

**درس خارج اصول استاد معظم حاج سید محمد جواد شبیری**

**14031117**  
**شماره جلسه: 85**

مقرر: مسعود عطارمنش

**موضوع:** اوامر/صیغۀ امر/ مقتضای اطلاق امر/ دوران بین وجوب تعیینی و تخییری/ حقیقت وجوب تخییری

# بازگشتی به بحث حقیقت وجوب تخییری

بحث آن بود که دوران بین وجوب تعیینی و تخییری، چگونه می‌توان احتمال وجوب تخییری را نفی نموده و وجوب تعیینی را به اثبات رسانید؟ بدین منظور مناسب دانستیم نخست به بررسی حقیقت وجوب تخییری بنشینیم. آقای شهیدی[[1]](#footnote-1) در این زمینه به 8 دیدگاه اشاره نموده‌اند. در این جلسه قصد داریم بار دیگر این بحث را با محوریّت کلام آقای شهیدی به سرعت مرور کنیم.

# وجه یکم: تعلّق وجوب به آنچه در نهایت توسط مکلف اختیار می‌شود

وجه یکم آن بود که وجوب تخییری، به آن عِدلی تعلّق می‌گیرد که در نهایت توسط مکلف انتخاب می‌شود.

در جلسۀ سابق خاستگاه این وجه و نادرستی آن را بیان نمودیم.

## وجه دوم: بازگشت وجوب تخییری، به دو وجوب مشروط

وجه دوم آن است که تخییر شرعی میان دو عِدل، به دو وجوب تعیینی مشروط بازگشت می‌کند، بدین‌سان که وجوب تعیینی هر عِدل، مشروط به ترک عِدل دیگر است. ایشان در ادامه، مطلبی را از محقّق نائینی نقل می‌کنند مبنی بر آن‌که اگر وجوب تخییری، به وجوب مشروط هر عِدل به ترک عِدل دیگر بازگشت کند، معنایش آن است که حدوث وجوب مشروط به ترک عِدل دیگر نیست، بلکه بقای وجوب مشروط به ترک عِدل دیگر است. محقق نائینی از این مطلب چنین نتیجه گرفته‌اند: و نتیجة ذلک أنه اذا شک فی کون الصوم مثلا واجبا تعیینیا او تخییریا فمع الاتیان بالاطعام یشک فی سقوط وجوب الصوم والشک فی المسقط یکون مجری لأصالة الاحتیاط[[2]](#footnote-2). [[3]](#footnote-3) آقای شهیدی امّا، فرمایش محقّق نائینی را نپذیرفته‌اند و در صدد پاسخ برآمده‌اند.

در اینجا به نظر می‌رسد اولاً این‌که وجوب را در مرحلۀ حدوث مشروط نکنیم بلکه در مرحلۀ بقاء مشروط کنیم، نتیجه‌اش آن نیست که شک در مسقط داریم؛ ممکن است یک شیء حدوثاً واجب باشد ولی در بقای وجوبش شک کنیم؛ شک در بقای وجوب نیز همچون شک در حدوث وجوب است؛ یعنی چنان‌چه استصحاب و مانند آن در کار نباشد، شک در وجود تکلیف قلمداد شده و مجرای برائت است. بنابراین فرمایش محقق نائینی مبنی بر این‌که نتیجۀ اشتراط وجوب در بقاء، آن است که شک در مسقط داشته باشیم، ناصحیح است.

در ثانی، فرمایش محقق نائینی در اصل برگرفته از مطلبی است که در ضمن کلام محقق خراسانی در بحث حقیقت وجوب تخییری مطرح شده است. محقق خراسانی[[4]](#footnote-4) قائل به تفصیل شدند و فرمودند وجوب تخییری در عالم ثبوت دو صورت دارد؛ یک صورتش وحدت غرض، و صورت دیگرش تعدّد غرض است. در فرض وحدت غرض، وجوب تخییری را سنخ خاصی از وجوب قلمداد نموده و در ضمن آن می‌گویند وقتی وجوب تخییری سنخ خاصی از وجوب بود، نباید گفت هر دو عِدل واجب هستند ولی انجام هر عِدل، مسقط وجوب عِدل دیگر است. این مبنا، غیر از مبنای وجوب مشروط است. طبق این مبنا، در مرحلۀ ثبوت تکلیف اشتراطی وجود ندارد، بلکه اشتراط در مرحلۀ سقوط تکلیف است. این مبنای دیگری است که در کلام آقای شهیدی بازتاب نیافته است، هر چند ما این مبنا را نامعقول دانسته و گفتیم نحوۀ سقوط تکلیف، تابع نحوۀ ثبوت آن است. تکلیف به هر شکلی ثابت شود، قهراً به همان شکل ساقط می‌شود. دلیل این مطلب آن است که سقوط تکلیف یک امر اعتباری و جعلی نیست؛ آنچه جنبۀ جعلی و اعتباری دارد، مرحلۀ ثبوت تکلیف است. این‌که شماری از اصولیان پنداشته‌اند قاعدۀ فراغ ناظر به مرحلۀ مفرّغ جعلی است و به مرحلۀ ثبوت تکلیف ناظر نیست، پنداری ناصحیح است. به عقیدۀ ما معنا ندارد در مرحلۀ سقوط تکلیف تصرف شود بی‌آن‌که در مرحلۀ ثبوت تکلیف تغییری ایجاد شود. بله، از جهت لسانی و بیانی ممکن است شارع مقدّس بر مرحلۀ سقوط دست بگذارد به طوری که گویا مفرّغ جعلی و امتثال تعبّدی جعل کرده است، ولی فارغ از جنبه‌های لسانی و صیاغت‌های بیانی، روح قضیه آن است که تصرف درمرحلۀ سقوط تکلیف بدون تغییر در مرحلۀ ثبوت تکلیف امکان‌پذیر نیست.

البته ممکن است بگوییم تکلیف حادث شده ولی باقی نمانده؛ پس وقتی می‌گوییم تصرف در مرحلۀ سقوط به تصرف درمرحلۀ ثبوت می‌انجامد، مقصودمان اعمّ از مرحلۀ حدوث و مرحلۀ بقای تکلیف است.

مقصود آن‌که، شکّ در ثبوت تکلیف، مجرای برائت است، خواه شک در حدوث باشد و خواه بقاء.

بنابراین یک مبنا در مسأله وجود دارد که هر چند نامعقول است، ولی به هر حال فی الجمله قابل تصویر است، مبنی بر آن‌که، وجوب تخییری بازگشت می‌کند به وجوب هر دو عِدل، به طوری که انجام هر یک، مُسقِط وجوب دیگری است. طبق این مبنا، اشتراط در مرحلۀ سقوط است نه در مرحلۀ ثبوت.

آقای شهیدی در این زمینه ان قلت و قلت‌هایی را مطرح نموده‌اند، از جمله آن‌که شک در مسقط، مجرای قاعدۀ اشتغال نیست. اینک قصد نداریم به تفصیل بحث‌های ایشان بپردازیم. بحث‌هایی همچون این‌که اصولیان که شک در مسقط را مجرای اشتغال دانسته‌اند مربوط به کجاست و بحث کنونی مربوط به کجاست؟

عمدۀ اشکال آقای شهیدی به وجه دوم، بحث تعدّد عقاب است. ایشان می‌فرماید تعدّد عقاب، تابع تعدّد تفویت غرض است و مفروض آن است که عبد تنها یک غرض را از مولا تفویت نموده است. ولی ما این مطلب را نپذیرفتیم و گفتیم پیوند زدن عقاب به تفویت غرض، مربوط به عرفیّات است؛ ولی در شرعیّات، وحدت و تعدّد عقاب، به میزان هتک حرمتی وابسته است که توسط عبد انجام می‌شود. اساساً ممکن است شارع مقدّس به یک معنا غرضی هم نداشته باشد تا بگوییم عقاب تابع تفویت غرض است. افزون بر آن‌که اساساً لازمۀ وجه دوم تعدّد عقاب نیست. آقای شهیدی نیز تعدّد عقاب را انکار نموده‌اند ولی عملاً هیچ اشکال خاصّی برای وجه دوم مطرح نکرده‌اند. البته ایشان[[5]](#footnote-5) اشکال مرحوم آقای روحانی[[6]](#footnote-6) را نسبت به وجه دوم مطرح نموده است مبنی بر آن‌که اگر وجوب تخییری به دو وجوب مشروط بازگشت کند، لازمه‌اش آن است که اگر هر دو عِدل انجام شود، هیچ‌یک بر صفت وجوب واقع نشود، ولی ما این اشکال را نپذیرفتیم. پس ایشان نسبت به وجه دوم اشکال خاصّی مطرح نکرده‌اند.

## وجه سوم: تعلّق وجوب به احدهما

آقای شهیدی هم در این بحث[[7]](#footnote-7)، و هم در بحث دوران بین وجوب تعیینی و تخییری[[8]](#footnote-8)، این مطلب را گوشزد می‌کنند که وجوب تخییری، به وجوب احدهما \_که از آن به جامع انتزاعی نیز یاد می‌شود\_ بازگشت می‌کند.

به عقیدۀ ما، به لحاظ ثبوتی، هم بازگشت وجوب تخییری به وجوب مشروط امکان‌پذیر است و هم بازگشت آن به وجوب احدهما. مهمّ آن است که دلیل اثباتی بر کدام‌یک دلالت کند. در مورد ظهور اثباتی نیز گفتیم اگر هر دو عِدل در دلیل واحد بیان شده باشند، ظاهرش آن است که وجوب به احدهما تعلّق گرفته است، ولی اگر در دو دلیل بیان شده باشند و از باب جمع عرفی بخواهیم به وجوب تخییری قائل شویم، حقیقت وجوب تخییری، وابسته به نحوۀ جمعی است که میان ادله صورت می‌پذیرد.

برای مثال گاهی مقتضای جمع عرفی آن است که بگوییم هر عِدل، بر فرد متعارف حمل می‌شود، یعنی هر عِدل برای مخاطب خاصی در نظر گرفته شده است چون آن مخاطب خاص، امکانات لازم برای انجام عِدل دیگر را نداشته است یا انجامش برای سخت بوده است. مثلاً ممکن است شخصی اطعام برایش سخت باشد، لذا از همان ابتداء وی را به صوم امر می‌کنند؛ این شخص اگر از همان ابتداء به جامع امر می‌شد نیز، صوم را انتخاب می‌کرد. و شخص دوم بالعکس بوده است یعنی صوم برایش سخت بوده و اطعام را انتخاب می‌کرده است. طبق این جمع عرفی، وجوب تخییری به وجوب مشروط بازگشت می‌کند چون امر به هر عدل، با فرض ترک عِدل دیگر و مقیّد به ترک آن است.

گاهی جمع عرفی اقتضا می‌کند امر به یک عِدل را بر افضل افراد واجب حمل کنیم و بگوییم اتیان این فرد خاص مستحب است. طبق این جمع عرفی، هم ممکن است وجوب تخییری به جامع تعلق گرفته باشد و هم ممکن است به وجوب مشروط بازگشت کند. این دلیل توان تعیین هیچ‌یک از دو حالت را ندارد چون امرش استحبابی است و به نحوۀ وجوب در عالم ثبوت ناظر نیست. در این فرض دیگر نمی‌توان از دلیل اثباتی، نتیجه گرفت وجوب تخییری در عالم ثبوت به جامع تعلق گرفته یا به شکل وجوب مشروط است. طبق برخی صور باید به وجوب جامع قائل شد، و طبق برخی دیگر باید به وجوب مشروط قائل شد و طبق برخی دیگر، اثباتاً هر دو حالت محتمل است.

## وجه چهارم: تفصیل بین وحدت غرض و تعدّد غرض

وجه چهارم تفصیلی است که توسط محقق خراسانی مطرح شده است. محقق خراسانی[[9]](#footnote-9) بین فرض وحدت غرض و فرض تعدّد غرض قائل به تفصیل شدند. ایشان فرمودند اگر هر دو عِدل، غرض واحدی را تأمین کنند، مقتضای قاعدۀ «الواحد لا یصدر الا عن واحد» آن است که هر دوشان، یک وجه مشترک داشته باشد و آن وجه مشترک واجب باشد. آقای شهیدی[[10]](#footnote-10) بحث درازدامنی را پیرامون قاعدۀ «الواحد» و مجرای آن مطرح کرده‌اند که بحثی سودمند است ولی قصد نداریم به آن وارد شویم. آقای شهیدی در ادامه نسبت به دیدگاه محقق خراسانی دو اشکال مطرح می‌کنند. یک اشکالشان از این قرار است:

فالمهم فی الاشکال هو ما ذکرناه من عدم کشف صدور الواحد من علتین الا عن التسانخ بین تلک العلتین لاعن جامع ذاتی بینهما ... . [[11]](#footnote-11)

ایشان می‌فرماید دلیل قاعدۀ «الواحد» لزوم سنخیّت میان علّت و معلول است چون معنا ندارد هر چیزی علّت هر چیزی باشد؛ این دلیل تنها اثبات‌گر وجود مسانخت میان دو علّت است نه آن‌که اثبات‌گر جامع ذاتی میان دو علّت باشد. اگر هردو فعل، تأمین‌کنندۀ یک غرض باشند و هردوشان علّت تحقّق آن غرض واحد باشند، پس لازم است میان این دو فعل سنخیّت وجود داشته باشد، نه آن‌که لازم باشد حتماً جامع ذاتی داشته باشند.

پرسشی که در این بحث وجود دارد آن است که معنای سنخیّت داشتن چیست؟ این‌که دو شیء با یکدیگر سنخیّت دارند، یعنی چه؟

**شاگرد**: شاید سنخیّت به معنای تناسب باشد.

**استاد**: آیا مقصود از تناسب جز آن است که یک وجه مشترک و یک جامع ذاتی دارند؟ احتمال دارد سنخیّت در نهایت به همان جامع بازگشت کند.

عمده آن است که لازم نیست جامع میان دو شیء، جامع ذاتی و حقیقی باشد؛ جامع عرضی نیز کفایت می‌کند. شاید مقصود آقای شهیدی نیز همین نکته باشد که هر چند لازم است یک جامعی میان دو شیء تصویر شود، ولی آن جامع لازم نیست ذاتی باشد؛ جامع عرضی نیز کفایت می‌کند.

آقای شهیدی[[12]](#footnote-12) تخییر بین قصر و اتمام را به عنوان نقض برای جامع حقیقی شاهد می‌آورند. نماز شکسته، بشرط لای از زیاده است و نماز تمام، نسبت به دو رکعت زائد بشرط شیء است و میان این دو، جامع ذاتی تصویر نمی‌شود. ولی اشکال نقضی ایشان برای ما نامفهوم است. وقتی فرد واحد را در نظر بگیرید، این فرد واحد می‌تواند چاق باشد و می‌تواند لاغر باشد. شخص لاغر به شرط لای از وزن زائد است، ولی شخص چاق بشرط شیء نسبت به وزن زائد است؛ با این وجود میان این دو جامع تصویر می‌شود.

**شاگرد**: جامع بین بشرط شیء و بشرط لا، لا بشرط مقسمی است.

**استاد**: خیر؛ لا بشرط مقسمی معقول ثانی است بر خلاف بشرط لا و بشرط شیء که معقول اوّلی هستند. در حقیقت جامعشان لا بشرط قسمی است ولی نه عنوان لا بشرط قسمی بلکه معنون آن.

مفهومی که مردّد است بین این‌که فلان شیء را داشته باشد یا نداشته باشد، جامع بین هر دو حالت است. وقتی می‌گوییم «پولی به فقیر بده که حدّ اقل ده تومان باشد» خودش جامع است؛ پولی که حد اقلّ ده تومان باشد، مفهوم جامعی است که افراد مختلف دارد؛ این مفهوم هم بر ده تومان تطبیق می‌کند، هم بر بیست تومان تطبیق می‌کند. صرف این‌که یک فرد بشرط لا باشد و فرد دیگر بشرط شیء باشد، منافاتی با جامع داشتن ندارد.

مثال نقضی دیگری که توسط آقای شهیدی مطرح شده، تخییر در کفارۀ افطار روزۀ ماه رمضان است. ایشان می‌فرماید: کما لاجامع ذاتی فی کفارة افطار شهر رمضان بین عتق رقبة الذی هو انشاء امر اعتباری وبین صوم شهرین الذی هو ترک المفطرات عن نیة وبین اطعام ستین مسکینا، ولاریب فی عدم جامع مقولی وذاتی بینها وکیف یتصور الجامع الذاتی بین الأمر الوجودی والعدمی... .[[13]](#footnote-13)

گویا ایشان می‌خواهد بر این نکته تأکید کند که عتق، انشاء یک امر اعتباری است، بر خلاف امثال اطعام که امور تکوینی و حقیقی هستند. گویا قصد دارد بر این نکته تأکید کند که میان امر اعتباری و امر حقیقی جامع ذاتی تصویر نمی‌شود. ولی این اشکال وارد نیست چون انشاء امر اعتباری، خودش یک امر تکوینی و حقیقی است. آنچه حقیقی نیست، مُنشَأ است، و الا انشاء حقیقت دارد. بله، ایشان در ادامه می‌فرماید بین ترک و فعل جامع وجود ندارد، که اشکال خوبی است.

بله، نکتۀ دیگری وجود دارد که ما به آن اشاره می‌کردیم و در کلام اقای شهیدی نیز به اشارت رفته است: وقد یکون الملاک فی نفس اتیان المکلف باحد افعال البرّ مع وجود مواصفات معینة فیها کصعوبتها فی باب الکفارات مع کون المصلحة فی انحصار الواجب التخییری باطراف محدودة.[[14]](#footnote-14) گاهی برای تأدیب مکلف، کفاره بر عهده‌اش گذاشته می‌شود، در عین حال مصلحت در آن است که دائرۀ افراد کفاره خیلی گسترده نباشد و در یک سری افراد محدود محصور شود. ممکن است میان این دو شیء، جامعی که منحصر در همین دو شیء باشد وجود نداشته باشد، ولی شارع مقدس برای آن‌که دائرۀ افراد خیلی موسع نباشد، آن را به این دو شیء محدود می‌کند.

در بحث تربیت فرزند نیز گفته شده، اگر می‌خواهید به فرزندتان جائزه بدهید، او را بین ده چیز مخیّر نکنید چون گیج می‌شود؛ برای این‌که گیج نشود مثلاً بین دو چیز مخیّرش کنید. در مورد کودکان، نفس وسعت دائرۀ تخییر، روان کودک را به هم می‌ریزد و نوعی توسوس را به دنبال می‌آورد. پس در عین این‌که نوعی آزادی عمل برایش در نظر گرفته می‌شود، گاهی مصلحت در آن است که دائرۀ آزادی محدود باشد تا به سردرگمی نیانجامد. گاهی زیاد شدن اطراف تخییر، سبب می‌شود مکلف از خیر اصل عمل بگذرد. در مکة گاهی خواستم برای فرزندم کاپشن تهیه کنم؛ برخی فروشگاه‌ها هستند که دویست نوع کاپشن با تفاوت‌های جزئی دارند و انسان را گیج می‌کنند لذا سعی می‌کنم به فروشگاهی بروم که تعداد کالایش محدودتر باشد.

پس هر چند گاهی مصلحت اولیة به جامع بین افراد متعدّد و گسترده تعلّق گرفته است \_همچون افعال البرّ یا مجازات که مصادیق زیادی دارند\_ ولی شارع مقدّس صلاح را در آن می‌داند که اطراف را محدود کند در حالی‌که میان این اطراف محدود، جامع ذاتی منحصر وجود ندارد. مثلاً برای مجازات مجرم می‌گویند یا این مقدار پول بوده یا 50 ضربه شلاق بخور نه آن‌که 200 مورد ردیف کنند و شخص را بین همۀ آن‌ها مخیّر کنند. در اینجا، مصلحت محدودسازی اطراف، مربوط به استحکام قانون است؛ یعنی مصلحت در نفس قانون چنین اقتضایی دارد نه مصلحت در ذات متعلق. برای شکل‌گیری یک قانون، افزون بر مصلحت در متعلق، مصلحت در نفس قانون نیز باید سنجیده شود.

آقای شهیدی[[15]](#footnote-15) در ادامه نکتۀ دیگری را گوشزد می‌کنند به طوری که گویا می‌خواهند آن را در مقام پاسخ مورد لحاظ قرار دهند. ایشان می‌فرمایند تمام مصالح، تکوینی نیستند؛ برخی مصالح، اعتباری عقلائی هستند. همچون مصلحت احترام و مانند آن. گویا می‌خواهند بگویند قاعدۀ «الواحد» در مورد اعتباریّات مطرح نیست. ولی ما در جای خودش گفته‌ایم قاعدۀ «الواحد» هم صحیح است و هم در مورد مصالح اعتباری جریان دارد چون آن نیز به نوعی تکوینی محسوب می‌شود. در امور اعتباری نیز یک امر حقیقی وجود دارد و یک امر غیر حقیقی.

توضیح آن‌‌که، حقیقت اعتبار، عبارتست از فرض. برای مثال، یک سلطۀ حقیقی داریم ویک سلطۀ اعتباری و فرضی. سلطۀ حقیقی آن است که من حقیقتاً نسبت به یک شیء قدرت و تسلط داشته باشم. سلطۀ اعتباری همان ملکیّت است. معنای سلطۀ اعتباری، فرض سلطۀ حقیقی است. بدین ترتیب، ملکیّت همان فرض سلطۀ حقیقی است. کسی که مالک یک شیء است، فرض شده است که سلطۀ حقیقی بر آن دارد. در اعتبار ملکیّت، سلطۀ حقیقی واقعیّت ندارد، بلکه فرضی است، ولی خود این فرض سلطه حقیقت دارد. این‌که برای مالک فرض سلطه شده، حقیقت دارد هر چند خود سلطه حقیقت ندارد.

در ملکیّت یک مالک داریم و یک مملوک. مالک من هستم و مملوک می‌تواند یک فعل یا یک شیء باشد. اینک فعل را به عنوان مملوک در نظر می‌گیریم تا مقایسه‌اش با سلطۀ حقیقی راحت‌تر باشد.

یک موقع من بر این فعل سلطۀ حقیقی دارم و دیگران سلطۀ حقیقی ندارند. ولی یک موقع من بر این فعل سلطۀ اعتباری دارم، و دیگران سلطۀ اعتباری ندارند. سلطه یعنی انحصار قدرت در یک شخص خاص. وقتی فرض می‌کنیم فقط من بر این شیء قدرت دارم، انحصار قدرت در یک فرد خاص که عبارتست از ملکیّت، اگر جنبۀ حقیقی قضیه را در نظر بگیریم، می‌توانیم سلطۀ حقیقی را از مالک سلب کنیم، چون نمی‌توانیم بگوییم فقط من قدرت تکوینی بر انجام این عمل دارم چرا که دیگران هم قدرت تکوینی دارند؛ ولی شارع مقدس یا عقلاء قدرت اعتباری را تنها برای من فرض کرده‌اند؛ یعنی فرض کرده‌اند قدرت حقیقی فقط برای من است. اعتبار انحصار قدرت تکوینی در من، که منشأ انتزاع ملکیّت است، خودش یک امر حقیقی است که در طول این امر حقیقی، یک وصف حقیقی نیز بر منِ مالک صدق می‌کند.

برای روشن شدن مطلب، سائر فرض‌ها را مثال می‌زنیم.

همانطور که گفتیم، حقیقت اعتبار با حقیقت فرض هیچ تفاوتی ندارد. فرض‌هایی که اثر شرعی و قانونی ندارند نیز با حقیقت فرض و اعتباری که اثر دارند از جهت لبّ تفاوت ندارند؛ تفاوتی که سبب شده یکی منشأ اثر باشد و دیگری نباشد، تفاوت در جهات دیگر است نه تفاوت در حقیقت و لبّ قضیه.

ما یک اسد حقیقی داریم که گاهی آن را در مورد رجل شجاع فرض می‌کنیم. در این پدیده، یک امر غیر حقیقی وجود دارد که عبارتست از تحقّق اسدیّت حقیقی در مورد رجل شجاع؛ همانطور که پیداست اسدیّت در مورد رجل شجاع حقیقی نیست بلکه صرفاً فرضی است، لذا صحت سلب دارد یعنی می‌توان گفت رجل شجاع اسد نیست. ولی در همین‌جا یک امر حقیقی وجود دارد که عبارتست از فرض اسدّیت برای رجل شجاع. ما حقیقتاً فرض کردیم رجل شجاع اسد است لذا صحت سلب ندارد؛ در طول این فرض کردن، یک وصف حقیقی بر رجل شجاع صدق می‌کند مبنی بر این‌که رجل شجاع مفروض الاسدیة است؛ این وصف نیز حقیقت دارد و صحت سلب ندارد.

گاهی بین آن امر غیر حقیقی و امر حقیقی خلط می‌شود. آنچه حقیقت ندارد، اتصاف حقیقی رجل شجاع به اسدیّت است. ولی در همین‌جا اتصاف رجل شجاع به مفروض الاسدیّت حقیقت دارد.

حال اگر اثر بر مفروض الاسدیة بودن مترتب شود و گفته شود هر کس مفروض الاسدیة باشد فلان حکم بر وی مترتب می‌شود، این نیز حقیقی است. ملکیّت نیز از همین قبیل است که از مفروض السلطة بودن انتزاع می‌شود؛ شارع مقدّس فرموده است هر کس مفروض السلطة باشد جواز بیع بر آن مترتب می‌گردد. «لا بیع الا فیما یملک»[[16]](#footnote-16) یعنی کسی که مالک است حقّ بیع دارد. این مفروض السلطة بودن یک امر حقیقی است. شارع مقدّس دیده است کسی که مفروض السلطة است، مناسب است جواز حقّ خرید و فروش برایش جعل شود. قاعدۀ «الواحد» در اینجا نیز مجرا دارد چون مفروض السلطة بودن یک امر حقیقی است. قاعدۀ «الواحد» در امور فرضی جریان ندارد، ولی در خود فرض و اوصاف حقیقی مرتبط با آن همچون مفروضیّت، مجرا دارد.

خدا رحمت کند مرحوم علامۀ طباطبائی را. برخی تصور کرده‌اند مبحث اعتباریّات که در کلام ایشان مطرح شده، تمام دانش اصول را زیرورو می‌کند؛ ولی این پندار صحیح نیست. افزون بر آن‌که اگر هم خود حکم اعتباری باشد منشأ حکم حقیقی است. ولی فارغ از این مطلب، خود حکم نیز یک امر اعتباری نیست بلکه حقیقی است. حکم، عبارتست از اعتبار یک امر واقعی، و این اعتبار حقیقی است. این دو با یکدیگر خلط شده است.

البته میان امور حقیقی تفاوت وجود دارد؛ پس مقصودمان آن نیست که مثلاً مفروض الاسدیة بودن که حقیقی است، با اسد حقیقی بودن یکسان است. هر دوی این‌ها حقیقی هستند، ولی تفاوت‌هایی نیز دارند. مقصودمان آن است که نباید تصور شود احکام، امور اعتباری هستند؛ وقتی چنین شد قاعدۀ «الواحد» نیز در موردشان مجرا دارد و این‌که آقای شهیدی فرمودند برخی مصالح، اعتباری عقلائی هستند صحیح نیست.

در جلسۀ آینده مروری گذرا بر سائر وجوه ذکرشده در کلام ایشان خواهیم داشت. ما قصد داریم این وجوه را به همان ترتیبی که در کلام آقای شهیدی آمده دنبال کنیم. خود وجوهی که در کلام ایشان آمده نیز برایمان مهمّ است نه آن‌که فقط بخواهیم به فرمایش آقای شهیدی بپردازیم.

1. مباحث الألفاظ ج۳، حقیقة الوجوب التخییری، ص ۷۴۳ [↑](#footnote-ref-1)
2. فوائد الاصول ج۳ ص۴۲۹ [↑](#footnote-ref-2)
3. مباحث الألفاظ ج3، حقیقة الوجوب التخییری، -، ص: 750 [↑](#footnote-ref-3)
4. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 140 [↑](#footnote-ref-4)
5. مباحث الألفاظ ج۳، حقیقة الوجوب التخییری، ص ۷۵۱ [↑](#footnote-ref-5)
6. منتقى الأصول، ج‏2، ص: 488 [↑](#footnote-ref-6)
7. مباحث الألفاظ ج۳، حقیقة الوجوب التخییری، ص ۷۷۳ [↑](#footnote-ref-7)
8. مباحث الألفاظ ج۲، مقتضی اطلاق صیغة الأمر کون الوجوب نفسیا، تعیینیا، عینیا ، ص ۴۰۸ [↑](#footnote-ref-8)
9. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 140 [↑](#footnote-ref-9)
10. مباحث الألفاظ ج۳، حقیقة الوجوب التخییری، ص ۷۵7-759 [↑](#footnote-ref-10)
11. مباحث الألفاظ ج۳، حقیقة الوجوب التخییری، ص ۷۵۷ [↑](#footnote-ref-11)
12. مباحث الألفاظ ج3، حقیقة الوجوب التخییری، -، ص: 758 [↑](#footnote-ref-12)
13. مباحث الألفاظ ج3، حقیقة الوجوب التخییری، -، ص: 758 [↑](#footnote-ref-13)
14. مباحث الألفاظ ج3، حقیقة الوجوب التخییری، -، ص: 758 [↑](#footnote-ref-14)
15. مباحث الألفاظ ج3، حقیقة الوجوب التخییری، -، ص: 759 [↑](#footnote-ref-15)
16. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي (و المستطرفات)، ج‏2، ص: 275 [↑](#footnote-ref-16)