بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 11/06/93

جلسه 1037

# قاعده اشتغال

## ادامه بحث شبهه غیر محصوره

بحث راجع به شبهه غیر محصوره بود، عرض کردیم سه وجه برای نفی منجزیت علم اجمالی در شبهه غیر محصوره وجود دارد:

وجه اول: ما قال به الشیخ و عدة مثل الایروانی و السید الامام و السید الصدر و السید السیستانی، و آن این هست که به خاطر کثرت اطراف احتمال اینکه آن حرام معلوم بالاجمال منطبق باشد بر این فردی که ما اختیار می کنیم که انجام بدهیم این احتمال به قدری ضعیف می شود که از نظر عقلاء ملحق به عدم است، یعنی عقلاء به آن اعتناء نمی کنند و اطمینان به عدم دارند، و اطمینان هم حجت است به سیره عقلائیه غیر مردوعه.

وجه دوم: ما قاله الشیخ النائینی، فرمود به خاطر کثرت اطراف مکلف چون قادر نیست بر مخالفت قطعیه علم اجمالی، لذا علم اجمالی منجز نخواهد بود به خاطر عدم قدرت مکلف بر مخالفت قطعیه.

وجه سوم: و هو المختار، این بود که ما هیچ مانعی در تمسک به اصول عملیه نداریم، مثل صحیحه ابن سنان"کل شئ فیه حلال و حرام فهو لک حلال"، ومثل"لاتنقض الیقین بالشک"، چون مانع یا ارتکاز عقلاء هست که ترخیص در اطراف علم اجمالی را نقض غرض می بینند ومناقض می بینند با آن تکلیف واقعی معلوم بالاجمال، می گویند از یک طرف شما حرام کردید یکی از این دو آب را، از الآن طرف می گوئی حالا که شک داری معذوری در ارتکاب آن، اینها با هم جمع نمی شود می شود ارتکاز مناقضه، و یا مانع روایات خاصه است مثل یهریقهما و یتیمم.

اما ارتکاز مناقضه که انصافا در شبهه غیر محصوره نیست، اگر ارتکاز عقلاء بر جواز ارتکاب در شبهه غیر محصوره نباشد لااقل ساکت هستند ارتکاز بر خلاف ندارند، پس مانعی نیست که ما به صحیحه ابن سنان وامثال آن تمسک کنیم.

اما روایات خاصه در شبهه محصوره وارد شده است، فی مائین مشتبهین حضرت فرمود یهریقهما و یتیمم، یا فی ثوبین مشتبهین فرمود یصلی فیهما جمیعا، وامثال ذلک.

این محصل مباحث گذشته.

اما بحث امروز در این هست که آیا در شبهه غیر محصوره مخالفت قطعیه هم جائز است که همه اطراف را مرتکب بشویم تدریجا یا جائز نیست؟

باید نگاه کنیم به آن سه وجه:

اگر وجه اول را نگاه کنیم نه تنها مخالفت قطعیه جائز نیست چون علم به ارتکاب حرام پیدا می کنیم، بلکه به نظر می رسد که ارتکاب مقدار معتدّبه از آن شبهه غیر محصوره هم جائز نباشد، چون اگر ما یک فرد از هزار فرد را مرتکب شویم اطمینان داریم که او حرام معلوم بالاجمال نیست، اما اگر پنجاه فرد از این هزار فرد که شبهه غیر محصوره را مرتکب شویم، پنجاه نسبت به هزار می شود یک بیستم، و یک بیستم این احتمالش احتمال ضعیف نیست، کانه ما بیست بسته داریم که هر بسته ای پنجاه آب هست که ما می دانیم در یکی از این بیست بسته آب نجس وجود دارد و خوردنش حرام است، خوب ما یکی از این بستها که پنجاه آب در او هست را برداشتیم و خوردیم، خوب این ارتکاب بعض اطراف هست با اینکه اطمینان به عدم حرمت آن نداریم.

وجه دوم که اصلا موضوع ندارد چون مرحوم نائینی فرمود اگر مخالفت قطعیه ممکن نباشد می شود شبهه غیر محصوره.

اما وجه سوم به نظر می رسد که مقتضی جواز مخالفت قطعیه هست چون ادله اصول همه اطراف را گرفت، اصالة الحل همه این آبها را گرفت، هر کدام از این آبها اصالة الحل دارد، ما مشکلی نداریم چرا نتوانیم همه اطراف را مرتکب بشویم، آخرین آب هم اصالة الحل دارد منتهی با خوردن آن علم پیدا می کنیم که ما در این مدتی که گذشت یک آب حرامی را خورده ایم اما عن عذر و عن مرخص شرعی خورده ایم، مشکلی ندارد. (فرض این است که ما در همه اطراف اصالة احل داریم چون کل شئ فیه حلال و حرام شامل شبهه غیر محصوره شد بلا مزاحم عقلائیٍّ او روائیٍّ).

حالا اگر شما مثل محقق داماد و آقای زنجانی فقط دلیلتان مثل موثقه عمار بود وگفتید فقط مشکل ما و مانع در سر راهمان که نمی توانیم به مثل صحیحه عبدالله بن سنان "کل شئ فیه حلال و حرام فهو لک حلال" تمسک کنیم موثقه عمار و مانند آن مثل یهریقهما و یتیمم است، در این صورت اصلا روشن است که این موثقه در شبهه غیر محصوره نیست وصحیحه عبدالله بن نسان ترخیص می دهد در ارتکاب جمیع اطراف چون علم به حرام بعینه ندارم، هذا کله فی الشبهة التحریمیة.

اما در شبهه وجوبیه اگر غیر محصوره بشود، مثلا می دانم من نذر کرده ام یک کاری بکنم اما نمی دانم متعلق نذر من چه بود، اطراف شبهه غیر محصوره است، یک وقت اطرافش محصور است از چهار مورد یکی را می دانم نذر کرده ام خوب واجب است احتیاط، اما یک وقت شبهه غیر محصوره است آیا اینجا هم علم اجمالی منجز نیست یا منجز هست؟ باز باید آن سه وجه را ببینیم:

وجه اول و دوم در شبهه وجوبیه جاری نیست، اما وجه اول جاری نیست چون ما در شبهه وجوبیه باید اطمینان پیدا کنیم به امتثال نسبت به آن وجوب معلوم بالاجمال، باید آنقدر اطراف شبهه را مرتکب شویم که اطمینان پیدا کنیم وفاء به نذر کرده ایم، اگر بیائیم یکی از اطراف شبهه را مکرتکب شویم اطمینان به وفاء به نذر نکرده ایم.

اینکه آقای سیستانی فرموده اند در شبهه غیر محصوره در نذر یکی از اطراف را احتیاطا انجام بدهد کافی است این وجهش برای ما روشن نیست، خوب در شبهه تحریمیه ایشان می گوید که ما اطمینان به عدم انطباق حرام معلوم بالاجمال داریم بر این فرد مشتبه، جائز است مرتکب شویم، اما در شبهه وجوبیه چگونه این وجه اول را تطبیق کنیم؟

اما وجه دوم که اصلا مختص به شبهه تحریمیه بود، چون می گفت شرط منجزیت علم اجمالی تمکن از مخالفت قطعیه است، در شبهه وجوبیه که ما تمکن از مخالفت قطعیه داریم، چون اگر این شبهه نذر هزار طرف هم دارد هر هزار تا را ترک می کنیم می شود مخالفت قطعیه.

بله! اگر ضدین لاثالث لهما باشند مخالفت قطعیه ممکن نیست، ولی ظاهرا ایشان یعنی مرحوم نائینی عدم تمکن از مخالفت قطعیه را بخاطر کثرت اطراف مانع می داند از منجزیت علم اجمالی، و الا در جاهایی که شبهه محصوره است و متمکن نیستیم از مخالفت قطعیه آنجا علم اجمالی را منجز می داند، مثل اینکه می دانیم یا حرام است در این ساعت در فیضیه باشیم یا حرام است در همین ساعت در مسجد اعظم باشیم، اینجا مخالفت قطعیه ممکن نیست لا لکثرة الاطراف بل لضدیة الاطراف، ایشان می گوید اگر بخاطر کثرت اطراف ممکن نباشد مخالفت قطعیه علم اجمالی منجز نیست، خوب در شبهه وجوبیه که اینطور نیست.

اما وجه سوم، این وجه به نظر ما در شبهه وجوبیه هم جاری است، نه به خاطر صحیحه عبدالله بن سنان تا بگوئید او در شبهه تحریمیه است، "کل شئ فیه حلال و حرام" مربوط به شبهه تحریمیه است، بلکه به خاطر استصحاب که "لاتنقض الیقین بالشک"، استصحاب می کنم که من نذر نکرده ام که این فعل را مرتکب شوم استصحاب می کنم که من نذر نکرده ام که آن فعل دوم را مرتکب شوم، در همه اطراف شبهه استصحاب عدم نذر جاری می کنم، آنی که مانع از جریان این استصحاب است ارتکاز مناقضه است که در این شبهه غیر محصوره این ارتکاز مناقضه نیست.

حتی مشهور می توانند به رفع ما لایعلمون تمسک کنند، این طرف رفع ما لایعلمون دارد وآن طرف دوم رفع ما لایعلمون دارد وهکذا.

مطلب اخیری که رد این بحث هست این است که گاهی شبهه غیر محصوره شبهه کثیر فی الکثیر است، اطراف شبهه هزار مورد هستند اما آن حرام معلوم بالاجمال هم زیاد است، از این هزار مورد صد مورد حرام هست، از این هزار گوشت که در بازار مسلمین فروخته می شود صد مورد آن غیر مذکی است، شبهه کثیر فی الکثیر است، اینجا را چه کنیم که محل ابتلاء در سوق المسلمین ظاهرا همین بوده است، "انی لاعترض السوق و اشتر اللحم و ما اظن ان هؤلاء کلهم یسمون هذه البربر و هذه السودان"، ظاهرش این است که مرودش علم اجمالی است چون حضرت قبلش فرمود "أ من اجل مکان واحد یجعل فیه المیتة حرم جمیع ما فی الارضین"، بعد فرمود خوردم می روم بازار و اشتر اللحم و ما اظن ان هؤلاء کلهم یسمون هذه البربر و هذه السودان، خود این تعبیر ظاهرش این است که خیلی از موارد غیر مذکی بود منتهی شبهه کثیر فی الکثیر بود، ظاهر این ذیل این است که اصلا این مسأله مبتلابه بود که این گوشتهایی که می آوردند از بوادی می آوردند، فرمود من گمان نمی کنم اکثر اینها بسم الله بگویند، لذا این موجب شبهه کثیر فی الکثیر می شود.

می گوئیم در شبهه کثیر فی الکثیر آن سه وجه را ملاحظه کنیم:

وجه اول که جاری نمی شود چون اطمینان به عدم انطباق حرام معلوم بالاجمال ما نداریم، چون نسبت صد به هزار است، یعنی احتمال اینکه این فردی که انتخاب می کنیم همان حرام معلوم بالاجمال باشد می شود یک دهم، یا پنجا حرام در هزار فرد که نسبت می شود یک بیستم، اینکه اطمینان به عدم نیست.

وجه دوم که مرحوم نائینی فرمود که عجز و عدم تمکن از مخالفت قطعیه بود او هم اینجا نمی آید، برای اینکه شما یک مقداری از اطراف شبهه را که مرتکب شوید اطمینا پیدا می کنید که یکی از آن حرامهای معلوم بالاجمال در اینهایی بود که شما مرتکب شدید، حالا از این هزار گوشت در بازار شما بروید و لو تدریجا پنجاه گوشت را بخرید خوب اطمینان پیدا می کنید که یکی از آن گوشتهای حرام در ضمن این پنجاه گوشت بوده است، حالا اگر اطمینان آور نیست عدد را بالاتر ببرید، پس این وجه دوم هم اینجا نمی آید، چون شما قدرت بر مخالفت قطعیه دارید که به حدی مرتکب شوید اطراف شبهه را که اطمینان پیدا کنید که لااقل یک فرد از آن حرام معلوم بالاجمال را مرتکب شده اید می شود قدرت بر مخالفت قطعیه.

پس چگونه آقای خوئی فرموده اند که در شبهه کثیر فی الکثیر ما قدرت بر مخالفت قطعیه نداریم؟ مگر مخالفت قطعیه در اینجا این است که هر هزار فرد را مرتکب شویم، نه! آنقدر اطراف شبهه را مرتکب بشویم که مطمئن بشویم یکی از آن افراد حرام را مرتکب شده ایم، و ما قادر بر این هستیم، این احتمال عقلائی نیست که ما یکصد مورد را که مرتکب شدیم آن هم در هم و با مارکهای مختلف و از فروشگاههای مختلف ملائکة الله همه آن افراد حلال را جلو ما گذاشتند، این احتمالها موهوم است، بلکه اگر شبهه کثیر فی الکثیر باشد اطمینان پیدا می کند که در این افرادی که مرتکب شدی یکی حرام است، (قدرت دارد بر این کار حالا انگیزه نداشتن بحث دیگری است).

ام وجه سوم به نظر می رسد هیچ مشکلی ندارد و جاری می شود در شبهه کثیر فی الکثیر، زیرا "کل شئ فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه"، اگر مانع از تمسک به این عموم نصوص خاصه هستند که اینها در شبهه محصوره هست مثل یهریقهما ویتیمم، و شبهه غیر محصوره را شامل نمی شود ولو کثیر فی الکثیر باشد، اگر مانع ارتکاز مناقضه است باید بررسی کنیم، آقای صدر فرموده اند وقتی نسبت حرام معلوم بالاجمال بالا رفت و صد به هزار شد یعنی شد یک دهم اغراض لزومیه مشتبهه می شود صد تا، اغراض ترخیصیه مشتبهه می شود نهصد تا، این ارتکاز مناقضه در موردش پیش می آید، یعنی عقلاء می گویند شارع بیاید اصالة الحل جاری کند نهصد تا غرض ترخیصی را مقدم کند بر صد غرض تحریمی این نقض غرض است، هیچ فرق نمی کند که یکی از این ده مایع را بدانیم نجس است که آنجا هم نسبت حرام معلوم بالاجمال با کل اطراف یک دهم بود، همانطور که آنجا ارتکاز مناقضه بود در شبهه غیر محصوره کثیر فی الکثیر هم نسبت همان یک دهم است در این مثالی که از این هزار گوشت صد تایش غیر مذکی است.

ولی به نظر ما این فرمایش واضح نیست، ما با توجه به اینکه احتیاط در شبهه کثیر فی الکثیر عادتا سخت است و عسر دارد، خود عقلاء هم مؤونه و هزینه احتیاط را در لزوم احتیاط مؤثر می دانند، می گویند این هزینه اش بالا است، مؤونه نوعیه احتیاط در شبهه کثیر فی الکثیر بالاست، این مؤونه زائده دارد و مستلزم مشقت نوعیه است که به مردم بگوئیم شما از این گوشتها اجتناب کنید چون می دانید از این هزار گوشت صدتایش حرام است، خوب این مردم را مبتلا به مشقت نوعیه می کند، اینجا دیگر ما ارتکاز مناقضه نداریم، یعنی اینجور نیست که شارع بخاطر شل بودن حکم واقعی ترخیص داده، عرف این را می فهمد که به خاطر شل بودن حکم واقعی نیست، اگر یکی از این دو فرد را می دانید حرام است شارع بگوید شما معذوری در ارتکاب این دو فرد، می گویند پس این لا تشرب النجس و لا تشرب الخمرت چه حکم شلی بود، حکم جعل می کنی چرا شل جعل می کنی، و در ارتکاز ما این نیست که حکم لزومیمان اینجور شل باشد که حرام اگر مشتبه شد بین دو فرد بگوئیم برو مرتکب شو، اما اینجا یخاطر ضعف حکم واقعی نیست بلکه بخاطر مصلحت تسهیل ناشی از مشقت داشتن احتیاط است در شبهه غیر محصوره کثیر فی الکثیر، ما اینجور ارتکاز مناقضه انصافا نداریم.

(آن اختلال نظامی که حرام است این است که موجب تلف نفوس شود، و الا حالا مردم نمی توانند در رفاه زندگی کنند و باید احتیاط کند، یا مهمانی دارد گوشت مرغ ندهد برود مرغ سر ببرد، یا نان و پنیر بگذارد جلو مهمان، اینجور اختلال نظامها که حرام نیست، بحث ما اختلال نظام نیست، بحث این است که ارتکاز مناقضه عقلائیه در شبهه کثیر فی الکثیر نیست، چون ارتکاز مناقضه این است که عقلاء می گویند از یک طرف حرام معلوم بالاجمال دارید و از یک طرف ترخیص ظاهری در ارتکاب اطراف علم اجمالی دارید، اگر نمی خواهی خمر بخورند چطور شد که خمر مشتبه شد بین دو تا مایع می گوئید می توانی بخوری این را نشانه ضعف حکم واقعی می دانند، این در شبهه محصوره است، اما در شبهه غیر محصوره کثیر فی الکثیر جواز ارتکاب بخاطر ضعف حکم واقعی نیست بلکه بخاطر مشقت نوعیه احتیاط است، {در حالی که در شبهه قلیل فی القلیل اطلاق مثل یهریقهما و یتیمم می گوید باید هر دو آب را بریزی نه بخوری نه وضوء بگیری و...ولو به مشقت می افتی، مگر اینکه منجر به حرج شود که آیه "ماجعل علیکم فی الدین من حرج" می آید}، اما در شبهه کثیر فی الکثیر ما موثقه عمار را که نداریم و صحیحه عبدالله بن سنان شمولش نسبت به شبهه کثیر فی الکثیر بلامانع است و ارتکاز مناقضه هم وجود ندارد مخصوصا در ارتکاب بعض اطراف که دیگر اصلا ارتکاز مناقضه نیست).

### شبهه مصداقیه در شبهه غیر محصوره

آخرین بحثی که در شبهه غیر محصوره است بحث از شبهه مصداقیه و شبهه مفهومیه در شبهه غیر محصوره است:

شبهه مصداقیه مثالش روشن است، ما می دانیم یکی از این اوانی در این خانه نجس است اما نمی دانیم اوانی در این خانه ده تاست یا هزار تا، تاریک است یک آب دستمان هست ولی بقیه آبهای در خانه را نمی دانیم چه مقدار است که اگر کلش ده تاست شبهه محصوره است اگر کلش هزار تاست شبهه غیر محصوره است.

در اینجا باید باز آن وجوه را بررسی کنیم:

وجه اول که می گفت میزان شبهه غیر محصوره اطمینان به عدم انطباق حرام معلوم بالاجمال است خوب این وجه اینجا نمی آید، چون من باید اول بدانم که اطراف شبهه هزار تاست تا بعد بگویم احتمال انطباق آن نجس معلوم بالاجمال بر این آبی که برداشته ام بخورم یک هزارم است، اما وقتی من احتمال می دهم که اطراف شبهه ده تا آب است پس احتمال اینکه نجس معلوم بالاجمال همین آبی است که من انتخاب کرده ام پس این احتمال موهوم نیست بلکه احتمال معتد به است، اطمینان به عدم انطباق حرام بر این فرد من پیدا نمی کنم پس باید اجتناب کنم از آن.

اما وجه دوم یعنی وجه مرحوم نائینی که می گفت ملاک شبهه غیر محصوره عدم قدرت بر مخالفت قطعیه است، محقق عراقی به عنوان سخنگوی مرحوم نائینی (چون این وجه دوم از مرحوم نائینی است) می گوید طبق این وجه دوم باید احتیاط کرد چون ما نحن فیه از موارد شک در قدرت است، اگر یک تکلیفی باشد شما شک دارید که قدرت بر امتثال آن دارید یا ندارید اجماع داریم که باید احتیاط کنید، نمی توانید بگوئید برائت جاری می کنم از تکلیف.

و این وجه عجیبی است، جناب محقق عراقی! شک در قدرت بر امتثال مجرای احتیاط است للاجماع و نحو ذلک، چه ربطی دارد به بحث ما که شک در قدرت بر عصیان است، من شک دارم که آیا اطراف شبهه هزار تا آب است که قدرت بر عصیان نداشته باشم یا ده آب است که قدرت بر عصیان نداشته باشم، می شود شک در قدرت بر عصیان، چه ربطی دارد به آن بحث شک در قدرت؟ آنی که مجرای احتیاط است طبق اجماع شک در قدرت بر امتثال است، مولا گفته توضأ بالماء یا اغتسل للجنابة نمی دانم حمام باز است یا نه، بگویم پس شاید حمام باز نباشد و ما قادر نباشیم بر غسل برائت جاری می کنیم، اجماع داریم که نخیر! شک در قدرت بر امتثال مجرای اصالة الاحتیاط و اصالة الاشتغال است.

البته ما دلیلمان اجماع نیست بلکه دلیل ما این است که ارتکاز عقلاء بر این است که چون قدرت غالبا شرط استیفاء ملاک است یعنی از عاجز ملاک فوت می شود، یعنی مثل کسی می ماند که نمی تواند کفش بخرد مجبور است پیاده راه برود که ملاک کفش پوشیدن از او فوت می شود، نه مثل کسی است که پا ندارد و بخاطر پا نداشتن نمی تواند کفش بپوشد، اینجا کفش پوشیدن اصلا ملاک ندارد، پا داشتن شرط اتصاف به ملاک است نسبت به پوشیدن کفش، ولی کفش داشتن برای شخص سالم شرط استیفاء ملاک است، چون اگر پا برهنه راه برود ملاک کفش پوشیدن که صیانت پا هست از آسیب و آلودگی فوت می شود، غالب موارد عجز این است که سبب فوت ملاک است و داشتن قدرت شرط استیفاء ملاک است، و این یک ارتکازی را شکل داده که شمائی که شک در قدرت داری یعنی اگر احتیاط نکنی یقینا ملاک از تو فوت می شود اما نمی دانیم ملاک از تو فوت می شود للعجز تا معذور باشی، یا ملاک از تو فوت می شود لا للعجز تا معذور نباشی می شود شک در عذر، شما که ملاک از شما فوت می شود برو ببین نکند قادر باشی و ملاک لا عن عذر از تو فوت شود، این ارتکاز عقلاء هست واین ارتکاز عقلاء مانع است از جریان اصل برائت از تکلیف، این دلیل وجوب احتیاط در موارد شک در قدرت است.

نکته: حضرت امام این اجماع را بر وجوب احتیاط در موارد شک در قدرت نقض کرده به مشهور، گفته شمای مشهور می گوئید قدرت شرط تکلیف است، پس در موارد شک در قدرت باید شما برائت از تکلیف جاری کنید در حالی که اجماع داریم بر احتیاط، پس معلوم می شود حق با ماست که قائل به خطابات قانونیه هستیم و می گوئیم عاجز هم تکلیف دارد، منتهی معذور است، کسی که می داند عاجز است معذور است اما شاک در عجز معذور نیست.

می گوئیم شمای حضرت اما هم دچار مشکل هستید، حالا خطابات قانونیه را قبول دارید اما لا یکلف الله نفسا الا وسعها را چه می کنید، خوب ظاهر این آیه این است که تکلیف مشروط به قدرت است، معنای خطابات قانونیه این نیست که مقیدهای شرعی را ما انکار کنیم، خوب لا یکلف الله نفسا الا وسعها ظاهرش این است که تکالیف شرعیه مشروط به قدرت است، اشکال به شما هم وارد است.

پس تنها جواب این است که بگوئیم ارتکاز عقلاء بر وجوب احتیاط است در موارد شک در قدرت، واین موجب انصراف دلیل برائت می شود.

ولی عرض ما در مقام این بود که جناب محقق عراقی چه ربطی دارد این بحث در شک در قدرت بر امتثال به بحث ما که شک در قدرت بر عصیان است؟ و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 12/06/93

جلسه 1038

بحث در شبهه مصداقیه شبهه غیر محصوره بود، مثلا ما می دانیم یکی از این انائهای در این منزل نجس است نمی دانیم انائهای منزل چه مقدار است ده تاست تا شبهه محصوره شود یا هزار تاست تا شبهه غیر محصوره شود.

محقق عراقی فرمود بنا بر نظر مرحوم نائینی که ملاک شبهه غیر محصوره عدم قدرت بر مخالفت قطعیه است ما شک می کنیم که آیا این شبهه شبهه ای است که قدرت بر مخالفت قطعیه در آن داریم یا نداریم، شک در قدرت بالاجماع مجرای احتیاط است.

که عرض کردیم که آنچه مجرای احتیاط است بالاجماع یا بالارتکاز العقلائی شک در قدرت بر امتثال تکلیف است، (و ما شک در قدرت بر امتثال نداریم چون می توانیم هیچ کدام از این آبها را نخوریم، و فرض هم در این نیست که حرجی است)، چه ربطی دارد به شک در قدرت بر مخالفت قطعیه، یعنی شک در قدرت بر مخالفت واقعیه هم ما نداریم، شک داریم در قدرت بر مخالفت قطعیه، این مورد به چه دلیل مورد اصالة الاشتغال است؟

بله! ممکن است مقصود محقق عراقی این باشد که بگوید شک داریم در تحقق شرط اصالة البرائة، اصالة البرائة در شبهات مقرونه به علم اجمالی یک شرط دارد و آن این است که شبهه غیر محصوره باشد یعنی ما قدرت بر مخالفت قطعیه نداشته باشیم، پس مشروط است جریان اصل برائت در این آبی که می خوریم به اینکه ما قدرت بر مخالفت قطعیه علم اجمالی نداشته باشیم تا شبهه غیر محصوره بشود، و ما شک داریم در تحقق شرط اصالة البرائة.

این شبهه شبهه معقولی است، لکن جوابش این است که می توان این شرط را با استصحاب اثبات کرد، یعنی استصحاب عدم قدرت بر مخالفت قطعیه، استصحاب می کنیم که مخالفت قطعیه از ما محقق نخواهد شد به این معنا که یک زمانی قادر بر مخالفت قطعیه این علم اجمالی نبودیم و لو به نحو استصحاب عدم ازلی که معمولا این آقایان قبول دارند، یا به نحو استصحاب عدم نعتی که زمانی که ما کودک بودیم و قدرت بر مخالفت قطعیه نداشتیم، استصحاب می کنیم که الآن هم قدرت بر مخالفت قطعیه نداریم.

بله! آنی که در جزوه آمده است که استصحاب کنیم که مخالفت قطعیه از ما محقق نخواهد شد یعنی عدم وقوع مخالفت قطعیه، این به درد نمی خورد، چون استصحاب عدم وقوع در مخالفت قطعیه شرط جریان برائت را که عدم القدرة علی المخالفة القطعیه است اثبات نمی کند، باید استصحاب ما در خود عدم القدرة بر مخالفت قطعیه جاری بشود، این راجع به این مطلب محقق عراقی.

طبق این وجه که می گوید اصل برائت در شبهات مقرونه به علم اجمالی در صورتی جاری می شود که ما قدرت بر مخالفت قطعیه نداشته باشیم اگر اشکال بشود که شبهه مصداقیه شبهات محصوره و غیر محصوره می شود شبهه مصداقیه تحقق این شرط، آنوقت ما عرضمان این است که می شود با استصحاب این شرط را احراز کرد.

اگر کسی بگوید ضابط شبهه غیر محصوره این است که ما از احتیاط تام به حرج بیفتیم آنوقت با دلیل لاحرج وجوب احتیاط تام را در شبهه غیر محصوره بر می داریم، اگر کسی این را گفت می گوئیم در این شبهه مصداقیه باید احتیاط بکنید، چونکه شک دارید در اینکه احتیاط تام موجب حرج بشود، شبهه مصداقیه وقوع در حرج است و در شبهه مصداقیه وقوع در حرج که به دلیل لاحرج نمی شود تمسک کرد، کسانی که ملاک جواز ارتکاب شبهه غیر محصوره را وقوع در حرج می دانند بخاطر احتیاط تام، و دلیل لاحرج را رافع وجوب احتیاط می دانند طبعا در شبهه مصداقیه شبهه غیر محصوره باید احتیاط کنند چون شک دارند در وقوع در حرج حالا یا استصحاب می شود عدم وقوع در حرج و یا نفس شک طبق نظر جمعی از بزرگان کافی است که ما ملزم باشیم که طبق خطابات تکلیف عمل کنیم و برای رفع ید از تکلیف نیاز داریم به احراز حرج.

اما مهم وجه سومی است که ما برای عدم لزوم احتیاط در شبهه غیر محصوره گفتیم، و آن وجه این بود که صحیحه عبد الله بن سنان شامل شبهه غیر محصوره می شود، کل شئ فیه حلال وحرام فهو لک حلال، طبق وجه ما شبهه مصداقیه هم مشمول صحیحه عبد الله بن سنان است، زیرا اگر شما دلیل اخراج شبهه محصوره را ااز این صحیحه عبدالله بن سنان روایات خاصه بدانید مثل یهریقهما ویتیمم، این روایات خاصه موردش علم به شبهه محصوره است فی مائین مشتبهین، یا فی انائین وقع فی احدهما قذر، یا فی ثوبین مشتبهین، موردش علم به شبهه محصوره است، این مورد از صحیحه عبدالله بن سنان خارج می شود، اما مواردی که احراز نکردیم که شبهه محصوره است یا غیر محصوره باقی می ماند تحت عموم صحیحه عبدالله بن سنان، واگر دلیل شما بر لزوم احتیاط در شبهه محصوره انصراف صحیحه عبدالله بن سنان است بخاطر ارتکاز عقلاء، این ارتکاز عقلاء که ترخیص در اطراف شبهه محصوره را با آن تکلیف معلوم بالاجمال مناقض می دانند این ارتکاز مناقضه در موارد علم به شبهه محصوره است، اما در موارد شک در اینکه شبهه محصوره است یا غیر محصوره ما همچنین ارتکاز مناقضه ای نداریم، ار تکاز مناقضه چون دلیل لبی است از اول قصور دارد، شامل موارد شک در اینکه این شبهه محصوره است یا غیر محصوره نمی شود، لذا وجهی برای انصراف صحیحه عبدالله بن سنان از این موارد نیست.

هذا کله فی الشبهة المصداقیة.[[1]](#footnote-1)

### اما الشبهة المفهومیة:

مثال شبهه مفهومیه این است که من می دانم صد آب در این منزل هست یکی از این صد آب هم نجس است اجمالا، اما یکی از صد تا شبهه اش محصوره است یا غیر محصوره نمی دانم، یعنی چه نمی دانم با اینکه عنوان شبهه غیر محصوره که در کتاب و سنت که نیامده که در مفهوم عرفی آن شک بکنیم، پس یعنی چی ما شک داریم به نحو شبهه مفهومیه که این یک اناء از صد اناء شبهه غیر محصوره است یا شبهه محصوره؟

معنای شک این است که آن ضوابطی که ما ارائه دادیم ضوابط دقیقی نیستند، مثلا همان ارتکاز مناقضه، خوب ارتکاز عقلاء خفاء و وضوح دارد و مقول به تشکیک است، یک جا ارتکاز عقلاء خیلی واضح است، یک آب از صدها هزار آب در شهر اینجا خیلی ارتکاز عقلاء واضح است که اینجا اصلا مناقضه ای ندارد که شارع ترخیص بدهد در ارتکاب شبهه، از آن طرف یک آب از دو آب که نزد ما هست می دانیم نجس است آنجا ارتکاز مناقضه واضح است که موجب انصراف دلیل اصل می شود، اما بینهما متوسطات، یک جا می رسد که ما در ارتکاز عقلائی شک می کنیم، این می شود شبهه مفهومیه شبهات غیر محصوره که در حقیقت یعنی شبهه ارتکاز.

خوب باید در مساله تفصیل داد یک وقت من شک دارم در ارتکاز عقلاء، ولی احتمال می دهم برای عرف عام واضح باشد، من شک دارم که آیا یک آب از صد آب ارتکاز مناقضه است که شارع بگوید با اینکه می دانی یک از این صد آب اجمالا نجس است می توانی اینها را بخوری، من شک دارم در ارتکاز مناقضه، ولی شاید ذهن من فعلا صفا ندارد وآشفته است اما بعد از تأمل بفهمم که عرف عام در اینجا ارتکاز مناقضه دارد، پس اگر شک لنا هست واحتمال می دهیم شک للعرف العام نباشد بله این شک در انعقاد ظهور است در خطاب اصل، شاید ارتکاز عقلائی بر مناقضه باشد ولی من فعلا نمی فهمم، یعنی شک در وجود قرینه لبیه متصله، واین یعنی شک در انعقاد ظهور در خطاب، که طبیعی است که نمی شود به خطاب اصل تمسک کرد، اما تارة من مطمئنم که عرف عام هم شک دارد در ارتکاز مناقضه نه اینکه فقط من شک داشته باشم، این ارتکاز عقلائی که برای عرف عام هم مشکوک است اینکه قرینه لبیه نمی شود، قرینه لبیه ارتکاز واضح عقلائی است نه ارتکاز خفیّ که لایجزم به العرف بعد التأمل، این ارتکاز خفیّ که موجب انصراف نیست وما یصلح للقرینیه نیست، و لذا اکر من بعد از تأمل ببینم عرف عام هم در ارتکاز مناقضه شک دارند کشف می کنم پس این ارتکاز اگر هم باشد ارتکاز خفیّ است و ارتکاز واضح عقلائی نیست، و ارتکاز خفیّ که به مثابه قرینه لبیه متصله نیست، چون قرینه لبیه متصله یعنی امر بدیهی برای عرف که مولا در مقام تفهیم خطاب اعتماد می کند به آن امر بدیهی عرف، و لذا این معنایش جزم به انعقاد ظهور است در صحیحه عبدالله بن سنان نسبت به شبهات مفهمومیه ای که فقط من شک ندارم و شبهه مفهومیه لنای فقط نیست بلکه برای عرف عام است یعنی عرف عام در وجود ارتکاز متاقضه شک دارد.

این طبق ضابطه ما بود، اما طبق بقیه ضوابط اصلا شبهه مفهومیه فرض نمی شود:

ضابطه محقق نائینی برای شبهه غیر محصوره عدم قدرت بر مخالفت قطعیه بود، خوب عدم قدرت بر مخالفت قطعیه یا قدرت بر مخالفت قطعیه این شبهه مفهومیه ندارد، چون بالاخره تکوینا یا من قادرم بر مخالفت قطعیه یا قادر نیستم فاین الشبهة المفهومیة، مگر اینکه مراد قدرت عرفیه باشد که آنهم شبهه مفهومیه پیدا می کند، چون در برخی از مراتب مشقتهای شدیده عرف شک می کند که آیا با این مردم می گویند قادر هست بر این کار، با این زحمت زیاد گفته اند وضوء بگیر با زحمت زیاد زمین را بکَند آب در بیاورد آیا عرفا به این می گویند هذا یقدر علی الوضوء، بله اگر مفهوم عرفی قدرت را در نظر بگیرید شبهه مفهومیه پیدا می کند، ولی لفظ قدرت که در هیچ خطاب شرعی در بحث شبهه غیر محصوره نیامده که ما احاله بدهیم به عرف، مراد محقق نائینی لابد قدرت تکوینیه عقلیه است، خوب قدرت تکوینیه عقلیه که شبهه مفهومیه ندارد، ولو شبهه مصداقیه دارد.

یا مثلا طبق ضابطه مرحوم شیخ که ضابط ایشان اطمینان به عدم بود در شبهه غیر محصوره، خوب شبهه مفهومیه پیدا نمی کند، بالاخره شک از امور وجدانیه است، من شک دارم که آیا این یک آب از صد آب نجس است این شک امر وجدانی است منتهی شک چون یک صدم است نمی دانم عقلاء به این اعتماد می کنند یا نمی کنند، یعنی ظن به عدم، نود و نه در صد می گویم این آب نجس نیست، نمی دانم این ظن به عدم عند العقلاء حجت است یا حجت نیست، خوب شک در حجیت مساوق قطع به عدم حجیت است، اینکه شبهه مفهومیه نمی شود.

لذا ما معتقدیم تنها فرض شبهه مفهومیه با آن ضابط سومی است که ما عرض کردیم قابل تطبیق هست، و اگر شک مستقر بشود بر عرف عام هیچ مانعی برای رجوع به صحیحه عبدالله بن سنان نیست.

واگر ما مثل مرحوم داماد گفتیم که صحیحه عبدالله بن سنان از شبهه محصوره هم انصراف ندارد بلکه بخاطر موثقه عمار ما در شبهه محصوره قائل به وجوب احتیاط شدیم، خوب مورد موثقه عمار شبهه مفهومیه نیست بلکه مورد موثقه عمار قطع به شبهه محصوره است، لذا شبهه مفهومیه شبهه محصوره و غیر محصوره مستقیما داخل صحیحه عبدالله بن سنان خواهد بود وصحیحه عبدالله بن سنان در آن جاری خواهد شد، هذا تمام الکلام فی بحث الشبهة الغیر المحصورة.

ادامه چهارشنبه 12/06/93

جلسه 1038

## یقع الکلام فی انحلال العلم الاجمالی:

راجع به بحث انحلال علم اجمالی ما قبلا عرض کرده ایم که علم اجمالی در متباینین در صورتی منجز است که منحل نشود به علم تفصیلی به تکلیف در یکی از اطراف آن علم اجمالی، مثلا اگر ما بدانیم که یکی از این دو آب نجس هست از ساعت هشت امروز بعد علم تفصیلی پیدا کنیم که از ساعت هشت امروز یا قبل از آن این آب الف نجس بوده و آن علم اجمالی منحل شود به این علم تفصیلی، دیگر آن علم اجمالی منجز نیست.

منتهی بزرگان در مصادیق انحلال علم اجمالی اختلاف کرده اند، ولذا ما ابتداء انحلال علم اجمالی را به علم وجدانی تفصیلی بحث می کنیم:

محقق عراقی قائل است که علم اجمالی محال است با علم تفصیلی منحل شود انحلالا حقیقیا، تا چه رسد به اماره تفصیلیه و اصل تفصیلی، یعنی وجدانا علم اجمالی زائل نمی شود از صقع نفس بخاطر آن علم تفصیلی، شما اگر بدانید که یک از این دو آب نجس است بخاطر اینکه مثلا یک انسان صادقی مثل معصوم علیه السلام فرمود احد الانائین نجس، این علم اجمالی شکل گرفت، محال است این علم اجمالی شما با علم تفصیلی به اینکه این اناء الف نجس است منحل شود، انحلال حقیقی محال است و هنوز در صقع نفس شما این علم اجمالی هست در کنار علم تفصیلی.

ایشان فرموده بله من انحلال حکمی را قبول دارم، یعنی قبول دارم که اگر این علم تفصیلی شما هم زمان با علم اجمالی موجود باشد یعنی همان ساعت هشت که علم اجمالی حادث شد بانّ احد الانائین نجس علم تفصیلی همان زمان حادث شد که هذا الاناء الشرقی المعین نجس، اینجا علم اجمالی حکما منحل است یعنی منجز نیست، زیرا شرط منجزیت علم اجمالی این است که یک طرف آن منجز تفصیلی نداشته باشد، علم اجمالی باید بتواند واقع معلوم بالاجمال را علی ایّ تقدیر تنجیز کند، در حالی که اگر آن نجس معلوم بالاجمال همین اناء شرقی باشد آن علم تفصیلی منجز اوست و علم اجمالی با وجود علم تفصیلی صلاحیت تنجیز آن را ندارد، لذا دیگر این علم اجمالی منجز نیست، اما اگر این علم تفصیلی شما بعد از آن علم اجمالی حاصل شد مثلا یک دقیقه بعد از علم اجمالی این علم تفصیلی شما حادث شد، همین اختلاف زمانی مشکل درست می کند، زیرا آن علم اجمالی نسبت به همان یک دقیقه صلاحیت تنجیز این اناء شرقی را دارد، چون آنوقت این اناء شرقی معلوم بالتفصیل نبود، علم اجمالی واجد شرط منجزیت است نسبت به اناء شرقی در آن یک دقیقه اول که هنوز علم تفصیلی به نجاست آن نبود ونسبت به اناء غربی تا آخر.

چرا محقق عراقی انکار می کند انحلال حقیقی علم اجمالی را در حالی که وجدانا حداقل به نظر عرفی انسان می بیند بعد از آمدن علم تفصیلی دیگر آن علم اجمالی که اما هذا الاناء نجس او ذاک الاناء نجس از بین رفت، دیگر از این به بعد نمی گوئیم اما هذا الاناء نجس او ذاک الاناء نجس، بلکه می گوئیم هذا الاناء الشرقی نجس یقینا و نشک فی نجاسة الاناء الغربی، چطور محقق عراقی در مقابل این امر واضح عرفی مقاومت می کند و می گوید علم اجمالی در صقع نفس زائل نمی شود؟

توضیح کلام ایشان این است که ما سه صورت داریم برای علم اجمالی:

صورت اول این است که معلوم بالاجمال عنوان دارد و علم تفصیلی می آید تطبیق می کند و تعیین می کند عنوان را در این فرد مشخص، مثلا ما علم اجمالی داریم اناءُ زیدٍ المردد بین الانائین نجسٌ، علم تفصیلی می گوید هذا اناء زید، محقق عراقی فرموده من هم این صورت اولی را قبول دارم که علم اجمالی منحل است، چون علم تفصیلی آمد تطبیق کرد عنوان معلوم بالاجمال را بر این فرد معین، و در حقیقت اینجا علم اجمالی منحل نمی شود بلکه به عنوان یک کبری منضم می شود به آن صغرایی که علم تفصیلی به آن داریم، یک کبری می گوید ما کان اناء زید فهو نجس صغری هم می گوید هذا اناء زید، انضمام کبری وصغری است، این صورت اولی محل بحث نیست.

اما صورت ثانیه این است که علم اجمالی تعلق می گیرد به یک عنوان، ولی علم تفصیلی به آن عنوان تعلق نمی گیرد، ما علم داریم یکی از این دو اناء زید است و اناء زید نجس است، علم تفصیلی داریم که این اناء شرقی نجس است اما آیا این اناء شرقی اناء زید است یا اینکه این اناء شرقی اناء عمرو است و اناء زید آن اناء غربی است، زبان حال محقق عراقی این است که این مورد واضح است که بعد از علم تفصیلی هم علم اجمالی در صقع نفس وجود دارد، چون اصلا علم به انطباق ندارم، من علم ندارم به انطباق معلوم بالاجمال بر این اناء شرقی، چون معلوم بالاجمال یک عنوانی دارد که معلوم الانطباق بر این اناء شرقی که معلوم بالتفصیل است نیست، با عدم علم به انطباق محال است که علم اجمالی منحل بشود.

صورت ثالثه و توضیحات آن ان شاء الله روز شنبه.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 15/06/93

جلسه 1039

بحث راجع به انحلال علم اجمالی بود به سبب علم تفصیلی به تکلیف در بعض اطراف آن، مشهور قائل به انحلال شدند به شرط اینکه معلوم بالتفصیل متأخر نباشد از معلوم بالاجمال، مثلا ما ساعت هشت صبح که علم اجمالی پیدا کردیم یکی از این دو آب نجس است ساعت نه علم تفصیلی پیدا کردیم که آب الف از این دو آب یقینا نجس هست، این علم تفصیلی تعلق بگیرد به نجس بودن این آب الف از ساعت هشت یا قبل از آن، و الا اگر من علم تفصیلی پیدا کنم که از ساعت نه این اناء الف نجس است علم اجمالی یقینا منحل نمی شود بالاتفاق، چون از ساعت هشت تا نه هنوز ما علم اجمالیمان به حال خودش باقی است که یا اناء الف نجس بود در این ساعت هشت تا نه یا اناء ب، ولکن اگر معلوم به این علم تفصیلی متأخر نباشد از آن معلوم به علم اجمالی مشهور قائل به انحلال حقیقی علم اجمالی هستند.

محقق عراقی فرمود ما فقط در یک صورت انحلال علم اجمالی را قبول داریم و آن صورتی است که علم تفصیلی پیدا کنیم به اینکه آن عنوان معلوم بالاجمال در این فرد معین است و در فرد دیگر نیست، مثلا ما علم اجمالی پیدا کردیم که اناء زید المردد بین الانائین نجس، علم اجمالی ما تعلق گرفت به یک عنوان و هو اناء زید، علم تفصیلی اگر پیدا کنیم که هذا الاناء الشرقی اناء زید والاناء الغربی لیس اناء زید و ان احتملت نجاسته، بله در اینجا علم اجمالی منحل می شود، زیرا ما علم پیدا کردیم تفصیلا که آن عنوان معلوم بالاجمال در این فرد معین هست و در فرد دیگر نیست، اما در بقیه مواردِ علم اجمالی ایشان منکر انحلال حقیقی علم اجمالی است.

علم اجمالی غیر از این موردی که محقق عراقی فرمود که عنوانی دارد که آن علم تفصیلی می آید آن عنوان را تعیین می کند دو صورت دیگر هم برایش فرض می شود، این صورت اولی که محقق عراقی فرمود نزاعی در این نیست که علم اجمالی در آن به سبب علم تفصیلی منحل شده است، اما دو صورت دیگر:

یک صورت این است که علم اجمالی عنوان دارد مثل اناء زید نجس، ولی علم تفصیلی تعلق نگرفته است به آن عنوان که هذا الاناء الشرقی اناء زید، نخیر علم تفصیلی پیدا شد که هذا الاناء الشرقی نجس، اما نمی دانیم که این اناء شرقی آیا اناء زید است یا اناء عمرو است، در این صورت واضح است که علم اجمالی انحلال حقیقی ندارد، زیرا هنوز هم می گوئیم اناء زید المردد بین الانائین نجس، علم تفصیلی که نگفت هذا الاناء الشرقی اناء زید، یا مثلا ما بدانیم یک قطره خونی در یکی از این دو اناء افتاد اجمالا، بعد علم تفصیلی پیدا کنیم که یک قطره خون در اناء شرقی افتاده است، اما این را نمی دانیم که همان قطره خون که معلوم بالاجمال بود در این اناء شرقی افتاده است، ما ساعت هشت صبح دیدیم یک قطره خون افتاد در یکی از این دو اناء نفهمیدیم در کدام یک افتاد، ساعت نه صبح علم پیدا کردیم که در این اناء شرقی یک قطره خونی از ساعت هشت افتاده بوده، اما این قطره خونی که در این اناء شرقی افتاده همان قطره مرئیه بالاجمال بود، نمی دانیم، یا گاهی می دانیم که آن قطره مرئیه دم که در این اناء شرقی افتاد غیر از آن قطره مرئیه بالاجمال بوده است، و لکن احتمال می دهیم هم آن قطره مرئیه بالاجمال وهم این قطره مرئیه بالتفصیل هر دو در این اناء شرقی افتاده باشد، محقق عراقی می فرماید معلوم است که این علم اجمالی منحل نمی شود به این علم تفصیلی، زیرا هنوز هم ما می گوئیم که من می دانم آن انائی که آن قطره مرئیه بالاجمال در او افتاد نجس است، و آن اناء مردد است که این اناء شرقی باشد یا آن اناء غربی، ذلک الاناء الذی وقعت فیه تلک القطرة من الدم المرئیة اجمالا ذلک الاناء نجس و هو مردد بین الانائین، آن قطره دمی که ساعت هشت صبح دیدم آن انائی که آن قطره در او افتاد نجس است، و آن اناء مردد است که این اناء شرقی است یا اناء غربی، و من علم تفصیلی پیدا نکردم که این اناء شرقی آن انائی است که همان قطره دم در او افتاد، نخیر یک قطره دمی افتاد ام آیا همان قطره دم بود نمی دانم، تا چه رسد به آنجا که بدانم یک قطره دیگری از دم در این اناء شرقی افتاده است، اگر علم تفصیلی مقارن با علم اجمالی هم باشد در این صورت ثانیه که صورتی است که معلوم بالاجمال عنوان دارد و لکن علم تفصیلی تعلق نگرفت به آن عنوان و آن عنوان را تعیین نکرد در این فرد خاص، در این صورت فرقی نمی کند علم تفصیلی متأخر باشد از علم اجمالی یا مقارن باشد علم اجمالی را محال است منحل کند.

حضرت امام قده در جواب فرموده اند که این وقوع تلک القطرة من الدم یا عنوان اناء زید اینها که موضوع اثر شرعی نیست، بله! قبول است علم اجمالی به لحاظ این امر تکوینی منحل نشده است، اناء زید المردد بین الانائین نجس قبول، هنوز هم این علم اجمالی هست اما اناء زید مگر موضوع اثر شرعی است؟ یا الاناء الذی وقعت تلک القطرة المرئیة من الدم فیه نجس، مگر این عنوان موضوع اثر شرعی است؟ آنی که اثر شرعی بر او مترتب است ما وقع فیه الدم فهو نجس است، اناء زید و اناء عمرو در موضوع این اثر شرعی نقشی ندارند، این قطره دم یا قطره دیگر دم در این اثر شرعی نقشی ندارند، مهم این است که ما به لحاظ علم به آنی که موضوع اثر شرعی است علم اجمالی مان منحل می شود، اناء زید خصوصیت ندارد تا آنها را مطرح نکنید، یا وقوع تلک القطرة المرئیة من الدم بالاجمال اینها در اثر شرعی اخذ نشده اینها را مطرح نکنید، موضوع برای اثر شرعی ما وقع فیه الدم است که فهو نجس، اما اناء زید الذی وقع فیه الدم نجس اناء زیدٍ مگر در خطاب شرعی اخذ شده است، علم اجمالی به اینکه یکی از این دو اناء زید است که وقع فیه الدم این چه اثر شرعی است، ایشان می فرماید آنی که اثر شرعی بر او مترتب است او را ما باید نگاه کنیم و علم اجمالی را به لحاظ او بسنجیم، نه اینکه یک خصوصیات موهوم را بیائیم ضمیمه علم اجمالی بکنیم بعد بگوئیم علم اجمالی ما به اینکه اناء زید نجس است منحل نشد، خوب منحل نشد چه اثری دارد؟

این فرمایش حضرت امام قده اولا اخص از مدعاست، زیرا گاهی آن خصوصیت در اثر شرعی اخذ می شود، مثلا ما ساعت هشت علم اجمالی پیدا کردیم یکی از این دو آب قطره بولی در او افتاد، ساعت نه علم تفصیلی پیدا کردیم که یا ساعت هشت یا قبل از ساعت هشت یک قطره خونd در این اناء شرقی افتاده بوده است، این را دیگر حضرت امام نمی شود بفرماید که در خطاب شرعی اخذ نشده است، خوب در خطاب شرعی عنوان وقوع بول و وقوع دم اینها اخذ شده است، مگر مقصود ایشان این باشد که باز خصوصیت وقوع بول یا خصوصیت وقوع دم در تکلیف دخالت ندارد چه در این آب خون افتاده باشد چه بول افتاده باشد اثر مشترکش این است که نجس می شود و حرمت شرب دارد، مگر مقصود ایشان این باشد، پس در تعبیر حضرت امام مسامحه می شود که بگوئیم خصوصیت اناء زید در اثر شرعی نقش ندارد، چون وقتی مثال را عوض کنید و این مثال ما را مطرح کنید اینجا دیگر بیان ایشان نمی آید، وبعید است ایشان بخواهد فرق بگذارد و در این مثال وقوع قطره بول قبول کند که علم اجمالی منحل نیست چون خصوصیت وقوع قطره بول یا وقوع قطره دم در خطابات شرعیه مطرح است، لکن در مثال علم اجمالی به نجاست اناء زید المردد بین الانائین یا در آن مثالی که ساعت هشت دیدم یک قطره خون در یکی از این دو اناء افتاد ساعت نه فهمیدم یک قطره خونی در اناء شرقی افتاده بوده است بعید است ایشان بین این مثالها فرق بگذارد، وجدانا هم فرقی نیست، تنها توجیه این است که بگوئیم مقصود ایشان این است که آنی که برای عقل وعقلاء مطرح است و علم اجمالی به لحاظ او منجزیت پیدا می کند علم اجمالی به تکلیف است، حتی آن خصوصیاتی که در خطابات شرعیه اخذ می شود آنها هم مهم نیست، مهم این است که اگر علم اجمالی به تکلیف باقی بود علم اجمالی منجز است و خصوصیاتی را که زائد بر تکلیف است آنها را باید در نظر نگیریم که یک مطلب قابل قبولی هست، ونتیجه این می شود که درست است که در خطاب شرعی آمده است که ما وقع فیه البول فهو نجس یا ما وقع فیه الدم فهو نجس، و لکن نجس بودن یک اثر مشترکی است که موضوع است برای حرمت شرب، پس ما باید علم اجمالی به تکلیف را در نظر بگیریم، علم اجمالی داشتیم یکی از این دو آب حرام است شربش، ساعت نه علم تفصیلی پیدا کردیم که اناء شرقی حرام است شربش، و با وجود این علم تفصیلی که اناء شرقی حرام است شربش دیگر ما علم اجمالی به تکلیف نداریم ولو علم اجمالی به سبب تکلیف هنوز منحل نیست، این مطلبی است قابل قبول که موضوع حکم به تنجز عقلا و عقلاء علم اجمالی به جامع تکلیف است، و علم اجمالی به جامع تکلیف وقتی منحل شد با علم تفصیلی به تکلیف در این اناء شرقی دیگر عقل و عقلاء آن علم اجمالی را منجز نمی بینند، آنوقت مثال برای این می شود اینطور زد که شما علم اجمالی دارید که یا زید یا عمرو عالم است و یجب اکرام العالم، بعد علم تفصیلی پیدا کردید که زید هاشمی است و یجب اکرام الهاشمی، خوب دو عنوان است دیگر، یجب اکرام العالم یک عنوان یجب اکرام الهاشمی عنوان دیگری است، هر دو هم در خطاب شرعی فرض کنید وارد شده است، و لکن عقل وعقلاء می گویند وقتی که شما علم تفصیلی پیدا کردید که اکرام زید واجب است ولو لکونه هاشمیا، پس دیگر علم اجمالی به وجوب اکرام احدهما منحل شد، علم اجمالی دیگر نداریم که اکرام یکی از این دو یا زید یا عمرو واجب است، نخیر اکرام زید یقینا واجب واکرام عمرو مشکوک است وجوبش، اما اگر بخواهید سبب تکلیف را در نظر بگیرید هنوز علم اجمالی منحل نیست چون هنوز علم اجمالی دارم به وجوب اکرام العالم المردد بین زید و عمرو، اما ادعا این هست و ما این ادعا را قبول داریم که عند العقل و العقلاء تنجز علم اجمالی از آثار علم اجمالی به جامع تکلیف است، عنوان موضوع تکلیف و سبب تکلیف مهم نیست برای عقل و عقلاء، بله علم اجمالی هنوز داریم که احدهما عالم واجب الاکرام هنوز این علم اجمالی باقی است، اما به لحاظ آنی که موضوع منجزیت است به نظر عقل و عقلاء که حساب می کنیم موضوع منجزیت علم اجمالی به جامع تکلیف است، انحلال حقیقی به لحاظ علم اجمالی به سبب تکلیف این مسلّم احتمالش باطل هست، علم اجمالی به سبب تکلیف قطعا منحل نیست، اما علم اجمالی به جامع تکلیف قطع نظر از خصوصیات سبب آن او منحل است، چون من دیگر علم اجمالی ندارم که یکی از این دو واجب الاکرام است، بلکه علم تفصیلی دارم که اکرام زید واجب است یقینا و شک دارم در وجوب اکرام عمرو، همین برای عقل و عقلاء کافی است که دیگر این علم اجمالی به اینکه احدهما عالم و یجب اکرامه لعلمه این علم اجمالی دیگر منجز نباشد.

محقق عراقی از واضحات نزد اوست که علم اجمالی در این موارد منحل نیست، و اگر ایشان به لحاظ سبب تکلیف انکار می کند انحلال حقیقی علم اجمالی را ما این فرمایشش را می پذیریم، و لکن ایشان بالاتر از اینها می خواهد بگوید، می خواهد بگوید این علم اجمالی به سبب تکلیف چون انحلال حقیقی ندارد پس علم تفصیلی متأخر زمانا را از منجزیت ساقط نمی کند، این علم اجمالی منجز است، علم تفصیلی سبب انحلال حکمی علم اجمالی می شود به نظر محقق عراقی وانحلال حکمی شرطش این است که علم تفصیلی مقارن باشد با علم اجمالی زمانا نه متأخر از آن، ولی ما می گوئیم نخیر انحلال علم اجمالی انحلال به لحاظ جامع تکلیف که موضوع منجزیت عند العقل و العقلاء هست این انحلالش انحلال حقیقی است.

در این مثال علم اجمالی به اینکه یکی از اینها عالم است و واجب الاکرام، بعد علم تفصیلی پیدا می کنیم که زید هاشمی است و واجب الاکرام این را بدانید ما که ادعای انحلال حقیقی می کنیم به لحاظ علم به جنس تکلیف در صورتی است که زید اگر هم عالم باشد و هم هاشمی دو وجوب اکرام نداشته باشد بلکه یک وجوب اکرام داشته باشد، چه عالم باشد چه عالم هاشمی یک وجوب اکرام داشته باشد، و الا زید اگر هم عالم باشد و هم هاشمی دو وجوب اکرام داشته باشد روشن است که علم اجمالی به تکلیف منحل نیست، چون ما مازاد بر علم تفصیلی به وجوب اکرام زید لکونه هاشمیا یک علم اجمالی به تکلیف آخر پیدا می کنیم، می دانیم یک وجوب اکرام دیگری هست یا در مورد زید اگر عالم باشد ویا در مورد عمرو اگر او عالم باشد، فرض ما این است که اگر زید هم عالم باشد و هم هاشمی یک وجوب اکرام دارد اینجاست که می گوئیم علم اجمالی به جامع تکلیف منحل است، و آنی که موضوع منجزیت است به نظر عقل و عقلاء علم اجمالی به جامع تکلیف است.

آقای صدر فرموده در این صورت ثانیه که علم تفصیلی تعلق نمی گیرد به آن عنوان معلوم بالاجمال حق با محقق عراقی است و علم اجمالی منحل نیست حقیقتا حتی به لحاظ علم اجمالی به تکلیف، زیرا تکلیف تضیق قهری پیدا می کند به لحاظ سبب آن، حرمت شرب که معلوم بالاجمال است آن حرمت شربی است که ناشی است از وقوع قطره دم بر اناء زید، آن حرمت شرب هنوز هم معلوم بالاجمال است، هنوز هم علم اجمالی داریم که یا در این اناء آن حرمت شرب ناشی از وقوع قطره دم بر اناء زید هست یا در آن اناء دیگر، شما علم تفصیلی دارید به حرمت شرب اناء شرقی، اما این حرمت شرب را نمی دانید که همان حرمت شرب ناشی از وقوع قطره دم بر اناء زید است، پس ایشان فرموده علم اجمالی به تکلیف هم انحلال حقیقی پیدا نمی کند زیرا تکلیف تضیق قهری پیدا می کند به سبب آن، سبب تکلیف معلوم بالاجمال که علم پیدا کردید اجمالا احد الانائین یحرم شربه آن حرمت شرب ناشی بود از وقوع قطره دم در اناء زید، آن حرمت شربِ متضیقه انحلال پیدا نکرد، آیا شما علم تفصیلی دارید که آن حرمت شرب ناشی از وقوع قطره دم بر اناء زید در این اناء شرقی هست؟ نخیر، شما علم دارید که اناء شرقی حرمت شرب دارد اما همان حرمت شرب متضیقه و همان حرمت شربی که ناشی است از وقع قطره دم بر اناء زید المردد بین الانائین؟ به او که علم ندارید، پس آن علم اجمالی به تکلیف هم محال است انحلال حقیقی پیدا کند.

و لذا ایشان فرموده شما که علم اجمالی دارید به اینکه یکی از این دو اناء اناء زید است و نجس است اگر همزمان علم تفصیلی پیدا کنید که اناء شرقی نجس است که معلوم نیست اناء زید است یا اناء عمرو انحلال حکمی پیدا می کند علم اجمالی نه انحلال حقیقی، زیرا می فرماید:

طبق مسلک اقتضاء در منجزیت علم اجمالی اگر اصل بلا معارض جاری بشود در اطراف علم اجمالی مشکل حل است، و در اینجا در آن اناء غربی اصل طهارت بلا معارض جاری می شود، زیرا این اناء شرقی از همان لحظه اول علم اجمالی معلوم تفصیلی شد نجس بودنش، لذا اصل طهارت ندارد.

و بنا بر مسلک علیت علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه اصل بلا معارض به درد نمی خورد، ولی شرط منجزیت علم اجمالی طبق نظر مسلک علیت این است که منجز تفصیلی در بعض اطرافش وجود نداشته باشد، و اینجا منجز تفصیلی در این اناء شرقی وجود دارد.

اما اگر ما متأخر از علم اجمالی علم تفصیلی پیدا کنیم به اینکه این اناء شرقی نجس است، دو دقیقه بعد از علم اجمالی به اینکه احدهما اناء زیدٍ و نجسٌ دو دقیقه بعد علم تفصیلی پیدا کنیم که این اناء شرقی از مدتها قبل نجس بوده است این به درد نمی خورد، زیرا این علم تفصیلی زمانا متأخر است و انحلال حکمی شرطش این است که ما مقارن با علم اجمالی منجز تفصیلی پیدا کنیم، اصل طهارت در این اناء شرقی در همان دو دقیقه موضوع پیدا کرد معارضه کرد با اصل طهارت در اناء غربی تعارضا تساقطا باید اجتناب کنیم، علم اجمالی نسبت به این اناء شرقی در آن دو دقیقه اول منجز بود می شود مثل فرد قصیر، مثل این می ماند که شما علم اجمالی دارید که یا این آب نجس است یا آن آب اول، بعد این آب اول را می گیرید زیر شیر و پاک می کنید، هیچ کس نگفته که علم اجمالی منحل می شود، زیرا آن علم اجمالی نسبت به همین آب در آن چند دقیقه اول که هنوز نشسته بودید منجزِ واقع بود، باعث شد که دو اصل طهارت در اطراف علم اجمالی تعارضا تساقطا، خوب علم اجمالی منجز است دیگر، اینجا هم همینطور است، علم اجمالی در این آب شرقی در آن دو دقیقه اول تنجیز کرد این اناء شرقی را و آن اناء غربی را، اصالة الطهارة هم در اطراف تعارض و تساقط کرد، لذا باید احتیاط کنیم.

انصافا این فرمایش آقای صدر قابل قبول نیست، زیرا ما انحلال حقیقی را به لحاظ جامع تکلیف که موضوع هست برای منجزیت عقلاً و عقلاءً ادعا می کنیم، می گوئیم به نظر عقل و عقلاء خصوصیت نشوء تکلیف از این سبب خاص اینها نقش ندارد در حکم به منجزیت علم اجمالی، آنی که به نظر عقل و عقلاء منجز است علم اجمالی به طبیعیّ تکلیف است با قطع نظر از تمام خصوصیات زائده از جمله خصوصیت نشوء تکلیف از این سبب اجمالی، این خصوصیت هم نقش ندارد در حکم عقل و عقلاء، یعنی عقل و عقلاء وقتی ببینند طبیعی تکلیف در یک طرف معلوم بالتفصیل شد دیگر می گویند شما علم اجمالی به طبیعی تکلیف ندارید که اما هذا الاناء یحرم شربه او ذاک الاناء، نه، هذا الاناء یحرم شربه یقینا وذاک الاناء مشکوک، این تضیق در حکم عقل به تنجیز علم اجمالی تأثیر ندارد.

وان شئت قلت: ما که مثل خود آقای صدر معتقد به مسلک اقتضاء هستیم و دنبال اصل بلامعارض هستیم معتقدیم از نظر عرف و عقلاء ظهور کل شئ لک طاهر بعد از قیام علم تفصیلی به اینکه اناء شرقی نجس است، آن ساعتی که علم تفصیلی پیدا کردیم که اناء شرقی نجس است ظهور کل شئ طاهر در اناء غربی محقق می شود و جاری می شود بلا معارض، وجدان عقلی و عقلائی که می گوئیم این علم اجمالی را منجز نمی بیند بعد از اینکه علم تفصیلی پیدا کردیم در اناء شرقی یعنی ظهور کل شئ لک حلال وکل شئ طاهر در آن اناء غربی بعد از علم تفصیلی به نجس بودن اناء شرقی منعقد می شود و جاری می شود بلا معارض، و وجدان عقلائی ما اینکه قبلا شک داشتیم در نجس بودن اناء شرقی چون آن دو دقیقه شک تفصیلی داشتیم در نجس بودن اناء شرقی، آن شک تفصیلی را مانع نمی بیند که قاعده طهارت و حل در این اناء غربی ظهورش شکل بگیرد و جاری شود بلا معارض، این ادعایی است که به نظر ما موافق است با ارتکازات عرفیه و عقلائیه، (تساقط بین دو طرف بود قبل از قیام علم تفصیلی، اما بعد از علم تفصیلی به نجس بودن اناء شرقی اناء غربی وضعیتش عوض شد، شد اناء غربی ای که دیگر علم اجمالی به طبیعی تکلیف در او نیست، ولو علم اجمالی به آن تکلیف مضیق که آقای صدر مطرح کرد هنوز منحل نیست، علم اجمالی داریم به اینکه یک حرمت شربی ناشی از وقوع آن قطره دم بر اناء زید هنوز هم هست یا در این اناء شرقی یا در اناء غربی، چون نمی دانیم کدام اناء زید است، اما چون علم اجمالی به طبیعی حرمت شرب دیگر از بین رفت اما هذا یحرم شربه او ذاک از بین رفت، طبیعی حرمت شرب در اناء شرقی تفصیلا هست اما در اناء غربی مشکوک است، ولو بگوئید چون عرف ملتفت به آن دقائق نیست که بیاید تکلیف را مضیق قهری بکند به وسیله سبب معلوم بالاجمال ولو به خاطر غفلت نوعیه این ظهور عرفی در خطاب اصل شکل می گیرد).

و لذا به نظر ما در این صورت ثانیه علم اجمالی به لحاظ طبیعی تکلیف انحلال حقیقی دارد، و نتیجه اش این است که ولو علم تفصیلی به نجس بودن اناء شرقی متأخر باشد زمانا، اما بعد از آن اجتناب از اناء غربی لازم نیست.

یقع الکلام فی الصورة الثالثه که نه علم اجمالی عنوان دارد و نه علم تفصیلی، تا مختص کند علم اجمالی را فی علم الله به یک طرف، اینجا آقای صدر قائل به انحلال علم اجمالی است بر خلاف محقق عراقی.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 17/06/93

جلسه 1040

بحث راجع به صور انحلال علم اجمالی بود به سبب علم تفصیلی، دو صورت را مطرح کردیم، صورت اولی این بود که علم اجمالی تعلق گرفته است به یک عنوانی علی سبیل مانعة الجمع، من می دانم اناء زید که مردد است بین این دو اناء نجس است و فرض هم این است که یکی از این دو اناء زید است نه هر دو که می شود علم اجمالی علی سبیل مانعة الجمع، بعد علم تفصیلی پیدا می کنم که این اناء شرقی اناء زید بود، روشن است که در این صورت اولی علم اجمالی منحل می شود به این علم تفصیلی، چون این علم تفصیلی می گوید هذا اناء زید دون ذلک الاناء الغربی، ولو اناء غربی ممکن است نجس باشد اما نجاست اناء زیدی که معلوم بالاجمال بود نیست.

صورت ثانیه این بود که علم اجمالی به یک عنوانی تعلق می گیرد ولکن علم تفصیلی تعلق نمی گیرد به تعیین آن عنوان، من علم اجمالی دارم که اناء زید المردد بین الانائین نجس، بعد علم تفصیلی پیدا می کنم که این اناء شرقی نجس است اما هل هو اناء زید ام لا این را نمی دانم، در این صورت انحلال حقیقی علم اجمالی به لحاظ سببب تکلیف محتمل نیست، و محتمل نیست که کسی ادعای انحلال حقیقی بکند نسبت به سبب تکلیف در این صورت ثانیه، و لکن ادعای مشهور انحلال علم اجمالی است به طبیعی تکلیف با قطع نظر از اسباب آن، می گویند به هر حال علم اجمالی به اینکه یا واجب است اجتناب از این اناء شرقی یا از این اناء غربی این منحل می شود به علم تفصیلی به وجوب اجتناب از اناء شرقی.

صورت ثالثه این است که علم اجمالی اصلا عنوان ندارد بر خلاف صورت اولی و ثانیه، ما علم پیدا کردیم که یکی از این دو اناء نجس است و احتمال می دهیم هر دو اناء نجس باشد به نحوی که اگر فی علم الله هر دو اناء نجس باشند ملائکة الله هم نمی توانند تعیین کنند که آن اناء نجس معلوم بالاجمال ما این اناء شرقی است یا آن اناء غربی، چون ترجیح بلا مرجح است، اگر فی علم الله هر دو اناء نجس باشند علم اجمالی من هم که عنوان نداشت غیر از این که می دانم یکی از این دو اناء نجس است علم اجمالی من قابل انطباق است بر هر کدام از این دو اناء علی سبیل البدل.

حالا این علم اجمالی که یک عنوانی ندارد که مختص بشود واقعا به یک طرف از اطراف علم اجمالی گاهی به خاطر این است که سببش حساب احتمالات است، فرض کنید یک کافر نجس العینی ده لیوانِ آب خوری در منزلش هست بعد از مدتی که گذشت به حساب احتمالات ما یقین پیدا می کنیم که بالاخره یکی از این ده اناء علی الاقل نجس شده توسط اینکه کافر با آن آب خورده است، شاید هم همه آنها نجس شده، اگر فی علم الله همه آن ده لیوان نجس شده به اینکه کافر از او آب خورده آن معلوم بالاجمال من که شَرب الکافر من اناءٍ من تلک الاوانی او عنوان و تعین ندارد که فی علم الله و ملائکة الله بگویند این لیوان همان لیوانی است که معلوم بالاجمال است نجس بودنش، عنوان ندارد معلوم بالاجمال، چون سببش ناشی است از حساب احتمالات.

یا گاهی سبب ناشی است از برهان، حالا در مثال نجاست و طهارت که جای برهان نیست، اگر بخواهیم مثال بزنیم برای برهان مثالش این است که یک شخصی گفت زید ایستاده و یک شخصی گفت زید نشسته، ما می دانیم یکی از این دو خبر دروغ است چون اجتماع ضدین محال است، و احتمال می دهیم هر دو خبر دروغ باشد، اگر فی علم الله هر دو خبر دروغ باشدکه زید نه ایستاده و نه نشسته بلکه خوابیده است در این صورت تعین ندارد آن معلوم بالاجمال، لذا در کفایه فرمود بلا عنوان و لا تعین له واقعا، واقعا هم آن خبری که معلوم الکذب است بالاجمال تعین ندارد، چون عنوان ندارد که مشخص بکند فی علم الله کدام یک از این دو خبر خبری بود که کذبش معلوم بالاجمال بود.

و گاهی هم نه سبب علم اجمالی حساب احتمالات است و نه برهان، بلکه سبب علم اجمالی اخبار یک انسان صادقی است که می گوید احد الانائین نجس، این اخبار انسان صادق مشترک است بین این دو اناء، اگر فی علم الله هر دو اناء نجس باشند نسبت اخبار صادق به هر کدام از این دو اناء علی حد سواء هست.

گاهی هم اصلا منشأ علم اجمالی احساس هست ولی نسبت این احساس به هر دو طرف مساوی است، من دیدم یک قطره خون افتاد روی یکی از این دو اناء، ولی چون تاریک بود ندیدم احتمال می دهم موقعی که می خواست بیفتد دو قسمت شد یک قسمت افتاد در اناء غربی و یک قسمت در اناء شرقی، اینجا اگر فی علم الله آن قطره دم دو قسمت شده باشد یکی در اناء شرقی افتاده باشد یکی در اناء غربی واقعا هر دو نجسند، آنی که معلوم النجاسة هست بالاجمال او را ملائکة الله هم نمی توانند تعیین کنند، چون قابل تعیین نیست چون عنوان مشخصی ندارد غیر از وقوع تلک القطرة من الدم، خوب وقوع تلک القطرة من الدم فی علم الله نسبتش با هر دو اناء مساوی است.

پس مواردی که علم اجمالی عنوان ندارد چون سبب علم اجمالی مشترک است ومختص به هیچ کدام از این دو طرف واقعا نیست، در اینجا مشهور گفته اند بعد از علم تفصیلی به اینکه اناء شرقی نجس است علم پیدا می کنیم که معلوم بالاجمال منطبق است بر این معلوم بالتفصیل، علم به انطباق پیدا می کنیم، وقتی علم به انطباق پیدا کردیم محال است علم اجمالی باقی بماند، ما علم اجمالی داشتیم به جامع اناء نجس بین الانائین، علم تفصیلی گفت الاناء الشرقی اناء النجس، عنوان معلوم بالاجمال بر این معلوم بالتفصیل معلوم الانطباق است، وقتی معلوم الانطباق بود معقول نیست که دیگر علم اجمالی باقی بماند.

و ان شئت قلت: علم اجمالی قوامش به قضیه شرطیه مانعة الخلو است، اما هذا الاناء نجس او ذاک الاناء نجس، یا به تعبیر دیگر علم اجمالی قوامش به دو شک تفصیلی است اگر دو طرف داشته باشد، علم داریم به جامع اناء نجس شک تفصیلی داریم هل هذا الاناء نجس شک تفصیلی هم داریم که هل ذاک الاناء نجس، وقتی که علم تفصیلی آمد گفت هذا الاناء الشرقی نجس دیگر آن قضیه شرطیه مانعة الخلو از بین رفت و آن شکین تفصیلین تبدیل شد به علم تفصیلی در یک طرف و شک بدوی در طرف دیگر، پس محال است علم اجمالی منحل نشود، این مدعای مشهور است.

اما در مقابل این ادعا محقق عراقی فرموده علم اجمالی در این صورت ثالثه انحلال حقیقی پیدا نمی کند، و بعض اعلام در تعلیقه بحوث و کتاب اضواء و آراء هم با نظر محقق عراقی موافقت کرده اند، اول کلام عراقی را نقل وسپس مؤیدات اضواء وآراء را نقل می کنم، واین بحث بحث مهمی است از این جهت که طبق نظر محقق عراقی و کتاب اضواء و آراء انحلال علم اجمالی در این صورت ثالثه فقط منحصر می شود به انحلال حکمی، انحلال حقیقی در کار نیست، انحلال حکمی هم شرطش این است که علم تفصیلی به اینکه این اناء شرقی نجس است مقارن با حدوث علم اجمالی به وجود بیاید و الا اگر علم تفصیلی متأخر از علم اجمالی باشد از انحلال حکمی هم کاری ساخته نیست، زیرا علم اجمالی نسبت به آن زمان قبل از علم تفصیلی هر دو طرف را منجز کرد، (البته زمان معلوم بالتفصیل که حتما باید متأخر نباشد از علم اجمالی و الا مشهور هم قائل به انحلال حقیقی نیستند تا چه رسد به محقق عراقی، و الا اگر علم تفصیلی پیدا کنیم که از ساعت نه این اناء شرقی نجس هست ولی علم اجمالی ما این است که از ساعت هشت احد الانائین نجس است این علم اجمالی قطعا منحل نمی شود، چون یک طرفش نجس بودن اناء شرقی است از ساعت هشت تا نه و یک طرفش نجس وبدن اناء غربی است، انحلال علم اجمالی در این فرض نه حقیقی است نه حکمی، بحث در جائی است که معلوم بالتفصیل ما متأخر نیست از معلوم اجمالی اما علم تفصیلی متأخر است، یعنی در ساعت نه علم تفصیلی پیدا کردیم که این اناء شرقی از ساعت هشت یا قبل از آن نجس بوده است اما زمان علم تفصیلی یک ساعت بعد از علم اجمالی است، خوب اینجا هم انحلال حکمی که شرطش محقق نیست کما سیأتی، انحلال حقیقی را هم که محقق عراقی و اضواء و آراء منکر شده اند، لذا این علم اجمالی می شود منجز و باید از آن اناء غربی هم اجتناب کرد).

محقق عراقی فرموده است که آنهایی که توهم می کنند انحلال علم اجمالی را در این صورت ثالثه قیاس می کنند این مقام را به بحث اقل و اکثر استقلالی، مثل اینکه من نمی دانم به زید یک میلیون بدهکارم یا دو میلیون، این اقل و اکثر استقلالی است چون اگر من دو میلیون هم به زید بدهکار باشم ولی یک میلیون بدهم تکلیف به اداء دین نسبت به یک میلیون ساقط شده است چون مستقل است تکلیف، گفته اند همانطور که در اقل و اکثر استقلالی ما علم تفصیلی پیدا می کنیم که ذمه مان نسبت به یک میلیون مشغول است ونسبت به یک میلیون باقی شک داریم شکا بدویا که ذمه ما مشغول هست یا مشغول نیست، علم اجمالی می شود منحل به بدهکار بودن به زید به مقدار یک میلیون و شک بدوی در بدهکار بودن به او به بیش از یک میلیون، می گویند در این صورت ثالثه هم همین است، ما علم تفصیلی پیدا می کنیم که اناء شرقی نجس است و شک بدوی پیدا می کنیم در نجس بودن اناء غربی.

محقق عراقی فرموده است که این آقایان غیر از قیاس مقام به اقل واکثر استقلالی ادعای وجدان هم می کنند، می گویند وجدانی است که ما دیگر علم اجمالی نداریم بلکه در اناء شرقی علم تفصیلی و در اناء غربی شک بدوی نسبت به نجاست آن داریم.

به علاوه برهانی هم می آورند برهانشان این است که می گویند اگر علم اجمالی باقی بماند بعد از این علم تفصیلی خوب این اناء شرقی متعلق دو تا علم می شود یکی علم تفصیلی و یکی علم اجمالی، و هذا محال، چون شئ واحد قابل تعلق دو علم نیست، مگر می شود انسان دو بار به یک چیز علم پیدا کند همزمان، من دو بار علم دارم که شما در اینجا حاضرید این معقول نیست، معلوم واحد لا یقبل علمین، اجتماع علمین بر معلوم واحد از شخص واحد و عالم واحد محال است.

محقق عراقی فرموده که انصاف این است که هیچ کدام از این ادله درست نیست:

اما قیاس درست نیست، زیرا ما ادعایمان این است که قیاس مع الفارق است، زیرا ما یک ضابطه ای داریم برای تشخیص بقاء علم اجمالی، و آن ضابطه بقاء علم اجمالی وجود یک قضیه تعلیقیه است، قضیه تعلیقیه این است که وقتی شما علم اجمالی پیدا کردید که یکی از این دو اناء نجس است قضیه تعلیقیه شکل می گیرد که اگر آن نجس معلوم بالاجمال اناء غربی باشد پس دیگر آن نجس معلوم بالاجمال اناء شرقی نیست، اگر منطبق علیه معلوم بالاجمال اناء غربی باشد دیگر اناء شرقی منطبق علیه نیست، این ضابطه علم اجمالی است که لو کان الطرف الآخر و هو الاناء الغربی هو النجس المعلوم بالاجمال لم یکن الاناء الشرقی هو ذلک النجس المعلوم بالاجمال، این قضیه تعلیقیه ای است که اگر باشد علم اجمالی هم هست و اگر نباشد علم اجمالی هم نیست، فرموده در اقل و اکثر استقلالی همچنین قضیه تعلیقیه ای نیست، نمی شود در آنجا گفت که اگر واجب باشد دو میلیون به زید بدهم پس واجب نیست یک میلیون به زید بدهم، همچنین حرفی نمی توانید بزنید، اگر واجب باشد دو میلیون به زید بدهم خوب یک میلیون هم در ضمن او هست او هم واجب است پرداخت بشود، معلوم می شود علم اجمالی در کار نیست، قوام علم اجمالی به این قضیه تعلیقیه است که در اقل واکثر نیست، اما در علم اجمالی در مقام که بین المتباینین است آن قضیه تعلیقیه هست، واقعا ما به صقع نفسمان نگاه می کنیم می بینیم علم داریم که اگر آن اناء واحد نجس معلوم بالاجمال منطبق باشد بر اناء غربی (آن طرف دیگر که معلوم بالتفصیل نیست)، آن اناء واحد نجس معلوم بالاجمال اگر اناء غربی باشد دیگر آن اناء واحد نجس معلوم بالاجمال اناء شرقی نیست، چون هر دو که نمی توانند اناء واحد نجس معلوم بالاجمال باشند، معلوم بالاجمال ما اناء واحد است، ما که علم نداریم به نجس بودن دو اناء، ما می دانیم یک اناء نجس معلوم بالاجمال است، اگر آن اناء واحد نجس معلوم بالاجمال اناء غربی باشد پس اناء شرقی مصداق او نیست، وقتی این قضیه تعلیقیه وجود دارد پس معلوم می شود علم اجمالی هم هست.

بعد فرموده اما آن ادعای وجدان که می گوئید وجدانا علم اجمالی منحل است، نخیر بر عکس وجدانا علم اجمالی هست، چون واقعا من احتمال می دهم اناء غربی نجس باشد و آن نجس معلوم بالاجمال اناء غربی باشد، اناء شرقی هم نجس است ولی من احتمال می دهم که آن نجس معلوم بالاجمال اناء غربی باشد، مثلا در کتاب اضواء و آراء مثال زده اند که اگر معصومی بیاید به شما بگوید که انسانی در مسجد هست، معصوم دیگری باید بگوید زید در مسجد هست، واقعا بالوجدان احتمال می دهید که آن انسانی که معصوم اول گفت یوجد انسان فی المسجد زید نباشد عمرو باشد، معصوم دوم که نفرمود ذلک الانسان الذی اخبرک به العصوم الاول هو زید، اینجور که نفرمود، معصوم اول گفت انسانی در مسجد هست، شاید آن انسانی که معصوم اول می فرماید انسانی در مسجد هست عمرو باشد معصوم دوم گفت زید در مسجد هست، ما دو تا علم داریم، شاهدش این است که اگر همین الآن کشف شود که ما اشتباه می کرده ایم معصوم دوم نفرموده بود که زیدٌ فی المسجد باز می بینیم در صقع نفسمان آن علم اجمالی به سبب اخبار معصوم اول هست، آن علم اجمالی که از بین نرفته، هنوز هم ما علم داریم به وجود انسانی فی المسجد و شاید آن انسانی که اخبر به المعصوم الاول زید نباشد عمرو باشد، همینکه احتمال می دهیم انطباق این معلوم بالاجمال را بر آن فرد آخر یعنی عمرو همین احتمال انطباق بر عمرو کافی است که ما دیگر نتوانیم جزم پیدا کنیم به اتحاد بین المعلومین، دیگر نمی توانیم جزم پیدا کنیم که معلوم اجمالی با معلوم تفصیلی هر دو متحدند و مراد از انسانی که در مسجد است زید است.

اما آن برهان که از قول قائلین به انحلال مطرح شد، محقق عراقی فرموده علم تعلق می گیرد به صورت ذهنیه نه به خارج، و لذا می شود شئ واحد هم معلوم باشد هم مشکوک، شما می دانید زید در مسجد هست و از آن طرف شک دارید پسر عمرو در مسجد هست یا نیست، پسر عمرو که فی علم الله زید است، با اینکه وجود خارجی هر دو عنوان یکی است، ولی چون عنوان مهم است زیرا متعلق یقین و شک عنوان ذهنی است ولو فانی در خارج دیده می شود، عنوان وقتی دو تا شد مشکلی ندارد، همانطور که علم و شک تعلق می گیرند به دو عنوان ولو با وحدت معنون همینطور دو تا علم هم می تواند تعلق بگیرد به دو عنوان یکی عنوان جامع احد الانائین علم اجمالی به او تعلق می گیرد یکی هم عنوان اناء شرقی که علم تفصیلی به او تعلق می گیرد.

اقول: به نظر ما این فرمایشات تمام نیست، بله ما قبول داریم که قیاس مقام به اقل و اکثر استقلالی درست نیست، برهان هم درست نیست و جواب محقق عراقی متین بود، چون کسی که می گوید ما علم اجمالی مان منحل نمی شود به علم تفصیلی می گوید علم اجمالی به جامع تعلق می گیرد به آن حد جامعی خودش بدون سرایت به خصوصیات، علم تفصیلی هم تعلق می گیرد به خصوصیت، معلوم علم تفصیلی خصوصیت اناء شرقی است اما معلوم علم اجمالی جامع احد الانائین است بدون اخذ خصوصیات، عنوان معلوم اجمالی با عنوان معلوم تفصیلی دو تا هست اشکالی ندارد اجتماع علمین از این جهت.

اما به محقق عراقی عرض می کنیم انصافا خود شما هم در ادعای وجدانی بودن عدم انحلال مرتکب خلاف شدید، و آنی که شما می گوئید به هیچ وجه وجدانی نیست، بلکه وجدان موافق با انحلال علم اجمالی است.

علاوه بر این آن قضیه تعلیقیه شما باید باز بشود، بعضی ها فکر کرده اند که محقق عراقی که می گوید قضیه تعلیقیه که لو کان الاناء الغربی نجسا لم یکن الاناء الشرقی نجسا اینجور معنا کرده اند گفته اند محقق عراقی می گوید علم اجمالی قوامش به یک قضیه تعلیقیه است که اگر اناء غربی نجس باشد اناء شرقی نجس نیست، فکر کرده اند محقق عراقی اینجور می گوید، لذا ایراد گرفته اند به عراقی که علم اجمالی ما که مانعة الجمع نیست، این قضیه تعلیقیه که شما درست می کنید را در علم های اجمالی مانعة الجمع می گویند، در علم های اجمالی مانعة الاجمع که من می دانم یکی از این دو اناء نجس است و دیگری پاک است که می شود علم اجمالی مانعة الجمع آنجا صحیح است بگوئیم اگر اناء غربی نجس است پس اناء شرقی نجس نیست، ولی فرض صورت ثالثه این است که علم اجمالی مانعة الجمع نیست ممکن است هر دو اناء نجس باشد، پس چطور ما قضیه تعلیقیه تشکیل بدهیم بگوئیم اگر اناء غربی نجس است پس اناء شرقی نجس نیست، اما علم اجمالی که مانعة الجمع نیست بلکه هر دو طرف محتمل است نجس باشد این قضیه تعلیقیه درست نیست اگر اناء غربی نجس باشد شاید اناء شرقی هم نجس باشد.

خوب محقق عراقی اینقدر واضح البطلان حرف نمی زند، او مقصودش همانی است که ما عرض کردیم، او می گوید معلوم بالاجمال واحد است نه متعدد، شما بیش از نجس بودن اناء واحد را از این دو اناء علم ندارید، بله مشکوک هست نجس بودن دو اناء اما معلوم اناء واحد نجس هست، اناء واحد نجس اگر منطبق باشد بر اناء غربی و او بشود اناء واحد نجس دیگر اناء شرقی در عرض او که نمی تواند این هم مصداق اناء واحد نجس باشد، یعنی هر دو در کنار هم بشوند مصداق اناء واحد نجس، اناء واحد نجس یعنی یک اناء است که معلوم بالاجمال است نجس باشد و بیشتر از آن مشکوک است، نمی تواند که هر دو اناء در عرض واحد مصداق اناء واحد نجس معلوم بالاجمال باشد، پس اگر اناء واحد نجس منطبق باشد بر اناء غربی دیگر اناء شرقی مصداق او نیست، این است مقصود از قضیه تعلیقیه که لو کان ذلک الاناء الغربی هو الاناء الواحد النجس المعلوم بالاجمال لم یکن الاناء الشرقی هو الاناء الواحد النجس المعلوم بالاجمال، این را محقق عراقی علامت قرار می دهد که پس معلوم می شود که علم اجمالی باقی است، چون این قضیه تعلیقیه باقی است.

ولی این هم اشکالش این است که در علم اجمالی ای که مانعة الجمع نیست و فقط مثل بقیه علم اجمالی ها مانعة الخلو است اصلا عنوان الاناء الواحد واحد بدلی است نه واحد استغراقی، واحد بدلی یعنی این الاناء الواحد النجس المعلوم بالاجمال هم صلاحیت انطباق دارد بر اناء غربی و هم صلاحیت انطباق دارد بر اناء شرقی.

پس مقصودتان از این قضیه تعلیقیه چیست، آیا یعنی تعین انطباق بر اناء غربی داشته باشد این عنوان؟ یعنی الاناء الواحد النجس منحصرا منطبق باشد بر اناء غربی، اینکه خلف فرض است، چون فرض این است که علم اجمالی ما مانعة الجمع نیست، چرا فرض می کنید که منحصرا منطبق باشد بر اناء غربی، بله اگر منحصرا منطبق باشد بر اناء غربی خوب منطبق بر اناء شرقی نیست، ولی انحصار انطباق بر اناء غربی خلف این فرض است که علم اجمالی ما مانعة الجمع نیست، یعنی احتمال نجس بودن هر دو را می دهیم، پس ما می گوئیم امکان انطباق دارد نه تعین و انحصار انطباق، الاناء الواحد النجس امکان و صلاحیت انطباق دارد بر اناء غربی، خوب می تواند صلاحیت انطباق بر اناء شرقی هم داشته باشد علی سبیل البدل، پس صحیح نیست محقق عراقی بگوید اگر این النجس الواحد المعلوم بالاجمال منطبق باشد بر اناء غربی دیگر منطبق بر اناء شرقی نیست، اگر مراد ایشان انحصار انطباق این عنوان بر اناء غربی است این خلف فرض است فرض این است که این علم اجمالی ما مانعة الجمع نیست، اگر مراد صلاحیت انطباق است خوب صلاحیت انطباق علی سبیل البدل بر هر دو هست، هم صلاحیت انطباق دارد این عنوان بر اناء غربی هم در کنار او و همراه او صلاحیت انطباق دارد این عنوان النجس المعلوم بالاجمال بر اناء شرقی، علی سبیل التبادل نه اینکه بگوئیم در کنار هم هر دو با هم مصداق النجس الواحد المعلوم بالاجمالند، نه، علی سبیل البدل می تواند او مصداق باشد برای اناء واحد نجس معلوم بالاجمال می تواند این اناء شرقی مصداق باشد علی سبیل البدل، هر دو صلاحیت انطباق دارند، اینجور نیست که اگر صلاحیت انطباق در اناء غربی بود دیگر صلاحیت انطباق در اناء شرقی نباشد تا قضیه تعلیقیه تشکیل بدهید، نه اینجور نیست، بلکه هر دو با هم صلاحیت انطباق دارند علی سبیل البدل، پس این قضیه تعلیقیه ایشان درست نیست.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 18/06/93

جلسه 1041

بحث راجع به انحلال علم اجمالی بود به سبب علم تفصیلی به تکلیف در بعض اطراف آن، رسیدیم به صورت ثالثه که عبارت بود از اینکه متعلق علم اجمالی هیچ خصوصیت زائده ای ندارد، ما علم داریم که یکی از این دو اناء نجس است به نحوی که اگر فی علم الله هر دو اناء نجس باشند هیچ ترجیحی ندارد که بگوئیم اناء شرقی متعلق علم اجمالی ما بود نه اناء غربی، مثل اینکه یک قطره خونی افتاد نمی دانیم همه آن در یکی از این دو اناء افتاد یا دو نصف شد یکی در این اناء افتاد و دومی در اناء دوم، اگر فی علم الله این قطره خون دو قسم شده و هر قسم در یکی از این دو اناء افتاده متعلق علم اجمالی ما به نجس بودن یکی از این دو اناء معین نیست حتی فی علم الله، حال اگر ما علم تفصیلی پیدا کردیم که این اناء شرقی نجس است مشهور گفته اند که عنوان معلوم بالاجمال که عبارت است از الاناء النجس انطباقش بر این اناء شرقی معلوم است، وقتی انطباق معلوم بود انحلال قهری است، وقتی که ما فهمیدیم اناء شرقی نجس هست دیگر نمی توانیم بگوئیم ما می دانیم یا این اناء شرقی نجس است یا آن اناء غربی، نخیر، قضیه منفصله مانعة الخلو معنا ندارد و باید بگوئیم این اناء شرقی یقینا نجس و اناء غربی مشکوک النجاسة است.

محقق عراقی فرمود ما منکر انحلال حقیقی این علم اجمالی هستیم، بهترین توجیه برای کلام محقق عراقی این است که بگوئیم علم اجمالی سببش مستقل است از سبب علم تفصیلی، یعنی ما می توانیم همین الآن هم یک قضیه تعلیقیه تشکیل بدهیم بگوئیم اگر اناء شرقی نجس نباشد یعنی اگر این علم تفصیلی من به اینکه اناء شرقی نجس است اشتباه باشد پس اناء غربی نجس است، ان لم یکن الاناء الشرقی نجسا فالاناء الغربی نجس، بهتر بود محقق عراقی این قضیه تعلیقیه را مطرح می کرد به عنوان کاشف از علم اجمالی؛ توضیح ذلک:

وقتی که مثلا معصوم خبر داد که احد الانائین نجس، علم تفصیلی هم پیدا کردیم که اناء شرقی نجس است به سبب اینکه دیدیم در او قطره خونی افتاده است علم به نجس بودن احد الانائین مطلق هست سواء کان العلم التفصیلی بنجاسة الاناء الشرقی مصیبا او مخطئا، این علم به جامع اینکه احد الانائین نجس است سببش اخبار معصوم است مثلا، و نسبت به سبب علم تفصیلی لا بشرط است می گوید چه من اشتباه بکنم چه درست فهمیده باشم که اناء شرقی نجس است اما این را بدانید که یقینا یکی از این دو اناء نجس است بخاطر اخبار معصوم، نتیجه این می شود که اگر من اشتباه کرده باشم و تخیل کرده باشم که اناء شرقی نجس است مهم نیست، اگر اناء شرقی نجس نباشد پس اناء غربی نجس است چون معصوم که خلاف نمی گوید، این قضیه تعلیقیه را مناسب بود محقق عراقی مطرح کند که ان لم یکن الاناء المعلوم بالتفصیل نجسا یعنی اگر من اشتباه کرده باشم در این علم تفصیلی ام به نجس بودن اناء شرقی اما اخبار معصوم که اشتباه نیست پس اناء غربی نجس است، مناسب بود در کلام محقق عراقی این قضیه شرطیه شاهد گرفته شود بر وجود علم اجمالی، نه آن قضیه تعلیقیه که ایشان جور دیگر مطرح کرد گفت اگر اناء غربی که معلوم بالتفصیل نیست همان نجس معلوم بالاجمال باشد پس اناء شرقی مصداق آن اناء نجس معلوم بالاجمال نیست، که ما اشکال کردیم که این چه قضیه تعلیقیه ای است، خوب علم اجمالی ما مانعة الجمع نیست و فی علم الله ممکن است هر دو اناء نجس باشند، و اگر فی علم الله هر دو اناء نجس باشند معلوم بالاجمال صلاحیت انطباق هم بر اناء غربی دارد وهم صلاحیت انطباق بر اناء شرقی دارد علی سبیل التبادل، اما اگر محقق عراقی این بیان آسان را انتخاب می کرد که کاشف از علم اجمالی این قضیه شرطیه هست که اگر این اناء شرقی که معلوم تفصیلی است که نجس است اگر من اشتباه بکنم و این اناء شرقی نجس نباشد پس آنی که معصوم خبر داده است به نجس بودن او اناء غربی است، علم اجمالی یعنی دو قضیه شرطیه: 1- ان لم یکن الاناء الشرقی نجسا فالاناء الغربی نجس، 2- ان لم یکن الاناء الغربی نجسا فالاناء الشرقی نجس، این مقوم علم اجمالی است، محقق عراقی می توانست بگوید وقتی که من سبب علمم به نجس بودن احد الانائین مستقل است لابشرط است نسبت به سبب علم تفصیلی لذا سبب علم اجمالی می شود مطلق یعنی اگر اناء شرقی نجس نباشد البته من فعلا علم تفصیلی دارم که اناء شرقی نجس است ولی اگر اناء شرقی نجس نباشد پس آن نجس معلوم بالاجمال اناء غربی است واین بالوجدان در نفس انسان وجود دارد در مواردی که سبب علم به جامع غیر از سبب علم به فرد است، مثال دیگری بزنم: یک راوی گفت نماز جمعه واجب تعیینی است یک راوی گفت نماز جمعه واجب تخییری است شما به سبب برهان که اجتماع ضدین محال است علم دارید که یکی از این دو خبر دروغ است چون نمی تواند نماز جمعه هم واجب تعیینی باشد و هم واجب تخییری، و احتمال هم می دهید نماز جمعه نه واجب تعیینی باشد نه واجب تخییری بلکه نماز جمعه در عصر غیبت اصلا مشروع نباشد کما علیه جمع من الفقهاء، شما برهان دارید بر کذب احد الخبرین چون اجتماع ضدین محال است و احتمال کذب کلا الخبرین را هم می دهید، حالا اگر شما به یک سبب آخری علم تفصیلی پیدا کنید آن خبری که می گوید نماز جمعه واجب تعیینی است کاذب است، می گویید من احتمال فقهی نمی دهم که نماز جمعه واجب تعیینی باشد و الا باید همه مردم در روز جمعه کار و زندگیشان را تعطیل می کردند می رفتند نماز جمعه و این محتمل نیست، خوب علم شما به کذب احد الخبرین به سبب برهان بود آیا این این علم اجمالی شما نسبت به آن علم تفصیلی به کذب خبر اول لا بشرط است یا به شرط شئ، قطعا لا بشرط است، یعنی می گوئید من بخاطر برهان علم دارم به کذب یکی از این دو خبر چه علم من به کذب آن خبر اول مطابق با واقع باشد چه نباشد اما برهان دارم که یکی از این دو خبر کاذب است، خوب این علم به جامع نسبت به مصیب بودن آن علم تفصیلی شد لا بشرط، یعنی سواء صدق العلم التفصیلی بکذب الخبر الاول ام لم یصدق ما برهان داریم که یکی از این دو خبر کاذب است چون اجتماع ضدین محال است، چطور می تواند این علم به جامع که علم به کذب احدهما هست مندک شود و زائل شود بخاطر وجود آن علم تفصیلی، در حالی که این علم اجمالی دارد می گوید چه آن علم تفصیلی درست باشد چه نادرست بدانید برهان داریم که نمی شود این دو خبر هر دو راست باشند، باید یکی از این دو دروغ باشد، چه علم تفصیلی به دروغ بودن خبر اول که می گفت نماز جمعه واجب تعیینی است صحیح باشد یا ناصحیح اما ما علم مستقل داریم به سبب مستقل و هو برهان امتناع اجتماع الضدین که احد الخبرین کاذب است، چطور می تواند این علم به جامع زائل بشود به سبب آن علم تفصیلی به فرد، اگر محقق عراقی این مطلب را می فرمود بسیار مطلب قابل توجهی بود، و واقعا هم اگر مشهور مدعایشان این هست که علم به جامع به آن سبب مستقل که یا سبب مستقل اخبار معصوم است یا سبب مستقل برهان است و امثال ذلک، اگر مدعای مشهور این است که علم به جامع زائل می شود و علم ما می شود علم واحد به این فرد انصاف این است که مشهور اشتباه می کنند و حق با محقق عراقی است.

در صورت اولی که من علم داشتم اناء زید یکی از این دو اناء است و آن اناء زید نجس است بعد علم تفصیلی پیدا می کردیم که هذا اناء زید، در حقیقت اینجا دو علم تفصیلی بود یکی علم تفصیلی به اینکه این اناء شرقی اناء زید است علم تفصیلی دیگر این بود که اناء غربی اناء زید نیست، متعلق علم اجمالی را منطبق کردیم بر این طرف و علم به عدم انطباق آن داریم بر طرف دیگر، اما در صورت ثالثه ما علم به عدم انطباق الاناء النجس بر اناء غربی نداریم، فقط علم به انطباق اناء نجس بر اناء شرقی داریم اما علم به عدم انطباق آن بر اناء غربی نداریم، و لذا می گویند همین احتمال انطباق بر اناء غربی همین کاشف است از بقاء علم اجمالی، چون قضیه شرطیه هنوز هم هست که اگر اناء شرقی که معلوم التفصیل بود نجس بودن آن اگر فی علم الله این اناء شرقی نجس نباشد یعنی اگر علم تفصیلی من اشتباه باشد نسبت به نجس بودن اناء شرقی پس اناء غربی نجس است، زیرا ما به سبب اخبار معصوم که سبب مستقلی است غیر از آن سبب علم تفصیلی، به سبب اخبار معصوم ما علم داریم به جامع نجس بودن احد الانائین واین علم محال است زائل بشود به سبب آن علم تفصیلی، چون قوام این علم اجمالی به آن سبب اجمالی خودش است که اخبار معصوم است.

تا این مقدار اگر محقق عراقی مطرح می کرد ما کاملا تأیید می کردیم، اما ادعای محقق عراقی بالاتر از این است، بله! این ادعا یعنی اینکه ما یک علم به جامع داریم به سبب مستقل و هو اخبار المعصوم، و یک علم به فرد داریم که اناء شرقی نجس است به سبب مستقل که رؤیت وقوع دم در این اناء شرقی است، دو سبب مستقل داریم پس مسبب هم دوتاست، یک علم به جامع به سبب اخبار معصوم و یکی دیگر علم به نجس بودن اناء شرقی به سبب رؤیت وقوع دم در آن این مقدار قابل مناقشه نیست.

لکن به نظر ما حرف مشهور چیز دیگری است، ما ادعای مشهور را توضیح بدهیم، اگر ادعای مشهور این است که علم به جامع زائل می شود به سبب علم تفصیلی به این فرد، بله مشهور اشتباه می کنند، اما ادعای مشهور این است که این سبب مستقل موجب تعنون معلوم بالاجمال به یک عنوان زائد نمی شود، سبب سبب مستقلی است برای علم به جامع، اما جامع ما مقید و متعنون نمی شود به یک قیدی زائد بر اصل جامع، مثلا حجره ای هست دیدیم برقش روشن و درش هم باز است صدای تلویزیون هم می آید علم پیدا کردیم یکی از افراد این حجره در حجره هستند یا زید در حجره است یا عمرو یا هر دو، چون علم اجمالی مانعة الجمع نیست، این سبب مشترک است بین این سه احتمال، اگر زید در حجره باشد یا عمرو در حجره باشد یا هر دو در حجره باشند رابطه شان با روشن بودن چراغ این حجره یکسان است، علم پیدا کردیم به اینکه یا زید در حجره است یا عمرو یا هر دو، بعد دیدیم صدای زید از حجره می آید علم تفصیلی پیدا کردیم که زید در حجره است، بله! علم به جامع سببش مستقل بود که روشن بودن چراغ حجره است، و این لابشرط بودن را ما قبول داریم که می گوید اگر من اشتباه بکنم که فکر می کنم آن صدا صدای زید است باز من علم دارم که یا زید یا عمرو در حجره هستند، و اگر زید در حجره نباشد پس عمرو در حجره است، اما متعلق علم اجمالی ما وجود احدهما فی الدار این احدهما یک عنوان زائدی ندارد که قابل انطباق بر زید نباشد، خوب زید هم احدهما است، وقتی زید احدهما بود اجمال برطرف می شود از این علم، بله علم به جامع احدهما هست به سبب مستقل غیر از آن سبب علم به وجود زید در حجره که شنیدن صدای زید بود، به سبب مستقل و آن روشن بودن چراغ حجره و باز بودن در حجره است این سبب مستقل بود برای علم به وجود احدهما فی الدار، اما بعد از اینکه ما علم پیدا می کنیم به انطباق این عنوان احدهما فی الدار بر زید، زیرا احدهما فی الدار یک خصوصیتی ندارد که انطباقش بر زید مشکوک بشود، احدهما اما زید او عمرو فی الدار انطباقش بر زید معلوم و قطعی است، با وجود این علم تفصیلی انطباق احدهما فی الدار یا انسان فی الدار انطباقش بر زید که می دانم در دار است انطباقش قهری است، اجمال از این متعلق علم اجمالی برطرف شد و الا آن علم به جامع به سبب مستقل محال است زائل بشود.

اگر محقق عراقی فقط مدعایش این بود که علم به جامع محال است زائل بشود با این علم تفصیلی به فرد چون سبب علم به جامع مستقل است ما این ادعا را می پذیرفتیم، اما ادعای محقق عراقی این است که این علم اجمالی به وصف اجمال باقی می ماند این درست نیست، زیرا اجمال در این معلوم اجمالی به نکته ترجیح بلا مرجح بود، چون ما نمی دانستیم آیا آن احدهما فی الدار بر زید منطبق است یا بر عمرو منطبق است می شد علم مشوب به اجمال، می شد علم اجمالی، علم اجمالی صرف علم به جامع نیست بلکه علم به جامع است توأم با اجمال در تشخیص فرد، دیگر بعد از علم تفصیلی به انطباق عنوان احدهما فی الدار بر زید که علم تفصیلی پیدا کردیم در دار است اجمال از این معلوم بالاجمال برطرف می شود و انطباقش بر زید دیگر ترجیح بلا مرجح نیست.

و ان شئت قلت، همین مقدار که اجمال از متعلق علم اجمالی برطرف شد یعنی دیگر انطباقش بر زید ترجیح بلا مرجح نیست بلکه معلوم است انطباق عنوان احدهما بر زید، وقتی معلوم بود دیگر ولو این علم تفصیلی به اینکه زید فی الدار است متأخر باشد از علم اجمالی ما باعث می شود که ما دلیل اصل عملی مان نسبت به عمرو ظهورش منعقد بشود، استصحاب می کنیم که عمرو در دار نیست، تعارض نمی کند با آن استصحابی که قبلا می کردیم که زید در دار نیست، دیگر با وجود این علم تفصیلی تعارض نمی کند، چون عرف و عقلاء می گویند علم اجمالی یعنی علم به جامع توأم با اجمال در انطباق آن بر این فرد یا آن فرد، بله! ما الآن علم به جامع داریم به سبب مستقل اما دیگر توأم با اجمال نیست.

مطلبی هم از کتاب اضواء وآراء نقل کنم، ایشان در تأیید نظر محقق عراقی فرموده دو مبنا در علم اجمالی عمدةً هست یکی اینکه علم اجمالی متعلقش جامع است که محقق نائینی می گوید، یکی هم اینکه علم اجمالی ناشی است از اشاره اجمالیه به فرد، یعنی می گوئیم آنکه در حجره هست، اشاره اجمالیه ذهنیه می کنیم به آن واقع ولو مشارالیه ما مردد است که آن مشار الیه در آن مثال حجره نمی دانیم زید است یا عمرو، یا در مثال احد الانائین نجس مشارالیه ما که می گوئیم یکی از این دو اناء نجس است ما اشاره می کنیم به خارج، علم اجمالی یعنی علم به جامع منتهی همراه با اشاره اجمالیه به خارج، این حقیقت علم اجمالی را تشکیل می دهد.

ایشان فرموده اما طبق نظر محقق نائینی که علم اجمالی علم به جامع احدهما است یعنی احدهما نجس فرموده بعد از اینکه سبب این علم به جامع احدهما نجس سبب مستقلی بود مثلا سببش اخبار معصوم بود، لابشرط بود نسبت به صدق و کذب آن علم تفصیلی، من علم تفصیلی که پیدا کردم اناء شرقی نجس است بخاطر رؤیت وقوع قطره دم در اناء شرقی بود، اما علم به جامع نجس بودن احدهما به سبب اخبار معصوم است که گفت احدهما نجس، علم اجمالی من به نجس بودن احدهما چون لابشرط است نسبت به صدق و کذب این علم تفصیلی، یعنی اگر این علم تفصیلی هم اشتباه باشد باز من می دانم که احد الانائین نجس، این لابشرط بودن و اطلاق در این علم اجمالی به نجس بودن احدهما باعث می شود متعلق علم اجمالی بشود جامع مطلق، جامعی که نسبت به صدق و کذب آن علم تفصیلی لا بشرط و مطلق است، جامعی که می گوید احدهما نجس سواء صَدَق این علم تفصیلی من به نجس بودن اناء شرقی ام کَذِب، این جامع جامعی است که مطلق و لابشرط است نسبت به صدق و کذب علم تفصیلی، این جامع قابل اتحاد نیست با علم تفصیلی به نجس بودن اناء شرقی که مقید است به مصیب بودن آن و اینکه سبب علم تفصیلی که رؤیت است صادق باشد نه اشتباه، علم تفصیلی که من پیدا می کنم اناء شرقی نجس است مشروط است به اینکه اگر احساس من اشتباه نباشد و آن قطره خون افتاده باشد در اناء شرقی این اناء شرقی نجس است، خوب این علم تفصیلی مشروط است به صدق و عدم خطاء آن سبب علم تفصیلی، و لکن علم اجمالی متعلقش جامعی است که لابشرط است نسبت به صدق و کذب علم تفصیلی، اینها با هم یکی نمی شوند.

جواب این مقدار از فرمایش ایشان را همینجا بدهیم، جواب این است کما اینکه خود ایشان هم در تعلیقه بحوث اشاره کرده بود کما اشار به السید الصدر فی المتن الی الجواب که سبب علم موجب این نمی شود که عنوان معلوم بالاجمال مقید بشود، در علم به جامع سبب علم این است که سواء صدق العلم التفصیلی ام لا احد الانائین نجس، این سبب علم است، سبب علم که موجب تعنون متعلق علم همه جا نمی شود، سبب علم در صورتی موجب می شود متعلق علم مقید باشد که یک سببی باشد که مشترک نباشد بین دو طرف، سبب علم من به اینکه احد الانائین نجس اخبار معصوم است، معصوم هم که نفرمود اناء شرقی نجس است یا اناء غربی نجس است بلکه فرمود احد الانائین نجس، و شاید هم هر دو اناء نجس باشد، این سبب مشترک که نسبتش به هر دو اناء علی حد سواء است این موجب نمی شود که این عنوان اناء نجس معلوم بالاجمال به نحوی اخذ شود که فی علم الله فقط منطبق باشد بر اناء غربی، چرا فقط منطبق باشد بر اناء غربی، مگر سبب علم مختص به اناء غربی بود فی علم الله، یک وقت یک قطره خون افتاده نمی دانم در اناء شرقی افتاده یا در اناء غربی، خوب اگر فی علم الله در اناء غربی افتاده آن سبب مختص به اناء غربی است و لذا عنوان می دهد به معلوم بالاجمال، می گوید آن انائی که دیدم قطره مرئیه از دم در او افتاد او معلوم نیست منطبق باشد بر اناء شرقی شاید منطبق باشد بر اناء غربی، آن اناء شرقی یک قطره دیگری از خون در او افتاده، ولی فرض این است که سبب علم اجمالی فی علم الله هم هیچ اختصاصی ندارد به اناء غربی یا اناء شرقی، به جوری که اگر هر دو اناء نجس باشند نسبت این سبب به هر دو اناء علی حد سواء است، بحث در اینجاست، علم اجمالی ما متعلقش عنوان پیدا نمی کند غیر از عنوان جامع الاناء النجس، خوب این عنوان جامع الاناء النجس یقینا منطبق بر اناء شرقی است بعد از علم تفصیلی به نجس بودن آن.

و عجیب است ایشان در کتاب اضواء و آراء می رسد به این مثال که می دانیم یکی از این دو مدعی نبوت دروغ می گویند چون برهان داریم که نمی شود مثلا در زمان واحد دو تا نبی اولوالعزمِ صادق داشته باشیم، پس دلیل داریم که این زید و عمرو که هر دو می گویند ما نبی الله هستیم یکی شان دروغ می گوید و شاید هر دو دروغ می گویند، اینجا ایشان پذیرفته که اگر علم تفصیلی پیدا کردیم که زید دروغ می گوید علم اجمالی منحل می شود، چرا؟ خیلی عجیب است می گوید برای اینکه منشأ انتزاع این علم اجمالی یکی از این سه چیز است: زید دروغ بگوید عمرو دروغ بگوید یا هر دو دروغ بگویند، این منشأ انتزاع می شود برای اینکه بگوئیم احدهما یقینا دروغ می گویند، بعد فرموده بعدا که علم تفصیلی پیدا کردیم که زید دروغ می گوید منشأ انتزاع را پیدا می کنیم، منشأ انتزاع اینکه احدهما کاذبند این است که زید دروغ می گوید، علم اجمالی در این مثال منحل می شود.

آقا این مثال چه خصوصیتی دارد، صورت ثالثه همه اش همین است، صورت ثالثه این است که من احتمال می دهم اناء شرقی فقط نجس باشد احتمال می دهم هر دو اناء نجس باشد، قبلا هم احتمال می دادم فقط اناء غربی نجس باشد، که سه احتمال بود، ولی الآن که علم تفصیلی پیدا کردم که اناء شرقی نجس است دو احتمال باقی ماند: یکی اینکه اناء شرقی فقط نجس باشد، و دوم اینکه هر دو اناء نجس باشند، خوب علم اجمالی ما در صورت ثالثه مانعة الجمع نیست، و این علم اجمالی ما هیچ عنوانی ندارد که او را فی علم الله مختص بکند به اناء زید مثلا یا به اناء عمرو مثلا، نه! سبب مشترک است، وقتی سبب مشترک است انطباق این الاناء النجس بر اناء زید قهری است، {تأمل بفرمائید ما فرضمان در صورت ثالثه این است که علم اجمالی هیچ خصوصیتی ندارد که او را مختص بکند به یکی از این دو طرف فی علم الله}.

و لذا آن مثالی که ایشان می زند به اخبار معصوم او را باید تفصیل بدهیم، یک وقت احتمال می دهیم اخبار معصوم به سببی باشد که مختص به احدهما هست، معصوم گفته احد الانائین نجس ولی شاید منشأ اخبار معصوم این بود که یک قطره خون را دید در یکی از این دو اناء افتاده فرموده احد الانائین نجس، این را ما هم قبول داریم که علم اجمالی منحل نمی شود چون عنوان پیدا کرد معلوم بالاجمال، آن انائی که بخاطر آن سبب معین فی علم الله امام معصوم خبر داد که نجس است، خوب آن سبب معین فی علم الله شاید وقوع قطره دم است بر اناء غربی است، خوب معلوم است که منحل نمی شود با علم تفصیلی ما به نجس بودن اناء شرقی، ولی فرض را باید ببریم در جائی که هیچ سببی فی علم الله نیست که مختص باشد به احدهما علی التعیین، مثالهایی را در نظر بگیرید مثل همان مثال برهان بر امتناع اجتماع ضدین در علم اجمالی به کذب احد الخبرین یا آن مثال روشن بودن چراغ حجره، دقت بکنید ببینید انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی خیلی واضح می شود، و سیأتی بقیة مطالب کتاب الاضواء و الآراء.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 19/06/93

جلسه 1042

بحث راجع به انحلال علم اجمالی بود، به این نتیجه رسیدیم که اگر مراد از انحلال علم اجمالی این باشد که علم اجمالی زائل می شود و مندک می شود در علم تفصیلی این درست نیست، زیرا علم اجمالی سبب مستقل دارد و سببش مشترک است بین اطراف، محال است سبب مشترک که منشأ علم اجمالی شده معلوم به این علم اجمالی از لا بشرط بودن خارج بشود و بشود بشرط شئ، توضیح ذلک:

ما وقتی به برهان اثبات کردیم مثلا یکی از این دو خبر متعارض دروغ هست، بعد علم تفصیلی پیدا کردیم که خبر الف که مثلا می گوید نماز جمعه واجب تعیینی است دروغ است، آن علم اجمالی که به سبب برهان امتناع اجتماع ضدین ثابت شد چون این خبری که می گوید نماز جمعه واجب تعیینی است مفادش ضد آن خبری است که می گوید نماز جمعه واجب تخییری است، به برهان امتناع اجتماع ضدین ما علم پیدا کردیم به کذب احد الخبرین اجمالا، این برهان نسبتش به این دو خبر علی حد سواء است، پس نمی تواند معلوم به این علم اجمالی بیش از کذب احد الخبرین باشد، بله! ممکن است منضم شود به این علم به کذب احد الخبرین یک علم تفصیلی دیگر به این که آن خبر دال بر وجوب تعیینی نماز جمعه کاذب است، می شود دو علم، یکی علم به جامع و آن علم به جامع متعلقش هم لابشرط است چون متعلقش اگر بخواهد بشرط شئ بشود خلف است، چون سبب این علم لابشرط است از دو طرف، عرض کردم اگر فی علم الله هر دو خبر هم کاذب باشند ملائکه هم نمی توانند تعیین کنند که آن خبر معلوم الکذب اجمالا کدام یک از این دو خبر است چون سبب مشترک است، سبب علم به جامع کذب احدهما مشترک است بین این دو خبر پس محال است مسبب از این سبب مشترک مختص بشود به یکی از این دو طرف و لابشرط نباشد نسبت به این دو طرف، و لکن منضم می شود به این علم به جامع کذب احد الخبرین علم تفصیلی به کذب خبر اول، پس اگر کسانی که منکر انحلال علم اجمالی اند مقصودشان این است بسیار حرف درستی است، علم به جامع به سبب مستقل موجود شد و چون این سبب لابشرط است نسبت به آن دو طرف از اطراف علم اجمالی محال است که مسبب او و معلول او اقوای از او باشد، یعنی مسبب او بخواهد علم به جامعی باشد که او لابشرط نباشد نسبت به این دو طرف، هنوز هم بعد از علم تفصیلی به کذب خبر اول که دال بر وجوب تعیینی نماز جمعه است متعلق آن علم ما که مسبب از آن برهان امتناع اجتماع ضدین است مسبب از آن علم به جامع لابشرط یعنی علم به کذب احدهما است، بله! چون علم تفصیلی پیدا کردیم به کذب این خبر اول مصداق این جامع لا بشرط قطعا خبر اول هست، خبر اول معلوم الکذب تفصیلا یقینا مصداق این جامع لابشرط هست، و لکن متعلق علم اجمالی کذب احدهما است لابشرط از این دو طرف، و اگر محقق عراقی و صاحب اضواء و آراء این را می فرمایند بسیار مطلب درستی است.

اما عرض ما این است که ما دنبال چه می گردیم؟ ما برای انحلال حقیقی علم اجمالی باید ببینیم هدفمان از اثبات انحلال حقیقی علم اجمالی چیست، هدفمان از اثبات انحلال حقیقی علم اجمالی این است که بگوئیم بعد از این علم تفصیلی به یک طرف اصل عملی ترخیصی در طرف دیگر مشمول ادله هست، مثلا وقتی ما علم اجمالی داریم به اینکه یکی از این دو اناء نجس است، بعد علم تفصیلی پیدا می کنیم به اینکه اناء شرقی نجس است ما دنبال این هستیم که اثبات انحلال حقیقی بکنیم برای این علم اجمالی تا اصالة الطهارة در آن اناء غربی جاری بشود بلا معارض، ما می گوئیم برای رسیدن به این هدف ما هیچ مشکلی نداریم، زیرا کافی است برای اجراء اصالة الطهارة در اناء غربی اینکه علم اجمالی وصف اجمالش از بین رفت، یعنی تا حالا می گفتیم ما علم به انطباق این عنوان معلوم بالاجمال بر هیچ کدام از این دو طرف تفصیلا نداریم، الاناء النجس بین الانائین علم به انطباق آن بر اناء شرقی نداریم علم به انطباق آن بر اناء غربی نداریم، ولی بعد از علم تفصیلی به نجس بدن اناء شرقی علم به انطباق این اناء معلوم بالاجمال بر اناء شرقی پیدا می کنیم، هر چند علم به جامع به نحو لابشرط هنوز هم هست در کنار علم تفصیلی، اما فرض این است که متعلق این علم به جامع جامع لابشرط است، لابشرط یجتمع مع الف شرط، جامعی که معلوم بالاجمال است الاناء النجس بین الانائین است، و ما بعد از علم تفصیلی به اینکه اناء شرقی نجس است علم به انطباق آن بر اناء شرقی پیدا می کنیم، دیگر مهم نیست که کسی بیاید بگوید علم به جامع از بین نرفته است، بله علم به جامع از بین نرفته است و آن جامعی که متعلق علم است هنوز هم لابشرط است، سرایت نمی کند علم از جامع به آن خصوصیت، آن خصویت اناء شرقی متعلق یک علم دیگر است که علم تفصیلی است، و لکن بعد از این علم تفصیلی ما علم پیدا می کنیم به انطباق این جامع ولو به سبب یک علم دیگر این علم به انطباق حاصل می شود، همین کافی است که دیگر به وجدان عقلائی بلکه عقلی مانعی نمی بینیم که اصالة الطهارة و اصالة الحل آن اناء غربی را بگیرد.

و بالاتر از این عرض کنیم که اینکه ما عرض می کنیم که علم به جامع هنوز هم مستقل است از علم تفصیلی و زائل نشده است ومتعلق این علم به جامع هنوز هم لابشرط است چون سببش لابشرط است این ادعا را ما حتی در جائی که همزمان علم به جامع پیدا می کنیم به یک سبب مستقل و علم به فرد پیدا می کنیم به سبب آخر، آنجا هم ما همین ادعا را می کنیم می گوئیم ما دو علم داریم؛ من از همان لحظه اول که دو خبر قائم شد یکی گفت نماز جمعه واجب تعیینی است و دیگری گفت نماز جمعه واجب تخییری است قیافه آن آقایی که گفت نماز جمعه واجب تعیینی است را که نگاه کردم علم پیدا کردم تفصیلا به کذب او، ولی در عین حال توأم با او علم اجمالی یعنی علم به جامع کذب احدهما هم دارم به برهان اجتماع ضدین، پس ما بین آنجایی که علم تفصیلی به سبب مستقل مقارن با علم اجمالی به سبب آخر باشد یا متأخر از آن علم اجمالی باشد هیچ فرقی نمی بینیم، اگر مقارن هم باشد دو علم داریم، چون با برهان اجتماع الضدین محال علم پیدا کردیم به کذب احد الخبرین، و این معلوم ما چون سببش مشترک و لابشرط است به جوری که اگر هر دو خبر هم کاذب باشند هیچ مرجحی ندارد که بگوئیم این خبر معلوم بالاجمال است کذبش یا آن خبر معلوم بالاجمال است کذبش، و این منشأ می شود علم به جامع کذب احدهما پیدا کنیم، و این متعلق علم یبقی لابشرط نسبت به علم تفصیلی به کذب خبر اول، و لکن به هر عرفی که مراجعه کنید می گوید دیگر اجمالی در کار نیست ما خبر دروغ را پیدا کرده ایم که خبر اول است که می گوید نماز جمعه واجب تعیینی است و از اول هم می دانستیم این خبر دروغ است و شک داریم در دروغ بودن خبر دوم، اجمال ناشی است از عدم علم به انطباق، وقتی علم به انطباق داریم ولو به سبب علم تفصیلی آخر که مقارن است با آن علم به جامع دیگر در ارتکاز عقلی و عقلائی اجمال از علم به سبب آخر یعنی به سبب علم تفصیلی مقارن برطرف می شود و اصل بلامعارض در مشکوک جاری می شود.

یک جمله ای را هم عرض کنم، ما عرض کردیم که انحلال علم اجمالی که در اضواء و آراء منکر شده اند تا این مقدار که بگوئیم علم به جامع لا بشرط است و متعلقش هم لابشرط است و به این خاطر منکر زوال علم اجمالی هستیم مطلب درستی است، اما مدعای ما این است که وصف اجمال ولو به برکت یک علم تفصیلی در کنار آن علم به جامع از بین می رود، پس انحلال علم اجمالی به معنای زوال علم به جامع لابشرط نیست بلکه به معنای زوال وصف اجمال است، چون اجمال یعنی عدم علم به انطباق و ما علم به انطباق داریم.

در کتاب اضواء و آراء دو مطلب دیگر هم دارند:

ایشان در مثال مدعیین نبوت که ما علم داریم یکی از این دو کاذب است، بعد علم تفصیلی پیدا می کنیم که مدعی اول نبوت که زید است کاذب است، ایشان فرموده من در این مثال علم اجمالی را منحل می بینم لزوال سبب علم الاجمالی، چرا، می فرماید چون سبب علم اجمالی ما این بود که امر دائر بود بین سه احتمال: 1-کذب زید فقط 2- کذب عمرو فقط 3- کذب کلیهما، من وقتی فهمیدم تفصیلا زید دروغ می گوید و شک دارم در کذب عمرو یک احتمال از این سه احتمال باطل شد و آن احتمال دوم بود که می گفتیم کذب عمرو فقط، وقتی این احتمال دوم ابطال شد یعنی سبب علم اجمالی زائل شد، و بخاطر زوال سبب علم اجمالی علم اجمالی هم منحل می شود.

این مطلب از ایشان عجیب است، سبب علم اجمالی به کذب احد المدعیین للنبوة این سه احتمال نیست، این سه احتمال مقارنات علم اجمالی اند، سبب علم اجمالی به کذب احدهما یا برهان و عقل است که لا یمکن اجتماع نبیین بالنسبة الی قوم واحد مثلا، یا دلیل نقلی است که لا یجتمع نبیان فی قوم واحد، منتهی این مقارن است با سه احتمال، این سه احتمال که سبب علم اجمالی نیست تا بگوئید علم اجمالی زائل شد بزوال سببه، وانگهی این بیان شما در همه مواردی که در صورت ثالثه فرض می شد می آید، در کدام مثال از این مثالهایی که گفتیم این بیان نمی آید؟ ما فرضمان این بود که علم اجمالی مانعة الجمع نیست یعنی احتمال انطباقش را بر هر دو طرف می دهیم، می دانم یکی از این دو اناء نجس است شاید هر دو نجس باشد، اینجا هم می شود گفت علم اجمالی ناشی است از سه احتمال نجس بودن اناء شرقی فقط، نجس بودن اناء غربی فقط، نجس بودن کلیهما، خوب اینجا هم می توانید بگوئید بعد از علم تفصیلی به نجس بودن اناء شرقی آن احتمال دوم که نجس بودن اناء غربی فقط بود ابطال شد و آن سبب علم اجمالی زائل شد، خوب این بیان در همه موارد صورت ثالثه می آید، کدام مثال صورت ثالثه است که این بیان شما در او نیاید، پس چطور شما منکر انحلال حقیقی هستید و این مثال مدعیین نبوت را به عنوان استثناء قلمداد می کنید؟ اینکه استثناء نیست.

مطلب دوم اینکه ایشان گفته ما عقیده مان این است که علم اجمالی حقیقتش متقوم است به یک اشاره ذهنیه به وجود خارجی و جزئی، وقتی می گوئیم آن اناء نجس یعنی اشاره ذهنیه می کنیم به آن وجود خارجی، وقتی ما فهمیدیم که اناء شرقی نجس است او که آن مشارالیه بالاجمال شما را که تعیین نکرد، نگفت مشارالیه بالاجمال اناء شرقی است بلکه گفت اناء شرقی نجس است، وقتی حقیقت علم اجمالی متقوم شد به اشاره اجمالیه به یک وجود جزئی خوب شاید آن وجود خارجی و جزئی اناء غربی باشد، تعیین نشد که آن مشارالیه اناء شرقی است تا علم اجمالی منحل بشود.

این مطلب هم ناتمام است، در مواردی که علم اجمالی مانعة الجمع نیست محال است اشاره ذهنیه به جزئی بکنیم، الجزئی ما یمتنع صدقه علی کثیرین، وقتی من احتمال می دهم هر دو اناء نجس باشند محال است اشاره ذهنیه کنم به یک جزئی بین این دو اناء بگوئیم آن اناء نجس، این ترجیح بلا مرجح است شاید دو اناء نجس داشته باشیم.

آنی که حقیقت علم اجمالی است این است که یک وقت شما می گوئید احدهما مثلا واجب، واجب تخییری را می گوئید، یک وقت احدهما واجب علم اجمالی را می خواهید بگوئید، فرق اینها چیست، فرق این است که وقتی در واجب تخییری می گوئید احدهما واجب بعدش در ذهنتان نمی گوئید که والواجب له واقع معین، نه احدهما واجب، واجب واقع معین ندارد بلکه همان احدهما است، اما در علم اجمالی وقتی می گوئید در این سفر یا قصر واجب است یا تمام اجمالا می خواهید بگوئید احدهما واجب و الواجب واقع معین منهما، این است معنای اشاره ذهنیه، آنوقت در مواردی که علم اجمالی مانعة الجمع نیست الواجب واقع معین منهما می تواند دو تا مصداق داشته باشد، اگر فی علم الله هم قصر واجب باشد هم تمام هم قصر می تواند مصداق الواجب واقع معین منهما باشد هم تمام، اشاره ذهنیه معنای دیگری غیر از این ندارد، در همه مثالها این را تطبیق کنید، علم اجمالی وقتی مانعة الجمع نبود محال است که عنوان معلوم بالاجمال اشاره به جزئی بکند، الجزئی یمتنع صدقه علی کثیرین، فقط فرض می شود که این محمول ما که واجبٌ است در مثال احدهما واجب، و نجسٌ در مثال اجدهما نجس، این محمول ما موضوع واقعیش معین است فی علم الله، منتهی معین فی علم الله شاید هر دو تا باشند، احدهما نجس و النجس اناء معین منهما، اگر هر دو اناء نجس باشند خوب النجس اناء معین منهما هم این اناء معین است هم آن اناء معین است، تعین دارد، فرد مردد که نداریم، بر خلاف واجب تخییری که احدهما واجب آنجا نمی توانستیم بگوئیم والواجب فرد معین منهما، نخیر! خود عنوان احدهما واجب است، برای اینکه علم اجمالی با واجب تخییری فرق کند آمدند این قید را اضافه کردند که حقیقت مطلب هم این است که این قید باید اضافه بشود، اشاره ذهنیه بیشتر از این که نیست.

پس ما می گوئیم انحلال علم اجمالی را معنا کنید، آیا یعنی زوال و از بین رفتن علم به جامعِ لابشرط به سبب علم تفصیلی این محال است در صورت ثالثه فضلا عن الصورة الثانیة، اما اگر مراد از انحلال علم اجمالی زوال اجمال باشد از این متعلق علم به جامع، خوب علم تفصیلی این اجمال را زائل کرد، چون اجمال یعنی عدم علم به انطباق، خوب این جامع ما عبارت است از الاناء النجس من الانائین، خوب انطباقش بر این اناء نجس شرقی معلوم است علم به انطباق پیدا می کنیم ولو به برکت آن علم تفصیلی، و انحلال اگر به این معنا باشد حرف مشهور درست است، و مهم این است که آن نتیجه ای که ما می خواهیم برسیم که آن نتیجه جریان اصل بلامعارض است در آن طرف آخر کاملا به آن نتیجه می رسیم، فالحق هو انحلال العلم الاجمالی بالعلم التفصیلی فی الصورة الثالثه بالمعنی الذی ذکرناه.

مطلبی هم آقای صدر دارد که عرض می کنیم؛ آقای صدر یک مثال می زند آخر بحث می گوید اگر ده نفر آمدند هر کدام اشاره کردند به یکی از این ده اناء، نفر اول گفت اناء الاول نجس، نفر دوم گفت اناء الثانی نجس و هکذا، فرموده تارة ما به حساب احتمالات علم اجمالی پیدا می کنیم که یکی از این ده نفر ثقه است، چون بعد از اینکه ده نفر شدند بگوئیم همه فاسق فاجرند منفی است به حساب احتمالات، آقای صدر فرموده یک وقت علم تفصیلی پیدا می کنم که این اناء اول نجس است و یک وقت علم تفصیلی پیدا می کنم که آن مخبر اول ثقه است، اینها با هم فرق می کنند، اگر علم تفصیلی پیدا کنم اناء اول نجس است علم اجمالی منحل نمی شود، زیرا وقتی من به حساب احتمالات علم پیدا کردم که یکی از این ده نفر ثقه است دیگر معلوم بالاجمال عنوان پیدا کرد که ما اخبر الثقة بنجاسته فهو نجس، من که علم تفصیلی پیدا کردم که اناء اول نجس است اما اناء اول که ما اخبر الثقة بنجاسته نیست، بعد از اینکه علم اجمالی پیدا کردم که یکی از این ده نفر ثقه اند و از خبر آن ثقه معلوم بالاجمال علم به واقع پیدا کردم معلوم بالاجمال عنوان پیدا می کند می شود ما اخبر الثقة بنجاسته فهو نجس، از آن طرف علم تفصیلی پیدا کردم که یک قطره خون افتاده در آب اول اما آیا ما اخبر الثقة بنجاسته این است و مخبر اول ثقه بوده است، معلوم نیست شاید مخبر دهمی ثقه بوده است، علم اجمالی انحلال حقیقی ندارد، این مطلب مطلب بسیار درستی است.

فرموده فرض دوم این است که اگر علم تفصیلی پیدا کنیم به وثاقت این مخبر اول، اینجا علم اجمالی زائل می شود به زوال سببش، زیرا ما که می گفتیم علم اجمالی وصف اجمالش از بین می رود چون علم به انطباق پیدا کردیم چون علم پیدا کردیم که مخبر اول ثقه است پس اناء اول ما اخبر الثقة بنجاسته فهو نجس است که می شود علم به انطباق، اما آقای صدر نمی گوید علم به انطباق، بلکه می گوید زوال سبب علم اجمالی، زیرا می گوید علم اجمالی شما بر اساس حساب احتمالات بود، ده احتمال بود احتمال ثقه بودن مخبر اول احتمال ثقه بودن مخبر دوم تا احتمال ثقه بودن مخبر دهم، این تراکم احتمالات منشأ علم اجمالی به وثاقت احد المخبرین شد، حالا که علم تفصیلی پیدا کردید مخبر اول ثقه است حساب احتمالات از ده تا تقلیل پیدا کرد چون این دیگر احتمال نیست، شد نُه، باید این مخبر اول را از حساب احتمالات خارج کنی، و دیگر نه تا مخبر محتمل الوثاقة داری، دیگر معلوم نیست از تراکم نُه احتمال علم پیدا شود اجمالا به وثاقت، و لذا علم اجمالی که سببش حساب احتمالات است زائل شد.

این فرمایش ناتمام است، اولا ما در این فرض دوم علم به انطباق را ملاک انحلال قرار می دهیم بعد از علم تفصیلی به اینکه مخبر اول ثقه است می گوئیم ما اخبر الثقة بنجاسته فهو نجس بر اناء اول یقینا منطبق است و اجمال برطرف می شود از این علم اجمالی کما بیناه بما لا مزید له، اما آقای صدر که می گوید ملاک انحلال زوال سبب علم اجمالی است، آقا حساب احتمالات با علم به عدم از بین می رود اما با علم به وجود چگونه می خواهد از بین برود؟ علم به وجود که تقویت احتمال است، مثال بزنم، مثلا می گویند یک اتوبوس از آخر نیروگاه می خواهد بیاید حرم شما می گوئید من به حساب احتمالات علم دارم که در میان افراد این اتوبوس حداقل یک ایرانی هست، راننده اتوبوس به شما زنگ می زند می گوید این احمد آقای قمی یک سوال شرعی دارد می خواهد بپرسد، شما آیا می توانید پشت تلفن بگوئید حساب احتمالات من به هم ریخت چون ما می گفتیم بیست تا مسافر تراکم احتمالات در آنها این بود که نتیجه داد یکی از اینها ایرانی است، الآن شما بالتعیین یکی از اینها را گفتید قطعا ایرانی است، آیا این مطلب از شما پذیرفته می شود؟ وقتی شما علم پیدا می کنید بالتفصیل که آن احمد آقای قمی ایرانی است این یعنی شدت احتمال ایرانی بودن او، احتمال که از بین نرفت هیچ بلکه رسید به صددر صد، شما الآن هم باز نسبت به بیست نفر حساب احتمالات جاری کنید نه نسبت به نوزده نفر، ما می گوئیم الآن هم نسبت به کل بیست نفر که یکی از اینها ایرانی است یک سبب مشترک داریم که حساب احتمالات است، به جوری که می گوئیم اگر این راننده ولو اهل شوخی نیست ولی اگر با ما شوخی کرده باشد که می گوید احمد آقای قمی یعنی این آقا لهجه قمی ها را در می آورد، لو فرض که سبب علم تفصیلی ما به ایرانی بودن احمد آقا اشتباه باشد باز آن حساب احتمالات ما سر جای خودش هست که یکی از بیست نفر ایرانی است نه یکی از نوزده نفر باقیمانده، در کنارش علم تفصیلی هم داریم که احمد آقا ایرانی است، اینجا هم همینجور است، احتمال اینکه این مخبر به نجاست اناء اول ثقه باشد یک وقت با این احتمال علم به عدم وثاقت پیدا می شود بله در این صورت خراب می شود حساب احتمالات، ولی علم به وجود وثاقت که آن حساب احتمالات را از بین نمی برد، بلکه الآن هم حساب احتمالات می گوید یکی از این ده نفر ثقه است نه یکی از آن نه نفر بقیه، به جوری که اگر سبب علم تفصیلی به وثاقت این مخبر اول از بین برود باز می بینیم در صقع نفسمان آن حساب احتمالات که منشأ علم به وثاقت یکی از این ده نفر شد سر جای خودش هست، هذا تمام الکلام فی الانحلال الحقیقی للعلم الاجمالی، یقع الکلام فی الانحلال الحکمی و الانحلال فی الامارات التفصیلیة ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 22/06/93

جلسه 1043

بحث راجع به انحلال علم اجمالی بود عرض کردیم علم اجمالی به تکلیف منحل می شود حقیقتا به علم تفصیلی به تکلیف در بعض اطراف آن، که سه صورت دارد:

صورت اول: این بود که علم به انطباق عنوان معلوم بالاجمال بر این فرد معلوم بالتفصیل پیدا می کنیم و علم به عدم انطباق آن بر طرف دیگر.

صورت دوم: احتمال انطباق هست اما علم به انطباق نداریم، ما می دانیم اناء زید نجس است و مردد است بین این دو اناء، بعد علم تفصیلی پیدا می کنیم که اناء شرقی نجس است ولی معلوم نیست او اناء زید باشد، در اینجا احتمال انطباق اناء زید نجس را که معلوم بالاجمال هست به این اناء شرقی می دهیم، اقول: در این صورت ثانیه ما عرض کردیم که بلحاظ علم به جامع تکلیف و حذف خصوصیات زائده انحلال حقیقی صورت می گیرد، ما علم به طبیعی تکلیف در این اناء شرقی پیدا می کنیم و علم اجمالی به طبیعی تکلیف منحل می شود ولو علم اجمالی به نجاست اناء زید منحل نشود؛

صورت سوم: این است که ما بعد از علم تفصیلی علم به انطباق معلوم بالاجمال داریم بر این معلوم بالتفصیل، و لکن علم به عدم انطباق آن بر طرف دیگر نداریم، ما علم پیدا کردیم که یکی از این دو اناء نجس است بعد علم تفصیلی پیدا کردیم اناء شرقی نجس است عنوان الاناء النجس من الانائین انطباقش بر این اناء شرقی معلوم است ولکن بر خلاف صورت اولی علم به عدم انطباق آن بر اناء غربی که اناء مشکوک است نداریم بلکه احتمال می دهیم اناء غربی هم اناء نجس باشد بین الانائین، بر خلاف صورت اولی که عنوان معلوم بالاجمال مثل اناء زید علم به عدم انطباقش بر اناء غربی داشتیم، ولذا در این صورت ثالثه اگر علم اجمالی ما به صورت مانعة الجمع باشد که بدانیم یکی از این دو انائ نجس و دیگری پاک است ملحق خواهد بود به صورت اولی، زیرا بعد از علم به نجس بودن اناء شرقی علم پیدا می کنیم به انطباق اناء نجس بر اناء شرقی و علم هم پیدا می کنیم به عدم انطباق اناء نجس بر اناء غربی، لذا این ملحق به صورت اولی می شود. که در این صورت ثالثه خلافا للمحقق العراقی و بعض الاعلام فی کتاب الاضواء انحلال حقیقی را پذیرفتیم ولو علم اجمالی مانعة الجمع نباشد.

### انحلال حکمی

اگر کسی انحلال حقیقی را نپذیرفت نوبت می رسد به انحلال حکمی، انحلال حکمی یعنی علم اجمالی منحل نشده است و لکن کالمنحل است، بلحاظ اینکه منجز نیست، و لکن انحلال حکمی سه شرط دارد:

شرط اول انحلال حکمی این است که این منجز تفصیلی (حالا این علم تفصیلی به نظر محقق عراقی که موجب انحلال حقیقی علم اجمالی نشد) این علم تفصیلی حدوثش مقارن باشد با حدوث علم اجمالی، اگر یک دقیقه هم حدوث علم تفصیلی متأخر باشد آن علم اجمالی منجز است.

این شرط اول بنابر مسلک اقتضاء علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه تقریبش این است که: ملاک منجزیت علم اجمالی تعارض اصول است در اطراف، بنابر مسلک اقتضاء وقتی اصول تعارض و تساقط کردند منجز وجوب موافقت قطعیه خواهد بود، واین تقریب در اینجا تطبیق می شود، زیرا قبل از این علم تفصیلی این اناء شرقی که یک دقیقه بعدد علم تفصیلی پیدا می کنیم به نجاستش در این یک دقیقه اصل طهارت در او مقتضی پیدا کرد و معارضه کرد با اصل طهارت در اناء غربی، پس اصل طهارت در اناء غربی اصل بلا معارض نیست لذا سقط بالمعارضه با این اصل طهارت در اناء غربی که بعدا علم تفصیلی به آن پیدا می کنیم.

اما بنا بر مسلک علیت که مسلک محقق عراقی است، محقق معتقد است که علم اجمالی اگر مقتضی تنجیز باشد شرع نمی تواند اصل بلا معارض در اطرافش جاری کند، اصل بلامعارض در قاموس مسلک علیت غلط است، و لذا مسلک علیت تقریب دیگری دارد، مسلک علیت یک مصادره وجدانیه می کند می گوید علم اجمالی که یک طرفش از اول حدوث علم اجمالی منجز تفصیلی دارد این علم اجمالی صلاحیت تنجیز ندارد، علم اجمالی ای صلاحیت تنجیز دارد که در هنگام حدوث به هر طرف بخورد صلاحیت داشته باشد که او را منجز کند.

این مطلب به عنوان یک مطلب وجدانی مقبول ما هم هست، بر خلاف آقای صدر که گفت شمای اصحاب مسلک علیت اگر اصل بلامعارض را قبول نمی کنید علم اجمالی در کنار منجز تفصیلی منجز واقع است و واقع دو منجز دارد یکی آن منجز تفصیلی و دیگری این علم اجمالی.

اقول: ولی ما عرض کردیم که نه! به وجدان عقلی و عقلائی آن علم اجمالی ای که یک طرفش از حین حدوث علم اجمالی منجز تفصیلی دارد این علم اجمالی منجز طرف دیگر نیست. بله اگر اصحاب مسلک علیت بخواهند برهان بیاورند این مطالب برهان بردار نیست بحث تنجیز مربوط می شود به عقل عملی، عقل عملی که امر وجدانی است و برهانی نیست پس این شبه برهان که در کلمات محقق عراقی آمده اینها بازگشتش به مصادره وجدانیه است شبه برهان این است که:

مقدمه اول: این که علم اجمالی بتواند واقع را تنجیز کند علی ای تقدیر، چه واقع در این طرف باشد چه در آن طرف.

مقدمه ثانیه این است که فرموده اگر واقع در آن طرفی باشد که منجز تفصیلی دارد علم اجمالی نمی تواند آن را منجز کند با وجود این منجز تفصیلی.

پس علم اجمالی ای که یک طرفش منجز تفصیلی دارد صلاحیت تنجیز ندارد، خوب طبیعی است که این تقریب در جایی است که منجز تفصیلی مقارن با علم اجمالی باشد نه متأخر و الا اگر متأخر باشد علم اجمالی قبل از تفصیلی منجز است.

اما عرض ما این است که این مطالب شبه برهان است:

اولا: اینکه می گوئید علم اجمالی نمی تواند این طرفی را که منجز تفصیلی دارد منجز کند چرا نتواند و چه اشکالی دارد؟ اگر آن واقع معلوم بالاجمال در این طرف است دو طرف دارد منجز تفصیلی و منجز اجمالی، اصلا بحث تنجیز بحث علت و معلول تکوینی که نیست بلکه بحث موضوع و حکم است این طرف موضوع است برای دو حکم عقلی یکی اینکه هر چیزی که منجز تفصیلی داشت نباید مرتکب بشوی و دوم اینکه هر چیزی که منجز اجمالی داشت نباید مرتکب شوی، ولی طرف دیگر فقط یک منجز ندارد، بحث استناد معلول به علت تکوینی که نیست که بگویید معلول مستند است به اسبق العلل، وانگهی اینجا که بحث سبق و لحوق نیست بلکه همزمان است همزمان هم منجز تفصیلی داریم و هم منجز اجمالی فوقش تنجز این طرف مستند می شود به مجموع المنجزین مثل اینکه معلول مستند به مجموع العلتین می شود.

ثانیا: جناب محقق عراقی برفرض اگر این تکلیف معلوم بالاجمال در همین طرفی باشد که منجز تفصیلی دارد بر فرض مستند باشد تنجز به منجز تفصیلی نه به علم اجمالی اما مهم نیست به وجدان باید رجوع کنیم که آیا این علم اجمالی نسبت به طرف مشکوک منشأ می شود که عقل و عقلاء منع کنند از آن طرف دیگر؟ این بحث وجدانی است، اگر عقل و عقلاء منع کنند از طرف دیگر که مشکوک است اینکه محال نیست، پس بحث را ببرید روی وجدان عقلی و عقلائی، و وجدان عقلی و عقلائی پدر و مادر ندارد هر کدام می گوید وجدان من این را می گوید دیگری می گوید وجدان من چیز دیگری را می گوید، اما اگر بحث وجدانی کند ما می پذیریم خلافا للبحوث این علم اجمالی که علم تفصیلی نیز دارد منجز طرف دیگر نیست ولو اصل شرعی بلا معارض در طرف دیگر جاری نشود، پس شرط اول انحلال حکمی علی کلا المسلکین الاقتضاء و العلیة این استکه منجز تفصیلی مقارن با حدوث علم اجمالی به وجود بیاید نه متأخر از آن، ولو معلوم بالتفصیل مقارن باشد با معلوم بالاجمال او مهم نیست مهم این است که علم تفصیلی متأخر نباشد و الا انحلال رخ نمی دهد.

شرط دوم انحلال حکمی این است که این علم تفصیلی یا هر منجز تفصیلی دیگری به سنخ تکلیفی باشد مثل سنخ تکلیف معلوم بالاجمال، شدت و ضعفش با هم فرق نکند، مثلا ما علم اجمالی داشتیم یکی از این دو آب نجس است همزمان علم تفصیلی هم داریم که این آب شرقی غصبی است، بله به لحاظ طبیعی حرمت شرب علم تفصیلی داریم به طبیعی حرمت شرب آب غصبی ولو لاجل کونه مغصوبا اما این باعث انحلال نمی شود چرا که اگر این آب نجس هم باشد غصبی هم که هست یا می شود دو تا حرمت یکی حرمت غصب و دیگری حرمت شرب نجس یا لااقل می شود یک حرمت شدیده موکده، پس علم اجمالی انحلال حکمی پیدا نمی کند زیرا اصل برائت از حرمت شرب اناء دیگر بلامعارض نیست.

آقای خوئی می فرماید اصل برائت از حرمت در اناء دیگر بلا معارض است للعلم التفصیلی بحرمة شرب الماء الاول و لو لاجل غصبیته.

اقول: اصل برائت از حرمت شرب از آب دوم معارض هست با اصل برائت از حرمت شرب آب اول بنکتة نجاسته، غصبیتش معلوم است اما اگر حرمت بملاک نجاست هم داشته باشد می شود حرمت شدیده و اصل برائت از این حرمت شدیده جاری می کنیم ، لذا اینکه آقای خوئی می فرمود می روید بازار به یک مغازه علم اجمالی دارید که بعضی از این گوشتها مذکی نیست، این اشکال ندارد چون نمی خواهی همه این گوشتها را بخری این مرغی که می خری اصل تذکیه در آن جاریست چرا که علم تفصیلی داریم که مرغهای دیگر بازار را نمی توانیم بخوریم چرا که هنوز آنها را نخریده ای، پس یقینا تصرفت در بقیه مرغها حرام است لذا اصل تذکیه در سوق المسلمین نسبت به این مرغی که می خری جاری است؛ اگر مرغهای دیگر مذکی نباشد دو تا گناه است هم غصبی است و هم میته است، پس اصل تذکیه در گوشتهای دیگر هم اثر دارد که اثر نفی حرمت ناشی از میته بودن آن هاست ولو علم به حرمتشان داریم بالفعل بخاطر غصبی بودنشان، پس شرط دوم انحلال حکمی هم این شد که آن حرمت معلومه یا متنجزه بالتفصیل شدةً و ضعفا با آن حرمت معلوم بالاجمال اختلاف ناشته باشد.

شرط سوم انحلال حکمی این است که مقدار منتجز بالتفصیل کمتر از مقدار معلوم بالاجمال نباشد اگر شما علم دارید که از این ده آب دو تا نجس است منجز تفصیلی پیدا شد یک دانه از این ده آب نجس است طبیعی است که نه انحلال حقیقی رخ می دهد نه انحلال حکمی، چون نسبت به یکی از حرمتین معلوم بالاجمال ما منجز داریم اما حرمت ثانیه را چه کنیم، هذا کله فی انحلال العلم الاجمالی بالعلم التفصیلی انحلالا حقیقیا او حکمیا.

### اما انحلال علم اجمالی به اماره تفصیلیه یا اصل تفصیلی:

انحلال علم اجمالی به اماره تفصیلیه یقینا انحلال حقیقی نیست چون اماره تفصیلی که علم وجدانی تفصیلی نمی آورد پس بحث این است که انحلالش تعبدی است یا حکمی، فرقشان این است که انحلال تعبدی این است که شارع تعبد کرده است به اینکه این علم اجمالی انحلال حقیقی ادعائی دارد، همانطور که الطواف بالبیت صلاة طواف صلاة ادعائی است، آنوقت نتیجه اش این می شود که اگر این اماره تفصیلیه زمانا هم متأخر بود از علم اجمالی انحلال تعبدی می گوید شارع اعتبار کرده که این اماره تفصیلیه مثل علم تفصیلی است همانطور که اماره تفصیلیه منحل می کرد علم اجمالی را در اینجا نیز منحل تعبدی می کند، اما انحلال حکمی می گوید باید برویم دنبال اصل معارض و اصل بلامعارض جاری کنیم در طرفی که اماره تفصیلیه ندارد، و شرط انحلال حکمی این بود که منجز تفصیلی همزمان با حدوث علم اجالی وجود داشته باشد و در اینجا چون متأخر بوده مشکل پیدا می کنیم؛ بله اگر علم اجمالی به نحو مانعة الجمع باشد کسی در او اختلاف ندارد، مثل این می ماند که من می دانم یکی از این دو اناء اناء زید است و اناء دیگری اناء زید نیست، اناء غیر زید هم ممکن است نجس باشد اما ربطی به علم اجمالی من ندارد، بله اماره ای که می گوید هذا الاناء الشرقی اناء زید مدلول التزامیش این است که و لیس الاناء الغربی اناء زید ولو متأخر باشد، در اینجا هیچ کس اختلاف ندارد که انحلال تعبدی است به لحاظ مدلول التزامی این اماره تفصیلی.

بحث در جائی است که علم اجمالی عنوان ندارد، من علم اجمالی داشتم که احد الانائین نجس است فردا اماره تفصیلیه گفت اناء شرق نجس است، علم اجمالی ما به نحو مانعه الجمع که نبود لذا مدلول التزامی ندارد.

آقای خوئی فرموده در اینجا انحلال تعبدی درست است در این مثال، زیرا شارع اعتبار کرده که الامارة علم، زیرا علم اجمالی متقوم است به دو شک تفصیلی که هل الاناء الغربی نجس هل الاناء الشرقی نجس، وقتی شارع می گوید اماره ای که می گوید اناء شرق نجس است علم است پس شک تفصیلی تعبدا در این اناء شرقی الغاء شد، و علم اجمالی بدون دو شک تفصیلی باقی نمی ماند.

آقای صدر فرموده نخیر ما این را قبول نداریم اولا: ما بحث مبنایی نمی کنیم که آقای خوئی می فرماید خبر الثقة و الامارة علم تعبدا ولی ما گفتیم دلیل نداریم که خبر ثقه علم تعبدی به واقع باشد، اما بحث بنایی داریم که جناب آقای خوئی شک تفصیلی داخل در حقیقت علم اجمالی نیست، بلکه دو شک تفصیلی لوازم علم اجمالی هستند، و الا مگر می شود که شک در حقیقت علم داخل باشد، پس لازمه علم اجمالی دو شک تفصیلی است، مگر تعبد به علم تعبد به لوازم علم هم هست؟ خود شما در اصول فرمودید که تعبد به علم تعبد به لوازم علم نیست، مثلا اگر بیایند بگویند که انت عالم لازمه علم وجدانی سکون نفس است آیا تعبد به علم یعنی تعبد به سکون نفس؟ تعبد به علم که تعبد به لوازم علم نیست کما اینکه در بحث استصحاب هم ایشان فرموده که تعبد به مستصحب تعبد به لوازم مستصحب نیست، علم وجدانی به اینکه زید زنده است ملازم است با اینکه ریشش سفید شده است اما تعبد به اینکه زید زنده است تعبد به این نیست که ریشش سفید شد، لذا اینجا هم آقای صدر به ایشان اشکال می کند که تعبد به علم تفصیلی به اینکه اناء شرقی نجس است این تعبد به لازم عدم العلم الاجمالی است و این تعبد خود علم نیست؛ لذا انحلال به نظر آقای صدر حکمی است.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 23/06/93

جلسه 1044

بحث راجع به انحلال علم اجمالی به سبب اماره تفصیلیه رد بعض اطرافش بود، مثلا ما ساعت هشت صبح علم اجمالی پیدا کردیم که یکی از این دو اب نجس هست، شاعت نه صبح بینه ای قائم شد بر اینکه این اب شرقی از ساعت هشت یا قبل از آن نجس بوده است، این بینه اگر علم وجدانی بیاورد که بحثی نیست می شود انحلال علم اجمالی به سبب علم تفصیلی، اما اگر علم وجدانی نیاورد آقای خوئی فرموده چون بینه علم است اعتبارا طبق سیره عقلائیه ممضاة بینه یا خبر ثقه یا بقیه امارات علم به واقع هستند به اعتبار عقلاء پس ما دیگر شک تفصیلی در نجس بودن این اناء شرقی نداریم بلکه علم تفصیلی تعبدی داریم به نجس بودن آن، و قوام علم اجمالی به شک تفصیلی در اطراف آن است، الغاء شک تفصیلی تعبدا یعنی الغاء علم اجمالی تعبدا، و هذا هو انحلال التعبدی.

آقای صدر دو اشکال کرد، اشکال اول این بود که حقیقت علم اجمالی را این دو شک تفصیلی تشکیل نمی دهند، بلکه لازم علم به جامع لابشرط دو شک تفصیلی در اطراف است، الغاء دو شک تفصیلی الغاء لازم علم اجمالی است نه الغاء خود علم اجمالی.

و ان شئت قلت: لازم عقلی علم تفصیلی به نجس بودن این اناء شرقی انحلال علم اجمالی است تعبد به علم تفصیلی تعبد به لوازم آن علم نیست، انحلال علم اجمالی از لوازم علم تفصیلی وجدانی است، تعبد به علم تفصیلی به معنای تعبد به انحلال که از لوازم علم تفصیلی می باشد نیست.

واین اشکال اشکال واردی است، عرض کردیم آقای خوئی معتقد است که استصحاب علم تعبدی است به بقاء متقین، ولی در آنجا انحلال تعبدی را نپذیرفت، اگر کسی ساعت هشت صبح علم اجمالی پیدا کرد که یکی از این دو آب نجس است، ساعت نه صبح یقین پیدا کردکه روز قبل این آب شرقی نجس بوده است و الآن مشکوک البقاء است نجاست آن گفت استصحاب می کنیم نجاست این اناء شرقی را، اما آیا این کافی است برای انحلال تعبدی علم اجمالی؟ ابدا، خود آقای خوئی هم همچنین ادعائی ندارد، بله! اگر این استصحاب از زمان حدوث علم اجمالی بود موجب انحلال حکمی و موجب جریان اصل طهارت در اناء غربی بود بلامعارض، اما این استصحاب نجاست چون یک ساعت بعد از حدوث علم اجمالی شکل گرفت انحلال حکمی معنا ندارد، انحلال تعبدی را هم حتی آقای خوئی هم ادعا نکرده در استصحاب، چون بر فرض استصحاب علم به بقاء ما کان باشد اما تعبد علم به بقاء ما کان تعبد به لوازم آن علم نیست، لازم علمی تفصیلی به نجس بودن این اناء شرقی انحلال علم اجمالی است، تعبد به یک شئ تعبد به لوازم آن شئ نیست، بله! در امارات تعبد به مؤدی ملازم هست با تعبد به لوازم آن، یعنی وقتی بعد از اینکه بینه گفت زید زنده است بر شما ثابت شد زنده بودن زید لوازم حیات زید را هم بار کنید چون لوازم اماره است، اما لوازم علم به حیات زید را نگفته اند بار کنید، لوازم خود حیات زید را بار می کنیم چون به سیره عقلائیه مثبتات اماره حجتند، اما در اماره هم لوازم علم به واقع بار نمی شود، بلکه لوازم خود واقع مثل لوازم بقاء حیات زید که می گویند ریشش سفید شده است بار می شود، اما لوازم علم به حیات زید مثل اینکه لازمه علم تفصیلی انحلال علم اجمالی است اینها دلیل بر تعبد ندارد و اشکال مرحوم آقای صدر وارد است.

اشکال دوم ایشان این است که فرموده تعبد به انحلال علم اجمالی اثری ندارد، اگر اصل بلامعارض جاری بشود در آن اناء غربی بعد از قیام اماره تفصیلیه بر نجس بودن اناء شرقی، مشکلی نیست، اصل بلامعارض جاری می شود در اناء غربی، نیازی به تعبد به انحلال ما نداریم، اگر اصل بلامعارض جاری نشود در آن اناء غربی صد بار هم بگویند العلم الاجمالی منحل تعبدا چه فائده ای دارد، مهم آن اصل بلامعارض است که در آن اناء غربی جاری بشود بعد از قیام بینه بر نجس بودن اناء شرقی، و فرض این است که مقتضای قاعده این است که اصل طهارت در اناء غربی بلامعارض نیست، بلکه با اصل طهارت در این اناء شرقی در آن ساعت بین هشت تا نه که هنوز بینه تفصیلیه قائم نشده بود تعارض کرد.

ولی ما این فرمایش آقای صدر را نمی توانیم قبول کنیم، زیرا اصل مدعای آقای خوئی با یک مقدار تغییر قابل قبول است، ما انحلال تعبدی نمی گوئیم در قیام اماره تفصیلیه بلکه انحلال عقلائی می گوئیم، توضیح ذلک:

به ارتکاز عقلائی اگر یک طریق معتبر عقلائی قائم بشود بر تکلیف در یک طرف علم اجمالی عقلاء معامله علم اجمالی منحل می کنند با این علم اجمالی ولو حقیقتا منحل نیست، الآن شما ببینید علم اجمالی پیدا کردید یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو، یک ساعت بعد خطابی از مولا رسید به شما که ظهور دارد در وجوب اکرام زید مثل اکرم زیدا، نص که نیست شاید استحباب اکرام زید مراد مولا باشد اما ظهورش وجوب است، ظهور طریق معتبر عقلائی است ولو علم آور نباشد، عقلاء چه می گویند؟ اگر بگوئید احتیاطا عمرو را هم اکرام کنید می گویند چرا؟ خوب ما از صبح علم اجمالی داشتیم یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو، گشتیم یک ظهور معتبری پیدا کردیم بر اینکه اکرام زید واجب اس اکرم زیدا، پس اکرام زید بر ما واجب شد دیگر چرا برویم عمرو را اکرام کنیم، یا مثلا شما علم اجمالی دارید یا یک میلیون تومان به زید بدهکارید یا به عمرو، یک سند معتبری پیدا کردید که به زید بدهکارید، سند علم آور نیست ولی از نظر عقلاء معتبر است، یک چیزی قبلا نوشته بودید که من یک میلیون به زیثد بدهکارم و امضاء کرده بودید ولی شاید این امضاء صوری بود علم آور نیست، و لکن عند العقلاء می گویند این سند هست و زید برای شما سند آورد، شما یک ملیون به زید قطعا بدهکارید البته قطع وجدانی نمی گوئیم بلکه طریق معتبر عقلائی، می گوئید دیگر برای چی من به عمرو یک میلیون تومان بدهم، نگاه نمی کنید که این طریق تفصیلی معتبر مقارن با علم اجمالی بود یا متأخر از آن، در حالی که اگر انحلال حکمی را بگوئیم شرط انحلال حکمی این است که منجز تفصیلی مقارن با علم اجمالی باشد نه متأخر از آن، و لکن عقلاء طری قمعتبر عقلائی را ولو متأخر باشد این را موجب انحلال عقلائی علم اجمالی می دانند، یعنی یعاملون مع العلم الاجمالی معاملة العلم الاجمالی المنحل، شمای آقای صدر فرمودید این اثر ندارد خوب اثرش این است که در آن طرف دیگر برائت عقلائیه جاری است، اثرش این است که عقلاء ظهور خطاب اصل را در آن طرف منعقد می بینند بلا معارض.

و من هنا اتضح که علم اجمالی به طریق معتبر عقلائی ولو متأخر باشد منحل می شود انحلال عقلائیا، و لکن اگر اصل تفصیلی در یک طرف قائم باشد مثل استصحاب نجاست و قاعده اشتغال روشن شد که اینها باید مقارن باشند با حدوث علم اجمالی، چون انحلال علم اجمالی با اصل جز انحلال حکمی توجیه دیگری ندارد، و شرط انحلال حکمی این است که همزما نبا حدوث علم اجمالی این اصل تفصیلی وجود داشته باشد.

البته آقای صدر سابقا یک بیانی داشت که اینجا یادش رفته آن بیان را تکرار کند، ایشان در این بحث شرط انحلال حکمی را مقارنت و معاصرت منجز تفصیلی با علم اجمالی دانست حتی اماره تفصیلیه را هم گفت شرط انحلال حکمی علم اجمالی با آن این است که مقارن باشد با حدوث علم اجمالی، اما قبلا ایشان فرمود ما برای انحلال علم اجمالی نیازی به این نداریم که منجز تفصیلی مقارن باشد با حدوث علم اجمالی، واقع حجت تفصیلیه باید مقارن باشد، ولو حجت تفصیلیه بعدا به ما واصل بشود و بعد از وصول منجز باشد، اما مه ماین است که اگر از زمان حدوث علم اجمالی واقع حجت تفصیلیه بود کافی است برای انحلال حکمی، این را قبلا مطرح کرد ولی الآن یادش رفته تکرار کند، توضیح ذلک:

ایشان قبلا می فرمود اگر من ساعت هشت علم اجمالی پیدا کنم که یا این اب الف نجس است یا این آب ب، و از ساعت هشت که زمان حدوث علم اجمالی بینه ای بود بر نجاست آب الف ولی به من واصل نبود، ساعت نه صبح یک آقایی به من گفت تو که تشنه ای چرا نه از این آب می خوری نه از آن آب، گفتم علم اجمالی دارم که یکی از این دو آب نجس است، گفت مگر نفهمیدی همان ساعت هشت که می گوئی علم اجمالی پیدا کردم دو تا شاهد عادل داشتند صحبت می کردند می گفتند ما دیدیم که این اب الف نجس شد، می گویم من نشنیدم ولی الآن که شما می گوئید مطمئن می شوم که ساعت هشت صبح بینه تفصیلیه بر نجاست آب الف وجود داشت ولی چون به من واصل نبود منجز نبود، امارات بعد الوصول منجز هستند نه قبل الوصول، آقای صدر فرموده طبق نظر ما آن بینه ساعت هشت ولو من علم به آن نداشتم مشمول ادله حجیت است، با وجود اینکه آن بینه از ساعت هشت حجت است یعنی وجوب عمل دارد ولو منجز نیست اما شارع فرموده اعمل بقول البینه، دیگر نمی شود شارع در عرض آن اعمل بقول البینه به من بگوید رفع ما لایعلمون یا کل شئ لک طاهر، چون بین حکم ظاهری تنجیزی که می گوید اعمل بقول البینة و حکم ظاهری ترخیصی رفع ما لا یعلمون و کل شئ یک طاهر تنافی و تضاد هست ولو به من واصل نباشند، زیرا اعمل بقول البینه ابراز می کند اهتمام مولا را به اجتناب از این آب الف، ولو بر منجز نیست چون به من واصل نیست ولی ابراز می کند اهتمام مولا را به اجتناب از این آب الف، چطور می شود در عرض او رفع ما لایعلمون یا کل شئ لک طاهر جاری بشود که ابراز می کند عدم اهتمام مولا را به اجتناب از این آب الف، اینکه تناقض است هم مولا اهتمام دارد به اجتناب از این آب الف و هم اهتمام ندارد به اجتناب از آن، اینکه تناقض است، آن وقت دلیل اعمل بقول البینه چون اخص مطلق است از رفع ما لایعلمون و لذا این خطاب خاص مقدم است و ما باید ملتزم شویم که مولا از ساعت هشت صبح از زمان حدوث علم اجمالی اهتمام داشت به اجتناب از این آب الف، کشف می شود این آب الف برائت شرعیه از حرمت شرب یا اصالة الطهارة نداشته است، ما خیال می کرده ایم که این آب الف برائت شرعیه یا اصالة الطهارة دارد، حالا فهمیده ایم که نخیر حجیت بینه داشته است، با وجمود حجیت بینه دیگر اصالة الطهارة یا برائت از حرمت شرب در این آب محال است جعل بشود، وقتی اینجور شد پس کشف می شود از اول اصل طهارت یا اصالة الطهارة در آن آب ب بلا معارض بوده ما خبر نداشتیم، این بیانی است که قبلا آقای صدر مطرح کرد البته در صورتی که واقع بینه معاصر بوده با حدوث علم اجمالی، اما در جائی که قیام بینه بعد از علم اجمالی باشد آنجا اصول تعارض می کنند.

این بحث قبلا بحث شده بحث مبنایی است، ما مخالف این نظر آقای صدر بودیم، معتقد بودیم که بینه به وجود واقعیش مانع از جریان اصالة البرائة و اصالظ الطهارة نیست، شاهد عرفی هم ذکر می کردیم که از نظر عرف واقع بینه از واقع نجاست که بالاتر نیست، عرف می گوید اگر ما ساعت نه بفهمیم که از ساعت هشت این آب الف نجس واقعی بوده است او مانع نمی شود از اصل برائت و اصالة الطهارة در این آب، علم تفصیلی متأخر که مانع از جریان اصل عملی سابق نیست، کشف نمی کند که اصل عملی قبلا جاری نبود، آن وقت عرف می گوید وجود تکلیف واقعی غیر واصل مانع نیست از جریان اصل عملی ترخیصی آنوقت حجیت واقعیه بینه مانع باشد از جریان اصل ترخیصی؟ این مانع نیست، علاوه بر اینکه ما اصلا دلیل بر حجیت بینه قبل از وصول نداریم، کدام دلیل و اطلاقی داریم که وجود واقعی شهادت عدلین بدون این که به من برسد موضوع برای حجیت باشد، یک دلیل بیاورید تا ما قبول کنیم، و تفصیل الکلام وقع فی محله.

این بحث در فقه ثمرات زیادی دارد، منتهی غیر از بحث کبروی باید تطبیقاتش را هم دقیق انجام دهیم، در جزوه دو مثال زده اینم به انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی یا به علم اجمالی صغیر، این دو مثال را مختصرا عرض کنم، بعد یک مثالی را که در رساله عملیه بعض الاعلام قدس الله سره عرض می کنم که نمونه ای عملی است برای اشتباه در تطبیق این کبرای انحلال علم اجمالی است مطرح می کنم، اما دو مثال فقهی صحیح این است:

مثال اول: شخصی جنب بود برای نماز صبح تیمم کرد چون ضیق وقت بود یا آب نبود، برای نماز ظهر و عصر آب پیدا کرد غسل کرد نماز ظهر و عصر خواند، خوابید نماز مغرب و عشاء بلند شد وضوء گرفت و نماز مغرب و عشاء خواند، بعد علم اجمالی پیدا کرد یک خللی یا در آن تیمم بود یا در آن وضوء بود یا در آن غسل، ابتدائا که انسان حساب می کند علم اجمالی ثلاثی الاطراف دارد، اما با دقت می بیند این علم اجمالی ثنائی الاطراف است، یعنی علم اجمالی به خلل در یکی از این سه چیز غسل یا وضوء یا تیمم منحل می شود به علم اجمالی ثنائی که می گوید یا تیمم باطل است یا وضوئم باطل است، زیرا یا تیمم خلل داشت فهو باطل و یا اگر خلل در تیمم نباشد وضوء باطل است زیرا یا خلل در وضوء بوده که وضوء باطل است، یا خلل در غسل بوده که باز هم وضوئش باطل است چون این آقا وقتی غسلش باطل بود می شود جنب و وضوء جنب باطل است، قاعده فراغ در تیمم با قاعده فراغ در وضوء تعارض و تساقط می کنند، قاعده فراغ در غسل بلا معارض جاری می شود چون طرف علم اجمالی نیست، علم اجمالی به بطلان دیگر ثلاثی الاطراف نیست بلکه منحل شد علم اجمالی به خلل در این سه چیز به علم اجمالی به بطلان تیمم یا وضوء، و شاید غسل باطل باشد که او دیگر شاید است و شک بدوی است، و لذا قاعده فراغ در تیمم با قاعده فراغ در تیمم قابل جمع نیستند و الا مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است، قاعده فراغ در نماز صبح هم با قاعده فراغ در نماز مغرب و عشاء تعارض می کنند، ولی قاعده فراغ در غسل و قاعده فراغ در نماز ظهر و عصر بلامعارض جاری است چون شک بدوی است، وقتی علم اجمالی ثنائی شد که یا تیمم باطل است یا وضوء باطل است تمام شد، و قطعا علم اجمالی ثلاثی الاطراف نیست، چون علم اجمالی ثلاثی الاطراف معنایش این است که شاید آن دوتای اولی صحیحند و آن باطل همان سومی یعنی غسل باشد، در حالیکه اینجوری نیست بلکه قطعا یا تیمم نماز صبح باطل است یا وضوی نماز مغرب و عشاء، اینکه بگوئیم شاید هر دوتای اینها صحیح باشند و باطل غسل باشد یقینا غلط است، علم اجمالی ثنائی است پس نماز ظهر و عصر و غسل برای جنابت طرف علم اجمالی نیست بلکه شک بدوی است، چون وقتی علم اجمالی ثنائی شد آن ذو طرف اصول در او تعارض می کنند، اما غسل طرف علم اجمالی نیست چون موقعی طرف علم اجمالی می شود که علم اجمالی را ثلاثی الاطراف بکنید، در حالی که علم اجمالی ثنائی الاطراف است، شما علم اجمالی ندارید که یا تیمم باطل باشد یا غسل، بلکه شاید نه تیمم باطل باشد نه غسل باطل باشد بلکه وضوء باطل باشد، آیا علم اجمالی دارید که یا غسل باطل است یا وضوء؟ نخیر! شاید هم غسل صحیح باشد و هم وضوء و آنی که باطل است تیمم است، پس غسل جنابت طرف علم اجمالی نیست، برخلاف تیمم برای نماز صبح و وضوء برای نماز مغرب و عشاء که طرف علم اجمالی ثنائی الاطراف است، که یا تیمم باطل است اگر خلل در او باشد، یا وضوء باطل است سواء کان الخلل فی الوضوء او کان الخلل فی الغسل الجنابة فبطل الوضوء بتبعه.

آنوقت اگر در اثناء وقت نماز مغرب و عشاء این علم اجمالی شما حاصل شود قاعده حیلوله در نماز صبح و اصل برائت از وجوب قضاءِ آن می شودد خطاب مختص، بعد از تعارض قاعده فراغها نوبت می رسد به این خطاب مختص که می گوید اصل برائت از وجوب قضاء نماز صبح جاری است، قاعده حیلوله و تجاوز جاری است اما در نماز مغرب و عشاء شک در وقت است قاعده اشتغال جاری است، اما اگر بعد از وقت نماز مغرب و عشاء این علم اجمالی پیدا بشود خطاب مختصی برای نماز صبح نداریم، چون وقت نماز مغرب و عشاء هم گذشته، آن وقت هم نماز صبح و هم نماز مغرب و عشاء را قضاء می کنیم، نیازی به اعاده غسل یا قضای نماز ظهر و عصر نیست.

مثال دوم: شخصی سفر رفت قصد اقامه عشرة ایام کرد و نماز ظهور را چهار رکعتی خواند، بعد پشیمان شد از اقامه در این محل، به او گفتند وظیفه ات این است که تا موقعی که هستی نمازهای رباعی را چهار رکعتی بخوانی چون اتیت برباعیة تامة ثم عدلت عن نیة الاقامة، نماز عصر را هم چهر رکعتی خواند، بعد علم اجمالی پیدا کرد مثلا که یا رکوع نماز ظهرش ناقص بوده یا رکوع نماز عصر چه کند، علم اجمالی دارد به بطلان احدی الصلاتین، ولی این علم اجمالی منجز نیست چون منحل است، اما اگر علم اجمالی داخل وقت بود چون علم تفصیلی دارد نماز عصرش باطل است، چون یا نقصان رکوع در او بوده یا اگر نقصان رکوع در نماز ظهر بوده وظیفه اش در نماز عصر شکسته بوده است، چون عدولش بعد از چهار رکعتی صحیح نبوده، وظیفه اش نماز شکسته بوده، و من اتم فی موضع القصر وجب علیه الاعادة فی الوقت، چون این وقت جاهل به موضوع بوده و جاهل به موضوع اگر در وقت متوجه شود که اتمام فی موضع القصر کرده یقینا باید نمازش را اعاده کند، پس علم تفصیلی دارد به بطلان نماز عصر لذا قاعده فراغ در نماز ظهر جاری می شود بلامعارض، وقتی قاعده فراغ در نماز جاری شد بلامعارض بلند می شود نماز عصر چهاررکعتی می خواند وهکذا بقیه صلاتهای رباعیه را چهار رکعتی می خواند.

اما اگر علم اجمالی خارج وقت باشد باید نگاه کنیم به آن بحث فقهی، اگر کسی اتمام کند فی موضع القصر عن جهل بالموضوع، مثل همین مثال که فکر می کرد نماز ظهرش صحیح است یا کسی که فکر می کند این مسافت شش فرسخ است نماز چهار رکعتی می خواند بعد می فهمد هشت فرسخ بوده باید شکسته می خوانده است، می شود اتمام فی موضع القصر عن جهل بالموضوع، باید در فقه نگاه کنیم ببینیم مبنایمان چیست، آیا کسی که اتم فی موضع القصر عن جهل بالموضوع و التفت خارج الوقت لا یجب علیه القضاء که نظر آقای خوئی و تبریزی و سیستانی است، یا یجب علیه القضاء که نظر حضرت امام است، اگر گفتیم یجب علیه القضاء می شود مثل داخل وقت و همان بحث داخل وقت اینجا هم می آید، اما اگر گفتیم اتمام فی موضع القصر عن جهل بالموضوع فقط در داخل وقت موجب بطلان نماز است اما اگر وقت گذشت وملتفت نشدیم آن نماز صحیح است این بیان دیگر نمی آید برای انحلال علم اجمالی، چون ما علم تفصیلی پیدا نمی کنیم به بطلان نماز عصر، چون شاید خلل و نقصان رکوع در نماز ظهر بود و نماز عصر هم اتمام فی موضع القصر بود ولی چون داخل وقت ملتفت نشدم نمازم صحیح است، لذا علم اجمالی با این بیان منحل نمی شود، اما ما یک بیان دیگری داریم و آن اینکه صحیحه زراره می فرماید اگر نماز ظهر را فراموش کردی و نماز عصر خواندی بعد از نماز عصر ملتفت شدی این نماز به عنوان نماز ظهر حساب می شود، فانوها الاولی فانما هی اربع مکان اربع، مشهور به این ملتزم نشده اند ولی این مفاد صحیحه زرراره است، این نماز عصر که من خواندم اگر نماز ظهرم باطل باشد احتسب ظهرا، با این بیان علم اجمالی منحل می شود زیرا می گویم من علم تفصیلی دارم که نماز ظهر صحیح را امتثال کرده ام زیرا یا نماز اولم ظهر صحیح بود فهو، یا اگر آن نماز اول ظهر صحیح نبود پس نماز دومم را که به عنوان عصر خواندم شرع مقدس به عنوان ظهر صحیح پذیرفت (فرض این است که اتمام فی موضوع القصر است بعد الوقت اگر ملتفت شوی صحیح است قضاء ندارد) پس من یقینا یا با نماز اول یا با نماز دوم امتثال کرده ام امر به نماز ظهر را، و یقینا امتثال نکرده ام امر به نماز عصر را، زیرا من دو نماز صحیح که نخوانده ام زیرا یقینا یکی از این دو نماز فاقد رکوع بود، پس من علم تفصیلی دارم به امتثال امر به نماز ظهر و علم تفصیلی دارم به عدم امتثال امر به نماز عصر، پس قاعده فراغ در چهار رکعتی دوم اثر ندارد و لغو است، اما قاعده فراغ در نماز اول اثر دارد اثرش این است که وظیفه مرا برای آینده تعیین می کند که ابن علی التمام، قاعده فراغ در چهار رکعتی اول می گوید اتیت برباعیة صحیحة قبل العدول لذا وظیفه ات در آینده بناء بر تمام است، پس قاعده فراغ در نماز ظهر اثر دارد، ولی قاعده فراغ در نماز عصر اثری ندارد اگر می خواهدی بگوئید اثرش این است که می گوید نماز عصر صحیح خوانده ای قطعا نماز عصر صحیح نخوانده ام.

اما مثال اشتباه را فردا عرض می کنیم. والحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 24/06/93

جلسه 1045

عرض کردیم در تطبیق انحلال علم اجمالی به وسیله علم تفصیلی و مانند آن در فقه باید دقت کرد، یک فرعی را عرض می کنیم که در استفتائات بعضی از مراجع گذشته هست.

فرع این استکه: مردی زنش را طلاق داد و زن دیگر گرفت علم اجمالی پیدا کرد که یا طلاق باطل بوده است و یا ازدواج باطل بوده است، در جواب فرموده اند که قاعده فراغ در طلاق و نکاح تعارض می کنند و تساقط می کنند رجوع به استصحاب بقاء زوجیت زن مطلقه و استصحاب عدم حدوث زوجیت زن دوم می شود.

اقول: این مطلب اشکال دارد، زیرا ما می دانیم یا این دو زن هر دو زن او هستند اگر طلاق باطل باشد، اگر طلاق باطل باشد پسازدواج صحیح است و هر دو زن او هستند، مگر فرض کنیم دو خواهر باشند، و الا اگر فرض کردیم دو زن غریبه هستند اگر طلاق باطل باشد هم او باقی است بر زوجیت و هم ازدواج صحیح است، و اگر طلاق صحیح باشد پس ازدواج دوم باطل است(بخاطر علم اجمالی) و هیچ کدام زوجه آن نیستند، و اینکه ما بگوییم یکی زوجه او هست و دیگری نیست این خلاف علم اجمالی است؛ شوهر علم اجمالی پیدا می کند یا حرام است استمتاع از زن اول که مطلقه بود و یا اینکه اگر استمتاع از این زن اول حرام نباشد یعنی طلاق باشد طبعا استمتاع از او دیگر حرام نیست پس ازدواج زن دوم صحیح است و در نتیجه مرد یک تکالیفی در رابطه با این زن دوم دارد، پس اینکه استصحاب کنیم که آن زن اول زوجه او هست و زن دوم زوجه اش نیست نتیجه اش این است که شوهر به مخالفت قطعیه علم اجمالی بیفتد، چون علم اجمالی دارد یا هر دوی این زنها زن او هستند یا هیچ کدام زن او نیستند؛ پس استصحاب بقای زوجیت مرأة اولی که کرده برای جواز استمتاع، و استصحاب کرده عدم زوجیت مرأة ثانیه را دیگر تکالیفی که در رابطه زوجه هست مراعات نمی کند نسبت به این زوجه دوم این می شود مخالفت قطعیه علم اجمالی، و یا بعد از وفات این شوهر ورثه طبق این استصحاب یک هشتم دارائی این میت را می خواهند بدهند به این زن اول، با اینمکه یقینا او نصف این یک هشتم را مالک نیست، چون یا زن این متوفی نیست اگر طلاق صحیح بوده است، یا اینکه شریک دارد زن دیگری هست که هووی اوست اگر طلاق صحیح نبوده است پس ازدواج صحیح بود و این زن اول که مطلقه است هم مستحق ارث است، و در نتیجه باید نصف یک هشتم به او داده شود نه یک هشتم.

پس اگر طلاق صحیح بود استصحاب بقاء زوجیت این زوجیت اولی تجویز می کند استمتاع به او را، در حالی که اگر طلاق صحیح باشد حرام است استمتاع از این زن، و اگر ازدواج با زن دوم صحیح باشد استصحاب عدم زوجیت او می گوید می شود با خواهد یا مادر او ازدواج کنی و انفاق نکنی به او، این می شود مخالفت قطعیه.

### یقع الکلام فی اشتراک العلمین الاجمالیین فی بعض الاطراف:

این چهار صورت دارد:

صورت اول: اینکه دو علم اجمالی که در بعض اطراف مشترک هستند هم زمان به وجود بیایند و هر کدام مستقل از دیگری باشند، مثل اینکه یک قطره خون دیدیم افتاد نمی دانیم در ظرف سفید افتاد یا در ظرف سیاه؛ همزمان یک قطره دیگر هم دیدیم افتاد نمی دانیم در ظرف سیاه افتاد یا در ظرف احمر، اناء اسود اناء مشترک است که طرف هر دو علم اجمالی هست، اینجا شکی نیست که این دو علم اجمالی هر دو منجز هستند و اصول در اطراف تعارض و تساقط می کنند و واجب است احتیاط.

صورت دوم:‌ اینکه علم اجمالی دوم زمانا متأخر باشد از علم اجمالی اول؛ ساعت هشت علم پیدا کردیم یا اناء ‌ابیض نجس شد یا اناء اسود، ساعت نه علم اجمالی پیدا کردیم که از ساعت هشت یا قبل از آن یا اناء اسود نجس شده بود یا اناء احمر، زمان معلوم به این علم اجمالی دوم متأخر نیست از زمان معلوم اجمالی اول، اما زمان علم اجمالی دوم متأخر است، یعنی ساعت نه ما علم اجمالی پیدا کردیم به نحاست اناء اسود یا اناء احمر.

مشهور این علم اجمالی دوم را منجز نمی دانند به دو بیان و لذا می گویند اجتناب از اناء احمر لازم نیست:‌

بیان اول:‌ علم اجمالی باید صلاحیت تنجیز واقع را داشته باشد علی ای تقدیر، علم اجمالی به اینکه این اناء اسود نجس است یا اناء احمر باید صلاحیت تنجیز واقع را داشته باشد چه نجس معلوم بالاجمال اسود باشد یا اناء احمر، لکن با توجه به اینکه نجاست اسود به علم اجمالی اول منجز شد سابقا، و المتنجز لا یتنجز ثانیا چون تحصیل حاصل است، لذا علم اجمالی دوم صلاحیت تنجیز اناء اسود را که طرف مشترک است را ندارد، پس شرط منجزیت علم اجمالی را که صلاحیت او فی تنجیز الواقع علی أی تقدیر است از دست داد و این علم اجمالی منجز نیست.

جواب این بیان واضح است، علم آنا فآنا منجز واقع است، علم اجمالیِ اول در آن یک ساعت قبل منجز تکلیف در آن یک ساعت قبل بود ،‌از ساعت نه به بعد واقع می خواهد توسط دو علم اجمالی منجز بشود، یعنی تکلیف اگر در اناء اسود باشد که طرف مشترک است از ساعت نه به بعد تنجزش توسط دو علم اجمالی است، اینطور نیست که علم اجمالی اول واقع را منجز کرد الی الابد ، بلکه آنا فانا هر چه بگذرد می خواهد این واقع منجز شود، ساعت نه که رسید و این علم اجمالی دوم به وجود آمد این اناء اسود متنجز می شود توسط دو منجز.

و ان شئت قلت: ‌بحث تنجز بحث مدرکات عقل عملی است و ربطی به عالم تکوین ندارد، در عالم تکوین است که می گویند المعلول یستند الی اسبق علله، اما عالم مدرکات عقل عملی عالم موضوع و حکم است، از ساعت نه به بعد وجوب اجتناب از این اناء اسود به سبب دو حکم عقلی است یکی وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی اول و دیگری وجوب احتیاط در رابطه با اطراف علم اجمالی دوم، اشکال و محذوری ندارد که یک فرد موضوع برای دو حکم عقل عملی باشد.

پس جواب اول این شد که گفتیم آنا فآنا علم حدوثا در حدوث تنجز و بقاءً در بقاء تنجز تأثیر دارد، پس تنجز بقائی این اناء اسود تحصیل حاصل نیست اگر مستند بشود به دو علم، حدوث تنجز قبل از ساعت نه مستند است به علم اول، بقاء تنجز مستند است به بقاء علم اول و حدوث علم ثانیَ، اینطور نیست که بگوئیم وجوب اجتناب از اناء اول حدوثا و بقاء منجز شد به حدوث علم اجمالی اول، نخیر بقاء تنجزش مستند است بعه بقاء علم اجمالی اول و حدوث علم اجمالی دوم، جواب دوم می گوید اصلا تنجز معلول تکوینی علم اجمالی نیست تا بگوئید المعلول التکوینی یستند الی اسبق علله، بلکه موضوع و حکمند، بقاء این اناء اسود موضوع است برای دو حکم.

فلا یتم البیان الاول، و الشاهد علیه وجدان عقلی و عقلائی ماست که این علم اجمالی دوم هیچ قصوری در منجزیت ندارد، حق الطاعه مولا با اینکه علم اجمالی اول منجز شده است به منجز اجمالی سابق، حق الطاعه مولی قصور پیدا نمی کند .

توجه داشته باشید که اینکه معروف است که محقق عراقی این علم اجمالی دوم را منجز نمی داند این درست نیست، بلکه محقق عراقی تفصیل می دهد و می گوید در جایی که علم اجمالی دوم متولد از علم اجمالی اول و متأخر است رتبة از علم اجمالی اول آنجا را می گوید علم اجمالی دوم منجز نیست، مثل ملاقی احد الاطراف که می دانم یکی از این دو آب نجس است و دست به آب اول می زنم، علم اجمال دومی پیدا می کنم که یا دست من نجس است که به آب اول خورده یا آب دوم نجس است این علم اجمالی به نجاست ملاقی یا عدل الملاقا متولد است از آن علم اجمالی اول به نجس بودن یکی از این دو آب، اینجا را محقق عراقی می گوید علم اجمالی دوم منجز نیست چون تأخر رتبی دارد و لو تأخر زمانی نداشته باشد کما سیأتی بیانه.

بیان دوم برای اینکه علم اجمالی متأخر زمانا منجز نیست چون یک طرفش قبلا منجز شد وجهی است که آقای خوئی گفته، ایشان فرموده: اصل طهارت مثلا در این اناء ‌سوم که اناء احمر است ساعت نه موضوع پیدا کرد، اما اصل طهارت در اناء اسود ساعت هشت یعنی زمان علم اجمالی اول موضوع پیدا کرد و بالمعارضه نابود و ساقط شد، تساقطا یعنی ماتا و از بین رفتند، اصل طهارت در اناء سوم که احمر است که در ساعت نه پدید آمد در مقابلش اصلی نیست که با آن تعارض کند، چون اصل طهارت در اناء اسود یک ساعت قبل موضوع پیدا کرد و ساقط شد بالمعارضه با اصل طهارت در اناء ابیض.

ایشان از این مطلب ثمرات عدیده ای گرفته است و کل فقه را بر همین اساس مشی می کند: و حتی بعض فروع غریبی را مطرح می کند

مثلا: شما علم اجمالی دارید که یا به زید یا به عمرو صد هزار تومان بدهکارید ، ایشان می گویند به قصد اداء دین یک صد هزار تومانی در دست زید بگذارید بعد به طریقی از دست او دربیاورید و لو من دون رضاه و به قصد اداء دین به عمر بدهید، برئ الذمه می شوید، زیرا ما یک علم اجمالی داشتیم به وجوب اداء دین اما الی زید او الی عمرو، این علم اجمالی را ما امتثال کردیم، درست است که وقتی این صد هزار تومان را از دست زید درآوردیم یک علم اجمالی جدید تشکیل می شود که یا واجب است این صدهزار تومان را برگردانم به زید اگر به او بدهکار بودم یا واجب است صد هزار تومان بدهم به عمرو اگر به او بدهکار بوده ام، چون فرض این است که هنوز پول را به عمرو نداده ام، (یعنی فرض این است که این علم اجمالی دوم در همان آنی که از پول را از زید گرفتم و هنوز به عمرو ندادم برای ما حاصل می شود)، و لکن وجوب اداء دین به عمرو تنجز بعلم اجمالی سابق، لذا علم اجمالی دوم چون قبلا یک طرفش منجز شد به علم اجمالی سابق و لذا اثر ندارد و اصل برائت می گوید لازم نیست این صد تومان را به زید پس بدهید، لکن وجوب اداء دین به عمرو تنجز بمنجز سابق، لذا این صد هزار تومان را به عمرو می دهید و تمام می شود.

و همینطور فروع دیگری که ایشان در فقه ملتزم است.

ولی به نظر ما این بیان دوم هم درست نیست، قبل از بیان علت عدم صحت این بیان دوم نقضی را که آقای صدر به آقای خویی کرده جواب بدهیم، آقای صدر نیز وجه دوم را قبول ندارند و معتقد است علم اجمالی متأخر زمانا منجز است و لو طرف مشترکش با علم اجمالی سابق منجز شده است، نقض ایشان به آقای خوئی این است که: جناب آقای خوئی شما در امارات نیز باید این حرف را بزنید: اگر زراره از امام صادق نقل کرد که نماز جمعه واجب است و محمد بن مسلم نقل کرد واجب نیست، این دو روایت تعارض و تساقط می کنند؛ علی بن مهزیار که در زمان متأخر از امام جواد علیه السلام نقل کرد که نماز جمعه واجب است، بعد بگوییم این حدیث علی بن مهزیار متأخر است زمانا و علم اجمالی به کذب او که می گوید تجب صلاه الجمعه که از امام جواد علیه السلام نقل می کند و یا کذب آن خبر زراره که می گوید لاتجب صلاة الجمعة بگوئید این علم اجمالی منجز نیست، آیا ملتزم می شوید با اینکه این بیان شما اینجا هم می آید، چون دلیل حجیت خبر زراره و مسلم را قبلا گرفت و تعارض و تساقط کردند لذا وقتی خبر مهزیار می آید دلیل حجیت شاملش می شود بلا معارض، چرا که معارضش خبر زراره می خواهد باشد که قبلا موضوع دلیل حجیت شده و قبلا سقط بالمعارضه، آیا شمای آقای خوئی و فقیهی در فقه به این مطلب ملتزم می شود؟

به نظر ما ‌این نقض وارد نیست چرا که حجیت خبر ثقه تعبدی محض نیست بلکه از باب کاشفیت نوعیه عقلائیه است، اگر هم ما یک حدیثی داریم که العمری ثقتی فاسمع له و اطع ظاهرش این است که باید آن کاشفیت نوعیه در آن حفظ شود، وقتی اینجور شد عرض ما این است که این نقض مبتلا هست به این اشکال که این خبر علی بن مهزیار در کشف نوعیش از واقع معارض دارد و ملاک حجیت را ندارد، اما این چه ربطی دارد به بحث اصول عملیه که اصل تعبدی است؟ این اشکالی ندارد، چه اشکالی دارد در اصول عملیه تعبدی ما بیان آقای خویی را ملتزم شویم، نقض نکنید این را به حجیت خبر ثقه که حجیت عقلائیه است.

بله انصاف این است که قطع نظر از این نقض ما اساس فرمایش آقای خویی را قبول نکنیم چرا که تعارض بین دو اصل مثلا به ملاک تنافی در جعل است، کلا تکاذب بین دو دلیل به ملاک تنافی در جعل است، وقتی دو حکم هر دو قابل جعل نباشند و لکن هر دو فی نفسه محتمل الجعل است این باعث تعارض می شود، این ملاک تعارض است، در ما نحن فیه این ملاک در اصل طهارت در آن اناء احمر که اناء سوم است و اناء مختص به علم اجمالی ثانی است اصل طهارت در او با اصل طهارت در اناء اسود همین ملاک را دارد، چرا که جعل هر دو با هم مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی است، پس تنافی در جعل است، از طرفی علم تفصیلی به عدم طهارت در این اناء اسود مشترک هم که ما نداریم، شاید فی علم الله این اناء مشترک ثبوتا اصل طهارت داشته باشد و شاید هم این اناء احمر اصل داشته باشد، اما مسلم هر دو با هم اصل طهارت ندارند، این ملاک معارضه است، چه وجهی دارد که ما بیائیم بگوئیم این اصل طهارت در اناء احمر با اصل طهارت در اناء اسود تعارض نمی کنند، چرا تعارض نکنند، تعارض به ملاک تنافی در جعل است، جعل شرعی زمان تدریجی ندارد ، یک آن شارع می گوید کل شیئ لک طاهر به عنوان حکم انحلالی، آنی که تدریجی الحصول است مجعول است که موضوع این اصل طهارت در این اناء اسود ساعت هشت بود در اناء احمر ساعت نه بود، مجعول متأخر است اما جعل این دو با هم که متأخر نیست، و ملاک معارضه تنافی در جعل است، و آنی که باعث شد اصل طهارت در اناء اسود که اناء مشترک است قابل وصول نباشد ملاکش معارضه بود، معارضه باعث شد اصل طهارت در اناء اسود اگر هم ثبوتا جعل شده قابل وصول به ما نباشد بنکتة المعارضة، خوب این نکته معارضه همانطوری که بین اناء اسود و اناء ابیض که آن طرف اول است وجود دارد این نکته معارضه بین اناء اسود و اناء احمر هم وجود دارد، فما المرجح در اینکه اناء احمر اصل طهارتش سلیم از معارض باشد؟ مرجحی ندارد.

فتحصل مما ذکرنا که ‌علم اجمالی متأخر منجز است در عرض علم اجمالی متقدم.

صورت ثالثه: اینکه علم اجمالی دوم معلومش متأخر باشد نه علم:

مرحوم نائینی فرموده: ‌این علم اجمال دوم منجز نیست، چرا ایشان مثال می زند می فرماید مثلا علم اجمالی داشتیم که یا ساعت هشت یک قطره خون در این اناء ابیض افتاد یا در اناء اسود، ساعت نُه علم پیدا کردیم که همین ساعت نه یا اناء اسود نجس شد یا اناء احمر، معلوم وقوع قطرة دم فی الساعة التاسعة است اما معلوم علم اجمابی اول وقوع قطرة دم اما فی الاناء الابیض او فی الاناء الاسود فی الساعة الثامنة صباحا است، این معلوم بالعلم اجمالی دوم متأخر است زمانا از معلوم به علم اجمالی اول، پس ما علم اجمالی به تکلیف جدید نداریم، چرا که شاید این قطره دم در ساعت نه در همان اناء اسود افتاده بوده است و نیز قطره اولی هم در اناء اسود افتاده بوده است پس ما علم اجمالی به تکلیف جدید نداریم که این قطره ثانیه دم تکلیف جدید برای ما آورده باشد، لذا وقتی علم به تکلیف جدید نداشتیم منجز نیست.

می گوئیم جناب محقق نائینی ‌اولا: نقض می کنیم به شما این مثال را، من شک بدوی داشتم که اناء شرقی خون در آن افتاده است یا نه، از ساعت هشت تا نه با حالت شک اصل طهارت جاری کردم ساعت نه دیدم یک قطره خونی افتاد یا در اناء شرقی یا در اناء غربی، خوب جناب محقق نائینی ما در اینجا هم ما علم اجمالی به تکلیف جدید نداریم، شاید آن اناء شرقی ساعت هشت نجس شده و این قطره دم ساعت نه موجب تکلیف جدید نشده است، آیا می شود گفت علم اجمالی منجز تکلیف نیست و شما ملتزم به این می شوید؟

ثانیا: حل مطلب این است که علم به تکلیف منجز است، من علم دارم به ثبوت تکلیف به وجوب اجتناب یا از اناء اسود یا از الناء احمر، چرا منجز نباشد و چرا می گویید علم به تکلیف جدید لازم است؟ خیر ملاک منجزیت علم اجمالی که تعارض اصول است در اطراف وجود دارد، علم به تکلیف جدید لزومی ندارد، ما علم به تکلیف داریم بین الاناء الاسود و الاحمر، کما اینکه علم اجمالی به تکلیف بین الاناء الاسود و الابیض داشتیم، مخصوصا اگر هر دو علم اجمالی هم زمان باشند که دیگر آن بیانهای آقای خویی نمی آید اما بیان مرحوم نائینی می آید، چون مرحوم نائینی می گوید ولو دو علم اجمالی هر دو در زمان واحد موجود بشوند ولی مهم این است که معلوم در یکی از دو علم اجمالی متأخر است و لو هر دو علم اجمالی همزمان ساعت ده حاصل بشوند، که مرحوم نائینی فرموده در این صورت علم اجمالی دوم منجز نیست، آقای خویی فرمایش مرحوم نائینی را در دراسات قبول کرده است اما در مصباح قبول نکرده است و فرموده است ما اشتباه کردیم ملاک برای منجز نبودن علم اجمالی دوم تأخر علم اجمالی است نه تاخر معلوم، تأخر معلوم اثری ندارد بلکه ملاک این است که منجز ما متأخر باشد زمانا و علم منجز است، اگر منجز ما زمانا متأخر بود می گوئیم یک طرفش قبلا منجز شده است به علم اجمالی سابق، ولی اگر معلوم متأخر باشد اثر ندارد.

اقول: واقعا این مطلب آقای خوئی در اینجا درست است، ولو ما در صورت ثانیه با آقای خوئی موافقت نکردیم ولی اشکال ایشان در اینجا به مرحوم نائینی وارد است که معلوم به علم اجمالی دوم ولو متأخر هم باشد اثری ندارد.

صورت رابعه:‌ که از مطالب ما قبل روشن شد، که علم اجمالی دوم متولد باشد از علم اجمالی اول، مانند همان مثال ملاقی که محقق عراقی گفت، که علم به نجس بودن ملاقی یا عدل الملاقی این متولد است از علم اجمالی به نجس بودن احد المائین، محقق عراقی فرمود این علم اجمالی دوم منجز نیست.

اتضح من جمیع ما ذکرنا انه لا وجه لهذا الکلام، علم اجمالی دوم چه متأخر زمانی باشد چه رتبی منجز است در عرض منجزیت علم اجمالی اول.

کتب فی یوم الترویة 25 من ذی القعدة 1435 بمکة المکرمة.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 25/06/93

جلسه 1046

بحث راجع به اشتراک دو علم اجمالی بود در بعض اطراف، گفتیم مقتضای قاعده این است که هر دو علم اجمالی منجزند و از جمیع اطراف باید اجتناب کرد، و این تفصیل که جمعی از اعلام از جمله صاحب کفایه و مرحوم آقای خویی قائلند که می گویند علم اجمالی متأخر زمانا منجز نیست چون یک طرفش با علم اجمالی سابق منجز شده است این تمام نیست و بقاء اصول در اطراف آن تعارض می کنند.

فقط ما به این مطلب یک استثنایی می زنیم که توضیحش در بحث ملاقی بعض اطراف شبهه خواهد آمد، و آن استثناء این است که: اگر این طرف مختص به علم اجمالی دوم یک مزیت عرفی داشته باشد که ظهور خطاب اصل در آن منعقد بشود، اما طرف مشترک هیچ مزیتی ندارد به طوری که علم تفصیلی پیدا کنیم به عدم جریان اصل در آن، در این صورت خطاب اصل عملی در آن طرف مختص جاری می شود بلا معارض، مثال ذلک:‌ در بحث ملاقی بعض اطراف شبهه ما گفتیم که اگر دو آب داشتیم بعد از علم اجمالی به نجاست یکی از این دو آب دست به آب الف زدیم، علم اجمالی جدید تشکیل می شود غیر لز علم اجمالی اول که احد الماوین نجس علم اجمالی دومی تشکیل می شود که اما یدی نجسة لملاقاتها مع الماء الاول او ماء الثانی یعنی عدل الملاقا نجس، مقتضای قاعده این است که این علم اجمالی دوم هم منجز باشد، لذا آقای صدر در تعلیقه منهاج الصالحین فتوا می دهد که از ملاقی بعض اطراف شبهه باید اجتناب کرد بخاطر همین مبنای اصولی که ما هم این مبنا را قبول داریم، اما معتقدیم که این ملاقی یک خصوصیتی دارد که به خاطر آن خصوصیت می شود فتوا داد به طهارت ظاهریه این ملاقی، آن خصویت این است که ما از روایات استفاده کردیم که اصل طهارت در این دو آب جاری نیست؛ موثقه سماعه می گفت: (مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ جَرَّةٍ وُجِدَ فِيهَا خُنْفَسَاءُ قَدْ مَاتَتْ قَالَ أَلْقِهَا وَ تَوَضَّأْ مِنْهُ وَ إِنْ كَانَ عَقْرَباً فَأَرِقِ الْمَاءَ وَ تَوَضَّأْ مِنْ مَاءٍ غَيْرِهِ وَ عَنْ رَجُلٍ مَعَهُ إِنَاءَانِ فِيهِمَا مَاء) وقع في‏ أَحدهما قذر و لا يدرِي أيهما هو ليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما جميعا و يتيمم، یعنی اصل طهارت نه در این آب جاری است نه در آن آب.

علاوه احتمال عرفی ثبوتی ندارد که شارع بیاید اصل طهارت را در این آب ب که عدل الملاقا است جاری کند اما اصل طهارت را در آب الف که ملاقی هست جاری نکند، این احتمال عرفی ندارد چون مزیتی ندارد عدل الملاقا، اما ملاقی که دست من است احتمال عرفی است که شارع اصل طهارت را در آن جعل کند، ظهور کل شئ لک طاهر در این منعقد می شود و حجت است بلا معارض، چرا که علم تفصیلی داریم که اصل طهارت در آن طرف دیگر علم اجمالی که عدل الملاقاست یقینا جعل نشده است، پس این علم اجمالی که یا دست من نجس است با ملاقات با این آب اول یا آب دوم نجس است انحلال حکمی پیدا کرد، و اصل طهارت در دست من جاری است بلا معارض، چون علم تفصیلی داریم که اصل طهارت در آن آب دوم که عدل الملاقا است جعل نشده، و احتمال جریان اصل طهارت در این دست من احتمال عرفی است به نحوی است که ظهور خطاب اصل در آن منعقد می شود، یعنی بعد از اینکه امام فرمود یهریقهما و یتیمم یقین پیدا می کنیم که شارع اصل طهارت را در هیچ کدام از این دو آب جعل نکرده است، موثقه سماعه دلیل روائی است و تخصیص می زند قاعده طهارت را و می گوید در هیچ کدام از این دو آب اصل طهارت جاری نیست نه از باب تعارض بلکه کشف کرد از عدم جریان اصل طهارت در این دو آب، علاوه بر اینکه عدل الملاقا مزیت عرفیه ندارد که در عدل الملاقا اصل طهارت جعل شود ثبوتا ولی اصل طهارت در این ملاقا و ملاقی جعل نشود این احتمال ثبوتی ندارد، لکن عکسش که اصل طهارت در ملاقی که دست من است و بعد از علم اجمالی به نجاسة احد المائین من علم به ملاقات پیدا کردم اصل طهارت در این ملاقی احتمال جعلش عرفی است چون مزیت دارد و ظهور خطاب اصل رد آن منعقد و حجت می شود بلا معارض، مزیت ملاقی همین است که ممکن است شارع در ملاقا و عدلش احتیاط را واجب کند، اما در این ملاقی که فرع بر این دو هست برای جعل تسهیل برای مکلفین اصل طهارت جعل کند.

‌ بله! گاهی این مزیت عرفیه نیست مثلا سیبی داخل این آب الف افتاده بود و علم اجمالی داریم به وقوع قطره ای از دم در آب الف یا آب ب، اینجا اگر بخواهیم اصل طهارت در سیب جاری کنیم مزیت عرفیه ای نیست که بخواهد ظهور خطاب اصل در آن منعقد شود، باید ظهور ناشی بشود از یک مزیتی که عرف بدان ملتفت است اما بعد از اینکه ما علم اجمالی پیدا کنیم یکی از این دو آب نجس است دست بزنیم به این آب اول واقعا عرف احتمال می دهد که در مورد ملاقی اصل طهارت جعل کرده، و هیچ تعارضی هم ندارد با اصل طهارت در آن آب ب که عدل الملاقا است، چون ولو به برکت احتمال ثبوتی نمی دهیم که شارع در آن عدل الملاقا اصل طهارت جعل کرده باشد.

وجود اثر مختص در احد الاطراف علم اجمالی

اگر یکی از دو طرف علم اجمالی اثر مختص داشت مثل اینکه علم اجمالی پیدا کنیم یا این شیر نجس است یا آن آب، اثر مشترک در این دو جواز شرب است، و اثر مختص به آب جواز وضو است.

مرحوم نائینی فرموده‌ اصول عملیه در اطراف علم اجمالی به لحاظ آن اثر مشترک تعارض می کند و تساقط می کنند، اما بلحاظ اثر مختص که جواز وضوء از آب است اصل بلا معارض جاری است و علم اجمای منجز نیست.

آقای خویی به ایشان ایراد گرفته است که اصل طهارت در این شیر با اصل طهارت در آب تعارض کرد ولو به لحاظ حرمت شرب؛ اصل طهارت در این آب وقتی ساقط شد بالمعارضه چطور با آن وضو بگیریم با اینکه شرط وضوء این است که آب پاک باشد، و ما شک داریم در تحقق شرط، پس شک در تحقق امتثال است و مجرای قاعده اشتغال است.

اقول: ‌این فرمایش آقای خوئی به نظر ما ایراد دارد زیرا می گوئیم جناب آقای خوئی! بر فرض طهارت ماء الوضوء شرط نباشد بلکه نجاست ماء الوضوء مانع باشد کما هو الظاهر چونکه ما بیش از این از روایات استفاده نمی کنیم که نهی داریم از وضوء به ماء نجس، و این ارشاد است به مانعیت وضوء به ماء نجس، دلیل تام نداریم بر اینکه طهارت ماء الوضوء شرط است، نخیر بعض روایات که نهی می کند که لا تتوضأ منه و لا تشرب ظاهر است در اینکه نجاسة ماء الوضوء مانع است، بنابر این مسلک هم فرمایش مرحوم نائینی تمام نیست چرا که برائت از مانعیت وضوء از این آب جاری نمی شود بلا معارض، بلکه تعارض می کند با برائت از حرمت شرب حلیب، برائت از حرمت آن شیر دو معارض دارد یکی برائت از حرمت شرب این آب و دیگری برائت از مانعیت وضوء با این آب، پس مشکل این است که این اثر مختص که جواز وضوء با آب است طرف معارض است با آن اثر مشترک در طرف دیگر، اثر مشترک در شیر که برائت از حرمت شرب جاری می کنیم به لحاظ آن دو معارض دارد و در عرض واحد با هر دو معارض تعارض می کند یکی اثر مشترک در آب است که برائت از حرمت شرب آب است و دیگری برائت مختص به آب است که برائت از مانعیت وضوء با آن جاری می شود، و الا اگر این اشکال به مرحوم نائینی وارد نبود جناب آقای خویی چه اشکال داشت که اصل طهارت در آثارش تفکیک شود، اگر به لحاظ وضوء معارضه را ما تصویر نکنیم خوب اصل طهارت در آب دو اثر دارد یکی جواز شرب که تعارض می کند به لحاظ این اثر با اصل طهارت در آن شیر، ولی همین اصل طهارت به لحاظ اثر جواز وضوء چرا تعارض کند؟ اگر نبود این نکته که ما عرض کردیم که طرف مختص هم طرف معارضه است اینی که شما به مرحوم نائینی ایراد می گیرد مهم نیست، خوب مرحوم نائینی می تواند تفکیک در آثارش بکند، کما اینکه ما در مواردی که اصل عملی در اطراف علم اجمالی یک اثر ترخیصی دارد و یک اثر تنجیزی به لحاظ آن اثر تنجیزی اصل را جاری می دانیم چون طرف معارضه نیست، مثلا ‌فرض کنید یک نفر جنب بود نماز صبحش را خواند بعد شک کرد که غسل جنابت کرده بودم یا خیر آقایان می گویند قاعده فراغ نسبت به نماز صبح جاری است اما برای بقیه نمازها باید غسل کند، خود آقای خویی فرموده استکه هذا اذا لم یحدث بالاصغر این در صورتی است که بعد از نماز صبح محدث به حدث اصغر نشود، و الا اگر پنج دقیقه بخوابد بلند شود علم اجمالی منجز پیدا می کند که یا قبل از نماز صبح غسل نکردم پس اعاده نماز صبح لازم است و یا قبل از نماز غسل کردم پس برای آینده غسل کافی نیست و باید وضو بگیرم چون اگر برای نماز صبح غسل کردم این خوابی که الآن رفتم وضوئم را باطل کرد و باید برای نمازهای آینده وضوء بگیرم و آن غسل احتیاطی دیگر مجزی از وضوء نیست، این می شود علم اجمالی که اما تجب اعادة صلاة الصبح او یجب الوضو للصلاة الآتیه، این می شود علم اجمالی، قاعده فراغ در نماز صبح تعارض می کند با استصحاب بقاء جنابت که اثر شرعیش این است که لا یجب علیک الوضوء، اثر شرعی بقاء جنابت این است که به شخص می گوید تو جنبی و جنب مکلف به وضوء نیست بلکه مکلف به غسل است، استصحاب بقاء جنالبت دو اثر دارد یکی اثبات وجوب غسل جنابت است و دیگری نفی وجوب وضوء است، خوب به لحاظ نفی وجوب وضوء تعارض می کند با قاعده فراغ، چون علم اجمالی منجز پیدا کردیم که یا قاعده فراغ دروغ است یا این استصحاب بقاء جنابت که می گوید لازم نیست برای آینده وضوء بگیری دروغ است، اگر غسل کرده ام قبل از نماز صبح پس برای آینده باید وضوء بگیرم چون الآن خوابیدم و وضوئم باطل شد باید وضوء بگیرم برای نماز آینده، و اگر قبل از نماز صبح غسل نکردم پس قاعده فراغ در نماز صبح دروغ است، اما این استصحاب بقاء جنابت به لحاظ عدم وجوب وضو تعارض می کند با قاعده فراغ در نماز صبح، اما به لحاظ آن اثر تنجیزی که می گوید یجب علیک الغسل به آن لحاظ که تعارض نمی کند، لذا استصحاب بقاء جنابت به لحاظ این اثر تنجیزی جاری می شود و اثبات می کند که تا غسل نکنم محکوم به جنابت هستم و نمی توانم وارد مسجد شوم، حق ندارم کارهایی که بر جنب حرام است انجام دهم، پس استصحاب بقاء جنابت به لحاظ این اثر مختص که می گوید بر تو غسل واجب است جاری می شود بلا معارض، چونکه این اثر تنجیزی طرف معارضه نیست کند بلکه آثار ترخیصی در اطراف علم اجمالی تعارض می کنند و الا آثار الزامی که در اطراف علم اجمالی تعارض ندارند، لذا اگر علم اجمالی داشتیم یکی از این دو آب پاک شده است استصحاب بقاء نجاست هردو آب را داریم چون روز گذشته هر دو آ بنجس بوده دیشب یکی از این دو آب پاک شد، استصحاب بقاء نجاست این آب و استصحاب بقاء جنابت آن آب هر دو جاری هستند چون اثبات اثر الزامی می کنند با هم تعارض ندارند، لذا حکم می کنیم که اگر دست بزنی به این آب دستت نجس است چون ملاقی النجس نجسٌ و استصحاب گفت این آب نجس است، دستت را به آن هم بزنی دستت محکوم به نجاست است چون ملاقی النجس نجس، در آثار الزامی که در اطراف علم اجمالی اصول تعارض نمی کنند.

انحلال علم اجمالی به لحاظ مسبب

مرحوم آقای خویی در ادامه یک مطلبی را فرموده، می فرماید:‌گاهی ما به لحاظ سبب علم اجمالیمان منحل نیست اما به لحاظ مسبّب منحل است، اینجا را ما قبول داریم که آن کبرای مرحوم نائینی را تطبیق کنیم، توضیح ذلک:‌

ایشان فرموده است که اگر ما علم اجمالی پیدا کردیم که بر این لباس یا یک قطره بول افتاده یا یک قطره خون، اثر مشترک اصل وجوب غَسل این ثوب است، اما اثر مختص وقوع قطره بول وجوب غسل ثوب مرتین است، {حتی با آب کر آقای خوئی می فرمود ثوب متنجس به بول را دوبار باید شست}، آقای خوئی فرموده در این مثال فرمایش نائینی را قبول داریم که به لحاظ اثر مختص که وجوب غسل مرتین است برائت جاری می کنیم، زیرا این می شود اقل و اکثر، آن مثال مرحوم نائینی را ما مناقشه کردیم که می گفت علم اجمالی داریم یا این شیر نجس است یا این آب، بعد می گفت جواز وضوء با این آب اثر مختص است و جواز شرب اثر مشترک است، آنجا ما مناقشه کردیم چون که مثال مرحوم نائینی دوران بین اقل و اکثر نبود، اقل و اکثر را در جائی می توانیم فرض بکینم که اقل قدر متیقن باشد و در مثال مرحوم نائینی ما قدر متیقنی نداریم نمی دانیم خوردن این شیر حرام است یا خوردن آب و وضوء گرفتن با آب حرام است، قدر متیقن نداریم، اینجا را ما به مرحوم نائینی اشکال کردیم، اما در جایی که بین این اثر مشترک و مختص اقل و اکثر برقرار بشود مثل همین مثال که لباسی است نمی دانیم قطره دم بر او افتاد یا قطره بول، اینجا اقل و اکثر می شود، چون یک بار شستن لباس قدر متیقن می شود و شستن بار دوم مشکوک است اصل برائت جاری می شود از وجوب غسله ثانیه.

اقول: ‌اصل این مطلب آقای خوئی درست است که اگر نسبت بین اثر مشترک و اثر مختص اقل و اکثر بشود اصل برائت از اثر مختص جاری می شود بلا معارض، اما مثال درست نیست، برای اینکه مگر وجوب غسل ثوب منجس به بول مرتین وجوب تکلیفی است تا مجرای اصالة البرائة باشد، بلکه وجوب شرطی است و از این باب است که اگر متنجس به بول را دو بار نشوریم هنوز نجس است، وجوب نفسی ندارد غسل النجس بالبول مرتین تا برائت جاری کنیم از وجوب غسله ثانیه، لذا باید مبنایمان را در استصحاب ببینیم چیست، اگر کسی گفت ما در این مثال استصحاب موضوعی جاری می کنیم، یعنی استصحاب می کنیم عدم وقوع قطره بول را به عنوان اصل موضوعی، خوب اصل موضوعی می گوید هذا الثوب متنجس و لیس ملاقیا للبول بالاستصحاب، آنوقت مبنایمان این می شود که کل ثوب متنجس و لیس ملاقیا بالبول یطهر بالغسل مرة واحدة که آقای خوئی در بحث استصحاب گفته، گفته از ضم عمومات که یغسل ما اصابه ذلک الماء به این دلیل که می گوید الثوب یصیبه البول یجب غسله مرتین، از ضم این دو دلیل استفاده کردیم که کل ثوب متنجس و لیس ملاقیا للبول یطهر بغسله مرة واحدة، اگر این را بگوییم که آقای خوئی در استصحاب گفته خوب اصل موضوعی جاری می شود هذا الثوب متنجس بالوجدان استصحاب می گوید لیس ملاقیا للبول فیطهر بغسله مرة واحدة.

اما اگر ما در اصل موضوعی مناقشه کردیم کما اینکه آقای صدر مناقشه کرده و می گوید که موضوع این نیست که شما می گویید بلکه موضوع این است که الثوب اذا لاقی نجسا و لم یکن ذلک النجس بولا فیطهر بغسله مرة واحده، به خلاف آقای خویی که می گفت الثوب المتنجس اذا لم یکن ملاقیا للبول، خوب استصحاب می گوید تا دیروز این ثوب ملاقی بول نبود الان هم نیست، استصحاب عدم نعتی جاری می کنیم، اما آقای صدر می گوید ظاهرا ادله این است که الثوب اذا لاقی نجسا یغسل مرة واحدة الا اذا کان ذلک النجس بولا فیغسل مرتین، چون ایشان می گوید موضوع مرکب است: ‌الثوب الملاقی للنجس یغسل مرة، الثوب الملاقی للنجس اذا کان ذلک النجس بولا یغسل مرتین، نتیجه اش این می شود که الثوب الملاقی للنجس اذا لم یکن النجس بولا یغسل مرة، استصحاب عدم ازلی نیاز داریم که این نجس یک زمانی که نبود بول هم نبود، چون این ثوب که ملاقی نجس هست بالوجدان یا بول یا دم، آن را که شک نداریم، پس باید بگوئیم آن نجس یک زمانی بول نبود این می شود استصحاب عدم ازلی، لذا کسی می تواند اصل موضوعی جاری کند که اصل عدم ازلی را داشته باشد، اما اگر کسی اصل عدم ازلی را قبول نکرد مثل حضرت امام و مثل ما مشکل پیدا می کنیم آنوقت باید برویم سراغ اصل حکمی، اصل حکمی به نظر مشهور استصحاب بقاء نجاست است که این لباس قبل از شستن بار اول نجس بود با شستن یک بار شک می کنیم که پاک شد یا پاک نشد استصحاب بقاء نجاست جاری می شود، و دیگر برائت از وجوب غسله ثانیه که آقای خوئی می گوید درست نیست، بلکه یا اصل موضوعی جاری است که نفی می کند لزوم غسل مرتین را، یا اگر اصل موضوعی جاری نبود نوبت برسد به اصل حکمی اصل حکمی استصحاب بقاء نجاست است به نظر مشهور و هو الصحیح.

بله! به نظر خود آقای خویی استصحاب در احکام چه احکام کلیه و چه احکام جزئیه جاری نیست، فقط از نظر آقای خوئی اصل موضوعی جاری است، این استصحاب بقاء نجاست استصحاب حکمی است منتهی حکم جزئی است، چون شبهه ما شبهه موضوعیه است نه شبهه حکمیه استصحاب حکم جزئی است ما قبول داریم ولی آقای خوئی قبول ندارد لذا نمی تواند جاری کند، بله اگر استصحاب موضوعی را صرف نظر کردیم و نوبت به استصحاب بقاء نجاست رسید که حکم جزئی است که ایشان قبول ندارد آنوقت این بحث پیش می آید که بعد از شستن بار اول این لباس دیگر استصحاب بقاء نجاست جاری نیست طبق این مبنای آقای خوئی، آنوقت نوبت می رسد به این بحث که ما بیائیم قاعده طهارت جاری کنیم نه اصل برائت، بگوییم این لباسی که یک بار شستیم و نمی دانیم متنجس به بول است یا دم استصحاب نجاست که جاری نیست طبق مبنای آقای خوئی و آقای تبریزی اصل موضوعی هم فرض کنید جاری نیست نوبت به قاعده طهارت می رسد در لباس، اما وقتی می خواهیم قاعده طهارت را جاری کنیم یک اشکالی را باید حل کنیم که آیا قاعده طهارت اصلا دلیلش اطلاق دارد که این فرض را بگیرد، اشکال این است که نخیر اطلاق ندارد، زیرا کل شیئ نظیف حتی تعلم انه قذر را چگونه بخوانیم اگر قَذِرٌ بخوانیم صفت مشبهه است، در این صورت صادق است بر این، چون می گوید کل شئ نظیف حتی تعلم انه قَذِرٌ و انا لا اعلم بان هذا الثوب قَذِرٌ، بعد از شستن بار اول نمی دانم این ثوب قذر است یا قذر نیست استصحاب بقاء نجاست هم که جاری نشد قاعده طهارت جاری می شود، اما احتمال دارد که این عبارت به صیغه فعل ماضی باشد کل شئ نظیف حتی تعلم انه قَذُرَ، یعنی هر چیزی محکوم به طهارت است ظاهرا مگر اینکه علم پیدا کنی که نجس شده است یعنی علم به حدوث قذارت پیدا کنی، خوب من در این لباس علم به حدوث قذارت پیدا کردم و غایت قاعده طهارت حاصل شد دیگر، لذا بخاطر این اشکال آقای صدر می فرماید ما قاعده طهارت را در موارد سبق یقین به نجاست جاری نمی دانیم لقصور المقتضی، ولو استصحاب بقاء نجاست مشکل داشته باشد لکن نوبت به قاعده طهارت در این لباس نمی رسد.

بله ما می توانیم بعد از اینکه استصحاب بقاء نجاست را در این لباس قائل نشدیم قاعده طهارت را در خود این لباس جاری نکنیم بلکه در ملاقی این لباس جاری کنیم، مثلا دست خیس که به لباس زدیم بگوییم اصل طهارت را در خود دست جاری می کنیم، کل شئ نظیف حتی تعلم انه قَذُرَ یا قَذِرٌ، اما در خود لباس اشکال این است که دیگر قاعده طهارت جاری نیست چون شاید حتی تعلم انه قَذُرَ باشد که غایت قاعده طهارت علم به حدوث قذارت باشد و ما اینجا علم به حدوث قذارت داریم.

پس ما به آقای خویی عرض می کنیم که این مثالی که شما زدید و برای ما دردسر درست کردید که این مقدار توضیح را بدهیم اصلا ربطی به آن کبرایی که گفتید ندارد و در این مثال باید دقت می کردید.

تمت الکتابة فی لیلة 29 من ذیقعدة الحرام 1435 بمکة المکرمة.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 26/06/93

جلسه 1047

بحث راجع به اماره اجمالیه و یا اصل اجمالی است:

اماره اجمالیه بر دو قسم است:

تارة: خود اماره قائم می شود بر ثبوت احد الحکمین اجمالا، بینه می گوید احد هذین الانائین نجس، خبر ثقه می گوید احد هذین الفعلین اجمالا واجب.

تارة: ‌بینه تفصیلیه است برای ما مشتبه شده است و الا بینه فی علم الله مشخص بود، مثلا بینه گفت الاناء الشرقی نجس یا گفت اکرام زید واجب، اما بر من مشتبه شد که این بینه چه گفته است شک کردم که گفته است الاناء الشرقی نجس یا گفته الاناء الغربی نجس، یا شک کردم گفته اکرام زید واجب یا گفته اکرام عمرو واجب.

در قسم اول که اساسا اماره اجمالیه هست و قائم شده است به وجود احد الحکمین اجمالا یک مشکلی که داریم کیفیت توجیه حجیت این اماره است، این اماره که می گوید احد هذین الفعلین واجبٌ یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو این به چه نحو می خواهد حجت بشود؟ اگر شارع بیاید جعل حکم مماثل کند و بگوید افعل احدهما این که می شود واجب تخییری، و اگر بگوید اکرم زیدا این زائد بر مدلول اماره است، زیرا اماره گفت اکرام احدهما واجب اجمالا، در مقام حجیت بگوئیم ثبت وجوب اکرام زید یا ثبت وجوب اکرام عمرو، این غیر از این که ترجیح بلا مرجح است که یکی از این دو را به طور تعیین واجب کند علاوه بر این زائد از مقدار قیام اماره است، لذا آقایان مواجه شده اند با این مشکل که چگونه حجیت این اماره اجمالیه را توجیه کنیم؟

و یک مشکل دیگری هم که هست این است که گفته می شود که شارع وقتی جعل حجیت می کند برای این اماره اجمالیه، اگر بگوییم می خواهد حجت کند آن را نسبت به وجوب موافقت قطعیه، یعنی این اماره حجت است و منجز است نسبت به وجوب موافقت قطعیه، این نتیجه اش این می شود که اصل بلا معارض هم دیگر نمی توانیم جاری کنیم در بعض اطراف، اگر بینه گفت احد هذین نجس اما هذا الماء او ذاک الثوب اگر ما علم اجمالی داشتیم که یا این آب نجس است یا آن ثوب ما در رابطه با شرب آب قاعده حل جاری می کردیم به عنوان اصل بلا معارض، می گفتیم اصل طهارت در این آب با آن ثوب سقط بالمعارضة، و لکن اصل حل در این آب بلا معارض جاری است، چون نماز خواند در لباس نجس که حرام نیست تا بخواهد اصالة الحل جاری شود، اما شارع که می آید می گوید این بینه ای که گفت اما هذا الماء نجس او ذاک الثوب این بینه حجت است یعنی حجت است بر وجوب موافقت قطعیه این معنایش این است که دیگر اصل بلامعارض هم جاری نشود، یعنی اماره اجمالیه از علم اجمالی اشد می شود چون در علم اجمالی اصل بلا معارض می شد جاری کنیم در بعض الاطراف، اما در بینه اجمالیه که می گوید یا این آب نجس است یا این ثوب اگر حجت باشد بر وجوب موافقت قطعیه معنایش این است که باید این بینه جمالیه را موافقت قطعیه کنیم، و مخالفت احتمالیه آن دیگر جایز نیست ولو با اجراء اصل بلامعارض، و اگر حجیت بینه اجمالیه فقط برای حرمت مخالفت قطعیه است این معنایش این است که هیچ جا موافقت قطعیه لازم نباشد فقط مخالفت قطعیه آن حرام باشد.

برای حل این مشکل آقایان مواجه با سختیهایی شده اند، از جمله در بحوث و نیز تعلیقه بحوث نسبت به این اشکال دوم دچار مشکل شده اند که اشکال دوم گفت که حجیت اماره اجمالیه اگر نسبت به وجوب موافقت قطعیه باشد پس لازمه اش این است که اصل بلامعارض هم جاری نشود، و اگر نسبت به حرمت مخالفت قطعیه باشد لازمه اش این است که موافقت قطعیه آن در هیچ کجا واجب نباشد، آنها با این مشکل مواجه شده اند و راه حلی هم ارائه نداده اند.

به نظر ما این اشکالها قابل حل است، برای اینکه که اولا ما یک توضیحی بدهیم در باره حقیقت علم اجمالی و حقیقت اماره اجمالیه، فرق علم اجمالی و اماره اجمالی با وجوب تخییری چیست؟

‌اگر علم پیدا کنیم به وجوب اکرام زید یا عمرو تخییرا، فرق این با اینکه علم اجمالی به وجوب احدهما پیدا کنیم چیست؟ فرقش این است که وقتی علم به وجوب تخییری پیدا می کنید می گویید علم دارم که شارع امر کرده است به اکرام احدهما تخییرا، اما وقتی علم اجمالی دارید می گویید می دانم که اکرام احدهما واجب است و الواجب فرد معین منهما، اما در وجوب تخییری نمی گفتید یجب احدهما و الواجب فعل معین منهما، این قضیه مستبطنه و مقدره در علم اجمالی که می گوید یجب احدهما و الواجب فعل معین منهما که در وجوب تخییری این قضیه مستبطنه نیست، این فارق بین وجوب تخییری و علم اجمالی است، همینطور در اماره یک وقتی ثقه می گوید یجب اکرام احدهما خبر می دهد از وجوب تخییری، خوب معنایش این است که یجب اکرام احدهما و لیس الواجب فعلا معینا منهما بلکه همان عنوان احدهما واجب است این می شود وجوب تخییری، و گاهی خبر می دهد از وجوب احدهما اجمالا معنایش این است که این ثقه می گوید احدهما واجب و الواجب فعل معین منهما و یا در انائین نجس می گوید احدهما نجس و النجس اناء معین منهما، این مفاد اماره اجمالیه است، که این ثقه می گوید احدهما نجس و النجس واقع معین منهما نه المعلوم بالاجمال اناء معین منهما، بلکه النجس یعنی همان محمول که گفت احد الانائین نجس، محمول که النجس است می شود و النجس اناء معین منهما، که اگر هر دو اناء نجس باشند دو اناء معین داریم که نجسند، یکی این اناء شرقی که اناء معین است و دیگری اناء غربی که اناء معین است، یا حتی در مثال اخبار اجمالی از وجوب احد الفعلین می گوید احد الفعلین واجب و الواجب فعل معین منهما، یعنی الواجب لیس عنوان احدهما بل فعل معین منهما، و شاید هر دو فعل معین واجب باشند در مواردی که مانعة الجمع نیست هم اکرام زید واجب باشد و هم اکرام عمرو، ولی ثقه می گوید آنی که من خبر می دهم خبر می دهم از وجوب احدهما نه بیشتر، و الواجب فعل معین منهما، حالا آن فعل معین در مقابل وجوب فعل معین ممکن است منطبق باشد بر اکرام زید فقط ممکن است منطبق باشد بر اکرام عمرو فقط و ممکن است منطبق باشد بر کلا الفعلین، این مفاد اماره اجمالیه است.

شارع در مقام جعل حجیت می آید این مفاد را حجت می کند، حالا باید ببینیم مسلک شما در حجیت چیست طبق آن مسلک توضیح می دهیم؟

مسلک اول جعل علمیت: مسلک برخی از اعلام این است که حجیت اماره یعنی جعل علمیت برای اماره، طبق این مسلک ما مشکل نداریم، شارع می گوید من تو را اعتبار کردم عالم به مفاد اماره، مفاده اماره این است که احد الفعلین واجب و الواجب فعل معین منهما، تو عالمی به این مفاد کانه خودت علم اجمالی داری، لذا آثار علم اجمالی که منجزیت است در اینجا نیز بار می شود، به همان نحوی که علم اجمالی منجز بود جعل علمیت می کند برای این اماره اجمالیه، یعنی او تنزیل می شود به منزله علم اجمالی؛ لذا ما به مقرر بحوث می گوییم علم اجمالی چه جور منجزیتش نسبت به وجوب موافقت قطعیه به نحوی بود که اگر اصل بلا معارض در بعض جاری می شد دیگر آن منجزیت نسبت به وجوب موافقت قطعیه از بین می رفت با جریان اصل بلامعارض، شارع در اینجا جعل حجیت می کند همان حجیت به معنای جعل علمیت که اثرش همان وجوب موافقت قطعیه هم هست، اما وجوب موافقت قطعیه بر وزان وجوب موافقت قطعیه علم اجمالی، به نحوی که اگر اصلی بلا معارض جاری شد مقدم می شود بر این وجوب موافقت قطعیه، و اگر اصل بلامعارض جاری نشد آنوقت وجوب موافقت قطعیه فعلی خواهد بود.

پس طبق این مسلک جعل علمیت شارع می گوید ای کسی که ثقه به تو خبر داد گفت احد هذین الفعلین واجب و الواجب فعل معین منهما اعتبار کردم تو را عالم به این مفاد، یعنی همانطور که اگر عالم اجمالی بودی این علم اجمالی مقتضی بود برای وجوب موافقت قطعیه، این اماره اجمالیه نیز مقتضی است برای وجوب موافقت قطعیه، یعنی اگر اصل بلا معارض بود او را مقدم کن اگر نبود موافقت قطعیه کن، یا در آن مثال احد الانائین نجس که بینه اجمالیه گفت احد هذین الانائین نجس و النجس اناء معین منهما، شارع می گوید من تو را عالم اعتبار کردم به مفاد بینه، پس طبق این مسلک ما مشکل نداریم.

حتی محقق عراقی که معتقد است که حجیت اماره یعنی جعل علمیت او نیز مشکل ندارد با اینکه گاهی تعبیر می کند می گوید علم اجمالی علم به واقع است، دیگران می گویند علم اجمالی علم به جامع است ولی آغا ضیاء گاهی تعبیر می کند که علم اجمالی علم به واقع است، مثل شبه من بعید، یک شبهی از بعید می دانیم نمی دانیم شبه زید است یا شبه عمرو، خوب این شبه واقع است، همانطوری که ما علم به شبه من بعید پیدا می کنیم که این شبه زید است واقعا ما خبر نداریم که شبه زید است یا شبه عمرو، محقق عراقی می گوید علم اجمالی هم مثل علم به شبه است، ما یک شبهی از واقع داریم نمی دانیم شبه این طرف است یا آن طرف، بنا بر نظر محقق عراقی نیز هیچ اشکال ندارد که جعل علمیت برای این اماره اجمالیه بر وزان علم اجمالی، یعنی همانطور که علم اجمالی به نظر محقق عراقی علم به واقع است این نیز می شود علم تعبدی به واقع.

مراد محقق عراقی از علم اجمالی به واقع این است که ما توضیح دادیم، ما بیشتر از این نمی فهمیم، یعنی علم به جامع احدهما منتهی بعدش فرض می کنیم که علم دارم به وجوب احدهما بعد می گویم و الواجب فعل معین منهما، این معنای متحصل از علم اجمالی به واقع است، یعنی آن واجب فرد معین است از این دو فعل، محقق عراقی همین را می گوید، ما در بحث حقیقت علم اجمالی هم گفته ایم که محقق عراقی حقیقیت علم اجمالی را که می گوید علم اجمالی به واقع بیش از این نمی فهمیم معنایش را که یعنی علم اجمالی به جامع احدهما مثل علم اجمالی به وجوب احدهما بعد می گوییم و الواجب فعل معین منهما.

پس اینکه در بحوث آقای صدر فرموده طبق مسلک عراقی گیر می کنیم چرا که شاید این ثقه که می گوید احدهما واجب دروغ می گوید و اگر دروغ بگوید واقعی در کار نیست تا بعد بگوییم اماره اجمالی بر واقع، خیر واقعی در کار نیست تا بعد بگوییم اماره علم تعبدی اجمالی به واقع است، واقعی در کار نیست، این حرف آقای صدر درست نیست، زیرا مراد از واقع که محقق می گوید همین است که ما عرض کردیم یعنی این اماره اجمالیه خبر می دهد از وجوب احدهما و الواجب فعل معین منهما، این را این اماره اجمالیه خبر داده است ولو دروغ گفته است ما چه کار داریم، شارع می گوید شما به مفاد اماره اجمالیه علم داری، هذا کله علی مسلک جعل العلمیة.

اما طبق مسلک جعل منجزیت و معذریت که مسلک صاحب کفایه است، او هم مشکل ندارد، چون شارع می گوید این اماره که می گوید احد الفعلین واجب و الواجب فعل معین منهما این مفاد اماره بر تو متنجز است علی نحو تنجزی که در موارد علم اجمالی است، مشکلی ندارد، یعنی چطور که در موارد علم اجمالی تکلیف معلوم بالاجمال بر شما منجز می شود عقلا، در اماره اجمالیه نیز شارع جعل منجزیت می کند برای این اماره اجمالیه بر وزان منجزیت علم اجمالی، طبعا موافقت قطعیه در اینجا واجب می شود علی وزان وجوب موافقت قطعیه در علم اجمالی، شارع این مقدار تنجیز کرد که تنجیز کرد اماره اجمالیه را کالعلم الاجمالی لا اشد من العلم الاجمالی، پس چطور در علم اجمالی اگر اصل بلا معارض جاری شد جلو تنجیز را نسبت به وجوب موافقت قطعیه می گیرد این اماره اجمالیه هم منجز بودنش بر وزان منجز بودن علم اجمالی است.

اما مسلک جعل حکم مماثل که از بعض تعابیر مرحوم شیخ استفاده می شود که مثلا خبر ثقه که گفت یجب اکرام زید شارع هم می گوید یجب اکرام زید، جعل حکم مماثل می کند، طبق این مسلک شبهه ای اینجا هست که وقتی ثقه یجب اکرام احدهما شارع چگونه جعل حکم مماثل می کند؟ آیا شارع هم می گوید اکرم احدهما؟ اگر این را بگوید که این واجب تخییری می شود، اینجا این شبهه هست.

لکن جواب این شبهه این است که ‌جعل حکم مماثل در هر اماره ای به حسب همان اماره است؛ اگر اماره تفصیلی بگوید یجب اکرام زید جعل حکم مماثلش به این است که بگویند یجب اکرام زید، اما اگر اماره اجمالیه بگوید احدهما واجب و الواجب فعل المعین منهما، خوب جعل حکم مماثل در اینجا به این است که شارع بگوید اکرم احدهما تا نتیجه اش وجوب تخییری شود و د رنتیجه اشکال شما وارد شود، بلکه به این است که شارع بگوید ‌یجب علیک ان تعمل کانک عالم اجمالا بوجوب اکرام احدهما، جعل حکم مماثل به این نحو می کند، کی گفته شارع که جعل حکم مماثل می کند باید دقیقا همان اکرام احدهما واجب را جعل کند، شارع وقتی می بیند اگر آنجور جعل کند می شود واجب تخییری لذا می آید اینجور می گوید که واجب است بر تو معامله کنی با این اماره اجمالیه معامله علم اجمالی، یعنی وجوب تکلیفی طریقی است که با این اماره اجمالیه معامله علم اجمالی کنی، این هم یک نوع جعل حکم مماثل است، نتیجه این می شود که همانطور که در علم اجمالی مخالفت قطعیه حرام بود اینجا نیز حرام است منتهی حرمت طریقی دارد نه نفسی، حرمت طریقیه یعنی حرمت به داعی تنجیز واقع، و نسبت به وجوب موافقت قطعیه هم اگر اصل بلا معارض جاری شد همانطور که در علم اجمالی اصل بلا معارضه مقدم است بر منجزیت علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه، در این اماره اجمالیه هم همینطور است چون گفت یجب ان تعامل معها معاملة العلم الاجمالی، مگر شارع حتما باید مفاد خبر را انشاء کند،{حالا لفظ جعل حکم مماثل را به لحاظ غالب موارد گفته اند، اگر می گفتند در اماره اجمالیه چطور جعل حکم مماثل می شود لابد اینجوری توجیه می کردند، وانگهی ما که خیلی اصرار نداریم که مسلک جعل حکم مماثل را توجیه کنیم}، اما اینکه بیائیم کما هو ظاهر البحوث بگوئیم طبق مسالک مشهوره ما مشکل داریم در تخریج حجیت اماره اجمالیه، نخیر هیچ مشکلی نداریم، مسلک جعل علمیت ومسلک جعل منجزیت هم مشکل ندارد، مسلک جعل حکم مماثل هم یک شبهه ای دارد که به نظر ما قابل جواب است.

مسلک سوم ابراز اهتمام مولی به واقع: اما مسلک صحیح که در بحوث اختیار کرده و ما هم قبول داریم که اصلا تخریج حجیت اماره اجمالیه هیچ مشکلی ندارد، ما می گوئیم حجیت یعنی ابراز اهتمام مولا به تکلیف واقعی علی تقدیر وجوده، این می شود حجیت در حکم ظاهری الزامی، و حجیت در حکم ظاهری ترخیصی یعنی رضای مولا و عدم اهتمام مولی به رعایت تکلیف واقعی، حالا فعلا بحث حکم ظاهری الزامی یعنی احدهما واجب و احدهما نجس است، شارع وقتی می گوید این اماره اجمالیه حجت است یعنی من ابراز می کنم اهتمامم را به تکلیف واقعی به مقدار قیام اماره اجمالیه، اهتمام مولا به تکلیف واقعی به مقدار قیام اماره اجمالیه این است که مخالفت قطعیه اش حرام و موافقت قطعیه اش هم واجب است اگر اصل بلامعارض در اطراف جاری نشود.

و لذا به نظر ما هیچ مشکلی بر تخریج حجیت اماره اجمالیه ما نداریم، و لکن بعد از اینکه حجیت اماره اجمالیه را ما ثبوتا تصدیق کردیم مشکل اثباتی داریم، مشکل اثباتی این است که گفته می شود دلیل حجیت این اماره که گفت احدهما نجس در مثال انائین استصحاب طهارت این اناء و استصحاب طهارت آن اناء این هم مفاد لا تنقض الیقین بالشک است، اطلاق لا تنقض الیقین بالشک می گوید استصحاب طهارت در این اناء و در آن اناء جعل شده است، چون هر کدام از این دو اناء مشکوک النجاسة است، لذا اطلاق و به تعبیر بهتر عموم دلیل استصحاب می گوید در اینجا در این دو اناء جعل استصحاب طهارت شده با اطلاق دلیل حجیت بینه یا خبر ثقه که شامل این بینه اجمالیه می شود تعارض می کنند به عموم من وجه، و اینکه اماره اجمالیه را مقدم بر استصحاب الطهارتین کنیم مرجحی ندارد.

در جاهای دیگر مثل اینکه بینه می گفت این اناء معین نجس است آقایان می گفتند این بینه علم تعبدی به واقع است، موضوع استصحاب طهارت از بین می رفت تعبدا، با اعتبار اینکه شما عالمید که این اناء معین نجس است، اما این بیان که می گفتند دلیل اماره حکومت دارد بر موضوع استصحاب، یعنی موضوع استصحاب را تعبدا الغاء می کند، این بیان اینجا نمی آید، اماره بر نجس بودن بر احدهما که موضوع استصحاب طهارت این اناء الف را الغاء نمی کند، می گوید انت عالم بنجاسة احد الانائین، موضوع استصحاب طهارت این اناء الف شک در طهارت و نجاست اناء الف است، موضوع او که الغاء نمی شود، و موضوع استصحاب طهارت اناء ب هم نیز شک در نجاست و طهارت اناء ب است، موضوع او که الغاء نمی شود، در جاهای دیگر که اماره تفصیلیه بود می گفتند حکومت دارد این اماره تفصیلیه بر موضوع استصحاب، الغاء می کند شک فی البقاء را اعتبارا و تعبدا، لا ینبغی لاحد من موالینه فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا، یعنی وقتی یک ثقه ای می آید می گوید این اناء شرقی نجس است شک نکنی، الغاء کرد شک را، موضوع استصحاب از بین رفت، ولی در ما نحن فیه که اماره بر نجس بودن احدهما علم تعبدی است به اینکه احدهما نجس، اینکه موضوع استصحاب طهارت اناء الف و اناء ب را از بین نمی برد.

این شبهه را محقق عراقی مطرح کرده است و خودش یک جوابی داده است، بعدا می گوییم که این شبهه اختصاص به اماره اجمالیه ندارد ، بلکه این شبهه معارضه در اصل اجمالی نیز می آید، مثلا استصحاب می گوید احد الانائین نجس چون که من یقین دارم چند روز قبل قطره خونی افتاده یا در اناء غرب یا در اناء شرقی، استصحاب می گوید هنوز هم یکی از این دو آب نجس است شبهه این است که دلیل استصحاب نجاست احد الانائین با دلیل استصحاب طهارت این اناء‌ و آن اناء ‌تعارض می کنند، حالا فعلا این اماره اجمالیه را بگوئیم: محقق عراقی در جواب از این شبهه معارضه بین اماره اجمالیه ب رنجاست احد الانائین واستصحاب طهارت هذا الاناء و ذاک الاناء فرموده است که هر اماره اجمالیه ای یک مدلول التزامی دارد، و آن این است که آن اماره ای که می گوید احد هذین الانائین نجس مدلول التزامیش این است که: ان لم یکن هذا الاناء الشرقی نجسا فالاناء الغربی نجس، این یک مدلول التزامی، مدلول التزامی دوم این است که: اگر اناء غربی نجس نباشد پس اناء شرقی نجس است ، این مدلول التزامی مدلول تفصیلی است اینکه مدلول اجمالی نیست، تعبد می شوید به نجاست اناء شرقی علی تقدیر عدم نجاست اناء غربی، خوب این اماره تفصیلیه با استصحاب طهارت اناء شرقی درگیر می شود، استصحاب طهارت اناء شرقی می گوید بگو این اناء شرقی پاک است مطلقا، مدلول التزامی بینه اجمالیه می گوید بگو این اناء شرقی نجس است اگر اناء غربی نجس نباشد، این مدلول التزامی اماره یک مدلول تفصیلی است، و این به عنوان یک اماره تفصیلیه بر اطلاق استصحاب طهارت مقدم است.

کتب فی شهر مکة المکرمة فی غرة شهر ذی الحجة الحرام/1435

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 29/06/93

جلسه 1048

بحث در اين بود كه اگر اماره اجماليه بود مثل اینکه بينه قائم شد بر نجاست احد الانائين اجمالا، آيا اين بينه اجماليه معارضه مي كند با استصحاب يا قاعده طهارت در اين دو اناء يا بر آنها مقدم است؟

‌اشكالي كه مطرح بود اين بود كه در اماره تفصيليه مي گفتيم كه اماره تفصيليه كه مي گويد هذا الاناء المعين نجس علم تعبدي است به اینکه اين اناء ‌نجس است و موضوع استصحاب طهارت و قاعده طهارت را كه شك است از بين مي برد تعبدا، اما بينه بر اینکه احد الانائين نجس است خوب این علم تعبدي است به نجاست احدهما، اين بينه موضوع استصحاب طهارت در این اناء الف را كه شك تفصيلي در طهارت و نجاست این اناء الف هست از بين نمي برد، وقتی موضوع آن از بین نرفت دليل اعتبار اين بينه با دليل اعتبار آن قاعده طهارت يا استصحاب طهارت با هم تعارض مي كنند.

از این وجه ممکن است چند جواب داده شده است:

جواب اول: محقق عراقي فرموده است که: هر اماره اجماليه اي يك مدلول التزامي تفصليي دارد، همین بینه که می گوید احد الانائین نجس مدلول التزامیش اين است كه این اناء الف نجس است اگر اناء ب پاك باشد، مدلول التزامی دومش این است که این اناء ب نجس است اگر اناء الف پاک باشد، ‌اين مدلول التزامي تفصيلي مثل بقيه امارات تفصيليه حاكم مي شود بر دليل اصل، چون دليل اصل مثل استصحاب طهارت این اناء الف در صورتي به درد ما مي خورد كه بگويد اين اناء الف پاك است مطلقا سواء كان الاناء الآخر نجسا ام طاهرا، تا ما بتوانيم با این اصل طهارت مجوز پيدا كنيم بخوریم این اناء الف را، پس چيزي كه به درد ما مي خورد اطلاق اصل طهارت در این اناء الف مثلا است که هذا الاناء طاهر حتی علی تقدیر طهارة الاناء الآخر، اين اطلاق محكوم آن مدلول التزامي بینه اجمالیه است، اما جريان اصل مقيد كه هذا الاناء طاهر ان كان الاناء الآخر نجسا، این به درد ما نمي خورد،‌ چون هذا الاناء طاهر اذا کان الاناء الآخر نجسا اگر علم وجداني هم به آن پيدا كنيم کما اینکه در موارد علم اجمالی به اینکه یکی از این دو اناء پاک است و دیگری نجس ما همچنین علم اجمالی ای داریم که این اناء الف پاک است اگر اناء ب نجس باشد، چون علم اجمالی مانعة الجمع است، ولی باز هم به درد نمي خورد، من می دانم این اناء الف پاک است اگر اناء ب نجس باشد اما این مجوز ارتکاب اناء الف نمی شود، مجوز ارتکای اناء الف این است که علم پیدا کنم یا تعبد داشته باشم که این اناء الف مطلقا پاک است چه اناء ب نجس باشد چه پاک اناء الف پاک است، این مجوز شرب اناء الف می شود، و همینطور در اناء ب، اطلاق اصل طهارت را محقق عراقی فرمود محکوم اماره تفصیلیه است که مدلول التزامی آن اماره اجمالیه بود که می گوید ایم اناء الف نجس است اگر اناء ب پاک باشد، تعبد به نجاست اناء الف می کند علی تقدیر طهارة الباناء الآخر، دیگر نمی تواند اصل طهارت تعبد به طهارت این اناء الف بکند در این فرض، نمی تواند اصل طهارت بگوید که اناء الف پاک است حتی اگر اناء ب نجس نباشد، وقتی مدلول التزامی تفصیلی می گوید اگر اناء ب نجس نباشد پس اناء الف نجس است، آنوقت اصل طهارت نمی تواند بگوید که اگر اناء ب نجس نباشد باز اناء الف پاک است، چون این خلاف اماره تفصیلیه است که مدلول التزامی آن اماره اجمالیه بود، این محصل فرمایش محقق عراقی است.

اقول: ‌اولا: ‌اين فرمايش يك غرابتی دارد و آن اينكه معناي كلام ایشان اين است كه مدلول مطابقي این بينه اجمالي نتوانست مشكل را حل كند و حجيتش مواجه با اشكال شد، ‌مدلول التزامي آن،{که ما می گوئیم مدلول التزامی هم تعبیر رسائی نیست، مدلول تحليلي آن، چون مدلول التزامی نیست بلکه در واقع مدول تحلیل بینه اجمالیه که می گوید احدهما نجس همین قضيه شرطيه است که این آب الف نجس است اگر آب ب نجس نباشد و آب ب نجس است اگر آب الف نجس نباشد، حالا ایشان اسمش را گذاشته مدلول التزامی مهم نیست، شما مشکل مدلول مطابقی را نتوانستید حل کنید و آن را حجت کنید، حالا از راه مدلول التزامی می خواهید مشکل را حل کنید، این از نظر عرفی امر مستغربی است.

ثانيا: به شما نقض مي كنيم كه اگر بينه اجماليه بیاید بگويد احد هذا الانائين طاهر، خود شما فرموديد اگر ما استصحاب داشته باشيم یعنی حالت سابقه این دو اناء نجاست باشد استصحاب می کنیم نجاست این اناء‌ الف را مطلقا و استصحاب هم می کنیم نجاست اناء ب را مطلقا، نتيجه اش اين است كه ملاقي بعض اطراف شبهه محكوم به طهارت است ولی ملاقي بعض اطراف شبهه در این فرض محكوم به نجاست خواهد بود، چون استصحاب نجاست این اناء الف جاری شد اثر شرعیش نجاست ملاقی آن است، استصحاب نجاست اناء ب هم جاری شد که اثر شرعیش اثبات نجاست ملاقی آن است، جناب محقق عراقی فراموش کردید این مطالب خودتان را؟ همین بیان شما که امروز مطرح شد تناقض دارد با این مطلب، اگر بنا باشد که از هر اماره اجماليه ما یک مدلول التزامي تفصیلی درست كنيم و اطلاق استصحاب در اطراف را محكوم آن مدلول التزامي تفصیلی بدانیم . از اعتبار ساقط کنیم پس چطور شما استصحاب كرديد نجاست الانائین المستصحبی النجاسة را با وجود اماره بر حصول طهارت لاحدهما.

ثالثا: حل مطلب اين است كه استصحاب یا قاعده طهارت اناء ‌الف اثبات مي كند طهارت فعليه این اناء الف را، ‌می گوید این اناء الف طاهر بالفعل، و ما علم به خلاف نداريم، بلكه احتمال مي دهيم این اناء الف طاهر بالفعل باشد،‌ لازمه عقلي طهارت این اناء الف بالفعل نجاست اناء ‌ب بعد از قيام اماره اجماليه بر نجاست احدهما است، و لوازم اصل هم که حجت نيست، ‌اطلاق طهارت استصحابيه در اناء ‌الف مي گويد هذا الاناء ‌طاهر بالفعل، نتيجه عملي آن اين است كه مي توانیم اناء‌ الف را بخوريم، مدلول استصحاب طهارت این اناء الف جمع القيود که نيست كه هذا الاناء الف طاهر حتي علي تقدير طهارة الاناء الآخر، بلكه رفض القيود است، كل شيئ لک طاهر يا استصحاب طهارت مي گويد بگو اين اناء الف طاهر است بالفعل، ما هم احتمال می دهیم که این اناء الف طاهر باشد بالفعل، و يك استصحاب و قاعده طهارت دیگر هم در اناء ب جاري مي شود می گوید بگو این اناء ب طاهر بالفعل باشد، و آن نيز محتمل است كه درست باشد، اگر مثبتات این اصول حجت بود مثل امارات آنوقت لازمه تعبد به طهارت اناء الف تعبد به نجاست اناء ب بود بعد از آن اماره اجمالیه که احدهما نجس، آنوقت مدلول التزامي هر كدام از این دو اصل با مدول مطابقی اصل دیگر تعارض مي كرد، چون مدلول التزامي اصل طهارت در اناء الف اين بود كه فالنجس هو الاناء الثانی که با اصل طهارت اناء ثانی تعارض می کرد بالمناقضة، ولی مثبتات اصل که حجت نیست، و لذا هر كدام از این دو اصل طهارت موضوعشن محقق است و ما نه علم وجداني داريم به خلاف آن و نه علم تعبدي.

آنوقت اشكال اين است كه اين دو استصحاب طهارت یا این دو قاعده طهارت با آن اماره اجماليه تعارض دارند دليل حجيت آن اماره اجماليه در عرض دليل تعبد به اين اصل طهارت است، بله ما قبول داريم كه تعبد به حجيت آن اماره اجماليه جمع نمي شود با تعبد به این دو اصل طهارت و عكسش هم هست كه تعبد به اين دو اصل طهارت مي گويد اگر من باشم نبايد این اماره اجماليه حجت باشد و اين مي شود تنافي در جعل، و منتهي به تعارض مي شود نه به تقديم اماره اجماليه بر آن دو اصل.

رابعا: نقض دیگری هم به محقق عراقی می کنیم، شما هم در اصول و هم در بحث فروع علم اجمالي به ما یاد دادید که در اصل هايي كه در مرحله امتثال جاري مي شود فرموديد ما كه قائل به مسلك عليت هستيم در علم اجمالي به تكليف اصل بلا معارض را قبول نداريم، اما در موارد امتثال اگر اصل بلامعارض در يك طرف ثابت كرد امتثال را جاري مي كنيم بلا معارض بود یعنی مثلا ایشان می گوید اگر اصل طولي بود در يك طرف، مثلا ما علم اجمالي پيدا كرديم كه يكي از این دو نماز باطل است و لکن يكی از این دو نماز یک اصل طولی هم داشت مثلا استصحاب بقاء طهارت داشت، اما آن نماز دیگر استصحاب بقاء طهارت نداشت و فقط قاعده فراغ داشت، قاعده فراغها در دو نماز با هم تعارض مي كنند، محقق عراقی فرموده نوبت مي رسد به استصحاب طهارت در این نماز اول، ولی نماز دوم فرض اين است كه استصحاب طهارت ندارد لذا مجراي قاعده اشتغال است، این را شما فرمودید، می دانید لازمه اين مطالب امروز شما چیست؟ لازمه اش این است كه اگر علم وجدانی داشتم به بطلان يكي از دو نماز، نماز اول استصحاب طهارت دارد به عنوان اصل طولی که ما تعبیر می کنیم به خطاب مختص، اما اگر اماره اجمالیه بود یک بينه ای قائم شد که یکی از این دو نماز شما باطل است، جناب محقق عراقی! این معنایش این است که شما بگوئید این اصل بلامعارض هم یعنی این استصحاب طهارت هم در نماز اول جاری نیست، زیرا آن بینه اجمالیه مدلول تفصیلی التزامی دارد که این نماز اول باطل است اگر نماز دوم صحیح باشد، و این مدلول التزامی که می گوید نماز اول باطل است اگر نماز دوم صحیح باشد حکومت پیدا می کند بر آن استصحاب طهارت که مصحح نماز اول بود که می گفت هذا صحیح مطلقا، و جلو او را می گیرد، پس چطور می خواهید استصحاب کنید در حالی که اگر شما این استصحاب را جاری نکنید یعنی علم اجمالی به بطلان یکی از این دو نماز نتوانست کمر استصحاب طهارت در نماز اول را بشکند اما بینه اجمالیه توانست این کار بکند، اینکه زیادت فرع بر اصل می شود چون بینه اجمالیه را شما ملحق کردید به علم اجمالی، فلا یتم هذا الکلام من المحقق العراقی.

وجه دوم بر تقدیم اماره اجمالیه بر استصحاب طهارت این دو اناء این است که گفته می شود: استصحاب طهارت این دو اناء و همینطور قاعده طهارت یک قید لبی دارد که می گوید هذا طاهر ذاک الاناء الثانی طاهر ما لم یلزم منهما الترخیص فی مخالفة العلم الاجمالی، اصل طهارت در این اناء الف جاری و در اناء ب جاری می شود مگر اینکه مستلزم ترخیص در مخالفت علم اجمالی باشد آنوقت این دو اصل طهارت هر دو نمی تواند جاری بشود و جریان احدهما دون الآخر هم ترجیح بلا مرجح است و تعارض می کنند، آنوقت گفته می شود که شارعی که می گوید الامارة الاجمالیة علم اجمالی تعبدا دارد تنزیل می کند این اماره بر نجاسة احد الانائین را به منزله علم اجمالی به نجاست احد الانائین، همانطور که علم اجمالی به نجاست احد الانائین ملنع بود از جریان این دو اصل طهارت کما سبق فی دوران الامر بین المتباینین اماره اجمالیه هم ملحق می شود به علم اجمالی، این وجهی است که بعضی از بزرگان بیان می کنند.

اقول: به نظر ما این وجه هم تمام نیست، زیرا اگر این قید قید لفظی بود نه قید لبی، یعنی ما لم یلزم مخالفة الاعلم الاجمالی در خطاب می آمد حرفی نبود، شما می گفتید الامارة الاجمالیة البینة الاجمالیه علم اجمالی تعبدا، ولی اینکه در خطاب لفظی نیامده بلکه عقل و عقلاء قید لبی زده اند به خطاب اصل قید لفظی که ندارد، وقتی قید لفظی نبود حکومت از شؤون خطاب است، وقتی عنوان علم اجمالی در لفظ نیامد بلکه یک قید لبی خورد جریان اصل طهارت در این دو اناء و قید لبی اش هم بیش از این نیست که این دو اناء اصل طهارت دارند مگر اینکه ممکن نباشد تعبد به این دو اصل عقلا او عقلائا، کی می گوید در قید لبی عنوان علم اجمالی اخذ شده است، بلکه ما لایمکن التعبد بالاصلین فیه اما عقلا او عقلائا شاید قیدش این است، کی می گوید که قیدش این است که ما لم یلزم منه مخالفة العلم الاجمالی تا بگوئیم الامارة الاجمالیة علم اجمالی تعبدا، علاوه بر اینکه عرض کردم حومت از شؤون خطاب و مقام اثبات است، وقتی در خطاب نیاید عنوان علم اجمالی ما چگونه بگوئیم الامارة الاجمالیة علم اجمالی، حاکم است بر چیزی که اصلا در خطاب نیامده است، دو شاهد بر این مطالب هست:

یک شاهد از کلمات آقای تبریزی وفاقا للسید الخوئی عرض می کنم، نظر آقایان تبریزی و خوئی این بود که خبر ثقه علم است به واقع تعبدا، و تقدمش بر استصحاب از باب حومت است، چون موضوع استصحاب شک در بقاء است، خبر ثقه بر ارتفاع حالت سابقه شک در بقاء را اعتبارا از بین می برد، خبر ثقه گفت این آب نجس است خوب استصحاب طهارت موضوعش شک در بقاء طهارت است خبر ثقه علم است به حدوث نجاست تعبدا، از طرف دیگر نظر این دو بزرگوار این است که استصحاب هم علم به واقع است تعبدا، یعنی اگر استصحاب طهارت جاری بشود در این آب می گوید تو عالمی به اینکه این اب پاک است، و لذا ما اشکال می کردیم که هم اماره شد علم به واقع و هم استصحاب شد علم به واقع چطور شد که اماره حاکم شد بر استصحاب؟ خوب استصحاب می گوید من هم علم به واقعم بگذار من حاکم باشم بر تو، که ترجیح بلا مرجح می شود که اماره را حاکم بدانیم بر استصحاب، آنی که استصحاب را علم به بقاء متیقن نمی داند مشکلی ندارد اما آقای خوئی و تبریزی می گفتند استصحاب هم علم تعبدی است به بقاء متیقن، چطور شد بینه حاکم شد ب راستصحاب دون العکس؟ این ترجیح بلا مرجح است.

ما یک جوابی عرض می کردیم که استاد آقای تبریزی این جواب را در درس مطرح کردند، ما می گفتیم درست است خببر ثقه به نظر این دو بزرگوار علم تعبدی است به واقع و استصحاب هم علم تعبدی است به واقع، اما این کجا و آن کجا، در موضوع اماره شک اخذ نشده نگفته اند اذا شککت فاعمل بخبر الثقة، حالا آیه فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون را مطرح نکنسد چون آیه نه دلیل بر حجیت خبر ثقه است و نه فتوا، پس در مقام اثبات در دلیل حجیت خبر ثقه و بینه شک اخذ نشده است، ولی در مقام اثبات دلیل استصحاب شک اخذ شده که اذا شککت فابن علی الیقین، در خطاب حجیت اماره شک اخذ نشده بلکه قید لبی دارد، قید لبی فقط علم وجدانی را به کذب خبر ثقه خارج می کند از ادله حجیت خبر، می گوید جائی که علم وجدانی داری که این خبر کاذب است دیگر حجت نیست، چون با وجود علم وجدانی به کذب امکان جعل حجیت نیست، پس دلیل نداریم که قید لبی عنوان شک باشد، بلکه خبر الثقة حجة اذا امکن التعبد به قید لبی است، در علم وجدانی به کذب خبر ثقه امکان تعبد نیست، اما جاهای دیگر امکان تعبد هست، اما در دلیل استصحاب شک اخذ شده است، لذا اماره و خبر ثقه رافع موضوع استصحاب است در حالی که خبر ثقه می گوید تو یقین داری که این آب نجس شد دیگر شک نداری، اما در دلیل استصحاب نمی تواند بر چیزی حاکم باشد چون در موضوع حجیت خبر ثقه که شک اخذ نشده است، این یک شاهد.

شاهد دوم هم در باب امر به عروف و نهی از منکر، حضرت امام هم در تحریر دارد، اگر بینه قائم شد که این سخنان شما ابدا تأثیر ندارد در این مخاطب، علم وجدانی به عدم تأثیر نیست و الا اگر علم وجدانی به عدم تأثیر بود وجوب امر به معروف و نهی از منکر ساقط است، حالا از بعض روایات آقای سیستانی استفاده کرده اند و احتیاط واجب کرده اند که اظهار ناراحتی بکنید ولو علم دارید به عدم تأثیر، امرنا رسول الله ان نلقی اهل الامعاصی بوجوه مکفهرة ولو علم به عدم تأثیر داری، پس در موارد علم به عدم تأثیر امر به معروف واجب نیست، اما اگر بینه قائم شد بر عدم تأثیر یا آنهایی که خبر ثقه را در موضوعات حجت می دانند یک خبر ثقه گفت این حرفهایت در آن مخاطب هیچ اثری نداری اما فرموده در اینجا واجب است نهی از منکر کنی، چون یقین نداری که این بینه راست می گوید شاید اشتباه می کند، آنی که خارج شد از اطلاق وجوب نهی از منکر علم وجدانی به عدم تأثیر است، بله اگر خطاب لفظی بود که یجب النهی عن المنکر مع احتمال التأثیر آنوقت مثل مرحوم آقا یخوئی و استاد که اماره را قائم مقام علم موضوعی می دانستند می گفتند بینه بر عدم تأثیر هم مثل علم به عدم تأثیر است، و لکن این قید لبی است و قید لبی به خطاب عنوان نمی دهد.

ما نحن فیه هم همین است، این دو اصل طهارت در این دو اناء قید لبی اش این است که در موارد علم اجمالی به خلاف جاری نشود، قید لفظی نیست تا بعد بگوئیم اماره اجمالیه تعبدا ملحق شده به علم اجمالی.

علاوه بر اینکه این جواب مثل جواب محقق عراقی مبتنی بر این است که ما اماره را علم تعبدی بدانیم، در حالی که ما اماره را علم تعبدی نمی دانیم، بلکه همانطور که حضرت امام قده فرمود معامله می شود با امارات معامله قطع طریقی محض، این منجز و معذر است، بیش از این ما دلیل نداریم.

وجه سوم، که وجه صحیح است، و به این جواب ما قانع می شویم که اماره اجمالیه بر این دو استصحاب طهارت مقدم است این است که یا این اماره اجمالیه دلیل اعتبارش لفظ است یا سیره است، العمری ثقتی فاسمع له و اطع، یا مثلا از روایت فهمیده ایم که البینة حجة، خوب نسبت این دلیل اعتبار اماره با دلیل اصل عموم مطلق است نه عموم من وجه، موضوع دلیل استصحاب مطلق شک است، این دلیل خاص می گوید خبر ثقه حجت است این اخص از دلیل استصحاب و دلیل اصل طهارت و مانند آن است، اطلاق دلیل خاص مقدم است بر عموم عام، اطلاق دلیل خاص می گوید خبر ثقه حجت است چه خبر اجمالی چه خبر تفصیلی، اطلاق دلیل خاص مقدم بر عموم عام است، هر کجا خبر ثقه حجت بود بالاخره یک اصلی هست، چون خبر ثقه در موارد شک است چون قید لبی او را اختصاص می دهد به موارد شک و هر کجا شک است اصل عملی هم هست، و دلیل حجیت خبر ثقه از دلیل استصحاب اخص است عرفا و الا دلیل حجیت خبر ثقه می شود لغو، چون اگر خبر ثقه بیاید بگوید حالت سابقه باقی است که خوب احتیاج به خبر ثقه نداریم چون استصحاب هم همین را می گوید، واگر جائی هم که خبر ثقه می گوید حالت سابقه زائل شده بگوئیم اینجا هم خبر ثقه اعتبار ندارد و استصحاب حالت بقاء سابقه مقدم است بر خبر ثقه بر ارتفاع آن حالت، پس خبر ثقه به چه دردی خورد؟ و لذا عرفا خبر ثقه می شود اخص، چون خبر ثقه نوع مواردش اصل جاری می شود، { واگر هم خبر ثقه در موضوعات جاری نشود بینه را چه می گوئید بینه در موضوعات که اخص مطلق است از دلیل استصحاب در موضوعات}.

اما اگر دلیل اعتبار اماره سیره باشد یا این سیره دلیل قطعی است یا دلیل ظنی، اگر دلیل قطعی باشد با وجود دلیل قطعی که سیره متشرعه یا سیره عقلائیه ممضاة است ما دیگر قطع پیدا می کنیم به حجیت این اماره، چون دلیل لبی باید قطعی باشد، ظنی باشد یعنی غیر معتبر، چون اگر دلیل اعتبار اماره لبی باشد باید قطعی باشد من سیرة المتشرعه او سیرة العقلائیة الممضاة، و با وجود دلیل قطعی بر اعتبار این اماره که دیگر نوبت به این بحثها نمی رسد.

و ان شئت قلت: اگر دلیل اعتبار اماره سیره متشرعه باشد به برهان انّ کشف می کنیم که اطلاق در آن اصل مراد نیست، چون با وجود حجیت این اماره اجمالیه که نمی تواند اصل معارض در اطرافش جعل شود، و اگر دیلل سیره عقلائیه است سیره عقلائیه موجب انصراف عمومات و اطلاقات اصل می شود، چون آن اطلاق اصل می شود خلاف ارتکاز عقلاء، اطلاقی که بر خلاف ارتکاز عقلاست انصراف دارد از آن مورد ارتکاز کما قرر فی محله.

فالعمدة هذا الدلیل الثالث.

یقع الکلام فی القسم الثانی من الامارة الاجمالیة ان شاء الله.

قرر فی یوم الثانی من ذی الحجة 1435 بمکة المکرمة.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 30/06/93

جلسه 1049

بحث در اماره اجمالیه بود، عرض کردیم که اماره اجمالیه بر دو قسم است، قسم اول این بود که مثلا بینه قائم می شود بر نجاست احد الانائین اجمالا، راجع به این قسم بحث کردیم عرض کردیم اطلاق دلیل حجیت بینه اخص عرفی است از اطلاقات اصول عملیه، و لذا در اطراف این بینه اجمالیه دلیل حجیت بینه مقدم می شود بر اطلاق ادله اصول عملیه مثل اصالة الطهارة یا استصحاب الطهارة در اطراف آن.

محقق عراقی یک مطلبی فرمود، گفت مدلول التزامی این بینه که می گوید احدهما نجس این است که هذا الاناء الاول نجس علی تقدیر طهارة الاناء الثانی، و همینطور در مورد اناء ثانی، این مدلول التزامی اماره تفصیلیه است، ما عالم می شویم تعبدا که این آب اول در فرض طهارت آب دوم نجس است و این تعبد جلوی اطلاق اصل طهارت را در این آب اول می گیرد که می گفت هذا الماء الاول طاهر مطلقا.

اقول: این فرمکایش محقق عراقی عجیب است، لازمه این فرمایش این است که اساسا در اطراف علم اجمالی هیچ گاه اصل جاری نشود، با اینکه محقق عراقی بارها در اطراف علم اجمالبی اصل جاری کرده است، مثلا یکی از مواردی که اصل جاری می کند در ملاقی بعض اطراف شبهه است، یکی از این دو آب یقینا نجس است دست می زنیم به آب الف، محقق عراقی فروده است ما علم اجمالی پیدا می کنیم که یا این دستمان نجس شده اگر این آب الف نجس بود و دستمان به او خورد و یا آن آب ب نجس است، این علم اجمالی را ما قبول داریم که علم اجمالی به نجاست ملاقی که دست ماست یا نجاست عدل الملاقا، و لکن اصل طهارت در ملاقی جاری است بلامعارض، توضیح این مطلب را طبق مبانی محقق عراقی در بحث ملاقی بعض اطراف عرض می کنیم، می گوئیم جناب محقق عراقی شما طبق مبنایتان در این بحث این مطالبتان نادرست است، زیرا علم اجمالی به نجاست ملاقی او عدل الملاقا مستلزم یک علم تفصیلی تقدیری است به اینکه این ملاقی نجس است علی فرض طهارت عدل الملاقا، اگر عدل الملاقا که آن آب دوم است پاک باشد پس این ملاقی نجس است، چون اگر آن ماء ثانی پاک باشد یعنی ماء اول نجس است و بالتبع ملاقی او هم نجس خواهد بود، پس شا علم تفصیلی تقدیری دارید به اینکه این ملاقی نجس است علی تقدیر طهارت عدل الملاقا، این علم تفصیلی موجب می شود شما دیگر نتوانید اصل طهارت در این ملاقی جاری کنید مطلقا، یعنی نتوانید بگوئید که ان شاء الله این ملاقی پاک است حتی در فرض پاک بودن عدل الملاقا، خود شما فرمودید، تعبد به طهارت این ملاقی فی فرض طهارة عدل الملاقا خلاف آن علم تفصیلی تقدیری است که ما علم تفصیلی داریم به نجس بودن این ملاقی در فرض پاک بودن عدل الملاقا، پس این علم تفصیلی تقدیری باید مانع بشود از اطلاق اصل طهارت در این ملاقی.

بله بگوئیم این ملاقی ان شاء الله پاک است در فرضی که عدل الملاقا نجس باشد، بله این جاری می شود ولی فائده ای ندارد، چون چه بسا ما علم اجمالی داریم که اگر عدل الملاقا نجس باشد پس این ملاقی پاک است چون می دانیم یکی از این دو آب پاک است و دیگری نجس، پس اگر عدل الملاقا نجس باشد هم ملاقا پاک است و هم ملاقی نیاز به تعبد به اصل عملی نخواهیم داشت، پس این اصل عملی به چه درد می خورد، شما با این بیانتان تمام مبانیتان را در جریان اصل بلامعارض در اطراف علم اجمالی خراب کردید، محقق عراقی اصل بلامعارض را در اطراف علم اجمالی در خیلی موارد قبول دارد مثل همین مثال ملاقی بعض اطراف یا مثالهایی که دیروز زدیم.

و حل مطلب این است که ما دیروز عرض کردیم اصل طهارت در این ملاقی مثلا اطلاق دارد در تعبد به طهارت ظاهریه، می گوید من مطلقا می گویم شما تعبد دارید به طهارت ظاهریه این ملاقی، چه فی علم الله آن عدل الملاقا نجس باشد چه پاک شما تعبد دارید به طهارت ظاهریه این ملاقی، ما در اینجا علم به خلاف نداریم، اطلاق تعبد به طهارت ظاهریه این مشکل ندارد، ما در اینجا علم به خلاف نداریم، این اطلاق وصف تعبد است نه وصف متعبد به، یعنی شارع به ما نمی گوید من شما را تعبد می کنم به اینکه این دست شما که ملاقی این آب اول است پاک است واقعا، یعنی تعبد می کنم شما را به طهارت واقعیه آن سواءً کان عدل الملاقا نجسا او طاهرا، اگر اینجوری می گفت اشکال وارد بود چون سواء کان عدل الملاقا نجسا او طاهرا می شد قید متعبد به، یعنی این وصف آن طهارت واقعیه ای می شد که ما تعبد به او می شویم، بعد محقق عراقی می گفت من علم به خلاف دارم چون من می دانم اگر عدل الملاقا پاک باشد این ملاقی یقینا نجس است، پس چطور اصل طهارت به من می گوید بگو این ملاقی پاک است حتی در فرض طهارت عدل الملاقا، اما جناب محقق عراقی این اطلاق که ما عرض کردیم رفض القیود است مقصودمان این است که این اطلاق وصف تعبد به طهارت ظاهریه است نه وصف آن طهارت متعبد بها، یعنی شارع نمی گوید که تعبد می کنم شما را به طهارت واقعیه این ملاقی حتی در فرض طهارت عدل الملاقا، که این حتی در فرض طهارت عدل الملاقا این وصف طهارت واقعیه آن ملاقی باشد، خوب اینجور اگر باشد می گوئید ما علم تفصیلی به خلاف داریم، ما علم تفصیلی تخییری داریم به نجاست این ملاقی در فرض طهارت عدل الملاقا، اما مدعا این است که تعبد به طهارت ظاهریه این ملاقی اطلاق دارد، می گوید من شما را تعبد می کنم به طهارت ظاهریه این ملاقی، این تعبد من به طهارت ظاهریه مطلق است چه آن عدل الملاقا فی علم الله پاک باشد یا نجس من شما را تعبد کردم به طهارت ظاهریه این ملاقی، اینکه اشکالی ندارد، چون من علم به خلاف ندارم بلکه من احتمال می دهم که این ملاقی طهارت فعلیه داشته باشد.

اما قسم دوم از اماره اجمالیه، این است که واقعا بینه مثلا قائم شده بر نجاست یک اناء معین، اما بر من مشتبه شد که بینه اشاره کرد به اناء شرقی و گفت هذا الاناء نجس یا اشاره کرد به اناء غربی و گفت هذا الاناء نجس، بنا بر نظر مشهور چون این بینه به مقدار اجمالی واصل شده نه به مقدار تفصیلی بر وزان همان بینه اجمالیه است، یعنی این به مقداری حجت است که به ما واصل شده است، احدهما نجس که در اماره اجمالیه قسم اول بود اینجا هم ولو اماره فی علم الله قائم شده بر یک اناء معین، ولی مقدار وصولش به من به نحو اجمالی هست، هیچ فرقی با آن قسم اول نمی کند، اما به نظر آقای صدر اماره واقعیه حجت است ب رمورد خودش، و مانع اصل عملی است در مورد خودش، و لذا به نظر آقای صدر بینه ای که هست فی علم الله بر نجس بودن اناء شرقی جلو اصالة الطهارة در این اناء شرقی را می گیرد، ولو من تفصیلا نمی دانم بینه بر کدام یک از این دو اناء قائم شد، ولی فی علم الله که مشخص است بینه قائم شد بر نجس بودن اناء شرقی، و لذا اصل طهارت در او جاری نیست فی علم الله، زیرا ایشان می گوید بین احکام ظاهریه ولو در مرتبه قبل از وصول تنافی هست، زیرا روح حکم ظاهری الزامی منجزیت و معذریت تنها نیست که مشهور می گویند تا بعد بگوئید حجیت این بینه بر نجس بودن اناء شرقی روحش منجزیت هست و تا تفصیلا به من واصل نشود منجز اجتناب از این اناء شرقی نیست، پس این حجیت واقعیه بلاروح است، و لذا می گویند حجیت واقعیه این بینه مانع از جریان اصالة الطهارة در این اناء شرقی نیست، منتهی اصل طهارت در این الناء شرقی با اصل طهارت در اناء غربی تعارضا تساقطا، اما آقای صدر نظرش این است که روح حکم ظاهری الزامی اهتمام مولا هست به تکلیف واقعی علی فرض وجوده، معنای حجیت بینه بر نجس بودن اناء شرقی این است که مولا در فرض قیام این بینه اهتمام دارد به اجتناب از این اناء شرقی ولو شما خبر ندارید، آنوقت چطور می شود که در عرض او کل شئ طاهر هم در این اناء شرقی جاری بشود و کل شئ لک حلال هم در این اناء شرقی جاری بشود که معنایش عدم اهتمام به تکلیف واقعی است، هم اهتمام دارد مولا به اجتناب از این اناء شرقی علی تقدیر نجاسته و هم اهتمام ندارد اینکه تناقض است، لذا ایشان می فرماید در اینجا این بینه واقعیه منشأ می شود که جریان اصول در این دو طرف بشود از قبیل اشتباه حجت به لاحجت، ما علم اجمالی پیدا می کنیم می گوئیم آنی که بینه بر نجس بودن او قائم است او اصالة الطهارة ندارد و او فی علم الله اناء شرقی است، و آنی که بینه قائم نشده است بر نجس بودن او او اصالة الطهارة دارد، این طور نیست که هر دو طرف موضوع اصالة الطهارة باشند تعارضا تساقطا، نخیر! اشتباه حجت به لاحجت است، وقتی اشتباه حجت به لاحجت بود یکی از اینها که بینه بر نجس بودنش قائم نیست که اناء غربی است فی علم الله اصالة الطهارة دارد، آنی که بینه بر نجس بودن او قائم است که انآء شرقی است او اصالظ الطهارة ندارد، لذا آقای صدر می گوید برای اینکه ما مشکل را حل کنیم باید دست به دامن اصلهای مؤمن طولی بشویم، اصل مؤمن طولی فقط دوتاست در عالم، یکی استصحاب موضوعی یعنی استصحاب عدم قیام بینه بر نجس بودن اناء شرقی، این اصل موضوعی است، می گوید تعبد می کنم تو را بر اینکه بینه بر نجس بودن اناء شرقی قائم نشده است پس او اصالة الطهارة دارد، این حکم ظاهری است به اصالة الطهارة، شاید هم فی علم الله اصل طهارت نداشته باشد اگر واقعا بینه قائم باشد بر نجس بودن او، و لکن مثل بقیه اصهای موضوعی که می گوید بگو ان شاء الله حکم در اینجا ثابت است، استصحاب عدم قیام بینه هم می گوید بگو ان شاء الله اینجا این اناء شرقی استصحاب طهارت و قاعده طهارت دارد، استصحاب طهارت در اناء غربی هم هکذا، آنوقت این دو تا استصحاب همیشه با هم تعارض می کنند، این یک اصل طولی مؤمن، اصل طولی مؤمن یعنی اصلی که در مرحله شک در قیام بینه مثلا جاری شد، در مقابل اصالة الحل نسبت به شرب این آب و اصالة الطهارة نسبت به این آب که اسمش اصل عرضی است یعنی در عرض آن قیام بینه است نه رد طول شک در آن، پس یک اصل طولی استصحاب عدم قیام بینه است، اصل طولی دوم اصل برائت از حجیت بینه در این اناء شرقی است، یعنی اصل برائت جاری می کنیم از حجیت و روح حجیت، می گوئیم ان شاء الله مولا اهتمام به اجتناب از این اناء شرقی ندارد، چون اهتمام مولا به اجتناب از این اناء شرقی ما لایعلمون است، رفع عن امتی ما لایعلمون، این برائت از اهتمام در اناء شرقی هم با ریائت از اهتمام در اناء غربی تعارضا تساقطا، ولی بعدا اگر علم تفصیلی پیدا کردیم به اینکه این اناء شرقی بینه داشت بر نجس بودن کشف می شود که فی علم الله اصلا این اناء شرقی اصل طهارت نداشته، پس آن اناء غربی اصل طهارت بلامعارض داشته.

نتیجه ای که ایشان از این بحث می گیرد این است که دیگر سخن گفتن از خطاب مختص و امثال آن در این مورد غلط است، برای اینکه شما اگر علم اجمالی پیدا کردید یا این آب نجس است یا این لباس، قاعده طهارت در آب با قاعده طهارت در لباس تعارضا تساقطا، قاعده طهارت خطاب مشترک است اجمال پیدا می کند در دو طرف علم اجمالی، اما قاعده حل در آب خطاب مختص بلامعارض است زیرا ثوب اگر نجس هم باشد موضوع حرمت تکلیفیه نیست تا بخواهد قاعده حل در او جاری بشود فوقش موضوع بطلان صلاة است فی تالثوب النجس که حرمت وضعیه است، قاعده حل که نفی حرمت وضعیه و بطلان نمی کند بلکه فقط نفی حرمت تکلیفیه می کند، حالا آقای صدر می فرماید: علم اجمالی باعث شد خطاب مختص در این آب جاری شد بلامعارض، اگر علم اجمالی نداشتی بلکه بینه داشتی که احدهما نجس او هم همینجور بود، اما اگر علم اجمالی به بینه داشتی، یعنی یک بینه واقعیه ای هست بر یک طرف معینا شما نمی دانی کدام از این دو طرف بینه دارد، می دانی یا بینه گفت هذا الماء نجس یا بینه گفت هذا الثوب نجس، ولی الآن یادت رفت، اینجا ایشان می گوید سخن گفتن از خطاب مختص غلط است، زیرا اشتباه حجت به لاحجت است، اگر فی علم الله بیینه بر نجس بودن این اب قائم شده یعنی نه اصالة الطهارة دارد فی علم الله نه اصالة الحل، و آنی که ما اجرا کردیم و تعارض کرد استصحاب عدم قیام بینه بود در این ثوب و در آن آب، اینها با هم تعارض کردند، یا برائت از اهتمام مولا بود به حکم واقعی در مورد آب که تعارض می کرد با برائت از اهتمام مولا به حکم واقعی در مورد ثوب، خوب اینها هم که خطاب مختص ندارند، بلکه استصحاب عدم قیام بینه در هر دو جاری است وبرائت از اهتمام مولا در هر دو طرف جاری است فأین الخطاب المختص، ما خطاب مختص نداریم، اینطور نیست که ما احراز کنیم که خطاب مختص در این آب جاری است و بلامعارض است، اگر فی علم الله بینه بر نجس بودن این آب قائم شود نه قاعده حلّی در او جاری است به عنوان خطاب مختص ونه قاعده طهارت به عنوان خطاب مشترک جاری است، پس احراز نکردیم جریان قاعده حل را در این آب، فقط استصحاب عدم قیام بینه اگر بود بلامعارض او می گفت بگو ان شاء الله تو در این آب قاعده حل داری یا قاعده طهارت داری، خوب این استصحاب عدم قیام بینه در آب با استصحاب عدم قیام بینه در ثوب تعارضا تساقطا، اینها هر دو از خطاب مشترک واحد گرفته شده اند خطاب مختص نیستند.

نتیجه این می شود که اگر شما علم دارید اجمالا به نجس بودن این ثوب یا این آب در این آب قاعده حل جاری کنید و بخورید، اما اگر علم اجمالی به بینه داشتید که یا این آب یینه بر نجس بودن دارد یا آن لباس بینه بر نجس بودن دارد از آب و ثوب هر دو باید اجتناب کنید آب را هم نمی توانید بخورید، این نتیجه بیان ایشان است، برای اینکه اینجا احراز نمی کنیم جریان خطاب مختص را در این آب، چون اگر بینه در این آب باشد پس دیگر قاعده حل و طهارت در این آب جعل نشده است چون تنافی است در احکام ظاهریه الزامیه و ترخیصیه ولو قبل از وصول آن، فقط اصلهای مؤمن طولی که در طول شک در قیام بینه است می آید می گوید استصحاب کن عدم قیام بینه را، او جاری است، یا می گوید برائت جاری کن از اهتمام مولا که روح حجیت است، او جاری است، خوب اینها هم که خطاب مختص ندارند.

در تعلیقه بحوث مطرح شده که اصالة الحل دو فرد دارد، یک فرضش اصل عرضی است یک فردش اصل طولی است یعنی در طول شک در قیام بینه بر نجس بودن این آب برای بار دوم می رویم سراغ قاعده حل، می گوئیم آقای قاعده حل ما ابتدا گفتیم بیا جاری شو در مورد این آب، گفتی طبق نظر آقای صدر حلیت ظاهریه در عرض حجیت بینه محال است، اگر واقعا این آب بینه بر نجاست داشته باشد و او حجت باشد در عرض او دیگر نمی تواند حلیت ظاهریه شرب جعل شود، ما هم قبول کردیم، الآن دوباره رفتیم سراغ کل شئ لک حلال می گوئیم در طول شک در قیام بینه بیا جاری بشو، یعنی بگو این آبی که شک داریم در قیام بینه بر نجس بودن آن، با این وصف نه ذات آب، نه اینکه آبی که شک داریم در نجس و پاک بودن آن ان شاء الله حلال است، او حلیت عرضیه است در عرض بینه که او جاری نمی شود، اما بگو آبی که شک دارید در قیام بینه بر نجس بودن آن این آب حلیت ظاهریه دارد، در تعلیقه بحوث مطرح کرده اند که این فرد دیگری است از قاعده حل، این اصالة الحل موضوعش الماء المشکوک النجاسة نیست بلکه موضوعش الماء المشکوک قیام البینة علی نجاسته هست، این شد یک فرد جدید از اصالة الحل، این اصالة الحل حل طولی است تنافی ندارد با آن حجیت بینه، همانطور که استصحاب عدم بینه اصل طولی بود و در طول شک در قیام بینه جاری می شد و مرحوم آقای صدر هم مخالف نبود می گفت نسبت این اصل مؤمن طولی یعنی این استصحاب عدم قیام بینه به واقع حجیت بینه مثل نسبت هر حکم ظاهری است به حکم واقعی، با هم جمع می شوند، هر حکم ظاهری در طول شک در حکم واقعی مؤمن از حکم واقعی است، استصحاب عدم قیام بینه هم اصل مؤمن طولی است در طول شک در قیام بینه مؤمن از اوست با هم تنافی ندارند، خوب در تعلیقه بحوث گفته اند ما این را در همه اصول می توانیم جاری کنیم، اصالة الحل را هم می توانیم بگوئیم در طول شک در قیام بینه موضوع پیدا می کند در این آب، و این اصل مؤمن طولی است، اصالة الطهارة هم در طول شک در قیام بینه بر نجس بودن این آب این می شود اصالة الطهارة طولی، خوب این می شود خطاب مختص طولی،{ اگر یکی آب بود یکی لباس این آب اصالة الحل طولی دارد ولی آن لباس اصالة الحل طولی ندارد، بله قبول که در اصول مشترکه با هم تعارض می کنند، اما اصالة الحل طولی در آب موضوع دارد در طول شک در قیام بینه بر نجس بودن آب یک اصالة الحلی جاری می کنیم با موضوع جدید، که موضوع جدید ماء شک فی قیام البینة علی نجاسته است، این غیر از موضوع قبلی است الماء الذی شک فی نجاسته که اصالة الحل در او جاری نشد چون در عرض قیام بینه بود}.

اقول: این مطلب ایشان عجیب است، زیرا صرف نامگذاری که اصل را طولی نمی کند، اصل مؤمن طولی اصلا در آب جاری نمی شود، یعنی چی که ما در آب دوبار اصالة الطهارة جاری کنیم که یک بار موضوعش الماء المشکوک النجاسة باشد، او را بگوئیم اصالة الطهارة و اصالة الحل عرضی است در عرض قیام بینه لذا او جاری نیست، بعد بگوئیم الماء المشکوک قیام البینة علی نجاسته این اصالة الطهارة و اصالة الحل اصل مؤمن طولی است و یک اصل دیگری است و فرد دیگری است از اصل، این حرفها نیست، اصالة الطهارة در این آب یک موضوع بیشتر ندارد، کل شئ لک طاهر، این آب شئ با همان خصوصیاتش که شُکّ فی قیام البینة علی نجاسته، این آب، کلام در این است که اصل طهارت در این آب با حجیت بینه بر نجس بودن این آب با هم جمع نمی شوند، آن اصل مؤمن طولی که آقای صدر می گوید منحصر به دو اصل است که هر دو راجع به بینه جاری می شوند نه راجع به آب، یکی استصحاب عدم قیام بینه است یکی اصل برائت از روح حجیت بینه، اصل برائت از اهتمام مولا که روح حجیت است در بینه، هر دو اصل مؤمن طولی مربوط به بینه است، و الا در آب، آب یک موضوع است برای اصالة الطهارة، آقای صدر می گوید وقتی بینه می گوید این اب نجس است و شارع هم می گوید اعمل بقول البینة دیگر نمی تواند راجع به این آب بگوید هذا الماء طاهر، این اصل مؤمن باید از روح حجیت بینه تأمین بدهد حالا یا به نحو اصل موضوعی یا به نحو برائت از اهتمام که اصل حکمی هست.

لذا فرمایش آقای صدر دقیق است، تنها جوابش انکار مبنا است، بگوئیم ما این مبنای شما را قبول نداریم، اینکه شما می گوئید حجیت واقعیه بینه بر نجس بودن اناء شرقی ولو به ما واصل نیست، یا در این مثال علم اجمالی بأن الماء نجس او الثوب شما می گوئید حجیت بینه بر نجس بودن این آب مانع از جریان اصالة الطهارة والحل است در این آب فی علم الله، ولو ما علم تفصیلی به قیام بینه نداریم، ما این فرمایش را قبول نداریم، توضیح ذلک:

می گوئیم جناب آقای صدر ما استظهار عرفیمان اولا این است که دلیل نداریم بر حجیت بینه بیش از مقدار وصول آن، بینه به مقدار اجمالی واصل است بیش از این دلیل بر حجیت او نداریم، به چه دلیل بینه تفصیلیه حجت است بر نجس بودن اناء شرقی یا حجت است بر نجس بودن این آب که گفته هذا الماء نجس، بلکه به مقدار وصول اجمالیش حجت است، من علم اجمالی دارم به قیام البینة فی احد الطرفین، حجیتش هم به همین مقدار وصول اجمالی است، یعنی وزانش می شود وزان بینه اجمالیه که می گفت احد هذین الانائین نجس، ما بیش از این دلیل نداریم، به چه دلیل می گوئید وجود بینه واقعیه همان و حجیت آن همان، اذا شهر عندک عدلان، عندک یعنی تو بدانی شهادت عدلین را، یا ما أدی الیک عنی فعنی یؤدی این ظاهرش یعنی اینکه بدانی قیام این اماره را، من قیام اماره را بالتفصیل نمی دانم بر نجس بودن این آب، به همان مقدار که اجمالا می دانم دلیل بر حجیت نداریم، ظاهرش این است که ما وصل الیک، ان جائکم بنبأ یعنی به مقداری که واصل است بینه به من، بیش از این ما دلیل نداریم بر جعل حجیت برای او نه در سیره عقلاء و نه در ادله لفظیه، وقتی شما فراموش کردید نمی دانید بینه بر نجس بودن آب قائم شد یا بر این ثوب الآن که فراموش کرده اید ما دلیل نداریم که این بینه بر تفصیل حجت باشد، ظاهر ادله حجیت خبر ثقه و بینه بیش از این نیست که آن مقدار که تو می دانی به قیام بینه آن مقدار بر تو منجز است، اما اگر بینه قائم باشد ولی من اطلاع نداشته باشم دلیل نداریم که او حجت باشد بر مؤدای خودش فی علم الله، هذا اولا.

ثانیا: بر فرض اطلاق دلیل بگوید البینة حجة علی مؤداها، جناب آقای صدر یک ظهور عرفی هست که آقا واقع حکم الله مثلا واقع حرمت شرب این آب جلو رفع ما لایعلمون را نگرفت، یا مثلا واقع نجاست این آب جلو کل شئ لک طاهر را نگرفت آنوقت واقع بینه که چه بسا دروغ هم هست عرفی نیست که بخواهد جلو قاعده طهارت و قاعده حل و اصل برائت را در این آب بگیرد، چون عرفی نیست عرف تمسک می کند به اطلاق همان اصل عرضی به قول آقای صدر یعنی برائت از حرمت شرب این آب و طهارت ظاهریه این آب، و بالالتزام کشف می کنیم که اگر واقعا این بینه هم در این طرف باشد که بگوید این آب نجس است اما روح حجیت را ندارد که اهتمام مولاست به واقع، زیرا لازمه جریان برائت و اصل طهارت در این آب این است که مولا اهتمام به واقع ندارد، یعنی کشف می کنیم عدم اهتمام مولا را به واقع، نه اینکه بگوئیم هم اهتمام دارد هم ندارد، از دلیل بر عدم الاهتمام کشف می کنیم اگر واقعا این بینه حجت هم باشد اما روح حجیت که اهتمام به واقع است در اینجا نیست.

نکته: جناب آقای صدر شما گفتید اصل مؤمن طولی مثلا برائت از اهتمام قابل جمع است با اهتمام واقعی، آیا این قابل قبول است؟ برائت از اهتمام مولا برای این جعل می شود که ابراز کند عدم اهتمام را، این با اهتمام واقعی جمع نمی شود، که هم واقعا مولا اهتمام دارد به اجتناب از این آب طبق حجیت بینه، و هم برائت از اهتمام یا استصحاب عدم قیام بینه جاری بشود، خوب این برائت از اهتمام مولا و استصحاب عدم قیام بینه نتجه اش عدم الاهتمام بالواقع هست یا نیست؟ اگر نتیجه اش عدم الاهتمام بالواقع نیست فائده ای ندارد، و اگر نتیجه اش عدم الاهتمام بالواقع است با آن روح حجیت بینه که اهتمام به واقع است چگونه جمع می شود، چگونه می گوئی اینها با هم قابل جمعند مثل جمع حکم ظاهری و واقعی، و لذا باید بگوئیم عرف به دلیل اصل عملی تمسک می کند در این موارد شک در قیام بینه، چون شک در قیام بینه را از شک در تکلیف واقعی احسن حالا و اشد امراً نمی داند و مانع نمی داند از جریان اصل، عموم دلیل اصل کشف می کند مولا در اینجا اهتمام به حفظ حکم واقعی ندارد، اگر هم بینه حجت است حجت شکلیه است بلاروح، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 31/06/93

جلسه 1050

بحث راجع به اماره اجمالیه و وجه تقدم آن بر اصول ترخیصیه در اطراف گذشت، اما اصل اجمالی، گاهی اصل اجمالی تعارض می کند با اصلهای تفصیلی در اطراف، مثلا دو ظرف بود قبلا یکی از اینها اجمالا نجس وبد بعد شک کردیم که آیا تطهیر شد آن نجش معلوم بالاجمال یا تطهیر نشد استصحاب کردیم بقاء نجاست احدهمای لابعینه را، مشکل این است که این استصحاب نجاست احدهما با استصحاب طهارت هذا الاناء بعینه و ذاک الاناء الآخر بعینه تعارض می کنند، چه مرجحی دارد که استصحاب نجاست احدهما مقدم باشد بر استصحاب طهارت در این اناء و در آن اناء، مخصوصا اگر شما در زمانی یقین پیدا کنید به حدوث نجاست سابقه که بالفعل شک در بقاء باشد، اصلا در زمان گذشه یقین به حدوث پیدا نکرده بودید، همین امروز هم یقین به حدوث در گذشته پیدا کردید وهم همین الآن که زمان یقین به حدوث شماست شک در بقاء دارید، همین امروز یک آقایی به شما گفت یک هفته قبل یکی از این دو اناء نجس شده بود و لکن احتمال دارد که پاک شده باشد، الآن شما استصحاب نجاست احدهما را می خواهید جاری کنید چون از حرف او مطمئن شدید که قبلا یکی از این دو اناء نجس بود الآن می خواهید استصحاب نجاست احدهمای لا بعینه را جاری کنید چرا تعارض نکند با استصحاب طهارت در هر کدام از این دو اناء، اینجا که اشکال اوضح است، چون در جائی که قبلا یقین به حدوث نجاست داشته باشید لقائل ان یقول که قبلا علم اجمالی به نجاست بود و اصول در اطراف تعارض و تساقط الی الابد، {که البته این حرف درستی نیست برای اینکه تعارضت الاصول فی الاطراف مادام العلم الاجمالی موجودا}، ولی حالا ما فرض را می بریم جائی که اصلا این شبهه هم نباشد، زمانی شما یقین پیدا کردید به اینکه یکی از این دو ظرف قبلا نجس بود که بالفعل شک در بقاء دارید، چرا استصحاب نجاست حدهما با استصحاب طهارت هذا الاناء و استصحاب طهارت ذاک الاناء تعارض و تساقط نکنند؟ و بعد از تعارض این استصحابها تازه نوبت می رسد به قاعده طهارت در این دو آب، زیرا قاعده طهارت طرف تعارض استصحاب نیست، زیرا استصحاب اصل حاکم است بر قاعده طهارت و لذا قاعده طهارت طرف معارضه استصحاب نیست، استصحابها با خودشان تعارض می کنند و بعد نوبت می رسد به اصل محکوم که قاعده طهارت در این دو اناء است.

نفرمائید که صحیحه زراره جواب شما را داده است، در صحیحه زراره زراره گفت من می دانم به یکی از اطراف این لباسم نجاست اصابت کرده است اما دقیق نمی دانم کجاست، امام فرمود تغسل من ثوبک الناحی التی تری انها وقعت فیه حتی تکون علی یقین من طهارتک، حضرت فرمود علم اجمالی که پیدا کردی به حدوث نجاست در یکی از دو طرف لباس مبادا فقط یک طرف را بشویی بلکه هر دو طرف را بشوی تا یقین پیدا کنی به زوال نجاست اجمالیه، پس معلوم می شود تا علم به زوال نجاست اجمالیه پیدا نکنیم آن علم سابق به نجاست احدهما منجز است.

می گوئیم این صحیحه زراره منجزیت علم اجمالی را می گوید، نفرمود استصحاب جاری است، شاید از باب منجزیت علم اجمالی باشد، خوب اگر من علم اجمالی پیدا کنم یکی از این دو لباس نجس است و فقط یکی از این دو لباس را بشویم این علم اجمالی می شود مردد بین طرف قصیر که ثوب مغسول است و طرف طویل که ثوب غیر مغسول است، علم اجمالی مردد بین طرف قصیر و طویل اگر قبل از تلف آن فرد قصیر حادث شده باشد کما هو المفروض این علم اجمالی منجز است، بعد از فرد قصیر باز آن فرد طویل بر ما ممنجز است چون هنوز طرف علم اجمالی است، این ربطی به استصحاب ندارد، روایت که استصحاب را تطبیق نکرد، اگر حضرت می فرمود هر دو طرف را بشوی لانه لا ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدا قبول می کردیم، اما حضرت که این را نفرمود بلکه فرمود هر دو طرف را بشوی لانک کنت علی یقین من طهارتک، شاید از باب منجزیت علم اجمالی باشد، و فرض مساله ما این است که علم اجمالی منجز نداریم، مثلا همین الآن که من شک در بقاء نجاست احدهما لا بعینه دارم همین الآن علم به حدوث نجاست سابقه پیدا کردم در حالی که شک در بقاء دارم، اینجا علم اجمالی منجز کجا بود، اینجا غیر از این استصحاب نجاست احدهما چیز دیگری منجز نیست، اشکال این است که این استصحاب با آن استصحاب طهارت چرا تعارض نکند در اطراف، {در یک لباس هم نسبت به هر طرف باید علم اجمالی منجز باشد و الا یک طرف را می شوید می گوید دیگر مشکلی ندارم، مانعیت نجس انحلالی است}، لذا اینکه کسی بیاید توهم کند که خود ما متوهم بودیم که در استصحاب نجاست احدهما صحیحه زراره می گوید استصحاب نجاست احدهما مقدم است بر استصحاب طهارت هذا الاناء و استصحاب طهارت ذاک الاناء، چون در صحیحه زراره فرمود اگر بدانی یکی از اطراف لباس نجس است باید تمام لباس را بشویی حتی تکون علی یقین من طهارتک، این توهم است، چون صحیحه زراره که در این فقره استصحاب را تطبیق نکرد، شاید قاعده اشتغال را تطبیق کرد از باب منجزیت علم اجمالی، و بحث ما در علم اجمالی منجز نیست.

سه جواب ممکن است بدهیم که استصحاب نجاست احد الثوبین یا احد الانائین چطور مقدم بشود بر استصحاب طهارت هذا الاناء و استصحاب طهارت ذاک الاناء:

جواب اول: اینکه گفته شود که استصحاب طهارت هذین الانائین مقدم است لبا به عدم علم اجمالی به نجاست احدهما، استصحاب هم بنا بر نظر مثل آقای خوئی تنزیل شده است منزله یقین، تنزیل می شود استصحاب بقاء نجاست احدهما به علم به بقاء نجاست احدهما، همانطور که علم به بقاء نجاست احدهما مانع است از جریان استصحاب طهارت در این دو اناء استصحاب هم مانند آن علم اجمالی مانع خواهد بود.

لکن این را ما قبلا جواب داده ایم، اولا: به نظر ما استصحاب علم تعبدی به بقاء نیست، مفاد استصحاب ارشاد به بقاء یقین تعبدا نیست، بلکه مفاد استصحاب نهی از نقض عملی یقین سابق است به داعی تنجیز و تعذیر آن، بیش از این نیست.

ثانیا: قید لبی لسان ندارد که بگوید استصحاب طهارت در این دو اناء جاری است ما لم تعلم بنجاسة احدهما، تا بعد استصحاب نجاست احدهما بگوید انا علم تعبدا، قید قید لبی است، قید لبی عنوان را کشف نمی کند که عنوان علم اجمالی اخذ شده است در موضوع استصحاب این دو طهارت، که استصحاب طهارت هذین الانائین مقید است به عنوان عدم علم اجمالی به نجاست احدهما، این کشف نمی شود.

ثالثا: لم لا یعکس، استصحاب نجاست احد الانائین هم مقید است لبّا به عدم علم به طهارت کلیهما، استصحاب نجاست احدهما هم باید ارکان استصحاب در او تمام بشود، شک در بقاء نجاست احدهما، وقتی استصحاب طهارت هذا الاناء و ذاک الاناء جاری شد می گوید انت عالم بطهارة هذین الانائین، و این عرفا یعنی ارتفاع علم به نجاست احدهما، مرجح ندارد که استصحاب نجاست احدهما را مقدم کنیم بر استصحاب طهارت هذین الانائین، فرض این است که علم اجمالی نداریم مگر به حدوث نجاست در یک هفته قبل، و فرض کنید که امروز علم پیدا کردیم که یکی از این دو اناء هفته قبل نجس بود و الآن مشکوک البقاء هست، به چه دلیل ما از لاتنقض الیقین بالشک در این دو طرف رفع ید کنیم نسبت به استصحاب طهارت؟

جواب دوم: ما ذکره صاحب کتاب الاضواء و الآراء، فرموده ما در استصحاب دو مبنا داریم یک مبنا این استکه می گوید در استصحاب واقع الحدوث رکن است مع الشک فی البقاء، یقین به حدوث لازم نیست بلکه واقع الحدوث رکن است، این نظر صاحب کفایه و آقای صدر است، ولو واقع الحدوث مورد یقین شما نباشد، مثل اینکه علم اجمالی دارید یا اکرام زید امروز واجب است یا اکرام عمرو دیروز واجب بود و امروز مشکوک البقاء است وجوب آن، آنهایی که می گویند یقین به حدوث رکن است راجع به وجوب اکرام عمرو یقین به حدوث ندارند، شاید حادث نباشد وجوب اکرام عمرو در دیروز، لذا مشکل پیدا می کنند در اجراء استصحاب، اما آقای صدر و صاحب کفایه می گویند واقع الحدوث رکن است، وقتی واقع الحدوث رکن بود پس من علم اجمالیدارم یا اکرام زید امروز واجب است یا اکرام عمرو امروز استصحاب وجوب دارد لتحقق واقع الحدوث، چون علم اجمالی دارم که یا اکرام زید امروز واجب است یا دیروز حادث شد وجوب اکرام عمرو، پس ارکان استصحاب در اکرام عمرو با این علم اجمالی منجز شد، چون یقین به حدوث که شرط نشد بلکه واقع الحدوث شرط شد، من هم علم اجمالی دارم یا امروز اکرام زید واجب است یا واقع حدوث اکرام عمروٍ محقق بود پس فی علم الله اکرام عمرو استصحاب وجوب دارد.

مبنای دوم مبنای مشهور است که بگوئیم یقین به حدوث رکن است.

صاحب اضواء و آراء فرموده اما بنا بر مبنای اول ما دیکر دو تا واقع الحدوث بیشتر نداریم، یکی واقع حدوث طهارة احدهما و یکی هم واقع حدوث نجاسة احدهما الآخر، ما چگونه بیائیم بگوئیم سه استصحاب جاری است و با هم تعارض می کنند هم استصحاب نجاست احدهما و هم استصحاب طهارت هذا الاناء و هم استصحاب طهارت ذاک الاناء، مگر ما سه تا مورد داریم برای واقع الحدوث؟ خوب دیروز که زمانی است که حدوث نجاست احدهما معلوم است چون ما امروز شک داریم در بقاء نجاست احد الانائین، اما دیروز یقینا یکی از این انائها نجس بود و هنوز تطهیر نشده بود قطعا، پس دیروز یک واقع حدوث النجاسة داریم در یک فرد معین منهما ویک واقع حدوث الطهارة داریم در یک فرد دیگر، پس یک استصحاب نجاست داریم با یک استصحاب طهارت نه دو استصحاب طهارت، خوب یک استصحاب طهارت که جنگ نمی کند با استصحاب نجاست فرد آخر منهما، چون بالاتر از این نیست که شما علم اجمالی دارید که یکی از این دو آب پاک است و دیگری اجمالا نجس است، علم به نجاست احدهما منجز است منافات ندارد که علم به طهارت احدهما الآخر هم داشته باشیم، او که حکم ترخیصی است تنجیز نمی آورد، اگر استصحاب طهارت کلیهما جاری می کردید تناقض داشت با استصحاب نجاست احدهما، اما استصحاب طهارت احدهما با استصحاب نجاست ثانیهما که تناقض ندارد، و استصحاب نجاست ثانیهما منجز است.

فرموده اما اگر گفتیم یقین به حدوث رکن است، فرموده اگر عقلی حساب کنیم بله سه تا یقین به حدوث داریم: یقین به حدوث طهارت در اناء الف، یقین به حدوث طهارت در اناء ب و یقین به حدوث نجاست فی احد الانائین، اما این عرفی نیست، زیرا زمان حالت سابقه متیقنه طهارت مثلا ده روز قبل است ولی زمان حالت سابقه متیقنه نجاست احدهما پنج روز قبل است نه ده روز قبل، این یقین به نجاست احدهما عرفا ناقض آن دو تا یقین به طهارت کلیهما است، مجموع آن یقینین به طهارت این دو اناء که مربوط می شد به ده روز قبل خوب نقض شد عرفا با این یقین به نجاست احدهمای پنج روز قبل که متأخر است، عرف این را می گوید.

این مطالب ایشان با مبانی ایشان سازگار نیست کما اینکه با مبنای مشهور هم سازگار نیست، نقضی را بگویم: آخر بحوث جلد 6 صفحه آخر بحث التعارض بین الاصول العملیة بالعرض آمده که اگر شما یقین داشتید که این اناء ده روز قبل نجس بود، علم اجمالی پیدا کردید به اینکه یکی از این دو اناء پاک شده است، مشهور اینجور می گویند که استصحاب نجاست این اناء الف جاری است که اثرش حکم به نجاست ملاقی اوست، استصحاب نجاست آن اناء دیگر هم جاری است اثر شرعی هم حکم به نجاست ملاقی اوست، آنی که مخالف با این نظر هسا مرحوم شیخ و نائینی است، آنها هم اشکال دیگری دارند نه اینکه بگویند ارکان استصحاب تمام نیست، شیخ اشکال تعارض صدر و ذیل دارد، مرحوم نائینی هم می گوید معقول نیست تعبد به علم بر خلاف علم وجدانی، من علم وجدانی دام یکی از این دو اناء پاک شده است شارع به من بگوید می دانی که هر دو اناء نجس است، این معقول نیست، خوب در استصحاب نجاسة الانائین هم همین اشکالاتی که ایشان اینجا مطرح می کند می آید، همین اشکالات می آید در حالی که قطعا هم ایشان هم مشهور و هم آقای صدر استصحاب جاری می کند در نجاسة کلا الانائین ولو علم اجمالی پیدا پیدا کنیم احدهما طاهر شده است، این نقض مسلمی است به ایشان.

و حل ذلک این است که اگر می گوئید واقع الحدوث رکن است، خوب واقع حدوث شئ و عدم العلم بارتفاع الحادث، خوب این در هر کدام از این دو اناء موضوع دارد، واقع حدوث طهارت این اناء الف هست یا نیست، بالاخره این اناء الف قبلا طاهر بود، واقع حدوث طهارت این اناء الف هست و عدم العلم بارتفاعه، در اناء ب هم همین است واقع حدوث طهارت اناء ب هم بوده مع عدم العلم بارتفاعه، هر دو موضوع استصحاب طهارتند، علم اجمالی به کذب احد الاستصحابین این موجب تعارض و تساقط الاستصحابین نیست، خود این آقایان به این تصریح می کنند، دلیلشان هم این است که می گویند ما دلیل نداریم که دو استصحابی که می دانیم یک از آنها مخالف واقع است تعارض کنند، منشأ تعارض اصول عملیه ترخیص در مخالفت قطعیه تکلیف است، شما که علم اجمالی به تکلیف ندارید، علم اجمالی به طهارت احدهما که علم اجمالی به تکلیف نیست، بله! امارات چون مثبتاتش حجت است کارش مشکل پیدا کرده، اماره بر نجاست این اناء الف مثبتاتش حجت است، اگر علم اجمالی پیدا کنیم که یکی از این دو اناء پاک شده می گوید پس اناء الف نجس است و آنی که پاک است اناء ب است، و ما هم می دانیم یکی از این انائین طاهر است آن وقت آن اماره ای که می گوید اناء ب نجس است با آن اماره قبلی تعارض می کنند، چون مدلول التزامی دارد و مدلول التزامی اش حجت است، مدلول التزامی آن اماره ای که می گوید هذا الاناء نجس بضم علم الاجمالی بطهارة احدهما این است که فالطاهر هو الاناء الآخر، و آن اماره ای که می گوید النجس هو الاناء الآخر تعارضا تساقطا بالتناقض تعارض می کنند، اما مثبتات استصحاب که حجت نیست، خوب واقع الحدوث در اینجا هم در این اناء شرقی هست چون طهارت سابقه داشته مع عدم العلم بالارتفاع، اناء دیگر هم همینطور.

بله عنوان احد الانائین هم واقع حدوث النجاسة داشته است، جهتش این است که استصحاب مجرایش عناوین هستند ولو عناوینی که مشیر به خارجند، و لذا ممکن است یک معنون مثل زید به عنوان زید کون زید فی الدار مشکوک البقاء باشد که استصحاب می گوید که زید هنوز در دار است، اما به عنوان ابن عمرو که همین زید است ولی ما خبر نداریم یقین پیدا کردیم ابن عمرو خارج است از دار، چون یک آقایی به ما زنگ زد گفت پس عمرو در فرودگاه دیده شده است، ما هم شک داریم که زید هنوز در خانه هست یا نه خوب استصحاب می کنیم که زی در خانه است، خبر نداریم که زید همان پس عمرو است، مجرای استصحاب عناوین هستند ولو عناوین مشیره به خارج، شما وقتی استصحاب می کنید نجاست احدهما را باید واقع الحدوث را در همان عنوان احدهما ببینید، وقتی استصحاب می کنید طهارت این اناء الف را باید واقع الحدوث را در این عنوان اناء الف ببینیم، و لذا در آن مثال استصحاب نجاست الانائین هیچ کس اشکال نکرده که ارکان استصحاب نجاست در این اناء و در آن اناء تمام نیست چون علم اجمالی داریم به حصول طهارت لاحدهما، پس دیروز که یکی از این دو اناء پاک شده است یقینا ما دو تا واقع حدوث الطهارة نداریم، بلکه یک واقع حدوث النجاسة داریم و یک واقع حدوث الطهارة داریم، آقا چرا واقع الحدوث را برای دیروز می سنجید، واقع حدوث الفرد مع عدم العلم بالارتفاع، طهارت یا نجاست هر کدام در این مثال استصحاب نجاسة الانائین نجاست این اناء الف واقع حدوث دارد علم به ارتفاع هم نداریم ولو واقع حدوثش مربوط به چند روز قبل است، اناء دیگر هم واقع حدوث النجاسة دارد علم به ارتفاع نداریم، عنوان احدهما هم واقع حدوث الطهارة پیدا کرد، ما نحن فیه هم همین است، وقتی که من شک می کنم در طهارت این دو اناء می خواهم استصحاب کنم طهارت این دو اناء را یکی بیاید به من بگوید من خودم دیدم که یکی از این دو اناء یک هفته قبل نجس شده بود اما حالا پاک کرده بودند یا نکردند الله اعلم، من هم از حرفش علم پیدا کردم که راست می گوید دیگر در این هفته یکی از این دو اناء نجس شده بود الآن هم مشکوک البقاء است، خوب ما سه تا واقع الحدوث داریم: واقع حدوث الطهارة فی هذا الاناء مع عدم العلم بالارتفاع، واقع حدوث الطهارة فی ذاک الاناء مع عدم العلم بالارتفاع پس هر دو استصحاب طهارت دارند، یکی هم واقع حدوث النجاسة فی عنوان احدهما ولو این عنوان مشیر به ارج است، این هم ارکان استصحاب در این عنوان احدهما جاری می کند، و این مشیر به خارج است و ما در خارج اصل جاری می کنیم اما به دو عنوان، عنوان تفصیلی مجرای استصحاب طهارت است و عنوان اجمالی مجرای استصحاب نجاست است، با هم تعارض و تساقط می کنند.

اما اینکه فرمودید اگر یقین به حدوث رکن باشد عرفا چون زمان یقین به طهارت این فرد و آن فرد اسبق است از زمان یقین به نجاست احدهما عرف این یقین به نجاست احدهما را ناقض می بیند نسبت به آن دو یقین به طهارت، چون می گوید آن دو یقین به طهارت اسبق است مجموع الیقینین نه کل واحد منهما نقض شد با این یقین به نجاست احدهما، دیگر دو استصحاب طهارت نداریم، بلکه استصحاب نجاست احدهما جاری می شود و دیگر ارکان استصحاب طهارت در هر دو اناء تمام نیست.

این فرمایش هم ناتمام است، چون نقض می شود به همین استصحاب نجاست انائینی که می دانیم کی از یانها پاک شده است.

و عجیب است الآن من یقین دارم که یکی از این دو اناء پاک شده است، بگوئیم یقین به نجاست این اناء علم به انتقاضش نداریم یقین به نجاست آن اناء هم علم به انتقاضش نداریم ارکانش تمام است، اگر الآن یقین دارم یکی از این دو پاک شده بگوئید ارکان استصحاب نجاست این اناء و ارکان استصحاب نجاست آن اناء تمام است، در این مثال استصحاب نجاست تعارض هم که نمی کنند، یا در ما نحن فیه من الآن علم دارم که یکی از این دو اناء نجس است، بگوئید چون الآن علم داری به نجاسة احدهما، بله ارکان استصحاب طهارت این اناء و طهارت آن اناء تمام است، فقط در این مثال اخیر چون علم اجمالی به نجاست احدهما دارم استصحاب طهارت این دو اناء با اینکه ارکانش یعنی یقین به حدوث و شک در بقاء تمام است معارضه می کند، امروز که علم اجمالی دارم به نجاست احدهما ارکان استصحاب در این دو فرد تمام است در این مثال استصحاب طهارت انائین که مثال خودمان بود، ولی فردا که می شود که دیگر علم اجمالی نیست بلکه شک در بقاء نجاست احدهماست بیائید بگوئید دیگر یقین به حدوث طهارت در این دو اناء عرفا نقض شده است، امروز که من یقین وجدانی دارم به نجاست احدهما می پذیرید که ارکان استصحاب در طهارت این اناء الف و ارکان استصحاب طهارت در اناء ب هر دو تمام است ولی بالمعارضه ساقط می شوند، آنوقت فردا که می رسد که یقین اجمالی من زائل می شود خود آن نجاست احدهما را هم باید استصحاب کنیم، بگوئید نه دیگر آنجا ارکان استصحاب در آن یقین به طهارتها نقض شده، این عرفیت ندارد، و عرض کردیم که در مثال استصحاب نجاسة الانائین ایشان ملتزم نیست.

جواب سوم: به نظر ما بهترین وجه برای تقدیم استصحاب نجاسة احدهما بر استصحاب طهارت کل واحد منهما یک امر عرفی است، و آن این است که عرف در جائی که یقین به احدهما مانع هست از جریان اصول نه مثل آن یقین به طهارت احدهما در انائین مستصحبی النجاسة که آنجا یقین به طهارت احدهما مانع نیست از جریان استصحاب نجاست، بلکه جائی که یقین به احدهما مانع است از جریان استصحابین، مثل اینکه یقین به نجاست احدهما مانع است از استصحاب طهارت کل واحد من الانائین، در اینگونه موارد به نظر عرفی استصحاب نجاست احدهما هم مقدم است بر استصحاب طهارت کلیهما، علم به نجاست احدهما وقتی مانع بود از جریان استصحاب طهارت کل واحد منهما، عرف استصحاب نجاست احدهما را هم مانع می بیند، نه اینکه مثل اضواء و آراء بگوئیم ارکان استصحاب تمام نیست، بلکه تقدم دارد عرفا این استصحاب نجاست احدهما، زیرا اگر شارع استصحاب را قبول نداشت بالمرة حرفی نبود، ولی فرض این است که استصحاب و لا تنقض الیقین بالشک را قبول کرد عرف آن استصحابی را که مربوط است به حالت اقرب به زمانی فعلی که زمان شک است اگر ارکان استصحاب در او تمام باشد او را مقدم می کند بر استصحاب آن حالت ابعد از شک فعلی، منتهی شرطش این است که در جائی که علم وجدانی به آن حالت اقرب مثل علم وجدانی به نجاست احدهما مانع بود از جریان استصحاب طهارت کلا الانائین، در این موراد می گوئیم نه مثل علم اجمالی به طهارت احد الانائین المستصحبی النجاسة، آنجا علم اجمالی به طهارت احدهما مانع نیست از جریان استصحاب نجاست این دو اناء، جائی که استصحاب نجاست احدهما جاری است عرف می گوید شارع استصحاب را قبول دارد یا ندارد، اگر قبول ندارد پس چرا استصحاب می کنید طهارت این دو اناء را، اگر قبول دارد عدم نقض یقین به حالت سابقه را خوب این حالت سابقه نجاسة احدهما که اقرب است و نزدیکتر است به حالت شک فعلی این را الغاء می کنید و اجراء نمی کنید می روید سراغ آن حالتین سابقتین ابعد، این خلاف فهم عرفی است.

اگر این بیان عرفی را پذیرفتید فهو، و الا هیچ علاجی ندارد تعارض استصحاب نجاسة احدهما مع استصحاب طهارة کلا الانائین، والحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 01/07/93

جلسه 1051

### العلم الاجمالی فی التدریجیات:

مرحوم شیخ انصاری دو مثال زده برای علم اجمالی در تدریجیات، مثال اول این است که زنی فراموش کرده است وقت حیضش را، کل این یکماه این زن خون می بیند اما ذات عادت وقتیه است که فراموش کرده که این عادت وقتیه اش چه زمانی بود، اما فرض کنیم نسبت به عادت عددیه اش دچار فراموشی نشده است، سه روز هر ماه حیض می شد اما این سه روز در چه زمانی بود فراموش کرده است می شود ناسیة الوقت و حافظة العدد، شوهر این زن علم اجمالی دارد که سه روز در یکماه حرام است وطئ این زن، خود این زن هم می داند که سه روز در این ماه محرمات حائض بر او حرام است، اما این سه روز اول ماه است یا وسط ماه یا آخر ماه معلوم نیست، این می شود علم اجمالی در تدریجیات.

شیخ فرموده در این مثال ما می گوئیم تا روز بیست و هشتم ماه استصحاب می کنیم که این زن حیض نشده است، و بر اساس این استصحاب جائز می شود وطئ این زن، کما اینکه این زن با این استصحاب محرمات حائض را می تواند مرتکب شود، اما سه روز آخر ماه دیگر استصحاب عدم حیض جاری نیست چون توارد حالتین شد، یقینا صبح روز بیست و هشتم می گوید من می دانم و علم پیدا می کنم که در این ماه حیض شدم ولی استصحاب بقاء حیض را هم نمی تواند جاری کند چون مورد توارد حالتین است، همانطوری که می داند در این یکماه قطعا حیض شده است و احتمال می دهد بقاء حیض را چون احتمال می دهد که همین امروز صبح این خونی که دید خون حیض بود و این سه روز حیضش همان سه روز آخر ماه هست، و لکن از طرف دیگر علم اجمالی هم دارد که در این ماه یک زمانی حیض نبود استصحاب می کند عدم حیض را در این مدت گذشته، همانطوری که علم دارد به طروّ حیض در این بیست و هفت روز گذشته، علم هم دارد به عدم طروّ حیض در این بیست و هفت روز گذشته، استصحاب بقاء حیض با استصحاب عدم حیض می شوند از قبیل توارد حالتین و مجهولی التاریخ هم هستند، و استصحاب در توارد حالتین یا جاری نیست کما علیه صاحب الکفایة یا تعارض و تساقط می کنند ولو مقتضی جریان داشته باشند، صاحب کفایه می گوید اصلا در توارد حالتین مع الجهل بتاریخهما مقتضی ندارد استصحاب، اما مشهور و منهم الشیخ الاعظم می فرمایند مقتضی دارند و لکن تعارض و تساقط می کنند، این سه روز آخر رجوع می کنیم به اصل برائت که اصل حکمی است، اصل برائت جاری می کنیم از حرمت وطئ این زن، پس آن بیست و هفت روز اول را شوهر با حربه استصحاب عدم حیض سراغ همسرش می رفت و سه روز آخر را با حربه رفع ما لا یعلمون یعنی اصل برائت از حرمت وطئ سراغ او می رود.

ظاهر فرمایش مرحوم شیخ که می گوید در آن سه روز آخر اصل برائت جاری است این است که فرق نگذاشته بین وظیفه زوج و وظیفه زوجه، اما در مورد زوجه به نظر اشتباه است، چون برائت از حرمت وطئ این زوجه مشکل ندارد در این سه روز، اگر علم اجمالی در تدریجیات منجز نباشد حق با مرحوم شیخ است، اما در رابطه با خود زوجه، زوجه در این سه روز علم اجمالی دفعی و غیر تدریجی دارد که یا در این سه روز بر من حرام است مسجد بروم یا واجب است نماز بخوانم، این سه روز آخر را در رابطه با وظیفه زوجه نباید ما اصل برائت جاری کنیم چون این زوجه علم اجمالی دفعی دارد که یا بر من حرام است دخول در مسجد اگر حائض باشم و یا بر من واجب است نماز اگر حائض نباشم، لکن در رابطه با وظیفه زوج حق با مرحوم شیخ است که اگر علم اجمالی در تدریجیات منجز نباشد این زوج اصل برائت جاری می کند در آن سه روز آخر و اثبات می کند حلیت وطئ زوجه را در آن سه روز آخر، (ولی در 27 روز اول اصل برائت جاری نمی کنند بلکه استصحاب می کنند عدم حیض را، یعنی اصل موضوعی جاری می کند و استصحاب می کند عدم حیض را لذا علم اجمالی منحل می شود، این استصحاب عدم حیض برای زوجه هم اثبات می کند جواز دخول در مسجد را و هم اثبات می کند وجوب صلاة بر او را) وقتی شما علم اجمالی در تدریجیات را منجز ندانید در این مثال که نظر مرحوم شیخ است دیگر معنا ندارد بگوئید که اصول در اطراف این علم اجمالی تعارض می کنند، چون فرض این است که مرحوم شیخ در این مثال علم اجمالی را منجز نمی داند، زیرا می گوید حرمت وطئ حائض مثلا فعلی نیست قبل از حیض زن، بعد از اینکه زوجه حائض شد حرمت وطئ او فعلی می شود، پس این زوج اول ماه علم اجمالی به تکلیف فعلی ندارد، اگر الآن این زوجه حائض باشد الآن حرمت فعلیه دارد وطئ او، اما اگر بعدا حیض می شود حرمت وطئ او فعلیه نیست بلکه حرمت استقبالیه است، یعنی حرمتی است که بعد از طروّ حیض فعلی خواهد شد، پس این زوج علم به تکلیف فعلی و حالی ندارد، مردد است متعلق علم اجمالی بین تکلیف فعلی اگر الآن این زن حائض باشد و یا تکلیف استقبالی اگر این زن بعدا حیض بشود، الآن تکلیف فعلی نخواهد داشت در فرضی که بعدها حیض بشود، و لذا علم اجمالی به تکلیف فعلی چون نیست پس این علم اجمالی به نظر مرحوم شیخ منجز نیست، این مثال اول.

مثال دوم: ایشان فرموده است تاجری علم اجمالی دارد که در این یک ماه مبتلا می شود به معامله ربویه ای که حکم آن را نمی داند، شیخ فرموده در این مثال ما می گوئیم علم اجمالی منجز است، زیرا حرمت معامله ربویه حرمت فعلیه است نه حرمت استقبالیه، شمای تاجر علم اجمالی دارید به یک حکم فعلی که یکی از این سی معامله، معامله ربویه محرمه است، منتهی امروز این معامله اول را مرتکب می شوید و فردا معامله دوم را، تا یک ماه کل این سی معامله مشتبه را مرتکب خواهید شد، زمان ارتکاب شما تدریجی است نه زمان تکلیف، علم اجمالی در تدریجیات در جائی منجز نیست که امر آن تکلیف معلوم بالاجمال مردد باشد ندانیم که هل هو تکلیف فعلی او تکلیف استقبالی بنحو واجب مشروط یا حرام مشروط، اما در معامله ربویه حرمت فعلیه است ارتکاب خارجی این تاجر تدریجی است.

اقول: انصاف این است که این فرمایش شیخ تمام است، و توجه هم داشته باشید که مرحوم شیخ نباید فرض بکند شبهه حکمیه را، چون اگر ما که علم اجمالی داریم یکی از این سه معامله ربویه است شبهه ما اگر حکمیه باشد خوب معمولا شبهه حکمیه می شود قبل الفحص، اینجا علم اجمالی منجز نیست بلکه همان شک قبل الفحص منجز است، نیاز نداریم بحث علم اجمالی در تدریجیات را مطرح کنیم، شک قبل الفحص در شبهات حکمیه منجز است، پس باید فرض کنیم شبهه موضوعیه در این معاملات ربویه است، علم اجمالی دارد که یکی از این سی معامله ای که انجام می دهد مورد معامله مکیل و موزون است، چون ربای معاوضی در مکیل و موزون است نه در معدود، این آقا هم می گوید من علم اجمالی دارم که یکی از این سی معامله ای که انجام می دهم که مبیع و ثمن با هم یکسان نیستند یکی از اینها موردش مورد مکیل یا موزون است، بله این مثال مثال خوبی می شود.

(اینکه به شیخ اشکال شده که مثال معامله ربویه مثال خوبی نیست چون شبهه شبهه حکمیه قبل الفحص خواهد بود و نیاز به علم اجمالی نیست، شیخ می تواند بگوید ما مثال به شبهه موضوعیه می زنیم که عرض کردم مثال درست می شود).

ما به نظرمان مثال اول هم مثل مثال دوم است، در آن مثال حرمت وطئ حائض هم ما علم اجمالی به حکم فعلی داریم، بر هر مکلفی حرام است وطئ حائض ولو بالفعل زوجه حائض نباشد، حرمت فعلیه است، ما دلیل نداریم بر اینکه حرمت وطئ حائض مشروط است به حیض که اذا صارت المرأة حائضا فبعد ذلک یثبت حرمة وطئها، نخیر همین الآن هم که زن حائض نیست ولی به شوهرش می گویند اعتزلوا النساء فی المحیض، اعتزلو فعلی است، فی المحیض قید متعلق است و متعلقِ حرمت وطئ در حال حیض است، به چه دلیل شما می گوئید که بعد از تحقق حیض تازه حرمت وطئ حائض فعلی می شود؟ حیض زن متعلق المتعلق است، مثل اینکه در واجبات ما متعلق المتعلق داریم، می گویند اشرب ماء اللحم، اگر بگوید آب گوشت نداریم می گویند خوب تهیه کن، در محرمات هم می گویند شرب خمر حرام است، الآن خمر موجود نیست ولی تو می توانی موجود کنی، همین الآن بر تو حرام است شرب خمر، ولو الآن خمر موجود نیست ولی بااخره حرمت شرب خمر فعلی است، لغو هم نیست و اثر هم دارد، و لذا اگر بدانی خمر را موجود کنی مجبور می شوی به خوردنش نباید موجود کنی، چون از اول به تو گفتند حرام است شرب خمر، اینجا هم همینجور است، حرام است وطئ زن در حال حیض و این حرمت فعلیه است، متعلقِ حرمت وطئ در حال حیض است.

از این مطلب بگذریم، ما به نظرمان حتی اگر یک طرف علم استقبالی باشد این علم اجمالی منجز است، اینکه مرحوم شیخ ظاهر کلامشان این است که شرط منجزیت علم اجمالی را این می دانند که علم به تکلیف فعلی داشته باشیم، حالا مرحوم شیخ فرق نمی گذارد که متعلق تکلیف واجب منجز باشد یا واجب معلق، ولی باید تکلیف که معلوم بالاجمال است فعلی باشد، اگر تکلیف معلوم بالاجمال مردد باشد که آیا فعلی است یا استقبالی است به نحو واجب مشروط شیخ می گوید علم اجمالی منجز نیست، ولی به نظر ما فرقی نمی کند.

اجازه بدهید فرمایش شیخ را باز کنم، ایشان فرمود یک وقت در دو طرف علم اجمالی تکلیف فعلی است، مثل اینکه من می دانم نذر کرده ام یا جمعه این هفته روزه بگیرم یا جمعه هفته آینده، اینجا وجوب فعلی است چه تعلق گرفته باشد به صوم غد، چه تعلق گرفته باشد به صوم بعد اسبوع، واجب معلق است اگر زمان وفاء به نذر استقبالی باشد، اما وجوب وفاء به نذر به مجرد نذر فعلی می شود، به مجرد نذر که گفتید لله علی ان اصوم فی یوم الجمعة من الاسبوع القادم وجوب وفاء به نذر از همین الآن فعلی است، بله واجب استقبالی است به نحو واجب معلق، در این مثال ایشان فرموده علم اجمالی منجز است، چون ما علم اجمالی داریم به تکلیف فعلی منتهی نمی دانیم متعلق تکلیف حالی است یا استقبالی به نحو واجب معلق که وجوب فعلی است واجب استقبالی، و لکن به هر حال من علم دارم به یک وجوب فعلی، این حکم در او منجز است، یا نمی دانم نذر کرده ام فردا سیگار نکشم یا پس فردا سیگار نکشم وجوب وفاء به نذر ترک تدخین فعلی است، متعلق نذر است که مردد است بین زمان استقبالی، یعنی فردا که می شود نمی دانم من نذرم به این است که امروز تدخین را ترک کنم یا یک روز بعد، زمان تکلیف فعلی است زمان متعلق تکلیف است که مردد است بین فعلی و استقبالی، اینجا علم اجمالی منجز است، اما مرحوم شیخ فرموده اگر علم اجمالی ما مردد باشد که متعلقش تکلیف فعلی است یا تکلیف استقبالی به نحو واجب مشروط، اینجا ما علم به تکلیف فعلی نداریم، و لذا در مثال وطئ حائض چون مرحوم شیخ معتقد است که تا حیض محقق نشود حرمت وطئ حائض فعلی نیست، لذا فرمود علم اجمالی به اینکه این زوجه در این یک ماه آینده سه روزش را حائض است این منجز نیست، چون اگر حیض مربوط به روزهای آینده باشد حرمت وطئ حائض هنوز فعلی نشده است پس من علم ندارم به یک حکم فعلی، و لذا ایشان علم اجمالی را منجز نمی داند.(روز 28 علم پیدا می کند یا امروز حرام است بر او وطئ این زوجه یا قبلا حرام بود، یک طرف از محل ابتلاء خارج شده است، آنوقتی که اول ماه بود علم اجمالی به حکم فعلی نداشت، سه روز آخر ماه یک طرف علم اجمالی که حرمت وطئ این زوجه است در آن 27 روز قبل از محل ابتلاء خارج شده است، دیگر این علم اجمالی منجز نیست به نظر مرحوم شیخ).

مرحوم آخوند هم در کفایه همین نظر شیخ را پذیرفته است.

و لکن به نظر ما هیچ فرقی بین این مثالها نیست، علم اجمالی در تدریجیات منجز است ولو در این موردی که مردد است بین وجوب فعلی و وجوب استقبالی، یا مردد است علم اجمالی بین حرمت فعلیه و حرمت استقبالیه.

#### وجه منجزیة العلم الاجمالی فی التدریجیات

ببینیم وجه منجزیت علم اجمالی در تدریجیات مطلقا چیست؟

محقق عراقی فرمود علم اجمالی در تدریجیات مطلقا منجز است به دو بیان:

یک بیان این است که فرموده ما می گوئیم اگر آن تکلیف در مستقبل باشد حفظ قدرت بر آن واجب است عقلا، یعنی الآن من می دانم یا تکلیف شرعی فعلی دارم مثلا من می دانم شارع یا امروز را واجب کرده است روزه بگیرم، یا فردا را به نحو واجب مشروط واجب کرده است روزه بگیرم نه به نحو واجب معلق، اگر بدانم وجوب فعلی است متعلق وجوب را ندانم صوم هذا الیوم است یا صوم غد، خوب آن را که مرحوم شیخ فرمود منجز است، فرض اینجور بکنیم که من می دانم یا امروز صوم واجب است یا فردا صوم واجب خواهد شد و لذا اگر صوم غد واجب باشد وجوبش هنوز نیامده است، اما محقق عراقی فرموده حفظ قدرت که واجب است، اگر هم روزه فردا واجب مشروط باشد بالاخره ما باید حفظ کنیم قدرتمان را بر صوم فردا، جائز نیست تعجیز نفس، پس وجوب حفظ قدرت بر صوم فردا اگر صوم فردا واجب بشود این معلوم است، و لذا ما علم اجمالی پیدا می کنیم به یک وجوب فعلی که یک طرفش صوم امروز است طرف دیگرش حفظ قدرت است بر صوم فردا، وجوب حفظ قدرت فعلی است.

بیان دیگر محقق عراقی این است که فرموده: اصلا ما واجب مشروط به این معنا که مشهور می گویند نداریم، اراده مولا همیشه فعلی است در واجب مشروط فاعلیت و محرکیتش استقبالی است، و لذا معنا ندارد بگوئید اگر روزه فردا واجب باشد وجوب هنوز فعلی نشده است، وجوب یعنی اراده مولا و اراده مولا فعلی است، اما چون هنوز ظرف واجب محقق نشده این اراده مولا محرکیت و فاعلیت ندارد.

خوب این جواب دوم که مبنائی است خیلی مهم نیست، و المهم هو الجواب الاول.

اما به نظر ما جواب اول تمام نیست، اولا وجوب حفظ قدرت بر واجب استقبالی اول الکلام است، شما قبول دارید و ادعا می کنید وجوب حفظ قدرت را بر واجبات استقبالیه، اما خیلی ها قبول ندارند، برای همین است که بحث مقدمات مفوّته را در اصول مطرح می کنند، مثلا شخصی می داند اگر بخوابد برای نماز صبح بیدار نمی شود سوال کرده اند آیا واجب است ساعت بگذارد یا نخوابد تا صبح، برخی از فقهاء فرموده اند لازم نیست کما علیه السید الخوئی و السیستانی و الشیخ التبریزی من المعاصرین، می گویند آنوقتی که من دارم می خوابم هنوز وجوب نماز صبح فعلی نشده است و آنوقتی هم که اذان صبح می گویند می خواهد وجوب اذان صبح فعلی بشود من خوابم رفع القلم عن النائم حتی یستیقظ، یا این زنهایی که عمل جراحی صورت می کنند که باعث می شود که نتوانند وضوء بگیرند، بعضی می گویند اگر قبل از اذان ظهر برود عمل کند اشکال ندارد، زیرا فوقش قبل از دخول فریضه بعدی خودش را عاجز می کند از وضوء، خوب بکند هنوز که وجوب فعلی نیست.

بله! ما وفاقا للسید الامام این فرمایش محقق عراقی را قبول داریم که حفظ قدرت بر واجب مشروط لازم است، این را با محقق عراقی مخالف نیستیم، ولی یک شرط دارد، دلیل وجوب حفظ قدرت سیره عقلاست، اولا ما واجب مشروط را قبول نداریم که بحث دیگری است ولی فعلا مماشاتا للمشهور می گوئیم سیره عقلاء است بر حفظ قدرت در واجب مشروط، مولا اگر به عبدش بگوید ان جائک زید فأطعمه، این عبد می داند که ظهر روز دهم محرم زید می آید منزلش، اگر از قبل میوه و غذا تهیه نکند ظهر روز عاشورا همه مغازه ها بسته است نمی تواند از او پذیرائی کند، در عین حال نرود و مقدمات را تهیه نکند ظهر روز عاشورا زید بیاید وسائل پذیرائی نباشد مولا می گوید مگر من به تو نگفتم ان جائک زید فأطعمه اطعاما محترما، عبد اگر بگوید تا وقتی که زید نیامده که وجوب فعلی نیست بعد هم که زید می آید وجوب می خواهد فعلی شود ما قادر نیستیم بر اطعام زید، مولا از او نمی پذیرد، و این حرف خلاف حجت عقلائیه است، و لذا ما فرمایش محقق عراقی را قبول داریم، ولی این بحث مبنایی است همه قبول ندارند.

ثانیا: جناب محقق عراقی! وجوب حفظ قدرت بر امتثال یک تکلیف این وجوب عقلی است از تبعات تنجز تکلیف است، مرحوم شیخی که تکلیف استقبالی را الآن منجز نمی داند علم اجمالی به اینکه یا الآن من تکلیف دارم یا در آینده تکلیف پیدا می کنم را شیخ انصاری و صاحب کفایه منجز نمی دانند، خوب وقتی این تکلیف استقبالی منجز نبود عقل که بخاطر تکلیف غیر منجز امر به حفظ قدرت نمی کند، اگر می گوئید آن تکلیف استقبالی معلوم بالاجمال منجز است خوب دلیلتان را بیاورید و همانجا بحث تمام می شود که شما بگوئید ما دلیل بر تنجز آن داریم و لذا فرمایش شیخ و صاحب کفایه ابطال می شود، اما اینکه شما بیائید راه را عوض کنید و بجای تکلیف استقبالی وجوب حفظ قدرت بر امتثال تکلیف استقبالی را بگذارید این درست نیست، وجوب حفظ قدرت بر امتثال تکلیف استقبالی تابع تنجز آن تکلیف استقبالی است، سیره عقلاء هم حفظ قدرت را واجب می داند نسبت به تکلیف منجز، تکلیفی که منجز نیست عقلاء حفظ قدرت بر او را واجب نمی دانند، عقلاء در جائی حفظ قدرت را واجب می دانند که تکلیف در موطن خودش منجز باشد، این تکلیف استقبالی در موطن خودش مجهول است لذا طرف علم اجمالی است نه طرف علم تفصیلی، طرف علم اجمالی است که منجز نیست، پس آن تکلیف استقبالی که در موطن خودش هم مجهول است معلوم تفصیلی نیست، شما علم اجمالی به یک علم اجمالی غیر منجز دارید که یا الآن علم دارید به صوم امروز یا فردا تکلیف خواهید داشت به صوم فردا، فردا هم علم تفصیلی ندارید به وجوب صوم، اگر این علم اجمالی منجز است فهو، اگر منجز نیست حفظ قدرت برای تکلیف غیر منجز نه عقلا لازم است نه عقلاءً.

ثالثا: جناب محقق عراقی! بحث ما که در وجوب حفظ قدرت نیست، حالا حفظ قدرت واجب بود ما قدرت را حفظ کردیم واجب بود یا نبود حفظ کردیم، اما بحث در این است که وجوب صوم فردا منجز می شود یا نمی شود، شما وجوب صوم امروز را طرف یک علم اجمالی قرار دادید گفتید یا صوم امروز واجب است یا حفظ قدرت بر صوم فردا واجب است، بسیار خوب صوم امروز شد طرف علم اجمالی فعلی، اما فردا به چه دلیل به من می گوئید باید روزه بگیری، مگر نمی گوئید دیروز علم اجمالی داشتیم که یا امروز روزه بگیر یا حفظ قدرت کن برای صوم فردا، بسیار خوب من آن علم اجمالیتان را عمل کردم دیروز روزه گرفتم و حفظ قدرت هم کردم برای امروز و آن علم اجمالی شما را موافقت قطعیه کردم، خوب فردای آن روز که شد آن صوم غدٍ به چه دلیل واجب است؟ او که طرف علم اجمالی منجز نیست، فقط محقق عراقی با این بیان ناتمامش وجوب صوم روز اول را منجز کرد، اما وجوب صوم در روز دوم را نتوانست منجز کند چون او را طرف علم اجمالی قرار نداد، بالاخره یا صوم غد طرف علم اجمالی منجز هست یا نیست، اگر هست بگوئید به چه دلیل هست، اگر نمی توانید ثابت کنید که صوم غد طرف علم اجمالی منجز است چرا می پیچانید و می آیید بجای وجوب صوم غد وجوب حفظ قدرت بر صوم غد را قرار می دهید و می گوئید روز اول ما علم اجمالی داریم یا صوم روز اول واجب است یا حفظ قدرت بر صوم فردا، خوب برفرض این علم اجمالی شما در روز اول کارساز باشد و ما مجبور باشیم روز اول روزه بگیریم حفظ قدرت هم بکنیم بر صوم فردا، وقتی صوم فردا طرف علم اجمالی منجز نیست به چه دلیل شما می گوئید که بر من منجز است که فردا رار روزه بگیرم.

پس وجه محقق عراقی ناتمام است، بقیة الکلام سیأتی غدا ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 02/07/93

جلسه 1052

بحث در علم اجمالی در تدریجیات بود، قدر مسلم از منجزیت علم اجمالی در تدریجیات جائی است که تکلیف علی ای حال فعلی هست ولو متعلق تکلیف مردد است بین یک طرفی که فعلی هست یا طرفی که استقبالی هست، مثل اینکه ما می دانیم نذر کرده ایم که یا امروز روزه بگیریم یا فردا، وجوب وفاء به نذر به مجرد نذر فعلی می شود، و لذا به قول مرحوم استاد اگر کسی نذر کند که در روز عاشورا اگر مریضش خوب شد فلان گوسفند را ذبح کند، اگر بداند که مریضش خوب می شود حق ندارد که آن گوسفند را قبل از روز عاشورا بفروشد یا ذبح کند، ولو هنوز مریضش خوب نشده است ولی مطمئن است خوب می شود، واجب واجب معلق است یعنی وجوب فعلی است واجب استقبالی است، این مسلم است که علم اجمالی در آن هم منجز است، وجوب وفاء به نذر الآن فعلی است چه متعلق نذر صوم هذا الیوم باشد و یا صوم غدٍ باشد، فرق نمی کند اگر کسی گفت ما واجب معلق را محال می دانیم ولی ملاک واجب معلق در اینجا بود، یعنی ملاک این وفاء به نذر فعلی بود فقط مشکل عقلی مانع بود از اینکه وجوب فعلی بشود کما علیه بعضهم من امتناع واجب معلق، ولی ملاک این وجوب فعلی است، پس این کافی است که وجوب معلوم بالاجمال خطابا او ملاکا فعلی باشد ولو مردد است متعلق وجوب بین یک طرف حالی یا یک طرف استقبالی.

انما الکلام و الاشکال در جائی است که متعلق علم اجمالی وجوب فعلی نیست، من علم دارم یا امروز واجب است صوم یا فردا واجب می شود صوم فردا، شیخ اعظم و صاحب کفایه فرموده اند که ما نسبت به وجوبی که هنوز نیامده مسئولیت نداریم عقلا، پس یک طرف علم اجمالی وجوب صوم غد هست که هنوز فعلی نیست و عقل نسبت به آن ما را مسئول نمی بیند، پس این علم تعلق نگرفته است به یک حکم فعلیِّ علی ایّ تقدیر، و لذا این علم اجمالی منجز نیست.

یک وجه ذکر کردیم از محقق عراقی در تنجیز این علم اجمالی و جواب دادیم.

وجه دوم: ما ذکره السید الخوئی، فرموده است که عقل حکم می کند ملاکی که در موطن خودش تام هست و لازم الاستیفاء هست عقل حکم می کند که تفویت این ملاک قبیح است، ملاک ملزم فی ظرفه تفویت آن قبیح است عقلا، فرق نمی کند که عبد این را تفویت کند یا مولا با اذنش در ارتکاب این را تفویت کند، و لذا قبیح است مولا اذن بدهد در تفویت عبد نسبت به این ملاک ملزم در ظرف خودش، نتیجه این می شود که از جریان اصل برائت در این طرف فعلی و اصل برائت در آن طرف استقبالی یک امر قبیح لازم می آید و هو الترخیص فی تفویت الملاک الملزم اجمالا.

اقول: این فرمایش آقای خوئی هم ناتمام است، اولا جناب آقای خوئی خود شما از کسانی هستید که تعجیز نفس را در واجب مشروط قبل از تحقق شرطش جائز می دانید، قبل از دخول وقت آب را بریزیم که بعد از دخول وقت قادر بر وضوء نیستیم شما می گوئید اشکال ندارد، عبد خودش را تعجیز کند می گوئید اشکال ندارد، تا چه رسد به اینکه مولا اذن بدهد در تفویت ملاک ملزم در ظرف خودش در واجب مشروط که هنوز شرطش محقق نیست.

ثانیا: جناب آقای خوئی! چرا بحث را مربوط می کنید به بحث تفویت ملاک ملزم در ظرف خودش؟ چرا بحث را مربوط می کنید به اینکه ما بخواهیم الآن تفویت کنیم آن ملاک صوم فردا را، بعد بگوئید این تفویت قبیح است چه ما این را تفویت کنیم چه شارع با اذن خودش این کار را بکند، فرض این است که ما امروز نسبت به صوم فردا خودمان را عاجز نمی کنیم، چرا عاجز بکنیم خودمان را از صوم فردا؟ فرض مسأله این است که من علم اجمالی دارم یا امروز بر من صوم واجب است یا تا فردا من قادر خواهم بود بر صوم فردا و صوم فردا وجوب پیدا خواهد کرد، بحث تعجیز نفس مطرح نیست،{تفویت فردا نسبت به ملاک ملزم این معلوم است که قبیح است ولی ایشان تعبیرش این نیست، بلکه تعبیرش این است که الآن تفویت کنیم ملاکی را که در ظرف خودش ملزم می شود، عبارت این است: العقل مستقل بقبح تفویت الملاک الملزم فی ظرفه بتعجیز النفس قبل حلول وقته کقبح تفویت الملاک الملزم بالفعل بلا فرق بین کون التفویت مستندا الی العبد او الی المولا، صریحا بحث را مربوط کرد به قبح تعجیز نفس از ملاک ملزم در موطن خودش، که ما عرض کردیم این خلاف مبنای صریح ایشان است در بحث مقدمات مفوته واجب مشروط، فرموده اند جائز است تفویت این مقدمات، چون تا شرط این واجب مشروط محقق نشود حکم فعلی نیست بعد از تحقق شرط هم ما خودمان را عاجز کرده ایم از این واجب و این تکلیف می شود تکلیف به غیر مقدور}.

بله! مناسب بود شما اینطور بحث را مطرح کنید که فرض این است که من مکلف تا فردا قدرتم بر صوم باقی خواهد ماند، و لذا ملاک فردا فعلی خواهد شد اگر واقعا فردا روزه واجب باشد، اگر امروز روزه واجب است امروز ملاک فعلی است در صوم امروز، اگر صوم فردا واجب باشد چون من خودم را عاجز نمی کنم از صوم فردا، فردا این صوم ملاک ملزم پیدا می کند.

این تقریب غیر از تقریب آقای خوئی است، منتهی باید اثبات کنیم که آیا در این مورد هم علم اجمالی منجز است، یعنی علم اجمالی ای که یک طرفش الآن هیچ مسئولیتی بر دوش من نمی گذارد، برای اینکه وجوب مشروطی است که هنوز فعلی نشده است، و من طبق نظر آقای خوئی امروز می توانم کاری بکنم که عاجز بشوم از صوم فردا، و وقتی بتوانم کاری کنم که عاجز شوم از صوم فردا دیگر نه صوم فردائی واجب خواهد بود و نه صوم امروز معلوم الوجوب خواهد بود.

الوجه المختار فی منجزیة العلم الاجمالی فی التدریجیات

بنا بر این به نظر ما تقریب صحیح بر منجزیت علم اجمالی در تدریجیات این است که ما می گوئیم: ملاک تنجیز علم اجمالی به وجدان عقلی و عقلائی باید ببینیم چیست، آیا آن ملاک تنجیز علم اجمالی در تدریجیات هست یا نیست؟ سه مبنا در اینجا وجود دارد:

مبنای اول: این است که گفته می شود ملاک تنجیز علم اجمالی این است که شارع نمی تواند ترخیص بدهد در مخالفت قطعیه این علم اجمالی چون ترخیص در معصیت قبیح است و جریان اصول در اطراف علم اجمالی مستلزم ترخیص در معصیت است و این قبیح است، پس اصول در اطراف تعارض می کنند و ما مؤمنی نسبت به ارتکاب این اطراف علم اجمالی نداریم، این یک تقریب که تقریب آقای خوئی است.

طبق این تقریب باید اثبات کنیم که عقل قبیح می داند ترخیص در معصیت را چه در علم اجمالی در دفعیات چه در علم اجمالی در تدریجیات، و این امر تابع وجدان عقلی است، چون ما اصل مدعا را قبول نداریم و معتقدیم ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی هیچ قبح عقلی ندارد و لذا حق اظهار نظر در این مطلب نداریم، کسانی حق اظهار نظر دارند که می گویند وجدانمان درک می کند که ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی قبیح است عقلا، بعد باید از آنها سؤال کنیم که آیا شما این قبح عقلی را در علم اجمالی در تدریجیات احساس می کنید یا نمی کنید، ما چون از اساس منکر قبح عقلی ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی هستیم طبعا راجع به این مسأله حق اظهار نظر نداریم که بگوئیم عقل فرق نمی گذارد بین دفعیات و تدریجیات.

مبنای دوم و هو الصحیح: این است که ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی خلاف ارتکاز عقلاست و این موجب انصراف می شود در دلیل اصول عملیه؛ این مبنا که مبنای صحیح است وفاقا للسید الامام و السید الصدر قدهما که مرحوم استاد هم در دوره ای که ما بودیم به این نظر تمایل داشتند، طبق این مبنا ما مراجعه به ارتکاز عقلائی و وجدان عقلائی که می کنیم می بینیم در ارتکاز مناقضه فرقی نیست، مولا نسبت به تکلیف فعلی که معلوم بالاجمال است بخواهد ترخیص بدهد در مخالفت قطعیه این خلاف ارتکاز عقلائی است، مثل وجوب وفاء به نذر، مولا بگوید نمی دانی نذر کرده ای صوم امروز را یا صوم فردا را اصل برائت جاری کن از وجوب صوم امروز و اصل برائت جاری کن از وجوب صوم فردا، یعنی عملا این وجوب وفاء به نذر ملغی می شود، چون هم امروز می توانی روزه نگیری هم فردا، همین ارتکاز عقلاء در جائی که ما می دانیم یا امروز مولا واجب کرده است صوم را یا صوم فردا واجب می شود بر ما به نحو واجب مشروط که یعنی وجوبش هم فردا می آید باز عقلاء می گویند این علم اجمالی به نظر ما منجز است و ترخیص در مخالفت قطعیه آن خلاف ارتکاز عقلاء هست، حتی اگر من مکلف بدانم یا امروز مولا به من فرموده است یجب علیک الصوم یا فردا خواهد فرمود یجب علیک صوم غدٍ که حتی یک طرف علم اجمالی اصلا خطابش هنوز صادر نشده است از مولا، ولی من می دانم چون مولا به بعضی ها گفته است که من می خواهم یا امروز یا فردا یک امری بکنم به عبدم، نمی دانم مولا امروز امر کرد که یجب علیک صوم هذا الیوم یا فردا را امر خواهد کرد به وجوب صوم فردا، باز عقلاء می گویند وقتی که می دانی مولا یا امروز واجب کرده صوم را یا فردا واجب می کند، و قصوری هم از ناحیه مولا نیست اینطور نیست که بگوئیم مولا هر وقت بر من واجب بکند به من ایصال می کند امر خودش را، نه مولا امر خودش را در معرض وصول می گذارد چه بسا به من واصل نشود، علم اجمالی اینجا هم عند العقلاء منجز است، اگر من نه امروز روزه بگیرم نه فردا عقلاء علیه من احتجاج می کنند، حداقل ما این ارتکاز عقلایمان در جائی که خطاب از مولا صادر شده منتهی مردد بین این است که مفاد خطاب وجوب فعلی صوم هذا الیوم باشد یا وجوب صوم غدٍ باشد به نحو واجب مشروط که وجوب صوم غدٍ فردا فعلی می شود اما اصل خطاب صدورش از مولا قطعی است، (که در خطابات شرعیه همین است دیگر) اینجا ارتکاز عقلائی ما به وضوح شهادت می دهد که موافقت قطعیه این علم اجمالی عقلاءً لازم است و ترخیص در مخالفت قطعیه آن نقض غرض است عند العقلاء، و این موجب می شود که اصول در اطراف تعارض و تساقط بکنند، لازم نیست در تعارض اصول اصل برائت از وجوب صوم فردا همین امروز جاری بشود و تعارض بکند با اصل برائت از وجوب صوم امروز، نخیر اصل برائت از وجوب صوم فردا ولو در فردا بخواهد جاری بشود و اصل برائت از وجوب صوم امروز هم امروز بخواهد جاری بشود باز این جمع بین اصل برائت امروز نسبت به وجوب صوم در امروز و جریان اصل برائت در فردا نسبت به وجوب صوم در فردا این عند العقلاء نقض غرض هست و جمع بین این دو برائت مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه این علم اجمالی است، و این موجب تعارض اصول می شود، البته به یک شرط، به شرط اینکه من بدانم این علم اجمالی من تا فردا ادامه دارد، اما اگر من ندانم علم اجمالی من تا فردا که نوبت آن طرف استقبالی می رسد باقی می ماند، حالا احتمال بدهم این علم اجمالی من فردا زائل می شود احتمال بدهم فردا علم تفصیلی پیدا می کنم به وجوب صوم فردا که احتمال بدهم تا فردا من یقین پیدا می کنم به وجوب صوم فردا، امروز اصل برائت در وجوب صوم امروز جاری بشود اشکالی ندارد، اگر بدانم علم اجمالی من تا فردا می ماند یعنی می دانم فردا وجوب صوم فردا هم مجرای اصل برائت هست فی حد ذاته و تعارض می کند با اصل برائت امروز، اما اگر من علم به بقاء این علم اجمالی تا فردا ندارم، این هم دو صورت دارد، یک صورت این است که شک دارم احتمال می دهم که فردا علم تفصیلی پیدا کنم به وجوب صوم فردا، در اینجا ما آن ارتکاز نقض غرض را احساس نمی کنیم، حالا فعلا اصل برائت در وجوب صوم امروز جاری می کنیم ما چه می دانیم که فردا علم اجمالی داریم و وجوب صوم فردا مجرای برائت است، شاید علم تفصیلی پیدا کنیم به وجوب صوم فردا، در اینجا دیگر این ارتکاز مناقضه به شکل واضح وجود ندارد، آن قبح عقلی ترخیص در معصیت هم در اینجا محرز نیست، و آن موثقه سماعه و عمار و مانند آن که می گفت یهریقهما و یتیمم هم اینجا نیست چون موردش علم اجمالی در دفعیات است، و لذا اصل برائت بلا معارض نسبت به وجوب صوم امروز جاری می شود، پس اگر شک بکنم در بقاء علم اجمالی تا فردا اینجا ارتکاز واضح عقلائی نداریم که مانع از جریان اصل بشود در امروز، فضلا از جائی که من می دانم تا فردا علم اجمالی من از بین می رود، چون من در دفترم نوشته ام که مولا به من گفته صم یوم الاربعاء یا گفته صم یوم الخمیس، منتهی الآن که روز اربعاء هست دسترسی ندارم چون بیرون هستم شب که بروم نوشته را می بینم و می دانم که علم اجمالی من تا فردا نیست، پس یقین دارم که فردا مجرای اصل نیست چون برای فردا من دیگر علم تفصیلی پیدا خواهم کرد یا علم تفصیلی به وجوب صوم فردا و شاید هم علم تفصیلی پیدا کنم به وجوب صوم امروز، پس اصلا فردا یقینا اصل برائت ندارم نسبت به صوم فردا، چه اشکال دارد اصل برائت نسبت به صوم امروز جاری می کنم، می روم منزل نگاه می کنم اگر مولا گفته یجب صوم الاربعاء از مولا عذرخواهی می کنم که طبق حدیث رفع ما لایعلمون من امر واقعی شما را مخالفت کردم، و اگر فرموده صم یوم الخمیس فردا روزه می گیرم.

بله! ممکن است شما یک فرض بکنید که ما هم آن فرض را قبول داریم، و آن فرض دیگر این است که من می دانم اگر علم اجمالی من زائل هم بشود تبدیل می شود به علم تفصیلی نسبت به وجوب صوم امروز، می گویم یا علم اجمالی من زائل نخواهد شد یا اگر هم زائل بشود اینجوری زائل می شود، من مطمئنم که اینجوری زائل می شود که می فهمم روزه چهارشنبه بر من واجب بوده، بله اگر اینجوری حساب کنید روزه چهارشنبه بر من واجب است، اما این خلاف فرض ماست.

پس اگر بدانم علم اجمالی من تا فردا نمی ماند و فردا علم تفصیلی پیدا می کنم و احتمال می دهم که علم تفصیلی فردایم نسبت به وجوب صوم فردا باشد پس یقینا فردا من اصل برائت بما هو طرف علم اجمالی ندارم، لذا اصل برائت از وجوب صوم امروز جاری می شود بلامعارض، آنجائی هم که شک دارم در بقاء علم اجمالی آنجا هم عرض کردیم ارتکاز عقلائی که این ترخیص در اطراف نقض غرض است ما در اینجا احساس نمی کنیم وجود داشته باشد، ارتکاز واضحی بر نقض غرض بودن یا قبح ترخیص در معصیت در این مورد احساس نمی کنیم، و لذا به نظر می رسد نسبت به صوم امروز اصل برائت داریم.

ملاک سوم برای منجزیت علم اجمالی: ملاکی است که آقای داماد و آقای زنجانی ارائه داده اند و آن نصوص خاصه است.

خوب اگر نصوص خاصه ملاک منجزیت علم اجمالی است نصوص خاصه در علم اجمالی در دفعیات است، چرا محقق داماد فرموده که علم اجمالی در تدریجیات منجز است؟ طبق مبنای شما علم اجمالی در تدریجیات در واجب مشروط یعنی در آنجائی که طرف استقبالی واجب مشروط است دلیل ندارد بر تنجیز، یهریقهما و یتیمم که یک طرفش واجب مشروط نیست، یا آن روایت صحیحه عن غیر واحد من اصحابنا که "رجل علم بانه فات منه صلاة اما ثنائیة او ثلاثیة او رباعیة قال یصلی صلاة ثنائیة و ثلاثیة و رباعیة" که گفت می داند یک نماز از او فوت شده یا یک نماز دو رکعتی یا یک نماز سه رکعتی یا یک نماز چهار رکعتی که یا ظهر است و یا عصر است و یا عشاء است، حضرت فرمود یک نماز دو رکعتی بخواند برای نماز صبح، و یک سه رکعتی بخواند برای مغرب، و یک چهار رکعتی بخواند به نیت ما فی الذمة نماز چهار رکعتی، علی القاعده هم هست که مخیر است بین جهر و اخفات چون نمی داند واجب است جهر یا اخفات، روایت می گوید اگر از روی ندانستن جهر فی موضع الاخفات باشد یا اخفات فی موضع الجهر باشد تمت صلاته، خوب این هم علم اجمالی در دفعیات است نه در تدریجیات، پس ما نصی نداریم در علم اجمالی در تدریجیات که بگوید منجز است.

حالا در علم اجمالی بین واجب منجز و واجب معلق عرف ممکن است الغاء خصوصیت کند، بگوید بالاخره وجوب فعلی است، اما اینکه یک طرف واجب مطلق و یک طرف واجب مشروط باشد نصوص خاصه شامل نمی شود و الغاء خصوصیت هم نمی شود کرد.

بله! اگر ما اصول عملیه غیر از صحیحه عبدالله بن سنان را منصرف بدانیم از اطراف علم اجمالی، مثلا بگوئیم رفع ما لایعلمون و استصحاب (لاتنقض الیقین بالشک) منصرف است از اطراف علم اجمالی به تکلیف، خوب آنها که منصرف بشوند فقط بماند صحیحه عبدالله بن سنان کل شئ فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه اگر مرحوم آقای داماد و آقای زنجانی فقط می گفتند این صحیحه انصراف ندارد و شامل اطراف علم اجمالی می شود و ما نیازمند نصوص خاصه وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی هستیم بخاطر این صحیحه عبدالله بن سنان، و الا بقیه اصول عملیه که انصراف دارند، این صحیحه عبدالله بن سنان است که قوی است و زیر بار انصراف نمی رود چون در مورد علم اجمالی است، اگر این را بگویند آنوقت جا دارد که گفته شود که این صحیحه عبدالله بن سنان مورد خودش هم علم اجمالی در دفعیات است، چون کل شئ فیه حلال و حرام یعنی بالفعل، آنوقت موثقه سماعه و عمار که می گوید یهریقهما و یتیمم در شبهه محصوره در علم اجمالی در دفعیات گفت احتیاط کنید، آنوقت صحیحه عبدالله بن سنان مدلول مطابقیش علم اجمالی در دفعیات بود اعم از شبهه محصوره و غیر محصوره، موثقه سماعه و عمار در علم اجمالی در دفعیات در شبهه محصوره گفت من تخصیص می زنم صحیحه عبدالله بن سنان را احتیاط کنید، ما دیگر چگونه تمسک کنیم به صحیحه عبدالله بن سنان بر جواز مخالفت در علم اجمالی در تدریجیات، مورد صحیحه عبدالله بن سنان در دفعیات بود که در مورد شبهه محصوره هم مخصص پیدا کرد، ولی اگر ما بگوئیم کما هو مدعی سید الداماد که کل ادله اصول شامل اطراف علم اجمالی می شود نه فقط صحیحه عبدالله بن سنان آنوقت نباید علم اجمالی در تدریجیات را منجز بدانیم، زیرا رفع ما لایعلمون شامل اطراف علم اجمالی می شود، موثقه سماعه و عمار هم که گفت یهریقهما و یتیمم فقط علم اجمالی در دفعیات را خارج کرد گفت احتیاط، علم اجمالی در تدریجیات باقی می ماند در رفع ما لایعلمون و در لا تنقض الیقین بالشک، آنوقت نباید علم اجمالی در تدریجیات را منجز بدانیم.

هذا تمام الکلام فی بحث العلم الاجمالی فی التدریجیات، فتحصل منجزیة هذا العم الاجمالی، و بذلک انتهی هذا البحث.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 19/07/93

جلسه 1053

## اضطرار به ارتکاب بعض اطراف علم اجمالی

بحث راجع به اضطرار به ارتکاب بعض اطراف علم اجمالی است، و این دو فرض دارد:

فرض اول: اینکه مضطر شود مكلف به ارتكاب يك طرف معين.

فرض دوم:‌ اینکه مضطر شود مکلف به ارتكاب احد الاطراف لابعينه.

### اضطرار به ارتكاب يك طرف معين

اما فرض اول که اضطرار به یک طرف معین هست از اطراف علم اجمالی: مثل اينكه علم اجمالي پيدا كنيم كه يكي از اين دو آب نجس است و مضطر شويم به شرب اين اناء الف به طور معين، ‌اين فرض سه صورت دارد:

‌صورت اولی:‌ این است که اضطرار قبل از فعليت تكليف معلوم بالاجمال باشد، قبل از اينكه يكی از اين دو آب نجس بشود مضطر شد به شرب این آب الف.

در اين صورت يك وقت نجاست اين آب الف اثر ديگري دارد غير از حرمت شرب آن، ‌و يك وقت هيچ اثر ديگري غير از حرمت شرب ندارد، ‌اگر نجاست اين آب الف كه مضطر به شرب آن هستيم و شرب آن يقينا بر ما حلال شده است بخاطر اضطرار اگر این نجاست آب الف اثر ديگري مثل حرمت وضوء با آن دارد و مثل نجاست دهانمان بعد از اينكه اين آب الف را آشاميديم ‌كه موضوع است نجاست دهان براي مانعيت در نماز، در اين صورت اجتناب از آب دوم لازم است، زیرا هنوز علم اجمالي منجِّز برقرار است بين حرمت شرب این آب ب كه غير مضطر اليه هست و بين يك حكم الزامي ديگر غير از حرمت شرب آب الفی كه به اضطرار از بين رفت مثل حرمت وضو با این آب الف ‌و مثل مانعيت نماز با دهاني كه بعد از اضطرار اين آب الف را آشاميديم، علم اجمالي پيدا مي كنيم كه يا اين آب ب (كه مضطر به خوردنش نيستيم بخاطر شور بودنش،‌ چرا كه فرض اين است كه ما مثلا مضطر به خوردن آب شيرين هستيم نه شور) حرام است خوردنش بر ما، يا وضوء با آب الف حرام است، و مي توانيم اینجور بگوييم: ‌يا خوردن آب ب حرام است و يا حرام است وضعا نماز بخوانيم با دهاني كه ملاقي این آب الف هست، و اين علم اجمالي منجِّز است.

مرحوم آقای خويي در توضيح اين مطلب سه فرض مطرح مي كند:

فرض اول: اينكه ما علم اجمالي داريم كه يكي از اين دو خلّ و سركه نجس است، و از طرفي مضطر هستيم به شرب سركه الف، ايشان فرموده: ‌نجاست خلّ غير از حرمت شرب اثر ديگري ندارد؛ اينجا مي پذيريم كه اضطرار به شرب این خلّ الف حرمت او را برداشت و ما ديگر علم اجمالي منجِّز نداريم ‌كه حرمت شرب خلّ ديگر را بر ما منجَّز كند، چون شرب خلّ ثاني حرمتش مي شود مشكوك به شك بدوي، چون خلّ اول مضطر اليه است و شربش بر ما شد حلال، وضوء با آن هم که علي ايّ حال جايز نبود چون آب مطلق نبود، در اين فرض ايشان فرموده است که ما ملتزم مي شويم كه شرب آن خلّي كه مضطر اليه نيست حلال است چون قبل از نجس شدن احد الخلّين ما مضطر شدیم به شرب خلّ الف، پس ما علم اجمالي نداريم به حرمت شرب خلّ ثاني.

فرض دوم: ‌اينكه ما مضطر شويم به شرب آب و بعد یک قطره اي بيفتد و ندانيم كه در اين آب افتاد يا در آن شير، ايشان فرموده است كه مبادا بیائید بگوييد من مضطر هستم به شرب اين آب و اضطرار به طرف معين قبل از فعليت تكليف است و لذا فكر كنيد كه شرب حليب هم بر شما جايز است، نخير، حرمت شرب حليب طرف علم اجمالي منجِّز است، چون كه ما مي دانيم يا شرب حليب حرام است اگر او نجس باشد يا وضوء با اين آب حرام است اگر اين آب نجس باشد، بله! با اضطرار شرب اين آب قطعا حلال شد، اما وضوء با این آب اگر نجس باشد که حلال نمی شود، پس علم اجمالي پيدا مي كنيم اما بحرمة شرب ذلك الحليب او حرمة الوضوء من هذا الماء المضطر الي شربه، و لذا این علم اجمالی منجِّز است.

فرض سوم: این است که ما دو آب داريم يكي شور و يكي شيرين و مضطر به شرب آب الف شديم كه شيرين است، بعد قطره خوني افتاد نمی دانيم كه در این آب الف افتاد يا در آن آب ب،‌ آقای خوئی فرموده باز علم اجمالي منجِّز داريم كه يا شرب آب ب كه مضطر اليه نيست حرام است يا وضوء با این آب الف كه مضطر الی شربه است حرام است.

پس اينطور نيست كه در این صورت اولی از اضطرار الی طرف معين ما به طور مطلق قانون وضع كنيم كه يجوز ارتكاب الطرف الآخر چون قبل از فعلیت تکلیف و قبل از علم اجمالی به تکلیف اضطرار پیدا کردیم به طرف معین، نخیر اینطور نیست، بايد تفصيل بدهيم بين آنجا كه اين طرف مضطر الیه اثر الزامي آخري غير از بحث حرمت شرب دارد يا ندارد، اگر اثر الزامی آخری غیر از حرمت شرب دارد مثل حرمت وضوء همین حرمت وضوء طرف علم اجمالی منجز قرار می گیرد و علم اجمالی پیدا می کنیم که یا وضوء از این آبی که مضطر الی شربه هستیم حرام است یا شرب آن مایع دیگر که مضطر الیه نیست حرام است، و این علم اجمالی منجِّز است .

اقول: ‌ما اصل فرمايش آقاي خويي را قبول داريم دیگران هم مطرح کرده اند كه بايد ما تمام احكام الزاميه را لحاظ كنيم، و اين اضطرار به ارتکاب این طرف معين كاري بكند كه هيچ اثر الزامي در اين طرف نباشد، ‌اين مدعا کاملا درست است، و لذا ما بايد فرض كنيم كه ما مضطريم به شرب تمام این مايع الف، و الا اگر مضطر بودیم به شرب بعض آن نسبت به آن بعض باقي باز علم اجمالي منجِّز هست، مثلا آن آب يك ليتر است و ما به نيم ليتر آن مضطريم خوب آن نيم ليتر ديگر هنوز طرف علم اجمالي مي شود كه يا خوردن آن حرام است و يا خوردن مايع ديگر، بنابر اين اضطرار بايد به ارتکاب تمام اين طرف باشد و نيز نجاست اين طرف غير از حرمت شرب اثر ديگري نداشته باشد.

ولی عرض ما به آقاي خويي اين است كه شما اين كبری را بر مثالهايي كه زديد دقيق تطبيق نكرديد:‌

اشكال اول: اما نسبت به آن فرض خلّين كه ما مضطر به شرب خل الف مي شويم بعد قطره خونی می افتد نمی دانیم در خلّ الف افتاد یا در خلّ ب، شما دیدید که خوب این خلّ اثري به نام وضوء ندارد و اثرش فقط شرب است، و لذا فرموديد اضطرار داريم به شرب خل الف، حرمت شرب او برداشته مي شود، و حرمت شرب خل ب هم که طرف علم اجمالي منجز نيست اصالة البرائة دارد، آقا این خل الف را ما بعد الاضطرار که خورديم دهان ما طرف علم اجمالي منجِّز مي شود که يا با اين دهان قبل از شستنش آن نمي توانم نماز بخوانم اگر این خلّي كه خوردم للاضطرار نجس باشد و يا آن خلّ دوم را نمي توانم بخورم اگر خلّ دوم نجس باشد، خوب ‌اين علم اجمالیِ منجِّز است.

ملاقي بعض اطراف شبهه محصوره در صورتي محكوم به طهارت است كه اصول عملیه در ملاقا و عدل الملاقا در زمان سابق تعارض و تساقط کرده باشند، شرط جریان اصل طهارت در ملاقی بعض اطراف شبهه این است که قبلا اصل طهارت در ملاقا و عدل الملاقا تعارضا تساقطا، مثل اینکه ما رسیدیم به دو آب فهمیدیم یکی از این دو آب اجمالا نجس است اصل طهارتها در این دو آب تعارض و تساقط کرد، بعد دستمان را زدیم به آب الف، بله آقای خوئی گفته و مشهور هم می گویند و ما هم قبول داریم کما سیأتی توضیحه که اصل طهارت در این دست ما جاری است بلامعارض، چون اصل طهارت در ملاقا و عدل الملاقا در زمان سابق تعارض و تساقط کردند، اصل طهارت در این ملاقی بلا معارض جاری می شود،‌ اما فرض اين است كه در ما نحن فیه خود شما فرموديد كه راجع به اين خلّ كه مضطر به شربش هستم نجاستش هيچ اثري ندارد جز حرمت شرب، حرمت شرب هم که بخاطر اضطرار رفع مي شود، پس اصل طهارت در آن خلّ ثانی که مضطرٌّ الیه نیست فی حد ذاته بلا معارض است، معارضش اصل طهارت در دهان من است كه مي خواهد بعد از شرب این خلّ الف جاري بشود براي رفع شبهه مانعيت آن فی الصلاة، و لذا اين علم اجمالي منجز است.

بله، نسبت به آن ظرف سركه، ظرف این سرکه اگر نجس باشد فعلا اثر الزامي ندارد،‌ هنوز فرض نكرديم كه دست ما يا دهان ما با آن ملاقات كرده باشد پس نجس بودن ظرف سرکه اول فعلا اثر تکلیفی الزامی ندارد، نجس است که باشد، پس علم اجمالي به اينكه يا خلّ دوم نجس است و شربش حرام يا ظرف اين سركه اول نجس است این علم اجمالي منجز نيست، این را قبول داریم چون نجس بودن ظرف سرکه اول اثر الزامی ای برای ما ندارد فعلا، و لكن نجاست دهان ما بعد از شرب این خل اول این اثر الزامي فعلي دارد كه مانعيت فی الصلاة است.

اشكال دوم: در مثال آب و شير كه ما مضطر به شرب آب شديم بعد قطره خونی افتاد نمی دانیم در آب افتاد یا در حلیب، اینجا فرموديد كه علم اجمالي منجِّز داريم كه يا شرب آن حليب حرام است که مضطر الیه نیست و يا وضوء با این آب که مضطر الی شربه هستیم حرام است، و لذا علم اجمالی منجِز است بايد اجتناب كنيم از وضوء با این آب و از خوردن آن حليب، ‌ما مي گوييم جناب آقای خوئی ‌طبق مبناي شما اصل حل در حليب جاري مي شود بلا معارض، چون خطاب مختص است، ما وقتي علم اجمالی پيدا كنيم كه يا اين آب كه مضطر الی شربه هستیم نجس شده است يا حليب نجس شده، ‌اصل طهارت در آب و حليب تساقط مي كنند، اما آب اصالة الحل ندارد چون شربش يقينا حلال است للاضطرار، وضوء با آن شايد باطل باشد اما اصالة الحل ناظر است به احكام تكليفي، اصالة الحل نفي حرمت تكليفيه مي كند، در مورد اين آبي كه مي دانيم شربش حرام تكليفي نيست وضوء با اين آب اگر نجس هم باشد حرام تكليفي نيست فوقش باطل است، قاعده حل به اعتراف خود شمای آقای خوئی برای نفی حرمت وضعیه جاری نمی شود که بگوید وضوء با این آب حرام وضعی نیست، بلکه فقط برای نفی حرمت تکلیفیه جاری می شود، وضوء با این آب هم که حرام تکلیفی نیست شرب این آب هم که مضطر الیه است پس یقینا حلال شده است، پس این آب قاعده حل ندارد، و لکن آن حلیب که مضطر الیه نیست احتمال این هست که شربش حرام تکلیفی باشد، بعد از تعارض قاعده طهارت در این آب و آن شیر قاعده حل در آن شير جاري می شود بلا معارض، پس چرا می فرمایید باید از آن شیر هم اجتناب کنیم بخاطر علم اجمالی منجِّز؟

اشكال سوم: و همينطور اگر دو آب باشد و ما اضطرار به شرب آب الف پيدا كنيم چون شيرين است و دكتر گفته است براي رفع بيماري حتما بايد آب شيرين بخوري، بعد یک قطره خون افتاد نمی دانیم در آب شیرین افتاد یا در آب شور افتاد، قاعده طهارت در این دو آب تعارض و تساقط مي كند اما دیگر این آب شيرين قاعده حل ندارد چون شربش یقینا حلال است بخاطر اضطرار، وضوء با آن هم که حرام تكليفي نيست که قاعده حل بخواهد نفی کند حرمت تکلیفیه آن را، اما قاعده حل در آب شور كه مضطر اليه نيست برای جواز شرب آن بلا معارض جاري است به عنوان خطاب مختص، لذا وجهي ندارد که ما در اینجا علم اجمالي را منجِّز بدانیم.

لكن اصل كبری كه اضطرار به این طرف معین قبل از فعليت تكليف و قبل از علم اجمالي این در صورتي مجوز ارتكاب آن طرف آخر هست كه این طرف مضطر اليه غير از حرمت ارتكاب اثر ديگري نداشته باشد، اين كبری درست است، و نتیجه می گیریم در موردی که این طرف مضطر الیه اگر مثلا نجس باشد هیچ اثری غیر از حرمت شرب ندارد و حرمت شرب هم که با اضطرار رفع شد ما دیگر علم اجمالی به تکلیف نداریم، و لذا ارتکاب آن طرف دیگر هم جائز می شود.

يمكن ان يقال: ممكن است شما بگوييد اين مطلب كه گفتيد يجوز ارتكاب طرف الآخر لعدم العلم الاجمالي بالتكليف در صورتي درست است كه استصحاب موضوعي جاري نشود، اما ما در اينجا استصحاب موضوعي جاري مي كنيم، توضیح ذلک:

شما مضطر شدید به ارتکاب یک طرف معین، بعد علم اجمالي پيدا كرديد كه يا اين طرف حرام است يا آن طرف ديگر،‌ استصحاب مي گويد شما مضطر به ارتكاب حرام نيستيد، يعني شك داريد كه آيا شما مضطر به ارتكاب حرام هستيد يا نيستيد استصحاب مي گويد شما مضطر به ارتکاب حرام نيستيد، پس يقينا يك حرامی در این بين هست، چون یکی از این دو مایع یقینا نجس شد یا یکی از این دو مایع یقینا مغصوب است، استصحاب مي گويد شما مضطر به آن حرام واقعي نشديد، پس ما با اين استصحاب موضوعی اثبات مي كنيم كه يك حرمتی در بين هست چون استصحاب مي گويد شما مضطر به ارتکاب آن حرام نیستید.‌

اقول: این مطلب ناتمام است، زیرا ‌اولا: اين استصحاب اثر ندارد، چون اين استصحاب که اثبات نمی تواند بكند حرمت آن طرف دوم را كه مضطر اليه نيست، چون اصل مثبت مي شود، مثلا علم اجمالي پيدا كرديم كه يكي از اين دو مايع نجس است و قبل از اين علم اجمالي هم ما مضطر به شرب مایع الف شده بوديم، استصحاب عدم اضطرار به ارتکاب آن نجس معلوم بالاجمال که اثبات نمي كند اين مايع دوم كه مضطر به آن نيستيد حرام است یا نجس است، چون این اصل مثبت است، پس اين استصحاب فقط جامع تكليف را اثبات مي كند، می گوید يك تكليفي در اينجا هست اما ثابت نمي كند كه این تلكيف تعلق گرفته است به آن طرف غير مضطر اليه، ‌خوب جامع تكليفي كه مردد است بين يک فردی كه مقدور نيست و بين فرد دیگري كه مقدور است علم به همچنين تلكيفي منجز نيست فكيف باستصحابه، مثال بزنم: ‌نمي دانيد مولا به شما گفت اكرم زيد بن عمرو كه از اكرامش عاجزيد و يا گفت اكرم زيد بن بكر كه اکرام او مقدور شما است، ‌علم پيدا كرديد به توجه خطاب امر،(مخصوصا بنابر آن مسلک كه مي گويد قدرت شرط تنجز تكليف است نه شرط اصل تكليف هیچ مشکلی ندارد)، علم پیدا می کنیم که مولا یک تکلیفی به ما متوجه کرده است اما متعلق تکلیف مردد است بين فردي كه مقدور قطعي است و بین آن فردي كه غير مقدور است قطعا، اگر متعلق تکلیف اکرام زید بن عمرو باشد غیر مقدور است قطعا، اگر متعلق تکلیف اکرام زید بن بکر باشد مقدور است قطعا، در همچنین موردی این علم به جامع تکلیف که مردد است بین یک متعلقی که غیر مقدور است قطعا و بین متعلق دیگری که مقدور است قطعا علم به همچنین تکلیفی عند العقل و العقلاء منجز نيست، شك در قدرت در جايي مجرای قاعده اشتغال است كه تکلیف به یک متعلق معینی تعلق بگیرد، مثلا بگويد اكرم زيد بن عمرو و من نمي دانم قدرت بر اكرام زيد بن عمرو را دارم يا ندارم، اینجا اجماع و ارتکاز عقلاء داريم كه بايد احتياط كرد برویم تحقیق کنیم ببینیم قادر هستیم بر اکرام زید بن عمرو او را اکرام کنیم، اما در جايي كه تكليف مردد است بين مقدور قطعي و غير مقدور قطعي این تکلیف اصلا عند العقل و العقلاء منجز نيست و مانع از اجراي اصالة البرائة نسبت به آن طرفی که مقدور قطعی است نمی شود، ما اصل برائت جاري مي كنيم كه انشاء الله مكلف به اكرام زيد بن بكر که اکرام او مقدور ماست نيستيم اما اكرام زید بن عمرو برفرض امر داشته باشد اما فرض این است که ما قادر بر آن نيستيم، قدرت حداقل شرط تنجّز تکلیف است، خوب استصحاب دیگر بالاتر از علم وجداني که نيست، ‌و لذا اين استصحاب اثر ندارد و مانع از جريان اصل برائت از آن طرف آخر که مقدور است نمي شود، ما در ما نحن فیه می توانیم اصل برائت جاری کنیم از حرمت آن طرفی که مضطر الیه نیست، هذا کله فی الصورة الاولی.

صورت ثانیه: صورت دوم این است که تحقق اضطرار قبل از علم اجمالي به تکلیف باشد ولكن بعد از فعليت تكليف، ‌ما ساعت هشت صبح مضطر شدیم به شرب این مايع الف، ساعت نه صبح علم اجمالی پيدا كرديم كه ساعت هفت یعنی یک ساعت قبل از اضطرار يا اين مايع الف نجس شده بود يا آن مايع ب، ‌اضطرار ما بعد از فعليت تكليف معلوم بالاجمال و قبل از تحقق علم اجمالي رخ داده است.‌

مشهور در اينجا هم فرموده اند علم اجمالي منجز نيست َ،چون علم اجمالي وقتي می آید يك طرفش مضطراليه شده است و لذا صلاحيت تنجيز را نسبت به اين طرف ندارد، يعني ساعت نه كه علم اجمالي پيدا كند يا مايع الف نجس است يا مایع ب، خوب این مايع الف يك ساعت قبل مضطر الی شربه شد و جايز شد شرب آن بخاطر اضطرار، پس این علم اجمالي مقتضی تنجیز نیست نسبت به او، نسبت به آن مايع ب اصل طهارت و اصالة الحل جاري مي شود بلا معارض.

مرحوم نائینی ‌در اجود التقریرات و فوائد الاصول در هر دو تقرير نقل شده است كه فرموده اند که ما در اين دوره همين نظر را قبول مي كنيم كه اين علم اجمالي منجز نيست، اما در دوره هاي سابقه قائل بوديم كه این علم اجمالي در صورت ثانیه منجز است، (ظاهرا فوائد الاصول دوره قبل از اجود التقریرات است و اجود التقریرات آخرین دوره اصولیه مرحوم نائینی است، قبل از این دوره دوره فوائد الاصول بوده، معلوم می شود آن دوره ای که مرحوم نائینی اختیار کرد منجزیت علم اجمالی را در این صورت ثانیه دوره قبل از این فوائد الاصول بوده است)، وجهي كه ايشان ذكر كرده بوده که اجتناب از این مایع ب که مضطر الیه نیست لازم است در این صورت ثانیه وجهی که ذکر کرده این است: فرموده علت اینکه علم منجز است این نیست که چون یک صفت خاصه و یک صفت نفسانیه است، بلکه علت منجزیت علم اجمالی اين است كه كاشف و طريق به واقع است، بخاطر اينكه جهت طريقيت و كشف از واقع دارد علم اجمالي يا علم تفصيلي منجز است، پس ما باید جهت کشف علم را ببینیم، اگر علم ما بخورد به معلوم سابق خوب جهت كشفش هم مربوط مي شود به معلوم سابق، درست است كه علم اجمالي در این صورت ثانیه ساعت نه حاصل شد که یا این مایع الف نجس است یا مایع ب، لکن معلوم بالاجمال مربوط می شود به ساعت هفت كه قبل از طروّ اضطرار است، پس اين علم تعلق گرفت به يك تكليف فعلي، شك مي كنيم كه آيا با اضطرار به شرب مايع الف اين تكليف ساقط شد يا نه، شك در مسقط مي شود، علم به تکلیف فعلی پیدا می کنیم و شک در مسقط آن داریم كه مجراي قاعده اشتغال خواهد بود، لذا نقل شده است كه ايشان در دوره سابقه بر فوائد الاصول و اجود التقریرات قائل بودند که اجتناب از این مایع ب لازم است، و لکن بعدا عدول کردند که وجه عدولشان را انشاء الله عرض خواهیم کرد.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 20/07/93

جلسه 1054

بحث راجع به اضطرار به یک طرف معين از اطراف علم اجمالي بود، عرض کردیم سه صورت برای آن تصور می شود:

صورت اول: این است که اضطرار قبل از تعلق تكليف به يكي از این اطراف علم اجمالي باشد، مثل اينكه من مضطر بشوم به شرب این آب، ‌بعد یک قطره خوني بيفتد ندانم در اين آب افتاده يا در شير، فرموده اند که در اين صورت علم اجمالي اصلا شكل نمي گيرد چونکه اين آب اگر نجس هم باشد شربش يقينا حلال است اما آن حليب مشكوك النجاسه است و شك بدوي در حرمت شرب آن داريم، لذا ‌علم اجمالي به حرمت شرب احد المایعين شكل نمي گيرد، ‌لذا اصل برائت در حرمت شرب حليب جاري است بلا معارض.

البته این را عرض کردیم كه بايد اضطرار به شرب اين آب باعث شود كه هيچ حكم تكليفي در رابطه با این آب ما نداشته باشيم، ‌اما در اين مثال حكم تكليفي وجود دارد، آن چیزی كه آقاي خويي فرمود كه حرمت وضوء از اين آب طرف علم اجمالي است که فرمود علم اجمالی پیدا می کنیم كه يا شرب حليب حرام است يا وضوء با اين آب حرام وضعی است، و لذا این علم اجمالی منجز هست و منشأ می شود که از آن حلیب اجتناب کنیم، كه ما عرض کردیم طبق مبناي ايشان اصاله الحل در شرب حليب خطاب مختص است و بلا معارض جاري است، لكن مي شود یک اثر تكليفي ديگري در رابطه با اين آب فرض كرد، و آن اين است كه بگوييم: اگر اين آب نجس باشد تسبيب غير به شرب اين آب بر من حرام است، من خودم مضطر هستم به شرب اين آب اضطرارا عرفیا و لذا بر من حلال است شربش، اما اگر بخواهم تسبيب كنم ديگران را به شرب این آب مي شود مصداق تسبيب الی الحرام، و لذا علم اجمالي منجز شكل مي گيرد كه يا آن حليب نجس است فيحرم شربه يا اين آب نجس است فيحرم تسبيب الغير الي شربه، این مكلف مضطر عرفي است نه مضطر عقلي، مي تواند با وجود اضطرار عرفي اضطرار عرفي را تحمل كند و ايثار كند و آب را به ديگري بدهد،‌ اضطرار عرفي به معناي عجز تكويني و عجز عقلی نيست، چون اضطرار عرفي دارد به شرب این آب شرعا رفع ما اضطروا الیه شرب آن را حلال كرده است بر او، اما علم اجمالي منجز وجود دارد كه يا شرب آن حليب حرام است اگر آن حلیب نجس باشد و يا دادن این آب به مهمان که مصداق تسبیب الغیر الی الحرام است این حرام هست،‌ در اين صورت ديگر قاعده حل در شرب الحليب خطاب مختص نيست، چون من از طرف ديگر مي خواهم قاعده حل جاري كنم براي جواز تقدیم این آب به مهمان، و لذا این علم اجمالی منجز خواهد بود.

و لکن اينطور نيست كه ما مثالی پيدا نكنيم براي جايي كه اضطرار الي طرفٍ معين باعث شود که اين طرف معين هيچ حكم تكليفي نداشته باشد، مثلا دو فعل كه ما مي دانیم يكي از اين دو فعل حرام است مثلا یکی از این دو فعل غیبت مؤمن است و حرام است، اما من مضطر عرفي هستم كه اين فعل الف را مرتكب شوم، منتهی بايد فرض کنیم كه اول مضطر شوم به ارتكاب فعل و بعد يكي از اين دو حرام مي شود (چون صورت اولی این بود که اول مضطر شدم به ارتکاب این فعل و بعد یکی از این دو فعل حرام می شود) اول من مضطر شدم به انجام این فعل (چون اگر این فعل را انجام ندهم مشکل جدی پیدا می کنم) خوب این فعل حلال شد بعد علم اجمالي پيدا کردم كه يا اين فعل مضطر الیه مصداق غيبت مؤمن شده يا آن فعل دیگر مصداق غیبت مؤمن شده است، خوب اصل برائت از حرمت آن فعل دوم جاری می شود بلا معارض، چون این فعل اول اگر غيبت باشد اثر ديگري غير از حرمت ارتكاب ندارد كه آن هم با اضطرار برطرف شد، پس علم اجمالي شكل نگرفت.

صورت ثانیه اين بود كه: اول تكليف تعلق می گیرد به يكي از این دو شيئ، مثلا در ساعت هفت صبح يكي از اين دو یا این آب يا آن حليب نجس مي شود، و لكن من علم به نجاست احدهما پيدا نمي كنم مگر بعد از اينكه مضطر شدم به شرب اين آب.

در اين صورت ثانیه باز مشهور گفتنه اند كه علم اجمالي به تكليف منجز نيست، براي اينكه وقتي برای شما علم اجمالي حاصل مي شود که يك طرف علم اجمالي از محل ابتلاء خارج شده است، البته اين مثال را با غمض عين از مطالب گذشته مي زنيم كه گفتيم نجاست آب اثر الزامي غير از حرمت شرب دارد،‌ فرض كنيم كه اين آب اثر ديگري غير از حرمت شرب كه امكان ارتكابش باشد ندارد، یعنی این آب نه امکان دارد از آن وضوء بگیریم چون این آب ملک غیر است مالك او گفته است من راضي نيستم از اين آب وضوء بگيري، فقط راضيم آن را بخوري، و گفته راضی نیستم این آب را به دیگران بدهی فقط راضیم این آب را بخوری، پس اثر تكليفي اين آب فقط بحث شرب است بقیه آثار منتفی است،‌ مشهور گفتند كه وقتي ساعت نُه علم اجمالي پيدا مي كنيم به اينكه يا اين آب نجس است يا شير يك طرف علم اجمالي كه نجاست این آب است الان اثر ندارد چون ساعت نه كه علم اجمالي پيدا كردم مضطر هستم به شرب اين آب، اضطرار حرمت شرب را برداشته است، پس در واقع علم اجمالي پيدا مي كنم كه يا از ساعت هفت تا هشت اين آب حرمت شرب داشت يا آن حليب از ساعت هفت تا الآن حرمت شرب دارد، اگر حليب حرمت داشته باشد الآن اثر فعلی دارد، اما اگر آب از ساعت هفت تا هشت یعنی قبل از طرو اضطرار حرمت شرب داشته است از محل ابتلاء خارج شده است، اين مثل اين مي ماند كه امروز علم اجمالي پيدا كنم كه يا ديروز بر من واجب بوده است اكرام زيد يا امروز بر من واجب است اكرام عمرو، خوب اين علم اجمالي منجز نيست، برای اینکه يك طرف علم اجمالي اثر فعلی ندارد، تنجيز يعني وجوب اطاعت و استحقاق عقاب بر مخالفت، وجوب اكرام زيد در ديروز كه امروز علم اجمالي به آن پيدا مي كنيم معنا ندارد که بر ما منجَّز شود، ما دیروز که اکرام نکردیم زید را شک داشتیم یا غافل بودیم امروز علم اجمالی پیدا کردیم یا دیروز اکرام زید واجب بود یا امروز اکرام عمرو واجب است خوب دیروز اکرام زید واجب بود اثری ندارد چون نه وجوب اطاعت بر ما دارد و نه استحقاق عقاب بر مخالفت دارد، پس علم اجمالي يك طرفش وجوب اكرام زيد ديروز است كه الآن قابل تنجز نيست، و شرط منجز بودن علم اجمالي اين است كه هر طرفي از اطراف این علم اجمالي قابل تنجُّز باشد، و الا به وجدان عقلي و عقلايي كه مراجعه مي كنيم علم اجمالي ای كه يك طرفش قابل تنجز نيست اين علم اجمالی اثر ندارد و کالعدم است و مانع نمي شود از جريان اصل برائت نسبت به آن طرف ديگر که وجوب اکرام عمرو است در امروز. ‌

در مانحن فيه هم همین است، ما ساعت نه علم اجمالي پيدا مي كنيم كه اين آبي كه الآن مضطريم به آن قبلا حرمت شرب داشته است و يا اين حليب الآن حرمت شرب دارد،‌ خوب اگر آن آب قبلا حرمت شرب داشته ولی الآن دیگر بخاطر اضطرار حرمت شرب ندارد خوب حرمت شرب سابق اثری ندارد و قابل تنجز نیست، شارع نمی تواند بگوید اطاعت کن آن حرمت سابقه شرب این آب را، این قابل اطاعت نیست، چون فرض این است که علم اجمالی زمانی شکل گرفت که حرمت شرب این آب از محل ابتلاء خارج شده بود، علم اجمالی ساعت نُه شکل گرفت اما حرمت شرب این آب مربوط به قبل از طروّ اضطرار است که ساعت هشت بوده است، خوب ساعت نُه شارع نمی تواند بگوید اصل برائت جاری کن از حرمت شرب این آب ساعت هفت تا هشت چون اثری ندارد، چون الآن ساعت نه است و الآن علم اجمالی شکل گرفت، اصل برائتی که می خواهد در اطراف علم اجمالی تعارض کند آن اصل برائتی است که مقارن علم اجمالی جاری می شود، خوب اصل برائت الآن که علم اجمالی ساعت نُه شکل گرفت در آن آب معنا ندارد جاری بشود چون الآن که یقینا شربش حلال است، اگر حرمت شربی داشته این آب مربوط می شود به ساعت هفت تا هشت، برائت از آن حرمت شرب اثر عملی ندارد، چون امکان وجوب احتیاط در اینجا نسبت به این آب نیست که بگویند احتیاطا از این آب از ساعت هفت تا هت اجتناب کن، آقا الآن ساعت نه است، عطف به ما سبق در احکام تکلیفیه که معنا ندارد که بگوید الآن به تو می گویم که احتیاط کن نسبت به شرب این آب از ساعت هفت تا هشت در حالی که الآن یعنی زمان حدوث علم اجمالی ساعت نه است، الآن هم که من علم تفصیلی دارم که شرب این آب حلال است بخاطر اضطرار، و لذا اصل برائت در این حليب جاري مي شود بلا معارض.

مرحوم نائيني هم در اجود و هم در فوائد نقل مي كند كه در دوره سابقه بر اجود و فوائد گفته بودیم كه در اين صورت ثانيه بايد احتياط كنيم و از این حلیب اجتناب کنیم، زیرا علم اجمالي منجزيتش بخاطر كاشفيت و طریقیتش هست نه بخاطر اينكه يك صفت نفسانيه خاصه ای هست، خوب وقتي كه اين علم اجمالي ساعت نُه تعلق مي گيرد به يك تكليف ولو در زمان سابق، اين علم اجمالی تكليف در زمان سابق را منجز مي كند، ‌علم پيدا مي كنيم يا شرب اين آب قبلا (یعنی قبل از طروّ اضطرار) حرام بوده است يا شرب اين حليب الآن حرام است، محقق نائيني فرموده علم اجمالي به تكليف كه داريم منتهی شك داریم در سقوط تكليف، اگر تكليف مربوط به حرمت شرب آب باشد به خاطر اضطرار این تکلیف ساقط شد، ولی اگر تکلیف ما مربوط باشد به حرمت شرب حليب باشد این تکلیف باقي است، مي شود از موارد علم به حدوث تكليف و شك در سقوط آن، هر کجا که انسان علم داشت به حدوث تکلیف و شک داشت در سقوط آن قاعده اشتغال جاري مي شود،‌ مثل اينكه علم داريم به تكليف به نماز و شك داريم كه نماز خوانديم يا نخوانديم كه قاعده اشتغال جاري مي شود، اینجا هم همینطور است علم داریم به حدوث یک تکلیف شک داریم که این تکلیف حرمت شرب این آب بود که ساقط شد بخاطر اضطرار یا حرمت شرب حلیب بود که باقی است چون مضطر به شرب حلیب نیستیم، می شود علم به حدوث تکلیف فعلی و شک در سقوط آن که مجرای قاعده اشتغال است.

بعد در فوائد الاصول و اجود التقریرات ايشان از اين مطلب برگشته اند و بسیار کار خوبی کرده که برگشته است، چرا كه تنجز حكم علم است، ‌یعنی علم تمام الموضوع است براي تنجز، علم نسبت به واقعِ معلوم كاشفيت دارد اما نسبت به تنجز موضوعيت و سببيت دارد، تا علم نباشد تنجزی در كار نيست، وقتي علم آمد آنوقت تنجز مي آيد، تنجز تكليف يعني وجوب اطاعت آن و استحقاق عقاب بر مخالفت آن، ‌چه معنایی دارد كه تكليف سابق كه هيچ اثر فعلي ندارد ما بگوييم اين تكليف سابق الآن منجز مي شود، یعنی آیا الآن وجوب اطاعت پيدا مي كند، آیا ‌اين معقول است؟ ‌حرمت شرب آب در گذشته معنا ندارد الآن بر ما منجز شود یعنی الآن بر ما وجوب اطاعت پیدا کند، چون الآن نمی توانیم کاری بکنیم نسبت به حرمت شرب آب از ساعت هفت تا هشت، فرض این است که قبل از علم اجمالی اضطرار پیدا کردیم به یک طرف معین و آن طرف معین هنگام علم اجمالی حلالِ واقعی شد، اگر حرام بود قبلا حرام بود، خوب این علم متأخر از اضطرار مگر معقول است که نسبت به این حکم سابق تنجز بیاورد وجوب اطاعت بیاورد و استحقاق عقاب بر مخالفت بیاورد؟ این معقول نیست، و به قول خود مرحوم نائيني علم اجمالي منجزيتش فرع بر تعارض اصول در اطراف است، اصل برائت از حرمت شرب حليب با چه چیزی مي خواهد معارضه كند؟ با اصل برائت از حرمت شرب آب كه اثر ندارد تا جاری بشود تا بعد تعارض بکند با برائت از حرمت شرب حليب، (فرض در اين صورت اولی و ثانیه اين است كه هيچ اثر الزامي ديگري غیر از همین حرمت ارتکاب که با اضطرار برداشته شد براي آب نداشته باشيم، و الا اگر یک اثر الزامی دیگری داشتیم در این طرف مضطر الیه آنکه در صورت اولی هم علم اجمالی منجز تشکیل می شد فضلا عن الصورة الثانیة، مثلا فرض مي كنيم كه آب را با ني مي خورد كه هیچ ظاهر دهانش نجس نمي شود باطن فم هم که نجس نمی شود، و نيز امکان وضوء با این آب هم نیست، امکان دادن این آب به مهمان هم نیست، یعنی هیچ اثر الزامی ای ندارد نجاست این آب الآن، حرمت شربش هم که با اضطرار برداشته شد، اصل برائت از حرمت شرب این آب الآن اثری ندارد چون الآن یقینا شربش حلال است بخاطر اضطرار، اصل برائت بگوید انشاء الله قبلا هم حرام نبود، خوب می خواست حرام باشد یا نباشد چه اثری دارد برای من الآن، و لذا اصل برائت از حرمت شرب حلیب جاری می شود بلامعارض).

اقول: ولی ما می گوئیم جناب نائینی! اين بيان شما طبق مسلك اقتضاء است، مسلک اقتضاء مي گويد منجزيت علم اجمالي ناشي است از تعارض اصول در اطراف، ولی حتي بنا بر مسلك عليت كه مسلک محقق عراقي است كه مي گويد اصل بلا معارض را هم من قبول ندارم در اطراف علم اجمالي، باز ما مي گوييم اصلا این علم اجمالي مقتضي تنجيز ندارد چون يك طرفش حکم سابق است الآن قابل تنجُّز نيست.

‌و اما اينكه فرموديد با شك در مسقط تكليف مجراي قاعده اشتغال است، ‌ما فقط يك مورد سراغ داريم كه شك در مسقط تكليف مجراي قاعده اشتغال باشد، و آن شك در امتثال تكليف معلوم است، مثلا بر من نماز واجب است یک نمازي خواندم نمی دانم وضو داشتم يا نداشتم،‌ و فرض کنید توارد حالتين هم هست که ‌نه استصحاب بقاء وضوء جاری است و نه استصحاب بقاء حدث جاری است، بله اینجا قاعده اشتغال جاري است و مي گويد الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني اي يقتضي الامتثال اليقيني، اما جاهاي ديگر اينطور نيست كه شك در سقوط تكليف مجراي قاعده اشتغال است، به چه دلیل، يک تكليفی است كه یا عبارت است از حرمت شرب اين آب كه سقط بالاضطرار يا عبارت است از حرمت شرب حليب كه هنوز باقي است هيچ عقل و عقلايي نمي گويند اینجا قاعده اشتغال جاری است و باید از این حليب اجتناب كنيم، بلكه مي گويم خوردن آن آب كه يقينا بر من حلال است چون مضطر به آن هستم، نسبت به خوردن حلیب هم شک بدوی دارم اصالة الحل و رفع ما لایعلمون جاري مي كنم.

بله اگر مرحوم نائيني در دوره اي كه گفت در این صورت ثانیه که قبل از علم اجمالی اضطرار پیدا کردیم به یک طرف معین بايد از حليب اجتناب كرد اگر به استصحاب تمسك مي كرد وجه معقولی داشت، يعني مي گفت از ساعت هفت تا هشت من يک تكيفي داشته ام حالا يا تکلیفم به وجوب اجتناب از اين آب بود يا تکلیفم به وجوب اجتناب از این حلیب بود، شك مي كنم در بقاء آن تكيف استصحاب مي گويد لا تنقض اليقين و بگو آن تكليف هنوز باقي است، پس ما يك تكليف استصحابي الآن داریم، همین الآن که مضطرم به شرب آب استصحاب می گوید یک تکلفی داريم،‌ منتهی نمي خواهيم ثابت كنيم كه اين تكليف عبارت است از وجوب اجتناب از حلیب یا به تعبیر دیگر حرمت شرب حليب تا بگوئید اصل مثبت است، بلكه ما مي خواهیم بگوييم يك تكليف جامعی الآن داريم این را استصحاب می گوید، ولو ثابت نشود كه اين تكيلف جامع عبارت است از وجوب اجتناب از حلیب چون اصل مثبت است، مثل اینکه در استصحاب كلي قسم ثاني كه حيوان مردد بين فيل و پشه است ما استصحاب مي كنيم كه جامع حيوان هنوز هست اما نمی خواهیم اثبات کنیم که فیل هست، آثار وجود فیل را بار نمی کنیم اما آثار وجود حیوان را بار می کنیم، یا مثال دیگری بزنم، کسی بلل مشتبه بین البول و المنی از او خارج شد رفت وضوء گرفت، استصحاب می گوید هنوز جامع حدث باقی است، اگر بگوئی آن حدث اگر حدث اصغر بود که با وضوء از بین رفت یقینا، حدث اکبر هم که مشکوک است، می گویند ما استصحاب می کنیم جامع حدث را تا آثار جامع حدث را بار کنیم، در اينجا نيز آثار وجود جامع تكليف را بار کنید، اگر بخواهي هم آب را بخوری چون مضطری و هم شير را بخوري بگوئی چون اصل برائت دارد داری مخالفت قطعيه می کنی این تکلیفی را که با استصحاب اثبات شد که هنوز این تکلیف به جامع هنوز هست.

آقای خويي در مباحث اصوليه خودشان این اشكال استصحاب بقاء جامع تكليف را مطرح مي كند، مي گويد جواب از اين اشكال اين است كه: ‌وقتي نوبت به این استصحاب جامع مي رسد كه اصول در آن اطراف تعارض و تساقط بكنند، مثلا در همین مثال بلل مشتبه اگر كسي وضوء داشت بعد بلل مشتبه خارج شد آقای خوئی می فرماید اینجا استصحاب عدم حدث اكبر تعارض مي كند با استصحاب عدم حدث اصغر، بعد اگر ما وضو هم بگيريم يا غسل كنيم و اکتفا به یکی از این دو بکینم استصحاب جامع حدث مي گويد تو هنوز محدث هستي، ‌اما اگر استصحاب در يكي از اين دو مثلا استصحاب عدم حدث اكبر بلا معارض جاري شد او حاكم است بر استصحاب بقاء حدث كه جامع است، استصحاب عدم فرد طويل اگر بدون تعارض با استصحاب عدم فرد قصير جاري شود حاكم می شود بر استصحاب بقاء جامع و کلی، زیرا منشأ شك در بقاء كلي شك در وجود فرد طويل است، و لذا ايشان مي فرمايد اگر اين بلل مشتبه بین بول و منی موقعي خارج شود كه من محدث به اصغر بودم تازه از خواب بیدار شدم که بلل مشتبه بین بول و منی خارج شد خوب اینجا استصحاب عدم حدث اكبر جاري است بلا معارض، چون استصحاب عدم حدث اصغر نداريم بلكه استصحاب بقاء حدث اصغر داريم چون فرض اين است كه اين شخص از خواب بلند شده است و مواجه با بلل مشتبه شده است، در اينجا اگر من بروم وضوء بگیرم استصحاب جامع حدث جاري نمي شود چون استصحاب عدم حدث اكبر حاكم بر اوست، و لذا با این بيان آقاي خويي که موارد متعدده ای از آن استفاده کرده اينجا هم مي شود این مطلب را استفاده كرد كه وقتي استصحاب يا حتی اصل برائت می گويد شرب این حليب حرام نيست اين اصل نافي حرمت شرب حليب بلا معارض است، چون اصل نافي حرمت شرب آب كه جاري نيست چون الآن كه من علم اجمالي دارم يقينا شرب آب بر من حلال است بالاضطرار و حرمت سابقه هم که اثر عملي ندارد الآن تا برائت از او جاري شود، و لذا اصل نافی حرمت شرب حليب چون بلا معارض است حاكم مي شود بر استصحاب جامع تكليف، و منشأ شك در بقاي جامع تكليف شک در حرمت شرب حليب است كه او را هم با اصل نفي کردیم. این فرمایش آقای خوئی.

اقول: به نظر ما ‌اين فرمايش ناتمام است، اما نسبت به بلل مشتبه در آن مثالی که آقای خوئی زد كه محدث به حدث اصغر بود فخرج منه بلل مشتبه بین البول و المنی، بله درست است استصحاب عدم حدث اكبر حاكم است بر استصحاب حدث، اما نكته اش اين است كه چون اصل سببي و موضوعي است و اصل سببي مقدم است و حاكم است بر اصل مسببي و حكمي كه استصحاب بقاء حدث است، شارع فرموده است هر كس محدث به حدث اصغر باشد و جنب نباشد وضو بگيرد، اذا قمتم الي الصلاة ‌در موثقه بكير مي گويد يعني من النوم، یعنی اذا قمتم من النوم الي الصلاة و لم تكونوا جنبا فتوضئوا، هذا قام من النوم بالوجدان و بالتبع محدث به حدث اصغر است (در این مثالی که از خواب برخواست و بلل مشتبه از او خارج شد) و ليس بجنب بالاستصحاب كه اين اصل موضوعي است، حکمش این است که فاغسلو وجوهکم یعنی فتوضوا، اين اصل موضوعی است، چه ربطي دارد به بحث ما؟ ‌حرمت شرب حليب که اصل موضوعی نیست، موضوع و حکم نیستند نسبت به بقاء جامع تکلیف، منشأ شك در بقاء جامع تكليف منشأ عقلي این شک عبارت است از شک در حرمت شرب حليب، برای چی من شک دارم که الآن یک تکلیفی دارم؟ چون شاید شرب حلیب حرام باشد، اين منشأ عقلي شک است، اینجا که اصل موضوعی و حکمی نمی شود، مثل اینکه در آن مثال فيل و پشه منشأ شک در بقاء حيوان شک در وجود فيل است اما اين منشأ عقلي شک است نه اينكه اگر استصحاب عدم فيل جاري شد بلا معارضٍ این بشود حاكم بر استصحاب بقاء حيوان! چرا حاكم بشود؟ تسبب که شرعی نیست بلکه تسبب عقلی است، مگر شارع حکم کرده است که اذا کان الفيل في الدار فالحيوان موجود في الدار، مگر شارع همچنین حکمی کرده تا تلازم و تسبب شرعي باشد بلکه این یک تلازم عقلی است، و لذا كلام آقاي خويي وجهي ندارد كه گفت اگر استصحاب مثلا عدم فيل فی الدار بلا معارض جاري شد به اين صورت كه موقعي من علم پيدا كردم به وجود فيل يا پشه در خانه كه یقینا اگر پشه در خانه بوده است از بين رفته است، چون امروز علم پیدا کردم که از یک هفته قبل یا یک پشه به این خانه آمده یا یک فیل، خوب اگر پشه بوده در این هفته یقینا از بین رفته است، لذا زمان علم اجمالی من استصحاب عدم فيل جاري می شود بلا معارض، چون استصحاب عدم پشه اثر ندارد چون يقين داريم از بين رفته است نیاز به استصحاب ندارم، ولی استصحاب عدم فیل فی الدار برای چی حاکم باشد بر استصحاب بقاء الحیوان فی الدار؟ مگر تسبب شرعی است؟ نخیر تسبب و تلازم عقلی است، و وجهي براي این فرمایش آقاي خويي نيست.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 22/07/93

جلسه: 1055

بحث در صورت ثانیه از صور اضطرار به یک طرف معین از اطراف علم اجمالی بود، صورت ثانیه این بود که بعد از فعلیت تکلیف و قبل از علم اجمالی به آن اضطرار حاصل بشود به یک طرف معین.

عرض کردیم علم اجمالی به اینکه یا این طرف مضطر الیه قبلا حرام بوده است و یا این طرف غیر مضطر الیه الآن حرام است این منجز نیست، و لکن ممکن است کسی بگوید استصحاب بقاء تکلیف این استصحاب منجز است،‌ چون در این مثال که یک آب داریم و یک حلیب داريم و مضطر به شرب این آب شدیم و بعد علم اجمالی پیدا کردیم که قبل از اضطرار یا این آب نجس شده بود یا اين شیر، یقینا قبل از اضطرار یک خطاب اجتناب از نجس در حق ما فعلی شد اجتنب عن النجس یا لاتشرب النجس، ‌اما مردد است اين لا تشرب النجس که در مورد اين آب بود كه ارتفع و زال یقینا و يا در مورد اين حليب بود كه باق علی تقدیر حدوثه يقينا، گفته شده است كه در اينجا استصحاب می کنیم جامع تكليف را یعنی جامع تحریم شرب نجس را بر وزان استصحاب كلي قسم ثاني، كه در آنجا هم مردد بود آن کلی بين فرد مقطوع الارتفاع و فرد مقطوع البقاء علی تقدیر حدوثه، مثل استصحاب بقاء حيوان في الدار كه مردد بين پشه است كه يقينا از بين رفته بعد از این چند روز و یا فيل كه اگر حادث بود يقينا باقي است.

آقای خويي یک جوابی داد كه ما عرض کردیم اين جواب تمام نيست، ايشان گفت:‌ استصحاب كلي قسم ثاني در صورتي جاري است كه استصحاب عدم فرد طويل معارضه کند با استصحاب عدم فرد قصير، و الا اگر استصحاب عدم فرد طويل بلا معارض جاري باشد حاكم است بر استصحاب كلي، چون منشأ در شك بقاء كلي شك در وجود فرد طويل است، وقتي استصحاب نفی کرد وجود فرد طويل را بلامعارض این اصل حاکم خواهد بود بر استصحاب کلی قسم ثانی.

اقول: ما عرض کردیم اين فرمايش ناتمام است، حالا قطع نظر از اينكه اين فرمايش ايشان اگر درست هم باشد فقط استصحاب عدم فرد طويل را اصل حاكم مي كند بر استصحاب بقاء كلي، ‌در حالي كه ايشان برائت را هم مثل برائت از حرمت شرب این حليب او را نيز اصل حاکم گرفته است بر استصحاب جامع تکلیف، و این امر غریبی است که اصل برائت که اصل غیر محرز است حاکم بشود بر استصحاب که اصل محرز است.

قطع نظر از اين نكته ما عرضمان این بود که تسبّب بقاء كلي از وجود فرد طويل تسبّب عقلي است نه شرعي، برفرض استصحاب عدم وجود فيل فی الدار بلا معارض جاري شود اما چه تسبّب شرعي دارد نسبت به بقاء كلي حيوان في الدار،‌ تسبّبِ عقلی است، لازمه عقلي بقاء الحيوان فی الدار اين است كه آن حيوان فيل باشد، اما لازم شرعي كه نيست، ‌فرمايش آقاي خويي در جايي به درد می خورد كه اصل موضوعی جاری بکنیم یعنی در موضوع حكم شرعي اصل جاري كنيم، مثل اينكه عرض کردیم شخصي محدث به اصغر بود فخرج منه بلل مشتبه بین البول و المنی، بله در اينجا موضوع وجوب وضوء و عدم وجوب غسل به ضم وجدان الي الاصل ثابت مي شود، چون به نظر مشهور موضوع وجوب وضوء و عدم وجوب غسل مرکب است از دو جزء: ‌المحدث بالاصغر و ليس بجنب، هذا محدث بالاصغر بالوجدان و ليس بجنب بالاستصحاب فيجب عليه الوضوء ولا يجب عليه الغسل، اما فرمايش آقاي خويي غير از اين است، براي روشن شدن فرمايش ايشان اين مثال را مي زنيم: کسی متطهر بود وضوء داشت بلل مشتبهی از او خارج شد، وقتی این بلل مشتبه خارج شد اول خوش بين بود مي گفت انشاء الله مذي است بلل طاهر است، ولي در عين حال با خودش گفت روز جمعه است می رویم غسل جمعه می کنیم که اگر این بلل مني هم بود جنابتمان نيز برطرف شود، یا فوقش غسل ما فی الذمه می کنیم که هم نیت غسل جمعه کرده باشیم و هم نیت غسل جنابت اگر بر ما واجب باشد، رفت حمام غسل کرد آمد بیرون نشست وسوسه شد و بالاخره يقين كرد كه آن بلل طاهر نبوده است يا بول بوده يا مني، طبق فرمايش آقای خوئی استصحاب عدم حدث اصغر بلا معارض است، چون استصحاب عدم حدث اكبر اثر ندارد، چون مي خواهد بگوید غسل لازم نيست بكني، خوب اینکه غسل کرد و تمام شد، پس استصحاب عدم حدث اكبر اثر ندارد در حق این شخص که الآن جاری بشود در اطراف علم اجمالی، حال که بلل مردد شد بین البول و المنی که علم اجمالی پیدا شد الآن دیگر استصحاب عدم جنابت اثر ندارد که جاری بشود، ولی استصحاب عدم حدث اصغر اثر دارد كه اثرش نفي وجوب وضوء است، طبق فرمايش آقای خوئی استصحاب عدم اصغر جاري می شود وضوء لازم نيست بگيرد حتي اگر بگوييم غسل جمعه مغني از وضوء نيست حتی اگر بگوئیم غسلش غسل روز جمعه نبود بلکه در روز دیگری بود احتیاطا که غسل احتیاطی مغنی از وضوء نیست، طبق فرمايش ايشان لازم نيست وضوء بگيرد به برکت استصحاب عدم حدث اصغر، و اين استصحاب عدم حدث اصغر اینجا به منزله استصحاب عدم فرد طويل است، چون الآن حدث اصغر شد فرد طویل، بعد از غسل شک داریم در بقاء حدث اصغر، این استصحاب عدم حدث اصغر جاری می شود بلا معارض، و طبق مسلک آقای خوئی حاكم است بر استصحاب جامع و کلی حدث.

ما مي گوييم آقاي خويي وجه اين مطلب چيست؟ تسبّب بقاء حدث از وجود فرد طويل اين تسبّب عقلي است نه شرعي، اصلا استصحاب عدم حدث اصغر در این مثال مذكور اين استصحاب بخواهد نفي کند صرف الوجود حدث را این اصل مثبت است، زیرا لازمه عقلي انتفاء افراد انتفاء صرف الوجود طبيعت است، برای اینكه انتفاء الطبيعه عنوان بسيط است و انتفاء الافراد عنوان مركب است، عنوان مركب و عنوان بسيط محال است با هم متحد باشند، اينها لازم و ملزوم هم هستند، شما بگوييد من كه مي دانم الان حدث اكبر دیگر نيست چون غسل احتياطي كردم، استصحاب هم می گوید حدث اصغر نيست پس صرف الوجود حدث نيست اين مي شود لازمه عقلي، عينيت كه ندارند، چون انتفاء حدث اكبر و انتفاء حدث اصغر انتفاء این دو فرد این می شود مركب، چون می گوئید انتفاء هذا الحدث الاصغر و انتفاء ذاک الحدث الاکبر یکی را بالوجدان ثابت می کنید و دیگری را بالاستصحاب ثابت می کنید، خوب این عنوان مركب است مرکب است از دو چیز، محال است مركب از دو چيز با يك عنوان بسيط متحد بشود، و لذا استصحاب جامع حدث جاري مي شود بلا معارض،‌ حق ندارم من دست به قرآن بزنم.

فلا یتم کلام السید الخوئی.

به نظر ما جواب صحیح از این استصحاب کلی در ما نحن فیه که استصحاب جامع تکلیف است بعد از طروّ اضطرار به یک طرف معین یکی از این سه جواب است که عرض می کنیم:

جواب اول:‌ اين استصحاب جامع بين ما يقبل التنجيز و ما لا يقبل التنجيز است، از علم كه بالاتر نيست، علم وجداني به جامع تكليف اگر مردد باشد بين یک طرفی كه قابل تنجيز نيست و طرف ديگر كه قابل تنجیز است اين علم وجداني عقلا و عقلاءً اقتضاء تنجيز ندارد فكيف بالاستصحاب، توضيح ذلک:

‌بنابر نظر كساني كه اضطرار را رافع تنجز تكليف مي دانند نه رافع خود تكليف (مثل حضرت امام)، من بعد از اضطرار به شرب اين ماء علم دارم به بقاء تكليف، چون فوقش تكليف تعلق گرفته بود به اجتناب از شرب اين ماء، اضطرار طبق اين نظر رافع تنجز تكليف است چون مثل حضرت امام قدرت را شرط تنجز مي دانند نه شرط خود تكليف، ولی اين علم به يك تكليفي كه مردد است که در مورد این اجتناب از شرب آب است كه منجز نيست للاضطرار الیه، و یا مربوط است به شرب حليب كه قابل تنجز است، عند العقل و العقلاء همچنین علمی مقتضي تنجيز نيست و مانع از جریان اصل برائت در مورد آن طرف غير مضطر الیه نيست، مثل تلف بعض افراد، مثل اينكه بعد از اينكه زيد فوت كرد علم وجداني پيدا كرديم كه يا اكرام او بر ما واجب بود يا اكرام عمرو، اين علم قابل تنجيز نيست، چرا كه مردد است بين وجوب اكرام زيد كه تلف شده است بعد از موت او علم تفصيلي هم پيدا كنيم به وجوب اكرام او دیگر قابل امتثال نيست فكيف بالعلم الاجمالي و كيف بالاستصحاب، استصحاب بالاتر از علم اجمالي نيست و علم اجمالي هم بالاتر از علم تفصيلي نيست،‌ بله در مثال استصحاب حدث، حدث موضوع حكم است نه خود حكم، او اشکال ندارد او جاري مي شود، استصحاب جامع حدث در آن مثال مي گويد انت محدث فيحرم عليك مسّ المصحف، اين قابل تنجز است چون یک حكم معين است،‌ اصل موضوعي جامع حدث بود ولی نتیجه اش تنجیز یک حکم معین بود به نام حرمت مس مصحف و او قابل تنجز بر من است، ولی در ما نحن فيه شما مي خواهيد جامع تكليفي را اثبات كنيد كه مردد است که متعلق باشد به اجتناب از اين آب كه مضطریم به شرب آن که قابل تنجز نيست و يا متعلق است به اجتناب از شرب حليب كه قابل تنجز است، اين استصحاب جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز است و منجز نيست چون لا یزید علی العلم الوجدانی، و مانع از جريان اصل برائت در طرف غير مضطر اليه نيست.

جواب دوم: برفرض اين استصحاب جاري بشود، ‌استصحاب در اينجا مي شود حجت اجماليه، حجت اجماليه مثل علم اجمالي موضوع براي قاعده اشتغال است، قاعده اشتغالي كه در اطراف علم اجمالي جاري مي شود يا در اطراف حجت اجمالیه جاري مي شود به نحو عليت نيست بلكه به نحو اقتضاء است کما مرّ مرارا، يعني اگر در يك طرف اصل بلا معارض جاري شد ورود دارد بر آن قاعده اشتغال، ‌قاعده اشتغالي كه با علم اجمالي يا با حجت اجمالیه به وجود مي آيد رفع مي شود وجدانا با جريان اصل بلا معارض در يك طرف، و لذا بارها ما عرض کرده ایم که اگر اصل برائت در يك طرف جاري شد اين علم اجمالي ديگر از منجزیت می افتد، كه مقتضاي مسك اقتضاء همین است و مسلک اقتضاء مسلک صحیح است، و لذا به تعبير مرحوم استاد در اين مواردي كه استصحاب جامع تكليف مي كنيم مثل مانحن فيه اصل مؤمّن از فرد طويل مثل اصل برائت از حرمت شرب حليب بعد از اضطرارِ به شرب ماء ورود دارد بر آن استصحاب جامع تكليف، چون استصحاب جامع تکلیف زمينه ساز قاعده اشتغال است، و قاعده اشتغال هم در اطراف علم اجمالي و حجت اجماليه قاعدةٌ عقليةٌ اقتضائية، یعنی معلق است بر عدم جریان اصل بلا معارض در بعض اطراف، و اینجا اصل بلامعارض جاری می شود.

البته عرض می کنم که اين بيان مثل جواب اول در مثال استصحاب حدث پيش نمي آيد، چون در مثال استصحاب حدث ما موضوع تكليف را می خواهیم اثبات كنيم، وقتي استصحاب بقاء حدث كرديم موضوع حرمت مسّ مصحف را اثبات مي كنيم و حرمت مسّ مصحف يك حكم تفصيلي است كه ثَبَتَ تعبدا، اين ربطي به علم اجمالي یا حجت اجماليه ندارد، آنجا ما اين جوابها را نمي دهيم، اين جواب دوم نيز در مثل مانحن فیه است که اصلا ما مي خواهيم با استصحاب جامع تكليف را اثبات كنيم که مردد است که متعلق است به آن فرد مضطر الیه یا آن فرد غیر مضطر الیه، مي گوييم آن استصحاب جامع تکلیف موضوع قاعده اشتغال مي خواهد بشود، ‌قاعده اشتغال هم قاعدة عقلیة اقتضائیة تعلیقیة، اصل بلا معارض حتی برائت كه مي گويد شرب اين حليب اصل مؤمّن دارد اصل برائت یا استصحاب عدم دارد اين مي شود وارد بر قاعده اشتغال.

نگوئید که دیگر جریان آن استصحاب لغو می شود و دیگر چه اثری دارد جریان آن استصحاب؟ آن آب را که می شود خورد چون مضطری، این حلیب را هم که می شود خورد چون اصل برائت بلامعارض دارد پس آن استصحاب جامع تکلیف چه فائده و اثری دارد؟

می گوئیم خوب اثر ندارد جاری نشود، اگر يك اصلي كه به اطلاق دليل مي خواهد ثابت بشود اثر نداشت اصلا برای چی جاري می شود،‌ ما كه نمي توانيم براي اينكه یک اصلی اثر پیدا کند از جیب خودمان مایه بگذاریم، بلکه اگر اثر ندارد جاری نشود، مثل اين می ماند كه کسی بگوید استصحاب می کنم كه حاجبي در اعضاء وضویم نيست مي گوييم اين اصل مثبت است و ثابت نمي كند كه شما این موضع را شستی، می گوید پس لغو می شود استصحاب عدم حاجب، خوب جوابش این است که لغو می شود جاری نشود، مگر دلیل خاص آمد گفت استصحاب عدم حاجب را جاری کنید تا دلالت اقتضاء شکل بگیرد که برای اینکه لغو نشود این دلیل خاص از جیبمان مایه بگذاریم، بلکه یک دلیل عامی است مشروط است به عدم لغویت، هر کجا لغو شد جاری نشود.

جواب سوم: اين است که این استصحاب جامع تكليف نهايتش اين است كه تعارض بكند با آن استصحاب عدم حرمت شرب حليب، ‌استصحاب جامع حرمت مي خواهد منجَّز كند اجتناب از اين حليب را، استصحاب عدم حرمت این حليب هم نفي می کند تنجز آن را، چه وجهي دارد استصحاب جامع مقدم شود بر این استصحاب عدم حرمت فرد، فوقش ‌تعارض و تساقط مي كنند رجوع می کنیم به رفع ما لایعلمون که دلیل برائت است و برائت جاری می کنیم از حرمت شرب حلیب.

هذا کله فی الصورة الثانیة.

اما الصورة الثالثة: صورت ثالثه این است که بعد از فعليت تكليف در يكي از دو اناء و علم اجمالي به اينكه يكي از اين دو اناء آب و حليب نجس است مضطر شويم به ارتكاب يك طرف معين مثل شرب این آب.

مشهور اینجا گفته اند بايد از آن حليب اجتناب كنيد.

صاحب كفايه در متن كفايه فرموده است كه هیچ لزومي ندارد اجتناب از آن حليب،‌ زیرا مشهور که قائل به وجوب اجتناب از این حلیب شده اند قياس كرده اند اضطرار به شرب اين ماء را به تلف اين ماء، اگر شما بعد از علم اجمالی به اینکه یا این آب نجس است یا این حلیب این آب را تطهیر قطعی کردید يا تنجیس قطعی کردید و یا اتلاف كرديد، مشهور گفته اند بعد از اينكه اين آب اين حالات برايش پيش آمد باز بايد از آن حليب اجتناب کنید، زیرا ‌تلف احد الاطراف علم اجمالي كه علم اجمالي را از بين نمي برد بلکه هنوز هم علم اجمالی باقی است، و فرض اين است كه اين علم اجمالي قبل از تلف این فرد منجز بود، منتهي مثل علم اجمالي هایی مي ماند كه يك طرفش فرد قصير است و يك طرفش فرد طويل است كه اين علم اجمالي منجز است؛ مثلا من علم اجمالی دارم که يا اكرام زيد روز شنبه واجب است و يا اكرام عمرو روز شنبه و يك شنبه واجب است كه اگر روز يك شنبه شد آيا نبايد عمرو را اكرام كنم؟ در حالي كه علم اجمالي من از روز شنبه بود که یا اکرام زید یوم السبت واجب است که امروز هم یوم السبت است و یا اكرام عمرو یوم السبت و یوم الاحد واجب است، خوب اکرام عمرو در روز يك شنبه طرف علم اجمالي منجز بود، اصول در اطراف تعارضا تساقطا بايد احتياط كنم، آخوند مي فرمايند مشهور اضطرار را به تلف قیاس كردند در حالي كه اضطرار غير از تلف است، چون حكم محدود به ما قبل از تلف نيست، شارع نگفته است كه لا تجتنب النجس مادام موجودا، بلكه گفته لاتشرب النجس، اين آب تا هست اگر نجس باشد مصداق لاتشرب النجس است و بعد از اينكه تلف شد ديگر مصداق لاتشرب النجس نيست، نه اينكه حکم حرمت شرب حرمت مقيده و مغياة است، نخير حرمت شرب نجس مطلقه است، لذا علم اجمالي پيدا مي كنيم كه يا اين آب حرمت مطلقه شرب دارد يا آن حليب، ولو این آب را یک ساعت بعد بریزیم به دریا، اما اضطرار حدّ تكليف است، شارع که می گوید رفع ما اضطروا الیه دارد حدّ ذکر می کند برای حرمت شرب نجس، مي خواهد بگويد شرب النجس حرام حرمة مقيدة بعدم الاضطرار و مغیاة بما لم یتحقق الاضطرار، حرمت مقیده است، ‌پس از اول نسبت به ما بعد طروّ اضطرار من علم ندارم، از اول ضيق فم الركيه است يعني از اول علم اجمالي من محدود است، علم اجمالی دارم به یک حرمت مقيده به عدم الاضطرار، شايد الان كه مضطر شدم به شرب این آب این اضطرار به شرب نجس باشد، و بعد از اضطرار اصلا دیگر بيش از آن مقدار قبل از اضطرار من علم ندارم به تكليف، از اول من علمم به تکلیف علم محدود است علم به حرمت شرب نجس ما لم یتحقق الاضطرار است، وقتی اضطرار محقق شد دیگر من می گویم من از اول بیشتر از این علم اجمالی نداشتم، علم اجمالی من فقط محدود بود به همین مقدار که ما لم یتحقق الاضطرار، و الآن فرض این است که من مضطرم شاید مضطر باشم به شرب نجس، و این آب اگر نجس باشد من مضطرم به شرب نجس، بعد از این دیگر داخل محدوده علم اجمالي من نيست.

ايشان اين مطلب را در متن كفايه گفته است و لذا گفته اند كه بعد از تحقق اضطرار به شرب ماء من ديگر علم اجمالي ندارم، وقتی علم اجمالی نداشتم برای چی اجتناب کنم از حلیب، چرا كه حليب بعد از اضطرار خارج از محدوده علم اجمالي است، اما در هامش کفایه از این نظر برگشته است، در منتقی الاصول هم اصرار دارند بر اینکه اجتناب از شرب این حلیب لازم نیست، این مطالب را تأمل بفرمایید تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 23/07/93

جلسه: 1056

راجع به بحث گذشته نکته ای مانده عرض کنم:

ما عرض کردیم استصحاب جامع تکلیف منجز نیست چون نمی تواند اثبات کند ثبوت تکلیف را در این طرفی که مضطر الیه نیست، اثبات حرمت این طرفی که مضطر الیه نیست به استصحاب بقاء حرمت اجمالا این اصل مثبت است، و تا اثبات نشود با این استصحاب حرمتِ این طرفِ غیر مضطر الیه این استصحاب صلاحیت تنجیز ندارد، توضیح این مطلب را قبلا عرض کردیم، اما یک نکته ای محقق عراقی فرموده است که مناسب است مطرح شود و جواب بدهیم:

محقق عراقی فرموده است بنابر مسلک جعل حکم مماثل که بگوئیم مفاد استصحاب جعل حکم مماثل است مثلا وقتی استصحاب می کنیم وجوب احد الفعلین را که خود ایشان مثال می زند به عنوان مثال ما نماز جمعه خواندیم بعد از نماز جمعه علم اجمالی پیدا کردیم یا این نماز جمعه واجب بوده یا نماز ظهر، محقق عراقی فرموده دیگر علم اجمالی که منجز نیست، وقتی بعد از خروج یک طرف از محل ابتلاء علم اجمالی حاصل شد این علم اجمالی که منجز نیست، و لکن بنابر مسلک جعل حکم مماثل می شود اثبات کرد وجوب صلاة ظهر را، چطور؟ فرموده طبق مسلک جعل حکم مماثل شارع با استصحاب وجوب احدهما می گوید افعل احدهما و یجب علیک احد الفعلین، این است معنای جعل حکم مماثل، در مقابل نظر خود محقق عراقی که معتقد است مفاد استصحاب جعل حکم مماثل نیست بلکه مفاد استصحاب امر طریقی است به ترتیب آثار یقین به داعی منجزیت و معذریت که نتیجه این امر طریقی به ترتیب آثار یقین این است که ابراز می کند مولا اهتمامش را به واقع به مقدار استصحاب، مقدار استصحاب هم که در اینجا بیش از جامع نیست، مرحوم محقق عراقی فرموده است که ما بنابر جعل حکم مماثل می خواهیم نکته ای بگوئیم و آن نکته این است که شارع می آید می گوید یجب احدهما، خوب این یجب احدهما که استصحاب بقاء وجوب احدهما نتیجه اش وجوب ظاهری احدهماست، می فرماید وجوب ظاهری احدهما که وجوب تخییری نیست، چون مفاد استصحاب که استصحاب وجوب تخییری نبود، فرض این است که ما علم اجمالی داریم به وجوب احدهما تعیینا، خوب این یجب احدهما یک جامعی است ولی بدون فصل و بدون خصوصیت که ممکن نیست موجود بشود، یا باید بگوئید یجب احدهما تخییرا که این خلف فرض است، یا باید بگوئید یجب صلاة الجمعة که این غیر معقول است چون فرض این است که شما نماز جمعه خوانده اید و وجوب نماز جمعه قطعا ساقط شده است، پس لامحالة وقتی می گوید یجب احدهما می شود یجب صلاة الظهر، فرموده این مطلب ربطی به بحث حجیت مثبتات اصل ندارد تا بگوئید اینها مثبتات اصلند و حجت نیست، اینکه می گویند مثبتات اصل حجت نیست یعنی با استصحاب نمی شود لوازم واقع مستصحب را بار کرد، با استصحاب بقاء حیات زید نمی شود لازم حیات زید که بیاض لحیه اوست را ثابت کرد، اما لوازم خود استصحاب که بار می شود، اگر خود استصحاب یک لازم عقلی داشت که بار می شود، زیرا استصحاب وجوب احدهما این مفاد اماره یعنی صحیحه زراره است که می گوید لا تنقض الیقین بالشک، و ما برهان آوردیم که لازمه جریان استصحاب وجوب احدهما بنابر مسلک جعل حکم مماثل تعبد به وجوب صلاة ظهر است، این لازمه جریان این استصحاب است، زیرا معقول نیست تعبد ظاهری به وجوب احد الفعلین در این مثال بدون تعبد ظاهری به وجوب صلاة ظهر، این اصلا ممکن نیست، چون تعبد ظاهری به وجوب احدهما یعنی وجوب ظاهری احدهما این جنس بدون فصل نمی تواند باشد، یا باید بشود یجب احدهما ظاهرا علی سبیل التخییر که این خلف فرض است، با باید بشود یجب احدهما المعین، آن احدهما المعین اگر صلاة جمعه باشد که محتمل البقاء نیست، چون قطعا ساقط شد وجوب صلاة جمعه با اتیان به آن، پس لامحالة فصل این یجب احدهما ظاهرا که این جنس یعنی این وجوب احدهما متقوم به این فصل است عبارت است از وجوب صلاة ظهر، پس وجوب ظاهری احدهما که مفاد استصحاب است این وجوب ظاهری احدهما خود استصحاب است نه واقع مستصحب، خود این استصحاب یک لازمی دارد و آن وجوب ظاهری نماز ظهر است، به نحوی که محال است وجوب ظاهری احدهما منفک بشود از وجوب ظاهری صلاة ظهر، این شد لازم الاستصحاب، عموم دلیل استصحاب می گوید استصحاب در همه موارد جاری است، ایشان این را فرموده است، از جمله در این مثال که شبیه مانحن فیه است ولی مثال خود ایشان را می خواهم بزنم که دقیقتر باشد: بعد از نماز جمعه علم اجمالی پیدا کردید که یا نماز جمعه واجب بود که سقط بامتثاله یقینا یا نماز ظهر واجب بود، آیا واجب است من نماز ظهر بخوانم، ایشان فرموده است طبق علم اجمالی نخیر، چون این علم اجمالی منجز نیست زیرا یک طرفش از محل ابتلاء خارج است، اما بنا بر مسلک جعل حکم مماثل که نتیجه استصحاب در اینجا می شود یجب علیک احدهما ظاهرا، لازمه وجوب ظاهری احد الفعلین به برهان عقلی وجوب ظاهری صلاة ظهر است، این شد لازم الاستصحاب نه لازم المستصحب تا بگوئید اصل مثبت می شود، برای لازم الاستصحاب مثال بزنیم:

فقهاء فرموده اند بعضی موارد هست که بین دو حکم ظاهری تلازم هست نه فقط بین دو حکم واقعی بلکه بین دو حکم ظاهری تلازم هست، مثلا یک آب قلیلی بود نجس شده بود، شما یک مقدار آب قلیل پاک داشتید ریختید روی این آب مجموعا شد کر، به این می گویند الماء القلیل المتمَّم کرا، آن آب قلیل متنجس استصحاب نجاست دارد این آب قلیل متمِّم استصحاب طهارت دارد، ولی فقهاء فرموده اند ماء واحد حتی در حکم ظاهری نمی تواند دو حکم مختلف داشته باشد یکی نجاست ظاهریه داشته باشد دیگری طهارت ظاهریه، اگر آن آب قلیل متمَّم استصحاب نجاست داشت لازمه نجاست ظاهریه آن آب تعبد به نجاست آن آب متمِّم بالکسر هست، و بالعکس اگر این آب قلیل متمِّم استصحاب طهارت داشت لازمه خود این استصحاب طهارت و طهارت ظاهریه این است که پس آن آب قلیل متمَّم (بالفتح) که قبلا نجس بود تعبد به طهارت ظاهریه دارد، چون اجماع داریم ماء واحد حتی در حکم ظاهری به نجاست یا طهارت متلازم هستند مخصوصا اگر این ماء واحد ممتزج باشد یعنی این آب قلیل متنجس را مخلوط کنیم با این آب قلیلی که روی او ریخته ایم و او را به اندازه کر کرده ایم، خوب شما می بینید که طبق این بیان فقهاء طهارت ظاهریه آن آب قلیل متمَّم لازمه طهارت ظاهریه این آب قلیل متمِّم است نه لازمه طهارت واقعیه آن، اگر لازمه طهارت واقعیه آن بود که مستصحب است می شد اصل مثبت، اما لازمه خود طهات ظاهریه است لازم الاستصحاب است نه لازم الواقع المستصحب، خول لوازم استصحاب را ما بار می کنیم زیرا استصحاب ثبت بالامارة، دلیل استصحاب امارة است مثل صحیحه زراره که می گوید لا تنقض الیقین بالشک، اماره ای که می آید استصحاب طهارت را در این آب قلیل متمِّم جاری می کند لازم عقلی آن طهارت ظاهریه در آن ماء قلیل متمَّم است که قبلا نجس بوده است، و لذا نتیجه البته می شود تعارض بین استصحاب طهارت این آب قلیل متمِّم و استصحاب نجاست آن ماء قلیل متمَّم، و لکن این مثال نشان می دهد که ما باید توجه داشته باشیم آنی که اصل مثبت است این است که با استصحاب بخواهیم لوازم واقع مستصحب را ثابت کنیم، اما اگر یک چیزی به برهان عقلی یا به اجماع که دلیل نقلی است و شبه ذلک یک چیزی لازم خود استصحاب بود و لازم خود حکم ظاهری بود خوب حکم ظاهری استصحابی مفاد صحیحه زراره است که از امارات است، این اماره ای که استصحاب را اثبات می کند لوازم استصحاب را هم اثبات می کند.

و لذا محقق عراقی فرموده است ما که قائل به جعل حکم مماثل نیستیم ولی کسانی که قائل به جعل حکم مماثلند می آیند اینجا دفاع می کنند از اینکه با استصحاب بقاء وجوب احد الفعلین اثبات کنند وجوب ظاهری صلاة ظهر را، زیرا می گویند شارع می گوید می دانی قبلا یکی از این دو فعل واجب بود یا نماز ظهر یا نماز جمعه، بعد از خواندن نماز جمعه استصحاب می گوید یجب علیک احدهما ظاهرا، خوب این احدهما جنس است چون جامع است، جنس بدون فصل که محال است فصلش چیست؟ آیا می گوئید یجب احدهما تخییرا این که خلف است، اگر می گوئید یجب احدهما المعین که عبارت است از صلاة جمعه او هم که یقینی السقوط است بعد از اینکه نماز جمعه خوانده شده است، پس منحصر می شود تعبد به وجوب ظاهری احدهما المعین در اینکه تعبد بکنند ما را به وجوب ظاهری نماز ظهر.

این نکته را که محقق عراقی در نهایة الافکار 3/369 بیان فرموده است می شود در همین بحث اضطرار الی طرف معین مطرح کرد، مثلا وجوب اجتناب از احد الانائین اما هذا الماء او ذاک الحلیب، بعد از اضطرار به شرب این ماء استصحاب می گوید استصحاب کن بقاء وجوب اجتناب عن احدهما را، یعنی اجتنب عن احدهما ظاهرا طبق مسلک جعل حکم مماثل، آنوقت همان بیان می آید که آن احدهما مخیر که نیست چون تخییر خلف فرض است پس معین است، آن معین کدام است؟ خوب اجتناب از ماء که یقینا واجب نیست للاضطرار الیه، پس منحصر می شود یجب الاجتناب عن احدهما المعین الذی هو الحلیب، فثبت المطلوب.

اما طبق مسلک خود محقق عراقی ایشان می گوید: مولا با امر طریقی به ترتیب آثار یقین ابراز می کند اهتمامش را به واقع به مقدار استصحاب، مقدار استصحاب همان مقدار جامع است که یقین به احدهماست، آن اگر بخواهد اثبات کند اهتمام مولا را به اجتناب از حلیب می شود اصل مثبت.

اقول: به نظر ما این فرمایش ناتمام است، ما قبلا این بحث را مطرح کرده ایم که اصلا اماره یا اصل اجمالی بنابر مسلک جعل حکم مماثل چگونه می خواهد حجت باشد، شما طبق مسلک جعل حکم مماثل می خواهید حساب کنید استصحاب می کنید می گوئید یجب احدهما، خوب این احدهما احدهمای تخییری که نیست، چون فرض این است که ما علم اجمالی داشتیم به وجوب احدهما تعیینا، حالا نماز جمعه خوانده ایم استصحاب می کنیم بقاء وجوب احدهما تعیینا را، خوب جعل حکم مماثل می گوید شارع گفت افعل احدهما، اگر مسلک جعل حکم مماثل این است که افعل احدهما دچار مشکل می شویم اصلا در تصحیح حجیت این اصل اجمالی ما مشکل پیدا می کنیم، خوب این افعل احدهما اگر بخواهد بگوید افعل احدهما المعین خوب آن معین کدام است؟ فرض این است که شما علم داری به وجوب احدهما سابقا بالاستصحاب، اگر بخواهد بگوید افعل احدهما المعین یعنی ائت بصلاة الظهر خوب این مفاد دلیل استصحاب نیست چون ارکان استصحاب در او تمام نیست، آنی که ارکان استصحاب در او تمام است قابل تعبد نیست، وجوب احدهما استصحاب بشود بگوید ائت باحدهما خوب اینکه می شود تخییر، اگر بیاید بگوید ائت باحدهما المعین خوب آن احدهما المعین کدام است؟ هر کدام را بگوئید زائد بر مفاد استصحاب است، اگر بگوئید مراد احدهما المعین فی علم الله است یعنی آنی که فی علم الله واجب واقعی است خوب ممکن است هیچ کدام فی علم الله واجب واقعی نباشند یا هر دو واجب واقعی باشند، اصلا با دلیل استصحاب طبق این مبنای جعل حکم مماثل نمی شود تصحیح کرد این استصحاب جامع را، وقتی دلیل استصحاب نمی تواند بنا بر مسلک جعل حکم مماثل این استصحاب وجوب احدهما را تصحیح کند دلیل استصحاب اصلا شامل این مورد نمی شود، آنوقت دلیل استصحاب در خصوص این مورد که نیامده است تا محقق عراقی بگوید ما برای تصحیح استصحاب مجبوریم از جیبمان مایه بگذاریم بگوئیم تعبد به وجوب احدهما یعنی تعبد به وجوب صلاة ظهر، بلکه عموم دلیل استصحاب این مورد را می گیرد و عموم دلیل استصحاب یک قید لبی دارد جائی که امکان جعل استصحاب باشد، خوب اینجا امکان جعل استصحاب نیست.

ما قبلا عرض کرده ایم که جعل حکم مماثل نه در قرآن آمده نه در روایت، آنی که می گوید جعل حکم مماثل در مورد اصل اجمالی یا حتی اماره اجمالیه (در اماره اجمالیه هم همین است، اماره اجمالیه می آید می گوید یا نماز ظهر واجب تعیینی است یا نماز جمعه واجب تعیینی است)، خوب مسلک جعل حکم مماثل چی می گوید؟ آیا می گوید شارع که گفته افعل احدهما یعنی افعل احدهما تخییرا خوب اینکه خلف اماره است، اگر می گوید افعل احدهما المعین یعنی می خواهد بگوید نماز جمعه بخوان تعیینا، اینکه زائد بر اماره است، پس چی می خواهد بگوید؟ ما گفتیم اگر قائل به جعل حکم مماثل شدیم باید به نحوی جعل حکم مماثل را تنظیم کنیم که با این موارد سازگار باشد، و آن این است که بگوئیم شارع امر کرده مثلا در اماره اجمالیه به تصدیق عملی عادل، صدق العادل عملا، یعنی معامله کن با این خبر اجمالی عادل معامله علم اجمالی، یا در اصل اجمالی می گوید معامله کن با این استصحاب وجوب احدهما معامله علم اجمالی به وجوب احدهما، باید معنایش این باشد.

و الا اگر بگوئید نه این معنای جعل حکم مماثل نیست بلکه معنای جعل حکم مماثل همانی است که محقق عراقی می گوید که استصحاب وجوب احدهما نتیجه اش این می شود که شارع بگوید افعل احدهما و یجب احدهما، اگر این است جناب محقق عراقی ما اصلا در تصحیح حجیت اصل اجمالی بلکه اماره اجمالیه دچار مشکل می شویم، وقتی تصحیحش مواجه با مشکل شد اصلا عموم دلیل حجیت این اصل یا آن اماره شامل این مورد نمی شود، چون قید لبی دارد که هر کجا با استفاده از خطاب حجیت این اصل بشود این اصل را حجت کرد، نه اینکه از جیب خودتان مایه بگذارید، اینکه مفاد دلیل نیست، و فرض این است که ما با دلیل استصحاب نمی توانیم استصحاب اجمالی را تصحیح کنیم چون می خواهیم بگوئیم یجب احدهما، حتی قبل از اینکه نماز جمعه بخوانیم اگر شک کردیم در بقاء وجوب و استصحاب کردیم وجوب اجمالی را الکلام الکلام، جعل حکم مماثلی که این آقایان می گویند که در استصحاب اجمالی باید باشد یجب احدهما، در اماره اجمالیه باشد یجب احدهما، اصلا مواجه با مشکل هستیم، یا بپذیرید از ما که جعل حکم مماثل با این لسان که در قرآن و حدیث نیامده است، آنی که آمده در اماره آمده صدق العادل که مفاد ادله است یعنی تصدیق عملی کنید عادل را و واجب است تصدیق عملی عادل، یعنی وقتی اماره می گوید احدهما واجب تخییرا معامله کنید با این اماره معاملة العلم الاجمالی، اگر استصحاب هم بگوید یجب احدهما با این استصحاب معامله کنید معاملة العلم الاجمالی، به این معنا جعل حکم مماثل درست است، اما به معنایی که شما می گوئید که نه باید شارع بگوید یجب احدهما، اصلا این یجب احدهما قابل تصحیح نیست با توجه به دلیل حجیت استصحاب یا دلیل حجیت اماره، و ما عند العقلاء مجاز نیستیم که از خارج ضمیمه ای بیاوریم که هیچ مفاد دلیل نیست، ضمیمه بیاوریم برای تصحیح عموم یا اطلاق یک دلیل، عموم یا اطلاق این دلیل در اینجا قابل تصحیح نیست خوب عمل نمی کنیم، چون هر عموم و اطلاقی مقیَّد است لبا به مواردی که صحیح باشد و امکان تصحیح داشته باشد فی حد ذاته، نه اینکه از جیبمان مایه بگذاریم، این مثل این می ماند که کسی به عموم دلیل استصحاب استصحاب کند عدم حاجب را در مواضع وضوء، بعد بگویند آقا اینکه لغو می شود و اثر ندارد، می گویند خوب اثر ندارد ما اثبات می کنیم صحت وضوء را تا اثر پیدا کند!، آقا وقتی اثر ندارد جاری نکن نه اینکه جاری بکنی بعد برای تصحیح این اصل از جیب خودت یک چیزی را ضمیمه کنی، مقتضای دلیل را نگاه می کنیم می بینیم اینجا فی حد ذاته اثر ندارد یا قابل تصحیح نیست جاری نمی کنیم، دلیل خاص که نیامده در این مورد تا دلالت اقتضاء شکل بگیرد صونا لکلام الحکیم عن اللغویة ما دلیل خاص را تصحیح بکنیم، بلکه عموم و اطلاق است.

و لذا عرض ما به محقق عراقی این است که جناب محقق عراقی بنا بر مسلک جعل حکم مماثل اگر جعل حکم مماثل را آنی معنا می کنید که ما معنا می کنیم که جعل حکم مماثل فی کل مورد بحسبه، در اماره تفصیلیه و اصل تفصیلی عیب ندارد، اماره تفصیلیه می گوید نماز جمعه واجب است خوب می گوئیم یجب صلاة الجمعة، استصحاب می گوید نماز جمعه واجب است می گوئیم یجب صلاة الجمعة، اما در اماره اجمالیه یا در اصل اجمالی که می گوید یجب احدهما اجمالا شارع اصل ابه این نحو نمی تواند جعل حکم مماثل کند بگوید افعل احدهما اجمالا، معنا ندارد این حرف، اگر جعل حکم مماثل را اینجور که شما معنا می کنید معنا کنیم اصلا نمی شود با دلیل اصل بلکه اماره این مورد اصل اجمالی یا اماره اجمالیه را تصحیح کرد تا بعد بیائیم به لوازم این اصل ما ملتزم بشویم. این خلاصه عرض ما.

آقای صدر کلام محقق عراقی را مطرح کرده، ولی یک جوابی می دهد که خلاف مبانی خودش است، فرموده جناب محقق عراقی! این مطلب شما مشکلی دارد و آن مشکل این است که اگر فی علم الله نماز جمعه واجب بوده آن جامع وجوبی که معلوم الحدوث است در ضمن نماز جمعه بوده است، این جامع وجوبی که الآن می خواهید با استصحاب اثبات کنید یعنی وجوب ظاهری احدهما، این را می خواهید در ضمن نماز ظهر واجب کنید، اگر اینجوری باشد اینها با هم مباین می شوند، وجوب احدهمای در ضمن نماز ظهر مباین است با وجوب احدهمای در ضمن نماز جمعه، مثل اینکه انسان در ضمن زید مباین است با انسان در ضمن عمرو، اینها دو انسانند، اینکه بقاء او نیست، شما می آیید با این استصحاب می گوئید یجب احدهما فی ضمن صلاة الظهر، اینجور گفتید دیگر، خوب اگر آن وجوب احدهما که معلوم الحدوث است در ضمن نماز جمعه بوده فی علم الله خوب این وجوب احدهمای در ضمن نماز ظهر که بقاء وجوب احدهمای در ضمن نماز جمعه نیست، و شرط است در استصحاب که این مشکوک فعلی که با استصحاب اثبات می شود و می گوید بگو هست علی تقدیر وجوده و علی تقدیر اینکه واقعا موجود باشد بقاء همان متیقن باشد، در حالی که در اینجا ما همچنین تضمینی نداریم، شاید آنی که حادث بود وجوب صلاة جمعه بود یعنی احدهمای در ضمن صلاة جمعه واجب بود، و آنی که الآن شما می گوئید استصحاب اثبات می کند وجوب احدهمای در ضمن صلاة ظهر است، اینکه بقاء او نیست.

اقول: این مطلب را آقای صدر فرموده، لکن این مطلب خلاف مبانی خود ایشان است در استصحاب، شرط استصحاب یک چیز بیشتر نیست، و آن هم احتمال بقاء متیقن است، همین و بس، خود آقای صدر این ار مطرح کرده در بحثهای آینده و می گوید ما هیچ دلیل نداریم که باید بدانیم این مشکوک اگر موجود باشد یقینا بقاء متیقن سابق است، خود آقای صدر می گوید نخیر به چه دلیل، می گوید ما فقط در استصحاب یک حرف می زنیم و آن یقین بشئ و الشک فی بقائه است، خوب آقای صدر اینجا هم همین هست ما یقین به وجود جامع وجوب داشتیم شک در بقائش هم داریم، دیگر چه لزومی دارد که یقین کنیم که این جامع اگر موجود باشد الآن بقاء آن متیقن سابق باشد، ما همچنین دلیل نداریم، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 26/07/93

جلسه 1057

بحث در صور اضطرار به طرف معین از اطراف علم اجمالی بود، صورت اولی و ثانیه را مطرح کردیم و عرض کردیم اجتناب از طرف آخر که مضطر الیه نیست لازم نیست در صورت اولی و ثانیه.

اما صورت ثالثه این است که: بعد از فعلیت تکلیف و حصول علم اجمالی ما مضطر بشویم به یک طرف معین، مثل اینکه علم اجمالی پیدا کنیم یا این آب نجس است یا این حلیب، بعد اضطرار پیدا کنیم به شرب آب.

مرحوم آخوند در متن کفایه با نظر مشهور که معتقدند باید از آن حلیب اجتناب کرد مخالفت کرده، فرموده به نظر ما اجتناب از حلیب لازم نیست، زیرا به نظر ما مشهور اشتباهی که کرده اند این است که قیاس کرده اند مقام را به بحث تلف احد اطراف العلم الاجمالی، اگر ما علم اجمالی داشتیم یکی از این دو آب نجس است و آب الف را تلف کردیم مثلا ریختیم در دریا اینجا اجتناب از آن آب دوم یقینا لازم است، بخاطر آن علم اجمالی به اینکه یا این آب قبل از تلف حرام است شربش و یا این آب دوم که باقی است شربش حرام است مطلقا چه قبل از تلف آن آب اول چه بعد از تلف آن، می شود علم اجمالی مردد بین فرد قصیر و فرد طویل، مرحوم آخوند فرموده ما در این مورد قبول داریم که علم اجمالی منجز است، اما اضطرار با تلف فرق می کند، حرمت شرب این آب حرمت مقیده به بقاء آب نیست، بقاء آب قید حرمت نیست شارع شرب ماء نجس را حرام کرده است، تا مادامی که این آب موجود است مصداق ماء نجس است و شربش حرام است وقتی تلف می شود موضوع از بین می رود والا حرمت حرمت مطلقه است حرمت مقیده به مادام عدم التلف نیست، و لکن در مورد اضطرار حرمت مقید است به عدم الاضطرار، ما از اول علم داریم به حرمت شرب یکی از این دو یا آن آب یا این حلیب حرمةً مقیدةً بعدم الاضطرار، اصلا نسبت به زمان بعد از اضطرار ما علم اجمالی نداریم، علم اجمالی ما از ابتدا تعلق گرفته به حرمت احدهما ما لم یضطر الی ارتکاب الحرام، ما می دانیم یک حرمت مقیده به عدم الاضطرار الی ارتکاب الحرام اینجا هست یا در مورد این آب یا در مورد آن حلیب، بعد از اضطرار به شرب این آب ما علم اجمالی نداریم به حرمت شرب، و لذا در متن کفایه فرموده اجتناب از آن حلیب هم لازم نیست.

در حاشیه کفایه فرموده به نظر ما رسیده است که یک علم اجمالی وجود دارد، علم اجمالی داریم به حرمت شرب ابن آب ما لم یضطر الیه یا به حرمت شرب حلیب ما لم یضطر الیه، و فرض این است که ما مضطر به شرب حلیب نشدیم، یعنی ما علم اجمالی داریم یا شرب این آب قبل از طروّ اضطرار حرام بود و یا شرب این حلیب الآن هم حرام است چون ما مضطر به شرب حلیب نیستیم، درست است که حرمت مقید به عدم الاضطرار است فرق می کند با تلف بعض اطراف، اضطرار قید حکم است قید حرمت است این را ما قبول داریم، اما این منافات با این ندارد که یک علم اجمالی منجز تشکیل شود که یا شرب این آب حرام است تا قبل از اضطرار به آن و یا شرب آن حلیب حرام است قبل از اضطرار به آن، و فرض این است که ما هیچ گاه مضطر به شرب حلیب نمی شویم و یا لااقل بعد از اضطرار به شرب ماء فعلا مضطر به شرب حلیب نیستیم، پس حرمت شرب این حلیب قبل الاضطرار الیه این طرف علم اجمالی منجز است، پس وجهی ندارد که حرمت شرب حلیب را بعد از اضطرار به شرب ماء از طرف علم اجمالی خارج بدانیم.

اقول: انصاف این است که فرمایش آخوند در حاشیه کفایه کاملا متین است، و اساسا اشکال اساسی به متن کفایه این است که چرا بین اضطرار به ارتکاب حرام و تلف حرام فرق گذاشت، درست است که در مقام اثبات اضطرار قید حرمت است، ظاهر آیه قرآن این است که میته حرام است مگر مضطر بشوید به آن، یعنی حرمت مقیده به عدم الاضطرار دارد، اما این در مقام اثبات است، در مقام ثبوت اضطرار قید حرام است، یعنی آبی حرام است که مضطر به شرب آن نیستیم، آن ما لم تضطر الیه قید حرام است نه قید حرمت در مقام ثبوت، بله مقام اثبات ممکن است قید حرمت باشد یعنی حرمت شرب ماء مغیاة است به عدم الاضطرار الیه که رفع ما اضطروا الیه یعنی رفع حرمة ما اضطروا الیه، اما در مقام ثبوت این عدم الاضطرار قید حرام هست، شرب مائی که مضطر به آن نباشید حرام است و شرب مائی که مضطر به آن هستید حلال است، چون قید حرمت در مقام ثبوت قید حرام است، اطلاق که غیر معقول است که بگوئید شرب ماء مطلقا حرام است چه مضطر به آن باشید چه نباشید، پس اطلاق متعلق حرمت غیر معقول است نسبت به طروّ حال اضطرار، اهمال هم غیر معقول است، طبعا می شود مقید به این قید که شرب مائی که مضطر به آن نیستید حرام است و شرب مائی که مضطر به آن هستید حلال است، قید حرمت قید حرام هست لبا، ولو در مقام اثبات قید حرمت باشد اما ثبوتا قید حرام هست چون آن حرام اطلاق که ندارد، مثلا شرب الماء که حرام است آیا شرب الماء مطلقا حرام است چه مضطر به آن باشید چه نباشید؟ اینکه غیر معقول است با توجه به دلیل رفع ما اضطروا الیه، اهمال هم که غیر معقول است، پس می شود شرب مائی که مضطر به آن نیستید حرام است، پس عدم الاضطرار قید حرام هست ولو در مقام اثبات قید حرمت باشد، کما اینکه بقاء حرام و عدم تلف آن لبّا قید است در متعلق حرمت، آب نجس که باقی هست و تلف نشده است شربش حرام است، والا آب نجس تالف که امکان شرب ندارد تا شربش حرام بشود، پس فرقی بین تلف و یا اضطرار نیست.

در منتقی الاصول فرموده اگر ما قائل شویم به مسلک علیت می پذیریم که اجتناب از این طرف غیر مضطر الیه در صورت ثالثه لازم هست، زیرا قبل از اینکه ما اضطرار پیدا کنیم به شرب این آب مثلا علم اجمالی پیدا کردیم که یا این آب نجس است یا آن حلیب نجس است، پس اجتناب از این حلیب طرف علم اجمالی منجز هست، و لکن بنا بر مسلک اقتضاء که می گوید منجزیت علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه متوقف است بر عدم جریان اصل بلا معارض، اگر اصل بلامعارض در یک طرف جاری شد بنا بر مسلک اقتضاء دیگر این علم اجمالی وجوب موافقت قطعیه ندارد، طبق این مسلک ما باید بپذیریم که اجتناب از این حلیب بعد از طروّ اضطرار به شرب آب لازم نیست، حتی در مثال تلف هم باید بپذیریم که اگر ما علم اجمالی داشتیم یکی از این دو آب نجس است و آب الف را اتلاف کردیم یا تطهیر کردیم، آنجا هم باید بپذیریم که اصل بلامعارض در آن آب موجود جاری می شود و بنا بر مسلک اقتضاء اجتناب از آن لازم نیست، فرموده بالاتر بگویم علم اجمالی داریم که یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر، بنا بر مسلک اقتضاء بعد از اینکه نماز جمعه خواندیم اصل برائت از وجوب نماز ظهر جاری می شود بلا معارض، اگر تعجب می کنید شاید بخاطر این است که مسلک اقتضاء تمام نیست، و الا بنابر مسلک اقتضاء باید بپذیریم که اصل بلامعارض بعد از اضطرار به یک طرف یا تلف آن طرف جاری می شود نسبت به طرف باقی، چرا؟

فرموده زیرا موضوع اصل مثلا موضوع اصل طهارت شک است در نجاست، و شک انحلالی است، شک در هر آن موضوع است برای یک تطبیق اصالة الطهارة بر این مشکوک النجاسة، شک در نجاست این حلیب در زمانی که مضطر نبودیم به شرب آن آب یک فرد بود برای اینکه موضوع اصالة الطهارة باشد، و شک در نجاست این حلیب بعد از اضطرار به آن آب موضوع دیگری است برای جریان اصالة الطهارة، آنی که طرف معارضه بود با اصالة الطهارة در آب شک در نجاست این حلیب بود در همان زمان، یعنی آن شک در زمان عدم اضطرار به شرب آب، آن شک در نجاست این حلیب می خواست موضوع بشود برای اصل طهارت در حلیب، این شک در نجاست آب هم می خواست موضوع بشود برای اصالة الطهارة در آب، ترجیح احدهما بر دیگری بلا مرجح بود تعارضا تساقطا، اما بعد از اضطرار به شرب ماء که موضوع دوم برای اصالة الطهارة در حلیب محقق می شود موضوع دوم عبارت است از شک در نجاست حلیب بعد از اضطرار به شرب ماء، این موضوع دوم و جدید است برای اصالة الطهارة در حلیب، خوب این موضوع جدید الآن موجود شد، بعد از تعارض و تساقط اصالة الطهارة در آن آب قبل از طروّ اضطرار با اصلة الطهارة در حلیب قبل از طروّ اضطرار نوبت می رسد به یک اصالة الطهارة دیگر که موضوعش بعد از اضطرار به شرب ماء فعلی می شود، موضوع شک فعلی در نجاست حلیب بعد طروّ الاضطرار بشرب الماء است، خوب این موضوع جدید است برای اصالة الطهارة، از این به بعد این موضوع جدید محقق می شود و می خواهد موضوع باشد برای اصالة الطهارة، خوب اصالة الطهارة برای این شک که شک در نجاست حلیب هست بعد از اضطرار به شرب ماء این موضوع وقتی فعلی شد و اقتضاء کرد جریان اصالة الطهارة را در این حلیب که اصالة الطهارة در آب در زمان سابق بخاطر معارضه با اصالة الطهارة در حلیب در زمان سابق قبل از طروّ اضطرار به شرب ماء تعارض و تساقط کرده بودند، و بعد از تعارض و تساقط اینها حالا یک موضوع جدیدی محقق شده در این حلیب که شک در نجاست حلیب بعد طروّ الاضطرار الی شرب الماء است، خوب الآن این شک در نجاست حلیب بقاءً می خواهد مشمول خطاب کل شئ لک طاهر بشود، وقتی می خواهد موضوع اصالة الطهارة بشود که معارض ندارد، ایشان فرموده است ملاک تعارض اصول صرف علم اجمالی نیست، صرف اینکه از جمع بین دو اصل ترخیص در معصیت لازم می آید نیست بلکه ملاک تعارض اصول این است که جریان احدهما دون الآخر ترجیح بلا مرجح بشود، جریان اصالة الطهارة در آن آب قبل از طروّ اضطرار او ترجیح بلا مرجح بود، زیرا جریان اصالة الطهارة در آب قبل از طروّ اضطرار به آن با اصالة الطهارة در حلیب در همان زمان چه فرقی می کرد، اگر می گفتیم اصالة الطهارة در آب قبل از طروّ اضطرار جاری است بلا معارض می شد ترجیح بلا مرجح، ولی بعد از اینکه اضطرار به این آب پیدا کردیم موضوع جدیدی بوجود آمد برای اصالة الطهارة در این حلیب بقاءً، این که ما بگوئیم این موضوع جدید مجرای اصالة الطهارة است دیگر ترجیح بلا مرجح نیست، شبیه آنی که مشهور در ملاقی بعض اطراف شبهه گفته اند، گفته اند شما ساعت هشت علم اجمالی پیدا کردید که یکی از این دو آب نجس است اصل طهارت در این دو آب تعارضا تساقطا، ساعت نه دست می زنید به این آب الف الآن ساعت نه که شده است اصل طهارت در این دست شما موضوع پیدا کرد، موقعی موضوع پیدا کرد اصالة الطهارة در این ملاقی که دست شماست که اصل طهارت در عدل الملاقا و ملاقا در زمان سابق مقتضی جریان پیدا کردند و ساقط شدند بالمعارضه، پس اصل طهارت در این دست معارض ندارد، وقتی موضوع پیدا کرد هیچ معارضی در مقابلش نیست، فرموده اینجا هم همینجور است شک در نجاست حلیب دو فرد دارد شک در نجاست حلیب قبل از طروّ اضطرار به شرب ماء و شک در نجاست حلیب بعد از طروّ اضطرار به شرب ماء، این شک در نجاست حلیب بعد از طروّ اضطرار به شرب ماء این موضوع جدیدی است برای اصل طهارت که این موضوع جدید مقتضی یک اصل طهارت جدیدی است که جریان او ترجیح بلا مرجح نیست، موضوع اصل طهارت مثلا شک در نجاست است و شک انحلالی است، مقدمه فرمایش ایشان این است که می گوید موضوع اصل طهارت مثلا شک در نجاست است و شک انحلالی است، شک در نجاست این حلیب قبل از اضطرار و شک در نجاست حلیب بعد الاضطرار، شک بعد الاضطرار شک دومی است که وقتی فعلی شد اقتضاء می کند که اصل طهارت در مورد او فعلی بشود، و موقعی شک در نجاست بعد الاضطرار الی شرب الماء فعلی می شود که زمان دوم است بعد از اضطرار به شرب ماء و موقعی فعلی می شود که اصل طهارت در آن آب قبل الاضطرار با اصل طهارت در این حلیب قبل الاضطرار الی شرب الماء تعارضا تساقطا، ساعت اول این دو اصل تعارض و تساقط کردند، ساعت دوم که اضطرار پیدا می کنید به شرب ماء موضوع جدید در این حلیب که شک در نجاست حلیب است محقق شد که دیگر ما معارض بالفعل برای اصل طهارت نداریم.

فرموده لکن مهم این است که مسلک اقتضاء باطل است، نه از باب امتناع اصل بلا معارض، نه اشکالی ندارد که شارع بیاید ترخیص بدهد در ارتکاب یک طرف از اطراف علم اجمالی، نه محذور عقلی ندارد، لکن محذور اثباتی دارد، فرموده ادله اصول موضوعش شک در حرمت یا شک در نجاست است، از حیث شک در حرمت و نجاست تأمین می دهد و مؤمن از واقع است نه از حیث طرف علم اجمالی بودن، اصل بلا معارض که جاری می کنید در یک طرف علم اجمالی ایشان فرموده این کار درستی نیست، مسلک اقتضاء ثبوتا معقول است اما اثباتا اشتباه می کند که می آید اصل بلامعارض جاری می کند بعد دچار این دردسرها می شود، زیرا اصل بلامعارض در یک طرف علم اجمالی برای چی جاری می کنید، مثلا شما علم اجمالی دارید یا این آب نجس است یا این لباس، خوب قبلا عرض کرده ایم که قاعده حل در این آب اصل بلامعارض است چون خطاب مختص است، فرموده قاعده حل از حیث مشکوک الحرمة بودن مؤمن هست، اما از حیث احتمال انطباق آن نجس معلوم بالاجمال بر این آب که مؤمن ندارید، کل شئ لک حلال و کل شئ لک طاهر ناظر به این حیث نیست، فقط از حیث شک در حرمت و نجاست می گوید من مؤمن هستم نه از حیث احتمال انطباق معلوم بالاجمال بر این فرد، شما از این حیث باید مؤمن اقامه کنید که نمی توانید اقامه کنید.

بعد فرموده است که فرض کنید دلیل اصل اطلاق دارد و از حیث احتمال انطباق معلوم بالاجمال هم می گوید شما مؤمن دارید در این آب مثلا، خوب تعارض می کند با آیاتی که مفادش این است که ما بعد از تمامیت بیان می توانیم عقاب کنیم، مثل و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا، ظاهرش این است که بعد از بعث رسول یعنی بعد از تمامیت بیان استحقاق عقاب وجود دارد و امکان بیان هست، خوب عرف علم اجمالی را بیان می داند و علم اجمالی بیان است، پس آیه قرآن اطلاقش می گوید که شما بیان داری بر اینکه در اینجا یا این آب نجس است و اجتناب از او لازم است یا آن لباس نجس است و نباید در آن نماز بخوانی، اطلاق آیه جلو اصالة الحل در آب را می گیرد چون می گوید اگر آب را خوردی و واقعا نجس بود عقاب تو عقاب قبل البیان نیست بلکه عقاب بعد البیان است، چون علم اجمالی بیان است، اطلاق کل شئ لک حلال می گوید نه شما عقاب نمی شوی بر خوردن این آب، نسبت عموم من وجه است، کل شئ لک حلال مورد افتراقش شبهات بدویه محضه است، مورد افتراق آیه هم موارد علم تفصیلی است، مورد اجتماع هم اینجاست که اصل بلا معارض در یک طرف علم اجمالی جاری شد، کل شئ لک حلال بنابر اینکه تأمین بدهد از حیث طرفیت علم اجمالی اطلاقش می گوید شما عقاب نمی شوی بر ارتکاب این فرد که اصل بلامعارض دارد، ولی آیه شریفه می گوید بیان هر جا تمام شد عقاب می شوی و علم اجمالی هم به نظر عرف بیان است، این محصل فرمایش ایشان.

اقول: به نظر ما این فرمایشات تمام نیست:

اما اصل مطلب ایشان که بنابر مسلک اقتضاء ایشان فرمود باید ملتزم شویم به جواز ارتکاب این طرف غیر مضطر الیه چون اصل بلامعارض دارد؛ اولا: خدمت ایشان عرض می کنیم که ظاهر ادله این است که موضوعِ اصل شئ است نه شک، شیئی که لا تعلم بنجاسته طاهر، یا شیئی که لا تعلم بحرمته حلال، خوب این حلیب یک شئ است نه دو شئ، یک شئ است که اصل طهارت در او تعارض کرد با اصل طهارت در آن آب.

ثانیا: بر فرض موضوع شک باشد، اما این شک از اول بوده، شک جدید نیست، من از همان زمان که یک قطره خون افتاد نمی دانم در این آب افتاد یا در آن حلیب، من شک پیدا کردم در نجاست این حلیب در زمان اول و در زمان ثانی، مشکوک متأخر است و الا شک که متأخر نیست، از همان زمان شک پیدا کردم در اینکه آیا این حلیب الآن و در آینده نجس هست و حرمت شرب دارد یا ندارد، مگر شما نمی گوئید موضوع اصل طهارت شک است خوب شک که فعلی است از زمان حدوث علم اجمالی، مشکوک استقبالی است، و مادامی که این شک باقی است اصل طهارت هم موضوع دارد، هر وقت شک از بین رفت اصل طهارت هم از بین می رود، به مجرد اینکه من شک بکنم در نجاست این حلیب در ساعت اول که قبل از اضطرار به شرب ماء است و در ساعت دوم که بعد از اضطرار به شرب ماء است اصل طهارت در این حلیب چه در ساعت اول و چه در ساعت دوم موضوع پیدا می کند، وقتی شک فعلی است موضوع است برای اصل طهارت و تعارض می کند با اصل طهارت در آب.

کل ذلک بخاطر این فرمایشات ایشان اصل اشکالش این است که ترجیح بلامرجح را بد معنا کرده است، ترجیح بلا مرجح یعنی اینکه وقتی دلیل ولو به لحاظ آینده دو موضوع دارد یک موضوعش آب است و یک موضوعش حلیب، و نمی تواند هر دو موضوع را شامل شود چون ترخیص در معصیت لازم می آید که بگوید هر دو را می توانی بخوری، ترجیح بلا مرجح یعنی تعیین اینکه یکی از این دو مجرای اصل است دون دیگری، این تعیین بلا دلیل است، بلا مرجح یعنی بلا دلیل قاطع، آقا شما دلیل قاطع که ندارید بر اینکه اصل طهارت در این آب قبل از طروّ اضطرار جاری نیست ولی در آن حلیب بعد از طروّ اضطرار جاری است، وقتی دلیل قاطع نداشتید و حجت نداشتید ترجیح بلا مرجح یعنی تعیین جریان اصل در یک طرف بلا حجة معتبرة، خوب شما حجت معتبره ندارید و ظهور خطاب اصل منعقد نمی شود نسبت به این دو طرف، این معنای ترجیح بلامرجح است، نه اینکه یک مزیت محتمله ای را پیدا کنید تا از ترجیح بلا مرجح بودن در بیاید، نه! ترجیح بلا مرجح یعنی تعیین جریان اصل در یک طرف بلا معین اثباتی و بلا حجة اثباتیه که در ما نحن فیه همینطور هست.

و الحمد لله رب العالمین، بقیه فرمایشات ایشان را فردا بیان خواهیم کرد.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 27/07/93

جلسه 1058

بحث راجع به مطالبی بود که در منتقی الاصول مطرح شده بود راجع به صورت ثالثه از صور اضطرار به یک طرف معین از اطراف علم اجمالی که بعد از فعلیت تکلیف و حصول علم اجمالی به تکلیف اضطرار حاصل می شد به یک طرف معین.

مشهور حتی صاحب کفایه در حاشیه کفایه ملتزم شدند که باید از آن طرف آخر که مضطر الیه نیست مکلف اجتناب کند، چون علم اجمالی منجز هست.

در منتقی الاصول مطرح کردند که این مطلب طبق مسلک علیت درست است، مسلک علیت با جریان اصل بلامعارض مخالف است، می گوید اصل بلامعارض هم در یک طرف علم اجمالی باشد محال است جاری بشود، چون ترخیص در مخالفت احتمالیه علم اجمالی قبیح است، در منتقی الاصول فرموده بنابر مسلک اقتضاء به نظر می رسد که اصل در این طرف غیر مضطر الیه بقائا معارض نداشته باشد، پس قائلین به مسلک اقتضاء باید قائل شوند که بعد از اضطرار به شرب آن آب مثلا می تواند مکلف حلیب را هم که طرف غیر مضطر الیه است بخورد، چون اصل طهارت و اصالة الحل در او جاری است بلا معارض، چرا؟

ایشان فرموده زیرا گاهی ما نظرمان این است که هر مشکوک الطهاره ای یک اصل طهارت دارد نه بیشتر، خوب اصل طهارت در این حلیب با اصل طهارت در آن آب تعارضا تساقطا، و لکن صحیح این است که بگوئیم موضوع اصالة الطهارة شئ مشکوک الطهارة نیست بلکه موضوع اصالة الطهارة شک در طهارت است، شک در هر آن یک موضوع مستقلی است برای یک فرد از اصالة الطهارة، اصالة الطهارة در این حلیب بعد از اضطرار به شرب ماء یک فرد جدیدی است از اصالة الطهارة و او جاری می شود بلا معارض، زیرا زمان اجراء اصل طهارت در آن آب گذشته است، زمان اجراء اصل طهارت در آن آب که فقط به این غرض جاری می شد که شرب این آب را تجویز کند نه به غرض دیگر(اثر دیگری نداشت طبق فرض)، دیگر این اصل طهارت بعد از طرو اضطرار که موضوع ندارد، چون اصل طهارت در این آب جاری می شد به غرض تجویز شرب، بعد از طروّ اضطرار که جواز شرب این ماء معلوم بالتفصیل است نیاز به اصل ندارد، و اصل طهارت در این آب به لحاظ قبل از طروّ اضطرار دیگر وقتش گذشته است موضوع ندارد برای جریان تا بخواهد معارضه کند با اصل طهارتی که الآن در این حلیب جاری می شود.

فرموده است که حتی اگر ما علم اجمالی که داشتیم که یکی از این دو آب نجس است یکی از این دو آب را تلف کردیم باز همین بیان ما می آید که طبق مسلک اقتضاء اصل طهارت در این آب موجود معارض ندارد بقائا، یا اگر علم اجمالی داشتیم یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر و نماز جمعه خواندیم دیگر اصالة البرائة از وجوب نماز جمعه بعد از خواندن نماز جمعه که جاری نیست، قبل از خواندن نماز جمعه هم که اصل برائت که موضوع داشت وقت و زمانش گذشت، اصل برائت از وجوب نماز ظهر بعد از اینکه نماز جمعه خواندیم جاری می شود بلا معارض، و این لازمه مسلک اقتضاء است.

بعد فرموده است که ما مسلک اقتضاء را اثباتا قبول نداریم.

اقول: ما عرض کردیم این مطالب ایشان را قبول نداریم، برای اینکه باید ببینیم ملاک تعارض چیست، ملاک تعارض تنافی در جعل است، تعارض بین دو دلیل یا بین دو اصل به این است که ما علم اجمالی داریم که قطعا یکی از این دو جعل نشده است، و اگر بخوهیم بگوئیم یکی از اینها به طور معین جعل شده این دعوای بلا دلیل است این می شود منشأ تعارض، ما در اینجا درست است که اصل طهارت در این آب ظرف جریانش قبل از طروّ اضطرار است و فرض هم می کنیم که ظرف جریان اصل طهارت در این حلیب به لحاظ ما بعد الاضطرار به شرب ماء بعد از تحقق اضطرار به شرب ماء است، سلّمنا این را از شما می پذیریم، و لکن اختلاف زمان جریان دو اصل که باعث نمی شود که آن اصل متأخر زمانا بلامعارض بشود، تعارض ملاکش تنافی در جعل است که اینجا هست، شارع اگر بخواهد هر دو اصل را جعل کند مستلزم ترخیص در معصیت است، خود شما پذیرفتید، و اگر بخواهید بگوئید که اصل طهارت در این حلیب بعد از طروّ اضطرار الی شرب الماء جاری است و لکن اصل طهارت در آن آب قبل از طروّ اضطرار جاری نبود دعوای بلا دلیل است، اینکه زمان جریان اصل طهارت در این حلیب زمانی است که دیگر زمان جریان اصل طهارت در آن آب منقضی شده است این که رافع تعارض نیست، تعارض یعنی تنافی در جعل، تدرّج در زمان مجعول که این تنافی در جعل را رفع نمی کند، مجعول در اصالة الطهارة در آب ساعت اولی است که قبل از طروّ اضطرار است و مجعول در اصالة الطهارة در شرب حلیب بعد الاضطرار الی شرب الماء در ساعت ثانیه باشد فرضا(که ما این را در جلسه قبل نپذیرفتیم) ولی این می شود تدرّج در مجعول، ملاک تعارض تنافی در جعل است عدم امکان جعل کلا الحکمین چون مستلزم ترخیص در معصیت است، و اینکه بگوئید اصل طهارت در این حلیب امروز که اضطرار به شرب ماء پیدا کردیم جاری می شود این می شود دعوای بلا دلیل، صرف اینکه ما یک مزیّت محتمله ای را در این حلیب پیدا کنیم اینکه رافع تعارض نیست، باید به نحوی باشد که ظهور خطاب اصل در این مورد منعقد بشود و ظهور در جریان در آن آب قبل از طروّ اضطرار منعقد نشود در خطاب اصل، در حالی که قطعا اینطور نیست، صرف مزیتهای محتمله اینها رافع تعارض نیست، مثال بزنم: اگر شما خانه خودتان را به زید فروختید و وکیل شما همزمان خانه شما را به عمرو فروخت، فکر که می کنیم محتمل نیست که شارع بیاید بیع وکیل شما را امضاء کند ولی بیع شما را که اصیل هستید امضاء نکند، چون این می شود ترجیح مرجوح بر راجح و شما اعتراض می کنید که چه امتیاز داشت بیع وکیل من که او را امضاء کردید ولی بیع منِ اصیل را امضاء نکردید، و لکن عکسش محتمل هست که شارع بیاید بیع شمای اصیل را امضاء کند ولی بیع وکیل شما را امضاء نکند، آیا این دلیل می شود که ظهور احل الله البیع منعقد شود نسبت به امضاء بیع شمای موکل، یا نه ظهور یک امر عرفی است، عرف منصرف می بیند احل الله البیع را از این بیعین متضادین، صرف اینکه ما برویم عقلاً مزیتی پیدا کنیم که بر اساس آن مزیت احتمال بدهیم که این طرف مثل بیع اصیل و موکل نافذ است و لکن احتمال این که بیع وکیل نافذ باشد دون بیع الموکل این احتمالش عقلاً منتفی باشد اینکه باعث نمی شود که ما بتوانیم بگوئیم ظهور احل الله البیع منعقد شده در نفوذ بیع موکل، ما نحن فیه هم همین است بر فرض ما احتمال مزیت در آن آب قبل از طروّ اضطرار ندهیم که باعث بشود او اصل طهارت داشته باشد ولی این حلیب بعد از طروّ الی شرب الماء اصل طهارت نداشته باشد برفرض ما احتمال همچنین مزیتی را در آن آب ندهیم، اما این دلیل نمی شود که خطاب کل شئ لک طاهر ظهور پیدا کند در اینکه شامل این حلیب می شود ولی شامل آن آب نمی شود، همچنین ظهور عرفی منعقد نمی شود، علاوه ما که ملاکات احکام دستمان نیست، شاید شارع در مورد آب تسهیل بیشتری قائل شده است نسبت به اشیاء دیگر، ما علم تفصیلی پیدا نمی کنیم که این آب هیچ مزیتی ندارد ثبوتا که شارع اصل طهارت را در او قبل از طروّ اضطرار جعل کرده باشد ولی اصل طهارت را در این حلیب جعل نکرده باشد، ما چه می دانیم، بر فرض بدانیم که هیچ مزیتی در آن آب نبوده است باز عرض کردم که دلیل نمی شود که ظهور عرفی خطاب اصل این حلیب را بقائا بگیرد.

و عجیب است که روایت در مائین مشتبهین می گوید یهریقهما و یتیمم واجب است اجتناب از دو آب، و در ثوبین مشتبهین می گوید یصلی فیهما جمیعا یکبار نماز صبحتان را در این لباس بخوانید که علم اجمالی دارید به نجاست احد الثوبین و بار دیگر نماز صبحتان را در آن لباس دوم اعاده کنید، ولی ایشان در منتقی الاصول می گوید مسلک اقتضاء باید بگوید بعد از ریختن این دو آب اجتناب از دیگری لازم نیست و بعد از خواندن لباس در یکی از این دو ثوب نماز خواندن در دیگری لازم نیست، مسلک اقتضاء که با نص مخالف نیست، مسلک اقتضاء گناه که نکرده بلکه می گوید اگر یک جائی اصل بلامعارض بود ما جاری می دانیم آن اصل را، اما بعد از تلف احد طرفی العلم الاجمالی اینجا اصل بلامعارض در طرف دیگر جاری می شود؟ شما ادعا می کنید بله، اولا ادعای شما درست نیست، بر فرض هم عقلاً درست باشد اما مخالف این نصوص است.

اما راجع به مطالبی که ایشان علیه مسلک اقتضاء گفتند؛ یک ادعا این بود که دلیل اصل ناظر است به تأمین از مشکوک المحرمة بما هو مشکوک الحرمة لا بما هو طرف العلم الاجمالی، پس اصلا از حیث اینکه طرف علم اجمالی هست اصالة الحل نمی توان جاری کرد، شامل طرف علم اجمالی نمی شود اصالة الحل، در حالی که شما اصل بلا معارض را به لحاظ یک طرف علم اجمالی جاری می کنید:

اقول: اولا: این خلاف صحیحه عبدالله بن سنان است که فرضِ علم اجمالی کرد، "کل شئ فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه"، اصلا فرض علم اجمالی کرد، حالا شما می گوئید مؤمّن نیست این اصالة الحل از مشکوک بما هو طرف العلم الاجمالی، نص صحیحه عبدالله بن سنان مورد علم اجمالی است، فوقش می گوئید حل می کنیم بر شبهه غیر محصوره و لکن موردش مورد علم اجمالی است.

ثانیا: علاوه آیا شما ملتزم می شوید که اگر علم اجمالی پیدا کردیم یا آن آبی که مستصحب النجاسة است که استصحاب نجاست دارد یک قطره خون در او افتاد، یا یک قطره خون در این آب پاک افتاد، آیا شما ملتزم می شوید که اصل طهارت در این آب که مسبوق به طهارت است جاری نمی شود چون طرف علم اجمالی است، که بگوئید اصالة الطهارة تأمین می دهد از مشکوک الطهارة نه از آنی که طرف علم اجمالی به نجاست هست، مسلک علیت هم این را نمی گوید، چون مسلک علیت می گوید اگر یک طرف علم اجمالی منجز تفصیلی داشت مثل استصحاب نجاست این علم اجمالی منجز نیست و اصل طهارت در آن طرف آخر جاری می شود، چون علم اجمالی مقتضی تنجیز نیست با وجود منجز تفصیلی در یک طرف آن، شما می گوئید این اصالة الطهارة در اینجا موضوع ندارد چون بما هو طرف علم اجمالی این جاری نمی شود.

مگر اینکه بگوئید چون این علم اجمالی منجز نیست به نظر ما پس مشکل خاصی ندارد غیر مشکوک النجاسة بودن، ولی این حرف درستی نیست، قبول داریم که این علم اجمالی مقتضی تنجیز نیست ولی بالاخره ک علم اجمالی که هست، شاید شارع اصل طهارت را در این آب که طرف علم اجمالی است جعل نکرده ما چه می دانیم، بر فرض این علم اجمالی منجز نیست عقلاً، اگر نباشد اطلاق دلیل اصالة الطهارة و حیثی باشد دلیل اصل طهارت مثل دلیل اصالة الحل که می گوئید حیثی است و فقط از حیث شک در حرمت و شک در نجاست مؤمّن هست، خوب این آب طرف علم اجمالی است به نجاست ولو این علم اجمالی عقلاً منجز نیست، پس حیثش فرق می کند دیگر، حیث این آب شد حیث طرف علم اجمالی به نجاست احد المائین، دیگر مؤمّن شرعی از نجاست معلومه بالاجمال در مورد این آب ندارید، (فوقش می شود مؤمن عقلی که این علم اجمالی منجز نیست) چون اصالة الطهارة می گوید فقط از حیث شک در نجاست مؤمّن است در حالی که این خلاف فهم عرفی است، کل شئ لک طاهر حتی تعلم انه قذر و ما در مورد علم اجمالی اگر یک طرف اصالة الطهارة بلا معارض داشت می گوئیم هذا لا یعلم بانه قذر فهو طاهر، اصالة الحل در یک طرف علم اجمالی بلامعارض بود می گوئیم لا اعلم بان هذا حرام فهو حلال، چه وجهی دارد که منع کنیم از اطلاق دلیل اصل نسبت به جائی که در یک طرف علم اجمالی جاری بشود بلا معارض.

هذا تمام الکلام فی صور الاضطرار الی طرف معین من اطراف العلم الاجمالی.

### اما الاضطرار الی احد اطراف العلم الاجمالی لابعینه:

مثل اینکه ما دو آب داشتیم علم اجمالی داشتیم یکی از این دو آب نجس است و مضطر شدیم به شرب احدهما علی سبیل التخییر.

صاحب کفایه فرموده جائز است که شما هر دو آب را بخورید، چرا؟ فرموده زیرا اولین آبی را که می خورید به ملاک رفع ما اضطروا الیه بر شما حلال است که دفع اضطرار کنید به آن، اما آب دوم را هم می توانید بخورید چون علم اجمالی به تکلیف فعلی ندارید، وقتی شما مضطر شدید به شرب احد المائین شارع ترخیص داد در ارتکاب حرام واقعی لاجل دفع الاضطرار، چون شما مخیرید، یکی از این دو یقینا حرام است شما مخیرید هر کدام را بخورید شارع به شما اذن داده است، پس شما در هنگام اضطرار مأذونید در ارتکاب حرام واقعی ولو از باب تخییر، بعد از دفع اضطرار به یکی از این دو آب اگر آن آب باقی همان نجس واقعی باشد حرام است شرب او ولی اگر آب باقی طاهر باشد شرب او هم حلال است، پس ما علم نداریم به اینکه شرب آن آب دوم حرام فعلی است، شاید اصلا آن آب دوم همان طاهر واقعی باشد که خوردن او از اول حلال بوده، خوردن آب اول هم بر فرض نجس بوده قطعا شارع اذن داده بود در خوردن آن برای دفع اضطرار، پس جائز شد شرب کلا المائین.

اقول: اولا: این فرمایش آخوند یک اشکال مبنایی دارد، شمای آخوند که در بحث انسداد گفتید اگر احتیاط حرجی شد لاحرج وجوب احتیاط را بر نمی دارد، علم اجمالی پیدا کردیم به اینکه یکی از این دو آب نجس است اجتناب از آب نجس واقعی که حرجی نیست آب طاهر هست می توانم حرج را با شرب آب طاهر بر طرف کنم، احتیاط موجب حرج است، شما صریحا در بحث انسداد فرمودید که طبق نظر مای صاحب کفایه لاحرج می گوید لافعل حرجی، ما فعل حرجی نداریم یعنی حکم و الزام شرعی رفع شده است از فعل حرجی، شما خودتان صریحا در بحث انسداد فرمودید که حکم شرعی ای که ما داریم وجوب اجتناب از نجس واقعی است، اجتناب از نجس واقعی که حرجی نیست تا حکم شرعیش برداشته شود، آنی که متعلق حکم شرعی است که حرجی نیست تا با رفع ادعائی او حکم شرعیش رفع بشود، احتیاط هم که حرجی است حکم شرعی ندارد بلکه وجوبش عقلی است، و لاحرج فقط حکم شرعی را که در مورد فعل حرجی است بر می دارد نه حکم عقلی را که به دست عقل است نه به دست شرع، شارع رفع می کند چیزی را که وضعش هم به دست خودش باشد، وجوب احتیاط که وضعش به دست عقل است نه به دست شرع، و همینطور اگر احتیاط ضرری بود، ما الفرق بین لا ضرر و لاحرج با رفع ما اضطروا الیه، فرق اینها چیست؟ خوب رفع ما اضطروا الیه هم می گوید حکم شرعی را از فعل اضطراری برداشتیم، خوب فعل اضطراری که حکم شرعی داشته باشد در اینجا چیست، احتیاط که حکم عقلی دارد نه حکم شرعی، اجتناب از شرب نجس که من مضطر نیستم نسبت به آن، من اگر از این آب نجس اجتناب کنم و اتفاقا آب پاک را بخورم که مشکلی پیدا نمی کنم، چطور شد در لاحرج و لا ضرر ادعا کردید که نمی تواند وجوب احتیاط را رفع کند ولی رفع ما اضطروا الیه می تواند وجوب احتیاط را رفع کند در مواردی که اضطرار عرفی دارد به ترک احتیاط.

اگر بگوئید مقصود صاحب کفایه اضطرار عقلی است یعنی جائی که اصلا نمی توانم از هر دو آب اجتناب کنم و اضطرار عقلی دارم که نیاز به ترخیص شرعی ندارد، اضطرار عقلی یعنی عدم تمکن عقلی از احتیاط.

در موارد اضطرار عقلی اصلا بیان مرحوم آخوند نمی آید، مرحوم آخوند در اضطرار عقلی به ترک احتیاط فرموده است که این منشأ نمی شود که ما مخالفت قطعیه بکنیم تکلیف معلوم بالاجمال را، این را در دوران الامر بین المحذورین فرموده، در دوران الامر بین المحذورین که علم اجمالی داریم این فعل یا حرام است یا واجب تعبدی، مرحوم آخوند فرمود موافقت قطعیه ممکن نیست یعنی مضطریم عقلاً به ترک موافقت قطعیه، چون کاری نمی توانیم بکنیم یا باید انجام بدهیم این فعل را یا باید ترک کنیم لذا قابل احتیاط تام و موافقت قطعیه نیست، اما صریحا فرموده است مبادا شما مخالفت قطعیه بکنید این علم اجمالی را، زیرا عقل بیان را تمام می داند می گوید شما موافقت قطعیه نمی توانید بکنی اما چرا مخالفت قطعیه کردی این تکلیف معلوم بالاجمال را، لذا در بحث دوران الامر بین المحذورین فرمود شما اینجا مخیری یا این فعل را ترک کن یا انجام بده لله، حق نداری این فعل را انجام بدهی بدون قصد قربت، اگر این فعل را مرتکب شوی بدون قصد قربت یعنی مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال، در اضطرار عقلی که آخوند نمی گوید اگر مضطر عقلی شدی به مخالفت احتمالیه و مضطر عقلی شدی به ترک موافقت قطعیه جائز است مخالفت قطعیه بکنی، فقط در اضطرار عرفی این را می گوید، چون می گوید فقط در اضطرار عرفی شارع اذن می دهد، در اضطرار عقلی که شارع اذن نمی دهد بلکه از باب التجاء عقلی عقل می گوید تو معذوری، اما در اضطرار عرفی عقل که حرفی نمی زند بلکه عقل اگر اضطرار عرفی هم باشد می گوید تو احتیاط کن، بلکه شرع می آید می گوید من راضیم به ارتکاب احد الطرفین تخییرا، تا شرع نگوید که ما مجاز نیستیم به ارتکاب، وقتی شرع گفت که اذن می دهم یکی از این دو آب را بخوری بخاطر اضطرار عرفی دیگر آن حکم واقعی اجتنب عن النجس فعلی من جمیع الجهات نیست، چون أذن الشارع فی مخالفته، و لذا می گوید ترخیص شرعی در موارد اضطرار عرفی جلوی فعلیت تکلیف واقعی را می گیرد، چون فعلیت تکلیف واقعی یعنی تکلیفی که لا یرضی المولی بمخالفته، چون فعلیت را معنا کرد به انقداح اراده و کراهت لزومیه در نفس مولا، و وقتی مولا اذن می دهد در شرب احد المائین بخاطر اضطرار عرفی دیگر حکم واقعی فعلی نیست، حکمی که مولا اراده لزومیه دارد بر طبق او عمل بکیند همچنین حکمی نیست، و لذا فرمود در حال اضطرار قطعا اذن داده است شارع در ارتکاب یکی از این دو فعل، بعد از دفع اضطرار که آب الف را خوردیم آب ب را هم می توانیم بخوریم چون شک داریم در حرمت او، این در اضطرار عرفی است، و الا در اضطرار عقلی در دوران الامر بین المحذورین گفت آنجا شارع که اذن نمی دهد تا بگوئیم منافات دارد با حکم فعلی واقعی، بلکه عقل می گوید معذوری به مقدار عجز و اضطرار عقلیت به ترک موافقت قطعیه، این مقدار معذورید، شارع اذن نمی دهد در ارتکاب تا بگوئید با حکم فعلی بودنِ حکم واقعی تنافی دارد، اضطرار عرفی است که شارع اذن می دهد در ارتکاب و چون منافات پیدا می کند با فعلی بودن حکم واقعی مرحوم آخوند می گوید دیگر علم اجمالی به حکم فعلی نداریم، و لذا ارتکاب هر دو آب جائز می شود.

آنوقت اشکال ما این است که اضطرار عرفی چطور شد رافع وجوب احتیاط شد ولی لاحرج و لاضرر رافع وجوب احتیاط نشد، ما الفرق بینهما؟ این یک اشکال مبنایی به صاحب کفایه.

ثانیا: قطع نظر از این اشکال مبنایی ما سه اشکال بنایی به صاحب کفایه داریم:

اشکال اول: جناب صاحب کفایه در مورد اضطرار الی احد الاطراف لا بعینه من مضطر به ارتکاب حرام نیستم، حتی اگر برای دفع اضطرار اختیار کنم شرب آب الف را و فی علم الله این آب الف نجس باشد باز عرفا نمی گویند تو مضطر بودی به شرب حرام، من مضطر بودم به شرب جامع بین الحلال و الحرام، مضطر بودم به شرب احد المائین المشتبهین، من مضطر به شرب حرام نبودم، و لذا ما اینجا از فحوای رفع ما اضطروا الیه استفاده می کنیم ترخیص ظاهری را نه ترخیص واقعی را، ما می گوئیم مدلول مطابقی رفع ما اضطروا الیه این است که حرام شرعی با اضطرار حلال می شود، آقا اگر هر دو آب نجس باشد یک قطره خون در این افتاده و یک قطره خون در آن دومی و من این را می دانم، اگر مضطر بشوم به شرب احدهمای لابعینه احدی توهم نکرده که این اضطرار رافع حرمت نباشد، من مضطر شدم به شرب احد الحرامین علی وجه التخییر خوب رفع ما اضطروا الیه شرب احدهما لابعینه را حلال می کند، آیا عرف می پذیرد که در مائین مشتبهین حالِ مکلف اسوأ باشد، که اگر اضطرار دارد به شرب احد الحرامین مجاز است در شرب یکی از این دو ولی اضطرار دارد به شرب احد المشتبهین شارع بگوید باید احتیاط کنی و اضطرار عرفی را تحمل کنی، این خلاف فحوای رفع ما اضطروا الیه و لاحرج و لاضرر است، و این فحوی اقتضاء می کند که شما اذن دارید در ترک احتیاط، و این ترخیص ترخیص ظاهری است، جناب صاحب کفایه چرا حکم واقعی با ترخیص ظاهری از فعلیت بیفتد؟ ما این را در بحث جمع حکم ظاهری و واقعی گفته ایم، ترخیصِ به نکته جهل (که اینجا هم همین طور است چون من به حرام جاهلم نمی دانم کدام حرام است گفته اند می توانی یکی از این دو را بخوری) ترخیص به ملاک جهل عقلاءً نقصی در آن قانون ایجاد نمی کند، آن قانون فعلی است به نظر عقلاء ولو شارع به ملاک جهل ترخیص بدهد در ارتکاب بعض اطراف، وقتی آن قانون تام بود عند العقلاء عقلاء می گویند چه مقدار به شما اذن داد در ارتکاب؟ اذن داد یکی از این دو را بخوری نه هر دو را، شما می دانی یک قانون تام فعلی داری که اجتنب عن النجس و یکی از این دو هم نجس است، هر مقدار که اذن داد اذنا ظاهریا و ترخیصا ظاهریا در ارتکاب آن مقدار معذوری نه بیشتر، مولا که اذن نداده در ارتکاب هر دو، و لذا این ترخیص در اینجا ترخیص ظاهری است با توضیحی که دادیم و با فعلیت حکم واقعی به نظر عقلاء تضادی ندارد، و این حکم واقعی موضوع حرمت مخالفت قطعیه است ولو شارع اذن داده در ترک موافقت قطعیه آن.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 28/07/93

جلسه 1059

یک مطلب از بحث دیروز باقی انده عرض کنم، در منتقی اشکال کردند بر تمسک به قاعده حل یا قاعده طهارت یا سایر اصول مرخصه در اطراف علم اجمالی ولو بخواهد این اصل در یک طرف جاری شود بلامعارض، گفتند اولا این اصول از حیث طرف علم اجمالی ترخیص نمی دهند بلکه از حیث مشکوک بودن ترخیص می دهند که این را جواب دادیم.

اشکال دومی که داشتند این بود که بر فرض دلیل اصول اطلاق داشته باشد ادله این اصول، اما تعارض می کند با اطلاق آیه شریفه "و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا"، چون این آیه شریفه فرموده است اگر بعث رسول بشود یعنی بیان بر تکلیف قائم بشود شما مستحق عقاب هستید اگر مخالفت کنید با تکلیف شرعی، و علم اجمالی بیان هست عرفا، پس اطلاق آیه می گوید که اگر علم اجمالی پیدا کنید و یک طرف علم اجمالی را هم مرتکب شوید مستحق عقاب هستید، در حالی که اطلاق اصالة الحل و اصالة الطهارة اگر در یک طرف بلا معارض جاری شود می خواهد تأمین از عقاب بدهد، نسبت بین دو دلیل عموم من وجه است، اطلاق حدیث وقتی به عموم من وجه مخالف با اطلاق آیه بود اطلاق حدیث می شود مخالف کتاب و اعتبار ندارد.

اقول: این مطلب ناتمام است، زیرا اولا: بر فرض این آیه شریفه "و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا" دلیل بر بحث برائت باشد که ما قبول نداریم، بر فرض دلیل باشد بر برائت اما مفهوم مطلق که ندارد، مفهوم غایت مفهوم فی الجمله است نه بالجمله، می گوید ما قبل از بیان بر تکلیف عقاب نمی کنیم مفهومش این نیست که بعد از بیان بر تکلیف مطلقا ما عقاب می کنیم حتی اگر اصل بلا معارض در یک طرف علم اجمالی جاری بشود، مفهوم غایت اطلاق ندارد.

ثانیا: بر فرض مفهوم غایت اطلاق داشته باشد، اما علم اجمالی به تکلیف در جایی که در یک طرف آن اصل بلا معارض جاری شود و ما بخاطر اصل بلا معارض مرتکب آن طرف بشویم و فی علم الله همان طرف حرام واقعی باشد آیا همچنین علم اجمالی ای هم بیان است؟ قطعا بیان نیست، ظاهر بیان بر تکلیف یعنی بیان بر تکلیف که مبتلا نیست به جریان یک اصل بلا معارض که ترخیص بدهد از طرف شارع در ارتکاب این فعل، اگر شارع بیاید اصل بلا معارض جعل کند در یک طرف علم اجمالی دیگر این علم اجمالی بیان عرفی نیست که بخواهد مصحح عقاب شود بر این طرف که اصل بلامعارض دارد، و لذا دلیل اصل بلامعارض ورود پیدا می کند بر این آیه شریفه و موضوع آیه را از بین می برد، می گوید من اصل بلا معارض هستم اثبات می کنم اذن شارع را در ار تکاب این طرف از اطراف علم ااجمالی، و دیگر این علم اجمالی که مبتلا هست به جریان اصل بلامعارض در یک طرفش که بیان عرفی بر تکلیف در آن طرف نیست، پس اطلاق حدیث حل و بقیه اصول ترخیصیه ورود دارند بر آیه شریفه "وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا"، نه اینکه معارض آن باشند.

یک نکته دیگر هم ایشان داشت این را هم اشاره کنم بعد بحث خودمان را دنبال کنیم، ایشان گفتند: ما که می گوییم علم اجمالی بیان است بر تکلیف در هر کدام از این دو طرف که باشد در جایی این را می گوییم که علم اجمالی به فرد معینِ فی علم الله تعلق بگیرد، در این مثال که ما دیدیم یک قطره خون افتاد نمی دانیم در این آب افتاد یا در آن حلیب افتاد، اگر فی علم الله این قطره خون در آب افتاده علم اجمالی من به این فرد تعلق گرفته است، چون من علم اجمالی دارم به نجس بودن ما وقع فیه قطرة دم، اینجا علم اجمالی به فرد معینِ فی علم الله تعلق گرفته است، در منتقی گفته است این علم اجمالی را می گوییم بیان عرفی است بر تکلیف، اما اگر علم اجمالی به جامع تعلق گیرد مثلا یک مخبر صادقی گفت أحد هذین الانائین نجس، یا به حساب احتمالات ما یقین کردیم این دو اناء در بیت کافر حتما یکی از این دو اناء را این کافر با رطوبت مسریه با آن ملاقات کرده است، این علم اجمالی به جامع است، چرا؟ زیرا اگر فی علم الله هر دو اناء نجس باشند هیچ کس حتی ملائکه الله نمی توانند تعیین کنند که آن نجس معلوم بالاجمال من کدامیک از این دو اناء بود (چرا که سبب که اخبار مخبر صادق یا حساب احتمالات بود مختص به یک اناء از این دو اناء نیست)، در منتقی گفته است این علم اجمالی به جامع است و این علم اجمالی اصلا متقتضی موافقت قطعیه نیست، این نظر صاحب منتقی است و ما در بحث حقیقت علم اجمالی جواب مفصل آن را بحث کردیم و جواب دادیم.

برگردیم به ادامه بحث:

مرحوم آخوند در اضطرار به یکی از اطراف علم اجمالی لا علی التعیین فرمود: بعد از اینکه ما مضطر شدیم مثلا به شرب احد هذین المائین لا بعینه مأذونیم در شرب هر کدام از دو آب که اختیار کنیم، هر کدام را که اختیار کردیم بعد آب دوم را هم می توانیم بخوریم چون شبهه بدویه است، ما دیگر علم ندایم که ما یک تکلیف فعلی داریم به وجوب اجتناب از نجس، شاید نجس همان انائی بود که برای دفع اضطرار خوردیم و مجاز بودیم شرعا در خوردن آن.

ما عرض کردیم این فرمایش سه اشکال دارد:

اشکال اول: ما بیش از ترخیص ظاهری در مخالف احتمالیه این علم اجمالی نمی توانیم ادعا کنیم، علم اجمالی به تکلیف داریم، این علم اجمالی به تکلیف از نظر عقلاء فعلی است یعنی تمام الموضوع است برای وجوب اطاعت مگر به مقداری که خود شارع اذن بدهد در مخالفت آن، شارع چه مقدار اذن داد در مخالفت این علم اجمالی به نجس بودن احد الانائین؟ اذن داد در شرب احدهما، اذن نداد در شرب کلیهما، درست است که اذن مولا باعث می شود که آن تکلیف واقعی تکلیفی نباشد که لایرضی المولی بمخالفته، این را قبول داریم، الآن این تکلیف تکلیفی است که یرضی المولی بمخالفته چون خود مولی اذن داد فرمود یکی از این دو آب را برای دفع اضطرار می توانی بخوری، یعنی اذن داد در شرب آن ماء نجس معلوم بالاجمال لدفع الاضطرار، و لکن هر اذن در ارتکابی که عقلائا مانع از فعلیت حکم واقعی نیست، اذن در ارتکاب به ملاک جهل اگر باشد، مولا می گوید چون نمی دانی کدام یک از این دو آب نجس است و مضطر هستی به شرب احدهما بخاطر جهل تو من اذن می دهم در شرب احدهما تخییرا، و الا اگر می دانستی کدام یک از این آبها نجس است می گفتم برو آب پاک را بخور برای دفع اضطرار، اذن شارع در ارتکاب بخاطر جهل از نظر عقلاء مانع از فعلیت حکم واقعی معلوم بالاجمال نیست، یعنی این حکم واقعی معلوم بالاجمال از نظر عقلاء موضوع است برای حق الطاعۀ مولی، الا به مقداری که واصل شده که مولا اذن داده در مخالفت آن، بیشتر از این نیست که مولا اذن داده در مخالفت احتمالیه آن، اذن نداده در مخالفت قطعیه آن، این بحثی است که ما در بحث جمع حکم ظاهری و واقعی مفصل در اعتراض به صاحب کفایه بحث کردیم و مطالبی را عرض کردیم.

{این جواب ما مطلق است، چه اضطرار الی احد الاطراف لابعینه قبل از علم اجمالی به نجس بودن احدهما باشد چه بعد از علم اجمالی به نجس بودن احدهما باشد، فرقی نمی کند، اگر شما قبل از علم اجمالی هم اضطرار پیدا کنید به شرب احدهما لابعینه تا می خواهی یکی را بخوری یکی می گوید من خودم دیدم در یکی از این دو آب یک قطره خون افتاد، باز ما این جواب اولمان می آید که می گویم حالا که شما همچنین حرفی را زدی و باعث شدی که من علم پیدا کنم به نجس بودن احد الانائین با اینکه این علم اجمالی من بعد از اضطرار الی احدهماست ولی باز این بیان می آید که من اذن در مخالفت احتمالیه این تکلیف معلوم بالاجمال دارم اذن در مخالفت قطعه آن ندارم، مثل این می ماند که من علم اجمالی دارم که یکی از این ده فعل حرام است و من نمی توانم چون یا حرج دارم یا به اضطرار عرفی می افتم نمی توانم از هر ده فعل اجتناب کنم، اگر بجای اینکه یکی از این فعلها را برای دفع اضطرار مرتکب بشوم حتی بروم نه تای از اینها را مرتکب بشوم که باز هم مخالفت احتمالیه است و باز به مخالفت قطعیه منجر نشد، ولی مولا احتجاج می کند که ما فقط به این مقدار به تو اذن دادیم که برای دفع اضطرار یکی از این ده فعل را مرتکب شوی، تو رفتی گفتی مخالفت احتمالیه که دیگر مجبوریم بکنیم چه با یک فعل چه با نُه فعل!، نخیر به مقداری که به تو اذن دادیم مجازی در مخالفت احتمالیه این تکلیف معلوم بالاجمال.

{اشکال: پس چرا در اضطرار الی فرد معین قائل به عدم تنجز علم اجمالی شدید؟

جواب: در اضطرار به یک طرف معین آنجا ترخیص به ملاک جهل نیست بلکه ترخیص به ملاک اضطرار است، و لذا اگر علم تفصیلی هم پیدا می کردیم که این آب نجس است باز چون اضطرار به شرب این آب داشتیم شارع حلال می کرد بر ما، ترخیص در آنجا ترخیص واقعی است به ملاک دفع اضطرار، و لذا اگر این اضطرار قبل از حصول علم اجمالی بود ما می گفتیم موجب انحلال علم اجمالی به تکلیف می شود}.

جواب دوم به صاحبه کفایه: جناب صاحب کفایه! ما اذن شارع در ارتکاب حرام را می دانیم، اما اذن مطلق یا اذن مشروط؟ شما می گویید من می دانم بعد از اضطرار به شرب احد المائین مأذونم در ارتکاب حرام، آیا من مأذونم در ارتکاب حرام مطلقا؟ این که دلیل ندارد، قدر متیقن این است که من مأذونم در ارتکاب حرام مشروط به اینکه مرتکب حلال نشوم، من این مقدار یقین دارم که اگر فقط آن آب نجس واقعی را که معلوم بالاجمال است بخورم و فقط به همان اکتفا کنم شارع به من هیچ اعتراضی نمی کند، خوب من علم اجمالی داشتم یکی از این دو آب نجس است مضطر شدم به شرب احدهمای لابعینه، یکی از این دو آب را خوردم دیگری را نخوردم بعد فهمیدم اتفاقا حتی همان آبی که خوردم نجس معلوم بالاجمال بود شارع می گوید اشکال ندارد من خودم به تو اذن دادم، اما اگر هر دو آب را بخورم آیا باز هم اذن داشتم در شرب آن نجس معلوم بالاجمال؟ این دلیل ندارد، چون فحوای رفع ما اضطرو الیه بیش از این اقتضاء نمی کند که شارع برای دفع اضطرار شما در این مورد انائین مشتبهین یک راه حلی برای شما در نظر گرفته است، راه حلی که برای شما در نظر گرفته است همین مقدار کافی است که اذن مشروط بدهد در ارتکاب آن حرام معلوم بالاجمال، بگوید شما مجازی یکی از دو آب را بخوری اما مجاز نیستی که جمع بین شرب ماء نجس معلوم بالاجمال و شرب ماء طاهر کنی، یعنی اذن به شرب ماء نجس معلوم بالاجمال داده است بشرط عدم شرب ماء طاهر، این مقدار متیقن است، مازاد بر آن مشکوک است تمسک می کنیم به ظهور خطاب لاتشرب النجس در اینکه این حکم فعلی است الا به مقداری که شارع اذن داده است در ارتکاب آن، و ما بیش از اذن مشروط علم نداریم، وقتی که ما اذن شارع را به طور مطلق در ارتکاب این حرام معلوم بالاجمال ندانستیم علم اجمالی تولید می شود که وقتی که ما هر دو آب را بخوریم حرامی را که شارع اذن نداده است در ارتکاب آن برای کسی که جمع می کند بین هر دو طرف یعنی حرامی که شارع اذن نداده است در ارتکاب آن برای من که دارم جمع می کنم بین شرب ماء نجس و شرب ماء طاهر[[2]](#footnote-2)، علم اجمالی پیدا می کنم که همچنین حرامی را مرتکب شده ام و این علم اجمالی منجز است.

جواب سوم به صاحب کفایه: این جواب سوم مختص است به جایی که بعد از علم اجمالی به نجس بودن احد المائین اضطرار به شرب احدهما پیدا کنیم، جواب اول و دوم مطلق بود چه اضطرار الی شرب احدهما لابعینه قبل از علم اجمالی باشد یا بعد از آن باشد، اما این جواب سوم در خصوص جائی است که بعد از علم اجمالی به نجس بودن احد المائین ما مضطر شدیم به شرب احدهمای لابعینه، می گوییم جناب صاحب کفایه! شبیه آن علم اجمالی که در هامش کفایه مطرح کردید و درست هم مطرح کردید در اینجا هم می توان مطرح کرد، می توانیم اینجا هم ادعای علم اجمالی کنیم به این صورت: این اناء ابیض است و آن اناء اسود، ما علم اجمالی پیدا کردیم که یکی از این دو اناء نجس است، فرض کنید می دانم یک ساعت دیگر مضطر به شرب احدهمای لابعینه خواهم شد، ( البته نیازی نیست این را بدانیم و لکن برای تبیین بهتر این را عرض می کنم)، ساعت هشت صبح علم اجمالی پیدا کردم یا این اناء ابیض نجس است یا آن اناء اسود و می دانم که ساعت نه صبح مضطر خواهم شد به شرب احدهمای لابعینه، خوب علم اجمالی تشکیل می شود که یا آن انائی که اختیار خواهم کرد آن را برای دفع اضطرار در ساعت نُه یا آن اناء این ساعت هشت تا نُه بر من حرام است شربش، یا آن اناء دیگر که اختیار نمی کنم برای دفع اضطرار از ساعت هشت تا نُه و از ساعت ده به بعد که دفع اضطرار کرده ام حرام هست شربش، این علم اجمالی چرا منجز نباشد، من علم اجمالی دارم که یا این انائی که سأختاره لدفع الاضطرار فی الساعة التاسعه این اناء قبل از ساعت تاسعه حرام است شربش، یا اناء آخر حرام است شربش ساعت هشت تا نُه و ساعت بعد از دفع اضطرار که ساعت ده به بعد است مثلا، مثال بزنم: شما امروز علم اجمالی پیدا کردید که یکی از این دو آب نجس است، و می دانید که امشب یکی از این دو اناء تلف خواهد شد یا شما آن را اتلاف خواهید کرد، یک وقت هست می دانید کدام از این انائها تلف خواهد شد، اینجا که علم اجمالی واضح است، شما اگر بدانید که اناء ابیض امشب تلف خواهد شد یا اتلاف خواهید کرد آن را، اینجا خیلی واضح است می گویید من می دانم الآن که روز است شب نشده یا این اناء ابیض امروز قبل از تلف حرام است شربش چون دیدم یک قطره خون افتاد یا در او یا در اناء اسود، الآن که روز است شب نشده یا این اناء ابیض امروز شربش حرام است قبل از تلف یا آن اناء اسود شربش حرام است امروز و امشب و فردا، این علم اجمالی قطعا منجز است، این در صورتی است که آن اناء تالف معین باشد که اناء ابیض است، اما اگر اناء تالف معین نباشد، من می دانم یکی از این دو اناء امشب تلف خواهد شد یا او را اتلاف خواهم کرد، اما کدام یک تلف خواهد شد یا اتلاف خواهد شد نمی دانم، شب که شد دیدم این اناء ابیض تلف شده است نمی دانستم در این فرض دوم که این اناء ابیض تلف می شود اما دیدم اناء ابیض تلف شده است، آیا اجتناب از آن اناء اسود بعد از تلف این اناء ابیض لازم نیست؟ چرا لازم نیست، ما علم اجمالی به وجوب اجتناب از انائی که سیتلف علم اجمالی داریم که امروز قبل از تلف آن اناء یا اجتناب از آن انائی که تلف خواهد شد لازم است یا اجتناب از اناء دیگر امروز و فردا لازم است، این علم اجمالی چرا منجز نباشد، این علم اجمالی صلاحیت تنجیز دارد و مانع می شود که دلیل اصل طهارت و اصالة الحل در اطراف آن شکل بگیرد.

مانحن فیه هم همینطور است، یک وقت هست من قبل از طروّ اضطرار به شرب احدهمای لابعینه علم ارتکازی دارم که اگر مضطر شوم به شرب احدهما قطعا این آب شیرین را انتخاب خواهم کرد، چون من در حالات عادی هم نمی روم آب شور بخورم، بله من مضطر خواهم شد به شرب احدهمای لابعینه چون باید این مقدار آب به بدنم برسد یا آب شور یا آب شیرین، اما قطعا در مقام انتخاب وقتی مضطر شدم به شرب احدهما من نمی روم آب شور را انتخاب کنم، پس می دانم که آنی را که اختیار خواهم کرد برای دفع اضطرار این آب شیرین است، خوب اینجا که اصلا علم اجمالی منجز پر واضح است که من می گویم الان ساعت هشت که هنوز مضطر نیستم به شرب احدهمای لابعینه یا این اناء ابیض که در آن آب شیرین است خوردنش بر من حرام است تا ساعت نُه، بعد از ساعت نُه اضطرار پیدا می کنم و وقتی اضطرار پیدا کنم به شرب احدهما قطعا این آب شیرین را خواهم خورد، پس یا خوردن این آب شیرین قبل از ساعت نُه یعنی قبل از اضطرار الی احدهما حرام است بر من، یا خوردن آن آب در اناء اسود که شور است در زمان قبل از اضطرار و زمان بعد از دفع اضطرار که ساعت ده به بعد است که بین ساعت نه و ده من دفع اضطرار می کنم و می دانم اگر مضطر بشوم به شرب احدهما قطعا آنی را که اختیار می کنم برای دفع اضطرار این آب شیرینی است که در اناء ابیض است، این مثل این می ماند که من بدانم یکی از این دو اناء نجس است و یقینا این اناء ابیض شب تلف خواهد شد آیا کسی توهم می کند که اجتناب از آن اناء اسود فردا لازم نباشد، خوب علم اجمالی یک طرفش فرد قصیر است که اجتناب از این آب در اناء ابیض امروز است و یک طرفش فرد طویل است که اجتناب از آن آب در اناء اسود امروز و فردا، فوقش علم اجمالی در تدریجیات می شود که منجز است، این فرض خیلی واضح است، با اینکه مضطرم به شرب احدهما و آن آب شور را در اناء اسود هم بخورم اضطرارم برطرف می شود و دیگر تلف نمی شوم، و لکن من همینجوری هم بدون اضطرار علاقه ای به خوردن آب شور ندارم و آب شیرین را انتخاب می کنم، پس این علم اجمالی به این می شود که یا این اناء ابیض شربش قبل از زمان اضطرار حرام است و یا شرب آن اناء اسود که لا اختاره لدفع الاضطرار قبل از زمان اضطرار و بعد از زمان دفع اضطرار به شرب آن اناء ابیض حرام خواهد بود، خوب این علم اجمالی در یک طرف می شود فرد قصیر و در طرف دیگر در واقع می شود دو تیکه یک تکه اش حرمت شرب اناء اسود است قبل از اضطرار و تکه دیگرش حرمت شرب این اناء اسود است بعد دفع الاضطرار، نهایتش می شود علم اجمالی در تدریجیات که منجز است.

من بالاتر عرض می کنم که حتی اگر ندانم که کدام یک را انتخاب می کنم برای دفع اضطرار، مثلا هر دو آب شرین است نمی دانم اگر مضطر شدم به شرب احدهما کدام یک را انتخاب می کنم برای دفع اضطرار، باز یک علم اجمالی منجز تشکیل می شود، آن انائی که اختیار خواهم کرد برای دفع اضطرار هر چه باشد یا آن اناء الآن قبل از اضطرار حرمت شرب دارد یا آن اناء دیگر که اختیار نخواهم کرد برای دفع اضطرار آن اناء قبل از اضطرار و بعد از دفع اضطرار حرمت شرب دارد، دقیقا مثل این مثال که من می دانم یکی از دو آب مشتبه شب تلف خواهد شد اما کدام یک تلف می شود نمی دانم، آیا کسی می گوید که فردا که شد اجتناب از آن آب باقی لازم نیست و شبهه بدویه است، اگر هم کسی بگوید شبهه بدویه است خلاف وجدان است، خوب ما علم اجمالی داریم که آن مائی که سیتلف یا اتلفه فی اللیل آن اناء قبل از لیل یعنی امروز واجب است اجتناب از او یا آن اناء دیگر که تالف نیست فی اللیل امروز و فردا واجب است اجتناب از آن، این علم اجمالی به نظر ما منجز است، و عرفا تعارض مستقر است در اصول در اطراف، باعث می شود که ظهور در خطاب اصل شکل نگیرد که بخواهد اصل طهارت یا اصالة الحل در آن طرفی که بعد از دفع اضطرار می ماند، یعنی آن آبی که اختیار نکردم او را برای دفع اضطرار عرفا خطاب اصل ظهورش شکل نمی گیرد در جریان اصل طهارت در او و عرف این را طرف معارضه می بیند، تأمل بفرمایید انشاء الله تا فردا ادامه بحث را عرض کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 29/07/93

جلسه 1060

بحث راجع به اضطرار به یکی از اطراف علم اجمالی لابعینه بود، عرض کردیم علم اجمالی تشکیل می شود که یا آن طرفی که اختیار خواهیم کرد برای دفع طرف اضطرار حرام است قبل از اضطرار مرتکب آن شویم و یا طرف دیگر را قبل الاضطرار و بعد دفع الاضطرار حرام است مرتکب شویم، و این علم اجمالی منجز است، مثلا دو آب هست شما علم اجمالی پیدا کردید یکی از این دو آب نجس است بعد مضطر شدید به شرب یکی از این دو آب لا علی التعیین، مرحوم آخوند فرمود می توانید یکی از این دو آب را برای دفع اضطرار بخورید و آب دیگر را هم از باب مشکوک الحرمة اصل برائت جاری کنید و بخورید، اما عرض ما این بود که یک علم اجمالی منجِّز در اینجا تشکیل می شود به اینکه یا آن آبی که من بعدا اختیار می کنم برای دفع اضطرار، خوردن این آب قبل از طروّ اضطرار حرام است اگر او نجس باشد، و یا خوردن آب دیگر قبل از طروّ اضطررار و نیز بعد از دفع اضطرار حرام است اگر او نجس باشد، و این علم اجمالی منجِّز است و مانع از انعقاد ظهور است در خطاب اصل نسبت به جریان اصل طهارت در اطراف آن.

در اینجا یک اشکال دقیقی است که باید جواب بدهیم: محصل این اشکال این است که اصل طهارت در آن آب باقیِ بعد از دفع اضطرار یعنی آن آبی که اختیار نمی کنم آن را برای دفع اضطرار و آن آب باقی می ماند، آن آب اصل طهارتش عقلا معارض ندارد، برهان اقامه می کنیم که اصل طهارت در آن آبی که باقی می ماند بعد از دفع اضطرار بلا معارض است، برهان این است که: اصلی می تواند تعارض کند با این اصالة الطهارة در این آب باقی بعد از دفع اضطرار که دو ویژگی داشته باشد، یک ویژگی اینکه اثر عملی داشته باشد، یعنی بشود مکلف به استناد این اصل یکی از این اطراف را مرتکب شود، و الا اگر اثر عملی نداشت جریانش لغو است، ویژگی دوم این است که از جمع بین این اصل با اصل طهارت در این آب باقی ماندۀ بعد از دفع اضطرار ترخیص در معصیت و ترخیص در مخالفت قطعیه لازم بیاید، و الا جریانش محذور ندارد، این دو ویژگی باید در اصلی که می خواهد تعارض کند با اصالة الطهارة در آن آبی که باقی می ماند بعد از دفع اضطرار و اختیار نمی کنم آن را برای دفع اضطرار، اصلی که می خواهد با اصل طهارت در این آب معارضه کند باید این دو ویژگی را داشته باشد، بعد گفته می شود که ما هر چه حساب می کنیم همچنین اصلی را پیدا نمی کنیم که در مقابل اصل طهارت در آن آب باقی بعد از دفع اضطرار واقع بشود، چرا؟

زیرا شما اگر بخواهید اصل طهارت جاری کنید در عنوان اجمالی الماء الذی سأختاره لدفع الاضطرار، بگویید الماء الذی ساختاره لدفع الاضطرار طاهر یا حلال، در این عنوان اجمالی اصالة الطهارة یا اصالة الحل جاری کنید، این چه اثری دارد؟ شما قبل از طروّ اضطرار می خواهید اصل طهارت جاری کنید در عنوان اجمالی الماء الذی ساختاره بعد ساعة لدفع الاضطرار، این آب قبل از طروّ اضطرار انشاء الله طاهر و حلال است، چه اثری دارد؟ خوب این اصل طهارت در عنوان اجمالی لغو است، چون ما از این اصل قبل از طروّ اضطرار می خواهیم استفاده کنیم یا بعد از طروّ اضطرار؟ بعد از طروّ اضطرار که نیاز به اصل نداریم چون رفع ما اضطرو الیه تجویز کرد شرب احدهما لابعینه را، نیازی به اصالة الطهارة و اصالة الحل نیست، اگر به لحاظ قبل از اضطرار می گویید، خب من از این اصل استفاده نمی توانم بکنم، چون اگر بخواهم این آب الف را بخورم از کجا معلوم این آب الف آبی است که سأختاره لدفع الاضطرار، چون من که نمی دانم کدام یک از این دو آب را اختیار می کنم برای دفع اضطرار، و اگر بخواهم آب ب را بخورم به استناد این اصل از کجا بدانم آن آب ب آبی است که سأختاره لدفع الاضطرار، در جایی که بداند کدام یک از این دو آب را بعد از اضطرار انتخاب خواهد کرد برای دفع اضطرار آنجا علم اجمالی منجز است، اما مستشکل اشکال عقلی می کند، می گوید در جایی که من نمی دانم کدام یک از این دو آب را برای دفع اضطرار انتخاب خواهم خورد، خب اصالة الطهارة در آن آبی که بعد از دفع اضطرار می ماند آن اصالة الطهارة بلا معارض است، چون معارضش چیست توضیح بدهید؟ آیا اصل طهارت در عنوان اجمالی الماء الذی سأختاره لدفع الاضطرار است، خوب من از این اصل در عنوان اجمالی می خواهم قبل از طروّ اضطرار استفاده کنم چگونه استفاده کنم؟ آب الف را بخورم به استناد این اصل شبهه مصداقیه الماء الذی ساختاره لدفع الاضطرار است، آب ب را بخورم او هم شبهه مصداقیه است.

اگر بگویید معارض اصل طهارت در آن آب باقی بعد دفع الاضطرار معارضش اصل طهارتی است که در واقع الماء الذی ساختاره لدفع الاضطرار جاری می شود نه در این عنوان اجمالی، بلکه در آن واقع که فی علم الله آب الف است که من اختیار خواهم کرد برای دفع اضطرار، اگر بگویید اصل طهارت در آب الف که جاری هست فی حد ذاته و اثر عملی هم دارد که جواز شرب آب الف است، اصل طهارت در این آب الف که فی علم الله آن آبی است که اختیار خواهم کرد برای دفع اضطرار او معارض است با اصل طهارت در آن آبی که باقی می ماند بعد از دفع اضطرار.

می گوییم از جمع بین این دو اصل ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی آید، زیرا من که یقین ندارم که این آبی که اختیار می کنم برای دفع اضطرار آب الف است و آبی که باقی می ماند بعد از دفع اضطرار آب ب است، این را که من یقین ندارم، و تا یقین نداشته باشم که این دو تا اصل یکی در این آب جاری می شود و یکی در آن آب که ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی آید، شاید این اصل طهارت در این آب الف با اصل طهارت در آن آبی که سأختاره لدفع الاضطرار هر دو در یک آب باشند، من که نمی دانم، من که اطلاع ندارم که اصل طهارت در این آب الف در یک آب جاری شده و اصل طهارت در آن آب باقی بعد از دفع اضطرار او در آب ب جاری شده است، من که این را نمی دانم، چون فرض این است که من الآن هیچ اطلاعی ندارم که کدام یک از این دو آب اختیار خواهد شد برای دفع اضطرار و کدام یک باقی خواهد ماند، لذا ویژگی اصلی که معارض کند با اصالة الطهارة در آن آب باقی بعد از دفع اضطرار دو ویژگی باید باشد که در اینجا وجود ندارد.

شما می گوئید اصل طهارت در آبی که یبقی بعد دفع الاضطرار این معارض دارد معارضش اصل طهارت در آبی است که ساختاره لدفع الاضطرار، مستشکل می گوید اصل طهارت در این آبی که ساختاره لدفع الاضطرار و فرض این است که الآن نمی دانم که کدام یک از این دو آب را اختیار می کنم برای دفع اضطرار، این اصل طهارت در عنوان اجمالی جاری می شود یا در عنوان تفصیلی، عنوان تفصیلی یعنی این آب الف یا آن آب ب، اگر در عنوان اجمالی می خواهید جاری کنید اثر عملی ندارد، اصل طهارت در عنوان اجمالی قابل استناد نیست، خوب من کدامیک از این دو آب را به استناد این اصل طهارت در عنوان اجمالی بخورم، خوب هر کدام از این دو آب شبهه مصداقیه این عنوان اجمالی است، اگر می گوئید معارضش اصل طهارتی است که در واقع این آبی که ساختاره لدفع الاضطرار جاری می شود که در واقع آب الف است، این اصل طهارت در آب الف اثر عملی دارد و به استناد او می شود آب الف را خورد، ولی من که نمی دانم از جریان او و جریان اصل طهارت در آن آبی که سیبقی بعد دفع الاضطرار مخالفت قطعیه علم اجمالی لازم می آید، چون شاید این دو آب هر دو یکی باشند، من علم که ندارم، لذا اگر شارع تصریح کند که اصل طهارت در آب الف جاری است، اصل طهارت در آبی که باقی می ماند بعد از دفع اضطرار او نیز جاری است، اگر شارع تصریح هم می کرد ترخیص در مخالفت قعطیه لازم نمی آمد، چون من نمی دانم که اینها دو آب مقابل هم هستند، شاید یک آب باشند، یعنی ممکن است همین آب الف آبی باشد که بعد دفع الاضطرار باقی می ماند، از جمع بین این دو اصل ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی آید.

مثالی بزنم تا مطلب روشن بشود، شما یک اناء ابیض دارید و یک اناء اسود، علم اجمالی پیدا کردید که یکی از این دو اناء نجس است یا اناء ابیض نجس است یا اناء اسود، یکی از این دو اناء اناء زید هم است یا این اناء ابیض یا این اناء اسود، علم اجمالی دومی دارید که یا اناء زید نجس است که مردد بین اناء ابیض و اسود است یا اناء سومی که اناء احمر است، مستشکل می گوید اصل طهارت در اناء احمر محال است که معارض داشته باشد، چرا؟ برای اینکه معارضش چیست؟ آیا معارضش اصل طهارت در اناء زید به این عنوان اجمالی است یا اصل طهارت در واقع اناء زید که آن اناء ابیض است یا آن اناء اسود است، کدام است؟ اصل طهارت در عنوان اجمالی اناءُ زیدٍ که اثر عملی ندارد، چرا که اگر شارع بگوید بگو اناء زید انشاء الله پاک است خب کدامیک از این دو اناء را بر این اساس می توانم بخورم؟ اناء ابیض را بخورم کی می گوید او اناء زید است، اناء اسود را بخورم کی می گوید او اناء زید است، پس اصل طهارت در عنوان اجمالی اناء زید لغو است و اثر ندارد، اگر می گویید اصل طهارت در آن واقع اناء زید (نه در عنوان اجمالی اناء زید) جریان دارد که مثلا فی علم الله اناء ابیض است، خوب اصل طهارت در اناء احمر با اصل طهارت در اناء ابیض تعارض ندارند، زیرا من اگر هم اناء ابیض را بخورم هم اناء احمر را این که مخالفت قطعیه علم اجمالی نمی شود چون من چه می دانم که اناء ابیض اناء زید است، شاید اناء زید آن اناء اسود است، و همینطور از جمع بین دو اصل طهارت یکی در اناء اسود و یکی در اناء احمر هم همینطور است چون نمی دانم اناء اسود اناء زید است، واقع اناء زید که یا اناء اسود است یا ابیض اصل طهارت در آن واقع بعنوانه التفصیلی تا من ندانم او اناء زید است از جمع بین او و بین اصل طهارت در آن اناء احمر ترخیص در معصیت و مخالفت قطعیه لازم نمی آید، اصل طهارت در عنوان اجمالی اناء زید هم که اثر عملی ندارد تا جاری شود، چون عرض کردم قابل استناد نیست، پس چه چیزی می خواهد با اصل طهارت در اناء احمر تعارض کند؟

و لذا اینکه در کتاب اضواء و آراء فرمودند که بله! ما قبول داریم در این مثال اخیر اصل طهارت در عنوان اجمالی اناء زید اثر ندارد این را ما قبول داریم، و لکن اصل طهارتی که در اناء ابیض و اناء اسود جاری می شود یکی از این دو اصل معارض است با اصل طهارت در اناء احمر، اناء احمر معارض دارد منتهی معارضش مشتبه است بین اصل طهارت در این اناء ابیض یا اصل طهارت در این اناء اسود، آنی که فی علم الله اناء زید است اصل طهارت در او به عنوان تفصیلیش او معارض با اصل طهارت در اناء احمر است، حالا من نمی دانم آن واقع اناء زید اناء ابیض است تا او معارض باشد با اصل طهارت در اناء احمر، یا واقع اناء زید اناء اسود است تا او معارض باشد، اصل طهارت در اناء احمر معارض دارد اما معارضش گم شده است بین این دو اصل طهارت در اناء اسود و اصل طهارت ابیض، گم شدن معارض غیر از این است که اصل طهارت در اناء احمر معارض نداشته باشد.

اقول: می گوییم این فرمایش تمام نیست، معارض آن دو ویژگی را که گفتیم باید داشته باشد، یک اینکه اثر عملی باید داشته باشد که شما چون گفتید اصل طهارت در عنوان تفصیلی اناء اسود و اصل طهارت در عنوان تفصیلی اناء ابیض، خوب اثر عملی دارد، اما ویژگی دوم این است که از جمع بین او و اصل طهارت در اناء احمر ترخیص در مخالفت قطعیه لازم بیاید، اگر شارع بگوید اناء ابیض اصل طهارت دارد، اناء احمر هم اصل طهارت دارد این که ترخیص در مخالفت قطعیه نیست، چون من که نمی دانم که یا اناء ابیض نجس است یا اناء احمر، بلکه من می دانم یا اناء زید نجس است یا اناء احمر، من هم آب در اناء احمر را می خورم و هم آب در اناء ابیض را می خورم و علم ندارم که آب نجس را خورده ام و قطع ندارم که شارع ترخیص داده در شرب نجس، چون شاید هیچ کدام نجس نباشد، و همینطور اصل طهارت در اناء اسود و اصل طهارت در اناء احمر هم کذلک.

بله! اگر شما اصل طهارت در اناء ابیض را جاری کردید، اصل طهارت در اناء اسود هم جاری کردید، بعد می گویید اصل طهارت در اناء احمر هم که جاری می خواهد بشود سه تا اصل طهارت این مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است.

می گوییم این اصل طهارت در اناء احمر ضم الحجر فی جنب الانسان است، اگر شما اصل طهارت را هم در اناء ابیض جاری کنید و هم در اناء اسود مصیبت نازل شده است و دیگر اصل طهارت در اناء احمر ضم الحجر فی جنب الانسان است، چون اصل طهارت در اناء اسود جاری کنید در اناء ابیض هم جاری کنید خودش می شود ترخیص در مخالفت قطعیه، چون علم اجمالی داریم یا اناء ابیض نجس است یا اناء اسود، محذور که ترخیص در مخالفت قطعیه است در جمع بین اصل طهارت در اناء ابیض و اصل طهارت در اناء اسود حاصل است، حالا اصل طهارت در احمر جاری بشود یا نشود اثری ندارد، پس می بینید هیچ اصلی پیدا نکردید که در مقابل اصل طهارت در اناء احمر بگوید من معارض هستم، نه آن اصل در عنوان اجمالیِ اناء زید و نه اصل طهارت در واقع تفصیلی که اناء ابیض است و نه اصل طهارت در واقع تفصیلی که اناء اسود است.

در مانحن فیه نیز همینطور است، می گوییم اصل طهارت در آن آبی که بعد دفع الاضطرار می ماند یک اصلی است که هیچ اصلی نمی تواند در مقابل او معارضه کند، اصل طهارت در عنوان اجمالی ما سأختاره لدفع الاضطرار که اثر عملی ندارد، قبل از طروّ اضطرار من کدام یک از این دو آب را می توانم بخورم به استناد این اصل اجمالی؟ هر کدام را بخورم شبهه مصداقیه است، اصل طهارت در ما سأختاره لدفع الاضطرار بعنوانه تفصیلی یعنی اصل طهارت در این آب شرقی، خوب این اناء شرقی اصل طهارت داشته باشد، آبی که بعد از دفع اضطرار باقی می ماند نیز اصل طهارت داشته باشد ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی آید، زیرا من نمی دانم این آب شرقی غیر از آن آبی است که سیبقی بعد دفع الاضطرار، اگر هم اصل طهارت را در آب شرقی جاری می کنید قبل از اضطرار و هم در آب غربی خود این دو تا اصل می گویند از جمع بین ما دو تا اصل ترخیص در مخالفت قطعیه لازم آمد و ما مشکل پیدا کردیم، اصل طهارت در آن انائی که باقی می ماند بعد از دفع اضطرار که ضمش به این دو تا اصل مشکل زائدی بوجود نمی آورد، اینها خودشان با هم مشکل دارند.

لذا انصاف این است که کسانی که دنبال مطالب فنی و دقی اصولی هستند باید بگویند اصل طهارت در آن آبی که یبقی بعد دفع الاضطرار بلا معارض است در آن فرضی که من نمی دانم کدام یک از این دو آب را انتخاب خواهم کرد برای دفع اضطرار، یکی از آنهایی که فنی است آقای صدر است و می گوید آن آبی که یبقی بعد دفع الاضطرار شبهه بدویه است و بخور، البته در این فرض که ندانی و روشن نیست که کدام یک از این دو آب را برای دفع اضطرار انتخاب خواهی کرد، در این مثال هر کدام را که اختیار کردی برای دفع اضطرار که بخور، دیگری را هم می توانی بخوری چون شبهه بدویه است، واقعا فنی است، اشتباه است که در کتاب اضواء و آراء می خواهند به شکل فنی مقابل آقای صدر بایستند، که عرض کردم به هیچ وجه به شکل فنی نمی شود جواب این مطلب را داد.

و لکن حرف ما این است که ظهور در خطاب اصل یک امر عرفی است، وقتی علم اجمالی وجود داشت که یا این آب الف نجس است یا آب ب، و این علم منجز اطراف بود، ظهور خطاب اصل منعقد نمی شود در هیچ کدام از این دو طرف، اینکه ما با یک وجه دقیّ عقلی بخواهیم اصل بلا معارض درست کنیم در یک طرف، این وجه دقی عقلی ظهور ساز عرفی که در مورد آن نظر عرف ساذج محکّم است نمی تواند این امر دقی عقلی ظهور ساز عرفی باشد.

همینطور مثالی که من می دانم یکی از این دو آب نجس است و می دانم شب یکی از این دو آب لا علی التعیین را اتلاف خواهم کرد، آنجا هم همین است، اصل طهارت در آن آبی که بعد از تلف باقی می ماند عقلا بلا معارض است، با همین توضیحی که دادیم آنجا هم می توانید مطلب را تطبیق کنید، ولی بحث عرف یک بحث دیگری است، عرف این دقائق را نمی تواند منشأ ظهور سازی که نظر عرف ساذج در آن محکّم است قرار بدهد، مؤیدش روایت یهریقهما و یتیمم است، خوب در این روایت این پیش می آمد که یکی اول این آب را می ریزد زمین بعد آب دوم را، امام نفرمود که شما که می خواهی یکی از این دو آب را بریزی زمین فعلا تصمیم نداری کدام را زمین بریزی، هر کدام را که ریختی زمین در آنی که باقی می ماند اصل بلا معارض جاری می شود، نخیر! امام فرمود آب دوم را هم بریز زمین یهریقهما و یتیمم، این مؤید این است که این طور اصلهای بلا معارض که می شود عقلا جاری کنیم (چون من علم اجمالی دارم یکی از این دو آب نجس است و یک ساعت دیگر یکی از این آبها را می ریزم زمین پنج دقیقه بعدش دومی را می ریزم زمین، اما اینکه اول کدام را می ریزم زمین و دوم کدام را نمی دانم، همان بیان می آید که اصل طهارت در آن آب دوم که هنوز زمین نریخته ام بعد از اینکه آب اول را زمین ریختم بلامعارض جاری است، و لکن روایت می گوید این درست نیست بلکه یهریقهما و یتیمم، علاوه بر اینکه روایت تعبد خاص است و ما می پذیریم مطابق با استظهار عرفی هم هست، خطاب اصل ظهورش منعقد نمی شود در هیچ کدام از این دو طرف.

خوب! در بحث اضطرار الی احد الاطراف لا بعینه ما گفتیم باید از طرف دیگر اجتناب کرد، فقط یک طرف را می شود مرتکب شد برای دفع اضطرار، فرق هم نمی کند در این بیان سوم که گفتیم علم اجمالی منجز تشکیل می شود که ما نظر خودمان را بپذیریم که گفتیم اگر یکی از این دو آب را هم بخوریم برای دفع اضطرار مصداق ما اضطرو الیه نمی شود آن آب، من مضطر به جامع هستم ولو یکی را انتخاب کنم برای دفع اضطرار، چه این مبنا را بگوئیم، و چه مبنای مرحوم نائینی را بگوییم که می گوید نه! هر کدام از این دو آب را انتخاب کردی برای دفع اضطرار الی احد الطراف لا بعینه بخوری او می شود مصداق ما اضطروا الیه و حلال واقعی می شود طبق نظر مرحوم نائینی، طبق نظر ما حلال واقعی نمی شود بلکه حلال ظاهری است، اما طبق نظر مرحوم نائینی وقتی منطبق کردی اضطرار را بر این فرد و دفع اضطرار به این فرد کردی این فرد می شود ما اضطروا الیه و واقعا می شود حلال، طبق این نظر هم باز این علم اجمالی ای که ما تشکیل دادیم طابق النعل بالنعل می آید، چون من قبل از طروّ اضطرار من علم اجمالی منجز دارم که یا آن آبی که دفع اضطرار با او می کنم قبل از اضطرار خوردنش حرام است و یا آن آب دیگر قبل از اضطرار و بعد از دفع اضطرار خوردنش حرام است.

این نکته را هم توجه کنید که ما که می گوئیم مخیری هر کدام از این دو آب را بخوری و آزادی، این در صورتی است که احتمالا و محتملا این دو آب متساویین باشد، اما اگر یکی از این دو آب اقوی احتمالا باشد یعنی مظنون النجاسة است، یا اقوی محتملا باشد یعنی اگر او نجس باشد عین نجس در او افتاده است اما آب دیگر اگر نجس باشد در او متنجس افتاده است، این می شود اقوی محتملا، در این صورت حق ندارم برای دفع اضطرار آب الف را که مظنون النجاسة است یا علی تقدیر نجاسته نجاستش اشد است بخورم، زیرا ما دلیل لفظی که نداریم که بگوید انت مخیر بینهما، ما می گوئیم از مدلول التزامی رفع ما اضطرو الیه که می گوید حرام با اضطرار حلال می شود کشف کردیم که در مائین مشتبهین اگر مضطر شدیم الی احدهمای لابعینه شارع یک علاجی و حل مشکلی برای ما کرده است، اما اینکه علاج و حل مشکل چیست دلیل اطلاق ندارد، باید قدر متیقن گیری کنیم، قدر متیقنش این است که از این آبی که موهوم النجاسة است بخوریم چون قدر متیقن این است که ترخیص در شرب او داریم، می شود دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام امتثال، ما باید احتیاطا اینی که یقین به ترخیصش داریم بخوریم، و همینطور طبق مسلک مرحوم نائینی هم در فرض تساوی ایشان می گوید آنی را که انتخاب می کنی ما اضطروا الیه است، اما در فرضی که تساوی نیست حق نداری او را برای دفع اضطرار انتخاب کنی، بعید است ایشان ادعا کنند که ولو مظنون النجاسة را انتخاب کردی او می شود ما اضطروا الیه، استظهار عرفی کما صرح به السید السیستانی در بحث تزاحم این است که بر فرض کلام نائینی درست باشد که آقای سیستانی قبول می کند ما اضطروا الیه در صورتی منطبق بر این فرد می شود که مساوی باشد با فرد دیگر، و الا اگر این فرد اشدّ حرمةً باشد عرف می گوید تو مضطر به این نیستی تو برو آن اخف حرمة را مرتکب شو برای دفع اضطرار.

فردا انشاء الله راجع به مسلک مرحوم عراقی که مسلک علیت است و قائل به توسط در تکلیف شده است در اضطرار الی احد الطراف لا بعینه بحث می کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 30/07/93

جلسه 1061

بحث راجع به اضطرار به یکی از اطراف علم اجمالی لابعینه بود، عرض کردیم به نظر ما ترخیص در ارتکاب احد الاطراف بخاطر دفع اضطرار چون ترخیص ظاهری هست مجوز مخالفت احتمالیه علم اجمالی هست نه مجوز مخالفت قطعیه آن به ارتکاب آن طرف دیگر که باقی هست بعد از دفع اضطرار، ما بعد از دفع اضطرار به احد الطرفین مجاز نیستیم طرف دیگر را هم مرتکب شویم، ولی اگر مسلک صاحب کفایه را پذیرفتیم که ترخیص در مخالفت احتمالیه این علم اجمالی حرمت مخالفت قطعیه آن را هم از بین می برد، عرض کردیم یک علم اجمالی دیگری تشکیل می دهیم شبیه آن علم اجمالی ای که خود صاحب کفایه در رابطه با اضطرار به یک طرف معین در هامش کفایه مطرح کرد، و آن علم اجمالی این است که ما قبل از طروّ اضطرار می گوئیم یا شرب از آن انائی که سأختاره لدفع الاضطرار بر من حرام است الآن، یا شرب از آن انائی که سیبقی بعد دفع الاضطرار بعدا بر من حرام خواهد بود، چون یکی از این دو یقینا نجس هستند، اگر انائی که سأختاره لدفع الاضطرار نجس است واقعا شرب او قبل از اضطرار بر من حرام است، اگر آن انائی که سیبقی بعد دفع الاضطرار نجس باشد شرب او بعد دفع الاضطرار بر من حرام خواهد بود، و این در صورتی که آن انائی که سأختاره لدفع الاضطرار معلوم باشد برای من از اول، این علم اجمالی پر واضح است و آقای صدر هم این را پذیرفته است، مشکل در جائی بود که آن انائی که سأختاره لدفع الاضطرار برای من قبل از طروّ اضطرار مشخص نیست، من نمی دانم کدام یک از این دو اناء را برای دفع اضطرار انتخاب خواهم کرد، در این صورت آقای صدر فرمود اگر بپذیریم مسلک صاحب کفایه را که ترخیص در مخالفت احتمالیه علم اجمالی به ملاک دفع اضطرار و یا به هر ملاک دیگر حرمت مخالفت قطعیه آن را بر می دارد ما جز تسلیم در برابر صاحب کفایه در این فرض چاره ای نداریم، چون بعد از دفع اضطرار بأحد الانائین حرمت آن اناء باقیِ بعد دفع الاضطرار می شود شبهه بدویه.

در کتاب اضواء و آراء تلاش کرده اند اثبات کنند که در این مورد که ولو انائی که سأختاره لدفع الاضطرار معلوم نباشد برای من مکلف، قبل از اضطرار من مکلف نمی دانم که کدام یک از این دو اناء را علی تقدیر الاضطرار الی احدهما لابعینه انتخاب خواهم کرد برای دفع اضطرار، ایشان تلاش کرده بگوید اینجا هم علم اجمالی منجز است و اصول در اطراف تعارض می کنند.

تشبیه کرده اند مقام را به یک مثالی که دیروز راجع به آن مثال بحث کردیم، مثال این بود که من می دانم یا این اناء ابیض نجس است یا این اناء اسود، و می دانم یکی از این دو اناء اجمالا اناء زید است، حالا اگر علم اجمالی دومی پیدا شود که یا اناء زید نجس است که مردد است بین این دو اناء ابیض و اسود یا اناء احمر نجس است که اناء سومی است، ایشان فرمود که اصل طهارت در اناء احمر معارض دارد، معارضش اصل طهارت است در واقع اناء زید که مثلا فی علم الله اناء ابیض است که واقع اناء زید است فی علم الله، منتهی چون من نمی دانم که اناء زید اناء ابیض است یا اناء اسود معارضِ اصل طهارتِ در اناء احمر را تفصیلا نمی دانم کدام است، و لکن اصل اینکه اصالة الطهارة در اناء احمر معارض دارد او معلوم است و معارضش آن اصالة الطهاره ای است که در واقع اناء زید جاری است هر کدام باشد، که یا اصالة الطهارة در اناء ابیض است و یا اصالة الطهارة در اناء اسود است، پس اصل طهارت در اناء احمر معارض دارد ولو معارضش مردد است بین دو اصل، اما اینکه رافع معارضه نیست، و لذا ایشان فرمودند در این مثال اصول تعارض می کنند باید از اناء احمر هم اجتناب کنیم، بعد گفتند مقام هم از قبیل همین مثال است که دیروز توضیح دادیم.

ما دیروز نتیجه گرفتیم که از نظر فنی این مطالب کتاب اضواء و آراء درست نیست، عرفا علم اجمالی منجز چون داریم دلیل اصل اجمال پیدا می کند از شمول نسبت به این اطراف، و لکن ادعای ما این بود که از نظر فنی کلام کتاب اضواء و آراء درست نیست، ولی تأمل که کردیم دیدیم در رابطه با این مثال اناء احمر مطالب دیروز ما کاملا قابل دفاع است، و لکن بحث اضطرار فرق می کند، در بحث اضطرار که بحث مقام هست حق با کتاب اضواء و آراء است، اما در این مثال اناء احمر باز ما مصرّیم که اشکال ما بر این کتاب اضواء و آراء وارد است، توضیح ذلک:

ما در این مورد اناء احمر اینجور گفتیم، گفتیم که معارض اصل طهارت در اناء احمر چیست؟ این را بیان کنید، آیا معارضش اصل طهارت در عنوان اناء زید اجمالا است، این را که خود شما پذیرفتید که اثر عملی ندارد اصل طهارت در عنوان اجمالی اناء زید، چون اصل عملی در صورتی اثر دارد که من انطباقش را بر این فرد معین بدانم و بتوانم بر اساس او مرتکب این فرد بشوم، اصل طهارت در اناء زید اجمالا که من نمی دانم منطبق است بر اناء ابیض یا اناء اسود این قابل استناد نیست، من بر اساس او نه می توانم اناء ابیض را بخورم و نه اناء اسود را، و اگر معارض اصل طهارت در اناء احمر اصل طهارت است در واقع اناء زید که عبارت است مثلا از اناء ابیض، می گفتیم ضابطه معارضۀ اصول ترخیص در مخالفت قطعیه است، اگر من اناء احمر را بخورم و اناء ابیض را بخورم که مخالفت قطعیه نکرده ام لا تشرب النجس را، من چه می دانم که یکی از این دو اناء نجس است، چون من که نمی دانم اناء ابیض اناء زید است، شاید اناء اسود اناء زید باشد، و همینطور اصل طهارت در اناء اسود و اصل طهارت در اناء احمر مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه نیست، حالا اگر هم اناء اسود را بخورم و هم اناء احمر را یقین ندارم که اناء نجس را خورده ام، پس ضابط معارضه اصلین بر اینجا منطبق نیست، ضابط معارضه اصلین عبارت بود از اینکه از جمع بین این دو اصل ترخیص در مخالفت قطعیه لازم بیاید که اینجا نمی آید، یقین دارم که اصل طهارت در اناء احمر و اصل طهارت در اناء ابیض مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه نیست، شاهدش این است که اگر اناء ابیض را بخورم اناء احمر را هم بخورم مخالفت قطعیه نکرده ام لا تشرب النجس را، و یقین دارم اصل طهارت در اناء اسود و اصل طهارت در اناء احمر هم همینطور هست یعنی ترخیص در مخالفت قطعیه نیست.

اما مقام فرق می کند، به نظر ما در بحث اضطرار الی احد الاطراف لا بعینه حق با کتاب اضواء و آراء است که اصول در اطراف تعارض می کنند حتی به نظر دقی نه صرفا به نظر عرفی که ما می گفتیم، زیرا شرط ترخیص در مخالفت قطعیه این نیست که در هنگام ارتکاب طرف اول من یقین بکنم به اینکه ارتکاب این طرف و ارتکاب آن طرفی که بعدا اصل در او جاری می شود این مخالفت قطعیه است، من الآن می گویم اصل طهارت در انائی که یبقی بعد دفع الاضطرار این معارض هست فی علم الله با یکی از این اصل هایی که قبل از اضطرار می خواهد جاری بشود، اگر فی علم الله آنی که باقی می ماند بعد از دفع اضطرار اناء غربی باشد (البته الآن من نمی دانم که هل یبقی اناء غربی یا یبقی اناء شرقی، ولی اگر فی علم الله آنی که باقی می ماند بعد از دفع اضطرار اناء غربی باشد) خوب آن اصل طهارت در اناء غربی بعد از دفع اضطرار ترخیص می دهد که یجوز شربه، معارضش اصل طهارت در این اناء شرقی است قبل الاضطرار، بله! این اناء شرقی قبل دفع الاضطرار را من اگر بخورم و بخواهم اناء باقی بعد دفع الاضطرار را هم بعدا بخورم الآن (که هنوز اضطراری در کار نیست) علم ندارم به مخالفت قطعیه، چون شاید انائی که سیبقی همین اناء شرقی باشد، و لکن خدا که می داند که آن انائی که سیبقی اناء غربی است، جریان اصل طهارت در آن اناء غربی بعد دفع الاضطرار با اصل طهارت در این اناء شرقی قبل الاضطرار این مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی است، من که الآن علم اجمالی دارم به اینکه یا این اناء شرقی نجس است یا آن اناء غربی، علم اجمالی که قصور ندارد، شارع اگر الآن بگوید یجوز لک شرب از این اناء شرقی قبل الاضطرار، بعد دفع الاضطرار هم بگوید یجوز لک شرب از اناء غربی، خوب این مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است، اصلا به شما عرض کنم کار به ترخیص شارع ندارم، قطع نظر از ترخیص شارع اگر من الآن قبل الاضطرار مقداری از اناء شرقی را بخورم بعد از اضطرارم همین اناء شرقی را کاملا می خورم به اذن شارع، اناء غربی می ماند که بعد از دفع اضطرار او را هم می خورم، هل صدر منی مخالفة قطعیه ام لا؟ قطعا صدر منی مخالفة قطعیه، فرق می کند با مثال اناء احمر، در آن مثال اگر من اناء ابیض و اناء احمر را بخورم هیچ وقت در حین ارتکاب هیچ کدام از این دو طرف قطع به مخالفت ندارم، چون شاید اناء ابیض و اناء احمر هر دو پاک باشند، و همینطور اگر اناء اسود و اناء احمر را بخورم قطع ندارم که شرب نجس کرده ام، و لذا هیچ کدام از اصل طهارت در اناء ابیض یا اصل طهارت در اناء اسود جمعش با اصل طهارت در اناء احمر ترخیص در مخالفت قطعیه نبود، اما اینجا اینطور نیست، اگر من قبل از طروّ الاضطرار مقداری از این اناء شرقی را بخورم فعلا به ترخیص شارع هم کاری نداریم، بعد طروّ الاضطرار بقیه اناء شرقی را بخورم، و بعد از دفع اضطرار اناء غربی را بخورم یقینا از من مخالفت قطعیه علم اجمالی صادر شده است، بله! هنگامی که اناء شرقی را قبل الاضطرار می خوردم یقین نداشتم که اگر اناء باقی بعد الاضطرار را هم بعدا بخورم این مخالفت قطعیه است، چون احتمال می دادم اناء باقی بعد دفع الاضطرار همین اناء شرقی باشد که الآن دارم مقداری از آن را می خورم، شرط مخالفت قطعیه این نیست که در هنگام شرب از این اناء شرقی بدانم که آن اناء باقی بعد دفع الاضطرار را هم اگر بخورم این مخالفت قطعیه است، همچنین شرطی نیست، بلکه واقع مخالفت قطعیه هست، یعنی الآن بخشی از اناء شرقی را قبل الاضطرار می خورم بعد دفع الاضطرار کل اناء شرقی را می خورم و بعد دفع الاضطرار اناء غربی را می خورم، چه کسی شک می کند در اینکه من ولو از ابتدا نمی دانستم که سیتحقق منی مخالفة قطعیة تدریجا و لکن تحقق منی مخالفة قطعیه تدریجا، و هنگام ارتکاب آن طرف دوم یعنی هنگام شرب آن اناء غربی بعد دفع الاضطرار آنوقت که ملتفت هستم به این مخالفت قطعیه علم اجمالی، پس مخالفت قطعیه علم اجمالی از من صادر می شود، بر خلاف مثال اناء احمر، و در هنگام ارتکاب آن طرف دوم من ملتفتم به این مخالفت قطعیه ترخیص شارع در شرب از آن اناء شرقی قبل الاضطرار و شرب این اناء غربی بعد دفع الاضطرار بالاناء الشرقی ترخیص شارع در این دو می شود ترخیص در مخالفت قطعیه.

و الحاصل در مثال اناء احمر هیچ گاه چه هنگام شرب اناء اسود مثلا و چه موقع شرب اناء احمر من قطع به مخالفت تکلیف پیدا نمی کردم، زیرا موقع شرب اناء احمر که من کشف نکرده بودم که اناء اسود مثلا اناء زید است، اناء اسود را خوردم آمدم اناء احمر را هم خوردم، به حضرت عباس یقین ندارم آب نجس را خورده ام، ترخیص شارع هم در شرب این اناء احمر و شرب این اناء اسود ترخیص در مخالفت قطعیه نیست، یا اناء ابیض را هم حساب کنید کذلک، و اما ترخیص شارع در شرب اناء ابیض و اناء اسود جمع بین این دو ترخیص خودش محذور تفصیلی و مشکل درونی دارد، چون علم اجمالی هست که یا اناء ابیض یا اناء اسود نجس است، جمع بین اصل طهارت در این دو اناء که مشکل درونی و محذور تفصیلی داشت او را که نمی شود منشأ تعارض اصول قرار داد، چون جمع بین این دو اصل محذور تفصیلی دارد چه اصل طهارت در اناء احمر ضمیمه بشود به جریان این دو اصل یا ضمیمه نشود علی ای حال جریان این دو اصل مشکل دارد، و لذا می گفتیم ما باید جریان یکی از این دو اصل را با جریان اصل در اناء احمر بسنجیم، یا جریان اصل در اناء ابیض را به تنهایی با جریان اصل طهارت در اناء احمر بسنجیم، یا جریان اصل طهارت در اناء اسود را به تنهایی با جریان اصل طهارت در اناء احمر بسنجیم، وقتی می سنجدیدم مخالفت قطعیه پیش نمی آمد، اما در ما نحن فیه بر فرض فی علم الله اناء غربی قبل الاضطرار اصل طهارت نداشته باشد، فقط اناء شرقی قبل الاضطرار اصل طهارت داشته باشد، خوب بعد از دفع اضطرار هم آنی که باقی ماند اناء غربی بود او هم اصل طهارت داشته باشد، جمع بین اصل طهارت در آن اناء غربی که بعد دفع الاضطرار ماند با اصل طهارت در این اناء شرقی قبل الاضطرار خود این ترخیص در مخالفت قطعیه است، ولو اصل طهارت در اناء غربی قبل الاضطرار اصلا جاری نشود، اصل طهارت در اناء شرقی قبل الاضطرار اگر جاری بشود، خوب من یک قطره از این اناء شرقی قبل الاضطرار بخورم به استناد این اصل، بعد طروّ الاضطرار هم کل اناء شرقی را بخورم لدفع الاضطرار که البته این کار مباحی است ما با این کاری نداریم، آخرش هم بروم سراغ اناء غربی بگویم شارع گفته اناء غربی بعد دفع الاضطرار حلال و طاهر است بخور، خوب قطعا مخالفت کرده ام تکلیف لا تشرب النجس را و این دو تا اصالة الطهارة قطعا ترخیص می دهد در مخالفت قطعیه، منتهی وقتی که آب شرقی را قبل طروّ الاضطرار می خوردم و اصل طهارت در او جاری می کردم یقین نداشتم که آنی که باقی می ماند بعد دفع الاضطرار اناء غربی است و جریان اصل در این اناء شرقی با جریان اصل در اناء باقی بعد دفع الاضطرار این ترخیص در مخالفت قطعیه است، اطلاع از این نداشتم، ولی وقتی اناء غربی را بعد دفع الاضطرار می خواهم بخورم که اطلاع پیدا کردم فهمیدم که آن اصل طهارت در اناء شرقی قبل الاضطرار با این اصل طهارتی که بعد دفع الاضطرار در این اناء غربی که باقی مانده جاری می شود الآن فهمیده ام این ترخیص در مخالفت قطعیه بوده است، آنوقت قبل الاضطرار اصل طهارت در اناء شرقی جاری شد و تجویز کرد بر من شرب از آن اناء شرقی را فرضا (چون می خواهیم طرف معارضه قرار بدهیم)، من می دانم یا شرب این اناء شرقی قبل الاضطرار شرب نجس است یا شرب اناء غربی بعد دفع الاضطرار شرب نجس است، خوب این علم اجمالی را از اول دارم، اصل طهارت هم در این دو طرف اگر بخواهد جاری بشود می گوید می توانی این اناء شرقی را قبل از اضطرار بخوری(البته مقداری از آن را، چون اگر همه اش را بخوری که دیگر بعد از اضطرار دفع اضطرار به او نمی توانی بکنی)بعد از دفع اضطرار هم اصل طهارت در آن اناء غربی که واقع اناء باقی بعد دفع الاضطرار است می گوید آن اناء غربی را می توانی بخوری، و خوردن از اناء شرقی قبل الاضطرار که یک قطره بخورم و خوردن آن اناء غربی بعد دفع الاضطرار غیر از مخالفت قطعیه علم اجمالی چیز دیگری نیست، فقط چیزی که منشأ شبهه می شود این است که هنگام خوردن این اناء شرقی ولو من بنا داشته باشم که اناء باقی بعد دفع الاضطرار را بخورم اما این باعث می شود که من علم به تحقق مخالفت قطعیه فعلا نداشته باشم، زیرا شاید آن اناء باقی بعد دفع الاضطرار همین اناء شرقی باشد که الآن می خواهم یک قطره از او بخورم، و لکن اینکه مهم نیست، مهم این است که علم اجمالی قبل طروّ الاضطرار دارم شارع هم در اطرافش ترخیص در ارتکاب داد، مخالفت قطعیه این علم اجمالی هم از من محقق می شود به اینکه الآن این اناء شرقی را بخورم که اصل طهارت در او می خواهد جاری بشود و بعد دفع الاضطرار هم بروم آن اناء غربی را بخورم، ولو فرض کنید این اناء غربی قبل طروّ الاضطرار اصلا اصل طهارت نداشته باشد، این ملاک معارضه است.

و لذا ما با این توضیحی که دادیم اشکال کتاب اضواء و آراء را که تعارض ولو از نظر دقی بین اصل طهارت در این اناء شرقی که یک واقع تفصیلی دارد (نه اصل طهارت در عنوان اجمالی ما سأختاره لدفع الاضطرار تا بگوئید این اصل در عنوان اجمالی اثر عملی ندارد، نه! اصل طهارت در واقع این ما سأختاره که این اناء شرقی است) جمع بین این اصل طهارت فعلا قبل الاضطرار با اصل طهارت در واقع آن انائی که سیبقی که اناء غربی است این ترخیص در مخالفت قطعیه است، و مخالفت قطعیه هم از من ممکن است صادر بشود، فقط چیزی که نیست این است که در هنگام ارتکاب این طرف اول من قطع به صدور مخالفت علم اجمالی از خودم ندارم، اما اینکه شرط تعارض اصول نیست، شرط تعارض اصول نیست که من هنگام ارتکاب طرف اول قطع داشته باشم که مخالفت قطعیه تدریجیه خواهم کرد این علم اجمالی را، بلکه مخالفت قطعیه از من ممکن است صادر بشود و شارع هم اگر ترخیص بدهد در اطراف می شود ترخیص در مخالفت قطعیه.

هذا کله علی مسلک الاقتضاء.

محقق عراقی فرموده بنا بر مسلک علیت اگر علم اجمالی به تکلیف باشد ولو اضطرار الی احد الاطراف لابعینه داری اما شارع نمی تواند ترخیص بدهد در مخالفت احتمالیه علم اجمالی، این خلاف حکم عقل است، توسط در تنجیز علم اجمالی خلاف حکم عقل است، اگر علم اجمالی به تکلیف باشد موافقت قطعیه اش واجب است، شارع نمی تواند ترخیص بدهد در مخالفت احتمالیه علم اجمالی و لو اضطرار عرفی الی احد الاطراف لابعینه داشته باشی، و لذا محقق عراقی فرموده که ما مجبوریم که قائل به توسط در تکلیف بشویم، یعنی بگوئیم اضطرار الی احد الاطراف لابعینه باعث شد که تکلیف واقعی به اجتناب از نجس از تکلیف مطلق بودن خارج بشود بشود تکلیف مشروط، تا این تکلیف به اجتناب از نجس مطلق باشد محال است شارع دست بردارد از وجوب موافقت قطعیه علم اجمالی، باید بشود توسط در تکلیف، یعنی شارع بگوید یجب الاجتناب عن النجس اذا لم تدفع به الاضطرار یا الا اذا دفعت به الاضطرار، یعنی وجوب اجتناب از نجس مشروط است به اینکه دفع اضطرار با آن نکنی، خوب اگر شما هر دو آب را بخورید دفع اضطرار با آن نجس نکرده اید، دفع اضطرار با آن نجس این است که فقط نجس را بخورید آب پاک را نخورید، اگر شما هر دو آب را بخورید پس شرط حرمت آن آب نجس فعلی می شود، شما دیگر دفع اضطرار به آن آب نجس نکرده اید و آن آب نجس حرمت فعلیه پیدا می کند، آنوقت شمائی که هر دو آب را می خورید علم اجمالی پیدا می کنید که یکی از این دو نجس است و حرام فعلی است شربش، اما اگر فقط یکی از این دو را بخورید دیگری را نخورید یا این است که اصلا آب پاک را می خورید یا آنچه می خورید آب نجس است و لکن دفع اضطرار با آن می کنید که حرمت فعلیه شرب ندارد، هذا محصل کلام محقق العراقی.

اقول: به نظر ما محقق عراقی دچار غفلت شده است، خود ایشان یک راه حلی ارائه داد برای جواز ارتکاب احد الاطراف در علم اجمالی بدون اینکه تکلیف واقعی مشروط بشود و اطلاقش از بین برود، و آن پیشنهاد ایشان جعل بدل ظاهری بود، خود ایشان فرمود که اشکالی ندارد که شارع یکی از دو طرف علم اجمالی را بگوید شما امتثال کن، مثلا به شما گفته اند اجتنب عن النجس، می دانی یکی از این دو آب نجس است، اگر از یکی از این دو آب اجتناب کنی فهو امتثال للتکلیف المعلوم بالاجمال تعبدا، کما اینکه در قاعده فراغ و تجاوز همین را گفته است، گفته نماز با شک در رکوع بعد از تجاوز از محل امتثالٌ تعبدا "بلی قد رکعت"، جعل بدل ظاهری کرده، جعل بدل واقعی که نیست لذا اگر بعدا کشف شد نمازت بی رکوع بود باید اعاده کنی، اما تا شک داری شارع گفته هذا صلاة مع الرکوع، می شود امتثال تعبدی، عقل هم می گوید من از تو امتثال می خواهم چه امتثال وجدانی چه امتثال تعبدی، می گویم خوب بفرما این هم امتثال تعبدی، جناب محقق عراقی! وقتی فحوای رفع ما اضطروا الیه گفت شارع برای رفع این اضطرار من یک علاجی کرده است چرا می گوئید تکلیف واقعی را مشروط کرد؟ این خلاف اطلاق دلیل لاتشرب النجس است، قدر متیقن این است که ما بگوئیم که جعل بدل شده است، چون اطلاق اجتنب عن النجس اماره است می گوید من مشروط نمی شوم، لازمه اش این است که پس شارع جعل بدل ظاهری کرده است می گوید از یکی از این دو آب اجتناب کن ولو یکی دیگر را می خوری برای دفع اضطرار، اجتناب از یکی از این دو آب امتثال تعبدی است، اینجا دلیل خاص داریم زیرا رفع ما اضطروا الیه کالنص است در جواز ارتکاب أحد الانائین المشتبهین، زیرا وقتی شما دو تا آب نجس داری مضطر شدی به شرب احدهما شارع در اینجا می گوید یکی از این دو آب را بخور حلال است آنوقت مائین مشتبهین را بیاید بگوید که شما باید از هر دو اجتناب کنید!! اگر شما اینجور بگوئید که اطلاق است آنوقت تکلیف مشروط را از کجا کشف کردید، اطلاق دلیل لا تشرب النجس می گوید من مطلقم شما از کجا او را مشروط می کنید، اگر دلیل قطعی ندارید بر جواز ارتکاب احدهما فوقش اطلاق رفع ما اضطروا الیه اینجا می گوید این تکلیف به اجتناب از نجس مشروط شد، اطلاق آیه آنجاهایی که آیه حرام کرده است مثل "رجس فاجتنبوه" می گوید اجتناب از این رجس اطلاق دارد، اطلاق رفع ما اضطروا الیه اگر بخواهد تکلیف واقعی را مشروط کند می شود مخالف اطلاق قرآن، پس شما باید دلیل قطعی یا دلیل خاص بیاورید بگویید که اینجا ارتکاب احدهما جائز است، منتهی از این دلیل قطعی یا دلیل خاص می خواهید کشف کنید که تکلیف مشروط است، اما ما می گوئیم کشف جعل بدل بکنید بیش از این ما دلیل نداریم.

نکته: اینکه ما گفتیم تکلیف مشروط این باشد که اجتنب عن النجس ان لم تدفع به الاضطرار یعنی اذا دفعت به الاضطرار فلا یحرم شرب النجس، اگر این باشد یک مقداری مشکل درست می شود، زیرا من آب الف را که می خورم تدریجا و بعد از یک ساعت می خواهم آب ب را بخورم، خوب دفع اضطرار با چی کرده ام، با آب الف دفع اضطرار کرده ام دیگر، اگر بنا باشد آب الف نجس باشد دیگر وجوب اجتناب از او فعلی نیست چون دفع اضطرار به او کرده ام، آنوقت دیگر علم اجمالی پیدا نمی کنم به اینکه یا شرب این آب الف حرام است یا شرب آب ب یک ساعت بعد، چون شرب آب الف یقینا می شود حلال چون دفع اضطرار کرده ام با او ولو نجس باشد، آب دوم هم که اصلا معلوم نیست نجس باشد، پس برای تکلیف مشروط این تقریب جالب نبود و این تقریب ابتدائی بود که گفتیم اجتنب عن النجس اذا لم تدفع به الاضطرار، نه! تکلیف مشروط به روش دیگر بهتر است و مطابق با اطلاق ادله هم هست که به مقدار متیقن باید رفع ید از اطلاق کنیم و آن این است که: اجتنب عن النجس اذا ارتکبت الطاهر، می گوید اگر شما آب پاک را ولو بعدا و یک ساعت دیگر می خوری بر تو حرام است آب نجس را بخوری ولو برای بار اول برای دفع الاضطرار، حرام است بر تو آب نجس را بخوری اگر ضمیمه می کنی به این آب نجس خوردن آب حلال را ولو در آینده، خوب مقتضای اطلاق لاتشرب النجس این است که بیش از این تقیید نزنیم به این اطلاق، اینجور بود قطع نظر از اشکال قبلی که ما بحث جعل بدل هست کلام محقق عراقی خیلی درست در می آید، اگر من آب الف را بخورم و بعدا هم آب ب را بخورم این جائز نیست، زیرا علم اجمالی دارم که یکی از این دو آب نجس است و حرام فعلی است، زیرا آب نجس را اگر همراه آب پاک بخورم ولو آب پاک را در زمان متأخر بخورم حرمت او فعلی است، و من اگر ضمیمه بکنم شرب آب دوم را به آب اول علم دارم که شرب آن ماء نجس حرمت فعلیه دارد و این خلاف علم اجمالی است، اما اگر یکی از این دو را بخورم و دیگری را نخورم یا آنی که خورده ام آب پاک است یا اگر آب نجس است خوردن آب نجسی که لم ینضم الیه شرب الماء الطاهر در حال اضطرار الی احد الطراف لابعینه حرام فعلی نیست، لذا مشکل برطرف می شود.

هذا تمام الکلام فی بحث الاضطرار الی بعض اطراف العلم الاجمالی یقع الکلام فی مسألة الخروج عن محل الابتلاء، ان شاء الله ادامه بحث روز یکشنبه 15 محرم الحرام.

اللهم کن لولیک الحجة بن الحسن صلواتک علیه و علی آبائه فی هذه الساعة و فی کل ساعة ولیا و حافظا و قاعدا و ناصرا و دلیلا و عینا حتی تسکنه ارضک طوعا و تمتعه فیها طویلا، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 18/08/93

جلسه 1062

قبل از ورود به بحث خروج بعض اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء راجع به بحث اضطرار به بعض اطراف علم اجمالی لابعینه توضیحی باقی مانده که عرض کنم:

در اضطرار به بعض اطراف علم اجمالی لا علی التعیین دو مسلک مهم وجود داشت: یکی مسلک توسط در تنجیز و دیگری مسلک توسط در تکلیف.

مسلک توسط در تنجیز که مسلک مشهور هست می گوید اگر شما علم اجمالی داشتید به اینکه مثلا یکی از این دو آب نجس و حرام هست اضطرار پیدا کردید به خوردن یکی از این دو لابعینه علم اجمالی تنجزش تنجز متوسط خواهد بود بدون اینکه حکم واقعی تغییر بکند، حکم واقعی محفوظ هست تنجز تکلیف متوسط است، یعنی وجوب موافقت قطعیه علم اجمالی بخاطر اضطرار از بین می رود ولی حرمت مخالفت قطعیه اش باقی هست، در مقابل تنجیز تام که در موارد دیگر علم اجمالی هم حرمت مخالفت قطعیه داشت و هم وجوب موافقت قطعیه و یا مواردی که اصلا تکلیف متنجز نیست، اما در اینجا تکلیف متنجز است به نحو تنجز متوسط که مخالفت قطعیه اش حرام است اما موافقت قطعیه اش واجب نیست، این مسلکی بود که قبلا توضیح دادیم و اختیار کردیم.

در مقابل این مسلک مسلک توسط در تکلیف است که می گوید در موارد اضطرار الی احد الاطراف لابعینه حتما شارع تکلیف واقعی را باید مقید و مشروط بکند و اطلاق تکلیف واقعی باید از بین برود، این مسلک توسط در تکلیف که معنایش مقید و مشروط کردن تکلیف واقعی است مختار مرحوم نائینی در اجو التقریرات است و همینطور مختار محقق عراقی است در مقالات و نهایة الافکار، اما با دو بیان مختلف:

محقق نائینی در دوره اخیره اصولشان که در تقریرات اجود التقریرات است فرموده اند که به نظر ما شارع تکلیف واقعی را مقید کرده است، فرموده که ما ولو مضطر بشویم به احد الانائین و لکن هر کدام را که انتخاب بکنیم برای دفع اضطرار عرفا مصداق ما اضطروا الیه هست، چون دو آب مشتبه هر دو مساوی هستند احتمالا و محتملا و هیچ کدام اهمیت نسبت به دیگری ندارد، وقتی من مضطرم به شرب احدهمای لابعینه و اختیار بکنم آب الف را برای دفع اضطرار عرف می گوید که شرب این آب الف ما اضطروا الیه است، و رفع ما اضطروا الیه حرمت آن را بر می دارد، رفع ما اضطروا الیه رفعش رفع واقعی است نه رفع ظاهری، بعد از اختیار این آب الف برای دفع اضطرار دیگر این آب الف واقعا حرام نیست.

بعد فرموده مبادا این مبنای ما شما را دچار شبهه بکند بگوئید بسیار خوب در جائی که اضطرار قبل از علم اجمالی هست یعنی ما اول مضطر شدیم به شرب أحد الانائین بعد علم اجمالی پیدا کردیم به نجس بودن یکی از این دو مبادا شما دچار توهم شوید بگوئید بسیار خوب من آب الف را می خورم وقتی آب الف را خوردم محقق نائینی می گوید آب الف واقعا حلال است، آب ب هم که مشکوک النجاسة و الحرمة است اصل برائت و اصل طهارت هم نسبت به آن جاری می کنیم بلا معارض او را هم می خوریم، محقق نائینی فرموده اینکه بخواهید شما از مبنای ما دچار این شبهه شوید و بگوئید طبق این مبنای محقق نائینی اگر اضطرار بعد از علم اجمالی بود خوب علم اجمالی منجز است، چون ساعت هشت علم اجمالی پیدا کردیم یا آب الف نجس است یا آب ب، ساعت نه اضطرار پیدا شد الی شرب احدهمای لابعینه خوب اینجا روشن است که علم اجمالی منجز است، به لحاظ اینکه ساعت هشت تا نه هنوز ما مضطر نبودیم و لذا علم اجمالی منجز تشکیل می شد که یا شرب آن آبی که اختیار خواهیم کرد برای دفع اضطرار الآن حرام است که هنوز اضطراری در کار نیست یا آن آبی که اختیار نمی کنیم برای دفع اضطرار او الآن و در آینده حرام خواهد بود، اما اگر اضطرار قبل از علم اجمالی باشد فرموده شبهه این است که یک کسی بگوید طبق مبنای شمای محقق نائینی این فردی که اختیار می کنیم برای دفع اضطرار مصداق رفع ما اضطروا الیه است و حرمت واقعیه اش رفع شده است، آب دوم هم که مشکوک النجاسة و الحرمة است اصل برائت و اصل طهارت مشکلش را حل می کند.

محقق نائینی فرموده این شبهه جوابش این است که این آب الف که شما اختیار می کنید برای دفع اضطرار تا موقعی که اختیار نکرده اید لدفع الاضطرار حرمتش باقی است، به صرف اضطرار حرمت او از بین نمی رود، حرام است شرب آن آب نجس که فی علم الله آب الف است الی زمانٍ تختاره لدفع الاضطرار، هنوز که شما اختیار نکرده اید آب الف را لدفع الاضطرار، اضطرارتان قبل از علم اجمالی به نجس بودن احد الانائین است، اما اختیار آب الف برای دفع اضطرار بعد از حدوث علم اجمالی به نجاست احدهما هست، و تا اختیار نکنید آب الف را برای دفع اضطرار و واقعا اگر آب الف نجس واقعی باشد هنوز حرمت شربش باقی است، چون تا شما اختیار نکنید آب الف را برای دفع اضطرار او مصداق ما اضطروا الیه نمی شود تا حرمتش رفع شود، و لذا علم اجمالی تشکیل می شود که یا این آب الف قبل از اختیار آن برای دفع اضطرار حرام است یا آن آب ب حرام است مطلقا، چون فرض این است که من آب ب را برای رفع اضطرار اختیار نخواهم کرد و این علم اجمالی منجز است.

این مسلک نائینی در اجود التقریرات است، ولو ایشان در فوائد الاصول که دوره سابقه بر دوره اجود است ایشان بعد اللتیاوالتی قائل به مسلک توسط در تنجیز شده است، اما در دوره لاحقه در اجود التقریرات فرموده صحیح قول به توسط در تکلیف است با این بیان که عرض کردیم.

آقای خوئی به ایشان اشکال کرده است، یک اشکال همان اشکالی است که قبلا هم ما عرض کردیم که عرفا اختیار آب الف لدفع الاضطرار آب الف را مصداق ما اضطروا الیه نمی کند، من هنوز هم ولو آب الف را بردارم و بخورم می گویم من مضطر نیستم به شرب آب الف، من مضطرم به شرب احد المائین و لکن اختیار کردم آب الف را لدفع الاضطرار از باب ترجیح احد المتساویین علی الآخر، اینکه اضطرار به شرب آب الف نیست عرفا، این اشکال را ما قبلا هم عرض کردیم و اشکال درستی هم هست.

آقای خوئی اشکال دومی هم کرده به آقای نائینی، فرموده این فرمایش شمای آقای نائینی غیر معقول است که این آب الف حرام باشد شربش تا زمانی که آن را اختیار می کنیم برای دفع اضطرار، یعنی حرام است شرب این آب الف تا آن زمانی که ما این آب الف را بخوریم، وقتی می خواهیم آب الف را بخوریم حرمتش ساقط می شود، این معقول نیست، تحریم برای این است که زجر بکند مکلف را از ارتکاب یک فعل، بیایند بگویند این فعل حرام است تا یک آن قبل از ارتکاب، زمان ارتکاب دیگر حرام نیست، این معقول نیست، حرمت انحلالی است آبی که لا تختاره لدفع الاضطرار حرام است او یک حرمت جدائی دارد، آب نجسی که تختاره لدفع الاضطرار این آب را بگوئید حرام است تا لحظه ارتکاب و لحظه ارتکاب می شود حلال و حرمت ساقط می شود این معقول نیست چون حرمت می آید تا زجر کند.

اقول: این اشکال اشکال واردی است، لا محالة اگر بخواهد این اختیار لدفع الاضطرار شرط باشد برای تکلیف باید شرط متأخر باشد، یعنی اگر اختیار بکنی این آب الف را لدفع الاضطرار کشف بکند که از اول این آب شربش حرام نبوده، چون معنا ندارد بگوئید شرب این آبی که تختاره لدفع الاضطرار حرام است و حرام است تا آن آنی که می خواهی این آب را اختیار کنی برای دفع اضطرار آنوقت می شود حلال، پس باید شارع این را شرط حدوث تکلیف قرار دهد، شارع بگوید از اول دارم می گویم اگر این آب را انتخاب خواهی کرد برای دفع اضطرار از اول این آب حرام نشده است و آب را اگر اختیار نمی کنی برای دفع اضطرار او از اول حرام شده است، این عناوین باعث می شود متعلق تحصیص و تقسیم شود یعنی بشود ما تختاره لدفع الاضطرار حلال و ما لا تختاره لدفع الاضطرار حرام، بعد وقتی این آب را اختیار می کنی برای دفع اضطرار کشف می شود که از اول متعلق حرمت نبوده بلکه متعلق حلیت بوده، این معقول است، وقتی این معقول شد و نه آنچه محقق نائینی فرموده اشکال این است که من آب الف را که خوردم کشف می شود که این آب الف واقعا حلال بوده خوردنش ولو فی علم الله نجس باشد، چون مصداق ما تختاره لدفع الاضطرار حلالٌ و ان کان نجس واقعا هست، و این باعث می شود که علم اجمالی منحل بشود، جناب محقق نائینی اگر شما قائل بشوید به اینکه این آبی که اختاره لدفع الاضطرار مصداق رفع ما اضطروا الیه می شود این باعث می شود که علم اجمالی منحل شود، چون این آب الف را اگر بخورم کشف می شود که این حرام نبوده است ولو واقعا نجس باشد، آب دوم هم که اصلا ممکن است پاک باشد لذا حرمت شرب ماء نجس شاملش نمی شود، فأین العلم الاجمالی.

در ادامه این فرمایش بنده عرض می کنم بله اگر این دو آب را با هم بخورم در این صورت من دفع اضطرار به حرام نکرده ام، چون این دو آب را با هم خوردم دفع اضطرار چرا با آب نجس کرده باشم بلکه فرض این است که دفع اضطرار با آب پاک هم صادق است چون هر دو را با هم خورده ام، در این صورت آن حرام واقعی مصداق ما اضطروا الیه نیست پس یکی از این دو نجس است و ما اضطروا الیه هم نیست پس علم اجمالی منجز تشکیل می شود، اما در فرضهای متعارف که اول یکی از این دو آب را می خورم و با او دفع اضطرار می کنم بعد از دفع اضطرار با آب الف می خواهم آب ب را هم می خواهم بخورم خوب جناب محقق نائینی علم اجمالی اینجا شکل نمی گیرد، و آن شبهه ای که شما گفتید قابل دفع است انصافا قابل دفع نیست.

بله! اگر شما راههای دیگری را انتخاب کنید برای توسط در تکلیف که بعدا عرض می کنیم اشکال رفع می شود، اما راه محقق نائینی این بود که می گفت تحریم شرب ماء نجس ثابت است الی ان تختاره لدفع الاضطرار، این بیان اشکال دارد اگر بخواهید بگوئید حرمت ثابت است و اختیار آن برای دفع اضطرار موجب زوال حرمت است بعد حدوثها، به قول آقای خوئی این غیر معقول است، و اگر بخواهید بگوئید که شرط حدوث است یعنی از اول ما اختاره لدفع الاضطرار حرام نیست خوب علم اجمالی شکل نمی گیرد به حرمت احد المائین کما وضحناه.

تقریب دوم برای توسط در تکلیف تقریب محقق عراقی است، محقق عراقی یک مطلبی که فرموده بود این بود که فرمود ما قائل به مسلک علیت هستیم، محال است که موافقت قطعیه علم اجمالی به تکلیف واجب نباشد و شارع ترخیص بدهد در ترک موافقت قطعیه آن، چون تفکیک بین علت تامه و معلول لازم می آید، علم اجمالی به تکلیف علت تامه وجوب موافقت قطعیه است، پس توسط در تنجیز محال است، لذا قائل می شود به توسط در تکلیف که توضیح خواهیم داد.

در بحوث به محقق عراقی اشکال کرده اند گفته اند جناب محقق عراقی! مسلک علیت می گوید که علم اجمالی مثل علم تفصیلی کاشف تام است و شارع نمی تواند شک تفصیلی را در اطراف علم اجمالی مؤمن قرار دهد، این حرف مسلک علیت است، اما چه ربطی دارد به بحث ما که ما عجز عقلی داریم از موافقت قطعیه یا عجز شرعی داریم از موافقت قطعیه، اینجا ما نمی خواهیم شک را مؤمّن قرار دهیم بلکه می خواهیم عجز را مؤمّن قرار بدهیم، اصلا مولا حق المولویة و الطاعه اش قصور دارد نسبت به موارد عجز مکلف ولو علم تفصیلی به تکلیف داشته باشد ولی عاجز باشد از امتثال آن تکلیف، بنا بر اینکه قدرت شرط تنجز تکلیف است تکلیف معلوم بالتفصیل است اما من عاجزم از امتثال آن، اینجا که عقل حکم به وجوب اطاعت نمی کند، فرموده اند جناب محقق عراقی فرض ما این است که ما مضطر عقلی هستیم که یکی از این دو طرف را مرتکب بشویم، یعنی عاجزیم از موافقت قطعیه، خوب عقل در موارد عجز که حکم به وجوب اطاعت نمی کند، یا عجز شرعی داریم یعنی اگر من بخواهم از هر دو آب اجتناب کنم و موافقت قطعیه بکنم این مستلزم ترک یک واجب اهمی است مثل حفظ نفس، خوب حفظ نفس واجب اهم است عقل می گوید برو واجب اهم را امتثال کن، و با وجود امر عقل به امتثال تکلیف اهم دیگر معنا ندارد که عقل حکم بکند به موافقت قطعیه وجوب اجتناب از نجس، این چه ربطی دارد به فرمایش شما، خوب مسلک علیت سر جای خودش منتهی مسلک علیت می گوید شارع نمی تواند شک را مؤمّن قرار بدهد چون وصول تکلیف در موارد علم اجمالی تام است، ولی ربطی به بحث ما ندارد.

اقول: به نظر این اشکال وارد نیست، فرض اعلام و منهم المحقق العراقی به حسب ظاهر مورد رفع ما اضطروا الیه است که اضطرار عرفی است، رفع ما اضطروا الیه اضطرار عقلی را نمی گوید چون او قابل امتنان نیست که بگوید ما بر شما منت گذاشتیم و از شما برداشتیم تکلیف پرواز به کره مریخ را، خوب ولو شما منت نگذارید و این تکلیف را ثابت کنید بر ما چه فائده ای دارد، اینکه امتنان نیست، رفع عن امتی ما اضطروا الیه مواردی را می گوید که اگر این حدیث رفع نبود ما موظف بودیم تحمل اضطرار کنیم و امتثال کنیم تکلیف را، و این موارد اضطرار عرفی است یعنی مواردی است که عرف می گوید نمی توانم ولی عقل می گوید می توانی، مثل اینکه بگویند باید چاه بکنی آب دربیاوری وضوء بگیری عرف می گوید نمی توانم، ولی عقل می گوید چرا نمی توانی برو هزینه بکن با دستگاههای مجهز و چند ملیون خرج کن چاه می زنند آب در می آید ولی عرف می گوید نمی توانم، رفع ما اضطرو الیه این موارد را می گوید و آقایان هم نظرشان به این موارد است نه آن موردی که در بحوث مطرح کرده اند یعنی عجز تکوینی عقلی یا عجز شرعی به ملاک تزاحم با یک واجب اهم، این نیست، اینها نظرشان به جائی است که شارع ترخیص می دهد در ترک موافقت قطعیه، در اضطرار عقلی که نیازی نیست شارع ترخیص بدهد و اصلا لغو است ترخیص چون من اصلا نمی توانم موافقت قطعیه بکنم، اینکه شارع بگوید من به تو اذن می دهم که موافقت قطعیه را ترک کنی لغو است، مورد اضطرار عرفی را این اعلام مطرح می کنند، و انصاف این است که محقق عراقی درست می گوید که طبق مسلک علیت اضطرار عرفی و حرج و ضرر اینها نمی تواند رافع وجوب احتیاط باشد، مگر شارع تکلیف واقعی را تغییر بکند یا جعل بدل بکند که قبلا توضیح داده ایم.

محقق عراقی در تقریب توسط در تکلیف یعنی تکلیف متوسط دو بیان مختلف دارد:

یک بیان در تعلقه فوائد الاصول 4/104 است، می گوید که مرحوم شیخ هم همین را می گوید که شارع دست از آن تحریم تعیینی شرب نجس بردارد و یک تحریم تخییری جعل کند، شارع تا حالا می گفت لا تشرب الماء النجس که آب الف بود حالا که ما مضطریم به احدهمای لابعینه شارع می گوید لا تشرب کلیهما یا ان کنت تشرب الماء الثانی فلا تشرب الماء الاول و بالعکس، این تعبیری است که می گوید شارع از حکم تعیینی رفع ید کند و تکلیف تخییری جعل کند.

این بیان محذور ثبوتی ندارد و عملا اگر من هر دو آب را بخورم ولو تدریجا مخالفت کرده ام با این حکم جدید که گفت لا تشرب کلیهما و ان کنت تشرب هذا الماء فلا تشرب ذلک الماء الآخر، اما این حرف دلیل اثباتی ندارد، شارع گفته لا تشرب النجس از کجا ما در بیاوریم نهی از شرب ماء طاهر را علی تقدیر شرب ماء النجس اولا، این اثباتا دلیل ندارد.

و لذا تقریب دومی دارد در نهایة الافکار، می گوید همان لاتشرب النجس که تا حالا مطلق بود از این به بعد می شود مقید، نه اینکه شارع دو تا تکلیف مشروط جعل کند یکی روی این آب نجس و یکی روی این آب پاک، نه، فقط تکلیف در آن آب نجس است ولی تا حالا می گفت لا تشرب النجس مطلقا اما حال می گوید ان کنت تشرب الماء الطاهر فلا تشرب هذا الماء النجس، و لذا اگر شما هر دو آب را بخوری ولو تدریجا معنایش این است که آن لاتشرب النجس حرمتش فعلی است، چون می گفت ان کنت تشرب الماء الطاهر فلا تشرب الماء النجس، و فرض این است که شما هر دو آب را می خوری یعنی آب پاک را هم می خوری پس حرمت شرب نجس در حق تو فعلی است.

این تقریب محقق عراقی یک شبهه ای دارد که روی آن تأمل کنید، شبهه این است که من اگر از اول بنا داشتم هر دو آب را بخورم حق داشتید که به من اعتراض کنید، زیرا وقتی من از اول می خواهم هر دو آب را بخورم یعنی می دانم حرمت شرب نجس فعلی است چون می دانم شرطش محقق خواهد شد، ان کنت تشرب الماء الطاهر ولو فی المستقبل فلا تشرب الماء النجس من می دانم که به تدریج آب پاک را هم خواهم خورد، اینجا حکم فعلی معلوم بالاجمال است یا این آب نجس است یا آن دیگری آب نجس است و فرض این است که شرط حرمت آن شرب ماء طاهر است که محقق خواهد شد، اما اگر فعلا من آب الف را می خورم بنا ندارم آب ب را بخورم علم به حرمت این آب الف که ندارم، بعد از این که آب الف را خوردم تصمیم می گیرم که آب ب را هم بخورم، خوب من از اول ارتکاب که علم اجمالی به حکم فعلی نداشتم چون از اولی که آب الف را خوردم علم نداشتم به اینکه یک حرمت فعلیه ای من دارم نسبت به شرب نجس، چون حرمت فعلیه شرب نجس مشروط است به تحقق شرب ماء طاهر، و من وقتی اول آب الف را می خورم علم ندارم به تحقق شرب ماء طاهر، بلکه شاید آب دوم را نخورم و آب دوم آب طاهر باشد، آنوقت علم به حرمت فعلیه ندارم، بعد از اینکه آب الف را خوردم می خواهم آب ب را بخورم علم پیدا می کنم که یا خوردن آب الف حرام فعلی بود اگر او نجس بود یا خوردن آب ب الآن حرام فعلی است اگر این نجس باشد، اما این به چه درد می خورد، بعد از ارتکاب طرف اول علم پیدا کردم به حرمت فعلیه در مورد آن یا در مورد آب دوم، علم اجمالی باید قبل از ارتکاب کلا الطرفین باشد، بعد از ارتکاب طرف اول علم پیدا کنم به اینکه یا او حرام فعلی بود یا این آب دوم حرام فعلی است، این علم اجمالی منجز نیست، این شبهه را فردا جواب می دهیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 19/08/93

جلسه 1063

بحث در فرمایش محقق عراقی بود که فرمود در اضطرار الی احد الاطراف لابعینه تنها راه توسط در تکلیف هست.

معنای توسط در تکلیف را در نهایة الافکار و مقالات اینجور فرمود: که شارع مثلا تحریم شرب نجس معلوم بالاجمال را مقید کند به فرض ارتکاب و شرب ماء طاهر، بگوید در فرضی که آب طاهر را می خوری بر تو حرام است شرب نجس، ولی در فرضی که آب طاهر را نخوری شرب نجس بر تو در این حال اضطرار جائز است، طبعا اگر مکلف یکی از این دو آب را بخورد و دومی را نخورد یا آن آب پاک است فهو، یا نجس است خوب شرط حرمت شرب نجس شرب آب پاک هست که فرض این است که این فقط این آب را می خورد و آن آب دوم را که فی علم الله آب پاک است نمی خورد.

اشکالی که به ایشان شده بود این بود که اگر این مکلف از ابتدا بنا داشته باشد هر دو آب را بخورد علم اجمالی منجز پیدا می کند که یا این آب الف آب نجس است که شرب آن حرام فعلی است یا آب ب آب نجس است که شرب آن حرام فعلی است، چون وقتی هر دو آب را می خواهد بخورد یعنی علم پیدا می کند که شرط حرمت شرب نجس محقق است، شرط حرمت شرب نجس ارتکاب شرب ماء طاهر است که این آقا بنا دارد آن را مرتکب شود، و لکن اگر این مکلف آب اول را که می خورد بنا ندارد که آب دوم را بخورد بعد که آب اول را خورد و دفع اضطرار کرد تصمیم بگیرد آب دوم را بخورد اینجا اشکال به محقق عراقی می شود که جناب محقق عراقی اینجا علم اجمالی منجز تشکیل نمی شود، زیرا وقتی آب اول را می خورد علم نداشت به حرمت فعلیه بالنسبة الی احدهما، چون شرط حرمت فعلیه معلوم الحصول نبود، شرط حرمت فعلیه شرب نجس شرب ماء طاهر هست که این آقا علم به آن نداشت، پس این آقا هنگامی که آب اول را می خواست بخورد علم به حرمت فعلیه نه اجمالا و نه تفصیلا نداشت، بعد که آب اول را خورد نوبت رسید به آب دوم تصمیم گرفت آب دوم را بخورد بعد از ارتفاع اضطرار علم اجمالی پیدا می کند که یا خوردن آن آب اول حرام فعلی بود یا خوردن این آب دوم حرام فعلی است اگر این آب دوم نجس باشد، علم اجمالی به حرمت فعلیه زمانی محقق می شود که یک طرف از محل ابتلاء خارج شده است، این علم اجمالی منجز نیست.

جواب از این اشکال این است که: این قید که اگر آب پاک را بخوری ولو فی المستقبل خوردن آب نجس حرام است این اگر قید حرمت باشد این اشکال وارد است، و لکن یمکن للمحقق العراقی ان یقول که این قید قید متعلق حرمت است، حرمت قید ندارد و بالفعل ثابت است این متعلق حرمت است که عبارت است از شرب الماء النجس المقرون بشرب الماء الطاهر ولو فی المستقبل، متعلق حرمت مقید بشود نه خود حرمت، اگر اینطور باشد مکلف قبل از خوردن آب اول علم دارد به یک حرمت فعلیه، یعنی علم اجمالی دارد که یک چیزی حرام فعلی است یا خوردن آب الف مقرونا به خوردن آب ب اگر آب الف نجس باشد، یا خوردن آب ب مقرونا به خوردن آب الف اگر آب ب نجس باشد، علم به حرمت فعلیه پیدا می کنیم که یا این حصه از شرب آب الف حرام است یعنی الحصة المقرونة بشرب الماء الآخر ولو فی المستقبل، یا آن حصه ای از شرب آب ب که حصه مقترنه به شرب آب الف هست، اگر اینطور باشد که ثابت می کنیم که اینطور هست که حرمت مقید نیست بلکه متعلق حرمت مقید هست و حصه هست دیگر اشکال بر طرف می شود، زیرا من قبل از شرب آب الف علم دارم به یک تکلیف فعلی، بله! موقعی که آب الف را می خوردم چه بسا فکر می کردم که این آب الف مقرون به شرب آب ب نخواهد بود، اما اگر بعد از خوردن این آب الف تصمیم بگیرم که آب ب را بخورم کشف می شود که من حصه مقترنه را ایجاد کرده ام، مثل این می ماند که من می دانم این حوض وقف کسانی است که در این مسجد نماز بخوانند تصمیم داشتم موقع وضوء گرفتن در این مسجد نماز بخوانم ولی بعد از وضوء تصمیمم برگشت گفتم بروم جای دیگر نماز بخوانم، خوب این قطعا جائز نیست چون فرق می کند با آن مثالی که من موقع وضوء فکر می کردم این حوض وقف عام است اعم از مصلین و غیر مصلین در این مسجد بعد از وضوء به من گفتند که این حوض وقف مصلین در این مسجد است، خوب من غافل بودم از این حکم شرعی، این حکم شرعی یا بخاطر غفلت و نسیان ساقط بود واقعا یا منجز نبود، و لذا مشکلی نبود وضوء هم با آب این حوض صحیح است می توانم جای دیگر نماز بخوانم، اما فرض این است که من اگر بدانم این حوض وقف للمصلین فی هذا المسجد هست منجز شد بر من حرمت وضوء از این حوض در صورتی که در این مسجد نماز نخوانم منتهی موقع وضوء تصمیم داشتم در این مسجد نماز بخوانم حالا که وضوء گرفتم می خواهد تصمیمم برگردد همانطور که آقای خوئی در منهاج الصالحین دارد این کار جائز نیست و باید در این مسجد نماز بخوانم، زیرا حرمت وضوء در فرضی که در این مسجد نماز نخوانم بر من ثابت و منجز شد، من بنا بر امتثال داشتم حالا می خواهم عصیان کنم خوب جائز نیست، در اینجا هم همین است من می دانستم از اول یا خوردن آب الف مقرونا به خوردن آب ب ولو در آینده حرام است یا خوردن آب ب مقرون به خوردن آب الف حرام است اگر او نجس باشد، و این علم اجمالی به تکلیف فعلی بود و بر من منجز شد، من موقع خوردن آب الف بناء بر مخالفت با این علم اجمالی نداشتم نمی خواستم آب ب را بخورم بعد بناء بر مخالفت گذاشتم، خوب علم اجمالی منجز از قبل تشکیل شده بود و من مستحق عقاب هستم اگر بعد از خوردن آب الف بخواهم آب ب را بخورم.

ممکن است شما به ما اشکال کنید که: مرجح شما چیست، اگر قید قید حرمت است یعنی اگر آب پاک را خواهی خورد آنوقت حرمت دارد شرب آب نجس، اگر اینجور است پذیرفتید که مانعی ندارد که آدم اول آب الف را بخورد بدون اینکه بنا داشته باشد آب ب را بخورد بعدا اراده می کند آب ب را بخورد اشکال ندارد، ولی اگر قید حرام باشد نخیر اینکار جائز نیست، خوب مرجح شما چیست که می گوئید قید حرمت نیست قید حرام است؟

جواب این است که هر قید حرمتی قید حرام هم هست ولو تبعا، شما قیود حرمت را در نظر بگیرید مثلا در همین مثال اگر آب پاک را خواهی خورد خوردن آب نجس حرام است، خوب این خوردن آب نجس اطلاق ندارد ولو در جائی که آب نجس را می خوریم بدون اینکه آب پاک را بخوریم، محال است اطلاق داشته باشد، چون شارع می گوید اگر آب پاک را بخوری خوردن آب نجس حرام است، خوب متعلق این حرمت مشروطه نمی تواند شرب آب نجس باشد مطلقا سواء اقترن بشرب الماء الطاهر ام لا، محال است که همچنین اطلاقی داشته باشد، پس قید حرمت قید حرام هم هست لبّا و تبعا، پس اطلاق ندارد متعلق حرمت نسبت به مواردی که شرط حرمت محقق نیست، ان استطعت فحجَّ هم همین است، این حج نسبت به موردی که ما مستطیع نیستیم اطلاق ندارد، متعلق وجوب بعد از اینکه وجوب حج مشروط به استطاعت است متعلق این وجوب هم می شود حج بعد الاستطاعة، اطلاق ندارد نسبت به حج قبل الاستطاعة، وقتی اینجور شد علم تفصیلی پیدا می کنیم که متعلق حرمت اطلاق ندارد، شرب ماء نجس که متعلق حرمت است اطلاق ندارد نسبت به جائی که آب طاهر را نخوریم، چون می گوید اگر آب طاهر را بخوری حرام است شرب آب نجس، پس یقینا متعلق حرمت مقید است یا به تقیید لحاظی یا به تقیید تبعی و قهری از باب اینکه قید حرمت موجب تقیید قهری و تبعی متعلق حرمت هم می شود، وقتی اینجور شد اصالة الاطلاق در خود حرمت جاری می شود بلامعارض، چون متعلق حرمت یقینا مقید است، اصالة الاطلاق در حرمت می گوید این لاتشرب النجس قید نخورده حرمت شرب نجس، چون قدر متیقن این است که متعلق حرمت شده شرب نجس مقترن به شرب ماء طاهر، اما خود حرمت اصالة الاطلاق می گوید قید نخورده است.

لذا با این بیان فرمایش محقق عراقی تمام می شود.

ممکن است شما اشکال کنید به محقق عراقی که بسیار خوب اگر بنا باشد تحریم شرب نجس مشروط بشود بما اذا شرب الماء الطاهر، خوب این درست می شود با این بیانی که عرض کردیم که قدر متیقن این است که این قید متعلق حرمت است و حرمت مطلقه هست و علم اجمالی منجز تشکیل می شود، اما چه کسی می گوید که قید این است، شاید شرب نجس حرام است در فرضی که دفع اضطرار نکنیم به این شرب نجس، یحرم شرب النجس اذا لم تدفع به الاضطرار یا الذی لا تدفع به الاضطرار، نه اینکه یحرم شرب النجس اذا کنت تشرب الماء الطاهر، اگر اینجور باشد که یحرم شرب النجس الذی لا تدفع به الاضطرار مخالفت قطعیه علم اجمالی ممکن نیست، زیرا ما چطور مخالفت قطعیه بکنیم علم اجمالی را؟ ما این دو آب را یکی را اول می خوریم یکی را بعد، هر کار بکنیم شاید آن یکی را که اول خورده ایم نجس باشد دفع بالنجس الاضطرار پس مخالفت قطعیه نمی توانیم بکنیم علم اجمالی را، بله علم اجمالی داریم که یا خوردن آب الف در فرضی که دفع اضطرار با آن نمی کنیم حرام است یا خوردن آب ب در فرضی که دفع اضطرار با آن نمی کنیم حرام است اگر او نجس باشد، و لکن مخالفت قطعیه این علم اجمالی ممکن نیست، زیرا ما موقعی که آب الف را می خوریم بعد آب ب را می خوریم شاید همان آب الف آب نجسی است که ما با آن دفع اضطرار کردیم پس مخالفت قطعیه این علم اجمالی ممکن نیست، مگر همزمان ممکن باشد بخوریم، و الا اگر همزمان ممکن نباشد بخوریم مخالفت قطعیه ممکن نیست.

جواب این است که اولا: الضرورات تتقدر بقدرها، آن تقییدی که محقق عراقی می گفت آن کمترین تقیید است به اطلاق خطاب لاتشرب النجس، اما این تقیید اخیر تقیید بیشتری است به اطلاق، زیرا اگر آب الف را خوردیم و دفع اضطرار کردیم و فی علم الله نجس بود بعد آب ب را خوردیم محقق عراقی می گوید آن آب الف خوردنش بر تو حرام است زیرا شما اجتناب از شرب ماء طاهر نکردی، به شما گفتند که اذا لم تشرب الماء الطاهر فیجوز شرب النجس، اذا شربت الطاهر فلا یجوز شرب النجس، شما بعدا آب پاک را خوردی پس آن آب اول که نجس بود بر تو حرام بود، مقتضای اطلاق دلیل هم همین است، اما اینی که می گوید آب نجسی که با آن دفع اضطرار می کنی حلال است می گوید من کار ندارم که تو بعدا چه کار می کنی، شما با آب نجس دفع اضطرار کردی او حلال شد چون یجوز شرب النجس الذی تدفع به الاضطرار و یحرم شربه فیما اذا لم تدفع به الاضطرار، می گوید خوب شما دفع اضطرار کردی با آن آب نجس چه کار دارم بعدا آب طاهر را خوردی یا نخوردی دفع اضطرار کردی با آب نجس چون اول او را خوردی، در این حالت هم حرمت شرب نجس را شما می خواهید بردارید، این تقیید بیشتری است به خطاب در حالی که الضرورات تتقدر بقدرها، محقق عراقی جوری تقیید زد که کمترین تقیید به خطاب لاتشرب النجس وارد شد و این مقتضای حفظ اطلاق است الا در مقدار متیقن از تخصیص.

بله! حساب مرحوم نائینی جداست او مقید لفظی دارد او می گوید من از باب ضرورت تقیید پیش نمی آیم تا بگوئید الضرورات تتقدر بقدرها، من هستم و خطاب یحرم شرب النجس و خطاب رفع ما اضطروا الیه، شما وقتی آب نجس را اول می خورید او می شود مصداق رفع ما اضطروا الیه، اطلاق رفع ما اضطروا الیه می گوید حالا که این آب نجس را اول خوردید او حلال شد بر شما، کار ندارد که بعدا آب پاک را می خورید یا نمی خورید، اطلاق دارد رفع ما اضطروا الیه، می گوید شرب نجس حرام است مگر اینکه با او دفع اضطرار بکنید خوب من اول این آب نجس معلوم بالاجمال را خوردم وبا او دفع اضطرار کردم رفع ما اضطروا الیه می گوید دیگر این حلال شد، مرحوم نائینی نمی تواند بگوید نه اگر بعدا آب پاک را می خوری خوردن آب نجس ولو دفع اضطرار کردی اولا با او ولی خوردن آب نجس حرام است بر تو چون بعدا آب پاک را خوردی مرحوم نائینی این را نمی تواند بگوید، زیرا به مرحوم نائینی می گویند شما که گفتی رفع ما اضطروا الیه مقیِّد ماست، خوب رفع ما اضطروا الیه را صادق دانستی بر آب نجسی که با آن دفع اضطرار می کنیم، خوب ما اول آب نجس معلوم بالاجمال را خوردیم برای دفع اضطرار معنا ندارد بگوئی چون بعدا آب پاک را می خوری حرمت آن آب نجس سر جای خودش محفوظ است، خوب خلاف اطلاق رفع ما اضطروا الیه است، رفع ما اضطروا الیه می گوید شما اختیار کردی آن آب نجس معلوم بالاجمال را برای دفع اضطرار رفع ما اضطروا الیه بر او صادق شد و رفع ما اضطروا الیه هم رفعش رفع واقعی است، و لذا محقق عراقی دستش باز است چون رفع ما اضطروا الیه را بر این فردی که اختیار می کنیم برای دفع اضطرار صادق نمی داند، اما مرحوم نائینی دستش بسته است او نمی تواند هر جور که دوست دارد مقید را انتخاب کند، و لذا اینکه در بحوث آمده اند در دفاع از مرحوم نائینی اینجور گفته که مرحوم نائینی می تواند مقید را اینجور انتخاب کند که یحرم شرب النجس اذا یختار المکلف شرب الماء الطاهر، این درست نیست، چون مرحوم نائینی مقید لفظی دارد که رفع ما اضطروا الیه است وقتی مکلف اول آمد آب نجس معلوم بالاجمال را خورد و با او دفع اضطرار کرد رفع ما اضطروا الیه بر او منطبق شد و حرمت او را برداشت، بله! همزمان اگر آب پاک را هم می خورد یعنی همزمان هر دو آب را می خورد صدق نمی کرد رفع ما اضطروا الیه چون عرفا نمی گویند دفع اضطرار با آن آب نجس شد چون همزمان آب پاک را هم داری می خوری دفع اضطرار با آب پاک هم می شود، ولی اگر اول آن آب نجس معلوم بالاجمال را بخورد و با او دفع اضطرار بکند رفع ما اضطروا الیه می گیرد او را، او شد حلال، بعدا هم آب پاک را می خورد او که مشکلی ندارد، معنا ندارد که شما بیائید بگوئید نائینی ممکن است بگوید یحرم شرب النجس اذا اختار المکلف شرب الماء الطاهر، بلکه اگر مکلف اول آب نجس را برای دفع اضطرار انتخاب کند ولو بعدا آب پاک را بخورد آن آب نجس مصداق رفع ما اضطروا الیه است به نظر نائینی و حرمت او باید برداشته بشود، بر خلاف محقق عراقی که کاری به رفع ما اضطروا الیه ندارد، او نمی گوید ما اختاره لدفع الاضطرار مصداق ما اضطروا الیه است، بلکه او می گوید ما می دانیم شارع یک علاجی کرده این مشکل اضطرار را اما چگونه علاج کرده باید قدر متیقن گیری کنیم، قدر متیقن این است که فقط اطلاق یحرم شرب النجس مقید است به این قید که یحرم شرب النجس اذا شربت الماء الطاهر، و این قید هم قدر متیقن این است که قید متعلق حرمت است نه قید حرمت ولذا علم اجمالی منجز طبق مسلک محقق عراقی تشکیل می شود اما طبق مسلک نائینی تشکیل نمی شود.

بسم الله الرحمن الرحیم

ادامه دوشنبه 19/08/93

جلسه 1063

### یقع الکلام فی الخروج عن محل البتلاء

گاهی بعضی از اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء خارجند، خروج از محل ابتلاء دو صورت دارد:

صورت اولی: این است که خارج باشد این فعل از تحت قدرت مکلف.

صورت ثانیه: اینکه از تحت قدرت مکلف خارج نیست ولی به نحوی است که داعی نوعی به ارتکاب آن ندارد.

توضیح ذلک: یک وقت من علم اجمالی دارم که یا این آبی که در خانه من هست نجس است یا آن آبی که در یک شهری است که امکان ندارد که من به آن شهر بروم و با آن آب تماسی داشته باشم و بتوانم از آن آب استفاده ای بکنم نجس است که آن آب خارج از تحت قدرت من مکلف است، اما گاهی خارج از تحت قدرت من نیست بلکه در شهری است که امکان دارد من به آن شهر بروم و به آن منزلی که این آب در آن است بروم اما داعی نوعی به این کار نیست، مثل اینکه ما داعی نوعی نداریم به قول سید فشارکی که تقبیل رأس مناره بکنیم با اینکه امکانش هست.

#### یقع الکلام فی الصورة الاولی من الخروج عن محل الابتلاء

اما صورت اولی: مشهور معتقدند در صورت اولی علم اجمالی منجز نیست چون تکلیف نسبت به غیر مقدور لغو است، وقتی ممکن نیست من آب نجس در فلان شهر را بخورم لغو است که یحرم شرب النجس شامل آن بشود، این فرض عدم القدرة علی العصیان است نه عدم القدرة علی الامتثال، یک وقت مولا تکلیف می کند به چیزی که مکلف قادر بر امتثال آن نیست ولی اینجا بحث تکلیف است به چیزی که مکلف قادر بر عصیان آن نیست.

مشهور می گویند تکلیف مشروط به قدرت است هم قدرت بر امتثال و هم قدرت بر عصیان، و لذا اصلا علم اجمالی شکل نمی گیرد چون یک طرف قطعا تکلیف ندارد، اگر آب در آن شهر دوردست نجس باشد قطعا یحرم النجس ندارد و این آب در منزل ما هم که مشکوک النجاسة است می شود شک بدوی.

و همینطور در صورت ثانیه مشهور می گویند مستهجن است تکلیف به چیزی که داعی نوعی بر انجام آن نیست، من داعی نوعی ندارم که بروم آب نجس در منزل یک آقایی را در تهران که ارتباطی با او ندارم بخورم ولو امکان دارد، به من بگویند لاتشرب ذلک الماء این مستهجن است، این را مشهور گفته اند، گفته اند اگر داعی نوعی نباشد بر یک کاری مثلا به یک انسان شریف بگویند استر عورتک بدش می آید یا بگویند لا تأکل القاذورات بدش می آید، مستهجن است که کسی که داعی نوعی ندارد بر ارتکاب یک فعلی او را از این فعل نهی بکنیم، لذا آن طرف خارج از محل ابتلاء بکلتا الصورتین چه خارج از تحت قدرت باشد چه خارج از تحت داعی نوعی باشد تکلیف به آن مستهجن است، و لذا علم اجمالی منحل می شود.

در مقابل این نظر مشهور حضرت امام فرموده اند علم اجمالی در هر دو صورت منجز است، تأمل بفرمائید تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 20/08/93

جلسه 1064

بحث در خروج بعض اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء بود که عرض کردیم تارة مقصود این هست که بعض اطراف علم اجمالی از تحت قدرت مکلف خارج است، مکلف قادر بر ارتکاب آن طرف نیست مثل اینکه آبی هست در یک مکان بعید که مکلف متمکن از وصول به آن نیست، که علم اجمالی پیدا کرد این مکلف که یا آبی که در منزل خودش هست نجس شده یا آن آبی که در مکان بعید هست.

صورت دوم این است که مراد از خروج از محل ابتلاء این باشد که ولو ممکن و مقدور هست برای مکلف وصول به آن طرف و لکن داعی نوعی بر آن ندارد، علم اجمالی پیدا کرد یا این آبی که در منزلش هست نجس شده یا آبی که در مکانی است که عادتا این شخص به آن مکان نمی رود و داعی نوعی ندارد به آن مکان برود ولو ممکن هست عقلا رفتنش به آن مکان.

مشهور گفته اند چون تکلیف نسبت به آن فرد خارج از محل ابتلاء مستهجن است لذا علم اجمالی به تکلیف فعلی حاصل نمی شود، چون اگر آن آبی که در مکان بعید هست نجس شده باشد مستهجن است به من مکلف خطاب کنند اجتنب عن ذلک النجس، پس علم اجمالی به تکلیف فعلی حاصل نمی شود.

آقای خوئی و مرحوم استاد قدس سرهما بین صورت اولی و ثانیه تفصیل داده اند:

فرموده اند: در صورت اولی که آن فرد خارج از تحت قدرت مکلف است ما قبول داریم که علم اجمالی منجز نیست چون تکلیف به غیر مقدور لغو است، فرق نمی کند ما قادر بر امتثال یک تکلیف نباشیم یا قادر بر عصیان آن نباشیم، تکلیف در هر دو مورد لغو است، من وقتی قادر نیستم این آبی را که در مکان بعید است بخورم لغو است به من بگویند یحرم علیک شرب ذلک الماء، پس تکلیف اگر مربوط باشد به آن آبی که در مکان بعید هست ساقط است بخاطر عجز، و این آبی که در محل ابتلاء من هست می شود مشکوک التکلیف به نحو شک بدوی، اصل برائت در او جاری می شود.

فرموده اند: اما در صورت ثانیه که آن آب مقدور من هست ولی در یک مکانی است که من داعی نوعی ندارم بر ارتکاب آن، اینجا تکلیف نسبت به اجتناب از آن آب اگر نجس باشد لغو نیست چون تکلیف به غیر مقدور نیست، لذا علم اجمالی پیدا می کنیم که یا واجب است اجتناب کنیم از این آبی که در منزل ما هست یا از آن آبی که در مکان بعید است که داعی نوعی بر ارتکاب آن نداریم ولی عقلا ممکن است ارتکاب آن.

نظر حضرت امام قده درباره خروج عن محل الابتلاء

حضرت امام فرموده اند به نظر ما در هر دو صورت علم اجمالی منجز است، فرموده این نظر مشهور که تکلیف نسبت به فرد خارج از محل ابتلاء مستهجن است مثلا نهی از شرب آن آب نجسی که در مکان بعید هست که یا مقدور نیست بر من شرب آن و یا داعی نوعی بر شرب آن ندارم اینکه مشهور می گویند نهی از شرب این آب نجس مستهجن است بخاطر خلطی است که اینها بین خطابات قانونیه و خطابات شخصیه کرده اند، اینها فکر کرده اند که احکام شرعیه منحل می شود به خطابات شخصیه، کأنّه یک خطاب شرعی متوجه به من هست که اجتنب عن ذلک الماء النجس، بعد گفته اند که این مستهجن است که به من بگویند از این آب نجسی که در آمریکای جنوبی هست اجتناب کن، آقا من که اصلا نمی توانم این آب را بخورم که شما به من می گوئی اجتناب کن از این آب، یا اساسا مگر من داعی نوعی عرفی پیدا می کنم به خوردن این آب که هزینه کنم بروم آمریکای جنوبی که این آب را بخورم ولو مقدور باشد، بله خطاب شخصی اگر بخواهد نسبت به من صادر شود از مولا که بگوید اجتنب عن هذا النجس مستهجن است، کما اینکه اگر خطاب شخصی بکنند به یک انسان شریف که لا تأکل القاذورات یا لا تکشف عورتک امام الناس یا به یک عالم بزرگواری بگویند لا تشرب الخمر این مستهجن است، اما خطابات شرعیه که منحل نمی شوند به خطابات شخصیه، خطابات شرعیه مثل خطابات عرفیه و عقلائیه خطاب قانونی واحد هستند، خطاب قانونی منحل نمی شود به خطابات شخصیه و یا به جعلهای شخصی، نخیر! یحرم شرب النجس علی الناس خطاب قانونی واحد هست متضمن جعل واحد هست و هیچ استهجان ندارد که این خطاب قانونی واحد که متضمن جعل حکم واحد است شامل همه مکلفین بشود نسبت به همه آبهای نجس چه داخل در محل ابتلاء باشد چه نباشد، یا یحرم شرب الخمر این خطاب قانونی شامل آن انسان شریف و عالم بزرگوار هم می شود که هیچ داعی نوعی ندارد بر شرب خمر، اگر سؤال کنند که آیا قانون شرب الخمر حرام شامل این عالم بزرگوار می شود جواب این است که بلی، چون استهجان ندارد که اطلاق خطاب قانونی شامل او بشود، استهجان موقعی است که به او خطاب شخصی بکنند بگویند لاتشرب الخمر، أکل القاذورات حرام قانونی است شامل همه می شود حتی انسان شریف، قانون شامل او می شود، تصریح می کنیم که این قانون شامل همه می شود حتی این انسان شریف، اما استهجان این است که بخواهیم خطاب شخصی بکنیم به این انسان شریف بگوئیم لا تشرب القاذورات، یا الزنا بالام حرام شامل همه انسانها می شود حتی انسانهای عفیف، اما اگر به انسان عفیف بگوئیم لا تزنِ باُمک می گوید به من توهین کردی، جهتش هم این است که خطاب شخصی مشعر به این است که شما احتمال می دهید که این آقا مرتکب این فعل بشود و بخاطر این احتمال می آیید نهی می کنید او را، خود این احتمال که این آقا مرتکب خوردن قاذورات بشود یا مرتکب زنا به اُم بشود توهین به اوست، ولی خطاب قانونی این مشکل را ندارد، احکام شرعیه مثل احکام عقلائیه که در مجالس تصویب می کنند منحل نمی شود به خطابات شخصیه بلکه خطابٌ قانونیٌّ واحد متضمنٌ لجعلٍ واحد شامل قادر و عاجز و عالم و جاهل می شود معا، همه مشمول این قانونند، مصحح این قانون احتمال تاثیر آن است در عدد معتنابهی از مکلفین.

و الا ایشان فرموده اگر شما وزان خطابات شرعیه را وزان خطابات شخصیه بدانید خیلی جاها مشکل دارید، مثلا شمول حکم نسبت به عاصی لغو است، مولائی که می داند عبدش نافرمانی می کند و گوش به حرف او نمی دهد لغو است که به او بگوید برو این کار را بکن مثلا بگوید برو آب بیاور چون می داند او نمی رود آب بیاورد، چون غرض از تکلیف باعثیت است و اتمام حجت فائده قهریه تکلیف است، و الا اگر تکلیف باعثیت نداشت لغو است که ما بیائیم به شخصی که عاصی است تکلیف جدی بکنیم، یا حتی نسبت به جاهل و ناسی ایشان فرموده لغو است به شخص جاهل یا ناسی خطاب شخصی بکنیم، اما خطاب قانونی عیبی ندارد.

بعد ایشان فرموده ببینید وزان اخبار و انشاء وزان واحد است، چه طور شما موقعی که می گوئید النار باردة یک دروغ از شما سر می زند نه اینکه به تعداد افراد نار شما دروغ گفته باشید، چون این خطاب واحد است متضمن اخبار واحد است، همینطور هم اگر شارع بیاید بگوید شرب النجس حرام این خطاب واحد است متضمن انشاء واحد است، منافات ندارد که در مقام تطبیق شرب النجس حرام منطبق می شود بر این شرب نجس و بر آن شرب نجس و هر کدام از شربهای نجس در مقامِ تطبیق می شود حرام، اما جعل و انشاء مولا واحد است، لذا ایشان فرموده من اصلا بحث خروج از محل ابتلاء را قبول ندارم، خروج از محل ابتلاء نافی تکلیف نیست، نافی منجزیت علم اجمالی هم نیست.

اقول: این فرمایش ایشان به نظر ناتمام است، اصل مطلب که خطابات قانونیه با خطابات شخصیه فرق می کند مطلب قابل قبولی است، و إن شئت قلت: حکمی که با اطلاق خطاب ثابت بشود این مؤونه زائده ندارد و لغویت ندارد، مثلا به زعیم می گویند امروز عید غدیر است شما برای نوزادهایی که امروز در قم متولد شده اند نامگذاری کنید او هم می گوید وضعت اسم علی للمولود فی هذا الیوم فی قم، این ولو انحلال در جعل دارد اما چون اطلاق است برای خصوص این نوزاد که جعل مستقل ندارند برای آن نوزاد که جعل مستقل ندارند بلکه از قبیل وضع عام موضوع له خاص است، وضع عام است یعنی اطلاق است یک عنوان کلی را لحاظ کرده اند و لکن برای هر فردی از این نوزادها اسم علی را وضع کرده اند به نحو وضع عام موضوع له خاص، و لکن هیچ استهجان ندارد این نامگذاری شامل آن نوزادی بشود که زعیم می داند هیچ اثری ندارد نامگذاری برای او چون زنده نمی ماند الا برای چند ساعتِ دیگر و خانواده اش هم شناسائی نشده اند و اسم گذاری برای او هیچ اثر ندارد، ولی می گوید من که برای خصوص او اسم گذاری نمی کنم بلکه من برای نوزادهای قم در روز عید غدیر بناست اسم گذاری کنم نام علی را گذاشتیم روی اینها، این هیچ استهجان ندارد، ولی اگر می آمدند برای خصوص او نامگذاری می کردند می گفتند این کار بیهوده ای است، پس اطلاق مؤونه زائده ندارد، این مطلب درستی است، اما دو تا نکته است که در فرمایش حضرت امام ملاحظه نشده است:

نکته اول این استکه: انصراف خطاب تکلیف از عاجز یک بحث است، لغویت بحث دیگری است، بله! اگر مدعا این بود که خطاب تکلیف شامل عاجزین بشود لغو است خوب حضرت امام می فرمود خطاب قانونی یا به تعبیر ما اطلاق خطاب و اطلاق جعل شامل عاجز بشود مشکل ندارد چون اطلاق که مؤونه زائده ندارد، کما اینکه ما ملتزمیم اطلاق خطاب شامل ناسی و جاهل مرکب می شود، پس لغویت جوابش این است که اطلاق مؤونه زائده ندارد که عرفا لغو بشود، اما مدعا این است که خطاب بعث انصراف دارد به فرض امکان انبعاث، اگر بگویند مردم باید فرداشب استهلال کنند از فرد نابینا انصراف دارد و کذلک پیاده روی از فرد بی پا، خطاب بعث انصراف دارد به فرض امکان انبعاث، خطاب چون به داعی بعث و تحریک است منصرف است به آن فعلی که مقدور است انجامش یا ترکش، و الا فعلی که مکلف در برابر آن بی اختیار است حالا یا قادر بر امتثال نیست یا قادر بر عصیان نیست انصراف دارد خطاب بعث از این فرض، کسی که بی اختیار یک کاری را انجام می دهد مثلا بی اختیار دستانش می لرزد اگر خطاب بیاید که دستانتان را بلرزانید از این منصرف است چون این دارد دستش بی اختیار می لرزد، ظاهر خطاب بعث این است که می خواهد ایجاد داعی بکند در مکلف، کاری که انجام نمی شود مکلف داعی پیدا کند انجام دهد.

وانگهی این نتیجه گیری که حضرت امام کردند که خطاب تکلیف چون خطاب قانونی است شامل عاجزین هم می شود مراد ایشان عاجزین از عصیان تنها نیست، چون بحث در کلام ایشان بحث گسترده ای است ایشان می گوید خطاب تکلیف شامل عاجز از امتثال هم می شود، خوب آقا بر فرض شمای حضرت امام این مطالب ما را قبول نکنید که خطاب بعث انصراف دارد به فرض امکان انبعاث و قدرت بر انبعاث، خوب با آیه قرآن چه می کنید که لایکلف الله نفسا الا وسعها، قرآن می گوید ما تکلیف نمی کنیم به غیر مقدور، پس اشکال اول به فرمایش ایشان این است که ولو ما قبول داریم که خطاب شرعی خطاب قانونی است و ان شئت قلت اطلاق خطاب است اطلاق خطاب شمولش نسبت به یک موردی لغو نیست ولو بالفعل آن مورد اثر نداشته باشد، استهجان عرفی و لغویت عرفیه ندارد، این مطلب درستی است، اما انصراف خطاب بعث به فرض قدرت بر انبعاث مطلب دیگری است که در فرمایش ایشان مطرح نشده است.

{آیه لا یکلف الله نفسا الا وسعها می گوید عاجز از امتثال تکلیف ندارد، البته این ربطی به مانحن فیه ندارد بنده خواستم کل مطالب حضرت امام را نظر کنم که ایشان فرموده عاجز بر امتثال هم مشمول تکلیف است و تکلیف منجز نیست در حق او، این را عرض می کنم خلاف آیه قرآن است، اما ما نحن فیه که در بحث خروج از محل ابتلاء در صورت اولی مکلف عاجز از عصیان است ما به آیه کار نداریم بلکه می گوئیم انصراف دارد خطاب بعث از او}.

(سؤال: چرا شما تفصیل می دهید که خطاب شامل جاهل مرکب و ناسی می شود ولی شامل عاجز نمی شود؟

جواب: انصراف خطاب بعث در مورد شخص ناسی و جاهل مرکب وجهی ندارد زیرا غرض از انشاء بعث محرکیت علی تقدیر الوصول است، و ناسی و جاهل علی تقدیر وصول خطاب البعث الیهما دیگر از حال جهل و نسیان خارج می شوند و امکان تحرک آنها هست، اینکه حضرت امام فرموده اند لازمه مسلک مشهور که خطابات قانونیه منحل است به خطابات شخصیه این است که جاهل هم تکلیف نداشته باشد، خوب مراد از جاهل کدام جاهل است جاهل متردد یا جاهل غافل، اگر مراد جاهل متردد است که خطاب تکلیف شمولش نسبت به جاهل متردد لغو نیست اثرش حسن احتیاط است، اگر مراد ایشان جاهل غافل و مرکب است اینکه نقض نیست ملتزمند، صریحا آقای خوئی در فقه فرموده که تکلیف شامل جاهل مرکب نمی شود چون لغو است شمول خطاب تکلیف نسبت به او، البته ما موافق حضرت امام هستیم چون لغویت را قبول نداریم که توضیح دادیم، اما این نقض ایشان که لازمه مسلک مشهور این است که باید مشهور بگویند تکلیف شامل جاهل نمی شود این نقض وارد نیست، ولی اصل مطلب درست است که ما در اطلاق تکلیف لغویت عرفیه نمی بینیم).

خلاصه عرض ما این است که انصراف خطاب بعث به فرض امکان انبعاث و امکان عصیان این مطلبی نیست که ما نادیده بگیریم.

نکته دوم که در فرمایشات ایشان هست این است که: آنچه برای ایشان مهم بود و برای ما مهم هست این است که بگوید خطاب قانونی منحل به خطابات شخصیه نمی شود که مطلب درستی هم هست، اما چرا گفتند منحل به جعلهای متعدد نمی شود، آنی که مهم است و لغویت را از بین می برد این است که خطاب قانونی خطاب واحد است لا ینحل الی خطابات شخصیه، اما اینکه خطاب واحد متضمن جعل واحد هم هست این مربوط به اینجا نیست، و مطلب درستی هم نیست، زیرا ما یک وقت می بینیم مولا عبدش را نهی می کند از صرف الوجود، مولا که می گوید لاتذکر اسمی امام الناس این گاهی نهی از صرف الوجود است زیرا اگر یکبار این عبد اسم مولا را نزد مردم بیاورد مولا نزد مردم شناخته می شود و مولا می خواهد نزد مردم شناخته نشود لذا اگر عبد اسم مولا را برد و شناخته شد دیگر کار از کار گذشته است این نهی از صرف الوجود است، اما یکبار مولا به عبدش می گوید لاتذکر اسمی امام الناس برای اینکه بی ادبی است که عبد اسم مولا را نزد مردم ببرد بلکه باید بگوید یا مولای، هر بار ذکر نام مولا مصداق است برای یک اسائه ادب به مولا، لذا نهی انحلالی است، خوب چطور است که یک نهی، نهی از صرف الوجود بشود و نهی دیگر نهی از مطلق الوجود بشود با اینکه خطاب واحد است، اگر جعل هم واحد باشد از کجا این فرق به وجود آمد که یکی شد نهی از صرف الوجود و دیگری شد نهی از مطلق الوجود، پس غرض مولا در یکجا واحد است و در یکجا متعدد این منشأ می شود که مولا در نهی از مطلق الوجود نهی کند از کل فرد فرد به نحو وضع عام موضوع له خاص با یک خطاب و با یک لحاظ اما از هر فردی از افراد این طبیعت نهی می کند، معنای انحلال در جعل همین است، انحلال در جعل مثل همان مثال نامگذاری اسم علی برای نوزادهای روز عید غدیر است که یک لحاظ و یک خطاب است اما متضمن وضعهای متعدد است، اینجور نیست که وضع عام موضوع له عام باشد مثل وضع اسم نار برای آتش نیست که وضع عام و موضوع له عام است، نه! وضعت اسم علی للمولود فی هذا الیوم آنوقت این نوزاد یک موضوع له است برای اسم علی آن نوزاد دیگر یک موضوع له دیگر است برای اسم علی، انحلال در جعل یعنی همین وضع عام موضوع له خاص یعنی به تعداد افراد طبیعت شارع نهی دارد اما با وضعِ عامِ واحد یعنی با خطاب واحد و لحاظ واحد، و لکن این فرد نهی دارد آن فرد نهی دارد، نمی شود بدون اینکه مولا لحاظ کند فرق بین نهی از صرف الوجود و نهی از مطلق الوجود را اینها خود بخود با هم فرق کنند، اینکه نمی شود.

این قیاسی هم که ایشان کرده اند که همانطور که إخبار واحد است در النار باردة و کذب واحد صادر شده است پس باید شرب النجس حرامٌ هم بشود انشاء واحد، خوب این قیاس مع الفارق است، إخبار بله واحد است شکی نیست، بلااشکال اگر شارع بیاید به خمر و خون اشاره کند و بگوید هذان حرامان او نجسان مسلّم دو جعل است، اما اگر به دو غیر ایرانی اشاره کند بگوید هذان ایرانیان یک دروغ است چون خطاب واحد است و صدق و کذب از شئون وحدت خطاب است، اما تعدد انشاء به نحو وضع عام موضوع له خاص از شئون وحدت خطاب نیست، لذا در مثال وضع عام موضوع له خاص دقت کنید خطاب واحد است مولا در یک لحظه گفت وضعت اسم علی للمولود فی هذا الیوم فی قم خطاب واحد است اما به تعداد این نوزادها ما نامگذاری داریم یعنی این نوزاد موضوع له این اسم است نه مصداق موضوع له، خودش موضوع له است.

و لکن الذی یسهل الخطب این است که اصل مدعای حضرت امام که خطاب قانونی لاینحل الی خطابات شخصیه و لذا خطاب قانونی شمولش نسبت به فرد خارج از محل ابتلاء لغو نیست این مطلب درستی است و ما قبول داریم، لکن عرض کردیم در صورت اولی که آن فرد خارج از محل ابتلاء خارج از قدرت مکلف است انصراف دارد خطاب تکلیف، هذا اولا.

و ثانیا: برفرض انصراف نداشته باشد خطاب تکلیف از آن فرد خارج از محل ابتلاءِ به معنای صورت اولی یعنی خارج از تحت قدرت، ولی عرض می کنیم چرا علم اجمالی منجز باشد؟ برفرض خطاب تکلیف لاتشرب النجس به هر حال فعلی است چه این آبی که در منزل ما هست نجس باشد چه آن آبی که در آمریکای جنوبی هست که امکان رفتن به آنجا برای من نیست، گیرم لاتشرب النجس علی ایّ تقدیر فعلی باشد اما آن آب در آمریکای جنوبی اگر نجس باشد این برای من تنجز ندارد، به این معنا که یک طرف علم اجمالی وقتی قابل عصیان نبود به وجدان عقلی و عقلائی آن طرف دیگر علم اجمالی حکم شک بدوی را پیدا می کند و اصل طهارت و اصل برائت که اصل مؤمّن هستند نسبت به این طرف داخل در محل ابتلاء هیچ مانع عقلی و عقلائی ندارد، خوب کل شئ لک طاهر می گیرد این آب در منزل ما را چون عملا امکان مخالفت قطعیه این علم اجمالی نیست برای من، لذا محذور عقلی ندارد که اصل مؤمّن در این طرف جاری بشود.

و مما یزید ذلک وضوحا این است که حضرت امام ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی را عقلا قبیح نمی داند فقط می گوید خلاف ارتکاز عقلاست یعنی انصراف دارد دلیل اصل عملی از اینکه بخواهد ترخیص بدهد در مخالفت قطعیه، خوب سؤال می کنیم از حضرت امام که آیا از این مورد هم انصراف دارد و ارتکاز عقلاء در این مورد اباء دارد از اینکه شارع بیاید نسبت به این آبی که در محل ابتلاء من هست اصل طهارت یا اصالة الحل جعل کند؟ چه انصرافی دارد بعد از اینکه امکان مخالفت قطعیه نیست، حالا برفرض بگوئید نسبت به آن طرف خارج از محل ابتلاء هم دلیل اصل خطاب قانونی است و شامل می شود خوب بشود، ارتکاز عقلائی نیست که بگوید اینجا نباید اصل جاری بشود، وقتی امکان مخالفت قطعیه نبود ارتکاز عقلاء که منع نمی کند از جریان اصل در این طرف داخل در محل ابتلاء، وجدان عقلی هم مانع نیست از جریان این اصل.

و لذا در صورت اولی به نظر ما حق با آقای خوئی و استاد هست وفاقا للمشهور که در این صورت که یک طرف علم اجمالی خارج از تحت قدرت مکلف است اولا خطاب تکلیف از آن طرف خارج از محل ابتلاء منصرف است، ثانیا بر فرض انصراف نداشته باشد اما این علم اجمالی منجز نیست و اصل مؤمّن در طرف داخل در محل ابتلاء هیچ مانع عقلی و عقلائی یا شرعی ندارد، و دیگر فرق نمی کند که ما بگوئیم که آن طرف خارج از محل ابتلاء روح تکلیف در او هست، چون آن طرف خارج از محل ابتلاء ولو من قادر بر عصیانش نیستم ولی بالاخره مفسده دارد مولا مبغوضش هست شرب نجس، حالا اینکه تضمین شده است که من نمی توانم مبغوض مولا را ایجاد کنم اما مفسده اش را دارد و مبغوض مولا هست فقط خطاب تکلیف از او منصرف است، این را هم بگوئیم که حرف درستی هم هست که روح تکلیف[[3]](#footnote-3) شامل آن طرف خارج از محل ابتلاء می شود، اما مهم این است که خطاب تکلیف شامل او نمی شود و این علم اجمالی منجز نیست، لذا اصل طهارت و حل در این طرف داخل در محل ابتلاء هیچ مشکلی ندارد.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 21/08/93

جلسه 1065

بحث در خروج بعض اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء بود که مشهور قائل شدند که علم اجمالی منجز نیست بلکه اساسا علم اجمالی به تکلیف تشکیل نمی شود چون تکلیف نسبت به طرف خارج از محل ابتلاء ساقط هست واقعا بخاطر لغویت، ثبوت تکلیف در طرف داخل در محل ابتلاء می شود شک بدوی.

البته فرض مسأله این است که قبل از علم اجمالی یک طرف خارج باشد از محل ابتلاء، اما اگر بعد از علم اجمالی یک طرف خارج بشود از محل ابتلاء ولی ابتدای علم اجمالی هر دو طرف داخل در محل ابتلاء بودند اینجا علم اجمالی منجز است، چون فوقش خروج یک طرف از محل ابتلاء می شود مثل تلف آن طرف، تلف احد اطراف العلم الاجمالی بعد از تحقق علم اجمالی که رافع منجزیت آن نیست.

و همینطور اگر مکلف بداند این طرفی که داخل در محل ابتلاء نیست بعدا داخل خواهد شد در محل ابتلاء اینجا هم علم اجمالی منجز است شبیه علم اجمالی در تدریجیات.

پس فرض مساله این است که از زمان تحقق علم اجمالی یک طرف خارج است از محل ابتلاء و ما علم نداریم که بعدا داخل در محل ابتلاء خواهد شد، مشهور گفته اند که نسبت به این طرف داخل در محل ابتلاء ما مرخصیم در ارتکاب آن.

آقای خوئی و استاد تفصیل داده اند فرموده اند خروج از محل ابتلاء اگر به معنای خروج از تحت قدرت تکوینیه باشد ما قبول داریم که تکلیف نسبت به این طرف غیر مقدور ساقط است واقعا، من علم اجمالی دارم که یا این آبی که در منزل من هست نجس شده یا آن آبی که در یک مکان بعیدی است که عقلا قادر نیستم بر شرب آن الی الابد، در این صورت تکلیف نسبت به آن طرف خارج از محل ابتلاء ساقط است واقعا، چون تکلیف، تکلیف به غیر مقدور می شود، و تکلیف در طرف داخل در محل ابتلاء می شود مشکوک به شک بدوی.

در بحوث فرموده اند که ولو ما قبول داریم که قدرت شرط تکلیف است اما این کافی نیست چون روح تکلیف مهم است، بله خطاب تکلیف ساقط می شود اگر فی علم الله آن آبی که در مکان بعید هست نجس باشد چون شرب او برای من غیر ممکن است و لذا خطاب نهی از شرب او ساقط است چون یا لغو است خطاب نهی از چیزی که قادر بر ارتکاب آن نیستم یا منصرف است خطاب نهی، اما روح نهی که مفسده در فعل و مبغوصیت فعل است سر جای خودش محفوظ است، محال است که عجز از عصیان سبب بشود که فعل مبغوض از مبغوض بودن بیفتد، یک وقت بحث عجز از امتثال است مولا گفته است که شرب نجس حرام است و من مضطرم به شرب نجس، خوب اینجا شاید این شرب اضطراری نجس اصلا مفسده نداشته باشد و مبغوض هم نباشد، و لکن در مانحن فیه ترکِ شربِ نجس و ترک حرام اضطراری است نه فعل حرام، من مضطرم ترک کنم شرب این نجسِ در مکان بعید را، خوب اضطرار به ترک قبیح که قبیح بودن آن شئ را از بین نمی برد، مثلا بخاطر اینکه شما نمی توانید ظلم کنید که قبح ظلم از بین نمی رود، یا اگر کسی نتواند گناه کند که قبح گناه در حق او از بین نمی رود، وجود شرب نجس دو فرد ندارد در اینجا، بلکه وجود شرب نجس مفسده دارد و مبغوض است، وجود شرب نجس دو فرد ندارد که یک فرد آن فردی است که ترک او اختیاری است و یک فرد آن فردی است که ترک او اضطراری است، ترک اضطراری شرب النجس یا ترک اختیاری شرب النجس دو فرد از ترکند نه دو فرد از فعل، فعل شرب نجس عند وجوده قبیح و مبغوض هست مگر کسی که مضطر باشد به ایجاد شرب نجس، بله اگر کسی مضطر است به شرب نجس ممکن است شرب اضطراری نجس در حق او نه قبیح باشد نه مبغوض باشد و نه مفسده داشته باشد بلکه مصلحت ثانویه داشته باشد لحفظ النفس، اما در ما نحن فیه وجود شرب نجس که دو فرد پیدا نمی کند که یک فرد وجود شرب نجسی است که ترک او اختیاری است و دیگری وجود شرب نجسی است که ترک او اضطراری است، ترک اضطراری و ترک اختیاری دو قسم از ترکند نه دو قسم از فعل، این فعل وقتی موجود می شود دیگر معنا ندارد بگوئیم ترک اضطراری آن، اگر فرض وجود برای شرب نجس بکنید این دیگر دو قسم نمی شود، این شرب نجس مبغوض است و مفسده دارد، منتهی من مجبور و مضطرم به ترک این قبیح و مبغوض، اضطرار به ترک مبغوض که مبغوض بودن آن شئ را از بین نمی برد، این یک مطلب واضحی است، محال است که به صرف اضطرار به ترک قبیح قبح آن قبیح از بین برود، چون قبح قبیح یعنی اذا وجد کان وجودا للقبیح و المفسدة و المبغوض، خوب شرب نجس اذا وجد کان وجودا للقبیح و المفسدة و المبغوض، منتهی من ناچارم به اینکه ایجاد نکنم این قبیح و این مبغوض را، پس روح حرمت شرب این نجس در حق من که مضطر به ترک شرب این نجس و حرام هستم از بین نمی رود، بله خطاب تحریم شرب نجس لغو است شامل من بشود که اصلا تمکن از شرب نجس ندارم یا منصرف است خطاب تکلیف از من، اما شرب النجس یبقی علی مبغوضیته و مفسدته، و روح حرمت همین است دیگر، پس روح حرمت باقی است، و مهم روح حرمت است و الا انشاء حرمت که مهم نیست.

پس مهم آن روح حرمت است که مبغوضیت است، پس علم اجمالی هنوز سر جای خودش هست، من علم اجمالی دارم که یا شرب آبی که در منزل ما هست مبغوض مولاست یا شرب آبی که در مکان بعید هست مبغوض مولاست، منتهی شرب آب در مکان بعید قهرا منتفی است چون من مضطرم به ترک آن، یعنی اگر آب در مکان بعید نجس باشد مبغوض مولاست شرب او ولی این مبغوضی است که مضمون الترک است، ولی علم اجمالی به مبغوض بودن احد الفعلین سر جای خودش هست.

پس جناب آقای خوئی این مهم نیست که شما می فرمائید خطاب تکلیف شامل آن فرد خارج از محل ابتلاء نمی شود، خوب نشود، مهم روح تکلیف است که وجود دارد.

پس مجبوریم برویم سراغ مطالب دیگر نه اینکه بگوئیم علم اجمالی اینجا منتفی است، نخیر علم اجمالی به روح تکلیف اینجا هست، اما باید بگوئیم اینجا علم اجمالی منجز نیست به دو بیان، که یک بیان بنا بر مسلک اقتضاء علم اجمالی می آید که قائل هست همین که ما اصل بلامعارض داشته باشیم در یک طرفِ علم اجمالی ما می توانیم آن طرف را مرتکب شویم، و بیان دوم حتی بنا بر مسلک علیت هم می آید که منع می کند از جریان اصل بلا معارض.

اما البیان الاول: ایشان فرموده اند ترخیص ظاهری در آن فعلی که امکان ارتکابش نیست معنا ندارد، من که امکان ندارد آن آب در مکان بعید را بخورم و تکوینا مرخص العنان نیستم در خوردن آن آب در مکان بعید، ترخیص ظاهری یا واقعی شرعی در ارتکاب آن معنا ندارد، مثل اینکه بگویند شما مرخصی که قلبت بتپد یا نبضت بزند، تپش قلب من یا زدن نبض من که دست من نیست لذا این ترخیص معنا ندارد، ترخیص باید متعلقش فعلی باشد که امکان ارتکاب یا ترکش هست، و لذا اصلا معنا ندارد ترخیص در آن فعلی که خارج از تحت قدرت است و اصلا امکان ندارد که من او را ایجاد کنم، شرب آن آب در مکان بعید اصلا در اختیار من نیست لذا معنا ندارد که شارع بگوید یجوز لک شربه یا انت مرخص فی شربه، اما در مورد این آب در محل ابتلاء مشکلی نیست که شارع بگوید یجوز لک شربه، لذا این اصالة الحل در خوردن این آب در محل ابتلاء می شود بلامعارض.

اما البیان الثانی: این است که حتی بنا بر مسلک علیت که ما بگوئیم ما باید مقتضی تنجیز علم اجمالی را از بین ببریم و الا اگر مقتضی تنجیز علم اجمالی تمام شد شارع نمی تواند اصل بلامعارض جاری کند در بعض اطراف آن، بیان دوم این است که ما مقتضی تنجیز این علم اجمالی را از بین می بریم، چطور؟

علم اجمالی در صورتی مقتضی تنجیز دارد که به هر طرف بخورد بتواند او را منجز کند، و الا علم اجمالی که یک طرفش قابل تنجیز نباشد این علم اجمالی منجز آن طرف دیگر هم نیست، می شود جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز، مثل اینکه علم اجمالی دارم یا فلان فعل بر من واجب است یا بر شما واجب است این ارزشی ندارد، وجوب فعل بر شما که قابل تنجز برای من نیست، لذا علم اجمالی به وجوب یک فعلی برای من یا برای شما می شود جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز و این منجز نیست، اینجا هم همینطور است، شرب این آبی که در مکان بعید است اگر شرب نجس باشد و مبغوض مولا هم باشد{که به نظر آقای صدر اگر نجس باشد مبغوض مولا هم هست} اما قابل تنجز نیست، زیرا تنجز را معنا کنید، تنجز به معنای استحقاق عقاب بر ارتکاب که نیست، بلکه تنجز به معنای حکم عقل است به لزوم اجتناب، این خیلی مهم است، تنجز را اگر به این معنا بگیریم که حکم العقل باستحقاق العقاب علی الارتکاب، خوب همانطوری که شرب آب نجسِ در مکان بعید مبغوض مولاست منتهی امکان تحقق آن نیست و لکن این فعل لا ینقسم الی المبغوض و غیر المبغوض، شرب نجس در مکان بعید مبغوض مولاست اینطور نیست که منقسم شود به مبغوض و غیر مبغوض اینطور فرمود آقای صدر منتهی من مجبورم آن را ترک کنم، اگر گفتیم تنجز یعنی استحقاق عقاب بر ارتکاب خوب ارتکاب این شرب نجس در مکان بعید هم دو حصه ندارد بلکه استحقاق عقاب دارد، اگر شما این ماء نجس در مکان بعید را بخورید به نحو قضیه شرطیه مستحق عقابید منتهی نمی توانید بخورید، مثل اینکه کسی دستانش را بسته اند نمی تواند سیلی بزند به یتیم منتهی قضیه شرطیه که صادق است که اذا ضرب الیتیم کان مستحقا للعقاب، اینجا هم اگر تنجز به معنای استحقاق عقاب بر ارتکاب باشد بله صحیح است که ما بگوئیم آن طرف خارج از محل ابتلاء هم منجز است، زیرا قضیه شرطیه تشکیل می دهیم که لو ارتکبه المکلف استحق علیه العقاب و لکن لایمکنه ان یرتکبه، اما تنجز به معنای این است که عقل حکم بکند به لزوم اجتناب بگوید لا یجوز لک ان ترتکبه.

اما تنجز به معنای استحقاق عقاب که نیست بلکه تنجز یعنی لزوم اجتناب عقلا، چون اگر شما بدانید مولا یک مولای رئوف و رحیمی است که شما را عقاب نمی کند بر معصیت با عین حال عقل به شما تجویز نمی کند ارتکاب این گناه را و اینکه هتک کنی حرمت مولا را، ما دو تا حکم داریم یکی حکم عقل است راجع به فعل مولا که به مولا می گوید یجوز لک ان تعاقب هذا العبد، این یک حکم مربوط به فعل مولاست، اما تنجز حکم عقل است مربوط به فعل عبد، به عبد می گوید ایها العبد اذا علمت بانّ المولی حرم علیک الظهار فلا یجوز لک الظهار عقلا، اما اینکه شما می گوئی خدا گفته که الذین یظاهرون منکم من نسائهم آخرش دارد ان الله لعفوّ غفور که بعضی گفته اند یعنی خدا عقاب نمی کند بخاطر ظهار، بر فرض اینجور باشد که خدا عقاب نمی کند بخاطر ظهار اما تو نباید گناه کنی، تنجز یعنی حکم عقل بانه لا ینبغی فعل هذا الشئ، در عهده من عقلا بیاید اجتناب از این فعل، وقتی که من اصلا متمکن نیستم از شرب این نجسِ در مکان بعید عقل به من حکم نمی کند که لا تفعله، موضوع حکم عقل به حسن و قبح فعل اختیاری است، آن فعلی که ان شاء فعل و ان شاء ترک او موضوع است برای قبح ظلم و حسن عدل، و الا فعلی که از اختیار مکلف بیرون هست اصلا موضوع برای قبح ظلم و حسن عدل نیست، پس این معنای تنجز است، و لذا علم اجمالی به اینکه یا مبغوض است شرب این آب در منزلمان یا شرب آن آب در مکان بعید این علم اجمالی می شود جامع بین ما یقبل التنجز و ما لا یقبل التنجز و این منجز نیست، هذا محصل بیان البحوث.

اقول: به نظر ما این بیان ناتمام است، اولا: آنی که ما می دانیم نسبت به شرب نجس در مکان بعید وجود دارد فرضا همینی است که ایشان فرمود یعنی مبغوضیت و مفسده، اما روح حرمت مفسده و مبغوضیت نیست، ما این را بارها عرض کرده ایم، اما اینکه روح حرمت مفسده نیست چون به قول آقای بروجردی ما درویش صفت نیستیم تا دنبال مفسده و مصلحت باشیم، ما دنبال امتثال امر مولا هستیم اما اینکه این کار مصلحت دارد تا خدا غرضش تعلق بگیرد که ما این کار را بکنیم یا مفسده دارد تا خدا غرضش تعلق بگیرد به اینکه ما این کار را نکنیم برای ما مهم و الزام آور نیست، مهم همان مبغوضیت است، اما روح حرمت مبغوضیت هم نیست بلکه روح حرمت طلب نفسانی مولاست نسبت به ترک فعل، مثلا در موارد دفع افسد به فاسد مبغوض شدید و مبغوض غیر شدید تزاحم کردند، یک مولای عرفی را مثال بزنم مولای عرفی دید دشمن حمله کرده به شهرشان و اگر دخترش به دست سربازان دشمن بیفتد عرضش هتک می شود به عبدش می گوید اقتل بنتی یا اجرح بنتی اما او را جلو چشم من نکش و زخمی نکن چون من طاقت تحمل کشتن یا زخمی کردن دخترم را ندارم، اما برای اینکه عرض دخترم هتک نشود تن به این کار دادم، خوب امر می کند به قتل دخترش اما می بینید که قتل دخترش مبغوضش است یعنی ناخوشایند اوست اما از باب تزاحم امر می کند به این چیزی که ناخوشایند اوست، روح نهی مبغوضیت نیست روح نهی این است که تعلق بگیرد در نفس مولا طلب نفسانی نسبت به ترک یک فعل این می شود روح حرمت.

مثال دیگری را بزنم یک فرد متدینی را برده اند بیمارستانی که مراعات مسائل شرعی را نمی کنند خانم پرستار آمده می خواهد دست این آقا را بالا بزند این آقا هم خوشش می آید اما بخاطر ترس از خدا نهی از منکر می کند می گوید خانم دست به من نزن، در دلش هم می گوید خدا کند این خانم گوش به حرف من ندهد اما من وظیفه ام نهی از منکر است، ابدا هم این نهی صوری نیست و شوخی نمی کند با خدا، بلکه آدم متدینی است که نهی حقیقی می کند از منکر، لکن روح نهی از منکر مبغوض بودن فعل نیست بلکه طلب نفسانی است نسبت به ترک فعل، همانطوری که روح امر مولا حب به فعل نیست بلکه طلب نفسانی است نسبت به فعل.

یا مرحوم استاد مثال می زدند می فرمودند که یک شخصی پایش سیاه شده و این هم می گوید هیچ لذتی ندارد زندگی بدون پا برای من فقط از ترس جهنم به دکتر می گوید اقطع رجلی، چون اگر این را نگوید القاء نفس در تهلکه است این سیاه شدن استخوان پا سرایت می کند به کل بدن و بدن را نابود می کند، و لذا می گوید ایها الطبیب اقطع رجلی، هیچ شوقی ندارد به قطع رجلش فقط از ترس جهنم امر می کند طبیب را به قطع رجلش.

پس روح نهی مبغوضیت نیست، اصلا مبغوضیت الزام آور نیست، مبغوض مولاست و لکن مولا نهی نمی کند، ابغض الحلال الطلاق و لکن شارع نهی نکرده از طلاق، تا تعلق نگیرد طلب نفسانی و غرض لزومیش به ترک الزام آور نیست.

و لذا این مطلب بحوث تمام نیست، ما علم اجمالی نه به تکلیف داریم و نه به روح تکلیف، بله آن آب نجس در مکان بعید شربش می تواند مبغوض مولا باشد لکن روح تکلیف که مبغوضیت للمولا نیست، بلکه تعلق طلب نفسانی مولاست به ترک آن، و طلب نفسانی به ترک فعل مثل خود نهی از فعل است که در اختیار مولاست، مثل مبغوضیت نیست که بگوئیم تابع مفسده است، نه طلب نفسانی مولا نسبت به ترک یک فعل تابع خواست مولاست، مولا وقتی می بیند این فعل خارج از حیطه اختیار مکلف است نه نهی می کند از او و نه طلب نفسانی دارد نسبت به ترک او، چون در حیطه اختیار مکلف نیست.{البته این غرض لزومی مولا را اگر من مکلف علم به آن داشته باشم منجز است ولو مولا ابراز نکند، منتهی ما می گوئیم مبغوضیت مساوی با غرض لزومی مولا نسبت به ترک یک فعل یعنی مساوق با روح نهی نیست، و الا اگر روح نهی را بدانیم مثلا عبد می بیند که پسر مولا در دریا افتاد مولا هم خواب است الآن که امر نکرد به انقاذ ابنش و لکن عبد می داند غرض لزومی مولا را، اگر نرود پسر مولا را انقاذ کند مولا بر علیه او احتجاج می کند چون می گوید غرض مرا می دانستی}، موضوع وجوب اطاعت علم به غرض مولاست و الا صرف امر یا نهی اینها مبرز غرضند و هیچ موضوعیتی ندارند، و مبغوضیت هم اگر به حدی نرسد که غرض مولا تعلق بگیرد به ترک فعل این مهم نیست، و چون غرض لزومی مولا فعل اختیاری مولاست مولا می بیند این شرب نجس در مکان بعید خارج از حیطه قدرت این عبد است اصلا نسبت به او غرض تعلق نمی گیرد چون غرض به معنای بغض نیست که بگوئیم غیر اختیاری است بلکه یعنی طلب نفسانی نسبت به اجتناب از این نجس، مولا می گوید نیازی نیست ما طلب نفسانی کنیم، مثل اینکه معنا ندارد که شما طلب نفسانی کنید که قلب فرزندتان بزند، چون می بینید خودبخود می زند نیازی به طلب نفسانی شما نیست، طلب نفسانی مثل خود خطاب امر است شامل چیزی که خارج از حیطه مکلف است نمی شود.

ثانیا: جناب آقای صدر! ما این را هم عرض کرده ایم که اصلا چه کسی گفته روح خطاب نهی مفسده و مبغوضیت است؟ اصلا چه بسا مولا نهی می کند از یک فعلی برای امتحان عبید خودش، برای اینکه عبید رسم بندگی را یاد بگیرند، فرماندهی که سربازان را امر می کند به چیزی یا نهی می کند از چیزی در مراسم صبحگاهی اصلا معلوم نیست آنی که نهی می کند مفسده داشته باشد و آنی که امر می کند مصلحت داشته باشد بلکه می خواهد روحیه سربازی و فرمانبرداری در آنها زنده می شود، "و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون" اصلا در روایات داریم خدا امر کرده به وضوء نه برای اینکه مؤمن ناپاک می شود با وضوء پاک شود بلکه برای اینکه لیعلم الله من یطیعه ممن یعصیه تا معلوم شود چه کسی فرمانبردار است و چه کسی فرمانبردار نیست، و الا در خیلی از نسک حج همینجور است روز عید قربان خسته است می گویند برو هفت تا سنگ بزن به یک ستون و بیا، اصلا این کار معلوم نیست مصلحت داشته باشد لولا امر خدا، اصلا خدا این کارها را کرده تا روحیه عبودیت و بندگی در ما شکل بگیرد،{بله، در روایات دارد علم ما یضرهم فنهاهم عنه، اما ندارد که و ما نهاهم عنه کان یضرهم، چه بسا خدا از چیزی نهی کند که هیچ مضر هم نیست بلکه فقط برای تربیت شدن بر بندگی خداست}، اینها غیر از آن اوامر امتحانیه در اصطلاح اصول است که به حضرت ابراهیم که گفتند اذبح ولدک غرض این بود که حضرت ابراهیم علیه السلام آماده شود برای ذبح اسماعیل ولی خود امتثال متعلق غرض خدا نبود بله اینها اوامر امتحانیه اصطلاحیه است، اما اوامر امتحانیه ای که ما می گوئیم غرض این است که خود فعل را هم انجام بدهند اما هدف از انجام این فعل استیفاء مصلحت در فعل نیست بلکه هدف امتثال امر خداست، وقتی امر خدا یا نهی خدا ساقط شد دیگر امتثال امر و نهی خدا معنا ندارد.

بله ممکن است شما به مناسبات حکم و موضوع در برخی از موارد بگوئید ما وثوق داریم که این نهی که از شرب نجس شده بخاطر مفسده در شرب نجس است، خوب این بستگی به موارد دارد اما این را نمی توانید به عنوان قاعده کلی مطرح کنید که هر کجا که نهی هست مفسده در متعلق نهی هم هست در رتبه سابقه.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 24/08/93

جلسه 1066

بحث راجع به خروج بعض اطراف علم اجمالی بود از محل ابتلاء یعنی نه خودش داخل در محل ابتلاء هست و نه اثری دارد که در محل ابتلاء باشد، مثلا ملاقی هم ندارد که این ملاقی در محل ابتلاء باشد، چون ممکن هست آن آب در مکان بعید در محل ابتلاء من هنگام علم اجمالی نباشد و لکن ملاقی ای دارد که آن ملاقی در محل ابتلاء من هست که این هم عملا می شود دخول در محل ابتلاء، پس خروج از محل ابتلاء این است که لا بنفسه و لا بأثره داخل در محل ابتلاء نباشد، که عرض کردیم این دو صورت دارد، صورت اولی این بود که آن طرف علم اجمالی اصلا ارتکابش عقلا و تکوینا مقدور برای مکلف نباشد، صورت ثانیه این است که آن طرف علم اجمالی عقلا مقدور مکلف باشد و لکن یا عرفا مقدور مکلف نیست یا مکلف داعی نوعی ندارد بر ارتکاب آن.

اما صورت اولی که یک طرف علم اجمالی عقلا خارج بود از تحت قدرت مشهور گفتند که تکلیف نسبت به آن واقعا ساقط است، چون قدرت شرط تکلیف است، تکلیف نسبت به غیر مقدور لغو است، که ما عرض کردیم بهتر است بگوئیم تکلیف انصراف دارد از غیر مقدور.

آقای صدر اشکال کرد که درست است که خطاب تکلیف انصراف دارد از آن طرف غیر مقدور، و لکن عجز از ارتکاب حرام که موجب نمی شود مفسده و مبغوضیت حرام از بین برود، بله! اضطرار به فعل حرام دو قسم می کند فعل را فعل اختیاری و فعل اضطراری، مثلا اضطرار به اکل لحم خنزیر، اکل لحم خنزیر را دو قسم می کند اکل اضطراری لحم خنزیر و اکل اختیاری لحم خنزیر، اکل اضطراری لحم خنزیر بله ممکن است اصلا مفسده و مبغوضیت نداشته باشد بلکه محبوبیت داشته باشد مقدمةً لحفظ النفس، اما اگر کسی عاجز بود از اکل لحم خنزیر اضطرار به ترک اکل لحم خنزیر یعنی انسان قادر نباشد ایجاد کند این فعل را این سبب انقسام وجود این اکل لحم خنزیر به دو قسم نمی شود، عدم اضطراری اکل لحم خنزیر این باعث نمی شود که وجود اکل لحم خنزیر دو قسم بشود وجود اضطراری و وجود اختیاری، نه، من عاجزم از ایجاد اکل لحم خنزیر و لکن وجود اکل لحم خنزیر مفسده دارد، عاجزم از ایجاد فعلی که مفسده دارد و مبغوض است، عجز از ایجاد فعل حرام یعنی ترک قهری فعل حرام، خوب این ترک را دو قسم می کند ترک قهری در مقال ترک اختیاری، ولی فعل حرام را که دو قسم نمی کند.

خلاصه مطالب آقای صدر این شد که عجز از ایجاد حرام خطاب حرمت را ساقط می کند اما روح حرمت که مبغوضیت و مفسده فعل است که ساقط نمی شود، لذا به لحاظ روح تکلیف علم اجمالی وجود دارد که یا این آبی که در منزل ما هست نجس است و شربش حرام است یا آبی که در مکان بعید است که قادر بر شرب آن نیستیم مبغوض مولاست شرب آن و مفسده دارد شرب آن، علم اجمالی به لحاظ روح تکلیف محقق است.

ما دو اشکال به این کلام آقای صدر کردیم ولی گفته شده است این مطلب آقای صدر دو ایراد دیگر هم دارد:

الایراد الاول علی کلام السید الصدر

ایراد اول[[4]](#footnote-4) این است که: چه کسی گفته روح خطاب نهی مفسده فعل است، بلکه گاهی مصلحت در ترک است، آقای خوئی فرموده در تروک احرام مصلحت در خود ترک فعل است لذا عملا بازگشتش به وجوب ترک است، چه کسی می گوید که خطاب نهی همیشه ناشی است از مفسده در فعل بلکه چه بسا ناشی است از مصلحت در ترک، خود خطاب نهی از مفطّرات در حال صوم بازگشتش به مصلحت در ترک مفطّرات است عن نیة.

وقتی اینجور شد گفته شده پس مصلحت شد در ترک، وقتی مصلحت در ترک شد چه بسا مصلحت در ترکِ اختیاری است، مصلحت در این است که انسان بتواند کاری را بکند و اختیارا آن را نکند، و الا فقیری که تمکن ندارد از رفاه زدگی خوب رفاه زده نیست ولی اینجور ترک رفاه زدگی که مصلحت ندارد، مصلحت آن است که متمکن باشی از زندگی مرفّه و لکن زندگی مرفّه را ترک کنی، مصلحت ممکن است در ترک اختیاری یک فعل باشد، و الا ترک قهری فعل مثل اینکه اصلا نمی تواند این شخص فقیر مرفّه زندگی کند و لذا ترک می کند زندگی مرفّه را اینکه اصلا ممکن است مصلحت نداشته باشد.

پس گفته می شود از کجا معلوم که این خطاب نهی ناشی است از مفسده در فعل تا بعد بگوئید اضطرار به ترک یک فعلِ مفسده دار این موجب از بین رفتن مفسده آن فعل نمی شود بلکه فقط موجب می شود که بگویند شما مضطر بودی به ترک این فعل مفسده دار، و الا به نحو قضیه شرطیه می گویند اذا وجد الفعل کان فیه المفسدة، خوب مستشکل می گوید این در صورتی درست است که روح نهی مفسده در فعل و مبغوضیت فعل باشد و هذا اول الکلام، چطور مثل آقای خوئی فرمود محرمات احرام ناشی است از مصلحت در ترک و محبوبیت ترک، مثلا ترک ارتماس در آب در حال احرام مصلحت دارد و محبوب مولاست، خوب هر خطاب نهیی ممکن است ناشی باشد از مصلحت در ترک و محبوبیت ترک، و وقتی خطاب تکلیف فرض عجز را شامل نشد ما چه می دانیم شاید کسی که عاجز است و ترک می کند این فعل را بخاطر عجز چون نمی تواند انجام دهد عملا ترک می کند این فعل را قهرا و اضطرارا چه کسی گفته اصلا این ترک اضطراری او ملاک و روح دارد یعنی مصلحت و محبوبیت دارد.

پس علم اجمالی به اینکه یا این فعل داخل در محل ابتلاء حرام است یا آن فعل خارج از محل ابتلاء مفسده و مبغوضیت دارد همچنین علم اجمالی ای نداریم.

اقول: اولا: جواب از این اشکال به نظر ما منحصر در این است که ما بگوئیم خلاف ظاهر خطاب نهی است که ناشی باشد از مصلت در ترک الفعل و حب به ترک فعل، این خلاف ظاهر است، ظاهر خطاب نهی که زجر من الفعل است این است که این فعل نامطلوب است نه اینکه ترک مطلوب است، پس اگر احکام ناشی باشند از مصلحت و مفسده در متعلقات (که ما دیروز دو ایراد به آن گرفتیم و این را قبول نکردیم) ظاهر خطاب نهی این است که مفسده در فعل است نه اینکه مصلحت در ترک باشد، این ظاهر ادله است، عمده جواب این است.

ثانیا: ولی اگر کسی این جواب ما را نپذیرفت و گفت این استظهار همه جا ثابت نیست، شاید همانطور که در محرمات احرام آقای خوئی فرمود ناشی است از مصلحت در ترک در بعضی از احکام دیگر هم همینجور باشد، اگر اصرار کنید که آن استظهار شما درست نیست ما ممکن است یک جواب فنی بدهیم، بگوئیم که سلّمنا شاید این خطاب نهی ناشی باشد از مصلحت در ترک، خوب شما می فرمائید اگر ناشی باشد از مصلت در ترک الفعل وقتی می گوید لاتشرب النجس مصلحت در ترک شرب نجس است و شاید آنوقت مصلحت در ترکِ اختیاری شرب نجس باشد، این قبول، ولی سؤال ما این است که آیا قدرت بر ترک شرط اتصاف به ملاک است یا شرط استیفاء ملاک است، این را برای ما توضیح بدهید؟

در همین مثال که نهی شده ایم از زندگی همراه با ترفّه، در مورد فقیر می گوئیم او عاجز است از ترّفه، این ترک ترفّه از روی ناچاری و عدم قدرت برای فقیر را بفرمائید این ترک اضطراری ترفّه که مصلحت ندارد، قدرت بر ترفّه این شرط اتصاف به ملاک است یا شرط استیفاء ملاک؟ فرق این دو چیست؟

بعضی از شرائط واجب شرط اتصاف به ملاک است مثل اینکه می گوید اذا مرضت فاشرب دواء، اگر کسی بیمار نشود اصلا دواء خوردن او ملاک ندارد، یعنی اینطور نیست که آدمی که مریض نشود بعد از سالها بگوید افسوس که ما امتیاز دواء خوردن را در این مدت عمرمان از دست دادیم چون مریض نشدیم، اصلا دواء خوردن برای انسان سالم امتیاز ندارد یعنی انسان سالم احتیاج ندارد به دواء خوردن، لذا می گویند مرض شرط اتصاف شرب دواء است به ملاک، یعنی اگر مریض نشدید اصلا نیاز ندارید به دواء خوردن، و لکن تمکن از تحصیل دواء عند المرض او شرط استیفاء ملاک است، آن بیماری که پول تهیه دارو را ندارد او ملاک خوردن دارو از او فوت می شود او نیاز دارد به شرب دواء و او حق دارد بگوید این بی پولی چه بلاهایی که سر ما نیاورده، قدرت بر تحصیل دواء می شود شرط استیفاء ملاک، علامتش این است که اگر قدرت بر تحصیل دواء نداشت فوت می شود از او مصلحت شرب دواء، بر خلاف کسی که بیمار نشود که از او فوت نمی شود مصلحت شرب دواء.

در اینجا این فقیری که می گوئید ترک قهری و اضطراری می کند زندگی مرفّه را، ترک اختیاری نمی کند بلکه این آقا چون قدرت ندارد بر زندگی مرفّه ترک می کند زندگی مرفّه را لا عن قدرة علی ایجادها، خوب این قدرت داشتن شرط اتصاف به ملاک است یا شرط استیفاء به ملاک؟

اگر بگوئید شرط استیفاء ملاک است یعنی اینکه یک مصلحتی هست در ترک اختیاری رفاه که آن مصلحت از این شخص فقیر فوت می شود، چون مثلا کسی که بتواند مرفّه زنگی بکند و لکن ترک کند رفاه را به یک کمالی می رسد، خوب این فقیر محروم است از این کمال، چون نتوانست مصلحت در ترک اختیاری رفاه را تحصیل کند، اگر این است که قدرت می شود شرط استیفاء ملاک خوب آقای مستشکل شما هنر نکردی فقط مطلب را پیچاندی، و الا آقای صدر می گوید وقتی که قدرت شرط استیفاء ملاک بود یعنی یک مصلحتی هست که دارد از این آقا فوت می شود، پس علم اجمالی شکل می گیرد، علم اجمالی داریم در این مثال لاتشرب النجس که یا باید از این نجس در خانه اجتناب کنیم یا ترک اختیاری بکنیم شرب نجس در آن مکان بعید را و ما نمی توانیم ترک اختیاری بکنیم، ترک شرب اختیاری در مکان بعید مصلحت ملزمه ای دارد که دارد از ما فوت می شود، خوب علم اجمالی به روح تکلیف محقق شد، چه فرقی می کند من علم اجمالی دارم که یا بر من واجب است ترک شرب این آبی که در منزل من هست یا اینکه مطلوب و محبوب مولاست و مصلحت ملزمه دارد که ترک اختیاری بکنم شرب نجس در آن مکان بعید را و متاسفانه من نمی توانم ترک اختیاری بکنم، ترک من نسبت به شرب آن نجس در مکان بعید ترک اضطراری و قهری است، چه فرق کرد نتیجه همان شد و علم اجمالی به روح تکلیف محفوظ است.

اگر شما بگوئید که نه قدرت شرط استیفاء ملاک نیست اگر من قدرت نداشته باشم بر ایجاد آن فعل حرام اصلا ترک او در حق من مصلحت ندارد و چیزی از من فوت نمی شود، مثل اینکه در این مثالِ ترک رفاه اصلا ترک رفاه در مورد فقیر مصلحت ندارد، شرط اتصاف به مصلحت این است که بتوانی رفاه زده باشی آنوقت به شما می گویند رفاه زده نباش، اگر اینجوری است آنوقت گفته می شود که بنا بر این مطلوب در مورد همین مثال شرب نجس این می شود که یا اجتناب کنیم از این نجسی که در منزل ما هست یا اینکه نسبت به آن نجس در مکان بعید ما ترک کنیم آن نجس را، چرا؟

جهتش این است که اگر قدرت شرط اتصاف به ملاک باشد مثل این می ماند که اذا مرضت فاشرب دواء که قدرت شرط اتصاف به ملاک باشد، مطلوب مولا جامع بین عدم المرض و شرب الدواء علی تقدیر المرض است، مولا به شما می گوید اذا مرضت فاشرب دواءً و مرض هم شرط اتصاف به ملاک است این یعنی مطلوب این است که یا شما مریض نشوی یا اگر مریض شدی دوا بخوری، معنای شرط الاتصاف به ملاک این است که مطلوب مولا جامع بین عدم این شرط مثل عدم المرض و یا شرب دواء علی تقدیر المرض است، یا مثلا اذا عطشت فاشرب مائا، معنای واجب مشروطی که شرطش شرط الاتصاف است مثل همین مثالها این است که مطلوب مولا جامع بین عدم شرط و یا تحصیل آن جزاء است علی تقدیر الشرط.

{البته این مبنایی که عرض کردیم مبنای آقای صدر است در واجب مشروط و تلامذه ایشان هم پذیرفته اند، این جوابی که عرض می کنیم طبق این مبناست که می گویند واجب مشروط در شرط الاتصاف مثل اذا مرضت فاشرب دواء یا اذا عطشت فاشرب مائا مطلوب و محبوب مولا جامع بین عدم الشرط و ایجاد جزاء است علی تقدیر الشرط، فعلا این مبنا را به عنوان یک اصل مبنایی بپذیرید ممکن است ما خودمان هم این مبنا را قبول نداشته باشیم، ما می خواهیم این جواب دوم را که جواب فنی است طبق این مبنا تقریب کنیم، می گوید وقتی مولا می گوید اذا مرضت فاشرب دواء معلوم می شود آنی که مطلوب مولاست جامع سلامتی است که این جامع یا با عدم بیماری حاصل است یا با دواء خوردن علی فرض بیماری}.

وقتی اینجور شد گفته می شود که در ما نحن فیه این معقول نیست، زیرا شما می گوئید که قدرت شرط اتصاف ترک است به ملاک، این معقول نیست، زیرا معنایش این است که شارع بگوید محبوب من این است که یا قدرت نداشته باشی بر رفاه یا علی تقدیر قدرت ترک کنی رفاه را، اذا قدرت فاترک الترفّه معنای شرط الوجوب بودن و شرط الاتصاف بودن این است که بگوید مطلوب من جامع بین عدم شرط و حصول الجزاء علی تقدیر الشرط است، یعنی مطلوب من این است که یا قادر نباشی بر رفاه یا ترک کنی رفاه را علی تقدیر قدرت، اما این معقول نیست، زیرا چرا مطلوب مولا باشد که قادر نباشد بر رفاه، مطلوب مولا ترک رفاه است چه قادر باشد چه نباشد، ترک رفاه یک شئ واحد است مطلوب مولا این شد که ترک کند رفاه را، اینکه بگوئیم مطلوب مولا در اذا قدرت علی الترفّه فاترک الترفّه این است که یا شما قادر نباشی بر ترفّه یا ترک کنی ترفّه را علی تقدیر القدرة، خوب آقا وقتی من قادر نیستم بر ترفّه خوب ترک می شود ترفّه دیگر، یعنی چی که مطلوب از من این باشد که یا قادر نباشم بر ترفّه یا ترفّه را ترک کنم علی تقدیر القدرة، خوب من قادر نباشم بر ترفّه خود بخود ترک می شود ترفّه دیگر، پس مطلوب می شود ترک ترفّه، جامع بین ترک اضطراری و ترک اختیاری می شود طبیعی ترک، پس می شود مطلوب طبیعی ترک.

پس اینکه در اشکال گفته شد که شاید نهی ناشی باشد از مصلحت در ترک و ترکی مصلحت دارد که اختیاری باشد نه ترک اضطراری، و لذا گفته می شود که این آقا وقتی که ترک می کند آن طرف خارج از محل ابتلاء را آن ترکش اضطراری است و مصلحت ندارد، پس چطور شمای آقای صدر می گوئید علم داریم به وجود مصلحت یا در این طرف داخل در محل ابتلاء یا در آن طرف خارج از محل ابتلاء، نخیر اگر آن طرف خارج از محل ابتلاء نهیش ناشی بود از مفسده در فعل حق با شما بود، اما شاید نهیش ناشی باشد از مصلحت در ترک و آن ترکی مصلحت داشته باشد که اختیاری است، وقتی ترک اختیاری نشد دیگر مصلحت ندارد.

این اشکال جوابش این است شما که می گوئید ترک اضطراری آن فعل مصلحت ندارد یعنی چه، آیا یعنی قدرت شرط استیفاء است یا قدرت شرط اتصاف است؟

اگر قدرت شرط استیفاء است یعنی فوت می شود مصلحت از این شخص عاجز، فعاد المحذور، اینکه به نفع آقای صدر می شود، چون آقای صدر هم می گفت یک ملاکی در این وسط دارد فوت می شود، شما هم عملا همین را می گوئید، می گوئید یا ترک اختیاری آن فعل خارج از محل ابتلاء مصلحت دارد یا ترک این فعل داخل در محل ابتلاء، خوب ترک فعل خارج از محل ابتلاء که مصلحت دارد گفتید ترک اختیاری است، خوب ترک اختیاری از من دارد فوت می شود دیگر.

و اگر بگوئید قدرت شرط اتصاف به ملاک است (یعنی ترک اختیاری مصلحت دارد) او معنایش این شد که می گوید اذا قدرت علی شرب النجس فی مکان بعید فاترک شربه، آنوقت شرط اتصاف باشد یعنی جامع بین عدم این شرط یعنی عدم قدرت بر شرب نجس و بین ترک شرب نجس علی تقدیر القدرة مطلوب است، و این غیر معقول است، چون عدم القدرة علی شرب النجس یعنی ترک اضطراریِ شرب نجس، این معنایش این است که جامع بین ترک اضطراری شرب نجس و ترک اختیاری شرب نجس مصلحت دارد، خوب این یعنی طبیعی ترک مصلحت دارد، پس چرا می گوئید ترک اختیاری مصلحت دارد؟

پس خلاصه این شد که مستشکل به آقای صدر می گفت از کجا معلوم که خطاب نهی ناشی باشد از مفسده در فعل تا حرف شما درست بشود که بگوئید این فعل مفسده دارد ولو من نمی توانم ایجاد کنم آن را، بلکه شاید مصلحت در ترک فعل باشد و این می شود که مصلحت فقط مختص باشد به ترک اختیاری یک فعل، یعنی با اینکه بتوانم انجام بدهم ولی انجام ندهم ملاک و مصلحت دارد، و الا اگر یک کاری را نمی توانم انجام دهم چه کسی می گوید ترک قهریش مصلحت دارد.

اشکال ما این است که اینکه شما می گوئید ترک اختیاری مصلحت دارد نه ترک اضطراری این یعنی چی؟ یعنی قدرت بر شرب نجس مثلا این شرط استیفاء ملاک ترک شرب نجس است یا شرط اتصاف است، اگر شرط استیفاء است پس معلوم می شود از من فوت می شود ملاک ترک اختیاری شرب نجس، پس علم اجمالی داریم به اینکه یا یک ملاکی در ترک شرب نجس در مکان قریب است یا در ترک اختیاری شرب نجس در آن مکان بعید است که از من دارد فوت می شود، و اگر شرط اتصاف است شرط اتصاف مثل اذا قدرت علی شرب النجس فاترک شرب النجس طبق نظر آقای صدر بر می گردد به مطلوب بودن و مصلحت داشتن جامع بین عدم الشرط و وجود الجزاء علی تقدیر الشرط، اینجا غیر معقول است، زیرا عدم القدرة علی شرب النجس عملا یعنی ترک اضطراری شرب النجس، جامع بین ترک اضطراری شرب نجس و ترک اختیاری شرب نجس مصلحت دارد یعنی ذات ترک مصلحت دارد، پس چرا می گوئید ترک اختیاری مصلحت دارد؟ این محصل جواب از این اشکال، تأمل بفرمائید.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 25/08/93

جلسه 1067

بحث در صورت اولی از خروج از محل ابتلاء بود که یک طرف علم اجمالی از تحت قدرت عقلیه خارج بود.

مشهور قائل شدند به انحلال حقیقی علم اجمالی، چون گفتند اگر تکلیف در این طرف غیر مقدور باشد یقینا ساقط هست بخاطر عدم قدرت بر ارتکاب، تکلیف در طرف داخل در محل ابتلاء هم مشکوک هست لذا مجرای برائت است.

در بحوث اشکال کردند که درست است که علم اجمالی به لحاظ خطاب تکلیف منحل است حقیقتا، اما به لحاظ روح تکلیف که مفسده و مبغوضیت هست موجود است، چون عجز از ارتکاب حرام که مفسده و مبغوضیت آن حرام را از بین نمی برد، شما عاجز می شوید از ارتکاب مبغوض، عجز از شرب خمر که مفسده و مبغوضیت شرب خمر را از بین نمی برد، عاجز هستید شما از شرب خمر.

این را یک توضیح مختصری بدهم، چون یک شبهه ای اینجا مطرح می شود گفته می شود که چطور شد شما در قدرت بر ارتکاب فعل حرام می گوئید محال است که قدرت شرط اتصاف به ملاک باشد، یعنی اگر ما قادر نبودیم بر ارتکاب حرام مفسده هست منتهی ما متمکن نیستیم از ایجاد مفسده، ولی در بحث قدرت بر ارتکاب واجب این را نمی گوئید که در قدرت بر ارتکاب واجب همه تان قبول دارید که گاهی قدرت شرط اتصاف به ملاک است، یعنی در فرض عجز از ارتکاب فعل در واجب می گوئید چه بسا اصلا ملاک و مصلحتی نیست، چطور شده که در بحث حرام ادعا می کنید که در فرض عجز از ارتکاب حرام حتما در این حرام مفسده هست منتهی شما قادر نیستید بر ایجاد این فعل حرام و ایجاد این مبغوض، ما الفرق بینهما؟ این را اول توضیح بدهیم تا این شبهه از کلام بحوث برطرف شود بعد بپردازیم به اشکالات این کلام بحوث:

خلاصه این شبهه این است که گفته می شود شما در باب حرام خلاصه حرفتان در بحوث این است که قدرت بر ارتکاب حرام محال است شرط اتصاف به ملاک باشد یعنی دخیل باشد در مفسده فعل، نخیر در حق عاجز از ارتکاب حرام هم این فعل حرام مفسده دارد منتهی او عاجز است از ایجاد این امر مبغوض و مفسده دار، اما در عجز از ارتکاب فعل در واجبات که می رسید می گوئید شاید در حق عاجز از فعل اصلا این فعل واجب مصلحت نداشته باشد، کسی که قادر نیست بر قیام در مقابل مهمان بخاطر اینکه پایش شکسته اصلا معلوم نیست که قیام در حق او مصلحت داشته باشد، شبهه این است که چه فرق می کند چطور شد که قدرت بر ارتکاب حرام محال است شرط اتصاف باشد حتما شرط استیفاء است، یعنی محال است که ما بگوئیم در فرض انتفاء قدرت بر حرام اصلا این فعل مفسده ندارد، ولی در مورد واجبات می گوئید شاید قدرت بر انجام واجب شرط اتصاف این فعل به ملاک باشد، یعنی در فرض انتفاء قدرت بر انجام واجب اصلا این فعل مصلحت و ملاک ندارد، چطور شد شما در حرام می گوئید محال است که در فرض عجز از انجام فعل این فعل حرام ملاک و مفسده نداشته باشد ولی در مورد واجب می گوئید ممکن است در فرض انتفاء قدرت بر انجام فعل در واجب اصلا این واجب ملاک نداشته باشد، وجه این فرق چیست؟ این را من توضیح بدهم تا این شبهه از کلام بحوث برطرف شود:

معنای اینکه ما می گوئیم در واجب ممکن است قدرت شرط اتصاف به ملاک باشد این است که می گوئیم ممکن است کسی که عاجز هست از یک فعل اصلا حاجت به آن فعل ندارد تا بگوئیم فات منه ذلک الفعل، این است معنای شرط الاتصاف بودن در مورد قدرت بر انجام واجب، یعنی کسی که قادر نیست بر قیام نزد مهمان اصلا حاجتی نیست به قیام در این مورد او تا بعد بگوئیم چون قیام نکرد فوت شد از او این حاجت، شخصی که عاجز است از قیام اصلا همان خوابیده دست تکان بدهد به مهمان حاجت برطرف می شود، قیام او اصلا مورد حاجت نیست، شبیه اینکه کسی که مریض نیست اصلا حاجتی ندارد به شرب دواء تا بعد بگوئیم ترک شرب دواء اشباع نکرد حاجت او را، او اصلا حاجتی ندارد به شرب دواء، اما در حرام بحث حاجت نیست بلکه بحث این است که آیا این فعل یترتب علیه المفسدة ام لا، خوب حرف آقا صدر در بحوث این است که معقول نیست بگویم من که عاجزم از شرب خمر لو وجد منّی شرب الخمر لایترتب علیه المفسدة، کلام بحوث این است، می گوید معنا ندارد که در مورد من که عاجزم از شرب خمر این قضیه شرطیه تشکیل نشود که لو وجد منّی شرب الخمر ترتّب علیه المفسدة، خوب راست می گوید این مقدار درست است فرق می کند با واجب، در واجب که می گویند شرط اتصاف است احیانا قدرت بر فعل واجب معنایش این نیست که اذا اوجد الفعل لایترتب علیه المصلحة تا بگوئید چه فرق کرد با حرام که چطور در حرام قضیه شرطیه تشکیل دادید که اذا فرض صدور الخمر من هذا العاجز یترتب علیه المفسده و لکن هو لا یتمکن من شرب الخمر، خوب در واجب هم بگوئید لو وجد الفعل از این عاجز از فعل یترتب علیه المصلحة، ما که در این بحث نداریم، بحث در این است که آیا او حاجت دارد به این فعل، بحث حاجت است، ما می گوئیم کسی که قادر نیست بر مثلا پوشیدن کفش بخاطر پا نداشتن این حاجت ندارد به پوشیدن کفش، این است معنای شرط الاتصاف، ولی در حرام این حرف پیش نمی آید، در حرام بحث حاجت نیست، در حرام می خواهیم بگوئیم که عاجز از شرب خمر این قضیه شرطیه در حقش صادق است که لو تحقق شرب الخمر لترتب علیه المفسدة، خوب این قضیه شرطیه صادق است، و لذا در حرام نمی توانیم بگوئیم قدرت شرط اتصاف فعل است به مفسده، یعنی شرط ترتب مفسده نیست قدرت، که این مقدار درست هم هست، اما در واجب علت اینکه می گوئیم قدرت ممکن است شرط اتصاف باشد یعنی اینکه چه بسا در فرض عدم قدرت اصلا حاجتی ندارد این مکلف به ارتکاب این فعل تا بخواهد بگوید من نتوانستم این فعل را ایجاد کنم و سدّ حاجت بکنم، و لذا قیاس واجب به حرام قیاس مع الفارق است.

این مطلب بحوث که گفت کسی که قدرت ندارد بر ارتکاب حرام مفسده این فعل و مبغوضیت این فعل سر جای خودش هست و فقط خطاب حرمت ساقط می شود این فی حد ذاته خالی از وجه نیست و نمی شود این را قیاس کرد به عدم قدرت بر انجام واجبات، و لکن در عین حال دو اشکال گرفته شده بود به این کلام بحوث غیر از اشکال ما که قبلا عرض کردیم که روح حرمت مفسده و مبغوضیت تنها نیست بلکه روح حرمت تعلق طلب نفسانی مولاست به ترک فعل از این مکلف، و لذا وقتی مولا می بیند که این مکلف متمکن نیست از ارتکاب آن فعل حرام نه تنها خطاب حرمت ندارد روح حرمت هم نیست یعنی طلب نفسانی ندارد از او که او ترک کند این فعل را، مثل اینکه شما طلب نفسانی نمی کنید از فرزندتان که قلب او بتپد چون در اختیار او نیست، قلب او می تپد بدون اختیار او، ولو شوقتان به تپش قلب او محفوظ است، اما روح حب شوق تنها یا روح حرمت بغض تنها نیست، غیر از این عرض ما دو تا اشکال شده به کلام آقای صدر:

یک اشکال را در تعلیقه بحوث کرده بودند که دیروز مطرح کردیم که می گفت شاید روح فعل محبوبیت در ترک و مصلحت در ترک باشد نه مفسده در فعل، که این را جواب دادیم.

الایراد الثانی علی السید الصدر

این ایراد را در تعلیقه مباحث الاصول به آقای صدر کرده اند، گفته اند شما که می گوئید قدرت نمی تواند شرط اتصاف حرام باشد به مفسده، و ان شئت قلت: اضطرار به ترک حرام نمی تواند مفسده آن حرام را از بین ببرد، این بخاطر این است که شما قدرت را یک طرفه حساب کردید، و حال اینکه قدرت یعنی ان شاء فعل و ان شاء ترک، قدرت ذات طرفین است، چه اشکال دارد بگوئیم مفسده این فعل مختص است به فرض صدور این فعل عن اختیار و سلطنة و قدرة، اما کسی که اختیار و قدرت ندارد همینکه قدرت نداشت اشباع شده حاجت مولا، مولا می گوید من می بینم کسی که می تواند ثروت اندوزی بکند و می تواند نکند هر دو طرفش در اختیارش هست او اگر انتخاب بکند ثروت اندوزی را این مفسده دارد، اما آنهایی که اختیار ندارند اینها دو گروهند: یک گروه اصلا نمی توانند ثروت اندوزی بکنند مثل فقراء، یک گروه هم مجبورند ثروت اندوزی کنند، اصلا در اختیار آنها نیست، مثل کسی که پدر پولدارش فوت کرده و میلیاردها پول به ارث به او رسیده، خوب این تمکن ندارد و اختیار و دست خودش نیست، ایشان می گوید چه اشکال دارد معنای اینکه می گوید اذا کنت قادرا فی جمع المال ففی جمعک للمال مفسدة این است که برای اینکه حاجت مولا اشباع بشود یا باید شما مسلوب الاختیار باشید، ولی مسلوب الاختیار مساوق با ترک جمع المال نیست بلکه مسلوب الاختیار ممکن است جمع بشود با جمع المال بلا اختیار، و لکن همین که مسلوب الاختیار بودید مولا می گوید مشکل من برطرف شد، یا شما مسلوب الاختیار باشید در جمع مال یا اگر مسلوب الاختیار نبودی به اختیار خودت ترک کنی جمع مال را، جمع مال در فرضی که شما مسلوب الاختیار نباشید مفسده دارد که ترجیح بدهید و اختیار کنید جمع مال را بر عدم جمع مال این مفسده دارد، اما اگر شما مسلوب الاختیار باشید چه جمع مال بشود بی اختیار چه نشود او مهم نیست، همینکه مسلوب الاختیارید مولا حاجتش اشباع شده است، این امر معقولی است، اما شما قدرت را که می گوئید فقط قدرتِ بر ایجاد فعل حرام می دانید بعد می گوئید وقتی مکلف قدرت نداشت بر ایجاد فعل حرام یعنی ترک شده است این فعل، پس آنی که اشباع کرد حاجت مولا را شما فکر می کنید ترک فعل است نه چیز دیگر، اما اگر این را توجه کنید که معنای انتفاء اختیار و قدرت ترک جمع مال نیست شاید مساوق باشد با وجود جمع مال، پس اینطور نیست که ما بگوئیم فقط آنی که اشباع می کند حاجت مولا را ترک جمع مال است اختیار او اضطرارا، چه ترک اختیاری جمع مال چه ترک اضطراری جمع مال اشباع می کند حاجت مولا را، نخیر اینطور نیست، اگر اینطور بود که می گفت یا عاجز باشد از جمع مال یا اختیارا ترک کند جمع مال را، خوب بعد شما می گفتید که معلوم می شود که اشباع حاجت مولا به ترک جمع مال است چه ترک اختیاری چه ترک قهری و اضطراری، آنوقت می گفتید که پس قدرت داشتن و نداشتن نقش ندارد، آنی که حاجت مولا را اشباع می کند ترک جمع مال است و آنی که مفسده دارد خود جمع مال است، می شد فرمایش آقای صدر، اما در تعلیقه مباحث فرموده اگر به این نکته توجه کنید که قدرت خصوص قدرت بر ایجاد فعل نیست، قدرت یعنی ان شاء فعل و ان شاء ترک، این را بگوئید، خوب می گوید اذا قدرت علی جمع المال و عدمه ففی اختیار جمع المال مفسدة، اگر بتوانی ثروت اندوزی بکنی یا نکنی اگر اختیار کنی ثروت اندوزی را مفسده دارد، قضیه شرطیه است، مثل اینکه آقای صدر در واجب مشروط اذا عطشت فاشرب مائا یا اذا مرضت فاشرب دواء گفت آنی که مولا به او شوق دارد جامع بین عدم تحقق شرط است و یا تحقق جزاء علی تقدیر وجود شرط است، ایشان می گوید جناب آقای صدر اینجا هم ما همین را می گوئیم مولا گفته اذا کنت قادرا فلا تجمع المال، این معنایش این است که آنی که مولا به او نیاز دارد احد الامرین است یا شرط منتفی شود یعنی شما قادر نباشی و مختار نباشی، معنای اینکه مختار نباشی در جمع مال ترک جمع مال اضطرارا نیست ممکن است وجود جمع مال اضطرارا باشد، ولی وجود اضطراری جمع مال هم چون بلااختیار از شما سر می زند اشکال ندارد، حاجت مولا را برطرف می کند یا عدم این شرط یعنی عدم قدرت شما که مختار نیستی چه حالا ترک کنی جمع مال را بلا اختیار چه ایجاد کنی ترک مال را بلااختیار، همینکه اختیار نداری مولا می گوید حاجت ما برطرف شد، چون ما دنبال یک عبدی هستیم که یا مختار نیست در جمع مال، و یا اینکه علی تقدیر الاختیار و القدرة و السلطنة ترجیح بدهد و انتخاب کند ترک جمع مال را، کسی که مختار است ان شاء جمع المال و ان شاء ترک او اگر انتخاب کند جمع مال را او مفسده دارد، اما کسی که مختار نیست حالا مختار نیست مساوی نیست با ترک جمع مال تا بگوئید معلوم می شود ترک جمع مال سدّ حاجت مولا می کرد چه ترک اختیاری جمع مال چه ترک اضطراری آن، نه! معنای انتفاء شرط و انتفاء قدرت بر جمع مال ترک جمع مال نیست چه بسا جمع می شود با وجود جمع مال عن اضطرار ولی حاجت مولا اشباع می شود، مولا می گوید من دنبال یکی از این دو چیزم که یا شرط این قضیه شرطیه موجود نشود که اذا قدرت فلا تجمع المال این مکلف قادر و مختار نباشد یا اینکه ترک کند جمع مال را علی تقدیر القدرة، خوب وقتی اینجور شد، شد قدرت به معنای ان شاء فعل و ان شاء ترک که انتفاء این قدرت مساوی با ترک فعل نیست بلکه گاهی ممکن است جمع شود با وجود فعل عن اضطرار، خوب این قدرت شرط این است که اختیار این فعل مفسده پیدا کند این یک امر معقولی است.

اقول: این مطلب تعلیقه مباحث مطلب درستی است انصافا نمی شود مناقشه کرد، آن مناقشه ای که دیروز به تعلیقه بحوث کردیم به ایشان وراد نیست، چون ایشان کاری که کرد این بود که قدرت را که شرط اتصاف فعل حرام است به مفسده به ادعای ایشان، که ایشان می گوید احیانا می شود قدرت شرط اتصاف فعل حرام به مفسده باشد و این مطلب آقای صدر درست نیست که این محال است، با این بیان که قدرت را بگوئیم یعنی ان شاء فعل و ان شاء ترک، انتفاء این قدرت مساوق با ترک فعل حرام نیست، چه بسا انتفاء این قدرت جمع بشود با تحقق این فعل عن اضطرار، ولی مولا می گوید نفس اینکه شما قدرت و اختیار نداری در بحث جمع مال اشباع کرد حاجت مرا، و اگر قدرت داشتی آنوقت باید انتخاب می کردی ترک جمع مال را تا اشباع بشود حاجت من.

این مطلب مطلب درستی است، و لکن انصاف این است که خلاف ظاهر است، ظاهر دلیل تحریم این است که این فعل مفسده دارد متی وجد، و ترک این فعل موجب انتفاء مفسده است چه ترک عن اختیار چه ترک عن اضطرار، ظاهر دلیل تحریم یک فعل این است که ذات این فعل مفسده و حزازات دارد، لذا ما این را عرض می کردیم می گفتیم اگر شما را اکراه کنند بر غصب بگویند باید در این آب حوض که ملک غیر است تصرف کنید، شما با این آب وضوء می گیرید واجب هم هست وضوء بگیری اگر آبِ منحصر باشد، هیچ حیث صدور این فعل از شما مبغوض نیست، اما ذات این فعل مبغوض است، حیث صدور این فعل از شما مبغوض نیست چون مکرَه هستید اما ذات فعل مبغوض است، این را از کجا فهمیدیم؟ این را از مدلول التزامی خطاب لاتغصب فهمیدیم که این فعل را چه شما موجود کنید چه دیگران شما را تسبیب کنند به ایجاد آن این فعل مبغوض هست، و لذا با اینکه حرمت این غصب برطرف شد و شما دیگر کار حرامی نمی کنید اما آن مکرِه شما عقاب می شود که چرا مردم را وادار کردی به یک کار زشت و مبغوض، معلوم می شود که این فعل ولو عن اضطرار و اکراه صادر بشود این مبغوض است، حیث صدورش از آن مکرَه و مضطرّ مبغوض نیست اما ذات فعل مبغوض است، لذا اکراه مکرِه بر این فعل می شود اکراه بر مبغوض، این مدلول التزامی اصل خطاب است، اصل خطاب یحرم الغصب این مدلول التزامی عرفی را دارد نه اطلاق یحرم الغصب نسبت به این مورد، اطلاق یحرم الغصب نسبت به این مورد ساقط شد با رفع عن امتی ما استکرهوا علیه رفع عن امتی ما اضطروا الیه، این غصب اطلاق حرمت شاملش نمی شود، ولی اصل خطاب یحرم الغصب یک مدلول التزامی عرفی دارد که ذات این فعل اینما وجد و بایّ وجه وجد مبغوض هست، و لذا می گفتیم اگر این مکرِه با این اکراهش عنوان غصب را عوض می کرد هیچ مشکلی نداشت، مثلا مالک به من می گفت لا ارضی بأن تتوضأ من ماء حوضی الا اذا کنت مکرها، ما هم می گوئیم خدایا یک ظالمی را بر ما مسلط کن تا ما را اکراه کند که از آب حوض این مالک وضوء بگیریم، خدا هم به دل یک ظالمی انداخت آمد گفت یا از این آب وضوء بگیر یا تو را می کشم یا به هر حال تهدید کرد، (حالا اگر می گوئید این مکرِه چون ما را ترساند کار حرامی کرد این ربطی به این فعل ندارد خوب در مباحات هم اگر دیگران را بترسانیم که یا آب بخور یا بلایی سرت می آوریم او هم حرام است، و اتفاقا اینجا من هم که نترسیدم به این معنا که ایذاء نشدم بلکه خوشحال شدم که همچنین ظالمی پیدا شده، ایذاء هم بشوم او هیچ ربطی به بحث این فعل غصب ندارد) از حیث اینکه او اکراه کرده بر این فعل و این فعل غصب بود هیچ مشکلی ندارد، چون با این اکراه عنوان غصب مبدل شد، شد تصرف در مال غیر برضاه، چون گفته بود اگر مکرَه باشی راضیم به تصرفت، اینجا این فعل مفسده ندارد، (اکراه او از باب ایذاء مومن است اگر ایذاء بشوم من حرام است او حرف دیگری است اکراه بر مباحات هم ایذاء مومن است)، اما اگر عنوان غصب از بین نرود ذات این فعل مبغوض است، این ظاهر عرفیش هست، و لذا اگر ساقط هم بشود خطاب نهی باز ظهور عرفی اصل خطاب در جاهای دیگر مثلا همین یحرم شرب النجس ظهور عرفیش این است که شرب نجس مبغوض است ولو من ناچار باشم به انجامش فضلا از اینکه ناچار باشم به ترکش.

پس اشکال تعلیقه بحوث و اشکال تعلیقه مباحث بر این مطلب آقای صدر وارد نیست، و عمده اشکال به ایشان این است که علم اجمالی به روح تکلیف اینجا نداریم، چون روح تکلیف مفسده و مبغوضیت نیست تا بگوئید آن فعل خارج از محل ابتلاء ولو ما عاجزیم از ارتکاب آن، اما عجز از ارتکاب حرام روح حرمت را از بین نمی برد و علم اجمالی به روح حرمت هست، ما فقط اشکالمان این است که روح حرمت مبغوضیت و مفسده تنها نیست.

راجع به آن جواب خود آقای صدر از این علم اجمالی که ایشان فرمود این علم اجمالی به لحاظ روح تکلیف ولو شکل می گیرد ولی منجِّز نیست که دو بیان داشت:

بیان اول این بود که اصل بلامعارض در این طرف داخل در محل ابتلاء جاری می شود که این حرف درستی بود.

بیان دیگر هم این بود که می گفت اصلا این علم اجمالی عقلا منجز نیست، چرا؟ برای اینکه من نسبت به آن طرف غیر مقدور اصلا قادر بر عصیان و ارتکاب نیستم، پس عقل حکم نمی کند که بر تو لازم است اجتناب از آن، آقا من نمی توانم مرتکب آن شرب نجس در آن مکان بعید بشوم عقل چطور به من می گوید اجتنب عن شرب ذلک النجس؟ پس او قابل تنجز نیست.

در تعلیقه مباحث گفته اند شما تنجّز را چی معنا می کنید که می گوئید آن شرب نجس در مکان بعید قابل تنجز نیست؟ اگر مقصودتان این است که عقل اعتبار نمی کند که اجتنب عن ذلک الماء، اینکه مهم نیست، اصلا اعتبار ارزشی ندارد، مهم حق الطاعۀ مولاست، حق الطاعة یعنی اینکه عقل بگوید مخالفت و ارتکاب آن شرب ماء نجس در مکان بعید خروج از زیّ عبودیت نیست، ولی عقل نمی تواند همچنین حرفی بزند، لذا اگر شما علم تفصیلی داشته باشید که آن آب در مکان بعید نجس هست و شمای آقای صدر پذیرفتید که روح حرمت که مبغوضیت است هست یعنی مولا بغض دارد نسبت به شرب آن نجس، فقط نمی تواند حرام کند چون لغو است مثلا، آقا! ارتکاب آن حرام که روح حرمت دارد و ارتکاب آن مبغوض خروج از زیّ عبودیت هست یا نیست؟ قطعا خروج از زیّ عبودیت است، اینکه من نمی توانم مرتکب شوم منافات با این قضیه شرطیه ندارد که لو ارتکبتُه کان منافیا لحق طاعة المولا، شما که نمی توانید با این قضیه شرطیه مشکل داشته باشید، خوب به نحو قضیه شرطیه است که بعد از اینکه من می دانم که شرب آن آب نجس مبغوض مولاست بله نمی توانم آن را مرتکب شوم چون عاجزم، و لکن به نحو قضیه شرطیه شرب آن آب نجس با علم به مبغوض بودن آن خروج از زیّ عبودیت و منافی حق طاعت مولا قطعا هست، نمی شود فرض کرد ارتکاب مبغوض را با علم به اینکه مبغوض است بعد بگوئیم این خروج از زیّ عبودیت و منافی با حق طاعت مولا نیست، بلکه قطعا هست.

اقول: جواب این است که حکم عقل عملی در محدوده فعل اختیاری است، فعل غیر اختیاری چه آنی که مضطر به فعلش هستم و چه آنی که مضطر به ترکش هستم خارج از محدوده حسن و قبح عقلی است، ارتعاش دست من در اختیار من نیست این خارج از محدوده حسن و قبح عقلی است، ضربان قلب شما خارج از محدوده حسن و قبح عقلی است، فعل اختیاری است که عقل می گوید بکن یا نکن، اما فعلی که مضطری به ترک آن یا مضطری به ایجاد آن این از نطاق حکم حسن و قبح عقلی خارج است، و تنجّز یعنی حکم عقل به لزوم اطاعت از باب حسن عدل، خوب وقتی من اصلا تمکن ندارم از عصیان و ارتکاب آن شرب نجسِ مبغوض در مکان بعید عقل اصلا حکم نمی کند به اینکه هذا حسن او قبیح، چون موضوع حسن و قبح فاعلی یعنی همان حسن قبح عقلی از باب حسن عدل و قبح ظلم فعل اختیاری است.

پس این اشکال به آقای صدر وارد نیست، این علم اجمالی اگر ولو به روح تکلیف محقق بشود که ما قبول نکردیم حق با آقای صدر است که قابل تنجز عقلی نیست، چون یک طرفش فعل خارج از اختیار است، علاوه بر اینکه اصل بلامعارض هم در طرف داخل در محل ابتلاء جاری می شود، این را توضیح دادیم.

هذا تمام الکلام فی الصورة الاولی.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 26/08/93

جلسه 1068

بحث راجع به خروج بعض اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء بود، صورت اولی را که یک طرف خارج بود از قدرت عقلیه بحث کردیم و عرض کردیم در اینجا علم اجمالی انحلال حقیقی دارد و تکلیف در آن طرف غیر مقدور ساقط است انشاءا و روحا، و در طرف داخل در قدرت شک بدوی در تکلیف داریم لذا اصل برائت جاری می کنیم.

اگر هم انحلال حقیقی را منکر شدید مثل حضرت امام یا مثل آقای صدر که انحلال حقیقی را به لحاظ روح تکلیف منکر شد انحلال حکمی هیچ مشکلی ندارد، اصل برائت در طرف داخل در محل ابتلاء جاری می شود، در آن طرف خارج از محل ابتلاء یا اصل عملی موضوع ندارد چون اصل برائت در جائی که امکان وضع ظاهری باشد امکان وجوب احتیاط باشد رفع ما لایعلمون بگوید احتیاط را واجب نکردیم، ایجاب طریقی احتیاط در آن طرف خارج از محل ابتلاء اصلا موضوع ندارد، چون ایجاب طریقی احتیاط برای حفظ غرض لزومیِ محتمل هست، در مورد طرف غیر مقدور غرض لزومی تکوینا حفظ می شود چون مکلف قادر بر عصیان نیست، و لذا امر طریقی به احتیاط که به داعی تحفظ شرعیِ غرض واقعی محتمل هست موضوع ندارد، وقتی وجوب احتیاط امکان نداشت و وضع ما لایعلمون ممکن نبود رفع آن هم ممکن نخواهد بود.

و ان شئت قلت: ترخیص ظاهری در ارتکاب آن طرف غیر مقدرو با فرض اینکه مکلف مکفوف العنان است نسبت به آن و عاجز است از ارتکاب آن لااقل ادله اصول از این ترخیص منصرف است.

اگر اصرار کنید که خطابات قانونیه داریم و در اصول عملیه هم خطابات قانونیه شامل آن طرف خارج از محل ابتلاء می شود، می گوئیم خوب بشود، تا مادامی که آن طرف خارج از محل ابتلاء غیر مقدور است از اینکه اصل عملی به عنوان خطاب قانونی شامل آن بشود و شامل این طرف داخل در محل ابتلاء هم بشود محذور عقلی یا عقلائی پیش نمی آید، چون عملا مخالفت قطعیه ممکن نیست، ارتکاب آن طرف خارج از محل ابتلاء ممکن نیست، و وقتی محذور ترخیص در مخالفت قطعیه پیش نیامد چون مخالفت قطعیه ممکن نیست جریان اصول در اطراف محذوری ندارد.

پس بر فرض آن عرائض ما را نپذیرید و اطلاق آن خطاب قانونی اصل عملی را نسبت به آن طرف خارج از محل ابتلاء ادعا کنید، می گوئیم بسیار خوب در شمول خطاب اصل عملی نسبت به این مورد که یک طرف غیر مقدور است و طرف دیگر مقدور است محذور عقلی و عقلائی در کار نیست، چون اگر ملاک در تعارض اصول این بود که جریان اصول خلاف ارتکاز عقلائی هست در اینجا خلاف ارتکاز عقلائی نیست با توجه به اینکه یک طرف معین غیر مقدور است، فرق می کند با مثال علم اجمالی به حرمت احد الضدین که یا قیام بر من حرام است در این آن یا جلوس، اینجا ارتکاب هر کدام از این دو طرف فی حد ذاته ممکن است جمع بین ارتکاب قیام و ارتکاب جلوس در آن واحد ممکن نیست، اینجا را ما می پذیریم که جریان اصول در اطراف خلاف ارتکاز عقلائی هست، اما در ما نحن فیه اصلا ارتکاب یک طرف غیر ممکن است، وقتی ارتکاب یک طرف غیر ممکن شد و فقط یک طرف را می شود مرتکب شد جریان اصول در هر دو طرف مادامی که احد الطرفین غیر مقدور است هیچ محذور عقلائی ندارد و خلاف ارتکاز عقلاء نیست، چون تضمین شده است عدم تحقق مخالفت قطعیه، و خلاف وجدان عقلی هم نیست، همچنین جریان اصول در اطراف عقلا قبیح نیست، و لا اقل من الشک تمسک می کنیم به اطلاق دلیل اصل عملی.

#### صورت ثانیه خروج از محل ابتلاء:

اما صورت ثانیه این است که یک طرف علم اجمالی خارج از قدرت عقلیه نباشد، معمولا آقایان صورت ثانیه را که مطرح می کنند مثال را به جائی می زنند که داعی نوعی بر ارتکاب آن نیست ولی مقدور عرفی هست، سید فشارکی مثال می زده به عضّ رأس الشجره گاز گرفتن نوک درخت، داعی نوعی از انسانهای متعارف بر این کار و امثال این کار نیست، حالا اگر علم اجمالی پیدا کنیم که یا عضّ رأس الشجره حرام است مثلا یا خوردن این آب، این را مثال می زنند برای خروج از محل ابتلاء به شکل صورت ثانی.

لکن یک فرض دیگر هست و آن این است که یک طرف عرفا مقدور نباشد ولو عقلا مقدور هست.

تفصیل محقق عراقی در این صورت:

البته مثل محقق عراقی این فرض دوم را هم مطرح می کند و تفصیل می دهد که به نظر ما این تفصیل تفصیل وجیهی هست، می گوید صرف اینکه داعی نوعی بر ارتکاب نباشد این دلیل نمی شود که ما بگوئیم خطاب تکلیف شامل آن نمی شود و یا علم اجمالی در مورد آن منجز نیست، ولی اگر یک طرف غیر مقدور عرفی است اینجا می پذیریم که علم اجمالی به تکلیف در این موردی که مقدور نیست عرفا و یا در آن طرفی که مقدور است عرفا این علم اجمالی منجز نیست، چون تکلیف به غیر مقدور عرفی استهجان دارد.

اقول: این مطلب ایشان راجع به اصل تفصیل بسیار وجیه است و مختار ما هم همین است، اما این تعلیل ایشان بسیار تعلیل نادرستی است، و جالب این است که ایشان با این تعلیل می خواهد بگوید واجب کردن انجام فعلی که عرفا غیر مقدور است او هم مستهجن است، نه اینکه فقط حرام کردن ارتکاب فعلی که غیر مقدور عرفی است استهجان دارد، فعلی که انجامش عرفا مقدور نیست شارع بگوید انجام نده، عرف می گوید خوب معلوم است که انجام نمی دهد چون عرفا قادر بر انجام آن نیست، اگر این را می گفت محقق عراقی یک وجهی داشت، اما ایشان می گوید حتی اگر کاری که عرفا غیر مقدور است بگویند انجام بده این هم مستهجن است، این خیلی عجیب است، یعنی اگر حفظ بیضه اسلام غیر مقدور عرفی باشد یک نفر در مقابل لشکر کفر قرار بگیرد که عرف می گوید نمی توانی کاری بکنی یک دست در مقابل هزاران دست صدا و اثری ندارد، آیا بگوئیم مستهجن است شارع امر کند به حفظ کیان اسلام؟ وقتی مقدور عقلی هست فقط عرف چون می بیند خیلی سخت است تعبیر می کند که نمی توانیم، آیا مستهجن است تکلیف؟ اگر اینجور باشد تکلیف پیغمبر به نشر اسلام و استقامت "فاستقم کما امرت و من تاب معک" این هم می شود تکلیف به غیر مقدور عرفی، یا امر امام حسین علیه السلام به قیام علیه یزید این هم می شود امر به غیر مقدور عرفی، عرفا غیر مقدور است، کلام در این استکه این تعبیر که فعلی که عرفا غیر مقدور است انجامش هم مستهجن است بگوئیم انجام نده و هم مستهجن است بگوئیم انجام بده، خوب این دومی چرا مستهجن باشد، خوب برای ایجاد داعی بخاطر اینکه این مکلف این کاری را که عرفا غیر مقدور است انجام بدهد چه استهجانی دارد.

اگر ایشان می گوید حق مولویت خدا قصور دارد از اینکه واجب باشد بر ما اطاعتش در جائی که امر می کند به غیر مقدور عرفی، که بعید است که ایشان همچنین ادعای نادرستی بکند در مورد خدا که مولویتش مولویت ذاتیه است، مولویتش اعتباریه نیست تا بگوئیم عقلاء برای این مولای اعتباری بیش از این مولویت اعتبار نکرده اند که در دامنه مقدورهای عرفی وجوب اطاعت دارد، مولویت خدا اعتباریه که نیست بلکه مولویت ذاتیه است، پس تکلیف به غیر مقدور عرفی مستهجن نیست، حتی نهی از غیر مقدور عرفی هم استهجان ندارد.

پس این وجهی که ایشان برای این تفصیل ذکر کرد ناتمام است، ولی ما اصل مدعا را قبول داریم که در مواردی که ارتکاب یک حرام غیر مقدور عرفی است اینجا علم اجمالی منجز نیست، ولی در جائی که صرفا داعی نوعی بر ترک یک حرام هست مثل اینکه یک آبی که بوی بد دارد یقین پیدا کردیم نجس شده آیا لا تشرب النجس شامل آن نمی شود، آیا چون داعی نوعی بر اجتناب آن هست دیگر شارع آن را حرام نمی کند، یا اگر علم اجمالی داشتیم که یا این آب بدبو نجس شده یا این آب خوشبو آیا این علم اجمالی منجز نیست چون داعی نوعی نیست بر خوردن این آب بدبو؟ این را که نمی شود گفت، لذا این تفصیل را ما قبول داریم و بعدا هم توضیح می دهیم، اما وجه مذکور در کلام محقق عراقی را قبول نداریم.

نظر مشهور:

اما مشهور قائلند که علم اجمالی اگر یک طرفش داعی نوعی بر ارتکابش نبود این علم اجمالی منجز نیست، چه مقدور عرفی نباشد، و چه مقدور عرفی باشد ولی داعی نوعی به ارتکابش نباشد.

دلیل مرحوم آخوند برای نظر مشهور:

وجهی که مرحوم آخوند ذکر می کند این است که می فرماید: تکلیف به داعی بعث و زجر است نسبت به چیزی که مردم زاجر طبعی یا باعث طبعی نسبت به آن ندارند، لذا نیاز هست به بعث و زجر شرعی و مولوی، و لذا جائی که خود مردم داعی نوعی بر ترک یک فعل دارند نهی از آن فعل عرفا می شود تحصیل حاصل، مثل اینکه به انسانهای شریف بگوئیم کشف عورت نکنید امام الناس این استهجان عرفی دارد، برای اینکه انسانهای شریف داعی نوعی ندارند به کشف عورت، یا اینکه به انسانها عفیف بگوئیم یحرم علیکم الزنا بالأم، یا به انسانهای شریف بگوئیم یحرم علیکم اکل العذرة این مستهجن است، و لذا خطاب تکلیف شامل آن فعلی که خارج از محل ابتلاء است یعنی داعی نوعی به ارتکاب آن نیست نمی شود و علم اجمالی انحلال حقیقی دارد، هذا محصل کلام صاحب الکفایة.

اشکال حضرت امام به مرحوم آخوند:

حضرت امام به ایشان اشکال کرده اند که این استهجان که می گوئید مستهجن است خطاب کنند به انسان شریف که لاتکشف عورتک امام الناس یا به انسان عفیف خطاب کنند لا تزنِ بأمک و امثال ذلک این حرف درستی است خطاب شخصی مستهجن است، اما خطابات شرعیه از قبیل خطابات قانونیه اند، خطاب قانونیه یک خطاب واحد است منحل نمی شود به خطابات شخصیه، خطاب واحدی است که شامل همه مکلفین می شود.

اقول: اصل این فرمایش تمام است ولی نیاز به این بیان نبود، خطاب شخصی علت اینکه مستهجن است این است که وقتی به یک شخصی این را خطاب کنید معنایش این است که احتمال می دهید او مرتکب این فعل بشود، لذا به شکل خطاب مشروط هم این را نمی توانید بگوئید که ان صار لک داع الی کشف العورة امام الناس فلا تکشف عورتک، این خطاب مشروط را که دیگر کسی نگفته مستهجن است، مشهور هم فقط می گویند تکلیف فعلی نسبت به آن طرف خارج از محل ابتلاء مستهجن است، اما تکلیف مشروط که مستهجن نیست، ولی می بینید خطاب ان صار لک داع بکشف العورة یا بالزنا بالأم یا باکل العذرة فلا تفعله این هم مستهجن است، چون اینها ایهام این را دارد که شما احتمال می دهید که این مخاطب شما این قدر ضعیف باشد که مبتلا شود به این امور، استهجانش به این خاطر است، ربطی اصلا به حیثیت تکلیف شخصی یا تکلیف قانونی ندارد، توجیه خطاب ولو به نحو تکلیف مشروط در این موارد استهجان دارد، این از خصوصیات توجیه خطاب است.

لذا اصل مطلب را ما می پذیریم که هیچ استهجانی ندارد خطاب تکلیف نسبت به چیزهایی که مردم داعی نوعی به ترک آن دارند شارع آنها را حرام بکند، اتفاقا زنای به أمّ که حرمت علیکم امهاتکم داعی نوعی به ترکش هست، انسانهای منحرف اخلاقی آن هم به شکل نادر مبتلا می شوند به زنای به أم یا بنت یا اخت ولی قانون هیچ مشکلی ندارد، قبل از شرع هم در عرف همه مردم این هست، حتی اینکه می گویند زرتشت ها با محارم ازدواج می کنند یک فرقه از آنها بودند که به آنها مزدکیه می گفتند آنها دچار این انحراف اخلاقی بودند و الا همه زرتشت ها اینجور نیستند، داعی نوعی بر ترک اینهاست، داعی نوعی بر این است که خاک نخورند ولی شارع تحریم کرد با اینکه داعی نوعی است که مردم نمی خورند، شرع باید کامل باشد، چه اشکال دارد که تحریم کند چیزهایی را که داعی نوعی بر ترک آن هست برای اینکه منع از آن قانونمند بشود، تا چه رسد که برخی از افراد قانون داعی نوعی بر ترکش باشد، مثل یحرم شرب النجس نجس در مکان بعید داعی نوعی نوعی بر ترکش است، این استهجان ندارد که قانون شامل او بشود.

{سؤال؟ اینکه می گوئید تحصیل حاصل توضیح بدهید، تحصیل حاصل تکوینا که محال است که اینجا معنا ندارد، مقصود شما این است که چیزی که مضمون التحقق است یعنی ترک اکل قاذورات و اجتناب از ترک قاذورات مضمون التحقق است، چیزی که مضمون التحقق است که از این تعبیر می کنید به حاصل ایجاد زاجر مولوی نسبت به آن می گوئید لغو است و تلاش برای زجر از چیزی است که مکلف طبعا از آن منزجر است، خوب این در صورتی درست است که امکان ارتکاب آن نباشد، و الا اینکه داعی نوعی بر ارتکاب آن نیست اما ممکن است یک شخصی داعی شخصی بر ارتکاب آن پیدا کند لذا اجتناب از این حرام مضمون التحقق نیست، داعی نوعی بر اجتناب از این حرام است داعی نوعی بر اجتناب از ترک عذره است، اما تضمین شده نیست که همه مردم اجتناب کنند از این شئ، لذا وقتی مضمون التحقق نیست اجتناب از این اکل خبیث هیچ محذور لغویت ندارد که ایجاد زاجر بکنند از این فعل به غرض اینکه اگر یک شخصی داعی شخصی پیدا کرد یا بر خلاف داعی نوعی بر او تحمیل شد ارتکاب این فعل او تا می تواند از ارتکاب این فعل اجتناب کند، این که لغو نمی شود، پس نگوئید تحصیل حاصل هست و تحصیل حاصل محال است، ربطی به بحث تحصیل حاصل ندارد، بلکه بحث لغویت است، بحث این استکه چیزی که مضمون التحقق است نهی از آن به داعی ایجاد زاجر لغو است، چون وقتی انزجار قهری بود زجر از آن لغو است، خوب این در صورتی است که انزجار تضمین شده و صد در صد باشد، اما در مواردی که داعی نوعی بر اجتناب از یک قبیحی هست انزجار مردم از او تضمین شده نیست، حتی انسان شریف هم ممکن است اگر تحریم نشود بر او یک فعلی در شرائط نسبتاً سخت آن فعل را انجام دهد یا یک روز بخاطر غضب یا مشکل دیگری بیاید این فعل را انجام دهد، یا یک روز داعی شخصی به هر کیفیتی پیدا کند به ارتکاب حرام، لذا برای اینکه منع مطلق بشود تحریم می کنند این را، البته خطاب شخصی را عرض کردم در شأن خطاب چیزی هست که مستهجنش می کند و لذا اگر به انسان عفیف به نحو قضیه شرطیه هم بگویند ان صار لک داع الزنا بأمک فلا تزن بأمک ناراحت می شود چون همین توهین به اوست}.

جواب آقای خوئی از مرحوم آخوند:

آقای خوئی وجه دیگری در رد کلام صاحب کفایه ذکر کرده که آقای صدر هم در بحوث فقه پذیرفته، می گوید درست است که مکلف داعی نوعی دارد به اجتناب از بعضی حرامها، ولی شارع هدفش این است که مردم هر کاری می کنند به خاطر خدا باشد حتی در توصلیات، در توصلیات هم غرض اعلی این است که مردم توصلیا را هم بخاطر خدا مراعات کنند، ولی این غرض اعلی هست غرض ادنی در توصلیات تحقق فعل است در واجب توصلی و اجتناب از فعل است در حرام توصلی، ولی غرض اعلی این است که مردم توصلیات را هم بخاطر خدا مراعات کنند، و لذا این تکالیف اثر استنادی دارد، اثر استنادی آن این است که از این به بعد این انسان شریف به دو داعی اجتناب می کند از کشف عورتش امام الناس، یکی به داعی نفسانی که داعی نفسانی انسان شریف حفظ شرف خودش هست، و دوم به داعی الهی که می گوید اگر آن داعی نفسانی نبود که مرا وا می دارد جلو مردم لباس بپوشم باز بخاطر خدا این کار را می کردم و جلو مردم لباس می پوشیدم، این اثر استنادی موجب کمال نفس مردم هست، هدف از خلقت عبودیت است، و هدف از تشریع احکام هم ولو هدف عالی ایجاد روح عبودیت است به اینکه مردم تکالیف را بخاطر خدا انجام دهند، و این خارج می کند شمول خطابات تکالیف را نسبت به آن افرادی که موافقت می کنند با آن احکام بخاطر داعی نوعی از لغویت، شمول این احکام نسبت به این افراد دیگر لغو نیست، درست است که آنها عملا موافقت می کنند با این وجوب ستر عورت بخاطر داعی نوعی، اما بگذار تکلیف شامل اینها بشود تا اثر استنادی پیدا بشود از این به بعد بگویند بخاطر خدا این کار را می کنند، و این اشکال ندارد ثواب هم به او می دهند، اجتماع داعی نفسانی مستقل و داعی الهی مستقل باعث می شود که فعل بشود قربی و اثر استنادی پیدا کند.

اقول: این فرمایش آقای خوئی لازمه اش این است که دیگر خطابات ترخیص شامل این موارد نشود،[[5]](#footnote-5) چون این فرمایش در خطابات تکلیف است که مکلف به استناد این وجوب یا این استحباب فعل را مرتکب می شود، به داعی امتثال خطاب نهی فعل را ترک می کند، اما خدا فرموده است که شرب حلیب گوسفند حلال است خوب این چه اثر استنادی دارد؟ اما آن روایت ان الله یحب أن یؤخذ برخصه این روایت ضعیفة السند این معنایش این نیست که خدا دوست دارد مردم مباحات را انجام دهند بلکه این یک رختصهای خاصی است که در روایت وارد شده مثل رخصت در افطار برای مریض و مسافر بعد از عزیمت، یعنی بعد از اینکه واجب شد صوم بر همه رخصت دادند به مریض و مسافر در افطار، روایت می گوید مبادا این رخصت خدا را عمل نکنید، و الا معنا ندارد بگوئیم إن اللّه یحبّ أن یؤخذ برخصه و مکروهات را مرتکب شویم بگوئیم إن الله یحبّ أن یؤخذ برخصه، این بحث را در جای خودش مطرح کردیم این روایت هم سندا ضعیف است و هم دلالة نمی گوید خدا دوست دارد مباحات را انجام دهید، رخص در لغت مطلق اباحه نیست، پس ترخیص اثر استنادی ندارد، اما بالوجدان شمول خطاب ترخیص نسبت به افرادی که داعی نوعی مطابق با همین ترخیص دارند یعنی گاهی انجام می دهند و گاهی انجام نمی دهند نمی شود گفت که شمول خطاب تکلیف نسبت به اینها لغو نیست چون اثر استنادی ندارد، نه خطاب تکلیف و خطاب ترخیص تا جائی که متعلقش مقدور باشد به هیچ وجه لغو نیست بلکه برای تکمیل شریعت است و هیچ استهجان عرفی ندارد حتی اگر نوع مردم غالب مردم هم داعی نوعی نداشته باشند، اینکه حضرت امام فرموده در خطابات قانونیه باید عدد معتنابهی از مردم متأثر بشوند از خطاب قانونی خوب یحرم الزنا بالأم یا یحرم اکل العذرة چند نفر مبتلا هستند به این مطلب، اکثر مردم اجتناب می کنند، اما اگر بنا باشد قانون نشود در دین که یحرم اکل العذرة این دین ناقص است، دینی که "ما من شئ الا و فیه کتاب او سنة" این خودش استهجان دارد دین ناقص که می گوید من می خواهم تمام وظائف شما را بیان کنم، لذا خطاب تکلیف هیچ استهجانی ندارد، نه نیاز است به فرمایش حضرت امام و نه به فرمایش آقای خوئی، بقیة الکلام انشاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 27/08/93

جلسه 1069

بحث در صورت ثانیه از خروج از محل ابتلاء بود که آن طرف خارج از محل ابتلاء مقدور هست عقلا و لکن داعی نوعی بر ارتکاب آن وجود ندارد.

مرحوم آخوند به عنوان اولین وجه در عدم منجزیت علم اجمالی فرمود: تکلیف نسبت به طرف خارج از محل ابتلاء مستهجن هست، چون عادتا تضمین شده عدم تحقق آن فعل، نیازی به نهی از آن نیست، تحصیل حاصل است که بیایند یک فعلی را که داعی نوعی بر آن نیست حرام بکنند بر مکلف، این استهجان دارد.

آقای خوئی فرمود: چه استهجانی دارد تکلیف ثابت بشود و نهی شرعا ثابت بشود نسبت به این فعلی که داعی نوعی بر ارتکاب آن نیست، اثر ثبوت این نهی استناد مکلف است، مکلف بعد از این علاوه بر آن داعی نفسانی نوعی به ترک یک داعی الهی هم پیدا می کند به ترک این فعل و این منشأ قصد قربتش می شود.

اقول: این فرمایش آقای خوئی به نظر ما ناتمام است، دیروز نقض کردیم که فرمایش ایشان در ترخیص نمی آید، چون ترخیص نه اقتضاء فعل دارد و نه اقتضاء ترک، لذا استناد در او معنا ندارد.

ممکن است آن نقض دیروز را شما جواب بدهید که ترخیص ابراز عدم تحریم است که برای دفع توهم تحریم ابراز می کنند عدم تحریم را و این لغو نیست.

النقض الصحیح علی کلام السید الخوئی

لذا ما نقض دیگری می کنیم، و آن اینکه اثر استنادی در خطابات شرعیه معنا دارد اما در خطابات عرفیه که مولای عرفی به دنبال ایجاد قصد قربت در عبید نیست، بلکه به دنبال این است که اگر از چیزی نهی کند عبید آن را ترک کنند و اگر به چیزی امر کند عبید آن را انجام بدهند، اگر بنا باشد که نهی از یک شئ خارج از محل ابتلاء فقط مصححش اثر استنادی باشد خوب در خطابات عرفیه که این مصحح وجود ندارد باید بگویید مستهجن است در موالی و عبید عرفیه خطاب تکلیف عرفی شامل آن طرفی که داعی نوعی بر ارتکابش نیست شامل او بشود، در حالی که این خلاف وجدان است.

علاوه جناب آقای خوئی! مولا به یک عبدی که می داند مرتکب این فعل نمی شود بگوید که حرام است بر تو ارتکاب این فعل، می گویند برای چی تحریم کردی ارتکاب این فعل را بر این عبد با اینکه می دانی او مرتکب نمی شود؟ می گوید برای اینکه بعد از اینکه این فعل را مرتکب نمی شود داعی قربی به مولا هم داشته باشد، این اثر، مصحح عرفی جعل تکلیف نیست، این اثر فائده تکلیف هست اما مصحح جعل تکلیف به نظر عقلائی نیست که مولا با اینکه می داند این عبدش کشف عورت نمی کند امام الناس و شأن این عبد اجل است از این کار به او بگوید لاتکشف عورتک امام الناس، به او بگویند به چه غرضی این را می گوئی، مولا بگوید به غرض ایجاد اثر استنادی که بعد از این عبد من به داعی قربی این کار را انجام بدهد و کشف نکند عورتش را امام الناس، این عقلائی نیست.

جواب صحیح از وجه صاحب کفایه

لذا به نظر ما جواب صحیح از صاحب کفایه این است که:

اولا: بعد از اینکه مولا در خطاب حقیقی می بیند ممکن است برخی مرتکب این فعل بشوند ولی هر کس مرتکب شود مفسده دارد این فعل و مبغوضیت دارد لذا منع عام می کند که یحرم کشف العورة امام الناس برای اینکه شریعت ناقص نباشد، و فرض هم این است که ممکن است ولو یک نفر در عالم بخواهد این فعل را مرتکب بشود اما وجهی ندارد که تحریم مختص به او بشود، بعد از اینکه مفسده این فعل اختصاص به او ندارد بلکه هر کسی این فعل از او صادر شود مفسده دارد و مبغوض است، و لکن نوعا این فعل را مرتکب نمی شوند، خوب این مشکلی ندارد که قانون عامی جعل کند که یحرم کشف العورة امام الناس، این هیچ استهجانی ندارد، ولو اغلب مردم این فعل را مرتکب نمی شوند ولی احتمال این هست که افراد شاذ و منحرف مرتکب این فعل بشوند لذا دیگر تحریم این فعل لغو نیست، اختصاص این تحریم هم به خصوص این افراد شاذ عقلائی نیست بعد از اینکه مفسده این فعل و مبغوضیت این فعل در حق همه هست.

لذا به نظر ما این وجه صاحب کفایه که فعلی که داعی نوعی بر ارتکاب آن نیست تحریم او مستهجن است به هیچ وجه درست نیست.

ثانیا: اگر هم بپذیریم که خطاب تکلیف مستهجن هست که شامل این طرفی بشود که داعی نوعی بر ارتکاب آن نیست، اولا ما نپذیرفتیم و گفتیم هیچ استهجانی ندارد، ثانیا بر فرض بپذیریم که شمول خطاب تکلیف نسبت به این فعل خارج از محل ابتلاء مستهجن است مثلا توجه خطاب لاتکشف عورتک امام الناس به انسان شریف مستهجن است، خوب برفرض خطاب تکلیف مستهجن بشود اما مسلّم روح تکلیف اینجا هست، غرض مولا قطعا تعلق گرفته به اینکه انسان شریف این کار را ترک کند، فقط توجه خطاب به او فرضا مستهجن باشد اما روح تکلیف اینجا هست، چون مولا راضی به ارتکاب این کار نیست حتی از انسان شریف و مولا راضی به این تفویت هم نیست این می شود روح تکلیف، یعنی طلب نفسانی ترک فعل نسبت به این انسان شریف هم هست، فوقش این انشاء یحرم علیک کشف العورة مستهجن است.

لایقال: نفرمائید که شما بعد از سقوط خطاب تکلیف اگر بپذیرید اشکال را که خطاب تکلیف مستهجن هست، یک وقت نمی پذیرید که در ابتداء نپذیرفتید قبول، اما به عنوان جواب دوم که گفتید سلمنا که شمول خطاب تکلیف استهجان دارد اگر این را بپذیرید ما کاشف از ملاک نداریم چه می دانیم، کاشف از ملاک و مفسده فعل خطاب تحریم است، اگر خطاب تحریم شامل این فرض خروج از محل ابتلاء نشود ما از کجا کشف کنیم ملاک را؟ حالا در این مثال کشف عورت ملاک حکم واضح است لذا این مثال را تنها نظر نکنید، مثلا در همان مثال تحریم شرب نجس، اگر آب نجسی است در مکان بعید که داعی نوعی به شرب آن نیست اگر خطاب تحریم شرب نجس ساقط بشود للاستهجان گفته می شود که از کجا ما کشف کنیم که شرب این نجس برای ما مفسده دارد؟

بلکه گفته می شود که ممکن است مفسده نداشته باشد، زیرا شاید خود اینکه ما تحمل سختی بکنیم و برویم این نجس را داخل در محل ابتلاء بکنیم و بعد بخوریم خود این کار مفسده این شرب نجس را از بین ببرد، شرب نجسی مفسده دارد که برای تحصیل آن انسان متحمل سختی و مشاق نمی شود، چه می دانیم، اگر خطاب تحریم شامل این نجس خارج از محل ابتلاء یعنی نجسی که داعی نوعی بر ارتکاب آن نیست نشود شاید مفسده هم نداشته باشد، چون شرب او متوقف است بر طی مقدمات بعیده و شاقه که او را بخواهیم داخل در محل ابتلاء بکنیم، بالاخره خارج از محل ابتلاء هست برای اینکه او را داخل در محل ابتلاء بکنیم در بعض از فروض باید تحمل سختی بکنیم برویم به فلان شهر دوردست، با اینکه امکان داد برویم ولی ما داعی نوعی نداریم برویم به آن شهر، خود این تحمل مشقت است، شاید خود این باعث بشود که آن فعل مفسده نداشته باشد، و یا فعلی که خلاف طبع نوعی انسان است ارتکاب او مفسده نداشته باشد، آب نجس بدبو که داعی نوعی بر ترکش هست و خطاب لاتشرب النجس شاملش نشد شاید چون انسان را معتاد نمی کند به شرب نجس مفسده هم نداشته باشد، مثل افرادی که مواد مخدر در اختیارشان هست این یکبار هم مواد مخدر استعمال کند مفسده دارد چون مواد در اختیارش هست تکرار می کند و معتاد شود، اما کسی که یک بار تریاکی پیدا کرده که تکرار نمی شود مفسده ندارد، چیزی که موافق با طبع یک شخص نیست ممکن است ارتکابش مفسده نداشته باشد چون این شخص را معتاد نمی کند، پس احتمال اینکه دخول در محل ابتلاء دخیل باشد در ملاک گفته می شود که این احتمال وجود دارد، و وقتی این احتمال وجود دارد یا باید از اول مقاومت کنیم در مقابل مشهور و بگوئیم شمول خطاب تکلیف نسبت به طرف خارج از محل ابتلاء در صورت ثانیه هیچ استهجانی ندارد، که ما این کار را کردیم، اما گفته می شود اگر شما تنزل کنید و بگوئید سلمنا که خطاب تکلیف استهجان دارد که شمول نسبت به این طرف خارج از محل ابتلاء پیدا کند ولی علم به روح تکلیف که داریم، جواب شما این است که نخیر! از کجا علم به روح تکلیف داریم؟

فانه یقال: جواب از این اشکال این است که بعد از دخول در محل ابتلاء دیگر اطلاق لاتشرب النجس شمولش استهجان ندارد، اگر من تحمل مشقت بکنم و بروم به آن شهر که این آب نجس در آنجا هست دیگر بعد از اینکه وارد آن شهر شدم خطاب یحرم شرب هذا النجس فعلی می شود، خلاف اطلاق یحرم شرب النجس است که ما بگوئیم شامل این فرد نمی شود، قبل از دخول در محل ابتلاء می گفتند مستهجن است، اما بعد از اینکه من می خواهم مرتکب بشوم ارتکاب این شرب نجس متوقف است بر اینکه او داخل در محل ابتلاء بشود، چون تا خارج از محل ابتلاء است که امکان ارتکاب او نیست، وقتی داخل در محل ابتلاء شد اطلاق یحرم شرب النجس شامل او می شود، پس اینکه بگوئیم شاید کسی که متحمل مشقت شود بعد از او بخواهد این نجس که خارج از محل بود را مرتکب بشود مفسده برای او نداشته باشد این خلاف اطلاق یحرم شرب النجس است، یا در آن مثال که شاید کسی بر خلاف طبع عقلائیش بخواهد از این آب متعفن بخورد مفسده نداشته باشد بر او چون معتاد نمی شود او هم خلاف اطلاق یحرم شرب النجس است، چون آنی هم که می گوید شمول خطاب تحریم مستهجن است تا مادامی است که این مکلف بر خلاف طبع عقلائی اراده نکند شرب این نجس را، و الا اگر این شخص بر خلاف طبع عقلائیش با اینکه بدش می آید از خوردن این آب نجس ولی باز تصمیم می گیرد بخورد دیگر شمول خطاب یحرم شرب النجس نسبت به او مستهجن نیست، پس کسی که مرتکب می شود این نجس را یعنی یا داخل در محل ابتلاء می کند که اگر در مکان بعید هست می رود آنجا، یا بر خلاف طبع عقلائیش اراده غیر عقلائیه می کند ارتکاب این را، در هر دو صورت بعد از این حالت اطلاق یحرم شرب النجس شاملش می شود، چون تا زمینه داعی شخصی غیر عقلائی پیدا شد دیگر مستهجن نیست شمول خطاب یحرم شرب النجس نسبت به او.

لذا اینکه در تعلیقه بحوث گفته که اگر خطاب تکلیف مستهجن باشد این فرد خارج از محل ابتلاء را بگیرد شاید دخول در محل ابتلاء دخیل باشد در ملاک، پس از کجا ما بگوئیم این طرف خارج از محل ابتلاء ولو خطاب تکلیف شاملش نشود روح تکلیف در مورد آن هست، که همین دو مثالی را که ما ذکر کردیم مطرح می کند، این احتمالها به نظر ما درست نیست، زیرا وقتی شما فرض می کنید این آقا مرتکب این فعل می شود یعنی آن موقع داخل در محل ابتلاء شد، مگر می شود انسان یک فعلی را انجام دهد که در محل ابتلاء نباشد، الآن که انجام نمی دهید خارج از محل ابتلاست ولی فرض ارتکاب آن یعنی فرض دخول در محل ابتلاء، یعنی اگر در مکان بعید هست تحمل مشقت کرده اید رفته اید آنجا، و اگر خلاف طبع عقلائی هست و لکن اراده شخصیه بر خلاف طبع عقلائی کرده اید که مرتکب بشوید، اینجا که خطاب تکلیف شامل بشود که مستهجن نیست، شمول خطاب یحرم شرب النجس برای کسی که می خواهد بر خلاف طبع عقلائی آب نجس متعفن را بخورد که استهجان ندارد[[6]](#footnote-6).

وقتی اینجور شد ما می گوئیم از شمول اطلاق خطاب یحرم شرب النجس نسبت به این فرد ولو به لحاظ بعد از دخولش در محل ابتلاء و به لحاظ بعد از تعلق اراده شخصیه به آن کشف می کنیم که این فعل مفسده و مبغوضیت دارد.

پس ارتکاب این فعل دو قسم ندارد قسم خارج از محل ابتلاء و قسم داخل در محل ابتلاء، بلکه ارتکاب این فعل مساوق است با فرض دخول آن در محل ابتلاء، به این معنا که اگر در مکان بعید است مقدمات را طی کرده رفته سراغ آن، و اگر خلاف داعی نوعی عقلائی است داعی شخصی به ارتکاب آن پیدا کرده است، اطلاق یحرم شرب النجس بعد از آن که شامل او می شود کشف می کند از مبغوضیت و مفسده این فعل.

پس نمی تواند خروج از محل ابتلاء مانع بشود از مفسده ارتکاب این فعل، ارتکاب این فعل یعنی لو ارتکبه (که ارتکاب او یعنی داخل شود در محل ابتلاء و مرتکب شویم) یترتب علیه المفسدة، دخول در محل ابتلاء شرط تحقق مفسده است، قطعا شرط اتصاف به مفسده نیست، یعنی اینجور نیست که بگوئیم این فعل اگر ایجاد بشود بدون اینکه داخل در محل ابتلاء بشود مفسده ندارد، این اصلا حرف نامعقولی است، معنای اینکه بگوئیم دخول در محل ابتلاء شرط اتصاف این فعل است به مفسده معنایش این است که اگر این فعل را مرتکب بشوید بدون تحقق این شرط یعنی بدون تحقق دخول در محل ابتلاء این فعل دیگر مفسده و مبغوضیت ندارد، مگر می شود این فعل را مرتکب شد بدون دخول در محل ابتلاء، دخول در محل ابتلاء اگر به این است که برویم آن آب را در مکان بعید پیدا کنیم که رفته ایم پیدا کرده ایم در فرض ارتکاب، و اگر دخول در محل ابتلاء به این است که داعی شخصی پیدا کنیم به ارتکاب ولو داعی نوعی نباشد خوب فرض ارتکاب این است که ما داعی شخصی پیدا کرده ایم، مگر می شود فعلی را بدون داعی شخصی مرتکب شویم؟ چون لو ارتکبه یعنی داخل شد در محل ابتلاء، لو ارتکبه مگر می شود مفسده و مبغوضیت نداشته باشد؟ پس یقینا دخول در محل ابتلاء شرط اتصاف فعل به مفسده نیست، چون عرض کردم معنای شرط الاتصاف این است که اگر این فعل را مرتکب شدید بدون تحقق این شرط الاتصاف دیگر مفسده ندارد، و این غیر معقول است اینجا، مگر می شود این فعل را یعنی شرب نجس در مکان بعید یا شرب نجس متعفن محقق بشود و ما او را مرتکب شویم بدون تحقق دخول در محل ابتلاء، پس دخول در محل ابتلاء غیر از اینکه شرط تحقق مفسده باشد و نه شرط اتصاف فعل به مفسده توجیه دیگری ندارد.

وقتی اینجور شد پس همین الآن علم به روح تکلیف داریم، اگر خطاب لاتشرب النجس الآن که داعی شخصی پیدا نکرده ایم به شرب نجس و خارج از محل ابتلاء است اگر هم بگوئیم شمول خطاب تکلیف نسبت به آن مستهجن است اما روح تکلیف نسبت به آن یقینا موجود است، یعنی یقینا ارتکاب آن فعل چیزی است که حالا اگر بگوئیم روح تکلیف مفسده و مبغوضیت است اینجا هست و اگر بگوئیم روح تکلیف تعلق غرض لزومی مولا به ترک است او هم اینجا هست.

وارد نبودن اشکال تعلیقه بحوث بر صورت اولی در این صورت ثانیه به طریق اولی

و لذا آنی هم که در صورت اولی در تعلیقه بحوث مطرح می کردند به عنوان اشکال بر بحوث که می گفتند شاید مصلحت در ترک باشد نه اینکه مفسده در فعل باشد، و مصلحت هم در ترک اختیاری باشد، گفتند شما که می گوئید آن طرف خارج از محل ابتلاء اگر حرام باشد فوقش حرمت فعلیه اش ساقط می شود و لکن روح حرمت هست چون مفسده و مبغوضیت هست، اشکال کردند به بحوث که چه کسی گفته روح این حرمت مبغوضیت و مفسده فعل است، شاید روح این حرمت محبوبیت و مصلحت در ترک باشد، آنوقت شاید ترک اختیاری مصلحت دارد، آنجا اینجور گفته اند.

این بیان اگر آنجا هم درست بود دیگر اینجا درست نیست، زیرا اینجا شما چه می گوئید، اگر می خواهید بگوئید ترک این شرب نجس اگر داخل در محل ابتلاء باشد مصلحت دارد، باید اینجور بگوئید دیگر، آنجا می گفتید ترک شرب این نجس اگر اختیاری باشد مصلحت دارد، در صورت اولی اینجور گفتید، اینجا اگر بخواهید مشابه آن حرف را تکرار کنید باید بگوئید وقتی خطاب یحرم شرب النجس شامل این طرف خارج از محل ابتلاء نشد و اختصاص پیدا کرد به فرض دخول در محل ابتلاء نگوئید ما کشف می کنیم که این فعل مفسده دارد علی ای حال، نخیر شاید ملاک و مصلحت و محبوبیت در ترک باشد، آنوقت می خواهید بگوئید ترک شرب نجسی که داخل در محل ابتلاء هست محبوب مولاست، باید اینجور بگوئید دیگر.

می گوئیم اینجا دیگر خیلی روشن است که این حرف را نمی توانید بزنید، زیرا سؤال می کنیم اینکه بگوئید ترک فعل داخل در محل ابتلاء مصلحت و محبوبیت دارد پس آن فعلی که خارج از محل ابتلاء هست ترکش محبوبیت و مصلحت ندارد و لذا علم به روح تکلیف نداریم، سؤال می کنیم از شما که این دخول در محل ابتلاء شرط استیفاء مصلحت است یا شرط اتصاف به مصلحت؟

اگر شرط استیفاء مصلحت است یک لازمی دارد که هیچ کس نمی تواند ملتزم شود، و آن اینکه شرط استیفاء اگر مقدور مکلف باشد واجب التحصیل است، دخول در محل ابتلاء در این صورت ثانیه در اختیار مکلف است، آنوقت معنایش این است که ایها المکلف تو باید مصلحت ترک مع الدخول فی محل الابتلاء را استیفاء کنی، مثل اینکه می گویند مصلحت نماز مع الوضوء را باید استیفاء کنی یعنی وضوء بگیر، اینجا هم که می گویند مصلحت ترک مع الدخول فی محل الابتلاء را باید استیفاء کنی یعنی باید بروی آن آب در مکان بعید را داخل در محل ابتلاء بکنی بعدا ترک کنی، اینکه خلاف ضرورت فقه است که بخواهد دخول در محل ابتلاء شرط استیفاء مصلحت در ترک باشد، اگر شرط استیفاء مصلحت ملزمه باشد خوب لازم التحصیل است، پس نمی توانید بگوئید شرط استیفاء است.

اگر بگوئید خوب می گوئیم شرط الاتصاف است یعنی اگر داخل در محل ابتلاء بود ترک این فعل مصلحت دارد، و الا اگر داخل در محل ابتلاء نبود اصلا ترکش مصلحت ندارد، مثل این می ماند که کسی که مریض نیست اصلا شرب دواء برایش مصلحت ندارد.

می گوئیم این هم غیر معقول است طبق ادبیات خود این آقایان، که عرض کردیم مدرسه آقای صدر معتقدند شرط اتصاف که قضیه شرطیه تشکیل می دهد که اذا دخل شرب هذا النجس فی محل ابتلائک فاترکه اینها ادبیاتشان این است که می گویند معلوم می شود مصلحت در جامع بین عدم الشرط و تحقق الجزاء علی تقدیر وجود الشرط است، آقای صدر در واجب مشروط اینجور می گوید، می گوید اذا عطشت فاشرب الماء یعنی مصلحت در جامع بین عدم العطش و بین شرب الماء علی تقدیر العطش است، و لذا شوق مولا به این است که یا شما تشنه نشوید یا اگر تشنه شدید آب بخورید، می گوئیم اینجا غیر معقول است که در این مثال که دخول در محل ابتلاء شرط اتصاف باشد که اذا دخل شرب النجس فی محل ابتلائک فاترک شربه بگوئید مصلحت قائم است به جامع بین عدم دخول در محل ابتلاء و بین ترک شرب نجس علی تقدیر دخول در محل ابتلاء، این غیر معقول است، زیرا این معنایش این است که اگر این شرب نجس داخل در محل ابتلاء شما نبود اشباع شده مصلحت، و دیگر مهم نیست که شما ترک بکنید این شرب نجس را یا ترک نکنید، مثل اینکه در مثال اذا عطشت فاشرب مائا اگر شما تشنه نمی شدید اشباع شده بود مصلحت، چه آب بخورید چه نخورید مهم نبود، چون جامع بین عدم العطش و شرب الماء علی تقدیر العطش با عدم عطش محقق می شود، اما اینجا نمی شود بگوئیم جامع بین عدم الدخول فی محل الابتلاء و ترک النجس علی تقدیر الدخول فی محل الابتلاء محقق می شود با عدم دخول در محل ابتلاء و دیگر برای شارع مهم نیست که شرب این آب را ترک بکنید یا نکنید، اینکه معنا ندارد، زیرا برای مولا ترک شرب این نجس مهم است، اینکه داخل در محل ابتلاء نمی شود از باب این است که تضمین می کند ترک شرب نجس را، ترک شرب نجس برای مولا ملاک دارد، اینکه داخل نشود در محل ابتلاء این برای این است که عملا ترک بشود شرب نجس، پس مصلحت در ترک شرب نجس می شود[[7]](#footnote-7).

آنوقت دخول در محل ابتلاء نه شرط استیفاء مصلحت می شود چون غیر معقول بود و نه شرط اتصاف می شود چون این هم صحیح نیست.

پس آنچه که در بحث قبل گفته شد که اگر تکلیف ساقط بشود دیگر روح تکلیف را کشف نمی کنیم نسبت به طرف غیر مقدور، اینجا دیگر این مطلب نمی آید، بر فرض تکلیف نسبت به خارج از محل ابتلاء ساقط بشود للاستهجان روح تکلیف حالا یا مفسده و مبغوضیت ارتکاب این نجس یا تعلق غرض لزومی مولا به ترک آن یقینا در این مورد وجود دارد ولو خطاب تکلیف مستهجن باشد، و لذا علم اجمالی به لحاظ روح تکلیف اینجا محقق می شود ولو فرضنا سقوط خطاب تکلیف را.

فلا یتم الوجه الاول الذی قال به صاحب الکفایة من سقوط التکلیف واقعا بالنسبة الی الطرف الخارج عن محل الابتلاء، این وجه درست نشد و تکلیف ساقط نیست نه انشائا و نه روحا، بقیه وجوه برای عدم منجزیت علم اجمالی در فرض خروج از محل ابتلاء خواهد آمد.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 01/09/93

جلسه 1070

بحث در صورت ثانیه از خروج از محل ابتلاء بود که یک طرف علم اجمالی خارج از قدرت عرفیه و یا از داعی نوعی بر ارتکاب بود و لکن عقلا مقدور بود، مشهور گفته اند خطاب تکلیف به آن طرفی که خارج از محل ابتلاء هست استهجان دارد، و لذا علم اجمالی انحلال حقیقی پیدا می کند، چون من که می دانم یا این اناء در منزل ما نجس است یا آن اناء در مکان بعید اگر اناء در مکان بیعد نجس باشد خطاب اجتنب عن النجس در حق من فعلی نمی شود، پس می شود شک بدوی در وجوب اجتناب از این نجس داخل در محل ابتلاء، وجوب اجتناب از این اناء داخل در محل ابتلاء می شود شبهه بدویه و مجرای اصل برائت هست.

ما در جواب عرض کردیم که به هیچ وجه شمول خطاب تکلیف نسبت به چیزی که عقلا مقدور هست استهجان ندارد ولو عرفا غیر مقدور باشد و یا داعی نوعی بر ارتکاب آن نباشد، و اگر کسی بگوید خطاب تکلیف استهجان دارد که شامل آن بشود روح تکلیف در مورد آن ثابت است.

البته ما قبلا یک اشکالی کردیم گفتیم شاید وجود خود تکلیف در روح تکلیف دخیل باشد یعنی ملاک در امتثال نهی مولا باشد یا ملاک در امتثال امر مولا باشد و اگر خطاب تکلیف ساقط شد یعنی دیگر ما در این موردی که نجس هست در مکان بعید نهی از شرب آن نداریم، ولذا دیگر اصلا ملاک هم فعلی نخواهد بود، چون قوام ملاک شد به امتثال نهی مولا.

و لکن این احتمال خلاف ظاهر است، ظاهر در خطابات تکلیف این است که ناشی است از یک ملاکی که تکلیف فرع بر آن است نه مقوم آن، اینکه مولا بگوید اجتنب عن النجس این ظاهرش این است که در رتبه سابقه بر این نهی از شرب نجس یک ملاکی و غرضی هست که خطاب نهی به خاطر حفظ آن غرض آمده است، و لذا این احتمال که ما قبلا مطرح می کردیم که شاید هدف و غرض مولا امتثال امر و نهی باشد وقتی خطاب امر یا نهی ساقط شد دیگر ما ملاک تام نداریم تا مولا غرضش تعلق بگیرد به حفظ آن ملاک تام، این ثبوتا درست است ولی اثباتا خلاف ظاهر است، ظاهر خطاب تکلیف این است که وقتی می گویند لاتشرب النجس یک غرضی هست در رتبه سابقه بر این نهی که این نهی برای حفظ آن غرض آمده است، این ظهور را ما قبول داریم و لذا به حساب این ظهور که ما حساب می کنیم می بینیم روح خطاب نهی از شرب نجس در اینجا وجود دارد ولو خطاب لاتشرب النجس مستهجن باشد آن فرد خارج از محل ابتلاء را شامل بشود.

پس بنابراین خروج از محل ابتلاء در این صورت ثانیه نه خطاب تکلیف را ساقط می کند نسبت به آن طرف خارج از محل ابتلاء و نه روح تکلیف را، لذا علم اجمالی به هیچ وجه انحلال حقیقی ندارد.

و در این مطلب فرقی نمی کند که مورد ما شبهه تحریمیه باشد یا شبهه وجوبیه باشد، اینکه مرحوم نائینی تفصیل داده بین شبهه تحریمیه و شبهه وجوبیه، در شبهه تحریمیه نظر مشهور را پذیرفته گفته بله وقتی که مکلف داعی ندارد بر ارتکاب این فعل نهی او از این فعل مستهجن است، ولی در شبهه وجوبیه غرض از تکلیف این است که مکلف اراده بکند انجام یک فعل را، بر خلاف خطاب نهی که غرض از آن این است که مکلف اراده نکند یک فعلی را، در خطاب وجوب چون غرض این است که مکلف اراده کند یک فعل را و لذا اشکالی ندارد که در کنار داعی به ارتکاب یک فعل مولا ایجاد داعی شرعی هم بکند، مثل وجوب حفظ نفس، داعی نوعی هست بر اینکه انسان حفظ کند خودش را اشکال ندارد که مولا در کنار داعی نوعی بر حفظ نفس داعی شرعی هم ایجاد کند، چون هدف اراده است نحو الفعل، اراده نحو الفعل علت می خواهد، خوب علتش می تواند داعی عقلائی باشد یا داعی شرعی باشد، اما در تحریم هدف عدم الاراده است، عدم الاراده علت نمی خواهد، وقتی که ما داعی نداریم به ارتکاب حرامی که خارج از محل ابتلاء است دیگر مستهجن است مولا نهی از او بکند.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی بلا وجه است، فرقی بین واجبی که داعی نوعی به انجام آن هست مثل همین حفظ نفس، بین این مثال و بین مثالی که در محرمات داعی نوعی بر ترکش هست بین اینها چه فرق است؟ ما فارقی نمی بینیم، یعنی شارع اگر بگوید لاتکشف عورتک مرحوم نائینی می گوید خطاب لاتکشف عورتک به انسان شریف مستهجن است، اما اگر بگوید استر عورتک این مستهجن نیست چون خطاب وجوب هست، این اصلا بلاوجه است، اگر داعی نوعی بر موافقت یک تکلیف باعث بشود که آن خطاب تکلیف مستهجن بشود و از قبیل تحصیل حاصل بشود چه فرق است بین خطاب تحریم و خطاب وجوب، و اگر بناست وجود داعی نوعی بر موافقت مانع نشود از شمول خطاب وجوب، در خطاب تحریم هم همین است و هیچ فرقی با هم ندارند.

پس محصل عرض ما این شد که علم اجمالی در صورت ثانیه به هیچ وجه انحلال حقیقی ندارد.

انحلال حکمی در صورت ثانیه

راههایی مطرح می شود که بگویند این علم اجمالی ولو حقیقة منحل نیست اما حکما منحل است:

انحلال حکمی طبق مسلک علیت:

راه اول طبق مسلک محقق عراقی که قائل به مسلک علیت است مطرح می شود، و آن مطلبی است که آقای حکیم که از تلامذه محقق عراقی است و مبانی ایشان را معمولا انتخاب می کند در مباحث اصولیه مطرح کرده است، فرموده است این علم اجمالی که یک طرفش خارج از محل ابتلاء است این منجِّز نیست عقلا، زیرا تکلیف نسبت به طرف خارج از محل ابتلاء عقلا به عهده مکلف نمی آید، من علم اجمالی دارم که یا آن انائی که در مکان بعید هست نجس شده که خارج از محل ابتلاء است یا این انائی که در منزل ما هست نجس شده، اگر آن انائی که در مکان بعید است نجس شده وجوب اجتناب از او عقلا به عهده ما نمی آید، پس این علم اجمالی یک طرفش قابل تنجز عقلی نیست، و علم اجمالی ای که یک طرفش قابل تنجز عقلی نباشد منجز نیست و از طرف دیگرش هم لازم نیست اجتناب کنیم، آقای حکیم چون مثل استادش محقق عراقی قائل به مسلک علیت است باید مقتضی تنجیز علم اجمالی را از بین ببرد و الا اگر مقتضی تنجیز علم اجمالی محقق شود نمی تواند با اجراء اصل بلامعارض مشکل را حل کند، و لذا آمده مقتضی تنجیز این علم اجمالی را از بین ببرد.

اقول: انصافا این تلاش بی نتیجه است، یعنی چه که این طرف خارج از محل ابتلا عقلا قابل تنجز نیست و عقلا داخل در عهده مکلف نمی شود؟ وقتی که عصیان مقدور عقلی هست در مورد این فرد خارج از محل ابتلاء چطور عقل حکم نمی کند به لزوم اجتناب آن؟ مولویت مولای حقیقی که قصور ندارد.

بله! یک وقت آن طرف غیر مقدور عقلی است می گوئیم خوب موضوع حکم عقل فعل اختیاری است و ارتکاب آن طرف غیر مقدور است عقلا و خارج از اختیار است موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت نیست، اما در صورت ثانیه که آن طرف مقدور عقلی است فقط عرفا غیر مقدور است یا داعی نوعی بر ارتکاب آن نیست، یک وقتی می گوئید تکلیف شرعی مستهجن است شامل آن بشود که این را جواب دادیم، ولی وقتی تکلیف عقلی مستهجن نیست شامل آن بشود چرا عقلا منجز نشود این تکلیف و داخل در عهده مکلف عقلا نشود، چه وجهی دارد، فلا یتم هذا الکلام.

نتیجه می گیریم در صورت ثانیه علم اجمالی به تکلیف حقیقتا موجود است و کسانی که قائل به مسلک علیت هستند مثل محقق عراقی و آقای حکیم نمی توانند علم اجمالی را منجز ندانند، پس اینکه در این صورت آقای حکیم با این بیان خواسته انکار کند منجزیت علم اجمالی را و یا محقق عراقی خواسته بگوید این علم اجمالی منجز نیست این مطلب ناصحیحی است بعد از اینکه خطاب تکلیف شامل آن طرف خارج از محل ابتلاء می شود، چون ولو عرفا غیر مقدور است ولی چون عقلا مقدور است هیچ محذوری ندارد که خطاب تکلیف شامل آن بشود، امکان ارتکابش هست ولو عرفا ارتکاب آن بسیار مشکل است و یا داعی نوعی بر ارتکاب آن نیست، خوب نباشد، شمول اطلاق تکلیف نسبت به آن هیچ استهجان ندارد جعلا و روحا، و این انحلال حکمی هم که وجهی نداشت، پس این علم اجمالی در صورت ثانیه طبق مسلک علیت قطعا منجز است و باید از این طرف داخل در محل ابتلاء اجتناب کرد.

انحلال حکمی طبق مسلک اقتضاء:

اما بنا بر مسلک اقتضاء که معتقدند اگر اصل بلامعارض جاری شد در یک طرف علم اجمالی انحلال حکمی پیدا می کند، طبق مسلک اقتضاء وجوهی ذکر می شود برای جریان اصل بلامعارض در این طرف داخل در محل ابتلاء:

وجه اول: ما ذکره السید الصدر فی البحوث، می گوید موضوع حکم ظاهری جائی است که بین حفظ غرض لزومی مولا و حفظ غرض ترخیصی مولا تزاحم باشد، توضیح ذلک:

مکلف وقتی شک می کند که این فعل حلال است یا حرام یعنی غرض تحریمی مولا اگر حرام باشد با غرض ترخیصی مولا اگر حلال باشد مشتبه شده است و مکلف شک دارد که در اینجا مولا غرض تحریمی دارد و یا غرض ترخیصی دارد، مولا اگر بخواهد در فرض شک حفظ کند غرض لزومی تحریمی اش را جعل وجوب احتیاط می کند می گوید احتط لدینک یا قف عند الشبهة، غرض ترخیصی در مقام تزاحم حفظی فدای حفظ غرض تحریمی مشکوک شد، و اگر بخواهد حفظ کند غرض ترخیصی را می گوید کل شئ لک حلال، غرض ترخیصی مشکوک حفظ شد، اگر واقعا این فعل حلال است حفظ شد این غرض ترخیصی و مولا این فعل را حلال بالفعل کرد بر مکلف، پس یا باید مولا وجوب احتیاط را جعل کند در این فعل که حفظ شده غرض تحریمی مشکوک، و یا اصالة الحل جعل کند که حفظ شده غرض ترخیصی مشکوک، اما هر دو غرض قابل حفظ نیستند، چون یا باید جعل وجوب احتیاط بشود که اگر غرض ترخیصی باشد او فدا می شود و حفظ نمی شود، یا باید جعل اصالة الحل کند که اگر غرض واقعی تحریمی است او فدا می شود و حفظ نمی شود، به این می گویند تزاحم حفظی یعنی حفظ هر دو غرض ممکن نیست.

آقای صدر فرموده مورد حکم ظاهری جائی است که تزاحم حفظی است یعنی غرض لزومی مولا با غرض ترخیصی اش مشتبه شده و حفظ هر دو غرض در فرض شک ممکن نیست، لذا مولا یکی از این دو را حفظ و دیگری را در مقام تزاحم حفظی فدا می کند.

ایشان فرموده در طرفی که خارج از محل ابتلاء است عقلا بخواهیم حساب کنیم بله تزاحم حفظی هست اما عرفا تزاحم حفظی نیست، زیرا عادتا آن غرض تحریمی واقعی مولا محفوظ است و تضمین شده است حفظ آن، چون عادتا مکلف مرتکب آن نمی شود، و لذا اینجور نیست که بگوئیم امر دائر است بین حفظ غرض تحریمی و حفظ غرض ترخیصی، غرض تحریمی اگر در آن طرف خارج از محل ابتلاء باشد عاتا و عرفا مضمون الحفظ است، و لذا مورد حکم ظاهری نیست، چون مورد حکم ظاهری جائی است که تزاحم حفظی باشد، عرفا در این طرف خارج از محل ابتلاء تزاحم حفظی نیست، و لذا دلیل اصل در آن طرف خارج از محل ابتلاء موضوع ندارد عرفا، و اصل در این طرف داخل در محل ابتلاء جاری می شود بلامعارض.

اقول: این فرمایش آقای صدر ناتمام است، آقا! کل شئ لک حلال حتی تعرف انه حرام جائی که امکان ارتکاب مشکوک الحرمة هست مولا می تواند ترخیص ظاهری بدهد در ارتکاب، چه وجهی دارد که انصراف داشته باشد کل شئ لک حلال از این طرف خارج از محل ابتلاء بعد از امکان ارتکاب آن؟ یا سیدنا امکان جعل وجوب احتیاط بود یا نبود، آیا شارع می تواند بگوید یجب علیک الاحتیاط بالاجتناب عن ذلک الاناء فی المکان البعید؟ شما که گفتید می تواند و درست هم گفتید، حالا برای اینکه بگوید من جعل وجوب احتیاط نکردم و امر به احتیاط به وجوب اجتناب از آن اناء در مکان بعید نکردم قاعده حل جعل کرده که ما شرعا و ظاهرا مرخص باشیم در ارتکاب آن اناء در مکان بعید اگر خواستیم مرتکب شویم، چه وجهی دارد که انصراف داشته باشد قاعده حل از آن فرضی که عقلا مقدور است، مشکوک الحرمة است شارع می گوید کل شئ لک حلال حتی تعرف انه حرام، مخصوصا که اگر نوعا هم مقدور باشد فقط داعی نوعی به ارتکاب آن نیست اینجا دیگر خیلی سخت است برای ما قبول این مطلب، آبی است بدبو که هیچ داعی نوعی به شرب آن نیست، حالا آب را نگوئیم تا کسی بگوید اثرش جواز وضوء است، یک شربتی است که بدبو و بدمزه است و روی دست صاحبش مانده، داعی نوعی نیست به شرب آن، علم اجمالی پیدا کردیم یا شرب آن شربت حرام است یا این شربتی که هرچه می خوریم سیر نمی شویم، شما می گوئید چون داعی نوعی به شرب آن شربت بدبو وبدمزه نیست انصراف دارد کل شئ لک حلال، این حرف چه وجهی دارد، آیا شارع می توانست بگوید یجب الاحتیاط یا نمی توانست قطعا می توانست بگوید، حالا می خواهد بگوید کل شئ لک حلال که بر تو احتیاط را واجب نکردم، پس قاعده حل در این شربت بدبو و بدمزه موضوع دارد لذا معارضه می کند با قاعده حل در آن شربت دیگر که لذیذ هست، فلا یتم هذا الوجه.

وجه دوم: ما ذکره السید الصدر ایضا فی بحوث الفقه، گفته ما نسبت به ثبوت تکلیف واقعی در طرف خارج از محل ابتلاء گفتیم مصحح آن اثر استنادی است، شارع می گوید لاتشرب النجس شامل این آب بدبو و بدمزه می شود و اثرش این است که بعد از اینکه این را نمی خوریم به دو داعی نمی خوریم یکی اینکه بدمان می آید یکی هم اینکه اگر هم بدمان نمی آمد چون خدا گفته نجس است و نخور نمی خوریم، ایشان می گوید خوب در ثبوت ترخیص که دیگر بحث اثر استنادی نیست، ترخیص که دیگر اثر استنادی ندارد آن هم ترخیص ظاهری، ترخیص ظاهری فقط یک اثر دارد اثرش رفع منع از ارتکاب هست، خوب دیگر آن مصحح که در شمول خطاب تکلیف نسبت به این طرف خارج از محل ابتلاء بود که اثر استنادی بود در ترخیص ظاهری نیست، پس موضوع ندارد ترخیص ظاهری در این طرف خارج از محل ابتلاء، لذا جاری می شود اصل عملی ترخیصی در آن طرف داخل در محل ابتلاء بلامعارض.

اقول: جوابش این است که ما گفتیم تنها مصحح اثر استنادی نیست، وقتی یک فعلی مقدور بود وقتی شرب این مایع نجس بدبو و بدمزه عقلا مقدور مکلف است شارع بیاید ترخیص ظاهری بدهد در ارتکاب آن مثل اینکه منع ظاهری بکند از ارتکاب آن چه لغویتی دارد؟ شما می گوئید لغویت دارد و اثر ندارد، اثر کل شئ لک حلال این است که اگر کسی بر خلاف داعی نوعی خواست این شربت بدبو و بدمزه را بخورد مرخص العنان باشد.

فلا یتم هذا الوجه ایضا، و قاعده حل در این طرف خارج از محل ابتلاء معارضه می کند با قاعده حل در آن طرف داخل در محل ابتلاء.

وجه سوم: وجهی است که مرحوم استاد هم در دوره ای که ما بودیم مطرح می کردند بعد دیدیم در شرح عروه عدول کرده اند و قائل به منجزیت علم اجمالی شده اند در صورت ثانیه مثل آقای خوئی، آن وجه که در اصول ذکر می کردند و آقای صدر هم در بحوث فقه ذکر کرده این است که گفته اند کار به سایر اصول عملیه نداریم، اما رفع ما لایعلمون این ظاهر در رفع امر ثقیل است، اجتناب از آن مایع در مکان بعید که ثقیل نیست بر مکلف بلکه مطابق با طبع است، وقتی مطابق با طبع بود و ثقیل نبود دیگر رفع ما لایعلمون او را نمی گیرد، و رفع ما لایعلمون این طرف داخل در محل ابتلاء را می گیرد بلامعارض.[[8]](#footnote-8)

اقول: جواب این است که:

اولا: رفع ما لایعلمون رفع ثقل تشریعی می کند، اگر شما احتمال بدهید که یک فعل بسیار خفیف المؤونه واجب باشد هیچ ثقلی ندارد فعلش آیا رفع ما لایعلمون شاملش نمی شود چون فعلش فعل ثقیلی نیست؟ یکی می گوید مخلصیم شما هم در جواب بگوئید ما هم که رد تحیت بکنید اینکه ثقیل نیست و بعدش نفس نفس نمی زنید این ثقیل نیست، اما رفع ما لایعلمون می گوید وجوب این فعل ثقل تشریعی دارد فرفع، وجوب اجتناب از این مایع در مکان بعید ثقل تشریعی دارد بالاخره یک تکلیفی است ولو تکلیف ظاهری وجوب احتیاط یا تکلیف واقعی وجوب واقعی اجتناب از آن، خوب رفع ما لایعلمون ثقل تشریعی آن را بر می دارد، چه انصرافی دارد رفع ما لایعلمون از این طرف خارج از محل ابتلاء بعد از اینکه مقدور است عقلا، لذا رفع ما لایعلمون در او هم جاری است تعارض می کند با رفع ما لایعلمون در این طرف دیگر که داخل در محل ابتلاء است.

مخصوصا که اطلاق رفع ما لایعلمون می خواهد این را بگیرد مولا که در خصوص این نیامد بگوید رفع ما لایعلمون، یک مرتبه ای ولو مرتبه ضعیفه ای از ثقل تشریعی در او هست چون بالاخره تکلیف است و تکلیف یعنی ثقل تشریعی[[9]](#footnote-9).

ثانیا: شما برائت از این طرف داخل در محل ابتلاء را که جاری می کنید به عنوان خطاب مختص است، و الا در این وجه شما می گوئید قاعده حل در دو طرف جاری می شود، این وجه اخیر فقط می خواهد برائت شرعیه را خطاب مختص بکند در این طرف داخل در محل ابتلاء، خوب گاهی آن طرف خارج از محل ابتلاء هم خطاب مختص دارد برای خودش، مثل اینکه من علم اجمالی دارم یا آن آب خارج از محل ابتلاء نجس است یا این آب داخل در محل ابتلاء غصبی است، خوب آن آب خارج از محل ابتلاء خطاب مختص اصالة الطهارة دارد، با این برائت از حرمت این طرف داخل در محل ابتلاء این هم خطاب مختص این طرف می شود که هر کدام از دو طرف خطاب مختص دارند می شوند متعارض[[10]](#footnote-10)، فلا یتم هذا الوجه ایضا، دو وجه دیگر باقی می ماند که فردا عرض می کنیم، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 02/09/93

جلسه 1071

بحث در وجوهی بود که ذکر شده بود برای جریان اصل بلامعارض در طرفی که داخل در محل ابتلاء هست، پنج وجه مطرح بود، سه وجه را ذکر و جواب دادیم.

وجه چهارم: ما ذکره السید الصدر ایضا فی بحوث الفقه، گفته ملاک در معارضه اصول در اطراف علم اجمالی حکم عقل به قبح ترخیص در معصیت نیست، بلکه ملاک ارتکاز عقلائی هست که ترخیص در اطراف علم اجمالی را نقض غرض می دانند[[11]](#footnote-11)، این مبنا مبنای جمعی از بزرگان هست مثل حضرت امام خلافا للسید الخوئی که ملاک معارضه را قبح ترخیص در معصیت می داند، بنابر اینکه ملاک ارتکاز مناقضه هست عند العقلاء یعنی ارتکاز اینکه ترخیص در اطراف علم اجمالی نقض غرض است نسبت به آن تکلیف معلوم بالاجمال این ارتکاز مناقضه عقلائیه موجب انصراف خطاب اصل می شود از اطراف علم اجمالی، ولی اگر دلیل خاص داشتیم مثلا این دلیل خاص می شود رادع از ارتکاز عقلاء، و همینطور اگر یک طرف از محل ابتلاء خارج بود باز احساس می کنیم ارتکاز عقلائی نسبت به اینکه جریان اصول در اطراف نقض غرض هست دیگر وجود ندارد، چون آن طرفی که خارج از محل ابتلاء است عادتا مکلف او را مرتکب نمی شود و عادتا تضمین شده عدم مخالفت در مورد آن، ولو اطلاق دلیل اصل شامل او بشود، اطلاق دلیل اصل ولو شامل آن طرف خارج از محل ابتلاء می شود و شامل طرف داخل در محل ابتلاء هم می شود اما عرف احساس می کند که عادتا این جریان اصل در طرف داخل در محل ابتلاء و طرف خارج از محل ابتلاء منجر به مخالفت قطعیه نمی شود، و لذا جریان این دو اصل خلاف مرتکز عقلاء نیست، وقتی خلاف مترکز عقلاء نبود ظهور خطاب اصل منعقد می شود و شامل این اطراف علم اجمالی که یک طرفش خارج از محل ابتلاء هست می شود.

اقول: این وجه به نظر ما در جائی که آن طرف خارج از محل ابتلاء خارج از قدرت عرفیه باشد تمام است، اما اگر صرفا داعی نوعی بر ارتکاب آن نباشد تمام نیست، توضیح ذلک:

تارة: آن طرف خارج از محل ابتلاء ولو عقلا مقدور است ولی عرفا غیر مقدور است و مکلف به تعبیر محقق عراقی اجنبی از آن است، بله انصاف این است که ما از جریان اصول در اطراف آن احساس نقض غرض و احساس انصراف در خطاب اصل نمی کنیم، و مؤید آن هم روایتی است که شخصی می گوید به من خبر داد کسی که در یک پنیری از میته استفاده شده است حضرت فرمود أ من اجل مکان واحد یجعل فیه المیتة حرم جمیع ما فی الارض،{که شیخ اعظم فرموده نکته اش این است که همه اطراف در محل ابتلاء نیست، البته ما گفتیم شاید ملاکش این است که شبهه غیر محصوره است و لکن شیخ اعظم فرموده همه اطراف در محل ابتلاء نبود}، این مهم نیست، ما خودمان که به ارتکاز عرفی خودمان مراجعه می کنیم احساس ارتکاز مناقضه نمی کنیم، چون آن طرف خارج از محل ابتلاء به نظر عرفی غیر مقدور است و عرف معامله غیر مقدور با آن می کند می گوید شما که نمی توانی آن طرف را مرتکب شوی این طرف داخل در محل ابتلاء هم که یک طرف علم اجمالی است مشکلی به وجود نمی آید.

اما تارة: صرفا داعی بر ارتکاب آن نیست، مثل اینکه علم اجمالی داشته باشیم که یا این آب نجس است یا نوک درخت، که نجس بودن نوک درخت چیزی نیست که ما با آن تماسی داشته باشیم بخواهیم آن برگ نوک درخت را بخوریم، صرف اینکه داعی نوعی بر ارتکاب آن نداریم که این رافع ارتکاز عقلائی مناقضه نیست، به هر حال اگر شارع ترخیص بدهد در ارتکاب آن معنای این ترخیص این است که ولو داعی نوعی بر ارتکاب آن نیست ولی می توانی شما داعی شخصی پیدا کنی و آن را مرتکب شوی، از آن طرف بگوید این آب در محل ابتلاء هم بر تو حلال است می توانی مرتکب بشوی، خوب این در ارتکاز عقلائی مناقضه دارد با آن تکلیف واقعی معلوم بالاجمال.

و الشاهد علی ذلک اینکه: عرف نمی پذیرد که ما اول این آب را بخوریم که داخل در محل ابتلاء است بعد آن طرف دیگر را که خارج از محل ابتلاست مثل آن برگ درخت یا آب بدبو را هم بعدا بخوریم، از اول تصمیم نداشتیم آن را بخوریم و الا می شد داخل در محل ابتلاء، چون دخول در محل ابتلاء به این محقق می شود که من بر خلاف داعی نوعی داعی شخصی پیدا کنم بر ارتکاب، این می شود داخل در محل ابتلاء، ولی فرض کنید وقتی آب را می خوردم که در محل ابتلاء من هست هیچ داعی شخصی بر شرب آن آب بدبو که طرف علم اجمالی به نجاست است نداشتم، داعی نوعی هم که بر شرب آن نیست، این آب شیرین را که طرف علم اجمالی به نجاست است اول می خورم بعد می گویم حالا که ما در طرف دیگر هم اصالة الحل و اصل طهارت داریم او را هم بخوریم، انصاف این است که عرف در این مورد ارتکاز مناقضه دارد، و فرمایش آقای صدر در این موارد که مقدور عرفی هست یک طرف ولی داعی نوعی بر آن نیست تمام نیست.

و این مطلب را محقق نائینی در فوائد الاصول دارد که می گوید مراد ما از خروج از محل ابتلاء خروج از قدرت عرفیه است نه اینکه داعی نوعی نیست بر ارتکاب.

{سؤال: در غیر مقدور عرفی هم ارتکاز مناقضه هست چون تکوینا که امکان ارتکاب آن هست و لذا شاهد شما در اینجا هم می آید که اگر در غیر مقدور عرفی هم از اول بنا نداشت هر دو را بخورد ولی بعد از اینکه مقدور را مرتکب شد ثم بدا له و تصمیم گرفت که طرف غیر مقدور را هم مرتکب شود، عقلاء می گویند مجاز به این کار نیست.

جواب: هذا اول الکلام که اصل مؤمن در آن طرف جاری نشود، ما همچنین ارتکازی نداریم که اصل مؤمن جاری نشود، اصل بلامعارض را ما می گوئیم در هر دو طرف جاری می شود و هیچ محذوری ندارد، وانگهی ما این شاهد را به عنوان برهان که نیاوردیم بلکه به عنوان منبه عرض می کنیم که دو آب هست یک آب خوشبو است و یک آب بدبو است که داعی نوعی به شرب آن نیست، ما می گوئیم در اینجا ارتکاز مناقضه هست، چون در دسترس هست این آب بدبو منتهی داعی نوعی به شرب آن نیست ولی امکان داعی شخصی به شرب آن که وجود دارد، لذا عرف این را تضمین شده نمی بیند که او محقق نخواهد شد و مکلف آن را مرتکب نخواهد شد، و لذا اینجا ارتکاز مناقضه هست، بر خلاف غیر مقدور عرفی}.

وجه پنجم: ما ذکر فی تعلیقة مباحث الاصول، گفته شده ما در این طرف داخل در محل ابتلاء اگر بخواهیم به طور مطلق اصل جاری کنیم بگوئیم این آب حلالٌ مطلقا، خوب آن آب خارج از محل ابتلاء یعنی همان آب بدبو که داعی به شرب آن نیست او هم حلالٌ مطلقا، این ترخیص در مخالفت قطعیه است، و فوقش این خلاف ارتکاز عقلائی است و قبیح عقلی است تعارض رخ می دهد بین ترخیص مطلق در این آب در محل ابتلاء با آن آب خارج از محل ابتلاء، اما اگر شارع بگوید این آب شیرین داخل در محل ابتلاء را می توانی بخوری مشروط به اینکه آن آب بدبو تا آخر داخل در محل ابتلاء تو نشود، یعنی به شرط اینکه داعی شخصی به شرب آن آب بدبو تا آخر پیدا نکنی، این ترخیص مشروط در طرف داخل در محل ابتلاء معارض ندارد، معارضش چیست؟ فوقش شما می خواهید ادعا کنید معارضش ترخیص مطلق در آن آب خارج از محل ابتلاء هست، چون با ترخیص مشروط در او که مخالف نیست می شود هر دو ترخیص مشروط داشته باشند، ترخیص مشروط در این طرف داخل در محل ابتلاء فوقش این است که کسی شبهه می کند می گوید معارضه هست با آن ترخیص مطلق در آب داخل در محل ابتلاء، ولی ما می گوئیم معارض نیست، زیرا از جمع بین این دو ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی آید،زیرا اگر آن آب منتن و بدبو در آینده داخل در محل ابتلائتان بشود کشف می شود که آب داخل در محل ابتلاء از اول ترخیص نداشته چون ترخیص مشروط بود به نحو شرط متأخر به عدم دخول آن آب دوم در محل ابتلاء، اگر آب دوم داخل بشود در محل ابتلاء کشف می شود آن آب الف که داخل در محل ابتلاء بود ترخیص نداشته است، و اگر این آب منتن داخل در محل ابتلاء نشود که امکان ابتلائش نیست، ارتکاب و شرب این آب بدبو یعنی دخولش در محل ابتلاء، مگر می شود آن را خورد بدون اینکه داخل در محل ابتلاء بشود، چون عرض کردم داعی نوعی به شرب آن نیست ولی همینکه داعی شخصی به شرب آن پیدا کنید می شود داخل در محل ابتلاء شخصی شما، پس اگر شما این آب بدبو را تا آخر نخورید و خارج باشد از محل ابتلاء شما در این صورت آن آب الف که خوشبو هست ترخیص دارد و از ترخیص آن آب خوشبو ما به مخالفت قطعیه نمی افتیم، چون فرض این است که این آب بدبو خارج از محل ابتلاء خواهد بود تا آخر، و خارج از محل ابتلاء بودن او مساوی است با عدم ارتکاب او، و اگر شما مرتکب شرب این آب بدبو بشوید در آینده یعنی داخل شد در محل ابتلاء شخصی شما، کشف می شود که آن آب خوشبو از اول ترخیص فعلی در شرب نداشت، چون ترخیصش مشروط به شرطی شد که معلوم شد آن شرط مفقود بوده است، و اینکه بگوئیم وقتی اولی را خورد استصحاب استقبالی جاری کرد که دومی داخل در محل ابتلاء من نمی شود لذا او را خورد، دومی را هم تصمیم گرفت بخورد از باب اینکه ترخیص مطلق دارد این می شد مخالفت قطعیه، ایشان می گوید این مخالفت قطعیه مستند به ترخیص شارع نیست بلکه بعد از اینکه آب ب را خورد کشف می شود که شارع ترخیص نداده بود در شرب آب الف، بلکه این توهم ترخیص داشت، پس مستند است مخالفت قطعیه این مکلف به توهم ترخیص نه به وجود ترخیص شرعا، شارع می گوید من که ترخیص ندادم در ارتکاب هر دو.

اقول: این بیان به نظر ما در مواردی که داعی نوعی بر ارتکاب نیست یعنی در خروج از محل ابتلاء به معنای عدم داعی نوعی بر ارتکاب نه عدم قدرت عرفیه به نظر ما این بیان هم تمام نیست، چون عرض کردیم اگر قدرت عرفیه نداشته باشد اصلا ارتکاز مناقضه نیست بلکه هر دو طرف اصل دارد بطور مطلق و تعارضی با هم ندارند، اما اگر خروج از محل ابتلاء یعنی عدم داعی نوعی بر ارتکاب، چند جواب دارد:

اولا: آقا! ما از عموم دلیل اصل اگر بخواهیم برای تصحیح جریان اصل ضم ضمیمه خارجیه بکنیم، یعنی جریان عموم کل شئ لک حلال فی حد ذاته مشکل داشت مجبور بودیم بگوئید مولا لحاظ کرده اصل در این طرف داخل در محل ابتلاء را و او را به شکل مشروط جعل کرده یعنی مشروط به عدم دخول طرف آخر در محل ابتلاء، این یعنی مولا در هنگام خطاب عام یک لحاظ زائدی بکند خصوصیت را، این اصل در طرف داخل در محل ابتلاء را لحاظ کند به طور مستقل و او را مشروط جعل کند، خوب خطاب عموم متکفل این نیست، چون عام رفض القیود است یعنی در خطاب عام ذات افراد را می بیند نه خصوصیات افراد را، لحاظ خصوصیت این اصل در طرف داخل در محل ابتلاء و لحاظ مشروط شدن آن به این شرط یعنی به عدم دخول طرف آخر در محل ابتلاء این عرفی نیست و لا یتکفله ظهور خطاب عام، اگر انعقاد ظهور عام متوقف باشد بر این شرط و الا دو ترخیص مطلق خلاف ارتکاز عقلاء باشد و برای تصحیح اصل مجبور بشویم اصل را مشروط جعل کنیم اما اصل مطلق در این دو طرف خلاف ارتکاز باشد و موجب انصراف دلیل عام بشود خوب این چیزی نیست که بشود از ظهور عام لحاظ اشتراط این اصل را در این طرف داخل در محل ابتلاء استفاده کرد، این بیش از ظهور عموم است که رفض القیود است نه جمع القیود.

اینکه ما بیائیم جریان اصل در هر طرف را مشروط کنیم به عدم ارتکاب طرف دیگر این همان اشکال محقق عراقی است که خود این آقایان جواب داده اند، که یکی از جوابهایی که ما دادیم همین بود که این تحمیل یک خصوصیت زائده اجنبیه است بر ظهور خطاب عام که لایتکفله ظهور خطاب عام، و این عرفی نیست، اینجا هم ایشان می خواهد راه را جور دیگری مشی کند که راه محقق عراقی را نمی گوید، بلکه می گوید اشتراط ترخیص در این طرف داخل در محل ابتلاء به عدم دخول طرف آخر در محل ابتلاء، نه به عدم ارتکاب آن، مشروط است به عدم دخول طرف آخر در محل ابتلاء، و لکن اشکال آن مشترک است.

ثانیا: ما برای اینکه ببینیم آیا ترخیص مشروط در این آب داخل در محل ابتلاء و ترخیص مطلق در آن آب خارج از محل ابتلاء امکان جمعشان هست یا نیست نباید فقط عقلی حساب کنیم، ایشان فقط عقلی حساب می کند می گوید خوب آنی که محذور دارد عقلا یا ارتکاز مناقضه در آن هست دو تا ترخیص مطلق است یکی ترخیص در این آب شیرین مطلقا سواء دخل آن آب دیگر در محل ابتلاء ام لم یدخل و ترخیص در آن آب بدبو مطلقا سواء کان الماء الآخر داخلا فی محل الابتلاء ام لا، این دو ترخیص مطلق مشکل ترخیص در مخالفت قطعیه را دارند، اما ترخیص مشرو ط در این آب خوشبو مشروط به عدم دخول آن آب دیگر در محل ابتلاء و ترخیص مطلق در آن آب بدبو اینکه مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه نیست، چون اگر آب بدبو داخل در محل ابتلاء بشود کشف می شود که آن آب اول ترخیص نداشته است، خوب آقا این مقدار که کافی نیست برای جریان این دو اصل و عدم معارضه این دو اصل، باید احتمالش عقلائی و عرفی باشد، این خلاف فهم عرفی است که شارع نسبت به این طرف داخل در محل ابتلاء ترخیص مشروط بدهد ولی در آن طرف خارج از محل ابتلاء ترخیص مطلق بدهد، این احتمال احتمالی نیست که معتد به باشد عرفا، وقتی این احتمال به حدی نیست که عرفی باشد مخصوصا که زمینه عرفیه دارد برای ارتکاب هر دو طرف، چون مکلف استصحاب استقبالی می کند که طرف دیگر تا آخر خارج از محل ابتلاء خواهد بود طرف اول را مرتکب می شود و آب خوشبو را می خورد، بعدا هم می گوید ما آب خوشبو را طبق استصحاب استقبالی خوردیم چون شرطش را با استصحاب استقبالی احراز کردیم، بعد آب دوم را هم که بدبو است می خورد از باب ترخیص مطلق، این ولو بالدقة منجر به ترخیص در مخالفت قطعیه نشده اما به نظر عرفی منجر شده به مخالفت قطعیه، ولو بالدقة مستند به شارع نیست اما عرفا محتمل نیست که شارع بیاید در این آب داخل در محل ابتلاء ترخیص مشروط جعل کند و در آن آب بدبو ترخیص مطلق جعل کند که آن آب بدبو را مطلقا می توانی بخوری ولی آب خوشبو را به شرط اینکه آن آب بدبو داخل در محل ابتلاء نشود می توانی بخوری، این احتمالش به حدی نیست که احتمال معتد به عرفی بشود که ظهور بسازد برای خطاب اصل.

ثالثا: ما اگر مشکلمان قبح ترخیص در معصیت بود خوب ممکن بود بگوید قبح ترخیص در معصیت به مثابه مقید منفصل است که هادم ظهور نیست، ظهور شکل گرفته است، چون ظهور شکل گرفته ما دیگر کاری به عرف نداریم، و حجیت ظهور هم که مسلم است، خودمان احتمالات را عقلی حساب می کنیم بعد از اینکه ظهور خطاب عام منعقد شد عقل فقط می گوید الظهورات تتقدر بقدرها، اطلاق الترخیصین خلاف حکم عقل است، می گوئیم خوب اطلاق ترخیصین خلاف حکم عقل است اما ترخیص مشروط در این طرف و ترخیص مطلق در طرف دیگر که خلاف حکم عقل نیست، سلمنا، اما مهم این است که این ارتکاز مناقضه کالقرینة المتصلة است، قرینه متصله مانع از ظهور خطاب است، و اینجور تدقیقها ظهور ساز نیست، ظهور آنی است که ابتدائا به ذهن عرف منسبق شود و تبادر کند، نه اینکه بعد التأمل و الدقة ما راه و توجیه پیدا کنیم برای تصحیح جریان دو اصل.

بنابراین به نظر ما باید تفصیل داد، آن طرف خارج از محل ابتلاء اگر مقدور عرفی هست ولی داعی نوعی به ارتکاب آن نیست به نظر ما علم اجمالی منجز است و اصول در اطراف تعارض می کنند و باید احتیاط کرد، لکن اگر مقدور عرفی نبود اینجا ارتکاز مناقضه در کار نیست و اصول در اطراف جاری می شوند.

هذا تمام الکلام فی هذه المسالة.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 03/09/93

جلسه 1072

#### شبهه مفهومیه خروج از محل ابتلاء

در بحث خروج از محل ابتلاء اعلام وارد بحث از شبهه مفهومیه و مصداقیه خروج از محل ابتلاء شده اند، و چون این بحث بحث مفیدی هست لذا ما تبعا للاعلام این بحث را دنبال می کنیم.

شبهه مفهومیه خروج از محل ابتلاء یعنی اینکه یک طرف علم اجمالی در یک مرتبه ای از بُعد از مکلف هست که نمی دانیم این مرتبه از بُعد عرفا ملاک خروج از محل ابتلاء در آن هست که مثلا تکلیف نسبت به آن مستهجن باشد یا این ملاک در مورد آن نیست.

شبهه مصداقیه این است که نمی دانیم آن اناء دوم که طرف علم اجمالی است در مکان قریب به ما هست یا در مکان بعید از ما.

اما شبهه مفهومیه که یک طرف علم اجمالی در یک مکان معینی است که ما نمی دانیم ملاک خروج از محل ابتلاء عرفا در او هست یا نیست، البته شما توجه دارید که در اینجا عنوان خروج از محل ابتلاء موضوع هیچ حکم شرعی قرار نگرفته تا ما شبهه مفهومیه را به لحاظ این عنوان حساب کنیم، ما باید آن ملاکی که در بحث خروج از محل ابتلاء مطرح هست برای عدم تنجز تکلیف آن ملاک را پیدا کنیم و بر اساس آن ملاک مطلب را بررسی کنیم، و عمده انظار در ملاک خروج از محل ابتلاء سه نظر بود:

بررسی شبهه مفهومیه طبق نظر اول در ملاک خروج از محل ابتلاء و هو الاستهجان

نظر اول این بود که می گفتند مستهجن هست تکلیف به طرف خارج از محل ابتلاء تعلق بگیرد، این نظرِ مشهور بود، شبهه مفهومیه آن یعنی شک می کنیم که عرفا این نجسی که در این مکان معین هست که مقداری ما از او دوریم آیا مستهجن هست به او خطاب تکلیف متوجه شود و بگویند لاتشرب هذا النجس یا مستهجن نیست؟

مرحوم شیخ انصاری قده فرموده ما تمسک می کنیم به اطلاق خطاب تکلیف و اثبات می کنیم تکلیف را در مورد این طرف مشکوک، با این تمسک به اطلاق خطاب تکلیف علم اجمالی ولو تعبدا شکل می گیرد، می گوئیم یا این اناء در منزل ما نجس است فیجب الاجتناب عنه، یا اناء در آن مکان معین که استهجان تکلیف نسبت به آن مشکوک است نجس است، اطلاق خطاب تکلیف می گوید اگر او هم نجس باشد لاتشربه، و این علم اجمالی منجز خواهد بود.

سه ایراد به فرمایش شیخ اعظم قده

ایراد اول: ما اورده صاحب الکفایه قده، فرموده ما وقتی در امکان جعل یک تکلیف شک داریم ثبوتا چگونه تمسک کنیم به اطلاق خطاب اثباتا؟ اول امکان ثبوتی جعل تکلیف را ما باید احراز کنیم بعد بیائیم تمسک کنیم به اطلاق خطاب تکلیف، و ما که شک داریم در امکان تکلیف به این طرف چگونه تمسک کنیم به اطلاق خطاب تکلیف؟

جواب مرحوم نائینی از صاحب کفایه و دفاع از شیخ

مرحوم نائینی در جواب فرموده جناب صاحب کفایه! این چه اشکال دارد، ما تمسک می کنیم به اطلاق خطاب ولو شک داشته باشیم در امکان جعل مضمون آن خطاب، اگر شما اینقدر سخت بگیرید بگوئید اول باید احراز کنیم امکان جعل یک تکلیف را ثبوتا بعد تمسک کنیم به اطلاق خطاب تکلیف، ما هر کجا شک بکنیم در ثبوت ملاک دیگر نمی توانیم به خطاب تمسک کنیم، چون جعل تکلیف ثبوتا بدون ملاک محال است چون خلاف حکمت است، اما شما که این کار را نمی کنید که تمسک نکنید به اطلاق تکلیف، الکذب حرامٌ اطلاق دارد ولو کذب موجب منفعت، از این اطلاق خطاب کشف می کنیم که ثبوتا هم ملاک دارد، تمسک به ظهور مورد سیره عقلائیه است ولو شک بکنیم در امکان مضمون آن خطاب، اگر ظاهر یک خطاب امر ترتبی است ما عمل می کنیم به آن ظاهر ولو بحث ترتب برای ما حل نشده باشد و شک داشته باشیم در امکان ترتب، مقتضای سیره عقلائیه این است.

تعدیل فرمایش مرحوم نائینی قده

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی درست است به یک شرط، به شرط اینکه ما فقط شک در امکان حکم واقعی داشته باشیم اما شک در امکان حکم ظاهری نداشته باشیم، یعنی ما یقین داشته باشیم به حجیت اطلاق خطاب تکلیف که حکم ظاهری است، والا اگر اشکال مشترک بود، آن اشکالی که می گوید مستهجن است توجه تکلیف به طرف خارج از محل ابتلاء و ما شک بکنیم که آیا این طرف مشکوک الخروج مستهجن است خطاب تکلیف متوجه آن بشود یا نه، اگر این شبهه استهجان در خطاب تکلیف ظاهری هم باشد آنوقت دیگر ما نمی توانیم جزم پیدا کنیم به حجیت این اطلاق، چون شبهه استهجان اگر در اعم از تکلیف واقعی و تکلیف ظاهری بود ما جزم به تکلیف ظاهری و وجوب عمل به این اطلاق نمی توانیم پیدا کنیم، پس باید برای تتمیم کلام محقق نائینی بگوئیم که استهجان تکلیف به این طرف مشکوک الخروج اگر هم ثابت باشد مختص است به تکلیف واقعی به آن، والا حکم ظاهری به هر شکلی از اشکال جعل بشود جز به معنای ابراز اهتمام به واقع علی تقدیر وجوده چیز دیگری نیست، حقیقت حکم ظاهری در حکم ظاهری الزامی ابراز الاهتمام بالواقع علی تقدیر الوجود است، می گوید این حکم اگر واقعا موجود باشد من اهتمام به آن دارم و راضی به مخالفت آن نیستم، چه اشکال دارد که خطاب تکلیف ولو فی علم الله مستهجن باشد که شامل این طرف مشکوک الخروج عن محل الابتلاء بشود اما اطلاق او حجت باشد، چون می گوید اگر واقعا خطاب تکلیف داشته باشد این طرف مشکوک الخروج من اهتمام به آن دارم علی تقدیر ثبوته واقعا، اینکه محذور و استهجانی ندارد.

لذا فرمایش مرحوم نائینی با این بیان تتمیم می شود و ما احراز می کنیم حجیت اطلاق خطاب را نسبت به این طرف مشکوک، وقتی احراز کردیم حجیت اطلاق خطاب تکلیف را نسبت به او علم اجمالی به تکلیف محقق می شود، ولو این علم اجمالی ناشی باشد از تمسک به اصالة الاطلاق.

فرق حکم ظاهری و واقعی در اینجا چیست؟ حکم واقعی یعنی تعلق تکلیف مولا به این فعل، و شاید این فعل خارج از محل ابتلاء باشد و مستهجن باشد تکلیف به آن متوجه بشود، ولی قطعا مستهجن نیست که شارع بگوید شما که شک داری در ثبوت تکلیف نسبت به این طرف بدان اگر واقعا این طرف تکلیف دارد من اهتمام به آن دارم، اگر این تکلیف واقعا ثابت باشد من ابراز می کنم اهتمام به آن را، اینکه مستهجن نیست چون بصورت اگر است، می گوید اگر تکلیف واقعا ثابت باشد من اهتمام به آن دارم، شما می گوئید تکلیف واقعا شاید مستهجن باشد، خوب مولا که در حکم ظاهری چیزی نگفت غیر از اینکه گفت اگر واقعا تکلیف ثابت باشد یعنی مستهجن نباشد من ابراز می کنم اهتمام به آن را علی تقدیر ثبوته یعنی راضی به مخالفت آن نیستم، این منشأ وجوب احتیاط می شود[[12]](#footnote-12)، آنوقت خطاب اصل برائت حکم ظاهری ترخیصی است یعنی ابراز می کند عدم اهتمام به تکلیف واقعی مشکوک را علی تقدیر وجوده در آن طرف مشکوک الخروج، تعارض می کند این اصل برائت با اصل برائت در طرف معلوم الابتلاء.

فلایرد اشکال صاحب الکفایة قده علی الشیخ الاعظم قده[[13]](#footnote-13).

ایراد دوم به شیخ اعظم: گفته می شود تمسک به اطلاق خطاب تکلیف در مواردی است که شک در قرینه متصله نداشته باشیم، حکم عقل و یا عقلاء به استهجان تکلیف به طرف خارج از محل ابتلاء این مقید متصل است نه منفصل، چون ادعا می شود که حکم عقلی و عقلائی قطعی این است که مستهجن هست خطاب تکلیف به طرف خارج از محل ابتلاء، وقتی شبهه مفهومیه مقید متصل شد یعنی اجمال مقید متصل، خوب اجمال مقید متصل سرایت می کند به خطاب عام و خطاب عام را هم مجمل می کند.

جواب مرحوم آقای تبریزی از این ایراد دوم

مرحوم استاد در جواب فرموده اند: تکلیف به خارج از محل ابتلاء از تکلیف به غیر مقدور که بالاتر نیست، تکلیف به غیر مقدور که ما می گوئیم منتفی است با مقید منفصل عقلی می گوئیم، و الا ظهور خطاب تکلیف شامل غیر مقدور هم می شود، چون عدم شمول تکلیف نسبت به غیر مقدرو حکم عقل بدیهی نیست، بلکه حکم عقل نظری است، و شاهدش این است که مورد اختلاف است بین بزرگان، مثل حضرت امام می گویند تکلیف به غیر مقدور هم صحیح است طبق خطابات قانونیه فضلا عن الخروج عن محل الابتلاء، این معلوم می شود که کسی که می آید می گوید صحیح نیست خطاب تکلیف شامل غیر مقدور بشود یا شامل خارج از محل ابتلاء بشود تمسک می کند به یک حکم نظری و غیر بدیهی که مورد اختلاف است، و طبیعی است که این مقید مقید متصل نخواهد بود، آنی مقید متصل است که بدیهی باشد که کانه مولا در مقام القاء خطاب اعتماد به آن کرده است در تفهیم مقصودش، مرحوم استاد هم فرموده اند استهجان تکلیف به غیر مقدور که شما قائلید و ما هم قبول داریم این منشأ اجمال خطاب تکلیف نمی شود چون مقید منفصل است تا چه رسد به بحث خروج از محل ابتلاء، پس نگوئید اجمال مقید متصل، بلکه بگوئید اجمال مقید منفصل، و اجمال مقید منفصل که به عموم عام ضرر نمی زند.

اقول: البته ما قبلا هم عرض کرده ایم که خطاب تکلیف را منصرف می دانیم نه از باب لغویت بلکه می گوئیم اصلا خطاب بعث انصراف دارد به فرض قدرت بر انبعاث، و لکن آنی که انصراف دارد انصراف دارد به فرض قدرت عقلیه نه قدرت عرفیه، بله! به نظر ما خطاب تکلیف از فرض عدم قدرت عقلیه منصرف است ولی او که شبهه مفهومیه ندارد چون قدرت تکوینیه یا هست یا نیست، اما از فرض عدم قدرت عرفیه که ممکن هست تکوینا ولی آنقدر سخت است که عرف به نظر عرفی می گوید نمی توانیم انجام بدهیم و الا تکوینا می شود انجام داد یا داعی نوعی بر ترک آن هست انصراف و عدم شمول خطابی تکلیف نسبت به این موارد اگر هم درست و صحیح باشد این ثابت است به مقید منفصل.

پس عرض ما این است که اولا: خطاب مبتلا به مقید متصل نیست، بلکه خطاب فوقش مبتلاست به مقید منفصل که اجمال آن به عموم خطاب تکلیف سرایت نمی کند.

ثانیا: از اول مقید متصل عبارت هست از استهجان عرفی توجه تکلیف به طرف خارج از محل ابتلاء، استهجان عرفی چیزی نیست که باشد ولی عرف متوجه نشود، همینکه عرف متوجه استهجان نمی شود در این مورد شک معلوم می شود استهجانی در کار نیست.

و ان شئت قلت: آنی که برفرض مقید متصل هست موردی است که استهجان واضح عرفی دارد، اما چیزی که اگر هم در ارتکاز پنهان عرف مستهجن است و چیزی نیست که واضح باشد برای عرف ما به نظرمان یا این کشف می کند اصلا استهجانی نیست در نظر عرف و الا مخفی برای عرف نمی ماند، مثل اینکه بگوئیم عرف از این کار بدش می آید و مشمئز است از این کار ولی خودش متوجه نیست، و یا اگر هم بگوئید استهجان ثبوتا هست در ارتکاز عرف ولی آنی که مقید لبی متصل است استهجان واضح لدی العرف است[[14]](#footnote-14).

بله! یک فرض هست و آن این است که مکلف شک بکند در این که آیا عرف مستهجن می داند تکلیف را به این طرف مشکوک یا نه، خود عرف شک نکند مکلف شک کند، این می شود چون گاهی اتفاق می افتد که عرف واقعا مستهجن می داند خطاب تکلیف متوجه این طرف بشود و لکن من به عنوان کسی که بررسی می کنم ارتکاز عرف را فعلا بخاطر اغتشاش ذهنی تشخیص نمی دهم نظر عرف را، این می شود، به این فقط همان اشکال اول وارد است که گفتیم استهجان تکلیف لدی العرف مقید منفصل است، اما اگر خود عرف هم شک کند یعنی شک مستقر للعرف باشد فی الاستهجان این کشف می کند اصلا استهجانی نیست و الا چه استهجان عرفی است که خود عرف هم متوجه آن نیست، و اصلا استهجان خفی بر عرف اینکه قطعا مقید متصل نیست.

لذا این اشکال به شیخ که این شبهه مفهومیه خروج از محل ابتلاء مورد اجمال مقید لبی متصل است این اشکال وارد نیست.

ایراد سوم به شیخ اعظم قده: ما ذکره فی البحوث، فرموده بنابر قبح تکلیف به طرف خارج از محل ابتلاء آنی که خارج می شود از خطاب تکلیف عنوان خروج از محل ابتلاء که نیست، این عنوان عنوانی نیست که در یک خطاب لفظی آمده باشد، بلکه آن عنوان مستثنی می شود المورد الذی حکم فیه العقل بالقبح است، یحرم شرب النجس الا ما حکم العقل بقبح التکلیف فیه که قدر متیقنش آن فردی است که یقینا خارج از محل ابتلاء است که یقبح عقلا ثبوت التکلیف فیه بنظر المشهور، وقتی عنوان مستثنی شد که شرب النجس حرام الا ما حکم العقل بقبح تحریمه این موردِ شک می شود شبهه مصداقیه ما یحکم العقل بقبحه، می شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه، چون عنوان مشخص شد که شرب النجس حرام الا ما یحکم العقل بقبح التکلیف بالنسبة الیه، و ما شک داریم در حکم عقل به قبح تکلیف در این شبهه مفهومیه خروج از محل ابتلاء، در حقیقت می شود شبهه مصداقیه عنوان مخصص.

بعد ایشان مطلبی فرموده که ای کاش در کل فقه و اصول این مطلب را به خاطر می سپرد، فرموده بر فرض شبهه مفهومیه هم باشد اما هر شبهه مفهومیه ای که محل رجوع به عام نیست، برفرض اینجور باشد که یحرم شرب النجس الا نجسا خارجا عن محل الابتلاء، بر فرض این یاشد و این طرف مشکوک شبهه مفهومیه خارج از محل ابتلاء است، ولی در این شبهه مفهومیه که نمی شود به عام رجوع کرد، زیرا در آن شبهه مفهومیه ای می شود به عام رجوع کرد که مولا ممکن نباشد جاهل باشد به واقع مرادش، یعنی نسبت مولا و عبد به آن علی حد سواء نباشد، مثلا مولا می گوید یحرم التیمم الا بالصعید، خوب جناب مولا ما نمی دانیم صعید یعنی خاک یا مطلق وجه الارض، اما شمای مولا به عنوان مولای مقنن نه عالم به غیب که او به هیچ وجه نمی شود بگوید من نمی دانم حتی جهل به مفاهیم هم ندارد، آیا مولای مقنن می تواند بگوید من قانون خودم را نمی دانم؟ اینکه معنای صعید را نمی دانی درست، اما آیا نمی دانی چه چیزی را جعل کرده ای جواز تیمم بر تراب را یا جواز تیمم بر مطلق الارض را؟ نمی تواند بگوید نمی دانم، چون لفظ صعید که برای مولا موضوعیت ندارد، مولا خودش می داند چه چیزی جعل کرده، فقط برای تفهیم به ما از این الفاظ استفاده می کند، این می شود شبهه مفهومیه، لذا اگر یک جائی گفت یجوز التیمم یک جای دیگر گفت لایجوز التیمم الا بالصعید، بله این شبهه مفهومیه اش که نمی دانیم غیر خاک مثل سنگ حکمش چیست رجوع می کنیم به عموم یجوز التیمم بکل شئ، می گوئیم خرج منه درخت و فرش که مسلم نه خاک هستند نه مطلق وجه الارض، اما برخی شبهات مفهومیه نسبت مولا و عبد به آن علی حد سواء است، در قبح تکلیف به طرف خارج از محل ابتلاء نسبت مولا و عبد به او علی حد سواء است، چیزی نیست که از مختصات مولا باشد بلکه یک ادراکی است که همه دارند، خوب این مورد هم مشکوک است که برای همه مشکوک است، برای مولا هم بما هو مولای عرفی مشکوک است.

ما می گفتیم آقای صدر خیلی مطلب خوبی گفته ما هم این را بارها گفته ایم و اشکال ما به آقای صدر همین است که چرا در فقه این را تطبیق نمی کند، مثال می زدیم آبی که در او دو قاشق نمک ریخته ایم آقای صدر در فقه مثل بقیه علماء این را شبهه مفهومیه ماء می داند و رجوع می کنند گاهی به اصل برائت و گاهی به عموم عام، ما اشکالمان همین است، در مناسک ایشان می گوید اگر نمی دانیم یک بخشی را که کنار منی هست جزء منی است یا نه، این شبهه مفهومیه منی است نه شبهه مصداقیه، چون وضع خاص موضوع له خاص است، نمی دانیم منی را بر چه چیزی وضع کرده اند، آیا منی را وضع کرده اند بر محدوده ده کیلومتری مثلا که شامل اینجا هم بشود یا بر محدوده نه کیلومتری که شامل اینجا نشود، ایشان می گوید در این شبهه مفهومیه منی ما رجوع می کنیم به عموم فما استیسر من الهدی، ذبح بر حاجی واجب است مخصص منفصل می گوید لاذبح الا بمنی در شبهه مفهومیه اش رجوع می کنیم به عموم فما استیسر من الهدی، خوب جناب آقای صدر مگر شما خودت نگفتی که در جائی که نسبت مولا و عبد به چیزی علی حد سواء بود نمی شود ملاک شبهه مفهومیه را در او تطبیق کرد و اینجا عموم عام مبیِّن حال این شبهه مفهومیه نیست، چون مولا هم اعرف نیست به اینکه این مکان مشکوک جزء منی هست یا نیست بلکه این را عرف محل تعیین می کنند، و این مطلب درستی است.

اما اینکه آقای صدر اینجا می خواهد از این حرفها استفاده کند نتیجه می گیرد یحرم شرب النجس الا ما حکم فیه العقل بقبح التکلیف، می گوید یا این طرف مشکوک شبهه مصداقیه است برای ما یقبح التکلیف فیه یا اگر هم شبهه مفهومیه است نسبت مولا و عبد به او علی حد سواء است نمی شود به عموم عام رجوع کرد.

اقول: جناب آقای صدر! مگر اینجا کسی توهم می کند قبح عقلی را از باب حکم عقل عملی؟ کسی همچنین توهمی نمی کند، اینهایی که می گویند مستهجن است استهجان عرفی می گویند نه قبح عقلی، می گویند ما حرفمان این است آن استهجان عرفی ای مقیِّد است که استهجان واضح لدی العرف باشد، اصلا قید این است، شرب النجس حرام الا ما یستهجن العرف استهجانا واضحا، بیشتر از این ما دلیل بر تقیید نداریم، آنجائی که استهجان واضح لدی العرف است که تکلیف در اینجا عرفا مستهجن است به شکل واضح، ما بیشتر از این ما دلیل بر تقیید نداریم، بحث حکم عقل عملی نیست، بلکه بحث استهجان عرفی است، و عرض کردم این هم مقید متصل نیست بلکه مقید منفصل است، و آنی که هست استهجان واضح لدی العرف این مقید هست.

بله! اگر مکلف شک بکند در نظر عرف، شاید این استهجان واضح است لدی العرف، شاید خود عرف استهجان در این طرف مشکوک به نحو شبهه بدویه برایش واضح باشد، یک وقت خود عرف شک می کند کشف می کنیم استهجان واضحی در کار نیست، اما یک وقت من فعلا شک دارم یک مقدار هم حواسم جمع نیست مقداری مشکل روحی هم دارم صفای ذهن ندارم بله اینجا درست می شود اینجا می گوئیم شبهه مصداقیه استهجان واضح لدی العرف می شود، مقید منفصل هم باشد دیگر رجوع به عام نمی شود کرد، چون در شبهه مصداقیه مخصص منفصل هم به عام نمی شود رجوع کرد، اینجا را می پذیریم، اما در جائی که واقعا می بینیم شبهه مفهومیه مستقره لدی العرف است به نحو شبهه مفهومیه مثلا از عرف سؤال کردیم یک آبی است نه در خانه ما و نه در آمریکای جنوبی بلکه در یک شهر دوردست مثل سنندج است نمی دانیم عرف نظرش چیست، سوال می کنیم عرف می گوید واقعا نمی دانم که مستهجن است تکلیف ما که در قم هستیم به اجتناب از نجس در سنندج، وقتی شک مستقر لدی العرف است دیگر شبهه مصداقیه استهجان واضح لدی العرف نمی شود بلکه قطع پیدا می کنیم به عدم استهجان واضح لدی العرف، و لذا در اینجا واقعا حق با مرحوم شیخ است که می شود به خطاب تکلیف تمسک کرد در این طرف مشکوک و علم اجمالی به تکلیف پیدا می کنیم یا در این طرف مشکوک اگر او نجس باشد یا این طرف معلوم الابتلاء اگر او نجس باشد، و این علم اجمالی منجز می شود.

هذا کله بناء علی ملاک المشهور که استهجان خطاب تکلیف است نسبت به طرف خارج از محل ابتلاء، اما بنابر ملاک جریان اصل بلامعارض در آن طرف داخل در محل ابتلاء انشاء الله فردا بررسی می کنیم، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 04/09/93

جلسه 1073

بحث در شبهه مفهومیه خروج از محل ابتلاء بود، یعنی ما وضعیت طرفین علم اجمالی را خارجا می دانیم اما نمی دانیم این مرتبه از بُعد مکلف از آن سبب خروج از محل ابتلاء می شود یا نه.

یک مثال واقعی بزنیم برای شبهه مفهومیه خروج از محل ابتلاء که مورد نزاع هم هست، مرحوم شیخ انصاری در کتاب الطهارة صفحه 280 فرموده است که اگر ما علم اجمالی پیدا کنیم که یا این آب نجس شده یا بیرون ظرف این آب نجس شده، ما با بیرون این ظرف کاری نداریم، یا مثلا ما علم اجمالی پیدا می کنیم یا این آب نجس شده یا این خاک در روی زمین یا در جاده نجس شده، ما در معرض استعمال این خاک فیما یعتبر فیه الطهارة نیستیم، این می شود خروج از محل ابتلاء، البته ایشان تعبیر داعی نوعی نمی کند بلکه تعبیر اینجور می کند می گوید ارضی که حاجت قریبه به آن نداریم که استعمال کنیم آن را در چیزی که طهارت در او شرط است، و لذا یک صحیحه ای هست صحیحه علی بن جعفر فی رجل رعف فامتخط مردی دچار خون ریزی بینی شد در همین اثناء عطسه کرد فصار الدم قطعا صغارا فاصاب انائه هل یصلح له الوضوء منه، فقال علیه السلام ان لم یکن شئ یستبین فی الماء فلابأس، یعنی وقتی که عطسه کرد در حالی که از بینی او خون می آمد خون به صورت تکه های کوچک به ظرف اصابت کرد آیا می تواند از این ظرف وضوء بگیرد، حضرت فرمود اگر در آب چیزی به شکل خون واضح نیست اشکال ندارد، شیخ انصاری فرموده نکته اش همین است که وقتی علم اجمالی پیدا شد که یا این آب نجس است یا این ظرف خوب ظرف یعنی بیرون و پشت ظرف این محل ابتلاء نیست، چون انسان حاجت قریبه ندارد به پشت ظرف که استعمالش کند فیما یعتبر فیه الطهارة.

حالا اینکه این صحیحه دال بر فرمایش مرحوم شیخ انصاری نیست و محتمل است که این صحیحه از باب انحلال علم اجمالی باشد که یقینا بخشی از این قطع صغار دم به ظرف اصابت کرده اما مازاد بر آن داخل آب هم افتاده این می شود مشکوک بدوی، شاید به این خاطر باشد یعنی انحلال علم اجمالی را امام مطرح کرده است، یعنی علم تفصیلی هست که این قطع صغار دم اصاب انائه یعنی بیرون ظرف را و به ظَهر اناء قطعا قطراتی افتاده اما اینکه به داخل اناء هم افتاده می شود مشکوک بدوی، یا از این باب است، یا از باب این است که ظَهر اناء چیزی نیست که نجاستش الآن اثر داشته باشد، چون ما یسجد علیه و ما یتیمم به که نبود و هنوز که ملاقی هم ندارد ظَهر اناء، پس اصل طهارت در او الآن چه اثری دارد، این هم یک توجیهی است که ممکن است بعضی بکنند که البته طبق این توجیه اصل طهارت در آن آب می شود بلامعارض.

لکن این توجیه دوم قابل مناقشه است چون شاید این ظرف از خاک تهیه شده بوده که قابل تیمم و سجود است، شاید از چوب تهیه شده که قابل سجود است اگر پاک باشد، ولی توجیه اول به نظر بهتر می آید که گفت علم اجمالی منحل می شود.

به هر حال اینکه مرحوم شیخ این صحیحه علی بن جعفر را که شخصی در حالی که دچار خون ریزی بینی شد عطسه کرد فصار الدم قطعا صغارا فاصاب انائه هل یصلح له الوضوء منه که امام در جواب فرمود اگر چیزی به شکل خون در آب آشکار نیست اشکال ندارد وضوء بگیرد مرحوم شیخ این را حمل کرد بر خروج این ظَهر الاناء از محل ابتلاء، این درست نیست چون این آقا قدرت عادیه که دارد بر استعمال این ظَهر الاناء فیما یشترط فیه الطهارة فقط حاجت قریبه ندارد.

یا مثال دیگری که ایشان می زند که علم اجمالی داریم یا این آب نجس شده یا آن خاک بیابان یا کوچه، می گویند عادتا که ما نمی رویم با خاک کوچه تیمم کنیم یا سجده کنیم بر آن، حاجت قریبه نداریم به آن، این می شود خروج از محل ابتلاء، مرحوم نائینی هم در فوائد الاصول بعد التأمل تأیید کرده گفته بعید نیست نظر شیخ انصاری درست باشد.

اما خیلی ها این را قبول ندارند مثل محقق عراقی معتقد است این خروج از محل ابتلاء نیست، خروج از محل ابتلاء این است که شئ غیر مقدور باشد عرفا.

خوب این یک مثالی است برای شبهه مفهومیه خروج از محل ابتلاء، که البته ما جازمیم که این مثال خارج نیست از محل ابتلاء چون قدرت عرفیه بر ارتکاب آن داریم کما قال المحقق العراقی، و لکن بالاخره یک مثالی است که مورد نزاع است که هل هو مصداق للخروج عن محل الابتلاء ام لا، و این هم شک در ملاک خروج از محل ابتلاء است که اصطلاحا می گویند شبهه مفهومیه خروج از محل ابتلاء.

ما عرض کردیم عنوان خروج از محل ابتلاء که در آیه و روایتی نیامده تا بگوئیم شبهه مفهومیه دارد، لذا باید ملاک را حساب کنیم در خروج از محل ابتلاء، ملاک اول استهجان خطاب تکلیف بود که توضیح دادیم.

بررسی شبهه مفهومیه طبق ملاک دوم که ملاک آقای صدر است

ملاک دوم ملاکی بود که آقای صدر فرمود، فرمود که عرف طرف خارج از محل ابتلاء را موضوع و مورد حکم ظاهری نمی بیند، چون می گوید مورد حکم ظاهری جائی است که تزاحم حفظی باشد بین غرض لزومی و ترخیصی مولا، اما جائی که غرض لزومی مولا اگر باشد عادتا تضمین شده است حفظش، آنجا اصلا دیگر به نظر عرفی مورد جعل حکم ظاهری نیست چون تزاحم نیست بین حفظ غرض لزومی و حفظ غرض ترخیصی مولا عرفا، چون غرض لزومی مولا در این طرف خارج از محل ابتلاء عادتا مضمون الحفظ است.

آقای صدر فرموده به نظر ما باید تفصیل داد در شبهه مفهومیه خروج از محل ابتلاء، تارة مکلف شک می کند در نظر عرف، تارة خود عرف شک مستقر دارد در اینکه آیا آن آبی که در سنندج است که نه در قم است که یقینا داخل در محل ابتلا باشد و مورد تزاحم حفظی است و نه در آمریکای جنوبی است که یقینا خارج است از محل ابتلاء، بلکه در سنندج است، اگر خود عرف شک کند که آیا اینجا مورد تزاحم حفظی هست یا نه، فرق می کند.

اگر من مکلف شک بکنم نمی توانم نسبت به آن طرف معلوم الدخول فی محل الابتلاء که آبِ در منزلمان هست اصل طهارت و حل جاری کنم، ایشان فرموده برای اینکه شاید آب دیگر را که طرف علم اجمالی به نجاست است که آب در سنندج است عرف او را هم مورد اصل طهارت و حل بداند، من چه می دانم، فقط من شک دارم در نظر عرف، شاید اگر ذهن من مشوش نبود کشف می کردم که عرف آب در سنندج را هم مورد اصالة الحل و الطهارة می داند یا مورد تزاحم حفظی که مورد حکم ظاهری است می داند، پس شاید عرف استظهار می کند از کل شئ لک طاهر و کل شئ لک حلال جعل اصالة الطهارة و اصالة الحل را در همان آب در سنندج، اگر اینجور باشد که عرف فی حد ذاته استظهار بکند که این آب در قم موضوع برای اصالة الطهارة و اصالة الحل است و آن آب در سنندج هم موضوع برای اصالة الطهارة و اصالة الحل است، اگر اینجور استظهار کند عرف -که شاید استظهار بکند- ارتکازی دارد عرف که خطاب مشترک اصل که هر دو طرف علم اجمالی را می خواهد بگیرد بخاطر اینکه مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است انصراف دارد از اطراف علم اجمالی، این ارتکاز عرف هست، عرف اگر ببیند فی حد ذاته این آب در قم مشمول کل شئ لک طاهر است آب در سنندج هم مشمول حکم ظاهری کل شئ لک طاهر است فی حد ذاته، آنوقت ارتکاز عرفی این است که وقتی مقتضی شمول اصل طهارت در هر دو آب بود تعارض داخلی رخ می دهد و جریان اصل طهارت در هر دو آب خلاف ارتکاز عقلائی است چون مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است، و این منشأ می شود عملا که ظهور فعلی در کل شئ لک طاهر محقق نشود نه نسبت به اصل طهارت در آب در قم و نه نسبت به اصل طهارت در آب در سنندج، آنوقت من چگونه احراز بکنم بگویم یقینا ظهور دارد کل شئ طاهر نسبت به این آب در قم؟ احراز ظهور نمی کنم، چون شک در قرینه متصله است، و به تعبیر بهتر شک در قرینیت موجود است یعنی ارتکاز عرف مسلم هست نمی دانم ارتکاز عرف در اینجا قرینه بر خلاف عموم کل شئ لک طاهر هست یا نیست، شک در قرینیت موجود را که همه قبول دارند مانع از تمسک به خطاب عام است.

خلاصه فرمایش ایشان این است که اگر من مکلف شک دارم در نظر عرف یعنی من احتمال می دهم که عرف آن آب سنندج را که طرف علم اجمالی به نجاست است او را هم فی حد نفسه مشمول کل شئ لک طاهر و مورد علم ظاهری بداند شاید عرف اینجور است درست است من تشخیص نمی دهم ولی شاید عرف استظهار می کند شمول کل شئ لک طاهر را نسبت به آن آب در سنندج فی حد ذاته، اگر اینجور باشد آنوقت تعارض داخلی می کند با اصالة الطهارة در آب قم، چون علم اجمالی دارم یکی از اینها نجس است، و دیگر ظهور تصدیقی فعلی کل شئ لک طاهر نسبت به آب قم مختل می شود، همین که من این احتمال را بدهم دیگر نمی توانم بگویم یقینا کل شئ لک طاهر شامل این آب در قم می شود، من چه می دانم.

{توضیح مجدد شک در قرینبت موجود: بالاخره یک ارتکازی عرف دارد ارتکاز اینکه اگر کل شئ لک طاهر فی حد ذاته شامل هر دو طرف بشود تعارض داخلی پیدا می شود و ظهور تصدیقی در هیچ کدام پیدا نمی کند، چون مستلزم نقض غرض است به ارتکاز عرف که هر دو طرف را بخواهد بالفعل شامل بشود، خوب شاید این ارتکاز که در ذهن عرف است اینجا مانع از ظهور فعلی کل شئ لک طاهر بشود، زیرا شاید عرف آن آب در سنندج را فی حد ذاته مشمول کل شئ لک طاهر بداند، اگر اینجور باشد عملا منجر می شود به تعارض داخلی، آنوقت عرف می گوید دیگر ظهور تصدیقی کل شئ لک طاهر را نسبت به این آب در قم هم من قبول ندارم}.

ایشان می فرماید اما اگر خود عرف شک کند، یعنی ما رفتیم بررسی کردیم از عرف پرسیدیم بالاخره استقراء کردیم مشخص شد که عرف خودش هم شک دارد، وقتی عرف شک داشت که آیا آن آب در سنندج مورد تزاحم حفظی هست و مورد حکم ظاهری هست به ارتکاز عرف، یعنی شک کرد عرف در ارتکاز خودش، شک مستقر داشت عرف در ارتکاز خودش، اینجا آقای صدر می فرماید مشکل حل است، زیرا ولو فی علم الله عرف ارتکاز نداشته باشد بر اینکه این آب سنندج مشمول خطاب اصل نیست، اما بالاخره این شکّش باعث شده که خطاب اصل نسبت به آب سنندج قابل وصول به عرف نباشد، چون وقتی عرف شک دارد در ارتکاز خودش یعنی شک دارد می گوید شاید من یک ارتکازی دارم بر خلاف عموم کل شئ لک طاهر، عموم کل شئ لک طاهر می خواهد شامل آب سنندج بشود چون عقلا تزاحم حفظی در آنجا هست، اما شاید من یک ارتکازی دارم که به ارتکاز من آب سنندج مورد تزاحم حفظی و مورد حکم ظاهری فی حد ذاته نیست، شاید همچنین ارتکازی دارم، شک می کند عرف در قرینه متصله نوعیه، یعنی شک می کند در اتکاز خودش، پس اگر فی علم الله این ارتکاز هم نباشد ولی چه فائده ای دارد بالاخره ظهور این خطاب احراز نمی شود، ظهور خطاب کل شئ لک طاهر نسبت به شمول نسبت به آب سنندج فی حد ذاته ولو شک بدوی باشد محرز نمی شود برای عرف، این ظهور اگر هم باشد قابل وصول به عرف نیست، بعد عرف می گوید من دیگر ارتکاز مناقضه ندارم، چرا ظهور خطاب اصل شامل آب قم نشود؟ آنی که من می گویم تعارض داخلی در او پیش می آید جائی است که ظهور خطاب اصل در هر کدام از دو طرف علم اجمالی قابل وصول برای عرف باشد، ظهور خطاب کل شئ لک طاهر نسبت به آب قم فی حد ذاته قابل وصول است، اما در آب سنندج فی حد ذاته قابل وصول به عرف نیست، چون خود عرف شک دارد می گوید شاید در ارتکاز من یک قرینه حالیه نوعیه ای باشد که من کشف نکرده ام ارتکاز را، ولی شاید ارتکاز عرفی باشد و این ارتکاز عرفی قرینه نوعیه است و مانع می شود از شمول کل شئ لک طاهر نسبت به آب سنندج، پس ظهور کل شئ لک طاهر نسبت به آب سنندج فی حد ذاته لولا المعارضه برای عرف قابل وصول نیست، وقتی یک طرف علم اجمالی اصل در او برای عرف قابل وصول نبود اصلا عرف می گوید مشکلی ندارد که اصل آن طرف دیگر را شامل بشود، چون عملا ترخیص در مخالفت قطعیه پیش نمی آید، چون برفرض اصل طهارت فی علم الله آب سنندج را بگیرد اما قابل وصول به عرف نیست و قابل استناد نیست تا مادامی که احراز نشود.

این محصل فرمایش ایشان است که می گوید طبق نظر ما اگر عرف شک مستقر داشته باشد در اینکه آیا این آب سنندج خارج از محل ابتلاء هست یا نیست یعنی شک می کند که آیا مورد حکم ظاهری هست از نظر عرف یا نیست، شک می کند در اینکه ارتکازی دارد که موجب بشود خطاب کل شئ لک طاهر منصرف بشود از آب سنندج یا ارتکاز ندارد، می شود شک در قرینه حالیه متصله بر خلاف ظهور، و با وجود این شک دیگر ظهور قابل احراز برای عرف نیست، ظهوری که برای عرف قابل احراز نباشد امکان ندارد که مکلف به او استناد کند، وقتی یک طرف علم اجمالی ظهور خطاب اصل در او برای عرف محرز نبود برفرض فی علم الله جاری بشود از جمع بین جریان او فی علم الله و جمع بین جریان اصل طهارت در آب قم ترخیص فعلی در مخالفت قطعیه لازم نمی آید، اینکه ارتکاز عقلاء می گوید نباید مولا ترخیص بدهد در مخالفت قطعیه علم اجمالی اینجا دیگر خلاف ارتکاز عقلاء نیست، چون یک طرف اصلی دارد که برای عرف قابل وصول نیست، اگر اصل داشته باشد قابل وصول نیست، همچنین چیزی دیگر خلاف ارتکاز عقلائی نیست که بگوید ترخیص در مخالفت قطعیه نقض غرض است، نه! این یک طرفش یعنی آب سنندج اگر هم فی علم الله اصالة الطهارة و الحل داشته باشد چون قابل وصول به عرف نیست یعنی عملا ترخیص فعلی در ارتکاب نمی آورد، خوب مهم نیست وجودش و کالعدم است عملا، ولذا هیج ارتکازی منع نمی کند از جریان اصل طهارت در آب قم و هیچ معارض ندارد.

اما اگر من مکلف شک دارم یعنی احتمال می دهم که ظهور کل شئ لک طاهر نسبت به آب سنندج منعقد شده و برای عرف قابل وصول است، من این احتمال را می دهم، وقتی این احتمال را می دهم اگر واقعا ظهور خطاب اصل برای عرف قابل وصول باشد دیگر به علت تعارض داخلی ظهور تصدیقی پیدا نمی کند این خطاب اصل نه در مورد آب قم و نه در مورد آب سنندج بخاطر تعارض داخلی، چون هر کدام از این دو آب یک ظهوری پیدا می کند که قابل وصول به عرف است و جمع بین اینها مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه می شود، و این تعارض داخلی موجب می شود که خطاب اصل شامل هیچ کدام از اینها نشود، همین احتمال را که من مکلف می دهم یعنی نمی دانم شاید اینجور باشد که خطاب اصل ظهور تصدیقی اش در آب قم منعقد نشود، آنوقت چگونه اصل طهارت و حل جاری کنم.

اقول: این فرمایش آقای صدر ناتمام است، اولا: می گوئیم جناب آقای صدر! وقتی که شما بپذیرید که احتمال تزاحم حفظی هست یعنی ما احتمال می دهیم که این آب سنندج مورد تزاحم حفظی باشد، حالا عرف این احتمال را بدهد یا من مکلف این احتمال را بدهم، همین که این احتمال به وسط آمد یقینا خطاب اصل شاملش می شود، برای اینکه وقتی ما احتمال بدهیم که این آب سنندج مورد تزاحم حفظی باشد یعنی احتمال می دهیم شارع جعل وجوب احتیاط کرده باشد برای آن، خودتان گفتید که احتمال می دهیم که آن آب سنندج مورد تزاحم حفظی باشد، یعنی احتمال می دهیم که شارع در این آب سنندج اهتمام دارد به احتیاط ولو خود شخص شک دارد، وقتی عرف شک دارد که آب سنندج مورد تزاحم حفظی هست یا نیست وقتی شک دارد یعنی شاید مورد تزاحم حفظی باشد و مولا اهتمام دارد به احتیاط در مورد آن، خوب برای نفی این احتمال وجوب احتیاط چرا اصل برائت و اصل طهارت و حل جاری نشود، وقتی احتمال تزاحم حفظی وجدانا هست یعنی احتمال وجوب احتیاط هست، وقتی احتمال وجوب احتیاط هست خوب عموم کل شئ لک طاهر و کل شئ لک حلال برای تأمین از این احتمال وجوب احتیاط می آید، این دیگر لغو نیست و این دیگر قطعا خلاف ارتکاز عرف نیست، پس همین که احتمال تزاحم حفظی بدهیم این یعنی جزم به شمول دلیل اصل نسبت به این طرف برای دفع احتمال وجوب احتیاط.

و ان شئت قلت: آن چیزی که استثناء می شود از دلیل اصل جائی است که علم داریم به خروج از محل ابتلاء، شک در خروج از محل ابتلاء مشمول دلیل است، وقتی مشمول دلیل اصل بود در شک للعرف هم تعارض می کند اصل طهارت در آب سنندج با اصل طهارت در آب قم چون مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است، پس طبق نظر شما هیچ فرق نمی کند چه شک للمکلف و چه شک مستقر للعرف این مساوق است با جزم به شمول دلیل اصل فی حد ذاته نسبت به آب سنندج، پس هر دو طرف علم اجمالی فی حد ذاته مشمول دلیل اصلند و جمع بین آنها مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است، تعارضا تساقطا فیجب الاحتیاط.

ثانیا: اگر این مطلب را بپذیرید که باید بپذیرید فهو و الا از نقطه مقابل جواب شما می دهیم که می گوئیم حال که مطلب سابق ما را نپذیرفتید طبق ادبیات شما در مورد شک مکلف هم ارتکاز عقلاء بر مناقضه نیست، زیرا اگر فی علم الله آن آب سنندج اصل طهارت دارد و طبق ارتکاز عرف هم اصل طهارت دارد ولی به من مکلف بالفعل قابل وصول نیست، من مکلف مهم هستم عرف به چه درد می خورد اینجا، من مکلف باید استناد پیدا کنم به این اصل طهارت در آب سنندج برای ارتکاب، من وقتی احراز نکنم که این آب سنندج مشمول خطاب اصل طهارت و اصالة الحل است وقتی من این را احراز نکنم ولو فی علم الله و ولو فی علم العرف مشمول باشد برای من مکلف ترخیص فعلی یعنی ترخیص قابل استناد من مکلف نسبت به دو طرف علم اجمالی محقق نمی شود، آنی که عرف می گوید که نمی شود مولا در هر دو طرف علم اجمالی اصل مؤمن جاری کند آن اصل مؤمنی است که واصل باشد به مکلف، به نحوی که مکلف استناد کند به این دو اصل به مخالفت قطعیه بیفتد، وقتی اصل طهارت و حل در آب سنندج برفرض برای عرف واصل باشد اما برای من مکلف که واصل نیست پس قابل استناد من مکلف نیست و نمی توانم به آن استناد کنم، وقتی نمی توانم به او استناد کنم اینجا دیگر ارتکاز عرف بر مناقضه اینکه جمع بین اصل طهارت در آب سنندج و آب قم مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی است همچنین ارتکاز مناقضه ای نیست، چون خود عرف آخرش این را می گوید که بله من می دانم اصل طهارت موضوع دارد در آب سنندج، اما مهم این مکلف است، این مکلف شک دارد او نمی تواند استناد کند به اصل طهارت در آب سنندج چون شک دارد در جریان او، وقتی شک دارد در جریان او اصل طهارت در آب سنندج که مجهول است برای این مکلف و این مکلف شک در جریان او دارد لذا قابل استناد نیست، جریان اصل طهارت در آب قم برای او مستلزم ترخیص واصل به این مکلف در مخالفت قطعیه نیست.

ثالثا: وانگهی اگر خطاب مشترک نبود بلکه آب قم خطاب مختص داشت مثل اینکه علم اجمالی داریم یا آب سنندج غصبی است یا آب قم نجس است خوب آب قم اصالة الطهارة دارد، حالا برفرض آب سنندج هم یک خطاب مختص داشته باشد او که مهم نیست، مهم این است که آب قم یک خطاب مختص دارد دیگر این خطاب مختص که مبتلا به معارض داخلی نیست چون فقط مختص به آب قم است ظهور او که منعقد می شود، وقتی ظهور او منعقد شد چرا مکلف نتواند به او استناد کند نسبت به آب قم، حالا اگر هر دو طرف اصل طهارت داشت خطاب مشترک بود می گفتید مبتلا به شبهه اجمال است چون ترخیص در مخالفت قطعیه موجب اجمال خطاب مشترک می شود، اما موجب اجمال خطابهای مختص که نمی شود چون خطاب مختص یک طرف علم اجمالی را می گیرد او که دیگر مجمل نمی شود، خوب من مکلف به این خطاب مختص کل شئ لک طاهر در آب قم تمسک می کنم ظهورش برای من محرز است شک دارم در وجود معارض منفصل برای او، فحص هم کردم متوجه نشدم و همچنان شک دارم، چون نظر عرف که در جائی ثبت نیست تا بروم ببینم، بلکه باید خودم تشخیص بدهم که تشخیص ندادم نظر عرف را، بعد الفحص و الیأس عن المعارض المنفصل تمسک می کنم به خطاب مختص کل شئ لک طاهر نسبت به آب قم.

پس اگر عرض اول ما را بپذیرید که این آب سنندج یقینا مشمول اصالة الطهارة و الحل هست چون احتمال تزاحم حفظی کافی است برای عدم لغویت جریان اصل فهو، اگر نپذیرید به نظر ما تفصیل بین شک المکلف فی نظر العرف و شک خود عرف در نظر خودش به هیچ وجه درست نیست.

رابعا: اینکه شما می گوئید عرف ممکن است ارتکاز داشته باشد در عین حال شک کند در ارتکازش خلاف آن چیزی است که در شبهه غیر محصوره گفتید، و حق هم با همان است که شک مستقر عرف کشف می کند از عدم ارتکاز، این چه ارتکازی است که خود عرف هم شک مستقر دارد در او، و لااقل آن چیزی که مقیِّد است ارتکاز واضح عرف است، وقتی خود عرف شک دارد در ارتکاز دیگر ارتکاز واضحی ندارد که مقیِّد متصل خطابات باشد.

پس این کلام شما هم تمام نیست.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 05/09/93

جلسه 1074

بحث در شبهه مفهومیه خروج از محل ابتلاء بود که عرض کردیم طبق ملاکات عدم تنجز علم اجمالی در موارد خروج یک طرف از محل ابتلاء باید این مساله را بررسی کنیم.

بررسی شبهه مفهومیه خروج از محل ابتلاء طبق ملاک سوم

رسیدیم به ملاک سوم که ملاکی است که ما اختیار کردیم، که گفتیم ارتکاز عقلائی بر این است که جریان اصول ترخیصیه در اطراف علم اجمالی نقض غرض هست عند العقلاء، ارتکاز عقلائی بر مناقضه هست بین حکم واقعی معلوم بالاجمال با جریان ترخیص ظاهری در اطراف آن، این ارتکاز مناقضه در جائی که یک طرف علم اجمالی خارج از محل ابتلاء باشد احساس نمی شود، ملاک تعارض اصول در اطراف علم اجمالی حکم عقل به قبح ترخیص در معصیت نیست بلکه ارتکاز عقلائی مناقضه است و این ارتکاز عقلائی در موارد خروج از محل ابتلاء به چشم نمی خورد، حالا اگر به نحو شبهه مفهومیه شک کنیم در خروج یک طرف از محل ابتلاء دو صورت دارد:

تارة: شک مکلف است در ارتکاز عرف، در این صورت شک می کند مکلف در وجود قرینه متصله لبیه بر خلاف عموم دلیل اصل، مکلف می گوید من نمی دانم اگر واقعا عقلاء و عرف در اینجا هم که یک طرف علم اجمالی در یک مکانی است که یک مرتبه ای از بُعد از مکلف در آن هست نمی دانم در اینجا ارتکاز عرفی و عقلائی مناقضه هست تا موجب انصراف دلیل اصل بشود یا نیست، در این صورت روشن است که نمی تواند انسان تمسک کند به دلیل اصل نسبت به این طرف داخل در محل ابتلاء، چون شک دارد در انعقاد ظهور در خطاب اصل، لذا مقتضای علم اجمالی وجوب احتیاط است.

تارة: شک برای عرف مستقر است، بنا بر توجیهی که ما کردیم یا این شک مستقر لدی العرف کاشف هست از عدم ارتکاز، چون نمی شود ارتکاز عرفی باشد ولی خود عرف در آن شک بکند، و یا لااقل ارتکاز واضح نیست و آنی که موجب انصراف خطاب اصل می شود ارتکاز واضح است بر خلاف عموم دلیل نه ارتکاز خفی، و لذا احراز می کنیم انعقاد ظهور را در عموم دلیل اصل و طبق آن عمل می کنیم، اجراء می کنیم اصل مؤمن را در این طرف معلوم الدخول فی محل الابتلاء و مرتکب می شویم.

و هکذا اگر ما گفتیم کما علیه جمع من الاعلام که عموم دلیل اصل مثل صحیحه عبد الله بن سنان کل شئ فیه حلال و حرام فهو لک حلال شامل شبهات محصوره می شود، و ما بخاطر مقید لفظی منفصل مثل مائین مشتبهین یهریقهما و یتیمم و ثوبین مشتبهین یصلی فیهما معا از عموم صحیحه عبدالله بن سنان رفع ید کردیم، خوب می گوئیم در جائی که احراز کنیم هر دو طرف داخل در محل ابتلاء هست این موثقه سماعه که می گوید یهریقهما و یتیمم مخصص کل شئ فیه حلال و حرام است، اما در جائی که شک داریم در خروج یک طرف از محل ابتلاء ما مخصصی نسبت به عموم کل شئ فیه حلال و حرام فهو لک حلال نداریم و به عموم آن عمل می کنیم.

هذا کله فی الشبهة المفهومیة للخروج عن محل الابتلاء.

#### اما الشبهة المصداقیة للخروج عن محل الابتلاء

شبهه مصداقیه خروج از محل ابتلاء این است که من می دانم یا این آبی که در منزل ما هست نجس است یا آبی که شک دارم آن هم در منزل ماست یا در مکان بعید است.

تارة استصحاب می گوید هنوز این آب دوم باقی است در محل ابتلاء و داخل در محل ابتلاء هست، خوب استصحاب موضوعی جاری می شود و با این استصحاب ثابت می شود که اطراف علم اجمالی داخل در محل ابتلاء هستند باید احتیاط بکنیم.

ولی اگر استصحاب دخول در محل ابتلاء جاری نبود باید برویم سراغ ملاکات برای عدم منجزیت علم اجمالی در موارد خروج از محل ابتلاء و طبق آن ملاکان بحث را دنبال کنیم:

بررسی شبهه مصداقیه خروج از محل ابتلاء طبق ملاک اول

بررسی ضابط آقای خوئی در ملاک اول

ملاک اول ما ذکره جماعة منهم السید الخوئی، که ملاک خروج از محل ابتلاء خروج از قدرت عقلیه است، می گفتند وقتی یک طرف علم اجمالی مقدور نبود عقلا تکلیف نسبت به آن ساقط است و علم اجمالی به تکلیف انحلال عقلی پیدا می کند.

طبق این بیان در شبهه مصداقیه خروج از محل ابتلاء هم ما شک می کنیم در ثبوت تکلیف و علم اجمالی به ثبوت تکلیف پیدا نمی کنیم، شاید آن اناء دوم خارج باشد از محل بتلاء و بشود غیر مقدور و تکلیف نسبت به آن ساقط باشد، همین کافی است که دیگر علم اجمالی به تکلیف پیدا نکنیم.

آقای خوئی یک تعبیری دارد می گوید: در آن طرف مشکوک القدرة اگر فی علم الله مقدور نباشد تکلیف نسبت به او مستهجن است، پس وضع تکلیف وقتی مستهجن شد نسبت به آن علی تقدیر عدم القدرة رفع تکلیف هم مستهجن است، چون رفع تکلیف شرعا در موردی است که امکان وضع داشته باشد، پس دلیل تکلیف شامل آن طرف غیر مقدور وقتی نمی شود دلیل برائت هم شامل آن نمی شود، وقتی شک می کنیم که این طرف مقدور است یا غیر مقدور می شود شبهه مصداقیه خطاب تکلیف و شبهه مصداقیه حدیث رفع، دیگر نمی توانیم تمسک کنیم به حدیث رفع نسبت به این طرف مشکوک چون شاید غیر مقدور است و قابل وضع نیست تکلیف در آن پس قابل رفع نیست، آنوقت در مورد این آب اول که یقینا مقدور هست حدیث رفع بلامعارض جاری می شود.

اقول: این مطلب عجیبی است زیرا:

اولا: حدیث رفع که اثبات می کند رفع تکلیف را اثبات می کند رفع ظاهری تکلیف را، و رفع ظاهری تکلیف در جائی است که وضع ظاهری تکلیف ممکن باشد نه وضع واقعی آن، چون رفع ظاهری در قبال وضع ظاهری است، خوب جناب آقای خوئی! آیا نسبت به آن طرف مشکوک القدرة ایجاب احتیاط محال است که شارع در مورد شک در قدرت بگوید احتیاط کنید، آیا این محال است؟ خود شما در بعضی کلماتتان وفاقا للمشهور گفته اید در موارد شک در قدرت باید احتیاط کرد و در بعضی جاها گفته اید در موارد شک در قدرت برائت جاری است، امکان وضع وجوب احتیاط هست حتی در جائی که قدرت شرط اتصاف به ملاک باشد شارع می تواند از باب اهتمام شدید ایجاب احتیاط کند، مثل موارد شک در وجدان ماء فرموده باید احتیاط کنید فحص کنید، نمی توانید همینجوری بگوئید شک دارم در وجوب وضوء چون شک دارم در قدرت بر تحصیل ماء، پس رفع ظاهری در جائی ممکن است که وضع ظاهری ممکن باشد، و وضع ظاهری در موارد شک در قدرت یقینا ممکن است، رفع ظاهریش هم ممکن است که کسی بگوید در موارد شک در قدرت شما لازم نیست احتیاط بکنید.

ثانیا: جناب آقای خوئی! چرا در موارد شک در قدرت حتی وضع واقعی تکلیف محال باشد؟ وضع واقعی تکلیف هم محال نیست چون لغو نیست، لغویت در جائی است که علم داشته باشد مکلف به عدم قدرت، و الا شارع بگوید واجب است بر شما وضوء بگیرید مگر اینکه علم داشته باشید که عاجزید از تحصیل آب، نتیجه این تکلیف این است که در موارد شک در قدرت انسان می رود دنبال آب یا آب پیدا می کند وضوء می گیرد یا علم پیدا می کند که قادر بر تحصیل ماء نیست تکلیف ساقط است، پس ثبوت تکلیف در موارد شک در قدرت حتی به نحو وضع واقعی تکلیف محال و مستهجن نیست چون لغو نیست[[15]](#footnote-15).

بررسی ضابط محقق عراقی در ملاک اول

محقق عراقی ضابط خروج از محل ابتلاء را عدم قدرت عرفیه می داند، می گوید اگر قدرت عرفیه نداشتیم بر یک شیئی او می شود خارج از محل ابتلاء، چون می گوید تکلیف نسبت به غیر مقدرو عرفی مستهجن است، بعد می گوید در موارد شک در قدرت حسابش جداست، یک وقت علم داری به اینکه این آب دوم که طرف علم اجمالی به نجاست هست علم داری که غیر مقدور عرفی است اینجا تکلیف نسبت به او مستهجن است و تکلیف نسبت به آن طرف معلوم الابتلاء می شود مشکوک به شک بدوی، لذا علم اجمالی محقق نمی شود به تکلیف، اما اگر شک در قدرت داری در موارد شک در قدرت باید احتیاط کرد آنوقت علم اجمالی منجز می شود، چون علم اجمالی دارم یا در این طرف معلوم الابتلاء تکلیف دارم اگر او نجس باشد یا در مورد مشکوک الابتلاء که شک در قدرت دارم باید احتیاط بکنم.

اشکال آقای صدر به محقق عراقی

آقای صدر اشکال می کند به محقق عرقی، می گوید جناب محقق عراقی! شک در قدرت که مجرای اصالة الاحتیاط و قاعده اشتغال است موارد شک در قدرت بر امتثال است، مولا به من گفت اکرم کل عالم من نمی دانم قادرم بر اکرام زیدِ عالم یا نه، بله! باید بروم احتیاط کنم بروم در خانه زید عالم اگر در را باز کردند اکرام کنم ایشان را، نمی شود همینجور بنشینم در خانه و بگویم نمی دانم قادرم بر اکرام زید عالم پس برائت جاری کنم چون شک در تکلیف دارم، این درست نیست، اما مواردی که در اینجا بحث می کنیم شک در قدرت بر عصیان داریم و الا قادر بر امتثال که یقینا هستیم، اگر آن آب در آن مکان بعید که مشکوک القدرة است نجس باشد من از او یقینا می توانم اجتناب کنم، قدرت بر امتثال او که یقینا دارم، شک دارم در قدرت بر عصیان او، آیا اینجا هم شما می گوئید که اصالة الاشتغال جاری است؟ این حرف معنا ندارد.

اقول: به نظر ما اشکال اساسی به محقق عراقی این است، آقا! مگر نمی گوئید استهجان خطاب تکلیف به غیر مقدور عرفی، جناب محقق عراقی! برفرض آن چیزی که مقدور عرفی نباشد خطاب تکلیف به او مستهجن باشد، اما این در موارد علم به عدم قدرت است، اما در موارد شک در قدرت مستهجن نیست لاعقلا و لاعرفا که خطاب تکلیف شامل آن بشود کما وضحناه آنفا، پس تعلیل با این دلیل بهتر بود برای وجوب احتیاط.

تعدیل اشکال آقای صدر بر محقق عراقی

اما محقق عراقی بحث را برد به شک در قدرت و آقای صدر هم اشکال کرد، واقع مطلب این است که محقق عراقی متوجه این هست که اینجا شک در قدرت بر عصیان است نه شک در قدرت بر امتثال، فرق می کند با این مثال که من می دانم یا اکرام زید بر من واجب است که یقینا قادرم بر اکرام یا اکرام عمرو بر من واجب است که شک دارم در قدرتم بر اکرام او، بله این مثال مثال شک در قدرت بر امتثال است، ولی در ما نحن فیه شک در قدرت بر عصیان است محقق عراقی اینها را متوجه است.

روح مطلب محقق عراقی این است که شک در قدرت چرا مجرای وجوب احتیاط است؟ دلیلش اجماع ه نیست، چون اجماع که در این بحث اصولی ارزشی ندارد، بلکه دلیلش حکم عقل و عقلاء است به اینکه قدرت شرط استیفاء ملاک است به حسب ظهور عامِ خطابات تکالیف، الا اینکه قرینه داشته باشیم که قدرت شرط اتصاف است، و الا غلبه اینکه در خطابات عرفیه از عاجز ملاک فوت می شود نه اینکه در حق عاجز اصلا ملاک ملزمی نیست، شرط استیفاء است ملاک قدرت در غالب خطابات عرفیه، و این موجب ظهور می شود در خطاب تکیلف که قدرت شرط استیفاء ملاک است و نه شرط اتصاف به آن، پس ما علم داریم به یک ملاک ملزم، شک در قدرت با علم به قدرت در این جهت فرق نمی کند در اینکه ما علم داریم به یک ملاک ملزم، عقل می گوید علم اجمالی به ملاک ملزم منجز است، حالا شک داری در قدرت بر تحصیل آن خوب احتیاط کن، شک داری که در آن طرف اناء در مکان بعید قدرت بر عصیان آن داری ولی علم اجمالی به ملاک ملزم منجز است، این طرف معلوم الابتلاء را عصیان نکن، علم اجمالی به ملاک ملزم موجب وجوب موافقت است، حرفش این است.

بله! شما می توانید به محقق عراقی ایراد بگیرید بگوئید که علم اجمالی به ملاک ملزم که در یک طرفش شک داریم که قدرت بر عصیان داریم یا نداریم، مثل ما نحن فیه که علم اجمالی به ملاک ملزم داریم ولی احتمال می دهیم این ملاک ملزم در آن اجتناب از این آب در مکان بعید است که شک داریم در قدرت بر عصیان آن و نتیجةً شک پیدا می کنیم در تکلیف فعلی، وجدان ما درک نمی کند که علم اجمالی نسبت به این طرف معلوم الابتلاء منجز باشد، بله انصافا اگر در مقابل محقق عراقی این را بگوئیم و آقای صدر این را می گفت این بسیار حرف خوبی بود، اما اینکه بگوئیم شک در قدرت در اینجا شک در قدرت بر عصیان است و این موضوع وجوب احتیاط نیست این یک مقدار جواب دقیق از محقق عراقی نخواهد بود.

پس به نظر ما طبق این ملاک اول که می گفت خروج از محل ابتلاء یعنی عدم قدرت، حالا یا عدم قدرت عقلیه که آقای خوئی و مرحوم استاد می گفتند، یا عدم قدرت عرفیه که محقق عراقی بیان می کرد، ما به نظرمان شک در قدرت موجب استهجان خطاب تکلیف نیست، و لذا از این جهت ما می گوئیم علم اجمالی به تکلیف ثابت می شود.

بله ما در قدرت عقلیه قائلیم به انصراف خطاب تکلیف، شک در قدرت عقلیه یعنی شک در ثبوت تکلیف، بله ما معتقدیم اگر یک طرف مشکوک القدرة العقلیه بود علم اجمالی به تکلیف پیدا نمی کنیم، بخاطر اینکه انصراف دارد خطاب تکلیف از غیر مقدور الامتثال او العصیان[[16]](#footnote-16)، ما می گوئیم خطاب تکلیف منصرف است از مواردی که مقدور نیست حالا یا امتثالش مقدور نیست یا عصیانش مقدور نیست، انصراف دارد، وقتی انصراف داشت شک که می کنیم در قدرت عقلیه یعنی یقین نداریم خطاب تکلیف شامل این اناء در مکان بعید بشود، دیگر بحث استهجان را نمی کنیم تا بگوئید استهجان و لغویت در موارد شک در قدرت نیست، بلکه بحث انصراف است.

مرحوم استاد یک موقعی می فرمودند در موارد شک در قدرت چه اشکال دارد خطاب تکلیف ثابت باشد {یعنی همین بیانی که ما عرض می کردیم} چون لغو نیست، ملاک لغویت در موارد علم به عجز است، ما مطلبی را خدمت ایشان عرض کردیم ایشان پذیرفتند، غیر از آن عرض ما که انصراف خطاب تکلیف است از موارد عدم قدرت که ایشان این را قبول نداشت و ملاک عدم تکلیف به غیر مقدور را لغویت می دانست، خدمت ایشان عرض کردیم خوب شما از لحاظ اشکال لغویت جواب می دهید می گوئید لغو نیست تکلیف شامل موارد شک در قدرت بشود اما چه می کنید با لایکلف الله نفسا الا وسعها، این مقید تعبدی است، البته این آیه ربطی به بحث ما ندارد چون این آیه در موارد عجز از امتثال است نه ما نحن فیه که بحث عجز از عصیان است، بله نسبت به موارد شک در قدرت بر امتثال نمی توانیم به خطاب تکلیف عمل کنیم چون شبهه مصداقیه مخصص منفصل لا یکلف الله نفسا الا وسعها است[[17]](#footnote-17)، ایشان هم این اشکال را می پذیرفتند.

از این بحث ملاک اول بگذریم.

بررسی شبهه مصداقیه خروج از محل ابتلاء طبق ملاک دوم که ملاک آقای صدر است

ملاک دوم ملاک آقای صدر است، ملاک آقای صدر این بود که آن طرف خارج از محل ابتلاء مورد حکم ظاهری نیست، شبهه مصداقیه آن هم می شود شبهه مصداقیه عدم موردیت برای حکم ظاهری.

آقای صدر فرموده: به نظر ما هیچ اشکال ندارد می توانیم در این طرف معلوم الابتلاء اصل جاری کنیم، زیرا اصل مؤمن در آن طرف مشکوک به شبهه مصداقیه قابل وصول به عرف نیست، چون خطاب عام در شبهه مصداقیه قابل وصول نیست، چون آن طرف مشکوک الابتلاء شبهه مصداقیه دلیل اصل شد، و خطاب اصل مثل هر خطاب دیگر در شبهه مصداقیه اش قابل وصول به عرف نیست، ترخیص در آن طرف مشکوک البتلاء وقتی قابل وصول به عرف نیست جمع بین آن و بین ترخیص در این طرف معلوم الابتلاء خلاف ارتکاز عقلائی نیست، عقلاء می گویند اگر ترخیص در دو طرف علم اجمالی قابل وصول به عرف باشد فی حد ذاته آنوقت جمع بین این دو ترخیص می شود ارتکاز مناقضه، اما وقتی یک ترخیص قابل وصول به عرف نیست چون آن طرف مشکوک شبهه مصداقیه مورد بودن برای حکم ظاهری است، و شبهه مصداقیه قابل وصول به عرف نیست حکم در مورد آن، یعنی خطاب اصل در شبهه مصداقیه اش قابل وصول به عرف نیست چون می شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه، و لذا اگر فی علم الله هم آن آب دوم داخل باشد در محل ابتلاء مهم نیست، چون ترخیصش قابل وصول به عرف نیست، لذا جمع بین او و بین ترخیص در این معلوم الابتلاء مستلزم نقض غرض نیست.

اقول: جناب آقای صدر! در جائی که شک داریم در اینکه آیا این آب قریب است به ما یا بعید یعنی شک می کنیم که آیا مورد تزاحم حفظی هست یا نیست، دیروز عرض کردیم که شک در موارد تزاحم حفظی بودن یعنی شک در وجوب احتیاط، مگر می شود که انسان شک کند که این آب دوم مورد تزاحم حفظی هست ولی شک نکند در وجوب احتیاط، خوب شک دارد در تزاحم حفظی یعنی احتمال می دهد که اینجا مورد تزاحم حفظی باشد و احتمال هم هست که شارع گفته یجب الاحتیاط، خوب وقتی احتمال این را می دهیم قطعا دلیل اصل برائت شامل او می شود چون لغو نیست چون احتمال وجوب احتیاط می دهیم، برای اینکه تأمین بشویم از وجوب احتیاط رفع ما لایعلمون جاری می کنیم، پس شبهه مصداقیه خروج از محل ابتلاء یقینا مورد جریان اصل است.

و ان شئت قلت: آن چیزی که خارج شده از دلیل اصل طبق مبنای شما باید آن موردی باشد که عُلمَ بخروجه عن محل الابتلاء، وقتی اینجور شد پس یقینا این آب مشکوک مورد حدیث رفع است، چون شک در تزاحم حفظی در مورد آن یعنی شک در وجوب احتیاط، وقتی شک در وجوب احتیاط داریم هیچ عرفی منع نمی کند از جریان حدیث رفع برای نفی وجوب احتیاط محتمل[[18]](#footnote-18)، این آب مشکوک شد مجرای حدیث رفع، لذا تعارض می کند جریان حدیث رفع در او با جریان حدیث رفع در این آب معلوم الابتلاء، تعارضا تساقطا.

پس طبق این ملاک دوم که ملاک آقای صدر است در شبهه مصداقیه خروج از محل ابتلاء باید احتیاط کرد، و این فرمایش بحوث که اصل برائت در طرف معلوم جاری می شود بلامعارض، این تمام نیست، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 08/09/93

جلسه 1075

بحث راجع به شبهه مصداقیه خروج از محل ابتلاء بود، عرض کردیم طبق مبنای آقای صدر ما چون شک داریم در جریان اصل در آن طرف مشکوک پس جریان اصل قابل وصول به مکلف نیست، چون شاید فی علم الله آن طرف مشکوک مصداق طرف خارج از محل ابتلاء باشد و اصل در او جاری نشود، شک که بکنیم در جریان اصل در آن طرف مشکوک عرف می گوید چون جریان اصل در آن طرف مشکوک واصل به مکلف نیست ترخیص فعلی در مخالفت قطعیه لازم نمی آید ولو اصل در آن طرف مشکوک فی علم الله جاری بشود و اصل در طرف معلوم الابتلاء هم جاری بشود ولی چون عملا مکلف نمی تواند به آن اصل مشکوک استناد کند لذا عملا ترخیص فعلی قابل استناد در مخالفت قطعیه به وجود نمی آید، یعنی علم پیدا می کنیم به عدم معارض برای این اصل معلوم الابتلاء، آنی که معارض اصل در این طرف معلوم الابتلاء هست اصل واصل هست، اصل طهارت در آن طرف مشکوک الابتلاء چون واصل نیست به مکلف علم داریم که معارض نیست با اصل جاری در این طرف معلوم الابتلاء.

کلام عجیب من السید الصدر

و لکن یک عبارتی از آقای صدر نقل شده که واقعا عجیب است، ایشان فرموده اند که ما یک کبرایی را بیان کرده ایم و آن این است که شک در معارض متصل چه به نحو شبهه مفهومیه و چه به نحو شبهه مصداقیه عند العقلاء به او اعتناء نمی شود، اگر ما از مولا یک کلامی شنیدیم مثلا اکرم کل عالم، بعد شک کردیم که آیا این کلام معارض متصل داشت یا نداشت ما اینجا اعتناء به این شک نمی کنیم، یا اگر کلام مولا یک خطاب متصلی داشت مثلا اکرم کل عالم و لاتکرم الفساق، شک بکنیم زید که عالم هست فاسق است یا فاسق نیست که می شود شبهه مصداقیه معارض متصل- چون اکرم کل عالم با لا تکرم الفساق به نحو عموم من وجه با هم تعارض دارند، زید عالم که مشکوک الفسق است می شود شبهه مصداقیه معارض متصل- اینجا هم به این شک اعتناء نمی کنیم، کأنّه یک اصل عقلائی هست که شک در معارض متصل یا شبهه مصداقیه معارض متصل اصل عقلائی این است که بناء می گذارند بر عدم معارض و عمل می کنند به آن خطاب معلوم مثل اکرم کل عالم.

و در ما نحن فیه ایشان فرموده که ما شک داریم آیا این اصل طهارت در طرف معلوم الابتلاء معارض دارد یا ندارد، اگر فی علم الله آن طرف مشکوک الابتلاء مصداق طرف خارج از محل ابتلاء باشد خوب این اصل طهارت در معلوم الابتلاء معارض ندارد، اگر آن طرف مشکوک الابتلاء فی علم الله داخل در محل ابتلاء باشد اصل طهارت در او معارض خواهد بود با اصل طهارت در این اناء معلوم الابتلاء، می شود شبهه مصداقیه معارض متصل.

حالا چرا تعبیر می کند به معارض متصل؟

چون کل شئ طاهر خطاب مشترک است، و اگر هر دو طرف را بگیرد مقید لبی متصل دارد که نباید خطاب اصل ترخیص بدهد در مخالفت قطعیه علم اجمالی، پس نباید هر دو اصل جاری بشوند در دو طرف علم اجمالی، یک قرینه لبیه متصله است و هو ارتکاز العقلاء که مانع می شود از شمول خطاب اصل طهارت نسبت به دو طرف علم اجمالی، می گوید لااقل یکی از این دو اصل طهارت نباید جاری بشوند، آنوقت این می شود عملا معارض متصل، چون این ارتکاز عقلاء متصل است لبا به خطاب اصل و جلو جریان اصل را در هر دو طرف علم اجمالی می گیرد، مقتضی خطاب اصل که من در طرف الف جاری بشوم با مقتضی خطاب اصل که می گوید در طرف ب جاری بشوم با هم تعارض می کنند، چون ارتکاز عقلاء می گوید در هر دو طرف نباید جاری بشود، وقتی ارتکاز عقلاء می گوید اصل طهارت نباید در هر دو طرف جاری بشود اگر هر دو طرف داخل در محل ابتلاء باشند مقتضی ظهور خطاب اصل طهارت که می گوید من در طرف الف جاری می شوم تعارض می کند با ظهور این خطاب در اینکه در طرف ب جاری بشوم، خوب این شد معارض متصل، یعنی بخاطر یک مانع لبی متصل ما نمی توانیم بگوئیم اصل طهارت هر دو طرف علم اجمالی را می گیرد.

حالا آن طرفی که مشکوک الابتلاء هست شبهه مصداقیه این معارض متصل است یعنی اگر داخل در محل ابتلاء بود می شود مصداق این معارض متصل، اگر خارج از محل ابتلاء بود مصداق این معارض متصل نیست، ایشان فرموده اند در شک در معارض متصل ولو به نحو شبهه مصداقیه معارض متصل بناء عقلاء بر عدم اعتناء به این شک است.

اقول: این مطلب عجیبی است، کدام بناء عقلاء؟ بله! یک وقت معارض تباین دارد مثل اکرم کل عالم احتمال می دهیم مولا بعدش گفته ولاتکرم ایّ عالم، اینجا بله، چون خلاف طریق محاوره است سخن متناقض گفتن، (مقرر: اینجا بناء عقلاء بر عدم معارض متصل است)، اما یک وقت معارض به نحو عموم من وجه است مثل اکرم العالم و لاتکرم الفساق، اینجا کجا بناء عقلاء بر عدم معارض متصل است؟ شک بکنیم مولا که گفت اکرم کل عالم بعدش گفت لاتکرم الفساق یا نگفت، یک وقت سکوت راوی کشف می کند که مولا بیش از اکرم کل عالم چیزی نگفت این حرفی نیست، چون شهادت سکوتیه راوی می گوید معارضی از مولا صادر نشد، اما فرض این است که در ما نحن فیه بحث معارض لبی است که ارتکاز عقلاء است، اصلی ندارد بگوئیم چون راوی معارض متصل را نگفت پس معارض متصل وجود ندارد، معارض متصل یعنی وجود قرینه نوعیه حالیه، احتمال قرینه نوعیه حالیه چیزی نیست که بشود با سکوت راوی آن را نفی کرد.

و در شبهه مصداقیه معارض متصل اشکال به ایشان بیشتر است، در مثال اکرم کل عالم که شک کنیم که مولا بعدش گفت لاتکرم الفساق یا نگفت این می شود شک در اصل معارض متصل، به نظر ما اینجا اصلی نداریم که نفی کند وجود این معارض متصل را مگر شهادت سکوتیه راوی، و الا اگر حدیث نسخه بدل داشت ما نمی توانیم نفی کنیم وجود این معارض را، اگر احتمال عقلائی بدهیم در کنار اکرم کل عالم آمده بود و لاتکرم الفساق که نسبت عموم من وجه است چون نسخه بدل هست نمی دانیم حدیث چگونه بوده است چگونه نفی کنیم وجود معارض متصل را در مورد عالم فاسق، (مقرر: فکیف بالقرینة النوعیة الحالیه)، اما اشد من ذلک اشکالا در شبهه مصداقیه است که این خبر آمده که اکرم کل عالم و لا تکرم الفساق، نمی دانیم زید فاسق است یا عادل، کجا بناء عقلاء بر این است که بگویند شبهه مصداقیه معارض متصل است اعتناء نمی کنیم به این شک بلکه عمل می کنیم به اکرم کل عالم؟ آقا! وقتی این خطاب حجت نیست بعد از تعارض مگر در وجوب اکرام عالمی که فاسق نیست، چون در مورد اجتماع تعارض می کنند و تساقط می کنند، مقدار حجیت اکر م کل عالم و لاتکرم الفساق این می شود که اکرم کل عالم لیس بفاسق، کبرای جعل معلوم شد، چگونه در شبهه مصداقیه این کبرای جعل که زید عالم مشکوک الفسق است من تمسک کنم به این کبری؟

پس بهتر این بود که ایشان کما اینکه از برخی عباراتش هم استفاده می شود همانجوری که ما تقریب کردیم تقریب کنند، بگویند اصل در طرف مشکوک الابتلاء تا واصل نشود علم داریم به اینکه معارض نیست، زیرا معارض اصلِ در این طرف معلوم الابتلاء اصل واصل در طرف دیگر هست نه اصل غیر واصل، چون عملا از جریان یک اصل غیر واصل ترخیص قابل استناد مکلف در مخالفت قطعیه لازم نمی آید.

بررسی شبهه مصداقیه خروج از محل ابتلاء طبق ملاک سوم و هو المختار

ملاک سوم در بحث خروج عن محل الابتلاء این است که گفتیم ارتکاز عقلاء مناقضه نمی بیند در جریان اصول ترخیصیه در اطراف علم اجمالی اگر یک طرفش خارج از محل ابتلاء باشد، طبق این ملاک که مختار ما هست در شبهه مصداقیه خروج از محل ابتلاء هم ارتکاز واضح مناقضه وجود ندارد، ما یک ارتکاز واضحی در ذهنمان نیست که عقلاء منع کنند از جریان اصول در اطراف، چون اگر هر دو طرف معلوم الابتلاء بود ارتکاز عقلاء این بود که ترخیص در ارتکاب هر دو طرف نقض غرض هست، اما یک طرف مشکوک الابتلاء است ما همچنین ارتکاز واضح عقلائی نداریم که برفرض در هر دو طرف اصل جاری بشود این نقض غرض باشد، لذا ما تمسک می کنیم به عموم دلیل اصل مخصوصا کل شئ فیه حلال و حرام فهو لک حلال در این موردی که یک طرف شبهه مصداقیه خروج از محل ابتلاء هست.

{جواب سؤال: ما می گوئیم دلیل بر عدم جریان اصل ترخیصی در شبهه محصوره انصراف خطاب اصل است بخاطر ارتکاز مناقضه عقلائیه، در جائی که شبهه مصداقیه یا مفهومیه خروج از محل ابتلاء باشد (البته شبهه مفهومیه لدی العرف نه شبهه مفهومیه مکلف) ما ارتکاز واضح عقلائی بر مناقضه در اینجا نداریم، اگر هم ارتکاز مناقضه ای باشد واضح نیست، ارتکازی که واضح نیست بر خلاف عموم و اطلاق موجب انصراف عموم و اطلاق نمی شود}.

و هکذا کسانی که مثل آقای داماد و آقای زنجانی قائلند که صحیحه عبدالله بن سنان شامل شبهه محصوره هم می شود، فقط مخصص لفظی منفصل مثل یهریقهما و یتیمم در مائین مشتبهین و امثال آن تخصیص زده صحیحه عبدالله بن سنان را، خوب مخصص منفصل ما در جائی است که دو طرف علم اجمالی معلوم الابتلاء هست، "عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في احدهما قذر لا يدري ايهما هو و ليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما و يتيمم" یا " عن رجل كان معه ثوبان فأصاب أحدهما بول و لم يدر أيهما هو و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعا"، مورد این مخصصهای منفصل فرضی است که دو طرف علم اجمالی معلوم الابتلاء هستند، اما جائی که یک طرف مشکوک الابتلاء است ولو به نحو شبهه مصداقیه باقی می ماند تحت عموم صحیحه عبدالله بن سنان که کل شئ فیه حلال و حرام فهو لک حلال، یا کل شئ لک طاهر حتی تعلم انه قذر.

ذکر کلام من المحقق النائینی

بقی الکلام در مطلبی که مرحوم نائینی فرموده، ایشان فرموده گاهی خروج از محل ابتلاء شرعی است، نه عقلی و نه عرفی بلکه شرعی است، یعنی تارة فعل غیر مقدور عقلی است یا غیر مقدور عرفی است که این اینجا می شود خروج عن محل الابتلاء عقلا او عرفا که مرحوم نائینی فرمود علم اجمالی منحل می شود، ولی گاهی این فعل غیر مقدور شرعی است، مثل اینکه من علم پیدا کردم یکی از این دو آب که هر دو آب هم در منزل ما هست نجس شده، و همزمان یا حتی متأخرا علم تفصیلی پیدا کردم که این اناء الف غصبی است ملک غیر است، (حالا همزمان را بگوئیم که واضحتر است) ایشان فرموده خوب ما این اناء الف را یقینا نمی توانیم بخوریم یا با آن وضوء بگیریم، پس اصل ترخیصی در مورد آن لغو است جاری بشود بعد از علم به حرمت ارتکاب آن، لذا اصل ترخیصی در آن آب ب جاری می شود بلامعارض.

جواب السید الصدر عن النائینی قدهما

در بحوث گفته اند بالاخره این آب الف حالا که غصبی است اما اگر نجس هم باشد یا تا دو حرمت شرب پیدا می کند یا یک حرمت شدیده پیدا می کند به دو ملاک، چه اشکالی دارد که ما اصل مؤمن نسبت به آن حرمت زائده مشکوکه جاری کنیم، اگر این آب الف نجس باشد حرمت ثانیه ای دارد به ملاک حرمت شرب نجس یا حرمت شدیده ای دارد به ملاک حرمت شرب نجس، اصل مؤمن رفع ما لایعلمون تأمین می دهد از این حرمت زائده مشکوکه، تعارض می کند با اصل مؤمن در آن اناء ب و تساقط می کنند، ما دیگر نسبت به اناء ب اصل مؤمن بلامعارض نداریم، اگر این آب الف نجاستش یک اثر فعلی دیگری داشت مثل اینکه ملاقی داشت دستمان را به آن آب الف زده ایم اینجا که دیگر واضح است که اصل طهارت در این آب الف بخاطر اثبات طهارت ملاقی آن موضوع پیدا می کند، دیگر بحث حرمت شرب و حرمت وضوء تنها نیست با این آب الف که معلوم الغصب است، تا بگوئید اصل مؤمن اثر ندارد بعد از علم به حرمت شرب و وضوء از این آب الف، نه اصل طهارت برای نفی نجاست ملاقی آن جاری خواهد بود در صورتی که ملاقی داشته باشد، و لذا تعارض می کند با اصل طهارت در آن اناء ب.

جواب الاستاذ عن جواب السید الصدر

اقول: این کلام فی حد ذاته فرمایش خوبی است، اما از یک نکته غفلت شده است، و آن نکته این است که اصالة الحل در این آب الف جاری نیست، هر چی جاری باشد اما اصالة الحل در این آب الف جاری نیست، چون موضوع اصالة الحل این است که شئ لا تعلم انه حرام، "کل شئ لک حلال حتی تعرف انه حرام"، وقتی من یقین دارم شرب این آب الف حرام است چون علم تفصیلی دارم به اینکه ملک غیر است دیگر لا اعلم انه حرام نیست، بله! در رفع ما لایعلمون یعنی رفع حکم مجهول ممکن است بگوئید حرمت زائده این آب الف مجهول است، حرمت به ملاک غصب معلوم است حرمت به ملاک نجس مجهول است رفع ما لایعلمون را جاری می کنیم، نجاست این آب الف مجهول است "کل شئ لک طاهر" را در او جاری می کنیم برای اثبات طهارت ملاقی آن که تعارض می کند با کل شئ لک طاهر اناء ب، اما قاعده حل که در آب الف جاری نیست، لذا قاعده حل در آب ب جاری می شود بلامعارض، چون خطاب مختص به این آب ب خواهد بود، بقیه خطابها مشترکند، برائت، قاعده طهارت، استصحاب طهارت، همه اینها مشترکند، تنها خطاب مختص به آب ب اصالة الحل است که جاری می شود بلامعارض.

هذا تمام الکلام فی بحث الخروج عن محل الابتلاء.

ادامه جلسه 1075

شنبه 8/09/93

## یقع الکلام فی ملاقی بعض اطراف الشبهة

در ملاقی بعض اطراف شبهه فرض این است که ما ملاقی یک طرف معین داریم، یعنی می دانیم یکی از این دو آب نجس است و لباس ما ملاقات کرد با آب الف از این دو آب.

اما اگر ما ملاقا را نشناسیم که آیا آب الف بود یا آب ب او که محل بحث نیست، کسانی هم مثل آقای صدر که قائلند به وجوب اجتناب از ملاقی بعض اطراف شبهه ولی در ملاقی بعض غیر معین بعید است و وجهی ندارد که قائل به وجوب احتیاط بشوند، پس آنی که محل بحث است ملاقی بعض معین است از اطراف شبهه، نکته اش هم این است که ملاقی بعض غیر معین اصل طهارتش معارض ندارد، وقتی شما لباستان ملاقات کرده با یکی از این دو آب نمی دانید با کدام ملاقات کرده خوب اصل طهارت در این لباس نه با اصل طهارت در این آب الف تعارض می کند چون ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی آید، چون شاید این آب الف ملاقا باشد، و نه با اصل طهارت در آب ب تعارض می کند، چون از جمع بین اصل طهارت در این ثوب و اصل طهارت در آن آب ب هم ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی آید، چون شاید آب ب ملاقا باشد، پس اصل طهارت در این ثوب نه با اصل طهارت در آب الف تعارض دارد و نه با اصل طهارت در آب ب تعارض دارد، چون مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه نیست اگر اصل طهارت در هر دو جاری بشود، چون هر کدام از این اصلها را که جاری کنیم مثلا اصل طهارت در آب ب جاری کنیم با اصل طهارت در ثوب شاید اینها ملاقی و ملاقا باشند که حکمشان واحد است.

اما اینکه بگوئیم اصل طهارت در این ثوب معارض است با اصل طهارت در عدل الملاقای واقعی علی اجماله، این را ما قبلا عرض کردیم که اصل طهارت در عدل الملاقای واقعی علی اجماله اثر عملی ندارد تا جاری بشود، اصل طهارت باید در این آب الف جاری بشود تا اثر کند و بتوانم او را بخورم، یا اصل طهارت باید در آب ب جاری بشود تا اثر کند و بتوانم او را بخورم، اما اصل طهارت در یک عنوان اجمالی عنوان عدل ملاقا هذا الثوب اینکه اثر عملی ندارد، چون من با این اصل طهارت در عدل الملاقای علی اجماله نه می توانم آب الف را بخورم و نه می توانم آب ب را بخورم.

پس اصل طهارت در عنوان اجمالی عدل الملاقا اثر عملی ندارد و قابل استناد نیست در شرب این آب الف یا شرب این آب ب، اصل طهارت در این آب الف هم که با اصل طهارت در این ثوب جمعش و جریانش مستلزم ترخیص در معصیت نیست، و هکذا اصل طهارت در این ثوب و اصل طهارت در آب ب[[19]](#footnote-19).

### فیقع الکلام فی ملاقی بعض المعین من اطراف العلم الاجمالی:

آنهایی که قائلند به وجوب اجتناب از ملاقی بعض اطراف شبهه یکی از این سه بیان را می توانند برای اثبات مطلب خودشان بیان کنند، ما باید این سه مطلب را جواب بدهیم تا بتوانیم وفاقا للمشهور قائل بشویم به عدم وجوب اجتناب از ملاقی بعض اطراف شبهه:

وجه اول: این است که گفته می شود نجاست نجس که موجب می شود ملاقی اش متنجس بشود این از باب سببیت نیست بلکه از باب سرایت است، یعنی کأنه چطور اگر شما نجس را دو قسم بکنید یک نجس شد دو نجس و لذا اجتنب عن النجس که تا حالا موردش یک نجس بود خود اجتنب عن النجس تقسیم شد بر دو آب، مثلا شما علم اجمالی دارید یا این اناء صغیر نجس است یا این اناء کبیر اناء کبیر را دو قسم کردید، باید از هر سه اناء اجتناب کنید چون وجوب اجتناب از اناء کبیر از این به بعد می شود وجوب اجتناب از این دو اناء صغیر جدید، آن اناء صغیر اول هم که طرف علم اجمالی بود اناء صغیر سوم است لذا از هر سه باید اجتناب کنید.

ابنجا هم ممکن است کسی بگوید وقتی که شما لباست را می زنی به این آب الف اگر آب الف نجس باشد و ثوب شما را نجس کند همان اجتنب عن النجس که در آب بود تقسیم شد به آن آب و ملاقی آن آب که لباس هست، لذا گفته می شود آن علم اجمالی که ما پیدا کردیم که واجب است اجتناب کنیم از آب الف و آب ب وجوب اجتناب از آب الف را منجز کرد، وقتی آب الف ملاقی پیدا کرد وجوب اجتناب از این آب نجس خودش اقتضاء می کند که ما او را امتثال کنیم به اجتناب از ملاقی آن، چون همان اجتنب عن النجس است که می گوید از ملاقی نجس اجتناب کن، سببیت نیست که بگوید ملاقات نجس یک حکم دیگری و یک وجوب اجتناب دیگری را آورد روی ملاقی، و بعد بگوئید وجوب اجتناب دیگر مشکوک است، چون معلوم نیست که ثوب وجوب اجتناب داشته باشد چون شاید آب الف پاک بوده است، اما قائل به سرایت می گوید خود وجوب اجتناب از ملاقا کأنه بعد از حصول ملاقی دو قسم شده است یکی راجع به خود ملاقا است و دیگری راجع به ملاقی است، و امتثال او اقتضاء می کند اجتناب از ملاقی را ایضا، یعنی همان علم اجمالی به وجوب اجتناب از اناء الف یا اناء ب امتثالش به این است که از ملاقی اناء الف هم اجتناب کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 10/09/93

جلسه 1076

بحث راجع به ملاقی بعض اطراف شبهه بود، مشهور قائل شده بودند به حکم به طهارت ملاقی بعض اطراف شبهه.

البته فرض مشهور در جائی هست که حالت سابقه ملاقا نجاست نباشد، و الا اگر حالت سابقه ملاقا نجاست باشد استصحاب نجاست ملاقا اثبات می کند شرعا نجاست ملاقی را، حتی در آن صورتی که مثلا دو آب بود هر دو نجس بودند علم اجمالی پیدا کردیم که یکی از این دو آب پاک شده است، علم اجمالی به حصول طهارت برای یکی از این دو آب مانع از جریان استصحاب نجاست در هر کدام از این دو آب نیست، چون از جریان این دو استصحاب ترخیص در مخالفت قطعیه تکلیف لازم نمی آید، و لذا استصحاب نجاست در این دو آب جاری است اگر دست بزنیم به هر کدام از این دو آب دستمان محکوم به نجاست است.

و همینطور اگر هر دو طرف شبهه ملاقی داشت، ولو حالت سابقه ملاقا طهارت باشد اما این طرف شبهه دست ما به آن خورده و آن طرف دیگر شبهه هم لباس ما به آن خورده، اینجا هم بلا اشکال اجتناب از این دو ملاقی لازم هست، چون علم اجمالی پیدا کردیم که یکی از این دو ملاقی نجس شده است[[20]](#footnote-20).

پس فرض مسأله مورد بحث این است که ملاقا حالت سابقه نجاست را ندارد و ما هم فقط ملاقی یکی از این دو طرف را داریم.

نظر مشهور در عدم وجوب اجتناب از ملاقی

مشهور گفته اند اجتناب از این ملاقی لازم نیست، چون نظر مشهور این است که می گویند علم اجمالی به اینکه یکی از این دو آب نجس هست این علم اجمالی تنجیز می کند احکامی را که معلوم بالاجمال تمام الموضوع است برای آن حکم نه جزء الموضوع، توضیح ذلک:

نجس بودن یکی از این دو آب تمام الموضوع است برای حرمت شرب، الماء النجس یحرم شربه، و تمام الموضوع هست برای حرمت وضوء، الماء النجس یحرم الوضوء منه، اینها منجَّز می شوند، اما وجوب اجتناب از ملاقی تمام الموضوعش این است که یکی از این دو آب نجس باشد و آن ملاقی ملاقات با نجس کرده باشد، شما فقط با علم اجمالی خودتان به اینکه یکی از این دو آب نجس است جزء الموضوع را احراز کردید اجمالا که احدهما نجس است، اما جزء دوم که ملاقات آن ملاقی هست مع النجس او محرز نیست، لذا می گویند علم اجمالی به نجس بودن احد المائین منجِّز نیست و تنجیز نمی کند وجوب اجتناب از ملاقی را، چون تمام الموضوع برای وجوب اجتناب از آن ملاقی عبارت است از نجس بودن یکی از این دو آب و ملاقات آن ملاقی با نجس، خوب ملاقات آن ملاقی با نجس مشکوک است و طرف علم اجمالی نیست.

باز مثال می زنند می گویند شما اگر بدانید یکی از این دو درخت غصبی و ملک غیر است، بعد یکی از این دو درخت میوه بدهد دون الاخری، گفته می شود که این میوه خوردنش حلال است، زیرا علم اجمالی به اینکه یکی از این دو درخت ملک غیر است ملک غیر بودن یکی از این دو درخت تمام الموضوع برای حرمت تصرف در درخت هست، اما تمام الموضوع برای حرمت تصرف در این میوه نیست، در صورتی تصرف در این میوه حرام است که یکی از این دو درخت ملک غیر باشد واین میوه میوه همان درختی باشد که ملک غیر است، و ما نسبت به اینکه این میوه میوه درختی است که ملک غیر است علم نداریم، ما فقط علم داریم که یکی از این دو درخت ملکٌ للغیر، این علم اجمالی نسبت به آنچه تمام الموضوع است منجِّز است، حرام است تصرف در یکی از این دو درخت چون تمام الموضوعش این است که درخت ملک غیر باشد، اما منجِّز وجوب اجتناب از میوه یکی از این دو درخت نیست چون تمام الموضوع آن غصبی بودن و ملک غیر بودن یکی از این دو درخت نیست، بلکه تمام الموضوع آن این است که آن میوه ملک غیر باشد، و این در صورتی است که یکی از این دو درخت ملک غیر باشد و میوه میوه آن درخت باشد که ملک غیر است و این ثابت نیست، این نظر مشهور است.

رد قول مشهور

در مقابل مشهور وجوهی ذکر شده برای وجوب احتیاط و وجوب اجتناب از ملاقی بعض اطراف شبهه یا وجوب اجتناب از میوه ای که مال یکی از دو درخت است که می دانیم احدهما ملک للغیر، و کسانی قائل شده اند به وجوب اجتناب از ملاقی مطلقا که تمام ادله مشهور را بررسی کرده اند مثل مرحوم آقای صدر، یا آقای سیستانی در بحث استدلالی شان آخر بحث ملاقی بعض اطراف شبهه می گویند تمام ادله ای که مشهور بر عدم اجتناب از ملاقی اقامه کرده اند ناتمام هست فلابد عن الاجتناب عن ملاقی بعض اطراف الشبهة، ولی خود ایشان در مقام فتوا در بعض صور ملاقات لبعض اطراف الشبهة قائل به عدم وجوب احتیاط شده، که این را بعدا مطرح خواهیم کرد.

وجه اول برای وجوب اجتناب از ملاقی

وجه اول در رد نظر مشهور این است که گفته می شود وجوب اجتناب از ملاقی ناشی است از انتقال قذارت از ملاقا به ملاقی، اینطور نیست که شارع بگوید اگر دست شما به این آب نجس بخورد ملاقات با آب نجس تعبدا موضوع هست برای یک حکم دیگر که آن حکم دیگر عبارت است از نجاسة الملاقی و وجوب الاجتناب عنه، نخیر، جزئی از همان قذارت ملاقا منتقل می شود به این دست شما، شما در قذارتهای عینیه عرفیه نگاه کنید دست که می زنید به یک شئ کثیف احساس می کنید بخشی از قذارت آن به دست شما منتقل شد، و لذا گفته می شود همان نجاست ملاقا هست که بخشی از آن منتقل شد به ملاقی، و وجوب اجتناب از آن قذارت از این به بعد اقتضاء می کند اجتناب از ملاقی را هم، تا حالا شما که می دانید یکی از این دو مایع آب است و دیگر بول است مثلا[[21]](#footnote-21) خوب واجب بود اجتناب از هر دو احتیاطا، اگر دستتان را بزنید به آن مایع الف اگر فی علم الله آن مایع الف بول باشد بخشی از قذارت بول منتقل شد به دست شما، وقتی بخشی از قذارت بول منتقل شد به دست شما تا حالا وجوب اجتناب از بول اقتضاء می کرد از آن مایع اجتناب بشود حالا همان وجوب اجتناب از بول اقتضاء می کند که از آن بول و از ملاقی آن بول اجتناب بشود که دست شماست، حکم جدیدی نیست، و لذا همان علم اجمالی اول به اینکه احدهما بول یجب الاجتناب عنه بعد از اینکه شما دستتان را زدید به این مایع اول همان علم اجمالی مقتضی است که از این دستتان هم اجتناب کنید و تا آن را نشُسته اید نماز نخوانید، شبیه استدلال ابن زهره در غنیه به آیه و الرجز فاهجر که ایشان به این معنا گرفته یعنی اهجر النجس و اجتنب النجس، گفته اجتنب النجس اقتضاء می کند اجتناب از ملاقی نجس را، اصلا اجتناب از رجس و نجس محقق نمی شود مگر به اجتناب از ملاقی آن، آب متنجس هم قذارت دارد و بخشی از قذارت او منتقل می شود به ملاقی آن.

حالا که قذارتهای عرفیه اینطور است قذارت های شرعیه هم ادعاءً مثل همان قذارت های عرفیه است، در قذارت های عرفیه بخشی از آن قذارت منتقل می شود به ملاقی در موارد قذارت شرعی هم شارع ادعاءً وقتی می گوید هذا قذر یعنی هذا کالقذر العرفی و فرد ادعائی قذر عرفی تلقی می شود.

مؤیدی برای وجه اول

مؤید این وجه اول یک روایتی ذکر شده: عمرو بن شمر عن جابر عن ابی جعفر علیه السلام قال اتاه رجل فقال له وقعت فأرة فی خابیة فیها سمن او زیت فما تری فی اکله، موشی در یک ظرف روغن افتاده و مرده آیا خوردن این روغن حلال است، فقال له ابوجعفر علیه السلام لا تأکله، فقال له الرجل الفأرة اهون علیّ من ان اترک طعامی من اجلها، موش کم ارزش تر از این است که من بخاطر آن از روغن زیتون صرف نظر بکنم، فقال ابوجعفر علیه السلام انک لم تستخف بالفأرة و انما استخففت بدینک ان الله حرم المیتة من کل شئ، گفته می شود که ببینید حضرت وجوب اجتناب از این زیتی را که در او موش مرده بود تعلیل که می کند وجوب اجتناب از زیت را تعلیل این است که ان الله حرم المیتة من کل شئ، این معنایش این است که امتثال امر به اجتناب از میته به این هست که از ملاقی میته هم اجتناب کنیم، چون خداوند فرموده اجتناب کنید از میته پس ما باید از این زیتی که موش در آن مرده اجتناب کنیم، این معلوم می شود که خود امر به اجتناب از نجس خودش امتثالش به این است که از ملاقی آن اجتناب کنیم، پس علم اجمالی به اینکه یکی از این دو آب نجس است خود این علم اجمالی می گوید که یا باید از این آب الف و ملاقی آن اجتناب کنید و یا از این آب ب و ملاقی آن اجتناب کنید، از اول علم اجمالی به این شکل است.

شبیه آنچه که در آن شجرتین گفته می شود گفته شده از اول شارع وقتی می گوید یکی از این دو درخت ملک غیر است و تصرف در آن حرام از اول می دانیم که تصرف در یکی از این دو درخت و میوه آن حرام است، از اول علم اجمالی ما تعلق گرفته به حرمت تصرف در یکی از این دو درخت عینا و نمائا، و لذا اجتناب از این دو درخت به این است که نه دست بزنیم به این دو درخت و برگ آن را بچینیم و نه میوه آن را در آینده که میوه می دهد بخوریم، هذا وجه الاول.

جواب استاد از وجه اول

اقول: این وجه ناتمام است، اما اینکه گفته شد نجاست ملاقی نجس از باب سرایت است یعنی انتقال پیدا می کند بخشی از قذارت ملاقا به ملاقی سلّمنا که همینطور است، در قذارتهای عینیه عرفیه که همینطور است سلّمنا که در قذارتهای شرعیه هم برفرض قبول کنیم همینطور است، اما ما بحثمان در وجوب اجتناب از قذر است، موضوعِ وجوب اجتناب قذر است نه قذارت، آن آب نجس است یک قذر است ملاقی آن یک قذر دیگر است، آن آب نجس یک قذری بود که وجوب اجتناب داشت دست ما هم اگر ملاقی آب نجس باشد قذر دیگری است که وجوب اجتناب دیگر دارد، معقول نیست که آن وجوب اجتناب از قذر که شامل آب نجس می شود اقتضاء کند وجوب اجتناب از ملاقی آن را، چون شارع گفته اجتنب عن النجس لا تشرب النجس، پس موضوع وجوب اجتناب قذر است نه قذارت، و قذارت حیثیت تعلیلیه است که چون این آب نجس قذارت دارد باید از آن اجتناب بشود، و وجوب اجتناب از قذر که شامل آب نجس می شود این ممکن است علت بشود برای وجوب اجتناب از ملاقی آن اما این معنایش این است که علت می شود برای وجوب اجتناب دوم، آن هم اینطور نیست که همه جا باشد، اینطور نیست که ملاقی نجس همه جا وجوب اجتناب باشد و حکم ملاقی نجس حکم همان نجس باشد، خود شما در ثوب یا بدن ملاقی به بول می گوئید یجب غسله مرتین اما در ملاقی آن می گوئید لا یجب غسله مرتین، یا منجس سوم را معتقدیم نجس است ولی متنجس نیست{حالا آقای صدر می گفت متنجس دوم ما می گوئیم متنجس سوم}وجوب اجتناب از این متنجس ثالث مقتضی اجتناب از ملاقی آن نیست چون منجّس ملاقی آن نیست.

پس اول باید ثابت کنید که این ملاقی نجس متنجس شد و شد مصداق قذر - حالا یا عرف او را مصداق قذر بداند و شارع امضاء کند یا شارع تأسیسا بگوید این مصداق قذر است- تا اجتنب عن القذر شامل او بشود، و این می شود یک حکم دیگر، چون قذر انحلالی است، آن آب متنجس یک قذر است و یک وجوب اجتناب دارد، اجتناب از آن آب قذر به این است که آن آب قذر را نخوریم، اگر دست ما که ملاقی آن آب قذر است قذر بشود باز یک وجوب اجتناب دیگری روی این قذر جدید می آید، چون انحلالی است و موضوعش قذر است، نه اینکه موضوعش قذارت باشد تا فرض کنید بخشی از همان قذارت در آب نجس منتقل شده به ملاقی.

ثانیا: علاوه بر اینکه قذارتی که حکم شرعی است قابل انتقال نیست، قذارت تکوینیه قابل انتقال است اما قذارت شرعیه حکم اعتباری است تابع موضوع خودش هست، موضوع قذارتی که رفته روی آبِ ملاقی دم آن امر اعتباری موضوعش ماء ملاقی دم است محال است جزئی از آن منتقل بشود به ملاقی این ماء، لذا اگر شارع بگوید هذا الملاقی للماء المتنجس نجس این یک اعتبار جدید خواهد بود.

و ان شئت قلت: اگر هم فرض کنیم اجتنب عن النجس ظهور عرفی دارد در اجتناب از ملاقی نجس این یعنی مدلول التزامی آن این است، اگر برفرض درست باشد که به نظر ما درست نیست چون اجتنب عن النجس می گوید نجس را نخور اما اینکه ملاقی آن را نخور از اجتنب عن النجس و از الرجز فاهجر استفاده نمی شود، برفرض هم استفاده بشود این یعنی یک حکم جدید، مدلول التزامی اجتنب عن النجس دو حکم است یکی وجوب اجتناب از خود نجس یکی وجوب اجتناب از ملاقی، معنایش این نیست که یک وجوب اجتناب داریم از نجس و در مقام امتثال این اجتناب از نجس امتثال نمی شود مگر با اجتناب از ملاقی آن، این اصلا قابل تفوّه نیست.

جواب از روایت عمرو بن شمر

اما روایت عمرو بن شمر هم سندش ضعیف است لجهالة عمرو بن شمر.

و هم ضعف دلالت هم دارد، چون اولا: "ان الله حرم المیتة من کل شئ" خوب میته طاهره هم حرام است میته سمک هم حرام است میته ای که لا نفس سائلة له هم حرام است ولی اگر بیفتد در غذا اجتناب از آن لازم نیست، پشه اگر بیفتد داخل چای و بمیرد خوردن آن چایی که حرام نیست، پس چرا نگوئیم ان الله حرم المیتة من کل شئ برای جواب آن بی ادبی است که آن سائل کرد، گفت المیتة اهون علیّ من اترک طعامی لأجلها، حضرت فرمود اینجور نیست که تو موش را استخفاف کرده باشی و برای موش ارزش قائل نشده باشی بلکه تو برای دینت ارزش قائل نشدی، چون خداوند میته را حرام کرده است فرقی بین بزرگ و کوچک نیست، جواب آن بی ادبی سائل و استخفاف سائل به دین خودش است که گفت الفأرة اهون علیّ من ان اترک طعامی لاجلها، حضرت خواست جواب او را بدهد نه اینکه بخواهد تعلیل کند لزوم اجتناب از آن زیت را، پس اولا ممکن است تعلیل بخاطر وجوب اجتناب از زیت نبوده است.

ثالثا: سلمنا که اصلا تعلیل برای وجوب اجتناب از زیت است می فرماید چون میته حرام است پس باید از این زیت اجتناب کنی، خوب عرض کردیم ملخ مرده هم حرام است ماهی مرده هم حرام است پس چرا اجتناب از ملاقیش واجب نیست، پس باید بگوئیم ان الله حرم المیتة یعنی نجّس المیتة، شارع حکم کرده به نجاست میته، اینجور معنا کنیم و الا حرم المیته به معنای تحریم میته که شامل میته طاهره مثل ماهی مرده هم می شود او که اجتناب از ملاقیش لازم نیست، پس باید بگوئیم مراد از حرّم یعنی نجّس یعنی کنایه از این است که خداوند حکم به نجاست میته کرده چه کوچک چه بزرگ، البته مقید منفصل می گوید به شرطی که خون جهنده داشته باشد، و این یعنی مرده موش نجس است چه فرق می کند با بقیه میته ها، این یک مقدمه مطویه دارد که حالا که میته موش نجس است و در ارتکاز عرفی و متشرعی شما این است که عین نجس سبب نجاست ملاقی آن می شود پس چطور شما می خواهی اجتناب نکنی از این روغن، ان الله نجّس المیتة من کل شئ، نه اینکه وجوب اجتناب از میته به تنهایی کافی است برای اینکه ما در مقام امتثال از ملاقی آن اجتناب کنیم، خوب چرا در ماهی مرده این را نمی گوئید، این کنایه از این است که خدا نجس کرده است میته را، وقتی نجس کرده میته را ارتکاز عرفی و متشرعی می گوید که عین نجاست سبب نجاست ملاقی آن می شود، آن وقت نتیجه می گیریم باید از این زیت اجتناب کنیم، استدلال تمام می شود بدون اینکه مدعای این وجه اول تمام بشود، مدعای وجه اول این بود که خود وجوب اجتناب از نجس امتثالش به این است که از ملاقی آن اجتناب کنیم، نخیر! شارع بیان کرد که میته نجس است تا ارتکاز سائل بگوید پس منجس آن روغن هم هست نتیجه می گیریم که از آن روغن باید اجتناب کرد.

جواب حضرت امام از روایت عمرو بن شمر

حضرت امام یک جواب دیگری داده است که شاید مورد روایت فرض تفسّخ و تکه تکه شدن موش در این روغن بوده است که این سائل حاضر بوده روغن را با همان تکه های بدن موش سر بکشد، آنوقت تعلیل درست در می آید که تو داری تکه های بدن موش را می خوری در ضمن این زیت، و حال آنکه ان الله حرم المیتة من کل شئ، که دیگر با این توجیه حضرت امام این روایت به این وجه اول ربطی پیدا نمی کند، چون اصلا مورد بحث خوردن اجزاء خود فأره بوده است.

رد جواب حضرت امام از روایت عمرو بن شمر

لکن انصاف این است که حمل روایت بر فرض تفسخ فأره عرفی نیست، چون روایت تعبیر کرد که وقعت فأرة فی خابیة فیها سمن او زیت، اگر فرض تفسّخ بود می گفت و تفسّخَت، بعد هم سائل ادامه داد که فما تری فی اکله نگفت فی اکلها، اکل آن فأره را نگفت، بلکه گفت فما تری فی اکل الزیت حضرت هم فرمود لا تاکل الزیت، لذا حمل این روایت بر فرض تفسّخ فأره و اینکه شما اگر این روغن را بخوری اجزاء آن فأره را خورده ای این عرفی نیست، فلا یتم الوجه الاول.

وجه دوم برای وجوب اجتناب از ملاقی

وجه دومی که گفته می شود برای وجوب اجتناب از ملاقی این است که گفته می شود که علم اجمالی هست که یا این ملاقی نجس است و واجب الاجتناب است یا آن عدل الملاقا، وقتی دو آب هست شما علم اجمالی پیدا می کنید یکی از این دو آب نجس شده است، علم اجمالی اول به این است که أحد هذین المائین نجس، مشهور می پذیرند که این علم اجمالی اول مقتضی وجوب اجتناب از ملاقی یکی از این دو آب نیست، چون آن وجه اول وجه مشهور نیست، اما گفته می شود که ما یک علم اجمالی دوم داریم، فرض کنید بعد از علم اجمالی به اینکه یکی از این دو آب نجس است یک دانه سیب ملاقات کرد با آب الف، گفته می شود که علم اجمالی پیدا می کنیم یا اجتناب از این سیب که ملاقی این آب الف است واجب است یا اجتناب از آن آب ب، چون یا آب ب نجس است پس اجتناب از او لازم است و یا آب الف نجس است پس اجتناب از سیبی که با آن ملاقات کرده لازم است، و گفته می شود که این علم اجمالی دوم منجز است.

آقای صدر فرموده ما که جواب قانع کننده ای نداریم از منجزیت این علم اجمالی ثانی.

البته شما می دانید اگر این علم اجمالی ثانی منجز باشد منجز بودنش مختص به جائی است که در زمان ملاقات این سیب با آب الف آب ب در محل ابتلاء باشد و الا اگر آب ب هنگام ملاقات این سیب با آب الف از محل ابتلاء خارج شده و تلف شده و اصلا آب ب دیگر وجود ندارد خوب دیگر ما علم اجمالی دوم نمی توانیم تشکیل بدهیم که منجز باشد، یا این سیب نجس است یا آن آب ب که موجود نیست نجس بوده، خوب یک طرف علم اجمالی از محل ابتلاء خارج است، اما در صورتی که در هنگام ملاقات سیب با آب الف آب ب موجود باشد علم اجمالی منجز است.

ذکر شبهة

بعضی ها می گویند این علم اجمالی را شماها علماء دارید که یا ملاقی نجس است یا عدل الملاقا، مردم عوام علم اجمالی ثانی ندارند بلکه شبهه بدوی دارند، شما چه اصراری دارید که برای مردم علم اجمالی ثانی درست کنید به اینکه یا ملاقی نجس است یا عدل الملاقا بعد بگوئید پس باید از ملاقی اجتناب کنید، بگذارید مردم به آن حال شک بدوی بمانند و علم اجمالی ثانی در ذهنشان شکل نگیرد و دیگر اجتناب از ملاقی هم بر انها واجب نباشد، شماها که علم اجمالی ثانی دارید شما بروید احتیاط کنید چه کار به مردم عوام دارید، تأمل بفرمائید ببینیم این شبهه درست است یا نه.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 11/09/93

جلسه 1077

بحث در ملاقی بعض اطراف شبهه محصوره بود که مشهور قائل شدند به عدم وجوب اجتناب از آن، و لکن سه وجه ذکر شده برای اثبات وجوب اجتناب از ملاقی، رسیدیم به وجه دوم.

ادامه توضیح وجه دوم برای وجوب اجتناب از ملاقی

وجه دوم این بود که علم اجمالی هست که یا این ملاقی نجس هست یا آن عدل الملاقا، وقتی ما دو آب داریم فهمیدیم یکی از این دو آب نجس هست بعد یک دانه سیب مثلا در آب الف قرار دادیم و با آب الف ملاقات کرد علم اجمالی پیدا می کنیم یا این سیب نجس است و حرام است اکلش و یا آن آب ب نجس است و حرام است شربش، و این علم اجمالی منجز است.

ان قلت: عرض کردیم ممکن است شما اشکال کنید که اغلب عوام غافلند از این مقایسه، توجه ندارند به این علم اجمالی، می گویند ما می دانیم یکی از این دو آب نجس است شک داریم که آیا این سیب نجس شد با ملاقات با این آب اول یا نجس نشد، وقتی مردم نوعا علم اجمالی نداشتند وجهی ندارد که بعضی از علماء در رساله عملیه شان بنویسند یجب الاجتناب عن ملاقی بعض اطراف الشبهة مثل مرحوم آقای صدر، و یا برخی دیگر از علماء بگویند اگر علم به ملاقات همزمان بود با علم اجمالی به نجاست احد الانائین یا سابق بر آن علم اجمالی بود باید از این ملاقی اجتناب شود کما ذکر السید الخوئی و السید الامام قدهما، خوب این وجهش چیست؟ وقتی مردم علم اجمالی ندارند شما چرا حکم وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی را در حق مردم ثابت می دانید، بدون اینکه مردم موضوع آن در حقشان ثابت شده باشد و بدون اینکه مردم علم اجمالی پیدا کنند شما حکم علم اجمالی را در حقشان ثابت بدانید.

قلت: جواب از این اشکال این است که این علم اجمالی ظاهرا در صقع نفس نوع مردم هست فقط التفات تفصیلی به آن ندارند، و الا اگر به هر عرفی بگوئید آیا شما نمی دانید یا این سیب نجس است یا آن آب ب بلافاصله می گویند چرا می دانیم، این معلوم می شود علم اجمالی هست در صقع نفس عوام فضلا عن الخواص فقط التفات تفصیلی به آن ندارند[[22]](#footnote-22)، کما اینکه در مثال دیروز که می دانیم یکی از این دو درخت ملک غیر است بعدا یکی از این دو درخت میوه داد چه فرق می کند اینکه بعدا میوه بدهد یا همان روزی که ما علم پیدا کردیم به اینکه یکی از این دو درخت مغصوب و ملک غیر است میوه داشته باشد، چه فرق می کند، اگر آن وقتی که یکی از این دو درخت فهمیدیم ملک غیر است اتفاقا یکی از آنها میوه داد پرواضح است که مردم کاملا علم اجمالی دارند، آنی که علم اجمالی دارد یا این درخت الف غصبی است یا درخت ب علم اجمالی هم دارد که یا میوه درخت الف غصبی است یا خود درخت ب، فرق نمی کند که این میوه در هنگام علم اجمالی به مغصوب بودن احدی الشجرتین موجود باشد یا بعدا موجود بشود، در ملاقی بعض اطراف شبهه هم همین است، ما از همان روز اول که فهمیدیم یکی از این دو آب نجس است اگر دیدیم یک دانه سیب در آب الف افتاده آیا کسی تردید می کند در اینکه علم اجمالی پیدا شد به این که یا این آب الف و سیب که در داخل آن هست نجس است یا آن آب ب، حالا فرض کنید این سیب یک روز بعد در داخل آب الف بیفتد باز همان حالت علم اجمالی هست، لذا تشکیک در وجود این علم اجمالی صحیح نیست، چون التفات تفصیلی لازم نیست، بلکه همین که از مردم بپرسیم که آیا شما که می دانید یکی از این دو آب نجس هست می دانید یا سیبی که با آب الف ملاقات کرده نجس است یا آن آب ب، نمی شود کسی بگوید نمی دانم، التفات تفصیلی لازم نیست، بالاخره این شخص علم اجمالی دارد التفات ارتکازی به آن دارد و ما وجهی نمی بینیم برای اینکه این علم اجمالی منجز نباشد، حداقل این است که آنهایی که التفات تفصیلی به این علم اجمالی دارند در مورد آنها که روشن است که این علم اجمالی منجز است، آنهایی هم که التفات تفصیلی ندارند بلکه التفات اجمالی و ارتکازی دارند به نظر می رسد این علم اجمالی در حق آنها هم منجز باشد.

در جواب از این وجه دو طریق ذکر شده است:

طرق اول در ردّ وجه دوم برای وجوب اجتناب از ملاقی

طریق اول ما ذکره الشیخ الاعظم قده، ایشان فرموده قبول که علم اجمالی به نجاست ملاقی و یا عدل الملاقا وجود دارد، و لکن یکی از عوامل انحلال حکمیِ علم اجمالی جریان اصل طولی است، اگر اصل طولی در یک طرف علم اجمالی جاری شد این اصل طولی می تواند علم اجمالی را حکما منحل کند، اصل طهارت در ملاقی اصل طولی است، زیرا اصل طهارت در ملاقا اصل سببی و موضوعی است چون ملاقی النجس نجس، اگر اصل طهارت جاری کردیم در ملاقا و گفتیم ملاقا نجس نیست با این اصل موضوعی احتمال تنجس ملاقی را نفی می کنیم، مثل اینکه شما با اصل طهارت در آب احتمال حرمت شرب او را نفی می کنید، چون شرب النجس حرام اصل طهارت می گوید هذا لیس بنجس، اینحا هم در ملاقی النجس نجس همینطور است اصل طهارت در ملاقا می گوید هذا لیس بنجس فلم یتنجس ملاقیه بسببه، و این اصل موضوعی است که با وجود اصل موضوعی نوبت به اصل حکمی نمی رسد، چون اصل موضوعی حاکم است بر اصل حکمی، و لذا اصل طهارت در ملاقی موقعی نوبت به او می رسد و موضوعش محقق می شود که اصل طهارت در ملاقا با اصل طهارت در عدل الملاقا تعارض و تساقط کرده باشد، بعد از تعارض اصل طهارت در ملاقا و عدل الملاقا و تساقط این دو اصل تازه اصل طهارت در ملاقی موضوع پیدا می کند، چون اگر اصل طهارت در ملاقا جاری بود که اصل موضوعی است اصل حکمی موضوع نداشت، چون اصل حکمی موضوعش شک در حکم است بدون جریان اصل موضوعی، پس تحقق موضوع اصالة الطهارة در ملاقی که شک در نجاست و طهارت ملاقی است مع عدم جریان الاصل الموضوعی فیه این متوقف است بر تعارض و تساقط اصل طهارت در ملاقا با اصل طهارت در عدل الملاقا، وقتی اینطور شد محال است که اصل طهارت در ملاقی بگوئیم معارض دارد و معارضش اصل طهارت در عدل الملاقا است، آقا اصل طهارت در عدل الملاقا تا تعارض نکند با اصل طهارت در ملاقا و تساقط نکند که نوبت نمی رسد به اصل طهارت در ملاقی، باید اصل طهارت در عدل الملاقا با اصل طهارت در ملاقا تعارض و تساقط کنند بعد از تساقط این دو اصل اصل طهارت در ملاقی موضوع پیدا می کند، و وقتی موضوع پیدا کرد اصل طهارت در ملاقی اصلا اصل طهارت در عدل الملاقا وجود ندارد تا با اصل طهارت در ملاقی تعارض کند بلکه در رتبه سابقه سقوط کرده است بالمعارضه، و لذا اصل طهارت در ملاقی می شود اصل طولی و سلیم از معارضه است، و لذا موجب انحلال علم اجمالی می شود حکما.

این مطلب اگر ثابت شود در جمیع صور ملاقی بعض اطراف شبهه می شود این مطلب را ادعا کرد، و لذا طبق این طریق اول ما باید قائل بشویم به حکم به طهارت ملاقی بعض اطراف شبهه مطلقا بلا تفصیل، بر خلاف طرقی که بعدا مطرح می شود.

اشکالات طریق اول در رد وجه دوم

اقول: اما این طریق از جهاتی مشکل دارد:

الجهة الاولی: اینکه این طریق متوقف است بر مسلک اقتضاء، اگر کسی مسلک علیت را قائل شد و گفت محال است اصل بلامعارض در اطراف علم اجمالی جاری بشود طبیعی است که نمی تواند این اصل طولی را بپذیرد، لکن الذی یسهل الخطب اینکه ما قائل به مسلک اقتضاء هستیم و اصل بلا معارض را تمام می دانیم، لذا این جهت اولی از نظر ما تأمین است.

الجهة الثانیة: این طریق در صورتی درست است که ما بپذیریم که اصل موضوعی و اصل حکمی ولو متوافقین باشند باز اصل موضوعی بر اصل حکمی حکومت دارد، ولی ما این را نمی پذیریم، زیرا وجهی ندارد که اصل موضوعی موافق با اصل حکمی جمع نشوند و اصل موضوعی موافق مانع بشود از جریان اصل حکمی موافق با آن.

آنهایی که معتقدند سبب حکومت اصل موضوعی بر اصل حکمی این است که اصل موضوعی تعبد به علم است مثلا می گویند استصحاب طهارت آب تعبد می کند به اینکه تو عالمی به اینکه این آب پاک است و عالمی به آثار شرعیه طهارت این آب، یکی از آثار شرعیه طهارت این آب زوال نجاست آن ثوبی است که با این آب شسته شده است، پس تو عالمی تعبدا به طهارت این آب و اثر شرعی طهارت این آب که زوال نجاست ثوب شسته شده با این آب است، وقتی تو عالمی تعبدا به زوال نجاست دیگر موضوع ندارد استصحاب نجاست این ثوب، آنهایی که می گویند اصل موضوعی حکومت دارد بر اصل حکمی به این نکته که اصل موضوعی تعبد می کند به علم پس شما تعبد می شوید به علم به طهارت این آب و علم به زوال نجاست ثوب مغسول به این آب، دیگر موضوع نمی ماند برای استصحاب نجاست ثوب.

اقول: اولا: ما عرض کردیم این توجیه درست نیست، برای اینکه این آقایان مثل آقای خوئی که اینجور توجیه می کنند چه می گویند راجع به تقدم قاعده طهارت در این آب بر استصحاب نجاست ثوب؟ قاعده طهارت در این آب که دیگر تعبد به علم نمی کند، چون قاعده طهارت که اصل محرز نیست، پس چطور قاعده طهارت در این آب مقدم است بر استصحاب نجاست ثوب مغسول به این آب، این را چگونه توجیه می کنند، پس توجیه اینها ناتمام است.

توجیه صحیح این است که عرف همان نگاهی که به واقع دارد و می بیند که واقع طهارت آب ناسخ واقع نجاست ثوب است یعنی واقع طهارت آب سبب می شود واقع نجاست ثوب مغسول به این آب نسخ بشود و از بین برود عرف همین نگاه را در اصلِ در این دو طرف اعمال می کند، می گوید اصل طهارت در این آب هم ناسخ اصل نجاست در آن ثوب مغسول به این آب است، دیگر کار ندارد که طهارت در این آب با چه اصلی ثابت شد با استصحاب ثابت شد یا با قاعده طهارت، توجیه صحیح این است، و این توجیه فقط در مواردی می آید که بین اصل موضوعی و اصل حکمی اختلاف هست و ما نیاز داریم به تقدیم یکی از این دو اصل بر دیگری، عرف می آید اصل موضوعی را به ملاک ناسخیت بر اصل حکمی مقدم می کند، اما اگر اصل موضوعی و اصل حکمی متوافقین باشند مثل همانی که در خود صحیحه زراره اولی امام علیه السلام با وجود اصل موضوعی یعنی استصحاب عدم نوم اصل حکمی جاری کرد استصحاب کرد بقاء طهارت را، اصلا تنافی نیست بین استصحاب عدم نوم با استصحاب بقاء طهارت، هر دو متوافقند در نتیجه، وقتی تنافی نبود ما نیازی به تقدیم یکی بر دیگری نداریم تا دنبال نکته ناسخیت احدهما علی الآخر بگردیم، پس طبق توجیه صحیح تقدم اصل موضوعی بر اصل حکمی این توجیه در اصل موضوعی و اصل حکمی ای می آید که مخالف هم باشند نه موافق هم، اگر موافق هم باشند هر دو جاری می شوند در عرض یکدیگر، و لذا ما معتقدیم اصل طهارت در ملاقا که اصل موضوعی است با اصل طهارت در ملاقی درست است یکی موضوعی است و دیگری حکمی اما متوافقین هستند یجریان فی عرض واحد.

ثانیا: بر فرض ما این نکته ای را که مثل آقای خوئی فرموده اند در تقدیم اصل موضوعی بر اصل حکمی بپذیریم که تعبد به علم بود اما اصالة الطهارة یا بگوئید استصحاب طهارت در ملاقا تعبد می کند به علم به طهارت ملاقی، اصل موضوعی که استصحاب طهارت ملاقا است برفرض تعبد به علم بکند مثل استصحاب طهارت ملاقا نتیجه اش تعبد به علم به طهارت ملاقی است، خوب موضوع قاعده طهارت که رفع نشد، چون موضوع قاعده طهارت این است کل شئ طاهر حتی تعلم انه قذر، موضوع قاعده طهارت عدم العلم بالقذارة است نه شک در طهارت و قذارت، اگر موضوع قاعده طهارت شک بود در طهارت و قذارت در مورد این ملاقی خوب بود که شما بگوئید اصل طهارت در ملاقا تعبد می کند که انت عالم بطهارة الملاقی، موضوع قاعده طهارت در ملاقی از بین می رود، ولی موضوع قاعده طهارت در ملاقی این است که کل شئ نظیف حتی تعلم انه قذر یعنی کل شئ لا تعلم انه قذر فهو طاهر، تعبد به علمِ به طهارت ملاقی که غایت قاعده طهارت در او را از بین نمی برد، بله اگر علم وجدانی پیدا کنی به طهارت یک جسم اصلا وجدانا موضوع ندارد حکم ظاهری، اما فرض این است که علم تعبدی به طهارت این ملاقی موضوع وجدانی حکم ظاهری به طهارت آن را که از بین نمی برد موضوع تعبدی آن را هم از بین نمی برد، چون موضوع تعبدی اصالة الطهارة در ملاقی این است که ان لاتعلم انه نجس، من نه علم دارم وجدانا به نجس بودن ملاقی و نه علم دارم تعبدا به نجس بودن او، پس وجهی ندارد که ما اصالة الطهارة در ملاقی را و حتی استصحاب طهارت ملاقی را اصل طولی بدانیم نسبت به استصحاب یا اصل طهارت در ملاقا، بلکه هر دو اصل در عرض واحدند.

و لذا جهت ثانیه در اشکال بر طریق اول این است که ما اصالة الطهارة در ملاقی را اصل طولی نمی دانیم بلکه اصل عرضی می دانیم و در عرض اصل طهارت در ملاقا می دانیم.

اما اینکه حضرت امام در تهذیب الاصول بیان کرده اند که اصل طهارت در ملاقا اصل موضوعی نیست چون ما در هیچ خطاب شرعی نداریم که ملاقی الطاهر طاهر تا بگوئیم اصالة الطهارة در ملاقا اصل موضوعی است برای اثبات طهارت ملاقی، پس اصل طهارت در ملاقا اثر شرعیش تعبد به طهارت ملاقی نیست، پس چطور شما می گوئید اصل موضوعی است؟

از این جهت اشکال کرده اند در اینکه اصل طهارت در ملاقی اصل طولی باشد.

اقول: این اشکال وارد نیست، چون اگر اصل موضوعی بر اصل حکمی مطلقا مقدم باشد ولو کانا متوافقین کافی است که شارع بگوید ملاقی النجس نجسٌ، اصل طهارت در ملاقا نفی می کند موضوع ملاقی النجس نجسٌ را، و این مقدم است به نظر مشهور بر اصل طهارت در ملاقی که مستقیما می خواهد حکم نجاست ملاقی را نفی کند، همین کافی است برای اصل موضوعی، اصل موضوعی که لازم نیست مثبت باشد بلکه می تواند نافی باشد.

پس عمده اشکال این است که ما بگوئیم اصل موضوعی و اصل حکمیِ متوافقین در طول هم نیستند.

الجهة الثالثه: این است که ما گفته ایم بر فرض اصل طهارت در ملاقی اصل طولی باشد اما در طول معارض خودش نیست، معارض اصل طهارت در ملاقی اصل طهارت در عدل الملاقا است نه اصل طهارت در ملاقا، اصل طهارت در ملاقا که طرف معارضه نیست با اصل طهارت در ملاقی بلکه هر دو حکمشان واحد است اگر پاکند هر دو پاکند و اگر نجسند هر دو نجسند، آنی که اصل طهارت در ملاقی در طول اوست و هو اصل الطهارة فی الملاقا او طرف معارضه نیست، و آنی که طرف معارضه است با اصل طهارت در ملاقی و هو اصل الطهارت فی عدل الملاقا اینها بینشان طولیت نیست، چون اصل طهارت در عدل الملاقا که حاکم نیست بر اصل طهارت در ملاقی، آنی که حاکم است بر اصل طهارت در ملاقی اصل طهارت در ملاقا است نه اصل طهارت در عدل الملاقا، لذا بین این دو طولیت نیست بلکه عرضیت است و با هم تعارض می کنند، و لذا ما قبلا گفته ایم اصل طولی در یک طرف در طول اصل در همان طرف است نه در طول اصل در آن طرف معارض. (این قبلا به طور مفصل مطرح و وجوهی که برای تقدیم اصل طولی بیان شده بود بیان کرده ایم و جواب داده ایم فلیراجع الی محله، که خلاصه نظرمان این بود که ما اصل طولی را برفرض اصل الطهارة در ملاقی اصل طولی باشد طرف معارضه می دانیم با اصل الطهارة در عدل الملاقا، و اینها را در رتبه واحده می دانیم، اینها با هم تعارض می کنند و اینها هیچ تقدم و تأخر رتبی بر یکدیگر ندارند کما بیناه فی محله).

الجهة الرابعة: اشکالی است که مرحوم سید حیدر صدر مطرح کرده و به عنوان شبهه حیدریه مشهور شده، گفته اند جناب شیخ اعظم! قبول که اصل طهارت در ملاقی در طول اصل طهارت در ملاقا و عدل الملاقا است و با آنها تعارض ندارد، اما اگر عدل الملاقا چیزی است که قابل اکل و شرب است یعنی آن عدل الملاقا اصالة الحلِ در شرب و اکل دارد مثل همین مثالی که زدیم که سیب در آب الف افتاد و ما علم اجمالی داریم یا آب الف نجس است یا آب ب، عدل الملاقا که آب ب است غیر از قاعده طهارت اصالة الحل هم دارد، اصالة الحل می گوید یجوز شرب آن آب ب، اصالة الحل در آب ب که تقدم رتبی ندارد بر اصالة الطهارة در ملاقی، بلکه در عرض هم هستند، آنی که تقدم رتبی دارد و اصل موضوعی است اصل طهارت در ملاقا و عدل الملاقا است آنها تقدم رتبی دارند بر اصل طهارت در ملاقی، اما اصالة الحل در عدل الملاقا با اصالة الطهارة در ملاقی در عرض واحد هستند و هیچ طولیتی بینشان نیست، اصالة الحل در آن عدل الملاقا یعنی در آب ب خودش اصل طولی است نسبت به اصالة الطهارة در آن آب ب چون اصل حکمی است، خوب اصالة الطهارة در ملاقی هم اصل حکمی است، این دو تا اصل حکمی در رتبه واحده اند، اینها با هم تعارض می کنند.

این اشکال سید حیدر صدر اشکال واردی است، ولی ایشان توجه داشته یا نداشته نمی دانم، درست است که اصالة الطهارة در این ملاقی تعارض می کند با اصالة الحل در عدل الملاقا، ولی طبق بیان مرحوم شیخ باز هم راه بسته نیست، چون یک اصل طولی دیگری داریم در این ملاقی، خوب در این ملاقی اصالة الحل جاری می کنیم اگر خود این ملاقی مما یؤکل او یشرب باشد، مثل همین سیب، خوب این سیب قاعده طهارتش تعارض می کند با قاعده حل در عدل الملاقا نوبت می رسد به اصالة الحل در این ملاقی، چون اصالة الحل در این ملاقی در طول اصالة الطهارة اوست، چون اصالة الحل نسبت به اصالة الطهارة اصل حکمی است نسبت به اصل موضوعی، وقتی شما اصالة الطهارة جاری کردید این اصل موضوعی است نسبت به اصالة الحل، خوب اصالة الطهارة در این ملاقی تعارض کرد با اصالة الحل در عدل الملاقا چون در رتبه واحده بودند نوبت می رسد به اصل طولی اصالة الحل در این ملاقی، بله! اگر این ملاقی آب باشد نمی شود با آن وضوء گرفت چون شرط وضوء طهارت آب است (مقرر: که بخاطر معارضه با اصل طولی اصالة الحل در عدل الملاقا تساقط کرد)، اما می شود خورد طبق اصالة الحل، چون شرب نجس حرام است قاعده حل می گوید (مقرر: شک داری این آب نجس است) کل شئ لک حلال، سیب اگر باشد می شود او را خورد چون اکل طعام متنجس حرام است اصالة الحل می گوید شما شک داری این سیب متنجس است کل شئ لک حلال.

مگر اینکه شما بیائید علاوه بر اینکه اصل طولی را می پذیرید غیر از اصل طولی خطاب مختص را هم بپذیرید، که شیخ دیگر خطاب مختص را نگفته است و این یک مبنای دیگری می شود، بله اگر بگوئید ما هم طرفدار اصل طولی هستیم و هم طرفدار خطاب مختص آنوقت گفته می شود که قاعده حل در عدل الملاقا با قاعده حل در ملاقا خطاب مشترک هستند هر دو یک حدیث است می شود خطاب مشترک، قاعده طهارت در این ملاقی هم از اصل طولی بودن آن امتیاز می گیریم چون اصل طولی است و هم از خطاب مختص بودنش امتیاز می گیریم که نسبت به قاعده حل در این دو تا آب خطاب مختص است، اگر اینجور بگوئید و خطاب مختص را شما مقدم کنید مطلقا ولو کان خطابا مختصا حاکما و این را هم ضمیمه کنید به سلامت اصل طولی آنوقت می توانید به یک نتیجه ای برسید بگوئید این اصالة الطهارة در ملاقی از یک جهت سالم ماند چون اصل طولی است، به لحاظ این اصالة الحل در این دو آب هم سالم می ماند چون این دو اصالة الحل خطاب مشترکند و تعارض بین خطاب مختص و خطاب مشترک نیست، خوب اینها را که شیخ نفرموده است، آنی که مرحوم شیخ فرموده نتیجه اش همان چیزی بود که عرض کردیم.

پس این راه مرحوم شیخ که طریق اول بود تمام نیست، یقع الکلام فی الطریق الثانی غدا ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 12/09/93

جلسه 1078

بحث در ملاقی بعض اطراف شبهه محصوره بود که مشهور قائل بودند به عدم وجوب اجتناب از آن، و لکن برخی در مقابل مشهور وجوهی ذکر کردند برای وجوب اجتناب.

وجه دوم تشکیل علم اجمالی بود به اینکه یا ملاقی نجس هست فیجب الاجتناب عنه و یا آن عدل الملاقا نجس هست فیجب الاجتناب عنه، و این علم اجمالی منجز هست.

در مقابل این وجه طرقی ذکر شده که این علم اجمالی را حکما منحل بکنند، طریق اول طریق شیخ بود که جریان اصل طولی بود در ملاقی، که فرمود اصل طهارت در ملاقی چون اصل طولی هست جاری می شود بلا معارض، که جواب دادیم، طریق های دیگری هم هست در جواب از این وجه دوم که عمده آن چهار طریق دیگر است که اجمال این طرق را عرض می کنم تا بعد توضیح اینها را با بیان فرق اینها عرض کنیم.

ذکر چهار طریق دیگر غیر از طریق شیخ در جواب از وجه دوم

طریق اول: می گوید سبق زمانی علم به نجاست احد الانائین یعنی ملاقا او عدل الملاقا منشأ می شود که علم متأخر به تحقق نجاست ملاقی او عدل الملاقا منجز نباشد، و لذا سبق زمانی علم به نجاست احد الانائین را موجب انحلال حکمی علم اجمالی می داند، که این طریق نظر صاحب کفایه و آقای خوئی در مصباح الاصول و نظر مرحوم استاد و نظر حضرت امام در دوره اخیره اصولشان در تهذیب الاصول است.

طریق دوم: سبق رتبی علم است، که گفته می شود علم به نجاست احد الانائین ممکن هست مقارن هم باشد با علم به نجاست ملاقی أو عدل الملاقا، و لکن این علم به نجاست ملاقی أو عدل الملاقا معلول علم اجمالی به نجاست ملاقا أو عدل الملاقا هست، و لذا علم به نجاست ملاقا أو عدل الملاقا چون سبق رتبی دارد ولو تقارن زمانی داشته باشد سبب انحلال علم اجمالی است، این نظر محقق عراقی در نهایة الافکار و مقالات است.

طریق سوم: سبق زمانی معلوم هست، یعنی زمان تحقق معلوم به علم اجمالی اول یعنی زمان تحقق نجاست احد الانائین چون زودتر بوده بر تحقق ملاقات، سبق زمانیِ معلوم منشأ انحلال علم اجمالی هست، چون اول یکی از این دو اناء نجس شد در زمان متأخر این سیب ملاقات کرد با آب الف، زمان نجاست احد المائین اسبق است از زمان ملاقات این سیب با آب الف، سبق زمانی معلوم در علم اجمالی به نجاست ملاقا أو عدل الملاقا منشأ انحلال علم اجمالی است، و این علم به ملاقات دیگر منجز نیست، که این نظر آقای خوئی است در دراسات که دوره قبل از مصباح الاصول هست.

طریق چهارم: تمسک به سبق رتبی معلوم بالاجمال هست، می گویند چون نجاست ملاقی معلول نجاست ملاقا هست، مستقل از آن نیست، ولو همزمان ما دیدیم که یک سیبی داخل آب الف بود یک قطره خون یا در آب الف افتاد یا در آب ب، زمانا تحقق نجاست احد المائین با تحقق ملاقات مقارن بود، و لذا تنها توجیه در اینجا سبق رتبی معلوم به علم اجمالی اول هست که می گوید نجاست احد المائین رتبة مقدم هست بر نجاست این سیب اگر نجس باشد، زیرا نجاست ملاقی معلول نجاست ملاقا است.

مرحوم شیخ به اصل طولی تمسک کرد، این طریق رابع نتیجةً با طریق مرحوم شیخ یکی می شود و لکن استدلال فرق می کند، و این تمسک به سبق رتبی معلوم نظر مرحوم نائینی است در فوائد الاصول و اجود التقریرات و نظر مرحوم امام در انوار الهدایة که دوره اولی بحث اصول ایشان هست.

پس غیر از طریق مرحوم شیخ که تمسک بود به اصل طولی که اصالة الطهارة در ملاقی را اصل طولی می دانست، غیر از آن این طرق اربعه هست که یکی تمسک به سبق زمانی علم است، دوم تمسک به سبق رتبی علم، سوم تمسک به سبق زمانی معلوم، چهارم تمسک به سبق رتبی معلوم، که ثمرات این چهار نظر را تدریجا بیان می کنیم.

اما تمسک به طریق اول از این طرق اربعه که سبق زمانی علم است

صاحب کفایه وقتی این نظر را انتخاب کرده طبعا نتیجه این نظرش را می گوید تثلیث اقسام هست، حالا دلیلش بر انتخاب این نظر را عرض خواهیم کرد ولی نتیجه آن تثلیث اقسام است یعنی سه قسم پیدا می شود در بحث ملاقی:

اقسام ثلاثه سبق زمانی

قسم اول: اجتناب از ملاقا و عدل الملاقا واجب، ولی اجتناب از ملاقی واجب نیست، این کجاست؟

جائی که مثلا ساعت هفت صبح علم اجمالی پیدا کردیم که یا این آب الف نجس است یا آب ب، ساعت هشت صبح شخصی به ما گفت این سیب را من در آب الف پیدا کردم خشکش کردم بفرما میل کن، علم به ملاقات ساعت هشت صبح، ولی معلوم به این علم ثانی مقارن هست زمانا با معلوم به علم اول، یعنی نجاست احد المائین و نجاست این سیب در زمان واحد بود، چون وقتی یک قطره خون افتاده در یکی از این دو آب حالا معلوم شد سیب هم در آب الف بوده ولی من نمی دانستم، اول در ساعت هفت علم به نجاست احد المائین پیدا کردم ساعت هشت علم پیدا کردم به ملاقات این سیب با آب الف ولو ملاقات مقارنه با نجاست احد المائین، در اینجا صاحب کفایه و تبعه فی ذلک السید الخوئی فی مصباح الاصول لا الدراسات و السید الامام فی تهذیب الاصول لا انوار الهدایة می گویند اینجا اجتناب از این ملاقی لازم نیست، چرا؟

چون می گویند شرط تنجیز علم اجمالی این است که یک طرفش به منجز سابق منجَّز نشده باشد، علم اجمالی باید منجز معلوم بالاجمال باشد علی ای تقدیر، یک طرف علم اجمالی ما در این علم اجمالی ساعت هشت چیست، علم اجمالی ساعت هشت این است که یا این سیب نجس است یا آب ب که عدل الملاقاست، خوب نجاست آب ب تَنجَّزت به علم اجمالی اول که ساعت هفت بود، این علم اجمالی دوم یک طرفش به علم اجمالی اول که اسبق زمانا بود منجز شد والمتنجز لا یتنجز ثانیا[[23]](#footnote-23)، چون تحصیل حاصل محال است، پس این علم اجمالی صلاحیت تنجیز خودش را از دست می دهد، این دلیلی است که صاحب کفایه آورده است.

آقای خوئی دلیل بهتری می آورد که با مسلک اقتضاء می سازد، ایشان می فرماید اصل طهارت در این سیب معارض ندارد، چون اصل طهارت در این سیب ساعت هشت موضوع پیدا کرد، معارض ندارد در ساعت هشت اصل طهارت در این سیب، چون اصل طهارت در آن عدل الملاقا یعنی آب ب ساعت هفت موضوع پیدا کرد ولی تعارض داشت با اصل طهارت در آب الف در همان ساعت هفت فتعارضا تساقطا، ما ساعت هشت علم به ملاقات پیدا کردیم اصل عملی تابع علم و شک ماست نه تابع واقع، تا قبل از ساعت هشت اصلا موضوع نداشت که ما بخواهیم اصل طهارت در سیب جاری کنیم، چون شک در آن نداشتیم، اگر هم شک داشتیم شک بدوی بود اصل طهارت در آن طرف معارضه با چیزی نبود، بعد از ساعت هشت علم اجمالی پیدا کردیم که یا این سیب نجس بوده ولو از ساعت هفت ولی علم اجمالی ما ساعت هشت حاصل شد یا آن آب ب نجس بوده، خوب اصل طهارت در این سیب ساعت هشت موضوع پیدا کرد، وقتی موضوع پیدا کرد که اصل طهارت در آن آب ب یک ساعت قبل تعارض کرده بود با اصل طهارت در آب الف که ملاقا هست و تساقط پیدا کرده بودند، اصل ساقط و میت که معارضه نمی کند با این اصل طهارت در سیب که تازه ساعت هشت موضوع پیدا کرده و زنده شده، لذا تمسک می کنند به خطاب اصل در این ملاقی بلامعارض، این قسم اول که اجتناب از ملاقا و عدل الملاقا لازم است ولی اجتناب از ملاقی غیر لازم.

قسم دوم: اجتناب از ملاقا و ملاقی و عدل الملاقا هر سه لازم است، او کجاست؟

در جائی که هر دو علم اجمالی مقارن با هم باشند، اما لازم نیست معلومین مقارن با هم باشند، شما فرض کنید ساعت هفت صبح در یکی از این دو آب قطره خون افتاد ساعت هشت سیب با آب الف ملاقات کرد اما مشکل این است که علم شما به نجاست احد المائین هم همین ساعت هشت بود که زمان علم به ملاقات است نه ساعت هفت، یعنی تا دیدید این سیب در آب الف افتاد برداشتید بخورید یک آقایی گفت دست نگه دار من خودم دیدم ساعت هفت یکی از این دو آب نجس شد اجمالا، حالا که این را گفت صاحب کفایه می گوید سیب را بگذارید زمین چون علم اجمالی به اینکه یا سیب نجس است یا عدل الملاقا یعنی آب ب مقارن با علم اجمالی به نجاست احد المائین است، و لذا این دو علم همزمان با هم هر سه طرف را منجز می کنند، علم اجمالی به نجاست ملاقی یعنی این سیب او عدل الملاقا عرفا اگر مقارن بود[[24]](#footnote-24) با علم اجمالی به نجس بودن احد المائین الملاقا او عدله هر دو علم اجمالی منجز است.

قسم سوم: اجتناب از ملاقی یعنی سیب و عدل الملاقا یعنی آب ب لازم است ولی اجتناب از ملاقا یعنی آب الف لازم نیست، او کجاست؟

در کفایه برای این دو مثال زده شده است:

مثال اول: اینکه ما خواستیم این سیب را بخوریم یک آقایی به ما گفت این سیب را نخور یا این سیب نجس است یا آب ب، گفتیم شما درست می گوئی قبول ما از قول شما مطمئن می شویم یا اگر هم مطمئن نشدیم بالاخره قول ثقه در موضوعات را بعضی از علماء حجت می دانند یا اصلا بینه بود دو تا شاهد عادل که همه حجت می دانند، ولی می شود بفرمائید از کجا شما می گوئید یا این سیب نجس است یا آن آب ب، بعد از اینکه طبعا یک مقداری تأخیر شده می گوید من دیشب دیدم که یک قطره خون یا در آب الف افتاد یا در آب ب و این سیب هم با آب الف ملاقات کرد، خوب جناب مخبر! ای کاش اول خبر می دادی که یکی از این دو آب نجس است چند دقیقه بعد می گفتی در ضمن این سیب هم در آب الف افتاده بود تا داخل شود در قسم اول، حالا این مخبر یا بدسلیقه بود یا قصدش این بود که ما این سیب را نخوریم آمد اول گفت یا این سیب نجس است یا آن آب ب، پس ما اول علم اجمالی پیدا کردیم به نجاست ملاقی یا عدل الملاقا، این علم اجمالی منجز شد، این علم اجمالی که منجز شد یک دقیقه بعدش که ما علم اجمالی پیدا کردیم یا آن آب الف نجس است یا آب ب چون یک دقیقه بعد از آن علم اجمالی اول ما فهمیدیم که سبب نجاست احتمالیه سیب ملاقات با آب الف است، دیگر این سیب را باید بگذاریم کنار ولی اجتناب از آب الف لازم نیست، چون علم اجمالی به نجس بودن آب الف یا آب ب الملاقا او عدل الملاقا متأخر است زمانا و منجز نیست، یا به تعبیر آقای خوئی اصل طهارت در آن آب الف که ملاقا هست جاری می شود بلامعارض، چون اصل طهارت در عدل الملاقا که آب ب هست در زمان سابق تعارض کرد با اصل طهارت در آن ملاقی و تعارض کرد.

حالا یک شوخی علمی هم می شود کرد در مقابل این شعبده بازی های علمی، و آن اینکه از نظر آقای خوئی باید اینجور باشد که ما با همان آب الف که محکوم به طهارت هست این سیب را می شوریم و می خوریم، می خواستند مانع بشوند از خوردن سیب ولی ما آن را چاره کردیم، چطور؟ اصل طهارت در این سیب قبل از غسل به این ماء محکوم به طهارت ظاهریه تعارض کرده بود با اصل طهارت در آن آب ب، اما الآن ما به برکت این اصل طهارتی که در آب الف جاری می شود به تصریح آقای خوئی به برکت او این سیب را می خوریم می گوئیم اصل طهارت در آن آب الف اثر شرعی اش این است که ما یغسل به فهو طاهر، بله هنوز هم ما علم اجمالی داریم که یا آن آب ب نجس است یا این سیب، بله حرفی نیست اما با این نقشه ای که کشیدیم یک اصلی در این سیب زنده شد غیر از آن اصلی که با تعارض تساقط کرده بود، آن اصلی که تعارض کرد و تساقط کرد اصل طهارت در خود سیب بود که تعارض کرد با اصل طهارت در آب ب، او تمام شد، از این به بعد که ما این سیب را با آب الف محکوم به طهارت ظاهریه شستیم اصل طهارت در این آب الف اثر شرعیش این است که این سیب پاک است[[25]](#footnote-25)، این یک اصل جدید است و این اصل جدید طبق مسلک آقای خوئی جاری است بلامعارض، و این نتائج است که باعث می شود شما احساس وحشت کنید که مشهور گفته اند بعض اطراف شبهه محکوم به طهارت است اما این لوازم غریبه که بعدا زیادتر هم خواهید شنید اینها قابل التزام نیست طبق ارتکاز متشرعی، ولی نتیجه این مبانی هست.

ان قلت: ما علم اجمالی داریم که یا این آب ب نجس است یا این سیب ولو بعد از شستنش با آب الف، این درست است، و یا به تعبیر بهتر ما یقین داریم شستن این سیب با این آب الف هیچ تأثیری در طهارت او نداشته است، زیرا یا این سیب از اول پاک بوده و آن قطره خون در آب ب افتاده بوده، که هیچ، یا این سیب نجس بوده در صورتی که آن قطره خون در آب الف افتاده بوده و این سیب با ملاقات با همین آب الف نجس شده بوده بالملاقات، پس یقینا این شستن تأثیری در حصول طهارت برای این سیب ندارد.

قلت: بله این اشکال خوبی است و این را ما هم یادداشت کرده ایم، ولی آقای خوئی به این مطالب معتقد نیست، می گوید برای ما مهم نیست که سبب طهارت واقعیه چه چیزی باشد، تصریح می کند به این حرف در بحث های متشابه، این اشکالی که عرض کردم اشکال آقای صدر هست به آقای خوئی در آن مباحث، ولی آقای خوئی می گوید من چه کار دارم سبب واقعی طهارت چیست، من تا حالا اصل طهارت نداشتم که ثابت کند این سیب پاک است چون اصول تعارض کرده بودند، بعد از این اصل طهارت دارم، می گوید اصل طهارت در آب الف اثر شرعیش این است که ما یغسل به طاهر، من چه کار دارم که یقین پیدا کردم که این شستنِ با آب الف سبب طهارت این سیب نیست، یا از اول پاک بوده یا اگر از اول پاک نبوده پس این آب الف نجس بوده قابل این نیست که مطهِّر این سیب باشد، من چه کار به این حرفها دارم، من تا حالا اصل طهارتی که اثبات کند طهارت این سیب را نداشتم ولی بعد از این دارم، اینکه سبب طهارت واقعیه چه چیزی است اینکه در حکم شرعی اخذ نشده است، نقض ما هم طبق مبنای آقای خوئی است.

مثلا شما بعد از طواف شک می کنید که وضوء گرفته بودید برای طواف یا نه، آقایان می گویند وضوء بگیرید نماز طواف بخوانید، یقینا این وضوء نقشی در تصحیح نماز طواف ندارد، قاعده فراغ جاری می کنند در طواف ولی می گویند برای نماز طواف وضوء بگیر، آقا این وضوء نقشی در تصحیح نماز طواف ندارد، چون یا من قبل از طواف وضوء گرفته ام که المتوضئ لا یحتاج الی وضوء ثانی، یا قبل از طواف وضوء نگرفته ام که در این صورت طوافم باطل است نماز طواف بدون طواف که ارزشی ندارد، ولی آقایان می گویند وضوء بگیر چون قاعده فراغ در طواف اثبات نمی کند شما وضوء دارید بلکه می گوید شما طواف صحیح بجا آورده ای، می گوید وضوء بگیر ولو این وضوء در حکم واقعی تأثیری ندارد ولی برای اینکه دهان ملائکه مجری اصول عملیه را ببندی بگوئی آن طواف که قاعده فراغ داشت برای نماز طواف هم که یقینا وضوء گرفتم و یقینا طاهرم.

این مورد اول برای قسم سوم که اجتناب از ملاقا لازم نیست ولی اجتناب از ملاقا لازم است.

مثال دوم: می گوید زمانی که من علم پیدا کردم که این سیب با آب الف ملاقات کرده آب الف از محل ابتلاء من خارج شده بود، یک آقایی آن آب الف را برداشته بود با یک هواپیما به یک منطقه دوردست خارج از محل ابتلاء برده بود، وقتی من علم اجمالی پیدا کردم به نجاست یکی از این دو آب یا این آب ب یا آن آب الفِ خارج از محل ابتلاء، خوب این علم اجمالی منجز نیست، ولی علم اجمالی به اینکه یا این سیب که با آن آب الف قبل از خروج از محل ابتلاء ملاقات کرده بود یا نه اصلا این سیب در همان شهر دوردست ملاقات کرده بود با آب الف، آب الف را گذاشتند بماند همان شهر دوردست ولی سیب را آوردند اینجا، اینجا علم اجمالی به اینکه یا این سیب نجس است یا آن آب ب منجز است، باید از این سیب اجتناب کنم، بعد از مدتی دیدیم که آن شخص مسافر آب الف را آورده، صاحب کفایه می گوید دیگر اجتناب از این آب الف لازم نیست، چون این علم اجمالی به اینکه یا اجتناب از آب الف لازم است یا از آب ب متأخر است و بعد از دخول آب الف در محل ابتلاء است.

خوب حالا این مورد دوم را معمولا علماء قبول نکرده اند، می گویند خروج از محل ابتلاء شرطش این است که نه خود آن مشکوک اثر دارد فعلا نه ملاقی آن، وقتی آن اناء خارج از محل ابتلاء ملاقی دارد پس یقینا آن اناء عملا محل ابتلاء هست به لحاظ نجاست ملاقیش، چون اصل طهارت در آن آب به لحاظ اینکه ملاقی آن که این سیب است محکوم به طهارت بشود جاری می شود، پس صد در صد آن آب الف خارج از محل ابتلاء نیست، چون شرط خروج از محل ابتلاء این است که لابنفسه و لابأثره داخل در محل ابتلاء نباشد، ولی اثرش اینجا داخل در محل ابتلاء است، و لذا اصل در آن آب الف ولو خود این آب الف در مکان بعید هست جاری می شود اصل طهارت برای اثبات طهارت این سیب، و لذا تعارض می کنند.

حالا ما راجع به این مورد دوم بعدا بیشتر صحبت می کنیم.

این طریق اول از این طرق اربعه امروز که تمسک به سبق زمانی علم است که نتیجه اش این تفصیل بود.

اقول: این طریق به هیچ وجه درست نیست، ما قبلا بحث کرده ایم که علم حدوثش در حدوث تنجیز نقش دارد و بقائش در بقاء تنجیز نقش دارد، اگر علم اجمالی دیروز بود امروز از بین رفت علم اجمالی دیروز که منجز نیست نسبت به امروز، علم اجمالی فی کل آنٍ منجز تکلیف در همان آن هست، آقا در این ساعت هشت بقاء آن علم اجمالی اول که از ساعت هفت بود بقاء آن علم اجمالی و این علم اجمالی دوم که ساعت هشت حاصل شده در عرض واحد منجز هستند، این آب ب که عدل الملاقا است طرف این دو علم اجمالی است که همزمان هر دو علم اجمالی می خواهند آن را تنجیز کنند، خوب علم اجمالی اول یک طرف مختص دارد که آب الف است و علم اجمالی دوم یک طرف مختص دارد که این سیب است، طرف مشترکشان هم آب ب است که عدل الملاقاست، همزمان هر دو علم منجز هستند بلاتقدم و لاتأخر بینهما، چون تنجز در ساعت هشت مرهون بقاء علم اجمالی اول است، بقاء علم اجمالی اول در عرض حدوث علم اجمالی دوم است.

و اما آنی که آقای خوئی فرمود که اصل طهارت در این عدل الملاقا یک ساعت قبل تعارض کرد و ساقط شد بالمعارضه.

اقول: آقا سقوط بالمعارضه یعنی چه؟ یعنی دلیل اصل حجت نیست نسبت به آن، این معنایش علم به عدم جریان که نیست شاید شارع در این عدل الملاقا اصل جاری کرده باشد، ما چه می دانیم، تعارض یعنی قابل وصول نیست جریان اصل در این طرف به ملاک تعارض، خوب چه فرق می کند، تعارض کما اینکه بین اصل طهارت در آب الف با آب ب هست همین تعارض بین اصل طهارت در آب ب و این سیب هست، تعارض که مربوط به زمان نیست بلکه مربوط به تکاذب در جعل است که محال است جعل اصل طهارت برای دو طرف علم اجمالی، جعل که تدریجی نیست، جعل شارع اصل طهارت را نسبت به همه افراد دفعةً واحده است، در زمان جعل که دفعةً واحده است ما می بینیم تکاذب هست بین جعل اصل طهارت در این طرف با اصل طهارت در آن طرف علم اجمالی، چه کار داریم که موضوع اصل طهارت در یکی دیرتر محقق می شود، ما اینها را قبلا بحث کرده ایم دیگر تکرار نمی کنیم، پس این طریق اول که سبق زمانی علم است به درد نمی خورد، اما بقیة الطرق سیأتی انشاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 15/09/93

جلسه 1079

بحث در طرقی بود که برای منحل کردن علم اجمالی به نجاست ملاقی یا نجاست عدل الملاقا مطرح شده بود، که عرض کردیم غیر از طریق مرحوم شیخ که تمسک به اصل طولی هست چهار طریق عمده وجود دارد که عرض می کنیم.

اولین طریق از این طرق اربعه تمسک به سبق زمانی علم هست، گفته می شود که اگر ما دو علم اجمالی داشتیم یک علم اجمالی ما اسبق زمانا بود و این علم اجمالی دوم متعلقش مردد بود بین اینکه یا آن طرفی باشد که متعلق علم اجمالی اول هست یا طرف جدید باشد، مثل اینکه ما قبلا می دانستیم که یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو، بعد علم اجمالی پیدا کردیم یا اکرام عمرو واجب است یا اکرام بکر، گفته اند این علم اجمالی ثانی منجز نیست، چون یک طرفش که وجوب اکرام عمرو است قد تنجز بعلم اجمالی سابق، لذا این طرف جدید که اکرام بکر است مجرای اصل برائت خواهد بود، این را در بحث ملاقی هم تطبیق کرده اند گفته اند اگر ما بعد از علم اجمالی به نجاست احد المائین علم پیدا کنیم به وجود ملاقی برای آب الف اینجا اجتناب از این ملاقی دیگر لازم نیست، و این مطلب را با سه تقریب بیان کرده اند:

تقریب اول: ما عن صاحب کفایه، که می فرماید ما چون زائد بر آن تکلیف معلوم بالاجمال علم به تکلیف آخری نداریم، فرق است بین اینکه از ابتداء بدانیم که یا اکرام زید واجب هست یا اکرام عمرو و بکر، اینجا علم اجمالی ما یک طرفش مرکب است از دو چیز وجوب اکرام عمرو و وجوب اکرام بکر، و لکن اگر ما در زمان اول علم اجمالی پیدا کنیم به وجوب اکرام زید یا عمرو و در زمان متأخر علم اجمالی پیدا کنیم به اینکه مولا به ما گفته اکرم عمروا یا اکرم بکرا ما علم به تکلیف آخر نداریم، می شود شک بدوی.

این تعبیر صاحب کفایه که کاملا روشن است که اشکال دارد، برای اینکه اگر می گوئید که نوع مردم علم اجمالی ثانی ندارند که اولا: نقل کلام می کنیم به کسانی که علم اجمالی ثانی دارند مثل خود صاحب کفایه، ایشان چه جور تحلیل می کند که به هر حال علم اجمالی هست که یا واجب است بر ما اکرام عمرو و یا اکرام بکر، و این علم اجمالی به تکلیف است، بله احتمال می دهیم که این تکلیف معلوم به علم اجمالی دوم با آن تکلیف معلوم به علم اجمالی اول یکی باشند و هر دو منطبق باشند بر اکرام عمرو، و لکن این در فرض تقارن العلمین هم هست، ما احتمال می دهیم اکرام عمرو واجب باشد نه اکرام زید و نه اکرام بکر هیچ کدام واجب نباشد، اینکه علم اجمالی را از بین نمی برد.

ثانیا: ما عرض کردیم این علم اجمالی ثانی در ارتکاز مردم هست، واقعا مردم فرق نمی گذارند بین اینکه یک مخبر صادقی در یک گفتار به آنها بگوید اما یجب اکرام زید او یجب اکرام عمرو و بکر، یا در دو گفتار این را بگوئید اول بگوید یجب اکرام زید او عمرو بعد بگوید یجب اکرام عمرو او بکر اجمالا، مردم بین این دو فرق نمی گذارند که اگر با هم بگوید می گویند علم اجمالی داریم به وجوب اکرام زید یا وجوب اکرام عمرو و بکر ولی اگر این مخبر صادق با هم نگوید می گویند ما علم اجمالی داریم به وجوب اکرام زید یا عمرو و شک داریم در وجوب اکرام بکر، قطعا اینطور نیست.

اگر مقصود ایشان این است که در بناء عقلاء این علم اجمالی دوم منجز نیست، خوب ایشان که منجزیت علم اجمالی را به حکم عقل می داند نه به بناء عقلاء، برای عقل چه فرق می کند خوب این علم اجمالی دوم منعقد شده چرا منجز نباشد عقلا، نفی منجزیت عقلیه این علم اجمالی دوم خلاف وجدان است بلکه نفی منجزیت عقلائیه آن هم خلاف وجدان است کما سیأتی.

پس این تقریب اول که ما بگوئیم اگر علم اجمالی دوم متأخر بود زمانا علم اجمالی فرد آخری از تکلیف پیدا نمی کنیم جوابش این است که علم اجمالی به جامع تکلیف کافی است برای اینکه منجز باشد، و ما علم اجمالی دوممان هم علم اجمالی به جامع تکلیف است.

ثالثا: جناب صاحب کفایه! مگر همه جا بحث علم به تکلیف است، خیلی جاها بحث امتثال تکلیف است مثل وضوء با این آب، ما وقتی وضوء با آب می گیریم شرط آب وضوء این است که پاک باشد، اینجا بحث علم اجمالی به تکلیف نیست، بلکه بحث این است که ما باید احراز کنیم امتثال امر به وضوء به ماء طاهر را، خوب اصل طهارت در این ملاقی اگر آب باشد چطور جاری می شود؟ جمع بین اصل طهارت در این آب که ملاقی اناء الف هست و اصل طهارت در اناء ب اینکه معقول نیست، هم اناء ب که عدل الملاقا است اصل طهارت داشته باشد و هم ملاقی اناء الف، در حالی که ما علم اجمالی داریم یکی از این دو نجس هستند اصل طهارت در هر دو غیر معقول است و در یکی دون الاخری هم ترجیح بلامرجح است، فلا یتم هذا التقریب.

تقریب دوم: ما عن المحقق الاصفهانی، فرموده شرط منجزیت علم اجمالی این است که منجز واقع باشد علی ایّ تقدیر، و اگر یک طرف علم اجمالی به منجز سابق و به علم اجمالی سابق زمانا منجَّز شده المتنجز لایتنجز ثانیا، پس این علم اجمالی متأخر صلاحیت تنجیز علی ایّ تقدیر ندارد، ما ساعت اول علم اجمالی پیدا کردیم یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو، ساعت دوم علم اجمالی پیدا کردیم یا اکرام عمرو واجب است یا اکرام بکر، اکرام عمرو وجوبش منجز شد به علم اجمالی اول که اسبق زمانا هست و دیگر قابل تنجیز نیست با علم اجمالی دوم، پس این علم اجمالی صلاحیت تنجیز واقع را علی ایّ تقدیر ندارد.

اقول: جوابش را عرض کردیم که بقائا تنجّز وجوب اکرام عمرو که طرف مشترک است مستند خواهد بود به دو منجِّز یکی بقاء علم اجمالی اول و دیگری حدوث علم اجمالی ثانی، قیام منجزین علی تکلیف واحد اینکه محال نیست بلکه قیام حجتین است علی حکم واحد، مثل اینکه دو خبر ثقه بگویند نماز جمعه واجب است، اینکه محذوری ندارد، پس وجهی ندارد که شما بگوئید علم اجمالی به وجوب اجتناب از ملاقی یا عدل الملاقا چون زمان متأخر به وجود آمده این منجِّز نیست چون یک طرفش که وجوب اجتناب از عدل الملاقا است تنجَّز بعلم اجمالی سابق، پس عقل یک بار حکم می کند به تنجز به دو سبب، یعنی عقل یک بار حکم می کند به استحقاق عقاب بر مخالفت تکلیف در این طرف مشترک، اما سبب و موضوع این حکم عقل دو چیز است، مثل دو اماره بر دو وجوب نماز جمعه که این منشأ دو تنجز نیست بلکه مجموع این دو اماره منشأ یک تنجزند.

اگر بحث را وجدانی مطرح می کنید که حاشا به مقام محقق اصفهانی که برهان را کنار بگذارد و حواله به وجدان بدهد، آن هم کسانی را حواله به وجدان بدهد که معلوم نیست وجدانشان چگونه است، ایشان برهان می آورد می گوید المتنجز لا یتنجز ثانیا، پس این علم اجمالی دوم صلاحیت تنجیز واقع را علی ای تقدیر ندارد، اگر آن واقع در طرف مشترک هست این طرف مشترک قابل تنجز با این علم اجمالی دوم نیست، ما می گوئیم چرا نیست؟ هر علمی آنا فآنا سبب تنجز تکلیف است در آن حین، حدوث علم اجمالی اول سبب تنجز تکلیف است نسبت به زمان حدوث، اما بقاء تنجز مستند هست به بقاء علم اجمالی اول و حدوث علم اجمالی دوم، اگر هم بحث وجدانی می کنید به وجدان عقلی و عقلائی هیچ فرق نیست بین اینکه مخبر در یک دفعه بگوید یجب اکرام زید او یجب اکرام عمرو و بکر اجمالا، یا مخبر صادق بگوید یجب اکرام زید او یجب اکرام عمرو اجمالا، یک دقیقه بعد بگوید یجب اکرام عمرو او یجب اکرام بکر اجمالا، فرق می کند با منجز تفصیلی، منجز تفصیلی سابق و لاحق ندارد بلکه حتی اگر مقارن هم باشد مثل اینکه یک طرف علم اجمالی استصحاب بقاء وجوب دارد یا قاعده اشتغال دارد ولو مقارن باشد با علم اجمالی ما در ارتکاز عقلاء می بینیم این علم اجمالی منجز و بیان نیست عقلائا نسبت به آن طرف آخر، اما این چه ربطی دارد به دو علم اجمالی که اگر مقارن با هم بود تنجز آن طرف مشترک مستند می شد به هر دو علم، حرف این است که اگر این دو علم اجمالی مقارن و معاصر بودند هر دو منجز بودند اما حالا که یکی از آنها یک دقیقه دیرتر رسیده بگوئیم این علم اجمالی دوم دیگر صلاحیت تنجیز ندارد این نه برهان بر او قائم است نه وجدان با او مساعدت می کند که علم اجمالی ثانی بیان نباشد.

تقریب سوم: ما عن السید الخوئی، که بنا بر مسلک اقتضاء سخن گفته، ایشان فرموده اصل طهارت در این ملاقی که طرف مختص علم اجمالی دوم است، یا اصل برائت از وجوب اکرام بکر در آن مثال علم اجمالی به وجوب اکرام زید او عمرو ثم حصول العلم الاجمالی بوجوب اکرام عمرو او بکر، اصل مرخص و مؤمِّن در این طرف مختص علم اجمالی متأخر بلا معارض هست، چون اصل مؤمِّن در آن طرف مشترک در زمان سابق موضوع پیدا کرد و تعارض کرد و تساقط کرد، و الزائل لا یعود.

اقول: این هم عرض کردیم تمام نیست، زیرا ملاک تعارض تنافی در جعل است، تعارض یعنی تنافی در جعل یعنی اینکه نتواند دلیل کل شئ لک طاهر این دو طرف علم اجمالی به نجاست را بگیرد، و دعوای جریان اصل طهارت در یکی از این دو دون الآخر دعوای بلادلیل است، ترجیح بلامرجح یعنی دعوای بلا دلیل، این است ملاک تعارض، خوب ما می گوئیم یقینا نمی تواند اصل طهارت هم آن عدل الملاقا را بگیرد و هم ملاقی را، چون تنافی در جعل هست، اگر اصل طهارت بیاید هم آن آب ب را بگیرد هم این سیب را که با آب الف ملاقات کرده این ترخیص در مخالفت قطعیه لازم می آید.

اینکه ما بگوئیم اصل طهارت این سیب را می گیرد و لکن آن آب ب را نمی گیرد ثبوتا این دعوای بلادلیل و ترجیح بلامرجح است.

لایقال: اگر می گوئید اصالة الطهارة در آن آب ب قابل وصول نیست، و وقتی حکم ظاهری قابل وصول نبود در یک طرف تعارض نمی کند با اصل در طرف دیگر علم اجمالی، چون فعلیت حکم ظاهری به وصول آن هست.

فانه یقال: می گوئیم چرا اصل طهارت در این آب ب قابل وصول به مکلف نیست، این بخاطر محذور تعارض و علم اجمالی است، خوب این محذور تعارض و علم اجمالی کما اینکه بین آب ب و آب الف هست از یک ساعت قبل، همینطور بین آب ب و این سیب که ملاقی آب الف است این محذور تعارض و علم اجمالی به عدم جریان اصل در یکی از این دو این محذور در اینجا هم هست، پس اصل طهارت در این سیب هم قابل وصول نیست به نفس نکته اینکه اصل طهارت در آن آب ب که عدل الملاقا است قابل وصول نبود، چه فرقی می کند؟.

آقای خوئی یک استثنائی زده از این مبنای خودش که معتقد شده سبق زمانیِ علم به نجاست احد الانائین بر علم به ملاقات منشأ می شود که اصلا طهارت در ملاقی بلا معارض باشد یک استثنائی زده، فرموده اگر آن عدل الملاقا یک خطاب مختصی داشت و بلا معارض بود آن خطاب مختص، مثل اینکه علم اجمالی پیدا مکردیم یا این آب نجس است یا این لباس، اصالة الحل در این آب بلامعارض است چون خطاب مختص است، اصالة الطهارة در این آب و آن لباس تعارض می کنند، اصل برائت از حرمت شرب این آب با اصل برائت از مانعیت آن لباس در نماز تعارض می کنند، اما این لباس که قاعده حل ندارد قاعده حل در شک در حرمت تکلیفیه جاری می شود، این لباس که حرمت تکلیفیه ندارد پوشیدنش، فوقش لباس نجس است و پوشیدن لباس نجس که حرام تکلیفی نیست، لکن این آب شک در حرمت تکلیفیه شربش هست اصالة الحل دارد، ولی وقتی شما یک ملاقی پیدا کنید برای آن ثوب اصل در آن ملاقی -حالا یا اصل طهارت؟؟؟ یا اصل حل- تعارض می کند با این اصالة الحل در این آب که عدل الملاقا بود.

این مطلب درستی است طبق مبنایش و باید هم هیمنجور بفرماید، البته اگر ایشان مثال را عوض می کرد بهتر بود، چون بعضی ها شبهه دارند در اینکه اصالة الحل با برائت دو چیزند یا یک چیز، البته برای ما فرق ندارد که دو چیزند یا یک چیز ثبوتا، برای ما خطاب مهم است، حدیث حل خطاب مختص دارد نسبت به این آب، حالا روح اصالة الحل با روح برائت شرعیه یکی است یا دو تا برای ما مهم نیست، ولی برای اینکه شبهه پیش نیاید مثال دیگری می زد بهتر بود، مثال می زد که علم اجمالی داریم که یا این آب نجس است یا این خاک، خاک اصالة البرائة هم ندارد، نه اصالة الحل دارد و نه اصالة البرائة فقط اصالة الطهارة دارد، چون خاک طهارتش شرط است در تیمم و در سجود، نه اینکه نجاستش مانع باشد، تیمموا صعیدا طیبا، یا از روایت استفاده می شود که محل سجده باید طاهر باشد، خوب اصالة الطهارة در این تراب اگر جاری بشود اثبات می کند جواز سجود و جواز تیمم بر آن را، وقتی تعارض کرد با اصالة الطهارة در آب دیگر در این خاک نوبت می رسد به قاعده اشتغال، مبادا با این خاک تیمم کنید چون احراز طهارتش را نمی کنید، مبادا بر آن سجده کنید چون احراز طهارت نمی کنید، اصل برائت اصلا ندارد، لذا با کمال اطمینان می شود اصالة الحل و برائت از حرمت شرب آن آب را جاری کرد بلامعارض، حالا اگر این تراب یک ملاقی پیدا کند این ملاقی تراب اصل طهارتش می شود معارض با آن اصل حل در آن آب، چون علم اجمالی داریم یا آن آب نجس است پس حرام است شربش یا ملاقی این تراب نجس شده است اصالة الطهارة در ملاقی این تراب با اصالة الحل در آن آب تعارض می کنند[[26]](#footnote-26).

هذا کله بالنسبة الی الطریق الاول من الطرق الاربعة که تمسک به سبق زمانی علم است.

طریق دوم از طرق اربعه تمسک به سبق رتبی علم است.

محقق عراقی فرموده علم اجمالی ثانی اگر متولد باشد از علم اجمالی اول، این علم اجمالی ثانی به نجاست ملاقی او عدل الملاقا این اگر متولد باشد از آن علم اجمالی به نجاست ملاقا او عدل الملاقا این علم اجمالی ثانی می شود متأخر رتبی، محال است تنجز واقع مستند بشود به این علم متأخر رتبی، حتما باید مستند بشود به آن علم متقدم رتبی، چرا؟

برای اینکه شما وقتی علم اجمالی پیدا کردی که یکی از این دو آب نجس است و بخاطر این علم اجمالی به نجاست احد الامائین علم اجمالی پیدا کردی که یا این سیب که ملاقات کرده با آب الف نجس است یا آن آب ب که عدل الملاقا است، آن علم اجمالی متقدم رتبةً علت است برای تنجیز، تنجیزی که معلول آن علم اجمالی اول است محال است مستند باشد به علم اجمالی متأخر رتبةً، زیرا علم اجمالی متأخر رتبةً اگر بخواهد یک تنجُّز دیگری بیاورد که می شود خلاف قاعده المتنجز لا یتنجز ثانیا، اگر بخواهد همان تنجز معلول علم اجمالی اول مستند باشد به این دو علم اجمالی یکی به علم اجمالی متقدم رتبةً و یک هم به علم اجمالی متأخر رتبةً، این محال است، چون معلول می تواند مستند باشد به دو علت تامه اما دو علت تامه در رتبه واحده، دو علت تامه مثل آتش و خورشید ایجاد حرارت بکنند، یک حرارت مستند می شود به دو عامل یکی خورشید و یکی هم نار، که اینها در رتبه واحده اند، اما اگر بخواهند این دو علت در دو رتبه باشند محال لازم می آید، زیرا مثلا در همین مثال علم اجمالی، علم اجمالی اول ما به نجاست ملاقا أو عدل الملاقا در رتبه یک است، در رتبه دوم اثر این علم اجمالی اول هست، اثر علم اجمالی اول دو چیز است یکی تنجز تکلیف نسبت به ملاقا و عدل الملاقا و دیگری تشکل علم اجمالی دوم یعنی علم اجمالی به نجاست ملاقی أو عدل الملاقا، پس تنجز تکلیف که معلول علم اجمالی اول است در رتبه علم اجمالی دوم است، چون هر دو اثر و معلول علم اجمالی اول هستند، می شوند معلولین علت واحده، آن وقت چطور می شود که این علم اجمالی دوم بخواهد علت چیزی باشد که در رتبه خودش هست، علم اجمالی دوم اثر و معلول علم اجمالی اول است و متولد از آن هست، پس علم اجمالی اول دو اثر دارد یکی تنجز تکلیف بین ملاقا و عدل الملاقا دیگری هم تولد علم اجمالی دوم، این دو تا اثر در تبه واحده اند محال است احد الاثرین علت اثر دیگر باشد.

ولی محقق عراقی می گوید من با سبق زمانی احد العلمین مشکل ندارم و او هیچ اشکال ندارد، اگر علم اجمالی دوم متولد از علم اجمالی اول نباشد او مشکل ندارد، علم اجمالی داریم یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو، یک ساعت بعد علم اجمالی پیدا می کنیم که یا اکرام عمرو واجب است یا اکرام بکر، اینها در عرض هم هستند رتبةً، تنجز تکلیف در ساعت دوم مستند است به دو علت یکی بقاء علم اجمالی اول و دیگری حدوث علم اجمالی ثانی، و اینها در عرض هم و در رتبه هم هستند، آنجا مشکلی نیست، مشکل در این بحث ملاقی است که علم اجمالی به نجاسة الملاقی او عدل الملاقا متولد باشد از علم اجمالی اول به نجاسة احد الانائین اینجا ما نمی توانیم بگوئیم علم اجمالی ثانی قابل تنجیز است.

لذا محقق عراقی که دنبال این است که علم اجمالی را از منجزیت بیندازد، و الا نمی تواند مثل آقای خوئی اصل بلامعارض جاری کند و الا می رفت اصل طولی جاری می کرد، او مجبور است منجزیت علم اجمالی را هدف قرار بدهد، می گوید طبق این بیان ما سه صورت پیدا می شود در مسأله:

فرض اول: -فرضهای متعارف- من چرا علم پیدا کردم به نجاست ملاقی اجمالا؟ چون در رتبه سابقه علم پیدا می کنم به نجاست ملاقا اجمالا و علم پیدا می کنم به ملاقات این ملاقی با آن، طبعا از علم اجمالی به نجاست ملاقا علم اجمالی به نجاست ملاقی متولد می شود، اما در دو فرض دیگر هست که اینجوری نیست.

فرض دوم: اینکه من اول علم اجمالی پیدا کنم به اینکه یا این سیب که فی علم الله ملاقی آب الف است نجس است یا این آب ب، بعد از اینکه علم اجمالی پیدا کردم یا این سیب نجس است یا آب ب فهمیدم که اگر این سیب نجس باشد بخاطر ملاقات با آب الف است، یعنی اول نجاست اجمالیه سیب را می فهمم بعد حالا بعد زمانی یا رتبی کشف می کنم که نجاست این سیب اگر ثابت باشد بخاطر ملاقات با این آب الف است، خوب علم اجمالی به اینکه یا آب الف نجس است یا آب ب از کجا متولد شد؟ من اول علم پیدا کردم به نجاست ملاقی یا عدل الملاقا چون علم اجمالی پیدا کردم یا سیب نجس است یا آن آب ب، به برکت این علم اجمالی یک علم اجمالی دوم متولد شد وقتی فهمیدم اگر سیب نجس باشد از برکات آب الف است باعث شد من علم اجمالی پیدا کنم یا آب الف نجس است یا آب ب، اینجا قضیه برعکس شد و علم اجمالی به نجاست احد المائین متولد شد از علم اجمالی به نجاست آن سیب که ملاقی آب الف است یا آن آب ب که عدل الملاقا است، اول این علم اجمالی پیدا شد، بعد فکرکردم یا کسی به من گفت که اگر این سیب نجس باشد همه اش زیر سر آب الف است، اینجا اجتناب از آب الف لازم نیست، چون علم اجمالی به نجاسة احد المائین متولد شد و متأخر شد رتبةً از آن علم اجمالی به نجاست سیب یا آب ب.

فرض سوم: اینکه هر دو علم همزمان یعنی هم رتبه هستند، یک مخبر صادقی به من گفت آقا یا این سیب نجس است یا این آب ب، یا این آب الف نجس است یا این آب ب، گفتیم دست شما درد نکند که ما را مطلع کردی، بعد گفت یک چیزی هم یه شما بگویم که اگر نمی توانی سیب بخوری همه اش زیر سر این آب الف است اگر سیب نجس باشد بخاطر ملاقات با این آب الف است، یعنی اول دو تا علم اجمالی مستقل از هم تشکیل شد ولو بعدا بفهمم منشأ نجاست سیب ملاقات با آب الف هست، اینجا ایشان می گوید هر دو علم اجمالی هنگام تشکّل هیچ تقدم و تأخر رتبی بر هم ندارند، الآن هم تقدم و تأخر رتبی ندارند، چون دو تا علم اجمالی مستقل است بخاطر اخبار صادق و اخبار معصوم از دو تا مطلب، لذا در این مثال باید از هر سه اجتناب کنیم.

بقیة الکلام انشاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 16/09/93

جلسه 1080

بحث در حکم ملاقی بعض اطراف شبهه بود که ادعا شده بود از این ملاقی باید اجتناب بشود بخاطر علم اجمالی به اینکه یا این ملاقی نجس هست یا آن عدل الملاقا.

محقق عراقی طریق ثانی از طرق اربعه را پیشنهاد کرده بود

بحث راجع به طریق حل محقق عراقی بود که در فروض متعارفه علم به نجاست ملاقی یا عدل الملاقا تأخر رتبی دارد از علم اجمالی به نجاست ملاقا یا عدل الملاقا، و لذا منجز نیست، ولو این علم اجمالی مقارن با علم اجمالی اول باشد.

اشکال به محقق عراقی

اقول: در جواب از این طریق محقق عراقی عرض می کنیم که:

اولا: نسبت تنجز به علم اجمالی نسبت معلول به علت تکوینیه نیست تا احکام علت را بر آن تطبیق کنیم، بلکه نسبت حکم است به موضوع آن، علم اجمالی به اینکه یا این ملاقا نجس است یا عدل الملاقا موضوع است برای وجوب اجتناب از این دو، کما اینکه علم اجمالی به نجاست ملاقی یا عدل الملاقا موضوع است برای وجوب اجتناب از آن دو، رابطه تنجز با این دو علم اجمالی رابطه حکم است با موضوع آن، و هیچ محذور عقلی ندارد که دو علم با اختلاف رتبه که بینشان هست موضوع باشند برای یک حکم، اینکه محذوری ندارد.

ثانیا: وجدانا هم ما هیچ فرقی نمی بینیم بین اینکه مثلا علم اجمالی پیدا کنیم یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه و غسل جمعه که محقق عراقی این علم اجمالی را منجز می داند، و یا اینکه علم اجمالی پیدا کنیم به اینکه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، و اگر نماز جمعه واجب باشد غسل جمعه هم واجب است به صورت علم به ملازمه حالا یا ملازمه شرعیه است یا ملازمه اتفاقیه که اذا وجبت صلاة الجمعة وجب غسل الجمعة، چه فرق می کند که ما علم اجمالی پیدا کنیم که یا نماز ظهر در روز جمعه واجب است و یا نماز جمعه و غسل جمعه، اینجا می گوئید که باید هر سه فعل را احتیاطا انجام بدهیم، چون علم اجمالی به اینکه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه با علم اجمالی به اینکه یا نماز ظهر واجب است یا غسل جمعه در رتبه واحده اند، این چه فرقی می کند با اینکه علم اجمالی داریم که یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه و اگر نماز جمعه واجب باشد غسل جمعه هم واجب است که نتیجه اش می شود یک علم متأخر رتبی که یا نماز ظهر واجب است یا غسل جمعه، علم به اینکه یا نماز ظهر واجب است یا غسل جمعه می شود علم اجمالی متأخر رتبی چون این علم اجمالی دوم ناشی است از علم به ملازمه بین وجوب نماز جمعه و وجوب غسل جمعه، واقعا وجدان عقلی و عقلائی بین این دو فرق نمی گذارد، مآل هر دو به یک چیز است، مآل هر دو به این است که ما علم اجمالی داریم یا نماز ظهر واجب است در روز جمعه یا نماز جمعه و غسل جمعه.

ثالثا: جناب محقق عراقی! اگر بخواهیم با شما بر اساس ادبیات خودتان صحبت کنیم می گوئیم علم اجمالی به وجوب اجتناب موضوع تنجز است نه علم اجمالی به نجاست که حکم وضعی است، این را که قبول دارید، اگر این را قبول دارید مشکل حل می شود، زیرا آن چیزی که مقدم هست رتبةً بر علم اجمالی به وجوب اجتناب از ملاقی یا عدل الملاقا علم اجمالی به نجاست ملاقا او عدل الملاقا است، علم اجمالی که پیدا می کنیم که احد هذین الانائین نجسٌ این سبب و علت است برای علم اجمالی به اینکه یا سیبی که با این آب الف ملاقات کرده نجس است و وجوب اجتناب دارد یا آب ب که عدل الملاقا است نجس است و وجوب اجتناب دارد، پس آنی که مقدم هست رتبةً علم اجمالی به حکم وضعی است یعنی نجاست ملاقا او عدله، ولی آنی که علت است برای تنجز علم اجمالی به نجاست احد المائین نیست بلکه علم اجمالی به وجوب اجتناب عن احد المائین است که حکم تکلیفی است، پس مشکل حل شد، آن چیزی که سبب تنجز است علم اجمالی به تکلیف است که یا به ما گفته اند اجتنب عن هذا الماء الاول یا گفته اند اجتنب عن هذا الماء الثانی او سبب تنجز است، و آن چیزی که سبب تشکیل علم اجمالی ثانی است علم اجمالی به حکم وضعی یعنی علم اجمالی به نجاست احد هذین المائین است ولو وجوب اجتناب نداشته باشد، چون موضوع نجاست ملاقی نجاسة الملاقا هست نه وجوب اجتناب از ملاقا، فارتفع المحذور.

کلام المحقق الایروانی

و من هنا تبین که فرمایش محقق ایروانی که به تقریب آخر همین کلام محقق عراقی را اختیار کرده است تمام نیست، ایشان فرموده که یک وقت علم اجمالی داریم که مثلا یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه و غسل جمعه اینجا مرجح ندارد که ما بگوئیم طرف علم اجمالی ما غسل جمعه است یا نماز جمعه است، ما یک تکلیفی معلوم بالاجمالمان هست که مردد است که به یک فعل تعلق گرفته و هو صلاة الظهر یا به دو فعل صلاة الجمعة و غسل الجمعة، فرق است از نظر محقق ایروانی بین این مثال و بین اینکه ما بدانیم یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه و اگر نماز جمعه واجب باشد غسل جمعه هم واجب است، در اینجا ما آن تکلیف معلوم بالاجمالمان مردد است بین نماز ظهر و نماز جمعه، وجوب غسل جمعه می شود مشکوک بدوی، چون اینجا دیگر نمی شود گفت که طرف بودن نماز جمعه برای علم اجمالی ترجیح بلا مرجح است، چون فرض این است که نماز جمعه اصل است و وجوب غسل جمعه فرع است از باب این هست که ما علم به ملازمه داریم که اذا وجبت صلاة الجمعة وجب غسل الجمعه علم پیدا کردیم که یا نماز ظهر واجب است یا غسل جمعه، لذا اینکه ما بگوئیم متعلق علم اجمالی جامع بین وجوب نماز ظهر یا وجوب نماز جمعه است دیگر ترجیح بلامرجح نیست چون او اصل است، اما در مثال اول که ما همینجور بدون بحث ملازمه بین وجوب نماز جمعه و و جوب غسل جمعه یک مخبر صادقی به ما گفت روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه و غسل جمعه اینجا اگر ما بگوئیم طرف علم اجمالی وجوب نماز جمعه است نه غسل روز جمعه می گویند این ترجیح بلامرجح است، به ما می گویند لم لایعکس، و لذا باید تفصیل بدهیم اگر منشأ علم به وجوب غسل جمعه ملازمه باشد بین وجوب نماز جمعه وو جوب غسل جمعه اینجا وجوب غسل جمعه می شود فرع و وجوب نماز جمعه می شود اصل، و لذا اینکه ما بگوئیم طرف علم اجمالی وجوب نماز جمعه است که یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر، و غسل جمعه خارج است از طرفین علم اجمالی و مشکوک بدوی است این در صورتی است که منشأ علم به وجوب غسل جمعه علم به ملازمه باشد که اذا وجبت صلاة الجمعة وجب غسل الجمعة ایضا، در این فرض می گوئیم آنی که طرف علم اجمالی است یکی نماز ظهر است و طرف دیگری نماز جمعه است، چون غسل جمعه فرع است لذا او می شود مشکوک به شک بدوی.

الایراد علی المحقق الایروانی

اقول: این فرمایشات که شبیه فرمایش محقق عراقی است به نظر ما خلاف وجدان عقلی و عقلائی است، ما هر چه در این مثالها فکر می کینم هیچ احساس فرق نمی کنیم، بالاخره ما می دانیم یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه و غسل جمعه، نتیجه مطلب این است، حالا منشأ اینکه می دانم یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه و غسل جمعه منشأ این علم من هر چه باشد اینکه مهم نیست.

یا مثال دیگری بزنم، یک وقت من می دانم یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو و پسر عمرو، و یک وقت من می دانم یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو و اگر اکرام عمرو واجب باشد اکرام پسر او هم واجب است، اینها با هم فرق نمی کند، چون در نهایت وقتی من می دانم یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو واگر اکرام عمرو واجب باشد ملازمه هست شرعا یا اتفاقا بین وجوب اکرام این عمرو و وجوب اکرام فرزند او مآلش این است که من علم اجمالی پیدا می کنم که یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو و پسر عمرو، چه فرق می کند که منشأ اینکه وجوب اکرام پسر عمرو هم که طرف علم اجمالی شد منشأش علم به ملازمه باشد بین جوب اکرام عمرو و وجوب اکرام پسر او، یا منشأش اخبار یک مخبر صادقی باشد از اینکه اما یجب اکرام زید او یجب اکرام عمرو و اکرام ولده، چه فرق می کند، این ادعاها خلاف وجدان عقلی و عقلائی است، اصول هم بالوجدان در اطراف در عرض واحد تعارض می کنند، و به تعبیر ما اصلا ظهور شکل نمی گیرد در دلیل اصل برائت نسبت به هیچ کدام از این اطراف.

فلا یتم الطریق الثانی الذی اختاره المحقق العراقی و الایروانی و هو السبق الرتبی للعلم.

الطریق الثالث من الطرق الاربعة

طریق ثالث از طرق اربعه برای حل مشکل علم اجمالی به نجاسة الملاقی او عدل الملاقا ما علیه السید الخوئی فی الدراسات، فرموده ملاک سبق زمانی معلوم است، یعنی در این بحث ملاقی اگر ساعت هفت صبح یک قطره خون افتاد در یکی از این دو آب، ساعت هشت صبح این سیب افتاد در آب الف، ولو ساعت نه صبح همزمان علم اجمالی پیدا بکنیم به نجاست احد المائین و به ملاقات این سیب با آب الف، اتحاد زمان علمین مهم نیست مهم تأخر زمان ملاقات است از زمان نجاست احد الانائین، در این صورت اجتناب از این ملاقی لازم نیست، اما اگر زمان ملاقات و زمان نجاست اجمالیه یکی باشد، یعنی همان زمان ساعت هفت که در یکی از این آبها قطره خون افتاد سیب هم در آب الف بود، اجتناب از این سیب هم لازم است، مهم نیست علم به ملاقات چه موقع حاصل شود و علم به نجاست احد المائین چه موقع حاصل شود، ممکن است شما ساعت هشت علم پیدا کنید به نجاست یکی از آبها و ساعت نه علم پیدا کنید به حصول ملاقات سیب با آب الف، مهم این است که زمان معلوم یعنی زمان ملاقات و زمان نجاست اجمالیه احد المائین یکی بود، اینجا اجتناب از هر سه لازم هست.

و لذا عملا ما دو قسم بیشتر نداریم، چون این ملاقات یا مقارن بوده با حدوث نجاست احد المائین فیجب الاجتناب عن الجمیع، یا متأخر بوده ملاقات از زمان حدوث نجاست احد المائین که اجتناب از این ملاقی لازم نیست.

دلیل آقای خوئی در دراسات چیست که این را فرموده اند؟ فرموده چون علم بما هو کاشفٌ منجِّز هست، پس ملاک و میزان این است که منکشِف ما ببینیم چطور بوده است، و الا علم بما هو طریق محض منجِّز هست، طریق محض یعنی هیچ نقشی جز ارائه واقع ندارد، لذا مناط و عبرت به آن منکشف است، آن منکشف را که ملاقات این سیب است با اناء الف و نجاست احد الانائین این دو منکشف را ببینیم اگر مقارن باشند با هم اجتناب از جمیع لازم است، اگر ملاقات متأخر باشد از نجاست احد الانائین اجتناب از ملاقی لازم نیست.

تعریض السید الخوئی علی الطریق الاول

ایشان فرموده بعضی ها و این بعض خود آقای خوئی است در مصباح الاصول در دوره لاحقه ولی آن زمان منظور مرحوم آخوند و محقق اصفهانی بوده اند، فرموده بعضی ها چه اشتباهی می کنند فکر کرده اند چون علم به ملاقات گاهی متأخر است از زمان علم به نجاست احد الانائین پس اصل طهارت در این ملاقی بلامعارض است، چون آن زمانی که علم به نجاست احد الانائین پیدا کردیم اصل در آن دو اناء تعارضا تساقطا، بعد یک ساعت بعد که علم به ملاقات این سیب پیدا می کنیم با آب الف اصل طهارت در این سیب موضوع پیدا می کند و معارضی هم در مقابلش نیست، آقای خوئی فرموده عجب اینها اشتباه می کنند، آقا! علم اجمالی ما تا قبل از علم به ملاقات یک جور بود، که این بود که یکی از این دو آب نجس است، بعد از علم به ملاقات آن علم اجمالی متبدل می شود، آن علم اجمالی این می شود که یا آن آب الف و این سیب نجس است و واجب الاجتناب و یا آن آب ب، علم اجمالی عوض شد، آن علم اجمالی قبلی رفت که علم اجمالی داشتید یکی از این دو آب نجس است قبل از علم به ملاقات، حالا که فهمیدید در آن ساعت هفت در آب الف سیب هم بود علم اجمالی شما عوض شد بعد از این، شد علم به نجاست آب الف و سیب و وجوب اجتناب از این دو یا وجوب اجتناب از آب ب، علم اجمالی فعلی را دریابید و نسبت به این احتیاط کنید و اصول را نسبت به این جاری کنید، نه آن علم اجمالی زائل را، بعد مثال زده که اگر شما ساعت هفت علم اجمالی پیدا کنید یا این اناء سفید نجس است یا این اناء سیاه، ساعت هشت علم اجمالی پیدا کنید که یا اناء سفید نجس است یا این اناء سیاه و این اناء قرمز، خوب علم اجمالی عوض شد، تا حالا می گفتید یا اناء ابیض نجس است یا اناء اسود اصول در اطراف آن تعارض می کرد، از این به بعد می گوئید یا اناء ابیض نجس است یا اناء اسود و اناء احمر، از این به بعد این علم اجمالی را ببینید نه علم اجمالی زائل را، چون علم اجمالی ای که منجز است علم اجمالی بالفعل است نه علم اجمالی زائل، علم اجمالی عوض شد لذا اصول باید در اطراف این علم اجمالی جدید ملاحظه بشود و اصول در اطراف این علم اجمالی جدید یک بار دیگر موضوع پیدا می کنند و تعارض می کنند لذا باید از این ملاقی هم اجتناب کنیم، مگر اینکه ملاقات متأخر باشد از زمان نجاست احد الانائین، بله اگر ملاقات متأخر باشد ما بعد از اینکه فهمیدیم یک ساعت بعد از نجاست احد الانائین سیب افتاده در اناء الف، خوب شک در تکلیف جدید داریم، چه کسی می گوید آن ملاقات سیب با اناء الف سبب تکلیف جدید شد غیر از آن تکلیفی که یک ساعت پیش داشتیم به وجوب اجتناب عن احد الانائین، چه کسی می گوید آن ملاقات یک ساعت بعد این سیب با آب الف سبب تکلیف جدید شد، ولی در جائی که ما بفهمیم که سیب در آب الف هنگام نجاست احد الانائین موجود بوده فرق می کند، آنجا علم ما متبدل می شود به اینکه می دانیم یا تکلیف داریم به وجوب اجتناب از آب الف و سیب یا تکلیف درایم به وجوب اجتناب از آب ب.

جواب السید الخوئی عن کلامه فی الدراسات

آقای خوئی در مصباح الاصول مطالب دراسات را رد کرده و گفته ما در دوره سابقه اشتباه می کردیم، اما اینکه می کفتیم ملاک در منجزیت علم بما هو کاشفٌ هست پس علم طریق محض است موضوعیت ندارد، ما باید نگاه کنیم به معلوم، این حرف نادرستی بوده است، تنجیز رابطه اش با علم رابطه حکم و موضوع است مگر می شود که حکم قبل از موضوعش باشد، ما الآن علم پیدا کردیم به ملاقات این سیب با آب الف، تنجز که نمی شود از قبل باشد، علم سبب تنجز است و نمی شود مسبب قبل از سبب باشد، بله قبول است که علم بما هو کاشف سبب تنجیز است، اما این معنایش این است که مقدار منجزیت علم و سعه و ضیق منجزیت علم تابع سعه و ضیق معلوم است، اما تنجیز بعد از حصول علم است نه قبل از حصول علم، و لذا الآن ساعت هشت که من علم پیدا می کنم که در این آب که ساعت هفت در او خون افتاد یا آن آب ب ساعت هشت علم پیدا کردم که آن موقعی که قطره خون در یکی از این دو افتاد سیب هم در آب الف بوده است، این به درد نمی خورد، زمان علم به ملاقات مهم است که متأخر است، پس تنجیز این علم به ملاقات متأخر است از تنجیز علم اجمالی به نجاست احد الانائین.

فرموده اما اینکه می گفتیم ملاک در ملاحظه علم اجمالی، علم اجمالی فعلی است و ما باید نگاه کنیم که الآن علم اجمالی ما چه شکلی است نه اینکه قبلا چه شکل بوده، بعد از علم به ملاقات علم اجمالی ما عوض می شود، این درست نیست، ما نحن فیه از قبیل تبدّل علم اجمالی نیست بلکه از قبیل ضمّ علم اجمالی دوم به علم اجمالی اول است، تبدّل مثل این می ماند که من قبلا می گفتم یا عبای من نجس است یا پیراهن من، الآن فهمیده ام نه اشتباه می کردم بلکه یا قبای من نجس است یا پیراهن من، بله آن علم اجمالی اول رفت و علم اجمالی دیگر آمد، بله این می شود تبدّل و بعد از این باید علم اجمالی جدید را حساب کنیم و اصول را الآن در اطراف این جاری کنیم، اما این چه ربطی دارد به بحث ملاقی، واقعا هم آقای خوئی در مصباح الاصول درست می گوید و اشکالی که به مطلب خودش در دراسات می گیرد اشکال درستی است می گوید اینجا از قبیل انضمام علم اجمالی دوم است به علم اجمالی اول، تا حالا من یک علم اجمالی داشتم به اینکه یا این آب الف نجس است یا آب ب، بعد از علم به ملاقات علم اجمالی دوم هم پیدا می کنم که یا این سیب که ملاقی آب الف هست نجس است یا آن آب ب، انضمام علم اجمالی دوم به علم اجمالی اول است، نه تبدل تا بعد بگوئید موضوع این علم اجمالی جدید موضوع جدیدی است و اصول باید در اطراف این موضوع جدید جاری بشوند و تعارض کنند، از نو باید اصل جاری بشوند در عرض واحد و آن اصولی که از بین رفت در رابطه با آن علم اجمالی قدیم بود، نه! علم اجمالی قدیم که از بین نرفته بلکه هنوز هم هست و فقط منضم شده به او علم اجمالی جدید.

اقول: این عدولش از کلامش در دراسات متین است اما اینکه آمده در مصباح الاصول طریق اول از این طرق اربعه را که ملاک را سبق علم قرار داده انتخاب کرده آن هم درست نیست کما بینّا فی الایام السابقه.

پس این سه طریق که تا حالا گفتیم هیچ کدام درست نشد.

الطریق الرابع من الطرق الاربعة

الطریق الرابع من الطرق الاربعة که سبق رتبی معلوم است، که این نظر مرحوم نائینی است و نظر مرحوم امام است در انوار الهدایة و نظر محقق داماد و منتقی الاصول است، اینها حرفشان این است می گویند وقتی که نجاست ملاقی فرع بر نجاست ملاقا است علم اجمالی به تکلیف مردد می شود بین آن دو اصل یکی ملاقا و دیگری عدل الملاقا، یکی از این دو آب نجس است و واجب الاجتناب است، بعد می گوئیم شک داریم که آیا این سیب که با آب الف ملاقات کرد موضوع تکلیف آخر به وجوب اجتناب شد یا اینکه بیش از آن تکلیف معلوم بالاجمال بین ملاقا و عدل الملاقا ما تکلیف دیگری نداریم، خوب این سیب اگر با آب نجس ملاقات کرده ما تکلیف دیگری پیدا کردیم و اگر با آب نجس ملاقات نکرده ما تکلیف دیگری نداریم، می شود شک در تکلیف زائد، یک تکلیف معلوم بالاجمال است که تکلیف اصل بود که یا اجتناب از آب الف لازم است یا اجتناب از آب ب، اما لزوم اجتناب از ملاقی آب ب مشکوک است و شک بدوی است.

این راه با راههای قبلی فرق می کند و ما دیگر یک قسم بیشتر نداریم، چون در ملاقی تکلیف به اجتناب از ملاقی فرع است، مهم نیست که زمان علم به ملاقات متأخر باشد یا مقارن باشد با علم به نجاست احد الانائین، زمان معلوم متأخر باشد یا مقارن باشد، مهم این است که رتبه معلوم یعنی رتبه وجوب اجتناب از ملاقی و رتبه وجوب اجتناب از احد هذین المائین را باید بسنجیم ببینیم کدام اصل است و کدام فرع، آنی که اصل است تکلیف اجمالی به او معلوم و تکلیف به این فرع مشکوک.

جواب از طریق رابع

اقول: بیننا و بین الله وجدان به این توجیهات راضی نمی شود، مثلا من می دانم یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو، و می دانم که شارع فرموده است که اذا وجب اکرام عمرو وجب اکرام ابنه، این اثر شرعی است تا بشود سبق و لحوق رتبیِ معلوم، اثر شرعی وجوب اکرام عمرو وجوب اکرام فرزند اوست، وقتی اثر شرعی شد می شود فرع، بینکم و بین الله آیا فرق می کند که ما وجوب اکرام پسر عمرو را اثر شرعی وجوب اکرام عمرو بدانیم یا مقارن با او بدانیم، یعنی اگر مقارن باشد بگوئیم علم اجمالی منجز است، من می دانم یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو و پسر عمرو، چون یا زید عالم است یا عمرو و پسر او هر دو عالمند و مولا هم گفته اکرم کل عالم، اینجا شما می گوئید باید احتیاط کنیم هم زید را اکرام کن احتیاطا و هم عمرو و پسر عمرو را چون معلومها در عرض واحد هستند، اما اگر وجوب اکرام پسر عمرو اثر شرعی وجوب اکرام عمرو باشد شارع گفته اذا وجب اکرام عمرو وجب اکرام ولده اینجا بگوئیم درست است که من علم اجمالی پیدا می کنم که یا اکرام زید واجب است و یا اکرام عمرو و بالتبع اکرام فرزند عمرو، ولی نسبت به اکرام پسر عمرو اصل برائت جاری است و او خارج است از طرف علم اجمالی، این حرف خلاف وجدان است، چون من علم اجمالی دارم یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو و پسر عمرو.

اینکه مرحوم نائینی حرفش این است که می گوید در علم اجمالی باید علم پیدا کنیم به حدوث تکلیف و ما علم به حدوث تکلیف در مورد اکرام پسر عمرو نداریم، کما اینکه در سبق زمانی معلوم اینطور بود ما می دانستیم روز جمعه یا در اناء ابیض یک قطره خون افتاد یا در اناء اسود، روز شنبه یک قطره خون افتاده نمی دانم یا در اناء اسود افتاده یا در اناء احمر، اینجا را مرحوم نائینی می گوید ببینید علم به تکلیف جدید نداریم شاید قطره دوم در همان اناء اسود افتاده که روز جمعه هم فی علم الله قطره اول در او افتاده بود، پس علم نداریم که قطره ثانیه در یک اناء دیگری افتاد غیر از آن قطره اولی، علم به تکلیف جدید نداریم، می گوید در مواردی که معلوم یک علم اجمالی اسبق است ما نسبت به آن علم اجمالی دوم که معلومش متأخر است علم به حدوث تکلیف جدید پیدا نمی کنیم، تأمل کنید تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 17/09/93

جلسه 1081

بحث راجع به فرمایش مرحوم نائینی بود که فرمود علم اجمالی به این که یا ملاقی نجس است یا عدل الملاقا این علم اجمالی منجز نیست، بخاطر اینکه علم اجمالی اول که علم اجمالی داریم که یا ملاقا نجس است و یا عدل الملاقا معلوم در آن سبق رتبی دارد، یعنی منشأ نجاست ملاقی که در علم اجمالی دوم مطرح است منشأ شرعی آن معلوم در علم اجمالی اول هست که نجاسة الملاقا باشد، اگر سبق رتبی نداشت معلوم در علم اجمالی اول آنوقت سبق زمانی معلوم موجب انحلال علم اجمالی خواهد بود، و اگر سبق زمانی هم نداشت معلوم آنوقت سبق زمانی علم منشأ انحلال خواهد بود، و لکن خوشبختانه در بحث ملاقی سبق رتبی معلوم مشکل را حل می کند.

ایشان فرموده ما که سبق معلوم را در علم اجمالی اول موجب انحلال علم اجمالی دوم می دانیم علتش این است که در فرض سبق معلوم در علم اجمالی اول دیگر علم اجمالی دوم به سبب فعلی تکلیف تعلق نمی گیرد، مثلا شما می دانید یا در روز جمعه یک قطره خون در آب الف افتاد یا در آب ب، و روز شنبه یک قطره خون دوم یا در آب ب افتاد یا در آب ج، ایشان می فرماید ببینید آیا شما می توانید قسم بخورید که آن قطره خون دوم سبب فعلی تکلیف هست؟ شاید آن قطره خون دوم در همان آب ب افتاده و آن قطره خون اول هم اتفاقا در آب ب افتاده است، کلتا القطرتین شاید در همین آب ب که طرف مشترک دو علم اجمالی است افتاده است، دیگر آن قطره ثانیه سبب فعلی تکلیف نخواهد بود، پس شما علم اجمالی دارید به وقوع قطره ثانیه یا در این آب ب یا در این آب ج، و لکن علم اجمالی به حدوث تکلیف فعلی به سبب این وقوع قطره ثانیه دم ندارید.

اشکال بر محقق نائینی

اقول: اشکال فرمایش محقق نائینی این است که:

اولا: ما بیش از علم به وجود تکلیف اجمالا چیز دیگری لازم نداریم، خوب در همین مثال ما علم اجمالی داریم که یا اجتناب از آب الف لازم است یا اجتناب از آب ب، علم اجمالی دوم داریم یا اجتناب از آب ب لازم است یا اجتناب از آب ج، و ان شئت قلت علم اجمالی داریم یا اجتناب از آب ب لازم است یا اجتناب از آب الف و ج، یک طرف علم اجمالی اجتناب از آب ب هست که طرف مشترک است طرف دیگر علم اجمالی وجوب اجتناب از آب الف و ج است، چرا این علم اجمالی منجز نباشد.

علم اجمالی به سبب فعلی تکلیف لازم نیست، آقا! شما علم اجمالی پیدا کردید یا این آب الف نجس است یا آب ب، آب الف قبلا هم مشکوک النجاسة بود چون از چند روز پیش احتمال می دادیم این آب الف نجس شده باشد، ولی دیشب دیدیم یک قطره خون افتاد ولی نمی دانیم در آب الف افتاد یا در آب ب، اینجا آیا این علم اجمالی منجز نیست چون معلوم نیست که این قطره دم سبب فعلی تکلیف باشد؟ چون اگر در آب الف افتاده باشد شاید این آب الف چند روز قبل به سبب وقوع قطره بول نجس شده باشد، آیا این احتمال باعث می شود که دیگر علم پیدا نکنیم که آن قطره دم در دیشب سبب فعلی تکلیف بود؟ آیا پس علم اجمالی منجز نیست؟ این مطلب قابل قبول نیست.

ثانیا: برفرض در مثال شما علم اجمالی به حدوث تکلیف پیدا نمی کنیم، در این مثال که گفتید روز شنبه یک قطره دومِ خون افتاد نمی دانیم در این اناء ب افتاد یا در اناء ج پس علم نداریم به حدوث تکلیف، برفرض در این مثال فرمایش شما درست باشد اما چه ارتباطی دارد به مقام؟ قیاس مع الفارق است، زیرا در ما نحن فیه که بحث ملاقی است ما علم اجمالی داریم به سبب فعلی تکلیف، زیرا علم اجمالی داریم یا آن عدل الملاقا به سبب وقوع قطره دم نجس شد یا این ملاقی به سبب ملاقاتِ با نجس نجس شد، اینطور است دیگر، شما وقتی که روز قبل یک قطره خون دیدید نمی دانید در آب الف افتاد یا در آب ب، امروز یک سیب انداختید در آب الف، علم اجمالی پیدا می کنید به اینکه یا یک قطره خون دیروز در آن آب ب که عدل الملاقاست افتاد و سبب تکلیف فعلی شد در او، و یا این سیب ملاقات کرد با آب نجس چون اگر آن آب ب نجس نباشد پس آب الف نجس است و این سیب ملاقات کرده است با آب نجس پس سبب فعلی وجوب اجتناب از سیب شد.

فرق مثال مرحوم نائینی با بحث ملاقی این است که در مثال مرحوم نائینی یک طرف مشترکی هست بین العلمین که احتمال می دهیم آن دو تا سبب یعنی قطره اولی دم و قطره ثانیه دم در آن طرف مشترک افتاده، هر دو قطره دم را احتمال می دهیم در آب ب افتاده نه در آب الف و نه در آب ج، اما در بحث مقام اگر عدل الملاقا نجس باشد یک سبب دارد نجاستش و هو وقوع قطرة الدم علیه، اگر عدل الملاقا نجس نباشد ما دو تا سبب داریم برای نجاست ولی این دو تا سبب نجاست قطعا سبب فعلی وجوب اجتناب است در دو چیز یکی ملاقا و یک ملاقی، عدل الملاقا که طرف مشترک دو علم اجمالی هست او بیش از یک سبب در حقش محقق نشده، او اگر نجس باشد فقط یک سبب در او محقق شده که وقوع قطره دم بر اوست، ولی فرض تعدد سبب در ما نحن فیه مساوی است با فرض تعدد مسبب، چون اگر ما اینجا دو سبب داشته باشیم دو سبب یعنی آب الف قطره دم در او افتاد و این سیب هم ملاقات کرد با آب نجس، خوب فرض تعدد سبب در اینجا مساوی است با تعدد تکلیف.

و ان شئت قلت: در این علم اجمالی در مقام آن معلومی که سبق رتبی دارد یعنی نجاسة الملاقا او از طرف علم اجمالی دوم خارج است، چون علم اجمالی دوم به نجاست عدل الملاقا است أو الملاقی، آنی که سبق رتبی دارد معلوم در او اصلا در این علم اجمالی دوم نامی از او برده نشده است، آن چیزی که سبق رتبی دارد معلوم در او نجاسة الملاقا است که اصلا در علم اجمالی دوم ما از او حرفی نزدیم، چون ما می گوئیم یا آن آب ب نجس است یا این سیب، اینها که سبق رتبی ندارند، آن چیزی که معلوم در آن سبق رتبی دارد اصلا در این علم اجمالی دوم مطرح نیست، برخلاف مثال ایشان که می گفت روز جمعه یا یک قطره خونی افتاد در آب الف یا در آب ب، روز شنبه یک قطره خون دوم افتاد یا در آب ب یا در آب ج، آنجا آب ب در علم اجمالی دوم هم هست که وقوع قطره اولی دم که معلوم اسبق زمانا هست در آنجا محتمل هست که آن قطره اول خون هم در همین آب ب افتاده که یک طرف علم اجمالی دوم ما هست، پس نباید این مثالها را با هم قیاس کنید.

خلاصه عرض ما این است که ما نه سبق زمانی معلوم را موجب انحلال علم اجمالی دوم می دانیم و نه سبق رتبی معلوم را، و سبق رتبی معلوم أشدّ اشکالا است چون تقارن زمانی است بین المعلومین، در این ساعت هفت ما علم اجمالی پیدا می کنیم که یا آن آب ب نجس شد یا این آب الف و این سیبی که داخل او بود، چون این ساعت هفت یک قطره خون افتاد نمی دانیم در کدام یک از این دو آب افتاد، ما علم اجمالی به حدوث تکلیف داریم، در سبق رتبی معلوم علم به حدوث تکلیف اجمالا که مختل نمی شود، یا همین الآن یک قطره خون افتاد در آب ب و او وجوب اجتناب پیدا کرد یا قطره خون افتاد در آب الف که سیب هم در آن هست که آن آب و این سیبِ داخل او وجوب اجتناب پیدا کردند.

در آن فرضهایی که صاحب کفایه گفت اجتناب از ملاقی لازم است ولی اجتناب از ملاقا لازم نیست در آن فرضی که آخوند مثال زد گفت اول علم اجمالی پیدا کردیم یا این سیب نجس است یا آن اناء ب، یک ساعت بعد فهمیدیم که اگر سیب نجس باشد بخاطر ملاقات با آب الف است، مرحوم آخوند گفت اجتناب از سیب لازم ولی اجتناب از آب الف لازم نیست، مرحوم نائینی یک گریزی هم به ایشان می زند می گوید غیر از بحث قبلی ما که سبق رتبی معلوم اقتضاء می کند اجتناب از آب الف مثل آب ب لازم باشد ولی اجتناب از سیب لازم نباشد ولو اینکه زمان علم اجمالی به نجاست سیب یک زمان زودتر بوده است، باشد مهم نیست، علاوه بر آن ذوق سلیم اباء دارد از اینکه بگوئیم اجتناب از ملاقی لازم ولی اجتناب از ملاقا لازم نیست، آخر ملاقی اگر مشکلی دارد از ناحیه رفاقت با ملاقاست و چون تابع اوست، درست نیست که تابع بشود نجس ولی متبوع پاک بشود ظاهرا، این خلاف ذوق سلیم هست.

ما هم خیلی با این تعبیر مرحوم نائینی موافق نیستیم چون احکام ظاهریه تابع موضوعات خودش هست، ما تفکیک در حکم واقعی که نمی کنیم تا بگوئید خلاف ذوق سلیم است، و لکن با اصل مدعای مرحوم نائینی در این قسمت موافقیم چون معتقدیم در اینجا هم باید از ملاقی و هم ملاقا و هم عدل الملاقا از هر سه اجتناب بشود، یعنی ما فقط در این اشکال مرحوم نائینی که می گوید در این مثال کلام صاحب کفایه درست نیست با مرحوم نائینی موافقیم، اما بقیه حرفهای مرحوم نائینی را قبول نکردیم.

بله! اگر واقعا این راههایی که مرحوم آخوند و موافقین ایشان طی کرده اند درست می شد اشکالی نداشت، چون تفکیک در احکام ظاهریه مشکلی ندارد، اما این راهها درست نشد، اینکه این راهها را متهم کنیم که خلاف ذوق سلیم هست درست نیست، چون تفکیک در احکام ظاهریه اشکالی ندارد به شرط اینکه موضوع این احکام ظاهریه را شما درست کنید، ولی ما مشکلمان این بود که تا حالا هر طریقی که ذکر کردیم مواجه با مشکل بود.

طریق السید السیستانی لعدم وجوب الاجتناب عن الملاقی

آقای سیستانی یک وجه عقلائی ذکر کرده است برای عدم وجوب اجتناب از ملاقی، البته ایشان می گوید این وجه عقلائی در جائی است که علم به ملاقات متأخر باشد زمانا، یعنی در واقع می شود تأیید نظر صاحب کفایه منتهی به وجه عقلائی، ایشان می گوید ما هیچ راهی برای حرف مشهور که اجتناب از ملاقی لازم نیست پیدا نکردیم، ولی طبق نظر خودمان یک راهی هست، می گوید نظر ما در علم اجمالی این است که علم اجمالی منجز عقلائی است نسبت به وجوب موافقت قطعیه نه منجز عقلی، و الا علم اجمالی بیان بر جامع است نه بیان بر خصوصیت، می گوید اینکه علم اجمالی داریم که یکی از این دو آب نجس است اقتضاء می کند عقلا که هر دو آب را با هم نخوریم اما یکی از این دو آب را بخوریم که عقلا محذور ندارد، اما عقلاء اجازه نمی دهند یکی از این دو آب را هم بخوریم، پس موافقت قطعیه علم اجمالی واجب است عقلائا لا عقلا.

ایشان دو بیان دارد:

یک بیان سابق داشته می گفته درست است که علم اجمالی بیان بر جامع است عقلا، اما عقلاء او را بیان بر خصوصیت هم می دانند، علم اجمالی عقلا بیان جامع است و لکن عقلائا بیان آن واقع و آن خصوصیت است منتهی بوجهٍ اجمالی لا بوجهٍ تفصیلی.

بیان اخیر آقای سیستانی این است که عقلاء هم مثل عقل علم اجمالی را بیان بر جامع می دانند، می گویند شما فقط می دانی یکی از این دو آب نجس است، اما بر نجس بودن آب الف بیان تمام نیست، اجتناب از آب الف چرا لازم باشد با اینکه بیان بر نجس بودن آن تمام نیست نه عقلا و نه عقلائا، ولی عقلاء گفته اند ما احتمال انطباق معلوم بالاجمال را بر آب الف منجِّز می دانیم، منجزیت احتمال انطباق، احتمال انطباق معلوم بالاجمال را بر آب ب منجز می دانیم.

نگوئید که آقا! عقلاء این احتمال انطباق معلوم بالاجمال را منجز می دانند نسبت به هر طرف، ولی رفع ما لایعلمون می گوید ما می گوئیم این احتمال منجز نیست؟

آقای سیستانی می گویند رفع ما لایعلمون ناظر به شک بدوی است که برای شک در تکلیف مؤمّن قرار می دهد نه شک در انطباق معلوم بالاجمال، نسبت به او اصل عملی مثل اصل برائت مؤمّن نیست، پس احتمال انطباق معلوم بالاجمال بر این طرف یا بر آن طرف عند العقلاء منجز است و هیچ اصل عملی شرعی هم مؤمّن از این احتمال انطباق نیست.

بعد ایشان فرموده حالا که منجزیت علم اجمالی عقلائیه شد ما می توانیم تشکیک کنیم در منجزیت عقلائیه علم اجمالی دوم با توجه به اینکه یک طرف آن در زمان سابق منجز شده، از یک ساعت پیش اجتناب از آب ب که عدل الملاقا است منجز شده بعد از یک ساعت علم اجمالی دوم رخ می دهد که یا این آب ب نجس است که عدل الملاقا است یا سیب که ملاقی آب الف است، عقلاء این علم اجمالی را منجز نمی دانند نسبت به وجوب موافقت قطعیه، بله آب ب را نمی خوریم معلوم است، اما اینکه موافقت قطعیه بکنیم و از این سیب هم اجتناب کنیم دلیل ندارد و این علم اجمالی دوم منجز عقلائی نیست، ایشان می گوید شک هم اگر بکنیم در منجزیت عقلائیۀ این علم اجمالی می شود شک در حجیتِ این علم اجمالی، و شک در حجیت یساوق القطع بعدم الحجیة.

و شاهد بر این مطلب این است که مشهور اجتناب از ملاقی را لازم نمی دانند، این موافق با همان حرف ماست که این علم اجمالی دوم عقلائا منجز نیست.

ایشان تا اینجا به نفع مشهور صحبت کرده، اما بعد برگشته، فرموده اما اینکه مشهور اجتناب از ملاقی را لازم نمی دانند شاید بخاطر این است که از آن علم اجمالی به نجاست ملاقی یا عدل الملاقا غفلت کرده اند، نه از باب اینکه علم اجمالی هست ولی منجز عقلائی نیست، نه! اصلا فکر می کنند که علم اجمالی دومی شکل نگرفت، فکر می کنند ما می دانیم یک تکلیفی هست یا در ملاقا یا در عدل الملاقا و شک داریم در تکلیف ثانی، ولی ما دیدیم که علم اجمالی دوم هست، در ذهن مردم هم هست این علم اجمالی دوم.

فرموده و اینکه ما تشکیک کردیم که علم اجمالی دوم شاید منجز عقلائی نباشد این تشکیک واضح نیست، خود ایشان تعبیر می کند می گوید التشکیک فی الحجیة العقلائیه لهذا العلم الاجمالی لیس بهذا الوضوح، بعد ابتدا می گوید فالاحوط بل الاقوی وجوب الاجتناب عن الملاقی، چند سطر بعد می گوید فیجب الاجتناب عن الملاقی، که ما سوال کردیم از نجف که نظر استدلالی شما این است که اجتناب از ملاقی لازم است، ولی در تعلیقه عروة مثل نظر مرحوم آقای خوئی در دراسات می گوئید اگر نجاست اجمالیه سابق باشد زمانا بر ملاقات اجتناب از ملاقی لازم نیست، آن فتوا با این بحث استدلالی جور در نمی آید.

اقول: حالا ما به بحث استدلالی ایشان نگاه می کنیم، می گوئیم این مطلب اخیرتان که تشکیک در منجزیت عقلائیه علم اجمالی دوم لیس بذلک الوضوح این تعبیر تعبیر جالبی نیست، خوب شک هم بکنیم در منجزیت عقلائیه علم اجمالی دوم شما خودتان قبلش گفتید که الشک فی الحجیة مساوق للقطع بعدم الحجیة، پس بهتر بود بعد بگوئید که تشکیک در منجزیت و حجیت عقلائیه علم اجمالی دوم درست نیست و واضح البطلان است، نه اینکه بگوئید لیس بذلک الوضوح.

و واقعش هم همین است که واضح البطلان است، اینقدر تکرار شده و به ما گفته اند اجتناب از ملاقی بعض اطراف شبهه لازم نیست که فکرمان عوض شده، لذا مثالهای دیگر را که به ما می دهند می بینیم مشابه بحث ملاقی است ولی احساس می کنیم ارتکاز ما بر وجوب اجتناب است، چند مثال بزنم:

مثال اول: مثلا علم اجمالی پیدا کردیم یکی از این دو مرغ ملک غیر است بعد مرغ اول تخم گذاشت، آقای خوئی می گوید نوش جانتان این تخم مرغ اصالة الحل دارد، زیرا در زمان سابق علم اجمالی به اینکه یا مرغ اول ملک غیر است یا مرغ دوم منجز بود نسبت به وجوب اجتناب از این دو مرغ، فردا که مرغ اول تخم گذاشت ولی مرغ دوم معلوم نیست تخم بگذارد علم اجمالی به اینکه یا مرغ دوم غصبی است یا تخم مرغ که مربوط به مرغ اول است این منجز نیست، آیا ارتکاز مردم هم همینجور است؟ به نظر می رسد اجتناب از این تخم مرغ به ارتکاز عقلاء لازم است، به ارتکاز متشرعه هم لازم است.

مثال دوم: شما علم اجمالی پیدا کردید که یا نماز صبحتان باطل بوده و یا نماز ظهرتان، یکی از این دو نماز فاقد رکوع بود، و اگر نماز ظهرتان باطل بوده نماز عصرتان هم باطل است، چون بعض فروع فقهی هست که اگر نماز ظهرتان باطل باشد نماز عصری هم که خوانده اید باطل است، آقا! وقتی متوجه شدید که اگر نماز ظهر باطل باشد نماز عصر هم باطل است وجدانا یک علم اجمالی شکل می گیرد که یا نماز صبح باید قضاء بشود و یا نماز ظهر و عصر، و این ارتکاز موجب تنجیز این علم اجمالی است، چرا منجز نباشد؟ چه علم به اینکه یا نماز عصر باطل است یا نماز صبح متأخر باشد زمانا چه مقارن باشد زمانا، هر چه باشد.

مثال سوم: شما روز جمعه علم اجمالی داشتید که یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، بعد فهمیدید که اگر نماز جمعه واجب باشد غسل جمعه هم لازم است، می گوئید من می دانم یا نماز ظهر واجب است امروز یا نماز جمعه و غسل جمعه، مخصوصا اگر نماز جمعه را بخوانی بیائی (چون غسل جمعه که لازم نیست صبح باشد می تواند بعد از ظهر روز جمعه باشد) نماز جمعه را خواندی گفتی می رویم منزل نماز ظهرمان را هم احتیاطا می خوانیم بخاطر علم اجمالی، در بین راه که می رفتید می گوئید علم اجمالی داریم که یا نماز ظهر باید بخوانیم یا غسل جمعه بکنیم، این علم اجمالی که یا الآن باید بروید نماز ظهر بخوانید یا بروید حمام غسل جمعه کنید خوب مؤمّن این علم اجمالی چیست، اینکه ادعا کنید علم اجمالی منجز عقلائی است و نه منجز عقلی و این علم اجمالی معلوم نیست منجز عقلائی باشد با این ادعا که مشکل حل نمی شود، بالوجدان منجز عقلائی است این علم اجمالیمان، اصلا ما که معتقدیم علم اجمالی منجز عقلی هم هست ولی اگر منجز عقلائی هم باشد اینجا واضح است منجزیت علم اجمالی.

مثال چهارم: شما علم اجمالی پیدا کردید یکی از این دو خانم مادر رضاعی شماست، بعد وقت ازدواج شما رسید فهمیدی یکی از این دو خانم یک دختر مناسب با شما دارد می خواهی بروی با او ازدواج کنی، خوب علم اجمالی به اینکه یا آن خانم دوم مادر رضاعیت هست که اصلا دختر ندارد یا این خانم اول که دختر دارد، شما می گوئی من می دانم یا آن خانم دوم مادر رضاعی من است یا این خانم اول مادر رضاعی من است و دخترش خواهر رضاعی من است، مخصوصا که اگر این خانم اول فوت بکند و خودش از محل ابتلاء خارج بشود، وجدانا این علم اجمالی هست و منجز هم هست.

رد کردن طریقی که ذکرناه سابقا

ما قبلا بعد از اینکه تمام این وجوه عدم وجوب اجتناب از ملاقی را مطرح می کردیم و رد می کردیم یک وجه دیگری ذکر می کردیم و دلمان به او خوش بود، اما مدتی است که آن وجه هم برای ما مورد قبول نیست، آن وجه این بود که می گفتیم من علم تفصیلی دارم که عدل الملاقا یعنی آن آب ب اصل طهارت ندارد به دو بیان:

بیان اول: لقوله علیه السلام یهریقهما و یتییمم، یهریقهما و یتیمم یعنی اصل طهارت در این دو آب نیست.

بیان دوم: اینکه احتمال عرفی نیست که این آب دوم اصل طهارت داشته باشد ولی نه آب اول یعنی اصل که ملاقا است طهارت داشته باشد و نه این سیب یا دست من که ملاقی است، این محتمل نیست، زیرا آب دوم امتیازی ندارد بر آب اول و بر ملاقی آب اول که شارع در او اصل طهارت جعل کند، احتمال عرفی نیست که او اصل طهارت داشته باشد، پس علم تفصیلی داریم که اصالة الطهارة عدل الملاقا را نمی گیرد ثبوتا، یعنی احتمال جعل اصل طهارت در او ثبوتا نیست لعدم المزیة او لقوله یهریقهما و یتیمم، اما احتمال عرفی هست که اصل طهارت در این ملاقی را شارع جعل کرده باشد، تمسک می کنیم به اطلاق و عموم دلیل اصل در این ملاقی بلامعارضٍ، حالا همه جا هم این حرف عرفی نباشد می گفتیم در جائی که ملاقات و علم به ملاقات هر دو متأخر است هم ملاقات متأخر از نجاست اجمالیه است و هم علم به ملاقات متأخر است می گفتیم اینجا دیگر این بیان کاملا عرفی هست، از این راه می خواستیم مشکل را حل کنیم.

اما با خودمان فکر که می کنیم می بینیم این راه هم درست نیست، زیرا دلیل اصل از اطراف علم اجمالی منصرف است، این مزیتهای احتمالیه موجب ظهور نمی شود در دلیل اصل، (حالا قطع نظر از یهریقهما و یتیمم)، مثال بزنم:

مثال اول: یک آب است که سی درصد احتمال دارد نجس باشد آب دوم هفتاد درصد احتمال دارد نجس باشد وقتی علم اجمالی دارید به نجاست یکی از این دو آب آیا احتمال دارد که شارع در مظنون النجاسة اصل طهارت جاری کند ولی در موهوم الطهارة اصل طهارت جاری نکند؟ اینکه محتمل نیست، ولی عکسش محتمل است که در موهوم النجاسة اصل طهارت جاری کند، آیا ملتزم می شوید که اصل طهارت در او جاری است با قطع نظر از یهریقهما و یتیمم؟ این قابل التزام نیست، چون دلیل انصراف دارد، اگر شارع می خواست اصل طهارت در این موهوم النجاسة جعل کند باید لحاظ زائد می کرد می آمد لحاظ می کرد این خصوصیت را، این خلاف ظهور دلیل عام است.

مثال دوم: احل الله البیع، شما به عنوان موکل خانه ات را فروختی به زید، وکیل شما در همان آن خانه ات را فروخت به عمرو، آقایان فقهاء گفته اند و درست هم گفته اند که احل الله البیع انصراف دارد از این دو تا بیع متضاد، ولی اگر بخواهی فکر کنی بگوئی که احتمال ندارد که شارع بیاید بیع وکیل را امضاء کند ولی بیع موکل را امضاء نکند این احتمالش نیست چون زیادت اصل بر فرع لازم می آید، ولی احتمال عکسش هست که بیع موکل را امضاء شود ولی بیع وکیل امضاء نشود، اینکه بگوئیم احل الله البیع یقینا بیع وکیل را نمی گیرد ولی اصالة الاطلاقش می گوید بیع موکل را می گیرد بلامعارض این درست نیست، چون از اول ظهور شکل نمی گیرد در احل الله البیع نسبت به این دو بیع متضاد، این مزیت درست کردن ها موجب ظهور نیست بلکه موجب حجیت این ظهور هم نیست اگر ظهوری هم باشد.

و لذا به نظر ما این بیان هم تمام نیست، البته ما خودمان توجه داشتیم که این بیان نتیجه کلی ندارد چون گاهی احتمال مزیت در عدل الملاقا هم هست، عدل الملاقا موهوم النجاسة است، یا عدل الملاقا آب است ولی ملاقی سیب است، خوب شاید پیش شارع آب امتیاز دارد که اصل طهارت داشته باشد.

پس اولا این مزیت درست کردنها ظهور نمی دهد به خطاب، ثانیا در برخی از موارد عدل الملاقا هم یک مزیتی ممکن است داشته باشد مثلا آب باشد ولی ملاقا و ملاقی غیر آب باشند سیب باشند، احتمال اصل طهارت در آب هست.

پس این طریق هم ناتمام است.

لذا مجبوریم بگوئیم یجب الاجتناب عن ملاقی بعض اطراف الشبهة.

بسم الله الرحمن الرحیم

جلسه 1082

شنبه 06/10/93

بحث راجع به ملاقی بعض اطراف شبهه بود، عرض کردیم مشهور قائل شده اند به عدم وجوب اجتناب از آن، و لکن برخی از اعلام قائل شده اند به وجوب اجتناب، که به نظر ما این قول قوی به نظر می رسد.

در توضیح این مطلب عرض کردیم:

علم اجمالی که تشکیل می شود به اینکه یا ملاقیِ این طرف واجب الاجتناب هست و یا آن عدل الملاقا ما این علم اجمالی را منجز می دانیم و معتقدیم اصول عملیه در اطراف آن تعارض می کنند، ما دو آب داشتیم یک قطره خون در یکی از این دو آب افتاد و علم اجمالی پیدا کردیم به نجاست یکی از این دو آب، یک آب سومی با این آب الف ملاقات کرد، خوب علم اجمالی تشکیل می شود که یا این آب سوم نجس و واجب الاجتناب است یا آن آب ب که عدل الملاقا هست، اصالة الطهارة هم در این آب سوم که ملاقی است با اصالة الطهارة در آن آب ب که عدل الملاقا هست تعارض می کنند، که این را مفصلا بحث کردیم.

کسانی مثل مرحوم آقای داماد و بعض تلامذه ایشان که معتقدند صحیحه عبدالله بن سنان "کل شئ فیه حلال و حرام فهو لک حلال" انصراف ندارد از اطراف علم اجمالی، بلکه کل اصول عملیه مثل "کل شئ لک طاهر حتی تعلم انه قذر" نیز انصراف ندارند از اطراف علم اجمالی، و لذا اگر ما بودیم و ادله اصول عملیه می گفتیم مخالفت قطعیه علم اجمالی حتی در شبهات محصوره جائز است.

به نظر اینها مقتضی برای جریان اصول ترخیصیه در اطراف شبهه محصوره تام هست و ما باید دنبال مخصص منفصل بگردیم، مخصص منفصل مثل موثقه عمار است فی مائین وقع فی احدهما قذر که امام علیه السلام فرمود یهریقهما و یتیمم، گفته می شود که این مخصص منفصل شامل ملاقی نمی شود، چون مائین وقع فی احدهما قذر لا یدری ایهما هو این یعنی آن آب الف و ب که می دانیم یک قطره خون در یکی از این دو آب افتاده است، اما ملاقی این آب الف و لو یک آب سومی باشد اینکه مشمول موثقه عمار نیست، وقتی مشمول موثقه عمار نبود اطلاق اصول عملیه و لااقل عموم صحیحه عبد الله بن سنان که موردش مورد علم اجمالی است شامل این ملاقی می شود.

اقول: به نظر ما این هم تمام نیست، ما به نظرمان ارتکاز عقلاء اباء دارد از قبول ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی در شبهات محصوره، و این ارتکاز به مثابه قرینه لبیه متصله است که حتی صحیحه عبدالله بن سنان را هم می گیرد، و لااقل شبهه انصراف از شبهات محصوره را دارد.

و بعید هم هست که این بزرگان ملتزم بشوند به این مطلب در نظائر بحث ملاقی، حالا در ملاقی آنقدر تکرار شده جریان اصالة الطهارة در ملاقی و جریان اصالة الحل در ملاقی که ارتکازها مخفی شده، اما نظائر بحث ملاقی را که حساب می کنیم بعید است این آقایان ملتزم بشوند به عدم وجوب اجتناب، مثلا ما علم اجمالی پیدا کردیم که یکی از این دو مایع خمر است، یک مایع سومی آوردند و یک مخبر صادقی گفت یا این مایع سوم خمر است یا آن مایع اول مثلا، شما که می دانستید یکی از این دو نوشابه نوشابه الکلی است حالا یک مخبر صادقی گفت یا این نوشابه الف یعنی این واحد معین از این دو نوشابه یا این نوشابه الکلی است یا این نوشابه سوم که الآن در مقابل شما گذاشته اند، آیا واقعا شما می گوئید اجتناب از این نوشابه سوم لازم نیست چون متأخر هست این نوشابه سوم؟ علم اجمالی به اینکه یا این نوشابه سوم خمر است یا آن نوشابه اول آیا این علم اجمالی چون زمانا متأخر است پس اصالة الحل در این نوشابه سوم جاری می شود بلامعارض؟

یا مثلا ما فهمیدیم یکی از این دو مرغ جلّال هست بعد یکی از این دو تخم گذاشت، آیا ملتزم می شوند که می شود این تخم مرغ را خورد و کل شئ فیه حلال و حرام فهو لک حلال انصراف ندارد از این تخم مرغ؟ با اینکه علم اجمالی داریم یا این تخم مرغ که مربوط به این مرغ الف است حرام است چون تخم مرغ جلّال است یا آن مرغ دوم جلّال است و خوردنش حرام ولو آن مرغ دوم تخم نمی کند، یا علم اجمالی پیدا کردیم یکی از این دو گوسفند ماده جلّال است بعد یکی شیر داد آیا ملتزم می شوند که می شود این شیر را خورد؟

کسانی که می گویند اصلا ما به نظر عرفی نسبت به این فرد جدید علم اجمالی نداریم بلکه شک بدوی داریم اشکال به آنها اشدّ است، حالا این آقایانی که می گویند علم اجمالی داریم ولی اصل بلامعارض جاری می شود در این فرد جدید که در بحث ملاقی ملاقی این آب الف فرد جدید است و در این مثال علم اجمالی به جلّال بودن یکی از این دو مرغ این تخم مرغ که امروز به وجود آمد فرد جدید است، خوب می گویند اصالة الحل و اصالة البرائة در این فرد جدید جاری می شود بلامعارض، ما فقط اشکالمان به اینها ادعای انصراف است در ادله اصول، اما کسانی که معتقدند اساسا این علم اجمالی از نظر عقلاء کالعدم هست و این فرد جدید به نظر عقلائی مشکوک بدوی است واقعا ما نمی توانیم مطلب آنها را بپذیریم، چه فرق می کند که ما از اول علم اجمالی پیدا کنیم که یا این مرغ الف و تخم مرغ آن حرام است چون این مرغ الف جلّال است یا مرغ ب حرام است چون او جلّال است، این را که شما می گوئید منجز است، چون از اول علم اجمالی ای پیدا کردیم که یک طرفش مرغ الف و تخم مرغ آن بود و طرف دیگرش مرغ ب بود، این علم اجمالی منجز است به نظر شما، حالا اگر این تخم مرغ یک روز متأخر به وجود بیاید یعنی یک روز بعد از علم اجمالی به جلّال بودن یکی از این دو مرغ مرغ الف تخم بگذارد، آیا می گوئید این تخم مرغش مشکوک بدوی است که حلال است یا حرام؟ آیا عقلاء این را می گویند؟ کجا عقلاء این را می گویند، با صرف ادعا که مطلب درست نمی شود، اتفاقا عقلاء می گویند ما می دانیم یا این تخم مرغ تخم مرغ جلّال است و حرام است خوردنش یا آن مرغ ب جلّال است و خوردنش حرام است، یا آن مثالی که سابق می زدیم که علم اجمالی پیدا کردیم که یکی از این دو زن مادر رضاعی ماست بعد آن زن اول دختری پیدا کرد آیا ملتزم می شوید که من با این دختر می توانم ازدواج کنم، خوب مثل بحث ملاقی است بگوئید ده سال پیش ما علم اجمالی پیدا کردیم که یکی از این دو زن مادر رضاعی ماست خوب این علم اجمالی منجز است با هیچکدام نمی توانم ازدواج کنم بعد خدا به آن زن اول دختری داد هر چی می گوئیم آقا علم اجمالی داریم که یا این دختر خواهر رضاعی ماست یا آن زن دوم مادر رضاعی ماست، اما شما می گوئید نه به نظر عرف و عقلاء این مشکوک بدوی است که این دختر خواهر رضاعی ما هست یا نیست، همان حرفی که در بحث ملاقی می زنید که می گوئید عرف می گوید من می دانم یکی از این دو آب نجس و واجب الاجتناب است و شک دارم در وجوب اجتناب از ملاقی آب الف، شمائی که اینجور ادعا می کنید آیا اینجا هم ادعا می کنید که یکی از این دو زن علم اجمالی داریم مادر رضاعی ماست و شک داریم که دختر زن اول خواهر رضاعی ما هست یا نیست پس ازدواج با او بلامانع است، آیا ملتزم می شوید به این نتائج؟ انصاف این است که التزام به این نتائج خلاف وجدان عقلی و ارتکاز عقلائی است و ادله اصول هم انصراف دارد از آن.

پس این ادعا که ادله اصول شامل این فرد جدید مثل ملاقی آب الف در بحث ما یا این مثالهایی که زدیم مثل دختر این زن اول که علم اجمالی داریم که ام رضاعی ما هست یا تخم مرغ این مرغ الف که علم اجمالی داریم جلّال است بگوئید اصل در آن بلامعارض است این خلاف وجدان عرفی است، و لااقل ادله اصول شبهه انصراف دارد از آن، و این ادعا هم که اصلا عرف این فرد جدید را مشکوک بدوی می داند اگر این را کسی بگوید کما اینکه بعضی مطرح کرده اند این اشد غرابة هست، و واقعا ما هیچ فرقی نمی بینیم که یک مخبر صادقی همزمان بیاید بگوید یا این آب الف نجس است و این سیبی که با آن ملاقات کرده است یا آب ب نجس است، همزمان یک مخبر صادقی بگوید یا این آب الف و این سیب نجس است یا آن آب ب، اینجا می گوئید اجتناب از این سیب هم لازم است چون همزمان مخبر صادق خبر داد، ما بین این مثال و بین اینکه مخبر صادق به تدریج خبر بدهد اول بگوید یکی از این دو آب نجس است دو دقیقه بعد بگوید یا این آب الف و این سیب نجس است یا آن آب ب، واقعا ما احساس نمی کنیم که عقلاء این را مشکوک بدوی بدانند بلکه این را مبتلای به علم اجمالی منجز می دانند و اجتناب از آن را لازم می دانند.

پس به نظر ما این وجه که علم اجمالی منجز داریم به وجوب اجتناب از ملاقی این آب الف و یا وجوب اجتناب از آب ب که عدل الملاقا است این علم اجمالی منجز است، به شرط اینکه این آب ب که عدل الملاقا است در زمان علم به ملاقات سیب مثلا با آب الف موجود باشد و از محل ابتلاء خارج نشده باشد، و الا اگر آب ب که عدل الملاقاست از محل ابتلاء خارج شد یعنی نجس بودن آن فعلا هیچ اثر عملی برای ما ندارد یا به این نحو که آن را تطهیر کردیم یا به این نحو که آن را تنجیس قطعی کردیم بعد علم پیدا کنیم به ملاقات این سیب با آب الف، بله ما این علم اجمالی را منجز نمی دانیم چون اینکه بگوئیم یا این سیب واجب الاجتناب است یا قبلا آن آب ب که خارج از محل ابتلاء نشده بود واجب الاجتناب بوده خوب این علم اجمالی منجز نیست، علم اجمالی به نجاست ملاقی یا عدل الملاقا در صورتی منجز است که عدل الملاقا از محل ابتلاء خارج نشده باشد.

بلکه طبق نظر بسیاری از بزرگان اگر این عدل الملاقا یک چیزی است که لا یؤکل و لایشرب مثل درهم، من علم اجمالی پیدا کردم که یکی از این دو سکۀ پول نجس شده است، دست خیس زدم به این سکه الف، اینجا ما علم اجمالی منجز نداریم، زیرا عدل الملاقای ما درهم است، خوب درهم نجس باشد چه اثر فعلی دارد؟ قابل اکل و شرب که نیست، برفرض کسی بگوید من می توانم این سکه های کوچک را ببلعم خوب می توانی ببلعی برفرض جائز باشد بلعیدن سکه نجس هم باشد جائز است چون سکه نجس با سکه پاک در این جهت فرقی نمی کنند اگر حلالند هر دو حلالند و اگر حرام است هر دو حرام است، یا می دانید یکی از اطراف این فرش نجس شده با پای خیس رفته اید روی قسمتی از این فرش خوب اینجا علم اجمالی منجز تشکیل نمی شود، چون نجس بودن بقیه اطراف فرش الآن اثر فعلی ندارد، فرش نه خوردنی است نه آشامیدنی است نه مثل خاک است که پاک بودن آن شرط جواز تیمم و جواز سجود هست، و لذا مشهور می گونید اصلا بالفعل اصالة الطهارة هم جاری نمی شود در سه ضلع دیگر فرش که عدل الملاقاست، بلکه فقط اصالة الطهارة در ضلعی جاری می شود که پای خیس روی آن گذاشته اید، بله اگر بنا دارید که پای خیس بگذارید روی سه ضلع دیگر فرش او را که همه می گویند واجب الاجتناب می شود چون علم اجمالی تدریجی دارید که یا این پای شما که گذاشتید روی ضلع الف از این فرش نجس شده است یا ملاقی یکی از آن سه ضلع دیگر که بعدا موجود خواهد شد، این علم اجمالی که منجز است، فرض این است که شما علم ندارید به تحقق ملاقی نسبت به بقیه اطراف در آینده، حالا آمده اید مهمانی صاحبخانه می گوید بخشی از این فرش را بچه نجس کرده شما پای خیس می گذارید روی قسمتی از این فرش اصالة الطهارة در این قسمت از فرش که ملاقای پای شماست اثر فعلی دارد و جاری می شود اما بقیه مواضع فرش که فعلا اثر عملی ندارد اصل طهارت در آن تا جاری بشود، مشهور این را می گویند، و اگر هم جاری بشود می گویند خوب ترخیص در مخالفت قطعیه پیش نمی آید، وقتی اثر فعلی نداشت اصالة الطهارة در بقیه جاهای فرش اولا جاری نمی شود برفرض هم جاری بشود ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی آید چون اثر فعلی ندارد، مگر بدانید که جاهای دیگر فرش هم ملاقی خواهد داشت که محل ابتلای شما هست، تا نمی دانید اصل طهارت در این موضع فرش که پای خیس روی آن گذاشته اید جاری می شود بلکه اصالة الطهارة در خود پای شما هم می تواند جاری بشود.

حالا اگر شما خیلی سخت گیر باشید بگوئید نه بالاخره اصل طهارت در اطراف این فرش با وجود علم اجمالی به نجاست بعض آن تعارض می کند، برفرض این را بگوئید می گوئیم خوب ما علم اجمالی به تکلیف که نداریم لذا به لحاظ تکلیف اصل مؤمن جاری می کنیم، به لحاظ تکلیف به وجوب شستن این ملاقی که پای شما هست که خیس روی این فرش راه رفته اید اصل برائت جاری می کنیم از مانعیت آن در نماز برای نفی این وجوب نماز با عدم ابتلاء به نجاست بدن، چون علم اجمالی به تکلیف که ما نداریم و نجس بودن بقیه جاهای دیگر فرش که تکلیف آور نیست فعلا، برفرض اصالة الطهاره ها تعارض کنند اصل نافی تکلیف جاری می شود.

پس ما به نظرمان علم اجمالی به نجاست ملاقی یا عدل الملاقا منجز است به شرط اینکه عدل الملاقا اولا در هنگام علم به ملاقات داخل در محل ابتلاء باشد، ثانیا یک شیئی باشد که نجاست آن اثر فعلی دارد مثلا آب است که قابل شرب و وضوء است، و الا اگر عدل الملاقا درهم بود نجس بودن آن بالفعل هیچ اثری ندارد.

یک وجه سومی هم غیر از دو وجهی که مطرح شد برای وجوب اجتناب از ملاقی ذکر شده که او را هم عرض می کنیم:

این وجه را در بحوث مطرح می کنند، گفته می شود که ما نیاز به تشکیل علم اجمالی ثانی غیر از آن علم اجمالی اول نداریم، ما علم اجمالی اول داشتیم که یکی از این دو آب نجس است همین علم اجمالی نسبت به ملاقی آب الف منجز است و نیاز به تشکیل علم اجمالی دوم که گفته می شد یا ملاقی آب الف نجس است یا آن عدل الملاقا که آب ب هست نیازی به تشکیل این علم اجمالی نداریم.

اگر می خواهید مطلب روشن بشود فرض کنید در زمان علم به ملاقاتِ آب سوم با آن آب الف مثلا، آب ب که عدل الملاقاست از محل ابتلاء خارج شده بود باز در بحوث می گویند همان علم اجمالی اول که می گفت یا آب ب نجس است یا آب الف همان علم اجمالی منجز هست نسبت به احکام ملاقی، نیازی به تشکیل علم اجمالی دوم نداریم، کما اینکه این علم اجمالی دوم در این مثال که در زمان علم به ملاقات آن عدل الملاقا از محل ابتلاء خارج شده بود در این مثال اصلا علم اجمالی دوم تشکیل نمی شود، همان علم اجمالی اول کافی است برای تنجیز احکام ملاقی.

توضیح هذا الوجه: گفته می شود که ولو آن زمانی که ما علم اجمالی پیدا کردیم به وقوع قطره دم در یکی از این دو آب، آب الف ملاقی نداشت آب ب هم ملاقی نداشت، و لکن این دلیل نمی شود که احکام ملاقی فعلی نشده باشد، چطور؟ ایشان می فرماید اگر ما بگوئیم لاتشرب النجس این فعلی است ما نیازی به وجود نجس در خارج نداریم بلکه قبل از وجود نجس هم حرمت شرب نجس فعلی است که نظر آقای خوئی هست خلافا للمحقق النائینی، آقای خوئی می فرماید در محرمات حرمت فعلیه است ولو قبل از وجود موضوع، حرمت شرب خمر فعلی است ولو خمر در خارج نباشد چون وجهی ندارد که ما بگوئیم بعد از وجود خمر حرمت شرب فعلی می شود، نه! قرآن می گوید اجتناب کنید از شرب خمر نگفته که اگر خمر موجود باشد آنوقت حرام است شرب خمر، نخیر! همین الآن هم بر ما شرب خمر حرام است ولو خمری موجود نباشد، و این اثر فعلی هم دارد، اثرش این است که کسی که می داند اگر خمری را موجود کند مجبور می کنند او را به خوردنِ این خمر حرام است این خمر را ایجاد کند، برای اینکه خطاب یحرم شرب الخمر فعلی است ولو قبل از وجود خمر، و آن حرمت فعلیه شرب خمر می گوید باید امتثال کنی تحریم شرب خمر را ولو به اینکه ایجاد خمر نکنی، لا تشرب النجس هم بنا بر نظر آقای خوئی همین است، شرب النجس حرامٌ و این حرمت فعلی است ولو ما در خارج نجس نداشته باشیم، بله! در واجبات مثلا می گفتند یجب اکرام العالم خوب اکرام عالم معدوم که غیر مقدور است، وقتی عالم موجود نیست من چگونه اکرام کنم او را، اما اجتناب از شرب خمر مقدور است من می توانم اجتناب کنم از شرب خمر ولو به اینکه خمر را ایجاد نکنم، ایشان فرموده طبق نظر آقای خوئی که ولو قبل از وجود نجس حرمت فعلیه دارد شرب نجس و شرب نجس حرام است همانطوری که می گوئید کذب حرام است ولو قبل از وجود کذب اینجا هم بگوئید شرب نجس حرام است ولو قبل از وجود نجس، وقتی اینجور شد علم اجمالی به اینکه یا آب الف نجس است یا آب ب مستتبع و متضمن این است که بگوئیم یا اجتناب از ملاقی آب الف یعنی سیبی که با آب الف ملاقات کرده واجب است و یا اجتناب از آب ب، این نیاز به وجود ملاقی ندارد، همان زمانی که شما علم اجمالی پیدا کردید به اینکه یکی از این دو آب نجس است این علم اجمالی یعنی علم اجمالی به اینکه یا حرام است اکل آن سیب ملاقی آب الف (یا شرب آب ملاقی آب الف) و یا حرام است شرب آب ب، نیاز نداریم به علم به ملاقات.

آقای صدر فرموده البته ما قبول نداریم که حرمت محرمات فعلی باشد قبل از وجود موضوع آن، اشکال ما استظهاری است به آقای خوئی، استظهار ما از ادله این است که یحرم شرب النجس یعنی اذا وجد النجس فیحرم شربه، یحرم شرب الخمر یعنی اذا وجد الخمر فیحرم شربه، لذا ما یک مقدار مشکلمان قابل حل است، اما در عین حال همه اش که بحث حرمت تکلیفیه نیست، حرمت تکلیفیه را ما می گوئیم بعد از وجود موضوع است، حرمت تکلیفیه شرب نجس بعد از وجود آب نجس است، پس قبل از وجود ملاقیِ این آب الف قبل از اینکه این سیب به آب الف بخورد بله این سیب هنوز نجس نیست پس حرمت فعلیه اکل ندارد، اما ایشان می گوید من نمی توانم مشکل حرمتهای وضعیه را حل کنم، مثل حرمت وضوء با ملاقی آب الف، آقا الآن این آب الف یا حتی این فرش ملاقی ندارد، و لکن فرض کنید ملاقی این طرف شبهه آب باشد اگر این طرف شبهه نجس است آبی که ملاقی با آن هست هم نجس است ولو ما نداریم همچنین آبی که ملاقی با این طرف شبهه باشد و لکن به نحو فرض آبی که با این طرف شبهه ملاقات کند نجس است دیگر، حرمت وضوء با آب نجس فعلی است، حرمت وضعیه است، حرمت وضعیه یعنی شرائط وضوء، خوب شرائط وضوء با وجوب وضوء فعلی می شود دیگر، اذان ظهر را که بگویند واجب می شود وضوء با آبی که نجس نیست، واجب می شود نماز در ثوبی که نجس نیست، حالا ما در خارج آب نجس یا ثوب نجس نداریم خوب نداشته باشیم اما تکلیف به نماز که فعلی است، تکلیف به وضوء که فعلی است، حرمت وضعیه یعنی شرائط واجب، وقتی اذان ظهر بگویند وجبت الصلاة و الطهور، آن نمازی که واجب است چطور واجب است؟ واجب است نماز بخوانی در لباسی که نجس نیست وضوء بگیری از آبی که نجس نیست، این حکم فعلی است، وقتی فعلی شد ولو ملاقی ندارد این طرف شبهه حتی در مثال فرش که علم اجمالی دارد یکی از این چهار طرف فرش نجس شده، آنجا هم این علم اجمالی زنده می شود، این علم اجمالی همان و این مطلب که ما علم اجمالی پیدا می کنیم یا وضوء با ملاقی این طرف شبهه حرام است وضعا یا وضوء با ملاقی بعض اطراف دیگر شبهه، این علم اجمالی منجز است چون علم اجمالی به تکلیف فعلی داریم، اذان ظهر که بگویند ولو این دو آب بیشتر نیست که می دانیم یکی از این دو آب نجسند ما علم اجمالی داریم که یا واجب است وضوء بگیریم با آبی که ملاقی این آب الف نیست و واجب است نماز بخوانیم در ثوبی که ملاقی این آب الف نیست، و یا واجب است اجتناب کنیم از آب ب که عدل الملاقاست، این علم اجمالی نیاز ندارد به علم فعلی به ملاقات، بلکه همان علم اجمالی اول که تشکیل شد این احکام فعلی هستند و اصول در اطراف آن تعارض و تساقط می کند و باید ما احتیاط کنیم، توضیح بیشتر ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

جلسه 1083

یکشنبه 07/10/93

بحث در وجه سوم برای اثبات وجوب اجتناب از ملاقی بعض اطراف شبهه محصوره بود که در بحوث ذکر شده است، خلاصه این وجه این است که این فرمایش مشهور که علم اجمالی به نجاست احد الانائین منجز احکامی است که نجاست احد الانائین تمام الموضوع هست برای آن احکام مثل حرمت شرب، اما منجز احکامی که نجاست احد الانائین تمام الموضوع برای آن نیست مثل نجاست ملاقی منجز این احکام نخواهد بود، این را مشهور گفته اند، گفته اند نجاست ملاقی یک جزء موضوعش نجاسة احد الانائین است،جزء دیگرش ملاقات هذه الملاقی هست للاناء النجس، ما به این ملاقات که علم اجمالی نداریم، مثال می زدند می گفتند شما اگر علم اجمالی داشتید یکی از این دو مایع خمر است خمریت احد المایعین تمام الموضوع است برای حرمت شرب، اما اگر کسی آمد یکی از این دو مایع را خورد اثبات نمی شود وجوب اقامه حد شارب الخمر بر او، زیرا خمریت احد المایعین تمام الموضوع برای اقامه حد نیست، اقامه حد جزء الموضوعش شرب مکلف است نسبت به خمر، و الا صرف خمریت احد المایعین که تمام الموضوع نیست برای اقامه حد، و لذا حرمت شرب این مایعین مشتبهین بالخمر ثابت می شود چون حرمت شرب تمام الموضوعش خمریة المایع است، اما اقامه حد ثابت نمی شود.

مشهور که این مطلب را گفته اند نتیجه گرفته اند که با علم اجمالی به نجاست احد الانائین نجاست ملاقی یکی از این دو اناء منجز نمی شود، چون نجاست احد الانائین تمام الموضوع نیست برای نجاست ملاقی بلکه باید ملاقات با نجس هم محقق شود.

در بحوث گفته اند این مطلب نسبت به حرمت تکلیفیه شرب ملاقی نجس درست است، یعنی برای اثبات اینکه ملاقی این اناء الف حرام است شربش و اکلش حق با مشهور است که علم اجمالی به نجاست احد الانائین تمام الموضوع نیست برای اثبات حرمت شرب ملاقی احدهما، چون جزء الموضوع آن تحقق ملاقات مع النجس است و این ثابت نیست مگر اینکه ما علم اجمالی ثانی را منجز بدانیم که می گفت یا این ملاقی نجس است یا آن عدل الملاقا، و این علم اجمالی ثانی هم همه جا محقق نمی شد، مثلا اگر دو درهم داشتیم که یکی از این دو درهم نجس شده بود اگر آبی با درهم اول ملاقات کرد علم اجمالی ثانی تشکیل نمی شود که یا خوردن این آب حرام است و یا تصرف در آن درهم ثانی حرام است چون تصرف در درهم نجس که حرام نیست، لذا علم اجمالی ثانی به تکلیف پیدا نمی کنیم.

اما ایشان در بحوث فرموده اند که نجاست احد المشتبهین نسبت به حرمت وضعیه وضوء به ملاقی و یا صلاة در ثوب ملاقی نسبت به حرمت وضعیه تمام الموضوع است، همینکه یکی از این دو درهم نجس هست کافی است برای فعلیت حرمت وضعیه وضوء با آبی که ملاقی درهم نجس خواهد بود، ولو فعلا ملاقاتی صورت نگرفته باشد، در مانعیت وضوء با ملاقی نجس که شرط نیست که ما ملاقی نجس داشته باشیم در خارج، بلکه همینکه اذان ظهر را بگویند واجب می شود بر ما وضوء با آبی که نجس نیست ولو ما در خارج اصلا آب نجس نداشته باشیم، بالاخره قطعا بر ما وضوء واجب شد، این وضوئی که بر ما واجب شد که مطلق نیست که ولو وضوء با آب نجس، چون این غیر معقول است با توجه به نهی از وضوء با آب نجس، پس باید آنچه که بر ما واجب شده بعد دخول الوقت این باشد که یجب علیک الوضوء بماء لیس بنجس، و این حکم فعلی است با دخول وقت، چه آب نجس داشته باشیم در خارج چه نداشته باشیم به ما گفته اند باید وضوء بگیرید با آبی که نجس نیست، مثل اینکه به ما گفته اند باید نمازی بخوانید که همراه با قهقهه نیست، حالا ما در خارج نمازی می خوانیم بدون قهقهه مانع را ایجاد نکرده ایم و الا مانعیت قهقهه فی الصلاة که فعلیه است، حرمت وضعیه قهقهه فی الصلاة فعلیه است به مجرد دخول وقت ولو در خارج قهقهه موجود نباشد.

حالا که اینجور شد ایشان می فرماید همینکه شما علم اجمالی پیدا کردید که یکی از این دو درهم نجس است این تمام الموضوع است بعد از دخول وقت نماز برای علم اجمالی به اینکه یا واجب است وضوء بگیریم با آبی که ملاقی درهم اول نیست اگر درهم اول نجس باشد یا واجب است وضوء بگیریم با آبی که ملاقی درهم دوم نیست اگر درهم دوم نجس باشد، ولو فعلا ما ماء ملاقی درهم اول نداریم و ماء ملاقی درهم دوم نداریم، اما حرمت وضعیه وضوء با ملاقی درهم اول لو کان هو النجس یا حرمت وضعیه وضوء با ماء ملاقی درهم ثانی لو کان هو النجس این حرمت وضعیه فعلیه هست به مجرد دخول وقت نماز، و لذا مطلب مشهور اینجا درست نشد، مشهور می گفتند علم اجمالی به نجاست یکی از این دو درهم که تمام الموضوع نیست برای احکام ملاقی نجس، چون فرض کنید ما هنوز یک آب داریم که ملاقات کرده با درهم اول، آب ملاقی درهم دوم که نداریم، و ثابت نشده است جزء الموضوع دوم که عبارت است از تحقق ملاقات این آب با نجس، شما گفتید یکی از این دو درهم نجس است اما اینکه این آب هم با درهم نجس ملاقات کرده است این را که ما نمی دانیم، ایشان در بحوث فرموده اند حرمت وضعیه وضوء با آب نجس که توقف ندارد بر وجود آب نجس، بله نسبت به شرب آب نجس حق با شماست که تا آب نجس موجود نشود حرمت شرب آن فعلی نمی شود، اما حرمت وضعیه وضوء با آب نجس که فعلی است به مجرد دخول وقت نماز، و لذا علم اجمالی به نجس بودن یکی از این دو درهم همان و علم اجمالی به مانعیت و حرمت وضعیه وضوء به ماء ملاقی لاحد الدرهمین همان، همان لحظه ای که علم اجمالی پیدا کردید که یکی از این دو درهم نجس است ولو هنوز آبی ملاقات نکرده با هیچکدام از این دو درهم ولی علم اجمالی منجز دارید که یا بر شما واجب است وضوء به آبی که ملاقی درهم اول نیست اگر درهم اول نجس باشد یا واجب است وضوء با آبی که ملاقی درهم دوم نیست اگر او نجس باشد، و لذا این علم اجمالی منجز است.

اگر درهم دوم را تطهیر کردید بعد آمدید آبی را در مقابلتان گذاشتید و درهم اول را در این آب انداختید، یعنی بعد از تطهیر درهم دوم که از محل ابتلائتان خارج شد بعد از آن تصمیم گرفتید یا اتفاق افتاد در خارج که آن درهم اول افتاد در یکی از این دو آب نگوئید ما علم اجمالی منجز نداریم به نجاست این ملاقی و یا نجاست آن عدل الملاقا که درهم دوم است چون از محل ابتلاء خارج است، یا بگوئید حتی اگر داخل در محل ابتلاء هم بود چون درهم است نجاست او تکلیف فعلی نمی آورد، این را نگوئید، چون این حرمت وضعیه با آب ملاقی این درهم اول این قبلا منجز شد نیاز ندارد تنجیز آن به تحقق ملاقات، طرف علم اجمالی همین بود که یا وضوء با آب ملاقی درهم اول حرام وضعی است یا وضوء به ماء ملاقی درهم ثانی، از اول این علم اجمالی شکل گرفت و منجز شد، این علم اجمالی درست است که یک علم اجمالیِ آخری است غیر از علم اجمالی به نجاست احد الدرهمین اما در تحقق این علم اجمالی ما احتیاج نداریم به تحقق ملاقات در خارج، علم اجمالی به نجاست احد الدرهمین علم اجمالی است به تمام الموضوع برای این حرمت وضعیه وضوء به ماء ملاقی لاحد الدرهمین اجمالا، و این منجِّز هست.

لایقال: ایشان فرموده است که مبادا به ما اشکال کنید که حرف شما درست که حرمت وضوء به آب نجس فعلی است ولو قبل از وجود آب نجس، اما تا ملاقات نکند این آب با احد الدرهمین موضوع اصالة الطهارة محقق نمی شود، موضوع حرمت وضعیه را ما قبول داریم که محقق است و در تحقق موضوع حرمت وضعیه وضوء ما نیازی نداریم که در خارج آبی ملاقات کند با درهم بلکه همینکه احد الدرهمین نجس است موضوع محقق است برای حرمت وضعیه وضوء به ماء ملاقی درهم نجس، اما اصل طهارت در این آب که الآن موضوع ندارد چون هنوز ملاقات نکرده این آب با هیچکدام از این دو درهم، آن زمانی که آب ملاقات کند با یکی از این دو درهم تازه شک می کنیم در نجاست آن آب اصل طهارت در این آب جاری می شود بعد از تحقق ملاقات این آب با درهم، خوب گفته می شود که پس الآن که علم به ملاقات نداریم (یا فرض کنید اصلا ملاقاتی هم رخ نداده است) اصل طهارت در ملاقی موضوع ندارد.

نتیجه این می شود که فرض کنید تنها یکی از این دو درهم ملاقی دارد خوب اصل طهارت در او موضوع دارد، اما درهم ثانی که ملاقی ندارد لذا اصل طهارت در ملاقی درهم ثانی فعلی نیست، بله! علم اجمالی به حکم فعلی داریم، علم اجمالی داریم که یا وضوء با ماء ملاقی این درهم اول حرام است وضعا یا وضوء با ماء ملاقی درهم ثانی، علم اجمالی به حکم فعلی هست اما تعارض بین دو اصل فعلی نیست، زیرا یک اصل الآن موضوع دارد که ماء ملاقی درهم اول است، اما ماء ملاقی درهم ثانی نداریم هنوز در خارج لذا اصل طهارت در او موضوع ندارد، پس معارض نداریم برای اصل طهارت در این آب الف، چون اصل طهارت در این آب الف باید معارضه کند با اصل طهارت در آب ب که ملاقی درهم ثانی است، در حالی که ما اصل طهارت در ماء ملاقی درهم ثانی الآن نداریم، بله بعد از تحقق ملاقات یک آب با درهم ثانی او اصل طهارت پیدا می کند ولی ما که خبر نداریم که ملاقات خواهد کرد آبی با این درهم ثانی، پس معلوم نیست که اصل طهارت در ملاقی درهم ثانی یک زمانی فعلی بشود تا تعارض کند با اصل طهارت در مائی که ملاقی درهم اول است، پس معارض ندارد اصل طهارت در ماء ملاقی درهم اول، لذا اصل طهارت را در او جاری می کنیم بنا بر مسلک اقتضاء و با او وضوء می گیریم.

فانه یقال: در بحوث فرموده این اشکال به ما وارد نیست، زیرا علم اجمالی به تکلیف فعلی اگر داشتیم اصل مطلق در یک طرف با اصل در طرف دیگر ولو به طور مشروط تعارض می کنند، لازم نیست اصل در طرف دیگر هم اصل مطلق باشد بلکه ولو اصل مشروط است، یک وقت علم به تکلیف فعلی نداریم بله مشکلی نیست، مثلا من علم اجمالی دارم یا اکرام زید واجب است بالفعل یا اکرام عمرو واجب است عند نزول المطر و من علم ندارم به نزول المطر، بله مشکلی نیست من علم اجمالی به تکلیف فعلی ندارم شاید آنی که جعل شده وجوب اکرام عمرو علی تقدیر نزول المطر است که من علم ندارم به فعلی شدن آن وجوب، چون علم ندارم به نزول مطر ولو فی المستقبل، اگر اینجور باشد درست است اصل برائت از وجوب اکرام زید معارض ندارد، زیرا فرض کنید اصل برائت از وجوب اکرام عمرو هم علی تقدیر نزول المطر جاری بشود، خوب بشود، ترخیص در مخالفت قطعیه تکلیف فعلی لازم نمی آید چون من علم ندارم به تکلیف فعلی، هر دو اصل جاری بشود مشکلی پیش نمی آید، وقتی من علم ندارم به تکلیف فعلی ولو به نحو تدریجی هر دو اصل برائت جاری بشود مخالفت قطعیه تکلیف فعلی لازم نمی آید، اما در ما نحن فیه اینطور نیست، در ما نحن فیه من علم دارم به حرمت فعلیه وضعیه، اذان ظهر را که گفتند علم پیدا می کنم که یا وضوئی واجب است که با آب ملاقی درهم اول نباشد اگر او نجس است، یا وضوئی واجب است که با ماء ملاقی درهم ثانی نباشد اگر او نجس باشد، من علم دارم به حکم فعلی، وقتی علم به حکم فعلی داشتیم فرق ندارد تعارض می کند اصول در اطرافش ولو یک طرف اصل مشروط باشد، مثلا من علم اجمالی دارم یا اکرام زید بالفعل واجب است یا اکرام عمرو، هر دو وجوب فعلی است، اما اگر شارع بیاید بگوید شما در فرض نزول مطر اصل برائت دارید از وجوب اکرام عمرو، وجوب اکرام عمرو مشروط نیست به نزول مطر بلکه جریان اصل برائت مشروط باشد به نزول مطر، این معارضه می کند با اصل برائت از وجوب اکرام زید، زیرا برائت از وجوب اکرام زید و برائتی که مشروط است به نزول مطر که در رابطه با وجوب اکرام عمرو جاری می شود این مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است ولو فی فرض نزول المطر، ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی به تکلیف فعلی یا قبیح است یا خلاف ارتکاز عقلاء است، ولو ترخیص در مخالفت قطعیه فی بعض الفروض باشد لا فی جمیع الفروض فرقی نمی کند.

(اشکال و جواب: مطابق با خطاب کل شئ لک طاهر اصل مشروط مقتضای دلیل هست در ملاقی درهم ثانی، ولو بالفعل ما ملاقی درهم ثانی نداریم، لکن اطلاق این خطاب اصل می گوید جعل شده است اصل طهارت در ماء ملاقی درهم ثانی علی تقدیر وجوده، جعلش که مشروط نیست مجعول مشروط است، یعنی از ابتداء اسلام گفته اند هر گاه شک بکنی در طهارت و نجاست یک آب او اصل طهارت دارد، پس ماء ملاقی درهم ثانی مشروطا بوجوده اصل طهارت دارد ولو بالفعل وجودش محرز نیست ولی جریان اصل طهارت در ماء ملاقی درهم ثانی مشروطا بوجوده اینکه جعل شده است طبق اطلاق دلیل، جعل این اصل طهارت مشروطِ به وجود ماء ملاقی درهم ثانی با جعل اصل طهارت در ماء ملاقی درهم اول ممکن نیست جمع بین این دو جعل، چون معنایش جعل ترخیص در مخالفت قطعیه است، جعل ترخیص در مخالفت قطعیه مشکل دارد، مثل این است که مولا بگوید اگر پدرت اذن داد می توانی هر دو آب طرف شبهه را بخوری، این جعلش معقول و عقلائی نیست، چون درست است الآن پدر نگفته اما همینکه شارع بیاید بگوید ولو به طور مشروط که اگر پدرت اذن بدهد در شرب کلا الانائین المشتبهین یجوز لک شربهما ظاهرا خود جعلِ ترخیص ظاهری ولو مشروطا به اذن پدر این خلاف ارتکاز عقلاء است، اگر مولا شوخی می کند، قبلا با پدر هماهنگ کرده که مبادا اذن بدهی ما برای دلخوشی پسرت تعلیق بر محال می کنیم، بله او که شوخی است، اما جعل مشروط به نحو جعل جدی جعل ترخیص ظاهری در ارتکاب انائین مشتبهین ولو مشروطا به اذن والد این یا قبیح است یا خلاف ارتکاز عقلاء است ولو شرط که اذن پدر است محقق نشود، مثل اینکه مولا اذن بدهد در ظلم به طور مشروط، اذن در ظلم مطلقش هم قبیح است مشروطش هم قبیح است).

این محصل بیان بحوث است که نتیجه می گیرد که از این مثال بی اشکال تر نداشتیم که دو درهم داریم یکی از این دو درهم را می دانیم نجس است درهم دوم را تطهیر کردیم، بعدا تصمیم گرفتیم این درهم اول را داخل آب بیاندازیم، کمترین شبهه را انسان اینجا دارد که چه اشکالی دارد که وقتی درهم اول افتاد در این ظرف آب اصلا درهم ثانی از محل ابتلاء خارج بود، اما بحوث می گوید نه! این آب را می خواهی بخوری بخور من قبول دارم، چون علم اجمالی در وجه دوم که مطرح می کردیم اینجا پیش نمی آید، علم اجمالی به وجوب اجتناب از ملاقی یا وجوب اجتناب از عدل الملاقا که در وجه دوم مطرح می کردیم اینجا پیش نمی آید، اما حق نداری با این آب وضوء بگیری، حرمت وضعیه وضوء با این آب همان لحظه ای که علم اجمالی پیدا کردی احد الدرهمین نجس است علم اجمالی به حکم فعلی بود.

این محصل فرمایش ایشان بود.

در بحوث فقه یک عبارتی دارد که کانه گویا از این نظر برگشته، چون تعبیری که می کند در بحث ملاقی بعض اطراف شبهه این است که منجز را فقط همان علم اجمالی به نجاسة الملاقی او عدل الملاقا ذکر می کند، حالا چرا برگشته نمی دانیم.

اقول: ما دو وجه برای ابطال این کلام بحوث در نظرمان هست، یک وجه را سابقا در بحث فقه مطرح کردیم به تناسب بعضی از فروع فقهی در حج، وجه دومی را هم در دوره سابقه اصول مطرح کردیم که الآن هم تکرار می کنیم.

وجه اول: اما وجه اول در ابطال کلام بحوث ما می گفتیم (و الآن هم می خواهیم بگوئیم)[[27]](#footnote-27) که این مطلب که حرمت وضعیه وضوء به آب نجس فعلی است ولو هنوز ما آب نجس نداشته باشیم بسیار مطلب متینی است، ما که بالاتر می گوئیم ما که مثل آقای خوئی معتقدیم حرمت تکلیفیه شرب ماء نجس هم فعلی است ولو قبل از وجود آب نجس، پدر به فرزندش می گوید که مثلا دوغ نخور که باعث خواب آلودگی می شود آیا یعنی حتما باید دوغ باشد تا مولا بگوید دوغ نخور؟ نه ولو دوغی که هنوز موجود نیست ولی می تواند موجود بشود، ماست هست آب هم هست ماست هم نباشد می توانی بروی تهیه کنی، همین دوغی را که می توانی تهیه کنی نخور، اینکه اگر دوغ موجود شد آنوقت می گویم دوغ نخور این درست نیست، چه لزومی دارد که تحریم مشروط باشد به وجود دوغ، نه! خوردن دوغ ممنوع ولو الآن دوغ نیست اما می توانی ایجاد کنی دوغ را، لازم نیست ایجاد کنی بعد خطاب نهی فعلی بشود، چه فرقی می کند دوغ نخور با دروغ نگو، آن هم نهی است از یک فعلی، دروغ نگو، نه اینکه اگر دروغ گفتی آنوقت دروغ گفتن نهی دارد، اینکه روشن است که آنجا هیچ کس این را نمی گوید، ما می گوئیم اینجا هم از یک فعلی نهی کرده اند یعنی نهی از شرب دوغ، این حصه که به او می گوئیم متعلق المتعلق دوغ شد متعلق المتعلق، نه موضوع که اذا وجد فیوجد الحرمة مثلا اذا وجد الدوغ فتوجد حرمة شرب الدوغ، نخیر! همین الآن حرمت شرب دوغ فعلی است متعلق المتعلق است، ما که آنجا هم می گوئیم.

ولی حرف ما در این وجه اول این است که انحلال یک امر عقلائی است، شارع وقتی می گوید لاتتوضأ بالماء النجس این حکم فعلی است اگر بگوید لا تشرب النجس هم حکم فعلی است ولو قبل از وجود ماء نجس، اما طرف شدن این ماء خارجی برای این حرمت وضوء یا حرمت شرب متوقف بر وجود این آب نجس است در خارج، بله حکم فعلی است قبول، الآن به شما می گویند وضوء بگیر با آبی که نجس نباشد وضوء نگیر با آب نجس، اما اینکه بخواهد نسبت به این آب خارجی حکم یعنی حرمت وضعیه وضوء و مانعیت وضوء به ماء نجس انحلال پیدا کند این فرع بر وجود آب نجس است در خارج، زیرا انحلال یک امر عقلائی است، اگر خود شارع می گفت لاتتوضأ بماء ملاق للنجس خوب ممکن بود بگوئیم عنوان ماء ملاقی نجس در جعل مولا اخذ شده، آنوقت علم اجمالی پیدا می کردیم می گفتیم یا وضوء به آب ملاقی درهم اول جائز نیست یا وضوء با آب ملاقی درهم دوم، چون اگر عنوان جعل اینجور بود خوب عنوان جعل می شد لا تتوضأ بماء ملاق للنجس لازم نیست که ماء ملاقی نجس در خارج داشته باشیم، بلکه جعل وقتی برود روی عنوان ماء ملاقی نجس آنوقت طبیعی است که ما علم اجمالی تشکیل بدهیم بگوئیم یا وضوء با آب ملاقی در هم اول حرام است اگر درهم اول نجس باشد یا وضوء با ماء ملاقی درهم ثانی حرام است اگر او نجس باشد، اما عنوانِ مانع این است که لا تتوضأ بماء النجس، ماء نجس انحلال پیدا می کند به مائهای نجس نه عنوان الماء الملاقی للنجس تا بعد به لحاظ او انحلال درست کنیم.

پس ما عرضمان این است که طرفیت آب ملاقی درهم اول برای لا تتوضأ بماء النجس فرع بر تحقق ملاقات است، باید ملاقات کند با این درهم اول تا آن لا تتوضأ بالماء النجس انحلال پیدا کند نسبت به این آب، عنوان انتزاعی الماء الملاقی للنجس هم که موضوع جعل نیست، موضوع جعل الماء النجس است، اگر موضوع جعل الماء الملاقی للنجس بود باز جای این بود که بگوئید ما می دانیم یا وضوء به ماء ملاقی درهم اول جائز نیست یا وضوء به ماء ملاقی درهم ثانی، ولی این عنوان الماء الملاقی للنجس که موضوع مانعیت نیست بلکه موضوع مانعیت الماء النجس است، وقتی موضوع مانعیت الماء النجس بود به لحاظ عنوان الماء الملاقی للنجس که یک عنوان انتزاعی است که انحلال عرفی نیست، به لحاظ خارج هم فرض این است که موجود نیست در خارج ماء ملاقی درهم اول یا ماء ملاقی درهم ثانی.

ما طبق این وجه اول نمی خواهیم فعلیت حرمت وضعیه را قبل از وجود ماء نجس منکر بشویم بلکه ما می خواهیم انحلال را که یک امر عقلائی است فرع بر وجود ماء نجس در خارج بدانیم، کلام در این است که شما می خواهید علم اجمالی تشکیل بدهید، خوب علم اجمالی تشکیلش فرع بر انحلال است، و الا ما که علم تفصیلی داریم به اینکه وضوء با آب نجس جائز نیست، او که محل بحث نیست، می خواهید شما با انحلال علم اجمالی تشکیل بدهید بگوئید یا حرام است وضعا وضوء با آب ملاقی درهم اول یا حرام است وضعا وضوء با ماء ملاقی درهم ثانی، شما این را می خواهید بگوئید، علم اجمالی تشکیل دادن فرع بر فعلیت حرمت وضعیه نیست بلکه فرع بر انحلال این حرمت وضعیه است، و انحلال امر عقلائی است، مخصوصا کسانی که انحلال در جعل را منکرند و فقط انحلال را در مجعول قبول دارند یعنی یک امر عرفی می دانند انحلال را، انحلال در مجعول یعنی انحلال در همانی که حکم است به نظر عرفی، می شود انحلال عرفی، انحلال عرفی تا شما در خارج ماء ملاقی درهم اول یا ماء ملاقی درهم ثانی نداشته باشید نمی توانید بگوئید وضوء به یکی از این دو آب حرام است، آقا ما نداریم ماء ملاقی درهم ثانی!! اگر شارع عنوان الماء الملاقی للنجس را در موضوع جعل اخذ می کرد جای این بود که بگوئید آقا من می دانم یا وضوء به ماء ملاقی درهم اول حرام است یا وضوء با ماء ملاقی درهم ثانی، ولو ما ماء ملاقی درهم اول یا درهم ثانی نداریم، اما حرمت وضعیه اش فعلیه است.

پس ما عرضمان این است که اگر عنوان ماء ملاقی نجس بود باز جای این بود که بگوئید این عنوان در اینجا طرف علم اجمالی است، ما برای وضوح مطلب عرض می کنیم که انحلال فرق می کند با اصل فعلیت حرمت، انحلال لا تتوضأ بماء نجس یعنی طرفیت ماء نجس در خارج برای حرمت وضعیه، این طرفیت به نظر عقلائی فرع بر وجود ماء نجس هست، بله اگر شارع می گفت لا تتوضأ بماء ملاق للنجس این مطلب مشکل تر می شد، تأمل بفرمائید تا فردا توضیح بیشتری بدهیم تا مطلب روشن تر بشود.

بسم الله الرحمن الرحیم

جلسه 1084

دوشنبه 08/10/93

بحث راجع به وجه سوم در رابطه با وجوب اجتناب از ملاقی بعض اطراف شبهه بود که در بحوث ذکر شده بود که گفتند احکام وضعیه در رابطه با نجس به نفس علم اجمالی به نجاست احد المشتبهین فعلی می شود، ما وقتی علم اجمالی پیدا کردیم یکی از این دو درهم نجس هست یعنی علم اجمالی داریم که یا بر ما واجب است وضوء بگیریم با آبی که ملاقی درهم اول نیست اگر درهم اول نجس هست، و یا واجب است وضوء بگیریم با آبی که ملاقی درهم دوم نیست اگر او نجس باشد، و این حکم فعلی است ولو قبل از تحقق ملاقات آب با احد الدرهمین.

اقول: ما عرض کردیم دو جواب از این فرمایش هست، یک جواب را در بحث فقه سابقا مطرح می کردیم که ملاحظه شد دیدیم در کتاب مباحث الاصول هم آن جواب را مطرح کرده اند، جواب دوم را در دوره سابقه اصول مطرح می کردیم دیدیم در کتاب اضواء و آراء مطرح کرده اند، ولی با تأمل به این نتیجه رسیدیم که هیچ کدام از این دو جواب درست نیست و حق با آقای صدر است در این بحث.

توضیح ذلک:

جواب اول این بود که می گفتیم ما قبول داریم که حکم به وجوب وضوء به آبی که نجس نیست فعلی هست ولو ما آب نجس نداشته باشیم، بلکه ما معتقدیم وفاقا للسید الخوئی که حرمت شرب ماء نجس هم فعلی است ولو ما ماء نجس نداشته باشیم، اما انحلال این حکم یعنی طرفیت خارج برای این حکم، وقتی شما می خواهید علم اجمالی تشکیل بدهید باید از انحلالی بودن این حکم کمک بگیرید و الا ما علم تفصیلی داریم که واجب است وضوء بگیریم با آبی که نجس نیست، علم اجمالی که می خواهید تشکیل بدهید باید حساب کنید که در خارج ما دو آب داریم یک آب ملاقی درهم اول است آب دوم ملاقی درهم دوم است بعد بگوئید ما علم اجمالی داریم یا وضوء با این آب که ملاقی درهم اول است حرام وضعی است یا وضوء با آن آب دوم، وقتی ما در خارج آبی نداریم که ملاقی یکی از این دو درهم باشد پس معنا ندارد که حکم را به شکل انحلالی ملاحظه کنیم، چون انحلال یک امر عرفی است تابع این است که در خارج یک چیزی تشکیل بشود این را طرف حکم بدانیم، الدم نجس انحلالی بودن این حکم به این است که در خارج یک دمی موجود بشود بگوئیم هذا نجس، وقتی هیچ دمی در خارج موجو نشد ما به چیزی بگوئیم هذا نجس، پس باید ماء ملاقی درهم اول موجود بشود تا بگوئیم هذا یحرم الوضوء منه، وقتی ماء ملاقی درهم اول نداریم ماء ملاقی درهم ثانی نداریم به چه چیزی بگوئیم هذا یحرم الوضوء منه، بله! عنوان اجمالی اینکه الوضوء بالماء النجس حرامٌ هست و این حکم فعلی است اما این ربطی به انحلال و تشکیل علم اجمالی ندارد.

این جواب دو تا ایراد دارد:

ایراد اول این است که: کافی است در انحلال که متعلق المتعلق در خارج موجود باشد، اگر شارع بگوید الماء الملاقی للنجس یحرم الوضوء منه که اتفاقا این را هم در روایات داریم صحیحه علی بن جعفر "سالته عن الحمامة و الدجاجة تطأ العذرة ثم تدخل فی الماء ایتوضأ منه قال لا الا ان یکون الماء کثیرا بقدر کر، خوب یعنی یحرم الوضوء من الماء الملاقی للنجس، لازم نیست ماء ملاقی ما داشته باشیم در خارج، بلکه همینکه در خارج متعلق المتعلق که آن نجس و ملاقا هست وجود دارد کافی است در طرفیت انحلال، می گوئیم یا وضوء با آبی که ملاقی این درهم نجس است حرام است یا وضوء با آبی که ملاقی آن درهم است اگر او نجس باشد، ما دیروز می گفتیم ما نداریم لا تتوضأ من الماء الملاقی للنجس و این عنوان انتزاعی اختراعی است، ولکن این درست نیست بلکه در روایات داریم چرا عنوان انتزاعی باشد، شبیه این می ماند که شارع گفته لا تصل فی وبر ما لایؤکل لحمه، آقا دو تا حیوان است که هیچکدام وبر ندارد الآن، علم اجمالی پیدا کردیم یکی از این دو حرام گوشت است، هنوز هیچکدام وبر ندارد نداشته باشد، همینکه متعلق المتعلق که ما لایؤکل لحمه و الحیوان المحرم الاکل هست در خارج وجود دارد کافی است که ما علم اجمالی تشکیل بدهیم و انحلال عرفی هم محقق می شود که یا حرام است نماز در وبر این حیوان الف چون او ما لایؤکل لحمه هست یا حرام است نماز در وبر آن حیوان دیگر، حالا اگر آن حیوان دوم قبل از اینکه وبر پیدا کند همان دوران نوزادی مرد و حیوان دوم بزرگ شد و وبر پیدا کرد، می گویم من علم اجمالی داشتم که حرام است نماز در وبر یکی از این دو، شما می گوئید باید وجود پیدا کند این مصداق حرام وضعی تا طرف انحلال بشود، لازم نیست متعلق وجود پیدا کند بلکه متعلق المتعلق هم وجود پیدا کرد کافی است برای انحلال عرفی، و علم اجمالی بالوجدان تشکیل می شود که یا نماز در پشم این حیوان الف باطل است ولو بالفعل پشم ندارد، چون فرض این است که فعلیت حرمت وضعیه متوقف بر وجود حرام نیست، فعلیت مانعیت متوقف بر وجود مانع نیست، این را پذیرفتیم، یعنی از اول اذان به ما گفته اند واجب است نماز بخوانی و نباید در وبر حیوان حرام گوشت نماز بخوانی، خوب علم اجمالی می گوید بر ما واجب است نمازی که در وبر این حیوان حرام گوشت نباشد، حالا وبر ندارد مثل این می ماند که من واجب است نماز بخوانم در حالی که همراه من میته نیست، فرض کنید الآن هم میته ای در نزد ما نیست یک جوجه ای است باید او را خفه کنم تا بشود میته بگذارم در جیبم بشود الصلاة فی المیتة، اینکه مهم نیست، همین جوجه هنوز زنده هم هست ولی حکم به اینکه باید نماز بخوانی در حالی که همراه تو میته نیست این حکم فعلی است، هذا اولا.

پس اشکال اول ما این است که کافی است حداقل اینکه متعلق المتعلق موجود بشود، این عرفی است که موجب انحلال است، لا تتوضأ بماء ملاقی للنجس، یعنی لا تتوضأ بماء ملاق للدرهم النجس مثلا، خوب ما درهم نجس داریم همین کافی است که بگوئیم بر ما واجب است وضوء بگیریم به آبی که ملاقی این درهم نجس نباشد، خوب همین کافی است که ما درهم نجس در خارج داریم، اما آیا حتما باید ماء ملاقی درهم نجس هم داشته باشیم؟ این از کجا؟

ایراد دوم این است که: اصلا وقتی که ما می گوئیم وجود حرام وضعی در خارج شرط فعلیت حرمت نیست این معنایش این است که مثل الکذب حرام چطور که وجود کذب در خارج شرط فعلیت حرمت کذب نیست یعنی شارع گفته کلما کان متصفا بانه کذب فیحرم ایجاده، معنای کذب حرام این است دیگر، این انحلال دارد، انحلال الکذب حرام به افراد خبر دروغ که تابع وجود خبر دروغ نیست، کل کذب حرام یعنی به نحو قضیه شرطیه کل خبر اذا وجد کان کذبا فایجاده حرام، این چه حرفی است که ما بگوئیم بله الکذب حرام حرمت کذب فعلی است ولو قبل از وجود کذب، اما اینکه بگوئیم انحلال حرمت کذب به افراد خبر دروغ تابع وجود خبر دروغ است، این اصلا قابل گفتن نیست، انحلال حرمت کذب مثل خود حرمت می ماند، چطور حرمت کذب تابع خود کذب نیست لذا قبل از وجود خبر دروغ به شما می گویند حرام است خبر دروغ بگوئی، انحلالش هم همین است، هر چیزی که اگر موجود بشود مصداق خبر دروغ است حرام است آن را موجود کنی، چه خبر دروغ جدی چه خبر دروغ هزلی چه خبر دروغ با همسر چه خبر دروغ با فرزند، انحلال است دیگر، وقتی شما می گوئید مثلا شرب النجس حرام طبق نظر ما این حرمتش فعلیه است ولو قبل از وجود ماء نجس این معنایش این است که کلما کان متصفا بانه شرب النجس علی تقدیر وجوده، یعنی کل ما اذا وجد کان مصداقا لشرب النجس فایجاده حرام، معنای انحلال این است، یعنی چه که انحلال حرمت وضعیه یعنی طرفیت خارج برای حرمت وضعیه که پس ما باید خارج داشته باشیم!! نه! معنای انحلالی بودن حرمت وضعیه این است که همانطوری که حرمت وضعیه بلکه حرمت تکلیفیه به نظر ما تابع وجود موضوع در خارج نیست انحلالش هم تابع وجود موضوع در خارج نیست بلکه تابع اتصاف است، هر چیزی که اگر موجود بشود متصف می شود به وضوء به ماء نجس آن وضوء باطل است، حالا در خارج آب نجس داریم یا نداریم شارع گفته باید وضوء بگیری و نباید وضویت متصف باشد به وضوء با آب نجس.

فلا یتم الوجه الاول.

اما وجه دوم: این جواب دوم را با همان مطالبی که در کتاب اضواء و آراء است بیان می کنیم که ایشان کامل تر بیان کرده هر چند ما در دوره سابقه می گفتیم و الآن هم در جزوه هست ولی بعد التأمل دیدیم این جواب هم قانع کننده نیست.

ایشان در کتاب اضواء و آراء مطرح می کنند می گویند مثلا این دو درهم که می دانیم یکی از آنها نجس است اصل طهارت یک وقت در خود این دو درهم جاری می شود یک وقت در ملاقی درهم جاری می کنیم، اینها با هم فرق می کنند، اصل طهارت در خود این دو درهم تابع وجود این دو درهم هست امروز فهمیدیم یکی از این دو درهم نجس است اصل طهارت در درهم اول که جاری می شود به لحاظ این اثر که یجوز الوضوء بما یلاقی هذا الدرهم، با اصل طهارت در درهم دوم که او هم می خواهد جاری بشود به لحاظ این اثر که یجوز الوضوء بما یلاقی ذلک الدرهم الثانی، تعارض می کنند، ولو هنوز آبی که ملاقی یکی از این دو درهم باشد نداریم.

اما فردا که یک آبی ملاقات می کند با درهم اول ایشان می گوید باید ببینیم درهم دوم فردا موجود است یا موجود نیست، اگر درهم دوم فردا موجود است که مطالب استاد ما در بحوث درست است اصل طهارت در این ماء ملاقی درهم اول که فردا می خواهد جاری بشود بعد از تحقق ملاقات، چون خود بحوث هم پذیرفت که اصل طهارت در ملاقی در هم اول بعد از تحقق ملاقات جاری می شود و معارضه می کند با اصل طهارت در درهم دوم در همان فردا، فردا که ملاقی پیدا می کند درهم اول اگر درهم دوم موجود باشد اصل طهارت در این ملاقی درهم اول با اصل طهارت در خود درهم دوم تعارض می کند و دیگر قبول نیست این حرف که آقا درهم دوم نجاستش اثر الزامی ندارد، نخیر اثر الزامی درست شد، اثر الزامی نجس بودن درهم ثانی حرمة الوضوء بما یلاقیه است ولو بالفعل منلاقی ندارد، اما اگر فردا که ملاقی پیدا می کند درهم اول درهم ثانی از محل ابتلاء خارج شده یا به اینکه تطهیر یقینی شده یا تنجیس یقینی شده یا اعدام و نابود شده، ایشان می فرماید به نظر ما اصل طهارت در این آب ملاقی درهم اول جاری است بلا معارض، چرا؟

لب مطلب ایشان این است که می گوید روز شنبه علم اجمالی پیدا کردیم یکی از این دو درهم نجس است روز یکشنبه درهم ثانی از محل ابتلاء خارج شد و درهم اول ملاقات کرد با یک آب، ایشان می گوید اصل طهارت در درهم دوم که روز شنبه موجود بود فقط معارضش اصل طهارت در درهم اول است در روز شنبه و یا در روزهای بعد، اما اصل طهارت در آن ماء ملاقی درهم اول ابدا، تعارضی با او ندارد، زیرا جمع بین اصل طهارت در این درهم دوم در روز شنبه و اصل طهارت در ماء ملاقی درهم اول در روز یکشنبه جمع بین اینها خلاف ارتکاز عقلاء و قبیح نیست، زیرا درست است که علم اجمالی به تکلیف فعلی از روز شنبه داشتیم، این قبول، و درست هم هست که دیروز یعنی روز شنبه اصل طهارت در درهم دوم داشتیم و روز یکشنبه هم اصل طهارت در ملاقی درهم اول داریم، اما یک چیز نداریم که او ما را راحت کرده و آن این است که در زمان جریان اصل طهارت در درهم دوم علم نداریم به اینکه فردا اصل طهارت در ملاقیِ درهم اول جاری خواهد شد، در ظرف جریان اصل در درهم دوم علم نداریم به جریان اصل در ماء ملاقی درهم اول، یعنی اگر ما روز شنبه می دانستیم که فردا آبی ملاقات می کند با درهم اول و اصل طهارت در آن آب فردا جاری می شود با هم تعارض می کردند، اما چون علم نداریم لذا ترخیص واصل به مکلف در ارتکاب جمیع اطراف علم اجمالی نداریم، وقتی ترخیص واصل به مکلف نداشتیم عقلاء ارتکازشان این نیست که بگویند ترخیص غیر واصل مشکل دارد، نه آنی که مشکل دارد ترخیص واصل به مکلف است که منشأ مخالفت قطعیه توسط مکلف بشود، خوب ترخیص در ارتکاب ملاقی درهم اول روز شنبه به مکلف واصل نبود، همین مشکل را حل می کند.

فقط ایشان توانسته این را حل کند در جائی که درهم دوم در زمان ملاقات آب با درهم اول از محل ابتلاء خارج شده، والا اگر در محل ابتلاء باشد که قبول دارد معارضه را بین اصل طهارت در ملاقی درهم اول با اصل طهارت در خود درهم دوم در روز یکشنبه، فقط جائی که روز یکشنبه اصل طهارت در درهم دوم جاری نیست چون از محل ابتلاء خارج شده آنجا ایشان می گوید چه اشکالی دارد اصل طهارت در درهم دوم روز شنبه جاری باشد فی علم الله اصل طهارت در ملاقی درهم اول هم روز یکشنبه جاری بشود فی علم الله، اینکه ترخیصین واصلین فی ارتکاب جمیع اطراف العلم الاجمالی نیست.

اقول: این هم به نظر ما درست نیست، زیرا:

اولا: ما یک نقضی می کنیم خداوند فرموده الخمر رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه، شما علم اجمالی پیدا کردید که یکی از این دو مایع خمر است، مولا می گوید یا عبدی رخّصت لک فی شرب هذا المایع الاول ما هم او را می خوریم، بعد از اینکه عبد مایع اول را خورد این عبد توسط اصل برائت نسبت به مایع اول، می گوید یا عبدی رخّصت لک فی شرب المایع الثانی، عقلاء می گویند مولا پس این حرفها چی بود که می گفتید فهل انتم منتهون یا رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه، ولی حالا علم اجمالی پیدا کرد که یکی از این دو مایع خمر است اول که گفتی مایع اول را می توانی بخوری بعد که او را خورد گفتی مایع دوم را می توانی بخوری؟

مولا اگر بگوید اشکال ندارد اینکه خلاف ارتکاز نیست چون وقتی من ترخیص دادم در شرب مایع اول شمای مکلف که خبر نداشتی که من ترخیص خواهم داد در شرب ماء ثانی، و وقتی هم که ترخیص دادم در شرب ماء ثانی شرب ماء اول از محل ابتلاء خارج شد، من نمی گویم این ترخیص قبیح است ولی می گویم این خلاف ارتکاز عقلاء است عقلاء می گویند این چه قانونی است که از آن طرف غلاظ شداد گفتی رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه و اگر بخوری شما را عقاب می کنم(چون تکالیف الزامیه معنایش همین است دیگر)، ولی چون مشتبه شد خمر بین دو مایع ترخیص دادی، و این عملا ترخیص واصل است، چون ترخیص واصل در مخالفت قطعیه این است که هر ترخیصی در هر طرفی در ظرف خودش واصل باشد، ترخیص در شرب مایع الف در ظرف خودش واصل است و لذا او را خوردم، ترخیص در شرب مایع ثانی هم در ظرف خودش واصل است او را هم می خورم، مثل اینکه شما علم اجمالی دارید یا امروز روزه واجب است بر شما یا فردا خوب شما علم اجمالی به تکلیف فعلی دارید، حالا شارع گفته من می خواهم یک برائتی برای شما جعل کنم خلاف کتاب و سنت مثلا برائت شرعیه مشروط به نزول مطر، رفع ما لایعلمون اذا نزل المطر، امروز باران می آید رفع ما لایعلمون شرطش فعلی است روزه ام را می خورم (حالا یا می گویم مخالفت نکنم می گویم با اینکه ترخیص دارم که روزه نگیرم و برائت دارم ولی احتیاطا روزه می گیرم)، البته خبر ندارم که فردا هم باران می خواهد بیاید، فردا که شد باز هم دیدم باران آمد، پس برای وجوب صوم فردا هم برائت دارم، آقا چرا خلاف ارتکاز عقلاء نیست در جائی که تکلیف فعلی من دارم یعنی به نحو علم اجمالی علم دارم به تکلیف فعلی که یا امروز روزه واجب است یا فردا و ترخیص در مخالفت قطعیه در موطن خودش واصل است به من، امروز ترخیص دارم در ترک صوم چون علم به نزول مطر دارم شرط برائت اذا نزل المطر فرفع ما لایعلمون، فردا هم در موطن خودش من علم پیدا می کنم به نزول مطر و جریان برائت شرعی از وجوب صوم فردا، خوب این می شود ترخیص واصل، اما ترخیص واصل در هر طرفی در ظرف آن طرف همین کافی است دیگر، چه لزومی دارد امروز که ترخیص دارم در ترک صوم واصل باشد به من ترخیص در ترک صوم فردا، این دیگر چه شرطی است.

و لذا به نظر ما این جواب دوم تمام نیست، و اگر هم تمام بود عرض کردم فقط جائی را می تواند علاج کند که وقتی آب با درهم اول ملاقات می کند درهم دوم از محل ابتلاء خارج شده باشد، جواب اضواء و آراء از بیان بحوث فقط اینجا به درد می خورد، اما در جائی که همان درهم ثانی موجود است اینجا دیگر این جواب به درد نمی خورد، تا حالا می گفتند اصل طهارت در درهم ثانی اثری ندارد و تکلیف فعلی نمی آورد نجاست درهم ثانی، درهم اول ملاقی دارد درهم ثانی که ملاقی ندارد، خوب در بحوث مطرح کردند اضواء و آراء هم پذیرفتند که اثر فعلیش عبارت است از وضوء به ماء یلاقی الدرهم الثانی ولو بالفعل ماء ملاقی درهم ثانی نداشته باشیم، اصل طهارت در آن درهم ثانی جاری می شود به لحاظ این جواز وضوء به ماء یلاقی الدرهم الثانی تعارض می کند با اصل طهارت در این آب ملاقی درهم اول تعارضا تساقطا، هذا اولا.

ثانیا: برفرض اصل طهارت در ماء ملاقی درهم اول موقعی جاری می شود که ملاقات محقق بشود، که آقای صدر گفت شما هم قبول کردید ما هم سلمنا و فعلا ایراد نمی گیریم که اصل طهارت در ماء ملاقی درهم اول فرع بر تحقق ملاقات است، با اینکه این هم چندان واضح نیست چون ممکن است کسی بگوید ما در عنوان کلی الماء الملاقی للدرهم الاول می گوئیم الماء الملاقی للدرهم الاول مشکوک الطهارة و النجاسة است ولو ما در خارج بالفعل نداریم همچنین چیزی، مثل اینکه متولد من الکلب و الخنزیر مشکوک الطهارة است یا متولد من الکلب و الشاة ولو بالفعل نداریم همچنین چیزی ولی قاعده طهارت جاری می کنیم، چون عنوان کلی را حساب می کنیم قاعده طهارت جاری می کنیم، حالا ممکن است کسی اینجا هم بگوید عنوان کلی الماء الملاقی للدرهم الاول را حساب می کنیم مشکوک النجاسة است چون درهم اول ممکن است نجس باشد و اصل طهارت در این عنوان کلی جاری می کنیم، برفرض این را قبول کنیم و سلمنا که اصل طهارت در ماء ملاقی درهم اول جاری نیست مگر بعد از تحقق ملاقات در خارج، و لکن اصالة البرائة از مانعیت آن در وضوء چه می شود، چطور شد حرمت وضعیه در وضوء به آب ملاقی درهم اول اگر درهم اول نجس باشد حرمت وضعیه فعلی است ولو قبل از وجود ملاقات اما برائت از این حرمت وضعیه فعلی نیست؟ شما می گوئید ولو هنوز آب ملاقی درهم اول نداریم اما اگر درهم اول نجس است حرمت وضعیه وضوء به ماء ملاقی درهم لو کان نجسا این حرمت وضعیه وضوء فعلی است ولو قبل از وجود ماء ملاقی درهم اول، وقتی حرمت وضعیه فعلی است خوب از این حرمت وضعیه هم می توانم برائت جاری کنم که مشکوک است، اینطور نیست که حتما باید ملاقات رخ بدهد و آبی با درهم اول ملاقات کند تا بعد موضوع پیدا بشود برائت از مانعیت جاری کنم، وقتی که شما می گوئید حرمت وضعیه شاید فعلی باشد خوب من همین الآن که شک دارم در حرمت فعلیه برائت جاری می کنم، برائت جاری می کنم از حرمت وضعیه و از مانعیت وضوء به آبی که ملاقی درهم اول باشد، شما اصالة الطهارة را فوقش می گوئید جائی است که شک در نجس بودن شئ خارجی داشته باشیم، اما حرمت وضعیه وقتی فعلی است قبل از تحقق ملاقات برائت از مانعیت هم می توانم جاری کنم در رابطه با حرمت فعلیه مشکوکه، وقتی شما قبول دارید که موضوع حرمت وضعیه با دخول وقت نماز فعلی شد اینجا هم موضوع حرمت وضعیه وضوء به ماء نجس فعلی شد ولو ماء نجس نداریم، حالا هم ما می گوئیم شما خوتان گفتید که شک دارم در حرمت وضعیه وضوء به ماء ملاقی درهم اول، و اگر درهم اول نجس باشد ولو ماء ملاقی ندارد ولی من شک دارم در حرمت وضعیه فعلیه وضوء به ماء ملاقی درهم اول حتی قبل از تحقق ملاقات، خوب شما شک دارید در یک حکم فعلی چرا نتوانید برائت جاری کنید از این حکم فعلی مشکوک؟.

و لذا اصل طهارت را فوقش بگوئید بعد از فرض شک در نجاست موضوع خارجی است که شک بکنم این آب نجس است یا نه و این آبی که ملاقات نکرده که یقینا پاک است، ممکن است بگوئید این آبی که ملاقات نکرده با درهم اول که یقینا پاک است پس قاعده طهارت را چگونه در این آب جاری کنم؟ بگذارید این آب ملاقات کند با درهم اول بعد شک در نجاست پیدا کنم تا قاعده طهارت جاری کنم، اما برائت از مانعیت یعنی برائت از حرمت وضعیه، وقتی حرمت وضعیه فعلی است ولو قبل از تحقق ملاقات خوب من از این حرمت وضعیه برائت جاری می کنم، خوب این برائت که دیگر لازم نیست بعد از تحقق ملاقات باشد، امروز هم برائت جاری می کنم ولو قبل از تحقق ملاقات از حرمت وضعیه وضوء به آب ملاقی درهم اول و این برائت طرف معارضه است، نتیجه این می شود که این برائت را هم باید طرف معارضه بگیریم.

منتهی این جواب دوم این فقط برائت از مانعیت را اشکال می کند، اما آن اصل طهارت که فردا بعد از تحقق ملاقات می خواهد جاری بشود آن را فقط باید با اشکال اولمان جواب بدهید، این اشکال دوم فقط در جائی است که بخواهیم برائت از مانعیت جاری کنیم او را می گوئیم که قبل از تحقق ملاقات هم جاری است و طرف معارضه است.

و بهذا تبین که فرمایش بحوث در رابطه با احکام وضعیه ملاقی بلکه احکام تکلیفیه آن بنا بر نظر ما که احکام تکلیفیه مثلا حرمت تکلیفیه فعلی است ولو قبل از وجود موضوع مثلا شرب نجس حرام فعلی است ولو نجسی نداشته باشیم این اشکال قوی هست و ما جواب قانع کننده ای از این اشکال نداریم.

تتمه مختصری از این بحث باقی مانده که ان شاء الله فردا دنبال می کنیم و وارد بحث بعد می شویم.

بسم الله الرحمن الرحیم

جلسه 1085

سه شنبه 09/10/93

بعد از فراق از بحث ملاقی و التزام به وجوب اجتناب از ملاقی بحثی در ذیل این مسأله بین علماء مطرح شده که آن را هم به اختصار ان شاء الله بحث می کنیم و رد می شویم.

مرحوم نائینی فرموده است که یک فرع مشابه فرع ملاقی بعض اطراف شبهه است و آن این است که اگر کسی مستولی شد بر دو درخت که می داند یکی از این دو درخت ملک غیر است، بعد یکی از این دو درخت میوه داد، البته فرض این است که در هنگامی که مستولی شد بر این دو درخت علم نداشت به اینکه بعدا این درخت الف میوه می دهد و الآن هم که این درخت الف میوه داده علم ندارد که درخت ب در آینده میوه خواهد داد.

در این صورت بعضی گفته اند که اجتناب از این میوه لازم نیست، و اگر این میوه را هم بخورد ضامن نیست، برای اینکه حکم میوه این درخت مثل حکم ملاقی احد اطراف الشبهه است، چه جور در ملاقی احد اطراف الشبهه شما گفتید ما زائد بر تکلیف معلوم بالاجمال بین این دو آب علم نداریم به وجوب اجتناب از ملاقی آب الف، ما یک علم اجمالی داریم که یک تکلیف به وجوب اجتناب از یکی از این دو آب که ملاقا و عدل الملاقا هست داریم بعد که فهمیدیم آب الف ملاقی دارد نسبت به این ملاقی شک داریم در تکلیف زائد و با اصل تکلیف زائد را در ملاقی نفی می کنیم، اینجا هم ممکن است توهم بشود که این مکلف وقتی استیلاء پیدا کرد بر این دو درخت علم اجمالی پیدا کرد به ضمانش نسبت به یکی از این دو درخت و حرمت تصرفش در یکی از این دو درخت که ملک غیر هست اجمالا، وقتی درخت الف میوه داد شک می کند در تکلیف جدید به حرمت تصرف در این میوه، شک می کند در حکم جدید به ضمان این میوه، و مقتضای اصل برائت نفی حرمت تصرف و نفی ضمان است.

مرحوم نائینی فرموده این اشتباه است، قیاس نکنید ثمره احدی الشجرتین را به ملاقی احد الانائین المشتبهین، چرا؟ ایشان فرموده است اما نسبت به ضمان میوه این درخت الف، ضمان منافع به مجرد غصب عین محقق می شود، غاصب عین ضامن عین می شود و ضامن منافع موجوده و مستقبله عین، یعنی به نفس استیلاء بر عین به او می گویند انت ضامن لهذه العین و لمنافعها ولو فی المستقبل، از کجا این را فهمیدیم؟ ایشان می فرماید از این می فهمیم این مطلب را که اگر بعد از غصب این عین یک غاصب دومی آمد این درخت را از چنگ غاصب اول درآورد، تعاقب ایدی است، در ید غاصب دوم این درخت میوه داد، مالک می تواند رجوع کند به غاصب اول، هر چه غاصب اول فریاد می زند که آقا من وقتی این درخت شما را غصب کردم زمستان بود میوه نداشت مالک می گوید شما غاصب درخت من بودی و هنوز این درخت مرا به من تحویل ندادی لذا ضامن درخت هستی و ضامن میوه های درخت که در تابستان امسال میوه داده ولو در تابستان امسال این درختها در ید غاصب دیگری بوده است بعد از غصب غاصب اول، این فرق می کند با بحث ملاقی که حکم به وجوب اجتناب از ملاقی بعد از تحقق ملاقات فعلی می شود، اما حکم به ضمان غاصب عین نسبت به منافع عین از زمان غصب عین فعلی می شود.

اما نسبت به حرمت تصرف در این میوه، ایشان فرموده بله من قبول دارم که خطاب یحرم التصرف فی ثمرة هذه الشجرة فعلی نیست مگر بعد از تحقق میوه این درخت، اما ملاک حرمت تصرف در این میوه چطور؟ ملاکش فعلی است، از زمان غصب این درخت مبغوضیت و مفسده تصرف در میوه های این درخت فعلی است و لکن خطاب حرمت قبل از وجود میوه ها فعلی نمی شود، و مهم ملاک حکم است، همینکه ملاک حکم فعلی است از زمان غصب این درخت که ملک غیر است کافی است که علم اجمالی منجز تشکیل بشود به اینکه یا تصرف در میوه های آینده این درخت الف مبغوض مولاست و یا تصرف در درخت ب مبغوض مولاست، و این علم اجمالی منجز است.

آقای خوئی اشکال کرده به مرحوم نائینی، فرموده جناب استاد ما جزء همان کسانی هستیم که شما تعبیر کردید که قد یتوهم جواز التصرف فی ثمرة احدی الشجرتین و عدم ضمانها، ما جزء همان متوهم ها هستیم و فرمایش شما را نتوانستیم تصدیق کنیم.

اما راجع به حرمت تصرف در ثمره، آقا معقول نیست قبل از وجود ثمره حرمت تصرف در ثمره ملاک پیدا کند، همانطور که خطاب تحریم بعد از وجود ثمره است ملاک تحریم هم بعد از وجود ثمره فعلی می شود.

و اما راجع به ضمان، قبول داریم که غاصب عین به مجرد غصب عین ضامن عین است و ضامن منافع عین ولو فی المستقبل، اما موضوع ضمان عبارت است از استیلاء بر ملک غیر، ضمان مال غیر، من چه می دانم این میوه میوه درخت مردم است شاید میوه درخت خودم هست، اول موضوع را ثابت کنید، موضوع ضمان ملک غیر است، اینکه یکی از این دو درخت ملک غیر است قبول اما اینکه میوه درخت الف هم ملک غیر است هذا اول الکلام، استصحاب می گوید میوه درخت الف ملک غیر نیست، اصل برائت از ضمان نفی می کند ضمان را چون موضوعش محرز نیست، موضوع ضمان ملک غیر است من چه می دانم که این ثمره ملک غیر است.

اقول: این فرمایش آقای خوئی عجیب به نظر می رسد، اما راجع به حرمت تصرف ایشان فرمود همانطور که خطاب تحریم تصرف در ملک غیر محال است قبل از وجود ملک غیر فعلی بشود ملاک تحریم هم محال است قبل از وجود ملک غیر فعلی بشود، خوب این خلاف مبانی خود ایشان هست، ایشان فرموده است در محرمات قبل از وجود موضوع حکم فعلی است، شرب الخمر حرام قبل از وجود خمر فعلی است، پس چطور محال است قبل از وجود موضوع تحریم فعلی بشود؟ چون ایشان تصریح می کند می گوید اجتناب از خمر که توقف بر وجود خمر ندارد، در واجبات مثل اکرام العالم واجبٌ اکرام عالم توقف دارد بر وجود عالم، تکلیف به اکرام عالم قبل از وجود عالم تکلیف به غیر مقدور است، اما اجتناب از خمر قبل از وجود خمر که توقف بر وجود خمر ندارد بلکه ما همین الآن هم داریم ترک می کنیم شرب خمر را ولو قبل از وجود خمر، خود آقای خوئی تصریح می کند و لذا می گوید این مطلب ثمره دارد ثمره اش این است که اگر من بدانم ایجاد کنم خمر را مجبور می شوم به شرب آن عقلا حرام است ایجاد کنم این شرب خمر را، با اینکه ایشان معتقد است اگر تکلیف فعلی نباشد قبل از وجود خمر مشکلی نیست، هنوز که خمر موجود نیست تکلیف ندارم به اجتناب از شرب خمر بعد که خمر موجود می شود مجبورم به شرب خمر، شبیه آنچه که در واجب مشروط ایشان گفته است گفته می توانم قبل از دخول وقت آب را به زمین بریزم چون تا قبل از دخول وقت که تکلیف ندارم به نماز با وضوء بعد از دخول وقت هم که عاجزم از امتثال تکلیف به نماز با وضوء و لا یکلف الله نفسا الا وسعها، اما در حرام ایشان می گوید که ما معتقدیم قبل از وجود خمر هم تحریم شرب خمر هست.

مگر ایشان مقصودش این باشد که چون تکلیف مشروط به قدرت است حالا چه قدرت بر امتثال و چه قدرت بر عصیان، در مثال تحریم شرب خمر مقدورم هست که من ایجاد کنم خمر را، من هر لحظه می توانم ایجاد کنم خمر را، و لذا تکلیف به اجتناب از شرب خمر تکلیف به مقدور است چون هر زمان مقدور من هست شرب خمر، ولی در مورد میوه درخت، میوه درخت دست من نیست بلکه باید تابستان بشود خود این درخت میوه بدهد، پس اگر قبل از وجود میوه این درخت بگویند حرام است میوه این درخت را بخوری این لغو است چون قابل عصیان نیست، فعل اختیاری نیست تا نهی بکنند از تصرف در میوه های این درخت، چون میوه این درخت که الآن موجود نیست و امکان وجودش هم نیست، بله اگر مقصود ایشان این است طبق مبانی خودش درست است ولو ممکن است همه این را قبول نکنند و قدرت بر عصیان را شرط تکلیف ندانند، اما آقای خوئی نظرشان این است و طبق مبنای ایشان حرف درستی است، پس تحریم تصرف در ثمره در اینجا قبل از وجود ثمره معقول نیست نه بخاطر اینکه موضوعش محقق نیست بلکه بخاطر اینکه تکلیف به امر خارج از دائره قدرت است، بر خلاف تحریم شرب خمر قبل از وجود خمر، چون در خمر من می توانم خمر تولید کنم و یا تهیه کنم.

اما عمده اشکال ما به آقای خوئی این است که ملاک حرمت تصرف در ملک غیر چرا فعلی نیست به نظر شما، ملاک به نظر مشهور مفسده و مبغوضیت است، تصرف در ملک غیر فعل مبغوضی است فعلی است که مفسده دارد، اینکه قبل از وجود فعل غیر ممکن نیست من ایجاد کنم این مبغوض را این بحث دیگری است، قبل از وجود ملک غیر امکان ندارد من تصرف کنم در ملک غیر پس امکان ندارد من ایجاد کنم مبغوض را و ممکن نیست من ایجاد کنم این فعل ذی مفسده را، نه اینکه این فعل مبغوض نیست و مفسده ندارد.

بله! اگر آقای خوئی می فرمود که وجود مفسده و مبغوضیت به تنهایی کافی نیست که این را ما قبلا می گفتیم و درست هم هست این را اگر ایشان می فرمود مطلب متینی است، نه اینکه انکار کند وجود ملاک را قبل از تحقق ملک غیر، معنا ندارد آدم انکار کند مبغوضیت غصب را، غصب مبغوض است حالا اینکه من نمی توانم غصب بکنم چون ملک غیر الآن موجود نیست دلیل نمی شود که غصب مبغوض نباشد و مفسده نداشته باشد.

بله ما قبلا عرض کردیم الآن هم می گوئیم که روح نهی طلب ترک است، و وقتی شما می گوئید قبل از وجود ملک غیر نهی از تصرف در ملک غیر این لغو است چون تکلیف است نسبت به چیزی که خارج از اختیار مکلف است لذا روح نهی هم که طلب ترک فعل است می شو لغو، اما انکار ملاک که آقای خوئی انکار می کند انکار مفسده و مبغوضیت این خلاف وجدان است، غصب مفسده دارد غصب مبغوضیت دارد، اینکه امکان ندارد من ایجاد کنم غصب را دلیل نمی شود که غصب مفسده و مبغوضیت نداشته باشد.

پس صحبت این است که ایشان می گوید قبل از وجود این ثمره حرمت تصرف در این ثمره محال است چون قبل از وجود موضوع محال است خطاب تحرمی فعلی بشود، این را باید ایشان اصلاح کند بگوید در مواردی محال است که منجر بشود به تکلیف به غیر مقدور، اینجا چون وجود ثمره در اختیار من نیست شارع قبل از وجود ثمره بگوید حرام است تصرف در این ثمره در حالی که هنوز موجود نیست این لغو است، اگر اینجور می فرمود این با مبانی ایشان سازگار بود، اما اینکه انکار کرده وجود ملاک را قبل از وجود ثمره این مطلب درستی نیست، مگر اینکه بگوید ملاک به تنهایی کافی برای تنجز نیست (کما ذکرنا)که این مطلب درستی است.

اما آنچه ایشان راجع به بحث ضمان گفته که اگر مطلبش درست بشود راجع به حرمت تصرف هم این مطلب می آید، گفته من قبول دارم که غاصب عین به مجرد غصب عین ضامن منافع مستقبله عین هم هست ولی موضوع ضمان در این ثمره محرز نیست، چون موضوع ضمان ملک غیر است، چه کسی گفته این ثمره ملک غیر است.

می گوئیم خوب جناب آقای خوئی! پس علم اجمالی کجا رفت، اگر بناست به مجرد استیلاء بر این دو درخت حکم به ضمانِ منافع فعلی بشود این حکم طرف علم اجمالی منجز می شود دیگر، علم تفصیلی به آن ندارم اما علم اجمالی که دارم، علم اجمالی پیدا می کنم به مجرد استیلاء بر این دو درخت که یا ضامن درخت ب شدم و تصرف من در درخت ب حرام شد و یا همین الآن ضامن درخت الف و میوه آینده آن شدم، علم تفصیلی ندارم به ضمان میوه درخت الف ولی علم اجمالی که دارم.

بله! اگر آقای خوئی می فرمود ضمان منافع و میوه این درخت قبل از وجود این میوه ها فعلی نیست می شد مثل بحث ملاقی، آنوقت حق داشت همانطور که در بحث ملاقی گفت من روز اول که علم پیدا کردم یکی از این دو آب نجس است که نمی دانستم آب الف ملاقی پیدا خواهد کرد، فردا علم پیدا کردم به وجود ملاقی برای آب الف، اصل طهارت در این ملاقی در زمان متأخر جاری است بلا معارض، ایشان اینطور فرمود، اگر در منافع و میوه این درخت الف هم قائل می شد که ضمان این میوه متأخر است و یا لااقل اصلِ نافیِ ضمانِ این میوه متأخر است، و بعد از وجود این میوه ها حالا یا حکم می شود به ضمان این میوه ها اگر میوه ها ملک غیر است و یا بعد از وجود این میوه ها اصلِ نافیِ ضمانِ این میوه ها موضوع پیدا می کند، اگر این را می فرمود این خوب بود، می گفت من روز جمعه غصب کردم این دو درخت را که یکی از آنها ملک غیر است و دیگری مباح است، پس اجمالا غصب کرده ام ملک غیر را، مدتی بعد درخت الف میوه داد اصل برائت از ضمان این میوه آن روزی فعلی می شود که این میوه موجود شده، می شود اصل متأخر زمانا، و ایشان نظرش این است که اگر اصل در یک طرف علم اجمالی زمانا متأخر بود با اصل در اطراف دیگر که در زمانهای گذشته تعارض و تساقط کرد معارضه نمی کند، خوب این خوب بود قبلا اصل عدم ضمان در آن دو درخت تعارض و تساقط کرد، بعد از وجود میوه درخت الف تازه اصل نافی ضمان او می خواهد فعلی بشود و می شود اصل متأخر زمانا و یجری بلامعارض، اگر این را می گفت خوب بود.

ولی ایشان می گوید از روزی که من استیلاء پیدا کردم بر یکی از این دو درخت من ضامن عین شدم و ضامن منافع مستقبله عین، نه اینکه بعد از وجود میوه ضامن میوه می شوم اگر ملک غیر باشد، نخیر از اول من ضامن میوه های آینده این درخت که ملک غیر است می شوم، خوب اگر اینجور است از روز اول هم اصل نافی ضمان در این درخت و در میوه های آینده این درخت جاری می شود که دیگر اصل متأخر زمانا نخواهد بود، اصل نافی ضمان درخت الف و میوه های آینده آن همان روز اول تعارض می کند با اصل نافی ضمان درخت ب.

پس ایشان اگر می خواست این نتیجه گیری که کرده درست بشود تنها راهش این بود که بگوید ضمان میوه درختی که ملک غیر است فعلی نمی شود مگر بعد از وجود این میوه، کما اینکه حرمت تصرف در این میوه فعلی نمی شود مگر بعد از وجود این میوه، از روز اول که فعلی نبود، باید این را می گفت، اگر این را می گفت طبق مبانیش درست بود می شد مثل ملاقی بعض اطراف شبهه.

لکن الذی یسهل الخطب اینکه ما به نظرمان کما مر سابقا وقتی این میوه به وجود آمد علم اجمالی منجز دومی تشکیل می شود که یا این میوه ها ملک غیر است و حرام است من آن را بخورم و ضامن آن هستم و یا درخت ب ملک غیر است و من ضامن آن هستم و حرام است تصرف من در آن درخت ب، و این علم اجمالی به نظر ما منجز است.

بله! اگر بحث غصب نباشد بلکه دو تا درخت است در بیابان می دانم یکی ملک غیر است و یکی مباح، اصلا من غاصب نیستم فقط حرمت تصرف فی احدهما را می دانم، بعد از مدتی آمدیم دیدیم یکی از این درختها میوه داده، بله اینجا دیگر طبق نظر این آقایان واضح است که می شود این میوه ها را خورد، چون من غاصب نیستم، غاصب عین ضامن عین است و ضامن منافع مستقبله عین، من که غاصب این درختها نیستم چون این درختها در بیابان است، منتهی آن روزی که این درختها را دیدیم علم اجمالی پیدا کردیم که تصرف در یکی از این درختها حرام است، بعد از سه ماه درخت الف میوه داد خوب به نظر آقایان امروز برائت جاری می کنیم از حرمت تصرف در این میوه ها و اگر هم خوردیم برائت می گوید ضامن نیستیم.

ولی طبق آنچه ما در بحث ملاقی گفتیم نخیر، علم اجمالی منجز داریم که یا تصرف در میوه های این درخت الف حرام است و موجب ضمان و یا تصرف در آن درخت ب، البته در صورتی که درخت ب در زمان میوه دادن درخت الف موجود باشد و از محل ابتلاء خارج نشده باشد، در صورتی که هنگامی که میوه دارد درخت الف درخت ب از محل ابتلاء خارج نشده که پر واضح است تنجز این علم اجمالی دوم.

فقط آقای خوئی در صورتی می توانست این علم اجمالی را از تنجیز بیاندازد که معتقد باشد بعد از وجود ثمره حکم به ضمان فعلی می شود، کما اینکه معتقد شده بعد از وجود ثمره حرمت تصرف فعلی می شود، بله آن وقت حق داشت بگوید که قبل از وجود ثمره که من قطعا حرمت تصرف نداشتم قطعا ضمان نداشتم نسبت به میوه های این درخت، بعد از اینکه این درخت الف میوه داد شک می کنم در تحقق ضمان و در تحقق حرمت تصرف، اصل نافی ضمان و حرمت تصرف در زمان متأخر جاری می کنم بلامعارض، اما آقای خوئی که می گوید از روز اول که من غاصب عین هستم غاصب عین ضامن عین و منافع آن ولو فی المستقبل هست علم پیدا می کند انسان به حکم فعلی از روز اول، و این علم اجمالی منجز است.

به نظر ما که فرقی نمی کند ولو ضمان و حرمت تصرف متأخر باشد اما علم اجمالی ثانی که تعبیر می کردیم که بعد از اینکه درخت الف میوه داد تشکیل می شود و می گوید یا میوه های درخت الف حرام است تصرف در آن و موجب ضمان است یا خود درخت ب که میوه ندارد تصرف در آن حرام و موجب ضمان است، البته باید برای این علم اجمالی ثانی درخت ب از محل ابتلاء خارج نشده باشد موقع میوه دادن این درخت الف، اگر خارج شده باشد در آن وقت مجبوریم از آن وجه ثالث کمک بگیریم که در بحوث مطرح می کرد، چون ما معتقدیم حرمت تکلیفیه تصرف در ملک غیر قبل از وجود ملک غیر هم هست مثل بقیه محرمات، لذا حرمت تصرف در میوه های درخت مردم فعلی است ولو هنوز میوه ندارد، این درخت مردم است حرام است تصرف در آن و الآن حرام است تصرف در میوه های آینده آن، وقتی اینجور شد این علم اجمالی می گوید یا حرام است تصرف در میوه های آینده این درخت الف یا حرام است تصرف در درخت ب، ولو درخت ب موقع میوه دادن درخت الف از محل ابتلاء خارج بشود چون مثل تلف احد اطراف العلم الاجمالی می شود.

این بحث تمام شد، جزئیاتی در این بحث هست که مطرح نمی کنیم ولی در جزوه مطرح می شود.ورد تعاقب ایدی است، در ید غاصب دوم اینت

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 13/10/93

جلسه 1086

راجع به بحث ثمره احدی الشجرتین مع العلم بغصبیة احداهما مطالبی مانده که عرض می کنم.

آقای خوئی در دراسات و مصباح الاصول فرمود که ما می توانیم اصل برائت جاری کنیم از حرمت تصرف در میوه یکی از این دو درخت که می دانیم یکی از اینها ملک غیر هست و همینطور اصل برائت جاری کنیم از ضمان آن.

ما به ایشان اشکال کردیم، امروز می خواهیم اشکالمان را توضیح بدهیم و تفصیلی بدهیم:

آقای خوئی در دراسات مبنایشان این است که تقارن معلومین کافی است برای تنجز هر دو معلوم ولو علم اجمالی دوم متأخر باشد زمانا، اما در مصباح الاصول معتقدند که حتی در فرض تقارن معلومین هم اگر علم اجمالی دوم متأخر باشد زمانا این علم اجمالی دوم منجر نیست، و لذا به نظر ما آنچه که در دراسات مرحوم آقای خوئی فرموده در بحث ضمان ثمره با مبنای خودش در دراسات سازگار نیست، ولی آنچه که در مصباح الاصول فرموده با مبنای خودش سازگار است، توضیح ذلک:

آقای خوئی فرمود زمانی که این غاصب غصب کرد این دو درخت را که می داند یکی از این دو درخت ملک غیر است و دیگری مباح است ولو فی علم الله اگر درخت الف بعدا ثمره بدهد ضمان آن از همین زمان غصب هست، از همین زمان غصب شجره ای که ملک غیر است حکم می شود به ضمان این غاصب نسبت به ثمره مستقبله، حالا یا به نحو شرط متأخر یا به این نحو که وجود تقدیری ثمره موضوع است برای ضمان، یعنی قابلیة الشجرة للاثمار موضوع هست برای ضمان ثمره، به هر حال از روز غصب شجره غاصب ضامن ثمره مستقبله می شود، آقای خوئی فرمود و لکن وقتی که این غاصب نمی داند که این درخت الف در آینده میوه می دهد صغرای ضمان ثمره مستقبله مملوکه للغیر محرز نیست، این شجره ای که ملک غیر است صغرای اینکه ثمره ای دارد که این غاصب از هنگام غصب شجره ضامن آن بشود و یا تصرفش در آن ثمره حرام باشد احراز نمی شود، بعد که ثمره پیدا کرد آنوقت احراز می شود.

می گوئیم جناب آقای خوئی! طبق نظر شما در دراسات مهم تقارن المعلومین است نه تقارن العلمین، تقارن المعلومین که شد علمین اجمالیین منجز هستند، ما ولو سه ماه بعد از آنروزی که غصب کردیم شجره مملوکه غیر را علم پیدا می کنیم که شجره الف میوه دارد اما معلوم ما می شود ضمان این ثمره از سه ماه قبل یعنی از روز غصب شجره، معلوم ما می شود حرمت تصرف در این ثمره از سه ماه قبل، پس باید طبق نظر دراسات این علم اجمالی را منجز بدانید، (چون فرض این است که آقای خوئی در دراسات پذیرفت که ضمان ثمره از روز غصب الشجره است نه متأخر از آن ولو ثمره از سه ماه بعد به وجود بیاید اما ضمانش از زمان غصب شجره است، و لذا طبق نظر ایشان در دراسات باید این علم اجمالی منجز باشد).

بله طبق نظر مصباح الاصول ظاهرا حق با آقای خوئی است، اگر ما علم اجمالی متأخر زمانا را منجز ندانیم کما علیه مصباح الاصول خوب آقای خوئی درست می فرماید، می فرماید آن روزی که این غاصب غصب کرد و استیلاء پیدا کرد بر این دو درخت که می داند یکی از این دو ملک غیر است علم نداشت به اینکه درخت الف بعدا میوه خواهد داد.

ما در جلسه قبل می گفتیم ضمان شجره متضمن ضمان منافع آن هست، و نظرمان هم به این بود که می گفتیم وجود تقدیری منفعت موضوع ضمان هست، قابلیة العین للمنفعة موضوع ضمان هست، و لذا اگر این غاصب بخاطر غصبش کاری بکند که این درخت امسال میوه ندهد ضامن است، چون موضوع ضمان ثمره موجوده نیست، موضوع ضمان قابلیة الشجره است للاثمار ولو بالفعل میوه ندهد، اما چون قابلیت اثمار داشت و در ید غاصب این قابلیت تلف شد غاصب ضامن هست، پس موضوع ضمان قابلیة الشجره است للاثمار، و لذا می گفتیم یک حکم داریم که غاصب شجره ضامن شجره است بما لها من قابلیة المنفعة.

و لکن به نظر می رسد که این مطلب که آقای صدر هم دارد تمام نیست، زیرا اشکال آقای خوئی وارد می شود، زیرا من صغرای قابلیت این درخت الف را برای میوه دادن در روز غصب شجره احراز نکرده بودم، بله موضوع ضمان منافع قابلیة العین است للمنفعة و لکن این ضمان عین منبسط بخواهد بشود بر قابلیة العین للمنفعة باید ببینیم این عین چه مقدار قابلیت دراد، من وقتی اطلاع ندارم از قابلیت این درخت الف برای میوه دادن احتمال می دهم این درخت الف دارای میوه و بارور نباشد خوب من علم ندارم به سعه ضمان این عین نسبت به قابلیت آن برای میوه دادن، موقعی علم پیدا می کنم که این درخت میوه می دهد، پس علم من به ضمان من نسبت به قابلیت این درخت الف برای میوه دادن این علم تفصیلی که نیست بلکه علم اجمالی است که زمانا متأخر است از آن علم اجمالی اول به ضمان من نسبت به یکی از این دو درخت، من سه ماه بعد از غصب که می فهمم درخت الف قابلیت داشته است برای میوه دادن چون تا میوه ندهد که من علم به قابلیت آن برای میوه دادن پیدا نمی کنم سه ماه بعد علم پیدا کردم به این مطلب ولو قابلیت آن برای میوه دادن از سه ماه قبل بود ولی من آن را نمی دانستم، پس من روز غصب علم اجمالی نداشتم به اینکه یا درخت ب را ضامنم اگر او ملک غیر باشد یا ضامن قابلیت درخت الف هستم برای میوه دادن، چون من علم ندارم به قابلیت درخت الف برای میوه دادن از روز غصب درخت، وجود تقدیری منفعت کافی است برای ضمان و لکن من روز اول هم که غصب کردم یکی از این دو درخت را اگر می دانستم که درخت الف قابلیت دارد برای میوه دادن بله علم اجمالی مقارن بود علم اجمالی به اینکه یا ضامن قابلیت درخت الف هستم برای میوه دادن یا ضامن عین درخت ب هستم، بله این علم اجمالی در این صورت مقارن بود با علم اجمالی به ضمان احدی الشجرتین، اما فرض این است که آنروز من علم نداشتم به قابلیت درخت الف برای میوه دادن در آینده، چه بگوئیم موضوع ضمان ثمره وجود ثمره است در مستقبل به نحو شرط متأخر چه بگوئیم موضوعش وجود تقدیری ثمره است یعنی قابلیة الشجرة للاثمار، خوب من شک دارم در صغرای آن، پس علم اجمالی تشکیل نمی شود، اینکه ما بگوئیم ضمان عین متضمن ضمان منافع العین هست وقتی من علم ندارم به سعه منافع این عین علم ندارم به سعه قابلیتهای این درخت الف برای میوه دان پس علم فعلی به ضمان ثمره ندارم، علم ندارم به سعه ضمان درخت الف نسبت به قابلیت آن برای میوه دادن چون علم به قابلیت آن برای میوه دادن ندارم، و فرض این است در این فرض اگر بگوئید کلام آقای خوئی مطلق است شامل فرض علم به قابلیت درخت الف برای میوه دادن از روز اول می شود می گوئیم خوب اطلاقش را تقیید می زنیم، جائی فرمایش آقای خوئی در مصباح الاصول طبق مبنای خودش تأیید می شود که در روز غصب احدی الشجرتین من علم ندارم به قابلیت درخت الف برای میوه دادن ولو در آینده.

اما به نظر ما علم اجمالی متأخر منجز است، ولی به شرط اینکه موقعی که علم پیدا می کنیم به میوه دادن درخت الف درخت ب از محل ابتلاء خارج نشده باشد، اگر درخت ب هنوز داخل محل ابتلاء هست علم اجمالی منجز تشکیل می شود که یا هنوز ضامن درخت ب هستم یا ضامن میوه درخت الف هستم، ولی اگر درخت ب هنگام علم به ثمره دادن درخت الف از محل ابتلاء خارج شده خوب علم اجمالی منجز شکل نمی گیرد، و همینطور نسبت به حرمت تصرف، اگر زمانی که درخت ب از محل ابتلاء خارج شد من بفهمم درخت الف میوه دارد خوب علم اجمالی منجز به حرمت تصرف در این میوه پیدا نمی کنم.

نفرمایید که آقا شما که می گفتید محرمات فعلیه هستند ولو قبل از وجود موضوع پس حرمت تصرف در میوه های درخت مردم فعلی است ولو هنوز میوه نداده است، تا حالا اینجور می گفتید، استظهارتان هم این بود که تصرف در ملک غیر ظلم و عدوان است ظلم حرام است، کما اینکه حرمت ظلم توقف بر وجود ظلم ندارد توقف بر وجود موضوع ظلم هم ندارد، ظلم حرام است تصرف در ملک غیر حرام است ولو ما بالفعل ملک غیر نداشته باشیم، مگر اینجور نمی گفتید؟

می گوئیم ما این حرفها یادمان نرفته، ما معتقدیم حرمت محرمات فعلی است ولو قبل از وجود موضوع آن، ولی به شرط اینکه تکلیف به غیر مقدور نباشد، وجود میوه برای درخت غیر مقدور است برای من مکلف، فرق می کند با ایجاد ملاقات با درهم نجس، خوب وقتی شارع به من می گوید یحرم علیک شرب الملاقی للدرهم النجس ولو ملاقی ندارد فعلا درهم نجس ولی چون می توانم هر لحظه یک آبی را بیاورم و این درهم نجس را در او بیاندازم خارج از تحت قدرت نیست، و لذا حرمت شرب ملاقی درهم نجس یا حرمت وضوء از ملاقی درهم نجس فعلیه است ولو قبل از تحقق ملاقات، اما راجع به میوه درخت که این را نمی شود گفت، میوه درخت که در اختیار من نیست بلکه این درخت اگر قابلیت داشته باشد برای میوه دادن میوه می دهد اگر قابلیت نداشته باشد مگر من می توانم از درختی که بلاثمره است و میوه نمی دهد میوه بچینم، خوب حرمت تصرف در میوه های درخت الف در صورتی فعلی است که این درخت الف قابلیت داشته باشد برای میوه دادن و میوه بدهد در آینده، خوب پس روز اول من علم ندارم که این درخت الف قابلیت برای میوه دادن دارد، اگر قابلیت نداشته باشد برای میوه دادن انصراف دارد دلیل حرمت تصرف در میوه های درخت مردم از این فرض، چون قادر بر عصیان نیستم، مولا به من بگوید که از میوه های درخت مردم اجتناب کنید یحرم التصرف فی مال الغیر یحرم الظلم و العدوان، خوب اگر این درخت میوه خواهد داد در آینده بله ما معتقدیم که از روز اول حرمت تصرف در این میوه ها فعلی است اثر هم دارد این حرمت فعلیه، و لکن اگر این درخت الف اصلا میوه نمی دهد خوب نهی از تصرف در میوه های درخت شامل او نمی شود، کما اینکه ما قبلا گفتیم قدرت بر عصیان مثل قدرت بر امتثال شرط فعلیت تکلیف است، البته قدرت بر عصیان و امتثال در ظرف خودش، نمی خواهیم بگوئیم سه ماه بعد اگر میوه می دهد از سه ماه قبل نمی تواند حرمت تصرف فعلی شود، چرا می تواند فعلی شود، همان تصرف در میوه ها سه ماه بعد از همین الآن حرام است همان فعل آینده از همین الآن حرام است مثل واجب معلق، اما در صورتی که اصلا این درخت الف میوه ندهد حرمت تصرف شامل نمی شود چون هیچگاه من قادر بر عصیان در این مورد نیستم، چون میوه ای نخواهد داد این درخت الف تا من بخواهم تصرف در این میوه ها بکنم و یحرم التصرف فی ثمرة ملک الغیر شامل آن بشود.

لذا ما معتقدیم آن بیانی که به عنوان وجه ثالث نقل کردیم از آقای صدر و پذیرفتیم در بحث ملاقی در اینجا نمی آید، و تنها همان علم اجمالی ثانی اینجا منجز است که شرط تنجیزش هم این بود که موقع علم به تحقق میوه های درخت الف درخت ب از محل ابتلاء خارج نشده باشد تا بشود علم اجمالی ثانی تشکیل داد، و این علم اجمالی ثانی به نظر ما منجز خواهد بود.

نکته: ظاهر کلمات اعلام راجع به خود درختها این است که اگر یکی از این درختها که غاصب مستولی بر هر دو هست و می داند یکی ملک غیر است و فرض این است که استصحاب ملکیة الغیر لکلتا الشجرتین هم ما نداریم، و الا اگر استصحاب بگوید این درخت الف ملک غیر است و درخت ب ملک غیر است نیازی به علم اجمالی نداریم بلکه خود این استصحاب همه احکام ملک غیر را اثبات می کند، فقط علم اجمالی داریم که یکی از این دو درخت ملک غیر است و دیگری چه بسا مال مباح است یا ملک خود مکلف است، ظاهر کلمات اعلام این است که واضح است پیش آنها که اگر اتلاف کند این غاصب یکی از این دو درخت را ضامن آن خواهد بود به ضمان بدل.

ولی شبهه ای که هست این است که موضوع ضمان مثل یا قیمت اتلاف مال غیر است و یا تلف مال غیر در ید غاصب است، و این محرز نیست، شما از کجا می دانید که تلف شد مال غیر یا اتلاف شد مال غیر؟ بله اگر علم اجمالی دوم تشکیل می دهید بحث دیگری است، علم اجمالی دوم تشکیل می دهید که یا ما هنوز ضامن درخت دوم هستیم یا ضامن مثل یا قیمت درخت اول که آن را اتلاف کردیم ولی این علم اجمالی دوم که به نظر آقایان منجز نیست، چون آن ضمانی که قبلا در حال وجود این دو درخت معلوم بالاجمال بود آن ضمان عین بود که از آن اصطلاحا تعبیر می کنند به ضمان عهده ولی بعد از اتلاف ما ضمان عین دیگر نداریم بلکه ضمان مثل یا قیمت داریم که از آن تعبیر می شود به ضمان ذمه، فرق ضمان عهده با ضمان ذمه چیست؟

ما در مسائل فقهی دو نوع ضمان داریم: یک ضمان که ضامن مسئول است در مقابل یک شئ ولی بدهکار نیست، به این می گویند ضمان عهده، مثل همین ضامن های امروزه که شما وام می گیرید از رفیقتان می خواهید که ضامن شما بشود، این ضمان عهده است چون او بدهکار نمی شود به این مبلغ وام، بلکه متعهد و مسئول است در برابر اینکه شما اداء کنید اقساط وام را، یا کفیل متعهد است به احضار شخصی که کفیل او شده است و الا بدهکار به چیزی نیست، این می شود ضمان عهده.

ضمان ذمه این است که بدهکار می شود ضامن، مثل ضمان در کتاب الضمان که نقل ذمة الی ذمة است.

در فرق بین اجیر و عامل مزارعه و مساقاة گفته اند که اجیر بدهکار هست به عمل در جائی که عمل به نحو کلی فی الذمه باشد، می شود ضمان ذمه، ولی عامل مزارعه و مساقاة متعهد است به عمل ولی بدهکار به عمل نیست، منتهی اگر عمل نکرد ضامن قیمت عملی که انجام نداده نیست، چون یک تعهدی داشت عمل نکرد.

گاهی می شود ضمان ذمه هست ولی ضمان عهده نیست، مثل اینکه بدهکار قبل از حلول اجل ضمان ذمه دارد یعنی بدهکار هست ولی این متعهد نیست نسبت به اداء دین قبل از حلول اجل، خیلی جاها هم ضمان عهده هست ضمان ذمه نیست کما ذکرنا.

حالا شخصی که غاصب عین است تا عین موجود است ضمانش ضمان عهده است بدهکار نیست بلکه مسئول است نسبت به این عین، اما بعد از تلف عین یک ضمان آخری به وجود می آید به عنوان ضمان ذمه یعنی بدهکار می شود به مثل یا قیمت آن عین تلف شده، و این حکم جدیدی است، آن ضمان عهدۀ عین موضوع است برای حکم تکلیفی رد العین، اما بعد از تلف العین ضمان جدیدی به وجود می آید که موضوع می شود برای حکم تکلیفی جدید به اداء بدل.

آن وقت شبهه این است که این حکم جدید قبلا معلوم به علم اجمالی نبود، آن علم اجمالی این بود که من ضامن یکی از این دو درختم به ضمان عهده نه ضمان ذمه، من چه می دانستم که یکی از این دو درخت تلف می شود یا اتلاف می کنم یکی از این دو را، آن روزی که تلف یا اتلاف شد شک می کنم در حکم جدید و او عبارت است از ضمان ذمۀ این درخت تلف شده و این می شود شک در حکم جدید و باید مجرای اصل برائت بشود.

لکن این اشکال تمام نیست، برای اینکه عقلائا ضمان غاصب حکم واحد است، تعلیق در ذات این حکم است، یعنی شارع به مجرد غصب می گوید انت ضامن لهذه العین، همین ضمان عین است که در فرض وجود عین اقتضاء می کند رد خود عین را و بعد از تلف آن اقتضاء می کند رد بدل آن را، حکم جدید نیست به نظر عرفی بلکه همان حکم سابق است با همان ملاک سابق منتهی با شکل جدید، پس در ذات این حکم به ضمان تعلیق است که اذا تلف فیجب علیک اداء بدله، اما این حکم از زمان غصب عین فعلی هست، و لذا اینجا این شبهه صحیح نیست که بگوئیم علم به ضمان ذمه از روز اول نداشتیم، نخیر از روز اول علم اجمالی داشتیم به ضمان غاصب نسبت به یکی از این دو درخت، حکم به ضمان غاصب عرفا و عقلائا به ملاک واحد مقتضی است نسبت به رد عین مادامت موجودة و رد بدل عین، از باب اینکه تا عین موجود است هم مالیت عین قابل بازگشت است به مالک آن هم خصوصیات عین، اما بعد از تلف عین خصوصیت عین قابل بازگشت به مالک آن نیست فیبقی که مالیت عین را غاصب به مالک آن برگرداند با همان ملاکی که از اول منشأ حکم به ضمان شد، و لذا این عرفا حکم جدید نیست و منجر است به همان علم اجمالی سابق، ولو هنگامی که اتلاف کرد این درخت الف را درخت ب از محل ابتلاء خارج شده باشد، چون می گویند علم اجمالی داشتی به ضمان نسبت به یکی از این دو درخت، معنای ضمان این است که شارع از اول حکم کرده است که اگر عین موجود است عین را برگردان اگر عین تالف است بدل آن را برگردان، هذا تمام الکلام فی بحث الملاقی.

## یقع الکلام فی الاقل و الاکثر الارتباطیین

امروز یک مختصری راجع به اصل بحث عرض کنم، ما از این به بعد چند تا بحث دارم:

اقل و اکثر ارتباطی در اجزاء، نمی دانیم نماز لا بشرط از شوره واجب است یا مع السورة.

اقل و اکثر ارتباطی در شرائط، نمی دانیم نماز میت لا بشرط از وضوء واجب است یا به شرط وضوء.

این اقل و اکثر ارتباطی در اجزاء و شرائط در مقابل اقل و اکثر استقلالی است، و فرقشان این است که در اقل و اکثر استقلالی حکم انحلالی است و اگر اکثر هم واجب باشد ولی ما اقل را بیاوریم نسبت به این اقل تکلیف امتثال شده است، من نمی دانم صدهزار تومان به زید بدهکارم یا دویست هزار تومان، اگر دویست هزار تومان هم بدهکارم صد هزار تومان نسبت به امتثال تکلیف کرده ام، چون تکلیف هر کدام مستقل از دیگری است و تکالیف انحلالیه هستند نسبت به هر کدام، اما اقل و اکثر ارتباطی اینطور نیست، اگر اکثر واجب باشد یک تکلیف ارتباطی واحد به اکثر تعلق گرفته است که اتیان به اقل لا یکون امتثالا للتکلیف ابدا.

بحث در دوران امر بین مطلق و مشروط، نمی دانیم مولا گفته اعتق رقبة یا گفته اعتق رقبة مومنة. فرق بین این بحث دوران امر بین مطلق و مشروط با بحث دوران امر بین اقل و اکثر این است که در اقل و اکثر ما اگر اکثر واجب باشد اقل را انجام بدهیم بعض واجب را انجام داده ایم، منتهی اگر ضمیمه می کردیم به این بعض واجب آن جزء زائد مشکوک را بنا بر وجوب اکثر می شد امتثال، و لکن اگر ضمیمه نکنیم آن جزء مشکوک را بخشی از واجب را انجام داده ایم و لکن چون واجب ارتباطی است امتثال نیست، بر خلاف مطلق و مشروط، اگر عتق رقبه مومنه واجب باشد ما برویم عتق رقبه کافر بکنیم آن چیزی که ما ا نجام داده ایم بخشی از واجب نیست بلکه مباین با واجب است، اگر عتق رقبه مومنه واجب باشد عتق رقبه کافره مباین با واجب است نه بعض الواجب.

بعد بحث دوران امر بین تعیین و تخییر عقلی است، مثل اینکه نمی دانیم مولا گفت اکرم العالم یا گفت اطعم العالم، عنوان اکرام و اطعام متباین است به لحاظ عنوان، نمی دانیم مولا متعلق حکمش اکرام العالم است یا اطعام العالم، اینجا دوران امر بین مطلق و مشروط نیست بلکه دوران امر بین عنوانین مختلفین هست.

و بحث دیگر دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی است، نمی دانیم مولا گفت صم ستین یوما یا گفت صم ستین یوما او اطعم ستین مسکینا.

این چند بحث است، جامع بین این چند بحث و ما به الاشتراک و ما به الامتیاز این چند بحث را ببینیم چیست؟

بسم الله الرحمن ارحیم

یکشنبه 14/10/93

جلسه 1087

راجع به مطلبی که دیروز عرض کردیم در اتلاف احدی الشجرتین که عرض کردیم حکم به ضمان بدل آن حکم جدید نیست و منجز می شود به علم اجمالی سابق به ضمان احدی الشجرتین یک توضیحی بدهم:

ما عرض کردیم که ولو این شبهه هست که اگر من علم اجمالی پیدا کنم که یکی از این دو درخت که بر آنها استیلاء پیدا کرده ام ملک غیر است، قبل از اتلاف یکی از این دو درخت آنی که معلوم به علم اجمالی است ضمان عهده است یعنی من مسئولم در برابر عین مملوکۀ غیر، ولی بدهکار به چیزی نیستم، بعد از اینکه اتلاف کنم یکی از این دو درخت را آن ضمان عهده دیگر از بین می رود نسبت به این درخت، اگر این درخت ملک غیر باشد حکم جدیدی می آید به نام ضمان ذمه، یعنی بدهکار می شوم به مثل یا قیمت آن، گفته می شود که این حکم جدید است که مشکوک است، و اصل برائت از آن جاری می شود.

ما عرض کردیم و در کلمات بحوث هم بود که این حکم به همان ملاک حکم سابق هست به ضمان، نه اینکه به ملاک جدید باشد، و آن ملاک قبلا با علم اجمالی اول منجز شد، این را توضیح بدهم:

ملاک به معنای مصلحت نیست تا بگوئید مصلحت که قابل تنجز نیست، مراد از ملاک در اینجا یعنی روح حکم، ما می گوئیم ضمان ذمه با ضمان عهده در این مورد که تا عین مال موجود است غاصب ضامن این عین است به ضمان عهده، بعد که اتلاف می کند ملک غیر را ضامن آن می شود به ضمان ذمه، این ضمان ذمه تطوری است از آن حکم سابق و برای استیفاء بخشی از روح همان حکم سابق هست، مثال آن این است که: مولا می گوید اعتق رقبة مؤمنة فان کانت الرقبة المؤمنة نادرة فی السوق اعتق رقبة کافرة، من علم اجمالی پیدا کرده بودم که یا بر من عتق رقبه مؤمنه واجب است یا صدقه بر فقیر واجب است، به یک وجهی علم اجمالی پیدا شد به وجوب احد الامرین، بعد از مدتی وجود رقبه مؤمنه در بازار کمیاب شد اگر قبلا واجب شده بود بر من عتق رقبه مؤمنه الآن بخاطر ندرت وجود آن تبدیل شده این وجوب به وجوب عتق رقبه کافره یا عتق رقبه مطلق، این را نمی شود گفت شک در حکم جدید است، زیرا وجوب عتق رقبۀ مطلق ملاک جدید ندارد مباین و مخالف و مغایر با ملاک وجوب عتق رقبه مؤمنه، بلکه برای استیفاء برخی از ملاک آن وجوب عتق رقبه مؤمنه است از باب تعدد مطلوب، یعنی مولا وقتی که رقبه مؤمنه زیاد هست هم مطلوبش عتق رقبه است هم مطلوبش عتق رقبه مؤمنه، وقتی رقبه مؤمنه کمیاب می شود صورت و شکل امرش را تبدیل می کند برای استیفاء بعض مطلوبش، می گوید الآن یجب علیک ان تعتق رقبةً، این را نمی شود گفت که این مشکوک است و اصل برائت از او جاری می شود.

اینکه گفته شد که ملاک این حکم ملاک جدید نیست همان ملاک سابق است به ما اشکال نکنید که ما چه کار به ملاک داریم ملاک که قابل تنجز نیست.

مراد از ملاک یعنی روح حکم، یعنی قبلا مولا می خواست به تمام غرضش برسد الآن بخاطر شرائط جدید می خواهد به بعض آن غرض برسد، پس این غرض غرض جدید مشکوک نیست، در بحث ضمان هم همینطور است مولا وقتی که ببیند غاصب غصب کرد مال غیر را غرضش این است که هم خصوصیت عین مال غیر به او برگردد هم مالیت آن، بعد که تلف می شود این عین مولا می بیند دیگر خصوصیت آن عین قابل ارجاع به مالک نیست حکم می کند به ضمان ذمه تا بخشی از آن غرض لااقل استیفاء بشود، یعنی مالیت مال غیر به او برگردانده شود؛ این توضیح مطلبی است که دیروز عرض کردیم.

 ادامه جلسه 1087

یکشنبه 14/ 10 93

یقع الکلام فی الاقل و الاکثر الارتباطیین

امروز یک مختصری راجع به اصل بحث عرض کنم، ما از این به بعد چند تا بحث داریم:

1- اقل و اکثر ارتباطی در اجزاء، نمی دانیم نماز لا بشرط از سوره واجب است یا مع السورة.

2- اقل و اکثر ارتباطی در شرائط، نمی دانیم نماز میت لا بشرط از وضوء واجب است یا به شرط وضوء.

3- این اقل و اکثر ارتباطی در اجزاء و شرائط در مقابل اقل و اکثر استقلالی است، و فرقشان این است که در اقل و اکثر استقلالی حکم انحلالی است و اگر اکثر هم واجب باشد ولی ما اقل را بیاوریم نسبت به این اقل تکلیف امتثال شده است، من نمی دانم صدهزار تومان به زید بدهکارم یا دویست هزار تومان، اگر دویست هزار تومان هم بدهکارم نسبت به صد هزار تومان امتثال تکلیف کرده ام، چون تکلیف هر کدام مستقل از دیگری است و تکالیف انحلالیه هستند نسبت به هر کدام، اما اقل و اکثر ارتباطی اینطور نیست، اگر اکثر واجب باشد یک تکلیف ارتباطی واحد به اکثر تعلق گرفته است که اتیان به اقل لا یکون امتثالا للتکلیف ابدا.

4- بحث در دوران امر بین مطلق و مشروط، نمی دانیم مولا گفته اعتق رقبة یا گفته اعتق رقبة مؤمنة.

فرق بین این بحث دوران امر بین مطلق و مشروط با بحث دوران امر بین اقل و اکثر این است که در اقل و اکثر ما اگر اکثر واجب باشد اقل را انجام بدهیم بعض واجب را انجام داده ایم، منتهی اگر ضمیمه می کردیم به این بعض واجب آن جزء زائد مشکوک را بنا بر وجوب اکثر می شد امتثال، و لکن اگر ضمیمه نکنیم آن جزء مشکوک را بخشی از واجب را انجام داده ایم و لکن چون واجب ارتباطی است امتثال نیست، بر خلاف مطلق و مشروط، اگر عتق رقبه مؤمنه واجب باشد ما برویم عتق رقبه کافر بکنیم آن چیزی که ما ا نجام داده ایم بخشی از واجب نیست بلکه مباین با واجب است، اگر عتق رقبه مؤمنه واجب باشد عتق رقبه کافره مباین با واجب است نه بعض الواجب.

5- بعد بحث دوران امر بین تعیین و تخییر عقلی است، مثل اینکه نمی دانیم مولا گفت اکرم العالم یا گفت اطعم العالم، عنوان اکرام و اطعام متباین است به لحاظ عنوان، نمی دانیم مولا متعلق حکمش اکرام العالم است یا اطعام العالم، اینجا دوران امر بین مطلق و مشروط نیست بلکه دوران امر بین عنوانین مختلفین هست.

و بحث دیگر دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی است، نمی دانیم مولا گفت صم ستین یوما یا گفت صم ستین یوما او اطعم ستین مسکینا.

این چند بحث است، جامع بین این چند بحث و ما به الاشتراک و ما به الامتیاز این چند بحث را ببینیم چیست؟

بسم الله الرحمن ارحیم

یکشنبه 14/10/93

جلسه 1087

اقل و اکثر ارتباطی

عرض کردیم این بحث در عداد بحثهایی مطرح می شود مثل بحث دوران امر بین مطلق و مشروط مثل اعتق رقبة با اعتق رقبة مؤمنه که اعتق رقبة مطلق است و اعتق رقبة مؤمنة مشروط است و ما نمی دانیم کدام یک از این دو را بر ما واجب کرده اند، و نیز در عداد بحث دوران امر بین تعیین و تخییر عقلا او شرعا هست.

جامع بین این ابحاث این است که دوران امر است بین دو حکم که امتثال احدهما امتثال دیگری هم هست یقینا و لاعکس، در همه این ابحاث این ضابطه وجود دارد، در اقل و اکثر اگر ما اتیان به اکثر کنیم امتثال امر به اقل هم کرده ایم، چون اقل لابشرط است نه بشرط لا، دوران امر است بین وجوب نماز لابشرط از سوره و وجوب نماز به شرط سوره، و لذا اگر نماز با سوره بخوانیم امتثال وجوب اقل لابشرط هم هست، اما اگر نماز بی سوره بخوانیم امتثال امر به نماز مع السوره نخواهد بود.

یا دوران امر بین وجوب مطلق و مشروط، نمی دانیم مولا گفت اعتق رقبة یا اعتق رقبة مؤمنة، اگر عتق رقبه مؤمنه بکنیم امتثال اعتق رقبة هم هست و لاعکس یعنی اگر عتق رقبه غیر مؤمنه بکنیم و واقعا عتق رقبه مؤمنه واجب باشد امتثال او نیست، در دوران امر بین تعیین و تخییر هم نمی دانیم مولا گفته صم یا گفته صم او اطعم اگر ما روزه بگیریم امتثال امر هست یقینا چه این امر به صوم باشد تعیینا چه امر به جامع بین صوم و اطعام باشد.

ضابط این ابحاث که به نظر ما در همه این ابحاث برائت جاری می شود از آن کلفت زائده ضابط این است که دوران امر است بین دو حکم که امتثال احدهما امتثال دیگری هست یقینا و لا عکس با توضیحی که عرض کردیم.

اما بین این ابحاث فارق هم هست:

در دوران الامر بین التعیین و التخییر عنوان متعلق تکلیف مردد هست بین دو عنوان مختلف که تباین مفهومی دارند، چه دوران امر بین تعیین و تخییر عقلی که نمی دانم متعلق تکلیف اکرم العالم است یا اطعم العالم، اطعام اخص است مصداقا از اکرام ولی مفهوما اطعام مغایر است با مفهوم اکرام، لذا به لحاظ عنوان متعلق تکلیف دوران امر است بین العنوانین المتباینین.

و همینطور در دوران الامر بین تعیین و تخییر شرعی چون اگر صوم واجب باشد تعیینا عنوان متعلق تکلیف عنوان صوم است، ولی اگر تخییری باشد عنوان متعلق تکلیف عنوان احدهماست که این عنوان احدهما غیر از عنوان صوم هست، و لذا علم اجمالی در دوران امر بین تعیین و تخییر به لحاظ عنوانی که داخل می شود در عهده مکلف انحلال نخواهد داشت، چون عنوانی که بر عهده مکلف جعل می شود مردد است بین عنوانین مختلفین که تباین مفهومی بین این دو عنوان هست.

و لکن در اقل و اکثر و یا مطلق و مشروط اینطور نیست، در اقل و اکثر ذات اقل عنوانش یعنی عنوان مثلا نماز این عنوان یقینا به عهده ما آمده، نمی دانیم منضم به این عنوان صلاة عنوان سوره هم به عهده ما آمده است یا نه، اینجا دوران امر بین عنوانین متباینین نیست، بلکه ذات عنوان نماز یقینا به عهده ما آمده نمی دانیم این ذات عنوان نماز لابشرط هست یا به شرط سوره هست که یک عنوان زائدی هم به عهده ما طبعا خواهد آمد اگر نماز به شرط سوره واجب باشد، این می شود دوران الامر بین الاقل و الاکثر به لحاظ ما یدخل فی عهدة المکلف، یعنی علم اجمالی ما به تکلیف در اقل واکثر منحل می شود به لحاظ آنچه که در عهده مکلف می آید، ذات نماز یقینا به عهده ما آمده است اما اینکه سوره هم به عهده ما آمده یا نه می شود شک در تکلیف زائد.

{عنوان نماز با نماز با سوره متباین نیستند، ولو آنی که تقابل می اندازد بین این دو می گوید لا بشرط و بشرط شئ قسیم هستند چون لابشرط قسیم بشرط شئ است، لکن سیأتی که لابشرط بودن یعنی توسعه و ترخیص در تطبیق که صلاة را می توانی چون لابشرط است تطبیق کنی بر نماز با سوره یا بر نماز بی سوره، ترخیص در تطبیق و توسعه که بر عهده نمی آید و مسئولیت نمی آورد، عهده یعنی مسئولیت، پس اگر اقل بر ما واجب باشد یعنی ذات نماز به عهده ما آمده است، لابشرط بودن یعنی توسعه و ترخیص در تطبیق، خوب اینکه به ذمه و عهده نمی آید و انسان در برابر آن مسئولیت ندارد، مثل اینکه انسان در برابر اباحه و ترخیص مسئولیت ندارد، پس به لحاظ ما یدخل فی عهدة المکلف انحلال پیدا می کند علم اجمالی، چون آنچه در عهده مکلف داخل می شود دوران امر بین عنوانین متباینین نیست کما سیأتی توضیحه، ذات اقل که ذات نماز است یقینا به عهده مکلف آمده است اما لابشرط بودن که به عهده مکلف نمی آید، شک می کنیم آیا زائد بر عنوان نماز عنوان کونه مع السوره به عهده ما آمد یا نه می شود شک در عهده زائده}.

و همینطور در مورد مطلق و مشروط نمی دانیم مولا گفته اعتق رقبة یا گفته اعتق رقبة مؤمنة، خوب تقابل نیست بین عنوان مطلق و مقید، ذات عنوان عتق رقبه به عهده ما آمده است شک می کنیم این ذات که به عهده ما آمده است به شرط مؤمنه بودن به عهده ما آمده است یا لا بشرط از آن، می شود شک در دخول قید مؤمنه در عهده مازاد بر علم تفصیلی به دخول عتق ذات رقبه در عهده ما.

و لذا در اقل و اکثر و مطلق و مشروط انحلال پیدا می کند علم اجمالی به تکلیف به لحاظ آنچه که در عهده مکلف داخل می شود و ذمه مکلف به آن مشغول می شود، دوران الامر بین العنوانین المتباینین نیست که ندانیم که آیا این عنوان داخل در عهده ما شد یا یک عنوانِ متباین او.

اما در دوران امر بین تعیین و تخییر دوران امر است بین اینکه عنوان اکرام عالم مثلا به عهده ما آمده است یا عنوان اطعام عالم که یک عنوان مستقلی است، ولو امتثال احدهما مستلزم امتثال آخر هست ولا عکس، یعنی اگر ما اطعام کنیم عالم را هم امتثال اکرم العالم شده و هم امتثال اطعم العالم، اما عنوانی که در عهده می آید مردد است بین عنوانین مختلفین.(البته من یک مثالی زدم برای دوران امر بین تعیین و تخییر عقلی که هیچ شبهه نکنید و آن مثال دوران امر بین وجوب اکرام یا وجوب اطعام است، اما اگر مثال می زدم جئنی بحیوان یعنی موجود زنده یا جئنی بانسان، خوب ممکن بود آنجا بگوئید این دوران امر بین مطلق و مشروط است چون بازگشت جئنی بانسان یعنی جئنی بحیوان ناطق{البته ما اینها را قبول نداریم و می گوئیم انسان به معنای حیوان ناطق نیست ولی حالا چون مناطقه گفته اند ما پیروی کردیم}، انسان مرکب است از حیوان ناطق آنوقت جئنی بحیوان می شود دوران امر بین اینکه جئنی بحیوان باشد یا جئنی بحیوان ناطق آنوقت مثل اعتق رقبة و اعتق رقبة مؤمنة می شود، می شود مطلق و مشروط، خوب این مثال شبهه ناک است، لذا ما مثال واضح زدیم که دوران امر بین وجوب اطعام و وجوب اکرام است).

در دوران امر بین اقل و اکثر باز یک امتیازی است که در دوران امر بین مطلق و مشروط هم نیست، با اینکه نزدیکترین بحث به خانواده اقل و اکثر همین بحث دوران امر بین مطلق و مشروط شد که در مطلق و مشروط به لحاظ عنوانی که داخل می شود در عهده مکلف علم اجمالی منحل است، چون عنوان عتق رقبه به عهده ما یقینا و تفصیلا آمده است شک می کنیم در دخول عنوان مؤمنه بودن در عهده مثل اقل و اکثر، ولی امتیاز اقل و اکثر این است که در دوران امر بین اقل و اکثر ما اگر اکتفاء هم بکنیم به ذات اقل عرفا بعض واجب را آورده ایم به حیثی که اگر ضمیمه می کردیم به این کاری کردیم آن جزء مشکوک را یا آن شرط طهارت را که مشکوک است در نماز میت مثلا کامل بود و امتثال اکثر هم بود، اما در دوران امر بین مطلق و مشروط اگر ما عتق رقبه کافره کنیم مباین خواهد بود با واجب اگر واجب ما عتق رقبه مؤمنه باشد، پس مشتمل بر بعض واجب نخواهد بود.

این یک تعریف کلی از این ابحاثی که در آینده مطرح می شود، و لذا ابتداء شروع می کنیم به دوران الامر بین الاقل و الاکثر فی الاجزاء بحث می کنیم بعد دوران امر بین الاقل و الاکثر فی الشرائط بعد بحث دوران امر بین مطلق و مشروط و بعد بحث دوران امر بین تعیین و تخییر ان شاء الله.

### الکلام فی دوران الامر بین الاقل و الاکثر فی الاجزاء.

اشکال به انحلال علم اجمالی و جریان برائت در این مورد

نمی دانیم نماز لابشرط از سوره واجب است یا مع السورة، ادعائی که شده این است که این علم اجمالی به وجوب اقل یا به وجوب اکثر این علم اجمالی بین المتباینین است، زیرا ما می دانیم یا اقل واجب است استقلالا یا اکثر واجب است استقلالا، این علم اجمالی بین المتباینین است.

و ان شئت قلت: ما می دانیم یا اقل لا بشرط واجب است یا اکثر که اقل بشرط شئ است، و لابشرط مباین است با بشرط شئ و قسیم و مقابل آن هست، و لذا این علم اجمالی معقول نیست که منحل بشود.

وجوه ذکر شده در جواب از اشکال به انحلال علم اجمالی

جواب هایی از این اشکال داده شده که طبعا این اشکال اولین مانع بر سر راه جریان برائت هست از وجوب اکثر، اولین مانع عبارت است از علم اجمالی به اینکه یا اقل واجب است استقلالا یا اکثر واجب است استقلالا، گفته می شود که این علم اجمالی بین المتباینین است چون وجوب استقلالی اقل متباین است با وجوب استقلالی اکثر و این علم اجمالی منجز هست.

در جواب از این مانع وجوهی ذکر شده است:

وجه اول: ما فی کلمات الشیخ الاعظم، ایشان فرموده علم اجمالی به وجوب اقل یا اکثر منحل است به علم تفصیلی به وجوب اقل اما لنفسه او لغیره، ما می دانیم اقل واجب است اگر واجب استقلالی است پس وجوب لنفسه دارد، اگر واجب استقلالی اکثر باشد اقل در ضمن آن وجوب غیری دارد، و لذا علم تفصیلی داریم که اقل یا واجب است لنفسه یا واجب است لغیره، و لذا بیان بر وجوب اقل تمام است و عقاب بر آن عقاب بلابیان نیست، اما عقاب بر وجوب اکثر می شود عقاب بلا بیان و لذا برائت عقلیه جاری می شود از آن، (فعلا هم ما بحثمان را متمرکز کردیم در برائت عقلیه، بعدا بحث از برائت شرعیه از وجوب اکثر را مطرح می کنیم، مرحوم شیخ هم با این بیان اثبات کرد جریان برائت عقلیه را از وجوب اکثر چون عقاب بر او می شود عقالب بلا بیان).

جواب استاد از وجه اول

اقول: این فرمایش شیخ ناتمام است، زیرا اولا: اگر مراد شیخ وجوب غیری شرعی اقل است خود ایشان در بحث مقدمه واجب گفت اجزاء واجب وجوب غیری شرعی ندارند، چون اجزاء واجب عین واجبند، وجوب غیری در جائی است که واجب توقف دارد بر یک شیئی که مغایر است وجودش با وجود واجب، مثل اینکه صعود الی السطح توقف دارد بر نصب سلّم و لذا وجوب غیری ترشح می کند به نصب سلّم، اما اجزاء واجب که مغایر با واجب نیستند بلکه عین واجب هستند، اختلاف اجزاء با کل اعتباری است، اجزاء را وقتی ما بشرط انضمام ببینیم می شود کل، لا بشرط از انضمام می بینیم می شود جزء، این اختلاف اعتباری است و الا اجزاء عین کل هستند و وجود نفسی کل منبسط می شود بر اجزاء آن، معقول نیست که اجزاء وجوب غیری پیدا کنند.

ثانیا: جناب شیخ اعظم! وجوب غیری شرعی که مستتبع عقاب نیست، چون امر غیری که مستتبع عقاب نیست ولو امر غیری مولوی، و چیزی که مستتبع عقاب نیست که نمی تواند بیان باشد، چون بیان یعنی مصحح عقاب، امر غیری که مصحح عقاب نیست، مثال بزنم: اگر من بدانم یا نذر کرده ام وضوء بگیرم یا نذر کرده ام نماز با وضوء بخوانم، اینجا که مثال روشنی است برای اینکه وضوء مقدمه واجب می شود اگر نذر کرده ام نماز با وضوء بخوانم، و لکن من علم ندارم تفصیلا به مصحح عقاب بر ترک وضوء، اگر وضوء واجب غیری است که من بر ترک وضوء و بر مخالفت وجوب غیری وضوء عقاب نمی شوم چون اینکه بیان نشد، اینکه مرحوم شیخ می خواهد علم اجمالی به وجوب را منحل کند بهترین مثال برای فرمایش مرحوم شیخ این مثال دوران امر نذر است بین اینکه نذر کرده ایم وضوء بگیریم یا نذر کرده ایم که نماز با وضوء بخوانیم که این اشکال که جزء داخلی امر غیری ندارد در این مثال پیش نمی آید، و لکن مرحوم شیخ چگونه ادعای انحلال عقلی می کند برای این علم اجمالی به وجوب نفسی وضوء یا وجوب نفسی صلاة مع الوضوء.

البته مرحوم شیخ ادعای انحلال حقیقی نمی کند، یک وقت به مرحوم شیخ ایراد نگیرید که علم اجمالی به وجوب نفسی احد الفعلین چطور می خواهد منحل بشود به علم تفصیلی به وجوب مثلا وضوء اما نفسیا او غیریا؟ علم تفصیلی باید بخورد به انطباق جامع، جامع وجوب نفسی است شما علم ندارید به انطباق وجوب نفسی بر وضوء، مرحوم شیخ که ادعای انحلال حقیقی نمی کند تا این اشکالات را به ایشان بکنیم، ایشان ادعای انحلال حکمی عقلی می کند، می گوید بیان بر وجوب وضوء تمام است چون ما می دانیم وضوء واجب است اما لنفسه یا لغیره، اما بیان بر وجوب نفسی نماز با وضوء تمام نیست، لذا عقاب بر ترک نماز با وضوء می شود عقاب بلا بیان، می گوئیم جناب شیخ اعظم خوب این هم درست نیست، برای اینکه امر غیری که مصحح عقاب نیست، (چون بیان به معنای مصحح عقاب است) پس من مصحح عقاب بر ترک وضوء را تفصیلا نمی دانم، شما علم دارید به جامع بین وجوب نفسی و وجوب غیری وضوء، وجوب غیری وضوء که مصحح عقاب نیست، پس چگونه می گوئید علم تفصیلی دارم به بیان و حجت در مورد وضوء، اصلا وجوب غیری شرعی که مستتبع عقاب نیست، بلکه وجوده و عدمه سواء، چه اثری دارد؟

ثالثا: پس بهتر بود اینجور بگوئید، بگوئید ما اصلا کاری به وجوب غیری شرعی نداریم ما می دانیم اگر وضوء را ترک کنیم عملا واجب نفسی ترک شده و ما مستحق عقاب هستیم، چه واجب نفسی وضوء باشد و چه واجب نفسی صلاة مع الوضوء باشد که طبعا با ترک وضوء یعنی مقدمه ذی المقدمه هم ترک می شود، نه اینکه اصرار کنید بگوئید ما علم داریم به جامع بین وجوب نفسی و وجوب غیری شرعی، نیازی به آن نبود چون وجوب غیری شرعی که وجود و عدمش علی حد سواء است مستتبع عقاب نیست، بهتر بود اینجور بیان می کردید که من می دانم اگر من وضوء را ترک کنم مخالفت قطعیه محقق شده است نسبت به تکلیف معلوم بالاجمال، چون اگر وضوء واجب نفسی است وضوء را ترک کرده ام اگر نماز واجب نفسی است مقدمه آن را ترک کرده ام و ذی المقدمه هم با ترک مقدمه فوت می شود، بهتر بود اصرارتان روی این جهت بود نه اینکه بیائید وجوب شرعی غیری را مطرح کنید، بلکه روی این جهت تکیه می کردید که من وقتی می دانم به صدور مخالفت قطعیه عند ترک الوضوء یا در ما نحن فیه عند ترک الاقل پس من مؤمّن ندارم عقلا نسبت به ترک وضوء، چون می دانم با ترک وضوء مخالفت قطعیه خواهد شد تکلیف معلوم بالاجمال، و لذا علم اجمالی به وجوب نفسی وضوء یا وجوب نفسی نماز با وضوء عقلا منجز نیست، چون یک طرفش وضوء است که می دانم در فرض ترک وضوء تکلیف معلوم بالاجمال مخالفت قطعیه شده است، بهترین تقریب برای فرمایش شیخ این بود نه تقریب وجوب شرعی غیری.

و لکن ما باز هم می گوئیم جناب شیخ اعظم این بیان هم کافی نیست برای جریان برائت عقلیه یا عقلائیه از وجوب نفسی نماز با وضوء، زیرا یک وقت من می دانم که مستحق عقاب هستم بر ترک وضوء بله قبول می کنیم که اینجا بیان نسبت به وضوء تمام است اما نسبت به صلاة مع الوضوء بیان تمام نیست چون علم اجمالی ای که یک طرفش بیان تفصیلی دارد منجز نیست، اما فرض این است که اگر نماز با وضوء واجب باشد که من مستحق عقاب بر ترک وضوء نیستم بلکه مستحق عقابم بر ترک نماز، بله ترک وضوء منجر می شود به ترک نماز اما مستحق عقاب بر ترک وضوء نیستم، پس به چه دلیل شما می گوئید که این علم اجمالی انحلال حکمی عقلی دارد؟ وقتی من علم تفصیلی ندارم به استحقاق عقاب بر ترک وضوء به نظر می رسد عقلا و عقلائا این علم اجمالی به وجوب نفسی وضوء یا وجوب نفسی نماز با وضوء منجز است عقلا، مثل اینکه من نمی دانم بر من واجب است صعود الی السطح یا نصب سلّم، می دانم مولا یک دستوری داد نمی دانم دستور داد انصب السلّم برای اینکه می خواهد خودش برود بالای پشت بام یا دستور داد اصعد الی السطح، اینجا عقلاء نمی گویند تو یک نردبان بگذار و برو بخواب، بلکه می گویند تو می دانی مولا از تو یک چیزی خواسته نمی دانی از تو خواسته نصب سلّم را یا از تو خواسته صعود الی السطح را، اگر اکتفا کنی به نصب سلّم و واقعا صعود الی السطح واجب باشد شما مؤمّن از عقاب نداری.

لذا این وجه مرحوم شیخ که با ادعای علم تفصیلی به وجوب اقل اما لنفسه او لغیره خواست انحلال حکمی عقلی درست کند تمام نیست.

بله در این مثال وضوء بحث است که برائت شرعیه از وجوب نماز جاری می شود یا نمی شود که آن بحث دیگری است غیر از بحث برائت عقلیه که ان شاء الله فردا به آن اشاره ای خواهیم کرد، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 15/10/93

جلسه 1088

بحث راجع به اقل و اکثر ارتباطی بود، قبل از اینکه این بحث را دنبال کنیم نکته ای را عرض کنم.

نکته: راجع به اقل و اکثر استقلالی بحث مستقلی در اصول نشده و شاید به این خاطر است که واضح بوده برای علماء که در دوران امر بین اقل و اکثر استقلالی علم اجمالی حقیقتا منحل هست، و نسبت به مقدار زائد شک در تکلیف هست و مجرای برائت عقلیه و شرعیه است، مثل اینکه نمی دانیم ما به زید صد هزار تومان بدهکاریم یا دویست هزار تومان، صدهزار تومان را یقینا تکلیف داریم که به زید بدهیم مازاد بر آن مشکوک هست و مجرای اصل برائت هست عقلا و نقلا.

البته مرحوم نائینی دو مورد را استثناء کرده در لابلای ابحاث خودش که درست نیست:

استثناء اول: جائی که معلوم ما که مردد است بین اقل و اکثر علامت داشته باشد، مثل اینکه ما مقدار دینمان را در یک دفتری ثبت کرده ایم نمی دانیم در آنجا نوشته ایم صدهزار تومان به زید بدهکاریم یا دویست هزار تومان، ایشان فرموده نمی شود که ما بدون مراجعه به آن دفتر اصل برائت جاری کنیم از اشتغال ذمه مان به مازاد بر صد هزار تومان، و علم اجمالی ما به مدیون بودن به زید منحل نمی شود، برای اینکه ما معلوممان ذوالعلامة است، علم داریم به اشتغال ذمه بما سجّل فی الدفتر، ما سجّل فی الدفتر را نمی دانیم صدهزار تومان است یا دویست هزار تومان، اما تا فحص نکنیم و ما سجّل فی الدفتر را پیدا نکنیم که علم اجمالی منحل نمی شود.

اقول: این فرمایش ایشان ناتمام است، اینکه ما فحص باید کنیم و نمی توانیم دفتر را نگاه نکرده برائت جاری کنیم این مربوط به یک بحث دیگری است که این مقدار از فحص در سیره عقلائیه لازم هست، اما اینکه ما بگوئیم علم اجمالی منحل نیست چون معلوم بالاجمال عنوان دارد که ما سجّل فی الدفتر این معنایش این است که حتی اگر آن دفتر ضایع و گم شد باز ما نتوانیم رجوع به برائت بکنیم، و این وجهی ندارد، اولا خود ما سجّل فی الدفتر مردد است بین اقل و اکثر، صد هزار تومان یقینا سجّل فی الدفتر هست مازاد بر آن مشکوک است که هل سجّل فی الدفتر ام لا، مثل اینکه ما علم داریم به نجاست اوانی زید و اوانی زید مردد است بین دو آنیه یا سه آنیه، خوب ما نسبت به اناء سوم که مشکوک است اناء زید باشد و نجس باشد اصل طهارت جاری می کنیم.

حتی اگر آن عنوان ذوالعلامة مردد بین اقل و اکثر نباشد که علم اجمالی به لحاظ او انحلال حقیقی پیدا بکند باز ما مشکل نداریم، اگر آن علامت مردد بود بین اقل و اکثر که اصلا انحلال علم اجمالی حقیقی است، چون من می دانم صد هزار تومان بدهکاری به زید در دفتر ثبت شده، شک دارم آیا صدهزار تومان دوم راجع به بدهکاری به زید ثبت شده است یا نه، می شود شک بدوی.

اگر آن عنوان علامت دار مردد بین اقل و اکثر نباشد باز انحلال علم اجمالی به لحاظ جامع تکلیف این مشکلی ندارد، مثل اینکه من علم اجمالی دارم که اناء زید المردد بین الانائین نجسٌ، خوب این معلوم بالاجمال عنوان دارد، بعد علم تفصیلی پیدا کنم که اناء شرقی نجس است، ولو آن معلوم بالاجمال عنوان دارد مردد بین اقل و اکثر هم نیست عنوان اناء زید در این مثال، و لکن به لحاظ علم به جامع تکلیف علم اجمالی منحل می شود، من می دانم اناء شرقی واجب الاجتناب است اما اناء غربی را شک دارم آیا اناء زید است و واجب الاجتناب است یا نه، اصل طهارت در اناء غربی جاری می شود بلامعارض.

پس این استثناء اول در کلام مرحوم نائینی نسبت به جریان برائت در اقل و اکثر استقلالی درست نیست.

استثناء دوم: استثنائی است که ایشان در فقه مطرح کرده است، فرموده اگر قبلا مقدار تکلیف معلوم ما مشخص بود و منجز بود اما الآن شک پیدا کرده ایم، چون آن مقدار را فراموش کرده ایم، قبلا می دانستیم چه قدر قضاء نماز به عهده ما هست اما الآن شک داریم که مقدار قضاء نماز یک ماه بود یا دو ماه، مرحوم نائینی فرموده است که باید احتیاط کنیم، برای اینکه تکلیف قبلا بر ما منجز شد، شاید قبلا من یقین داشتم که دو ماه نماز به عهده من هست و آن تکلیف بر ما منجز شد، عقل می گوید واجب است دفع عقاب محتمل، اگر قبلا تکلیف به وجوب قضاء دو ماه بر من منجز شده یعنی من مستحق عقاب هستم بر ترک آن، احتمال این معنا کافی است برای اینکه عقل بگوید واجب است دفع عقاب محتمل.

اقول: این فرمایش ایشان هم ناتمام است، یک وقت من می دانم دو ماه نماز از من قضاء شده شک دارم در مقداری که اتیان کرده ام از قضاء، بله استصحاب می گوید من اتیان نکرده ام به قضاء ما فات الا به مقدار متیقن، چون مقدار فائت معلوم است شک دارم در مقدار قضاء، اما یک وقت مقدار فائت مردد است بین اقل و اکثر، قبلا می دانستم چه مقدار بر من واجب است اما الآن که نمی دانم، اصلا فرض کنید قبلا می دانستم دو ماه نماز از من فوت شده اما الآن که نمی دانم و شک دارم، علم به تکلیف آنا فآنا منجز تکلیف است، حدوث علم به تکلیف که منجز تکلیف نیست بقائا، در موارد شک ساری علماء گفته اند که یقین سابق به حدوث اعتبار ندارد بعد از اینکه ما شک کردیم در متیقن خودمان، شک کردیم که آیا یقین سابقمان درست بود یا نبود، تا چه رسد به اینجا که در ما نحن فیه اصلا شک داریم که ما قبلا یقین داشته ایم به فوت دو ماه نماز یا یقین داشته ایم به فوت یک ماه، اگر یقین به فوت دو ماه هم داشتیم چون الآن دیگر این یقین نیست پس منجز نیست، بله! آن وقتی که عالم است به فوت نماز در دو ماه و احتمال می دهد بعدا یادش برود باید ثبت کند، طبق قاعده اشتغال، وظیفه آن روز این بود که ثبت کند، اما فرض این است که الآن شک دارد که یقین داشتم یا نداشتم، خوب الآن تمسک می کند به اصل برائت و اگر هم مستحق عقاب باشد بخاطر کوتاهی در قضاء تمسک می کند به اصل برائت از وجوب قضاء زائد و از گذشته خودش توبه می کند، و انی لغفار لمن تاب، گذشته را با توبه جبران می کند اگر هم تسامح کرده در گذشته با توبه تسامح گذشته را جبران می کند برای آینده اش هم که می گوید طبق حدیث رفع ما لایعلمون من اکتفا کردم به قضاء مقدار متیقن.

بله در مورد شک در مقدار فوت نماز یک روایتی هست که مشهور بخاطر این روایت گفته اند انسان باید احتیاط کند، حالا یا باید تحصیل ظن بکند به برائت ذمه اش یا بعضی ها بالاتر گفته اند باید تحصیل اطمینان بکند به برائت ذمه اش به اتیان به مقدار اکثر، این دیگر می شود یک بحث فقهی، روایتش این است: سألته عن الصلاة تجتمع علیّ قال تحرِّ و اقضها، تحری بکن یعنی تحصیل ظن بکن که چه مقدار از نمازها از تو فوت شده و به مقداری که ظن به فوت پیدا می شود قضاء بکن، یعنی باید مقدار مظنون را هم احتیاطا قضاء کنیم.

اقول: این روایت هم بحث سندی دارد، در سندش محمد بن یحیی معاذی هست که تضعیف دارد، و هم دلالتش محل بحث است که گفته می شود بعید است اسماعیل بن جابر راوی این حدیث از امام علیه السلام این فرد جلیل القدر نسبت به فرائض بیاید به صیغه مضارع بگوید الصلاة تجتمع علیّ، یعنی من عادت دارم به اینکه نمازهای واجبم قضاء می شود، این خیل بعید است و شأن اسماعیل بن جابر نیست، این قرینه می شود که بگوئیم مراد نمازهای نافله است که در قدیم اهتمام داشتند به خواندن نمازهای نافله، و تفصیل الکلام فی محله.

و لذا علت اینکه در اصول فقط بحث اقل و اکثر ارتباطی مطرح شده بخاطر همین بود که اقل و اکثر استقلالی روشن بود که علم اجمالی به تکلیف منحل است به علم تفصیلی به تکلیف در مقدار متیقن و شک در تکلیف زائد، و لذا برائت جاری می شود از تکلیف زائد مطلقا، البته این دو استثنائی که مرحوم نائینی زد لابلای ابحاث اصولی و فقهی بحث شده است، پس مهم در اصول بحث اقل و اکثر ارتباطی است.

یقع الکلام در ادامه آن بحث مهم اصولی که راجع به بحث اقل و اکثر ارتباطی بود.

مشهور و منهم الشیخ الاعظم در اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت هستند عقلا و نقلا.

البته در مقابل نقل شده از صاحب هدایة المسترشدین و صاحب فصول که اینها در اقل و اکثر ارتباطی قائل شده اند به وجوب احتیاط عقلا و نقلا.

مرحوم آخوند و مرحوم نائینی فرموده اند عقلا احتیاط لازم است در اقل و اکثر ارتباطی ولی شرعا برائت جاری است نسبت به اکثر.

البته مرحوم آخوند این مطالب را در کفایه فرموده، ولی در حاشیه بر کفایه یک حاشیه خطرناکی دارد، آخر بحث اقل و اکثر ارتباطی که در متن کفایه می گوید در اقل و اکثر ارتباطی برائت عقلیه جاری نیست ولی برائت شرعیه از جزئیت آن جزء مشکوک جاری است، در حاشیه فرموده است که اصلا این مطلب ما درست نیست، چون اگر ما علم به حکم فعلی نداریم شاید آن وجوب مردد بین اقل و اکثر وجوب انشائی است که فعلی نیست در این صورت عقل هم حکم به وجوب احتیاط نمی کند، حتی شاید مقصود ایشان این باشد که عقل هم حتی حکم نمی کند به وجوب اتیان اقل، چون شاید حکم انشائی باشد، ایشان تعبیرش این است که اگر علم به حکم انشائی داریم مورد حکم عقل نیست به لزوم امتثال، و اگر علم به حکم فعلی داریم که عقل می گوید باید امتثال کنید و باید احتیاط بکنید به اتیان به اکثر مجرای برائت شرعیه نیست، چرا؟

چون ایشان مبنایش این است که می گوید ترخیص شرعی در بعض اطراف علم اجمالی با علم به حکم فعلی جمع نمی شود، چون بازگشتش به احتمال تناقض است، از یک طرف شما می دانید که مولا در اینجا حکم فعلی دارد علی ایّ تقدیر، حکم فعلی یعنی لایرضی بترکه، از آن طرف بگوئید من می دانم که مولا راضی به ترک اکثر هست، شبیه آنچه که در علم اجمالی بین المتباینین فرمود، فرمود جمع نمی شود که شما از یک طرف بگوئید من می دانم اجتناب از یکی از این دو مایع که معلوم الخمریه است اجمالا واجب است فعلا، یعنی شارع تحریم کرده است شرب احدهما را تحریما فعلیا ای لا یرضی ابدا بارتکابه علی ایّ تقدیر، چه آن حرام واقعی اناء الف باشد چه اناء ب باشد، از آن طرف بگوئید که من قطع دارم که شارع اذن داد در ارتکاب اناء الف، اینها با هم جمع نمی شود، شما از یک طرف قطع پیدا کنید که شارع اذن داد در شرب اناء الف از آن طرف بگوئید می دانم شارع راضی به شرب آن حرام معلوم بالاجمال نیست چه در اناء الف باشد چه در اناء ب باشد، این معنایش این است که پس احتمال می دهید که آن معلوم بالاجمال اناء الف باشد پس احتمال می دهید در اناء الف هم شارع راضی نباشد به شرب آن و هم راضی باشد به شرب آن، این می شود احتمال تناقض، عاقل احتمال تناقض هم نمی دهد، و لذا ایشان در حاشیه کفایه عبارتی که دارد معنایش این است که در موارد حکم فعلی مردد بین اقل و اکثر فرموده همانطور که جای حکم عقل به احتیاط است اینجا شرعا هم باید احتیاط کرد و مجالی برای برائت شرعیه نیست، که این را باید بعدا مفصل بحث کنیم.

اما فعلا دنبال این بودیم که این قول مشهور را که در اقل واکثر ارتباطی قائل بودند به برائت عقلیه فضلا عن الشرعیه، موانعی که ذکر شده بود برای ابطال قول مشهور این موانع را بررسی می کردیم.

مانع اول این بود که گفته شد جناب مشهور شما چطور برائت عقلیه جاری می کنید از وجوب اکثر با اینکه وجوب اکثر طرف علم اجمالی است، و این علم اجمالی منحل نیست، ما می دانیم یا اقل واجب است استقلالا یا اکثر واجب است استقلالا.

مرحوم شیخ جواب اولی که داد از این اشکال این بود که فرمود این علم اجمالی منحل است به اینکه ما علم تفصیلی داریم اقل واجب است اما نفسیا او غیریا، علم تفصیلی به وجوب اقل به معنای بیان تفصیلی بر وجوب اقل است، پس اقل وجوبش منجز تفصیلی دارد، و شرط تنجیز علم اجمالی این هست که یک طرفش منجز تفصیلی و بیان تفصیلی نداشته باشد، والا اگر بیان و منجز تفصیلی داشت طرف دیگر می شود مجرای قبح عقاب بلا بیان.

عرض کردیم چون اقل جزئی از اکثر است اگر اکثر واجب باشد معنا ندارد بگوئیم اقل وجوب غیری دارد، چون جزء وجوب غیری ندارد، علاوه بر اینکه اگر هم این اقل جزء الواجب نبود بلکه مثل این مثال بود که دیروز زدیم که ما می دانیم یا نذر کرده ایم وضوء بگیریم یا نذر کرده ایم نماز با وضوء بخوانیم، خوب اینجا پرواضح است که وضوء جزء نماز نیست، بیان شیخ را در این مثال واضحتر می شود ملاحظه کرد، خوب جناب شیخ شما می گوئید که وضوء معلوم است تفصیلا که واجب است اما نفسیا او غیریا، حالا کار نداریم که وجوب غیری شرعی را ما قبول نداریم و اگر هم قبول داشتیم وجوب غیری منجز نیست نسبت به مقدمه چون لا یستتبع عقابا، علاوه مگر خود شما در اصول نگفتید که مقدمه ای که قصد بها التوصل واجب غیری است نه هر مقدمه ای، آقا انقاذ غریق واجب متوقف است بر غصب و توسط ارض مغصوبه، مرحوم شیخ فرموده در صورتی جائز است عبور از این زمین غصبی که قصد داشته باشی انقاذ غریق بکنی، مقدمه ای که قصد بها التوصل واجب غیری است، خوب جناب شیخ این شخصی که وضوء می گیرد شما می گوئید لازم نیست نماز بخوانی خوب این لایقصد به التوصل، در ما نحن فیه که می خواهد اقل را اتیان کند شما می گوئید برائت از اکثر جاری است پس نمی خواهد اکثر را انجام بدهد، پس اقلی که لایقصد به التوصل الی الاکثر چه جور واجب غیری است؟ این با مبانی شما نمی سازد.

دیروز عرض کردیم ممکن بود مرحوم شیخ در همین مثال وضوء که اخف اشکالا است چون مقدمه خارجیه است بگوید من علم دارم اگر وضوء را ترک کنم مستحق عقابم و مخالفت قطعیه شده است آن تکلیف معلوم بالاجمال، یا بخاطر اینکه خود وضوء واجب نفسی بود یا بخاطر اینکه ترک وضوء منجر می شود به ترک نماز صحیح، و علم اجمالی به این نحو انحلال حکمی پیدا می کند نه انحلال حقیقی، چون علم به وجوب نفسی اما الوضوء اما الصلاة مع الوضوء انحلال حقیقی پیدا نمی کند به علم تفصیلی به جامع وجوب غیری یا نفسی وضوء، یا به این علم تفصیلی که ما گفتیم که اگر وضوء را ترک کنم یقینا مخالفت قطعیه علم اجمالی از من صورت می گیرد، چون علم تفصیلی باید بخورد به انطباق جامع معلوم بالاجمال بر این فرد تفصیلی تا علم اجمالی انحلال حقیقی پیدا کند، ایشان می گوید انحلال حکمی عقلی پیدا می کند.

می گوئیم این فرمایش شما خلاف وجدان عقلی و عقلائی است و لااقل من عدم العلم بحکم العقل بالبرائة، همین کافی است، همینکه ما علم نداشته باشیم در این موارد عقل حکم می کند به ترخیص نسبت به آن نماز همین کافی است، برای اینکه احتمال عقاب می دهیم دفع عقاب محتمل واجب می شود، و وجدان عرفی هم همین را می گوید که این علم اجمالی منجز است، من می دانم یا مولا گفته نهار بخَر یا گفته نهار بده به زید، من نهار می خرم چون می دانم نهار را باید بخرم به هر حال چون یا نهار خریدن واجب است یا نهار دادن به زید که مقدمه اش برای من که آشپزی بلد نیستم این است که نهار بخرم بدهم به زید، پس نهار می خرم بعد همینجور می نشینم به زید نگاه می کنم، مولا می گوید چرا به زید نهار ندادی تو که می دانستی و به تو گفته بودند یک خبری را به طور اجمال که از تو چیزی خواسته ام، می گویم مولا بله می دانستم تو از من خواسته ای یا نهار بخرم یا به زید نهار بخورانم من می دانستم نهار خریدنم لازم است زیرا اگر نهار نخرم مخالفت قطعیه شده دستور شما چون یا نهار خریدن واجب است یا نهار دادن به زید واجب است، و نسبت به نهار دادن به زید قاعده قبح عقاب بلابیان جاری کردم، مولا می گوید این حرفها را بریز دور به مهمان نشسته غذا ندادی تو آبروی مرا بردی، اگر ما ادعا می کنیم که این علم اجمالی عقلا و عقلائا منجز است اگر شک هم بکنند ناظرین بی طرف در صحت ادعای ما از باب دفع عقاب محتمل حرف ما را تأیید می کنند، اما شما که ادعا می کنید برائت عقلیه و عقلائیه جاری است از آن وجوب نفسی ذی المقدمه شما باید ادعایتان را ثابت کنید.

بله یک بحثی هست در انحلال حکمی شرعی این علم اجمالی و اختلاف هست، آقای خوئی معتقد است که برائت از وجوب نفسی همان نماز با وضوء مثلا جاری است بلامعارض، زیرا برائت از وجوب نفسی وضوء اثری ندارد، من اگر وضوء نگیرم علم پیدا می کنم به مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال، برائت شرعیه از وجوب نماز اثر دارد، ترک نماز هم که به معنای مخافت قطعیه این علم اجمالی نیست و او جاری است، اما برائت از وجوب نفسی وضوء چه اثری دارد، اثر ندارد، چون اگر من وضوء را ترک کنم می خواهم بگویم مستحق عقاب نیستم که قطعا هستم، لازم نیست مستحق عقاب باشم بخاطر ترک وضوء، بلکه مستحق عقابم یا بخاطر ترک وضوء یا بخاطر ترک نماز با وضوء، پس چه اثری دارد این برائت، لذا اصل برائت از وجوب نفسی نماز می شود بلامعارض.

در مقابل نظر ایشان نظر مرحوم امام و آقای سیستانی است، می گویند نه! برائت شرعیه از وجوب نماز مع الوضوء جاری نیست.

دو وجه برای مدعای حضرت امام و آقای سیستانی می شود ذکر کرد:

وجه اول: که از کلمات هر دو بزرگوار استفاده می شود در لابلای ابحاثشان و همینطور در کلمات منتقی الاصول هم بود، که اصلا اصول عملیه به صدد تأمین از تکلیف مشکوک بدوی است نه به صدد تأمین از احتمال انطباق تکلیف معلوم بالاجمال، اصلا اطراف علم اجمالی مقتضی ندارند برای جریان اصول، چون در آنجا تکلیف معلوم بالاجمال است، ما اگر در یک طرف اصل بلامعارض جاری کنیم یعنی می خواهیم مؤمّن بیاوریم برای نفی احتمال انطباق آن تکلیف معلوم بالاجمال بر این فرد، رُفع ما لایعلمون در این موارد علم اجمالی اصلا جاری نمی شود، چون تکلیف در این موارد معلوم است، رفع ما لایعلمون یعنی رُفع تکلیف مجهول، ولی هذا التکلیف معلومٌ فقط متعلقش لیس بمعلوم، این بیان اول است.

وجه دوم: این است که اثر و ثمره بار می کنند برای برائت از وجوب نفسی وضوء که ان شاء الله فردا توضیح خواهیم داد، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 16/10/93

جلسه 1089

بحث راجع به اقل و اکثر ارتباطی بود، که عرض کردیم برخی گفته اند که اقل و اکثر ارتباطی علم اجمالی منجز دارد به اینکه یا اقل واجب است به نحو لابشرط و مطلق و یا اکثر واجب است، چون طرفین علم اجمالی متباین هستند یکی اقل لابشرط هست و دیگری اکثر که یعنی اقل بشرط شئ، این علم اجمالی منجز هست.

شیخ اعظم در جواب فرمود این علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی به وجوب اقل اما نفسیا او غیریا، و لذا برائت عقلیه و نقلیه از وجوب اکثر جاری می شود بلامعارض.

که این را ما بحث کردیم و عرض کردیم اساسا اگر اکثر واجب باشد اقل وجوب غیری ندارد، چون اجزاء واجب متصف به وجوب غیری نمی شوند.

و لکن به همین مناسبت یک فرعی مطرح شد، و آن فرع این است که ما علم اجمالی داریم که یا وضوء واجب است یا نماز با وضوء، که این مثال دقیق است برای آنچه شیخ فرموده، که عرض کردیم به نظر می رسد اینجا علم اجمالی عقلا و عقلائا منجز هست، علم اجمالی داریم به وجوب نفسی وضوء یا نماز با وضوء.

و لکن بنا بر مسلک اقتضاء گفته می شود که اصل برائت از وجوب نماز با وضوء جاری می شود و اصل برائت از وجوب وضوء با آن تعارض نمی کند.

یا این مثال که ما علم اجمالی داریم یا نصب سلّم واجب نفسی است یا صعود الی السطح، گفته می شود کما ذکره السید الخوئی قده برائت از وجوب نفسی صعود الی السطح جاری می شود بلامعارض، پس این آقا نردبان می گذارد اما صعود الی السطح نمی کند.

در مقابل برخی مثل مرحوم امام و آقای سیستانی گفتند نخیر! این علم اجمالی منجز هست و برائت شرعیه هم از وجوب نماز یا وجوب صعود الی السطح جاری نمی شود.

ما عرض کردیم دو وجه برای این بیان می شود ذکر کرد:

وجه اول: این است که اساسا بگوئیم اصول عملیه در اطراف علم اجمالی مقتضی ندارند برای جریان، نه اینکه مبتلا به معارض هستند، پس مهم نیست که ما بگوئیم اصل برائت از وجوب نماز بلامعارض است چون اصل برائت از وجوب وضوء اثر ندارد تا جاری بشود، چون طبق این مبنا اصلا در اطراف علم اجمالی اصل برائت مقتضی ندارد، چون اصل برائت و امثال آن تأمین می کنند از تکلیف مشکوک بدوی.

اقول: این جوابش این است که ما هیچ مانعی نمی بینیم که جلو جریان اصل بلا معارض را در اطراف علم اجمالی بگیرد، اگر اصل معارض نداشت چرا جاری نشود؟ مثلا در آن مثال علم اجمالی که یا نذر کرده ایم وضوء بگیریم یا نذر کرده ایم نماز بخوانیم استصحاب موضوعی می کنیم عدم نذر نماز را، دلیل استصحاب چرا انصراف داشته باشد از آن؟ حتی رفع ما لایعلمون، اگر یک طرف موضوع برائت نباشد چون ما اگر وضوء نگیریم علم تفصیلی پیدا می کنیم به مخالفت تکلیف معلوم بالاجمال و لذا نسبت به وجوب وضوء اصلا رفع ما لایعلمون موضوع ندارد و اثر ندارد، چرا انصراف داشته باشد رفع ما لایعلمون از وجوب نفسی نماز؟

بله من قبول دارم که اگر هر دو طرف علم اجمالی موضوع و مقتضی داشت برای اصل برائت، خوب عرف می گوید که تکلیف در اینجا مما یعلمون هست چطور می خواهید بگوئید رفع ما لایعلمون، ولی وقتی یک طرف که وجوب وضوء است اصلا مقتضی نداشته باشد برای جریان برائت عرف تمام نظرش به همان وجوب نماز هست که مشکوک هست و عرفا مصداق رفع ما لایعلمون است.

عمده وجه دوم است: که گفته می شود که اصلا برائت از وجوب نفسی وضوء چرا می گوئید جاری نیست و اثر ندارد؟ بلکه اصل برائت از وجوب نفسی وضوء اثر دارد و جاری می شود و لذا معارضه می کند با اصل برائت از وجوب نفسی نماز، اثرش این است که مؤمّن مکلف هست از احتمال عقاب بر خود ترک وضوء، و نتیجه اش این است که مکلف حال ندارد نماز بخواند نماز نمی خواند اصل برائت از وجوب نفسی وضوء می گوید تو که نماز نمی خوانی نیاز نیست وضوء هم بگیری، خوب این اثر است دیگر، اگر مولا تصریح می کرد که ای مکلف تو که علم اجمالی داری یا نذر کرده ای وضوء بگیری یا نذر کرده ای نماز شب بخوانی شما باید احتیاط بکنی نماز شب را بخوانی، ولی اگر احتیاط نمی کنی من نسبت به وجوب نفسی وضوء برای تو اصل مؤمّن جعل کردم، نیاز به وضوء گرفتن نداری، یا احتیاط بکن و نماز بخوان یا اگر احتیاط نمی کنی و نماز نمی خوانی خیالت از وجوب نفسی وضوء راحت باشد، من تو را عقاب نمی کنم بر مخالفت وجوب نفسی وضوء، مدعی می گوید شما دنبال اثر عملی بودید، اثر عملی این برائت از وجوب نفسی وضوء این است که اگر شما احتیاط را که عقلا لازم هست به اینکه نماز بخوانید ترک کردید خودتان را درگیر وضوء گرفتن نکنید، حالا که نمی خواهی نماز شب بخوانی و ترک می کنی این احتیاط را با اینکه عقلا لازم است ما مؤمّن قرار دادیم و ترخیص دادیم در مخالفت وجوب نفسی محتمل وضوء بگیر بخواب وضوء هم لازم نیست بگیری.

اقول: منتهی انصاف این است که اینگونه اثرها اثر عرفی نیست برای اصل برائت، بعد از اینکه من علم تفصیلی دارم ترک وضوء مساوق است با مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال، من به این علم تفصیلی دارم، بله! علم تفصیلی ندارم که ترک وضوء عقاب دارد چون شاید وضوء واجب غیری باشد که ترکش عقاب ندارد، پس علم تفصیلی ندارم که خود ترک وضوء مصداق مخالفت با تکلیف معلوم بالاجمال هست، اما علم تفصیلی دارم به اینکه ترک وضوء مساوق و ملازم است با مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال و من مستحق عقاب هستم بر مخالفت آن تکلیف، احتمال دو تا تکلیف نفسی که نمی دهم یکی تکلیف نفسی به نماز و دیگری تکلیف نفسی به وضوء، این احتمال که نیست، بلکه یک تکلیف نفسی است معلوم بالاجمال، و من می دانم اگر ترک کنم وضوء را آن تکلیف نفسی عملا مخالفت شده است و مستحق عقاب خواهم بود، حالا مولا بیاید بگوید شما نسبت به وجوب نفسی وضوء مؤمّن دارید، نمی خواهیم بگوئیم هیچ اثر عقلی ندارد، نه! ممکن است اثرش این باشد که اگر فی علم الله وضوء واجب نفسی بود شما مستحق عقاب نخواهید بود چون آن واجب نفسی معلوم بالاجمال وجوب وضوء بود که شارع ترخیص داد در مخالفت آن وجوب نفسی، و لکن چون من می دانم که ترک وضوء مساوق هست با مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال یا چون وضوء واجب نفسی است و یا نماز واجب نفسی است و ترک وضوء منجر می شود به ترک نماز، لذا عرفا رفع ما لایعلمون از آن انصراف دارد، می گوید تو بالاخره باید وضوء بگیری یا چون وضوء واجب نفسی است یا چون نماز واجب نفسی است و نیاز به وضوء دارد، رفع ما لایعلمون انصراف دارد از این وجوب نفسی وضوء، و لو بالدقة وجوب نفسی وضوء مشکوک است اما عرف می گوید شما که بالاخره باید وضوء بگیری چون اگر وضوء نگیری اگر وضوء واجب نفسی است وضوء ترک کرده ای و اگر نماز واجب نفسی است ترک وضوء منجر می شود به ترک نماز.

و لذا اصل برائت شرعیه از وجوب نفسی وضوء انصراف دارد، و لذا بعید نیست که اصل برائت از وجوب نفسی نماز جاری بشود بلا معارض خلافا للسید الامام و السید السیستانی، ولو ما در گذشته موافقت می کردیم با نظر این دو بزرگوار و می گفتیم برائت از وجوب نفسی وضوء همین مقدار اثر را داشته باشد کافی است که من علی تقدیر ترک احتیاط و علی تقدیر ترک نماز مرخص باشم در ترک وضوء، به من می گویند باید احتیاط کنی نماز بخوانی ولی اگر احتیاط را ترک می کنی و نماز نمی خوانی شما نسبت به وجوب نفسی وضوء مؤمّن داری نیازی نیست که وضوء بگیری، و لکن بعد دیدیم این خلاف انصراف عرفی دلیل برائت هست.

جواب دوم: که باز شیخ اعظم داده از علم اجمالی به وجوب اقل لابشرط یا به وجوب اکثر این است که فرموده است علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی به وجوب اقل اما ضمنا او استقلالا، علم تفصیلی به وجوب اقل داریم اما استقلالا اگر اقل واجب باشد یا ضمنا اگر اکثر واجب باشد، و این علم اجمالی را منحل می کند.

البته انحلالی را که مرحوم شیخ می گوید انحلال حکمی است، منتهی انحلال حکمی عقلی، می گوید وقتی که این علم تفصیلی به وجود آمد عقل بیان را نسبت به وجوب اقل تمام می داند و نسبت به وجوب اکثر تمام نمی داند، می شود مجرای قبح عقاب بلابیان.

مرحوم نائینی فکر کرده که شیخ ادعای انحلال حقیقی علم اجمالی می کند، فرموده جناب شیخ! علم اجمالی به وجوب استقلالی اقل یا وجوب استقلالی اکثر چطور منحل می شود به علم تفصیلی به جامع وجوب اقل اعم از اینکه استقلالی باشد یا ضمنی باشد؟ اینکه ما علم داریم که یا اقل واجب ضمنی است یا واجب استقلالی تکرار همان علم اجمالی است، همان علم اجمالی که می گفت می دانم یا اقل لابشرط واجب استقلالی است یا اکثر، شمای شیخ انصاری آمدید همان علم اجمالی را تکرار کردید با این لسان که گفتید ما علم داریم که اقل یا واجب استقلالی است و یا واجب ضمنی است، واجب ضمنی است یعنی اکثر واجب استقلالی است، معنای فرمایش شما این است که علم اجمالی به وجوب استقلالی اقل لابشرط یا وجوب استقلالی اکثر به نفس همین علم اجمالی منحل می شود، ینحل العلم الاجمالی بواسطة نفسه، خوب این معقول نیست، شما که می گوئید ما علم تفصیلی داریم به وجوب اقل مرددا بین اینکه این وجوب اقل استقلالی است یا ضمنی، خوب معنای علم تفصیلی به جامع وجوب اقل اعم از استقلالی یا ضمنی یعنی علم به جامع، خوب علم اجمالی هم که علم به جامع است، اینها که یکی شد، علم جدیدی نیست این علم تفصیلی به وجوب اقل مرددا بین کونه استقلالیا او ضمنیا، بلکه همان علم اجمالی است که ما داریم یا به وجوب اقل لابشرط یا به وجوب اکثر، آیا معقول است که علم اجمالی منحل شود با خودش، بگوئیم ما علم اجمالی داریم به این که یا این فعل واجب است یا آن فعل، و این منحل می شود با علم تفصیلی به جامع، خوب علم تفصیلی به جامع همان علم اجمالی است.

آقای خوئی فرموده است جناب استاد! مگر مرحوم شیخ ادعای انحلال حقیقی کرد که شما اینطور به او حمله کردید؟ بله اگر شیخ ادعای انحلال حقیقی می کرد اشکال شما جا داشت، اما ایشان ادعای انحلال حکمی می کند نه ادعای انحلال حقیقی، ایشان در رسائل فرموده وقتی ما علم تفصیلی داریم که این اقل واجب است اما استقلالا او ضمنا دیگر قبح عقاب بلابیان در مورد او جاری نمی شود، آن وقت قبح عقاب بلابیان در مورد اکثر جاری می شود بلامعارض، و همینطور برائت شرعیه هم از وجوب اکثر جاری می شود بلامعارض، موارد دیگر که علم اجمالی بین المتباینین است خوب ما علم اجمالی داریم که یا فعل الف واجب است یا فعل ب مثلا یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو، خوب ما علم تفصیلی نداریم به وجوب اکرام زید، علم تفصیلی هم نداریم به وجوب اکرام عمرو، بلکه علم به وجوب جامع بینهما داریم، قبح عقاب بلابیان در وجوب اکرام زید تعارض می کند با قبح عقاب بلابیان در مورد وجوب اکرام عمرو، و برائت شرعیه از این تعارض می کند با برائت شرعیه از آن، اما در ما نحن فیه که تعارض نمی کنند اصل برائتها تا نتیجه اش بشود لزوم احتیاط، بلکه اصل برائت عقلیه و شرعیه در مورد اقل دیگر جاری نست چون بیان بر او تمام است، در مورد اکثر جاری می شود بلامعارض، بعد ایشان توضیح داده:

فرموده ببینید ما که علم اجمالی داریم در اقل و اکثر علم اجمالی داریم که یا وجوب اقل مطلق است یا مقید به آن جزء زائد مشکوک است، یا نماز واجب مطلق است یا واجب است مقیدا به سوره، بله علم اجمالی انحلال حقیقی پیدا نمی کند چون اطلاق قسیم تقیید است و مقابل تقیید است، اطلاق توسعه است و تقیید تضییق است، توسعه و تضییق مقابل هم هستند، علم اجمالی به توسعه یا تضییق منحل حقیقی نمی شود، اما توسعه که مفاد اطلاق هست این رخصت است، رخصت که تنجز عقلی ندارد، آنی که تنجز عقلی دارد تضییق است، پس علم اجمالی به اینکه یا ما در این اقل توسعه داریم اطلاق داریم آزادیم که نماز بخوانیم چه با سوره چه بی سوره یا تضییق داریم که حتما با سوره نماز بخوانیم، این علم اجمالی منجز نیست، مثل علم اجمالی به این است که این فعل یا مباح است یا حرام، این علم اجمالی که منجز نیست چون یک طرفش اباحه است و اباحه که تضییق نمی آورد، آنوقت علم اجمالی به اینکه این فعل یا حرام است یا مباح طبیعی است که مانع از جریان قبح عقاب بلابیان نسبت به حرمت مشکوکه نیست، اینجا هم هیمنطور است بله ما قبول داریم علم اجمالی داریم که یا این وجوبِ اقل اطلاق دارد و توسعه دارد نسبت به سوره، یا تقیید دارد نسبت به سوره اگر اکثر واجب باشد، ولی اطلاق و توسعه که کلفت آور نیست و موضوع تنجز عقلی نیست تا بخواهد قبح عقاب بلابیان راجع به او جاری بشود و تعارض بکند با قبح عقاب بلابیان نسبت به تقیید، اطلاق که تکلیف نیست بلکه ترخیص و توسعه است، لذا قبح عقاب بلا بیان نسبت به تقیید که موجب تضییق است جاری می شود بلامعارض.

اقول: این اشکال آقای خوئی به نظر ما تمام نیست، غیر از این اشکال منهجی که ما به ایشان داریم که آقا اصل برائت شرعیه بلامعارض باشد معقول است چون خطاب لفظی است، اصل برائت شرعیه از تقیید بگوئید بلامعارض است، چون اصل برائت شرعیه از اطلاق معنا ندارد، اطلاق کلفت نمی آورد تا اصل برائت شرعیه از آن جاری بشود، ولی در برائت عقلیه حرف از بلامعارض زدن ناتمام و ناصحیح است، برائت عقلیه حکم عقل است که یک دلیل لبی است دلیل لفظی نیست که بحث بکنیم که تعارض می کند یا نمی کند، باید در این دلیل عقلی بگوئیم موضوع دارد یا ندارد، خوب شما اگر منهجتان را بخواهید اصلاح کنید می خواهید بگوئید که برائت عقلیه نسبت به وجوب اکثر موضوع دارد ولی نسبت به وجوب اقل لابشرط موضوع ندارد، چون لا بشرط بودن و اطلاق توسعه است و موضوع نیست برای تنجز عقلی، فقط تقیید و تضییق می تواند موضوع برای تنجز عقلی باشد که او هم بیان بر او تمام نیست.( این تعبیر که بگوئید برائت عقلیه بلامعارض است درست نیست، اصلا در مورد علم اجمالی بین المتباینین مقتضی ندارد برائت عقلیه نه اینکه مبتلا به معارض است، اصلا بیان تمام است در علم اجمالی بین المتباینین، بیان یعنی حجت نه علم، حجت تمام هست در اطراف علم اجمالی، چون حجت یعنی مصحح عقاب، بالوجدان در موارد علم اجمالی مولا می تواند احتجاج کند بر مکلف، شما که می دانستی من حرام کردم که شما یا از این درب الف بروی یا از درب ب خوب چرا از یکی از این دو درب بیرون رفتی و نرفتی از درب جیم که درب سوم است بیرون بروی، احتجاج می کند، یعنی قبح عقاب بلابیان موضوع ندارد در اطراف علم اجمالی).

علاوه بر این اشکال منهجی ما عرضمان این است اینکه آقای خوئی انحلال حقیقی علم اجمالی را در اینجا نپذیرفت بلکه انحلال حکمی عقلی و شرعی را پذیرفت یعنی قبول کرد که علم اجمالی انحلال حقیقی ندارد بلکه انحلال حکمی دارد، این تمام نیست، ما باید بررسی بکنیم این مسأله را، ما در مقام احکام چند عالم و مقام داریم، یکی مقام لحاظ مولا هست که مقام جعل است، و دیگری مقام مجعول است، حالا فعلا این دو مقام را بررسی کنیم:

ما در اقل و اکثر ارتباطی ادعایمان این است که علم اجمالی بنابر مسلک صحیح حتی به لحاظ عالم جعل انحلال دارد فضلا عن مقام المجعول، توضیح ذلک:

درست است که ما علم اجمالی داریم یا به وجوب اقل لابشرط یا به وجوب اکثر، اما لابشرط بودن امر عدمی است نه امر وجودی، لابشرط بودن و اطلاق بنابر مسلک صحیح یعنی عدم أخذ القید، خوب این امر عدمی است نه وجودی، وقتی عدم التقیید شد اطلاق ما علم اجمالی مان منحل می شود حتی به لحاظ عالم لحاظ و جعل مولا، چون ما می دانیم مولا وجوب را روی ذات نماز برده، ذات نماز یعنی تکبیرة الاحرام، حمد، رکوع، سجود و امثال ذلک، اینها متعلق امر هستند، شک می کنیم آیا این وجوب منبسط هست بر سوره یا منبسط نیست بر سوره، اگر واجب باشد اقلِ لابشرط یعنی وجوب رفته است روی ذات نماز و این وجوب منبسط نیست بر سوره، پس ذات نماز یقینا متعلق وجوب است، یقینا مولا جعل کرده است وجوب را برای ذات نماز، نمی دانیم تقیید کرده است این جعل را به اینکه سوره هم در کنار این نماز باشد یا تقیید نکرده است، شک در تقیید داریم، ذات نماز قطعا واجب و شک داریم در تقیید آن به سوره، اینکه علم اجمالی نیست بلکه شک بدوی است، شما اگر بگوئید اطلاق عدم التقیید نیست بلکه امر وجودی است که اطلاق یعنی لحاظ التوسعه، اطلاق امر وجودی باشد که از بعضی کلمات آقای خوئی استفاده می شود، وقتی می گویند واجب است اقل مطلقا یعنی شارع کانّه گفته است شما تکبیرة الاحرام باید بگوئید و سروه حمد بخوانید چه سوره توحید بعد از آن بخوانید چه نخوانید، سواء قرأت السورة ام لا.

اگر معنای اطلاق این باشد که اطلاق عبارت باشد از امر وجودی و تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل تضاد باشد جا دارد که آقای خوئی بفرماید که ما علم اجمالی داریم که یا این امر وجودی اطلاق وجوب اقل هست یا آن امر وجودی دیگر یعنی تقیید هست، ما علم اجمالی داریم که یا اقل واجب است به وصف اطلاق که امر وجودی است یا اقل واجب است به وصف تقیید به آن جزء مشکوک که عملا یعنی اکثر واجب است، بله اگر این باشد علم اجمالی به لحاظ عالم لحاظ مولا و جعل مولا پذیرفته می شود که منحل نیست، چون در کیفیت جعل فرق می کند جعل مطلق با جعل مقید، دو کیفیت وجودیه مختلفه هستند، علم اجمالی داریم که یا وجوب به این کیفیت اطلاق جعل شده یا به آن کیفیت تقیید.

اما وقتی مسلک صحیح کما نقّح فی محله این است که اطلاق غیر از عدم أخذ القید الزائد فی مقام الجعل غیر از عدم التقیید فی مقام الجعل چیز دیگری نیست، تقابل اطلاق و تقیید ثبوتی تقابل سلب و ایجاب است، اطلاق یعنی عدم التقیید کما سنبین ان شاء الله، طبق این بیان علم اجمالی بین اقل و اکثر منحل می شود به لحاظ عالم جعل مو لا و لحاظ مولا، چون لحاظ ذات اقل و جعل وجوب برای ذات اقل متیقن ولی تقیید مشکوک است، نگوئید آقا اطلاق هم مشکوک است چون اطلاق یعنی عدم التقیید، معلوم است که وقتی می گوئید تقیید مشکوک است شک ذوطرفین است، وقتی می گوئید وجود زید مشکوک است طبعا عدم زید هم می شود مشکوک، چون شک پنجاه پنجاه است، وجود زید مشکوک است اینکه علم اجمالی نیست، وجود زید مشکوک است خوب عدم زید هم مشکوک است، اطلاق وقتی شد عدم التقیید پس در واقع تقیید می شود مشکوک بدوی، نمی دانم تقیید هست یا نیست، این می شود شک بدوی اینکه علم اجمالی نیست، ذات اقل هم که قطعا واجب است، منحل می شود علم اجمالی حتی به لحاظ عالم جعل بنابر اینکه اطلاق عدم التقیید است نه لحاظ السریان و التوسعه که مرحوم آقای خوئی فرموده است. تأمل بفرمائید تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 17/10/93

جلسه 1090

بحث راجع به انحلال علم اجمالی به وجوب اقل لابشرط یا وجوب اکثر بود، که عرض کردیم بنا بر اینکه تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل سلب و ایجاب باشد و یا حتی تقابل عدم و ملکه باشد در این صورت به لحاظ عالم جعل و لحاظ مولا انحلال حقیقی رخ می دهد، ولی اگر اطلاق و تقیید تقابل تضاد باشد انحلال به لحاظ عالم جعل و لحاظ مولا رخ نمی دهد حقیقتا، ولی به لحاظ عالم مجعول و عالم عهده انحلال حقیقی رخ خواهد داد، توضیح ذلک:

ما سه مسلک در اطلاق و تقیید ثبوتی داریم، اطلاق و تقیید اثباتی مسلّم تقابلشان تقابل عدم و ملکه است، چون اطلاق اثباتی عدم ذکر قید است مع امکان ذکر القید، اما اطلاق و تقیید ثبوتی یعنی مربوط به عالم جعل اختلاف هست که تقابلشان تقابل سلب و ایجاب است یا تقابل عدم و ملکه است یا تقابل تضاد است.

تقابل سلب و ایجاب یعنی اطلاق عدم التقیید است چه ممکن باشد تقیید چه ممکن نباشد، مثلا مشهور می گویند تقیید متعلق امر اول به قصد امتثال ممکن نیست کما هو مذکورٌ فی بحث التعبدی و التوصلی، و لذا مولا وقتی می گوید صلّ متعلق این امر مقید نیست به قصد امتثال امر، بنابر مسلک تقابل سلب و ایجاب همین اطلاق هست، یعنی عدم التقیید ولو لاجل امتناع التقیید، ولی بنابر مسلک تقابل عدم و ملکه که مسلک مرحوم نائینی هست این اهمال است، چون عدم تقیید مع امکان التقیید اطلاق هست، و لکن مسلک صحیح کما هو مذکور فی محله همان مسلک تقابل سلب و ایجاب هست وفاقا للسید البروجردی و السید الامام.

جامع بین این دو مسلک این است که اطلاق امر عدمی است یعنی عدم التقیید.

مسلک سوم که مسلک اخیر آقای خوئی است در محاضرات، چون ایشان عدول کرده اند از مسلک سابقشان در مصباح الاصول که می گفتند تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل عدم و ملکه هست، در محاضرات فرموده اند تقابل اینها تقابل تضاد است، در بیان این مسلک ایشان فرموده است که اطلاق لحاظ عدم التقیید هست یعنی علم مولا به عدم التقیید، گاهی هم تعبیر می کند می گوید اطلاق لحاظ السریان هست که در اطلاق شمولی سریان شمولی است و در اطلاق بدلی سریان بدلی است، سریان بدلی یعنی لحاظ ترخیص در تطبیق، یعنی اعتق رقبة موقعی اطلاق دارد که مولا لحاظ کند ترخیص در تطبیق این طبیعت عتق رقبه را بر جمیع افراد چه رقبه مؤمنه چه رقبه کافره، که اطلاق می شود امر وجودی، حالا لحاظ عدم التقیید یا لحاظ السریان.

بنا بر مسلکی که می گوید اطلاق امر عدمی است، چه بگوید اطلاق و تقیید تقابل سلب و ایجاب دارند چه بگوید اطلاق و تقیید تقابل عدم و ملکه دارند اطلاق می شود عدم التقیید، طبق این مسلک ما معتقدیم در اقل و اکثر ارتباطی به لحاظ عالم جعل و لحاظ مولا انحلال حقیقی پیدا می کند علم اجمالی، چون ما می دانیم جعل وجوب منبسط شده است بر این نه جزء، شک می کنیم که این جعل مقید هست و منبسط هست بر جزء دهمِ مشکوک یا نه، پس انبساط جعل و تعلق جعل وجوب به این نه جزء متیقن است تفصیلا ولی امتداد و انبساط این جعل وجوب به جزء دهم مشکوک است، مثل دوران امر بین اینکه این خط قصیر است یا طویل است، شخصی خطی کشید نمی دانیم خط ده سانتی کشید یا خط پانزده سانتی، خوب اینجا در حقیقت انحلال حقیقی پیدا می کند علم اجمالی ما، که این ده سانت خط را یقینا کشید شک می کنیم بیش از ده سانت پنج سانت دیگر هم امتداد داشت آن خط یا امتداد نداشت، می شود شک در خط زائد، اینجا هم همین است جعل را یک خط فرض کنید این خط از تکبیرة الاحرام شروع شد کشیده شد نمی دانیم رسید به جزء دهم که سوره است یا قبل از اینکه به جزء دهم برسد تمام شد، اصل جعل که متیقن هست، حد جعل که به جزء دهم امتداد نیافت یا امتداد یافت این مشکوک است، اینکه می گوئید ما علم اجمالی داریم یا این خط ده سانتی است نه بیشتر یا پانزده سانتی است شما دارید حد عدمی برای خط ده سانتی انتزاع می کنید، این انتزاع که انتزاع می شود از عدم امتداد خط به پانزده سانت اینکه علم اجمالی درست نمی کند، این معنایش این است که من ده سانت خط را می دانم امتداد این خط را به پنج سانت اضافه شک بدوی دارم، شما حد عدمی انتزاع بکنید از این خط بگوئید علم اجمالی دارم که این خط قصیر است یا طویل، خوب قصیر یعنی عدم طول خط، قصیر بودن که امر وجودی نیست، قصیر بودن یعنی عدم طول خط، خوب پس شما اصل خط را تا ده سانت می دانید شک دارید در طول خط و عدم طول آن، می شود شک در خط زائد، اینکه شما بگوئید جعل امر دفعی است، ما نمی دانیم این جعلِ دفعة واحدة به نحوی است که منبسط است بر نه جزء یا به نحوی است که منبسط است بر ده جزء، تشبیه هم بکنید به خطی که دفعة واحدة ایجاد می شود مثل اینکه کلیشه هایی دارند که می گذارند روی کاغذ ناگهان یا خط ده سانتی ایجاد می شود و یا خط پانزده سانتی، اینکه دوران الامر بین المتباینین نمی شود، بالاخره بعد از اینکه این کلیشه را زدند می گوئید ما اصل ده سانت خط را می دانیم مازاد بر این ده سانت خط مشکوک است، ده سانت خط مشتمل بر یک امر وجودی زائدی نیست که ما بگوئیم علم اجمالی داریم که یا آن امر زائد هست در فرضی که خط ده سانتی باشد یا امر زائد دیگر هست در فرضی که خط پانزده سانتی باشد، خط ده سانتی حد عدمی دارد نه حد وجودی، خط ده سانتی یعنی ده سانت خط هست و بیشتر خط نیست، می شود عدم خط زائد، خوب علم اجمالی منحل می شود به وجود ده سانت خط و عدم خط بیشتر.

و الا اگر بخواهید با این امور انتزاعیه و با این حد عدمی علم اجمالی درست کنید در اقل و اکثر استقلالی هم می شود این علم اجمالی را درست کرد، من نمی دانم بر من واجب است اکرام زید فقط که نمی دانم مولا گفت یجب اکرام زید یا گفت یجب اکرام زید و عمرو به نحو مرکب استقلالی، آنجا هم می توانید بگوئید علم اجمالی داریم به وجوب تنهای اکرام زید یا وجوب اکرام زید همراه با وجوب اکرام عمرو، خوب آنجا هم حد عدمی انتزاع کنید، چون اگر فقط اکرام زید واجب باشد می شود وجوب منفرد برای اکرام زید، خوب بگوئید وجوب منفرد اکرام زید با وجوب اکرام زید که مقترن است به وجوب اکرام عمرو این دو نحوه وجوب است دو نحوه جعل است، خوب معنا ندارد که شما بخواهید حد عدمی را منشأ انتزاع علم اجمالی قرار بدهید، واقع جعل مولا و واقع لحاظ مولا مردد است بین اقل و اکثر، جعل وجوب نسبت به این نه جزء متیقن است شک داریم در امتداد و انبساط جعل نسبت به جزء دهم، شک در جعل وجوب است نسبت به جزء دهم لذا مجرای برائت عقلیه و عقلائیه خواهد بود، پس علم اجمالی به لحاظ عالم لحاظ و جعل مولا بنابر اینکه اطلاق عدم التقیید باشد انحلال حقیقی پیدا می کند.

اما بنابر مسلک سوم که مسلک تقابل تضاد است که می گوید اطلاق امر وجودی است و هو لحاظ عدم قید الزائد، بله به لحاظ عالم جعل و لحاظ مولا انحلال حقیقی رخ نمی دهد، چون امر دائر است بین دو کیفیت وجودیه لحاظ المولا، مولا آیا لحاظ کرد عدم دخل القید الزائد را عدم دخل السورة فی الواجب را که می شود اطلاق، یا به تعبیر دیگر آقای خوئی لحاظ کرد سریان را در اقم الصلوة که شما مرخصید نماز که می خوانید نماز با سوره بخوانید یا نماز بی سوره، نمی دانیم به این کیفیتِ اطلاق لحاظ کرد جعل خود را یا به کیفیت تقیید، به لحاظ عالم الجعل و عالم لحاظ المولا انحلال حقیقی رخ نمی دهد، چون مردد است لحاظ مولا بین دو امر وجودی، یا لحاظ کرد دخل قید زائد را و یا لحاظ کرد عدم دخل قید زائد را که این هم یک لحاظ است و امر وجودی است، و لذا آقای خوئی گفت اطلاق امر وجودی است، یا به تعبیر دیگر لحاظ السریان، لحاظ سریان بدلی یعنی لحاظ ترخیص در تطبیق که این لحاظ امر وجودی است، آیا لحاظ کرد عدم دخل قید زائد را تا بشود اطلاق یا لحاظ کرد دخل قید زائد را که بشود تقیید، خوب امر لحاظ و جعل مولا مردد می شود بین دو لحاظ و دو امر وجودی، یا این لحاظ عدم دخل القید الزائد یا آن لحاظ دخل القید الزائد.

و لکن به لحاظ عالم مجعول یعنی عالم وجوب انحلال حقیقی رخ می دهد، زیرا آن امر وجودی که آقای خوئی می گویند که وجوب نیست، وجوب یعنی اشتغال عهده، اینکه به تعبیر آقای خوئی مولا لحاظ کرده است عدم دخل قید زائد را یعنی لحاظ کرده است عدم أخذ سوره را در متعلق وجوب، این را لحاظ کرده است، خوب اینکه داخل در وجوب نمی شود، وجوب یعنی اشتغال عهده و ذمه، به قول آقای خوئی که تعبیر می کند از اطلاق به توسعه، توسعه و ترخیص در تطبیق یعنی آزادی و حریت، حریت که داخل در محدوده وجوب نیست، حریت چیزی نیست که به عهده و ذمه مکلف بیاید، آنی که واجب می شود در فرض اطلاق ذات طبیعت هست، ذات طبیعت مثلا نماز و عتق رقبه، بله! بنا بر مسلک سوم اطلاق امر وجودی است یعنی لحاظ عدم دخل مؤمنه بودن در عتق رقبه مثلا، یا لحاظ سریان و توسعه در عتق رقبه که سواء کانت الرقبة مؤمنة او کافرة، ولی آنچه که در عالم عهده می آید و متعلق وجوب می شود ذات عتق رقبه است، توسعه که سواء کانت الرقبة مؤمنة او کافرة اینکه به عهده نمی آید بلکه این آزادی و ترخیص است، در ما نحن فیه هم همینجور است، وقتی مولا می گوید نه جزء را بیاور و آزادی که جزء دهم را بیاوری یا نیاوری که این منشأ انتزاع اطلاق است به نظر آقای خوئی، لحاظ عدم دخل السورة و لحاظ التوسعة من اجل اتیان السورة و عدمه خوب اینکه در عالم عهده و ذمه نمی آید، یعنی در متعلق وجوب نمی آید، اطلاق وجوب یعنی توسعه نه اینکه وجوب را بیشتر بکند، اطلاق که وجوب را بیشتر نمی کند، {البته اطلاق بدلی را می گویم، نه اطلاق شمولی را مثل اکرم العالم که اطلاق دارد شامل عالم فاسق می شود، آنجا وجوب را بیشتر می کند، چون وجوب اکرام عالم عادل کمتر است دامنه اش از وجوب اکرام طبیعی عالم، اما در اطلاق بدلی اطلاق که وجوب را بیشتر نمی کند بلکه آزادی را بیشتر می کند}، پس به لحاظ عالم مجعول یعنی عالم وجوب و به تعبیر دیگر عالم عهده مکلف که عالم مسئولیت است علم اجمالی انحلال حقیقی دارد، یقنا به عهده من مکلف گذاشته شده است اتیان این نه جزء، توسعه که به عهده من گذاشته نمی شود، من را که در قبال توسعه مسئول نمی دانند که تو مسئولی و به ذمه ات آمده این آزادی و توسعه که چه نماز با سوره بخوانی چه نخوانی، اینکه رفع ذمه و عهده است، لذا به لحاظ عالم عهده اطلاق بدلی به عهده نمی آید بلکه ذات نه جزء به عهده می آید، شک می کنم بعد از علم تفصیلی به اینکه ذات نه جزء به عهده من آمده است که جزء دهم که سوره است به عهده من آمده است یا نه می شود شک در وجوب زائد یعنی شک در آمدن سوره در عهده که شک زائد است، و علم اجمالی انحلال حقیقی دارد.(عالم وجوب و عالم عهده شرعیه یکی است، عالم تنجز عالم دیگری است کما اینکه عالم امتثال هم عالم دیگری است ولی فعلا در بحث اقل و اکثر ارتباطی مورد نیاز ما نیست و در بحثهای دیگر مورد نیاز است که خواهیم گفت).

اشکال دوم به فرمایش شیخ اعظم

اشکال دوم به فرمایش شیخ که ادعای انحلال کرد که به نظر ما ادعای بسیار درستی است حتی اگر ادعای انحلال حقیقی می کرد بین اقل و اکثر ارتباطی باز هم درست بود، اشکال دوم که گرفته شده این است که گفته شده جناب شیخ! شما مرکب ارتباطی و واجب ارتباطی را بد معنا می کنید، شما فکر می کنید واجب ارتباطی یعنی تعلق وجوب به ذات این نه جزء یا ذات این ده جزء، بعد می گوئید تعلق وجوب به ذات این نه جزء که معلوم تعلق وجوب به جزء دهم مشکوک است، پس علم اجمالی منحل است، اشکال دوم این است که این تصویر از واجب ارتباطی تصویر ناصحیحی است، واجب ارتباطی نمی تواند متکثر باشد در عالم وجوب، مولا باید یک عنوان واحد در نظر بگیرد که این عنوان واحد معروض وجوب واحد بشود، مگر می شود نُه عنوان متکثر معروض یک وجوب واحد ارتباطی بشوند در ذهن مولا؟ این محال است.

پس وجوب واحد ارتباطی در ذهن مولا متعلق واحد می طلبد، پس امر متعلق وجوب ارتباطی مردد است بین یک عنوان واحد که یا از این نه جزء انتزاع می شود مثلا بگویند مجموع هذه الاجزاء التسعة، یا عنوان واحد که از مجموع ده جزء انتزاع می شود مثلا بگویند مجموع هذه الاجزاء العشرة، و این دو عنوان متباین است، مجموع این نه جزء یک عنوان مستقلی است غیر از عنوان مجموع این ده جزء، پس چه جور می گوئید علم اجمالی انحلال دارد و حال آنکه مردد است متعلقش بین عنوانین متباینین، عنوان مجموعه نه جزئی با عنوان مجموعه ده جزئی دو عنوان متباین است، مثل عنوان دو و عنوان سه، به لحاظ خارج کار نداریم عرض کردم مثلا اطعام و اکرام، در خارج کل اطعام اکرام خارجا (البته مناقشه در مثال نکنید) و لیس کل اکرام باطعام، نسبت در خارج عموم و خصوص مطلق است، ولی عنوان اطعام غیر از عنوان اکرام است، و لذا اگر امر دائر بشود بین وجوب اطعام عالم یا وجوب اکرام عالم معنا ندارد بگوئیم انحلال علم اجمالی حتی به لحاظ عالم عهده، چون نمی دانیم آنی که به عهده مکلف آمده عنوان اطعام است یا عنوان اکرام، اینجا هم همینطور است ما نمی دانیم آنی که به عهده من مکلف آمده عنوان مجموعه نه جزئی است یا عنوان مجموعه ده جزئی.

توضیح این اشکال متوقف است بر اینکه ما اقوالی که در تصویر حقیقت واجب ارتباطی هست را اجمالا بیان کنیم، در حقیقت واجب ارتباطی سه قول هست:

یک قول همین قولی است که در اشکال مطرح شد، که می گویند وجوب ارتباطی واحد است و محال است که متعلق بالذات وجوب یعنی آن عنوان معروضِ وجوب متکثر باشد، چون عارض واحد محال است معروضش واحد نباشد، این نظر آقای صدر است.

ایشان دو دلیل می آورد بر اینکه باید متعلق وجوب ارتباطی عنوان واحد باشد، مولا نمی تواند مثلا بگوید اکرام زید و عمرو واجب است به وجوب ارتباطی واحد، مولا دید اگر زید را اکرام کنید عمرو را اکرام نکنید انتزاع تبعیض می شود آنوقت بدتر است لذا به نحو وجوب ارتباطی مولا می گوید یجب اکرام زید و عمرو به نحو وجوب ارتباطی، ایشان می گوید باید یک عنوان واحدی مولا از اکرام زید و اکرام عمرو در ذهنش تصویر کند ولو این عنوان انتزاعی مجموع الاکرامین واجبٌ باشد، نمی تواند عنوان و مفهوم اکرام زید را جدا لحاظ کند مفهوم اکرام عمرو را جدا لحاظ کند بعد وجوب تعلق بگیرد به این دو عنوان متعدد، چرا؟ دو دلیل می آورد:

دلیل اول ایشان این است که: درست است که وجوب امر انشائی است، اما روح وجوب شوق مولا هست به فعل عبد، شوق و اراده از صفات حقیقیه ذات اضافه اند مثل علم، یعنی متقوم است وجود شوق به وجود متعلق شوق در نفس، لازم نیست متعلق شوق در خارج موجود باشد، چون متعلق حقیقی شوق صورت ذهنیه است و الا خارج که متعلق حقیقی و بالذات شوق نیست، شما شوق دارید به لقاء امام عصر سلام الله علیه، وجود خارجی لقاء اگر متعلق شوق شما باشد پس شوق شما بلا مشتاق الیه و بلا متعلق می شود، چون متعلق در خارج که نیست، پس این محال است نمی شود شوق بلا متعلق شوق، پس متعلق شوق صورت ذهینه ملاقات با حضرت هست البته صورت ذهنیه خارج دیده و فانی در خارج، خوب ایشان می فرماید وقتی که شما شوق واحد پیدا کنید این شوق واحد متعلق بالذاتش محال است متعدد باشد، متعلق بالذاتش هم باید واحد است، چرا؟ ایشان بیانش این است که می گوید چون صفات ذات اضافه با متعلقشان در ذهن اتحاد وجودی دارند، یک وجود دارند، چه جور علم با معلوم بالذات در ذهن دو وجود ندارد بلکه یک وجود دارد، و الا لازم می آید که در مرحله وجودِ علم این علم بلا متعلق بشود، خوب یک وجود علم آن طرف هم یک وجود معلوم بالذات، خوب این وجود علم در وجودش بلا متعلق می شود، پس باید وجود علم با وجود معلوم بالذات یکی باشد، اصلا اتحاد علم و معلوم بالذات عقلا لازم است، وقتی علم و معلوم بالذات باید یکی باشند وجودا شوق و مشتاق الیه بالذات هم باید در ذهن یکی باشند، وقتی شوق واحد است متعلق شوق و مشتاق الیه بالذات هم باید واحد باشد، محال است که شوق واحد باشد متعلق بالذات شوق متعدد و متکثر باشد و در عین حال اینها موجود باشند به وجود واحد، شوق و متعلق شوق بالذات یکی شان واحد است و دیگری متعدد و لکن این شوق و این متعلق بالذات شوق موجودند به وجود واحد.

اقول: خوب این دلیل آقای صدر درست است و تشکیک در این بدیهیات نمی شود کرد به شرطی که این مقدمه چینی ها درست باشد، اگر اینجور است که این مقدمه چینی ها شد خوب محال است دیگر.

ولی به نظر ما رابطه صفات حقیقیه ذات اضافه با متعلق اینها رابطه عارض و معروض نیست، بلکه رابطه طرف و ذوالطرف است، وجود رابط متعلق است به طرفینش، حالا ولو در خارج بعضی ها وجود رابط را منکرند اما بالاخره در ذهن که وجود رابط هست، مثلا شما می گوئید زیدٌ قائمٌ آن نسبتی که آقای صدر تعبیر می کند النسبة التصادقیه و ما تعبیر می کنیم النسبة الاتحادیة این نسبت در ذهن موجود است، واقع نسبت در ذهن موجود است که در ذهن می آییم ربط می دهیم بین مفهوم زید و مفهوم قائم، حالا ربط تصادقی به قول آقای صدر یعنی می گوئیم این آن است، خوب سؤال می کنیم جناب آقای صدر! واقع النسبة التصادقیه که در عالم نفس موجود است آیا اتحاد دارد وجودش با موضوع و محمول؟ اینکه محال است، چونکه واقع النسبة التصادقیه کون رابط است، کون رابط احتیاج دارد که دو طرف مستقل داشته باشد که بین آنها ربط بدهد، منتهی چون کون رابط عارض نیست بر موضوع و محمول بلکه موضوع و محمول طرف این کون رابط هستند، ولو کون رابط وجودش وجود تعلقی است اصلا وجودش منفک نیست از تعلق به طرفین، بلکه آقایان می فرمایند ذات کون رابط هم غیر از وجودش ذاتش هم متعلق است به طرفین به طوری که اگر طرفین را از او بگیریم ذاتش هم نابود می شود، می شود یک مفهومی انتزاعی النسبة التصادقیة که او بالحمل الشایع کون رابط نیست بلکه یک مفهوم اسمی است، جناب آقای صدر! هر چه شما در نسبتهایی مثل نسبت تصاقیه که اعتراف دارید که موجود است به وجود حقیقی در نفس، واقع النسبة التصادقیه در نفس موجود است واقع النسبة الاضرابیه مثل جاء زید بل جاء عمرو در ذهن موجود است، هر چه در آنجا بگوئید که یک شئ واحد است و لکن اتحاد وجودی ندارد با طرفینش بلکه دو طرف دارد که آنها وجود مستقل دارند در ذهن، یک کون رابط به نام نسبت تصادقیه یا نسبت اضرابیه موجود می شود ربط می دهد بین این دو، در حالی که اتحاد وجودی با این دو ندارد اما ذات این کون رابط و وجود این کون رابط تعلقی است، خوب ما همین بیان را در شوق و حب می گوئیم، می گوئیم چه اشکال دارد که شوق یک وجودی دارد در نفس غیر از وجود مشتاق الیه ولی وجود شوق مثل وجود رابط وجود تعلقی است محال است موجو بشود شوق بدون طرف، عارض و معروض نیست بلکه طرف و ذوالطرف است، لذا چه اشکال دارد که این شوق بجای یک طرف که اکرام زید است طرفش متعدد باشد اکرام زید و اکرام عمرو، اکرام زید و اکرام عمرو مورد شوق من است، من مفهوم اکرام زید را در ذهن موجود می کنم مفهوم اکرام عمرو را هم در ذهن موجود می کنم، ینبعث شوق نفسانی الی اکرام زید و اکرام عمرو، با اینکه بالوجدان من هیچ عنوان واحد انتزاعی در ذهنم نیست، من شوق دارم به اکرام زید و اکرام عمرو، اینکه عنوان واحد مثل مجموع الاکرامین درست کنیم بگوئیم در ذهن ما این عنوان واحد متعلق بالذات شوق است نه برهانی او را اقتضاء کرد و نه وجدان.

لذا به نظر ما این بیان آقای صدر که اساس این اشکال دوم را تشکیل می دهد که می گوید باید عنوان متعلقِ وجوب ارتباطی واحد باشد در ذهن، عنوان واحدی که اقل را شامل بشود با عنوان واحدی که اکثر را شامل بشود دو عنوان متباین است یکی مجموع الاقل است و یک مجموع الاکثر، اساس این اشکال که این نظر و مبنای مرحوم آقای صدر است تمام نیست، تتمة الکلام سیأتی ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 20/10/93

جلسه 1091

بحث راجع به فرمایش شیخ بود که فرمود علم اجمالی به وجوب اقل لابشرط و یا وجوب اکثر منحل می شود به علم تفصیلی به وجوب اقل اما ضمنا او استقلالا.

اشکال اول به ایشان اشکال مرحوم نائینی بود که جواب دادیم.

اشکال دوم اشکالی است که مطرح می شود بر این اساس که گفته می شود وجوب ارتباطی چون وجوب واحد هست پس متعلقش هم در ذهن باید عنوان واحد باشد، محال است وجوب واحد متعلقش امور متکثره و متشتّته باشند، اگر متعلق وجوب ارتباطی در نماز مثلا نُه جزء باشد باید یک عنوان وحدانی از این نه جزء انتزاع بشود و او بشود متعلق وجوب ارتباطی، و اگر متعلق وجوب ده جزء باشد که جزء دهم سوره هست باید یک عنوان دیگر که عنوان وحدانی هست انتزاع بشود از این ده جزء و او بشود متعلق وجوب واحد ارتباطی، پس این صحیح نیست که بگوئیم متعلق وجوب منحل است تا بگوئیم قطعا این نه جزء متعلق وجوب است و شک داریم که جزء دهم هم متعلق وجوب هست یا نیست پس علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی به تعلق وجوب به نُه جزء و شک تفصیلی در تعلق وجوب به جزء دهم، این درست نیست، چون متعلق وجوب باید عنوان واحد باشد، این عنوان واحد مردد بین عنوانین است، عنوان متعلق وجوب نمی دانیم مجموعُ تسعةِ اجزاء است یا مجموعُ عشرةِ اجزاء، پس به لحاظ عالم وجوب که عالم عهده شرعیه هست علم اجمالی منحل نیست، بلکه مردد است بین عنوانین متباینین.

بله! ممکن است به لحاظ عالم تحمیل عقلی که عالم تنجز هست شما بیائید علم اجمالی را منحل بکنید، مثل اینکه علم اجمالی داریم که یا اکرام عالم واحب است یا اطعام عالم، ممکن است شما بگوئید قطعا اکرام عالم بر ما منجز است، چون اگر ترک کنیم اکرام عالم را مخالفت قطعیه کرده ایم تکلیف را، چون ترک اکرام عالم متضمن ترک اطعام او هم هست، پس یا اکرام عالم واجب بوده ترک کردیم یا اطعام عالم واجب بوده که ترک کردیم، ولی به لحاظ عالم وجوب که عالم عهده شرعیه است علم اجمالی منحل نیست، چون ما نمی دانیم عنوان اکرام بر عهده ما آمده یا عنوان اطعام، قدر متیقنی ندارد، ما نحن فیه هم همین است، علم اجمالی داریم که یا عنوانی که عنوان واحد منتزع هست از مجموع نه جزء به عهده ما آمده یا عنوان واحدی که منتزع هست از مجموع ده جزء.

در بحوث اصل این مبنا را پذیرفته اند که وجوب واحد ارتباطی متعلقش هم باید عنوان واحد باشد، و لکن اشکال بنائی کرده اند، گفته اند ما دو نوع عنوان داریم:

یکی عنوان متأصل است مثل عنوان اکرام و اطعام، در آنجا درست است که بگوئیم ولو اطعام و اکرام مصداقا نسبتشان عموم و خصوص مطلق است کل اطعام اکرام و لیس کل اکرام باطعام، ولی به لحاظ عالم مفهوم نسبتشان تباین است.

اما در عناوین انتزاعیه اینطور نیست، عنوان مجموعُ التسعة عنوان انتزاعی است از این نُه جزء، و لذا آنی که به عهده مکلف می آید محکی این عنوان انتزاعی است، ولو این عنوان انتزاعی وجود ذهنی واحد دارد و وجوب تعلق می گیرد به این عنوان انتزاعی واحد، ولی این خصوصیت وجود ذهنیش هست، محکی این عنوان انتزاعی آن نُه چیز هستند، آن محکی را مولا می خواهد به عهده مکلف بگذارد، پس صحیح است بگوئیم یقینا مولا این نُه جزء را به عهده مکلف گذاشت ولی با این عنوان انتزاعی مجموع التسعة، شک می کنیم آیا جزء دهم را هم به عهده مکلف گذاشت با عنوان انتزاعی دیگر که مجموعُ العشره است یا نه، اگر نگاه کنیم به این عنوان انتزاعی بله دو عنوان انتزاعی متباین است، اما چون عنوان انتزاعی است مولا منشأ انتزاع و محکی این عنوان انتزاعی را می خواهد به عهده مکلف بگذارد، مثل عنوان کل یا عنوان مجموع، یا در جامع انتزاعی بدلی عنوان احدهما.

اقول: این بیان بیان تمامی هست که ایشان در بحوث می خواهد علم اجمالی را نه تنها به لحاظ عالم تنجیز و تحمیل عقلی بلکه به لحاظ عالم عهده و تحمیل شرعی و آنچه را که مولا و شارع به عهده مکلف می گذارد هم منحل کند، که مطلب درستی است، لکن ما عرضمان این است که اصل مبنای این اشکال که در بحوث پذیرفته اند ناتمام است، توضیح ذلک:

در بحوث مطرح کرده اند که در حقیقت واجب ارتباطی سه قول هست:

یکی قول محقق عراقی است، یکی قول آقای خوئی است، یکی هم قول خود آقای صدر است.

قول محقق عراقی این استکه می گوید وجوب ارتباطی تعلق می گیرد به امور متکثره و متشتّته بدون اینکه وحدت بین این امور متشتّته در متعلق وجوب ارتباطی أخذ بشود، پس چرا این وجوب ارتباطی واحد هست؟ وحدت وجوب ارتباطی بخاطر وحدت متعلق آن در رتبه سابقه نیست، بلکه به خاطر وحدت ملاک و غرض هست، و لکن متعلق این وجوب واحد ارتباطی امور متکثره و متشتّته هستند، در طول این وحدت وجوب اجزاء واجب ارتباطی متصف می شوند به وحدت، و لکن این وحدتی است در طول این وحدة الوجوب و ناشی از وحدة الوجوب، و محال است در متعلق این وجوب اخذ بشود، وجوب متأخر از متعلق وجوب هست، وحدت ناشی از وحدت وجوب این متأخر از خود وجوب است، چطور می شود وحدت طولیه یعنی آن وحدتی که ناشی است از وحدة الوجوب و می شود گفت که این اجزاء واجب ارتباطی وحدت وجوب دارند، این وحدة الوجوب در رتبه سابقه یعنی در متعلق وجوب اخذ بشود، این محال است، أخذ متأخر رتبة فیما هو متقدم رتبة این محال است، وحدت این اجزاء واجب ارتباطی وحدت طولیه است یعنی وحدةٌ ناشئةٌ عن وحدة الوجوب، وحدةٌ متأخرةٌ عن الوجوب، چطور می تواند این وحدت أخذ بشود در متعلق وجوب.

پس متعلق وجوب ارتباطی امور متکثره هستند بلا لحاظ وحدة بینها.

لایقال: نفرمائید که آقا قبل از وجوب یک وحدت ملاکیه ای هست بین اجزاء این واجب ارتباطی ولو هنوز وجوب عارض نشده است، قبل از عروض وجوب اجزاء نماز مثلا یک وحدت ملاکیه دارند ملاک واحد دارند، چه اشکالی دارد که در متعلق وجوب ارتباطی این وحدت ملاکیه اخذ بشود، یعنی وجوب تعلق بگیرد بما هو واحد ملاکا؟

فانه یقال: ایشان می فرماید این خلاف وجدان است، وجدانا ملاک که قائم هست به ذات این نه جزء مثلا وجوب هم تعلق می گیرد به همان چیزی که ملاک به او تعلق گرفته است، ملاک وقتی به ذات این نه جزء تعلق گرفت وجدانا وجوب هم به ذات این نه جزء تعلق می گیرد نه به این نه جزئی که متصف است به وحدة الملاک، پس طبق نظر محقق عراقی وجوب ارتباطی وجوبٌ واحد و لکن متعلق بامور متشتّته.

قول دوم قول آقای خوئی است، که فرموده است که در واجب ارتباطی هر جزئی متقید است به وجود سایر اجزاء، وجوب ارتباطی نماز یعنی وجوب تکبیرة الاحرام اما آن تکبیرة الاحرامی که مقید است به لحوق رکوع و سجود، پس وجوب ارتباطی یعنی تعلق الوجوب بکل جزء مقیدا بوجود سایر الاجزاء.

قول سوم هم که قول خود بحوث هست، که فرموده باید متعلق وجود ارتباطی واحد عنوان واحد باشد.

در بحوث برای تثبیت نظر خودش قول اول و دوم را ابطال کرده است:

فرموده اما قول محقق عراقی دو اشکال دارد:

اشکال اول این است که: روح وجوب که شوق و اراده مولاست از صفات ذات اضافه نفسانیه است، صفات نفسانیه ذات اضافه که قبلا توضیح دادیم وجودشان عین جود متعلقاتشان هست در نفس، علم وجودش در نفس عین وجود معلوم بالذات است، شوق وجودش در نفس عین وجود مشتاق الیه بالذات است، اراده در نفس وجودش عین وجود مراد بالذات است و هکذا، و وقتی که وجود اراده و شوق متحد بود با وجود متعلق بالذات آن که در نفس هست معقول نیست که یکی واحد باشد و دیگری متعدد.

اشکال دوم هم که در بحوث ذکر کرده این است که: فرموده قطع نظر از بیان اول این اراده مولا که شمای محقق عراقی می گوئید عارض است بر دو فعل، چون اراده ارتباطیه است عارض است بر دو فعل یکی تکبیرة الاحرام و یکی رکوع مثلا، آیا این اراده مولا بتمامها عارض هست بر تکبیرة الاحرام و عارض هست بتمامها بر رکوع؟ خوب این معنایش این است که یک اراده تعلق گرفته به تکبیرة الاحرام و یک اراده تعلق گرفته به رکوع، این شد دو اراده، اگر یک اراده تماما تعلق بگیرد به تکبیرة الاحرام و یک اراده تماما تعلق بگیرد به رکوع خوب این می شود دو اراده، مثل دو جسم که هر کدام یک سفیدی کامل دارند این دیوار سفیدی کامل دارد و این کاغذ هم سفیدی کامل دارد خوب می شود دو سفیدی، اگر می گوئید نصف اراده عارض می شود بر تکبیرة الاحرام نصف دیگر آن عارض می شود بر رکوع، خوب این باز معنایش تعدد اراده شد، چون نصف اراده که عارض شد بر تکبیرة الاحرام شد ارادة تکبیرة الاحرام نصف دیگر اراده هم که عارض بر رکوع شد ارادة الرکوع، شد دو اراده، اراده واحده را تجزئه کردید شد دو اراده، پس معنا ندارد بگوئید یک اراده عارض می شود بر دو چیز و این اراده به وصف وحدت خود باقی می ماند و آن متعلق هم به وصف تعدد خود باقی است، این معقول نیست.

اقول: ما در جواب این اشکال آقای صدر بر محقق عراقی عرض کردیم نسبت اراده با متعلق بالذات آن نسبت عارض و معروض نیست نسبت سفیدی دیوار به دیوار نیست، بلکه نسبت طرف و ذوالطرف است، آقا شما وقتی قضیه تشکیل می دهید می گوئید تقاتل زید و عمرو خوب این نسبت بین تقاتل و زید و عمرو چه نسبتی است؟ خوب این نسبت تصادقیه است، زید و عمرو متقاتلان، خوب نسبت تصادقیه در موطن نفس مولا موجود است و طرف این نسبت یکی متقاتل است که محمول است و دیگری زید و عمرو، چطور شما می گوئید اینها یک وجودند؟ آیا شما می خواهید بگوئید هر چه در نفس تعلق به چیز دیگری داشت متحد است با آن متعلق بالذاتش؟ اینکه خلاف برهان است، نسبت تصادقیه وجود ذهنی دارد به اعتقاد خود آقای صدر، چون معتقد است ایشان و درست هم اعتقاد دارد که نسب ذهنیه مثل نسبت تصادقیه که نسبت تصادقیه یعنی بگوئیم این دو مفهوم تصادق دارند بر این معنون، زید قائم یا زید و عمرو متقاتلان این نسبت تصادقیه موطنش نفس است و الا ما در خارج که تصادق نداریم، در خارج عینیت داریم، تصادق یعنی این همان است و حکم به اینکه زید قائم است این موطنش نفس است نه خارج چون خارج عینیت است، و لذا وجود دارد این واقع النسبة التصادقیه در نفس متکلم، و خود ایشان هم قبول دارد که این واقع النسبة ولو در ذاتش تعلق دارد به طرفین نسبت لکن وجودش غیر از وجود طرفین نسبت است، و الا اگر اتحاد وجودی داشته باشند که محال است که این کون رابط ربط بدهد بین دو چیزی که وجودشان یکی است، بلکه وجودشان با این کون رابط یکی است، این محال است، {اتفاقا امر شوق اسهل است، چون شوق عرَض است به قول ایشان، ما که می گوئیم عرَض نفس است نه عرض آن متعلق شوق، عرَض نفس است و آن متعلق شوق طرف است، امر شوق که اسهل است، معنای حرفی و کون رابط عرض کردم نه تنها وجودش تعلقی است بلکه ذاتش هم تعلقی است، عرَض ذاتش تعلقی نیست فقط وجودش تعلقی است، شما در عرَض می گوئید چون وجودش تعلقی است باید متحد باشد با معروض، اما در معنای حرفی که نه تنها وجودش تعلقی است بلکه ذاتش هم تعلقی است آیا اینجا می گوئید لازم نیست متحد باشد وجودش با وجود طرفین؟ این مطلبی نیست که کسی از شما بپذیرد، ذو الطرف حقیقی برای اراده در نفس است ما قبول داریم، ارادۀ در نفس تعلق می گیرد به آن عنوان ذهنی شرب الماء، و لکن شرب الماء در ذهن معروض اراده نیست بلکه طرف اراده است، و لذا چه اشکال دارد چطور شما در زید و عمرو متقاتلان قبول دارید که طرف نسبت تصادقیه زید و عمرو است نه عنوان مجموعهما، زید و عمرو متقاتل هستند، خوب ما طرف اراده را خارج نمی دانیم به نظر عقلی بلکه همان عنوان ذهنی شرب الماء می دانیم، و لکن این عنوان ذهنی معروض اراده نیست بلکه طرف اراده است، طرف اراده مثل طرف نسبت تصادقیه که هیچ اتحاد وجودی با نسبت تصادقیه ندارد، چه برهانی بر خلاف این هست که اراده واحده تعلق بگیرد به دو چیز؟ چرا اراده واحد است چون غرض و ملاک واحد است، شما اراده می کنید که زید و عمرو که آمدند ظرف غذائی مقابل زید بگذارید و ظرف غذای دیگر مقابل عمرو و این اراده ارتباطیه است چون می بینید اگر ظرف غذا جلو زید بگذارید ولی جلو عمرو نگذارید این مفسده دارد، اراده واحده دارید اراده واحده یعنی اراده به ملاکٍ ارتباطیٍّ واحد، اراده واحده دارید اکرام زید و عمرو را، این چه اشکالی دارد؟ یا در علم، در علم هم ما می گوئیم معلوم بالذات طرف علم تصدیقی است، علم تصوری بله متحد است با معلوم بالذات، اما علم تصدیقی حکم نفس است بالنسبة، اذعان بالنسبة یعنی حکم نفس، حکم نفس به نسبت بین موضوع و محمول این می شود علم تصدیقی، اتفاقا ما حرفمان این است که معلوم بالذات طرف حکم است، یعنی نفس حکم می کند به اینکه زید قائم است، این حکم نفس می شود علم، و متعلق حکم می شود طرف این علم.

و شاهد وجدانی بر عرض ما این است که شما وقتی تصور می کنید قضیه زیدٌ قائمٌ را اول شک می کنید که آیا زید قائم هست یا قائم نیست، چه بسا در ابتدا اصلا شک هم ندارید فقط تصور کردید این قضیه را، مثل اینکه شما وقتی شرح امثله می خواندید می گفتید ضرب زید شک که نداشتید در وقوع ضرب از زید بلکه یک قضیه ای را به شما یاد می دادند تصور می کردید این قضیه را، بعد که تکرار می کنند ضرب زید را شک می کنید که نکند زیدی بود و عمرو را زد بعد که یک مرحله گذشت می گویند بله در تاریخ رخ داده این مطلب، یعنی مراحلی می گذرد بر شما، آیا آن صورت ذهنیه شما که اول بود که حتی معروض شک هم نبود او از بین می رود و موقع شک یک صورت ذهنیه دیگری موجود می شود که متحد است با شک، بعد که علم پیدا می کنید به وجود این قضیه باز آن صورت ذهنیه معروضه شک از بین می رود و یک صورت ذهنیه جدیدی که معروض علم است به وجود می آید؟ اینها نه برهانی بر طبقش هست نه وجدانی، بلکه همان صورت است منتهی تا حالا طرف شک بود از این به بعد شک از بین می رود طرف علم می شود، این مطابق با وجدان است، آن صورت که متقوم به شک نیست بلکه شک متقوم به آن است، خوب شک از بین رفت جایش را به علم داد.

شما می گوئید آن صورتها مثل سریالها در ذهن از بین می رود یک صورت جدیده ای از زید قائم تشکیل می شود که متحد است با علم، خوب این وجدان که مساعدت نمی کند با آن، باید برهان بیاورید و برهان هم عقیم بود.

اما راجع به قول آقای خوئی در بحوث اشکال کرده اند و اشکال هم وارد است، فرموده جناب آقای خوئی! صرف تقید کل جزء بوجود سائر الاجزاء واجب را ارتباطی نمی کند.

اگر می خواهید حقیقت واجب ارتباطی را با این بیان تصور کنید تقید کل جزء بوجود سایر الاجزاء این کافی نیست در حقیقت واجب ارتباطی، برای اینکه اگر فرض کنیم در نماز ظهر و عصر نماز ظهر مشروط باشد صحتش به خواندن نماز عصر بعد از آن، (فرض کنید ولو از نظر فقهی اینطور نیست)، نماز عصر هم که از نظر فقهی صحتش مشروط است به اینکه قبلش نماز ظهر بخوانیم، آیا نماز ظهر و عصر می شوند واجب ارتباطی واحد چون نماز ظهر مقید می شود طبق فرض به لحوق نماز عصر و نماز عصر هم مقید است به سبق نماز ظهر، آیا صرف این موجب می شود که اینها بشوند واحد ارتباطی واحد؟ قطعا اینطور نیست، لذا اگر کسی نماز ظهر و عصر را ترک کند دو واجب مستقل را ترک کرده و دو استحقاق عقاب دارد، پس صرف تقید کل جزء بوجود سائر الاجزاء کافی نیست در بیان تصویر حقیقت واجب ارتباطی واحد.

ولی اگر شما مقصودتان این است که در واجب ارتباطی واحد غیر از وحدت ملاک هر جزئی هم مقید هست به وجود سایر اجزاء.

می گوئیم اگر این تقید را برای این فرض می کنید که متعلق وجوب واحد واحد بشود، اگر می خواهید چون وجوب ارتباطی واحد هست متعلقش هم واحد بشود گفتیم صرف تقید کل جزء بوجود سائر الاجزاء متعلق را واحد نمی کند، چه جور نماز ظهر و عصر واحد نشد با اینکه تقید صلاة الظهر بلحوق صلاة العصر را فرض کردیم و تقید صلاة العصر بسبق صلاة الظهر هم که فقهیا مسلم هست ولی دیدید که صرف تقید کل جزء بوجود سائر الاجزاء باعث نشد که متعلق وجوب واحد بشود، پس اگر غرضتان از اینکه تقید کل جزء بلحوق سایر الاجزاء را بیان می کنید این است که می خواهید عنوان واحد درست کنید که متعلق وجوب ارتباطی واحد باشد که این به نتیجه نمی رسد و این تلاش شما عقیم هست.

اگر می خواهید بگوئید که چون اطلاق هر جزئی نسبت به وجود و عدم اجزاء دیگر محال است و خلف ارتباطیت است، پس نمی تواند تکبیرة الاحرام لابشرط باشد نسبت به وجود رکوع، اهمال هم غیر معقول است در مقام ثبوت، پس باید تکبیرة الاحرام مقید باشد به وجود رکوع، اگر این را می خواهید بگوئید که اصلا نمی خواهید بگوئید که حقیقت وجوب ارتباطی تنها به این است که هر جزئی مقید می شود به سایر اجزاء، و لکن می خواهید برهان بیاورید که در واجب ارتباطی حتما باید تقید باشد در هر جزئی نسبت به وجود سائر اجزاء.

جواب شما این است که آقا! ما ملتزم می شویم که هر جزئی نسبت به سایر اجزاء نه تقید لحاظی دارد و نه اطلاق لحاظی، بلکه اهمال لحاظی دارد، چه اشکالی دارد؟ مولا وقتی که امر می کند به تکبیرة الاحرام نه اطلاق لحاظی کرده که سواء رکعت ام لا، و نه تقیید لحاظی کرده که تکبیرة الاحرام مع لحاظ تقیده بالرکوع، نه اطلاق لحاظی هست و نه تقیید لحاظی، بلکه اهمال لحاظی است، اهمال لحاظی یعنی نه لحاظ کرده لابشرطیت را و نه لحاظ کرده بشرطیت را، بلکه عدم اللحاظ است، لحاظ کرده ذات تکبیرة الاحرام را، امر کرده است به یک مرکب ارتباطی که یکی از آنها تکبیرة الاحرام است و یکی رکوع، امر کرده به تکبیرة الاحرام و رکوع، امر استقلالی مولا رفته روی دو فعل یکی تکبیرة الاحرام و یکی رکوع، نه لحاظ کرده در تعلق این امر استقلالی تکبیرة الاحرام را لابشرط از رکوع و نه لحاظ کرده بشرط رکوع، بلکه عدم اللحاظ است، منتهی اگر مکلف فقط تکبیرة الاحرام بگوید و رکوع بجا نیاورد متعلق امر استقلالی را نیاورده، چون متعلق امر استقلالی تکبیرة الاحرام و رکوع بود، نه اینکه تکبیرة الاحرام مع لحاظ تقیده بالرکوع متعلق امر است، بلکه ذات تکبیرة الاحرام و ذات رکوع چون متعلق امر استقلالی واحدند خوب معلوم است که اگر کسی فقط تکبیرة الاحرام بگوید رکوع بجا نیاورد متعلق امر استقلالی را نیاورده است.

و ان شئت قلت: طبق اعتراف خود آقای خوئی آن اهمالی که غیر معقول است اهمال در خطاب امر است نه در اجزاء آن، خطاب امر اهمال نباید داشته باشد، مولا وقتی می گوید واجب است تکبیرة الاحرام و رکوع، این وجوب استقلالی که مضمون خطاب است نباید اهمال داشته باشد که اهمال هم ندارد، چون این واجب استقلالی شامل تکبیرة الاحرام بدون رکوع نمی شود، اما اینکه بیائیم راجع به امر ضمنی که به تکبیرة الاحرام تعلق گرفته حرف بزنیم که اهمال او غیر معقول است، خوب امر ضمنی که جعل مستقل ندارد، اهمال او یعنی عدم لحاظ لابشرطیت در متعلق امر ضمنی، بله مولا آن را لحاظ نکرده، وقتی می گوید تکبیرة الاحرام و رکوع بجا بیاور آن تکبیرة الاحرام نه لحاظ شده لابشرط از رکوع و نه لحاظ شده است در متعلق امر ضمنی تقید آن به رکوع، بلکه ذات تکبیرة الاحرام مقید امر است و ذات رکوع، این چه اشکالی دارد؟ این امر استقلالی به تکبیرة الاحرام و رکوع تعلق رفته به ذات این دو فعل، این امر استقلالی اهمالش غیر معقول است درست، اما حتما باید در متعلق امر ضمنی لحاظ کنیم غیر از ذات تکبیرة الاحرام چیز دیگری را؟ این چه لزومی دارد.

پس این قول دوم کما علیه السید الصدر تمام نیست.

اما قول سوم هم که قول خود آقای صدر است تمام نیست، بقیة الکلام سیأتی ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 21/10/93

جلسه 1092

راجع به حقیقت واجب ارتباطی نظر مختار این شد که در واجب ارتباطی نیازی به تقیّد کل جزء به وجود سائر اجزاء نیست خلافا للسید الخوئی، ولو این امر ممکن هست و لکن لازم نیست، مگر اینکه ترتیب خاصی بین اجزاء واجب ارتباطی معتبر باشد مثل نماز که بین اجزاء نماز ترتیب خاصی شرط است که در این صورت چاره ای جز  لحاظ تقید بعض اجزاء به بعض دیگر نیست.

و اما آنچه که در بحوث گفته اند که وجوب ارتباطی چون واحد است نیاز دارد به متعلقی که در ذهن مولا عنوان واحد باشد، این هم به نظر ما لازم نبود، وحدت وجوب ارتباطی به وحدت غرض هست، و الا مولا وقتی می گوید اکرم هؤلاء العشرة می تواند هم این اکرم هؤلاء العشرة واجب ارتباطی باشد می شود واجب انحلالی باشد، با اینکه عنوان اکرم هؤلاء العشرة در هر دو مشترک هست، اما گاهی غرض است قائم است به اکرام کل واحد من هؤلاء العشرة باستقلاله می شود وجوب انحلالی، تارة ملاک قائم است به اجتماع این افعال و اجتماع اکرام این ده نفر و واقعُ اجتماع اکرام این ده نفر، یک اراده واحده تعلق می گیرد به اکرام این ده نفر علی نحو الاجتماع، یک اراده وقتی تعلق گرفت به دو فعل بخاطر وحدت اراده آن دو فعل وحدت طولیه پیدا می کنند همانطور که محقق عراقی فرمود.

و الا شما نفس خودتان را ملاحظه کنید گاهی اراده می کنید دو کار را انجام بدهید به نحوی که اگر یکی از این دو کار تنها بود انجام نمی دادید، نان و پنیر بخورید اگر تنها پنیر بود نمی خوردید اگر تنها نان بود نمی خوردید، خوب یک اراده تعلق گرفته است به خوردن نان و پنیر، این می شود اراده ارتباطیه، نه اینکه یک عنوان انتزاعی واحد مثل مجموع الفعلین متعلق اراده بالذات اراده شما باشد، نمی خواهیم بگوئیم این انتزاع عنوان واحد محال است، و لکن نه برهانی بر آن هست و نه مقتضای وجدان هست.

پس ما معتقدیم که واجب ارتباطی نیاز ندارد که متعلق بالذاتش عنوان انتزاعی وحدانی باشد ولی امکان این هست، و لذا ما ممکن می دانیم هم آنچه را که محقق عراقی فرموده که افعال متشتته متعلق اراده واحده باشند، و هم ممکن می دانیم اینکه عنوان وحدانی انتزاعی متعلق اراده باشد مثل عنوان مجموع الفعلین، و امکان هم دارد که تقیّد بعض اجزاء به بعض دیگر لحاظ بشود کما علیه السید الخوئی، و لکن دخالت در حقیقت وجوب ارتباطی ندارد.

اشکال سوم بر فرمایش شیخ انصاری:

اشکال سوم بر فرمایش مرحوم شیخ که قائل شدند به انحلال علم اجمالی به وجوب اقل لابشرط یا به وجوب اکثر اشکال صاحب کفایه است، صاحب کفایه از انحلال انحلال حکمی فهمیده نه انحلال حقیقی، انحلال حکمی عرض کردیم تارة انحلال حکمی عقلی است تارة انحلال حکمی شرعی.

انحلال حکمی عقلی را صاحب کفایه محال می داند، یعنی معتقد است که علم تفصیلی به وجوب اقل اما ضمنا او استقلالا منشأ تنجّز تفصیلی وجوب اقل که می شود و این را می پذیریم که وجوب اقل متنجز است تفصیلا، و لکن نمی شود این علم تفصیلی به وجوب اقل و تنجر آن منشأ بشود که وجوب اکثر از تنجّز بیفتد و علم اجمالی انحلال حکمی عقلی پیدا کند، محال است علم تفصیلی به وجوب اقل و تنجّز تفصیلی وجوب اقل منشأ بشود که علم اجمالی به وجوب اقل استقلالا او الاکثر استقلالا نسبت به وجوب اکثر منجز نباشد، چرا؟ ایشان فرموده است که چون از این خلف لازم می آید و همینطور مما یلزم من وجوده عدمه لازم می آید، چطور؟

شما برای اینکه بخواهید بگوئید این اقل وجوبش منجَّز هست علی ایّ تقدیر که وجوب الاقل متنجز تفصیلا و علی ایّ تقدیر باید بگوئید که چه اقل لابشرط واجب باشد چه اکثر واجب باشد وجوب اقل متنجّز است، آن وقت اگر بنا باشد آن وجوب معلوم بالاجمال در فرضی که واقعا به اکثر تعلق گرفته متنجز نباشد پس وجوب واقعی متنجّز علی ایّ تقدیر نیست، اگر وجوب واقعی به اکثر تعلق گرفته است شما با التزام به انحلال حکمی علم اجمالی می گوئید این وجوب اکثر منجز نیست، اگر وجوب به اقل لابشرط تعلق گرفته آنوقت این وجوب اقل لابشرط منجز است، پس علم تفصیلی به تنجز وجوب معلوم بالاجمال نسبت به اقل ندارید، این اقل اگر وجوب لابشرط داشته باشد منجز است، اما شما که ملتزم به انحلال حکمی علم اجمالی هستید می گوئید اگر این اقل در ضمن وجوب اکثر واجب باشد منجز نیست پس چطور می خواهید بگوئید که وجوب اقل منجَّز است علی ایّ تقدیر؟ کسی که از تنجّز وجوب اقل علی ایّ تقدیر به این نتیجه برسد که آن وجوب واقعی معلوم بالاجمال اگر متعلق به اکثر باشد منجز نیست این معنایش نفی تنجّز وجوب اقل است علی ایّ تقدیر، نتیجه اش تنجز وجوب اقل است علی احد التقدیرین یعنی علی تقدیر کون الوجوب متعلقا بالاقل لابشرط، پس کسی که می خواهد تنجز تفصیلی وجوب اقل را سبب قرار بدهد برای عدم تنجز وجوب اکثر، خوب عدم تنجز وجوب اکثر مستلزم عدم تنجز وجوب اقل است علی بعض التقادیر، یعنی علی تقدیر تعلق وجوب واقعی به اکثر دیگر اقل هم در ضمن آن اکثر منجز نخواهد بود، پس این سببیت تنجز تفصیلی وجوب اقل نسبت به انحلال حکمی علم اجمالی یعنی نسبت به عدم تنجز وجوب اکثر خلف است و مما یلزم من وجوده عدمه هست.

این اشکال صاحب کفایه است که مبتنی است این اشکال بر عدم تعقل تنجز توسطی، کسی که این اشکال را می کند توسط در تنجیز را نسبت به یک تکلیف ارتباطی معقول نمی داند، اما کسی که توسط در تنجیز را معقول می داند طبعا این اشکال صاحب کفایه را نمی تواند بپذیرد، توضیح ذلک:

ما ملتزمیم وجوب اکثر توسط در تنجیز دارد، و علم اجمالی که می گوئیم منحل است که لااقل انحلال حکمی عقلی دارد یعنی اگر فی علم الله وجوب تعلق گرفته به اکثر مکلف مخالفت کند با وجوب اکثر با ترک اقل مستحق عقاب است، ولی اگر مخالفت کند با وجوب اکثر با ترک آن جزء مشکوک زائد مستحق عقاب نیست، اگر این را بگوئیم که بگوئیم اگر فی علم الله شارع گفته تجب الصلاة مع السورة، چون ما علم نداریم به جزئیت سوره اگر این تجب الصلاة مع السوره را مخالفت کنیم با ترک نماز مستحق عقابیم، ولی اگر مخالفت کنیم با ترک سوره که جزء مشکوک است مستحق عقاب نیستیم خوب فرمایش مرحوم شیخ بی اشکال خواهد بود، زیرا ما ملتزم می شویم وجوب اقل چه استقلالی باشد چه ضمنی منجز است، و لکن وجوب اکثر نسبت به آن جزء زائدِ مشکوک منجز نیست، فأین الخلف؟

شما اشکال کردید که از التزام به انحلال خلف لازم می آید و ما یلزم من وجوده عدمه لازم می آید، جواب اشکال شما این است که به وجدان عقلی علم اجمالی به اینکه یا اقل لابشرط واجب است یا اکثر سبب تنجز تفصیلی ذات اقل می شود، اگر کسی کلّا نماز را ترک کند یقینا مستحق عقاب است چون مخالفت قطعیه کرده تکلیف معلوم بالاجمال را، چه آن تکلیف معلوم بالاجمال صل باشد چه صل مع السورة باشد، این تنجز تفصیلی وجوب ذات اقل سبب می شود که وجوب اگر تعلق گرفته باشد به اکثر واقعا نسبت به آن جزء مشکوک منجز نیست، اما نسبت به آن اقل که در ضمنش واجب هست منجز است، علم اجمالی منجز است نسبت به وجوب اقل چه فی علم الله اقل لابشرط واجب باشد علم اجمالی منجز وجوب اقل است چه فی علم الله اکثر واجب باشد باز علم اجمالی منجز وجوب اکثر است بالنسبة به وجوب ضمنی اقل، ولو بالنسبة به وجوب ضمنی آن جزء زائد مشکوک این علم اجمالی منجز نباشد، پس این اشکالی ندارد.

و مرحوم آخوند اگر تعقل نمی کند توسط در تنجیز را نسبت به واجب ارتباطی واحد چطور بعد ملتزم می شود به برائت شرعیه؟ خوب برائت شرعیه آخرش منتهی می شود به توسط در تنجیز دیگر، مرحوم آخوند برائت عقلیه را اشکال کرد که این محال است اما برائت شرعیه را که در متن کفایه پذیرفت، وقتی در متن کفایه برائت شرعیه از جزئیت سوره در نماز پذیرفت آیا ملتزم می شود به وجوب اتیان به ذات نماز یا ملتزم نمی شود، اگر ملتزم نمی شود یعنی قائل می شود که می شود ذات نماز را هم ترک کرد این خلاف ضرورت فقه است و خلاف آن چیزی است که خود ایشان فرموده که ایشان هم برائت از اکثر و جزئیت جزء مشکوک زائد جاری می کند، و اگر ملتزم می شود که باید ما ذات نماز را بخوانیم چه اقل لابشرط واجب باشد چه اکثر واجب باشد این می شود توسط در تنجیز، چون اگر فی علم الله وجوب تعلق گرفته به صلاة مع السورة شما می گوئید تکلیف نسبت به ذات نماز منجز است اما نسبت به سوره برائت شرعیه جاری کردیم و تکلیف نسبت به آن دیگر منجز نیست.

بلکه بالاتر بگویم مرحوم آخوند باید توسط در فعلیت قائل بشود بالاتر از توسط در تنجیز، چون آخوند برای حکم چهار مرحله قائل بود مرحله ملاک مرحله انشاء مرحله فعلیت و مرحله تنجز، ایشان نه تنها با التزام به برائت شرعیه از جزئیت در سوره توسط در تنجیز را باید قائل بشود باید توسط در فعلیت را هم قائل بشود، چون ایشان معتقد است که جریان برائت با فعلیت حکم واقعی قابل جمع نیست، چون فعلیت حکم واقعی فعلیت مطلقه و فعلیت من جمیع الجهات یعنی انقداح اراده لزومیه در نفس مولا نسبت به فعل، مولا اگر اراده لزومیه دارد که مردم نماز با سوره بخوانند محال است که اذن بدهد در ترک سوره، پس اذن در ترک سوره که با جریان برائت از جزئیت سوره محقق می شود مانع هست از فعلیت وجوب اکثر نسبت به اتیان سوره، اگر ایشان توسط در فعلیت را منکر بشود یعنی حالا دیگر وجوب اکثر که نسبت به اتیان سوره فعلی نیست ناشی از اراده لزومیه نیست توسط در فعلیت را هم که تعقل نمی کند پس این وجوب اکثر نسبت به ذات نماز هم فعلی نخواهد بود، پس ما علم نداریم به حکم فعلی، اگر وجوب تعلق گرفته باشد به اقل لابشرط او فعلی است، ولی اگر تعلق گرفته باشد به اکثر فعلی نیست، پس چطور می گوئید لازم است ما اصل نماز را بخوانیم، ما که علم به حکم فعلی نداریم، پس شما برای اینکه بگوئید ما علم داریم که اصل نماز را واجب فعلی است که بخوانیم باید بگوئید چه واجب باشد اقل لابشرط و چه اکثر وجوب اتیان به ذات نماز فعلی است، یعنی اگر اکثر هم واجب باشد نسبت به اتیان نه جزء اراده مولا فعلیه است، ولو نسبت به اتیان آن جزء دهمِ مشکوک اراده مولا فعلیه نیست، و این می شود توسط در فعلیت.

شاید بخاطر همین مشکلات هست که مرحوم آخوند در حاشیه کفایه فرموده است که ما غافل بودیم، ما در اقل و اکثر ارتباطی انحلال حکمی عقلی یعنی برائت عقلیه را منکر شدیم از وجوب اکثر ولی آخرش آمدیم برائت شرعیه اجراء کردیم، این چه غفلتی بود که از ما صادر شد، جایی که برائت عقلیه جاری نشود یعنی علم اجمالی به حکم فعلی داشته باشیم برائت شرعیه هم جاری نمی شود، ما علم اجمالی به حکم فعلی داریم، علم اجمالی به حکم فعلی یعنی اگر واقعا اکثر هم واجب باشد وجوبش توأم است و ناشی است از اراده لزومیه نسبت به اتیان اکثر، این جمع نمی شود با اذن مولا به ترک اکثر با ترک سوره، اراده لزومیه یعنی اراده ای که مولا راضی به مخالفت آن نیست از آن طرف بگوید من راضیم مخالفت کنی وجوب اکثر را، این جمع نمی شود، جائی برائت شرعیه جاری می شود که علم به وجوب فعلی مردد بین اقل و اکثر نداشته باشیم، جائی هم که علم به وجوب فعلی مردد بین اقل و اکثر نداشته باشیم علاوه بر برائت شرعیه برائت عقلیه هم جاری خواهد شد، پس طبق گفته ایشان در هامش کفایه ما موردی نداریم که برائت عقلیه جاری نشود ولی برائت شرعیه در اقل وا کثر ارتباطی جاری بشود، اگر علم اجمالی به حکم فعلی داریم برائت شرعیه جاری نمی شود، چون می شود احتمال تناقض، احتمال تناقض چیزی نیست که عاقل احتمال بدهد آن را، از یک طرف می گوئید من علم اجمالی به حکم فعلی دارم یعنی اگر وجوب تعلق گرفته باشد به اکثر ناشی است از اراده لزومیه نسبت به اتیان اکثر، پس شما احتمال می دهید اراده لزومیه مولا را نسبت به اکثر، از آن طرف می گوئید قطع داریم مولا اذن داده است در مخالفت وجوب اکثر با ترک سوره، اینها با هم جمع نمی شود.

بله اگر علم اجمالی به حکم فعلی مردد بین اقل و اکثر ندارید برائت شرعیه جاری می شود و اینجا برائت عقلیه هم جاری می شود.

و انصاف این است که اگر مرحوم آخوند تعقل نکند توسط در تنجیز را بلکه توسط در فعلیت را، آنچه که در هامش کفایه فرموده است بسیار متین است، و لکن توجیه متن کفایه که برائت شرعیه را قائل شد این است که صاحب کفایه معقول بداند توسط در تنجیز و توسط در فعلیت تکلیف ارتباطی واحد را، اگر معقول بداند ما به عنوان مدافع صاحب کفایه می آییم جلو و جواب از اشکال ایشان در هامش کفایه می دهیم، چطور جواب می دهیم؟

می گوئیم ما فرض را می بریم به جائی که نه علم وجدانی است به حکم فعلی علی ایّ تقدیر و نه علم وجدانی است به حکم انشائی، بلکه علم به خطاب تکلیف است که ظهور دارد در فعلیت، ظاهر اقم الصلوة این است که این تکلیف فعلی است مطلقا، این ظهور خطاب است، وقتی که این خطاب که ظهور دارد در حکم فعلی مردد شد بین اقل و اکثر مرحوم آخوند می فرماید عقل حکم می کند به لزوم احتیاط کما اینکه مرحوم نائینی هم می فرماید و برائت عقلیه جاری نیست، اما وقتی شارع گفت رفع ما لایعلمون و برائت از جزئیت سوره جاری شد این برائت از جزئیت سوره دلیل حاکم است بر خطابات تکلیف و می گوید این خطابات تکلیف در موارد جهل فعلی نیستند، اقم الصلوة جزئیت سوره اش در حال جهل فعلی نیست، این می شود حکومت حدیث رفع نسبت به ظهور خطابات اولیه تکالیف در فعلیت، او را تقیید می زند می گوید آن تکالیف اولیه در حال جهل فعلی نیستند، اما اینکه اقم الصلوة در حال جهل به جزئیت سوره فعلی نیست نسبت به جزئیت سوره باید صاحب کفایه توسط در فعلیت را معقول بداند تا این وجوب صلاة -اگر فی علم الله سوره جزء آن است- نسبت به سوره فعلی نباشد اما نسبت به ذات نماز فعلی باشد تا ما بگوئیم ذات نماز را حتما باید بیاوری اما سوره را لازم نیست بیاوری و مولا اراده فعلیه نسبت به آوردن سوره در نماز ندارد به دلیل اجراء برائت از جزئیت سوره در حال جهل، و این دلیل حاکم هست بر ظهور خطابات تکالیف اولیه در فعلیت، پس اشکال هامش کفایه پیش نمی آید، زیرا مورد را برای جریان برائت شرعیه جائی قرار دادیم که علم وجدانی به حکم فعلی علی ایّ تقدیر نداریم علم وجدانی هم به حکم انشائی نداریم، بلکه علم داریم به خطاب تکلیف که ظاهر است در فعلیت، و این ظهور در مورد جزئیت سوره محکوم حدیث رفع است که برائت از جزئیت سوره جاری می کند، اما نسبت به آن نه جزء دیگر که جزئیتشان معلوم است نه مجهول حدیث رفع جاری نیست و فعلیت وجوب واقعی نسبت به آنها ظهور خطاب اولی است و وجهی برای رفع ید از آن نیست، نتیجه اش می شود جریان برائت شرعیه از جزئیت سوره و رفع فعلیت آن در حال جهل.

اما این دفاع ما از صاحب کفایه مبتنی بر این است که ایشان ممتنع نداند توسط در تنجیز و توسط در فعلیت را، اگر ممتنع بداند که ما دیگر نمی توانیم از ایشان دفاع کنیم بلکه هر چه در هامش کفایه گفته تثبیت می شود.

{مرحوم آخوند حدیث رفع را راجع به جزئیت جاری کرده نه راجع به وجوب اکثر، حالا چرا؟ شاید می خواهد دلیل حاکم بر جزئیت فعلیه سوره بداند، کانّه مولا گفته است السورة جزء فعلی للصلاة الا فی حال الجهل، چه جور اگر شارع به نص خاص می گفت اقم الصلوة و السورة جزء فعلیٌّ للصلاة الا فی حال الجهل شما اصلا اشکالی نمی کردید و کاملا می پذیرفتید، حالا حدیث رفع همین کار را می کند، ایشان حدیث رفع را در جزئیت سوره جاری می کند نه در وجوب اکثر، عرض کردم بعدا این را مطرح می کنیم که چرا ایشان این کار را کرده، شاید یکی از علتهایش این باشد که می خواهد بر جزئیت سوره دلیل حاکم پیدا کند، البته بر جزئیت فعلیه سوره، و الا جزئیت انشائیه که مشترک است بین عالم و جاهل}.

این راجع به اشکال سوم که اشکال صاحب کفایه بود.

فتحصل مما ذکرنا که فرمایش مرحوم شیخ در انحلال علم اجمالی به وجوب اقل یا اکثر تمام است، انحلال علم اجمالی حقیقی است چون ما علم تفصیلی داریم به وجوب اقل و شک تفصیلی در وجوب زائد داریم و لااقل انحلال حکمی عقلی این علم اجمالی مسلّم است، این راجع به مانع اول که ادعای علم اجمالی بود به وجوب اقل لابشرط یا وجوب اکثر که جواب دادیم.

مانع دوم در برابر اجراء برائت عقلیه در اقل و اکثر ارتباطی:

مانع دوم مانعی است که صاحب فصول مطرح کرده، ایشان فرموده است که درست است که وجوب اقل معلوم بالتفصیل است و علم اجمالی به تکلیف منحل است، اما منحل است به علم تفصیلی به وجوب اقل استقلالا او ضمنا، آقا! پس شما احتمال می دهید که وجوب اقل ضمنی باشد، احتمال اینکه وجوب اقل ضمنی است یعنی  احتمال می دهید که با اتیان به اقل بدون اتیان به آن جزء مشکوک امر ضمنی به این اقل ساقط نشود، اگر نماز بخوانیم سوره نخوانیم و وجوب اقل ضمنی باشد این وجوب ضمنی اقل ساقط نمی شود با این نماز بدون سوره، چون وجوب ضمنی اقل یعنی اتیان به اقل در ضمن اکثر موجب سقوط تکلیف است، نتیجه این می شود که ما شک می کنیم در سقوط تکلیف به این اقل، کاری به وجوب سوره نداریم، این نه جزء که وجوبش معلوم است اما استقلال او ضمنا بعد از اینکه این نه جزء را آوردیم ولی سوره را نیاوردیم می گوئیم اگر وجوب این نه جزء استقلالی باشد ساقط شده، اما اگر ضمنی باشد ساقط نشده است، شک در سقوط تکلیف بعد از علم به ثبوت آن مجرای قاعده اشتغال است نه برائت.

این اشکال دو جواب دارد:

جواب اول این است که: قاعده اشتغال در مواردی است که بیان بر تکلیف تمام است شک می کنیم در امتثال آن خارجا، شارع به ما گفت نماز بخوان شک می کنیم نماز خواندیم یا نخواندیم، اما در اقل و اکثر ارتباطی وقتی شک در سعه و ضیق تکلیف داریم، ما چرا بعد از نماز بی سوره شک می کنیم در بقاء تکلیف، چون احتمال می دهیم که اکثر واجب باشد، منشأ شک ما در سقوط تکلیف شک در وجوب اکثر است که بیان بر آن تمام نیست، اینجا چه کسی گفته مجرای قاعده اشتغال است؟ کدام عقل و کدام عقلاء اینجا می گویند الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، اینجا جای قاعده اشتغال نیست بلکه اینجا جای برائت از تکلیف به اکثر است حالا یا برائت عقلیه یا ما می گوئیم برائت عقلائیه ممضاة، هذا اولا.

جواب دوم از بحوث است که: گفته اصلا تکلیف با امتثال ساقط نمی شود، پس حرف از اینکه ما شک داریم در سقوط تکلیف به اقل با اتیان به اقل مبتنی است بر یک مبنای ناصحیح، ما اگر نماز با سوره هم بخوانیم و اتیان به اکثر هم بکنیم باز تکلیف ساقط نمی شود در مقام فعلیت، بله دیگر این تکلیف فاعلیت و محرکیت ندارد که بحث جدائی است، تفصیل این مطلب ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 22/10/93

جلسه 1093

بحث راجع به مانع دوم از موانع جریان برائت از وجوب اکثر بود که در فصول مطرح بود، گفته بودند که چون وجوب اقل احتمال دارد که وجوب ضمنی باشد و وجوب ضمنی ساقط نمی شود مگر با اتیان به تمام مرکب ارتباطی، پس شک می کنیم بعد از اتیان به اقل بدون ضمیمه کردن آن جزء مشکوک آیا وجوب اقل ساقط شد یا نشد، می شود مصداق شک در سقوط تکلیف بعد از علم به ثبوت آن، و این مجرای قاعده اشتغال هست.

و لذا اینکه بعضی مثل آقای خوئی مشکل اقل و اکثر ارتباطی را این دانسته اند که اگر ملحق بشود به علم اجمالی بین المتباینین باید احتیاط کرد، اگر ملحق بشود به شک در تکلیف برائت جاری است، می بینیم که مشکل تنها این نیست، ما فقط در مانع اول علم اجمالی مان به تکلیف منحل نبود طبق ادعای قائلین به مانع اول، و لکن این مانع دوم کاری به این ندارد که ما علم اجمالی به تکلیف مردد بین اقل لابشرط یا اکثر داریم، می خواهد شک در سقوط تکلیف به اقل را با قطع نظر از علم اجمالی مجرای قاعده اشتغال بداند ولو دوران امر بین اقل و اکثر ملحق به علم اجمالی بین المتباینین نشود، و لکن اینکه در مصباح الاصول در ابتدای بحث اقل و اکثر فرموده اند که اگر اقل و اکثر ارتباطی از مصادیق علم اجمالی بین المتباینین نشود علماء قائل به برائت می شوند، می بینیم اینطور نشد، مانع دوم کاری به علم اجمالی ندارد، بلکه می گوید ما شک در سقوط تکلیف به اقل داریم و قاعده اشتغال جاری می شود.

جوابهای مانع دوم:

جواب اول از مانع دوم

در جواب از این مانع دوم یک جواب این بود که قاعده اشتغال که حکم عقل و عقلاء هست مختص است به جائی که بیان بر تکلیف قائم هست ما شک می کنیم در امتثال خارجی آن، اما در ما نحن فیه بیان بر اینکه وجوب اقل ضمنی است بیان بر آن که تمام نشد، ما که اقل را انجام دادیم شاید وجوب اقل ساقط نشده است بخاطر اینکه وجوب اقل ضمنی است و وجوب استقلالی تعلق گرفته است به اکثر، و لکن بیان بر این مطلب که تمام نشد لذا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می شود.

جواب دوم از مانع دوم

جواب دوم جوابی است که در بحوث داده اند، گفته اند این مانع دوم مبتنی است بر نظر مشهور که گفته اند امتثال تکلیف سبب سقوط تکلیف است، آن وقت این مانع دوم بر اساس این نظر مشهور شکل گرفته که ما با اتیان به اقل شک می کنیم که تکلیف به اقل ساقط شد اگر امتثال کرده ایم تکلیف را، یا ساقط نشد اگر تکلیف ضمنی بود و ما آن را امتثال نکردیم چون اکثر را اتیان نکردیم، اما نظر ما این است که امتثال تکلیف مسقط تکلیف نیست، فقط فاعلیت تکلیف با امتثال تکلیف ساقط می شود نه خود تکلیف، توضیح ذلک:

ایشان فرموده اند که ما یک فعلیت تکلیف داریم و یک فاعلیت و محرکیت تکلیف نحو الامتثال، خود تکلیف عبارت هست از تعلق شوق مولا به فعل عبد، فاعلیت تکلیف عبارت هست از محرکیت این شوق مولا به فعل عبد به طرف انجام آن فعل، ایشان فرموده که محال است که تحقق فعل موجب سقوط شوق باشد، وقتی روح وجوب حج مثلا شوق مولا هست به حج شما وقتی این فعلی که مورد شوق مولا هست انجام می دهید محال است که این فعل از متعلق شوق بودن خارج بشود، حصول مشتاق الیه که شوق را از بین نمی برد، شما شوق دارید به زیارت ابی عبدالله الحسین علیه السلام می روید زیارت می کنید بر می گردید، آن زیارتی که کردید هنوز هم متعلق شوق شماست، منتهی چون حاصل شد دیگر آن شوق محرک شما نیست به انجام آن فعل چون تحصیل حاصل است، و الا مشتاق الیه شما وقتی حاصل شد که شوق شما به او از بین نمی رود، تحقق محبوب که حب را از بین نمی برد، و لذا ایشان فرموده است که روح تکلیف حب مولا و شوق مولاست به فعل عبد، بعد از امتثال آن فعل مورد اشتیاق مولا که از تعلق شوق مولا به آن ساقط نمی شود، و لکن محرکیت ندارد شوق مولا بعد از تحقق آن فعل، چون تحصیل حاصل است.[[28]](#footnote-28)

بنابراین حالا که اینطور شد پس نگوئید شک می کنیم اتیان به اقل مسقط تکلیف مولا هست یا نیست، قطعا مسقط تکلیف مولا نیست، اما مسقط فاعلیت تکلیف او بحث دیگری است، فاعلیت تکلیف نسبت به اتیان اقل قطعا ساقط شد، فاعلیت تکلیف نسبت به اتیان اقل بعد از تحقق اقل می شود تحصیل حاصل، فقط این هست که شک می کنیم که آیا این امر تعلق گرفته به اکثر تا فاعلیت داشته باشد نسبت به اتیان آن جزء مشکوک یا تعلق به اکثر نگرفته و فاعلیت نسبت به اتیان جزء مشکوک ندارد، می شود شک در فاعلیت این تکلیف نسبت به آن جزء مشکوک برائت جاری می کنیم، اما نسبت به اتیان اقل بعد از اینکه اقل را اتیان کردیم یقینا فاعلیت و محرکیت ندارد این امر نسبت به اتیان اقل چون تحصیل حاصل است چون ما اقل را اتیان کردیم.

اقول: این مطلب به نظر ما ناتمام است، اولا: روح تکلیف صرف حب مولا به فعل عبد نیست، ما فعلا انکار نمی کنیم اصراری نداریم انکار کنیم که اصل حب در موارد وجوب فعل هست، اما تمام روح تکلیف این حب نیست، خود ایشان در بحث واجب مطلق و مشروط تصریح می کند به این مطلب، می گوید روح تکلیف تنها حب به فعل نیست بلکه حب به فعل است به مقداری که مولا طلب کرده است از عبد، و الا چه بسا مولا حب به چیزهایی دارد و لکن مصلحت نیست که از عبدش بخواهد تحصیل آن محبوب را، پس تمام روح تکلیف حب نیست، بلکه حبی است که به حد طلب مولا نسبت به فعل عبد می رسد، طلب مولا بعد از تحقق فعل لغو است باقی بماند، بله حب از بین نمی رود اما طلب مولا همان تعبیر هجمة نفس المولا نحو اتیان العبید بالفعل و هیجان نفس المولا نحو اتیان العبد بالفعل بعد از اینکه عبد این فعل را انجام داد از بین می رود و تمام می شود، شما ببینید وقتی از فرزندتان می خواهید آب بیاورد بیاشامید شوق دارید به این فعل فرزندتان، بعد از اینکه او آب آورد از او تشکر می کنید این معلوم می شود که محبوبت را انجام داد، اما آن حالت طلب در نفس شما باقی نیست، آن حالت هیجان المولا نحو اتیان العبد بالفعل باقی نیست، بقاء طلب بعد از تحقق فعل این عرفا لغو است، و لذا مغیی هست این طلب و وجوب که این طلب و این وجوب فعل تا مادامی است که متعلق آن انجام نشده باشد.

پس این فرمایش بحوث که غایت و مسقط تکلیف امتثال نیست چون روح تکلیف حب و شوق است و حب با اتیان محبوب از بین نمی رود، این بیان تمام نیست.

ثانیا: عرض می کنیم که مقصود شما از فاعلیت چیست؟ مقصود شما از فاعلیت محرکیت به نظر عقل است یا محرکیت مولویه هست؟ محرکیت عقلیه یعنی حکم عقل به لزوم امتثال، محرکیت مولویه یعنی همان هیجان نفس المولا نحو فعل العبد، از بعض عبارات ایشان در بحوث احساس می شود که ایشان محرکیت را محرکیت عقلیه می داند یعنی حکم عقل به لزوم امتثال، اما از عبارتی که اینجا دارد احساس می شود که ایشان می خواهد محرکیت را محرکیت مولویه بداند، چطور؟

ایشان می گوید وقتی ما اقل را آوردیم محرکیت و فاعلیت این تکلیف نسبت به اقل ساقط می شود، و نسبت به اتیان آن اکثر شک داریم در فاعلیت، این مراد چیست؟ آیا شما شک دارید در حکم، اگر مراد از فاعلیت حکم عقل است به لزوم امتثال خوب ما شک نداریم، بنا بر قول به برائت عقلیه ما یقین داریم که عقل حکم نمی کند به لزوم امتثال نسبت به اکثر، بلکه عقل حکم می کند به لزوم امتثال نسبت به مقدار متیقن که اقل هست، اما نسبت به اتیان اکثر قطعا بنا بر قول به برائت عقلیه حکم نمی کند عقل به لزوم امتثال، و بنا بر مسلک حق الطاعة که مسلک ایشان هست در بحوث یقینا عقل حکم می کند به لزوم احتیاط، فأین الشک، ما شک نداریم در فاعلیت عقلیه، بنا بر قاعده قبح عقاب بلا بیان یقینا عقل حکم نمی کند به لزوم امتثال نسبت به اکثر، و بنا بر مسلک حق الطاعة یقینا حکم می کند به لزوم امتثال، جائی برای شک نمی ماند، شک در تکلیف داریم نه شک در حکم عقل، پس باید مراد ایشان از فاعلیت فاعلیت مولویه باشد، خوب اگر مراد فاعلیت مولویه است آقا من نسبت به اقل هم یقین ندارم به سقوط فاعلیت، اقلی که ممکن است از نظر مولا کالعدم باشد، اگر مولا گفته است نماز میت با وضوء بخوان نماز میت بی وضوء از نظر مولا کالعدم هست، معنای اقل و اکثر ارتباطی همین است که یعنی هنوز هیجان نفس مولا به اتیان نماز میت عن طهارة باقی است، چون مولا می بیند غرضش حاصل نشد، پس چه جور می گوئید ما یقین داریم به سقوط فاعلیت تکلیف نسبت به اقل، نه اگر مراد از فاعلیت هیجان نفس المولا نحو الفعل است (که ما معتقدیم این هیجان نفس المولا نحو الفعل یعنی همان طلب قائم به نفس مولا، روح تکلیف همین هست و لکن قطع نظر کردیم از اشکال اول) می گوئیم این یک مرحله دیگری است، شما غیر از مرحله تکلیف که حب مولا هست به فعل یک مرحله دیگری به نام هیجان نفس المولا نحو الفعل تصویر می کنید خوب اگر این است نسبت به اتیان به اقل هم شک داریم در سقوط فاعلیت، چون اگر این اقل باطل باشد هنوز مولا می خواهد اتیان به این اقل را در ضمن اکثر، من آن اقلی که آورده ام اقلِ فاقد جزء مشکوک یا شرط مشکوک آورده ام، فلا یتم کلامه هنا.

اما مانع سوم

مانع سوم این است که گفته می شود واجب ارتباطی یک غرضی و ملاکی بر آن مترتب است که حاصل نمی شود آن غرض مگر با اتیان به جمیع اجزاء آن واجب ارتباطی، اگر امرِ به نماز رفته روی ده جزء، شما نه جزء بیاورید جزء دهم را نیاورید ملاکِ مترتبّ بر واجب ارتباطی محقق نمی شود، بعد گفته می شود که آقا پس شما موقعی که می دانید که مولا امر کرده به نماز منتهی نمی دانید امر کرده به نماز لابشرط از سوره یا امر کرده به نماز مع السورة، می دانید یک غرضی مترتب است بر این نماز، شک می کنید آیا با نماز بی سوره تحصیل کردید آن غرض مولا را و آن ملاک مترتب بر واجب را یا تحصیل نکردید، می شود شک در محصل، بعد از اینکه می دانید مولا یک غرض و ملاکی در این فعل دارد پس وجود غرض معلوم است، و لذا عقل می گوید باید غرض مولا را تحصیل کنید، تحصیل غرض مولا واجب است، اگر شما بدانید که مولا غرضش تعلق گرفته به انقاذ ابنش ولو مولا الآن خواب است از شما چیزی نمی خواهد و لکن اگر انقاذ نکنی پسر مولا را عقلاء احتجاج می کنند، می گویند تو دیدی پس مولا دارد غرق می شود و مولا غرضش این هست که پسر او را نجات بدهی ولی نجات ندادی، تحصیل غرض واصل مولا لازم هست، و لذا ما شک می کنیم آیا با اتیان اقل تحصیل کردیم غرض مولا را یا تحصیل نکردیم می شود شک در محصل غرض مولا، مثل اینکه مولا به عبدش گفته اقتل سابّ النبی، ما نمی دانیم اینی که سبّ النبی کرد آیا با انداختن در دریا کشته می شود یا نه می شود شک در محصل، خوب همه می گویند باید احتیاط کرد، چون شک داریم در حصول غرض مولا، غرض مولا در قتل سابّ النبی هست شک داریم در حصول غرض مولا باید احتیاط کنیم مطمئن بشویم که غرض مولا را تحصیل کرده ایم، و الا قاعده اشتغال و استصحاب عدم تحصیل غرض مولا جاری است می گوید باید احتیاط کنید، این مانع سوم است که گفته می شود از باب شک در محصل غرض مولا ما باید احتیاط کنیم و اتیان به اکثر بکنیم.  
اشکال محقق نائینی به مانع سوم

در جواب از این مانع سوم مرحوم نائینی فرموده ما دو جور غرض داریم، یک غرضی که ترتبش بر واجب از باب ترتب معلول هست بر علت تامه، مثل همین مثال اقتل سابّ النبی که ترتبش بر القاء فی البحر مثلا از باب ترتب معلول است بر علت تامه اگر القاء فی البحر سبب تام قتل باشد، در این مورد بله اشکال وارد است، یعنی ما اگر شک کنیم که القاء فی البحر سبب قتل هست یا نیست باید احتیاط کنیم و راه دیگری را انتخاب کنیم، چون وقتی که این غرض معلول این واجب بود پس بر ما لازم است تحصیل آن غرض و تحصیل آن غرض مقدور ماست، المقدور مع الواسطة مقدور، مسبب تولیدی مقدور است بخاطر قدرت بر سبب تولیدی آن، شک می کنیم آیا القاء فی البحر سبب تولیدی قتل سابّ النبی هست یا نیست باید احتیاط کنیم، چون شک می کنیم آیا ما غرض مولا را که ایجاد آن مسبب هست تحصیل کردیم یا نکردیم، محقق نائینی فرموده اما گاهی غرض غرضی است که ترتبش بر فعل از باب ترتب معلول بر علت تامه نیست بلکه این واجب معدّ است برای تحقق آن غرض مولا، مثل اینکه مولا غرضش این است که امسال در این زمین خوشه های گندم بروید، به عبدش می گوید این زمین را شخم بزن و بذر بپاش، اما این کاری که از عبدش خواسته علت تامه حصول غرض مولا نیست، حصول غرض مولا متوقف است بر یک مقدمات دیگری که خارج هست از اختیار این عبد، مثل اینکه باران بیاید هوا سرد نشود آنها در اختیار عبد نیست، در اینجا بر عبد لازم نیست تحصیل غرض مولا، چون از اختیار عبد خارج است، آنی که بر این عبد لازم است همانکاری است که مولا از او خواسته که گفته زمین ا شخم بزن و بذر بپاش و آبیاری کن، بقیه اش دیگر به عهده عبد نیست چون در اختیار عبد نیست.

ایشان فرموده ما در مثل جائی که شارع می گوید و ان کنتم جنبا فاطهرو از اینکه مولا امر کرده به ایجاد طهارت می فهمیم تحصیل غرض مولا از غسل در اختیار مکلف است، پس این غرض از نوع آن غرضی است که ترتبش بر فعل ترتب معلول است بر علت تامه، چون اگر آن غرض که تحصیل طهارت است مقدور نبود مثل رویش خوشه های گندم بود که در اختیار مکلف نیست مولا به او امر نمی کرد، هیچ وقت مولا به عبدش نمی گوید که عبد من بر تو واجب است که خوشه های گندم در این زمین بروید، ولی اینجا فرموده ان کنتم جنبا فاطهروا عبد من بر تو لازم است تحصیل طهارت از حدث اکبر، معلوم می شود این غرض مقدور است تحصیل آن بر مکلف، و لذا اینجا می فهمیم که این غرض از نوع اول است، از آن نوعی است که یترتب علی الفعل ترتب المعلول علی علته التامة، و لذا در موارد شک در اقل و اکثر در غسل باید احتیاط کنیم، چون غرض مولا تحصیل طهارت است نمی دانم که غسلی که ترتیب بین طرف راست و چپ را مراعات نکنم در غسل جنابت این سبب تحصیل طهارت هست یا نیست شک در محصل می شود باید احتیاط کنم، اما یک وقت مولا امر می کند به ذات یک فعل مثل اقم الصلوة، شارع که نفرمود در نماز ایجاد کن آن اثر نماز را که انتهاء عن الفحشاء و المنکر است، بلکه گفت اقم الصلوة، معلوم می شود که این غرض از نوع دوم است، یعنی ما باید با اتیان این اجزاء و افعال نماز معد فراهم کنیم برای تحقق غرض مولا، و لکن تحقق غرض مولا همه مقدماتش در اختیار ما نیست، ما نماز می خوانیم بقیه اش دیگر با مولا، دعا می کنیم (ان کان فیها خلل او نقص من رکوعها...) که خدایا این نماز من را نمازی قرار بده که موجب انتهاء از فحشاء و منکر بشود، این معلوم می شود از قسم دوم است، در قسم دوم بیش از آنچه که مولا از ما خواسته لازم نیست انجام بدهیم، آنی که مولا از ما خواسته مردد است بین اقل و اکثر نمی دانیم نه جزء از ما خواسته یا ده جزء برائت جاری می کنیم.

جواب السید الخوئی قده عن اشکال النائینی قده

آقای خوئی اشکال خوبی می کند به مرحوم نائینی، فرموده جناب استاد! ما یک غرض اعلی داریم یک غرض ادنی داریم، غرض اعلی در این مثال زرع رویش خوشه های گندم است، بله او غرض اعلی و اقصی هست، او مقدور مکلف نیست، اما یک غرض ادنی داریم که اعداد زمین است برای حصول آن غرض اعلی، اینکه در اختیار ماست، خوب این مکلف می داند که مولا یک غرض ادنائی دارد و این غرض ادنی تحصیلش بر این مکلف ممکن است، تحصیل غرض اقصی یعنی حصول خوشه های گندم بر عبد غیر مقدور است اما حصول غرض ادنی که اعداد این زمین است برای رویش خوشه های گندم که این مقدور است، خوب این غرض ادنی را مکلف می داند، شک می کند که آیا با صرف شخم زدن و بذر پاشیدن و آبیاری کردن این زمین آماده روئیدن خوشه های گندم می شود یا نیاز به سم پاشی هم هست، خوب احتمال می دهد که اگر سم پاشی نکند آن غرض ادنی که اعداد زمین است برای تحقق آن غرض اقصی محقق نشود، خوب جناب استاد طبق بیان شما باید برای تحصیل این غرض ادنی احتیاط کنیم، این مکلف احتیاطا سم پاشی هم بکند، چه فرق می کند.

خوب اینجا هم همینجور است، ما در نماز یک غرض اقصی داریم او غیر مقدور است، اما یک غرض ادنی داریم که ما اعداد کنیم و مقدمات معده را فراهم کنیم تا غرض ادنای مولا که اعداد برای تحقق آن غرض اقصی است محقق بشود، یعنی آمادگی پیدا شود برای تحقق آن غرض اقصی، ما نمی دانیم با اتیان به این نه جزء این غرض اعدادی مولا حاصل شد یا برای تحقق این غرض اعدادی که غرض ادنی هست و مقدور ما هست برای تحصیل آن ما نیاز داریم به اتیان ده جزء، خوب جناب استاد طبق آن بیانی که شما گفتید اینجا باید احتیاط کنیم، چون این غرض ادنی که تحصیل غرض اعدادی مولا هست مقدورمان هست شک می کنیم در محصل آن، فلا یتم هذه الجواب من المحقق النائینی، و لذا باید دنبال جوابهای دیگری از مانع سوم باشیم.

 بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 23/10/93

جلسه 1094

بحث در مانع سوم از موانع جریان برائت عقلیه در اقل و اکثر ارتباطی بود، که گفته شد چون واجب ارتباطی دارای ملاک واحد و غرض واحد هست پس ما می دانیم مولا یک غرض واحدی دارد که مترتب است بر این واجب ارتباطی، نمی دانیم آیا با اتیان این اقل آن غرض واحد تحصیل می شود یا نمی شود، شک در محصل غرض مولا داریم باید احتیاط کنیم.

در جواب یک جوابی مرحوم نائینی داد که عرض کردیم تمام نیست.

جواب دوم از مانع سوم

جواب دوم که جواب صحیح هست این است که غرض به دو معنا هست، غرض یا به معنای ارادة المولا هست یا به معنای ملاک و غرض هست، آنی که تحصیلش بر ما لازم است تحصیل آن چیزی است که اراده مولا به آن تعلق گرفته است ولو بالفعل حکمی بر اساس آن انشاء نکرده است، مثل همان اراده ارتکازیه مولا به انقاذ فرزندش ولو بالفعل مولا خواب باشد و ملتفت نشد به اینکه فرزندش دارد غرق می شود، اما غرض به معنای مصلحت چیزی نیست که تحصیل آن بر ما لازم باشد، آنچه را که مولا از ما خواسته او را ما باید تحصیل کنیم.

بله! واجب ارتباطی دارای یک ملاکی هست، ولی شارع که به ما نگفت که آن ملاک را تحصیل کنید، اراده مولا تعلق نگرفت به تحصیل آن ملاک که از عبد بخواهد که این ملاک را تحصیل کنید، اینکه نیست، اراده مولا به این تعلق گرفته است که این افعال را انجام بدهید.

و ان شئت قلت: حتی آن غرض اقصی و ملاک اقصی را اگر حساب بکنیم آن ملاک اقصی را مولا وقتی اراده نکند و از مکلف نخواهد تحصیل آن را مگر به مقداری که سد ابواب عدم بشود بر آن از ناحیه این مقدمات، مثلا برای اینکه آن غرض اقصی حاصل بشود فرض کنید نیاز هست به ده مقدمه تحت اختیار مکلف، بعضی از مقدمات که اصلا تحت اختیار مکلف نیست به آنها کار نداریم، اما فرض کنید ده مقدمه دارد آن غرض اقصی که تحت اختیار مکلف هست، و لکن مولا اراده اش فقط به این تعلق گرفته که سد کنیم ابواب عدم را بر آن غرض اقصی از ناحیه انجام دادن نه مقدمه از این ده مقدمه، یکی از این مقدمات ولو در اختیار مکلف هست اما مولا طلب نکرده است از مکلف تحصیل آن مقدمه عاشره اختیاریه را، از مکلف نخواسته است که سد باب عدم بکند بر آن غرض اقصی از ناحیه انجام دادن این مقدمه دهم، مصلحت نیست که مولا از عبدش بخواهد که از ناحیه این مقدمه دهم هم عبدش سد ابواب عدم بکند بر آن غرض اقصی، و واجب باشد که این عبد این مقدمه دهم را هم تحصیل کند، نه! مصلحت گاهی در این نیست، مثل اینکه مولا غرضش تهیه یک کتابی است که در شهر دوردستی هست مثلا در شهر نجف هست، مصلحت نیست که به عبدش که در ایران هست بگوید برو نجف و این کتاب را تهیه کن، بلکه می گوید اگر رفتی نجف رسیدی به نجف آن وقت باید بروی کتاب فروشی های نجف را بگردی و این کتاب را تهیه کنی و برای من بیاوری، غرض اقصای مولا تهیه این کتاب است، مقدمات تهیه این کتاب که در اختیار این مکلف هست یکی از آنها رفتن از ایران به نجف هست، یکی اش هم این است که در کتاب فروشی های نجف بگردیم و این کتاب را پیدا کنیم، مصلحت نیست مولا که طلب کند سد ابواب عدم را بر آن خواسته و غرض خودش مطلقا ولو در رابطه با این مقدمه اختیاریه که مسافرت کردن به نجف هست، نه مصلحت نیست ولذا طلب نمی کند، لذا فقط می گوید فقط سد ابواب عدم بکن بر آن غرض من از ناحیه بقیه مقدمات، یعنی اگر رفتی نجف آن وقت دیگر من نمی پذیرم از تو که به بهانه وقت نداشتن و کم وقت داشتن نروی کتاب فروشی های نجف را بگردی، از آن ناحیه باید غرض من تأمین بشود، اما از ناحیه سفر از ایران به نجف من از تو نمی خواهم که غرض من تأمین بشود، اینکه اشکال ندارد.

اینجا هم هیمنطور است، غرض به معنای اراده تشریعیه که نیست تا بگوئیم مولا از عبدش خواسته است تحصیل آن غرض اقصی را یا حتی آن غرض ادنی را، نه! مولا از عبدش تحصیل غرض را مطلقا نخواسته است بلکه فقط بالنسبة به این مقدمات اختیاریه خواسته است، خوب وقتی این مقدمات اختیاریه که مولا از ما خواسته نمی دانیم نه مقدمه خواسته یا ده مقدمه خواسته، برائت جاری می کنیم، در رابطه با همین کتاب فروشی های نجف اگر عبد نمی داند که آیا این مقدمه اختیاریه مسافرت کردن از ایران به نجف را هم مولا می خواهد از او یا نمی خواهد خوب اصل برائت جاری می کند.

و لذا غرض مولا به معنای آنی که ملاک در او هست تحصیلش بر مکلف لازم نیست الا به مقداری که اراده لزومیه مولا تعلق گرفته است که عبد آن را تحصیل بکند، و وقتی مولا به عبدش امر می کند به اتیان افعالی معنایش این است که تحصیل آن غرض مولا چه غرض اقصی و چه غرض ادنی که غرض اعدادی است تحصیل آن فقط به مقدار اتیان این افعال از مکلف خواسته شده و نه بیشتر، و ما شک می کنیم آیا این افعالی که مولا از عبدش خواسته نُه فعل است یا ده فعل برائت جاری می کنیم، جواب صحیح از این مانع سوم همین است.

جواب سوم از مانع سوم

جواب سوم این است که بگوئیم شما از کجا مسلّم می گیرید که غرض در واجب ارتباطی غرض واحد است که مترتب هست بر اجزاء این واجب ارتباطی؟ هذا اول الکلام، گاهی خود غرض متکثر است واحد نیست، و این را می شود به انحائی تصویر کرد:

احتمال اول: یکی اینکه اصلا غرض مولا خارج از اتیان به این افعال نیست، یک غرض آخری ندارد که مترتب بر این افعال باشد، اصلا غرض مولا انجام دادن این افعال و امتثال امر است، "و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون"، اینکه ما بگوئیم حتما یک غرضی است مترتب بر وضوء مثلا این معلوم نیست، در روایت داریم خداوند امر کرد به وضوء "لیُعلم من یطعیه ممن یعصیه"، و الا اصلا معلوم نیست که وضوء یک اثری داشته باشد که مترتب است بر وضوء، مثل فرماندهی که به سربازانش دستور می دهد در مراسم صبحگاهی بنشینید برخیزید، نه اینکه این نشستن و برخاستن یک ملاکی دارد که با این کارها مولا می خواهد آن ملاک را تحصیل کند، نخیر! حالا اگر یک روز فرمانده نبود خود سربازها بگویند ما برای تحصیل آن ملاک خودمان همان کارها را انجام بدهیم مورد تمسخر قرار می گیرند، اصلا غرض در این افعال اتیان به این افعال است به امر مولا، امتثال امر مولا هدف است هدف دیگری در کار نیست، شاید اینطور باشد، و الا روز عید قربان در خیمه ها حجاج خسته هستند و دچار کم خوابی هستند می گویند بروید هفت سنگ به جمره عقبه بزنید و برگردید، حالا اگر واجب نبود این کار آیا این رمی جمرات یک ملاکی داشت که "الواحبات الشرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه"، نه این حرفها نیست، هدف همین است که خدا می گوید بکن ما امتثال امر خدا بکنیم تقویت بشود این مرتبه طاعت و عبودیت در مردم، هدف این هست، یعنی هدف امتثال امر مولا است و وراء آن هدفی نیست، و لذا ما فرض نمی توانیم بکنیم که حتما یک غرضی مترتب است بر این افعال، غرض اتیان خود این افعال است، آن وقت وقتی مردد شد این واجب بین اقل و اکثر ما می توانیم برائت از اکثر جاری کنیم، اینطور نیست که این رمی جمره عقبه مثلا این مقدمه اعدادیه باشد برای یک هدف عالی تر، خوب اصلا معلوم نیست هدف عالی تری باشد بلکه اصلا خود همین هدف است که شما امتثال امر مولا بکنید، حالا اینکه چرا این فعل را انتخاب کرد نه فعل دیگر را ممکن است یک مرجحاتی داشته باشد یا از باب ترجیح بلامرجح باشد، اما اینکه یک غرضی مترتب بر این افعال باشد این ثابت نیست.

احتمال دوم: اینکه غرض مترتب بر این افعال متعدد باشد یعنی طبق این احتمال دوم غرض مترتب داریم منتهی غرض مترتب هم متعدد است، اقل دارای یک اثر است اکثر هم دارای یک اثر دیگری است، ما نمی دانیم که آیا مطلوب مولا کلا الاثرین است که امر به اکثر کرده، یا اینکه مطلوب مولا همان اثر اول است که مترتب است بر اقل که امر به اقل کرده است، مثل اینکه نمی دانیم مولا مطلوبش سیراب شدن عادی است یا سیراب شدن در حد اعلی هست، ما یک ارتواء متعارف داریم یک ارتواء شدید داریم، نمی دانیم کدام یک غرض مولا است، اگر غرض مولا ارتواء شدید است باید دو لیوان آب بخوریم اگر غرض مولا ارتواء متعارف است یک لیوان آب هم کافی است، (اقل و اکثر استقلالی نیست چون شاید غرض مولا ارتواء شدید باشد که ارتواء متعارف هم در ضمن آن هست، نسبت بین ارتواء متعارف و ارتواء شدید اقل و اکثر است، ارتواء متعارف قطعا مطلوب مولا هست یا استقلالا یا در ضمن ارتواء شدید)، پس شاید غرض مولا ارتواء شدید است که در جنگ کاملا سیراب باشیم که هیچ احساس ضعف نکنیم، و لکن اگر غرض مولا ارتواء شدید باشد اصل ارتواء در ضمن آن مطلوب است، پس اصل ارتواء که خود غرض مولاست می شود مردد بین اقل و اکثر، اینطور نیست که یک غرض بسیط باشد مثل نهی عن الفحشاء و المنکر که نمی دانیم این نهی عن الفحشاء و المنکر که یک غرض بسیط است مترتب است بر اقل یا مترتب بر اقل نیست بلکه مترتب بر اکثر است، نخیر! خود آن غرض مترتب می تواند ذو مراتب باشد مثل همین غرض ارتواء که مترتب است بر شرب ماء، شک دارد که ارتواء متعارف مطلوب استقلالی است یا ارتواء متعارف مطلوب ضمنی است در ضمن ارتواء شدید، تباین که نیست بین اصل ارتواء و ارتواء شدید، بلکه اگر ارتواء شدید مطلوب باشد اصل ارتواء هم در ضمن او مطلوب است، و لذا خود غرض می شود مردد بین اقل و اکثر.

و اصلا می توانید شما فرض کنید دو اثر مختلف بدون اینکه به اختلاف مرتبه برگردد، تکبیرة الاحرام یک اثر دارد قرائت حمد اثر دیگری دارد رکوع اثر دیگری دارد پس ده فعل در نماز ده اثر دارند، منتهی آن ده اثر ممکن است مطلوب ارتباطی مولا باشند مطلوب استقلالی نیستند، آن ده اثر را با هم می خواهد، گاهی اینطور است که مولا دو صفت را با هم می خواهد، می گوید که علم با حلم می خواهم، علم بی حلم نمی خواهم حلم بی علم هم نمی خواهم، دو تا اثر است ولی ارتباطی است، ده جزء دارد نماز، این ده جزء ممکن است هر کدام یک اثر مستقلی داشته باشد، منتهی ارتباطی بودنش به این است که مولا می گوید این ده اثر را با هم می خواهم، خوب من نمی دانم نماز واجب نه جزئی است که نه اثر دارد و این نه اثر را با هم می خواهد، یا واجب ده جزئی است ده اثر بر آن مترتب است این ده اثر را با هم می خواهد، خود آن اثر و غرض می شود مردد بین اقل و اکثر.

این هم جواب دیگری است از این مانع سوم.

فتحصل مما ذکرنا که برائت عقلیه از اکثر هیچ مانعی ندارد بنا بر مسلک برائت عقلیه، و ما چون برائت عقلیه را قبول نداریم برائت عقلائیه جایگزین آن می شود.

#### یقع الکلام فی اجراء البراءة الشرعیة عن وجوب الاکثر

مشهور قائلند که در اقل و اکثر ارتباطی علاوه بر برائت عقلیه از وجوب اکثر برائت شرعیه هم از وجوب اکثر جاری می شود.

مرحوم آخوند بجای برائت از وجوب اکثر فرموده برائت شرعیه از جزئیت این جزء مشکوک و شرطیت این شرط مشکوک که بعدا توضیح خواهیم داد.

آقای خوئی در مصباح الاصول یک تقریبی ذکر می کند برای جریان برائت از وجوب اکثر، ایشان فرموده است که در ابتداء استصحاب عدم وجوب اکثر می خواهد جاری بشود، و لکن این استصحاب تعارض می کند با استصحاب عدم وجوب اقل لابشرط.

و ان شئت قلت: استصحاب عدم تقیید واجب به آن جزء مشکوک تعارض می کند با استصحاب عدم اطلاق، بعد التعارض و التساقط نوبت می رسد به اصل برائت، بعد از تعارض استصحابین اصل برائت که می خواهد جاری بشود به عنوان اصل محکوم اصل برائت از تقیید یعنی اصل برائت از وجوب اکثر جاری می شود بلا معارض، برای اینکه اصل برائت از اطلاق معنا ندارد، چون اطلاق یعنی توسعه و ترخیص در تطبیق، اطلاق وجوب اقل یعنی ترخیص در تطبیق آن بر نماز بی سوره و یا نماز با سوره، خوب اطلاق بدلی که عین توسعه است معنا ندارد که برائت از اطلاق جاری بشود، اصلا خلاف امتنان است برائت از توسعه و اطلاق، لذا برائت از تقیید جاری می شود بلامعارض.

طبعا این مبنا مبتنی می شود بر اینکه یا ما خطاب مختص را بپذیریم یا اصل طولی را بپذیریم، چون شبهه است که این برائت از وجوب اکثر معارضه می کند با همان استصحاب عدم اطلاق، یعنی استصحاب عدم اطلاق همزمان هم با استصحاب عدم تقیید معارضه می کند و هم با برائت از تقیید، برای جواب از این شبهه تعارض یا باید بگوئیم برائت از تقیید خطاب مختص هست ولی استصحاب عدم اطلاق که معارضه می کند با استصحاب عدم تقیید خطاب مشترک هست، و خطاب مختص اگر در یک طرف علم اجمالی جاری شد حجت بلامعارض هست، که نظر آقای خوئی همین است و نظر درستی هم هست، یا بگوئیم برائت از تقیید اصل طولی است که نظر شیخ انصاری است که ما این را قبول نداریم.

اقول: ما عرضمان این است که جناب آقای خوئی استصحاب عدم اطلاق که بنا بر نظر شما که اطلاق امر وجودی است جاری می شود نه طبق نظر کسانی که اطلاق را امر عدمی می دانند، آنهایی که اطلاق را می گویند عدم التقیید خوب معنا ندارد که استصحاب عدمُ عدم التقیید بکنیم، بلکه آنجا فقط استصحاب می کنیم عدم تقیید را و مرحوم نائینی فرموده با استصحاب عدم تقیید اثبات می شود اطلاق، چون اطلاق یعنی عدم التقیید، ولی آقای خوئی چون معتقد است که اطلاق امر وجودی است که لحاظ عدم التقیید و لحاظ التوسعه هست لذا اطلاق امر وجودی است استصحاب می کنیم عدم اطلاق را، خوب جناب آقای خوئی! بفرمائید این استصحاب عدم اطلاق چه اثر عملی دارد؟

این استصحاب عدم اطلاق اگر می خواهد اثبات کند تقیید را و وجوب اکثر را اینکه اصل مثبت است که حجت نیست، و اگر استصحاب عدم اطلاق می خواهد بگوید که شما می توانید اقل را هم ترک کنید، چون استصحاب می کنیم عدم وجوب اقل لابشرط را، استصحاب عدم وجوب اقل لابشرط اگر می خواهد اثبات کند وجوب اکثر را که اصل مثبت است و اگر می خواهد ترخیص بدهد حتی در ترک اقل اینکه ترخیص در مخالفت قطعیه است، من اگر می دانم یا نماز لابشرط از سوره واجب است یا نماز مع السورة استصحاب عدم وجوب نماز لابشرط از سوره به من ترخیص بدهد که اصل نماز را ترک کنم اینکه می شود ترخیص در مخالفت قطعیه، و این به نظر شما قبیح است و یا لااقل خلاف ارتکاز عرفی هست، و لذا استصحاب عدم اطلاق اثر ندارد.

مگر اینکه بخواهید اثر اخباری برای آن تصویر کنید، بگوئید استصحاب عدم اطلاق اثرش جواز اخبار است به عدم اطلاق، هیچ اثر طریقی ای ندارد، اما اثر موضوعی دارد، استصحاب عدم اطلاق جاری می شود برای اینکه جائز باشد ما خبر بدهیم از عدم اطلاق.

خوب این اشکال اگر وارد باشد این معزل مهمی است که آقای خوئی باید از او جواب بدهد، ما استصحاب را قائم مقام قطع موضوعی نمی دانیم، استصحاب اثرش جواز إخبار نیست و لذا ما مشکل نداریم آقای خوئی هم مشکلش حل نمی شود، و این مشکل در خیلی جاها پیش می آید که آقای خوئی ملتزم نیست، قبلا ما این را مفصل بحث کردیم.

اما وقتی فکر می کنیم می بینیم اشکال عمیق تر از این هست که مبتنی باشد بر نظر مرحوم آقای خوئی! اصلا ما استصحاب را کار نداریم، نه استصحاب عدم اطلاق را کار داریم و نه مبنای قیام استصحاب مقام قطع موضوعی در جواز اخبار را کار داریم، بلکه خود اصل برائت را کار داریم، اشکال عمیق این است که آقا! من علم اجمالی دارم که یا واجب است نماز با سوره یعنی واجب است اکثر پس باید نماز با سوره بخوانم، و یا نماز با سوره واجب نیست پس دروغ است اگر من بیایم اعلام کنم که نماز با سوره واجب است، تکرار می کنم: اصل برائت از وجوب نماز با سوره که آقای خوئی فرمود معارض داخلی ندارد یعنی برائتی در مقابل او نیست، ولی استصحابها با هم تعارض می کنند، اشکال عمیق این است یعنی اشکالی است فراتر از این اشکال که طبق مبنای آقای خوئی پیش می آمد که استصحاب عدم اطلاق اثر جواز اخبار دارد به لحاظ او مشکل پیدا می کنیم، اشکال عمیق این است که اصلا استصحاب عدم اطلاق به کنار، ما هستیم و اصل برائت، اصلا برائت از وجوب اکثر معارض دارد، معارضش این است که من علم اجمالی دارم که یا واجب کرده خدا نماز با سوره را بر من پس این برائت از وجوب نماز با سوره دروغ می گوید، و یا خدا واجب نکرده بر من نماز با سوره پس اگر من اعلام کنم نماز با سوره واجب است دروغ حرام است، اصل برائت از وجوب نماز با سوره تعارض می کند با اصل برائت از حرمت اخبار به وجوب نماز با سوره به ملاک حرمت کذب، این علم اجمالی را چه بکنیم؟ من اگر هر دو اصل برائت را اجراء کنم نتیجه اش این می شود که نماز با سوره نمی خوانم تمسکا به اصل برائت از وجوب نماز با سوره، از آن طرف می آیم اعلام می کنم که خدا واجب کرده نماز با سوره را تمسکا به اصل برائت از حرمت این اخبار به ملاک حرمت کذب، شما می دانید که این خلاف علم اجمالی است، چون یا نماز با سوره را خدا واجب کرده پس آن اصل برائت از وجوب نماز با سوره خلاف است، یا خدا واجب نکرده نماز با سوره را پس اخبار به وجوب نماز با سوره کذب محرم و افتراء علی الله است.

لا یقال: که این اخبار به وجوب نماز با سوره یقینا حرام است چون قول به غیر علم است "حرم علیکم ان تقولوا علی الله ما لاتعلمون" پس علم تفصیلی داریم که اگر خبر بدهیم از وجوب نماز با سوره این حرام تفصیلی است چون قول به غیر علم است.

فانه یقال: بله، ولی حرمت قول به غیر علم کجا حرمت افتراء علی الله کجا، افتراء علی الله از کبائر است و مبطل صوم است، اما قول به غیر علم که مبطل صوم نیست و از کبائر نیست، پس من علم اجمالی ام این است که یا اکثر یعنی نماز با سوره واجب است که باید نماز با سوره بخوانم، و یا نماز با سوره واجب نیست که در این صورت اگر خبر بدهم از وجوب نماز با سوره این کذب و افتراء علی الله است که حرمت شدیده دارد از کبائر است و مبطل صوم است، خوب برائت از این حرمت شدیده کذب تعارض می کند با آن برائت از وجوب اکثر تعارضا تساقطا، پس چه جوری می گوئید برائت از وجوب اکثر بلا معارض است؟

در این اشکال تأمل بفرمائید تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 24/10/93

جلسه 1095

بحث راجع به جریان برائت شرعیه از وجوب اکثر بود در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی.

آقای خوئی فرمودند بعد از تعارض استصحاب عدم وجوب اکثر با استصحاب عدم وجوب اقل لابشرط نوبت می رسد به اصل برائت از وجوب اکثر که این اصل بلا معارض هست.

ما عرض کردیم که ممکن هست کسی برای این اصل برائت از وجوب اکثر معارض پیدا کند، به این نحو که بگوید یا اکثر واجب است پس این برائت از وجوب اکثر اشتباه است، و یا اکثر واجب نیست پس اخبار از وجوب اکثر کذب محرم هست.

لایقال: نفرمائید که این برائت از حرمت اخبار از وجوب اکثر تعارض می کند با برائت از حرمت اخبار به عدم وجوب اکثر و برائت از وجوب اکثر می شود بلا معارض، برائت از حرمت اخبار به وجوب اکثر معارض دارد، معارضش برائت از حرمت اخبار به عدم وجوب اکثر است، این دو برائت با هم تعارض می کنند چون علم اجمالی داریم که یکی از این دو اخبار کذب محرم است، بالاخره با اخبار از وجوب اکثر کذب محرم است یا اخبار از عدم وجوب آن کذب محرم است، چون اجتماع نقیضین که نمی شود.

فانه یقال: جواب این است که بله! برائت از حرمت اخبار به وجوب اکثر دو معارض دارد یکی همین برائتی که شما می گوئید یعنی برائت از حرمت اخبار به عدم وجوب اکثر، و دیگری هم خود برائت از وجوب اکثر، آن هم طرف معارضه است، چه وجهی دارد که شما برائت از وجوب اکثر را سلیم از معارضه بدانید، حدیث برائت یک خطاب مشترک هست برای هر سه طرف، برائت از وجوب اکثر معارض هست با برائت از حرمت اخبار به وجوب اکثر هر دو هم دلیلش رفع ما لایعلمون هست که خطاب مشترک است، منافات ندارد که برائت از حرمت اخبار به وجوب اکثر از باب حرمت کذب یک معارض دیگری هم دارد که عبارت است از برائت از حرمت اخبار به عدم وجوب اکثر، مگر نمی شود یک اصل برائت معارضه کند با دو اصل برائت؟

اما جواب از این اشکال:

جواب اول: یک جواب این است که ما بگوئیم انصراف دارد حدیث رفع از اجراء برائت در موردی که اصل حرمت معلوم است شدت حرمت مشکوک است، من علم اجمالی دارم که یا این فعل الف مثلا این تصرف در این درخت غصب مال یتیم هست، اصل غصب بودن آن را می دانم اما اینکه غصب مال یتیم است که "ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونهم نارا و سیصلون سعیرا" که غصب مال یتیم حرمت شدیدتری دارد نسبت به غصبهای عادی، من می دانم این درخت الف قطعا مال دیگران است و تصرف در آن حرام است، و لکن علم اجمالی دارم که یا این درخت الف مال یتیم است یا این درخت ب مال مردم است، اصل اینکه درخت الف ملک غیر است معلوم است، ولی اینکه درخت ب ملک غیر باشد مجهول و مشکوک است، خوب حرمت تصرف در درخت الف معلوم است شدت حرمت مشکوک است، به لحاظ این مرتبه شدیده حرمت ما بخواهیم اصل برائت جاری کنیم و تعارض کند با اصل برائت از حرمت درخت ب، این چه بسا گفته می شود که خلاف فهم عرفی است، دلیل رفع ما لایعلمون انصراف دارد از این موردی که اصل حرمت آن معلوم است شدت حرمت مشکوک است، ما به نظرمان بعید نمی آید که حدیث رفع از این درخت الف منصرف باشد، می گویند تو که می دانی تصرف در این درخت الف حرام هست، شدت حرمت آن سبب نمی شود که شما بخواهید اصل برائت جاری کنید از این شدت حرمت که مشکوک هست، {اثر عملی وقتی مبتلا شدیم خواستیم اجراء کنیم آنوقت باید حساب کنیم، و لکن فعلا ما تصرف که در این درخت الف نکرده ایم، می خواهیم ببینیم آیا این تصرف در درخت الف حرام شدید است یا نه فعلا بحث تصرف و عدم تصرف است، خوب برائت از حرمت شدیده تصرف در درخت الف جاری کنیم تعارض کند با برائت از اصل حرمت تصرف در درخت ب، این به نظر عرفی نمی آید}.

البته این مثال امرش سهل است، زیرا بر فرض حدیث رفع تعارض کند "کل شئ لک حلال حتی تعرف انه حرام" در این درخت الف یقینا جاری نمی شود چون یقین دارم تصرف در این درخت حرام است، حدیث حل که به لحاظ شک در شدت حرمت جاری نمی شود، چون حدیث حل موضوعش مشکوک الحرمة است و این درخت الف مشکوک الحرمة نیست بلکه معلوم الحرمة است، آنوقت حدیث حل در درخت ب جاری می شود بلامعارض، اما بحث در این است که به نظر ما حدیث رفع هم انصراف دارد از جائی که اصل حرمت معلوم است شدت حرمت مشکوک است، و لذا در شبهه وجوبیه هم با اینکه حدیث حل جاری نیست بعید نمی دانیم که اگر ما اصل وجوب اکرام زید را بدانیم علم اجمالی پیدا کنیم که یا وجوب اکرام زید شدید است یا اکرام عمرو واجب است، اینجا که دیگر بحث حدیث حل مطرح نیست، و لکن به نظر ما اصل وجوب اکرام زید وقتی معلوم هست دیگر رفع ما لایعلمون شامل آن نمی شود عرفا، چون می گویند شما که می دانی اکرام زید واجب است اینکه شدت وجوب آن را ندانی بخواهی برائت جاری کنی برای تأمین از عقاب شدید این اثر عرفی نیست، و لذا برائت از وجوب اکرام عمرو جاری می شود بلا معارضٍ.

فرق می کند این مثال با این مثالی که من علم اجمالی دارم یا نذر کرده ام نماز صبح بخوانم یا نذر کرده ام نافله صبح بخوانم، اینجا به نظر می رسد علم اجمالی منجز است، چون وجوب وفاء به نذر وجوب مستقلی است غیر از وجوب نماز صبح، من یک علم تفصیلی دارم به وجوب نماز صبح، یک علم اجمالی دارم به وجوب آخری که مستقل هست که یا باید وفاء کنم به نذر به خواندن نماز صبح یا وفاء کنم به نذر به خواندن نافله صبح، این علم اجمالی به تکلیف مستقلی است، و ظاهر این است که حدیث رفع از آن منصرف نیست اطراف آن را می گیرد و تعارض می کنند، و لذا به مقتضای علم اجمالی به وجوب وفاء به نذر یا به اتیان نماز صبح یا به اتیان نافله صبح من باید احتیاطا هر دو نماز را بخوانم تا نسبت به وجوب وفاء به نذر مؤمن داشته باشم.

{دیگر اینجا بحث انصراف باید مطرح بشود که انصراف داشته باشد حدیث رفع از جریان نسبت به شدت حرمت که مربوط به ملاک هست، می گوید حرمت یا وجوب را که می دانی شدت و ضعف ملاک را نمی دانی، ولی در مثال نذر اصل وجوب ثانی مستقل را در مورد نماز صبح من نمی دانم، علم اجمالی منجز است که یا واجب است وفاء به نذر در نماز صبح یا در نافله صبح، چون یک وجوب مستقلی است مربوط به شدت وجوب معلوم بالتفصیل نیست که به عالم ملاک برگردد}.

این یک جوابی که ممکن است بدهیم.

جواب دوم: این است که بگوئیم آقا! اگر این اشکال درست باشد ما باید بگوئیم حدیث رفع هیچ شبهه ای را ولو شبهه بدویه محضه را شامل نمی شود، فقط مختص است به موارد غفلت، کما اینکه آقای زنجانی شبهه داشتند که می گفتند شاید رفع ما لا یعلمون به معنای رفع ما لایلتفتون باشد، عملا این اشکال بازگشتش به این است که در شبهات بدویه محضه هم نتوانیم اصل برائت جاری کنیم، چون ما وقتی شک بدوی داریم که آیا نماز آیات واجب است هنگام مخوّف سماوی یا واجب نیست، این به حسب ظاهر شک بدوی است، ولی با این بیانی که شد می شود علم اجمالی تشکیل داد که یا واجب است نماز آیات بخوانیم هنگام مخوّف سماوی یا حرام است خبر بدهیم از وجوب نماز آیات در این حال از باب حرمت کذب، ولو از باب حرمت قول به غیر علم حرمت این اخبار معلوم است و لکن حرمت کذب حرمت شدیدتری است و آن طرف علم اجمالی است.

من نمی خواهم بگویم که لغویت حدیث رفع لازم می آید، نه ممکن است شما بگوئید خوب حدیث رفع مختص می شود به موارد غفلت، اینکه موجب لغویت حدیث رفع نمی شود، ولی می خواهم بگویم ممکن است کسی بگوید که معلوم می شود که شارع به این علم اجمالی اعتناء نکرده، چون یک وقت ما رفع ما لایعلمون را منصرف می دانیم به موارد غفلت این بحث دیگری است، یک وقت می گوئیم حدیث رفع  موارد شک را هم شامل می شود کما هو الصحیح، وقتی موارد شک را شامل می شود خوب قدر متیقن از موارد شک شبهات بدویه محضه است، اگر این علم اجمالی که مطرح شد منجز باشد در هیچ موردی از موارد شک حتی شک بدوی محض ما دیگر نمی توانیم حدیث رفع جاری کنیم.

و یزید ذلک وضوحا اینکه ما عرض کردیم در شبهات تحریمیه یک راه نجاتی داریم و آن تمسک به حدیث حل بود، چون مثل آن مثال عرض کردم که علم اجمالی درایم یا درخت الف مال یتیم هست ولی اصل مال الغیر بودن آن معلوم بالتفصیل است یا درخت ب مال الغیر است که اصل مال الغیر بودن آن مشکوک است، این علم اجمالی را گفتیم منجز نیست، چون لااقل اصالة الحل در درخت ب بلامعارض است، چون اصالة الحل در درخت الف که جاری نمی شود او را یقین داریم حرام است، خوب در شبهات تحریمیه وقتی با اصالة الحل مشکل حل می شود ممکن است بگوئیم احتمال تفصیل بین شبهات تحرمیه و شبهات وجوبیه نمی دهیم که در شبهات تحریمیه اصالة الحل مشکل را حل بکند ولی در شبهات وجوبیه ما مجبور بشویم احتیاط کنیم، این خلاف تسالم اصحاب هست، ما در شبهات تحریمیه بالاخره از راه اصالة الحل مشکلمان را حل می کنیم، مثلا در شبهات تحریمیه بدویه مثل حرمت شرب تتن شما می گوئید علم اجمالی داریم یا حرام است شرب تتن اگر خدا شرب تتن را حرام کرده که باید اجتناب کنیم، یا اخبار از حرمت شرب تتن کذب محرم است اگر خدا شرب تتن را حرام نکرده است، حالا ما مشکل حدیث رفع را اگر نتوانیم حل کنیم اصالة الحل تجویز می کند شرب تتن را، زیرا اخبار از حرمت شرب تتن معلوم تفصیلی است که حرام است ولو به ملاک حرمت قول به غیر علم، معلوم التفصیل است حرمت آن و دیگر حدیث حل در او جاری نمی شود، حدیث حل که موضوع ندارد در موارد علم تفصیلی به حرمت و شک در شدت و ضعف آن، مثل حدیث رفع که نیست تا بگوئیم حدیث رفع به لحاظ این مرتبه شدیده مشکوکۀ حرمت موضوع دارد.

پس ما در شبهات تحریمیه حداقل با حدیث حل مشکلمان حل می شود، آنوقت وقتی احتمال تفصیل ندهیم بین شبهات وجوبیه و تحریمیه مشکل در شبهات وجوبیه هم حل خواهد شد.

این اولین مانع بود در مقابل برائت شرعیه از وجوب اکثر که چون مانعی بود که در کتب ذکر نشده بود اول ذکر کردیم، که به نظر می رسد که این مانع بر سر راه جریان برائت از وجوب اکثر قابل دفع است.

{دیگر وقتی این علم اجمالی در جمیع شبهات حتی شبهات بدویه محضه هم بود و ما راهی پیدا کردیم که شارع اعتناء نکرده است به این علم اجمالی انسان وثوق پیدا می کند که این مانع هیچ کجا مقبول شارع نیست، ممکن است در اقل و اکثر ارتباطی در اکثر برائت جاری نشود بخاطر موانع دیگر، اما این مانع که علم اجمالی بود که ما عرض کردیم اگر بنا بود مانع باشد در همه شبهات حتی شبهات بدویه محضه هم صلاحیت مانعیت داشت ولی شارع به آن اعتناء نکرد وثوق پیدا می شود که شارع این را مانع نمی بیند در مقابل جریان برائت از وجوب این فعل مشکوک الوجوب یا حرمت این فعل مشکوک الحرمة حتی در اقل و اکثر ارتباطی}.

اما بقیه موانع بر سر راه برائت شرعیه از اکثر:

مانع دوم: مانعی است که آقای خوئی ذکر می کند، می فرماید: یا شما برائت عقلیه را در اقل و اکثر ارتباطی قبول دارید کما هو المختار، یا قبول ندارید، اگر قبول ندارید حتما بخاطر دو مانع است که قبلا مطرح شد، که یکی شبهه تحصیل غرض و دیگری شبهه عدم انحلال علم اجمالی است، لابد این دو شبهه بود که نتوانستید حل کنید و برائت عقلیه جاری کنید از وجوب اکثر.

یک شبهه شبهه این بود که غرض مولا از واجب ارتباطی معلوم نیست با اتیان اقل تحصیل بشود، و لذا نسبت به غرض مولا ما شک داریم در محصل، نمی دانیم اقل محصل غرض مولا هست یا نیست، و لذا قاعده اشتغال جاری است، که ما این را به عنوان مانع سوم در بحث برائت عقلیه از وجوب اکثر مطرح کردیم، آقای خوئی می فرماید اگر این شبهه را نتوانستیم جواب بدهیم در بحث برائت عقلیه خوب مانع از برائت شرعیه هم خواهد بود، زیرا برائت از وجوب اکثر که مؤمن از غرض مشکوک نیست، بله مؤمن از وجوب مشکوک هست اما مؤمن از غرض مشکوک که نیست، مشکل اینکه ما شک داریم با اتیان اقل تحصیل کرده ایم غرض مولا را این را نمی شود با برائت از وجوب اکثر جواب داد، برائت از وجوب اکثر مؤمّن از وجوب مشکوک است نه مؤمّن از شک در تحصیل غرض مولا.

و همینطور آن شبهه عدم انحلال علم اجمالی، که می گفت ما علم اجمالی داریم که یا اقل لا بشرط یعنی اقل به وصف اطلاق واجب است یا اکثر، اگر نتوانیم این علم اجمالی را منحل کنیم و برائت عقلیه جاری کنیم از وجوب اکثر خوب برائت شرعیه هم جاری نمی شود، چون برائت شرعیه از وجوب اکثر یعنی برائت شرعیه از تقیید، خوب برائت شرعیه از تقیید وجوب به اتیان آن جزء مشکوک که نمی تواند اثبات کند اطلاق وجوب اقل را، پس علم اجمالی به اینکه این وجوب یا مطلق است یا مقید منحل نمی شود با برائت از تقیید، چون برائت از تقیید که اثبات اطلاق نمی کند.

بله! اگر ما مثل استادمان محقق نائینی اطلاق را عدم التقیید می دانستیم نه اینکه اطلاق را امر وجودی یعنی لحاظ عدم التقیید و لحاظ السریان بدانیم، اگر مثل استادمان اطلاق را عدم التقیید می دانستیم حرفی نداشتیم می گفتیم برائت از تقیید نفی تقیید می کند و نفی تقیید یعنی اطلاق، اما چه کنیم که ما اطلاق را امر وجودی می دانیم، پس این فرمایش آقای نائینی که برائت از تقیید اثبات می کند اطلاق را این بنا بر نظر صحیح که اطلاق امر وجودی است درست نمی شود، و لذا علم اجمالی منحل نمی شود با برائت از تقیید.

اقول: هر دو فرمایش آقای خوئی چه در رابطه با بحث شبهه تحصیل غرض و چه بحث شبهه عدم انحلال علم اجمالی ناتمام است.

اما راجع به شبهه تحصیل غرض، جناب آقای خوئی! برائت از وجوب جاری کردن بدون اینکه این برائت از وجوب مؤمّن باشد نسبت به غرض مشکوک چه اثری دارد؟ اگر بناست ما نسبت به غرض مولا هم متعهد و مسئول باشیم خوب برائت از وجوب مشکوک جاری بشود ولی تأمین ندهد از غرض مشکوک خوب این برائت از وجوب مشکوک می شود لغو، ظاهر رفع ما لا یعلمون این است که می خواهد شرعا ثقل را از دوش مکلف بردارد، اگر بنا باشد رفع وجوب مشکوک ظاهرا ثقل را بر ندارد از دوش مکلف، بلکه نیاز دارد به تأمین از غرض مشکوک و حدیث رفع تأمین نمی دهد از غرض مشکوک، خوب این عرفا لغو است، ظاهر حدیث رفع تأمین از وجوب مشکوک است بما له من الغرض.

ما تمسک نمی کنیم به دلالت عقلیه اقتضاء، ما نمی گوئیم عقلا لغو می شود حدیث رفع اگر مؤمّن از غرض مشکوک نباشد در اقل و اکثر ارتباطی، تا شما اشکال کنید که دلالت اقتضاء در صورتی هست که اصل خطاب لغو بشود، اینجا که اصل خطاب لغو نمی شود چون اصل خطاب در شبهات بدویه سر جای خودش هست، فقط اطلاق خطاب نسبت به اقل و اکثر ارتباطی لغو می شود اگر تأمین از غرض مشکوک نمی دهد، خوب لغو می شود این اطلاق جاری نشود، اطلاقی که جریانش لغو است اصل جریانش محل اشکال است نه اینکه اجراء کنیم این اطلاق را و آن لازم عقلی را اثبات کنیم که صحت این اطلاق توقف بر آن دارد، ما همچنین مجوزی نداریم، این مثل این می ماند که ما استصحاب کنیم عدم حاجب را در مواضع وضوء بگوئیم پس ثابت می کند تحقق غسل را چون اگر این را ثابت نکند لغو می شود، آقا لغو می شود خوب جاری نکن، اطلاق دلیل استصحاب لغو می شود اصل دلیل استصحاب که لغو نمی شود، قدر متیقن از حدیث رفع این است که در شبهات بدویه محضه تأمین می دهد از غرض مشکوک تا لغویت پیش نیاید، اما در اقل و اکثر ارتباطی که اصل غرض مولا واصل هست اجمالا آنجا تأمین از این غرض واصل اجمالا ثابت نیست.

پس ما تمسک به دلالت عقلیه اقتضاء نمی کنیم تا این اشکال بشود بلکه ما تمسک به ظهور عرفی خطاب رفع ما لایعلمون می کنیم، می گوئیم ظاهر عرفی خطاب رفع ما لایعلمون تأمین از یک وجوب انشائی بی روح و تهی از حقیقت نیست، بلکه تأمین از وجوب مشکوک می دهد بما له من الروح و الغرض، ظهور خطاب این است، ظهور خطاب که بود اطلاقش هم حجت است.

و الا اینکه آقای خوئی فرموده اند که دلالت اقتضاء حدیث رفع تأمین از غرض مشکوک می دهد و دلالت اقتضاء در اصل خطاب هست نه در اطلاق خطاب، پس نمی شود ما با دلالت اقتضاء در اطلاق خطاب حدیث رفع  نسبت به اقل و اکثر ارتباطی مشکل تأمین از غرض را حل کنیم، این تمسک به دلالت اقتضاء اطلاق خطاب است نه اصل خطاب، این فرمایش آقای خوئی اگر درست باشد خود ایشان دچار مشکل می شود در بعضی از شبهات بدویه محضه که قدر متیقن نیستند از خطاب اصل، فقط اقل و اکثر ارتباطی نیست که قدر متیقن نیست از خطاب اصل بلکه مقتضای اطلاق خطاب اصل است، مواردی هست در شبهات بدویه محضه که آنها هم خارج از قدر متیقن خطاب اصل هستند، اگر بنا باشد بحث دلالت اقتضاء باشد آنجا هم مشکل پیدا می کنیم، مثل اینکه ما با اصالة الطهارة می خواهیم وضوء بگیریم با یک آب، خوب این خارج از قدر متیقن از اصالة الطهارة است، اصالة الطهارة یک وقت در شک در تکلیف جاری می شود که شک دارید که شرب این ماء حلال است یا حرام، قاعده طهارت جاری کن، این می شود قدر متیقن، اما وقتی من می دانم واجب است وضوء بگیرم با آب پاک اصل طهارت در این آب در مقام امتثال جاری می شود بعد از احراز تکلیف به وضوء با آب پاک، خوب این خارج از قدر متیقن اصالة الطهارة است، اگر آقای خوئی تأمین از غرض مشکوک را با دلالت اقتضاء بخواهد درست کند که اینجاها هم مشکل پیدا می کند، فقط در اقل و اکثر نیست بلکه این هم خارج از قدر متیقن دلیل اصالة الطهارة است.

حل مطلب این است که جناب آقای خوئی دلالت اقتضاء ارزشی ندارد، دلالت اقتضاء دلالت عقلیه است، ما تمسک می کنیم به ظهور عرفی خطاب اصل، ظهور عرفی خطاب اصل تأمین از آن مشکوک است حکما و غرضا و روحا، ظهور خطاب این است، و لذا این اشکالِ راجع به شبهه تحصیل غرض وارد نیست.

اما راجع به شبهه انحلال علم اجمالی، اولا: جناب آقای خوئی! مگر باید برائت از تقیید اثبات اطلاق بکند تا جاری بشود؟ چه لزومی دارد، برائت از تقیید فقط نفی وجوب اکثر می کند، اصلا نمی خواهیم اثبات کند وجوب اقل لابشرط و به وصف اطلاق را، خوب ثابت نکند، چون روز قیامت اگر خدا بخواهد ما را مؤاخذه کند و بگوید چون نماز با سوره واجب بود و شما نماز بی سوره خواندی فعلا نمی توانی بهشت بروی، می گوئیم خوب مگر رفع ما لایعلمون جاری نشد از وجوب نماز با سوره که معنایش این بود که نمی خواهد احتیاط کنی و نماز با سوره بخوانی، نمی خواهم اثبات کنم وجوب نماز لا بشرط را، بلکه من می خواهم مؤمّن و معذر نسبت به وجوب نماز با سوره داشته باشم فقط.[[29]](#footnote-29)

ثانیا: جناب آقا خوئی شما جوری صحبت می کنید کانّه اگر اطلاق امر عدمی بود و مبنای محقق نائینی درست بود برائت از تقیید می توانست اثبات کند اطلاق را، و فقط مشکل شما اختلاف مبنائی است با محقق نائینی، ظاهر کلامتان این است، در حالی که حتی اگر اطلاق امر عدمی باشد یعنی اطلاق عدم التقیید باشد باز هم برائت از تقیید اثبات عدم التقیید نمی کند، برائت اصل محرز نیست، برائت فقط نفی وجوب احتیاط می کند نه بیشتر، برائت از وجوب تقیید می گوید شما نسبت به تقیید وجوب احتیاط نداری نه اینکه آثار شرعیه عدم وجوب تقیید را بار کن، مثلا شارع گفته اذا لم یجب الوضوء وجب التیمم، خوب برائت شرعیه از وجوب وضوء اثبات نمی کند موضوع وجوب تیمم را، بلکه برائت از وجوب وضوء می گوید شما احتیاط لازم نیست بکنی که وضوء بگیری، اما آثار شرعیه عدم وجوب وضوء که وجوب تیمم است را می توانی بار کنی یا باید بار کنی اینکه مفاد حدیث رفع نیست، بله اگر اثبات بکنید عدم وجوب وضوء را او اصل محرز است و او اصل شرعی عدم وجوب وضوء را ثابت می کند، برائت از تقیید اثبات اطلاق نمی کند حتی اگر اطلاق عدم التقیید باشد، بلکه فقط نفی وجوب احتیاط می کند، باید ببینیم آیا استصحاب عدم تقیید اثبات اطلاق بنابر اینکه اطلاق امر عدمی هست می کند یا نه که بحث بسیار مهمی است، ان شاء الله روز شنبه.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 27/10/93

جلسه 1096

بحث راجع به این بود که برائت از تقید واجب ارتباطی به آن جزء مشکوک آیا می تواند اثبات کند اطلاق این واجب ارتباطی را، یعنی برائت از وجوب اکثر آیا می تواند ثابت کند وجوب اقل را لابشرط و به نحو مطلق تا ما آثار صحت واقعیه را بر اتیان اقل بار کنیم یا نمی تواند؟

عرض کردیم اینکه بین مرحوم نائینی و آقای خوئی قده اختلاف هست، آقای نائینی می گوید برائت از تقیید اثبات می کند اطلاق را، آقای خوئی اشکال کردند که اطلاق امر وجودی است نه امر عدمی، با اصل نافی تقیید نمی شود اثبات کرد اطلاق را که ضد تقیید هست، این اصل مثبت هست، مثل استصحاب عدم جلوس که بخواهد اثبات کند وجود قیام را که اصل مثبت هست.

ما عرض کردیم حتی اگر اطلاق امر عدمی باشد که هست باز برائت از تقیید نمی تواند اثبات کند اطلاق را، چون برائت از تقیید یعنی رفع ظاهری تقیید و عدم ایجاب احتیاط در رابطه با آن، اما مفاد اصل برائت ترتیب آثار شرعیه عدم التقیید نیست ترتیب آثار شرعیه عدم تکلیف نیست، چون اصل برائت اصل غیر محرز است می گوید لازم نیست در رابطه با این مشکوک احتیاط کنید نه اینکه آثار شرعیه عدم این تکلیف مشکوک را بار کنید.

و لکن بحث راجع به استصحاب عدم تقیید هست، اگر استصحاب عدم تقیید بتواند اثبات کند اطلاق را بنابر این نظر که اطلاق امر عدمی است ما ثمرات زیادی می توانیم بر این بار کنیم.

ظاهر بحوث بلکه صریح آن و همینطور مباحث الاصول این است که استصحاب عدم تقیید می تواند اثبات کند اطلاق را، چون اطلاق عدم التقیید است، استصحاب عدم التقیید بازگشتش به استصحاب اطلاق هست، در حالی که ایشان در بحوث فی شرح العروة 1/151 مطالبی دارد در مقابل این مطلب، آن مطالب را عرض می کنم:

در آنجا بحث در این هست که شخصی به اعتماد اصل برائت بخواهد بگوید که من مثلا این غسلم که ترتیب بین جانب ایمن و ایسر را در او رعایت نکردم رافع حدث هست، و با این غسل جنابت که اصل برائت جاری کرد از شرطیت ترتیب بین جانب ایمن و ایسر در آن می خواهد وارد مسجد بشود و دست به قرآن بزند، ایشان فرموده است که این کار جائز نیست، زیرا ما نمی دانیم موضوع رافع حدث مطلق غسل است یا غسل مقید به رعایت ترتیب بین جانب ایمن و ایسر، اصل برائت از تقیید اثبات نمی کند اطلاق را، اثبات نمی کند که غسل مطلق موضوع هست برای رافعیت حدث، و لذا استصحاب می گوید هنوز شما محدث هستی و هنوز حرمت دخول در مسجد و حرمت مس کتابت قرآن باقی هست.

بله! در مورد نماز ایشان می گوید حساب فرق می کند، در نماز ما اصلا دلیل نداریم که حدث مبطل و مانع از نماز است، یک دلیل پیدا نکردیم که بگوید الحدث مانع عن الصلاة، در مورد نماز واجب هست بر ما که بعد از جنابت غسل کنیم و نماز بخوانیم، منتهی شرط هم این است که از هنگام شروع در غسل تا آخر نماز ناقض غسل یا ناقض وضوء از ما صادر نشود، خوب بالوجدان یا بالاستصحاب ناقض غسل و وضوء از ما صادر نشد، امر هم شده ایم که عقیب جنابت غسل کنیم و نماز بخوانیم نمی دانیم امر شده ایم غسل کنیم با رعایت تتیب بین راست و چپ و نماز بخوانیم یا امر شده ایم غسل کنیم لابشرط از رعایت ترتیب و نماز بخوانیم، می شود دوران امر بین اقل و اکثر، ما اصل برائت از وجوب اکثر که جاری کردیم لازم نیست ثابت کنیم اطلاق امر به اقل را، این اصل مثبت است، اما مؤمّن و معذّر داریم که ما امر به غسل مشروط به ترتیب و نماز بعد از آن نداریم، اما اینکه امر داریم به غسل مطلق و نماز بعد از آن، این را لازم نیست ثابت کنیم، استصحاب بقاء حدث اثر شرعیش این نیست که پس نماز باطل است، کدام دلیل شرعی گفت که الحدث مبطل للصلاة یا لاصلاة مع الحدث؟ همچنین چیزی ما نداریم، اما در مورد دخول در مسجد بعد از این غسل جنابت خوب آنجا داریم که الجنب لایدخل المسجد، استصحاب می گوید این آقا که غسل کرد بدون رعایت ترتیب هنوز جنب است، ما هیچ اصل حاکمی نداریم که حاکم باشد بر استصحاب بقاء جنابت این شخص و یا استصحاب بقاء حرمت دخول در مسجد، برائت از تقیید که اثبات نمی کند که غسل مطلق موضوع رافعیت جنابت هست، و لذا ایشان صریحا در آن بحث دارد می فرماید اگر در نماز هم دلیل داشتیم که جنب نمازش باطل است محدث نمازش باطل است ملتزم می شدیم به اینکه استصحاب بقاء حدث و جنابت جاری است، چون برائت از تقیید که اثبات نمی کند موضوع ارتفاع حدث غسل مطلق است لابشرط از رعایت ترتیب بین جانب ایمن و ایسر، چون این اصل مثبت است، نوبت می رسد به اصل حکمی که استصحاب بقاء حدث است و اگر دلیل داشتیم که محدث نمازش باطل است ملتزم می شدیم به بطلان نماز این شخص، ولی خوشبختانه در نماز دلیل بر بطلان نماز که مقرون به حدث باشد نداریم.

خوب شما ببینید اگر بنا بود که استصحاب عدم تقیید بتواند اثبات کند اطلاق را، این چه حرفی است که ما بیائیم بگوئیم برائت از تقیید چون اثبات نمی کند اطلاق را و لذا بعد از این غسل جنابت بدون رعایت ترتیب حرام است داخل مسجد بشویم، ولی در نماز چون دلیل نداریم بر مانعیت حدث جنابت در نماز مشکلمان در نماز حل می شود،خوب اگر بنا بود که اصل و استصحاب عدم تقیید اثبات اطلاق بکند که ما هیچ جا مشکل پیدا نمی کردیم، اثبات اطلاق می کردیم.

و این بحث مهمی است که آیا ما چه با برائت از وجوب اکثر و چه با استصحاب عدم وجوب اکثر می توانیم آثار صحت شرعیه عمل را بار کنیم بر این اقلی که انجام دادیم یا نمی توانیم، این بحث بسیار مهمی است، چون اتیان به واجب ارتباطی صرفا امتثال تکلیف نیست تا بگوئیم لازم نیست ما احراز کنیم که امر تعلق گرفته به اقل لابشرط، بلکه ما حجت و معذرِ بیننا و بین الله اقامه می کنیم نسبت به وجوب اکثر ولو اثبات نکنیم وجوب اقل لابشرط را، فقط بحث امتثال تکلیف نیست، بلکه بحث ترتیب آثار صحت شرعیه است بر این اقل، فنذکر امثلة:

مثال اول: شما می دانید مثلا همین نماز گاهی موضوع احکامی است، مسافر قصد عشرة ایام کرد یک نماز چهار رکعتی خواند بعد عدول کرد از نیت اقامه، اما نمازی خواند که اعتمادش به همین جریان برائت از وجوب اکثر است، وضوئش را با اصل برائت تصحیح کرده، نمازش را با اصل برائت تصحیح کرده، نمی داند که الله اکبر باید راء در آن تفخیم بشود که بعضی می گویند یا اگر تفخیم هم نشود آن هم صحیح است گفت اصل برائت جاری می کنیم، خوب از اول وضوء اصل برائت جاری کرد تا آخر نماز، بعد عدول هم کرده از نیت اقامه می گوید وظیفه ما این است که در این مدتی که اینجا هستیم نماز چهار رکعتی بخوانیم، آقا! از کجا معلوم که این نماز تو نماز صحیح واقعی باشد تا موضوع باشد برای وجوب اتمام بعد از عدول از نیت اقامه.

مثال دوم: طواف می کنیم با اعتماد به اصل برائت، طوافی که با اصل برائت آن را درست کردیم، خوب اصل برائت از تقیُّد طواف به قید زائد اثبات نمی کند که امر شده ایم به طواف لابشرط از این قید زائد مشکوک، پس ما احراز نمی کنیم که با این طواف و سعی و تقصیر بعد از آن از احرام خارج شده ایم، بلکه استصحاب می گوید لاتزال انت محرم و یحرم علیک محرمات الاحرام، چه باید کرد؟

ما فقط بحث متعلقات احکام نداریم که بگوئیم امر به این فعل مردد است بین اقل و اکثر برائت از اکثر ولو اثبات نمی کند امر به اقل لابشرط را ولی ما معذر و مؤمّن داریم استحقاق عقاب نداریم بر مخالفت وجوب اکثر، آقا فقط بحث استحقاق عقاب بر مخالفت وجوب اکثر نیست، بلکه بحث ترتیب آثار شرعیه عمل صحیح است بر این اقل که انجام دادیم.

جواب اول از این اشکال: شما ممکن است بفرمائید که موضوع این آثار شرعیه اعم است از صحت واقعیه و صحت ظاهریه، نماز که صحیح بود ولو ظاهرا موضوع است برای وجوب التمام فی الصلوات الآتیه بعد العدول عن نیة الاقامة، طواف وقتی صحیح بود ولو ظاهرا موضوع است برای خروج از احرام.

اقول: این مطلب قابل قبول نیست، چون ظاهر ادله این است که آنی که موضوع است برای این احکام عمل صحیح واقعی است نه عمل صحیح ظاهری، ظاهر ادله این است، لذا اگر بعد از مدتی کشف خلاف شد معلوم شد که آن طواف که ما انجام دادیم که با اعتماد به اصل برائت بیرون مقام طواف کردیم اشتباه بود، طواف باید بین البیت و المقام باشد کشف می کند که ما هنوز محرم هستیم، وجهی ندارد که بگوئیم موضوع خروج از احرام طوافی است که صحیح است ولو ظاهرا، اگر اینجور باشد پس ما استصحاب می کنیم وضوء را و طواف می کنیم، بگوئید این ما را از احرام خارج می کند ولو بعدا بفهمیم که وضوء نداشته ایم، این قابل گفتن نیست، شما در مثال استصحاب وضوء تا موقعی که استصحاب وضوء دارید اصل موضوعی دارید که شما طواف صحیح بجا آورده اید، چون طواف صحیح یعنی طواف با وضوء، مشکل ما جائی است که می خواهیم اصل برائت جاری کنیم، با اصل برائت می خواهیم اثبات کنیم که این عمل ما صحیح است، صحیح ظاهری که موضوع احکام واقعیه نیست موضوع خروج از احرام نیست یا در نماز موضوع وجوب تمام للصلوات الآتیه نیست، و فرض این است که صحت واقعیه هم با برائت از وجوب اکثر اثبات نمی شود.

پس این جواب که موضوع این آثار شرعیه جامع بین صحیح ظاهری و صحیح واقعی است، این خلاف ظاهر فقه است.

جواب دوم از این اشکال: ممکن است شما جواب دیگری بدهید، بگوئید حالا شما اشکالتان به آقای صدر است که چرا در بحوث فقه مسأله را بزرگ کردید که استصحاب عدم تقیید اگر اثبات اطلاق می کرد که این همه سر و صدا کردن نداشت، خوب حالا اشکال به آقای صدر وارد است، اما خودمان بنشینیم فکر کنیم استصحاب عدم تقیید جاری کنیم اثبات کنیم اطلاق را، اثبات کنیم که طواف مطلق یعنی طواف لابشرط از این شرط مشکوک موضوع است برای خروج از احرام، نماز لابشرط از این شرط مشکوک موضوع است برای وجوب التمام فی الصلوات الآتیه ولو عدل عن نیة الاقامة.

اقول: می گوئیم ما خومان هم که فکر می کنیم می بینیم نه، استصحاب عدم تقیید نمی تواند اثبات کند اطلاق را، نه تنها برائت از تقیید نمی تواند اثبات کند اطلاق را که استصحاب عدم تقیید هم نمی تواند اثبات کند اطلاق را.

اما بنا بر مسلک آقای خوئی که پر واضح است، اطلاق امر وجودی است، استصحاب عدم تقیید نمی تواند ضدش را که اطلاق است اثبات کند، مثل استصحاب عدم جلوس برای اثبات قیام، خود آقای خوئی هم که صریحا گفت استصحاب عدم تقیید نمی تواند اثبات کند اطلاق را چون امر وجودی است، بلکه تعارض می کند با استصحاب عدم اطلاق این را صریحا گفت، و این را هم صریحا گفت که برائت از تقیید نمی تواند اثبات کند اطلاق را چون اطلاق امر وجودی است، پس بنا بر مسلک آقای خوئی که اطلاق امر وجودی است پر واضح است که نه اصل برائت از تقیید و نه استصحاب عدم تقیید نمی توانند اثبات کنند اطلاق را.

اما بنا بر مسلک صحیح که اطلاق همان عدم التقیید است چرا استصحاب عدم تقیید نمی تواند اثبات کند اطلاق را؟ جهتش این است که ما به دنبال این هستیم که ثابت کنیم با این استصحاب عدم تقیید که این فرد فاقد قید موضوع است برای این اثر، مثلا ثابت کنیم با استصحاب عدم تقییدِ موضوع صحت نکاح در جائی که شک داریم که آیا شارع گفته العقد العربی فی النکاح نافذ یا گفته عقد النکاح نافذ، ما می خواهیم اثبات کنیم عدم تقیید به عربیت را برای اینکه اثر زوجیت را بار کنیم بر این عقد فاقد شرط عربیت، یا در این مثال طواف ما می خواهیم اثر خروج از احرام را بار کنیم بر این طواف فاقد این شرط مشکوک، خوب این ترتیب اثر بر این فرد فاقد این شرط مشکوک این نیاز دارد به اثبات انحلال، مگر همینجوری می شود یک استصحاب عدم تقیید ار مطرح کنیم و بهانه کنیم بگوئیم خوب استصحاب می کنیم عدم تقیید را ثابت می کند اطلاق در جعل را، چون اطلاق در جعل یعنی عدم التقیید، آقا باید بیائید لازم عقلی این اطلاق و عدم تقیید جعل را اثبات کنید که انحلال است، مگر همینجوری می شود اثبات کرد که این عقد فارسی صحیح است و اثر زوجیت بر آن بار است؟ استصحاب می گوید در مقام جعل مقید نبود این جعل به عربی بودن عقد، اما اینکه این عقد فارسی هم اثر زوجیت دارد، این اصل مثبت است، آیا این طواف فاقد این شرط مشکوک اثر خروج از احرام دارد، این اصل مثبت است، آیا این نماز فاقد این شرط مشکوک مثلا نماز با این وضوء بدون رعایت ترتیب در مسح پای راست و چپ اثر وجوب البناء علی التمام فی الصلوات الآتیه دارد، این اصل مثبت است، شما با استصحاب عدم تقیید می خواهید اثبات کنید لازم عقلی اطلاق در مرحله جعل را که انحلال در حکم لازم عقلی آن هست.

نقضی بگویم تا مطلب بیشتر واضح بشود، شما چطور در جاهای دیگر سخت گیری می کنید، نمی دانیم موضوع وجوب اکرام عالم است یا عالم عادل، چطور استصحاب نمی کنید عدم تقیید موضوع وجوب اکرام را به عدالت بعد بگوئید اثبات شد که مطلق عالم موضوع وجوب اکرام است که هر چی عالم فاسد بی دین است را باید اکرام کنیم با این استصحاب عدم تقیید موضوع وجوب اکرام، آیا فقیهی تا حالا این را گفته که با استصحاب عدم تقیید موضوع وجوب اکرام به عالم عادل ثابت می شود اطلاق که هر عالمی ولو عالم شارب الخمر موضوع است برای وجوب اکرام و او هم وجوب اکرام دارد؟ هیچ کس این را نگفته است، چون استصحاب عدم تقیید فوقش می گوید تقیید در مرحله جعل بود، اما لازم عقلی آن را که ثبوت وجوب اکرام است بر این عالم فاسق او را بخواهید اثبات کنید می شود اصل مثبت.

و لذا ما از یک طرف می بینیم این اشکال فنی است، نه تنها برائت از تقیید بلکه استصحاب عدم تقیید هم نمی تواند اثبات کند اطلاق را به این معنا، که حالا اطلاق اگر امر وجودی است که پر واضح است که اثبات نمی شود اطلاق، اگر امر عدمی است برفرض عدم تقیید در مرحله جعل اثبات بشود اما چه فائده ای دارد، مگر می تواند اثبات بکند لازم عقلی این عدم تقیید در مرحله جعل را که انحلال حکم است نسبت به این فرد فاقد قید؟

از یک طرف این وجه فنی است، از طرف دیگر مشهور فقهاء در اقل و اکثر ارتباطی با اجراء برائت از وجوب اکثر آثار صحت واقعیه را بار کرده اند بر اقل، اصل برائت جاری می کنند در نماز بعد با همین نماز بحث عدول از نیت اقامه و وجوب بناء علی التمام را بار می کنند، بنا بر اینکه در غسل خودِ غسل شرط نماز است نه طهارت مسببه از غسل که شک در محصل بشود و مجرای اصالة الاشتغال بلکه بنا بر این که خود غسل شرط است، برائت جاری می کنند در شرائط غسل، آنهایی که برائت جرای نکرده اند می گویند چون غسل محصّل است و آنی که شرط است مسبّب از آن است که طهارت است، از آن جهت اصالة الاشتغال جاری می کنند، و الا قبول دارند که اگر خود غسل شرط بود اصل برائت در غسل در موارد شک جاری است، شک می کنیم در ترتیب بین طرف راست و چپ بدن اصل برائت جاری می کنند، مشهور فقهاء فرق نگذاشته اند می گویند با این غسل نماز هم می توانی بخوانی مسجد هم می توانی بروی دست به قرآن هم می توانی بزنی، یا در آن طواف اگر صرف امتثال تکلیف باشد بگویند اکتفاء می کنیم به این طواف خارج المقام، ولی آیا ثابت نمی شود که لبس مخیط و نساء بر ما حلال شد؟ مشهور فقهاء تفکیک نکرده اند بین این مطالب.

لذا ما به نظرمان تنها راه حل همین است که از همین غفلت نوعیه فقهاء پی ببریم به غفلت نوعیه عوام، بگوئیم اینها که علماء ما هستند غفلت نوعیه دارند، آنوقت اصول شرعیه که مخاطب آن کل مردم هستند که اکثرا عوام هستند و غافلند از این مطالب، وقتی که برائت از اکثر جاری شد و صحت ظاهریه اقل ثابت شد آثار صحت واقعیه را هم بار می کنند ولو لاجل الغفلة النوعیة، که آقا صحت ظاهریه یعنی معذوریت وعدم صحت عقاب بر اکثر و این ثابت نمی کند وجوب اقل لابشرط را، نوعا غافلند از این نکته والحمد لله که مردم غافلند، و این اطلاق مقامی درست می کند برای ادله اصول شرعیه، چون مخاطب این اصول شرعیه مردم هستند بما فیهم افراد غافل که نوعا اینجور هستند، و لذا تنها توجیه این است.

و الا اعتراف می کینم جواب فنی در کار نیست و همه باید قبول کنند که اصل برائت از وجوب اکثر و اصل عدم وجوب اکثر نتوانست اثبات کند که این اقل موضوع است برای ترتب آن آثار شرعیه ای که برای عمل صحیح مترتب می شود.

مانع سوم از جریان برائت شرعیه از وجوب اکثر

ایراد دیگری که برائت شرعیه از وجوب اکثر دارد که مانع سوم می شود این هم در کلمات نیست، این مانع این است که چه کسی گفته برائت از وجوب اقل اثر ندارد؟ آن قدر به ما گفته اید برائت از وجوب اقل اثر ندارد که ما هم باور کرده ایم، آقا من علم اجمالی دارم یا نذر کرده ام نماز شب بخوانم یا نذر کرده ام سجده لا بشرط بروم، اینجور حساب بکنیم مطلب واضحتر می شود یک اکثری است مثل نماز شب که یازده رکعت است و اقلش هم یک سجده است، شما می گوئید برائت از وجوب اکثر جاری است بلند شو در همان رختخواب یک سجده بکن، حرف ما این است که آیا احتمال نمی دهید بینکم و بین الله که شارع در مقابل این برائت از وجوب اکثر آمده به شما گفته که بنده های من احتیاطا نماز شب بخوانید و اتیان کنید به آن اکثر، و لکن اگر ترک کنید این احتیاط را من نسبت به احتمال وجوب نفسی سجده برای شما برائت جعل کردم، یعنی نماز شب بخوانید احتیاطا اگر نماز شب نمی خوانید همین سجده را هم لازم نیست انجام بدهید، نتیجه اش این می شود که اگر فی علم الله نماز شب بر شما واجب بود مستحق عقابید، اگر نماز شب واجب نبود سجده واجب بود شما مستحق عقاب نیستید مگر بر تجری، چون تجری کردید، و الا برائت شرعیه مؤمّن از عقاب شد نسبت به وجوب استقلالی سجده که مشکوک است، خوب احتمال این که هست، همین اثر عملی است دیگر، حالا اثر عملی لازم نیست حتما یک چیز معتنابه باشد.

حالا این اشکال هست که چطور شمای مثل امام و آقای سیستانی که در دوران امر بین اینکه نذر کرده وضوء بگیرد یا نذر کرده نماز با وضوء بخواند گفتید برائت از وجوب نفسی نماز با وضوء تعارض می کند با برائت از وجوب نفسی وضوء و باید احتیاطا هر دو را انجام بدهیم، گفته می شود آنهایی که آنجا آن مطالب را فرمودند اینجا هم این مطلب را بفرمایند که برائت از وجوب نفسی نماز شب معارضه می کند با برائت از وجوب نفسی سجده، اثرش این است که برائت از وجوب نفسی سجده اگر جاری بشود یعنی برائت از وجوب نماز شب جاری نشده است دیگر، چون جمع بین البرائتین که محال یا غیر عقلائی است، معنای برائت از وجوب سجده این است که برائت از وجوب نماز شب جاری نشده یعنی عقل می گوید احتیاط کنید و نماز شب بخوانید، شارع هم اصل برائت جعل نکرده نسبت به او، و لکن شارع می گوید اگر نماز شب خواندی که خواندی اگر نخواندی نسبت به وجوب نفسی سجده شما برائت و مؤمّن از عقاب داری، و لذا این دو تا اصل برائت با هم تعارض می کنند، تأمل بفرمائید ببینیم این مانع سوم و موانع دیگر که خواهند آمد قابل حل هستند یا نه.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 28/10/93

جلسه 1097

بحث راجع به موانع جریان برائت شرعیه از وجوب اکثر در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی بود، رسیدیم به مانع سوم که گفته می شود جریان برائت از وجوب استقلالی اکثر معارض هست با جریان برائت از وجوب استقلالی اقل، مثل اینکه ما علم اجمالی داریم یا نذر کردیم سجده بکنیم یا نذر کردیم نماز شب بخوانیم که رابطه این دو رابطه اقل و اکثر هست، گفته می شود که احتمال این هست که شارع برائت از وجوب نفسی و استقلالی اکثر را نپذیرد، اهتمام داشته باشد به حفظ آن غرض لزومی در رابطه با وجوب اکثر، و لکن بفرماید که اگر مکلف احتیاط نکرد و در این مثال نماز شب نخواند مرخص هست در مخالفت با وجوب استقلالی اقل که سجده هست، از ناحیه وجوب استقلالی سجده ما برای او مؤمّن جعل می کنیم، به نحوی که اگر فی علم الله این آقا ترک کرد سجده را و واقعا سجده واجب استقلالی بود فقط متجری هست و استحقاق عقاب بخاطر تجری دارد آن هم بنابر قول به استحقاق عقاب بر تجری، لذا وقتی که احتمال دو طرفه بود هم احتمال این بود که شارع برائت را از وجوب استقلالی نماز شب جعل کرده باشد و هم احتمال داشت که برائت را از وجوب استقلالی اکثر جعل نکرده باشد بلکه از وجوب استقلالی اقل جعل کرده باشد این برائت را، این موجب تعارض در دلیل برائت می شود، چون ما احتمال جمع بین این دو برائت نمی دهیم چون ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی لازم می آید، و لکن احتمال جریان برائت را از هر کدام فی حد نفسه می دهیم، این منشأ تعارض می شود بین این دو برائت بعد باید رجوع کنید به حکم عقل، اگر حکم عقل برائت بود فهو، اما اگر حکم عقل احتیاط بود کما علیه صاحب الکفایة و المحقق النائینی قدهما کار مشکل می شود.

اقول: ولو این اشکال خالی از وجه نیست، و لکن انصاف این هست که این برائت از وجوب اقل اثر عرفی ندارد، صرف تأمین از عقاب بر مخالفت وجوب استقلالی اقل این اثر عرفی نیست، ما وقتی علم تفصیلی داریم که در همین مثال سجده و نماز شب، اگر سجده را ترک کنیم مخالفت قطعیه کرده ایم با آن تکلیف معلوم بالاجمال، چون یا آن تکلیف معلوم بالاجمال این است که واجب است بر ما سجده اگر نذر کرده ایم سجده را، یا واجب است بر ما نماز شب اگر نذر کرده ایم نماز شب را، اگر سجده را ترک کنیم مخالفت قطعیه کرده ایم تکلیف معلوم بالاجمال را و مستحق عقاب هستیم بر ترک این سجده، حالا منشأ استحقاق عقاب وجوب استقلالی سجده هست یا وجوب استقلالی نماز شب، این مهم نیست، مهم این است که ما مخالفت قطعیه کرده ایم یک تکلیف شرعی را با ترک این سجده و علم به استحقاق عقاب داریم.

این مثال با مثال علم اجمالی به اینکه یا نذر کرده ایم وضوء بگیریم یا نذر کرده ایم نماز بخوانیم فرق می کند، ممکن است کسی در تردد نذر بین نذر وضوء یا نذر نماز قائل بشود به تعارض اصل برائت، ولی در اقل و اکثر قائل نشود به تعارض، چون در بحث دروان امر بین وجوب وضوء یا وجوب نماز ما علم تفصیلی نداشتیم که خود ترک وضوء مخالفت قطعیه است نسبت به تکلیف معلوم بالاجمال، ما علم تفصیلی نداشتیم به استحقاق عقاب بر ترک وضوء، چون اگر وضوء واجب غیری باشد مخالفت وجوب غیری استحقاق عقاب نمی آورد، بله ما می دانستیم ترک وضوء مساوق هست با مخالفت قطعیه تکلیف، چون یا وضوء واجب نفسی است آن را ترک کرده ایم، یا نماز واجب نفسی است ذی المقدمه با ترک مقدمه فوت می شود، اما در ما نحن فیه خود ترک سجده استحقاق عقاب دارد و مصداق مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال هست، و لذا عدم جریان برائت از وجوب سجده در ما نحن فیه اوضح هست، و لااقل دلیل برائت بخاطر اینکه اثر عرفی ندارد از آن منصرف هست، برائت از وجوب استقلالی اکثر مثل نماز شب در این مثال جاری می شود بلامعارض.

پس به نظر ما در اقل و اکثر ارتباطی مانعی در برابر جریان برائت از وجوب اکثر نیست.[[30]](#footnote-30)

و لکن برخی موانع در مواردی از اقل و اکثر ارتباطی وجود دارد غیر از این مانع های عام که جواب دادیم، آن موانع خاص را هم بررسی می کنیم:

مانع خاص اول: این مانع را محقق عراقی طرح کرده و خواسته جواب بدهد، آن مانع این است که واجب ارتباطی بر دو قسم است:

یک واجب ارتباطی این است که اگر شروع بکنیم واجب هست آن را اتمام کنیم، حق نداریم تکلیفا که آن را رها کنیم و فرد دیگری را انجام بدهیم، مثل نماز فریضه که اجماع داریم که نقض آن حرام است، شما می خواهید نماز را اول وقت نخوانید نخوانید، ولی اگر شروع کردید نماز اول بخوانید به مجرد شروع قطع آن می شود حرام یا اتمام آن می شود واجب، پس در مورد نماز اجماع داریم که نماز فریضه اینجور هست، یا در مورد حج و عمره آیه داریم که "و اتموا الحج و العمرة لله" کما اینکه از روایات هم استفاده می شود که حج را ولو حج مستحب اگر شروع کنیم واجب است آن را اتمام کنیم، نمی شود آن را رها کنیم بگوئیم یک حج دیگری بجا می آوریم، و همینطور برخی از اعلام در مثل طواف و سعی و حتی رمی جمرات گفته اند استفاده کرده ایم از برخی از روایات که اگر شروع کردیم در طواف حرام است تکوینا قطع آن طواف در طواف واجب، و همینطور در سعی و در رمی جمرات، این یک قسم از واجب ارتباطی که به مجرد شروع در یک فردی از افراد این واجب ارتباطی اتمام این فرد واجب می شود تکلیفا، و قطع آن حرام است.

قسم دوم: آن واجب ارتباطی ای است که قطع آن حرام نیست، مثل وضوء و غسل و امثال ذلک، و مثل روزه قضاء برای روزه قضاء خود مکلف قبل از نماز ظهر، اما روزه قضاء استیجاری بعد از ظهر هم قطعش جائز است تکلیفا.

محقق عراقی فرموده آن قسم اول از واجب ارتباطی که به مجرد شروع اتمام آن واجب می شود بعد از اینکه ترک کنید آن جزء مشکوک را مثلا در نماز ترک کنید سوره را و برویم به رکوع علم اجمالی تشکیل می شود که یا اتمام این نماز واجب است اگر سوره جزء این نماز نباشد، پس نماز صحیح است ولو ما رکوع کردیم بدون سوره، وقتی نماز صحیح شد اتمام آن واجب است یا به تعبیر محقق عراقی قطع آن حرام است، علم اجمالی پیدا می کنیم بعد از رکوع که بدون سوره بوده یا اتمام این نماز واجب است اگر سوره جزء نماز نباشد و یا اعاده این نماز واجب است اگر سوره جزء نماز باشد، و این علم اجمالی منجز است، تنجیز علم اجمالی به این است که ما این نماز را تمام کنیم و دو مرتبه نماز بخوانیم این بار با سوره، اگر می خواستیم مبتلای به این علم اجمالی نشویم از اول نماز با سوره می خواندیم تا مبتلای به این علم اجمالی نشویم.

این علم اجمالی مبتنی بر این هست که ما دلیل نداشته باشیم بر اینکه اگر از روی جهل قصوری سوره را در نماز ترک کنیم نمازمان صحیح است، و الا اگر دلیل داشتیم که ترک سوره از روی جهل قصوری مبطل نماز نیست طبیعی است که این علم اجمالی شکل نمی گیرد، زیرا ما با اصل برائت از جزئیت سوره شدیم جاهل مقصر، وقتی رفتیم به رکوع یقین داریم اما وجدانا او تعبدا که این نمازمان واقعا صحیح است، لجریان حدیث لا تعاد.

و لکن اولا: مشهور حدیث لاتعاد را شامل جاهل نمی دانند ولو جاهل قاصر، فقط مختص می دانند به ناسی.

ثانیا: می توانید فرض مساله را ببرید روی اجزائی که اگر واجب باشند رکن نماز هستند، مثل اینکه ما نمی دانیم کعبین در مسح پا مراد قبة القدم است یا مراد مفصل هست، برائت جاری کردیم از وجوب مسح پا از قبة القدم تا مفصل، خوب قبل آن مسح واجب است قطعا از انگشتان پا تا قبة القدم، ادامه مسح تا مفصل مشکوک الوجوب است اصل برائت جاری کردیم، خوب این اصل برائت اگر مخالف واقع باشد فائده ای ندارد و وضوء من باطل خواهد بود، چون اخلال به مسح الی الکعبین اخلال به فرائض است چون وجوب مسح الی الکعبین در قرآن آمده است، حدیث لاتعاد که اخلال به فرائض را تصحیح نمی کند[[31]](#footnote-31)، لذا ما بعد از اینکه وضوء گرفتیم با مسح الی قبة القدم به محضی که وراد نماز شدیم و گفتیم الله اکبر آن علم اجمالی تشکیل می شود که یا اعاده این نماز واجب است اگر آن وضوء ایراد داشت و یا اتمام این نماز واجب است اگر آن وضوء ایراد نداشت، این علم اجمالی علم اجمالی منجز هست.

این علم اجمالی را به انحائی ممکن است جواب بدهیم:

وجه اول: ما قد یستظهر من کلمات المحقق العراقی نفسه، (البته ما همچنین استظهاری از کلمات محقق عراقی نکرده ایم ولی آقای صدر این اشکال را از کلمات محقق عراقی استظهار کرده و ما طبق این استظهار بحوث می گوئیم قد یستظهر من کلمات المحقق العراقی) ممکن است محقق عراقی اینجور بگوید که ما وقتی که در همین مثال ترک سوره شروع کردیم نماز بخوانیم تا الله اکبر نماز را گفتیم علم پیدا کردیم به وجوب اتمام این نماز، چون هنوز که نماز مشکلی ندارد، این وجوب اتمام خودش مردد است بین اقل و اکثر، چون اتمام یعنی اتیان به سائر الاجزاء، خود سائر الاجزاء مردد بین اقل و اکثر است، پس اتمام این نماز خودش مردد می شود بین اینکه مولا گفته بعد از این تکبیرة الاحرام نماز اقرء الفاتحة و السورة یا گفته اقرأ الفاتحة لابشرط من السوره، خود این وجوب اتمام می شود مردد بین اقل و اکثر، اقل یعنی آن قدرمتیقن این است که سوره حمد بخوانیم و رکوع کنیم و سجود کنیم، اکثر این است که سوره حمد بخوانیم بعد از آن سوره دیگری بخوانیم و رکوع و سجود کنیم، خوب دوران امر بین اقل و اکثر در وجوب تمام که بود اقل متنجز است بالتفصیل، در هر دوران امر بین اقل واکثری آن اقل منجز تفصیلی دارد، وقتی که من الله اکبر گفتم معلوم بالتفصیل است وجوب اتیان به سوره حمد و رکوع و سجود، این قدر متیقن است و این اقل منجز است بالتفصیل، وقتی منجز است بالتفصیل بعد از اینکه ما ترک کردیم سوره را و رفتیم رکوع علم اجمالی به اینکه یا اتمام این نماز واجب است یا اعاده این نماز یک طرفش منجز تفصیلی دارد، اتمام این نماز بعد از ترک سوره این منجز بالتفصیل است، چون همان اقل در وجوب اتمام عبارت است از همین اتیان به رکوع و سجود، علم اجمالی که داشتیم که یا اتمام این نماز واجب است یا به اینکه رکوع و سجود کنیم یا به اینکه سوره بخوانیم و رکوع و سجود کنیم، خوب نسبت به اقل منجز تفصیلی بود که لااقل رکوع و سجود بکنید، نسبت به وجوب اتیان سوره برائت هست اما رکوع و سجود بکنید او اقل هست، پس بعد از اینکه ما رفتیم به رکوع وجوب اتیان به این رکوع و سجود بعد از آن متنجز بالتفصیل هست، معنا ندارد که ما یک علم اجمالی تشکیل بدهیم که یا اتمام این نماز واجب است یا اعاده این نماز، خوب اتمام این نماز که منجز است بالتفصیل، علم اجمالی ای که یک طرفش منجز است تفصیلا اینکه صلاحیت تنجیز ندارد، مثل این می ماند که من علم اجمالی دارم یا نمازم را نخوانده ام یا دعاء عند رؤیة الهلال بر من واجب است، خوب نماز نخواندن که مجرای قاعده اشتغال است و منجز تفصیلی دارد.

این مطلب که ما می گوئیم ظاهر کلام محقق عراقی نیست ولو در بحوث استظهار کرده، جهتش این است که:

اولا: محقق عراقی حرف از وجوب اتمام نزده بود، بلکه حرف از حرمت قطع زده بود، وجوب اتمام مردد بین اقل و اکثر است، اما محقق عراقی صحبت کرده از حرمت قطع، و علم اجمالی ای که تشکیل می دهد به این شکل است که می گوید من بعد از اینکه سوره را ترک کردم رفتم به رکوع علم اجمالی دارم یا قطع این نماز حرام است اگر سوره جزء نماز نباشد، اگر سوره جزء نماز نباشد پس این نماز من صحیح است، ترک کرده ام سوره را که جزء نماز نبود این نماز صحیح است اگر سوره جزء نماز نباشد فیحرم قطعها، یا سوره جزء نماز بود پس نماز من باطل شد فتجب اعادتها.

ثانیا: شما می دانید که این بیان اخص از مدعاست، این بیان در جائی است که شروع نماز به شکل صحیح باشد، که الله اکبر نماز که گفتم یقینا نمازم صحیح بود، که اصل وجوب اتمام معلوم باشد مردد باشد بین اقل و اکثر، محقق عراقی اصلا فرض اینجوری نکرد، یک فرض این است که از اصل شروع این نماز ممکن است این نماز را من باطل شروع کرده ام، مثل اینکه نسبت به وضوء من برائت جاری کردم، خوب اگر وضوء باطل باشد شروع این نماز هم باطل است وجوب اتمام ندارد این نماز، یا الله اکبر این نماز را با برائت از شرطیت تفخیم راء بدون تفخیم راء اداء کردم خوب این نماز از ابتدا وجوب اتمام ندارد تا بعد بگوئیم وجوب اتمام آمد مردد بین اقل واکثر بود.

ولی به هر حال این وجه که از بحوث استظهار می کنند از کلام محقق عراقی، خود بحوث هم ایراد می گیرد به ایشان، و ایراد هم ایراد درستی است، می گویند جناب محقق عراقی! وجوب اتمام این نماز قبل از اینکه داخل رکوع بشوم بله اصلش معلوم است و مردد است بین اقل و اکثر، قبل از اینکه داخل رکوع بشوم می دانم این نماز صحیح است و اتمام این نماز واجب است مردد است اتمام این نماز بین اینکه سوره بخوانم و رکوع و سجود کنم یا اینکه سوره واجب نیست فقط رکوع و سجود کنم، اما بعد از اینکه داخل در رکوع شدم آن رکوع و سجودی که بعد از ترک سوره هست او که معلوم بالتفصیل نیست، قبل از اینکه رکوع بروم که صحیح شروع کرده بودم و هنوز هم خلل مستقری ندارد چون هنوز وقت سوره نگذشته قبل از رکوع یقینا این نماز صحیح است و وجوب اتمام دارد، آنوقت می توانم بگویم مردد است بین اقل وا کثر و اقل معلوم بالتفصیل است، اما بعد از اینکه سوره را ترک کردم و رفتم به رکوع آیا وجوب رکوع و سجود در این نماز معلوم بالتفصیل است؟ ابدا معلوم بالتفصیل نیست، زیرا شاید وجوب اتمام به این بود که سوره بخوانم و بعد از سوره رکوع و سجود کنم، و با ترک سوره این وجوب اتمام ساقط شد بالمخالفة، به سبب مخالفت با این وجوب اتمام وجوب اتمام ساقط شد، اگر وجوب اتمام تعلق گرفته به اکثر یعنی به ما گفته اند اقرأ السورة ثم ارکع و اسجد وقتی من این سوره را ترک بکنم و بروم به رکوع دیگر این تکلیف ساقط می شود، حالا به تعبیر بحوث فاعلیت این تکلیف ساقط می شود به تعبیر مشهور اصل تکلیف به وجوب اتمام ساقط می شود به سبب مخالفت، دیگر بعد از این اتمام این نماز بالرکوع و السجود معلوم بالتفصیل یا متنجز بالتفصیل نیست، لذا این طرف علم اجمالی ای است که هیچ طرفش منجز تفصیلی ندارد.

بله! ما از اول نماز وقتی که الله اکبر گفتیم علم اجمالی داشتیم که یا اتمام این نماز واجب است به اتیان السورة و الرکوع و السجود، و یا بعد از اینکه سوره را نخواندیم و رفتیم به رکوع باز اتمام این نماز واجب هست، این می شود طرف علم اجمالی نه علم تفصیلی، علم اجمالی داریم یا اتمام این نماز قبل از رفتن به رکوع واجب است به اتیان السورة و الرکوع و السجود، یا اینکه بعد از اینکه سوره را ترک کردیم و رفتیم به رکوع واجب است اتمام این نماز به اینکه رکوع و سجود بکنیم، و الا ما که سوره را ترک کنیم و برویم به رکوع وجوب اتمام نماز بالرکوع و السجود معلوم بالتفصیل نخواهد بود، اقل در صورتی معلوم بالتفصیل است که وجوب اکثر ساقط نشده باشد بالمخالفة، و الا اگر زمانی برسد که دیگر اکثر اگر واجب بود ساقط شده است وجوب آن چون قابل امتثال نیست، دیگر اینجا وجوب اقل معلوم بالتفصیل نیست، بله وجوب اقل معلوم بالاجمال هست، اگر یک زمانی فرض کنیم که اکثر دیگر قابل امتثال نباشد ما نمی توانیم بگوئیم علم تفصیلی داریم به وجوب اقل، چون وجوب اقل را اما ضمنا او استقلال باید بگوئیم، خوب اگر وجوب اقل ضمنی باشد که در ضمن آن وجوب اکثر بود که دیگر قابل امتثال نیست و بخاطر عدم قدرت بر امتثال ساقط شد، پس فقط می توانید وجوب اقل را بعد از اینکه سوره را ترک کردید و رفتید به رکوع و سجود بگوئید این اتیان به رکوع و سجود طرف علم اجمالی منجز است، خوب ما دو علم اجمالی داریم: یک علم اجمالی که خود شما گفتید که یا اتمام این نماز واجب است یا اعاده آن، و یک علم اجمالی هم در مورد اتمام داریم، که این دو علم اجمالی با همدیگر منجزند، تأمل بفرمائید تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 29/10/93

جلسه 1098

بحث راجع به برائت شرعیه در اقل و اکثر ارتباطی بود، عرض کردیم این برائت شرعیه از وجوب اکثر مبتلا به موانع عامی هست و موانع خاصی، موانع عام در همه موراد اقل و اکثر ارتباطی وجود داشت که ما سعی کردیم از آنها جواب بدهیم، و لکن برخی از این موانع جوابش سخت بود، و عمده همان مانع اول بود که ما عرض کردیم.

برای اینکه آن مانع اول کاملا مشکلش ترسیم بشود بنده یک مثالی می زنم و بعد وارد بحث موانع خاصه می شویم.

مانع اول این بود که می گفتیم علم اجمالی هست که یا اکثر واجب است مثل نماز با سوره و یا اخبار به عدم وجوب اکثر کذب علی الله است، یا نماز با سوره واجب است که باید نماز با سوره بخوانیم، یا نماز با سوره واجب نیست پس اخبار به وجوب نماز با سوره می شود کذب علی الله.

و جالب این است که می شود یک علم اجمالی به تکلیف فعلی درست کرد در همین جا به لحاظ صوم، صوم مشروط است به عدم کذب علی الله بنابر نظر مشهور، ما می توانیم از همین اشتراط صوم به عدم کذب علی الله یک علم اجمالی در اینجا تشکیل بدهیم، بگوئیم یا بر ما واجب است نماز با سوره و یا اگر نماز با سوره واجب نباشد پس واجب است در صوم ما اجتناب کنیم از اخبار به وجوب نماز با سوره، چون در فرضی که نماز با سوره واجب نباشد اخبار به وجوب آن می شود کذب علی الله و صوم مشروط است به عدم کذب علی الله، و این می شود علم اجمالی به تکلیف منجز.

اینکه ما قبلا مطرح کردیم که اصل حرمت اخبار به وجوب نماز با سوره معلوم الحرمة است چون قول به غیر علم است، اگر کذب باشد ملاک این حرمت شدیدتر هست و الا اصل حرمت علی ای حال معلوم تفصیلی است، این جواب کافی نیست، برای اینکه ما به لحاظ صوم بحث شدت حرمت نداریم، چون قول به غیر علم در صوم مانع شرعی نیست آنی که مانع شرعی است در صوم کذب علی الله و الرسول است، پس ما علم اجمالی داریم به اینکه یا اخبار به اینکه نماز با سوره واجب هست کذب علی الله است و صومِ واجب مشروط است به عدم آن، و یا اینکه اگر اخبار به وجوب نماز با سوره کذب علی الله نیست پس یعنی نماز با سوره واجب است و باید نماز با سوره بخوانیم.

نفرمائید که ما استصحاب می کنیم که یک زمانی اخبار به اینکه نماز با سوره واجب است کذب علی الله بود، قبل از بعثت پیامبر اگر ما می گفتیم تجب الصلاة مع السورة این کذب علی الله بود، استصحاب می کنیم که الآن هم این اخبار به وجوب نماز با سوره کذب علی الله است.

اقول: این مطلب درستی نیست، زیرا اخبار 1500 سال قبل به اینکه نماز با سوره واجب است این معنایش این بود که نماز با سوره در آن زمان واجب است خوب معلوم است که این کذب بود، اما الآن می گوئیم نماز با سوره امروز واجب است این یک قضیه خبریه دیگری است، مثل این است که دیروز زید در خانه نبود اگر می گفتیم زید در خانه است می شد کذب، اما اگر امروز بگوئیم زید در خانه است این یک قضیه خبریه دیگری است، زمان این دو قضیه خبریه فرق می کند، اینکه روز یکشنبه اگر می گفتیم زید در خانه است او دروغ بود اما الآن که روز دوشنبه است بگوئیم زید در خانه است این یک قضیه خبریه دیگری است، موضوع واحد نیست که بگوئیم استصحاب می کنیم که هنوز این خبر کاذب است، دو قضیه خبریه است که هر کدام مقید است به زمان خودش، شما محکیتان در این دو قضیه خبریه فرق می کند، چون شما الآن دارید خبر می دهید از زمان حال پس مخبر به شما در این اخبار امروز عبارت است از این واقعه در امروز فرق می کند با مخبر به در آن قضیه خبریه روزهای قبل، و لذا استصحاب اینکه این اخبار از وجوب نماز با سوره قبل از اسلام کاذب بود چون یقینا در آن زمان واجب نشده بود نماز با سوره پس هنوز هم این اخبار کاذب است این اساسی ندارد، بلکه استصحاب عدم ازلی را اگر قبول کنیم استصحاب می کنیم که این اخبار قبل وجوده کاذب نبود الآن هم که موجود شد کاذب نیست، و اصلا نیازی هم به این استصحاب عدم ازلی نداریم، بلکه برائت جاری می کنیم از اینکه واجب باشد در حال صوم اجتناب کنیم از این اخبار و این تعارض می کند با برائت از وجوب نماز با سوره.

ما اینکه می گوئیم اصل برائت تعارض می کند، اصل برائت از حرمت اخبار به وجوب نماز با سوره در حال صوم این دو تا معارض دارد، یعنی اینکه برائت جاری می کنیم و ثابت می کنیم که در حال صوم بخاطر صوم واجب نیست ما اجتناب کنیم از این اخبار به وجوب نماز با سوره، این برائت دو معارض دارد:

یکی همان برائت از وجوب نماز با سوره، چون علم اجمالی داریم یکی از این دو برائتها خلاف واقع است، یا نماز با سوره واجب است پس آن برائت از وجوب نماز با سوره خلاف واقع است و ما باید نماز با سوره بخوانیم، و یا نماز با سوره واجب نیست پس این برائت از وجوب اجتناب در حال صوم از اخبار به وجوب نماز با سوره خلاف واقع است، چون اگر واقعا نماز با سوره واجب نباشد اخبار به وجوب نماز با سوره می شود کذب، و صوم مشروط است به اجتناب کذب علی الله.

و این برائت از وجوب اجتناب از این اخبار در حال صوم یک معارض دیگری هم دارد، و آن برائت از وجوب اجتناب از اخبار به عدم وجوب نماز با سوره است، چون ما علم اجمالی درایم یا اخبار به وجوب نماز با سوره کذب علی الله است یا اخبار به عدم وجوب آن کذب علی الله است، این هم علم اجمالی است، دو علم اجمالی همزمان داریم که هر دو منجز است، علم اجمالی اول می گفت یا نماز با سوره واجب است پس نماز با سوره بخوان، و یا اگر نماز با سوره واجب نباشد پس در حال صوم واجب است اجتناب کنی از اخبار به وجوب نماز با سوره، چون این اخبار می شود کذب علی الله و کذب علی الله مبطل صوم است، این علم اجمالی اول، علم اجمالی دوم این است که ما علم اجمالی داریم یا اخبار به وجوب نماز با سوره کذب علی الله است یا اخبار به عدم وجوب آن کذب علی الله است، و واجب است ما از یک یکی از این دو در حال صوم اجتناب کنیم، خوب دو علم اجمالی هر دو با هم منجز هستند و اصول در اطراف آن تعارض و تساقط می کند.

بله! کسانی که خروج از محل ابتلاء را به آن معنای مشهور می گفتند، که داعی نوعی بر ارتکاب اگر نبود مثل اینکه داعی نبود که من بروم آب نجس در فلان شهر را بخورم با اینکه تمکن عرفی و عقلی دارم، کسانی که خروج از محل ابتلاء را به معنای عدم داعی نوعی به ارتکاب مانع می دانستند از منجزیت علم اجمالی بله جا دارد بگویند که داعی نیست که ما خبر بدهیم از وجوب نماز با سوره.

ولی ما که خروج از ابتلاء به این معنا را مانع از منجزیت علم اجمالی ندانستیم، علاوه بر اینکه صغرای این محل مناقشه است که گفت داعی نوعی نیست بر این اخبار، بعضی ها بیان احکام شرعی برای مردم می کنند و خبر می دهند از احکام شرعی که علم به آن ندارند، چرا داعی نوعی نباشد بر اینکه شخص با وجود شک در وجوب نماز با سوره بیاید خبر بدهد ایها الناس چون در مفاتیح نوشته و مفاتیح را هم که این آقا حجت می داند می آید خبر می دهد که ایها الناس نماز با سوره واجب است چون آنجا نوشته سوره در نماز واجب است استنادا به یک خبر غیر معتبر، چرا داعی نوعی نیست به ارتکاب این، علاوه بر اینکه عرض کردیم ما خروج از محل ابتلاء به این معنا را مانع از منجزیت علم اجمالی نمی دانیم.

کسانی که مثل ما ملتفت هستند به این علم اجمالی اینها مشکل دارند، نوع مردم که ملتفت به این علم اجمالی نیستند مشکل ندارند، ما که ملتفت شدیم به این علم اجمالی ما مشکل داریم.

لا یقال: و این را هم عرض کنم که برای حل این مشکل یک وقت دلتان را خوش نکنید که بگوئید مگر کذب چیست؟ کذب اخبار به یک شیئی است که آن شئ مطابق با واقع نیست، بعد بگوئید خوب ضم الوجدان الی الاصل می کنیم ما خبر بدهیم از وجوب نماز با سوره استصحاب هم که می گوید نماز با سوره واجب نیست، پس می شود اخبار به به وجوب نماز با سوره که استصحاب می گوید این وجوب مطابق با واقع نیست فثبت کونه کذبا، و لذا علم اجمالی منحل شد، استصحاب عدم وجوب نماز با سوره اثبات کردکه این اخبار ما به وجوب نماز با سوره کذب است و مبطل صوم است و تمام شد و رفت.

فانه یقال: این را نگوئید چون در جواب شما می گویند کذب عنوان بسیط است نه عنوان مرکب، همانطور که در بقیه عناوین بسیطه مثل اعمی نمی توانید بگوئید که استصحاب می گوید این نوزاد چشم نداشت الآن هم چشم ندارد، وجدانا الآن که قابلیت بصر پیدا کرده، آنوقتی که تازه نطفه اش منعقد شده بود چشم نداشت قابلیت بصر هم نداشت لذا به او نمی گفتند اعمی، ولی الآن که نه ماهه شده استصحاب می کنیم چشم ندارد و قابلیتش را برای بصر داشتن در نه ماهگی بالوجدان اثبات می کنیم فثبت انه اعمی، می گویند نه آقا! اعمی عنوان بسیطی است که انتزاع می شود از این دو شئ، مرکب از این دو شئ نیست، عنوان عمی عنوان مفردی است که انتزاع می شود از دو شئ، نمی توانیم ما در منشأ انتزاع استصحاب جاری کنیم و این عنوان واحد انتزاعی را اثبات کنیم، چون این اصل مثبت است.

اقول: لذا این مانع اول هر چه فکر می کینم می بینیم مانع قابل توجهی است، تنها جواب دوم ما می آید، که این مانع اگر درست بشود فقط دشمن اقل و اکثر ارتباطی نیست بلکه دشمن همه موارد شبهات حکمیه و موضوعیه هست، آنوقت مجبور می شویم رفع ما لایعلمون را حمل کنیم بر موارد غفلت و لذا در شبهات بدویه وجوبیه هم همین علم اجمالی تصویر می شود کما بیناه سابقا، لذا آن جواب دوم را فعلا ما از او رفع ید نکردیم.

ولی آن جواب اول که ما می گفتیم شدت حرمت مجرای برائت نیست چون اصل حرمت این اخبار ولو به ملاک قول به غیر علم معلوم بالتفصیل است اگر دروغ باشد شدت حرمت دارد یعنی ملاک حرمت اقوی است، این منشأ نمی شود عرفا برائت شرعیه از شدت ملاک حرمت جاری بشود، این جواب اول اشکال دارد.

ان قلت: گفته می شود که در موارد قول به غیر علم مثل همین مورد شک در وجوب نماز با سوره ما وقتی علم اجمالی داشتیم یا اخبار به وجوب کذب است و مبطل صوم است یا اخبار به عدم آن، چون قطعا یکی از این دو کذب است، این علم اجمالی باعث می شود به  قول آقای خوئی که اگر ما یکی از این دو اخبار را هم مرتکب بشویم روزه مان باطل بشود، ایشان در مستند العروة مثال می زند اگر شما علم اجمالی دارید که یکی از این دو مایع آب است، و ارتماس فی الماء مبطل صوم است نه ارتماس در مایع دیگر، سرتان را فربردید در این مایع اول دیدید این اصلا آب نبود می گوئید الحمد لله ما ارتماس فی الماء نکردیم، اما آقای خوئی می گوید روزه شما باطل است فقط کفاره لازم نیست بدهی، زیرا وقتی که شما علم اجمالی پیدا کردی که یکی از این دو آب هست علم اجمالی منجز بود، یعنی علم اجمالی پیدا کردی که یا واجب است اجتناب و ارتماس در این مایع اول یا واجب است اجتناب و امساک از ارتماس در مایع دوم، این علم اجمالی منجز است، و لذا اگر ارتماس می کردی در آن مایع اول و کشف می شد آب بود این ارتماس تو در آب می شد ارتماس عمدی، عمدی یعنی بلاعذر، اینجور است، و حرف درستی هم هست، بعد آقای خوئی می گوید خوب حالا می گوئی خدا را شکر شانسامان زد که ارتماس فی الماء نکردیم، صوم به شانس بسته نیست صوم این است که باید امساک بکنی از مفطّرات، این ارتماس در این مایع اول اگر فی علم الله آب بود بخاطر آن علم اجمالی شما می شد ارتماس عمدی و بلاعذر در آب، شما فقط شانست زد این مایع اول که در او ارتماس کردی آب نبود، صوم امساک است از ارتماس عمدی فی الماء مثلا، نه اینکه شما کاری بکنی که اتفاقا ارتماس در آب نیست از باب صدفه، اینکه امساک نیست، الصوم هو الامساک عن المفطرات، بله! اگر صرف شک بدوی بود یک مایعی بود نمی دانستید آب است یا مضاف اصل برائت جاری می کردید از مفطریت ارتماس در آن مایع مشکوک سرتان را در او فرو می کردید اگر آب هم بود اشکال نداشت، چون ارتماس عمدی نیست، ارتماس کرده اید در آب عن عذر و مع اصل البراءة و مع استصحاب عدم کونه ارتماسا فی الماء، و لذا آقای خوئی فرموده در موارد شک و قول به غیر علم شما علم علم اجمالی دارید که یا این اخبار به وجوب نماز با سوره کذب و مفطر صوم است یا اخبار به عدم وجوب آن، اصل برائتها تعارض کرد، و لذا اگر خبر بدهید از وجوب و واقعا کذب باشد روزه شما باطل شده است، حالا شما خبر داده اید از وجوب نمی دانید که واقعا دروغ بود یا نبود، باز هم روزه تان باطل است چون مربوط شد به صدفه و اتفاق، شما اجتناب نکردید از کذب علی الله عمدا، چون شما اگر این خبر را بدهید و واقعا کذب باشد فرض این است که کذبش منجز است بر شما بخاطر آن علم اجمالی، فقط می گوئید خدا را شکر که اتفاقا مرتکب کذب علی الله نشدیم چون کشف شد که آنچه خبر دادیم دروغ نبود، می گویند نه روزه تو باطل است چون در حال روزه باید اجتناب کنی امساک کنی از مفطرات نه اینکه اتفاقا مفطرات از تو صادر نشود، این بیان آقای خوئی است، که البته برای کسانی این بیان خوب است که ملتفت باشند به این علم اجمالی، فضلاء فضلا عن العوام همچنین علم اجمالی در ذهنشان نیست، کسانی که ملتفت هستند به این علم اجمالی مثل آقای خوئی و چند تا شاگرد مبرزش آنها مشکل پیدا می کنند و مطلب درستی هم هست، کفاره لازم نیست شخصی که اخبار می دهد از وجوب نماز با سوره در حال صوم چون ثابت نشد مرتکب کذب شده، ارتکاب خارجی مفطرات موجب کفاره است، و لکن روزه اش باطل است چون امساک نکرده از مفطرات، بستگی به شانس و اقبال دارد، حالا اشکال این است که گفته می شود بنابر این در ما نحن فیه در حال صوم اگر من بگویم نماز با سوره واجب است یقینا روزه ام باطل است به قول آقای خوئی علم تفصیلی دارم به بطلان صوم نه علم اجمالی.

قلت: می گوئیم بله خود آقای خوئی هم گفت علم تفصیلی داری به بطلان صوم، ولی این علم تفصیلی تو به برکت تعارض اصل برائتها است، چون اصل برائت در این اخبار به وجوب و اخبار به عدم وجوب تعارض کرد و تساقط کرد شد ارتکاب عمدی مفطرات، و لذا در آن مایع مشکوکی که طرف علم اجمالی نبود چون اصل برائت جاری می شد که لازم نیست اجتناب کنیم در صوم از ارتماس در این مایع مشکوک چون اصل برائت بلامعارض بود اگر واقعا هم آب بود روزه ات باطل نبود، چون اصل برائتِ بلامعارض داشت، در اخبار به غیر علم علت اینکه آقای خوئی می گوید اخبار به غیر علم موجب بطلان صوم است ولو واقعا کذب نباشد چون در رتبه سابقه حساب کرده دیده که اصل برائت از وجوب اجتناب در حال صوم از اخبار به وجود این حکم با اصل برائت از وجوب اجتناب در حال صوم از اخبار به عدم آن تعارض می کند آن وقت این اخبار اگر فی علم الله کذب باشد ارتکابش می شود ارتکاب عمدی مفطرات، و لذا می گوید روزه باطل می شود ولو شانست بزند واقعا دروغ نباشد، چون تو امساک و اجتناب نکرده ای از آن، البته این منجزیت علم اجمالی مربوط می شود به کسی که ملتفت به این علم اجمالی باشد، اما کسی که ملتفت نباشد مشکلی ندارد.

و لذا اینکه ما می گفتیم لازمه این اشکال این است که رفع ما لایعلمون مختص موارد غفلت فقط بشود، نه اینطور نیست، بلکه مواردی هم که مردم ملتفت این علم اجمالی نیستند آنها هم برائت دارند، خیلی ها ملتفت نیستند به این علم اجمالی ای که ما عرض کردیم، چون اگر ملتفت باشی به این علم اجمالی در شبهات بدویه محضه هم مشکل پیدا می کنیم، مثلا شک داریم در وجوب نماز غفیله مثلا خوب همین علم اجمالی تشکیل می شود که یا نماز غفیله واجب است پس باید بخوانیم یا اخبار به وجوب کذب و مبطل صوم است، بله در همه شبهات بدویه این شبهه می آید، ولی این فوقش موجب می شود که رفع ما لایعلمون مختص بشود به غافلین در شبهات که غفلت دارد از شبهه وجوب و کسانی که این علم اجمالی ای را که گفتیم در ذهنشان نیست، آنها هم اصل بلامعارض دارند از وجوب نماز غفیله مثلا، چون علم اجمالی ای از این علم اجمالی هایی که ما گفتیم ندارند تا بخواهد معارضه کند.

پس مشکل اختصاص حدیث رفع به موارد نادر یا موارد غفلت لازم نمی آید، و لکن ما آن جواب دوم را قبول داریم که در آن جواب دوم توضیحاتی دادیم که طبق آن توضیحات هنوز هم این علم اجمالی را منحل می دانیم، اما مانع اول مانعی است که باید بیشتر روی آن توجه بشود.

اما موانع خاصه، اولین مانع مانعی بود که محقق عراقی فرمود، ما مجددا مراجعه کردیم به مقالات و نهایة الافکار دیدیم عبارت بحوث ایراد دارد و الا اصل مطلب در این دو کتاب هست، همین علم اجمالی در واجب های ارتباطی که بعد از شروع آن محقق عراقی فرموده است اتمام آن واجب است[[32]](#footnote-32)، می گوید مثل نماز، شما نماز می خوانید سوره را ترک می کنید می روید به رکوع این نماز اگر باطل نشد واجب است اتمام آن اگر باطل شد واجب است اعاده آن، و این علم اجمالی منجز است، بعد محقق عراقی جواب می دهد، تأمل بفرمائید جواب ایشان را و اشکالی که در بحوث به ایشان می کند خود محقق عراقی ملتفت است به این اشکال بحوث، تأمل بفرمائید تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 30/10/93

جلسه 1099

بحث در موانع خاصه ای بود که در بعضی از موارد اقل و اکثر ارتباطی پیش می آمد.

مانع اول در واجب های ارتباطی بود که بعد از شروع اتمام آنها واجب می شود، مثل نماز که اگر یک فردی از نماز واجب را شروع بکنیم واجب هست آن را اتمام بکنیم.

محقق عراقی مطرح فرموده که بعد از ابتلاء به آن خلل مشکوک مثل ترک سوره و رکوع بدون سوره علم اجمالی منجز داریم که یا اعاده این نماز واجب است اگر سوره جزء نماز باشد، و یا اتمام این فرد از نماز واجب است اگر سوره جزء نماز نباشد.

بعد خود ایشان از این علم اجمالی جواب داده، فرموده وجوب اتمام خودش مردد است بین اقل و اکثر، وجوب اتمام یعنی بعد از اینکه تکبیرة الاحرام گفتی باید اتیان بکنی به بقیة الاجزاء، وقتی که بقیة اجزاء الصلاة مردد است پیش ما بین اینکه بعد از خواندن سوره حمد سوره و رکوع و سجود جزء است یا نه بعد از خواندن سوره حمد سوره جزء نیست رکوع و سجود جزء است، پس خود وجوب اتمام که معنایش وجوب اتیان به بقیة الاجزاء هست می شود مردد بین اقل و اکثر، در علم اجمالی مردد بین اقل و اکثر وجوب اقل می شود معلوم تفصیلی و وجوب زائد بر آن می شود مشکوک بدوی.

پس ما قبل از اینکه به رکوع برویم یعنی قبل از اینکه سوره را ترک کنیم می گوئیم می دانیم این نماز اتمامش به اینکه رکوع و سجود بکنیم و نماز را تمام کنیم واجب است، اما مازاد بر آن که سوره را هم بخوانیم قبل از رکوع و سجود او مشکوک است وجوبش، لذا اصل برائت جاری می شود عقلا و نقلا، و لکن اتیان به رکوع و سجود واجب می شود به نحو علم تفصیلی و منجز تفصیلی، دیگر معنا ندارد ما بگوئیم بعد از اینکه رکوع کردیم علم اجمالی پیدا می کنیم که یا اتمام این نماز واجب است یا اعاده این نماز، خوب اتمام این نماز که منجز بود تفصیلا.

محقق عراقی با این بیان علم اجمالی به وجوب اتمام این فرد از نماز یا وجوب اعاده آن را از صلاحیت منجزیت انداخته، چون می گوید یک طرف آن که وجوب اتمام است منجز تفصیلی دارد.

بعد خود ایشان در مقالات به خودش اشکال می کند، می گوید:

ان قلت: بعد از اینکه ما رکوع کردیم بدون سوره کی علم تفصیلی داریم به وجوب اتمام؟ ایشان فرموده که ما قبل از رکوع چون قادر هستیم بر امتثال وجوب اتمام این نماز علی ایّ تقدیر، چه وجوب اتمام نماز تعلق گرفته باشد به اکثر یعنی إئت بالسورة ثم ارکع و اسجد یا تعلق گرفته باشد به اقل که ارکع و اسجد، و لذا چون قادر هستیم بر امتثال این وجوب اتمام نماز علی ایّ تقدیر آنوقت می گوئیم اقل معلوم بالتفصیل است اکثر مشکوک است، اما بعد از اینکه رکوع بکنیم بدون سوره شاید وجوب اتمام تعلق گرفته بود به اکثر و ما تخلف کردیم از این وجوبِ اتمام و ساقط شد این وجوبِ اتمام بخاطر اینکه ما از آن تخلف کردیم و الآن عاجز شدیم از امتثال آن، اگر وجوب اتمام تعلق به اکثر گرفته بود یعنی اگر وجوب اتمام این بود که به ما می گفتند ائت بالسورة ثم ارکع ثم اسجد اگر وجوب اتمام به این نحو بود ما با ترک سوره و رکوع کردن بدون خواندن سوره تخلف کردیم از این وجوب اتمام، و ساقط شد این وجوب اتمام به تخلف، نمی گوئیم ساقط شد بالعصیان تا بگوئید ما معذور بودیم، می گوئیم ساقط شد به تخلف و مخالفت و الآن دیگر عاجز هستیم از امتثال آن اگر وجوب به اکثر تعلق گرفته باشد، و لذا بعد از اینکه ما سوره را ترک کردیم وارد رکوع شدیم اگر وجوب اتمام این نماز به رکوع کردن و سجود کردن وجوب ضمنی بود یعنی وجوب اتمام تعلق گرفته بود به اکثر که إئت بالسورة ثم ارکع ثم اسجد خوب این وجوب ساقط شده است، و اینکه وجوب اتمام به اقل تعلق گرفته باشد این مشکوک است، پس ما بعد از اینکه رکوع کردیم علم تفصیل نداریم که اتمام این نماز به اینکه رکوع را ادامه بدهیم بعد سجود کنیم این واجب باشد.

شبیه اینکه ما علم اجمالی داریم که یا مولا به نحو واجب ارتباطی گفته از ساعت 8 تا 10 در مسجد بنشین یا گفته از ساعت نه تا ده، ما از ساعت هشت تا نُه اصل برائت جاری کنیم نرویم داخل مسجد، بخواهیم از ساعت نُه تا ده برویم داخل مسجد، مستشکل می گوید آقا شما ساعت نه تا ده می روید مسجد علم تفصیلی که ندارید به وجوب جلوس در مسجد در این ساعت نه تا ده، چون شاید وجوب جلوس به نحو واجب ارتباطی تعلق گرفته بود به جلوس از ساعت هشت تا ده که با نرفتن شما به مسجد تا ساعت نه دیگر قادر نخواهید بود بر امتثال آن تکلیف به اکثر، و فرض این است که تکلیف واقعی مردد است بین اقل و اکثر، پس شما نمی توانید بگوئید من بعد از اینکه ساعت نه داخل مسجد شدم علم تفصیلی دارم به وجوب جلوس از ساعت نه تا ده، این جلوس از ساعت نه تا ده بعد از ترک جلوس از ساعت هشت تا نه معلوم تفصیلی است؟ ابدا، معلوم تفصیلی نیست، بله! طرف علم اجمالی هست اما علم تفصیلی به آن نداریم.

یک وقت من احتیاط می کنم از ساعت هشت می روم مسجد جلوس می کنم ساعت نه می شود، آنوقت علم تفصیلی دارم به وجوب جلوس از ساعت نه تا ده، چون یا جلوس واجب بود از ساعت هشت تا ده خوب هنوز ساعت ده نشده باید ادامه بدهم جلوس را، یا جلوس واجب بود از ساعت نه تا ده باز هم می گویم هنوز ساعت ده نشده، علی ایّ حال تکلیف به وجوب جلوس چه دو ساعته باشد چه یک ساعته الآن باقی است، اما اگر من ساعت هشت تا نُه نروم مسجد بلکه ساعت نُه تا ده بروم نمی توانم بگویم علم تفصیلی دارم به وجوب جلوس از ساعت نه تا ده در مسجد، در این فرضی که ساعت هشت تا نه نرفته ام مسجد وجوب جلوس ساعت نه تا ده معلوم تفصیلی نیست، چون شاید وجوب جلوس به اکثر تعلق گرفته بود و سقط التکلیف بالمخالفة دیگر عاجز هستم از امتثال آن.

بله علم اجمالی تشکیل می شود، چه علم اجمالی ای؟ علم اجمالی من از اول داشتم که یا واجب است جلوس در مسجد از ساعت هشت تا ده، یا واجب است جلوس در مسجد از ساعت نه تا ده در این حالی که ترک کرده ام جلوس را قبل از آن، این طرف علم اجمالی است ولی علم تفصیلی نیست، اگر جلوس از ساعت هشت تا نه را ترک نکنم بعد از آن جلوس از ساعت نه تا ده وجوبش می شود معلوم تفصیلی، ولی در آن حالی که ترک کنم جلوس از ساعت هشت تا نه را وجوب جلوس از ساعت نه تا ده در این حال که ترک کرده ام جلوس قبل از آن را این معلوم تفصیلی نیست بلکه معلوم اجمالی است، آنوقت مستشکل می گوید وقتی معلوم اجمالی بود علم اجمالی منجز هست، دیگر علم تفصیلی ندارم تا بگوئید علم تفصیلی به یک طرف علم اجمالی سبب می شود که این علم اجمالی از صلاحیت منجزیت بیفتد، نخیر این طرف علم اجمالی که وجوب اتمام است مورد یک علم اجمالی دیگری هم بود، مثل این می ماند که علم اجمالی دارم یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو، و یک علم اجمالی ای هم پیدا کنم ولو در زمان متأخر که یا اکرام عمرو واجب است یا اکرام بکر، محقق عراقی این علم اجمالی را منجز می داند، علم اجمالی که یک طرفش مشترک است با علم اجمالی دیگر این منجز است ولو زمانا متأخر باشد، ایشان فقط علم اجمالی دوم را اگر معلول و متأخر رتبی از علم اجمالی اول باشد منجز نمی دانست که در بحث ملاقی گذشت، و الا دو علم اجمالی که در یک طرف مشترکند ولو علم اجمالی دوم زمانا متأخر باشد این منجز است، ولو این علم اجمالی دوم بعد از رکوع حاصل بشود که یا اتمام این نماز واجب است یا اعاده آن این علم اجمالی منجز است، ولو وجوب اتمام این نماز از ابتداء نماز طرف یک علم اجمالی بود علم اجمالی به وجوب اتمام.

محقق عراقی این اشکال را مطرح می کند، دقیقا این اشکال همان اشکالی است که در بحوث به محقق عراقی کرده، خوب خود محقق عراقی ملتفت این اشکال بوده و به صورت ان قلت در مقالات مطرح کرده، ولی می گوید این اشکال جواب دارد.

قلت: فرموده جوابش این است که من قبول دارم که علم تفصیلی به وجوب اقل یعنی علم اجمالی به وجوب اتمام به اینکه باید رکوع کنم و سجود کنم در این نماز و این نماز را تمام کنم یعنی وجوب اتیان به بقیة الاجزاء لا بشرط از سوره این وجوب اتمام است به نحو اقل، بله من قبول دارم که بعد از رکوع دیگر علم تفصیلی به این وجوب اتمام ندارم، و لکن قبل از رکوع که علم تفصیلی داشتم، چون هنوز قبل از رکوع وجوب اتمام چه به اکثر تعلق می گرفت چه به اقل قابل امتثال بود، آنوقت علم تفصیلی داشتم به وجوب اقل، همان وقت علم تفصیلی تأثیر گذاشت در تنجز این اقل و این اقل منجز شد، همان موقعی که هنوز رکوع نکرده بودم منجز شد بر من این حکم که ائت ببقیة الاجزاء فی هذه الصلاة لا بشرط من السورة، این بر من منجز شد، بعد از رکوع علم تفصیلی از بین می رود اما تنجز این اقل و تنجز این وجوب اتمام که اثر آن علم تفصیلی است باقی می ماند، آنی که لازم هست این است که تأثیر علم باید معاصر با علم باشد، اما وجود اثر بعد از ارتفاع علم هم می تواند باشد، بله این علم تأثیر گذاری و تنجیزش در زمان وجودش بود، اما بعد از رکوع آن علم اثر خودش را گذاشته، این وجوب اتیان بقیة الاجزاء لا بشرط من السورة این تنجز و استحقاق عقاب دارد.

می گوید مثال بزنم تا مطلب روشن بشود، می گوید در همه علمها استحقاق عقاب بعد از زوال علم است، چطور؟ می گوید مثلا شما علم تفصیلی دارید که این آب نجس است، این علم تفصیلی به اینکه این آب نجس است و حرام است شربش،دیگر در زمان شربِ این آب ساقط می شود این علم تفصیلی، چون تکلیف در زمان عصیان ساقط است، تکلیف قبل از عصیان هست اما در زمان عصیان دیگر تکلیف ساقط است، لا تشرب النجس تا مادامی است که شما مرتکب شرب نجس نشوید در زمان ارتکاب شرب دیگر لا تشرب النجس ندارید، پس شما علم تفصیلی دارید که قبل از شرب نجس لا تشرب النجس دارید، پس این علم تفصیلی شما قبل از شرب نجس هست، به همان مقداری که شرب محقق شد در زمان شرب این قطره دیگر این قطره نهی از شرب ندارد، در زمان شرب قطره دوم شرب او لا تشرب النجس ندارد، همیشه زمان عصیان زمان زوال نهی هست، پس در زمان عصیان نهی نداریم، وقتی نهی نداشتیم علم تفصیلی به حرمت نداریم و لکن استحقاق عقاب بر این شرب داریم، استحقاق عقاب بر شرب این نجس در زمان شرب نجس داریم ولی علم تفصیلی به حرمت در زمان قبل داشتیم، علم تفصیلی به حرمت شرب این نجس در لحظه قبل از شرب مؤثر بود در استحقاق عقاب بر این شرب، در زمان شرب استحقاق عقاب داریم اما علم تفصیلی به حرمت فعلیه نداریم، چون حرمت فعلیه در آنِ قبل از عصیان ساقط شد، چون در لحظه عصیان دیگر حاصل می شود عصیان لذا زجر از حاصل محال است، چون دیگر واقع شد، قبل از آنِ وقوع نهی معقول است ولی در زمان وقوع می شود نهی از حاصل و نهی از حاصل لغو است، و لکن در آن زمان ارتکاب شرب نجس استحقاق عقاب است، اثر علم تفصیلی سابق استحقاق عقاب بر شرب نجس هست و این اثر بعد از زوال علم تفصیلی می ماند.

در ما نحن فیه هم ما قبل از اینکه رکوع بکنیم علم تفصیلی داریم به اینکه بر ما واجب است اتیان به بقیة اجزاء الصلاة، این مردد بین اقل و اکثر است نمی دانیم اتیان ببقیة اجزاء الصلاة مع السورة یا اتیان ببقیة اجزاء الصلاة لابشرط من السورة، قبل از رکوع علم تفصیلی داریم به اقل یعنی وجوب اتیان ببقیة الاجزاء لابشرط من السورة، این منجز می شود، علم تفصیلی به این وجوب اقل مؤثر است در تنجز آن، وقتی این منجز شد حالا بعد از رکوع علم تفصیلی از بین برود مهم نیست چون اثر آن که استحقاق عقاب است بر ترک این اقل سر جای خودش محفوظ است، و لذا این استحقاق عقاب بر این اقل که عبارت است از تنجز تفصیلی این اقل مانع می شود از منجزیت علم اجمالی به وجوب این اتمام که الآن به نحو اقل است دیگر چون سوره را ترک کرده ایم رفته ایم به رکوع، علم اجمالی به وجوب این اتمام یا وجوب اعاده دیگر صلاحیت تنجیز نخواهد داشت، این فرمایش محقق عراقی.

اقول: به نظر ما این فرمایش ناتمام است، چون می گوئیم جناب محقق عراقی! قیاستان مع الفارق است، در بحث علم تفصیلی به حرمت شرب این آب نجس شرب این آب نجس عصیان این حرمت معلومه بالتفصیل است، بله عصیان این حرمت معلومه بالتفصیل رافع استحقاق عقاب نخواهد بود، در این بحثی نیست، اما رکوع در این مقام عصیان وجوب اقل که نیست، تازه امتثال وجوب اقل است نه عصیان آن، رکوعِ بلا سورةٍ این اگر عصیان باشد عصیان وجوب اکثر است، اگر شارع گفته اتمَّ الصلاة به این نحو که ائت بالسورة ثم ارکع ثم اسجد من با این رکوع بلاسورة تخلف کرده ام از این وجوب اکثر، ولی اگر وجوب تعلق گرفته به اقل که إئت بالرکوع و السجود لا بشرط من السورة این رکوع قبل از سوره که مصداق امتثال این اقل است نه مصداق عصیان او، پس این قیاس مع الفارق است.

ما حرفمان این است که چه جور در آن مثال جلوس در مسجد توضیح داده شد حرف این است که ما دو حالت داریم از اول هم این را می دانیم، این را در همان مثال جلوس مسجد توضیح بدهیم، مولا الآن ساعت هفت صبح یک خطابی کرد نمی دانیم گفت اجلس فی المسجد من الساعة الثامنة الی العاشرة یا گفت اجلس فی المسجد من الساعة التاسعة الی العاشرة، هنوز هم اصلا ساعت هفت صبح است، همین الآن ما دو حصه می کنیم جلوس از ساعت نه تا ده را، یک حصه اش جلوس از ساعت نه تا دهی است که مسبوق است به جلوس از ساعت هشت تا نه، یک حصه اش هم جلوس از ساعت نه تا دهی است که مسبوق نیست به جلوس از ساعت هشت تا نه، دو حصه دارد، یک حصه بله معلوم تفصیلی است وجوبش که آنی است که مسبوق است به جلوس از ساعت هشت تا نه، ولی از همین حالا ما آن حصه دیگر را از جلوس از ساعت نه تا ده حساب می کنیم الحصة غیر المسبوقة بالجلوس من الساعة الثامنة الی التاسعة، آن حصه از همین الآن بیننا و بین الله معلوم الوجوب نیست تفصیلا، حصه مسبوقه یعنی علی تقدیر، یعنی علی تقدیر جلوس از ساعت هشت تا نه جلوس از ساعت نه تا ده علم تفصیلی به وجوبش هست، قضیه حینیه است نه اینکه بگوئیم جلوس از ساعت هشت تا ده واجب است، او که معلوم بالتفصیل نیست، نه، قضیه حینیه است در این حال که شما از ساعت هشت تا نه در مسجد بودید جلوس از ساعت نه تا ده علم تفصیلی داریم که بر شما واجب است، اما در آن حالی که شما قبل از ساعت نه در مسجد نبودید در این حال هم این حصه از جلوس از ساعت نه تا ده که مسبوق نیست به جلوس قبل از آن این از اول معلوم بالتفصیل نیست، بلکه از اول مشکوک تفصیلی است، همین الآن که ساعت هفت صبح است من می گویم نمی دانم آیا در حالی که من از ساعت هشت تا نه نرفته ام مسجد ساعت نه تا ده واجب است جلوس در مسجد بر من یا نه دیگر در این حال تکلیف ساقط شده، چون شاید فی علم الله وجوب ارتباطی تعلق گرفته به جلوس از ساعت هشت تا ده که با نرفتن ساعت هشت تا نه سقط بعدم الامتثال، دیگر عاجزیم از امتثال، پس آن حصه از جلوس ساعت نه تا ده که مسبوق نیست به جلوس قبل از آن این طرف علم اجمالی است نه طرف علم تفصیلی، چون علم اجمالی دارد به اینکه یا واجب است جلوس از ساعت هشت تا ده یا در حال ترک جلوس از ساعت هشت تا نه جلوس از ساعت نه تا ده واجب است، چون علم اجمالی دارد که یا شارع گفته اجلس من الساعة الثامنة الی العاشرة پس این واجب است یا گفته است اجلس من الساعة التاسعة الی العاشرة که در آن حالی که قبل از ساعت نه در مسجد نباشد معلوم نیست وجوب جلوس از ساعت نه تا ده بیاید، فقط در صورتی وجوب جلوس از ساعت نه برای اینی که قبل از آن در مسجد نبوده می آید که وجوب استقلالی تعلق گرفته باشد به جلوس از ساعت نه تا ده، پس می شود طرف علم اجمالی نه طرف علم تفصیلی.

و لذا در همه مواردی که زمانی می رسد که امکان امتثال اکثر نیست ولی امکان امتثال اقل هست همین مشکل علم اجمالی هست، یک مثال روشن بزنم: مثلا شما امروز قادرید بر نماز با سوره ولی می دانید فردا عاجز خواهید شد از نماز با سوره، (این را می دانید چون همیشه که قادر بر اکثر نیستید)، خوب علم اجمالی تشکیل می شود که یا امروز نماز با سوره بر من واجب است یا فردا نماز لابشرط از سوره واجب است، این علم تفصیلی نیست، چون اگر نماز با سوره واجب باشد دیگر فردا تکلیف ندارم بخاطر عجز از امتثال، مگر اینکه بگوئید الصلاة لا تسقط بحال او بحث دیگری است، نه، فرض این است که رکنی است که با عجز از اتیان او کل تکلیف ساقط می شود، اینجور حساب کنید، مثل مسح الی الکعبین اگر واقعا از قبة القدم تا مفصل جزء مسح رجلین باشد که علامه حلی فرموده آقای سیستانی هم قبلا فتوا می داد اخیرا احتیاط واجب می کند خوب من اگر عاجز بشوم از مسح از قبة القدم تا مفصل اصلا تکلیف به وضوء ندارم، خوب اگر من علم اجمالی پیدا کنم که بالاخره یک روزی عاجز می شوم از مسح از قبة القدم الی المفصل اما امروز عاجز نیستم، خوب علم اجمالی منجز تشکیل می شود که یا واجب است بر من امروز وضوء با مسح پا تا مفصل و یا اینکه فردا که عاجز هستم از مسح پا تا مفصل اصل وضوء بر من واجب است، او طرف علم تفصیلی نیست، چون بالاخره از دو حال خارج نیست، یا وضوء واجب است با مسح  الی المفصل پس امروز باید مسح بکشم تا مفصل نمی توانم برائت جاری کنم، یا وضوء واجب است با مسح رجلین تا قبة القدم پس فردا بر من وضوء واجب است، اما اگر مسح الی المفصل واجب بود فردا می گفتم من عاجزم از وضوء ساقط است می روم تیمم می کنم.

این یک مثال برای اینکه ببینید در اقل و اکثر ارتباطی باید این علم های اجمالی را در نظر بگیرید.

نسبت به یک تکلیف حساب کنیم: در ماه رمضان لیالی مقمره اختلاف است، محقق همدانی، حضرت امام و آقای زنجانی می گویند حدودا باید بیست دقیقه ای تأخیر بیندازید نماز صبح را و می توانید اصلا در این بیست دقیقه سحری بخورید، چون هنوز لم یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود، نور ماه مسلط است بر آن شفق نمی گذارد که نور خورشید نمایان بشود در مشرق، تا چند روز قبل ماه نبود مشکلی نبود خورشید روشن می کرد مشرق را، ولی یکی دو شب است که لیالی مقمره است شبهای مهتاب است ماه آمده بالای سر همان قسمت مشرق و آنقدر نورش زیاد هست که نمی گذارد نوری که از خورشید است آنجاها نمایان بشود، تبین ندارد خیط ابیض، لذا می گویند باید بیست دقیقه صبر کنید، ولی مشهور می گویند نه! تبین تقدیری کافی است، لولا ضوء القمر لکان یتبین ضوء الشمس همین کافی است، که واقعش این است که حرف مشهور مشکل است باید بیشتر روی آن کار بشود، جاهای دیگر می گویند وجود تقدیری کافی نیست، مثلا اگر این آب در تابستان بود بو می گرفت از نجاست ولی چون زمستان است و هوا سرد است بو نگرفته، تغیّر تقدیری که کافی نیست لذا الآن پاک است، حالا بگذریم از این اختلاف بین مشهور و این بزرگان، حالا که ما شک کردیم علم اجمالی تشکیل می شود که یا واجب است امساک از ساعت پنج صبح که مشهور می گویند که موقع اذان صبح معمولی است تا غروب آفتاب، و یا اینکه بر من که از ساعت پنج تا ساعت پنج و بیست دقیقه سحری خوردم واجب است از ساعت پنج و بیست دقیقه امساک کنم تا غروب آفتاب، این علم اجمالی است نه علم تفصیلی، بله اگر من آن بیست دقیقه را امساک کنم احتیاطا ساعت پنج و بیست دقیقه که شد من علم تفصیلی دارم به اینکه امساک از این پنج و بیست دقیقه تا غروب آفتاب بر من واجب است، اما در آن حصه از امساک از پنج و بیست دقیقه تا غروب آفتاب که مسبوق نیست به امساک از ساعت پنج بلکه مسبوق است به سحری خوردن بین ساعت پنج تا پنج و بیست دقیقه، این حصه از امساک صومی معلوم تفصیلی نیست وجوبش، خوب اگر فی علم الله اذان صبح از ساعت پنج صبح است خوب بیست دقیقه من سحری خورده ام این چه روزه ای است، بعد از اینکه دیگر امساک صومی نیست که، بلکه امساک تأدبی است آن هم فقط در ماه رمضان و الا در روزه قضاء که امساک تأدبی پیش نمی آید، و ما بحثمان در امساک تأدبی نیست بلکه در امساک صومی است، خوب این علم اجمالی هست و این اشکال پیش می آید.

و لذا جواب محقق عراقی تمام نیست.

و اینکه آقای صدر گفته طبق مسلک اقتضاء ما می توانیم اصل برائت جاری کنیم از وجوب مثلا اعاده نماز، زیرا ما تا قبل از رکوع اصل برائت جاری کردیم و سوره را ترک کردیم، بعد از رکوع اصل برائت جاری کنیم نمازمان را قطع کنیم، خوب اینکه مخالفت قطعیه شد، اصل برائت از وجوب اتمام این نماز برای مائی که ترک کرده ایم سوره را و رکوع رفته ایم این یعنی مخالفت قطعیه.

اقول: جوابش این است که این مخالفت قطعیه نیست بلکه مخالفت اجمالیه است، یعنی شارع اگر به من بگوید باید احتیاط می کردی و سوره را می خواندی بعد می رفتی رکوع، اما حالا که احتیاط را ترک کردی و رفتی رکوع من اجازه می دهم این نماز را قطع کنی، اینکه مخالفت قطعیه نیست، این مخالفت احتمالیه است، شارع که نگفت در آنِ واحد که هم سوره را می توانی ترک کنی و هم بعد اینکه رکوع رفتی بدون سوره می توانی نماز را قطع کنی، با هم که نگفته است که، اگر شارع بیاید بگوید بعد از این رکوع بدون سوره می توانی نماز را قطع کنی یعنی گفته احتیاط بکن و سوره را بخوان قبل از رکوع بعد برو به رکوع، ولی حالا که سوره را نخواندی رفتی به رکوع من اجازه می دهم که این نماز را قطع کنی، این هیچ مخالفت قطعیه نیست بلکه این مخالفت احتمالیه است، و لذا اصل برائت از وجوب این اتمام با اصل برائت از وجوب اعاده تعارض و تساقط می کنند، اینکه آقای صدر گفته طبق مسلک اقتضاء اصل برائت از وجوب اتمام جاری نیست چرا اصل برائت از وجوب اتمام جاری نباشد؟ اینکه ترخیص در مخالفت قطعیه نیست، تأمل بفرمائید.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 01/11/93

جلسه 1100

بحث در واجب ارتباطی ای بود که اگر شروع بکنیم یکی از افراد آن را واجب هست آن را اتمام کنیم یا حرام هست آن را قطع کنیم، که گفته شد بعد از اخلال به آن مشکوک الجزئیة مثل ترک سوره علم اجمالی پیدا می کنیم که یا اعاده این نماز واجب هست اگر سوره جزء بوده و ما ترک کرده ایم آن را و به رکوع رفته ایم، و یا اینکه اتمام این نماز واجب است.

جواب هایی از این علم اجمالی داده شده است.

جواب اول جواب محقق عراقی بود که فرمود وجوب اتمام یعنی وجوب اتیان ببقیة الاجزاء، خود همین مردد بین اقل و اکثر هست، ما وقتی شروع می کنیم که نماز بخوانیم الله اکبر نماز را که بگوئیم به ما می گویند اتم الصلاة یعنی ائت ببقیة الاجزاء، این مردد است که یعنی ائت بالسورة و الرکوع و السجود یا نه ائت بالرکوع و السجود لابشرط من السورة، قدر متیقن از وجوب اتمام همان اقل هست یعنی وجوب رکوع و سجود، او می شود معلوم تفصیلی و منجز تفصیلی دارد، و لذا بعد از اینکه ما سوره را ترک کردیم و رکوع رفتیم وجوب اتمام این نماز متنجز است بالتفصیل، و دیگر علم اجمالی اینکه یا اتمام این نماز واجب است یا اعاده آن این علم اجمالی منجز نیست چون شرط منجزیت علم اجمالی این هست که یک طرف آن منجز تفصیلی نداشته باشد.

اقول: عرض کردیم اشکال این فرمایش محقق عراقی این است که وجوب اتمام بعد از رکوع بلاسورة معلوم بالتفصیل نیست بلکه خودش طرف علم اجمالی است، ما علم نداشتیم تفصیلا که نمازی که ترک کنیم سوره آن را و به رکوع برویم بعد از این ترک سوره و رکوع اتمام همچنین نمازی واجب باشد، ما همچنین علم تفصیلی نداریم، بله علم اجمالی داریم که یا نماز با سوره واجب است و یا اتمام نمازی که ترک کرده ایم سوره را در آن و رکوع رفته ایم واجب است، و این علم اجمالی است، اینجور نیست که یک طرف آن معلوم تفصیلی باشد و منجز تفصیلی داشته باشد.

آقای صدر فرموده: ما طبق مسلک علیت نمی توانیم از محقق عراقی دفاع کنیم، چون این علم اجمالی بنابر مسلک علیت منجز هست و هیچ کدام از اطرافش منجز تفصیلی ندارند، و لکن بنابر مسلک اقتضاء این فرمایش محقق عراقی قابل دفاع هست، یعنی اصل برائت بلامعارض می توانیم جاری کنیم نسبت به وجوب اعاده این نماز، چرا؟ برای اینکه ما اگر اصل برائت از وجوب اتمام این نماز جاری کنیم اینکه می شود قطع به مخالفت وجوب اتمام، ما قبل از اینکه رکوع بکنیم سوره را ترک کردیم، حالا هم که رکوع کردیم نماز را به هم بزنیم، این به هم زدن نماز بعد از رکوع یعنی قطع به مخالفت وجوب اتمام این نماز، ما نمی گوئیم این نمازی که سوره را در آن ترک کردیم و رکوع کردیم علم تفصیلی داریم به وجوب اتمام آن، نخیر، اما این را می گوئیم که شارع نمی تواند اصل برائت از این وجوب اتمام بعد از رکوع بلا سورةٍ جاری کند، چون معنایش ترخیص در فعلی است که موجب قطع می شود به مخالفت تکلیف، چون فرض این است که ما ترک کرده ایم سوره را و رکوع کرده ایم، الآن هم می خواهیم رها کنیم این نماز را، رها که کردیم این نماز را قطع پیدا می کنیم یا الآن مخالفت کرده ایم این وجوب اتمام را و یا با ترک سوره مخالفت کرده ایم وجوب اتمام را، قبیح است یا خلاف ارتکاز است که مکلف کاری بکند که قطع پیدا کند به مخالفت تکلیف، و لذا اصل برائت از این وجوب اتمام جاری نمی شود و اصل برائت از وجوب اعاده یا به تعبیر دیگر اصل برائت از وجوب سوره در این نماز جاری می شود بلامعارض.

اقول: این فرمایش به نظر ما تمام نیست، اولا: آنی که قبیح است مخالفت قطعیه است نسبت به تکلیف معلوم بالاجمال نه قطع به مخالفت، توضیح ذلک:

اگر در یکی از دو طرف علم اجمالی اصل بلامعارض جاری شد، مثل اینکه علم اجمالی داریم یا این آب نجس است یا این ثوب، اصالة الحل در این آب جاری شد بلا معارض، چون اصالة الحل در آب خطاب مختص است، اصل طهارت در آب و ثوب خطاب مشترک است تعارض کرد نوبت رسید به اصالة الحل که خطاب مختص است و جاری شد بلا معارض، من اول رفتم نمازی در این لباس خواندم بر خلاف حجت شرعیه، آیا شارع نمی تواند اصالة الحل در آب را در این مورد که من قبلا نماز در آن ثوب مشتبه خوانده ام جاری کند؟ قطعا می تواند، چون شارع که ترخیص نداد در صلاة در آن ثوب مشتبه، بلکه شارع تأیید کرد حکم عقل را به وجوب احتیاط نسبت به آن ثوب مشتبه، فقط ترخیص داد ظاهرا در شرب این آب مشتبه، حتی بعد از اینکه من ترک کنم احتیاط را و در آن ثوب مشتبه نماز بخوانم باز قبیح نیست که شارع بگوید من ترخیص در شرب آب داده ام و ترخیصم سر جای خودش هست، من ترخیص نداده ام در مخالفت قطعیه بلکه ترخیص داده ام در مخالفت احتمالیه، ولو شما بعد از اینکه نماز خواندید در آن ثوب مشتبه اگر این آب مشتبه را بخورید قطع پیدا می کنید به مخالفت تکلیف معلوم بالاجمال که یا نباید نماز می خواندید در آن ثوب یا نباید این آب را می خوردید چون یکی از این دو نجس هست، اینکه محذوری ندارد.

در ما نحن فیه هم همین است، چه اشکالی دارد که شارع بعد از رکوع بلاسورة به من بگوید برائت جاری است از وجوب اتمام این نماز، معنای این برائت این است که بر شما واجب بود احتیاط کنید سوره بخوانید قبل از رکوع، فرض این است که ما در دو طرف علم اجمالی وقتی نگاه می کنیم و اصل برائت را در این طرف جاری می کنیم فرض کنیم که اصل برائت در طرف دیگر جاری نیست و الا جمع بین دو اصل برائت که صحیح نیست، اصل برائت در این طرف به تنهایی جاری بشود که نتیجه اش این است که طرف دیگر وجوب احتیاط دارد فقط این طرف اصل برائت دارد، این ممکن است یا ممکن نیست، اگر ممکن بود تعارض می کند با اصل برائت در آن طرف که می گوید ترجیح بلامرجح هست که اصل برائت در طرف اول جاری بشود و نسبت به طرف دوم احتیاط واجب باشد، چرا در طرف دوم اصل برائت جاری نشود و در طرف اول احتیاط واجب بشود، تعارضا تساقطا، و لذا ما حرفمان همین است که اصل برائت از وجوب اعاده این نماز یا به تعبیر دیگر اصل برائت از وجوب نماز با سوره طرف معارضه است با این اصل برائت از وجوب اتمام این نماز بعد از رکوع بلا سورة، از اول که شروع کردید نماز خواندید علم اجمالی تشکیل شد که یا واجب است نماز با سوره بخوانید یا واجب است اتمام این نماز بعد الرکوعِ بلاسورة، این علم اجمالی هست، قبل از رکوع این علم اجمالی هست که یا واجب است نماز با سوره و یا اطلاق دارد وجوب اتمام این نماز نسبت به فرض رکوع بلاسورة در این نماز، این علم اجمالی منجز است و منشأ تعارض اصل برائت در دو طرفش می شود.

ان قلت: شما ادعا می کنید که اصل برائت از وجوب اتمام این نماز نسبت به آن حالی که رکوع کرده ایم در این نماز بلاسورة جاری نیست چون ترخیص می دهد این اصل برائت در فعلی که موجب قطع به مخالفت تکلیف می شود به اتمام این نماز.

قلت: می گوئیم اشکالی ندارد، چون مثل این می شود که اصالة الحل در آن آب بعد از این که من بر خلاف وظیفه عقلیه بروم نماز بخوانم در آن ثوب مشتبه این اصالة الحل در آن آب جاری است، مولا می گوید من که نگفتم نماز بخوان در آن ثوب مشتبه، تو خلاف حکم عقل عمل کردی خلاف وجوب عقلی احتیاط عمل کردی که رفتی نماز خواندی در آن ثوب مشتبه ولی من دست از ترخیصم نسبت به شرب این آب بر نمی دارم، چون ترخیص در مخالفت احتمالیه علم اجمالی دادم نه بیشتر، اینجا هم مولا می گوید معنای جریان اصل برائت از وجوب اتمامِ این نماز بعد از رکوعِ بلاسورة این است که در طرف دیگر اصل برائت جاری نکرده است، چون اجتماع ضدین که نمی شود، برائت در دو طرف علم اجمالی ضد هم هستند، جریان برائت در هر طرف مساوق است با وجوب احتیاط در طرف دیگر و لذا با هم تعارض می کنند، برائت از وجوب اتمام این نماز که سوره را در او ترک کرده ام و به رکوع رفته ام مساوق است با اینکه شارع برائت از وجوب سوره جاری نکرده بلکه واجب شده است عقلا بر ما نماز با سوره بخوانیم، شارع می گوید بر شما واجب بود قبل از رکوع سوره را بخوانید نماز با سوره بخوانید این احتیاط را ترک کردید و رکوع کردید بدون سوره خلاف احتیاط عمل کردید، و لکن من به شما اذن می دهم که این نماز را بعد از اینکه رکوع کردید بلاسورة ترک کنید و اتمام نکنید و یک نماز دیگر بخوانید.

ببینید مطلب این است که آیا جریان برائت طبق عموم رفع ما لایعلمون از وجوب اتمام این نماز بعد از رکوع بلاسورة این محتمل هست یا محتمل نیست؟ شما چرا فرض می کنید که حتما برائت از وجوب سوره جاری است، ما قبل از رکوع علم اجمالی منجز داریم، اشتباه است که کسی بگوید بعد از رکوع علم اجمالی پیدا می کنیم، بر فرض بعد از رکوع علم اجمالی پیدا کنیم هم سیأتی که باز مطلب همین است چون کشف می کنم که من فوقش اشتباه می کردم که فکر می کردم برائت از وجوب سوره جاری است، لکن روشن تر این است که بگوئیم قبل از رکوع ما علم اجمالی داریم که یا نماز با سوره واجب است و یا اتمام این نمازی که سوره را در آن ترک می کنم و به رکوع می روم واجب است، خوب جناب آقای صدر شما که پذیرفتید که هیچ کدام علم تفصیلی به او نیست بلکه دو طرف علم اجمالی است و ترخیص در هر کدام فی حد ذاته ترخیص در مخالفت احتمالیه است، این را پذیرفتید، خوب ترخیص در مخالفت احتمالیه در هر کدام از دو طرف علم اجمالی مساوق است با لزوم احتیاط در طرف دیگر، چون ترخیص در مخالفت قطعیه که نمی دهند، چه محذوری دارد عقلا که شما بگوئید چون این احتمال باطل است ما احتمال نمی دهیم، می گوئیم چه محذوری دارد عقلا که شما بخاطر آن محذور بگوئید این احتمال باطل است که ما بگوئیم اصل برائت از وجوب اتمام این نماز بعد از رکوع بلاسورةٍ جاری است، که مساوق است با اینکه شارع برائت از وجوب سوره را برای شما جعل نکرده باشد، طرف علم اجمالی است، شما بدون توجه به این علم اجمالی اصل برائت از وجوب سوره جاری کردید، اما وقتی توجه می کنید به این علم اجمالی ترجیح بلامرجح است که بخواهید برائت از وجوب سوره جاری کنید، چرا برائت از وجوب سوه جاری بشود و برائت از وجوب اتمام این نماز بعد از ترک سوره و رکوع جاری نشود، وجوب اتمام نماز به مجرد شروع در نماز فعلی است، طرف علم اجمالی شما این است که می گوئید نمی دانم آیا نماز با سوره بر من واجب است یا اطلاق دارد وجوب اتمام این نماز نسبت به آن فرضی که ترک کنم سوره را در این نماز و به رکوع بروم، چون به اعتراف خود آقای صدر علم تفصیلی به ثبوت وجوب اتمام این نماز بعد از رکوع بلا سورة که ما نداریم، بلکه علم اجمالی داریم، می گوئیم اصل برائت از هر کدام از این دو طرف علم اجمالی معقول است، اصل برائت از وجوب سوره معقول است، اصل برائت از وجوب اتمام این نماز بعد از رکوع بلا سورة آن هم معقول است، زیرا مساوق است آن اصل برائت با اینکه شارع واجب کرده باشد بر ما احتیاط را، که ایها الناس نماز با سوره بخوانید احتیاطا ولی اگر نماز خواندید سوره را ترک کردید و به رکوع رفتید و خلاف این احتیاط عمل کردید من به شما اعلام می کنم که من ترخیص دادم به شما که بعد از رکوع بلاسورة این نمازتان را به هم بزنید، به هم زدن نماز بعد از رکوع بلا سورة که مخالفت قطعیه نیست نسبت به تکلیف به اتمام این نماز، فقط می گوئید قطع به مخالفت است که یا این کارم مخالفت است یا آن ترک سوره قبل از رکوعم مخالفت است، مگر مسلّم است که شارع تجویز کرد ترک سوره را قبل از رکوع، هذا اول الکلام، فرض این است که این دو طرف علم اجمالی است و اصل برائت در این دو طرف تعارض و تساقط می کند.

{آنی که غیر عرفی است در زمانی است که من علم تفصیلی دارم به وجوب اقل، اگر یک زمانی برسد که من علم تفصیلی به وجوب اقل ندارم چون اگر اتمام واجب بود به نحو اکثر که ائت بالسورة ثم ارکع و اسجد با رکوع بدون خواندن سوره دیگر عاجز شدم از امتثال این وجوب اتمام به نحو اکثر، بعد از آن عجز از اتمام به نحو اکثر دیگر ترخیص در ترک اتمام این خلاف فهم عرف نیست، در همان مثال جلوس در مسجد که گفته در یکی از روزهای هفته نمی دانم گفته دو ساعت در مسجد بمانید یا یک ساعت، بگوید ایها الناس دو ساعت در مسجد بمانید احتیاطا از ساعت هشت تا ده، و اگر کسی رفت داخل مسجد هم شد واجب است تا آخر در مسجد بماند فرضا (یعنی وجوب اتمام دارد فرضا) آیا اشکال دارد شارع بگوید احتیاطا دو ساعت در مسجد بمانید ولی اگر کسی ساعت هشت تا نه نرفت مسجد بلکه ساعت نه وارد مسجد شد نه او اصل برائت دارد او می تواند بیاید بیرون، بیاید بیرون و یک روز دیگر دو ساعت در مسجد بماند احتیاطا، کجای این غیر عرفی و خلاف فهم عرف است؟}.

ثانیا: که این اشکال ما هم به محقق عراقی است و هم به این بیان آقای صدر که گفت اصل برائت از وجوب اتمام بعد از رکوع بلاسورة جاری نمی شود قطعا، می گوئیم این بیان شما اخص از مدعاست، برای اینکه در جائی که از ابتداء شروع نماز من احتمال می دهم نماز را باطل شروع کرده ام برای اینکه وضوئی که گرفته ام با اصل برائت وضوء گرفته ام، تکبیرة الاحرامی که گفته ام در نماز با اصل برائت درست کرده ام، آنجا کی ما علم داریم به اصل وجوب اتمام مرددا بین الاقل و الاکثر، بلکه اصل وجوب اتمام این نماز مشکوک است و طرف علم اجمالی است، مثلا الله اکبر را اصل برائت جاری کردم رائش را تفخیم نکردم، خوب حرف این است که این اصل برائت معارض است، علم اجمالی دارم یا واجب است نمازی بخوانم با تکبیرة الاحرامی که رائش را تفخیم کنم و یا اگر واجب نباشد راء تکبیرة الاحرام را تفخیم کنم پس واجب است اتمام این نماز که شروع کرده ام و راء الله اکبر را تفخیم نکردم، چون یا تفخیم راء شرط است باید یک نمازی بخوانم با تفخیم راء الله اکبر، و یا شرط نیست پس این نماز صحیح است و واجب است اتمام آن، اصل وجوب اتمام این نماز مشکوک است، آیا اشکال دارد که شارع بگوید ایها الناس احتیاط کنید نمازی بخوانید با تفخیم راء الله اکبر ولی اگر یک نمازی بدون تفخیم راء الله اکبر خواندید اصل برائت جاری است نسبت به وجوب اتمام آن جائز است آن را رها کنید و از نو نماز بخوانید، این اشکال ندارد، این علم اجمالی هست و لکن این علم تفصیلی به وجوب اتمام این نماز ما نداریم، بلکه از اصل طرف علم اجمالی است که یا نماز با تفخیم راء الله اکبر بر من واجب است که طبعا واجب می شود اعاده این نماز، و یا واجب است اتمام این نماز، خوب اصل برائت از وجوب اتمام این با اصل برائت از وجوب تفخیم راء در الله اکبر تعارض می کنند.

ثالثا: اصلا شما چرا محور بحثتان وجوب اتمام نماز است چه شمای محقق عراقی و چه شمای آقای صدر؟ ما دلیل نداریم بر وجوب اتمام نماز، مشهور هم می گویند قطع نماز حرام است، استدلال هم که می کنند به این "لا تبطلوا اعمالکم[[33]](#footnote-33)" که یعنی قطع نکنید و ابطال نکنید استدلال می کنند، ندارد که اتموا اعمالکم، در صحیحه هم دارد که "لَا تُعَوِّدُوا الْخَبِيثَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ بِنَقْضِ الصَّلَاةِ فَتُطْمِعُوهُ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ خَبِيثٌ يَعْتَادُ لِمَا عُوِّدَ"، اطاعت نکنید شیطان را، که کسی بگوید یعنی نقض نکنید صلاة را، هر چند که روایت صحیحه است ولی دلالت ندارد، من به دلالتش کاری ندارم ولی تعبیر نقض الصلاة است، یا در روایت حریز دارد که اذا کنت فی صلاة الفریضة فرأیت غلام لک قد ابق او غریما لک علیه مال او حیة تتخوفها علی نفسک فاقطع الصلاة، گفته اند این مفهوم دارد منطوقش این است که اذا کان عندک عذر یجوز لک ان تقطع الصلاة مفهومش این است که اذا لم یکن لک عذر فلا تقطع الصلاة، خوب این هم اگر دلالتش تمام باشد که به نظر ما تمام نیست مفهومش حرمت قطع صلاة است در حال اختیار، پس وجوب اتمام صلاة دلیل ندارد، پس اساسا این مطلب که ما بگوئیم وجوب اتمام اصلش ثابت است مردد است بین اقل و اکثر اینها درست نیست و سر بی صاحب تراشیدن است، چون قطع نماز حرام است نه اینکه اتمام نماز واجب باشد، بله در حج و عمره داریم اتموا الحج و العمرة لله، اما شما بحث را برده اید روی نماز، اصرار می کنید اصل وجوب اتمام این نماز مسلّم است مردد است بین اقل و اکثر، نخیر نماز وجوب اتمام ندارد فوقش حرمت قطع دارد ما بیشتر از این دلیل نداریم، حرمت قطع که بود می شود طرف علم اجمالی یا واجب است نماز با سوره یا قطع این نمازی که سوره را ترک کرده ام و رکوع کرده ام قطع این نماز حرام است، اینکه دیگر اقل و اکثر نیست.

ان قلت: اگر بگوئید الکلام الکلام، بعد از اینکه ما سوره را ترک کردیم ورفتیم به رکوع اگر این نماز را ما رها کنیم می شود قطع به مخالفت تحریم نقض الصلاة، بله این بیان اینجا هم می آید که اگر ما سوره را ترک کردیم و رفتیم به رکوع و بعد از رفتن به رکوع پشت به قبله کردیم، این پشت به قبله کردن همان و یقین به اینکه ما بالاخره این نماز را نقض کردیم یا الآن یا آن وقتی که ترک سوره کردیم و وارد رکوع شدیم.

قلت: خوب ما این را جواب دادیم، عرض کردیم این مثل همان مثال می ماند که شارع در مورد ثوب می گوید احتیاط کن اجتناب کن ولی آن آب را می توانی بخوری، من اول می روم در آن ثوب خلاف وظیفه عقل عمل می کنم و در آن نماز می خوانم بعد شارع می گوید به من چه ربطی دارد در او کار خلاف کردی ولی من اجازه می دهم آب بخوری، ولو با این آب خوردن بعد از نماز در این ثوب مشتبه قطع پیدا می کنی به مخالفت تکلیف معلوم بالاجمال، اما ترخیص در ارتکاب هر دو طرف که من ندادم، معنای برائت از حرمت نقض این نماز که ترکَ السورة فیها این معنایش این است که شارع از طرف دیگر امر به احتیاط کرده است، چون معنا ندارد که هر دو طرف علم اجمالی را شارع ترخیص بدهد، معنای ترخیص در یک طرف امر به احتیاط است در طرف دیگر، یعنی شارع گفته ایها الناس علیکم بالاحتیاط صلوا مع السورة یا صلوا مع تفخیم الراء فی تکبیرة الاحرام، و لکن لو ترکتم هذا الاحتیاط الواجب و بدأتم بصلاة علی خلاف هذا الاحتیاط یعنی سوره را ترک کردید و رفتید رکوع یا راء تکبیرة الاحرام را تفخیم نکردید برائت جاری است از حرمت قطع این نماز، این نماز را قطع کن یک نماز دیگر کامل بخوان، این هیچ اشکالی ندارد.

پس به نظر ما این مطالب تمام نیست و این علم اجمالی دقیق تر از این هست که با این جوابها بشود جواب داد.

اما جواب دوم: که باز از محقق عراقی است، فرموده ما که برائت از سوره جاری کردیم رفتیم رکوع، برائت از سوره جاری شد و ما ترک کردیم سوره را عن عذر، الشیء لا ینقلب عما هو علیه، ما برائت از سوره جاری کردیم و معذورا ترک کردیم سوره را رفتیم به رکوع، حالا می گوید علم اجمالی تشکیل می شود و آن سوره می شود منجز بعد از اینکه معذورا ترک کردیم؟ این محال است.

اقول: جواب این است که این حرفها را از کجا در آوردید؟ ما قبل از اینکه به رکوع برویم علم اجمالی منجّز تشکیل می دهیم، و این علم اجمالی منجز نتیجه اش این است که شما نباید سوره را ترک کنی، شما وقتی که سوره را ترک کنی ولو بدون اصل برائت و بروی به رکوع علم اجمالی داری، علم اجمالی که توقف بر جریان برائت از سوره ندارد، علم اجمالی توقف بر جریان برائت از وجوب سوره ندارد، بلکه حتی اگر برائت از وجوب سوره جاری نشود باز من علم اجمالی دارم که یا نماز با سوره واجب است یا قطع این نماز بعد از رکوع بلاسورة حرام است، این علم اجمالی منجز است، برائت از سوره جاری بشود یا نشود تأثیری در این علم اجمالی ندارد، و لذا این علم اجمالی منجز است و اصول در اطرافش تعارض و تساقط می کنند و باید احتیاط کنیم، مگر اینکه جوابهایی که بعدا خواهیم داد درست بشود، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 04/11/93

جلسه 1101

بحث در موارد خاصه از جریان برائت در اقل و اکثر ارتباطی بود؛ مانع اول مانعی بود که محقق عراقی مطرح کرده بود که بعضی از واجب های ارتباطی به نحوی است که آن فردی را که شروع می کنیم اتیان کنیم اتمامش بر ما واجب می شود مثل نماز، بعد از تحقق آن خلل مشکوک مثل ترک سوره و رکوعِ بعد از آن علم اجمالی تشکیل می شود که یا اتمام این نماز واجب است اگر سوره جزء آن نباشد یا اعاده آن واجب است اگر سوره جزء آن باشد.

که ما عرض کردیم این علم اجمالی به مجرد شروع در نماز فعلی هست، هنگامی که شروع می کنیم به نماز و الله کبر می گوئیم علم اجمالی پیدا می کنیم که یا اتمام این نماز بعد از تحقق آن خلل مشکوک واجب است یا واجب است مثلا نماز با سوره، یا نماز با سوره واجب است و یا اتمام این نماز بعد از ترک سوره و رکوع واجب است، و این علم اجمالی فی حد ذاته منجز است.

دو جواب از محقق عراقی نقل کردیم که به نظر تمام نبود.

جواب سوم این است که: گفته می شود بعد از ترک سوره و رکوع ما استصحاب می کنیم بقاء وجوب اتمام این نماز را، استصحاب بقاء وجوب اتمام این نماز اصل منجز هست نسبت به وجوب اتمام، لذا مانع می شود از اصل برائت، لذا اصل برائت از وجوب سوره در نماز جاری می شود بلا معارض.

اقول: این جواب هم به نظر ما نیست، اولا: این استصحاب جریانش مبتنی است بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه که ما قائل نیستیم.

ثانیا: این جواب اخص از مدعا هست، در جائی که ما در اصل صحت این نماز شک داریم مثل اینکه در وضوء این نماز برائت جاری کردیم یا در تکبیرة الاحرام این نماز برائت جاری کردیم اصل حدوث وجوب اتمام این نماز مشکوک است و طرف علم اجمالی است، استصحاب وجوب اتمام معنا ندارد در آن جاری کنیم.

ثالثا: این استصحاب وجوب اتمام مبتنی بر این هست که ما در نماز اتمام را واجب بدانیم، اما عرض کردیم دلیل بر وجوب اتمام نماز نداریم، آنچه که از روایات و ظاهر اجماع استفاده شده این است که قطع این نمازی که صحیح است حرام می باشد، اگر حرمت قطع نماز ظهور عرفیش این بود که یحرم ایجاد ذات القاطع فی اثناء الصلاة، مثلا یحرم استدبار القبلة فی اثناء الصلاة، خوب استصحاب می کردیم بقاء این حرمت را تا بعد از رکوع بلا سورة، و لکن ظاهر اینکه حرام هست قطع و نقض صلاة این است که عنوان قطع الصلاة و نقض الصلاة عنوان بسیط هست، و اینکه ما استصحاب کنیم بقاء حرمت نقض الصلاة را ثابت نمی کند که استدبار قبله بعد از رکوع بلا سورة مصداق نقض الصلاة هست، این اصل مثبت است، شما استصحاب می کنید که قبلا نقض و قطع این نماز حرام بود قبل از اینکه رکوع بکنیم بدون سوره، استصحاب می کنید که بعد از رکوع بدون سوره باز هنوز هم این قطع صلاة حرام است، اما آیا این فعل من یعنی این استدبار قبله بعد از رکوعِ بدون سوره مصداق قطع الصلاة است، شاید قطع صلاة محقق شد با همان ترک سوره، چون عنوان نقض و قطع منطبق نیست مگر بر اولین مبطل، مبطل دوم که مصداق نقض الصلاة و قطع الصلاة نیست، و لذا استصحاب بقاء حرمت قطع الصلاة بخواهد اثبات کند که این استدبار قبله بعد از رکوع بدون سوره حرام است این اصل مثبت است.

رابعا: استصحاب وجوب اتمام جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز هست، و استصحاب جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز منجز نیست عقلا و عقلائا، توضیح ذلک:

این وجوب اتمام بعد از رکوع بدون سوره که استصحاب می کنیم فرض این است که متیقن ما یک وجوب اتمامی است مردد بین یک وجوب ضمنی و وجوب استقلالی، اگر وجوب اتمام تعلق گرفته بود به اکثر یعنی گفته بودن ائت بالسورة ثم ارکع و اسجد وجوب اتیان به رکوع و سجود می شد وجوب ضمنی، چون وجوب استقلالی اتمام این بود که ائت بالسورة ثم ارکع و اسجد، و اگر سوره جزء نماز نبود وجوب اتیان به رکوع و سجود این وجوب اتمام که به اقل تعلق گرفته است می شد وجوب استقلالی، پس قبل از رکوع وجوب اتیان به رکوع و سجود به عنوان اتمام این نماز مردد بود که وجوبش ضمنی است در ضمن ائت بالسورة ثم ارکع و اسجد است یا وجوبش استقلالی لابشرط از اتیان به سوره است، اگر وجوبش استقلالی باشد الآن قابل تنجز است، ولی اگر وجوبش ضمنی بوده است با عجز از امتثال وجوب استقلالی ائت بالسورة ثم ارکع و اسجد ما عاجز می شویم از امتثال وجوب ضمنی در آن، بعد از اینکه رکوع کردیم بدون سوره ما عاجز شدیم از امتثال وجوب استقلالی ائت بالسورة ثم ارکع و اسجد و این تکلیف ساقط شد بالعجز او الامتثال، پس بعد از رکوع بدون سوره که ما استصحاب می کنیم وجوب اتمام را این وجوب اتمام که متیقن سابق ما هست مردد است بین وجوب استقلالی اکثر که می گفت ائت بالسورة ثم ارکع و اسجد که ساقط شده است بعد از اتیان رکوع بدون سوره بخاطر عجز از امتثال و در این فرض قابل تنجز نیست، و اگر وجوب اتمام به اقل تعلق گرفته فقط گفته اند ارکع و اسجد لا بشرط من اتیان السورة بعد از رکوعِ بدون سوره این وجوب قابل تنجز است، استصحاب بقاء وجوب اتمام که اثبات نمی کند تعلق وجوب اتمام را به اقل، این اصل مثبت است، پس این استصحاب وجوب اتمام می شود جامع بین وجوب اتمام به نحو اکثر که سقط بالعجز عن الامتثال و قابل تنجز نیست بعد از اینکه ما سوره را ترک کردیم و رکوع رفتیم، مردد است بین این وجوب که قابل تنجز نیست و بین وجوب اتمام به نحو اقل که قابل تنجز است، علم اجمالی وجدانی به جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیر به درد نمی خورد تا چه رسد به استصحاب، شما اگر علم وجدانی داشتید که یا اکرام زید واجب است که عاجزید از اکرام او و یا اکرام عمرو واجب است که قادرید بر اکرام او این علم اجمالی که علم وجدانی است صلاحیت تنجیز ندارد، و ان شت قلت صلاحیت ندارد که جلو برائت از وجوب اکرام عمرو را بگیرد، چون برائت از وجوب اکرام عمرو جاری می شود بلا معارض، وجوب اکرام زید قابل تنجز نیست چون غیر مقدور است عقلا، حالا شما می خواهید استصحاب جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز را منجز قرار بدهید؟ این مانع نیست از جریان برائت از وجوب اتمام به نحو اقل، یعنی وجوب استقلالی اتمام که ارکع و اسجد با اینکه این مشکوک است، بعد از رکوع بدون سوره ما شک داریم در این وجوب، از اول هم شک داشتیم در وجوب استقلالی اقل، منتهی قبل از رکوع ما می گفتیم بالاخره یا اقل واجب استقلالی است یا اکثر، قدر متیقن این است که اقل واجب است، اما بعد از اینکه رکوع کردیم بدون سوره و اگر وجوب اتمام به اکثر تعلق گرفته بود گفته بودند ارکع السورة ثم ارکع و اسجد دیگر ساقط شده است این تکلیف به اتمام به نحو اکثر بالعجز عن الامتثال ما علم نداریم به وجوب اتمام به نحو اقل که بگویند ائت بالرکوع و السجود سواء قرأت السورة ام لا.

و لذا این جواب سوم هم تمام نیست.

جواب چهارم:

این جواب چهارم جوابی است به نحو موجبه جزئیه، گفته می شود که آقا در مثل نماز ما دلیل نداریم بر وجوب اتمام صلاة صحیحه مطلقا، قدر متیقن از وجوب اتمام و یا حرمت قطع این است که موضوعش صلاة صحیحه واقعا و ظاهرا هست، ممکن است یک نمازی واقعا صحیح باشد اما ظاهرا صحیح نیست اتمام آن واجب نیست و قطع آن حرام نیست، و لذا آقایان فرموده اند در اثناء نماز اگر مسئله ای پیش آمد مثلا در هنگام نهوض للقیام شک کردید در سجده همان رکعت ندانستید که قاعده تحاوز جاری می شود در سجده آن رکعت یا جاری نمی شود این نماز صحیح ظاهری نیست، چون اگر بخواهید اعتناء نکنید به این شک شاید وظیفه تان اعتناء به شک و تدارک سجده مشکوکه است کما علیه المشهور، اگر بخواهید برگردید سجده مشکوکه را تدارک کنید شاید وظیفه تان عدم اعتناء به شک است کما علیه السید السیستانی، می بینید دو راه است هر کدام از این دو راه مشکوک الصحة است نماز را قطع می کنید، بر فرض این نماز صحیح واقعی است اما این نماز فعلا صحیح ظاهری نیست چون هر کار بکنم نمی توانم به او اکتفا کنم به هر طرف بنا بگذارم شک دارم در اکتفاء به آن لذا قاعده اشتغال جاری است، پس این نماز قابل تصحیح ظاهری نیست، و موضوع وجوب اتمامِ نماز صلاتی است که صحیح ظاهری و و اقعی باشد و قابل تصحیح ظاهری باشد، بیش از این ما دلیل نداریم بر وجوب اتمام صلاة، چون یا دلیل اجماع است خوب اجماع دلیل لبی است که قدر متیقنش وجوب اتمام نمازِ صحیح واقعا و ظاهرا است، اگر دلیلش صحیحه حریز است که اذا کنت فی صلاة الفریضة فرأیت غلاما لک قد ابق او غریما لک علیه مال او حیة تتخوفها علی نفسک فاقطع الصلاة و اتبع غلاک و اقتل الحیة، خوب این جمله شرطیه مفهوم مطلق که ندارد، چون ما بارها عرض کرده ایم که مفهوم جمله شرطیه فی الجمله است نه بالجمله، اذا شربت هذا السم تموت مفهومش این نیست که ان لم تشرب السم فلا تموت مطلقا و لو ضربت بالسیف علی بطنک، یا اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات مفهوم مطلق ندارد که اذا لم یقع الزلزال فلا تجب صلاة الآیات مطلقا ولو کسوف و خسوف بشود، اینکه نیست، مخصوصا در مثل این روایت حریز که شرط محقق موضوع است، اذا کنت فی الصلاة فرأیت غلاما لک قد ابق فاقطع الصلاة و اتبع غلامک خوب اینجا شرط محقق موضوع است، چون جزاء اقطع الصلاة و اتبع غلامک و اقطع الصلاة و اتبع غریمک و اقطع الصلاة و اقتل الحیة است، خوب این شرط محقق موضوع آن است، شرط وقتی محقق موضوع شد مفهوم مطلق ندارد، ما که می گوئیم اصلا جمله شرطیه مفهوم مطلق ندارد مگر اینکه قرینه خاصه ای داشته باشیم ولی حداقل در این روایت واضح است که مفهوم مطلق ندارد، هم از این جهت که شرط محقق موضوع است و هم از این جهت دیگر که اقطع الصلاة درست است که در مقام توهم حظر است کنایه از جواز قطع صلاة است، ولی لسانش لسان امر است، مفهومش می تواند کراهت قطع صلاة باشد در غیر این موارد، می گوید اگر در اثناء نماز بودی عبدت را که فرار کرده دیدی نمازت را قطع کن برو سراغ او، یک وقت می گفت لا بأس ان تقطع الصلاة خوب مفهومش این بود که اگر این شرط نبود ففی قطع الصلاة بأس، ولی مفهوم این جمله این است که اگر این شرط نبود من به تو نمی گویم اقطع الصلاة ولو از این باب که شاید مکروه است قطع نماز در غیر موارد عذر، لذا به نظر ما این روایت دلیل بر حرمت قطع فریضه به طور مطلق به نحو موجبه کلیه نیست، کل ذلک مضافا به شبهه ارسال در این روایت، چون در نقل کافی هست که حریز مرسلا این حدیث را نقل کرده است، ولو در نقل شیخ ارسال نیست اما اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، چون روایت واحده است احتمال این نیست که حریز این حدیث را هم بلا واسطه مسندا از امام صادق علیه السلام نقل کند و هم با واسطه، لذا می شود شبهه ارسال.

پس قدر متیقن از قطع فریضه قطع فریضه صحیحه ظاهرا و واقعا هست.

حالا گفته می شود که اگر شما برائت از وجوب سوره جاری نکنید، یعنی رکوع بکنید بلاسورة در حالی که برائت از وجوب سوره جاری نباشد این نماز حرمت قطع ندارد چون صحیح ظاهری نیست، نمازی حرمت قطع دارد یا وجوب اتمام دارد که صحیح ظاهری باشد علاوه بر صحیح واقعی بودن، اگر شما برائت از سوره جاری نکنید و بروید به رکوع این نماز حرمت قطع و وجوب اتمام ندارد، موقعی وجوب اتمام دلیل دارد که این نماز صحیح ظاهری باشد یعنی برائت از وجوب سوره جاری بشود این نماز بشود صحیح ظاهری، آن وقت است که ما علم اجمالی پیدا می کنیم که یا این نماز علاوه بر صحیح ظاهری بودن صحیح واقعی هم هست فیجب اتمامها و یحرم قطعها، و یا فقط صحیح ظاهری است اما صحیح واقعی نیست فیجب اعادتها واقعا، این علم اجمالی بعد از جریان برائت از وجوب سوره جاری می شود، اگر برائت از وجوب سوره جاری نشود این نماز اگر واقعا هم صحیح باشد اما تا صحیح ظاهری نباشد دلیل نداریم بر وجوب اتمام آن، نتیجه این می شود که بدون جریان برائت از وجوب سوره ما آن برائت از وجوب اتمام و حرمت قطعی را که طرف علم اجمالی است اصلا نمی توانیم جاری کنیم، تشکیل نمی شود علم اجمالی منجز، و اگر برائت از وجوب سوره جاری بشود دیگر محال است جریان اصلی که ضد آن است، اجتماع ضدین محال است، برائت از وجوب سوره اگر جاری نشود اصلا علم اجمالی منجز تشکیل نمی شود چون ممکن است این نماز که سوره را ترک کردیم رفتیم رکوع این نماز واقعا صحیح باشد اما قطعش هم جائز باشد چون صحیح ظاهری نیست، اگر برائت جاری نشود از وجوب سوره ممکن است این نماز واقعا صحیح باشد در عین حال وجوب اتمام نداشته باشد، پس علم اجمالی تشکیل نمی شود به اینکه این نماز یا واقعا صحیح است فیجب اتمامها، یا واقعا باطل است فتجب اعادتها، نه ممکن است واقعا صحیح باشد ولی لا یجب اتمامها، چون دلیل نداریم بر وجوب اتمام نمازی که واقعا صحیح است ولی صحیح ظاهری نیست، تا اصل برائت از وجوب سوره جاری نکنیم که صحیح ظاهری نمی شود این نماز، و اگر اصل برائت از وجوب سوره جاری بشود دیگر جاری شده احتمال نمی دهیم برائت از وجوب اتمام که ضد اوست او هم بخواهد جاری بشود، چون مثل احتمال اجتماع ضدین می شود، درست است بعد از اینکه برائت از وجوب سوره جاری کردیم علم اجمالی شکل می گیرد چون این نماز می شود صحیح ظاهری آنوقت علم اجمالی شکل می گیرد که یا این نماز صحیح ظاهری واقعا هم صحیح است فیجب اتمامها یا واقعا باطل است فتجب اعادتها واقعا، ولی این علم اجمالی به درد نمی خورد به لحاظ اینکه تعارض بیاندازد بین اصل برائت از وجوب سوره با برائت از وجوب اتمام، چون علم اجمالی ای که تشکلش متوقف است بر جریان برائت از وجوب سوره صلاحیت ندارد که مانع بشود از جریان او.

اقول: این وجواب چهارم جواب متینی است لکن اخص از مدعاست، فقط در جایی درست می شود که دلیل بر وجوب اتمام یا حرمت قطع دلیل لبی باشد یا یک دلیلی باشد که اطلاق ندارد نسبت به صلاة صحیحه واقعیه، اما در مثال حج و عمره دلیل لفظی داریم بر وجوب اتمام "اتموا الحج و العمرة"، و این اطلاق دارد، لذا این جواب در مثال حج و عمره درست نمی شود.

جواب پنجم: ما یستظهر من بعض کلمات المحقق الایروانی، ایشان فرموده خود صحت ظاهریه موضوع وجوب اتمام است، گفته نمازی که صحیح ظاهری بود علم تفصیلی پیدا می کنیم به وجوب اتمام آن، ولو واقعا صحیح نباشد، یعنی موضوع وجوب اتمام خصوص نماز صحیح واقعی نیست، بلکه ولو نمازی واقعا صحیح نباشد ظاهرا صحیح باشد این نماز اتمامش واجب است، لذا وقتی اصل برائت از وجوب سوره جاری کردید رفتید به رکوع بدون سوره این نماز صحیح ظاهری است موضوع است برای وجوب اتمام و حرمت قطع، علم تفصیلی پیدا می کنیم به وجوب اتمام و حرمت قطع آن.

اقول: این جواب هم تمام نیست، ظاهر ادله این است که نمازی قطعش حرام و اتمامش واجب است که صحیح واقعی باشد حالا یا مطلقا یا اینکه صحیح ظاهری هم باشد، اما صحیح واقعی باید باشد، من با استصحاب وضوء نماز شروع کردم وسط نماز قطع کردم این نماز را فکر که کردم دیدم من اصلا وضوء نداشتم این استصحاب وضوء همه جا که مطابق واقع نیست معلوم شد قبلش وضوء نداشتیم کدام دلیل می گوید شما که نمازت را قطع کردی با وجود استصحاب وضوء گناه کردی، این دلیل ندارد، ظاهر ادله این است آن نمازی قطعش حرام است که صحیح واقعی باشد و الا نماز باطل واقعی که قطعش حرام نیست و اتمامش واجب نیست.

جواب ششم و هو الصحیح، همان جوابی است که ما با عجز و التماس گفتیم، گفتیم اطلاق مقامی دلیل برائت اثبات می کند ظاهرا احکام صحت واقعیه را، اصل برائت از وجوب سوره یا اصل برائت از تفخیم راء در تکبیرة الاحرام که می گوید این نماز صحیح ظاهری است عرف ولو بخاطر غفلت نوعیه آثار صحت واقعیه را هم مادام الشک بار می کند، می گوید رفع ما لایعلمون جاری کردیم و دیگر این نماز صحیح شد، نمازی که صحیح شد اتمامش واجب و قطعش حرام است دیگر، دیگر گوش به این حرف نمی دهد که آقا شما صحت ظاهریه را اثبات کردید ولی این احکام احکام صحیح واقعی است، عرف غفلت نوعیه دارد از این مطلب، مادام الشک آثار صحت واقعیه بر این اصلی که اثبات صحت ظاهریه کرد بار می شود، علماء و بزرگان هم در فقه همینجور مشی کرده اند.

و لذا به نظر ما این جواب اخیر عمده جواب در این بحث است و این مانع جواب داده شد.

دو تا مانع دیگر را مطرح می کنیم بحث اقل و اکثر ارتباطی در اجزاء را تمام می کنیم، این دو مانع مانع مهمی هست.

عنوان مانع دوم این است که: گفته می شود در واجب های ارتباطی که زیاده در اینها مبطل است مثل نماز علم اجمالی داریم یا سوره واجب است اگر اکثر واجب باشد، یا اگر سوره واجب نباشد اتیان به سوره در نماز به قصد جزئیت این زیاده فی الصلاة است و من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، این علم اجمالی در مثل نماز که زیاده آن مبطل است این علم اجمالی تشکیل می شود که یا این جزء مشکوک واقعا جزء است فیجب الاتیان به یا واقعا جزء نیست فیکون الاتیان به بقصد الجزئیة زیادة مبطلة، تأمل بفرمائید در این علم اجمالی، ان شاء الله بحث را دنبال می کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 05/11/93

جلسه 1102

بحث در علم اجمالی بود به اینکه یا این جزء مشکوک جزء نماز است پس واجب است اتیان به آن یا جزء نماز نیست پس اتیان به آن به قصد جزئیت زیاده در نماز هست و زیاده در نماز مبطل نماز هست.

این علم اجمالی در مواردی تشکیل می شود که مشکوک جزء باشد نه شرط، مثل شک در جزئیت سوره یا شک در جزئیت قنوت در نماز صبح که مورد احتیاط هست، و مربوط هم می شود به مثل نماز که زیاده در نماز مبطل هست.

از این علم اجمالی جوابهایی ممکن است داده شود:

جواب اول: جوابی است که در بحوث داده اند، گفته اند این علم اجمالی منحل هست به علم تفصیلی به اینکه مثلا اتیان به سوره در این حال که ما شک داریم در جزئیت آن قطعا زیاده فی الصلاة است اگر به قصد جزئیت بیاوریم، فرض این است که ما شک داریم در جزئیت سوره در نماز، اگر ما با حال شک قصد جزئیت بکنیم جزما این عمل ما مصداق تشریع محرم است، تشریع وقتی حرام بود حتی اگر فی علم الله سوره جزء واجب نماز باشد این سوره ای که ما خواندیم مشمول دلیل جزئیت نیست، بر فرض ما فی علم الله امر ضمنی به سوره داشته باشیم شامل این سوره نمی شود، چون این سوره که ما خواندیم مصداق تشریع محرم بود، ما سوره خواندیم به قصد جزئیت آن در نماز جزما در حالی که علم به آن نداشتیم، عمل ما شد مصداق تشریع محرم، وقتی عمل ما شد حرام اطلاق امر به قرائت سوره شامل این نمی شود، وقتی شامل این نشد پس یقینا این سوره که ما خواندیم جزء نماز نیست، وقتی این سوره که ما آن را به قصد جزئیت جزمیه آورده ایم جزء نماز نشد طبیعی است وجدانا این سوره ای که ما خواندیم به قصد جزئیت جزمیه مصداق قطعی زیاده فی الصلاة می شود، چون زیاده در صلاة غیر از این نیست که اتیان کنیم چیزی را که جزء نیست به قصد جزئیت، وقتی این سوره که ما می خوانیم به قصد تشریع و جزئیت جزمیه با اینکه شک در آن داریم یقینا مشمول دلیل جزئیت نیست چون اطلاق امر ضمنی به آن تقیید می خورد به وسیله دلیل حرمت تشریع از طرف دیگر قصد جزئیت جزمیه هم که داریم پس وجدانا مصداق زیاده فی الصلاة است.

بنابر این ما نمی توانیم با این علم اجمالی که تشکیل شد حکم به وجوب احتیاط بکنیم بگوئیم چون ما می دانیم یا اتیان به سوره واجب است فی علم الله یا اگر واجب نباشد اتیان به آن به قصد جزئیت زیاده مبطله هست، و این علم اجمالی موجب می شود که ما احتیاط کنیم به اینکه حتما اتیان کنیم به سوره و لکن به قصد احتیاط.

چون جواب این است که نخیر این علم اجمالی منحل شد، ما علم تفصیلی داریم که اگر قصد جزئیت جزمیه کنیم قرائت سوره در این نماز مصداق قطعی زیاده فی الصلاة است و نماز هم قطعا باطل می شود، پس علم اجمالی منحل شد.

اقول: این جوابِ در بحوث به نظر ما ناتمام است، زیرا تشریع یک عمل نفسانی است، فعل خارجی مصداق تشریع نیست، فرق است بین تشریع و بدعت، بدعت منطبق بر عمل خارجی است، صلاة تراویح یک فعل خارجی است که مصداق بدعت است، اما تشریع عبارت هست از اینکه ما اعتقاد پیدا کنیم و تدیّن پیدا کنیم به چیزی که شک داریم که آیا جزء دین هست یا جزء دین نیست، "ایاک و خصلتین ان تدین الله بما لاتعلم و ان تفتی الناس برأیک"، تشریع یعنی شخصی ملتزم شود در نفسش به یک حکمی در حالی که آن حکم را نمی داند که حکم شرعی است یا حکم شرعی نیست، این عمل نفسانی است، عمل نفسانی حرام هست چه ارتباطی دارد با این فعل خارجی، این اتیان به سوره و این قرائت سوره ولو به قصد جزئیت جزمیه این فعل خارجی عنوان محرمی بر آن منطبق نمی شود، فرض این است که در اصل خواندن سوره قصد قربت دارد چون می توانست احتیاطا سوره بخواند و لکن خطائی که کرد این بود که قصد جزم کرد در رابطه با جزئیت سوره، قصد قربت از او متمشی شد، اینطور نیست که صرفا بخاطر این اعتقاد اشتباهش سوره را بخواند، نخیر قصد قربت از او متمشی است، او می خواهد برای امتثال امر خدا نماز با سوره بخواند، و لکن بناء قلبی گذاشته که امر خدا تعلق گرفته به نماز با سوره، این بناء قلبیش مصداق ان تدین الله بما لا تعلم هست و حرام هست، اما فعل خارجی اش چرا حرام باشد، فعل خارجی اش مگر مصداق بدعت یا کذب علی الله است عرفا؟ آیا عرف به این می گوید این سوره ای که تو می خوانی مصداق کذب علی الله وا فتراء علی الله است؟ ابدا، همین سوره ای را که بقیه می خوانند من هم می خوانم، من مشکلم این است که بناء قلبی گذاشتم با اینکه شک داشتم سوره جزء نماز است بناء قلبی گذاشتم بر اینکه سوره حتما جزء نماز است، خوب بناء قلبی من می شود حرام.

بگذریم از این اشکال مهم که مثل مرحوم امام و مرحوم آقای داماد مطرح می کردند که می گفتند اصلا تشریع محال است، نگوئید تشریع حرام است اصلا تشریع محال است، بدعت محال نیست اما تشریع محال است، اینکه انسان اسناد بدهد ما لیس من الدین الی الدین را اگر صرفا کذب اخباری است این ممکن است که خبر بدهم که سوره جزء نماز است حتما، این می شود کذب اخباری و ممکن است، و لکن در ما نحن فیه فرض این است که من صرفا نماز با سوره می خوانم به کسی خبری نداده ام اگر خبر هم بدهم ربطی به این نماز ندارد، اما آن بناء قلبی بر اینکه این سوره حتما جزء نماز است اصلا محال است صادر بشود از شخص شاک، شما الآن شک دارید که زید از سفر آمده است یا نه بناء قلبی بگذارید که حتما زید از سفر آمده است، خوب وقتی شک دارید چگونه می توانید بناء قلبی بگذارید بر وجود این مشکوک یا بر عدم این مشکوک، کما اینکه وقتی شما یقین دارید الآن روز هست چطور بناء قلبی می گذاریی که الآن شب است روز نیست، می گویند اصلا محال است تشریع، و لذا می گویند این "و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم" این جحود لسانی است نه جحود قلبی، و الا مگر می شود که کسی که یقین دارد الآن روز است در دل خودش انکار بکند روز را، اگر انکار می کند انکار لسانی است، وقتی شما شک دارید در نفستان در یک شیئی چطور می توانید عقد القلب داشته باشید بر وجود آن شئ، تا چه رسد به جائی که اگر یقین دارید این شئ نیست بخواهید عقد القلب داشته باشید بر اینکه او هست، (تلقین منشأ این می شود که این شخص جهل مرکب پیدا کند او بحثی نیست).

البته ما این اشکال را اینجور جواب دادیم که مراد از تشریع عقد القلب نیست بلکه بناء قلبی است که یک عنوان انشائی است، انشاء غیر از آن اعتقاد است که از مقوله انفعال نفس است، بله آن اعتقاد قلبی که از مقوله انفعال نفس هست او امر خارج از اختیار است، اما ما یک بناء قلبی داریم که از مقوله فعل النفس است که در واقع امر انشائی است، با اینکه شک دارد که سوره جزء نماز است یا جزء نماز نیست انشاء می کند در نفس خودش سوره جزء نماز است، حالا تفصیل الکلام فی محله، ما معتقدیم که این عقد القلبی که از مقوله فعل النفس است که به معنای بناء انشائی نفسانی است این امر ممکنی هست.

ولی به هر حال ما عرضمان این است که تشریع اگر ممکن هم باشد کما اینکه ما معتقدیم ممکن است به این معنایی که گفتیم، و لکن این یک فعل نفسانی است منطبق بر عمل خارجی نمی شود، این شخصی که نماز با سوره می خواند بناء قلبی دارد که سوره حتما جزء نماز است در حالی که شک دارد در جزئیت آن، این بناء قلبی اش مشکل دارد، "دان الله بما لا یعلم"، عقاب می شود بر همان بناء قلبی اش، اما چرا بر نمازی که خواند با سوره عقاب بشود؟ تنها مشکلش این است که چرا سوره ای را که نمی دانست جزء نماز است قصد کرد جزئیت حتمیه آن را، این قصدش مصداق تشریع است و حرام، اما چون نماز نسبت به سوره لابشرط است عملش که مشکلی ندارد، پس این جواب تمام نیست.

پس اگر این فرمایش بحوث تمام باشد که تشریع عنوانی است حرام و منطبق است بر همین اتیان سوره به قصد جزئیت حتمیه، این اتیان به سوره به قصد جزئیت حتمیه یقینا جزء نماز نیست، چون عنون تشریع محرم بر آن منطبق است و نمی تواند اطلاق دلیل جزئیت شامل آن بشود، وقتی قطعا جزء نبود به قصد جزئیت که آن را آورده است می شود اتیان بما لیس بجزء بقصد کونه جزءا واین زیاده حتمیه است.

ما اشکالمان به بحوث این است که عنوان تشریع فعل خارجی را محرم نمی کند، بگذریم از اینکه حتی اگر فعل خارجی را هم محرم می کرد داخل می شد در بحث اجتماع امر و نهی، و بنا بر جواز اجتماع امر و نهی ما ملتزم می شدیم که اطلاق امر ضمنی به سوره شامل این فرد می شود، ولو به عنوان آخر یعنی به عنوان تشریع حرام باشد، مثل صلاة در مکان مغصوب که هم اطلاق امر به نظر ما شامل آن می شود و هم مصداق غصب محرم هست چون ما اجتماع امر و نهی را جائز می دانیم، و لکن فعلا اشکال مهم ما همان یک کلمه است که تشریع عنوان محرمی که بر فعل خارجی منطبق بشود نیست.

سوال؟ گاهی انسانی که تشریع می کند از همان امر خیالی خودش منبعث می شود و گاهی از امر شرعی منبعث می شود منتهی در کیفیت آن امر شرعی تشریع کرده است، من اگر از امر خدا به نماز منبعث بشوم و لکن تشریع می کنم در کیفیت آن امر می گویم آن امر تعلق گرفته است به نماز با سوره، اگر تشریع هم نمی کردم من سوره را در نماز می خواندم حالا یا از باب اینکه مستحب است یا از باب این است که من داعی احراز امتثال دارم و لکن از سوء حادثه من مقرون شد این عملم به یک تشریع محرم، اینطور نیست که محرک من به سمت خواندن این نماز با سوره همین امری باشد که من آن را تشریع کردم، نه امر الهی محرک من است نحو احراز امتثاله، و لکن من در کیفیت امر الهی تشریع کردم گفتم امر الهی به این کیفیت است که تعلق گرفته به نماز با سوره، و لکن محرک من همان امر الهی است، اینجا که قصد قربت مختل نمی شود، لذا به نظر ما این فرمایش وجهی ندارد که ما بگوئیم این نماز با سوره اگر فی علم الله سوره جزء نماز باشد در عین حال دلیل جزئیت شامل این سوره نمی شود لکونه تشریعا محرما، پس این جواب اول ناتمام بود.

جواب دوم: جوابی است که از کلمات آقای خوئی در فروع علم اجمالی استفاده می شود، ایشان می گوید که زیاده یعنی الزیادة علی الوظیفة الظاهریة او الواقعیة، توضیح ذلک:

ایشان می گوید اگر شما قاعده تجاوز مثلا جاری کردید در حال تشهد شک کردید که سجده ثانیه را آورده اید یا نه قاعده تجاوز گفت بلی قد سجدت، گفتید که حالا احتیاطا برگردم سجده ثانیه را هم بجا بیاورم به داعی احتیاط، آقای خوئی می گوید این سجده که الآن آوردید یقینا زیاده است منتهی زیاده بر وظیفه ظاهریه، وقتی وظیفه ظاهری تو این بود که قاعده تجاوز جاری بکنی و اعتناء نکنی به این شک بعد از دخول در تشهد که شک کردی در اتیان سجده ثانیه اگر برگردی سجده ثانیه را بیاوری می شود زیاده قطعیه بر وظیفه ظاهریه، و هذه زیادة مبطلة تفصیلا، و لذا در ما نحن فیه هم گفته می شود وقتی برائت جاری کردیم از جزئیت و یا وجوب ضمنی سوره پس ما به قصد جزئیت که این سوره را می آوریم می شود زیاده بر وظیفه ظاهریه، اگر به قصد احتیاط بیاوریم خوب قرائت قرآن است اشکال ندارد فرق می کند با تدارک آن سجده مشکوکه، السجود زیادة فی المکتوبة، اما اگر با اینکه اصل برائت گفت این سوره جزء واجب این نماز نیست و لکن من به قصد احتیاط این سوره را بجا بیاورم خوب قرائت قرآن در نماز مستحب است مشکلی ندارد، اما اگر به قصد جزئیت بیاورم این سوره را قصد جزئیت که کرده ام وظیفه ظاهریه ام هم که مشخص شد با اصل برائت که سوره در آن وظیفه ظاهریه نبود، پس اتیان کرده ام به شیئی زائد بر وظیفه ظاهریه و قصد جزئیت هم که داشته ام، قطعا این زیاده هست، پس علم اجمالی به این نحو منحل می شود.

اقول: این فرمایش هم به نظر ما ناتمام است، چون ظاهر من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة زیاده بر وظیفه واقعیه است، و لذا در همان مثال تشهد اگر من رجاءا تدارک کردم سجده را نماز که خواندم تمام شد یک کسی به من گفت من تعجب کردی تو بین دو سجده شروع کردی تشهد خواندن می خواستم تذکر بدهم دیدم خودت برگشتی سجده را بجا آوردی من فهمیدم که ما درست عمل کردیم که وقتی در بین تشهد شک کردیم در سجده ثانیه برگشتیم سجده ثانیه را تدارک کردیم، خوب یعنی مطابق با واقع عمل کردیم، به چه دلیل بگوییم این نماز باطل است چون زیاده بر وظیفه ظاهریه من سجده بجا آوردم، عرفا نمی گویند زاد سجدة فی صلاته، ظاهر ادله این است که زیاده بر وظیفه واقعیه مبطل نماز است، خوب اگر موضوع مبطلیت زیاده بر وظیفه واقعیه یا ظاهریه باشد شما می گوئید موضوع حکم واقعی این است که من زاد علی وظیفته الظاهریه بطلت صلاته واقعا، شما این را می گوئید، که با کشف خلاف هم موضوع عوض نمی شود چون الآن کشف خلاف شد اما وظیفه ظاهریه ام در وقت نماز این بود که می گفتند بلی قد سجدت، خود آقای خوئی در بحث اجزاء صریحا می گوید، در همان بحث که آخوند می گوید شرط نماز جامع طهارت هست اعم از طهارت واقعیه و ظاهریه، شرط نماز این است که ثوب مصلی طاهر باشد اما اعم از طهارت ظاهریه و واقعیه، ثوبش اگر از حیوان است از حیوان حلال گوشت باشد اعم از حلال گوشت ظاهری یا واقعی، آنجا آقای خوئی صریحا اعتراض می کند به صاحب کفایه، می گوید این خلاف ظاهر است، ظاهر لا صلاة الا بطهور این است که شرط نماز طهارت واقعیه است، شرط نماز حلیت واقعیه ثوب است، ظاهر ادله این است، و حق هم با آقای خوئی است در آن بحث، مثل همه عناوین، چون حکم ظاهری صرفا منجز و معذر است، اگر گفتند لاتوضأ بماء النجس اگر یک آبی مستصحب النجاسة بود ولی ما رجاءا وضوء گرفتیم گفتیم وضوء می گیریم رجاءا بعد ببینیم چی می شود، وضوء گرفتیم بعد کسی آمد گفتیم آقای این آب دیروز نجس بود من هم با آن وضوء گرفتم، گفت خیالت راحت من امروز صبح آنقدر آب کر به او وصل کردم که دیگر از امتزاج به ماء معتصم هم گذشت و پاک شد، می گویم الحمد لله، پس چرا گفته اند لا تتوضأ بماء نجس، می گویند ظاهر لاتتوضأ بماء نجس یعنی ماء نجس واقعی نه ماء نجس اعم من الظاهری و الواقعی، پس این جواب هم به نظر ما ناتمام است.

و لذا این علم اجمالی با این دو جواب منحل نمی شود.

جواب سوم: این است که بگوئیم زیاده یک عنوانی است مرکب از دو چیز: 1- اتیان بما لیس بجزء 2- قصد الجزئیة، خوب ما ضم الوجدان الی الاصل می کنیم، قصد جزئیت که کردیم در این سوره بالوجدان، استصحاب یا اصل برائت گفت این سوره جزء نیست در این نماز، خوب ضم الوجدان الی الاصل نتیجه اش این می شود که ثابت می شود که اتیان به سوره به قصد جزئیت زیادةٌ فی الصلاة، چون زیادت عنوان ترکیبی است مرکب است از اتیان بما لیس بجزء و قصد الجزئیة فیه.

اقول: این جواب سوم هم که می خواهد به این نحو علم تفصیلی درست کند به اینکه اتیان به سوره با قصد جزئیت حتمیه آن زیاده فی الفریضه است و علم اجمالی ما را منحل کند این جواب سوم هم ناتمام است، برای اینکه زیاده عنوان بسیط است نه عنوان مرکب، مثل عنوان عمی که بسیط است ولو انتزاع می شود از قابلیة البصر و عدم البصر اما نمی شود ضم الوجدان الی الاصل کرد، بگوئیم این جنین نه ماهه آنوقتی که یک ماهه بود که چشم نداشت استصحاب می گوید تا حالا چشم ندارد، و الآن هم که در نه ماهگی یقینا قابلیت بصر دارد فهو اعمی، خوب علماء اصول این حرف را قبول ندارند می گویند عنوان عمی عنوان بسیط است عنوان مرکب نیست که ضم الوجدان الی الاصل بکنیم، عنوان بسیط یک عنوان وحدانی است که انتزاع می شود از این دو چیز نه اینکه عین این دو چیز باشد، این عنوان بسیط ثابت نمی شود با این اصل شما، اصل شما مثبت هست، پس این جواب سوم هم تمام نشد.

اقول: ما جواب کلی از این علم اجمالی نداریم، فقط در مورد آن اجزاء نمازی که اگر واجب هم نباشند ذکر الله او ذکر الرسول او قراءة القرآن او دعاء هستند اینها را ما می توانیم مشکلشان را به نحو موجبه جزئیه حل کنیم، بگوئیم اگر سوره واجب هم نباشد در نماز اما مستحب که هست.

در مستحب اختلاف است که آیا می شود جزء واجب باشد یا نمی شود، این را باید اول حل کنیم، بعضی مثل آقای خوئی فرموده اند واجب محال است جزء مستحب داشته باشد، بله سوره اگر واجب نباشد مستحب هست اما جزء نیست، برای اینکه اگر مستحب باشد یعنی واجب ما نسبت به آن لابشرط است چه بخوانید آن سوره را که مستحب است چه نخوانید آن مرکب ما که واجب هست ساقط می شود با اتیان آن مرکب سواء قرأت السورة ام لا، معنای مستحب بودن همین است دیگر که یتحقق امتثال الکل ولو بترک هذا المستحب، این تهافت دارد با اینکه بگوئید این مستحب جزء هم هست برای این کل، جزء آنی است که ینتفی الکل بانتفائه از آن طرف می گوئید مستحب یعنی لا ینتفی الکل بانتفائه، این تهافت است، و لذا ایشان می گوید دیگر از این به بعد نگوئید که مثلا قنوت جزء مستحب نماز است، این تناقض گوئی است، از یک طرف می گوئید جزء، معنای جزء واجب این است که ینتفی الکل بانتفائه از آن طرف می گوئید مستحب یعنی یتحقق الواجب ولو مع انتفائه اینها با هم جمع نمی شوند.

طبق مبنای آقای خوئی این علم اجمالی به نظر ما قابل جواب نیست، چون سوره اگر واجب است جزء نماز است، ولی اگر مستحب باشد جزء نیست و اتیان او به قصد جزئیت می شود زیاده مبطله، و آنوقت علم اجمالی منجز تشکیل می شود.

اما به نظر ما اشکال ندارد که تعبیر کنیم که جزء مستحب در نماز داریم، چون معنای جزء این نیست که جزء واجب بما هو واجب هست، بلکه جزء نماز هست، مثل اینکه شما خانه می سازید حداقل خانه باید یک اتاق داشته باشد حالا شما سه تا اتاق بسازید هر سه اتاق جزء بیت است با اینکه لاینتفی البیت بانتفاء الغرفه الثالثه، این جهتش این است که بیت عبارت است از ما اشتمل علی غرفة فصاعدا، کلمه باید حداقل دو تا حرف داشته باشد حالا اگر یک کلمه ای است ده تا حرف دارد کلش کلمه است، با اینکه اگر آن هشت تا حرف را نداشت فقط دو تا حرف داشت باز کلمه بود، جهتش این است که الکلمة ما اشتملت علی حرفین فصاعدا.

آقا نماز یک ماهیت اعتباریه است مثل بیت، شما در نمازتان دعای ابوحمزه ثمالی هم بخوانید این دعا می شود جزء این نماز، نخوانید هم این نماز محقق می شود، چون الصلاة ما اشتملت علی الارکان فصاعدا، و لذا ما معتقدیم حداقل به نظر عرفی بعد از اینکه شارع گفت کلما قرأت القرآن فهو من الصلاة یا کلما ذکرت الله و رسوله فهو من الصلاة یا کلما ناجیت ربک فهو من الصلاة پس سوره واجب هم نباشد قرائت قرآن که هست لذا جزء نماز است، یا قنوت که شبهه وجوب دارد در نماز صبح جزء واجب نماز صبح نباشد بالاخره جزء مستحب که هست، و لذا عرفا اتیان به این قنوت یا آن سوره ولو به قصد جزئیت حتمیه این را مصداق زیاده نمی کند، چون بالاخره جزء است حالا یا جزء واجب است یا جزء مستحب، در اینگونه موراد که عمده موارد ما در اقل و اکثر ارتباطی که محل ابتلاء است همین است در جائی که زیاده در آن مبطل هست، و الا در صوم که زیاده عمدیه مبطل نیست که شما در صوم بجای اجتناب از ده تا مفطّر از بیست چیز اجتناب کنید، مهم نیست، نگفته اند من زاد فی صومه فعلیه الاعادة، فقط در نماز گفته اند من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، مهم نماز است و این اجزاء مشکوکه، مشکل اینها حل می شود اما مشکل این علم اجمالی به طور کلی به نظر ما قابل حل نیست.

اما مانع آخر، عنوان اجمالی اش این است که علم اجمالی داریم یا سوره واجب است در نماز یا اگر سوره واجب نباشد به عنوان تقیید نماز با سوره بخوانیم، این نماز ما باطل می شود اگر به قصد تقیید بخوانیم یعنی بگوئیم خدایا اگر سوره جزء نماز باشد من قصد امتثال امر تو را دارم و الا قصد امتثال امر تو را ندارم، این هم علم اجمالی اخیر است، تأمل بفرمائید تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 06/11/93

جلسه 1103

بحث در آخرین مانع از موانع خاصه در اقل و اکثر ارتباطی بود که مانع بود از جریان برائت از وجوب اکثر، این مانع اخیر در واجب ارتباطی تعبدی هست که نیاز به قصد قربت دارد، توضیح این مانع این است که گفته می شود مثلا در دوران امر بین وجوب نماز لابشرط از سوره و وجوب نماز با سوره ابتدائا که حساب می کنیم می بینیم اگر نماز لابشرط از سوره واجب باشد در آن توسعه بر مکلف هست تضییقی بر مکلف نیست، لذا برائت از وجوب نماز با سوره جاری می شود که موجب تضییق بر مکلف بود، و این برائت معارض ندارد، و لکن اگر نماز لابشرط از سوره واجب باشد می شود از یک حیث آن را موجب تضییق بدانیم، آن حیث که موجب تضییق هست این است که من اگر نماز با سوره بخوانم به نحو تقیید، یعنی من قصد امتثالم مقید باشد به اینکه وجوب شرعی تعلق گرفته باشد به نماز با سوره، و اگر وجوب شرعی تعلق نگرفته باشد به نماز با سوره من قصد امتثال این امر را ندارم، که به این می گویند تقیید.

تقیید به نظر بسیاری از فقهاء از جمله صاحب عروه موجب می شود که اگر آن قید که قصد امتثال بر او معلق شده بود آن قید اگر واقعا منتفی باشد عبادت ما دچار مشکل می شود، مثال می زنند می گویند اگر شما فکر می کردید نماز قضاء مادر بر شما واجب است نماز قضاء مادر را بجا آوردید بعد کشف شد که نماز قضاء مادر واجب نیست بر ولد اکبر، این نماز صحیح و مجزی است از مادر شما، ولی به شرطی که به نحو تقیید نباشد بلکه به نحو خطاء در تطبیق باشد، یعنی شما اینطور نباشد که قصد امتثالتان معلق باشد بر اینکه واجب باشد قضاء نماز مادر، و الا اگر به نحو تقیید باشد و بعد کشف بشود که قضاء نماز مادر واجب نبود بلکه مستحب بود صاحب عروه می گوید که این نماز باطل است.

اگر این مبنا که مبنای مشهور است را انتخاب کنیم که علم اجمالی منجز در اقل و اکثر ارتباطی در تعبدیات شکل می گیرد، در همین نماز که نمی دانیم نماز با سوره واجب است یا نماز لابشرط از سوره علم اجمالی پیدا می کنیم که یا بر ما واجب است نماز با سوره و یا اگر ما نماز بخوانیم با سوره و لکن مقید کنیم قصد امتثال را به اینکه اگر نماز با سوره واجب باشد من قصد امتثال امر خدا را دارم و الا قصد امتثال امر خدا را ندارم، آنوقت این نماز باطل می شود، پس ما علم اجمالی داریم که یا نماز با سوره واجب است که باید نماز با سوره بخوانیم و یا نماز با سوره واجب نیست پس تقیید قصد امتثال به وجوب نماز با سوره مبطل نماز هست، و این علم اجمالی منجز است.

تقیید سه معنا دارد:

معنای اول تقیید: یک معنا آنی است که ظاهر کلام صاحب عروه است که به معنای انحصار داعی است، در همین مثال قضاء نماز مادر تطبیق کنیم، شما یک وقت اگر می فهمیدید نماز قضاء مادر واجب نیست بلکه مستحب هست نماز مادر را قضاء نمی کردید، داعی شما بر قضاء نماز مادر منحصر است به اعتقاد وجوب آن، اگر مستحب بود این کار را نمی کردید، صاحب عروه این را به معنای تقیید می گیرد، در مقابل خطاء در تطبیق که داعی شما بر قضاء نماز مادر منحصر نیست به فرض وجوب آن بلکه اگر مستحب بود هم قضاء می کردید این قدر شما به مادرتان علاقه دارید، و لکن چون فکر می کردید قضاء نماز مادر واجب است قصد وجوب کردید اگر می فهمیدید مستحب است قصد استحباب می کردید، این معنای اول برای تقیید که انحصار داعی است.

اقول: این معنا به نظر ما هیچ مشکلی ایجاد نمی کند در صحت عبادت، زیرا من در این حال که توهم می کنم وجوب قضاء نماز مادر را به خاطر خدا و به محرک الهی قضاء کردم نماز او را، درست است که اگر می فهمیدم واجب نیست قضاء نمی کردم، اما الآن که فکر می کردم واجب است بخاطر خدا نماز مادر را قضاء کردم، این تقیید منافات با قصد قربت ندارد، انحصار داعی است که اگر می فهمیدم مستحب است این کار را نمی کردم و لکن چون فکر می کردم واجب است این کار را کردم بخاطر چه کسی؟ بخاطر خدا، همین قصد قربت است، و لذا تقیید به این معنای اول مخل به صحت عبادت نیست.

و لذا اینکه در بحوث می گوید که ما تقیید را مخل به صحت عبادت نمی دانیم مقصودشان همین معنای اول هست که ما هم مخل نمی دانیم به صحت عبادت، لذا اگر تقیید به این معنا باشد ما به راحتی از این مانع اخیر جواب می دهیم که به نظر ما این تقیید مضر به صحت عبادت نیست پس علم اجمالی منجز تشکیل نمی شود، مخصوصا که در ما نحن فیه بحث جهل مرکب نیست، مثل مسأله قضاء نماز مادر نیست که ولد اکبر جهل مرکب داشت فکر می کرد قضاء نماز او واجب است قضاء کرد نماز مادر را بعد فهمید مستحب است، در ما نحن فیه مکلف شاک است که آیا نماز با سوره واجب است یا نماز لابشرط از سوره، طبیعی است که در همین فرض شک محرک الهی دارد که نماز با سوره بخواند، ولو اگر می فهمید نماز لابشرط از سوره واجب است ممکن بود نماز نخواند، اینکه مهم نیست.

معنای دوم تقیید: تعلیق قصد عنوان نماز است، چون نماز عنوان قصدی است، شخصی که به شکل نمازگزار رکوع و سجود می کند که این نماز نمی خواند، نماز عنوان قصدی است، و لذا معنای دوم تقیید این است که بگوید من قصد عنوان نماز را معلق می کنم بر اینکه نماز با سوره واجب باشد، اگر نماز با سوره واجب است من قصد می کنم نماز بخوانم، و الا من قصد نماز ندارم یعنی قصد ندارم که این حرکات و سکناتم نماز باشد، مثل اینکه شما اداء دین را که عنوان قصدی است معلق کنید بر یک امری، بگوئید اگر دین حالّ است من قصد اداء دین دارم، یک میلیون تومان به زید می دهید اما قصد اداء دین مطلق نمی کنید بلکه می گوئید اگر دین من به تو حالّ است قصد اداء دین دارم، بعد که یک میلیون را به او دادید یادتان می آید که یک ماه وقت دارید می گوئید آقای زید بیا این یک میلیون را به من پس بده زید می گوید شما به من بدهکار بودید اداء دین کردید، می گوئید من قصد اداء دین معلقا کردم نه منجزا، معلق بر اینکه این دین حالّ باشد الآن فهمیدم این دین حالّ نبود پس اداء دین من واقع نشد، اینجا هم کسی بگوید عنوان صلاة عنوان قصدی است، اگر من معلق کنم قصد عنوان صلاة را بر اینکه نماز با سوره واجب باشد و واقعا نماز با سوره واجب نباشد خوب من قصد عنوان نماز در این فرض نکرده ام، آنوقت علم اجمالی منجز تشکیل می شود در این فرض که یا نماز با سوره واجب است پس باید نماز با سوره بخوانیم یا نماز لابشرط از سوره اگر واجب باشد این واجب مشروط است شرطش این است که قصد عنوان نماز را معلق نکنیم بر وجوب نماز با سوره، و الا نماز ما باطل می شود، این علم اجمالی بالوجدان هست و همه ما این علم اجمالی را داریم.

بله! این تقیید به معنای تعلیق عنوان نماز داعی نوعی بر ارتکابش نیست، خروج از محل ابتلاء به معنای اینکه داعی نوعی به ارتکاب آن نیست در این مورد منطبق هست، ولی ما قبلا گفته ایم که خروج از محل ابتلاء به معنای خروج از قدرت مکلف مانع از تنجیز علم اجمالی است نه اینکه داعی نوعی به ارتکاب آن نباشد، علم اجمالی داریم که یا این آب بدبو نجس است یا آن آب خوشبو، داعی نوعی نداریم به شرب آب بدبو و لکن این منشأ نمی شود که علم اجمالی به نجاست احد المائین منجز نباشد.

معنای سوم تقیید: تعلیق قصد قربت است، ما در بحث تعبدی و توصلی یک بحثی را مطرح کردیم، و آن این بود که آیا قصد قربت فقط همین است که محرک تکوینی ما محرک الهی باشد، یا نیاز داریم که بناء انشائی قلبی هم داشته باشیم بر قصد قربت، توضیح ذلک:

مولا به عبدش گفته که آب بیاور، خوب این عبد نمی داند که مولا آب می خواهد خودش بخورد یا آب می خواهد بدهد به زید که زید رقیب این عبد است و عبد از او خوشش نمی آید، این عبد می گوید مولا من می روم آب می آورم ولی قصد می کنم امتثال امر تو را اگر آب برای خودت می خواهی، اگر آب می خواهی بدهی به این زید اصلا قصد امتثال امر تو را ندارم، ولی حالا چون نمی دانم آب برای خودت می خواهی یا برای زید می روم آب می آورم، این عبد می رود آب می آورد مولا هم آب را می دهد به زید، این عبد می گوید مولا من در این فرضی که آب را می دهی به زید اصلا هیچ قصد امتثال امر تو را ندارم و نداشتم، آنهایی که می گویند قصد قربت این است که محرک تکوینی عبد نحو العمل امر مولا باشد اینجا محرک تکوینیِ این عبد امر مولا بود، و الا اگر امر مولا نبود که می رفت می خوابید، اما اگر بگوئیم علاوه بر اینکه محرک تکوینی عبد امر مولا باشد علاوه بر این باید این عبد قصد امتثالش را انشاء نکند که معلق هست بر یک شیئی که آن شئ واقعا موجود نیست، قصد امتثالش را معلق نکند بر اینکه مولا برای خودش آب بخواهد، وقتی قصد امتثالش را معلق می کند یعنی در بناء قلبی انشائی معلق می کند قصد امتثال را بر اینکه مولا برای خودش آب بخواهد و فرض این است که مولا برای خودش آب نمی خواهد عقلاء در اینجا می گویند در این عمل قصد قربت نیست، یعنی لم یأت العبد بهذا الفعل لاجل المولا، یعنی در این فرض که مولا آب را برای زید می خواهد خود عبد گفته مولا اگر آب را برای زید می خواهی من اصلا قصد ندارم گوش به حرف تو بدهم، ممکن است بگوئیم عقلاء صادق نمی دانند در این فرض که أتی العبد الماء لاجل المولا.

اگر این را بگوئیم باز اینجا علم اجمالی منجز به این شکل تشکیل می شود که یا نماز با سوره واجب است پس باید نماز با سوره بخوانیم یا اگر نماز با سوره واجب نباشد پس ما قصد امتثالمان را و بناء بر امتثالمان را نسبت به امر مولا نباید معلق کنیم بر وجوب سوره، چون می شود تعلیق قصد امتثال بر امری که موجود نیست، و این مخل به قصد امتثال است عقلاءا.

یک مثال بزنم، مرجع شما احتیاط واجب می کند که اگر یک فامیل دور مثل پسر عموی شما که شما طبقه سوم از ورّاث او هستید فوت بکند وارثش هم شما هستید بعضی ها احتیاط می کنند که یقضی عنه اولی الناس بمیراثه بر شما منطبق است، چیزی هم ارث نگذاشته برای شما جز سی سال نماز و روزه قضاء، شما هم احتیاط می کنید اما می خواهید در آن دنیا خیری به پسر عمو نرسد، می گوید خدا این مرجع ما احتیاط واجب کرده من از جهنم می ترسم اما هیچ دلم هم نمی خواهد خیری به این پسر عموی بی خیرم برسد اگر واجب کردی قضاء نمازهای پسر عمو را بر من طبق این احتیاط واجب مرجع من می خواهم گوش به حرفت بدهم و بخاطر تو این نمازها را قضاء می کنم، اگر واجب نکردی ابدا قصد امتثال امر تو را ندارم نمی خواهم به حرف تو گوش بدهم، می گویند پس چرا بلند شدی نماز قضاهای پسر عمو را می خوانی؟ می گوید از ترس جهنم، می ترسم روز قیامت آن پسر عمو معذور بوده یا عفوش کنند بگویند شیعه علی بوده حالا نمازش قضاء شده عفوش کنند او را ببرند بهشت اما مرا ببرند جهنم بخاطر اینکه به وظیفه ام عمل نکرده ام، اینکه دیگر بدتر می شود، من فقط از ترس جهنم می خوانم و الا هیچ دلم نمی خواهد به پسر عمویم خیری برسد، خوب شما در اینجا قصد امتثال را معلق می کنید، می گوئید خدایا اگر واجب کردی قضاء نمازهای این پسر عمویم را بر من قصد این را دارم که گوش به حرف تو بدهم و الا هیچ قصد ندارم گوش به حرف تو بدهم اصلا نمی خواهم گوش به حرف تو بدهم، شبهه این است که ما در ذهنمان این است که عقلاء نمی گویند اگر شما این نمازها را قضاء کردید و فی علم الله نمازهای پسر عمو قضائش بر شما واجب نبود بلکه مستحب بود و خودت هم گفتی که اگر مستحب بود من هیچ قصد ندارم گوش به حرف خدا بدهم در این استحباب قضاء نمازهای پسر عمو عقلاء نمی گویند شما در این حال بخاطر خدا نمازها را قضاء کردید، اگر این شبهه درست باشد که به نظر ما درست هست ولو جای بحث دارد که کسی بگوید من در این حال محرک تکوینی ام به سمت عمل خوف از خداست پس قصد قربت محقق شد، اگر واجب هم نباشد قضاء نمازهای آن پسر عمو اما نمازهای او قضاء شد و او برئ الذمه شد هر چی هم دل من می سوزد بسوزد، بنا بر اینکه غیر از محرکیت تکوینیه خدا در قصد قربت چیز دیگری هم شرط باشد و آن اینکه من معلق نکنم قصد امتثالم را بر یک امری که معدوم هست، بنا بر این مبنا یک علم اجمالی منجز تشکیل می شود که یا نماز با سوره واجب است باید نماز با سوره بخوانیم، یا نماز با سوره واجب نیست اگر نماز با سوره واجب نباشد آنوقت من قصد امتثالم را معلق کنم بر وجوب نماز با سوره، یعنی قصد امتثال را معلق کردم بر شیئی که موجود نیست، و این می شود مخل به قصد قربت.

اقول: جواب از این اشکال این است که ما بگوئیم این علم اجمالی منحل است، زیرا فرض این است که من شک دارم در وجوب نماز با سوره، اگر من قصد امتثال را مقید کنم بر وجوب نماز با سوره خوب قاعده اشتغال جاری می شود، می گویند تو که شک داری در وجوب نماز با سوره مقید کردی قصد امتثال را به وجوب نماز با سوره تا احراز نکنی وجوب نماز با سوره را پس احراز نمی شود که قصد قربت کرده ای، احراز نمی کنی که قصد عنوان نماز کرده ای، قاعده اشتغال جاری  می شود، وقتی قاعده اشتغال جاری شد یک طرف علم اجمالی مجرای قاعده اشتغال است، این علم اجمالی که منجز نیست، طبق این معنای دوم و سوم بلکه طبق معنای اول که صاحب عروه می کرد در ما نحن فیه مشکلی ایجاد نمی شود، چون در ما نحن فیه فرض این است من که مقید می کنم قصد امتثال را به وجود امر به نماز با سوره تا احراز نکنم وجود امر به نماز با سوره را خوب احراز نمی کنم که قصد قربت از من متمشی شده، چون قصد قربتم را معلق کرده ام بر قیدی که مشکوک الحصول است بلکه استصحاب نفی می کند وجود امر به نماز با سوره را، قاعده اشتغال و استصحاب می گوید این نماز به درد نمی خورد، نماز خوانده ای با تقیید قصد قربت به اینکه اگر نماز با سوره واجب باشد من قصد عنوان نماز دارم و قصد امتثال دارم، خوب شما معلق کردی قصد عنوان صلاة را و قصد امتثال را بر یک قیدی که مشکوک الحصول است و شک داری در صحت این نمازت، و این موجب انحلال علم اجمالی است، اصل برائت از وجوب نماز با سوره جاری می شود بلا معارض.

هذا تمام الکلام فی موانع البراءة عن الاقل و الاکثر الارتباطی.

مطلب: یک مطلبی مرحوم آقای خوئی در زکات فطره دارد، فرموده من در اقل و اکثر ارتباطی برائت از وجوب اکثر را قبول دارم، ولی یک شرط دارد، شرطش این است که مثل بحث زکات فطره نباشد، چطور؟ ما در زکات فطره شک می کنیم آیا مشروط است صحت اداء زکات فطره به اینکه بعد از اذان صبح روز عید باشد یا نه از غروب آفتاب شب عید هم صحیح است اداء زکات فطره، حالا آقای خوئی که می گوید ما دلیل داریم از اول ماه رمضان صحیح است اداء زکات فطره، ولی به عنوان اصل عملی بنا بر نظر مشهور که می گویند زکات فطره ادائش در ماه رمضان صحیح نیست بلکه باید قرض بدهیم به فقیر، بعد از اینکه عید فطر شد احتساب کنیم او را نزد خودمان به عنوان زکات فطره، و اگر می خواهیم قرض بدهیم به فقیر باید به او بگوئیم که به او قرض می دهیم نه اینکه او فکر کند به او بخشیده ایم، باید بگوئیم به تو قرض می دهیم بعد از عید فطر احتساب کنیم او را به عنوان زکات فطره، بنا بر نظر مشهور ایشان این مطلب را فرموده، فرموده یک وقت برائت جاری نکنید برای ما همان شب عید فطر بروید زکات فطره بدهید بگوئید اصل برائت جاری است از تقیّد زکات فطره به اینکه بعد از اذان صبح روز عید فطر باشد، نخیر! استصحاب عدم وجوب زکات فطره تا اذان صبح ثابت می کند که شرط وجوب زکات فطره طلوع فجر روز عید است، استصحاب می گوید قبل از طلوع فجر واجب نیست زکات فطره، پس از اذان صبح در روز عید فطر وجوب زکات فطره می آید، شرط وجوب هم لبّاً شرط واجب است، نمی شود شرط وجوبی داشته باشیم که لبّاً شرط واجب نباشد، همان استطاعتی که شرط وجوب حج است شرط واجب هم هست دیگر، لذا حج بدون استطاعت صحیح نیست، شرط وجوب شرط واجب هم هست لبّاً، استصحاب وقتی گفت که وجوب زکات فطره در شب عید فطر نیست بلکه از اذان صبح به بعد وجوب زکات فطره هست این می شود شرط الوجوب، و شرط الوجوب شرط الواجب هم هست لبّاً، لذا طبق مسلک مشهور شب عید بخواهی زکات فطره بدهی مجزی نیست، اینجا جای اصل برائت از وجوب اکثر نیست که اصل برائت جاری کنی از تقید زکات فطره به اینکه حتما باید بعد از اذان صبح روز عید فطر باشد این جاری نیست.

اقول: به نظر ما این فرمایش ناتمام است، زیرا یک وقت اماره داریم بر اینکه طلوع فجر شرط الوجوب زکات فطره است، اما یک موقع استصحاب نفی می کند وجوب اداء زکات فطره را قبل از اذان صبح روز عید فطر، خوب این اصل مثبت می شود که شما جاری کردید، استصحاب می کنیم وجوب قبل از اذان صبح نبود پس اذان صبح شرط الوجوب است پس شرط الواجب است، خوب از آقای خوئی خریط صناعت اصول انتظار نیست اینجور اصل جاری کردن، خوب این اصل مثبت است، و لذا به نظر می رسد که اینجا هم مشکلی نداریم و برائت جاری می کنیم از تقید زکات فطره به اینکه باید بعد از طلوع فجر باشد، همان شب عید فطر می توانیم برویم زکات فطره را اداء کنیم، هذا تمام الکلام فی الاقل و الاکثر الارتباطی فی الاجزاء.

دو نکته از این بحث باقی مانده که مطرح می کنیم:

نکته اول: اینکه ممکن است کسی بگوید برائت از وجوب اکثر فی حد نفسه جاری است، اما استصحاب بقاء جامعِ وجوب حاکم است، ما بعد از اینکه نماز خواندیم بدون سوره استصحاب می گوید هنوز وجوب نماز باقی است، اگر وجوب نماز رفته بود روی نماز لابشرط از سوره سقط یقینا، اگر رفته بود روی نماز با سوره فهو باق یقینا، می شود استصحاب کلی قسم ثانی، چطور شما در استصحاب کلی قسم ثانی استصحاب می کنید بقاء کلی را، مثلا شخصی وضوء داشت بلل مشتبهی از او خارج شد مردد بین بول و منی رفت وضوء گرفت، خوب این کافی نیست، چون استصحاب بقاء کلی حدث باقی است، بله اگر آن حدث حدث اصغر بود فقد ارتفع یقینا بالوضوء ولی اگر حدث اکبر بود فهو باق یقینا، خوب استصحاب کلی حدث جاری می شود و مقدم هست بر برائت از وجوب غسل جنابت، چون استصحاب کلی حدث اصل حاکم است بر برائت، اینجا هم استصحاب بقاء کلی وجوب مردد بین اقل و اکثر بعد از اینکه ما اتیان به اقل کردیم این حاکم است بر برائت از وجوب اکثر، این اشکال، ببینیم چه جوابی از این اشکال می توانیم بدهیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 07/11/93

جلسه 11.4

بحث در این بود که آیا استصحاب بقاء وجوب بعد از اتیان به اقل حاکم هست بر برائت از وجوب اکثر یا حاکم نیست، شبهه این بود که گفته می شد بعد از اینکه ما اتیان به اقل کردیم و نماز بی سوره خواندیم استصحاب می کنیم که هنوز وجوب نماز در حق ما باقی هست، و این اقتضاء می کند که ما اعاده کنیم این نماز را، هر چه نماز بی سوره بخوانیم رافع این استصحاب نیست، تنها رافع این استصحاب این است که نماز با سوره بخوانیم تا این استصحاب جاری نشود، و استصحاب مقدم هست بر اصل برائت.

جواب آقای خوئی قده از شبهه استصحاب بقاء وجوب

در جواب از این مطلب مرحوم آقای خوئی فرموده است که استصحاب جامع وجوب که مردد است بین اقل و اکثر این استصحاب کلی قسم ثانی است، استصحاب کلی قسم ثانی در صورتی جاری می شود که استصحاب عدم فرد طویل و یا هر اصلی ولو اصل برائت که نافی فرد طویل هست جاری نباشد، و الا اصل نافی فرد طویل حاکم است بر استصحاب کلی قسم ثانی.

ایشان فرموده که شما ببینید ما اگر متطهر بودیم بلل مشتبه بین البول و المنی خارج شد بعد از اینکه وضوء گرفتیم استصحاب بقاء جامع حدث جاری است، و این استصحاب بقاء جامع حدث می گوید با این وضوء نمی توانی نماز بخوانی باید غسل هم بکنی، ولی این را توجه کرده اید که چرا این استصحاب کلی حدث جاری است؟ نکته اش این است که استصحاب عدم حدث اکبر معارضه می کند با استصحاب عدم حدث اصغر، تعارض و تساقط می کنند، آنوقت نوبت می رسد به استصحاب کلی حدث، اما اگر استصحاب عدم حدث اکبر یعنی استصحاب عدم جنابت بلامعارض جاری شد ما منشأ شکمان در بقاء کلی که شک در وجود فرد طویل است خوب اصل در این منشأ شک جاری کردیم و این اصل حاکم خواهد بود، استصحاب عدم فرد طویل اگر بلا معارض جاری شد منشأ شک در بقاء کلی را ما پیدا کرده ایم و اصل در او جاری کرده ایم و این می شود اصل حاکم بر استصحاب بقاء کلی حدث، و لذا در جائی که ما محدث به حدث اصغر بودیم بلل مشتبه بین بول و منی خارج شد استصحاب عدم حدث اصغر جاری نیست، چون ما قبل از خروج این بللِ مشتبه محدث به حدث اصغر بودیم استصحاب عدم حدث اصغر که جاری نیست بلکه استصحاب بقاء حدث اصغر جاری است، و لذا استصحاب عدم حدث اکبر یعنی استصحاب عدم جنابت جاری می شود بلا معارض، و این حاکم است بر استصحاب بقاء حدث بعد از وضوء، لذا وضوء می گیریم و استصحاب بقاء حدث هم دیگر جاری نخواهد شد بخاطر این حکومت استصحاب عدم جنابت بر آن.

در ما نحن فیه هم ایشان فرموده همین است، اصل برائت از وجوب اکثر جاری است بلا معارض، چون گفتیم برائت از وجوب اقل لابشرط جاری نیست، چون ذات وجوب اقل که معلوم هست، اگر می خواهید برائت از لابشرط بودن آن جاری کنید لا بشرط بودن که توسعه است و رفع آن خلاف امتنان است، چون رفع توسعه یعنی تضییق و این خلاف امتنان است، برائت از وجوب اکثر وقتی بلامعارض جاری شد این می شود اصل حاکم بر استصحاب بقاء وجوبِ مرددِ بین اقل و اکثر.

اقول: این فرمایش به نظر ما ناتمام است، زیرا استصحاب عدم فرد طویل اگر معارض هم نداشت این حاکم نیست بر استصحاب بقا کلی حدث، زیرا تسبب شرعی نیست بلکه تسبب عقلی است، درست است که شک ما در بقاء کلی ناشی است از شک در وجود فرد طویل، و لکن اینها رابطه شان رابطه موضوع و حکم شرعی نیست، مثل این می ماند که ما شک داریم که آیا گرمای اتاق مثلا باقی است یا باقی نیست، آن آتشی که صبح روشن کردند با فلان مقدار نفت اگر به آن نفت مقدار دیگری از نفت اضافه نشده باشد آن آتش تمام شد و دیگر این اتاق گرم نیست، آیا می توانیم استصحاب کنیم که نفت نریختند در آن چراغ پس دیگر اتاق گرم نیست؟ به هر کسی بگوئی می گوید این اصل مثبت است، بلکه ما استصحاب می کنیم بقاء گرمای اتاق را و اگر اثر شرعی بار شود بر گرمای اتاق بار می کنیم، یا مثلا زید یک بیماری داشت که اگر آن بیماری علاج نشود او را می کشد، استصحاب کنیم که آن بیماری علاج نشده پس زید مرده، این اصل مثبت است، بلکه استصحاب می گوید زید زنده است دیگر، خوب منشأ شک باید شرعی باشد تا اصلِ در آن منشأ شک بخواهد اصل سببی و حاکم باشد بر این اصل مسببی، در آن مثال حدث علت اینکه مشهور گفته اند کسی که قبل از خروج بلل مشتبه محدث به حدث اصغر بود مشهور گفته اند نیاز به غسل ندارد بلکه بعد از این بلل مشتبه بین بول و منی وضوء بگیرد کافی است چون اصل موضوعی جاری می کنند، می گویند از آیه استفاده کردیم که من قام من النوم یعنی من الحدث الاصغر و لم یکن جنبا یتوضأ للصلاة، آیه می گوید "اذا قمتم الی الصلاة" موثقه ابن بکیر می گوید یعنی اذا قمتم من النوم، پس می شود اذا قمتم من النوم فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم تا می رسد به اینجا که و ان کنتم جنبا فاطهروا، تقسیم قاطع شرکت است، یعنی اذا قمتم من النوم و لم تکونوا جنبا فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق و ان کنتم جنبا فاطهروا ای اغتسلوا، عرض کردم تقسیم قاطع شرکت است می گوید کسانی که از حدث اصغر برخاستند اگر جنب نبودند وضوء بر آنها واجب است و کسانی که جنب بودند غسل بر آنها واجب است، می گوئیم هذا محدث بالاصغر بالوجدان و لیس بجنب بالاستصحاب، اصل موضوعی جاری می کنیم، اما اگر شخصی متطهر بود بلل مشتبهی بین بول و منی از او خارج شد آنجا مشهور می گویند موضوع وجوب وضوء المحدث بالاصغر و لیس بجنب هست، ما نمی دانیم موضوع بر این منطبق هست یا نیست، چون این آقا شاید محدث به حدث اصغر نباشد، و لذا استصحاب اینکه او جنب نیست ثابت نمی کند که بر او وضوء واجب است چون جزء دیگر موضوع المحدث بالاصغر است که انطباقش بر او ثابت نیست، که البته ما از روایات استفاده کردیم که موضوع وجوب وضوء ذات محدث است المحدث الذی لیس بجنب، نه محدث بالاصغر، و این آقا ولو بلل مشتبه که از او خارج شد او متطهر بود اما الآن که بلل مشتبه بین بول و منی از او خارج شده می گوئیم هذا محدث بالوجدان، محدث بالاصغر بودنش بالوجدان نیست اما محدث بودنش که بالوجدان است، پس هذا محدثٌ بالوجدان و لیس بجنب بالاستصحاب فیجب علیه الوضوء، این را ما از اطلاق بعضی روایات استفاده کردیم، مرحوم استاد این را از خود آیه شریفه وضوء استفاده می کرد می فرمود در آیه که نیامده اذا قمتم من الحدث الاصغر، روایت هم که می گوید در موثقه ابن بکیر یعنی اذا قمتم من النوم بیش از این ظهور ندارد که نوم مثال است برای حدث، ظهور ندارد که نوم مثال است برای حدث اصغر، پس موضوع این می شود که المحدث الذی لیس بجنب یجب علیه الوضوء، و لذا ایشان بر خلاف نظر مشهور می گفتند در همان متطهری که خرج منه بلل مشتبه بین البول و المنی می گفتند هذا محدث بالوجدان و لیس بجنب بالاستصحاب اصل موضوعی می گوید فیجب علیه الوضوء و لا یجب علیه الغسل.

پس اینکه مرحوم آقای خوئی قیاس کرد مقام را به مثال حدث قیاس مع الفارق است، در بحث حدث استصحاب موضوعی داریم، اما در مثال وجوب در اقل و اکثر استصحاب عدم وجوب اکثر هم اگر جاری می شد بلا معارض کما هو الصحیح باز اصل موضوعی و سببی نبود، مگر شارع بین وجوب اکثر و بقاء وجوب رابطه حکم و موضوع برقرار کرده است؟ مگر شارع گفته اذا کان الاکثر واجبا فوجوب الصلاة یبقی بعد الاتیان بالاقل، مگر این را شارع گفته؟ این یک انتزاع عقلی است، شارع نمی آید بگوید اذا کان الاکثر واجبا فیبقی الوجوب بعد الاتیان بالاقل این را هیچ وقت شارع نمی گوید، تسبب شرعی نیست، تا چه برسد که اصل برائت بخواهد اینجا نقش ایفاء کند، ما دیگر اصل برائت از وجوب اکثر را نشنیده بودیم اصل موضوعی است، اصل برائت که اصل موضوعی نیست، حالا استصحاب به عنوان اصل موضوعی قبول، اما دیگر برائت از وجوب اکثر بخواهد اصل موضوعی باشد این معهود نیست، استصحاب عدم وجوب اکثر را هم که گفتیم اشکالش این است که رابطه آن با بقاء وجوب رابطه موضوع و حکم شرعی نیست و آقای خوئی هم که استصحاب عدم وجوب اکثر را قبول نداشت طرف معارضه می دانست با استصحاب عدم اطلاق در وجوب اقل، برائت از وجوب اکثر جاری می کرد، برائت از وجوب اکثر که اصلا شبهه اینکه اصل موضوعی و حاکم باشد در او نیست، پس این جواب مرحوم آقای خوئی تمام نیست.

جواب صحیح از شبهه استصحاب بقاء وجوب

به نظر ما جواب صحیح از شبهه استصحاب بقاء وجوب این است که:

اولا: این استصحاب اثر ندارد، چون این استصحاب مردد است بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز، مثال بزنم: ما اگر دیروز یک وجوبی داشتیم نمی دانیم وجوب اکرام زید بود یا وجوب اکرام عمرو، اگر وجوب اکرام زید بود که دیگر امروز منتفی است چون زید مرده است، اگر وجوب اکرام عمرو بود می رویم عمرو را اکرام می کنیم، یکی بیاید استصحاب کند بقاء جامع وجوب اکرام احدهما را، خوب این مردد هست بین اینکه آن مستصحب ما وجوب اکرام زید باشد که دیگر قابل تنجز نیست و یا وجوب اکرام عمرو باشد که قابل تنجز هست، اگر امروز علم وجدانی داشتیم به وجوب اکرام که مردد بود که وجوب اکرام زید است که دیگر قابل اکرام نیست قطعا یا وجوب اکرام عمرو است که قابل اکرام است، علم وجدانی به این وجوب اثر نداشت چون مردد است بین یک حکمی که قابل تنجز نیست یعنی وجوب اکرام زید و یا حکمی که قابل تنجز است یعنی وجوب اکرام عمرو، علم وجدانی به این وجوبِ مرددِ بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز این منجز نیست و مانع از جریان برائت از وجوب اکرام عمرو نیست، تا چه برسد به استصحاب آن، استصحاب می خواهد قائم مقام علم طریقی محض بشود، در حالی که خود علم طریقی محض اینجا بی فائده بود.

ما نحن فیه هم همین است، آقا استصحاب می کنید بقاء جامع وجوب را بعد از اتیان به اقل، خوب اینکه نمی تواند اثبات کند که منِ وجوب تعلق گرفته ام به اکثر، این اصل مثبت است، بعد از اتیان به اقل استصحاب کنید بقاء جامع وجوب را اگر می خواهید اثبات کنید که این وجوب به اکثر تعلق گرفته این اصل مثبت است، اگر نمی خواهید اثبات کنید که وجوب به اکثر تعلق گرفته بلکه مردد باشد بین تعلق به اقل و تعلق به اکثر این می شود استصحاب جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز، چون اگر فی علم الله وجوب به اقل تعلق گرفته بود امتثال شد و دیگر طلب حاصل است لذا قابل تنجز نیست، از طرف دیگر من قبل از اتیان به اقل علم وجدانی داشتم به وجوب و او مانع نشد از برائت از وجوب اکثر، اول اذان ظهر علم وجدانی داشتم به تعلق وجوب به نماز، چون مردد بود بین اقل و اکثر مانع نشد از جریان برائت از وجوب اکثر، پس استصحاب این وجوب به طریق اولی نمی تواند مانع بشود از برائت از وجوب اکثر، چون آخرش این است که استصحاب می گوید انت عالم تعبدا، خوب من که اول اذان عالم وجدانا بودم و اثر نداشت این علم در تنجز وجوب اکثر، و لذا این استصحاب اصلا مقتضی جریان ندارد.

{ما یک استصحاب کلی قسم ثانی داریم و یک استصحاب فرد مردد داریم، استصحاب کلی قسم ثانی در جائی است که اثر شرعی رفته روی صرف الوجود کلی، اذا کان حیوان فی الدار فتصدق، صرف الوجود حیوان فی الدار موضوع است برای وجوب تصدق، دیروز این حیوان موجود فی الدار مردد بود بین الفیل و البقّ، اگر بق بود یقینا از بین رفت اگر فیل بود باقی است، به این می گویند استصحاب کلی قسم ثانی که اثر شرعی رفته وی صرف الوجود کلی، این جاری است و اثر شرعیش هم که وجوب تصدق است بار می شود، اما اگر اثر شرعی روی صرف الوجود کلی نرفته بلکه اثر شرعی رفته روی افراد، شارع گفته اذا کان فیل فی الدار فتصدق اذا کان بق فی الدار فتصدق، اثر رفته روی عنوان فرد، استصحاب کنیم که آن جامع حیوان که دیروز بود امروز هم باقی است به این می گویند استصحاب فرد مردد، ما خلافا لجمع کثیر من الاعلام مثل محقق عراقی، مرحوم امام، آقای سیستانی، آقای صدر که استصحاب فرد مردد را قبول ندارند ما مشکلی نداریم با استصحاب فرد مردد و می گوئیم مشمول ادله استصحاب است وفاقا للسید الخوئی و شیخنا الاستاذ، ولی این شرط همیشه هست که نباید اثر این استصحاب حکم جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز باشد، این شرط مسلّم است، ما استصحاب بقاء حدث می کنیم ولو استصحاب فرد مردد باشد یعنی شارع به عنوان حدث اصغر احکامی جعل کرده به عنوان حدث اکبر هم احکامی جعل کرده است، باشد، ما استصحاب می کنیم حدث را ولو صرف الوجود حدث در خطاب موضوع حکم قرار نگرفته بلکه شارع گفته المحدث بالاصغر یحرم علیه مس القرآن و المحدث بالحدث الاکبر یحرم علیه دخول المسجد و مس القرآن، عیب ندارد، ما استصحاب می کنیم بقاء حدث را و لکن بعد از وضوء، اثرش حرمت مس کتابت قرآن است، یک حکمی است مشترک بین الحدثین و هو حرمة مس کتابة القرآن، ما استصحاب می کینم بقاء حدث را، این اثر مشترک منجز می شود، آنجا مشکلی نیست، و همینطور یک مثال واضح تر بزنم یک قطعه گوشتی است در جائی آویزان است که مردد است بین اینکه تکه ای از گوشت این حیوانی است که مذکی هست قطعا یا تکه گوشت آن حیوانی است که میته است قطعا، امام قده فرموده اند که مبادا استصحاب کنی عدم تذکیه را در این گوشت، چون استصحاب فرد مردد است، آن حیوانی که این گوشت از اوست مردد است بین مذکّای مسلّم و میته مسلّم، این می شود استصحاب فرد مردد، چون استصحاب عدم تذکیه را می خواهی در واقع  آن حیوان جاری کنی، خوب واقع آن حیوان کدام یک است آن حیوانی که طرف شرق است یقنا مذکی است ارکان استصحاب در او تمام نیست، حیوانی که طرف غرب است یقینا میته است ارکان استصحاب در آن تمام نیست، ولی ما می گوئیم استصحاب می کنیم در عنوان اجمالی، آن حیوانی که صاحب این گوشت است که نمی دانم کدام یک از این دو حیوان است استصحاب می گوید تذکیه نشده است پس این گوشت گوشت غیر مذکی است و یحرم اکله، این اثر قابل تنجیز است، خوب یحرم اکل هذا اللحم المشکوک این اثر قابل تنجیز است، جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز نیست، این را ما قبول داریم.

اما در ما نحن فیه استصحاب جامع وجوب کنیم که مردد است بین وجوب اقل که قابل تنجیز نیست چون قبلا انجام داده ایم و بین وجوب اکثر این می شود جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز.

این جواب اول که استصحاب بقاء وجوب اصلا مقتضی جریان ندارد.

ثانیا: برفرض این استصحاب جاری بشود، استصحاب کنیم بقاء وجوب مردد بین اقل و اکثر را، این استصحاب بقاء وجوب فرض این است که اثبات نمی کند تعلق وجوب را به اکثر چون اصل مثبت است، پس یبقی الوجوب مرددا بین الاقل و الاکثر، خوب این وزانش وزان علم اجمالی است بیشتر از او که نیست، وقتی ثابت نکرد که این وجوب به اکثر تعلق گرفته می شود مردد بین اقل و اکثر، بارها گفته ایم علم اجمالی منجزیتش منجزیت اقتضائیه است نه منجزیت تنجیزیه، منجزیت اقتضائیه است و قاعده اشتغال در اطراف علم اجمالی قاعدة تعلیقیة اقتضائیة، یعنی یک طرف اگر اصل بلا معارض داشت او ورود دارد بر قاعده اشتغال در اطراف علم اجمالی، مسلک اقتضاء همین است دیگر، مسلک اقتضاء این است که علم اجمالی وجوب موافقت قطعیه دارد اما به شرط اینکه اصل بلامعارض در یک طرف آن جاری نشود، اصل بلامعارض در یک طرف ورود دارد بر حکم عقل به منجزیت علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه، استصحاب هم بالاتر از علم اجمالی که نیست، استصحاب می گوید شما استصحاب کن جامع را کانه علم به جامع داری، خوب اگر علم به جامع داشتیم قاعده اشتغال می خواست در اطراف جاری شود، قاعده اشتغال در اطراف علم اجمالی قاعده اقتضائیه و تعلیقیه است، اصل بلامعارضی که در اینجا جاری می شود از وجوب اکثر این ورود پیدا می کند بر حکم عقل به وجوب احتیاط، شاید مقصود آقای خوئی از حکومت این است، یعنی ورود اصل بلامعارض در یک طرف علم اجمالی نسبت به آن قاعده اشتغال و وجوب احتیاطی که اثر استصحاب جامع است، خوب اصل برائت از وجوب اکثر وقتی بلامعارض جاری شد این ورود دارد بر وجوب احتیاطی که اثر استصحاب جامع وجوب است، این جواب دوم است، که بعید نمی دانیم مقصود آقای خوئی همین باشد.

هذا کله به لحاظ استصحاب جامع وجوب مردد بین اقل و اکثر.

و من هنا تبین، که گاهی این استصحاب شکل علمی تری به خودش می گیرد، از آن جواب جواب این هم روشن می شود، چه جور شکل علمی تری به خودش می گیرد؟

گاهی استصحاب اصل موضوعی می شود، مثلا من شک دارم که آیا اداء زکات مشروط به قصد قربت هست یا نیست، سه مبنا هست: یکی اینکه اداء الزکاة مشروط بقصد القربة تکلیفا و وضعا که نظر مشهور است، یک مبنا این است که لیس مشروطا بقصد القربة لا تکلیفا و لا وضعا، مبنای سوم که مبنای آقای صدر و آقای سیستانی است می گویند اداء الزکاة و هکذا اداء الخمس مشروط بقصد القربة تکلیفا لا وضعا، یعنی واجب است قصد قربت بکنی در اداء زکات و خمس اما اگر قصد قربت نکردی مجزی هست، حالا ما طبق نظر مشهور مشی کنیم که به نظر ما نظر صحیح همین است، چون در قرآن می فرماید "خذ من اموالهم صدقة" عنوان صدقه بر زکات تطبیق شده، و روایت می گوید لا صدقة الا ما ارید به وجه الله، شرط صدقه این است که به قصد قربت باشد، شما اگر بدون قصد قربت صدقه بدهی اصلا صحیح نیست، این دلیل مشهور است که می گویند زکات مشروط است به قصد قربت تکلیفا و وضعا، خمس هم که ملحق هست به زکات چون بدل زکات و عوض زکات است که بخاطر تکریم سادات زکات را از آنها منع کرده اند جایش خمس گذاشته اند، حالا طبق نظر مشهور ما می گوئیم اداء زکات مشروط است به قصد قربت تکلیفا و وضعا، حالا اگر شک کردیم که نظر مشهور درست است یا نه، نوبت می رسد به اصل عملی که برائت است، بعد از اینکه من زکات دادم بدون قصد قربت تمسکا باصل البراءة استصحاب می گوید هنوز ذمه تو به زکات بدهکار است، این خیلی عمیق تر است از استصحاب وجوب مردد بین اقل و اکثر، ما استصحاب نمی کنیم بقاء وجوب تکلیفی اداء زکات را مرددا بین وجوب اداء زکات مع قصد القربة او لا بشرط من قصد القربة، که این همانی است که در ما نحن فیه بحث می کردیم، نه! بلکه گفته می شود استصحاب می کنیم موضوع این تکلیف را، موضوع این تکلیف اشتغال ذمه است به عنوان بدهکاری به زکات، یا تعلق زکات است به عین یا تعلق زکات است به ذمه، بعد از اینکه این زکات را بدون قصد قربت دادی زکات در عین مالت باقی است و اگر آن مال زکوی را اتلاف کردی زکات هنوز در ذمه تو باقی است، استصحاب می کنیم بنابر جریان استصحاب در شبهات حکمیه (ما که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول نداریم) بنا بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه گفته می شود که ما استصحاب می کنیم بقاء زکات را در عین مال یا در ذمه مکلف بعد از اداء زکاتِ بدون قصد قربت، پس ما هنوز بدهکاریم به زکات و واجب است اداء دین، باید برویم زکات بدهیم به قصد قربت تا احراز کنیم برائت ذمه مان را از آن دین، شبهه را که عمیق کردیم این شد که برائت از وجوب زکات مع قصد القربة جاری شد و لکن بعد از اینکه زکات دادیم بدون قصد قربت استصحاب می گوید هنوز در این گندم زکات باقی است، یا اگر این گندم ها را خورده ایم قبل از ادء زکات استصحاب می گوید ما هنوز بدهکاریم به زکات این گندمها، برائت از وجوب قصد قربت در زکات که اثبات نمی کند که ما ذمه مان بریء شده، چون اصل مثبت می شود.

ما در جواب از این شبهه نسبتا قویه اینجور به ذهنمان می آید که، آن وقتی که ما یقین داشتیم به اینکه یقینا بدهکاریم به زکات و یقینا زکات در عین مال ما هست، علم داشتیم به آن، ولی نسبت به تکلیف در اداء زکات که مردد بین اقل و اکثر بود آن علم ما مانع نشد از جریان برائت از قصد قربت، حالا که ما می خواهیم استصحاب کنیم آن بقاء دین را، خوب استصحاب می کنیم بقاء دین را خوب اثرش چیست، اثرش دو مرتبه وجوب اداء زکاتی است که باز مردد است بین اقل و اکثر، ثابت نمی کند که وجوب اداء زکات مشروط به قصد قربت است، تا روز آخر هم این را اثبات نمی کند، آنی که قبلا علم داشتیم الآن استصحاب همان را گفت، علم مانع از جریان برائت نشد تا چه رسد که استصحاب مانع بشود، البته آثار دیگر این استصحاب را باید بار کنیم، یعنی وقتی که این مکلف فوت کرد استصحاب می گوید هنوز بدهکار است به زکات، او نسبت به تکلیف خودش برائت جاری کرد اما استصحاب می گوید هنوز بدهکار است به زکات باید از ترکه اش کسر کنیم، آن اثر هست و من در آن اثر حرفی ندارم، نسبت به بحث تکلیف در اقل و اکثر آن مکلف برائت جاری می کند از قصد قربت در اداء زکات خیال خودش راحت است، حالا وقتی فوت کرد ورثه خودشان می دانند و خدای خودشان، هر کار دوست دارند بکنند، بله ورثه اگر از ما بپرسند می گوئیم وظیفه شما طبق استصحاب بقاء دین این است که اداء دین استصحابی بکنید اگر استصحاب در شبهات حکمیه جاری باشد. این نکته اول در این بحث بود.

نکته دوم عدول صاحب کفایه از برائت از وجوب اکثر به برائت از جزئیت جزء مشکوک است، اینکه منشأش این عدول چیست را فردا ان شاء الله دنبال می کنیم، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 08/11/93

جلسه 1105

بحث در اقل و اکثر ارتباطی در اجزاء بود، دو نکته باقی مانده بود، نکته اول این بود که عرض کردیم استصحاب بقاء جامع وجوب بعد از اینکه ما اتیان می کنیم به اقل جاری نیست، و شبهه اینکه این استصحاب حاکم هست بر برائت از وجوب اکثر تمام نیست، دو وجه دیروز عرض کردیم برای منع از جریان استصحاب از بقاء جامع وجوب.

وجه سوم که امروز عرض می کنیم این است که بر فرض استصحاب جامع وجوب فی حد نفسه جاری باشد معارضه می کند با استصحاب عدم وجوب اکثر، چون رابطه اینها رابطه اصل سببی و مسببی نیست، بعد از تعارض و تساقط نوبت می رسد به اصل برائت از وجوب اکثر که خطاب مختص هست، و لذا این استصحاب جامع وجوب به نظر ما مشکلی ایجاد نمی کند در برابر برائت از وجوب اکثر.

اینکه آقای سیستانی فرموده اند که این استصحاب جامع وجوب استصحاب کلی قسم ثانی نیست بلکه استصحاب فرد مردد هست و ما استصحاب فرد مردد را جاری نمی دانیم روشن شد که این فرمایش قابل مناقشه است.

توضیح فرمایش ایشان این است که با توجه به عرائض دیروز ما استصحاب کلی قسم ثانی در جائی است که اثر برای صرف الوجود کلی بار بشود، مثل اذا کان حیوان فی الدار فتصدق، مردد است آن حیوان بین فیل و پشه، استصحاب فرد مردد جائی است که اثر برای صرف الوجود کلی مترتب نباشد بلکه اثر شرعی بر افراد مترتب باشد یا اثر عقلی بر افراد مترتب باشد، مثل اینکه مولا گفته اذا کان الفیل فی الدار فتصدق اذا کان البق فی الدار فتصدق، یا گفته کل ما وجد حیوان فی الدار فتصدق لاجله، که اگر دو حیوان در دار بود دو وجوب تصدق است، که اینجا اثر مترتب است نه بر صرف الوجود کلی بلکه بر وجودات انحلالیه کلی، اینجا هم اگر بخواهیم استصحاب بکنیم بگوئیم آن حیوانی که دیروز در دار بود که مردد بود بین فیل و پشه امروز هم باقی است با اینکه می دانیم اگر پشه بوده است از بین رفته می گویند این اثر که برای صرف الوجود کلی بار نشده، بلکه اثر برای افراد بار شده است، ارکان استصحاب باید در افراد تمام بشود، آن فرد اگر فیل است که مشکوک الحدوث است اگر پشه است که معلوم الارتفاع است، آقای سیستانی فرموده اینجا هم وجوب به نحو انحلالی موضوع اثر عقلی وجوب امتثال هست نه صرف الوجود، این وجوب موضوع است برای وجوب امتثال عقلا، آن وجوب دیگر موضوع دیگری است برای وجوب امتثال عقلا و هکذا، و لذا شما وقتی استصحاب می کنید جامع بین وجوب اقل لابشرط و یا وجوب اکثر را این استصحاب کلی قسم ثانی نیست بلکه این استصحاب فرد مردد است، چون اثر عقلی در اینجا که وجوب امتثال هست مترتب بر صرف الوجود وجوب نیست بلکه کل فرد من افراد الوجوب یک وجوب امتثال دارد، این فرد از وجوب که وجوب اقل لابشرط است معلوم الارتفاع هست بعد از اتیان به اقل، آن فرد دیگر از وجوب که وجوب اکثر است مشکوک الحدوث است، لذا ارکان استصحاب در آن تمام نیست.

ما عرض کردیم که مشکل ما این نیست که این استصحاب در فرد مردد است، بلکه مشکل این است که جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز هست و این اشکال هم در استصحاب کلی قسم ثانی مطرح است و هم در استصحاب فرد مردد، ما در استصحاب فرد مردد مشکلی در رابطه با این استصحاب نداریم، ولی در عین حال در مانحن فیه مشکل این را داریم که جامعِ وجوب مردد است بین وجوبی که قابل تنجز نیست و آن وجوب اقل لابشرط است که بعد از اتیان اقل دیگر قابل تنجز نیست چون تحصیل حاصل است وجوب اتیان او، مردد است آن وجوب مستصحب بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز که دیروز توضیح دادیم

نکته دوم: صاحب کفایه بجای اجراء برائت از وجوب اکثر آمده برائت از جزئیت آن جزء مشکوک جاری کرده، و فرموده که نسبت حدیث رفع نسبت به جزئیت این جزء مشکوک مثل سوره نسبت حدیث رفع به آن با دلیل جزئیت سوره واقعا نسبت استثناء هست به مستثنی منه، چه جور اگر شارع می آمد می گفت السورة جزء فی الصلاة، با دلیل دیگر می گفت السورة لیست جزءا فی الصلاة فی حال الجهل شما به آسانی می گفتید که این استثناء است از اطلاق جزئیت سوره، و تمسک می کردید به اطلاق دلیل جزئیت در غیر حال جهل، و تمسک می کردید به اطلاق دلیل اقیموا الصلاة و در این حال جهل به جزئیت سوره می گفتید سوره در این حال جزء نیست اما بقیه واجبات نماز در این حال جهل به جزئیت سوره بر وجوب خودشان باقی هستند، دلیل وجوب نماز و جزئیت اجزاء دیگر در نماز اینها اطلاق دارند، می گویند در این حال جهل به جزئیت سوره که رفع شد جزئیت سوره و لکن امر به وجوب نماز و جزئیت سائر اجزاء در نماز به حال خودش باقی است، این مقتضای ملاحظه دلیل استثناء هست با دلیل مستثنی منه.

اشکال آقای خوئی به صاحب کفایه

آقای خوئی به ایشان اشکال کرده، فرموده مثل اینکه ایشان سهو کرده فکر کرده بحث ما در نسیان است، چون در برخی از نسخ کفایه بجای السورة المجهوله دارد السورة المنسیة مطرح شده است، آقای خوئی فرموده مثل اینکه صاحب کفایه بحث را با بحث نسیان سوره اشتباه گرفته، بحث در جهل به جزئیت سوره است، حدیث رفع در موارد جهل به جزئیت سوره که رفع واقعی نمی کند جزئیت سوره را، پس ما اصلا نباید بگوئیم که حدیث رفع در فقره ما لایعلمون نسبتش به دلیل وجوب واقعی نماز و ادله  اجزاء نماز نسبت استثناء است به مستثنی منه، یکی حکم ظاهری است رفع ما لایعلمون، دیگری حکم واقعی است اقیموا الصلاة، اقرئوا السورة فی الصلاة، چطور شما حکم ظاهری را استثناء از حکم واقعی می گیرید؟ بله رفع النسیان او رفعش رفع واقعی است، اما بحث ما در رفع ظاهری در موارد جهل است، و لذا اینکه صاحب کفایه بیاید اینجا دچار شبهه بشود و جواب از شبهه بدهد، بگوید شبهه این است که رفع جزئیت سوره که شد در حال جهل آن امر به اکثر یعنی امر به صلاة مع السورة در حال جهل به جزئیت سوره برداشته شد و رفع شد تجب الصلاة مع السورة در حال جهل به جزئیت سوره، شبهه این است که دلیل شما بر ثبوت امر و بر جعل امر به صلاة لابشرط از سوره در این حال جهل چیست؟حدیث رفع نافی است نه مثبت، حدیث رفع می گوید جهل به جزئیت سوره داری رفع شد وجوب نماز با سوره، خوب به چه دلیل وضع شد وجوب نماز لابشرط از سوره در این حال؟ مرحوم آخوند در جواب از این شبهه می گوید که نسبت حدیث رفع به ادله وجوب نماز نسبت استثناء است به مستثنی منه، کانه گفته تجب الصلاة و السورة جزء لها الا فی حال الجهل، خود آن تجب الصلاة اطلاق دارد می گوید در حال جهل به جزئیت سوره نماز واجب است و لکن دلیل استثناء گفت سوره در این حال جهل جزء نماز نیست، آقای خوئی می فرماید اصلا نه جای طرح آن شبهه بود در اینجا و نه جای جواب شما از این شبهه، این شبهه که شبهه قویه هم هست در موارد رفع واقعی مطرح می شود و ما ملتزمیم به این شبهه، ما ملتزمیم که اگر رفع واقعی شد جزئیت سوره مثلا در حال نسیان بله این شبهه را کاملا تأیید می کنیم که وجوب نماز با سوره در حال نسیانِ وجوب سوره رفع شده است، اما به چه دلیل در این حال وضع شده است امر به مرکب ناقص یعنی صلاة بلا سورة، ما این شبهه را کاملا تأیید می کنیم، اما جای طرح این شبهه در اینجا نیست، جای طرح این شبهه جائی است که رفع واقعی بشود حکم در حال نسیان یا در حال اضطرار، مثل اینکه شخصی در ماه رمضان مضطر است به اینکه مقداری آب بخورد رفع ما اضطروا الیه وجوب امساک را نسبت به این خوردن این آب بر می دارد، دلیل نداریم که امر داریم به صوم ناقص که واجب است صوم الا از این یک لیوان آب، حالا در نماز الصلاة لا تسقط بحال داریم اما در صوم که نداریم الصوم لا یسقط بحال، و لذا این شبهه شبهه قویه است اما جای طرح این شبهه اینجا نبود.

اقول: این اشکال به صاحب کفایه وارد نیست، برای اینکه خلط مبانی شده است، شمای آقای خوئی باید بیائید با مبانی صاحب کفایه بحث کنید، ایشان فرقی بین رفع النسیان و رفع ما لایعلمون قائل نیست، هر دو را رفع حکم در مرتبه فعلیت می داند، می گوید همانطور که رفع النسیان رفع می کند جزئیت منسی را فعلا نه انشاءا، رفع ما لایعلمون هم رفع می کند جزئیت جزء مشکوک را در مرتبه فعلیت، نتیجه فرمایش صاحب کفایه این است که اراده مولا در حالی که شما جاهلید به جزئیت سوره تعلق گرفته به نماز لابشرط از سوره یعنی به آن نه جزء دیگر ولو آن نُه جزء وافی به ملاک نیست، و لذا مولا چه بسا بعد از ارتفاع جهل به مکلف بگوید اعد صلاتک اگر حدیث لا تعاد جاری نشود که مشهور می گویند در موارد جهل به حکم حدیث لاتعاد جاری نیست، الآن مثلا شما جاهلید به اینکه الله اکبر باید رائش تفخیم بشود، (یک رکن را مثال بزنم) خوب شما برائت جاری کردید از تفخیم راء الله اکبر و نماز خواندید اراده لزومیه مولا بعد از اجراء حدیث رفع از اعتبار تفخیم راء الله اکبر (برائت از جزئیت یا شرطیت که حالا مهم نیست این جهت) اراده لزومیه مولا الآن تعلق گرفته به یک نماز که لابشرط است که تفخیم بکنید راء الله اکبر را یا تفخیم نکنید، با اینکه چه بسا مولا می گوید آقا غرض من حاصل نمی شود مگر با نماز با تفخیم راء تکبیرة الاحرام، چون بدون تفخیم راء این الله اکبر باطل است و اخلال به رکن است و این نماز اصلا محصل غرض من نیست، نسبت استثناء و مستثنی منه که مرحوم آخوند گفت یعنی همین، یعنی تبعیض در فعلیت، یعنی اراده مولا الآن تعلق گرفته به یک نماز حداقلی، و لکن مولا می بیند ملاک ندارد این نماز می گوید هرگاه علم پیدا کردی به اینکه واجب انشائی بود نماز حداکثری باید این نمازها را قضاء کنی، چون اینها محصل غرض نبودند، و این هم برای بعضی ها جای تعجب دارد که چطور می شود که ملاک ندارد این نماز و لکن اراده لزومیه مولا به آن تعلق گرفته است، و لکن این مشکلی نیست، مولا بالاخره اراده لزومیه اش تعلق گرفته به این نماز حداقلی ولو از این باب که این باعث می شود بعضی ولو از باب احتیاط مستحب آن نماز حداکثری را بیاورند و الله اکبر را با تفخیم راء اداء کنند، ولو هیچ ملاک ندارد این نماز حداقلی اما هیچ اشکالی ندارد که اراده لزومیه مولا به اتیان او تعلق بگیرد بعد هم که کشف خلاف شد مولا اراده لزومیه دارد که قضاء بشود این نماز، معنای تبعیض در فعلیت این است، به لحاظ مقام انشاء فی علم الله اکثر واجب است، اما به لحاظ فعلیت بله اماره داریم خود حدیث رفع اماره است که روایت حریز است این اماره است بر اینکه وجوب نماز با سوره در این حال نسبت به سوره اراده فعلیه بر طبقش نیست، اراده فعلیه بر طبق آن نماز لابشرط از سوره است، به برکت حدیث رفع بله می شود یک حکم فعلی دیگر غیر از آن حکم فعلی که انشاء شده است در حق عالمین و جاهلین به طور مشترک، واجب ارتباطی در مقام انشاء خوب نماز با سوره است یا نماز با تفخیم راء تکبیرة الاحرام است فی علم الله، اما به لحاظ مقام فعلیت ارتباط قطع شد بین سوره و بقیه اجزاء نماز، حدیث رفع نفی ارتباط کرد بین سوره که جزء مجهول است با بقیه اجزاء نماز، نفی ارتباط کرد بین اینها در مقام فعلیت و تعلق اراده لزومیه، چون مولا نمی تواند در این حال جهل حتی نسبت به نماز حداقلی هم اراده لزومیه نداشته باشد، چون این معنایش انکار تبعیض در فعلیت می شود آن وقت می شود حرف حاشیه کفایه، که در حاشیه کفایه مرحوم آخوند همین را متنبه شده که ما در کفایه چی گفتیم که گفتیم برائت شرعیه از جرئیت سوره جاری است ولی عقل می گفت یجب الاحتیاط، آنجایی که عقل می گوید یجب الاحتیاط در علم اجمالی به حکم فعلی است و در آنجا هم که معنا ندارد برائت از جزئیت سوره جاری بشود، چون این برائت از جزئیت سوره احتمال تناقض پیدا می کند با آن حکم فعلی، من وقتی علم دارم به حکم فعلی علی ای تقدیر یعنی اگر نماز با سوره واجب انشائی بود فعلی هم هست و اراده لزومیه مولا به وجوب نماز با سوره تعلق گرفته است اگر وجوب تعلق گرفته بود در مقام انشاء به اکثر، بعد از آن طرف بگویم یقینا برائت دارم از جزئیت سوره، یعین یقینا اراده لزومیه مولا به اتیان سوره تعلق نگرفته است، معنای جزم به جریان برائت این است، در حاشیه کفایه همین را می گوید که این چطور جمع می شود با آن علم ما به اینکه این وجوب نماز فعلی است علی ایّ تقدیر، یعنی علم ما به وجوبِ فعلی است علی ای تقدیر، یعنی اگر نماز با سوره هم واجب باشد فی علم الله این وجوب نماز با سوره فعلی است، من که این را می گویم یعنی احتمال می دهم که نماز با سوره واجب فعلی باشد، از آن طرف بگویم من یقین دارم که برائت جاری است از جزئیت سوره یعنی سوره جزء فعلی نیست و اراده لزومیه بر طبق آن نیست، خوب این می شود احتمال تناقض، چون از یک طرف می گوئید علم اجمالی داریم به حکم فعلی یعنی احتمال می دهیم وجوب نماز با سوره فعلی باشد، از طرف دیگر بگوئید حدیث رفع جاری است از جزئیت سوره یعنی می دانیم که وجوب نماز با سوره فعلی نیست، اینکه شد احتمال تناقض.

و لذا ما عرض کردیم که مرحوم آخوند اگر بخواهد کلامش در کفایه درست بشود باید قائل بشود به تبعیض در مرتبه فعلیت، یعنی بگوید در حالی که برائت از جزئیت سوره جاری است مولا اگر حکم انشائی اش هم وجوب نماز با سوره باشد اما در مرحله فعلیت باید اراده اش تعلق بگیرد به نماز لابشرط از سوره.

اگر بگوئید آقا اصلا در این حال ملاک ندارد نماز لا بشرط از سوره، چون اگر ملاک داشت پس چرا حکم انشائی تابع این ملاک نشد، بلکه حکم انشائی رفت روی صلاة مع السورة، معلوم می شود ملاک نداشت نماز بی سوره، پس چه جور مو لا در حال جهل به جزئیت سوره اراده می کند نماز لابشرط سوره را؟

اگر این اشکال شما درست باشد این معنایش ابطال نظر صاحب کفایه است در متن کفایه، این همانی است که در حاشیه کفایه گفته، این بازگشتش به این است که علم به حکم فعلی علی ایّ تقدیر نداریم، حتی نسبت به اقل هم علم به وجوب فعلی نداریم، چون شاید فی علم الله وجوب به اکثر تعلق گرفته که در این حال شما می گوئید مولا اراده فعلیه ندارد طبق آن، حتی نسبت به اقل هم اراده فعلیه ندارد چون ملاک ندارد.

و لذا جواب این است که چه اشکال دارد مولا در اینجا اراده دارد نسبت به نماز لابشرط از سوره ولو ملاک در نماز باسوره است، برای اینکه این مقدار مولا می تواند استیفاء کند ملاکات خودش را، بیشتر از این صلاح نیست، همین مقدار که اراده لزومیه بکند نماز لابشرط از سوره را حالا یک عده هم سوره خواهند خواند ولو احتیاطا، این اقرب است به تحصیل غرض مولا، اما اینکه می گوئید اراده بکند نماز با سوره را طبق همان چیزی که ملاک دارد خوب این خلاف مصلحت تسهیل در رفع ما لایعلمون است.

حالا سؤال این است که چرا صاحب کفایه راه مستقیم را رها کرد یعنی برائت از وجوب اکثر و برائت از وجوب ضمنی سوره و رفت سراغ برائت از حکم وضعی یعنی جزئیت سوره؟ مگر برائت از وجوب تکلیفی حالا یا نماز با سوره یا برائت از وجوب تکلیفی ضمنی سوره چه مشکلی داشت؟

دو تا مشکل ممکن است در نظر صاحب کفایه بوده است، اگر واقعا نظر صاحب کفایه جدی عدول بوده از برائت از حکم تکلیفی به برائت از حکم وضعی نه صرف تفنن در تعبیر، دو تا شبهه ممکن است در ذهن صاحب کفایه بوده است:

شبهه اول این است که: صاحب کفایه بگوید برائت از وجوب اکثر با برائت از وجوب اقل لابشرط تعارض می کنند، اینها با هم متعارضند، چون ما برائت از لابشرطیت که جاری نمی کنیم تا بگوئید برائت از لابشرطیت خلاف امتنان است، بلکه برائت از ذات وجوب اقل لابشرط جاری می کنیم، وجوب اقل لابشرط هم یک نوع تکلیفی است و یک سنخ تکلیفی است، خوب برائت از وجوب اقل لا بشرط با برائت از وجوب اکثر تعارضا تساقطا، نوبت می رسد به اصل طولی که برائت از جزئیت این جزء مشکوک است، این اصل طولی است، چون منشأ جزئیت تکلیف به اکثر است، تکلیف به اکثر منشأ انتزاع جزئیت آن جزء مشکوک است دیگر، نسبت برائت از جزئیت با برائت از وجوب اکثر می شود نسبت اصل حاکم و محکوم، اصل برائت از وجوب اکثر اصل سببی است اصل برائت از جزئیت اصل مسببی است، چون منشأ شک در جزئیت سوره شک در تکلیف به نماز با سوره است.

اقول: جواب این است که:

اولا: صاحب کفایه اصل طولی را قبول ندارد خلافا للشیخ، اگر صاحب کفایه اصل طولی را قبول داشت که در بحث ملاقی به چپ و راست نمی زد و به درد سر نمی افتاد بلکه مستقیم می گفت اصل طهارت در ملاقی بعض اطراف شبهه اصل طولی است یجری بلامعارض، معلوم می شود اصل طولی را قبول ندارد، و اصلا صاحب کفایه قائل به مسلک علیت است او که حرف از تعارض اصول نمی زند در اطراف علم اجمالی، بلکه او می گوید علم اجمالی اگر به حکم انشائی بود اصلا منجز نیست و اگر علم اجمالی به حکم فعلی بود محال است جریان اصل ولو در یک طرف آن، هذا اولا.

ثانیا: کی گفته که برائت از جزئیت سوره اصل طولی است، این را از کجا در آورده اید، مگر جزئیت حکم شرعی است که موضوع آن تکلیف به اکثر است؟ اینها انتزاع و منشأ انتزاعند، جزئیت انتزاع می شود از تکلیف به اکثر، جزئیت امر انتزاعی است منشأ انتزاعش امر به اکثر است، اینکه نشد اصل سببی و مسببی، تسبب شرعی نیست، موضوع و حکم نیستند اینها.

ثالثا: به قول محقق اصفهانی خوب برائت از جزئیت سوره خوب این هم تعارض می کند، چه جور شما می گوئید برائت از وجوب اکثر تعارض می کند با برائت از وجوب اقل، برائت از جزئیت سوره تعارض می کند با برائت از کلیت نماز لابشرط از سوره، ما شک داریم آیا نماز لابشرط از سوره کلیت دارد یا سوره جزئیت دارد، اگر شارع بگوید صل لابشرط من السورة صلاة لابشرط از سوره کلیت دارد، واگر صل مع السورة باشد سوره جزئیت دارد، خوب برائت از جزئیت سوره با برائت از کلیت صلاة لابشرط از سوره با هم تعارض می کنند، خوب اگر بناست برائت از وجوب اکثر با برائت از وجوب اقل تعارض کند خوب اینها هم با هم تعارض می کنند، شما برائت از وجوب اقل لابشرط را چه جور معارض گرفتید با برائت از وجوب اکثر، آنجا چرا نگفتید اینها با هم تعارض نمی کنند، هر چه ما گفتیم برائت از وجوب اقل لا بشرط اثری ندارد، شما قبول نکردید گفتید نخیر خودش برائت از یک سنخ تکلیف است و اثر دارد، خوب اگر اینجور است برائت از کلیت هم معارض است با برائت از جزئیت.

رابعا: و اساسا جناب صاحب کفایه جزئیت ثقل آور نیست تا بخواهید از او برائت جاری کنید، برائت باید از یک امر ثقیل باشد جزئیت که ثقیل نیست، چطور؟ شرطیت را مثال بزنیم جزئیت هم روشن می شود، مثلا طهارت از حدث شرطیت مطلقه دارد ولذا فاقد الطهورین نماز نمی خواند، چون می گوید شرط نماز طهارت از حدث است و من قادر به طهارت از حدث نیستم، اینجا شرطیت طهارت من الحدث در این حال این موجب ثقل شد یا موجب راحتی؟ شما را به وجدانتان اگر این شرطیت طهارت از حدث نبود در حال فقد طهورین این بیشتر زحمت داشت یا حالا که شرطیت دارد؟ خوب اگر شرطیت نداشت که من بیچاره مصیبت خودم کم بود نه آب دارم نه خاک حال هم باید بلند بشوم نماز با حال فقد طهورین بخوانم بعدا هم فرض کن نماز را قضاء بکنم، شرطیت مطلقه اتفاقا خلاف ثقل است می گوید طهارت از حدث شرط است تو قادر نیستی بر نماز با طهارت از حدث تکلیف ساقط است، پس شرطیت یا جزئیت ثقل آور نیست تا برائت جاری بشود، آنی که ثقل آور است تکلیف است، باید برائت از تکلیف جاری بشود، بقیة الکلام ان شاء الله روز یکشنبه.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 12/11/93

جلسه 1106

بحث راجع به کلام صاحب کفایه بود که فرمود برائت از جزئیت جزء مشکوک جاری می شود و ما با این برائت از جزئیت علم اجمالی را در دوران امر بین اقل و اکثر شرعا منحل می کنیم به انحلال حکمی شرعی، با اینکه از نظر عقل واجب بود احتیاط.

سؤال این بود که چرا صاحب کفایه به جای برائت از حکم تکلیفی که وجوب اکثر هست برائت از حکم وضعی جاری کرد که جزئیت جزء مشکوک هست.

سوال دوم این است که چرا ایشان بعد از اجراء این برائت اشکال و جوابی مطرح کرد، اشکال این بود که بعد از برائت از جزئیت جزء مشکوک امر به مرکبی که مشتمل بر این جزء مشکوک هست رفع می شود و ما دیگر دلیل نداریم بر ثبوت امر نسبت به مرکب فاقد این جزء مشکوک.

در جواب از این اشکال ایشان فرمود که نسبت حدیث رفع به دلیل وجوب مرکب و دلیل جزئیت این جزء مشکوک نسبت استثناء هست به مستثنی منه، کانه در خطاب شارع آمده است تجب الصلاة مع السورة، حدیث رفع می گوید السورة لیست جزءا من الصلاة فی حال الجهل، ضم این دو خطاب به یکدیگر کافی است برای اثبات وجوب نماز لابشرط از سوره در حال جهل به جزئیت سوره.

آقای خوئی به ایشان اشکال کرد فرمود کانه شما اشتباه گرفته اید بحث جهل به جزئیت سوره را با بحث نسیان آن، در نسیان سوره مثلا رفع جزئیت جزء منسی رفع واقعی است اما رفع در جهل به جزئیت سوره رفع ظاهری است نه واقعی، و لذا در مانحن فیه که بحث ما در جهل به جزئیت سوره است ما علم اجمالی به تکلیف داریم می دانیم یا واجب است اقل لابشرط یا واجب است اکثر، این علم اجمالی منجز اقل است، ما برای اثبات وجوب اقل نیاز نداریم به چیزی غیر از این علم اجمالی، ما اثبات می کنیم وجوب اقل را که مردد هست بین اینکه لابشرط باشد یا بشرط شئ باشد، پس این فرمایش صاحب کفایه که اشکال مطرح کرد بعد جواب داد از این اشکال مربوط به اینجا نیست، بلکه مربوط به مثل رفع نسیان و اکراه و اضطرار هست که رفع در اینها رفع واقعی است، در جائی که ما مثلا مضطریم به ترک سوره جزئیت سوره با رفع ما اضطروا الیه واقعا رفع می شود، علم اجمالی منحل می شود و ما دیگر علم نداریم به وجوب نماز لابشرط از سوره، علم به وجوب نماز با سوره که قطعا نداریم احتمال آن را هم دیگر نمی دهیم، چون رُفع ما اضطروا الیه و من مضطرم به ترک سوره، وجوب اقل که مردد بود بین لابشرط و بشرط شئ دیگر وجوب اقل بشرط شئ یقینا مرتفع شد، باقی ماند احتمال وجوب اقل لابشرط آن هم که دلیل ندارد، و لذا در موراد رفع واقعی که در مورد نسیان یا اضطرار یا اکراه هست آنجا این اشکال که دلیل ما بر وجوب ناقص چیست این اشکال بلاجواب هست، اما این اشکال را صاحب کفایه نباید در این بحث مطرح می کرد که بحث رفع ظاهری است، ما منجز اقل بخواهیم پیدا کنیم همان علم اجمالی منجز اقل هست و اثبات می کند وجوب اقل را به نحو مردد بین لابشرط و بشرط شئ، نیاز به چیز دیگری نداریم، ما نیاز نداریم به حدیث رفع برای اثبات وجوب اقل.

اقول: این فرمایش آقای خوئی با مبانی صاحب کفایه منطبق نیست، بله با مبانی خود آقای خوئی منطبق هست، ولو با مبانی ایشان هم باز جای اشکال به ایشان هست، چون طبق مبانی ایشان درست است که در مانحن فیه علم اجمالی انحلال حکمی عقلی پیدا می کند، ما ذات وجوب اقل را می دانیم برائت جاری می کنیم از وجوب اکثر، علم اجمالی به نظر ایشان مقتضی است نسبت به وجوب موافقت قطعیه، یک طرف اگر اصل بلامعارض داشت جاری می شود و اینجا اصل برائت از وجوب اکثر بلامعارض هست، مشکلی در مبنای ایشان در این بحث نیست.

اما این تعبیر که فرمود در نسیان رفع جزئیت منسی که شد دلیلی بر وجوب آن مرکب ناقص بدون این جزء منسی ما نداریم، خوب جناب آقای خوئی اگر رفع النسیان جزئیت جزء منسی را رفع می کند جزئیت جزء منسی می شود مختص به حال ذُکر و التفات، ما تمسک می کنیم به اطلاق امر به نماز، اقیموا الصلاة مطلق هست، یک دلیل گفت السورة جزء للصلاة حدیث رُفع النسیان آمد گفت جزئیة السورة فی الصلاة مختصة بحال الذُکر و الالتفات، آیا باز هم شما دنبال اثبات امر به مرکب فاقد این جزء منسی هستید و در حال نسیان دلیل دیگری می خواهید غیر از حکومت حدیث رفع بر دلیل جزئیت این جزء منسی؟ شما اشکالتان این است که حدیث رفع جزئیت را تقیید نمی کند، چون جزئیت حکم وضعی است ثقل آور نیست ثقل در حکم تکلیفی است، حدیث رفع النسیان وجوب نماز با سوره را بر می دارد در حال نسیان نه جزئیت سوره را، اشکال شما به صاحب کفایه باید این باشد و الا اگر حدیث رفع النسیان مستقیما جزئیت سوره را در حال نسیان هدف بگیرد و حاکم بر آن باشد خوب جزئیت سوره را مقید می کند به حال ذُکر و التفات، اطلاق اقیموا الصلاة نسبت به این حال مقید ندارد، ولی آنچه مربوط به بحث ما هست که بحث برائت در موارد شک و جهل هست طبق مبنای آقای خوئی مشکلی نیست.

اما جناب آقای خوئی! بحث ما باید طبق مبانی صاحب کفایه باشد و اشکال به ایشان نباید در اینجا اشکال مبنایی باشد، صاحب کفایه علم اجمالی را علت تامه می داند برای وجوب موافقت قطعیه و معتقد است که باید جزئیت این سوره مثلا در حال جهل از فعلیت بیفتد، و الا اگر جزئیت این سوره در حال جهل از فعلیت نیفتد اصلا علم اجمالی در اقل و اکثر قابل انحلال نیست، صاحب کفایه که برای اثبات وجوب اقل برائت جاری نکرد نیامد بگوید من برائت جاری می کنم از جزئیت سوره برای اینکه اثبات کنم وجوب اقل را تا شما اشکال کنید که اثبات وجوب اقل نیاز به برائت ندارد، بلکه صاحب کفایه یک مبنایی دارد که علم اجمالی به حکم فعلی قابل نیست که برائت در اطرافش جاری بشود لذا باید برود سراغ جزئیت سوره در حال جهل تا جزئیت سوره در حال جهل از فعلیت بیفتد، وقتی از فعلیت افتاد طبعا علم اجمالی به حکم فعلی مختل می شود، با این جواب آنوقت این اشکال پیش می آید که ما دیگر دلیل بر وجوب اتیان به اقل هم نداریم، چون علم اجمالی داشتیم یا اقلِ لابشرط واجب فعلی است یا اکثر، وقتی صاحب کفایه برائت جاری کرد از جزئیت سوره یعنی وجوب اکثر از فعلیت افتاد، خوب اشکال پیش می آید که وقتی وجوب اکثر از فعلیت افتاد ما علم نداریم به وجوب فعلی اقل علی ای تقدیر، اگر اقل لابشرط واجب بود فعلی است ولی اگر اکثر واجب بود فعلی نیست، صاحب کفایه برای اینکه بتواند نسبت به اکثر تأمین بدهد و رفع تنجیز کند مجبور شد که برائت از جزئیت اکثر جاری کند تا وجوب اکثر از فعلیت بیفتد، آنوقت طبیعی است که این اشکال پیش می آید که وجوب اکثر را از فعلیت انداختید پس علم اجمالی به حکم فعلی علی ای تقدیر نداریم پس اقل را هم لازم نیست بیاورید، چون صاحب کفایه گفته که در اطراف علم اجمالی وقتی ترخیص در مخالفت احتمالیه شد مخالفت قطعیه هم جائز می شود، چون علم اجمالی به حکم فعلی را از دست می دهیم، لذا طبیعی است که صاحب کفایه مجبور است بیاید بگوید نسبت حدیث رفع به دلیل امر به مرکب که مشتمل بر این جزء مجهول مثل سوره است نسبت استثناء است به مستثنی منه، برای صاحب کفایه که فرق نمی کند، رفع ما لایعلمون هم رفع فعلیت است رفع النسیان هم رفع فعلیت است، چه فرق می کند، او مجبور است طبق مبنای خودش کاری بکند که عملا تبعیض در فعلیت رخ بدهد یعنی وجوب اکثر نسبت به سوره فعلی نباشد اما نسبت به سایر اجزاء فعلی باشد، آنوقت می تواند بگوید اقل یا واجب لابشرط است پس فعلی است یا اکثر واجب است که از ناحیه این نه جزء فعلی است ولی از ناحیه جزء مشکوک که سوره است فعلی نیست.

منتهی اشکال به صاحب کفایه این است که جناب صاحب کفایه! جزئیت دو معنا دارد، یکی جزئیت در واجب فعلی، یعنی ما یک امر فعلی داریم به نماز با سوره مثلا، سوره می شود جزء این واجب فعلی، یک معنای جزئیت این نیست که ما واجب فعلی داریم بلکه انتزاع می شود از یک قضیه شرطیه که لو وجبت الصلاة مثلا فهذا جزء فیها، مثال می زدیم به شرطیت طهارت از حدث، می گفتیم فاقد الطهورین چرا امر به نماز ندارد چون شرطیت طهارت از حدث شرطیت مطلقه است، لو کانت الصلاة واجبة کانت الطهارة من الحدث واجبة لها یا لو وجبت الصلاة لوجبت الطهارة من الحدث، این قضیه شرطیه، بعد می گوئیم چون ما در فرض فقد طهورین عاجزیم از طهارت از حدث پس واجب نیست طهارت از حدث و ملازمه بین وجوب نماز و وجوب طهارت از حدث چون هست ملازمه مطلقه پس کشف می کنیم که نماز هم بر ما واجب نیست، از انتفاء لازم پی می بریم به انتفاء ملزوم، این می شود شرطیت مطلقه، جزئیت مطلقه هم همین است، رکوع ولو رکوع ایمائی جزء لاینفک نماز است می شود جزء مطلق، یعنی اذا وجبت الصلاة وجب الرکوع فیها ولو رکوعا اضطراریا، اگر ما قادر نبودیم حتی بر رکوع اضطراری و ایمائی نماز بر ما واجب نیست، چون ما امر به رکوع نداریم بین امر به نماز و امر به رکوع هم ملازمه مطلقه است کشف می کنیم پس امر به نماز نداریم، این جزئیت به معنای دوم ثقل آور نیست و لذا فاقد الطهورین می گوید الحمد لله چون طهارت از حدث شرطیت مطلقه دارد پس وجوب نماز از ما رفع شد، اینکه ثقل آور نیست، جزئیت مطلقه هم همین است.

اما جزئیت به معنای اول یعنی جزئیت در واجب فعلی او یعنی وجوب فعلی، او عبارة اخری هست از وجوب فعلی اکثر، پس آنی که ثقل آور است وجوب فعلی اکثر است، حدیث رفع باید نسبت به او جاری بشود که می خواهد امر ثقیل را بردارد، پس چرا جناب صاحب کفایه بجای برائت از وجوب اکثر که منشأ ثقل اوست رفتید برائت از جزئیت جزء مشکوک جاری کردید، این وجهی ندارد، چون عرض کردم جزئیت به معنای دوم که ثقل آور نیست جزئیت به معنای اول یعنی جزئیت در واجب فعلی او عبارة اخری است از وجوب فعلی، خوب وجوب فعلی اکثر ثقل آور است حدیث رفع او را بر می دارد، لذا وجهی نداشت که عدول کنید از اجراء حدیث رفع نسبت به وجوب اکثر که حکم تکلیفی است به اینکه در جزئیت جزء مشکوک برائت جاری کنید.

آنوقت نتیجه این می شود که حدیث رفع نمی تواند حزئیت مطلقه سوره را بکند جزئیت مقیده به غیر حال جهل، چون جزئیت ثقل آور نیست که بخواهد او را مقید کند یا رفع کند، بلکه باید وجوب تکلیفی اتیان به سوره را بردارد، آنوقت اشکال مستشکل همین است که وقتی وجوب تکلیفی اتیان به سوره رفع شد دلیل شما بر اینکه جزئیت مطلقه سوره رفع شده چیست، چرا مثل همان شرطیت مطلقه طهارت از حدث نباشد؟ شما در شرطیت مطلقه طهارت از حدث می گفتید امر فعلی نداریم به نماز مع الطهارة اما شرطیت مطلقه طهارت را بر نمی داریم چون ثقل آور نیست، و لذا می گفتیم نماز نخوان، خوب اینجا چرا مثل آن نباشد؟ حکومت در صورتی است که بخواهد حدیث رفع بر جزئیت مطلقه سوره به معنای دوم حاکم باشد یعنی ملازمه مطلقه را از بین ببرد بین وجوب سوره و وجوب نماز، آن جزئیت مطلقه ای که انتزاع می شود از ملازمه مطلقه که ثقل آور نیست، آخرش این است که سوره جزء مطلق است رفع کردید آنی که ثقل آور است که وجوب فعلی نماز با سوره است، بسیار خوب اصلا نماز هم دیگر واجب نیست، چون شما ملازمه مطلقه بین وجوب سوره و وجوب نماز را که رفع نکردید، اگر می خواهید ملازمه مطلقه را رفع کنید او که ثقل آور نیست، مشکل اینجاست، ولذا ولو عبارت آقای خوئی قصور دارد اما حق دارد اشکال کند که وقتی شما برائت جاری کردید از وجوب نماز با سوره اگر بخواهد آقای خوئی دقیق اشکال کند این است که شما می خواهید بگوئید که وجوب فعلی رفع شد، خوب این چه حکومتی دارد بر دلیل جزئیت مطلقه سوره، خوب وجوب نماز با سوره فعلی نیست اما آیا ملازمه هم نیست بین وجوب فعلی نماز و بین وجوب فعلی نماز با سوره؟ این از کجا؟ مثل اینکه ملازمه است بین طلوع شمس و وجود نهار، حال اگر نهار موجود نبود ملازمه مطلقه بین وجود نهار و طلوع شمس نیست؟ ملازمه مطلقه هست منتهی نهار موجود نیست پس شمس موجود نیست، پس شما یا می خواهید حدیث رفع را در جزئیت به معنای دوم که ملازمه مطلقه است جاری کنید خوب رفع او رفع امر ثقیل نیست، و اگر می خواهید در جزئیت در واجب فعلی که معنای اول جزئیت است حدیث رفع جاری کنید و آن وجوب فعلی نماز با سوره را بردارید خوب اشکال این است که وجوب فعلی نماز با سوره برداشته شد از کجا این تبعیض در فعلیت در آمد؟ این راجع فرمایش صاحب کفایه.

بحث اقل و اکثر در اجزاء تمام شد، خلاصه این بحث این شد که دو نظر وجود داشت: یک نظر انحلال علم اجمالی بود حقیقتا که نظر مختار بود، نظر دوم عدم انحلال علم اجمالی بود حقیقتا.

طبق نظر ما علم اجمالی به لحاظ عالم عهده که یقینا منحل است، چون ما می دانیم اقل که نه جزء نماز است به عهده ما آمده، مهم نیست عنوان ائت بتسعة اجزاء یا ائت بعشرة اجزاء این دو تا عنوان متباین مفهومی باشند یا متباین مفهومی نباشند، بر فرض متباین مفهومی باشند اما محکی این عنوان تسعه به عهده مکلف می آید یعنی واقع آن نه چیز، واقع آن نه چیز با واقع آن ده چیز اقل و اکثرند، مهم این عنوان انتزاعی تسعه و عشره نیست که تباین مفهومی با هم دارند مهم آن محکی تسعه و محکی عشره است که اقل و اکثرند، پس اقل یقینا به عهده ما آمده شک داریم در دخول اکثر در عهده.

حالا ما ادعایمان این بود که به لحاظ عالم جعل هم انحلال حقیقی رخ می دهد، چون معتقد بودیم و هستیم که وجوب اقل لابشرط یعنی وجوب اقل و عدم انبساط الوجوب، جعل وجوب برای نه جزء و عدم انبساط این جعل نسبت به جزء دهم که سوره است، اصل جعل وجوب برای این نه جزء معلوم است انبساط این جعل نسبت به جزء دهم مشکوک است، علم اجمالی ای در کار نیست حتی به لحاظ عالم جعل، چون ما معتقدیم که اطلاق و لابشرط بودن امر عدمی است نه امر وجودی، لابشرط بودن اقل یعنی جعل وجوب برای نه جزء و عدم انبساط آن نسبت به جزء دهم، وجوب اکثر یعنی انبساط این جعل نسبت به جزء دهم، پس اصل جعل معلوم شک در انبساط آن بر جزء دهم و عدم انبساط آن داریم خوب ما یا برائت عقلیه جاری می کنیم از انبساط جعل نسبت به جزء دهم یا برائت شرعیه جاری می کنیم، مثل یک خطی که می کشند حالا یا تدریجا می کشند یا کلیشه ای، نمی دانیم یک خط ده سانتی روی این کاغذ کشیده اند یا خط پانزده سانتی، اشاره می کنیم به این خط موجود می گوئیم هذا الخط الموجود وجوده معلومٌ، تا ده سانت یقینا این منبسط است شک داریم در انساط آن نسبت به پنج سانت بیشتر، اصل عدم انبساط آن است، پس علم اجمالی به وجود خط مردد بین ده سانتی و پانزده سانتی منحل می شود به علم به وجود اصل خط به مقدار ده سانت و شک در امتداد آن نسبت به پنج سانت دیگر، اینکه علم اجمالی نیست بلکه علم تفصیلی است به اصل وجود خط تا ده سانت، همین خط موجود تا ده سانت امتداد دارد معلوم بالتفصیل است، امتداد آن نسبت به بیشتر مشکوک است، ما نسبت به عالم جعل در انبساط جعل بر جزء دهم هم می توانیم استصحاب کنیم عدم انبساط جعل را بر جزء دهم و هم می توانیم برائت جاری کنیم از انبساط جعل نسبت به جزء دهم.

پس به نظر ما علم اجمالی انحلال حقیقی دارد هم به لحاظ عالم عهده و هم به لحاظ عالم جعل، اگر ما قائل بشویم اطلاق امر عدمی است کما هو الصحیح به لحاظ عالم جعل هم انحلال رخ می دهد، بله اگر گفتیم اطلاق امر وجودی است به لحاظ عالم جعل جعل مردد است بین کیفیتین متباینتین نمی دانیم اقل را با لحاظ عدم دخل جزء دهم جعل کرده اند وجوبش را یا با لحاظ دخل جزء دهم، و لکن به لحاظ عالم عهده مشکلی پیش نمی آید، به لحاظ عالم عهده می گوئیم انحلال حقیقی هست، چون لابشرط بودن و اطلاق به عهده نمی آید، بلکه ذات وجوب اقل به عهده می آید، شک داریم در به عهده آمدن جزء دهم اصل عدمش هست، پس اینکه آقای سیستانی قائلند که علم اجمالی در اقل و اکثر انحلال ندارد حقیقتا نه به لحاظ عالم جعل و نه به لحاظ عالم عهده این درست نیست، ایشان فرموده دو عنوان متباین است عنوان نه جزء غیر از عنوان ده جزء است، نمی دانم عنوان نه جزء به عهده من آمد یا عنوان ده جزء، پس عالم عهده هم مردد بین متباینین است، درست است که در خارج وجود خارجی نه جزء با وجود خارجی ده جزء اقل و اکثرند اما آنی که به عهده مکلف می آید عنوان نماز است، عنوان نماز به عهده مکلف می آید و الا وجود خارجی نماز که مسقط تکلیف است، نمی دانم عنوان تسعة اجزاء به عهده من آمده یا عنوان عشرة اجزاء، و لذا ایشان می گوید که انحلال علم اجمالی به لحاظ عالم عهده هم درست نیست. (آنی که ما قبلا بحث کردیم این است که آثار مطلق بار بکنیم با استصحاب عدم تقیید، ما در او اشکال کردیم، چون می گفتیم آثار مطلق فرع بر ثبوت انحلال است، انحلال یعنی ما اگر بخواهیم بگوئیم این نماز یا این طواف مقید نیست به این قید پس طواف فاقد این قید هم موضوع است برای خروج از احرام این مبتنی است بر انحلال که اثر مخرج بودن از احرام بار بشود بر این طواف فاقد این قید مشکوک، این را می گفتیم که ترتب این اثر یعنی خروج از احرام بر این طواف ناقص فرع بر وجود انحلال در جعل است، انحلال در جعل لازم عقلی و عقلائی اطلاق است، ما با استصحاب عدم تقیید اثبات اطلاق که امر عدمی است می کنیم اما اثبات لوازم آن را یعنی لوازم اطلاق که ثبوت انحلال در جعل است و اینکه این طواف فاقد این شرط مشکوک هم موضوع هست برای خروج از احرام این اصل مثبت است که ما با غفلت نوعیه می خواستیم این مشکل را حل کنیم).

آقای سیستانی فرموده اند طبق نظر مشهور که علم اجمالی منجز است نسبت به وجوب موافقت قطعیه ما باید با قائل بشویم به وجوب احتیاط در اقل و اکثر و هیچ راه فراری نداریم، زیرا علم اجمالی به لحاظ این دو عنوان نمی دانیم وجوب رفته روی عنوان تسعة اجزاء یا رفته روی عنوان عشرة اجزاء، این علم اجمالی مثل علم اجمالی بین المتباینین است، این علم اجمالی به نظر مشهور مستلزم موافقت قطعیه است، اصل برائت از وجوب اکثر معارضه می کند با اصل برائت از وجوب اقل لابشرط، ما که اصل برائت از لابشرط بودن جاری نمی کنیم، طرف علم اجمالی لابشرط بودن وجوب نیست بلکه اصل وجوب اقل است، ما علم اجمالی داریم که یا این نه جزء واجب است یا این ده جزء.

اما فرموده الذی یسهل الخطب این است که ما اصلا منجزیت علم اجمالی را نسبت به موافقت قطعیه عقلائیه می دانیم نه عقلیه، و الا اگر به عقل رجوع می کردیم در اطراف علم اجمالی قبح عقاب بلابیان جاری بود نسبت به وجوب موافقت قطعیه آن، منجزیت عقلائیه هر جا ثابت شد فهو و الا شک در حجیت عقلائیه مثل شک در حجیت شرعیه مساوق قطع به عدم آن هست، یعنی تا ثابت نشود منجزیت عقلائیه علم اجمالی ما رجوع می کنیم به قبح عقاب بلابیان، بعد ایشان فرموده در متباینین منجزیت عقلائیه علم اجمالی ثابت است اما در اقل و اکثر منجزیت عقلائیه آن ثابت نیست، ذات اقل که عقلائا منجز است باید بیاوریم، اما نسبت به اکثر منجزیت عقلائیه محرز نیست شک در منجزیت عقلائیه می کنیم رجوع می کنیم به قبح عقاب بلابیان، اما مشهور راه فراری ندارند باید قائل به وجوب احتیاط بشوند عقلا و نقلا.

تأمل بفرمائید ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 13/12/93

جلسه 1107

راجع به بحث دیروز نکته ای مانده عرض کنم، در مباحث الاصول مطلبی نقل کرده اند از آقای صدر در توجیه کلام صاحب کفایه که چرا ایشان برائت از جزئیت جزء مشکوک جاری کرد بجای برائت از وجوب اکثر، ایشان فرموده اند که مرحوم آخوند توسط در فعلیت را قبول ندارد بر خلاف آنچه که ما عرض کردیم که مآل کلام صاحب کفایه به این است که اگر وجوب تعلق گرفته باشد به اکثر این وجوب اکثر نسبت به سوره فعلی نیست، جزئیت سوره جزئیت فعلیه نیست، و لکن نسبت به سائر اجزاء فعلی است، و لذا علم تفصیلی پیدا می کنیم که این نه جزء غیر از سوره متعلق اراده فعلیه مولا هستند یا به عنوان وجوب اقل لابشرط یا به عنوان وجوب اکثر که نسبت به این نه جزء این وجوب اکثر فعلی است یعنی ناشی است از اراده لزومیه، ولی نسبت به سوره با اجراء حدیث رفع در جزئیت سوره کشف کردیم که این وجوب نسبت به سوره فعلی نیست.

ایشان می فرماید که صاحب کفایه قائل به توسط در فعلیت نیست، پس چگونه توجیه کنیم کلام صاحب کفایه را، حدیث رفع وقتی فعلیت جزئیت سوره را برداشت یعنی وجوب اکثر اگر فی علم الله ثابت باشد فعلی نیست نه نسبت به سوره چون حدیث رفع جاری شد نسبت به جزئیت آن، و نه نسبت به آن نه جزء دیگر چون تبعض در فعلیت را صاحب کفایه قبول نداشت، آنوقت اشکال می شود که ما دیگر علم پیدا نمی کنیم به وجوب فعلی اقل، چون شاید فی علم الله وجوب به اکثر تعلق گرفته که به هیچ وجه فعلی نیست، نه نسبت به سوره فعلی است چون حدیث رفع جاری شد و نه نسبت به سائر اجزاء فعلی است چون می شود تبعض در فعلیت، تبعض در فعلیت به نظر صاحب کفایه درست نیست، زیرا ملاک وقتی قائم شد به اکثر معنا ندارد که اراده لزومیه مولا تعلق بگیرد به اقل.

بله ممکن هست ثبوتا که غرض مولا ذو مراتب باشد، یک غرض تعلق گرفته به اکثر و یک غرض تعلق گرفته به اقل، و لذا امکانش هست که شارع در فرض جهل به جزئیت سوره مصلحت تسهیل اقتضاء کرده که فعلا دست از آن غرض اعلای خودش بردارد مادام الجهل، ولی آن غرض ادنی که با اتیان اقل حاصل می شود او موجب اراده لزومیه نسبت به اتیان اقل بشود در فرض جهل و بعد از زوال جهل مولا برای استیفاء ملاک در غرض اعلی امر به قضاء بکند، این ممکن هست ثبوتا، و لذا هیچ محذوری ندارد که شارع نسبت به جاهل سوره ولو وجوب اکثر را ما قائل بشویم و لکن ببیند یک غرض ادنایی در نماز لابشرط از سوره هست این منشأ بشود که اراده لزومیه پیدا کند به این نماز لابشرط از سوره، و بعدا هم که این آقا عالم شد به حکم به او بگوید حالا که عالم شدی به حکم و مصلحت تسهیلی در کار نیست اقض ما فاتک من الصلاة مع السورة، ولی این دلیل ندارد، و وقتی دلیل نداشت کلام صاحب کفایه بدون توجیه کلام ناقصی خواهد بود، خوب صاحب کفایه می گوید وجوب اکثر با جریان حدیث رفع نسبت به جزئیت سوره از فعلیت افتد، هم نسبت به سوره از فعلیت افتاد چون فعلیت جزئیت سوره با جریان برائت از جزئیت قابل جمع نیست به نظر صاحب کفایه، نمی شود هم مولا اذن بدهد در ترک سوره طبق حدیث رفع و هم اراده لزومیه داشته باشد نسبت به نماز با سوره، این قابل جمع نیست، و این وجوب اکثر نسبت به نماز لابشرط از سوره یعنی نسبت به نه جزء دیگر اگر بخواهد فعلی بشود این می شود تبعض در فعلیت، پس وجوب اکثر فعلی نیست مطلقا، وجوب اقل لابشرط هم که مشکوک است، می شود شک در حکم فعلی.

در مباحث گفته اند می شود از صاحب کفایه دفاع کرد و مطلب ایشان را تکمیل کرد، و آن به این نحو است که بگوئیم اقیموا الصلاة متعلقش مجمل است که آیا صلاة مع السورة است یا صلاة لابشرط از سوره، چون در مقام بیان نسبت به متعلق نیست، ولی ظهور هیئتش در حکم فعلی است، ظهور هیئت اقیموا الصلاة در این است که این وجوب فعلی است، و لکن متعلق این وجوب فعلی مردد هست بین نماز با سوره که اکثر است یا نماز لابشرط از سوره که اقل است، این را داشته باشید، بعد می گویند حدیث رفع کشف می کند از اینکه در حال جهل به جزئیت سوره وجوب فعلی به نماز با سوره تعلق نگرفته است، این را ضمیمه کنید به اقیموا الصلاة که می گوید ما وجوب فعلی داریم در نماز حتی در حال جهل از جزئیت سوره، خوب لازمه اش این است که وجوب شرعی واقعی تعلق گرفته است به نماز لابشرط از سوره، حالا یا مطلقا چه عالمین چه جاهلین حتی آنهایی که علم ندارند سوره جزء نماز است وجوب نماز در حق آنها هم فعلی است یا حداقل نسبت به جاهل، مثل اینکه یک بینه بیاید بگوید احد الانائین نجسٌ، علم تفصیلی یا اماره تفصیلیه داشتیم که اناء الف نجس نیست، اینها را که به هم ضمیمه کنید نتیجه این می شود که اناء ب نجس هست.

و لذا این یک جوابی هم به آقای خوئی می شود، که آقای خوئی اشکال کرد به صاحب کفایه و گفت که آقا حدیث رفع مفادش رفع ظاهری است، ما برای تنجیز اقل نیاز نداریم به این مطالبی که شما در کفایه فرموده اید که نسبت حدیث رفع به دلیل جزئیت سوره نسبت استثناء است به مستثنی منه، رفع رفع ظاهری است، نسبت حکم ظاهری به حکم واقعی که نسبت استثناء به مستثنی منه نیست، یکی حکم ظاهری است یک حکم واقعی ربطی به همدیگر ندارند که یکی بشود استثناء از دیگری، و لذا آقای خوئی فرمود شما برای چی این حرفها را می زنید، آیا برای اینکه اثبات کنید وجوب اقل را این مطالب را مطرح کردید که نسبت حدیث رفع به دلیل جزئیت نسبت استثناء به مستثنی منه است، رفع رفع ظاهری است ما علم داریم به وجوب اقل اما لابشرط او بشرط شئ و این موجب تنجز اقل است، خوب آقای صدر می گوید با مبنای صاحب کفایه با این بیانی که گفتیم ما نیاز داریم برای اثبات وجوب فعلی اقل کمک بگیریم از حدیث رفع و اقیموا الصلاة به نحوی که گفته شد.

اقول: و فیه اولا: ما در بحث مجمل و مبین گفته ایم که تارة مفاد یک خطاب ثبوت جامع هست، مثل اینکه یک بینه می گوید احد الانائین نجس و ما علم تفصیلی یا اماره تفصیلیه داریم که اناء الف نجس نیست، این خوب است ثابت می شود که پس نجس اناء ب است، اما یک وقت مفاد بینه مجمل هست مراد استعمالی بینه نمی دانیم چیست، بینه گفت هذا الاناء نجس نمی دانیم اشاره کرد به اناء شرقی یا اناء غربی، که مراد استعمالی مجمل است دیگر، ما علم تفصیلی داریم اناء الف نجس نیست، خوب شاید بینه داشت می گفت اناء الف نجس است، مراد استعمالی مردد است بین آن چیزی که مقطوع الکذب است اگر اشاره کرده به اناء الف (چون می دانیم یقینا اشتباه کرده است) و بین چیزی که مقطوع الکذب نیست اگر اشاره کرده به اناء ب، خوب همچنین خطابی که مراد استعمالی اش مجمل است حجت نیست، اینجا سیره عقلاء نیست که همچنین کلام مجملی را که مراد و معنای استعمالی اش مردد است بین یک معنای مقطوع البطلان یا مقطوع المعارضه اگر بینه تفصیلیه داریم که اناء الف نجس نیست و بین معنای دیگر که محتمل الصدق است اینجا سیره عقلائیه نداریم بر حمل کلام مجمل بر آن معنای استعمالی محتمل الصحة، مثل اینکه امام معصوم فرمود هشام رجلٌ عادل، نمی دانیم مراد ایشان هشام بن عبدالملک خلیفه اموی است یا مراد هشام بن سالم است، کی در سیره عقلاء می گویند نه بگوئید مراد امام هشام بن سالم است چون اگر مراد هشام بن عبدالملک باشد این معنا مقطوع البطلان است و اما تقیةً این را فرموده است، پس اگر کلام مجمل بود مردد بود مراد استعمالیش بین یک معنایی که مقطوع البطلان است و بین یک معنای دیگر که محتمل الصحة است ما در سیره عقلائیه نداریم که حمل کنند کلام مجمل را بر معنای محتمل الصحة، چون آنچه حجت است ظهور است اما اینکه ظهور نیست بلکه اجمال است، اقیموا الصلاة وقتی مراد متکلم مجمل است که آیا مراد نماز با سوره است که باید حمل کنیم اقیموا الصلاة را اگر مراد نماز با سوره باشد بر اینکه در حق جاهل فعلی نیست، اقیموا الصلاة مردد است بین این معنا که صلاة با سوره واجب است که قطع پیدا می کنیم به برکت حدیث رفع که این وجوب نماز با سوره در حق جاهل فعلی نیست، مردد است اقیموا الصلاة بین این معنا و بین اینکه بگوید نماز با سوره واجب است که او محتمل است که مطابق با واقع باشد که وجوبش فعلی است حتی برای جاهل به جزئیت سوره، اینجا ما دلیل نداریم که بیائیم این خطاب مجمل را حمل کنیم بر یک معنای محتمل الصحة.

ثانیا: ما مفاد حدیث رفع را همانطور که خود آقای صدر در بحث حدیث رفع گفت نفی بسیط نمی دانیم نسبت به رفع ما لایعلمون، بلکه نفی ترکیبی می دانیم، یعنی می گوئیم مراد حدیث رفع این است که آن حکم ثابت فی علم الله از جاهل رفع شده، رفع ما لایعلمون، نفی می کند شمول آن حکم ثابت فی علم الله را از جاهل، حالا اینکه شامل او نیست که صاحب کفایه می گوید یعنی شمول فعلی ندارد و در مقام فعلیت شامل نیست دیگران می گویند در مقام تنجز و وجوب احتیاط شامل نیست، حالا طبق نظر صاحب کفایه مفاد رفع ما لایعلمون این نیست که بطور نفی بسیط و لیس تامه بگوید وجوب فعلی به نماز با سوره نداریم لیس وجوبٌ فعلیٌّ للصلاة مع السورة، این نیست مفادش، بلکه مفاد حدیث رفع این است که آن احکامی که ما در شرع داریم آن احکام در حق جاهل فعلی نیستند، مفاد حدیث رفع این است، و لذا حدیث رفع بر تمام خطابات اولیه حاکم هست، همین اقیموا الصلاة خطاب رفع ما لایعلمون یقینا بر او حاکم است، یجب اقامة الصلاة وجوبا فعلیا الا فی حق الجاهل، قید زده به این خطاب مثل اینکه به بقیه خطابها قید زده، ما شبهه مصداقیه داریم که آیا اقیموا الصلاة که معنایش این است که وجوب فعلی دارد نماز مگر بر جاهل آیا مراد نماز با سوره است که فرض این است که ما جاهلیم به وجوب نماز با سوره داخل می شویم در این دلیل حاکم، یا مراد نماز لا بشرط از سوره است داخل نمی شویم در این موضوع دلیل حاکم بلکه داخل می شویم در آن موضوع خود خطاب اقیموا الصلاة، وجوب فعلی دارد نماز مگر در حق جاهل ولی ما عالمیم به این وجوب نماز، چون مراد از این وجوب نماز وجوب ذات نماز نه جزئی است ما به آن عالمیم و جاهلیم نسبت به مازاد، اگر مراد نماز با سوره باشد ما مصداق جاهلیم چون جاهلیم به وجوب نماز با سوره، می شود شبهه مصداقیه دلیل حاکم، شبهه مصداقیه دلیل حاکم مثل شبهه مصداقیه مخصص منفصل است، چه جور در شبهه مصداقیه مخصص منفصل نمی شود به عام رجوع کرد در شبهه مصداقیه دلیل حاکم هم نمی شود به عام رجوع کرد، نتیجه این می شود که ما نمی توانیم بگوئیم اقیموا الصلاة حجت است بر اینکه من که جاهلم به جزئیت سوره یک وجوب فعلی دارم بعد حدیث رفع بگوید وجوب فعلی تعلق نگرفته به اکثر لازمه اش این باشد که پس وجوب فعلی اقیموا الصلاة تعلق گرفته است به اقل، خوب اینها فرع بر حجیت اقیموا الصلاة است، اقیموا الصلاة وقتی مبتلا شد به شبهه مصداقیۀ دلیل حاکم خوب تمسک به عام در شبهه مصداقیه دلیل حاکم نمی شود کرد مثل تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل، دیگر نمی توانیم این بیان آقای صدر را تصدیق کنیم.

پس اگر صاحب کفایه توسط در فعلیت را منکر شود واقعا اشکال بر صاحب کفایه قابل جواب نیست، می شود همانی را که در حاشیه کفایه گفته که گفته ما برگشتیم از حرفهایمان در کفایه، اصلا جائی که علم اجمالی به حکم فعلی هست که عقل حکم می کند به وجوب احتیاط شرع هم نمی تواند برائت شرعیه جعل کند از جزئیت سوره، و اگر علم اجمالی به حکم فعلی نداریم بلکه علم اجمالی به حکم انشائی داریم که اصلا عقل حکم به وجوب احتیاط نمی کند، می شود کلام ایشان در هامش کفایه، ولی ما وجهی نمی بینیم که به گردن صاحب کفایه در متن کفایه بگذاریم که ایشان منکر توسط در فعلیت است، بله ایشان در بحث احتیاط عقلی تصویر نکرد تبعض در تنجیز را، اما اینکه توسط در فعلیت را به برکت حدیث رفع این را تصویر نکرده هذا اول الکلام، کی گفته تصویر نکرده؟ اصلا مبتنی است کلام صاحب کفایه بر معقول دانستن توسط و تبعض در فعلیت به لحاظ اجزاء واجب ارتباطی، آنی هم که در حاشیه گفت ما اشکال گرفتیم گفتیم صاحب کفایه یک شق سومی بود که او را نادیده گرفت، نه علم وجدانی به حکم انشائی محل بحث است و نه علم وجدانی به حکم فعلی محل بحث است بلکه محل بحث علم است به خطاب که ظهور دارد در فعلیت مثل اقیموا الصلاة، آنوقت حدیث رفع حاکم است همانی که خودش در کفایه گفت می گوید نسبت به سوره حکم انشائی است فعلی نیست ناشی از اراده لزومیه نیست، اما نسبت به آن نه جزء دیگر ظهور اقیموا الصلاة محکم است که نسبت به آن نه جزء اراده فعلیه هست، حالا ولو یا از باب اینکه تصویر کنیم تعدد غرض را که یک غرض ادنایی است در ذات نماز و یک غرض اعلایی است در نماز با سوره، خوب وقتی اطلاق حجت بود قابل تصحیح هم بود ثبوتا همین کافی است دیگر، وقتی ظهور اثباتی داریم که این نه جزء فعلی است امکان ثبوتی هم که داشت ولو از این باب که یک غرض ادنایی در این نه جزء باشد خوب مشکلی نداریم، ما که قبلا گفتیم نیازی نداریم به این غرض ادنی، بلکه مولا اراده لزومیه دارد که این نه جزء را بیاوریم این منشأ می شود بعضی ها انگیزه پیدا کنند آن جزء دهم را هم احتیاطا بیاورند غرض مولا حاصل می شود، اگر هم نشد بعدا کشف خلاف شد مولا امر می کند به قضاء، مشکلی درست نمی شود.

مطلبی را هم از آقای سیستانی نقل کرده ایم تکمیل کنیم که این بشود خلاصه بحثهای گذشته:

آقای سیستانی فرمودند که علم اجمالی بین اقل و اکثر انحلال ندارد به هیچ وجه چون علم اجمالی بین عنوانین متباینین است، مثل اینکه شما علم اجمالی دارید یا اکرام زید واجب است یا اطعام او، این دو عنوان متباین است، ولو خارجا اگر اطعام کنید زید را اکرام زید هم محقق می شود، نسبت خارجیه این دو عنوان عموم و خصوص مطلق است، اما اینکه مهم نیست، مهم این است که دو عنوان متباین مفهومی است، ما نمی دانیم شارع در اقل و اکثر ارتباطی عنوان تسعة اجزاء را به عهده ما آورده یا عنوان عشرة اجزاء را، نگوئیدکه برائت از تقیید جاری می کنیم این تسعه برائت می گوید مقید نیست به جزء عاشر، آقا برائت از تقیید یعنی چه؟ رفع عن امتی ما لایعلمون، این را تطبیق کنید بر تقیید، رفع عن امتی تقیید تسعة اجزاء بالجزء العاشر، مگر بر امت وضع می شد تقیید عتق بکونها مؤمنة، این تقیید وضع علی الامة می شود یا وضع علی متعلق الحکم می شود؟ تقیید ظرفش آن متعلق است که این متعلق ظرف تقیید است یا ظرف تقیید نیست، رفع عن امتی، امت که ظرف تقیید متعلق احکام نیست تا ظرف رفع آنها باشد، {وجوب عتق رقبه ثقل دارد وضع می شود بر امت او را نمی گوئیم، شما دارید برائت از تقیید جاری می کنید، مگر تقیید بر امت وضع می شود، تقیید الرقبة بکونها مؤمنة مگر ظرف ثبوتش عهده مکلفین نیست بلکه تقیید ظرفش ذات مقید است که هذا طرء علیه التقیید}.

و لذا ایشان می گوید علم اجمالی در اقل و اکثر منحل نیست برائت از تقیید هم حرفش را نزنید، لابد برائت از وجوب اکثر هم با برائت از وجوب اقل تعارض می کند، یا آقای سیستانی که یک جائی گفتند اصلا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی موضوع ندارند، چون مفاد اصل برائت مثلا تأمین از تکلیف مشکوک است احتمال انطباق معلوم بالاجمال بر این طرف یا آن طرف، اصلا رفع ما لایعلمون می گوید تکلیف مشکوک مؤمّن دارد نمی گوید احتمال انطباق معلوم بالاجمال بر این طرف یا آن طرف مؤمّن دارد، این را که نمی گوید، و لذا برائت شرعیه که جاری نمی شود، کسانی که علم اجمالی بین المتبانین را عقلا بیان و منجز می دانند در اقل و اکثر ارتباطی هم چون متباینین هستند مفهوما باید علم اجمالی را منجز بدانند، باید مثل صاحب فصول و صاحب هدایة المسترشدین قائل به وجوب احتیاط بشوند در اقل و اکثر ارتباطی، اما ما راهمان از مشهور جداست ما می گوئیم علم اجمالی بیان بر جامع است عقلا و منجز جامع است عقلا نه منجز کل طرف، نسبت به وجوب موافقت قطعیه باید علم اجمالی منجز کل طرف و منجز خصوصیت باشد نه منجز جامع، جامع منجز باشد خوب مخالفت قطعیه باید نکنیم، برای اینکه موافقت قطعیه واجب باشد باید خصوصیت منجز بشود در هر کدام از این دو طرف که هست، ما معتقدیم علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه منجز عقلائی است اما در اقل و اکثر ارتباطی می بینیم شک داریم انصافا در منجزیت عقلائیه علم به اقل و اکثر نسبت به وجوب اکثر، چون اقل قطعا متنجز است به نظر عقلاء، اما دیگر در غیر اقل و اکثر ارتباطی مثل دوران امر بین تعیین و تخییر و دوران امر بین عام و خاص که بعدا خواهد آمد ما آنجا قائل به وجوب احتیاط می شویم، چون منجزیت عقلائیه دارد دیگر، نمی دانم مولا گفته صم یا گفته صم او اطعم، دو تا عنوان متباینِ روشن است برای عرف نمی دانم متعلق وجوب صوم است یا عنوان احدهما، دو تا عنوان روشن است برای عرف، قدر متیقن ندارد به نظر عرف، نمی داند متعلق صوم است یا عنوان احدهما، آنجا دیگر روشن است که ما قائل به وجوب احتیاط می شویم، اما در اقل و اکثر با شک در منجزیت عقلائیه مشکل را حل می کنیم، شک در حجیت و منجزیت عقلائیه مساوق با قطع به عدم حجیت عقلائیه است، رجوع می کنیم به حکم عقل به قبح عقاب بلابیان.

اقول: به نظر ما این مطالب ناتمام است، برائت از تقیید را نمی دانم آنهایی که گفتند مقصود را چی گفته اند، مراد برائت از وجوب مقید و اکثر است، حالا لفظ برائت از تقیید این اشکال آقای سیستانی را پیش آورده خوب ما عذرخواهی می کنیم و دیگر این لفظ را تعبیر نمی کنیم، استصحاب عدم تقیید که این اشکال را ندارد چون حدیث رفع که نیست، بلکه لاتنقض الیقین بالشک که مشکل ندارد استصحاب می کنیم عدم تقیید را، برائت از وجوب مقید و اکثر او هم به نظر ما مشکلی ندارد، چون حدیث رفع اطلاق دارد و در اطراف علم اجمالی هم اگر بلامعارض بود جاری می شود، تکلیف به اکثر مشکوک است به نظر عرف لذا مجرای اصل برائتِ بلامعارض است.

کل ذلک با قطع نظر از اینکه ما گفتیم علم اجمالی انحلال حقیقی دارد به لحاظ عالم جعل و عالم عهده، بقیه مطالب آقای سیستانی اگر مانده باشد در بحث دوران امر بین تعیین و تخییر مطرح می کنیم که آنجا ایشان اصرار دارد که واجب است احتیاط.

فیقع الکلام فی الاقل و الاکثر بلحاظ الشرائط غدا ان شاء الله تعالی.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 14/11/91

جلسه 1108

### الکلام فی الاقل و الاکثر بلحاظ الشرائط

بحث در اقل و اکثر در شرائط هست، شرائط بر دو قسم هستند: شرائط خارجیه و شرائط تحلیلیه.

شرائط خارجیه آن شرائطی هستند که مکلف علاوه بر اتیان ذات مشروط اتیان می کند به آن شرط، مثل وضوء برای نماز یا ستر جسد در نماز زن، دوران امر بین اقل و اکثر در شرائط خارجیه مثل این می ماند که ما نمی دانیم نماز میت مشروط به وضوء گرفتن هست یا نیست، یا زنها نمی دانند که نماز آنها مشروط هست به ستر قدمین یا نیست، مشروط هست به ستر تمام موهای سر یا فقط به همان مقدار که آیه شریفه بیان کرده که فلیضربن بخمورهن علی جیوبهن، خمار به همان مقدار که از روی سر به تمام گردن انداخته می شود همان مقدار که ستر می کند موهای سر را کافی است، ولو مقدار کمی از موهای جلو سر دیده بشود، ما شک می کنیم که آیا نماز زن مشروط است به ستر تمام شعر الرأس یا مشروط است به ستر مقداری که یستره الخمار عادة، می شود دوران امر بین اقل و اکثر در شرائط خارجیه.

شرائط تحلیلیه آنهایی هستند که وجود مستقل ندارند غیر از ذات مشروط، مثل شرط جهر بودن قرائت در نماز صبح، جهریت قرائت یک نوع از قرائت است، اینطور نیست که غیر از قرائت یک چیز دیگری را مکلف ضمیمه کند به قرائت او بشود جهر قرائت، به این می گویند شرائط تحلیلیه.

در شرائط خارجیه پر واضح است که دوران امر بین اقل و اکثر در آنها مثل دوران امر بین اقل و اکثر در اجزاء است طابق النعل بالنعل، ما قائلیم به انحلال حقیقی علم اجمالی حداقل به لحاظ عالم عهده می گوئیم ذات نماز میت به عهده مکلف آمده نمی دانیم اینکه باید همراه باشد با وضوء این هم به عهده مکلف آمده یا نه اصل برائت از آن جاری می کنیم.

اما شرائط تحلیلیه، مثل اینکه نمی دانیم آیا نماز ظهر روز جمعه مشروط هست به اخفات در قرائت که مرحوم امام احتیاط واجب می کنند یا مشروط نیست به اخفات در قرائت بلکه افضل جهر در قرائت است در نماز ظهر روز جمعه، شک می کنیم، خوب در اینجا هم به نظر می رسد که همان بیان هست که ذات قرائت به عهده ما آمده زائد بر ذات قرائت لزوم اخفات در آن نمی دانیم به عهده ما آمده یا نیامده، اصل برائت جاری می کنیم عقلا و نقلا.

محقق عراقی یک بیانی دارد در شرائط متعلق المتعلق که از آن بیان ضابطه ای استفاده می شود، خود ایشان تصریح می کند که می گوید ضابطه استفاده می شود از این بیان ما، آن بیان مقتضی تفصیل است در دوران امر بین الاقل و الاکثر به لحاظ شرائط، آن بیان چیست؟ آن بیان این است که ایشان می گوید فرق است بین اینکه دائر باشد امر واجب بین عتق رقبه و عتق رقبه مؤمنه، که نمی دانیم این متعلق المتعلق رقبه است (متعلق وجوب عتق است متعلق المتعلق رقبه است) نمی دانیم این رقبه مطلق است یا مشروط است به ایمان، ایشان فرموده ما در اینجا برائت جاری می کنیم، اما در دوران امر بین اکرام عالم که مولا گفت اکرم عالما یا گفت اکرم عالما هاشمیا اینجا باید احتیاط بکنیم، فرق بین این دو مثال چیست؟ ایشان فرموده فرقشان این است که ما می توانیم هر رقبه ای را که اختیار کردیم برای عتق او را مؤمن بکنیم و شرط ایمان را در او ایجاد بکنیم، و لذا ذات عتق این رقبه جزء مصداق واجب هست، شک می کنیم آیا ما موظفیم ایجاد کنیم شرط ایمان را در او یا موظف نیستیم برائت جاری می کنیم، چون شرط ایمان ایجاد کردن در رقبه در اختیار است، اما در مثال اکرم عالما که احتمال می دهیم هاشمی بودن آن عالم شرط باشد آنجا باید احتیاط کرد چون در اختیار ما نیست هاشمی بودن عالم، و آنچه که ما ایجاد می کنیم یا مصداق واجب است یا اگر مصداق واجب نباشد به این نحو که اکرام کردیم عالم غیر هاشمی را و شارع به ما گفته اکرم عالما هاشمیا، آنی که ما ایجاد کرده ایم در این فرض مباین با واجب است و هیچ ربطی به مصداق واجب ندارد، اینطور نیست که ما بدانیم اصل اکرام او مطلوب است شک داریم ایجاد شرط هاشمیت در او مطلوب هست یا نیست، شرط هاشمی بودن عالم در اختیار ما نیست که ایجاد کنیم یا نکنیم، ما مجبوریم اگر اکرام عالم هاشمی واجب باشد این فرد را رها بکنیم برویم یک فرد دیگری را که هاشمی هست برای اکرام انتخاب کنیم، معلوم نیست اصلا مطلوب باشد اگر اکرام کنیم عالم غیر هاشمی را، اقل و اکثر نیست، امر دائر است بین اینکه فعل ما یا مصداق واجب باشد یا مباین واجب باشد، اقل و اکثر در این مثال فرض نمی شود، و لذا باید احتیاط کرد، مثل دوران امر بین تعیین و تخییر می شود، چه جور در دوران امر بین تعیین و تخییر محقق عراقی وفاقا للمشهور قائل به وجوب احتیاط شد روی همین جهت که فرمود ما در خارج اقل و اکثر نداریم، چون اگر مولا گفته اذا افطرت صم ستین یوما خوب اطعم ستین مسکینا مباین با واجب است، اگر گفته صم او اطعم اطعام مصداق واجب است، امر فعل ما مردد است بین اینکه مباین با واجب باشد یا مصداق واجب باشد، اقل و اکثری در کار نیست، اینجا هم در مثال اکرم عالما که نمی دانیم مولا گفت اکرم عالما لابشرط از هاشمیت یا گفت اکرم عالما هاشمیا، اینجا باید احتیاط کنیم، (بحث وحدت مطلوب است منتهی ایشان فرض کرده که هر رقبه ای را شما می توانید مؤمنه کنید، پس ایجاد وصف ایمان برای هر رقبه ای که انتخاب می کنید برای عتق ممکن است، پس عتق ذات این رقبه مطلوب است می شود اقل، نمی دانیم آیا واجب است ضمیمه کنیم به آن ایجاد وصف ایمان در این رقبه را اصل برائت جاری می کنیم).

این فرمایش ایشان اگر تمام باشد در شرط خود متعلق تکلیف هم می آید، ایشان در شرط متعلق المتعلق گفت عتق متعلق است و رقبه متعلق المتعلق است در شرط رقبه گفت که نمی دانیم باید مؤمنه باشد یا مؤمنه بودن لازم نیست، یا در شرط عالم که واجب است اکرام او گفت در واجب بدلی که نمی دانیم مولا گفت اکرم عالما یا گفت اکرم عالما هاشمیا، خوب این را در شرط المتعلق هم می شود ادعا کرد، یک وقت یک شرطی است قابل ایجاد در هر فردی که انتخاب می کنیم برای امتثال می تواینم این شرط را هم ایجاد کنیم، مثل وضوء برای نماز، هر نمازی اول وقت وسط وقت آخر وقت می توانیم وضوء بگیریم، هر قرائتی می توانیم جهریه بخوانیم یا اخفاتیه بخوانیم، ولی گاهی بعضی از شرائط اینطور نیست مثل شرط زمان، نمی دانیم خطبه های نماز جمعه باید بعد از اذان ظهر باشد یا نه نماز جمعه باید بعد از اذان ظهر باشد در روز جمعه اما خطبه ها قبل از اذان هم باشد عیبی ندارد، خوب خطبه بخوانیم قبل از اذان ظهر چگونه می توانیم در او شرط زمان را ایجاد کنیم، به این خطبه ها ضمیمه کن که بعد از اذان ظهر باشد خوب این خطبه ها ساعت یازده و نیم صبح است که شروع کرده ایم دیگر چه جوری می شود که در این خطبه ها ایجاد کنیم شرط زمان را؟ زمان در اختیار ما نیست، ما می توانیم ایجاد کنیم فرد دیگری از خطبه ها را تا بشود مصداق خطبه های بعد از اذان ظهر و الا زمان در اختیار ما نیست.

اقول: ولی اصل این استدلال و تفصیل ناتمام است، اولا: ما اقل و اکثر را به لحاظ فعل خارجی مکلف حساب نکردیم بلکه به لحاظ عالم عهده حساب کردیم، انحلال در تکلیف به لحاظ وعاء تکلیف است نه وعاء امتثال خارجی، وعاء تکلیف وعاء عهده است، آنی که به عهده ما آمد ذات اکرام عالم است اما لزوم کونه هاشمیا نمی دانیم به عهده ما آمد یا نیامد، چه کار داریم که در خارج این فردی که ایجاد کردیم یا مصداق واجب است یا مباین با واجب، اما اقل نیست و اینطور نیست که در خارج این فردی را که آوردیم بشود تکمیلش کرد، بلکه اگر اکرام عالم هاشمی واجب است اکرام عالم غیر هاشمی هیچ است و قابل تتمیم و تصحیح نیست، چه کار داریم به عالم امتثال، مهم عالم عهده است که علم اجمالی در وعاء تکلیف که وعاء عهده است منحل است، به عهده ما آمده اکرام عالمٍ نمی دانیم لزوم کونه هاشمیا هم به عهده ما آمده یا نه برائت جاری می کنیم.

ثانیا: اگر بخواهیم حساب کنیم این فرمایش در همه اقل و اکثرهای ارتباطی ما را دچار مشکل می کند، بالاخره ما بی وضوء شروع کردیم نماز خوانده ایم خوب این نماز یا مصداق واجب است یا مباین با واجب، یا نماز میت یا مشروط به وضوء نیست پس این نماز میت بی وضوء مصداق واجب است یا مشروط به وضوء هست این مباین با واجب است، دیگر این نمازی که خوانده ایم که نمی توانیم با وضوء بکنیم، تمام شد، باید از قبل فکر می کردیم وضوء می گرفتیم، نماز بی سوره یا مصداق واجب است یا مباین واجب، چون مرکب ارتباطی است اگر نماز با سوره واجب باشد این نماز بی سوره هیچ است.

پس من عرضم این است که این معیار ایشان که این اقل و اکثر به لحاظ عالم امتثال نیست اصلا همه جا اقل و اکثر ارتباطی به لحاظ مقام امتثال همین مشکل را دارد، بالاخره ما ایجاد کردیم اقل را یا مصداق واجب است یا مباین با واجب، اگر نماز با سوره واجب باشد این نماز بی سوره مصداق واجب نیست، چه دخالتی دارد که من قبل از ایجاد فرد می توانستم این فرد را کامل ایجاد کنم، مهم این است که وقتی ایجاد کردم ناقص ایجاد کردم.

علاوه بر اینکه چه بسا حتی در اقل و اکثر در اجزاء گاهی آن فرد ناقصی که آوردیم قابل تتمیم نبود، اول وقت چه بسا من قادر نبودم بر ایجاد این جزء مشکوک یا این شرط مشکوک، زنی که شک می کند ستر قدمین واجب است در نماز چه بسا اول وقت ساتر ندارد که ستر قدمین بکند، اگر بخواهد ستر قدمین بکند باید بگذارد آخر وقت نماز بخواند، پس این نماز اول وقتش را اصلا نمی تواند با آن شرط مشکوک ایجاد کند یا نمی تواند چه بسا در اول وقت با جزء مشکوک ایجاد کند این فرد واجب را، پس در اقل و اکثر ارتباطی در اجزاء هم تفصیل بدهید، خوب اینکه درست نیست.

{اینکه هاشمی کردن عالم در اختیار ما نیست ولی مؤمنه کردن این رقبه در اختیار ما هست اینکه فارق نیست، برای اینکه از ما نخواسته اند که این رقبه را مؤمنه بکنیم، بلکه از ما خواسته اند صرف الوجود عتق رقبه مؤمنه را، اما به ما نگفته اند باید ایجاد کنی مؤمنه بودن این رقبه را}.

مهم جواب اول ماست که عالم عهده عالم تکلیف و وعاء تکلیف است، و مهم انحلال به لحاظ همین عالم عهده است که در همه این مثالها این انحلال رخ می دهد.

صاحب کفایه قده در اقل و اکثر به لحاظ شرائط فرموده است که در شرائط تحلیلیه که می تواند این مثال باشد که نمی دانیم مولا اعتق رقبة گفت لا بشرط از مؤمنه بودن یا گفت اعتق رقبة مؤمنة، خود ایشان این مثال در نظرش هست، فرموده است که ما در این مثال برائت شرعیه جاری می کنیم از شرطیت مؤمنه بودن، اما برائت عقلیه در اقل و اکثر در اجزاء و شرائط خارجیه هم جاری نبود، و عدم جریان این برائت عقلیه در این شرائط تحلیلیه اوضح است، چرا؟ برای اینکه شرط تحلیلی که لازم التحصیل نیست، چون چیز زائدی نیست بر اصل فعل، شما عتق رقبه که می کنید ایجاد آن شرط ایمان چیز زائدی نیست، اگر بروید رقبه مؤمنه را انتخاب کنید می شود عتق رقبه مؤمنه، رقبه کافره را انتخاب کنید می شود عتق رقبه کافره، فعل زائدی از شما صادر نمی شود زائد بر عتق رقبه، و لذا نمی شود گفت آنچه که شما بجا می آورید اقل است، نخیر! آنچه که شما بجا می آورید عتق رقبه کافره است یا مصداق واجب است یا مباین با واجب، نسبتش به واجب نسبت اقل نیست، شرط تحلیلی غیر از شرط خارجی است مثل وضوء، در وضوء می گویند زائد بر نماز وضوء هم بگیر و لذا عقل می گوید ایجاد کن این شرط وضوء را، آنوقت بعضی ها می گویند خوب عقلا منحل می شود علم اجمالی، ذات نماز میت واجب است لزوم کونها مع الوضوء مشکوک است برائت عقلیه جاری می کنند، صاحب کفایه می گوید ما آنجا برائت عقلیه را قبول نداشتیم در شرط تحلیلی به طریق اولی قبول نداریم و واضح است عدم جریان برائت عقلیه در شرط تحلیلی، چون شرط تحلیلی یک فعلی زائدی نیست که از مکلف صادر بشد که عقل بگوید باید این فعل زائد را ایجاد کنی بعد نوبت به شک که می رسد بگوئیم برائت جاری می کنیم از لزوم ایجاد آن؛ ولی برائت شرعیه جاری می شود.

اما یک چیزی داریم که نه برائت عقلیه دارد نه برائت شرعیه، کجا؟ در دوران امر بین عام و خاص، نمی دانیم مولا گفته جئنی بحیوان یا گفته جئنی بانسان، علم اجمالی دارم به یکی از این دو، صاحب کفایه گفته برائت عقلیه که معلوم است جاری نیست، برائت شرعیه هم نمی توانیم جاری کنیم، چون از چه چیزی برائت شرعیه جاری کنیم، اگر شارع گفته جئنی بانسان انسان بودن شرط نیست بلکه تمام المتعلق است، اینکه آقایان تحلیل می کنند می گویند انسان یعنی حیوان ناطق این درست نیست، اصلا در مفهوم انسان حیوان اخذ نشده، انسان مفهوما مباین با حیوان است، مصداقا اخص است، و لذا نمی شود گفت اگر مولا گفته جئنی بانسان اصل وجوب اتیان به حیوان معلوم شک داریم در شرطیت انسان بودن آن حیوان و موجود زنده، اینطور نیست که جئنی بانسان یعنی جئنی بحیوان ناطق تا بشود مثل اعتق رقبة و اعتق رقبة مؤمنة، شک در شرطیت انسان نداریم که بگوئیم اصل لزوم اتیان به حیوان واجب است شک داریم در شرطیت انسان بودن آن حیوان، اینطور نیست، حالا اگر به این مثال مثل آقای صدر اشکال کنید که می گوید انسان یعنی حیوان ناطق خوب مثال را عوض می کنیم، نمی دانیم مولا گفته جئنی بحیوان یا گفته جئنی بناطق، دیگر مسلما در فصل جنس اخذ نمی شود، مفهوم فصل مباین با مفهوم جنس است، دو تا مفهوم متباین هستند ولو مصداقا ناطق اخص است از حیوان و موجود حی ولی مفهوما متباین هستند، یا مثال دیگری بزنیم نمی دانیم مولا گفته اکرم عالما یا گفته اطعم عالما، در مفهوم اطعام که اکرام اخذ نشده، نمی شود بگوئیم اصل وجوب اکرام معلوم شرطیت کون الاکرام اطعاما مشکوک، شرطیتی در کار نیست، اگر اطعام واجب باشد تمام المتعلق می شود اتمام نه اینکه شرط المتعلق باشد تا بعد بگوئیم برائت از شرطیت در موارد شک جاری می کنیم، اینجا صاحب کفایه می گوید برائت که دیگر جاری نشد از شرطیت عقل هم که می گوید احتیاط کن ما دیگر چی بگوئیم، فیجب الاحتیاط عقلا و نقلا.

در بحوث آمده است که این فرمایش صاحب کفایه طبق مسلک خودش که مسلک علیت است درست است، این تفصیل درست است، در دوران امر بین مطلق و مشکوک ما انحلال را قبول دریم به لحاظ عالم عهده، عتق رقبه به عهده ما آمده مؤمنه بودنش را نمی دانیم به عهده ما آمده یا نه، اما در مثال دوران امر بین عام و خاص که نمی دانیم مولا به ما گفت اکرم عالما یا گفت اطعم عالما، مردد است آنچه به عهده مکلف آمده بین دو عنوان متباین، نمی دانیم عنوان اکرام به عهده مکلف آمده یا عنوان اطعام، علم اجمالی منجز است، فقط طبق مسلک اقتضاء که مسلک خود بحوث هست که می گوید اصل بلامعارض در اطراف علم اجمالی جاری می شود اگر اصل بلامعارض داشتیم در یک طرف علم اجمالی مشکلی نداریم، خوب اصل برائت از وجوب اطعام عالم بلامعارض است، چون اصل برائت از وجوب اکرام عالم اثر ندارد، چون ترخیص می دهد در ترک اکرام و می شود مخالفت قطعیه، عالم را نه اطعام کنیم نه اکرام خوب مخالفت قطعیه کرده ایم تکلیف معلوم بالاجمال را، پس برائت از وجوب اکرام اثر ندارد پس جاری نیست، پس برائت از وجوب اطعام عالم جاری می شود بلامعارض.

این بیان بحوث هست، طبعا کسانی که قائل به مسلک علیت هستند همین مطلب را گفته اند مثل محقق عراقی در عام و خاص قائل به وجوب احتیاط شده اند، آقای سیستانی هم قائل به وجوب احتیاط شده، چون معتقد است دو عنوان متباین است نمی دانیم کدام یک به عهده ما آمده است علم اجمالی می شود به وجوب احد العنوانین المتباینین، ولو خارجا اطعام مصداق اکرام است اما عنوانی که به عهده مکلف آمده مردد است بین دو عنوان متباین، لذا این علم اجمالی به نظر آقای سیستانی هم منجزیت عقلائیه دارد، برائت شرعیه هم در اطرافش یا مقتضی ندارد طبق نظر آقای سیستانی چون مختص به شک بدوی است در تکلیف و یا اگر هم بخواهد جاری بشود تعارض و تساقط می کند، تأمل بفرمائید ان شاء الله تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 15/11/93

جلسه 1109

بحث راجع به دوران امر بین اقل و اکثر در شرائط بود، صاحب کفایه عبارتی در کفایه دارند که به نظر می آید می خواهند به طور مطلق بفرمایند که حکم به وجوب احتیاط عقلا و عدم جریان برائت عقلیه در دوران امر بین اقل و اکثر در شرائط اوضح هست بلا فرق بین الشرائط الخارجیة و الشرائط التحلیلیة، حتی در شرائط خارجیه مثل شک در اشتراط نماز میت به وضوء و تستّر، ایشان می فرماید که آن شبهه انحلال علم اجمالی در دوران امر بین اقل و اکثر در اجزاء در این دوران امر بین اقل و اکثر در شرائط پیش نمی آید، در اجزاء شبهه این بود که ما وقتی نمی دانیم که نماز لابشرط از سوره واجب است یا نماز مع السورة آن نه جزء غیر از این جزء دهم که سوره است آن نه جزء یا واجب هستند به وجوب نفسی یا واجب هستند به وجوب مقدمی شرعا یا عقلا، و لذا گفته می شد که علم اجمالی منحل است به علم تفصیلی به جامع وجوب اقل اما نفسیا او غیریا شرعیا او عقلیا.

اما نسبت به مشروط مثل نماز مشروط به وضوء دیگر معنا ندارد کسی بگوید ذات نماز قطعا واجب است اما نفسیا او غیریا، ذات نماز جزء تحلیلی است، فرق می کند با نه جزء از نماز در مقابل کل نماز، آن جزء خارجی است، اگر فی علم الله نماز ده جزء دارد که جزء دهمش سوره باشد آن نه جزء جزء خارجی است می تواند متصف بشود به وجوب مقدمی ولو عقلا، اما در مشروط مثل نماز با وضوء ذات نماز دیگر جزء خارجی نیست بلکه ذات مشروط است متصف به لزوم مقدمه عقلا نمی شود، شبهه انحلال اینجا پیش نمی آید، و در خارج هم ما آنی که می آوریم که نماز میت می خوانیم بدون وضوء یا مصداق واجب هست اگر نماز لابشرط از وضوء واجب باشد یا مباین با واجب هست اگر نماز با وضوء واجب باشد.

این بیان امروز ما با بیان دیروز که استظهار کردیم که صاحب کفایه می خواهد تفصیل بدهد بین شرائط خارجیه و شرائط تحلیلیه فرق کرد، با مراجعه به کفایه استظهار این هست که ایشان بطور مطلق می خواهد بگوید عدم جریان برائت عقلیه در مشروط و شرط اولی هست.

اقول: اما این فرمایش ناتمام است، بالاخره ذات مشروط را عقلا باید بیاورم یا نه، اسمش را هر چه می خواهید بگذارید، اگر واجب باشد بر من نماز میت با وضوء آیا ذات نماز میت لازم است اتیانش عقلا یا لازم نیست، اگر می گوئید لازم نیست که خلاف وجدان است، بالاخره قوام واجبی که مشروط است به ایجاد ذات مشروط است و ایجاد شرط آن، اگر می گوئید وجوب مقدمی ندارد این مهم نیست، مهم این است که وجوب اتیان عقلا دارد، اتیان ذات مشروط عقلا واجب است، پس می شود گفت که ذات مشروط مثلا ذات نماز میت عقلا به عهده ما آمده نمی دانیم تقید آن به وضوء هم به عهده ما آمده یا نیامده، ذات مشروط را باید اتیان کنیم نسبت به مازاد برائت جاری می شود عقلا.

علاوه بر اینکه ما گفتیم که انحلال علم اجمالی به این نیست که ما علم تفصیلی داریم به جامع وجوب مردد بین نفسی و غیری، نه! ما علم تفصیلی داریم به جامع وجوب مردد بین استقلالی و ضمنی، و یقینا ذات مشروط وجوب ضمنی دارد، در اینکه شکی نیست، اگر وجوب غیری ندارد نه شرعا و نه عقلا اما وجوب ضمنی شرعی که قطعا دارد، شما گویا از کلام شیخ اعظم در رسائل فقط علم تفصیلی به وجوب اقل اما نفسیا او غیریا فهمیده اید که وجوب نفسی دارد اقل یا وجوب غیری اعم از شرعی و عقلی، در حالی که صریح عبارت شیخ این است که ما علم تفصیلی داریم به وجوب اقل اما استقلال او ضمنا، و این در مشروط هم هست، ذات نماز یا وجوب استقلالی دارد یا وجوب ضمنی دارد در ضمن وجوب نماز مشروط به وضوء.

پس این فرمایش صاحب کفایه درست نیست.

اما تفصیلی که ایشان داد، فرمود در واجبی که مردد است بین واجب مطلق و مشروط برائت از شرطیت جاری است، چه در همین مثال دوران امر بین وجوب نماز میت یا وجوب نماز میت با وضوء، چه در دوران امر بین وجوب عتق رقبه و وجوب عتق رقبه مؤمنه که می شود شرط متعلق المتعلق، برائت از شرطیت شرط مشکوک جاری می کنیم.

اما در دوران امر بین عام و خاص مثل اینکه نمی دانیم مولا به ما گفت جئنی بحیوان یا گفت جئنی بانسان، یا نمی دانیم مولا گفت اکرم عالما یا گفت اطعم عالما که اطعام اخص از اکرام است و لکن در مفهوم اطعام اخذ نشده است مفهوم اکرام تا بگوئیم اکرام عالم یقینا واجب است شک داریم در اشتراط آن به اطعام برائت از شرطیت اطعام جاری می کنیم، صاحب کفایه فرموده در اینجا چون شرعا هم اصل برائت از شرطیت جاری نمی شود باید احتیاط کنیم و اطعام کنیم عالم را تا احراز کنیم امتثال این تکلیف معلوم بالاجمال را.

آقای سیستانی هم موافقت کرده با صاحب کفایه، آقای صدر هم گفتند بنا بر مسلک علیت حرف آخوند درست است، ولی ما چون قائل به مسلک اقتضاء هستیم و اصل بلامعارض را در اطراف علم اجمالی جاری می دانیم می گوئیم اصل برائت از وجوب اطعام عالم جاری است بلا معارض، چون اصل برائت از وجوب اکرام عالم اثر ندارد، چون اگر اکرام عالم را ترک کنیم که مخالفت قطعیه است، ترک اکرام عالم به این است که نه او را اطعام کنیم نه نوعی دیگری او را اکرام کنیم، اینکه مخالفت قطعیه است.

اقول: ما عرض می کنیم که حتی بنابر مسلک علیت به نظر می رسد که مشکلی نداریم، این علم اجمالی اقتضاء تنجیز ندارد نسبت به وجوب اطعام، زیرا به وجدان عقلی و لااقل وجدان عقلائی مفاهیم موضوعیت ندارند برای تنجُّز، بلکه محکیّ این مفاهیم مهم است، به وجدان عقلی و عقلائی فرق نمی کند که مولا بیاید بگوید جئنی بحیوان ناطق یا بگوید جئنی بناطق، که اگر دوران امر باشد بین اینکه مولا گفته جئنی بحیوان یا گفته جئنی بحیوانٍ ناطقٍ آقای صدر بگویند خوب قطعا اتیان به حیوان به عهده ما گذاشته شده است شک داریم در اینکه تقیُّد آن به اینکه ناطق باشد و انسان باشد به عهده ما گذاشته شده یا نه برائت عقلیه جاری می شود از آن بنابر مسلک قبح عقاب بلابیان، یا برائت عقلائیه جاری می شود بجای برائت عقلیه، اما اگر دوران امر باشد که مولا گفت جئنی بحیوان یا گفت جئنی بناطق آیا عقل و عقلاء اینجا ماتم می گیرند و می گویند اینجا باید احتیاط کنید و فرد متیقن را بیاورید؟ این خلاف وجدان عقلی و عقلائی است، آن محکی مهم است حالا چه عنوان بسیط جئنی بناطق باشد یا عنوان ترکیبی جئنی بحیوان ناطق، چه فرق می کند، اینها مفاهیمی هستند که مشیر به خارج و مشیر به آن حمل شایعند، حالا عنوان عنوان بسیط است که مباین است عنوان ناطق با عنوان حیوان، یا عنوان مرکب است عنوان حیوان ناطق است که نسبتش با عنوان حیوان اقل و اکثر است، چه فرق می کند، در همین مثال دوران امر بین امر به اطعام عالم یا امر به اکرام عالم حالا اگر ما نمی دانیم مولا گفت اکرم عالما یا گفت اکرم عالما باطعامه اینجا می گوئید برائت، چون قطعا اکرام اخذ شده است، اصل اکرام واجب است تقیُّد آن به اطعام مشکوک است برائت شرعیه جاری می کند صاحب کفایه از شرطیت اطعام، یا آقای صدر برائت عقلیه یا عقلائیه جاری می کند از دخول تقیّد به اطعام در عهده، ولی حالا چون دوران امر است که مولا گفته اکرم عالما یا اطعم عالما (یعنی ممکن است بجای اکرم عالما باطعامه اطعم عالما گفته باشد) اینجا ماتم بگیریم بگوئیم باید عقلا و عقلائا احتیاط کرد و اطعام کرد عالم را، این به نظر ما خلاف وجدان عقلی و عقلائی است.

نکته: این تفصیلی که محقق عراقی داد دیروز بین شرطی که ایشان گفت ممکن است ایجادش در هر فردی، ما مثال می زدیم می گفتیم مولا گفته است دوغی بخور که نمک دارد، خوب ما هر دوغی را می توانیم نمک در آن بریزیم، محقق عراقی می گفت اصل دوغ خوردن به عهده ما آمده نمی دانیم با نمک خوردن او به عهده ما آمده یا نه اینجا احتیاط لازم نیست، اما اگر نمی دانیم مولا گفته دوغی بخور که از شیر گوسفند باشد یا گفته دوغ بخور محقق عراقی گفت اینجا باید احتیاط کرد، چون اینکه این دوغ مبدأش شیر گوسفند است یا نیست اینکه در اختیار من نیست، یا گوسفند شیر داده می شود شیر گوسفند یا گاو شیر داده می شود شیر گاو، اینطور نیست که من بتوانم ایجاد کنم و کاری کنم که این دوغ اصلش از شیر گوسفند باشد، بلکه یا اصلش از شیر گوسفند هست که هست یا نیست که نیست.

ما می گفتیم به لحاظ عالم عهده فرق نمی کند، بالاخره شرط ولو مقدور نباشد برای من اما تقیُّد مقدور من است، اینکه شیر از گوسفند باشد مقدور من نیست اما خوردن دوغ را من مقیَّد ایجاد کنم یعنی خوردن دوغی که از شیر گوسفند هست، تقیُّد در اختیار من هست، چون تقید حاصل می شود از ضمیمه کردن ذات شرط و ذات مشروط، مشروط در اختیار من است خوردن دوغ، شرط در اختیار من نیست که این دوغ از شیر گوسفند باشد یا از شیر گاو، اما تقید در اختیار من می شود چون یک مقدمه اش در اختیار من است.

بله اگر همین را به آقای صدر بدهید در استصحاب برایتان تفصیل می دهد، ایشان هم تفصیل می دهد در استصحاب ولی ربطی به تفصیل محقق عراقی ندارد، یک وقت بحث اجراء استصحاب است آقای صدر تفصیل می دهد می گوید شرط اختیاری با شرط غیر اختیاری فرق می کند، مثال خود ایشان این است که اگر مولا بگوید صل مع الوضوء این فرق می کند با اینکه بگوید صل فی الوقت، وضوء فعل اختیاری من است اما وقت فعل اختیاری من نیست، و لذا امر به صلاة مع الوضوء می شود امر به مرکب که نماز بخوان و در حال نماز وضوء داشته باش، من نماز می خوانم بالوجدان استصحاب هم می گوید در حال نماز وضوء هم دارم به برکت استصحاب مشکل حل می شود، اما آقای صدر می گوید در صل فی الوقت نمی تواند شارع امر را به مرکب ببرد، نماز بخوان و روز باشد، روز بودن و نبودن در اختیار من نیست بلکه در اختیار خداست، شارع می تواند بگوید نمازت در روز باشد، نمی تواند بگوید باید روز باشد، می تواند بگوید نماز در روز باشد که می شود امر به یک عنوان بسیط، یعنی امر بتقید الصلاة بکونها فی النهار، آنوقت می گوید استصحاب بقاء نهار بخواهد اثبات کند تقید الصلاة بکونها فی النهار می شود اصل مثبت، مگر اول نماز روز بود بعد استصحاب کنیم نماز اول شروعش در روز بود تا آخرش هم در روز است، اما اگر وقتی نماز را شروع می کنیم شاید شب شده نماز عصرمانرا شاید شب شده شروع کرده ایم بخوانیم اینجا استصحاب بقاء نهار ثابت نمی کند تقید الصلاة بکونها فی النهار را، می شود اصل مثبت، یا در رمی جمره عقبه در روز عید موقعی که رسیدید به جمرات شک دارید که شب شده یا نه، ایشان می گوید در إرم بجمرة العقبة فی نهار یوم العید شرط غیر اختیاری است، استصحاب نهار به درد نمی خورد، چون شرط اگر اختیاری بود متعلق امر می شد مرکب که رمی جمره عقبه بکن و باید مثلا تو متطهر باشی، خوب شرط اختیاری است، اما اینکه بگوید باید روز باشد خوب روز بودن که در اختیار من نیست، شارع فقط می تواند بگوید باید رمی جمره عقبه در روز باشد، می شود امر به تقیُّد، خوب استصحاب بقاء نهار اثبات نمی کند تقیُّد رمی الجمرة العقبة بالنهار را، اثبات نمی کند ایقاع رمی جمرة العقبة فی النهار را، چون می شود اصل مثبت، ایشان اینجور می فرماید.

خوب حرف منطقی ای هست و جواب ایشان را هم باید در جای خودش بدهیم اما بالاخره حرف معقولی است، می گوید اگر شرط اختیاری بود می توانیم بگوئیم امر به مشروط مرکب است از امر به ذات مشروط و امر به شرط آن، اما در شرط غیر اختیاری که ما نمی توانیم این امر تعلق گرفته به مرکب از ذات مشروط که امر ضمنی به ذات مشروط داریم و یک امر ضمنی هم به ایجاد شرط داریم، این را که نمی توانیم بگوئیم، راست هم می گوید.

اما این به درد بحث استصحاب می خورد که می خواهیم اصل مثبت جاری نکنیم، اما در فرمایش محقق عراقی این تفصیل راه ندارد، جناب محقق عراقی بالاخره اگر شرط غیر اختیاری هم باشد تقیدش که در اختیار من است، امر رفته روی تقید، خوب وقتی شک کردم برائت جاری می کنم از امر به تقید، بحث اصل مثبت که دیگر در اینجا مطرح نیست، در این مثالِ دوغ من نمی دانم مولا وقتی گفت دوغی بخور که از شیر گوسفند است آیا امر تعلق گرفته به تقید این خوردن دوغ به اینکه خوردن دوغ باید همراه باشد با اینکه آن دوغ از شیر گوسفند است یا امر به این تقید ندارم، خوب شک می کنم در امر به تقید شک در عهده زائده می کنم دیگر، تقید که در اختیار من است، ذات قید غیر اختیاری است اما تقید فعل من به این قید که در اختیار من هست، خوب در همان مثال روز من می توانم نماز نخوانم که تقید الصلاة بالنهار حاصل نمی شود، پس می تواند تقید متعلق امر باشد فقط شبهه این می شود که استصحاب بقاء قید برای اثبات تقید اصل مثبت است، خوب این اشکال دیگری است که ربطی به بحث ما ندارد، این تفصیلها باید به لحاظ بحث معنا پیدا کند، در بحث ما فرق نمی کند که شرط اختیاری است یا غیر اختیاری، چون شرط غیر اختیاری هم باشد تقید المشروط بهذا الشرط که اختیاری است او به عهده می آید، دوران امر بین مطلق و مشروط شد نمی دانیم آن تقید به این شرط غیر اختیاری به عهده من آمده یا نیامده خوب برائت جاری می کنم از عهده زائده، و لذا هیچ مشکلی ما در این بحث نداریم.

مطلب: مرحوم نائینی گاهی یک مطالب شبه فلسفی مطرح می کند، اینجا می گوید در دوران امر بین جنس و نوع که نمی دانیم مولا گفته جئنی بحیوان یا گفته جئنی بانسان باید احتیاط کرد، چرا؟ چون دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی است، چرا؟ ایشان فرموده برای اینکه حیوان جنس است و جنس بدون فصل تحصل ندارد، تحصل جنس به فصل آن است، جنس منهای فصل هیچ و پوچ است متحصل نیست، لذا جئنی بحیوان بازگشتش به این است که جئنی بانسان او بقر او غنم او دجاجة، و الا جئنی بحیوان که معنا ندارد، جنس بدون فصل که نمی شود، پس باید جنس همراه با فصل لحاظ بشود، امر به جنس حیوان یعنی امر به انواع این حیوان تخییرا، آنوقت در دوران امر بین امر به اتیان به جنس حیوان یا امر به اتیان انسان نمی دانیم مولا امر کرده به اتیان انسان تعیینا یا امر کرده باتیان انسان او بقر و هکذا، می شود دوران امر بین تعیین و تخییر، مثل اینکه نمی دانیم مولا گفته صم یا گفته صم او اطعم که بعدا خواهد آمده که ایشان قائل به احتیاط می شود.

اقول: این فرمایش واقعا عجیب است، آقا تحصل جنس در خارج به فصلش است نه در ذهن، در ذهن که می شود جنس را تصور کرد منهای فصول آن، آنی که خارج است مسقط تکلیف است مولا امر را می برد روی عنوان ذهنی، (و الا اگر اینجور باشد نوع هم در خارج در ضمن افراد موجود است پس امر به نوع هم باید بشود امر به افراد تخییرا)، پس این حرفها درست نیست جنس در ذهن تحصل دارد بدون فصول آن.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 15/11/93

ادامه جلسه 1109

### یقع الکلام فی دوران الامر بین التعیین و التخییر

تعیین و تخییر گاهی شرعی است گاهی عقلی.

دوران امر بین تعیین و تخییر عقلی همینی بود که صاحب کفایه بحث کرد فلا نعید، که دوران امر بین عام و خاص بود که می شود دوران امر بین تعیین وتخییر عقلی، امر به جامع ماهوی نسبت به تطبیقش بر افراد تخییر عقلی است، جئنی بحیوان تخییر عقلی است نسبت به تطبیقش بر افراد حیوان، که بحثش گذشت.

مهم بحث در دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی است، که نمی دانم شارع گفت صم یا گفت صم او اطعم، مشهور در دوران امر بین تعیین و تخییر قائل به احتیاط هستند، و لکن در مقابل مشهور بعضی مثل آقای خوئی و مرحوم استاد و همینطور مرحوم آقای صدر بنا بر مسلک اقتضاء قائل شده اند به جریان برائت از محتمل التعیین، اما مشهور الی یومنا هذا حتی در معاصرین آقای سیستانی قائلند به وجوب احتیاط به اتیان به محتمل التعیین.

دوران امر بین تعیین و تخییر صوری داد:

صورت اولی که صورت مهمه است: اینکه یک محتمل التعیینی داریم صوم نمی دانیم عدلی دارد به نام اطعام یا ندارد، گفته اند ان افطرت فصم ستین یوما اما نمی دانیم گفته اند او اطعم ستین مسکینا یا نگفته اند.

ادله ای که ذکر می شود برای قول مشهور به وجوب احتیاط:

دلیل اول: ما ذکره المحقق النائینی، فرموده وجوب تخییری یعنی وجوب کل عدل مشروطا بترک العدل الآخر، بعد فرموده این شرط هم شرط حدوث نیست، اگر شما اتیان به عدل آخر کنید وجوب آن عدل اول رفع می شود بقائا بعد از حدوث نه اینکه از اول حادث نشده است، یعنی اول که مکلف افطار عمدی می کند وجوب صوم فعلی می شود اگر وجوب تخییری است وجوب اطعام هم فعلی می شود، اگر وجوب تخییری باشد و شما اطعام بکنید هم وجوب اطعام را امتثال کرده اید و هم وجوب صوم بقائا رفع شد، اتیان به عدل آخر یعنی اطعام مسقطِ وجوب صوم است بقائا، نه اینکه مانع از حدوث آن باشد، و لذا می شود شک در مسقط، بعد از علم به حدوث تکلیف ما می دانیم واجب است صوم نمی دانیم آیا اطعام عدل او هست که اگر عدل او باشد اتیان به اطعام مسقط وجوب صوم است یا عدل صوم نیست و مسقط وجوب صوم نیست، می شود شک در تحقق مسقط تکلیف و قاعده اشتغال جاری می شود، این بیان مرحوم نائینی است.

اقول: اولا بر فرض این مبنا را ما بپذیریم که وجوب تخییری یعنی حدوث الوجوب لکل عدل مشروطا بترک العدل الآخر، چه تضمینی دارید که این شرط بقاء باشد، نه! این شرط حدوث است، یعنی اگر شما اطعام کردید کشف می شود که از اول حدوث صوم نبوده، چرا؟ زیرا اینکه شما می گوئید شرط بقاء است آخر این چه وجوبی است، واجب است بر شما صوم ولی می توانید صوم را ترک کنید بروید اطعام کنید، این چه وجوبی است که ترخیص داریم در ترک آن، این معنا ندارد، اگر قبل از اینکه اطعام کنم مولا می خواهد صوم را از من، اگر می خواهد پس چرا ترخیص داده است ترک کنم، چه فرق می کند با مواردی که مثلا شخص در اثناء وقت آب را می ریزد زمین، آن هم مسقط وجوب وضوء است، شما ساعت سه بعد از ظهر یک آبی داشتید بجای اینکه وضوء بگیرید ریختید داخل باغچه، آن اتلاف آب هم مسقط وضوء است، فرق آن مسقط با این مسقط چیست؟ آنجا عقاب می شوید که چرا وضوء نگرفتید اما اینجا عقاب نمی شوید که چرا روزه نگرفتید اگر واجب واجب تخییری باشد، این معلوم می شود که یا مسلک صحیح را باید بگوئیم که وجوب تخییری وجوب صوم نیست بلکه وجوب احدهما است نه وجوب صوم نه وجوب اطعام، یا این مسلک صحیح را باید بگوئیم، یا اگر مسلک مشهور را بگوئیم بگوئیم اگر اطعام بکنی کشف می شود از اول صوم واجب نبوده، ترک اطعام شرط حدوث وجوب صوم است، وقتی شرط حدوث شد در جائی که شک داریم در اینکه صوم واجب تعیینی است یا تخییری وقتی اطعام کردیم شک می کنیم که از اول وجوب صومی بود یا نبود، شک در حدوث تکلیف است نه شک در بقاء، هذا اولا.

ثانیا: هر شک در مسقطی مگر مجرای قاعده اشتغال است؟ یک وقت می گوئید استصحاب می کنیم بقاء تکلیف به صوم را بعد از اطعام، این حرفی نیست، اگر شرط بقاء باشد مشکلی نداریم با شما که شبهات حکمیه را قبول دارید، اما اینکه گفتید قاعده اشتغال عقلیه جاری است، قاعده اشتغال فقط در شک در امتثال خارجی جاری است، می دانم نماز واجب است نمی دانم نماز خواندم یا نخواندم، اما اینجا بازگشت شک به شک در حدود تکلیف شارع است، حدود تکلیف شارع را نمی دانم، شک در مسقطش دارم شرعا که هل جعل الشارع الاطعام مسقطا لوجوب الصوم ام لا، بعد از تحقق اطعام چه کسی می گوید قاعده اشتغال جاری است، نه قاعده اشتغالی جاری نیست.

پس بنا بر نظر مشهور هم ما معتقدیم که احتیاط لازم نیست مگر یک علم اجمالی تشکیل بشود که محقق عراقی تشکیل داده بنا بر حقیقت وجوب تخییری که مشهور می گویند که وجوب کل عدل بشرط ترک العدل الآخر، یا آن حقیقت واجب تخییری که خود محقق عراقی می گوید، یک علم اجمالی درست می کند، توضیح این علم اجمالی روز شنبه انشاء الله تعالی.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 18/11/93

جلسه 1110

بحث در دوران امر بین تعیین و تخییر بود، دوران امر بین تعیین و تخییر گاهی عقلی هست و گاهی شرعی هست، دوران امر بین تعیین و تخییر عقلی این است که نمی دانیم امرشارع تعلق گرفته به طبیعت یا به حصه، مثلا نمی دانیم مولا امر کرده به اکرام عالم که اکرم عالما، یا امر کرده به اکرام فقیه که اکرم فقیها، اگر گفته اکرم عالما ما عقلا مخیریم بین اکرام فقیه یا اکرام عالم غیر فقیه، این بحثش گذشت.

دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی

اما دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی این است که ما جامع ماهوی نداریم بین اطراف که محتمل هست متعلق وجوب تخییری باشند، مثل اینکه نمی دانیم مولا فرموده ان افطرت فصم ستین یوما، یا فرمودده ان افطرت فصم ستین یوما او اطعم ستین مسکینا.

مشهور در اینجا هم قائل شده اند به وجوب احتیاط به اتیان محتمل التعیین، محصل کلام مشهور این است که می گویند ما علم به تکلیف داریم و شک در سقوط تکلیف داریم بعد از اکتفاء به آن مشکوک العدل، یعنی اکتفاء بکنیم به اطعام ستین مسکینا ما شک داریم در سقوط تکلیف، و لذا قائل به احتیاط هستند.

و لکن ما به نظرمان وفاقا للسید الخوئی و الشیخ الاستاذ در این موارد برائت از وجوب تعیینی صوم جاری می شود بلامعارض.

ادله مشهور بر وجوب احتیاط

برای اینکه نظر مشهور را کاملا بررسی کنیم وجوهی که ذکر شده بود به نفع مشهور بررسی می کردیم:

وجه اول وجه محقق نائینی بود، که فرمود وجوب تخییری یعنی وجوب کل عدل ما لم تأت بالعدل الآخر، پس در این مثالی که زدیم اگر وجوب صوم وجوب تخییری است یعنی واجب است صوم الی ان تأتی بالاطعام، و اگر وجوب صوم وجوب تعیینی است یعنی واجب است صوم مطلقا سواء أتیت بالاطعام ام لا، ما بعد از اتیان به اطعام شک می کنیم می گوئیم اگر وجوب صوم تعیینی بود ساقط نشده اگر تخییری بود ساقط شده، شک می کنیم در سقوط تکلیف بعد از علم به ثبوت آن.

اقول: که ما از این وجه جواب دادیم که اولا: اصل مبنای محقق نائینی در این بحث که واجب تخییری را وجوب کل عدل الی ان تأتی المکلف بالعدل الآخر گرفته درست نیست، وجوب تخییری تعلق می گیرد به عنوان احدهما.

ثانیا: علاوه بر اینکه اگر وجوب تخییری تعلق هم بگیرد به کل عدل مشروطا بترک عدل الآخر این شرط حدوث هست اما جزما او احتمالا، یعنی اتیان به اطعام منشأ می شود که ما شک بکنیم در حدوث وجوب صوم از اول، اگر وجوب صوم تعیینی بود حادث شده این وجوب صوم، ولی اگر وجوب تخییری بود چه بسا از اول حادث نشده، این احتمالش که هست که وجوب صوم مشروط است به عدم اتیان اطعام الی آخر الوقت، و لذا وقتی که اطعام بکنیم و صوم واجب تخییری باشد از اول وجوب صوم حادث نشده است، حالا که شک داریم وجوب صوم تعیینی است یا تخییری است شک می کنیم که آیا ما که اطعام کردیم وجوب صوم حادث شده یا نشد برائت از حدوث آن جاری می کنیم.

ثالثا: علاوه بر اینکه شک در بقاء تکلیف به صوم هم اگر باشد یک وقت استصحاب جاری می کنید حرفی نیست که استصحاب می کنید بقاء وجوب صوم را، اما اگر استصحاب را جاری نکردید که شما هم فعلا استصحاب را جاری نکردید عقل حکم به اشتغال نمی کند، چون شک در مسقط شرعی داریم، شک در مسقط شرعی بر می گردد به عدم تمامیت بیان، بیان نداریم بر بقاء تکلیف، شاید اطعام مسقط شرعی وجوب صوم باشد، عقل در اینجا حکم به اشتغال نمی کند.

وجه دوم برای وجوب احتیاط، ما ذکره المحقق العراقی، ایشان یک علم اجمالی اینجا تشکیل داده، لکن قبل از توضیح آن چون این علم اجمالی را ایشان بر طبق مسلک خودش در تفسیر حقیقت وجوب تخییری بیان کرده ابتداء مسلک ایشان را در حقیقت وجوب تخییری توضیح بدهیم بعد ببینیم این علم اجمالی که ایشان ادعا می کند چیست.

ایشان فرموده حقیقت وجوب تخییری عبارت هست از طلب سدّ بعض ابواب عدم بر فعل، در مقابل وجوب تعینی که طلب تام یعنی طلب سدّ تمام ابواب عدم هست بر فعل، توضیح ذلک:

اگر مولا واجب تعیینی بکند صوم را می گوید باید تمام بابهای عدم را بر صوم سدّ کنید، هر منشأی برای معدوم بودن صوم هست آن منشأ را از بین ببرید تا صوم موجود بشود، و لکن اگر صوم واجب تخییری باشد یک عدمی دارد صوم که مقرون هست به وجود اطعام، عدم صوم در حال اطعام، شارع نمی خواهد این عدم را سدّ کنید در واجب تخییری، پس عدم صوم که مقرون هست به وجود اطعام نخیر آن عدم مشکلی ندارد لازم نیست آن را سدّ کنید، اما عدم صوم که مقرون است به عدم الاطعام او را باید سدّ کنید، می شود سدّ باب عدم بر صوم مگر آن عدمی که مقرون هست به وجود اطعام، اگر مولا ببیند که صوم موجود نشده ولی اطعام موجود شده است می گوید الحمد لله ما از این مکلف خواستیم سدّ باب عدم بکند بر صوم از سائر نواحی نه از ناحیه عدم صوم که مقرون هست به وجود الاطعام، از این ناحیه ما نخواستیم سدّ باب عدم را بر صوم، آن عدم صومی که مقرون هست به تحقق اطعام ما نخواستیم آن عدم صوم منسدّ بشود بابش، نخیر مهم نیست، چون فرض این است که عدم صومی است که همراه است با وجود و تحقق اطعام.

فرق مسلک محقق عراقی با مسلک مشهور این است که، مسلک مشهور که محقق نائینی بیان کرد شرط الوجوب درست کرد برای واجب تخییری، گفت اگر اطعام نکنی صوم واجب است به نحو شرط الوجوب، ترک اطعام شرط وجوب صوم بود حالا یا حدوثا که ما می گفتیم، یا بقائا که محقق نائینی می گفت، ولی به هر حال صوم در حالی که واجب تخییری باشد شرط وجوب صوم ترک الاطعام بود، اما بنا بر مسلک محقق عراقی وجوب فعلی است چه در واجب تعیینی چه در واجب تخییری، فقط متعلق وجوب فرق می کند، متعلق وجوب تارة سدّ جمیع ابواب عدم است بر صوم این می شود وجوب تعیینی، تارة سدّ بعض ابواب عدم هست بر صوم، یعنی همه ابواب عدم منسدّ است بر صوم مگر آن عدمی که مقرون هست به وجوب اطعام این می شود وجوب تخییری.

محقق عراقی فرموده که بنابر مسلک ما یک علم اجمالی به حکم فعلی تشکیل می شود در این فرض دوران امر بین تعیین و تخییر، و آن علم اجمالی این است که ما می دانیم یا واجب است بر ما که سدّ باب عدم بکنیم بر صوم در حال تحقق اطعام اگر صوم واجب تعیینی است، اگر صوم واجب تعیینی است پس بر ما واجب است سدّ باب عدم بکنیم بر صوم در حال اتیان به اطعام، پس یا این واجب هست و یا واجب است سدّ باب عدم بکنیم بر اطعام در حال ترک صوم، و بعبارة اخری یا واجب هست بر ما اتیان به صوم حتی در حال اختیار اطعام اگر صوم واجب تعیینی است، و یا واجب هست بر ما اطعام در حال ترک صوم، این علم اجمالی هست و این علم اجمالی منجز است، من می دانم یا بر من واجب است ایجاد صوم در حال اتیان اطعام، - این قید در حال اتیان اطعام را چرا می گوئیم؟ چون ایجاد صوم در حال ترک اطعام یقینا واجب است او معلوم بالتفصیل است - آنی که طرف علم اجمالی است ایجاد صوم است در حال اتیان به اطعام، یا این واجب است، و یا اگر صوم واجب تعیینی نیست و واجب تخییری است پس در حال ترک صوم بر ما لازم است اتیان به اطعام، و این علم اجمالی به نظر محقق عراقی منجز است.

به نظر ما این علم اجمالی که ایشان می گوید بنا بر تفسیر مشهور هم که می گفتند وجوب تخییری وجوب کل عدل هست بشرط ترک العدل الآخر یعنی شرط وجوب است ترک عدل آخر، به نظر مشهور هم این علم اجمالی هست، درست است که ترک عدل آخر شرط وجوب است، اما من وقتی ترک می کنم صوم را حالا یا بنا دارم ترک کنم صوم را یا استصحاب می گوید ترک می کنی صوم را الی آخر الوقت علم به وجوب فعلی پیدا می کنم اجمالا، که یا واجب تعیینی است صوم پس اطلاق دارد وجوب صوم نسبت به این حال که من ترک کردم صوم را حتی اگر اتیان به اطعام بکنم، و یا اینکه در صورتی که صوم واجب تخییری است من که ترک صوم کردم شرط وجوب اطعام که عدل آخر است محقق شده است و وجوب اطعام فعلی شده است، چون فرض این است که من ترک کرده ام صوم را، پس این علم اجمالی تشکیل می شود حتی به نظر مشهور، چون ولو به نظر مشهور در واجب تخییری ترک عدل آخر یعنی اطعام شرط وجوب صوم است و ترک صوم شرط وجوب اطعام است، و لکن فرض این است که من می خواهم ترک محتمل التعیین که صوم است بکنم، در این حال من علم اجمالی دارم به یک وجوب فعلی که یا وجوب فعلی دارد صوم مطلقا و یا وجوب دارد اطعام، اگر اطعام واجب تخییری است وجوب فعلی دارد لتحقق شرطه و هو ترک الصوم.

اقول: منتهی اشکال ما این است که جناب محقق عراقی اولا: این مبتنی بر این دو مسلک است در حقیقت وجوب تخییری، یا مسلک مشهور که وجوب کل عدل مشروطا بترک العدل الآخر است، و یا مسلک شما که می گوئید وجوب تعیینی طلب تام است و وجوب تخییری طلب ناقص کلّ عدل است، اما بنا بر نظر صحیح که متعلق وجوب تخییری اصلا فرد نیست بلکه عنوان احدهما است اصلا علم اجمالی تشکیل نمی شود، برفرض من ترک کنم صوم را، اما اطعام واجب نمی شود، بلکه آنی که واجب است تخییرا عنوان احدهما است، پس مردد است وجوب که رفته روی صوم یا رفته روی عنوان احدهما، پس این علم اجمالی که محقق عراقی گفت تشکیل نمی شود.

ثانیا: بنا بر مسلک اقتضاء که واضح است این علم اجمالی منجز نیست، چون مسلک اقتضاء می گوید اصل بلامعارض اگر در یک طرف علم اجمالی جاری شد علم اجمالی دیگر نسبت به آن طرف منجز نیست، خوب اینجا اصل برائت از وجوب اطعام عند ترک الصوم اثر ندارد، چون برای چه چیزی می خواهد جاری بشود، اصل برائت از وجوب صوم عند ایجاد الاطعام این اثر دارد، می گوید اگر اطعام را اختیار کردی برائت جاری است از وجوب صوم، لازم نیست صوم را اختیار کنی شمائی که اطعام را اختیار کردی، این اثر دارد، اما برائت از وجوب اطعام در حال ترک صوم چه اثری دارد و می خواهد چه چیزی بگوید، اگر می خواهد بگوید در حال ترک صوم می توانی اطعام را هم ترک کنی، خوب ترک اطعام که مقرون به ترک صوم است برائت اگر بخواهد جاری بشود که بگوید می توانی ترک کنی اطعام در حال ترک صوم را این یعنی می توانی مخالفت قطعیه بکنی، چون فرض این است که من الآن می توانم روزه بگیرم روزه نمی گیرم شارع هم با اصل برائت از وجوب اطعام در این حال می گوید اطعام را هم می توانی ترک کنی، شمائی که صوم را ترک کردی می توانی اطعام را هم ترک کنی، این یعنی فرض مخالفت قطعیه، قبول دارم که من اگر اطعام را ترک کردم در حال ترک صوم نمی توانم به شارع بگویم تو اذن دادی و تو ترخیص دادی در ترک اطعام و ترک صوم معا، شارع می گوید نه من می گویم در حال ترک صوم می توانی ترک اطعام کنی اما من نمی گویم می توانی ترک صوم بکنی، این قبول است که ترخیص شارع در ترک اطعام علی تقدیر ترک صوم این ترخیص در ترک صوم و ترخیص در مخالفت قطعیه نیست، اما ما عرضمان این است که ترک اطعام در حال ترک صوم یعنی فرض تحقق مخالفت قطعیه، دقت کنید! بنده نمی گویم که اذن شارع در ترک اطعام علی تقدیر ترک صوم ترخیص در مخالفت قطعیه است تا شما اعتراض کنید که آقا شارع می گوید در حال ترک صوم شما می توانید ترک اطعام کنید اما نمی گوید که می توانی ترک صوم هم بکنید، ما می گوئیم اذن شارع که با برائت از وجوب اطعام عند ترک الصوم جاری است اذن در مخالفت قطعیه نیست، و لکن ترک اطعام در حال ترک صوم فرض تحقق مخالفت قطعیه است، دیگر این برائت چه اثری ندارد؟ من که می دانم یک عقاب را مستحقم، چون من می دانم یک تکلیفی هست که یا رفته روی صوم یا رفته روی اطعام عند ترک الصوم این تکلیف واحد عقاب واحد دارد عصاینش، و فرض این است که من تخلف کرده ام از این تکلیف واحد پس علم به استحقاق عقاب واحد دارم، و فرض این است که احتمال استحقاق دو عقاب هم که نمی دهم که با این برائت بخواهیم نفی کنیم عقاب دوم را، پس این برائت چه اثری دارد؟ اگر این برائت از وجوب اطعام عند ترک الصوم جاری نمی شد چی می شد که حالا می خواهید جاری بشود و یک منتی بر ما بگذرد بگوید رفعنا عنکم ما لا تعلمون، خوب رفعتم عنا چه چیزی را؟ اگر می گوید وجوب اطعام را عند ترک الصوم از شما برداشتیم که شما که ترک صوم می کنید لازم نیست احتیاط کنید اطعام کنید، خوب مگر وجوب احتیاط وجوب نفسی است؟ بلکه وجوب طریقی است برای تنجیز واقع، فرض این آست که آن واقع معلوم بالاجمال منجز است، یعنی من که روزه نمی گیرم اطعام هم نکنم ستین مسکینا را این فرض مخالفت قطعیه است، یعنی این فرض علم به استحقاق عقاب است بر مخالفت آن تکلیف معلوم بالاجمال، پس این برائت چه اثری دارد؟

پس برائت از وجوب صوم در حال اختیار اطعام جاری می شود بلامعارض.

بله این اشکال دوم به مسلک محقق عراقی وارد نمی شود، چون ایشان قائل به مسلک اقتضاء نیست بلکه قائل به مسلک علیت است، او اصلا علم اجمالی که تشکیل بشود محال می داند جریان اصل بلامعارض را در اطراف آن، اما ما که مسلک اقتضاء را قائلیم حق داریم اصل بلامعارض درست کنیم نسبت به وجوب صوم تعیینا.

ما البته طبق آنچه که در بحثهای گذشته گفتیم یک فرضی را استثناء می کنیم از جریان اصل بلا معارض و از وجوب محتمل التعیین، و آن فرضی است که زمان امتثال این وجوب محتمل التعیین کوتاه تر باشد از زمان امتثال وجوب تخییری، من اگر بدانم یا صوم روز جمعه واجب تعیینی است یا جامع بین صوم روز جمعه و اطعام مسکینِ روز شنبه، که زمان امتثال وجوب تخییری اوسع و اطول است از زمان امتثال وجوب تعیینی، اینجا ما هم قبول داریم که اصل بلامعارض هم تشکیل نمی شود، چرا؟ چون اصل برائت از وجوب صوم روز جمعه با اصل برائت از وجوب جامع در روز شنبه تعارض می کند، زیرا دیگر نمی شود گفت که این اصل برائت در روز شنبه از وجوب جامع بین صوم در روز حمعه و اطعام مسکین روز شنبه بلا اثر هست، بلکه اثر عملی دارد، اثر عملیش این است که مولا به ما روزه جمعه چه بسا گفته بود احتیاط کنید روز جمعه را روزه بگیرید طبق مسلک مشهور احتیاطا محتمل التعیین را بیاورید، اما اگر روز جمعه محتمل التعیین را نیاوردید و تخلف کردید از این وجوب احتیاط روز شنبه که می شود دیگر احتیاط ممکن نیست نسبت به آن محتمل التعیین ترخیص عملی می دهیم در ترک عمل به این جامع و لازم نیست جامع را در ضمن این فرد آخر که اطعام هست ایجاد کنید، این اثر عملی دارد، چون یک زمانی فرض کردیم که ما دیگر نسبت به محتمل التعیین امکان امتثال نداریم، برائت از جامع بین وجوب صوم و وجوب اطعام در روز شنبه اثر عملی دارد، همین کافی است در تمسک به اطلاق دلیل برائت، تعارض می کند با برائت از وجوب صوم تعیینا در روز جمعه، تعارضا تساقطا، اما اگر زمان آن جامع مساوی است با زمان محتمل التعیین که هر دو روز جمعه است، خوب چه اثر عملی دارد برائت از وجوب اطعام در حال ترک صوم؟ چه اثر عملی دارد، من که الآن آزاد نیستم، چون این برائت یعنی وجوب احتیاط به اتیان محتمل التکلیف، برائت از وجوب اطعام در حال ترک صوم نمی تواند که همزمان باشد با برائت از وجوب صوم، اینکه معنا ندارد چون می شود ترخیص در مخالفت قطعیه، پس وجوب صوم مجرای احتیاط باید باشد، خوب چه اثر عملی است که شارع بگوید بر تو لازم است احتیاط کنی روزه بگیری و الآن هم می توانی احتیاط کنی ولی برائت داری از وجوب اطعام در حال ترک صوم، خوب این برائت چه اثر عملی دارد؟ من که عملا آزاد نیستم باید محتمل التعیین را بیاورم احتیاطا، اگر هیچ طرفی را هم نیاورم فقط یک عقاب می شوم نه دو عقاب، فأین الاثر العملی، این برائت از وجوب اطعام در حال ترک صوم اثر عملی پیدا نمی کند.

و لکن عرض کردیم این اشکال ما به محقق عراقی اشکال مبنایی شد، و لذا اگر ما هم قائل به مسلک علیت بودیم طبق تصویر محقق عراقی یا طبق تصویر مشهور نسبت به حقیقت وجوب تخییری قائل می شدیم به لزوم احتیاط به محتمل التعیین.

فقط الذی یسهل الخطب اینکه اولا حقیقت وجوب تخییری را تعلق وجوب به عنوان احدهما می دانیم که فردا ان شاء الله بحث خواهیم کرد، و ثانیا مسلک اقتضاء را قائل هستیم.

بله بنا بر تعلق وجوب به عنوان احدهما هم باز همین تفصیل ما می آید، تفصیلی که ما امروز دادیم تفصیلی است که تا آخر به او ملتزمیم، طبق مسلک ما هم که تعلق وجوب تخییری است به عنوان احدهما اگر زمان وجوب تعیینی محتمل التعیین زودتر تمام بشود و زمان امتثال وجوب تخییری اطول و متأخرتر باشد آن تعارضی که ما گفتیم طبق مسلک ما هم که تعلق وجوب تخییری به عنوان احدهما است می آید، چون دو تا اصل هستند با هم اثر عملی دارند با هم تعارض می کنند، اما در غیر این مورد اشکال محقق عراقی طبق مبنای ما وارد نیست.

یقع الکلام فی الوجه الثالث که وجه آقای صدر است که طبق مسلک علیت قائل به وجوب احتیاط شده است، تأمل بفرمائید.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 19/11/93

جلسه 1111

بحث در دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی بود که مشهور قائل بودند به وجوب احتیاط به اتیان محتمل التعیین.

دو وجه برای تثبیت نظر مشهور عرض کردیم، وجه اول وجه مرحوم نائنی بود و وجه دوم علم اجمالی ای بود که محقق عراقی ادعا کرد.

محصل وجه دوم که محقق عراقی ادعا کرد این بود که ما اصل وجوب این صوم را که محتمل التعیین است می دانیم، در فرض ترک اطعام یقینا واجب است اتیان به صوم، و لکن علم اجمالی داریم که یا صوم وجوب مطلق دارد و یا اطعام وجوب دارد در فرض ترک صوم، علم اجمالی به اطلاق وجوب صوم یا اصل وجوب اطعام عند ترک الصوم داریم، و این علم اجمالی منجز هست.

که ما عرض کردیم بنابر مسلک علیت این اشکال وارد است و این علم اجمالی منجز هست، به شرط اینکه حقیقت وجوب تخییری را ما عبارت بدانیم از وجوب کل عدل بشرط ترک العدل الآخر یا حقیقت وجوب تخییری را همان تفسیر محقق عراقی بدانیم که می گفت تعلق طلب ناقص به کل عدلٍ، اما بنا بر مسلک اقتضاء عرض کردیم علم اجمالی منحل است حتی بنابر تفسیر وجوب تخییری به تفسیر مشهور یا تفسیر محقق عراقی.

چون عرض می کردیم برائت از اطلاق وجوب صوم در آن امتنان هست و موجب توسعه هست بر مکلف، مکلف ترک می کند صوم را و اکتفاء می کند به اطعام، اما در برائت از وجوب تخییری اطعام که توسعه بر مکلف نیست و امتنانی در آن نیست، شارع به من مکلف که می دانم در اینجا یا وجوب تعیینی صوم هست یا وجوب تخییری صوم و اطعام، به من بگوید که شما واجب است احتیاط کنی به اینکه اختیار کنی صوم را ولی اگر ترک کردی صوم را از ناحیه وجوب تخییری صوم او الاطعام مؤمّن داری، خوب این چه توسعه عملیه ای هست بر من مکلف؟ وقتی که اعلی درجه احتیاط این است که من اختیار کنم صوم را که محتمل التعیین است و برائت از وجوب اطعام فی حال ترک الصوم یعنی برائت از وجوب تخییری مساوق هست با اینکه برائت از وجوب تعیینی صوم جاری نشود چون محال هست عقلا او عقلائا جمع بین دو اصل برائت در اطراف علم اجمالی پس برائت از وجوب اطعام فی حال ترک الصوم که برائت از وجوب تخییری اطعام هست مساوق است با وجوب احتیاط به اختیار صوم که محتمل التعیین است، خوب این برائت چه توسعه عملیه ای بر مکلف می آورد تا بگوئیم این برائت رفع امر ثقیل کرد، کدام امر ثقیل رفع شد؟

این مثال فرق می کند با آنی که ما قبلا عرض کردیم در اشکال به کتاب اضواء و آراء که مثال می زدیم می گفتیم که علم اجمالی داریم یا این آب نجس است یا آن ثوب، شارع اشکال ندارد بگوید من در این آب اصالة الحل جعل کردم این آب را می توانی بخوری ظاهرا، مطلقا، حتی بعد از اینکه مخالفت احتمالیه بکنی تکلیف را در ثوب مشتبه و اکتفا کنی به نماز در آن ثوب مشتبه، ما می گفتیم اشکال ندارد که شارع بگوید من برای شما ترخیص ظاهری دادم در شرب این آب، ولو شرب این آب بعد از نماز در آن ثوب مشتبه موجب قطع به تحقق مخالفت نسبت به تکلیف معلوم بالاجمال می شود، ولی ترخیص شارع ترخیص در مخالفت قطعیه نیست، شارع که نگفت هم می توانی در ثوب مشتبه نماز بخوانی و هم می توانی بعد از آن آب مشتبه را بخوری، شارع گفت من ترخیص می دهم در شرب این آب مشتبه مطلقا حتی اگر قبل از آن نماز بخوانی در آن ثوب مشتبه، و اینکه قبیح نیست بر شارع، شارع که اذن نداد در مخالفت احتمالیه در ثوب مشتبه تا اینکه الآن که اذن می دهد در شرب این آب مشتبه بگوئیم ترخیص شما و اذن شما اذن در مخالفت قطعیه است، بله اذن در شرب این آب مشتبه بعد از نماز در آن ثوب مشتبه اذن در فعلی است که انسان قطع پیدا می کند به تحقق مخالفت تکلیف، اما اینکه قبیح نیست، آنی که قبیح است ترخیص در مخالفت قطعیه تکلیف است که شارع که ترخیص نداد در مخالفت قطعیه، شارع که ترخیص نداد در نماز در آن ثوب مشتبه و لکن ترخیص داد در شرب آن آب مشتبه مطلقا، ترخیصش در شرب آب مشتبه مطلق است ولو در جائی که در زمان قبل ما نماز بخوانیم در آن ثوب مشتبه، اما نماز ما در ثوب مشتبه به اذن شارع نبود لذا اشکالی ندارد، این مسأله ای که ما قبلا می گفتیم منشأ نشود که شما به ما اشکال کنید که همین مطلب را یک کسی اینجا بگوید، می گوید شارع اگر اذن بدهد به ترک اطعام علی تقدیر ترک صوم این قبیح نیست، شارع که اذن نداد در ترک صوم و ترک اطعام معا، بلکه شارع گفت اگر ترک می کنی صوم را من ترخیص می دهم در ترک اطعام، ترک اطعام که مخالفت قطعیه نیست، بلکه جمع بین ترک صوم و ترک اطعام مخالفت قطعیه تکلیف است که این را هم شارع اذن نداده است.

و ان شئت قلت در تقریب این اشکال به ما، که چه اشکالی دارد که شارع بگوید یجب علیکم الاحتیاط باختیار الصوم و لکن لو کنتم تترکون هذا الاحتیاط الواجب فلا بأس ان تترکوا الاطعام، این چه محذور عقلی دارد؟ این مطلب را ممکن است کسی به ما اشکال کند و استشهاد هم کند به همان مطلبی که ما در آن مثال علم اجمالی به نجاست آب یا ثوب بیان کردیم که هنوز هم می گوئیم هیچ محذوری ندارد که شارع بگوید من اذن می دهم در شرب این آب مشتبه حتی اگر شما قبلا نماز در ثوب مشتبه خوانده اید، اینجا هم بگوید که من اذن می دهم در ترک اطعام حتی اگر صوم را ترک کردید، اما اذن نمی دهم در ترک صوم، بعد گفته می شود که برائت از وجوب اطعام عند ترک الصوم مقتضی جریان دارد، برائت از وجوب صوم مطلقا هم که مقتضی جریان داشت، تعارضا تساقطا.

اقول: ما می گوئیم این اشکال به ما وارد نیست، زیرا مشکل ما در اینجا این است که وجوب احتیاط به اینکه ما اختیار کنیم صوم را که محتمل التعیین است دیگر توسعه ای نمی گذارد برای برائت از وجوب تخییری اطعام، اگر شارع واجب بکند احتیاط را به اختیار صوم یا لااقل برائت شرعیه جاری نکند عقل بگوید واجب است احتیاط به اختیار صوم که محتمل التعیین است، بگوید که برائت از وجوب تخییری اطعام جاری است یا نگوید چه فرقی می کند به حال من مکلف، و چه توسعه عملیه ای بر من مکلف داده می شود، نهایت احتیاط همین بود که من روزه بگیرم و محتمل التعیین را انجام بدهم، بالاترین مرتبه احتیاط همین بود دیگر، شارع اگر احتیاط را واجب کند به اتیان صوم برائت از وجوب تخییری اطعام جاری بشود یا نشود سر سوزنی به حال من مکلف فرق نمی کند، نه نسبت به عمل من مکلف فرقی حاصل می شود چون احتمال وجوب تعیینی اطعام که نمی دهم وجوب اطعام اگر باشد تخییری است، در مقابل وجوب تعیینی برائت از وجوب تخییری جز تضییق بر مکلف اثر دیگری ندارد، چه توسعه ای بر مکلف می آورد که شارع بگوید رفع عن امتی ما لا یعلمون یعنی من با این برائت از وجوب تخییری صوم منت گذاشتم به شما و توسعه دادم بر شما.

بله! اگر ما احتمال بدهیم اصلا نه صوم واجب تعیینی است نه اطعام واجب تخییری است، هیچکدام، اصلا احتمال بدهیم که افطار عمدی در ماه رمضان کفاره ندارد، شکی نیست که برائت از وجوب تعیینی صوم و برائت از وجوب تخییری اطعام هر دو اثر دارد، چون برائت از وجوب تخییری اطعام اثرش این است که می توانی صوم را که ترک می کنی اطعام را هم ترک کنی هیچ عقاب هم نمی شوی، چون احتمال می دهی اصلا هیچ تکلیفی نداشته باشی نه به صوم نه به اطعام، اینجاها این برائت از وجوب تخییری اطعام توسعه است می گوید بنا بگذار که کانّه هیچ تکلیفی نیست، اما فرض این است و این فرض را نمی توانیم نادیده بگیریم فرض این است که من می دانم یا وجوب تخییری در اینجا هست یا وجوب تعیینی، اینکه ما فرض علم اجمالی را نادیده بگیریم بگوئیم هر اصلی فی حد ذاته باید نگاه بشود، شک در وجوب تعیینی صوم فی حد ذاته باید حساب شود در مقابل عدم وجوب تعیینی، مجرای برائت است، شک در وجوب تخییری اطعام هم باید فی حد ذاته حساب شود در مقابل انتفاء وجوب تخییری نه در مقابل وجوب تعیینی، بعد بگوئید شک در وجوب تخییری هم در مقابلش عدم وجوب تخییری است نه ثبوت وجوب تعیینی، بگوئید نقطه مقابل شک در وجوب تخییری اطعام را چرا می گذارید ثبوت وجوب تعیینی صوم؟ در مقابل شک در وجوب تخییری اطعام انتفاء این وجوب تخییری است، خوب برائت از این وجوب تخییری اثرش این است که می گوید بگو انشاء الله وجوب تخییری نیست، پس ممکن است شما بگوئید هر طرفی را که برای جریان برائت که حساب می کنیم فی حد ذاته باید حساب کنیم، شک در وجوب تعیینی صوم در مقابلش انتفاء وجوب تعیینی صوم است برائت اثر دارد، شک در وجوب تخییری اطعام در مقابلش انتفاء وجوب تخییری اطعام است او هم اثر دارد که برائت از او جاری کنیم.

پس می گوئیم آقا یک وقت ما علم اجمالی نداریم احتمال می دهیم وجوب تعیینی صوم منتفی باشد وجوب تخییری اطعام هم منتفی باشد، بله درست است برائت از وجوب تخییری اطعام اثر دارد و توسعه بر مکلف است می گوید برو هیچ کفاره ای نداری، اما چشم را روی واقعیت که نمی شود بست، من بالاخره الآن علم اجمالی دارم که یا صوم واجب تعیینی است یا اطعام واجب تخییری است، برای من مبتلا به علم اجمالی رفع ظاهری وجوب تخییری چه اثر تسهیلی دارد، جز اینکه مساوق است با وجوب احتیاط به اتیان محتمل التعیین اثر دیگری ندارد، ما در اقل و اکثر هم همین را گفتیم، گفتیم که معنا ندارد که شارع بگوید برائت جاری کن از وجوب استقلالی اقل، آنجا هم همین را گفتیم، ما فقط در جائی که زمان امتثال اکثر تمام می شود ولی زمان امر به امتثال امر به اقل هنوز باقی است آنجا گفتیم بله برائت از وجوب اقل - در زمانی که دیگر اکثر وجوبش ساقط است، اگر اکثر واجب بود دیگر وجوبش ساقط است بالعجز عن الامتثال، ولی اگر اقل واجب باشد وجوبش هنوز باقی است - آنجا را ما گفتیم که برائت از وجوب اقل در آن زمان ثانی یعنی زمان بعد از سقوط اکثر جاری است اثرش توسعه عملیه است، که تا حالا احتیاط نکردی اکثر را بیاوری حالا که زمان امتثال اکثر گذشت من برایت برائت از اقل جعل کردم به لحاظ آن زمان ثانی، اینجا هم همین را می گوئیم می گوئیم اگر زمان امتثال وجوب تخییری اطعام اوسع باشد از زمان امتثال وجوب تعیینی صوم بله اینجا هم برائت از وجوب تخییری اطعام در آن زمان ثانی بعد از عجز از امتثال امر تعیینی محتمل به صوم اثر دارد آن برائت از وجوب تخییری در ان زمان ثانی، اثرش توسعه عملیه است، اما در جائی که زمان امتثال امر تعیینی محتمل به صوم ساقط نمی شود مگر همزمان با سقوط وجوب تخییری اطعام، ما آنجا می گوئیم من می دانم یک وجوبی هست، اگر نمی دانستم وجوبی هست احتمال می دادم نه وجوب تعیینی داشته باشد صوم و نه وجوب تخییری داشته باشد اطعام اینجا اثر داشت برائت از وجوب تخییری اطعام و برائت از وجوب تعیینی صوم، می گفت هیچ کدام را نیاور، اما من که علم اجمالی دارم به احد الوجوبین برائت از وجوب تخییری اطعام همان و وجوب احتیاط به اتیان محتمل التعیین که صوم است همان، این چه توسعه عملیه بر من مکلف شد؟ و لذا این برائت مشکلش این است که موجب توسعه عملیه نیست بر مکلف، و به لحاظ عقاب هم یک عقاب که بر مخالفت قطعیه تکلیف هست یقینی است چه این برائت از وجوب تخییری اطعام جاری بشود یا نشود، اگر من ترک کنم اطعام و صوم را قطعا یک عقاب دارم چون مخالفت قطعیه کرده ام تکلیف را، و بیش از یک عقاب هم یقینا ندارم، به لحاظ تأمین از عقاب محتمل هم اثر ندارد این برائت، پس برائت از وجوب تخییری اطعام اثر ندارد و لذا جاری نمی شود، فلا یقاس بالاصل المرخص در آن مثال علم اجمالی به نجاست آب یا ثوب، ولو در آن مثال خوردن آب بعد از پوشیدن آن لباس در نماز موجب قطع به مخالفت تکلیف بود اما می گفتیم ترخیص در خوردن آن آب قبیح نیست چون اثر عملی و توسعه عملیه داشت بر مکلف می گفت می توانی آب را بخوری، اما اینجا شارع بگوید می توانی این وجوب تخییری اطعام را مخالفت کنی، خوب چه کار کنم، آیا یعنی باید بروی احتیاطا روزه بگیری، خوب روزه بگیرم که امتثال وجوب تخییری روزه هم شده است، بحث این است که این برائت از وجوب تخییری جامع بین اطعام و صوم چه اثر عملی دارد برای مکلف، این ترخیص ظاهری چه توسعه عملیه دارد بر من مکلف، آیا می گوید می توانی هم روزه را ترک کنی و هم اطعام را، اینکه ترخیص در مخالفت قطعیه است، آیا می خواهد بگوید باید روزه بگیری اگر روزه نگیری ترک اطعام بر تو مشکلی ندارد، خوب اگر مشکل داشت چی می شد آیا بدتر از این می شد، چه فرقی داشت فرض عدم جریان برائت از وجوب تخییری اطعام با فرض برائت از این وجوب تخییری نسبت به لحاظ حال مکلف؟ پس اینکه برائت بگوید در فرضی که ترک کردی احتیاط را و روزه نگرفتی شما از ناحیه وجوب تخییری در امان هستی، خوب یعنی چی در امان هستی، آیا یعنی لازم نیست تعیینا احتیاط کنی، خوب معلوم است که لازم نیست تعیینا اطعام کنم، آیا یعنی اصلا عقاب نمی شوی بر مخالفت این تکلیف معلوم بالاجمال، اینکه خلاف مرتکز عقلاست که در مرتکز آنها مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال عقاب دارد، فلیس له اثر عملی للمکلف.

وجه سوم که آقای صدر فرموده در منجزیت علم اجمالی در دوران امر بین تعیین و تخییر بنا بر مسلک علیت، فرموده است که علم اجمالی منحل نیست، یا عنوان احد الفعلین به عهده من مکلف آمده، یا عنوان صوم به عهده من آمده، این هم دو عنوان مستقل است، پس علم اجمالی حتی به لحاظ عالم عهده منحل نیست، و لذا کسانی که قائل به مسلک علیتند نمی توانند این علم اجمالی را منجز ندانند.

لایقال: که عنوان احدهما عنوان انتزاعی است، و شمای آقای صدر در عنوان تسعه در اقل و اکثر ارتباطی گفتید این عنوان تسعه عنوان انتزاعی است علم اجمالی به اینکه عنوان تسعة أجزاء به عهده ما آمده یا عنوان عشرة أجزاء این مهم نیست، مهم آن محکی عنوان تسعه است، محکی عنوان تسعه نسبتش با محکی عنوان عشره اقل و اکثر است، چه جور عنوان تسعه که عنوان انتزاعی است مهم نیست، اینجا هم عنوان احدهما هم که عنوان انتزاعی است مهم نیست.

فانه یقال: می گوید خوب عنوان احدهما که عنوان انتزاعی است شما می خواهید بگوئید که محکی آن به عهده ما آمده است، خوب محکی آن چیست، آیا محکی عنوان احدهما صوم است، که اگر وجوب تخییری است صوم به عهده ما نیامده، آیا محکی عنوان احدهما اطعام است که اگر وجوب تخییری باشد اطعام به عهده ما نیامده است، فرق می کند با عنوانی که در اقل و اکثر بود که می گفتیم عنوان تسعه عنوان انتزاعی است محکیش به عهده ما آمده است، محکی عنوان تسعه یعنی تکبیرة الاحرام و رکوع و سجود، خوب صحیح است که بگوئیم عنوان تکبیرة الاحرام به عهده ما آمده عنوان رکوع به عهده ما آمده عنوان سجود به عهده ما آمده، اما در عنوان احدهما غیر از این عنوان احدهما که عنوان انتزاعی است چه عنوان دیگری می خواهد به عهده ما بیاید؟ عنوان صوم که نمی تواند به عهده ما بیاید در وجوب تخییری، عنوان اطعام هم در وجوب تخییری نمی تواند به عهده ما بیاید، آنی که به عهده ما می آید احد الفعلین است نه عنوان صوم و نه عنوان اطعام، و لذا اگر وجوب تخییری است عنوان احدهما به عهده ما آمده و اگر وجوب تعیینی است عنوان صوم به عهده ما آمده، لذا می شود مردد بین العنوانین المتبیانین.

فرموده بله ما چون قائلیم به مسلک اقتضاء و اصل بلامعارض را قبول داریم این علم اجمالی را منجز نمی دانیم، زیرا برائت از وجوب احدهما تخییرا جاری نیست، چون این برائت از جوب احدهما تخییرا اثری ندارد تا جاری بشود، چون اگر می خواهید اثبات کنید وجوب صوم را تعیینا این می شود اصل مثبت، و اگر می خواهید ترخیص بدهید در ترک جامع که یعنی هم صوم را ترک کنیم و هم اطعام را که احدهما را هم نیاورده باشیم اینکه مخالفت قطعیه است، پس برائت از وجوب احدهما اثر ندارد فلا یجری، و اصل برائت از وجوب صوم جاری می شود بلامعارض.

ان قلت: اگر کسی بگوید شمای آقای صدر در بحثهای گذشته گفته اید که در اطراف علم اجمالی حدیث رفع جاری نیست، چون تکلیف در اطراف علم اجمالی ما یعلم است نه ما لایعلم، تکلیف معلوم است متعلقش مجهول است.

قلت: خوب جوابش این است که برائت جاری نباشد اما استصحاب که جاری است، یعنی استصحاب عدم وجوب تعیینی صوم که بلامعارض جاری است، او که دیگر قصوری ندارد از شمول نسبت به اطراف علم اجمالی اگر بلامعارض بود، استصحاب عدم تکلیف در شبهات حکمیه که مشکلی ندارد که حتی آقای خوئی و ما هم قبول داریم، و آقای صدر که استصحاب بقاء تکلیف در شبهات حکمیه را هم قبول دارد، خوب استصحاب می کنیم عدم وجوب تعیینی صوم را بلا معارض، چون استصحاب عدم وجوب تخییری احدهما اثر ندارد تا جاری بشود و معارضه کند.

اقول: ما این فرمایش آقای صدر را قبول داریم، بلکه اضافه می کنیم که بنا بر مسلک علیت هم ما معتقدیم این علم اجمالی منجز نیست، زیرا قبلا گفته ایم که عقل و عقلاء سر عناوین متمرکز نمی شوند که ببینند عنوان در خطاب چیست، واقع این عنوان مهم است برای عقل و عقلاء، توضیح ذلک:

اگر تکلیف مردد بود بین اینکه مولا گفته افعل احدهما یا گفته افعل احدهما الذی هو الصوم یا افعل احدهما الذی امر به ابوک مثلا، خوب جناب آقای صدر آیا علیتی برائت جاری می کرد یا نمی کرد، خوب برائت جاری می کرد دیگر، چون عنوان احدهما به عهده مکلف آمده شک می کنیم لابشرط از خصوصیت صوم است یا به شرط شئ خصوصیت صوم است، شک در عهده زائده می کردیم برائت جاری می کردیم از این قید زائدِ احدهما، یجب الصوم درست است که در مفهومش عنوان احدهما نیست اما این مهم نیست برای عقل، یجب الصوم یعنی یجب احد الفعلین الذی هو الصوم، نمی خواهم بگویم مفهوم لغویش این است، اما می گویم برای عقل مهم نیست این عناوین، به وجدان عقلی و عقلائی این علم اجمالی که یا احدهما واجب است یا صوم واجب است یعنی صومی هم که جزء این احدهما است، صوم یعنی احدهما الذی هو الصوم، واقع مطلب این است، پس عقل می گوید به عهده من آمده که یکی از این دو کار را انجام بدهم یا صوم را یا اطعام را، نمی دانم علاوه بر اینکه باید یکی از این دو کار را انجام بدهم به عهده من آمده که حتما یکی از این دو کار همان صوم باشد یا لابشرط است، به وجدان عقلی و عقلائی اینجا این علم اجمالی منجز نیست، مثل این می ماند که من نمی دانم مولا از من خواسته ترک استدبار قبله را یا از من خواسته استقبال قبله را، عقل چی می گوید؟ عقل نگاه می کند به واقع مطلب، می گوید یقینا اگر پشت به قبله بکنی این مخالفت قطعیه است، چون اگر گفته یجب ترک الاستدبار استدبار کرده ای، اگر گفته یجب الاستقبال این استدبار ضد استقبال است، اگر استدبار قبله بکنی یقینا مخالفت کرده ای، و لکن اگر جهت چپ و راست قبله قرار بگیری شک داری در مخالفت، بالوجدان در این مثال آن علیتی هم باید بپذیرد این علم اجمالی منجز نیست، آقای من می دانم یک مطلب را که استدبار قبله نباید بکنم چون یا شارع گفته یجب ترک الاستدبار یا گفته یجب الاستقبال، اما مازاد بر اینکه استدبار قبله نباید بکنم حتما باید استقبال قبله بکنم شک می کنم در این عهده زائده برائت جاری می کنم.

و لذا این علم اجمالی منجز نیست به نظر ما مگر در همان فرضی که گفتیم که زمان امتثال وجوب تخییری اوسع و اطول باشد از زمان امتثال وجوب تعیینی که برائت از وجوب احدهما بقائا اثر عملی دارد، آقا من در گذشته احتیاط نکردم و زمان احتیاط و اتیان آن محتمل التعیین گذشت، حالا توبه کرده ام آیا اشکال دارد شارع به من بگوید برائت جاری کن از وجوب احدهما و دیگر امروز مشکلی ندارد ترک کن اطعام را بعد از ترک الصوم فی الامس؟ این مشکلی ندارد، و لذا در این فرض برائت از وجوب احدهما بعد از انقضاء زمان امتثال وجوب محتمل التعیین مقتضی جریان دارد و تعارض می کند با برائت از آن وجوب تعیینی و تساقط می کنند، بقیة الکلام ان شاء الله فردا.

اشکال و جواب بعد از کلاس:

اشکال: در دراسات اشکالی مطرح شده که می گوید علیت به نظر آقا ضیاء با علیت به نظر آخوند فرق می کند، طبق علیتی که آخوند قائل است اگر یک طرف را تفصیلا منجز کردی منجزیت علم اجمالی به هم نمی خورد ولی طبق علیت آقا ضیاء اگر یک طرف منجز تفصیلی داشت منجزیت علم اجمالی به هم می خورد، اما در علیت به نظر آخوند اگر یک طرف منجز تفصیلی داشته باشد منجزیت علم اجمالی به هم نمی خورد چون علیت به نظر آخوند به ملاک تضاد بین حکم عقل به لزوم احتیاط و ترخیص ظاهری نیست، بلکه به ملاک تضاد بین حکم فعلی واقعی و ترخیص ظاهری است لذا ولو برای یک طرف منجز تفصیلی پیدا کنی باز هم ترخیص ظاهری ممکن نیست، آنوقت شما اگر می خواهید علم اجمالی به نظر علی ها را از منجزیت بیاندازید نمی شود مطلقا بفرمائید که یک طرف منجز تفصیلی دارد که وجوب احدهما منجز است تفصیلا پس این علم اجمالی دیگر منجز نیست، این طبق مسلک آخوند هنوز می تواند بگوید این علم اجمالی مقتضی احتیاط است.

جواب: ما می گوئیم آخوند با ترخیص شرعی مشکل دارد، با ترخیص عقلی که مشکل ندارد مرحوم آخوند، وقتی ترخیص عقلی داشت ظهور خطابات تکالیف فعلیتشان به مقدار حکم عقل به لزوم امتثال است نه بیشتر، و لذا اصلا ظهور خطابات تکالیف این نیست که در شبهات بدویه بعد الفحص فعلی هستند، چون حکم عقل به لزوم امتثال در شبهات بدویه بعد الفحص نیست، اینجا هم وقتی مؤمن درست شد نسبت به وجوب محتمل التعیین از اول در فرضی که دوران امر بین تعیین و تخییر است ظهور ندارد خطاب تکلیف در فعلیت محتمل التعیین، منتهی این می شود تبعض در فعلیت.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 20/11/93

جلسه 1112

بحث در وجوهی بود که برای اثبات قول مشهور به وجوب احتیاط در موارد دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی مطرح شده بود، سه وجه ذکر کردیم.

وجه چهارم ما ذکره السید السیستانی، ایشان فرموده اند که علم اجمالی در دوران امر بین تعیین و تخییر به وجوب مردد بین دو عنوان متبیان هست، ما نمی دانیم مثلا آیا صوم واجب است یا عنوان احدهما واجب است که مردد است بین صوم و اطعام، عنوان احدهما عرفا غیر از عنوان صوم هست، تبیان مفهومی دارند، ولو در مقام احتیاط فرق می کند علم اجمالی یا به وجوب صوم یا به وجوب احد الفعلین اما الصوم او الاطعام با علم اجمالی بین المتبیانین خارجا، که در علم اجمالی بین المتبیانین خارجا مثل اینکه نمی دانیم اکرام زید واجب تعیینی است یا اکرام عمرو واجب تعیینی است در آنجا احتیاط به جمع بین دو فعل هست، اما در موارد دوران بین تعیین و تخییر اگر ما محتمل التعیین را انجام بدهیم یعنی مثلا روزه بگیریم یقینا امتثال کرده ایم تکلیف معلوم بالاجمال را، چه وجوب صوم باشد چه وجوب احدهما باشد، اما این معنایش انحلال علم اجمالی به تکلیف نیست، قدر متیقن در مقام احتیاط داشتن یک بحث است، اینکه به لحاظ مقام اشتغال ذمه و اشتغال عهده ما قدر متیقن داشته باشیم بحث دیگر است، ما به لحاظ عالم عهده و ذمه قدر متیقنی نداریم، نمی دانیم عنوان صوم به عهده ما آمد یا عنوان احد الفعلین اما الصوم او الاطعام.

ایشان فرموده است که ما در اقل و اکثر ارتباطی به این خاطر قائل به برائت عقلیه شدیم که گفتیم عرف فکر می کند عنوان اقل با عنوان اکثر متبین نیست، صلاة لابشرط از سوره در مفهومش هم تبیان مفهومی ندارد با صلاة به شرط سوره، نسبت مفهوم این دو را هم عرف اقل و اکثر می بیند، این احتمال را که ما می دادیم منشأ شد که شک بکنیم که آیا عقلاء علم اجمالی به وجوب الاقل او الاکثر را منجز می دانند نسبت به وجوب اکثر یا منجز نمی دانند، شک در منجزیت عقلائیه می کردیم می شد شک در حجیت، خوب شک در حجیت هم مساوق با قطع به عدم حجیت است، یعنی تا واصل نشود به مکلف حکم عقلاء به منجزیت علم اجمالی بین وجوب اقل و وجوب اکثر عقل قاعده قبح عقاب بلابیان جاری می کند نسبت به وجوب اکثر، اما در دوران امر بین تعیین و تخییر ما شک نداریم در منجزیت عقلائیه این علم به وجوب صوم تعیینا یا وجوب احد الفعلین، ما شک در منجزیت عقلائیه این علم به وجوب مردد بین عنوان صوم و عنوان احدهما نداریم، عقلاء این را منجز می دانند نسبت به وجوب موافقت قطعیه آن، وجوب موافقت قطعیه آن این است که احتیاطا روزه بگیریم.

اصول عملیه شرعیه هم مثل اصل برائت اصلا انصراف دارند از اطراف علم اجمالی به تکلیف، چون فقط تأمین می دهند از شک در تکلیف، ما اینجا بحثمان این است که یک اصل عملی پیدا کنیم که نسبت به احتمال انطباق معلوم بالاجمال بر این طرف تأمین بدهد، ما علم اجمالی داریم که یا صوم واجب است یا احد الفعلین اما الصوم او الاطعام، باید اصل عملی ای که پیدا می کنیم یک اصل عملی باشد که از احتمال انطباق این تکلیف معلوم بالاجمال بر این عنوان صوم تأمین بدهد، ما همچنین اصل عملی ای نداریم، و لذا باید احتیاط کنیم.

وجه پنجم هم که ربما ینسب الی السید السیستانی، این است که گفته می شود ما در تعارض اصل برائت در اطراف علم اجمالی باید هر طرفی را فی حد ذاته حساب کنیم ببینیم اصل برائت دارد یا ندارد، بعد علم اجمالی مانع بشود از جریان اصل برائت در این دو طرف، بعد گفته می شود که بیائید این ضابطه را در اینجا اجراء کنید، شما اصل برائت از وجوب صوم تعیینا می خواهید جاری کنید حرفی نیست، ولی از آن طرف اصل برائت از وجوب تخییری صوم او الاطعام هم جاری می شود، زیرا اگر شما علم اجمالی نداشتید به وجوب صوم تعیینا یا وجوب احد الفعلین بلکه شک داشتید در وجوب تخییری آیا اصل برائت از وجوب تخییری جاری نمی کردید؟ ما شک داریم که افطار عمدی صوم قضاء قبل از ظهر یا افطار عمدی صوم نیابی بعد از ظهر کفاره دارد یا نه، برائت جاری می کنیم از وجوب کفاره و لو تخییرا، پس شک در وجوب تخییری جامع صوم او الاطعام فی حد ذاته مجرای اصل برائت است، برای چی می گوئید اصل برائت از وجوب تخییری اثر ندارد، علم اجمالی که آمد مشکل ایجاد کرد و الا شک در وجوب تعیینی صوم مجرای اصل برائت است، شک در وجوب تخییری جامع بین صوم و اطعام مجرای اصل برائت است، چرا می گوئید مجرای اصل برائت نیست، علم اجمالی که آمد مشکل ایجاد کرد در جریان این اصل برائت، خوب همانطور که مشکل ایجاد می کند راجع به اصل برائت از وجوب تخییری مشکل هم ایجاد می کند از وجوب تعیینی، ترجیح بلامرجح می شود که شما می گوئید اصل برائت از وجوب تعیینی جاری است بلامعارض، اصل برائت از وجوب تخییری را می گوئید اثر ندارد، چرا اثر ندارد، اگر علم اجمالی مانع نمی شد شما جاهای دیگر که برائت از وجوب تخییری جاری می کنید شک دارید در اصل وجوب، مثل این مثال روزه قضاء از دیگران شک می کنید افطار عمدیش بعد از ظهر کفاره دارد یا ندارد برائت جاری می کنید از وجوب کفاره ولو کفاره تخییریه، این اصل برائت که بی فائده نیست، علم اجمالی آمد در برابر این اصل برائت، خوب مشکل علم اجمالی طرفینی است هم برای برائت از وجوب تعیینی مشکل ایجاد می کند و هم برای برائت از وجوب تخییری، چه فرق می کند.

اقول: هیچ کدام از این دو بیان تمام نیست، اما بیان اول که در تقریرات ایشان هست، ایشان می فرماید ما احراز کرده ایم منجزیت عقلائیه علم به تکلیف را در دوران امر بین تعیین و تخییر، اصل برائت شرعیه هم از اطراف علم اجمالی به تکلیف منصرف است، حالا آقای صدر هم انصراف اصل برائت از اطراف علم اجمالی به تکلیف را قبول داشت، در بحث ترخیص تخییری که محقق عراقی مطرح کرد ترخیص در هر طرفی از اطراف علم اجمالی به شرط اجتناب از طرف دیگر، آقای صدر گفت ما به کدام اصل عملی تمسک کنیم برای اثبات این ترخیص مشروط یعنی ترخیص فی هذا الاناء الاول بشرط الاجتناب عن الاناء الثانی، و ترخیص فی الاناء الثانی بشرط الاجتناب عن الاناء الاول، به حدیث رفع که نمی شود تمسک کرد چون اصلا شامل اطراف علم اجمالی نمی شود چون تکلیف در آنجا ما یعلم است نه ما لایعلم، آقای صدر در مورد برائت همچنین انصرافی را مطرح کردند اما آقای سیستانی در همه اصول عملیه حتی استصحاب این را می گویند.

به نظر ما این فرمایش ایشان خلاف ارتکاز عقلائی است، یک عبدی است می گوید نمی دانم مولا گفت نان لواش بخر یا گفت می خواهی نان لواش بخر می خواهی نان سنگک بخر، فحص هم دیگر ممکن نیست، اگر این عبد برود نان سنگک بخرد و خلاف آن احتیاط عمل کند اگر مولا بخواهد او را عقاب کند که چرا نان لواش نخریدی به وجدان عقلائی این عقاب بلا بیان نیست؟ می گوید مولا من چه می دانستم تو از من می خواهی نان لواش بخرم، اگر شما قبول نکنید بگوئید برای ما واضح نیست برائت عقلیه و عقلائیه در این موارد، ما خیلی اصرار ندرایم به اینکه حتما اثبات کنیم برائت عقلیه یا عقلائیه را، ما می گوئیم اگر این مولا گفته رفع عن عبیدی ما لایعلمون این را تابلو کرده زده روی دیوار، حالا می خواهد عقاب کند این عبد ار که چرا نان لواش نخریدی، این عبد می گوید مولا خواهشاً این رفع ما لایعلمون را از این دیوار بردار، تو خودت داری به مردم دنیا اعلام می کنی که من امتنان و تفضل کردم بر بندگانم چیزهایی را که نمی دانند از دوششان برداشتم، خوب من آیا می دانستم که تو از من نان لواش می خواهی بخرم یا نمی دانستم، مولا می گوید نمی دانستی، می گویم پس تو گفتی رفع ما لایعلمون، خوب چه انصرافی دارد حدیث رفع از اینجا؟ دیگر عرف نمی گوید این برائت از وجوب خریدن نان لواش تعارض می کند با برائت از وجوب خریدن جامع بین نان لواش و نان سنگک، چرا؟ زیرا عرفی می گوید آن برائت توسعه آور نیست، چون من وقتی می دانم حتما یکی از این دو تا را بخرم شک دارم که آیا مخیرم بین این دو یا متعین است بر من که نان لواش بخرم اینکه بگوئی بنده من تخییر بین نان لواش و نان سنگک از تو رفع شد، می گوید این چه منتی است بر من می گذاری، رفع تخییر به ضرر من است نه به نفع من.

پس من اصرار ندارم برائت عقلیه جاری کنم در دوران امر بین تعیین و تخییر و اصلا ما که برائت عقلیه را اساسش را منکریم، و برائت عقلائیه هم در دوران امر بین تعیین و تخییر ولو مظنون هست ولی زیاد اصراری به آن نداریم، ما اصرارمان این است که این مولایی که رفع ما لایعلمون گفته مردم تمسک می کنند می گویند شک در کلفت زائده داریم ما می دانیم یا باید نان لواش یا نان سنگک بخریم شک داریم در کلفت زائده که حتما باید نان لواش بخریم، شک در کلفت زائده است، برائت مستفاده از رفع ما لایعلمون مشکلی ندارد که اینجا جاری بشود، و لذا به نظر ما هیچ انصرافی ندارد رفع ما لا یعلمون از این مورد، بله از اطرف علم اجمالی بین المتبیانین بعید نیست منصرف باشد رفع ما لایعلمون، چون علم اجمالی دارم به یک کلفتی یا به وجوب اکرام زید یا به وجوب اکرام عمرو، امر دائر است بین دو تا کلفت که هر کدام از این دو کلفت فی حد نفسه مشکوک است، اما در دوران امر بین تعیین و تخییر عرف می گوید من که باید بروم سراغ خریدن نان یا سنگک یا لواش، اینکه معلوم است، اگر نه سنگک بخرم نه لواش که یقینا غرض مولا تفویت شده، من شک دارم در کلفت زائده خریدن نان لواش تعیینا چرا انصراف داشته باشد رفع ما لایعلمون از آن، وجهی برای انصراف نیست.

این چیزی هم که در بیان دوم نقل شد که ما باید اصل برائت را در هر کدام از اطراف با قطع نظر از علم اجمالی حساب کنیم، با قطع نظر از علم اجمالی برائت از وجوب تخییری اثر دارد در مقابل عدم وجوب تخییری که آزادی مطلق می دهد، جوابش این است که به چه دلیل ما چشممان را روی این واقعیت که مبتلا هستیم به علم اجمالی ببنیدیم و بعد ببینیم اصل برائت از وجوب تخییری اثر دارد یا ندارد، چه کسی این را گفته است؟ آقا من علم اجمالی دارم بین تعیین و تخییر این علم اجمالی هست و در اطراف این علم اجمالی می خواهم اصل جاری کنم، کلام این است که با وجود این علم اجمالی اصل برائت از وجوب تخییری اثر ندارد چون اصل اینکه باید یکی از این دو فعل را انجام بدهم معلوم است، فرق می کند با آن مثال علم اجمالی بین المتبیانین، در آنجا ما نمی گوئیم فرض کن علم اجمالی نداری اصل جاری کن، بعد علم اجمالی بیاید این دو اصل را به جنگ هم بفرستد، ما این را نمی گوئیم، بلکه در علم اجمالی بین المتبیانین هم ما می گوئیم در همین حال علم اجمالی که یا این آب نجس است یا این سیب احتمال دارد که شارع بگوید سیب را بخور التفاحة لک حلال، احتمالش که هست، احتماش هم هست که بگوید الماء لک حلال، ولی هر کدام را بگوید نباید دیگری را بگوید، اگر بگوید التفاحة حلال دیگر نباید بگوید الماء لک حلال چون می شود ترخیص در مخالفت قطعیه، آنوقت خطاب کل شئ لک حلال نسبت به این سیب اقتضاء می کند که شارع بگوید التفاحة لک حلال، عموم قاعده حل نسبت به آب می گوید بائک تجر و بائی لاتجر، چرا نمی گوئی الماء لک حلال، ترجیح بلامرجح است که بگوئی التفاحة حلال، به ملاک ترجیح بلا مرجح ما می گوئیم که اصل حل یا اصال البرائة در اطراف علم اجمالی بین المتبیانین تعارض و تساقط می کند، نه اینکه علم اجمالی را نادیده می گیریم اصل را در هر دو طرف می بینیم جاری است حال علم اجمالی می آید هر دو اصل را به جنگ هم می فرستد، بلکه از اول علم اجمالی روی این آب و این سیب هست، در عین حال عموم قاعده حل مقتضی دارد که بگوید این سیب حلال است که نتیجه اش این می شود که اجتناب از آب بکن، این معارض می شود با عموم قاعده حل که می گوید آب حلال است یعنی از سیب اجتناب کن، تعیین و انتخاب یکی دون دیگری ترجیح بلا مرجح یعنی دعوای بلا دلیل است، نه اینکه ما علم اجمالی را نادیده بگیریم در ثمره پیدا کردن برای اصل، اینکه وجهی ندارد.

{معلوم نیست که بناء عقلاء در دوران امر بین تعیین و تخییر بر احتیاط باشد، ما فوقش جازم نمی شویم به برائت عقلائیه هر چند بعید هم نمی دانم جریان آن را ولی صد در صد نمی شود قسم خورد که این بناء وجود دارد در جائی که بیان از مولا صادر است و مردد است بین تعیین و تخییر، و لکن اگر اطلاق رفع ما لایعلمون باشد عقلاء به اطلاق این برائت شرعیه عمل می کنند، استصحاب و حدیث رفع هم که ظهور ندارد در امضائیت محضه، بله اگر یک جائی ارتکاز عقلاء بر خلاف اطلاق یک حدیث باشد او موجب انصراف می شود، اما اگر عقلاء لاارتکازند و چون ارتکازی ندارند چیزی نمی گویند، یا حتی ارتکاز ضعیف دارند بر احتیاط نه ارتکاز قوی که موجب انصراف خطاب بشود چه وجهی دارد انصراف خطاب}.

پس به نظر ما در دوران امر بین تعیین و تخییر اصل برائت از تعیین جاری می شود بلامعارض.

شبهة: بله ما گاهی دچار مشکل می شویم، مثلا نمی دانیم تقصیر در عمره تمتع خصوص أخذ شعر است تعیینا یا مخیریم بین أخذ شعر و تقلیم ظفر، می شود دوران امر بین تعیین و تخییر، ما حرفی نداریم برائت از تعیین جاری کنیم، وجوب تعیینی کوتاه کردن مو مجرای برائت است، ولی استصحاب بقاء احرام و محرمات احرام بعد از اینکه ناخن را گرفتیم جاری می شود، آن وقت آن اصل برائت که حاکم نیست بر این استصحاب بقاء احرام، چون اصل موضوعی نیست، درست است که منشأ شک در بقاء احرام شک در این است که وجوب أخذ شعر تعیینی است یا تخییری، اما برائت از وجوب تعیینی أخذ شعر که اثبات نکرد وجوب تخییری جامع بین أخذ شعر و تقلیم ظفر را، اینکه می شود اصل مثبت، در اقل و اکثر ارتباطی می گفتند استصحاب عدم تقیید اثبات اطلاق می کند، ما هم به غفلت نوعیه پناه بردیم و از غفلت نوعیه استفاده کردیم یک اطلاق مقامی برای ادله اصول مثل استصحاب عدم تقیید و اصل برائت درست کردیم، اما در دوران امر بین تعیین و تخییر که برائت از تعیین و استصحاب عدم وجوب تعیینی اثبات نمی کند تعلق وجوب را به احد الفعلین، روشن است که این می شود اصل مثبت، تا او اثبات نشود اصل حاکمی نداریم بر استصحاب بقاء احرام و استصحاب بقاء محرمات احرام، این شبهه هست.

دیگر اینجا به غفلت نوعیه تمسک کردن سخت تر هست از تمسک به غفلت نوعیه در موارد اقل و اکثر ارتباطی، در آنجا ما می گفتیم که برائت از وجوب اکثر صحت ظاهریه اقل را اثبات می کند، عرف هم غافل است آثار صحت واقعیه را بار می کند، چون اصل امر به این اقل محرز است من می دانم واجب است موی خودم را بچینم اما یکی کافی است یا سه تا حداقل لازم است برائت جاری می کنم از اکثر می گویم چیدن موی دوم و سوم لازم نیست که بعضی ها مثل علامه می گفتند حداقل باید سه مو را کوتاه کنی، نه برائت می گوید بیشتر از یک مو کوتاه کردن لازم نیست، خوب صحت این تقصیر ظاهرا اثبات می شد عرف غفلت نوعیه داشت آثار صحت واقعیه را که خروج از احرام است بار می کرد، اما در دوران امر بین تعیین و تخییر یک مقداری مشکل تر است این ادعای غفلت نوعیه، و المسألة بعد بحاجة الی مزید تأمل.

نکته: یک استثنائی هست از اصل برائت در این دوران امر بین تعیین و تخییر، استثناء آنجایی است که ما بدانیم که اگر این صوم و اطعام واجب تخییری اند از باب تضاد الملاکین است، به قول آخوند در واجب تخییری گاهی وجوب تخییری به ملاک تضاد الملاکین است، یعنی هم صوم ملاک تعیینی دارد و هم اطعام، ولی شارع چه کند اگر روزه بگیری دیگر ملاک اطعام استیفاء نمی شود اگر اطعام کنی ملاک صوم استیفاء نمی شود، نه اینکه یک ملاک قائم است به جامع، نخیر! دو ملاک مستقل داریم مترتب بر هر کدام از این دو طرف، علت اینکه هر دو طرف واجب تعیینی نشد این است که قابل استیفاء نیست هر دو ملاک با هم، شبیه وجوب تخییری در تزاحم بین المتساویین، هر دو ملاک دارد انقاذ این پسر مولا و انقاذ آن پسر مولا، ولی مولا می بیند شما نمی توانید هر دو را انقاذ بکنید می گوید انقذ احدهما.

خوب این فرض صاحب کفایه انصافا انیاب اغوال است، که دو تا فعل است مثل صوم و اطعام که امکان جمع بین این دو فعل هست اما ملاک مترتب بر این دو فعل قابل جمع نیست، اگر روزه بگیری ملاک اطعام استیفاء نمی شود اگر اطعام کنی ملاک صوم استیفاء نمی شود، ما نه همچنین مثال عرفی برایش داریم، و نه هم اگر مثال عرفی شاذ نادری برایش پیدا کنیم ارزشی دارد، چون خلاف ظاهر در وجوب تخیری هست، ولی اگر همچنین فرضی شد و احراز کردیم که وجوب تخییری اگر باشد در مورد صوم و اطعام از این قبیل است، اگر این را احرزا کردیم قبول داریم که باید احتیاط کنیم، زیرا می دانیم صوم یک ملاک تعیینی دارد نمی دانیم که بعد از اطعام تمکن داریم از تحصیل آن ملاک تعیینی صوم یا تمکن نداریم، می شود شک در قدرت بر تحصیل غرض مولا، چون این فرض صاحب کفایه معنایش این است که اگر صوم واجب تخییری هم باشد ولی ملاک تعیینی دارد، اگر صوم واجب تعیینی است که هیچ، اگر واجب تخییری هم باشد ملاک تعیینی دارد، فقط علت وجوب تخییری اش این است که اطعام هم ملاک تعیینی دارد و امکان تحصیل کلا الملاکین معا نیست، همچنین فرضی اگر بشود وقتی شک می کنیم که صوم واجب تعیینی است یا واجب تخییری می گوئیم حتما این صوم ملاک دارد و ملاک تعیینی هم دارد، متتهی احتمال می دهیم که اطعام مانع باشد از امکان استیفاء ملاک تعیینی صوم اگر واجب تخییری باشد، اگر هم صوم واجب تعیینی است که هیچ، ملاک تعیینی صوم بعد از اطعام هم قابل استیفاء است، بعد از اطعام شک می کنیم در قدرت بر امکان تحصیل این ملاک ملزم در صوم، اگر این صوم واجب تعیینی است بعد از اطعام هم ملاکش قابل استیفاء است، اگر واجب تخییری است ملاک ملزم تعیینی داشت ولی بعد از اطعام دیگر قابل استیفاء نیست ملاک ملزم او، این نوع واجب تخییری را فرض کردیم، اگر همچنین فرضی باشد و ما یقین کنیم که این واجب ما علی تقدیر کونه تخییریا داخل در این فرض است بله ما ملتزم می شویم به وجوب احتیاط، تحصیل اراده مولا لازم است و ما می دانیم مولا نسبت به این صوم اراده دارد.

این فرض را ما طبق نظر اعلام قبول داریم که باید احتیاط کرد، و لکن اولا این فرض نادر است و یکاد یلحق بانیاب اغوال است، آقا واجب تخییری ملاک قائم به جامع است دیگر، یعنی چی که ممکن است هر دو فعل ملاک مستقلی داشته باشند و لکن اتیان هر کدام از این دو فعل مانع از استیفاء ملاک مستقل در دیگری باشد، این فرض موهوم و انیاب اغوالی است، و لکن اگر همچنین فرضی را احراز کردیم طبق نظر اعلام باید احتیاطا این صوم را اتیان کنیم، چون یقین پیدا می کنیم به ملاک مستقل او، متتهی شک داریم که آیا با اطعام عاجز می شویم از تحصیل ملاک او یا عاجز نمی شویم، خوب ما شک در قدرت داریم باید برویم استیفاء کنیم ملاک صوم را.

بله این اشکال هست که ما به نظر خودمان تحصیل ملاک بر ما لازم نیست، ملاک مستقل دارد یا ندارد به من عبد ربطی ندارد، من عبد طرفدار مولا هستم، مولای حقیقی هر چه را بگوید خوب است تعریف می کنم هر چه را بگوید بد است بد می گویم، ملاک مهم نیست اراده مولا مهم است، خوب من شک دارم در اراده تعیینیه مولا نسبت به صوم، حالا ملاک مستقل دارد داشته باشد، ملاک ملزم یعنی مصلحت مستقله داشته باشد، مگر من بنده مصالح هستم مگر من به قول آقای بروجردی درویش هستم و تابع مصالحم، بلکه انا عبد الله یجب علی ان اطیعه، همین است و بیشتر از این نیست، و من هم شک دارم در اراده تعیینیه خدا برائت جاری می کنم.

هذا تمام الکلام فی دوران الامر بین التعیین و التخییر.

بسم الله الرحم الرحیم

سه شنبه 21/11/93

جلسه 1113

بحث راجع به دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی بود، که عرض کردیم به نظر ما برائت از تعیین جاری هست بلامعارض.

این علم اجمالی هم که مرحوم محقق عراقی مطرح کرد که یا مثلا این صوم که محتمل التعیین هست وجوب تام دارد، یعنی واجب است اتیان به صوم حتی در حال اطعام، و یا اطعام وجوب ناقص دارد یعنی وجوب دارد در حال ترک صوم، این علم اجمالی را هم عرض کردیم منجز نیست:

اولا: چون این علم اجمالی مبتنی است بر اینکه ما حقیقت واجب تخییری را تعلق وجوب به عنوان احدهما ندانیم، بلکه قائل بشویم به اینکه حقیقت واجب تخییری یا طبق نظر مشهور هست که وجوب کل عدل عند ترک عدل الآخر، و یا حقیقت واجب تخییری آن چیزی است که محقق عراقی فرمود که طلب ناقص به هر عدلی تعلق گرفته است، یعنی سدّ باب عدم بکنیم بر اطعام مگر از آن عدمی که مقرون است به وجود صوم، که ما معتقدیم حقیقت واجب تتخییری این نیست و ذکرنا تفصیل الکلام فی مباحث الالفاظ، حقیقت واجب تخییری وجوب احدهما هست.

ثانیا: علاوه بر اینکه عرض کردیم طبق مسلک اقتضاء حتی بنا بر تصویر مشهور و محقق عراقی از وجوب تخییری این علم اجمالی که محقق عراقی ادعا کرد منحل می شود، اصل برائت از وجوب صوم مطلقا جاری است بلامعارض.

برخی از جمله خود محقق عراقی علی ما یظهر منه گفته اند این علم اجمالی بنا بر مسلک اقتضاء منجز نیست چون ترخیص در مخالفت قطعیه در آن پیش نمی آید، در مثال وجوب صوم یا اطعام که وجوب صوم محتمل التعیین است شما علم اجمالی دارید یا واجب است صوم فی حال فعل الاطعام، (اما صوم فی حال ترک الاطعام معلوم بالتفصیل هست وجوبش، آنچه که معلوم تفصیلی نیست وجوب صوم هست در حال اتیان به اطعام)، یا واجب است صوم در حال اتیان به اطعام یا واجب است اطعام در حال ترک صوم، مخالفت قطعیه این علم اجمالی ممکن نیست، زیرا شما اگر اطعام را ترک کنید علم تفصیلی دارید به وجوب صوم، دیگر علم اجمالی مطرح نیست، اگر اطعام را انجام بدهید مخالفت قطعیه نکرده اید، چون شاید اطعام واجب تخییری است و شما امتثال کرده اید این وجوب تخییری را، پس گفته می شود این علم اجمالی بنابر مسلک اقتضاء منجز نیست چون جریان اصل برائت در اطرافش مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه نیست، امکان ندارد که من این علم اجمالی را مخالفت قطعیه بکنم، اگر اطعام را ترک کنم وجوب صوم معلوم بالتفصیل می شود، اطعام را ترک نکنم و انجام بدهم خوب احتمال می دهم که واجب تخییری بود و امتثال کردم، پس اصل برائت از وجوب صوم فی حال الاطعام و اصل برائت از وجوب اطعام در حال ترک صوم ترخیص در مخالفت قطعیه نیست و بنابر مسلک اقتضاء جاری می شود.

اقول: این مطلب درست نیست، چون ما در بحث علم اجمالی گفته ایم که جریان اصل برائت در اطراف علم اجمالی خلاف ارتکاز عقلائی هست ولو مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه نباشد، مثل علم اجمالی به حرمت احد الضدین، که یا قیام بر من در این آن حرام است یا جلوس، مخالفت قطعیه اش ممکن نیست که هم قیام کنم در آن واحد و هم جلوس، و لکن در ارتکاز عقلائی این علم اجمالی منجز است چون می توانم احتیاط کنم ترک کنم هم قیام را هم جلوس را در این آن به اینکه اضطجاع کنم و بخوابم نه قیام کنم نه جلوس، و عقلاء می گویند شارع بگوید مجازی قیام کنی مجازی جلوس کنی این تناقض دارد عقلائا با آن تکلیف فعلی معلوم بالاجمال، اینجا هم همین است، درست است که مخالفت قطعیه ممکن نیست در این بحث و لکن جریان اصول در اطراف مستلزم ترخیص قطعی است در مخالفت تکلیف واقعی که معلوم بالاجمال هست، بالاخره من علم اجمالی دارم به یک تکلیفی در بین، هر کدام از این دو طرف که محتمل التکلیف است اصل برائت در او جاری بشود یعنی یقینا شارع ترخیص داد در مخالفت آن تکلیف معلوم بالاجمال ولو من قدرت ندارم که مخالفت قطعیه بکنم آن را، اینجا هم یا وجوب صوم وجوب مطلق هست اصل برائت نفی کرده این وجوب مطلق را که وجوب صوم در حال اطعام است، یا اگر وجوب صوم وجوب مطلق نیست پس اطعام وجوب ناقص دارد وجوب اطعام در حال ترک صوم هست، آن هم اصل برائت از او جاری شد، این نقض غرض است عقلائا.

فقط جواب از این تعارض اصول این بود که ما عرض کردیم که اصل برائت از وجوب اطعام در حال ترک صوم که محتمل التعیین است هیچ اثر عملی و توسعه عملیه بر مکلف ندارد و لذا جاری نمی شود تا تعارض کند با برائت از وجوب تعیینیه صوم.

پس عدم تعارض اصول به ملاک این است که برائت از وجوب اطعام در حال ترک صوم اثر عملی ندارد، نه اینکه جاری می شود در کنار برائت از وجوب تعیینی صوم و ترخیص در مخالفت قطعیه از آن لازم نمی آید، نخیر، ترخیص در مخالفت قطیعه علم اجمالی لازم نیست، بلکه برای معارضه اصول کافی است که علم اجمالی به تکلیف داریم ولو مخالفت قطعیه آن تکلیف ممکن نباشد، مثل علم اجمالی به حرمت احد الضدین.

این مطلب را هم توجه داشته باشید، نتیجه عرض ما با این اختیاری که کردیم و برائت از وجوب تعیینی صوم جاری کردیم شد توسط در تنجیز، یعنی ما برائت جاری کردیم از وجوب تعیینی صوم رفتیم اطعام کردیم اگر فی علم الله واجب باشد صوم تعیینا ما برویم اطعام بکنیم عقاب نمی شویم چون محتمل العدل را آورده ایم، ولی اگر اطعام را هم ترک کنیم عقاب می شویم این می شود توسط در تنجیز، وجوب تعیینی صوم فی علم الله توسط در تنجیز پیدا می کند بستگی دارد که ما مخالفت بکنیم این وجوب تعیینی صوم را با فعل اطعام که معذور هستیم و مستحق عقاب نیستیم، اگر مخالفت بکنیم وجوب تعیینی صوم فی علم الله را با ترک صوم و ترک اطعام مستحق عقاب خواهیم بود، این به معنای این است که ما اگر ترک کردیم صوم را و ترک کردیم اطعام را بر وجوب تعیینی صوم فی علم الله عقاب می شویم، اینطور نیست که وجوب تعیینی صوم مطلقا تأمین از عقاب داشته باشد، بلکه تأمین از عقاب بر مخالفت وجوب تعیینی صوم در صورتی است که ما محتمل العدل را که اطعام هست اتیان کنیم.

نکته: در پااین این را هم عرض کنم که فرضی که ما مطرح کردیم این بود که صوم قطعا واجب هست نمی دانیم تعیینی است وجوب آن یا تخییری است، و لکن بحث اختصاص به این دارد، مهم این است که ما احتمال وجوب تخییری بدهیم بین صوم و اطعام، که حالا اگر این وجوب تخییری نباشد گزینه دیگر چیست او مهم نیست، در فرض نبود وجوب تخییری اگر گزینه دیگر وجوب تعیینی صوم است یعنی علم اجمالی داریم یا صوم واجب تعیینی است یا صوم و اطعام وجوب تخییری هستند اصل برائت از تعیینیت صوم جاری می شود.

گزینه دیگر این باشد که یا صوم واجب تعیینی است یا اطعام واجب تعیینی است یا هر دو واجب تخییری اند، که می شود علم اجمالی ثلاثی الاطراف، ما می گوئیم اصل برائت از تعیینیت صوم جاری می شود اصل برائت از تعیینیت اطعام هم جاری می شود نتیجه اش می شود تخییر، برخلاف نظر مشهور که می گویند ما در این فرض هم باید روزه بگیریم و هم اطعام کنیم چون می گویند احتمال تعیینی بودن صوم می دهیم باید روزه بگیریم احتمال تعیینی بودن اطعام می دهیم باید اطعام هم بکنیم، اما ما اصل برائت جاری می کنیم از وجوب تعیینی صوم و وجوب تعیینی اطعام نتیجه این می شود تخییر.

یک فرض سومی هم می توانیم داشت باشیم که احتمال می دهیم هر دو هم صوم و هم اطعام با هم واجب تعیینی باشند، نمی دانیم مولا گفته صوم و اطعم معا یا گفته صم او اطعم، یعنی علم اجمالی داریم که هم صوم و هم اطعام هر دو با هم واجب تعیینی باشند که هر دو را باید بیاوریم با هم یا مخیریم بین صوم و اطعام، اینجا هم برائت از تعیینی بودن صوم و اطعام جاری می کنیم نتیجه می شود تخییر، ولی مشهور می گویند هر دو را باید بیاوریم، چون علم اجمالی داریم یا هر دو با هم به نحو جمع واوی واجبند یا یکی از این دو واجب است تخییرا، این علم اجمالی به نظر مشهور منحل نیست چون احتمال وجوب تخییری می دهیم ولی از طرف دیگر احتمال وجوب تعیینی معا را هم می دهیم، می شود دوران امر بین تعیینیت کلیهما او تخییریتهما، همان ادله ای که مشهور اقامه کرده اند بر وجوب احتیاط اینجا هم می آید، مثلا می گفتند ما نمی دانیم متعلق وجوب یا عنوان صوم هست یا عنوان احدهما است که به عنوان وجه سوم مطرح کردیم او اینجا هم می آید، وجه های دیگر هم می آید، می گویند نمی دانیم عنوان احدهما واجب است یا عنوان صوم و اطعام و این علم اجمالی منجز است.

و لکن در همه این فروض مادامی که احتمال وجوب تخییری می دهیم برائت از وجوب تعیینی صوم، برائت از وجوب تعینی اطعام، و برائت از وجوب تعیینی هر دو جاری می شود، به شرط اینکه احتمال وجوب تخییری را بدهیم.

هذا کله بالنسبة الی دوران الامر بین التعیین و التخییر.

تنبیه: گاهی در فقه ما می دانیم که اتیان به یک فعلی مسقط تکلیف است، مثلا نماز جماعت بخوانیم مسقط وجوب قرائت است اما اگر ندانیم که این از باب تخییر بین وجوب قرائت در نماز و وجوب جماعت است، یعنی ما مخیریم بین اینکه نماز فرادی بخوانیم با قرائت یا اقتداء بکنیم به نماز جماعت، می دانیم که اگر اقتداء کنیم به نماز جماعت قرائت از ما ساقط است اما این نماز جماعت به عنوان عدل واجب تخییری است یا نه واجب ما قرائت است تعیینا ولکن اقتداء به نماز جماعت مسقط تکلیف ماست نه اینکه عدل تکلیف باشد، پس ما شک می کنیم آیا اینکه در نماز جماعت شرکت بکنیم دیگر بر ما قرائت واجب نیست از باب این است که جماعت عدل الواجب است که بشود عدل وجوب تخییری، یا از باب اینکه مسقط واجب تعیینی است بدون اینکه خودش عدل الواجب باشد، اگر شک بکنیم آنوقت یک بحثی پیش می آید که عرض خواهم کرد.

قبل از اینکه آن بحث را عرض کنم مثال بزنم برای مواردی که عدل الواجب نیست ولی مسقط واجب است، ولد اکبر باید نماز پدر را قضاء کند اما اگر یک فرد دیگری مثلا ولد اصغر نمازهای پدر را قضاء کند این عدل الواجب نیست ولی مسقط واجب است، بر ولد اکبر واجب است خودش قضاء کند نمازهای پدر را مگر اینکه دیگری قضاء کند آنها را، که در این صورت تکلیف این ولد اکبر ساقط می شود، این می شود مسقط واجب بدون اینکه عدل واجب باشد.

این عدل الواجب بودن با مسقط واجب بودن ثمره هم پیدا می کند، ثمره اش این است که اگر من عاجز بشوم از آن فعل واجب مثل قرائت در نماز فرادی، برای اینکه قرائت من مثلا قرائت ملحونه و مغلوطه است عاجز هستم از قرائت صحیحه، اگر نماز جماعت عدل واجب باشد عقل می گوید بر تو واجب بود جامع بین قرائت در نماز فرادی و یا شرکت در نماز جماعت، عاجز هستی از یک عدل آن عقل می گوید باید عدل دیگر را اتیان کنی، خاصیت واجب تخییری این است که عجز از یک عدل موجب می شود عقل بگوید عدل دیگر را بیاور، اما اگر حضور در نماز جماعت مسقط واجب باشد نه عدل واجب تخییری، خوب اتیان به مسقط که بر من لازم نیست، خدایا تو به من واجب کردی قرائت در نماز را در فرض قدرت ولی من قادر نیستم بر قرائت صحیحه در نماز، عقل نمی گوید خودت را از موضوع وجوب قرائت خارج کن با شرکت در نماز جماعت، عقل این را نمی گوید، اتیان به مسقط تکلیف لازم نیست، اتیان به متعلق تکلیف لازم است، مثل اینکه مردی نمی تواند انفاق کند بر زوجه اش، طلاق مسقط تکلیف به انفاق است، وقتی که طلاق داد وجوب انفاق بر زوجه ساقط می شود، آیا طلاق که اتیان به مسقط تکلیف است واجب است؟ نخیر، طلاق نمی دهم می گویم خدایا گفتی انفقوا بالمعروف من قادر نیستم بر انفاق لا یکلف نفسا الا وسعها، اتیان به مسقط تکلیف یعنی خارج کردن مکلف خودش را از موضوع تکلیف، این لازم نیست، آنی که لازم است بر مکلف اتیان به متعلق تکلیف است، مثل این می ماند که من در وطنم روزه نمی توانم بگیرم سفر مسقط تکلیف به اداء صوم شهر رمضان است، آیا باید بروم سفر؟ اینطور نیست.

البته ما در نماز جماعت به نظرمان مسلم است که نماز جماعت مسقط نیست بلکه عدل واجب است، چون قرائت که خودش واجب ضمنی است، آنی که در مقابل جماعت شرکت کردن است نماز فرادی خواندن است، و الا قرائت در نماز که یک واجب ضمنی است، مولا اگر بخواهد حضور در جماعت را مسقط تکلیف قرار بدهد معنایش این است که به ما می گوید نماز با قرائت بخوانید مگر اینکه در جماعت شرکت کنید، خوب من اگر در جماعت شرکت کنم تکلیف به نماز ندارم؟ هر مکلفی مکلف به نماز است، حالا چه فرق می کند در نماز در مسجد و خارج مسجد می گوئید عدل واجب است، اینجا هم جماعت یا فرادی عدل واجب است، قرائت در نماز که واجب استقلالی نیست تا خودش بشود عدل واجب تخییری یا نماز جماعت بشود مسقط این وجوب قرائت، آنی که در مقابل نماز جماعت است نماز فرادی است، بحث در این است که معنا ندارد که ما حضور در نماز جماعت را مسقط بدانیم نسبت به وجوب قرائت، چون وجوب قرائت وجوبش ضمنی است و وجوب ضمنی جعل مستقل ندارد، پس شارع باید بگوید نماز با قرائت بر تو واجب است مگر اینکه نماز با جماعت بخوانی، خوب نماز با جماعت بخوانم دیگر نماز با قرائت بر من واجب نیست، خوب چه چیز واجب است، آیا هیچ چیز واجب نیست، یعنی کسی که نماز جماعت می خواند اصلا نماز بر او واجب نیست، چون فرض این است که در سفر می گوئید کسی که سفر برود در ماه رمضان روزه بر او واجب نیست، اما کسی که نماز جماعت می خواند آیا می گویید نماز بر او واجب نیست، یا نماز جماعتش مصداق آن واجب است، شارع برای کسی که در نماز جماعت شرکت می کند امر به طبیعی نماز که شامل این نماز جماعت بشود دارد یا ندارد، قطعا دارد، اقیموا الصلوة شامل این نماز جماعت هم می شود دیگر، شارع گفته یا نماز با قرائت بخوان یا نماز جماعت بخوان می شود عدل واجب دیگر، مسقط بودن نماز جماعت غیر معقول است، چون یک راه این است که شارع بگوید یا نماز با قرائت بخوان یا نماز با جماعت بخوان که می شود عدل واجب و می شود واجب تخییری، اما اگر این را نگوید بخواهد نماز جماعت مسقط وجوب باشد معنایش این است که ایها الناس کسانی که نماز جماعت نمی خوانند نماز با قرائت بخوانند، اما آنهایی که نماز با جماعت می خوانند آنها چی؟ آیا بر آنها واجب نیست نماز؟ اینکه نمی شود، پس حتما باید نماز جماعت خواندن بشود عدل واجب تخییری، معنا ندارد کسی که نماز جماعت می خواند اصلا وجوبش در حقش ساقط باشد، شارع اگر می خواست وجوب قرائت را در نماز یک وجوب استقلالی بداند می شد که بگوید نماز واجب است قرائت در نماز هم واجب استقلالی است برای کسی که در نماز جماعت شرکت نمی کند، این خوب است، کسی که در نماز جماعت شرکت می کند وجوب قرائت ندارد استقلالا، اما قرائت که وجوب استقلالی ندارد بلکه وجوبش ضمنی است وجوب ضمنی جعل مستقل ندارد بلکه جعل می شود به تبع جعل وجوب نماز مع القراءة، به مردم می گویند ایها الناس باید نماز با قرائت بخوانید یا نماز جماعت بخوانید، می شود عدل واجب تخییری دیگر، این نماز جماعت که نمی تواند مسقط بشود نسبت به وجوب نماز مع القراءة، و الا معنایش این است که کسانی که نماز جماعت نمی خوانید شماها باید نماز بخوانید مع القراءة، اما کسانی که نماز جماعت می خوانند چطور؟ آیا آنها نماز در حقشان واجب نیست و مستحب است؟ شما جز عدل واجب تخییری تصویر دیگری نمی توانید داشته باشید در اینجا.

بله می توانید یک فرضهایی را مطرح کنید که محذور دارد، بگوئید کسانی که نماز جماعت نمی خوانند باید نماز با قرائت بخوانند و کسانی که نماز با قرائت نمی خوانند باید جماعت بخوانند، اگر بخواهید مسقط قرار بدهید باید دو طرفه باشد و اینجور بگوئید، کسانی که نماز جماعت نمی خوانند باید نماز با قرائت بخوانند، خوب کسانی که نماز جماعت می خوانند که نمی شود گفت تکلیف ندارند لذا باید نسبت به آنها هم اینجور بگوئید که کسانی که نماز با قرائت فرادی نمی خوانند باید نماز با جماعت بخوانند، این معنایش این است که کسانی که اصلا نماز جماعت نمی خوانند هم وجوب نماز مع القراءة فرادی در حقشان فعلی است چون نماز جماعت نمی خوانند، و هم نماز جماعت در حقشان فعلی است چون نماز مع القراءة فرادی نمی خوانند، این هم که نمی شود که دو تا وجوب فعلی در حق بی نمازها باشد، نمی شود گفت بی نماز دو تا تکلیف فعلی دارد و بخاطر مخالفت این دو تکلیف فعلی دو تا استحقاق عقاب دارد، اینها محتمل نیست، پس متعین است که واجب تخییری بشود، نماز مع القراءة فرادی او صلاة الجماعة واجب است بر هر مکلفی، لذا نماز جماعت می شود عدل واجب تخییری، مقتضای قاعده این است که کسی که نمی تواند نماز فرادی مع القراءة الصحیحه بخواند متعین می شود بر او عدل الواجب که عبارت است از نماز جماعت، بله اگر نماز جماعت عدل واجب نبود بلکه فقط مسقط بود برای وجوب قرائت کسی که عاجز است از قرائت صحیحه لازم نبود اتیان به مسقط بکند، بلکه می گفت خدایا اگر من نماز جماعت شرکت نکنم مکلف می شوم به قرائت و تکلیف هم مشروط به قدرت است لذا به خاطر عجز مخالفت می کنم با این وجوب قرائت و هیچ عقابی ندارم. تتمة الکلام ان شاء الله روز شنبه.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 25/11/93

جلسه 1114

بحث در جایی بود که ما می دانیم یک فعلی مسقط تکلیف هست اما نمی دانیم آیا این فعل عدل الواجب هست که در فرض عجز از آن عدل دیگر واجب هست عقلا اتیان این عدلی که مسقط هست، و یا صرفا این فعل مسقط تکلیف است بدون اینکه عدل واجب باشد، که اتیان به او ولو در فرض عجز از ان عفل آخر واجب نیست، مثلا شرکت در نماز جماعت نمی دانیم عدل نماز فرادی هست که اگر کسی عاجز شد از نماز فرادی بخاطر اینکه قرائت صحیحه بر او ممکن نیست واجب می شود عقلا حضورش در نماز جماعت، یا صرفا حضور در نماز جماعت مسقط تکلیف هست به وجوب قرائت در نماز، که اگر صرفا مسقط باشد عقل حکم نمی کند کسی که عاجز از قرائت صحیحه است حتما باید در نماز جماعت شرکت کند، چون عقل حکم به امتثال تکلیف می کند که متعلق تکلیف را اتیان کنید، اما اگر عاجز شدیم از اتیان متعلق تکلیف واجب باشد که مسقط آن تکلیف را ایجاد کنیم همچنین چیزی نداریم.

اقول: این کبری مسلم است، اینکه اتیان به عدل الواجب لازم هست در فرض عجز از عدل دیگر ولی اتیان به مسقط تکلیف لازم نیست این کبری مفروغ عنه است، و لذا در مباحث دیگر این مطلب مطرح است که مثلا اگر کسی به سفر رفت نیت اقامه عشرة ایام کرد، خوابش برد موقعی که بیدار شد فقط به اندازه چهار رکعت تا غروب آفتاب وقت دارد، قبل از غروب آفتاب متمکن از چهار رکعت نماز است نه هشت رکعت، آقای خوئی فرموده لازم نیست این آقا نیت اقامه عشرة ایامش را بشکند، بلکه این آقا که ناوی اقامه است موضوع هست برای اینکه ناوی الاقامة عشرة ایام یصلی الظهر و العصر تماما، این آقا هم می گوید من که نمی توانم هم نماز ظهر را تماما بخوانم و هم نماز عصر را تماما بخوانم در وقت، لذا تکلیف به نماز ظهر ساقط می شود در وقت نماز عصر چهار رکعتی می خواند، لزومی ندارد که این آقا نیت اقامه خودش را بشکند با اینکه می تواند این کار را بکند تصمیم بگیرد یک سفر چهار فرسخی در ضمن این ده روز برود، هنوز که نماز چهار رکعتی نخوانده تا نشود کاری کرد، ولی آقای خوئی می گوید لازم نیست این کار را بکند، قصد اقامه را ادامه می دهد فوقش نماز ظهر فوت می شود معذور است.

اما اگر کسی بگوید واجب جامع بین صلاة قصر فی السفر و صلاة تمام فی الحضر هست، که بر هر مکلفی این جامع واجب است که ما استظهارمان از ادله این است وفاقا لما یظهر من البحوث، آنوقت می گوئیم آقا شما می توانی این جامع را امتثال کنی به اینکه نیت اقامه را بشکنی قصد اقامه ات که شکسته شد نماز ظهر دو رکعتی و نماز عصر دو رکعتی داخل وقت بخوانی، و لذا به نظر ما واجب هست که قصد اقامه را این شخص از بین ببرد، ولی اگر از بین نبرد نماز عصر چهار رکعتی خواند صحیح است باطل نیست ولی عقل به او می گوید متعین است بر تو جامع بین صلاة قصر فی السفر و و التمام فی الحضر به اینکه قصد اقامه را بشکنی و کاری کنی که بتوانی نماز ظهر و عصر را در داخل وقت درک کنی، البته جامع بین صلاة قصر فی السفر با این قید و صلاة تمام فی الحضرريال قید سفر و حضر به نماز ما قید متعلق تکلیف است و نه شرط تکلیف، اینطور نیست که شالرع فرموده کسانی که مسافر هستند بر انها قصر واجب است تعیینا و آنهایی که حاضرند بر آنها قضاء واجب است تعیینا، نخیر، قید موضوع نیست سفر و حضر، شاهدش این است که انسان در اثناء وقت می تواند برود سفر و نمازش را در سفر شکسته بخواند، با اینکه تا ساعت سه بعد از ظهر در وطنش بوده اما عمدا نماز را ترک می کند می رود در سفر نماز شکسته می خواند، این معلوم می شود جامع بین صلاة تمام فی الحضر و القصر فی السفر واجب است که انسان می تواند اختیارا این عدل را رها کند و برود سراغ عدل دیگر.

اما بحث قضاء روایت می گوید اگر در سفر فوت شده باید قصرا قضاء کنی اگر در حضر فوت شده باید تماما قضاء کنی، معیار این است که در زمان فوت صلاة مسافر باشی یا حاضر، این را روایات تعیین کرده است، اما در داخل وقت من مکلفم به جامع بین صلاة تمام فی الحضر و صلاة قصر فی السفر، شاهدش همین است که عرض کردم من اول وقت در وطن خودم هستم امام نماز نمی خوانم اختیار سفر می روم در سفر نماز قصر می خوانم، چه بسا در سفر هم نماز نمی خوانم بر می گردم دومرتبه به وطنم هنوز وقت باقی است باز در وطنم نماز تمام می خوانم، این معلوم می شود که من مکلفم به جامع نه اینکه مکلف باشم به خصوص یک حصه، اگر مکلف به حصه بودم چرا او را ترک کردم، من مکلفم به جامع و جامع را می توانم در ضمن هر کدام از این ابدال و عدلها اتیان کنم.

پس کبری مفروغ عنه است که اگر چیزی عدل واجب باشد من متمکن نباشم از عدل دیگرش عقلا واجب می شود اتیان به این عدل، اما اگر صرفا مسقط باشد بدون اینکه عدل واجب باشد بر من چیزی لازم نیست.

در بحث تطهیر مسجد این را گفته اند که اگر کسی خودش متمکن از تطهیر نیست ولی اگر به دیگران خبر بدهد آنها می آیند و تطهیر می کنند مسجد را، آیا واجب است اعلام غیر، همین بحث می آید که آیا آنی که بر من واجب است جامع ایجاد طهارت هست در مسجد ولو با فعل غیر آن هم نه فعل تسبیبی، گاهی فعل فعل تسبیبی است که به یک کسی امر می کنم حالا باجرة أو بغیر اجرة مثل اینکه به پسرم امر می کنم برو مسجد را تطهیر کن او می شود تطهیر تسبیبی من، اما در این مثال بحث فعل تسبیبی نیست اصلا فعل غیر است و من هیچ نقشی در ایجاد آن ندارم مگر اینکه به او خبر بدهم که ایها المؤمن این مسجد نجس است شما خودت می دانی و خدای خودت، می دانم اگر به او بگویم می رود مسجد را تطهیر می کند، اما تطهیر او فعل تسبیبی من و مستند به من نیست، نمی گویند انت طهّرت المسجد، انت طهرت المسجد مستند به من نیست، بله اگر من اجیر می کردم شخصی را برای تطهیر مسجد بعید نبود استناد به من پیدا کند، اما صرف اخبار غیر به نجس بودن مسجد از دست من می آید، خوب همین بحث هست که آیا آنی که بر من واجب است طبیعی ایجاد طهارت در مسجد است ولو مستند به من نباشد، خوب حالا که من عاجزم از آن فرد ایجاد طهارت که مستند به من است عقل می گوید پس به دیگری خبر بده تا فرد دیگری از ایجاد طهارت در مسجد حاصل بشود که فعل مستند به شما نیست، جامع ایجاد الطهارة فی المسجد به عهده شما آمده است، که نظر بعضی در واجب کفائی این است که می گویند طبیعی الفعل به عهده مکلف می آید بدون استناد آن فعل به این مکلف، اما اگر بگوئیم نه آنی که واجب است بر من این است که من ایجاد کنم طهارت را در مسجد، ایجاد طهارت مستندا به من مکلف این واجب است، و تبرع غیر و فعل الغیر و تطهیر غیر بدون استناد به من مسقط تکلیف است نه مصداق متعلق تکلیف، دلیل نداریم که بر من که عاجزم خودم تطهیر کنم مسجد را اما مباشرة او تسبیبا دلیل نداریم که لازم باشد به دیگران خبر بدهم.

پس کبریی مسئله مسلم است، مهم صغرای مسئله است که بحث نماز جماعت است، به نظر ما شکی نیست که نماز جماعت با نماز فرادی اینها هر دو مصداق آن طبیعی صلاة واجبه هستند، معنا ندارد فقهیا که ما بگوئیم نماز جماعت مصداق صلاة واجبه نیست بلکه مسقط صلاة واجبه است.

مرحوم نائینی دیده اگر بگوید صلاة جماعت عدل الواجب و مصداق الواجب هست عقلا کسانی که متمکن از قرائت صحیحه نیستند لازم است بروند در نماز جماعت شرکت کنند و این هم سخت است گفته ما از یک صحیحه استفاده می کنیم که نماز جماعت مسقط وجوب قرائت است و نه عدل الواجب، نه اینکه واجب جامع بین قرائت در نماز فرادی است و حضور در نماز جماعت، نخیر واجب است قرائت در نماز بر کسانی که در جماعت شرکت نمی کنند، آنی که در جماعت شرکت می کند تکلیف ندارد به قرائت، خوب اتیان به مسقط تکلیف هم که لازم نیست برای کسی که عاجز است از قرائت صحیحه، لایکلف الله نفسا الا وسعها، ایشان فرموده شاهد بر اینکه حضور در جماعت مسقط وجوب قرائت است و نه عدل واجب این است که در روایت داریم سینُ بلال شینٌ عند الله، اگر بنا بود نماز جماعت شرکت کردن بشود عدل الواجب خوب بلال باید می رفت در نماز جماعت شرکت می کرد نه اینکه اکتفاء کند به سین بجای شین، این معلوم می شود که بلال که لازم نیست شرکت کند در نماز جماعت و خدا سین گفتن او را بجای شین تنزیل کرده منزله شین دیگران معلوم می شود نماز جماعت مسقط است و الا باید در نماز جماعت شرکت می کرد تا مبتلا به گفتن سین بجای شین نشود.

آقای خوئی فرموده اولا این ورایت مرسل عامی که سند ندارد، ثانیا شین فقط در تشهد نماز است، خوب تشهد هم که مشترک است بین نماز فرادی و جماعت و همه باید تشهد بخوانند، امام که متحمل تشهد مأموم نیست، سوره حمد که شین ندارد، اما سوره های دیگر قرآن خوب مجبور نیست که این شخص اذا الشمس کورت بخواند برود قل هو الله احد بخواند، مگر اینکه کسی بگوید که این را بنده عرض می کنم که سین بلال عند الله شین اطلاق دارد که ولو بلال دوست داشت در نماز فرادایی که می خواند سوره اذا الشمس کورت بخواند، ولی مرحوم نائینی این را نپذیرفته، چون مسلم دیگر اختیار یکی از سور قرآن واجب تخییری است او را که نمی شود انکار کرد، در او که بحث مسقطیت نمی آید و او را که مرحوم نائینی با بحث مسقطیت نمی تواند حل کند، خوب فرادی می خوانی بخوان اما جناب بلال چرا سوره اذا الشمس کورت را انتخاب کردی و سوره قل هو الله را انتخاب نکردی، این را که دیگر مرحوم نائینی نمی تواند توجیه کند با پیش کشیدن بحث مسقطیت، و اگر بحث اذان بلال باشد که اصلا نباید مرحوم نائینی به این روایت استدلال می کرد.

ما یک چیز دیگری اضافه بر این اشکالات می گوئیم که سلمنا که سین بلال شین عند الله این دلیل نمی شود که حضور در نماز جماعت مسقط باشد، نه، عدل الواجب هست حضور در نماز جماعت اما عدل دیگرش جامع بین قرائت صحیحه است و قرائت ملحونه از شخصی که لکنت زبان دارد، آقا یا نماز جماعت بخوانید یا نماز فرادی بخوانید که قرائتتان صحیح ابشد یا قرائت ملحونه ناشی از لکنت زبان داشته باشید، خوب در نماز اصلا شوره تکویر بخواند و بجای اذا الشمی کورت بگوید اذا السمس کورت او هم می شود عدل واجب، آقا عدل اضطراری را ما در آورده ایم، خوب عدل اضطراری عدل است برای کسی که قرائت صحیحه ندارد بخاطر لکنت زبان عدل و بدل قرائت قرار داده اند، بدلش شده قرائت ملحونه ناشی از لکنت زبان، و کل این نماز با قرائت جامع بین قرائت صحیحه یا قرائت ملحونه ناشی از لکنت زبان عدل است برای نماز جماعت، چرا می گوئید نماز جماعت مسقط است؟ و این هم در مورد کسی است که لکنت زبان دارد، نه آنی که تعلم نکرده قرائت صحیحه را، جوان بود نرفت مکتب که حمد و سوره اش را صحیح بخواند حالا که سنش بالا آمده می گوید نمی توانم قرائتم را تصحیح کنم، او را که نمی گوید که، پس مقتضای قاعده همین است که کسانی که قرائت صحیحه نمی توانند داشته باشند آنها شرکت کنند در نماز جماعت.

فقط ما از روایات استفاده کردیم که حضور در نماز جماعت بر اینها لازم نیست، اگر از اول متمکن از تعلم نبودند این قدر متیقن است، چون در موثقه مسعدة بن صدقه داریم انک قد تری من المحرّم من العجم لا یراد منه ما یراد من العالم الفصیح، کسانی که محرّم هستند یعنی تازه دارند عربی صحبت می کنند، عجمی که لم یخالط العرب، نورس است، به شهر محرم می گویند محرم چون در ماههای قمری اولین ماه قمری است، تازاینه هایی که هنوز زبر است چون هنوز استفاده نشده از انها می گویند صوت محرم یعنی تازاینه کارنکرده، المحرّم من العجم آن عجمهایی هستند که زبانشان به عربی کار نکرده لذا گیر می کنند در حرف زدن، خدا از آنها نمی خواهد آنجور قرائتی را که از متکلم فصیح عرب می خواهد، این در صورتی است که مقصر نبودند در تعلّم.

اما اگر مقصر بودن در تعلم بعضی فقهاء می گویند لازم است شرکت کنند در نماز جماعت، بخاطر ترک تعلم مستحق عقاب شدند عقل می گوید بروید در نماز جماعت شرکت کنید تا دفع عقاب بکنید از خودتان، ما می گوئیم نه، اطلاق این موثقه مسعده شامل اینها هم می شود، خوب المحرّم من العجم کسی است که زبانش به عربی باز نشده ولو عن تقصیر منه، کوتاهی کرده.

خوب چه بسا افرادی هستند ولو صدق می کند المحرّم من العجم اما ناشی است از ترک تعلم و قلّت اهتمام اطلاق این موثقه می گیرد، اما استحقاق عقاب را هم که ما بارها گفته ایم انی لغفار لمن تاب، این آقا هم می گوید خدایا هر چی جوانیمان کوتاهی کرده ایم توبه می کنیم الآن هم که المحرّم من العجم لایراد منه م ابرائ من العالم الفصیح، الآن که دیگر نمی توانیم یاد بگیریم همینجوری می خوانیم نماز را، و الا اگر اطلاق این روایت شامل نمی شد این فرد مقصر را بحث حکم عقل نبود به اینکه باید در نماز جماعت شرکت کند، بلکه اصلا اگر در نماز جماعت شرکت نمی کرد و فرادی نماز می خواند مع التمکن از حضور در جماعت نمازش باطل بود، چون اگر اطلاق این روایت نگیرد دلیل نداریم بر اکتفاء به این قرائت ملحونه، ما به نظرمان اطلاق این ادله می گیرد و شامل این مقصر هم می شود.

در صحیحه عبد الله بن سنان هم داریم لو ان رجلا دخل فی الاسلام لا یحسن ان یقرأ القرآن اجزءه ان یکبر و یسبح و یصلی، ولو این لا یحسن ان یقرأ القرآنش ناشی است از تقصیر.(قید دخل فی الاسلام هم قید غالبی است و لذا ذکر او نافی افراد نادر نیست).

اگر شک بکنیم که آیا نماز جماعت مسقط است یا عدل است نوبت به اصل برائت می رسد، اصل برائت جاری می کنیم از وجوب جامع بین قرائت و حضور در جماعت، اینجا اصل برائت از جامع اثر دارد، چون من عاجزم از قرائت صحیحه، اینجا به نفع من است وجوب تعیینی قرائت صحیحه، وجوب جامع بین قرائت صحیحه و حضور در جماعت کلفت زائده دارد، اینجا اصل برائت از وجوب جامع بین قرائت صحیحه و حضور در جماعت جاری می شود، اما وجوب تعیینی قرائت در نماز او که قطعا شامل عاجز نمی شود لا یکلف الله نفسا الا وسعها، برائت از وجوب جامع در اینجا بلامعارض جاری می شود، اثرش هم این است که دیگر حضور در نماز جماعت واجب نیست، ولی ما که گفتیم نوبت به شک نمی رسد، ما اگر نداشتیم این ادله خاصه را، می گفتیم مطمئنا وجوب تعلق گرفته به جامع بین صلاة فرادی مع القراءة و حضور در صلاة جماعت.

اواخر جلسه 1114

### یقع الکلام فی دوران الامر بین الاقل و الاکثر فی المحرمات

دوران امر بین اقل و اکثر در محرمات سه فرض می شود:

فرض اول: اینکه اقل و اکثر استقلالی باشد، مثل اینکه نمی دانیم غناء محرم مطلق صوت لهوی است کما علیه المشهور، یا خصوص صوت لهوی ای است که در کلام باطل و لهوی هست که نظر محقق ایروانی است، که می گوید ما وجدانا فرقی بین غناهای محرم و آوازهای خوش نمی بینیم الا اینکه محتوای غناهای محرم محتوای لهوی است همین که حرف از عشق و عاشقی و اینها می زند، آواز خوش در ضمن کلام لهوی غناء محرم است، حالا ما شک کنیم مراد کدام است می شود اقل و اکثر در محرمات، اصل برائت جاری می کنیم از حرمت آواز لهوی که در کلامی است که لهوی نیست بلکه کلام حق است، اصل برائت از او جاری می کنیم در او هم هیچ شکی نیست، البته اگر شبهه حکمیه باشد مثل این فرض که شبهه مفهومیه ای است که بازگشتش به شبهه حکمیه است ایجا باید مجتهد اجراء برائت نکند نه عامی قبل الفحص.

فرض دوم: دوران امر هست بین اقل و اکثر در محرمات در اقل و اکثر به نحو صرف الوجود، مولا به عبدش گفت که حرف نزن چون می خواهد مردم فکر کنند عبدش کر و لال است راحت حرف بزنند این هم گزارش بدهد به مولا تا بتواند توطئه ئوطئه گران را کشف کند، خوب مولا به عبدش می گوید حرف نزن این نهی از صرف الوجود است دیگر، اما نمی دانیم مولا به این عبدش گفت مطلقا حرف نزن یا گفت بلند حرف نزن، اینجا هم بلا اشکال اصل برائت جاری می شود از حرمت حرف زدن مطلقا، چون نمی داند آیا حرام است مطلق تکلم یا خصوص تکلم جهری، ولی هر کدام حرام باشد به نحو صرف الوجود است که اگر یک بار تکلم کرد دیگر کار از کار می گذرد و همه پی می برند که این عبد کر و لال نیست و نقشه مولا به هم می خورد، خوب این هم اقل و اکثر ارتباطی است، دقیقا مثل اقل و اکثر ارتباطی در واجبات، منتهی در واجبات مطلوب فعل است در اینجا مطلوب ترک است، چه جور در اقل و اکثر در واجبات نمی دانیم آیا نه جزء واجب است یا ده جزء به نحو واجب ارتباطی، اینجا هم هیمنجور است نمی دانیم نهی ارتباطی شده از افراد تکلم یا نهی ارتباطی شده از افراد تکلم جهری.

فرض سوم: دوران امر بین اقل و اکثر هست در محرمات ارتباطیه اما نه به نحو صرف الوجود بلکه به نحو مجموع الوجودات، نمی دانیم مولا گفته همه این نه نفر را اکرام نکن یا همه این ده نفر را اکرام نکن، برای امتثال نهی از مجموع کافی است ترک یک فرد، یعنی اگر گفته مجموع این نه نفر را اکرام نکن همین که اکرام یکی از این نه نفر را ترک کنیم امتثال کرده ایم این هی از مجموع اکرام این نه نفر را، و اگر یکی اضافه کرده به این نه نفر یک نفر دیگر را شده ده نفر و گفته مجموع اینها را اکرام نکن، آن نه نفری را که آن گوشه نشسته اند آنها را اکرام کنیم آن نفر دهم را اکرام نکنیم امتثال کرده ایم تکلیف را، چون گفت مجموع این ده نفر را اکرام نکن کافی الست که ترک کنیم اکرام نفر دهم را، حالا که نمی دانیم آیا این ده نفری که در اتاق هستند منتهی یکی از آنها زید است که در گوشه اتاق مشغول خواندن قرآن است نه نفر دیگر هم مشغول لاطائلات هستند، نمی دانم مولا گفت مجموع این نه نفر را اکرام نکن که باید لااقل یکی از این نه نفر را ترک کنیم اکرامشان را، یا گفت یکی از این ده نفر را اکرام نکن که باید یکی از این ده نفر را ترک کنیم لااقل اکرامش را، خوب مقتضای اصل برائت این است که بر ما حرام نیست اکرام مجموع این نه نفر، شک داریم دیگر، اگر مجموع این ده نفر را اکرام کنیم و برای همه آنها چایی ببریم یقینا عصاین کرده ایم تکلیف را، اما اگر نه تا چایی بریم برای آن نه نفری که دارند حرف می زنند و برای زید که در گوشه نشسته است چایی نبریم اگر نهی شده بودیم از اکرام مجموع این نه نفر عصاین کرده ایم تکلیف را ولی اگر نهی شده بودیم از مجموع اکرام ده نفر عصاین نکرده ایم تکلیف را، شک که می کنیم اصل برائت جاری می کنیم از حرمت اکرام مجموع این نه نفر، چون شاید مولا گفته مجموع این ده نفر را اکرام نکن، که اگر اینجور گفته ما هم ترک کرده ایم اکرام زید را که نفر دهمی است، این مقتضای اصل برائت است، ولی مرحوم نائینی و محقق عراقی اینجا اختلافی دارند که ان شاء الله فردا بررسی می کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 26/11/93

جلسه 1115

بحث در دوران امر بین اقل و اکثر در محرمات بود که عرض کردیم سه قسم هست، ولی علماء اعلام تنها قسم سوم را مطرح کرده اند، و آن این هست که نهی از مجموع افعالی باشد که مردد است بین اقل و اکثر، اشاره کرد مولا فرمود همه این افراد را اکرام نکن، نمی دانیم مشار الیه تنها نه نفر هستند یا این نه نفر به علاوه زید که نفر دهم هست مشار الیه هستند، نمی دانیم مولا تنها فرموده است که همه این نه نفر را اکرام نکن یا فرموده همه این ده نفر را اکرام نکن.

مرحوم نائینی فرموده است که کسی که در اقل و اکثر در واجبات قائل می شود به برائت از وجوب اکثر اینجا باید قائل بشود به جریان برائت و لکن برائت از حرمت اقل، این مقدار فرق هست که در بحث واجب مثلا ما نمی دانیم این نه جزء واجب است یا این ده جزء، اقل معلوم الوجوب و اکثر مشکوک الوجوب است و لذا برائت جاری می کنیم از وجوب اتاین به آن اکثر، در بحث محرمات آنی که معلوم الحرمة است این است که آن ده نفر را همه شان را بیائیم اکرام کنیم، ما می گوئیم اگر تنها نه نفر از اینها را اکرام کنیم یعنی غیر از زید نه نفر دیگر را اکرام کنیم شک داریم که مرتکب حرام شده ایم یا نشده ایم اصل برائت از حرمت اکرام همه نه نفر جاری می کنیم، پس این فرق هست بین واجات و محرمات که در واجبات اقل معلوم الوجوب است و اکثر مشکوک الوجوب است، اما در محرمات بر عکس اکثر یعنی اکرام همه ده نفر معلوم الحرمة و اقل یعنی اکرام همه نه نفر می شود مشکوک الحرمة، و لکن ملاک جریان برائت در هر دو واحد هست، فمن یقول بالبرائة عن وجوب الاکثر فی دوران الامر بین الاقل و الاکثر فی الواجبات فلابد ان یقول فی دوران الامر بین الاقل و الاکثر فی المحرمات بجریان البرائة عن حرمة الاقل.

محقق عراقی فرموده است که مسأله جریان برائت در محرمات اوضح است، چه بسا شخصی در واجبات قائل به وجوب احتیاط می شود مثل صاحب فصول ولی در محرمات باید قائل به برائت بشود، چطور؟ صاحب فصول در دوران امر بین اقل و اکثر در واجبات گفت ما یقین درایم که این نه جزء واجب است، اما نمی دانیم وجوبش ضمنی است یا استقلالی، اگر اکثر واجب باشد وجوب این نه جزء که اقل است می شود وجوب ضمنی و ساقط نمی شود این وجوب مگر با اتاین اکثر، اگر نماز بدون سوره واجب ضمنی باشد چون فی علم الله وجوب تعلق گرفته به نماز با سوره خوب وجوب ضمنی نماز منهای سوره امتثال نمی شود ساقط نمی شود الا در ضمن اتاین به نماز با سوره، وجوب ضمنی امتثالش هم ضمنی است، و لذا صاحب فصول می گفت ما بعد از اینکه نماز خواندیم بدون سوره شک می کنیم در سقوط وجوب این اقل، چون شاید وجوبش ضمنی است و وجوب ضمنی ساقط نمی شود الا به اتاین اکثر، ولذا قاعده اشتغال جاری است، اما همین صاحب فصول در دوران امر بین اقل و اکثر در محرمات باید قائل به جریان برائت بشود، برای اینکه در محرمات اینطور نیست که ما بگوئیم این نه جزء معلوم الحرمة است، نه آنی که معلوم الحرمة است اتاین به کل ده جزء است و اتاین به اکرام کل ده نفر است، او معلوم الحرمة است، اگر فی علم الله مولا گفته که همه این ده نفر را اکرام نکن اصلا حرمت تعلق نگرفته به اکرام نه نفر، گفته همه این ده نفر را اکرام نکن، خوب من می توانم آن نه نفر را اکرام کنم زید را که نفر دهم هست اکرام نکنم، در این صورت ترک کرده ام اکرام همه ده نفر را، چون نهی از مجموع الافعال ترک کل فعل فعل را از این افعال، بلکه اقتضاء می کند ترک احد هذه الافعال را، و لذا ما در اینجا نمی توانیم بگوئیم حرمت این نه جزء یعنی حرمت اکرام این نه نفر معلوم است و ما باید طبق قاعده اشتغال از این نه نفر هم لااقل یکی را اکرام نکنیم تا احراز کنیم که امتثال کرده ایم این نهی را، نه همچنین چیزی نیست، چون در نهی از مجموع الافعال قاعده اشتغال عقلا نمی گوید که شما تک تک این افعال را باید ترک کنید، بلکه باید یکی از این افعال را ترک کنی تا صدق کند ترک مجموع این افعال، اگر فی علم الله مولا گفته اکرام نکن همه این ده نفر را هیچ وقت عقل نمی گوید که باید این نه نفر را که در ضمن این ده نفر هست اکرام اینها را هم ترک کنی، نخیر می توانی این نه نفر را اکرام کنی اکرام نفر دهم را ترک کنی صدق می کند ترک مجموع این افعال، ترک کرده ای اکرام مجموع این ده نفر را.

این فرمایش محقق عراقی است که اشکالی که کرده به محقق نائینی این است که جریان برائت در شبهات تحریمیه اوضح هست از جریان برائت در شبهات وجوبیه، نکته اش هم این است که قاعده اشتغال در دوران بین اقل و اکثر در شبهات وجوبیه اقتضاء می کند اتاین به جمیع اجزاء واجب را، و لذا ما بعد از اینکه اقل را که نه جزء است آوردیم نمی دانیم آیا تمام اجزاء واجب را آوردیم و این وجوب اقل هم در ضمن اتاین به تمام اجزاء واجب ساقط شد یا نشد قاعده اشتغال می گوید احتیاط کنید اتاین کنید به اکثر تا علم پیدا کنید به سقوط وجوب اقل، اما در محرمات عقل اکتفاء می کند در تحریم مجموع الافعال به اینکه ما یکی از این افعال را ترک کنیم، هیچ وقت عقل نمی گوید تمام این افعال را ترک کنید، و لذا ما علم داریم که یکی از این ده نفر را باید اکرام نکنیم این را علم داریم اما اینکه یکی از این نه نفر را هم باید اکرام نکنیم این مشکوک است و هیچ وقت عقل نمی گوید که شما باید احتیاطا یکی از این نه نفر را هم اکرام نکنید.

به این فرمایش محقق عراقی دو ایراد گرفته شده است:

ایراد اول: ما فی مباحث الاصول که ریشه های این اشکال در کلمات خود مرحوم نائینی هم هست، اشکال این است که چه فرق است بین واجبات و محرمات؟ همانطور که در واجبات نمی دانیم آیا این نه جزء را از ما خواسته اند یا این ده جزء را علم به وجوب این نه جزء پیدا می کنیم اما ضمنا او استقلالا، ولو ما اگر اتاین به اکثر بکنیم خوب او امتثال یقینی و احتیاط است، اما آنی که معلوم الوجوب است ذات اقل است اما ضمنا او استقلالا، اکثر معلوم الوجوب نیست بلکه اگر اکثر را اتاین کنیم معلوم الامتثال است، در محرمات ما اینجا هم می گوئیم اگر مولا گفته که این ده نفر را اکرام نکن حرمت ضمنیه تعلق گرفته به اکرام کل این ده نفر، اگر گفته این نه نفر را اکرام نکن حرمت استقلالیه تعلق گرفته به اکرام این نه نفر، پس اکرام این نه نفر یقینا حرام است اما ضمنا او استقلالا، ما می دانیم این نه نفر نهی دارد اکرامشان حالا یا نهی استقلالی دارد اگر گفته این نه نفر را اکرام نکن یا نهی ضمنی دارد اگر گفته اند این ده نفر را اکرام نکن، وقتی گفته اند این ده نفر را اکرام نکن شما شروع کنید اکرام کنید این ده نفر را به ترتیب، از اول که شروع می کنید به اکرام نفر اول حرام ضمنی را دارید مرتکب می شوید، اینطور نیست که بگوئید آن اکرام دهمی حرام است، نخیر، اگر شما بیائید مولائی که گفته اکرام نکن این ده نفر را کل این ده نفر را اکرام کنید به تدریج، از اولی که شروع می کیند به اکرام نفر اول دارید مرتکب حرام می شوید، جناب محقق عراقی اشتباه شما اینجاست که فکرکرده اید که اگر شارع بگوید این ده نفر را اکرام نکن من نفر دهم را اکرام نکنم مرتکب حرام نشده ام حرف درستی هم هست، اشتباه شما آنجاست که آن فرضی را باید حساب کنید که من این ده نفر را اکرام می کنم، آیا فقط اکرام نفر دهم حرام است، یا نه از اولی که من شروع می کنم اکرام نفر اول را اگر فی علم الله تا نفر دهم اکرام خواهم کرد من از همان لحظه اول اکرام نفر اول دارم مرتکب حرام می شوم، محقق عراقی تصویرش این است که می گوید نه آنی که حرام است ایجاد یکی از این افراد هست، خوب ایجاد احد هذه الافراد صادق است بر آن نفر آخر، چون اگر نفر آخر را اکرام نکنم حرام محقق نمی شود، شارعی که گفته این ده نفر را اکرام نکن اگر نه نفر را اکرام کنم نفر دهم را اکرام نکن حرامی محقق نمی شود، اشتباه محقق عراقی این است که فکر کرده حرام ایجاد آن جزء اخیر است در حالی که اینطور نیست، اگر من این ده نفر را اکرام می کنم حرام کل این افعال و اکرام کل این ده نفر است، مثال بزنم، بحث است در فقه که مجسمه حیوان که حرام است ایجاد کنیم آیا ایجاد مجسمه حیوان کامل حرام است - البته مراد کامل عرفی است حالا دست ندارد یا نشسته است این ناقص نمی کند مجسمه حیوان سازی را این عرفا کامل و تام هست- آیا حرام تصویر حیوان تام است یا تصویر رأس حیوان حرام است؟ محقق نائینی اتفاقا خودش دارد می گوید اگر تصویر حیوان تام حرام باشد فکر نکنید که آن مجسمه ساز که می آید پای این موجود ذی روح را اول درست می کند تا آخرش می رسد به سر او فکر نکنید که فقط ساختن آن جزء اخیر حرام است، می گوید نه اگر این آقا که تصویر موجود زنده کامل بر او حرام است به نحو شرط متأخر سر این موجود زنده را نمی ساخت هیچ حرامی را مرتکب نشده بود، اما حالا که به نحو شرط متأخر این آقا یک موجود زنده کامل خواهد ساخت از آن لحظه ای که پای این موجود زنده را درست می کند همینجوری می آید بالا از همان لحظه دارد مرتکب حرام می شود، اینطور نیست که بگوید ما که الآن مرتکب حرام نمی شویم، لذا نتیجه فقهی هم دارد، اگر کسی بداند که اگر نصف مجسمه را او بسازد فرض کنید تا گردن مجسمه را او بسازد یکی دیگر می آید سر مجسمه را به او اضافه می کند در این صورت آن نفر اول هم معاقب است عند الله، با اینکه از نظر محقق عراقی او مرتکب حرام نشده چون نهی از تصویر و تجسیم موجود زنده کامل به نظر محقق عراقی به این است که آخرین جزء آن را موجود نکنید، آخرین جزء آن سر آن است من آنرا موجود نکردم شخص دیگری آن را موجود کرد، محقق عراقی فرموده نه آقا، حرام از آن زمانی موجود می شود که پای این موجود زنده را نفر اول شروع کرد بسازد به نحو شرط متأخر که بعدا تا سر آن ساخته خواهد شد، و لذا این حرام صادر شده از دو نفر و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان، تعاون شد بر صدور حرام یعنی یک حرام صادر شد از دو نفر بطور مشترک، خوب پس نتیجه می گیریم می گوئیم در همان مثال اکرام که من نمی دانم اکرام این ده نفر حرام است یا اکرام این نه نفر به نحو نهی از مجموع، خوب می دانم اکرام این نه نفر در ضمن ده نفر یقینا حرام است، نه اینکه فقط اکرام نفر دهم حرام است، نخیر، اگر فی علم الله نهی تعلق گرفته باشد به اکرام این ده نفر وقتی این ده نفر را اکرام می کنم تمام این اکرامها جزء حرام است، چون نهی تعلق گرفته به اکرام این ده نفر، باید معنای نهی مجموعی را توجه کنید، معنای نهی مجموعی این است که اگر نهی تعلق گرفته بود به اکرام این ده نفر نه نفر را اکرام کنی نفر دهم را اکرام کنی مرتکب حرام نشده ای، ولی اگر کل ده نفر را اکرام کنی از آن اولین لحظه ای که نفر اول را اکرام می کنی مرتکب حرام داری می شوی تا آن اکرام دهم، و لذاا ما وقتی ده نفر را اکرام می کینم علم تفصیلی داریم که اکرام نه نفر در ضمن این ده نفر هم حرام است، اما آیا اکرام آن نه نفر حرام استقلالی است یا حرام ضمنی این را نمی دانیم، پس ما می دانیم تعلق گرفته است حرمت به اکرام آن نه نفر منتهی نمی دانیم حرمت تعلق گرفته به اکرام آن نه نفر ضمنا یا استقلالا، پس نگوئید اکرام این مه نفر مشکوک الحرمة است، نخیر معلوم الحرمة است فقط شک داریم این حرمت ضمنیه است یا استقلالیه، و نگوئید شمای جناب محقق عراقی که اکرام آن ده نفر معلوم الحرمة است؟ نه، بلکه فقط اگر من ده نفر را اکرام بکنم علم به عصاین پیدا می کنم علم پیدا می کنم که این عمل من مشتمل بر حرام است اما شاید حرام عبارت است از همان اکرام نه نفر، این حرف درست نیست که می گوئید ما وقتی ده نفر را اکرام کنیم می دانیم اکرام این ده نفر حرام است، کی من می دانم اکرام ده نفر حرام است، من می دانم از من عصاین محقق شده اما عصاین محقق شده با اکرام این ده نفر یا به اکرام نه نفر در ضمن این ده نفر این را نمی دانم، بله این عمل من مشتمل بر حرام هست اما نگوئید اکرام این ده نفر معلوم الحرمة است، کما اینکه در واجبات هم من اگر اکثر را اتاین کنم علم به امتثال دارم نه اینکه اکثر معلوم الوجوب است، بله مشتمل بر واجب یقینا هست، در محرمات هم اگر من اکثر را اتاین کنم یعنی اکرام کنم ده نفر را علم ندارم به حرمت این اکرام این ده نفر، بلکه علم دارم به تحقق عصاین، حالا یا چون ده نفر اکرامشان حرام است یا نه اگر این ده نفر را اکرام کنم آن نه نفر که اکرامشان حرام بوده در ضمن آن محقق شده است، پس فرقی ندارد واجبات با محرمات.

خلاصة الاشکال بر محقق عراقی، محقق عراقی حرمت ضمنیه را در محرمات تصویر نکرد، فکر کرد اگر حرام کنند اکرام ده نفر ا به نحو نهی از مجموع این اکرامها فقط حرام اکرام آن فرد اخیر است و اکرام آن نه نفر اصلا حرام نیست، در حالی که این اشتباه است، اکرام آن نه نفر می شود حرام ضمنی، بله اگر فقط آن نه نفر را اکرام کنیم نفر دهم را اکرام نکنیم عصاین نکرده ایم اگر اکرام مجموع ده نفر حرام باشد، و لکن این معنایش حرمت اکرام فرد اخیر نیست، ولذا اگر من کل این ده نفر را اکرام کنم اکرام نفر اول حرام ضمنی است اکرام نفر دوم حرام ضمنی است و هکذا، و ثمره فقهیه اش هم این است که عرض کردم، لذا اگر مولا حرام کند بر عبیدش اکرام مجموع این ده نفر را، عبد اول می داند اگر پنج تا از اینها را اکرام کند عبد دیگر مولا می آید آن پنج تای بعدی را هم اکرام می کند، اینطور نیست که عبد اول بی گناه باشد، در حالی که محقق عراقی باید بگوید بی گناه است چون فرد اخیر را او ایجاد نکرد، نخیر او هم گنهکار است چون حرام اکرام کل این ده نفر است به نحو عام مجموعی، و این صادر شد از دو نفر، یک حرام از دو نفر صادر شد شد صدور حرام به نحو شرکت تعاونی و این حرام است دیگر، لا تعاونوا علی الاثم، در همان مثال تصویر موجود زنده هم همین است، اگر من بدانم نصف جسد حیوان زنده را من بسازم نصف دیگرش را کسی دیگر می سازد خوب من مرتکب حرام شده ام به نحو اشتراک با دیگران، حتی اگر بگوئید اعانه بر اثم حرام نیست یا حتی آن نفر دوم که می آید سر حیوان را می گذارد روی او او اصلا معتقد است مجسمه سازی حلال است، نخیر صدر حرام من شخصین استناد دارد صدور حرام به دو نفر، حالا نفر دوم معذور است من که نفر اول هستم که معذور نیستم چون من معتقدم ایجاد مجسمه ایجاد کامل حرام است و من هم شریکم در این ایجاد.

طبق این بیان فرقی نیست بین واجبات و محرمات، چه جور در واجبات اقل معلوم الوجوب است اما ضمنا او استقلال منتهی می گفتیم مانع نیست از جریان برائت، اینجا هم اقل ولو معلوم الحرمة است اما ضمنا او استقلالا ولی مانع از جریان برائت نیست، برائت جاری می کنیم از اکرام این نه نفر که در کنارش نفر دهم نیست، چون شاید مولا گفته یحرم علیک اکرام هؤلاء العشرة، بله اگر گفته لا تکرم هؤلاء العشرة این نه نفر در ضمن ده نفر اگر اکرام عشره بشود یقینا حرام است اما ضمنا او استقلالا، ولی ما می آییم می گوئیم مولا گفته اکرم هؤلاء العشرة و من این نه تا را اکرام می کنم بدون اکرام نفر دهم اگر این حرام ضمنی بود که من عصاین نکردم چون اگر حرام ضمنی بود عصاینش به این است که کل ده نفر را اکرام کنم، اگر حرام استقلالی بود بله من مرتکب خلاف شده ام، ولی اصل برائت می گوید اکرام این نه نفر حرام استقلالی نیست.

(اگر نفر دهم را اکرام کند که علم به عصاین دارد، کلام محقق نائینی این است که درست است که من وقتی این نه نفر را در ضمن ده نفر حساب کنم علم به حرمت آن دارم اما ضمنا او استقلالا، اما حرمت ضمنیه اکرام این نه نفر اقتضاء نمی کند ترک اکرام این نه نفر را، اگر حرمت استقلالیه داشت اکرام این نه نفر اقتضاء می کند ترک اکرام این نه فر را ولو به ترک واحد منها، پس نگوئید من علم تفصیلی به حرمت اکرام این نه نفر ندرام اما ضمنا او استقلالا، چرا ندارم، ولکن اگر حرمت ضمنیه دارد اقتضاء نمی کند که ما این اکرام نه نفر را ترک کنیم بلکه اقتضاء می کند اکرام یکی از ده نفر را ترک کنیم، ولی اگر حرمت استقلالیه داشته باشد اکرام این نه نفر بله اقتضاء می کند اکرام این نه نفر را ترک کنیم ولو به ترک اکرام یکی از اینها، ولی اصل برائت از حرمت استقلالیه اکرام این نه نفر جاری است بلا معارض، این اشکالی است که در مباحث به محقق عراقی کرده اند که عرض کردم ریشه این اشکال در کلمات خود محقق نائینی هست).

در بحوث برگشته از این اشکال، حق هم داشت برگردد، اما یک مطلبی و یک مبنایی را اختیار کرده که ما نمی توانیم با آن موافقت کنیم، اصل ایراد در بحوث به مطلب ایشان در مباحث در دوره سابقه وارد است، زیرا بحث اقتضاء عقلیِ در این محرمات است، آقا نهی مجموعی قبول که به معنای نهی از اجزاء این مجموع هست اما اجزائی که در کنار هم باشند، نهی از اکرام این ده نفر با هم بله قبول می کنیم این به معنای نهی ضمنی است از اکرام این نفر اول و نفر دوم وسوم اما در فرضی که این اکرامها همه با هم باشند، یعنی من ده نفر را اکرام کنم بله اکرام تک تک این ده نفر می شود حرام ضمنی، بله قبول داریم، من مجسمه کامل این انسان را یا فرشته را یا حیوان را ایجاد کنم در خارج بله از لحظه ای که پایش را می کشم حرام شروع می شود این قبول، اما این نهی از اکرام مجموع این ده نفر مثلا که اقتضاء نمی کند ترک اکرام نه نفر از اینها را، بله اگر این نه نفر را در ضمن ده نفر اکرام کنم یقینا حرام است اما ضمنا او استقلالا، اما اگر این نه نفر را جدای از ده نفر اکرام کنم یعنی نفر دهم را اکرام نکنم این فعل من حرمت استقلالیه اش که معلوم نیست، این حرمت ضمنیه هم ندارد، حرمت ضمنیه آن اجزاء حرامی دارد که در کنار هم هستند، اگر حرام اکرام ده نفر باشد اکرام نه نفر از اینها هم که در ضمن اکرام ده نفر محقق می شود حرام ضمنی، اما اکرام نه نفر بدون اکرام نفر دهم اینکه حرام ضمنی نیست، چون ضمنیت یعنی ارتباط، اگر اکرام این نه نفر حرام ضمنی است یعنی نه نفر در کنار نفر دهم اگر اکرام بشود حرام است، اما این نه نفر بدون نفر دهم اکرام بشود اینکه حرام ضمنی نمی شود، حرمت استقلالیه اش هم که مشکوک است برائت دارد.

پس محقق عراقی درست گفت، حالا مبنای محقق عراقی در بحث حرمت ضمنیه چی هست ما نمی دانیم اما این مطلب را درست گفت که اگر نهی تعلق بگیرد به اکرام مجموع العشره این اقتضاء نمی کند ترک اکرام تسعه را، و این اکرام تسعه ای که در ضمن عشره نیست معلوم الحرمة نیست، چون اگر حرمت ضمنیه دارد حرمت ضمنیه یعنی اکرام این نه نفر در ضمن اکرام ده نفر حرام است.

پس این اشکال بحوث به آنچه در مباحث گفته وارد است و لکن در بحوث آمده مبنا را ابطال کرده، گفته ما معتقدیم که نهی از مجموع یعنی نهی از آخرین جزء، نهی از اکرام العشره که شد نفر اول را که اکرام می کنیم ولو تا آخر خواهی رفت و تا نفر دهم خواهی رفت اکرام نه نفر اول حرام نیست لا ضمنا و لا استقلالا، تا اکرام نفر نهم حرام نیست، فقط اکرام نفر دهم حرام است، حتی اگر کل ده نفر را اکرام خواهی کرد باز ما حرمت ضمنیه نداریم، حرمت فقط تعلق می گیرد به ایجاد آخرین جزء، این است که ما نمی توانیم قبول کنیم و معتقدیم که اگر ما اجزاء حرام را همه را با هم ایجاد کنیم طبق ظاهر ادله به قول محقق نائینی اولین جزءی که ایجاد می کنیم داریم حرام را ایجاد می کینم و این هم ثمره فقهیه دارد، توضیح بیشتر انشاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 27/11/92

جلسه 1116

بحث در دوران امر بین اقل و اکثر در محرمات بود، مثل اینکه نمی دانیم در حال احرام شاعر مقدس تحریم کرده است ارتماس جمیع جسد را در آب یا ارتماس رأس را در آب، و یا در حرمت مجسمه شازی حرام کرده است مجسمه حیوان کامل را یا حرام کرده است مجسمه حیوان را ولو ناقص باشد مثل اینکه سر حیوان را بسازیم.

محقق عراقی فرمود برائت در دوران امر بین اقل و اکثر در محرمات اوضح هست از برائت در اقل و اکثر در واجبات، چون در واجبات شبهه صاحب فصول بود که می گفت وقتی دوران امر است بین وجوب نه جزء یا ده جزء نه جزء یقینا واجب است اما ضمنا او استقلالا بعد از اتاین به اقل شک می کینم در سقوط اقل چون شاید وجوبش ضنی بود و وجوب ضمنی اقل لا یسقط الا بالاتاین بالاکثر، اما در محرمات ما نمی توانیم مثلا مولا گفته مجموع آن ده نفر را اکرام نکن یا فته مجموع این نه نفر را اکراک نکن، ما نمی توانیم بگوئیم اکرام این نه نفر یقینا حرام است یا حرمت ضمنیه دارد یا حرمت استقلالیه، نخیر، اگر شارع گفته مجموع این ده نف ررا اکرام نکن آنی که حرام هست ایجاد آخرین جزء است و آخرین اکرام می شود حرام و الا آن نه جزء دیگر اصلا حرام نیست، برداشت شده از کلام محقق عراقی که ایشان می فرماید فرق است بین واجب و حرام، در واجب که یک مرکبی واجب می شود اجزاء آن وجوب ضمنی پیدا می کنند، اما اگر یک مرکبی حرام شد اجزاء آن حرمت ضمنی پیدا نمی کنند بلکه ایجاد آخرین جزء از این مرکب حرام می شود، چون ما اگر جزء اخیر را ایجاد نمی کردیم که مرکب موجود نمی شد.

و لذا در مباحث الاصول گفته اند که چرا شما انکار می کنید حرمت ضمنیه را، اگر شارع حرام بکند اکرام مجموع این ده نفر را اکرام این نه نفر در ضمن آن هم حرام ضمنی می شود، ما وقتی این ده نفر را اکرام کنیم اینطور نیست که آخرینن اکرام حرام باشد، نخیر از همان اولین اکرام حرام موجود می شود، پس ما در حرام هم می دانیم در دوران امر بین حرمت اکرام مجموع العشرة یا حرمت اکرام مجموع التسعة ما می دانیم اکرام این تسعه حرام است یا ضمنا اگر حرمت استقلالیه رفته روی عشره یا اکرام این تسعه حرام است استقلال اگر حرمت رفته روی اکرام مجموع تسعه.

که در بحوث که ذدوره ثانیه اصول آقای صدر است فرموده ما اشتباه کردیم، ما هم مثل محقق عراقی ملتزم می شویم به اینکه فرق است بین وجوب مرکب و بین حرمت مرکب، وجوب مرکب منشأ می شود که هر جزءی از اجزاء مرکب وجوب ضمنی پیدا کند، اما حرمت مرکب اقتضاء نمی کند حرمت ضمنیه اجزاء آن را، لاتکرم مجموع العشرة این اقتضاء نمی کند حرمت ضمنیه اکرام تک تک این ده نفر را، بلکه اگر تدریجا ایجاد می کینم اکرام این ده نفر را آخرین اکرام حرام است، اگر دفعة ایجاد می کینم اکرام این ده نفر را احد هذه الاکرامات می شود حرام، نه اینکه تک تک این اکرامها حرام ضمنی بشود، حرمت ضمنیه یعنی چه.

چرا در بحوث انکار کرده اند حرمت ضمنیه را برای اجزاء مرکب حرام؟ گفته اند این حرمت ضمنیه که مثلا تعلق گرفته به اکرام آن نفر اول آن چه اقتضائی دارد؟ آیا می گوید ترک کن اکرام این نفر اول را؟ ایا حرمت ضمنیه شدیدتر هست از حرمت استقلالیه؟ اینکه زیاده فرع بر اصل لازم می آید، حرمت استقلالیه اکرام مجموع العشرة اقتضاء نمی کرد ما ترک کنیم اکرام این نفر اول را بلکه اقتضاء می کرد ما ترک کنیم اکرام یکی از این ده نفر را، و الا نه نفر دیگر را اکرام بکنیم چه مشکلی دارد، این حرمت ضمنیه اگر بخواهد ثابت بشود یعنی حرمت ضمنیه اکرام نفر اول می خواهد بگوید این را اکرام نکن حرمت ضمنیه اکرام نفر دوم می گوید او را اکرام نکن، این حرمتهای ضمنیه از حرمت استقلالیه انتزاع می شوند، حرمت استقلالیه که این را نمی گوید، بلکه حرمت استقلالیه می گوید این مرکب را ایجاد نکن، ایجاد نکردن مرکب به این است که یکی از اجزاء آن را ترک کنی نه اینکه تک تک اجزاء آن را ترک کنی.

و لذا ایشان در بحوث گفته اند در این جهت حق با محقق عراقی است که حرمت استقلالیه مرکب متضمن حرمت ضمنیه اجزاء آن نیست، بر خلاف وجوب مرکب که متضمن وجوب ضمنی اجزاء آن هست.

اقول: به نظر ما این انکار بحوث نسبت به حرمت ضمنیه درست نیست، مقصود از حرمت ضمنیه را ما باید ببینیم چیست، مقصود از حرمت ضمنیه این نیست که وقتی به ما بگویند لاتکرم مجموع العشرة ما اگر بیائیم نه نفر از این ده نفر را اکرام کنیم و نفر دهم را اکرام نکنیم اکرام این نه نفرِ بدون اکرام نفر دهم حرمت داشته باشد، نه اگر معنای حرمت ضمنیه این است بله ما هم منکر می شویم، حرمت ضمنیه معنایش این است که اگر شما ده نفر را اکرام بکنی ولو تدریجا فقط اکرام نفر دهم حرام نیست، بلکه اکرام نفر اول هم به شرط متأخر لحوق اکرام بقیه او هم می شود بخشی و جزءی از حرام، وجهی ندارد که در بحوث این را انکار کرده اند، در بحوث این را هم به مقتضای نتائجی که بار کرده اند بر این بحث این را هم منکرند، می گوید فقط ایجاد آخرین جزء این مرکب حرام حرام است یا اگر دفعة ایجاد می کنیم این مرکب حرام را ایجاد احد اجزائه حرام است، نخیر ایجاد کل جزء جزء منه اما ایجاد کل جزء جزء منضما، اجزاء منضمه به هم، همه این اجزاء حرام هستند چه اشکالی دارد، عرض کردیم ثمره فقهیه هم دارد، یک ثمره فقهیه را دیروز گفتیم که اگر من ایجاد می کنم بخشی از این مرکب را، و می دانم فرد دیگری ولو صبی و کافر که مکلف نیست بنابر نظر برخی از اعلام، می آید تکمیل می کند این مرکب را، طبق نظر آقای صدر من کار حرامی نکرده ام آنی که حرام است ایجاد آخرین جزء است مکن ایجاد نکردم، من این مجسمه را ساختم تا سرش و رها کردم، یک کودک هنرمندی آمد برای این مجسمه یک سری ساخت جائزه هم گرفت خوب می گوئید من که کار حرامی نکردم آن صبی هم که مکلف نبود.

جواب این است که من کار حرامی کرده ام، زیرا یحرم تجسیم حیوان کامل این اطلاق دارد چه این تجسیم صادر بشود از شخص واحد یا از اشخاص متععد، مثل یحرم قتل المؤمن ما یک طنابی دور گردن یک مؤمنی بیاندازیم یک طرف طناب را من می کشم یک طرف را دیگری تا او جان بدهد خوب یحرم قتل المؤمن شاملش می شود در حالی که نه من قاتل مستقل هستم و نه او قاتل مستقل است، یحرم قتل المؤمن اطلاق دارد، اینجا هم یحرم تجسیم الحیوان و این تجسیم صادر شد از دو نفر.

ثمره دوم: یک مالک سخت گیری است می گوید راضی نیستم شما هم در منزل ما غسل کنی هم بعدش بمانی نهار بخوری، یا نهار بخور یا غسل کن، نهی می کند از مجموع الفعلین، شما اول می روید در حوض منزل این آقا غسل می کنید بعد هم می بینید غذای چرب و نرمی است غذا هم می خورید، از نظر آقای صدر آن غسلتان صحیح است چون مصداق غصب نیست، غصب ایجاد آخرین جزء این مجموع الفعلین است، ولی ما می گوئیم نه وقتی که دو فعل با هم موجود شد نهی ضمنی می خورد به فعل اول و او هم می شود حرام، و حرام دیگر نمی تواند مصداق واجب عبادی باشد حالا یا از باب امتناع اجتماع امر و نهی یا از اینکه قصد قربت متمشی نمی شود، به خلاف نهی از عام شمولی که تک تک این اجزاء منفردا هم نباید ایجاد می شد می گفت نه غسل بکن در منزل ما نه نهار بخور این می شد عام شمولی و نهی مستقل، اما اینجا نتیجه اش این است که من اگر فقط غسل کنم و نهار نخورم کار حرامی نکرده ام، اما اگر غسلی بکنم که بعدش نهار هم بخورم همان غسل هم ایراد دارد چون نهی ضمنی به آن خورده است، نهی ضمنی یعنی تحریم چرا عقاب نشویم بر ارتکاب حرام (البته بحث در یک عقاب و ده عقاب نیست بحث این است که من مرتب حرام و مبغوض خدا شده ام).

پس ما عرضمان به بحوث این است که انکار نکنید حرمت ضمنیه را، ولی این اشکال اینجا مطرح هست، یعنی به مباحث الاصول که دوره اولی اصول آقای صدر است در بحوث که دوره ثانیه اصول ایشان است ایراد گرفته شده که گفته ما حرمت ضمنیه را قبول نداریم، نه نگوئید ما حرمت ضمنیه را قبول نداریم، بلکه بگوئید عقل در نهی از مرکب حکم نمی کند به ترک تک تک اجزاء، اگر من جزء اخیر این مرکب را نیاورم کافی است، زیرا اگر من اکرام نکنم نفر دهم را آن نه نفری که اکرام می کنم اکرامشان حرام نیست، برای اینکه حرمت ضمنیه اکرام این نه نفر در صورتی بود که اکرام این نه نفر در کنار اکرام نفر دهم باشد، ولی اگر من اکرام بکنم نه نفر را نفر دهم را اکرام نکنم کار حرامی نکرده ام، پس حرمت ضمنیه را منکر نشوید بلکه این را بگوئید که حرمت ضمنیه یعنی اکرام این نه نفر در کنار نفر دهم او حرام ضمنی است، وقتی من در کنار نفر دهم اکرام نکرده ام این نه نفر را بلکه جدای از آن نفر دهم آن نه نفر را اکرام کرده ام در این صورت اکرام این نه نفر حرام نیست لا ضمنا و لا استقلالا چون مجرد از اکرام نفر دهم شد.

حالا ما نمی دانیم مولا گفته لا ترک مجموع العشرة یا گفته لا تکرم مجموع التسعة، پس شک می کنیم در حرمت اکرام این نه نفرِ بدون اکرام نفر دهم، پس محقق عراقی درست گفت که گفت شما طبق قاعده اشتغال اینجا نمی توانید بگوئید که من می دانم اکرام این نه نفر حرمت دارد اما ضمنا او استقلالا، این حرف درست است، اما نه اینکه بیائیم در بحوث انکار حرمت ضمنیه بکنیم، نه انکار حرمت ضمنیه نمی کنیم، اما فرض این است که اکرام این نه نفر بدون اکرام نفر دهم است، حرمت ضمنیه که ثابت است برای اکرام نه نفر در ضمن ده نفر است که در کنار نفر دهم اکرام بکنیم است، بله اگر حرمت استقلالیه داشته باشد اکرام مجموع نه نفر اکرام این نه نفر می شود حرام و او هم که برائت جاری می شود.

پس تا اینجا نتیجه می گیریم که حق با محقق عراقی است که برائت از حرمت اکرام این نه نفر که در دوران امر بین اقل و اکثر در محرمات است این اوضح است، ممکن است کسی در دوران امر بین اقل و اکثر در واجبات قائل به احتیاط بشود ولی در اینجا وجهی ندارد قائل به احتیاط بشود، در واجبات می گوید که شبهه صاحب فصول بود که بالاخره بر ما واجب بود اتاین به این نه جزء اما ضمنا او استقلالا، قاعده اشتغال می گوید باید علم به سقوط این وجوب پیدا کنید، اگر وجوب ضمنی بود که ساقط نمی شود با اتاین به اقل، البته ما جواب دادیم ولی این شبهه بود، اما این شبهه در محرمات نمی آید.

در بحوث اشکال دومی به محقق عراقی کرده، گفته ما از آن اشکال اول که در مباحث کردیم پشیمانیم، در مباحث گفتیم حرمت ضمنیه ثابت است برای اجزاء مرکب حرام، ما از آن اشکال پشیمانیم، اما اشکال عمیق تری به محقق عراقی داریم، می گوئیم جناب محقق عراقی بنا شد نهی از مرکب یعنی نهی از احد اجزائه، اینجور بنا شد دیگر، در بحوث اینجور بنا گذاشت، گفت نهی از اکرام مموع العشرة یعنی نهی از اکرام احدهم، یعنی طلب می کند مولا از ما ترک اکرام یکی از این ده نفر را که آقا اکرام یکی از این ده نفر را ترک کن، معنای حرمت اکرام مجموع العشرة این شد دیگر طبق نظر بحوث، یعنی یحرم ترک اکرام واحد منهم، وقتی اینجور شد ایشان می گوید خوب ما در دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی گفتیم که مسلک علیت باید قائل به احتیاط بشود، اینجا هم همان را می گوئیم، جناب محقق عراقی شما جزء سردمداران مسلک علیت هستی، مسلک قتضاء را قبول نداری در علم اجمالی اصل بلامعارض را قبول نداری، در دوران امر بین تعیین و تخییر چی می گفتیم، می گفتیم معلوم نیست که متعلق وجوب عنوان احدهما است یا عنوان صوم است پس می شود مردد بین عنوانین متبیانین، وجوب نمی دانیم روی عنوان احدهما رفته یا روی عنوان صوم، مردد است که آنی که شارع به عهده ما آورده کدام یک از دو عنوان است، ما که مسلک اقتضاء را قائلیم اصل برائت از وجوب صوم جاری می کینم بلا معارض، چون می گوئیم برائت از وجوب احدهما اثر ندارد، اما محقق عراقی به عنوان قائل به مسلک علیت که اصل بلامعارض نمی تواند جاری کند، بلکه علم اجمالی وقتی بود منجز است، اینجا هم همین است، ما نمی دانیم مولا گفته یجب ترک اکرام احد هذه العشرة یا گفته یجب ترک اکرام هذه التسعة، این دو تا عنوان شد، مثال روشن تر همان مثال مجسمه سازی است، اگر شارع گفته یحرم تجسیم رأس الحیوان عنوان متعلق تکلیف که به عهده ما آمده شرعا ترک ساختنِ مجسمه سر حیوان است، این عنوان ترک تجسیم رأس الحیوان به عهده ما آمده است، ولی اگر حرام باشد تجسیم حیوان کامل آنجا به ما گفته اند باید ترک کنی ساختن احد اجزاء الحیوان الکامل را، یکی از اجزاء این حیوان کامل را نساز، چون معنای نهی از مجموع المرکب شد نهی از احد الاجزاء، پس ما نمی دانیم آنی که به عهده ما آمد کدام عنوان است آیا عنوان ترک ساختن سر حیوان یا عنوان ترک ساختن احد اجزاء الحیوان، خوب این مثل دوران امر بین التعیین و التخییر شد دیگر، آنجا هم نمی دانستیم عنوان فعل احدهما به عهده ما آمد یا عنوان فعل صوم، عنوانین متبیانین بود، اینجا هم عنوانین متبیانین است و باید مسلک علیت قائل به احتیاط بشود، بله مسلک اقتضاء را قائل بشوید اصل بلا معارض جاری می کنیم می گوئیم ما شک داریم که اگر سر حیوان را به تنهایی بسازیم حرام است یا نه، اصل برائت جاری می کنیم از حرمت تجسیم رأس الحیوان، چون اصل برائت از حرمت تجسیم حیوان کامل اثر ندارد، چون اگر حیوان کامل را بسازم سرش را هم ساخته ام و یقینا مرتکب حرام شده ام.

اقول: این اشکال هم به محقق عراقی به نظر ما وارد نیست، چون ما اینکه بگوئیم شرعا معنای نهی از تجسیم حیوان کامل این است که ترک بکن تجسیم احد اجزاء الحیوان الکامل را که یکی از اجزاء حیوان کامل را نساز اگر می گوئید معنایش این است این درست نیست، عرض کردیم وجهی ندارد اینجور معنا کنیم، اگر اینجور بگوئیم معنایش این است که آن کسی که شروع می کند حیوان کامل را بسازد آخرین جزء می شود مصداق حرام، این وجهی ندارد خلاف ظاهر است، ظاهر این است که کسی که مجسمه حیوان کامل را می سازد از وقتی که پای او را می سازد حرام را شروع کرد انجام دادن، چون شرط متأخر آن این است که حیوان کامل بسازد که می سازد، اگر می گوئید عقل می گوید که شما مجازی بقیه اجزاء حیوان کامل را بسازی فقط یکی از اجزائش را نساز تا صدق نکند حیوان کامل ساخته ای، آقا ما کار نداریم که عقل چه اقتضائی دارد، شما در بحث دوران امر بین تعیین و تخییر اصرارتان این بود که عنوانی که متعلق حکم شرعی است معلوم نیست چیست، عنوان احدهما است یا عنوان صوم، در اینجا ه مهمینجور بیائید بحث کنید، بحث عنوان شرعی است که ببینیم چیست، ما به نظر مان عنوان شرعی حیوان با رأس الحیوان نسبتش اقل و اکثر است نه عنوانین متبیانین، چرا معنا می کنید نهی از مجسمه حیوان کامل ساختن را به نهی از ایجاد احد اجزاء الحیوان الکامل، چرا اینجور معنا می کنید درست نیست اینجور معنا کردن، نه نهی تعلق گرفته به ایجاد مجسمه حیوان کامل، این متعلق نهی شرعی است و به عهده ما آمده است، نه ترک احد الاجزاء، ترک ساختن حیوان کامل به عهده ما آمده است، خوب نسبت بین ساختن حیوان کامل با ساختن سر حیوان نسبت اقل و اکثر است.

در دوران امر بین تعیین و تخییر گفتید نمی دانیم شارع چه عنوانی را به عهده ما آورده عنوان احدهما یا عنوان صوم، خوب ما آنجا به آقای صدر اشکال گرفتیم که مسلک علیت می تواند بگوید ما کاری نداریم به آنی که شرعا به عهده ما گذاشته شده است طبق مسلک علیت هم می شود بگوئیم علم اجمالی منجز نیست، توضیح دادیم قبلا، ولی ایشان اصرار داشت که عنوانی که شرعا به عهده ما آمده مردد است بین عنوانین متبیانین که آقای سیستانی هم همینجور می گفتند و لذا نتیجه اش می شود احتیاط، آقای صدر گفت فقط طبق مسلک اقتضاء برائت از محتمل التعیین جاری می شود، خوب می گوئیم طبق همان روش اینجا حرف بزنید، طبق همان روش ببینیم شارع چه چیزی به عهده ما گذاشته، شارع نگفته ترک کن احد اجزاء الحیوان الکامل را، اینجور نگفته، بلکه شارع گفته ترک کن تجسیم حیوان را، نسبت بین تجسیم حیوان با تجسیم رأس الحیوان نسبت اقل و اکثر است دیگر.

فتحصل مما ذکرنا به قول محقق عراقی برائت در اقل و اکثر در محرمات اوضح است از برائت در اقل و اکثر در واجبات، و اینکه آقای صدر در بحوث فرمودند کسانی که قائل به مسلک علیتند باید در اقل و اکثر در محرمات احتیاط کنند و لذا امر محرمات شد اصعبف نخیر این مطلب درست نیست.

### یقع الکلام فی دوران اللامر بین الاقل و الاکثر فی الشبهة الموضوعیة

گاهی شبهه شبهه موضوعیه است ولی دوران امر بین اقل و اکثر است، البته اقل و اکثر ارتباطی نه استقلالی، و الا اقل و اکثر استقلالی که روشن است مثل شبهه مصداقیه غناء، خوب معلوم است که اقل و اکثر استقلالی است، این فرد نمی دانیم غناء هست یا نیست امام قده هم فرمودند در شبهات مصداقیه غناء اصل برائت جاری است، ولی این مثال غناء که محقق نائینی در بحثشان مطرح کرده اند به عنوان اقل و اکثر در محرمات اشتباه است چون بحث ما در اقل و اکثر استقلالی نیست بلکه بحث ما در اقل و اکثر ارتباطی است، اصلا اقل و اکثر استقلالی را بحث نکرده اند در اینجا، اقل و اکثر ارتباطی در شبهات موضوعیه خوب مثال دارد، در واجباتش مثل اینکه شارع گفته نماز با سوره واجب است برای کسی که حاجت عرفیه اش فوت نمی شود اما کسی که حاجت عرفیه اش فوت می شود نماز لابشرط از سوره واجب است، کسی که بلیط قطار دارد اگر نماز با سوره بخواند به قطار نمی رسد یا خوف این است که به قطار نرسد (با اینکه ضرورت هم نیست و حاجت عرفیه است)، حالا اگر شک کردیم که ما حاجت عرفیه داریم یا نداریم شبهه مصداقیه حاجت عرفیه است، می شود دوران امر بین اقل و اکثر در شبهه مصداقیه، چون من نمی دانم حاجت عرفیه دارم تا نماز لا بشرط از سوره بر من واجب باشد یا حاجت عرفیه ندارم تا نماز مع السوره واجب باشد، آقااین گفته ان دخوب برائت جاری می کینم از جزءیت سوره برای من، خوب انحلالی است دیگر، نماز با سوره جزء است اما برای چه کسی؟ برای من که نمی دانم حاجت عرفیه دارم یا ندارم معلوم نیست نماز با سوره جزء باشد، برائت جاری می کنیم از جزءیت و وجوب سوره در حق من.

و لکن این مطلب دقیق نیست باید تفصیل بدهیم:

تارة این حاجت عرفیه شرط وجوب است، تارة قید واجب است، اینها فرق می کند، یک وقت شارع در شرط وجوب گفته که من کان له حاجة عرفیة تجب علیه الصلاة لابشرط من السورة و من لیس له حاجة عرفیة تجب علیه الصلاة مع السورة، بله درست است شک داریم در حاجت عرفیه یعنی شک داریم در فعلیت تکلیف به نماز با سوره برائت جاری می کنیم.

اما ظاهر ادله این است که این قید واجب است، یعنی در وقتی که اذان را می گویند بر همه مکلفین واجب است جامع بین نماز با سوره یا نماز لابشرط از سوره در حال حاجت عرفیه، یعنی یک عدل نماز با سوره است یک عدل نماز مع الحاجة العرفیة الی ترک السورة، و الا وجوب فعلی است، ظاهر ادله هم همین است که همه مکلفند به نماز، کیفیت نماز فرق می کند، جامع نماز بر همه واجب است یا نماز با سوره یا نماز بی سوره عند الحاجة العرفیة الی ترک السورة، این می شود علم به تکلیف و شک در امتثال، من اگر نمی دانم حاجت عرفیه دارم یا ندارم استصحابی هم در کار نیست که بگوید تو حاجت عرفیه داری یا نداری خوب نوبت می رسد به قاعده اشتغال، الاشتغال یقینیٌّ فیقتضی الفراغ الیقینی، خوب یقین دارم که مکلفم به جامع نمی دانم با این نماز بی سوره امتثال کردم این واجب را، چون نماز با سوره که نخواندم و نماز بی سوره عند الحاجة العرفیة هم که نمی دانم انجام دادم یا ندادم، چون نمی دانم حاجت عرفیه دارم یا ندارم، می شود شک در امتثال، ولذا این تفصیل را باید توجه کنیم.

یقع الکلام فی الشک فی المحصل غدا انشاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 28/11/93

جلسه 1117

مطلبی از بحث دوران امر بین اقل و اکثر در محرمات مانده عرض کنم.

در بحوث فرمودند بازگشت دوران امر بین اقل و اکثر در محرمات به دوران امر بین تعیین و تخییر هست، مثلا وقتی نمی دانیم که ساختن مجسمه حیوان کامل حرام است یا ساختن سر حیوان، معنایش این است که نمی دانیم آنی که به عهده ما آمده ترک تجسیم رأس الحیوان است یا ترک تجسیم احد اجزاء الحیوان، این شبیه دوران امر بین تعیین و تخییر در واجبات می شود که نمی دانستیم عنوان صوم به عهده ما آمده یا عنوان احدهما که می گفتیم این دو عنوان تبیان مفهومی دارند، و چون نمی دانستیم کدام عنوان به عهده ما آمده می شود علم اجمالی که یا عنوان احدهما به عهده ما آمده یا عنوان صوم، و مسلک علیت این علم اجمالی را منجِّز می داند.

اقول: این مطلب ایشان صحیح نیست، دوران امر بین تعیین و تخییر در واجبات با دوران امر بین تعیین و تخییر در محرمات فرق می کند، در واجبات وجوب می رود روی صرف الوجود انحلال ندارد، یعنی وقتی شارع می گوید افعل احدهما اما الصوم او الاطعام این امر به صرف الوجود احدهما هست، و لذا نمی شود گفت کل ما صدق علیه انه احدهما فهو واجب، نخیر، یک صرف الوجود اتاین به احدهما را از شما خواسته ایم، ملاک انحلال و عدم انحلال این است دیگر، مثلا وقتی می گویند توضأ بالماء انحلالی نیست یعنی نمی شود گفت کل ما صدق علیه الوضوء بالماء فهو واجب، نخیر صرف الوجود وضوء به ماء واجب است، ولی در لاتشرب النجس می گویند کل ما صدق علیه انه شرب النجس فهو حرام، در دروان امر بین تعیین و تخییر در واجبات وجوب صرف الوجودی است انحلالی نیست لذا ما یک وجوب داریم نمی دانیم رفته روی عنوان احدهما یا روی عنوان صوم، خوب جا داشت که آقای صدر بگویند این علم اجمالی بین عنوانین متبیانین مفهوما هست و این علم اجمالی منجز است بنابر مسلک علیت، اما در دوران امر بین تعیین و تخییر در محرمات حکم انحلالی است، وقتی می گویند مثلا لاتکرم هذه العشرة یعنی کلما صدق علیه اکرام العشرة فهو حرام، انحلال است، کل ما صدق علیه عنوان العشرة چه در روز چه در شب چه به نحو اطعام عشرة چه به نحو اسکان عشره و چه به نحو دیگر، و لذا ما در محرمات اگر دوران امر بین تعیین و تخییر بود می گوییم وقتی نمی دانیم آیا اکرام این ده نفر حرام است یا اکرام این نه نفر خوب ما یقین داریم آنی که مصداق اکرام ده نفر هست یقینا مشتمل بر حرمت است به هر عنوانی باشد عنوان مهم نیست، او یقینا مشتمل بر حرمت است، اگر آنی که مصداق اکرام عشره نیست ولی مصداق اکرام تسعه هست حرمت داشته باشد یک فرد دیگری است از حرمت برای این اکرام تسعه، لذا شک می کنیم در حرمت زائده و علم اجمالی انحلال حقیقی پیدا می کند، مثال روشن تری بزنم، من نمی دانم مولا به من گفت لا تکرم زیدا یا اشاره کرده به زید و عمرو که لا تکرم کلیهما معا، خوب درست است که اکرام کلیهما یک عنوانی است غیر از عنوان اکرام زید، اما ما در خارج فروضی می توانیم داشته باشیم یکی اینکه هم زید و هم عمرو را اکرام کنیم این فرض یقینا در او حرمت هست، چون ما صدق علیه انه اکرام کلیهما فهو حرام و ما صدق علیه اکرام زید فهو حرام، من یقین دارم اکرام زید و عمرو که بکنم این ما صدق علیه اکرام احدهما هست و ما صدق علیه اکرام زید هم هست، پس یقینا این فعل که هر دو را اکرام می کنم و دو تا چایی می برم در سینی می برم برای زید و عمرو مشتمل بر حرمت هست، اما اگر من یک چایی بگذارم ببرم برای زید اگر گفته باشند لاتکرم زیدا این می شود ما صدق علیه انه اکرام زید فهو حرام می شود یک حرمت دیگر، و این حرمت زائده مشکوک است لذا علم اجمالی منحل می شود حقیقتا، یک فرد از حرمت در جائی که هر دو را اکرام بکنیم یقنا ثابت است حالا با چه عنوان او مهم نیست، مهم این است که ما در آن حرمت شک نداریم و علم تفصیلی داریم، وشک داریم در ثبوت فرد آخری از حرمت نسبت به اکرام زید تنها، خوب این علم اجمالی حقیقتا منحل است، این مثل این می ماند مولا گفته کل مسکر حرام یا گفته کل خمر حرام، یقینا این صد تا خمر حرمت دارند حالا به عنوان مسکر یا به عنوان خمر مهم نیست، یقینا حرمت دارند، اما آن مسکر غیر خمر که در گوشه خانه است شک دارم آیا حرمت زائده ای زائده بر حرمت در آن صد تا خمر یک حرمت صدویکمی در در آن مسکر غیر خمر هست یا نیست خوب برائت از حرمت زائده جاری می شود، اصلاعلم اجمالی حقیقتا منحل است.

لذا ما امروز می خواهیم بگوئیم علاوه بر اینکه تعجب است از آقای صدر که فرق بین واجبات و محرمات نگذاشته و به این توجه نکرده گفته وقتی دوران امر بین تعیین و تخییر شد در محرمات هم مسلک علیت باید قائل به احتیاط بشود، آقا نفرمائید در محرمات هم باید قائل به احتیاط شوند علتی ها، در محرمات علم اجمالی به حرمت انحلال حقیقی دارد، ما می خواهیم بگوئیم جناب محقق عراقی شما چرا گفتید در اقل و اکثر در محرمات دیگر شبهه صاحب فصول که در اقل و اکثر در واجبات بود و منشأ وجوب احتیاط در واجبات بود نمی آید پس امر برائت در محرمات اسهل است، آقا نه فقط شبهه صاحب فصول بلکه هیچ شبهه ای نیست، چون محرمات انحلالی هستند دوران امر بین اقل و اکثر در محرمات معنایش این است که من علم به یک حرمت دارم و شک در حرمت دیگر، شک بدوی است در حرمت زائده لذا برائت عقلیه و نقلیه از او جاری می شود و علم اجمالی حقیقتا منحل می شود.

(اگر امر دائر بود که مولا گفته لا تکرم زیدا یا گفته لا تکرم احدهما به نحو عام مجموعی یعنی لاتکرم کلیهما این یعنی کل ما صدق علیه انه اکرام کلیهما فی اللیل او النهار فی البیت او المسجد انحلال است، یا به تعبیر آقای صدر که می گفت جزء اخیر می گوئیم کل ما صدق علیه ایجاد هذا المرکب فهو حرام، پس دو فرض در خارج داریم یک فرض این است که زید و عمرو را معا اکرام کنیم در این فرض یک حرمت داریم حالا این حرمت روی اکرام زید است در این فرض یا روی اکرام به قول شما فرد اخیر است، ما که حرفی نداریم، حرف ما این است که ما دو واقعه داریم یک واقعه این است که زید و عمرو را اکرام کنیم در این واقعه یک حرمتی هست حالا این حرمت روی چه عنوانی تعلق گرفته مهم نیست، مثل اینکه نمی دانستیم حرمت به عنوان مسکر تعلق گرفته یا به عنوان خمر ولی می گفتیم این صد تا خمر یقینا حرمت دارند حالا یا به عنوان مسکر یا به عنوان خمر، اینجا هم یک واقعه داریم اکرام زید و عمرو معا، در این واقعه یک حرمت هست حالا این حرمت رفته روی عنوان اکرام زید یا رفته روی عنوان ایجاد جزء اخیر از ایجاد مجموع زید و عمرو، بالاخره در این واقعه یک حرمتی هست اما یک واقعه دیگری هست به نام اکرام زید وحده آیا در آن واقعه حرمت دیگری هست، او می شود حرمت ثانیه، خوب شک می کنیم در حرمت ثانیه برائت از حرمت ثانیه جاری می کنیم، یک حرمت معلوم بالتفصیل است ولو متعلق آن حرمت اولی نمی دانیم چیست، اما آن حرمت اولی در آن واقعه ای که هر دو اکرام کنیم هست حالا به چه عنوان نمی دانیم، ایا اکرام زید حرام یا به قول شما اکرام جزء الاخیر حرام نمی دانیم، ولی در آن واقعه یک حرمتی هست اما حرمت واقعه دیگر که اکرام زدی وحده هست حرمت در او مشکوک بدوی است و علم اجمالی نسبت به او منحل است).

(در واجبات انحلال نیست یک وجوب است نمی دانم تعلق گرفته به فعل احدهما یا فعل صوم، اما انحلال نیست).

اما در اقل و اکثر در شبهه موضوعیه ما عرض کردیم اگر بازگشتش به شک در تکلیف زائد باشد نه اینکه همه مکلف باشند به جامع بین اقل در حال عذر یا اکثر، بلکه بعضی مکلفند به اکثر و بعضی مکلفند به اقل و من نمی دانم داخل موضوع کدامیک هستم اینجا برائت جاری می شود، و همینطور مثال دیگری هست برای اقل و اکثرِ در شبهه موضوعیه در موارد مانعیت، بنابر اینکه نماز در لباسی که از اجزاء حیوان حرام گوشت هست مانعیت دارد نه اینکه شرط است که لباس مصلی اگر از حیوان گرفته شده شرطش این است که از حیوان حلال گوشت گرفته باشد، شرطیت نگوئیم بلکه مانعیت را بگوئیم که مانعیت دارد لباس متخذ از حیوان حرام گوشت، خوب بنا بر اینکه مانعیت انحلالی باشد یعنی لا تصل فی ثوب متخذ من الحیوان المحرم انحلالی باشد، اگر ما در خارج صد تا ثوب متخذ از حیوان حرام گوشت داریم این لا تصل منحل می شود به این صد تا ثوب که لا تصل فی هذا الثوب و لا تصل فی ذاک الثوب و هکذا، بنا بر اینکه نهی ضمنی یعنی همین لا تصل فی ثوب متخذ من حیوان محرم الاکل که نهیش ضمنی است نه استقلالی بگوئیم نهی ضمنی منحل است به تعداد افراد این ثوب متخذ از حیوان حرام گوشت اگر این را بگوئیم که نظرمشهور هست ما نسبت به این لباس مشکوک که لباس صد و یکمی است که نمی دانیم از پشم روباه گرفته شده یا از پشم مصنوعی است، خوب اگر از پشم روباه گرفته شده یک نهی ضمنی و مانعیت هم به او منحل شده، شک که می کنیم برائت از مانعیت این لباس مشکوک جاری می کینم در نماز، اما این مبتنی است بر پذیرش انحلال در نواهی ضمنیه.

حضرت امام قده فرموده من مشکلی با انحلال نهی به نواهی متعده به تعداد افراد حرام ندارم، لا تشرب النجس به تعداد افراد نجس لا تشرب النجس داریم، چون من منکر انحلال در جعل هستم نه منکر انحلال به لحاظ حکم فعلی که یک وجود عرفی دارد، از نظر عرف این آب نجس یک حرمت شرب دارد آب نجس دوم یک حرمت شرب دیگر دارد و لذا هر کدام اطاعت مستقل و عصاین مستقل دارند، اما نواهی ضمنیه انحلال ندارند، آقا مثلا شارع می گوید آبی بیاور که تلخ نباشد، صرف الوجود تلخی آب چه تلخ به مقدار کم چه تلخ به مقدار زیاد وقتی آب تلخ باشد و آوردید دیگر امتثال امر مولا نکرده اید و آب تلخ برده اید نزد مولا، صرف الوجود تلخی آب مانع است از امتثال، بیشتر از اینکه ظهور ندارد، در نماز هم همینطور است می گوید نماز بخوان در ثوبی که از اجزاء حیوان حرام گوشت نباشد، شما اگر نماز بخوانی در لباسی که از حیوان حرام گوشت است چون هوا سرد است رفته ای به کشورهای سردسیر مجبوری یک پالتوی که از پشم روباه است به تن کنی و نماز بخوانی، امام قده می فرماید اشکالی ندارد اگر کلاه از پشم روباه هم آنجا بود بگذار سرت در حال نماز سرت سرما نخورد، چون شما دیگر خودت را مبتلا به مانع کردی از باب ناچاری و مضطری به صلاة در ثوب متخذ از حیوان حرام گوشت و دیگر آب از سر گذشت چه یک نی چه صد نی، آنی که مانع است در نماز صرف الوجود این است که لباس شما از حیوان حرام گوشت گرفته شده باشد، شما نباید نمازی می خواندی که در لباسی باشد که از حیوان حرام گوشت است ولی الآن مجبوری، اضطرار حلال کرد بر تو نماز در لباس متخذ از حیوان حرام گوشت را، مانعیت رفته روی صرف الوجود لبس ثوب متخذ از حیوان حرام گوشت، دیگر شما مجبوری مانع را ایجاد کنی حالا چه یک فرد از این لباس را بپوشی، یا نه هم پالتو از پشم روباه بپوشی که این را مجبوری، حالا که مجبوری کلاه و جوراب از پشم روباه هم بپوش مشکلی ندارد، چون ایشان معتقد است هیچ ظهوری ندارد نهی ضمنی در انحلال، چون بازگشت نهی ضمنی به تقید امر است، نهی ضمنی یعنی تقید امر به عدم یک شئ، مثل اینکه می گفتیم آبی بیاور که تلخ نباشد، و لذا چون تقید امر به یک قید عدمی ظهور در انحلال ندارد، شما اگر می خواهید امتثال کنی باشد باید یک فردی را بیاوری که آن قید عدمی را ندارد، و لذا در آن مثال آبی بیاور که تلخ نباشد هیچ عرفی نیست به نظر امام قده که شما بیائید بگوئید من نمی دانم این آب تلخ است یا تلخ نیست، آن ده تا آب تلخ بودند آنها را نمی برم برای مولا، اما این آی یازدهمی نمی دانم تلخ است یا نیست بگویید مانعیت جاری می کنم از مانعیت تلخ بودن این آب، ایشان می گوید این درست نیست چون شما شک در امتثال دارید، مولا گفته آبی بیاور که تلخ نباشد اگر این آب را ببری برای مولا شک داری در امتثال امر مولا، لذا قاعده اشتغال جاری است، اینجا هم هیمنطور است مولا گفته نماز بخوان در ثوبی که از اجزاء حیوان حرام گوشت نباشد، این لباس مشکوک را تن بکنی شک داری در امتثال امر مولا، نهی ضمنی یعنی امر مولا مقید باشد به عدم یک شئ، این حقیقتا نهی نیست بلکه تقید امر است، نباید تشبیه و قیاس کنید نهی ضمنی را به نهی نفسی، نهی نفسی نهی است واقعا و منحل می شود به نواهی متعدده، نهی ضمنی حقیقتش تقید امر است، تقید امر معلوم است می دانیم امر مولا مقید است، نماز بخوان در لباسی که از اجزاء حیوان حرام گوشت نیست، اگر این لباس مشکوک را به تن کنیم شک در امتثال داریم.

ما در بحث نواهی تلاش کردیم با اینکه اشکال امام قده اشکال دقیقی هست ولی تلاش کردیم دفاع کنیم از نظریه انحلال مانعیت، که دیگر وارد بحث تفصیلی آن نمی شویم، بنا بر قول انحلال در مانعیت در دوران امر بین اقل و اکثر در مانعیت خوب برائت جاری می کنیم، شک می کینم این لباس مشکوک مانعیت دارد یا نه برائت جاری می کنیم، اما اگر گفتیم نهی ضمنی رفته روی صرف الوجود این مانع دیگر دوران امر بین اقل و اکثر نمی شود بلکه صرف الوجود حیوان حرام گوشت مانع است یکی باشد یا صد تا باشد که مانعیت کم و زیاد نمی شود و دوران امر بین اقل و اکثر نمی شود.

### کلام واقع می شود در شک در محصل

علماء در بحث طهارت به اینجا رسیده اند که آیا طهارت عنوان خود وضوء است یا مسبب از وضوء است؟ مشهور می گویند طهارت مسبب از وضوء است، ولی مثل آقای خوئی و مرحوم استاد می گویند طهارت خود وضوء است، اگر گفتیم طهارت خود وضوء است می گویند پس نماز مشروط به خود وضوء است و لذا اگر شک کنیم در جزءی یا شرطی در وضوء بازگشتش به شک در این است که آیا من امر شده ام به نماز با وضوئی که مشتمل بر این جزء است مثل مسح الرجلین الی المفصل یا نه من امر شده ام به نماز با وضوء لابشرط از استمرا مسح رجلین الی المفصل، برائت جاری می کنم از امر به نماز با وضوء حداکثری، اما بنا بر نظر مشهور طهارت مسبب از وضوء است و طهارت مسببه از وضوء شرط نماز است، مشهور گفته اند اگر ما شک کنیم در اجزاء و شرائط وضوء می شود شک در محصل، یعنی می دانیم که شارع گفته صل مع الطهارة، حکم شارع مشکوک نیست، شک در محصل آن داریم، گفته اند شک در محصل مجرای قاعده اشتغال است، چه جور در شک در محصل عرفی همه قبول درند که قاعده اشتغال جاری است، مولا گفته اقتل سابّ النبی یقتله الادنی فالادنی قبل ان یرفع الی الامام، خوب من نمی دانم این سابّ النبی را اگر بیاندازیم در این دریا این دریا عمیق است تا این ساب النبی غرق شود یا عمیق نیست و از آن طرف بیرون می آید، شک در محصل عرفی است، یعنی آنی که شارع از ما خواست یک عنوان واضح عرفی است اسبابش هم ربطی به شارع ندارد که بیان بکند، آموزش اسباب قتل که به عهده شارع نیست، همه می گویند در اینجا شک بکنیم که اگر می بیاندازیمش در دریا موجب قتل او هست یا نه شک در محصل است و قاعده اشتغال و استصحاب عدم تحقق امتثال جاری است، اما گاهی شک در محصل شرعی و عقلی است یعنی یک عنوانی مورد امر مولا است که برای عرف مبهم است مثل عنوان طهارت از حدث و عنوان تذکیه حیوان، اینها مفاهیمی هستند که برای عرف مبهم هستند شارع باید بیان کند اسباب آن را، فرق نمی کند بگوئیم این شک در مسبب عقلی است یعنی طهارت و تذکیه یک امر تکوینی هستند که کشف عنهما الشارع این می شود شک در محصل عقلی، یعنی آن مسبب امر تکوینی است ولی امر تکوینی مبهم که کاشف از اسباب آن شارع است، یا نه اصلا بگوئیم آن مسبب ما اعتبار شرعی است امر تکوینی نیست، طهارت و ذکاة الحیوان اینها اعتبار شرعی است، فرق نمی کند بالاخره هر چی باشد مبهم است، عرف اسبابش را نمی داند چیست شارع باید بگوید.

میرزای شیرازی قده فرموده شک در محصل شرعی اگر بکنیم برائت جاری است، زیرا بیان اسباب این محصل شرعی به دوش شارع است، وقتی شارع بیان نکند دخالت فلان شئ را در سبب این طهارت ما برائت جاری می کنیم، بیان نکند که مسح الی المفصل دخالت دارد در تحقق طهارتِ ناشی از وضوء، خوب برائت جاری می کنیم.

محقق نائینی فرموده جناب استاد! این فرمایش شما درست نیست، برائت از چی می خواهید جاری کنید؟ شما می خواهید برائت جاری کنید از جزءیت مسح الی المفصل در سبب طهارت، وضوء سبب طهارت است شک می کنید مسح الی المفصل جزءیت دارد در این سبب طهارت که وضوء است یا سببیت ندارد، خوب جناب استاد برائت از چه چیزی می خواهید جاری کنید و حدیث رفع چه چیزی را می خواهد رفع کند، اگر می گوئید رفع می کند جزءیت را، جزءیت مسح الی المفصل را فی سبب الطهارة، مگر جرئیت این مسح الی المفصل مجعول شرعی است مستقلا؟ مجعول شرعی نیست، بلکه انتزاع می شود از سببیت وضوء تام و حداکثری و مع المسح الی المفصل برای طهارت جزءیت مسح الی المفصل را، و الا جزءیت که جعل بالاستقلال ندارد، شارع وقتی که اعتبار کرد طهارت را عقیب وضوء حداکثری یعنی عقیب وضوء مسح الی المفصل از این انتزاع می شود سببیت این وضوء حداکثری للطهارة، خود سببیت وضوء حداکثری هم مجعول شرعی نیست، آنی که مجعول شرعی است تحقق الطهارة است عقیب الوضوء، وقتی این را اعتبار کرد شارع انتزاع می شود از این اعتبار طهارت عقیب الوضوء سببیت این وضوء حداکثری للطهارة، و در طول ابن سببیت انتزاع می شود جزءیت مسح الی المفصل در این سبب، و الا این جزءیت که جعل مستقل ندارد، چیزی که جعل مساقل ندارد حدیث رفع شامل آن نمی شود، باید منشأ انتزاع آن را شارع بردارد، می گویند خوب شارع منشأ انتزاع را بردارد چه می شود، محقق نائینی می گوید منشأ انتزاع جزءیت این مسح الی المفصل می دانید چیست که شارع بخواهد او را بردارد؟ منشأ انتزاعش سببیت این وضوء حداکثری است برای طهارت، سببیت او که معلوم است ما که می دانیم وضوء حداکثری اگر بگیریم به دنبالش طهارت حاصل می شود، ما که در او شک نداریم، چیزی که در او شک نداریم حدیث رفع که او را بر نمی دارد، منشأ انتزاع جزءیت المسح الی المفصل در سبب طهارت چیست، سببیة الوضوء المشتمل علی المسح الی المفصل لترتب الطهارة، خوب این سببیت معلوم است، ما یقین داریم وقتی وضوء حداکثری بگیریم سبب طهارت است در او شک نداریم، چیزی که شک نداریم که نمی توانیم برائت جاری کنیم، شک داریم در سببیت وضوء حداقلی، وضوء حداقلی یعنی وضوء بدون مسح الی المفصل، ما در سببیت او شک داریم آیا اورا می خواهید بردارید، خوب سببیت وضوء حداقلی بدون مسح الی المفصل را بخواهید بردارید که به ضرر است نه به نفع، سببیت وضوء حداکثری للطهارة معلوم است او را که نمی شود حدیث رفع بردارد، سببیت وضوء حداقلی بدون مسح الی المفصل هم که مشکوک است اگر حدیث رفع بخواهد او را بردارد اینکه به ضرر ماست، ما می خواهیم اثبات کنیم سببیت او را، او هم که معنا ندارد جاری بشود، مستقلا هم که جزءیت این جزء مشکوک قابل رفع نیست، پس حدیث رفع را کجا می خواهید جاری کنید جناب میرزای شیرازی، لذا باید دست از حدیث رفع بردارید بروید سراغ قاعده اشتغال، تأمل بفرمائید.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 29/11/93

جلسه 1118

راجع به بحث دوران امر بین اقل و اکثر در محرمات نکته ای را عرض می کنم.

به نظر می رسد که در دوران امر بین اقل و اکثر در محرمات باید تفصیل داد، مثالها مختلف هستند، ما در مثالی که مثلا می دانیم یا تصویر کامل حیوان حرام است یا تصویر رأس الحیوان اگر فرض کنیم تکمیل تصویر الحیوان به همان ساختن سر او باشد، یعنی برای ساختن مجسمه حیوان فرض کنیم که راهش این است که از پای او بسازیم تا برسیم به گردن او و بعد آخرین کاری که می کنیم این است که سر او را روی او نصب کنیم، در اینجا خوب درست است که ما یقین داریم ساختن سر یا نصب سر این حیوان حرام است اما مستقلا او ضمنا، حالا اگر در جای دیگر ما خواستیم سر حیوان را به تنهایی بسازیم اصل برائت جاری می کنیم از ساختن سر حیوان به تنهایی.

اما اغلب مثالها در دروان امر بین اقل و اکثر در محرمات اینطور نیست، در همین مثالی که می گفتیم نمی دانیم مولا گفته لا تکرم مجموع العشرة یا گفته لا تکرم مجموع التسعة، اگر گفته لا تکرم مجموع التسعه ما بعد از اینکه این نه نفر را اکرام بکنیم دیگر اکرام نفر دهم که زید هست حرام نیست چون حرام قبلا محقق شد، اگر مولا گفته لاتکرم مجموع هذه التسعة اشخاص و اشاره کرده به غیر زید، اکرام زید حتی بعد از اکرام این نه نفر حرام نیست، خوب گفته مجموعه این نه نفر را اکرام نکن، من اگر مجموع این نه نفر را اکرام بکنم بعد که می روم برای آخرین مرحله زید را اکرام می کنم اکرام زید که مصداق حرام نیست، {برخلاف اینکه مولا گفته باشد لا تکرم مجموع العشرة، آنوقت اکرام زید می شود حرام}، وقتی اینجور شد علم اجمالی تشکیل می شود که یا اکرام مجموع این نه نفر حرام است یا اکرام زید بعد از اکرام مجموع این نه نفر، و بالاتر عرض کنم چون حرمت انحلالیه هست ما به لحاظ وقایع آینده هم می توانیم علم اجمالی تشکیل بدهیم، برفرض ما ملتفت نبودیم به حکم و نه نفر را اکرام کردیم بعد علم اجمالی پیدا کردیم که مولا گفته لاتکرم مجموع هذه التسعة یا گفته لا تکرم مجموع هذه العشرة، خوب علم اجمالی پیدا می کنیم که یا چایی دادن ما به زید که نفر دهم هست بعد از اینکه به نه نفر چایی دادیم این حرام است یا بعدا برای مرحله دوم بخواهیم نه تا چایی بدهیم به همان نه نفر، چون فرض کنید آن نه نفر فردا هم حضور دارند، زیرا یا مولا گفته لا تکرم مجموع العشرة پس امروز نباید دیگر به زید چایی بدهم و الا اگر به زید چایی بدهم مصداق اکرام مجموع العشرة می شود یا گفته لاتکرم مجموع التسعة حالا امروز دیگر گذشت اما فردا جائز نیست که بیایم مجموع این نه نفر را اکرام کنم، خوب این می شود علم اجمالی و منجز است.

فقط راه حل برای منجزیت ابن علم اجمالی این است که کسی بگوید ما چون با اکرام این نفر دهم یعنی زیدِ بعد از اکرام مجموع التسعة با اکرام این زید قطع پیدا می کنیم به صدور حرام از خودمان که یا الآن با اکرام زید حرام از ما صادر می شود یا با اکرام مجموع تسعه قبل از این حرام از ما صادر شده.

خوب اولا این هم در صورتی این ادعا مطرح می شد که من از اول ملتفت باشم، در فرضی که غافل بودم از اول خوب آن صدور حرام قبلی عن غفلة بود، در این فرضی که بعد از اکرام آن نه نفر تازه ملتفت می شوم به علم اجمالی این بیان نمی آید که بگوئیم من با اکرام نفر دهم قطع پیدا می کنم به صدور حرام یا الآن یا قبلا با اکرام مجموع تسعه، چون گفته می شود قبلا که حرام صادر شده عن غفلة بوده چه اشکالی دارد، پس اولا اینکه ما بگوئیم باکرام این نفر دهم یعنی اکرام زید قطع پیدا می کنم صادر شده است از من حرام یا الآن یا قبلا در صورتی که اکرام تسعه از روی عذر و غفلت بوده این مهم نیست، ولی اگر از اول ملتفت بوده ام لابد کسانی مثل آقای صدر می گویند برائت از حرمت اکرام این نفر دهم جاری نیست چون قطع می شود به صدور حرام اما فعلا او سابقا، مثل مرحوم آقای صدر حق دارند بگویند فعلی که موجب قطع بشود به صدور حرام اما فعلا او سابقا این نمی تواند مجرای برائت و ترخیص باشد، در اینجا شارع نمی تواند یا عقلائی نیست برائت جاری کند یا ترخیص دهد در اکرام نفر دهم بعد از اکرام این نه نفر چون اکرام نفر دهم موجب قطع می شود به صدور حرام یا با این اکرام نفر دهم حرام محقق می شود اگر اکرام مجموع العشرة حرام باشد یا با اکرام آن نه نفر حرام محقق می شود اگر اکرام مجموع التسعة حرام باشد اینجا آقای صدر حق دارد بگوید که خوب برائت از یک فعلی که موجب قطع به صدور حرام می شود این یا خلاف حکم عقل است یا خلاف ارتکاز عقلاء است جاری نمی شود این اصل برائت از حرمت اکرام نفر دهم و اصل برائت از حرمت اکرام مجموع آن نه نفر جاری می شود بلا معارض.

اقول: اما این مطلب اولا بنابر مسلک علیت درست نبود کما اینکه خود آقای صدر معترف بود، ثانیا ما هم که قائل به مسلک اقتضاء بودیم برایمان حل نبود این فرمایش ایشان که عقلائی نباشد که شارع ترخیص بدهد در فعلی که موجب قطع می شود در ترخیص حرام اما فعلا او سابقا، این برای ما روشن نبود که چرا قبیح باشد این کار، مثال می زدیم که خود آقااین می گویند علم اجمالی داریم یا آب نجس است یا ثوب خوب اصالة الحل در آب جاری است بلامعارض چون خطاب مختص است، اقای خوئی قبول داشت اقای صدر هم اشکال مگرفت و قبول کرد، و اطلاق کلامشان اقتضاء می کند که شرب این آب حلال باشد ظاهرا حتی بعد از ارتکاب لبس ثوب به اینکه در آن ثوب مشتبه نماز بخوانیم و نماز را هم دیگر اعاده نکنیم، با اینکه اگر اول نماز بخوانیم و اکتفاء کنیم به همان نماز در آن ثوب مشتبه و بعد بیائیم این آب مشتبه بخوریم خوردن این آب مشتبه یعنی قطع به صدور خلاف شرع یا با خوردن این آب اگر این آب نجس باشد یا با نماز در آن ثوب اگر آن ثوب نجس باشد، ما می گفتیم آقای صدر باید بگوید اصالة الحل دیگر در این آب جاری نمی شود چون موجب قطع به صدور خلاف شرع می شود، اما ما اشکال نمی کنیم چون ما می گوئیم مستند نیست صدور خلاف شرع به شارع، شارع مقدش که نگفت هم در ثوب نماز بخوان و هم آب را بخور، بلکه شارع گفت می توانید آب را بخوری مطلقا حتی بعد از نماز در ثوب مشتبه اما نگفت مجازی در خواند نماز در آن ثوب مشتبه، اینجا هم اگر شارع بگوید می توانی این نفر دهم را اکرام کنی بعد از اکرام آن نه نفر ولی من اجازه ندادم در اکرام آن نه نفر و اکرام آن نه نفر مستند به اذن من نیست اگر اینطور بگوید ولی بگوید من اذن می دهم در اکرام نفر دهم این چه قبح عقلی و عقلائی دارد، آنوقت اصل برائت از حرمت اکرام این نفر دهم محتمل می شود عقلا و عقلائا تعارض می کند با اصل برائت از حرمت اکرام مجموع آن نه نفر چه قبلش بخواهیم اکرام کنیم مجموع آن نه نفر را چه بعدش در یک واقعه دیگر فردا بخواهیم اکرام کنیم آن مجموع نه نفر را.

و لذا ما آن مطالبی که در جلسات قبل می گفتیم با غفلت از این علم اجمالی بود، مقتضای صناعت این است که این علم اجمالی منجز است و باید احتیاط کرد.

من از شما سوال می کنم قبول دارید در این فرضی که در حین اکرام این مجموع نه نفر من توجه نداشتم به این حکم شرعی قبل از اینکه به زید که نفر دهم هست که مشکوک است چایی بدهم ناگهان به ذهنم خطور کرد که مولا چیزی به من گفته بود یا گفته بود لا تکرم مجموع هذه التسعة که دیگر چایی دادیم به همه آن نه نفر از روی غفلت و جهل دیگر چه کار کنیم، اما اگر گفته بود لاتکرم مجموع هذه العشرة من دیگر نباید به زید چایی بدهم چون اگر به زید چایی بدهم مصداق اکرام مجموع هذه العشرة می شود، خوب علم اجمالی تشکیل می شود که یا اکرام مجموع هذه العشرة حرام است پس به زید نباید چایی بدهم یا اکرام مجموع هذه التسعة حرام است پس دفعه دیگر نباید به به آن مجموع التسعه چایی بدهم، اصل برائت از هر کدام از این دو طرف مساوق است با وجوب احتیاط در طرف دیگر، ولی ما حرفمان این است که وقتی احتمال ثبوتی دارد که شارع بیاید اصل برات را از حرمت اکرام این فرد دهم جاری کند ولی نسبت به آن اکرام مجموع التسعه بگوید باید احتیاط کنید، احتمال ثبوتی این معنا کافی است که تعارض کنند دلیل اصل برائت نسبت به اکرام این فردد هم با اصل برائت نسبت به اکرام مجموع التسعة.

اینکه ما بیائیم سبک سنگین کنیم مرجح های عقلی درست کنیم اینها فائده ندارد و ظهور ساز نیست، مثال می زدیم می گفتیم که شما علم اجمالی دارید یا این آب نجس است یا آن آب، ولی نجاست آب الف هشتاد درصد محتمل است ولی نجاست آب ب بیست درصد، واقعا احتمال ندارد که شارع بیاید در این موهوم النجاسة اصل طهارت جعل نکند با اینکه موهوم النجاسة است ولی برود در مظنون النجاسة اصل طهارت جاری کند، واقعا احتمال اینجور ترجیح ها نیست، ولی خوب دلیل اصل طهارت منصرف است، بالاخره آب الف مشتبه است موضوع دارد برای اصل طهارت و آب ب مشتبه است موضوع دارد برای اصل طهارت، هر دو آب که نمی توانند اصل طهارت داشته باشند چون ترخیص در مخالفت قطعیه می شود، دیگر این مرجحهای ثبوتی عقلی اینها ظهور ساز نیست، اگر بگردید مرجح های ثوبتی عقلی پیدا کنید اینها به درد نمی خورد، اصل طهارت انصراف دارد از این دو آب، حالا قطع نظر از روایت یهریقهما و یتیمم که اطلاق دارد ولو ظن به نجاست یکی از این دو آب داری می گوید هر دو آب را بریز دور، اصلا ما هم بودیم به کل شئ لک طاهر تمسک نمی کردیم در این موارد که بگوئیم اصل طهارت در موهوم النجاسة جاری است بلامعارض چون موضوع دارد هر دو برای اصل طهارت، اینکه دقت عقلی کنیم یک مطلبی پیدا کنیم برای ترجیح اصل طهارت در یک طرف اینکه کافی نیست، بلکه باید ظهور منعقد بشود در خطاب اصل طهارت، اینجا هم همین است وقتی موضوع دارد اصل برائت نسبت به اکرام نفر دهم و اصل برائت نسبت به اکرام مجموع نه نفر هم موضوع دارد دلیل اصل برائت انصراف پیدا می کند از این، چون هر دو را که نمی تواند برائت بدهد، یکی را برائت بدهد دون دیگری ترجیح بلامرجح عرفی است، مرجح های ثبوتی عقلی به درد نمی خورد و ظهور ساز نیست در خطاب اصل، این نکته ای است که به ذهن می آید.

یقع الکلام فی الشک فی المحصل.

عرض کردیم ما سه نوع شک در محصل درایم، شک در محصل عرفی، شک در محصل عقلی و شک در محصل شرعی.

تارة: مسبب که مولا امر می کند به ایجاد آن مسبب عرفی است مثل قتل سابّ النبی، بیان اسباب آن به عهده شارع نیست، لذا در شک در سبب آن باید احتیاط کنیم کاری کنیم که یقین کنیم این مسبب عرفی موجود می شود، مثل اقتل سابّ النبی نمی دانیم با یک تیر او می میرد یا باید دو تیر بزنیم، نمی توانیم برائت جاری کنیم از وجوب زدن تیر دم، چون زدن تیر که واجب نیست آنی که واجب است قتل این سابّ النبی است، قاعده اشتغال می گوید باید احراز کنی تحقق امتثال را.

قسم دوم شک در محصل عقلی است که مسبب ما امر تکوینی است ولی امر تکوینی است که لا یعرف الا من قبل الشارع، مثل آنچه مرحوم شیخ فرموده که طهارت امر تکوینی است یکشف عنه الشارع، اگر شارع بگوید طهّر المسجد وجوب نفسی دارد تطهیر مسجد دیگر، نمی دانم مسجد متنجس به بول شد با یک بار شستن پاک می شود یا نیاز دارد به دو بار شستن، بنابر اینکه طهارت امر تکوینی است که کشف عنه الشارع که شیخ قائل است می شود شک در محصل عقلی.

قسم سوم شک در محصل شرعی است، همین مثال طهّر المسجد بنا بر نظر صحیح که طهارت چه از حدث چه از خبث اعتبار شرعی است، و الا چه فرق می کند، شما مثلا لباستان افتاد در آبی که ملاقات کرد با نجاست شما می گوئید لباستان نجس است، همین لباس افتاد اگر ملاقات می گرد با آب استنجاء این لباس پاک بود، تکوینا که فرق نمی کند والا حال این ملاقی ماء الاستنجاء باید بدتر باشد چون آب استنجاء مرکز آلودگی است اما آن آب حالا از بینی یک شخصی یک قطره خون در او افتاد، اما اگر لباس می خورد در آبی که از بینی یک شخصی خون افتاده می گوئید تنجس الثوب، اما آن لباسی که در آب استنجاء افتاده می گوئید لا بأس به طاهر، پس قطعا تکوینی نیست بلکه اعتبار شرعی است.

مرحوم نائینی فرمود شک در محصل در هر سه صورت مجرای قاعده اشتغال است، شک در محصل عرفی که همه قائلند به جریان قاعده اشتغال، ایشان فرموده شک در محصل عقلی و شرعی هم مجرای قاعده اشتغال است، برای اینکه فرموده اما محصل شرعی درست است که جزءیت این جزء مشکوک مثل همین غسله ثانیه در این مثال طهر المسجدی که متنجس به بول است نمی دانم غسله ثانیه جزء السبب است برای حصول طهارت مسجد یا جزء السبب نیست، درست است این جزءیت غسله ثانیه در اختیار شارع است اما نه بالاستقلال بلکه بالتبع، یا آن مثالی که خود ایشان زد طهارت از حدث عقیب الوضوء، جزءیت مسح الرجلین الی المفصل در سبب طهارت این امرش به دست شارع است اما نه استقلالا بلکه تبعا، پس برای اینکه این جزءیت مسح مفصل را شارع بردارد باید منشأ انتزاعش را بردارد، رفع جزءیت مستقلا ممکن نیست وضعش هم مستقلا ممکن نیست، وضعش به تبع منشأ انتزاعش هست و رفعش هم به رفع منشأ انتزاعش هست، خوب منشأ انتزاع جزءیت المسح الی المفصل در وضوء چیست؟ سببیة الوضوء الکامل المشتمل علی المسح الی المفصل هست، وقتی شارع جعل سببیت بکند برای این وضوء مشتمل بر مسح الی المفصل انتزاع می شود از او جزءیت مسح الی المفصل در این سبب، خوب شارع چه چیزی را می خواهد بردارد، رفع جزءیت که به رفع منشأ انتزاعش هست، خوب منشأ انتزاعش سببیة الوضوء المشتمل علی المسح الی المفصل است، آن سببیت که معلوم است مشکوک نیست، من یقین دارم اگر وضوء بگیرم مسح الی المفصل بکنم این سبب طهارت است در او شک ندارم او معلوم است در او برائت نمی توانم جاری کنم، آنی که مشکوک است سببیت وضوء ناقص و فاقد مسح الی المفصل است، شما می خواهید سببیة الوضوء الناقص را بردارید اینکه خلاف امتنان است، ما تازه می خواهید اثبات کنیم سببیت او را.

اقول: واقعا این فرمایش از محقق نائینی عجیب است، آقا چه جوری شد که جزءیت مسح الی لمفصل مشکوک این را قبول دارید، اما انتزاع می شود از یک امر معلوم، منشأ انتزاع معلوم اما این امر انتزاعی مشکوک، آیا همچنین چیزی می شود، تحتیت انتزاع می شود از اینکه این طبقه زیر طبقات فوقانی هست، ما می دانیم این طبقه زیر طبقات فوقانی است این معلوم، اما می شود که تحتیت این طبقه مجهول باشد؟ وقتی منشأ انتزاع معلوم است نمی شود که در وجود آن امر انتزاعی ما شک بکنیم، پس شما فرمایشتان مشتمل بر یک مغالطه است مغالطه اش را کشف کنید، کشفش این است که آنی که معلوم است تحقق الطهارة عقیب الوضوء المشتمل علی المسح الی المفصل هست، اما سببیة الاکثر یعنی جعل السببیة للاکثر مشکوک است، آنی که معلوم است جعل سببیت برای اکثر بما هو اکثر نیست، آنی که معلوم است این است که وضوئی که مصداق اکثر هست یقینا او مصداق سبب هست، چه اقل سببیت داشته باشد خوب اکثر مصداق اقل هم هست، چون اقل لا بشرط است اقل یعنی وضوء لابشرط از مسح الی المفصل، پس آنی که معلوم است جعل سببیت برای اکثر بما هو اکثر نیست، بلکه آنی که معلوم است این است که اکثر مصداق سبب هست ولو از این باب که مصداق اقل لابشرط هست، منشأ انتزاع جزءیت جعل السببیة است برای اکثر، او مشکوک است، اگر او مشکوک نبود که نمی توانستیم بگوئیم جزءیت این جزء مشکوک نامعلوم هست، منشأ انتزاع جزءیت مسح الی المفصل عبارت است از جعل السببیة للوضوء المشتمل علی المسح الی المفصل، ما در جعل سببیت برای این وضوء شک داریم علم نداریم، آنی که علم داریم این است که این وضوء مشتمل بر مسح الی المفصل یقینا مصداق سبب هست، اما جعل سبب شده برای اکثر بما هو اکثر این معلوم نیست، و لذا چه اشکال دارد که ما برائت جاری کنیم از جعل سببیت برای اکثر و بالتبع رفع جزءیت بکنیم، پس این فرمایش تمام نیست

ولکن عمده ذیل کلام محقق نائینی است، و آن این است که برائت از جعل سببیت برای اکثر اصل مثبت است، این را باید اول می گفت که برائت از جعل سببیت برای اکثر، اصلا بالاتر برائت از جزءیت مسح الی المفصل که بگوئیم اصلا جزءیت مجعول بالاستقلال است کما اینکه نظر حضرت امام قده است، یا بگوئیم رفع جزءیت ظاهرا معقول است نیازی به این مقدمات ندارد رفع ظاهری جزءیت هیچ مشکلی ندارد ولو جزءیت قابل جعل مستقل نباشد، همه اینها را هم بگوئیم یعنی مشکل را از این ناحیه برطرف کنیم یا برائت جاری کنیم از جعل سببیت برای اکثر یا بگوئیم خود جزءیت قابل جریان برائت است، حالا چرا قابل جریان برائت است یا مثل حضرت امام بگوئیم جعل مستقل می تواند به آن تعلق بگیرد یا بگوئیم جریان برائت نیاز به جعل مستقل ندارد چون رفع ظاهری است نه رفع واقعی، همه اینها را هم بگوئیم ولی اصل مثبت بودن اشکالش باقی می ماند، خوب این برائت اثبات نمی کند ترتب الطهارة را علی الوضوء الناقص، این را نمی تواند اثبات کند، این می شود اصل مثبت، شک که بکنیم در تحقق طهارت بعد از وضوء ناقص قاعده اشتغال و استصحاب عدم حصول طهارت جاری می شود، عمده اشکال این است و این اشکال اشکال واردی هست تأمل بفرمائید تا روز شنبه.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 02/12/93

جلسه 1119

بحث راجع به شک در محصل بود که عرض کردیم مشهور در موارد شک در محصل قائل به وجوب احتیاط شده اند چه شک در محصل عرفی باشد و چه شک در محصل شرعی باشد و چه شک در محصل عقلی.

مرحوم میرزای شیرازی در شک در محصل شرعی قائل به جریان برائت شدند.

آقای صدر توسعه داده اند جریان برائت را و فرموده اند ما در موارد شک در محصل شرعی و عقلی هر دو قائل به جریان برائت می شویم خلافا للمشهور، چرا؟

فرموده زیرا ما قبول داریم اصلا در موارد شک در محصل عقلی سببیت این سبب برای آن امر عقلی شرعیه نیست، اینکه طهارت که یک امر عقلی و تکوینی باشد که مسبب است از غَسل نمی دانیم مسبب است از غسل مرةً واحدة یا از غسل مرتین، سببیت غسل برای تحقق طهارت که بنا بر نظر برخی یک امر تکوینی است این سببیت سببیت تکوینیه است، و جزءیت غسله ثانیه هم در آن سبب یک امر تکوینی است، امر وضع و رفعش به ید شارع نیست، و در مورد شک در محصل شرعی هم ولو امر وضع و رفع جزءیت این جزء مشکوکِ در سبب در اختیار شارع هست و لکن جزءیت امر ثقیل نیست، جزءیت به عنوان یک حکم وضعی امر ثقیل نیست تا حدیث رفع شامل آن بشود و آن را بردارد کما بیناه سابقا.

علاوه بر اینکه ما قبول داریم که رفع جزءیت مثلا غسله ثانیه در سبب حصول طهارت اثبات نمی کند تحقق طهارت را عقیب غسله واحده، اینکه برائت جاری کنیم از جزءیت غسله ثانیه در سبب طهارت نتیجه بگیریم پس طهارت حاصل می شود با غسله واحده این را ما قبول داریم اصل مثبت است، اما ادعای ما این است که وقتی که مولا می گوید اوجد الطهارة و طهارت یک امر مبهم هست برای عرف، فرق هم نمی کند امر تکوینی مبهم باشد یا امر شرعی مبهم باشد، مهم این است که طهارت برای عرف مبهم است و اسباب تحصیل آن برای عرف مجهول است، و لذا این یک قرینه عامه می شود که مولا وقتی می گوید اوجد الطهارة یعنی به آن مقدار که من بیان کردم از اسباب طهارت من به همان مقدار ایجاد این مسبب را به عهده شما می گذارم نه بیشتر، اوجد الطهارة قرینه عامه دارد که مولا به عهده مکلف آن مقدار از ایجاد این مسبب را می گذارد که بیان کرده است سبب آن را و نه بیشتر، و لذا این قرینه عامه که مولا مسئول بیان سبب هست این کشف می کند که مقدار اهتمام مولا به غرضش واقعیش به همان مقداری است که بیان سبب کرده است.

در حقیقت ایشان می خواهد بگوید که قرینه عامه این است که وقتی این مسبب امر مبهم شد و اسابش برای عرف مجهول شد مولا ایجاد مسبب را به طور مطلق به عهده عبد نمی گذارد، بلکه به عهده عبد می گذارد اتاین به آن مقداری که از سبب بیان شده است، الاتاین بما بیّنه المولا من السبب، و لذا اگر شک کنیم که آیا مولا بیان کرده دخالت غسله ثانیه را در حصول طهارت یا بیان نکرده ما برائت جاری می کنیم از بیان مولا نسبت به دخالت غسله ثانیه در سبب طهارت، و فرض این است که ظاهر خطاب اوجد الطهارة به برکت آن قرینه عامه این شد که اوجد سبب الطهارة بالمقدار الذی بیناه، و ما شک می کنیم که مقداری که مولا بیان کرده است نسبت به سبب طهارت این غسله واحده است یا غسلتان است، برائت جاری می کنیم از بیان مولا نسبت به غسله ثانیه در سبب، این محصل فرمایش آقای صدر است که ایشان طبق صناعت قبول دارد که در شک در محصل باید احتیاط کرد و لکن ادعا می کند قرینه عامه عرفیه را که اوجد الطهارة یعنی اوجد سبب الطهارة بالمقدار الذی بیّنه الشارع، و ما شک می کنیم که مقداری که بیّنه الشارع من سبب الطهارة اقل است یا اکثر برائت از اکثر جاری می کنیم.

اقول: این فرمایش ایشان انصافا خلاف فهم عرفی است، یک وقت ما یقین داریم که شارع بیان نکرده دخالت غسله ثانیه را در ایجاد طهارت، خوب اطلاق مقامی شکل می گیرد که غسله ثانیه دخالت ندارد در تحقق طهارت و الا لکان علی المولا بیان ذلک، چون این مطلبی نیست که عرف متوجه شود باید شارع بیان کند و ما اگر بدانیم که شارع بیان نکرده این مطلب را این موجب اطلاق مقامی می شود در خطابات، و لکن فرض این است که ما شک داریم که مولا بیان کرده دخالت غسله ثانیه را در طهارت یا بیان نکرده، پس احراز اطلاق مقامی نمی کنیم، انصافا در این صورت وجهی برای جریان برائت نیست، آخر این چه ظهور عرفی است که ما طَهِّرِ المسجد را معنا کنیم أی اوجد سبب الطهارة بالمقدار الذی بیّنه الشارع، نه این وجهی ندارد، شارع امر می کند به ایجاد همان مسبب، بله اسبابِ ایجاد این مسبب را شارع باید بیان کند اما نه در این خطاب بلکه در مجموع خطابات، و شاید بیان کرده، فرض کنید یک خبر ضعیفی آمده که اذا تنجس الارض من البول فاغسلها مرتین، خوب حالا زمین مسجد نجس شد به بول ما چه جوری برائت جاری کنیم؟ ما شک در تحقق طهارت داریم استصحاب می گوید هنوز نجاست زمین مسجد باقی است با غسله اولی یا قاعده اشتغال می گوید تو مأموری به تطهیر مسجد شک در امتثال داری، هم عقل می گوید قاعده اشتغال داری هم استصحاب می گوید هنوز محقق نشده است واجب، ما هیچ احساس نمی کنیم که فهم عرفی مساعدت کند که ما طَهّر المسجد من البول را معنا کنیم أی اوجد سبب الطهارة بالمقدار الذی بینه الشارع، این انصافا تکلّف محض است و تمام نیست.

لذا به نظر ما قول مشهور درست است که واجب است احتیاط در موارد شک در محصل.

اگر واقعا ثابت شود که آنی که مولا به عهده ما گذاشته ایجاد سبب طهارت است بالمقدار الذی بیّنه الشارع اینجا متعلق تکلیف مردد می شود بین اقل و اکثر، نمی دانیم آیا غسله ثانیه هم چیزی است که بیّنه الشارع یا نه برائت جاری می کنیم از وجوب اتاین آن، چون می شود شک در تکلیف به نحو اقل و اکثر، مثل این می ماند که مولا به عبدش بگوید أوجد الاجزاء الذی یامر بها ولدی، نمی دانیم ولد مولا امر کرده به ایجاد نه جزء یا ده جزء خوب برائت جاری می کنیم از وجوب اتاین به جزء دهم، چون می شود عنوان و معنون، دیگر سبب و مسبب نشد، امر نشدیم به ایجاد مسبب بلکه امر شدیم به ایجاد سبب بالمقدار الذی بیّنه الشارع و این هم مردد است بین اقل و اکثر خوب برائت جاری می کنیم از وجوب ضمنی اتاین به غسله ثانیه، چون نمی دانیم آیا غسله ثانیه مصداق سبب بالمقدار الذی بیّنه الشارع هست یا نیست این مشکل ندارد، و لکن انصاف این است که این جور تکلّفات به هیچ وجه موافق با ذوق و فهم عرف نیست.

اما این بحث که آیا طهارت یا ذکاة در تذکیه حیوان عنوان منطبق هست بر فعل مکلف که خود این غسلات و مسحات طهارتند و خود این ذبح الحیوان بشرائطه ذکاة الحیوان است یا طهارت و ذکاة مسببند از اینها این بحثش موکول به فقه است، فقط ما دو مطلب را اینجا می گوئیم:

مطلب اول: این است که ما در بحث طهارات ثلاث استظهار کردیم که طهارت مسبب هست از وضوء، اصلا به وضوء می گویند طهور یعنی ما یوجد به الطهارة، در روایت هم داریم دخل فی الصلاة بطهر بتیمم، باء سببیت است دخلها بطهر بتیمم، اما ما در فقه ملتزم شدیم که دلیل نداریم که خود طهارت ایجادش لازم باشد در نماز، بلکه امر داریم به ایجاد غسلات و مسحات، اینکه غسلات و مسحات سبب طهارتند این دلیل نمی شود که امر مولا هم تعلق بگیرد به ایجاد مسبب یعنی ایجاد طهارت، نه امر مولا طبق آیه اذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم تعلق گرفته به خود غسلات و مسحات، ولو این غسلات و مسحات اعتبار شده اند که سبب طهارت هستند، خوب باشند، کی می گوید شارع امر کرده به ایجاد مسبب، پس ممکن است ما بپذیریم که غسلات و مسحات در وضوء سبب طهارت هستند و لکن ادعا کنیم آنی که شرط نماز هست نفس این غسلات و مسحات است نه طهارت مسببه از آنها، تسبب هم قطعا شرعی است و لکن شارع اعتبار کرده که بعد از وضوء شخص متطهر است اثرش هم این است که طاهر می تواند دست به قرآن بزند و محدث جائز نیست دست به قرآن بزند، اما شارع در نماز گفته که لاصلاة الا بطهور نه لاصلاة الا بطهارة، طهور هم که خود وضوء و غسل و تیمم هست، بالاخره شرط نماز شد طهور که سبب هست نه طهارت که مسبب هست، این یک مطلبی است که ما از آیه شریفه استظهار می کنیم که مقتضای آیه این است که آنی که شرط نماز است خود غسلات و مسحات است، فاطّهروا هم یعنی اغتسلوا، پس خود وضوء و غسل و تیمم شرط نماز هستند ولو اینها اعتبار شده اند سبب طهارت.

اگر شک هم بکنیم که آیا طهور شرط است در نماز یعنی خود این وضوء شرط نماز است یا نه طهارت که مسبب از وضوء است شرط نماز است آنی که کلفت زائده می آورد این است که طهارت که مسبب از وضوء است شرط نماز باشد، چون این کلفت زائده می آورد که در موارد شک در محصل ما مجبوریم احتیاط کنیم، اما اگر خود وضوء شرط نماز باشد او کلفت زائده ندارد، زیرا اگر وضوء شرط نماز باشد ما در اقل و اکثرش می توانیم برائت جاری کنیم، بله اگر شرائط قطعی وضوء را ترک کنیم که نه وضوء تام گرفته ایم و نه طهارت گرفته ایم، معلوم است که نماز باطل است جزما و فرقی بین شرطیت وضوء یا شرطیت طهارت مسببه از وضوء نیست، اثر این اصل برائتها در موراد شک ظاهر می شود، ما شک داریم آیا در وضوء مسح الرجلین الی المفصل جزء است یا کافی است مسح الرجلین الی قبة القدم، خوب اگر وضوء شرط باشد ما می توانیم برائت جاری کنیم از امر به نماز با وضوء حداکثری، ولی اگر طهارت مسببه از وضوء شرط باشد شک در محصل است و ما مجبوریم احتیاط کنیم، می بینید آنی که کلفت زائده آورد این بود که طهارت مسببه از وضوء شرط باشد، خوب برائت جاری می کنیم از شرطیت طهارت مسببه از وضوء، خود وضوء هم که اقل و اکثر است برائت جاری می کنیم از اشتراط نماز به آن وضوء حداکثری و مشکل حل می شود، و این برائت اصل مثبت هم نیست چون اثبات نمی کند وجوب اقل لابشرط را، ما برائت جاری می کنیم از شرطیت مسبب تا در موارد شک در محصل لازم نباشد احتیاط کنیم، اثر شرط بودن مسبب لزوم احتیاط هست ما برائت جاری می کنیم از شرط بودن مسبب لازم نیست اثبات کنیم که سبب شرط است، کافی است در مؤمّن نفی کلفت زائده، لذا نفی شرطیت مسبب می کنیم همین کافی است برای مؤمّن عقلی، ما که می گوئیم ان شاء الله طهارت که مسبب از وضوء شرط نیست نمی خواهیم اثبات کنیم پس وضوء شرط است، ولو ظاهر آیه این است که وضوء شرط است، اما اگر نوبت به اصل عملی برسد ما نمی خواهیم اثبات کنیم که سبب شرط است بلکه ما می خواهیم مؤمّن داشته باشیم نسبت به کلفت زائده و لذا مشکلی نداریم.

مطلب دوم: در منتقی الاصول گفته اند احتیاط اختصاص به شک در محصل ندارد، چه فرق می کند که طهارت مسبب باشد از وضوء شک در اقل و اکثر در وضوء دارید باید احتیاط کنید چون شک در محصل است، اگر شرط نماز طهارت مسببه از وضوء نباشد بلکه یک عنوانی باشد که منطبق است بر خود وضوء مثل عنوان طهور، یا عنوان طهارت که آقای خوئی فرموده این عنوان طهارت یک اعتبار شرعی است منطبق بر خود وضوء، در منتقی فرموده اگر شک در صدق عنوان طهور بکنیم یا شک در صدق عنوان طهارت بکنیم که منطبق است بر وضوء باز هم مجرای قاعده اشتغال است، چون آنی که شرط نماز هست طهور است، من چه می دانم این وضوء بدون مسح الی المفصل مصداق طهور است، من چه می دانم این وضوء ناقص مصداق طهارت اعتباریه است، عقل می گوید که مولا گفته بود نماز بخوان با طهور یا نماز بخوان با طهارت، قبول که طهور عنوان منطبق بر طهور است یا به قول آقای خوئی طهارت عنوان شرعی است که شارع اعتبار کرده بر خود وضوء نه اینکه مسبب از وضوء باشد، اما من چه می دانم که این وضوء ناقص و این وضوء حداقلی این مصداق طهور یا مصداق طهارت است، پس شک می کنم در تحقق مأمور به.

اقول: انصاف این است که این اشکال قابل توجهی است، تنها جوابش این است که بگوئیم مراد ما از اینکه طهور و یا طهارت عنوان وضوء است و این عنوان شرط نماز است این است که این عنوان بما هو مشیر الی المعنون شرط نماز است، یعنی این عنوان صرفا مشیر است نه بیشتر، یک وقت عنوان متأصلی است مثل اینکه مولا به عبدش بگوید احترم العالم، این عبد می گوید که ما رفته ایم در یک سفر خارجی به آفریقا یک عالمی را آنجا دیده ایم نمی دانیم در این کشور آفریقایی احترام عالم به چیست، آیا مثل ایران است که دست به سینه بگذاریم صبحکم الله بالخیری بگوئیم یا نه در اینجا می شود احترام کرد به اینکه بینی مان را بمالیم به بینی این عالم فکر می کند ما خیلی از او تجلیل کرده ایم، آیا می توانیم اصل برائت جاری کنیم؟ اصل برائت جاری کنیم از تعین آن مصادیق احترام که در ایران هست که قدر متیقن است از مصادیق احترام است، نمی شود برائت جاری کرد، چون متعلق امر مولا معلوم است که ایجاد مصداق اعتباری احترام است، خوب مصداق اعتباری احترام در هر شهری و کشوری به حب خودش هست، ما شک بکنیم اگر در آفریقا اینجور احترام کنیم که در عرف آفریقا این احترام است خوب شک می کنیم در ایجاد مصداق آن احترام، یا در همین ایران به یک عالمی سلام نظامی بدهیم احتمال می دهیم که سلام نظامی هم مصداق احترام عالم باشد و احتمال هم می دهیم که نه حتما باید سلام حوزوی بدهیم به عالم تا مصداق احترام او باشد، نمی توانیم برائت جاری کنیم، این قبول است، اما در جائی که صرفا عنوان مشیر است این عنوان، یعنی فقط برای تفهیم طلب این عنوان را بکار بردند، صلّ مع الطهور یعنی وجبت الصلاة و الطهور طهور عنوان مشیر است به وضوء و رمز اسم گذاری است، نه اینکه یک ماهیت اعتباریه ای باشد و باید ایجاد کنیم این ماهیت اعتباریه را، و شک داریم در اینکه این فرد مصداق این ماهیت اعتباریه هست یا نیست تا بگوئیم باید احتیاط کرد، نه، صرفا طهور عنوان مشیر است کانّ مولا با وجبت الصلاة و الطهور گفته وجبت الصلاة و الوضوء و الغسل و التیمم، خوب وقتی بحث عنوان مشیر و مجرد تسمیه بود آنی که شرط است معنون است، آن عنوان صرف رمز و صرف عنوان مشیر است تأصلی ندارد، ما روی این حساب می گوئیم برائت جاری است اگر طهور و یا طهارت عنوان منطبق بر وضوء باشد و ما در اقل و اکثر وضوء شک کنیم، فکر می کنیم آقای خوئی و مرحوم استاد هم که اصل برائت جاری می کردند در اقل و اکثر در وضوء چون می گفتند طهارت عنوان منطبق بر وضوء است مقصودشان از عنوان منطبق بر وضوء همین مجرد تسمیه و عنوان مشیر بوده است، و الا اگر معتقد باشند که طهارت یک ماهیت اعتباریه ای است که شارع مصادیقی برای آن اعتبار کرده است مثل همان احترم العالم، بله در این صورت انصاف این است که اشکال منتقی الاصول اشکال واردی خواهد بود.

در تذکیه هم اگر بگوئیم ذک الحیوان عنوان مشیر است یعنی اذبحه بشرائطه، ما شک می کنیم یکی از شرائط ذبح این است که مسلم ذابح باشد یا نه اگر کافر هم ذابح باشد ولی بسم الله بگوید کافی است برائت جاری می کنیم، تذکیه عنوان مشیر است به این افعال، آنی که می گوید ذکات عنوان ذبح است باید مقصودش این باشد که عنوان مشیر است و مجرد تسمیه است، خوب مجرد تسمیه وقتی بود و عنوان مشیر بود واقع مسمی شرط است، تسمیه صرفا مبرز و رمز هست برای تفهیم مقصود، و لذا چون مسمی مردد بین اقل و اکثر است برائت از اکثر جاری می کنیم.

هذا تمام الکلام فی الشک فی المحصل.

اواخر جلسه 1119

### یقع الکلام فی دوران الامر بین الجزءیة و المانعیة.

شیخ اعظم قده فرموده ما گاهی در نماز مثلا شک می کنیم این فعل جزء است یا مانع است، مثلا دو تا سوره است مثلا سوره ضحی و انشراح یا سوره فیل و قریش یک سوره اند یا دو سوره، و از طرف دیگر اگر دو سوره باشند قران بین السورتین در نماز فریضه مانع هست کما علیه جماعة، امر دائر است ما که سوره والضحی را خواندیم سوره انشراح جزء باشد یا مانع باشد، اگر یک سوره باشند جزء است اگر دو سوره باشند قران بین السورتین می شود و مانع است.

شیخ اعظم قده فرموده دوران امر بین الجزءیة و المانعیة از قبیل دوران الامر بین المحذورین است، چون مخالفت قطعیه این علم اجمالی به جزءیت یا مانعیت ممکن نیست، چون چه بکنیم؟ ما بخواهیم در این نماز ترک بکنیم اجزاء معلومه نماز را مثلا سوره حمد را نخوانیم که مخالفت قطعیه تفصیلیه وجوب نماز است، او که خارج از فرض است، او که مخالفت قطعیه اجمالیه نیست، مخالفت قطعیه اجمالیه یعنی مخالفت علم اجمالی در اینجا ممکن نیست، پس اگر بخواهیم اجزاء معلومه نماز را ترک کنیم که می شود مخالفت علم تفصیلی به وجوب نماز، اگر اجزاء معلومه نماز را بجا آوریم یا با این سوره بجا می آوریم شاید جزء باشد یا با ترک این سوره بجا می آوریم شاید درست عمل کرده ایم و این مانع بوده است، ما اگر ذات نماز را به لحاظ سائر اجزاء که معلوم است انجام بدهیم نسبت به این شئ مشکوک یا این را انجام می دهیم می شود موافقت احتمالیه جزءیت یا ترک می کنیم می شود موافقت احتمالیه مانعیت، خوب می شود دوران امر بین المحذورین دیگر، چون ملاک دوران الامر بین المحذورین این است که مخالفت قطعیه آن ممکن نیست، این فرمایش مرحوم شیخ.

اقول: اولا این کلام یک نقضی دارد که ایشان ملتزم نیست، در علم اجمالی به وجوب قصر یا تمام مرحوم شیخ فرموده یجب الاحتیاط بالجمع بین القصر و التمام، جناب شیخ اعظم موارد علم اجمالی به وجوب القصر او التمام از همین قبیل دوران الامر بین الجزءیة و المانعیة است، نمی دانیم سلام در رکعت دوم جزء است اگر صلاة قصر واجب باشد یا مانع است اگر صلاة تمام واجب باشد.

و ثانیا حل مطلب این است که ضابطه دوران الامر بین المحذورین این است که موافقت قطعیه اش ممکن نیست، من علم اجمالی دارم این فعل یا واجب است یا حرام خوب موافقت قطعیه نمی توانم بکنم، موافقت قطعیه ممکن نیست خوب در بعضی اقسام آن مخالفت قطعیه هم ممکن نیست، در ما نحن فیه که اینطور نیست موافقت قطعیه ممکن است، دو تا نماز بخوان یکی با این شئ مشکوک و یکی با ترک این شئ مشکوک، اگر جزء بوده نماز اولت صحیح است، اگر مانع بوده نماز دومت صحیح است می شود موافقت قطعیه، و لذا این مورد ربطی به دوران الامر بین المحذورین ندارد.

بعد از کلاس: (تعریض لکلام الشیخ العظم قده، البته به لحاظ حرمت قطع فریضه اگر اطلاقی در حرمت قطع فریضه باشد درست است که دوران امر بین المحذورین است او بحث جزءیت و مانعیت نیست، اینجا مخیر است، ولی ایشان که به لحاظ حرمت قطع فریضه نمی گوید بلکه به لحاظ تکلیف نفسی به طبیعی نماز گفته است).

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 03/12/93

جلسه 1120

قبل از اینکه بحث دوران امر بین جزءیت و مانعیت را ادامه بدهیم، راجع به بحث شک در محصل مطلبی عرض کنم، خلاصه عرض ما در شک در محصل این هست که شک در محصل شرعی و عقلی در جائی که واجب هست اتیان به این محصل مجرای قاعده اشتغال هست، اگر شارع واجب کند تحصیل یک مسبب شرعی را و یا مسبب عقلی را مثل اینکه بگوید یجب تطهیر المسجد و شک کنیم در دخالت یک شیئی در سبب طهارت باید احتیاط کنیم، آقای صدر عبارتی دارد که ما اینجور معنا کردیم که ایشان می خواهد بگوید که قرینه عامه هست در مواردی که مسبب یک امری است مبهم برای عرف مولا در مقام اراده جدیه ایجاد مسبب را واجب نمی کند بر مکلف، بلکه ایجاد سبب آن را واجب می کند بر مکلف، و بر عهده مکلف ایجاد سبب را قرار می دهد به مقداری که بیان کرده، کانّه طهِّر المسجد به این معناست که اوجد سبب طهارة المسجد بالمقدار الذی بیّنه الشارع که این متعلق تکلیف می شود مردد بین اقل و اکثر.

برخی از عبارات در بحوث و مباحث تایید می کند این برداشت ما را، و لکن احتمال هست که ایشان بخواهد اینجور بگوید که مجعولِ انشائی یعنی آنی که اعتبار شده وجوبش همان ایجاد مسبب هست، ولی قرینه عامه هست که مولا به عهده مکلفین نگذاشته ایجاد این مسبب را مطلقا، بلکه بر عهده مکلفین گذاشته ایجاد این مسبب را به مقدار آن سببی که تبیین کرده است برای مردم، ایجاد المسبب واجبٌ اما قرینه عامه می گوید آنی که مولا به عهده مکلف گذاشته ایجاد این مسبب هست از حیث ایجاد سببش به مقداری که برای مردم تبیین کرده است، یعنی مجعول انشائی طبق استظهار دیروز ما عبارت است از وجوب ایجادِ سبب بالمقدار الذی بیّنه الشارع، اما ممکن است کسی بگوید عبارت ایشان در بحوث و مباحث این است که المجعول الانشائی هو ایجاب الغرض یعنی تحصیل المسبب کما لو قال طهر ثوبک لکنّ القرینة العامة تصرف ظهور اللفظ عن لزوم تحصیل الغرض مطلقا، فالواجب بحسب الحقیقة و ما یدخل فی عهدة المکلف هو السبب، فلیس هو المسبب المجعول بل المقدار المبین من السبب، فیکون مقدار اهتمام المولی بغرضه بمقدار بیانه للسبب، ایجاد مسبب واجب شده در عالم جعل و انشاء اما آنی که به عهده ما می آید ایجاد مسبب مطلقا نیست بلکه ایجاد مسبب است به مقداری که سبب آن تبیین شده برای مردم، طبق این استظهار که با برخی از عبارات بحوث و مباحث می سازد جعل وجوب ثبوتا نرفته روی ایجاد سبب که ما دیروز عرض می کردیم، جعل وجوب رفته روی ایجاد مسبب، ولی قرینه عامه اقتضاء می کند که ایجاد مسبب بأیّ وجه کان بر عهده مکلف گذاشته نشده، آنی که مولا از مکلف می خواهد ایجاد مسبب هست به این مقدار که سبب تبیین شده آن را برای مردم ایجاد کند، بیشتر از این بر عهده مردم گذاشته نشده است ولو در مقام انشاء و جعل ایجاب شده تحصیل مسبب.

اقول: این مطلب هم خلاف ظاهر است، کما اینکه ظاهر طهّر المسجد این است که اوجد طهارة المسجد نه اوجد سبب الطهارة، همینطور هم ما استظهارمان این است که طهّر المسجد امر است به ایجاد طهارت مسجد مطلقا.

بله اگر شارع اصلا بیان نکرده است دخالت غسله ثانیه را در تطهیر مسجد ما کشف می کنیم که یا ثبوتا دخیل نیست غسله ثانیه در تطهیر مسجد یا مولا اهتمام به آن ندارد، اما جائی که مولا بیان کرده ولی به ما نرسیده این فرق می کند، آنجائی که بیان نکرده بله ظهور مقامی این است که بر عهده ما گذاشته نشده، می گوئیم مولا چه یدانیم طهارت شرعیه مسجد چگونه حاصل می شود تو باید به ما بگوئی که تو هم نگفتی، اما در جائی که شاید شارع بیان کرده و به گوش ما نرسیده خوب چه ظهوری دارد طهّر المسجد در اینکه مقدار اهتمام مولا به تطهیر مسجد و مقداری که به عهده ما گذاشته است همان مقداری است که به ما واصل است از بیان شارع.

ما بالاتر بگوئیم حتی اگر شارع بیان نکرده باشد و لکن مورد غفلت نوعیه نباشد احتمال دخالت آن مشکوک مثل غسله ثانیه در تطهیر مسجد، بلکه مورد التفات نوعی است احتمال دخل آن، مولا می تواند احتجاج کند، نمی توانیم بگوئیم اطلاق مقامی منعقد شد، چون مولا می گوید من اعتماد کردم به حکم عقل شما به لزوم احتیاط، اطلاق مقامی در جائی است که غفلت نوعیه باشد از دخالت غسله ثانیه در تحصیل طهارت، اما اگر احتمال نوعی باشد که شاید غسله ثانیه در تهیر مسجد دخالت دارد چون در مشابه آن در ثوب و بدن گفته اند اغسل ثوبک یا اغسل جسدک من البول مرتین شاید در زمین هم دخیل است غسله ثانیه در تطهیر از بول، اینجا ما به اطلاق مقامی نمی توانیم تمسک کنیم و اطلاق مقامی منعقد نمی شود، و لذا به قول صاحب کفایه در بحث قصد وجه شاید شارع اعتماد کرده است به حکم عقل گفته است خوب مردم عاقلند شک می کنند در امتثال امر به تطهیر مسجد با اکتفاء به غسله واحده، عقلشان به آنها می گوید باید احراز کنید اتثال تکلیف را، اینجا وجهی ندارد که ما بگوئیم برائت جاری است.

ما می گوئیم طهر المسجد یا ذک الحیوان این امر کرده به یک شئ مبهم قبول، سبب آن را شارع باید بیان کند اما لازم نیست در این خطاب باشد بلکه در مجموع خطابات، و می تواند شارع اعتماد کند به التفات نوعی مردم به احتمال دخالت این شئ مشکوک در تحقق طهارت یا در تحقق تذکیه در حیوان، چون عقل مردم حکم می کند به لزوم احتیاط در موراد شک در محصل، وجهی ندارد ما توجیه کنیم بگوئیم طهر المسجد یا قرینه نوعیه است که ایجاب اتیان به سبب است بالمقدار الذی بیّنه الشارع یا بگوئیم نه مجعول انشائی هما ایجاد مسبب است و لکن قرینه عامه داریم که ایجاد مسبب ایّاً ما کان مورد اهتمام شارع نیست، ولو مجعول انشائی وجوب اتیان مسبب است اما مورد اهتمام شارع و آنی که شارع به عهده ما می گذارد ایجاد المسبب بأیّ وجه کان نیست، بلکه ایجاد المسبب است بالمقدار الذی بیّنه من السبب، این به نظر ما هیچ وجهی ندارد و خلاف ظاهر است.

محصل عر ض ما این است که در شک در محصل در واجبات قاعده اشتغال و استصحاب عدم المتثال جاری است، بله در شک در محصل در محرمات ما معتقدیم اصل برائت جاری است، اگر مولا گفته است لا تنجّس المسجد آنجا ما شک می کنیم که آیا خون تخم مرغ را بریزیم روی زمین مسجد تنجیس مسجد هست یا نیست هم می توانیم برائت جاری کنیم از حرمت این فعل و هم می توانیم استصحاب کنیم عدم تحقق نجاست مسجد را.

اینکه آقای صدر در یکی از مباحثشان فرموده اند در شک در محصل در محرمات باید احتیاط بکنیم (البته ایشان شک در محصل عرفی را می گویند والا در شک در محصل شرعی و عقلی که در واجباتش هم گفتند برائت جاری است، در شک در محصل عرفی در محرمات گفتند باید احتیاط کرد کما اینکه در شک در محصل عرفی در واجبات باید احتیاط کرد) مقصودشان جائی است که ما می دانیم اگر این اسلحه را که دست گرفته ایم بتوانیم این ماشه را فشار بدهیم گلوله آن انسان مؤمن را خواهد کشت، بخاطر لا تقتل المؤمن حرمت قتل مؤمن بر ما منجز است، و ما احتمال می دهیم که قدرت داشته باشیم بر خارج کردن گلوله از این اسلحه که یقین داریم اگر گلوله از این اسلحه خارج بشود آن مؤمن را خواهد کشت شک داریم در قدرتمان بر این فعل، این مورد است که ایشان قاعده اشتغال جاری می کند، خوب بعید هم نیست که در موارد شک در قدرت عقلاء احتیاط بکنند، اما در جائی که ما در اصل اینکه این گلوله گلوله کشنده است یا گلوله ای است که کشنده نیست در او شک کنیم چرا ما نتوانیم برائت جاری کنیم؟ البته بحث قتل مؤمن را مثال زدیم ممکن است استبعاد کنید چون از امور مهمه است، نه فرض کنید قتل یک پرنده حرام بود بر ما قتل این کبوتر نمی دانیم در این اسلحه تیر کشنده است یا تیر ساچمه ای است خوب برائت جاری می کنیم و استصحاب استقبالی می کنیم عدم تحقق قتل این کبوتر را که حرام هست برما با این فعل خودمان، و همینطور می توانیم برائت جاری کنیم از این فعلی که از ما محقق می شود می گوئیم بر عهده ما در این رابطه چیزی نیست.

پس واجبات با محرمات فرق می کند در این بحث، متأسفانه در کلمات بزرگان اشتباه شده واجبات و محرمات را با هم مقایسه کرده اند و نتائج نادرستی از آن گرفته اند، من مثالی بزنم ببینید چطور منشأ اشتباه می شود خلط بین واجبات و محرمات، بحثی از مباحث گذاشته است را مطرح می کنم تا ببینید فرق بین واجبات و محرمات در این بحث مورد غفلت بعض اعلام واقع شده است، در منتق یالاصول در شک در اقل و اکثر در محرمات مقایسه کرده اند شک در اقل و اکثر در محرمات را به شک در اقل و اکثر در واجبات، بعد گفته اند ببینید آنهایی که در اقل و اکثر در واجبات قائل به انحلال حقیقی بودند چرا در اقل و اکثر در محرمات قائل به انحلال حقیقی علم نیستند؟ چطور؟ می گوید این آقااین مثل محقق عراقی در واجبات می گفتند ما می دانیم وجوب منبسط هست بر این نه جزء شک داریم در انبساط وجوب بر جزء دهم، خوب علم تفصیلی داریم به وجوب جزء نهم اما ضمنا او استقلالا شک داریم در انبساط وجوب بر جزء دهم، خوب علم اجمالی به نظر این آقااین انحلال حقیقی پیدا می کند به علم تفصیلی به وجوب اقل اما ضمنا او استقلالا و شک در انبساط وجوب بر آن جزء زائد، در منتقی الاصول گفته اند که در محرمات هم همین را باید بگویند، ما وقتی نمی دانیم مجموع این نه جزء حرام است یا مجموع این ده جزء چرا این آقااین نمی گویند منحل می شود این علم اجمالی با این علم تفصیلی به حرمت نه جزء اما ضمنا او استقلالا، پس ما نباید این نه جزء را مرتکب شویم چون علم داریم که این نه جزء حرام است اما ضمنا او استقلالا و شک داریم در انبساط حرمت به جزء دهم.

خوب می بینید عدم توجه بزرگان و محققین در این بحثِ فرق بین وجوب و حرمت منشأ این اشتباه می شود، آقا در وجوب که نمی دانم این نه جزء واجب است یا ده جزء آنی که کلفت زائده می آورد وجوب ضمنی این نه جزء است، و الا وجوب استقلالی این نه جزء که کلفت زائده نمی آورد، چون وجوب ضمنی این نه جزء می گوید باید این نه جزء را در کنار آن جزء دهم انجام بدهید چون وجوب این نه جزء ضمنی است در ضمن وجوب اکثر، خوب ما می گوئیم شک داریم در وجوب ضمنی برائت جاری می کنیم، اما در محرمات آنی که کلفت زائده می آورد این است که این نه جزء حرمت استقلالیه داشته باشد، چون این نه جزء را به تنهایی هم باید ترک کنیم نه فقط در ضمن ده جزء، اگر جزء دهم را انجام ندهیم باز باید این نه جزء را ترک کنیم اگر حرمت استقلالیه داشته باشد، پس می بینید در وجوب وجوب استقلالی آن نه جزء کلفت آور نیست، وجوب استقلالی آن نه جزء می گوید این نه جزء را بیاوری کافی است وجوب ضمنی یعنی آنی که کلفت آور است این است که منبسط باشد وجوب به جزء دهم او کلفت آور است، شک داریم در انبساط وجوب به جزء دهم شک در حرمت زائده می شود، در حرمت برعکس است آنی که کلفت زائده می آورد این است که این نه جزء حرام استقلالی باشد، این کلفت زائده می آورد و الا حرمت ضمنی این نه جزء که کلفت زاوده نمی آورد چون فقط این نه جزء را در کنار جزء دهم باید ترک کنیم، اما نه جزء را به تنهایی لازم نیست ترک کنیم، می توانیم این نه جزء را بیاوریم فقط جزء دهم را نیاوریم، اگر حرمت استقلالیه داشته باشد این نه جزء کلفت آور است، اما در وجوب استقلالی بودن نه جزء عین توسعه بود چون وجوب استقلالی نه جزء می گفت این نه جزء را بیاوری کافی است لازم نیست جزء دهم را بیاوری، ولی حرمت استقلالیه این نه جزء کلفت آور است می گوید این نه جزء به تهایی هم اگر موجود بشود حرام است نه فقط این نه جزء در ضمن ده جزء بلکه این نه جزء به تنهایی هم اگر موجود بشود حرام است.

و لذا عمده هم همانی است که مقبلا گفتیم که واجبات صرف الوجودی اند و محرمات انحلالی هستند، و الا اگر واجبات هم بشوند انحلالی می شوند مثل محرمات، مثل اینکه مولا گفته باید هر کلمه ای را که روی این کاغذ هست یعنی تمام این کلمات روی کاغذ را تلفظ کنی نمی دانیم گفته هر کلمه دو حرفی و بیشتر یا گفته هر کلمه سه حرفی و بیشتر، می شود انحلالی، خوب ما یقین داریم کلمات سه حرفی و بیشتر را باید تلفظ کنیم نسبت به کلمات دو حرفی برائت از وجوب زائد جاری می کنیم، چون اینجا دیگر وجوب شد انحلالی شک در وجوب زائد است، حالا اگر حرمت بود هم همین است نمی دانیم به ما گفته حرام است کلمات دو حرفی را تلفظ کنی یا گفته حرام است کلمات سه حرفی را تلفظ کنی، خوب کلمات سه حرفی را یقینا حرام است تلفظ کنم چون بالاخره یا مصداق کلمه دو حرفی فصاعدا است یا مصداق کلمه سه حرفی فصاعدا هست، اما کلمات دوحرفی که دو حرف بیشتر ندارد شک در حرمت زائده او داریم.

در شک در محصل هم هیمن است در محرمات شارع گفته یحرم تنجیس المسجد یا یحرم تطهیر الکنیسة مثلا، این فرق می کند با یجب تطهیر المسجد، یجب تطهیر المسجد حکم صرف الوجودی است یعنی هر وقت نجس شد صرف الوجود تطهیر مسجد باید حاصل شود، فردا هم نجس شد باید صرف الوجود تطهیرش حاصل بشود، آنجا قاعده اشتغال جاری است، اما در یحرم تطهیر الکنیسة یا یحرم تنجیس المسجد شک در محصل است اما چون انحلالی است حرمت شک می کنیم که آیا اگر خون تخم مرغ بریزیم روی زمین مسجد تتنجیس مسجد است برائت جاری می کنیم از حرمت این فعل، یا شک می کنیم کشیدن دستمال خیس به کنیسه که با آن ازاله نجاست بکنیم تطهیر کنیسه است یا نه برائت جاری می کنیم از حرمت آن فعل، چون اگر تطهیر باشد می شود حرام، حکم انحلالی است، حکم انحلالی تک تک باید حساب بشود، یحرم تنجیس المسجد با خون ریختن روی مسجد یقینا آن حرمت تنجیس مسجد منطبق است او یک حرمت است، اما حرمت تنجیس مسجد با خون تخم مرغ ریحتن روی مسجد او فرد دیگری است از حرمت تنجیس مسجد، نسبت به این حرمت ما شک داریم برائت جاری می کنیم.

اما ادامه بحث در دوران الامر بین الجزءیة و المانعیة

مرحوم شیخ فرمود اقوی این است که ما اگر نمی دانیم یک شیئی جزء نماز است ما مخیریم بین الفعل و الترک، وجه ایشان را دیروز توضیح دادیم، ایشان فرمود آن چیزی که مانع می شود از جریان اصل برائت لزوم مخالفت قطعیه تکلیف است و با اجراء اصل برائت از جزءیت و اصل برائت از مانعیت مخالفت قطعیه پیش نمی آید، زیرا ما چطور مخالفت قطعیه بکنیم، من نمی دانم سوره جزء نماز است یا مانع از نماز است مثلا، اگر سوره بخوانم این می شود موافقت احتمالیه چون شاید سوره جزء است، سوره نخوانم او هم می شود موافقت احتمالیه چون شاید سوره مانع است.

یک مثالی مرحوم شیخ زده آن را عرض کنم، ایشان فرموده یکی از مصادیق این بحث شک در جریان قاعده تجاوز هست در قرائت سوره حمد بعد از دخول در قرائت سوره دیگر، داریم قل هو الله می خوانیم شک داریم سوره حمد را خوانده ایم قبلش یا نه، ما نمی دانیم قاعده تجاوز جاری است پس قرائت سوره حمد مرة اخری به قصد جزءیت می شود مانع و زیاده، یا قاعده تجاوز جاری نیست پس باید یکبار دیکر سوره حمد بخوانیم.

این مثال مثال خوبی نبود، چون امکان موافقت قطعیه هست، بله امکان مخالفت قطعیه نیست در این مثال اما امکان موافقت قطعیه هست به اینکه حمد را بخوانیم رجائا این موافقت قطعیه است، ولو مخالفت قطعیه شیخ دست می گوید اینجا ممکن نیست، چون بالاخره یا سورهرا می خوانیم یا نمی خوانیم.

مثال بهتر این است که ما مثال می زدیم سابقا، و آن اینکه در حال نهوض الی القیام شک می کند سجده کرده یا نکرده، یکی می گوید قاعده تجاوز جار یاست پس اگر برگردی سجده را تدارک کنی می شود زیاده سجده که نظر آقای سیستانی است، مشهور می گویند نه قاعده تجاوز جاری نیست باید بر گردی و سجده را تدارک کنی، این مثال بهتر بود که دیگر راه احتیاط قبلی هم وجود ندارد، (قطعا قاعده تجاوز نسبت به سجده و رکوع و مانند آن عزیمت است نه رخصت).

ما به نظرمان این مثال اشتباه است، جناب شیخ اعظم آنی که ما از کلمات شما فهمیدیم شما به لحاظ حرمت قطع فریضه بحث نمی کنید او بحث جدائی است، نسبت به او یقینا دوران الامر بین المحذورین استشکی ندارد، اما مشخص است که بحث شما در جزءیت و مانعیت و اینهاست و لذا اول فرموده اید فیها وجهان التخییر او لزوم الاحتیاط بتکرار الصلاة، خوب لزوم الاحتیاط بتکرار الصلاة که مشکل حرمت قطع فریضه را حل نمی کند، بعد فرمودید الاقوی هو التخییر، معلوم می شود بحث شما در حرمت قطع فریضه نیست، خوب جناب شیخ من یقین دارم مکلفم به نماز مشتمل بر سجده شک در امتثال دارم، این چه دوران امر بین جزءیت و مانعیتی است، من شک در امتثال دارم مولا گفته صل مع سجدتین فی کل رکعةٍ نمی دانم این تکلیف را امتثال کردم یا نکردم، شک در قاعده تجاوز یعنی شک در امتثال الااشتغال الیقین یقتضی الفراغ الیقینی، برائت از جزءیت یعنی چه، یقین دارم به جزءیت احتمال می دهم شارع تعبد کرده به تحقق جزء، خوب شک در تعبد به امتثال مجرای قاعده اشتغال است دیگر، الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، تا احراز نکنیم که شارع قاعده تجاوز جعل کرده که نمی توانیم اعتماد کنیم به شک در امتثال، و لذا این مثال درست نبود، همان مثال اولی که مرحوم شیخ زد گفت مثال ظهر روز جمعه آن حمد و سوره اش را بعضی ها گفته اند واجب است جهرا بخوانید و بعضی ها گفته اند واجب است اخفاتا بخوانید و جهر مبطل قرائت نماز روز جمعه است، این مثال خوبی است که دوران امر است بین اینکه جهر در صلاة ظهر یوم الجمعه شرط باشد یا مانع باشد، این مثال خوبی است، و لکن از نظر کبروی اصلا فرمایش شیخ درست نیست که فرمود الاقوی هو التخییر و دوران امر بین المحذورین است چون مخالفت قطعیه ممکن نیست، اصلا این فرمایش تمام نیست، مخالفت قطعیه مکن هست به لحاظ دو هفته که این هفته نماز ظهرم را جهرا می خوانم هفته آینده اخفاتا می خوانم این می شود مخالفت قطعیه، علاوه بر اینکه شرط منجزی علم اجمالی امکان مخالفت قطعیه نیست، علم اجمالی داریم به حرمت احد الضدین اما القیام او الجلوس این علم اجمالی منجز است و باید قیام و جلوس را ترک کنیم ولو تمکن از مخالفت قطعیه نداریم، اینجا هم باید دو نماز بخوانیم چون عقل منجز می داند این علم اجمالی را ولو نسبت به واقعه واحده مخالفت قطعیه اش ممکن نباشد، یک تتمه مختصری دارد بحث می کنیم و وارد بحث بعدی می شویم انشاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 04/12/93

جلسه 1121

بحث در دوران امر بین جزءیت و مانعیت بود که علم اجمالی داریم که یک شیئی یا جزء واجب است یا مانع از واجب است، مرحوم شیخ انصاری قده فرمود چون امکان مخالفت قطعیه این علم اجمالی نیست بنا بر این حکم دوران الامر بین المحذورین را پیدا می کند که تخییر هست، واجب نیست ما تکرار کنیم این عمل را یک بار مثلا نماز بخوانیم با اتیان به این شئ مشکوک چون شاید جزء باشد یک بار دیگر نماز بخوانیم با ترک آن شئ مشکوک چون شاید مانع باشد، مثل اینکه نمی دانیم واجب است جهر در قرائت در نماز ظهر روز جمعه یا واجب است اخفات، و جهر در قرائت مانع هست، شیخ می گوید ما می گوئیم مخیر است بین الجهر و الاخفات، لازم نیست تکرار نماز یک بار با قرائت جهریه و یک بار دیگر با قرائت اخفاتیه.

سه اشکال به این فرمایش مرحوم شیخ قده شده است:

اشکال اول: عرض کردیم در مواردی که امکان تکرار عمل هست این علم اجمالی منجز است و ما باید احتیاط کنیم، در مثال نماز ظهر روز جمعه اگر علم اجمالی داریم که یا جهر در قرائت واجب است و یا اخفات نیازی به خواندن دو نماز نیست، چون حمد و سوره قرائت قرآن هست ما دوبار حمد و سوره می خوانیم یک بار جهرا و یک بار اخفاتا، قصد می کنیم آنی که بر ما لازم هست که یا جهر است و یا اخفات او جزء نماز است وآن دیگری قرائت قرآن است که در نماز مستحب است، نیازی به تکرار نماز نیست، ولی در مواردی که نیاز به تکرار هست و امکان تکرار هم هست باید تکرار کنیم، مثل اینکه علم اجمالی داریم کسی که لباس پاک ندارد یا واجب است نماز بخواند در لباس نجس یا واجب است نماز بخواند عراینا، یعنی لبس این لباس نجس نمی دانیم در این نماز شرط است یا مانع است، خوب دو نماز می خواند این شخص، یک بار نماز می خواند در این لباس نجس یک بار هم نماز می خواند عراینا، اگر علم اجمالی دارد به تعین یکی از این دو نماز و احتمال تخییر ندهد.

چون اینکه مرحوم شیخ فرمود اگر امکان مخالفت قطعیه علم اجمالی نباشد حکم دوران الامر بین المحذورین را پیدا می کند که حکمش تخییر است این درست نیست، برای اینکه ما چهار نوع علم اجمالی داریم:

قسم اول علم اجمالی است که هم موافقت قطعیه ممکن است هم مخالفت قطعیه، مثل علم های اجمالی متعارف، من می دانم یا خوردن این آب الف حرام است یا خوردن آب ب، که امکان مخالفت قطعیه هم هست امکان موافقت قطعیه هم هست.

قسم دوم علم اجمالی ای که امکان مخالفت قطعیه آن نیست ولی امکان موافقت قطعیه آن هست، مثل علم اجمالی به حرمت احد الضدین، من علم اجمالی دارم یا الآن بر من حرام است کون فی المدرسة یا حرام است کون فی المسجد، امکان مخالفت قطعیه نیست در آن واحد در دو مکان مختلف نمی توانم باشم اما امکان موافقت قطعیه هست که هیچ کدام از این دو جا نروم.

قسم سوم جائی است که امکان موافقت قطعیه نیست ولی امکان مخالفت قطعیه هست، مثل علم اجمالی به وجوب احد الضدین، من علم اجمالی دارم یا کون فی المدرسة واجب است یا کون فی المسجد، امکان موافقت قطعیه نیست نمی شود احتیاط تام کرد و جمع کرد بین الضدین، ولی امکان مخالفت قطعیه هست به اینکه به هیچ کدام از این دو مکان نروم.

قسم چهارم: اینکه نه امکان موافقت قطعیه هست و نه امکان مخالفت قطعیه، مثل علم اجمالی به اینکه این فعل واحد یا واجب است یا حرام.

دوران الامر بین المحذورین که ما مخیریم و احتیاط بر ما لازم نیست مربوط می شود به قسم رابع، اما آن سه قسم اول علم اجمالی منجِّز هست، چون عقلائا که این علم اجمالی منجز هست دلیل اصل برائت هم در ارتکاز عقلاء نقض غرض هست اگر جاری بشود در اطراف.

البته این جواب که در مانحن فیه علم اجمالی منجز است چون امکان موافقت قطعیه هست به اینکه ما دو نماز بخوانیم ولو امکان مخالفت قطعیه علم اجمالی نباشد، این جواب در جائی است که سعه وقت باشد، اما در موارد ضیق وقت و عدم امکان تکرار عمل فرمایش شیخ تمام است چون امکان موافقت قطعیه هم نیست، مثلا ما نمی دانیم در صوم یو معین مثل صوم ماه رمضان فلان چیز جزء صوم است یا مانع از صوم، یا در ضیق وقت نماز امکان ندارد که ما هم نماز بخوانیم قصرا و هم تماما، چون عرض کردیم نماز قصر و تمام مصداق جزءیت و مانعیت است چون سلام در رکعت دوم اگر نماز قصر واجب باشد جزء است اگر تمام واجب باشد مانع است، اگر سعه وقت بود دو تا نماز می خواندیم یک قصر یکی تمام، اما در ضیق وقت یا باید قصر بخوانیم یا تمام، در اینجا مرحوم شیخ درست می گوید که امکان موافقت قطعیه نیست چون ضیق وقت است، امکان مخالفت قطعیه علم اجمالی هم نیست، چون اگر اصلا نماز نخوانیم که این مخالفت تفصیلیه است با تکلیف معلوم بالتفصیل به نماز، اینکه محل بحث نیست، مخالفت قطعیه علم اجمالی ممکن نیست، چون امر دائر است که سلام در رکعت دوم جزء باشد یا مانع باشد وما در رکعت دوم یا سلام می دهیم یا نمی دهیم، امکان مخالفت قطعیه وجود ندارد، اگر سلام بدهیم شاید درست عمل کرده ایم و سلام جزء بود و نماز قصر واجب بود، اگر سلام ندهیم شاید باز درست عمل کرده ایم و نماز تمام بر ما واجب بود و نباید لسام می دادیم در رکعت دوم، امکان مخالفت قطعیه نیست امکان موافقت قطعیه هم بخاطر ضیق وقت نیست، در این صورت ما ملتزم می شویم به تخییر و قبول می کینم فرمایش شیخ را در فرض ضیق وقت، اما در جائی که سعه وقت هست و امکان تکرار عمل هست می شود یک بار من این نماز را بدون این فعل بخوانم یک بار با اتیان به این فعل بخوانم و این می شود موافقت قطعیه علم اجمالی به جزءیت این شئ یا مانعیت آن عقلا منجز است این علم اجمالی.

این اشکال اول به مرحوم شیخ.

اشکال دوم: اشکال دومی به مرحوم شیخ گرفته شده در بحوث، گفته اند جناب شیخ! چون فرض این است که مرکب ما مرکب تعبدی است پس در همین مثال دوران امر بین جزءیت سلام یا مانعیت آن، اگر سلام جزء باشد جزء تعبدی است با قصد قربت باید سلام داد در نماز، وقتی اینجور شد امکان مخالفت قطعیه فرض می شود، زیرا اگر من سلام بدهم بدون قصد قربت مخالفت قطعیه کرده ام علم اجمالی را، چون یا سلام جزء تعبدی بود به قصد قربت سلام ندادم، یا سلام مانع بود ایجاد کردم مانع را و سلام دادم، سلام دادن در رکعت دوم بدون قصد قربت می شود مخالفت قطعیه علم اجمالی به اینکه سلام یا جزء تعبدی است یا مانع است.

اقول: این فرمایش بحوث اشکال دارد، زیرا من اگر سلام بدهم بدون قصد قربت این هم می شود مخالفت تفصیلیه آن تکلیف به نماز، تکلیف به نماز یک تکلیف واحد ارتباطی است، آن تکلیف ارتباطی یقینا عصاین شد، زیرا یا آن تکلیف ارتباطی مشروط بود به اتیان سلام در رکعت ثانیه تعبدا یا مشروط بود به عدم اتیان سلام، و من علم تفصیلی دارم که این تکلیف را عصاین کرده ام در فرضی که سلام بدهم بدون قصد قربت، زیرا این تکلیف ارتباطی به سلام اگر مشروط بود به سلام دادن در رکعت ثانیه به قصد قربت من به این شرط عمل نکردم سلام دادم بدون قصد قربت، اخلال به شرط اخلال به مشروط است، و اگر این تکلیف ارتباطی معلوم به نماز مشروط است به عدم سلام چون نماز تمام واجب است و نباید در رکعت ثانیه آن سلام بدهیم متأسفانه من باز اخلال کردم به شرط این تکلیف ارتباطی، (و سلام ذکر الله و ذکر الرسول هم که نیست تا مشروع باشد).

این را توجه بکنید که در تعارض اصول هیچ وقت نروید موردی را پیدا کنید که مخالفت تفصیلیه باشد، او که اصلا جولانگاه اصول نیست، اصول فقط در مخالفت احتمالیه عرض اندام می کند، موضوعش شک است دیگر، مخالفت تفصیلیه که مجالی برای شک در آن نیست، بلکه علم تفصیلی دارم که این مخالفت است مورد شک نیست، مورد شک که نبود مجرای اصل نیست، علت اینکه ما در اطراف علم اجمالی می گوئیم مجرای اصل است و تعارض می کند بخاطر این است که ما هر کدام از این دو کار را بکنیم مخالفت احتمالیه است، جمع بین این دو کار مخالفت اجمالیه است، و الا هر کدام از این دو کار فی حد ذاته مخالفت احتمالیه است، مثل اینکه علم اجمالی داریم یکی از این دو آب نجس است آب الف را بخوریم مخالفت تفصیلیه نیست بلکه مخالفت احتمالیه است، آب ب را بخوریم او هم همینطور، ولی از جمع بین اصل طهارت در این دو آب ترخیص در مخلفت اجمالیه لازم می آید می شود منشأ تعارض اصول، و لذا شما برای تعارض اصول باید شما دنبال جائی بگردید که مخالفت تفصیلیه نباشد، بلکه مخالفت احتمالیه باشد و لکن از جمع بین این دو مخالفت احتمالیه علم اجمالی پیدا بشود که یکی از این دو مخالفت با تکلیف واقعی است، این منشأ تعارض اصول می شود، شما اگر سلام بدهی بدون قصد قربت قسم می توان خورد که تکلیف به نماز را مخالفت تفصیلیه کرده ای، چون تکلیف ارتباطی است با اتیان سلام بدون قصد قربت مخالفت تفصیلیه کرده ای با این تکلیف ارتباطی، پس برای اینکه مخالفت تفصیلیه نکنی یا باید سلام بدهی با قصد قربت یا باید سلام را ترک کنی، یک از این دو راه، هر کدام از این دو راه می شود مخالفت احتمالیه، و جمع بین اصل برائت از جزءیت سلام به قصد قربت و اصل برائت از مانعیت سلام در این رکعت ثانیه مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه اجمالیه نیست چون امکان ندارد مخالفت اجمالیه، مخالفت تفصیلیه ممکن است و لکن عرض کردم مخالفت تفصیلیه هیچ ربطی به جریان اصول ندارد، مثل علم اجمالی به حرمت احد الضدین آنجا هم از اصل برائت از حرمت کون فی المدرسه در این لحظه با اصل برائت از حرمت کون فی المسجد ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی لازم نمی آید، اما ارتکاز عقلاء این است که همانطور که ترخیص در مخلفت قطعیه علم اجمالی خلاف ارتکاز عقلائی است ترخیص قطعی در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال او هم خلاف ارتکاز عقلاء است، شارع اگر اصل برائت جاری کند از حرمت کون فی المدرسه و اصل برائت جاری کند از حرمت کون فی المسجد ترخیص قطعی داد در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال، ولو امکان مخالفت قطعیه آن توسط مکلف واحد وجود ندارد.

پس در دوران امر بین المحذورین نه موافقت قطعیه ممکن است نه مخالفت قطعیه، ولی ما نحن فیه از قبیل قسم دوم است که امکان مخالفت قطعیه اجمالیه نیست اما امکان موافقت قطعیه هست، مثل علم اجمالی به حرمت احد الضدین و این علم اجمالی منجز است، پس این جواب بحوث درست نیست.

اشکال سوم: بله می توان به مرحوم شیخ جواب سومی را داد در موارد تکرر واقعه، در مواردی که واقعه متکرر می شود مثل همان مثال قصر و تمام، در نماز ظهر علم اجمالی دارم به وجوب قصر یا تمام خوب در نماز عشاء هم همینطور است علم اجمالی است بین قصر و تمام، پس امکان مخالفت قطعیه تدریجیه وجود دارد، یا در همان مثال نماز ظهر روز جمعه، این هفته نماز ظهر می خوانم جهرا در روز جمعه هفته آینده نماز ظهر روز جمعه را اخفاتا می خوانم، می شود مخالفت قطعیه اجمالیه، پس نسبت به مواردی که تعدد واقعه هست متمکن است مکلف از مخالفت قطعیه اجمالیه کما اینکه متمکن است از موافقت قطعیه، و لذا اینجا شیخ انصاری علم اجمالی را منجز نداند دیگر بلاوجه است.

مطلب: در فرض ضیق وقت که ما پذیرفیتم از مرحوم شیخ گفتیم چون امکان موافقت قطعیه نیست و امکان مخالفت قطعیه اجمالیه هم نیست و لذا تخییر را پذیرفتیم، مثل صوم یوم معین که نمی دانیم فلان چیز جزء صوم است یا مانع از صوم است، مثلا یک مقدار غذا رفت داخل حلق گیر کرد نمی دانیم فرو دادن او مصداق اکل است یا بیرون آوردن او مصداق قی است، چه بکنیم؟ دو راه بیشتر نداریم یا باید صبر کنیم پائین برود یا باید تلاش کنیم بیرون بیاید، می شود شبیه دوران امر بین جزءیت و مانعیت، بله نسبت به صوم یوم معین موافقت قطعیه ممکن نیست مخالفت قطعیه اجمالیه هم ممکن نیست، بله اینجا تخییر هست شکی نیست، نسبت به واقعه واحده، اما بحث این است که حالا که تخییر است و یک طرف را انتخاب کرد از باب تخییر دیگر قضاء واجب نیست؟ یا در همان مثال قصر و تمام در ضیق وقت علم اجمالی داریم که امروز بر ما یا نماز قصر واجب است یا تمام و امکان جمع هم که نیست مخیریم، حالا نماز قصر خواندیم، آیا نسبت به قضاء این نماز ما تکلیف نداریم یا نه احتیاطا باید قضاء این نماز را هم به کیفیت دوم بیاوریم، یعنی اگر نماز قصر خوانده ایم داخل وقت قضاء کنیم این نماز را تماما، این بر ما متعین هست، این را باید بحث کنیم.

در تکرر واقعه که خود وجوب قضاء می شود طرف علم اجمالی، یعنی نماز ظهر و عصر را که در ضیق وقت قصرا خواندیم چون امکان جمع بین قصر و تمام نبود، وقت نماز عشاء رسید علم اجمالی داریم یا قضاء نماز ظهر و عصر تماما واجب است اگر من مسافر شرعی نیستم و یا اداء نماز عشاء قصرا واجب است اگر مسافر شرعی باشم، می شود علم اجمالی و این علم اجمالی منجز است.

نفرمائید که خود نماز عشاء طرف علم اجمالی است که یا قصر در او واجب است یا تمام.

جواب می دهیم که مانعة الجمع که نیست، خوب دو تا علم اجمالی منجز داریم.

ولی اگر واقعه تکرار نشود، همان نماز ظهر و عصر بود و تمام شد برگشتیم از آن سفر، آنجا باید مبانی در وجوب قضاء را ببینیم:

اگر گفتیم قضاء به همان امر اول است از باب تعدد مطلوب، یعنی ما یک امر داریم به طبیعی صلاة و یک امر داریم به صلاة فی الوقت می شود تعدد مطلوب که نظر آقای حکیم است، اگر این است ما در داخل وقت دو تا علم اجمالی داریم، یک علم اجمالی داریم که یا طبیعی نماز ظهر قصرا واجب است یا طبیعی نماز ظهر تماما واجب است، این علم اجمالی قابل احتیاط است، قصرش را داخل وقت می خوانیم تمامش را خارج وقت، یک علم اجمالی دوم هم داریم که یا نماز ظهر فی الوقت قصرا واجب است یا تماما، آن علم اجمالی دوم است که قابل احتیاط نیست چون زمان ضیق است، اما علم اجمالی اول راجع به طبیعی صلاة الظهر است نه صلاة الظهر فی داخل الوقت، طبیعی نماز ظهر یا قصرا واجب است بر من یا تماما خوب این طبیعی را من می توانم امتثال کنم، قصرش را الآن می خوانم تمامش را می گذارم فردا می خوانم.

اما اگر گفتیم قضاء به امر جدید است و بعد از خروج وقت وجوب قضاء فعلی می شود، من در داخل وقت علم به وجوب قضاء فعلا ندارم، چون وجوب قضاء بعد از خروج وقت هست، اما باز به نظر ما باید قضاء بکنم نماز ظهر را، چون من علم اجمالی دارم آن لحظه ای که تصمیم می گیرم نماز ظهرم را قصرا بخوانم آن لحظه علم اجمالی تدریجی برایم پیدا می شود که یا بر من نماز قصر واجب است که دارم می خوانم یا بر من واجب خواهد شد بعد از غروب آفتاب قضاء نماز ظهر تماما، چون شرط وجوب قضاء نماز ظهر تمام ترک اداء نماز ظهر است تماما فی داخل الوقت، یا من مسافر شرعی هستم نماز قصر واجب است بخوانم، یا مسافر شرعی نیستم و بنا دارم نماز تمام نخوانم در داخل وقت پس می دانم که بر من بعد از خروج وقت واجب خواهد شد قضاء نماز ظهر تماما اگر مسافر شرعی نباشم، این می شود علم اجمالی تدریجی، من آن لحظه ای که تصمیم می گیرم نماز تمام نخوانم نماز قصر بخوانم در داخل وقت علم اجمالی تدریجی شکل می گیرد که یا بر من واجب است نماز ظهر قصرا، یا من چون بنا دارم نماز تمام نخوانم در داخل وقت اگر نماز قصر بر من واجب نباشد و فرض هم این است که نماز تمام داخل وقت نخواهم خواند پس آنی که بر من واجب خواهد بود قضاء نماز ظهر تماما هست، این علم اجمالی به نظر ما منجز است، و منافات هم ندارد که یک علم اجمالی دیگر هم دارم به اینکه یا نماز ظهر قصرا واجب است در داخل وقت یا تماما، آن علم اجمالی سر جای خودش که حکمش را هم گفتیم، اما نسبت به وجوب قضاء آن لحظه ای که تصمیم می گیرم نماز قصر بخوانم و نماز تمام نخوانم علم اجمالی تدریجی شکل می گیرد، چون من می دانم یا بر من واجب است نماز قصر در داخل وقت یا بر من واجب است نماز تمام در داخل وقت و اگر نماز تمام در داخل وقت نمی خوانم بر من واجب خواهد شد قضاء آن در خارج وقت تماما، و فرض این است که من حالا که تصمیم دارم نماز تمام نخوانم می دانم اجمالا یا مسافر شرعیم پس الآن نماز قصر بر من واجب است یا مسافر شرعی نیستم و نماز تمام بر من واجب است و داخل وقت نخواهم خواند نماز تمام، پس واجب خواهد شد بر من قضاء نماز تماما فی خارج الوقت، و این علم اجمالی به نظر ما منجز است مثل بقیه علم های اجمالی در حق کسی که به آن ملتفت بشود.

هذا تمام الکلام فی دوران الامر بین الجزءیة و المانعیة.

# خلاصه نظرات مختار در بحث اقل و اکثر

در ضمن چند کلمه خلاصه مختارمان را در بحثهای گذشته بگویم:

ما در اقل و اکثر در واجبات تفصیل دادیم، گفتیم اگر زمان امتثال اکثر منقضی بشود قبل از زمان امتثال اقل، یعنی زمان امتثال اقل اوسع باشد، مثال هم می زدیم می گفتیم من نمی دانم وقت نماز مغرب و عشاء تا نصف شب است یا تا طلوع فجر، اکثر آنی است که موافق با احتیاط است دیگر اکثر این است که من نماز مغرب و عشاء را تا قبل از نصف شب بخوانم، این موافق احتیاط است، زمان امتثال اکثر نصف شب که شد تمام می شود ولی زمان امتثال اقل تا اذان صبح ادامه دارد، اینجا گفتیم علم اجمالی منجز است، زیرا برائت از وجوب نماز مغرب و عشاء قبل از نیمه شب معارضه می کند با برائت از بقاء وجوب نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر، توسعه عملیه دارد این برائت از بقاء وجوب نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر، توسعه عملیه اش این است که اگر من احتیاط نکردم و نماز مغرب و عشاء را تا قبل از نیمه شب نخواندم بعد از نیمه شب توسعه عملیه دارم که آقا هر وقت خواستی قضاء کن ولو ده روز دیگر لازم نیست حتما قبل از طلوع فجر بخوانی، این توسعه عملیه است دیگر، برائت از بقاء وجوب نماز مغرب و عشاء اداءً تا قبل از طلوع فجر معارضه می کند با برائت از وجوب نماز مغرب و عشاء قبل از نیمه شب، تعارضا تساقطا و باید احتیاط کنیم.

اما در جائی که زمان امتثال اکثر منقضی نمی شود قبل از زمان امتثال اقل، تا آن لحظه آخر امکان امتثال اکثر هست، در آنجا ما اصل وجوب اقل را می دانیم تا آن لحظه آخر، یقین داریم ذات اقل واجب است و بر عهده ما هست در او شک نداریم، شک در این است که آن اکثر هم به عهده ما هست یا نه برائت جاری می شود.

در دوران امر بین تعیین و تخییر هم همین تفصیل را می دهیم و قائل به برائت از تعیین هستیم مگر اینکه زمان امتثال محتمل التعیین زودتر منقضی شود و زمان امتثال امر تخییری موسع باشد که برائتها با هم تعارض می کنند و باید احتیاط کرد. یقع الکلام فی تکلیف الناسی ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 5/12/93

جلسه 1122

خلاصه نظری که اختیار کردیم در مباحث گذشته با توجه به اینکه مشتمل بر مطالبی بود که در کتب اصولیه ذکر نشده بود لذا بار دیگر بر می گردیم و خلاصه نظری را که در مباحث گذشته اختیار کردیم مرور می کنیم.

ما در اقل و اکثر ارتباطی در واجبات قائل شدیم به برائت از وجوب اکثر به دو شرط:

1- شرط اول این بود که زمان امتثال اکثر قبل از زمان اقل منقضی نشود، اما اگر زمان اتیان به اکثر زودتر منقضی بشود اصل برائت از وجوب اکثر معارضه می کند با اصل برائت از وجوب اقل در آن زمان لاحق، این را دیروز توضیح دادیم.

2- شرط دوم این هست که ما علم نداشته باشیم که در زمانهای آینده و وقایع آینده یک روزی عاجز می شویم از اتیان به اکثر، و الا علم اجمالی تشکیل می شود که یا امروز بر ما واجب است اکثر مثل نماز با سوره و یا در روزی که عاجز می شوم از اتیان به اکثر یعنی از اتیان به سوره در نماز واجب می شود بر من اقل، آن روزی که عاجز بشوم از اکثر اگر دلیل نداشتیم که الصلاة لا تسقط بحال شک می کنیم در اصل وجوب اقل، مثلا در ماه رمضان ما نمی دانیم سیگار کشیدن مبطل صوم هست یا نیست خوب اصل برائت جاری می کنیم از مبطل صوم بودن سیگار، ولی می دانیم در سالهای آینده ماه رمضان می افتد به وسط تابستان کما فی زماننا الحاضر و دیگر آن موقع نمی توانم سیگار را ترک کنم، حالا اگر ماه رمضان در زمستان باشد زود می گذرد اما در سالهای آینده که ماه رمضان به تابستان می افتد من نمی توانم سیگار را ترک کنم در روز طولانی، خوب علم اجمالی تشکیل می شود که یا امروز بر ما واجب است صوم مع ترک التدخین یا در سالهای آینده که عاجز هستم از صوم مع ترک التدخین اصل صوم بر ما واجب است، یا ترک تدخین جزء صوم است پس الآن واجب است صوم مع ترک التدخین، یا ترک تدخین جزء صوم نیست پس بر ما واجب است در آن زمانی که مضطر هم هستم به تدخین حتما روزه را بگیرم، و الا اگر ترک تدخین جزء صوم باشد من عاجز هستم از صوم و مضطرم به ترک صوم و برمن روزه واجب نخواهد بود، این می شود علم اجمالی تدریجی و این منجز هست.

البته این فرع بر علم ما هست به اینکه در آینده مبتلا خواهیم شد به عجز از آن جزء زائد مشکوک، صرف احتمال طروّ عجز کافی نیست، بعضی فکرکرده اند که این عرض ما در موارد شک در طروّ عجز نسبت به آن جزء زائد مشکوک هم می آید، زیرا من همین که احتمال بدهم در آینده مجبورم در روز ماه رمضان سیگار بکشم، احتمال این معنا را می دهم پس علم ندارم به وجوب صوم در آینده، مثلا احتمال می دهم با این وضعی که پیش می رود شاید سال آینده مضطر باشم به تدخین، امسال مضطر نیستم به تدخین، خوب یقینا روزه بر من واجب است شک می کنم در وجوب اجتناب از تدخین اصل برائت می خواهم جاری کنم، ولی سال آینده ممکن است مضطر باشم به تدخین پس یقین ندارم به وجوب صوم در سال آینده، اگر تدخین مبطل صوم باشد من مضطرم به تدخین سال آینده روزه بر من واجب نخواهد بود، پس من علم تفصیلی به وجوب صوم در سال آینده ندارم، فقط علم اجمالی دارم که یا امسال بر من واجب است صوم مع ترک التدخین یا سال آینده بر من صوم واجب است، علم تفصیلی ندارم که سال آینده بر من صوم واجب بشود، چون شاید سال آینده من مضطر بشوم به تدخین و اجتناب ار تدخین هم مقوم صوم باشد پس من نمی توانم بگویم علم تفصیلی دارم به وجوب صوم در سال آینده، بله علم اجمالی دارم که یا امسال صوم مع ترک التدخین واجب است یا سال آینده بر من صوم واجب است.

ولی این مطلب درست نیست، علاوه بر اینکه استصحاب بقاء قدرت داریم که من الآن قادر بر صوم مع ترک التدخین هستم استصحاب می گوید تا سال آینده هم قادر خواهم بود بر ترک تدخین، علاوه بر این ما در بحث علم اجمالی در تدریجیات گفته ایم که علم اجمالی در تدریجیات منجز هست به شرط اینکه احتمال ندهیم در آینده نسبت به آن طرف استقبالی علم تفصیلی پیدا بکنیم به وجوب، مثلا من می دانم یا امروز روزه واجب است یا فردا، این منجز است ولی به یک شرط، به شرط اینکه احتمال ندهم فردا که شد علم تفصیلی به وجوب صوم فردا پیدا کنم، این را ما در بحث علم اجمالی در تدریجیات گفتیم، گفتیم که اگر احتمال بدهم که فردا علم تفصیلی پیدا می کنم به وجوب صوم اصل برائت از وجوب صوم امروز بلامعارض جاری است، کی می گوید فردا اصل برائت دارم از وجوب صوم، شاید فردا علم تفصیلی پیدا کنم به وجوب صوم دفترچه را پیدا کنم نوشته ام چه روزی نذر کرده ام روزه بگیرم شاید امشب پیدا کنم دفترچه را، اینجا هم درست است الآن علم اجمالی دارم ولی شاید سال آینده یا علم دارم که سال آینده وضعیتم مشخص خواهد شد برای خودم و می فهمم که قادر هستم بر اجتناب از تدخین یا قادر نیستم، الآن شک دارم در وضعیت آینده ام اما آینده که شد که دیگر شک نخواهم داشت نسبت به قدرتم بر ترک تدخین، شاید سال آینده مطمئن بشوم که قدرت دارم بر ترک تدخین علم به وجوب اصل صوم سال آینده پیدا کنم، یعنی علم تفصیلی پیدا کنم به اصل وجوب صوم سال آینده، که صوم سال آینده هم مثل امسال بشود دائر بین اقل و اکثر، بشود مثل هم، این راجع به اقل و اکثر در واجبات.

در اقل و اکثر در محرمات ما تمام اشکالها را جواب دادیم، آخریم اشکال اشکال منتقی الاصول بود که می گفت در اقل و اکثر در محرمات در این مثال که نمی دانیم مثلا اکرام مجموع این نه نفر حرام است یا اکرام مجموع این ده نفر علم تفصیلی داریم به حرمت اکرام مجموع این نه نفر اما ضمنا او استقلالا، پس باید از اکرام مجموع این نه نفر اجتناب کنیم، این را در منتقی الاصول گفته اند طبق نظر انحلال حقیقی علم اجمالی در اقل و اکثر گفته اند چه جور در واجبات می گفتید که اقل معلوم الوجوب است اما ضمنا او استقلالا شک در وجوب اکثر داریم، اینجا هم اق لمعلوم الحرمة است اما ضمنا او استقلال شک داریم در انبساط حرمت بر آن جزء عاشر، پس مجموع این نه جزء را باید ترک کنیم چون معلوم الحرمة است، ما جواب دادیم گفتیم این نه جزءِ در ضمن ده جزء را باید ترک کنیم بله، این معلوم الحرمة است اما ضمنا او استقلالا، اما نه جزءی که مستقل است در ضمن جزء دهم نیست او را هم باید ترک کنیم؟ کجا ما علم داریم تفصیلا به حرمت این نه جزء که در ضمن جزء دهم نیست، ما شک داریم در حرمت این نه جزءی که در کنار جزء دهم نیست، چون اگر حرمت استقلالیه نداشت مجموع التسعه که مجموع التسعه ای که در کنار جزء عاشر نیست حرمت ندارد.

ولی ما عرض کردیم یک علم اجمالی هست که مغفول عنه هست در کلمات اصحاب آن علم اجمالی در اغلب موارد در اقل و اکثر در محرمات منجز است، آن علم اجمالی در جائی است که ممکن است این جزء عاشر را به عنوان جزء اخیر قرار بدهیم، یعنی اول آن نه نفر را اکرام کنیم این نفر دهم مشکوک را بگذاریم برای مرحله آخر، خوب علم اجمالی پیدا می کنیم یا اکرام این نفر دهم محقِّق حرام است اگر اکرام مجموع العشرة حرام باشد، یا اکرام نه نفر ولو در وقایع آینده حرام است اگر اکرام مجموع التسعة حرام باشد، این علم اجمالی منجز است، (در فرض عدم التفات به حرمت در هنگام اکرام مجموع التسعه که واضح است که این علم اجمالی منجز است، ما می گوئیم حتی در فرض التفات، چون من علم ندارم به حرمت اکرام نفر دهم)، بله اگر آن مبنای آقای صدر و مقرر ایشان تمام بشود که فعلی که ما می دانیم یا خودش حرام است یا قبلا حرامی از ما صادر شده، یعنی فعلی که اگر ما انجام بدهیم قطع پیدا می کنیم به صدور حرام یا بخاطر ارتکاب خودش یا بخاطر ارتکاب فعل سابق، همچنین فعلی نمی تواند اصل برائت داشته باشد، این اکرام فرد عاشر نمی تواند اصل برائت داشته باشد، چون اگر ما اکرام کنیم فرد عاشر را یقین و قطع پیدا می کنیم به تحقق حرام، چون اگر اکرام مجموع العشرة واجب باشد با این اکرام فرد عاشر حرام محقق شد، و اگر اکرام مجموع تسعه حرام باشد قبلا حرام از من محقق شده، بعد بگوئیم فعلی که ارتکابش موجب قطع می شود به صدور حرام اما فعلا او سابقا نمی تواند توسط شارع ترخیص در او داده شود و تأمین در ارتکاب او صادر بشود از شارع، اگر این را بگوئیم بله اصل برائت از حرمت اکرام مجموع التسعة بلا معارض جاری می شود، و اصلا آن علم اجمالی هم که در اقل و اکثر در واجبات در آن مثال نماز مغرب و عشاء مطرح کردیم او ه مجواب داده می شود و با این مبنا مشکلش حل می شود، چون در آن فرعی که دیروز گفتیم که نمی دانیم نماز مغرب و عشاء مشروط است به قبل از نیمه شب یا تا اذان صبح وقت دارد، ما می گفتیم اصل برائت از تقید نماز مغرب و عشا به قبل از نیمه شب معارضه می کند با اصل برائت از بقاء وجوب اذان نماز مغرب و عشاء تا قبل از اذان صبح، چون بقاء وجوب اذاء نماز مغرب و عشاء تا قبل از اذان صبح مشکوک است معلوم تفصیلی نیست، خوب این جواب اگر درست بشود انجا هم می آید که آقا من اگر نماز مغرب و عشاء را که تا نیمه شب نمی خوانم تا اذان صبح هم نخوانم این موجب قطع می شود به تحقق حرام و به ترک واجب اما فعلا او سابقا، و نمی تواند اصل برائت داشته باشد، ولی ما این مبنا را قبول نکردیم و تعارض را مستحکم دانستیم.

پس در اقل و اکثر در محرمات در جائی که اتیان به آن جزء مشکوک که جزء عاشر است ممکن باشد بعد از اتیان به آن اقل و اکرام مجموع التسعة، در این صورت علم اجمالی منجز تشکیل می شود، مثل این می ماند که شما وارد کارخانه مجسمه سازی شدید گفتند یک قسمت از کارخانه مجسمه های نیمه کاره است فقط پایش مانده شما می توانید آنجا دستگاه را روشن کنید پای آن مجسمه را به آن ضمیمه کنید بشود مجسمه کامل، یک قسمت کارخانه هم سر مجسمه می سازند می توانید آنجا بروید سر مجسمه بسازید، خوب شما علم اجمالی دارید که یا ایجاد مجسمه کامل حرام است که الآن با ساختن پای آن مجسمه ها حرام محقق می شود از شما، یا ایجاد سر مجسمه حرام است که اگر بروید قسمت دیگر ایجاد سر مجسمه بکنید حرام است، خوب این علم اجمالی به نظر ما منجز است، آقااین هم نجز می دانند منتهی برای این مورد منجز می دانند، می گویند ولی کسی که از اول شروع می کند مجسمه می سازد او نمی تواند اصل برائت داشته باشد از حرمت تکمیل مجسمه، کسی که از اول مجسمه می سازد و متوجه این حرمت هست او نمی تواند اصل برائت از حرمت تکمیل این مجسمه داشته باشد، چون تکمیل این مجسمه موجب قطع به صدور حرام است اما فعلا او سابقا، در جائی که از اول شما متوجه هستید به این حرمت مردده بین اقل و اکثر در اینجا مبنای آقای صدر این است که شما دیگر اصل برائت ندارید از جرمت تکمیل، چون یقینا تکمیل این مجسمه موجب قطع به صدور حرام می شود از شما اما فعلا او سابقا، چون سابقا شما شروع کردید این مجسمه ها را شرو ع کردید به این مرحله رساندید که قابل تکمیل هست در این فرض، می گویند اصل برائت از حرمت تکمیل برای شما نمی تواند جاری بشود، چون شما قطع پیدا می کنید یا الآن دارید حرام را مرتکب می شوید یا قبلا خود شما با شروع در این مجسمه سازی که تا پایش رساندید در این فرضی که از خود شما صادر شده این فعل و ملتفت بودید به این حرمت برای شما نمی توانند برائت جاری کنند از حرمت تکمیل این مجسمه، و الا کسی دیگر نیمه این مجسمه را ساخته یا خود شما ساخته اید منتهی آن موقع غافل بودید از این حرمت، نه، آنجا مسلم این علم اجمالی هست و هیچ کس نمی تواند مناقشه کند در منجزیت آن.

این راجع به بحث در اقل و اکثر.

راجع به دوران امر بین تعیین و تخییر در تکالیف، ما در واجبات قائل به برائت شدیم از وجوب تعیینی، گفتیم برائت از وجوب تعیینی مثلا صوم جاری می کنیم، چه طبق مسلک اقتضاء چه طبق مسلک علیت، ولی باز شرط دارد، همان دو شرطی که در اقل و اکثر در واجبات گفتیم اینجا هم می آید:

شرط اول این بود که زمان امتثال وجوب تعیینی زودتر منقضی نشود، نمی دانم مولا گفته روز جمعه روزه بگیر تعیینا، یا گفته روزه بگیر یا اطعام بکن تا روز پنجشنبه آینده، ما می گوئیم اصل برائت از وجوب صوم تعیینی روز جمعه معارضه می کند با برائت از بقاء وجوب جامع بین صوم و اطعام در روزهای آینده که دیگر روز جمعه گذشت وروزه نگرفتید، خوب این توسعه عملیه است، برائت از بقاء وجوب تخییری در روزهای بعد اثر عملی دارد چرا جاری نشود فی حد ذاته، چه اشکال دارد شارع بگوید باید احتیاط کنید روز جمعه روزه بگیرید احتیاطا ولی اگر روزه نگرفتید احتیاطا روز شنبه شد شما ترخیص ظاهری دارید در ترک اطعام، این توسعه عملیه است دیگر.

بله! این موجب قطع به صدور معصیت می شود از شما اما فعلا او سابقا، اگر این مبنای آقای صدر درست بشود که همچنین که موجب قطع به صدور حرام است اما فعلا او سابقا نمی تواند اصل برائت داشت هباشد خیلی از این علم های اجمالی که ما مطرح کردیم جوابش داده می شود، ولی ما گفتیم می شود قبیح نیست عقلا و عقلائا که شارع بگوید من ترخیص دادم به شما در خوردن این آب ولو خوردن این آب بعد از ارتکاب طرف دیگر علم اجمالی است، ولی من در ارتکاب آن طرف دیگر علم اجمالی که صلاة در آن ثوب مشتبه است ترخیص ندادم، علم اجمالی داشتی که یا این ثوب مشتبه نجس است یا این آب مشتبه، باید اجتناب می کردی از این ثوب مشتبه احتیاطا، ولی اگر اجتناب نکنی از او بعدا هم بیائی آب مشتبه را بخوری ترخیص ظاهری داری، ولو خوردن این آب مشتبه بعد از نماز در آن ثوب مشتبه که اصالة الحل دارد سبب قطع است به صدور حرام اما فعلا او سابقا، خود این آقااین هم ملتزم شدند هیچ کس هم اشکال نکرد که این قبیح است این خلاف مرتکز عقلاء است، خود آقای صدر و آقای خوئی گفتند اصل حل در این آب جاری می شود بلا معارض، چون اصالة الطهارة در ثوب با اصالة الطهارة در آب تعارض کرد و تساقط کرد، یعنی در آن ثوب مشتبه نمی توانی نماز بخوانی و به آن نماز اکتفاء کنی، اما آب را می توانی بخوری مطلقا حتی بعد از نماز خواندن در ثوب مشتبه هم باز هم شما ترخیص شرعی ظاهری داری در خوردن این آب، و قبیح نیست ترخیص شرعی در خوردن این آب، چون شارع نسبت به ثوب مشتبه گفت من نمی گویم تو مرخصی بلکه گفت تو احتیاط کن در ثوب مشتبه.

شرط دوم جریان برائت در دوران امر بین تعیین و تخییر در واجبات این است که علم نداشته باشم که در وقایع آینده عاجز خواهم شد از محتمل التعیین، الآن قادرم بر صوم ولکن در وقایع آینده که باز تکرار می شود این تکلیف که مردد است بین تعیین و تخییر یک روزی می آید که من عاجزم از صوم، خوب آن روز که من عاجزم از صوم اگر صوم واجب تعیینی باشد من تکلیف ندارم، چون تکلیف به صوم تکلیف به غیر مقدور است و تکلیف به جامع بین صوم و اطعام هم مشکوک است، آنوقت علم اجمالی تشکیل می شود که یا امروز واجب است صوم تعیینا و یا در آن روزی که عاجزم از صوم واجب خواهد بود جامع بین صوم و اطعام، آن روز دیگر وجوب جامع کلفت دارد، امروز که اصل وجوب معلوم است مردد است بین وجوب تعیین صوم و وجوب تخییری جامع امروز وجوب تخییری جامع به نفع من هست و توسعه در او هست، اما آنروز که وجوب تعیینی تکلیف به غیر مقدور است و ساقط است یقینا آنروز باید بگویم خدا کند وجوب تخییری نباشد و راحت باشم نه روزه بگیرم چون قادر نیستم نه اطعام کنم چون ان شاء الله وجوب تخییری نیست، آنوقت برائت از وجوب تخییری آنروز با برائت از صوم تعیینی صوم امروز تعارضا تساقطا. این هم دوران امر بین تعیین و تخییر در واجبات.

در دوران امر بین تعیین و تخییر در محرمات همان حرفی که در اقل و اکثر در محرمات زدیم تکرار می شود که فی حد ذاته مجرای برائت است، و لکن در جائی که ما بتوانیم علم اجمالی تشکیل بدهیم آن علم اجمالی منجز است، مثل اینکه نمی دانم مولا گفته لا تکرم زیدا یا گفته لا تکرم مجموع زید و عمرو، خوب من اول زید را اکرام می کنم بعد نوبت به عمرو می رسد علم اجمالی دارم که یا اکرام عمرو ایجاد حرام می کند اگر ایجاد مجموعهما حرام باشد، یا اینکه اکرام زید برای بار دیگر مصداق حرام است اگر اکرام زید حرام باشد، برائت از حرمت اکرام زید با برائت از حرمت ضم اکرام عمرو به اکرام زید تعارض می کند، بالاخره اگر حرام باشد اکرام مجموعهما آقای صدر که گفت جزء اخیر حرام است ما هم که گفتیم هر دو جزء حرام ضمنی هستند و لکن بالاخره محقق این حرام فرد اخیر است، اگر من فرد اخیر را نیاورم که اکرام مجموعهما نکرده ام، فرق نمی کند در این جهت و بالاخره علم اجمالی شکل می گیرد، این در دوران امر بین تعیین و تخییر هست در تکالیف.

آقااین در اینجا دوران امر بین تعیین تخییر در غیر تکالیف را هم مورد بحث اجمالی قرار داده اند ما جاهای دیگر اشاره کرده ایم، ولی اجمالا به صور دوران امر بین تعیین در غیر تکالیف هم اشاره می کنیم که چهار صورت دارد دوران امر بین تعیین و تخییر:

قسم اول: همین دروان امر بین تعیین و تخییر در تکالیف من واجبات او محرمات که بحث شد و عرض کردیم.

قسم دوم: دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت، من نمی دانم فتوای این مرجعی که اورع هست حجت تعیینیه است یا فتوای او و مرجع غیر اورع که هر دو مساوی هستند در علم هر دو حجت تخییریه هستند، آقای خوئی که گفته اگر هیچ کدام اعلم نیستند و معارض هستند من می گویم فتوای هیچ کدام حجت نیست، او که هیچ، او نظر آقای خوئی و آقای وحید است که می گویند یا اعلم یا اگر اعلم پیدا نشد می شود لا حجت، فتوای غیر اعلم اگر معارض دارد می شود لا حجت، لا میز فی الاعدام من حیث العدم، ولی مشهور که اینجور نمی گویند بلکه می گویند بالاخره شارع یک حجتی تعیین کرده در مجتهدین متساویین، منتهی وقتی یکی از آنها اورع بود دوران امر می شود بین حجیت تعیینیه فتوای اورع یا حجیت تخییریه کلا الفتویین.

آقااین گفته اند در اینجا باید احتیاط کرد، چون ما یقین داریم بعد از التزام به عمل به فتوای اورع فتوای او برای ما حجت فعلیه است یا از باب تعیین یا از باب تخییر که معنای حجیت تخییریه این است که یقینا بعد از التزام به او برای ما حجت است فتوای او، اما شک می کنیم اگر فتوای غیر اورع را أخذ کنیم فتوای غیر اورع بر ما حجت خواهد بود یا نه، شک در حجیت عقلا مساوق خواهد بود با قطع به عدم حجیت، یعنی ما تا علم به حجیت یک شیئی پیدا نکینم عقل او را مؤمّن نمی داند، حجت واصله مؤمّن است نه حجت غیر واصله، شک در حجیت یعنی حجیت واصله نیست، پس قطع داریم که فتوای غیر اورع حجت واصله نیست و مؤمّن نیست، بله شک در حجیت انشائیه اش داریم او را هم می توانیم استصحاب کنیم عدم حجیت انشائیه اش را ، او را هم با استصحاب عدم حجیت انشائیه ما نفی می کنیم

قسم سوم: دوران امر است بین تعیین و تخییر در امتثال در باب تزاحم، متزاحمین یکی شان محتمل الاهمیة است، انقذ ابنی انقذ اخی، هر دو دارند غرق می شوند نمی دانیم آیا اینها هر دو مساویند نزد مولا یا انقاذ ابن اهم است اما انقاذ اخ یقینا هم نیست، انقاذ ابن مولا می شود محتمل الاهمیة.

خوب مشهور قائلند به وجوب اخد به محتمل الاهمیة تقریبهایی ذکر شده برای این مبنا:

که عمده اش یکی این است که می گویند عقل ما را معذور نمی داند اگر برویم آن فرد آخر را اکرام کنیم، چون یقینا غرض مولا را در این محتمل الهمیة تفویت کرده ایم، یقینا مولا غرض دارد در این محتمل الاهمیة، و در این فرض معلوم نیست ما معذور باشیم در تفویت این غرض، شک داریم در معذور بودن خودمان، ولی اگر برویم فرد آخر را ترک کنیم یعنی انقاذ اخ مولا را ترک کنیم تفویت شد غرض مولا اما یقینا معذوریم، چون یقینا انقاذ اخ مولا اهم نیست بلکه یا مساوی است یا مرجوح است.

تقریب دوم هم که تقریب وجیه تری هست که در بحوث ذکر کرده اند و مرحوم استاد ذکر کرده اند می گویند مقید لبی بیش از این قید نمی زند به خطاب تکلیف، یجب هذا ان لم تصرف قدرتک فی واجب تعلم بانه اهم او تعلم بانه مساوٍ او تحتمل انه اهم بعینه، بیشتر از این قید نمی زند، شما می خواهید تکلیف به انقاذ ابن مولا را در این فرض تقیید بزنید دیگر، می خواهید بگوئید اگر رفتی انقاذ کردی برادر مولا را دیگر وجوب ندارد انقاذ ابن مولا، خوب مقید ندارد در این فرض، انقاذ برادر مولا یقینا وجوبش ساقط است علم تفصیلی داریم به سقوط وجوب انقاذ او، چون صرف قدرت کردیم در انقاذ ابن مولا که یا یقنا مساوی است یا اهم است، پس علم تفصیلی داریم به سقوط انقاذ اخ مولا در فرض انقاذ ابن مولا، ولی نسبت به انقاذ ابن مولا وجهی ندارد ما از وجوب رفع ید کنیم، چون ما اگر برویم انقاذ کنیم اخ مولا را نه انقاذ اخ مولا معلوم الاهمیة است نه معلوم التساوی است نه محتمل الاهمیة بعینه، اینکه ما دست بر داریم از انقاذ ابن مولا در این فرض می شود بلا مقید.

قسم چهارم: دوران امر بین تعیین و تخییر در کیفیت امتثال، من نمی دانم امتثال اجمالی در فرض تمکن از امتثال تفصیلی عقلا مجزی است یا مجزی نیست، یک لباس پاک دارم می توانم در او نماز بخوانم می آیم در این ثوبین مشتبهین نماز می خوانم یک بار در این ثوب و یک بار در آن ثوب، مرحوم نائینی که فرموده عقل اکتفاء نمی کند به این امتثال اجمالی، اما اگر شک کردیم خوب گفته می شود که عقل می گوید امتثال یقینی بکن یعنی برو امتثال یقینی کن، ولی ما این را قبول ندریم، عقل رئیس مولا نیست بلکه خدمت گذار مولاست یعنی حق الطاعة للمولاست، وقتی مولا نمی دانیم از ما خواسته امتثال تفصیلی را عقل نمی تواند ما را اجبار کند به امتثال تفصیلی، وجهی ندارد، عقل که نمی تواند زور بگوید، عقل می گوید اطاعت کنید امر مولا را، من نمی دانم امر مولا به این است که امتثال تفصیلی بکنم برائت جاری می کنم از لزوم امتثال تفصیلی.

این هم راجع به دوران امر بین تعیین و تخییر.

بعد هم که بحث شک در محصل و دوران امر بین جزءیت و مانعیت بود که بحثی ندارد.

یقع الکلام فی دوران الامر بین الاقل و الاکثر فی حال النسیان غدا ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 6/12/93

جلسه 1123

قبل از اینکه وارد بحث جدید بشویم یک مطلبی مرحوم شیخ اعظم قده در اقل و اکثر در شبهه موضوعیه مطرح فرموده که منشأ بحث بین مرحوم نائینی و محقق عراقی شده است.

ایشان فرموده است که اگر مولا بگوید صم شهرا و مردد باشد ماه بین سی روز کامل یا بیست و نه روز باید احتیاط کرد، اصل برائت جاری نیست، چون متعلق تکلیف مبیّن هست و ما شک در امتثال داریم، صم شهرا یعنی صم ما بین الهلالین، ما شک داریم اگر بیست و نه روز روزه بگیریم امتثال کرده ایم این تکلیف را یا امتثال نکرده ایم، قاعده اشتغال می گوید باید امتثال کنید این تکلیف را.

محقق نائینی فرموده این مطلب ناشی است از غفلت، اگر ما واقعا اقل و اکثر داشتیم در شبهه موضوعیه مثل اینکه مولا فرموده است اکرم علماء البلد و ما شک داریم که زید عالم هست یا عالم نیست چرا نتوانیم برائت جاری کنیم، نمی دانیم علماء بلد صد نفرند یا صد و یک نفر، خوب برائت جاری می کنیم از وجوب اکرام نفر صد و یکم که مشکوک است جزء علماء بلد هست یا نه، فرق هم نمی کند اکرم علماء البلد عام استغراقی باشد که هر عالم بلدی یک وجوب اکرام مستقل داشته باشد یا عام مجموعی باشد که هر یک از افراد علماء بلد وجوب ضمنی داشته باشد اکرامش.

محقق عراقی فرموده ما بیائیم بگوئیم شیخ اعظم استاد علم اصول از این مطلب غفلت کرده اینکه درست نیست، نظر شیخ اعظم به این مثال نیست، معلوم است که در اکرم علماء البلد ما می توانیم در شک در اینکه زید جزء علماء بلد هست یا نیست برائت جاری کنیم، مقصود شیخ این است که اگر مولا گفت اکرم عشرة عالم و ما در یک اتاقی عده ای از علماء جمع بودند نمی دانیم نه نفرند یا ده نفر نمی توانیم اکتفاء کنیم به اکرام آنها، بلکه باید احراز کنیم که ده عالم ار اکرام کرده ایم.

اقول: به نظر ما باید تفصیل داد، در همان مثال شیخ انصاری باید تفصیل بدهیم بین اینکه مولا بگوید صم هذا الشهر که یک ماه معین را مولا موضوع قرار بدهد، یا اینکه بگوید صم شهرا، این فرق می کند، اگر مولا بگوید صم شهرا خوب شک در امتثال داریم اگر این ماه جمادی الاولی را انتخاب کنیم برای امتثال که شک داریم سی روز است یا بیست و نه روز، حالا یوم الشک ما اول ماه است یا آخر ماه فرق نمی کند، اگر مولا بگوید صم شهرا و ما در این جمادی الاولی بیست و نه روز روزه بگیریم احراز نمی کنیم امتثال امر به صوم شهرین را، اینکه ماه جمادی الاولی بیست و نه روز باشد یا سی روز که موجب توسعه یا تضییق در تکلیف نمی شود، تکلیف یعنی صم شهرا یک ماه روزه بگیر، مثل اینکه در کفاره است که صم شهرین متتابعین، ماه جمادی الاولی بیست و نه روز باشد یا سی روز باشد ما احتمال نمی دهیم که این تأثیر بگذارد در سعه و ضیق مولا، یعنی اگر ماه جمادی الاولی بیست و نه روز است صم شهرا نمی شود بیست و نه روز، صم شهرا سر جای خودش محفوظ است لا یزید متعلق تکلیف مولا و لا ینقص، سعه و ضیق در مرحله امتثال است نه در مرحله تکلیف مولا، و ما بارها عرض کرده ایم که برائت همیشه در جائی جاری می شود که شک در سعه و ضیق تکلیف مولا بکنیم حالا یا به نحو شبهه حکمیه یا به نحو شبهه موضوعیه، اما اگر تکلیف مولا معلوم است بحدوده مثل اکرم عالما ما نمی دانیم صد عالم داریم یا پنجاه عالم داریم، اگر صد عالم داریم ما ترخیص در تطبیق نسبت به صد نفر داریم و اکرم عالما را بر هر کدام از این صد نفر می توانیم تطبیق کنیم، اگر پنجاه تا عالم داریم ترخیص در تطبیقمان در حد پنجاه نفر است، این مربوط به مقام امتثال است، اکرم عالما که با کم بودن عالم یا زیاد بودن عالم که سعه و ضیق پیدا نمی کند در مرحله تکلیف، مولا فرموده صم شهرین متتابعین من نمی دانم جمادی الاولی بیست و نه روز است یا سی روز است اینجا جای اصل برائت نیست، بله اینکه بتوانم استصحاب بکنم و با استصحاب موضوعی احراز کنم موضوع را و امتثال را، یعنی یوم الشک اول ماه که می شود استصحاب کنم عدم دخول ماه جمادی الاولی را و روزه نگیرم به استصحاب عدم دخول شهر جمادی الاولی، در یوم الشک آخر ماه هم استصحاب کنم بقاء شهر جمادی الاولی را و با این استصحاب احراز امتثال بکنم این بحث دیگری است، و نسبت به اول ماه هم شبهه مثبتیت دارد این استصحاب، اینکه استصحاب بگوید در این یوم الشکِ اول ماه جمادی الاولی هنوز هلال ماه جمادی الاولی قابل رؤیت نبود پس من یک ماه روزه گرفتم شبهه اصل مثبت بودن دارد، امروز ما ربیع الثانی است هنوز ماه جمادی الاولی شروع نشده پس از فردا که شروع می کنم روزه بگیرم تا بیست و نه روز آیا صمت شهرا و صمت ما بین الهلالین؟ این شبهه مثبتیت دارد.

بله بعید نیست طبق سیره متشرعیه و طبق روایاتی که هست راجع به اینکه صم للرؤیة و افطر للرؤیة، یا روایاتی که می گوید اکمال عدة بکنید یعنی اگر شک داشتید که ماه بیست و نه روز است یا سی روز است بنا بگذارید ماه سی روز است، که ماه بعدی روز سی و یکم شروع می شود، ظاهرش این است دیگر، یوم الشک ماه قبلی را بنا بگذارید که جزء ماه قبلی است، روایاتی که می گوید روز سی ام هر ماه اگر هلال را ندید اکمال عدد بکنید، از این روایات بعید نیست استفاده کنیم که شارع در باب هلال اشهر فرموده که یوم الشک آخر ماه ملحق است به ماه قبلی و ماه جدید از فردای آن یوم الشک شروع می شود و آثار شرعی اول ماه را بار کنید بر فردای آن یوم الشک و نگوئید که شاید امروز دوم ماه جدید باشد، نه، یوم الشک که گذشت فردا می شود روز اول ماه جدید و آثار شرعی اول ماه را بار کنید بر آن روز بعد از یوم الشک، اینها بعید نیست از نظر فقهی، اما اصل برائت جاری نیست، ومرحوم شیخ هم نظرش به اصل برائت است، اگر مولا بگوید صم شهرا چه وجهی دارد که من اصل برائت جاری کنم از وجوب صوم بیشتر از بیست و نه روز، مگر شارع حرف از بیست و نه روز و سی روز زده، بلکه مولا گفته صم شهرا، ولی اگر فرموده باشد صم هذا الشهر یا صم شهر رمضان مثل فمن شهد منکم الشهر فلیصمه این عنوان مشیر است به واقع این ماه رمضان، اگر واقع ماه رمضان بیست و نه روز است معنای صوموا شهر رمضان می شود صوموا تسعة و عشرین یوما، اگر سی روز است معنایش این است که صوموا ثلاثین یوما، می شود شک در سعه و ضیق تکلیف، ولو شک در سعه و ضیق تکلیف ناشی از شبهه موضوعیه باشد می شود اصل برائت جاری کرد.

بله این اصل برائت جاری کردن در صورتی است که نوبت به اصل برائت برسد، مثل اینکه روز اول ماه ما شک داریم اول ماه است یا سیم ماه شعبان است خوب می توانیم برائت جاری کنیم، ولی آخر ماه استصحاب بقاء شهر هست و او جلو برائت را می گیرد.

پس این فرمایش مرحوم شیخ را اگر بخواهیم توجیه کنیم باید بگوئیم ناظر است به همان مثال صم شهرا، تعبیر ایشان این است که امر المولا بصوم شهر و هو ما بین الهلالین، اگر بگوید صم شهرا تعیین نکند کدام ماه که جزءی نشود آن ماه، اینجا حق با مرحوم شیخ است که قاعده اشتغال جاری است نه اصل برائت، ما مثال می زدیم می گفتیم شما ببینید ابرز مصادیق اقل و اکثر ارتباطی همین بحث نماز هست که مردد است بین اقل و اکثر، مشهور می گویند برائت جاری است که حرف درستی هم هست فی حد نفسه، مثلا اگر به زید گفته اند صل اما نمی دانیم گفته اند صل لا بشرط من السورة یا گفته اند صل بشرط السورة زید برائت جاری می کند، اما اگر به پسر زید بگویند ائت بواحد من الواجبات الاستقلالیة علی ابیک، یکی از واجب های استقلالی پدرت را تو انجام بده، او نمی تواند اصل برائت جاری کند، چون شک می کند اگر نماز بی سوره خواند یکی از افراد واجب استقلالی بر پدرش را اتیان کرد یا نکرد، او که معنا ندارد که اصل برائت جاری کند، چون شارع نسبت به او که تکلیفش مردد بین اقل و اکثر نیست، چون تعیین نکرد نگفت که صلّ، بلکه گفت ائت بأحد واجبات استقلالیه بر پدرت، خوب شک می کند نماز بی سوره اتیان به یکی از واجب های استقلالی بر پدر هست یا نیست، پس فرق است بین اینکه به نحو عام بدلی باشد مثل ائت بأحد واجبات استقلالیه پدر، یا نه عام بدلی نباشد بلکه تعیین بکند مولا، مثلا بگوید صلّ، منتهی نمی دانیم گفته صلّ بشرط السورة یا گفته صلّ لا بشرط من السورة، در اینجایی که تعیین کرده اصل برائت جاری می شود.

و لذا فرق است در مثال صوم بین من شهر منکم الشهر فلیصمه با من افطر یصوم شهرین متتابعین، در من افطر یصوم شهرین متتابعین اصل برائت جاری نمی شود، چون شارع که تعیین نکرد کدام ماه، گفت باید دو ماه پشت سر هم روزه بگیرید من نمی توانم اینجا اصل برائت جاری کنم نسبت به جائی که شک دارم ماه بیست و نه روز است یا سی روز است، کاری ندارد شارع به ماه بیست و نه روز وسی روز، بلکه کلی گفته، و فرمایش شیخ در اینجا درست است، اما نوبت به احتیاط عقلی نمی رسد چون اصل برائت نداریم، اما ادله دیگر داریم مثل صم للرؤیة و افطر للرؤیة، او مشکل را حل کرده، اول ماه یوم الشک را ملحق می کنیم به ماه قبل جزء ماه جدید حساب نمی کنیم، آخر ماه یوم الشک را ملحق می کنیم به همین ماه، و از نظر فقهی نه نوبت به اصل برائت می رسد نه به قاعده اشتغال.

اواسط جلسه 1123

### فی اطلاق الجزئیة و الشرطیة بالنسبة الی حال العذر و عدمه

بحث واقع می شود در اینکه اگر ما بدانیم یک فعلی جزء واجب یا شرط واجب هست، اما شک بکنیم که آیا این جزءیتش یا این شرطیتش اطلاق دارد نسبت به حال نسیان و اضطرار و امثال آن یا اطلاق ندارد، چه کنیم؟

آقایان معمولا گفته اند اصل برائت جاری بکنیم، می گوئیم در این حال ما شک داریم در اطلاق جزءیت این شئ اصل برائت جاری می کنیم، و لکن این مطلب در صورتی است که اصل وجوب این مرکب در این حال معلوم باشد، یعنی ما اصل وجوب نماز را مثلا در حال عجزِ از قرائت سوره بدانیم، - عجز هم طبیعی است که باید عجز عرفی حساب کنیم تا این عرض ما درست بشود-، مثلا حرج در حالی که اتاین به سوره حرجی است یا ضرری است ما اصل وجوب نماز را باید بدانیم شک بکنیم که در حال حرج سوره برای نماز جزء است یا جزء نیست برائت جاری کنیم، اما ما اگر اصل وجوب مرکب را شک بکنیم، که چون بر من سوره خواندن حرجی است اصلا شاید شارع از اصل وجوب نماز رفع ید کرده در این حال، خوب اینجا برائت از اصل وجوب نماز جاری می شود.

پس معیار این است که ما اصل وجوب مرکب را بدانیم شک بکنیم در اطلاق جزءیت مثلا سوره نسبت به حال حرج و امثال ذلک، بله برائت جاری می کنیم از جزءیت سوره در این حال، ولی اگر ما این شکمان منجر بشود به شک در اصل وجوب مرکب برائت از اصل وجوب مرکب جاری می کنیم، این کبریی مسأله است که واضح هست، اما نزاع در دو مورد واقع شده از صغریات این کبری:  
مورد اول: مواردی است که شک داریم در اطلاق جزءیت یا شرطیت نسبت به حال نسیان جزء یا شرط، مثلا نمی دانیم سوره در حال نسیان قرائت آن جزء نماز هست یا جزء نماز نیست، این را علماء موضوع بحث مستقل قرار داده اند، و منشأ بحث را هم عرض خواهم کرد که چیست.

مورد دوم: موردی است که ما شک می کنیم در اطلاق جزءیت نسبت به یک حالی از احوال و لکن قطعی نیست اصل تکلیف مرکب در آن حال، مثل اینکه ما شک می کنیم در اطلاق شرطیتِ طهارت از حدث نسبت به حال فقد طهورین، و اصل تکلیف به نماز در این حال معلوم نیست شاید اصلا تکلیف ساقط باشد، این هم منشأ بحث مستقل قرار گرفته که ما در این رابطه چه بکنیم.

پس آن کبرییی که مورد اتفاق بود این بود که ما اگر شک کنیم در اطلاق جزءیت یا شرطیت نسبت به حالی از احوال فی حد ذاته برائت جاری است از اطلاق جزءیت و شرطیت، و لکن در دو مورد نزاع شده، مورد اول یک خصوصیتی دارد که مورد نسیان هست، مورد دوم خصوصیتش این است که شک در اطلاق جزءیت مساوق است با شک در بقاء تکیلف به اصل مرکب، که ما عرض کردیم در این موارد مقتضای صناعت این است که ما برائت جاری کنیم از اصل تکلیف به مرکب، ولی علماء بحث کرده اند و به ثمرات مختلفی رسیده اند که آنها را مطرح می کنیم.

اما مورد اول: مرحوم شیخ در مورد شک در اطلاق جزءیت یا شرطیت نسبت به حال نسیان فرموده که یک وقت برائت جاری نکنید از جزءیت این جزء منسیّ، زیرا این را می دانید که ناسی امکان ندارد موضوع باشد برای یک تکلیف مختص به خودش، پس معنا ندارد که شارع بگوید المتذکر یصلی مع السورة الناسی یصلی لا بشرط من السورة، اینکه معنا ندارد چون می شود تکلیف ناسی، تکلیف ناسی محال است، زیرا اگر این ناسی ملتفت نشود که ناسی است و این تکلیف باعث او و محرّک او نخواهد بود، و اگر ملتفت شود ناسی است که دیگر از حال ناسی بودن خارج می شود و می شود ذاکر، ناسی یک عنوانی است که به مجرد التفات به این عنوان شخص از مصداق بودن برای آن عنوان خارج می شود و دیگر ناسی نخواهد بود، و تا ملتفت نشود به انطباق این عنوان بر خودش که نمی تواند منبعث بشود از این خطاب، پس شارع نمی تواند بگوید المتذکر یصلی مع السورة و الناسی یصلی لابشرط من السورة.

تنها توجیه برای اینکه نماز بدون سوره در حق ناسی صحیح باشد این است که این نماز بدون سوره در حال نسیان مسقط تکلیف باشد، بخاطر وفائش به ملاک مسقط تکلیف باشد، یعنی شارع بگوید المکلف یصلی مع السورة و لکن اذا صلی بلاسورة نسیانا سقط ذلک التکلیف یعنی بگوید مکلف نماز با سوره بخواند ولی اگر نماز بدون سوره در حال نسیان خواند تکلیفش به نماز با سوره ساقط می شود، این معقول است، اما اینجا دیگر جای تمسک به برائت نخواهد بود چون شک در مسقط است، شک در مسقط هست اگر ما شک بکنیم که آیا نماز بدون سوره از روی نسیان صحیح است یا صحیح نیست، یعنی شک می کنیم مسقط تکلیف هست یا نیست، خوب شک در مسقط مجرای قاعده اشتغال است.

ظاهرا نظر مرحوم شیخ به نسیان غیر مستوعب است نه به نسیان مستوعب تمام وقت، زیرا در نسیان مستوعب تمام وقت ما شک می کنیم به حدوث تکلیف به وجوب قضاء، من اگر تا آخر وقت ملتفت نشدم که نماز بدون سوره خوانده ام، بعد از اینکه آفتاب زد متذکر شدم که من امروز نماز صبحم را بدون سوره خواندم، اگر این نماز بدون سوره من که از روی نسیان بوده مسقط باشد یعنی تکلیف به وجوب قضاء بعد از وقت ندارم بنا بر اینکه قضاء به امر جدید هست که نظر مرحوم شیخ هم همین است، شک می کنم در اصل حدوث تکلیف به قضاء لذا برائت جاری می شود از وجوب قضاء، و این برائت هم اوضح است از برائت از اطلاق جزءیة السورة لحال النسیان، چون برائت از اطلاق جزءیت سوره لحال النسیان بحث را مربوط می کند به بحث اقل و اکثر ارتباطی که نمی دانیم ناسی مکلف است به نماز با سوره یا مکلف است به ذات نماز لابشرط از سوره، می شود اقل و اکثر ارتباطی و مشکلات و بحثهای آن پیش می آید، اما شک در وجوب قضاء شبهه بدویه محضه است و برائت دارد دیگر.

(البته ما در خارج شک نداریم، شما یک وقت بحث شبهه موضوعیه می کنید مثل اینکه من نمی دانم در داخل وقت نماز خواندم یا نخواندم خوب بحث می شود که استصحاب عدم اتاین به نماز واجب اثبات می کند موضوع وجوب قضاء را یا اثبات نمی کند، بعضی می گویند اثبات می کند چون موضوع وجوب قضاء عدم الاتاین است استصحاب عدم الاتاین اثبات می کند موضوع وجوب قضاء را، بعضی ها هم مثل صاحب کفایه می گویند موضوع فوت است اثبات نمی شود، اما یک وقت بحث شبهه حکمیه است مثل ما نحن فیه، این آقا نماز خواند بدون سوره در حال نسیان، شک ندارد در خارج، و آن تکلیف قبلی یقینا ساقط شد او تکلیف به اداء بود، اینجا موضوع وجوب قضاء را ما نمی دانیم چیست، آیا موضوع قضاء عدم اتاین است به اکثر یا عدم اتاین است به اکثر او الاقل فی حال النسیان، موضوع است دیگر، موضوع که اشکال ندارد که یک فعلی باشد که صادر است در حال نسیان، نمی دانیم موضوع وجوب قضاء اذا لم تأت بالصلاة مع السورة فیجب علیک القضاء است، یا اذا لم تأت بالصلاة مع السورة و لم تأت بالصلاة بلاسورةٍ نسیانا فیجب علیک القضاء است، شاید اینجوری باشد، و لذا برائت جاری می شود از وجوب قضاء).

پس اصلا این ناسی قطعا مکلف نیست به نماز با سوره، چون تکلیف ناسی به اکثر که معقول نیست به نظر مشهور ومنهم الشیخ الاعظم، چون مخالف رفع النسیان و مخالف لغویت تکلیف ناسی به اکثر است، او که تکلیف ندارد، منتهی احتمال می دهیم که اگر نماز بدون سوره بخواند نسیانا ملاک استیفاء بشود، اگر وافی باشد به ملاک دیگر وجوب قضاء نیامده است، شاید وافی باشد، شک در وجوب قضاء می کنیم برائت جاری می کنیم.

پس ظاهرا نظر ایشان به نسیان غیر مستوعب لتمام الوقت است، اول وقت نماز بدون سوره خواند نسیانا بعد از اینکه نمازش را تمام کرد ملتفت شد، اینجا را مرحوم شیخ می فرماید که شک در مسقط هست.

در اینجا راههایی هست برای جواب از مرحوم شیخ:

راه اول: اینکه مناقشه مبنایی بکنیم با مرحوم شیخ، که مرحوم شیخ فرمود تکلیف ناسی به اقل یعنی بگویند الناسی یجب علیه الصلاة بلا سورة معقول نیست، مناقشه مبنایی این است که بگوئیم این فرمایش مرحوم شیخ که معقول نیست تکلیف ناسی به اقل این درست نیست، امکان تکلیف ناسی به اقل هست، این یک راه برای مناقشه است که ان شاء الله شنبه دنبال می کنیم.

راه دوم: مناقشه دوم این است که ما بپذیریم که امکان تکلیف ناسی به اقل نیست، و لکن اینکه مرحوم شیخ فرمود اینجا از قبیل شک در مسقط است و مجرای قاعده اشتغال، مناقشه از راه دوم این است که بگوئیم اینجا جای قاعده اشتغال نیست و جای برائت است ولو تکلیف ناسی به اقل ممکن نباشد.

ان شاء الله این دو راه را روز شنبه دنبال می کنیم، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 09/12/93

جلسه 1124

بحث راجع به فرمایش شیخ اعظم بود که فرمودند اگر ناسیِ جزء اتاین کند به عمل ناقص، مثلا کسی فراموش کند سوره را در نماز، نماز بی سوره بخواند، مقتضای اصل عملی جریان قاعده اشتغال هست، باید احتیاطا نماز خودش را اعاده کند، البته مقتضای اصل لفظی چیست این بحثی است که بعد ان شاء الله دنبال می کنیم، فعلا بحث مقتضای اصل عملی است که آیا اصل برائت هست یا اصل احتیاط و قاعده اشتغال هست؟

شیخ اعظم در توضیح فرمایششان فرموده اند که ناسی ممکن نیست تکلیف بشود به مرکب ناقص، چونکه به ناسی سوره اگر بگویند الناسی للسورة یجب علیه الصلاة بلا سورة، - این را از ابتداء عرض کنم که مراد از ناسی سوره یعنی فراموش کند در نماز سوره را بخواند، مراد از نسیان جزء در اینجا این است، مراد نسیان جزءیت یا مراد نسیان سوره به این معنا که سوره یادش نیاید در نماز نیست، مراد این است که فراموش کرد که سوره بخواند- کسی که فراموش بکند سوره بخواند در نماز بگوئیم واجب است نماز بدون سوره بر او، فرموده این محال است، زیرا موضوع اگر بشود ناسی این مکلف تا ملتفت نشود موضوع خطاب بر او منطبق است که امکان انبعاث ندارد از این خطاب، و اگر ملتفت شود به انطباق موضوع خطاب بر خودش - موضوع خطاب فرض این است که الناسی هست - به محض التفات عنوان ناسی از بین می رود و می شود متذکر، پس تکلیف ناسی به اقل می شود محال.

تنها راه برای اینکه این عمل ناسی مجزی باشد این است که این عملش مسقط واجب باشد، نماز با سوره واجب است ولی اگر نماز بی سوره بخوانی در حالی که فراموش کرده ای خواندن سوره را این نماز مسقط خواهد بود نسبت به تکلیف شما، خوب اگر اینجور بشود ما شک می کنیم که آیا این عمل ناسی وافی هست به ملاک تا بشود مسقط تکلیف یا وافی نیست به ملاک تا مسقط تکلیف نباشد، پس می شود مصداق شک در مسقط تکلیف، و شک در مسقط تکلیف مجرای قاعده اشتغال است چون می شود شک در سقوط بعد از علم به ثبوت، اصل برائت در موارد شک در ثبوت تکلیف جاری می شود نه در موارد شک در سقوط آن، این محصل فرمایش مرحوم شیخ است.

بعد از مرحوم شیخ اصل مدعای مرحوم شیخ را که عنوان ناسی نمی تواند موضوع قرار بگیرد برای تکلیف پذیرفته اند، و لکن محاولاتی هست که بجای اینکه عنوان ناسی بشود موضوع تکلیف به اقل، از طرق دیگری نتیجه این تکلیف ناسی به اقل را ثابت کنند بدون اینکه به مسقط بودن منجر بشود:

المحاولة الاولی، ما ذکره صاحب الکفایة: فرموده که اشکال ندارد مولا اقل را بر تمام مکلفین واجب بکند، تجب الصلاة لا بشرط من السورة علی جمیع المکلفین، بعد بیاید بگوید یجب علی المتذکرین الصلاة مع السورة، در حقیقت اشخاص متذکر دو تا خطاب امر دارند، یک خطاب امر به ذات اقل، یک خطاب امر به اکثر.

البته چون نسیان جزء، منحصر به یک جزء تنها نیست، غیر از ارکان بقیه اجزاء غیر رکنیه نماز مثلا همینطور خواهد بود و مشمول این تعدد امر خواهد بود، یعنی مولا می گوید تجب الصلاة المشتملة علی الارکان علی کل مکلف، بعد می گوید تجب الصلاة المشتملة علی الاجزاء الغیر الرکنیة علی المتذکرین که این هم انحلالی خواهد بود، شما حساب کنید یک سوره حمد چه قدر کلمه و حروف دارد، خوب افرادی که فراموش می کنند ممکن است یکی بسم الله را فراموش کند، یکی لفظ الله را فراموش کند، یکی لفظ الرحمن را فراموش کند، بسیار متنوع خواهد بود نسیان اجزاء غیر رکنیه، ولی اشکالی ندارد مولا با یک لحاظ کلی می گوید تجب الصلاة المشتملة علی الاجزاء الغیر الرکنیة علی المتذکرین، این امر انحلالی است، هر کس متذکر تمام اجزاء غیر رکنیه است امر دارد به تمام آن اجزاء غیر رکنیه علاوه بر امر به ارکان، اگر شخصی متذکر چند جزء غیر رکنی است ولی فرض کنید یک جزء غیر رکنی را فراموش کرده، امر به آن جزء غیر رکنی که فراموش شده ندارد ولی به بقیه امر دارد، این مشکلی ندارد.

این محاوله اولی برای تصحیح تکلیف ناسی به اقل را محقق نائینی و آقای خوئی هم پذیرفته اند منتهی با مختصر تعدیلی که بعدا عرض خواهیم کرد.

دو اشکال به این محاوله شده است:

اشکال اول: گفته می شود که این امر به اقل که شامل متذکر هم می شود، و آن امر به اکثر که مختص به متذکر است، آیا به این معنا است که ما اثباتا فقط قائلیم به اطلاق امر به اقل نسبت به ناسی و متذکر، و لکن ثبوتا این امر به اقل مختص می شود به ناسی و امر به اکثر مختص می شود به متذکر، فقط ما اثباتا یک اطلاقی در خطاب درست کردیم که المکلف یأتی بالاقل، خوب اینکه اثر ندارد، چون مشکل ما مشکل ثبوتی است نه اثباتی، مشکل ما این است که ثبوتا بخواهد مولا جعل بکند یک تکلیفی را روی عنوان ناسی این محال است، حالا اثباتا خطاب مطلق باشد یجب علی کل مکلف الصلاة لا بشرط من السورة، این چه فائده ای دارد، ثبوتا که موضوعش مقید به ناسی است، و مشکل مشکل ثبوتی است، مشکل این است که چطور می تواند مولا جعل کند یک تکلیفی را مختص به ناسی، این قابل وصول نیست به مکلف.

اگر می گوئید ثبوتا مولا جعل می کند وجوب اقل را بر مطلق مکلف اعم از ذاکر و ناسی و یک وجوب اکثر را هم جعل می کند بر ذاکر، خوب در این وجوب اقل علی کل مکلف سه احتمال هست:

احتمال اول این است که مهمل باشد نسبت به ناسی و ذاکر، خوب اهمال ثبوتی غیر معقول است، چون ثبوتا یا حکم مطلق است یا مقید، اهمال از حاکم ملتفت غیر معقول است.

احتمال دوم این است که مطلق باشد، یجب الاقل یعنی تجب الصلاة لا بشرط من السورة علی کل مکلف سواء کان ناسیا او متذکرا، خوب این معنایش این است که اگر متذکر نماز لا بشرط من السورة خواند امر به اقل ساقط بشود و امتثال امر کرده باشد شخص متذکر نسبت به این امر به اقل، در حالی که این خلف فرض است، فرض این است که اگر شخصِ متذکر اخلال بکند به غیر ارکان مثل این است که اخلال بکند به ارکان و نمازش باطل است، نه اینکه امتثال کرده است یک امر به نماز را که آن امر به نماز حداقلی است، پس متعین می شود احتمال سوم.

احتمال سوم یعنی در مقام ثبوت این امر به اقل مقید هست بر خصوص ناسی.

خوب محذور برگشت، چون محذور این بود که ثبوتا محال است که یک تکلیفی مختص به ناسی بشود، بگویند الناسی یجب علیه الاقل تجب علیه الصلاة لابشرط من السورة.

این اشکالی است که هم در بحوث و هم در منتقی الاصول مطرح کرده اند و لذا به خاطر این اشکال گفته اند این محاوله اول برای تصحیح تکلیف ناسی به اقل غیر معقول است، که ثبوتا شارع اگر بخواهد بگوید الناسی تجب علیه الصلاة بلا سورة ولو اثباتا بگوید المکلف تجب علیه الصلاة بلا سورة، این حکم ثبوتی لغو است، زیرا حکمی که قابل وصول نیست به مکلف، یعنی هیچ وقت مکلف خودش را مصداق این موضوع نمی بیند، چون به مجرد اینکه خودش را مصداق این موضوع ببیند خارج می شود از عنوان ناسی، پس جعل همچنین خطابی ثبوتا محذور دارد و محال است، این اشکالی است که هم در بحوث و هم در منتقی الاصول بر این وجه اول ذکر کرده اند و لذا گفته اند این وجه اول غیر معقول است، در منتقی الاصول که تا آخرش هم می گویند ما پیرو راه شیخ انصاری هستیم و تمام این راهها و محاوله ها برای تصحیح تکلیف ناسی به اقل و لو به غیر عنوان ناسی این راهها همه اش نادرست است و مرحوم شیخ انصاری در اینجا بسیار حرف متینی زده است، اما در بحوث خودشان راه حل دیگری پیشنهاد کرده اند که بعدا مطرح می کنیم.

اقول: این ایراد به نظر ما قابل جواب است، مرحوم نائینی مطلبی را مطرح کرده که می شود جواب از این اشکال باشد، مرحوم نائینی فرموده است که ما ملتزم می شویم که این متذکر دو تا امر دارد، حالا ایشان گاهی تعبیر می کند که ما ملتزمیم امر اول مهمل ثبوتی است و اهمال ثبوتی معقول است، چون معتقد است که اطلاق و تقیید تقابلشان عدم و ملکه است، اطلاق یعنی عدم التقیید فی مورد قابل للتقیید، وقتی که تکلیف به اقل قابل تقیید نیست به خصوص ناسی اطلاقش هم ممکن نیست، چون اطلاق عدم التقیید است فی مورد قابل للتقیید، وقتی تقیید شد محال و اطلاق هم که رابطه اش با تقیید عدم و ملکه است شد محال پس می شود مهمل ثبوتی، و این غیر معقول نیست.

و لکن ما عرض کرده ایم که اینها مناقشه لفظیه و مناقشه در اصطلاح است، حالا همین عدم التقیید را ولو در موردی که قابل تقیید نیست آقای خوئی اسمش را می گذارد اطلاق و لذا می گوید در اینجا که تقیید محال است اطلاق ضروری است چون اطلاق عدم التقیید است، نیازی ندارد که مورد امکان تقیید داشته باشد، که ما در جای خودش گفته ایم این اختلافها اختلافات لفظی و مناقشات لفظیه است، واقع مطلب این است که امکان تقیید نیست ولذا این عدم التقیید کاشف از سعه غرض مولا نیست، چون عدم التقییدی است که بخاطر ضیق خناق است که مولا امکان ندارد تقیید بکند خطاب امر به اقل را به خصوص ناسی، این عدم التقیید از باب ضیق خناق است و لذا کاشف از سعه غرض نیست، شاید غرض مولا تعلق گرفته به اینکه خصوص ناسی اتاین به اقل بکند اما نمی توانسته تقیید بزند چون تقیید محال بود، این عدم التقیید کاشف از سعه غرض نیست، روی این حساب مرحوم نائینی اسمش را می گذارد اهمال در جعل چون کاشف از سعه غرض نیست، مرحوم آقای خوئی می گوید بالاخره عدم التقیید است دیگر ولو کاشف از اطلاق در غرض نباشد ولو کاشف از سعه غرض نباشد، و لذا می گوید اطلاق ضروری است، روی این حساب ما می گوئیم مناقشه لفظیه است، ولی ما طبق همین اصطلاح آقای خوئی پیش می رویم که اصطلاحِ موافق با اعتبار است به نظر ما - می گوئیم این تکلیف به اقل مطلق هست، چون مقید نیست پس مطلق هست ولو این اطلاق کاشف از سعه غرض نیست، خوب چه مرحوم نائینی که تعبیر می کند این امر اول به اقل مهمل است چه آقای خوئی که تعبیر می کند مطلق است و ما هم همین تعبیر دوم را انتخاب می کنیم، می گوئیم پس اطلاق هست و ما اختیار کردیم اطلاق را نه تقیید را و نه اهمال را، با اینکه اهمال به معنای عدم کشف از غرض هیچ محذوری ندارد، اهمال دارد یعنی کاشف از سعه غرض نیست، و لکن ما می پذیریم طبق اصطلاح اطلاق امر اول را - خوب امر اول مطلق هست، ولکن شما می گوئید پس لازمه اش این است که شخص متذکر اگر نماز خواند که مشتمل بر ارکان بود ولی مشتمل بر اجزاء غیر رکنیه نبود این نماز امتثال این امر اول باشد، می گوئیم این امر اول و امر دوم که به اکثر بود در خصوص متذکر اینها ناشی هستند از غرض ارتباطی واحد، ناشی از دو غرض نیستند، مولا از باب ضیق خناق آمد دو تا امر جعل کرد، یک امر متوجه به کل مکلفین راجع به اقل یعنی صلاة مشتمله بر ارکان، و یک امر متوجه به خصوص ذاکرین نسبت به نماز مشتمل بر اجزاء غیر رکنیه، ولی این معنایش تعدد غرض استقلالی نیست، بلکه این دو تا امر ناشی است از غرض ارتباطی واحد، ما در مورد متذکر دو تا غرض مستقل نداریم تعدد مطلوب نداریم، بلکه یک غرض ارتباطی واحد داریم در مورد متذکرین، ولی مولا بخاطر ضیق خناق ناچار بود با دو جعل به این هدفش برسد، شبیه آنچه مرحوم نائینی در بحث تعبدی و توصلی اختیار کرده، فرموده که ما ملتزمیم در تعبدی دو تا امر داریم یک امر به ذات فعل و یک امر به اتاین فعل به قصد امتثال امر اول، و لکن این دو تا امر ناشی از تعدد غرض نیست، غرض در تعبدی غرض ارتباطی وحدانی است حاصل نمی شود مگر با اتاین به فعل به قصد امتثال، اما برای ایصال این غرض به مکلف مولا چاره ای نداشت جز اینکه دو امر بکند، چون محال بود با یک امر بخواهد تعبدی بودن فعل را بیان کند، امر به یک فعل به قصد امتثال این امر، این محال بود به نظر مشهور، ما نحن فیه هم همین است، پس اشکال نکنید که شخص متذکر اگر نمازی بخواند که فقط ارکان داشته باشد باید امتثال امر به اقل را کرده باشد، نخیر، ساقط نمی شود امر مگر با تحصیل غرض آن، غرض از این امر و غرض از آن امر به اکثر در مورد متذکر غرض واحد است نه غرض متعدد.

البته ما در همان بحث تعبدی و توصلی این ایراد را به مرحوم نائینی داشتیم، می گفتیم جناب نائینی! آن امر به ذات فعل محال است بعد از اتاین به ذات فعل باقی بماند، خوب مگر آن امر اول نگفت ائت بالفعل مثلا اغسل المیت اگر من غسل میت را انجام دادم ولو بدون قصد قربت دیگر محال است اغسل المیت باقی بماند، چون سقوط امر با امتثال آن عقلی است، حالا یا سقوط فعلیت امر یا سقوط فاعلیت و محرکیت آن، معقول نیست که بعد از اتاین به غسل میت آن اغسل المیت باقی باشد و ساقط نشود، و لذا امر اول که ساقط شد دیگر بعد از او مولا چگونه امر دومش را می خواهد نگه بدارد، اغسل المیت بقصد امتثال الامر الاول، خوب امر اول رفت و ساقط شد، اما این اشکال اینجا نمی آید، چون می گوئیم خوب امر به ذات اقل در مورد متذکر با اتاین به نماز حداقلی ساقط بشود چی می شود، متذکر نمازی بخواند فقط مشتمل بر ارکان خوب امر به آن اقل ساقط می شود اما غرض که ساقط نشده آن امر به اکثر هم که هست در مورد متذکر، آن امر به اکثر می گوید ایها المتذکر ائت بصلاة مشتملة علی الاجزاء غیر الرکنیة ایضا، پس ما مشکلی نداریم، اما در تعبدی فرض این است که امر دوم این است که اغسل المیت بقصد امتثال الامر الاول، می گوئیم مولا امر اولی نداریم چون ساقط شد با اتاین به غسل میت ولو بدون قصد قربت، اینکه غرض حاصل نشد یک امر دیگر بکنید اما آن امر ساقط شد، یک بار دیگر بگوئید اعد غسل المیت، او حرفی نیست، یعنی هر بار که ما غسل میت کردیم بدون قصد قربت بگوئید اعد، او می شود، اما اینکه ما یک امر اول به غسل میت داشته باشیم و ساقط نشود این امر اول به غسل میت مگر با امتثال امر ثانی که می گوید اغسل المیت بقصد امتثال الامر الاول این غیر معقول است، چون امر به غسل میت که لا بشرط بود از قصد قربت یعنی آن امر اول محال است باقی بماند بعد از غسل میت ولو بدون قصد قربت، دیگر امر دوم موضوع ندارد، اما در ما نحن فیه اینطور نیست خوب امر به اقل در مورد متذکر هم ساقط بشود با اتاین متذکر به ارکان خوب بشود، پس غرض در ذاکر غرضٌ واحدٌ ارتباطی که لا یحصل الا به اتاین به نماز حداکثری، ولی در مورد ناسی غرض با اتاین نماز حداقلی هم که مشتمل بر ارکان هست ساقط می شود، و لذا غرض در ناسی مسلّم متفاوت است، اگر مجزی باشد نماز حداقلی از ناسی یقینا غرض ناسی با غرض از متذکر فرق می کند، بحث در کیفیت خطاب امر است، که این وجه اول با این بیان مشکل را حل کرد، گفت یک امر درایم بر جمیع مکلفین که صلوا صلاةً مشتملة علی الارکان، یک خطاب هم به متذکرین می گوید که ایها المتذکرون صلوا صلاةً مشتملة علی الاجزاء غیر الرکنیة ایضا و مسئله حل می شود، پس ایراد اول بر محاوله اول تمام نیست.

اشکال دوم: ما ذکره فی المنتقی، گفته اند این تکلیف به اقل بخواهد شامل ناسی بشود لغو است، اصلا لغو است مولا این کارها را بکند که بر غیر متذکر بخواهد تکلیف جعل کند ولو به همین نحو تکلیف مطلق، زیرا اگر این امر نبود چه می شد؟ مولا اگر می گفت تجب الصلاة المشتملة علی عشرة اجزاء، آن آدمی که ناسی جزء است او خودش را متذکر می بیند، او اصلا وقتی نماز نه جزءی می خواند فکر می کند که تمام اجزاء نماز را دارد می آورد، موقع نسیان اینجور است دیگر، آن موقع نسیان دارید فکر می کنید که خطاب متوجه به همه مکلفین را نسبت به نماز حداکثری دارید امتثال می کنید، و لذا می بینید فرق نمی کند که انسانی که نسیان رکن بکند یا نسیان غیر رکن بکند در این جهت موقع عمل مساوی است، انسانی که یک سجده را فراموش می کند در نماز یا دو سجده را فراموش می کند موقع نماز خواندن فرق نمی کنند، هر دو فکر می کنند دارند امتثال می کنند امر به نماز کامل را، منتهی بعد از نماز که ملتفت شد اگر این نماز فاقد دو سجده باشد می گویند مجزی نیست، فاقد یک سجده باشد می گویند مجزی است فقط قضاء کن سجده منسیه را، اما موقع نماز خواندن فرقی نمی کنند این دو تا با هم، حالا شما می گوئید این آقائی که نماز با یک سجده خوانده تکلیف دارد در هنگام نماز به نماز مشتمل بر یک سجده در داخل رکعت، این امر چه اثری دارد، لغو است، پس تکلیف ناسی به اقل لغو است ولو با اطلاق یجب علی کل مکلف الصلاة المشتملة علی الارکان، لغویت که مختص نیست به اینکه ما یک خطابی را برای خصوص ناسی جعل کنیم نسبت به اقل، نه اطلاق تکلیف به اقل هم بخواهد شامل ناسی بشود لغو است، زیرا شما که یک امر دیگر یعنی یک امر دوم دارید یعنی وجوب نماز حداکثر و امر به مرکب تام و صلاة تامه بر متذکر - حالا در خصوص متذکرین یا درباره کل مکلفین که وارد آن بحث نمی شویم - او را که دارید و در او که بحثی نیست، همان امر محرک این شخص ناسی است، چون ناسی فکر می کند متذکر است، و لذا فکر می کند دارد از همان امر به نماز تام منبعث می شود، شاهدش هم این بود که ناسی در هنگام نسیان که برایش فرق نمی کند نسیان رکن بکند همانجور قصد قربت می کند که نسیان غیر رکن بکند، خوب پس می بینید این امر به نماز حداقلی ولو به اطلاقش شامل ناسی بشود این لغو است، چون آن امر به نماز حداکثری - حالا یا در خصوص متذکرین و ملتفتین یا راجع به مطلق مکلفین – همان کافی است برای محرکیت این ناسی، چون ناسی خودش را متذکر می داند و فکر می کند نماز کامل می خواند.

این هم ایراد دوم، تأمل بفرمائید ان شاء الله تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 10/12/93

جلسه 1125

بحث در وجوهی بود که برای اثبات امکان تکلیف ناسی به اقل یعنی به ما عدای جزء منسی ذکر شده بود.

وجه اول وجه صاحب کفایه بود که فرمود می شود شارع امر کند جمیع مکلفین را به اقل، مثل اینکه جمیع مکلفین را امر کند به نماز مشتمل بر ارکان، و خصوص متذکرین را امر کند به نماز مشتمل بر بقیة الاجزاء.

دو ایراد به این وجه ذکر شد، ایراد اول ایرادی بود که در بحوث و منتقی الاصول مطرح شده بود که گفتند این امر به اقل ثبوتا یا مطبق هست یا مهمل هست و یا مقید به خصوص ناسی، اگر مطلق باشد ثبوتا هم شامل ناسی و هم شامل متذکر بشود این تنافی دارد با امر متذکر به اکثر، و اگر بخواهد مهمل باشد اهمال غیر معقول است ثبوتا، پس باید مقید باشد امر به اقل به خصوص ناسی فیعود المحذور و می شود تکلیف ناسی به اقل.

ما در جواب عرض کردیم که لنا ان نلتزم به اینکه در مقام ثبوت ما در حق متذکر دو امر داریم، یک امر به اقل که این امر مطلق هست هم شامل متذکر می شود و هم شامل ناسی، و یک امر دیگر داریم در خصوص متذکر به اکثر، منتهی یک بحثی بود که عرض کردیم مرحوم نائینی ظاهر کلامشان در تقریرات همین است که ملتزم می شوند به دو امر یک امر به اقل در حق جمیع مکلفین و یک امر به اکثر یعنی امر به نماز مشتمل بر اجزاء غیر رکنیه و رکنیه در حق متذکر، و معتقدند چون غرض از این دو امر غرض واحد هست و لذا امر به اقل در مورد متذکر ساقط نمی شود مگر با اتاین اکثر، چون غرض از امر به اقل در مورد متذکر یک غرض ارتباطی واحد هست که حاصل نمی شود این غرض مگر با اتاین به اکثر، غرض از امر به اقل در مورد متذکر مغایر نیست با غرض از امر به اکثر در مورد این متذکر، غرض از هر دو یکی است، و لذا امر به اقل در مورد ناسی با اتاین ناسی به اقل سقاط می شود چون غرض در مورد او ساقط می شود با همین اقل، اما در مورد متذکر چون غرض حاصل نمی شود الا با اتاین به اکثر پس امر به اقل هم ساقط نمی شود در مورد متذکر مگر اینکه متذکر اتاین به اکثر بکند، شبیه آنچه که در بحث تعبدی و توصلی مرحوم نائینی فرموده که ما دو امر داریم یک امر به ذات فعل و یک امر به اتاین فعل به قصد امتثال امر اول، ولی آن امر به ذات فعل هم ساقط نمی شود به صرف اتاین به فعل، چون غرض از او غرض تعبدی است، بلکه ساقط می شود آن امر با اتاین به فعل به قصد امتثال امر.

ولی این مطلب به نظر ما درست نبود، ما معتقدیم کما قلنا فی بحث التعبدی و التوصلی که بقاء امر به فعل بعد از اتاین به آن این می شود طلب الحاصل و این معقول نیست، پس امر به اقل در مورد متذکر چون مطلق هست ثبوتا محال است باقی بماند و ساقط نشود در فرض اتاین شخص متذکر به این اقل، ولی مهم نیست، بر فرض این امر به اقل ساقط بشود اما عمده این است که غرض که تحصیل نشده و آن امر به اکثر هم که امتثال نشده، و لذا این متذکر باید اعاده کند این نماز را، بنا بر این این اشکال اول که در بحوث و منتقی الاصول بود وارد نیست.(متذکر اگر اقل را بیاورد ثواب ندارد، چون اطلاق امر اول در مورد متذکر ناشی بود از ضیق خناق نه از سعه غرض، وقتی ناشی بود از ضیق خناق و عدم امکان تقیید لذا تحصیل غرض مولا نشده و ثواب ندارد، و لکن امر به ذات اقل محال است باقی بماند بعد از اتاین به آن، بله ممکن است شما بگوئید این امر ساقط می شود یک امر دیگری به وجود می آید له این ممکن هست که مولا به این شخص متذکر بگوید اعد صلاتک، و لکن نیازی هم به این نیست چون امر به اکثر داریم در مورد متذکر و ما به الکفایة هست).

هذا مضافا به اینکه ممکن است ما هم به بحوث این ایراد را بگیریم و هم به منتقی الاصول که چرا شما مانع را در اطلاق ثبوتی و تقیید ثبوتی می دانید، چرا مشکل و مانع را ثبوتی تلقی می کنید، خوب می تواند مانع اثباتی باشد، یعنی اینکه مولا در خطاب متوجه به مکلف عنوان ناسی را اخذ کند بگوید الناسی تجب علیه الصلاة لا بشرط من السورة اخذ عنوان ناسی در خطاب معقول نیست، برای اینکه این خطاب قابلیت وصولش را به مکلف از دست می دهد، هیچ مکلفی خودش را مصداق این خطاب نمی بیند، این مشکل مشکل اثباتی است، چه اشکالی دارد که مولا ثبوتا وجوب اقل را در حق ناسی جعل بکند ولی برای ایصال این تکلیف نمی تواند دقیقا همان عنوانی که در موضوع تکلیف ثبوتا اخذ شده او را در مقام اثبات هم اخذ کند، و لذا می گوید المکلف یصلی لابشرط من السورة، هدف از این خطاب مطلق این است که ناسی هم خودش را مصداق این خطاب می بیند، متذکر می داند که مولا به او گفته است که المتذکر یصلی مع السورة، متذکر امر به اکثر را متوجه خودش می داند و می داند که ثبوتا امر به اقل شامل او نمی شود، شما وقتی با یک خردسال صحبت می کنید اگر به او بگوئید بچه که برای غذا ظرف بزرگ بر نمی دارد او می گوید من که بچه نیستم، اما شما یک عنوان کلی می آورید می گوئید انسان با ادب ظرف بزرگ برای غذا بر نمی دارد، او هم می خواهد انسان با ادب باشد ظرف کوچک بر می دارد بعد شما به افراد بزرگ تعارف می کنید اشاره می کنید به آن ظرفهای بزرگ که از آن ظرفها بردارید، اینکه اشکالی ندارد، مولا در مقام اثبات برای اینکه بتواند آن تکلیف ثبوتی را ایصال کند به ناسی عنوان ناسی را اخذ نمی کند می گوید المکلف یصلی لابشرط من السورة، این واصل می شود به ناسی، متذکر می داند که او امر دارد به نماز با سوره، و لذا امر به نماز لابشرط از سوره شامل او نمی شود، این محذوری به نظر ما ندارد، (ما فعلا بحث امکان داریم نه بحث وقع، ما می گوئیم امکان دارد که شارع ثبوتا حکم را ببرد روی الناسی یجب علیه الاقل المتذکر یجب علیه الاکثر، منتهی در مقام اثبات نمی شود این عنوان الناسی یجب علیه الاقل را به عنوان خطاب متوجه به مردم بیان کند چون قابل وصول به ناسی نیست چون ناسی هیچ وقت خودش را مصداق الناسی نمی بیند ولی مصداق المکلف که می بیند).

اشکال دوم به این وجه اول در منتقی الاصول بود، که گفتند امر به اقل لغو است چون کافی است امر به اکثر- حالا یا امر جمیع مکلفین به اکثر یا امر متذکرین به اکثر-، چون ناسی خودش را مصداق متذکر می بیند، مثل این می ماند که علماء همه خودشان را عادل می دانند خوب مولا اگر بگوید علماء عدول باید دروغ نگویند و دروغ نمی گویند همین کافی است دیگر، هر عالمی خودش را عادل می داند آنی هم که فاسق است نمی گوید من فاسقم می گوید من عادلم، و لذا تکلیف عالم فاسق به اینکه تو هم نباید دروغ بگوئی لغو است، زیرا شما وقتی یک تکلیف را متوجه عالم عادل کردی که نباید دروغ بگوید هر عالمی خودش را عالم می داند و مشمول خطاب می داند، اینجا هم همینطور است وقتی شما می گوئی مردم باید نماز حداکثری و واجد اجزاء و شرائط بخوانند ناسی هم خودش را مصداق این خطاب می بیند و فکر می کند آنچه که انجام می دهد نماز کامل است، و لذا امر این ناسی به نماز ناقص این لغو است، زیرا همیشه ناسی منبعث می شود از آن امری که به متذکر متوجه شده چون خودش را مصداق او می بیند، امر به عنوان ناسی حالا یا مطلق یا به خصوص ناسی فرق نمی کند، امر مطلق هم بالاخره می خواهد اشمل ناسی بشود امر ناسی به اقل ولو به عنوان مطلق المکلف این لغو است.

اقول: انصاف این است که اگر مصحح خطاب تکلیف امکان انبعاث مکلف باشد از شخص این تکلیف اشکال وراد است، زیرا اگر این تکلیف ناسی به اقل نبود هیچ تغییری در واقعیت خارجی به وجود نمی آمد، شاهدش این است که افرادی که ناسی هستند چه ناسی رکن باشند چه ناسی غیر رکن عملا تفائتی نمی کند نمازشان را می خوانند، در هنگام نماز چه آنی که ناسی رکوع است نمازش را می خواند چه ناسی سوره بتاشد نمازش را می خواند، حالا بعد از نماز آنی که ناسی رکوع بوده اگر ملتفت بشود نمازش را اعاده می کند و آنی که ناسی سوره است می گوید نیازی به اعاده نماز ندارم آن ربطی به خطاب تکلیف در هنگام عمل ندارد، و لذا اگر مصحح تکلیف امکان انبعاث مکلف باشد از شخص این تکلیف در هنکام عمل بله اشکال وراد است، ولی به نظر می رسد که مصحح تکلیف تنها این امکان انبعاث از شخص این تکلیف در هنگام عمل نیست، بعد از اینکه غرض مولا در مورد ناسی به این است که او اقل را اتاین کند لابشرط از آن جزء منسی، و اراده مولا نسبت به ناسی این است می گوید من آنی که خواسته ام هست در مورد این ناسی همین است که نماز بخواند اما اینکه آن سوره منسیه را بخواند این دخیل در اراده من نیست، پس اراده مولا تعلق گرفته به اقل در مورد ناسی، و فرض این است که امر متوجه به ناسی به نماز لابشرط از سوره هم آثار عقلائیه دارد، دیگران معامله نماز صحیح می کنند با نماز این شخص و لذا می گویند این آقا نماز از میت خواند مبرء ذمه میت ماست، خود این ناسی هم بعد از التفات می گوید خوب من امتثال کرده ام آن تکلیف را لذا نماز من صحیح بود اعاده و قضاء ندارد، خوب اینها آثار عقلائیه اند، چه اشکالی دارد که مولا بخاطر این اثار عقلائیه امر کند ناسی را به اقل، حالا عنوان ناسی اخذ نشود که شما اشکال می کنید بلکه همین عنوان المکلف اخذ شود که در وجه اول صاحب کفایه گفت، این چه محذوری دارد، مطابق با اراده ثبوتیه مولا هم که هست، یکی از طرق اثبات صحت این نماز ناسی همین خطاب امر است، و یکی از راههای ثبوتی تصحیح نماز ناسی که فراموش کرده سوره را همین است، حالا راه های دیگر هم دارد که مسقط باشد نماز ناسی، خوب راه که منحصر به این نیست که مسقط بشود، (فرض این است که این ناسی امکان انبعاث به ذات متعلق تکلیف را دارد، ذات متعلق تکلیف نماز نه جزءی است، آن جزء دهم که سوره است منسی است، خوب این ناسی ملتفت است به امر به این نه جزء منتهی فکر می کند که امر به بیشتر از این نه جزء نداریم یا فکر می کند که او دارد کل اجزاء را می آورد، اما آن نه جزءی که مورد التفات ناسی هست انها امر دارد واقعا و ناسی هم ملتفت است که باید این امر را امتثال کند)، پس اگر می خواهید بگوئید این امر به اقل که صاحب کفایه فرض کرد در این وجه اول اگر نبود هیچ مشکلی پیش نمی آمد بله درست است عالم به هم نمی ریخت و این ناسی اتاین می کرد به نماز بدون سوره به خیال اینکه او تمام اجزاء و شرائط را دارد اتاین می کند، ما که این را منکر نیستیم، ما می گوئیم مصحح این امر تنها این نیست که از شخص این امر مکلف منبعث بشود و راه دیگری برای انبعاث این مکلف وجود نداشته باشد، نه همچنین چیزی نیست، کسانی که قطع دارند به مثلا وجوب نماز جعل وجوب نماز در حق آنها همین مشکل را دارد، خوب اینکه قطع دارد به وجوب نماز شما چه جعل کنی وجوب نماز را در حق او چه جعل نکنی او از قطع خودش منبعث می شود، قطع دارد به وجوب نماز نماز می خواند چه شما امر بکنی او را به نماز چه امر نکنی، پس بگوئید شمول خطاب امر نسبت به قاطع لغو است، اینجا هم که اطلاق امر بود صاحب کفایه هم گفت اطلاق امر به اقل شامل ناسی می شود، خوب شما می گوئید لغو است جعل این چون ناسی نیازی ندارد به این امر به اقل، چون از همان امر به اکثر که متوجه ذاکر است منبعث می شود، چون ناسی فکر می کند او متذکر تمام اجزاء و شرائط است، خوب اینکه موجب لغویت امر به اقل نمی شود.

المحاولة الثانیة، ما فی الکفایة ایضا: فرموده ممکن است مولا تمام مکلفین را امر کند به اکثر، بعد بیاید رفع بکند وجوب جزء منسی را از شخص ناسی، اول امر می کند می گوید مکلف واجب است نماز با سوره بخواند بعد می گوید وجوب سوره در نماز را از ناسی برداشتیم، این دارد ثبوتا این کار را می کند.

اقل: جواب این است که این وجوه دوم تمام نیست، چون معقول نیست که مولا در مقام ثبوت وجوب اکثر را جعل کند هم بر ناسی و هم بر متذکر، قبل از وقت عمل نسخ کند این وجوب اکثر ررا در مورد ناسی، این نسخ قبل از عمل می شود، و چه اثری دارد این جعل وجوب اکثر برای ناسی برای یک آن و رفع آن وجوب در حق ناسی، چه اثری دارد؟ ثبوتا بالاخره با این رفع وجوب جزء منسی در مورد ناسی ثبوتا موضوع منقسم می شود به دو قسم، بر ناسی واجب می شود اقل و بر متذکر واجب می شود اکثر، خوب این وجه جدیدی نشد، چون رفع جزءیت که با اطلاق ثبوتی وجوب اکثر در حق ناسی که قابل جمع نیست، مگر می شود در مقام ثبوت وجوب اکثر شامل ناسی هم بشود و در عین حال در مقام ثبوت وجوب اکثر از ناسی رفع بشود، رفع به معنای دفع است دیگر، حالا برفرض بگوئید رفع یعنی یک آن ثابت بشود وجوب اکثر بر ناسی بعد رفع بشود اینکه می شود نسخ قبل از مجئ وقت عمل، اینکه محال است.

مگر اینکه صاحب کفایه مشکل را اثباتی ببیند نه ثبوتی، که البته این خلاف ظاهر کلمات صاحب کفایه است، اگر مشکل را اثباتی ببیند بله در مقام اثبات موضوع تکلیف را ناسی قرار نداد، گفت المکلف یجب علیه الصلاة مع السورة، بعد گفت رفع کردیم جزءیت سوره را در مورد ناسی، این هم که رفع تکلیف است نه اثبات تکلیف، پس اثبات نشد تکلیف بر ناسی در مقام اثبات و در خطاب، اگر مشکل اثباتی باشد بله حل می شود، اما اگر مشکل ثبوتی باشد که ظاهر عبارتهای صاحب کفایه است خوب ثوبتا رفع وجوب جزء منسی در مورد شخص ناسی با وجوب اکثر در مورد او قابل جمع نیست، پس تکلیف به اقل موضوعش می شود ناسی ثبوتا، و تکلیف به اکثر موضوعش می شود متذکر در مقام ثبوت، فیعود المحذور، عرض کردم مگر اینکه اشکال فقط جنبه اثباتی و خطابی داشته باشد که این وجه دوم خوب است، ولی ظاهر کلمات صاحب کفایه این است که مشکل را ثبوتی می داند.

المحاولة الثالثة، ما فی الکفایة ایضا: فرموده چه اشکالی دارد تکلیف بکنیم ناسی را به اقل اما نه به عنوان ناسی، بلکه به یک عنوان ملازم، اما یک عنوان ملازم که خود ناسی ملتفت به ملازمه آن نیست، می گوید یجب علی الرجل البلغمی المزاج الصلاة لا بشرط من السورة، بلغمی مزاج بودن ملازمه دارد با ناسی بودن، اما خود ناسی که توجه به این ملازمه ندارد، خودش قبول دارد که بلغمی مزاج است ولی توجه ندارد که ناسی هست.

اقول: این به عنوان یک فرض نادر درست است، در خطابات شخصیه هم می شود فرض کرد، مولا در مورد شخصی که ناسی است و مصلحت هم نیست که ناسی بودن او را به او متذکر بشوند و از ناسی بودن خارج بشود بگوید ای کلاه قرمزی مثلا او هم کلاه قرمزی است، این عیب ندارد، چون قضیه شخصیه است، اما در قضایای حقیقیه که احکام شرعیه بر طبق آن جعل شده ما یک عنوان ملازم نداریم با عنوان نسیان، خوب گاهی فرد ناسی سوره است گاهی ناسی ذکر رکوع است گاهی ناسی ذکر تشهد است، یک عنوان ملازم نداریم که با آن عنوان ملازم بشود توجیه کرد خطاب را به ناسی، پس این وجه سوم تمام نیست.

المحاولة الرابعة، ما ذکره المحقق الاصفهانی و السید الصدر فی البحوث: گفته اند اصلا چه کسی می گوید ناسی موضوع تکلیف است تا بعد اشکال کنید که تکلیف ناسی به اقل معقول نیست، ناسی قید متعلق است نه موضوع تکلیف، یعنی هر مکلفی واجب هست بر او جامع بین نماز با سوره یا نماز بی سوره در حال نسیان، موضوع مکلف است، یجب علی کل مکلف الجامع بین الصلاة مع السورة او الصلاة بلا سورة فی حال نسیان السورة، خوب همه چه ناسی چه ذاکر ملتفتند به اینکه مکلف به جامعند، منتهی شخص ناسی همیشه در حال عمل فکر می کند که دارد آن عدل تام را انجام می دهد، اینکه اشکال ندارد، مثل اینکه مولا به عبدش می گوید یجب علیک اما ان تصلی فی المسجد او تصلی فی المدرسة، این عبد همیشه وقتی در مدرسه نماز می خواند فکر می کند دارد در مسجد نماز می خواند، دچار توهم است هر وقت در مدرسه نماز می خواند به عنوان اینکه این مسجد است نماز می خواند، چه اشکال دارد، مولا به او گفته یجب علیک اما ان تصلی فی المسجد او تصلی فی المدرسة او همیشه فکر می کند نماز در مسجد می خواند اما فی علم الله نمازش در مدرسه است، اینجا هم همینجور است ناسی فکر می کند نماز تام دارد می خواند ولی فی علم الله نمازش بلاسورة هست فی حال نسیان السورة، این محذوری ندارد.

اقول: این فرمایش خوبی است ولی به شرط اینکه ما سخت گیری نکنیم مثل همان اشکالی که در منتقی الاصول کردند به وجه اول که می گفتند این تکلیف چه اثری دارد، اینجا هم کسی بگوید این تکلیف به جامع چه اثری دارد، مولا اگر امر می کرد به نماز در مسجد خوب این مکلف نماز می خواند در مدرسه به خیال اینکه مسجد است، یا امر می کرد به نماز تام ناسی نماز بی سوره می خواند به خیال اینکه نماز بی سوره است، ولی انصاف این است که این اشکالها وارد نیست، آقا جامع ملاک دارد خصوص نماز در مسجد که ملاک ندارد بلکه نماز در مدرسه هم ملاک دارد، ملاک قائم به جامع است برای چی بگوید صل فی المسجد، درست است در مقام انبعاث هیچ فرقی نمی کند چون این عبد همیشه فکر می کند در مدرسه دارد نماز در مسجد می خواند، اما ملاک قائم به جامع است اراده مولا تعلق گرفته به جامع، امر به جامع آثار عقلائیه دارد، دیگران حکم به صحت این نماز می کنند و خود این آقا بعد از التفات حکم به صحت این نماز می کند، اینها آثار عقلائیه اند، و لذا این وجه چهارم هم درست است.

المحاولة الخامسة، ما ذکرناه: که هیچ محذوری ندارد ثبوتا و اثبتا که مولا بیاید در قانون بگوید کسانی که سوره را فراموش می کنند بر آنها واجب است نماز لابشرط از سوره، این چه اشکالی دارد؟ اگر می گوئید این ناسی منبعث نمی شود به این نماز بدون سوره که منبعث می شود، چون ذات نماز بی سوره را ناسی متوجه هست، متوجه امر به این نه جزء هست، او فکر می کند این نه جزء نماز کاملند، حد را اشتباه کرده، او فکر می کند این نه جزء نماز کاملند که بعد معلوم می شود نماز کامل نبوده اند، ولی امر به این نه جزء واصل شده به او، فقط می ماند همان اشکال که اگر این امر نبود چی می شد، بله هیچی نمی شد در مقام انبعاث هیچی نمی شد، و لکن اراده مولا تعلق گرفته به اقل و مولا از ناسی بیش از اقل نمی خواهد چون ملاک حاصل می شود با اقل، آثار عقلائیه هم دارد امر به اقل، عرض کردم مردم معامله عمل صحیح می کنند با این عمل یا خود این مکلف بعد از التفات معامله عمل صحیح می کند، کفی به اثرا، بله اگر به ناسی سوره یک تکلیف زائدی بکنند بگویند ناسی سوره بجای سوره باید برود قنوت بجا بیاورد بله این لغو است، چون ناسی منبعث نمی شود به نماز با قنوت، چون موضوعش را ملتفت نیست، چون موضوعش نسیان سوره است او فکر نمی کند سوره را فراموش کرده، اما ناسی را امر کردند به این نه جرء خوب این نه جزء را متوجه است که امر دارد، منتهی او اشتباه در حد می کند فکر می کند بیش از این امر نداریم و این نماز نه جزءی نماز کامل است، بعد معلوم می شود که اشتباه می کرده نماز کامل نماز ده جزءی است که جزء دهمش سوره است.

لذا به نظر ما هیچ اشکالی ندارد تکلیف ناسی به اقل ل اثبوتا و لا اثباتا، پس مبنائی که شیخ اعظم ره بر اساس او فرمود اینجا جای قاعده اشتغال است در شک در صحت عمل ناسی، نخیر، تکلیف ناسی به اقل ممکن است، و لذا نمی دانیم ناسی مکلف به اقل است یا به اکثر برائت از تکلیف به اکثر در حق ناسی جاری می کنیم.

بقیة الکلام ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 11/12/1393

جلسه 1126

بحث راجع به امکان تکلیف ناسی بود به اقل یعنی به مرکب ناقص غیر از آن جزءی که فراموش کرده، مرحوم شیخ فرمود امکان تکلیف ناسی به اقل وجود ندارد این تکلیف لغو خواهد بود.

در جواب وجوهی ذکر شد برای اثبات امکان تکلیف ناسی به اقل که عمده آن به نظر ما این هست که می شود مکلفین را امر کرد به جامع بین اکثر و بین اقل صادر فی حال نسیان الجزء الزائد، مثلا به مکلفین بگوئیم بجب علیکم الصلاة مع السورة او الصلاة بلا سورة فی حال نسیان السورة، این معقول هست و مطابق با ملاک هست، چون وقتی ملاک قائم به جامع بود تکلیف هم مناسب هست برود روی جامع، و می شود مولا بگوید بجی علی المکلفین الاتاین بالاجزاء المتذکرة من عشرة اجزاء فی الصلاة، واجب است بر مکلفین اجزاء فراموش نشده از این ده جزء در نماز را بجا بیاورند، شخص متذکر کل ده جزء را متذکر هست همه اینها در حق او می شود الاجزاء المتذکرة، شخص ناسی فقط نه جزء اجزاء متذکره او هست جزء دهم که سوره است جزء منسی هست، بعد از نماز که ملتفت شد می گوید من امتثال کردم تکلیف را، چون من مکلف بودم به اجزاء متذکره و غیر منسیه از این ده جزء در نماز، ولو در هنگام نماز فکر می کردم کل اجزاء را من متذکر هستم اما الآن فهمی ده ام که اشتباه می کرده ام نه جزء از ده جزء را متذکر بودم و لکن من امتثال کرده ام تکلیف به جامع را، این هم معقول هست، بنا براین وقتی این معقول شد در مورد اتاین ناسی به اقل ما علم نداریم به اینکه این ناسی مکلف شأنی است به اکثر، نه شاید مکلف باشد به جامع بین اکثر و اقل صار فی حال النسیان.

اما اگر فرض کنیم فرمایش شیخ تمام باشد و امکان نداشته باشد تکلیف ناسی به اقل ولو از این راههایی که بیان شد، ما عرض کردیم مرحوم شیخ در عبارتش هم هست و ظاهر عبارتش هم این است که فقط در جائی اشکال می کند که نسیان غیر مستمر الی آخر الوقت باشد، چون تعبیر می کند تذکر فی الوقت، اما اگر رفع نسیان خارج وقت بشود ایشان آنجا دنبال قاعده اشتغال نیست، چون روشن است کسی که از روی نسیان مستمره تا آخر وقت نماز بی سوره خواند بعد از خروج وقت شک می کند -اگر نوبت به شک برسد و اطلاقی در ادله نباشد که بگوید این نماز باطل هست که بعدا بحث می کنیم و نوبت به اصل عملی برسد- مقتضای اصل عملی برائت از تکلیف جدید هست به قضاء نماز، مرحوم شیخ نظرش در اجراء قاعده اشتغال به موردی است که این شخص ناسی در اثناء وقت متذکر می شود که نماز بی سوره خوانده است، و مرحوم شیخ ظاهر عبارتش هم این است که این آقا اول وقت ناسی نبود بلکه اول وقت متذکر بود نسبت به اتاین صلاة مع السورة، اما هنگامی که شروع کرد نماز بخواند سوره را فراموش کرد، طرأ علیه النسیان بعد دخول الوقت اما اول وقت متذکر بود، ایشان در اینجا بیان می کند می گوید پس ما یک امری اول وقت به نماز با سوره داشته ایم در حق این مکلف، چون احتمال ندارد که نماز این شخص ناسی بدون سوره مصداق مأموربه باشد، این محتمل نیست، چون ثابت کرد که ناسی ممکن نیست امر بشود به اقل، پس این نماز ناسی که نماز خوانده بدون سوره قطعا مصداق مأمور به نیست بلکه غیر مأمور به است، مأمور به قبل از طروّ نسیان صلاة مع السورة بود، و در حال نسیان هم مأمور به عوض نشده.

بله در حال نسیان همان امر به صلاة مع السورة هم ساقط شد بخاطر مانع عقلی، چون مانع عقلی است تکلیف غافل به اکثر هم محال است در حال غفلت و نسیان، همانطور که تکلیف ناسی به اقل محال است تکلیفش در حال نسیان به اکثر هم محال است چون لغو است، اما قبل از طرو نسیان امر داشت به نماز با سوره، در حال نسیان هیچ امری ندارد نه به نماز با سوره چون تکلیف ناسی به اکثر لغو است، و نه تکلیف دارد به نماز لابشرط از سوره چون طبق مبانی مرحوم شیخ ایشان تکلیف ناسی به اقل را محال می دانست، بعد از زوال نسیان که هنوز وقت باقی است عقل می گوید اشتغال تو به آن وجوب نماز با سوره در اول وقت یقینی است شک می کنی در استیفاء ملاک آن امر با اتاین به این نماز بدون سوره در حال نسیان، خوب الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، ایشان مثال می زند می گوید اگر کسی وسط وقت نماز خوابش برد بعد که بیدار می شود می گوید نکند من اول وقت نمازم را خواندم و غذا خوردم و خوابیدم حالا بلند شده ایم اما نمازمان را اول وقت خوانده ایم، و شاید هم امروز یادمان رفت نماز اول وقت نخوانده ایم، عقل می گوید تو اول اذان ظهر مأمور بودی به نماز، در حال خواب تکلیف نداشتی، نه بخاطر استیفاء ملاک در آن تکلیف بلکه به خاطر مانع عقلی که نائم قابل تکلیف نیست، بعد از زوال نوم همان امر به نماز در اول وقت مقتضی فراغ یقینی است، بله الان امر مشکوک است شاید نماز خوانده ای اول وقت، اما همان امر به نماز اول وقت الآن اقتضاء می کند امتثال آن را، اینجا هم همینجور است دیگر، اینجا هم اول اذان ظهر این آقای ناسی اول اذان ظهر که ناسی نبود امر داشت به نماز با سوره، طرأ علیه النسیان در زمان نسیان نماز بی سوره خواند، اینطور نیست که ما احتمال بدهیم که در زمان نسیان مأمور ه تبدیل شد به نماز لابشرط من السورة، ابدا، بله تکلیف به نماز با سوره هم رفع شد بخاطر مانع عقلی که تکلیف ناسی به اکثر هم لغو است مثل تکلیف نائم، ولی بعد از زوال نسیان قاعده اشتغال می گوید نمی دانی با این نماز بدون سوره در حال نسیان استیفاء شد ملاک در آن تکلیف به نماز با سوره قبل از طرو نسیان یا استیفاء نشد الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

پس اینکه محققق حائری در درر اشکال می کند به شیخ اعظم که جناب شیخ انصاری در حال نسیان که این آقا مکلف نیست به نماز با سوره، رفع النسیان، اصلا تکلیف ناسی به اکثر لغو است، بعد از اینکه این شخص ناسی نماز بی سوره خواند این شخص ناسی و متذکر شد در اثناء وقت شک می کند در حدوث تکلیف جدید، چون یقینا در حال نسیان تکلیف به نماز با سوره ندارد، ولی بعد از ارتفاع نسیان شک می کند اگر نماز بدون سوره من در حال نسیان وافی بود به ملاک اصلا حادث نشد تکلیف در حق من بعد از رفع نسیان، تکلیف حادث نشد در حقم به اینکه صل مع السورة، ولی اگر وافی به ملاک نبود آن نماز که در حال نسیان خواند بدون سوره بعد از ارتفاع نسیان تازه حادث می شود تکلیف به نماز با سوره، شک می کنیم در حدوث تکلیف جدید برائت جاری می کنیم.

مرحوم شیخ خودش ملتفت این مطلب بود، گفت ما نسبت به آن امر اول وقت قاعده اشتغال داریم، تشبیه هم کرد مورد را به مورد طروّ نوم در اثناء وقت و شک بعد از بیدار شدن در اینکه آیا من قبلا نماز خوانده ام یا نخوانده ام، گفت در حال نوم بله ما قبول داریم که این شخص هیچ تکلیفی نداشت، بعد از بیدار شدن از خواب هم که اصلا شک دارد در حدوث تکلیف چون شاید قبلا نماز خواند، و لکن همان امر به نماز اول وقت که یقینی است عقلا مقتضی این است که احراز کنیم امتثال او را.

البته به مرحوم شیخ دو ایراد می شود گرفت:

یک ایراد این است که اصلا چرا شما این را به عنوان اصل مسلّم پذیرفتید که نسیان فی بعض الوقت رافع تکلیف به اکثر هست یقینا، آقا تکلیف به اکثر به نحو صرف الوجود است، من که مکلف نیستم به اتاین این فعل در زمان نسیان، بلکه مکلفم به اتاین این فعل واجب من زوال الشمس الی غروبها، ( اطلاق بدلی است، من از شما سوال می کنم شما اگر اول وقت عاجز باشید از نماز وجوب نماز برای شما که لغو نیست، اذان ظهر که گفتند وجبت الصلاة و الطهور، آنی که لغو است که خطاب تکلیف شاملش بشود آنی است که عاجز است از صرف الوجود که تا آخر وقت قادر نخواهد بود بر نماز و وضوء، مولا به عبدش می گوید واجب است امروز نان بخری، عبدش تا ساعت هشت نمی تواند برود بیرون، این جور نیست که تا ساعت هشت تکلیف نداشته باشد از ساعت هشت تکلیف به وجود بیاید، مگر مولا گفت قبل از ساعت هشت نان بخر، بلکه گفت امروز باید نان بخری، اطلاق خطاب شامل این شخص می شود شما مانع عقلی یا عقلائی ادعا می کنید، ادعای مانع عقلی و عقلائی مجازفه است، چه لغویتی دارد تکلیف به صرف الوجود شامل عاجز فی اول الوقت بشود، اینکه عرفی نیست که تکلیف مثل وسائلی باشد که سیمشان قطع و وصل می شود که اول وقت که عاجزید برق تکلیف قطع بشود، ده دقیقه بعد قادر می شوید برق تکلیف وصل بشود، یک ساعت بعد باز عاجز می شوید برق تکلیف قطع بشود هی برود و بیاید، اینکه عرفی نیست، اما این خطابات قانونیه که حضرت امام فرمود ایشان می خواست بگوید که عاجز از صرف الوجود هم مکلف است به خطاب قانونی منتهی معذور است، که ما عرض کردیم اصل خطابات قانونیه درست است منتهی انصراف دارد خطاب تکلیف از عاجز از صرف الوجود و لا یکلف الله نفسا الا وسعها هم مقید لفظی منفصل هست، اما بحث ما در عاجز در اول وقت است ولی قادر بر صرف الوجود است، چه لغویت عقلیه و یا عقلائیه ای دارد که تکلیف شامل این عاجز فی اول الوقت یا شامل ناسی فی اول الوقت بشود، لذا اشکال ما به مرحوم شیخ این است که جناب شیخ شما فرمایشتان کانه این است که کسی که از اول وقت ناسی سوره است این را قبول دارید که امر به نماز مع السورة در مورد او حادث نمی شود، بعد از اینکه نماز بی سوره می خواند و وسط وقت ملتفت می شود که ای وای من نماز بی سوره خواندم شک می کنیم در حدوث تکلیف به نماز با سوره در حق او، ظاهر کلام شیخ این است که اینجا را قبول دارد که برائت جاری است، و در مورد کسی که اول وقت ملتفت بوده به نماز با سوره وسط وقت فراموش کرد و نماز بی سوره خواند آنجا هم قبول کرده که در اثنائی که نماز می خواند و نسیان بر او عارض شده است تکلیف به نماز با سوره مرتفع شد، می گوئیم چرا شما این را پذیرفتید، نه، اطلاق دلیل می گوید این شخص مکلف است به نماز از اول وقت، و فرض این است که مکلف به نماز لا بشرط از سوره هم که نمی تواند باشد به نظر شما چون تکلیف ناسی به اقل معقول نیست، پس این از اول وقت مکلف است به نماز با سوره، بعد از نماز بی سوره که در حال نسیان خواند شک می کنیم در سقوط این تکلیف، رفع النسیان هم ظاهرش این است که آن نسیانی که منجز بشود به مخالفت تکلیف او رفع شده نه نسیانی که منجر نشود به مخالفت تکلیف، نسیانی که منجر به مخالفت تکلیف نشود که موجب ثقل نیست، اگر کسی عقدی یا ایقاعی ایجاد کند مع نسیان شرطه خود آقایان ملتزم نمی شوند که این عقد صحیح است، چون منجز به مخالفت تکلیف نشد یک بار دیگر این عقد را تکرار می کند، مثلا فراموش کرد ذکر مهر بکند در عقد منقطع، رفع النسیان نمی گوید این عقد منقطع صحیح است چون مخالفت تکلیف که نشد خوب یک بار دیگر عقد منقطع را بخوان با ذکر مهریه.

ایراد دوم این است که حال اگر نظر ما این شد که این اصل موضوعی مرحوم شیخ را بپذیریم که ناسی در حال نسیان تکلیف که ندارد نه به اقل نه به اکثر، خوب اشکال مرحوم محقق حائری در درر متوجه می شود که من چه کار دارم در آن فرضی که اول وقت ملتفت بودم حادث شد تکلیف، خوب بشود، آن تکلیف حادث شد و زائل شد تمام شد و رفت، در حال نسیان نماز بی سوره خواندم، در حال نسیان هم که تکلیف نداشتم به اکثر، بعد از رفع نسیان هم شک می کنم در حدوث تکلیف جدید، انفصال وقتی شد بین تکلیف اول وقت و تکلیف بعد از نماز خوب دیگر نمی توانم بگویم شک در بقاء تکلیف و مسقط تکلیف دارم، چون آن تکلیف اول وقت با طروّ نسیان ساقط شد، تکلیف زمان اول ربطی به الآن ندارد چون او که ساقط شد و زائل شد که مبنای شیخ بود که می گفت در حال طرو نسیان تکلیف به اکثر ساقط می شود ولو در نسیان غیر مستوعب تا آخر وقت، و تکلیف بعد از نماز هم که مشکوک است برائت جاری می کنم.

لایقال: که درست است شک در حدوث تکلیف داریم حالا یا در این فرض یا حداقل در آن فرضی که از اول وقت هم ناسی است که آنجا ظاهر شیخ این است که پذیرفته آنجا دیگر شک در حدوث تکلیف است به اکثر، ائول وقت ناسی بود نماز بدون سوره خواند بعد از نماز ملتفت شد، بله بعد از این نماز شک داریم در حدوث تکلیف به نماز با سوره، ولی ممکن است شما بفرمائید که ما علم به غرض مولا که داریم، شک داریم در حصول غرض مولا و سقوط غرض مولا با اتاین به این نماز بدون سوره در حال نسیان، عقل هم همانطور که در تکلیف می گوید علم به تکلیف مقتضی فراغ یقینی از آن است علم به غرض مولا هم مقتضی لزوم تحصیل غرض مولاست یا مقتضی لزوم اتاین به مسقط غرض مولاست، ما نمی دانیم با این نماز بدون سوره در حال نسیان اسقاط کردیم غرض مولا را و این فعل ما وافی به ملاک بود یا نبود قاعده اشتغال در غرض مولا جاری می شود.

فانه یقال: این را نفرمائید چون می گوئیم اگر مرادتان از غرض یعنی ارادة المولا که موضوع قاعده اشتغال است، می گوئیم خوب ما شک درایم که ارادة المولا تعلق گرفته به من که ناسی سوره هستم، اراده مولا شک داریم که تعلق گرفته که من نماز با سوره بخوانم یا اراده مولا راجع به من تعلق نگرفته به اینکه نماز با سوره بخوانم، شک دارم در حدوث اراده مولا نسبت به اینکه من که در هر حال نسیان نماز بی سوره خوانده ام باید نماز با سوره بخوانم، اگر وافی باشد این نماز بدون سوره من در حال نسیان به ملاک چه کسی می گوید که غرض مولا به معنای اراده مولا تعلق گرفته است به اینکه من نماز با سوره بخوانم، هذا اول الکلام، و اگر غرض به معنای ملاک است او واضح است که خود مرحوم شیخ هم فرمود شاید این نماز بدون سوره وافی به ملاک باشد، پس شاید ملاک قائم باشد به جامع بین نماز با سوره و نماز بی سوره در حال نسیان، پس من علم ندارم به وجود ملاک در نماز با سوره مطلقا.

و محصل الاشکال علی الشیخ الاعظم این است که جناب شیخ اعظم ما بعد از اینکه فرمایش شما را تتمیم می کنیم که این ایرادها به آن وارد نشود و می گوئیم اصلا نسیان فی اثناء الوقت رافع تکلیف به اکثر نیست، و لذا ما علم داریم به حدوث وجوب در اول وقت، نسیان فی اثناء الوقت رافع وجوبِ صرف الوجود نیست، با این مبنا دیگر این اشکالها به مرحوم شیخ وارد نمی شود، مرحوم شیخ مبنایش هم این است که حالا که وجوب اول وقت بود نمی تواند متعلق وجوب جامع بین نماز با سوره و یا نماز بی سوره در حال نسیان باشد، نه، متعلق وجوب هم باید اکثر یعنی خوص نماز با سوره باشد، تکلیف ناسی به اقل به هیچ وجه ممکن نیست، خوب آخرش این است که مرحوم شیخ می فرماید که پس ما اول وقت علم داریم به حدوث وجوب صلاة مع السورة، شک داریم که این نماز بدون سوره در حال نسیان مسقط این تکلیف هست یا نیست، شک در مسقط مجرای قاعده اشتغال است.

می گوئیم جناب شیخ اولا: کی می گوید که این مسقط مانع از حدوث وجوب اکثر نیست، شاید شارع از اول قوت به نحو شرط متأخر فرموده تجب الصلاة مع السورة علی من لا یصلی الصلاة بلا سورة نسیانا الی آخر الوقت، کسی واجب است نماز با سوره بخواند که نماز بدون سوره در حال نسیان تا آخر وقت نخواهد خواند، این آقایی که نماز بدون سوره خواند در اثناء وقت نسیانا می گوید پس ممکن است از اول این فعل من مانع بشود از حدوث وجوب نماز با سوره از اول وقت، می شود شک در حدوث تکلیف و برائت جاری می شود.

اگر شما مسقط فرض کردید نماز بی سوره را معنایش این است که این آقا بدون اینکه نماز واجب بخواند تکلیفش به نماز ساقط شد، خوب اگر این را بپذیرید دیگر فرق نمی کند که تکلیف به نماز ساقط شد یعنی اول حادث شد بعد ساقط شد که مرحوم شیخ می گوید، یا به این معنا باشد که از اول حادث نشد، عقلا هم باید همینجور باشد یعنی شرط حدوث باشد، زیرا اگر شرط بقاء باشد این نمی سازد با اینکه این نماز بدون سوره وافی به ملاک است، وقتی وافی به ملاک بود پس اصلا در حق همچنین شخصی که نماز بی سوره می خواند در حال نسیان اصلا نماز با سوره ملاک ندارد، چون این از طریق دیگری ملاک را تحصیل خواهد کرد، مثلا ولد اکبر که وقتی می بیند بالاخره یک متبرعی می آید نمازهای پدرش را قضاء می کند و ملاک تحصیل می شود با قضاء آن متبرع دیگر اصلا ملاک ملزم ندارد که این ولد اکبر قضاء کند فوائت پدر را، پس از اول نباید واجب بشود بر این ولد اکبر قضاء فوائت پدر مگر به نحو شرط متأخر، که اگر شخص دیگری تا آخر تبرع نخواهد کرد بر این ولد اکبر قضاء فوائت پدر واجب است، لا اقل احتمال می دهیم که شرط حدوث باشد خوب برائت جاری می کنیم.

ثانیا: مکرر عرض کردیم شک در مسقط آیه و روایت ندارد که قاعده اشتغال در او جاری استريال ارتکاز عقلی و عقلائی است، در مواردی که تکلیف بحدوده مشخص هست شک در امتثال داریم خارجا، قاعده اشتغال جاری است، مثل اینکه نمی دانم نماز خواندم یا نخواندم، تکلیف به نماز معلوم شک در امتثال است، اما جائی که بازگشت شک به شک در حدود تکلیف است مسقط شرعی بودن این نماز بدون سوره در حال نسیان این ضیقی است در تکلیف که شارع این ضیق را ایجاد کرده، پس شک می کنم در سعه و ضیق تکلیف شرعا کی عقل اینجا قاعده اشتغال را جاری می کند، بله اگر می فرمودید استصحاب جاری است خوب بود استصحاب می کردیم بقاء تکلیف را اگر شک در حدوث نداشتیم بلکه شک در بقاء داشتیم، ولی شما استصحاب را جاری نکردید و توجه ه مشاید داشتید که استصحاب نکردید چون معتقد هستید که در زمان نسیان عدم متخلل می شود و آن تکلیف اول وقت منعدم می شود بخاطر طرو نسیان، و بعد از زوال نسیان شک در حدوث تکلیف می کنیم، استصحاب جاری نکردید، حالا استصحاب جاری نکردید او بحث خودش را دارد قاعده اشتغال که اصلا به نظر می رسد جاری نباشد، این بنابر این بود که تکلیف ناسی به اقل ممکن نباشد، اگر تکلیف ناسی به اقل ممکن باشد آقای خوئی فرموده شک می شود بین اقل و اکثر، ما نمی دانیم این ناسی مکلف است به نماز با سوره به نحو صرف الوجود یا مکلف است به نماز لابشرط از سوره، برائت جاری می کنیم از وجوب نماز با سوره در حق این ناسی، چون اقل و اکثر ارتباطی مجرای برائت است.

مرحوم آقای صدر فرموده: حتی اگر در اقل و اکثر قائل شدیم به وجوب احتیاط، یا اینکه بگوئیم کما هو الصحیح که مورد دوران امر بین تعیین و تخییر است نه اقل و اکثر ارتباطی کما سنوضح ان شاء الله که مورد دوران امر بین تعیین و تخییر است و مشهور قائل به احتیاطند، اما آقای صدر فرموده در اینجا جریان برائت واضح است حتی اگر ما در دوران امر بین تعیین و تخییر یا در اقل و اکثر قائل به وجوب احتیاط بشویم.

تأمل بفرمائید مطالبی هست در تعلیقه بحوث و در اضواء و آراء ان شاء الله فردا مطرح می کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 12/12/93

جلسه 1127

بحث راجع به این بود که بنا بر امکان تکلیف ناسی به اقل آقای خوئی فرمودند اگر شک بکنیم که این فعل ناقص که شخص ناسی انجام داده مثلا نماز خوانده بدون سوره نسیانا آیا این نماز صحیح است یا صحیح نیست بازگشتش به دوران امر بین اقل و اکثر هست، ما نمی دانیم در حق این ناسی نماز مع السورة واجب شده پس این نماز مجزی نیست یا صلاة لا بشرط از سوره واجب شده پس این نماز مجزی هست، و در دوران امر بین اقل و اکثر برائت از اکثر جاری می شود.

اقول: این فرمایش آقای خوئی اشکال دارد، اگر نسیان مستوعب تمام وقت باشد که ما شک می کنیم در اصل وجوب قضاء بنا بر اینکه وجوب قضاء به امر جدید هست، برائت جاری می شود از وجوب قضاء، بله آثار عمل صحیح را بخواهیم بار کنیم بر این نماز این باید با یک اصل دیگری باشد، به عنوان مثال شخصی رفت به سفر قصد اقامه عشرة ایام کرد و یک نماز چهار رکعتی خواند اما فراموش کرد سوره را در آن نماز، وقت گذشت بعد از وقت ملتفت شد و عدول هم کرده از نیت اقامه، می خواهد ببیند که برای آینده نمازش چهار رکعتی است یا دو رکعتی، اگر آن نماز بدون سوره صحیح باشد وظیفه اش در آینده نماز چهار رکعتی است ولو بعد از عدول از نیت اقامه، اگر آن نماز بدون سوره باطل باشد وظیفه اش این است که در آینده بعد از عدول از نیت اقامه نمازش را دو رکعتی بخواند، البته برائت از وجوب قضاء مشکل این مساله را حل نمی کند، اما نمی شود گفت اینجا دوران امر بین اقل و اکثر است، زیرا نسیان نسیان مستوعب تا آخر وقت است، اگر این شخص ناسی سوره در حقش جزء باشد پس تکلیفش به نماز ساقط بوده است، زیرا تکلیف ناسی به اکثر به نظر مشهور از جمله آقای خوئی ساقط است، زیرا لغو است تکلیف ناسی به اکثر و خلاف رفع عن امتی النسیان است، تکلیف به اقل هم که مشکوک است چون نوبت رسید به اصل عملی، و لذا ما احراز نمی کنیم صحت این نماز را، برای نفی وجوب قضاء اصل برائت خوب است اما اثبات نمی کند که این نماز بدون سوره صحیح است و آثار نماز صحیح بر او بار می شود، این در نسیان مستوعب است، اما در نسیان غیر مستوعب مورد مورد دوران امر بین تعیین وتخییر است نه اقل و اکثر، زیرا در نسیان غیر مستوعب که در بعض وقت این شخص متذکر است، پس شک می کنیم آیا بر این شخص واجب هست اکثر مثل نماز با سوره تعیینا یا واجب است بر او جامع بین نماز با سوره که اکثر هست یا نماز لابشرط از سوره در حال نسیان، می شود دوران امر بین التعیین و التخییر نه دوران الامر بین الاقل و الاکثر، البته مرحوم آقای خوئی علی کلا التقدیرین قائل به جریان برائت است چه از اکثر چه از محتمل التعیین، ولی طرف مقابل آقای خوئی مثل شیخ است که در اقل و اکثر قائل است به برائت ولی در دوران امر بین تعیین و تخییر ظاهر کلام ایشان مثل مشهور وجوب احتیاط هست.

در بحوث گفته اند که امر جریان برائت در اینجا واضح است، نیازی نیست بحث را مربوط کنیم به بحث اقل و اکثر یا دوران امر بین تعیین وتخییر، چطور؟ ایشان فرموده است برای اینکه وقتی این مکلف متذکر هست که خوب وظیفه اش نماز با سوره است یعنی اتاین به اکثر، وقتی هم ناسی هست نماز بی سوره می خواند که اصل عملی در حقش معنا ندارد، بعد از رفع نسیان تازه می گوید که نمی دانم بر من واجب است تعیینا نماز با سوره یا مخیر هستم بین نماز با سوره یا نماز بی سوره در حال نسیان که اگر مخیر باشم قبلا نماز بی سوره در حال نسیان را بجا آورده ام، این مثل این می ماند که شخصی اول عتق رقبه کافره بکند یا اول اطعام ستین مسکینا بکند بعد علم اجمالی پیدا کند به وجوب مردد بین تعیین وتخییر، بعد از اینکه عتق رقبه کافره کرد علم پیدا کند که بر او واجب بود یا عتق رقبه یا عتق رقبه مؤمنه، خوب یک طرف علم اجمالی از محل ابتلاء خارج شد بعدش علم اجمالی پیدا کردی، اول عتق رقبه کردی در ضمن رقبه کافره، اگر عتق رقبه واجب بوده امتثال کرده ای اگر عتق رقبه مومنه واجب بوده امتثال نکرده ای، خوب این علم اجمالی منجز نیست، یا در مثال اطعم ستین مسکینا اول اطعام ستین مسکینا کردی بعد علم اجمالی پیدا کردی یا صوم ستین یوما واجب تعیینی است یا جامع بین صوم ستین یوما او اطعام ستین مسکینا واجب تخییری است، خوب این علم اجمالی منجز نیست، چون وقتی این علم اجمالی حاصل شد که اگر امر به جامع بود امتثال کردی او را، اگر امر به خصوص آن محتمل التعیین بود امتثال نکرده ای، همچنین علم اجمالی که یک طرفش از محل ابتلاء خارج است بخاطر اینکه قبلا امتثال شده است او منجز نیست، در ما نحن فیه هم قبل از نسیان این آقا متذکر است که نماز با سوره باید بخواند، در زمان نسیان که نماز بی سوره خواند که اصل برائت معنا ندارد جاری بشود در حقش چون اثر عملی ندارد برای این ناسی، بعد از رفع نسیان ولو علم اجمالی پیدا می کند به وجوب مردد بین تعیین و تخییر و لکن یک طرف از محل ابتلاء خارج شده، اگر وجوب رفته روی جامع بین صلاة مع السورة یا صلاة بلا سورة نسیانا خوب این جامع را امتثال کرد، اصل برائت از وجوب تعیینی نماز با سوره جاری می شود بلامعارض.

در تعلیقه بحوث به بحوث اشکال کرده اند، گفته اند فرق است بین ما نحن فیه و این مثال حدوث علم اجمالی بعد از خروج یک طرف از محل ابتلاء، این مکلف از اول وقت علم دارد اجمالا که یا نماز با سوره واجب است بر مکلف یا جامع بین نماز با سوره و یا نماز بی سوره نسیانا، این علم اجمالی را این مکلف دارد، منتهی خودش فکر می کند که متذکر است و دارد نماز کامل و حداکثری می خواند، این مثل این می ماند که من علم اجمالی دارم یا عتق رقبه واجب است یا عتق رقبه مؤمنه، که دوران امر بین تعیین و تخییر عقلی است، ولی فکر می کنم این رقبه که آزاد می کنم مؤمنه است بعد معلوم می شود این رقبه که آزاد کردم کافره بوده، خوب این چه اثری دارد، علم اجمالی مردد بین تعیین و تخییر من داشتم منتهی فکر می کردم من دارم همان محتمل التعیین را امتثال می کنم حالا فهمی ده ام اشتباه می کردم، آن علم اجمالی مردد بین تعیین و تخییر بنا بر اصالة الاحتیاط در دروان امر بین تعیین و تخییر منجز است، من فکر می کردم دارم محتمل التعیین را می آوردم الآن فهمیدم اشتباه کرده ام خوب باید تکرار کنم عملم را.

این اشکال در تعلیقه بحوث است که گفته اند فرق است بین این که من نمی دانستم وجوب عتق رقبه را، رقبه کافره آزاد کردم بعد علم پیدا کردم به وجوب عتق رقبه، مردد است که جامع رقبه واجب است یا خصوص رقبه مؤمنه، بله اینجا علم اجمالی منجر نیست، اما اگر من از اول علم داشتم به وجوب عتق رقبه مردد بین تعیین و تخییر ولی در مقام امتثال عتق کردم رقبه ای را که معتقد بودم مؤمنه است بعد معلوم شد کافره است این چه ربطی دارد به آن علم اجمالی به تکلیف، علم اجمالی به تکلیف منجز است، اینجا هم همین است من از اول وقت علم دارم یا واجب است بر مکلف نماز حداکثری یا جامع بین نماز حداکثری و نماز حداقلی در حال نسیان، منتهی خودم فکر می کنم دارم نماز حداکثری می خوانم، در حالی که بعد از خواندن نماز حداقلی می فهمم اشتباه می کردم که فکر می کردم دارم نماز حداکثری می خواندم، این علم اجمالی منجز است و باید یک بار دیگر نماز حداکثری را بخوانم بنا بر قول به منجزیت علم اجمالی در دوران امر بین تعیین و تخییر.

در اضواء وآراء فرموده ما اشتباه کردیم و این اشکال ما در تعلیقه بحوث درست نبوده و مثال عتق رقبه ما را به اشتباه انداخت، زیرا در آن مثال همینجور است که علم اجمالی داشتم از اول وقت به وجوب عتق رقبه مؤمنه اما تعیینا او تخییرا و من فکر می کردم این رقبه مؤمنه است بعد معلوم می شود کافره است خوب به نظر مشهور اصل برائت از وجوب عتق رقبه مؤمنه معارضه می کرد با اصل برائت از وجوب عتق جامع رقبه باید احتیاط می کردیم، اما در ما نحن فیه اصل برائت از وجوب جامع بین نماز با سوره و یا نماز بی سوره نسیانا چه موقع می خواهد جاری بشود تا تعارض کند با برائت از وجوب نماز با سوره تعیینا؟ اگر می خواهد در موقعی که من متذکرم جاری بشود، خوب در حال تذکر در اول وقت که من یقینا باید نماز با سوره بخوانم چون متذکرم، در حال طرو نسیان که اصل برائت معنا ندارد چون برائت برای او اثر عملی ندارد چون حکم ظاهری است و در حق ناسی اثری ندارد چون نمی تواند منجز و معذر باشد در حق ناسی، بعد از ارتفاع و زوال نسیان باز هم اصل برائت از وجوب جامع معنا ندارد چون فرض این است که من جامع را اتاین کردم با اتاین به اقل در حال نسیان و برائت از وجوب جامع بعد از تحقق آن اثر ندارد، پس این اصل برائت از وجوب جامع در اینجا چه اثری دارد تا معارضه کند با اصل برائت از وجوب نماز با سوره تعیینا؟ پس برائت از وجوب نماز با سوره تعیینا معارض ندارد برای چی جاری نشود.

اقول: به نظر ما باید تفصیل داد، ببینیم مشکل دوران امر بین تعیین و تخییر پیست؟ اگر مشکل تعارض اصل برائتها است بله مطلب کتاب اضواء وآراء درست است، چون اصل رائت از وجوب جامع برای ان مورد اثر ندارد، بر خلاف غیر ناسی، در آن مورد وجوب عتق رقبه خوب برائت از وجوب عتق رقبه مؤمنه تعیینا با برائت از وجوب جامع عتق رقبه که موجب تخییر هست بین عتق رقبه کافره و مؤمنه تعارض می کنند، اما در بحث نسیان درست است که تعارض معنا ندارد، ولی کسانی بودن در دوران امر بین تعیین و تخییر که می گفتند چون عنوان متعلق تکلیف مردد بین تعیین وتخییر مردد است بین عنوان این فعل خاص یا جامع انتزاعی احدهما، وقتی عنوان مردد شد بین دو عنوان متبیان مفهوما نمی دانیم کدام یک از اینها متعلق وجوب است علم اجمالی منحز تشکیل می شود، قائل به مسلک علیت بودند، نمی گفتند چون اصول تعارض می کند باید احتیاط کرد، لذا در خود بحوث مطرح کرد که بنا بر مسلک علیت علم اجمالی منجز است نه به ملاک تعارض اصول، بلکه مسلک علیت معتقد است وقتی علم اجمالی منجز بود اصل بلا معارض هم محال است جاری بشود در اطراف آن، خوب بنا بر این نظر اینجا گفته می شود که ما متعلق وجوبمان مردد است بین عنوان صلاة مع السورة یا عنوان احدهما یعنی جامع بین صلاة مع السورة او الصلاة بلا سورة فی حال النسیان، خوب این علم اجمالی بنابر مسلک علیت گفتد منجز است نه به ملاک تعارض اصول، اصل بلامعارض برای چی جاری می کنید، مسلک علیت که اصل بلامعارض قبول ندارد.

و لذا بنا بر این مسلک علیت این علم اجمالی منجز هست، اما چون ما مسلک علیت را قبول نداریم مطلب بحوث و کتاب اضواء که دفاع کرد از بحوث درست است که اصل برائت از وجوب تعیینی صلاة مع السورة بلامعارض جاری است حتی اگر در اقل و اکثر یا در دوران امر بین تعیین و تخییر ما قائل به وجوب احتیاط بشویم.

البته یک فرضی هست که از اول وقت این آقای ناسی بود و متذکر نبود، اصلا این شخص بعد از نماز بدون سوره ملتفت شد، که خوب در این صورت که از اول وقت ناسی بود واضحتر است که اصل برائت از وجوب تعیینی صلاة مع السورة در حقش جاری می شود بلامعارض، چون هیچ وقت برائت از جامع نداشته، زیرا از اول وقت ناسی بوده است.

{شما در بحث قضاء سجده منسیه می گوئید بر هر مکلفی واجب هست به جامع نماز مشتمل بر سجدتین فی کل رکعة و یا مشتمل بر قضاء سجده منسیه، آنجا که دیگر واضح است که هر مکلفی مکلف به جامع است، اینجا هم همین است، هر مکلفی مأمور هست به جامع بین نماز با سوره یا نماز بدون سوره در حال نسیان، این کاملا عرفی هست و ظاهر ادله هم هیمن است}.

ما در دوران امر بین تعیین و تخییر قائل بودیم علیتی ها هم باید برائت جاری کنند از تعیین، و لکن فرض این است که خود علیتی ها نمی پذیرفتند بلکه می گفتند مردد است متعلق وجوب بین هنوان احدهما یا عنوان صوم مثلا، ما البته اشکال مبنایی داشتیم به آنها و می گفتیم شما هم باید بپذیرید برائت از وجوب تعیینی صوم را مثلا، زیرا به وجدان عقلی و عقلائی وقتی من ترک کنم هر دو طرف را مخالفت قطعیه کرده ام تکلیف را و مستحق عقابم قطعا، ارتکاز عقلی و عقلائی می گوید من اگر نه روزه بگیرم و نه اطعام کنم که مخالفت قطعیه کرده ام دستور مولا را، پس من در واقع شک دارم حالا که باید یکی از این دو کار را انجام بدهم شک دارم که کلفت زائده ای دارم که باید خصوص صوم را

انجام بدهم شک می شود در کلفت زائده به ارتکاز عقلی و عقلائی، بعد از اینکه کلفت آوردن یکی از این دو به عهده من گذاشته شده، ولو عنوان احدهما معلوم نیست متعلق وجوب باشد، اینکه معلوم نیست چون شاید وجوب رفته روی صوم، ولی واقع احدهما کلفتش روی من کذاشته شده، عرف هم همین را می گوید، مثال عرفیش این است که عبد می گوید من نمی دانم مولا به من گفت نان لواش بخر یا به من گفت اگر خواستی نان لواش بخر اگر خواستی نان سنگک بخر، رفع ما لایعلمون هم این مولا گفته، عرف به این عبد می گوید تو می دانی که باید نانی بخری که نان تافتون و بربری نباشد، نانی باشد که بالاخره غی رلواش و سنگک نیست، اما کلفت زائده را نمی دانی که حتما باید بروی نان لواش بخری او را نمی دانی خود مولا هم که گفته رفع ما لا یعلمون، بنا بر مسلک علیت ما قائل به برائتیم، ولی این اشکال مبنایی می شود می گوئیم طبق مبنای مسلک علیت این اشکال به آقای صدر وارد است که در ما نحن فیه هم مسلک علیتی می گوید من در اول وقت ملتفت بودم که یک وجوبی هست نمی دانم وجوب رفته بود روی نماز با سوره تعیینا یا روی جامع بین نماز با سوره یا نماز بی سوره در حال نسیان، مبنای علیتی این است که این علم اجمالی منجز است و بنابر این مسلک در اینجا هم علم اجمالی را منجز می داند.

بحث واقع می شود در یک بحث اجتهادی در مورد تکلیف ناسی به اقل:

تا حالا ما فرض کرده بودیم که شک داریم در جزءیت یک جزءی در حال نسیان، هیچ اطلاق و عمومی نداریم، حالا می خواهیم برویم سراغ دلیل لفظی یعنی اطلاق و عموم، چهار اطلاق اینجا فرض می شود:

1- اطلاق هیئت دلیل وجوب مرکب است، دلیل وجوب مرکب اطلاق هیئتش اقتضاء می کند که این وجوب ثابت است حتی در حال نسیان این جزء، البته اگر نسیان مستوعب نباشد که علم داریم به وجوب، بالاخره من در بعض الوقت متذکرم لذا اقیموا الصلاة قطعا شامل من می شود، آنجا ما نیازی به این اطلاق دلیل وجوب نداریم، اما در نسیان مستوعب تمام وقت خوب گفته می شود که ما تمسک می کنیم به اطلاق دلیل وجوب نماز می گوئیم بر این ناسی نماز واجب است، و چون نمی تواند ناسی مکلف باشد به نماز مشتمل بر آن جزء منسی چون می شود خلاف رفع النسیان و خلاف حکم عقل به لغویت تکلیف ناسی، پس معلوم می شود آن وجوب نمازی که در حق این ناسی هست وجوب نماز حداقلی است، چون وجوب نماز حداقلی ولو به نحو همان وجوب جامع ممکن هست، و در هر دلیل وجوب مرکبی که اطلاق داشتیم این بیان می آید، کتب علیک الصیام اطلاقش می گیرد آن شخص معتادی را که هر روز باید یک بسته تریاک دود کند، (اگر متعلق این امر به مرکب مرکب تام باشد حق با شماست و لکن اگر متعلق در مدلول استعمالی این خطاب ذات فعل است، ذات نماز واجب است ان الصلوة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا، نگفت نماز با سوره واجب است، می گوئیم ان الصلاة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا می گوید نماز واجب است، نماز حداکثری که واجب نیست بر ناسی پس کشف می کنیم نماز حداقلی واجب است، این یک اطلاق که بعدا بررسی می کنیم.

2- اطلاق دوم: اطلاق ماده مرکب است، کتب علیکم الصیام، اطلاق صیام اقتضاء می کند که مشروط نیست صیام به اجتناب از تدخین و امثال آن، خوب نفی می کند جزءیت این جزء مشکوک را.

3- اطلاق سوم، اطلاق دلیل جزءیت آن جزء مثل لا صلاة الا بطهور، لا صلاة الا بطهور اطلاق دارد و شامل فرض نسیان هم می شود، آنوقت این اطلاق لا صلاة الا بطهور حاکم هست بر اطلاق آن هیئت مرکب و یا ماده مرکب، یعنی ب رکتب علیکم الصیام آن دلیل فرضی که می گوید لا صیام مع التدخین مثلا حاکم است، یا لا صلاة الا بطهور حاکم است بر اقم الصلوة.

4- دلیل حاکم هست بر جزءیت جزء منسی مثل رفع النسیان، که بنا بر نظر برخی بزرگان مثل صاحب کفایه و حضرت امام رفع النسیان می گوید این منسی در حال نسیان جزء نیست، که این می شود دلیل ثانوی.

ان شاء الله این چهار دلیل را روز شنبه بررسی می کنیم، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 16/12/93

جلسه 1128

بحث در تکلیف ناسی به اقل بود، مقتضای اصل عملی را عرض کردیم که بنابر امکان تکلیف ناسی به عملِ ناقص که خالی هست از آن جزء منسی مورد می شود مورد دوران امر بین تعیین و تخییر، نمی دانیم که آیا این ناسی که نسیانش مستمر تا آخر وقت نیست مکلف هست به خصوص نماز با سوره مثلا یا مکلف هست به جامع بین نماز با سوره یا نماز بدون سوره در حال نسیان.

مشهور در دوران امر بین تعیین و تخییر قائل به احتیاط هستند ولی ما قائل به برائت بودیم از محتمل التعیین، حتی مشهور هم که قائلند به وجوب احتیاط در دوران امر بین تعیین و تخییر باز در اینجا ممکن هست برائت از وجوب نماز با سوره جاری کنند بلا معارض، چون منشأ قول مشهور به وجوب احتیاط در دوران امر بین تعیین و تخییر یکی از این دو وجه هست:

یا اینکه مشهور قائل به مسلک علیتند در علم اجمالی و معتقدند که اصل بلامعارض راه ندارد در اطراف علم اجمالی، و در دوران امر بین تعیین و تخییر هم معتقدند که علم اجمالی وجود دارد به اینکه یا عنوان صلاة مع السورة واجب است تعیینا یا عنوان جامع احدهما اما الصلاة مع السورة او الصلاة بلا سورة فی حال النسیان واجب است، اگر مشهور به این خاطر قائل به وجوب احتیاط باشند در ما نحن فیه هم باید قائل بشوند به وجوب احتیاط، برای اینکه فرض این است که این ناسی قبل از طرو نسیان این علم اجمالی برایش حاصل شده، اول وقت علم اجمالی دارد که یا نماز با سوره واجب است بر همه مکلفین تعیینا، یا جامع بین نماز با سوره و یا نماز بی سوره در حال نسیان، خوب این علم اجمالی طبق این وجه منجز هست و باید طبق نظر مشهور احتیاط بکنیم، احتیاط به این است که این شخص اکتفاء نکند به نماز بی سوره در حال نسیان.

اینکه در کتاب اضواء و آراء گفته اند که بعد از اینکه این شخص ناسی نماز بی سوره خواند و نسیانش برطرف شد ما دیگر علم اجمالی به حکم فعلی نداریم، چون شاید مکلف بوده این شخص به جامع و جامع را هم که اتیان کرد، و در این زمانی که دیگر علم به تکلیف فعلی نیست برائت از وجوب نماز با سوره در این زمان جاری می شود، قبل از این زمان که برائت از وجوب نماز با سوره در حق این شخص جاری نبود یعنی قبل از طرو نسیان که می دانست نماز بی سوره در حق او مجزی نیست چون ناسی نبود متذکر بود، در حال نسیان هم که اصل عملی جاری نمی شود چون اثر عملی ندارد، بعد از نماز بی سوره ای که خواند این آقا نسیانا و نسیانش برطرف شد تازه می خواهد برائت جاری کند از وجوب نماز با سوره، و آن زمان علم به تکلیف فعلی ندارد، چون شاید تکلیف به جامع بود که امتثال شد.

اقول: خوب این فرمایش تمام نیست، چون بنابر این وجهی که ذکر شد که برخی قائلند به منجزیت عل اجمالی در دوران امر بین تعیین و تخییر این علم اجمالی قبل از طرو نسیان بود، مثل علم اجمالی که یک طرفش فرد طویل است و یک طرفش فرد قصیر، از اول وقت علم اجمالی بود که یا نماز با سوره بر ما واجب است یا جامع بین نماز با سوره و نماز بی سوره در حال نسیان، خوب این علم به تکلیف فعلی از اول بود و منجز بود، بعد از اینکه نسیان عارض شد و این مکلف نماز بی سوره خواند بله اگر تکلیف به جامع باشد از بین رفته و تمام شده، اما مثل بقیه علمهای علم اجمالی است که یک طرفش فرد قصیر است و یک طرفش فرد طویل، اینجا هم اگر تکلیف به نماز با سوره بوده باقی است، اگر تکلیف به جامع بین نماز با سوره و نماز بی سوره در حال نسیان بوده تکلیف ساقط است، خوب این علم اجمالی از قبل بود و منجز بود، (بر فرض احتمال طرو نسیان در حق خودش ندهد اما علم که دارد به تکلیف مردد بین نماز با سوره تعیینا یا یه جامع، منتهی می گوید من مطمئنم که نماز با سوره خواهم خواند، این اطمینان به مقام امتثال که منافات با منجزیت علم اجمالی به تکلیف ندارد، هر مکلفی ما می دانیم یا مکلف است به خصوص نماز با سوره و لذا اگر نماز بی سوره بخواند نسیانا باید اعاده کند یا مکلف است به جامع کذائی، خوب این علم اجمالی هست و از اول وقت منجز است).

اینکه شما می گوئید ما اصل برائت از وجوب نماز با سوره را موقعی جاری می کنیم که دیگر علم به حکم فعلی نداریم یعنی موقعی که نماز بی سوره خوانده ایم نسیانا و متذکر شده ایم آنوقت برائت جاری می کنیم از وجوب نماز با سوره و آنوقت هم که علم به حکم فعلی نداریم، خوب این درست نیست، ما طبق وجهی که ذکر کردیم که بعضی ذکر کرده اند در دوران امر بیبن تعیین و تخییر اصلا بحث اصل بلامعارض را نباید مطرح کنیم، می گویند علم اجمالی به تکلیف در دوران امر بین تعیین و تخییر مردد است به اینکه تعلق گرفته به عنوان این فعل معین یا عنوان احدهما، و اینها هم دو عنوان متبیان هستند مفهوما و این علم اجمالی منجز است، این علم موقعی که علم به تکلیف فعلی بود منجز بود، بله! اگر بعد از نماز بی سوره نسیانا ما همچنین علمی پیدا کنیم حق با کتاب اضواء و آراء است آنوقت ما علم به تکلیف فعلی نداریم، ولی فرض این است که علم به تکلیف فعلی از اول وقت داشتیم، آن وقت علم به تکلیف فعلی بود و همان وقت منجز شد، اصلا طبق این وجه که مسلک علیت است بحث تعارض نیست در دلیل اصل بلکه معتقد است این علم اجمالی وقتی منجز است اصل بلا معارض هم نمی تواند جاری بشود،.

بله اگر دلیل مشهور بر لزوم احتیاط در دوران امر بین تعیین و تخییر یک وجه دومی باشد که می گویند تعارض می کنند اصول در اطراف این علم اجمالی، اصل برائت از وجوب محتمل التعیین با اصل برائت از وجوب جامع تعارض و تساقط می کنند لذا باید احتیاط کنیم، بله اگر وجه این باشد در ما نحن فیه این وجه نمی آید، نه از باب اینکه در کتاب اضواء و آراء مطرح کرده اند که برائت از وجوب تعیینی اکثر بعد از تذکر نسیان جاری می شود نه قبل از آن، نه نیازی به این نیست هر وقت می خواهد جاری بشود بشود، مهم این است که برائت از وجوب جامع جاری نمی شود تا تعارض کند با برائت از وجوب اکثر، چون برائت از وجوب جامع کی می خواهد جاری بشود؟ بعد از تذکر نسیان که فرض این است که من امتثال کرده ام جامع را و نماز بی سوره خوانده ام لغو است جریان برائت از وجوب جامع، قبل از طرو نسیان هم که فرض این است که من متذکرم، من متذکر حتما باید نماز با سوره بخوانم، پس این برائت از وجوب جامع چه اثری دارد تا تعارض کند با برائت از وجوب محتمل التعیین؟ پس اگر ملاک وجوب احتیاط تعارض البرائتین باشد بله اینجا مشهور باید قائل به برائت از وجوب اکثر بشوند تعیینا، چون برائت از وجوب جامع اینجا هیچ اثر عملی ندارد.

هذا کله به لحاظ جائی که ما بعد از نماز متذکر بشویم نسیان جزء را، حالا بعد از فراغ از نماز گاهی داخل وقت است و گاهی خارج وقت.

اما گاهی تذکر نسیان در اثناء نماز است، این سه فرض دارد مطرح کنیم و وارد بحث از مقتضای دلیل اجتهادی بشویم:

فرض اول: یک فرض این است که من بعد از تجاوز از محل رکنی این جزء منسی یعنی بعد از دخول در رکن متذکر بشوم، بعد از رکوع رکعت سوم متذکر شوم نسیان تشهد را، سه احتمال می دهم:

یک اینکه هیچ وظیفه ای ندارم الا همین که این نماز را تمام کنم، نه اعاده نماز لازم است نه قضاء آن تشهد منسیّ.

احتمال دوم این است که اعاده این نماز لازم باشد، چون تشهد رکن است مثلا.

احتمال سوم این است که قضاء این تشهد لازم باشد.

خوب مقتضای اصل عملی این است که من برائت جاری بکنم هم از رکنیت این تشهد می گویم این تشهد رکن نیست پس اعاده این نماز لازم نیست، و هم برائت جاری کنم از وجوب قضاء این تشهد، خوب این فرض اول که دو تا برائت جاری می کنم، برائت از رکنیت یعنی من احتمال می دهم که تشهد فی محله جزءیت مطلقه داشته باشد یعنی جزءیت داشته باشد حتی در حال نسیان، این می شود رکن، رکن یعنی جزءیت جزء اطلاق دارد حتی نسبت به حال نسیان، برائت جاری می کنم می گویم این تشهد فی محله را که فراموش کردم ان شاء الله در حال نسیان جزء نیست، این می شود برائت از رکنیت، {برائت از جزءیت یعنی برائت از همان امر ضمنی برائت از وجوب ضمنی تشهد فی محله، منتهی تشهد فی محله برای متذکر یقینا وجوب ضمنی دارد، اما برای من ناسی نمی دانم تشهد فی محله وجوب ضمنی داشت که حالا که من ترک کرده ام نمازم باطل باشد یا نداشت، برائت جاری می کنم از وجوب ضمنی تشهد فی محله در حال نسیان}، و برائت هم جاری می کنم از وجوب قضاء تشهد منسی، که از نظر فقهی مشهور ملتزم شده اند که تشهد رکن نیست اما نسیانش باعث می شود که قضاء تشهد وجوب ضمنی پیدا کند، یعنی در واقع واجب ضمنی می شود قضاء تشهد در این حال. (ولو بعضی فقهاء معتقدند که نسیان تشهد سجده سهو دارد که وجوب ضمنی مستقل است که ترک هم بکنید ربطی به نماز ندارد، بر خلاف وجوب قضاء این جزء منسی او وجوب ضمنی است، اگر بعد از نماز ترک کنی آن قضاء جزء منسی را نمازت باطل می شود، لذا برائت از سجود سهو می شود برائت در شبهه بدویه محضه، اما برائت از وجوب ضمنی قضاء تشهد منسی مربوط می شود به بحث اقل و اکثر ارتباطی).

فرض دوم: این است که من می دانم قضاء ندارد این جزء منسی، و لکن احتمال می دهم که جزءیت مطلقه داشته باشد، که حالا که ترک کردم این جزء را درحال نسیان اعاده این نماز بر من لازم بشود، سوره حمد را ما فراموش کردیم در رکوع متذکر شدیم، بعضی ها مثل صاحب کتاب مبانی منهاج الصالحین مناقشه کرده اند گفته اند حدیث لاتعاد در اثناء نماز جاری نمی شود، می گویند لا تعاد الصلاة در مقابل اعد الصلاة است، اعد الصلاة که وسط نماز صدق نمی کند، در وسط نماز اگر بخواهند خطاب بکنند می گویند استأنف الصلاة نمی گویند اعد الصلاة، و لذا لا تعاد هم وسط نماز جاری نمی شود، خوب ما شک می کنیم می گوئیم نکند برای ما که متذکر نسیان سوره حمد شدیم و بعد از دخول در رکوع یادمان آمد سوره حمد را نخوانده ایم، نکند سوره حمد جزءیت مطلقه دارد در حق ما که مجبوریم این نماز را اعاده کنیم و از نو بخوانیم و به قول صاحب مبانی منهاج الصالحین استیناف کنیم، یا نه این جزءیت در حال نسیان رفع شده، و فرض این است که ما وارد رکن بعدی شده ایم، خوب ما در این صورت برائت جاری می کنیم از جزءیت این سوره حمد در حال نسیان، که ما عرض کردیم بازگشتش به برائت از وجوب ضمنی این سوره حمد است در حال نسیان.

لایقال: که این معارضه می کند با برائت از حرمت قطع این نماز، چون اگر این نماز صحیح است حرام است قطعش، اگر باطل است واجب است اعاده اش، برائت از جزءیت سوره حمد در این حال نفی می کند وجوب اعاده را، می گوید اعاده این نماز لازم نیست، نفرمائید که این برائت معارضه می کند با برائت از حرمت قطع این نماز، چون علم اجمالی داریم که یکی از این دو برائت ها خلاف ظاهر است، یا سوره حمد جزء است در این حالِ نسیان پس برائت از جزءیت آن خلاف واقع است، یا جزء نیست پس این نماز صحیح است برائت از حرمت قطع خلاف واقع است.

فانه یقال: این را نفرمائید، زیرا ما قبلا عرض کردیم که دو بیان هست برای حل این معارضه:

یک بیان بیان فقهی است که می گوئیم ما اطلاق نداریم در حرمت قطع فریضه، کی می گوید هر فریضه ای که صحیح بود واقعا قطعش حرام است؟ نه، قدر متیقن از اجماع و نحو آن این است که فریضه ای که واقعا صحیح است و ظاهرا هم صحیح است و مجزی است در مقام امتثال قطع او حرام است، و لذا اگر در وسط نماز مساله ای پیش بیاید ندانی چه باید کنی می توانی این نماز را قطع کنی چون این نماز مجزی ظاهری نیست، هر کاری بکنی شاید صحیح نباشد، پس نمازی قطعش حرام است که صحیح واقعی و ظاهری باشد معا، تا برائت جاری نکنی از جزءیت سوره حمد در این حال نسیان این نماز صحیح ظاهری نیست و موضوع حرمت قطع نیست، وقتی برائت جاری کردی از جزءیت سوره حمد در حال نسیان بله این نماز می شود صحیح ظاهری، و علم اجمالی شکل می گیرد بعد از جریان برائت از جزءیت سوره حمد در حال نسیان، آنوقت علم اجمالی تازه شکل می گیرد که یا این نماز من که برائت از جزءیت سوره حمد جاری شد در او که صحیح ظاهری شد یا صحیح واقعی هم هست پس موضوع است برای حرمت قطع یا صحیح واقعی نیست و سوره حمد فی علم الله جزء مطلق ایست ولو در این حال نسیان پس واجب است اعاده نماز.

بله قبول است این علم اجمالی شکل می گیرد، اما بعد از جریان آن برائت از سوره حمد در این حال، علم اجمالی ای که شکل گیری آن متوقف هست بر جریان برائت از جزءیت سوره حمد در حال نسیان محال است مانع باشد از جریان آن اصل برائت، این دیگر برهان عقلی است، چیزی که وجودش متوقف است بر یک شیئی محال است مانع بشود از آن شئ، چون مانع بشود از آن شئ و آن شئ از بین برود خودش هم از بین می رود.

حالا بگذریم از تقریب دیگر که بنا بر مسلک اقتضاء هست که می گوییم اصل برائت از حرمت قطع قطعا جاری نمی شود تا معارضه کند با آن اصل برائت از جزءیت سوره حمد، چون با فرض جریان اصل برائت از سوره حمد جریان اصل برائت از حرمت قطع که مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است، و برائت از حرمت قطع بدون برائت از جزءیت سوره حمد هم که اصلا جاری نیست چون فرض این است که علم اجمالی فرع بر برائت از جزءیت سوره حمد بود، این یک بیان.

بیان دوم هم ما عرض کردیم که برائت از جزءیت سوره حمد صحت ظاهریه را که اثبات کرد عرف بخاطر غفلت نوعیه آثار صحت واقعیه را هم بار می کند، حرمت قطع از آثار صحت واقعیه است حالا یا صحت واقعیه تمام الموضوع است یا جزء الموضوع که جزء دیگرش صحت ظاهریه است، آثار صحت واقعیه را که یکی از آنها حرمت قطع است بار می کند.

مطالبی در تعلیقه مباحث الاصول مطرح شده در جزوه هست و لا ینقضی العجب از ایشان که این مطالب را ذکر کرده است.

فرض سوم: اینکه قبل از دخول در رکن لاحق متذکر بشویم نسیان را، در حال قیام متذکر بشویم فراموش کرده ایم تشهد را یا سجده ثانیه را، یک وقت تدارک آن قطعا زیاده مبطله نیست مثل تدارک تشهد، برفرض تشهد واجب نباشد تدارک بشود در این حال که ما بعد از قیام یادمان آمد تشهد نخوانده ایم، و لکن مبطل که نیست این تدارک، یک مثال فقهی بزنم، بحث است که در حال هوی الی السجود یادش آمد قیام بعد الرکوع را فراموش کرده یا در حال قیام یادش آمد جلوس بعد السجدتین را فراموش کرده، بحث است که تدارک واجب است یا واجب نیست، آقای خوئی می فرماید واجب نیست، برای اینکه آنی که جزء است جلوس عن السجدة الثانیة است و قیام عن الرکوع است نه قیام بعد الرکوع، برفرض تو برگشتی از حال هویّ الی السجود به قیام اما اینکه قیام عن الرکوع نیست، یا برفرض شما از حال قیام برگشتی به جلوس اینکه جلوس عن السجده نیست دیگر تمام شد کاری نمی شود کرد حدیث لاتعاد تصحیح می کند نماز تو را، حالا ما نمی دانیم این فرمایش درست است یا فرمایش مشهور که می گویند تدارک کن، حالا اگر تدارک کنیم آقای خوئی هم ایراد نمی گیرد به ما، می گوید احتیاطا تدارک کرده ای چه اشکالی دارد، حالا نوبت رسیده به اصل عملی از قبیل اقل و اکثر ارتباطی است که ما نمی دانیم واجب است تدارک کنیم این قیام بعد از رکوع و این جلوس بعد از سجود را برائت جاری می کنیم، اما اگر علم اجمالی داشتیم که این جزء منسی اگر تدارکش واجب نباشد تدارک بکنیم می شود مصداق زیاده فی الصلاة مثل تدارک سجود، خوب تدارک سجود منسی بعد القیام یا واجب است یا اگر واجب نباشد مبطل نماز است چون زیاده مبطله است، می شود از مصادیق دوران امر بین جزءیت و مانعیت، نمی دانیم این تدارک جزء است یا مانع است، قبلا در بحثهای قبل گفته ایم که این علم اجمالی منجز است یک نماز دیگر می خوانیم عملا امتثال یقینی می کنیم، خصوص این نماز که متعین نیست، بلکه می توانیم اصلا این نماز را قطع کنیم، یک نمازی جدید می خوانیم علم اجمالی داریم که یا این تدارک واجب است فهو جزء یا واجب نیست فهو مانع، می شود دوران امر بین جزءیت و مانعیت، قبلا گفتیم این علم اجمالی منجز است احتیاط لازم است.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 17/12/93

جلسه 1129

بحث راجع به این بود که اگر شخصی مرکب تام را ترک کند و مرکب ناقص انجام بدهد بخاطر نسیان یک جزءی یا یک شرطی مثل اینکه نماز را از روی نسیان بدون سوره بخواند، مقتضای اصل عملی را بحث کردیم، اما ببینیم مقتضای اصل لفظی و دلیل اجتهادی چیست؟

عرض کردیم چهار دلیل هست در اینجا که باید بررسی شود:

دلیل اول: اطلاق هیئت هست در خطاب امر به مرکب مثل خطاب اقیموا الصلاة، گفته شده که این اطلاق اقتضاء می کند که شخصی که نسیان کرده سوره باز خطاب اقیموا الصلاة شاملش بشود و نماز در حق او واجب بشود، و با توجه به اینکه ناسی قطعا مکلف نیست به اکثر چون خلاف رفع النسیان است که بخواهد ناسی مکلف بشود به نماز با سوره، پس نتیجه می گیریم ناسی مکلف هست به نماز لابشرط از سوره، این مطلب البته در نسیان مستوعب معنا پیدا می کند و الا اگر نسیان غیر مستوعب باشد این ناسی ممکن است مکلف باشد به همان نماز با سوره، چون متمکن هست از نماز با سوره به لحاظ اینکه در بعض وقت متذکر هست و ناسی نیست.

پس این دلیل اول اگر تمام باشد به درد نسیان مستوعب می خورد.

در نسیان مستوعب هم در صورتی ما می توانیم به اطلاق هیئت اقیموا الصلاة تمسک کنیم که مراد از متعلق در این خطاب مجمل نباشد، و الا اگر مراد از متعلق در این خطاب اقیموا الصلاة مجمل باشد خوب معنا و مراد مردد می شود بین معنایی که قطعا مراد جدی نیست وآن معنایی که ممکن است مراد جدی باشد، توضیح ذلک:

گاهی مراد استعمالی خطاب مجمل است، نمی دانیم مولا که گفت اقیموا الصلاة مراد از الصلاة صلاة مع السورة بود یا صلاة لابشرط از سوره بود، اگر مرادش صلاة مع السورة بود خوب شخص ناسی یقینا مکلف نیست به نماز با سوره در فرض نسیان مستوعب، ولی اگر مراد نماز لابشرط از سوره بوده می تواند مکلف باشد این ناسی به نماز لابشرط از سوره، وقتی مراد از متعلق اقیموا الصلاة مردد است بین دو معنا که یکی از این دو معنا یقینا مراد جدی نیست، یعنی یقینا اگر مراد از صلاة نماز با سوره باشد در نسیان مستوعب قطعا وجوب ندارد این نماز با سوره، خوب در اینجا ما مجاز نیستیم حمل کنیم این خطاب مجمل را بر آن معنای دوم که عبارت است از نماز لابشرط از سوره بعد بگوئیم تمسک می کنیم به اطلاق هیئت اقیمو الصلاة و ثابت می کنیم که نماز لابشرط از سوره واجب است بر این ناسی، این وجهی ندارد، ظهور حجت است اما اجمال که حجت نیست، خوب این خطاب به لحاظ ماده و متعلق مجمل است، وقتی مجمل بود شاید مراد از صلاة در اقیموا الصلاة صلاة مع السورة باشد، اگر مراد این است که قطعا وجوب ندارد در حق ناسیِ به نسیان مستوعب، ما مجوز نداریم که حمل کنیم صلاة را در مورد ناسی بر صلاة لا بشرط از سوره بعد بگوئیم به اطلاق اقیموا الصلاة ملتزم می شویم به وجوب این نماز لابشرط از سوره در حق ناسی، این مثل این می ماند که مولا به عبدش بگوید اکرم زیدا، این عبد می گوید نمی دانم مراد از زید زید پسر عمرو است که من قادر نیستم بر اکرامش یا مراد زید پس بکر است که من قادرم بر اکرامش، من به اطلاق اکرم زیدا تمسک می کنم نسبت به خودم، چون مولا گفته بود یجب علی عبیدی اکرام زید، می گویم این خطاب اطلاقش شامل من هم می شود، و چون نمی شود مولا مرا امر کند به اکرام زید بن عمرو چون می شود تکلیف به غیر مقدور پس مراد از زید زید بن بکر است، این وجهی ندارد، شاید مراد از یجب علی عبیدی اکرام زید زید بن عمرو است من یکی از بندگان مولا هستم قادر نیستم بر اکرام زید بن عمرو لا یکلف الله نفسا الا وسعها تمام می شود و می رود، پس تمسک به اطلاق هیئت اقیموا الصلاة برای اثبات وجوب نماز لا بشرط از این جزء منسی این متوقف است بر اینکه صلاة مجمل نباشد، ولی ظاهرا صلاة مجمل است، بله اگر نظر مرحوم آقای بروجردی و آقای سیستانی را قائل شدیم که صلاة مجمل نیست، صلاة یک ماهیت جعلیه و اعتباریه است و کاملا مبین است فقط مصادیق صلاة نیاز به تبیین دارند، مثل اینکه مولا به عبدش بگوید مراسم احترام به مهمان را برگزار کنید، آقای بروجردی می فرماید این مراسم احترام یک ماهیت جعلیه است مصادیقش مختلف است، والا همه مکلفند به ایجاد این ماهیت جعلیه صلاة، مصداق این ماهیت جعلیه در مورد انسان سالم نماز ایستاده است در مورد انسان بیمار نماز نشسته است و هکذا، در مورد ناسی هم می شود نماز لابشرط از جزء منسی باشد، بله طبق این معنا مجمل نیست خطاب اقیموا الصلاة، می گوید بر همه واجب است ایجاد این ماهیت جعلیه صلاة، ان الصلاة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا، ولی این مبنا را ما نپذیرفتیم کما بیناه فی حث الصحیح و الاعم، ظاهر این است که صلاة مراد استعمالی اش مجمل است که نماز با سوره است نماز لا بشرط از سوره و امثال آن.

لذا نمی توانیم به اطلاق هیئت تمسک کنیم برای اثبات وجوب نماز در حق ناسی بعض اجزاء و شرائط.

هذا مضافا به اینکه ما اصل مبنای عدم تکلیف ناسی به اکثر را قبول نداریم، این استدلال به اقیموا الصلاة برای اثبات وجوب نماز در حق ناسی یک ضمیمه داشت، ضمیمه اش این بود که می گفتیم چون ناسی امکان ندارد مکلف باشد به نماز با سوره چون نسیان کرده است سوره را در تمام وقت، پس وجوب نماز در حق او مساوق است با وجوب نماز لابشرط از سوره، ولی اگر بگوئیم نه می تواند در حق ناسی نماز باسوره واجب باشد منتهی او معذور است، نسیان رفع تنجز می کند نه رفع تکلیف واقعا، کما علیه السید الامام ما هم معتقدیم که نسیان رفع تنجز می کند، چرا؟ برای اینکه تکلیف ناسی عقلا و عقلائا قبیح نیست، غرض از تکلیف ناسی باعثیت و محرکیت اوست علی تقدیر الوصول، مولا غرضش این است که علی تقدیر الوصول و الالتفات این مکلف منبعث بشود نحو الفعل، و لذا اطلاق خطاب تکلیف شامل ناسی هم می شود، مصحح اطلاق این است که غرض از این اطلاق تکلیف در مورد ناسی این است که ان شاء الله این خطاب به او می رسد و او ملتفت می شود و امتثال می کند این خطاب را،(تکلیف انشائی نیست بلکه فعلی است منتهی منجز نیست، می گوید بر همه واجب است نماز با وضوء مثلا، جعل می کند تکلیف به نماز با وضوء را در حق همه مکلفین از جمله کسانی که ناسی وضوئند، و نسیان هم مستوعب است، اگر واصل بشود و شخص ملتفت بشود شخص دیگر ناسی نیست بله، اما چرا شما عنوان ناسی را حساب می کنید، بلکه مولا خطاب می کند به عبیدش می گوید بر عبید من لازم است نماز بخوانند با وضوء با سوره، این عبید یک عده شان ملتفت می شوند به این خطاب و به اجزاء و شرائط این خطاب و منبعث می شوند به طرف امتثال این تکلیف، اما از نظر عقلی و عقلائی خطاب تکلیف مطلق است مختص عالمین و ملتفتین نیست، ولو اراده فعلیه در حق ناسی ندارد، اما آن اراده فعلیه را در حق جاهل بسیط هم ندارد، اگر اراده لزومیه داشت که جاهل بسیط هم عمل کند به این تکلیف هیچ وقت اذن نمی داد در ترک این احتیاط، با فرض جهل بسیط شارع اذن داد در ترک احتیاط پس معلوم می شود اراده فعلیه در حق او ندارد، قوام فعلیت تکلیف را بارها عرض کرده ایم که به اراده لزومیه فعلیه نیست، ممکن است مولا بخاطر جهل مکلف یا نسیان مکلف اراده فعلیه نداشته باشد که مکلف امتثال کند تکلیف را، ولی از نظر عقلائی این حکم فعلی است و تام است، قانون نقصی ندارد منتهی منجز نیست بر مکلفین، اما رفع النسیان او هم که ظهور ندارد در رفع تکلیف، رفع النسیان یعنی فعلی که از روی نسیان صادر می شود تبعه ندارد و مسئولیت آور نیست برای مکلف، رفع شده از دوش مکلف آن کارهایی که از روی نسیان انجام می دهد، یعنی مؤاخذه نمی شوند به این کارها و مسئولیت ندارند نسبت به این کارها که از روی فراموشی انجام داده اند، اما همچنین ظهوری ندارد که تکلیف منسی هم رفع شده، و لذا ما معتقدیم ناسی می تواند مکلف باشد حتی به همان اکثر که او را فراموش کرده است منتهی معذور است).

{فرق بین حکم فعلی و انشائی چیست؟ این را ما قبلا بحث کرده ایم در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی مراجعه کنید}.

دلیل دوم: تمسک به اطلاق ماده خطاب امر به مرکب هست، اقیموا الصلاة البته اطلاق ماده ندارد، ولی کتب علیکم الصیام ماده صیام اطلاق دارد، تمسک می کنیم به اطلاق ماده کتب علیکم الصیام برای نفی جزءیت این جزء مشکوک، نمی دانیم آیا اجتناب از ارتماس فی الماء در فرض نسیان باز جزءی از اجزاء صوم واجب هست یا نیست، کتب علیکم الصیام نفی می کند جزءیت اجتناب از ارتماس فی الماء را در حال نسیان، کما اینکه اگر شک بکنیم در جزءیت چیزی مطلقا چه در حال نسیان چه در حال ذُکر می توانیم تمسک کنیم به اطلاق ماده در خطاب امر به مرکب، این هیچ مشکلی ندارد.

دلیل سوم: اطلاق دلیل جزءیت و شرطیت است، اگر دلیل جزءیت اطلاق داشت شامل حال نسیان هم می شد خوب این دلیل اطلاق جزءیت حاکم است هم بر اطلاق هیئت امر به مرکب و هم بر اطلاق ماده امر به مرکب، اطلاق دلیل جزءیت می گوید الرمس فی الماء یبطل الصوم مثلا، اطلاق دارد دیگر چه عمدا چه سهوا.

منتهی بحث واقع شده در انواع ادله جزءیت و شرطیت، بعض انواع آن مسلم اطلاق دارد نسبت به حال نسیان، مثلا القهقهة تنقض الصلاة اطلاق دارد دیگر در هر حالی قهقهه ناقض صلاة است، الصلاة فیما لا یؤکل لحمه فاسد لا یقبل الله تلک الصلاة حتی یصلی فی غیرها، خوب اطلاق دارد دیگر چه نسیانا چه متذکرا و عمدا.

اما بعضی از السنه دلیل جزءیت و شرطیت محل نزاع است که ما دو نمونه اش را ذکر می کنیم:

نمونه اول: لا صلاة الا بفاتحة الکتاب و امثال آن است که در روایات داریم مثلا لاصلاة لمن لم یقم صلبه فی الصلاة و لاصلاة الا الی القبلة و امثال ذلک، محقق اصفهانی فرموده است که وقتی که ما در نسیان مستوعب می دانیم تکلیف برداشته شده از اکثر از نماز به سمت قبله و از نماز مشتمل بر فاتحة الکتاب، پس یقین داریم که در این حال جزءیت ندارد فاتحة الکتاب، جزء مأموربه نیست دیگر، چون اگر جزء مأمور به باشد یعنی من مکلفم به نماز مشتمل بر فاتحة الکتاب، در حالی که تکلیف ناسی به اکثر لغو است خلاف رفع النسیان است، پس من علم تفصیلی دارم که در این حال نسیان مستوعب فاتحة تالکتاب جزء مأمور به نیست، اما اینکه بگوئیم جزء ملاک است جزء غرض هست این خلاف ظاهر دلیل است، ظاهر دلیل این است که جزء مأمور به را بیان می کند، لا صلاة الا بفاتحة الکتاب جزء واجب را بیان می کند نه جزء محصل غرض را نه جزء محصل ملاک را، و فرض این است که من یقین دارم که در حال نسیان مستوعب سوره حمد جزء مأموربه قطعا نیست، چون اگر جزء مأموربه بود یعنی من مکلف بودم به نماز با خواندن سوره فاتحة الکتاب در حالی که من ناسی هستم به نسیان مستوعب تا آخر وقت، محال است من تکلیف بشوم به نماز با قرائت فاتحة الکتاب.

اقول: این فرمایش ایشان ناتمام است، برای اینکه جزءیت دو معنا دارد، یکی جزءیت واجب فعلی، این همینی است که ایشان می گوید، اما یک جزءیت هست جزءیت واجب شأنی که انتزاع می شود از یک قضیه شرطیه، قضیه شرطیه این است که کلما تعلق امر بالصلاة فهناک امر ضمنی بقرائة فاتحة الکتاب فی هذه الصلاة، لا صلاة الا بفاتحة الکتاب ظاهرش این است، لاصلاة الا بفاتحة الکتاب که نمی گوید قاتحة الکتاب جزء واجب فعلی است تا بگوئید قطعا الآن یقینا فاتحة الکتاب بر ما واجب فعلی نیست، اگر بگوید که کسی که به وعده اش عمل نمی کند مرد نیست این یعنی ملازمه هست بین مرد بودن و به قولش عمل کردن، می خواهد نتیجه بگیرد حالا که شما به قولتان عمل نمی کنید پس مرد نیستید یا اشباه الرجال و لا رجال، لا صلاة الا بفاتحة الکتاب همین است می گوید نماز بدون فاتحة الکتاب نماز نیست ادعائا، هر چند حقیقة و عرفا نماز است اما ادعا می کند که نماز نیست یعنی اثر نماز را ندارد، یعنی این نماز بدون فاتحة الکتاب ناسی امر ندارد، بلکه بالاتر از این هم می گوید، می گوید که صحیح هم نیست، چون اثر نماز این است که مسقط اعاده و قضاء است، لاصلاة الا بفاتحة الکتاب می گوید پس اثر نماز که سقوط اعاده و قضاء است اینجا مترتب نیست بر این نماز بدون قرائت سوره حمد، نتیجه می گیریم حالا که این ناسی نمی تواند سوره حمد بخواند چون ناسی است پس مکلف به نماز با سوره حمد نیست پس اصلا نمازش امر ندارد، چون قضیه شرطیه شد که کلما تعلق امر بالصلاة فیتعلق امر بقرائة سورة الحمد فیها، و بعبارة اخری می خواهد بگوید ما امر به نماز بی قرائت فاتحة الکتاب نداریم، نفی می کند تعلق امر را به نماز بدون قرائت سوره حمد، خوب این نفی اطلاق دارد شامل ناسی هم می شود، پس این ناسی به نسیان مستوعب امر به نماز با قرائت سوره حمد که ندارد به نظر مشهور چون تکلیف ناسی به اکثر معقول نیست، اطلاق لاصلاة الا بفاتحة الکتاب هم می گوید امر به نماز بدون قرائت سوره حمد هم نداریم پس نتیجه می شود که اصلا امر ندارد این ناسی به نماز، این چه مشکلی دارد، کجای لاصلاة الا بفاتحة الکتاب مفادش این است که قرائت سوره حمد جزء واجب فعلی است، یعنی قرائت سوره حمد وجوب فعلی ضمنی دارد، بعد بگوئید خوب در مورد ناسی به نسیان مستوعب یقینا این اطلاق مراد نیست، نه، معنای لاصلاة الا بفاتحة الکتاب این نیست که قرائت فاتحة الکتاب وجوب فعلی ضمنی دارد، بلکه بیان ملازمه است بین وجوب اصل نماز و وجوب قرائت سوره فاتحه در آن، صدق ملازمه توقف بر تحقق شرط و جزاء ندارد، ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود این در شب هم صادق است که نه شمسی طالع هست و نه نهاری موجود است.

نمونه دوم که مشکل تر از نمونه اول هست، مواردی است که خطاب امر داریم مثل اقرء السورة فی صلاتک، مشهور می گویند این هم اطلاق دارد شامل فرض نسیان هم می شود، بعدا خواهد آمد که می گویند شامل فرض عجز هم می شود.

امام قدس سره در تهذیب الاصول اشکال کرده اند به مشهور، فرموده اند که اگر ما این حرف را می زدیم قابل قبول بود، ما معتقدیم خطابات تکلیف شامل ناسی و عاجز و امثال آنها می شود خطابات قانونیه است، اما شمای مشهور که معتقدید خطابات تکلیف شامل عاجز و ناسی نمی شود، خوب خطاب اقرء السورة فی صلاتک خطاب امر است چگونه می گوئید این شامل عاجز و ناسی می شود، این یک تهافت است در نظر شما.

ولی مشهور سه توجیه دارند برای اثبات نظریه خودشان، یا حداقل مدافعین مشهور وقتی مواجه شده اند با این اشکالها سه وجه ذکر کرده اند برای دفاع از نظر مشهور:

وجه اول: این است که می گویند اصلا خطاب اقرء السورة فی صلاتک خطاب امر مولوی نیست بلکه این امر ارشادی است، خطاب اقرء السورة فی صلاتک ارشاد است به جزءیت قرائت سوره در نماز، اخبار است خبر می دهد که ایها الناس السورة جزء للصلاة، {جزءٌ به همان معنایی که عرض کردیم که ملازمه است بین وجوب نماز و بین وجوب سوره در نماز، به نحوی که اگر امر به سوره منتفی شد بخاطر نسیان مستوعب و مانند آن امر به نماز هم منتفی می شود، چون ملازمه هست بین الامرین}، این نظر مشهور، که امر مولوی شال ناسی نمی شود اما اخبار که شامل ناسی می شود، وقتی می گوید باید کلید بیندازی تا درب باز شود، این شامل ناسی هم می شود، لذا ناسی کلید نیاندازد که درب باز نمی شود، این ارشاد است به شرطیت و سببیت کلید انداختن است برای باز شدن در، این اخبار است، اخبار است از توقف باز شدن درب است بر انداختن کلید، خوب این اخبار از توقف هم شامل کسی می شود که ناسی است نسبت به این مطلب و هم شامل متذکر این مطلب می شود، مثل طبیب که می گوید این قرصها را باید سه دفعه بخوری در سه روز این باید اخبار است نه امر مولوی، یعنی خوب شدن تو متوقف است بر خورد ناین قرشها سه مرتبه، طبق این توجیه اول هیچ باعثیت و محرکیتی در خطاب اقرء السورة فی صلاتک نیست بلکه صرفا اخبار هست، مثل اینکه کسی که دارد آش می پزد نخود نریخته در این آش، می گوئید نخود بریز در این آش، می گوئید نخود بریز توی این آش، شما که امر مولوی نمی کنی بلکه می گوئی آش بدون نخود که آش نیست، طبق این توجیه اول خطاب مشکل ندارد بلکه بعث مولوی مشکل دارد که شامل ناسی و امثال او عاجز و جاهل مرکب بشود، اما خطاب ارشادی جنبه اخبار دارد، اخبار که متضمن بعث مولوی نیست.

در بحوث به این توجیه ایراد گرفته اند، این ایراد در منتقی الاصول هم هست که اصلش از محقق همدانی است، می گویند خلاف ظاهر است که ما خطاب اقرء السورة فی صلاتک را از مولویت تهی بکنیم، این خلاف ظاهر است، چه فرق است بین صل با اقرء السورة فی صلاتک، هر دو بعث مولوی اند، یک شاهدی در بحوث می آورد برای تمام نبودن این بیان اول، می گوید شما اگر اخبار می کردید می توانستید بگوئید سوره جزء نماز است حتی در حال نسیان یا عجز از اتیان سوره سوره جزء نماز است، اما آیا می توانید بگوئید اقرء السورة فی صلاتک حتی و ان کنت ناسیا حتی و ان کنت عاجزا، اینجور تعبیر مستهجن است، این نشان می دهد که خطاب اقرء السورة فی صلاتک با خطاب السورة جزء للصلاة فرق می کند اینها یکی نیستند، اقرء السورة فی صلاتک اخبار و ارشاد به جزءیت نیست والا نباید مستهجن باشد که من بگویم اقرء السورة فی صلاتک و ان کنت ناسیا و ان کنت عاجزا، چون معنایش این بود که السورة جزء للصلاة مطلقا یا الطهارة من الحدث شرط فی الصلاة مطلقا، اینکه محذوری ندارد، ولی بعد بگوئیم امر می شوید به این قرائت حمد و امر می شوید به این طهارت از حدث و ان کنتم ناسین و ان کنتم عاجزین این مستهجن است.

بیان دوم: که بیان بحوث و منتقی تبعا للمحقق الهمدانی هست این است که می گویند بعث بعث مولوی است ولی یک شرط مقدری دارد، اذا کنت تأتی بالصلاة فاقرء السورة فیها، این شرط مقدر در بعضی ها مذکور است مثل اذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم، بعد می گویند اذا قمتم الی تالصلاة فاغسلوا وجوهکم و اذا کنتم تأتون بالصلاة فاقرئوا السورة فیها این متفاهم عرفی از آن بیان ملازمه است بین وجوب نماز و وجوب قرائت سوره در آن، بیان ملازمه می کند، خوب بیان ملازمه صادق هست ولو با انتفاء لازم و ملزوم در خارج، می گوید ملازمه است، اذا کنت تأتی بالصلاة فاقرء السورة فیها یا فتوضأ لها این امر مولوی است منتهی یک امر مولوی است بر یک موضوع مقدر که اذا کنت تأتی بالصلاة، و این ظهور دارد در بیان ملازمه و این ملازمه می تواند شامل ناسی و امثال او بشود، تأمل بفرمائید تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 18/12/93

جلسه 1130

بحث راجع به فرضی بود که ناسی جزء اتیان کرده است به عمل فاقد آن جزء منسی، ما به لحاظ ادله اجتهادیه می خواستیم ببینیم این عملش صحیح است یا باطل است.

عرض کردیم چهار دلیل اجتهادی هست که باید بررسی شود.

دلیل اول اطلاق هیئت بود در امر به مرکب.

دلیل دوم اطلاق ماده بود در امر به مرکب، ما راجع به اقیموا الصلاة عرض کردیم عرفا اطلاق ندارد ماده و متعلق در این خطاب، چون یک ماهیت مبهمه شرعیه است که شرائط و اجزاء متعددی دارد و مولا در خطاب اقیموا الصلاة در مقام بیان نیست نسبت به این اجزاء و شرائط، اما در مثل کتب علیکم الصیام چون صیام یکی امری بود که اصلش عرفی بود، و آیه ظهور دارد در اجتناب از اکل و شرب، جماع هم که در قرآن ذکر شده در کنار صوم "احل لکم لیلة الصیام الرفث الی نسائکم"، و لذا ظاهر کتب علیکم الصیام این می شود که کتب علیکم الامساک من الاکل و الشرب و النساء، و این اطلاق دارد، اینکه ما بگوئیم آیات قرآن که در مقام تشریعند هیچکدام در مقام بیان نیستند که در کفایه مطرح شده این نسبت به مثل آیه صوم درست نیست، اصل این است که مولا در مقام بیان است لذا به اطلاق کتب علیکم الصیام تمسک می کنیم برای نفی شرطیت یا جزءیت یک شرط و یا جزء مشکوک، و این مشکلی ندارد.

دلیل سوم، اطلاق دلیل جزءیت و شرطیت بود، که اگر دلیل جزءیت و شرطیت اطلاق داشته باشد مثل لاصلاة الا بطهور و لاصلاة الا بفاتحة الکتاب، این اطلاق دلیل جزءیت و شرطیت حاکم هست بر اطلاق دلیل امر به مرکب، چون ناظر هست به آن دلیل، آن دلیل می گوید اقیموا الصلاة این دلیل می گوید لاصلاة الا بطهور لا صلاة الا بفاتحة الکتاب.

منتهی اشکالی که بود گفتند دلیل جزءیت وشرطیت اگر به لسان امر باشد مثلا اقرء السورة فی صلاتک باشد، بنا بر نظر مشهور خطاب امر شامل فرض نسیان یا عجز نمی شود، چه جور شد که شما در این خطاب اقرء السورة فی صلاتک قائل می شوید که این اطلاق دارد و شامل فرض نسیان یا عجز از قرائت سوره در این نماز هم می شود؟

در جواب از این اشکال که در کلمات برخی از بزرگان مطرح شده از جمله حضرت امام این اشکال را بر مشهور مسجل و غیر قابل جواب می داند، اما در دفاع از مشهور سه جواب ذکر شده بود:

وجه اول این بود که گفتند اقرء السورة فی صلاتک ظهور در بعث مولوی ندارد، بلکه ظهور دارد در ارشاد و اخبار از جزءیت، کانّه مولا گفته قرائة السورة فی الصلاة جزء، خوب این اطلاق دارد و شامل فرض نسیان و عجز هم می شود.

در اشکال به این وجه در بحوث یک نقضی کردند، فرمودند برای اینکه معلوم بکنیم که این وجه اول تمام نیست و خطاب اقرء السورة فی صلاتک متضمن بعث مولوی هست، این است که می بینیم مستهجن هست مولا بگوید اقرء السورة فی صلاتک حتی و ان کنت ناسیا او عاجزا، اما هیچ مستهجن نیست که بگوید السورة جزء فی الصلاة فی حال العجز و النسیان و فی سائر حالات الصلاة، معلوم می شود که اقرء السورة فی صلاتک مجرد اخبار از جزءیت نیست بلکه متضمن بعث مولوی هست.

اقول: ما به نظرمان این نقض تمام نیست، برای اینکه اینکه مولا بگوید اقرء السورة فی صلاتک و ان کنت ناسیا او عاجزا، چون این خطاب ولو به داعی ارشاد و اخبار هست به جزءیت، و لکن لسان ارشاد به جزءیت مهم است، لسانش لسان امر است، و لذا با این لسان وقتی ارشاد می کنند به جزءیت سوره در نماز بعد بخواهند تصریح کنند بگویند حتی در حال عجر و نسیان سوره را در نماز بخوان، این ایهام دارد که شما در فرض نسیان و عجز هم تکلیف فعلی دارید به قرائت سوره در نماز، این ایهامش سبب استهجان است، اما وقتی این تصریح را نکنید بگوئید اقرء السورة فی صلاتک دیگر همچنین ایهامی نیست، این دلیل نمی شود که ما قرینه قرار بدهیم استهجان تصریح به شمول اقرء السورة فی صلاتک را نسبت به ال نسیان و عجز بگوئیم چون این مستهجن است پس معلوم می شود اقرء السورة فی صلاتک متضمن بعث مولوی است، نه ظهورش این است که به داعی ارشاد است به جزءیت منتهی با این لسان، لسان مهم است، برای توضیح این مطلب مثالی از فقه عرض کنم:

آقای خوئی در بحث انفعال ماء قلیل یا سائر مایعات به ماء نجس تمسک کرده به موثقه عمار "یغسل کل ما اصابه ذلک الماء" باید بشورد این مکلف هر چیزی که آن آبی که موش در آن مرده بود به آن چیز ملاقات کرده، باید آن ملاقی نجس را بشورد، ایشان فرموده این شامل مایعات هم می شود، خوب ارشاد کرد به اینکه ملاقی این آب نجس متنجس است، خوب اطلاق دارد شامل مایعات هم می شود، در اشکال به ایشان هم مرحوم استاد و هم مرحوم آقای صدر گفتند درست است که یغسل امر مولوی نیست ارشاد است به نجاست ملاقی این آب نجس، اما ارشاد به این لسان امر به غسل است، نه اینکه یغسل امر مولوی است، نه، امر ارشادی است، اما لسان امر ارشادی هم مهم است، خوب یغسل شامل مایعات که قابل غسل نیستند نمی شود.

اقول: خوب انصافا اشکال واردی هست، حالا ما همین نقض آقای صدر در بحوث را آنجا پیاده می کنیم، می گوئیم یغسل که ارشاد است به نجاست او که دیگر بعث مولوی نیست به غسل، بلکه ارشاد است به نجاست، خوب آیا عرفی بود که بگویند یغسل کل ما اصابه ذلک الماء ولو کان مایعا ولو لم یکن یقدر علی غسله؟ لذا ما می گوئیم شما در یغسل این مطلب را مطرح کردید که لسان ارشاد مهم است، ما از این نتیجه می گیریم می گوئیم بله لسان ارشاد مهم است، لسان ارشاد در ارشاد به نجاست یک وقت این است که می گویند یغسل یک وقت می گویند ملاقی النجس متنجس، ملاقی النجس متنجس این هم شامل مایعات می شود و هم شامل جامدات، اما یغسل که همه قبول دارند ارشاد است به نجاست ملاقی این آب نجس، و لکن به قول مرحوم استاد وآقای صدر لسان ارشاد مهم است، لسان ارشاد به لسان امر به غسل است، این لسان چون مهم است و لذا ما یک نتیجه ای در بحث خودمان می گیریم، می گوئیم چون لسان ارشاد به جزءیت این است که امر می کند به قرائت سوره در نماز این لسان مهم است، وقتی بعدش بگوید و ان کنت عاجزا ایهام دارد که همین لسان امر به قرائت سوره در نماز در فرض عجز و نسیان هم هست، این منشأ استهجان می شود.

لا یقال: ممکن است شما بگوئید که چطور در یغسل پذیرفتید این اشکال را به آقای خوئی که لسان مهم هست، و لذا یغسل شامل مواردی که ملاقی نجس مایع هست و قابل غسل نیست نمی شود، پس اینجا هم بپذیرید که لسان اقرء السورة فی صلاتک مهم است شامل موارد عجز نمی شود، در واقع این مثالی که ما از فقه زدیم ممکن است بهانه ای بشود برای اشکال بر خودمان، ما می خواستیم بگوئیم لسان مهم است، درست است که اقرء السورة فی صلاتک ارشاد هست طبق این وجه اول که وجه صیحح است عندنا، درست است این ارشاد است اقرء السورة فی صلاتک به جزءیت سوره در نماز، اما به این لسان امر، واین لسان امر مهم است، چون این لسان امر مهم است لذا اگر بعدش بیایند بگویند اقرء السورة فی صلاتک و ان کنت عاجزا مستهجن می شود چون به این لسان امر گفته اند، اما اگر می گفتند قرائة السورة جزء من الصلاة، بعدش اگر می گفتند ولو فی حال العجز مستهجن نبود، نه اینکه اقرء السورة فی صلاتک ظهور در ارشاد به جزءیت ندارد که آقای صدر می فرمود، نه، بلکه چون لسان ارشاد مهم است، ما اینجور گفتیم، حالا با این مثالی که ما از فقه زدیم ممکن است شما به ما ایراد بگوئید حالا که می گوئید لسان ارشاد مهم است و لذا یغسل ما اصابه ذلک الماء چون لسان ارشاد به نجاستِ ملاقیِ نجس امر به غسل است شما پذیرفتید که شامل مایعات که قابل غسل نیستند نمی شود، خوب اینجا هم بپذیرید که لسان ارشاد به جزءیت خطاب امر است و خطاب امر شامل موارد عجز چون نمی شود پس نمی شود جزءیت در حال عجز را ما از این خطاب بفهمیم.

فانه یقال: می گوئیم نه این مطلب درست نیست، زیرا در همان یغسل ما می گوئیم یک وقت متعلق قابل نیست ذاتا برای غسل مثل مایعات، اما یک وقت من عاجزم از غسل چون آب ندارم یا چون ظرفی است که رطوبت ماء نجس به آن رسیده اما امکان ریختن آب پاک در درون آن نیست چون دهانه این ظرف بسیار تنگ است، رطوبت نجس به او رسید اما نمی توانیم او را با آب پاک بشوریم، این یغسل ما اصابه ذلک الماء شاملش می شود، در عروه هم مطرح است که یک ظرفی است که دهانه آن تنگ است، خوب رطوبت نجس سریع منتقل می شود به داخل این ظرف اما آب پاک بخواهیم بریزیم و اخراج غساله کنیم و اینها این گاهی کار غیر مقدوری هست، آیا عرف چون می گوید من آب ندارم فاقد المائم نمی توانم این ظرف ملاق ینجس را بشورم پس از خطاب یغسل نمی توتنیم استفاده کنیم که این ظرف نجس است؟ کدام عرف مناقشه می کند در استفاده نجاست این ظرف از خطاب یغسل ما اصابه ذلک الماء؟ بله جائی که ذاتا این ملاقی قابل غسل نیست مثل اینکه مایعات است خطاب یغسل شامل آن نمی شود، اما جائی که ذاتا قابل غسل است من عاجزم از غسل آن لمانع، حالا یا مانع این است که آب ندارم یا مانع این است که دهانه این ظرف بسیار تنگ است که امکان اینکه آب در درون آن بریزم و آن را تطهیر کنم وجود ندارد، خوب اطلاق یغسل شاملش می شود مشکلی ندارد، فقط انصراف از جائی دارد که قابل غسل نیست این ملاق ینجس ذاتا، از او انصراف دارد، اما در اقرء السورة فی صلاتک فرض این است که قرائت سوره امکان ذاتی دارد، منتهی بخاطر طرو نسیانیا عجز من تمکن از امتثال این امر به قرائت سوره در نماز ندارم، ما می گوئیم خطاب اقرء السورة فی صلاتک شامل فرض عجز و نسیان می شود، چون ظهور این خطاب امر این است که به داعی ارشاد است به جزءیت.

اما نقض آقای صدر که اگر ظهور خطاب امر در ارشاد به جزءیت است پس چرا تصریح به اینکه اقرء السورة فی صلاتک ولو کنت ناسیا او عاجزا (یا بگوید قرائة السورة فی الصلاة واجبة ولو کنت ناسیا او عاجزا) مستجن است، در حالی که تصریح به اینکه قرائة السورة جزء من الصلاة ولو فی حال العجز و النسیان مستهجن نیست، جوابش این است که شما خودتان از آن مطلبی که در فقه گفتید غفلت کردید که لسان ارشاد مهم است، این لسان ارشاد به لسان امر است، وقتی می گوئید که اقرء السورة فی صلاتک ولو کنت عاجزا او ناسیا برای مخاطب ایهام دارد که می خواهید امر به قرائت سوره بکنید حتی در حال عجز و نسیان، این سبب استهجان شده، بخاطر اینکه ایهام این را دارد که عاجز و ناسی مکلف فعلی است به این جزء منسی، اما اگر تصریح نکنید بلکه صرف خطاب امر باشد به قرائت سوره در نماز این ظهور دارد در ارشاد به جزءیت، و مرشد الیه می شود جزءیت فی جمیع الاحوال.

پس به نظر ما وجه صحیح همین وجه اول است و ایراد بحوث به این وجه تمام نیست.

اما وجه دوم که مختار خود بحوث است، و عرض کردم منتقی الاصول هم همین وجه دوم را انتخاب کرده و از محقق همدانی نقل کرده، خلاصه این وجه دوم این است که می گویند خطاب اقرء السورة فی صلاتک ظهور دارد در امر مولوی، منتهی امر مولوی مقید نه امر مولوی مطلق، یعنی اذا کنت تأتی بالصلاة فاقرء السورة فیها، چون امر مولوی به قرائت سوره شد مقید به فرض اتیان به نماز، حالا یا لبا یا صریحا گاهی صریحا می گوید اذا قمت الی الصلاة فاقرء السورة فیها، مثل آیه" اذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم"، گاهی در ظاهر نمی گوید ولی لبا این قید را دارد ولی امر امر مولوی است، چون این امر مولی مقید هست به فرض اتیان به نماز اما صریحا او تقدیرا، و لذا یک ظهور التزامی دارد در بیان ملازمه بین وجوب نماز و وجوب قرائت سوره، این مدلول التزامیش است، خوب اطلاق ملازمه بین وجوب نماز و بین وجوب قرائت سوره می گوید این ملازمه بین این دو وجوب هست فی جمیع الا حوال، و لا ینفک این ملازمه فی ای حال من الاحوال، مقتضای اطلاق ملازمه این است که من که عاجز یا ناسی نسبت قرائت سوره بودم چون امر به قرائت سوره ندارم مقتضای ملازمه این است که پس امر به نماز هم ندارم، چون اذا انتفی اللازم انتفی الملزوم، و لذا مقتضای اطلاق ملازمه این است که حالا که دلیل داریم یا دلیل عقلی یا دلیل نقلی که در نسیان مستوعب تمام وقت وجوب قرائت سوره ندارد این مکلف، چون ناسی آن هست در تمام وقت، مقتضای اطلاق ملازمه این است که وجوب نماز هم ندارد، و الا اگر وجوب نماز در حقش ثابت بود ولی وجوب قرائت سوره در حقش منتفی بود خلاف اطلاق ملازمه بین الوجوبین بود.

اقول: به نظر ما این وجه دوم درست نیست، برای اینکه فرق بین این خطاب اقرء السورة فی صلالاتک با آن واجب فی واجبها چیست؟ ما یک چیزهایی داریم جزء نیستند واجب فی واجبند، مثل اقامه در نماز، به قول آقای خوئی حتی کسانی که اقامه را واجب می دانند واجب نفسی می دانند، من یصلی یجب علیه وجوبا نفسیا ان یقیم قبل صلاته، ولی عمدا هم ترک کند اقامه را نمازش باطل نیست، جزء نیست بلکه واجب مستقلی است که ظرفش ظرف اتیان به نماز است، یا مبیت به منی جزء حج نیست، عمدا هم اگر کسی ترک کند مبیت به منی را حجش صحیح است، ولی واجبٌ فی واجب، آقا فرق این وجه دوم که می گوئید امر مولوی است به این جزء اما مقیدا به فرض اتیان به کل، خوب این فرقش با آن واجب فی واجب چیست؟ خوب در واجب فی واجب هم انصاف این است که او هم مشروط به قدرت است و بنابر نظر مشهور مشروط به التفات است، خوب مبیت به منی واجب نفسی است لمن یحج، حالا اگر من عاجزم از مبیت به منی خوب تکلیف مبیت به منی ساقط است و لغو است دیگر، یا ناسی ام فراموش کرده ام مبیت به منی را خوب وجوب مبیت به منی در حق ناسی به نظر مشهور لغو است دیگر، اگر بنا باشد ما این وجه دوم را اختیار کنیم این اشکال پیش می آید که خوب امر مولی به قرائت سوره هم لمن یصلی مثل امر به مبیت به منی است لمن یحج، چه فرق می کند، شما در امر مولوی به مبیت به منی لمن یحج آیا قبول دارید که این امر مولوی منصرف است به فرض قدرت، حالا به نظر مشهور مختص است به فرض التفات یا قبول ندارید؟ اگر بنا باشد امر به قرائت سوره در نماز هم امر مولوی باشد به این قرائت سوره لمن یصلی خوب مثل امر به مبیت به منی است لن یحج، چه فرق می کند، فرض این است که شما می گوئید امر به جزء یعنی امر مولوی به این فعل مقیدا به فرض اتیان به آن کل، یعنی واجب مولوی است کسی که نماز می خواند سوره بخواند در نماز، خوب مثل این است که واجب مولوی است کسی که حج می کند مبیت به منی بکند، شما می گوئید خطاب اقرء السورة فی صلاتک امر مولوی است به قرائت سوره منتهی لا مطلقا بلکه مقیدا بفرض اتیان الصلاة، خوب این می شود مثل امر مولوی به مبیت به منی مقیدا لمن یحج، چه فرق می کند، پس فرقش این است که ظاهر اقرء السورة فی صلاتک این است که به داعی ارشاد است به جزءیت، اصلا ظهور این خطاب امر این است که مولوی نیست ارشادی است، و الا اگر ظهور نداشت در اینکه ارشادی است و نه مولوی می شد مثل خطاب امر به مبیت به منی فی فرض الحج، پس معلوم می شود اقرء السورة فی صلاتک با یجب علیک المبیت بمنی فی الحج و ان ترکته عمدا لا یضر بحجک فرق می کند، اقرء السورة فی صلاتک ظهورش این است که مساقش مساق ارشاد است به جزءیت، مثل این است که کی خواستید آبگوشت بپزید بلد نیست کسی یمی گوید نخود بریز در آبگوشت، این اصلا ظهور دارد در ارشاد به جزءیت نخود ریختن در آبگوشت، ظهور اصلا در مولویت ندارد، و لذا شامل مستحبات هم می شود شامل مواردی می شود که هیچ ظهور در امر الزامی مولوی ندارد، لذا این رفیق شما که می گوید نخود بریز در آبگوشت اعمال مولویت نمی کند، بلکه بجای اینکه بگوید آبگوشت بدون نخود آبگوشت نیست گفته نخود بریز در آبگوشت، اما ظهورش در ارشاد به جزءیت است، ما حرفمان این است می گوئیم اصلا ظهور خطاب امر به جزء در ضمن مرکب در مولویت نیست و منسلخ است از مولویت، و ظهورش در این است که به داعی ارشاد است به جزءیت، و لکن مدلول استعمالیش اخبار نیست بلکه مدلول استعمالیش همان بعث است به داعی اخبار و ارشاد به جزءیت.

فلا یتم الوجه الثانی.

وجه سوم برای اینکه بگویند اقرء السورة فی صلاتک شامل عاجز و ناسی هم می شود: ما ذکره المحقق العراقی، فرموده ما قبول داریم که خطاب امر مولوی شامل عاجز و ناسی نمی شود، اما نه از باب انصراف بلکه از باب مقید عقلی منفصل - یا مقید لفظی منفصل، که حالا ایشان می گوید مقید عقلی منفصل-، مقید عقلی منفصل چه می گوید؟ می گوید امر تکلیفی مولوی در حق عاجز و ناسی قبیح است، نه از باب انصراف بلکه از باب مقید لبی منفصل، چون حکم عقل در اینجا حکم بدیهی نیست تا موجب انصراف بشود، بلکه حکم نظری است در مقابل بدیهی، و لذا می بینید بعضی ها قائلند به اطلاق خطاب تکلیف نسبت به مورد عجز و نسیان، لذا بحث اجتهادی است بحثی بدیهی نیست، خوب این مقید لبی منفصل در خطاب اقرء السورة فی صلاتک نیست، اما در خطاب امر استقلالی به یک فعلی هست، چون در امر استقلالی مستهجن هست عقلا یعنی به مقید عقلی منفصل می گوئیم قبیح است که تکلیف استقلالی بکنند شخصی را به آنی که عاجز از اوست، اما در امر ضمنی به یک جزء در ضمن مرکب اینطور نیست همچنین مقید لبی منفصل ما نداریم.

بعد ایشان فرموده اگر شما مناقشه بکنید در این مطلب ما و بگوئید فرق نمی کند، مقید لبی منفصل هم در خطاب وجوب استقلالی هست هم در خطاب وجوب ضمنی، می گوئیم بسیار خوب مدلول مطابقی اقرء السورة فی صلاتک ساقط شد از حجیت بخاطر آن مقید لبی منفصل، اما مدلول التزامیش او حجت است به حال خودش، ظهور مطابقی اقرء السورة فی صلاتک بعث مولوی است به قرائت سوره در نماز، این یک ظهور التزامی دارد مدلول التزامیش این است که فالسورة جزء للصلاة، شما مدلول مطابقی را آمدید با مقید لبی منفصل از حجیت انداختید در مورد عجز و نسیان، اما مدلول التزامی و ظهور التزامی را چرا از حجیت بیاندازید، ظهور التزامی که تابع ظهور مطابقی نیست در حجیت.

علاوه بر اینکه ما می توانیم تمسک کنیم به اطلاق ماده، یعنی می توانیم بگوئیم ذات قرائت سوره دخیل است در ملاک، نه قرائت سوره در حال التفات، نه قرائت سوره در حال قدرت، چون خطاب اطلاق دارد، اقرء السورة فی صلاتک که نگفت اقرء السورة فی صلاتک فی حال الالتفات فی حال القدرة، پس معلوم می شود اطلاق ماده یعنی اطلاق متعلق می گوید ملاک قائم است به ذات این ماده نه به قرائت السورة فی حال الالتفات.

خوب این وجه سوم مبتنی است بر نظر محقق عراقی، که دلالت التزامیه حالا چه دلالت التزامیه اینکه جزءیت برای سوره ثابت است مطلقا یا آنی که ایشان گفت که ملاک قائم است به ذات قرائت سوره نه قرائت سوره در حال التفات و قدرت، این می شود حجیت دلالت التزامیه، و ما در اصول گفته ایم حجیت دلالت التزامیه تابع حجیت دلالت مطابقیه است، و اگر یک مقیدی بر دلالت مطابقیه وارد شد حجیت دلالت مطابقیه را از بین برد حجیت دلالت التزامیه هم از بین می رود، لذا ما به ایشان اشکال مبنائی داریم.

نتیجه گرفتیم که دلیل سوم اطلاق دلیل جزءیت است، چه به لسان لا صلاة الا بطهور باشد چه به لسان اقرء السورة فی صلاتک باشد این لسانها شامل فرض نسیان و شامل فرض عجز می شود، و این لسان اقتضاء می کند جزءیت و یا شرطیت مطلقه را، و لذا کشف می کنیم که کسی که مکلف به این جزء یا شرط نیست پس اصلا مکلف به کل مرکب هم نیست، البته این در صورتی است که دلیل جزءیت و شرطیت اطلاق لفظی داشته باشد، اما اگر دلیل لبی بود مثل دلیل استقرار در نماز که دلیلش اجماع است دیگر ما اطلاقی در دلیل جزءیت و شرطیت نداریم.

یقع الکلام فی الدلیل الاجتهادی الرابع و هو التمسک بحدیث رفع النسیان.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 19/12/93

جلسه 1131

بحث در این بود که اگر اطلاق دلیل جزءیت و شرطیت نسبت به حال نسیان تمام بشود مثل اینکه روایت می گوید لاصلاة الا بفاتحة الکتاب که شامل نسیان فاتحة الکتاب هم می شود، آیا ما دلیلی داریم که حاکم باشد بر اطلاق دلیل جزءیت و شرطیت یا نداریم؟

دو حدیث مطرح هست: یکی حدیث لا تعاد و دیگری حدیث رفع.

حدیث لاتعاد قطعا در نماز نسبت به غیر از پنج چیزی که استثناء شده که وقت و قبله و طهور و رکوع و سجود است در نماز، فرموده است که نسیان بقیه موجب بطلان نماز نیست، لا تعاد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الرکوع و السجود، و در صحیحه دیگر زراره آمده است ان الله فرض الرکوع و السجود و القراءة سنة فمن ترک القراءة متعمدا اعاد الصلاة و من نسی فلااعادة علیه، فاء تفریع در القراءة سنة فمن ترک القراءة متعمدا اعاد الصلاة و من نسی فلا اعادة علیه می فهماند که این حکم متفرتب است بر سنت بودن قرائت، پس اخلال به سنت از روی نسیان موجب بطلان مرکب نمی شود.

و این مورد بحث نیست و اختصاص به نماز هم ندارد، چون ظاهر این است که این حکم مترتب است بر سنت بودن نه بر سنت بودن در نماز، و در ذیل حدیث لاتعاد هم ظاهر این است که یک قاعده عامه را بیان می کند چون فرمود القراءة سنة و التشهد سنة و السنة لا تنقض الفریضة، این ظاهر حدیث لا تعاد و مانند آن هست.

و لکن مشکل ما در غیر مواردی که خود ائمه تطبیق فرموده اند سنت را بر مورادش، یعنی در مواردی است که ما خودمان می خواهیم تطبیق کنیم سنت را بر مصادیق به تشخیص خودمان.

اگر مثل آقای خوئی و امام قدهما و در بین معاصرین آقای صدر و مرحوم استاد قدهما و آقای سیستانی اینجور تفسیر کردیم سنت را، که گفتیم سنت آنی است که لم یبیَّن فی القرآن الکریم، و فریضه آنی است که بُیّن فی القرآن الکریم، در این صورت تشخیصش چندان مشکل نیست، ولذا وقتی این کبری را ما پذیرفتیم که آقای خوئی در بحث محصور و مسدود صریحا فرموده این کبری کبریی تامی هست و اختصاص به صلاة هم ندارد، و ظاهر کلام حضرت امام در کتاب الخلل فی الصلاة هم هیمن است، خوب این تطبیق کبری بر مصادیقش آسان کی شد، منتهی غیر از آقای سیستانی ما ندیدیم که این آقایان تطبیق کنند کبری را بر مصادیقش، کبری را قبول کرده اند و تعریف هم کرد ه اند سنت را به آن حکمی که در قرآن کریم بیان نشده است، ولی عملا در کتب فقه تطبیق نکرده اند این کبری را بر مصادیقش، مثلا اگر ما در وضوء از روی فراموشی یا جهل قصوری مسحمان به ماء جدید باشد می گویند وضوء باطل است، اما به قول آقای سیستانی طبق این کبریی السنة لا تنقض الفریضة مسح به ماء جدید در قرآن که نیامده، چرا وضوء را باطل کند اگر اخلال به ان از روی نسیان و مانند آن باشد؟ یا در غسل جنابت اخلال به ترتیب بین سر و گردن و طرف راست و چپ از روی سهو و نسیان یا جهل قصوری باشد چرا این غسل جنابت طبق کبریی السنة لا تنقض الفریضة صحیح نشود؟ و همینطور روزه، با اخلال به غیر از مساله اکل و شرب و جماع که در قرآن آمده است چرا باطل بشود؟ ولو من ناسی حکمم، ناسی موضوع که روایت داریم روزه اش باطل نمی شود، فراموش کرد روزه است قضاء خورد او که قطعا روزه اش صحیح است، اما اگر حکم را فراموش کرد در غیر اکل و شرب و جماع، یا جاهل قاصر بود نمی دانست که مثلا استمناء روزه را باطل می کند، ناسی بود یا جاهل قاصر بود طبق حدیث السنة للا اتنقض الفریضه می شود روزه اش را تصحیح کرد، و هکذا.

اما ما یک مشکلی داریم، و آن مشکل اینکه برای ما حل نشده که سنت در این حدیث لاتعاد به معنای آن حکمی باشد که در قرآن کریم بیان نشده است، چون سنت و فریضه معانی مختلفه ای دارند، یکی از معانی سنت آن حکمی است که پیامبر آن را تشریع کرده است، در مقابل فریضه که حکمی است که خدا آن را تشریع کرده ولو در قرآن بیان نشده، مثل اینکه ان الله فرض الصلاة رکعتین رکعتین فاضاف الیهما رسول الله صلی الله علیه و آله رکعتان فی صلاة الظهر و العصر و العشاء و رکعة فی صلاة المغرب، خوب دو رکعت اول نماز فریضه است و دو رکعت آخر نماز سنت است، در کجای قرآن بیان شده که دو رکعت نماز بخوانید؟ نفرمائید که اقل نماز دو رکعت است، نخیر اقل نماز یک رکعت هم می تواند باشد مثل نماز وتر، ما اشکالمان این است نه فقط به آقای سیستانی بلکه به اساتید ایشان همین است که شما فریضه را معنا می کنید که ما بین فی الکتاب و سنت آنی است که ما بین فی غیر الکتاب، خوب اگر ما بگوئیم سنت آنی است که شرّعه النبی چون پیامبر ولایت بر تشریع داشت ان الله حرم الخمر وحرم رسول الله صلی الله علیه وآله کل مسکر یا حرم النبی کل ذی ناب، اگر احتمال هم بدهیم که می دهیم که معنای سنت این باشد که ما شرعه النبی در مقابل فریضه که ما شرعه الله است ولو در قرآن بیان نشده همه جا می شود شبهه مصداقیه سنت، مگر در جائی که خود ائمه فرموده باشند که مثلا الرمی سنة القراءة سنة التشهد سنة و هکذا[[34]](#footnote-34)،[[35]](#footnote-35) این راجع به کبریی السنة لا تنقض الفریضة.

اما حدیث دوم حدیث رفع است، مورد بحث ما فقره رفع النسیان است نه رفع ما لا یعلمون، چون بحث در این است که ما اطلاق دلیل جزءیت و شرطیت داریم لا صلاة الا بفاتحة الکتاب، می خواهیم با رفع النسیان دلیل ثانوی حاکم بر اطلاق دلیل جزءیت پیدا کنیم، یا مثلا در حج در عمره تمتع یا در حج تمتع کسی فراموش کرد احرام را مرحوم شیخ و مرحوم محقق حلی به حدیث رفع النسیان تمسک کرده اند برای تصحیح حج این شخص ناسی احرام.

در مقابل این نظر که شاید نظر مشهور باشد و در متأخرین صاحب کفایه این نظر را قبول دارد که حدیث رفع النسیان رفع می کند جزءیت جزء منسی را و تصحیح می کند عمل فاقد این جزء منسی را، در بین معاصرین هم مرحوم امام و آقای داماد قدهما نظرشان این بود، و لکن عده زیادی هم مخالفند با این نظر و ایرادهایی گرفته اند بر تمسک به حدیث رفع النسیان بر تصحیح عمل ناسی، و الیک عمدتها:

ایراد اول: ما عن الشیخ الاعظم، فرموده از حدیث رفع بیش از رفع مؤاخذه و عقوبت استفاده نمی شود، رفع النسیان قدر متیقن از مرفوع رفع مؤاخذه وعقوبت است، اما رفع جمیع آثار مثل وجوب اعاده و قضاء اینها از حدیث رفع استفاده نمی شود.

اگر بخواهیم این ایراد شیخ را با مبانی خودمان توضیح بدهیم، می گوئیم ما قبلا در حدیث رفع گفتیم که فعلی که صار می شود از روی نسیان این از مکلف برداشته شده، رفع النسیان یعنی رفع عن امتی الفعل الصادر عن نسیان، کما اینکه رفع الاضطرار یعنی رفع عن امتی الفعل الصادر عن اضطرار، آقا این فعلی که صادر هست از روی اضطرار یا نسیان، مثلا اکل نجس از روی اضطرار یا نسیان این اگر رفع نمی شود از این مکلف معنایش بود؟ معنایش این بود که می گفتند آقا شما بخاطر ارتکاب این فعل مؤاخذه می شوید حالا یا مؤاخذه اخرویه یا مؤاخذه دنیویه مثل اجراء حد بر بعضی از محرمات، رفع عن امتی الفعل الصادر عن اضطرار او نسیان یعنی از عالم تبعه و مسئولیت مکلف ما برداشته ایم این فعل را، بیش از این ظهور ندارد، یعنی مسئولیتی متوجه این مکلف نیست بخاطر این فعل صادر از روی نسیان یا اضطرار، اما وجوب اعاده این از آثار صدور این فعل نیست، بلکه از آثار ترک امتثال است، شارع گفته است واجب است مکلف حجی بجا بیاورد که اولش از احرام در میقات شروع می شود، آقا فراموش کردید احرام در میقات باید این وجوب حج را امتثال کنید، امسال امتثال نکردید خوب سال دیگر امتثال کنید، اگر شما اصل حج را امسال فراموش می کردید آیا به رفع النسیان تمسک می کردید که ما حج را امسال فراموش کردیم رفع النسیان پس ما هم امسال جزء حجاج بیت الله الحرام بودیم؟ نه هیچ کسی همچنین حرفی نمی زند، بلکه می گویند عقاب نمی شوی بر ترک حج امسال، اما اینکه ما به شما می گوئیم باید سال دیگر حج بجا بیاوری این از آثار نسیان حج امسال نیست که ما رفع کنیم، بلکه هر مکلفی باید حج بجا بیاورد اگر مستطیع باشد، شما تا حج بجا نیاروید مکلفید به این تکلیف، از آثار نسیان حج امسال یا نسیان احرام حج امسال وجوب حج سال آینده نیست، وجوب حج سال آینده از آثار استطاعت است، المستطیع یجب ان یحج حجا مشتملا علی الاحرام، یا وجوب قضاء از آثار ترک واجب است نه از آثار صدور فعل نسیانا[[36]](#footnote-36)، کسی که نماز با اجزاء و شرائط در وقت نخواند بر او قضاء لازم است چه فرق می کند شما فراموش کنی اصل نماز را که رفع النسیان نمی تواند وجوب اصل نماز را بردارد، چون وجوب قضاء مؤاخذه نیست بلکه از باب استیفاء ملاک فائت هست نه از باب تبعه و مسئولیت و مؤاخذه، همینطور اگر فراموش کنید یکی از اجزاء نماز را، خوب آن هم نماز تام را ترک کرده اید، و لذا به نظر ما این ایراد اول تمام است.

شما چطور است که در عقود و ایقاعات این را نمی گویید، اگر من فراموش کردم در عقد موقت ذکر مهر نکردم نسیان کردم ذکر مهر را، چرا نمی گوئید رفع النسیان، کسی نگفته که نسیان اجزاء و شرائط عقد یا ایقاع موجب می شود م اطبق حدیث رفع النسیان این عقد یا ایقاع را تصحیح کنیم، کسی این را نگفته و نباید هم بگویند چون زوجیت اثر عقد موقتی است که همراه باشد با تعیین مهر و ذکر اجل، چه فرق می کند با اینکه شما فراموش کنید اصل انشاء عقد را، که نمی گویند رفع النسیان و باعث بشود بگویند کانّه تو عقد خواندی بخاطر رفع النسیان، خوب چه جور نسیان اصل عقد را کسی نمی گوید با حدیث رفع النسیان ملحق می شود به انشاء عقد، نسیان عقدِ تام هم همین است، نسیان شرط و جزء یعنی نسیان مرکب تام، خوب اثر رفته روی ایجاد این مرکب تام ایجاد نکردی این مرکب تام را اثر بار نمی شود، این مؤاخذه بر آن فعل صار عن نسیان نیست تا بگوئید رفع المؤاخذه و رفع ما صدر عن نسیان عن ذمة المکلف و از عالم تبعه و. مسئولیت مکلف رفع شده است، قضاء هیچ مؤاخذه نیست، و لذا آدمی که خواب می رود در تمام وقت مؤاخذه نیست وقتی بیدار شدی قضاء کن، نمازی است ملاک دارد وقتی فوت شد در داخل وقت استیفاء کن ملاک طبیعی نماز را در خارج وقت هیچ مؤاخذه هم شما را نمی کنیم، این مؤاخذه نیست، مثل اینکه به مریض در ماه رمضان می گویند فمن کان مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر اینکه مؤاخذه نیست، بلکه بخاطر این است که لتکملوا العدة یعنی برای استیفاء ملاک نه برای مؤاخذه است، پس این ایراد اول به نظر ما تمام هست.

ایراد دوم: ما عن الشیخ الاعظم ایضا: ایشان فرموده است که در حدیث رفع ما بر فرض بگوئیم مرفوع جمیع آثار شرعیه است و لکن ما بررسی که می کنیم می بینیم وجوب اعاده یا جزءیت این جزء منسی هیچ کدام اثر شرعی بلاواسطه این جزء منسی نیستند، شما مثلا فراموش کردید احرام را در حج، جزءیت اثر شرعی این احرام نیست، زیرا جزءیت که قابل جعل شرعی نیست، جزءیت احرام مثل کلیت حج است، شارع وقتی که امر می کند به حج که جعل نمی کند کلیت این مرکب تام را، کما اینکه کلیت این مرکب تام را جعل نمی کند جزءیت اجزاء آن را هم جعل نمی کند، آنی که مجعول شرعی است وجوب حج است، پس جزءیت احرام مجعول شرعی نیست.

اما وجوب اعاده، وجوب اعاده یعنی بقاء وجوب حج در سال آینده، این اثر شرعی است، اما بقاء وجوب حج در سال آینده اثر شرعی ترک حج تام است، شما با حدیث رفع چه می کنید؟ اگر با حدیث رفع می آمدید موضوع این بقاء وجوب حج را که ترک حج تام است، من ترک الحج التام فی السنة الاولی بقی علیه وجوب الحج فی السنة الآتیة، و این بقاء وجوب حج عبارت اخرایش وجوب الاعاده هست، اگر شارع مستقیم می آمد می گفت ترکک للحج التام فی السنة الاولی کلا ترک، اگر این را می گفت مشکلی نبود، چون موضوع وجوب حج در سال آینده مستقیما توسط شارع تعبد شده بود به عدمش، موضوعش ترک الحج التام فی هذه السنة است که شارع فرموده هذا الترک کلا ترک، اما شارع که این را نگفته، بلکه شارع وقتی می گوید رفع النسیان می خواهد آثار ترک جزء را می خواهد تعبد کند یعنی آثار ترک احرام را، خوب وجوب اعاده که اثر ترک احرام نیست، وجوب اعاده اثر ترک حج تام است، ترک حج تام لازم عقلی ترک احرام است، خوب می شود اصل مثبت دیگر، شما جاهای دیگر وقتی استصحاب می کنیم بقاء حیات زید را اثبات می کنیم ریش زید سفید شده که ولو سفید شدن ریش زید اثر شرعی است می گوئید این اصل مثبت است که با استصحاب بقاء حیات اثبات کنیم این اثر شرعی نه خود حیات زید راز بلکه اثر شرعی لازم حیاة زید عقلا را، خوب این اثر شرعی بار نمی شود، اینجا هم همینطور است.

لایقال: که ما در استصحاب که حکم ظاهری است می گوئیم اصل مثبتش حجت نیست، یا برائت در رفع ما لایعلمون می گوئیم اصل مثبتش حجت نیست، اما چه ربطی دارد به رفع النسیان، رفع النسیان رفع واقعی است نه رفع ظاهری.

فانه یقال: اولش ممکن است تعجب کنید که شیخ اعظم استاد الکل فی الکل عند الکل آیا فرق بین حکم ظاهری و و اقعی را توجه نداشت؟ بعید است که توجه نداشته باشد، بلکه ایشان حتی در تعبد واقعی می گوید آثار مستقیم همان عنوانی که به او تعبد شده ایم بار می شود، در بحث رضاع یک بحثی هست که اگر مثلا خواهری فرزند برادرش را شیر بدهد این برادر می شود دائی رضاعی این فرزند، وهمسر او که مادر این فرزند است طبعا در عالم نسب حقیقی خواهر دائی این فرزند است، چون مادر خواهر زاده انسان خواهر انسان است، ولی مقتضای قانون ما یحرم بالنسب یحرم بالرضاع تعبد به لوازم نسب نیست، وشرعا عنوان برادر وخواهر رضاعی بین این زن وشوهر بر قرار نمی شود، هر چند شوهرش دائی رضاعی فرزند او شده است، وهمینطور اگر مادر بزرگ نوه پسری خود را شیر بدهد، این نوه برادر یا خواهر رضاعی پدرش می شود، طبعا در عالم نسب حقیقی مادر برادر یا خواهر انسان از دو حال خارج نیست یا مادر خود انسان است یا زن پدر انسان است وهر دو جزء محارم هستند، ولکن مقتضای قاعده ما یحرم بالرضاع یحرم بالنسب ترتیب این آثار که بر لوازم نسب حقیقی است بار شده است نیست، به این می گویند لوازم رضاع، یعنی مستقیم خود این عنوان موضوع حرمت شرعیه نیست، یک لوازمی دارد که او موضوع حرمت شرعی است، میرداماد یک رساله ای نوشته، نوشته تمام این موارد حرام می شوند چون لوازم رضاع است، اما مشهور فقهاء گفته اند ما یحرم بالرضاع یحرم بالنسب فقط آن عنوانهایی که مستقیم ایجاد می شود آنها را حرام می کند، اما عنوانهای غیر مستقیم حرام نمی شود، دختری از مادر من شیر بخورد می شود خواهر رضاعی من، یا پسری از زنی شیر بخورد می شود پسر رضاعی او، خوب پسر بر مادرش حرام است خواهر بر برادرش حرام است، اینها عنوان های مستقیم است، اما لوازم این عنوان در این مثالهایی که زدیم و فردا توضیح می دهیم ولو حکم واقعی است اما ظهور دلیل شامل آنها نمی شود.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 20/12/93

جلسه 1132

بحث راجع به تمسک به حدیث رفع النسیان بود برای تصحیح عمل ناسی که اتیان کرده بود به عمل ناقص، مثل اینکه حج که بجا آورد فراموش کرد احرام را در حج، البته نسیان احرام در خود حج منصوص هست که مشکلی ایجاد نمی کند، اما نسیان احرام در عمره تمتع یا عمره مفرده منصوص نیست، لذا شیخ طوسی به حدیث رفع تمسک کرده برای تصحیح این حج، بنابراین گفته می شود این شخص که حج بجا آورد با نسیان احرام این مشمول رفع النسیان است و این حجش تصحیح می شود، اما این مبنا مواجه هست با ایرادهایی:

ایراد اول، ایراد مرحوم شیخ بود که ما هم پذیرفتیم، و خلاصه این ایراد با تقریب ما این هست که مفاد حدیث رفع بیش از رفع امور تسعه از عالم تبعه و مسئولیت مکلف چیز دیگری نیست، می گوید فعلی که از روی اضطرار یا نسیان انجام دادید از شما برداشتیم، مگر قبلا این فعل بر دوش ما گذاشته شده بود در عالم تشریع تا بخواهند در عالم تشریع این فعل را از دوش ما بردارند، فعلی که از روی اضطرار صادر می شود معمولا یعنی ارتکاب حرام مثل شرب ماء نجس، مگر شرب ماء نجس را در عالم تشریع به عهده ما می گذارند تا بخواهند در حال نسیان یا اضطرار آن را از عهده ما بردارند، در محرمات زجر می کنند از فعل حرام و الا فعل حرام را که به عهده مکلف نمی گذارند، پس اینکه می گویند شرب نجس از دوش شما برداشته شد مربوط به عالم تشریع نیست بلکه مربوط به عالم تسجیل اعمال است، عالم تسجیل اعمال که همان عالم تبعه و مسئولیت هست خوب شما اگر بخواهید خدای نکرده مرتکب حرامی بشوید این حرام بر دوش شما هست و این حرام بر دوش شما سنگینی می کند "علیها ما اکتسبت"، کارهایی که کرده اید بر دوش شماست، خدا می فرماید که مؤمنین از ما خواسته اند گفته اند "ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطأنا"، در حدیث رفع این دعا مستجاب شده گفته اند از دوش شما برداشتیم کارهایی که از روی فراموشی از شما سر زده است، آن کارهایی که عمدا انجام دادید آنها بر دوش شما سنگینی می کند، "یحملون اوزارهم" آنجا شما باید حمل کنید این وزرها را، اما اگر فعلی صادر شده از نسیان نخیر شما اینفعل را حمل نمی کنید، ما این فعل را از دوش شما برداشتیم در وعاء تسجیل اعمال، یعنی مؤاخذه نمی شوید چرا این کار را کردید، چون می گوئید ما فراموش کردیم، معنای حدیث رفع بیشتر از این نیست، (بالاخره یک جامعی هست در این رفع عن امتی تسعة، این نه چیز را ما از دوش شما بر داشتیم کاری که از روی فراموشی انجام بدهید از دوش شما برداشتیم یعنی سنگینی نمی کند بر دوش شما، چطور الآن می گویند آقا این کارهایی که کردی این کارها بر عهده ات هست یعنی مسئولیت اینکارها با خودت هست بر دوشت سنگینی می کند این گناهی که مرتکب شدی، یا فلان ظلم به گردن توست، رفع یعنی در جائی که این فعل صادر است از روی اضطرار اکراه نسیان و امثال ذلک ما از دوش تو برداشتیم یعنی در عالم تسجیل اعمال دیگر این را ثبت نمی کنیم که بر اساس او شما را مؤاخذه کنیم، بیش از این حدیث رفع ظهور ندارد، یعنی به تعبیر دیگر ظهور ندارد که بخواهد بگوید این عمل صادر از نسیان صحیح است.

ایراد دوم هم باز ایراد مرحوم شیخ بود، فرمود مرفوع بر فرض جمیع آثار شرعیه منسی باشد ما اینجا اثر شرعی بلاواسطه ای نداریم برای این احرام منسی مثلا، جزءیت که مجعول شرعی نیست مثل کلیت، چه جور کلیت حج مجعول شرعی نیست جزءیت احرام هم مجعول شرعی نیست، اما وجوب اعاده حج در سال آینده که عبارة اخری است از بقاء وجوب حج این اثر ترک الحج الکامل هست نه اثر ترک الاحرام، بله ترک الاحرام لازم عقلیش ترک الحج است، این می شود اثر شرعی لازم عقلی منسی، نه اثر شرعی خود منسی، حدیث رفع آثار شرعیه لوازم عقلی آن فعل را که متکفل نیست، که بخواهد آثار شرعیه لازم عقلی منسی را بردارد، آثار شرعیه خود منسی را بردارد ما حرفی نداریم، اما آثار شرعیه لوازم عقلیه منسی را بردارد این درست نیست.

دیروز اشکال کردند که چرا درست نباشد که رفع النسیان بخواهد اثر شرعی لوازم عقلیه منسی را هم بردارد، این فرق می کند با اصول عملیه، رفع النسیان که اصل عملی نیست، اصول عملیه لوازم عقلیه اش حجت نیست اما رفع النسیان اماره است.

ما عرض کردیم اشکال مربوط نمی شود به بحث اماره و اصل، حتی در بحث امارات مرحوم شیخ می خواهد بفرماید که تنزیل ناظر است به خود عنوان، آثار شرعی عنوان را در نظر می گیرد نه آثار شرعیه لوازم العنوان را، بعد مثال زدیم به بحث رضاع، عرض کردیم در بحث رضاع میرداماد یک مبنایی دارد به نام عموم منزلت، ایشان لوازم نسب را هم حساب می کند و در رضاع مطرح می کند، مثلا مثال زدیم اگر خانمی فرزند برادرش را شیر بدهد این برادر می شود دائی این فرزند، یعنی پدر شد دائی رضاعی فرزند خودش، پس شما حکم کردید که پدر این فرزند دائی اوست چون خواهر این آقا بچه را شیر داد، خوب در عالم نسب اگر یک فرزندی باشد بگوید پدر من دائی من است این یعنی چی، یعنی برادری با خواهرش ازدواج کرد من به دنیا آمدم، این می شود دیگر، می شود من والدُه خالُهُ، این در عالم نسب یعنی این آقا که شد دائی فرزندش مادر این فرزند با دائی این فرزند می شوند برادر و خواهر، و دائی این دختر نمی تواند با مادر این دختر ازدواج کند، در حالی که این آقا که شد دائی این دختر دارد با مادر این دختر زندگی می کند، چون دائی نوزاد با مادر نوزاد رابطه اش رابطه خواهر و برادری است در عالم نسب حقیقی، در عالم نسب حقیقی یک نوزادی می گوید ایشان ماردم هست و این آقا هم دائیم هست که شوهر مادرم هست، می گویند مگر اینها ازدواج خواهر و برادری کرده اند، در عالم نسب حقیقی این است دیگر، میرداماد می گوید این زندگی از بین رفت و ازدواج شمای مرد با همسرتان باطل شد، اما مشهور می گویند اینها لوازم تکوینیه نسب حقیقی است، ما در شرع عنوان اینکه یک فرزندی مثلا پدرش دائی اوست ما همچنین عنوان شرعی نداریم، آنی که هست این است که برادر بر خواهرش حرام است "حرمت علیکم اخواتکم"، پس اگر شما در رضاع هم لوازم عنوان را حساب کنید میرداماد درست می گوید، لازمه اینکه این آقا دائی نوزاد باشد و آن خانم هم مادر نوزاد لازمه اش این است که این خانم و آن آقا خواهر و برادر باشند دیگر، اما اینها لوازم عنوان است، ما یحرم بالرضاع یحرم بالنسب ناظر به خود عنوان است نه لوازم عنوان، بله اگر دختری برود از زنی شیر بخورد با پسر آن دختر می شود خواهر و خواهر و "اخواتکم من الرضاعة" می شوند، اینها خود عنوانند، اما لوازم عنوان که بار نمی شود.   
مثال دوم هم این بود که مادر بزرگی می آید نوه پسری اش را شیر می دهد، گفته اند لازمه مبنای میرداماد این است که تا مادر بزرگ نوه پسری اش را شیر به اندازه رضاع محرم داد، این داماد یعنی پسرش با عروسش بر همدیگر حرام می شوند، زیرا این آقاداماد می گوید این فرزند ما شد برادر رضاعی یا خواهر رضاعی ما، چون مادر من او را شیر داد، می گویند خوب این همسر شما چی می شود، می گویند او مادر مثلا برادر رضاعی من هست، خوب مادر برادر یا مادر خواهر {فرق نمی کند} از دو حال خارج نیست یا مادر خود انسان است "حرمت علیکم امهاتکم" یا زن پدر اوست"و لا تنکحوا ما نکح آبائکم"، اگر بخواهیم لوازم را حساب کنیم کار خراب می شود.

مشهور می گویند ما به لوازم کار نداریم، خود عنوان مستقیم که اینجا مطرح نیست و باید بروید لوزام را حساب کنید، دلیل رضاع ظهور ندارد نسبت به تعبد به این لوازم، و حرف درستی هم هست.

البته در این فرع دوم یک نکته ای هست بگویم تأمل کنید ولو مربوط به اصول نمی شود، و آن اینکه الآن باید بگوئیم دیگر همچنین لازمی نیست، چوم ممکن است نطفه یک مردی را در رحم اجاره ای تلقیح بکنند و انسان یک برادر اینجوری پیدا کند، بعد می گویند آن خانمی که در رحم او این نوزاد پرورش پیدا کرد نه زن پدر ماست نه مادر ماست، پس چکاره است؟ فقط نطفه پدر ما را در رحم او کاشتند و خدا این برادر را به ما داد، و ضمنا اینی هم که مثال زدیم که مادر بزرگ نوه پسری اش را شیر بدهد برای این است که اگر مادر بزرگ نوه دختری است را شیر بدهد او موجب حرمت می شود دلیل خاص داریم، روایت صحیحه داریم که لا ینکح اب المرتضع فی اولاد المرضعة لانهن بمنزلة ولده، این داماد اب المرتضع است خانمش می شود اولاد المرضعة.

پس لوازم عنوان مورد تعبد نیست، در اینجا هم مرحوم شیخ فرموده آنی که منسی هست احرام است، اثر شرعی او که بقاء وجوب حج نیست، اثر شرعی ترک احرام بقاء وجوب حج در سال آینده نیست، بلکه لازم این ترک احرام که ترک حج است اثر شرعی دارد به نام وجوب حج در سال آینده.

مرحوم آخوند در حاشیه رسائل فرموده جناب شیخ اعظم! اشکال شما درست نیست، اما اینکه فرمودید جزءیت قابل جعل نیست، بله قابل جعل بالاستقلال نیست قبول، اما قابل جعل بالتبع که هست، به تبع جعل حکم تکلیفی یعنی به تبع جعل وجوب حجِ مشتمل بر احرام جعل می شود جزءیت احرام، رفع جزءیت برای شارع ممکن است به رفع منشأ انتزاع آن.

اما آنچه که فرمودید راجع به وجوب حج در سال آینده، خوب شارع وقتی که می بیند این جزء یعنی احرام منسی هست وجوب حج مشتمل بر احرام را امسال بر می دارد، خوب وقتی وجوب حج مشتمل بر احرام را امسال برداشت دیگر برای چی سال آینده باید این شخص حجش را اعاده کند؟ اصل وجوب حج که هست، وجوب حج مشتمل بر احرام هم که با حدیث رفع برداشته شد، وجهی ندارد دیگر که اعاده کنیم این حج را.

اقول: این فرمایش محقق خراسانی در حاشیه رسائل راجع به اینکه جزءیت ولو قابل جعل بالاستقلالی نیست اما قابل جعل بالتبع هست، یا به تعبیر دیگر قابل جعل بالعرض و المجاز هست و در حقیقت منشأ انتزاع او جعل می شود، این مطلب درستی است ما این را قبول داریم، و لکن اینکه ایشان فرمود که رفع وجوب حج مشتمل بر احرام این مشکل را حل می کند، آقا چطور مشکل را حل می کند؟ امسال حج مشتمل بر احرام بر منِ ناسیِ احرام واجب نیست، خوب واجب نباشد، مثل کسی که امسال اکراه شد که نباید حج بروی، اصلا امسال به او ویزا ندادند اما مستطیع هست، سال آینده ویزا به او خواهند داد، خوب امسال وجوب حج ندارد، رفع وجوب حج مشتمل بر احرام بالاتر از رفع وجوب اصل حج در امسال که نیست، این چه ملازمه ای دارد با اینکه سال آینده حج بر این شخص لازم نباشد، شما باید اثبات کنید که حالا که وجوب حج مشتمل بر احرام رفع شد وجوب حج لابشرط از احرام وضع شد، در حالیکه حدیث رفع که متکفل وضع نیست، حدیث رفع نافی است نه مثبت، پس این فرمایش شما تمام نیست.

{اما اینکه چرا ما حدیث رفع را شامل رفع جزءیت نمی دانیم، با اینکه قبول کردیم فرمایش آخوند را که رفع جزءیت ممکن است به رفع منشأ انتزاع آن، و لکن حدیث رفع را شامل رفع جزءیت نمی دانیم این وجهش را بعدا عرض خواهیم کرد.}

ایراد سوم بر تمسک به حدث رفع النسیان برای تصحیح عمل ناسی: ما ذکره المحقق النائینی، مرحوم نائینی در حدیث رفع مسلک خاصی دارد که امام قدس سره هم مسلک ایشان را پذیرفته اند، و آن این است که معتقدند حدیث رفع مفادش رفع ادعائی است، یعنی رفع ما اضطروا الیه ادعاء می کند این فعل صادر عن اضطرار در عالم تکوین وجود ندارد، شتر دیدی ندیدی، اعتبار می کند عدم را برای این فعل صادر عن اضطرار، و همینطور در رفع النسیان اعتبار می کند عدم را برای فعل صادر عن نسیانٍ، این نظر ایشان هست، بر خلاف نظر مرحوم شیخ که قائل است حدیث رفع رفع مؤاخذه می کند اما ایشان می گوید حدیث رفع رفع ادعائی می کند، یعنی از عالم تکوین، چطور لاربا بین الوالد و الولد می گوید ادعا می کند در عالم تکوین ربا بین والد و ولد نیست یا در لاشک لکثیر الشک که کثیر الشک شک ندارد، اینجا هم می گوید فعل مضطر الیه و فعل صادر عن نسیان وجود ندارد، بعد مرحوم نائینی می گوید من چه بکنم، در موارد ترک شرط عن نسیان شما ترک کرده اید شرط را، اگر مانعی ایجاد می کردید از روی نسیان مشکل حل بود، اگر ایجاد می کردید یک مانعی را از روی نسیان ما می گفتیم شارع اعتبار کرده وجود این مانع را به حکم عدم، اما شما ترک کردی احرام را، حدیث رفع وجود یک فعلی را که صادر است عن نسیان ملحق می کند به عدم، اما مفاد حدیث رفع نیست که یک عدمی را ملحق کند به وجود.

بعد ایشان یک جمله ای دارد فرموده در ضمن مورد بحث هم نسیان ذات جزء است نه نسیان جزءیت آن، یک وقت اشتباه نکنید بگوئید ما فراموش کرده ایم جزءیت احرام را، جزءیت احرام امر وجودی است، رفع النسیان یعنی این جزءیت منسیه کالعدم است و اعتبار شده عدم جزءیت، آقای نائینی می گوید مگر بحث ما د رنسیان جزءیت احرام است مثلا، بلکه بحث ما در نسیان ذات جزء است، این آقا فراموش کرده احرام ببندد، نه اینکه فراموش کرده است حکم را یعنی جزءیت احرام را، والا اگر فراموش می کرد جزءیت احرام را نسیان حکم از مصادیق جهل به حکم است، می شد مشمول رفع ما لایعلمون ربطی به رفع النسیان نداشت، نسیان حکم یعنی جهل فعلی به حکم منتهی جهل مسبوق به علم، ولی به هر حال الآن مصداق جهل است آنوقت مرجع ما می شد رفع ما لایعلمون، در حالی که بحث ما در رفع النسیان است.

اقول: راجع به این جمله اخیر ایشان که انصافا کم لطفی کرده که فرموده اگر نسیان بکنیم جزءیت این احرام را این داخل می شود در رفع ما لایعلمون، نه چه ربطی دارد به رفع ما لایعلمون، فرض این است که من الآن می دانم و متذکر شدم، زمان احرام جزءیت احرام را فراموش کردم اما الآن متذکر شدم حکم شرعی را که آقا احرام جزء حج بود، چطور به رفع ما لایعلمون تمسک کنم؟ فرض این است که دلیل گفته یجب الاحرام للحج، من آنروز فراموش کردم این حکم را، امروز من متذکر حکم بشوم الآن که نمی شود رفع ما لایعلمون جاری کنم از جزءیت احرام، فرض این استکه دلیل جزءیت احرام مطلق است، فرض این است که دلیل جزءیت احرام مطلق است، ما بعد از اطلاق دلیل جزءیت نوبت رسیده که بحث کنیم از دلیل ثانوی حاکم، و الا در مرحله دلیل اولی اجتهادی بر جزءیت که دلیل سوم بود فرض این است که ما اطلاق جزءیت را فرض گرفتیم مفروغ عنه گرفتیم، وقتی مفروغ عنه گرفتیم پس اطلاق دلیل جزءیت احرام در حج شامل فرض نسیان هم می شود، پس ما چگونه به رفع ما لایعلمون تمسک کنیم، رفع ظاهری رفع ما لایعلمون به درد نمی خورد بعد از اینکه ما حکم واقعی را کشف کردیم، مگر مرحوم نائینی بخواهد بگوید که ما از رفع ما لایعلمون بیش از رفع ظاهری استفاده می کنیم یعنی اجزاء را هم استفاده می کنیم، که این خودش یک مبنایی است که کسی بگوید رفع ما لایعلمون فقط رفع نمی کند حکم مجهول را ظاهرا به لحاظ نفی وجوب احتیاط، بلکه ادعا می کند این حکم مجهول وجود ندارد حتی به لحاظ مرحله اجزاء، به این معنا که اگر بعد کشف خلاف شد می گوید ما که گفتیم این حکم مجهول کانّه در زمان جهل نیست، نتیجه این است که این عمل که فاقد این حکم مجهول است فاقد این احرامی است که جزءیت آن مجهول بود برای شما این عمل مجزی است، یعنی از رفع ما لایعلمون بیش از عدم وجوب احتیاط بفهمیم، یعنی بفهمیم حکم مجهول اعتبار شده عدمش، حتی به لحاظ وجوب اعاده بعد از انکشاف خلاف هم ما می خواهیم از رفع ما لایعلمون استفاده کنیم، بگوئیم رفع ما لایعلمون یعنی حکم مجهول هیچ اثری ندارد نه وجوب احتیاط دارد نه وجوب اعاده بعد از انکشاف خلاف.

ولی ما فکر می کنیم انصافا این مطلب هم خلاف مبانی مرحوم نائینی است و هم خلاف ظاهر است، رفع عن امتی ما لابعمون بیش از عدم وجوب احتیاط نمی فهماند.

اما اصل مطلب راجع به نسیان مرحوم نائینی فرمود خوب این ترک کرده است احرام را، حدیث رفع که اعتبار نمی کند عدم را منزلة الوجود.

خوب این مبتنی است بر مسلک رفع ادعائی، فقط یک جمله بگویم برای ابطال این مسلک، رفع عن امتی ما لایطیقون در این حدیث امر وجودی است یا امر عدمی؟ کسی که توان انجام کاری را ندارد معمولا انجام نمی دهد، نه اینکه بخواهد بگوید حالا اگر توان عرفی نداشتی ولی انجام دادی ما اعتبار می کنیم انجام ندادی، اینکه خلاف امتنان است، بیچاره توان عرفی نداشت که مرتکب این واجب شود مثلا مسجد را تطهیر کند ولی با چه سختی ای رفت تطهیر کرد مسجد را، یعنی تو توان عرفی انجام این کار را نداشتی حالا که انجام دادی اعتبار کردیم کانّه انجام ندادی، اینکه خلاف امتنان است، رفع عن امتی ما لایطیقون می گوید کاری که توان انجامش را عرفا نداری واجب نیست و از عهده شما برداشته ایم و سنگینی نمی کند روی دوش شما، یعنی همان "و لا تحملنا ما لاطاقة لنا به"، این را می خواهد بگوید، پس رفع ادعائی این فعل معنا ندارد که این کاری که توان انجامش را نداری اعتبار کردیم عدمش را، این معنا ندارد و حدیث رفع هم که رفع در او فقط یکبار تکرار شده، گفته رفع عن امتی تسعة بعدش می گوید ما لایعلمون و ما لایطیقون، دیگر نمی شود که رفع در ما لایطیقون یک معنای دیگر داشته باشد در بقیه فقرات بشود رفع ادعائی.

این اشکال اول، بقیه اشکالها روز شنبه ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 23/12/93

جلسه 1133

بحث در تمسک به حدیث رفع النسیان بود برای اثبات صحت عمل ناسی که ترک می کند یک جزءی را از روی سهو و نسیان، دو اشکال مرحوم شیخ داشتند و سه اشکال هم مرحوم نائینی دارد بر تمسک به حدیث رفع النسیان.

دو اشکال شیخ این بود که مفاد حدیث رفع بیش از رفع مؤاخذه بر آنچه که بر اثر نسیان رخ می دهد نیست، رفع مؤاخذه ربطی به بحث وجوب اعاده و قضاء ندارد، چون اعاده و قضاء مؤاخذه نیست، اینکه می گویند شخصی که ترک می کند مثلا احرام را در حج از روی نسیان باید یک بار دیگر حج بجا بیارود این بخاطر این است که استیفاء ملاک حج نشده، بحث مؤاخذه نیست، که ما این اشکال را پذیرفیتم.

ولی فعلا می خواهیم غمض عین کنیم از این اشکال، ببینیم سایر اشکالات که دومین اشکال از خود شیخ است و سه اشکال دیگر از مرحوم نائینی آیا اینها وارد هستند یا نه، که ما می خواهیم از همه این اشکالات جواب بدهیم، یعنی بعد از غمض عین از ایراد اول که ایراد مبنایی است یعنی معتقد است حدیث رفع یا مقدرش مؤاخذه است که مرحوم شیخ فرمود رفع المؤاخذة علی النسیان، و یا طبق آنچه که ما عرض کردیم که خود این نسیان رفع می شود اما از عالم تسجیل اعمال و عالم تبعه و مسئولیت مکلف، که نتیجه اش با فرمایش شیخ یکی بود، اگر از این اشکال عمض عین کنیم ما فعلا می خواهیم از همه اشکالات دیگر جواب بدهیم.

اشکال دوم مرحوم شیخ این بود که شما بنابراینکه بگوئید مرفوع جمیع آثار است باید اثر شرعی ای که می خواهید رفع بکنید امرش به ید شارع باشد، جزءیت به ید شارع نیست مجعول شرعی نیست، آنی که مجعول شرعی است وجوب اکثر است که از او انتزاع می شود جزءیت این جزء منسی، اگر می خواهید وجوب اعاده و قضاء را بردارید که آن اثر شرعی است خوب او موضوعش ترک کل است نه ترک جزء، و فرض این است که نسیان خورده به ترک جزء.

اقول: این اشکال به نظر ما قابل جواب است، اما اینکه جزءیت امرش به ید شارع نیست این درست نیست، امر جزءیت به ید شارع است به سبب اینکه منشأ انتزاع آن به ید شارع است، وقتی منشأ انتزاع به ید شارع بود یعنی شارع اگر اکثر را واجب بکند این منشأ انتزاع جزءیت این حزء منسی هست، اگر وجوب اکثر را رفع کند و وجوب را ببرد روی اقل یعنی ماعدای آن جزء منسی این منشأ انتزاع عدم جزءیت است برای این جزء منسی در حال نسیان، در حال نسیان امر را از روی اکثر برداشت برد روی اقل، این منشأ انتزاع عدم جزءیت و منشأ انتزاع رفع جزءیت است، پس امر جزءیت به ید شارع است رفعا و وضعا به تبع منشأ انتزاعش، نه اینکه ما حدیث رفع را بر منشأ انتزاع تطبیق می کنیم، نخیر، ما حدیث رفع را بر خود جزءیت تطبیق می کنیم، ما بر خلاف ظاهر مشهور که می گویند جزءیت مجعول بالتبع هست، در مقابل نظر کسانی مثل امام قدس سره که معتقدند جزءیت قابل جعل بالاستقلال هست، مولا می تواند بگوید اقیموا الصلاة بعد جعل کند جزءیت سوره را در نماز، مشهور می گویند نخیر جعلت السورة للواجب این یک بیان اثباتی است، ثبوتا معقول نیست ثبوت جزءیت وجعل جزءیت برای سوره مگر اینکه امر کند مولا به نماز با سوره، اگر امر کند مولا به نماز با سوره انتزاع می شود از آن جعل جزءیت برای نماز، اگر امر نکند به نماز با سوره هزار بار هم بگوید جعلت السورة جزءا للصلاة الواجبة که سوره جزء صلاة واجبه نمی شود، مگر اینکه این یک بیان اثباتی باشد برای بیان همان جعل وجوب اکثر، و لذا مشهور نظر امام را قبول ندارند که معتقد است جزءیت قابل جعل بالاستقلال هست، و لکن مشهور می گویند جزءیت قابل جعل بالتبع هست، ما مقداری از مشهور هم پا را فراتر گذاشته ایم می گوئیم جزءیت نه قابل جعل بالاستقلال است و نه قابل جعل بالتبع است بلکه قابل جعل بالعرض و المجاز است، مثل آنچه که فلاسفه می گویند که ماهیت قابل جعل نیست لا بالاستقلال و لا بالتبع فقط مجعول بالعرض و المجاز است، و لذا می گویند ماهیت به نظر عقلی موجود نیست حقیقة لا بجعل بسیط و لا بجعل ترکیبی، ما همان را در بحث جزءیت می گوئیم، شارع وقتی که امر به اکثر کرد عرف می آید می گوید پس وقتی گفت صل مع السورة سوره را جزء نماز قرار دارد، و الا شارع هیچ کاری جز امر به نماز با سوره نکرده است، لغو است که بخواهد بعد از اینکه امر به نماز با سوره بکند بیاید تبعا جعل جزءیت هم بکند برای سوره، و لکن به نظر عرفی جزءیت ثابت می شود برای سوره بعد از امر به نماز با سوره، همین کافی است که حدیث رفع در همین جزء بخواهد رفع کند جزءیت آن را، و ما نمی گوئیم که منشأ انتزاع مجرای حدیث رفع است تا اشکال کنید که آقا امر به اکثر رفع بشود دلیلی بر وضع امر به اقل نداریم، نه، ما که نمی گوئیم حدیث رفع النسیان تکلیف به اکثر را بردارد، نخیر جزءیت را برای این جزء منسی مثلا برای این احرام در حج واجب این جزءیت را بردارد، اثباتا مجرای حدث رفع بشود این احرام منسی رفع بشود جزءیت آن، ثبوتا رفع جزءیت آن به این است که امر به حج تام را بردارند امر به حج ناقص که فاقد احرا ماست در حال نسیان بگذارند.

اما اینکه شیخ فرمود اگر می خواهید وجوب اعاده و قضاء را بردارید او اثر ترک کل است نه اثر ترک جزء، ما البته نمی خواهیم وجوب اعاده و قضاء را برداریم اما نه به خاطر این فرمایش مرحوم شیخ، جناب شیخ!خوب ترک جزء همان ترک کل است دیگر، لازم و ملزوم نیستند بلکه عینیت است، من ترک الحج التام این یعنی من ترک اجزاء الحج، حالا یا اجزاء حج به ترک حج رأسا یا ترک اجزاء حج ولی به اتیان اصل حج، خوب ترک حج تام موضوع برای وجوب اعاده و قضاء هست خوب این عین ترک این جزء یا آن جزء است، ترک حج تام عین ترک احرام است نه لازمه ترک احرام، اصلا نگوئید ترک جزء بوده نسیانا بگوئید همین ترک حج تام بوده نسیانا، چه فرق می کند.

پس ما می گوئیم اثر ترک حج تام را شما گفتید وجوب اعاده، و می خواهید با رفع نسیان در این مورد بگوئید اثر حج تام که وجوب اعاده است این اثر را بر می داریم، خوب می گوئیم اولا حدیث رفع را در ترک جزء جاری کنید ترک جزء همان ترک حج تام است، اگر می خواهید در خود حج تام حدیث رفع را جاری کنید بگوئید ترک حج تام را نسیانا اثرش که وجوب اعاده و قضاء است برداشته می شود، ولو ما اشکالات دیگری داریم برای اینکه بخواهیم وجوب اعاده و قضاء را رفع کنیم با حدیث رفع، اما این اشکال شیخ قابل جواب است.

اما سه اشکال محقق نائینی: خوب دقت کنید چون بحث مهمی است و نزاع بین فحول اعلام است بینیم حق با کدام یک از دو طرف است.

ایراد سوم به تمسک به رفع النسیان برای اثبات صحت عمل ناسی، که اشکال اول مرحوم نائینی است این بود که ایشان فرمود: مفاد حدیث رفع رفع ادعائی است، رفع النسیان یعنی رفع ما صدر عن نسیان یعنی اعتبار عدم کردیم برای او، پس باید ما صدر عن نسیان امر وجودی باشد تا اعتبار عدم بکنید برای او به لحاظ نفی آثار آن، ترک جزء امر وجودی نیست امر عدمی است نمی تواند مشمول حدیث رفع باشد.

اقول: ما عرض کردیم اولا: اینکه بگوئیم حدیث رفع مفادش رفع ادعائی است این خلاف ظاهر است، در مالایطیقون مگر چیزی موجود است در خارج، تا اعتبار عدم بکنیم برای او، توان انجام این کار را ندارد مکلف، انجام نمی دهد یا می دهد، اگر انجام بدهد با اینکه عرفا توان عرفی نداشت، توان عرفی نداشت ولی انجام داد، توان عرفی تطهیر مسجد را نداشت ولی انجام داد با هزار زحمت، برای این اعتبار عدم می کنید؟ این امتنان است؟! اگر انجام نداد، معدوم است، اعتبار عدم برای معدوم حقیقی معنا ندارد.

وظاهر حدیث رفع این است که موطن رفع عالم ذمه مکلف است نه عالم تکوین، جناب محقق نائینی شما دارید موطن رفع را عالم تکوین میگیرید ولی می گوئید رفع ادعائی است، مثل لاشک لکثیر الشک موطن نفی عالم تکوین است، یعنی در عالم تکوین ادعا می کنیم کثیر الشک شک نمی کند، شکش شک نیست، منتهی نفی حقیقی نمی کنیم نفی ادعائی می کنیم، آقا در حدیث رفع موطن رفع ذکر شده، رفع عن امتی نه رفع عن عالم التکوین، (عن امتی یعنی فی امتی؟ این خلاف ظاهر است، ظاهرش این است ظرف مرفوع عالم عهده مکلف است عالم رقبة مکلف است)، به همین خاطر یا باید مبنای ما را بگوئید که رفع از عالم تبعة ومسؤولیت امت ومکلف است، یا نظر مثل مرحوم آقای خوئی را بگوئید که رفع این مذکورات از عالم تشریع، ما این عناوین تسعه را در عالم تشریع وتقنین موضوع اثر قرار ندادیم، فعل صادر عن نسیان را موضوع حکم شرعی قرار ندادیم، رفع کردیم این فعل صادر عن نسیان را رفع حقیقی کردیم نه از عالم تکوین بلکه از عالم قانون گذاری وتشریع، در آن عالم این فعل صادر عن نسیان واقعا موضوع حکم شرعی نیست، رفع حقیقی شد موضوع بودن این فعل در عالم تشریع نسبت به احکام شرعیه.

والبته ما این را هم خلاف ظاهر می دانیم، زیرا عرض کردم طبق این نظر موطن رفع می شود عالم تشریع، در حالی که ظاهر حدیث رفع این است که موطن رفع عالم عهده مکلف است، عالم تبعه مکلف است، رفع عن امتی، از امت برداشتیم این نه چیز را، نه از عالم تشریع برداشتیم، ولی به هر حال اشکال به مرحوم نائینی وارد شد، که می گفت رفع ادعائی است وشامل معدوم نمی شود، چرا معدوم نشود، رفع ادعائی نیست تا شامل معدوم نمی شود.

ثانیا: وقتی که در عالم تصور عنوان نسیان عنوان وجودی است، عنوان ما اضطروا الیه عنوان وجودی است، عنوان ما استکرهوا الیه عنوان وجودی است، به لحاظ اینکه یک حیث وجودی دارن این عناوین، ولو مصداق خارجیش امر عدمی باشد، ترک الجزء باشد، ولی یک عنوان وجودی لحاظ شد، منتهی مصداق امر عدمی بود، به این لحاظ چه اشکال دارد رفع ادعائی صدق بکند، آنچه بر اثر نسیان رخ می دهد رفع شده، نسیان نیست به معنای این نیست که متعمد هستید، بلکه به این معنا است که آنچه بر اثر نسیان رخ داده است ما اعتبار کردیم عدمش را، نسیان یک عنوان وجودی است کنایه است از ما صدر عن نسیان، مثل ما اضطروا الیه که ممکن است اضطرار به ترک پیدا کنید، ولی در ما اضطروا الیه در او اشراب شده یک مفهوم وجودی، به این لحاظ چه اشکالی دارد رفع ادعائی بشود، پس این اشکال دوم به مرحوم نائینی است.

ثالثا: اشکال سوم به ایشان این است که باید ایشان تفصیل می داد بین نسیان جزء وشرط یا نسیان ایجاد مانع، پس در موارد نسیانی که منجر بشود به ایجاد مانع در عمل باید ایشان تمسک کند به حدیث رفع النسیان، ولی ظاهر عبارت ایشان تفصیل نیست، بین نسیان جزء وشرط وبین نسیان مانع، مانع که امر وجودی است، امر عدمی نیست، پس این ایراد اول محقق نائینی تمام نیست.

ایراد چهارم، که اشکال دوم مرحوم نائینی است: ایشان فرموده که محل نزاع نسیان مستوعب تمام وقت نیست، نسیان غیر مستوعب است، در نسیان غیر مستوعب جزءیت در زمان نسیان ساقط بشود، چه اثری دارد، واجب صرف الوجود است، شما نماز با سوره صرف الوجودش بر شما واجب است من زوال الشمس الی غروبها، حالا در اول وقت نماز خواندین سوره را فراموش کردی این جزءیت هم در اول وقت رفع بشود، مثل اینکه در اول وقت فراموش کردید نماز بخوانید، وجوب نماز در اول وقت رفع شد، بعد که ملتفت شدید باید نماز بخوانید با سوره، معنا ندارد بگوئیم حدیث رفع النسیان در زمان نسیان جاری می شود ولی تکلیف در حال ذُکر را در حالی که متذکر نیست بر میدارد، در حال نسیان هر کاری می خواهید بکنید ولی نمی توانید به حدیث رفع النسیان تمسک کنید ودر حال ذُکر تکلیف به اکثر را رفع کنید از این مکلف، متذکر رفع النسیان ندارد، به او می گوین صل مع السوره، در حج هم همین است، صرف الوجود حج واجب است، بله حالا مشهور می گوین واجب فوری هست، ولی لله علی الناس حج البیت رفته روی صرف الوجود حجة الاسلام، امسال مکلف نیستید به حج مع الاحرام چون احرام را فراموش کردید، ولی سال دیگر که استطاعت باقی مانده، وجوب حج با احرام سال آینده را چطور می خواهید رفع کنید.

اقول: این ایراد هم به نظر ما ناتمام است، زیرا اولا: شما فرمودید نسیان مستوعب محل نزاع نیست، چرا محل نزاع نیست؟! ما نفهمیدیم کی بخشنامه صادر کرده که در این بحث از نسیان مستوعب حرف نزنیم وبحث نکنیم، حتما از نسیان مستوعب بحث کنیم، چرا؟ در نسیان مستوعب هم می خواهیم ببینیم اگر در همه وقت سوره را فراموش کردم، نماز بدون سوره خواندم وتا بعد وقت متوجه نشدم قضاء این نماز لازم است یا نه، هذا اولا.

ثانیا: در نسیان غیر مستوعب شما یک وقت اصلا نماز نمی خوانید، خوب اینجا بحث جزءیت جزء منسی نیست، بحث اصل نماز است، بله، تکلیف به نماز فرض کنید رفع شد در اول وقت، اما در أثناء وقت متذکر شدید مکلف می شوید به نماز، حرفی نیست، اما در جائی که نماز بخوانید سوره را ترک کنید، شما نهایت مطلبتان این است که جزءیت ثابت است برای صرف الوجود سوره در نماز، نه برای این سوره در این نماز اول وقت که فراموش کردید، چون امر رفته روی صرف الوجود، صل مع السورة، اثر شرعی جزءیت رفته روی صرف الوجود سوره در نماز، نه این سوره در این نماز اول وقت، این را در مانعیت هم می شود بیان کرد، که آقا مانعیت قهقهه نرفته روی قهقهه در این نماز، گفتن نمازی بخوان صرف الوجود نماز با ترک قهقهه، قهقهه در نماز اول وقت مانعیت ندارد، به این معنا که چون صرف الوجود مطلوب است، نه اول الوجود فی اول الوقت، مانعیت در صرف الوجود، یعنی نمازی بخوانید که در او هیچ قهقهه ای نباشد، شما نماز اول وقت در او قهقهه هست نسیانا، مانعیت انتزاع می شود از تقید صرف الوجود نماز به عدم قهقهه نه تقید این نماز، این نماز که مقید نیست، صرف الوجود نماز مقید است به عدم قهقهه، اگر این نماز را با قهقهه بخوانید مصداق صرف الوجود نیست، نهایت تقریب کلام مرحوم نائینی این است که بگوئیم در نسیان غیر مستوعب جزءیت ثابت است برای صرف الوجود، نه برای نماز اول وقت که سوره در آن بخوانم یا نخوانم، سوره در نماز اول وقت که اثر جزءیت ندارد، این تعبیر در کلمات آقای صدر هم هست که جزءیت اثر صرف الوجود است وما هم قبلا عرض می کردیم وفعلا، ولی فعلا به عنوان غایة ما یمکن ان یدافع به از نظریه ای که مرحوم صاحب کفایة، امام، آقای داماد و عده ای از اعلام قائل شدند که حدیث رفع النسیان می تواند تصحیح کند عمل ناسی را، ما سعی می کنیم از اشکالها جواب بدهیم، اگر موفق شدیم از اشکالات جواب بدهیم اگر جواب قانع کننده بود ملتزم می شویم که حدیث رفع النسیان تصحیح می کند عمل ناسی را، فعلا نهایت سعی می کنیم که جواب بدهیم از اشکالات به استدلال حدیث رفع النسیان.

می گوئیم درست است که جزءیت یعنی امر به صرف الوجود صلاة مع السوره مثلا، مانعیت هم یعنی امر به صرف الوجود مع عدم القهقهه، ولی جزء الطبیعه عرفا جزء الفرد هم هست، بحث ما بحث عرفی است، ما می گوئیم من نماز خواندم بدون سوره، بعد از نماز می گویم من جزء این نماز را که سوره بود ترک کردم نسیانا، این نظر عرفی است، چون اگر شارع امر را می برد روی جامع، می گفت یا نماز با سوره بخوان یا نماز بدون سوره در حال نسیان، این نماز بدون سوره در حال نسیان مصداق جامع تکلیف بود، ولی شارع اگر بگوید حتما نماز با سوره بخوان، خوب عرف می گوید تو ترک کردی جزء این نماز واجب را، از نظر عقلی نماز اول وقت مصداق واجب است خودش واجب نیست، ولی از نظر عرفی مصداق واجب واجب است، می گوید نماز واجب می خوانم قربة الی الله،

پس همه این عرفها اشتباه می کنند؟! باید بگوید نماز مصداق واجب می خوانم قربة الی الله؟!، عرفی نیست این مطلب، عرف می گوید نماز واجب می خوانم، چون مصداق واجب است واجب میبیند، جزء واجب جزء طبیعت واجبه عرفا جزء مصداق واجب هم هست، ولذا بله می توان گفت سوره عرفا جزء این نماز هم بود، این نماز باید با سوره باشد، ولی من فراموش کردم، جزءیت سوره را در این نماز به نظر عرفی چرا نشود رفع کرد، واوضح من ذلک مانعیت، مانعیت انحلالی است، این قهقهه در نماز اول وقت مانعیت دارد یا ندارد، اگر ندارد چرا ما را اذیت می کنید همین نماز کافی است اگر مانعیت دارد رفع النسیان بردارد این مانعیت را.

ایراد پنجم، که اشکال سوم محقق نائینی است: فرموده ما یک تکلیف ارتباطی داریم به اکثر، این تکلیف را بردارید اگر می خواهید، ولی رفع این تکلیف به اکثر به معنای وضع تکلیف به اقل نیست، حدیث رفع رافع است واضع که نیست، شما رفع کنید تکلیف به اکثر چطور می خواهید اثبات کنید وضع تلکیف به اقل را، اگر می خواهید بگوئید این تکلیف به جزء منسی برداشته شد، تکلیف ارتباطی است، وضعش هم ارتباطی است رفعش هم ارتباطی است، مگر می شود فقط این امر به این جزء را که منسی است بردارید، ارتباطی است باید کل را بردارید، قابل وضع ورفع استقلالی نسیتند.

اقول: جوابش این است که ما حدیث رفع را در جزءیت جاری کردیم نه در امر به اکثر، بله در مقام ثبوت وضع جزءیت به وضع امر به اکثر است، اما ما حدیث رفع را کجا تطبیق می دهیم، بر چه چیز تطبیق می کنیم، بر جزءیت همین که حیثیت تعلیلیه تطبیق حدیث رفع بر جزءیت این است که جزءیت قابل رفع است به رفع منشأ انتزاع آن، امر به اقل را برداریم بجایش امر به اقل بگذاریم رفع می شود جزءیت برای این جزء منسی، وما حدیث رفع را در جزءیت پیاده کردیم اینها تخریج ثبوتی است، چکار داریم به تخریج ثبوتی، تخریج ثبوتی می گوید امکان دارد رفع جزءیت، ولی تمسک به اطلاق اثباتی که می کنیم حدیث رفع را بر خود جزءیت تطبیق می دهیم، ورفع جزءیت اینجا رفع امر ثقیل است، اگر این جزء منسی جزء باشد ناسی بیچاره می شود، باید دو مرتبه عمل را اعاده کند، باید در مثال حج بیچاره برود فیش بخرد دو مرتبه حج برود، یا در نماز بلند شود نماز بخواند اعادة او قضاءا، چطور بگوئیم رفع جزءیت این رفع امر ثقیل نیست، جزءیت برای ناسی ثقیل است، زیرا می گوئید نمازت درست نیست دو باره نماز بخوان.

هذا غایة ما یمکن ان یدافع به عن التمسک بحدیث رفع النسیان برای اثبات عمل ناسی، ان شاء الله فردا ببنیم آیا این مطالب را باید قبول کنیم یا جای ایراد دارد، والحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 24/12/93

جلسه 1134

بحث راجع به تمسک به حدیث رفع النسیان بود برای اثبات صحت عمل ناسی، خلاصه استدلال این بود که حدیث رفع جاری می شود به لحاظ جزءیت مطلقه این جزء در حال نسیان، جزءیت مطلقه مثلا سوره به لحاظ حال نسیان انتزاع می شود از اینکه هر کجا امر باشد به نماز امر به نماز فاقد سوره نیست بلکه امر به نماز مشتمل بر سوره است، این منشأ انتزاع جزءیت مطلقه می شود، و رفع جزءیت مطلقه به این است که امر به نماز با سوره را در حال نسیان بردارند و بجایش امر به نماز فاقد السورة بگذارند.

جزءیت مطلقه در مورد نسیان ثقل آور است برخلاف موارد عجز مثلا، شخص عاجز چون ملتفت هست به عجزش اگر به او بگویند سوره در حق شما هم جزء نماز هست یعنی اگر امری باشد به نماز امر به نماز مع السورة هست ما امر به نماز فاقد السورة نداریم حتی در مورد شمای عاجز، خوب اگر این را شخص عاجز بشنود این توسعه برای اوست، ترک می کند نماز را، این سبب تضییق نیست، و لذا شرطیت مطلقه طهارت از حدث برای فاقد الطهورین سبب توسعه بر اوست نه سبب تضییق، نماز را اداءا ترک می کند بعدا قضاء می کند، اما در مورد ناسی چون ناسی ملتفت نیست به نسیان خودش او اقل را اتیان می کند، اگر جزءیت سوره مطلقه باشد نسبت به حال نسیان جز کلفت و ضیق برای او چیزی ندارد چون نتیجه اش وجوب اعاده یا قضاء هست، و لذا گفته می شود که حدیث رفع تطبیق می شود بر جزءیت این جزء مثل سوره در حال نسیان، او را رفع می کند به فرع منشأ انتزاع آن، رفع منشأ انتزاع جزءیت چه بود؟ جزءیت سوره در حال نسیان اگر بخواهد رفع شود باید منشأ انتزاعش رفع شود، منشأ انتزاع جزءیت چه بود که او را رفع کنیم، منشأ انتزاع جزءیت این بود که ما امر به مرکب فاقد این جزء نداشتیم، هر کجا امر داشتیم به مرکب مثل نماز مشتمل بر این جزء بود، این منشأ انتزاع عوض می شود، عوض شدنش به این است که یک امری متوجه نماز فاقد سوره می شود در حال نسیان، نه اینکه حدیث رفع را مستقیما ما در مورد این اثبات امر به ناقص تطبیق کنیم، بلکه ما حدیث رفع را نسبت به جزءیت در حال نسیان تطبیق کردیم و تخریج ثبوتی آن این است که یک امری تعلق بگیرد به این عمل فاقد این جزء منسی.

اقول: ما به نظرمان این مطلب ایراد دارد:

ایراد اول: ایراد مبنایی بود می گفتیم از حدیث رفع بیش از رفع این عناوین تسعه از عالم تبعه و مسئولیت مکلف استفاده نمی شود، شاهدش هم در همان روایت عیاشی هست که نقل می کند از عمرو بن مروان خراز عن ابی عبد الله علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله رفعت عن امتی اربع خصال ما اضطروا الیه و ما نسوا و ما اکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ذلک فی کتاب الله قوله "ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او أخطأنا"، حضرت آیه را مستند حدیث رفع النسیان قرار دادند، البته سند تمام نیست واین را به عنوان مؤید ذکر می کنیم، فلا یستفاد من حدیث الرفع رفع جمیع الآثار.

ایراد دوم: برفرض ما در حدیث رفع قائل بشویم به رفع ادعائی که مسلک مرحوم نائینی و امام قدهما است، یا قائل بشویم به رفع از عالم تشریع، یعنی این عناوین در عالم تشریع موضوع اثر قرار نگرفته اند، آنی که بر اثر نسیان رخ داد این بود که ترک کرد این مکلف جزء را، جزءیت که اثر ترک جزء نیست تا بخواهیم او را رفع کنیم، رفع النسیان طبق مسلک رفع ادعائی اقتضاء می کند که این ترک السورة مثلا کَلاترک باشد نه اینکه آثار فعل را داشته باشد، می گویند رفع النسیان یعنی ترک کردید سوره را عن نسیان شتر دیدی ندیدی این کلاترک است آثار ترک را ندارد، اما نمی گوید آثار فعل را هم دارد، یا طبق رفع از عالم تشریع این ترک سوره موضوع اثر نیست در عالم تشریع و تقنین اما آثار فعل که بار نشده بر او، جزءیت اثر ترک نیست.

لایقال: اثر ترک این جزء وجوب اعاده و قضاء هست، خوب آن اثر را برداریم.

فانه یقال: در حدیث رفع قبلا مطرح شد که حدیث رفع فقط آثاری را بر می دارد که موضوعش فعل مکلف است بما هو منتسب الیه، و لذا اگر بدن ما با خون ملاقات کند سهوا یا خطائا یا اضطرارا یا اکراها وجوب غسل او برداشته نمی شود، زیرا اصابت خون به بدن بما هو فعل المکلف موضوع اثر شرعی نیست، بلکه بما هو شئ من الاشیاء موضوع اثر است ولو مستند به مکلف نباشد، مثل اینکه در خواب قطره خون بیفتد روی لباس مکلف خوب این موضوع می شود برای وجوب غسل، حدیث رفع که این آثار را بر نمی دارد، بلکه حدیث رفع ناظر به آثاری است که مترتب است بر فعل مکلف بما هو فعل المکلف، ترک اتیان به واجب بما هو فعل المکلف موضوع نیست برای وجوب اعاده و قضاء، ولو این ترک منتسب به مکلف نباشد، انتراک باشد نه ترک، مثل اینکه دست و پای مکلفی را ببندند نگذارند ا واتیان کند به این واجب خوب فوت الواجب صدق می کند - حالا فوت واجب شأنی، او بحث دیگری است، اگر در تمام وقت این عذر باقی بود واجب فعلی ندارد ولی واجب شأنی فوت شد، مثل نائم که می گویند فاتته فریضة با اینکه نائم واجب فعلی ندارد-، فوت ترک منتسب به مکلف نیست، لذا حدیث رفع نمی تواند وجوب اعاده و قضاء را بردارد، اثر شرعی مترتب بر فعل منتسب به مکلف نیست، مثل اینکه شما اصابة النجس للجسد را موضوع قرار دادید برای وجوب غسل، حالا ممکن است یک فردی از اصابت مستند به شما باشد شما دستتان را زخمی بکنید خون بیاید، اما موضوع اثر شرعی ذات اصابت است نه اصابت منتسبه به شما.

اما اینکه بگوئیم منسی که اتیان سوره است این رفع شد و اثر این منسی جزءیت است، یعنی منسی اتیان این جزء است او را رفع کردیم و جزءیت را از او برداشتیم، این خلاف ظاهر حدیث رفع است، حدیث رفع که می گوید رفع النسیان نه اینکه یعنی رفع المنسی، بلکه یعنی فعلی که ناشی است از نسیان آن رخداد ناشی از نسیان را رفع کردیم، بیش از این ظهور ندارد رفع النسیان، حالا این اشکال اول بنائی ما مبتنی بر این استظهار است که رفع النسیان یعنی رفع ما صدر عن نسیان ن فعل او ترک، ولی اثر ترک را برداشتن غیر از این است که اثر فعل را جعل کنیم.

ثالثا: که اشکال دوم بنائی ما است این است که اصلا جزءیت به نظر ما حتی در دیدگاه عرف واقعیتی وراء آن امر مولوی ندارد، نه مجعول بالاصالة است نه مجعول بالتبع است و نه مجعول بالعرض و المجاز عقلی است، از نظر عرفی هم نمی شود بگوئیم مجعول است حقیقةً، نخیر از نظر عرفی هم مجعول بالعرض و المجاز است، یعنی عرف هو متوجه این مجاز هست، اصلا وقتی شما می گوئید سوره جزء نماز است دارید بیان آخری می کنید از امر در تکالیف.

و لذا ما یک مثال عرفی می زنیم ببینید عرف به رفع النسیان در این مثال تمسک می کند یا نه، مولا به عبدش گفت در روزهای شنبه آش بپز که در او لپه باشد وشور نباشد، و اگر آنچه را ما از تو خواستیم انجام ندادی فردای آنروز آن را جبران کن و انجام بده، یک جا هم این مولا گفته رفع عن عبیدی ما نسوا، ببینید عرف با این چه می کند؟ این عبد فراموش کرد، حالا در نسیان غیر مستوعب یا مستوعب هر دو را مثال می زنیم، اول از نسیان مستوعب مثال می زنیم، موقع ظهر شد دید آشی پخته که لپه ندارد و دیگر فرصت هم نیست چون تا اذان ظهر فرصت بود برای تهیه آش، و یا آشی پخته که شور است، فردای روز شنبه یک مروری می کند به دستورهای مولا می گوید مولا به من گفت آشی بپز روز شنبه که لپه داشته باشد وشور نباشد و اگر خواسته مرا روز شنبه انجام ندادی روز دیگر آن را جبران کن و قضاء کن، رفع النسیان هم دست عبد هست، می گوید آن امر مولا دیروز از روی فراموشی تخلف شد ما هم می گوئیم آن امر رفع شد بخاطر رفع عن امتی عن نسیان، ولی من دستور دارم اگر ترک کنم انجام خواسته مولا را روز شنبه روز بعد آن را قضاء کنم خوب امروز باید قضاء کنم دیگر، جزءیت لپه در آش یا مانعیت شوری در آش اینها عناوین مشیره است اینها اصلا اصالت و واقعیت ندارد غیر از همان امر، اینها همان امر است و مجرای حدیث رفع هم باید همان امر باشد، آنی که واقعیت دارد هما امر مولاست، حالا تا چه رسد به اینکه نسیان غیر مستوعب باشد، همان روز شنبه صبح زود آش گذاشتم ساعت نه دیدم این آش شور شده، نمی شود گفت رفع النسیان، واقعا ظهر که شد مولا می گوید آشی را که گفتیم بپز شور نباشد بیاور، می گوید مولا آش شوری پختیم ساعت نه متوجه شدیم شور است، مولا می گوید هر هفته تو ساعت نه بلند می شدی آش می پختی این هفته ساعت آش پختی که از روی اشتباه و فراموشی شور بود می توانستی بعدش آش بپزی که شور نباشد، نمی توانی در او رفع النسیان جاری کنی، چون ما امرت کردیم آشی بپزی که شور نباشد تو فراموش نکردی می توانستی در وقت خودش آن امر را امتثال کنی و نکردی، عقاب هم می کند در این مثال که نسیان غیر مستوعب است.

شما اگر می فرمائید معلوم نیست عرف چه می کند، اگر این را می فرمائید ما هم آخرش می گوئیم بله معلوم نیست واقعا عرف برای جزءیت و مانعیت یک ما بازاء مستقلی در خارج داشته باشد و اوو اقعیت داشته باشد تا او بشود مجرای رفع النسیان، باید یک واقعیتی باشد تا بعد ما حدیث رفع را در او جاری کنیم، اصلا واقعیتی ندارد جزءیت واجب غیر از آن وجوب، منتهی وقتی می گوئید جزء هست یعنی هر کجا امر داشتیم به این واجب آن امر مشتمل بر این جزء هم هست، عبد حساب کخ می کند می گوید مولا به من گفته آش بپز که لپه در او باشد و شور نباشد، یک وقت می گوئید اثر وجوب اعاده و قضاء است او را که عرض کردم اثر ترک است لا بما هو منتسب الی المکلف، اگر می گوئید خود جزءیت می گوئیم جزءیت اصلا واقعیتی ندارد وراء همین امر، منتهی وقتی می گویند جزءیت مطلقه یعنی ما اصلا امر نداریم به عمل فاقد این جزء می شود جزءیت مطلقه، آنچه واقعیت دارد همین امر است یعنی امر به آشی که لپه دارد و شور نیست، این امر است، خوب این امر در نسیان غیر مستوعب که مخالفت نشد، حدیث رفع النسیان ظاهرش این است که آن مخالفتی که نسیانا باشد اما در نسیان غیر مستوعب که مخالفتی نشد چون فرصت هست عرف به حدیث رفع النسیان تمسک نمی کند، ار تو مخالفتی صادر تا بگوئیم چون نسیانا بود اثر بر او مترتب نیست، و در نسیان مستوعب هم غیر از این امر مولا به پختن این آش پختن همرا با لپه بدون شوری غیر از این امر مولا ما واقعیتی نداریم، خوب رفع النسیان این امر را بردارد ما حرفی نداریم، اما مولا گفته آنچه را که من گفتم انجام ندهی فردای آنروز قضاء کن.

و لذا می بینید در معاملات چون امر نیست، عقد موقت همراه با ذکر مهر صحیح است، یعنی زوحیت مترتب می شود بر عقد موقت مع ذکر المهر، ذکر مهر شرط است در عقد موقت بر خلاف عقد دائم، در عقد موقت ولو نسیانا فراموش کنیم ذکر مهر را عقد باطل می شود، همانطور که به نظر صحیح اگر نسیان کنید ذکر اجل را هم باز عقد ابطل می شود خلافا للمشهور که می گویند نسیان احل باعث می شود که منقلب شود عقد موقت به عقد دائم مامی گوئیم نه این عقد باطل می شود، حالا نسیان ذکر مهر که مسلم همین حکم را دارد، خوب ما فراموش کردیم ذکر مهر را رفع النسیان را در چه چیزی جاری کنیم، شارع گفته هر کس عقد موقتی ببندد همرا با ذکر مهر و زن هم قبول کن زوجیت محقق می شود بین این دو، شارع این را گفته است، انتزاع می شود از این که ذکر مهر شرط است و الا آنی که از شارع صادر شده حکم به زوجیت عقیب عقد موقت مع ذکر المهر است، خوب شما فراموش کردید ذکر مهر را خوب موضوع نیست این عقد شما برای ترتب اثر زوجیت، حدیث رفع النسیان چه کار بکند اینجا، (فرض این است دلیل اولی مطلق هست ظاهر ادله این است که می گوید کسی که ترک کند واجب شأنی را باید قضاء کند، یعنی دلیل اجتهادی مما مطلق هست لا صلاة الا بفاتحة الکتاب، فقط ما می خواستیم رفع النسیان را حاکم بر او قرار بدهیم که ظاهرا نمی شود.

رابعا: که اشکال سوم مبنایی است، سلّمنا که حدیث رفع النسیان اقتضاء می کند رفع جزءیت جزء منسی را، اما چه می کنید با حدث السنة لا تنقض الفریضة که او را قبول دارید، او تفصیل می دهد می گوید آنی که شما ترک کرده این عن عذر که قدر متیقنش نسیان است اگر فریضه بود عمل شما باطل می شود، اگر سنت بود عمل شما باطل نمی شود، در صحیحه زراره می گوید ان الله فرض الرکوع و السجود و القراءة سنة فمن -دقت کنید فاء تفریع است- فمن ترک القراءة متعمدا اعاد الصلاة و من نسی فلا اعادة علیه، فاء تفریع است یعنی چون قرائت سنت است و فریضه نیست ترکش نسیانا مبطل نیست نسبت به نماز، فقط ترک عمدیش مبطل است، ظاهرش این است که یعنی اگر فریضه بود ترک نسیانا هم مبطل بود.

اینکه امام قده در کتاب الخلل فی الصلاة فرموده اند که نه السنة لا تنقض الفریضة اما اینکه الفریضة تنقض الفریضة این معلوم نیست، سنت اگر از روی نسیان ترک بشود مبطل فریضه نیست، اما فریضه اگر از روی نسیان ترک بشود مطلقا مبطل فریضه است؟ نه، این جمله شرطیه که نیست تا مفهوم داشته باشد، بله فی الجمله می فهمیم فریضه با سنت یک فرقی دارد، اما فریضه مطلقا این حکم را دارد که ترک او عن نسیان مبطل عمل هست؟ از کجا این را بگوئیم چون اطلاق ندارد، فقط از باب لغویت عنوان سنت صونا لکلام الحکیم عن اللغویة می فهمیم یک فرقی بین فریضه و سنت هست، اما اصلاق ندارد که بگوئیم پس فریضه مطلقا ترکش از روی عذر و نسیان موجب بطلان عمل واجب می شود.  
اقول: انصافا این فرمایش اما خلاف ظاهر است، مخصوصا این صحیحه زراره که خواندم که ان الله فرض الرکوع و السجود و القراءة سنة فمن ترک القراءة متعمدا اعاد الصلاة و من نسی فلا اعادة علیه، ولذا ما در مورد نسیان سنت می گوئیم فرق می کند با نسیان فریضه.

بله! اگر ما خودمان می خواستیم به حدیث لاتعاد تمسک کنیم شک می کردیم مثلا ترک احرام نسیانا در حج ترک سنت است یا ترک فریضه است، البته ما که می گوئیم ترک فریضه است چون در قرآن آمده "مادمتم حرما"، ولی حالا اگر شک می کردیم که احرام سنت است یا فریضه نمی توانستیم به حدیث السنة لا تنقض الفریضة تمسک کنیم چون می شد تمسک به عام در شبهه مصداقیه، و لکن اگر کسی آن اشکالهای قبلی را جواب بدهد و فقط نوبت برسد به همین اشکال اخیر، در مواردی این اشکال اخیر وارد است که احراز کنیم یک چیزی فریضه است تا نتوانیم به حدیث رفع النسیان تمسک کنیم، و الا می شود شک در تخصیص زائد، ما اگر فقط اشکالمان به حدیث رفع همین اشکال اخیر بود و از بقیه اشکالها تنزل کردیم و رفع ید کردیم در جایی که متیقن باشد یک جزءی فریضه است طبق مفهوم السنة لا تنقض الفریضه و یا مفهوم صحیحه زراره می گوئیم این اخلال به فریضه است و مبطل عمل است، ولی اگر شک داشته باشیم که این فریضه است یا سنت است چون معنای فریضه برایمان روشن نیست، می توانیم تمسک به حدیث رفع النسان بکنیم اگر اشکالهای قبلی را جواب بدهیم، در حالی که به خود حدیث السنة لا تنقض الفریضه نمی توانستیم تمسک کنیم چون مجمل بود. {این شبهه مفهومیه است که فریضه معنایش چیست آی معنایش مطلق ما شرعه الله است ولو در قرآن نیامده باشد یا خصوص آنچه که در قرآن آمده است، می شود شبهه مفهومیه مخصص منفصل می شود تمسک کرد به حدیث رفع النسیان، اگر هم یک موقعی شبهه مصداقیه شد استصحاب می کنیم عدم کونه فریضةً را و نفی می کنیم با استصحاب موضوعی فریضه بودن این مشکوک را}.

هذا تمام الکلام بلحاظ نسیان احد اجزاء الواجب.

مورد دوم برای شک در اطلاق جزءیت و شرطیت عذرهای دیگر غیر نسیان است، عذرهای دیگر مثل عجز خصوصیتی که دارد که فرق کرده با نسیان این است که امکان تکلیف عاجز از یک جزء به بقیه اجزاء این امکان امر او به بقیه اجزاء مسلم است جای بحث ندارد که به عاجز از سوره بگویند که صل بلا سورة، در ناسی بحث می کردیم که به ناسی سوره می شود گفت که ایها الناسی صل بلاسورة، اما در مورد عاجز مشکل ندارد که بگویند ایها العاجز عن السورة صل بلا سورة، و لذا آن بحث دلیلهای اجتهادی که اینجا هم می آید، آن بحث دلیل اجتهادی که مثلا لا صلاة الا بفاتحة الکتاب اطلاق دارد شامل فرض عجز هم می شود کما اینکه شامل فرض نسیان هم می شد، پس آن دلیل اجتهادی سوم یعنی اطلاق دلیل جزءیت و شرطیت نسبت به حال عجز و مانند آن اینجا هم می آید، که مثلا لاصلاة الا بفاتحة الکتاب اطلاق دارد شامل فرض عجز هم می شود کما اینکه شامل فرض نسیان هم می شد.

راجع به دلیل اجتهادی چهارم که در بحث نسیان گفتیم که تمسک به رفع النسیان بود در اینجا گفته اند دیگر نمی شود تمسک کرد، مثلا به رفع ما لایطیقون تمسک نکنید بگوئید ما جزءیت این جزء را در حال عجز بر می داریم به برکت رفع ما لا یطیقون.

مرحوم آخوند می گوید چرا نباید به رفع ما لایطیقون تمسک کنید برای رفع جزءیت این جزء در حال عجز؟ می گوید چون این خلاف امتنان است، شما با این کارتان می خواهید اثبات کنید که این عاجز از این جزء مکلف است به باقی اجزاء، این خلاف امتنان است، ولی در نسیان اینطور نبود، در نسیان موافق امتنان بود، چون ناسی عمل فاقد این جزء را انجام داده بود می گفتید عملت صحیح است، اما عاجز از این جزء تازه می خواهید به گردنش بگذارید که باید باقی اجزاء را بیاوری، خوب این خلاف امتنان است، ببینیم این فرمایش مرحوم آخوند تمام است یا نه ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 25/12/93

جلسه 1135

بحث در این بود که اگر شک بکنیم در اطلاق جزءیت یا شرطیت نسبت به حال غیر نسیان یعنی حال عجز و مانند آن مثل اکراه، اگر اطلاق لفظی باشد در دلیل جزءیت و شرطیت مثل لا صلاة الا بطهور ما به این اطلاق تمسک می کنیم و نفی می کنیم امر به عمل فاقد این شرط یا جزء را، می گوئیم اگر این عجز مستمر نباشد تا آخر وقت که خوب لا صلاة الا بطهور می گوید شما در اول وقت فاقد الطهورین هستی اگر الآن بخواهی نماز بخوانی نمازت بدون طهارت خواهد بود و این نمازت نماز نیست، نتیجه این می شود که باید صبر کند آخر وقت که واجد الطهور می شود نماز بخواند، و اگر این عذر مستمر است تا آخر وقت یقین پیدا می کند این مکلف که امر به مرکب تام که مشتمل بر این جزء یا این شرط باشد از او ساقط است، چون عاجز هست از اتیان به مرکب تام، شک می کند که آیا امر دارد به عمل فاقد آن جزء یا آن شرط که عاجز است از آن یا امر ندارد به عمل فاقد آن جزء یا آن شرط، لاصلاة الا بطهور مثلا می آید می گوید که ما نماز بدون طهور نداریم یعنی امری نداریم به نماز بدون طهور پس خیالت راحت باشد، امر به نماز با طهور نداری چون عاجزی و امر به نماز بدون طهور نداری چون لا صلاة الا بطهور، پس اطلاق دلیل جزءیت و شرطیت نسبت به حال عجز و نحوه نفی می کند امر به مرکب فاقد آن جزء یا آن شرط را.

یمکن ان یقال: ممکن است کسی در موارد عجز عرفی یا اکراه و اضطرار عرفی به ترک یک جزء یا یک شرط بگوید ما تمسک می کنیم به رفع ما لایطیقون برای نفی جزءیت یا شرطیت مطلقه این جزء یا این شرط که عجز عرفی داریم از اتیان آن یا اکراه شده ایم بر ترک آن، و ما با این رفع ما لایطیقون یا رفع ما استکرهوا علیه نفی می کنیم جزءیت یا شرطیت مطلقه این جزء یا این شرط را نسبت به حال عجز عرفی یا حال اکراه، نتیجه این می شود که این عمل فاقد این جزء یا این شرط در حال عجز عرفی یا اکراه صحیح خواهد بود.

اقول: این مطلب به نظر ما تمام نیست، تارة این عذر مستوعب و مستمر است تا آخر وقت، تارة غیر مستوعب است:

اگر مستوعب است این عذر تا آخر وقت، جریان رفع ما لایطیقون یا رفع ما استکرهوا علیه نسبت به جزءیت یا شرطیت مطلقه خلاف امتنان است، چون درست است که اگر حدیث رفع ما لایطیقون و ما استکرهوا علیه نبود عقل می گفت باید تحمل سختی بکنی متحمل ضرر بشوی و امتثال بکنی تکلیف مولا را به اتیان به اکثر، چون عاجز عقلی که نیستی، اکراه کردند مثلا تو را که اگر در نماز سوره حمد بخوانی باید صد هزار تومان پول بدهی، اگر نبود رفع ما استکرهوا علیه خوب ما باید متحمل ضرر می شدیم صد هزار تومان را می دادیم نماز می خواندیم همراه با فاتحة الکتاب، قبول است که حدیث رفع در اینجا وجودش امتنانی است، ولی عرض ما این است که اجراء حدیث رفع برای رفع جزءیت و شرطیت مطلقه خلاف امتنان است، خوب اجرا می کنیم این حدیث رفع ما لایطیقون و ما استکرهوا علیه را نفی می کنیم اصل تکلیف را به نماز با فاتحة الکتاب یا تکلیف به نماز با طهارت از حدث، این تکلیف به مرکب تام را نفی می کنیم، اما اینکه بیائیم جزءیت مطلقه این جزء را یا شرطیت مطلقه آن را نفی کنیم و رفع ما لایطیقون را نسبت به این جزءیت و شرطیت جاری کنیم که نتیجه اش بشود امر به مرکب ناقص یعنی امر به نماز بدون فاتحة الکتاب یا بدون طهارت این خلاف امتنان است، چون این مستلزم مشقت است، برفرض در بحث قبل که بحث نسیان بود ما بپذیریم جریان رفع النسیان را نسبت به جزءیت با شرطیت مطلقه یک شئ، اما در این بحث ما مشکل دیگری داریم و آن اینکه این جریانش خلاف امتنان است که رفع ما لایعلمون جاری بشود بگوید فاتحة الکتاب در حال عجز عرفی از آن جزء نماز نیست، یعنی شما مکلفید به نماز بدون فاتحة الکتاب، خوب تکلیف به اقل ثقل آور است، چون شما تکلیف به اکثر را رفع کردید می خواستم بروم بخوابم، پس حدیث رفع امتنانش این است که امر به اکثر را بردارد اما امر به اقل بیاورد این خلاف امتنان است، در حالی که اگر بخواهید حدیث رفع ما لایطیقون را در خود جزءیت مطلقه فاتحة الکتاب اجراء کنید تنها نفی وجوب اکثر نمی کند بلکه اثبات وجوب اقل هم می کند در این حال و این خلاف امتنان است، اصلا خلاف امتنان است که شما ب بجای اجرای حدیث رفع ما لایطیقون در اصل تکلیف به اکثر بیائید این را تطبیق کنید بر جزءیت مطلقه فاتحة الکتاب که معنایش این است که شما امر به اکثر ندارید ولی امر به اقل دارید، رفع جزءیت مطلقه این را می گوید، پس خلاصه عرض ما این است که اگر این عذر مستوعب است تا آخر وقت اگر عجز عقلی دارید از اتیان به این جزء که واضح است، چون عجز عقلی که اصلا مربوط به حدیث رفع نیست، امر به اکثر ساقط است یقینا، اگر بخواهید حدیث رفع را به لحاظ جزءیت مطلقه فاتحة الکتاب جاری کنید دقیقا خلاف امتنان است، چون اگر این حدیث نبود در مورد عجز عقلی شما می رفتید استراحت می کردید می گفتید من تکوینا عاجزم از نماز با فاتحة الکتاب و اطلاق جزءیت مطلقه فاتحة الکتاب طبق لا صلاة الا بفاتحة الکتاب می گوید اصلا نماز بدون آن نماز نیست، و ما هم چونکه عقلا نمی توانیم نماز با فاتحة الکتاب بخوانیم می رویم می خوابیم، اگر حدیث رفع ما لایطیقون که اصلا موردش عجز عرفی است نه عجز عقلی قطع نظر از این مطلب بخواهد جاری بشود خلاف امتنان بود، بحث را ما مربوط کردیم به جایی که عجز عرفی هست، آنجا هم می گوئیم خلاف امتنان است که رفع ما لایطیقون را به لحاظ جزءیت مطلقه یا شرطیت مطلقه جاری کنید، اصل حدیث رفع در اینجا امتنانی است، چون اگر حدیث رفع در این عجز عرفی نبود ما باید تحمل سختی می کردیم و نماز با فاتحة الکتاب می خواندیم، اگر رفع ما استکرهوا علیه نبود باید تحمل می کردیم آن ضرری را که آن شخص ظالم به ما متوجه می کند و نماز با فاتحة الکتاب می خواندیم، اما حدیث رفع که آمد دو جور می تواند بیاید، یک جور بیاید رفع کند وجوب اکثر را این امتنانی است، و قطعا وجوب اکثر را رفع کرده علی ایّ تقدیر، این قدر متیقن است، اما اگر بیاید جزءیت مطلقه فاتحة الکتاب را بردارد بگوید در این حال عجز عرفی فاتحة الکتاب جزء نیست یعنی شما امر دارید به نماز بدون فاتحة الکتاب خوب این خلاف امتنان است.

اما در فرضی که عذر مستوعب نباشد، اول وقت عجز عرفی دارم از قرائت فاتحة الکتاب، اما وسط وقت که شد قادر خواهم بود عرفا، اینجا اصل تکلیف مسلم است این محل بحث نیست، منتهی نمی دانیم تکلیف ما به نماز با فاتحة الکتاب است تعیینا یا مخیریم بین نماز با فاتحة الکتاب یا نماز بدون آن در حال عجز از فاتحة الکتاب، اینجا برائت از جزءیت در این حال عجز امتنانی است توسعه می دهد به ما، می گوید بر شما متعین نیست نماز با فاتحة الکتاب و نتیجه اش می شود تخییر، و لکن ظاهر حدیث رفع این است که جایی که تکلیف ما لایطاق است رفع ما لایطیقون، جائی که اکراه می شوید بر مخالفت تکلیف رفع ما استکرهوا علیه، اما اگر این عذرها غیر مستوعب باشد که اول وقت نمی گذارند یا نمی توانید نماز با فاتحة الکتب بخوانید، خوب متعین نیست که اول وقت نماز بخوانید صبر کنید آخر وقت نماز بخوانید، تکلیف به صرف الوجود نماز بر شما مالایطیقون و مااستکرهوا علیه نیست.

این راجع به ما لایطیقون و ما استکرهوا علیه برای رفع جزءیت این جزء یا این شرط در حال عجز یا اکراه و مانند آن، که به نظر ما جاری نیست، بلکه مرجع اطلاق دلیل جزءیت و شرطیت است مثل لا صلاة الا بفاتحة الکتاب یا لا صلاة الا بطهور.

اما اگر ما اطلاق در دلیل جزءیت نداشتیم، اطلاق دلیل شرطیت نداشتیم، مثل اینکه دلیل دلیل لبی بود، مثل دلیل شرطیت استقرار در نماز که دلیلش لبی است اطلاق ندارد نسبت به حال عجز و مانند آن، در این صورت یک وقت دلیل مرکب اطلاق دارد به لحاظ ماده و متعلق، مثل اینکه ما در کتب علیکم الصیام پذیرفتیم اطلاق ماده و متعلق را ولی در اقیموا الصلاة نپذیرفتیم، خوب اگر اطلاق دارد دلیل مرکب به لحاظ ماده و متعلق آن نفی می کنیم شرطیت این شرط را در حال عجز یا جزءیت این جزء را در حال عجز و مشکل حل است، اما اگر مثل اقیموا الصلاة است که دلیل مرکب به لحاظ ماده اطلاق ندارد دلیل شرطیت استقرار هم اطلاق ندارد نوبت رسید به اصل عملی، مرحوم آخوند فرموده اصل عملی جاری می شود می گوید شما ار این حال که عاجزید از این جزء و شک دارید که مکلف هستید به بقیة الاجزاء برائت جاری کنید از وجوب بقیة الاجزاء، برائت جاری کنید از وجوب آن عمل فاقد این جزء یا این شرط، بعد صاحب کفایه می گوید مبادا برائت جاری کنید از جزءیت این جزء در حال عجز، چون این خلاف امتنان است، چون این برائت یعنی رفع ما لایعلمون بخواهد بگوید حالا که شک دارید که استقرار در حال عجز از آن باز شرط است که نتیجه اش این می شود که شما مکلف به نماز نیستید چون نمی توانید مستقر بشوید در این نماز، یا در این حال شرط نیست پس مکلفید به نماز بدون استقرار، می گوید مبادا رفع ما لایعلمون جاری کنید برای نفی شرطیت استقرار در این حال، چون این موجب تضییق است نه موجب توسعه و امتنان، این معنایش این است که پس بر شما واجب شد نماز بدون استقرار.

اقول: این فرمایش صاحب کفایه به نظر ما ایراد دارد، اولا: اگر عذر مستمر بود تا آخر وقت ما اصلا شک داریم در اصل تکلیف به این عمل فاقد این جزء یا این شرط، اصل برائت از جزءیت در این حال بخواهد اثبات کند وجوب این عمل فاقد این جزء را می شود اصل مثبت، بحث خلاف امتنان که نیست، اصلا بر فرض حدیث رفع بگوید من امتنانی نیستم باز هم این حدیث رفع اصل مثبت می شود که بخواهد اثبات کند تکلیف به این نماز فاقد استقرار را، پس اشکال این نیست که خلاف امتنان است بلکه اشکال این است که اصل مثبت است.

ثانیا: در موارد عجز عرفی یا اکراه چرا می گوئید خلاف امتنان است که حدیث رفع جاری بشود، اگر حدیث رفع نبود که ما باید تحمل می کردیم این سختی و این اکراه را، پس باید ما اینجا بگوئیم که جریان حدیث رفع امتنانی هست اما جریان حدیث رفع از اصل تکلیف امتنانی است، حالا شاید مقصود صاحب کفایه هم همین باشد که کلام ما می شود توضیح نسبت به فرمایش ایشان که اینکه بگوئیم حدیث رفع در اینجا خلاف امتنان است نه در موارد عجز عرفی موافق امتنان است، منتهی تمسک به حدیث رفع برای نفی تکلیف موافق امتنان است، اما جریان حدیث رفع برای نفی جزءیت در حال عجز نه این خلاف امتنان است، عبارت ایشان خالی از مسامحه شاید نباشد، پس اشکال دوم ما این است که در موارد عجز عرفی و اکراه ما می گوئیم تکلیف به اکثر اگر رفع ما استکرهوا علیه او را بردارد که امتنانی است، تکلیف به اقل هم یعنی تکلیف به این عمل فاقد این جزء مشکوک است در این فرض صاحب کفایه رفع ما لایعلمون هم امتنانی است که این تکلیف مشکوک را بردارد، و اگر بخواهد رفع ما لایعلمون جزءیت این جزء را در این حال عجز بردارد این اصل مثبت است، غیر از اینکه خلاف امتنان است اصل مثبت هم هست، اشکال اول ما به صاحب کفایه این بود که مشکل حدیث رفع در اینجا امتنانی بودن آن نیست.

پس مشکل ما این است که اصل مثبت می شود که بخواهد اثبات کند تکلیف به مرکب فاقد این شرط استقرار را اثبات کند که نماز بدون استقرار بر شما واجب است با اینکه ما شک داریم در وجوب آن، اشکال دوم این است که در مواردی که عجز عقلی نیست بلکه عجز عرفی است یعنی بسیار سخت است که ما نماز بخوانیم با استقرار، عجر عرفی داریم نه عجز عقلی، اینجا جریان حدیث رفع خلاف امتنان نیست، آنوقت آن اشکال پیش می آید که حدیث رفع اگر جاری بشود امتنانی است، چون اگر این حدیث رفع نبود ما باید تحمل سختی می کردیم نماز با استقرار می خواندیم، آنوقت مجبوریم آن مطالبی را بگوئیم که صاحب کفایه ممکن است قبول نکند، و آن این است که حدیث رفع اگر بخواهد شرطیت استقرار را در این حال بردارد این خلاف امتنان است، نه اینکه اصل جریان حدیث رفع خلاف امتنان است، اینکه بخواهد برود روی جزءیت و شرطیت و او را بردارد خلاف امتنان است، و لذا آنی که موافق امتنان است این است که اصل تکلیف را در این حال بردارد، و این نیاز به ذکر داشت که ذکر نشده این مطلب در کفایه.

این در صورتی است که عذر مستوعب باشد تا آخر وقت، و ظاهرا صاحب کفایه هم نظرش به این صورت است، اما در عذر غیر مستوعب اگر فرض صاحب کفایه او باشد که نوبت به اصل عملی رسیده، ما اول وقت اگر نماز بخوانیم در هواپیما استقرار نداریم بدنمان تکان می خورد ولی می توانیم از هواپیما پیاده شویم ساعت سه بعد از ظهر و نماز با استقرار بخوانیم، نمی دانیم آیا شرطیت استقرار در این عذر غیر مستمر تا آخر وقت ثابت است یا ثابت نیست، اینجا که دیگر ما مشکلی نداریم، اگر اطلاقی نداشته باشیم در دلیل شرطیت استقرار و نوبت به اصل عملی برسد معلوم است که اصل عملی نفی می کند لزوم استقرار را در این حال، اصل تکلیف معلوم نمی دانیم بر ما متعین است نماز با استقرار یا مخیریم بین نماز با استقرار یا نماز بی استقرار در این حال، خوب برائت جاری می کنیم از وجوب نماز با استقرار در این حال، و اینجا اصل برائت به درد می خورد، این راجع به اصل این بحث.

مطلب: اگر در عجز از یک جزء یا یک شرط نوبت برسد به اصل عملی که اصل برائت هست به نظر مختار، ما تارة عذرمان مستوعب است و تارة عذرمان مستوعب نیست، اگر عذرمان مستوعب باشد مثلا فاقد الطهورین تا آخر وقت فاقد الطهورین است، علم اجمالی پیدا می شود که یا بر این شخص واجب است نماز بدون طهارت در داخل وقت و یا واجب است قضاء نماز، این علم اجمالی در نسیان مستوعب هم بود اما این علم اجمالی بعد از خروج وقت بود، چون در نسیان مستوعب ناسی نماز بدون سوره خواند وقت گذشت متذکر شد، او هم علم اجمالی پیدا می کند که یا داخل وقت نماز بی سوره بر من واجب بود بنا بر امکان تکلیف ناسی به اقل، یا اگر او بر من واجب نبوده پس الآن قضاء نماز بر من واجب است، ولی این علم اجمالی منجز نیست، چون موقعی این علم اجمالی پیدا می شود که یک طرف از محل ابتلاء خارج شده، اما در مانحن فیه در داخل وقت این عاجز مثلا این فاقد الطهورین ملتفت و متذکر است، عاجز از طهارت از حدث می گوید من امروز نمی توانم نماز با طهارت از حدث بخوانم، لذا برایش علم اجمالی حاصل می شود که یا در داخل وقت نماز بدون طهارت بر من واجب است یا در خارج وقت باید نماز را با طهارت قضاء کنم، البته این علم اجمالی در جائی است که تکلیف تکلیفی است که قضاء دارد مثل نماز، اما در جائی که اصلا بحث قضاء مطرح نیست آنجا علم اجمالی حاصل نمی شود، آنجایی که تکلیف قضاء دارد مثل نماز این علم اجمالی هست، این علم اجمالی در عذر مستوعب تمام وقت حاصل می شود، ان شاء الله فردا بررسی می کنیم که این علم اجمالی منجز است یا نه.

اما در عجز غیر مستوعب مثل همان مثال عدم استقرار در هواپیما در اول وقت که نوبت رسیده به اصل عملی، آنجا واضح است که متذکر است این شخص همان موقع می گوید من نمی دانم آیا من مکلفم به خصوص نماز با استقرار تعیینا چون آخر وقت متمکن خواهم بود از این شرط یا مخیرم بین نماز با استقرار یا نماز بدون استقرار در این حال، می شود دوران امر بین تعیین و تخییر، کسانی که در دوران امر بین تعیین و تخییر برائت از تعیین را قبول دارند اینجا هم برائت از تعیین جاری می کنند، اما در مورد عجز مستمر تا آخر وقت مثل فاقد الطهورین گفته می شود که یک علم اجمالی منجزی هست که اقتضاء می کند که هم نماز در داخل وقت بخوانیم بدون طهارت و هم این نماز را قضاء کنیم در خارج وقت با طهارت، ان شاء الله فردا این علم اجمالی را بررسی می کنیم که منجز هست یا منجز نیست، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 26/12/93

جلسه 1136

بحث راجع به این بود که اگر شک کردیم در اطلاق جزءیت ویا شرطیت نسبت به حال عجز، مرحوم آخوند فرمود مقتضای برائت عقلیه وشرعیه برائت از اصل تکلیف به این عمل است، که این مطلب درستی است چه عجز ما عجز عقلی باشد وچه عجز ما عجز عرفی باشد، چون فرض این است که ما اطلاقی در دلیل امر به مرکب و یا در دلیل جزءیت نداریم، رجوع کردیم به اصل عملی، فرض هم این است که عجز مستوعب تمام وقت است، عجز مستوعب تمام وقت وقتی شد احتمال هم می دهیم که این شرط یا جزء حتی در این حال هم شرطیت وجزءیت داشته باشد، مثل اینکه ما عاجز شدیم از طهارت از حدث، حالا یا عقلا عاجز شدیم یا عرفا عاجز شدیم، احتمال بدهیم که طهارت از حدث شرط است در نماز حتی در این حال، طبیعی است که این مساوق با شک در اصل وجوب نماز است، چون شاید نماز مشروط است حتی در این حال عجز به طهارت از حدث، چون عاجزیم امر فعلی نشدیم به نماز با طهارت، و چون شاید شرط مطلق باشد پس احتمال اینکه شرط طهارت از حدث مطلق هست این مستلزم این است که شاید ما اصلا تکلیف به نماز بدون طهارت هم نداشته باشیم، پس در اصل تکلیف به طهارت شک می کنیم برائت از اصل تکلیف جاری است، واین ربطی به اقل واکثر ندارد، شبهه بدویه محضه است، شک در اصل تکلیف است و برائت از آن جاری است.

منتهی یک اشکال فنی به صاحب کفایه وارد می شود، وآن این است که جناب صاحب کفایه شما در این بحث فرض کردید عجز مستمر است تا آخر وقت، چون اگر عجز غیر مستمر بود اصل تکلیف محرز بود، مثل اینکه ما اول وقت عاجز از استقرار هستیم در نماز، مثلا در قطار هستیم در اول وقت، شک کردیم استقرار شرط هست حتی در این حال یا شرط نیست، و فرض این است که این عذر عذر مستمر تا آخر وقت نیست، اصل تکلیف به نماز معلوم است، اگر نبود برائت شرعیه از شرطیت استقرار در این حال به نظر صاحب کفایه عقل مستقل بود به وجوب احتیاط، چون اقل و اکثر می شد و به نظر صاحب کفایه عقل مستقل بود به وجوب احتیاط، ولی شرع می گوید برائت جاری کن از لزوم استقرار در این عذر غیر مستوعب، پس نظر صاحب کفایه باید به عذر مستوعب تمام وقت باشد که برائت جاری کرده از اصل تکلیف به نماز.

اقول: می گوئیم جناب صاحب کفایه! شما در بحث گذشته در بحث نسیان جزء یا شرط که می گفتید عقل مستقل است اگر نبود برائت شرعیه از جزءیت یا شرطیت فی حال النسیان لاستقلّ العقل بوجوب الاحتیاط و اعادة العمل بعد از اینکه عمل را بدون جزء منسی آوردیم، شما آنجا فرض کردید نسیان غیر مستوعب را، چون اگر آنجا هم فرض می کردید نسیان مستوعب که بعد از خروج وقت ملتفت می شد شک می کرد در اصل وجوب قضاء، برائت از اصل وجوب قضاء جاری می شد، در آن بحث فرض را بردید روی نسیان غیر مستوعب، اقل واکثرش کردید در داخل وقت، گفتید نمی دانیم در نسیان غیر مستوعب جزء امر شدیم به اکثر داخل وقت یا نه امر ما به اتیان اکثر تعیینا نیست و شاید در حال نسیان این جزء جزءیت نداشته باشد، آنجا اینطور فرض کردید نسیان را غیر مستوعب گرفتید، ولذا گفتید یستقل العقل بوجوب الاحتیاط بلزوم اعادة العمل لولا البرائة الشرعیة و حدیث لاتعاد، ولی در این بحث عجز را مستوعب فرض می کنید بدون اینکه اصلا نامی ببرید که آقا ما در آنجا فرض ما نسیان غیر مستوعب بود والا اگر نسیان مستوعب تمام وقت بود و نماز بدون سوره خواندیم و بعد از خروج وقت متذکر شدم برائت از وجوب قضاء جاری می شد.

پس فرض ما در آنجا نسیان غیر مستوعب است، ولی فرض ما در عجز عجز مستوعب است، اگر می خواستید این دو فرض را جدا کنید باید تصریح می کردید نه اینکه به طور مطلق بیان کنید و آنجا نسیان غیر مستوعب منظور باشد و اینجا عجز مستوعب.

در مورد عذر مستوعب اگر واجب واجبی باشد که قضاء دارد یک علم اجمالی تشکیل می شود، مثل فاقد الطهورین که نمی داند بر او واجب است نماز اداءا یا واجب است بر او نماز قضاءا که اگر شارع تکلیف نکرده باشد این فاقد الطهورین را به اداء نماز بدون طهارت قطعا تکلیف کرده است او را به قضاء آن، چون از نائم که بدتر نیست، در نائم گفتند من نام عن الفریضة فلیقضها، گفته شده این علم اجمالی منجز است، این علم اجمالی مخالفت قطعیه اش در واقعه واحده ممکن نیست، برای اینکه اگر مکلف ترک کند نماز در داخل وقت را علم تفصیلی پیدا می کند به وجوب قضاء، پس طرف دوم علم اجمالی وجوب القضاء هست فی ظرف الاداء، نه وجوب القضاء فی ظرف ترک الاداء، وجوب قضاء در ظرف ترک اداء که معلوم بالتفصیل است، آنی که طرف علم اجمالی است این است که یا بر من اداء این نماز در داخل وقت واجب است ویا علی تقدیر الاداء قضاء آن واجب است، و الا علی تقدیر ترک الاداء که علم تفصیلی داریم به وجوب قضاء و او خارج است از طرف علم اجمالی، طرف علم اجمالی اطلاق وجوب قضاء هست، قضاء یقینا که اکثر است، فاقد الطهورین اگر قضاء بر او واجب باشد، فرض عجز مستوعب است، شما اگر نماز در داخل وقت نخوانید، در حالیکه فاقد الطهورین هستید بعد از خروج وقت علم تفصیلی به وجوب قضاء دارید، چه اداء واجب باشد چه واجب نباشد، به هر حال شما نخواندید، اگر اداء واجب هم بود شما نخواندید قضاء بر شما واجب شد علم تفصیلی دارید به وجوب قضاء در ظرف ترک اداء در داخل وقت.

پس آنچه طرف علم اجمالی است وجوب قضاء است در فرضی که اداء را در داخل وقت بخوانید، پس علم اجمالی دارید یا اداء این نماز واجب است بر شمای فاقد الطهورین ویا اطلاق دارد وجوب قضاء نسبت به فرض اتیان به این نماز در داخل وقت بدون طهارت، این علم اجمالی امکان مخالفت قطعیه اش وجود ندارد در واقعه واحده، شما اگر نماز را در وقت ترک کنید طرف دیگر علم اجمالی فرض نمی شود، طرف دیگر علم اجمالی وجوب القضاء است فی ظرف اتیان اداء، والا وجوب القضاء فی ظرف ترک الاداء معلوم تفصیلی است وخارج از علم اجمالی است.

در بحوث در مانحن فیه فرموده اند ما این علم اجمالی را منجز می دانیم، چون امکان مخالفت قطعیه به نظر ما شرط تنجیز علم اجمالی نیست، ما فرمایش مرحوم نائینی را قبول نداریم که اگر امکان مخالفت قطعیه نباشد علم اجمالی منجز نیست، ما می گوئیم علم اجمالی منجز است مثل علم اجمالی بحرمة احد الضدین، علم اجمالی داریم یا وقوف در مسجد حرام است یا وقوف در مدرسه، که مخالفت قطعیه ممکن نیست ولی این علم اجمالی منجز است.

اقول: خود ایشان در بحوث فقه در همان اوائل در بحث میاه در بحث فاقد الماء والتراب فرموده است این علم اجمالی منجز نیست، به نظر ما هم می آید که این علم اجمالی منجز نباشد به دو بیان:

بیان اول این است که: لاصلاة الا بطهور این علم اجمالی را منحل می کند، لاصلاة الا بطهور می گوید ما امر نداریم به نماز بدون طهارت، پس احتمال اینکه نماز بدون طهارت بر شما واجب باشد در این فرضی که فاقد الطهورین هستید این احتمال منتفی است، چون خلاف اطلاق لاصلاة الا بطهور هست، ولی این در صورتی است که چنین اطلاقی داشته باشیم، مرحوم آقای صدر فرض نکرده عدم اطلاق را، اصلا بحث را در فاقد الطهورین مطرح کرده که چنین اطلاقی داریم، بله اگر اطلاقی نداشتیم اشکال ما وارد نبود، در فاقد الطهورین اطلاق داریم لاصلاة الا بطهور، مفادش نفی نماز بلاطهور است، نفی می کند امر به اقل را، طبعا امر به اقل را وقتی نفی کرد در جائی که امکان امر به اکثر باشد اثبات می شود، در جائی که امر به نماز مسلم است لاصلاة الا بطهور می گوید امر به نماز بدون طهارت که ندارید، یعنی امر دارید به نماز با طهارت، در جائی که امکان تحصیل طهارت نیست لاصلاة الا بطهور می گوید امر به نماز بدون طهارت ندارید، خیالتان راحت، لاصلاة الا بطهور شرط وجوب است نفی می کند نماز بدون طهارت را، کما اینکه نفی می کند صحت آنرا، وقتی اثبات کردید ملازمه بین شیئن را و قطع دارید به عدم ملزوم قطع پیدا می کنید به عدم لازم، چون ملازمه است بین دو چیز اذا انتفی احدهما انتفی الآخر، مگر اصل عملی است که مثبتش حجت نباشد، اذا طلعت الشمس فالنهار موجود وقتی دلیل دارید که شمس طلوع نکرده پس نهار موجود نیست.

ثانیا: بیان دوم این است که: دلیل بر منجزیت علم اجمالی و تعارض اصول در اطراف ارتکاز عقلاء است، خود شما می گوئید قبح عقلی ندارد ترخیص در مخالفت قطعیه، ارتکاز عقلائی است بر تعارض اصول در اطراف، یک مورد ذاتا مثل علم اجمالی به حرمت احد الضدین هست که ما امکان ارتکاب هر دو طرف را نداریم، و الا اصل برائت می گوید شما مجازید این ضد را مرتکب بشوید و اصل برائت از دیگری می گوید مجازید آن ضد را مرتکب بشوید، ما عملا امکان جمع بین ایندو را نداریم، اینجا ارتکاز عقلائی بر مناقضه هست، ولی یک وقت اصل در خودش اخذ می کند یک قیدی را، مثل اینکه در اینجا اصل برائت از وجوب قضاء اخذ کرده قید اتیان به اداء را، که در فرض اتیان به اداء برائت از وجوب قضاء جاری است، از آن طرف هم برائت از وجوب اداء هم جاری است، اصلا چنین اصلی خلاف ارتکاز عقلاء نیست، فرق می کند با اینکه اصل مطلق است ولی شما عملا نمی توانید هر دو طرف را مرتکب بشوید، مثل برائت از حرمت وقوف مسجد ساعت نه، وبرائت از وقوف در مدرسه ساعت نه، علم اجمالی دارید یکی از این دو حرام است، اینجا دو تا ترخیص مطلق است، من امکان جمع ندارم، اما اگر ترخیص مشروط بود برائت از وجوب قضاء در فرض اتیان به اداء جاری است، از آن طرف برائت از وجوب اداء هم جاری است، چه محذوری دارد، پس در طرف دوم احتیاط در طرف اول را اخذ کردید، گفتید در فرض اداء شک داریم در وجوب قضاء.

و ان شئت قلت: اگر از ترخیص در یک طرف و مخالفت احتمالیه در یک طرف علم تفصیلی به طرف دیگر لازم بیاید ما چنین ارتکازی نداریم که بخواهد این علم اجمالی را بگوید منجز است و اصول در اطرافش تعارض می کنند، در حرمت احد الضدین که این طور نیست، ارتکاب احد الضدین که موجب علم تفصیلی به حرمت ضد آخر نمی شود.

بله در تعدد واقعه علم اجمالی تشکیل می شود، که شما اگر امروز اداء کردید در داخل وقت نماز خواندید بدون طهارت، وبعد از خروج وقت نماز بعدی را هم فاقد الطهورین هستید، علم اجمالی پیدا می کنید که یا قضاء نماز قبلی که نماز صبح باشد که بدون طهارت خواندید واجب است یا اداء نماز ظهر و عصر مع فقد الطهورین واجب است، واگر بخواهید بگوئید من اصلا نماز صبح را در داخل وقت نمی خوانم که علم تفصیلی به وجوب قضاء پیدا کنم، ولی چون تعدد واقعه است می گوئیم مخالفت قطعیه تدریجیه لازم می آید، طبق اصل برائت نماز صبح نخوانید و اداء نکنید نماز صبح را، درست است که علم تفصیلی به وجوب قضاء پیدا می کنید، ولی در نماز ظهر وعصر اگر بیائید رجاءا نماز ظهر وعصر را در وقت بخوانید و برائت از وجوب قضائش هم جاری کنید مخالفت قطعیه می شود.

اگر دو واقعه باشد هم نماز صبح و هم نماز ظهر وعصر، امروز از اذان صبح تا غروب آفتاب فاقد الطهورین هستید، اگر نماز صبح را بخوانید بعدش علم اجمالی پیدا می کنید یا آن نماز صحیح نبود پس قضائش واجب است و یا صحیح بود خوب نماز ظهر وعصر هم مثل او باید در داخل وقت خوانده بشود، علم اجمالی به وجوب قضاء آن نماز صبح که اداءا خواندید و‍ یا وجوب اداء نماز ظهر و عصر پیدا می کنید، و اگر هم نماز صبح را نخوانید طبق اصل برائت از وجوب اداء می شود ترخیص در مخالفت قطعیه تدریجیه، چون اصل برائت از وجوب اداء نماز گفت نماز صبح می توانی نخوانی و شما نخواندید، نماز ظهر وعصر را رجاءا در داخل وقت خواندید اصل برائت از وجوب قضائش جاری کردید، یکی از این دو اصل اشتباه است، مخالفت قطعیه تدریجیه می شود.

اگر فاقد الطهورین مکلف است به نماز داخل وقت شما چرا نماز صبح را داخل وقت نخواندید، و اگر مکلف است به قضاء شما چرا قضاء نمی کنید نماز ظهر وعصر را و اکتفاء می کنید به اداء آن، در تعدد واقعه علم اجمالی منجز هست، ولی در وحدت واقعه همانطور که در بحوث فقه آقای صدر ملتزم شده به نظر ما علم اجمالی منجز نیست.

اواسط جلسه 1136

فی قاعدة المیسور

بحث در این واقع می شود که آیا اگر ما عاجز بشویم از مرکب تام می شود با استصحاب بقاء وجوب یا روایات قاعده میسور اثبات کنیم وجوب مقدار مقدور را از اجزاء این مرکب یا نه؟

مرحوم نائینی فرموده است که ما استصحاب وجوب را جاری می کنیم و مشکلی نیست، قبل از طرو عجز بر ما واجب بود اتیان به این نه جزءِ از این ده جزء، حالا کار نداریم آن وقت وجوب ضمنی بود بالاخره وجوب داشت، نماز ده جزء دارد جزء دهمش را الآن ما عاجزیم، فرض کنید جزء دهمش استقرار است یا فاتحة الکتاب است، قبلا آن وقت که قادر بودیم آن نه جزء بر ما واجب بود، استصحاب می گوید این نه جزء قبلا که متیقن الوجوب بود استصحاب می کنیم بقاء وجوب آن را بعد از طروّ عجز نسبت به جزء دهم.

این استصحاب تقریب های متفاوتی دارد:

تقریب اول: یک تقریب همین است که استصحاب می کند وجوب اقل را یعنی وجوب نه جزء را،

اقول: اشکال این تقریب این است که اولا: آن نه جزء قبلا وجوبش ضمنی بود و او متیقن الارتفاع است، آنی که مشکوک است وجوب استقلالی این نه جزء است می شود مشکوک الحدوث، استصحاب جامع وجوب هم می شود استصحاب کلی قسم ثالث، کلی وجوب در ضمن وجوب ضمنی اقل یقینا مرتفع شد احتمال بقاء این کلی وجوب را در ضمن وجوب استقلالی این نه جزء می دهیم، استصحاب کلی قسم ثالث جاری نیست، هذا اولا.

ثانیا: این استصحاب اگر جاری هم باشد تا اثبات نکند وجوب استقلالی این نه جزء را فایده ندارد، برای اینکه می شود جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز، وجوبی که جامع است بین وجوب ضمنی که قابل امتثال نیست، امتثال وجوب ضمنی به این است که اقل را درضمن اکثر بیاوریم یعنی نه جزء را در ضمن ده جزء بیاوریم، که نمی توانیم، اگر این جامع وجوب در ضمن وجوب ضمنی است قابل تنجیز نیست چون قابل امتثال نیست، واگر وجوب استقلالی است قابل تنجز است، می شود جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز، و ما بارها گفته ایم استصحاب جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز جاری نیست و منجز نیست لاعقلا ولاعقلائا، مثل این است که من نمی دانم بر من واجب بود اکرام زید که دیگر نمی توانم اکرام کنم یا اکرام عمرو که می توانم اکرام کنم، اگر علم داشتم به وجوب مردد بین این دو، علم به وجوب داشتم ولی نمی دانم وجوب تعلق گرفته به اکرام زید غیر مقدور یا اکرام عمرو مقدور، چنین علمی عقلا و عقلائا صلاحیت تنجیز ندارد، زیرا عقل و عقلاء می گویند شاید تکلیف خورده به آن فعل غیر مقدور که شما معذور هستی، تعلق تکلیف به این مقدور مشکوک است اصل برائت دارد، وقتی علم اینطور بود استصحاب بالاتر از این نیست.

ان قلت: اگر شما بگوئید بسیار خوب، ما می آئیم با این استصحاب جامع وجوب اثبات می کنیم وجوب استقلالی را بقائا برای این نه جزء.

قلت: می گوئیم این اصل مثبت می شود و حجت نیست، این همه علماء زحمت کشیدند گفتند اصل مثبت حجت نیست حالا می خواهید اصل مثبت جاری کنید، پس این تقریب استصحاب درست نیست.

تقریب دوم: یک تقریب دیگری برای استصحاب هست، و آن تقریب این است که گفته اند آقا آن جزء دهم اگر رکن است و مقوّم است که هیچ، راجع به او استصحاب جاری نمی کنیم، ولی اگر از حالات است، مثل نماز با سوره ونماز بدون سوره، نماز با سوره و نماز بی سوره عرفا یک نماز است، فقط حالتش فرق می کند، شما در استصحاب همین را می گوئید که اگر تبدل حالات باشد استصحاب جاری است، آب کرّ یک مقدار کمی آب برداریم از او تبدل حالت است و لذا استصحاب کریت جاری است، و اما اگر بخش معظم از این آب را برداریم مثلا بیائیم بین دو طرف حوض یک دیواری بکشیم یا لوله ای که بین دو طرف حوض باز است را ببندیم این دو حوض از هم منقطع بشوند، اینجا استصحاب کریت جاری نیست، این دو حوض به هم وصل بودند با این لوله وسط، حالا این لوله را ببندید این آب آن آب قبلی نیست، پس اگر حالت عوض بشود استصحاب جاری است ولی اگر حالت عوض نشود بلکه موضوع عرفا باقی نیست استصحاب جاری نیست، اینجا هم همین را می گوئیم سوره اگر واجب باشد از حالات نماز است، نماز بی سوره ونماز با سوره یک نماز است، استصحاب می گوید این نماز قبلا واجب بود استصحاب می گوید الآن هم واجب است.

اقول: این واقعا عجیب است، چه کسی این اشتباه را اولین بار کرده خدا می داند، آقا این تبدل حالات در وجود خارجی است، وجود خارجی وحدت وجودیه دارد عرفا حالتش هم عوض بشود گفته می شود این موجود قبلی است، ولی متعلقات احکام که وجود خارجی در آنها لحاظ نمی شود، آقا آن امر قبلی قطعا رفته بود روی نماز با سوره، نماز با سوره یعنی نماز به شرط شیء، این نمازی که الآن می خواهیم بگوئیم واجب است نماز لابشرط از سوره است، اینها دو عنوان متباین هستند، متباین مفهومی، یکی صلاة به شرط سوره و یکی صلاة لابشرط از سوره، اینها قسیم هستند، یقین داشتیم قبلا امر رفته روی صلاة مع السورة، آن امر ساقط شده نمی دانیم امر جدید رفته روی صلاة لابشرط از سوره یا نرفته، شک در حدوث امر جدید داریم، پس این تقریب درست نیست، بقیه مطالب ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 27/12/93

جلسه 1137

بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في‌ الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در استصحاب وجوب بود در مواردی که مکلّف عاجز می شود از اتیان به بعض أجزاء واجب. البتّه این استصحاب در جایی است‌که در اول وقت قادر باشد بر تمام أجزاء، و الا اگر از اول وقت عاجز باشد از بعض أجزاء، شکّ در حدوث وجوب خواهد بود.

کلام محقق نائینی در جریان استصحاب برای عاجز از اول وقت و نقد آن

محقق نائینی فرموده است‌ که چون ما استصحاب می کنیم در مجعول کلی، بنابراین وقتی استصحاب می کنیم در حکم کلی نیازی نداریم که فرض کنیم وجود موضوع را در زمان سابق، پس می توانیم حتی در فرضی که از ابتداءِ وقت عاجز بوده مکلّف نسبت به بعض أجزاء، ما این استصحاب حکم کلی را جاری ‌کنیم.

اقول: این فرمایش عجیبی است، آقا! درست است‌که استصحاب می کنیم در اینجا به نحو استصحاب در شبهات حکمیّه، و لکن شکّ در نسخ که نداریم، استصحاب جعل در موارد شکِ در نسخ که نمی خواهیم بکنیم، می خواهیم استصحاب کنیم بقاء حکم فعلی را نه بقاء جعل را، پس باید یقین به وجود حکم فعلی داشته باشیم در زمان سابق تا آن را استصحاب کنیم، و ما اگر فرض نکنیم که این مکلف در اول وقت قادر هست بر تمام أجزاء واجب یقین به حدوث وجوب در حق او نداریم، باید یقین به حدوث این حکم پیدا کنیم بعد در أثناء وقت که عاجز شد از اتیان به بعض أجزاء استصحاب کنیم بقاء وجوب را نسبت به بقیه أجزاء به نحو استصحاب در شبهات حکمیه، اینطور نیست که استصحاب در مجعول کلی و استصحاب در شبهات حکمیه نیاز به وجود موضوع در خارج نداشته باشد، بلکه ما باید در غیر مواردی که شک در نسخ جعل داریم فرض کنیم که در زمان سابق موضوع موجود شد و حکم فعلی شد بعد استصحاب کنیم بقاء این حکم را.

البتّه شبهه، شبهۀ حکمیه است نه شبهۀ موضوعیه، فرض وجود موضوع در زمان سابق کافی است، اما جایی که از اول وقت فرض کنید مکلّف عاجز بود از بعض أجزاء مرکّب، أصلا فرض وجود موضوع هم نشد، یقین به حدوث وجوب نداریم تا بخواهیم استصحاب کنیم بقاء این وجوب را نسبت به بقیّة الأجزاء.

پس این استصحاب بقاء وجوب مختص است به جایی که اول وقت مکلف قادر باشد بر جمیع أجزاء ثم طرأ علیه العجز، نسبت به کسی یقین هست که اول وقت یا أثناء وقت قادر باشد بر جمیع أجزاء، و الا اگر از اول وقت تا آخر وقت عاجز است از یکی از أجزاء مرکب و شک در أصل حدوث وجوب است نسبت به او، ما چطور استصحاب کنیم بقاء وجوب را؟ اما در جایی که اول وقت قادر باشد بر جمیع أجزاء بعد عاجز بشود از بعض آن أجزاء، در این صورت استصحاب بقاء وجوب موضوع دارد، منتهی این استصحاب استصحاب در شبهات حکمیّه است، کسانی که استصحاب در شبهات حکمیّه را قبول دارند می توانند از این استصحاب بقاء وجوب سخن بگویند.

تقریب اول استصحاب

سه تقریب برای استصحاب وجوب بود، تقریب اول این بود که ما استصحاب کنیم بقاء وجوب این أجزائی را که مقدور هست، مثلا اول وقت ده جزء نماز مقدور بود، در أثناء وقت یک جزءش غیر مقدور شد، استصحاب کنیم بقاء وجوب این نه جزء را.

در جواب گفته شد که این استصحاب کلی قسم ثالث هست، چون وجوبی که متیقن الحدوث است نسبت به این نه جزء، وجوب ضمنی است که آن مرتفع شد یقینا، شک در حدوث وجوب استقلالی آن داریم.

اشکال محقق عراقی بر استصحاب بقاء جزءیت جزء غیر مقدور و نقد آن

مرحوم محقق عراقی فرموده است‌که ما اشکال دیگری می کنیم به این استصحاب، و آن این است‌که استصحاب بقاء جزءیت آن جزء غیر مقدور أصل سببی است، قبلا آن جزء دهم -زمانی که مقدور بود- یقینا جزء بود استصحاب می گوید هنوز هم جزء است، و لازمه بقاء جزءیّت جزء دهم -که الآن غیر مقدور شده- این است‌‌که تکلیف به باقی أجزاء رفع شده است.

اقول: این فرمایش تمام نیست، اولا: تسبّب شرعی نیست، لازم عقلی بقاء جزءیت این جزء دهم -که الآن غیر مقدور شده-، ارتفاع امر و تکلیف هست از بقیّة الأجزاء، لازم شرعی و أثر شرعی آن نیست، بلکه تلازم عقلی است.

ثانیا: کدام جزءیت معلوم الحدوث و مشکوک البقاء است تا استصحاب بکنید آن را؟ اما جزءیت برای واجب فعلی بله آن متیقن الحدوث است اما متیقن الارتفاع هم هست، دیگر این جزء دهم جزء واجب فعلی نیست یقینا، اگر مرادتان از جزءیت ملازمه باشد بین امر به مرکّب و امر به این جزء، (که تعبیر می کردیم: یک معنای جزءیت ثبوت الملازمة است بین وجود کلّ و وجوب این جزء که تعبیر می کنیم "کلما وجب الکل وجب هذا الجزء معه"، اگر مرادتان این قضیّه شرطیّه است) که این، حالت سابقه متیقّنه ندارد، اگر این جزء فقط در حالت قدرت جزء باشد ولی در حال عجز جزء نباشد ملازمه تشکیل نمی شود، "کلما وجب الکل وجب هذا الجزء معه" درست نمی شود، متیقن الحدوث نیست این ملازمه، اگر في علم الله این جزء از أجزائی است که تا مقدور هست واجب است و اگر مقدور نباشد بقیة الأجزاء واجب خواهد بود، پس ملازمه ثابت نیست که "کلما وجب الکل وجب هذا الجزء معه"، نخیر یک فرضی هست که این مرکب واجب باشد و لکن این جزء با آن واجب نشود، و آن در جایی است‌که این جزء غیر مقدور بشود.

پس اگر مراد از جزءیت جزءیت واجب فعلی است ارتفع یقینا، اگر مراد از جزءیت قضیه شرطیه است که "کلما وجب الکل وجب هذا الجزء معه" این مشکوک الحدوث است، پس چه چیزی را استصحاب می کنید؟ این تقریب اول استصحاب وجوب بود.

تقریب دوم استصحاب

تقریب دوم: دیروز مطرح کردیم که گفتند اگر آن جزء غیر مقدور مقوم مرکب نباشد بلکه از حالات باشد عرف تسامح می کند، بود و نبود آن مضرّ به جریان استصحاب نیست، مثل اختلاف حالات در مستصحب در سایر موارد، که این را جواب دادیم.

تقریب سوم استصحاب

تقریب سوم برای استصحاب وجوب: این که بگوییم ما احتمال می دهیم که از اول وقت واجب باشد این ده جزء تعیینا، احتمال هم می دهیم که از اول وقت جامع بین این ده جزء و یا نه جزء در حال عجز از جزء دهم این جامع واجب باشد، این احتمالش هست، ما احتمال می دهیم شارع گفته یجب الاتیان بهذه الأجزاء العشرة تعیینا، احتمال هم می دهیم از اول وقت گفته یجب الجامع بین الأجزاء العشرة او الأجزاء التسعة في حال العجز عن الجزء العاشر، اگر امر مولی تعلّق گرفته بود به آن اکثر یعنی به آن ده جزء یقینا مرتفع شده، اگر تعلّق گرفته بود به این جامع یقینا باقی است، چون یک عِدل آن مقدور هست، یک عِدل این جامع عبارت بود از تسعة الأجزاء في حال العجز عن الجزء العاشر که الآن ما عاجزیم از جزء عاشر، استصحاب می کنیم بقاء جامع وجوب را که مردد هست که متعلقش اکثر یعنی آن ده جزء است یا متعلقش جامع است، ما استصحاب می کنیم کلی وجوب را.

و این استصحاب کلی قسم ثانی است نه کلی قسم ثالث، همان وجوب حادث اول وقت مردد است بین فرد مقطوع الزوال اگر وجوب رفته است روی ده جزء، و یا فرد مقطوع البقاء اگر وجوب رفته است روی جامع، اگر وجوب برود روی جامع این تکلیف تکلیفِ مالایطیقون نیست، اگر تکلیف برود روی خصوص ده جزء این الآن می شود مالایطیقون، چون من عاجزم از اتیان این ده جزء با هم، ولی اگر تکلیف رفته باشد روی جامع به صرف اینکه یک عِدل این جامع غیر مقدور بشود این تکلیف به مالایطیقون نیست، تکلیف به مالایطیقون این است‌که ما از متعلّق تکلیف عاجز بشویم، جامع بین مقدور و غیر مقدور مقدور است، اگر امر رفته باشد روی جامع یک عِدلش غیر مقدور شده یعنی ده جزء، عدل دیگرش که نه جزءِ در حال عجز از جزء دهم است او مقدور است، الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدورٌ، رفع مالایطیقون که آن را بر نمی‌دارد، و لذا اگر جامع واجب باشد هنوز هم وجوب استمرار خواهد داشت، ولی اگر ده جزء واجب باشد وجوب مرتفع شده است، استصحاب کلی وجوب می شود استصحاب کلی قسم ثانی.

اقول: و لکن این استصحاب هم اشکال جامع بین ما یقبل التنجیز و مالایقبل التنجیز در آن هست، چرا؟ برای این‌که کلّی وجوب استصحاب شد اما آیا ثابت کردید که این وجوب تعلّق گرفته است به جامع؟ این را که نتوانستید ثابت کنید، این أصل مثبت شد، پس محتمل هست که این وجوب متعلقش اکثر یعنی ده جزء باشد، و اگر متعلقش ده جزء باشد قابل تنجیز نیست چون غیر مقدور است.

پس استصحاب وجوب طبق هر سه تقریب مشکل دارد

{سؤال: در موارد عجز عرفی هم قابل تنجیز نیست؟ جواب: در موارد عجز عرفی هم چون رفع مالایطیقون داریم پس یقینا این اکثر تکلیفش مرتفع است تعبّدا و نه وجدانا، چون معقول هست بقاء تکلیف به أکثر در فرض عجز عرفی، ولی رُفع مالایطیقون می گوید اگر تکلیف به اکثر باشد رفع شده است، و لذا باز می شود جامع بین مایقبل التنجیز و مالایقبل التنجیز، چون أماره داریم که اگر این وجوب به اکثر تعلق گرفته یقینا تعبّدیا به برکت رُفع مالایطیقون می شود استصحاب کلّی وجوب جامع بین مایقبل التنجیز و مالایقبل التنجیز}.

{سؤال: بنابر این‌که وجوب قضاء به امر اول باشد، وجوب اکثر اثر ندارد؟ جواب: این‌که شما می فرمایید خلف فرض است، فرض این است‌که شما قادر بر اکثر در خارج وقت هستید آنوقت بحث به لحاظ خارج وقت می شود اقل و اکثر، بحث ما در داخل وقت است، بحث خارج وقت که بحث دیگری دارد، ربطی به قاعدۀ میسور ندارد}.

قاعدۀ خاصّۀ‌ میسور در باب نماز و نقد إطلاق آن

اما روایات قاعدۀ میسور: ما یک قاعدۀ میسور عامّه داریم، و یک قاعدۀ میسور خاصّه در باب نماز داریم که صحیحۀ زراره راجع به مستحاضه می گوید "تصلّي و لاتدعی الصلاة بحال فإن رسول اللّه قال الصلاة عماد دینکم"، یکی هم صحیحۀ عبد اللّه بن سنان است در باب نماز "إنّ اللّه فرض الرکوع و السجود ألاتری لو أنّ رجلا دخل في الإسلام لایحسن أن‌ یقرأ القرآن أجزءه أن‌ یکبّر و یسبّح و یصلّي" که مفاد این صحیحه این است که شاهد بر اینکه قرائت فاتحة الکتاب رکن نیست در نماز این است که اگر عاجز شدید از قرائت فاتحة الکتاب تکلیف به نماز ساقط نمی شود، بجایش باید تسبیح بگویید، بر خلاف رکن، رکن اگر غیر مقدور شد تکلیف به نماز ساقط می شود منتهی رکن أعمّ از اختیاری و غیر اختیاری، رکوع اختیاری و إیمائی هر دو اگر غیر مقدور شد از این صحیحه استفاده می شود تکلیف به نماز ساقط است، و لکن اگر عاجز شدید از رکن اختیاری یا عاجز شدید از غیر رکن آنوقت تکلیف به نماز ساقط نمی شود، و لذا فاقد الطهورین طبق این روایت تکلیف ندارد، چون عاجز است از جامع رکن، طهارت از حدث چه اختیاری آن که وضوء است چه اضطراری آن که تیمم است غیر مقدور که شد طبق این صحیحه دیگر شما مکلف نیستید به نماز، و همینطور طبق صحیحۀ زراره که " انها لاتدعی الصلاة بحال"، لاصلاة الا بطهور می گوید که این نماز فاقد الطهورین نماز نیست و تکلیف ندارید، و لکن نسبت به سنن نماز یعنی غیر فرائض نماز بله استفاده می شود قاعدۀ میسور خاص، یا نسبت به ارکان اختیاری اگر عاجز شدی ثابت می شود تکلیف به ارکان اضطراری، در نماز اینطور هست.

#### قاعدۀ عامّۀ میسور و بررسی روایت "ما لایدرک کلّه لایترک کلّه"

اما مشهور قاعدۀ میسور عامّه را نسب إلیهم که قبول کرده اند، سه تا روایت هم به نفع این‌ها مطرح شده است:

یکی ما في الغوالي عن علی علیه السلام: "ما لایدرک کلّه لایترک کلّه".

تقریب إستدلال این است که گفته می شود: این روایت اطلاق دارد دو فرض را می گیرد:‌ یکی فرضی که امر شدیم به کلی، امر به کلی به نحو مطلق الوجود، مثل "اکرم کل عالم" عجز از بعض افراد آن سبب سقوط وجوب بقیّة الافراد نیست، این مطلب واضحی است، در امر به مطلق الوجود عجز از بعض افراد سبب سقوط تکلیف به افراد دیگر قطعا نیست.

مورد دوم امر به کل و مرکب که با عجز از بعض أجزاء آن ساقط نمی شود، مالایدرک کلّه یک مرکّبی که ده جزءش را نمی توانی انجام بدهی لایترک کلّه نباید تمام أجزائش را ترک کنی، آن‌ مقدار که می توانی انجام بده، می شود قاعدۀ میسور، این مورد دوم قاعده میسور است.

اقول: ما غیر از اشکال سندی -که أصلا سند ندارد این حدیث- یک اشکال دلالی هم داریم:

و آن این است که فرموده "مالایدرک کلّه"، صرف این‌که من قادر باشم بر نه جزء نمی گویند تو می توانی درک کنی بعض واجب را، عرف نگاه می کند به تعدد مطلوب و تعدد ملاک، و الا مثلا آبگوشت می خواهیم بپزیم گوشت نیست بگوییم "مالایدرک کلّه لایترک کلّه" نخود بریز و آب هم بجوشان بعد هم موقع خوردن دستت را بگذار داخل آن با دستت بخور، هر وقت دستت داخل این آب است می شود آبگوشت، آقا! یک ملاک‌هائی هست که اگر این ملاک بسیط است وقتی شما نتوانید آن ده جزء واجب را که دخیل در این ملاک است انجام بدهی عرف می گوید اصلا عاجزی بطور مطلق، دیگر این ملاک قابل تحصیل نیست، حتّی عنوان‌هایی که عرفا مقوّم نیستند برای صدق عنوان ولی مقوّم ملاکند، آقا! روزه ین است‌که ما از اکل و شرب و جماع و اینها اجتناب کنیم، آقا! من عاجزم از اجتناب از خوردن آب، سنگ کلیه دارم باید حتما آب بخورم، اما راجع به إجتناب از مأکولات و نساء هرچه بخواهید در خدمتتان هستم، یکماه که سهل است، بگو یک‌سال، اما آب را نگویید نخور، ولی عرف می گوید کی گفته که شما می توانی درک کنی بعض صوم را؟ مگر به ظاهر این است‌که این صوم ده جزء دارد یک جزءش را قادر نیستی نه جزء دیگر را قادری بعض صوم را درک می کنی؟ هیچ عرف اینجا نمی گوید بعض صوم را درک می کنی، و لذا اگر هم شکّ کنیم که می توانیم بعض صوم را درک کنیم با اجتناب از آن نه جزء دیگر صوم می شود تمسّک به عامّ در شبهۀ مصداقیّه.

"ما لایدرک کلّه لایترک کلّه" یک بیان عرفی است، جاهایی که ما می توانیم درک کنیم بعض مطلوب را بله معلوم است‌که نباید به خاطر عجز از بعض دیگر مطلوب ما صرف نظر کنیم و انجام ندهیم آنچه را که انجام توان آن را داریم، ولکن صرف این‌که یک واجبی ده جزء دارد یک جزءش غیر مقدور شده و نه جزء مقدور است نمی گویند شما قادری بر درک بعض واجب، آقا! وضوء غسل الوجه و الیدین است و مسح الرأس و الرجلین، آب به ندازه غسل ید یسری نداریم فقط می توانیم صورت و دست راستمان را بشوییم، آیا می گویند ما قادریم بر درک بعض وضوء؟ آیا ظاهر را می‌بینید؟ عرف اینجوری نیست، عرف ملاک را هم دخیل می داند می گوید ما وضوء می‌گیریم طاهر بشوییم، آخر این نیمه کاره چه وضوئی است، ما درک کردیم بعض وضوء را یعنی درک کردیم بعض ملاک وضوء را؟ این عرفی نیست.

و لذا ما این اشکال دلالی را داریم که تمسک به این حدیث در موارد شک در وحدت مطلوب که شاید ملاک صوم بسیط است، کسی که آب می‌خورد در روز ملاک صوم از او فوت می شود و لو إجتناب کند از اکل و نساء، کی می گوید که اگر این آقا که عاجز است از اجتناب از شرب آب بخورد ولی غذا و آمیزش با زن را ترک کند به او می گویند أنت تُدرِک بعض الصوم؟ مرکّب گاهی وحدت مطلوب است، در وحدت مطلوب نمی گویند أنت تُدرک بعض الصوم، آن در تعدّد مطلوب است که می گویند أنت تدرک بعضه.

اما بقیّه اشکال‌ها غیر از این دو اشکال که یکی اشکال سندی بود که فقط در غوالی اللئالی هست این حدیث بدون سند، و یکی هم این اشکال دلالی بود که ما عرض می کنیم، بقیّه اشکال‌ها به این روایت به نظر ما ناوارد است:

اشکال اول از مرحوم آخوند به روایت "ما لایدرک" و نقد آن

مثلا مرحوم صاحب کفایه فرموده است که این روایت مجمل است، "مالایدرک کلّه لایترک کلّه" مجمل است، چرا؟ برای این‌که نمی دانیم که مراد از آن این است‌که عجز از بعض افراد کلّی سبب سقوط تکلیف نمی شود به بقیّة الافراد، که می شود امر ارشادی، مثلا شما قادر نیستید بر روزۀ روز اول ماه رمضان، بیست و نه روز دیگر را روزه بگیرید، اینکه ارشاد است دیگر، عقل هم همین را می گوید، نمی دانیم این خطاب ارشادی است، یا اگر مراد از آن قاعدۀ میسور باشد که عجز از بعض از أجزاء کل سبب سقوط امر به بقیة الأجزاء نمی شود، یعنی شما بدانید اگر عاجز شدید از کل ما‌ نسبت به آن أجزائی که مقدور هست یک امر جدیدی جعل کردیم، امر ده جزء رفت ولی امر به این نه جزء آمد، این خطاب مولوی است نه خطاب ارشادی، چون این را که عقل نمی‌فهمد، آنوقت اگر بخواهید هر دو فرض را در نظر بگیرید می شود جمع بین معنیین، هم مولوی به لحاظ مورد دوم که قاعده میسور است و هم ارشادی به لحاظ مورد اول، این می شود إستعمال في معنیین، اگر هم بگویید یکی از این دو معنا مراد است خوب مجمل است، کدامیک مراد است؟

اقول: این ایراد درست نیست، اولا: ارشادی و مولوی بودن معنای مستعمل فیه را عوض نمی کند، اختلاف در داعی است، "أطیعوا اللّه و الرسول" این امر ارشادی است یا مولوی؟ به لحاظ أطیعوا اللّه ارشادی است به لحاظ و الرسول مولوی است، با اینکه همان "أطیعوا" قبلی است و تکرار نشده، داعی مختلف است، با اینکه هر دو بعث است و طلب است منتهی یکی به داعی ارشاد است یکی به داعی مولویـّت است، قابل جمع است.

ثانیا: چرا می گویید که به لحاظ مورد اول که می خواهد بگوید که عجز از بعض افراد کلّی عجز از روزه ماه رمضان سبب سقوط تکلیف به بقیّه افراد آن کلّی نمی شود، چرا می گویید این ارشادی است؟ نه مولوی است، منتهی مولوی تأکیدی است، این غیر از ارشاد است، مولوی تأکیدی با مولوی تأسیسی جمع می شود، بله اگر نبود "مالایدرک کلّه لایترک کلّه" در مورد اول همان امر اولی کافی بود برای ما، چون امر استقلالی است دیگر، هر روز یک امر استقلالی به صوم دارد، منتهی این خطاب "مالایدرک کلّه لایترک کلّه" نسبت به این مورد تأکید است، این که مشکلی ندارد.

اشکال دوم از مرحوم آخوند به روایت "لایدرک" و نقد آن

ایراد دوم در کفایه به این روایت این است که، گفته اند موصول در "ما لایدرک کله" شامل مستحبّ می شود یا نمی شود؟ قطعا می شود إختصاص به واجب ندارد، حالا که شامل مستحبّ می شود، هنوز هم می گویید "لایترک" ظهور دارد در وجوب؟ نسبت به آن مرکّبی که مستحبّ هست که اصلش مستحبّ است آیا شارع می گوید اگر عاجز شدی از یک جزء آن مستحبّ واجب است بقیه أجزاء را بیاوری؟ اصلش مستحبّ است حالا اتیان به باقی الأجزاء بعد العجز عن جزءٍ منه بشود واجب؟ این‌که نیست، پس عموم "ما لایدرک" نسبت به مستحبّ نمی‌گذارد که نهی در "لایترک" بشود نهی تحریمی، یا باید نهی کراهتی باشد یا جامع نهی أعمّ از کراهت یا حرمت، آنوقت دیگر شما نمی توانید اثبات کنید که در واجبات قاعدۀ میسور به نحو حکم الزامی وجود دارد.

صاحب کفایه فرموده: اگر نگوییم تقدّم ماء موصوله قرینه می شود که عموم او و شمول او نسبت به مستحبّات مقدّم باشد بر ظهور "لایترک" در نهی تحریمی، اگر این را نگوییم که تقدّم ذکر آن منشأ تقدّم رتبی آن می شود، که عموم موصول نسبت به مستحبّات باعث بشود که "لایترک" را از حمل بر حرمت باز بدارد، لاأقلّ تقدّم هم نداشته باشد تعارض که دارد، تعارضا تساقطا.

مرحوم آقای خوئی در جواب از این ایراد صاحب کفایه فرموده: قول به عدم فصل کجا رفته؟ اصل استحباب اتیان به باقی الأجزاء را ثابت بکن، با عدم الفصل وجوبش را هم در واجبات ثابت می کنیم، جناب صاحب کفایه! با این اشکال دوم معلوم می شود که شما مشکل ندارید با اصل استحباب، که مطلوب است، یعنی حالا که عاجز شدید از تمام أجزاء واجب مطلوب است باقی أجزاء را بیاوری، مطلوب باشد پس واجب هم هست، چون هیچکس قائل به تفصیل نشده، هیچکس قائل نشده که مستحب است ولی واجب نیست.

اقول: این فرمایش که ناتمام است، چنین چیزی ثابت نیست برای ما، بله آخرش اجماع مرکّب می شود، اجماع مرکّب که حجّت نیست، به قول صاحب کفایه می گوید عدم القول بالفصل است نه قول به عدم الفصل، اجماع مرکب است دیگر که هیچ کس نگفته، چون یا یک عدّه‌ای گفته اند قاعدۀ میسور به نحو وجوب است که واجب است اتیان به باقی الأجزاءِ واجب، یک عدّه هم اصلا قائل به وجوب که نیستند قائل به استحباب هم نیستند، این می شود اجماع مرکب، و اجماع مرکب هم که إعتباری ندارد.

جواب أصلی از این ایراد دوم این است‌که جناب صاحب کفایه! چه اشکالی دارد که مثل إغتسل للجمعة و الجنابة بشود؟ اطلاق "إغتسل" که وجوب را می‌فهماند نسبت به غسل جمعه از آن رفع ید شده و حمل شده بر استحباب، اما نسبت به غسل جنابت اطلاقش اقتضاء می کند وجوب را، إغتسل للجمعة و الجنابة، غسل جمعه دلیل داریم مستحبّ است، اما این دلیل نمی شود که و الجنابه اش را هم بگوییم مستحبّ است و واجب نیست، نه می گوییم واجب است، هیچ محذوری ندارد در لایترک کلّه هم بگوییم که إطلاق "لایترک" می گوید در واجبات قاعدۀ میسور إلزامی است ولی در مستحبّات قرینه داریم که قاعده میسور إلزامی نیست، این إستعمال لفظ در دو معنا نمی شود، بلکه تعدّد دالّ و مدلول است، إطلاق "لایترک" اقتضاء می کند که این نهی الزامی است، در مورد واجبات این اطلاق قید نخورده، ولی در مورد مستحبّات این اطلاق قید خورده، مشکلی ندارد که در مقام ثبوت نسبت به واجبات "لایدرک" مراد جدّیش وجوب باشد، نسبت به مستحبّات مستحبّ باشد.

و لذا به نظر ما این دو ایراد صاحب کفایه درست نیست.

فقط اشکال این حدیث، یک اشکال سندی است، و یک اشکال دلالی که لایدرک کلّه یعنی یدرک بعضه، ما می گوییم در مواردی که دلیل نداریم بر تعدّد مطلوب شبهۀ مصداقیّه یدرک بعضه است، فقط اشکال دلالی ما این است علاوه بر اشکال سندی، می ماند دو روایت دیگر که انشاء الله روز شنبه هشتم فروردین با همان تعدادی که محذور ندارند قم باشند انشاء الله برگزار می کنیم.

من عرض کردم به دوستان خیلی‌ها مایل بودند تعطیل بشود، اما عرض کردم شما یک وظیفه دارید در رابطه با خانواده هایتان، اگر مسافرت لازم است یا راجح است ماندتان هفته دوم مناسب است بمانید اصلا ترغیب نمی کنم شما را که بیایید، ولی من هم خودم یک احساس یک شبه وظیفه‌ای می کنم که این تعطیلات دو هفته‌ای جا نیفتد در حوزه، به اندازه کافی حوزه مجمع التعطیلات هست، تعطیلات دینی تعطیلات کشوری تعطیلات ‌اتفاقی در حوزه زیاد است، و لذا صلاح نمی دانم، گفت دو نفر بودند هر دو رفیق بودند یکی از دیگری تعریف می کرد می گفت به ایشان مراجعه کنید ایشان واردند، او هم می گفت آن آقا سواد ندارد به او اصلا مراجعه نکنید، این هم آمد اعتراض کرد ما این همه افراد را به تو ارجاع می دهیم تعریفت می کنیم ترویجت می کنیم، آیا درست است‌ک ه بجایش تو افراد را می گویی نیایند پیش ما؟ گفت: هر کسی به وظیفه‌اش عمل می کند، حالا ما و شما هر کدام به وظیفه‌ مان عمل کنیم.

اللّهم کن لولیّک الحجّة بن الحسن صلواتک علیه و علی آبائه في هذه الساعة و في کلّ ساعة ولیّا و حافظا و قائدا و ناصرا و دلیا و عینا حتّی تسکنه أرضک طوعا و تمتّعه فیها  طویلا، و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطاهرین.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 08/01/94

جلسه 1138

بحث راجع به قاعده میسور بود عرض کردیم استدلال شده بود بر قاعده میسور به استصحاب و برخی از روایات، تقریب استصحاب را به انحاء مختلفی عرض کردیم، یک نحو از تقریب استصحاب این هست که گفته می شود اگر اول وقت ما قادر بودیم بر تمام اجزاء مرکب در اثناء وقت عاجز شدیم از بعض اجزاء آن، آن اجزائی که مقدور هست قبلا وجوب ضمنی داشته الآن اگر وجوب داشته باشد وجوب استقلالی دارد، فرق بین وجوب ضمنی و استقلالی مثل فرق بین سواد ضعیف و سواد شدید هست، اگر ما بدانیم که این جسم قبلا سواد شدید داشت شدت آن یقینا از بین رفته ولی اصل سواد ممکن است باقی باشد، بلا اشکال استصحاب می کنیم بقاء اصل سواد جسم را، این استصحاب هم استصحاب فرد است ولو اصطلاحا این را در استصحاب کلی قسم ثالث مطرح کرده اند و این در رسائل به عنوان صورت سوم از صور استصحاب کلی ذکر شده، ولی این استصحاب فرد است، ما نحن فیه هم گفته می شود که فرق بین ضمنی بودن وجوب و استقلالی بودن آن به شدت و ضعف وجوب است، می تواند وجوب استقلالی مرتبه شدیده وجوب ضمنی باشد به یک معنا، ما استصحاب می کنیم اصل این وجوب را.

اقول: این مطلب درست نیست، اولا: فرق بین وجوب ضمنی و استقلالی به شدت و ضعف وجوب نیست، بلکه اصلا دو فرد از وجوبند که یکی تعلق گرفته به کل که مشتمل بر ده جزء است مثلا، و دیگری تعلق گرفته به آن بقیة الاجزاء که نه جزء است، وجوب ضمنی نه جزء یعنی وجوب متعلق به ده جزء، این غیر از وجوب استقلالی این نه جزء است که وجوب متعلق به این نه جزء است، وجوب متعلق به ده جزء غیر از وجوب متعلق به این نه جزء هست منهای آن جزء غیر مقدور، اینها دو وجوبند، اگر هم عرف مسامحه کند یک وجوب ببیند این تسامح عرف است در تشخیص مصداق لذا ارزشی ندارد، مثل این هست که شما اگر از ده روز قصد اقامه دقیقه کمتر قصد اقامه کنید، از اذان ظهر امروز تا ده دقیقه به اذان ظهر رو زیازدهم، این را عرف مسامحه می کند ولی ارزشی ندارد، لذا در مقام احتجاج همین عرف دقت می کند، اگر بنا باشد جائزه تعیین کنند بر کسی که اقامه عشرة ایام کند در یک جائی مداقه می کنند می گویند ده دقیقه کم بود، اینجا هم همینطور است، هذا اولا.

ثانیا: اختلاف به شدت و ضعف در جائی به درد می خورد که اثر بار بشود بر اصل وجود، مثل سواد جسم که اثر بار شده بر کون الجسم اسود، مرتبه شدیده اش رفته می گوئیم اصل مرتبه اش هست بالاستصحاب، اما در اینجا اثر عقلی رفته روی خصوص وجوب استقلالی نُه جزء، وجوب ضمنی نُه جزء که اثر ندارد، چون نه جزء وجوب ضمنی داشته باشد که قابل امتثال نیست، امتثال وجوب ضمنی به اتیان کل مرکب هست که ما عاجزیم از آن، اثر عقلی رفته روی وجوب استقلالی نُه جزء، در حالی که شما دارید استصحاب می کنید اصل وجوب را نمی توانید اثبات کنید وجوب استقلالی را، بله اگر وجوب استقلالی مرتبه ضعیفه وجوب بود می گفتیم این وجوب استقلالی قبلا در ضمن مرتبه شدیده موجود بوده، ذات این مرتبه ضعیفه قبلا موجود بود در ضمن مرتبه شدیده، شدت از بین رفت اصلش را استصحاب می گوید موجود است، اما وجوب استقلالی که مرتبه ضعیفه وجوب نیست نسبت به وجوب ضمنی.

پس حتی اگر اختلاف بین وجوب ضمنی و استقلالی به شدت و ضعف باشد این وجوب استقلالی نیست که مرتبه ضعیفه وجوب هست تا بگوئید این مرتبه ضعیفه قبلا موجود بود در ضمن مرتبه شدیده حالا استصحابش می کنیم، بلکه شما فقط می توانید اصل وجوب را استصحاب کنید و این هم که اثبات نمی کند استقلالی بودن آن را الا علی نحو الاصل المثبت، هذا کله بالنسبة الی الاستصحاب.

اما الروایات، روایت اول از علی علیه السلام بود که "ما لا یدرک کله لا یترک کله"، این را جواب دادیم اولا ضعف سند دارد در غوالی مرسلا نقل شده، ثانیا این خطاب تأسیسی محض نیست بلکه مغروس و موجود هست در ارتکاز عقلاء، خود عقلاء هم می بینید یا به زبان عربی یا فارسی مشابه این تعبیر را دارند مثل اینکه "آب دریا را اگر نتوان کشید پس به قدر تشنگی باید چشید"، این ارتکاز عقلاء به مثابه قرینه لبیه متصله است که در فهم این خطاب مؤثر است، و ارتکاز عقلاء بر این قاعده در جائی است که تعدد مطلوب است نه وحدت مطلوب، تعدد مطلوب مثل اینکه تعظیم مهمان چه مرتبه شدیده آن چه مرتبه ضعیفه آن مطلوب است، حالا نمی توانم در مقابل مهمان کامل بایستم اما می توانم نیم خیز بشوم و به مهمان احترام کنم، اگر نیم خیز نمی توانم بشوم می توانم با تکان دادن دست به او احترام کنم، مالایدرک کله لایترک کله، اما یک مرکبی که دارای اجزائی است چه بسا اثر مترتب است بر کل اجزاء و اثر بسیط است، بیست و یک توپ باید شلیک کنیم در محضر رئیس فلان کشور که به کشور ما آمده است، آیا حالا که توپ کم داریم بیائیم پانزده توپ شلیک کنیم که ما لایدرک کله لایترک کله؟ اصلا معلوم نیست که این پانزده توپ شلیک کردن احترام باشد در عرف، بلکه ممکن است بی احترامی هم تلقی بشود یا هیچ تاثیری نداشته باشد.

گاهی عرف یک نکته ای را از خطاب که مطابق با ارتکازش هست این را منشأ تبیین آن خطاب قرار می دهد، این را در حدیث رفع هم ما گفتیم، اینجا هم همین است.

اما حدیث دوم: باز در غوالی اللئالی از علی علیه السلام امیر المؤمنین نقل کرده "المیسور لایترک بالمعسور".

این حدیث هم شبیه همین ما لایدرک کله لایترک کله هست با همان توضیحات که قبلا مطرح شد و اشکالی که امروز مطرح شد، سند هم مرسل هست.

ولی در کلمات علماء این جمله اینطور نقل شده که المیسور لایسقط بالمعسور.

این لایسقط قطعا نهی نیست، چون سقوط فعل مکلف نیست که نهی به آن تعلق بگیرد، بلکه نفی است، در این نفی دو احتمال هست:

یکی اینکه نفی سقوط حکم این میسور هست یعنی لایسقط حکمه، می شود اسناد به حذف متعلق، المیسور لایسقط أی لایسقط حکمه بالمعسور.

احتمال دیگر هم این است که بگوئیم المیسور لایسقط بنفسه عن ذمة المکلف بالمعسور، چه جور فعل واجب را وضع می کنند بر مکلف، حالا گاهی فعل واجب را رفع می کنند از مکلف، یا به خاطر عجز از عهده مکلف ساقط می شود، روایت می گوید المیسور لایسقط، میسور ساقط نمی شود از عهده مکلف به سبب آن بخشی که معسور هست.

طبق هر دو احتمال گفته می شود که این حدیث اطلاق دارد، هم شامل جائی می شود که واجب مطلق الوجود است مثل اکرم کل عالم، عاجز می شویم از بعض افراد می گویند المیسور یعنی آن فرد میسور ساقط نمی شود وجوبش به خاطر عجز از آن فرد دیگر، که این علی القاعده هم هست.

اما مورد دوم این است که یک کلّ و مرکب است که ما عاجز شدیم از یک جزء آن، خوب المیسور یعنی آن اجزاء دیگر که مقدور هست لایسقط بسبب این جزء معسور.

آقای خوئی فرموده است: وقتی ما احتمال می دهیم همان معنای اول را که المیسور لایسقط حکمه بالمعسور، مورد دوم را نمی تواند بگیرد، چون مورد دوم حکم میسور ساقط شد در مرکب، در کلی احکام انحلالی هستند، این فرد از عالم یک وجوب اکرام دارد، آن فرد دیگر عالم وجوب اکرام مستقل و وجوب اکرام دیگری دارد، بله وجوب اکرام این فرد دوم ساقط نمی شود با عجز از اکرام فرد اول، اما در کل که مرکبی است که واجب شده است خوب ده جزء دارد اگر یک جزءش غیر مقدور شد حکم آن نه جزء وجوب ضمنی بود او ساقط شد، احتمال وجوب استقلالی می دهیم نسبت به این نه جزء که این حکم جدیدی است، پس چه جور بگوئیم المیسور لایسقط حکمه بالمعسور؟ نخیر سقط حکمه، منتهی شما می گوئید ثبت حکم آخر و ثبت وجوب آخر للاجزاء المیسوره، خوب اینکه مفاد حدیث نیست.

اقول: این فرمایش به نظر ما ناتمام است، اولا: استظهار ما این است که المیسور لایسقط به معنای لایسقط حکمه خلاف ظاهر است، اسناد الی ما لیس له و مجاز در اسناد خلاف ظاهر است، ظاهر این است که خود این میسور ثابت است و ساقط نمی شود نه حکم آن، خوب طبق این احتمال مشکلی نداریم، چون این نه جزء قبلا در ذمه و عهده ما بودند آن زمانی که قادر بودیم بر کل ده جزء، روایت می گوید این نه جزء از ذمه وعهده شما ساقط نشده اند.

ثانیا: بر فرض بگوئید المیسور لایسقط حکمه، این تدقیق عرفی نیست که شما می کنید که آن وجوب ضمنی که بود روی این نه جزء یقینا ساقط شد و الآن شک در وجوب جدید داریم، یک وقت استصحاب می خواهیم بکنیم اشکال شما وارد است، استصحاب یک دلیل عامی است لاتنقض الیقین بالشک، خوب در مقام تطبیق عرف می گوید استصحاب نکنید جامع وجوب را، آن فرد از وجوب که قبلا بود وجوب ضمنی بود روی این نه جزء که آن قطعا مرتفع شد، شک داریم در حدوث وجوب استقلالی روی این نه جزء، ولی در خصوص موارد قاعده میسور اگر یک خطابی بیاید که المیسور لایسقط وجوبه بالمعسور، فهم عرفی می پذیرد که اگر الآن هم واجب باشد صدق کند که لم یسقط وجوبه، فرق دارد با استصحاب که یک دلیل عام است.

{ببینید ما عقلا قبول داریم که دو فرد هست از وجوب، وجوب ضمنی نسبت به این نه جزء که قبلا بود او قطعا رفع شد، وجوب استقلالی این نه جزء مشکوک الحدوث است، اما اگر یک خطابی بیاید بگوید لایسقط وجوب المیسور بسبب المعسور، این یک شبه دلالت اقتضاء می شود، یعنی یک ظهور عرفی پیدا می کند در اینکه خوب عرف می گوید که الآن اگر واجب باشد این نه جزء این مشمول دلیل المیسور لم یسقط وجوبه بالمعسور می تواند باشد}.

حالا ممکن است شما به ما اشکال کنید، بگوئید که اگر بپذیرید دقت عرفیه وجوب استقلالی و وجوب ضمنی را دو فرد می بیند دیگر این مسامحه که بگوئیم صدق می کند عرفا لم یسقط وجوب المعسور بالمیسور این مسامحه ای است که عرف در تطبیقات دارد که شما اول جلسه گفتید اعتبار ندارد، ما هم خیلی اصرار نداریم، ما در ذهنمان بود که چون دائره خطاب المیسور لایسقط بالمعسور کوچک تر هست از دائره استصحاب و لذا ممکن است اینجا ظهور عرفی شکل بگیرد نسبت به صدق اینکه لم یسقط وجوب المیسور بالمعسور، و لکن این اشکال به ما خالی از وجه نیست که خوب وقتی اصل مسامحه را شما می پیذیرید و قبول دارید که حتی به دقت عرفیه فضلا عن العقلیه وجوب ضمنی رفت شک در حدوث وجوب استقلالی است که وجوب جدید است دیگر تمسک به این خطاب می شود تمسک به مسامحات عرفیه، این اشکال خالی از وجه نیست، حالا ما به عنوان ما یمکن ان یقال این وجه دوم را گفتیم که چون دائره این حدیث کوچک هست و مثل دلیل استصحاب موسع نیست ممکن است شبه دلالت اقتضائی شکل بگیرد و عرف استظهار کند که اینجا همین که وجوب هست برای این نه جزء، ولو دقت بکند این وجوب جدید است غیر از وجوب قبلی که وجوب ضمنی بود، عرف استظهار بکند این مطلب را.

ثالثا: و هو العمدة که شما احتمال نمی دهید که اول وقت جامع بین ده جزء و یا نه جزءِ در حال عجز از جزء دهم واجب بوده بر هر مکلفی، این احتمالش که هست، وقتی این احتمال را می دهیم المیسور لایسقط وجوبه بالمعسور می گوید قبلا این میسور وجوب داشت و آن وجوب ساقط نشده، احتمال صدق این خطاب را که می دهیم، اگر واقعا فی علم الله خصوص آن ده جزء وجوب تعیینی نداشت بلکه جامع بین آن ده جزء و یا نه جزءِ در حال عجز از جزء دهم واجب بود، یعنی مکلف مأمور بود یا ده جزء را ایجاد کند یا نه جزءِ در حال عجز از جزء دهم را، این احتمال را که می دهیم، وقتی این احتمال را دادیم پس احتمال می دهیم که المیسور لایسقط وجوبه بالمعسور مطابق با واقع باشد، میسور وجوبش ساقط نشده باشد، اگر می دانستیم که در اول وقت وجوب تعیینی داشت آن ده جزء و طبعا نه جزءِ در ضمن آن وجوب ضمنی داشت، پس علم پیدا می کردیم به ارتفاع این وجوب با عجز از این جزء دهم، علم پیدا می کردیم که عموم المیسور لایسقط حکمه بالمعسور اینجا مراد نیست، ولی ما همچنین علمی نداریم، احتمال می دهیم وجوب این میسور به نحوی باشد که قابل بقاء است حتی بعد از عجز از جزء دهم، اطلاق المیسور لایسقط وجوبه بالمعسور شاملش می شود، چون بالاخره یک وجوبی که داشت این میسور در اول وقت، اگر می دانستیم این نه جزء وجوب ضمنی دارد تعیینا در اول وقت آنوقت علم به ارتفاع آن پیدا می کردیم بعد از عجز از جزء دهم، علم پیدا می کردیم به سقوط وجوب ضمنی آن، ولی اگر احتمال بدهیم که این نه جزء قبلا یک وجوبی داشت که قابل بقاء هست حتی بعد از عجز از این جزء دهم، احتمال این معنا را که بدهیم خوب روایت می گوید وجوب میسور ساقط نمی شود بالمعسور و به اطلاقش اخذ می کنیم، معسور جزء دهم است، اما این نه جزء قبلا وجوب داشتند و شاید وجوب این نه جزء به نحوی بود که قابل بقاء است، چه جور قابل بقاء است؟ اگر اول وقت به شما می گفتند یا این ده جزء را بیاور یا نه جزء در حال عجز از جزء دهم را بیاور، اگر این را شارع اول وقت می گفت بعد از این که شما عاجز می شدید از جزء دهم وجوب آن نه جزء باقی بود، و واقعا هم این وجوب ساقط نشده بود، پس اطلاق المیسور لایسقط وجوبه بالمعسور اینجا معلوم الکذب نیست، لذا ما به اطلاقش تمسک می کنیم.

پس به نظر ما این حدیث هم اشکال دلالی ای که آقای خوئی بر او وارد کردند به آن وارد نمی شود، فقط اشکال دو تا است: یک اشکال سندی که مرسل هست، و دوم همان اشکال دلالی که عرض کردیم که ارتکاز عقلاء این مفاد خطاب را حکم تأسیسی محض نمی داند، و ناظر می داند به موارد تعدد مطلوب، علاوه بر این که عرض کردیم این روایت در خود غوالی به لسان المیسور لایترک بالمعسور است که اصلا مشابه همان روایت قبلی می شود و بحث جدیدی ندارد.

راجع به این دو روایت یکی "المیسور لایسقط بالمعسور" و یکی "مالایدرک لایترک کله"، اگر غمض عین بکنیم از اشکال سندی و دلالی، می گوئیم باید مختص بشود به موارد عجز از غیر ارکان، یعنی عجز از واجبات غیر رکنیه، عاجز که بشویم از واجبات غیر رکنیه آن وقت است که المیسور لایترک بالمعسور، اما اگر عاجز بشویم از واجبات رکنیه، واجبات رکنیه یعنی فرائض، آنچه که فرض الله هست واجب رکنی است و آن چه که سنة النبی هست واجب غیر رکنی است طبق حدیث لاتعاد که ذیلش فرمود السنة لاتنقض الفریضة و روایات دیگر که اشاره می کنم، این روایات که می گوید السنة لاتنقض الفریضة و یا صحیحه عبدالله بن سنان که می گوید ان الله فرض الرکوع و السجود ألا تری لو ان رجلا دخل فی الاسلام لایحسن ان یقرأ القرآن اجزأه ان یکبر و یسبح و یصلی، می فرماید شاهد بر این که رکوع و سجود فرض الله هستند این است که ببینید قرائت با عجز وجوبش ساقط می شود، قرائت سنت است، البته سنت واجبه است نه سنت مستحبه ولی سنت است، القراءة سنة، ببینید قرائت با عجز وجوبش ساقط می شود، ألا تری لو ان رجلا دخل فی الاسلام لایحسن ان یقرأ القرآن اجزأه ان یکبر و یسبح تسبیح بگوید بدل قرائت، پس وجوب قرائت ساقط می شود با عجز، یعنی وجوب نماز می ماند و به خاطر عجز از قرائت وجوب نماز ساقط نمی شود، فقط وجوب خود قرائت ساقط می شود، این یعنی قاعده میسور، ولی قاعده میسور در واجبات غیر رکنیه، نماز هم خصوصیت ندارد، بلکه ان الله فرض الرکوع و السجود ملاک فرض الله است چه در نماز و چه در غیر نماز، چون رکوع و سجود فرض الله هستند کسی عاجز باشد از رکوع به هر نحوی از انحاء آن یعنی حتی از رکوع ایمائی هم عاجز باشد در این صورت نماز ساقط می شود، اما قرائت را ببینید ألا تری لو ان رجلا دخل فی الاسلام لایحسن ان یقرأ القرآن اجزأه ان یکبر و یسبح و یصلی، قرائت چون سنت است این طور نیست عاجز که بشوید از قرائت وجوب قرائت ساقط می شود ولی وجوب نماز سر جای خودش باقی است، این نشان می دهد که ملاک در قاعده میسور این است که اگر شما عاجز بشوید از سنن یعنی از واجبات غیر رکنیه تکلیف به بقیه اجزاء ساقط نمی شود، اما اگر عاجز بشوید از ارکان به جمیع مراتب آن چه اختیاری وچه اضطراری تکلیف ساقط می شود، و لذا اگر این دو روایت مالایدرک کله لایترک کله و المیسور لایسقط بالمعسور سندا و دلالة هم تمام بود ما تخصیص می زدیم آن را به موارد عجز از سنن یعنی واجبات غیر رکنیه.

حدیث سوم را عرض کنم تامل بفرمائید تا فردا، روایتی است به طرق عامه نقل شده در سنن بیهقی هست، از آن راوی معروف اهل سنت که نامش را نمی برم در روز اول سال تحصیلی جدید، قال خطبنا رسول الله صلی الله علیه وآله فقال ایها الناس قد فرض الله علیکم الحج فحجوا فقال رجل أ کل عامّ یا رسول الله؟ فسکت حتی قالها ثلاثا، فقال رسول الله صلی الله علیه وآله لو قلت نعم لوجب و لما استطعتم، ثم قال ذرونی ما ترکتکم فانما هلک من کان قبلکم بکثرة سؤالهم و اختلافهم علی انبیائهم فاذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم، گفته می شود اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم یعنی قاعده میسور، اطلاقش می گیرد مرکبی که دارای اجزائی هست، اذا امرتکم بشیء یعنی مرکب فأتوا منه ما استطعتم اتیان کنید از اجزاء آن به مقداری که توان دارید، و این می شود قاعده میسور، تامل بفرمائید ان شاء الله تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

یک شنبه 09/01/94

جلسه 1139

یک نکته ای از استصحاب در بحث قاعده میسور باقی مانده عرض کنم، در مباحث الاصول مطرح کرده اند که ممکن است کسی استصحاب کند بقاء وجوب اجزاء مقدوره از این مرکبی را که در أثناء وقت عاجز شده است این مکلف از بعض اجزاء آن، به این نحو که بگوید انبساط وجوب نسبت به آن جزء دهم که غیر مقدور شده و یا انقباض وجوب از آن این از حالات وجوب است، قبلا وجوب منبسط بود بر آن جزء دهم در ابتداء وقت، اگر بعد از طروّ عجز نسبت به آن وجوب باقی باشد حالت انقباض نسبت به آن جزء دهم حادث شده، و این اختلاف حالات مضرّ به استصحابِ فرد نیست، ما استصحاب می کنیم بقاء این فرد از وجوب را نسبت به این نه جزء، ولو در زمان سابق که زمان یقین به حدوث این وجوب بود این وجوب منبسط بود و حالت انبساط داشت نسبت به جزء دهم، الآن اگر باقی باشد حالت انبساط ندارد نسبت به جزء دهم که غیر مقدور شده، بلکه حالت انقباض دارد، ولی این که مشکل ایجاد نمی کند.

در جواب فرموده اند: وجوب به عنوان یک امر انشائی قابل انبساط و انقباض نیست بلکه تابع انشاء است، وجوب ده جزء در مقام انشاء غیر از وجوب نه جزء است، رابطه این دو وجوب رابطه دو فرد است نه دو حالت نسبت به یک فرد.

بله! به لحاظ مقام حبِّ مولی این انقباض و انبساط تصور می شود، قبلا حبِّ مولا منبسط بود بر جزء دهم، الآن ممکن است منبسط نباشد بر جزء دهم، باقی باشد اما به شکل انقباض از جزء دهم، فقط در این نه جزء این حبّ وجود داشته باشد.

بعد ایشان می فرماید به لحاظ مقام حبّ اصلا عجز موجب زوال حب ممکن است نشود، غیر مقدور واجب نیست نه اینکه محبوب نیست، پس بعد از طروّ عجز نسبت به جزء دهم باز ممکن است ما محبوب مولا همان مرکب ده جزءی بدانیم، مگر هر محبوبی باید مقدور مکلف باشد؟ استصحاب می کنید بقاء حب، خوب شاید حب تعلق گرفته است هنوز به آن ده جزء از باب تعلق حببه غیر مقدور، ثابت نمی شود که حب استقلالی نسبت به این نه جزء تعلق گرفته است، شاید همین حب باقی مانده یعنی حب موجود بقاءا حبی باشد که منبسط است بر ده جزء، حب منبسط بر ده جزء الآن شاید باقی باشد در نفس مولا، و این منجز نیست، برای اینکه حب به غیر مقدور که منجز نیست، شاید آن که باقی مانده بعد از عجز از جزء دهم حب به کل این ده جزء باشد، که می شود حب به غیر مقدور و منجز نیست.

اقول: این فرمایش در مباحث الاصول که از آقای صدر نقل کرده است قابل مناقشه است، ولو اصل آن مدعا در وجوب مدعای درستی است که انقباض و انبساط وجوب نسبت به جزء دهم این از قبیل اختلاف حالات در یک فرد نیست، بلکه از قبیل تعدد وجوب است، این مطلب مطلب بسیار متینی است.

اما اولا: به لحاظ مبدأ وجوب هم ما می گوئیم مبدأ وجوب حب نیست، بلکه ارادۀ مولا است که از او تعبیر می کنند طلب قائم به نفس مولا نسبت به فعل عبد، روح وجوب این است، و این هم به نظر ما بقائش نسبت به ده جزء ممکن نیست، چون تعلق اراده به غیر مقدور مثل تعلق وجوب است به غیر مقدور، اراده غیر از حب است، در اراده تکوینیه هم ممکن است شما اراده تکوینیه نداشته باشید ولی حب دارید، در موارد غیر مقدور حب دارید، دوست دارید پرواز کنید به آسمانها، اما اراده نمی کنید آن را، در اراده تشریعیه هم همین طور است.

پس اولا روح وجوب حب نیست اراده است، و بقاء اراده نسبت به ده جزء می شود اراده غیر مقدور و این محال است، همان اشکالی که در وجوب هست در اراده هم که روح وجوب است هست، که ما می گوئیم انقباض وانبساط در آن راه ندارد، اراده ده جزء غیر از اراده نه جزء است، اراده به عنوان تعلق می گیرد عنوان ده جزء مقوّمش کل این ده جزء است، این غیر از اراده نه جزء است که جزء دهم نسبت به او اصلا ضمّ الحجر فی جنب الانسان است، اراده با اختلاف عنوانی که متعلق اراده است متعدد می شود، متعلق اراده مولا که فعل است، یک وقت فعل مشتمل بر ده جزء است این اراده نمی تواند با اراده متعلقه به نه جزء متحد بشود، و الا اگر این ممکن بود خوب در وجوب هم که ابراز الاراده است همین را باید می گفتیم.

ثانیا: حب هم قابل انبساط وقابل انقباض نیست، حب ده جزء فردی است از حب غیر از حب نه جزء، دو حب است، یک وقت شما نه جزء را در این ده جزء دوست دارید مستقلا، آن بحث دیگری است، فرض این است که در اول وقت حب استقلالی ندارید به نه جزء، بلکه حب استقلالی دارید به ده جزء، و آن نه جزء در ضمن آن محبوب ضمنی است، حب ده جزء رابطه اش با حب نه جزء این هم رابطه دو فرد است، نه رابطه اختلاف حالات نسبت به یک فرد، چه فرق می کند عنوان وجوب که تعلق می گیرد به فعل یا حب که تعلق می گیرد به فعل یا اراده که تعلق می گیرد به فعل، ما تفاوتی بین اینها نمی بینیم، وجوب همان ابراز الاراده است یا با تعبیر مناسب با ادبیات آقای صدر ابراز الحب است ،چیز دیگری ما نمی فهمیم.

اختلاف حالات در وجودات خارجی مطرح می شود، مثل این که آبی قبلا کر بود یک لیوان از آن برداشتیم عرف این را اختلاف حالات می داند، می گوید استصحاب کنید که این آب هنوز کر است، اما اراده این عنونان ده جزءی با اراده عنوان نه جزءی در مقام تعلق اراده تعدد وجودی دارند، این یک اراده است آن یک اراده دیگر است، در عرض هم هستند، نه اینکه رابطه این دو رابطه یک فرد است با اختلاف حالات.

برگردیم به بحث از روایات قاعده میسور، رسیدیم به روایت سوم که استدلال شده بود به این جمله که "اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم"، گفته شده این اطلاق دارد هم شامل جائی می شود که امر شدیم به مطلق الوجود که عاجز هستیم از بعض افراد آن، مثل اکرم العالم عاجز هستیم از اکرام بعض افراد آن، می فرماید فأتوا منه ما استطعتم اکرام کنید عالم را به مقداری که می توانید، و هم شامل می شود امر به مرکب که عاجز بشویم از بعض اجزاء آن، فأتوا منه یعنی اجزاء آن را به مقداری که می توانید انجام بدهید، این مورد دوم می شود مصداق قاعده میسور.

اشکال به این روایت این است که اولا: سند روایت ضعیف است، روی ابو هریرة قال خطبنا رسول الله صلی الله علیه وآله، علاوه بر این که در سنن نسائی فرق می کند عبارت با سنن بیهقی، در سنن نسائی دارد فأتوا به ما استطعتم، که دیگر اصلا من تبعیضیه ندارد، اذا امرتکم بشیء فأتوا به ما استطعتم، یعنی تکالیف مشروط به قدرت عرفیه است، شبیه آیه لایکلف الله نفسا الا وسعها.

ثانیا: اراده من تبعیضیه در این روایت با مورد روایت سازگار نیست، مورد روایت حج است، قطعا به ضرورت فقه قاعده میسور در حج تطبیق نمی شود، اگر ما عاجز شدیم از سعی که نه مباشرةً توانستیم سعی کنیم نه استنبابةً، اینطور نیست که بگویند شما مکلف هستید به بقیه واجبات حج.

محقق اصفهانی فرموده است که اشکال ندارد، تبعیض یعنی اقتطاع، اقتطاع یک معنای عامّ است هم شامل اقتطاع اجزاء از کل می شود و هم شامل اقتطاع افراد از کلی می شود، اختصاص ندارد به اجزاء کل، افراد کلی را هم می شود اقتطاع کرد، لا املک من البستان الا واحدا، این مِن البستان این مِن اقتطاعیه است، و الا نمی خواهد تبعیض به معنای تبعض اجزاء نسبت به کل را مطرح کند، حالا مورد این روایت به ضرورت فقه قابل تبعیض اجزاء نسبت به کل نیست، یعنی قاعده میسور را نمی شود بر او منطبق کرد، ولی کبریی این روایت مفادش اقتطاع است، اقتطاع دو مصداق دارد، یک مصداقش در اقتطاع جزء است از کل که شما می گوئید در حج قابل انطباق نیست، چون ضرورت فقه است بر اینکه اگر عاجز شدیم از بعض اجزاء حج ما امر به بقیه اجزاء نداریم، ولی اقتطاع فرد از کلی که قابل انطباق بر حج است، حج مطلوب است، ان الله فرض الحج علی اهل الجدة فی کل عام، حالا شما امسال نمی توانید حج بروید سال دیگر بروید، اقتطاع فرد از کلی که قابل انطباق بر حج است، این ذیل می شود یک قاعده عامه، در مورد حج فقط مصداقش اقتطاع فرد از کلی می شود، ولی در سائر موارد اقتطاع جزء از کل هم فهمیده می شود آنجائی که قاعده میسور خلاف ضرورت فقه نیست مثل نماز.

اقول: این فرمایش محقق اصفهانی نا تمام است، برای اینکه اشکال این است که در حج نه اقتطاع جزء از کل مطرح است و نه اقتطاع فرد از کلی، چرا؟ برای اینکه همان طوری که قاعده میسور در حج صادق نیست، یعنی عجز از کل حج سبب نمی شود امر بشویم به اجزاء مقدور حج، اقتطاع فرد از کلی هم مطرح نیست در حج، چون حج واجب صرف الوجودی است نه واجب مطلق الوجودی، یک بار در عمر بر مستطیع حج واجب است به نحو صرف الوجود، و اصلا مساق روایت این است که آن سائل از پیامبر پرسید اکلّ عام یا رسول الله؟ هر سال حج واجب است، بعد از اینکه او سه بار تکرار کرد این مطلب را پیامبر فرمود لو قلت نعم لوجب و لما استطعتم، اگر بگویم هر سال حج بروید واجب می شود بر شما حج در هر سال و آن وقت توان عرفی این کار را ندارید، عرفا عاجزید از اتیان حج فی کل عام، ذرونی ما ترکتکم، تا من از شما نخواستم حج بروید چه داعی دارید که سؤال می کنید، فانما هلک من کان قبلکم بکثرة سؤالهم و اختلافهم علی انبیائهم فاذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم، اگر بخواهد اقتطاع فرد از کلی باشد یعنی من وقتی امر کردم به مطلق الوجود آن مقدار از افراد آن را که توان دارید انجام بدهید، خب این خلف فرض است، فرض این است که پیامبر می خواهد بفرماید وجوب حج به نحو مطلق الوجود نیست بلکه به نحو صرف الوجود است.

پس بحث در این است که محقق اصفهانی خواسته جواب بدهد از اشکال عدم انطباق این کبریی فأتوا منه ما استطعتم بر مورد حج، گفته است خوب حالا کبریی اقتطاع یک فردش بر حج که صادق است و هو اقتطاع الفرد من الکلی، اقتطاع الجزء من الکل در جاهای دیگر صادق باشد، می گوئیم اقتطاع الفرد من الکلی هم بر حج صادق نیست، هم خلاف ضرورت فقه است و هم خلاف مساق روایت است، کما اینکه انطباق قاعده میسور بر حج هم خلاف ضرورت فقه است و هم خلاف مساق روایت است، چون مساق روایت که بحث از قاعده میسور در حج نیست، بلکه بحث از تکرار حج است در هر سال، کما اینکه انطباق قاعده میسور بر حج خلاف مساق روایت است چون اصلا فرض روایت سؤال از قاعده میسور در حج نیست بلکه سؤال از تکرار حج است، همین طور اقتطاع الفرد من الکلی هم بر مورد حج صحیح نیست، پس یک کبریئی می شود که اصلا بر مورد خودش منطبق نمی شود.

{جواب سؤال: یعنی واجب است اگر ده بار می توانید حج بروید استطاعت عرفیه دارید ده بار حج بروید؟!، این خلاف ضرورت فقه است، خلاف مساق روایت هم هست، چون روایت فرمود که سؤال نکنید ذرونی ما ترکتکم، نفرمود فالآن و قد سألت این جواب را می دهم، حال که سؤال که کردی این جواب را می دهم، این جور که نفرمود، ظاهرش این است که اگر سؤال هم نمی کردی این جواب بود که فاذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم، ظاهر اینکه اول توبیخ کرد که چرا سؤال می کنی، بعد فرمود فاذا امرتکم بشیء این هست که دو مطلب مجزّا است، مطلب دوم ربطی به سؤال او ندارد، یعنی اگر سؤال هم نمی کردی این مطلب بود که اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم، و قطعا قبل از سؤال این شخص این که مستفاد است امر به صرف الوجود حج است، و روایت می گوید من امر نکردم به مطلق الوجود شما چرا زیاد سؤال می کنید، و اگر من امر کردم به چیزی از آن انجام بدهید آن مقدار که می توانید، نه قابل انطباق است بر حج به نحو انطباق اقتطاع الجزء من الکل که قاعده میسور است، و نه بنحو اقتطاع الفرد من الکلی که در امر به مطلق الوجود است}.

ولذا این قرینه می شود که بر اینکه بگوئیم یا "منه" من زائده است یا به معنای باء است، فأتوا منه یعنی فأتوا به، ما استطعت هم ماء موصوله نیست، ماء مصدریه زمانیه است، یعنی فأتوا به ما دمتم مستطیعین عرفا.

در کتاب أضواء وآراء اشکال کرده اند هم به محقق اصفهانی، و هم به این که ما این "ما" را مصدریه زمانیه بگیریم.

اما اشکال به محقق اصفهانی کردند، گفته اند اقتطاع الجزء من الکل با اقتطاع الفرد من الکلی دو نسبت مختلفه است از نسبت اقتطاعیه، جامع عرفی ندارد، نسبت واحده نیست، مثل اینکه شما در یک کلام هم بیائید بگوئید ضربت ما یعجبنی، بعد بگوئید هم مراد ما از ما یعجبی مفعول مطلق است و هم مراد مفعول به است، دو نسبت است، نسبت فعل به مفعول به با نسبت فعل به مفعول مطلق دو نسبت است، جامع ندارد، ولذا عرفی نیست بگوئیم مراد از ضربت ما یعجبی اعم است از ضربا یعجبنی یا ضربتُ المضروب الذی یعجبنی، خوب این جا هم همینطور است، شما می آئید می گوئید که اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم، یک بار لحاظ می کنید اجزاء یک کل را، می گوئید اگر عاجز شدید از کل آن اجزائی که مقدور شما هست انجام بدهید از این کل، این یک لحاظ است، اگر بخواهید نسبت اقتطاعیه را نسبت به اقتطاع فرد از کلی حساب کنید این یک نسبت دیگر است با یک لحاظ دیگر، کسی که ذوق عرفی داشته باشد متوجه می شود که اینها جامع ندارند، چه جوری می شود یک کلام بگوید انسان با یک ادات "فأتوا منه ما تسطیعون"، هم اراده کند نسبت اقتطاعیه جزء را نسبت به کل و هم نسبت اقتطاعیه فرد را نسبت به کلی، پس این فرمایش محقق اصفهانی درست نیست.

و این هم که ما بیائیم بگوئیم فأتوا منه أی فأتوا به ما دمتم مستطیعین، این هم درست نیست که ما را ماء مصدریه زمانیه بگیریم، زیرا با مورد سؤال سازگار نیست، مگر سؤال این بود اگر ما عاجز باشیم از حج باید برویم به حج؟ سؤال از این بود؟! آن آقا که سؤال نکرد که کسانی که توان حج ندارند باید حج بروند تا پیامبر بفرماید اذا امرتکم بشیء فأتوا به اذا استطعتم، ربطی به سؤال نخواهد داشت این توجیه، باید جواب جوابی باشد که با سؤال سازگار باشد، اصلا توضیح واضحات می شود که تکلیف شامل فرض عجز نمی شود، خب معلوم است نمی شود گفتن ندارد.

پس چه بکنیم؟ ایشان می گویند عجالةً به ذهن ما می آید که ما امر داریم به مطلق الوجود در حج، منتهی نه امر وجوبی بلکه امر استحبابی، یک فرد از حج واجب برای مستطیع آن جای خود، اما امر به مطلق الوجود حج که داریم به نحو امر استحبابی، اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم، یعنی شما امر دارید به حج هر سال، بله مستطیعی که سال قبل به حج رفته امسال هم امر به حج دارد منتهی امر غیر لزومی، مستحب است انسان هر مقدار که می تواند حج برود، به نحو استحباب چه اشکالی دارد.

{جواب سؤال: بیان کرد که مطلق الوجود حج امر دارد دیگر، لغو نشد، خوب آن دیگر از تبعات بیان این مطلب است، در مقام بیان اشتراط تکالیف به قدرت نیست، بلکه در مقام بیان است که حج مامور به مطلق الوجودی است، حج مامور به مطلق الوجودی است به امر استحبابی البته نه به امر وجوبی، منتهی مثل بقیه اوامر که مشروط است به قدرت است این هم مشروط به قدرت است به معنای عدم حرج}.

اقول: به نظر ما این فرمایشات کتاب أضواء و آراء تمام نیست، اما اینکه ایشان فرمودند که اقتطاع الجزء من الکل غیر از اقتطاع الفرد من الکلی هست و این ها دو نسبت متعدده هستند و جامع عرفی ندارند، ایشان شبیه این اشکال را در آن دو روایت قبلی نکرد، خوب دو روایت قبلی هم همین بود دیگر، آنها را هم می گفتند اطلاق دارد، ما لایدرک کله لایترک کله، المیسور لایسقط بالمعسور، ایشان آنجا اشکال نکرد که جمع بین دو اقتطاع شبیه استعمال لفظ در دو معنا هست، آنجا هم گفتند که ما لایدرک کله لایترک کله اطلاق دارد نسبت به فرض عجز از اجزاء مرکب یا فرض عجز از تمام افراد کلی که مطلق الوجودی است، بالآخره اگر نیاز دارد این دو معنا به دو لحاظ،آنجا هم این اشکال هست، اما آنجا اشکال این طوری نکرد بلکه آنجا اشکال دیگری کرد، چه فرقی می کند بالآخره اگر دو ملحوظ باشد جمع بین دو ملحوظ در خطاب واحد عرفی نیست، ایشان در آنجا اشکال دیگری کرد، که البته آن اشکال هم وارد نبود، اشکال ایشان آنجا این بود که می گفت قاعده میسور قضیه خارجیه است، قضیه حقیقیه که نیست، شارع باید ملاکات احکامش را ببیند، این احکامی که دارد که رفته روی مرکبات ملا کاتش را ببیند، ببیند این ملاکات به نحو وحدت المطلوبی نیست بعد انشاء کند قاعده میسور را، این می شود قضیه خارجیه، ایشان آنجا این اشکال را کرد و گفت قضیه خارجیه خلاف ظاهر است، ظاهر قضایا این است که قضیه حقیقیه اند، این که شارع وقتی می گوید ما لایدرک کله لایترک کله تک تک اوامر مرکبات را ببیند و ببنید خوب الحمد الله هیچکدام از این امرها به نحو وحدت مطلوب نیست بلکه تعدد مطلوب است، عاجز شدید از یک جزء باز ملاک در بقیه اجزاء ولو ملاک ناقص هست، باید قضیه خارجیه لحاظ بشود، اینهم خلاف ظاهر است.

که مطلب درستی هم نبود، چه اشکال دارد شارع احکام شرعیه خودش را لحاظ کند، و بگوید در احکام شرعیه ای که من دارم این طوری است که عجز از تمام اجزاء مرکب موجب سقوط امر به بقیه اجزاء نمی شود، خلاف ظاهر نیست، این جور قضیه خارجیه که مولا ناظر باشد به احکام شرعیه خودش، که خودش جعل کرده خلاف ظاهر نیست.

به هر حال، ببینید ایشان آنجا اصلا حرفی نزد از اینکه جمع بین دو نسبت می شود و این جامع ندارد، و واقعا هم این مطلب درست نیست، این جامع دارد، و جامع همان اقتطاع شیء من شیء است، ما لایمکنک کله فأت منه بقدر ما تستطیع، این چه خلاف ظاهری است؟ خوب دو فرد دارد، یک فردش اقتطاع الفرد است از کلی در آنجائی که مولا گفته اکرم کل عالم و من نمی توانم همه عالمها را اکرام کنم، مصداق مالایمکنک کله فات منه بقدر ما تستطیع است، و جائی که مرکبی است که بعض اجزائش را نمی توانم انجام بدهیم آنجا هم ما لایمکنک کله فأت منه ما استطعتم، چه خلاف ظاهری است؟ ما هیچ خلاف ظاهری احساس نمی کنیم.

بله! قبول داریم که این کبری بر حج منطبق نیست، این هم که ایشان گفت مستحب، این خلاف ظاهر است، ولو قلت نعم لوجب، و ظاهر این است که ناظر است به وجوب نه ناظر به استحباب.

ما به نظرمان کاملا عرفی است که مولا بگوید بابا هر چه گفتم انجام بدهید آن مقدار که توان عرفی دارید و به حرج نمی افتید انجام بدهید، این کجایش لغو است، مگر قدرت عقلیه و قدرت تکوینیه را گفت که لغو باشد؟ بلکه اول جواب آن سائل را داد و تمام شد، به سائل فرمودید چرا سؤال می کنید که أ فی کل عام یا رسول الله، خوب اگر من بگویم فی کل آن وقت واجب می شود هر سال حج بروید و به حرج می افتید، ما استطعتم یعنی به حرج می افتید، این تمام شد، ادامه اش دیگر جواب سؤال او نیست، دنبال رابطه ادامه مطلب اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم با سؤال سائل نگردید، تمام شد جواب سؤال او، فرمود سؤال نکن فذرونی ما ترکتکم تا من به شما نگفتم هر سال حج بروی شما چیزی نگو، این تمام شد، بعد یک قاعده عامه فرمود، هر وقت امرتان کردیم به چیزی تا به حرج نمی افتید انجام بدهید، این کجایش لغو است.

ذیلش هم مؤید این معنا است، واذا نهیتکم عن شیء فدعوها، اگر نهیتان کردم از چیزی ترک کنید آن را، آن هم به مقداری که به حرج نمی افتید، این نه لغو است که بگویند تکلیف مشروط است به عدم الحرج و نه توضیح واضحات است ونه دنبال ربط این مطلب به سؤال سائل بگردید، سؤال سائل جوابش قبلا داده شد که فرمود چرا سؤال کردی لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم، أی لوقعتم فی الحرج، فذرونی ما ترکتکم، تمام شد جواب سؤال او، بعد پیامبر یک قاعده عامه فرمود، هر چه از شما خواستم -آنچه از شما نخواستم دیگر سؤال نکنید- هر چه از شما خواستم آن مقدار که توان عرفی دارید وبه حرج نمی افتید انجام بدهید، آن مقدار یعنی ما دام، ماء زمانیه، بله این ظاهرش وجوب است، تا می توانید و به حرج نمی افتید آنچه را از شما خواستم انجام بدهید، من از شما حج خواستم نه حج فی کل عامّ، حج خواستم و حج صرف الوجود است، اگر توان دارید انجام بدهید، من حج فی کل عام از شما نخواستم سؤال نکنید از حج فی کل عام، من از شما حج خواستم ما امرتکم بشیء فأتوا منه أی به مادام استطعتم، پس این روایت هیچ دلالتی بر قاعده میسور نمی کند، بقیة الکلام ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 10/01/94

جلسه 1140

بحث راجع به قاعده میسور بود، رسیدیم به روایت سوم که از پیامبر صلی الله علیه وآله نقل شده بود که "اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم"، که گفته شد "من" برای تبعیض هست، پس شامل می شود جائی را که امر شدیم به یک مرکب و ما قادر نیستیم مگر بر اتیان به بعض اجزاء آن، گفته می شود اذا امرتکم بشیء فاتوا منه أی فأتوا ببعض منه ما استطعتم یعنی بالمقدار الذی استطعتم.

این روایت علاوه بر ضعف سند، و آن اشکال عام که عرض کردیم که این نوع مطالب چون تأسیسی محض نیست بلکه مغروس هست در ارتکاز عقلاء، ارتکاز عقلاء در موارد تعدد مطلوب بر قاعده میسور هست، جائی که شک می کنیم وحدت مطلوب است یا تعدد مطلوب و احتمال می دهیم که با فقد این جزء اصلا هیچ حُسنی نداشته باشد اتیان به بقیه اجزاء، این اطلاق شاملش نمی شود.

علاوه بر این اشکال عام، اشکال خاص در این روایت این بود که مورد سؤال در این روایت حج بود که قطعا مورد قاعده میسور نیست، علاوه مورد نظر سائل هم نبود، سائل سؤالش از تکرار حج در هر سال بود، وجواب هم در همین راستا هست، البته حج چون وجوبش صرف الوجودی هست در هر سال واجب نیست ولذا این عبارت فأتوا منه ما استطعتم معنایش این می شود که فأتوا به اذا استطعتم، ماء مصدریه زمانیه می شود.

ما یک توجیه عرفی هم می توانیم بکنیم که "من" من تبعیضیه باشد نه به معنای باء و نه اینکه "من" را زائده بگیریم، و آن اینکه به لحاظ جمیع مکلفین حساب بشود، یعنی ای مردم ما وقتی شما را امر می کنیم به چیزی که طبعا به تعداد افراد آن متعدد می شود، مثلا هزار مؤمن داریم و به همه گفتند اذا استطعتم فحُجوا، می گویند ما که شما را امر کردیم به حج که طبعا می شود هزار حج به لحاظ هزار مکلف، از این حج آن مقدار که توان دارید انجام بدهید، یعنی پانصد نفر توان دارند پانصد حج بجا بیاورند هر یک شخص یک حج، این پانصد نفر بجا بیاورند حج را، پانصد نفر دیگر که توان عرفی ندارند آنها بجا نیاورند، باز می شود من تبعیضیه، اما به لحاظ جمیع مکلفین، و حج هم به لحاظ جمیع مکلفین می شود یک کلی، و خطاب هم به جمیع مکلفین است که إئتوا من هذا الحج بالمقدار الذی استطعتم، پانصد نفر می توانند هر کدام یک حج بجاوند بسم الله بجا بیاورند، بقیه نمی توانند معذورند، که این مطلب مطلب عرفی هم هست.

اما آنی که در اضواء وآراء بود که اگر امر کردیم شما را به شیئی مستحب است تکرار آن، این چیزی نیست که در فقه قابل التزام باشد، آیا حالا که امر شدیم به نماز صبح مستحب است تکرار آن؟! یا امر شدیم به غسل جنابت آیا مستحب است تکرار آن؟! این هم قابل التزام نیست فقهیا و هم ظهور عرفی حدیث در این نیست، اذا امرتکم بشیء، شیء اگر امر به او صرف الوجودی باشد خوب فأتوا منه این چه جور با تبعیض سازگار است، امر به صرف الوجود به لحاظ یک مکلف چطور تبعیض بردار است، امر به صرف الوجود که منطبق است بر اولین وجود، وجودهای بعدی که مصداق این شیء نیست تا بشود فأتوا منه، اگر بگوئید امرتکم بشیء امر به مطلق الوجود است ولو امر استحبابی، این که فرض نشد در حج، مگر در حج پیامبر فرمود که حج استحباب انحلالی دارد فی کل سنة، چنین چیزی نفرمود، بله حج مستحب است فی کل سنة به نحو انحلالی ولی اینکه در این حدیث فرض نشد، اذا امرتکم بشیء به معنای اینکه هر گاه شما را امر کنند به مطلق الوجود به نحو انحلال، فاتوا فأتوا منه ما استطعتم و تطبیقش بر حج به لحاظ استحباب تکرار حج است، خوب این استحباب تکرار حج فرض نشد در روایت، بلکه در روایت بحث وجوب بود "لو قلت نعم لوجب"، پس اینکه بگوئیم هر گاه شما امر شدید به یک شیئی مستحب است تکرارش، یعنی چه؟ آیا یعنی اگر امر استحبابی اگر داشتید به مطلق الوجود مستحب است تکرارش، خوب این که توضیح واضحات است، معلوم است امر به مطلق الوجود ولو امر استحبابی داشتید تکرارش مستحب است، چون فرض این است که مطلق الوجود مستحب شد، مثل الصلاة خیر موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استکثر، و اگر می خواهید بگوئید هر گاه امر شدید به شیئی اصل در امر این است که مستحب است تکرار آن، این فقهیا قابل التزام نیست، که ما هر امری به هر شیئی داشتیم اصل اولی این است که مستحب است تکرار آن، ما امر شدیم به نماز صبح مستحب است تکرار آن؟ این قابل التزام نیست فقهیا، ما عرض مان این است که اذا امرتکم بشیء که نگفته که امر به مطلق الوجود، بلکه امر به صرف الوجود است، فأتوا منه معنا بشود یعنی فکرّروه این خلاف ظاهر است، فاتوا منه ظاهرش طبق این بیانی که در اضواء وآراء پذیرفته اند تبعیض است، تبعیض ولو به نحو اقتطاع فرد از کلی، صرف الوجود نسبت به فرد ثانی وثالث اصلا انطباق ندارد تا بخواهیم اقتطاع بکنیم فرد دوم وسوم را از صرف الوجود، صرف الوجود یک مصداق بیشتر ندارد و آن اولین وجود است، یعنی چه فأتوا منه ثانیا و ثالثا و رابعا.

خلاصه عرض ما این است که این که ما بیائیم منه را به معنای اقتطاع فرد از کلی بگیریم منتهی بگوئیم اگر امر به شیئی شدید مستحب است تکرار آن، می خواهیم چه بگوئیم؟ آیا می خواهیم بگوئیم هر گاه امر استحبابی شدید به مطلق الوجود مثل نماز مستحب این مستحب است تکرار آن، خوب اینکه فرمود این توضیح واضحات است، اگر می خواهید بگوئید اصل در امر به شیء این است که امر شدید به مطلق الوجود این خلاف ضرورت فقه است، که اصل در امر به طبیعت این باشد که این امر به نحو مطلق الوجود است، نماز اول صبح واجب باشد و تا طلوع آفتاب هی نماز صبح بخوان که فردهای بعدی مستحب باشد، این قابل التزام نیست، این راجع به این حدیث.

{جواب سؤال: این که نشد اصل، قاعده نشد، هر امری به مطلق الوجود این طور است که منطبق است بر فردهای بعدی، شما می خواهید با اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم چی اثبات کنید، می خواهید اثبات کنید هر گاه امر به مطلق الوجود داشتید تکرار کنید آن را به مقداری که می توانید، خود شما گفتید این توضیح واضحات است، واگر می خواهید بگوئید اصل در امر به شیء امر به مطلق الوجود است ولو استحبابا این خلاف ضرورت فقه است و ظهوری هم ندارد این روایت در این مطلب، چون بحث استحباب نیست، بحث وجوب است که لو قلت نعم لوجب.}

روایت دیگر که ممکن است برای قاعده میسور به آن استدلال بشود که معمولا به آن استدلال نکرده اند ولی جای آن بود که به آن استدلال بشود، دو روایت موثقه است، که حضرت "ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه" را تطبیق کردند بر شخصی که عاجز هست از نماز اختیاری.

در موثقه سماعه دارد سألته عن الرجل یکون فی عینیه الماء فینتزع الماء منها فیستلقی علی ظهره الایام الکثیرة فیمتنع من الصلاة تلک الایام و هو علی حاله، ظاهر این است که نماز ایستاده نمی خواند، فقال لابأس بذلک لیس شیء مما حرم الله الا و قد احله الله لمن اضطر الیه، گفته می شود این ظاهر است در اینکه این نماز خوابیده که حرام وضعی است در حال اضطرار می شود حلال، مانعی ندارد تو مضطری نماز خوابیده بخوان، چیزی که در حال اختیار ممنوع بود اضطرار رفع می کند ممنوعیت آن را مثل نماز خوابیده.

وهمینطور موثقه دیگر سماعه از ابی بصیر هست، سألت اباعبدلله علیه السلام عن المریض هل تمسک له المرأة شیئا فیسجد علیه، خانمش یا زنی مُهر را بالا می گیرد چون نمی تواند سجود کامل بکند، مُهر را این خانمش مثلا بالا می گیرد آن آقای بیمار سجده می کند روی این مهر که با زمین فاصله بیش از حد مجاز دارد، فقال لا این کار صحیح نیست، الا ان یکون مضطرا لیس عنده غیرها و لیس شیء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر الیه، گفته می شود که امام علیه السلام با این تطبیق به ما تعلیم کرد که اگر شما مضطر شدید یک واجبی را فاقد جزء یا فاقد شرط یا مبتلا به مانع ایجاد کنید چون مضطرید این کار شما مجاز هست، فرض این است که صدق سجود اگر بکند فاصله این شخص از زمین به حدی نباشد که مانع از صدق عرفی سجود باشد خوب واجب است که سجود عرفی بکند، آن که گفته اند موضع سجود از زمین نباید به مقدار چهار انگشت بالاتر باشد در حال اختیار است، اما در حال اضطرار ولو بیشتر از این فاصله داشته باشد ولی عرفا صدق سجود عرفی بکند کافی است.

اشکالی که به این روایت شده این است که گفته شده ظاهر حلال و حرام حلال و حرام تکلیفی است، خوب امام می فرمایند این شخص مضطر است به ارتکاب حرام، حالا حرام تکلیفی چیست، یا ترک نماز کامل را مصداق حرام تکلیفی دانسته اند چون عرف ترک نماز را می گوید حرام است، یا در آن روایت دوم تمسک له المرأة شیئا را حرام تکلیفی دانسته اند، حالا یا واقعا حرام است یا مکروه است، و لذا در جواب امام فرمود الا ان یکون مضطرا لیس عنده غیرها، اگر منحصر باشد کمک کننده به این زن اشکال ندارد از این زن کمک بگیرد، چون مضطر است از این زن کمک بگیرد، و الا اگر شخص دیگری است از این زن کمک نگیرد، و لذا گفته می شود این روایت بحث از این است که مضطر است شخص به ارتکاب حرام ولو بگوئیم حرام عبارت است از ترک نماز اختیاری واجب که عرفا به او می شود گفت حرام، ربطی به تصحیح این عمل فاقد جزء یا فاقد شرط یا مقرون به مانع ندارد.

اما در مقابل این نظر نظری است که مرحوم آقای بروجردی و حضرت امام داشتند و در معاصرین آقای سیستانی نظر شان این است که می گویند لفظ حرام منحصر نیست به حرام تکلیفی، حرام یعنی ممنوع و حلال یعنی مجاز، ممنوع اعم است از ممنوع تکلیفی و ممنوع وضعی، اذا کان الوبر ذکیا حلَّت الصلاة فیه، خوب حلّت الصلاة فیه نه یعنی تکلیفا بلکه یعنی وضعا، حرام یعنی ممنوع، خوب ممنوع در عبادات و معاملات یعنی باطل، الآن در فقه می گوئیم این معاملات ممنوع است و آن معاملات مجاز است، نه یعنی حرام تکلیفی است این معاملات ممنوعه، بلکه ممکن است حرام وضعی باطل باشد یعنی باطل باشد، وجهی ندارد که ما منحصر کنیم حرام را به حرام تکلیفی بلکه شامل حرام وضعی هم می شود، بعد گفته می شود کما اینکه آقای سیستانی دارند وقتی که ترک این جزء که در حال اختیار واجب است ولی ما از روی اضطرار ترک می کنیم مصداق ما من شیء حرمه الله الا و قد احله لمن اضطر الیه هست، خوب مفاد این حدیث این است که این عمل ولو مبتلا است به ترک این جزء عن اضطرار یا مبتلا است به وجود این مانع عن اضطرار این حلال است یعنی مجاز است، مجاز و حلال است طبعا یعنی صحیح هم هست، و وقتی توانستیم این کبری را تطبیق کنیم بر ترک این جزء در حال اضطرار این مقدم است بر اینکه بیائیم کبری را تطبیق کنیم بر ترک کل، بگوئیم ترک کل ی عنی ترک نماز کامل مصداق ما من شیء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه است، اولویت با این است که منطبق کنیم کبری را بر ترک این جزء عن اضطرار، چون اضطرار اولا و بالذات تعلق گرفته به ترک این جزء، ثانیا و بالعرض نسبت داده می شود به ترک کل، پس اولی این است که تطبیق کنیم کبری را بر ترک جزء در حال اضطرار، و این عمل فاقد این جزء در حال اضطرار می شود مصداق احله الله، حلال هم که اعم است از حلال وضعی و حلال تکلیفی، حلال وضعی یعنی صحیح، و این مطلبی است که آقای سیستای اختیار کرده اند، امام هم در بحث خلل فی الصلاة مشابه این بیان را دارند.

اقول: به نظر ما این بیان تمام نیست، اولا: ما قبول داریم که گاهی حرام بکار برده می شود در موارد حرام وضعی، ولی این نیاز به قرینه دارد، اگر متعلق حرام عبادت و معامله باشد خوب ظاهر این است که این حرام است این است که اثری که شما می خواهید بر آن مترتب نمی شود، حلال است یعنی اثر مرغوب و متوقع مترتب می شود، احل الله البیع وحرم الربا، اما در جائی که متعلق حرمت و حلیت شیئ است ظهور ندارد در حلیت وحرمت وضعیه، که هر چیزی بر تو حلال است مگر بدانی حرام است آیا یعنی هر چیزی صحیح است؟ آیا می توانیم از قاعده حل اصالة الصحة را استفاده کنیم بجای اصالة الفساد در معاملات در شبهات حکمیة، یعنی در صحت و فساد اگر شبهه حکمیه بود بگوئیم کل شیئ لک حلال تکلیفا و وضعا، حتی تعرف انه حرام؟ این خلاف ظاهر است، و لااقل من الشک.

ثانیا: تا ثابت نشود که وقتی عاجز شدیم از مرکب تام تکلیف داریم به مرکب ناقص مثل نماز که لاتدع الصلاة بحال، صدق نمی کند که مضطریم، ما مضطریم به این نماز بدون طهارت؟ نه آقا نماز نخوان چه اضطراری دارید، شما مضطرید به ترک نماز با طهارت، کی گفته که مضطرید به نماز بی طهارت چون فاقد الطهورین هستید؟ مگر دلیل بیاید بگوید الصلاة لاتسقط بحال بعد بگوئید بله نماز که واجب است و من مضطرم نماز بی طهارت بخوانم، ولی وقتی دلیل نیامده و من هم فاقد الطهورین هستم کدام عرف می گوید آقا من ناچارم نماز بی طهارت بخوانم، کی ناچاری نماز نخوان، بله ناچاری نماز با طهارت را ترک کنی، روایت هم همین را می گوید، روایت می گوید شما ناچاری نماز کامل را ترک کنی چون ترک واجب هم مصداق حرام عرفی است و این حرام عرفی از روی اضطرار رخ داده مشکلی ندارید، اما اینکه نماز خوابیده بخوانید بعد از اینکه دلیل داریم الصلاة لاتسقط بحال، آن روایت دوم هم که قرینه بود که اصلا مربوط به تمسک له المرأة شیئا است که بحث حکم تکلیفی است، چون در جواب امام فرمود الا ان یضطر الیه و لیس عنده غیرها.

{این مطلبی که در جواب دوم گفتیم شبیه آن چیزی است که در روایت عبدالاعلی مولی آل سام هست، که می گوید افتادم ناخن انگشتم افتاد، انقطع ظفری، جبیره بستم، چه کنم؟ حضرت فرمود یعرف هذا و اشباهه من کتاب الله ما جعل علیکم فی الدین من حرج امسح علی المرارة، خوب یعرف هذا و اشباهه من کتاب الله، از آیه ما جعل علیکم فی الدین من حرج عرف چه می فهمد، آیا می فهمد قاعده میسور را که شما که تمکن از وضوء اختیاری ندارد نوبت می رسد به وضوء اضطراری جبیره ای؟ کی عرف این را می فهمد، بلکه عرف این را می فهمد حالا که وضوء اختیاری حرجی است بر شما وضوء اختیاری بر شما واجب نیست، حالا که وضوء اختیاری واجب نیست امام خودشان در ادامه فرمودند، وضوء اختیاری واجب نیست از خود آیه استفاده می شود، ولی این که وضوء جبیره ای لازم است امام خودشان تفضل فرمودند بیان کردند امسح علی المرارة، و الا از آیه که استفاده نمی شد وضوء جبیری واجب است، ما جعل علیکم فی الدین من حرج، لاحرج نافی تکلیف است نه مثبت تکلیف، این روایت هم همینطور است.

{جواب سؤال: ترک نماز ایستاده، بعیده که نماز خوابیده هم نمی خوانده، وامام به او فرموده حالا مضطری حالا که اصلا نماز نخوانی، نه، خوب این عرفا مضطر نیست به نماز خوابیده مگر اینکه دلیل بگوید الصلاة لاتسقط بحال، عرض کردم یا باید بگوئید مضطر به ترک نماز ایستاده است که حرف ما است، یا بعد از اینکه الصلاة لاتسقط بحال آمد عرف می گوید من که باید نماز بخوانم راه چاره ای نیست و من مضطرم این نماز واجب را خوابیده بخوانم، ولی اگر دلیل الصلاة لاتسقط بحال نبود کی می گوید من مضطرم نماز خوابیده بخوانم، خوب نماز نمی خوانم، نماز ایستاده مضطرم نخوانم، اما نماز خوابیده بخوانم در صورتی مضطرم که الصلاة لاتسقط بحال داشته باشیم}.

ثالثا: اشکال سوم ما این است که بر فرض اطلاق داشته باشد این دو حدیث، با آن صحیحه عبدالله بن سنان که ان الله فرض الرکوع والسجود الا تری لو ان رجلا دخل فی الاسلام لایحسن ان یقرأ القرآن اجزأه ان یکبر و یسبح و یصلی، که قبلا توضیح دادیم استفاده می شود که اضطرار به ترک ارکان که از آن تعبیر می شود به فرائض این موجب سقوط تکلیف به مرکب هست، فوقش این موثقه سماعه ما من شیئ محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه مختص می شود به اضطرار به ترک سنن واجبه نماز، آنهائی که واجبات غیر رکنیه هستند، یعنی ممکن است رکن اختیاری باشند مثل قیام، ولی به هر حال رکن اضطراری را من ترک نکردم اگر بخاطر اضطرار نماز نشسته یا خوابیده بخوانم، بر خلاف اینکه اصل طهارت را من ترک کنم، در حال فاقد الطهورین هم رکن اختیاری ترک شده وهم رکن اضطراری، و این صحیحه عبدلله بن سنان می گوید تکلیف ساقط می شود در این صورت.

{جواب سؤال: روایت دوم راجع به سجده اختیاری بود، گاهی مضطر است به ترک سجده اختیاریه ولی سجده اضطراریه که می تواند بکند، من مضطر نیستم که نماز بخوانم همراه با این مانع، خوب نماز نمی خوانم، اضطرار به ایجاد مانع در این نماز باید باشد، من وقتی مضطر نیستم که نماز بخوانم و دلیل نداریم که الصلاة لاتسقط بحال عرفا صدق نمی کند من مضطرم به ایجاد مانع در این نماز، خوب نماز نمی خوانم، مثل اینکه یک آقائی می گوید که ما می خواهیم خدمت یکی از علماء برسیم اما سلس البول داریم، گفتند زمان طاغوت یکی از علماء اصفهان رحمة الله علیه که خیلی زرنگ بود، که مقتضای اصل در اصفهانی ها هم همین است، گفتند آقا اعلاحضرت می خواهند بیایند شما شرکت کنید در مراسم استقبال، گفت من حرفی ندارم ولی من دچار سلس البول هستم وسط سخنرانی ایشان یک وقت بلند شوم بگویم دستشوئی دارم زشت است، گفتند صحیح است عذر شما پذیرفته است، حالا اگر کسی بگوید ما مضطریم در استقبال یک شخص در حال سلس البول باشیم، می گویند استقبال نکن، عذرش پذیرفته است، این مضطر نیست به استقبال همراه با سلس البول، بله اگر بگویند لایسقط الاستقبال بحال، آن وقت می گوید من مضطرم به استقبال با این وضع، اما اگر استقبال با سلس البول واجب نباشد می گوید من مضطرم به ترک استقبال کامل، مضطر نیستم به استقبال با این حال، ترک می کنم استقبال را، عرف صادق نمی داند اضطرار به ایجاد مانع در این فرد را، بلکه می گویند فرد را ترک کنید، مگر اینکه بگویند تکلیف ساقط نمی شود به هیچ حال، آن وقت می گویند مضطر است به ایجاد این فرد مبتلی به مانع، یا ایجاد فرد مبتلی به فقد شرط.

این راجع به کبریی قاعده میسور، که این کبری تمام نشد مگر در موارد اخلال به واجبات غیر رکنیه.

اما بر فرض این کبری تمام بشود صغرایش عرفی است، این که بعضیها آمده اند یک صغراهای غیر عرفی برای قاعده میسور درست کرده اند، مثلا می گویند که اگر کسی قیر به دستش چسبیده بود نمی تواند قیر را بر طرف کند میسور از وضوء این است که آب روی قیر بریزد، چه ربطی دارد، آنی که واجب است شستن وجه و یدین است در وضوء، اما حالا که وجه و یدین را نمی تواند کامل بشوید روی قیرِ روی وجه و یدین را یا پلاستیک روی وجه و یدین آب بریزد که میسور از آن نمی شود، یا حتی کسی که به اندازه وضوء کامل آب ندارد فقط به اندازه وضوء ناقص آب دارد این وضوء ناقص میسور وضوء کامل نیست، چون وضوء کامل به خاطر تحصیل طهارت مطلوب است، شما با این وضوء ناقص تحصیل طهارت نمی توانید بکنید، انما اُمِر بالوضوء لیکون طاهرا بین یدی الله، امر شدید به وضوء برای تحصیل طهارت، شما با این وضوء ناقص اگر تحصیل طهارت نتوانید بکنید که این میسور وضوء کامل نیست.

{جواب سؤال: اینکه شما می گوئید شد دوری، اولا باید قاعده میسور صادق باشد تا بعد بگوئید امر شدید به این وضوء ناقص، آب ریختن روی حاجب مثل قیر وقتی ازاله اش ممکن نیست که عرفا میسور غسل وجه ویدین نیست، این را که قبول دارید، ما می گوئیم اگر آب به اندازه ای ندارد که بتواند وجه ویدینش را کامل بشوید و مسح رأس و رجلین بکند، فقط بعض آن را مثلا می تواند صورتش را بشورد و آب به اندازه شستن بقیه اعضاء ندارد، فرض کنید خاک هم ندارد که بگوئید نوبت به تیمم می رسد، آیا بگوئیم فقط آب بریز صورتت را بشور و این میسور وضوئی است که سبب طهارت است؟}.

اینها عرفا صغرای این کبری نیست، هذا تمام الکلام فی هذه المسأله.

یقع الکلام در شک در مانعیت زیاده، ببنیم اگر شک کنیم در مانعیت زیاده در یک واجب ارتباطی این حکمش چیست، ابتداء باید ببینیم زیاده یعنی چه، اول معنای زیاده را در مرکبات اعتباری ببینیم چیست تا بعد راجع به حکمش بحث کنیم، ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 11/01/94

جلسه 1141

راجع به صغرای قاعده میسور در کلمات مطرح شده که باید صدق کند بر این عمل ناقص که این میسور از آن عمل کامل هست، و فرد میسور از آن عمل کامل است این عمل ناقص، و لذا در فقه مثل مرحوم آقای خوئی علاوه بر مناقشه در کبریی این قاعده در تطبیقات این قاعده هم معمولا مناقشه کردند، در فقه زیاد تطبیق می شود قاعده میسور، مثلا در باب وضوء اگر کسی نمی تواند وضوئی بگیرد که مسحش با آب وضوء باشد، آن قدر هوا گرم است یا این آقا تب شدید دارد که تا دست چپش را می شوید اعضاء وضوء خشک می شود و دیگر امکان مسح رأس ورجلین با بلّه وضوء نیست، برخی گفته اند از باب قاعده میسور با آب جدید مسح می کند با بلّه خارجیه، جواب داده شده کما اینکه در کتاب آقای خوئی هست که آنچه واجب است مسح به بلّه وضوء است، مسح به بلّه خارجیه میسور از آن نیست بلکه فرد مباین با آن هست.

که این اشکال اشکال واردی هست، نباید آن فعلی که ما انجام می دهیم مباین باشد با آن فعل واجب، آنی که واجب است که امسح ببلّة وضوئک رأسک و رجلیک، مثل این می ماند جئنی بغلام زید، ما بگوئیم خوب غلام زید میسور نیست غلام انسان دیگری را می آوریم مثلا غلام عمرو را میآوریم، غلام زید که میسور نیست ذات غلام که میسور است می رویم غلام عمرو را می آوریم، یا مولا گفته جئنی بماء الرمان ما آب انار نداریم برویم آب دوغ بیاوریم، این معنا ندارد اینها مباین هم هستند،بله یک وقت مولا می گوید آب سرد بیاور، این عرفا اگر آب ولرم بیاوریم فرد مباین او نیست، بلکه فاقد وصف اوست، اما در مثال مسح به بلّه وضوء واجب مسح به بلّه وضوء است، مسح به بلّه خارجیة مباین با اوست، پس مسح به بلّه خارجیه فرد میسور از مسح به بلّه وضوء نیست بلکه مباین با اوست.

یا مثلا برخی از فقهاء در نماز گفته اند که اگر شما متمکن از رکوع وسجود نیستید باید بایستید ایمائا رکوع وسجود بکنید مشکلی نیست، اما هنگام ایماء به رکوع وسجود به قدر ممکن خم بشوید،هر چه می توانید نزدیک بشوید به حال رکوع وحال سجود، ولو عرفا رکوع نباشد سجود نباشد، لقاعدة المیسور، اشکال کرده اند و اشکال وارد هم هست که وقتی که عرفا به این انحناء ما رکوع صدق نکند سجود صدق نمی کند این انحناء میسور از سجود نیست، بلکه عنوانی است مباین با سجود، عنوانی است مباین با رکوع، و لذا ما در فقه ملتزم می شویم خلافا للمشهور که اگر شخصی متمکن نیست از این که به نحوی خم بشود که عرف بگوید سجود کرد بر زمین اصلا وظیفه اش ایماء الی السجود است، اینکه صندلی های مخصوصی می گذارند در مساجد و افرادی که عاجزند از سجود اختیاری به شکل سجده روی آن خودشان را قرار می دهند این سجود نیست، اصلا این واجب نیست، کدام عرف این را می گوید بر زمین افتاد، این که عنوان سجود نیست، بلکه یک عنوان مباینی است، اگر هويّ الی السجود یا هويّ الی الرکوع واجب بود در نماز این میسور از هويّ الی الرکوع ومیسور از هويّ الی السجود بود، ولی واجب در نماز ارکع و اسجد است، این شبیه این می ماند که مولا به ما گفت برو در حرم زیارتنامه بخوان، حرم نمی توانیم برویم، می توانیم در خانه زیارتنامه بخوانیم، می توانیم فلکه صفائیه زیارتنامه بخوانیم، بگویند المیسور لایسقط بالمعسور، چه ربطی دارد، مگر حضور در فلکه صفائیه میسور از حضور در حرم است، اگر بخواهیم تصحیح کنیم این نمازهائی را که بر این صندلی ها خوانده شود باید بگوئیم این مصداق ایماء الی الرکوع است و مصداق ایماء الی السجود است، این یک نوع سجود ایمائی است، روایت می گوید یؤمي الی السجود، ایماء بکند به سجود، خوب آقای سیستانی فرمودند اشکالی ندارد ولو واجب نیست این کار اما این مصداقی از مصادیق ایماء الی السجود است، ولی رعایت شرطیت قیام در نماز بشود، یعنی اگر حداقل در حال تکبیرة الاحرام می تواند بایستد باید این مقدار را بایستد و ادامه اش را هم اگر می تواند بایستد باید بایستد، خوب در حال سجود وظیفه اش چون سجود نمی تواند بکند وظیفه اش ایماء الی السجود است، حالا اشکال ندارد بگوئیم یصلی قائما مومیا الی السجود این لازم نیست در حال ایماء الی السجود قائم باشد، این عرف استظهار نمی کند که در حال ایماء الی السجود باید قائم باشیم، که حرف درستی است، این می نشیند و ایماء الی السجود می کند، به این عنوان می توانیم تصحیح کنیم این نماز را، والا اینکه سجود نیست و قطعا واجب نیست این کار، عرض کردم برای تصحیح این نماز هم نیاز داریم به این مطلب که این یک نوع ایماء الی السجود است ودر ایماء الی السجود شرط نیست یصلی قائما مومیا الی السجود، که در حال قیام باید ایماء کند، این را ما از روایت استظهار نکنیم، و الا اگر این را استظهار کنیم همه این نمازها باطل می شود.

پس این مطلب درست است که باید آنی که می خواهیم قاعده میسور را بر او منطبق کنیم مباین با آن واجب عرفا نباشد، بلکه بعض او باشد، و لذا این تطبیقات در فقه خیلی هایش محل اشکال می شود.

ضمنا این را هم توجه بکنید، اگر شارع خودش بدل قرار داده باشد مثلا در وضوء شارع می گوید کسی که متمکن از وضوء نیست تیمم کند، شما می گوئید که آقا قیری چسبیده است به غیر مواضع تیمم، یا اینهائی که بیمارند سوزن سرم وصل می کنند به بدنشان ثابت که نمی توانند آن موضع را بشویند، وظیفه چیست؟ ظاهر آیه این است که متمکن از وضوء نیستید تیمم کنید، شارع خودش بدل قرار داد لذا دیگر نوبت به قاعده میسور نمی رسد.

پس قاعده میسور دو تا شرط دارد، یکی اینکه عرفا این فعل اضطراری عمل مباین نباشد با آن فعل واجب بلکه جزءی از آن باشد، دوم اینکه شارع در فرض عجز از آن واجب بدل اضطراری تعیین نکرده باشد، وقتی شارع بدل اضطراری تعیین کرد نوبت به این نمی رسد که ما اجتهاد در مقابل نص بکنیم و قاعده میسور تطبیق کنیم، اطلاق دلیل مثلا می گوید من لایجد الماء یتیمم، ظاهرش این است که من لایجد الماء الکافی للوضوء خوب این دلیل می گوید باید تیمم کند، بگوئیم این آقا به اندازه معظم افعال وضوء آب دارد پس قاعده میسور می گوید وضوء ناقص بگیرد، نخیر، دلیل می گوید یتیمم، این دو شرط هست در تطبیق قاعده میسور، و لذا خیلی از موارد می بنید یکی از این دو شرط مفقود است، یا عرفا عمل مباین است با آن عمل واجب، یا دلیل خاص داریم بدل تعیین کرده برای واجب، باید آن بدل را انجام بدهیم.

شما می بینید در فقه برخی گفته اند واجب است صلات عند المقام ولی اگر ممکن نبود نماز عند المقام که نمی گذاشتند نزد مقام نماز طواف بخوانیم یراعی الاقرب فالاقرب، در بیست متری مقام که می توانی نماز بخوانی نرو سی متری مقام، بلکه در همان بیست متری نماز بخوان لقاعدة المیسور، خوب این درست نیست، آنی که واجب بود صلات طواف عند المقام بود، ما عاجز شدیم، دلیل هم می گوید حالا نماز بخوانید خلف مقام ولو عند المقام نباشد، هم شرط اول مفقود است دیگر نماز بیست متری مقام یا سی متری مقام فرق نمی کند در اینکه هیچکدام صلاة طواف عند المقام نیست، بله دلیل هست که نماز طواف باید در مسجد الحرام باشد عند التمکن، اما اینکه بیست متری مقام باشد یا سی متری، دیگر آب که از سر گذشت صلات عند المقام صدق نکرد، دلیل نداریم که باید الاقرب فالاقرب را مراعات کنیم، دیگر عند نیست لیس بعند است، لیس بعند مباین با عند است، و شرط دوم را هم ندارد چون دلیل گفت در فرض عجز از صلاة عند المقام نماز بخوانید خلف المقام، خوب این نماز خلف المقام است ولو سی متری مقام.

یک شرط سومی هم بعضی اضافه کرده اند که گفته اند باید عمل ناقص مشتمل بر معظم اجزاء باشد تا صدق کند این فرد ناقصِ طبیعت است و فرد میسور هست، اگر میّتی غسل داده نشده اعضائش را تشریح کرده اند دستش فقط مانده است اینجا و بقیه را بردند، بحث است که آیا واجب است تغسیل و تکفین این دست میت، بعضی ها شاید مشهور همین است که واجب است، یک دلیلشان استصحاب است و یک دلیلشان قاعده میسور است، خوب این اشکال مطرح می شود که آقا شستن دست میت این یک جزء از میت است، این فرد غسل المیت نیست، غسل ید المیت غسل المیت نیست، فردی از غسل میت نیست، المیسور یعنی الفرد المیسور من الطبیعة لایسقط وجوبه بالفرد المعسور، این فردی از طبیعت غسل المیت نیست، ولذا گفته شده که باید آن میسور مشتمل بر معظم اجزاء واجب باشد تا صدق کند این فرد میسور از طبیعت است، و الا یک واجبی که ده جزء داشت، نه جزءش را عاجز بشویم یک جزءش را قادر بشویم این که دیگر فرد ناقص طبیعت نیست.

اقول: این شرط اگر برگردد به همان شرط اول که می گفت عرفا عمل اجنبی و مباین با واجب نباشد، والا مصداق عمل به بعض واجب نیست، ما قبول داریم این شرط را، بله شستن دست میت عرفا اگر بگویند عمل مباین با شستن میت هست، عنوان غسل المیت با عنوان غسل ید المیت دو عنوان مباین هستند، اگر این جوری بود خوب بر می گردد به شرط اول، ولی ظاهرا اینطور نیست، جزء وکل هستند نه مباین، حالا که جزء و کلّ هستند به چه دلیل شرط می کنید در قاعده میسور که حتما عرف صادق بداند فرد ناقص از طبیعت باشد، مگر گفت الفرد المیسور من الطبیعة لایسقط بالمعسور، بلکه گفت المیسور لایسقط بالمعسور، صدق می کند بر همین یک جزء از ده جزء واجب جزءِ میسور، بالاخره شستن دست میت واجب بود در ضمن شستن میت.

{جواب سؤال: ببینید من روی این مثال اصرار ندارم که بگویم عرفا مباین نیست جزء و کلّند، چون این مناقشه در مثال می شود و فرع فقهی می شود، مثال واضحی بزنم، مولا واجب کرد ده فعل را با هم به عنوان واجب ارتباطی، مثلا نماز را واجب کرد، من عاجزم از همه اعضاء نماز غیر از الله اکبر آن، می گویند نه این دیگر نماز نیست فرد ناقص از نماز نیست که قاعده میسور بر آن صادق باشد، ما به این اشکال داریم، ما می گوئیم کجای قاعده میسور نوشته "فرد ناقص از طبیعت"، بلکه یعنی جزء الطبیعة، صدق می کند بر این الله اکبر المیسور، مباین نیست بلکه جزءی از واجب است، یا ما لایدرک کله لایترک کله کجایش دارد آنی که اتیان می کنیم باید فرد ناقص از طبیعت باشد، یعنی عرفا اسم طبیعت بر او صادق باشد منتهی بگویند طبیعت ناقصه نماز ناقص یا غسل میت ناقص، نه، همچه شرطی را از کجا می گذارید؟ بلکه رابطه شان رابطه جزء وکل باشد که دیگر مباین هم نشوند قاعده میسور منطبق است اگر کبری را در قاعده میسور بپذیریم بر این جزء الواجب، ولو این جزء آن قدر کم هست یک جزء از ده جزء واجب است بقیه همه متعذر هستند، صدق نمی کند طبیعت ناقصه و الفرد الناقص من الطبیعة، ولی در قاعده میسور کجایش آمده که مراد از میسور فرد ناقص از طبیعت است، ما لایدرک کله لایترک کله، یا اذا امرتکم بشیء فأتوا منه أی ببعضه بمقدار ما استطعتم، یا المیسور لایسقط بالمعسور کجا دارد الفرد المیسور من الطبیعة لایسقط بالمعسور، این قید ها را برای چی بزنیم}.

{جواب سؤال: ما مثال وضوء که زدیم برای این بود که بحث این بود که بعضی می گفتند آب ریختن روی قیر فرد میسور از آب ریختن روی دست است، این را اشکال کردیم، اما اکتفاء به غسل غیر موضع قیر آن بحث دیگری است که ما می گفتیم چون عرفا تحصیل طهارت واجب است در وضوء، و تحصیل طهارت عنوان بسیط است، و حالا که نمی تواند تحصیل طهارت کنید چون به دستتان قیر چسبیده بقیه اعضاء را بشوئید این جزءی از تحصیل طهارت نیست، جزءی از وضوء هست، ولی وضوء به عنوان تحصیل طهارت واجب شده، ما اینجور می گفتیم خیلی روی آن مطلب اصرار نداریم، شرط دوم قطعا در این مثال مفقود است در این مثال وضوء، چون شارع بدل قرار داده است، فرموده اگر آب ندارید وضوء بگیرید یعنی اگر متمکن از وضوء اختیاری نیستید فتیمموا، خود شارع بدل تعیین کرده است لذا دیگر نوبت به این حرفها نمی رسد}.

{جواب سؤال: وقتی شارع گفت کسی که متمکن از وضوء نیست تیمم کند خوب بدل تعیین کرد، و اخص است، اطلاق آیه شریفه می گوید ولو عاجزید از وضوء کامل و قادر بر وضوء ناقص هستید در این فرضی که قیر چسبیده بر دستتان نمی توانید بر طرف کنید تیمم کنید، اطلاق آیه مقدم است بر اطلاق قاعده میسور.

این راجع به بحث گذشته، که خلاصه این بحث این است که ما دو شرط در تطبیق کبریی قاعده میسور لازم می دانیم، یکی اینکه عرفا عملی که انجام بدهیم جزءی از واجب باشد نه مباین با آن عرفا، دوم اینکه دلیل شرعی در فرض عجز از واجب تعیین بدل نکرده باشد، و الا اطلاق تعیین بدل محکّم هست.

### الشک فی الزیادة

بحث ما در این بود که اگر ما شک کنیم مثلا در نماز زیاده در نماز مبطل نماز هست یا نیست می شود دوران الامر بین الاقل و الاکثر الارتباطی، نمی دانیم امر شدیم به نماز لابشرط از زیاده یا امر شدیم به نماز بشرط لا از زیاده، خوب برائت جاری می کنیم از وجوب نماز به شرط عدم زیاده، این بحث اجمالا مشکلی ندارد، اما مطالبی هست در ضمن این بحث که آن مطالب منشأ شده که علماء در این رابطه بحث مستقلی را باز کنند.

مطلب اول: این است که مقوّم صدق زیاده چیست؟

مرحوم آخوند فرموده: اگر شارع جزء واجب را مثل رکوع را لابشرط اخذ کند نسبت به رکوع دوم، امر کرده است به نماز با رکوع خوب لابشرط است این جزء نسبت به اتیان به فرد دوم، اینجا اگر ما در این رکعت دو رکوع بکنیم صدق می کند زاد فی صلاته رکوعا، حالا یک وقت این مرکب به شرط لا هست از زیاده رکوع، خوب این رکوع می شود مبطل، ویک وقت مرکب لابشرط از زیاده رکوع است دیگر این رکوع زیاده مبطل نیست.

ولی صدق زیاده رکوع مثلا مشروط به این است که آن جزء واجب که رکوع هست بشرط لا نباشد، خود آن جزء مثلا خود آن رکوع واجب نباید بشرط لا باشد نسبت به این رکوع زائد، نماز بشرط لا باشد اشکال ندارد اما رکوع واجب نماز اگر بشرط لا بشود از رکوع زائد اینجا کسی که دو رکوع بجا می آورد در نماز این زیاده نکرده در نماز، چون این نقیصه است نه زیاده، کسی که به او گفته اند صلّ مع رکوع واحد لا اکثر خوب جزء نماز شد رکوع واحد و رکوع به شرط وحدت، کسی که دو رکوع بکند در نماز جزء این نماز را که رکوع به شرط وحدت است را نیاورده، این می شود نقیصه، زیاده نمی شود، پس باید آن جزء الواجب رکوع به شرط وحدت نباشد بلکه ذات رکوع باشد، آن وقت صدق می کند اگر رکوع دوم آوردید زدت فی صلاتک رکوعا، حالا این نماز به عنوان مرکب لابشرط باشد از زیاده رکوع یا بشرط لا باشد آن دیگر در صدق زیاده تاثیری ندارد.

این اشکال مرحوم صاحب کفایه منشأ شده که بعضی ها توسعه بدهند در اشکال، بگویند آقا اصلا زیاده در رکوع مثلا هیچ کجا صادق نیست، ما اول باید مصداق درست کنیم در زیاده در کوع مثلا بعد برویم راجع به حکمش بررسی کنیم، اگر رکوع به شرط وحدت است خود شما می گوئید که رکوع دوم که بیاوریم می شود نقیصه جزء، اگر رکوع به شرط وحدت نیست یعنی جامع رکوع واجب است لابشرط الوحدة، خوب دیگر دو تا رکوع هم رکوع است، مثل اینکه مولی به عبدش بگوید إبنِ بیتا له غرفة واحدة، خوب اگر این دو غرفة بسازد این نقیصه است، زیرا که غرفه واحده مشروط به وحدت جزء بیت بود نه دو تا اتاق تو در تو، اگر هم گفته إبنِ بیتا نگفته یشتمل علی غرفة بشرط الوحدة اینجا دو تا غرفه هم بسازد هر دو غرفه مصداق بیت است، صدق نمی کند زاد غرفة، بلکه ده تا اتاق هم بسازد بنی بیتا.

توسعة الاشکال:

و لذا توسعه در اشکال داده شده، گفته شده که آنی که صاحب کفایه می گفت که رکوع به شرط وحدت اگر باشد دیگر در اینجا صدق زیاده نمی کند چون دو تا رکوع بکنی دیگر رکوع به شرط وحدت نکردی، این حرف درستی است، و اگر هم بگویند صل مع الرکوع خوب ده تا رکوع هم بکنیم همه اینها مصداق رکوع است، مثل إبنِ بیتا له غرف، ده تا اتاق هم بسازیم مصداق همین بناء بیت است زیاده صدق نمی کند و زاد فی البیت غرفةً نیست، چون بشرط لا نبود.

در جواب این اشکال مرحوم آقای خوئی فرموده است که اولا: چرا شما فقط دو فرض را مطرح کردید، یک فرض این بود که رکوع به شرط لای از اکثر جزء باشد، فرض دوم این است که جامع بین رکوع واحد و رکوع متعدد جزء باشد، یعنی اگر یک رکوع بکنی یک رکوع جزء است دو رکوع بکنی دو رکوع جزء است و هکذا، مثل همان إبنِ بیتا، یا تکلم بکلمة که اگر شما یک کلمة دو حرفی بگوئی کلمة است و اگر کلمه ده حرفی هم بگوئی کلمةٍ است، چرا فقط این دو فرض را مطرح می کنید، غیر از رکوع به شرط وحدت یعنی بشرط لاء از تعدد و رکوع جامع بین واحد و متعدد یک فرض سومی هم هست، و آن این است که جزء نماز اول وجود الرکوع باشد، اول الوجود رکوع جزء نماز است، رکوع دوم جزء نماز نیست چون مصداق اول رکوعٍ نیست، در این صورت اگر رکوع دوم را بجا بیاورید صدق می کند زاد فی صلاته رکوعا، چون شارع گفته بود آنی که جزء نماز است اول وجود الرکوع است نه رکوع به شرط الوحدة که اگر دو رکوع بجا بیاورید بشود فاقد رکوع معتبر، و نه جامع رکوعِ صادق بر یک رکوع و چند رکوع تا اگر چند رکوع بجا بیاورید همه آنها مصداق رکوع بشود که جزء نماز است، بلکه آنی که جزء نماز است اول وجود الرکوع هست، خوب در این صورت اگر شما دو رکوع بیاورید زیاده صدق می کند، آن رکوع دوم دیگر مصداق جزء الواجب نیست، چون جزء الواجب اول وجود الرکوع بود، این رکوع دوم ضم الحجر فی جنب الانسان است.

{جواب سؤال: بحث در زاد فی صلاته رکوعا است، این را می خواهیم دنبال کنیم، مستشکل می گفت اگر رکوع واجب در نماز به شرط وحدت است و شما دو رکوع بجا بیاورید لم تزد فی الصلاة رکوعا بل نقصتَ من صلاتک الرکوع الواجب، چون رکوع واجب رکوع واحد بود و شما رکوع واحد بجا نیاوردید، مستشکل این را می گفت، و ادامه می داد اگر هم جزء الواجب جامع رکوع است که بر یک رکوع و چند رکوع صادق است باز اگر شما چند رکوع بجا بیاورید لم تزد فی صلاتک رکوعا، مثل آن مولائی می شود که به عبدش گفت إبن بیتا، عبد اینجا گفته رب ابن لی عندک بیتا فی الجنة، حالا خدا بیاید بیتی بسازد مشتمل بر ده اتاق، بگوید خدایا زدت فی هذا البیت! خدا می گوید بیت بیت است یک اتاق خواب داشته باشد بیت است ده اتاق خواب هم داشته باشد بیت است، مستشکل این را می گفت، می گفت اگر رکوع به شرط وحدت جزء است دو تا رکوع بکنی فاقد رکوع معتبر است این نماز و نقیصه است، و اگر جزء واجب جامع رکوع است که صادق است بر یکی و چندتا باز هم زاد فی صلاته رکوعا صدق نمی کند.

آقای خوئی در جواب اول گفتند جزء الواجب اول وجود الرکوع است، رکوع دومی ضم الحجر فی جنب الانسان است، و لذا وقتی دومی را آوردی صدق می کند زدت فی صلاتک رکوعا}.

جواب دوم و سوم باشد روز شنبه ان شاء الله، الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 15/01/94

جلسه 1142

بحث در صدق زیاده بود در مرکبات اعتباریه.

اشکال شده بود که اگر جزء مثل رکوع در نماز به شرط وحدت جزء باشد یعنی رکوع بشرط لاء از زائد جزء باشد اگر ما دو رکوع بجا بیاوریم این نقیصه هست نه زیاده، چون فاقد جزء شد این مرکب ما، چون جزء عبارت بود از رکوع بشرط لاء از زائد، این مطلب را آخوند در کفایه مطرح کرد.

اما در ادامه بعضی گفتند اگر جزء جامع بین رکوع واحد و رکوع متعدد هم باشد صدق زیاده نمی کند، چون شما دو رکوع هم بجا بیاورید هر دو می شوند مصداق جزء.

آقای خوئی در جواب فرمود اولا: فرض منحصر نیست به اینکه جزء نماز رکوعِ بشرط لاء از زائد باشد یا اینکه جزء نماز جامع بین رکوع واحد و متعدد باشد، بلکه فرض ثالثی را هم می شود مطرح کرد که جزء نماز اول وجود الرکوع است، و رکوع دوم مصداق جزء الصلاة نیست کما اینکه موجب نقیصه هم نیست، بلکه ضم الحجر فی جنب الانسان است.

ثانیا: در آنجایی هم که رکوع بشرط لاء از زائد جزء باشد درست است که به دقت عقلیه اگر دو رکوع بجا بیاوریم این بازگشتش به نقصان جزء است، اما مهم نظر عرفی است، در صدق مفاهیم ما تابع دقت عقلیه نیستیم، عرفا می گویند زاد فی صلاته رکوعا، و ادله من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة شاملش می شود.

ثالثا: این اشکال شما در جائی است که زائد سنخ اجزاء نماز باشد، مثل همین رکوع دوم که مسانخ است با جزء نماز که رکوع اول هست، اما اگر مسانخ نباشد مثل اینکه کسی در نماز بعد از قنوت انگشترش را در دستش بچرخاند به قصد جزءیت، خوب اینکه دیگر قطعا صدق می کند زاد فی صلاته، اتیان کرده به غیر جزء به قصد جزءیت، دیگر تکرار جزء نیست تا بعد بگوئید این جزءِ ما که رکوع بود آیا بشرط لا هست از تکرار یا اینکه جامع بین فعل واحد و فعل مکرر جزء است و بعد اشکال کنید، اصلا این زائد تکرار جزء نیست تا این مطالب را مطرح کنید، بلکه اتیان به یک شئ مباینی هست غیر از اجزاء نماز، منتهی چون به قصد جزءیت آوردید صدق می کند زاد فی صلاته، و من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة.

مطالب البحوث فی هذا المجال

در بحوث مطالبی را مطرح کرده اند که ایهام این را دارد یا ظهور در این دارد که می خواهند اشکال کنند به آقای خوئی، محصّل مطالب بحوث این است که ایشان می فرماید:

تارة بحث زیاده فی المسمی هست، یعنی زیاده فی الصلاة بما هی صلاة، و تارة بحث در زیاده در واجب است بما هو واجب.

اما بحث در زیاده فی الصلاة، تارة مد نظر ما زیاده حقیقیه است، و تارة مد نظر ما زیاده تشریعیه است، زیاده تشریعیه یعنی اتیان به غیر جزء به قصد جزءیت، اینها را باید از همدیگر جدا کنیم و هر کدام را جداگانه بحث کنیم.

اگر مد نظر ما زیاده حقیقیه است در مسمی، باید حساب کنیم، رکوع اگر اولین وجودش جزء المسمّای صلاة باشد و رکوع دوم خارج باشد از مسمّای صلاة، صدق زیاده نمی کند حقیقة اگر ما دو رکوع بجا بیاوریم، زیرا زیاده حقیقیه متقوم به دو چیز است: یکی اینکه زائد جزء مزید فیه باشد، اگر انسانی سنگ در دستش بگیرد صدق نمی کند که زید فی هذا الانسان یا فی هذا الانسان زیادة، ولی اگر این انسان شش انگشتی بود می گویند فیه زیادة، زیرا در صدق زیاده حقیقیه معتبر هست که آن زائد داخل در مسمّای مزید فیه باشد، یا مثلا الآن شخصی خانه ای داشت یک اتاقه، یک اتاق دیگر هم بسازد می گویند زاد فی بیته، اما اگر آمد یک مغازه ای را بیرون خانه اش ساخت نمی گویند زاد فی بیته، بلکه می گویند بنی حانوتا فی جنب بیته یا جعل جزءا من بیته دکانا، اما نمی گویند زاد فی بیته، حتما باید شما اتاق دوم بسازید تا بگویند زاد فی بیته، فرقش این است که دکان جزء مسمّای بیت نیست ولی اتاق دوم جزء مسمّای بیت است، پس در صدق زیاده حقیقیه دو چیز معتبر هست: یکی اینکه زائد داخل در مزید فیه باشد و جزء مسمی مزید فیه باشد، دوم اینکه یک حدی خارج از مسمی باشد که به لحاظ آن حد بگویند زاد، حالا آن حد گاهی حد تکوینی است، در همان مثال خانه شما قبلا یک اتاق داشت و حد تکونی اش این بود که یک اتاق داشت، آمدید یک اتاق دیگر ساختید می گویند زاد فی بیته، چون حد تکوینی بیت شما این بود که یک اتاق داشت، به لحاظ این حد تکوینی زیاد کردید در بیت، و گاهی حد حد تشریعی است، نقشه شهرداری این بود که شما یک اتاق بسازید در این بیت، اما آمدید تخلف کردید و دو اتاق ساختید می گویند زاد فی بیته به لحاظ آن حد تشریعی، اما اگر نه حد تکوینی باشد و نه حد تشریعی، مولا به عدش بگوید إبنِ بیتا، این عبد هم زمینی دارد از اول بیاید پنج اتاق بسازد در این خانه نمی گویند زاد فی بیته، چون نه حد تکوینی بود که قبلا خانه اش یک اتاقه بود و حالا شد چند اتاقه، و نه حد تشریعی بود که کس گفته باشد خانه ای بساز یک اتاق داشته باشد، البته لازم نیست بشرط لا باشد، بلکه ولو حد واجب این است که خانه بسازیم که یک اتاق داشته باشد و لا بشرط است از اتاق بیشتر، آن هم حد است و کافی است در صدق زاد فی بیته به لحاظ مقدار واجب.

پس این دو مطلب معتبر است در صدق زیاده حقیقیه، یکی اینکه آن زائد داخل در مسمّای مزید فیه باشد، دوم اینکه یک حدی اعم از حد تشریعی یا تکوینی باشد خارج از مسمی، که به لحاظ آن حد ما حساب کنیم بگوئیم آن زائد بیشتر از آن حد است.

اگر بحث زیاده حقیقیه در مسمی باشد، یک وقت اولین رکوع داخل در مسمّای نماز است و دومین رکوع خارج از مسمّی است، اینجا شرط اول زیاده حقیقیه مفقود است، شرط اول زیاده حقیقیه این بود که زائد یعنی رکوع دوم داخل در مزید فیه باشد، اگر فقط اولین رکوع داخل در مسمّای نماز باشد و دومین رکوع خارج باشد از مسمّای نماز، آوردن دومین رکوع مثل این است که آن انسان سنگ در دستش بگیرد که صدق زیاده حقیقیه نمی کند، و همینطور است اگر آنی که داخل در مسمی و جزء المسمّای صلاة است رکوع بشرط لاء از تکرار باشد، آن هم همینطور است دیگر، چون رکوع مع التکرار اصلا خارج از مسمّای نماز است و لذا شرط اول صدق زیاده حقیقیه مفقود می شود.

بله! اگر آنی که داخل در مسمّای نماز است جامع رکوع باشد اعم از واحد و متعدد که درست هم همین است، شما اگر ده رکوع هم بجا بیاوری در رکعت اول نماز تمام این ده رکوع جزء نماز است -منتهی اینکه موجب بطلان شرعی نماز می شود بحث دیگری است ولی داخل در مسمّای صلاة هست- اگر اینجور باشد شرط اول صدق زیاده حقیقیه موجود است، چون زائد که رکوع دوم است داخل و جزء مسمّای نماز هست، برای اینکه شرط دوم زیاده حقیقیه محقق بشود باید یک حدی لحاظ بشود که رکوع دوم به لحاظ آن حد بشود زائد، حالا اگر امر به نماز تعلق بگیرد به جامع رکوع واحد و متعدد خوب صدق زیاده حقیقیه نمی کند، چون مثل إبنِ بیتا بود که صادق بود بر خانه یک اتاق خوابه یا دو اتاق خوابه یا بیشتر، اگر کسی می آمد یک خانه چند اتاق خوابه می ساخت که نمی گفتند زاد فی بیته مگر اینکه یک حدی باشد که به لحاظ او بگویند زاد، پس اگر جامع رکوع متعدد و واحد جزء مسمی باشد کما هو الصحیح و وجوب هم تعلق بگیرد به جامع بین رکوع واحد و متعدد خوب صدق زیاده نمی کند چون شرط دوم مفقود است، حدی ما نداریم که به لحاظ آن حد بگوئیم زاد فی صلاته رکوعا، اما اگر وجوب برود روی اولین رکوع ولی آنی که داخل مسمی است جامع بین رکوع واحد و متعدد است، فقط وجوب برود روی اولین رکوع اینجا با اتیان به رکوع دوم صدق می کند زیاده حقیقیه، زیرا هم شرط اول زایده حقیقیه محقق است چون زائد داخل در مسمّای مزید فیه است، و هم شرط دوم محقق است چون حدی بود که فقط شامل رکوع اول می شد و هو حد الوجوب.

و همینطور است اگر وجوب برود روی رکوع اول بشرط لاء از زائد، آنجا هم صدق می کند هم زیاده و هم نقیصه، جناب آقای خوئی! نگوئید به دقت عقلیه صدق زیاده نمی کند بلکه نقیصه است ولی به نظر عرفی زیاده صدق می کند، نخیر به دقت عقلیه هم اگر داخل در مسمّای نماز جامع بین رکوع واحد و متعدد باشد و وجوب برود روی رکوع اول بشرط لای از زائد، اگر شما دو رکوع بجا بیاورید این رکوع دوم زائد از حد وجوب است دیگر، بلکه در بحوث می گوید رکوع اول هم صدق می کند زیاده است، چون رکوع اول آن رکوعی نبود که مولا واجب کرده است، چون رکوع اول هم همراه است با رکوع دوم پس بشرط لا نیست، و لذا او هم خارج از حد وجوب است، منافات ندارد که این هر دو رکوع که شما بجا آورید هر دو زائد است از حد وجوب، در عین حال شما آن جزء معتبر این نماز را نیاورده اید و هو الرکوع بشرط لا عن الزائد، به لحاظ اینکه رکوع بشرط لا را نیاوردید شد نقیصه، و به لحاظ اینکه آنی را که آوردید حتی آن رکوع اول خارج از حد وجوب است آن رکوع اول هم زیاده است فضلا عن الرکوع الثانی.

این راجع به صدق زیاده حقیقیه نسبت به مسمّای صلاة که بر دو چیز متوقف شد: یک بر اینکه آن زائد داخل باشد در مسمی، و دوم اینکه آن زائد خارج باشد از حد تشریعی وجوب به اینکه واجب یا اول وجود الرکوع باشد یا رکوع بشرط لای از زائد، نه جامع بین رکوع واحد و متعدد، اگر واجب جامع بین رکوع واحد و متعدد باشد رکوع دوم خارج از حد وجوب نیست و صدق نمی کند زیاده.

اما زیاده حقیقیه در واجب بما هو واجبٌ، او اصلا معقول نیست، چون می گوئید زیاده حقیقیه در واجب، پس باید آن زائد داخل در واجب باشد یعنی حد وجوب شامل آن بشود تا صدق کند آن زائد زیاده حقیقیه پیدا کرد در واجب، شرط زاده حقیقیه دخول زائد است در مزید فیه که زائد باید جزء مزید فیه باشد، و الا اگر شما سنگ در دستتان بگیرید نمی گویند فی هذا الانسان زیادة، خوب از آن طرف حد دیگری ما نداریم، چون اگر وجوب بر این رکوع دوم صادق نیست که زیاده حقیقیه صدق نمی کند در واجب، و اگر صادق است حد دیگری نداریم که به لحاظ آن حد آخر حساب کنیم که شرط دوم ما محقق بشود و بگوئیم از آن حد خارج است، این هم راجع به زیاده حقیقیه در واجب بما هو واجبٌ که غیر معقول است.

اما زیاده تشریعه، زیاده تشریعیه که اتیان به غیر جزء است به قصد جزءیت، صدق زیاده تشریعیه مشروط نیست به اینکه آن زائد جزء مزید فیه باشد، بلکه ولو اجنبی باشد، کسی در نماز سنگی در دستش بگیرد به قصد جزءیت صدق می کند زیاده تشریعیه در نماز، مثل همان چرخاندن انگشتر در دست به قصد جزءیت، ولو داخل در مسمّای نماز نباشد، مهم این است که غیر جزء را به قصد جزءیت آورده است، پس اگر کسی رکوع دوم بیاورد به قصد جزءیت این زیاده تشریعیه است، فرق نمی کند چه رکوع اول به شرط لا جزء واجب باشد و چه اول الوجودِ رکوع جزء واجب باشد، اگر رکوع اول بشرط لا جزء باشد یعنی اگر رکوع دوم را بیاوری فاقد جزء می شود این نماز، چون رکوع اول هم دیگر بشرط لا نخواهد بود، ولی مهم نیست، مهم این است که شما اتیان کردید به غیر جزء به قصد جزءیت شد زیاده تشریعیه.

و واقعا هم زیاده است نه اینکه به دقت عقلیه زیاده نیست فقط به نظر عرفی زیاده است، نه به دقت عقلیه هم زیاده است.

اگر جزء الواجب اول وجود الرکوع باشد خوب رکوع دوم را بیاورید نقیصه ای در کار نیست و چه بسا اصلا نماز هم باطل نشود اگر دلیل نداشتیم که من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، ولی صدق می کند زیاده تشریعیه بر رکوع دوم اگر به قصد جزءیت بیاورید، چون غیر جزء را به قصد جزءیت آورده اید، پس این تعبیرها که اگر اولین وجود رکوع جزء باشد رکوع دوم ضم الحجر فی جنب الانسان است، آقا! ضم الحجر فی جنب الانسان مانع از صدق زیاده حقیقیه است، یک انسانی سنگی در دستش بگیرد کجا صدق می کند زیاده حقیقیه، دلتان را خوش کردید که ضم الحجر فی جنب الانسان می شود مشکلی نیست، خوب مشکل این است که صدق زیاده حقیقیه نمی کند، ضم الحجر فی جنب الانسان بشود تازه مشکل درست می کند چون صدق نمی کند زیاده حقیقیه، باید زائد داخل در مسّمای مزید فیه باشد.

بعد در بحوث گفته اند که اگر از ما سؤال کنید که فقهیا کدامیک از این زیاده ها مبطل نماز است، زیاده حقیقیه یا زیاده تشریعیه؟ فرموده می گوئیم هر دو، چون هر دو مصداق من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة هستند.

اقول: این مطالب در بحوث به عنوان یک مطلب مستقل بسیار مطلب خوب و دقیق و متقنی هست، اما ظاهرا مطالب آقای خوئی در اینجا ذبح شرعی شد، البته آقای خوئی در اینجا مسامحه کرده، در فقه کاملا توضیح داده است، ببینید زیاده دو قسم ندارد، ما زیاده حقیقیه و تشریعیه نداریم، مهم مزید فیه است که گاهی تکوینی است و گاهی اعتباری است، این منشأ فرق است، نه اینکه زیاده گاهی حقیقی است و گاهی تشریعی و اعتباری، ما نمی خواهیم بگوئیم داریم اشکال می کنیم به بحوث، بلکه می گوئیم اگر در کلام آقای خوئی مسامحه است در کلام بحوث هم مسامحه است، چون مزید فیه مهم است که مزید فیه گاهی تکوینی است مثل بیت، و گاهی اعتباری قصدی است مثل نماز، اتفاقا آقای خوئی هم در فقه این را تصریح می کند در موسوعه ج 18 ص 29 که یک بحثی است که آیا باید زائد مسانخ باشد با مزید فیه یا لازم نیست، همین بیان آقای صدر که زائد شرط اولش در زیاده حقیقیه این است که داخل باشد در مسمّای مزید فیه، که عبارة اخری از آن بحث فقهی است که آیا باید زائد مسانخ باشد با مزید فیه یا نه، اختلاف است بین فقهاء، مثلا اگر کسی در نماز بعد از قنوت انگشترش را چرخاند آیا این عرفا زاد فی صلاته است، یا اینکه نه زاد فی صلاته به این است که یک چیز مسانخی را تکرار کنیم مثل دو بار رکوع، این می شود زاد، در معاصرین مثلا آقای سیستانی می گوید صدق زیاده متوقف است بر مسانخت آن زائد با اجزاء نماز، اگر مسانخ نبود صدق نمی کند زیاده، ولی آقای خوئی فرموده اند که نه در مرکب اعتباری شرط نیست مسانخت، بلکه اگر قصد جزءیت نکنی ولو آنی که آوردی مسانخ هم باشد صدق نمی کند زیاده، زیرا مرکب مرکب قصدی است، نماز یک عنوان قصدی است، اجزاء این نماز با قصد مشخص می شود، لذا در روایت داریم اگر در اثناء نماز واجب بودید دیدید نماز آیات بر شما واجب شده و وقتش هم ضیق است اقحام کنید صلاة آیات را در صلاة فریضه و شروع کن به نماز آیات خواندن در وسط نماز فریضه، نماز آیاتت که تمام شد ادامه نماز فریضه ات را بخوان، به این می گویند اقحام صلاةٍ فی صلاةٍ که منصوص است، هیچ عرفی هم نمی گوید زاد فی صلاة ظهره بخاطر اینکه نماز آیات خواند در ضمن نماز ظهر، چون من قصد جزءیت نداشتم، کدام عرف می گوید زیاده صدق می کند؟ هیچ عرفی نمی گوید زیاده صدق می کند چون قصد جزءیت ندارم.

ان قلت: به ما اشکال نکنید که این مطلب خلاف نص است، زیرا در نص داریم که لا تقرأ فی المکتوبة بشئ من العزائم فان السجود زیادة فی المکتوبة، مبادا آیه سجده واجبه را در نماز بخوانی و الا مجبوری بروی سجده تلاوت بکنی و السجود زیادة فی المکتوبة، با اینکه کسی در سجده تلاوت قصد جزءیت صلاة نمی کند، مثل اینکه صبحهای روز جمعه در مسجد الحرام آیات سجده دار می خوانند و بعد همان موقع می روند سجده می کنند و بعد بلند می شوند نماز را ادامه می دهند اینها قصد جزءیت نمی کنند برای این سجده شان.

قلت: جواب می دهیم می گوئیم این دلیل نمی شود، چون شارع تطبیق تعبدی کرده، در اینجا شارع تعبدا گفته که این سجود را هم ولو به قصد جزءیت نباشد ما مصداق زیاده می دانیم، اما عرف که کارش تعبد نیست بلکه تابع صدق عرفی است، اگر ما باشیم و ذهن عرفیمان در همین سجده تلاوت هم نمی گوئیم زاد فی صلاته، منتهی تطبیق تعبدی است به مقدار تعبد که در سجود است و رکوع هم به اولویت عرفیه به سجود ملحق می شود می گوئیم قصد جزءیت معتبر نیست، اما در غیر این دو مورد که زیاده تطبیق تعبدی شده است می گوئیم قصد جزءیت معتبر است.

اما بحث در این است که آقای خوئی فرموده حالا که شما قصد جزءیت کردی در مرکب اعتباری، شرط نیست که زائد هم سنخ با نماز و اجزاء نماز باشد، بلکه چه هم سنخ باشد چه نباشد صدق می کند که زاد فی صلاته، عرض کردم اگر سنگ هم بگذاری در دستت به قصد اینکه این کار جزء نماز است صدق می کند زاد فی صلاته، هر کاری در نماز بکنید مثلا قبل از قنوت یا بعد از قنوت یک شانه دستتان بگیرید و محاسنتان را شانه کنید به قصد اینکه این هم جزء نماز است می شود زاد فی صلاته، خود آقای خوئی فرموده فرق می کند مرکب اعتباری با مرکب تکوینی مثل بیت، در بیت شرط صدق زیاده این است که آن زائد داخل در مسمّای بیت باشد، مثل همان ساختن اتاق دوم که داخل در مسمّای بیت است، ولی ساختن مغازه در کنار خانه داخل در مسمّای بیت نیست لذا صدق صدق زیاده فی البیت نمی کند، پس جناب آقای صدر الزیادة الحقیقیة فی الصلاة این صلاة مرکب اعتباری است، اگر مقصود از زیاده حقیقیه یعنی زیاده در مرکب حقیقی بله کاملا متین است که دو شرط دارد که شما فرمودید و کاملا هم صحیح است که مسمّای مزید فیه شامل این زائد بشود و یک حدی هم باشد که این زائد از آن حد خارج باشد، اما در صلاة صدق زیاده ولو حقیقةً بیش از قصد جزءیت شرط دیگری ندارد صدق می کند زاد فی صلاته، چه مسانخ باشد چه نباشد و چه جزء مسمی باشد و چه نباشد، بقیة الکلام ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 16/01/94

جلسه 1143

بحث در صدق زیاده در مرکبات اعتباریه بود، ظاهر کلام بحوث این بود که در دو صورت زیاده صدق می کند، یکی اینکه شیئی که مسانخ اجزاء مرکب هست اتیان کنیم مثل زیاده در رکوع ولو بدون قصد جزءیت، صدق می کند که زاد فی صلاته رکوعا، که از این تعبیر کرده در بحوث به زیاده حقیقیه، و اگر هم اتیان کنیم به شیئی ولو مسانخ با اجزاء مرکب نباشد اما قصد جزءیت جزمیه بکنیم، اینجا هم صدق می کند زیاده، پس طبق بیان بحوث زیاده در نماز مثلا محقق می شود بأحد امرین، یا به اتیان ما لیس بجزء به قصد جزءیت که نامش را گذاشته زیاده تشریعیه، و یا اتیان به شیئی که مسانخ است با اجزاء نماز ولی خارج است از حد واجب، و در این زیاده در فرض دوم که نامش را زیاده حقیقیه گذاشته قصد جزءیت معتبر نیست، این ظاهر عبارت بحوث و مباحث هست.

اقول: و لکن اولا: این منافات دارد با فتوای خود ایشان در منهاج الصالحین در بحث خلل فی الصلاة، در آنجا مطرح می شود که قوام زیاده فی الصلاة به اتیان چیزی است که جزء نباشد ولی ما قصد بکنیم جزءیت آن را، البته ایشان فرموده احتیاطا در رکوع و سجود اگر قصد جزءیت هم نکردید زیاده صدق می کند، اگر کسی سجده سومی بجا آورد در نماز نه به قصد جزءیت باز هم احتیاطا زیاده صدق می کند، و ظاهرا هم مستند ایشان همان روایت قاسم بن عروه هست که لا تقرأ فی المکتوبة بشئ من العزائم فان السجود زیادة فی المکتوبة، مورد تطبیق سجده تلاوت هست چون فرمود آیه سجده را نخوان در نماز که مجبور می شوی سجده تلاوت بکنی و سجده زیاده در نماز فریضه است، خوب سجده تلاوت را کسی در نماز هم بجا بیاورد قصد جزءیت برای نمار نمی کند، ولی روایت فرمود السجود زیادة فی المکتوبة، لذا این تطبیق تعبدی است، در سجود منصوص است و در رکوع هم به فحوای عرفیه تعدی می شود، البته سند این روایت قابل مناقشه است، قاسم بن عروه توثیق ندارد، شاید به همین خاطر در منهاج الصالحین ایشان احتیاط واجب کرده که زیاده بر رکوع و سجود صادق است ولو قصد جزءیت آن را نکند علی الاحوط، البته قاسم بن عروه کثرت روایت اجلاء مثل حسین بن سعید دارد لذا اثبات می کند وثاقتش را، علاوه بر اینکه در صحیحه علی بن جعفر هم مشابه این مطلب آمده است که السجود زیادة فی المکتوبة.

پس اشکال اول به بحوث و مباحث این است که اینکه ما بگوئیم اتیان به امری که مسانخ اجزاء نماز است ولی خارج از حد وجوب هست این زیاده حقیقیه است در نماز، و این مشمول ادله مبطلیت زیاده است، این خلاف فتوای فقهی ایشان است.

ثانیا: خلاف متفاهم عرفی است، ما به وجدان عرفیمان هم که رجوع بکنیم می بینیم که در مرکب ارتباطی که قوامش به قصد هست ما اگر قصد جزءیت نکنیم زیاده صدق نمی کند، مثلا شما در حال طواف بعد از شوط چهارم تصمیم گرفتید یک شوط به نیت پدر و مادرتان انجام بدهید بعد سه شوط باقی مانده طواف خودتان را تکمیل کنید، کدام عرف می گوید زاد فی طوافه؟ آقا من چهار شوط بجا آوردم بعد یک شوط خارج از این طواف فریضه حج خودم بجا آوردم از طرف پدر و مادرم به عنوان یک شوط مستحب مثلا، به دوستمان هم گفتیم که ما می خواهیم این یک شوط را به نیت پدر و مادرمان به عنوان شوط مستحب بجا بیاوریم، بعد که آن شوط را تمام کردیم سه شوط دیگر را آوردیم به عنوان تکمیل طواف خودمان عرف نمی گوید زدت فی طواف الحج، یا در همین نماز اگر آیه سجده بشنوید و در همان نماز به سجده بیفتید خبر ندارید که اگر کسی آیه سجده شنید در اثناء نماز نباید به سجده بیفتد ولی شما به سجده افتادید و نماز را تمام کردید، بگوئیم عرفا صدق می کند که زدتَ فی صلاتک؟ یا موردی که منصوص است که در ضیق وقت نماز آیات شما ملتفت شدید که نمار آیات بر شما واجب است و وقتش هم تنگ است وسط نماز ظهرتان هم هستید روایت می گوید نماز ظهرت را نگه بدار نماز آیات را شروع کن بخوان، بعد از نماز آیات ادامه بده نماز ظهرت را، هیچ عرفی نمی گوید که زاد فی صلاة ظهره، یا میتی را آوردند جلو این شخص مصلی گذاشتند حالا یا توجه ندارد این آقا دارد نماز می خواند یا اهمیت نمی دهند می گویند حاج آقا عجله کن این میت ما سریع نمازش خوانده بشود، این حاج آقا هم وسط نماز ظهرش شروع می کند نماز میت را خواندن، نماز میت را تمام می کند بعد نماز ظهر خودش را ادامه می دهد، هیچ عرفی هم نمی گوید که زاد فی صلاة ظهره، با اینکه مسانخ اجزاء نماز هست، اذکار نماز میت مسانخ نماز واجب هست، ولی هیچ عرفی نمی گوید زاد فی صلاة ظهره، و این نماز هیچ مشکلی ندارد.

پس وقتی که نماز یک مرکب قصدی هست جزء شدن یک شئ برای این مرکب قصدی هم متقوم به قصد جزءیت است، و تا قصد جزءیت نکند نمی گویند زاد فی صلاته.

پس این مطلب غیر از اینکه مخالفت فتوای فقهی خود ایشان هست مخالفت ظهور عرفی هست، و لذا ما معتقدیم در مثل نماز که مرکب قصدی هست زیاده متوقف است بر قصد جزءیت این شئ زائد در این نماز، و الا صدق نمی کند زیاده، مسانخت هم به نظر ما شرط نیست، شما در نماز چه شئ مسانخ را زیاد کنید مثلا رکوع را زیاد کنید، و چه شئ غیر مسانخ را زیاد کنید مثل اینکه بعد از قنوت انگشترت را در دستت بچرخانی به قصد جزءیت صدق می کند که زاد فی صلاته.

البته این مطلب که ظاهر بحوث هست و صریح آقای خوئی است که در هر مرکب اعتباری اگر اتیان کردید به غیر جزء به قصد جزءیت این مصداق زیاده است، در بحوث اسمش را گذاشت زیاده تشریعیه، آقای خوئی هم که گفته اند این زیاده است دیگر.

اقول: این مطلب به نظر ما تمام نیست، در مثل نماز که متشکل هست از امور متباینه و متشتته که رکوع دارد، سجود دارد، قنوت دارد، ذکر دارد و...حالا یکی اش هم چرخاندن انگشتر بعد از قنوت در دست را این آقا اضافه می کند به قصد جزءیت ما استظهارمان این است که عرف می گوید زاد فی صلاته، اینکه آقای سیستانی می گوید حتما باید آن زاود مسانخ باشد با نماز و تکرار اجزاء نماز باشد تا عرفا بگویند زاد فی صلاته، نه در نماز این لازم نیست، بلکه اگر مسانخ هم نبود بلکه یک شئ اجنبی بود ولی ما قصد جزءیت کردیم مثل چرخاندن انگشتر در دست بعد از قنوت عرف می گوید زاد فی صلاته، یا شانه می کند محاسنش را بعد از قنوت به قصد جزءیت در نماز صدق می کند زاد فی صلاته، اما در غیر نماز که یک امر وحدانی عرفی است مثل طواف و مثل سعی بعید نیست قوام صدق زاده به کلا الامرین باشد، هم قصد جزءیت بکنیم و هم آن شئ زائد مسانخ باشد با مرکب، بجای هفت شوط طواف هشت شوط طواف می کند به قصد جزءیت، اما اگر وسط طواف یک شعاری هم بدهد به قصد جزءیت نمی گویند زاد فی طوافه، یا در اثناء طواف هر وقت می رسد به حجر الاسود یک عمل زائد بر طواف را انجام می دهد به قصد جزءیت به این نمی گویند زاد فی طوافه، زاد فی طوافه و زیاده تشریعیه یعنی زیاده صدق بکند دیگر، بحث در صدق زیاده است نه در صدق تشریع، تشریع که خوب حرام است کاری به تشریع نداریم، کلام در این است که صدق کند زیاده تا بگویند من زاد فی طوافه فعلیه الاعادة، به این نمی گویند زاد فی طوافه، مثلا تسبیح دست گرفته به عنوان جزء طواف یک ذکر خاصی را تکرار می کند مثلا عارف مسلک است می گوید یا هو، خوب قصد جزءیت نکند اشکال ندارد حالا قصد جزءیت هم بکند می شود تشریع اما صدق نمی کند بر این کار که من زاد فی طوافه فعلیه الاعادة، پس فرق است بین نماز که یک مرکبی است متشکل از امور متشتته و متباینه، اینجا اگر یک عمل غیر مسانخی را هم شما اتیان بکنید به قصد جزءیت در نماز صدق می کند زاد فی صلاته، اما در بقیه مرکبها که یک امر وحدانی است به نظر ما صدق نمی کند زیاده، لذا در وضوء اگر شما بیائید چیزی مسانخ اجزاء وضوء را زیاد کنید می گویند زاد فی وضوءه، مثلا بجای شستن دستتان از مرفق بیائید دستتان را از ابتداء کتف بشوئید به قصد جزءیت می گویند زاد فی وضوئه، اما اگر بیائید بین مسح رأس و مسح رجلین شانه بکنید سرتان را به قصد جزءیت فی الوضوء عرف نمی گوید زاد فی وضوءه، چون وضوء یک عمل مرکب از غسل و مسح است، مثل نماز نیست که متشکل باشد از امور متباینه بالذات، و لذا استظهار در مثل وضوء هم این است که عمل مسانخ با غسل و مسح را به قصد جزءیت بیاوریم زائد بر آنچه که واجب است بر این صدق می کند زیاده فی الوضوء.

پس در نماز به نظر ما مسانخت آن عمل زائد با نماز معتبر نیست در صدق زیاده و قصد جزءیت کافی است خلافا للسید السیستانی،{وکذلک در حج هم که متشکل از امور متباینه بالذات است اگر کسی به غار حراء برود به قصد جزءیت حج که غیر مسانخ است صدق می کند زاد فی حجه، البته در حج نداریم که من زاد فی حجه فعلیه الاعادة، بله داریم که من زاد فی طوافه یا فی سعیه یا فی صلاته فعلیه الاعادة}، و در غیر نماز هم قصد جزءیت لازم است و هم مسانخت آن زائد با مثل طواف و سعر و وضوء تا صدق کند زاد فی صلاته و زاد فی سعیه و زاد فی وضوءه{البته زاد فی وضوءه دلیل بر بطلان ندارد}.

مرحوم شیخ عبدالکریم حائری در کتاب الصلاة یک اشکالی دارند به لحاظ دلیل مانعیت زیاده، که مناسب هست اینجا بیان بکنیم، می فرمایند زاد فی صلاته مفعولش محذوف است، زاد فی صلاته صلاتاً، یا زاد فی صلاته شیئا من الصلاة، یا زاد فی صلاته شیئا من الاشیاء، اینها با هم فرق می کند، اگر بگویند من زاد فی صلاته صلاتا باید آن زائد نامش نماز باشد که باید حداقل یک رکعت اضافه کنیم، شبیه زاد فی اللبن که باید زائد لبن باشد و الا اگر شما سنگ بیاندازید در لبن نمی گویند زاد فی اللبن، اما اگر شما مقداری آب بریزید داخل لبن که لبن بجای یک کیلو بشود یک کیلونیم اینهم لبن است منتهی لبن ممزوج به ماء، اینجا می گویند زاد فی اللبن چون زائد مصداق لبن است، زاد فی صلاته هم اگر مراد این باشد که زاد فی صلاته صلاتا حداقل باید آن زائد یک رکعت باشد چون یک رکعت کمتر که نماز نیست، اگر زائد شیئا من الصلاة باشد باید آن زائد مسانخ باشد غیر مسانخ نمی تواند باشد، چون غیر مسانخ شیئا من الصلاة نیست، اما اگر مفعول شیئا من الاشیاء باشد او مطلق است، زاد فی صلاته شیئا، همینکه به قصد جزءیت انسان یک عمل غیر مسانخی را بجا بیاورد ولی قصد جزءیت داشته باشد صدق می کند زاد فی صلاته شیئا، البته خود ایشان می گوید قدر متیقن از من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة مثل همان من زاد فی اللبن هست که باید زائد لبن باشد یا زاد فی عمره و زید فی عمره الشریف یعنی آن زائد هم عمر باشد، زاد فی صلاته هم یعنی آن زائد صلاة باشد، قدر متیقن این است.

اقول: این فرمایش تمام نیست، درست است که سه احتمال است در زیاده فی الصلاة، ولی استظهار ما این است که همان احتمال سوم هست که ازد فی صلاته شیئا، چرا؟ زیرا قیاسش با زاد فی اللبن یا زاد الله فی عمرک مع الفارق است، در زاد الله فی عمرک ترجمه که می کنید می گوئید خدا عمرت را زیاد کند، ولی در من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة ترجمه صحیح نیست که بگوئیم کسی که نمازش را زیاد کند باید آن را اعاده کند، این عرفی نیست، زاد الله فی عمرک ترجمه عرفیش این است که خدا عرمت را زیاد کند، زاد فی اللبن هم یعنی شیر را زیاد کرد، اما زاد فی صلاته عرفی نیست که بگویند یعنی نماز را زیاد کرد بلکه کتفاهم عرفی این است که یعنی در نمازش چیزی زیاد کرد، این متفاهم و ظهور عرفی از زاد فی صلاته است، لذا در تعبیر فارسی ترجمه که می کنید فرق می گذارید بین این دو تعبیر، لذا در همان روایت هم داشت السجود زیادة فی المکتوبة، خوب سجود که نماز نیست، و سجود که زیاد کردن نماز نیست بلکه زیاد کردن چیزی در نماز هست، و لذا مقتضای اطلاق این است که من زاد فی صلاته شیئا فعلیه الاعادة.

لا یقال: راجع به این مطلب ما که در اشکال به مرحوم حاج شیخ عرض کردیم که ولو سه احتمال است در مفعول مقدر زاد ولی اشتظهار عرفی این هست که مفعولش همان احتمال سوم هست که من زاد فی صلاته شیئت نه من زاد فی صلاته صلاة یا من زاد فی صلاته شیئا من الصلاة، اشکالی به ما متوجه می شود طبق مبانی خود ما، گفته می شود که شما حذف متعلق را موجب اجمال خطاب می دانید نه موجب اطلاق خطاب، و لذا حذف متعلق مفید عموم و اطلاق نیست بلکه موجب اجمال است، پس چرا در این حدیث ملتزم به اجمال نمی شود، تو ضیح این اشکال:

بحثی هست بسیار مهم، و آن این است که در بعضی موراد متعلق حالا یا مفعول یا چیزی شبیه آن در خطاب حذف شده، مثل نهی عن آنیة الذهب و الفضة نهی کرد معصوم علیه السلام از ظرف طلا و نقره، این متعلقش محذوف است، نمی تواند که خود ظرف متعلق نهی باشد، متعلق نهی باید فعل اختیاری مکلف باشد، حال متعلقش چیست معلوم نیست، آیا متعلقش مطلق استعمال است یا خصوص اکل و شرب هست از آنیه ذهب و فضه، بعضی ها می گویند اطلاق دارد، نهی عن آنیة الذهب و الفضة مطلقا، ولی ما اشکال کردیم و یک وقتی مرحوم استاد قدس سره هم می فرمود ما هم اشکال داریم و معتقدیم که حذف متعلق مفید عموم نیست بلکه موجب اجمال است، می گوئیم وقتی عرف احساس می کند که یک مقدری هست در اینجا که کلام بدون او تمام نمی شود و نمی داند که آن مقدر چیست باید قدر متیقن گیری بکنیم، ظهور اطلاقی منعقد نمی شود.

اینجا هم گفته می شود که من زاد فی صلاته وقتی مفعولش مقدر و محذوف است می شود حذف متعلق، و حذف متعلق که موجب اجمال است طبق نظر ما نه موجب اطلاق، پس باید قدر متیقن گیری کنیم و قدر متیقن همان احتمال اول است که من زاد فی صلاته صلاتا.

فانه یقال: جواب ما این است که اگر عرف دلالت تصوریه یک خطاب را ناقص ببیند و بدون اینکه مقدری را لحاظ کند می گوید این مدلول تصوری ناقص است بله اینجا نمی شود اطلاق گیری کرد، اما اگر مدلول تصوری عرفا کامل هست و نیازی به تقدیر عرفی ندارد، اینجا که دیگر حذف متعلق نیست و مدلول تصوری ناقص نیست، مثل العالم یجب اکرامه، خوب العالم بأیّ شئ؟ العالم بالفقه یا بالاصول یا بالتفسیر، متعلق عالم چیست؟ ذکر نشده، اما نمی آییم اینجا بگوئیم حذف متعلق موجب اجمال است چون عرف العالم را تام می داند در مدلول تصوری، اکرام عالم و دانشمند لازم است، اینجا دیگر در مقام دلالت تصوریه ناقص نمی بیند این خطاب را، ولو به دقت عقلیه علم از صفات ذات اضافه است و متعلق می خواهد.

ما نحن فیه هم همین است، السجود زیادة فی المکتوبة این یک مدلول تصوری کامل است، نمی گویند اینجا مضاف الیه محذوف است که السجود زیادة شئ یا زیادة صلاة یا زیادة شئ من الصلاة، یا من زاد فی صلاته هم نیاز به متعلق ندارد در مقام مدلول تصوری، بلکه یعنی کسی که در نمازش زیاد کند نمازش باطل است، پس این در مقام انعقاد مدلول تصوری نیاز به لحاظ متعلق ندارد و لذا ما اینجا قائل به اجمال نیستیم.

مطلب: در تعلیقه مباحث مطلبی را مطرح کرده اند، فرموده اند که درست است که همانطور که استاد ما در متن مباحث گفت صدق زیاده فی الصلاة یا به زیاده حقیقیه است یا به زیاده تشریعیه، ولی قطعا زیاده حقیقیه در نماز مبطل نیست، فرموده زیرا اتیان به اجزاء مستحب نماز یا اذکار مستحب نماز مصداق زیاده حقیقیه است، چون زیاده حقیقیه در نماز دو شرط داشت یکی اینکه داخل در مسمّای نماز باشد خوب اجزاء و اذکار مستحب نماز قطعا داخل در مسمّای نماز هستند، و دوم اینکه خارج از حد وجوب هم باشد، خوب اینها خارج از حد وجوبند، پس با اتیان به قنوت یا صلوات صدق می کند که زاد فی صلاته ولی قطعا این مبطل نیست، پس یا حمل می کنیم من زاد فی صلاته را بر زیاده تشریعیه یا بر زیاده رکعت.

اقول: می گوئیم آقا از اول چرا نمی گوئید انصراف دارد من زاد فی صلاته بر زیاده بر حد وجوب و استحباب هر دو، بگوئید زائد بر حد وجوب و استحباب اگر باشد دلیل من زاد فی صلاته منصرف به اوست که یک چیزی بیاوریم که از حد وجوب و استحباب در نماز خارج باشد، البته ما اساسا معتقد بودیم که زیاده حقیقیه در نماز به این معنا که قصد جزءیت هم نکنیم اتیان به عمل مسانخ در نماز مثل اتیان به یک فعل مکرر که یک بارش واجب است بار دوم قصد جزءیت نکنیم این بشود زیاده حقیقیه این را قبول نداشتیم، ولی می گوئیم این اشکال تعلیقه مباحث وارد نیست.

نکته: آقای صدر فرمود رکوع بشرط لا اگر واجب باشد و ما دو رکوع بجا بیاوریم رکوع دوم مصداق زیاده است، که ما هم قبول داریم و مطلب درستی بود و زائد از حد واجب است، عقلا هم مصداق زیاده است، البته ما می گوئیم اگر به قصد جزءیت بیاوری وجدانا زیاده است بدون قصد جزءیت تعبدا زیاده است در رکوع، اما آقای صدر فرمود رکوع اول هم مصداق زیاده است، چون رکوع اول هم آن رکوعی نیست که شارع گفت، چون شارع رکوع بشرط لا گفت، و رکوع اولت شد رکوع مقترن با رکوع دوم.

این کلام غیر عرفی است، عرفا رکوع اول زیاده نیست بلکه رکوع دوم زیاده است، اثرش ظاهر می شود در سجدتین، اگر سجدتین به شرط لا بود و شخصی سه سجده بجا آورد طبق بیان آقای صدر باید نمازش باطل باشد چون سه تا سجده زائده آورده، چون آن سجده واجبه سجدتین به شرط لا بود ولی این سجدتین سجدتینی است که مقترن است به سجده ثالثه، هر سه سجده زیاده است به نظر آقای صدر در حالی که این عرفی نیست، عرفا آن دو تا سجده اول که مشکل نداشت فقط این سجده ثالثه زیاده است، هذا تمام الکلام فی معنی الزیادة، یقع الکلام فی حکم الزیادة غدا ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 17/01/94

جلسه 1144

بحث راجع به زیاده در مرکب اعتباری بود، بحث تصویر زیاده گذشت، اما حکم زیاده، مرحوم آخوند فرموده که می شود مرکب لابشرط باشد از زیاده و می شود بشرط لا بشود نسبت به زیاده، و ما در فقه مواردی داریم که مرکب لابشرط هست از زیاده مثل رمی جمره، رمی جمره گفته اند هفت سنگ بزنید به جرمه منتهی این لا بشرط است از زیاده لذا اگر کسی بجای هفت سنگ هشت سنگ بزند عملش باطل نیست، و برخی از مرکبات بشرط عدم زیاده هستند مثل نماز که من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة یا مثل طواف ان زدت علیه فعلیک الاعادة، یا در سعی که همین تعبیر آمده که ان زدت علیه فعلیک الاعادة، در مثل وضوء هم ما دلیل بر مانعیت زیاده به عنوان زیاده نداریم، شما ده بار صورتتان را بشویید وضوئتان باطل نمی شود، اما گاهی زیاده منشأ می شود شرائط دیگر وضوء مختل بشود، اگر ما دست چپمان را بیش از مقدار واجب بشوییم آن آبی که بعدا می ریزیم دیگر بلّة الوضوء نیست و مسح به آن دیگر مسح به بله وضوء نخواهد بود، اما آنی که در فقه گفته اند زیاده در آن مبطل است در سه مورد است: در نماز و طواف و سعی.

حالا صاحب کفایه فرموده است که ممکن است شارع عدم الزیادة را شرط اخذ کند، مثلا امر کند به نماز بشرط عدم الزیادة، و می تواند جزء اخذ کند بگوید بر شما واجب است این عمل مرکب از ده جزء که جزء دهمش عدم الزیادة است، تعبیر صاحب کفایه این است که اخذ عدم الزیادة شرطا او شطرا أی جزءا این مانعی ندارد، ولی اگر نوبت رسید به اصل عملی نفهمیدیم که این مرکب ما لابشرط هست از زیاده یا بشرط عدم زیاده هست می شود دوران امر بین اقل و اکثر لذا برائت جاری می کنیم از تقید مرکب به عدم زیاده.

محقق اصفهانی اشکال کرده به صاحب کفایه، فرموده که معنا ندارد که عدم الزیادة را شارع جزء واجب قرار بدهد، زیرا اخذ در مقام جعل تابع ملاک است، شما آیا می توانید تصویر کنید که عدم الزیادة جزء السبب باشد برای ملاک، یعنی علت و سبب تحقق ملاک ده جزء داشته باشد که یک جزءش عدم الزیاده باشد، این ممکن نیست، چون نمی شود عدم که وهم محض است ما منه الاثر باشد، این معقول نیست، عدم که نمی تواند مؤثر در وجود باشد، بنا بر این محال هست شارع بیاید عدم الزیادة را جزء واجب قرار بدهد، چون اگر بخواهد عدم الزیادة را جزء واجب قرار بدهد حتما باید در مرحله ملاک هم عدم الزیادة سبب تحقق ملاک باشد و این محال است، منحصرا شارع عدم الزیادة را می تواند شرط قرار بدهد برای واجب به این معنا که زیاده مانع هست از تحقق ملاک، زیاده امر وجودی است، اگر شما در نماز بجای یک رکوع در هر رکعت دو رکوع بجا بیاورید آن رکوع دوم مانع هست از تحقق ملاک، آن رکوع دوم امر وجودی است مانع هست از تحقق ملاک، و شارع اخذ می کند عدم این زیاده را در مرکب از باب اخذ عدم المانع در علت تحقق ملاک.

اقول: این فرمایش محقق اصفهانی به نظر ما ناتمام است، اولا: ملاکات همیشه تکوینیه نیست، بلکه ملاکات احیاینا اعتباریه است در احکام عقلائیه و شرعیه، پس اینطور نیست که شما بگوئید که نمی شود ملاک که امر وجودی است معلول یک امر عدمی باشد، مگر ملاک دائما یک امر وجودی تکوینی است؟ بلکه گاهی یک امر اعتباری است، مثلا شارع یا مولای عرفی می خواهد که مقام عالم از مقام جاهل متمیز باشد، این تمیز مقام عالم از مقام جاهل به این حاصل می شود که شما عالم را اکرام بکنید و جاهل را اکرام نکنید که اکرام عالم محقق بشود و اکرام جاهل محقق نشود، این سبب تمیز مقام عالم از مقام جاهل است، این اشکالی ندارد، حتما لازم نیست که ملاک یک امر تکوینی باشد تا بگوئیم نمی شود یک امر وجودی معلول یک امر عدمی باشد، تمیز مقام عالم از مقام جاهل یک امر تکوینی نیست مثل تحقق حرارت عقیب وجود نار، مثل او که نیست، تمیز به همین است که مردم ببینند عالم در جامعه احترام دارد زائد بر دیگران، و الا اگر بنا باشد هم عالم احترام بشود و هم جاهل یا بنا باشد هیچکدام احترام نشوند مقام عالم از مقام جاهل متمیز نمی شود، برای تمیّز مقام عالم از مقام جاهل مولا می گوید این تمیز را به این نحو محقق بکنید که عالم را اکرام بکنید جاهل را اکرام نکنید، پس این تمیز یک امر تکوینی نیست، و الا اگر تمیز امر تکوینی حقیقی بود محال است که معلول یک امر وجودی و یک امر عدمی باشد، چون عدم که در وجود تکوینی تأثیر گذار نیست، پس این تمیز یک امر تکوینی نیست حالا یک واقع عقلائی دارد، پس برای اینکه مقام عالم از مقام جاهل متمیز بشود مولا می گوید عالم و جاهل که آمدند برای عالن برخیزید اما برای جاهل برنخیزید، امر می کند به این مرکب ارتباطی که یک جزءش اکرام و تعظیم عالم است جزء دیگرش ترک تعظیم جاهل است، پس اشکالی ندارد که یک امر عدمی جزء الواجب باشد، در زیاده هم همینطور است مولا می گوید رکوع اول را بجا بیاور و رکوع دوم را بجا نیارو تا آن ملاک که یک ملاک اعتباری است محقق بشود.

ثانیا: اینکه شما می گوئید جعل و کیفیت جعل باید تابع کیفیت ملاک باشد، آنی که سبب ملاک است باید بشود جزء الواجب، آنی که شرط است باید بشود شرط الواجب، یعنی آنی که شرط تحقق ملاک است باید بشود شرط الواجب، آنی که مانع از تحقق ملاک است باید عدمش بشود شرط الواجب، خوب این دعوای بلادلیل است، همچنین الزامی نیست که آنی که در مقام ملاک دخیل است به همان نحو در مقام جعل اخذ بشود بلکه می تواند اختلاف داشته باشد، شارع بجای اینکه بیاید عدم المانع را شرط اخذ کند می تواند جزء الواجب اخذ کند ه اشکالی دارد، یا جزء الواجب را ببرد شرط أخذ کند، اینها تابع کیفیت جعل است و همچنین الزامی نیست که تابع کیفیت ملاک باشد، فلا یتم کلام المحقق الاصفهانی قده.

آقای صدر در بحوث جواب سومی داده از محقق اصفهانی، فرموده ما در بحث شرط متأخر مطرح کردیم یک مطلبی را که در اینجا هم مفید است، ما در شرط متأخر گفته ایم در جواب از این اشکال که برخی گفتند چطور می شود که واجب مشروط باشد به شرط متأخر، مثلا صوم مستحاضه مشروط باشد به اغتسال او در شب آینده، اشکال کرده اند گفته اند این ملاکی که به دست می آید کی به دست می آید، سبب این ملاک صوم است، صوم تا غروب آفتاب تمام می شود، سبب از بین رفت، اشکال کرده بودند که این ملاک که مسبب است موجود شد یا نشد، گفته بودند اگر این ملاک موجود شد دیگر شرط متأخر چیست، و اگر ملاک موجود نشد پس دیگر سبب از بین رفت، شب ساعت ده این زن مستحاضه برود غسل کند آنوقت ملاک موجود می شود؟ خوب ده شب سبب تحصیل آن ملاک چیست، آیا صومی است که چند ساهت قبل از بین رفت با غروب آفتاب، اشکال عقلی کرده اند در آنجا که چطور می شود صوم مستحاضه که تا غروب آفتاب تمام و نابود می شود سبب باشد برای یک ملاکی و شرط متأخر این ملاک غسل ساعت ده شب باشد، اگر این ملاک هنگام غروب آفتاب که صوم مستحاضه هنوز موجود است حاصل می شود پس آن غسل ساعت ده شب که هنوز معدوم است تأثیری ندارد در این ملاک، چون محال است و نمی شود گفت که غسلی که هنوز معدوم است مؤثر است در این ملاک که هنگام غروب آفتاب به دست می آید، و اگر این ملاک ساعت ده شب که این مستحاضه غسل می کند حاصل می شود خوب سبب این ملاک صومی است که در موقع غروب آفتاب از بین رفت و می شود سببیت معدوم للموجود، این اشکال مطرح بود در شرط متأخر واجب که گفته بودند که این یلزم منه المحال، چون ملاک در همین مثال مستحاضه اگر مشروط باشد به غسل برای نماز مغرب و عشاءِ شب بعد که ممکن است این زن ساعت ده نماز مغرب و عشاء بخواند، گفته بودند هر جور فرض کنیم محال لازم می آید چون اگر ملاک هنگام صوم موجود بشود محال است غسل سلعت ده شب که معدوم است الآن مؤثر باشد در این ملاک و الا می شود تأثیر معدوم در موجود، و اگر این ملاک ساعت ده شب بعد از غسل حاصل بشود باز محال لازم می آید چون سبب آن صومی است که در ساعت ده شب معدوم شده است، آقای صدر می فرماید ما در آنجا یک جوابی دادیم که آن جواب اینجا هم به درد می خورد، ما گفته ایم چه بسا این صوم معد است که در مکلف یک استعدادی به وجود بیاید که ساعت ده شب این استعداد و حالت نفسانیه باطنیه او بشود سبب ملاک، سبب ملاک صوم نباشد تا بشود معدوم، بلکه صوم در روز معد بود و یک حالت باطنیه ایجاد کرد در این زن که این حالت باطنیه تا ساعت ده شب هم می ماند، آن حالت باطنیه که تا ساعت ده شب می ماند منضم می شود به غسل علت می شود برای تحقق آن ملاک، پس علت تحقق ملاک صوم نیست، بلکه صوم معد است برای آن علت واقعیه، و آن علت واقعیه موجود و باقی است تا زمان آن غسل، و آن علت واقعیه را ولو اسمش را ندانیم و لکن او سبب و علت واقعی است برای تحقق ملاک، مثل اینکه بعضی ها یک قرصی می خورند این قرص را که خوردند بدنشان گرم می شود، دو ساعت بعد مثلا آن گرمای بدن و آن حالتی که در بدن ایجاد شد همرا هبا خوردن آب مثلا سبب تحقق یک حالتی در این شخص می شود، اینکه اشکالی ندارد، این خوردن قرص دو ساعت قبل یک حالی ایجاد کرد در این مکلف به عنوان معد نه به عنوان علت مفیضه تا بگوئید که معلول حدوثا و بقاءا نیاز دارد به وجود علت، نه معد است، مثل بناّء و بِناء که معد هستند این قرص خوردن هم معد بود برای آن حالت، این حالت تا چند ساعت در بدن این مکلف می ماند، چند ساعت بعد که مکلف آب خوردن آن حالت همراه با خوردن آب سبب تام خواهد بود برای تحقق یک شیئی، اینکه اشکالی ندارد، در ما نحن فیه هم می فرماید ممکن است ما همین را بگوئیم، بگوئیم که ملاک لازم نیست یک امر وجودی خارجی باشد، بلکه ممکن است ملاک عبارت باشد از حصول استعداد در عبد برای افاضه کمال، پس ما می توانیم بگوئیم ملاک امر وجودی نیست بلکه ملاک استعداد مکلف است برای افاضه کمال، خوب می تواند این استعداد معلول یک امر عدمی باشد، چه جور در آن مثال استعداد در این شخص که چند ساعت بود این استعداد ساعتها هست، در حالی که آن خوردن قرص یک ساعت بود و معدوم شد اما استعداد ساعتها باقی است، به این نمی گویند تأثیر معدوم در موجود، بلکه این از قبیل معد و مستعد است، معد که لازم نیست موجود باشد، اینجا هم می تواند امر عدمی یعنی عدم زیاده مؤثر باشد نه در ملاک وجودی بلکه در استعداد، که استعداد پیدا کند مکلف برای افاضه کمال از طرف حق متعال.

اقول: این فرمایش بحوث از ایشان تعجب است، قیاس مقام به بحث شرط متأخر قیاس مع الفارق است، ما در بحث شرط متأخر این مطلب آقای صدر را قبول داریم غیر از جواب دیگری که می دهیم که اینها مصالح اعتباریه است که دیگر این حرفها را ندارد، مصلحت اعتباریه چه بسا شرط متأخر را هم بپذیرد چون امر تکوینی که نیست، غیر از این جواب جواب آقای صدر را هم قبول داریم، ولی ربطی به بحث ما در اینجا ندارد، زیرا در آنجا ما مشکل احتیاج ممکن در بقاء به علت را که می گوئیم ممکن بقاءا هم محتاج به علت است می خواهیم حل کنیم، یک کاری می کنیم که بگوئیم اینها رابطه شان رابطه علت مفیضه و معلول نیست بلکه رابطه معد و مستعد است، این قرصی که این شخص خورد معد بود برای اینکه این شخص استعداد پیدا کند یعنی یک حال باطنی پیدا کند و گرمایی در بدنش موجود بشود که ساعتها ادامه دارد، اینکه تأثیر معدوم در موجود نیست، بلکه این فقط جواب این شبهه را می دهد که چه جور می شود که من یک آن قرص خوردم و این قرص هم اصلا هضم شد ولی ساعتها تولید گرما کرد در بدنم، می گوئیم خوب این معد و مستعد است اشکال ندارد، مثل بنّاء که یک روز می آید دیوار می چیند صدها سال این دیوار ادامه دارد با اینکه خود بنّا زیر خاک پوسیده، چون اینها معد و مستعدند، در صوم مستحاضه هم همین را می گوئیم، می گوئیم می تواند صوم مستحاضه معد باشد یعنی یک حالی در این زن صائم که مستحاضه است ایجاد بشود که این حال بماند تا زمان غسل او در شب، و آن حال باطنی به ضمیمه غسل سبب تام بشود برای آن ملاک، اما در ما نحن فیه عدم الزیادة از اول امر عدمی است معد هم نمی تواند باشد، معد هم باید موجود بشود حدوثا، عدم الزیادة که از اول امر عدمی است چگونه می خواهد معد باشد.

اما راجع به حکم به برائت از مانعیت زیاده، این روشن است و بحثی ندارد، حالا چه عدم الزیادة شک در جزءیتش باشد یا شک در شرطیتش، ما برائت جاری می کنیم از تعلق امر به مرکب مشروط به عدم زیاده، یا به تعبیر آخوند برائت جاری می کنیم از شرطیت یا جزءیت عدم الزیادة.

در اینجا در کفایه گفته که برای تصحیح این مرکب که اتیان کردیم در آن به مشکوک الزیادة قد یحاول که برای تصحیح آن بجای برائت از مانعیت زیاده استصحاب صحت جاری بکنند، گفته و لکن ان شاء الله بعدا مطالبی خواهیم گفت چون این استصحاب صحت خالی از نقض و ابرام نیست، لابد ایشان می خواست این را در استصحاب بحث کند ولی آنجا هم بحث نکرده است.

لکن مرحوم شیخ در همین جا بحث کرده است، فرموده آیا استصحاب صحت عند الشک فی مانعیة الزیادة جاری می شود یا جاری نمی شود؟

مرحوم شیخ تفصیل داده، فرموده ما یک قاطع داریم و یک مانع داریم، اینها با هم فرق می کنند، از بعضی از مبطلات نماز در روایات تعبیر شده به قاطع و ناقض، القهقهة تقطع الصلاة یا تنقض الصلاة، راجع به حدث هم گفته اند الحدث قاطع للصلاة، ولی بعضی از مبطلاة نماز صرفا مانع هستند، فرق اینها چیست؟ مرحوم شیخ می فرماید وقتی شارع می گوید که حدث قاطع نماز است کشف می شود که نماز یک هیئت اتصالیه دارد که این هیئت اتصالیه با شروع نماز موجود می شود و تا آخر نماز باقی می ماند مگر اینکه قاطعی بیاورید که این قاطع هیئت اتصالیه این نماز را به هم بزند، همانطور که تخت هیئت اتصالیه دارد چهار تا چوپ که نمی شود تخت، بلکه باید اینها به هم ضمیمه بشود هیئت اتصالیه پیدا کند تا بشود تخت، نماز هم چون شارع گفته الحدث یقطع الصلاة یا القهقهة تقطع الصلاة کشف می کند که یک هیئت اتصالیه ای قائل است شارع مقدس برای نماز که با حدث قطع می شود، ولی در مانع همچنین تعبیری نیامده فقط آمده اند گفته اند لا تتکتَّف فی الصلاة، تکتف قاطع نماز نیست بلکه مانع است.

در شک در قاطعیت شیخ فرموده اشکالی ندارد استصحاب می کنیم، استصحاب می کنیم بقاء هیئت اتصالیه این نماز را، مثلا قهقهه قاطع قطعی نماز است ولی آن فرضی که امتلأ جوفه من الضحک ولی به زور خودش را از خنده باز می دارد شک می کنیم که آیا این قاطع است یا قاطع نیست، یا بکاء برای امر دنیوی شک می کنیم قاطع است یا قاطع نیست، خوب استصحاب می کنیم بقاء هیئت اتصالیه را، آنی که یقینا قاطع است بکاء ممتد و باصدا است اما گریه بی صدا شک می کنیم که قاطع است یا نه استصحاب می کینم بقاء هیئت اتصالیه را مشکلی ندارد، اصل مثبت هم نیست که بعدا توضیح خواهیم داد، اما مرحوم شیخ فرموده که شک در مانعیت بکنیم نه آنجا دیگر استصحاب جاری نیست، چون آنجا بحث هیئت اتصالیه نیست، نمی دانیم تکتف بدون قصد جزءیت مانع است در نماز یا مانع نیست، خوب چه چیزی را استصحاب کنیم، استصحاب بقاء هیئت اتصالیه که جا ندارد چون تکتف که هیئت اتصالیه را از بین نمی برد، هیئت اتصالیه یقینا باقی است چون قاطع که نیست شاید مانع باشد، پس می خواهد استصحاب کنید صحت را، فرموده اگر مقصودتان از صحت صحت کل عمل باشد که این مشکوک الحدوث است، شما در نماز تکتف کردید و نماز را تمام کردید اگر می گوئید قبلا کل این نماز صحیح بود اینکه مشکوک الحدوث است، و اگر می گوئید آن اجزاء سابقه بر تکتف آنها صحیح بودند خوب آنها الآن هم صحیح هستند و مشکوک البقاء نیست، چون صحیح بودن آنها صحت تأهلیه بود، که اجزاء سابقع بر این مشکوک المانعیة صلاحیت این را داشتند و دارند که اجزاء لاحقه را را به صورت تام الاجزاء و الشرائط ملحق کنیم به آن اجزاء سابقه و موجب سقوط امر بشود، حتی مرحوم شیخ می فرماید اگر اتیان کنیم به معلوم المانعیة مثل اینکه شما یقین دارید که تکتف مانع است وسط نماز تکتف کنید باز می توانید قسم بخورید که اجزاء سابقه بر تکتف هنوز هم صحیح است یعنی صحت تأهلیه دارد، یعنی به حیثی هست که اگر ما بقیه اجزاء را بدون مانع و واجد شرط ضمیمه کنیم به آن اجزاء سابقه امر به مرکب ساقط می شود، منتهی مشکل ما این است که ما نمی دانیم با این اتیان مشکوک المانعیةاجزاء لاحقه را به طور تام و تمام ضمیمه کردیم به اجزاء سابقه یا نه، و الا در صحت تأهلیه اجزاء سابقه هیچ شکی نیست حتی اگر این مانع معلوم المانعیة بود فکیف بمشکوک المانعیة، تأمل بفرمائید ان شاء الله تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 18/01/94

جلسه 1145

بحث راجع به زیاده در مرکب اعتباری بود که مرحوم آخوند فرمود اگر شک بکنیم در أخذ عدم زیاده در مرکب اعتباری به نحو شرطیت یا جزءیت برائت جاری می کنیم از آن.

محقق اصفهانی فرمود: محال هست که امر عدمی جزء الواجب بشود، چون رابطه واجب نسبت به ملاک رابطه علت به معلول هست، معنا ندارد که امر عدمی جزء علت به معنای سبب و مقتضی باشد برای یک امر وجودی، ملاک یعنی آن مصلحتی که مترتب هست بر وجود این واجب، این ملاک امر وجودی است محال است که سبب و مقتضی آن امر عدمی باشد.

جواب هایی دیروز از این کلام محقق اصفهانی مطرح شد، یک جواب هم امروز عرض کنیم، ممکن هست اصلا خود همان ملاک مرکب باشد از یک جزء وجودی و یک جزء عدمی، مثلا ملاک در نظر مولا عبارت هست از فرح العالم و عدم فرح الجاهل، این ملاک به عنوان یک ملاک ارتباطی است در نظر مولا، اکرام عالم سبب است برای آن جزء از ملاک که امر وجودی است یعنی فرح العالم، و عدم اکرام الجاهل جزء الواجب است و سبب است برای عدم فرح الجاهل از باب اینکه عدم العلة سبب است برای عدم المعلول ولو در عالم واقع و نفس الامر، و می تواند ملاک یک امر انتزاعی باشد که عبارت است از تمیّز العالم من الجاهل، که ما دیروز تعبیر می کردیم امر اعتباری که مقصودمان امر اعتباری عقلائی بود می توانید بگوئید امر انتزاعی، که امر انتزاعی هم وجود تکوینی ندارد، و لذا هیچ اشکال عقلی بر آن وارد نیست، تمیّز العالم عن الجاهل یک امر انتزاعی است که انتزاع می شود از اکرام العالم و عدم اکرام الجاهل، و هیچ اشکالی ندارد که یک امر عدمی دخیل باشد در انتزاع یک امر انتزاعی، که آن انتزاع امر تکوینی نیست که تابع علل تکوینیه خودش باشد.

مطلب: راجع به دوران امر بین مانعیت زیاده و عدم آن یک مطلبی مطرح هست آن را هم عرض کنیم، و آن این هست که گفته می شود که این رکوع مثلا در نماز دو احتمال در او هست: یکی اینکه بشرط لا باشد از رکوع دوم، یکی اینکه لا بشرط باشد از رکوع دوم، و به هر حال رکوع دوم خارج هست از حد رکوع اول، اگر بشرط لا هست رکوع اول پس شامل رکوع دوم نمی شود، اگر لابشرط هم هست یعنی طبیعة الرکوع، خوب طبیعة الرکوع محقق می شود با اولین فرد، فرد دوم خارج از حد است، ایجاد طبیعت رکوع با اولین وجود رکوع است، پس دومین رکوع می شود زیاده، اینکه گفته شد که اگر جامع بین رکوع واحد و متعدد داخل در مسمّای صلاة باشند و نیز متعلق وجوب باشند دیگر رکوع دوم زیاده نیست، که در کلمات بحوث هم مطرح شد که اگر جامع بین رکوع واحد و رکوع متعدد داخل باشد در مسمّای نماز و متعلق وجوب هم همین جامع باشد دیگر زیاده صدق نمی کند بر اتیان به رکوع دوم، گفته می شود که این غیر معقول است، چون معنای این مطلب تخییر بین اقل و اکثر است، و تخییر بین اقل و اکثر محال است، معنا ندارد که بگویند یا واجب است یک رکوع و یا واجب است دو رکوع، بلکه یک رکوع می شود واجب و رکوع دوم می شود زائد بر واجب، پس معنا ندارد که ما بگوئیم اگر آنچه که در مسمّای نماز داخل هست جامع رکوع صادق بر رکوع واحد و متعدد است و آنچه که متعلق وجوب است جامع بین رکوع واحد وم تعدد است پس زیاده صدق نمی کند بر رکوع دوم که در فرمایشات مرحوم آقای خوئی و بحوث بود گفته می شود که این غیر معقول است، نمی شود که وجوب برود روی جامع بین یک رکوع و دو رکوع، این می شود تعلق وجوب به جامع بین اقل و اکثر و تخییر بین اقل و اکثر، و تخییر بین اقل و اکثر محال است، ادعا این است که این رکوع دوم حتما زائد بر حد واجب است، چون یا رکوع اول بشرط لا است پس این رکوع دوم خارج از حد رکوع است، یا لابشرط است پس رکوع اول مصداق واجب است و رکوع دوم زائد بر واجب است می شود زیاده، اما اینکه ما یک فرضی را مطرح کنیم که دیگر صدق زیاده نکند بر رکوع دوم که در مصباح الاصول و بحوث مطرح شد، مستشکل می گوید این فرض غیر معقول است که جامع بین رکوع واحد و رکوع متعدد داخل در مسمّی باشد و متعلق وجوب هم همین جامع بین رکوع واحد و رکوع متعدد باشد، چون این لازمه اش تخییر بین اقل و اکثر است، شارع بیاید بگوید یا یکبار دستت را بشور در وضوء یا دوبار به نحو وجوب جامع، این غیر معقول است، چون این جامع با اولین فرد حاصل می شود و امر امتثال می شود با همان اولین فرد، تخییر بین اقل و اکثر گفته شده است که غیر معقول است.

اقول: این مطلب به نظر ما جواب دارد، تخییر بین اقل و اکثر اگر اقل بشرط لا نشود محال است، این را قبول داریم، مثلا بیایند بگویند مخیری تسبیحات اربعه را یا یکبار در نماز بگوئی یا سه بار، اگر تسبیحات اربعه مرة واحدة لابشرط باشد از اضافه کردن دوبار دیگر تسبیحات به آن، این غیر معقول است، چون تسبیحات اربعه یکبار قدر متیقن است و این واجب است، مازاد بر آن دیگر خارج از حد واجب است، مثل اینکه یکی بگوید یا زید را اکرام کن یا زید و عمرو را، این غیر معقول است، چون زید لابد منه است اکرامش، این چه وجوب تخییری است که یک عدلش لابد منه است، وجوب تخییری این است که دو عدل دارد یجوز ترک کل عدل الی عدله الآخر، اما در اقل و اکثر معنا ندارد تخییر که یا زید را اکرام کن یا زید و عمرو را، یعنی اکرام زید لابد منه است، این چه عدل واجب تخییری است؟ این معنایش این است که اکرام زید واجب علی ای تقدیر و اکرام عمرو مباح یا مستحب است با او، معنای دیگری ندارد، شما باید برای اثبات وجوب تخییری بین اقل و اکثر اقل را بشرط لا بکنید، بگوئید در تسبیحات اربعه یا یکبار تسبیحات اربعه بگوئید نه بیشتر، یا سه بار تسبیحات اربعه بگوئید، لذا اگر دو بار تسبیحات اربعه بگوئید فائده ندارد، چون نه تسبیحات اربعه بشرط لاء از زائد محقق شد و نه تسبیحات اربعه ثلاث مرات محقق شد، این مورد قبول همه است، مشکل در جائی است که شق ثالث نداشته باشد، اقل بشرط لا و اکثر شق ثالث ندارند، یعنی مثلا در همین مثال اکرام زید و عمرو، مولا بگوید یا اکرام کن زید را بدون اکرام عمرو، یعنی جامع بین اکرام زید بشرط عدم اکرام عمرو واجب باشد یا اکرام زید مع اکرام عمرو واجب باشد، این شق ثالث ندارد، چون وقتی من اکرام زید بکنم یا اکرام نمی کنم عمرو را با او می شود بشرط لا، یا اکرام می کنم عمرو را با او می شود بشرط شئ، شق ثالثی ندارد، و لذا گفته می شود که اینجا لغو است تعلق امر به جامع بین اکرام زید بشرط لا و اکرام زید مع اکرام عمرو، این لغو است، چون خوب مولا امر بکند به اکرام زید لا بشرط تمام می شود، این چه کاری است که مولا امر را ببرد روی جامع، یعنی جامع بین اکرام زید بشرط لا از اکرام عمرو و اکرام زید مع اکرام عمرو، تقیید اکرام زید بشرط لا یا بشرط شئ لغو است، خوب بگوید اکرام زیدا، یا من اکرام می کنم زید را در کنار عمرو یا بدون اکرام عمرو و تمام می شود، بله در تسبیحات اربعه لغو نبود، مولا بگوید یا یکبار تسبیحات اربعه نه بیشتر یا سه بار، اثرش این بود که آنهایی که دوبار تسبیحات اربعه می گفتند می فهمیدند اشتباه می کنند، الآن هم شاید در بعضی از کلمات باشد که اکتفاء به دوبار تسبیحات اربعه مشروع نیست، بلکه یا یکبار بگوئید یا اگر بیشتر می گوئید به دوبار اکتفا نکنید سه بار بشود، شق ثالث دارد، اینجا لغو نیست که شارع امر کند به تسبیحات اربعه بشرط لاء از اکثر یا ثلاث تسبیحات الاربع، اما در جائی که شق ثالث ندارد لغو است، در جامع بین رکوع واحد یا رکوع متعدد هم اگر شق ثالث نباشد کما هو المفروض چون می خواهیم بگوئیم جامع بین رکوع واحد و رکوع متعدد، خوب این شق ثالث ندارد، چون ما رکوع که کردیم یا بکیار رکوع می کینم می شود رکوع واحد یا چند بار رکوع می کینم می شود رکوع متعدد، لذا لغو است که شارع بگوید واجب است جامع بین رکوع بشرط لاء از زائد یا رکوع بشرط رکوع زائد، جامع شد رکوع، وقتی جامع شد رکوع اولین رکوع مصداق رکوع است و امر با او ساقط شود، و لذا رکوع دوم دیگر خارج است از حد واجب لذا می شود زیاده در واجب، پس اینکه شما خواستید کاری بکنید بگوئید جامع بین رکوع واحد و رکوع متعدد واجب است نتیجه بگیرید که اگر ما دو رکوع هم بکنیم در این رکعت هر دو مصداق واجب است، که البته این مثال فرضی است، مثال واقعیش غسلتان فی الوضوء است که بعضی گفته اند جامع بین غسله واحده و غسلتان متعلق امر است، گفته می شود کما قال السید الصدر فی جلد الثانی من البحوث که این لغو است، اگر شق ثالثی بود لغو نبود چون برای احتراز از آن شق ثالث می گفتند یا یکبار تسبیحات اربعه بگو نه بیشتر یا سه بار بگو، این لغو نبود برای این بود که دوبار نگوئیم، اما بگوید غسله واحده بشرط لاء از غسله ثانیه یا غسله اولی بشرط غسله ثانیه این لغو است، خوب بگو اغسل وجهک و یدیک مرة واحدة لابشرط از اکثر، وقتی شد لابشرط از اکثر غسله مصداق واجب می شود غسله اولی، و دیگر غسله ثانیه زائد از حد واجب است و می شود زیاده.

ولی ما در بحث اصول در تخییر بین اقل و اکثر که در مباحث اوامر مطرح شد یک جوابی دادیم از این اشکال لغویت، گفتیم ما دلیل نداریم که حتما خصوصیاتی که در متعلق امر أخذ می شود اینها حتما تأثیر در داعویت و محرکیت مکلف داشته باشد، تا بعد شما بگوئید امر به جامع بین رکوع واحد و متعدد لغو است، خوب بگو ارکع، وقتی گفتی ارکع مصداقش همان رکوع اول می شود دیگر، اینکه بگوئی ائت بجامع انتزاعیٍّ، جامع بین رکوع واحد و متعدد انتزاعی است نه جامع طبیعی، و الا جامع طبیعی صادق است بر رکوع اول و با رکوع اول این جامع محقق می شود و فرد دوم خارج است از حد واجب، لذا جامع را باید انتزاعی بکنید، خوب اینکه داعویت زائده ندارد، من یک رکوع می آورم نسبت به رکوع دوم این امر به جامع چه داعویتی دارد، بیاورم یا نیاورم فرقی نمی کند، پس اینکه شارع بخواهد امر کند به جامع بین اقل بشرط لا و اکثر این جامع انتزاعی می خواهد دیگر، و الا اقل بشرط لا و اکثر که جامع طبیعی ندارند باید بگوید احدهما، جامع طبیعی مثلا رکوع است که ارکع، اگر بگوید ارکع آن اولین فرد از رکوع می شود امتثال این جامع طبیعی و تمام می شود و دومین رکوع می شود زائد از حد واجب، اگر بخواهیم جامع بین رکوع و احد و متعدد متعلق امر باشد به جوری که اگر دو رکوع بکنیم هر دو رکوع بشوند مصداق واجب نه زائد بر واجب باید متعلق وجوب جامع انتزاعی باشد، که ائت بالجامع بین رکوع واحد بشرط لا او باکثر من رکوع واحد، باید اینجور باشد دیگر، خوب این امر به جامع چه اثری دارد، خوب شارع می گفت ارکع دیگر، چه داعویت زائده ای دارد اینکه بجای ارکع گفت ائت بالجامع بین الرکوع الواحد بشرط لا عن الاکثر ا وائت باکثر من الرکوع، این لغو است اگر بگوئید اثر داعویت لازم است.

اما ما عرضمان این بود که اثر داعویت در اصل امر لازم است، اما در این خصوصیات نیازی به اثر داعویت نیست، فقط باید یک فائده ای داشته باشد، بیشتر از این لازم نیست، و فائده منحصر به داعویت و محرکیت نیست، چه اشکالی دارد که شارع بیاید امر کند به جامع انتزاعی بین رکوع واحد بشرط لا از اکثر و بین رکوعهای متعدد، اثرش این است که شما هر چه رکوع بکنی در این نماز مصداق واجب می شود نه مصداق زیاده بر واجب، یا در وضوء چه اشکال دارد که شارع امر کند به جامع بین غسله واحده ید یسری مثلا یا غسلتان ید یسری، اگر دوبار بشویید دست چپتان را هر دو می شود مصداق این جامع، دیگر بلّه غسله ثانیه بلّه خارج از وضوء نمی شود، بلکه می شود بلّة الوضوء، همین فائده کافی است، مولا ابراز می کند اراده اش را در این صیاغت و شکل، بجای اینکه بگوید اغسل یدک الیسری می گوید یجب علیک ام ان تغسل یدک الیسری مرة او مرتین، نه اینکه مرة اولی واجب است و مرة ثانیه مستحب است، اصلا چه بسا نمی خواهد غسله ثانیه را مستحب کند.

لذا امام قده یک تعبیری دارد در تعلیقه عروه می فرماید غسله ثانیه در وضوء مشروع است ولی مستحب نیست، ما اول می گفتیم این معنا ندارد که مشروع باشد ولی مستحب نباشد، نمی شود عبادتی مشروع باشد ولی امر نداشته باشد، اینکه نمی شود، حالا فعل های تکوینی می تواند مباح باشد ولی مستحب نباشد، اما عبادت مشروعیتش ملازم هست با مطلوبیتش و الا عبادت نمی شود، بعید نیست که ایشان هم مقصودش همین عرض ما باشد که شارع امر بکند به جامع بین غسله واحده و غسلتان، اگر شما دوبار بشویی ید یسری را کار افضلی نسبت به غسله واحده انجام نداده ای، ولی مصداق جامع است و متعلق امر را ایجاد کرده ای، جامع عبارت است از غسله واحده بشرط لا او الغسلتان، بدون اینکه ترغیب کنند به آن عدل دوم واجب که غسلتان است، این اشکالی ندارد.

و لذا می تواند متعلق وجوب نه رکوع بشرط لا باشد در بحث ما و نه رکوع لا بشرط باشد که منطبق باشد بر اولین فرد از رکوع که در این فرض رکوع دوم می شود زیاده، بلکه می تواند فرض ثالثی باشد که رکوع دوم زیاده نشود و آن این است که جامع بین رکوع واحد بشرط لا یعنی اقل بشرط لا او الرکوع المتعدد این بشود متعلق وجوب، اگر فرد اول محقق بشود و فرد دوم نیاید او مصداق واجب است و اگر فرد دوم هم بیاید هر دو مصداق واجبند به عنوان اینکه هر کدام جزء این مصداقند، اتفاقا در امور تکوینیه هم گاهی همینطور است، بعضی قرصها هست که اگر تنها بخوری تأثیر کامل دارد و می شود فرض کرد که همین قرص اگر با داروی دیگری خورده بشود تأثیر و رفع آن بیماری مستند می شود به هر دو که نصف اثر از این است و نصف اثر از او، با اینکه اگر تنها می خورد قرص اول را کل اثر مستند به او می شد، این ثبوتا معقول است و ممکن است کسانی که با طب قدیم و جدید آشنا باشند مصداق هم برایش پیدا کنند.

اما راجع به دخول مثلا جامع بین رکوع واحد و متعدد در مسمی که اصلا بحث لغویت هم مطرح نیست، مثل بیت، جامع انتزاعیِ ما اشتمل علی غرفة فصاعدا می شود موضوع له لفظ بیت، ما اشتمل علی رکوع واحد فصاعدا می شود صلاة، در اینکه اصلا بحث لغویت تکلیف به جامع هم مطرح نیست، بحث تسمیه است، آنوقت اگر ده تا رکوع هم در نماز بکنید هر ده تا می شود داخل در مسمّای نماز، مثل کلمه و بیت و ما شابه ذلک.

برگردیم به بحث استصحاب صحت، مرحوم شیخ تفصیل داد بین شک در قاطع و شک در مانع، فرمود شک در قاطع اگر بکنیم استصحاب می کنیم هیئت اتصالیه را، چون قاطع یعنی آن چیزی که هیئت اتصالیه مرکب را از بین می برد، خوب استصحاب می کنیم بقاء هیئت اتصالیه را، اما اگر شک بکنیم در مانع آنجا بحث هیئت اتصالیه نیست، بلکه آنجا باید استصحاب کنیم خود صحت را، آن اجزاء سابقه قبل از اتیان به این مشکوک المانعیة صحت فعلیه که ندارند یعنی اثر فعلی یعنی سقوط امر که بر آنها بار نشده است، بلکه صحت تأهلیه است، قضیه صحت تأهلیه یعنی قضیه شرطیه که تلک الاجزاء السابقة بحیث لو انضم الیها الاجزاء اللاحقه مع الشرط و عدم المانع لترتب علیه الاثر من سقوط الامر و عدم الاعادة و القضاء، این است صحت تاهلیه، مرحوم شیخ فرمود خوب ما چگونه استصحاب کنیم صحت تأهلیه را در اتیان به مشکوک المانعیة؟ چون ما یقین داریم به صحت تأهلیه آن اجزاء سابقه، ما شک نداریم، حتی اگر اتیان کنیم به معلوم المانعیة باز آن اجزاء سابقه صحت تأهلیه دارند، اما صحت فعلیه را چگونه ثابت کنیم.

تعبیر آقای خوئی این است که می گوید استصحاب صحت تأهلیه برای اثبات صحت فعلیه اصل مثبت است.

اما جناب آقای خوئی! مرحوم شیخ می خواهد بفرماید و درست هم می فرماید که اصلا تلازم نیست بین صحت تأهلیه و صحت فعلیه، اصل مثبت در متلازمین است مثلا استصحاب می کنیم حیات زید را می گوئیم پس ریش در آورده، چون الآن چهل سال می گذرد از بچه گی اش که یقین داشتیم زنده بود، حتما الآن اگر زنده باشد ریش هم دارد دیگر، این می شود اصل مثبت، اما مرحوم شیخ می فرماید آقا من علم دارم به صحت تأهلیه اجزاء سابقه ولو این گریه بدون صدا مانع باشد، اگر این گریه بدون صدا مانع باشد آن لو انضمّ مشکل پیدا کرد، یعنی لم ینضم الی تلک الاجزاء السابقة الاجزاء اللاحقة مع الشرط و فقد المانع، و الا آن اجزاء سابقه صلاحیت خودشان را حفظ کرده اند، اگر منضم بشود به آنها اجزاء دیگر بدون مانع لترتب علیه اثر سقوط الامر بالمرکب، و لذا صحت تأهلیه اجزاء سابقه اصلا تلازم ندارد با صحت فعلیه در اینجا که ما اتیان کردیم به مشکوک المانعیة، یعنی چی که اصل مثبت است، بلکه اشکال اعمق از اصل مثبت است.

اقول: انصاف این است که اشکال مرحوم شیخ وارد است، بلکه در استصحاب هیئت اتصالیه هم ما معتقدیم ای کاش مرحوم شیخ آنجا هم اشکال می کرد و استصحاب هیئت اتصالیه را نمی پذیرفت.

پس ما دو مطلب می خواهیم بگوئیم:

مطلب اول اینکه فرمای شیخ در منع از استصحاب صحت تأهلیه در موارد شک در مانع درست است.

مطلب دوم اینکه راجع به استصحاب هیئت اتصالیه در موراد شک در قاطع که مرحوم شیخ استصحاب جاری کرد این فرمایش درست نیست.

اما مطلب اول: مرحوم آقای داماد اصرار دارد که استصحاب صحت تأهلیه جاری است چون شک در مانع را درست معنا نکرده اند برای ما، ایشان می گوید من درست معنا می کنم برایتان که مانع یعنی چه و شک در مانع یعنی چه، بعد ببینید آیا می شود آیا استصحاب بقاء صحت تأهلیه کرد یا نه، ایشان می فرماید آنوقت روشن می شود که استصحاب صحت تأهلیه جاری هست بدون اینکه اصل مثبت باشد، مطالب ایشان را فردا ان شاء الله عرض می کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 19/01/94

جلسه 1146

مرحوم شیخ در رسائل تفصیل داد بین موارد شک در مانعیت و موارد شک در قاطعیت، در موارد شک در مانعیت فرمود ما استصحاب صحت فعلیه نمی توانیم بکنیم، چون صحت فعلیه مربوط است به صحت کل مرکب، تا جمیع اجزاء مرکب واجد شرط و فاقد مانع محقق نشود صحت فعلیه ندارد و اثر فعلیِ سقوط امر و عدم وجوب اعاده و قضاء ندارد، اما أجزاء سابقه بر اتیان به این مشکوک المانعیة صحت تأهلیه دارد، صحت تأهلیه یعنی کون تلک الاجزاء السابقه بحیث لو انضم الیها بقیة الاجزاء واجدة للشرط و فاقدة للمانع لترتب الاثر، این صحت تأهلیه باقی هست بالوجدان و ما شک در آن نداریم، شک داریم که آیا منضم کردیم به آن أجزاء سابقه اجزاء لاحقه را بدون مانع یا ملحق نکردیم، این مشکل أجزاء سابقه نیست، ما اگر در اثناء نماز تکتف بکنیم و شک بکنیم که این تکتف مانع است شک می کنیم که آیا ملحق کردیم به اجزاء سابقه اجزاء لاحقه را بدون مانع یا ملحق نکردیم، شک می کنیم در صحت فعلیه ولی یقین به صحت تأهلیه اجزاء سابقه داریم، پس مشکل استصحاب صحت این نیست که در کلمات مرحوم آقای خوئی مطرح شد که این استصحاب اصل مثبت است یا استصحاب تعلیقی است، مشکل این است که ما یقین داریم به بقاء صحت تأهلیه و لکن بقاء صحت تأهلیه تلازم ندارد به صحت فعلیه.

بله! اگر شما بیائید اتیان این مشکوک المانعیة را از حالات قرار بدهید، بگوئید قبل از اینکه ما تکتف بکنیم سائر أجزاء نماز را اگر ملحق می کردیم به این أجزاء سابقه یقینا مسقط تکلیف بود، استصحاب می کنیم که بعد از اتیان به این مشکوک المانعیة هنوز هم این حالت هست که اگر أجزاء لاحقه را ضمیمه کنیم به أجزاء سابقه تکلیف ساقط می شود، پس اثر فعلی که سقوط تکلیف است بار می شود، اگر اینجور می گفتیم که این اتیان به مشکوک المانعیة را از حالات قرار می دادیم و مستصحب ما این بود که این اجزاء سابقه به حیثی بود که لو انضم الیها الاجزاء اللاحقه قبل از اتیان به این تکتف قطعا اثر بر او مترتب می شد، استصحاب کنیم که بعد از تکتف هم هنوز اینطور هست که اگر أجزاء لاحقه را ضمیمه کنیم اثر مترتب می شود، این می شد استصحاب تعلیقی و این می شد اصل مثبت، چون استصحاب تعلیقی اصل مثبت است به لحاظ اثبات اثر فعلی، استصحاب یک قضیه تعلیقیه برای اثبات یک اثر فعلی اصل مثبت است.

اما عرض ما در توضیح فرمایش شیخ اعظم این است که یک وقت شارع می آید یک حکم تعلیقی جعل می کند، خوب می گوئیم العنب المغلی حرام، اشاره می کنیم به این کشمش می گوئیم این در حالی که عنب بود این اثر تعلیقی را داشت که لو غلی حرُم، استصحاب می کینم می گوئیم الآن هم که حالت عنبیتش از بین رفته و زبیب شده هنوز هم اینطور هست که لو غلی حرُم، این می شود استصحاب تعلیقی، که هم اشکال می شود که این اصل مثبت است و هم اشکال می شود که استصحاب تعلیقی است، اما در انتزاع عقلی مثل بحث مقام خوب ما از شما سؤال می کنیم می گوئیم شما که قبل از تکتف می گوئید اگر به این اجزاء سابقه ضمیمه می شد اجزاء لاحقه لترتب الاثر من سقوط الامر و سقوط الاعادة و القضاء، این قضیه تعلیقیه شما مطلق است یا مهمل؟ اینکه می گوئید قبل از تکتف این اجزاء سابقه به حیثی بود که لو انضم الیها الاجزاء اللاحقه لترتب الاثر آیا فرض می کنید اجزاء لاحقه را بدون تکتف؟ خوب اینکه معلوم است و محرز است بالوجدان که اگر این اجزاء سابقه به او ضمیمه شود اجزاء لاحقه نماز بدون تکتف قطعا اثر بر او مترتب می شود، اما ربطی ندارد به فرض اتیان به تکتف، ما فرضمان فرض اتیان به تکتف است، نسبت به این فرض اتیان به تکتف آیا باز می توانیم بگوئیم ما یقین داریم که این اجزاء سابقه به حیثی بود که اگر اجزاء لاحقه نماز را ولو با تکتف موجود می کردیم لترتب الاثر؟ ما که یقین به حدوث این مطلب نداریم تا استصحاب کنیم آن را، چون فرض این است که شما این امر تعلیقی تان مجعول شرعی که نیست مثل العنب اذا غلی یحرم، بلکه شما دارید انتزاع عقلی می کنید می گوئید ما یک رکعت نماز را بدون تکتف خواندیم بعد در رکعت دوم تکتف کردیم، می خواهیم این قضیه تعلیقیه را تشکیل بدهیم، ما از شما سؤال می کنیم که این قضیه تعلیقیه شما به چه شکل می خواهد تشکیل بشود، این رکعت اول نماز به حیثی بود که اگر رکعت دوم به آن ضمیمه می شد اثر فعلی مترتب می شود آیا ولو همراه با تکتف یا بدون تکتف؟ اگر می گوئید بدون تکتف رکعت دوم ضمیمه می شد به رکعت اول که ما شک نداریم بلکه یقین سابق و یقین لاحق داریم که اثر مترتب می شد، و اگر می گوئید که این رکعت اول به حیثی است که اگر رکعت دوم را ولو با تکتف به آن ضمیمه کنیم اثر فعلی مترتب می شود و امتثال امر محقق می شود، نه ما یقین به حدوث این قضیه تعلیقیه از اول نداریم.

اینکه شما یک چیزی را از حالات قرار بدهید یا داخل بکنید در مستصحب اینکه در اختیار شما نیست، بلکه باید ببینید که موضوع اثر چیست تا بعد ببینید این حالت که پیش آمد این از قبیل اختلاف حالات است یا از قبیل تبدل موضوع، شما در آب کر اگر یک لیوان از این آب بردارید شک دارید قلیل شد یا نشد بله عرفا می گویند این آب قبلا کر بود، اگر هم الآن کر نباشد باز هم می گویند همین آب قبلا کر بود، این می شود اختلاف حالات، یا در جائی که شارع می گوید العنب یحرم اذا غلی صحیح است بگوئید این کشمش آن زمانی که حالت انگوری داشت این اثر را داشت که یحرم اذا غلی، استصحاب می گوید هنوز هم یحرم اذا غلی، اما اگر انتزاع عقلی بود به این معنا که ما در مانحن فیه که می گوئیم انتزاع عقلی هست در خود آن ضمیمه (که لو انضم الیه الاجزاء اللاحقه) در او نه در موضوع استصحاب که اجزاء سابقه است بلکه در آن ضمیمه کردن اجزاء لاحقه ما می آییم دخل و تصرف می کنیم، می گوئیم شما که می گوئید این أجزاء سابقه به نحوی بود که اگر أجزاء لاحقه نماز به آن ضمیمه می شد صحت فعلیه داشت آیا این قضیه تعلیقیه شما این است که اگر اجزاء لاحقه همراه با تکتف به آن اجزاء سابقه ضمیمه می شد اینجا را می خواهید بگوئید باز اثر فعلی و صحت فعلیه داشت؟ نه ما یقین به حدوث آن نداریم، و اگر می گوئید اجزاء لاحقه اگر بدون تکتف ضمیمه می شد به اجزاء سابقه صحت فعلیه داشت اینکه مشکوک البقاء نیست بلکه متیقن الحدوث و متیقن البقاء است، پس مشکل استصحاب در اینجا مثبت بودن یا استصحاب تعلیقی نیست برخلاف آنچه که در مصباح الاصول مطرح کرده اند.

پس هر کجا بخواهیم استصحاب صحت کنیم در موراد شک در مانع به نحو شبهه حکمیه ما همین اشکال را می گوئیم، و ما فعلا مورد نقضی پیدا نکردیم که در آن مورد استصحاب مسلم جاری باشد که اگر این اشکال ما تمام بشود آن استصحاب که مسلم الجریان است زیر سؤال می رود، ما همچنین فرضی الآن در ذهنمان نیست، اگر شک کنیم مذی ناقض وضوء هست یا نیست استصحاب می کنیم طهارت فعلیه را و مشکلی نداریم، اما اگر همین مذی در اثناء وضوء خارج بشود آنجا دیگر نمی توانیم استصحاب کنیم طهارت فعلیه را، چون طهارت فعلیه محرز نیست، اگر بخواهیم استصحاب کنیم که ما صورتمان را شستیم دست راستمان را شستیم قبل از اینکه دست چپمان را بشوییم حادث شد چیزی که مشکوک هست مانع بودنش،- البته در آنجا قاطع بودن و ناقض بودن مشکوک است ولی ما که فرق نمی گذاریم- خوب استصحاب بکنید که این غسل وجه و ید یمنی به حیثی بود که لو انضم الیه غسل ید الیسری و مسح الرأس و الرجلین لترتبت الطهارة، خوب آنجا هم هیمن را می گوئیم که لو انضم الیها غسل ید الیسری و مسح الرأس و الرجلین آیا بدون خروج مذی؟ خوب او که یقینا طهارت ب راو مترتب می شود، یا همراه با خروج مذی؟ این را کی گفته طهارت بر او مترتب می شود، بلکه از اول مشکوک الحدوث استنجآن.

این را عرض کنم که طبق بیان شیخ که ما هم پذیرفتیم اگر مبطل قطعی هم بیاورید مثلا تکتف قطعا مبطل باشد، تعبیر به اینکه مبطل هست تکتف معنایش این نیست که أجزاء سابقه صحت تأهلیه خودشان را از دست می دهند، بلکه آنها صحت تأهلیه دارند الی یوم القیامة، فقط امکان ندارد ما اجزاء لاحقه را تام الشرائط و بدون مانع ضمیمه کنیم به اجزاء سابقه، و لذا مرحوم شیخ می فرماید معنای مبطل بودن همین است، معنای مبطل بودن این نیست که اجزاء سابقه از صحت تأهلیه بودن می افتند، بلکه معنایش این است که نمی توانیم أجزاء لاحقه را به نحو تام و تمام ضمیمه کنیم به اجزاء سابقه.

مرحوم آقای داماد فرموده شیخ انصاری در مورد شک در مانعیت کم لطفی کرده که گفته استصحاب صحت تأهلیه جاری نیست، چون یک وقت عدم یک چیزی در واجب شرط می شود، بله اینجا فرمایش شما درست است، در نماز شرط بشود عدم تکتف کما اینکه شرط می شود وجود ستر کذلک شرط بشود عدم تکتف، بله اینجا حق با شماست و ما در او بحثی نداریم، ما بحثمان در مواردی است که وجود تکتف مانع باشد، این غیر از شرطیت عدم التکتف است، اشتباه می کنند آنهایی که فکر می کنند مانعیت تکتف مثلا بازگشتش به شرطیت عدم است، نه، شرطیت عدم یک مطلب است و مانعیت وجود یک مطلب دیگری است، ایشان می فرماید ببینید در امورد تکوینیه شما می خواهید سکنجبین درست کنید می آیید سرکه را می آورید به این سرکه ضمیمه می کنید انگبین می شود سکنجبین، مانع این است که بیائید در این سرکه نمک بریزید، یک وقت می گویند آقا سکنجبین مشروط است به عدم یک چیزی، او مهم نیست ما در او بحثی نداریم آنجا مرحوم شیخ هر چه بگوید قبول، اما یک وقت می گویند نمک مانع است، یعنی نمک یا موجب یک نقصی می شود در این خَلّ که با این نمک دیگر این خَلّ قابل نیست برای اینکه حتی بعد از انضمام جزء دوم که انگبین هست بشود سکنجبین، یا نقص در این خَلّ محقق نمی شود و لکن دیگر تأثیر ندارد در آن اثر سکنجبین شدن، ممکن است این خَلّ نقصی پیدا نکند اما دیگر با وجود نمک مؤثر نخواهد بود در ایجاد سکنجبین ولو بعد از اینکه ما به این خَلّ انگبین بیافزائیم، پس مانع عبارت نیست از ما اشترط عدمه، پس یک وقت شما وقتی نمک می ریزید در خَلّ یک نقصی در خَلّ حاصل می شود ولی فرض بعدی این است که نقص در خَلّ حاصل نمی شود ولی این نمک مانع هست از تأثیر این خَلّ در تحقق سکنجبین، مثلا شما وقتی که خیس می کنید پنبه را این خیسی پنبه مانع هست از تأثیر آتش در سوختن پنبه، ولو آتش هیچ نقصی پیدا نکرد، و گاهی هم مانع به نحوی است که ایجاد نقص می کند در آتش که موادی در آتش می ریزید که آتش دیگر صلاحیت سوزاندن ندارد، این می شود مانعیت، پس مانع عبارت نیست از ما اشترط عدمه، بلکه عبارت از چیزی است که ایجاد نقص می کند در اجزاء سابقه یا مانع می شود از تأثیر اجزاء سابقه حتی بعد از لحوق أجزاء لاحقه نسبت به آن اثر سقوط امر، به این می گویند مانع.

ببینید یک وقت مطلوب و محبوب مولا یک امر مرکبی است که مقید هست به عدم یک شئ، مثلا مولا مطلوبش این هست که اکرام بشود زید بدون اکرام عمرو، خوب شما اگر اکرام کنید عمرو را در کنار اکرام زید محبوب مولا محقق نشده است، چون محبوب مولا عبارت است از اکرام زید مقید به عدم اکرام عمرو، نه اینکه اکرام عمرو مانع است، بلکه اصلا محبوب مولا عبارت است از اکرام زید در حال عدم اکرام عمرو، این می شود شرط عدم، مانع که این نیست، بلکه مانع این است که مولا یک محبوبی دارد که ضد آن محبوب یعنی آن چیزی که وجود او موجب می شود که محبوب محقق نشود، مانع از این است که این فعل شما محبوب مولا باشد، که در واقع ایجاد آن مانع می شود مبغوض تبعی، این را می گویند مانع، هر چیزی که شرط بشود عدمش که اسمش مانع نیست، پس یک وقت اراده مولا تعلق می گیرد به یک فعلی به شرط اینکه همراه با او فعل آخری نباشد، مثلا اکرام زید همراه او اکرام عمرو نباشد این می شود شرط عدم، اما یک وقت مولا اراده اش تعلق می گیرد به یک شیئی اما یک شئ آخری هست که مانع هست از تحصیل مراد مولا، نه اینکه مراد مولا تعلق گرفته به مقید به عدم، اگر اراده مولا تعلق بگیرد به فعل مقید به عدم او که اسمش مانعیت نیست، اراده مولا تعلق گرفته به اکرام زید مقید به عدم اکرام عمرو، یعنی اراده مولا به یک فعل مقید تعلق گرفته است، اینکه اسمش مانعیت نیست، مانعیت این است که مولا اراده اش تعلق گرفته به اکرام زید، ولی اکرام عمرو مانع از تحقق اکرام زید است، اینها با هم فرق می کند، در مثال شرط العدم اکرام عمرو مانع از اکرام زید نیست بلکه مولا می خواهد که زید خصوصی اکرام بشود، اکرام بشود زید بدون اینکه عمرو همراه او اکرام بشود تا زید فکر بکند یک فرد مبرز و ممتازی هست که به این خاطر او را اکرام می کند، این می شود تعلق اراده مولا به یک فعل مقید به عدم شئ آخر، اما یک وقت اراده مولا تعلق گرفته به اکرام زید، اکرام عمرو مانع از تحقق اکرام زید است، شما اگر اکرام بکنی عمرو را عمرو دشمن زید است، اکرام دشمن زید این منافات دارد با تحقق اکرام زید، اینجا می گویند اکرام عمرو مانع از اکرام زید است، شما اگر بروید تجلیل کنید از عمرو این یک نوع دهن کجی به زید است، بحث مانعیت اینجاست، وقتی اینجور شد مانعیت یعنی مثلا اگر گفتند تکتف مانع است معنایش این نیست که اراده مولا تعلق گرفته به نماز در حال عدم تکتف، اینکه مانعیت نشد بلکه این شرط عدم تکتف شد، نه مولا اراده اش تعلق گرفته به نماز و عبادت خدا تکتف مانع از عبادت خداست، تکتف بندگی خدا نیست بلکه بندگی طواغیت است، چون این کاری است که فُرس در برابر امراء خود انجام می دادند و مبدعین گفتند که مناسب است که ما هم در نماز تکتف کنیم در مقابل خدا، تکتف می شود مانع از عبادت خدا، این می شود مانع، حالا مانع یا مثل همان سکنجبین که اگر نمک بریزید در این خَلّ دیگر سکنجبین نمی شود، چون یا نقص در خَلّ ایجاد می شود یا اینکه خَلّ همراه با نمک مؤثر نیست در تحقق سکنجبین، خوب وقتی اینجور شد شک می کنیم نمک مانعیت دارد یا ندارد استصحاب می کنیم که این خَلّ قبل از نمک ریختن هیچ خللی نداشت یا قبلا که صلاحیت تأثیر در سکنجبین درست شدن داشت، استصحاب می گوید هنوز هم بعد از نمک ریختن به این مقدار کم باز هنوز آن خَلّ هیج نقصی پیدا نکرده و هنوز صلاحیت تأثیر در تحقق سکنجبین را به ضمیمه کردن انگبین دارد، این استصحاب چه مشکلی دارد؟ در نماز هم همین است، اگر ما شک بکنیم تکتف مانع است مانعیت تکتف یعنی یا نقص ایجاد می شود در اجزاء سابقه یا نقص ایجاد نمی شود در اجزاء سابقه ولی دیگر جزء المؤثر بودنش در تحقق آن اثر که سقوط امر است این از مؤثر بودن می افتد، خوب شک که بکنیم استصحاب می کنیم که اجزاء سابقه هیچ نقصی ندارد و هنوز هم جزء المؤثر هست.

ان قلت: بعد مرحوم محقق داماد می فرماید که ان قلت که یک احتمال سومی هم هست در مانعیت، که این مانع فقط أجزاء لاحقه را ناقص می کند، این مانع کاری می کند که اجزاء لاحقه ناقص به وجود بیایند و الا اجزاء سابقه ممکن است هیچ مشکلی پیدا نکنند، خوب این احتمال را چگونه نفی کنیم، أجزاء لاحقه شاید با وجود این مانع ناقص به وجود بیایند، مثل اینکه این نمک در خَلّ باعث بشود آن انگبین ناقص به وجود بیاید.

قلت: می فرماید این در مرکب ارتباطی فرض نمی شود، چون فرض این است که این مانعیت مختص به اجزاء لاحقه نیست، بلکه این مانعیت به تک تک اجزاء چه سابقه چه لاحقه تعلق می گیرد، و الا اگر این مانعیت مربوط به اجزاء سابقه نبود برای چی می گویند اعاده کن اجزاء سابقه را و استیناف کن عمل را، معلوم می شود که این مانعیت نسبت به اجزاء سابقه هم ایجاد نقص کرده، شک که می کنیم در مانعیت خوب استصحاب می کنیم که هیچ نقصی در این أجزاء سابقه به وجود نیامده است.

این محصل فرمایش مرحوم آقای داماد هست، که انصافا از شأن و مقام آقای داماد این مطالب بعید بود، ایشان با این بیانشان می فرماید در موارد شک در مانعیت ما می توانیم استصحاب کنیم عدم وجوب استیناف را، بگوئیم قبلا که استیناف این نماز واجب نبود الآن هم واجب نیست، و می توانیم استصحاب کنیم صحت أجزاء سابقه را، و می توانیم استصحاب تعلیقی کنیم که این اجزاء سابقه هنوز هم به نحوی هست که لو انضم الیها الأجزاء اللاحقه لتحقق الاثر، و می توانیم هم استصحاب را ببریم روی أجزاء لاحقه، بگوئیم أجزاء لاحقه را اگر قبل از وجود این مشکوک المانعیة موجود می کردیم اثر مترتب می شد استصحاب می گوید الآن هم بعد از وجود آن مشکوک المانعیة که این أجزاء لاحقه را موجود کردیم ان شاء الله هنوز هم این حالت هست که لترتب الاثر، که البته استصحاب تعلیقی است منتهی ایشان می گوید که استصحاب تعلیقی دو جور می توانیم بکنیم، یکی اینکه موضوعش أجزاء سابقه باشد بگوئیم تلک الأجزاء السابقه بحیث لو انضم الیها الأجزاء اللاحقه لترتب الاثر، می تواند موضوع این استصحاب تعلیقی اجزاء لاحقه باشد که بگوئیم این أجزاء لاحقه اگر قبلا موجود می شد قبل از وجود این مشکوک المانعیة لترتب الاثر و الآن کما کان.

اقول: واقعا این مطالب عجیب است، اولا: فرق بین شرط العدم و مانعیة الوجود در جائی که مانع تکوینی است معقول است، مثل همان مثال که اکرام عمرو مانع تکوینی تحقق اکرام زید است نه مانع شرعی، شارع گفته اکرم زیدا اما من می بینم اکرام عمرو مانع از صدق اکرام زید است، چون زید اگر ببیند به عمرو اکرام کردیم ناراحت می شود و می رود، بله اینجا وجدانا فرق می کند مانعیت اکرام عمرو با اینکه شارع بیاید شرط کند عدم اکرام عمرو را در متعلق وجوب، ولی بحث ما که در مانعیت تکوینیه نیست، بلکه بحث ما در مانعیت شرعیه است مثل همین تکتف، چه فرق می کند که شارع بگوید نماز بخوان و تکتف عدمش در نماز شرط هست یا بگوید تکتف مانع است، فرق اینها چیست، بالاخره تکتف مانع از تحقق محبوب مولاست، این مانع عدمش أخذ شده در متعلق وجوب دیگر، چون مانع تکوینی که نیست بلکه مانع شرعی است یعین عدمش أخذ شده در متعلق وجوب، چه فرق می کند؟

ثانیا: شما بحث ما را بردید روی سکنجبین و این حرفها، ما که بحث تکوینی نداریم، بحث ما در امتثال امر مولاست، آنی که مولا از ما خواسته مهم است، تأثیرش در ملاک به ما چه ربطی دارد، مولا به ما گفته نماز بخوان بدون تکتف، ما باید این نماز را تحویل بدهیم، شک که می کنیم که مولا گفته نماز بخوان بدون تکتف یا نگفته خوب برائت جاری می کنیم، اما می خواهیم بگوئیم استصحاب صحت جاری نیست شما بحث ملاک را مطرح می کنید؟ این بحثها هیچ نتیجه ای در مقام ندارد، ان شاء الله توضیح بیشتر روز شنبه.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 22/01/94

جلسه 1147

بجث در فرمایش شیخ اعظم بود که فرمود در موارد شک در قاطعیت می شود استصحاب کرد بقاء هیئت اتصالیه عمل را، چون قاطع یعنی آن چیزی که هیئت اتصالیه عمل را از بین می برد، ولی در موارد شک در مانعیت نمی شود استصحاب کرد صحت عمل را بلکه فقط باید برائت جاری کرد، مرحوم آقای داماد فرمود فرق است بین اینکه امر کند مولا به یک عملی مقیدا به عدم یک شئ، که در اینجا فرمایش شیخ درست است، ولی اگر اعتبار کند که یک شیئی مانع هست از عمل معنای مانع این است که ایجاد نقص می کند در اجزاء سابقه آن عمل به نحوی که دیگر قابل تصحیح نیست، و لذا باید عمل را از سر گرفت، اینجا هم ما می توانیم استصحاب کنیم عدم حصول نقص را در آن اجزاء سابقه، و یا استصحاب کنیم عدم وجوب استیناف را نسبت به این عمل، و یا استصحاب تعلیقی بکنیم که بعدا توضیح خواهیم داد.

اقول: این فرمایشات ایشان قابل قبول نیست، اولا: از کجا ما بفهمیم که یک چیزی صرفا عدمش در متعلق امر أخذ شده یا وجدش مانع است، یک وقت مانع مانع تکوینی است مثل اینکه اکرام عمرو مانع تکوینی باشد از تحقق اکرام زید بدون اینکه مولا امر کرده باشد به اکرام زید مقیدا به عدم اکرام عمرو، خوب اینجا فرق واضح است، اینجا اکرام عمرو مانع از اکرام زید است بدون اینکه عدمش أخذ بشود در متعلق، ولی بحث ما در مانع شرعی است، از کجا ما بفهمیم که این شئ عدمش أخذ شده در مرکب یا وجودش موجب نقص در أجزاء سابقه است، پس همیشه می شود شبهه مصداقیه اینکه این شئ مانع نباشد بلکه صرفا عدمش أخذ شده باشد در متعلق امر که مرحوم آقای داماد پذیرفت کلام مرحوم شیخ را که استصحاب صحت در آن جاری نیست.

ثانیا: برفرض ما بدانیم این عمل مانع است به این معنا که ایشان گفت یعنی موجب نقص است در أجزاء سابقه، خوب استصحاب عدم نقص در أجزاء سابقه برای اثبات صحت فعلیه عمل و سقوط امر این اصل مثبت است، لازمه عقلی اینکه أجزاء سابقه دچار نقص نشده اند با این مشکوک المانعیة -مثل گریه بدون صدا برای امور دنیوی- لازمه عدم نقص این است که با ضم آجزاء لاحقه امر به مرکب ساقط می شود و این مرکب صحیح فعلی می شود، این اصل مثبت است.

و همینطور اینکه ایشان فرمود استصحاب می کینم عدم وجوب استیناف را این هم درست نیست، وجوب استیناف وجوب شرعی نیست بلکه وجوب عقلی است، از باب اینکه مولا امر کرد به صرف الوجود یک مرکب اگر عمل ما خلل داشت عقل حکم می کند به وجوب استیناف یا وجوب اعاده، اما امر جدیدی از ناحیه مولا متوجه مکلف نمی شود، خوب این وجوب استیناف وجوب عقلی است، خوب نمی شود که استصحاب حکم عقل جاری کرد، چون مستصحب باید حکم شرع باشد یا از شؤون حکم شرع باشد، وجوب استیناف عقلا یا هست یا نیست، چون حکم عقل است یا عقل حکم می کند یا نمی کند، استصحاب معنا ندارد، یا می دانیم وجوب استیناف عقلا هست ولو از باب قاعده اشتغال یا می دانیم وجوب استیناف عقلا نیست طبق برائت عقلیه.

و اما آنچه که در رابطه با استصحاب تعلیقی ایشان فرمود، فرمود ما استصحاب می کنیم که این اجزاء سابقه قبلا به حیثی بود که اگر اجزاء لاحقه را به آن ضمیمه می کردیم لسقط الامر، و الآن کما کان، و یا استصحاب تعلیقی می کرد در اجزاء لاحقه، می گفت اگر این اجزاء لاحقه را قبل از وجود آن مشکوک المانعیه مثلا قبل از وجود آن بکاء بدون صوت موجود می کردیم لسقط الامر، و الآن کما کان.

اقول: این از مثل مرحوم داماد بعید است، استصحاب تعلیقی سه مورد دارد:

مورد اول: جائی که شارع خودش حکم را به نحو تعلیقی جعل کند؛ مثل العنب یحرم اذا غلی، خود یحرم اذا غلی یک حکم مجعولی است روی عنب، که این مورد اختلاف است، مرحوم نائینی این العنب یحرم اذا غلی را بر می گرداند به العنب المغلی حرام که قید موضوع است، و لذا می گوید تا عنب مغلی نشود که حرمت فعلیه نیست و مجعول حادث نیست، وقتی که عنب مغلی نباشد مجعولمان حادث نمی شود، چون حدوث مجعول به حدوث موضوع آن است در خارج، پس استصحاب مجعول که نمی توانیم جاری کنیم چون علم به حدوث آن نداریم، اما جعل که ما شک در بقاء آن نداریم، چون در بقاء جعل به این می شود که ما شک در نسخ بکنیم و ما که اینجا شک در نسخ نداریم، پس العنب یحرم اذا غلی را مرحوم نائینی ومن تبعه کالسید الخوئی بر می گردانند به العنب المغلی حرام، و می گویند این کشمش وقتی که عنب نبود که مغلی نبود، پس شما چه چیزی را استصحاب می کنید؟ آیا استصحاب می کنید جعل را که شک در بقاء جعل نداریم چون شک در بقاء جعل یعنی شک در نسخ، ما که شک در نسخ نداریم، مجعول هم که حادث نشد باید موضوع کاملا حادث بشود تا مجعول حادث بشود و بعد شک بکنیم در بقاء مجعول، آنوقت استصحاب کنیم، و لکن مثل امام و آقای صدر فرموده اند وجهی ندارد که ما العنب یحرم اذا غلی را برگردانیم به العنب المغلی حرام، نخیر، عنب موضوع است برای یک مجعولی به نام یحرم اذا غلی، خود یحرم اذا غلی یک سنخ مجعولی است که حادث می شود به حدوث عنب، و ما همین یحرم اذا غلی را استصحاب می کنیم، که این مطلب مطلب تمامی هم هست.

مورد دوم: جائی که شارع مثلا بگوید العنب المغلی حرام؛ و لکن عقل از این جعل شرعی یک قضیه شرطیه انتزاع بکند، وقتی یک جزء موضوع محقق شد مثلا عنب که یک جزء موضوع است محقق شد عقل می گوید هذا لو انضم الیه الجزء الآخر و هو الغلیان حرُم، این انتزاع عقلی است از جعل شرعی، که وقتی جزء اول موجود شد عقل انتزاع می کد که لو انضم الیه الجزء الثانی لثبت الحکم الشرعی.

این باز مورد اختلاف هست، برخی این را هم مجرای استصحاب تعلیقی می دانند، و لکن مرحوم امام و آقای صدر می گویند اینکه حکم شرعی نیست تا آن را استصحاب کنیم، بلکه این یک انتزاع عقلی است، انتزاع این قضیه عقلیه که بگوئیم وقتی این کشمش عنب بود لو انضم الیه الجزء الآخر و هو الغلیان لحرُم این قضیه انتزاعیه عقلیه را استصحاب بکنیم بخواهیم اثبات کنیم حرمت شرعیه فعلیه را بعد از غلیان زبیب، این اصل مثبت می شود، که این هم مطلب درستی است.

مورد سوم: استصحاب تعلیقی است در موضوعات تکوینیه؛ مثل اینکه ما بگوئیم یک ساعت پیش زید پشت این دیوار بود اگر یک ساعت پیش این دیوار را منهدم می کردیم زید می مرد، استصحاب می گوید الآن هم اگر دیوار را منهدم کنیم زید می میرد، حالا اگر کسی آمد دیوار را منهدم کرد آیا می شود گفت فثبت موت زید؟ نه، این از اوضح انحاء اصل مثبت هست، و بعید می دانیم کسی این استصحاب تعلیقی در موضوعات را قبول کند، این از اوضح انحاء اصل مثبت است، آقا من شک دارم در موت زید شاید زید یک ساعت پیش از اینجا رفت، اینکه استصحاب بکنیم بقاء زید را برای اثبات تحقق قتل او می گوئید اصل مثبت است، اگر زرنگی بکنیم بگوئیم استصحاب تعلیقی می کینم که اگر یک ساعت پیش این دیوار را منهدم می کردیم لتحقق قتل زید و الآن کما کان، اثبات کنیم تحقق فعلی قتل زید را و مجلس فاتحه بگیریم و حکم به قصاص کنیم در مورد این شخصی که این دیوار را منهدم کرد و هکذا، این قطعا اصل مثبت است.

جناب آقای داماد! ما نحن فیه هم از قبیل قسم سوم است، این اجزاء سابقه قبلا به نحوی بودند که اگر اجزاء لاحقه به آنها منضم می شد لسقط الامر یعنی لتحقق الامتثال، خوب این امتثال یک موضوع تکوینی است، خوب این اصل مثبت است که با یک استصحاب تعلیقی بخواهیم امتثال فعلی را اثبات کنیم.

یک نکته دیگر هم در رابطه با کلمات محقق داماد عرض کنم: ایشان فرمود این مانع های شرعی فقط اجزاء لاحقه را ناقص نمی کنند، بلکه اجزاء سابقه را هم ناقص می کنند، و الا چه معنا داشت امر کنند به اعاده یا استیناف اجزاء سابقه؟ این را می گویند تا در مشکوک المانعیة استصحاب کنند عدم نقص اجزاء سابقه را.

اقول: آقا! خوب وجوب استیناف شاید بخاطر نقص اجزاء سابقه نیست، بلکه بخاطر عدم امکان ضم اجزاء لاحقه است علی ما هی علیها، شاید اجزاء سابقه واقعا نقصی ندارد ولی دیگر اجزاء لاحقه را به این اجزاء سابقه نمی شود ملحق کرد، چون اجزاء لاحقه نقص دارد و مبتلا به مانع است، وجوب استیناف عمل دلیل نمی شود که اجزاء سابقه نقص پیدا کرد، نه،بلکه دیگر امکان تتمیم این عمل نیست ولو بخاطر اینکه اجزاء لاحقه را بدون مانع نمی شود آورد، و لذا می گویند عمل را استیناف کن تا یک عمل جدید بدون مانع ایجاد بشود، کما اینکه در آنجائی که به قول شما مانع نیست بلکه عدم شئ أخذ می شود شما همین را می گوئید، می گوئید خوب این عمل دیگر فائده ندارد چون این عمل را بیاوری مبتلاست به وجود آن شئ، در حالی که عدم او را أخذ کردند در مرکب، با اینکه شما می گوئید این مانع نیست.

فحاصل الکلام اینکه شک در مانع فقط برائت از مانعیت دارد و لیس الا، استصحاب صحت و امثال آن جاری نیست.

اما شک در قاطع

محقق اصفهانی اشکال کرده به شیخ اعظم، فرموده شما فرمودید قاطع یعنی آنی که قاطع هیئت اتصتالیه مرکب هست، هیئت اتصالیه یا تکوینه است یا اعتباریه، اگر هیئت اتصالیه تکوینه فرض بشود این غیر معقول است در مقام، چون هیئت اتصالیه در مقوله واحده است مثل مقولة أین که حرکة من مبدأٍ الی منتهی است، که اجزاء این حرکت هیئت اتصالیه دارد، اما مقولات متباینه معنا ندارد که بین اینها هیئت اتصالیه تکوینیه باشد، مثلا در نماز مقوله وضع هست مقوله کیف هست، نمی شود بین دو مقوله هیئت اتصالیه تکوینیه فرض بشود که مثلا بین مشی و تکلم بگوئیم هیئت اتصالیه برقرار است، پس لابد شما مقصودتان هیئت اتصالیه اعتباریه است، اگر مقصودتان این است هر کجا که ما ایجاد کنیم قاطع اعتباری را کشف می شود که از اول آن جزء اول هم -یعنی آن جزء مأمور به شرعی که موضوع هست برای هیئت اتصالیه اعتباریه- آن جزء اول هم موضوع همچنین هیئت اتصالیه اعتباریه ای نیست، چون مصداق مأمور به نیست، چون مرکب ارتباطی است، شما یک خلل برسانید به این مرکب ارتباطی کشف می شود که از اول جزء اولش هم مصداق مأموربه شرعی نبوده، و لذا جناب شیخ اعظم در موارد شک در قاطعیت مثلا بکاء خالی از صوت چه چیزی را استصحاب می کندی؟ آیا استصحاب می کنید هیئت اتصالیه تکوینیه را؟ اینکه غیر معقول است، و اگر استصحاب می کنید هیئت اتصالیه اعتباریه را اینکه شک در حدوثش داریم، کی می گوید این نماز الله اکبر که گفتیم موضوع بود برای این امر اعتباری، چون اجزاء واجب ارتباطی مرتبط به هم هستند که اگر یکی را برداریم بقیه اجزاء دیگر تحت امر و اعتبار شرعی داخل نمی شوند.

اقول: این فرمایش محقق اصفهانی ناتمام است، برای اینکه چرا شما ایجاد قاطع را شرط متأخر حساب می کنید، که ایجاد قاطع در وسط نماز کشف بکند از اینکه این نماز از اول موضوع هیئت اتصالیه شرعیه نبود، چرا اینجور فرض می کنید؟ بله هیئت اتصالیه تکوینیه را که حرفش را نمی زنیم، اما هیئت اتصالیه شرعیه یا عرفیه چه اشکال دارد که حادث بشود به حدوث اولین جزء، هر وقت ایجاد قاطع کردیم از آن به بعد هیئت اتصالیه مرتفع می شود به نحو شرط مقارن، مرحوم شیخ می فرماید ظاهر دلیل که می گوید الحدث یقطع الصلاة یا الحدث ینقض الصلاة این است که یک هیئت اتصالیه ای حادث شد و حدث بقائا ناقض و رافع این هیئت اتصالیه است، استظهارش از دلیل این است، خوب شما مناقشه کنید در این استظهار حرفی نیست، اما این اشکال محقق اصفهانی وارد نیست.

اما اشکال صحیح به مرحوم شیخ این است که اولا: این تعابیر که القهقهة تنقض الصلاة یا التکلم ینقض الصلاة یا اینکه گفتید الحدث یقطع الصلاة که ما همچنین حدیثی پیدا نکردیم، اینها عباراتنا شتی و حسنک واحدٌ هست، اینها بیان عرفی این است که عمل مرکب مشروط هست به عدم این شئ، حالا تعبیر کنند تقطع یا تنقض یعنی این کار موجب بطلان این عمل هست و دیگر این عمل اثر ندارد، بیش از این فهمیده نمی شود، بلکه یک وقت قاطع تکوینی است حالا ولو تکوینی عرفی مثل فعل کثیر ماحی صورت صلاة، الله اکبر می گوید یک ارّه هم دستش گرفته یک چوبی کنارش گذاشته او را می برّد، می گویند تو نماز می خوانی یا نجاری می کنی، فعل کثیر ماحی صورت صلاة، بله آنجا اصلا شارع عدمش رذا اخذ نکرده است که، بلکه شارع گفته صل، ولی عرف این را صلاة نمی داند، این می شود قاطع، اما در قاطع شرعی که عرفا این عمل مکلف صلاة است، صلاة با قهقهه صلا است ولو کسی این را قلقلک بدهد و او بخندند، این نماز است دیگر منتهی نماز با قهقهه، پس شارع باید عدم قهقهه را أخذ کند در متعلق امر، یعنی امر کند به نماز به شرط عدم قهقهه، بحث در این است، خوب در اینجا ما فرق بین قاطع و مانع نمی فهمیم، و این قاطع شرعی یقینا امر نسبت به او مطلق نیست، صل لا بشرط من القهقهه اینکه نیست، و مهمل هم که معقول نیست باشد، پس مقید است به عدم قهقهه، وقتی مقید بود به عدم قهقهه شک بکنیم در قاطعیت مثلا ضحک موجب امتلاء جوف بدون صدا، یعنی شک می کنیم عدمش أخذ شده در مرکب یا أخذ نشده، و خود شما فرمودید که اینجا جای استصحاب صحت نیست.

و ان شئت قلت: هر قاطع شرعی ولو فی علم الله کشف بشود از این قاطع که نماز یک هیئت اتصالیه ای دارد که با این قاطع از بین می رود، اما قاطع شرعی است نه قاطع عرفی، هر قاطع شرعی علاوه بر اینکه موجب اختلال هیئت اتصالیه است باید عدمش هم أخذ بشود در مرکب، چون اطلاق امر غیر معقول است، اهمالش هم غیر معقول است پس باید مقید باشد به عدم این، استصحاب هیئت اتصالیه مشکل را حل نمی کند، چون شاید عدم این فعل أخذ شده در متعلق وجوب، می شود مثل شک در مانعیت که مرحوم شیخ گفت استصحاب صحت جاری نیست.

خلاصه اشکال اول ما این است که قاطع یک وقت قاطع عرفی محض است مثل فعل ماحی صورت صلاة، بله او عدمش بما هو در متعلق أخذ نمی شود، شارع می گوید صلّ این عرف است که می گوید نماز همراه با نجاری نماز نیست، شارع فقط می گوید صلّ، ولو اطلاق ندارد اما تقیید زائدی هم ندارد، مثل اینکه اکرم زیدا نسبت به اینکه زید مرد باشد یا زن باشد اطلاق ندارد ولی تقیید زائد هم ندارد چون زید مرد است، این هم می گوید نماز بخوان، فعل کثیر ماحی صورت صلاة نماز نیست نه اینکه قید زائدی در نماز أخذ شد که ما بخاطر آن قید زائد مشکل داریم، نه اصلا نماز صادق نیست، او می شود قاطع عرفی که ما او را فعلا بحث نمی کنیم، اما قاطع شرعی لامحالة عدمش أخذ می شود در مرکب.

پس ایشان بحث هیئت اتصالیه را گفت حالت سابقه ندارد ما می گوئیم وقتی عدم این قاطع شرعی أخذ شد می شود مثل مانع، چه جور در مانع شما گفتید عدمش أخذ شده در متعلق امر کذلک فی القاطع، پس بحث در این است که قاطع دو مشکل دارد، یکی اینکه قاطع هیئت اتصالیه است، مشکل دیگر این است که قاطع شرعی عدمش أخذ می شود در متعلق وجوب، و اگر بخواهید استصحاب صحت بکنید می شود استصحاب صحت در جائی که اتیان کرده ایم به مشکوک المانعیة، چیزی که عدمش أخذ بشود در متعلق وجوب می شود یعنی مانع، مثل مانع می شود دیگر، یعنی کل قاطع مانع ایضا، پس مشکل مانعیت این مشکوک القاطعیة را نمی توانید حل کنید، ولو استصحاب کنید هیئت اتصالیه را و لکن احتمال اینکه عدم این شئ أخذ شده در متعلق وجوب این احتمال را جز با اصل برائت با چیز دیگری نمی توانید نفی کنید، یعنی همان چیزی که شما در شک در مانعیت گفتید.

ثانیا: حتی اگر قاطع قاطع عرفی باشد مثل فعل ماحی صورت صلاة، حالا اگر شک کنیم مثل اینکه نه آنقدر نجاری کردیم که یقین کنیم عرفا قاطع صورت صلاة است و نه اینکه بیکار بودیم که یقین کنیم که صلاة صادق است بر عمل ما، بلکه مقداری دست به ارّه بردیم وسط نماز یکی دو بار این ارّه را کشیدیم شک می کنیم که آیا عرف این مقدار از فعل را ماحی صورت صلاة می داند یا نه، شبهه مفهومیه است دیگر که می شود شک در قاطعیت این مقدار از فعل، جناب شیخ اعظم چه چیزی را می خواهید استصحاب کنید، یا استصحاب می کنید بقاء صلاة را، چون استصحاب هیئت اتصالیه یعنی بقاء صلاة، یا استصحاب می کنید قابلیت اجزاء سابقه را للاتصال بالاجزاء اللاحقه، استصحاب هیئت اتصالیه یکی از این دو استصحاب است دیگر، و الا أجزاء سابقه قبل از کشیدن ارّه آنها که یقینا متصل بودند به هم، اتصال اجزاء سابقه به اجزاء لاحقه هم که مشکوک است، پس شما چه چیزی را دارید استصحاب می کنید، یا باید استصحاب کنید که من قبلا نماز می خواندم الآن هم نماز می خوانم و نمازم باقی است، یا باید استصحاب کنید که اجزاء سابقه صلاحیت اتصال به اجزاء لاحقه را دارد، و این هر دو اصل مثبت است، استصحاب بقاء نماز ثابت نمی کند که این أجزاء لاحقه نماز است چون این اصل مثبت است، مثل اینکه استصحاب کنیم آقا هنوز راه می رود، پس این فعل الآنش که پاهایش را جلو و عقب می رود این مشی است؟ این اصل مثبت است، استصحاب می گوید نمازش باقی است اما آیا این اجزاء لاحقه که بجا می آورد نماز است؟ باید أجزاء لاحقه متصف باشد به اینکه نماز است به نحو کان ناقصه که بگوید هذه صلاة، نه استصحاب کنید بقاء صلاة را به نحو مفاد کان تامه، اصل مثبت همین است دیگر که استصحاب می کنید بقاء کان تامه را می خواهید اثبات کنید کان ناقصه را، استصحاب می کنید بقاء مشی را می خواهید اثبات کنید که این فعلی که الآن از این آقا صادر می شود مشیٌ و متصف بالمشی، کما اینکه استصحاب قابلیت اجزاء سابقه برای اتصال به اجزاء لاحقه برای اثبات فعلیت اتصال، آقا روی یک کاغذی چسب زده بودید صلاحیت داشت که اگر یک چیز دیگری را روی او بگذارید به او بچسبد این استصحاب بشود که پس الآن که این کاغذ دوم را گذاشتید روی کاغذ اول به او چسبید چسبیدن بالفعل و اتصال بالفعل با استصحاب قابلیت اتصال، خوب این اصل مثبت است دیگر، و لذا استصحاب صحت یا استصحاب هیئت اتصالیه در مشکوک القاطعیة جاری نیست، بقیه مباحث ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 23/01/94

جلسه 1148

یکی از مباحثی که در بحث زیاده مطرح هست این است که اگر ما شک بکنیم در جزءیت یک جزءی در نماز و برائت از آن جاری کنیم و لذا با ترک آن جزء مشکوک وارد در جزء بعدی بشویم، این جزء بعدی فی علم الله ممکن است امر نداشته باشد، چون اگر واقعا آن جزء سابق جزءیت داشته باشد پس این جزء لاحق مشروط هست به سبق آن جزء سابق، مثلا فرض کنید ما شک کردیم که آیا در تشهد شهادت ثانیه یعنی"اشهد ان محمدا عبده و رسوله" لازم هست یا لازم نیست، اصل برائت جاری کردیم و این شهادت ثانیه را نگفتیم، بعد می خواهیم صلوات بفرستیم، نمی دانیم این صلوات مشروط هست به سبق آن شهادت ثانیه یا مشروط نیست، اصل برائت از امر ضمنی به شهادت ثانیه در تشهد اثبات نمی کند که امر دارد این صلواتِ بدون آن شهادت ثانیه، برائت اثبات نمی کند اطلاق امر را به این جزء لاحق، شاید فی علم الله این جزء لاحق مشروط هست به سبق آن جزء سابق، این مطلبی است که در بحوث مطرح کرده و نتیجه گرفته که ما اگر قصد بکنیم به طور جزم امر به این جزء لاحق را این عمل ما می شود مصداق تشریع محرَّم، و برای اینکه مصداق تشریع محرَّم نشود و باطل نشود ما دیگر باید به قصد رجاء این نماز را ادامه بدهیم، چون ما نمی دانیم که این جزء لاحق امر جزمی دارد، لذا باید بگوئیم به رجاء امتثال امر، تا آخر نماز اینطور باشیم، چون برائت از تقیید اثبات اطلاق امر نمی کند، شما دارید برائت جاری می کنید از تقیّد این جزء رلاحق به سبق آن جزء سابق، چون اصل برائت جاری کردید گفتید که آن جزء سابق واجب نیست پس این جزء لاحق هم مشروط به سبق آن نیست، بسیار خوب معذور هستید در ترک این جزء سابق، اما اطلاق امر به جزء لاحق ثابت نمی شود تا بتوانید شما قصد بکنید تعلق امر جزمی را به این جزء لاحقی که بدون آن جزء سابق آورده شده است.

اقول: این مطلب فی حد نفسه درست است، منافات هم ندارد با آنچه ما قبلا گفتیم که اصل برائت به اطلاق مقامی اقتضاء می کند که ما آثار صحت واقعیه را بار کنیم بر این عملمان، این حرف درستی است که آثار صحت واقعیه را بار می کینم بر این عملمان، منتهی این معنایش این نیست که ما بتوانیم قصد امتثال امر جزمی بکنیم، ما که علم نداریم به امر به این جزء لاحق لابشرط از جزء سابق.

ولی دو مطلب هست که این دو مطلب را باید توجه داشته باشیم:

مطلب اول: در جاهایی که حدیث لاتعاد هست واقعا رفع می شود جزءیت آن جزءی که اصل برائت در او جاری شد، البته به شرطی که از ارکان هم نباشد، اگر آن چیز علی فرض جزءیته از ارکان باشد که حدیث لاتعاد تصحیح نمی کند آن را، ولی اگر یک چیزی است که علی تقدیر جزءیته از ارکان نیست بلکه جزء مستثنی منه حدیث لاتعاد است مثل همین مثال شهادت ثانیه در تشهد که از ارکان نیست، بعد از اینکه برائت جاری کردیم از وجوب شهادت ثانیه رفع شد جزءیت آن، حدیث لاتعاد حکومتش واقعیه است بر ادله جزءیت و شرطیت.

آقای سیستانی که می گوید اصلا نیاز به اصل برائت هم نداریم، بلکه خود حدیث لاتعاد ابتدائا رفع می کند جزءیت این جزء مشکوک را.

ولی این ظاهرا تمام نیست، حدیث لاتعاد مختص است به مواردی که ما در هنگام اتیان به عمل حکم ظاهری داریم به صحت عملمان یا اعتقاد داریم به صحت عملمان، اول باید برائت جاری بشود از جزءیت این جزء مشکوک تا بشود موضوع برای حدیث لاتعاد، و اخلال به این جزء مشکوک بشود اخلال عن عذر و اخلال عن جهل قصوریٍّ، ولی بعد از جریان حدیث لاتعاد دیگر رفع می شود جزءیت آن، مگر اینکه مبنای ما در حدیث لاتعاد این باشد که حدیث لاتعاد در مقام امتثال تصرف می کند نه در مقام تکلیف، توضیح ذلک:

اختلاف هست که حدیث لاتعاد در موارد جهل و نسیان مثلا می آید رفع جزءیت می کند از این جزء مجهول یا منسی که دیگر در این حال اصلا این مشکوک جزء نیست چون حدیث لاتعاد دارد، یا نه حدیث لاتعاد می آید می گوید این عمل ناقص شما که فاقد جزء است مجزی است در مقام امتثال و مسقط تکلیف است نه اینکه جزءیت آن جزء مجهول رفع بشود، بلکه این عمل شما فاقد جزء است و لکن مسقط تکلیف هست، یعنی غیر واجب مسقط واجب هست.

ما به نظرمان ظاهر حدیث لاتعاد همان وجه اول است، چون تعبیر در حدیث لاتعاد و احادیث مشابه آن این است که تمت صلاته، یا السنة لا تنقض الفریضة یعنی اخلال به سنت یعنی اخلال به واجب غیر رکنی اصلا ناقض نیست نسبت به فریضه، یعنی فریضه شما هیچ مشکلی ندارد، و لذا ما استظهارمان از حدیث لاتعاد رفع جزءیت آن جزء منسی یا جزء مجهول است در حال جهل و نسیان، عقلا هم ممکن هست، اختصاص جزءیت به حال علم و رفع جزءیت از حال جهل و نسیان عقلا ممکن است به نحوی که در بحث خودش مطرح شده است، خلاف ظاهر است که بگوئیم حدیث لاتعاد می گوید این عمل شما باطل است ولی مسقط وجوب نماز است، {البته این منافات ندارد که عمل به حساب آن خطاب اولی که مختص شد به عالمین این ناقص هست، یا اصلا بگوئید عمل ناقص هست به لحاظ یک امر، یعنی ما دو امر داریم یک امر داریم به نماز تام و یک امر داریم به جامع بین نماز تام و نماز ناقص در حال عذر، آنی که معذور است چون جاهل یا ناسی هست نماز می خواند با ترک این جزءی که مجرای حدیث لاتعاد هست او امتثال کرده این امر به جامع را، و این امتثال این امر به جامع سبب سقوط آن امر به مرکب تام است، امر به مرکب تام ساقط می شود با امتثال این امر به جامع، و این آقایی که نماز خوانده با ترک یک جزء غیر رکنی جهلا او نسیانا این امتثال کرده امر به جامع را، چون ما یک امر داریم به جامع بین نماز تام و نماز فاقد جزء غیر رکنی فی حال الجهل او النسیان، \*خوب مشکلی ندارد که نقیصه به لحاظ آن امر به مرکب تام تصویر شد و هم این نماز از جاهل نماز صحیح بود چون امتثال امر به جامع بود}، اما اینکه بگوئیم این نماز اصلا امر ندارد، یعنی یک نماز فاسدی است اما نماز فاسدی است که موجب سقوط تکلیف به نماز صحیح هست، این خلاف ظاهر است.

و لذا با جریان حدیث لاتعاد مشکل حل می شود، ما احراز می کنیم که دیگر آن جزء غیر رکنی مثل شهادت ثانیه در تشهد در این حال جزءیت ندارد، به قول آقای سیستانی نفی شده ارتباط بین غیر رکن و بین نماز در حال عذر، ارتباط که نبود یعنی تقیّدی نیست، یعنی امر به آن نماز مطلق است مقید نیست به اتیان به آن جزء غیر رکنی در این حال جهل یا نسیان.

{حدیث لاتعاد شامل می شود کسی را که ملتفت یعنی شاک متردد است ولی با اعتماد به اصل برائت دارد نماز می خواند، البته مشهور قائلند که حدیث لاتعاد مختص است به نسیان وشامل جاهل نمی شود حتی جاهل قاصر، ولی این مطلب درست نیست صحیح این است که حدیث لاتعاد شامل جاهل می شود حداقل شامل جاهل قاصر می شود}.

مطلب دوم: این است که ما به بحوث ایراد می گیریم می گوئیم باز شما اینجا تکرار کرده اید که برائت از تقیید اثبات اطلاق نمی کند، شمائی که چندین جا گفته اید که استصحاب عدم تقیید اثبات می کند اطلاق امر را، تکلیف ما را مشخص کنید، مثلا در بحوث 5/346 و نیز بحوث جلد 1 آخر بحث مشتق می گوئید استصحاب عدم تقیید اثبات می کند اطلاق را، چون اطلاق همان عدم التقیید است، بعد اینجاها می آیید می گوئید که برائت از تقیید که اثبات اطلاق نمی کند، خوب نکند، برائت از تقیید اثبات اطلاق نکند، خوب استصحاب عدمک تقیید اگر اثبات اطلاق می کند چرا مطلب را ناقص بیان می کنید، و اگر قبول ندارید که استصحاب عدم تقیید اثبات اطلاق می کند مثل ما که قبول نداریم [[37]](#footnote-37)خوب تکلیف ما را مشخص کنید، حداقل دو جا بلکه به نظرم بیشتر از دو جا صریحا می گوئید که استصحاب عدم تقیید اثبات اطلاق می کند، اما اینجا می کنید که آقا قصد جزمی نکنید به این جزء لاحق چون برائت از تقیید که اثبات اطلاق نمی کند، خوب آقا برائت از تقیید را اصلا عطایش را به لقائش بخشیدیم، خوب استصحاب عدم تقیید را که شما می گوئید اثبات اطلاق می کند، او را مطرح کنید.

بحث زیاده از نظر فقهی

آخرین بحث زیاده این است که: از ناحیه فقهیه ما عرض کرده ایم که غیر از نماز و طواف و سعی دلیل نداریم که زیاده در یک عملی از اعمال شرعیه مبطل باشد، مثلا یک کسی می آید بجای هفت سنگ به جمره هشت سنگ می زند، این اشکال ندارد، یا در وضوء بجای دوبار شستن صورت مثلا سه بار می شوید، وضوء باطل نمی شود، بله گاهی یک مشکل جنبی پیش می آید که او بحث دیگری است، مثلا در وضوء اگر دست چپ را سه بار کامل بشوید-نه اینکه سه بار آب بریزد، ممکن است سه بار آب بریزد و لکن همه آن سه بار آب ریختن تنها یک بار محقق غسل ید یسری باشد این مشکلی ندارد-، اما کسی که سه بار دست چپ را می شوید این می شود مصداق بلّه خارجیه، مسح به آن می شود مسح به بلّه غیر وضوء و از این جهت مشکل دارد، آنهایی هم که در مشروعیت غسله ثانیه ید یسری اشکال می کنند، مثل مرحوم استاد که یک زمانی اشکال می کردند در مشروع بودن غسله ثانیه ید یسری، خوب غسله ثانیه هم این مشکل را دارد که مسح به آن می شود مسح به بلّه خارجیه.

یا مثلا مشکل دیگری که پیش می آید از ناحیه عدم قصد قربت است، یعنی عدم تمشی قصد قربت در عبادت است، مثلا در همان می جمره عقبه اگر بجای هفت سنگ هشت سنگ بزند، این گفته می شود که به عنوان زیاده مشکل ندارد اما چه بسا موجب انتفاء قصد قربت می شود در دو مورد:

مورد اول: این است که بگوید من قصد امتثال امر به انداختن هشت سنگ یعنی به رمی ثمان حصیات به جمره دارم نه سبع حصیات، ما هم که همچنین امری نداریم، پس قصد امتثال امر شرعی نکرد بلکه قصد امتثال امر خیالی کرد.

اقول: جواب این مورد اول این است که این مورد در صورتی مشکل ایجاد می کند که محرک این مکلف امر شارع نباشد، بلکه امری باشد که خودش تشریع کرده، یعنی بیاید بگوید ما یک امری داریم به انداختن مثلا هشت سنگ به جمره، من می خواهم امتثال کنم این امر را، این امر امر شرعی نیست، حالا یا تمام الداعی او این امر خیالی است یا جزء داعی اوست این امر خیالی و جزء دیگر داعی آن امر شرعی است، بله اینجا ما ملتزم می شویم که این عبادت باطل است، چون امر شرعی تمام الداعی نشد، بلکه این امر موهوم و این امر خیالی و این امری که تشریع کرد یا تمام الداعی بود یا جزء الداعی، و لذا حتی اگر سنگ هشتم را هم نزند این عملش باطل است چون مشکل مشکل عدم قصد قربت است.

ولی معمولا مردم اینطور نیستند، اگر هم تشریع بکنند در کیفیت امر شارع می آیند دخل و تصرف می کنند، همان امر شارع را که دارد ارم الجمرة یوم العید می گوید من از همین امر شارع منبعث می شوم اما در کیفیت این امر تشریع می کند، اینکه ضرر نمی رساند به قصد قربت، همین امر که دیگران می دانند او هم می داند که در حدیث معتبر است که ارم جمرة العقبة یوم العید از همین امر منبعث می شود، منتهی می گوید این امر به این کیفیت است، این مشکلی پیدا نمی کند قصد قربت.

برفرض هم شما بگوئید تشریع حرمتش به عمل مکلف در خارج سرایت می کند، که ما قبول نکردیم سابقا، برفرض اینجور هم بگوئید فوقش آن سنگ هشتمی که می زند می شود حرام و تشریع محرّم اما چه ربطی دارد به آن هفت سنگی که اول زده، آن هفت سنگی که اول زده مصداق واجب است، سنگ هشتم زدن یک فعلی آخری است او بشود مصداق تشریع محرّم، چون آن هفت سنگ اول که مصداق تشریع نیست، و قصد قربت هم که منتفی نشد چون از همین امر شارع منبعث شد منتهی در کیفیت این امر تشریع کرد، اینکه منافات با قصد قربت و انبعاث از امر شرعی ندارد.

مورد دوم: این است که گفته می شود که گاهی افراد اصلا داعی شان بر انجام یک عبادت این است که فکر می کنند این عبادت مشتمل بر این عمل زائد است، اصلا نماز شفع می خواند بخاطر همان قنوتش مثلا، بعد می گویند که نماز شفع قنوت ندارد، می گوید آقا من اگر می دانستم که نماز شفع قنوت ندارد می رفتم نماز دیگری می خواندم که قنوت داشته باشد، من اصلا نماز می خوانم برای قنوتش مثلا، داعی بعض مکلفین به انجام یک عبادتی اعتقادشان است که این عبادت مشتمل بر این جزء است، اگر بفهمند که مشتمل بر این جزء نیست ممکن است این عبادت را انجام ندهند.

خوب این می شود تقیید، ظاهر کلام مشهور مثل صاحب عروه این است که تقیید مبطل عبادت است، اگر قصد امتثال مقید بشود به یک امری و بعد کشف بشود که این امر مطابق با واقع نیست، مشهور اینجور می گویند، می گویند شما رفتید مثلا حج بخاطر اینکه فکر می کنید واجب است اگر می دانستید مستحب است که حج نمی رفتید، بعد به شما گفتند که اصلا شما مستطیع نبودید حج بر شما واجب نبود، ظاهر مشهور این است که این حج باطل است، چرا؟ برای اینکه تقیید است دیگر، شما فقط بخاطر وجوب حج رفتید حج، حالا یک وقت تا قبل از رسیدن به میقات این حرفها هست اما وقتی رسیدید به میقات دیگر کاری به وجوب و استحباب آن ندارید، دیگر آنجا حال معنوی پیدا می کنید اگر هم به شما بگویند مستطیع نیستید می گوئید باشد حج مستحب بجا می آورم، این می شود خطاء در تطبیق، اما اگر همانجا هم بگوئید اگر من بدانم حج مستحب است و بر من واجب نیست نیابت دارم حج نیابی بجا می آورم چرا حج مستحبی برای خودم بجا بیاورم، این را می گویند تقیید و انحصار داعی که اگر بداند این عبادت در ما نحن فیه مشتمل بر این جزء نیست اصلا داعی ندارد به انجام این عبادت، خوب صاحب عروه ظاهرش این است که این عبادت باطل می شود چون واقعا که مشتمل بر این جزء نیست، صاحب عروه که خیلی سخت می گیرد می گوید اگر شما جوری هستی که اگر در نماز جماعت بدانی امام جماعت اصلی نیست بلکه اما جماعت فرعی است اقتداء نمی کنی، شما اقتداء کردی وقتی نماز تمام شد دیدی که همان امام جماعت فرعی است گفتی خوب حالا نمازمان را که خواندیم، یا برای واضحتر شدن مشکل مثال دیگری بزنم که شما فقط پشت سر یک امام جمعه نماز می خوانید و با یک امام جمعه دیگر مشکل دارید نمی خواندید، فکر می کردید این هفته همان امام جمعه مقبول نماز جمعه می خواند، رفتید نماز جمعه خواندید متوجه نشدی صدا خوب نمی رسید، بعد از نماز فهمیدی که همان امام جمعه ای که از او فرار می کردی نماز جمعه خوانده، صاحب عروه می گوید نماز جمعه ات باطل است، حالا نماز جماعت را خوب می شود بگوئیم جماعتت باطل ولی اصل فرادی صحیح است، اما نماز جمعه که دیگر نمی شود اینجور گفت چون نماز جمعه که فرادی ندارد.

اقول: این درست نیست، من اگر می دانستم این امام جمعه ای که مقبول من هست -یعنی من هر دو را عادل می دانم و هر دو شرائط شرعی را دارند فقط من نمی خوانم پشت سر آن امام جمعه دوم و الا شرائط شرعی دارد-، من حالا فکر می کردم که امام جمعه ای که مورد رضایت من هست نماز جمعه می خواند قصد قربت کردم و قصد نماز جمعه کردم، اگر می دانستم امام جمعه امروز فلانی است نماز جمعه نمی خواندم، ولی حالا نمی دانستم و نماز جمعه خواندم بخاطر خدا هم خواندم چرا نماز جمعه ام باطل باشد؟ در این حالی که من اعتقاد دارم ولو اعتقاد اشتباه که این امام جمعه زید است قصد قربت کردم و نماز جمعه خواندم، چرا قصد قربت مختل بشود،{این خطاء در تطبیق نیست، خطاء در تطبیق که صاحب عروه می گوید این است که من داعیم منحصر نیست به اینکه امام جمعه زید باشد یا عمرو، ولی امروز چون فکر می کردم امام جمعه زید است قصد کردم اقتداء به زید را، ولی اگر بگویند امام جمعه عمرو است پشت سر او هم نماز جمعه می خوانم، تقیید به نظر صاحب عروه این است که اگر به من بگویند امام جمعه عمرو است برمی گردم و اصلا دیگر نماز جمعه نمی خوانم، اگر مجبور هم بودم نماز بخوانم اصلا قصد نمی کردم، حالا که فکر می کردم امام جمعه زید است در این حال قصد قربت کردم، داعی یعنی وجود علمی یک شئ نه وجود واقعی یک شئ، وجود علمی اش داعی شد من نماز جمعه خواندم پشت سر این آقا به اعتقاد اینکه این ید است، اینکه اشکال ندارد}.

بله اگر مقصود از تقیید تعلیق قصد عنوان باشد، که البته یک امر غیر متعارفی است، بگوید من قصد می کنم اقتداء را به این امام حاضر علی تقدیر کونه زیدا، بعد از نماز جمعه کشف شد که هذا لیس بزید، خوب انتفاء معلق علیه موجب انتفاء معلق می شود، یعنی در این حال من قصد نماز جمعه و اقتداء به نماز جمعه نکردم، بله او مشکل پیدا می کند، چون عنوان اقتداء به نماز جمعه یا به هر نماز جماعتی عنوان قصدی است، خوب این عنوان قصدی را معلق کند بر یک امری بعد کشف بشود که آن امر موجود نبوده، یعنی قصد عنوان نکرده در این حال، ولی این مقصود صاحب عروه نیست، بلکه مقصود صاحبی عروه همان انحصار داعی است که به نظر ما هیج ضرری ندارد.

می ماند بحث در مانعیت زیاده در نماز و طواف و سعی، در حال عمد که یقینا مانعیت دارند اینها، می ماند حال سهو و نسیان و حال جهل، محقق عراقی در اینجا مطالبی بیان کرده که تعرض به آن خالی از فائده نیست، مطالب ایشان را مطرح می کنیم و اشکالاتی دارد که عرض می کنیم و وارد خاتمة فی شرائط الاصول می شویم ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 24/01/94

جلسه 1149

راجع به زیاده در نماز روایاتی وارد شده است، از جمله موثقه ابی بصیر است که من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، و همینطور روایت زراره و بکیر هست که اذا استیقن انه زاد فی الصلاة استقبل الصلاة، که مفاد این دو روایت بطلان نماز هست به زیاده در آن.

البته این روایت دوم در کافی در دو جا نقل شده، در یکجا به همین شکل هست که اذا استیقن انه زاد فی صلاته المکتوبة لم یعتد بها و استقبل صلاته استقبالا اذا کان قد استیقن یقینا، و لکن در موضع دیگری از کافی از زراره نقل می کند همین حدیث را با همین متن، ولی کلمه رکعة بعدش هست، "اذا استیقن انه زاد فی صلاته المکتوبة رکعة"، که از مسلمات است که زیاده رکعت در نماز واجب مبطل نماز هست و از محل بحث خارج می شود، البته چون احتمال عرفی نیست که اینها دو روایت باشند بعد از اینکه متنا و سندا یکی هستند لذا ما نمی توانیم به آن نقل اول که در او لفظ رکعت نیست اعتماد کنیم، بنابراین ما می مانیم و موثقه ابی بصیر که "من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة"، که این موثقه هم شامل زیاده در ارکان می شود و هم شامل زیاده در غیر ارکان می شود.

روایت دیگری هم هست راجع به زیاده در نماز، وآن روایت قاسم بن عروه است، "لاتقرأ فی المکتوبة بشیء من العزائم فان السجود زیادة فی المکتوبة"، از این تعلیل استفاده می شود که زیاده در صلات فریضه نهی دارد، ظاهر نهی هم ارشاد به مانعیت است چون نهی از عملی است در ضمن مرکب، سند این روایت هم ولو مرحوم آقای خوئی مناقشه کرده به خاطر اینکه قاسم بن عروه توثیق خاص ندارد، ولی به نظر ما چون اجلاء اکثار روایت کرده اند از قاسم بن عروه مثل حسین بن سعید که از اجلاء بود اکثار روایت دارد از قاسم بن عروه لذا ما وثوق پیدا می کنیم به اینکه قاسم بن عروه لااقل حسن ظاهر داشته پیش اینها، اگر معلوم الفسق بود این بزرگان خودشان را بدنام نمی کردند به خاطر روایت از او، شما می بینید برقی به خاطر اکثار روایت از ضعفاء یک مقدار بد نام شد و معروف شد به این مطلب، و همینطور راجع به کشی در تاریخ نوشتند که یروی عن الضعفاء کثیرا، ولی در مورد حسین بن سعید اهوازی چنین اتهامی نیست، و او از قاسم بن عروة اکثار روایت کرده است، علاوه همین مضمون در روایت علی بن جعفر طبق نقل صاحب وسائل وجود دارد، در وسائل هم از کتاب قرب الأسناد نقل می کند هم از خود کتاب علی بن جعفر نقل می کند، که آقای خوئی این نقل از کتاب علی بن جعفر را تصحیح می کند می گوید صاحب وسائل سند صحیح داشته به این کتب و برای ما حجت است، عن علی بن جعفر عن اخیه قال سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم أ يركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ بغيرها؟ آیا سوره النجم را که خواند با آیه سجده برود به رکوع یا سجده کند و بعد بلند شود یک سوره دیگر بخواند؟ امام فرمود سجده بکند ولی بعد از سجده نماز را از اول شروع بکند، و ذلك زيادة في الفريضة، و لا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة، دیگر بعد از این در نماز فریضه سوره سجده دار نخواند، البته این جمله "و ذلک زیادة فی الفریضة" در نقل صاحب وسائل هست ولی در این قرب الاسناد که چاپ شده نیست، به هر حال، اصل این تعبیر ثم یقوم فیقرأ بفاتحة الکتاب یعنی گذشته اعتبار ندارد، والا فاتحة الکتاب چه مشکلی داشت، این یعنی به گذشته اعتنا نکن.

مرحوم محقق عراقی در مقام گفته است که درست است که عموماتی داریم دال بر مبطلیت زیاده فی الصلاة، ولی از آن طرف دو تا حدیث دیگر داریم، یکی حدیث لاتعاد، یکی هم حدیث سفیان بن السمط که "تسجد سجدتی السهو فی کل زیادة تدخل علیک او نقصان"، خوب نسبت ادله مانعیت و مبطلیت زیادة فی الصلاة را باید با حدیث لاتعاد و این حدیث سفیان بن السمط بسنجیم ببینیم نسبت اینها چیست.

این حدیث سفیان بن السمط سندا مشکل دارد، چون ابن ابی عمیر نقل می کند عن بعض اصحابنا عن سفیان بن السمط، درست است که ما مشایخ ابن ابی عمیر را قبول داریم حتی آنهائی که ابن ابی عمیر نام نمی برد و جزء مراسیل ابن ابی عمیر است، چون ما به شهادت شیخ طوسی اعتماد می کنیم که لایروون ولایرسلون الا عن ثقة، ولی سفیان بن السمط مروی عنه بلاواسطه ابن ابی عمیر نیست، مروی عنه مع الواسطه اوست، و این عموم لایروون ولایرسلون الا عن ثقه شمولش نسبت به مشایخ مع الواسطه مشکل هست، پس در این روایت هم مشکل در ارسال است که ارسال بلاواسطه است که گفته عن بعض اصحابنا، و هم مشکل در سفیان بن السمط که توثیق ندارد که با مشایخ ابن ابی عمیر نمی شود درستش کرد، چون از مشایخ مع الواسطه است، ولو محدث نوری می گوید اطلاق دارد این عبارت لایروون ولایرسلون الا عن ثقة و شامل روایت مع الواسطه هم می شود، ولی همانطور که آقای زنجانی و آقای صدر هم دارند شمول این لایروون الا عن ثقة نسبت به روایات مع الوسطه ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی مشکل هست، چون همین که یک شخصی ملتزم باشد بلاواسطه از افراد ضعیف نقل نکند صدق می کند که این آقا معروف است که فقط از انسان ثقة نقل می کند.

{در ارسال هم واضح است که باید ابن ابی عمیر ارسال کند، اگر بگویند عن ابن ابی عمیر عن زراره عن رجل قطعا مشمول این شهادت شیخ طوسی نیست، چون ما ارسله ابن ابی عمیرٍ نیست بلکه ما ارسله زراره است، بحث در روایات ابن ابی عمیر است مسندا از یک شخصی که ثابت نیست وثاقتش، اگر مع الواسطه باشد ما مشکل داریم، و این ارسل ابن ابی عمیر در مقابل اسند است که بگوید عن رجل، لذا اینجا که گفته عن بعض اصحابنا راجع به او مشکل نداریم، اما برای توثیق سفیان بن السمط تنها راه این است که بگوئیم لایروون الا عن ثقة شاملش می شود، ولی خوب این محل اشکال است که در روایات مع الواسطه بیائیم قاعده لایروون الا عن ثقة را که شیخ طوسی در کتاب عدة گفته تطبیق کنیم، عبارت شیخ طوسی کاملا مشخص است، بحثش در جائی است که ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی بگویند عن رجل یا عن بعض اصحابنا، و ما آن شخص را نمی شناسیم کیست، راجع به او صحبت کرده، مراجعه بکنید کاملا مشخص است، و نمی شود گفت حالا که این سه نفر از ضعیف بلاواسطه نقل نمی کرده اند از ضعیف با واسطه هم نقل نمی کرده اند، نخیر، اتفاقا نجاشی در رجال می گوید من شنیدم از ابن ابی سمکه روایات زیادی، ولی رأیت شیوخنا یضعّفونه فترکت الروایة عنه الا بواسطة کانت بینی وبینه، خودم بلاواسطه دیگر از او نقل نمی کنم، چون دیدم مشایخ من تضعیف می کنند ابن ابی سمکه را، ولی اگر واسطه ای خورد من با واسطه نقل می کنم، این اشکال ندارد، بالاخره اینجور التزام داشتند، فایده فقهیه دارد یا ندارد شارع حکم شرعی که جعل نکرده دنبال فایده اش برویم، بالاخره یک عده ای این جور ملتزم بودند، بلاواسطه از ضعیف نقل نمی کردند}.

محقق عراقی شروع کرده نسبت ادله مبطلیت زیاده فی الصلاة را با حدیث لاتعاد و این حدیث سفیان بن سمط بررسی کند، فرموده اما حدیث لاتعاد یک عقد مستثنی منه دارد و یک عقد مستثنی دارد، عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد مفادش این است که لاتعاد الصلاة، عقد مستثنی این است که الا من خمس، عقد مستثنی منه مفادش این است که نماز باطل نمی شود به خلل در غیر ارکان، حالا این خلل می خواهد نقیصه باشد می خواهد زیاده باشد، پس عقد مستثنی منه مفادش نفی بطلان نماز است با زیاده در غیر ارکان، چون می گوید لاتعاد الصلاة الا من خمس یعنی لاتعاد الصلاة من غیر الخمس زیادةً فی غیر الخمس او نقیصةً، این پنج چیز را وقت، طهور، قبله، رکوع و سجود، این پنج چیز را بگذارید کنار، غیر از این پنج چیز اگر خللی داشت نماز باطل نمی شود چه خلل به زیاده در این پنج چیز باشد چه به نقیصه در این پنج چیز، این عقد در مستثنی منه.

عقد در مستثنی می گوید خلل در این پنج چیز مبطل نماز است، آن هم اطلاق دارد، چه خلل در این پنج چیز به زیاده باشد چه به نقیصه، البته زیاده در وقت و طهور و قبله فرض نمی شود ولی در رکوع و سجود فرض می شود، این هم مفاد عقد مستثنی که می شود تعاد الصلاة من خمس، این هم اطلاق دارد چه اخلال به این خمس به نحو نقیصه باشد ترک کند رکوع را یا زیاده کند رکوع را.

عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد که مفادش این شد لاتعاد الصلاة من غیر الخمس، عمومش می گوید زیاده در غیر ارکان مبطل نماز نیست، چون خمس رکن است، عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد می گوید زیاده در غیر این ارکان که پنچ چیزند مبطل نماز نیست، نقیصه در غیر این پنج چیز هم مبطل نماز نیست.

پس نسبت بین عقد مستثنی منه در حدیث لاتعاد با موثقه ابی بصیر که می گوید من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده می شود عموم من وجه، چون عقد مستثنی منه در حدیث لاتعاد می گوید لاتعاد الصلاة من غیر الخمس، این مختص است به غیر ارکان ولی اعم است از زیاده و نقیصه، ولی من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة مختص است به زیاده، ولی اعم است از زیاده در ارکان یا زیاده در غیر ارکان، شد عموم من وجه دیگر، مورد اجتماع این دو زیاده در غیر ارکان است، عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد به عمومش می گوید زیاده در غیر ارکان مبطل نماز نیست، چون می گفت لاتعاد الصلاة من غیر الخمس زیادةً او نقیصةً به عمومش می گوید زیاده در غیر ارکان مبطل نماز نیست، خوب این مورد اجتماع است، من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده هم به عمومش می گوید که زیاده در غیر ارکان مبطل نماز است، هر کدام هم مورد افتراق خودشان را دارند، عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد مورد افتراقش نقیصه در غیر ارکان است، که من زاد فی صلاته کاری به او ندارد، و روایت من زاد فی صلاته مورد افتراقش زیاده در ارکان است که عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد راجع به او که نمی گوید لاتعاد الصلاة، پس مورد اجتماع می شود زیاده در غیر ارکان، نسبت عموم من وجه است و این هم مورد اجتماع است.

حالا دیگر فرق نمی کند اگر شما حدیث لاتعاد را مختص بدانید به زیاده سهویه مورد اجتماع می شود زیاده سهویه در غیر ارکان، باز هم می شود مورد اجتماع، و اگر بگوئید حدیث لاتعاد اختصاص به سهو و نسیان ندارد که ظاهر محقق عراقی همین است می گوید ما معتقدیم ظاهر حدیث لاتعاد شامل فرض عمد هم می شود، هر چند به مخصص منفصل فرض عمد خارج شده و الا خود حدیث لاتعاد شامل فرض عمد می شود، باز هم مورد اجتماع هست ولی مورد اجتماع می شود الزیادة فی غیر الارکان، نه الزیادة السهویة فی غیر الارکان، فرقی نمی کند به هر حال نسبت عموم من وجه است، مورد اجتماع یا الزیادة السهویة فی غیر الارکان است، یا مطلق الزیادة فی غیر الارکان.

ان قلت: محقق عراقی فرموده است که ممکن است کسی بگوید چون نسبت عموم من وجه است تعارضا تساقطا و بعد رجوع می کنیم به قاعده اولیه، قاعده اولیه اقتضاء می کند عدم بطلان صلاة را به زیاده در غیر ارکان، چون قاعده اولیه عدم مبطلیت زیاده است، دلیل خاص باید اثبات مبطلیت زیاده بکند.

قلت: مرحوم عراقی فرموده است ولی به نظر من نوبت به تساقط نمی رسد، بلکه حدیث لاتعاد مقدم است، چون حدیث لاتعاد لسانش لسان حکومت است بر ادله اجزاء و شرائط و موانع، لاتعاد الصلاة می گوید اجزاء و شرائطی و موانعی در نماز داریم اینها را تقسیم بندی می کنیم، بعضی از اینها فرائض هستند و بعضی از اینها سنن هستند، لاتعاد الصلاة الا من خمس آن پنج چیز که نام بردیم آنها فرائض هستند آنها مبطل نمازند، بقیه اجزاء و شرائط و موانع سنن واجبه در نمازند و لاتعاد الصلاة منها، این ناظر و حاکم است حتی بر آن دلیل مانعیتی که به لسان امر به اعاده باشد بر او هم حاکم است، من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة درست است لسانش علیه الاعادة است، اما در مقام ارشاد به مانعیت زیاده فی الصلاة است، جزء ادله موانع است، مثل لاصلاة الا بفاتحة الکتاب که جزء ادله جزئیت است، یا من تکلم فی الصلاة اعاد الصلاة جزء ادله مانعیت است، اما حدیث لاتعاد بر همه اینها حاکم است، و دلیل حاکم مقدم است بر دلیل محکوم ولو نسبتشان عموم من وجه باشد.

بعد مرحوم عراقی فرموده وجه دیگری هم برای تقدیم حدیث لاتعاد دارم و آن اقوائیت ظهور حدیث لاتعاد است، آقا عمومی که استثناء متصل دارد این استثناء متصل نشان می دهد که مولی در مقام تفصیل است، این موجب اقوائیت ظهور عام در عموم می شود، حدیث لاتعاد در او الا من خمس است، این استثناء متصل نشان می دهد که عمومش در مقام بیان تفاصیل است، فرق می کند با من زاد فعلیه الاعادة خوب او ظهورش در حد ظهور حدیث لاتعاد قوی نیست، محتمل است مراد از من زاد فی صلاته من زاد رکعة باشد، کما اینکه محقق همدانی اصرار دارد مقصود از "من زاد فی صلاته" زاد رکعة است، این یک بخش از فرمایش محقق عراقی که نسبت حدیث لاتعاد به لحاظ عقد مستثنی منه که لاتعاد الصلاة من غیر الخمس، نسبت این را با مثل موثقه ابی بصیر من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة بررسی کرده است.

اقول: ما از همین جا مناقشاتی که راجع به این بخش از کلام محقق عراقی هست عرض کنیم.

مناقشه اول: اینکه ایشان فرمود حدیث لاتعاد حاکم است حتی بر من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده، این واضح نیست، لسان واحد است، یکی می گوید لاتعاد الصلاة یک می گوید تعاد الصلاة، این مطلب را مرحوم آقای حکیم قده در جلد اول مستمسک ص529 مطرح کرده است امام قده هم در کتاب الخلل ص 48 این را مطرح کرده است، می گویند لسان واحد است یعنی چه که لا تعاد الصلاة حاکم باشد بر تعاد الصلاة در "من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة".

شما می گوئید من زاد لسان ارشاد به مانعیت و در مقام ارشاد به مانعیت است، حدیث لاتعاد حاکم بر ادله مانعیت است.

می گوئیم اولا: چه کسی گفته من زاد ارشاد به مانعیت زیاده است، شاید او هم در مقام بیان حکم عمل است بعد از وقوع زیاده، چه جور شما می گوئید حدیث لاتعاد ناظر است به بعد از بیان اجزاء و شرائط و موانع نماز که آنها را تقسیم به فرائض و سنن می کند و می گوید اخلال به سنن موجب بطلان صلاة نیست، شاید من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة هم همینطور باشد، پس شما هم احراز نمی کنید که لسان لاتعاد الصلاة حاکم باشد بر لسان من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، شاید او هم ناظر است به مرحله بعد از بیان اجزاء و شرائط و موانع، می خواهد بگوید این مانع مانعی است که مبطل صلاة است و قابل عفو نیست.

ثانیا: لسان واحد است، اعاد الصلاة با لاتعاد الصلاة لسانش واحد است، این خیلی مهم است، وقتی لسان واحد بود اقوائیت ظهور لاتعاد الصلاة الا من خمس بر من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة ثابت نمی شود، این یک مناقشه.

اما مناقشه دوم: محقق عراقی فرمود وجه دوم ما بر تقدیم حدیث لاتعاد ورود استثناء متصل به آن است لذا این می شود اقوی ظهورا، آقا اگر مولی در یک خطابی بگوید اکرم العالم الا النحوی، و در یک خطاب دیگر بگوید لاتکرم الفاسق، بینکم و بین وجدانکم در مورد عالم غیر نحوی که فاسق هست مثلا فقیه فاسق است العیاذ بالله، عالمی که نحوی نیست ولی فاسق هست آیا خطاب اکرم العالم الا النحوی مقدم می شود عرفا چون استثناء متصل دارد؟ صرف اقوائیت ظهور که قرینیت عرفیه درست نمی کند که موجب تقدیم بشود.

آقا! استثناء در حدیث لاتعاد به لحاظ موارد هست نه به لحاظ کیفیت خلل، ما یک کیفیت خلل داریم که کیفیت خلل گاهی به زیاده است و گاهی به نقیصه، ما دنبال این هستیم، ما دنبال این هستیم که کیفیت خلل به غیر ارکان به نحو نقیصه است یا به نحو زیاده، از این حیث باید اقوائیت ظهور داشته باشد، آن استثناء متصل که مربوط به این حیث نیست بلکه مربوط به ملاحظه موارد است رکوع و سجود، بحث زیاده و نقیصه نیست که بلکه دارد موارد را می شمارد اجزاء وشرائط را دارد می شمارد، اما کیفیت اخلال که زیاده یا نقیصه باشد که مطرح نشد در استثناء تا از این حیث بشود اقوی ظهورا.

{جواب سؤال: بحث در غیر ارکان است، زیاده در غیر ارکان یا نقیصه در غیر ارکان، از این حیث ما بحث داشتیم، و الا عقد مستثنی منه که کاری به ارکان نداشت، بحث غیر ارکان بود، منتهی مورد اجتماع زیاده در غیر ارکان بود، مورد افتراق نقیصه در غیر ارکان بود، چه اقوائیت ظهوری دارد حدیث لاتعاد نسبت به زیاده، چه فرقی می کند زیاده و نقیصه، اتفاقا نقیصه قدر متیقن است از حدیث لاتعاد، و من نسی القراءة فلاشیئ علیه، اصلا قدر متیقنش نقیصه است پس چطور اقوائیت ظهور دارد در شمول نسبت به زیاده در غیر ارکان}.

مناقشه سوم: آقا! لو فرض تساقط الخبرین، که عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد با عموم من زاد در زیاده در غیر ارکان تعارضا و تساقطا بشود باید رجوع کنیم به مثل روایت قاسم بن عروه و به مثل روایت علی بن جعفر که می گفت لاتزد فی المکتوبة، نه اینکه رجوع کنیم به قاعده اولیه که می گوید زیاده مبطل نیست، چرا روایت قاسم بن عروه را ندیده گرفتید و اصلا اسمی از او نبردید جناب محقق عراقی، مرجع فوقانی روایت قاسم بن عروه است چون او طرف معارضه نیست با هیچکدام از این دو ، و او مرجع فوقانی است می گوید زیاده در مکتوبه نهی وضعی دارد یعنی مانعیت و مبطلیت دارد.

{این بدتر از روایت سفیان بن السمط که نبود که محقق عراقی اصلا بحث سندی نمی کند، شما با محققی طرفید که اصلا به سند عقیده ندارد مثل شاگردش آمیرزا هاشم آملی که می گفت یک مشت کوفی برداشتند رجال نوشتن اینها اصلا ارزش ندارد}.

تأمل بفرمائید ان شاء الله تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 25/01/94

جلسه 1150

محقق عراقی در رابطه با حدیث لاتعاد در موارد زیاده در نماز سهوا او جهلا مطالبی را مطرح فرموده که به بخشی از آن را دیروز عرض کردیم، خلاصه آن مطالب این هست که فرمود رابطه عقد مستثنی منه در حدیث لاتعاد که می گوید لاتعاد الصلاة من غیر الخمس یعنی لاتعاد الصلاة من الاخلال بغیر الارکان، اعم از زیاده در غیر ارکان یا نقیصه در آن، رابطه این عقد مستثنی منه با ادله مانعیت زیاده در نماز مثل موثقه ابی بصیر که من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة عموم من وجه است، چون من زاد اعم است از زیاده در ارکان و زیاده در غیر ارکان، لاتعاد الصلاة بالاخلال بغیر الارکان که عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد است در خصوص غیر ارکان است اما اعم از زیاده در غیر ارکان یا نقیصه در آن، مورد اجتماع می شود زیاده در غیر ارکان، حدیث لاتعاد می گوید نماز باطل نمی شود با زیاده در غیر ارکان، اما من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة می گوید با این زیاده ولو در غیر ارکان نماز باطل می شود، اگر تعارض و تساقط می کردند ما رجوع می کردیم به قاعده اولیه که نفی می کند مانعیت زیاده را، و لکن به دو وجه ایشان حدیث لاتعاد را مقدم کرد.

ما مناقشاتی بر فرمایش ایشان داشتیم، دو مناقشه را عرض کردیم رسیدیم به مناقشه سوم.

مناقشه سوم این است که ما دو روایت داریم مفادش نهی است از زیاده فی الصلاة، یکی روایت قاسم بن عروه است که لا تقرأ فی المکتوبة بشئ من العزائم فان السجود زیادة فی المکتوبة، یکی هم روایت علی بن جعفر است که سندش به نظر مشهور صحیح است که شبیه همین روایت قاسم بن عروه است، این دو روایت مفادشان نهی ارشادی است از زیاده فی الصلاة، حدیث لاتعاد یقینا صلاحیت حکومت بر این لسان را دارد، چه فرق است بین لسان امر به یک جزء مثل اقرأ السورة فی صلاتک یا نهی از یک مانع که لاتزد فی صلاتک، قطعا حدیث لاتعاد حاکم است بر این لسان، فرق می کند با لسان من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، این لسان لسانی است که مشکل هست حکومت حدیث لاتعاد بر آن، چون به لسان واحد یکی می گوید لاتعاد الصلاة یکی می گوید تعاد الصلاة، موثقه ابی بصیر می گوید تعاد الصلاة من الزیادة حدیث لا تعاد می گوید لا تعاد الصلاة من الاخلال بغیر الارکان.

اینکه مثل مرحوم آقای خوئی فرموده اند درست است که ظاهر این دو لسان یکی است اما لسان من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة لسان ارشاد است به مانعیت، اما حدیث لاتعاد ناظر است به تمام ادله شرائط و اجزاء و موانع بایّ لسان کان، آنها را تقسیم می کند به سنن و ارکان، حاکم بر آنهاست که ظاهر محقق عراقی هم همین است.

ولو ما سابقا تقویت می کردیم این نظر را برخلاف فرمایش امام قدس سره، ولی انصاف این است که این مشکل است، زیرا من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة هم ناظر است به بعد از وقوع صلاة مع الزیادة، و اگر هم ارشاد کند ارشاد نمی کند به مانعیت به حکم اولی، بلکه ارشاد می کند به مانعیت غیر معفوه، مانعیتی که مورد عفو نیست، انصاف این است که عرف وثوق ندارد به اینکه لاتعاد حاکم است حتی بر این لسان، حالا این اشکال دیگری است.

ما فعلا فرض کردیم در این مناقشه سوم همانطور که خود محقق عراقی فرض کرد که حدیث لاتعاد با من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة تعارضا فی مورد الاجتماع و تساقطا، ما اشکالمان به محقق عراقی این است که این مفاد روایت قاسم بن عروه و روایت علی بن جعفر که طرف معارضه نیست، چرا به مفاد این دو روایت رجوع نکنیم که می گوید لاتزد فی الصلاة الفریضة، خوب این لسان نه با مفاد صحیحه ابی بصیر تعارض دارد نه با حدیث لاتعاد تعارض دارد چون حاکم و محکوم که با هم متعارض نیستند، {محکوم یک دلیلی است که اگر دلیل حاکم معارض نداشت مقدم بود بر او، مثل خاصین متعارضین که بعد از تعارض خاصین رجوع می کنیم به عام فوق چون او طرف معارضه نیست، اکرم کل عالم نه با لاتکرم العالم الفاسق متعارض است چون دلیل خاص با دلیل عام تعارض ندارد بلکه دلیل خاص مقدم است ولی بشرط عدم سقوطه عن الحجیة فی الرتبة السابقة بالتعارض، و نه با اکرم العالم الفاسق متعارض است چون متوافقین هستند، پس عام فوقانی طرف معارضه نیست با هیچکدام و تمانع در حجیت ندارد با هیچکدام از این دو خاص، اینجا هم همین است}، خود محقق عراقی در مطالب آینده اش شبیه همین عمل را مرتکب شده، مشابه همین کاری را که ما کردیم که دو خطاب تعارض و تساقط کردند و رجوع می کنیم به خطاب ثالث مشابه همین را ایشان خودش ملتزم شده در بحث آینده، که اشاره خواهم کرد. این هم مناقشه سوم.

مناقشه چهارم: اینکه ایشان فرموده است که عقد مستثنی منه در حدیث لاتعاد مربوط هست به اخلال به غیر ارکان زیادةً او نقیصةً.

البته اصل اینکه حدیث لاتعاد شامل زیاده هم می شود و اختصاص به نقیصه ندارد مطلب درستی است و ما با ایشان موافقیم، چون لاتعاد الصلاة الا من خمس اطلاق دارد هم زیاده را می گیرد و هم نقیصه را،اینکه در وقت و قبله وطهور زیاده معنا ندارد قرینه نمی شود که پس حدیث لاتعاد زیاده نسبت به اجزاء دیگر را شامل نشود، این وجهی ندارد، بلکه استثناء مفرغ است که لا تعاد الصلاة من ایّ شئ که هم شامل زیاده می شود و هم شامل نقیصه.

ولی یک مطلبی است که ایشان فرمود عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد فقط می گوید زیاده در غیر رکن مبطل به نماز نیست، که لاتعاد الصلاة بغیر الخمسة یعنی بغیر الارکان، این قابل مناقشه است، چون هم این را در کلمات امام پیدا می کنید و هم در کلمات آقای سیستانی که زیاده در ارکان در قرآن کریم نیامده است، فقط در روایات نهی شده ایم ما از زیاده در ارکان، و الا در قرآن نیامده که لاتزد فی صلاتک، این روایاتند که نهی کرده اند از زیاده رکوع و زیاده سجود، پس نهی از زیاده در ارکان هم فریضه نیست یعنی ما ثبت وجوبه من القرآن الکریم نیست بلکه سنت است، خوب ذیل حدیث لاتعاد قاعده عامه و تعلیل ذکر کرد گفت السنة لاتنقض الفریضة، آنوقت زیاده در ارکان هم چون جزء سنت است داخل است در مستثنی منه که می گفت لاتعاد الصلاة من الاخلال بالسنة و لکن لاتعاد من الاخلال بالفریضة، اخلال به بحث زیاده در ارکان هم اخلال به سنت است نه اخلال به فریضه، طبعا با این بیان نسبت عقد مستثنی منه با من زاد صلاته فعلیه الاعادة نسبت عموم و خصوص من وجه نمی شود، بلکه من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة می شود اخص مطلق از عقد مستثنی منه، چون عقد مستثنی منه زیاده را چه در ارکان چه در غیر ارکان شامل می شود، عقد مستثنی منه این است که لاتعاد الصلاة من غیر النقیصة بالخمسة، یعنی لاتعاد الصلاة الا بخاطر نقصان این پنج چیز، طبق این نظر زیاده در رکوع و سجود این داخل در عقد مستثنی منه است که می گوید لا تعاد، ما حالا می گوئیم که زیاده در ارکان هم باشد که مثلا دو رکوع بجا بیاوریم طبق این اشکال که هم امام دارند و هم آقای سیستانی دارند این داخل می شود در عقد مستثنی منه، لاتعاد الصلاة من الاخلال بالسنة، زیاده در ارکان هم اخلال به سنت است نه اخلال به فریضه چون در قرآن که نیامد نهی از زیاده در ارکان.

البته ما خودمان موافقیم با محقق عراقی و این را جواب می دهیم و مناقشه رابعه را علی بعض المبانی مطرح کردیم، چون ما معتقدیم حدیث لاتعاد یا ظهور دارد یا لااقل محتمل است به این معنا باشد که ذات این پنج چیز فریضه هستند، ذات وقت و ذات سجود و ذات رکوع و ذات قبله و ذات طهور فریضه هستند، هر نوع مشکلی در رابطه با این پنج چیز این مشکل در رابطه با فریضه است، اگر گفتند زیاد نکنید رکوع را در نماز اگر شما دو رکوع بجا بیاورید در یک رکعت این مشکلی است در رابطه با رکوع و رکوع فریضه است، الرکوع فریضةٌ، کار نداریم به جزءیت آن یا مانعیت زیاده در آن، ذات رکوع فریضه است، ذات رکوع وقتی فریضه شد هر نوع خللی در رابطه با این ذات رکوع ولو آن خلل به برکت روایات ثابت بشود که لاتزد فی الرکوع این می شود اخلال به فریضه، اما ذات قرائت سنت است القرائة سنةٌ، اخلال به شؤون سنت موجب بطلان فریضه نیست، یک روایتی هست مؤید این عرض ما، و هی روایة اعمش که سندا ضعیف است لکنها مؤید، می گوید کسی که در سفر چهار رکعت بخواند بجای دو رکعت اعاد الصلاة لانه زاد فی فرض الله، خوب در قرآن که نیامده که دو رکعت نماز در سفر بخوانید نه بیشتر از دو رکعت، لاجناح علیکم است در قرآن، اما نیامده که اگر بجای چهار رکعت دو رکعت بخوانی نمازتان باطل است، این را در روایت گفته اند، روایت می گوید چون زاد فی فرض الله، رکعت اول و دوم فرض الله است، رکوع و سجود در این نماز فرض الله است، اخلال به شؤون فرض الله مبطل فریضه است، اخلال اعم از زیاده در آن یا نقیصه در آن،[[38]](#footnote-38)

مناقشه پنجم: می گوئیم جناب محقق عراقی شما برای تقدیم حدیث لاتعاد بر عموم من زاد دو تا وجه ذکر کردید: یکی حکومت و یکی اقوائیت ظهور به نکته استثناء، دو راه بی دردسر دیگر بود، یک راه راهی بود که خودتان بعدا با تأخیر رفتید، یک راه راهی است که نرفتید ما می رویم، چرا آن راهها را نادیده گرفتید برای تقدیم حدیث لاتعاد بر عموم من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة نسبت به زیاده در غیر ارکان؟

یک راه را خودتان بعدا رفتید کما سنشیر الیه ان شاء الله، وآن این استکه ادعا می کنید عدم الفصل را بین حکم زیاده و حکم نقیصه، می گوئید اگر بنا باشد زیاده سهویه در غیر رکن مبطل باشد نسبت به نماز نقیصه سهویه هم در غیر رکن باید مبطل نماز باشد، لعدم الفصل، می گوئید ملازمه است بین حکم زیاده و نقیصه و عدم فصل است، خوب جناب محقق عراقی! اگر عدم الفصل است دیگر مطلب تمام شد، چون حدیث لاتعاد نص است در عدم بطلان صلاة به نقیصه سهویه در غیر ارکان[[39]](#footnote-39)، القراءة سنة و السنة لاتنقص الفریضة، نص است، پس نقیصه سهویه در غیر ارکان این نص است از حدیث لاتعاد که مبطل نماز نیست، شما هم که ادعای عدم الفصل می کنید می گوئید زیاده سهویه هم باید مثل نقیصه سهویه باشد در حکم، خوب پس این هم شد لازم عقلی نص، حالا که نقیصه سهویه در غیر ارکان طبق نص حدیث لاتعاد مبطل نیست، زیاده سهویه در غیر ارکان هم لازم النص است که مبطل نیست، و از تقدیم من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة لازم می آید طرح نص، اینها که دیگر نیاز ندارد به این پیچ و خمها، ایشان در همه چیز ادعای تلازم کردند، تلازم ادعا می کند بین حکم زیاده و حکم نقیصه چه در مبطل بودن و چه در مبطل نبودن، خوب اگر اینجور است حدیث لاتعاد که نص است در عدم مبطلیت نقیصه سهویه در غیر ارکان به عدم الفصل دلیل می شود، و این دیگر اطلاق نیست بلکه لازم النص است، دلیل می شود که زیاده سهویه در غیر ارکان هم مبطل نیست، معنا ندارد دیگر که من زاد مقدم بشود بر حدیث لاتعاد، چون مستلزم طرح نص است.

البته ما این راه محقق عراقی را قبول نداریم، عدم الفصلی در کار نیست، چه کسی گفته که هر حکمی نقیصه داشت زیاده هم همان حکم را دارد در مبطل بودن یا در مبطل نبودن و بالعکس، اینها با هم تلازمی در حکم ندارند، دلیل بر این مطلب نداریم، و لذا تکبیرة الاحرام نقیصه اش مبطل است روایت داریم من نسی تکبیرة الاحرام اعاد الصلاة اما زیاده اش مبطل نیست چون مشمول حدیث لاتعاد است، زیاده تکبیرة الاحرام داخل در خمسه مستثناة نیست فلا تعاد الصلاة، تلازمی نیست بین الحکمین.

اما راه دوم راهی است که ما عرض می کنیم، ما روایاتی داریم در خصوص زیاده سجده ثانیه سهوا می گوید مبطل نماز نیست، یا زیاده سلام مبطل صلاة نیست، روایت داریم صحیحه منصور بن حازم که می گوید رجل صلی فذکر انه زاد سجدة قال لا یعید الصلاة من سجدة و یعدیها من رکعة، حالا این رکعت به معنای رکوع است یا به معنای یک رکعت کامل است روشن نیست، یا در مورد سلام زائد موثقه عمار می گوید رجب صلی ثلاث رکعات و هو یظن انها اربع فلما سلم ذکر انها ثلاث قال یبنی علی صلاته متی ما ذکر و یصلی رکعة و یتشهد و یسلم و یسجد سجدتی السهو و قد جازت صلاته، پس زیاده سهویه در سجده و سلام نص خاص می گوید مبطل نیست، به اولویت عرفیه زیاده در مثل قرائت و تشهد مبطل نیست، چون سجده دوتایش رکن است و سجده واحده نصف رکن است، زیاده سجده واحده سهوا و زیاده سلام مبطل نماز نیست آنوقت زیاده مثلا قرائت و تشهد مبطل نماز باشد، این احتمال عرفی ندارد، این دلیل خاص بر اینکه زیاده سهویه در غیر ارکان مبطل نیست، خوب این تخصیص می زند من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة را و نیازی به این پیچ و خم ها نبود، این راجع به بخش اول کلام محقق عراقی.

{فعلا بحث سهو و نسیان است، بحث جهل قصوری به حکم او اصلا بحث دیگری است، مشهور قائلند اصلا حدیث لاتعاد جاهل قاصر را ولو موجب نقص در غیر ارکان هم بشود شامل نمی شود، او بحث دیگری است با مشکلات خودش، محقق عراقی هم وارد این بحث نشده، ولی ما می گوئیم شامل جاهل قاصر می شود کما اینکه شامل جاهل مقصرِ معتقد و یا غافل هم می شود، کما قال به الشیخ الاستاذ و السید الصدر فی تعلیقة منهاج الصالحین، بله شامل مضطر نمی شود، اما جاهل و ناسی مشمول حدیث لاتعاد هستند}.

با این راه دومی که ما ارائه دادیم من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة شامل زیاده سهویه در غیر ارکان نمی شود، پس مورد اجتماع را ما دلیل خاص داریم، (این ولو انقلاب نسبت بشود) اما انقلاب نسبت در اینجا از آن انقلاب نسبتهایی است که باید قبول کنیم، انقلاب نسبتی که محل نزاع است این است که دو خطاب متباین هستند مثل اکرم العالم و لاتکرم العالم، یک خطاب سومی می آید تخصیص می زند یکی از این دو خطاب را، می گوید لا تکرم العالم الفاسق، اکرم العالم تخصیص می خورد می شود اکرم العالم العادل، تخصیص که خورد مقدار حجیتش می شود اخص از آن خطاب لاتکرم العالم، این محل بحث است که آیا این انقلاب نسبت را بپذیریم و نتیجه این می شود که نسبت به عالم فاسق فتوا می دهیم به حرمت اکرام عالم فاسق طبق آن لاتکرم العالم، خوب در اینجا افرادی مثل آقای خوئی انقلابی شده اند بعضی ها غیر انقلابی شده اند، این یک بحث است، یک بحث این است که عامین من وجه در مورد اجتماع تعارض که کردند یک خطاب سومی آمد مورد اجتماع را خارج کرد از یکی از این دو عام، اینجا که ما اصلا مشکلی نداریم، اصلا معارض را برداشت، معارض در مورد اجتماع تعارض داشت خطاب سوم آمد مورد اجتماع را از یکی از این عامین من وجه بیرون آورد، مثل اکرم العالم لاتکرم الفاسق دلیلی آمد گفت یحرم اکرام العالم الفاسق، تمام شد رفت، دیگر در مورد اجتماع آن اکرم العالم از اعتبار افتاد دیگر صلاحیت معارضه ندارد، بعید می دانم کسی در اینجا بیاید انقلاب نسبت به این معنا را منکر بشود خیلی بعید است، وقتی حجیت اکرم العالم نسبت به عالم فاسق ساقط شد دیگر آن لاتکرم الفاسق معارض ندارد.

در انقلاب نسبت یک بحثی که محل نزاع است این است که شما می گوئید ما مثلا در همان لاتکرم العالم الفاسق اکرم العالم را تخصیص می زنیم می گوئیم اکرم العالم العادل، بعد این اکرم العالم العادل جمع عرفی پیدا کند بعد از تخصیص با آن لاتکرم العالم، این محل نزاع است، ما می گوئیم جمع عرفی پیدا نمی کند، بلکه آن اکرم العالم با آن لاتکرم هنوز هم با هم دشمن هستند و جمع عرفی ندارند، اما در عامین من وجهی که مورد اجتماع و مورد تعارض را یک خطاب سوم آمد از تحت آن مثلا اکرم العالم در آورد گفت لاتکرم العالم الفاسق، ما دنبال جمع عرفی نبودیم که بگوئیم این خطاب سوم جمع عرفی به ارمغان آورد برای ما، نخیر این خطاب سوم جمع عرفی نیاورد و نمی خواهیم حمع عرفی بیاورد، این خطاب سوم مشکل معارض لاتکرم الفاسق را حل کرد، ما اینجا دنبال نابود کردن معارض هستیم نه دنبال جمع عرفی، و لذا اینجا مشکلی نیست.

مطلب بخش دوم و سوم محقق عراقی ماند برای فردا، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 26/01/94

جلسه 1151

یک مطلبی راجع به بحث دیروز عرض کنم، ما عرض کردیم که زیاده در ارکان ممکن هست داخل در عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد باشد با آن بیانی که در کلمات امام و آقای سیستانی بود که گفته شد مانعیت زیاده در ارکان مثل زیاده در غیر ارکان از طریق سنت ثابت است، پس اخلال به زیاده در ارکان اخلال به فریضه نیست، در قرآن نیامده است نهی از زیاده در ارکان، بلکه اخلال به سنت است، و ذیل حدیث لاتعاد می گوید ما که استثناء کردیم پنج چیز را از لاتعاد چون این پنچ چیز فریضه هستند، اما زیاده در ارکان مانعیتش که فریضه نیست پس استثناء نمی شود از حدیث لاتعاد، پس عقد مستثنی منه شامل زیاده در ارکان و غیر ارکان می شود، این مطلبی بود که عرض کردیم ولو خودمان در نهایت نپذیرفتیم.

اما صحبت این بود که نسبت عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد با من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة چی می شود؟ این را امروز توضیح بدهم:

[[40]](#footnote-40)اگر ما گفتیم حدیث لاتعاد شامل زیاده عمدیه هم می شود که نظر مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی قدس سره هست و محقق عراقی هم در این بحث همین نظر را تقویت کرده، بخاطرم هست که امام قدس سره در کتاب الخلل هم همین نظر را اختیار می کند، در این صورت من زاد می شود اخص مطلق از لاتعاد.

ولی اگر گفتیم لاتعاد شامل زیاده عمدیه نمی شود، زیاده ای که صادر شده است از عالم عامد و یا جاهل متردد و ملتفت این خارج است از مدلول حدیث لاتعاد، و حدیث لاتعاد منصرف هست به موردی که مکلف در هنگام نماز معتقد هست ولو طبق حجت ظاهریه که وظیفه صلاتیه اش را اتیان می کند ولی بعد از اینکه خلل واقع شد متوجه خلل می شود و مقتضی برای اعاده نماز حاصل می شود، عقل می گوید أعد الصلاة، اما شرع می گوید من امتنانا به تو می گویم لاتعاد الصلاة، انصراف دارد حدیث لاتعاد از عالم عامد و جاهل متردد حال العمل، که این بیانِ قریب به ذهن هست، بنا بر این نظر نسبت بین حدیث لا تعاد و من زاد عموم من وجه است، چون مورد افتراق من زاد می شود زیاده عمدیه یا زیاده صادره در حال جهل مع الالتفات و التردد.

منتهی دیگر این بحث هست که مورد افتراق من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة اگر بشود عالم عامد و جاهل متردد، مورد افتراق می شود فرد نادر، چون کسی که می خواهد نماز بخواند نمی آید عالما عامدا اخلال بکند به شرائط این نماز و یا موانع این نماز را انجام بدهد، این نادر است، این اشکال هست، آنوقت مورد افتراق یک حدیثی اگر نادر بود این می شود کالنص در مورد اجتماع، چون حمل این خطاب بر آن مورد افتراق می شود حمل بر فرد نادر و این مستهجن هست، این اشکالی هست که ما در بحث حدیث لاتعاد بحث کرده ایم و فعلا بناء بر بحث راجع به آن نداریم.

برگردیم به بقیه مطالب محقق عراقی.

مطالب محقق عراقی سه بخش داشت، یک بخش را مطرح کردیم.

اما بخش دوم مطلب محقق عراقی:

این بخش راجع به ملاحظه نسبت بین عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد و روایت زراره و بکیر است "اذا استیقن انه زاد فی صلاته المکتوبة فلیستقبل صلاته"، باز گفته می شود که بین این دو نسبت عموم من وجه است، زیرا عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد می گوید اعاده نمی شود نماز از اخلال به غیر ارکان، چه زیاده در غیر ارکان باشد چه نقیصه، اذا استیقن می گوید زیاده در نماز مبطل نماز است مطلقا چه در ارکان چه در غیر ارکان، در مورد زیاده در غیر ارکان که مورد اجتماع است تعارض می کنند، دیگر اینجا محقق عراقی حرف از حکومت حدیث لاتعاد بر روایت اذا استیقن نمی زند، چرا؟ برای اینکه در من زاد خوب می گفتند من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة ارشاد است به مانعیت زیاده و لذا حدیث لاتعاد حاکم است بر ادله ارشاد به جزءیت و شرطیت و مانعیت ولو به لسان امر به اعاده باشد، اما "اذا استیقن انه زاد فی صلاته المکتوبة فلیستقبل صلاته استقبالا اذا استیقن ذلک یقینا" اینکه دیگر دلیل ارشاد به مانعیت زیاده نیست، محقق عراقی توجه دارد که این ناظر است به مرحله بعد از وقوع عمل و بعد از وقوع زیاده در نماز، دارد می گوید اگر این زیاده سهویه باشد باز مبطل این نماز است، فرض اذا استیقن این استکه در حال نماز یقین ندارد بلکه بعد از نماز یقین می کند، می گوید ولو زیاده سهویه هست ولی باز باید اعاده کنید، اصلا در مورد زیاده سهویه این روایت می گوید که مبطل نماز است، اما عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد می گوید مبطل نماز نیست، هر دو در عرض واحدند، محقق عراقی این را فرموده با اجمال، و لذا می گوید نسبت عموم من وجه می شود، و گفته می شود که بعد از تعارض در زیاده سهویه در غیر ارکان که مورد اجتماع هست رجوع می کنیم به عموم من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، این همان مطلبی بود که دیروز عرض کردم محقق عراقی پذیرفته است که بعد از تعارض حدیث لا تعاد و حدیث زراره و بکیر در مورد زیاده در غیر ارکان یک خطاب دیگری هست به نام من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة که او طرف تعارض نیست به او مراجعه می کنیم، چرا او طرف تعارض نیست؟ چون من زاد محکوم حدیث لاتعاد است نه معارض با او، حدیث لاتعاد صلاحیت داشت حاکم بشود بر من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، و لکن با اذا استیقن انه زاد فی صلاته الکتوبة استقبل الصلاة تعارض و تساقط کرد نتوانست حاکم باشد برمن زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، لذا رجوع می کنیم به عموم من زاد.

محقق عراقی اشکالی که به این بیان می کند این است که می گوید: ما غمض عین می کنیم از اینکه قبلا گفتیم این روایت زراره و بکیر در کافی درست است یکجا نقل شده بدون لفظ رکعت و شما دارید به او استدلال می کنید، اما در یکجای دیگر در کافی آمده عن زراره، به همین سند است اما نمی گوید عن زراره و بکیر، بلکه می گوید عن زراره عن ابی جعفر علیه السلام اذا استیقن انه زاد فی صلاته المکتوبة رکعة استقبل الصلاة استقبالا اذا استیقن ذلک یقینا، پس ثابت نیست که این روایت شامل زیاده غیر رکعت بشود، قدر متیقنش زیاده رکعت است.

تکرار کنم مطلب را، پس بحث در این است که عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد با روایت زراره و بکیر که بدون لفظ رکعت است تعارض می کنند به عموم من وجه، مورد اجتماعشان زیاده در غیر ارکان است، در زیاده در غیر ارکان اطلاق عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد می گوید لا تعاد الصلاة، منتهی به اطلاق می گوید چون مختص به زیاده در غیر ارکان نیست بلکه نقیصه غیر ارکان را هم شامل می شود، و اذا استیقن هم به اطلاقش می گوید زیاده در غیر ارکان مبطل است، ولی مورد مختص او که این نیست، چون زیاده در ارکان را هم شامل می شود، محقق عراقی فرمود شبهه این است که این روایت اذا استیقن اصلا مختص است به زیاده در ارکان و شامل زیاده در غیر ارکان ممکن است نشود، چون اگر اذا استیقن انه زاد فی صلاته المکتوبة رکعة بود شامل زیاده در غیر ارکان نمی شود، و لذا حدیث لاتعاد می شود بلامعارض در مورد زیاده در غیر ارکان.

ایشان فرموده ولی ما از این مطلب غمض عین می کنیم می گوئیم این روایت زراره و بکیر لفظ رکعت ندارد و اطلاق دارد، اما سه اشکال به شما داریم:

اشکال اول: فرموده ما چاره ای نداریم جز اینکه حدیث لاتعاد را مقدم کنیم بر این اذا استیقن، چون اگر بخواهیم حدیث اذا استیقن را مقدم کنیم در مورد اجتماع یعنی در زیاده در غیر ارکان نه حدیث لا تعاد را، در این صورت لازم می آید طرح حدیث لاتعاد رأسا، زیرا فرموده شما اذا استیقن را مقدم می کنید می گوئید زیاده سهویه در غیر ارکان هم مبطل نماز است، عدم الفصل بین حکم زیاده و نقیصه اقتضاء می کند بگوئیم حالا که زیاده سهویه در غیر ارکان مبطل نماز است طبق عموم اذا استیقن پس به عدم الفصل نقیصه سهویه هم در غیر ارکان مبطل نماز است، بخاطر عدم الفصل، دیگر چیزی برای حدیث لاتعاد نمی ماند، - چون دیگر باید حدیث لا تعاد را اینجور معنا کنیم که بگوئیم اخلال عمدی مبطل نیست ولی اخلال سهوی مبطل است، این که گفتن ندارد- ، و عام من وجه اگر جوری بود که از تقدیم احدهما علی الآخر محذور لازم می آمد دون العکس ما می آییم آن عام من وجهی را مقدم می کنیم که لایلزم منه المحذور، و این نتیجه اش این می شود که حدیث لاتعاد را مقدم کنیم، می گوئیم زیاده سهویه در غیر ارکان طبق عموم حدیث لاتعاد مبطل نیست، نقیصه سهویه در غیر ارکان هم که اصلا مورد افتراق حدیث لاتعاد است است او هم مبطل نیست، این اشکال اول محقق عراقی.

اقول: راجع به این اشکال اول می گوئیم: اولا: شما چرا تکرار می کنید عدم الفصل، این عدم الفصلها را از کجا پیدا کرده اید؟ آیا نمی شود شرعا که زیاده سهویه در غیر ارکان مبطل باشد طبق عموم اذا استیقن، ولی نقیصه سهویه مبطل نباشد؟ چرا نمی شود، لابد ایشان تمسک می کند به اجماع، ولی اجماع در این موراد تعبدی که نیست بلکه اجماع مدرکی است، لذا اعتبار ندارد.

ثانیا: بنا بر آن مبنا که زیاده در ارکان هم مشمول عقد مستثنی منه باشد که مبنای امام و آقای سیستانی بود، آنوقت رویات اذا استیقن می شود اخص مطلق از عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد، چون عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد نقیصه در غیر ارکان را می گوید مبطل نیست زیاده را هم چه در ارکان و چه در غیر ارکان می گوید مبطل نیست، اما اذ استیقن می گوید من می گویم زیاده سهویه چه در ارکان چه در غیر ارکان مبطل است، اذا استیقن در خصوص زیاده سهویه است به طریق اولی می گوید زیاده عمدیه هم مبطل است، پس اذا استیقن می شود اخص مطلق از عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد.

البته ما این بیان دوم را اشکال کردیم، اما اشکال ما یک مطلب است اما یک وجهی که بعضی از بزرگان قائلند که عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد شامل زیاد در ارکان هم می شود خالی از وجه نیست و مطلبی نیست که بشود به این سادگی ردش کرد.

بله اگر شما هنوز روی عدم الفصل اصرار داشته باشید که بین حکم زیاده سهویه در غیر ارکان و نقیصه سهویه در غیر ارکان عدم الفصل و ملازمه هست در این صورت اگر اذا استیقن اخص مطلق باشد از عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد دیگر طرح می شود حدیث لاتعاد، چون زیاده در غیر ارکان را هم می خواهدی بدهید به اذا استیقن که اخص مطلق است از این طرف هم ملازمه است بین زیاده و نقیصه غیر ارکان است در حکم، او را هم باید خارج کنیم از عموم حدیث لاتعاد، لذا دیگر موردی نمی ماند برای حدیث لاتعاد، لکن آن دعوای عدم الفصل که دعوای درستی نبود.

و لکن آن دعوایی عدم الفصل دعوای درستی نبود.

اشکال دوم محقق عراقی: اشکال دوم ایشان به این وجه که می گفت تعارض می کند عموم حدیث لاتعاد با عموم اذا استیقن در زیاده در غیر ارکان و تساقط می کنند و رجوع می کنیم به عموم من زاد، این است که فرموده است: من یک مطلبی بگویم که نیاز به فکر دارد، اول بیائید نسبت بین اذا استیقن انه زاد فی صلاته المکتوبة استقبل الصلاة و روایت سفیان سمط را که علیک سجود السهو لکل زیادة او نقصان ببینید چی هست تا بعد اشکال دوممان را به شما بگویم، خوب می بینید که نسبت بین اذا استیقن با روایت سفیان تباین است، چون رویات سفیان می گوید زیاده سهویه مبطل نیست چون می گوید سجده سهو دارد یعنی مبطل نیست، علیک سجود السهو لکل زیادة او نقصان، می گوید زیاده در نماز مبطل نماز نیست، زیاده سهویه هم هست دیگر چون سجود سهو مربوط به زیاده سهویه است، زیاده سهویه مبطل نماز نیست فقط سجود سهو دارد مثل نقیصه سهویه، اما اذا استیقن می گوید زیاده سهویه مبطل نماز است، نسبت شد تباین، بعد که نسبت شد تباین ایشان می گوید ما یک خطاب سومی داریم که موجب انقلاب نسبت می شود، خطاب سوم خطابهایی است که در خصوص زیاده سهویه در ارکان وارد شده که می گوید مبطل نماز است، مثلا روایاتی می گوید زیاده رکعت سهوا مبطل نماز است یا زیاده رکوع مبطل نماز است سهوا، این خطاب سوم که می گوید زیاده سهویه در ارکان مبطل نماز است اخص مطلق هست از روایت سفیان، روایت سفیان را تخصیص می زند و مختصش می کند به زیاده در غیر ارکان، روایت سفیان می گفت زیاده سهویه فقط سجود سهو می آورد اما خطاب سوم می گوید زیاده سهویه در ارکان مبطل نماز است، می گوئیم بسیار خوب روایت سفیان را تخصیص می زنیم حملش می کنیم بر زیاده سهویه در غیر ارکان می گوئیم او سجود سهو می آورد، وقتی روایت سفیان به برکت خطاب سوم شد مختص به زیاده سهویه در غیر ارکان می شود اخص مطلق از روایت اذا استیقن، می گوئیم بسیار خوب اطلاق اذا استیقن انه فی صلاته استقبل الصلاة که شامل زیاده در غیر ارکان هم می شد باید تخصیص می خورد، حمل می کنیم آن را بر زیاده سهویه در ارکان، دیگر تمام شد اذا استیقن حمل شد بر زیاده سهویه در ارکان، حدیث لاتعاد با این انقلاب از شر معارضه با رویات اذا استیقن خلاص شد، محقق عراقی یک انقلاب نسبتی برپا کرد که فائده اش برای حدیث لاتعاد این است که این حدیث لاتعاد می گوید ما از شر معارضه با روایت اذا استیقن خلاص شدیم چون روایت اذا استیقن حمل شد بر زیاده سهویه در ارکان.

اقول: یک مطلبی را محقق عراقی خودش ملتفت هست لذا به عنوان اشکال به ایشان نمی گوئیم، ایشان خودش ملتفت است که رویات سفیان سمط که علیک سجود السهو لکل زیادة تدخل علیک او نقصان دلالت بر صحت صلاة در موارد زیاده به طور مطلق نمی کند، چون در مقام بیان نیست، او فقط می گوید هر کجا که نماز صحیح بود با زیاده سهویه یا نقیصه سهویه سجده سهو واجب می شود، اما کجاها نماز صحیح است در مقام بیان نیست، این را خود محقق عراقی متوجه است و گفته، و لذا با این بیان دیگر اصلا روایت سفیان نسبتش با روایت اذا استیقن تباین کلی نیست چون اطلاق ندارد، ولی این را ما به عنوان اشکال به محقق عراقی نمی گوئیم چون خودش ملتفت است.

اما می گوئیم جناب محقق عراقی معلوم می شود اینجا با غمض عین از آن مطلب بحث می کنید و فرض می کنید که اوفرض که روایت سفیان اطلاق دارد و می فهماند که هر زیاده سهویه ای که شد مبطل نماز نیست بلکه سجود سهو می آورد، ولی جناب محقق عراقی شما از کی طرفدار انقلاب نسبت شده اید؟ اینهمه سر وصدا در بحث انقلاب نسبت که انقلاب نسبت درست نیست کجا رفت؟ شما اگر انقلاب نسبت را قبول داشتید حرفی نبود، اما فرض این است که شما انقلاب نسبت را قبول ندارید، پس خلاف مبنای خودتان صحبت کردید.

ان قلت: خوب محقق عراقی انقلاب نسبت را قبول ندارد که ندارد، آخرش تعارض می کند روایت اذا استیقن با روایت سفیان بن سمط، و حدیث لاتعاد سالم می ماند.

قلت: محقق عراقی این حرف را نمی زند چون می داند که حدیث لاتعاد هم در این معارضه درگیر است، و خودش هم طرف تعارض است، سه خطاب با هم متعارضند، دو تا متباین هستند و یکی عام من وجه است، چه فرق می کند، مثلا اکرم العالم و لاتکرم العالم و لاتکرم الفاسق، خوب اکرم العالم با لاتکرم العالم تباین دارند، و اکرم العالم با لاتکرم الفاسق عام من وجه هستند، در مورد عالم فاسق تعارض می کنند چه فرقی دارد، اینها هم متعارضین هستند دیگر، اینجور نیست که عقلاء اول خطابین متعارضین را بزنند به دیوار بعد عام من وجه سالم بماند، بلکه عقلاء می گویند تو هم مثل آن دو تا خطاب مشکل داری، لذا حدیث لاتعاد هم طرف معارضه است نسبت به زیاده سهویه در غیر ارکان، حالا محقق عراقی که این را نگفت تا دفاع شود از او بما لایرضی صاحبه، بلکه ایشان از راه انقلاب نسبت وارد شد.

حالا که انقلاب نسبت درست نشد و همه تعارض کردند طبق آن تقریب محقق عراقی که من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة طرف معارضه نیست و محکوم حدیث لاتعاد است بله به او رجوع می کنیم، اما ما او را طرف معارضه می دانیم و لذا رجوع می کنیم به روایت قاسم بن عروه و روایت علی بن جعفر که فقط نهی می کرد از زیاده فی الصلاة.

یقع الکلام فی الاشکال الثالث من المحقق العراقی ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 29/01/94

جلسه 1152

قبل از اینکه وارد بحث شرائط جریان اصول بشویم تتمه فرمایشات محقق عراقی مختصری باقیمانده را عرض کنم، کلام ایشان سه بخش داشت، بخش اول را مطرح کردیم، بخش دوم کلام ایشان هم این بود که عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد که می گوید لا تعاد الصلاة من الاخلال بغیر الارکان با روایت زراره و بکیر که می گوید اذا استیقن انه زاد فی صلاته المکتوبة استقبل الصلاة تعارض می کنند به عموم من وجه، مورد اجتماعشان زیاده سهویه است در غیر ارکان، و لذا دیگر نمی شود در زیاده سهویه در غیر ارکان به حدیث لاتعاد تمسک کرد، بلکه باید رجوع کنیم به من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة.

ایشان در جواب که به عنوان جواب سوم هست فرمود: این روایت اذا استیقن تعارض دارد به نحو تباین با روایت سفیان بن السمط، اینطور نیست که این روایت اذا استیقن طرف معارضه باشد با حدیث لاتعاد به عموم من وجه، بلکه خود این روایت اذا استیقن تعارض به نحو تباین دارد با روایت سفیان بن السمط که می گوید تسجد سجدتی السهو لکل زیادة تدخل علیک او نقصان، مفادش این هست که زیاده سهویه مبطل نماز نیست، اما اذا استیقن می گوید زیاده سهویه مبطل نماز است، بعد محقق عراقی فرموده است که چون این دو خطاب متباین هر کدام یک قدر متیقنی دارند و یک ظاهری، قدر متیقن از اذا استیقن انه زاد فی صلاته المکتوبة استقبل الصلاة استقبالا زیاده سهویه هست در ارکان، چون قدر متیقن از بطلان نماز به زیاده سهویه این است که با زیاده در ارکان باطل بشود، و قدر متیقن از روایت سفیان بن السمط که می گوید زیاده سهویه مبطل نماز نیست زیاده سهویه است در غیر ارکان، ما قدر متیقن هر کدام از این دو خطاب را که نص می کند خطاب را قرینه قرار می دهیم از ظهور خطاب مقابل رفع ید می کنیم، مثل همان مثل معروف ثمن العذرة سحت و ثمن العذرة لا بأس به، گفتند قدر متیقن از من العذرة سحت عذره غیر مأکول اللحم است، و قدر متیقن از لابأس به عذره مأکول اللحم است، هر کدام در قدر متیقن خودشان نصند در مازاد ظاهرند، ما تقدیم می کنیم نص را بر ظاهر، نص هر کدام را ما وسیله قرار می دهیم تا رفع ید کینم به واسطه نص هر کدام از ظهور اطلاقی یا عمومی خطاب مقابل، آنوقت ثمن العذرة سحت می شود حجت در مورد عذره غیر مأکول اللحم و ثمن العذرة لابأس به می شود حجت در عذره مأکول اللحم تعارض برطرف می شود، اینجا هم همین است، اذا استیقن انه زاد فی صلاته المکتوبة استقبل الصلاة قدر متیقنش زیاده سهویه در ارکان استن دیگر، اگر باطل بکند نماز را زیاده سهویه قدر متیقن این است که زیاده در ارکان باطل می کند نماز را، این می شود نص، و قدر متیقن از عدم مبطلیت زیاده سهویه هم زیاده سهویه در غیر ارکان است، این هم می شود مورد نص خطاب سفیان بن السمط، با نص هر کدام از ظهور خطاب مقابل رفع ید می کنیم، پس حمل می کنیم زروایت اذا استیقن را بر زیاده سهویه در ارکان، دیگر شامل زیاده سهویه در غیر ارکان نمی شود تا تعارض کند با حدیث لاتعاد، این محصل فرمایش ایشان هست.

البته عرض کردم خود ایشان این مطلب را مبتنی می کند بر اینکه روایت سفیان بن السمط اطلاق داشته باشد که بگوید زیاده سهویه مبطل نماز نیست مطلقا، ولی همچنین اطلاقی را ایشان قبول ندارد، می گوید در مقام بیان این حیث نیست، بلکه فرض کرده نماز صحیح است می گوید در نماز صحیح زیاده سهویه موجب سجود سهو است مثل نقیصه سهویه.

اقول: این فرمایش ایشان به نظر ما ناتمام است، زیرا اصل این کبری که اگر دو خطاب متباین بودند هر کدام قدر متیقنی داشتند و ظاهری، ما بخاطر اینکه هر کدام در قدر متیقن نص هستند از ظهور خطاب مقابل رفع ید می کنیم این جمع تبرعی است نه جمع عرفی، انصاف این است که شما به عرف بگوئید ثمن العذرة سحت و ثمن العذرة لا بأس به و هر کدام هم قدر متیقنی دارد، عرفی نمی پذیرد این جمع عرفی شما را، می گوید این دو خطاب قرینه و ذوالقرینه نیستند بلکه متعارض هستند، حتی اگر قدر متیقن در مقام تخاطب باشد تا چه برسد به اینکه این قدر متیقن خارجی است، قدر متیقن در مقام تخاطب مثل اینکه یک راوی می گوید سألته عن اکرام العالم العادل فقال اکرم العالم، راوی دیگر می گوید و سألته عن اکرام العالم الفاسق فقال لاتکرم العالم، عرف اینها را متعارضین می بیند، رابطه اینها را رابطه قرینه و ذو القرینه نمی بیند، ما هم ندیدیم محقق عراقی در جای دیگر در اصول -که مراجعه هم کردیم به بحث تعارض ایشان پیدا نکردیم جایی- که بگوید این جمع جمع عرفی است، هر چند بعضی اعلام مثل محقق داماد این جمع را جمع عرفی می دانند ولی از محقق عراقی سراغ نداشتیم این مطلب را.

مهم در حل این مشکل معارضه بین حدیث لاتعاد و اذ استیقن یکی این هست که در باره اذا استیقن در یک نقل کافی دارد اذا استیقن انه زاد رکعة، و چون تعدد روایت محتمل نیست دیگر بیش از این دلالت نمی کند که موردش زیاده رکعت است، شامل زیاده سهویه غیر ارکان نمی شود، این عمده مطلب است.

علاوه بر اینکه ما راجع به زیاده سهویه در غیر ارکان غیر از حدیث لاتعاد ما روایات دیگری هم داریم، مثل زیاده سهویه در سجده، و زیاده سهویه در سلام که رکعت سوم سلام داد حضرت فرمود نماز صحیح است برخیر یک رکعت دیگر بخوان فوقش سجده سهو بجا می آوری برای آن سلام زائد، وقتی سجده سهویه و سلام سهوی موجب بطلان نماز نیست اگر زیاد بشود بقیه اجزاء غیر رکنیه به طریق اولای عرفی مبطل نماز نیست زیاده سهویه شان.

البته این بیان دوم شامل زیاده سهویه تکبیرة الاحرام نمی شود، اینجا دیگر نمی توانیم الغاء خصوصیت کنیم، چون احتمال خصوییت می دهیم چون تکبیرة الاحرام رکن است که اکر آن را ترک کنیم سهوا نماز باطل است، نمی شود از روایت لایعید صلاته من سجدةٍ تعدی کنیم به زیاده تکبیرة الاحرام، ولی وجه اول خوب است که حدیث لاتعاد هست[[41]](#footnote-41) و مشکل زیاده سهویه تکبیرة الاحرام را برطرف می کند.

بخش سوم کلام محقق عراقی

بخش سوم کلام ایشان راجع به تعارض عقد مستثنی در حدیث لاتعاد و روایت سفیان بن السمط است، عقد مستثنای لا تعاد مفادش این است که تعاد الصلاة من خمس، یعنی تعاد الصلاة من الاخلال بالارکان، این عقد مستثنای حدیث لاتعاد است.

محقق عراقی اشکال را اینجور مطرح می کند می گوید اگر کسی بگوید این عقد مستثنی در حدیث لاتعاد مثل عقد مستثنی منه مختص است به سهو و نسیان، مشکلی نیست، مفاد حدیث لاتعاد این می شود که در فرض سهو و نسیان اخلال به غیر ارکان مبطل نیست، اما اخلال به ارکان در فرض سهو و نسیان مبطل است، خوب این می شود اخص مطلق از روایت سفیان بن السمط، چون روایت سفیان بن السمط مطلق است می گوید زیاده سهویه مبطل نماز نیست، عقد مستثنی در حدیث لاتعاد می گوید زیاده سهویه در ارکان مبطل نماز است.

لایقال: یک وقت اشکال نکنید به محقق عراقی که عقد مستثنی که مختص به زیاده سهویه در ارکان نیست، بلکه نقیصه سهویه را هم می گیرد.

فانه یقال: ایشان می گوید خوب روایت سفیان بن السمط هم همینطور است، او هم می گوید لکل زیادة او نقصان، او هم هر دو را می گیرد، می گوید چه زیاده سهویه چه نقیصه سهویه سجود سهو دارد مبطل نماز نیست، اما عقد مستثانی حدیث لاتعاد می گوید اخلال سهوی چه زیادةً چه نقیصةً در مورد ارکان مبطل نماز است، مطلب تمام می شود، عقد مستثنی حدیث لاتعاد می شود مخصص این روایت سفیان بن السمط.

اما محقق عراقی می گوید مبنای ما این است که حدیث لاتعاد اختصاص به فرض سهو ندارد بلکه فرض عمد را هم می گیرد، و لذا نسبت می شود عموم من وجه، چون روایت سفیان بن السمط ولو اعم است از ارکان و غیر ارکان ولی مختص به سهو است، چون گفت یجب علیک سجود السهو لکل زیادة او نقصان، و فرض این است که ما می گوئیم حدیث لاتعاد مختص سهو نیست، پس نسبت شد عموم من وجه، عقد مستثنای حدیث لاتعاد می گوید مطلق اخلال چه عمدی چه سهوی در مورد ارکان مبطل است در غیر ارکان مبطل نیست، روایت سفیان بن السمط در خصوص اخلال سهوی هست اما اعم از ارکان و غیر ارکان، مورد اجتماع زیاده سهویه در ارکان است، زیاده سهویه در ارکان می شود مرود تعارض و مورد اجتماع، نسبت هم عموم من وجه شد دیگر، عقد مستثنانی حدیث لاتعاد ولو مختص است به ارکان از این حیث اخص است، ولی از این حیث که اعم است از سهو و غیر سهو از این حیث اعم است، لذا نسبت عموم من وجه است.

بعد محقق عراقی می گوید حالا که نسبت عموم من وجه شد اشکال این است که تعارض می کنند و تساقط می کنند راجع به زیاده سهویه در ارکان، رجوع می کنیم به قاعده اولیه که می گوید زیاده مبطل نیست، نکند رجوع کنید به من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، به او رجوع نکنید، چون او هم طرف تعارض است با رویات سفیان بن السمط، او که مرجع نیست بلکه خود او طرف تعارض است.

محقق عراقی خودش برای این اشکال جواب اساسی ندارد، فقط اینجور جواب داده گفته اولا: ما که گفته ایم روایت سفیان بن السمط اطلاق ندارد که بگوید زیاده سهویه و نقیصه سهویه مبطل نماز نیست مطلقا، نه، بلکه فرض کرده یک نمازی صحیح است و این زیاده سهویه یا نقیصه سهویه مبطل این نماز نیست آنوقت گفته که سجده سهو دارد، کانّ گفته یجب علیک سجود السهو فی صلاة صحیحة لکل زیادة او نقصان، اطلاق ندارد که زیاده سهویه چه در ارکان چه در غیر ارکان مبطل نماز نیست، که این اشکال اشکال واردی است.

ایشان فرموده غیر از یان اشکال یک اشکال دیگری هم داریم به این بیان، آن اشکال این است که نتیجه تلاش شما این شد که گفتید زیاده سهویه در ارکان مورد تعارض و تساقط شد رجوع می کنیم به قاعده اولیه و می گوئیم زیاده سهویه در ارکان مبطل نیست، آیا می شود گفت که فقط زیاده عمدیه در ارکان مبطل است؟ معنایش این است دیگر، بعد ایشان می گوید قبلا هم به شما گفتیم عدم الفصل بین حکم الزیادة و النقیصه فراموش نشود، هر چه راجع به زیاده بگوئید راجع به نقیصه هم باید بگوئید، راجع به زیاده می گوئید فقط زیاده عمدیه در ارکان مبطل است پس باید راجع به نقیصه هم بگوئید که فقط نقیصه عمدیه در ارکان مبطل است، نقیصه سهویه در ارکان مبطل نیست بخاطر عدم الفصل بین زیاده و نقیصه در این حکم، و این طرح روایت است، چون دیگر فرقی بین ارکان و غیر ارکان نمی ماند، خوب راجع به غیر ارکان هم نقیصه عمدیه اش مبطل است و نقیصه سهویه اش مبطل نیست، در غیر ارکان هم همین است، صحیحه زراره می گوید القراءة سنة فمن ترک القراءة متعمدا اعاد الصلاة و من نسی فلا اعادة علیه، غیر ارکان هم نقیصه عمدیه اش مبطل است و نقیصه سهویه اش مبطل نیست، اگر راجع به نقیصه در ارکان هم همین را بگوئید که نقیصه عمدیه در ارکان مبطل است نقیصه سهویه در ارکان مبطل نیست، چون راجع به زیاده همین را گفتید و ملازمه هم هست بین حکم زیاده و نقیصه، خوب اینکه طرح حدیث لاتعاد است و دیگر فرق بین ارکان و غیر ارکان به هم می خورد.

اقول: اولا: این فرمایش محقق عراقی هم راجع به این مطلب اخیر که بین زیاده و نقیصه ملازمه است در حکم این دلیل ندارد، چه اشکالی دارد که در زیاده در ارکان تفصیل بدهیم، بگوئیم زیاده عمدیه در ارکان مبطل است زیاده سهویه در ارکان مبطل نیست، اما بر خلاف نقیصه در ارکان که مطلقا مبطل است، چه اشکالی دارد، کدام اجماع بر خلاف این مطلب است.

ثانیا: جناب محقق عراقی ما نفهمیدیم چرا من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة مرجع فوقانی نباشد بعد از تعارض عقد مستثنای حدیث لاتعاد با روایت سفیان بن السمط، چرا من زاد شد طرف معارضه نه مرجع فوقانی؟ تعجب است از محقق عراقی، چون محقق عراقی پذیرفت که روایت سفیان بن السمط اخص مطلق هست از من زاد، چون روایت سفیان بن السمط راجع به زیاده سهویه است و روایت من زاد اعم است از زیاده سهویه و غیر سهویه، پس روایت سفیان اخص مطلق است از من زاد، چگونه می شود طرف معارضه با هم باشند، مگر می شود خاص و عام با هم طرف معارضه باشند؟ این توجیهی ندارد غیر از اینکه بگوئیم الجواد قد یکبو.

و ما معتقدیم این مطالب ایشان تطویل بلاملزم بود، برای اینکه ما راجع به زیاده سهویه در ارکان دلیل خاص داریم بر مبطل بودن، در زیاده رکعت که دلیل داریم، در زیاده رکوع هم روایاتی داریم، راجع به کسی هم که فراموش کرد قبل از رکوع دو سجده بجا آورد روایت داریم که مفادش این است که این نماز باطل است، ما در زیاده در ارکان دلیل خاص داریم نیاز نبود به این بحثها، در زیاده رکعت که مسلم است، اگر روایات در زیاده رکوع تعارض بکنند بعضی با بعضی آخرش می شود مثل فرمایش آقای سیستانی که ممکن است کسی بگوید اصلا عقد مستثنی شامل زیاده سهویه در ارکان نمی شود، ولو ما اشکال کردیم لکن می خواهم عرض کنم اینطور نیست که مطلب واضح باشد که عقد مستثنی زیاده سهویه در ارکان را می گیرد، نخیر ممکن است کسی مثل امام و آقای سیستانی بگوید عقد مستثنی می گیرد زیاده سهویه در ارکان را و می گوید مبطل نیست.

آخرین جمله در این بحث این است که می گوئیم جناب محقق عراقی خوب بود این نکته را هم مطرح می کردید در این بحث، بر فرض حدیث لاتعاد اختصاص به سهو و نسیان نداشته باشد، اما اینکه ما بیائیم زیاده سهویه را و کلّاً اخلال سهوی را مورد تعارض بگیریم، بگوئیم عقد مستثنای حدیث لاتعاد می گوید تعاد الصلاة من الزیادة السهویة فی الارکان، و مورد افتراق را زیاده عمدیه بگیریم، اینجور گفتند دیگر، گفتند اگر حدیث لاتعاد شامل اخلال عمدی بشود نسبت عموم من وجه می شود چون عقد مستثنای حدیث لاتعاد اخلال عمدی را می گیرد ولی روایت سفیان بن السمط فرض اخلال عمدی را نمی گیرد، آقا این کار نمی شود، چون قدر متیقن از حدیث لاتعاد فرض سهو و نسیان است، برفرض فرض عمد را هم بگیرد او خارج از قدر متیقن است، مگر می شود قدر متیقن یک عام من وجه را طرف تعارض قرار داد؟ اکرم العالم قدر متیقنش عالم عادل است، حالا یک عام دیگری بیاید در مورد عالم عادل بگوید که اکرام او واجب نیست بلکه یستحب اکرام العادل و لا یجب، خوب در مورد عالم عادل که تعارض نمی کنند، چون قدر متیقن اکرم العالم عالم عادل است، اینکه اطلاق دارد نسبت به عالم فاسق داشته باشد، قدر متیقن وقتی عالم عادل شد ملاک مورد اجتماع در تعارض به عموم من وجه این است که بشود این مورد اجتماع را از هر کدام از این دو خطاب استثناء بزنیم و خارج کنیم، اگر قدر متیقن باشد که نمی شود استثناء کرد نمی شود خارج کرد، بلکه می شود نص در قدر متیقن.

خلاصه عرائض ما در بحث زیاده از نظر فقهی این شد، به نظر ما زیاده سهویه در ارکان مبطل است مثل زیاده عمدیه در آن، حدیث لاتعاد به نظر ما نمی تواند تصحیح کند زیاده سهویه در ارکان را، علاوه بر اینکه دلیل خاص هم داریم در روایات در مورد ارکان، اما زیاده سهویه در غیر ارکان این مبطل نماز نیست، چون باز روایات خاصی داریم راجع به زیاده سهویه در سجده و زیاده سهویه در سلام، عمده دلیل ما این روایات خاص است، اما این روایات خاص که زیاده سهویه در غیر ارکان را تصحیح می کند مثل زیاده سهویه در سجده و در سلام به درد زیاده سهویه در تکبیرة الاحرام مثلا نمی خرود، چون نمی شود الغاء خصوصیت کرد، برای زیاده سهویه در تکبیرة الاحرام مجبوریم فقط به حدیث لاتعاد تمسک کنیم، حدیث لاتعاد عمومش می گوید زیاده سهویه در تکبیرة الاحرام مبطل نیست چون لا تعاد الصلاة الا من خمس شاملش می شود، ولی مشکلش این است که تعارض می کند با من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، و اینکه محقق عراقی فرموده من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة مختص است به رکعت، این وجهی ندارد، بلکه اطلاق دارد شامل زیاده سهویه در تکبیرة الاحرام هم می شود، و بعد از تعارض و تساقط بین حدیث لاتعاد و عموم من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة مبادا فکر کنید مرجع برائت از مانعیت زیاده است در تکبیرة الاحرام، ابدا، بلکه مرجع آن خطابی است که نهی می کند از زیاده در مکتوبة، که آن خطاب طرف معارضه نیست، مثل روایت قاسم بن عروه و روایت علی بن جعفر، که مفادش این است که لاتزد فی المکتوبة، ارشاد به مانعیت زیاده فی المکتوبة دارد، و این طرف معارضه نیست نه با حدیث لاتعاد و نه با من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة.

و لذا الاحوط ان لم یکن اقوی زیاده سهویه در تکبیرة الاحرام مبطل است، ولی زیاده سهویه در غیر ارکان مثل سجده و سلام و غیر ذلک دلیل خاص داریم که مبطل نیست.

هذا تمام الکلام فی هذه المسألة.

اواخر جلسه 1152

## خاتمة فی شرائط الاصول

### الکلام فی شرائط اصل البراءة

یقع الکلام فی شرائط اصل البراءة، دو تا شرط اینجا ذکر شده است، یکی لزوم فحص که شرط جریان برائت عقلیه و شرعیه گرفته شده است، و دوم عدم توجه ضرر بر مکلف آخر از جریان برائت، مثل اینکه من اجراء کنم برائت از ضمان را در مورد شک در ضمان مثل ضمان حبس حر کسوب، خوب این خلاف امتنان است بر شخص آخر و موجب توجه ضرر است بر او.

#### شرط لزوم فحص

یقع الکلام فی الشرط الاول یعنی در لزوم فحص در جریان برائت، تأمل بفرمائید، محقق عراقی فرموده است در جریان برائت عقلیه هیچ دلیلی بر اعتبار فحص نیست، بلکه برائت عقلیه جاری است چه قبل الفحص چه بعد الفحص، تأمل بفرمائید ببینیم بیان ایشان چیست، تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 30/01/94

جلسه 1153

##### شرط فحص در جریان برائت عقلیه

بحث در شرط فحص در جریان برائت عقلیه و شرعیه است، راجع به برائت عقلیه کسانی که قائلند به جریان برائت عقلیه شرط کرده اند فحص را، و گفته اند تا فحص نکند مکلف از حجت در معرض وصول عقل درک نمی کند قبح عقاب را بلابیان.

محقق اصفهانی ایراد گرفته، فرموده است که استحقاق عقاب در موارد شبهه حکمیه قبل الفحص به دو ملاک می تواند باشد:

ملاک اول اینکه مخالفت تکلیف واقعی محتمل ظلم به مولا باشد، و خروج از زیّ عبودیت و رقیت باشد نسبت به این مولا، و هتک حرمت به او باشد.

ملاک دوم اینکه نفس عدم الفحص بخواهد مصداق ظلم و هتک و خروج از زی عبودیت و رقیت مولا باشد، هیچ کدام از این دو ملاک در شبهه حکمیه قبل الفحص محقق نیست.

اما ملاک اول که بخواهد نفس ارتکاب آن فعلی که مشتبه الحرمة است یا ترک فعلی که مشکوک الوجود است در شبهه قبل الفحص بخواهد مصداق ظلم بر مولا باشد، این درست نیست، چون ظلم بر مولا به این هست که تکلیف حقیقی مولا را عصیان کنیم، تکلیف حقیقی به این هست که انشاء وجوب فعلی بشود تا بشود حقیقت حکم، چه موقع انشاء وجوب مثلا فعلی می شود؟ موقعی که این انشاء وجوب واصل بشود به مکلف، قبل از وصول اصلا این انشاء به حد و مرتبه فعلیت نرسیده است، اما ما یک فعلیت من قِبَل المولا داریم، که با همان انشاء محقق می شود، یعنی ما صدر من المولی همان انشاء وجوب نماز هست مثلا به داعی جعل ما یمکن ان یکون داعیا، ولی اگر بخواهد این انشاء مصداق وجوب فعلی بشود باید آن داعی بر آن منطبق بشود، فعلیت هر شیئی به این هست که برسد به آن مرتبه علت غائیه، اگر مثلا باغبان نهالی کاشت برای اینکه این نهال درخت مثمر بشود، فعلیت آن به این هست که درخت مثمر بشود، پس فعلیة کل شئ به این هست که برسد به آن مرتبه ای که خلق و وجد لاجله، انشاء وجوب نماز را مولا به چه داعی انجام داد؟ به داعی اینکه این انشاء به حدی برسد که بشود ما یمکن ان یکون داعیا و باعثا الی الفعل، انشاء شده وجوب نماز به داعی جعل ما یمکن ان یکون داعیا و باعثا نحو الفعل، تا این وجوب واصل نشود به مکلف و معلوم نشود برای مکلف صدق نمی کند که این وجوب داعی مکلف است نحو الفعل، قبل از وصول مکلف احتمال می دهد انشاء وجوب نماز را، و لکن اگر بخواهد احتیاط بکند در شبهه حکمیه قبل الفحص آنی که داعی مکلف است نحو الفعل احتمال وجوب است نه خود وجوب، خود وجوب موقعی صدق می کند داعی و محرک مکلف است نحو الفعل که واصل و معلوم باشد برای مکلف.

شما در جاهای دیگر مثلا اگر آب را ببینید و آن آب داعی بشود که شما بروید به سمت او تا آن را بیاشامید، می گویند وجود آب داعی و محرک بود به سمت اینکه ما برویم و آن را بیاشامیم، اما اگر علم ندارید به وجود آب، احتمال می دهید که آب در یک جائی باشد و به آن سمت بروید این احتمال وجود آب است که محرک و داعی شماست به سمت آن، نه خود آب.

البته ایشان می فرماید ما بحثمان در داعی بالعرض است که می گوئیم وجوب بعد از وصول می شود داعی نحو الفعل، و الا داعی بالذات که همان وجود علمی وجوب نماز است، وجود علمی وجوب نماز که در نفس مکلف است آن صورت علمیه او داعی بالذات است به طرف نماز، و لکن داعی بالعرض یعنی داعی عرفی او وجوب نماز هست، چه موقع وجوب نماز داعی بالعرض است؟ بعد از علم به آن، و الا به صرف احتمال که نمی گویند وجوب نماز داعی شد به طرف نماز خواندن، احتمال وجوب داعی می شود در موارد احتمال، نه خود وجوب.

پس درست است که محرک و داعی بالذات علم به وجوب است یا احتمال وجوب است، اما داعی بالعرض که خود وجوب هست و مولا انشاء می کند وجوب را تا او بشود داعی بالعرض این داعی بالعرض بودن وجوب متوقف است بر وصول وجوب، تا وجوب واصل نشود که نمی گویند او داعی و محرک شد به طرف نماز، بلکه قبل از وصول می گویند احتمال وجوب داعی و محرک شد به طرف نماز.

بنابراین نتیجه می گیریم که قبل از وصول وجوب نماز وجوب نماز ما یمکن ان یکون داعیا نحو الفعل نیست، ما یمکن ان یکون داعیا یعنی لو کان المکلف منقادا اگر مکلف به صدد انقیاد بود آنوقت این وجوب داعی بالفعل بشود، فقط تعبیر ما یمکن ان یکون داعیا برای این است که ما جبر را از بین ببریم، وجوب در صورتی داعی بالفعل می شود که مکلف به صدد انقیاد باشد نه به صدد عصیان، و الا جبر لازم می آید اگر بنا باشد که وجوب داعی بالفعل باشد مطلقا چه مکلف به صدد انقیاد باشد چه به صدد انقیاد نباشد، اینکه می شود جبر، پس وجوب انشاء شد به داعی اینکه ما یمکن ان یکون داعیا بشود، ما یمکن ان یکون داعیا موقعی می شود که واصل بشود، بعد از وصول است یعنی بعد از علم به وجوب است که اگر مکلف به صدد انقیاد باشد این وجوبِ واصل می شود داعی مکلف نحو الفعل، و الا وجوب تا واصل نشود که داعی مکلف نحو الفعل نیست، بلکه احتمال آن داعی مکلف خواهد وبد نحو الفعل.

بنابراین نتیجه گرفته است که وجوب تا واصل نشود مصداق ما یمکن ان یکون داعیا نحو الفعل نمی شود و لذا فعلی نیست و حقیقت حکم محقق نشده، وقتی حقیقت حکم محقق نشد مخالفت انشاء حکم که هتک حرمت مولا نیست، مخالفت حکم فعلی و حقیقی هتک حرمت مولاست، آن هم که توقف پیدا کرد بر وصول ولو وصول اجمالی، اما در شبهه قبل الفحص وصول اجمالی هم ندارد.

اقول: این مطالب محقق اصفهانی با کمال احترام برای ایشان جز مناقشه لفظیه چیز دیگری نیست، ما چه کنیم که شما یک اصطلاحاتی دارید برای خودتان که چه حکمی فعلی است و چه حکمی انشائی، حکم فعلی را با اصطلاح خودتان تعریف می کنید که آنوقتی حکم فعلی است که محرک و داعی بالعرض بشود و تا واصل نشود محرک بالعرض نیست، بلکه قبل از وصول می تواند احتمال وجوب داعی و محرک بشود، اینها بحث لفظی است.

ما می گوئیم مولا وقتی ابراز کرد اراده خودش را به یک فعل با انشاء حکم، عقل می گوید اگر احتمال بدهید بیان در معرض وصول دارید ولی بدون فحص مرتکب این شبهه بشوید امن از عقاب ندارید و مستحق عقاب هستید، اگر مولا شما را عقاب کند ما نمی تواینم جلو او را بگیریم، و این امری وجدانی است، آقا! مولائی که روش و دیدنش این است که بیان خودش را در تابلو اعلانات می گذارد، اینطور نیست که ایصال کند تکلیف را به تک تک بندگانش، اگر یک عبدی احتمال بدهد که در تابلو اعلانات بیانی از مولا صادر شده ولی بدون تحقیق و فحص برود مرتکب شبهه بشود و به خلاف واقع بیفتد نه عقل و نه عقلاء نمی توانند جلو مولا را بگیرند وقتی می خواهد این عبد را عقاب بکند، ما درک می کنیم که این عقاب ظلم به این عبد نیست، و لا اقل درک نمی کنیم ظلم بودن این عقاب را، وقتی درک نکردیم ظلم بودن عقاب را دفع عقاب محتمل می شود واجب، حالا اسم این را هی چه که می خواهید بگذارید، احتمال تکلیف داعی است یا خود تکلیف محتمل داعی است، اینها دیگر بحث لفظی است، اصلا داعی نه احتمال تکلیف است نه خود تکلیف است، بلکه داعی فرار از عقاب است، برای ما که عبید هستیم "قوم عبدو الله رهبة فتلک عبادة العبید" داعی ما بر اینکه نماز می خوانیم فرار از عقاب است، مولا می خواهد وجوب نماز را جعل کند تا داعی ما بشود برای انجام نماز، اما وجوب نماز که داعی نیست اولا و بالذات، بلکه فرار از نماز داعی است اولا بالذات، موردش یعنی مورد فرار از عقاب عبارت است از جائی که تکلیف مولا واصل است یا محتمل است و مشکوک است به نحو شک قبل الفحص، تما شد و رفت.

پس ما واقعا تعجبمان از مثل محقق اصفهانی این است که با آن ذهن دقیق فلسفی و عقلی بیاید خودش را گرفتار چند تا لفظ بکند، شما آخرِ حرفی که از محق اصفهانی شنیدید ابن بود که در موارد احتمال تکلیف عرف نمی گوید این تکلیف و این وجوب داعی و محرک است نحو الفعل، دیگر داعی بالعرض نیست، چون داعی بالعرض و المجاز یعنی داعی به نظر عرفی، مثال می زند می گوید ما چه جور یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض، معلوم بالذات صورت نفسانیه است معلوم بالعرض یعنی معلوم به نظر عرفی واقع هست، ما در داعی یک داعی بالذات داریم او عبارت است از علم به وجوب و یک داعی بالعرض داریم یعنی داعی به نظر عرفی و او واقع وجوب است، و واقع وجوب تا واصل نشود مصداق داعی بالعرض نیست، یعنی عرف به او داعی نمی گوید، خوب عرف نگوید که نگوید، مهم نیست.

وانگهی چرا عرف نمی گوید، ما هم از عرف هستیم، در عرف بودن فرقی بین ما و محقق اصفهانی نیست، چرا عرف نمی گوید، عرف می گوید که وجوب محتمل محرک و داعی به انجام این فعل شد، چه فرق می کند وجوب محتمل داعی شد به نظر عرفی یا احتمال وجوب داعی شد به نظر عرفی، هر دو را تعبیر می کنند.

پس به نظر ما جایی برای اشکال در عدم جریان برائت عقلیه قبل الفحص نیست.

تکمیل فرمایش محقق اصفهانی را هم عرض کنم:

ایشان فرمود اما ملاک دوم که عقل بگوید نفس ترک فحص هتک مولاست، این ممکن است ولی خلاف وجدان است که عقل بگوید همین که شک قبل الفحص داشتی و فحص نکردی هتک کردی حرمت مولا را، خوب این مطلب درستی هم هست که این خلاف وجدان است، چون این لازمه اش این است که فحص بشود واجب نفسی، اگر بنا باشد که ترک فحص هتک حرمت مولا باشد این می شود واجب نفسی و این خلاف وجدان است.

و ما همانطور که امام قدس سره فرموده اند و آقای سیستانی مطرح کرده اند ما دنبال این نیستیم که مکلف در موارد عصیان هتک می کند حرمت مولا را، کی عاصی هتک می کند حرمت مولا را؟ این حرفها نیست، عاصی بخاطر عصیانش مستحق عقاب است تمام شد و رفت، کی هتک می کند حرمت مولا را، هتک حرمت مولا یک عنوان قبیح مستقلی است، الهی لم اعصک حین عصیتک و انا بربویتک جاحد و لا لحقک مستخف و لکن بلیة عرضت و سوّلت لی نفسی و غلبنی شقوتی، مبتلا شدیم به شهوت و غضب و نفس اماره، و الا ما کی می خواستیم هتک کنیم حرمت مولا را؟

تازه آقای سیستانی می گوید ما ظلم هم نمی کنیم به خدا، ما که موجود ضعیفی هستیم که به حساب نمی آییم آیا ظلم می کنیم رب السموات و الارض را؟ ایشان به آیه هم استشهاد می کند که "وما ظلمونا و لکن کانوا انفسهم یظلمون"، ولی حالا ما می گوئیم مقصود از ظلم به مولا یعنی تضییع حق اطاعت مولا، عقل حق اطاعت برای مولا قائل است ما اگر تضییع بکنیم می شود تضییع حق مولا، و الا ما غیر از این کاری نمی کنیم، ولی تعبیرهای دیگر مثل هتک حرمت مولا و امثال آن تعبیرهای درستی نیست، مهم این است که عقل درک می کند در موارد شک قبل الفحص اگر فی علم الله تکلیف در معرض وصول باشد که این عبد مستحق عقاب است و عقاب او ظلم نیست، هذا بالنسبة الی البراءة العقلیة.

{سؤال؟

جواب: ایشان می گوید احتمال وجوب می تواند داعی باشد و لکن غرض مولا از انشاء وجوب این است که خود وجوب داعی بشود نه احتمال آن، اینکه شما نقل می کنید که احتمال وجوب اگر بخواهد داعی بشود بین قبل الفحص و بعد الفحص فرقی نیست، اینکه درست نیست، مولا غرضش این است که اینکه انشاء بکند وجوب را تا این وجوب واصل بشود یا احتمال قبل الفحص نسبت به آن باشد، و احتمال قبل الفحص داعی لزومی بشود، اما احتمال بعد الفحص داعی غیر لزومی است نسبت به احتیاط.

سوال؟

اینکه فعلی بشود حکم قبل الوصول یا فعلی نشود عرض کردم اصطلاح است، محقق اصفهانی می فرماید حکم قبل الوصول فعلی نیست، چون ما می گوئیم فعلیت یعنی انشاء وجوب به حدی برسد که این وجوب بشود داعی نحو الفعل، قبل الوصول وجوب داعی نحو الفعل نیست، خوب شما فعلی بودن را اینجور معنا می کنید اما کی گفته معنای فعلی بودن وجوب این است؟ وجوب ابراز اراده مولاست یا اعتبار بعث است به داعی تحریک نحو الفعل علی تقدیر الوصول، بلکه انشاء بعث می کند مولا به داعی تحریک لزومی در فرض وصول یا احتمال قبل الفحص، و داعی تحریک غیر لزومی در فرض شک بعد الفحص، همه اینها داخل است در داعی مولا، شما چرا اینها را نادیده می گیرید، و اینها را از معنای فعلیت حذف می کنید، ما وجهی برای این نمی فهمیم.

سؤال: شما هتک حرمت را عنوان قصدی می دانید؟

جواب: نمی خواهم بگویم هتک حرمت دائما عنوان قصدی است، ممکن است کسی جلو یک انسان محترمی پایش را دراز کند ولو بخاطر خستگی هتک بکند احترام او را، قرآن را در مکان نامناسبی بگذارد هتک کند قرآن را ولو قصد ندارد که قرآن هتک بشود، پس گاهی هتک عنوان عرفی است ولو مکلف آن را قصد نکند، اما در موارد عصیان مولا نه هتک قصدی رخ می دهد و نه هتک عرفی رخ می دهد، کی این عبد بی احترامی کرد به مولا، بله احترام مراتب دارد، مرتبه ای که سلمان و ابوذر احترام می کنند به خدا ما بندگان گنهکار به آن مرتبه احترام نمی کنیم، اما بی احترامی هم نمی کنیم ولو آن وقتی که گناه می کنیم، لذا شرمنده گناه خودمان هستیم، کی بی احترامی می کنیم به خدا، اگر می گوئید مستحق عقابید خوب این معلوم است چون عصیان موضوع است برای استحقاق عقاب، و لکن این به معنای این نیست که فعل ما به معنای بی احترامی به مولا باشد و هتک حرمت مولا باشد}.

##### اما اشتراط برائت شرعیه به لزوم فحص

راجع به برائت شرعیه وجوهی ذکر شده بر این که مشروط است برائت شرعیه به فحص.

و عمده همین بحث است، چون ما برائت عقلیه را قبول نداریم، ما برائت عقلیه را بر می گردانیم به برائت عقلائیه ممضاة، والا عقل ما درک نمی کند که در شک در تکلیف مولای حقیقی ما مجازیم در ارتکاب مشکوک الحرمة یا در ترک مشکوک الوجوب.

بله یک وقت می دانیم مولای حقیقی بیان ندارد به نحوی که کشف می کند اهتمام ندارد به واقع، این بحث دیگری است، اما جاهایی شاید بیان بود تلف شد و ضایع شد یا مولا امکان نصب بیان نداشت، کی عقل ما حکم می کند که ما در برابر مولای حقیقی آزادیم مرتکب فعلی بشویم که احتمال می دهیم غضب خدا در آن باشد، عقل ما همچنین درکی نمی کند، ولی برائت عقلائیه ممضاة که همان برائت شرعیه است را قبول داریم، و او هم یقینا مشروط به فحص است.

برائت شرعیه که دلیلش خطاباتش لفظیه است، اینها هم وجوهی ذکر می شود برای اثبات اینکه مشروط به فحص هست:

وجه اول: ما ذکره السید الخوئی، فرموده دلیل برائت مثل رفع ما لایعلمون منصرف هست از شبهات حکمیه قبل الفحص، بخاطر حکم عقل بدیهی به وجوب فحص، البته در رابطه با مولائی که دیدنش بر نصب بیان در معرض وصول است مثل مولا ی ما، نه آن مولائی که به صدد ایصال خطاب است به تک تک مکلفین.

اقول: این فرمایش ایشان تمام نیست، ما قبول داریم که حکم عقل بدیهی واجب می داند فحص را، اما این حکم عقل بدیهی تنجیزی نیست بلکه تعلیقی و اقتضائی است، شارع می تواند ترخیص بدهد در ترک فحص، دلیل ترخیص می شود وارد بر حکم عقل و موضوع حکم عقل را بر می دارد.

مگر مقصود ایشان از حکم عقل بدیهی ارتکاز عقلائی بر لزوم فحص باشد که دلیل دیگری است که عرض خواهیم کرد.

وجه دوم: ما ذکره فی البحوث، فرموده است که ما یک کبرایی را تأسیس کردیم در اصول، گفتیم اگر یک حکمی تأسیسی نباشد، بلکه امضائی باشد و مرکوز باشد در اذهان عقلاء و این حکم دارای یک نکته علائیه است، این ارتکاز عقلاء می آید به مثابه قرینه لبیه متصله متصل می شود به آن خطاب شرعی و موجب می شود که اگر آن خطاب شرعی اوسع باشد از آن نکته عقلائیه، آن اطلاق منصرف بشود و مختص بشود به مورد وجود نکته عقلائیه، و همینطور بالعکس اگر خطاب شرعی اضیق باشد از دائره نکته عقلائیه، نکته عقلائیه در مرتکز عقلاء که این نکته وجود دارد برای این حکم سبب توسعه ظهور می شود در آن خطاب، حالا این دومی اش مورد بحث ما نیست.

اما آن اولی مثالش مثل این ادله حجت شهادت عدلین، آقا دو تا عادل داریم کثیر الخطاء که ضبطشان از متعارف کمتر است، ارتکاز عقلاء می گوید حجیت شهادت عدلین تأسیسیه که نیست بلکه امضائیه است به نکته کاشفیت نوعیه از واقع، آقا دو تا عادلی که یادشان می رود دو ساعت پیش صبحانه چی خورده اند اینها شهادتشان طریقت نوعیه نداری نسبت به واقع، لذا اذا شهد عدلان منصرف شود از عدلین غیر ضابطین.

بعد آقای صدر می فرماید ما نحن فیه هم همین است، رفع ما لایعلمون خوب تأسیسی محض که نیست، ما برائت عقلائیه داریم در موالی عقلائیه، که این برائت عقلائیه نکته دارد، نکته اش تأمین در موارد شبهه بعد الفحص است، خوب این نکته در شبهات قبل الفحص نمی آید، و این باعث می شود که رفع مالایعلمون انصراف پیدا کند از شبهات حکمیه قبل الفحص، بلکه از شبهات موضوعیه قبل الفحص کما سیأتی بیانه.

ان قلت: بعد ایشان یک اشکالی به خودش می کند، می گوید ممکن است شما بگوئید بسیار خوب خود وجوب احتیاط در شبهات حکمیه قبل الفحص، خود این وجوب احتیاط یک حکم ظاهری است، ما فحص می کنیم دلیلی بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه قبل الفحص پیدا نمی کنیم، چون اگر دلیل پیدا کنیم که او می شود دلیل مستقل، وقتی دلیل پیدا نکردیم نکته عقلائیه می آید دیگر، خود وجوب احتیاط در شبهات حکمیه قبل الفحص حکم ظاهری الزامی، ما فحص می کنیم دلیلی که بر آن پیدا نکردیم خوب نکته برائت عقلاءیه اینجا هم می آید دیگر، از این وجوب احتیاط در شبهات حکمیه قبل الفحص برائت جاری می کنیم.

قلت: ایشان در جواب می گوید: اولا: ارتکاز عقلاء نکته اش این است که قبل از فحص از حجت بر حکم واقعی یا ظاهری، هر دو، برائت جاری نشود، نکته عقلائیه این است، در موارد شک در تکلیف واقعی که فحص نکرده اید هنوز از بیان بر تکلیف واقعی یا بیان بر تکلیف ظاهری اینجا نکته عقلائیه می گوید برائت جرای نیست، هیچ برائتی جاری نیست، نه برائت از تکلیف واقعی و نه برائت از وجوب احتیاط، در موراد شک در تکلیف واقعی قبل از فحص ارتکاز عقلاء این است که هیچ برائتی جاری نمی شود نه برائت از خود تکلیف واقعی و نه برائت از وجوب احتیاط نسبت به آن، پس شما چه جوری هنوز فحص نکرده اید از دلیل معتبر بر حرمت شرب تتن می خواهید رفع ما لایعلمون جاری کنید، انصراف دارد رفع ما لایعلمون از اینجا، ارتکاز عقلاء می گوید آقا شما فحص کرده ای دلیل بر وجوب احتیاط پیدا نکردی، اما باید بروی فحص کنی ببینی که دلیل بر حرمت شرب تتن هست یا نیست، از او هم باید فحص کنی، نه اینکه فقط بروی از وجوب احتیاط فحص کنی ببینی دلیل بر وجوب احتیاط نداریم، هیچ رفتی ابواب اطعمه و اشربه را بگردی ببینی شاید یک دلیلی داریم ب رحرمت شرب تتن، از اینکه فحص نکردی که.

ارتکاز عقلاء این است که تا فحص نکنید از تکلیف واقعی به اینکه بروید دلیل بر حکم واقعی را در مظانش پیدا کنید شما برائت عقلائیه نباید جاری بکنید، و این به مثابه قرینه لبیه متصله است موجب انصراف حدیث رفع می شود.

بقیه مطالب ایشان و جواب از آن انشاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 31/01/94

جلسه 1154

بحث در لزوم فحص در جریان برائت شرعیه و یا هر اصل مؤمّن شرعی دیگر در شبهات حکمیه بود.

رسیدیم به وجه دوم که در بحوث ذکر شده بود، که گفتند هر کجا که یک خطاب شرعی امضاء ارتکاز عقلاء باشد و دارای نکته عقلائیه باشد این نکته عقلائیه اگر اضیق دائرةً باشد از آن خطاب، خطاب را مقید می کند و منصرف می کند به همان دائره ارتکاز، و اگر اوسع دائرةً باشد از آن خطاب، سبب توسعه در ظهور این خطاب می شود.

مثال برای مورد دوم این است که شارع بگوید ان جاءک عادل بخبر فصدقه، عرف می گوید نکته تصدیق عادل وثاقت است نه عدالت او، و لذا از این کلام حجیت خبر ثقه می فهمد، یا اگر مولا گفت إسئل الفقیه و اعمل بفتواه که از روایات استفاده می شود، عرف الغاء خصوصیت می کند از سؤال و از لوازم سؤال که مسئول باید زنده باشد و الا از مرده که نمی شود سؤال کرد، عرف توسعه می فهمد و الغاء خصوصیت می کند، یعنی ظهور این خطاب را در این می بیند که مطلق رأی فقیه حجت است، ولو هنگامی که شما تعلم می کنید رأی او را او زنده نیست و امکان سؤال از او نیست.

اما مورد اول که محل بحث ما هست این است که ارتکاز عقلاء اضیق باشد از دائره خطاب، این موجب انصراف خطاب می شود.

اشکال شد به ایشان که معنای این مطلب شما این است که دیگر دلیل برائت شرعیه انصراف پیدا کند از شبهات حکمیه قبل الفحص، اما دلیل بر وجوب احتیاط چیست؟

ایشان می گوید دلیل بر وجوب احتیاط این است که ارتکاز عقلاء واجب می داند فحص را در شبهات حکمیه قبل الفحص، ارتکاز عقلاء بر لزوم فحص امضاء شده است، چون وقتی یک ارتکاز ردع نشد این یعنی امضاء آن ارتکاز.

اقول: این فرمایشات به نظر ما ناتمام است، ما در سه مورد می توانیم ارتکاز را بررسی کنیم:

مورد اول: اینکه ارتکاز عقلاء ارتکاز استنکاری باشد، یعنی عقلاء استیحاش و استبعاد می کنند که ولو شارع مقدس بیاید حکمی جعل کند بر خلاف ارتکاز اینها، مثل همان مثال حجیت شهادت عدلین در جائی که این عدلین ضبطشان از مقدار متعارف بین مردم کمتر باشد و ضابط نباشند، ارتکاز عقلاء اینجا ارتکاز استنکاری است، اباء دارند به ارتکازشان از قبول حجت شرعیه شهادت عدلین غیر ضابطین، این مورد را ما قبول داریم که موجب انصراف بشود در خطاب شرعی.

مورد دوم: ارتکاز عقلائی است که سنخ حکم را مختلف می کند با سنخ حکم تعبدی، یعنی دو سنخ حکم است، یک سنخ حکم تعبدی محض است، و آن حکم عقلائیِ به نکته عقلائیه اصلا سنخ دیگری است، مثل آن قاعده میسور که قبلا گفتیم دو سنخ می شود از این خطاب المیسور لا یسقط بالمعسور مطلب فهمید، یکی اینکه بگوئیم در موارد تعدد مطلوب عجز از اتیان مطلوب کامل سبب سقوط اقل المطلوب نمی شود، از مطوب کامل عاجزی، اما اقل مطلوب را که قادری انجام بده، مثلا نمی توانی قیام کنی در برابر زید که احترام کامل بکنی خوب احترام ناقص بکن دستانت را در مقابل او به عنوان تعظیم بالا بیاور، سنخ دیگر حکمی که ممکن است از این خطاب المیسور لا یسقط بالمعسور فهمیده بشود این است که عجز از بعض احزاء مرکب سبب سقوط امر به بقیه اجزاء نمی شود، که می شود یک حکم تعبدی محض، پس دو سنخ حکم است، وقتی عرف این خطاب المیسور لا یسقط بالمعسور را می شنود منسبق می شود به ذهنش آن سنخ حکمی که در ارتکازش هست، یعنی همان که تعدد مطلوب اگر بود عجز از مطلوب کامل سبب سقوط اقل المطلوب نمی شود.

مورد سوم: ارتکاز محض است که نه استنکاری است و نه سبب اختلاف سنخ حکم می شود، مثل اینکه عقلاء در شبهات موضوعیه برائت عقلائیه دارند، اما ارتکازشان در خصوص شبهات بعد الفحص هست بر برائت عقلائیه نه بیشتر، ارتکاز استنکاری ندارند که بگویند ما که ارفاق نکردیم بر عبید عقلائیه و برای آنها در شبهات موضوعیه قبل الفحص برائت جعل نکردیم شارع هم بعید است برائت جعل کند در شبهات موضوعیه قبل الفحص، نخیر، بلکه می گویند ما بیش از این جعل برائت نکردیم اما شارع رؤوف رحیم و شارع آینده نگر و شارعی که می خواهد مردم را به دین جذب کند ممکن است برائت در شبهات موضوعیه را مطلق جعل کند، جناب آقای صدر چه وجهی دارد که شما می گوئید انصراف دارد کل شئ لک حلال و رفع ما لایعلمون از شبهات موضوعیه قبل الفحص؟ ببینید ما خطابات شرعی داریم که مثلا کذب حرام است، ارتکاز عقلاء بسیاری از موراد کذب را تقبیح می کند اما برخی موارد کذب است ارتکاز بر قبح آن نیست، مثلا دروغی که موجب نفع بر دیگران یا سرور دیگران بشود کی عقلاء تقبیح می کنند؟ کسی نگران فرزندش است من به دروغ بگویم فرزندت از سفر برگشته من الآن با او تلفنی صحبت کردم او هم آرامش پیدا می کند، کی عقلاء تقبیح می کنند، ولی نمی شود گفت که الکذب حرام منصرف است از این مورد، یا الربا حرام، ربای در قرض مصرفی در ارتکاز عقلاء ظلم است اگر مخصوصا اضعاف مضاعفه باشد، اما در ربای تجاری در قرض تجاری از پول من او سود می برد چرا بخشی از سود را به خود من ندهد، تقبیح نمی کنند عقلاء ربای در قرض تجاری را، ولی فقیهی پیدا نشده که بگوید الربا حرام از ربای در قرض تجاری انصراف دارد، وجهی برای انصراف نیست، یا حرمت قتل، تأسیسی نیست بلکه امضائی است، اما ارتکاز عقلاء در قتل های ترحمی، انسانی است دچار کهولت سن شده یا دچار بیماری صعب العلاج شده شب و روز درد می کشد می گوید مرا با یک آمپول خلاص کنید، التماس می کند، کی عقلاء تقبیح می کنند قتل او را برای خلاص کردن از او از درد، ولی فقیهی پیدا نشده که بگوید حرمت قتل مؤمن انصراف دارد از این مورد چون نکته ارتکازیه عقلائیه در اینجا نیست.

ما نحن فیه هم از این قبیل می تواند باشد، برائت در شبهات حکمیه اگر از این قبیل سوم بشود وجهی ندارد که منصرف بشود از شبهه حکمیه قبل الفحص.

بله! ما قبول داریم که ارتکاز عقلاء در برائت در شبهات حکمیه قبل الفحص ارتکاز استنکاری است، یعنی باور نمی کنند که شارعی که بناءش بر نصب خطاب هست در معرض وصول، بناءش بر ایصال تک تک خطابات به تک تک مکلفین نیست، استیحاش می کنند که این شارع بگوید ایها الناس رفع عنکم ما لاتعلمون لازم نیست کتاب وسائل را باز کنید لازم نیست توضیح المسائل را ببینید، اینجا ما ارتکاز استنکاری را قبول داریم، ولی بیان بحوث مطلق است و این بیان مطلق درست نیست.

اما آنچه که ایشان فرمود که ارتکاز عقلاء بر لزوم فحص صرفا موجب انصراف خطاب برائت شرعیه از شبهات قبل الفحص نمی شود، تا بعد بگوئید دلیل بر وجوب احتیاط چیست، بلکه امضاء شده این ارتکاز عقلاء بر لزوم فحص.

ما این را در بحث تقلید اعلم هم بحث کردیم، چه بسا بناء عقلاء بر یک فعلی به عنوان وجوب مورد سکوت شارع قرار می گیرد، نه اینکه شارع هم واجب می داند، بلکه چون از نظر شارع هم افضل است، چه لزومی دارد شارع ردع کند از یک کار خوب، این همه مردم کارهای خوب انجام می دهند فکر می کنند لازم است، از نوبت خودشان جلو نمی زنند فکر می کنند لازم است، یا به وعده شان وفا می کنند فکر می کنند لازم است، در عبادات هنگام تکبیرة الاحرام دستهایشان را تا مقابل گوششان بالا می آوردند فکر می کنند لازم است، حالا شارع بیاید بگوید ایها الناس اشتباه نکنید اینها لازم نیستند، چه لزومی دارد بگوید، اگر سکوت بکند که اخلال به غرض نیست، ( حالا یک فرض تزاحمی که فرض نادر است که نمی شود سیره عام البلوی، که بگوئیم از سکوت در برابر آن کشف کردیم امضاء آن را، در مورد فحص و لزوم احتیاط در شبهات حکمیه قبل الفحص شارع به مردم نمی گوید احتیاط لازم نیست، خوب مردم به چه خلاف واقعی می افتند؟ اتفاقا کار خوبی انجام می دهند که فحص می کنند، ممکن است شارع لازم نداند ولی ردع هم نمی کند).

وجه سوم برای لزوم فحص در شبهات حکمیه:

ما گفتیم که ارتکاز عقلاء ارتکاز استنکاری است در مورد برائت در شبهات حکمیه قبل الفحص، و این موجب النصراف می شود در خطاب اصل، بعد از اینکه منصرف شد خطاب اصل ما رجوع می کنیم به حکم عقل، حکم عقل اقتضاء می کند وجوب احتیاط در شبهات حکمیه قبل الفحص را، دلیل ما بر وجوب احتیاط حکم عقل است، ارتکاز استنکاری عقلاء دلیل برائت شرعیه را از شبهات حکمیه قبل الفحص منصرف که بکند کافی است، بیش از این نمی خواهیم، امضاء ارتکاز عقلاء لازم نیست نسبت به وجوب فحص، بلکه انصراف رفع ما لایعلمون از شبهات قبل الفحص کافی است که رجوع کنیم به حکم عقل به لزوم احتیاط به ملاک حق الطاعة.

وجه چهارم برای لزوم فحص در شبهات حکمیه:

مرحوم آقای صدر در بحوث وجه دیگری ذکر کرده برای اینکه برائت شرعیه در شبهات حکمیه قبل الفحص جاری نیست و فحص لازم است، فرموده ما دو آیه داریم که دلیل بر برائت است، یکی آیه "لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها"، ایتاء کل شئ بحسبه، ایتاء حکم به ایصال حکم است به مکلف، و آیه می فرماید که ما به کلفت نمی اندازیم مردم را مگر نسبت به چیزی که به آنها ایتاء کردیم، و در موارد شک در تکلیف و عدم وصول تکلیف ایتاء نشده به ما وجوب آن، آیه هم می گوید ما به کلفت نمی اندازیم شما را در این رابطه.

آیه دوم این است که "ما کان الله لیضل قوما بعد اذ هداهم حتی یبین لهم ما یتقون"، ایشان می گویند ما کان الله لیضل قوما، لیضل قوما یعنی لیسجلهم فی الضالین، خداوند قومی را در قوم گمراهان ثبت نمی کند یعنی عقاب نمی کند مگر بعد از اینکه تبیین کند واجبات و محرمات را، قبل از بیانِ در معرض وصول نسبت به واجبات و محرمات خداوند هیچ قومی را عقاب نمی کند.

ایشان می فرماید ظاهر این دو آیه این است که موضوعش بیان فی معرض الوصول است نه بیان واصل بالفعل، چرا؟ برای اینکه لیبین لهم ما یتقون تبیین خدا یعنی جعل بیان فی معرض الوصول، تبیین خدا به این نیست که به تک تک مکلفین الهام بکند، ایتاء حکم هم از طرف خدا به جعل آن هست در معرض وصول نه بیشتر.

پس این دو آیه می گویند بعد از بیان در معرض وصول دیگر برائت جاری نیست، برائت قبل از بیان در معرض وصول است، پس اینها دلیل می شوند بر احتیاط در جائی که بیان در معرض وصول هست ولی ما فحص نکردیم، منجز است تکلیف در موارد بیان فی معرض الوصول، و شاید این شبهه حکمیه مثل شرب تتن بیان فی معرض الوصول داشته باشد، پس شبهه تنجز دارد، شبهه تنجز که داشت یعنی احتمال عقاب دارد، و دفع عقاب محتمل واجب است.

اگر بقیه ادله برائت اطلاق هم داشته باشند نسبت به شبهات حکمیه قبل الفحص تعارض می کنند با این دو آیه، مثلا رفع ما لایعلمون، اگر اطلاق رفع ما لایعلمون بگوید بیان در معرض وصول کافی نیست برای رفع برائت، تا بیان واصل بالفعل نشود و شمای مکلف علم به آن پیدا نکنید برائت در حق شما جاری است، بر فرض رفع ما لایعلمون این باشد خوب نسبتش عموم من وجه است با مفهوم این دو آیه، مفهوم این دو آیه به عمومش می گوید اگر بیان در معرض وصول بود برائت ندارید بلکه وجوب احتیاط دارید، ولو بالفعل واصل نباشد، ولو بالفعل فحص نکردید و علم به آن پیدا نکردید، اطلاق یا عموم رفع ما لایعلمون می گوید شما چون علم ندارید به تکلیف برائت دارید ولو فی علم الله اماره در معرض وصول داشته باشید، مورد اجتماع می شود جائی که علم فعلی به تکلیف نیست و لکن فی علم الله اماره در معرض وصول هست، مورد افتراق آیه این است که بیان در معرض وصول واصل بالفعل هم شده است و مکلف به آن علم هم پیدا کرده است، آیه می گوید اینجا برائت نیست خوب رفع ما لایعلمون هم که برائت در اینجا جاری نمی کند، چون مورد افتراق یعنی موردی که با هم تعارض ندارند، مورد افتراق رفع ما لایعلمون هم می گوید جائی که بیان از مولا صادر نشده یعنی شبهات حکمیه بعد الفحص که رفع ما لایعلمون می گوید برائت جاری است و اطلاق مفهوم آیه هم مخالف آن نیست، مورد تعارض که عموم من وجه است یعنی هر کدام از این دو خطاب به عموم و اطلاقش تعارض دارد با خطاب دیگر در بعض مدلولشان نه به نصوصیتش، اینجا هم همین است دیگر، اطلاق آیه حتی یبین لهم ما یتقون می گوید بعد از بیان شارع دیگر برائت جاری نیست سواء وصل بالفعل هذا البیان ام لم یصل، مهم این است که بیان در معرض وصول از طرف خدا هست وصل او لم یصل، اطلاق مفهوم آیه می گوید اذا بین للناس ما یتقون دیگر برائت جاری نیست، چون در منطوق فرمود ما کان الله لیضل قوما یعنی برائت جاری است خدا عقاب نمی کند قبل از صدور بیان، یعنی بعد از صدور بیان دیگر برائت جاری نیست، چه این بیان بالفعل واصل بشود و فحص بکند مکلف از آن یا فحص نکند، این اطلاق مفهوم آیه است، در همین مورد اطلاق رفع ما لایعلمون می گوید برائت جاری است، خوب در مورد اجتماع اطلاق خبر می شود مخالف اطلاق کتاب، و اطلاق خبری که مخالف اطلاق کتاب هست اعتباری ندارد و می شود ما خالف الکتاب فهو مردود.

اگر هم بگوئید اطلاق خبر با اطلاق آیه تعارض می کنند و تساقط می کنند، که نظر آقای خوئی است، می گوئیم بسیار خوب تعارضا تساقطا ما دیگر دلیل بر برائت نداریم در شبهات حکمیه قبل الفحص.

در بحوث شبهه ای مطرح می کند و از او جواب می دهد، می گوید:

ان قلت: گفته می شود که مگر موضوع آیه شریفه صدور بیان در معرض وصول نیست؟ یعنی تا بیان در معرض وصولی نباشد شما برائت دارید، بسیار خوب، ما در مورد شبهات حکمیه قبل الفحص استصحاب موضوعی جاری می کنیم، استصحاب می کنیم عدم صدور بیان فی معرض الوصول را، موضوع برائت در آیه اثبات می شود با استصحاب موضوعی، پس ما اصلا به خود آیه رجوع کردیم و با یک استصحاب موضوعی مشکلمان را حل کردیم، یعنی استصحاب عدم بیان فی معرض الوصول موضوع برائت در آیه را اثبات کرد در موارد شبهه حکمیه قبل الفحص.

قلت: ایشان در جواب می گوید که آیه ظاهر در این است که تا بیان در معرض وصول نباشد اصل مؤمّن جاری می شود و ما هیچ کس را عقاب نمی کنیم، اما اگر بیان در معرض وصول بود دیگر اصل مؤمّنی در کار نیست و این الغاء هر اصل مؤمّنی است در موارد بیان در معرض وصول، حالا این اصل مؤمّن می تواند برائت باشد و می تواند همین استصحاب عدم صدور بیان باشد، این استصحاب هم اصل مؤمّن است دیگر، آیه می خواهد بگوید اگر بیان صادر شد و در معرض وصول بود دیگر شما مؤمّن ندارید، نه تنها برائت ندارید بلکه دیگر استصحاب موضوعی هم جاری نیست که نتیجه برائت را اثبات کند.

این وجه چهارم در بحوث ذکر شده است.

اقول: به نظر ما این وجه ناتمام است، اولا: ما در بحث برائت گفته ایم نه آیه لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها دلیل بر برائت است، و نه آیه ما کان الله لیضل قوما.

اما آیه لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها او متعلق تکلیف را می گوید، متعلق تکلیف یعنی مکلف به باید ایتاء شده باشد به مکلف، خداوند وقتی تکلیف می کند که شما انفاق کنید باید مال را به شما بدهد تا بعد بگوید انفاق کند، آیه این را می گوید، "لینفق ذو سعة من سعته و من قدر علیه رزقه فلینق مما آتاه الله لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها"، ایتاء آن متعلق تکلیف در آیه مراد است، ایتاء متعلق تکلیف در مال مثل انفاقِ به مال به این است که مال بدهد، در فعل به این است که قدرت بدهد، به قول آن مجنون نماز نمی خواند می گفت أخذ ما وهب سقط ما وجب، آیه هم هیمن را می گوید، آیه هم می گوید وقتی خدا به این آقا عقل نداد یعنی قادر نیست بر انجام نماز لایکلف الله نفسا مگر فعلی که قادر است، می گویند کلّفه الصلاة، کلّفه الصوم، در روایت داریم که هل کُلّفوا ما لایطیقون هل کُلّفوا المعرفة، متعلق تکلیف همان واجبات و فعل واجب است، خدا می گوید آن فعلی را ما متعلق تکلیف قرار می دهیم که به شما ایتاء کردیم یعنی مقدور شماست.

اما آیه ما کان الله لیضل قوما، آن هم ربطی به عقاب ندارد، بلکه می گوید خداوند بعد از اینکه هدایت کرد مردم را با ارسال رسل که پیامبر فرستاد رها نمی کند آنها را تا گمراه بشوند، بلکه راه را به او نشان می دهد انا هدیناه السبیل، یبین لهم ما یتقون تبیین می کند واجبات را، دیگر بعد از تبیین هر کس دوست دارد مطیع می شود هر کس دوست ندارد عاصی می شود.

ثانیا: این دو تا آیه مفهوم ندارد، فوقش آیه می گوید قبل از صدور بیان برائت دارید، اما مفهوم ندارد که بگوید بعد از صدور بیان برائت ندارید، سلب نمی کند برائت بعد از صدور بیان را، مفهوم ندارد تا بخواهد تعارض کند با رفع ما لایعلمون.

تأمل بفرمائید ان شاء الله بقیه مطالب فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 01/02/94

جلسه 1155

بحث راجع به وجوهی بود که برای وجوب فحص در شبهات حکمیه و عدم جریان برائت قبل از فحص ذکر شده بود، رسیدیم به وجه چهارم.

وجه چهارم در بحوث ذکر شده بود گفتند دو آیه در قرآن هست که مفادشان این هست که قبل از وجود بیان در معرض وصول برائت جعل شده، ولی بعد از وجود بیان در معرض وصول دیگر احتیاط لازم است، حکم واقعی بعد از وجود بیان در معرض وصول منجز هست، لذا اگر روایات برائت اطلاق داشته باشد نسبت به شبهه حکمیه قبل الفحص می شود مخالف این دو آیه و حجیت ندارد، یکی آیه لایکلف الله نفسا الا ما آتاها هست، یکی هم و ما کان الله لیضل قوما بعد اذ هداهم حتی یبین لهم ما یتقون.

ما عرض کردیم بر فرض این دو آیه دلالت بکند بر برائت اما مفهوم ندارد که بعد از بیان در معرض وصول حکم واقعی منجز هست.

اما آیه لا یکلف الله مفهوم ندارد چون ظهور عرفی این آیه این است که شرط تکلیف ایتاء هست، شرط تکلیف ایتاء قدرت بر فعل است و شرط تکلیف به انفاق به مال اعطاء مال هست، نه اینکه هر کجا که قدرت بر فعل بود تکلیف هست، شرط لازم است شرط کافی که نیست، نه اینکه هر کجا اعطاء مال بود وجوب انفاق است، راجع به ایتاء حکم هم همین است، این هم مثل بقیه موارد ایتاء، دیگر ظهور پیدا نمی کند آیه در اینکه شرط کافی هست این ایتاء، مثل این می شود که لا آکل من الطعام الا ما کان مالحا، یک شخصی می گوید من هیچ غذائی را که نمک نداشته باشد نمی خورم، نه اینکه هر غذائی که نمک داشت می خورم، متفاهم عرفی از این موراد این است که می خواهد بگوید شرط لازم هست، ایتاء در مورد آیه شریفه لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها هم قرینه داریم که شرط لازم است نه شرط کافی، چون مصداق واضح ایتاء اقدار بر فعل و اعطاء قدرت بر فعل است، آخه خصوص ایتاء حکم که نیست، بلکه یک معنای جامعی است که شامل اقدار بر فعل یا اعطاء مال می شود، شما باید معنای جامع آیه را ببینید، جامع ایصال نیست، این اشکال را شما بکنید به کسانی که می خواهند از این آیه برائت شرعیه بفهمند به آنها بگوئید جامع شما چیست، بالاخره آنها باید یک معنای جامعی را در نظر بگیرند که شامل مورد خود آیه بشود که لینفق ذو سعة من سعة و من قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه الله است، در مورد آیه مسلم شرط لازم هست قدرت بر فعل که از آن تعبیر می کنند به ایتاء بر فعل یا ایتاء مال در مورد وجوب انفاق، شرط کافی که نیست، فوقش آیه اطلاقش شامل موارد عدم وصول حکم هم بشود بگوئیم جائی که بیان در معرض وصول نباشد برای تکلیف این تکلیف ایتاء نشده است، و لکن باید همان معنایی که در جاهای دیگر مطرح بود بر این تطبیق بشود، یعنی ایتاء شرط لازم بشود نه شرط کافی، شرط کافی خلاف ظاهر آیه است.

راجع به آیه حتی یبین لهم ما یتقون هم مفهوم غایت که فی الجملة است نه بالجملة، کما اینکه خود ایشان هم در مفهوم غایت گفتته اند که مفهوم بالجمله ندارد، می گوید من دعوت نمی کنم به منزلم شما را مگر زید بیاید، اما اگر زید آمد دیگر نمی گوید که باید با او مشورت کنم که اگر صلاح دانست دعوتتان می کنم، اشکال ندارد، لا ادعوکم الی بیتی حتی یجئ زید، نه اینکه اذا جاء زید فادعوکم الی بیتی قطعا.

و واقعش این است که کسی بخواهد از این دو آیه تنجز تکلیف را بفهمد به مجرد بیان در معرض وصول چه در شبهات حکمیه چه در شبهات موضوعیه این غیر عرفی است.

وجه پنجم: ما ذکره فی البحوث ایضا و هو الصحیح، می گوئیم احتمال وجود ارتکاز متشرعی بر وجوب فحص، این احتمال کافی است که مقام بشود از موارد احتمال وجود قرینه نوعیه متصله به خطاب، احتمال قرینه نوعیه متصله به خطاب مانع از احراز ظهور خطاب هست، و سکوت راوی هم نفی نمی کند احتمال این قرینه نوعیه حالیه را، چون راوی و دیگران در احساس این قرینه نوعیه که ارتکاز متشرعی است مشترک بودند نیازی به نقلش نبود، قرائت حالیه نوعیه را که نقل نمی کند راوی برای مردم، چون مستمع خودش فهم دارد و می فهمد، ما اگر احراز نکنیم در مقام ارتکاز متشرعی را بر لزوم فحص بخاطر شدت اهتمام ائمه به نشر و تعلیم احکام و ترغیب و امر مردم به تعلم احکام، اگر احراز نکنیم همچنین ارتکاز متشرعی را بر لزوم تعلّم احکام و عدم جریان برائت در شبهه حکمیه قبل الفحص، لااقل احتمال می دهیم وجود این ارتکاز متشرعی را، و همین کافی است برای عدم احراز انعقاد ظهور در خطاب برائت، که این وجه وجه تمامی هست.

وجه ششم: ما ذکره فی البحوث ایضا: ایشان گفته اند که ما دو مسلک داریم در احکام ظاهریه، یک مسلک مسلک مشهور است که می گویند روح حکم ظاهری الزامی منجزیت است و روح حکم ظاهری ترخیصی هم معذریت است، و این روح حکم ظاهری تا واصل نشود حکم ظاهری محقق نمی شود، باید واصل بشود تا منجز یا معذر بشود، و لذا می گویند احکام ظاهریه قبل از وصول با هم تضاد و تنافی ندارند، می شود ما خبر ثقه ای داشته باشیم حتی در مواردی که منجز نیست، مثل خبر ثقه بر نجس بودن این آب هست ولی ما نمی دانیم به ما واصل نیست، فحص هم که لازم نیست در شبهات موضوعیه، مشهور می گویند این خبر ثقه چون قابل وصول است حجت هست نمی گوئیم حجت نیست، حجتش یعنی انشاء حجیت، انشاء حجیتش متوقف بر وصول به مکلف نیست، اما تنافی ندارد حجیت انشائیه این خبر ثقه با جریان اصل طهارت در این آب یا جریان اصل برائت نسبت به شرب این آب، چرا؟ برای اینکه خبر ثقه تا واصل نشود حجیتش انشائیه است فعلیه نیست، فعلیه نیست یعنی منجزیت ندارد روح ندارد، لذا تنافی و تضاد ندارد با اینکه شارع جعل برائت کند و جعل اصل طهارت کند در این آب، این یک مسلک.

مسلک دوم مسلک صحیح به نظر بحوث هست که می گوید روح حکم ظاهری تنجیز و تعذیر نیست، روح حکم ظاهری در حکم ظاهری الزامی اهتمام مولا هست به واقع علی تقدیر وجوده، معنای صدق العادل این هست که وقتی خبر ثقه گفت این آب نجس است من مولا اهتمام دارم نسبت به اجتناب از آن، اگر فی علم الله نجس باشد من اهتمام دارم و راضی نیستم نسبت به ارتکاب آن، معنای حکم ظاهری الزامی این است، روح حکم ظاهری الزامی اهتمام است به واقع علی تقدیر ثبوته، روح حکم ظاهری ترخیصی هم عدم اهتمام به تکلیف واقعی است، خوب در مورد خبر ثقه بر نجس بودن این آب که هنوز این خبر ثقه به من واصل نیست صدّق العادل می گوید مولا اهتمام دارد به اجتناب از این آب اگر فی علم الله نجس باشد، رفع ما لایعلمون می گوید اهتمام ندارد مولا به اجتناب از این آب حتی اگر واقعا نجس باشد، اینها تنافی و تناقض دارند، اهتمام دارد و اهتمام ندارد جمع نمی شود، حالا اگر شما فحص کردید اماره پیدا نکردید اصلا دلیل حجیت شامل اماره ای که در معرض وصول نیست نمی شود، چون یا دلیل سیره عقلاء است یا ورایات است، قدر متیقن از سیره عقلاء اماره ای است که در معرض وصول است، روایات هم بیش از این دلالت نمی کند ما ادَّی الیک عنّی یؤدّی یعنی این قابل وصول است برای شما، اما اماره ای که در معرض وصول است شا فحص نکردید این حجیت است، و حجیت آن با جریان برائت در مورد آن تنافی دارد، و لذا رفع ما لایعلمون تخصیص می خورد به موارد قیام اماره در معرض وصول، هر موردی که شما شک دارید و فحص نکردید می شود شبهه مصداقیه وجود مخصص منفصل، شبهه مصداقیه اماره در معرض وصول است، تمسک به دلیل برائت می شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل.

آقای صدر می گوید ما این مسلک دوم را قبول داریم، و لکن استفاده از این مسلک دوم که تنافی احکام ظاهریه است ولو قبل از وصول آن، استفاده از این مسلک برای لزوم فحص در شبهات حکمیه درست نیست، چرا؟

سوال؟؟ فرض این است که صدق العادل کالاخص المطلق است نسبت به رفع ما لایعلمون، شکش نیست که دلیل حجیت خبر ثقه مقدم است بر دلیل برائت، حالا وجه تقدمش حکومت است یا اخصیت عرفیه است و یا دلیل دیگری دارد این بحثی است که بعدها می آید، آنکه مفروغ عنه است، کلام در شبهه مصداقیه قیام خبر ثقه است که ایشان می گوید بله ما نمی توانیم رجوع کنیم به اصل برائت در موردی که شک داریم در قیام خبر ثقه، و لکن ما در شبهه مصداقیه مخصص منفصل اصل موضوعی که می توانیم جاری کنیم، اصل عدم قیام اماره در معرض وصول جاری می کنیم از شبهه مصداقیه خارج می شود، می گوئیم استصحاب می کنیم که در این مورد اماره در معرض وصول نداریم، پس جزء مصادیق مخصص منفصل نیست.

علاوه ما گفته ایم که در شبهه مصداقیه قیام اماره می توانیم برائت طولیه جاری کنیم، یعنی می توانیم بگوئیم در رتبه شک در قیام خبر ثقه ما نمی دانیم آیا مولا اهتمام دارد به واقع یا اهتمام ندارد به واقع، بالاخره شک داریم دیگر، فرض کنید استصحاب موضوعی نتوانستیم جاری کنیم، مثل اینکه یک شخصی خبر داد از یک حکمی و این شخص در موردش توارد حالتین بوده است فرض کنید یک روز ثقه بوده و یک روز غیر ثقه متقدم و متأخر هم معلوم نیست نتوانستیم استصحاب جاری کنیم، می گوئیم آقا شک داریم در اهتمام مولا به واقع در این حال، اگر این آقا ثقه است و در اینجا خبر ثقه قائم است بر وجوب اجتناب از این آب پس شارع اهتمام دارد به اجتناب از آن، و اگر خبر ثقه قائم نیست بر نجس بودن این آب پس شارع اهتمام ندارد به اجتناب از این آب، خود اهتمام مولا مشکوک است در این مورد، نمی آییم از حکم واقعی برائت جاری کنیم تا بگوئید تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل می شود، بلکه می آییم از اهتمام مولا به واقع در این حال برائت جار یمی کنیم، و رابطه این برائت از اهتمام با خود اهتمام مثل رابطه حکم ظاهری است به حکم واقعی، چون می گوئیم اذا شککت فی الاهتمام فتجری البراءة عن الاهتمام، در رتبه شک در اهتمام برائت از اهتمام جاری است، تضاد با هم ندارند، تضاد بین حجت خبر ثقه است واقعا و برائت از حکم واقعی به وجوب اجتناب از این آب، اینها با هم تضاد دارند، چون اهتمام به واقع و عدم اهتمام به واقع قابل جمع نیستند، اما شارع می گوید صدّق العادل اهتمام به واقع دارد در این حال اهتمام به اجتناب از این آب دارد در این حال که واقعا خبر ثقه گفت این آب نجس است ولی من خبر ندارم، ولی در رتبه شک در این اهتمام برائت از این اهتمام جاری است، به این می گویند برائت طولیه، و نسبت این برائت طولیه به این حجیت خبر ثقه که روحش اهتمام به واقع است مثل نسبت هر حکم ظاهری است نسبت به حکم واقعی مشکوک، تنافی با هم ندارند، ولذا این وجه ششم از نظر مرحوم آقای صدر تمام نیست.

اقول: به نظر ما اشکالات دیگری هم این وجه ششم دارد، اولا: ما می گوئیم اماره در معرض وصول هم تا واصل نشود دلیل بر حجیت ندارد، نگاه نکنید به شبهات حکمیه قبل الفحص که دلیل بر لزوم فحص دارد، بیائید سراغ شبهات موضوعیه قبل الفحص، آقا زید ثقه آمد گفت این آب نجس است، ولی به من که خبرش نرسید، به چه دلیل این خبر ثقه که به من واصل نیست حجت است؟ سیره عقلاء که معلوم نیست، دلیل لفظی هم که شاملش نمی شود، در صحیحه حمیری داشت ما قال لک، اما این لم یقل لی، ما ادی الیک اما این لم یودّ الی، یا در آیه نبأ ان جائکم بنبإ ظاهرش این است که یعنی وصلکم، در شبهات موضوعیه فرض کنید که دلیل بر لزوم فحص فعلا نداریم فعلا به من نگفت، حالا اگر یک جا فحص لازم بود او خودش کاشف از تنجز واقع است، اما در شبهات موضوعیه ای که فحص لازم نیست مثل طهارت و نجاست که یقینا فحص لازم نیست در مورد آن ما دلیل نداریم بر حجیت خبر ثقه قبل الوصول.

ثانیا: مگر همه جا بحث از اماره تعبدیه است، بسیاری از موارد تراکم ظنون و تجمیع قرائن باعث وثوق فقیه می شود به حکم شرعی، و الا اینطور نیست که بگوید این خبر معتبر گفت شرب تتن مثلا حرام است، اینطور نیست، فقیه اصل اینکه این راوی ثقه است را با تراکم طنون و تجمیع قرائن وثوق پیدا می کند که این آقا ثقه است و این نسخه صحیح است، اصلا با تراکم ظنون گاهی چند تا خبر ضعیف است می گوید ما بالاخره وثوق پیدا می کنیم یکی از اینها صحیح است، یا مذاق شارع را کشف می کنیم و الا هیچ دلیل لفظی نداریم بر فلان حکم، اینطور نیست که همه اش بحث از فحص از اماره تعبدیه در معرض وصول باشد، دیگر در مواردی که تجمیع قرائت منشأ علم و وثوق می شود به حکم شرعی، قبل از فحص ما علم نداریم به حکم شرعی، وراء علم ما هم که چیزی نیست، بقیه اسباب و مقدمات علمند اماره معتبره نیستند، حالا اگر در جائی احتمال نمی داد که اماره تعبدیه باشد اما می گوید من فحص کنم بلکه با تجمیع قرائن و با فکر در مذاق شارع و امثال آن کشف کنم این حکم شرعی را، الآن آقای سیستانی خبر ثقه را که حجت نمی داند می گوید باید وثوق پیدا کنم، یا توثیق رجالی را باید وثوق پیداکنم، و الا اعتبار تعبدی ندارد، همه اش بند به وثوق و علم شخصی شد.

ثالثا: اینکه آقای صدر فرمود رابطه برائت از اهتمام به خود اهتمام مشکوک رابطه حکم ظاهری است به حکم واقعی و تضادی بینشان نیست، این را بارها تکرار کرده اند ولی درست نیست، آقا شما در رابطه با حکم واقعی و ظاهری می گوئید روح حکم واقعی در موارد وجوب حب فعل است و در موارد حرمت بغض فعل است، برائت هم جاری بشود بگوید شرب تتن حلال است باز فی علم الله شرب تتن مبغوض مولاست، روح حکم واقعی هست بغض شرب تتن هست، اما تزاحم حفظی منشأ شد که مولا اذن بدهد در شرب تتنن با اینکه مبغوض اوست، اذن می دهد در ارتکاب مبغوض، اینجور گفتید دیگر، آیا اینجا می توانید این حرف را تکرار کنید؟ روح حجیت خبر ثقه اهتمام است به واقع، اهتمام به واقع یعنی عدم رضا به ارتکاب، علی تقدیر اینکه حرام باشد این ارتکاب و علی تقدیر اینکه شرب این آب حرام باشد فی علم الله مولا راضی به شرب آن نیست، این معنای اهتمام است به واقع علی تقدیر وجوده، یعنی عدم رضای به شرب این اب علی تقدیر کونه حراما واقعیا، خوب برائت طولیه که آمد بالاخره این اهتمام هست یا نیست، اگر این اهتمام فی علم الله هست پس این برائت طولیه روحش کو؟ خوب این اهتمام به واقع که هست و روح حجیت خبر ثقه واقعیه که هست و مولا اهتمام دارد به واقع، یعنی راضی نیست به شرب این آب اگر نجس باشد، پی برائت از اهتمام که اهتمام را از بین نبرد، چه روحی دارد و چه تأثیری دارد، و اگر اهتمام را از بین ببرد که می شود تضاد و تنافی، قابل جمع نیست، پس چگونه می گوئید برائت طولیه با روح حجیت خبر ثقه با هم تنافی ندارند، که گفتید ما برائت جاری می کنیم از حجیت در اینجا، برائت جاری می کنیم از وجود حجت در اینجا تنافی ندارد با حجیت واقعیه خبر ثقه، چه جور تنافی ندارد، روح این برائت طولیه شد عدم اهتمام در رتبه شک در حجیت خبر ثقه، عدم اهتمام در این مرتبه با اهتمام به طور مطلق که شامل این مرتبه شک هم بشود تنافی دارد، از یک طرف می گوئید عدم اهتمام به واقع در رتبه شک در حجیت خبر ثقه، از آن طرف می گوئید روح حجیت هم هست یعنی در این رتبه شک هم اهتمام به واقع هست، اینها با هم تنفی دارند و با هم جمع نمی شوند.

وجه سابع: ما ذکره فی البحوث ایضا: گفته خطابهای تکلیف واقعی که قابل وصول باشد مثل اجتنب عن التتن مثلا، این اجتنب عن التتن یک مدلول التزامی عرفی دارد، مدلول التزامیش این است که من راضی نیستم تخلف کنید از این قانون در موراد شبهه قبل الفحص، الآن همین قوانینی را که دولت تصویب می کند کسانی که متابعت قانون را لازم می دانند، خوب من شک دارم همچنین قانونی هست یا نیست، می گوید مدلول التزامی قانون این است که آقا اینطور نباشد که به مظان وجود این قانون رجوع نکنید و بی اعتناء باشید به این قانون، بلکه رجوع کنید به مظان این قانون که اگر این قانون بود به این قانون عمل کنید، آنوقت نتیجه اش این می شد که آنی که متابعت قانون را لازم می داند در موارد شک در وجود قانون هم باید پرس و جو کند برود سؤال کند که همچنین قانونی هست یا نیست، در بحوث فرموده مدلول التزامی خطاب شرعی هم به ارتکاز عرفی و متشرعی این است که بی اعتناء به این قانون نباشید در مواردی که احتمال می دهید در مظنش این قانون باشد فحص کنید از این قانون.

ایشان در بحوث گفته اند حالا ما شک می کنیم که ایا همچنین قانونی که اجتنب عن التتن باشد داریم یا نداریم، اگر داشته باشیم همچنین مدلول التزامی دارد که الغاء برائت قبل الفحص است.

ایشان یک بیانی دارد اول می گوید خوب این دلیل رفع ما لایعلمون که نمی تواند مدلول التزامی حکم واقعی را الغاء کند، چون رفع ما لایعلمون حکم ظاهری است، حکم ظاهری که رفع نمی کند حکم واقعی را، شما می خواهید با این رفع ما لایعلمون مدلول التزامی حکم واقعی را از بین ببرید، اینکه نمی شود، پس شاید این قانون واقعی اجتنب عن التتن یک مدلول التزامی دارد که رفع ما لایعلمون نمی تواند آن را از بین ببرد، چون حکم ظاهری که حکم واقعی را نمی تواند از بین ببرد، آن مدلول التزامی اگر باشد چیست؟ آن الغاء عذر است در شبهه حکمیه قبل الفحص، پس احتمال می دهید که شما معذور نباشید در شبهه حکمیه قبل الفحص، چون شاید همچنین قانونی باشد که اجتنب عن التتن و مدلول التزمی اش الغاء عذر است نسبت به جهل قبل الفحص، خوب این احتمال را با چه چیزی می خواهید نفی کنید، این احتمال را با رفع ما لایعلمون که نتوانستید نفی کنید، چون رفع ما لایعلمون که نمی تواند حکم واقعی را یا مدلول التزامی حکم واقعی را رفع کند، این را یکبار گفته که ببینید این درست نیست، چرا؟ چون مدلول الزتامی حکم واقعی خودش شد حکم ظاهری، درست است که مدلول التزامی حکم واقعی است اما این مدلول التزامی خودش شده حکم ظاهری، چون الغاء عذر و تنجز واقع در شبهه قبل الفحص این مدلول التزامی که حکم واقعی نیست بلکه حکم ظاهری است، خوب رفع ما لایعلمون می گوید شما شک دارید در این حکم ظاهری، چون شاید همچنین حکم ظاهری ای در اینجا نداشته باشیم، رفع ما لایعلمون.

بیان دومی که دارد تأمل کنید، می گوید ما اصل حجیت خبر ثقه را می دانیم، این را که می دانیم خود دلیل حجیت خبر ثقه مدلول التزامی دارد، دقت کنید این نکته مختصر و مفید است، می گوید خود دلیل حجیت خبر ثقه العمری ثقتی فاسمع له و اطع مدلول التزامیش این است که در مواردی که شک دارید در قیام خبر ثقه در شبهات حکمیه قبل الفحص بر شما منجز هست که فحص کنید، خوب این مدلول التزامی دلیل حجیت خبر ثقه است، دلیل حجیت خبر ثقه را که شما می دانید، وقتی این را می دانید مدلول التزامیش این است که باید فحص کنید، و این دیگر مدلول التزامی یک خطاب واصل است، و این منجز است، تأمل بفرمائید تا روز شنبه.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 05/02/94

جلسه 1156

بحث راجع به وجوهی بود که برای لزوم فحص در شبهات حکمیه ذکر شده بود، رسیدیم به وجه سابع که در بحوث ذکر شده، تقریبی برای کلام ایشان عرض می کنیم که خالی از اشکال هست، و آن تقریب این است که مفاد ادله برائت شرعیه این هست که تکلیف اگر واقعا هم ثابت باشد شارع اهتمام به حفظ آن در فرض شک ندارد، مفاد حدیث رفع این است، رفع ما لایعلمون یعنی تکلیفی فرض شد واقعا و شما به آن علم ندارید می گوید ما به این تکلیف اهتمام نداریم، پس مفاد حدیث رفع بیان عدم الاهتمام بحفظ التکلیف الواقعی هست علی تقدیر وجوده، این یعنی نفی ملازمه بین تکلیف واقعی و اهتمام به حفظ آن در مورد شک.

اگر ما از خارج دانستیم که اگر در این مورد خاص تکلیف واقعا ثابت باشد مولا اهتمام به حفظ آن دارد در فرض شک ولو ما تکلیف واقعی را نمی دانیم، مثلا ما نمی دانیم که قتل کافر غیر ذمی حرام است، اما این را می دانیم که اگر قتل کافر غیر ذمی حرام باشد از آن حرامهایی است که شارع در شبهه بدویه آن هم راضی به ترک احتیاط نیست بلکه اهتمام دارد به حفظ آن، این یعنی قطع به عدم شمول حدیث رفع نسبت به این مورد، چون حدیث رفع می گفت لا ملازمة بین التکلیف الواقعی و بین الاهتمام به فی حال الجهل، در حالی که ما در این مورد علم داریم به ملازمه، علم به ملازمه معنایش علم به وجود طرفین بالفعل نیست، بلکه معنایش علم به یک قضیه شرطیه است که لو ثبت التلیف الواقعی یهتم المولا بحفظه فی حال الشک، دیگر نمی توانیم به حدیث رفع تمسک کنیم.

در جائی که شبهه حکمیه قبل الفحص هست ادعای بحوث این است و ادعای درستی هم هست که مرتکز عرفی و متشرعی بین ثبوت حکم واقعی و اهتمام مولا به حفظ آن در شبهه حکمیه قبل الفحص ملازمه می بیند، ارتکاز ملازمه بین ثبوت تکلیف واقعی و اهتمام به حفظ آن در شبهه حکمیه قبل الفحص این موجب انعقاد ظهور می شود در خطاب تکلیف واقعی مثلا اجتنب عن التتن، پس ما می دانیم که اگر خطابی داشتیم که می گفت یحرم شرب التتن این خطاب اثبات می کند ملازمه را بین ثبوت حرمت شرب تتن و اهتمام مولا به حفظ آن در فرض شک قبل الفحص، این معنایش این است که ما یک اماره ای داریم که اخص است از حدیث رفع که می گوید ملازم هست بین تکلیف واقعی و بین اهتمام به حفظ آن در شبهه قبل الفحص، خوب این امره اخص از حدیث رفع است، حدیث رفع چه در شبهه قبل الفحص و چه در شبهه بعد الفحص می گفت لاملازمة بین ثبوت التکلیف الواقعی و الاهتمام به، نفی ملازمه می کرد، اما این دلیل خاص اثبات ملازمه می کند، دلیل تکلیف واقعی هر کجا باشد اثبات می کند ملازمه را بین ثبوت تکلیف واقعی و اهتمام به حفظ آن در فرض شک، و حدیث رفع هم ناظر هست به موراد ثبوت حکم واقعی، آنجا را ناظر هست می گوید ملازمه ندارد با اهتمام در فرض شک، خوب این خطابهای تکلیف واقعی می شود اخص مطلق از حدیث رفع، حدیث رفع به ظور مطلق می گفت لو کان هناک تکلیف واقعا فلا اهتمام بحفظه فی فرض الشک، دلیل خطاب واقعی می گوید که یوجد اهتمام بحفظ الواقع علی تقدیر ثبوته فی الشک قبل الفحص، اگر انصراف را در حدیث رفع پذیرفتیم که می شود مربوط به وجه های سابق، اگر نپذیرفتیم این وجه سابع حرف خوبی است.

سوال؟؟ دلیل خطاب واقعی وقتی به ارتکاز عقلائی و متشرعی ظهور پیدا کرد در بیان ملازمه این می شود اخص مطلق، ظهور برای خطاب منعقد می شود، صرف ارتکاز نیست که شارع ردع بکند، بلکه ظهور خود خطاب شارع است که اخص است از حدیث رفع، حدیث رفع که نمی تواند با ظهوری که اخص از اوست درگیر بشود و تعارض بکند.

بله ایشان فرموده که ما با این بیان جلو تمسک به برائت شرعیه را می گیریم، اما اگر کسی بگوید برائت عقلیه در شبهات قبل الفحص جاری است جلو او را نمی توانیم بگیریم، چون فوقش حدیث رفع از کار افتاد، اما به ما که خطاب اجتنب عن شرب التتن بالفعل نرسیده و واصل نشده، لذا موضوع برای برائت عقلیه هست، اگر بگوئیم برائت عقلیه مختص به مابعد الفحص نیست.

ایشان می گوید ولی برای آنجا هم ما فکر کرده ام، می گوید دلیل صدق العادل که به ما واصل است، خود دلیل صدق العادل یک ظهور التزامی دارد، و آن این است که در شبهه وجود خبر عادل قبل الفحص مولا اهتمام دارد به تصدیق عادل در شک در وجود خبرعادل قبل الفحص، اینجا دیگر خطاب تکلیف واصل است و به ما رسیده است وجوب تصدیق عادل، وقتی رسید پس ما به یک طرف ملازمه علم پیدا کردیم، طرف دیگرش هم اهتمام است به تصدیق خبر عادل در شک در وجود خبر عادل قبل الحص، منتهی این می شود شبهه مصداقیه صدق العادل که نمی دانیم اینجا خبر عادلی داریم یا نداریم، ولی این اهتمام فرقی نمی کند در اینجا هم هست، چون درست است که شبهه موضوعیه است اما شبهه موضوعیه ای است که مربوط می شود به شبهات حکمیه، شک در وجود خبر عادل داریم در رابطه با یک حکم شرعی کلی، نه شک در وجود خبر عادل داریم راجع به نجس بودن این آب در شبهه موضوعیه، بله آنجا ممکن است شما منکر شوید بگوئید هیچ ظهوری ندارد صدق العادل در اهتمام مولا به آن در شبهه موضوعیه قبل الفحص، ولی فرق می کند با شبهه وجود خبر عادل در احکام کلیه، اینجا که دیگر ما احراز اهتمام می کنیم علی تقدیر الثبوت، اگر تکلیف واقعی هست و اگر وجوب تصدیق عادل هست ظهور التزامی دارد که مولا اهتمام دارد به حفظ آن در مورد شک قبل الفحص.

اقول: به نظر ما این بیان نسبت به حدیث رفع تمام است، اما نسبت به استصحاب چطور؟ لا تنقض الیقین بالشک که نفی ملازمه نمی کند، بلکه نفی ملزوم می کند، یعنی نفی می کند ثبوت حکم واقعی را، چون استصحاب می گوید قبلا که شرب تتن حرام نبود استصحاب کنید که هنوز هم حرام نیست.

بله استصحاب اصل عملی است نفی حقیقی نمی کند ثبوت تکلیف را، بلکه غرض از استصحاب در مورد استصحاب عدم تکلیف بیان عدم اهتمام هست به واقع، و لکن لسان استصحاب این نیست که اگر حکم واقعی باشد ما اهتمام به حفظ آن نداریم، مفاد استصحاب نفی ملازمه نیست، بر خلاف رفع ما لایعلمون که ظاهرش این است که در جائی که تکلیف واقعی مجهول هست ما آن را رفع ظاهری کردیم یعنی اهتمام به حفظ آن در فرض جهل نداریم، اما دلیل استصحاب مستقیم می آید نفی می کند حکم واقعی را، می گوید بگو شرب تتن قبلا حرام نبود قبل از اسلام هنوز هم حرام نیست، این دیگر بیان بحوث در موردش نمی آید.

سؤال؟ لسان استصحاب نفی ملازمه نیست، ما کاری به غرض نداریم بلکه باید ببینیم خطابین عموم و خصوص مطلق هستن یا نیستند، استصحاب می گوید بگو شرب تتن حرام نیست چون قبلا حرام نبود، ما حتی در جایی که بدانیم اگر حکم واقعی باشد یهتم به الشارع چرا نتوانیم به دلیل استصحاب تمسک کنیم و بگوئیم ما می گوئیم حکم واقعی نیست ان شاء الله، استصحاب نگفت رفع ظاهری می کنیم ما لایعلمون را، بلکه استصحاب می گوید بگو شرب تتن حرام نیست، یعنی این استصحاب با آن ظهور التزامی خطاب تکلیف که می گوید در شبهه قبل الفحص تکلیف مورد اهتمام است اصطکاک دارد، حالا یک وقت می گوئید تعارض می کنند، خوب تعارض کنند تساقط می کنند دیگر، تعارض می کنند چرا خطاب حکم واقعی ظهور التزامیش را مقدم کنیم بگوئیم ظهور التزای خطاب اجتنب عن التتن این است که یهتم المولا بحفظه فی الشبهة قبل الفحص، خوب این مفادش اهتمام مولاست، دلیل استصحاب هم مفادش نفی اهتمام است، و فرض این است که فرق می کند دلیل استصحاب با حدیث رفع، حدیث رفع نفی می کرد ملازمه را می گفت هر کجا که تکلیف واقعی هست ولی شما نمی دانید این ملازمه ندارد با اهتمام به حفظ او در فرض جهل، ما اگر از خارج هم می دانستیم و علم خارجی تقدیری داشتیم مثل حرمت قتل کافر حکمی است که علی تقدیر ثبوته مولا اهتمام به حفظ آن دارد در فرض جهل باز دیگر نمی توانستیم به حدیث رفع تمسک کنیم، اما به دلیل استصحاب چرا نتوانیم تمسک کنیم؟ و فرض این است که ظهور التزامی حکم واقعی مطلق است اعم از اینکه شبهه قبل الفحص باشد یا مقرون به علم اجمالی باشد یا معلوم بالتفصیل باشد، در همه اینها اهتمام مولا به حفظ هست، این ظهور التزامی است دیگر، این ظهور التزامی خطاب تکلیف مختص به شبهات بدویه قبل الفحص که نیست تا شما بگوئید این شد خطاب اخص، بلکه فرض این است که این اطلاقش می گیرد شبهه حکمیه قبل الفحص را، پس چرا مقدم کردیم، برای اینکه در برائت شما می گوئید به ارتکاز عقلائی و متشرعی ما علم پیدا می کنیم به ملازمه، ولو این علم به ملازمه علم تعبدی باشد ناشی از ظهور خطاب، خوب کلام در این است که شما در حدیث رفع بگوئید هر کجا ما علم به ملازمه داشتیم که اگر تکلیف واقعی در اینجا باشد یهتم به المولا دیگر به حدیث رفع نمی توانید تمسک کنید، چون حدیث رفع نفی ملازمه می کند شما علم دارید به ملازمه، البته این جای اشکال هست، شما اگر می فرمائید که خوب این اشکال در حدیث رفع هم هست که این علم علم وجدانی که نیست در شبهات حکمیه قبل الفحص، خوب این ظهور التزامی خطاب است، و فرض این است که ظهور التزامی خطاب مطلق هست اعم است از شبهه قبل الفحص و شبهه مقرونه به علم اجمالی و معلوم بالتفصیل، حالا ادعای آقای صدر این است که چون این ظهور خطاب تکلیف است و حدیث رفع هم که رافع تکلیف واقعی نیست پس با این ظهور هم استدام ندارد بلکه این ظهور مقدم است بر حدیث رفع، این ظهور چون مربوط است به خطاب تکلیف واقعی و اثبات ملازمه می کند بین تکلیف واقعی و اهتمام به آن در شبهه قبل الفحص حدیث رفع هم که نافی حکم واقعی و مدالیل التزامی حکم واقعی نیست، پس دیگر حدیث رفع جاری نیست با وجود آن ظهور التزامی در خطاب تکلیف واقعی، اما کلام در این است که این بیان ایشان ما شبهه مان این است که این بیان ایشان در مورد استصحاب جاری نمی شود، چون مفاد استصحاب نفی ملازمه نیست بلکه مفاد استصحاب نفی ملزوم است، می گوید تحریم شرب تتن قبلا نبود الآن هم نیست، این شبهه ای است که بیشتر روی آن تأمل می کنیم، ولی فعلا این شبهه به نظر ما هست، اگر مطلبی در این رابطه باشد فردا استدراک می کنیم.

وجه هشتم: این است که ولو حدیث رفع شامل شبهات حکمیه قبل الفحص می شود اما علم اجمالی به وجود تکالیف در شبهات حکمیه قبل الفحص این مانع از تمسک به اصل برائت است، چون علم اجمالی منجز است، یا علم اجمالی به وجود امارات معتبره در اطراف شبهه قبل الفحص این منجز است، ما علم اجمالی داریم که یک امارات معتبره ای داریم در شبهات حکمیه قبل الفحص دیگر چگونه تمسک کنیم به اصل برائت؟ چه بگوئیم این علم اجمالی به وجود امارات معتره در دائره شبهات قبل الفحص عقلا چون منجز هست مانع می شود از جریان برائت، یا نظر بحوث را بگوئیم که بگوئیم چون دلیل برائت شرعیه مقید هست به عدم اماره در معرض وصول، ما اگر علم اجمالی نداشتیم به وجود اماره در معرض وصول استصحاب موضوعی می کردیم، می گفتیم شرب تتن استصحاب می گوید اماره در معرض وصول بر حرمت آن نیست، اما وقتی علم اجمالی داشتیم به اینکه در اطراف شبهه قبل الفحص اماره در معرض وصول داریم خوب استصحاب عدم اماره در معرض وصول تعارض می کنند و تساقط می کنند.

توجه دارید این را عرض کنم کسانی مثل محقق عراقی تنها دلیلشان بر وجوب فحص همین وجوه هشتم هست، در رابطه با این وجه هشتم که وجه مهمی هست دو اشکال متقابل و متعاکس گرفته شده:

یک اشکال از طرف صاحب کفایه است، گفته این علم اجمالی اخص از مدعاست، چون بعد از مدتی که ما در شبهات قبل الفحص فحص بکنیم و پیدا کنیم امارات معتبره را به مقدار همان علم اجمالی، مثلا می دانستیم هزار اماره وجود دارد، حالا هزار اماره پیدا کردیم، دیگر بعد از آن علم اجمالی منحل می شود، فقیهی که سالها زحمت کشیده و عمده روایات را بررسی کرده دیگر علم اجمالی ندارد به این تکلیف جدید که از او سؤال می کنند، آیا زنی که حیضش تأخیر افتاده شک دارد که آبستن شده آیا می تواند داروئی بخورد که آن جنین احتمال سقط شود، خوب فقیه می گوید ما گشتیم در وسائل الشیعه به مقدار علم اجمالی به امارات در معرض وصول ما اماره پیدا کرده ایم، نسبت به این حکم شک بدوی است در وجود اماره در معرض وصول، ولی اگر بگردد پیدا می کند ها، اما این مسأله را نگشته چون مسأله جدید السؤالی است و حدیثش در این باب اسقاط جنین در دیات هم نیست بلکه در باب حیض است که روایت داریم که جاریه ای تأخیر انداخته حیضش را و مولای او خوف این دارد که جاریه آبستن شده باشد، آیا جائز است دوائی به او بدهد که او سقط بکند جنینش را، امام می فرماید نخیر جائز نیست، خوب آنی که فحص کرد پیدا کرد که هیچ، اما فقیهی که فحص نکرده از این حدیث ولو احتمال همچنین حدیثی می دهد چرا باید فحص کند؟ علم اجمالی او که قبلا زائل شده چون به مقدار تکلیف معلوم بالاجمال او اماره معتبره پیدا کرده است.

اشکال دوم مقابل این اشکال اول است، می گویند علم اجمالی اگر مطرح بشود در شبهات حکمیه بدویه خوب این با فحص از بین نمی رود، ما علم اجمالی داریم به تکالیفی در دائره شبهات، شما فحص بکنید علم اجمالیتان که از بین نمی رود، بلکه هنوز هم ممکن است بعضی از این اطراف علم اجمالی در شبهات بعد الفحص هم باشد، ممکن است برخی از تکالیف در آنجا باشد، علم اجمالی به وجود تکالیفی در شریعت همین بود که اخباریین گفتند موجب لزوم احتیاط است حتی بعد الفحص، چون واقعا ما یقین نداریم که برخی از اطراف این علم اجمالی در شبهات بعد الفحص نیست، ما همچنین علمی نداریم.

جواب المحقق النائینی عن الاشکال الاول

در رابطه با اشکال اول که صاحب کفایه مطرح کرده محقق نائینی جواب داده، فرموده که علم اجمالی اگر عنوان داشته باشد این علم اجمالی با ظفر به یک مقدار از تکالیف منحل نمی شود، جناب صاحب کفایه! ما علم اجمالی داریم به وجود تکالیف در ضمن امارات معتبره و روایات معتبره در کتب شیعه، وقتی عنوان دادید شما به علم اجمالی این مثل این می ماند که شخصی علم اجمالی دارد به مقداری از بدهکاری که در دفتر ثبت شده، چند ورق از این دفتر را مطالعه کرد گفته بقیه را مطالعه نمی کنم شاید بقیه اش اصلا مربوط به بدهکاری من نباشد بلکه مربوط به طلبهای من باشد، می گوئیم چرا دیگر مطالعه نمی کنی، می گوید چون ما بیش از این علم نداشتیم به دین، ما بیشتر از ده مورد علم نداشتیم به دین ده مورد را هم پیدا کردم، دفتر را می بندد یا می اندازد در آبی چیزی تا خیالش راحت شود، محقق نائینی می گوید این درست نیست، علم اجمالی شما عنوان داشت که علم به دیون مسجله فی الدفتر بود، تا کل دفتر را نبینی نمی توانی از این علم اجمالی خلاص بشوی، در فقه هم همین است، ما علم اجمالی داریم به وجود تکالیفی در ضمن روایات در کتب شیعه، باید کل این روایات را ببینیم، ما علم اجمالی داریم به وجود تکالیفی در روایات معتبره کتب شیعه، نمی شود بخشی از این کتاب وسائل را مطالعه کنیم بگوئیم دیگر علم اجمالی مان تمام شد والسلام.

اقول: این فرمایش محقق نایئنی نا تمام است، چون اولا: لازمه ای دارد که بعید است ایشان ملتزم باشد، و آن این است که اگر دفتر اتفاقا گم شد، بعد از اینکه آن ده مورد را دیدیم گفتیم بقیه اش را فردا می بینیم، اتفاقا فردا رفتیم شراغ دفتر دیدیم دفتر را نزدیک ایام عید بوده می خواسته اند خانه را تمیز کنند ریخته اند بیرون و نظافت گر محله برده، طبق بیان شما باید کل دارائی مان را احتیاطا بدهیم بابت احتیاط، چون اگر دفتر بود می دیدیم حالا بیست مورد دیگر هم بدهکار بودیم یا کمتر و بیشتر، حالا باید احتیاط کنیم دیگر، ایشان بعید است ملتزم بشود، فوقش می گفت فحص بکنید از دفتر حالا طبق سیره عقلائیه و امثال آن، اما این بیانی که ایشان آورد یعنی وجوب احتیاط بخاطر علم اجمالی، و این علم اجمالی منحل نیست مگر اینکه دفتر را بینید، ما هم دیگر نمی توانیم دفتر را ببینیم.

و ثانیا: وقتی آن علم اجمالی عنوان دار خودش مردد است بین اقل و اکثر، مقدار دیون مسجله در دفتر خودش مردد است بین اقل و اکثر که نمی دانم این مقدار دیون ده مورد است یا بیست مورد، خوب انحلال حقیقی پیدا می کند علم اجمالی، انحلالش هم حقیقی است، خوب من ده مورد را پیدا کردم بیشتر از ده مورد علم ندارم، ظفر به روایات معتبره در وسائل الشیعه هم همین است دیگر که مردد بین اقل و اکثر است، علم اجمالی عنوان دارد که الروایات المعتبرة المسجلة فی کتاب وسائل الشیعة اما خودش مردد بین اقل و اکثر است، ما از اول علم اجمالی مان بیش از این مقدار نیست که مثلا هزار راویات معتبره در معرض وصول داریم، بیشتر از این علم اجمالی نداریم، نسبت به مازاد شک بدوی داریم، هزار روایت معتبره هم پیدا کردیم دیگر تمام شد ورفت.

پس اشکال صاحب کفایه تمام است، ولی مصداق خارجی کم دارد، برای اینکه برای مصداق خارجی اش یک مثال زدیم که بحث شک در حمل بود، معمولا اینطور نیست که فقیه علم اجمالیش منحل بشود مگر اینکه کل ابواب فقه را بررسی کند، فقهاء معمولا یک کتاب دو کتاب سه کتاب از فقه را درس می گویند بررسی می کنند اما ابواب دیگر را هنوز ندیده اند، کتاب قصاص را بعضی از فقهاء ما اصلا می گفتند ما ندیده ایم، ابواب قضاء و ابواب دیات مثلا، اینکه علم اجمالی را منحل نمی کند، بله اگر کل ابواب فقه را یک فحص متعارفی کرده باشد نسبت به مازاد علم اجمالی منحل است، یعنی اقل مراتب فحص را بکند این هم یک فقیهی می خواهد که در کل ابواب فقه کار کرده باشد، پس علم اجمالی معمولا منحل نمی شود مگر برای فقیهی که مسلط باشد به ابواب و روایات فقه، بعد یک موردی پیش می آید می گوید شاید در این مورد دیگر ما حدیثی نداشته باشیم، او می شود شبهه بدویه قبل الفحص.

پس این اشکال صاحب کفایه وارد است ولی عملا علم اجمالی برای فقهاء منحل نمی شود.

اما اشکال دوم ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 06/02/94

جلسه 1157

راجع به وجه هفتم که در بحوث ذکر شده بود ما توضیحی بدهیم، در بحوث طبق آنچه که ما تقریب کردیم گفته شد دلیل خطاب تکلیف یک ظهور التزامی دارد و آن این است که مولا در شبهه قبل الفحص اهتمام دارد به حفظ واقع، این ظهور التزامی ناشی است از ارتکاز عقلائی و متشرعی که در شبهه قبل الفحص مولا راضی به ترک احتیاط نیست، این ظهور التزامی ظهور خطاب واقعی است که دلیل برائت در مقام نفی آن نیست، دلیل برائت که اصطکاک ندارد با مفاد خطاب تکلیف واقعی، و لذا ما احتمال می دهیم که در این شبهه قبل الفحص مولا واقعا مثلا حرام کرده شرب تتن را و اماره در حرمت شرب تتن هم در معرض وصول هست، احتمال این مطلب یعنی احتمال اهتمام مولا به واقع علی تقدیر وجوده، یعنی با این ظهور التزامی ما می گوئیم اگر واقعا دلیل داشته باشیم بر حرمت شرب تتن اماره داریم که مولا اهتمام دارد به حفظ این واقع، یعنی اماره داریم بر ملازمه بین تکلیف واقعی و اهتمام به آن در فرض شک قبل الفحص، دلیل برائت هم که رافع این مفاد خطاب تکلیف واقعی نیست که با تمسک به دلیل برائت بخواهیم نفی کنیم مفاد این تکلیف واقعی را، و لذا نمی توانیم تمسک کنیم به دلیل برائت برای نفی این ملازمه بین ثبوت حرمت شرب تتن واقعا و اهتمام به آن علی تقدیر وجوده

اقول: ما دو اشکال بر این مطلب داریم:

اشکال اول: مطلبی است که سابقا هم عرض می کردیم که این ارتکازهای عقلائی و متشرعی تا لازم بیّن بالمعنی الاخص نباشد ظهور ساز نیست، مگر هر ارتکاز عقلائی ظهور برای خطاب درست کند که بگویند مولا به صدد تفهیم این مطلب بود، ارتکاز در شبهات بدویه قبل الفحص و در شبهات مقرونه به علم اجمالی بر لزوم احتیاط است، اما این ربطی ندارد به مفاد خطاب تکلیف واقعی، مفاد خطاب تکلیف واقعی بیان حکم واقعی است، یا مثلا ارتکاز بر جریان قاعده اشتغال در موارد شک در امتثال هست، الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، ولی این ارتکاز ظهور نمی دهد به خطاب صل مثلا که بگوید و یجب الاحراز الاتیان بالصلاة، این حکم عقل و عقلاء است، لازم بیّن بالمعنی الاخص نیست که التفات به ملزوم کافی باشد برای التفات به لازم، نخیر لازم بیّن بالمعنی الاخص نیست، بلکه یا لازم بیّن بالمعنی الاعم است یا اصلا لازم غیر بیّن است، آنی که ظهور ساز است به اعتراف خود بحوث در بحث تبعیت دلالت التزامیه نسبت دلالت مطابقیه در حجیت که در بحث تعارض مطرح است تنها لازم بیّن بالمعنی الاخص ظهور ساز است، و اینجا اینطور نیست، اینطور نیست که تا مولا بگوید یحرم شرب التتن التفات به این حکم سبب التفات به وجوب احتیاط در شبهه قبل الفحص یا سبب التفات به وجوب احتیاط در شبهه مقرون به علم اجمالی بشود، ولذا اگر کسی احتیاط نکند نمی گویند مولا وقتی گفت یحرم شرب التتن به تو فهماند که باید احتیاط کنی در شبهه قبل الفحص و در شبهه مقرون به علم اجمالی، دستور به احتیاط را به تو فهماند ولی تو گوش به حرف مولا ندادی، هیچ عرفی این را نمی گوید، وقتی ظهور نشد و این ارتکاز عقلائی ب رلزوم احتیاط در شبهه قبل الفحص به حد ظهور خطاب نرسید دیگر ما باید علم پیدا کنیم به امضاء این ارتکاز، دیگر با ظهور خطاب نمی توان آن را امضاء کرد.

اشکال دوم: برفرض خطاب تکلیف ظهور التزامی داشته باشد در بیان اهتمام به آن در شک قبل الفحص، اما این ظهور التزامی غیر از ظهور مطابقی خطاب تکلیف است، این ظهور التزامی است در حکم ظاهری، دیگر بهتر از ظهور مطابقی امر به احتیاط که نیست، آقا خطاب می گوید یجب الاحتیاط شما با دلیل برائت نسبت سنجی می کنید ببینید نسبت چه نسبتی است تباین است یا عموم من وجه است یا عموم و خصوص مطلق است، خوب خطابی که به مدلول مطابقی اش می گوید یجب الاحتیاط دارد ابراز می کند اهتمام به واقع را علی تقدیر وجوده، معنای یجب الاحتیاط این است دیگر، یجب الاحتیاط یعنی بین ثبوت حکم واقعی و اهتمام به آن در فرض شک ملازمه است، به قول خود بحوث امر به احتیاط روحش ابراز اهتمام است به تکلیف واقعی در حال شک علی تقدیر ثبوت این تکلیف واقعا، یعنی مفاد امر به احتیاط بیان ملازمه است که ان کان التکلیف ثابتا واقعا فیهتم به المولا فی حال الشک، چرا حدیث رفع و دلیل برائت با این امر به احتیاط تعارض نکنند؟ حالا این امر به احتیاط ظهور مطابقی باشد یا ظهور التزامی خطاب تکلیف باشد چه فرق می کند، شما ادعایتان این است که خطاب یحرم شرب التتن یک ظهور التزامی دارد، خوب این ظهور التزامی نسبتش با حدیث رفع عموم من وجه است، عموم و خصوص مطلق که نیست، این ظهور التزامی نص که نیست در احتیاط در شبهه قبل الفحص، اطلاق دارد هم شبهه قبل الفحص را می گیرد و هم شبهه مقرون به علم اجمالی را می گیرد، و لذا اگر یک دلیلی بیاید به صراحت بگوید در شبهه بدویه قبل الفحص در این حکم احتیاط لازم نیست، تعارض النصین که نمی شود که، بلکه می شود تخصیص یک ظهور اطلاقی، ظهور اطلاقی یحرم شرب التتن می گوید اهتمام دارد مولا به حفظ این تکلیف در مورد شبهه بدویه قبل الفحص یا در شبهه مقرونه به علم اجمالی، فرض این است که این ملازمه قطع آور نیست ظهور ساز است، ظهور که شد اینطور نیست که ما تک تک افراد این ظهور را حساب کنیم بگوئیم این حصه از ظهور اخص مطلق است از دلیل برائت، این حصه از ظهور عبارت است از ظهور در احتیاط در شبهه بدویه قبل الفحص، خوب این حصه از ظهور می شود ظهور تضمنی، و ما در نسبت سنجی باید کلی ظهور را در نظر بگیریم نه حصه ظهور را، و الا هر خطاب عامی به این نحو می شود معارض بشود با خطاب خاص، چون خطاب اکرم کل عالم به تعداد افراد عالم ظهور دارد ولی ظهور عمومی و اطلاقی است، خوب ظهور اطلاقی یحرم شرب التتن این است که المولا یهتم بحفظه فی غیر الشبهة البدویة بعد الفحص، خوب این نسبتش با حدیث رفع عموم من وجه است، چون حدیث رفع به اعتراف خود بحوث شامل شبهه مقرونه به علم اجمالی نمی شود و انصراف دارد از اطراف علم اجمالی، بلکه شامل شبهه بدویه بعد الفحص و همینطور شامل شبهه بدویه قبل الفحص می شود با قطع نظر از آن انصرافی که قبلا ادعا شد، نسبت می شود عموم من وجه، کی می گوید حدیث رفع بر مدلول التزامی خطاب تکلیف واقعی هیچ تعرضی ندارد، نه، این حکم ظاهری ترخیصی است و ظهور التزامی خطاب تکلیف واقعی حکم ظاهری الزامی است در عرض واحد تعارض و تساقط می کنند، این اشکال ما هست.

اما آنچه که دیروز عرض کردیم که بین حدیث رفع و استصحاب فرق گذاشتیم که گفتیم حدیث رفع چون نفی ملازمه می کند یعنی نفی می کند ملازمه را بین ثبوت تکلیف واقعا و اهتمام به آن در حال شک، ولذا اگر از خارج علم پیدا کنیم به ملازمه بدانیم این تکلیف تکلیفی است که اگر ثابت باشد واقعا ملازمه دارد با اهتمام به آن در حال شک دیگر نمی توانیم به حدیث رفع تمسک کنیم، که این مطلب درستی است، ما گفتیم این فرق می کند با استصحاب، دلیل استصحاب نفی ملزوم می کند نه نفی ملازمه، می گوید تحریم شرب تتن بگو نیست، نتیجه اش و روحش و غرضش البته نفی اهتمام به تحریم شرب تتن هست، ولی لسانش نفی خود تحریم شرب تتن است نه نفی ملازمه بین ثبوت تحریم و اهتمام به آن در حال شک.

انصاف این است که این اشکال ما عرفی نیست، چون وقتی استصحاب حکم ظاهری هست اصلا عرفا سوق داده شده برای تفهیم همین مطلب که اگر واقعا تحریم شرب تتن ثابت باشد لایهتم المولا بحفظه فی حال الاستصحاب، لسان موقعی مهم است که عرف از خطاب آن لبّ را نفهمد، عرف از خطاب از خطاب حکم ظاهری لبّش را درک می کند، لبّش نفی اهتمام است به تکلیف واقعی علی تقدیر ثبوته، و لذا استصحاب هم مثل برائت است.

و لکن آن دو اشکال هم در برائت می آید و هم در استصحاب.

این توضیح را راجع به وجه هفتم که در بحوث ذکر شده لازم بود عرض کنیم.

راجع به وجه هشتم عرض کردیم که از جمله کسانی که تنها به این وجه هشتم اکتفاء کرده اند برای استدلال به وجوب فحص محقق عراقی است، گفته اند علم اجمالی داریم به وجود تکالیف در دائره شبهات قبل الفحص، و این علم اجمالی مانع از تمسک به اصل برائت است.

دو اعتراض به این بیان شده بود، اعتراض اول از صاحب کفایه بود که فرمود با ظفر به مقدار معلوم بالاجمال دیگر علم اجمالی منحل می شود و بعد از آن دیگر می شود شبهه بدویه، ما مثلا می دانیم در شرع هزار تکلیف است خوب هزار اماره معتبره پیدا کردیم، اصلا ممکن است ما وجدانا علم پیدا کنیم به هزار تکلیف که انحلال علم اجمالی می شود انحلال حقیقی، حالا اگر علم وجدان یهم نداشته باشیم به هزار تکلیف در آن اماراتی که پیدا کردیم بالاخره انحلال تعبدی که هست، هزار اماره معتبره پیدا کردیم لذا لا اقل آن علم اجمالی ما انحلال تعبدی پیدا می کند.

عرض کردیم این اشکال وارد است، و لکن ما باید در کل ابواب فقه فی الجمله فحص کنیم، اینطور نیست که ابواب عبادات را فحص کنیم بگوئیم هزار تکلیف در این دائره پیدا کردیم، چون ما علم اجمالی مان به این است که بخشی از این تکالیف در دائره غیر عبادات است، در دائره معاملات در دائره جزائیات و نحو ذلک هست، و لذا باید این ابواب فقه را اجمالا بررسی کنیم، حالا بعض مسائل جدید که پیش می آید بگوئیم ما علم نداریم که زائد بر آنچه که پیدا کردیم از امارات معتبره تکلیفی وجود دارد.

اعتراض دوم این بود که آقا علم اجمالی ما به وجود تکالیف بود در مجموع شبهات نه خصوص شبهات بدویه قبل الفحص، و این علم اجمالی اقتضاء می کند که ما در مجموع شبهات احتیاط کنیم، و این نقض غرض است، چون ما می خواستیم برائت جاری کنیم در شبهات بدویه بعد الفحص.

جوابی که از این اعتراض دوم داده اند، یک جواب از مشهور است که گفته اند ما یک علم اجمالی کبیر داریم که علم به وجود تکالیف است در مجموع شبهات، ولی یک علم اجمالی صغیر داریم و هو العلم بوجود التکالیف در بین امارات معتبره در معرض وصول، خوب این علم اجمالی صغیر منحل می کند علم اجمالی کبیر را، ما علم اجمالی داریم به وجود تکالیفی در ضمن امارات معتبره در معرض وصول، می گردیم امارات معتبره معرض وصول را پیدا می کنیم عمل می کنیم، مثل این می ماند که ما یک علم اجمالی داشتیم که گله گوسفند که صد تا هستند پنجاه تا سیاه هستند و پنچاه تا سفید، پنج تا گوسفند جلال و نحوه در بین اینها هست، بعد یک علم اجمالی صغیر پیدا کردیم که در آن پنجاه تا گوسفند سیاه پنج تا گوسفند جلال هست، دیگر چه لزومی دارد که ما از گوسفندهای سفید اجتناب کنیم؟ این نظر مشهور است.

اقول: ما قبلا عرض کردیم که این بیان تمام نیست، زیرا ما تنها یک علم اجمالی صغیر نداریم، بلکه دو علم اجمالی صغیر داریم: یکی: علم اجمالی به وجود تکالیف در ضمن امارات معتبره القابلة للوصول، دوم: علم اجمالی به وجود تکالیف در ضمن امارات غیر معتره مثل شهرت و اجماع منقول و خبر ضعیف، آیا انصافا شما علم اجمالی ندارید به وجود تکالیفی در ضمن این امارات غیر معتبره، احتمال نیست که همه اش دروغ باشد، یعنی این اجماعهای منقول شهرتها و خبرهای ضعیف احتمال نیست که همه اش کذب باشد، این با حساب احتمالات جور در نمی آید، نسبت بین این دو علم اجمالی صغیر عموم من وجه است، (و بحث ما در امارت مثبته تکلیف است ما در این رابطه علم اجمالی صغیر داریم)، نسبت بین امارات معتبره و امارات غیر معتبره عموم من وجه است، اگر هزار اماره معتبره داریم و هزار اماره غیر معتبره در پانصد تا اینها مشترکند.

ممکن است شما بگوئید آقا مشکل حل شد دیگر، درست است که ما می دانیم در ضمن امارات غیر معتبره هم تکالیفی هست اما شاید تکالیف در آن مورد اجتماع باشد یعنی همان پانصد تا مورد اجتماع که هم اماره معتبره بر او هست هم اماره غیر معتبره، ما علم نداریم که در آن پانصد تا مورد افتراق از امارات غیر معتبره تکلیف هست.

می گوئیم قبول ما علم نداریم که در مورد افتراق امارات غیر معتبره تکلیف باشد شاید همه اش دروغ باشد، لا اقل آنی که مربوط به مکلف واحد هست وظائف او مشخص است، همه روایات غیر معتبره که راجع به مکلف واحد نیست، بعضی اش راجع به مرد و بعضی راجع به زن است، مرد می گوید من علم اجمالی ندارم زن هم می گوید من علم اجمالی ندارم و تمام می شود، اما عرض ما این است که چرا شما مورد افتراق امارات غیر معتبره را جدا حساب می کنید، چرا مورد افتراق امارات معتبره را جدا حساب نمی کنید ولی مورد افتراق امارات غیر معتبره را جداگانه حساب می کنید، وجهش چیست؟ بینکم و بین وجدانکم حساب کنید اگر یک عدد از این امارات معتبره را بردارید، آن مقدار تکلیف معلوم بالاجمال که مثلا پانصد تکلیف هست در ضمن این هزار اماره معتبره اگر یکی از این امارات معتبره را برداشتیم گذاشتیم کنار آیا باز هم می گوئیم علم داریم که در نهصد و نود و نه تای بقیه پانصد تا تکلیف هست؟ از کجا؟ شاید همان اماره معتبره را که گذاشتیم کنار تکلیف پانصدمی در او بود، احتمالش را قطعا می دهیم، حال آن یک اماره معتبره را گذاشتیم کنار دیگر در آن نهصد و نود و نه اماره معتبره دیگر علم به وجود پانصد تا تکلیف نداریم، می آییم جایگزین می کنیم پانصد تا اماره غیر معتبره جای آن یک اماره معتبره می گذاریم، آیا علم پیدا نمی کنیم به وجود پانصد تا تکلیف در این مجموعه جدید مرکب از نهصد و نود و نه تا اماره معتبره بعلاوه پانصد تا اماره غیر معتبره؟ آیا پانصد تا اماره غیر معتبره کاشفیتش به حساب احتمالات به اندازه یک اماره معتره نیست؟ این ادعا را اگر کسی مطرح کند که ما آن یک اماره معتبره را که برداشتیم پانصد تا اماره غیر عتبره هم که جایش گذاشتیم آن یک اماره معتبره مثل موت عالم است که اذا مات العالم الفقیه ثلم فی الاسلام ثلمة لایسدها شئ، آن اماره واحده معتبره موتش ثلمة که لایسدها پانصد تا اماره غیر معتبره، این خلاف وجدان نیست؟ پلنصد تا اماره غیر معتبره ای که مورد افتراق هستند مطابق با امارات معتبره نیستند جایگزین یک اماره معتبره کردیم که فرض کنیم آن اماره معتبره هم مورد افتراق باشد یعنی اماره معتبره ای است که اماره غیر معتبره ای مطابقش نیست، آن اماره معتبره ای که مطابق با شهرت و اجماع منقول نیست، گفتیم این یکی را بردار جایش پانصد تا اماره غیر معتبره از آن مورد افتراق امارات غیر معتبره بگذار، واقعا شما آن پانصد تا اماره غیر معتبره را می گوئید ارزشش به اندازه یک اماره معتبره که شهرت و اجماع منقول بر طبق آن نیست نمی باشد؟ وقتی شد و پذیرفتید دیگر تمام شد و دیگر ادعای انحلال علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر در دائره امارات معتبره می شود بلا وجه، چون فرض این است که ما یک علم اجمالی هم در دائره امارات غیر معتبره داریم که اگر آن مورد افتراق امارات غیر معتبره را جایگزین کنیم بجای مورد افتراق در یک اماره معتبره خوب علم اجمالی صغیری دیگری تشکیل می شود، چون اگر آن پانصد تا اماره غیر معتبره نبود آنها را نمی آوردیم و یک اماره معتبره آن هم از مورد افتراق که مطابق با اماره غیر معتیره نیست مثلا بر می داشتیم علم اجمالی ما به وجود مثلا پانصد تا تکلیف در بین این نهصد و نود و نه اماره معتبره کم می شد دیگر می شد چهارصد و نود ونه، چون احتمال می دهیم که یک تکلیف با آن اماره معتبره واحده رفت، و لکن بعد از اینکه این پانصد اماره غیر معتبره را جای آن اماره معتبره واحده گذاشتیم باز هم علم اجمالی ما برگشت به وجود پانصد تا تکلیف در ضمن این نهصد و نود و نه اماره معتبره به ضمیمه آن پانصد تا اماره غیر معتبره که مورد افتراق بود، و این باعث می شود که انحلال حقیقی علم اجمالی کبیر به واسطه علم اجمالی صغیر در دائره امارات معتبره فی معرض الوصول بشود خلاف برهان و خلاف وجدان (اما انحلال حکمی بحث دیگری است که به او هم خواهیم رسید).

جواب دوم از این اعتراض این است که گفته می شود که ما دلیل برائتمان چون مقید هست به عدم اماره در معرض وصول، ما نمی توانستیم ابتدائا به دلیل اماره تمسک کنیم چون می شد شبهه مصداقیه مخصص، وقتی رفتیم گشتیم دیدیم در این شبهه الف اماره در معرض وصول داریم می فهمیم که مورد تخصیص دلیل برائت است، در شبهه دوم اماره در معرض وصول نداریم کشف می کنیم پس دلیل برائت در او تخصیص نخورده چون اماره در معرض وصول نداریم، و لذا بعد از ظفر به امارات معتبره در معرض وصول ما کشف می کنیم که آن شبهاتی که مقرون به اماره در معرض وصول نبوده برائت داشته و مخصص نداشته دلیل برائت در آنها، و ما انحلال حکمی درست می کنیم با کشف جریان برائت در آن شبهاتی که فحص کردیم اماره در معرض وصول نداشت، یعنی کشف کردیم مخصص نداشت دلیل برائت، جاری بود دلیل برائت کشف کردیم که مخصص هم نداشت، اما در شبهات مقرونه به اماره در معرض وصول بعد از ظفر به این امارات می فهمیم که برائت در اینها مخصص داشته، تأمل بفرمائید در این بیان که در بحوث هست ان شاء الله تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 07/02/94

جلسه 1158

بحث راجع به وجوب فحص در شبهات حکمیه بود، رسیده بودیم به وجه هشتم که استدلال شده بود به منجزیت علم اجمالی به وجود امارات در معرض وصول.

در اعتراض به این وجه گفته شد که علم اجمالی به وجود تکالیف در شریعت انحلال حقیقی پیدا نمی کند به علم اجمالی صغیر به وجود تکالیف در ضمن امارات معتبره در معرض وصول، چون یک علم اجمالی صغیر دیگر داریم به وجود تکالیف در ضمن امارات غیر معتبره، مثل اجماع منقول، شهرت، خبر ضعیف و نحو ذلک.

در بحوث مطرح کردند که ما ولو انحلال حقیقی را قبول نداریم اما انحلال حکمی را ادعا می کنیم با این بیان، گفتند طبق مبنای ما برائت شرعیه از تکلیف مشکوک با حجیت اماره در معرض وصول تنافی دارد، ولو این اماره در معرض وصول به ما بالفعل واصل نشده اما فی علم الله که هست، حجیت این اماره در معرض وصول مانع هست از جریان برائت از تکلیف، ما وقتی علم اجمالی داشتیم در شبهات بدویه قبل الفحص که برخی از این شبهات مورد اماره در معرض وصول است، پس علم پیدا می کنیم اجمالا که در این موارد که اماره در معرض وصول هست برائت جاری نیست، می شود اشتباه حجت به لاحجت، یعنی فی علم الله شبهاتی که اماره در معرض وصول ندارند برائت در موردشان جعل شده، آن شبهاتی که اماره در معرض وصول دارند برائت در حقشان جعل نشده، و این ها با هم مشتبه شده اند، ما که فحص کردیم دیدیم که در شبهه الف اماره در معرض وصول هست ولی در شبهه ب اماره در معرض وصول نیست رفع اشتباه می شود، می فهمیم شبهه الف برائت نداشت وشبهه ب برائت داشت، و این برائت از ابتداء جعل شده بود در شبهه ب، چون اماره در معرض وصولی نبود در شبهه ب.

البته این وجه که مشکل شبهات بدویه بعد الفحص را حل می کند با کشف جریان برائت در آن مبتنی بر مسلک اقتضاء است که قائل است که اصل بلامعارض علم اجمالی را حکما منحل می کند، اما مسلک علیت که قائل به جریان اصل بلامعارض در بعض اطراف علم اجمالی نیست مواجه می شود با اشکال، ولی مهم نیست، ما مسلك اقتضاء را قائلیم و مشکل را به این نحو حل می کنیم.

اشکال به کلام بحوث

اقول: این مطلب به نظر ما ناتمام است، اولا: ما عرض کردیم دلیل بر حجیت اماره غیر واصل بالفعل ما نداریم، به چه دلیل؟ اماره ای که بالفعل به ما واصل نیست مصداق جاءنا خبرٌ و قال لنا الثقة و ادَّی الینا الثقة نیست، به چه دلیل حجت باشد، (فرض این است که ما هنوز وجوب احتیاط در شبهات بدویه قبل الفحص را اثبات نکرده ایم)، اینکه عمده دلیل حجیت خبر ثقه است یکی بناء عقلاء است که ادعا کرده اند واقعا مشکوک است بناء عقلاء بر حجیت خبر غیر واصل، و دیگری صحیحه حمیری است ما قال لک فعنِّی یقول و ما ادی الیک عنی فعنِّی یؤدّی این هم صادق نیست بر اماره قبل از وصول.

پس ما معتقدیم که اماره ای که واصل نیست رافع موضوع برائت شرعیه نیست.

بله چون ما علم اجمالی داریم به وجود اماره در معرض وصول، این علم اجمالی به اماره در معرض وصول مثل علم اجمالی وجدانی است به تکلیف و موجب تعارض اصل برائت می شود در اطراف، این اشتباه حجت به لاحجت نیست بلکه این تعارض الحجج است، اصل برائت در شبهه الف موضوع دارد و اصل برائت در شبهه ب هم موضوع دارد، منتهی علم داریم اجمالا به وجود یک اماره ای در معرض وصول، یا حتی اگر علم اجمالی داشتیم به وجود یک اماره ای که در معرض وصول نیست در یکی از این دو شبهه، اماره ای که ضایع شده است تلف شده است، این علم اجمالی باعث تعارض اصل برائت می شود در این دو طرف، اصول تعارض و تساقط می کنند و این علم اجمالی منجز هست، این علم اجمالی هم که در همه شبهات بود این علم اجمالی می شود منجز.

{جواب سؤال: به مقداری که علم اجمالی داریم که وصول اجمالی دارد وصول تفصیلی ندارد، و به مقدار وصول اجمالی حجت است ولو قابل وصول تفصیلی هم نباشد چون تلف شده است آن کتابی که این اماره در آن هست، به مقدار وصول اجمالی منجز واقع هست بر وزان علم اجمالی، یعنی این موجب تعارض اصل برائت می شود در اطراف، اصل برائت که در اطراف تعارض کرد دیگر چه طور کهما می خواهیم بعد که یک شبهه دیدیم اماره در معرض وصول ندارد مثلا شبهه ب، بگوئیم اصل برائت در او جاری می شود، خوب این اصل برائت در او تعارض کرد با اصل برائت در شبهه الف و بقیه شبهات}.

ولذا به نظر ما در این مسأله مسلک بحوث با مسلک مشهور نتیجه اش یکی است، مسلک بحوث این است که اگر اماره در معرض وصول حجت باشد مانع است از جریان برائت شرعیه فی علم الله، و لکن عرض کردیم دلیل نداریم بر حجیت اماره در معرض وصول، قدر متیقن از حجیت حجیت اماره واصل بالفعل است، و لذا عملا می شود مثل مسلک مشهور، مسلک مشهور این بود که ولو اماره در معرض وصول حجت انشائیه باشد اطلاق دلیل بگوید خبر الثقة حجة، اما تا واصل نشود منجز نیست، و اگر واصل اجمالی بشود به مقدار وصول اجمالی منجز است یعنی بر وزان علم اجمالی منجز است، که طبعا نتیجه اش این می شود که این اماره واصله بالاجمال موجب تعارض اصل برائت در اطراف می شود همانطور که علم اجمالی این طور بود، نه اینکه موجب بشود که اشتباه حجت به لاحجت بشود، که آنی که اماره در معرض وصول ندارد واقعا برائت داشته باشد و آنی که اماره در معرض وصول دارد حالا چون وصول اجمالی شده بگوئیم آن شبهه ای که اماره در معرض وصول دارد و وصول اجمالی هم شده او برائت ندارد، نخیر، فرض این است که وصول اجمالی است و وصول اجمالی مثل علم اجمالی است، علم اجمالی که موجب تعارض اصول بود بیش از این نبود، اصول تعارض و تساقط می کردند، ولو یک شبهه فی علم الله شبهه ای باشد که اماره در معرض وصول دارد و یک شبهه شبهه ای باشد که اماره در معرض وصول ندارد، بعد از اینکه علم اجمالی به تکلیف انحلال حقیقی نداشت نوبت به انحلال حکمی رسید اشکال ما این است که اصل بلامعارض نداریم، اصل برائت ها در اطراف تعارض و تساقط کرد.

اقول: ما به نظر خودمان بعد از ظفر به اماره معتبره انحلال علم اجمالی نه انحلال حقیقی است و نه انحلال حکمی، بلکه انحلال تعبدی عقلائی است، یعنیچه؟ یعنی این اشکالی که ما کردیم به بحوث طبق مسلک خودش بود، مسلک ایشان چیست؟ مسلک ایشان این بود که می گوید اگر شما علم اجمالی داشتید یکی از این دو فعل حرام است، فردا اماره قائم شد که فعل الف حرام است باید از فعل ب هم اجتناب کنید، زیرا این اماره متأخره که وجودش متأخر است نه اینکه از دیروز که علم اجمالی پیدا کردید به حرمت احد الفعلین اماره به حرمت فعل الف بود در معرض وصول، نه در آنجا می گوید اماره در معرض وصول کشف می کند این فعل الف برائت از حرمت نداشت، مثال را عوض کردیم که ایشان هم قبول کند، امروز اماره در معرض وصول اصلا موجود شد، دیروز که علم اجمالی به حرمت احدهما داشتیم اماره فی علم الله نبود، امروز اماره آمد که فعل الف حرام است، ایشان می گوید باید از فعل ب اجتناب کنید، می گوید چه کنم این علم اجمالی به حرمت احد الفعلین که منحل نشد حقیقةً با این اماره تعبدیه تفصیلیه، انحلال حکمی هم در صورتی است که ما اصل بلامعارض جاری کنیم در یک طرف، در حالی که اینجا ما اصل بلامعارض نداریم، چون برائت از حرمت فعل ب بعد از قیام اماره بر حرمت فعل الف تعارض می کند با برائتی که از حرمت فعل الف دیروز قبل از قیام اماره موضوع داشت، تعارضا تساقطا، اصل بلامعارض نداریم.

در ما نحن فیه بحوث از همین نکته استفاده کرده برای انحلال حکمی، گفته اماره در معرض وصول مقارن با حدوث علم اجمالی به تکلیف در بعض اطراف داشتیم و او مانع بود فی علم الله از جریان برائت در آن اطراف، و لذا اصل برائت در اطراف دیگر که اماره فی معرض الوصول ندارد جاری بود بلامعارض، ایشان این را می گویند، ولی عرض کردیم این درست نیست، فعلا اشکال اول ما این بود که اماره در معرض وصول دلیل بر حجیتش نداریم، بود و نبودش یکی است، اما ما می گوئیم قیام طریق عقلائی معتبر ولو در زمان متأخر از نظر عقلاء سبب انحلال علم اجمالی است، عقلاء معامله علم اجمالی منحل می کند با این علم اجمالی که ولو در زمان متأخر یک طریق معتبر عقلائی پیدا کردیم بر ثبوت تکلیف در فعل الف، می گویند معلوم شد دیگر، علم به معنای اعم نه به معنای قطع، طریق معتبر را عرف به معنای علم می بیند، عرف این جور حساب می کند، می گوید ما دیگر فهمیدیم، ما که دیروز علم داشتیم یا فعل الف حرام است یا فعل ب، ظاهر این خطاب که از شارع صادر شده این است که فعل الف حرام است، تمام شد و رفت، دیگر چرا از فعل ب اجتناب کنم، هر چی می گوئید آقا ظهور است و خطاب ظهورش که قطع آور نیست بلکه حجت تعبدیه است، عقلاء که این حرفها حالی شان نمی شود، می گویند ظهور کلام مولا این است که فعل الف حرام است، دیگر از تحیر بیرون آمدیم، تاحالا متحیر بودیم فعل الف حرام است یا فعل ب دیگر از تحیر بیرون آمدیم فهمیدیم فعل الف حرام است، پس نسبت به حرمت فعل ب رفع ما لایعلمون، الآن بعد از ظفر به اماره در معرض وصول در شبهه الف برائت از حرمت شبهه ب جاری می شود بلامعارض.

و لذا به نظر ما جواب صحیح از اعتراض دوم قبول انحلال عقلائی علم اجمالی است به اماره معتبره تفصیلیه ولو در زمان متأخر این اماره قائم بشود.

ثانیا: اشکال دوم به بحوث این است که ما از تمام آنچه که در اشکال اول گفتیم صرف نظر می کنیم، در بست مطالب بحوث را می پذیریم به شکل سلمنا، اما آقا برائت از حرمت شبهه ب که شما می گفتید کشف شد که این برائت فی علم الله جاری بود چون شبهه ب اماره در معرض وصول نداشت، خوب قبول، تعارض نمی کند با برائت از حرمت شبهه الف، چرا؟ چون شما فرمودید و ما هم به شکل سلمنا پذیرفتیم که وجود اماره در شبهه الف که قابل وصول بود مانع بود از جریان برائت از حرمت در شبهه الف، اما ما غیر از این برائت از حرمت شبهه الف که شما اسمش را برائت عرضیه می گذارید یک برائت طولیه داریم به اعتراف خود شما، آن کدام برائت است؟ برائت از وجود حجت بر حرمت الف، نه برائت از حرمت واقعیه آن که نامش برائت عرضیه است، بلکه برائت از وجود حجت بر حرمت فعل الف، یا به تعبیر دیگر برائت از اهتمام مولی به احتیاط در شبهه الف در این حالی که شک داریم در وجود اماره در معرض وصول.

شما که پذیرفتید در رتبه شک در وجود اماره در معرض وصول در فعل الف ولو فی علم الله اماره باشد اما برائت طولیه جاری است، یعنی برائت از وجود حجت و برائت از اهتمام مولا به حفظ واقع در فرض شک در قیام اماره، خوب آن برائت طولیه در شبهه الف با برائت عرضیه در شبهه ب تعارض می کند.

{جواب سؤال: در یک رتبه نباشند، از جمعبین این دو برائت ترخیص در مخالفت قطعیه لازم می آید، مانع داریم از جمع بین البرائتین، ترجیح احدهما بر دیگری هم ترجیح بلامرجح است، اینطور نیست که برائت از حرمت فعل ب بگوید الحمد الله ما از دشمنی به نام برائت از حرمت فعل الف خلاص شدیم، چرا؟ برای این که فی علم الله اماره داشتیم بر حرمت فعل الف و برائت از حرمت او جاری نبود، می گوئیم این قدر خوشحال نباش، یک برائت طولیه درست کردند که برائت از وجود حجت است بر حرمت فعل الف، و برائت از اهتمام مولا به اجتناب از فعل الف در فرض شک در قیام اماره، او طرف معارضه خواهد بود با برائت عرضیه از حرمت فعل ب}.

بله گر این برائت طولیه را شما قبول نکردید گفتید که برائت طولیه نمی فهمیم، کما اینکه ما قبلا یک اشکالی می کردیم می گفتیم برائت طولیه مؤمّن از حرمت واقعیه نیست، البته این اشکال مورد قبول بحوث نبود، ما می گفتیم برائت از حکم ظاهری موجب تأمین از حکم واقعی مشکوک نیست، می گفتیم برائت از وجوب احتیاط بالاتر از علم وجدانی نیست به عدم وجوب شرعی احتیاط، وجوب شرعی ندارد احتیاط، خوب برائت از وجوب شرعی احتیاط هم آخرش این است دیگر، اما این که ترخیص در ارتکاب مشکوک واقعی نیست، ما اینجور می گفتیم هنوز هم برنگشتیم، اما اشکال مبنائی داریم به بحوث، شما که برائت طولیه را قبول داشتید، شما معارض دارید برای برائت عرضیه در فعل ب.

اما اگر اشکال ما را می پذیرفتید و دور برائت طولیه خط می کشیدید، فقط شما بودید و استصحاب عدم قیام اماره در رابطه با حرمت فعل الف، ما با این استصحاب مشکلی نداریم و این استصحاب را جاری می دانیم چون اصل موضوعی است، استصحاب می کنیم عدم قیام اماره را نسبت به حرمت فعل الف برای اثبات جریان برائت از حرمت واقعیه آن طبق مسلک بحوث، اگر این را می گفتیم و روی برائت طولیه خط می کشیدیم فقط استصحاب موضوعی بود، این خوب بود، دقت کنید استصحاب عدم قیام اماره در شبهه الف معارض بود با استصحاب عدم قیام اماره در شبهه ب، چون علم اجمالی داشتیم که یکی از اینها اماره دارد، این دو استصحاب یعنی استصحاب عدم قیام اماره در شبهه الف با استصحاب عدم قیام اماره در شبهه ب چون علم اجمالی به کذب احدهما داشتیم تعارض و تساقط می کردند، اما برائت از حرمت شبهه ب خطاب مختص بود معارض نداشت، این خوب بود، آن استصحاب ها خطاب مشترکند که در دو طرف علم اجمالی جاری می شوند و تساقط می کنند، ولی برائت از حرمت شبهه ب خطاب مختص است و جاری می شود بلامعارض.

اما شمائی که غیر از این استصحاب برائت طولیه هم قائلید، از رفع مالایعلمون برائت از وجود حجت استخراج کردید، پس برائت هم به نظر شما خطاب مشترک است و او هم طرف معارضه است، هم استصحاب خطاب مشترک است هم برائت، تعارضا تساقطا.

{جواب سؤال: شبهه ب دو تا برائت دارد، برائت عرضیه از حرمت شرب واقعی آن، و برائت از وجود حجت، شبهه الف برائت از حرمت واقعیه ندارد چون اماره در معرض وصول دارد طبق نظر بحوث، ولی برائت طولیه دارد، یک برائت طولیه در این طرف با دوتا برائت در شبهه ب می جنگند}.

{جواب سؤال: فقط خطاب مختص طرف معارضه نیست، برائت عرضیه که خطاب مختص نیست، چون برائت طولیه وعرضیه همه شان از خطاب واحد رفع مالایعلمون استفاده شد، موقعی برائت عرضیه در شبهه ب خطاب مختص می شود که دلیلش مستقل باشد نه اینکه همان رفع ما لایعلمون باشد}.

ملاک تعارض ترخیص در مخالفت قطعیه است، برائت طولیه در این شبهه الف می گوید می توانید آن را مرتکب بشوید مؤمّن دارید، اگر این را نمی گفت که به درد نمی خورد، اگر مفاد برائت طولیه ولو در مآل تجویز ارتکاب شبهه الف نبود که جریانش لغو بود، پس برائت طولیه در شبهه الف می گوید می توانید شبهه الف را مرتکب بشوید، یعنی جواز ارتکاب و رفع اهتمام مولی به واقع در این شبهه الف در ظرف شک در قیام اماره، اینجور گفته اند یعنی می توانی مرتکب بشوی، برائت عرضیه در شبهه ب هم می گوید می توانی شبهه ب را مرتکب بشوی، و حال آنکه می دانم یکی از این دو تا اماره در معرض وصول دارد بر حرمت، چطور من هر دو را مرتکب بشوم، جریان احدهما دون الآخر هم می شود ترجیح بلامرجح.

وجه نهم: تمسک به اخبار تعلم است، ما فعلا یک روایت را مطرح می کنیم، روایت مسعدة بن زیاد، این روایت در وسائل الشیعة نیست، ولی نگران نباشید، اصلش از امالی مفید است برای اینکه اشکال نکنید کتاب غیر معروف است و نسخه اش ثابت نیست، عرض کردیم هم بحار این را از امالی مفید نقل کرده است، و هم در امالی شیخ طوسی است که باز بحار از شیخ طوسی نقل می کند، و لذا مشکل ندارد، سند هم سند خوبی است، ان الله ‌تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدي أكنت عالما فإن قال نعم قال له أفلاعملت بما علمت وإن قال كنت جاهلا قال له أفلاتعلمت حتى تعمل، فيخصمه وذلك الحجة البالغة.

گفته می شود دلیل وجوب تعلم که یکی این حدیث است روایات دیگر هم داریم مثل طلب العلم فریضه که بعدا مطرح می شود، اینها مخصص دلیل برائت مثل رفع مالایعلمون است، دلیل وجوب تعلیم می گوید تعلم واجب است، کجا تعلم واجب است جائی که امکان تعلم است یعنی اماره در معرض وصول هست، تعلم در این حال واجب است.

در بحوث کأنه می خواهد اشکال کند که این خوب است ولی برای کسی که اتفاقی به او رسیده باشد این اخبار تعلم، دیگر نمی توانید بگوئید باید فحص کنید و بروید اخبار تعلم را پیدا کنید، چون بحث ما در وجوب فحص است، می خواهیم دلیل بر وجوب فحص پیدا کنیم، با خود اخبار تعلم که واصل نباشد نمی شود وجوب فحص را اثبات کرد، بله اگر کسی صدفة و اتفاقا کسی اخبار تعلم را بشنود منجز می شود شبهات قبل الفحص.

این واقعا از ایشان عجیب است، آقا ما دو تا لزوم فحص داریم یک لزوم فحص در اجراء برائت، یکی لزوم فحص در تمسک به عام در فرض شک در مخصص منفصل، لزوم فحص در شک در وجود مخصص منفصل که دلیل نمی خواهد، قصور حجیت عام در سیره عقلائیه یا شک در بناء عقلاء در حجیت عام قبل از فحص از مخصص منفصل کافی است که نتوانیم به عام تمسک کنیم، آقا ما نمی توانیم به رفع ما لایعلمون تمسک کنیم با شک در وجود مخصص منفصل که اخبار تعلم است، این ربطی به لزوم فحص در مقام ندارد، ما نمی توانیم به رفع مالایعلمون تمسک کنیم با وجود این شک در مخصص منفصل، آنوقت عقل ما حق الطاعة را به وسط می آورد دیگر، چون ما قبلا گفتیم برائت عقلیه و عقلائیه در شبهات قبل الفحص جاری نیست، اطلاق برائت شرعیه را داریم بحث می کنیم که آن هم قابل تمسک نیست، پس از این جهت مشکلی نیست، تامل بفرمائید، بقیه اشکالات از جمله اشکال محقق عراقی به این اخبار ببینیم چیست، ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 08/02/94

جلسه 1159

وجه تاسع برای اثبات وجوب فحص در شبهات حکمیه تمسک به اخبار وجوب تعلم بود مثل معتبره مسعدة بن زیاد افلما تعلمت حتی تعمل، یا مثل روایات مستفیضه که می گوید طلب العلم فریضة علی کل مسلم.

اشکال به این استدلال شده به برخی از اشکالات که عرض می کنیم:

اشکال اول: از بحوث بود که تعبیر کردند که این اخبار در صورتی مفید هست که صدفةً به دست مکلف برسد، و الا مکلف ملزم نیست که از خود این اخبار تعلم فحص کند، که این را جواب دادیم.

اشکال دوم: اینکه نسبت بین این دلیل هلا تعلمت مثلا با دلیل برائت عموم و خصوص من وجه است، برای اینکه دلیل برائت از شبهه مقرونه به علم اجمالی انصراف دارد، شامل شبهه حکمیه قبل الفحص و شبهه حکمیه بعد الفحص و شبهه موضوعیه می شود، دلیل هلا تعلمت اعم است از شبهه حکمیه قبل الفحص و شبهه مقرونه به علم اجمالی، پس مورد افتراق برای اخبار وجوب تعلم شبهه مقرونه به علم اجمالی است، مورد افتراق در حدیث رفع عبارت است از شبهه حکمیه بعد الفحص که امکان تعلم نیست و اخبار وجوب تعلم شامل آن نمی شود و همینطور شبهه موضوعیه، مورد اجتماع شبهه حکمیه قبل الفحص است، تعارض می کنند و تساقط می کنند، یا شما دو آیه شریفه ای که در قرآن هست که "ما کان الله لیضل قوما بعد اذ هداهم حتی یبین لهم ما یتقون" را دلیل بر برائت می گیرید حتی نسبت به شبهه حکمیه قبل الفحص، که دلیل وجوب تعلم اطلاقش می شود مخالف اطلاق کتاب، چون اطلاق این آیه و یا آیه "لایکلف الله نفسا الا ما آتاها" دلیل بر برائت شد مطلقا ولو نسبت به شبهه حکمیه قبل الفحص، ولی اگر شما این دو آیه را یا اصلا دلیل برائت ندانید یا لااقل بگوئید شامل شبهه حکمیه قبل الفحص نمی شود کما هو الصحیح تعارض بین حدیث رفع و اخبار وجوب تعلم نسبت به مورد اجتماع که شبهه حکمیه قبل الفحص هست منجر به تساقط اینها می شود، و بعد از تساقط حدیث رفع و اخبار وجوب تعلم در شبهه حکمیه قبل الفحص رجوع می کنیم به دلیل برائت بالمعنی الاعم، دلیل برائت بالمعنی الاعم آن دسته از روایاتی بود که اگر خطاب وجوب احتیاط ثابت می شد ورود داشت بر آن طائفه از ادله برائت که بالمعنی الاعم هست، مثل صحیحه عبد الصمد بن بشیر "ایما رجل رکب امرا بجهالة فلاشئ علیه" کسی که وجوب احتیاط را بداند وجوب تعلم را بداند این جهالت مطلقه ندارد، جهالت به حکم واقعی دارد ولی چون جهالت به حکم ظاهری ندارد صدق نمی کند که ارتکب امرا بجهالة بقول مطلق، پس این طائفه از ادله برائت که مفادش برائت بالمعنی الاعم است یعنی برائتی که دلیل وجوب احتیاط هم وارد بر آن هست، این طرف معارضه نیست با ادله وجوب احتیاط از جمله اخبار وجوب تعلم که لازم می داند احتیاط را در شبهه حکمیه قبل الفحص.

این اخبار وجوب تعلم با ادله برائت بالمعنی الاخص مثل حدیث رفع که می گویند تا حکم واقعی را ندانی برائت داری رفع ما لایعلمون، تکلیف واقعی مجهول مصداق ما لایعلمون است و دلیل وجوب احتیاط بر آن ورود ندارد، چون دلیل وجوب احتیاط تکلیف واقعی مجهول را مبدل نمی کند به تکلیف واقعی معلوم، با هم تعارض دارند، بعد از تعارضِ اخبار وجوب تعلم با اخبار برائت بالمعنی الاخص مثل حدیث رفع و تساقط آنها رجوع می کنیم به ادله برائت بالمعنی الاعم به عنوان مرجع فوقانی.

بله! این اشکال دوم مبتنی بر این است که ما خلافا للسید الخوئی ظهور دلیل برائت را شامل شبهه مقرونه به علم اجمالی ندانیم، اگر مثل آقای خوئی گفتیم حدیث رفع فی حد ذاته شامل شبهه مقرونه به علم اجمالی می شود و اطراف علم اجمالی را می گیرد و حکم عقل به وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی مخصص منفصل هست، در این صورت نسبت بین حدیث رفع و اخبار وجوب تعلم می شود عموم و خصوص مطلق، این اشکال دوم مبتنی بر آن مبنایی است که ما اختیار کردیم وفاقا للسید الامام و البحوث که گفتیم حدیث رفع انصراف دارد از اطراف علم اجمالی، این اشکال دوم مبتنی بر این نظر است که نسبت را می کند عموم من وجه، اما اگر نظر آقای خوئی را گفتیم که حدیث رفع مخصص منفصل می آید و شبهه مقرونه به علم اجمالی را از آن خارج می کند خوب حدیث رفع اعم مطلق است از اخبار وجوب تعلم، چون اخبار وجوب تعلم مورد افتراق ندارد، دو مورد داشت یکی شبهه بدویه قبل الفحص یکی هم شبهه مقرونه به علم اجمالی، هر دو مورد مشمول ظهور دلیل برائت هست، پس اخبار وجوب تعلم می شود اخص مطلق از حدیث رفع و تخصیص می زند حدیث رفع را.

ان قلت: اینکه کسی بیاید دچار اشتباه شود بگوید چه فرق می کند مخصص منفصل هم بیاید حدیث رفع را تخصیص بزند به غیر شبهه مقرونه به علم اجمالی، بعد از این مخصص منفصل نسبت حدیث رفع با اخبار وجوب تعلم می شود عموم من وجه، آنی که ما می گفتیم می گفتیم حدیث رفع انصراف دارد از اطراف علم اجمالی و از اول نسبت او عموم من وجه بود با اخبار وجوب تعلم، طبق نظر آقای خوئی هم بعد از ورود مخصص منفصل مثل حکم عقل به وجوب احتیاط در علم اجمالی، و مثل یهریقهما و یتیمم که در موثقه سماعه بود و امثال آن، اینها مخصص منفصلند، بعد از ورود مخصص منفصل انقلاب نسبت می شود، و نسبت بین حدیث رفع و اخبار تعلم می شود عموم من وجه.

قلت: این مطلب اشتباه است، زیرا در بحث انقلاب نسبت گفته اند که انقلاب نسبت در جائی است که دو خطابی که با هم تعارض دارند جمع عرفی ندارند مثل اکرم العالم لاتکرم العالم، که نسبتشان تباین است، خطاب سوم بیاید نسبت این دو خطاب را که تباین بود تبدیل کند به عموم و خصوص مطلق، قابل جمع عرفی بشوند، لاتکرم العالم الفاسق بیاید اکرم العالم را مختص کند به عالم عادل، و این می شود اکرم العالم العادل، مقدار حجیتش می شود اخص، انقلابی ها در بحث انقلاب نسبت می گویند خوب مقدار حجیت اکرم العالم شد اکرم العالم العادل و تخصیص می زند لاتکرم العالم را به عالم فاسق، مخالفین انقلاب نسبت می گویند این جمع عرفی نیست، جمع عرفی تابع اخصیت ظهور استعمالی است نه اخصیت مقدار حجیت، که مطلب درستی هم هست.

اما یک انقلاب نسبتی است که هیچ کس قبول ندارد فیما نعلم، و آن این است که یک خطاب عام که دو تا مخصص دارد و رابطه این عام با هر دو مخصص فی حد ذاته عموم و خصوص مطلق است و جمع عرفی دارند، ما بجای اینکه بیائیم بگوئیم در عرض واحد این دو خاص عام را تخصیص می زنند بیائیم بگوئیم نخیر، یکی از این دو خاص مقدم است چون قطعی الصدور است یا چون متقدم الصدور است زمانا، اول این مخصص عام را تخصیص بزند بعد بیائیم بعد از مخصص اول این عام را تازه نسبت سنجی کنیم با مخصص دوم، مثلا اکرم کل عالم عام فوقانی است دو تا مخصص داشت لاتکرم العالم الفاسق و لاتکرم العالم الشاعر، این اشتباه است که کسی بگوید لاتکرم العالم الفاسق چون قطعی الصدور است یا متقدم الصدور است زمانا او اولی است به تخصیص عام و عام را تخصیص می زند می شود اکرم کل عالم عادل، بعد نسبتش با لاتکرم العالم الشاعر می شود عموم من وجه، چون لاتکرم العالم الشاعر نسبت به اکرم العالم العادل مورد افتراق دارد که عالم شاعر فاسق است، این اشتباه است و فکر نمی کنم کسی هم این انقلاب نسبت را قبول کنند، اصلا عرفی نیست، این را در کفایه مطرح کرده و آقایان هم قبول کرده اند که می گویند اینجا جای این انقلاب نسبت نیست، بلکه فی عرض واحد این دو مخصص عام را تخصیص می زنند.

ما نحن فیه هم همین است، اگر ما حدیث رفع را شامل اطراف علم اجمالی بدانیم دو تا مخصص دارد این حدیث رفع به عنوان عام، یک مخصصش حکم عقل است یا حکم نقل است به وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی، مخصص دومش اخبار وجوب تعلم است که در شبهه حکمیه قبل الفحص و شبهه حکمیه مقرون به علم اجمالی واجب می کند احتیاط را و تعلم را، هر دو در عرض واحد حدیث رفع را تخصیص می زنند.

پس اشکال دوم شد مبتنی بر مختار ما وفاقا للبحوث و السید الامام که حدیث رفع از اطراف علم اجمالی منصرف است، اینجا صحیح است که بگوئیم نسبت عموم من وجه است، و بعد از تعارض و تساقط رجوع می کنیم به ادله برائت بالمعنی الاعم.

اقول: جواب از این اشکال دوم این است که حمل اخبار وجوب تعلم بر خصوص علم اجمالی موجب لغویت عنوان ان قال کنت جاهلا قال له افلا تعلّمت حتی تعمل می شود، ظاهر عنوان کنت جاهلا این است که جهل معذر نیست نه اینکه علم اجمالی منجز است، این می خواهد بگوید جهل عذر نیست در موارد امکان تعلم نه اینکه علم اجمالی منجز است، درست است حدیث رفع و اخبار تعلم عامین من وجه شدند، اما شرط تعارض و تساقط عامین من وجه در مورد اجتماع این است که از حمل هر کدام از این دو عام من وجه بر مورد افتراق الغاء عنوان آن خطاب لازم نیاید، اینجا لازم می آید، الغاء می شود عنوان و ان قال کنت جاهلا فیقال له افلا تعلمت حتی تعمل که می خواهد بگوید جهل عذر نیست نه اینکه علم اجمالی منجز است.

{جواب سؤال: به فردی که علم اجمالی هم دارد ولی جاهل تفصیلی است می شود خطاب کنند عبدی أ کنت عالما او می گوید لا لم اکن عالما بالتفصیل، و لکن عرض ما این است که اطلاق علم اجمالی را می گیرد، ولی حمل این حدیث بر خصوص علم اجمالی یعنی الغاء این است که جهل معذر نیست، مفاد این حدیث این است که جهل عذر نیست در شبهات بدویه قبل الفحص.

اشکال سوم به تمسک به اخبار وجوب تعلم: از محقق عراقی است، ایشان فرموده است که ممکن است ما این اخبار را حمل کنیم بر مورد غالب، مورد غالب فرض علم اجمالی است به تکالیف، و با وجود اینکه مورد غالب این هست اطلاق منعقد نمی شود در این روایات.

اقول: اولا: غلبه موجب انصراف خطاب مطلق نمی شود، خطاب مطلق فرد غیر غالب را هم می گیرد.

ثانیا: عرض کردیم ظاهر اینکه گفت و ان قال کنت جاهلا قال له افلا تعلمت حتی تعمل این است که عذر جاهل پذیرفته نیست نه اینکه علم اجمالی منجز است، پس حمل بر فرض علم اجمالی موجب الغاء عنوان این خطاب می شود.

}جواب سؤال: اشکال سوم انصراف بود به فرض علم اجمالی، می گوئیم انصرافی در کار نیست، جوابی که از آن دادیم که گفتند نسبت عموم وخصوص من وجه است، گفتیم شرط تعارض و تساقط در عامین من وجه این است که از حمل هر کدام بر مورد افتراق الغاء عنوان لازم نیاید، این را که دیگر شما خوانده اید، می گویند کل شیئ یطیر فلابأس ببوله ولو نسبتش عموم من وجه است با اغسل ثوبک من ابوال مالایؤکل لحمه، چون پرنده ممکن است حلال گوشت باشد ممکن است حرام گوشت باشد، ابوال مالایؤکل لحمه هم ممکن است مربوط به پرنده باشد ممکن است مربوط به غیر پرنده باشد، ولی اگر بخواهیم کل شیء یطیر را حمل کنیم بر پرنده حلال گوشت عنوان طیر و پرنده الغاء می شود، چون حلال گوشت پرنده هم نباشد بولش پاک است، بول ما أُکل لحمه لابأس به، الغاء عنوان کل شیئ یطیر لازم می آید از اختصاص دادن این خطاب به خصوص حلال گوشت، و لذا می شود کالنص فی مورد الاجتماع که طیر حرام گوشت باشد، ما نحن فیه هم همین طور است.

اشکال چهارم: باز از محقق عراقی است، ایشان فرموده که ظاهر این اخبار ارشاد به حکم عقل است، یؤتی بالعید یوم القیامة یقال له اکنت عالما فان قال نعم قال له افلا عملت بما علمت وان قال کنت جاهلا یقال له افلاعلمت حتی تعمل وتلک الحجة البالغة، ظاهرش بیان حکم عقل است، بیان حکم عقل که بود حکم عقل تعلیقی است، وجوب تعلم شرعا مشروط است به عدم ترخیص شارع در ترک تعلم، حدیث رفع اطلاق دارد می گوید شما آزادید و مؤمّن دارید در موارد جهل، لذا ورود دارد بر حکم عقل به وجوب تعلم.

و ان شئت قلت: عقل می گوید تعلم کنید ولو حکم ظاهری را، خوب ما هم تعلم کردیم، ما یک حدیث رفع یاد گرفتیم هر کجا می رسیم چه شبهه حکمیه قبل الفحص چه شبهه حکمیه بعد الفحص می گوئیم ما تعلم کردیم رفع ما لایعلمون را، مگر نگفتید افلا تعلمتَ ما هم تعلم کردیم، شما زحمت کشیدید رفتید تعلم کردید حکم واقعی را به دردسر افتادید، ما رفتیم تعلم کردیم برائت شرعیه را راحت شدیم.

اقول: این اشکال هم درست نیست، اولا: بعضی از این روایات ظهور دارد در حکم شرعی، حالا ولو این معتبره مسعدة بن زیاد ظهور ندارد در حکم شرعی، اما طلب العلم فریضة علی کل مسلم این ظهور دارد در فریضه شرعیه، چرا می گوئید ارشاد است به حکم عقل.

ثانیا: معتبره مسعدة بن زیاد ارشاد هم باشد به حکم عقل، اما ظاهرش ارشاد به حکم عقل است و بیان اینکه این حکم عقل بالفعل موضوع دارد، نه اینکه مورود است توسط برائت شرعیه، وقتی بیان می کند حکم عقل را یعنی حکم عقل همین الآن هست، همین الآن عقل به تو می گوید تعلم کن، و ظاهر تعلم تعلم تکلیف است، ظاهر معتبره مسعدة که افلا تعلمت حتی تعمل، تعلم تکلیف است، و الا عرفی نیست که بگویند چرا یاد نگرفتی که یاد گرفتن لازم نیست، این هم شد حرف؟ بنده خدا را در صحرای محشر معطلش کنند که عبدی افلا تعلمت انه لا یجب التعلم فی الشبهات قبل الفحص، این یعنی چه، بلکه یعنی افلا تعلمت التکلیف، أفلا تعلمت التکلیف ظاهرش این است اگر ارشاد به حکم عقل هم هست الآن حکم عقل هست به وجوب تعلم تکالیف، نه اینکه این حکم عقلِ تعلیقی بود، معلق بود بر عدم ترخیص شرعی در ترک تعلم، و ما هم ترخیص شرعی دادیم در ترک تعلم با رفع ما لایعلمون، یعنی ارشاد به حکم عقلی است که بالفعل موضوع ندارد، این عرفی نیست.

ثالثا: مفاد معتبره مسعدة بن زیاد این است که جهل به حکم کلی در فرض امکان تعلم عذر نیست، ارشاد به این حکم عقل است، نه ارشاد به یک حکم عقلی که می گوید شما باید در رفتارتان مستند باشید به یک ترخیص شرعی ولو ظاهری، یعنی لزوم محور بودن علم در مقام عمل که لاتقف ما لیس لک به علم، اگر برائت شرعیه هم جاری می کنی باید علم داشته باشی که برائت شرعیه است، این هم یک حکم عقل است، ولی حدیث أفلا تعلمت که ارشاد به این حکم عقل نیست که محور رفتارت علم باشد ولو علم به برائت شرعیه، نه، ظاهر این حدیث این است که ارشاد می کند به حکم عقل به عدم معذریت جهل، دارد می گوید جهل به حکم شرعی در حال امکان تعلم عذر نیست، نه اینکه بگوید آن حکم عقلی که هست انسان باید رفتارش بر محور علم باشد ولو علم به حکم ظاهری، و چه بسا حکم ظاهری ترخیصی است، ارشاد به این حکم عقل نیست که، بلکه ارشاد است و بیان است نسبت به یک مطلب دیگر و آن این است که جهل به حکم با فرض امکان تعلم عذر نیست.

اگر محقق عراقی مقصودش همین است منتهی می گوید این حکم تعلیقی است، جوابش را در اشکال دوم عرض کردیم، اگر می پذیرد که این حدیث ارشاد است به حکم عقل به عدم معذریت جهل، منتتهی می گوید حکم عقل اقتضائی است قابل رفع است و قابل این است که حدیث رفع ورود بر آن داشته باشد، جوابش رادر اشکال دوم به ایشان گفتیم که ظاهر این خطاب ارشاد به یک حکم فعلی عقلی است، و اگر مقصودش از حکم عقل حکم عقل است به اینکه محور رفتار انسان باید علم باشد ولو علم به ترخیص شرعی ظاهری که شاید از بعضی کلمات ایشان استفاده بشود، می گوئیم نه، ارشاد به همچنین حکم عقلی نیست، بلکه بیان این است که جهل عذر نیست، آن آیه لا تقف ما لیس لک به علم است که ارشاد می کند که باید محور رفتار شما علم باشد یا به حکم واقعی یا به حکم ظاهری الزامی یا ترخیصی، آن لاتقف ما لیس لک به علم است که معنایش ارشاد به حکم عقل است، بله دلیل برائت بر "لاتقف ما لیس لک به علم" ورود دارد قبول، چون او ارشاد به حکم عقل است که محور رفتارت علم باشد، رفع ما لایعلمون هم می گوید من به تو می گویم تو عالم هست به ترخیص شرعی ظاهری، اما اخبار تعلم که ارشاد به این حکم عقل نیست، بلکه بیان عدم معذریت جهل است در موارد شبهه قبل الفحص.

اشکال پنجم: باز از محقق عراقی نقل شده گه گفته جائی افلا تعلمت گفته می شود که امکان تعلم باشد، تمسک به این افلا تعلمت در شبهات بدویه قبل الفحص تمسک به عام در شبهه مصداقیه است، من نمی دانم امکان تعلم دارم یا ندارم، اگر حدیثی در کار نیست امکان تعلم ندارم، زمان ائمه امکان تعلم بود می رفتیم می پرسیدیم، الآن اگر حدیثی نباشد راجع به شرب تتن مثلا امکان تعلم نیست، أفلا تعلمت موارد امکان تعلم را می گوید، لذا تمسک به عام می شود در شبهه مصداقیه.

اقول: اولا: طلب العلم فریضة علی کل مسلم، طلب علم می سازد با عدم امکان تحصیل علم، مثل طلبت الضالة فلم اجدها، گشتم پیدا نکردم، به امید پیدا کردن می گردیم چه بسا ممکن نباشد پیدا کنیم، طلبت العلم وطلب العلم فریضة کجا در او امکان تعلم هست، تأمل بفرمائید، بقیه مطالب ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 09/02/94

جلسه 1160

وجه نهم برای اثبات وجوب فحص در شبهات حکمیه تمسک به اخبار وجوب تعلم بود، اشکالهایی بر این وجه ذکر شد، رسیدیم به اشکال پنجم.

اشکال پنجم این هست که این اخبار وجوب تعلم در جائی است که امکان تعلم باشد، افلا تعلَّمت حتی تعمل این توبیخ بر ترک تعلم در جائی معنا دارد که امکان تعلم باشد، پس وجوب تعلم موضوعش عبارت هست از موردی که اماره در معرض وصول داریم که اگر فحص کنیم آن را پیدا می کنیم، و جائی که اماره در معرض وصول نباشد دلیل وجوب تعلم شامل نمی شود، ما هر کجا که شبهه بدویه قبل الفحص بود شبهه مصداقیه وجود اماره در معرض وصول می دانیم و با استصحاب عدم اماره در معرض وصول می توانیم موضوع وجوب تعلم را نفی کنیم، موضوع وجوب تعلم وقتی شد اماره در معرض وصول استصحاب عدم اماره در معرض وصول نفی می کند موضوع وجوب تعلم را و می شود مؤمّن نسبت به این وجوب تعلم.

اقول: در این جواب از این اشکال عرض کردیم اولا: ادله مختص است به افلا تعلمت حتی تعمل نیست، بلکه طلب العلم فریضة علی کل مسلم این اطلاق دارد، چون طلب علم صادق است به رجاء تحصیل علم، ولو فی علم الله تحصیل علم ممکن نباشد مثل طلب ضالّه.

ثانیا: ظاهر افلا تعلّمت حتی تعمل این هست که می خواهد بگوید جهل عذر نیست و در شبهه حکمیه قبل الفحص هیچ اصل مؤمّنی از جمله استصحاب عدم اماره در معرض وصول جاری نیست، جهلِ قبل الفحص عذر نیست، این مفاد معتبره مسعدة بن زیاد است، و لذا تمسک به عام در شبهه مصداقیه نمی شود، ما از این معتبره مسعدة بن زیاد می فهمیم که شارع می خواهد بگوید جهل قبل الفحص عذر نیست، مبادا روز قیامت فکر کنید یک اصل مؤمّنی در شبهات قبل الفحص دارید و با آن اصل احتجاج می کنید در روز قیامت با خدا، ابدا اینطور نیست، این مفاد معتبره مسعدة بن زیاد است.

این هم راجع به اشکال پنجم، و لذا به نظر ما ادله وجوب تعلم کافی است برای اثبات لزوم فحص در شبهات حکمیه.

و اینگه در کتاب منتقی الاصول دفاع کرده اند از محقق عراقی، گفته اند که ظاهر این معتبره مسعدة بن زیاد این است که دارد بیان می کند حکم عقل را، متضمن تعبد نیست، گفته فتلک الحجة البالغة که روز قیامت خدا حجت بالغه دارد، می گوید عبدی أکنت عالما فان قال نعم قال افلا عملت بما علمت و ان قال کنت جاهلا قال له أفلا تعلمت حتی تعمل، خوب این استناد به حکم عقل است نه استناد به حکم شرع، خوب حکم عقل این نیست که ما به نحو تنجیزی باید در شبهات بدویه قبل الفحص احتیاط کنیم، اگر حدیث رفع تام باشد و شامل شبهات بدویه قبل الفحص بشود عقل مشکلی ندارد با حدیث رفع و دیگر نمی گوید که باید احتیاط کنید در شبهات حکمیه قبل الفحص.

در منتقی الاصول گفته اینکه گفته می شود که اختصاص این حدیث به موارد علم اجمالی موجب الغاء عنوان جهل می شود -که یکی از آنهائی که این مطلب را گفته اند ما بودیم که عرض می کردیم-، می گوید اینکه گفته می شود افلا تعلمت حتی تعمل نمی شود حمل بشود بر خصوص علم اجمالی، چون در علم اجمالی طرف علم اجمالی دارد و عالم است اجمالا، در حالی که در روایت فرض کرده که عبد می گوید کنت جاهلا.

در منتقی الاصول می گوید این هم جواب دارد، چون ما دو جور علم اجمالی داریم: یک علم اجمالی محدود و محصور که یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، بله اینجا عرف می گوید تو عالمی، اما علم اجمالی نامحدود و غیر محصوری که مکلف دارد به ثبوت تکالیف در شریعت این رافع عنوان جهل نیست، الآن این صبیی که تازه بالغ شده علم اجمالی دارد به یک تکالیفی در شرع، می گویند آقا جهل عذر نیست برو یاد بگیر نگو من مسأله نمی دانم، پس اشکال ندارد که این روایت مربوط بشود به شبهات مقرونه به علم اجمالی.

اقول: این بیان منتقی الاصول به نظر ما تمام نیست، زیرا ما نمی گوئیم که شخصی که علم اجمالی کبیر دارد به نحو غیر محصور به این نمی گویند جاهل، چرا به او می گویند جاهل، حتی علم اجمالی محدود هم که ایشان مثال زد گفت نماز ظهر و جمعه علم اجمالی داریم یکی اش واجب است، آنجا هم اگر کسی نماز ظهرش را بخواند نماز جمعه نخواند بعد بگویند چرا نماز جمعه نخواندی می تواند بگوید کنت جاهلا جاهل بودم به وجوب نماز جمعه، ما مشکل نداریم در صدق عنوان جاهل نسبت به اطراف علم اجمالی، ما عرضمان این است که ظاهر این روایت ان قال کنت جاهلا قال له أفلا تعلمت حتی تعمل این است که جهل عذر نیست نه اینکه علم اجمالی منجز است، شما می خواهید بگوئید علم اجمالی منجز است، ولی ما می گوئیم مفاد این روایت این است که جهل عذر نیست، پس جهل عذر نیست نه اینکه علم اجمالی منجز است، و الا این روایت قطعا شامل اطراف علم اجمالی می شود، روایت می گوید الجهل لیس بعذر مع امکان التعلم، شما می گوئید این را حمل می کنیم بر اطراف علم اجمالی؟ خوب در علم اجمالی می خواهید بگوئید العلم الاجمالی منجز، اما روایت که این را نمی گوید.

اینی که این آقایان مثل محقق عراقی گفته اند و در منتقی الاصول هم دفاع کرده اند که گفته اند حکم عقل با اطلاق حدیث رفع برطرف می شود و می رود، عقل که حکم می کند به وجوب احتیاط در شبهات حکمیه قبل الفحص این لولای حدیث رفع است، این را ما قبول داریم، و لکن می گوئیم این معتبره مسعدة بن زیاد با همین بیان دارد به مردم می فهماند که ایها الناس عقل حکم می کند به لزوم اطاعت در شبهه حکمیه قبل الفحص، شرع هم بر خلاف آن چیزی نگفته است، این را از حالا بدانید، این روایت لسانش این است، دارد با همین بیان ایصال می کند به مردم که آقا روز قیامت احتجاج می کنند به شما، اگر بگوئید نمی دانستیم می گویند چرا نرفتی یاد بگیری تا عمل کنی.

بله قبول است اگر کسی مثل محقق عراقی قائل به اطلاق حدیث رفع باشد فقط بگوید علم اجمالی منجز است، و بعد از انحلال علم اجمالی در شبهه بدویه قبل الفحص به حدیث رفع تمسک بکند ولو از باب توهم، به او که احتجاج نمی کنند او معذور است، اما این معتبره مسعدة ین زیاد آمده تا مردم را از این توهم دربیاورد، حالا یک شخص محققی با این مطالب از توهم در نمی آید کاری نمی شود کرد با او، با علماء که نمی شود درگیر شد، خوب محقق عراقی می گوید من اینجور می فهمم معذورم، اما این روایت می خواهد به مردم تفهیم کند که دچار توهم نشوید جهل عذر نیست.

سوال: اگر اطلاق حدیث رفع را شما پذیرفتید و قائل به انصراف نشدید و به عنوان شک در مخصص منفصل هم لازم نبود که فحص کنید از این اخبار تعلم، احتمال مخصص منفصل نمی دادید بله معذورید، اما این روایت آمده حتی المقدور مردم را از این توهم بیرون بیاورد، منجز سابق حکم عقل است به وجوب اطاعت در شبهات حکمیه قبل الفحص، منتهی کسی که دچار توهم این است که حدیث رفع اطلاق دارد و اطلاقش مراد جدی است معذور است.

کلام من البحوث

مطلب دیگر اینکه در بحوث گفته اند این روایات طلب العلم فریضة علی کل مسلم این روایات را به عنوان اخبار وجوب تعلم مطرح نکنید، بلکه همین افلا تعلمت حتی تعمل را بگیرید خوب است، چون می گوید طلب العلم فریضة علی کل مسلم ما مشکلی با سندش نداریم چون مستفیض هست و هم عامه نقل کرده اند هم خاصه، و لکن قرائنی دارد که مراد از طلب العلم مرتبه عالیه طلب العلم است، نه آنچه که بر همه مکلفین لازم هست که مسائلی که احتمال می دهند محل ابتلائشان باشد در واجبات و محرمات باید یاد بگیرند، نه طلب العلم یعنی فقیه شدن در دین، ایشان می گوید روایات را ببینید، روایات دارد فضل عالم را بین جهال می گوید، العالم بین الجهّال کالحیّ بین الاموات، یا مثلا می گوید که عالم کسی است که ملائکه بالهایشان را باز می کنند او پا می گذارد روی بال ملائکه، و امثال آن، این مرتبه که مرتبه ای نیست که به صرف تعلم واجبات و محرمات محل ابتلاء برای انسان حاصل بشود.

اقول: به نظر این مطلب درست نیست، زیرا این مقارنات در این روایات ممکن است ناظر باشد به طلب علم در مرتبه عالیه، و لکن عرفی نیست که ما بگوئیم طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مرادمان تفقه در دین است که واجب کفائی است، این تفقه در دین که مشا می فرمائید واجب کفائی است، همه که نمی توانند بروند حوزه عالم در دین بشوند و الا زندگی ها مختل می شود، طلب العلم فریضة علی کل مسلم ظاهرش این است که همان تحصیل علم به واجبات و محرمات در محل ابتلاء، مرتبه بالاترش این است که انسان فقیه بشود، اما حداقل طلب علم وجوب عینی دارد، طلب العلم فریضة علی کل مسلم او را می گوید، حتی بعضی ها ممکن است بگویند آن اوصافی که گفته اند مثل العالم بین الجهّال کالحیّ بین الاموات چرا شامل آن عامی نشود که دنبال یاد گرفتن رساله عملیه است، چرا او را دست کم می گیریم و فقط فکر کنیم کسی که در حوزه درس کفایه می خواند ملائکه بالشان را پهن می کنند برای او، نه، بلکه آنی هم که می آید مسجد می نشیند پای صحبت کسی که مسائل شرعی می گوید و حلال و حرام خدا را می گویند، چرا ملتزم نشویم که او هم عالم شد دیگر، العالم بین الجهّال کالحی بین الاموات و این دارد می رود سراغ طلب علم، در حال طلب علم ان الملائکة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به، و همینطور سلاح بر اعداء دین هم هست، طلب علم که اختصاص به فقه در فروع ندارد، بلکه تحصیل علم به اصول هم لازم است، عامی هم باید اصول اعتقاداتش را درست کند، اگر عامی بیاید استدلالی یاد بگیرد اثبات وجوب خدا را و نبوت نبی اکرم را خوب همان استدلالها را برای هم کلاسی و همکارش بیان می کند می شود سلاح بر اعداء دین دیگر، مگر آن پیر زن که در روایت هست که پیامبر به او فرمود بمَ عرفت ربک؟ داشت چرخ نخریسی را تکان می داد دستش را کنار کشید چرخ ایستاد، گفت این چرخ نخریسی را وقتی من دیگر حرکت ندادم از حرکت افتاد حالا این آسمان و زمین در حال حرکت را کسی حرکت نمی دهد؟ که حضرت فرمود علیکم بدین العجائز.

حالا ما اصرار نداریم که این اوصافی که گفته اند برای همه افرادی است که می خواهند دنبال علم به اعتقادات و علم به فروع دین محل ابتلاء خودشان باشند، حالا آن مال مرتبه عالیه باشد، اما طلب العلم فریضة علی کل مسلم تناسب ندارد که فقط بخواهد وجوب کفائی تفقه در دین را بگوید.

راجع به روایات تفقه در دین هم در بحوث اشکال کرده است، گفته این روایت علی بن ابی حمزه را ببینید می گوید سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول تفقهوا فی الدین فان من لم یتفقه منکم فی الدین فهو اعرابیٌّ ان الله تعالی یقول لیتفقهوا فی الدین و لینذورا قومهم، ایشان گفته ببینید این عنوان تفقه در دین با استشهادی که به آیه لیتفقهوا فی الدین و لینذورا قومهم شد که قطعا آیه راجع به وجوب کفائی تفقه در دین است، ما کان المؤمنون لینفروا کافة فلولا نفرمن کل فرقة منکم طائفة لیتفقهوا فی الدین، اینها نشان می دهد که این تفقه در دین همان واجب کفائی است نه تحصیل علم به وظیفه فعلیه که واجب عینی است.

انصاف این است که این بیان هم تمام نیست، آقا دارد می گوید من لم یتفقه منکم فی الدین فهو اعرابیٌّ، علیک بالتفقه فی دین الله و لاتکونوا اعرابا فان من لم یتفقه فی دین الله لم ینظر الله الیه و لم یزکّ له عملا، آیا این یعنی از هر شهری چند نفر بیایند آخوند بشوند؟ می گوید اگر فقیه نشدید می شوید اعرابی، همان تعرب بعد الهجرة که حرام است، و اعرابی یعنی همان مشرکینی که در بادیه زندگی می کردند، پس باید همه تفقه در دین بکنند، آیه نفر می گوید همه نمی توانند نفر کنند، یک عده بروند نفر کنند تفقه در دین بکنند بیایند دیگران را هم فقیه در دین کنند، نه اینکه بقیه بگویند خوب تفقه در دین واجب کفائی است، نه، نفر واجب کفائی است که بروید یک عده تان تفقه در دین بکنید لینذورا قومهم، با انذار قوم قوم می شوند فقیه در دین، نفر بر آنها واجب نیست اما این روایات می گوید فقیه شدن در دین واجب است.

پس به نظر ما این روایات هم می تواند دلیل بر وجوب تعلم باشد، منتهی اختصاص به احکام فرعیه ندارد هم تحصیل علم به اصول دین، اصول دین هم یعنی دین حق تشیع، و هم تحصیل علم نسبت به فروع دین.

پس ما می گوئیم نفر واجب کفائی است اما تفقه در دین واجب عینی است به آن مرتبه اقلش که علم به اصول دین و علم به فروع دین محل ابتلاء است، البته تفقه در دین مثل تعلم است که نسبت به اصول دین تعلم واجب نفسی است نمی شود بگوئی احتیاط می کنم، تعلم اصول دین واجب نفسی است، ولو بعد از تعلم باز مرحله دیگر ایمان است که آن هم واجب نفسی است، نمی شود بگوید من ایمان می آورم احتیاطا یا تقلیدا، نه تعلم در اصول دین واجب نفسی است، در فروع دین بله وجوب طریقی دارد اما عادتا بدون تعلم نمی شود امتثال احکام دین کرد، نیاز به تعلم هست عادتا و احتیاط همه جا ممکن نیست.

مطلب دیگری هم در بحوث هست او را هم عرض کنم، ایشان فرموده اند ممکن است ما استدلال کنیم بر وجوب فحص به فحوای آیه نفر، فلولا نفر من کل فرقة طائفة لیتفقهوا فی الدین به این استدلال می توانیم بکنیم بر وجوب فحص، نه به ملاک اینکه وجوب تفقه در دین (نفر) هست، او وجوب کفائی است، بلکه به یک ملاک دیگر، و آن ملاک این است که تفقه در دین چرا واجب شد؟ لغایة انذار القوم، مدلول التزامی عرفی که می گویند آقا تفقه بکنید در دین برای هدف انذار مردم، مدلول التزامی عرفیش این است که مردم هم باید بیایند سراغ شمای متفقّهین، نه اینکه دیگران سؤال نکنند که این عالم که رفت قم درس خواند بعد از چند سال آمده شهر بالاخره این چی می گوید چه کار می کند، فقط در حد سلام علیک و اظهار ارادت باشد، این خلاف ظاهر است، ظاهرش این است که تفقه در دین به هدف انذار مردم این ملازمه عرفیه دارد با اینکه مردم هم بی اعتناء نباشند بیایند تعلم کنند.

اقول: به نظر ما این مطلب درست نیست، شما که اخبار طلب العلم فریضة و اخبار لزوم تفقه در دین را خراب کردید، این دلیل را هم ما اصرار نداریم که بیاورید، آن دلیل تمام نیست، برای اینکه خود شما در بحث حجیت خبر واحد گفتید که ظاهر اینکه بگویند تفقه لتذر قومک لعلهم یحذرون این است که حذَر واجب فعلی است بر مردم، و این تفقه و انذار شما شرط تحصیل واجب است، در شرط الوجوب نمی آیند بیایند بگویند نذر کن لعلک تفی به، این عرفی نیست، در واجب است که می گویند توضأ لعلک تصلی، همینجور است دیگر، هیچ وقت نمی گویند خدایا هوا را سرد کن تا ما بخاری روشن کنیم، خوب شرط الوجوب است دیگر، خوب هوا شرد نشود بخاری هم روشن نکنید، اما می گوید خدایا هوا سرد است یک پولی برسان بخاری بخریم روشن کنیم از این سرما نجات پیدا کنیم، در شرط الواجب تعبیر می کنند امر می کندمثلا توضأ لتصلی، اینجا هم تفقه لینذر قومک لیحذر قومک، بعد خود ایشان می گوید که پس این آیه ناظر است به مواردی که در رتبه سابقه حذَر بر مردم واجب است، این آیه در مقام بیان نیست که کجا حذر بر مردم واجب است، باید از جای دیگری بفهمیم، این آیه خطاب به آن طائفه ای می کند که می خواهند بروند فقیه در دین بشوند می گوید آقایان کوچ کنید نزد پیامبر فقیه در دین بشوید تا برگردید به قومتان انذار کنید آنها را تا آنها حذَر کنند از عقاب، خوب حذَر از عقاب در جائی است که حکم منجز باشد در رتبه سابقه، ما نمی توانیم به این آیه تمسک کنیم که در شبهه حکمیه قبل الفحص حکم منجز است در رتبه سابقه، هذا اول الکلام، قدر متیقنش شبهات مقرونه به علم اجمالی است، عرض کردم انذار یعنی انذار در مواردی که حذر از عقاب بر مردم واجب است یعنی باید اول منجز بشود بر مردم تکلیف تا بعد انذار واجب بشود بر فقیه، و لذا ما گفتیم به این آیه نمی شود استدلال کرد بر وجوب ارشاد جاهل مگر جاهل مقصر، ارشاد جاهل قاصر را نمی شود از این آیه فهمید، چون این آیه می گوید آقا انذار کن قومت را تا آنها حذر کنند از عقاب، یعنی حذر از عقاب در حق آنها مطلوب بالفعل است چه شما انذار بکنید چه نکنید، انذار شما شرط تحصیل واجب است، و لذا در رتبه سابقه وجوب تحذر از عقاب فعلی است بر مردم، کجا تحذر از عقاب وجوب فعلی دارد بر مردم و انذار منذر شرط تحقق واجب است، شرط الواجب است نه شرط الوجوب، کجا؟ آنجایی که در رتبه سابقه منجز باشد حکم بر مردم، اما اگر شخص جاهل قاصر است اصلا لازم نیست ما او را انذار کنیم، از این آیه استفاده نمی کنیم.

بله نمی گویم ارشاد جاهل دلیل دیگری ندارد می گویم این آیه دلیل بر وجوب ارشاد جاهل قاصر نیست، این آیه در مقام بیان نهی از منکر است، که لینذورا قومهم ولو عالم عامدند اما فقیه بلد است که علام عامد را هم به راه بیاورد و او را از عذاب خدا بترساند با اینکه عالم عامد است، یا جاهل مقرند، بر اینها واجب بود تحذر از عقاب در رتبه سابقه، آیه می گوید بروید فقیه بشوید تا اینها را تحذر بکنید از عقاب، اما دلیل وجوب ارشاد جاهل قاصر یک روایت است که ما اخذ الله علی الجهّال ان یتعلموا الا و اخذ علی العلماء ان یُعلموا[[42]](#footnote-42)، ممکن است کسی به این روایت استدلال کند که در رتبه سابقه بر وجوب تعلم بر جاهل واجب شده بر عالم تعلیم، این روایت هم اتفاقا بعید نیست دلیل بر وجوب تعلم در حق جاهل هم باشد، که دو تا مطلب از این فهمیده شود یکی وجوب تعلم بر جاهل و دیگر وجوب تعلیم بر عالم.

از این بحث گذشتیم، آخرین وجه برای لزوم فحص در شبهات حکمیه وجهی است که آقای خوئی ذکر کرده، او را هم مطرح کنیم و ان شاء الله این بحثها را به زودی به پایان ببریم و بعد وارد قاعده لاضرر بشویم ان شاء الله، ادامه بحث روز یکشنبه.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 13/02/94

جلسه 1161

وجه دهم برای وجوب فحص در شبهات حکمیه

آخرین وجه برای وجوب فحص در شبهات حکمیه که وجه دهم هست وجهی است که آقای خوئی ذکر کرده اند، ایشان فرموده اند که اگر ما قائل بشویم که حدیث رفع انصراف ندارد از شبهات قبل الفحص نسبتش با برخی از اخبار وجوب توقف و احتیاط نسبت تباین می شود، چون حدیث رفع مطلقا می گوید رفع ما لایعلمون، بعض اخبار توقف می گویند قف عند الشبهة یعنی لم یُرفع ما لایعلمون، نسبت هم تباین است.

فرموده و لکن ما یک خبری داریم در بین اخبار وجوب توقف در شبهات که این خبر اخص مطلق است از دلیل برائت، موردش شبهه قبل الفحص است، و آن مقبوله عمر بن حنظله است که در ذیلش بعد از تکافئ خبرین متعارضین حضرت فرمود فأرجه حتی تلقی امامک، یعنی قبل از فحص و سؤال از امام علیه السلام حالا که خبرین تعارض کردند مرجحی هم در بین نبود باید احتیاط بکنید، نسبت این خبر که در خصوص شبهه قبل الفحص است با ادله برائت مثل حدیث رفع نسبت عموم و خصوص مطلق است، تخصیص می زند دلیل برائت را و شبهه حکمیه قبل الفحص را از آن خارج می کند، اخبار برائت مثل حدیث رفع بعد از این اخراج شبهه حکمیه قبل الفحص از آن نسبتش با بقیه اخبار وجوب توقف که تا حالا تباین بود مبدل و منقلب می شود به نسبت عموم و خصوص مطلق، چون فأرجه حتی تلقی امامک مثلا حدیث رفع را مختص کرد به شبهه موضوعیه یا شبهه حکمیه بعد الفحص، حدیث رفع شد اخص مطلق از اخبار عامه وجوب توقف که می گفت قف عند الشبهة، لذا ما آن اخبار را حمل می کنیم بر شبهات حکمیه قبل الفحص، با این انقلاب نسبت هم مشکل تعارض بین اخبار برائت و اخبار وجوب توقف برطرف شد و هم دیگر اخبار برائت شامل شبهه حکمیه قبل الفحص نشد.

اقول: این فرمایش به نظر ما ناتمام است، اولا: ایشان سند مقبوله عمر بن حنظله را تمام نمی داند چون در سند آن عمر بن حنظله است که توثیق ندارد، بله ما مشکلی نداریم چون یزید بن خلیفه که توثیق عمر بن حنظله را نقل می کند از امام علیه السلام می گوید ان عمر بن حنظله اتانا بوقت فقال علیه السلام اذاً لا یکذب علینا اگر راوی عمر بن حنظله است او دروغ نمی گوید، و خود یزید بن خلیفه جزء مشایخ صفوان است، اما مرحوم آقای خوئی که مشایخ صفوان را اینطور نیست که توثیق عام بکند، ایشان شهادت شیخ در عدة را قبول ندارد که صفوان و ابن عمیر و البزنطی لایروون و لایرسلون الا عن ثقة.

ثانیا: بر فرض سند این مقبوله را بپذیریم اما مورد مقبوله مورد تنازع است، در تنازع رجوع به اصل برائت مخصوصا در شبهه حکمیه قبل الفحصِ آن خوب شارع جعل نکرده، فرموده تنازع که شد دلیل بر حقانیت یکی از دو طرف نداشتید توقف کنید منتظر بمانید تا سؤال کنید از حجت معتبره، خوب از این چه استفاده ای می شود که در مطلق شبهات حکمیه قبل الفحص باید احتیاط کرد.

ثالثا: این فرمایشی که ایشان فرمود مبتنی است بر نظریه انقلاب نسبت، حالا ما کبرای انقلاب نسبت را قبول نداریم و معتقدیم جمع عرفی نیست، و لکن مهم در این بحث این است که مقبوله عمر بن حنظله اگر دلیل باشد بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه قبل الفحص حجیت او که نیاز به کبرای انقلاب نسبت ندارد، خطاب ثالث در بحث انقلاب نسبت که مشکل ندارد او حجت است، بحث در آنجا این است که آیا می شود با آن خطاب ثالث مثل لاتکرم العالم الفاسق اول بیائیم اکرم العالم را تخصیص بزنیم او بشود اکرم العالم العادل، و بعد این خطاب اکرم العالم العادل بیاید لاتکرم العالم را که یک خطاب مباینی است تخصیص بزند، قائلین به انقلاب نسبت ادعایشان این است که می گویند اکرم العالم بعد از اینکه تخصیص خورد بوسیله آن لاتکرم العالم الفاسق مقدار حجیتش می شود اخص مطلق نسبت به خطاب لاتکرم العالم، و جمع عرفی تابع مقدار حجیت است، مخالفین انقلاب نسبت می گویند نخیر جمع عرفی تابع ظهور استعمالی است، باید ظهور استعمالی أالخطابین اخص مطلق باشد، اینکه مقدار حجیت اخص مطلق شد که جمع عرفی درست نمی کند، بحث در این است، شما در اینجا دنبال این هستید که وجوب احتیاط در شبهات حکمیه قبل الفحص را اثبات کنید، اینکه نیاز به کبرای انقلاب نسبت ندارد، خوب این خطاب سوم بلامعارض است، حالا ما نسبت به برائت در شبهات بعد الفحص باید فکر دیگری بکنیم، فعلا بحث در این است که در شبهات قبل الفحص برائت جاری نست، حالا ممکن است ما در تعارض اخبار برائت و اخبار احتیاط اخبار برائت را مقدم کنیم چون وافق با کتاب است، اینکه مهم نیست بالاخره یک فکری می کنیم، اینجا دنبال این هستیم که در شبهات حکمیه قبل الفحص برائت جاری نشود، خوب این خطاب سوم اگر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه قبل الفحص را اثبات کند حجت بلامعارض است دیگر.

رابعا: البته ما قبلا عرض کرده ایم که نسبت بین اخبار توقف و حدیث رفع تباین نیست چون حدیث رفع شامل موارد جهل مرکب و غفلت می شود و لکن اخبار وجوب توقف و احتیاط شامل موارد جهل مرکب و غفلت نمی شود بلکه مختص است به موارد جهل بسیط.

آقای خوئی یک راه دیگری داشت نمی دانیم چرا آن راه را دنبال نکرد، و آن راه این است که ایشان به حدیث حجب تمسک می کرد که سندش از نظر ایشان تمام است "ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم" این حدیث مسلّم شبهه حکمیه قبل الفحص را شامل نمی شود، چون اماره در معرض وصول اگر باشد صدق نمی کند که حجب الله علم هذا الشئ و علم هذا الحکم عن العباد، بروید بگردید پیدا کنید، کِی خدا محروم کرده است مردم را از عالم شدن به حکم این مسئله، اگر اماره در معرض وصول باشد بر مثلا حرمت حلق لحیه بروید بگردید پیدا کنید، اینکه نمی گردید که ما حجب الله علمه عن العباد نمی شود، پس حدیث حجب مختص است به شبهات بعد الفحص، خوب بود ایشان این حدیث حجب را سبب انقلاب نسبت قرار می داد می گفت این حدیث اخص است از اخبار توقف، چون در شبهات بدویه بعد الفحص حدیث حجب می گوید ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، و این مختص شبهه بدویه بعد الفحص است، این حدیث حجب اخبار توقف را تخصیص می زند به غیر شبهه بدویه بعد الفحص، اخص مطلق است از اخبار توقف دیگر، اخبار توقف در شبهات مطلقند چه شبهه قبل الفحص و چه شبهه بعد الفحص، حدیث حجب برائت در شبهه بعد الفحص را بیان می کند، می شود اخص مطلق از اخبار توقف، این راه به نظر می آید راه وجیه تری باشد به نظر ایشان که حدیث حجب را سندا تمام می داند، بلکه در آخرین دوره درس اصولشان که نوارش موجود است فرموده اند حدیث رفع سند صحیح ندارد و دلیل ما بر برائت حدیث حجب است.

خامسا: آخرین اشکال به فرمایش آقای خوئی این هست که خود ایشان در بحثهای گذشته گفتند که اخبار توقف اینها در مقام ارشاد به حکم عقل است، چون می گوید الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة، پس فرض کرده در رتبه سابقه تکلیف مشکوک منجز است، چون می گوید امر دائر است که شما مرتکب شبهه بشوید که معنایش افتادن در هلاکت هست، و یا احتیاط کنید، بلا اشکال احتیاط و وقوف در شبهه بهتر است از افتادن در هلاکت و عقاب، پس فرض کرده که جایگزین وقوف در شبهات وقوع در هلکات است، یعنی جائی که امر دائر است یا من احتیاط کنم یا مرتکب فعلی بشوم که موجب عقاب است، عقل می گوید که احتیاط لازم است، پس این اخبار توقف ارشاد به حکم عقل است در جائی که در رتبه سابقه تکلیف منجز است و استحقاق عقاب قطعی است.

علاوه بر اینکه به قول مرحوم آقای خوئی موضوعش شبهه به قول مطلق است، وقتی که شرع مقدس بیاید بگوید شما در شک در حرمت واقعی مباح است مرتکب بشوی این مشکوک الحرمة الواقعیة را دیگر این مورد مورد شبهه نیست، اما علیه السلام فرمود احتیاط لازم نیست و شما آزادید در ارتکاب، این دیگر شبهه نمی شود، و لذا این مطالبی که اینجا مرحوم آقای خوئی فرموده اند یا باید بگوئیم با غمض عین از این مطالب گذشته است، یا ناشی است از فراموشی مطالب گذشته، با آن بیان های گذشته که بیان درستی هم هست ما هم می گوئیم که دلیل برائت ورود دارد بر وجوب وقوف عند الشبهة، وقتی اخبار برائت آمد دیگر شبهه به قول مطلق نیست، علاوه که آقای خوئی فرمود قف عند الشبهه ارشاد به حکم عقل هم هست، جائی که در رتبه سابقه عقاب محتمل است و تکلیف منجز است اخبار برائت نفی تنجز تکلیف می کند و موضوع او را بر می دارد، و لذا این وجه عاشر تمام نیست.

{سؤال؟

جواب: البته فحص را باید ببینیم چی معنا می کنیم، اگر مرادتان فحص از روایات در کتب هست، لابد این دو تا فقیه که هر کدام مستند به یک حدیثی قضاوت کردند دیگر فحص کرده اند دیگر، منتهی دو تا حدیث متعارض هست، دیر الآن راه نهایی این است که بروند خدمت خود امام علیه السلام و از او سؤال کنند، اگر سؤال از امام را جزء مراتب فحص واجب بدانیم می شود شبهه حکمیه قبل لافحص دیگر، چون سؤال از امام هنوز نکرده اند، به این معنا شبهه حکمیه قبل لافحص است، و آن زمان هم ممکن بود سؤال از امام، خوب کبرای شبهه حکمیه قبل الفحص که باید احتیاط کرد این از روایت اگر فهمیده بشود خوب تا حالا در زمان ائمه یک مرتبه ای از فحص بوده که الآن آن مرتبه نیست و آن سؤال از امام بوده، این مهم نیست}.

پس راجع به وجوب فحص در اجراء برائت در شبهات حکمیه عمده دلیل ما یکی انصراف بود بخاطر ارتکاز استنکاری عقلائی و متشرعی نسبت به جریان برائت در شبهات حکمیه قبل الفحص و یکی هم اخبار وجوب تعلم بود.

##### اما وجوب فحص در شبهات موضوعیه

تارة بحث می کنیم از برائت عقلیه در شبهات موضوعیه که آیا مشروط است به فحص یا مشروط نیست، و تارة اخری بحث می کنیم راجع به برائت شرعیه.

راجع به برائت عقلیه که ما قبلا هم عرض کرده ایم که ما اصلا برائت عقلیه را قبول نداریم، برائت عقلیه به نظر ما عبارت است از همان برائت عقلائیه مرتکزه بالنسبة به موالی و عبید عقلائی، این برائت عقلائیه را بزرگان ما اسمش را گذاشتند برائت عقلیه، برائت عقلائیه قطعا محرز نیست نسبت به شبهات موضوعیه قبل الفحص، حالا اگر کسی برائت عقلیه هم گفت قدر متیقنش شبهات موضوعیه بعد الفحص است.

اما مهم برائت شرعیه و ادله لفظیه برائت است، انصاف این است که ادله برائت شرعیه اطلاق دارد نسبت به شبهات موضوعیه ولو قبل الفحص، رفع عن امتی ما لایعلمون، عرفا می گویند شبهه حکمیه قبل الفحص ما لا یعلمون است دیگر، کل شئ لک حلال حتی تعرف انه حرام یا کل شئ لک ظاهر حتی تعلم انه قذر چرا اطلاق نداشته باشد نسبت به شبهات موضوعیه قبل الفحص، ارتکاز عقلاء نسبت به اینکه برائت در شبهات موضوعیه بعد الفحص جاری می شود به معنای این نیست که عقلاء ارتکاز استنکاری دارند نسبت به جریان برائت در شبهات موضوعیه قبل الفحص، عقلاء فقط می گویند ما برائت نداریم و بین موالی و عبید عقلائیه برائت در شبهات موضوعیه قبل الفحص نیست و یا لااقل مشکوک است این برائت عقلائیه، اما اینکه ارتکاز استنکاری عقلائی نیست که استیحاش داشته باشند و استبعاد بکنند که شارع مقدس بخاطر مصلحت تسهیل جعل برائت در شبهات موضوعیه بکند و لو قبل الفحص.

بله مرحوم نائینی فرمود فحص در شبهات موضوعیه لازم نیست، اما تهرب از علم جائز نیست، گاهی مقدمات علم فراهم است حصول علم فقط احتیاج دارد به یک نظر، اینکه فحص نیست، فحص در شبهات موضوعیه لازم نیست اما مجرد نظر که فحص نیست، بعد مثال می زند می گوید اگر مکلف بالای پشت بام هست نکاه کند به افق می فهمد که طلوع فجر شده یا نشده، خوب این آقا نگاه نکند به افق بیاید اصل مؤمّن جاری کند حالا یا برائت یا استصحاب عدم طلوع فجر برای اینکه در ماه رمضان اکل و شرب کند، خوب این درست نیست، چون یک نگاه به افق که فهم نیست، فحص واجب نیست اما در این مواردی که مقدمات علم فراهم است بگوئیم مجرد نظر هم لازم نیست این حرف درستی نیست، این فرمایش مرحوم نائینی را آقای صدر و در معاصرین آقای زنجانی هم فرموده اند.

{سؤال؟ جواب: به اینکه چشمهایش را بالا بیاورد ببیند طلوع فجر شده یا نه فحص نمی گویند، یفحص ظاهرش این است که دارد یک مطلب مکتوم و مخفی را کشف می کند}. حالا مرحوم آقای خوئی در اصول و در عده ای از مباحث فقهی اش فرموده است که قبول است مجرد نظر و مجرد باز کردن چشم و دیدن واقعیت این فحص نیست، اما مهم نیست فحص باشد یا نباشد مهم اطلاق دلیل اصل است، رفع ما لایعلمون این آقا هم نگاه نمی کند به افق تا ببیند طلوع فجر شده یا نه خوب می شود ما لایعلمون دیگر و می شود و لا تنقض الیقین بالشک دیگر و استصحاب می کند عدم طلوع فجر را، مهم نیست که فحص بگویند به این جرد نظر و فتح العین یا نگویند، مهم این است که اطلاق دارد ادله اصول و جاری است در مطلق جهل و لو جهلی که بسهولة و به مجرد نظر و فتح العین زائل بشود، البته یک جا ما از آقای خوئی پیدا کردیم که شبیه استادش حرف زده و هو فی الموسوعة جلد 26 ص 100، می گوید قد لایصدق الجاهل فی بعض موارد الفحص الیسیر کالذی یتمکن من النظر الی الافق بفتح عینیه لیری الفجر فلا یجری استصحاب بقاء اللیل، (دقیقا همان مثال مرحوم نائینی است) ایشان می گوید عرفا به این آقا جاهل نمی گویند که می تواند نگاه کند ببیند سفیدی صبح دمیده یا نه، سرش را بلا نمی کند می گویند آقا یک نگاهی هم به ما بکن می گوید نگاه به شما بکنم چشمم می افتد به طرف مشرق می فهمم سفیدی صبح شده این سحری حرام می شد، بله تعبیر به قد دارد که قد لایصدق الجاهل.

اقول: ولی انصاف این است که وجهی ندارد منع کنیم از صدق عنوان جاهل بر این شخص، چه منعی دارد بگوئیم این آقا جاهل است، آیا این آقا عالم است، عالم که نیست جاهل است دیگر، می گوئیم اینکه آقای خوئی گفت قد لایصدق الجاهل فی بعض موارد الفحص الیسر، ما می گوئیم شما بهتر بود اینجور تعبیر کنید که انصراف دارد دلیل اصل ترخیصی از این مرتبه از جهل و الا جاهل که به او می گویند، عالم که نیست جاهل است دیگر، منتهی می گوئید ارتکاز عقلاء اباء دارد از جریان اصل ترخیصی در این مرتبه از جهل که با باز کردن چشم این جهل از بین می رود، ما می گوئیم چه وجهی دارد این انصراف، نمی خواهم چشمم را باز کنم، نمی خواهم تلویزیون روشن کنم ببینم اذان صبح شده یا نه، لاتنقض الیقین بالشک، سحریم را می خورم بعد از نیم ساعت دیگر هم نمازم را می خوانم که دیگر یقین کرده ام اذان صبح گفته اند، چه لزومی دارد حتما تلویزیون باز کنم نگاه به ساعت کنم یا نگاه به افق کنم، به نظر ما ادله اصول عملیه مطلق است، اگر ارتکاز استنکاری بود در این مواردی که عرفا می گویند تهرب از علم، آقا برق را روشن کن تا ببینی این گوشتی که می خوری گوشت گوسفند است یا گوشت خرگوش، می گوید چرا این کار را بکنم کل شئ لک حلال، اصل تذکیه این گوشت ولو به ملاک سوق المسلمین محرز و حلال بودنش هم کل شئ لک حلال، چه لزومی دارد که برق را روشن کنم بفهمم گوشت گوسفند است یا گوشت خرگوش، (فرق دارد با برائت عقلائیه، عقلاء بزائت عقلائیه ندارند، اما یک مولائی است که گفت رفع عن امتی ما لایعلمون یا کل شئ لک حلال حتی تعرف انه حرام یا لاتنقض الیقین بالشک، اینها را گفته، می گوئیم خودت گفتی که نقض یقین به شک نکن، و الا زراره هم که در صحیحه اولی گفت ان ظن انه نام ممکن بود یک مقداری فکر کند یقین کند به خواب، گمانش این است که خواب رفته خوب یک مقداری فکر می کند نظر یسیر می کند می بیند خواب رفته بود دیگر، امام نفرمود فکر کن ببین خواب رفته ای یا نه، تا گفت ظن انه قد نام امام فرمود لا تنقض الیقین بالشک).

این ارتکاز عقلائی اگر بود الآن و آن زمان که فرق نمی کند که، بله ارتکاز متشرعی را اگر احتمال بدهیم که متصل بوده به خطاب شرعی ما معتقدیم که احتمال ارتکاز متشرعی کافی است برای عدم احراز اطلاق، اما احتمال ارتکاز عقلائی وقتی شد فکر می کنیم می بینیم ما به ارتکاز عقلائیمان همچنین ارتکاز عقلائی نداریم که اباء داشته باشد از جریان اصل مؤمّن در شبهات حکمیه قبل الفحص در مواردی که به مجرد نظر و فتح العین رفع جهل می شود، خوب رفع جهل می شود که بشود، من نمی خواهم رفع جهل کنم.

انصاف این است که ارتکازی باشد ارتکاز عقلائی است که ما می گوئیم ارتکاز عقلائی استنکاری نیست.

حالا مواردی را در بحوث گفته اند با اینکه ما در شبهات موضوعیه تهرب از علم را جائز نمی دانیم که اگر فتح العینین بکند واقعیت را می فهمد این یا باید احتیاط کند یا چشمهایش را باز کند تا واقعیت را بفهمد، نمی تواند همینجور برائت جاری کند، و لکن در بحث طهارت و نجاست و در بحث شک در تذکیه لحوم در سوق المسلمین احتیاط حتی به این مرتبه هم لازم نیست، چشمانت را ببند، شک داری این مرغی که خریدی فری اوداج اربعه شده نگاه کنی می فهمی که آن نخودی که هست اگر پائین باشد معلوم می شود ذبح شرعی نشده، یا اگر نگاه کنی می فهمی سه رگش را بریده اند، یک بار مرحوم آقای تبریزی مرغ می خریدند نگاه کردند دیدند که یک رگش اصلا بریده نشده، ایشان در بحوث فرموده لازم نیست نگاه کند، چون در طهارت و نجاست روایت دارد ما ابالی ابول اصابنی اما اذا لم اکن اعلم، روایت داریم در صحیحه زراره فرموده فهل هلی ان انظر فیه اذا شککت، شک بکنم در نجاست ثوبم باید نگاه کنم، حضرت فرمود لا انما ترید ان تذهب الشک الذی وقع فی نفسک، راجع به شک در تذکیه هم گفته اند کل و لاتسأل، سؤال نکن از فروشنده این مرغ که این مرغ مذکی است یا مذکی نیست.

اقول: به نظر ما این استدلاها تمام نیست، آن صحیحه زراره در علل الشرایع دارد فهل علی ان انظر فیه فاقلبه، چه جوری استدلال می کنند که فعل علی ان انظر فیه قال لا، خوب در علل الشرایع دارد فهل علی ان انظر فیه فاقلبه زیر و رو کنم لباسم را ببینم نجس است یا نجس نیست، امام این را می فرماید لازم نیست، چه ربطی دارد به اینکه چشمانم را ببندم نبینم که بول افتاد یا نیفتاد، سؤال از تقلیب و زیر و رو کردن لباس است، بقیه ادله را هم تأمل بفرمائید ما در همه اش ایراد داریم، ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 14/02/94

جلسه 1162

یک نکته از بحث دیروز عرض کنم، راجع به این مقبوله عمر بن حنظله که در ذیل آن آمده بود که ارجئه حتی تلقی امامک که آقای خوئی فرمود این دلیل بر وجوب احتیاط در شبهه حکمیه قبل الفحص است این به نظر تمام نمی آید، علاوه بر اشکالات گذشته اشکال دیگر این است که لقاء امام در زمان حضور همیشه میسور نبود برای همه، امکان لقاء امام ذاتا بود و لکن موانعی بود که همه نمی توانستند در هر زمانی که بخواهند با امام دیدار کنند، و لذا در مواردی که تمکن نبود از لقاء امام امکان تعلم نبود مگر اینکه از امارات در معرض وصول فحص کنند بعد از آن می شد شبهه حکمیه بعد الفحص، بیشتر از اینکه فحص لازم نیست که امارات در معرض وصول را بررسی کنیم اگر امکان لقاء امام علیه السلام باشد به نحو متعارف اگر دلیلی پیدا نکردیم از امام می پرسیم، اما جائی که امکان لقاء امام به طور عادی نیست فرض مقبوله عمر بن حنظله می شود شبهه حکمیه بعد الفحص، پس نمی شود گفت که این مقبوله که می گوید ارجئه حتی تلقی امامک مختص به شبهه حکمیه قبل الفحص است، فوقش اطلاق است، اگر امکان لقاء امام باشد می شود شبهه حکمیه قبل الفحص، نباشد می شود شبهه حکمیه بعد الفحص المتعارف.

و لذا در بحوث گفته اند که ما به یک تقریبی می آییم اثبات می کنیم وجوب احتیاط در شبهات حکمیه را چه قبل الفحص و چه بعد الفحص، چون اخبار برائت نسبتشان با مثل اخوک دینک فاحتط لدینک تباین است، بنابراینکه حدیث رفع و اخبار برائت شامل شبهه حکمیه قبل الفحص و شبهه مقرونه به علم اجمالی بشود نسبت حدیث رفع با اخوک دینک فاحتط لدینک تباین است، حدیث رفع در مطلق شبهه می گوید برائت، و اخوک دینک فاحتط لدینک در مطلق شبهه می گوید احتیاط، ذیل مقبوله عمر بن حنظله در خصوص شبهه حکمیه که مورد مقبوله عمر بن حنظله است می گوید باید احتیاط کنید، ارجئه حتی تلقی امامک، در شبهه حکمیه بعد از تعارض و تساقط خبرین باید توقف و احتیاط کنید، یا انقلاب نسبت را قبول دارید، این مقبوله عمر بن حنظله سبب انقلاب نسبت می شود و حدیث رفع را مختص می کند به شبهات موضوعیه، می گوید در شبهات حکمیه باید احتیاط کنید، حدیث رفع می شود مختص به شبهات موضوعیه، بعد که حدیث رفع مختص شد به شبهات موضوعیه اخوک دینک فاحتط لدینک را حمل می کنیم بر شبهات حکمیه، و اگر انقلاب نسبت را قبول ندارید باز مسأله ای نیست، بعد از تعارض دلیل برائت و اخوک دینک فاحتط لدینک و تساقط آنها ما این خطاب ثالث که مقبوله عمر بن حنظله است که امر می کند به احتیاط در شبهات حکمیه باید به او عمل کنیم و حجت بلامعارض هست.

که البته ما ما قبلا عرض کرده ایم که این ذیل مقبوله عمر بن حنظله اختصاص به شبهه حکمیه هم ندارد، چون تعلیل دارد که ارجئه حتی تلقی امامک فان الوقوف فی الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات، این مقبوله عمر بن حنظله ولو موردش شبهه حکمیه است اما تعلیلش عام است و اختصاص به شبهه حکمیه ندارد، و لذا این بیان بحوث را هم قبول نداریم، و لکن این را به عنوان یک مؤید عرض کردم که ذیل مقبوله اختصاص به شبهه حکمیه قبل الفحص ندارد، از این بحث بگذریم.

ادامه بحث وجوب فحص در شبهات موضوعیه:

راجع به وجوب فحص در شبهات موضوعیه مرحوم نائینی فرمود فحص لازم نیست اما نباید تهرب و غمض عین کنیم از واقع، در بحوث این مطلب را تأیید کرده اند.

دو مطلب هست که این دو مطلب باید با هم خلط نشود، یکی بحث تهرب از واقع هست و یکی بحث تهرب از علم، گاهی عرفا مقدمات علم فراهم است من اگر چشمانم را نبندم علم پیدا می کنم، چشمانم را می بندم می شود تهرب از علم، یک وقت بحث تهرب از علم نیست بلکه هنوز مقدمات تحصیل علم کامل نیست، و لکن آنقدر تحصیل علم آسان هست که اگر من تحصیل علم نکنم یک نوع تهاون به حکم مولا تلقی می شود، یعنی من خودم را در وضعی قرار بدهم که عادتا امکان وصول حکم مولا به من نیست، حکم مولا بالاخره از طرق متعارفه باید به من واصل بشود، من خودم را در وضعی قرار بدهم که امکان عادی وصول حکم مولا به من نباشد، این می شود تهرب و فرار از حکم مولا، اینها با هم فرق می کند.

در تعلیقه مباحث الاصول به این فرق توجه کرده، و لذا گفته ببینید ما یک اصالة البرائة و اصالة الحل داریم، یک اماره بر حل داریم، اینها با هم فرق می کنند، یک وقت دو تا شاهد عادل می آیند می گویند که این میوه ای که نجس بود پاک شد، اینجا تهرب از علم نباید بکنم، یعنی اگر من چشمهایم را باز کنم می بینم که این سیب که بینه گفت شسته شده هنوز کثیف است پس شسته نشده، علم پیدا می کنم به خطاء بینه، چون بینه گفتند همین الآن این سیب شسته شد اگر نگاه کنم چه بسا می فهمم که این سیب هنوز آلوده است ولی چشمانم را ببندم و سیب را بخورم، این جائز نیست، این تهرب از علم است، ایشان می گوید که حجیت این بینه حکم ظاهری است، و حکم ظاهری ناشی است از تزاحم حفظی، یعنی مولا یک غرض لزومی دارد که حرمت اکل نجس است، و یک غرض ترخیصی دارد که حلیت اکل میوه طاهر است، حلیت و اباحه خوردن میوه پاک این حلیت اقتضائیه است یعنی ناشی است از غرض ترخیصی مولا، مولا می خواهد که مباح باشد خوردن سیب پاک، وقتی مشتبه می شود غرض تحریمی مولا یعنی حرمت خوردن سیب نجس با غرض ترخیصی مولا که حلیت خوردن سیب پاک است مشتبه که می شود مولا می بیند نمی تواند هر دو حکم را حفظ کند، بگوید نخور شاید پاک باشد غرض ترخیصی فوت می شود، بگوید می توانی بخوری شاید نجس باشد و غرض تحریمی مولا فوت می شود، مولا مجبور است که اینجا یک کاری بکند که احد الغرضین مقدم بر غرض دیگر بشود در مقام تزاحم حفظی، حفظ هر دو ممکن نیست در مقام تزاحم حفظی یکی را مقدم می کند، به این می گویند تزاحم حفظی، در تعلیقه مباحث گفته اند که تزاحم حفظی عرفا در جائی است که آسان نباشد جدا کردن و رفع اشتباه بین غرض تحریمی و غرض ترخیصی، و الا اگر به آسانی می شود رفع اشتباه کرد عرف اصلا ملاک حکم ظاهری را در اینجا موجود نمی بیند، مصلحت تسهیل را در اینجا محقق نمی بیند، می گوید آقا خوب نگاه بکن با نگاه می فهمی این سیب شسته نشده و قبلا هم که نجس بوده با یک نگاه کردن و لامپ روشن کردن می فهمی، حجیت بینه حکم ظاهری است، در اینجا حکم ظاهری به جواز عمل به این بینه این ملاک ندارد، چون ملاکش تزاحم حفظی است که اینجا نیست به نظر عرف، بله به نظر دقی همین که چشمانم را باز کنم از نظر عقل یک کلفت است، برق را روشن کنم از نظر عقل یک کلفت است اما از نظر عرف که کلفت نیست این مقدار، دلیل حجیت اماره و یا دلیل حکم ظاهری ترخیصی انصراف دارد از اینجا، نص خاص بیاید علی الرأس و العین، مثل باب نجاست که نص خاص داریم او حرفی نیست، (البته آن نص خاص در اینجا نیست، نص خاص در شک در حدوث نجاست است اینجا بحث شک در ارتفاع نجاست است لذا نص خاص در اینجا نیست ) اما اطلاقات، اطلاق حجیت بینه از اینجا منصرف است، پس مواردی که عرفا بگویند تهرب از علم اینجا اصلا حکم ظاهری ترخیصی انصراف دارد، چون عرف می گوید ملاک حکم ظاهری تزاحم است بین حفظ غرض لزومی و غرض ترخیصی مولا در فرض اشتباه، اینجا که تزاحمی نیست به آسانی از هم جدا می شوند و اشتباه رفع می شود، پس اگر بینه گفت این سیب پاک شده ولی من می توانم بسهولة بفهمم که این بینه اشتباه کرده باید تحقیق کنم، یعنی باید لامپ را روشن کنم ببینم، بینه می گوید این خمر خلّ شده من با یک بو کردن مختصر می توانم بفهمم که اینها راست می گویند یا نه، خودم واردم در تشخیص خلّ از خمر، باید بو کنم و الا می شود غمض العین و تهرب از علم.

اما بحث تهرب از واقع بحث دیگری است، تهرب از واقع در این بحث اماره بر حلیت فرض نمی شود، چون وقتی که من عمل بکنم به بینه غمض عین نکنم از تحصیل علم و تهرب از علم نکنم بیشتر از این چیزی لازم نیست، اینکه بروم سؤال کنم از دو شاهد عادل دیگر که اقا شما چه می فرمائید شما هم که بودید آیا شما دیدید که این سیب شسته شد بعد آنها بگویند نخیر این سیب شسته نشد و بعد تعارض بکند با این بینه بر طهارت، نه این لازم نیست، چون وقتی من عمل می کنم به بینه این تهرب از حکم شرعی نیست عرفا، اما در اصالة البراءة و اصالة الحل صرف تهرّب از علم نکردن کافی نیست، صرف اینکه بگویند چشمانت را باز کن یا برق را روشن کن ببین این گوشت گوشت گوسفند است یا گوشت خرگوش، بله این مقدار لازم هست اما کافی نیست بلکه بیشتر از این لازم است، این مقدار لازم است کما اینکه در اماره هم لازم بود تا تهرب از علم صدق نکند، چشمانت را باز کن و برق را هم روشن کن اگر نیاز به روشن کردن برق است نگاه کن ببین گوشت گوسفند است یا گوشت خرگوش، بیشتر از این اگر می توانی از یک نفر که آنجاست سؤال کنی که آقا ببخشید این گوشت گوسفند است، می گوید نه آقا این گوشت خرگوش یا خوک است، خوب سؤال کنی جواب می دهند، سؤال هم آسان است دیگر آقا آنجا نشسته بپرس، باید بپرسی، اگر نپرسی می شود تهاون به حکم مولا، فحص یسیر اگر نکنی این تهاون به حکم مولا و فرار از حکم مولاست، یعنی خودت را در معرض فهم حکم مولا قرار نمی دهی، البته دلیل خاص را ایشان منکر نیست اطلاقات را می گوید شامل نمی شود، هم ارتکاز عقلاء فحص یسیر را لازم می داند در اجراء اصل و هم مدلول التزامی خطاب اجتنب عن الحرام این است که مولا اهتمام دارد به حفظ آن در این مواردی که فحص یسیر نیاز هست.

اقول: این مطالب به نظر ما تمام نیست، ما راجع به آن تهرب از علم که گفتند خطابات اصول بلکه خطابات حجیت اماره منصرف است از موارد تهرب از علم، ما وجهی نمی بینیم و نمی فهمیم چرا منصرف است؟ آقا یک شخصی به ما غذائی داد بخوریم، اگر گوش به حرفهایش بدهم معلوم می شود که این غذا غذای حرام و غصبی است یا غذای حلال است، انگور آورده جلو ما دارد توضیح می دهد، اگر گوش بدهم ممکن است در حرفهایش این باشد که آقا امسال چه قدر ما انگور داشتیم و من هم می دانم این آقا اهل زکات دادن نیست، فقط حمل به صحتش این است که بگویم انگورها را خریده، یا باغ انگورش امسال کم انگور داده به حد نصاب نرسیده، اما اگر .ش بدهم به حرفهایش ممکن است داخل حرفهایش این باشد که امسال از برکت قدوم شما باغ ما خلی انگور داده و انگورش هم خیلی شیرین است آورده ایم خدمتتان، با این حرفش ما را بیچاره می کند، من هم از اول خودم را می زنم به نشنیدن و حواسم را به جاهای دیگر مشغول می کنم که نفهمم این انگور متعلق زکات است و این آقا زکاتش را نداده، چه اشکال دارد، کل شئ لک حلال حتی تعلم انه حرام، یا اذا شهد عندک عدلان بشئ که در روایات داریم اذا شهد عدلان بالهلال حضرت فرمود قبول کن ولو من خودم بروم داخل حیاط نگاه بکنم می فهمم اینها راست می گویند یا نه چون چشمم از اینها تیزتر است، اما چه لزومی دارد بروم این کار را بکنم، اما اینکه فرمودند تزاحم حفظی عرفا نیست، ما این حرفها را نمی فهمیم، ملاک حکم ظاهری ترخیصی مصلحت تسهیل نوعی است، مصلحت تسهیل نوعی است که تحصیل علم لازم نیست بلکه به امارات و اصول عمل کنید، تسهیل نوعی است دیگر، بیش از این ما ملاک حکم ظاهری ترخیصی را نمی فهمیم.

و اما اینکه گفتند در اجراء اصل برائت و حل بیش از اینکه تهرب از علم نکنیم لازم هست، باید عرفا بگویند تهرب از حکم شرعی الهی هم نکرده ایم، یعنی فحص یسر هم بکنیم، خوب این دیگر چرا؟ آنی که در کلمات آقای صدر است که می گوید تهرب از حکم شرعی نکنیم می گوید یعنی یک کاری نکنیم که عادتا مسدود بشود راه وصول حکم شرعی به ما، همان می شود تهرب از علم چیز دیگری نیست، گاهی آدم همان برقها را خاموش می کند یا پرده می زند که نفهمد هوا روشن شده و سحری می خورد، خوب آقای صدر اسم این را گذاشته تهرب از حکم شرعی، چون یک کاری می کند که مسدود می شود راه وصول حکم شرعی به او، این تهاون به امر مولاست، خوب این همان تهرب از علم است دیگر، و به نظر ما این هم اشکال ندارد، چه تهاون به امر مولائی است؟! بابا مؤمن کیّس است دارد از اطلاقات اصول استفاده بهینه می کند چه اشکالی دارد؟ می گوید خود مولا گفت لاتنقض الیقین بالشک چه لزومی دارد که من شکم را تبدیل به یقین به طلوع فجر بکنم؟ یک وقت علم اجمالی دارد که در یکی از این روزهایی که پرده ها را می شکد طلوع فجر شده، اما اگر علم اجمالی ندارد انصراف که نشد حرف چون در مقابلش می گویند نه اطلاق دارد لا تنقض الیقین بالشک، چه انصرافی دارد، آقا من نگاه نمی کنم که ببینم این آقا دارد منکر مرتکب می شود تا نهی از منکر بر من واجب بشود،آیا فقیهی ملتزم شده که چشمهایت را ببندی حرام است؟ باید داخل خیابان می روی به طور عادی می بینی که این رن بدحجاب است باید چشمهایت را نبندی و سد باب علم نکنی بر خودت و تهرب از علم نکنی، این جوان انگشتر طلا دستش است آن خانم هم موهایش بیرون است آن جوان دیگر هم دارد موسیقی لهوی گوش می دهد هیچ دلیل خاص هم ندارد، این چشم باز کردن تجسس هم نیست، و الا باید بگوئیم کسانی که چشمانشان را باز می کنند مرتکب گناه می شوند، باید حتما چشمهایشان را ببندند تا بیفتند زمین، پس تجسس نیست، من کنار کسی ایستاده ام دارد نماز می خواند، اگر من گوش کنم می فهمم که این نمازش غلط است، دستهایم را می گذارم داخل گوشم تا صدای و لا الضالین گفتن او را نشنوم تا ارشاد جاهل بر من واجب نشود، مشکل چیست در اینجا؟ کدام ارتکاز منع می کند از این کار، می گویند این تهرب از علم است، خوب تهرب از علم باشد نعم الشئ الفرار من الحرام الی الحلال، خوب ما تهرب می کنیم از علم و استفاده می کنیم از کل شئ لک حلال و رفع ما لایعلمون، بهتر از این است که تهرب نکنیم از علم و ارشاد جاهل یا امر به معروف و نهی از منکر را ترک کنیم، کما اینکه عرض کردم شما مهمان کسی می شوید احتمال می دهی دارد یک جوری صحبت می کند که لازمه اش این است که این خانه غصبی است این غذا غصبی است، می گوئی تو رو خدا به من هیچی نگو، می گوید دارم درد دلم می کنم می گوئی درد دل هم نکن درد سر برای من درست نکن، چون احتمال می دهی که این درد دلهایش ثابت بکند که این خانه حق برادرانش و خواهرانش بوده که به زور از آنهاگرفته و این انگور هم که زکات نداده است و آن غذاها هم که خمس نداده است بنا برنظر کسانی که می گویند اگر ئخمس مالش را کسی ندهد شما نمی توانی بخوری و هکذا، چه لزومی دارد که من تهرب از علم نکنم، ما هیچ وجهی برای انصراف نمی بینیم.

اما آنچه که در بحوث مرحوم آقای صدر به عنوان استثناء ذکر کرد که فرمود در بعضی از موارد جائز است تهرب از حکم شرعی، یا به تعبیر ما تهرب از علم، یکی بحث طهارت و نجاست بود، یکی هم بحث شک در تذکیه بود، ما می گوئیم اگر شما تهرب از علم را جائز نمی دانید این استثناءها را هم ذکر نکنید چون هیچ کدام دلیل ندارد.

اما راجع به طهارت و نجاست شما یک دلیلتان صحیحه زراره بود فان شککت انه اصاب ثوبی فهل علی ان انظر فیه، قال لا، انما ترید ان تذهب الشک الذی وقع فی نفسک، ایشان می فرماید خوب امام فرمود لازم نیست نظر، نظر همان فحص یسیر است، ترک نظر همان غمض العین است که می گفتیم تهرب از علم است یا لااقل تهرب از واقع است.

اقول: می گوئیم جناب آقای صدر اولا: در علل الشرایع دارد فهل علی ان انظر فیه فاقلبه، زیر و رو کردن کنایه است از فحص تام، می گوید فحص تام لازم نیست، پس می گوید فحص تام لازم نیست و فقط هدفت از این فحص این است که شکت از بین برود، و بعد از اینکه احتمال می دهیم که نقل صدوق در شرایع درست باشد لذا دیگر نمی شود بگوئیم مطلق نظر را حضرت فرمود لازم نیست.

{زیر و رو کردن یعنی کلش را گشتن و شئ را پیدا نکردن، می گوید کتاب را زیر و رو کردم مطلب را پیدا نکردم، کتاب را زیرو رو کردن نه اینکه یعنی برگردانم کتاب را این طرف و آن طرف مثل نان پختن، بلکه کنایه است از فحص تام، فحص تام است غیر از این است که تهرب از علم فائده ندارد، اگر بگوید فانظر یعنی مجرد نظر لازم نیست، اما وقتی می گوید فاقلبه یعنی قلب و زیرو رو کردن لازم نیست، پس نظر تام لازم نیست اما اصل نظر لازم نیست هذا اول الکلام، اگر می گفت اصل نظر در مواضع مشکوک لازم نیست حق با شماست، اما اگر گفت نظر کامل و تام لازم نیست این دلیل بر جواز تهرب از علم نیست دلیل بر این نیست که چشمانت را ببند که نبینی که این قطره ای که افتاد روی دستت چیست، اگر نگاه کنی می فهمی که بچه دارد ادرار می کند یا یک پیرمرد دارد وضوء می گیرد، چشمهایش را می بندد می گوید لعنت خدا بر شیطان سریع می آید و می رود آن طرف، آیا رویات فاقلبه این را می گوید که چشمهایت را می توانی ببندی، این را نمی گوید.

ثانیا: مورد روایت مانعیت نجاست ثوب فی الصلاة است، مانعیت نجاست مربوط است به نجاست معلومه، و الا نجاست مشکوکه که اصلا مانعیت ندارد و کالعدم است، و لذا فقهاء گفته اند آب نجس بدهی به مهمان حرام است چون تسبیب الی الحرام حرام است، اما عبای نجست را بدهی مهمان بپوشد نماز بخواند هیچ اشکال ندارد، بعد از نماز هم می گوئی تقبل الله صلاتکم فی هذه العباءة النجسة که عین نجاست در آن بود، می گوید خوب چرا این عبا را به من دادی، می گوید خوب دادم که دام مشکلی پیش نمی آید نماز تو که باطل نشد نماز تو صحیح است، چون طهارت ثوب و بدن در نماز شرط ذکری است یا به تعبیر دیگر نجاست معلومه مانع است، چگونه ما تعدی کنیم به جائی که اگر فحص نکنیم تهرب از علم بکنیم به خلاف واقع می افتیم.

اما این موثقه حفص ما ابالی ابول اصابنی ام ماء اذا لم اکن اعلم که از امیر المؤمنین علیه السلام نقل شده، به این هم استدلال کرده ایشان که حضرت فرمود ما ابالی یعنی اصلا مهم نیست برایم، وقتی نمی دانم این چیزی که به من پاشیده شد بول بود یا آب، آقا خوب این هم اطلاق است دیگر، چطور شد شما بقیه اطلاقات را منصرف دانستید گفتید شامل تهرب از علم نمی شود، خوب این هم اطلاق دارد دیگر، ما ابالی به اطلاقش می گوید تهرب از علم جائز است آن هم در مواردی که با تهرب از علم ممکن است به خلاف واقع بیفتیم، و الا اگر آن قطره مشکوکه بخورد به زانوی این شخص یا به ران این شخص چه می شود؟ نمازش که صحیح است، اگر در جائی است که اگر بول نجس باشد وضوءش باطل می شود چون در مواضع وضوء است یا بعدا می خواهد به همان شکل غسل بکند بله خوب این دیگر در جائی است که به خلاف واقع می افتد، ولی باز اطلاقش می گوید که تهرب از علم جائز است، مثل هر اطلاق دیگری که شما گفتید منصرف است از موارد تهرب از علم.

و عجیب است در مباحث الاصول به عنوان مطلب ایشان، می گوید یکی از ادله دیگر ما این روایت عبدالله بن سلیمان است که کل شئ لک حلال حتی یجیئک شاهدا یشهدان ان فیه میتة، هر چیزی بر تو حلال است مگر اینکه و شاهد بیایند بگویند این پنیر یا این غذا در او میته است، آخه این چه ربطی دارد بر نص بر جواز تهرب از علم، چه چیز آن نص است، می گوید هر چیزی بر تو حلال است مگر اینکه دو شاهد بیایند بگویند در او میته است، آیا این نص بر جواز تهرب از علم است، حالا دو شاهد آمده اند خرف می زنند می گویند آقا، می گویم حرف نزنید بگذارید من این غذایم را بخورم تمام بکنم بعد ببینم شما چی می گوئید، می گویند حرف ما مربوط به همین غذاست، می گویم نه فعلا چیزی نگوئید، آیا از این روایت استفاده می شود که جائز است، نه، این روایت فوقش اطلاق دارد مثل بقیه اصول عملیه، شما که می گوئید اطلاق منصرف است از موارد تهرب از علم.

و اما آن روایتی که راجع به تذکیه است که حضرت فرمود کل و لاتسأل می گوید سؤال نکن از بایع در سوق المسلمین، اما آی می گوید نگاه هم نکن که ببینی فری اوداج اربعه شده یا نه و چشمهایت را ببند، آیا این را هم می گوید؟ بلکه گفته سؤال نکن از بایع که هل هذا مذکی ام لا، این چه ربطی دارد به بحث جواز تهرب از علم؟ پس هیچ کدام از این ادله تمام نیست، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 15/02/94

جلسه 1163

بحث در فحص در شبهات موضوعیه بود که عرض کردیم فحص لازم نیست، حتی تهرب از علم هم جائز است، و لکن نسب الی المشهور که در بعضی از موارد در فقه قائل به وجوب فحص شده اند:

مورد اول: در مورد شک در مسافت شرعیه قائل شده اند به وجوب فحص.

شک در مسافت شرعیه به دو نحو است: تارة ما قصد یک مکان خاصی را داریم مثلا می خواهیم برویم کهک، نمی دانیم مسافت بین قم و کهک مسافت شرعیه اربعة فراسخ هست تا نمازمان شکسته باشد، یا نیست تا نمازمان تمام باشد.

تارة ما نمی دانیم که آیا چهار فرسخ می رویم، یعنی نمی دانیم به مکانی می رویم که چهار فرسخی است یا به مکان نزدیکتری می رویم، تردد داریم در اینکه مقصد ما کدام یک از این دو مکان است، مکان اقل از مسافت شرعیه یا مکان ابعد از آن، ولی اگر از سرپرست خانواده پرسیده بشود که مسئول این سفر هست او می گوید که ما می خواهیم به فلان جا برویم.

فرق این دو مورد این است که در مورد اول مسلّم اگر بعدا من بفهمم که مسافت چهار فرسخ بوده می فهمم وظیفه ام نماز قصر بوده، می روم کهک آنجا می فهمم که مسافت چهار فرسخ است تا قم، کشف می شود که وظیفه ام قصر است، چون من قصد دارم سفر به مکان معینی را که فی علم الله مسافت آن مسافت شرعیه هست ولو من علم ندارم به مقدار مسافت آن، این یقینا موجب قصر است، ولی در مثال دوم اگر من سؤال نکنم بعد همینجور برویم از آن شهر یا روستای اول که نزدیک است بگذریم ببینیم ماشین توقف نکرد برویم به مقصد دورتر برسیم و آنجا پیاده شویم، نمازمان تمام است، چون ما از اول قصد رفتن به جائی که مسافت شرعیه هست نداشتیم، بلکه مردد بود مقصد ما که آن مکان اقل از مسافت شرعیه است یا مکان ابعد از مسافت شرعیه، و لذا در این مورد دوم اگر من بعدا هم بفهمم که ما به آن مکان دورتر رفته ایم نمازم قصر نیست بلکه تمام است، لایکون مسافرا حتی یصیر من منزله ثمانیة فراسخ، روایت هم همین را می گوید که می گوید اگر دنبال کسی بودی هی رفتی به او برسی نرسیدی تا از چهار فرسخ رد شدی تو مسافر شرعی نیستی، با اینکه سفر چهار فرسخی رفتی اما از اول نمی دانستی که سفر چهار فرسخی می روی، خوب اینجا هم می شود بگوئید اجمالا من قصد دارم تا جائی بروم که به این آقا برسم، و اینکه فی علم الله متعین است که بعد از چهار فرسخ به این آقا می رسم اما این کافی نیست، لایکون مسافرا حتی یصیر من منزله ثمانیة فراسخ که مسافت شرعیه است.

حالا در این مثال دوم که اصلا فحص لازم نیست، چه لزومی دارد فحص؟ چون علم به تحقق سفر شرعی موضوع هست برای وجوب قصر، اگر من علم پیدا نکنم به اینکه سفر چهار فرسخی خواهیم رفت فی علم الله وظیفه من تمام است، اینجا که قطعا فحص لازم نیست، اگر فحص لازم باشد در آن مثال اول است.

چرا به مشهور نسبت داده شده که می گویند فحص لازم است در آن مثال اول؟ دو وجه ذکر شده است:

وجه اول: گفته شده که مشهور از جمله صاحب عروه که می گوید الاقوی عند الشک وجوب الاختبار او السؤال به اینها نسبت داده شده که گفته اند اگر ما فحص نکنیم علم اجمالی پیدا می شود که به مخالفت واقع می افتیم در خیلی از موارد.

اقول: جوابش این است که ما کِی علم اجمالی پیدا می کنیم به وقوع در مخالفت واقع در رابطه با مکلف واحد؟ بله! اگر ترک بکنند مردم فحص را از مسافت شرعیه بین شهر خودشان و شهر مقصد برخی به خلاف واقع می افتند، خوب اینکه در همه جا هست، مگر در کل شئ لک طاهر ما علم نداریم اجمالا که با اجراء اصل طهارت برخی به نجس خواری مبتلا می شوند، مهم این است که مکلف واحد علم اجمالی تدریجی پیدا کند، و این ادعا بلا وجه است که ما بگوئیم هر مکلفی راجع به خودش علم اجمالی تدریجی دارد که اگر فحص نکند از مسافت شرعیه به خلاف واقع می افتد.

وجه دوم: وجه دیگری که ممکن است ذکر بشود به نفع مشهور برای قول به وجوب فحص از مسافت شرعیه، این است که گفته می شود وقتی شارع حد ذکر می کند، از امام سؤال می کند ما حدُّ التقصیر امام می فرماید ثمانیة فراسخ، وقتی تحدید به یک امر دقیق باشد مدلول التزامیش این است که باید فحص کنید برای تطبیق این حد شرعی، این تحدید شرعی را بخواهید تطبیق کنید نیاز به فحص است، و الا این تحدید دقیق می شود لغو.

اقول: این هم به نظر ما درست نیست، چرا لغو بشود؟ خیلی از موارد معلوم است که مسافت بین این دو شهر بیشتر از مسافت شرعیه است، خیلی از موقع ها هم معلوم است که کمتر از مسافت شرعیه است، مواردی هم که مشکوک است مردم اصل جاری کنند چه مشکلی پیش می آید و چه لغویتی پیش می آید، ما احساس لغویتی نمی کنیم از تحدید شارع به یک حد معین یعنی ثمانیة فراسخ که بگوئیم اگر فحص لازم نباشد عند الشک یلزم لغویة هذا التحدید، ابدا اینطور نیست.

{سؤال؟

جواب: اول باید شارع تحدید بکند که حد التقصیر ثمانیة فراسخ تا بعد بگوئیم مسافت بین قم و مثلا کاشان بیشتر از مسافت شرعیه است، شارع باید تحدید بکند و یک حد معینی ذکر کند تا ما اندازه گیری بکنیم مسافت ها را بر اساس آن، پس لغو نیست که شارع بگوید مسافت بین مکه و عرفات مسافت شرعیه است چهار فرسخ است، مواردی که شما می دانید که چهار فرسخ هست مسافت بین این دو مکان موارد زیادی است و مواردی که می دانید کمتر است هم زیاد است، مواردی هم که شک دارید استصحاب کنید عدم تحقق سفر شرعی را، مشکلی پیش نمی آید}.

مرحوم محقق حائری قدس سره در درر فرموده احتیاط در فحص هست، چون امکان دارد بگوئیم لفظ شک منصرف است از مواردی که تحصیل علم بسهولة ممکن هست و با فحص متعارف شک از بین می رود، اطلاق لفظ شک منصرف است از این موارد.

بله شبهه موضوعیه تحریمه اجماع داریم که فحص در او معتبر نیست، اما در شبهه وجوبیه اگر ممکن باشد که با مقدار متعارفِ فحص رفع جهل و شک بکنیم اطلاق لفظ جهل و شک از آن منصرف است.

اقول: این را ما قبلا جواب داده ایم، مرحوم آقای بروجردی هم در بدر الظاهر که شرح بحث صلاة المسافر است فرموده وجهی برای قبول این انصراف نیست، چه انصرافی دارد لفظ شک از شکی که یزول بسهولة و بمقدارٍ متعارفٍ من الفحص، آقا لا تنقض الیقین بالشک، ما نمی دانیم مسافت بین این دو مکان چهار فرسخ است یا چهار فرسخ نیست، استصحاب می کنیم می گوئیم ما قبلا سفر نکرده بودیم چهار فرسخ پس امروز هم سفر نکردیم چهار فرسخ، البته برائت از وجوب قصر به درد نمی خورد چون معارض با برائت از وجوب تمام است، باید اصل موضوعی جاری کنیم مثل استصحاب، آن استصحابی که جاری می شود استصحاب عدم تحقق سفر الی اربعة فراسخ هست، دیگر اصل موضوعی اثبات می کند عدم تحقق سفر الی اربعة فراسخ را، پس من مکلفی هستم که لست بمسافرا سفرا شرعیا حتی یجب علیّ التمام.

سوال؟

جواب: ما اصلا بالاتر گفتیم تابلو کنار جاده را نگاه نکن سرت را زیر بینداز تا بتوانی استصحاب کنی عدم تحقق سفر را و نمازت را تمام بخوانی روزه ات را هم بگیری با خیال راحت، چرا به خودت زحمت می دهی نکاه می کنی که ببینی نوشته اند حد مسافت شرعی و نوشته اند بیست و دو کیلومتر یا ننوشته اند، خوب نگاه نکن، تا چه رسد به اینکه چیزی که نیست بروی سوال کنی، اینکه قطعا وجهی ندارد ما بگوئیم سؤال کردن لازم است، چه لزومی دارد؟ اصلا کیلومتر ماشین را خراب کند یا خاموش کند یا اصلا چسب مشکی بزند که دیده نشود، چه اشکال دارد.

سؤال؟

جواب: کجا ما سیره متشرعه را احراز کرده ایم بر لزوم سؤال از اینکه آیا این سفر ما به مقدار مسافت شرعیه هست یا نیست در شبهه موضوعیه؟ و احتمال یک ارتکاز واضح متشرعی که به دلیل استصحاب متصل باشد که مانع از انعقاد عموم بشود در دلیل استصحاب، این احتمالش ضعیف و موهوم است و مانع از انعقاد ظهور نیست.

بله اگر مانع از استصحاب می شد و استصحاب جاری نبود آنوقت نوبت می رسید به علم اجمالی، علم اجمالی می گوید یا بر تو قصر واجب است یا تمام، اگر می خواهی احتیاط کنی برو هر دو را بخوان، می خواهی احتیاط نکنی برو فحص کن، حرف مشهور این است.

مورد دوم برای قول مشهور به لزوم فحص، شک در تحقق استطاعت است؛ صاحب عروه هم دارد که اذا شک فی مقدار ماله و انه وصل الی حد الاستطاعة فالاحوط الفحص، مرحوم نائینی و مرحوم آقای بروجردی هم گفته اند لایخلو من قوة وجوب فحص از استطاعت خالی از قوت نیست، اما همانطور که آقای خوئی حاشیه زده اند ما هم موافقیم با این حاشیه که الاظهر عدم الوجوب، وجهی ندارد که ما بگوئیم فحص لازم است.

مرحوم آقای بروجردی یک وجهی ذکر می کند، می فرماید در اموال و حقوق ما ادعای قطع کنیم به وجوب فحص، و الا اگر فحص نکنیم لازمه اش تعطیل کثیری از احکام شرعیه است، شک در حصول استطاعت داریم فحص نمی کنیم، شک در بلوغ مالمان به حد نصاب زکات داریم فحص نمی کنیم، شک در حصول ربح داریم برای خمس فحص نمی کنیم، این چه تدینی است؟ یعنی احکام دین عملا تعطیل شد با همین ترک فحص.

اقول: جوابش این است که اگر ما علم تفصیلی یا اجمالی داریم ولو علم اجمالی تدریجی، خوب عقل می گوید باید احتیاط کنید، اما اگر شبهه بدویه محضه هست، شاید این فامیلی که مُرد که من وارث او هستم مالی داشت که اگر آن مال به من برسد من مستطیع هستم، به چه دلیل من باید فحص کنم از وجود آن مال؟ حالا اگر فحص نکنم آیا علم دارم اجمالا به تعطیل برخی از احکام شرع؟ فرض این است که شبهه بدویه است، بله اگر می گوئید که یک بخشی از مردم اجمالا خلاف شرع مرتکب می شوند، خوب کم له من نظیر، مگر با این اصل طهارتها و اصل اباحه ها و قاعده یدها و هزار تا قاعده دیگر با کم و زیاد مردم به خلاف واقع نیافتادند؟ با این حجیت ظهور و بینه و اقرار اجمالا می دانیم برخی از مردم به خلاف واقع افتاده اند، اینکه دلیل نمی شود که بگوئیم مکلف واحد وقتی علم اجمالی ندارد ولو علم اجمالی تدریجی او نمی تواند اصل جاری کند باید فحص کند، چرا، چه لزومی دارد؟ واقعا من نمی دانم در گاوصندوق چه قدر پول گذاشته ام، شاید آن مقدار پول به اندازه استطاعت باشد، چه لزومی دارد برویم فحص کنیم، استصحاب عدم استطاعت داریم دیگر، دلیل بیاورید بر لزوم فحص، استبعاد که نشد دلیل، لا تنقض الیقین بالشک، استطاعت موضوع وجوب حج است استصحاب می کنیم عدم استطاعت را برای عدم وجوب حج، اصل موضوعی گاهی اصل عدمی است که نافی موضوع یک حکم است و اثرش نفی وجوب شرعی است.

مورد سوم: شک در بلوغ معدن یا کنز است به حد نصاب خمس، یا شک در بلوغ مال زکوی است به حد نصاب زکات، جماعتی قائل به وجوب فحص شده اند، می گویند این حکم از احکامی است که عادتا اگر فحص نکنیم به خلاف واقع می افتیم.

اقول: می گوئیم آقا خیلی از مواقع آدم همینجور علم به نصاب پیدا می کند، دواعی مختلف است، می خواهد ببیند چه قدر معدن استخراج کرد یا امسال چند کیلو گندم تولید کرد، لذا علم به نصاب پیدا می کند، اگر یک جائی اتفاقا علم به نصاب پیدا نکرد و استصحاب عدم بلوغ نصاب کرد اینکه معنایش این نیست که این حکم عادتا مخالفت می شود با ترک فحص، بله اگر استصحاب را همه مردم جاری کنند می دانیم یک سری از مردم به خلاف واقع می افتند، اینکه مشکلی نیست، باید ببینیم خود مکلف علم اجمالی نسبت به خودش دارد یا ندارد.

مورد چهارم: اگر علم به حصول ربح دارم شک دارم در بقاء این ربح تا آخر سال، می گویم نمی دانم این ربح صرف در مؤونه شد یا نشد، بعضی ها این را هم به عنوان مثال ذکر کرده اند برای بحث وجوب فحص.

اقول: این مثال ربطی به وجوب فحص ندارد، اصل حصول ربح معلوم است شک دارم در صرف آن در مؤونه، خوب استصحاب می کنم عدم صرف آن در مؤونه را، استصحاب در اینجا به نفع وجوب خمس است، اینجا که نیاز به فحص نیست، بلکه استصحاب عدم صرف در مؤونه اثبات می کند وجوب خمس را.

و تعجب از مرحوم آقای خوئی است که فرموده اگر ما نظر منسوب به صاحب سرائر را قائل شویم می توانیم حکم کنیم به عدم خمس، توضیح ذلک:

به صاحب سرائر منسوب است که می گفت خمس تعلق می گیرد به مال باقی الی آخر السنة، دوازده ماه باید بگذرد بر حصول ربح، بعد از گذشت دوازده ما کامل تازه خمس تعلق می گیرد به این ربح باقی.

در المرتقی الی الفقه الارقی راجع به خمس این نظر صاحب سرائر را تقویت کرده اند، گفته اند الخمس بعد المؤونه ظاهرش بَعد زمانی است و حق با صاحب سرائر است، یعنی باید دوازده ماه بگذرد بعد تازه خمس تعلق می گیرد به این مال، یعنی اگر یک روز زودتر رفتی خمس این ربح را دادی مثل این است که زودتر از وقت نماز بخوانی، باید صبر کنی دوازده ماه بر حصول این ربح بگذرد و این ربح باقی بماند تا تازه بعد از دوازده ماه خمس تعلق بگیرد به این مال.

آقای خوئی فرموده اند طبق این نظر خوب ما شک می کنیم در تعلق خمس به این مال، آنوقت این بحث پیش می آید که ما می گوئیم فحص لازم نیست ممکن است مشهور بگویند فحص لازم است.

اقول: می گوئیم جناب آقای خوئی اینجا هم استصحاب داریم، استصحاب می گوید این ربح باقی است تا آخر سال، مگر موضوع خمس الربح الباقی الی آخر السنة نیست حتی طبق نظر صاحب سرائر و صاحب المرتقی؟ خوب این هم با استصحاب موضوعی اثبات می شود دیگر، الخمس بعد المؤونه می شود الخمس فی ربح باق بعد مؤونة السنة، الربح بالوجدان و البقاء بالاستصحاب، تمام شد و رفت، چه فرق می کند با نظر مشهور؟ فقط فرقشان با نظر مشهور این است که طبق نظر مشهور عدم صرف در مؤونه کشف می کند از تعلق خمس به ربح از ابتداء حصول ربح، به نظر صاحب سرائر عدم صرف ربح در مؤونه سنه شرط مقارن است تا از ابتداء حلول سنه خمس تعلق بگیرد، فرق نمی کند از این حیث که هر دو می گویند شرط است عدم صرف ربح در مؤونه، فقط یکی می گوید شرط متأخر و یکی می گوید شرط مقارن، خوب با استصحاب عدم صرف در مؤونه اثبات می کنیم که این شرط عدم صرف در مؤونه و شرط بقاء الربح الی آخر السنة هست.

آقای خوئی یک نظر سومی دارد او را هم بگوئیم تا بحث کامل بشود:

مشهور می گویند از حین حصول ربح خمس تعلق می گیرد به ربح مشروطا بعدم صرفه فی مؤنة السنة به نحو شرط متأخر.

صاحب سرائر نسب الیه و لم یتم هذه النسبة و لکن صاحب المرتقی این مطلب منسوب به صاحب سرائر را صریحا اختیار کرده در المرتقی، گفته اند شرط مقارن است، یعنی دوازده ماه این مال بی خمس است، بعد از دوازده مال اگر صرف در مؤونه نشده بود خمس حادث می شود بر این مال.

آقای خوئی می گوید این مال از اول متعلق خمس است صرف فی المؤونة ام لا، جواز صرف در مؤونه حکم تکلیفی است هیچ ربطی به حکم وضعی خمس ندارد.

می دانید ثمره اش چیست؟ ثمره اش این است که شما یک میلیون تومان گیرتان آمد حالا یا از روی تقدس یا تعجل یا اشتباه رفتید قبل از اینکه سال خمسی برسد دویست هزار تومان از این یک میلیون را دادید به حاکم شرع، حاکم شرع هم گذاشت داخل گاوصندوق، آمدید خانه دید که حاج خانم برای شا خرج تراشیده دیدی آن یک میلیون تومانی که داشتید سهل است باید یک مقدار هم قرض کنی خرج کنی، آمدی پیش حاکم شرع که آقا حالا کشف شد این میلیون ما مؤونه سنه است، حاکم شرع اگر تابع نظر مشهور باشد که شرط متأخر می دانند می گوید این دویست تومان در گاو صندوق دست نخورده مال شماست بردار ببر، نمی تواند چیز دیگری بگوید، بله اگر صرف کرده ضامن نیست ولی وقتی موجود است باید برگرداند به شما، چون طبق نظر مشهور به عنوان خمس که دادید اصلا این خمس نبود، غلط بود از اول، چون یک میلیون متعلق خمس نبود به نظر مشهور بلکه مؤونه بود، مثل چیزی است که اصلا ربح نیست، مثلا یک میلیون تومان وام گرفتید رفتید خمس دادید، وام که خمس ندارد حتی طبق نظر آقای خوئی و لذا اگر عجله کردی و پرداخت کردی می توانی پس بگیری، حالا مشهور می گویند اگر ربح صرف در مؤونه بشود بعدا در ضمن سال مثل همین است که این یک میلیون اصلا وام بوده و ربح نبوده، ولی اگر حاکم شرع آقای خوئی یا آقای سیستانی باشد می گوید آقا ببخشید من این پول را نمی توانم پس بدهم، چرا؟ چون خمس تعلق گرفته بود به آن یک میلیون تومان، جواز صرف در مؤونه و عدم تخمیس حکم تکلیفی بود، و الا یک پنجم این مال مال شما نبود بلکه مال امام و سادات بود، شما دادید و پرداخت کردید، ما کان لله فلا یرجع فیه، دیگر اداء کرده اید خمس را من مجاز نیستم این دویست هزار تومان را به شما بدهم، بروید یک فکری به حال خودتان بکنید، چون استثناء مؤونه از حکم تکلیفی است و الا حکم وضعی تعلق خمس به آن یک میلیون تومان منجز است، لذا اگر نمی دادی و صبر می کردی فهو، اما حالا که داده ای دیگر تمام شد و نمی توانی پس بگیری.

هذا تمام الکلام فی بحث الفحص عن الشبهة الموضوعیة، یقع الکلام فی جهات حول مسئلة الفحص.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 16/02/94

جلسه 1164

##### لزوم فحص در شبهات حکمیه

در رابطه با لزوم فحص در شبهات حکمیه کلام واقع می شد در جهاتی:

الجهة الاولی: بحث راجع به مقدار فحص واجب هست که چه مقدار از فحص واجب هست، برخی ممکن است بگویند فحص باید کرد تا ظن به عدم اماره در معرض وصول حاصل بشود.

و لکن آقای خوئی فرموده اند ما دلیل بر اعتبار این ظن به عدم اماره در معرض وصول نداریم، باید تحصیل حجت معتبره بکنیم بر عدم اماره در معرض وصول، تحصیل حجت معتبره به این هست که اطمینان پیدا کنیم که اماره در معرض وصول نیست، علم وجدانی لازم نیست بلکه اطمینان که علم عرفی است یعنی احتمال خلاف به حدی است که عقلاء به آن اطمینان نمی کنند همین مقدار کافی است، هم سیره عقلائیه بر حجیت اطمینان هست و هم اطلاقات جواز عمل به علم شاملش می شود.  
بعد ایشان فرموده است که بعد از اینکه بزرگان ما زحمت کشیده اند تبویب کرده اند روایات را همین که در ابواب مناسبۀ با یک مسأله ای فحص کنیم در کتب روائیه و روایتی پیدا نکنیم اطمینان پیدا می شود به عدم اماره در معرض وصول، حالا ممکن است در یک باب غیر مناسبی یک روایتی باشد که حکم مسأله از او روشن بشود، ولی این احتمالش ضعیف است، ولو گاهی پیش می آید، خود ایشان مثال می زند که خود ما در اینکه آیا زن حائض جائز است تمکین کند از شوهرش یا جائز نیست می گوید در ابواب مناسبۀ با حیض دلیل پیدا نکردیم، جز اینکه کسی بگوید همین که بر شوهر حرام هست وطی در حال حیض، زن هم نباید اعانت بر اثم بکند، ایشان فرموده ما که اعانت بر اثم را حرام نمی دانیم، علاوه بر اینکه ممکن است اثم هم نباشد، اثم یعنی حرام منجز، شاید شوهرش مقلد کسی است که این دم را دم حیض نمی داند ولی زن مقلد مرجع دیگری است که این دم را دم حیض می داند، اینجا اعانت بر اثم هم نمی شود، و لذا مقتضای صناعت این بود که ما فتوا بدهیم به حلیت تمکین زن حائض از شوهرش، و لکن در ابواب عِدّه روایتی پیدا کردیم که زن در حال حیض باید دور بشود از شوهرش و تمکین نکند به شوهرش، خوب باب باب مناسبی نیست برای این حکم و لکن اتفاقا این روایت را پیدا کردیم، اما در جاهای دیگر وقتی در ابواب مناسب روایت پیدا نشد ما اطمینان پیدا می کنیم به اینکه همچنین روایتی نیست.

اقول: اولا: این فرمایش آقای خوئی فقط نظر دارد به بحث فحص از روایات، در حالی که بحث فقط فحص از روایات نیست، تأمل و فحص از ادله دیگر مثل ادله عقلیه و ادله عقلائیه و تطبیقات اصول عملیه، اینها چه مقدار لازم است؟ راجع به این ایشان سخنی نگفته است، بسیاری از موارد انسان می بیند اگر مراجعه نکند به کتب استدلالیه فقهاء دیگر استنباطش مطمئن نیست و فحصش کامل نیست، آیا لازم است ما رجوع کنیم به کتب استدلالیه دیگر بعد از اینکه فحص کردیم روایات معتبره در معرض وصول اگر بود پیدا کردیم یا مطمئن شدیم نیست، اما شاید یک استدلالهای عقلی و عقلائی و نحوۀ استظهار از آیات و روایات در کلمات بزرگان است که اگر ما مراجعه کنیم ما هم قانع شویم، چه مقدار باید فحص و مراجعه کنیم؟ گاهی غیر اعلم احتمال می دهد اگر مراجعه کند به اعلم و با او بحث کند او مطالبی را بگوید که نظر این غیر اعلم عوض بشود، و حتی گاهی اعلم هم احتمال می دهد که اگر مباحثه کند با دیگران آنها مطالبی بگویند که مؤثر باشد در استنباط این اعلم، ولو آن افرادِ دیگر از مبانیِ این اعلم استفاده می کنند، شاگردان همان اعلم مبانی خود اعلم را گاهی به نحوی تطبیق می کنند که برای استادشان مفید است و فکر او عوض می شود، چه مقدار لازم است فحص و تدبر در استدلالات فقهیه، این را مرحوم آقای خوئی اصلا بحث نکرده اند.

ثانیا: راجع به آن فحص از روایات معتبره ایشان فرمود ما اطمینان که پیدا کنیم اطمینان اماره معتبره است، ما به ایشان عرض می کنیم که دلیل شما بر اعتبار اطمینان چیست؟ اگر شخص فقیه احتمال خلاف از ذهنش زائل بشود که می شود علم، ولی اگر احتمال خلاف می دهد، واقعا احتمالِ ولو ضعیف می دهد که اگر بیشتر بگردد چه جور شما در بحث حکم تمکین زن حائض گشتید و در ابواب عِدد حدیثی پیدا کردید بر حرمت تمکین زن حائض از شوهرش، خوب دیگران از این تجربه شما درس گرفتند احتمال می دهند که در مسائل دیگر هم همینطور باشد، شما می فرمائید اطمینانِ به عدم هست، ولی احتمال ضعیف که از بین نمی رود، دلیل شما بر اینکه این احتمال ضعیف شرعا ملغی است چیست؟ ما که دلیلی پیدا نکردیم، احتمال ضعیف اگر زائل بشود از نفس که می شود علم، اما اگر زائل نشود به چه دلیل این احتمال ملغی است؟ من صد آب در منزلم بود یک نفر آمد یکی از آبها را برداشت جایش آب مضاف گذاشت، هر کدام از این صد بطری و ظرف که هست نود و نه درصد احتمال این هست که آب باشد ولی یک درصد احتمال این هست که همان ماء مضاف باشد که آن آقا آمد گذاشت در بین این آبها، انصافا یک درصد احتمالی ضعیفی است، ولی به چه دلیل عقلاء اعتناء نمی کنند به این احتمال؟ می گویند آیا شما می دانی که این مایع که با آن وضوء می گیری آب است، اگر بگوئی می دانم می گویند بسیار خوب آن مایع دوم چطور، آن را هم باید بگوئی می دانم که آب است، همینجور از شما سؤال می کند تا مایع صدمی که او را هم می گوئی می دانم آب است، می گوید پس آنی را که می دانی ماء مضاف است کجا رفت، همه اینها را که گفتی می دانم آب است پس آن آب مضاف چی شد؟ این تهافت است به نظر عرف.

اگر بگوئید بله احتمال می دهم که مایع اول مضاف باشد ولی احتمالش ضعیف است، می گویند پس شما نمی دانی وضوء گرفتی با آب پس چگونه اعتماد می کنی به وضوء با این مایعی که شک داری و احتمال می دهی آب نباشد؟ حالا بعضی از جاها عقلاء یک اصل عقلائی دارند مثل اصالة السلامة، مثلا احتمال می دهند که این ده روزی که در اینجا می خواهند بمانند ممکن است مبتلا به بیماری شوند و مجبور بشوند که از اینجا بروند به شهر خودشان نتوانند اقامه عشرة ایام را تکمیل کنند، حالا عقلاء به این احتمال اعتناء نمی کنند یک اصالة السلامه ای دارند که او را هم باید بحث کنیم که این اصالة السلامه ها چه قدر اعتبار دارد، ولی نمی شود یک قاعده عامه ای ما تأسیس کنیم که احتمال اگر خیلی ضعیف باشد این می شود اطمینان به عدم، و اطمینان حجت عقلائیه غیر مردوعه است، ما همچنین دلیل نداریم.

(علم عرفی یعنی احتمال خلاف ندهم، و لکن چرا احتمال خلاف نمی دهم، نه بخاطر برهان، بلکه به خاطر یک امر نفسانی، احتمال خلاف الغاء بشود از نفس می شود علم، ولی اگر خود شخص می گوید من احتمال یک درصد می دهم که این مایع مضاف باشد پس من علم ندارم که این مایع آب است، بگوئیم عقلاء می گویند اعتناء نکن به این احتمال ضعیف، ما این را قبول نداریم).

پس اگر شما دنبال تحصیل حجت هستید باید علم پیدا کنید به عدم اماره ای که اگر فحص بکنید ممکن است او را پیدا کنید، تحصیل علم لازم است، تحصیل ظن اطمینانی دلیل بر حجیت ندارد، کما اینکه محقق عراقی هم در تعلیقه عروه همین مطلب را متذکر شده که ظن اطمینانی در موضوعات حجت نیست.

ثالثا: عرض می کنیم جناب آقای خوئی! بعد از اینکه ما مواردی پیدا کردیم که بزرگان ما یا بخاطر عدم التفات یا به علل دیگر روایاتی را که قابل استدلال هست در ابواب مناسبه ذکر نکرده اند چه جور اطمینان حاصل می شود به عدم اماره در معرض وصول به صرف وجود ابواب مناسبه ای که به نظر مؤلف کتاب تدوین شده است، صاحب وسائل به نظر خودش تقطیع می کند روایات را می گوید این بخش مربوط است به مسئله بقیه آن مربوط نیست، ولی ما که مراجعه می کنیم می بینیم مربوط است و تقطیع کار مناسبی نبود، برخی از روایات را مطرح نمی کند چون می بیند قابل استدلال به نظر خود او نیست، ولی ما می بینیم قابل استدلال است ولو با تلفیق بین چند خطاب، مثلا در حج یک مسئله ای هست می گویند اگر کسی در اشهر حج عمره مفرده بجا بیاورد و بماند بعد از آن در مکه تا روز هشتم ذیحجه می تواند محرم بشود به حج به عنوان حج تمتع، برخی از بزرگان فرموده اند مجزی از حجة الاسلام هم هست و آن عمره مفرده می شود عمره تمتع، تمسک هم کرده اند به اطلاق دلیل که العمرة المفردة فی اشهر الحج متعة، یا من دخل المکة فی اشهر الحج بالعمرة فان اقام الی یوم الترویة احرم بالحج و جعلها متعة، گفته اند خوب حج تمتع است، چرا این حج تمتع مجزی نباشد از حج واجب؟ و لکن می بینیم اگر مراجعه کنیم به چند باب و تلفیق کنیم بین چند خطاب مطلب عوض می شود، چطور؟ از یک طرف بعض از ابواب فقه در وسائل الشیعه روایاتی دارد در ابتداء کتاب حج که می گوید و اتموا الحج و العمرة لله یعنی ائتوا بحج تام و عمرة تامة، العمرة واجبة علی الخلق بمنزلة الحج لمن استطاع الیه سبیلا فان الله یقول و اتموا الحج و العمرة لله و در روایت دیگر داریم که یعنی به ادائهما، اتموا الحج و العمرة لله یعنی ادّوا الحج و العمرة التامتین لله، خوب پس هر مکلف مستطیعی باید در طول عمرش حداقل یک حج تام و یک عمره تامه بجا بیاورد، این را از این باب أخذ کردیم، می رویم به یک باب دیگر، روایتی پیدا کردیم که می گوید عمره مفرده اگر در اشهر حج بجا بیاوری بعدش حج بیاروی آن حج ناقص است، حجة ناقصة مکیة، و در یک روایت دیگر که اینها روایات صحیحه هم هست، راوی می گوید یابن رسول الله عامه می گویند حج تمتع افضل نیست چون حجش ناقص است از مکه محرم می شویم برای حج تمتع، حضرت فرمود کذبوا أولیس مرتبطا بحجه لا یخرج من مکة حتی یقضی الحج، انسان در میقات وقتی می گوید محرم می شوم برای عمره تمتع خودش را محتبس می کند و مرتبط می کند به حج، پس در واقع احرام حجش هم از میقات است، پس حجش تام است نه ناقص، کسی که عمره مفرده بجا می آورد در اشهر حج خود روایات می گوید که ان شاء رجع الی اهله این محتبس نیست برای حج، و ان شاء اقام بمکة الی یوم الترویة اگر هم خواست تا روز هشتم ذیحجه می ماند و حج تمتع بجا می آورد، خوب این حج تمتعش حجی نیست که محتبس باشد به او، و ظاهر تعلیل این است که این حج ناقص است، تلفیق بین این دو مطلب نتیجه اش این می شود که روایات در یک بابی از آیه شریفه استفاده کرد که مستطیع باید حج تام بجا بیاورد، در یک باب دیگری که هیچکدام هم مربوط به مسئله اجزاء حج تمتع انقلابی نسبت به حجة الاسلام نیست بلکه باب های مجزایی هست و باب هایی است که به قول آقای خوئی غیر مرتبط است با مسئله، در یک باب دیگر می گوید بعد از عمره مفرده اگر حج بجا بیاوری و آن عمره مفرده مبدل شود به عمره تمتع این حج ناقص است حج تام نیست، و حج ناقص هم که مجزی از حج تام نیست، دلیل می خواهد که مجزی باشد از حج تام.

پس کسی که ممارست می کند در روایات دیگر نمی تواند اطمینان پیدا کند به این اجتهادهای صاحب وسائل، و بالاتر از او به اجتهاد شیخ کلینی و شیخ طوسی و شیخ صدوق قدس الله اسرارهم، چه جور می شود اطمینان پیدا کرد به عدم اماره در معرض وصول به صرف مراجعه به ابواب مناسبۀ به نظر این بزرگان؟ و لذا برای استنباط حکم شرعی باید آنقدر فحص کنیم طبق اخبار وجوب تعلم که علم پیدا کنیم به اینکه دیگر اماره در معرض وصول نیست.

و فقط کتب اربعه هم نیست، به قول آقای صدر اینطور نیست که شارع ارجاع داده باشد بگوید بروید به کتب اربعه مراجعه کنید، مثل اینکه مولا خودش سخنگو تعیین می کند یا یک تابلو اعلاناتی نصب می کند می گوید دستورهای من را از سخنگویم بگیرید و از آن تابلو اعلانات پیگیری کنید، بلکه خطابات مولای ما پخش است در لابلای کتب، چرا فقط کتب اربعه و چرا فقط وسائل الشیعة، بقیه کتب باید فحص کامل بشود تا علم پیدا کنیم به عدم اماره ای که اگر فحص بکنیم آن را پیدا می کنیم، اگر تحصیل حجت لازم است که لازم است به نظر ما هم حتی اگر شما بگوئید اطمینان حجت است که ما مناقشه صغروی کردیم انصافا اطمینان حاصل نمی شود با مراجعه به ابواب مناسبه به نظر صاحب کتاب، این به چه درد می خورد، گاهی یک کلمه در ذیل یک روایتی هست، در بحث طواف روایت اسحق بن عمار ذیلش می گوید و کذلک یفعل فی السعی و رمی الجمار، خوب طواف چه ربطی به بحث رمی جمار دارد، ولی ذیل یک روایتی است که و کذلک یفعل فی السعی و رمی الجمار، خیلی از مسائل را عوض می کند در بحث رمی جمار یا در بحث سعی، ولی در باب طواف ذکر شده است، اگر مقصود از ابواب مناسبه این است که باب طواف هم مناسب با باب رمی جمار است خوب ابواب عدد و طلاق هم مناسب با ابواب حیض است، هر بابی بالاخره مناسب با یک باب دیگری است، اینکه مقصود ایشان نبوده است.

{سؤال؟

جواب: نتیجه این می شود که مدتها تلاش کند، چه جور در اصول سالها کار می کند تا ببیند استصحاب در شبهات حکمیه جاری است یا جاری نیست فحص از روایات هم ممکن است سالها طول بکشد، باید شخص یک احاطه ای پیدا کند به روایات، وقتی احاطه پیدا کرد طبعا فحص برایش آسان می شود، اما اینکه بیاید همینجوری راجع به حکم یک مسئله ای که می خواهد اجتهاد کند دو سه تا باب مناسب را در وسائل الشیعه ببیند یا در جامع احادیث الشیعه ببیند و فتوا بدهد نمی شود، حالا نوعا آقایان علم پیدا می کنند ولی ما معتقدیم علم که سهل است اطمینان هم حاصل نمی شود، مثلا علل الشرایع و عیون اخبار الرضا روایاتی دارد که در وسائل الشیعه ذکر نشده چرا مراجعه نمی کنید، همان صحیحه زراره را عرض کردم در علل الشرایع می گوید فهل علی ان انظر فیه فاقلبه می بینید معنایش عوض می شود، آیا می شود همینجوری اعتماد کرد به صاحب وسائل که به قول صاحب مستدرک می گوید وقتی صاحب وسائل می خواهد یک مطلبی را اثبات کند یأتی بوجوه ضعیفة، وجوه ضعیفه ای را ذکر می کند برای اثبات اینکه این کتاب مال فلان شخص است، اما برخی از کتب را اصلا ندیده اطلاع ندارد که این کتاب هست}.

رابعا: جناب آقای خوئی! به نظر می رسد که باید تفصیل داد، اگر دلیل ما بر وجوب فحص اخبار تعلم باشد، بله بعید نیست که ظاهر اخبار تعلم تحصیل حجت باشد، حالا شما می گوئید حجت اطمینان به عدم اماره در معرض وصول است ولی ما می گوئیم حجت علم به عدم اماره در معرض وصول است.

اما اگر دلیل ما مثلا انصراف باشد انصراف حدیث رفع از شبهات حکمیه قبل الفحص، چرا مقید می کنید به تحصیل حجت به عدم اماره در معرض وصول، نه آن مقدار انصراف انصراف دارد از فحص متعارف، ولو این مقدار از فحص متعارف موجب تحصیل حجت بر عدم اماره در معرض وصول نباشد، بلکه همان ظن به عدم باشد، ظن به عدم اماره در معرض وصول که پیدا شد دیگر حدیث رفع انصراف ندارد، یا مثلا اگر دلیل شما علم اجمالی باشد، خوب علم اجمالی هم با فحص و ظن به عدم مرتفع می شود، ما دائره همان ابوابی که مظان امارات در معرض وصول هست ما علم اجمالی مان در همان محدوده است، مظان یعنی جائی که ظن داریم که اگر اماره ای باشد در آن ابواب هست، دیگر علم اجمالی منحل می شود، ما علم اجمالی مان از اول به این است که در ابوابی که مظان وجود این ورایات هست ما روایاتی داریم بر تکالیف، یعنی در همان ابواب مناسبه، به قول شما ما علم اجمالی داریم به وجود روایات معتبره در ابواب مناسبه با این مسئله، بیشتر از این علم اجمالی نداریم، همین ابواب مناسبه را می گردیم اطمینان به عدم هم لازم نیست، ظن به عدم پیدا می شود دیگر، چون ما آن دائره علم اجمالی را فحص کردیم بیشتر از او ما علم اجمالی نداریم، فرض این است که شما قائل به انحلال علم اجمالی شدید گفتید از اول ما علم اجمالی مان به این نحو بود که در ابوابی که مظان وجود روایات مناسبه با این مسائل هست ما روایاتی داریم، خوب ما آن ابواب را گشتیم روایتی در رابطه با حرمت تمکین حائض از شوهرش پیدا نکردیم، دیگر ابواب غیر مناسبه طرف علم اجمالی نیست تا فحص از آن لازم باشد.

بله! ما اخبار تعلم را قبول داشتیم، معتقد بودیم اخبار تعلم کافی است برای اثبات وجوب تعلم روایات در معرض وصول، و او اطلاق دارد، افلا تعلمت حتی تعمل اطلاق دارد، اما کسانی که این اطلاق را قبول ندارند و دلیلشان انصراف ادله برائت است یا دلیلشان علم اجمالی است، خوب او نتیجه اش این هست که ظن به عدم هم پیدا کند دیگر بیش از این فحص لازم نیست، این در رابطه با فحص از روایات.

اما راجع به فحص و تأمل در استدلالات ولو به مراجعه به کلمات علماء دیگر و مباحثه با علماء دیگر، انصاف این است که دلیل وجوب تعلم و تفقه انصراف دارد به آنچه که متعارف هست در اعمال خبرویت بین اهل خبره سائر فنون، پزشک ها چه مقدار اعمال خبرویت می کنند؟ بعد از اینکه بررسی کردند استدلالاتی را که در معرض وصول متعارف هست به آنها، کتابهایی که در معرض وصول متعارف هست به آنها نگاه و تأمل کردند و به یک نتیجه علمی رسیدند آن نتیجه علمی را به عنوان نظر خودشان اعمال می کنند، متعارف نیست که بروند در به در دنبال پزشکان دیگر و وقت بگیرند، ولو واقعا این پزشک فرد منصفی است می گوید شاید با مراجعه به پزشک های دیگر مطلب جدیدی برایم کشف بشود، گاهی یک نکته ای انسان از یک فرد مبتدی می شنود در فکرش اثر می گذارد تا چه رسد به اینکه از برخی از اهل خبره مطالبی را بشنود، ولی این متعارف نیست که مراجعه کنند اهل خبره به خبره های دیگر، آنی که هست این است که فحص متعارف می کنند، اجتهاد هم هیمن است، و الا هر مجتهد غیر اعلمی هر مسئله ای می خواهد استنباط کند باید برود در خانه اعلم که ما این به نظرمان می آید شما مطلبی ندارید، او هم بگوید حالا وقت ندارم برو فردا بیا، این متعارف نیست در اعمال خبرویت، همان مقدار فحص و تأمل متعارف کافی است، بیش از این لازم نیست.

این راجع به جهت اولی، بقیه مطالب ان شاء الله روز شنبه.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 19/02/94

جلسه 1165

الجهة الثانیة فی مباحث لزوم الفحص فی الشبهات الحکمیة: این است که لزوم فحص اختصاص به اصالة البراءة ندارد، بلکه در سایر اصول جاری در شبهات حکمیه هم معتبر هست که بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالدلیل باشد.

مثلا استصحاب ترخیصی لا تنقض الیقین بالشک در جائی که استصحاب می کنیم عدم تکلیف را، در صورتی جاری می شود که ما اول فحص کنیم دلیل بر تکلیف پیدا نکنیم.

در بحوث مطرح کرده اند که ما نمی توانیم در اینجا ادعا کنیم که ارتکاز عقلاء سبب انصراف هست در دلیل استصحاب، چون نکته استصحاب غیر از نکته برائت است، ارتکاز عقلاء بر عدم جریان برائت هست در شبهات حکمیه قبل الفحص، استصحاب که ربطی به عقلاء ندارد، و لکن بله این را می توانیم بگوئیم که احتمال قرینه متصله می دهیم که در ارتکاز متشرعی و ظاهر حال شارع در ایجاب فحص این احتمال دارد قرینه نوعیه متصله بوده به خطاب استصحاب و موجب انصراف خطاب استصحاب بوده از ما قبل فحص.

اقول: به نظر ما این فرمایش ایشان تمام نیست، زیرا ارتکاز عقلاء نسبت به مولایی که روشش جعل خطابات تکلیف هست در معرض وصول نه ایصال آن به تک تک مکلفین، ارتکاز عقلائی این است که قبل الفحص هیج اصل مؤمّنی نمی توانند جاری کنند که بخواهد نفی تکلیف مشکوک بکند قبل الفحص، و این اختصاص به برائت ندارد.

موانع دیگر تمسک به اصل قبل الفحص مثل علم اجمالی به تکلیف اینجا هم هست، یا ظهور خطاب تکلیف در اهتمام مولا به حفظ تکلیف مشکوک قبل الفحص اگر درست بشود که مدعای بحوث بود اینجا هم هست، یا مفاد اخبار وجوب تعلم همانطور که الغاء اصل برائت بود در شبهات حکمیه قبل الفحص الغاء هر اصلی است که نتیجه اش معذریت جهل باشد قبل الفحص مثل استصحاب که بخواهد قبل الفحص جاری بشود، این راجع به استصحاب ترخیصی، این راجع به استصحاب ترخیصی.

راجع به اصالة الطهارة در شبهات حکمیه وجوه مذکوره برای لزوم فحص در اصالة البراءة در رابطه با جریان اصالة الطهارة در شبهات حکمیه هم هست، که یکی از آنها حکومت اخبار وجوب تعلم هست بر ادله اصول مؤمّنه قبل الفحص، مفاد افلا تعلمت حتی تعمل این است که جهل قبل الفحص عذر نیست، این خطاب أفلا تعلّمت حاکم است بر همه اصول از جمله اصل طهارت در شبهات حکمیه، پس دیگر مهم نیست که نسبت أفلا تعلمت حتی تعمل با دلیل اصالة الطهارة عموم من وجه باشد، چون أفلا تعلمت حتی تعمل موردش اعم از شک در طهارت و نجاست در شبهات حکمیه است یا شک در تکلیف در شبهات حکمیه، مورد قاعده طهارت هم اعم است از شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه قبل الفحص و شبهات حکمیه بعد الفحص، اگر انصراف تمام نشود از شبهات حکمیه قبل الفحص نسبت عموم من وجه است، ولی دلیل حاکم ولو عام من وجه باشد نظارت شخصیه دارد بر دلیل محکوم و بر او مقدم است، أفلا تعلمت حتی تعمل می گوید هیچ اصل مؤمّنی قبل الفحص جاری نکنید در شبهات حکمیه که نتیجه اش معذریت جهل باشد قبل الفحص.

علاوه بر اینکه بعید نیست که عرف اباء کند از فرق بین شک در نجاست در شبهات حکمیه و شک در تکلیف آخر در شبهات حکمیه قبل الفحص، اینکه بگوئیم شک در نجاست در شبهات حکمیه قبل الفحص لزوم تعلم ندارد بر خلاف شک در تکلیف قبل الفحص این را عرف اباء دارد از پذیرشش، چون بلا وجه می بیند، و لذا دلیل وجوب تعلم می شود کالنص نسبت به وجوب فحص و تعلم نسبت به شک در نجاست در شبهات حکمیه.

حالا اگر کسی اصرار کرد که دلیل وجوب تعلم نسبتش با اصالة الطهارة عموم من وجه است، این دو وجه هم برای تقدم دلیل وجوب تعلم قبول نیست، می گوئیم تعارضا تساقطا رجوع می کنیم به حکم عقل به لزوم احتیاط در شبهات قبل الفحص، این هم راجع به اصالة الطهارة در شبهات حکمیه.

می ماند اصالة التخییر در دوران الامر بین المحذورین، من علم اجمالی دارم یا این فعل واجب است یا حرام ولی قبل الفحص است، اگر فحص کنم ممکن است دلیل بر وجوب تام بشود، باید فحص بکنم، زیرا دلیل بر تخییر اگر اصل برائت از وجوب و حرمت است، برائت در شبهات حکمیه مشروط به فحص است، اگر دلیل تخییر استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت است استصحاب هم مشروط به فحص است در شبهات حکمیه، اگر دلیل برائت عقلیه است چون علم اجمالی به حرمت و وجوب فعل واحد این بیان نیست عقلا، می شود مثل شبهه بدویه قبل الفحص، در شبهات بدویه قبل الفحص که عقل حکم به برائت نمی کند، پس هر وجهی بگوئید می بینید نتیجه اش این است که قبل الفحص در دوران الامر بین المحذورین در شبهات حکمیه نمی شود تخییر جاری کرد، و لذا اینهایی که مرجع اعلمشان احتیاط می کند نتیجه اش می شود دوران الامر بین المحذورین، مثل زنی که رفته عمره مفرده نقاء متخلل دارد یا دمی است که فقیه اعلم احتیاط واجب می کند نسبت به اینکه آیا این حیض است یا حیض نیست اگر حیض است حرام است بر او دخول مسجد الحرام، اگر حیض نیست واجب است بر او دخول در مسجد الحرام مقدمة للطواف، چه بکندف ایا می تواند بگوید مخیرم؟ ابدا، باید رجوع کند به فالاعلم، فالاعلم چه بسا فتوا می دهد به اینکه این دم حیض نیست یا این نقاء متخلل حیض نیست، یا فتوا می دهد که حیض است، و از دوران امر بین المحذروین خارج می شود، چون فحص عامی تعلم فتوای معتبر است دیگر، وقتی اعلم فتوای نداشت احتیاط واجب کرد عدم فتوای اعلم منشأ رجوع به فالاعلم می شود دیگر، چون با دفحص از دلیل کند، عدم الفتوای الاعلم که دلیل نیست.

بله اگر این اعلم می گوید در احتیاط های واجب ما که ناشی از تخطئه دلیل آخرین هست رجوع به دیگران جائز نیست که این اشکال اشکال قویی هست، بله مجبور است این مقلد با این احتیاط واجب اعلم بسازد که نتیجه اش می شود تخییر.

در بحوث یک مطلب گفته اند که نتیجه اش این است که در دوران امر بین محذورین در شبهات موضوعیه هم اول باید فحص کامل کنید و بعد مخیرید، مثال معروف می زنند می گویند نمی داند قسم خورده بر وطئ زوجه یا قسم خورده ترک وطئ او را، می شود دوران الامر بین المحذورین، اما اگر بنشیند یکی دو ساعت فکر کند که ما کِی قسم خوردیم موقع عصبانیت یا موقع خوشی، بالاخره یادش می آید که قسمش بر وطئ بوده یا بر ترک وطئ، باید تأمل بکند به اندازه فحص لازم و به اندازه فحص لازم و ممکن، چرا؟ ایشان می گوید برای اینکه تخییر در دوران الامر بین المحذورین به ملاک لابدیت عقلیه و ضروت عقلیه است، چون عقل می گوید شما علم اجمالی داری که این فعل یا واجب است یا حرام، امکان احتیاط تام نیست، از باب لابدیت اینکه یا باید فاعل باشی یا تارک ترجیحی هم که ندارد فعل بر ترک یا بالعکس، لذا مخیر هستی، خوب این می شود اضطرار، شمائی که قادر بر فحص هستی که اضطرار نداری.

اقول: این مطلب با مبانی ایشان نمی سازد، در بحوث نگاه کنید در دوران الامر بین المحذورین ایشان برائت را جاری نمی داند در دوران امر بین المحذروین، اما با استصحاب مشکل ندارد، خوب استصحاب می کند این آقا عدم الحلف علی الوطئ را و استصحاب می کند عدم الحلف علی عدم الوطئ را، استصحاب در شبهات موضوعیه که مشروط به فحص نیست، ما که برائت را هم جرای می دانستیم در دروان الامر بین المحذورین، او هم مشکل نداشت.

علاوه بر جریان استصحاب و برائت ما در آن بحث عرض کردیم (البته نظر بحوث روشن نشد چون ایشان که اصلا برائت عقلیه را منکرند اما روشن نشد که علی فرض قول به برائت عقلیه آیا در دوران الامر بین المحذورین بیان تمام است؟ کما اینکه طبق نظر صاحب کفایه بیان تمام بود اضطرار منشأ تخییر می شود، بله آنجا حق با آقای صدر است، باید فحص بکنیم لولا جریان اصول شرعیه، مرحوم آخوند هم اصالة الحل را جاری می داند)، ولی ما می گفتیم نه اصلا عقل و عقلاء این علم را بیان نمی دانند، علم دارم این فعل یا واجب است یا حرام چه بیانی است، اینکه بیان نیست، تخییر به ملاک عدم البیان است نه به ملاک اضطرار، و لذا می گفتیم حتی اگر یک طرف مظنون باشد هفتد درصد احتمال می دهم قسم خوردم بر فعل، مهم نیست، اینجا دیگر تساوی نیست ملاک تساوی نیست، ولی ما اصلا این علم اجمالی به اینکه فعل یا حرام است یا واجب بیان نمی دانیم کما وضّحناه فی دوران الامر بین المحذورین، و لذا در دوران الامر بین المحذورین در شبهات موضوعیه فحص لازم نیست ولی در شبهات حکمیه فحص لازم است.

سوال؟

جواب: بله صحیح می فرمائید که برائت عقلیه در شبهات موضعیه هم مشروط به فحص است، اما ما اصلا اصول عملیه شرعیه را جاری می دانیم در دوران الامر بین المحذورین، استصحاب نافی تکلیف جاری است، آقای صدر هم این را قبول داشت حالا اینجا چطور شده یادش رفته الله اعلم.

سوال؟

جواب: ما علم اجمالی به جامع حرمت و وجوب را بیان نمی دانیم ولی بالاخره برائت عقلیه قبل الفحص جاری نیست، ما اسمش را می گذاریم برائت عقلائیه ممضاة، قبل لافحص جاری نیست در شبهات موضوعیه، اما استصحاب عدم تکلیف برائت از حرمت و وجوب به نظر ما جاری است و هیچ اشکالی ندارد و مشروط به فحص هم در شبهات موضوعیه نیست.

الجهة الثالثة: بحث شده که آیا وجوب تعلم طریقی است یا نفسی است؟ ظاهر مشهور این است که وجوب تعلم طریقی است، در مقابل مقدس اردبیلی و برخی از بزرگان دیگر قائل شده اند به اینکه وجوب تعلم ولو فی الجملة وجوب نفسی تهیّؤی است.

اول وجوب طریق را معنا کنیم:

در وجوب طریقی سه معنا محتمل است:

معنای اول: ما هو ظاهر کلمات السید الخوئی، وجوب طریقی یعنی امر به شیئی به داعی تنجیز واقع، روح امر به احتیاط و امر به تعلم تنجیز واقع هست، و لذا قبل از وصول امر به احتیاط و امر به تعلم تکلیف واقعی محتمل منجز نیست، و لذا وجوب تعلم و احتیاط بلا روح است فعلی نیست روح ندارد، چون روحش تنجیز تکلیف واقعی مشکوک است که فرع بر وصول این امر به احتیاط است، باید امر به احتیاط و امر به تعلم واصل بوشد تا عقل حکم بکند به تنجز تکلیف واقعی محتمل.

اقول: این تفسیر و معنای اول برای وجوب طریقی به نظر ما خلاف وجدان است، چون بالوجدان وقتی ما به کسی می گوئیم در شبهات بدویه قبل الفحص یا در شبهات بدویه مهمّه باید احتیاط کنی، این ناشی است از یک حالت نفسانیه ای در ما، آن حالت نفسانیه عبارت است از اینکه می خواهیم ابراز کنیم اهتماممان را به واقع علی تقدیر وجوده، می خواهیم ابراز کنیم عدم رضایتمان را به مخالفت تکلیف واقعی محتمل علی تقدیر وجوده، مولا وقتی می گوید علیکم بالاحتیاط حتی تسئلوا فتعلموا دارد ابراز می کند عدم رضایتش را به مخالفت تکلیف واقعی مشکوک قبل الفحص علی تقدیر ثبوت این تکلیف واقعا.

معنای دوم برای وجوب طریقی: اینکه بگوئیم مولا اراده دارد نسبت به این احتیاط و یا تعلم، اما به ملاک طریقی، پس روح وجوب احتیاط می شود اراده مولویه طریقیه احتیاط، شبیه اراده طریقیه تکوینیه، وقتی یک گوهر گرانبهایی از شما گم می شود، بین ده تا سنگ معمولی یک دُرّ گرانبها که در تاریکی گم شده از شما، کل این سنگها را بر می دارید، ولی آن گوهر و دُرّ گرانبها را که بر می دارید اراده نفسانیه دارید، اما چون مشتبه است با بقیه سنگها نسبت به برداشتن بقیه اراده طریقیه دارید، اراده دارید لذا دارید برمی دارید بقیه سنگها را، بلاارادة که نیست، اما ملاکش طریقی و تحفظ بر آن مراد و مطلوب نفسی است.

ما قبلا اینجور معنا می کردیم می گفتیم روح وجوب احتیاط و روح وجوب تعلم احکام قبل الفحص اراده طریقیه مولاست نسبت به احتیاط و تعلم، بعد دیدیم که هم این خلاف وجدان عقلائی است و هم لازمی دارد که بعید است التزام به آن، قبل از توضیح این مطلب، معنا و تفسیر سوم را برای وجوب طریق را ذکر می کنم تا روشن بشود که ما دنبال اثبات کدام معنا هستیم.

معنای سوم: ما هو ظاهر کلام المحقق العراقی و البحوث و هو الحق، روح وجوب طریقی احتیاط و تعلم ابراز اهتمام به تکلیف واقعی مشکوک است علی تقدیر ثبوته، یعنی اگر واقعا شرب تتن حرام نیست که هیچ، در نفس مولا هیچ چیز نیست، اگر هست مثلا شرب تتن واقعا حرام است مولا را ی به مخالفت آن در فرض شک نیست.

فرق بین این معنای سوم با معنای دوم که قبلا ما می گفتیم بعد دیدیم محقق عراقی از بعض اعلام نقل کرده آن معنای دوم را، فرقش این است که ما می گوئیم اگر معنای دوم را بگوئیم خود این اراده طریقیه احتیاط عصیان و امتثال دارد برای خودش، چطور؟

ببینید ما در فقه داریم و فقهاء هم ملتزم شده اند می گویند در باب زنا دو تکلیف است: یکی حرمت زنا و لا یزنون، دوم وجوب حفظ الفرج من الزنا، یعنی اگر جوانی فیلم مبتذل می بیند خوف دارد که این نگاه منجر بشود به ارتباط نامشروع ولو نشود فی علم الله بر فرض این نگاه به فیلم مبتذل حرام نباشد یا خواند این کتابی که مشتمل بر داستانهای مبتذل هست حرام نباشد اما چون حفظ الفرج من الزنا نکرد یعنی خودش را انداخت به یک مسیری که ایمن از انجرار به زنا نیست خود این عصیان خداست، و الذین هم لفروجهم حافظون.

مثال دوم بزنم: زن باید در مقابل نامحرم ستر جسد کند، این یک واجب، واجب دوم این است که حفظ کند جسد خودش را از نظر نامحرم، دارد می آید حیاط یا در همان اتاق در آن خانه هایی که مشرف دارد، احتمال می دهد که یک نامحرمی دارد نگاه می کند، نمی تواند استصحاب کند عدم وجود ناظر محترم را، به این زن می گویند قل للمؤمنات یحفظن فروجهن و روایات دیگر هم هست که زن باید حفظ کند خودش را از نامحرم، حفظ به این است که همانطور که به خانواده می گوئید نگهداری کن از بچه یعنی جائی که خوف ضرر هست مواظب باشد نرود، اگر جائی برود که خوف ضرر در آن است ولو به ضرر واقعی هم نیفتد تو حفظ نگردی او را و تو او را نگه داری نکردی، امانت را حفظ کن یعنی جائی که در معرض تلف است نگذار، ولو واقعا تلف نشود، اما در معرض تلف بگذاری خیانت در امانت است حفظ امانت نکرده ای، ملاک وجوب حفظ فرج و حفظ نفس و حفظ ولد و امثال ذلک ملاکش طریقی است، ملاکش نفسی که نیست، اما اگر کسی ترک کند حفظ اینها را عقاب می شود بر عصیان وجوب حفظ فرج و امثال آن، ولو مبتلا به آن حرام نفسی مثل زنا و مثل اهلاک نفس و مثل اتلاف ولد نشود، حالا چون ملاک این اراده حفظ الفرج ملاکش طریقی است عقلائا اگر کسی که حفظ الفرج نکرد به زنا بیفتد عقاب او هم مندک می شود در آن عقاب حرام نفسی که زنا هست، اما اگر منجر به زنا نشد عقاب می شود بر عصیان وجوب حفظ فرج، چرا عقاب نشود، حکم ظاهری که نیست، بلکه حکم واقعی طریقی است.

و لذا این است که می گوئیم در حکم ظاهری وجوب احتیاط التزام به این مطلب هم خلاف وجدان عقلائی است و هم بعید است که فقهاء ملتزم شوند که بگویند تخلف از حکم ظاهری الزامی عصیان است و عقاب عصیان را دارد بر اینکه چرا اراده طریقه احتیاط را عصیان کردی، این ارتکاز و عدم ظهور امر به احتیاط و امثال آن در وجود این اراده طریقیه مولا منشأ می شود که ما بگوئیم بیش از معنای سوم فهمیده نمی شود برای وجوب طریقی، ابراز اهتمام المولا بالتکلیف الواقعی المشکوک علی تقدیر ثبوته واقعا، می شود ملازمه، یعنی ابراز کرده مولا ملازمه را بین ثبوت تکلیف واقعا و اهتمام به آن در حال شک، و این قاطع عذر است عقلا و مانع از جریان برائت است شرعا، همین مقدار کافی است که مصحح عقاب باشد عقلا و مانع از جریان اصل مؤمّن باشد شرعا.

حالا دلیل وجوب تعلم مثل دلیل وجوب احتیاط انصافا ظهور در وجوب طریقی دارد، چرا؟ هم بخاطر مناسبت حکم و موضوع، اصلا می گویند تعلم کن یاد بگیر که وظیفه ات چیست ظاهرش این است که یاد بگیر تا عمل کنی، حالا اگر بدون تعلم هم از راه دیگری مثل احتیاط می توانی احراز کنی که عمل به وظیفه کرده ای تعلم ضرورتی ندارد، و لذا تقلید یا اجتهاد واجب تعیینی نیست، می تواند مکلف احتیاط بکند.

علاوه بر مناسبات حکم و موضوع قرائن داخلیه هم هست، فرمود افلا تعلمت حتی تعمل، ملاک تعلم عمل است می شود وجوب طریقی، در روایت داریم شخصی بیمار بود باید می رفتند او را تیمم می دادند بدل از غسل جنابت ولی او را غسل دادند و او مرد، امام فرمود الا یمموه قاتلهم الله ان دواء العی السؤال، داروی جهل سؤال است چرا نپرسیدند، یعنی چرا نپرسیدند تا عمل کنند دیگر.

خلاصه این بحث این شد که امر طریقی به تعلم مخالفتش عقاب ندارد، طبق این تفسیر ما، فقط این امر طریقی تعلم مصحح عقاب است بر عصیان تکلیف واقعی مشکوک علی تقدیر وجوده، اما اگر واقعا آن تکلیف واقعی نباشد صرفا تجری می شود، و تجری بنا بر این نظر که عقاب ندارد یا لااقل عقاب عصیان را ندارد، دیگر نمی شود این شخص جاهل را عقاب عصیان کرد، چون واقعی از او فوت نشده، این راجع به این بحث.

بقیه مباحث ان شاء الله فردا، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 20/02/94

جلسه 1166

بحث راجع به این بود که وجوب تعلم آیا وجوب طریقی است یا وجوب نفسی، که عرض کردیم ظاهر خطاب امر به تعلم این است که وجوبش طریقی است.

و لکن نقل شده است از مقدس اردبیلی و صاحب مدارک که فرموده اند وجوب تعلم وجوب نفسی تهیؤی است، البته بعید هست که این دو بزرگوار در کل موارد احکام شرعیه این مطلب را ملتزم بشوند، و الا لازمه اش تعدد عقاب است نسبت به اینکه انسان تعلم نکند و بخاطر تعلم خلاف واقع عمل کند، هم عصیان کرده است واقع را و هم عصیان کرده است وجوب تعلم را، استحقاق دو عقاب این خلاف ضرورت فقه است، و اگر هم بخواهند بگویند تخلف از واقع هیچ عقاب ندارد چون منجز نیست این هم خلاف وجدان است، خطاب وجوب تعلم مخصوصا چون در مورد شبهه حکمیه قبل الفحص هست مصادف هست با تنجز تکلیف واقعی، حالا یا بخاطر علم اجمالی منجز به تکالیفی در شریعت، یا بخاطر اینکه اصل مؤمّن در شبهات حکمیه قبل الفحص جاری نمی شود، و لذا التزام به عدم تنجز حکم واقعی که هنوز تعلم نکرده ایم خلاف وجدان و خلاف برهان است، و التزام به تعدد عقاب یکی بخاطر عصیان واقع و دیگری بخاطر عصیان وجوب تعلم این هم خلاف وجدان و ضرورت فقه است.

ظاهرا نظر این دو بزرگوار به آن موردی است که صاحب کفایه مطرح می کند، که ما یک واجب مشروطی داریم که اگر قبل از تحقق شرط تعلم نکنیم احکام آن را موقعی که شرطش فعلی می شود دیگر قادر بر امتثال آن نیستیم، اگر ما از الآن تعلم نکنیم مسائل نماز آیات و کیفیت آن را هنگام زلزله متمکن از نماز آیات نیستیم، صناعةً اگر ما قائل بشویم به وجوب طریقی تعلم اینجا دچار مشکل می شویم، چون این تعلم مقدمه مفوته است نسبت به واجب مشروط، تحصیل مقدمات مفوته در رابطه با واجب مشروطی که هنوز شرطش فعلی نیست مورد بحث است، مثلا کسی اگر قبل از وقت حفظ نکند آب را برای وضوء، بعد از دخول وقت عاجز می شود از وضوء و دیگر قادر بر وضوء نیست، آیا واجب است حفظ کند آب را یا حفظ کند وضوء خودش را تا متمکن باشد از نماز بعد از دخول وقت؟ برخی قائلند به عدم وجوب حفظ مقدمات مفوته، از جمله آقای خوئی و مرحوم استاد و آقای سیستانی معتقدند که ما قبل از تحقق شرط در واجب مشروط یا قبل از دخول وقت در واجب موقت تکلیف فعلی نداریم، بعد از تحقق شرط و دخول وقت هم چون عاجزیم و عاجر تکلیف ندارد و خطاب تکلیف متوجه عاجز نمی شود باز تکلیف متوجه ما نیست، چون ما وقتی حفظ نکردیم مقدمه مفوته را بعد از تحقق شرط عاجزیم از انجام فعل واجب و لایکلف الله نفسا الا وسعها، پس ما خطابی نداریم که کشف کند که از این شخصی که حفظ نکرده است مقدمات مفوته را ملاک فعلی فوت شده باشد، شاید قدرت شرط اتصاف باشد به ملاک و شخص عاجز بعد از دخول وقت اصلا ملاک فعلی ملزم از او فوت نشود، و لذا مرحوم آقای خوئی در مصباح الاصول صریحا گفته که ما ملتزم می شویم تعلم در این فرض واجب نیست، چرا؟ چون تعلم شد مقدمه مفوته، تعلم نمی کنم این نماز آیات را هنوز که وجوبش فعلی نیست، هنگام زلزله هم نماز آیات واجب فوری است قادر نیستم بر این واجب فوری و تکلیف به این غیر مقدور هم لغو است، پس برای چه چیزی من تعلم بکنم، آیا تعلم کنم به عنوان واجب طریقی؟ خب ما واجب نفسی نداریم در این فرض که بخاطر آن تعلم کنیم.

صاحب کفایه می فرماید این اشکال اشکال قویی است چاره ای نداریم یا ملتزم بشویم به نظر صاحب مدارک و مقدس اردبیلی در اینجا، بگوئیم وجوب تعلم در اینجا وجوب نفسی تهیؤی هست، وجوب نفسی است به ملاک تهیؤ و حفظ قدرت برای انجام آن نماز آیات عند الزلزلة، و لکن شما می دانید که این دلیل ندارد، ظاهر امر به تعلم این است که این وجوبش طریقی است، وجوب نفسی تهیؤی را ما از کجا استفاده کنیم.

وجوب طریقی تعلم هم در جائی است که تعلم شرط الوجوب نباشد، اینجا تعلم به عنوان شرط القدرة هست، اگر تعلم نکنیم قدرت نداریم بر انجام واجب، فرض این است که قدرت شرط الوجوب است نه شرط الواجب، پس دلیل وجوب طریقی تعلم اینجا را نمی گیرد، پس اشکال این است که ما نمی توانیم با توجیه خطاب وجوب تعلم به وجوب نفسی تهیؤی مشکل اینجا را حل کنیم چون خلاف ظاهر است، ظاهر وجوب تعلم وجوب طریقی است، و وجوب طریقی این اشکال را دارد که وجوب طریقی تعلم در جائی است که تعلم شرط الوجوب النفسی نباشد، اگر شارع بیاید بگوید اذا تعلمت حکما فیجب علیک تعلیم غیرک اگر حکمی را تعلم گردی واجب است به دیگران هم تعلیم کنی، هیچ فقیهی ملتزم نمی شود به وجوب تعلم، چون این شرط الوجوب است، اذا تعلمت حکما فیجب علیک تعلیم غیرک من شرط الوجوب را تحصیل نمی کنم، و اشکال در اینجا همین است که تعلم شد مقدمه مفوته، و مقدمه مفوته هم حفظش واجب نیست چون شرط الوجوب است، اگر من قدرت در داخل وقت بر نماز آیات داشتم در هنگام زلزله آن وقت نماز آیات بر من واجب است، من تعلم نمی کنم، قدرت در هنگام زلزله بر نماز آیات ندارم وجوب نماز آیات در حق من فعلی نمی شود، باید این اشکال را جواب بدهیم، با وجوب نفسی تهیؤی می شود این اشکال را جواب داد ولی دلیل ندارد وجوب نفسی تهیؤی.

راه دیگری که صاحب کفایه طی کرده گفته این است که ما قائل بشویم که واجب مشروط به واجب معلق بر می گردد، یعنی شارع که گفت اذا وقع الزلزال فصل صلاة الآیات این ظاهرش ولو این است که بعد از زلزله وجوب نماز آیات می آید، اما بگوئیم قرینه داریم که وجوب نماز آیات از هنگام بلوغ هست به نحو واجب معلق، به مجرد بلوغ مکلف واجب است بر او نماز آیات علی تقدیر الزلزلة، مثل واجب معلق، البته ایشان می گوید ما می توانیم این کار را بکنیم فقط بخاطر وجوب تعلم، تا این وجوب تعلم را اثبات کنیم نه حفظ سایر مقدمات مفوته را، نگه داشتن آب لازم نیست چون دلیل ندارد، اما تعلم و این مقدمه مفوته بگوئیم حفظش لازم است بخاطر اطلاق اخبار تعلم، توجیه ثبوتی اش این است که بگوئیم این واجب مشروط ثبوتا قرینه پیدا کردیم که به واجب معلق بر می گردد.

اقول: اشکال این مطلب این است که اگر ما دلیل خاص داشتیم بر وجوب تعلم در این واجب های مشروط که اگر تعلم نکنیم قبل از تحقق شرط عاجز می شویم از انجام آن بعد از تحقق شرط، اگر دلیل خاص داشتیم بر وجوب تعلم در این صورت مجبور به توجیه بودیم، اگر توجیه منحصر بود که واجب مشروط را به معلق بر گردانیم این کار را می کردیم، اما دلیل خاص که نداریم، بلکه فقط اطلاق هلا تعلمت حتی تعمل هست، و اشکال این است که اطلاق این دلیل هم منصرف هست به جائی که اگر تعلم نکنم حکم واقعی محفوظ است، نه اینکه تعلم شرط وجود حکم واقعی است.

سوال؟

جواب: مرحوم صاحب کفایه میگوید ظاهر اذا وقع الزلزال وجبت صلاة الآیات این است که این واجب مشروط است، مثل مرحوم شیخ نیستیم که بگوئیم این واجب معلق است، به خاطر اطلاق وجوب تعلم مجبوریم توجیه کنیم بگوئیم به لحاظ وجوب تعلم یک استثنائی قائلیم بر می گردانیم این واجب مشروط را به وجوب معلقی که حفظ این مقدمه مفوته اش واجب است و او تعلم است، اما واجب معلقی که این مقدار دلیل داریم بر لزوم حفظ مقدمه مفوته آن، این بیان صاحب کفایه است، می گوید او الالتزام بکون المشروط واجبا معلقا لکنه قد اعتبر علی نحو لا تتصف مقدماته الوجودیة عقلا بالوجوب قبل الشرط الا التعلم، این بیان صاحب کفایه است، ایشان می گوید ظاهر اذا وقع الزلزال وجبت صلاة الآیات این است که واجب مشروط است، ولی چون اطلاق وجوب تعلم شامل این می شود توجیه بکنیم این را بگوئیم این واجب مشروط به لحاظ وجوب تعلم می شود واجب معلق، یعنی وجوب نماز آیات هنگام بلوغ فعلی است ولی به نحوی که حفظ مقدمه مفوتۀ تعلم واجب بشود نه حفظ سائر مقدمات مفوته مثل حفظ آب برای وضوء و مانند آن، چون بیش از این دلیل نداریم.

که عرض کردیم از اطلاق وجوب تعلم ما نمی توانیم کشف بکنیم که وجوب نماز آیات به نحو واجب معلق است، چون انصراف دارد دلیل وجوب تعلم از مواردی که تعلم شرط وجوب است، خوب اینجا تعلم شرط وجوب است، چون اگر تعلم نکنیم قدرت نداریم بر انجام واجب در ظرف خودش، و اگر شما کشف کردید واجب معلق است به قول آقایان خوب دیگر کشف می کنید وجوب نماز آیات از هنگام بلوغ فعلی است برای چی حفظ بقیه مقدمات مفوته واجب نباشد، خوب آنها را هم واجب بکنید دیگر، وقتی که واجب معلق را کشف کردید دیگر چرا اباء می کنید از وجوب حفظ سائر مقدمات مفوته؟

محقق عراقی یک اشکال دیگری می کند به صاحب کفایه، می گوید جبر زمان شما را شکاند به حرفهایی که قبول نداشتید، شما منکر ترتب بودید، چون می گفتید ترتب مستلزم طلب الضدین است، هم مولا بگوید انقذ ابنی هم بگوید ان لم تنقذ ابنی فانقذ عبدی، این مکلف قادر نیست بر انقاذ هر دو، شما گفتید ترتب محال است، چرا؟ برای اینکه وقتی که این مکلف انقاذ نمی کند پسر مولا را، هم هنوز پسر مولا زنده است وجوب انقاذ او فعلی است، و هم چون او را انقاذ نمی کند وجوب انقاذ عبد فعلی می شود، یعنی مولا دارد به او می گوید انقذ ابنی انقذ عبدی، خوب این طلب الضدین و طلب غیر مقدور است چون این مکلف قادر نیست بر فعل هر دو، صاحب کفایه این را می گفت دیگر، محقق عراقی می گوید اینجا هم هیمن مشکل پیش می آید، ما از اول بلوغ دیگر مکف می شویم به صوم شهر رمضان تا تعلم کنیم احکام صوم را وقتی ماه رمضان شد قادر بشویم بر صوم، از آن طرف مکلف هم می شویم به قضاء صوم شهر رمضان علی تقدیر ترک اداء، خب آن مکلفی که اداء نخواهد کرد صوم رمضان را هم مکلف است به اداء صوم و هم مکلف است به قضاء صوم، جمع بین اداء و قضاء محال است، چون کسی که اداء کند صوم را متمکن از قضاء نیست، جمع نمی شود اداء و قضاء، چون قضاء یعنی تدارکُ ما فات، اداء یعنی منع من الفوت، اینها با هم جمع نمی شوند، من نمی توانم جمع کنم بین اداء که مانع از فوت صوم است و هم اتیان کنم به قضاء یعنی تدارک کنم ما فات را، قابل حمع نیست، شما گفتید واجب معلق است دیگر، پس از هنگام بلوغ به من مکلف می گویند ایها المکلف یجب علیک اداء صوم شهر رمضان و یجب علیک من الآن قضائه علی تقدیر ترک الاداء، و فرض این است که من ترک می کنم اداء را، پس وجوب قضاء فعلی است وجوب اداء هم که فعلی است، جمع بین اداء و قضاء هم از مکلف واحد ممکن نیست، چون اداء یعنی استیفاء ملاک و قضاء یعنی تدارک ملاک فائت، اینها با هم جمع نمی شوند.

اقول: این فرمایش محقق عراقی ناتمام است، اولا: چرا قضاء را معنا می کنید به تدارک ملاک فائت، نه، قضاء یعنی اتیان به صوم بعد از شهر رمضان بنیة القضاء، خوب این قابل جمع است با اداء، خیلی از مردم محتاطند هم روزه می گیرند و هم احتیاطا بعدا قضاء می کنند یعنی یک روز دیگر بعد از ماه رمضان روزه می گیرد بنیة القضاء، چون فعدة من ایام اُخر است بیشتر از این که نیست که، چرا در مفهوم متعلق وجوب قضاء أخذ می کنید تدارک الفائت را؟ تدارک الفائت که بر من واجب نیست، آنی که بر من واجب است روزه بگیرم به نیت قضاء، این را نیت می کنم، شما می گوئید جمع نمی شود با اداء، ما به قول آن مؤمن کردیم و شد، در ماه رمضان روزه گرفتیم بعدش هم احتیاطا یک روز دیگر روزه گرفتیم به نیت قضاء آن روز، چون شاید آن روز روزه مان درست نبود، پس فعل اداء صوم و فعل صوم به نیت قضاء قابل جمعند ضدا نیستند، هذا اولا.

و ثانیا: برفرض اصلا قضاء قابل جمع با اداء نباشد، آقا مرحوم آخوند که ترتب را محال دانست جهتش این بود که می گفت در زمان واحد هم به من می گویند انقذ ابنی چون هنوز پسر مولا زنده است دارد دست و پا می زند در استخر، و هم شرط امر ترتبی به انقاذ عبد مولا فعلی است، چون من انقاذ نخواهم کرد ابن مولا را، و لذا امر فعلی دارم انقذ عبدی، در آن واحد، اما اگر مولا اینجور بگوید که اذا لم تنقذ ابنی الی ان مات بعد ذلک انقذ عبدی، نه در آن زمانی که پسر مولا دارد دست و پا می زند، مرحوم آخوند می گوید زمانی که پسر مولا دارد دست و پا می زند هنوز امر به انقاذ ابن مولا فعلی است، اگر آن موقع مولا بگوید انقذ عبدی می شود طلب الضدین، اذا لم تنقذ ابنی الی ان مات بعد ذلک اذهب و انقذ عبدی، چون عبد مولا قوی هیکل تر است چند دقیقه ای بعد از موت پسر مولا زنده می ماند اینطور نیست که همزمان با هم جان بدهند، به این که صاحب کفایه اشکال نمی کند، چون اقتضاء انقذ عبدی برای امتثال موقعی است که دیگر پسر مولا مرد و امر به انقاذ پسر مولا دیگر اقتضائی ندارد، این را که مرحوم آخوند اشکال نمی کند که.

ما نحن فیه از این قبیل است، در ما نحن فیه درست است که از هنگام بلوغ دو تا وجوب فعلی می شود، یکی وجوب اداء صوم در شهر رمضان، یکی هم وجوب قضاء صوم أمّا علی تقدیر اینکه ما اداء صوم را ترک کنیم تا وقتش بگذرد و ماه رمضان تمام بشود، خب وقتی که خطاب وجوب قضاء صوم اقتضاء امتثال دارد دیگر اصلا ماه رمضان تمام شده و وجوب اداء اقتضاء صوم شهر رمضان دیگر ندارد، این را که مرحوم آخوند اشکال نمی کند که، فرض هم این است که واجب واجب معلق است، واجب معلق اقتضاء نمی کند تحصیل شرطش را، وجوب قضاء علی تقدیر عدم الاداء به نحو واجب معلق اقتضاء نمی کند تحصیل شرطش را، این را هم توجه کنید،شرط واجب منجز که نیست بلکه شرط واجب معلق است، مثل ان جاءک زید فاکرمه به نحو واجب معلق، اینکه مشکلی ندارد واجب التحصیل نیست مجئ زید، کی مرحوم آخوند اشکال می کند.

من مثال فقهی برایتان بزنم، من نذر کرده ام روز شنبه روزه بگیرم به مجرد نذر فِ بنذرک متوجه من می شود به نحو واجب معلق، امروز که روز یکشنبه است نذر کرده ام روز شنبه هفته آینده روزه بگیرم، از همین الآن می گویند یجب علیک الوفاء بنذرک، نذر دومی هم کرده ام که اگر روز شنبه روزه نگیرم روز یکشنبه هفته آینده را روزه بگیرم، یک یجب الوفاء بنذرک الثانی هم متوجه من می شود از همین الآن، فقهیا اینجور است که به مجرد نذر وجوب وفاء به نذر فعلی است، و من نمی توانم دو روز پشت سر هم روزه بگیرم، اشکال ندارد دو تا وجوب وفاء به نذر هست، اینکه اشکال ندارد و صاحب کفایه هم به این اشکال نمی کند، چون وجوب وفاء به نذر صوم یوم الاحد کی اقتضاء دارد امتثال را؟ در فرضی که روز شنبه روزه نگیرم و روز شنبه هم تمام شود و قتش بگذرد و روز یکشنبه بشود نذر دوم اقتضاء امتثال دارد، زمانی اقتضاء امتثال دارد که نذر اول موضوعش منقضی شده است، مرحوم آخوند اینجا که منکر اجتماع امرین نیست، چون این امرین که در آن واحد اقتضاء امتثال ندارند، پس اینجا اصلا ترتب اصطلاحی نشد لذا اشکال محقق عراقی درست نیست.

اما اصل اشکال به صاحب کفایه این است که این فرمایش شما دلیل ندارد که واجب مشروط را برگردانید به واجب معلق تا وجوب تعلم را درست کنید.

اما به نظر ما در این مثالها تعلم واجب است، چرا؟ برای اینکه لازم نیست ما ثابت کنیم که وجوب نماز آیات عند الزلزلة وجوب معلق است، بلکه اطلاق امر به تعلم کشف می کند که ملاک آن فعلی است، و اگر تعلم نکنیم الآن ملاک فعلی فوت می شود و لو ملاک فعلی در موطن خودش، چطور؟ یک وقت شارع در خطابش اخذ می کند عنوان تعلم را یا عنوان قدرت را، می گوید اذا تعلمت فعلّم غیرک، بله اینجا ما نمی توانیم بگوئیم تعلم واجب است چون تعلم شرط الوجوب شد، یا شارع می گوید اذا وقع الزلزال و کنت قادرا علی صلاة الآیات فصل، باز هم می گوئیم تعلم واجب نیست، چون خود شارع قدرت حین العمل را اخذ کرد به عنوان شرط الوجوب، من تعلم نمی کنم قبل الزلزلة، تعلم که نکردم نماز آیات را داخل در موضع خطاب نمی شوم، اما فرض این است که شارع که این کار را نکرد، بلکه شارع گفت اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات، نه تعلم را در موضوع خطاب اخذ کرد نه قدرت فی ظرف العمل را در موضوع خطاب اخذ کرد، بلکه مطلق بود خطاب، عرف کشف می کند که در اینجا قدرت شرط استیفاء ملاک است نه شرط اتصاف به ملاک، یعنی شما با تعجیز نفس خودت را که عاجز کردی از این فعل ملاک را تفویت کردی، ظاهر خطاب این است، و اطلاق هلا تعلمت هم همین را اقتضاء می کند که در خطابهای مطلق که تعلم در خطاب شرط وجوب نیست تعلم می شود شرط استیفاء ملاک، افلا تعلمت حتی تعمل تعلم می شود مقدمه تحقق واجب وقتی در خود خطاب اخذ نشد که اذا تعلمت فیجب علیک کذا.

و لذا به نظر ما هیچ نیازی نیست که ما وجوب نفسی تهیؤی بگوئیم یا واجب معلق بگوئیم، بلکه همان واجب مشروط را می گوئیم، ام می گوئیم چون در خطاب عنوان تعلم شرط وجوب نیست و عنوان قدرت بر عمل در موطن و در ظرف خودش در زمان وجوب شرط اخذ نشده است نگفته اند اذا وقع الزلزال وکنت قادرا علی صلاة الآیات فصل، ظهور عرفی خطاب این است که قدرت شرط استیفاء ملاک است نه شرط اتصاف به ملاک، و لذا اگر تعجیز نفس بکنیم و عاجز بکنیم خودمان را از واجب ملاک تفویت شده است بر مولا، اگر در سائر مقدمات مفوته هم این را نگوئیم مثل حفظ آب برای وضوء در داخل وقت، ولی به اطلاق افلا تعلمت حتی تعمل عرف استناد می کند و می فهمد که تعلم شرط اتصاف به ملاک نیست، بلکه تعلم نقشش این است که مقدمه تحقق واجب است نه شرط الوجوب، این ظاهر این اخبار هست، و لذا ما در این صورت هیچ مشکلی نداریم، بقیة الکلام ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 21/01/94

جلسه 1167

بحث در این بود که اگر کسی تعلم نکند حکم یک مسئله ای را در واجب مشروط، و این سبب بشود که عاجز بشود از انجام این واجب مشروط بعد از تحقق شرط آن، مثل اینکه ما تعلم نکنیم کیفیت نماز آیات را، بعد از تحقق زلزله که نماز آیات واجب فوری است عاجز بشویم از اتیان به نماز آیات، بحث در این بود که آیا اطلاق ادله وجوب تعلم اثبات می تواند بکند وجوب تعلم را در این حال یا نه؟

قبلا عرض کنم اینکه برخی فکر کرده اند که این مطلب ربطی به تعلم حکم شرعی ندارد بلکه تعلم قرائت و عربیت مثل تحصیل آب هست برای وضوء قبل از دخول وقت، تعلم حکم شرعی نیست، اینکه برویم در کلاس قرائت شرکت کنیم که بتوانیم حمد و سوره را درست بخوانیم ربطی به تعلم حکم شرعی ندارد، ادله وجوب تعلم شامل آن نمی شود، و ما موردی دیگری نداریم که اگر تعلم نکنیم حکم شرعی را بعد از دخول وقت عاجز بشویم از امتثال واجب.

اقول: این توهم درست نیست، اولا: گاهی کیفیت صحیحه مردد می شود بین احتمال های زیاد، که اگر ما یاد نگیریم قبلا کیفیت صحیحه نماز آیات را مثلا موقع زلزله دچار تحیر می شویم و عاجز می شویم عرفا از انجام عمل صحیح، نه اینکه قادر هستیم بر انجام عمل صحیح و عاجز هستیم از احراز امتثال، نخیر گاهی کثرت احتمالات در کیفیت عمل صحیح موجب تحیر و عجز عرفی می شود از انجام عمل صحیح.

ثانیا: همان تعلم قرائت اینطور نیست که همه اش برگردد به تمرین مکلف بر اداء حروف از مخارج صحیحه که بگوئید ربطی به تعلم شرعی ندارد، خود اینکه تعلم کنیم که در نماز چه بخوانیم، کدام ذکر را بگوئیم، این تعلمِ چیزی است که مرجع تعلیم آن شارع است، یک وقت می رویم نزد اهل لغت که کله ضاد را چگونه اداء کنیم این مثل تحصیل بقیه مقدمات وجودیه است ربطی به شارع ندارد، ولی یک وقت می رویم ببینیم چه چیزی جزء نماز است و چه چیزی واجب است در ذکر رکوع و سجود یا در تشهد، اینها تعلم واجب است که اخبار تعلم شامل آن می شود، و ما اگر تعلم نکنیم قرائت واجبه را و ذکر واجب را عاجز می شویم عرفا از ذات عمل صحیح نه اینکه عاجز بشویم از احراز اتیان به عمل صحیح و لکن قادر باشیم بر اصل انجام عمل صحیح، اینطور نیست، و لذا اخبار تعلم شامل این فرض می شود.

منتهی اشکال این بود که واجب مشروط قبل از تحقق شرطش تحصیل مقدمات مفوته اش بنا بر نظر مشهور علی ما ینسب الیهم لازم نیست، چرا؟ برای اینکه من همین تعلم را که فعلا شد مقدمه مفوته واجب مشروط، این تعلم را ترک می کنم، بعد از تحقق زلزال می شوم عاجز از نماز آیات، خطاب وجوب نماز آیات شامل من نمی شود، دیگر ما کاشف نداریم از اینکه ملاک فعلی در حق من بود و فوت شد، چون کاشف از ملاک اطلاق خطاب هست، اطلاق خطاب وقتی شامل من نشد کاشف از ملاک نداریم، این بیانی است که مرحوم آقای خوئی داشته و در مصباح الاصول فرموده و لذا تعلم در این فرض واجب نیست، چون ما احراز نمی کنیم با ترک تعلم ملاک فعلی ملزم از ما فوت بشود، و لکن در دوره لاحقه در محاضرات و در تنقیح از این مطلب برگشته اند، گفته اند خطاب افلا تعلمت حتی تعمل کاشف از ملاک هست، کاشف از این است که این مقدمه مفوته با بقیه مقدمات مفوته فرق می کند، اگر تعلم را ترک کنیم ملاک از ما فوت شده است، کاشف از ملاک خطاب تکلیف نیست در واجب مشروط تا بگوئید خطاب تکلیف شامل عاجز نمی شود، بلکه کاشف از ملاک اطلاق اخبار وجوب تعلم است.

اقول: اشکالی که به ایشان می شود این است که ما در بحث مقدمات مفوته گفته ایم اینکه قدرت شرط استیفاء ملاک است نه شرط اتصاف به ملاک، (یعنی من اگر خودم را عاجز کنم از انجام این فعل ملاک فعلی از من فوت می شود، مثل کسی می ماند که در هوای سرد بخاری تهیه نکند که ملاک گرم کردن هوا از او فوت می شود، ولو در آن هنگام سرما دیگر تمکن ندارد از تهیه بخاری، به این می گویند قدرت شرط استیفاء ملاک است)، کاشف از اینکه قدرت شرط استیفاء ملاک است اطلاق خطاب تکلیف نیست تا بگوئید این اطلاق شامل عاجز نمی شود، پس نمی شود کشف کرد از وجود ملاک در حق او، چون دلالت التزامیه در کشف ملاک تابع دلالت مطابقیه است در کشف خطاب تکلیف، اول باید ظهور مطابقی کشف بکند تکلیف را در حق عاجز تا بالالتزام کشف کنیم از وجود ملاک در مورد او، و آنوقت خواهید گفت که ظهور التزامی تابع ظهور مطابقی است در انعقاد و در حجیت، ظهور مطابقی خطاب تکلیف وقتی انصراف داشت از عاجز اصلا منعقد نمی شود ظهور مطابقی نسبت به تکلیف عاجز، آنوقت ظهور التزامی چگونه محقق و منعقد بشود، انعقاد ظهور التزامی که مسلّم تابع ظهور مطابقی است، و اگر انصراف هم نداشت و ظهور مطابقی نسبت به تکلیف عاجز منعقد شد، و لکن مقید منفصل عقلی یا لفظی تقیید زد این خطاب را و این ظهور مطابقی را از حجیت انداخت نسبت به عاجز، باز ما معتقدیم که ظهور التزامی در حجیت تابع حجیت ظهور مطابقی است، خلافا للمحقق العراقی که معتقد است ظهور التزامی می تواند حجت باشد ولو ظهور مطابقی از حجیت بیفتد، اما این اشکال فرع بر این است که ما وجود ملاک را در حال عجز از ظهور اطلاقی خطاب تکلیف نسبت به عاجز استفاده کنیم، بگوئیم خطاب تکلیف اطلاقش شخص عاجز را می گیرد، مدلول التزامی این اطلاق این است که پس ملاک در حال عجز هم فعلی است، آنوقت این اشکال تثبیت می شود که ظهور التزامی تابع ظهور مطابقی است انعقادا و حجیةً.

اما ما ادعایمان این است که وجود ملاک در حال عجز مدلول التزانی اصل خطاب تکلیف است نه اطلاق آن، خطاب تکلیفی که در لسانش قدرت أخذ نشده، گفته اند یحرم الغصب، این خطاب تکلیف ظهور التزامیش این است که شخصی که عاجز هست و نمی تواند از غصب اجتناب کند مفسده غصب در حق او محقق می شود ولی معذور است، قدرت بر امتثال تکلیف شرط استیفاء ملاک است، یعنی اگر عاجز بودی ملاک از تو فوت می شود، این ظهور از کجا ناشی شد؟ از غلبه، در تکالیف عرفیه غالبا قدرت شرط استیفاء ملاک است نه شرط اتصاف به ملاک، انقذ الغریق عاجز می شوی از انقاذ غریق خوب ملاک انقاذ غریق از تو فوت می شود نه اینکه انقاذ غریق در حق تو ملاک ندارد، این غلبه موجب ظهور خطاب است.

شما ممکن است به ما بگوئید شاهدتان بر این ظهور که هر خطابی که لسانش مشروط به قدرت نبود ظهور دارد در اینکه قدرت شرط استیقاء ملاک است نه شرط اتصاف به ملاک؟

شاهد ما بر این مطلب این است که در موارد اکراه بر حرام همه فقهاء ملتزم شده اند که مکرِه مرتکب گناه می شود که دیگری را اکراه کرد بر حرام، با اینکه از مکرَه رفع شده تکلیف رفع عن امتی ما استکرهوا علیه، اگر کسی را اکراه کنیم بر غصب مال غیر مکرِه عقاب می شود که چرا مردم را اکراه کردی بر ارتکاب حرام، اما مکرَه عقاب نمی شود، چون او مرتکب حرام نشده است، چطور؟ مکرِه عقاب می شود که چرا اکراه کردی مردم را بر عملی که مبغوض مولاست، پس معلوم می شود اختیار شرط اتصاف به ملاک نیست، غیر مختار هم غصب از او مفسده دارد، و لذا به مکرِه می گویند چرا این آقا را وادار کردی به این کار مفسده دار، و لذا می بینید اگر مالکی بگوید من راضی نیستم کسی از من ملک من استفاده کند مگر اینکه مکرَه یا مضطر باشد، شما بیائید یک آقایی را اکراه کنید بر استفاده از ملک این شخص، اینجا مشکلی نیست، چون شما اکراه بر غصب نکرده اید، چون رضای مالک در فرضی که شخص مکره است محقق بود، گفت لا ارضی ان یتوضأ من ماء حوضی الا من کان مضطرا او مکرَها، شما هم زید را اکراه می کنید بر وضوء از آب حوض این مالک، این مشکلی ندارد، چون اکراه بر غصب نکرده اید بلکه اکراه بر فعلی کرده اید که در طول اکراه دیگر غصب نیست، دلیلی نداریم بر منع، فرق می کند با آن جایی که اکراه می کنید بر غصب، بخاط راکراه حرمت غصب رفع می شود اما مفسده اش که رفع نمی شود، تعجیز هم همینطور، اگر کسی را الجاء کنید دست و پایش را ببندید ملجأش کنید به فعل حرام، شما معذور نیستید، چون کاری کردید که او مجبور شد یک عمل زشت و مفسده دار را انجام بدهد، اینها قرینه است بر اینکه ظهور خطاب تکلیف که در لسانش قدرت أخذ نشده است در این است که قدرت شرط استیفاء ملاک است، و لذا ما معتقدیم ارتکاز عقلاء هم مساعد هست با این عرض ما که کسانی که تعجیز نفس می کنند ولو قبل از تحقق شرط در واجب مشروط اینها تفویت می کنند ملاک فعلی مولا را و مستحق مؤاخذه هستند، مولائی که به عبدش می گوید ان جاءک زید فاکرمه و این عبدش می داند که اگر الآن تهیه وسائل پذیرائی از زید را نکند بعد از آمدن زید دیگر قادر بر اکرام او نیست، ولی ترک کند تحصیل آن مقدمات اکرام را، مولا او را مؤاخذه می کند، می گوید می دانستی روز تعطیل زید می آید باید او را اکرام کنی، شما روز قبل نه میوه خریدی نه شیرینی خریدی زید آمد و با دهان خشک از اینجا رفت هیچ اکرام نکردی او را، کی عقلاء می پذیرند که بگوید آقا قبل از مجئ زید که وجوب فعلی نبود بعد از مجئ زید هم که ما عاجز بودیم از اکرام زید، مولا می گوید این حرفها را کجا یادت دادند و این چه حرفهایی است، ظهور خطابات عرفیه وقتی در این شد بخاطر غلبه که قدرت شرط استیفاء ملاک است همان ظهور در خطابات شرعیه هم هست.

شبیه غلبه انحلالیت مفسده، چرا می گویند خطاب نهی انحلالی است، چرا خطاب امر انحلالی نیست؟ اگر بگویند توضأ بالماء یک بار وضوء بگیر برای نماز کافی است دیگر، اما اگر بگویند لاتکرم الفاسق باید از هر اکرام فاسقی اجتناب کنی، چون غلبه مفسده عرفیه در این است که هر فردی از افراد طبیعت مفسده مستقله دارد، این غلبه منشأ ظهور شده که خطاب نهی ولو از شارع هم صادر بشود ظهور دارد در انحلالیت مفسده و انحلالیت حرمت، پس تحصیل مقدمات مفوته به نظر ما لازم است از جمله همین تعلم.

سوال؟

جواب: ملاک یعنی غرض، حرف این است که قدرت شرط استیفاء غرض مولاست نه شرط اصل غرض که اگر ما عاجز بودیم اصلا مولا غرضی ندارد، این خلاف ظاهر است.

اما راجع به مطلب دوم که در تنقیح و محاضرات فرموده اند، گفته اند که اگر ما منکر شدیم که ایشان منکر هم هست که تحصیل مقدمات مفوته لازم است، منکر وجوب تحصیل مقدمات مفوته باشیم ولی برای تعلم امتیاز ویژه قائلیم بخاطر اخبار تعلم، به نظر می آید این بیان بیان تمامی باشد، ظاهر اخبار تعلم افلا تعلمت حتی تعمل این است که تعلم دخیل است در استیفاء ملاک و دخیل در اتصاف به ملاک نیست، و این بیان بیان تمامی هست.

هذا کله در صورتی است که عدم تعلم سبب عجز بشود از امتثال واجب مشروط بعد از تحقق شرط آن، اما گاهی ترک تعلم سبب عجز از امتثال نیست، بلکه سبب عجز از احراز امتثال است، اینجا نیازی به دلیل خاص نداریم، بلکه علی القاعده وقتی که من می دانم تا یک ساعت دیگر تکلیف فعلی خواهم داشت به نماز آیات مثلا چون خورشید گرفتگی پیش می آید اگر الآن تعلم نکنم احراز نمی کنم آن زمان که امتثال کردم تکلیف را، مقدمه احراز امتثال این است که الآن تعلم کنم، عقل می گوید واجب است تعلم، چون تکلیف مولا در موطن خودش فعلی است چون مقدور است، برای عقل که فرق نمی کند، عقل می گوید امتثال تکلیف مولا لازم است، شمائی که می دانی یک ساعت دیگر تکلیف مولا فعلی می شود باید به حکم عقل امتثال کنی آن را، در صورت سابقه شبهه این بود که ما کاری می کنیم که تکلیف مولا فعلی نشود عاجز می کنیم خودمان را از امتثال قبل از تحقق شرط واجب مشروط، اما در این صورت ثانیه ما عاجز نمی شویم از امتثال بلکه عاجز می شویم از احراز امتثال، عجز از احراز امتثال که نقشی ندارد در ثبوت یا ارتفاع تکلیف.

و لذا اختصاص هم ندارد وجوب تعلم به احکام شرعیه، شما اگر از شب تعیین نکنید که این صد تا مایع کدامش آب است، صبح که بیدار می شوید تا بخواهید صد تا وضوء بگیرید چون یکی از این صد مایع آب است و آب دیگری هم ندارید، احتیاط اگر بخواهید بکنید باید با تک تک این مایع ها وضوء بگیرید، نمی توانید بی خیال بشوید شب باید بروید تحقیق کنید که کدام یک از این صد مایع آب است تا فردا صبح فرصت داشته باشید با این مایع وضوء بگیرید، و الا اگر صد تا مایع مشتبه باشد تا بخواهید وضوء بگیرید وقت نماز می گذرد، با اینکه این تعلم حکم شرعی نیست، بلکه معرفت این است که کدام یک از این صد مایع آب است، عقل لازم می داند، ممکن است لازم نباشد تحصیل آب از شب، اذان صبح که می گویند می گوئید آقا من آب ندارم دیشب هم که لازم نبود آب تحصیل کنم طبق نظر مشهور، لذا تیمم می کنم، اما اگر صد مایع دارید یعنی یکی اش آب است و با آن آب هم متمکن هستید وضوء بگیرید، فقط اگر از شب شناسائی نکنید آب را صبح احراز امتثال نمی توانید بکنید، عقل از همان شب به شما می گوید که فردا صبح تکلیف فعلی داری به نماز با وضوء، الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، از همین الآن باید به فکر چاره باشی.

سوال؟

جواب: اینکه نمی دانید یعنی احراز امتثال نمی کنید ولی قادر بر امتثال هستید، ده لباس است یکی از این ده لباس پاک است بقیه نجس، اگر بخواهی فردا ده تا نماز بخوانی که وقت می گذرد، خوب یک وقت همه لباسها نجس است این می شود مقدمه مفوته، می گوئید بگذار این ده تا لباس نجس باشد فردا صبح که بلند شدم با یکی از این لباسهای نجس نماز می خوانم دیگر، بنا بر اینکه مقدمات مفوته لازم التحصیل نیست، اما اگر یکی از این ده لباس پاک است معلوم نیست کدام است، باید بروید یا شناسائی کنید لباس پاک را یا یکی از این لباسها را بشورید، چون شما متمکنید فردا از نماز در لباس پاک، فقط احراز امتثال نمی توانید بکنید فردا مگر اینکه از همین امشب بروید شناسائی کنید لباس پاک را، یا بروید یک لباس یقینی پاک تهیه کنید.

صورت ثالثه، این است که گاهی ترک تعلم قبل از دخول وقت یا قبل از تحقق شرط در واجب مشروط سبب غفلت می شود نه سبب عجز، اگر ما الآن تعلم نکنیم این حکم شرعی را، در وقت خودش غافل می شویم، اینجا که وجوب تعلم اوضح است، زیرا همان بیانی که در صورت اولی گفتیم که ترک تعلم سبب عجز بود غیر از اینکه آن بیان اینجا هم می آید ما یک بیان اضافه هم داریم، بیان اضافه مان این است که ما معتقدیم غافل تکلیف دارد بر خلاف عاجز، غافل تکلیف او واقعا رفع نمی شود کما بیناه سابقا، و لذا اگر هم در وقت واجب موقت و واجب مشروط غافل بشویم تکلیف ما ساقط نیست، می ماند بحث معذور بودن که به هیچ وجه ما معذور نیستیم، تعلم را ترک کنیم با اینکه می دانیم منجر به غفلت می شود، کی ما معذوریم؟ هم عقلائا معذور نیستیم هم شرعا طبق اخبار تعلم.

از این بحث بگذریم.

مسئلة وجوب التعلم عند الشك في الابتلاء فی المستقبل

مسئله ای که در اینجا هست این است که گاهی انسان شک دارد که آیا در آینده مبتلا می شود به یک مسئله ای یا مبتلا نمی شود، من نمی دانم نماز بخوانم مبتلا به شک بین سه و چهار و پنج می شوم یا نه، شاید مبتلا نشوم، آیا واجب است به مجرد شک در ابتلاء در آینده تعلم کنم حکم این مسئله را کما هو المشهور، یا واجب نیست چون انشاء الله که مبتلا نخواهم شد، استصحاب استقبالی می گوید در آینده مبتلا نخواهم شد، البته راجع به نماز ممکن است شما بگوئید قطع نماز که حرام نیست حداقل در این موارد که مبتلا به شک در رکعات می شویم یک عذر عرفی هست در قطع نماز و اعاده آن، و لذا در این مثال مناقشه نکنید بلکه فرض را ببرید به اینکه قطع صلاة مطلقا حرام باشد، یا مثال را ببرید به جاهای دیگر مثلا من شک دارم در ابتلاء به زلزله، در عراق زندگی می کنیم اصلا معلوم نیست زلزله بیاید، ولی شاید بیاید آخر الزمان است، اگر زلزله بیاید من بلد نیستم نماز آیات، ایا می توانم استصحاب کنم که ان شاء الله زلزله نخواهد آمد و راحت بشوم از یاد گرفتن این مسئله؟

آقای سیستانی فرموده اند چه اشکالی دارد، وجوب تعلم ارشاد به حکم عقل است، عقل هم که دنبال بهانه است، تا یک استصحاب استقبالی را نشانش بدهی می گوید حجت قائم شد بر عدم ابتلاء، ما دیگر اصراری ندرایم به وجوب تعلم، اما این نظر خلاف مشهور است.

البته عرض کنم بحث در جائی است که اگر الآن تعلم نکنم این مسئله را زمان ابتلاء متمکن از تعلم نیستم، و الا اگر الآن تعلم نکنم زمان ابتلاء می روم تعلم می کنم و واجب هم واجب موسع است آنجا که کسی نمی گوید که تعلم واجب است از همین الآن، مشهور جائی را می گویند که اگر الآن تعلم نکنی بعد از ابتلاء ممکن است منجر بشود به فوت واجب.

مشهور برای اثبات وجوب تعلم در مورد شک در دخول در محل ابتلاء که در رساله هایشان هم می نویسند که مسائلی که در معرض ابتلاء است انسان واجب است یاد بگیرد، معرض هم یعنی احتمال عقلائی ابتلاء، نه ظن به ابتلاء، خب مشهور باید از این استصحاب عدم الابتلاء که استصحاب استقبالی است جواب بدهند.

جواب اول: جوابی است که آقای خوئی داده اند گفته اند که مکلف علم اجمالی دارد به اینکه به برخی از مسائل مبتلا می شود، علم اجمالی به ابتلاء فی بعض المسائل دیگر جلو استصحاب عدم ابتلاء را می گیرد، می شود استصحاب عدم ابتلاء در اطراف علم اجمالی، اگر بخواهد در همه اطراف استصحاب جاری کند منجر به ترخیص در مخالفت قطعیه می شود، در برخی جاری کند ترجیح بلا مرجح است.

اقول: این جواب درست نیست، چرا؟ برای اینکه عرض کردیم جائی تعلم می خواهد واجب بشود که بعد از ابتلاء امکان تعلم نباشد، بسیاری از موارد انسان بعد از ابتلاء فرصت دارد برای تعلم، بسیاری از موارد علم تفصیلی دارد به ابتلاء، خب ما علم تفصیلی داریم که در آینده به نماز آیات مبتلا می شویم ولو بخاطر خسوف قمر و کسوف شمس حالا زلزال نباشد، چه فرق می کند، پس اینطور نیست که علم اجمالی منجز تشکیل بشود، بسیاری از موارد علم اجمالی داریم به ابتلاء ولو تدریجا حالا یا امسال یا ده سال دیگر، بسیاری از موارد هم در ضمان ابتلاء متمکن از تعلم هستیم، آنجا که تعلم فعلی واجب نیست، پس علم اجمالی به دخول در محل ابتلاء در این مواردی که اگر الآن تعلم نکنیم در ظرف ابتلاء متمکن از تعلم نیستیم حاصل نمی شود، و لذا این جواب تمام نیست، برویم سراغ جواب دوم ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 22/02/94

جلسه 1168

بحث در این بود که اگر ما شک کنیم مسئله ای در آینده محل ابتلاء ما خواهد بود تعلم آن لازم است یا لازم نیست، برخی گفتند تعلم آن لازم نیست به مقتضای استصحاب عدم دخول در محل ابتلاء، و لکن مشهور قائل به وجوب تعلم شدند.

در رد این استصحاب وجوهی ذکر شده است، وجه اول وجهی بود که آقای خوئی فرمود علم اجمالی داریم به ابتلاء به مسائلی در آینده که اگر بخواهیم استصحاب عدم ابتلاء در آن جاری کنیم مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه هست.

این مطلب اگر ثابت بشود که ما علم اجمالی داریم به ابتلاء به مسائلی که در زمان ابتلاء یا عاجز هستیم از تعلم و یا غافلیم، شکی نیست که این علم اجمالی منجز است، اما ما معتقدیم که این علم اجمالی منحل می شود، مسائلی هست که اعتراف به آن متعارف هست، مثل مسائل متعارفه نماز، خمس، روزه، اما مسائلی که ابتلاء به آنها متعارف نیست علم اجمالی ما به ابتلاء نسبت به آنها منحل می شود.

بله مسائلی است که بعد از ابتلاء هم قادر بر تعلمش هستیم و هم ملتفت هستیم به تعلم، آنها که تعلمش الآن واجب نیست و نباید آنها را در دائره علم اجمالی قرار بدهیم.

جواب دوم از این استصحاب: ما عن السید الخوئی ایضا، ایشان فرموده که اگر بنا باشد استصحاب عدم دخول در محل ابتلاء جاری بشود و جلوی وجوب تعلم را بگیرد حمل اخبار تعلم بر فرد نادر لازم می آید، چون معمولا ما شک داریم در ابتلاء به یک مسأله ای در آینده، و حمل اخبار تعلم بر فرد نادر عرفی نیست.

اقول: این هم به نظر ما ناتمام است، برای اینکه نسبت به محرمات که ما تعلم را بالفعل واجب می دانیم زیرا تکلیف فعلی است ابتلاء به آن فعلی است، ولو ما بالفعل اراده نداریم ارتکاب مشکوک الحرمة را، و لکن تعلق حرمت به آن فعلی است، حتی مرحوم آقای خوئی فرمود و ما هم قبول کردیم که قبل از وجود موضوع حرمت مثل خمر حرمت شرب فعلی است، ما مبتلا هستیم همین الآن به احکام تحریمیه، اینها را که ما الآن باید تعلم کنیم اگر احتمال بدهیم با ترک تعلم به مخالفت این احکام تکلیفیه تحریمیه مبتلا بشویم، اینکه خارج از بحث ماست.

سوال؟

بحث در تعلم است، بحث در این است که ما می خواستیم استصحاب کنیم فلان حکم مثل وجوب نماز آیات عند الزلزلة بر ما تا آخر فعلی نخواهد شد، پس مقدمات مفوته آن بر ملازم التحصیل نیست، خب این در صورتی است که ما با استصحاب عدم وقوع زلزله در آینده نفی وجوب نماز آیات بکنیم عقیب الزلزلة، بعد بگوئیم وقتی ما نسبت به این وجوب نماز آیات مؤمّن داشتیم نسبت به تحصیل مقدمه مفوته آن مثل تعلم احکام آن مؤمّن داریم ، اما در رابطه با تحریمها، تحریمها همین الآن فعلی است، همین الآن حرام است بر من شرب خمر و لو خمری موجود نباشد، استصحاب عدم وجود خمر در خارج اثر ندارد، و لذا حکم تحریمی همین الآن فعلی است و اگر من احتمال بدهم بخاطر ترک تعلم به مخالفت این حکم تحریمی واقعی می افتم باید تعلم کنم.

اما در رابطه با واجبات یک سری موارد هست که اصل وجوب معلوم است خصوصیات واجب مجهول است، مثل نماز اصل وجوبش معلوم است کیفیت نماز مجهول است، اینجا هم ابتلاء به نماز معلوم است دیگر، استصحاب عدم ابتلاء معنی ندارد.

می ماند مواردی که اصل وجوب معلوم نیست، مثل وجوب نماز آیات بعد از مخوّف سماوی مثل رعد و برق، معمولا انسان علم تفصیلی دارد به ابتلاء به یک سری موضوعات، مثل همین ابتلاء به رعد و برق که مخوّف سماوی است، نمی تواند استصحاب عدم ابتلاء را، چون علم دارد به ابتلاء دیر یا زود، اینجا هم که باید تعلم کند که نماز آیات عند المخوف السماوی واجب است کما علیه جماعة یا واجب نیست کما أفتی به کثیر من المعاصرین، این هم که خارج از بحث است.

می ماند مواردی که شک در وجوب داریم و شک در ابتلاء به موضوع این وجوب، و طرف علم اجمالی هم نیست، چون اگر طرف علم اجمالی باشد که ما واجب می دانیم تعلم را.

قسم اخیر شک در وجوب است و شک در ابتلاء، مثل اینکه ما در کشوری هستیم که اصلا شک داریم در وقوع زلزله در این کشور در آینده، و نمی دانیم نماز آیات بعد از زلزله واجب است یا واجب نیست، در اینجا هم گاهی علم اجمالی داریم به ابتلاء در برخی از مسائل، آنجا هم که ما تعلم را واجب دانستیم به خاطر علم اجمالی، فقط باقی ماند موردی که شک در وجوب است و شک در تحقق موضوع وجوب است در مستقبل، علم اجمالی هم به ابتلاء به موضوع این وجوب ما نداریم، این مورد نادر است یا مورد غالب است به نظر شما؟

قطعا مورد غالب نیست، شبهات تحریمیه را که خارج کردیم، گفتیم ابتلاء به حکم تحریمی فعلی است، چون وجود حرمت متوقف بر وجود موضوع آن نیست، قبل از وجود خمر هم حرمت دارد شرب آن، پس ابتلاء به این حکم تحرمی فعلی است و تعلم آن واجب است، مواردی که اصل وجوب را می دانیم کیفیت واجب را نمی دانیم مثل نماز، روزه، آنها هم که علم به ابتلاء آن هست باید تعلم کنیم، مورد سوم جائی است که شک در وجود داریم ولی علم تفصیلی داریم به تحقق موضوع آن در آینده مثل مثال رعد وبرق برای نماز آیات، آن هم که تعلمش واجب است، مواردی هم بود که که شک در وجوب داریم و علم تفصیلی به تحقق موضوع وجوب در آینده نداریم، ولی علم اجمالی داریم که یک سری مسائل هست که موضوع آن در آینده فعلی خواهد شد، اینجا هم که تعلم واجب بود، ماند مواردی که شک بدوی داریم در تحقق موضوع یک وجوب محتمل، مثل اینکه در کشوری هستیم در تحقق زلزله که اگر زلزله بشود شاید نماز آیات بر ما واجب بشود، حالا اگر کسی بگوید اینجا ما استصحاب عدم وقوع زلزله می کنیم دیگر نیازی نیست برویم تعلم کنیم احکام نماز آیات زلزله را، آیا این حمل اخبار تعلم بر فرد نادر لازم می آید، قطعا اینطور نیست، فلا یتم الجواب الثانی ایضا.

سوال؟

فرض این است که یک سری مسائل هست که متعارف است ابتلاء به آن، اینها را می گوئیم داخل در علم اجمالی است به ابتلاء، یک سری مسائل است که خارج از متعارف این مکلف است که علم اجمالی به ابتلاء به آن ندارد، شبهه تحریمیه هم نیست، بلکه شک بدوی است در تحقق موضوع یک وجوب محتمل، مثل شک بدوی در تحقق زلزله در یک کشوری که زلزله خیز نیست، که اگر زلزله پیش بیاید شاید موضوع باشد برای یک احکام تکلیفیه ای مثل وجوب فوری نماز آیات با کیفیت خاصه، حالا اگر اینجا استصحاب کنیم عدم وقوع زلزله را که مؤمّن باشد از وجوب نماز ایات و از تحصیل مقدمات مفوته آن از جمله تعلم، از این حمل اخبار تعلم بر فرد نادر لازم نمی آید.

جواب سوم از استصحاب عدم ابتلاء: جواب مرحوم نائینی است، ایشان فرموده است که آنی که خارج شده به دلیل لبی از اخبار وجوب تعلم فرض قطع به عدم ابتلاء هست، نه فرض عدم ابتلاء واقعی، استصحاب عدم ابتلاء اثر شرعی ندارد، اگر یک مقید لفظی داشتیم که می گفت اذا کنت تبتلی بمسألة فی المستقبل فیجب علیک تعلمها، می گفتید استصحاب می کنیم عدم ابتلاء به این مسأله را در آینده، اصل موضوعی وبد، اما مقید لفظی که نداریم بلکه مقید مقید لبی است، اطلاق دارد اخبار وجوب تعلم، عقل چون ملاک وجوب تعلم را طریقی را می بیند فرض قطع به عدم ابتلاء را خارج می کند از وجوب تعلم، چون ملاک طریقی در آنجا نیست، فرض شک در ابتلاء باقی می ماند در وجوب تعلم، مثل وجوب امر به معروف ونهی از منکر، ملاک امر به معروف طریقی است و لذا می گویند شرط وجوب امر به معروف احتمال تاثیر است، سؤال این است که آیا می شود استصحاب بکنیم عدم تاثیر امر به معروف را در مخاطب، ابدا، زیرا شارع که در لسان خطاب اخذ نکرد که اذا کان الامر بالمعروف مؤثّرا فیجب، تا ما استصحاب کنیم عدم تأثیر را و نفی کنیم وجوب امر به معروف را، اطلاق دارد وجوب امر به معروف، مقید لبی می گوید چون ملاک وجوب امر به معروف طریقی است جائی که قطع داریم به عدم تأثیر آنجا ملاک طریقی وجود ندارد برای امر به معروف، انصراف پیدا می کند وجوب امر به معروف از موارد قطع به عدم تأثیر، البته شارع مقدس اگر می خواست به دلیل خاص می توانست بگوید احتیاطا در آن موارد قطع به عدم تأثیر هم امر به معروف کنید، چون شاید قطع شما اشتباه باشد، مثل حکمت عدم اختلاط میاه که منشأ شده مولا بگوید ولو شما قطع دارید به اینکه این زن مطلقه حامله نیست ولی حکمت عدم اختلاط میاه اقتضاء می کند که عده واجب باشد، شارع این را می تواند بکند، اما خطاب امر به معروف چون ملاکش طریقی است انصراف دارد از موردی که من مکلف قطع داریم به عدم تأثیر، اما از موارد شک در تأثیر انصراف ندارد، به تعبیر امام در تحریر الوسیله حتی موردی که بینه قائم بشود بر عدم تأثیر انصراف ندارد دلیل وجوب امر به معروف، دو شاهد عادل به من گفتند آقا امر به معروف نکن که اثر ندارد، می گویم ببخشید من از سخن شما قطع پیدا نکردم به عدم تأثیر، احتمال تأثیر می دهم و لذا باید امر به معروف بکنم، تا چه به رسد به استصحاب عدم تأثیر.

این فرمایش محقق نائینی نتیجه اش این می شود که در بحث وجوب تعلم هم ما مقید لبی مان موجب انصراف وجوب تعلم می شود از موارد قطع به عدم ابتلاء، موارد شک در ابتلاء باقی است در اخبار وجوب تعلم، و در مورد استصحاب شک وجدانی در ابتلاء که از بین نمی رود.

برخی به محقق نائینی اشکال می کنند که شما دیگر چرا، شما که می گوئید استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می شود، خوب استصحاب عدم ابتلاء قائم مقام علم به عدم ابتلاء می شود، مگر نمی گوئید شارع گفت یجب التعلم الا فی فرض العلم بعدم الابتلاء،مگر شارع اینجور نگفته که تعلم واجب است مگر در فرض علم به عدم ابتلاء، خوب استصحاب عدم ابتلاء هم می گوید انت عالم بعدم الابتلاء تعبدا، این قائم مقام قطع موضوعی می شود دیگر.

اقول: جوابش این است که این اشکال به محقق نائینی وارد نیست، یک وقت در خطاب لفظی اخذ می شود عنوان علم و عنوان شک، خوب اینجا جای بحث هست که بگوئیم استصحاب تعبد به علم است و الغاء شک است و قائم مقام قطع موضوعی می شود، ولو ما قبول نداریم این کبری را، استصحاب تعبد به علم نیست، ولی کسانی مثل مرحوم نائینی مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد می گویند استصحاب اینجا قائم مقام قطع موضوعی می شود، چون در خطاب گفت علم، اما یک وقت در خطاب لفظ علم نیامده است عقل بدون لسان می آید قطع وجدانی به عدم ابتلاء را خارج می کند از وجوب تعلم و وجوب فحص، چون می گوید نکته وجوب طریقی تعلم در اینجا نیست، عنوان نمی دهد به خطاب، اصلا غیر از اینکه در لسان خطاب نیامده است این عنوان علم به عدم ابتلاء، اصلا ثبوتا هم معلوم نیست این عنوان اخذ شده باشد، شاید ثبوتا شارع گفته است یجب التعلم مع وجود الملاک الطریقی للتعلم، که اذا کان هناک الملاک الطریقی للتعلم موجودا فیجب التعلم، شاید قید این است، جائی که امکان وجوب طریقی تعلم باشد و ملاک وجوب طریقی تعلم باشد آنجا تعلم واجب است، شاید شارع در مقام ثبوت اینجور گفته است، استصحاب عدم ابتلاء فوقش می گوید تو علم داری به عدم ابتلاء، این را که نمی گوید که ملاک وجوب طریقی تعلم نیست، و لذا این جواب محقق نائینی جواب تمامی هست، استصحاب عدم ابتلاء نمی تواند موضوع وجوب تعلم را بردارد.

سؤال؟

استصحاب می گوید شما عالمی تعبدا به عدم ابتلاء، آیا پس ملاک طریقی تعلم منتفی است؟ ملاک طریقی تعلم که با شک وجدانی در ابتلاء موجود است، استصحاب که شک وجدانی در ابتلاء را از بین نمی برد، انصراف وجوب تعلم از مواردی است که قطع وجدانی دارید به عدم ابتلاء، استصحاب که قطع وجدانی به عدم ابتلاء نمی آورد.

اقول: این فرمایش محقق نائینی ولو درست است و استصحاب عدم ابتلاء نسبت به وجوب تعلم هیچ مشکلی نمی تواند ایجاد کند نسبت به اخبار تعلم، یعنی رافع موضوع آن نمی تواند باشد، ولی سؤال ما از محقق نائینی این است که آیا معارض او هم نمی تواند باشد؟

استصحاب عدم ابتلاء رافع موضوع افلا تعلمت نیست، این درست است، اما استصحاب عدم ابتلاء یعنی چه؟ یعنی استصحاب می کنیم عدم وقوع زلزله را در آینده در این شهر، با این استصحاب نفی می کنیم وجوب نماز آیات را در آینده، مؤمّن داریم از وجوب آینده نماز آیات عقیب زلزله، این مؤمّن از وجوب نماز آیات در آینده مؤمّن از مقدمات وجودیه آن و مقدمات علمیه آن خواهد بود، وقتی مؤمّن از وجوب نفسی نماز آیات در آینده هست مؤمّن از مقدمات آن هم هست دیگر، استصحاب می گوید در آینده در این شهر زلزله نخواهد شد پس در آینده نماز آیات بر ما واجب نخواهد بود پس لازم نیست که ما الآن تعلم کنیم، ما مؤمّن داریم دیگر، مؤمّن از وجوب نفسی نماز آیات در آینده بالتبع مؤمّن از وجوب تحصیل مقدمات مفوّته آن هم هست بلا اشکال که یکی از آنها تعلم است، وقتی استصحاب می کنید که امروز این موضوع رخ نخواهد داد برای شما پس شما مقدمه واجب را هم لازم نیست تحصیل کنید دیگر، استصحاب می گوید این مریض فوت نمی کند خوب این مؤمّن است نسبت به اینکه لازم نیست بروم مقدمات غسل میت را تهیه کنم، اینکه شکی ندارد.

سؤال؟

بحث در این است که استصحاب عدم ابتلاء در مقابل اخبار تعلم صلاحیت معارضه دارد، فعلا بحث معارضه است، پذیرفتیم که اخبار تعلم که می گوید تعلم کن این حکمی را که ممکن است در آینده مبتلا به آن بشوی، استحصاب عدم ابتلاء هم این دلیل وجوب تعلم را از بین نمی برد، اما خود استصحاب در عرض این دلیل مؤمّن هست نسبت به آن وجوب نفسی محتمل و مقدمات آن که یکی تعلم است، چرا با هم تعارض نکنند، نسبت هم که عموم من وجه است دیگر، اخبار وجوب تعلم با استصحاب در خصوص این مورد شک در محل ابتلاء به عموم من وجه تعارض کردند، نیازی به استصحاب عدم ابتلاء هم نیست بلکه خود برائت از وجوب استقبالی نماز آیات هم می تواند همین نقش را ایفاء کند و مؤمّن باشد از وجوب آن در آینده وبالتبع وجوب تحصیل مقدمات آن از جمله تعلم، چه جور از این معارضه جواب بدهیم؟

یک جواب که در لابلای کلمات بحوث هست، گاهی تعبیر می کنند اخبار وجوب تعلم اباء از تخصیص دارد، یعنی اگر در یک جا به عموم من وجه با دلیل استصحاب تعارض کرد اخبار وجوب تعلم اباء از تخصیص دارد او مقدم است.

می گوئیم به چه دلیل؟ اخبار وجوب تعلم چه ابائی دارد از تخصیص، نسبت به اصلی که مستقیم نفی حکم بکند نفی جعل بکند ممکن است خوب بگوئید اخبار تعلم بگوید آقا برائت از جعل جاری نکنید قبل الفحص، استصحاب عدم جعل جاری نکنید قبل الفحص، اما آن اصل هائی که نافی وجود موضوع در خارج است، نافی مجعول است نه نافی جعل، می گوید در خارج زلزله ای رخ نخواهد داد در شهر شما، برائت هم از وجوب فعلی نماز آیات است نه برائت از جعل، خوب اخبار تعلم چه ابائی از تخصیص دارد نسبت به این اصل های موضوعی یا اصل های نافی وجود موضوع در خارج، ولو برائت از وجوب فعلی باشد، په ابائی از تخصیص دارد؟ پس این وجه تمام نیست.

ممکن است شما وجه دیگری ذکر کنید بگوئید قبول است اشتباه کردیم اخبار تعلم اباء از تخصیص ندارد، ولی حاکم که هست، اخبار تعلم ناظر است به جمیع اصول مؤمّنه در شبهات حکمیه قبل الفحص، دارد دستور توقف آن اصول عملیه را می دهد که قبل الفحص جاری نمی شود، می شود حاکم، و حاکم بر محکوم مقدم است ولو نسبت عموم من وجه باشد.

اقول: این جواب هم به نظر ما درست نیست، برای اینکه به چه دلیل اخبار وجوب تعلم بر اصل های موضوعی حاکم است مثل استصحاب عدم وقوع زلزله در آینده، یا برائت از وجوب فعلی نماز آیات در آینده، افلا تعلّمت فوقش حاکم است بر آن اصولی که به لحاظ شبهه حکمیه جاری می شود قبل الفحص، استصحاب عدم وجوب نماز آیات عند الزلزلة بله بر او حاکم است، افلا تعلمت می گوید مبادا استصحاب کنید عدم جعل وجوب نماز آیات را عند الزلزلة، مبادا برائت جاری کنید از این جوب، می گوئیم قبول، اما اجازه می دهید که استصحاب کنیم عدم وقوع زلزله را در اینده، اجازه می دهید که برائت جاریکنیم از وجوب فعلی نماز آیات در آینده که شک داریم زلزله می شود یا نه؟ به چه دلیل اخبار تعلم حاکم باشد بر این اصل های موضوعی، ما دلیل نداریم بر این مطلب.

و لذا نه اباء از تخصیص درست است و نه حکومت افلا تعلمت درست است.

ما تنها توجیهی که داریم برای حل این معارضه، که اگر این معارضه حل نشود می دانید که یک عده ای طلبکار می شوند و می گویند استصحاب مقدم است، چون لسان استصحاب لسان عموم است و لسان اخبار تعلم اطلاق است، و دلیل عام مقدم است بر دلیل مطلق عند التعارض، اگر معارضه را حل نکنیم بعضی ها طلبکار می شوند می آیند استصحاب عدم ابتلاء را جاری می کنند می گویند او عموم است، مثل لاتکرم ایّ فاسق که بر اکرم العالم مقدم می شود چون عام وضعی بر اطلاق حکمی عند التعارض مقدم است عند المشهور، می گویند استصحاب هم عام وضعی است مقدم می شود چون استصحاب می گوید لا تنقض الیقین بالشک ابدا، ابدا لسان عمو است دیگر، اما این افلا تعلمت حتی تعمل که اداة عموم ندارد، برای حل معارضه تنها توجیهی که به نظر ما می آید این است که بگوئیم استصحاب عدم ابتلاء مؤمّن حیثی است نه مؤمّن من جمیع الجهات، یعنی می گوید اگر من باشم و شک در تحقق زلزله فی المستقبل که منشأ شک در وجوب فعلی نماز آیات است من مؤمّن هستم، مؤمّن حیثی است دیگر، از حیث این شک من مؤمّن هستم، منافات ندارد که یک منجز دیگری به نام افلا تعلمت حتی تعمل داشته باشیم، مثل استصحاب عدم ححیت خبر ثقه که تعارض ندارد با دلیل بر حجیت بینه، بلکه عدم حجیت خبر ثقه می گوید من منجز نیستیم دلیل نمی شود که بینه منجز نباشد، این استصحاب من مؤمّن حیثی هستم یعنی اگر با من باشد من مشکل را حل می کنم، اما من تضمین نمی دهم که هیچ منجز دیگری نباشد.

سؤال؟

نه حیثی است، اگر بگوئید حکومت افلا تعلمت، یعنی او مقدم است، بحث تقدیم نیست، بحث این است که افلا تعلمت می گوید من منجزم استصحاب نمی گوید تو منجز نیستی، بلکه استصحاب می گوید اگر منجز آخری به نام افلا تعلمت نبود من مؤمّن بودم، اینها با هم تنافی و تعارض ندارند.

و لذا برای تتمیم جواب سوم که جواب مرحوم نائینی است ما مجبوریم برای رفع معارضه این بیان را مطرح کنیم که به نظر بیان تمامی می رسد، بقیه جواب ها ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 23/02/94

جلسه 1169

بحث راجع به استصحاب عدم ابتلاء به یک واقعه ای بود که شک در حکم شرعی آن داریم و می خواهیم آن را تعلم نکنیم.

برخی گفته اند با این استصحاب می شود ترک کرد تعلم را نسبت به مسائلی که شک داریم در دخول آن در محل ابتلاء در آینده.

یک نکته ای در بحوث هست آن را عرض کنم ادامه جوابهایی که از این استصحاب داده شده مطرح کنیم.

در بحوث گفته اند این استصحاب در جایی به درد می خورد که ما شک بکنیم در تحقق موضوع تکلیف در مستقبل، اما مثلا اگر ما معتقد شدیم هر مکلفی واجب است بر او جامع بین صلاة تمام فی الحضر و القصر فی السفر، اصل وجوب معلوم است، شک داریم در تحقق سفر از ما در آینده، احتمال می دهیم که ما به این زودی به سفر نرویم و لذا مسائل نماز در سفر را فعلا یاد نمی گیریم، ایشان می فرماید اینجا استصحاب عدم سفر اصل مثبت است، اگر ما گفتیم سفر موضوع است برای وجوب قصر بله این شبهه هست که استصحاب کنیم عدم سفر را برای نفی وجوب تعلم احکام نماز در سفر، ولی بنابر آنچه که بعید نیست که بگوئیم قید سفر و حضر قید متعلق تکلیف است نه موضوع تکلیف، یعنی همه مردم یک تکلیف دارند به جامع بین نماز تمام در الحضر و نماز قصر در سفر، تکلیف ها عوض نمی شود، بلکه آن فردی که ما می خواهیم امتثال کنیم عوض می شود، و لذا سفر در موضوع وجوب قصر أخذ نشده که ما با استصحاب عدم سفر در آینده نفی کنیم وجوب قصر را بر ما در آینده و بگوئیم دیگر نمی رویم احکام نماز قصر را یاد بگیریم.

می گوید اگر کسی به ما اشکال کند که خوب استصحاب می کنیم عدم سفر را، ثابت می کنیم که ما قدرت داریم بر امتثال واجب، این هم کافی است که دیگر بر ما تعلم احکام صلاة قصر فی السفر لازم نباشد.

ایشان می گوید خوب این اصل مثبت است، استصحاب عدم تحقق سفر از ما در آینده ثابت نمی کند که ما قدرت بر امتثال واجب داریم در موطن خودش، این لازم عقلی است نسبت به این استصحاب عدم سفر، چون اگر فی علم الله ما در آینده سفر برویم احکام نماز شکسته را هم که نمی دانیم و بخاطر این ترک تعلم عاجز شدیم از انجام این واجب در آینده، یا غافل شدیم از انجام این واجب در آینده، شما می خواهید با استصحاب عدم سفر اثبات کنید که نخیر خیالتان راحت شما فعلا وظیفه تان نماز تمام است و به سفر نخواهید رفت، پس متمکن هستید از امتثال واجب، این می شود اصل مثبت.

اقول: این مطالب که در بحوث نقل شده به نظر خالی از غرابت نیست، چرا؟ برای اینکه اگر می خواهید اصل موضوعی جاری کنید مشکلی ندارد این اصل موضوعی، با این اصل موضوعی ما اثبات می کنیم نفس امتثال را در آینده، نه قدرت بر آن را، چطور؟ فرض این است که ما با جهل به احکام سفر می دانیم که اگر سفر هم برویم نماز تمام خواهیم خواند بعدا، چون در زمان خودش ما غافل خواهیم بود از حکم قصر در سفر و لذا نماز تمام خواهیم خواند، اصل نماز تمام در آینده محرز بالوجدان است، جزء دیگر هم این هست که در حضر باشیم آن هم که استصحاب می گوید شما در حضر هستید، ضم الوجدان الی الاصل می کنیم، و لذا ما در فقه در این بحث که آیا کسی که شک دارد از بقاء قدرتش بر انجام واجب موسع تا آخر وقت، احتمال می دهد که در اثناء وقت عاجز بشود از انجام واجب موسع، آیا می تواند با استصحاب بقاء قدرت تأخیر بیاندازد این واجب موسع را تا آخر وقت یا نمی تواند، تفصیل دادیم، این بحث را توضیح بدهم:

بحث است که اگر کسی اول وقت شک دارد می گوید شاید در اثناء وقت مانعی عارض بشود نتوانم امتثال واجب بکنم، آیا می تواند با استصحاب بقاء قدرت اثبات کند جواز تأخیر را؟ مرحوم آقای خوئی فرموده نمی تواند، برای اینکه اگر جواز تأخیر یک حکم شرعی بود موضوعش بقاء قدرت بود، استصحاب می کردید بقاء قدرت را، اثر شرعیش جواز تأخیر بود، اما همچنین چیزی که نیست، جواز تأخیر حکم عقل است به ملاک اینکه واجب واجب موسع هست، حکم عقل به این است که الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، باید احراز کنیم امتثال تکلیف را در داخل وقت، استصحاب بقاء قدرت اثبات تحقق امتثال در خارج نمی کند، این لازم عقلی بقاء قدرت است که شما در آخر وقت اتیان خواهید کرد به واجب، استصحاب بقاء قدرت برای اثبات تحقق امتثال در مستقبل اصل مثبت است، و لذا این خانم هایی که وقت حیضشان نامرتب است و یا نزدیک است و احتمال می دهند که در اثناء وقت حیض بشوند آن روزها باید نماز اول وقت بخوانند، که مطلب درستی هم هست.

اما ما یک تفصیلی دادیم گفتیم گاهی با ضم الوجدان الی الاصل می شود احراز کرد تعبدا تحقق امتثال را، مثلا من اول وقت وضوء دارم، احتمال می دهم اگر الآن نماز نخوانم بعدا وضویم باطل بشود و دیگر آب برای تجدید وضوء نداشته باشم و مجبور بشوم تیمم کنم، ما می گوئیم اشکال ندارد استصحاب بکند بقاء وضوء را تا زمان نمازی که بعدا خواهی خواند، چون شما به هر حال تا آخر وقت نماز خواهی خواند، فوقش این است که فی علم الله وضوئت که باطل شد و متوجه شدی با تیمم نماز خواهی خواند، اما نماز حتما خوانده خواهد شد توسط شما، پس نماز محرز است بالوجدان، استصحاب بقاء وضوء تا زمان آن نماز آینده ضم الوجدان الی الاصل می کند و مشکل را حل می کند، حالا اگر بعدا اتفاقا وضوء باطل شد معذوری نماز می خوانی با تیمم، اما اگر وضوء نداری آب داری، بگوئی خوب حالا که آب هست استصحاب می کنم که آب تا آخر وقت هست، این ثابت نمی کند که شما وضوء خواهی گرفت، این اصل مثبت است، اما در فرض اول واجب مرکب است، چطور الآن که شما شک دارید در بقاء وضوء استصحاب می کنید بقاء وضوء را و نماز می خوانید، که موضوع مرکب است، نسبت به مستقبل هم می گوئید نماز بالوجدان استصحاب هم می گوید تا زمان نماز وضوء باقی است، اثرش احراز امتثال تعبدی است، عقل براییش فرق نمی کند می گوید احراز امتثال لازم است اما وجدانا او تعبدا.

{سؤال؟

جواب: مگر اشکال دارد که استصحاب در مقام امتثال جاری بشود بخاطر معذریت عقلیه؟ استصحاب در مقام امتثال بخاطر اثر عقلی جاری می شود که معذریت عقلیه است}. پحالا در مانحن فیه هم همین است، استصحاب می کنم تا یک سال آنیده سفر نخواهم رفت نماز تمام هم که بالوجدان خواهم خواند در این یک سال ولو بخاطر غفلت از حکم قصر فی السفر، پس احزا می کنم التمام فی الحضر را به ضم الوجدان الی الاصل.

پس چرا می فرمائید استصحاب عدم سفر اصل مثبت است، اصلا اصل مثبت نیست، مگر در جائی که ما اگر بعدا به سفر برویم دیگر عاجز بشویم از اصل نماز، آن بحث دیگری است و خلف فرض است، فرض این است که من نماز خواهم خواند و نمازم هم ولو بخاطر غفلت از وجوب قصر فی السفر نماز چهار رکعتی خواهد بود، فقط آن قیدش که التمام فی الحضر هست با این استصحاب استقبالی اثبات می شود، مشکلی نیست، این در واجبات.

اما در محرمات اصلا نیازی به این حرفها نیست، ما استصحاب می کنیم عدم تحقق حرام را، البته حرام واقعی که مشکوک است چون بحث ما در اینجا است، ما احتمال می دهیم که شرب تنن حرام باشد ولی معلوم نیست من مبتلا بشوم به شرب تتن، اصلا معلوم نیست سیگار گیرم بیاید، می گوئیم چه سیگار گیرم بیاید چه نیاید استصحاب می کنم که لایصدر منی شرب التتن فی المستقبل، قاعده اشتغال می گوید احراز امتثال کن ولو به استصحاب عدم تحقق حرام، من الآن نمی روم مسائل شبهه تحریمیه را تعلم کنم چون احتمال می دهم اصلا مبتلا نشوم به حرام، مگر در بحوث نگفت و ما هم دیروز تقریب نکردیم که اینجا استصحاب عدم ابتلاء جاری نیست، چون احکام تحریمیه فعلیه هستند به مجرد بلوغ مکلف، ما اینجور گفتیم و حرف درستی هم زدیم، اما این بیان بحوث را ما ایراد داریم، ما می گوئیم اگر بحث اصل مثبت است که اصل مثبت پیش نمی آید، استصحاب می کنیم همان مشکوک الحرمة، مثلا شرب نبیذ، شرب تتن و سیگار کشیدن نگوئیم که الآت دست هر بچه ای هم ممکن است سیگار پیدا بشود، یک چیزی را بگوئیم که مشکوک الابتلاء است، مثلا شرب نبیذ، من حکمش را نمی دانم احتمال می دهم موقع ابتلاء به نبیذ غافل بشوم و شرب نبیذ بکنم، اما اگر الآن تعلم کنم حرمت شرب نبیذ را آنوقت دیگر حواسم جمع است، آقایان می گویند برو تعلم کن حرمت شرب نبیذ را دیگر، ما هم می گوئیم برو تعلم کن، اما نه بخاطر اینکه اینجا بحث اصل مثبت پیش می آید، خوب استصحاب می کنیم عدم تحقق شرب نبیذ را از خودمان تا آخر عمر، مشکل نداریم، قاعده اشتغال هم می گوید احراز بکن امتثال را اما وجدانا او تعبدا، ما حرفمان این بود که اخبار وجوب تعلم اطلاقش می گیرد وجوب تعلم را در این موارد، و استصحاب عدم ابتلاء به موضوع مثل استصحاب عدم ابتلاء به زلزله می خواستیم بگوئیم این اصل موضوعی نیست که رافع وجوب تعلم باشد، و حرفمان این بود که می خواستیم بگوئیم کجاها شبهه این هست که استصحاب عدم ابتلاء اصل موضوعی باشد؟ جائی که شک بکنیم در تحقق موضوع تکلیف مثل شک در تحقق زلزله، اما در احکام تحریمیه شک در تحقق موضوع آن نداریم، موضوع آن مکلف بالغ عاقل است، بالغ عاقل تمام الموضوع است برای حرمت شرب نبیذ فی علم الله، استصحاب عدم ابتلاء به نبیذ اثر شرعی ندارد برای او، ما این را می گفتیم، یا اگر بنا باشد واجب باشد جامع بین تمام فی الحضر و القصر فی السفر بنا بر این مسلک که مسلک قویی هم هست، دیگر استصحاب عدم سفر اصلی نیست که موضوع وجوب را بردارد، چون سفر موضوع وجوب قصر نیست، ما وجوب قصر ندرایم در شرع، بلکه ما در شرع داریم وجوب الجامع بین التمام فی الحضر و القصر فی السفر، او هم موضوعش بالغ عاقل است که ما هم بالغ عاقلیم، ما حرفمان این بود که که استصحاب عدم تحقق موضع تکلیف که می خواهد نفی تکلیف فعلی بکند و بالتبع نفی لزوم تحصیل مقدمات آن از جمله تعلم بکند در اینگونه موارد نیست، در اینگونه موراد اخبار تعلم جاری است بدون اینکه استصحاب عدم تحقق موضوع تکلیف در مستقبل آن را نفی کند، اما آنی را که در بحوث دارند که استصحاب عدم سفر اصل مثبت است ما این مطالب را قبول نداریم.

جواب چهارم از استصحاب عدم ابتلاء: ما فی البحوث، در بحوث گفته اند که اگر لسان اخبار تعلم وجوب تعلم بود لقائل ان یقول که استصحاب عدم ابتلاء می گوید تو عالمی به عدم ابتلاء، و وجوب تعلم هم برای عالم به عدم ابتلاء نیست، همان وجهی که بعضی گفتند ولو ما قبول نداشتیم و لکن بالاخره این سخن وجهی دارد، استصحاب عدم ابتلاء بکنیم بگوئیم تو عالمی تعبدا به عدم ابتلاء، وجوب تعلم حکم هم موضوعش حکمی است که علم به خروجش از محل ابتلاء نداشته باشیم، اما متأسفانه اخبار تعلم چیز دیگری می گوید، اخبار تعلم می گوید وقوع در مخالفت در تکلیف واقعی موجب استحقاق عقاب است، افلا تعلمت حتی تعمل این را می گوید، می گوید الوقوع فی مخالفة الواقع موجبٌ و سببٌ لاستحقاق العقاب، شما استصحاب می کنید عدم زلزله را در شهر خودتان، اینکه نفی نمی کند وقوع در مخالفت واقع را الا به نحو اصل مثبت، استصحاب می گوید زلزله نخواهد شد پس من به مخالفت تکلیف واقعی نخواهم افتاد، اینکه می شود اصل مثبت.

اقول: من فکر می کنم در این عبارت مسامحه است، چون خوب یکی می گوید چرا استصحاب می کنی عدم زلزله را، بلکه استصحاب کن عدم وقوع در مخالفت واقع را، به نظر می آید ایشان در بحوث مقصودش این است که می گوید ما حتی اگر استصحاب کنیم عدم وقوع در مخالفت واقع را، نفی تحقق شرط مساوی با نفی قضیه شرطیه نیست، استصحاب می گوید هنوز روز نیست، نفی قضیه شرطیۀ اذا طلعت الشمس فالنهار موجود نمی کند، شما هر چه استصحاب کنی عدم طلوع شمس را نفی شرط است نه نفی ملازمه، و ما تا این احتمال هست که ملازمه باشد بین وقوع در مخالفت واقع و استحقاق عقاب مؤمّن از عقاب نداریم، استصحاب می گوید من این تیری که زدم به زید نخواهد خورد، ولی اگر به زید بخورد ملازمه دارد با حق القصاص، برای چی از آلت قتاله استفاده کردی، تیر زدی به سمت زید، آقا می خواستم امتحان کنم زید جلیقه ضد گلوله دارد یا ندارد استصحاب کردم که ان شاء الله این تیر به زید نمی خورد، بعد می آیند قصاص می کنند این آقا را، چون می گویند این استصحاب می گفت زید توسط تو کشته نمی شود، اما اگر کشته بشود حق قصاص برای اولیاء او ثابت است این را که نفی نکرد، حالا هم زید کشته شده اولیاءش دارند مطالبه قصاص می کنند، کی جلو قصاص اینها را می تواند بگیرد؟ عالم محشر هم همین است، استصحاب می کنید عدم وقوع در ارتکاب حرام را، اما شما که استصحاب می کنید عدم وقوع در مخالفت واقع را ملازمه بین وقوع در مخالفت واقع و استحقاق عقاب را که نفی نکردی، روز قیامت که می شود می گویند عبدی تو استصحاب کردی عدم وقوع در مخالفت واقع را، ولی این بیا پرونده ات هست بشمار ببین چه قدر وقوع در مخالفت واقع در آن ثبت شده است، خوب این هم که ملازمه دارد با استحقاق عقاب، استحقاق عقاب که بود فمن ایدی الخصماء غدا من یخلّصنی، اگر بخواهند بیاندازند در جهنم خذوه فغلّوه ثم الجحیم صلّوه کی می خواهد ما را نجات بدهد، و الا در ارتکاب حرام قطعیه هم علم به عقاب نیست بلکه علم به استحقاق عقاب است، چه استصحابی مؤمّن است؟ استصحاب عدم تکلیف اگر بخواهیم بکنیم و این استصحاب جاری باشد مؤمّن است و اثر عقلیش قطع به عدم عقاب است، اما استصحاب عدم تحقق شرط که اثرش نفی قضیه شرطیه و نفی ملازمه نیست، و این مطلب مطلب درستی است، ولی باز هم باید به آن ضمیمه شود آن جواب دیروز ما، که استصحاب عدم ابتلاء یعنی استصحاب عدم زلزله فی حد ذاته مؤمّن است نفی می کند وجوب فعلی نماز آیات را در آینده بر ما، نفی وجوب فعلی نماز آیات در آینده مستتبع نفی وجوب تحصیل مقدمات آن هست از جمله تعلم که یا مقدمه وجودیه است یا مقدمه علمیه، این استصحاب فی حد ذاته مشکل ندارد، باید معارضه بین این استصحاب و اخبار تعلم را حل کنیم.

ما حلمان این وبد که می گفتیم استصحاب می گوید آن تکلیف واقعی مشکوک سبب تنجز نیست، منافات ندارد که اخبار وجوب تعلم بگوید ما پس چه کاره هستیم ما سبب تنجز هستیم، با هم تنافی ندارد، استصحاب می گوید آن تکلیف واقعی مشکوک را ما با اصل موضوعی نفی کردیم و او سبب تنجز نیست، اخبار وجوب تعلم معتبره مسعدة بن زیاد می گوید و لکن من سبب تنجزم، با هم تنافی و تعارض ندارند.

بله اگر کسی بگوید که اخبار تعلم ارشاد به حکم عقل است، عقل هم که با وجود آن استصحاب عدم ابتلاء گفت تنجزی نیست، بله در این صورت این استصحاب جاری می شود بلامعارض، که نظر آقای سیستانی همین بود، ولی ما گفتیم نه، اخبار تعلم اگر ارشاد به حکم عقل هم باشد ارشاد به حکم عقلی است که بالفعل هست، نه اینکه رفع شده است توسط یک مؤمّن شرعی، ارشاد به یک حکم شأنی عقلی نیست که بالفعل رافع دارد شرعا، بلکه ارشاد به یک حکم عقلی است که بالفعل رافع هم ندارد.

برخی شبیه این مطلب آقای سیستانی را بیان کرده اند، گفته اند که مفاد اخبار تعلم این است که جهل عذر نیست، تنافی ندارد با اینکه استصحاب عدم ابتلاء عذر باشد، جهل عذر نیست، أکنت جاهلا فان قال نعم قال له أفلا تعلمت حتی تعمل، جهل عذر نیست اما استصحاب عدم ابتلاء هم عذر نیست؟ این را که نمی گوید، اینجور حل کرده اند، گفته اند پس استصحاب عدم ابتلاء هیچ تنافی ای با اخبار وجوب تعلم ندارد می گوید من برایت عذر می آورم، این دیگر عذر بودن جهل نیست تا اخبار تعلم منع کند از معذریت جهل، استصحاب عدم ابتلاء استصحاب عدم زلزله می گوید تکلیف فعلی ندارد به نماز آیات در آینده، این معذر است نه جهل.

اقول: این هم جوابش این است که م اهر چه فکر می کنیم راجع به أفلا تعلمت حتی تعمل این معنا را که شما می گوئید که جهل عذر نیست این معنا را نمی فهمیم، ما از روایت می فهمیم که روز قیامت مکلفی که ترک کند عمل به واجب را هر بهانه ای بیاورد از دستش می گیرند، به او می گویند أکنت عالما او جاهلا، اگر بگوید کنت عالما می گویند چرا عمل نکردی به این، اگر بگوید کنت جاهلا می گویند چرا نرفتی یاد بگیری، او نمی گوید جهلم سسب عذرم بود، این را که نگفته، عذر نمی آورد، بلکه حالات خودش را از او پرسیده اند، مثل اینکه می گویند عبدی اکنت نائما ام مستیقظا عبدی اکنت سالما ام مریضا، حالاتش را می پرسند، اینجا هم می پرسند أکنت عالما او جاهلا، هر حالتی را برای خودش بگوید یک اشکالی به او می گیرند، اگر بگوید عالم بودم می گویند چرا عمل نکردی به علمت، اگر بگوید جاهل بودم نمی خواهد بگوید مستند عذرم جهل بود تا بگویند نخیر جهل عذر نیست، نه، در مورد جهل قبل الفحص به احکام هیچ چیز عذر نیست، نه اینکه جهل عذر نیست، در مرود جهل به احکام قبل الفحص هیچ چیز عذر نیست از جمله همین استصحاب عدم ابتلاء، نمی خواهم بگویم حاکم است، نه این بحث حاکم نیست، بلکه اطلاق دارد، اطلاق داشتن غیر از بحث حکومت است، اطلاق افلا تعلمت حتی تعمل می گوید در مورد جهل به وظیفه شخص جاهل عذری ندارد، خوب عذری ندارد یکی از اعذارش همین استصحاب عدم ابتلاء است.

بله، این را بگویم آخرین جمله ام باشد راجع به این بحث، یک وقت من می دانم که تا آخر عمر شکم در ابتلاء باقی می ماند، مثل اینکه من حکم سابّ النبی یا سابّ فاطمة الزهرا علیها السلام را نمی روم یاد بگیرم، نمی دانم قتل سابّ فاطمة الزهرا واجب است یا جائز است یا ممکن است کسی احتمال بدهد که حرام است، نمی روم یاد بگیرم، و می دانم هم که تا آخر عمرم در محیط من کسی نیست که یقین کنم به اینکه سابّ فاطمه سلام الله علیها است، اینکه مشکل ندارد که، چون ولو من علم به حکم هم پیدا کنم موضوع تا آخر مشکوک می ماند استصحاب عدم تحقق موضع می کنم دیگر، بحث ما در جائی است که الآن شک دارم در ابتلاء، ولی شاید یک ماه بعد علم پیدا کنم به ابتلاء، و آن وقت بخاطر ترک تعلم فوت بشود از من واقع، بگویم واجب است قتل او حرام است قتل او یا جائز است قتل او، تا اینها را بگویم او فرار می کند، هلا تعلمت اطلاقش می گوید که اگر تو به وظیفه ات عمل نکنی معذور نیستی، و این سبب تنجز واقع است.

فتحصل مما ذکرنا که در موارد شک در ابتلاء اطلاق اخبار تعلم تعلم را واجب می کند، یقع الکلام فی در دو جهت دیگر، ان شاء الله روز یکشنبه.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 27/02/94

جلسه 1170

الجهة الرابعة:

بحث در جهت رابعه در این هست که اگر مکلف مرتکب شبهه حکمیه قبل الفحص بشود و واقعا آن شبهه حرام باشد فی علم الله، اما اماره بر حرمت که در معرض وصول باشد وجود نداشت، به حیثی اگر فحص می کرد هیچ اماره ای بر حرمت آن فعل پیدا نمی کرد، بلکه چه بسا اماره بر حلیت آن پیدا می کرد، اما این مکلف بدون فحص این شبهه را مرتکب شد و فی علم الله هم این فعل حرام واقعی بود، آیا این شخص عاصی هست و استحقاق عقاب بر عصیان دارد و سایر احکام عصیان بر آن بار می شود مثل اینکه فاسق بشود، و یا اینکه نه صرفا متجری است و بنا بر اینکه عقاب بر تجری صحیح نیست و یا لااقل عقاب عصیان بر تجری صحیح نیست این شخص عقاب ندارد.

این بحث در کلمات مرحوم نائینی مطرح شده.

آقای خوئی نسبت می دهد به مرحوم نائینی که ایشان فرموده است قاعده قبح عقاب بلابیان جاری نیست در مورد این شخص، و این شخص مستحق عقاب عصیان هست، بعد اشکال می کند به ایشان، می گوید شما که می فرمائید این شخص مستحق عقاب عصیان هست چون مرتکب حرام واقعی شده بلاعذر، این درست نیست، قاعده قبح عقاب بلابیان در اینجا جاری است، چون بیان یعنی اماره در معرض وصول، و وقتی اماره در معرض وصول نبود عقاب می شود عقاب بلابیان.

بعد آقای خوئی فرموده بله اگر ما قائل شدیم به اینکه وجوب فحص به ملاک علم اجمالی است، این شخص علم اجمالی دارد به تکلیف و علم اجمالی بیان بر واقع هست، قاعده قبح عقاب بلابیان با این علم اجمالی از بین می رود، اما اگر علم اجمالی نبود به تکلیف، بلکه شبهه حکمیه قبل الفحص بود به نحو شبهه بدویه، قاعده قبح عقاب بلابیان جاری است.

بله اگر اخبار وجوب توقف در شبهات دلالتش تمام بشود و قف عند الشبهة دلالت بکند بر وجوب شرعی طریقی توقف و احتیاط در شبهات، این می شود وارد بر حکم عقل، چون موضوعش اماره در معرض وصول نیست، قف عند الشبهات، ولی ما قف عند الشبهات را ارشاد به حکم عقل گرفتیم، می ماند اخبار وجوب تعلم آن هم که در فرض امکان تعلم است، باید اماره در معرض وصولی باشد تا امکان تعلم باشد و بگویند افلا تعلمت حتی تعمل، و لذا ایشان ملتزم شده چه در دراسات و چه در مصباح الاصول که این شخص که اماره در معرض وصول بر حرمت نبود ولی قبل الفحص مرتکب حرام واقعی شد به عنوان شبهه قبل الفحص این شخص استحقاق عقاب عصیان ندارد.

اقول: این فرمایشات آقای خوئی ناتمام است، اولا: نسبتی که داده به مرحوم نائینی نسبت درستی نیست، ایشان چه در فوائد الاصول و چه در اجود التقریرات که خود آقای خوئی تقریر کرده، ایشان تفصیل داده فرموده اگر دلیل بر وجوب فحص علم اجمالی باشد به تکالیف در شریعت این می شود بیان مصحح عقاب، و این شخص عقابش دیگر بلابیان نیست و لو اماره در معرض وصولی نباشد، اما دلیل اگر منحصر به اخبار وجوب تعلم است مجال واسعی هست تا اشکال کنیم در استحقاق عقاب عاصی در این مورد، چون اخبار وجوب تعلم مفادش وجوب نفسی که نیست، بلکه مفادش وجوب طریقی است، وجوب طریقی یعنی اماره در معرض وصول را به عنوان آخری واصل می کند به مکلف، منجزیت اماره در معرض وصول را قبل الفحص فعلی می کند، افلا تعلمت می گوید آن اماره در معرض وصول منجز است، خوب این در جائی است که اماره در معرض وصل باشد، اگر نباشد قبح عقاب بلا بیان جاری می شود، آنوقت همین مطالب مرحوم نائینی را آقای خوئی به عنوان اشکال به ایشان گفته است.

ثانیا: به هر حال اصل مطلب به نظر ما اشکال دارد چه از مرحوم نائینی و چه از مرحوم آقای خوئی، اولا در شبهه بدویه قبل الفحص ولو اماره در معرض وصول نباشد عقل درک می کند که عقاب قبیح نیست ولو عقاب عصیان، بیان در قبح عقاب بلا بیان به معنای علم وجدانی یا علم تعبدی نیست، بیان یعنی حجت و ما یحتج به یعنی مصحح عقاب، و لذا ما بارها عرض کرده ایم قبح عقاب بلابیان یک قضیه ضروریه به شرط محمول است، جائی که مصحح عقاب نباشد عقاب صحیح نیست، اینکه واضح است، این عنوان مشیر است به احکام مختلفه عقلیه به تعبیر مشهور یا عقلائیه به تعبیر ما، این احکام را باید نگاه کنیم و به وجدان عقلی و عقلائی مان رجوع کنیم، ما به وجدان عقلی و عقلائی مان رجوع می کنیم می بینیم اگر عبدی احتمال می داد که اکرام زید حرام باشد و اگر فحص کند در تابلو اعلانات فرامین مولا را آنجا پیدا بکند که یحرم اکرام زید، ولی اعتناء نکند و زید را اکرام کند، اتفاقا هم آن نوشته یحرم اکرام زید را یک بچه ای پاره کرده و از تابلو اعلانات کنده، مولا به این عبد می گوید شنیده ام زید را اکرام کرده ای، من ممنوع کرده بودم اکرام زید فاسق فاجر را چرا اکرامش کردی، تو که احتمال می دادی حرام باشد اکرام او چرا بدون تحقیق او را اکرام کردی، اگر می گشتی بیان پیدا نمی کردی آنوقت معذور بودی اما الآن که معذور نیستی، مرتکب حرام شدی بدون عذر، کی عقل و عقلاء حکم می کنند به قبح عقاب این شخص؟ و لااقل من عدم احراز قبح العقاب، چگونه ما بگوئیم عقاب این شخص قبیح است؟ ولو اگر می گشتی شاید یک اماره بر جواز پیدا می کردی مثل اینکه یک ثقه ای اشتباها گفته یجوز اکرام زید، اما حالا که نگشتی تو که معذور نبودی، و ارتکاب حرام بدون عذر بوده است.

اما خطابات شرعیه، برائت شرعیه که منصرف بود از شبهات قبل الفحص، اصلا رفع ما لایعلمون انصراف داشت حالا یا به حکم عقل یا به ارتکاز استنکاری عقلاء انصراف داشت از شبهات حکمیه قبل الفحص، اخبار تعلم هم که منحصر به افلا تعلمت نیست تا بگوئید افلا تعلمت و توبیخ بر ترک تعلم در جائی است که امکان تعلم باشد و اماره در معرض وصول باشد، طلب العلم فریضة علی کل مسلم او که ندارد که امکان تحصیل علم هم باشد، آدمی که گمشده ای دارد می رود می گردد پیدا کند یطلب ضالته این معنایش این نیست که امکان وصول به ضاله را دارد، نه امید دارد که گمشده اش را پیدا کند.

پس به نظر ما استحقاق عقاب در اینگونه موارد به عنوان استحقاق عقاب بر عصیان است.

ثالثا: اما آنی که این دو بزرگوار مرحوم نائینی و آقای خوئی فرمودند که اگر علم اجمالی منجز باشد بیان تمام است در شبهات قبل الفحص ولو اماره در معرض وصول نباشد، و لذا با علم اجمالی صحیح است عقاب بر ارتکاب حرام واقعی، جوابش این است که آقا مگر این علم اجمالی کبیر منحل نشد به علم اجمالی به وجود تکالیف در ضمن امارات معتبره در معرض وصول، شما خودتان فرمودید که علم اجمالی به وجود تکالیفی در شریعت منحل می شود به علم اجمالی به وجود تکالیف در ضمن امارات در معرض وصول، حالا ما انحلال وجدانی را قبول نکردیم اما انحلال عقلائی را که قبول کردیم، مهم نیست، مثل اینکه من علم اجمالی دارم که اناء زید که مردد بین این دو اناء است نجس است، اناء شرقی را خوردم که احتمال می دهم اناء زید است، ولی او اناء زید نبود فی علم الله، اناء زید اناء غربی بود، اما همان اناء شرقی هم نجس بود واقعا، خوب آقا علم اجمالی آیا منجز نجاست اناء غیر زید هم هست؟ خوب من علم اجمالی داشتم به نجاست اناء زید، آیا یعنی دو تا تکلیف منجز می شود با این علم اجمالی؟ اناء زید که نجس است منجز، اناء شرقی هم که اناء غیر زید است این هم تکلیفش شد منجز با علم اجمالی؟ آیا ملتزم می شوید؟ بعید است ملتزم بشوید به این مطلب، اگر من علم اجمالی داشتم یکی از این ده ظرف نجس است و من نه تا از این ظرفها را خوردم و فی علم الله همه نه تا نجس بود، آیا ملتزم می شوید که نه تا عقاب می شوم با اینکه من بیش از یک نجس در مجموعه ده تا نمی دانستم و آن هم تازه همه را نخوردم؟ آخه علم اجمالی بیش از معلوم بالاجمال را که منجز نمی کند، ما با بزرگانی طرف هستیم که می گویند علم اجمالی بیان است، خوب علم اجمالی بیان بر غیر از معلوم بالاجمال که نیست، شما می گوئید ما نیاز به بیان داریم برای حسن عقاب و علم اجمالی بیان است ولی شک قبل الفحص بیان نیست، آیا علم اجمالی به یک تکلیف در اطراف علم اجمالی بیان است بر چند تکلیف در اطراف علم اجمالی؟ این قابل گفتن نیست، ن هم آن خوب اصالة الطهارة و اصالة الحل در اناء غیر زید جاری است بعنوانه الاجمالی و می گوید دو تا حرام ندارید، اصالة البرائة می گوید دو تا تکلیف نیست در اینجا، اثرش این است که عقاب بر این تکلیف ثانی مشکوک می شود عقاب بلابیان به قول شما، فحص در شبهات موضوعیه هم که لازم نیست.

سؤال؟

جواب: ما اشکالمان به این دو بزرگوار است، کار نداریم حالا خودمان اصل طهارت و حل را در عنوان اجمالی اناء غیر زید جاری می دانیم یا نمی دانیم، بعید هم نیست که جاری بشود و آثاری هم دارد از جمله تأمین از عقاب زائد بر آن تکلیف مشکوک دوم، و لکن همین کافی است در اشکال به این دو بزرگوار که این علم اجمالی بر یک تکلیف محال است بیان باشد و مبیّن باشد نسبت به چند تکلیف.

خوب اینجا هم ما علم اجمالی کبیرمان منحل شد به علم اجمالی صغیر به وجود تکالیف در ضمن امارات در معرض وصول، این شرب تتن که اماره در معرض وصول ندارد، چه طور علم اجمالی می خواهد منجز او باشد؟

و لکن الذی یسهل الخطب اینکه برائت عقلیه و عقلائیه در شبهات قبل الفحص جاری نیست و دلیل برائت هم منصرف است، و طلب العلم فریضةٌ هم شاملش می شود، و عقاب مرتکب حرام در شبهات قبل الفحص عقاب عصیان است ولو اماره در معرض وصول نباشد.

الجهة الخامسة:

جهت خامسه که آخرین جهت هست در این بحث این است: شکی نیست که عمل جاهل مقصر عقلا مجزی نیست، صاحب عروه می گوید عمل الجاهل المقصر باطل، گیر کرده اند که باطل یعنی چه؟ آیا واقعا باطل است ولو منکشف بشود که مطابق با واقع بود؟ اشکال می کنند که وقتی قصد قربت متمشی بشود در عبادت از جاهل مقصر و مطابق با واقع هم باشد چرا عملش باطل باشد، و لذا بعضی مثل مرحوم آقای خوئی گفته اند أی باطل و لیس بمجزئٍ عقلا، چون احراز مطابقت با واقع نمی کند عقل او را معذور نمی داند، ولی اگر بعد از عمل فحص کرد و حجت فعلیه پیدا کرد بر مطابقت عملش با واقع خوب این حجت معتبره کافی است، اما حجت معتبره حال الرجوع الیه نه حجت معتبره حال العمل، سی سال پیش سفر که می رفت کثیر السفر بود نمازهایش را شکسته می خواند، تقلید هم نمی کرد، آن زمان مرجع تقلید امام قدس سره بود، اما تعیینا او تخییرا برای او مرجع تقلید امام بود، امام هم می گفت نماز شکسته است برای کثیر السفر مگر راننده ها، اما حالا تازه متدین شده تقلید می کند، آن موقع مقلد نبود یا تعلم نمی کرد فتاوی را، الآن مرجع تقلید زنده می گوید آن نمازها باطل است باید کثیر السفر نمازش را تمام بخواند، امام در تحریر الوسیله یک عبارتی دارند می گویند کانت مطابقة لفتوی من وجب علیه الرجوع حال العمل او لفتوی من یجوز له الرجوع فعلا صحّ، عرض می کنیم چرا؟ مطابق با فتوای مرجع زنده باشد خوب حجت فعلیه است، فرض این است که این آقا عملش مطابق با فتوای مرجع زنده نیست، مطابقت با فتوای مرجع میت چه فائده ای دارد؟ او که الآن فتوایش معتبر نیست، مگر اینکه بخواهد تقلید ابتدائی بکند از میت، او که خلف فرض است، اگر بحث اجزاء است خوب اجزاء فرع بر تقلید است، تقلید باید می کرد نمازش را شکسته می خواند آنوقت مرجع زنده هم اگر آقای خوئی نبود می گفت اعمال گذشته ات صحیح است واقعا، چون اگر آقای خوئی باشد می گوید باید کل آن نمازهایت را اعاده کنی چون اجزاء فتوای مجتهد اجزاء ظاهری است، ولی مشهور می گویند تقلید بکند بعد اگر رجوع کردی به یک مجتهد دیگر اعمال گذشته ات صحیح است واقعا، اما این آقا که تقلید نکرده به چه درد می خورد.

بله در فقه مواردی هست که گفته اند هر چند شخص جاهل مقصر باشد و عملش هم مخالف حکم اولی باشد ولی عملش صحیح است، یکی جهر فی مورد الاخفات و بالعکس، دلیلش هم صحیحه زراره است "من اجهر فی موضع ینبغی الاخفات فیه او اخفت فی موضع ینبغی الاجهار فیه فان فعل ذلک ناسیا او ساهیا او لایدری فقد تمت صلاته"، یکی هم صوم در سفر است دلیلش صحیحه عیص است" من صام فی السفر بجهالة لم یقضه"، یکی هم اتمام فی موضع القصر است که روایاتی داریم، یکی هم ذبح بر غیر جهت قبله است با جهل به حکم ولو تقصیرا، اینها موارد منصوصه است، البته تفاصیلش مورد اختلاف است اجمالش این است که عرض کردم، بالاتر عرض کنم، برخی معتقدند مثل مرحوم استاد و آقای صدر و نحن نتبعهما فی ذلک معتقدند حدیث لاتعاد جاهل مقصر غافل یا جاهل مقصر مرکب را شامل می شود، بله جاهل متردد یعنی آن کسی که در هنگام عمل ملتفت است و مردد است که عملم صحیح است یا نه، او مشمول حدیث لاتعاد نیست، اما جاهل مقصر غافل و جاهل مرکب که معتقد به صحت عملش هست مشمول حدیث لاتعاد است.

خوب مشهور بین دو مطلب جمع کرده اند: از یک طرف می گویند عمل این جاهل مقصر صحیح است و حتی در اثناء وقت هم ملتفت بشود اعاده ندارد، از طرف دیگر می گویند مستحق عقاب هم هست، آقای خوئی فرموده است که چه جور جمع کردید شما بین این دو مطلب؟ اگر دلیل داریم که عمل این آقا صحیح است پس کشف می شود که خصوص مثلا نماز قصر واجب نبوده بر این مسافر جاهل، بلکه جامع بین قصر و تمام واجب بوده، وقتی کشف می شود که جامع واجب تخییری بوده دیگر استحقاق عقاب برای چه؟ وجهی ندارد استحقاق عقاب.

اقول: این فرمایش مرحوم آقای خوئی ناتمام است، برای اینکه شما از کجا کشف کردید که جامع تخییری بین تمام و قصر واجب است بر جاهل به وجوب قصر؟ دلیل آمد گفت که من اتم فی موضع القصر لایعید صلاته، این که دلیل بر وجوب تخییری نیست، اطلاق دلیل المسافر یقصر شامل این جاهل هم می شود و اقتضاء می کند که وجوب قصر تعیینی باشد، در عین حال اتمام فی موضع القصر عن جهل بالحکم مسقط وجوب قصر است نه اینکه عدل واجب تخییری باشد، دلیل نداریم بر اینکه عدل واجب تخییری است.

مرحوم آقای خوئی خودش برگشته از قول به وجوب تخییری در حق جاهل به وجوب قصر، چرا؟ گفته چون فکر کردیم دیدیم تالی فاسدی دارد، تالی فاسدش این است که اگر این جاهل به وجوب قصر نماز نخواند و نمازش فوت شد، بعد می گوئیم اقض ما فات کما فات حالا هم که می خواهی قضاء کنی مخیری بین قصر و تمام، وجهی ندارد این حرف، چرا ما اینجور بگوئیم، من اتم فی موضع القصر لا یعید این مختص به نماز اداء است، حالا که دیگر نماز نخواند و فوت شد برای چی ما بگوئیم مخیری در قضاء بین قصر و تمام چون در وقت جاهل به حکم بودی، که این فرمایش متینی هم هست، بعد می گویند پس چه بگوئیم؟ می گوئیم شارع از زیاده رکعتین اخیرتین که مبطل نماز هست در حق مسافر از مانعیت و مبطلیت این زیاده رفع ید کرده، گفته جناب جاهل به وجوب قصر تو دو رکعت اضافه کردی به واجب، اشکال ندارد این زیاده مبطل نیست، البته لازمه این هم عدم استحقاق عقاب است ها، فرق نمی کند، بالاخره زیاده این آقا مبطل نیست دیگر، مشکلی پیدا نشد، اما این توجیه همه جا نمی آید، آقا راجع به یک مسأله ای که شما فتوا دادید در منهاج که کسی که قصد اقامه ده روز کرد در سفر وظیفه اش بوده که نماز چهار رکعتی بخواند از روی جهل نماز دو رکعتی خواند، قصّر فی موضع الاتمام، یک روایتی داریم که آقای خوئی طبقش فتوا داده و آن روایت منصور بن حازم است "اذا اتیت بلدة فازمعت المقام عشرة ایام فاتم الصلاة فان ترکه رجل جاهلا فلیس علیه اعادةٌ" کسی که در اقامه عشرة ایام بجای نماز تمام نماز قصر بخواند از روی جهل به حکم یا جهل به موضوع اعاده ندارد و نمازش صحیح است، آقا این را دیگر چگونه توجیه می کنید؟ اینجا که بحث زیاده نیست بحث نقیصه است، بجای چهار رکعتی دو رکعت خواند، البته این روایت به نظر ما ضعف سند دارد، موسی بن عمر در سندش مشترک است بین موسی بن عمر بن یزید که توثیق ندارد و موسی بن عمر بن بزیع که توثیق دارد، آقای خوئی قبلا می گفت چه فرق دارد موسی بن عمر بن یزید هم در رجال کامل الزیارات است و جزء مشایخ مع الواسطه ابن قولویه صاحب کامل الزیارات است، اما از آن نظر یعنی از توثیق عام مشایخ مع الواسطه ابن قولویه در کامل الزیارات هم برگشت اما این فتاوی را عوض نکرد، حالا ایشان عوض نکرد شما عوض کنید، و لکن طبق آن فتوا چه جور توجیه می کند.

تأمل بفرمائید به نظر ما حق با مشهور است، هم استحقاق عقاب است در جاهل مقصر و هم عملش صحیح است، چون به واجب تخییری و امثال آن بر نمی گردد، وجوب تعیینی همان واجب اولی مثل نماز قصر بر مسافر سر جای خودش محفوظ است طبق اطلاقات، افلا تعلمت هم شاملش می شود، در عین حال نماز تمام در حال جهل مجزی است، حالا چه جور مجزی است ان شاء الله فردا، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 28/02/94

جلسه 1171

بحث در مواردی بود که جاهل مقصر با اینکه عملش مطابق با واقع نبود و لکن حکم به اجزاء آن شده وبد و در عین حال مشهور گفتند مستحق عقاب هم هست بر مخالفت واقع.

آقای خوئی فرمود جمع بین حکم به اجزاء و استحقاق عقاب وجهی ندارد، چون مثلا کسی که در سفر در حال جهل به وجوب قصر نماز تمام بخواند اگر مجزی است معنایش این است که مکلف است به جامع بین قصر و تمام، و در این صورت وجهی ندارد که مستحق عقاب بشود، بعد از این نظر برگشتند چون دیدند لازمه قول به وجوب جامع بین قصر و تمام در حق جاهل به وجوب قصر این است که اگر فوت بشود از این شخص اصل نماز باید طبق قانون اقض ما فات کما فات بگوئیم همین جامع واجب هست قضاء بشود، یعنی جامع بین تمام و قصر، بعد توجیه دیگری کردند که گفتند ملتزم می شویم زیاده رکعت ثالثه و رابعه در حق مسافر جاهل به حکم مانعیت و مبطلیت ندارد.

به نظر ما ولو اصل مدعای آقای خوئی که لازمه اجزاء تمام فی موضع القصر این است که جامع واجب باشد، اصل این مدعا درست نبود کما سیأتی توضیحه، و لکن این تالی فاسدی هم که ایشان مطرح کرد و بخاطر این تالی فاسد بر گشت از آن نظر، این هم درست نیست، چون ممکن است ملتزم بشویم جامع بین تمام فی حال الجهل بوجوب القصر و نماز قصر واجب است بر این مسافر جاهل به حکم، بعد که نماز از او فوت می شود اگر این عالم به حکم شده دیگر نمی تواند آن التمام فی حال الجهل را الآن انجام بدهد، الآن اگر بخواهد نماز بخواند به عنوان نماز قضاء چون عالم شده به وجوب قصر در سفر می شود التمام فی حال العلم بوجوب القصر، اینکه عدل واجب نبود، عدل واجب التمام فی حال الجهل بود، شما در جائی که مسافر در اول وقت در اثناء وقت به وطنش بر می گردد کشف کردید تخییر را بین دو فرض طولی، القصر فی السفر او التملام فی الحضر، این روشن است، اما اینجا دلیلتان بر اجزاء این است که گفت اگر جاهل به وجوب قصر بود نماز تمام خواند فلا اعادة علیه، اگر کشف بکند از وجوب جامع خوب بیش از این کشف نمی کند که جامع بین تمام فی حال الجهل بوجوب القصر جامع بین این و بین قصر واجب تخییری است، و اگر بعد از وقت این مکلف ببیند اصل نماز از او فوت شده اگر جاهل به وجوب قصر است خلاف ضرورت فقه نیست کسی ملتزم بشود که نماز تمام بخواند قضاءا مجزی باشد، چون الآن هم جاهل به وجوب قصر است، اگر الآن عالم شده به وجوب قصر کما هو المفروض دیگر نمی توان آن حصه را که التمام فی حال الجهل هست اداء کند مجبور است برود آن حصه اخری را انتخاب کند که قصر است.

وانگهی ما دلیل نداریم که اقض ما فات کما فات، این یک جمله ای است که در کلات فقهاء مطرح شده، دلیل می گوید اگر درسفر نمازت فوت شد اقضه قصرا، اگر در حضر نمازت فوت شد اقضه تماما، کدام دلیل گفته اقض ما فات کما فات تا بعد بگوئیم اگر جامع واجب باشد در حق این مکلف جامع فوت شده اقض ما فات کما فات می گوید پس قضاء هم جامع بین قصر و تمام هست، این هیچ وجهی ندارد.

و لکن عرض کردیم اصل مطلب درست نیست، اجزاء اتمام فی موضع القصر کشف نمی کند از وجوب تخییری جامع بین قصر و تمام در حق جاهل به حکم، و ما ملتزمیم نظر مشهور نظر تمامی هست و جمع می کنیم بین استحقاق عقاب و بین اجزاء.

البته در این مثال اتمام فی موضع القصر این است، اما در مثال صوم فی السفر این را نمی گوئیم، در مثال صوم فی السفر وجهی ندارد استحقاق عقاب و مشهور هم بعید است ملتزم بشوند به استحقاق عقاب، چون در ماه رمضان سفر کرد جاهل بود به اینکه لا صوم فی السفر روزه گرفت، برای چی مستحق عقاب باشد؟ مگر حرمت صوم در سفر حرمت ذاتیه است؟ نه حرمت تشریعی است، و حرمت تشریعیه هم که از این آقا صادر نشده، چون این اقا جاهل بود فکر می کرد روزه بر او واجب است، دلیل نداریم بر اینکه این صوم فی السفر بجهالة مانع از استیفاء ملاک ملزم هست در قضاء صوم، اگر دلیل داشتیم حرفی نبود ولی دلیلی بر این مطلب نداریم، من صام فی السفر بجهالة لم یقضه، هنوز هم که این آقا تکلیف به قضاء ندارد که تا بگوئیم با این صومش تفویت کرد تکلیف به قضاء را، ولی در مثال اتمام فی موضع القصر بعید نیست ما ملتزم بشویم بما التزم به المشهور که جمع کرده اند بین استحقاق عقاب و اجزاء.

تخریحهایی بر این نظر مشهور هست که عمده آن چهار تخریج است:

تخریج اول: تخریجی است که صاحب کفایه مطرح کرده که ظاهر کلام ایشان این است که ما اصلا امری نداریم به نماز تمام در حق این جاهل به حکم، این جاهل به قصر مثل بقیه مسافرها مکلف بود به قصر فی السفر، و این هم تکلیف تعیینی بود، اما یک ملاکی هم در نماز تمام هست در این حال جهل به حکم، که این آقا اگر نماز تمام بخواند در حال جهل به حکم آن ملاک را در طبیعی نماز استیفاء می کند، و مانع می شود نماز تمام در حال جهل به حکم از استیفاء بقیه ملاک ملزم در نماز قصر، یعنی ملاک نماز مراتب دارد، همان ملاک ملزِم نماز، مرتبه تامه اش با نماز قصر استیفاء می شود، مرتبه ناقصه اش با نماز تمام استیفاء می شود در حال جهل به وجوب قصر، و لکن مانع هست استیفاء این ملاک ناقص با نماز تمام از یانکه ما تتمه ملاک ملزم را با تنماز قصر استیفاء کنیم، و لذا از یک طرف مستحق عقابیم ولو در داخل وقت عالم شدیم به وجوب قصر، می گویند لازم نیست نماز قصر بخوانید، شما مستحق عقابید بر تفویت بعض ملاک ملزم در نماز قصر، و لکن نماز تمامتان هم صحیح است چون اصل ملاک نماز را استیفاء کردید، اگر این مکلف عالم به حکم بود این نماز تمام استیفاء نمی کرد هیچ ملاکی را، چون جاهل به حکم است این نماز تمام فی موضع القصر استیفاء کرده اصل ملاک را و مرتبه ناقصه ملاک را.

ممکن است شما به صاحب کفایه قده اشکال کنید بگوئید پس این نماز تمام شد مفوت ملاک ملزم و مفوت غرض ملزم مولا، چه جوری می خواهد عبادت صحیحه بشود، این عمل مفوت ملاک ملزم محبوب مولاست؟ اگر محبوب مولا هست چطور هست چیزی که مفوت غرض ملزم مولاست، و اگر محبوب نیست پس چگونه عبادت صحیحه بشود؟

صاحب کفایه دو تا جواب می تواند بدهد:

یک جواب این است که بگوید آن دو رکعت اول نماز تمام استیفاء می کند اصل ملاک نماز را، آن دو رکعت اخیره مفوت تتمه ملاک ملزم نماز قصر است، ترکیب شد انضمامی، آن دو رکعت اول نماز تمام محبوب مولاست استیفاء اصل ملاک نماز را می کند، آن دو رکعت آخر مفوت ملاک ملزم نماز قصر است.

سوال:

جواب: ارتباطی که بحث ملاک است، ای کاش این مسافر رکعت سوم و چهارم را نمی آورد، حالا که آورد در عین حال این مبغوضی است که مانع از محبوبیت رکعت اول و دوم نیست، مبغوض است چون مفوت تتمه ملاک ملزم است در نماز قصر، ارتباطیت فرض این است که تابع امر است، ایشان منکر امر است می گوید امری نداریم به نماز تمام، بحث استیفاء ملاک است.

ممکن هم هست مرحوم آخوند جواب دومی هم بدهد، بگوید ما که در اصول گفته ایم ضد واجب مانع واجب نیست، شما ترک بکنید ازاله نجاست از مسجد را بروید نماز اول وقت بخوانید، مثل او می شود دیگر، ضد واجب است ولی مانع نیست از واجب، تنافر بین ضدین به معنای توقف احدهما علی عدم الآخر نیست، مثل تنافر نقیضین می شود، وجود و عدم یک شئ تنافر دارند با هم ولی هیچ وقت احدهما متوقف بر عدم دیگری نیست، هر تنافر بین شیئینی که به معنای تمانع بین اینها نیست که احدهما مانع عن الآخر، در بحث ضد این را گفتند دیگر، اینجا هم می گویند، مثل اینکه کسی نذر کرده نماز فریضه اش را به جماعت بخواند ولی نماز فریضه اش را فرادی می خواند، هم حنث نذر کرده عقاب می شود و هم نماز فرادایش صحیح است، مشکلی ندارد، می شود تضاد دیگه، و در بحث ضد گفتند که تضاد یعنی تنافر بین شیئین، نه اینکه مانعیت دارد احدهما عن الآخر.

در مقابل این فرمایش صاحب کفایه که به نظر ما فرمایش معقولی به نظر می رسد، اشکالاتی شده است:

آقای خوئی فرموده تضاد بین افعال منطقی و معقول است، قیام و قعود تضاد دارند، اما تضاد بین ملاک ها بدون تضاد بین افعال این کالمحال است و یکاد یلحق بانیاب الاغوال است، خوب یعنی چه وقتی من می توانم دو تا فعل را با هم انجام بدهم بگوئید بین این دو تا فعل تضاد نیست بین ملاک این دو فعل تضاد است، اگر من مسی توانم هم نماز تمام بخوانم و هم نماز قصر تضادی بینشان نیست یعنی چه بین ملاک این دو تضاد هست؟

اقول: این فرمایش آقای خوئی بلاوجه است، چرا می گوئید که یکاد یلحق بانیاب اغوال؟ میزبان نیاز دارد به آب، شما اگر به او آب شیرین خنک بدهید تشنگی اش برطرف می شود، به او آب شور ولرم هم بدهید باز هم تشنگی اش برطرف می شود، و دیگر جائی نمی ماند برای اینکه دو مرتبه بروید آ بخنک شیرین به او بدهید، دیگر او تشنکیش بر طرف شد با همان آب شور ولرم، اما چه تضادی است بین این دو فعل، می تواند هر دو آب را بخورد این مهمان، اما مگر بیمار است، خوب شتنه بود تشنگیش برطرف شد، برای چی معده خودش را پر از آب بکند، منتهی مولا به عبدش گفت اسق ضیفی الکریم ماءا باردا حلوا، این عبد رفت و سقی الضیف ماءا مالحا (ماء قم) غیر بارد، یا مولا به عبدش می گوید اطعم ضیفی طعاما محترما، بعد این عبد خسیسی می کند بجای اینکه برود برای این مهمان کباب برگ بگیرد می رود خورشت بادمجان می گیرد، این هم سیر می شود، حالا بعد از او بیائید جلویش برگ بگذارید می تواند بخورد ولی دیگر سیر شده دیگر، ملاک ملزم طعام محترم تفویت شد، ولی اصل ملاک اطعام که مهمان گرسنه نماند استیفاء شد، این در امور عرفیه، در امور تعبدیه که به طریق اولی می شود در او تصویر کرد که با اتیان به فعل اول دیگر زمینه ای برای استیفاء ملاک فعل دوم نماند.

پس به نظر ما این فرمایش صاحب کفایه معقول است، منتهی ممکن است بگوئیم خلاف ظاهر ادله است، چون در مثل صحیحه زراره تعبیر می کرد تمت صلاته، ممکن است کسی بگوبد تمت صلاته یعنی امتثال امر هست نه اینکه هیچ امری ندارد، استظهار این است که بالاخره این مکلف نماز فریضه دارد می خواند، نه اینکه یک فعل غیر واجبی مسقط واجب است، این بعید نیست بگوئیم خلاف ظاهر ادله است، ولی ثبوتا معقول است.

تخریج دوم: تخریجی است که کاشف الغطاء مطرح کرده در کشف الغطاء در بحث اتمام فی موضع القصر و امثال آن، فرموده امر ترتبی است، ملتزم می شویم که این نماز تمام در حق مسافر جاهل به وجوب قصر امر ترتبی دارد، به او می گویند صل قصرا، ان لم تصل قصرا فصل تماما.

چندین ایراد گرفته شده به این تخریج دوم:

ایراد اول ما عن المحقق الاصفهانی: ایشان فرموده که امر ترتبی به تمام شرطش چیست؟ شرطش یا باید ترک قصر در اول وقت باشد، یا ترک قصر تا آخر وقت باشد، یا فعل تمام باشد، شق رابع که ندارد، هر کدام از این سه احتمال باطل است.

اگر بگوئید شرط امر ترتبی به تمام ترک القصر فی اول الوقت است، این مسافر جاهل به حکم اول وقت نماز نخواند، شرط امر به تمام فعلی می شود، آنوقت هم به او می گویند صل قصرا و هم به او می گویند صل تماما، دو تا امر هر دو فعلی می شود، آنوقت لازمه اش این است که اگر این مسافر نماز قصر هم بخواند عقاب می شود که چرا آن نماز تمام را که امر ترتبی داشت نخواندی، این شخص جاهل به وجوب قصر اگر پنج دقیقه اول اذان ظهر نماز نخواند دیگر بیچاره شده، اگر بعدش اگر برود نمتاز قصر بخواند باز به او می گویند جهنم برای اینکه چرا نماز تمام نخواندی در کنار نماز قصر.

و اگر بگوئید شرط تمام ترک قصر در تمام وقت است، این با فتوای مشهور نمی سازد که می گویند اگر این جاهل به وجوب قصر اول اذان نماز تمام بخواند در اثناء وقت ملتفت هم بشود به وجوب قصر اعاده ندارد، و همینجور هم هست، مسافری که اصل وجوب قصر را در سفر نمی داند اطلاق دارد دلیلش، صحیحه زراره می گوید رجل اتمَّ فی السفر قال علیه السلام ان قرأت علیه آیة التقصیر و فسّرت له اعاد الصلاة و الا فلا یعید، حالا اختلاف هست که فسّرت له یعنی بگویند لاجناح به معنای وجوب است، یا فسّرت له یعنی بیایند شرائط وجوب قصر در سفر را هم برایش توضیح بدهند، که اگر این معنای دوم را بگوئیم آنوقت جاهل به خصوصیات وجوب قصر در سفر هم مشمول این روایت می شود، کما اینکه بعضی فتوا داده اند، مثل آقای صدر همین را می گویند که جاهل به خصوصیات وجوب قصر در سفر هم در داخل وقت هم عالم بشود اعاده نمی خواهد بکند، چون آیه تقصیر را کاملا برایش تقسیر نکرده اند، تفسیر آیه تقصیر تنها به این نیست که بگویند لاجناح أی لا یجب، بلکه باید بگویند مراد از سفر سیر ثمانیة فراسخ است با شرائط ویژه آن، این روایت اطلاق دارد دیگر، اعم از انکشاف خلاف در داخل وقت یا خارج وقت، پس نمی تواند شرط امر ترتبی به تمام ترک القصر الی آخر الوقت باشد، برای اینکه این بنده خدا ساعت سه بعد از ظهر عالم شد به وجوب قصر، می خواهد نماز قصر بخواند می گوئید لازم نیست همان نماز تمام اول وقت مجزی است فلا یعید، می گوید خیلی ممنون، می گویند بی زحمت یک چند روزی هم برو حبس مستحق عقاب هستی بر آن ترک قصر، می گویند ساعت سه بعد از ظهر است خوب بگذارید الآن نماز قصر بخوانم، می گویند فی الصیف ضیعت اللبن همان نماز تمام اول وقت که خواندی تفویت کردی آن ملاک ملزم نماز قصر را، پس نمی تواند شرط امر ترتبی به تمام ترک القصر الی آخر الوقت باشد.

اما اگر بگوئید شرط امر ترتبی اتیان به نماز تمام است اینکه می شود طلب الحاصل، اذا تأتی بصلاة التمام فأت بصلاة التمام.

اقول: این فرمایش محقق اصفهانی درست نیست که خواست تمام راهها را ببندد بر امر ترتبیِ به تمام، چون ما می گوئیم یک راه هست که او را نبستی، و آن این است که شرط امر به تمام ترک نماز قصری است که قبل از آن نماز تمام نخوانده باشی، القصر الذی لم یسبقه التمام فی حال الجهل بالحکم، می گویند آقای مسافر شما اگر نماز قصری که قبل از او نماز تمام در حال جهل نخوانده ای، این حصه از نماز قصر را ترک می کنی وظیفه ات نماز تمام است، این هیچ اشکالی ندارد، برای اینکه شما می گوئید کسی که اول وقت نماز تمام می خواند در اثناء وقت ملتفت می شود به وجوب قصر می گوئید دیگر فائده ندارد وجوب قصر، می گوئیم بله فائده ندارد، چون نماز قصری واجب است بر مسافر که لم یسبقه التمام فی حال الجهل، نماز قصر خاصی واجب است بر مسافر نه هر نماز قصری، مسافر شرط واجب است، شرط نماز قصر صحیح این است که قبل از آن نماز تمام در حال جهل نخوانده باشد، خوب این آقا اگر الآن که ساعت سه است عالم شده به وجوب قصر نماز قصر بخواند فائده ندارد، چون شرطش عدم سبق تمام فی حال الجهل است، شرطش را نمی تواند تحصیل کند.

و این شرط مستلزم طلب الحاصل نیست، برای اینکه ممکن است کسی نه نماز قصر بخواند نه نماز تمام، در این صورت شرط امر ترتبی فراهم است، اگر این مسافر جاهل به وجوب قصر نماز تمام نخواند نماز قصر هم نخواند، مثل بی نمازها، هیچ وقت نماز نمی خواند امروز هم نخواند، جاهل به حکم هم هست، خوب این امر ترتبی به تما فعلی است دیگر، چون شرطش چیست؟ شرطش ترک قصر خاص هست، خوب این هم نماز قصر عام و خاص همه را ترک کرده است، شرطش حاصل است دیگر، طلب الحاصل نیست که، اذا لم تأت بالقصر الذی لم یسبقه التمام فی حال الجهل فأت بالتمام، این آقایی که جاهل به حکم است نماز قصر هم تا آخر نمی خواند نماز تمام هم نمی خواند خوب ترک کرده قصری که لم یسبقه التمام فی حال الجهل، امر ترتبی به نماز تمام دارد و طلب الحاصل هم نیست، و لذا هیچ کدام از این اشکالها وارد نیست.

سؤال:

جواب: شرط متأخر است، ترک القصر غیر المسبوق بالتمام شرط متأخر است که نماز تمام از اول وقت وجوب پیدا کند.

ایراد دوم به امر ترتبی ما عن السید الخوئی، فرموده اند خوب شما باید ملتزم بشوید به تعدد عقاب برای این مسافری که نماز قصر نخواند و نماز تمام هم نخواند و جاهل به وجوب قصر بود، باید بگوئید امر به قصر را عصیان کرد یک عقاب، امرترتبی به تمام هم فعلی شد او را هم ترک کرد و عصیان کرد عقاب دوم، این قابل التزام نیست، برای اینکه این مسافر جاهل به حکم اسوأ حالا می شود از مسافر عالم به حکم، مسافر عالم به وجوب قصر که او هم بی دین است ولیی باسواد بی دین است، می داند نماز قصر واجب است نماز نمی خواند او یک عقاب می شود، اما این مسافر جاهل به وجوب قصر می بیند بیست ضربه شلاق به آن آقا زدند و گفتند بفرما برو بهشت، ولی به این مسافر جاهل به وجوب قصر می گویند منتظر باشد ملائکه عذاب بعدی بیایند بیست شربه شلاق دیگر هم می خواهند به تو بزنند چون تو امر ترتبی به تمام را هم عصیان کردی.

جالب این است که این آقا روزهای دیگر هم که نماز نمی خواند در سفرش برای همه آنها یک عقاب می شود، گناه کرده که رفته سفر و جاهل به وجوب قصر بوده، خوب اگر بی نمازی است این یک عمر بی نماز بود دوستش هم بی نماز بود که عالم به حکم بود، دوستش را یک عقاب می کنید، این آقا را هم بخاطر نمازهای دیگری که در حضر نخوانده یک عقاب می کنید برای هر ترک نمازی، ولی امروز دو تا عقاب، این قابل التزام نیست، تأمل بفرمائید جواب این اشکال ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 29/02/94

جلسه 1172

بحث راجع به تخریج هایی بود در مواردی که عمل جاهل قاصر مجزی بود در عین حال استحقاق عقاب هم داشت بر ترک آن واجب اولی، مثل جاهل مقصری که اتمام کرد در سفر.

تخریج اول از مرحوم آخوند بود، ایشان فرمود مثلا در این مثال اتمام فی موضع القصر واجب همان نماز قصر است، و لکن نماز تمام در حال جهل به وجوب قصر وافی به مرتبه ناقصه از ملاک نماز هست، و مانع می شود از استیفاء بقیه ملاک ملزم در نماز قصر.

بعد اشکالی به ایشان شد که بنا بر این توجیه شما نماز تمام می شود مانع از تحقق واجب. ایشان جواب داد که نماز تمام ضد واجب هست و ما در بحث ضد گفتیم که توقف ندارد وجود واجب بر عدم ضدش، چون هیچ ضدی مانعیت نسبت به ضد آخر ندارد.

به ایشان اشکالاتی شد، یک اشکال از مرحوم آقای خوئی بود که عرض کردیم که فرمودند تضاد در ملاکات امر موهومی است، تضاد در افعال زیاد هست، جلوس و قیام تضاد دارند، اما قصر و تمام که تضاد ندارند، لذا ملاکِ مترتب بر این دو بخواهند تضاد داشته باشند این امر موهومی است.

که ما عرض کردیم که این درست نیست، مثالهای عرفی هم دارد.

در بحوث جواب دومی داده از این اشکال آقای خوئی، گفته اند چه بسا ما تضاد را بتوانیم به فعل برگردانیم، چون محصل ملاک تام نماز قصری است که لم یسبقه الصلاة التمام، نماز قصری که مسبوق نباشد به نماز تمام او سبب تحقق ملاک تام هست، و بین نماز قصری که مسبوق به تمام نیست با نماز تمام قبل از قصر تضاد هست، بخاطر قیدشان، نماز قصری که مسبوق به تمام نباشد این سبب استیفاء ملاک تام است، خوب این نماز قصر غیر مسبوق به تمام را شما حساب کنید در مقابل نماز تمام قبل القصر، ضدان لا یجتمعان هستند دیگر.

اقول: ما عرض می کنیم که چرا شما فرموده اید که قد یکون التضاد فی الفعلین المحصلین للملاک؟ بلکه همیشه همین است، غیر از این اصلا فرض صاحب کفایه معقول نیست، وقتی بین دو ملاک تضاد بود نتیجه این می شود که ما برای تحصیل آن ملاک اتم باید سبب آن ملاک ناقص را ایجاد نکنیم، راه دیگری نیست، اگر تضاد باشد بین دو ملاک ما بخواهیم ملاک اتم را تحصیل کنیم باید آن فعلی که سبب ملاک ناقص هست را ایجاد نکنیم قبل از آن، و الا آن فعل سبب ایجاد ملاک ناقص که هست ملاک ناقص موجود می شود با آن نماز تمام اول وقت، خوب مانع می شود از تحقق ملاک اتم، و لکن این مطلب فرع بر تضاد الملاکین است، اول باید تضاد الملاکین را ما فرض بکنیم تا بعد بگوئیم که این ملاک تام سببش نماز قصری است که لم یسبقه التمام، و تضاد دارد با نماز تمام قبل القصر، تضاد بین الملاکین منشأ شد تا ما قید بزنیم به واجب، اشکال آقای خوئی این است که تضاد بین الملاکین یکاد یلحق بانیاب اغوال، شما فقط همین اشکال را به ایشان بکنید که لا یکاد یلحق بانیاب اغوال، والسلام، اما اگر بپذیرید تضاد بین ملاکین امر موهومی است خوب این مطلب شما در بحوث فرع بر این است که تضاد بین الملاکین باشد بعد بگوئید تحصیل ملاک تام به سبب نماز قصری است که مسبوق به تمام نیست، و تضاد دارد این فعل با نماز تمام قبل القصر، این مطلب فرع بر تضاد الملاکین است.

سؤال؟

جواب: این دو فعل تضادشان بالعرض است با این جواب دوم که در بحوث آمد، تضاد بالذات بین الملاکین وقتی امر موهوم شد دیگر معنا ندارد که بگوئید که خوب حالا که بین این دو ملاک تضاد هست پس سبب ملاک تام نماز قصری است که قبل از او سبب ملاک ناقص را که نماز تمام هست ایجاد نکرده باشیم، بعد بگوئید واجب شد القصر غیر المسبوق بالتمام تضاد دارد با تمام قبل القصر، آقا درست است اینها با هم تضاد دارند، و لکن تضاد اینها بالعرض شد و کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات، فرض این است تضاد الملاکین را که منشأ آن تضاد السببین است امر موهوم دانست مرحوم آقای خوئی، فقط به ایشان باید اشکال کنیم که نخیر این امر موهوم نیست.

این تخریج صاحب کفایه اشکالات دیگری هم به او شده که ما صرف نظر کرده بودیم از آن اشکالات، و لکن برخی از دوستان مایل بودند که آن اشکالات را هم اجمالا مطرح کنیم:

اشکال دوم به تخریج صاحب کفایه از مرحوم نائینی است، مرحوم نائینی فرموده این ملاکین متضادین اینها یا ملاکین مستقلین هستند یا ملاک ارتباطی واحد هستند، ملاکی که در جامع نماز هست (یعنی جامع نماز قصر و تمام فی حال الجهل) یعنی ملاکی که با جامع بین نماز قصر و نماز تمام فی حال الجهل استیفاء می شود که تعبیر در کفایه این بود که مرتبه ناقصه ملاک، این ملاک جامع با آن ملاک تام در خصوصیت نماز قصر این دو ملاک مستقلند یا ارتباطی هستند؟ اگر بگوئید ارتباطی اند خلف فرض است، چون فرض این است که شما می گوئید با نماز تمام در حال جهل آن ملاک جامع استیفاء می شود ولو ملاک تام خصوصیت قصر استیفاء نشود، پس ارتباطی نیستند، وقتی ارتباطی نبودند شدند دو ملاک مستقل، منتهی اگر نماز قصر بخوانیم هر دو مرتبه ملاک را استیفاء کرده ایم، هم اصل مرتبه ملاک را و هم مرتبه تامه آن را، و اگر نماز تمام بخوانیم در حال جهل اصل ملاک را استیفاء کرده ایم، پس شد دو تا ملاک غیر مرتبط که اختلافشان به اختلاف مراتب و شدت و ضعف هست، لازمه این مطلب این است که کسی که ترک کند نماز را در سفر، اگر جاهل باشد به وجوب قصر دو تا عقاب بشود، یکی بخاطر تفویت ملاک جامع بین القصر و التمام فی حال الجهل، یکی هم بخاطر تفویت ملاک خصوصیت قصر، و این واضح البطلان است.

اقول: ما فعلا یک جواب بیشتر نمی دهیم به مرحوم نائینی، بقیه جوابها را می گذاریم در تخریج های بعد عرض می کنیم، جواب اساسی و ریشه ای به این اشکال مرحوم نائینی این است که جناب نائینی مرحوم آخوند گفت که ملاک و مصلحت بمرتبه الاصلیة قائم به جامع است، نگفت جامع واجب است، نگفت جامع متعلق غرض لزومی مولاست، بلکه گفت ملاک دارد، مثل این می ماند که مولا به عبدش گفت نان سنگک بخر، اصلا نگفت نان بخر، گفت نان سنگک بخر، این عبد رفت بجای نان سنگک نان بربری خرید چون خودش علاقه به نان بربری دارد، مرحوم آخوند می گوید اصل ملاک نان خریدن استیفاء شد، مهمان هم نان بربری خورد سیر شد، ولو ملاک تام پذیرائی از مهمان با نان سنگک تازه در صبحانه فوت بشود، این معنایش این نیست که این عبد اگر نان نمی خرید نه نان سنگک نه نان دیگر دو عقاب می شد، نه فقط عقاب می شد که چرا نان سنگک نخریدی و دستور مرا تخلف کردی، تمام شد و رفت، ملاک و مصلحت با اصل خریدن نان ولو نان غیر سنگک اصل ملاک استیفاء می شود، اصل ملاک این است که مهمان سیر بشود، این معنایش این نیست که مولا غرضش و ما یطلبه من العبد دو چیز است، یکی خرید نان و یک هم خرید نان سنگک، بحث ملاک و مصلحت است، مگر هر تفویت مصلحتی سبب اسحقاق عقاب است؟ مصلحت ذات مراتب است، اصل مصلحت سیر شدن مهمان با خرید نان محقق می شود، مصلحت تامه ملزمه با خرید نان سنگک استیفاء می شود، حالا اگر این عبد هیچ نانی نخرید یک غرض ملزم مولا را تفویت کرده و آن خرید نان سنگک است، مولا غرض نداشت به خرید اصل نان، ملاک و مصلحت که سبب استحقاق عقاب نیست، سبب استحقاق عقاب تفویت غرض مولاست از عبد، ما یطلبه المولا من العبد را اگر عبد تفویت کند مستحق عقاب است نه صرف تفویت ملاک.

سؤال؟

جواب: در تعدد مطلوب مولا اصلا می خواهد دو چیز را، خرید نان و خرید نان سنگک، و لذا مولا وقتی تعلق گرفت غرضش هم به جامع و هم به حصه، آنجا این معقول است که کسی بگوید اگر این عبد نه نان خرید نه نان سنگک مستحق دو عقاب است که باید جواب بدهیم در تخریج های آینده، اما صحیح نبود که مرحوم نائینی به مرحوم آخوند این اشکال را بگیرد، مرحوم آخوند فرمود مصلحت قائم به جامع است به اصل المصلحة، و مرتبه تامه مصلحت هم قائم است به خصوصیت قصر، تفویت مصلحت که عقاب ندارد، چون آنی که مولا از عبد خواست یک چیز بود و آن ایجاد آن مصلحت تامه بود که به عبارت آنها در این مثال عرفی که زدیم خرید نان سنگک بود.

ایراد سوم به تخریج آخوند من المحقق الاصفهانی: گفته اند شما در بحث تبدیل الامتثال بالامتثال گفتید غرض از واجب گاهی به نحوی است که واجب علت تامه است برای تحقق آن غرض اعلی، و گاهی معدّ است برای تحقق غرض اعلی، مثال زدید به نماز، گفتید نماز معدّ است برای تحقق غرض اعلی که نهی از فحشاء و منکر است، و لذا گفتید به صرف خواندن نماز غرض حاصل نمی شود، مثال زدید گفتید مثل این می ماند که مولا به عبدش بگوید جئینی بماء، عبد آب آورد پیش مولا، هنوز غرض اعلی که سیراب شدن مولاست محقق نشده، گفتید در اینجا تبدیل الامتثال بالامتثال جائز است، عبد سریع بورد یک آب زلال شیرین خنک بیاورد، آن آب قبلی را بردارد این آب شیرین خنک را جایش بگذارد، و لذا مثال زدیم گفتیم می شود نماز فرادی که خواندیم بعد بیائیم نماز جماعت شرکت کنیم و تبدیل الامتثال بالامتثال کنیم، خوب شما که مبنایتان این آست آنوقت چه جوری می گوئید که این نماز تمام در حال جهل سبب می شود که ملاک ناقص محقق بشود و بعد نماز قصر نتواند ملاک تام را محقق کند، نماز صحیح اختیاری سبب و علت تامه تحقق ملاک نبود می شد تبدیل الامتثال بالامتثال کرد، آنوقت این اتمام فی موضع القصر فی حال الجهل بالحکم آن هم از این جاهل مقصر این علت تامه شد برای تحقق ملاک جامع؟ این حرفها با هم تهافت دارد.

اقول: واقعا از محقق اصفهانی این اشکال عجیب است، آقا مگر نمی شود که اتمام فی موضع القصر مانع باشد از ترتب ملاک تام بر نماز قصر؟ نماز تمام فی حال الجهل اصلا بگوئید علت تامه ملاک ناقص نیست، آن نماز قصر هم علت تامه ملاک تام نیست، همه معدند، اما می شود که این نماز تمام در حال جهل در سفر مانع باشد از معد شدن آن نماز قصر که بعدا بخواهد این مکلف بخواند نسبت به آن ملاک تام، که آن نماز قصر بگوید من دیگر صلاحیت معد بودن نسبت به آن ملاک تام را ندارم.

سؤال؟

جواب: تا می شود باید کلمات بزرگان را با هم جمع کرد، اگر اصل بر اشکال است عیب ندارد، به قول آن آقا می گفت ده تا اشکال کرد به کفایه بعدش هم آن شاگرد نرفت به آن درس و می گفت اگر صاحب کفایه می خواست عمدا هم حرف باطلی بزند حرفی نمی زد که ده تا اشکال داشته باشد، بعد گفتند به آن استاد که این ایراد شما درست نیست، می کفت خوب این درست نباشد بقیه اش که درست است، اینجوری که نمی شود اشکال کرد، تا بشود باید کلمات بزرگان را توجیه کرد.

ایراد چهارم به تخریج صاحب کفایه: محقق اصفهانی یک ایراد فلسفی نسبتا قویی کرده است، گفته جناب صاحب کفایه شما گفتی که علت اینکه نماز تمام فی موضع القصر صحیح است با اینکه ضد واجب است که واجب عبارت است از تحصیل ملاک تام، علتش این است که ما در بحث ضد گفته ایم که ضد واجب مانع از واجب نیست بلکه ضد واجب منافر با واجب است، واجب توقف بر عدم ضدش ندارد توقف الشئ علی عدم مانعه، و لذا امر به واجب مقتضی نهی از ضد نیست، جناب صاحب کفایه! واجب چیست؟ واجب تحصیل ملاک تام است که مترتب است بر نماز قصر، سوال ما از شما این است که این واجب توقف بر عدم ضدش ندارد یعنی توقف بر عدم ملاک ناقص ندارد که ضد اوست، اما توقف بر عدم علت ضد هم ندارد؟ وجود واجب توقف ندارد بر عدم ضدش قبول، اما آیا توقف بر عدم مقتضی ضدش هم ندارد؟ سیاهی جسم توقف بر عدم بیاض جسم ندارد اما ایا توقف ندارد بر عدم علت بیاض جسم؟ قطعا توقف دارد، چرا؟ برای اینکه اگر بخواهد این جسم سیاه باشد موقوف بر این است که مقتضی سیاهی موجود بشود و مقتضی و علت سفیدی موجود نشود، و الا می شود تزاحم المقتضیین، تزاحم المقتضیین که شد آنوقت دیگر این جسم نه سفید می شود و نه سیاه، پس وجود سیاهی جسم توقف بر انتفاء سفیدی جسم ندارد قبول، لایتوقف وجود الضد علی عدم ضده، اما یتوقف علی عدم علة ضده یتوقف علی عدم مقتضی ضده، اینجا واجب ملاک تامی است که مترتب و معلول نماز قصر است، ضد این ملاک تام که واجب هست وجود ملاک ناقص است، بله لایتوقف وجود الملاک التام علی انتفاء وجود الملاک الناقص، و لکن یتوقف علی عدم علته، علت وجود ملاک ناقص چی بود؟ اتمام فی حال الجهل بود، او علت تحقق ملاک ناقص بود دیگر، خوب واجب متوقف بر عدم علت و عدم مقتضی ضد است.

سؤال؟

جواب: از نظر فلسفی مسلم است، شما برای اینکه یک شیئی موجود بشود باید مقتضی او را موجود کنید و مقتضی ضد آخر را موجود نکنید و الا می شود تزاحم مقتضی الضدین، تزاحم مقتضی الضدین منشأ می شود که هیچ کدام از دو ضد موجود نشوند، یکی رنگ سفید گرفته می پاشد به این دیوار، شما هم رنگ سیاه گرفته اید می پاشید به این دیوار، این دیوار چی می ود؟ این دیوار فوقش می شود یک رنگ کدر، رنگ سیاه که نمی شود، خوب متوقف است سیاه کردن این دیوار بر اینکه مقتضی سیاهی را موجود کنید و مقتضی ضدش موجود نشود، و الا این دو مقتضی با هم تزاحم می کنند، چون تمانع دارند مقتضیین، اینها دیگر از مسلمات فلسفه است.

و لذا در بحوث گفته است که انصافا اشکال محقق اصفهانی به صاحب کفایه وارد است، ولی گفته ما یک توجیهی می کنیم که دیروز عرض کردیم که ذات رکعت اول و دوم سبب استیفاء ملاک ناقص است و آنی که مانع است از استیفاء ملاک تام رکعت سوم و چهارم این اتمام فی موضع القصر است، خوب اشکال محقق اصفهانی هم حل می شود، ولی اشکال محقق اصفهانی از نظر فلسفی به توجیه صاحب کفایه وارد است و قابل جواب هم نیست، این را در بحوث گفته اند.

اقول: به نظر ما اشکال محقق اصفهانی به صاحب کفایه وارد نیست، ببینید ما در بحث ضد گفته ایم ما در بحث ضد دنبال ضد فلسفی نیستیم بلکه دنبال ضد عرفی هستیم، این را توضیح بدهم:

گاهی اگر مفتضی یک واجب محقق بشود لامحالة مقتضی ضد او منعدم می شود، لا یجتمعان، ما اگر آتش ایجاد کنید در این اتاق مقتضی حرارت است، برف مانع حرارت است، ولی آتش وقتی موجود شد دیگر برف منتفی می شود، لازم نیست که شما آتش را موجود بکنید بعد بروید برف را هم معدوم کنید بلکه خودبخود معدوم می شود، با اینکه آتش مقتضی حرارت است برف هم مقتضی برودت است، اما آتش وقتی موجود شد خودبخود مقتضی برود تکه برف است منعدم می شود، اینجا کلام در این است که مولائی که شوق دارد به ایجاد حرارت اینجور نیست که بگوید ایجاد کن آتش را که مقتضی حرارت است و اعدام کن برف را، چون مولا می بیند که برف خودبخود منعدم می شود، و لذا امر تبعی تعلق نمی کیرد به اعدام برف، مثلا مقتضی قیام ارادة القیام است، مقتضی جلوس ارادة الجلوس است، مولا وقتی می گوید قم توقف دارد قیام بر اراده، اراده قیام که کردید خودبخود اراده جلوس که مقتضی جلوس است منتفی می شود، اینجا دیگر لازم نیست که ما بگوئیم واجب تبعی است که حالا که گفته اند قم اراده کنی قیام را و اعدام کنی اراده جلوس را، نه خودبخود منعدم می شود، از نظر بحث مقدمه واجب آنی شبهه وجوب دارد که توقف دارد ایجاد واجب بر ایجاد آن مقدمات، اگر مقتضی را موجود بکنیم ولی این کافی نباشد حتما باید مقتضی ضدش را هم معدوم کنیم، آنجاست که می گویند مولا وقتی گفت افعل هذا شوق تبعی دارد که مقتضی او را موجود کنیم و مقتضی ضدش را هم معدوم کنیم، و لذا ما در بحث ضد گفته ایم که گاهی اصلا خود ضد عرفا نیاز به اعدام دارد، مثل چی؟ مثل اینکه ظرفی که پر گل است مولا می گوید این ظرف را پر آب بکن، آقا بین وجود آب در این ظرف و وجود گل در این ظرف تضاد است دیگر، و لکن عرفا اراده آب در این ظرف کردن حتی آب ریختن به این ظرف کافی نیست، باید قبلش آن گل را برطرف کنیم، اینجا شوق به اینکه این ظرف را پر آب کن مقتضی شوق تبعی است که ضدش را که وجود گل است در این ظرف اعدام کن، این چیزی است که ما در بحث ضد کفته ایم استدلالش هم در آنجاست.

تطبیقش بر مقام این است که واجب تحصیل ملاک تام است، سببش چیست؟ سببش قصری است که قبل از آن نماز تمام نباشد، شما این سبب ملاک تام را ایجاد می خواهید بکنید یا نه، اگر اراده دارید که این سبب ملاک تمام را که نماز قصری است که لم یطلبه التمام، اراده دارید این را ایجاد کنید خودبخود اراده تمام قبل القصر نخواهید داشت، تمام قبل القصر هم موجود نخواهد شد، نفس سبب این ملاک تام که القصر غیر المسبوق بالتمام وقتی شما اراده کردی این را ایجاد کنی خودبخود تمام موجود نمی شود.

سؤال:

جواب: در فرض جهل هم شما اراده نداری ایجاد کنی ملاک تام را ولو بخاطر جهل، و الا اگر اراده داشته باشی سبب آن عبارت است از قصر غیر مسبوق به تمام.

وانگهی جناب محقق اصفهانی، واجب که تحصیل ملاک تام نیست، مگر مرحوم آخوند گفت واجب تحصیل ملاک تام است؟ واجب نماز قصری است که لم یسبقه التمام، واجب این است، چرا واجب این است چون ملاک تام بر او مترتب است، نه اینکه واجب تحصیل ملاک تام است، کی مرحوم آخوند گفت واجب تحصیل ملاک تام است تا بعد بیائید بگوئید الواجب یتوقف علی عدم علة ضده، آقا واجب القصر الذی لم یسبقه التمام است تمام شد و رفت، ملاک را که شارع متعلق وجوب قرار نمی دهد.

پس این تخریج اول که از صاحب کفایه بود به نظر ما هیچ اشکال فنی ندارد، یقع الکلام در ادامه بحث نا راجع به تخریج دوم که تخریج کاشف الغطاء بود که می گفت امر ترتبی تعلق گرفته به اتمام، ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 30/02/94

جلسه 1173

بحث در تخریجاتی بود که راجع به صحت عمل جاهل مقصر در مواردی از فقه مثل اتمام فی موضع القصر مطرح بود.

تخریج اول تخریج صاحب بود که بحث کردیم عرض کردیم که این تخریج ثبوتا معقول هست.

و لکن مطلبی هست که هم در این تخریج و هم در تخریج های دیگر باید مورد توجه ما باشد، و آن مطلب این است که چاره ای نیست که ما بپذیریم که اتمام قبل القصر مانع هست از اتیان قصر واجب، چرا؟ برای اینکه شارع وقتی که واجب می کند قصر را و ملاک ملزم قصر با نماز تمام در حال جهل تفویت می شود لامحالة عدم اتمام فی حال الجهل شرط خواهد بود در این واجب به نحو شرط الواجب، یعنی مولا می گوید ائت بقصر لم یسبقه التمام فی حال الجهل، پس چطور ما بگوئیم آن مطلبی را که صاحب کفایه فرمود که تمام فی حال الجهل مانع نیست از واجب بلکه ضد واجب است، ضد واجب مثل نقیض واجب تنافر دارد با واجب، اما مانعی نیست که می گویند یتوقف ایجاد الواجب علی اعدام مانعه، مثل اینکه اگر بخواهیم پنبه بسوزد توقف دارد بر اعدام مانع احتراق پنبه که خیسی پنبه است، می گوئیم جناب صاحب کفایه شما این مطلب را در بحث ضد فرمودید، اما این در ضدانی است که تکوینا در زمان واحد جمع نمی شوند مثل قیام و قعود فی زمان واحد، قصر با تمام قبل القصر تضاد بالذات که ندارند، پس اگر شارع می خواهد واجب کند قصری را که محصل ملاک تام هست باید امر کند به قصری که لم یسبقه التمام فی حال الجهل، جز این چاره ای نیست، وقتی اینجور بشود می شود اتمام فی حال الجهل مانع از واجب و نهی ضمنی به او تعلق می گیرد، می شود مبغوض غیری.

اینکه بیائیم توجیه کنیم تفنن در تعبیر بکنیم بگوئیم واجب نماز قصری است که اولین نماز ادائی بعد الوقت باشد، صلاة القصر التی هی اول صلاة ادائیة بعد دخول الوقت، بعد بگوئیم که دیدید ما عدم تمام قبل القصر را أخذ نکردیم در متعلق، گفتیم نماز قصری که اولین نماز ادائی باشد بعد دخول القوت، و دقیقا این عنوان با نماز تمام اول وقت می شوند ضدان تکوینیان، مثل قیام و قعود، که پذیرفتیم و مشهور هم بین المتأخرین همین بود که هیچ ضدی مانع از ضد دیگرش نیست، صرفا تنافر وجودی با او دارد، مثل نقیضین.

ما عرض می کنیم این جز تفنن در تعبیر چیز دیگری نیست، نماز قصری که اولین نماز ادائی باشد بعد دخول القوت غیر از این است که نماز قصری است که قبل از آن نماز تمام نخوانیم در حال جهل، همان است، فقط عباراتنا شتّی شد.

و ان شئت قلت: ایجاد این عنوان واجب القصر الذی هو اول صلاة ادائیة ایجاد این عنوان توقف دارد بر ترک تمام قبل القصر، ما چه طور این عنوان را ایجاد کنیم و چه طور نماز قصری بخوانیم که اولین نماز ادائی ما باشد، این توقف دارد بر اینکه قبل از نماز قصر نماز تمام نخوانیم.

این غیر از بحث ضدین فی زمان واحد هست که در آنجا گفته اند وجود قیام توقف بر ترک جولس ندارد، چون مربوط است قیام و جلوس به زمان واحد، می گویند ایجاد قیام توقف بر ترک جلوس ندارد، شما قیام را که ایجاد کردی جلوس منتفی می شود خودبخود، چه ربطی دارد به بحث ما.

و لذا آنچه که دیروز ما در اشکال به محقق اصفهانی گفتیم با غمض عین از این مطلب است، و الا ما از اول به صاحب کفایه که این تخریج اول را گفت و به دیگران که تخریج ثانی و ثالث را خواهند گفت عرض می کنیم اگر نماز قصر واجب تعیینی است، مثل آقای خوئی نمی گوئید که برای جاهل جامع بین قصر و تمام واجب تخییری است، اگر می خواهید بگوئید که نماز قصر واجب تعیینی است حتی در حق جاهل به وجوب قصر، و در عین حال اتمام قبل القصر سبب می شود که دیگر نماز قصر وجوبش ساقط بشود، این توجیه دیگری ندارد جز اینکه بگوئید واجب قصرٌ لم یسبقه التمام فی حال الجهل است، و این معنایش این است که تمام فی حال الجهل می شود مانع.

فقط باید یکی از این دو توجیه را بپذیریم:

یا بگوئیم آنی که مانع است در این مثال اتمام فی موضع القصر رکعت سوم و چهارم است، آنی که عبادت صحیح است و مستوفی ملاک جامع هست رکعت اول و دوم این نماز تمام است، در اینجا اینجور توجیه کنیم که در بحوث توجیه کرد، یا در قصر فی موضع التمام که درباره مقیم عشرة ایام رویات می گفت ان ترک التمام جاهلا فلا اعادة علیه آنجا هم بگوئیم ذات رکعت اول و دوم صحیح، سلامی که در رکعت دوم می دهد او مانع است از اتیان به واجب تعیینی اتمام، می شود نماز دو رکعتی بدون سلام، اشکال هم ندارد و تصریح است در حدیث که این صحیح است، یا در اخفات فی موضع الجهر بگوئیم ذات قرائت محبوب مولاست، اما آن خصوصیت مباینه با واجب که اگر واجب جهر است خصوصیت اخفات او مبغوض مولاست، حالا چه جور می شود دیگر معجزه است که مولا ذات قرائت را می بیند می گوید چه قدر دلنشین است، اما آن آهسته خواندنت چه قدر نفرت انگیز است، با اینکه اتحاد وجودی دارند، عقلا ممکن است مثل زنی که نماز با صدای جهری می خواند آن هم با تحسین صوت (حالا جهر بخواند نزد نامحرم حرام نیست، صوت زن چیزی که واجب باشد سترش از نامحرم، این حدیث النساء عیٌّ و عورةٌ فاستروا عیّهن بالسکوت و عوراتهن بالبیوت این حمل بر استحباب شده)، ولی اگر بیاید با صدای بلند فتنه انگیز بخواند که دل پیرمردها را هم با خودش می برد، بگوئیم ذات این قرائت را خدا می بیند می گوید احسنت، آن جهرش را می بیند مخصوصا با این کیفیت مهیج می گوید اسأت، با اینکه اتحاد وجودی دارند و صف و موصوف، اشکال ندارد معوق لاست، ذات قرائت می شود مستوفی ملاک (البته اصل ملاک و الا ملاک تام در ان خصوصیت واجبه اخفات یا در خصوصیت واجبه جهر است)، این معقول است، این یک توجیه.

توجیه دوم که توجیه اساسی است این است که بگوئیم آخرش این است که در این مواردی که ما می گوئیم نه آن مثال قرائت جهریه زن به شکل مهیج که مبغوض نفسی است، اما این موارد ما مبغوض تبعی و غیری است، ایجاد مانع واجب که مبغوض نفسی نیست بلکه مبغوض غیری است، مبغوضیت غیریه مانع از صحت عبادت نیست، مثل این می ماند که شخصی شیرجه می رود در حوض خانه غسل جنابت می کنم قربة الی الله، شیرجه می رود در حوض، آب حوض می پاشد به سر و صورت مردم اطراف حوض یا دیوار همسایه را نمناک می کند، این غسل ارتماسی علت تامه حرام است دیگر و مبغوض غیری است، اشکال ندارد که شارع بگوید از این حیث که علت حرام است بدم می آید، اما بالاخره تو غسل کردی، اگر غسل ارتماسی نمی کردی همینجوری می آمدی شیرجه می زدی آنوقت هم این حرام محقق شده بود و هم فوت شده بود غسل واجب از تو، کان المولا یخسر ملاکین، باز اینجا مولا می گوید خسرت ملاکا واحدا که ایجاد حرام کردی، این محذوری ندارد.

مثال دیگری بزنم: شما نذر کردید نماز فریضه صبحتان را با جماعت در حرم بخوانید، اذان صبح که می گویند می گوید حال ندارم بروم حرم نماز صبحمان را هیمنجا یا در خانه یا در مسجد محل می خوانم، این سبب حنث نذر است دیگر، چه اشکالی دارد بگوئیم این سبب حنث نذر مبغوض غیری است و لکن مشکلی ندارد به عنوان یک عمل عبادی، اگر این مورد جوری است که اگر این آقا نماز نخواند در خانه یا مسجد محل حرم هم نمی رود، اینکه پر واضح است که مستند است حنث نذر به عدم اراده صلاة جماعت در حرم، اینکه واضح است که اصلا مستند نیست به این صلاة فرادی یا صلاة جماعت در مسجد محل، مشکل آنجایی است که این آقا بعد از این نماز فرادی یا نماز جماعت در مسجد محل می بیند ماشین آماده است صدا می زند حرم و او می رود حرم، می بیند امام جماعت هنوز نماز صبحش را نخوانده چون می گوید شک دارم در دخول وقت، خوب سبب حنث نذر اینجا دیگر آن نمازی است که در خانه یا در مسجد محل خواند، الآن به او می گویند تو حنث نذر کردی، الآن اگر بخواهی نماز جماعت هم بخوانی در حرم فائده ندارد، چون تو نذر کردی که نماز فریضه را با جماعت در حرم بخوانی، اینجا یک مقدار شبهه دارد ولی چاره ای نیست باید شبهه را حل کرد، حلش به این است که بگوئیم در ارتکاز عقلاء و متشرعه منعی نمی بینند که این نماز فرادای این آقا صحیح باشد ولو سبب حنث نذر است، دقت که بکنی می گویند حنث نذر باز مستند است به عدم اراده شما، شما اراده نداشتی که اولین نماز صبحگاهی اکروز را با جماعت در حرم بخوانی، مستند به عدم اراده است عقلا، این نماز فرادی در منزل یا جماعت در مسجد محل هم حالا سبب تعجیز نفس هست از وفاء به نذر و چه بسا استناد عرف یهم دارد حنث نذر به او، و لکن مبغوض غیری است دیگر، در مورد جاهل مقصر که صحیحه عبدالصمد بن بشیر مشکل گشا است، چون یک جاهل مقصر نادانی بود این رجل اعجمی جمع نفقة الحج و لم یسأل احدا عن شئ، در یک جلسه روحانی کاروان شرکت نکرد که ببیند در موقع احرام باید لباسهای مخیط را در بیاوری، فأحرم فی ثیابه، خوب این فعلش علت تامه حرام بود دیگر، همان تلبیه که گفت سبب لبس مخیط محرما بود، امام صادق علیه السلام فرمود حج تو صحیح است، اگر آغا ضیاء عراقی بود ممکن بود گیر بدهد بگوید این تلبیه تو علت تامه حرام است چون لبس المخیط فی حال الاحرام حرام است دیگر، و علت تامه حرام هم که مبغوض است، مبغوض هم که نمی تواند محبوب باشد و چیزی هم که مبغوض نیست نمی تواند عبادت باشد، ما می گوئیم به چه دلیل؟ روایت هم که به نفع ما آمد، به چه دلیل مبغوض غیری نمی تواند عبادت باشد؟

سؤال؟

جواب: عرفا همین تلبیه سبب وقوع در حرام شد دیگر، عقلی بخواهی حساب کنی ممکن است یک جوری بگوئی سبب تلبیه نبود، اینجا هم عقلی بخواهی حساب کنی می گوئی سبب فوت واجب تعیینی عدم اراده نماز قصری است که مسبوق به تمام نباشد، ولی از نظر عرفی که حساب کنی می گویند این نماز اول وقت باعث شد که واجب تو فوت شد.

پس مهم این جواب هست.

تخریج دوم تخریج کاشف الغطاء بود و هو الامر الترتبی، رسیدیم به اشکال دوم به ایشان که از آقای خوئی بود، فرمود جناب کاشف الغطاء شما می گوئید کسی که در حال جهل به وجوب قصر نماز قصر بر او واجب تعیینی است، این واجب تعیینی را که ترک می کند امر ترتبی دارد به نماز تمام، حالا اگر نماز تمام را هم ترک کند دو تا عقاب دارد یا یک عقاب؟ اگر بگوئید یک عقاب خوب با تعدد تکلیف چه می کنید، آیا می شود تعدد تکلیف با وحدت عقاب جمع بشود، اگر می گوئید تعدد عقاب، این قابل التزام نیست، چون این آقا اگر عالم بود به وجوب قصر و نماز نمی خواند یک عقاب داشت، حالا که جاهل به وجوب قصر است و نماز نخواند دو عقاب دارد؟ این قابل التزام نیست.  
اقول: جناب آقای خوئی! ما یک نقض به شما می کنیم و یک حل:

اما نقض: ما از شما سؤال می کنیم شخصی اول وقت واجد الماء بود، وضوء نگرفت آن آب را هم خورد شد فاقد الماء، بعد مکلف شد به تیمم باز نماز نخواند وقت گذشت، یک عقاب دارد یا دو عقاب؟ اگر بگوئید یک عقاب، می گوئیم دو امر عصیان شد حتی به نظر شما، چه جور شد یک عقاب دارد، اگر بگوئید دو عقاب، می گوئیم این قابل التزام است؟ این بدخت کنار دیروز کنار آب فرات نماز نخواند یک عقاب داشت، ولی امروز که در بیایان با یک بطری آب به سر برد امروز هم نماز نخواند دو عقاب دارد، چون ساعت سه آن بطری آب را بجای اینکه وضوء بگیرد خورد بلا ضرورة، ایا ملزتم می شوید، اگر می گوئید بله ملتزم می شویم خوب کاشف الغطاء هم می گوید بله ملتزم می شویم، ولی وجدان در هر دو جا می گوید ملتزم نشوید.

سؤال؟ اینجا تبدل موضوع نیست؟

جواب: جائز نیست تبدل موضوع در اینجا، باید اول وقت نماز با وضوء بخواند، فرق می کند با مسافری که در اثناء وقت به وطن بر می گردد یا بالعکس، آنجا تخییر جائز است اختیارا.

اما حل این است که اولا: تعدد عقاب یا تعدد استحقاق عقاب، (حالا اصح همان است که بگوئیم تعدد عقاب، چون بالاخره دو تفویت غرض مولا دو عقاب را به دنبال دارد یعنی ما را مستحق دو عقاب می کند، نه اینکه ما دو سبب استحقاق عقاب داشته باشیم برای عقاب واحد و دو مصحح داشته باشیم برای طبیعی عقاب، نه به وجدان عقلی و عقلائی ما دو غرض مولا را که تفویت می کنیم دو مصحح داریم نه برای طبیعی عقاب بلکه دو مصحح داریم برای دو عقاب)، اما تعدد عقاب تابع تعدد غرضی است که تفویت کرده ایم بر مولا، اگر مولا غرض واحد دارد اول می گوید برو نان سنگک کنجدی بخر برای مهمان، اگر نمی خری نان سنگک ساده بخر، اگر نمی خری نان بربری بخر، همه اینها یک غرض است، منتهی غرض تام با نان سنگک کنجدی تحصیل می شود، و بعض غرض با نان سنگک ساده و هکذا، و این آقایی که هیچ کدام از این حرفها را گوش نداد یک عقاب دارد بر تفویت آن غرض تام، آنی که فقط به او می گویند نان سنگک کنجدی بخر و اصلا امر نمی کنند ترتبا به خرید نان سنگک تازه، او هم تفویت کرده غرض تام مولا را، و این آقایی هم که امر ترتبی کرده اند به او که اگر نان سنگک کنجدی نمی خری نان سنگک تازه بخر او هم عقاب می شود بر تفویت غرض تام، آن امر ترتبی برای تفویت بعض همان غر ضتام است نه برای تفویت یک غرض مستقل، این امر ترتبی برای تحصیل بعض آن ملاک تام است، برای تحصیل یک ملاک و غرض مستقل دیگری نیست.

ثانیا: اگر شما اصرار کنید بگوئید دو امر ولو امر ترتبی برای استیفاء بعض غرض از آن امر اصلی باشد، تعدد امر سبب تعدد عقاب است، می گوئیم خوب ملتزم بشویم، شما نقضتان به ما چی بود، می گفتید پس عالم به وجوب قصر یک عقاب دارد این جاهل دو عقاب، می گوئیم نه عالم به وجوب قصر هم دو عقاب دارد، برای اینکه او هم دو ملاک را تفویت کرده است یکی ملاک قصر و یک ملاک جامع بین تمام فی حال الجهل و القصر را، این را هم تفویت کرده دیگه، عالم به وجوب قصر هم ملتزم می شویم دو عقاب دارد، شما مشکلتان این بود که می کفتید جاهل به وجوب قصر دو تا عقاب دارد چون دو تا امر را عصیان کرد اما عالم به وجوب قصر یک عقاب دارد، می گوئیم نه عالم به وجوب قصر هم دو عقاب دارد، چرا؟ برای اینکه او هم دو تا غرض مولا را تفویت کرد، یک غرض مولا به وجوب قصر است و یک غرض مولا به جامع بین اتمام فی حال الجهل و القصر است، عالم به وجوب قصر این ملاک جامع را هم دارد تفویت می کند دیگر، منتهی عالم به وجوب قصر نمی توانست ملاک جامع را در ضمن اتمام تحصیل کند، چون اتمام یک قیدی دارد و هو الاتمام فی حال الجهل، عالم به وجوب قصر نمی تواند آن قید را تحصیل کند، ولی می تواند جامع را در ضمن آن عدل آخر که قصر است تحصیل کند، خوب دو غرض را تفویت کرد یک غرض جامع و یک غرض تعیینی در قصر، منتهی عالم به وجوب قصر تنها راه برای اینکه دو غرض مولا را استیفاء کند این بود که نماز قصر بخواند، نماز قصر که نخواند دو تا غرض مولا را تفویت کرد، جاهل به وجوب قصر هم اگر نماز نخواند دو تا غرض مولا را تفویت کرده دو تا عقاب دارد، فقط فرقش این است که جاهل به وجوب قصر می توانست ملاک جامع را در ضمن آن عدل آخر که اتمام فی حال الجهل است استیفاء کند اما عالم به وجوب قصر ملاک جامع را هم باید با همان قصر استیفاء کند، آخرش به این ملتزم می شویم.

اگر بگوئید نه این هم خلاف ارتکاز است، پس در مبانی خودتان خدشه کنید، هر چی ما می گوئیم می گوئید این خلاف ارتکاز است، از آن نقضهایی که به شما کردیم بفهمید که یک مبنای نادرستی انتخاب کرده اید فکر کنید ببینید کجایش ایراد دارد کشف کنید، این نقضی نیست که مختص به این مبنای امر ترتبی باشد، عرض کردم که در بحث تفویت ماء در اثناء وقت هم این اشکال پیش می آید و هم باید همت کنند برای جواب از این اشکال.

ایراد سوم به تخریج کاشف الغطاء من السید الخوئی ایضا، می گوید جناب کاشف الغطاء روایت داریم که در شبانه روز پنج تا بیشتر نیست، شما کردید هشت تا نماز چون نماز ظهور و عصر و عشاء دو تا امر دارند.

اقول: می گوئیم جناب آقای خوئی شما هم در مثال ریختن آب در اثناء وقت همین کار را کردید، شما هم بیش از پنج نماز کردید.

حلش این است که این روایاتی که می گوید در شبانه روز پنج نماز واجب است پنج نماز عرضی را می گوید، ولی به این امرهای ترتبی و طولی کاری ندارد.

ایراد چهارم من المحقق النائینی و نسب الی الشیخ ایضا: گفته این امر ترتبی شمای کاشف الغطاء موضوعش چیست؟ اگر موضوع این است که اگر عصیان می کنی وجوب قصر را نماز تمام بخوان، آقا! جاهل به وجوب قصر که ملتفت نیست به اینکه عصیان می کند وجوب قصر را، ملتفت به این موضوع نیست، پس هیچ وقت این امر ترتبی به مکلف واصل نمی شود.

آقای خوئی فرموده مگر مجبورید موضوع را عصیان بگیرید، بلکه بگوئید اذا کنت تترک صلاة القصر و لا تعلم بوجوب القصر، خوب این مکلف عالم به موضوع است، هیمن جاهل به وجوب قصر عالم است که دارد قصر را ترک می کند و وجوب قصر را هم نمی داند، مشکل حل می شود دیگر.

اقول: جناب آقای خوئی اگر نظر مرحوم نائینی به جاهل مرکب است توجیه شما هم درست نیست، چون جاهل مرکب فکر می کند همان امر اولی به نماز تمام به او تعلق گرفته است، امر ترتبی ای در کار نیست به نظر جاهل مرکب، جاهل مرکب وقتی نماز تمام می خواند فکر می کند که اصلا مخاطب به ان امر اولی اتم الصلاة است، دیگر امر ترتبی در حق او لغو است، و اگر موضوع جاهل بسیط و متردد باشد نیازی به توجیه شمای آقای خوئی نیست، بلکه ما به مرحوم نائینی جواب می دهیم که جاهل متردد علم اجمالی دارد می گوید یا من واجب است اولا و بالذات نماز تمام بخوانم، یا واجب است نماز قصر بخوانم و عصیان دارم می کنم وجوب نماز قصر را، علم اجمالی پیدا می کند جاهل متردد و بسیط، می گوید یا من حکم اولیم این است که اتمام کنم نماز را که هیچ، یا حکم اولیم این است که قصر بخوانم نماز را و در این فرض دارم عصیان می کنم وجوب قصر را، پس امر ترتبی دارم به تمام، این منشأ می شود که این جاهل متردد بگوید من که نماز قصر نمی خوانم امر دارم به تمام اما امرا اولیا أو امرا ترتبیا و ان کان موضوعه عصیان وجوب القصر، اگر مختص باشد إجزاء إتمام فی موضع القصر به جاهل مرکب اشکال لغویت قابل جواب نیست به نظر مشهور، اما چون ما معتقدیم که اتمام فی موضع القصر از جاهل متردد هم صحیح است، اطلاق دارد دلیل، و لذا اطلاق این امر ترتبی لغو نیست، شامل جاهل متردد که می شود کافی است، اطلاقش هم جاهل مرکب بشود دیگر، اطلاق خفیف المؤونه است، هیچ مشکلی ما با اطلاقات نداریم.

و لذا این ایراد بنا بر نظر ما که اتمام فی موضع القصر در حق جاهل بسیط و متردد هم هست جواب داده می شود، جوابش یک کلمه است، نسبت به جاهل متردد که اثر دارد، و نسبت به جاهل مرکب هم اثر نداشته باشد، اطلاق خفیف المؤنه است مشکلی ندارد.

ان شاء الله روز شنبه این بحث را تمام می کنیم و از روز یکشنبه قاعده لاضرر را شروع می کنیم بعون الله و توفیقه و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 2/03/94

جلسه 1174

بحث راجع به تخریج هایی بود که در مواردی که عمل جاهل مقصر صحیح است و در عین حال مستحق عقاب است ذکر شده بود، رسیدیم به تخریج دوم که تخریج کاشف الغطاء بود که می گفت مثلا مسافری که نماز تمام بخواند امر ترتبی دارد به نماز تمام در حال جهل به وجوب قصر.

اشکالاتی به این تخریج مطرح بود که رسیدیم به اشکال پنجم.

اشکال پنجم به تخریج دوم من المحقق النائینی:مرحوم نائنی فرموده است که در ترتب شرط است که تضاد اتفاقی باشد بین دو چیز، مثل انقاذ غریق و نماز، در خیلی از موارد بینشان اصلا تضادی نیست، اتفاق می افتد که مکلف مبتلا می شود به ضیق وقت نماز و ابتلاء به انقاذ غریق، می شود تضاد اتفاقی، اینجا امر ترتبی تصویر می کنیم می گوئیم انقاذ غریق اهم است و لذا می شود انقذ الغریق و ان لم تنقذ الغریق فصل، اما در جائی که تضاد دائمی است، اگر دو خطابی باشد که یکی از خطابها بگوید این ضد واجب است خطاب دیگر بگوید آن ضدّ دیگر واجب است با همدیگر تعارض دارند، چون جای ترتب اینجا نیست، و لذا در مورد قصر و تمام هم نمی شود ترتب را تصویر کرد چون تضاد بین قصر و تمام دائمی است.

اقول: این فرمایش محقق نائینی ناتمام است، اولا: همانطور که آقای خوئی فرموده یک وقت ما بحثمان در موارد تزاحم طبق قاعده است که می خواهیم ببینیم که این دو خطاب متزاحمین هستند یا متعارضین، اگر متزاحمین بودند در مورد تزاحم قائل به ترتب بشویم و اگر متعارضین بودند قائل به تساقط بشویم، آنجا این شرط مطرح است که اگر تضاد بین دو خطاب دائمی باشد لسان هر کدام نفی می کند دیگری را، بگوید اذا جاء الامیر فقم، خطاب دیگر بگوید اذا جاء الامیر فاجلس، لسان هر کدام نافی دیگری است و تعارض می کنند، اما بحث ما در مقام این است که ما به دلیل خاص بخواهیم امر ترتبی اثبات کنیم، دلیل خاص که مشکلی ندارد حتی در ضدین دائمیّین، مولا بگوید اذا جاء الامیر فقم و اذا کنت لا تقوم فاجلس، در مقابل اینکه کسی که نه قیام می کند نه جلوس می کند بلکه اضطجاع می کند و دراز می کشد، این مشکلی ندارد، ترتب به دلیل خاص در ضدین دائمیین هم معقول است، و ما در ما نحن فیه می خواهیم تخریج ثبوتی کنیم صحت اتمام در موضع قصر را از جاهل به حکم، دنبال بحث اثباتی نیستیم، می خواهیم بگوئیم شاید شارع به جعل خاص امر ترتبی جعل کرده که ان لم تصل قصرا فأتم، این مشکلی ندارد.

ثانیا: جناب محقق نائینی! چه تضادی هست بین قصر و تمام؟ تضاد ندارند قصر و تمام، حتی با آن توجیهی که ما می گفتیم که وجوب قصر مقید است متعلقش به قصرٍ لم یسبقه التمام فی حال الجهل، القصر غیر المسبوق بالتمام فی حال الجهل با نماز تمام تضاد ندارند، چون ممکن است شما اول نماز قصر بخوانید می شود قصر غیر مسبوق بالتمام و بعد از آن نماز تمام بخوانید، تضاد با هم ندارند، نماز تمام که شرط الواجبش این نیست که تمامی باشد که لم یسبقه القصر، او که شرط الواجب ندارد، امر ترتبی می گوید ان لم تصل القصر الواجب فصل التمام، تمام شد و رفت، متعلق این امر ترتبی ذات نماز تمام است، نه نماز تمامی که لم یسبقه القصر تا بعد تضاد پیدا کند با نماز قصری که لم یسبقه التمام، متعلق وجوب اولی نماز قصری است که لم یسبقه التمام، این را قبول داریم، شرط الواجب هست در اینجا، قصرٌ غیر مسبوق بالتمام، اما متعلق امر ترتبی ذات نماز تمام است، ذات نماز تمام که تضاد ندارد با القصر غیر المسبوق بالتمام، شما اول نماز قصر بخوان بعد نماز تمام هر دو فعل موجود می شود، بله این نماز تمامی که بعد از قصر بخوانی وجوب به او تعلق نمی گیرد و شرط الوجوب ندارد، خوب نداشته باشد، ما که کاری به شرط الوجوب نداریم، ما می خواهیم ببینیم ذات متعلق الوجوبها با هم تضاد دارند یا ندارند، ذات متعلق الوجوبها با هم تضاد ندارند، قصر و تمام که تضاد ندارند، آن قیدی که ما در نماز قصر زدیم که قصر لیس بمسبوق بالتمام که مجبور بودیم این قید را بزنیم آن هم با ذات تمام تضادی ندارد، و لذا از نظر صغروی هم اشکال مرحوم نائینی درست نیست.

اشکال ششم به تخریج دوم، من المحقق النائینی ایضا: فرموده است در ترتب شرط است که ضدین لهما ثالث باشند، و الا امر ترتبی در ضدین لیس لهما ثالث محال است، محال است مولا بگوید کن متحرکا ان لم تکن متحرکا فکن ساکنا، این محال است چون طلب الحاصل است، معلوم است کسی که متحرک نباشد جز سکون فرض دیگری ندارد، یا کن حاضرا و ان لم تکن حاضرا فکن مسافرا، این معقول نیست، که این مطلب درستی است، اما ایشان فرموده است در مقام هم می بینیم که بین جهر و اخفات و قصر و تمام همین نسبت برقرار است، ضدان لیس لهما ثالث هستند، بالاخره قرائت یا جهری است یا اخفاتی، نماز یا قصر است یا تمام، شق ثالثی ندارد، پس ترتب در اینجا غیر معقول است.

اقول: این ایراد هم درست نیست، آقا! ترتب بین جهر و اخفات نیست، آقای خوئی فرموده ترتب بین قرائت جهریه و قرائت اخفاتیه است که فرض ثالثش می شود ترک القراءة، تجب فی صلاة الصبح القراءة الجهریة فان ترکت القراءة الجهریة فأت بالقراءة الاخفاتیه، نه اینکه فان ترکت الجهر فی قراءتک فأخفت فیها که مرحوم نائینی می گفت، نه ان ترکت القراءة الجهریة فأت بالقراءة الاخفاتیه، که شق ثالثش این است که کسی که ترک قرائت جهریه کرد ترک قرائت اخفاتیه هم می تواند بکند.

ما می گوئیم اصلا نیازی به این فرمایش آقای خوئی هم نیست، چون ترتب در جعل شارع باید فرض کنیم، جعل شارع رفته روی وجوب استقلالی، وجوب ضمنی قرائت و جهر در قرائت که مجعول مباشری شارع نیست، وجوب ضمنی یک امر تحلیلی است، آنی که مجعول شارع است وجوب استقلالی است، پس شارع می گوید صل الصبح مع قراءة جهریة فان ترکت صلاة الصبح مع قراءة جهریة فصل الصبح مع قراءة اخفاتیة، این دیگر اصلا روشن است که ضدان لیس لهما ثالث نیست، چون طرف نماز صبح با قرائت جهریه را ترک کند می توان نماز صبح با قرائت اخفاتیه بخواند در حال جهل به حکم و می تواند اصلا نماز نخواند.

راجع به قصر و تمام اضافه بر این مطالبی که عرض کردیم یک مطلب دیگر هم هست، که اصلا چرا آن را می گوئید ضدان لیس لهما ثالث، نماز ظهر را سه رکعت بخواند نه قصر است و نه تمام، حالا قرائت را نمی شود بگوئیم نه جهر است نه اخفات، اما نماز ظهر سه رکعت شد نه قصر است نه تمام دیگر، به این چرا گیر داده اید.

پس به نظر ما هیچ کدام از این اشکالها وارد نبود بر این تخریج دوم که امر ترتبی بود.

التخریج الثالث: این است که بگوئیم این شخص دو امر دارد، در مثال اتمام فی موضع القصر یک امر دارد به خصوص نماز قصر، منتهی عرض کردم نماز قصری که لم یسبقه صلاة التمام فی حال الجهل، و یک امر به جامع هم داریم، امر به جامع بین نماز قصر و نماز تمام فی حال الجهل، پس یک امر به جامع، جامع بین نماز تمام فی حال الجهل و نماز قصر، و یک امر هم به خصوص نماز قصر، اگر این جاهل نماز قصر بخواند هر دو امر را امتثال کرده، و اگر نماز تمام در حال جهل بخواند امر به جامع را امتثال کرده و لذا نمازش صحیح است عقاب می شود که چرا امر به حصه را یعنی امر به نماز قصر را امتثال نکرده ای و دیگر قادر بر امتثال امر به آن حصه نیست چون حصه عبارت بود از قصر فی موضع لم یسبقه التمام فی حال الجهل.

این تخریج هم بسیار تخریج معقولی است، خلافا للسید الخوئی که در بحث مطلق و مقید می گوید اصلا امر به جامع و امر به حصه در عرض واحد معقول نیست و لغو است، مولا مثلا بگوید من دو تا امر دارم یکی نان بخر یکی نان سنگگ بخر، که اگر نان سنگک بخری امتثال هر دو امر شده است، آقای خوئی می گوید لغو است، اطلاق این امر به خرید نان نسبت به آن کسی که با امر به خرید نان سنگک منبعث می شود اطلاق آن امر به جامع نسبت به این شخص لغو است، پس باید مولا اینجور بگوید که نان سنگگ بخر اگر نان سنگک نمی خری نانی غیر سنگک بخر به نحو ترتب.

اقول: می گوئیم آقا چرا غیر معقول است؟ مولا می خواهد تعدد مطلوب را بفهماند، اطلاق امر به جامع لغو نیست، البته مصحح این امر به جامع این است که افرادی که از آن امر به حصه منبعث نمی شوند از امر به جامع منبعث بشوند، ولی این مصحح جعل است، اطلاق جعل با وجود این غرض مصححِ جعل دیگر لغو نیست، نیاز به امر ترتبی نیست، بلکه مطلق جعل کند مولا، بگوید نان بخرید ایها العبید، نان سنگگ بخرید، چه اشکالی دارد، تعدد مطلوب است.

آقای سیستانی می گوید عقلا اشکال ندارد ولی عقلائ ینیست، راه عقلائی همان ترتبی حرف زدن است که نان سنگک بخرید اگر نان سنگک نمی خرید نان دیگری بخرید.

اقول: به نظر ما نه مشکل عقلی دارد و نه مشکل عقلائی دارد، چه مشکلی دارد امر به جامع و امر به حصه، بیان تعدد ملاک وتعدد مطلوب می کند، و لذا این تخریج سوم هم مشکلی ندارد.

یک سری اشکالها قبلا جواب داده شد دیگر تکرار نمی کنیم، مثلا می گفتند این نماز تمام فی حال الجهل مانع از تحقق واجب است، شما اگر نماز تمام در حال جهل بخوانید این مانع می شود که امتثال کنید آن امر تعیینی به قصر را.

این را جواب دادیم که مانع مبغوض غیری است والمبغوض الغیری یمکن ان یکون عبادةً صحیحة.

ایراد دومی که به این تخریج ثالث گرفته می شود این است که گفته می شود شما این امر به جامع را یکبار دیگر بگوئید چیست؟ امر است به جامع بین قصر و تمام در حال جهل به حکم، پس شما در متعلق وجوبتان و متعلق حکمتان اخذ شد خود حکم، شد القصر او التمام فی حال الجهل بالوجوب، خوب این وجوب را در متعلق اخذ کردید، حکم را در متعلق اخذ بکنید این محال است، در بحث ترتبی و توصلی گفته اند، گفته اند نمی شود بگوئید واجب است نماز بخوانی با قصد امتثال همین وجوب.

اقول: این اشکال هم که واقعا اشکال عجیبی است، برای اینکه ما کی در متعلق آن وجوب جامع جهل به این وجوب جامع را فرض کردیم؟ ما در متعلق این وجوب جامع جهل به آن وجوب تعیینی قصر را اخذ کردیم، دو تا وجوب است، یک وجوب قصر، وجوب نماز قصری که مسبوق به تمام در حال جهل نیست، یکی هم وجوب جامع بین قصر و تمام فی حال الجهل، در وجوب جامع ما اخذ کردیم التمام فی حال الجهل به آن وجوب تعیینی قصر که یک وجوب دیگری است، او که محذور ندارد، اما در وجوب تعیینی قصر آنجا ما اینجور گفته ایم، گفته ایم واجب است نماز قصری که مسبوق به تمام در حال جهل نباشد.

سؤال؟

جواب: امر به جامع که مشکل ندارد، فرض این است که این آقا ممکن است عالم باشد به این وجوب جامع ولی نمی داند بر او نماز قصر واجب است، مثل اینکه یک روز در هفته می رود سفر نمی داند بر او قصر واجب است یا تمام، پس جاهل است به وجوب قصر، ولی عالم بشود به وجوب جامع بین تمام فی حال الجهل و وجوب قصر.

راجع به آن وجوب قصر هم ما مشکلی نداریم، برای اینکه اولا ما راجع به آن وجوب قصر اینجوری می گوئیم، می گوئیم یجب القصر غیر المسبوق بالتمام، نماز قصری واجب است که مسبوق به نماز تمام نباشد، اما نماز تمام در چه حالی؟ نماز تمام در حال اعتقاد به وجوب تمام، آیا این مشکل دارد؟ می گوئیم بجب القصر الذی لم یسبقه التمام فی حال الاعتقاد بوجوب التمام، نه فی حال الجهل بوجوب القصر تا بگوئید جهل به وجوب قصر را در موضوع وجوب قصر اخذ کرده اید، نه آقا ما از حالا به شما می گوئیم هیچ اصراری نداریم که وجوب قصر متعلقش بشود قصر غیر مسبوق به تمامی که این نماز تمام در حال جهل به وجوب قصر باشد، نه، می گوئیم این نماز قصر مسبوق نباشد به تمامی که در حال اعتقاد به وجوب تمام است، قید را می گوئیم فی حال الاعتقاد بوجوب تمام، نماز قصری بخوانید که قبل از آن نماز تمام با اعتقاد به وجوب تمام نخوانده باشی، یا در حال احتمال وجوب تمام، قیدش را می گذاریم فی حال الاعتقاد بوجوب التمام یا فی حال احتمال وجوب التمام، ما لزومی ندارد بگوئیم یجب القصر غیر المسبوق بالتمام فی حال الجهل بوجوب القصر.

ثانیا: علاوه بر اینکه ما در بحث تعبدی و توصلی گفته ایم در متعلق حکم علم به حکم، جهل به حکم، قصد امتثال حکم، اخذش هیچ محذوری ندارد، هیچ محذور عقلی ندارد که در متعلق الوجوب وجوب اخذ بشود، بگوید نمازی بخوان که به قصد امتثال همین وجوب باشد، نمازی بخوان که با علم به این وجوب باشد،(دیگر تکرار نمی کنم چون می خواهیم خلاصه بگوئیم بحث مفصلش در تعبدی و توصلی است) أخذ الحکم یا انقسامات حکم یعنی علم به حکم، جهل به حکم، قصد امتثال حکم أخذ اینها در متعلق هیچ محذور عقلی ندارد علی ما بیناه مفصلا فی بحث التعبدی و التوصلی، و در جزوه هم به آن اشاره کرده ایم.

التخریج الرابع: این است که بگوئیم ما یک امر استقلالی داریم به آن خصوصیت واجبه مثل قصر، مثل جهر در نماز صبح، امر استقلالی داریم، یجب علیک الجهر فی قراءة صلاة الصبح وجوبا استقلالیا، منتهی هر کس عالم بشود به این وجوب استقلالی نمازش مشروط است به اینکه این وجوب استقلالی را عصیان نکند، واجب است نماز صبح و شرط این واجب این است که اخلال نورزید عمدا به آن واجب استقلالی که عبارت است از جهر در قرائت در نماز صبح، مشکل حل می شود دیگر، چه قدر این طرف و آن طرف زدید تخریج اول و دوم و سوم اشکال بشود و جواب بدهید، نیاز نیست به این حرفها، شما یک امر استقلالی به آن خصوصیت واجبه در حال اختیار و عمد مثل جهر در قرائت نماز صبح و قصر در سفر تصویر کنید، نماز هم مشروط می شود به عدم اخلال و عدم عصیان این وجوب استقلالی فی حال العلم و العمد، کسی که عالم است و این وجوب استقلالی را عالما عصیان می کند شرط نمازش خراب شده، شرط نمازش عدم اخلال به این وجوب استقلالی است عالما عامدا، اما کسی که جاهل است فقط عصیان می کند وجوب استقلالی را، کتکش می زنند برای این وجوب استقلالی، ولی نمازش مشروط نیست به عدم اخلال به این وجوب استقلالی در حال جهل، و لذا هیچ مشکلی برایش پیدا نمی شود.

و ما تعجب می کنیم که آقایان این تخریج آسان را که به تعبیری بگوئیم هر عوامی در ذهنش می آید این را رها کرده اند و رفته اند سراغ این تخریج های پیچ و خم دار.

سؤال؟

جواب: تعدد عقاب هم مشکلش حل است دیگر، کسی که نماز نمی خواند چه جاهل باشد چه عالم باشد دو تا عقاب دارد، وانگهی اگر بکنید واجب فی واجب، یعنی شرط وجوب استقلالی این جهر من یصلی باشد، نه اینکه وجوب مطلق داشته باشد این جهر فی قرائت صلاة الصبح، بگوید اذا کنت تصلی الصبح فیجب علیک الجهر فی قراءتها، که وجوب مشروط است، نماز که نخواند شرط وجوب آن واجب استقلالی محقق نشده و این هم دیگر اصلا شبهه تعدد عقاب هم حل می شود، و اگر هم شرط الوجوب نباشد شرط الواجب الاستقلالی باشد نماز نخوان دو تا عقاب بشود، عالم هم دو تا عقاب بشود جاهل هم دو تا عقاب بشود، شما از چی نگرانید؟ اسوأیت جاهل که پیش نمی آید، عالم هم نماز را ترک کند دو تا عقاب می شود یکی بخاطر اینکه نماز نخواندی یکی بخاطر اینکه امر استقلالی به جهر فی القراءة را چرا امتثال نکرده ای، (اگر وجوب مشروط نباشد به اصل اتیان صلاة) جاهل هم اگر نماز را ترک کند دو تا عقاب می شود، این به کجای مسلمات دین ضربه می زند.

سؤال؟

جواب: استقلالی یعنی مشروط نیست نماز به آن، ثل واجب فی واجب مثل مبیت فی منی در حج که واجب استقلالی است، شما حج بروید مبیت در منی نکنید عمدا حجتان صحیح است، منتهی جهر فی قراءة صلاة الصبح واجب استقلالی ای است که شارع اصل نماز را فگته صحتش مشروط به این است که اخلال نورزید به این واجب استقلالی فی حال العلم و العمد، تمام شد و رفت.

التخریج الخامس: تخریج مرحوم نائینی است، این تخریج رابعی که ما عرض کردیم یک مقدار شبیه تخریج مرحوم نائینی هست که الآن عرض می کنیم ولی دقیق که بشوید فرق می کند، مرحوم نائینی فرموده است این خصوصیت جهر مثلا در نماز صبح یک ملاک استقلالی دارد، و لذا وجوب استقلالی دارد، کسی که علم پیدا کند به این وجوب استقلالی، این واجب استقلالی مثل جهر در قرائت نماز صبح ملاک ضمنی هم پیدا می کند، می شود ذو ملاکین، تا حالا ملاک استقلالی داشت، شما که عالم بشوی به وجوب جهر در قرائت نماز صبح این جهر یک ملاک ضمنی و وجوب ضمنی هم پیدا می کند، می شود دو تا وجوب، جاهل به وجوب جهر فقط همان وجوب استقلالی را دارد، و لذا نمازش صحیح است بدون جهر، چون شرط واجب را که از بین نبرده، یک واجب استقلالی را ترک کرده عقاب می شود، اما عالم به وجوب استقلالی جهر وجوب جهر در حقش ملاک ضمنی پیدا می کند و بالتبع وجوب ضمنی در حقش موجود می شود، می شود دو تا وجوب، منتهی این دو تا وجوب نتیجه اش یک وجوب مؤکّدی است که خاصیت هر دو وجوب را دارد، یعنی چی؟ مثال می زند ایشان در اصول، می گوید اگر شما نذر کنید نماز شب بخوانید، این نماز شب استحباب تعبدی دارد و وجوب وفاء به نذر توصلی، اما نتیجه اش می شود یک وجوب که خاصیت هر دو حکم را دارد، هم خاصیت تعبدی بودن استحباب را دارد، کسب می کند آن خاصیت را، و هم خاصیت حکم وفاء به نذر را که وجوب است، می شود وجوب تعبدی، استحباب مندک می شود در وجوب وفاء به نذر، و توصلی بودن وجوب وفاء به نذر هم مندک می شود و مضمحل می شود در تعبدی بودن نماز شب، کل من الحکمین یکتسب صفة الآخر بعد الاندکاک.  
اقول: ما چیزی نمی گوئیم بقیه اش در جزوه هست ببینید، فقط می گوئیم این چه اعجازی است که مولا بیاید دو تا حکم جعل کند خودبخود این دو تا حکم مندک بشود و صفت هر کدام هم به دیگری منتقل بشود، اینها وهم و شعر است، وجوب ضمنی مگر بدون اینکه مولا یک وجوب ارتباطی جعل بکند معقول است؟ خوب وجوب استقلالی هم بدون جعل وجوب استقلالی مگر معقول است، وقتی دو تا وجوب جعل شد مگر می شود یکی بشوند؟ دو تا چه جور یکی می شود، پس باید برگردد این تخریج اخیر به همان تخریج سابق که ما عرض کردیم، مطالب جزءی هم در این بحث هست که به جزوه مراجعه کنید، و فی ذلک غنیً و کفایة، یقع الکلام فی قاعدة لاضرر غدا ان شاء الله تعالی.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 03/03/94

جلسه 1175

قبل از اینکه وارد بحث قاعده لاضرر بشویم خلاصه بحث گذشته را به لحاظ نتائج فقهیه آن عرض کنیم.

چند مورد هست در فقه که ملتزم شده اند فقهاء که جاهل مقصر عملش صحیح هست:

یکی اتمام فی موضع القصر است که اگر جاهل باشد به اصل وجوب قصر بر مسافر و نماز تمام بخواند فقهاء ملتزم شده اند مجزی است و نیاز به اعاده ندارد حتی در داخل وقت، و ظاهر روایات که مستند فقهاء هست این است که اختصاص به جاهل معتقد به وجوب تمام بر او ندارد، اینکه در کتاب اضواء و آراء گفته اند که فتوای فقهی این است که این اتمام فی موضع القصر مجزی است در خصوص جاهل معتقد به وجوب تمام، این تمام نیست، این فرمایش خلاف اطلاق فتاوی و نصوص هست، در صحیحه زراره و محمد بن مسلم دارد که عن رجل اتم فی السفر قال ان کان قرأ علیه آیة التفسیر و فسّرت له فصلی اربعا اعاد و ان لم یکن قرأت علیه و لم یعلمها فلااعادة علیه، کسی که نداند آیه لا جناح علیکم ان تقصروا من الصلوة به معنای وجوب تعیینی قصر فی السفر هست این نماز تمامش مجزی است، این اطلاق دارد ولو معتقد باشد که قصر واجب تخییری است، کما اینکه عامه نماز قصر در سفر را واجب تخییری می دانستند، اطلاق این صحیحه هم می گوید که اگر کسی نماز تمام خواند در سفر چون جاهل است به وجوب قصر این مجزی است ولو این شخص معتقد به وجوب تعیینی تمام نباشد، ولو معتقد باشد به تخییر بین قصر و تمام، و حتی لازم هم نیست که جاهل مرکب باشد ولو جاهل متردد باشد، از این حیث هم اطلاق دارد.

البته این بحث هست که این صحیحه زراره و محمد بن مسلم آیا مختص است به جاهل به اصل وجوب قصر در سفر، یا شامل جاهل به خصوصیات می شود، مثل اینکه شخصی در اماکن اربعه فکر می کرد مرجع تقلیدش قائل است به تخییر نماز تمام خواند، بعد فهمید که مرجع تقلیدش قائل است به وجوب قصر حتی در اماکن اربعه، اطلاق این صحیحه اگر شامل جاهل به خصوصیات حکم باشد اطلاق این صحیحه او را می گیرد، و مرحوم آقای صدر در فقه قائل بود که این صحیحه اطلاق دارد شامل جاهل به خصوصیات حکم می شود، چون فسّرت له تفسیر کامل آیه تقصیر به این است که خصوصیات و شرائط وجوب قصر در سفر را هم برای مکلف بیان کنند، که انصافا این اطلاق مشکل است، چون ظاهر فسّرت له این است که فقط به او بگویند لا جناح به معنای وجوب است خلاف آنچه که عامه فکر می کردند که حکم از باب رخصت هست.

راجع به جاهل به خصوصیات حکم یک روایت دیگری دارم صحیحه عیص"عن رجل اتم فی السفر قال ان کان فی الوقت فلیعد و ان کان خارج الوقت فلایعید"، اگر داخل وقت است اعاده کند اگر خارج وقت است اعاده ندارد.

که این محل خلاف هست، برخی مثل حضرت امام فرموده اند این منصرف است به ناسی، و لذا جاهل به خصوصیات حکم قصر در سفر اتمامش فی موضع القصر مجزی نیست مطلقا لا اداءا و لا قضاءا، یعنی بعد الوقت هم اگر عالم شد باید تمام این نمازهایی را که تماما خوانده است از روی جهل به خصوصیات حکم قضاء کند، و لکن برخی مثل آقای خوئی فرموده اند که این صحیحه اطلاق دارد جاهل به خصوصیات حکم را هم می گیرد، جاهل به موضوع را هم می گیرد که فکر می کرد مسافت بین قم و کهک کمتر از چهار فرسخ است نماز تمام خواند بعد فهمید بیشتر بوده می شود جاهل به موضوع، حالا این فرمایش که فرمایش درستی است انصافا اطلاق دارد صحیحه عیص، نسبتش با صحیحه زراره و محمد بن مسلم چی می شود دیگر این را باید در فقه دنبال کنیم، که به نظر ما نسبت عموم من وجه است، دیگر وارد آن بحث نمی شویم.

راجع به اتمام فی موضع القصر هر کجا که مجزی است ما معتقدیم اختصاص ندارد به جاهل مرکب، بلکه جاهل بسیط را هم می گیرد، و جاهل مقصر اگر باشد مستحق عقاب هم هست طبق اطلاق دلیل المسافر یقصر به ضمیمه أ فلا تعلمت حتی تعمل.

اما صوم در سفر از روی جهل؛ به نظر ما استحقاق عقاب ندارد، صحیحه عیص می گوید "من صام فی السفر بجهالة لم یقضه" این هم مطلق است چه جاهل بسیط باشد چه جاهل مرکب باشد، اختصاص ندارد به جاهل مرکب و معتقد به وجوب صوم، و این من صام فی السفر بجهالة لم یقضه می شود مخصص من کان علی سفر فعدة من ایام اخر، آیه می گوید من کان علی سفر فعلیه القضاء، صحیحه عیص می گوید المسافر الذی صام بجهالة لا یجب علیه القضاء، می شود مخصص این عام، چه وجهی دارد کهم ا اصلا قائل بشویم که این آقا قائل مستحق عقاب است، چرا مستحق عقاب باشد؟ تفویت نکرد واجب فعلی را.

البته در اینجا هم یک بحثی است چون مناسب است با این مباحث فقهی بیشتر آشنا بشویم اشاره می کنم به این بحثها، و آن بحث این است که حضرت امام قده می گوید این اجزاء صوم فی السفر مختص به کسی است که اصل وجوب افطار در سفر را نداند، یعنی یک سنی تازه شیعه شده فکر می کند در سفر هم روزه جائز است، امام قده فرموده این آقا موضوع اجزاء است اگر روزه بگیرد، در حالی که جاهل است به اصل وجوب افطار در سفر، اما ما شیعه جاهل به اصل وجوب افطار در سفر نیستیم بلکه جاهل به خصوصیات مسئله هستیم، ایشان فرموده این کسی که روزه بگیرد در سفر از روی جهل به خصوصیات مسئله بعدا باید قضاء کند، چرا؟ برای اینکه در صحیحه حلبی آمده راجع به شخصی که صام فی السفر، رجل صام فی السفر امام علیه السلام فرمود ان کان بلغه ان النبی نهی عن ذلک فعلیه القضاء، ظاهر ذلک یعنی طبیعی صوم فی السفر، یعنی اگر کسی بداند که پیامبر از صوم در سفر نهی کرده، این آقا باید قضاء کند روزه را، خوب ما همه می دانیم که پیغمبر از صوم در سفر نهی کرده منتهی در خصوصیات مسئله گاهی دچار جهل و اشتباه می شویم فکر می کنیم این سفر ما شرائط سفر شرعی را ندارد روزه می گیریم، ولی بلغنا ان النبی نهی عن الصوم فی السفر.

اقول: به نظر ما این فرمایش قابل اشکال است، چون ظاهر ندارد ذلک به اینکه مشار الیهش طبیعی صوم فی الصفر است، شاید مشار الیهش صوم هذا المکلف باشد رجل صام فی السفر، شما یک روز در هفته سفر می کردید و روزه می گرفتید فکر می کردید کثیر السفر نمی شوید با یک روز در هفته سفر کردن، حالا فهمیده اید که نه یک روز در هفته کثیر السفر نمی کند انسان را، پس به شما نرسید نهی پیامبر از صوم شما در سفر، رجل صام فی السفر و لم یبلغه نهی النبی عن صومه فی السفر، شک هم بکنیم در مراد از صحیحه حلبی اطلاق صحیحه عیص بن القاسم مرجع ماست، رجل صام فی السفر بجهالة او که اطلاق دارد دیگر، و لذا صوم در سفر از روی جهل چه جهل بسیط چه جهل مرکب چه جهل به اصل حکم و چه جهل به خصوصیات حکم و چه جهل به موضوع مثل اینکه فکر می کند این مسافت کمتر از چهار فرسخ است روزه می گیرد، قضاء ندارد این روزه، و به نظر ما دلیلی هم ندارد که مستحق عقاب بشود و فوت شده باشد از او ملاک ملزم قضاء، و لذا ما می گوئیم اشکال ندارد مردم را به اشتباه بیاندازیم، آقا دانشجو است دو روز در هفته می رود دانشگاه ماه رمضان شده، خیلی ها احتیاط می کنند که در این دو روز هم روزه بگیر و هم بعدا قضاء بکن، چون معلوم نیست صدق کثیر السفر، شما بیائید یک خدمتی بکنید به این دانشجو بگوئید آقا شما روزه که گرفتی هر کس به تو گفت این روزه ات قضاء دارد و این روزه ات باطل است آدرس مرا بده تا خودم جوابش را بدهم، می گوید یعنی من روزه بگیرم قضاء ندارد؟ می گوئید نه، می رود روزه می گیرد قضاء هم ندارد شما هم هیچ گناهی نکرده اید، شما که به او نگفتید روزه بر تو واجب است در ماه رمضان، حالا اگر اینجور می گفتید بحث این می شد که در بیان حکم شرعی خلاف حکم واقعی بیان کرده اید خالی از اشکال نبود ولو توریه هم بکنید، اما اصلا شما آمدید رفتید به بحث اینکه شما اگر روزه بگیری خیالت راحت روزه ات صحیح است و قضاء ندارد، او هم با این حرف شما قانع شد و رفت روزه گرفت، بعدا آمدند به او گفته اند که مرجع تقلید تو گفته احتیاط واجب این است که قضاء هم بکنی، زنگ می زند به شما که چرا به ما اینجور گفتی، شما هم می گوئی من که کار تو را آسان کردم، این کار هیج اشکالی هم ندارد.

سؤال؟

جواب: با این حرف شما او از تردید بیرون آمد او به شما اعتماد کرد.

سؤال؟

جواب: حالا مرحوم آقای تبریزی می فرمودند که اصلا ما خودمان می گوئیم که روزه بگیرد این شخص و قضاء ندارد، چون او که احتیاط واجب را می داند، احتیاط واجب را بداند در جمع بین اداء و قضاء این از جهل به حکم واقعی خارج نمی شود، روزه اش می شود مصداق من صام فی السفر بجهالة، اگر واقعا روزه بر او واجب نیست، ما این را قبول نداریم، اطلاق جهالت اقتضاء می کند که جهالت داشته باشد ولو به وظیفه ظاهریه اش، این آقایی که علم دارد به وجوب احتیاط این علم دارد به وظیفه فعلیه اش، این من صام فی الصفر بجهالة از او بعید نیست منصرف باشد، و لکن حالا آنی که ما می گوئیم این است که شما می توانید خدمت کنید به این آقا و او را عالم نکنید به وظیفه ظاهریه اش، یعنی بگذارید جاهل مرکب یا جاهل مترددی بماند که علم به وظیفه اهریه ندارد و به او بگوئید اگر روزه بگیری قضاء ندارد.

راجع به حدیث لاتعاد ما می خواستیم همین را بگوئیم که چه اشکالی دارد که بیائیم مردم را جاهل بکنیم به واجبات غیر رکنیه در نماز و مشمول حدیث لاتعادشان بکنیم.

نگوئید که احکام دین باید تبلیغ بشود؟

او که واجب کفائی است الحمد لله من به الکفایه قیام می کنند به بیان احکام دین، چند نفری هستند سختشان هست قرائتشان را تصحیح کنند بخواهند قرائتشان را تصحیح کنند در مکه و مدینه به کارهای دیگرش نمی رسد، می گوئیم آقا شما اگر همینجور نماز بخوانی نمازت صحیح است، اگر کسی گفت نمازت باطل شده بگو با من تماس بگیرد تا به او توضیح بدهم، او هم به شما اعتماد می کند و نماز طواف می خواند با پنجاه تا غلط، شما او را با این حرفتان کردید جاهل قاصر، نمی گویم جاهل مقصر مرکب، نه بالاتر، جاهل قاصر شد که به نظر صحیح مشمول حدیث لاتعاد است.

اما ما می گوئیم نماز او صحیح می شود با این کار شما، اما شما کار خلافی کرده اید، چون ما از حدیث لاتعاد استفاده نکردی تخییر را به حکم اولی، ما می گوئیم مجزی است نمازی که از روی جهل قصوری ترک کنید واجبات غیر رکنیه آن را، مجزی است والا آن شخص جاهل تخلف کرده است از وظیفه اولیه، خوب کی باعث تخلف او از وظیفه اولیه شد؟ شما بودید، شما خودتان را مستحق عقاب کردید تسبیب کردید به ترک وظیفه اولیه ولی می شوید مصداق من باع آخرته بدنیا غیره، چون با این حرف کار شما خلاف است، اما او نمازش صحیح است و به خرید سوغات هم موفق می شود و دیگر لازم نیست بیاید قرائتش را تصحیح کند، این هم راجع به این موضوع.

راجع به جهر فی موضع الاخفات هم یک کلمه بگوئیم و تمام کنیم، صحیحه زراره می گوید رجل جهر فی موضع لا ینبغی الجهر فیه او أخفی فیما لا ینبغی الإخفاء فیه فقال ایُّ ذلک فعل متعمدا فقد نقض صلاته و علیه الاعادة و ان فعل ذلک ناسیا او ساهیا او لایدری فلاشئ علیه و قد تمت صلاته، قدر متیقن از این صحیحه این است که بعد از رکوع ملتفت و عالم بشود، اما اگر قبل از رکوع ملتفت بشود بعضی در شمول این صحیحه اشکال کرده اند چون گفته اند مقابلش این بود که ان فعل ذلک متعمدا اعاد الصلاة، اگر قبل از رکوع انسان تدارک کند که نیاز به اعاده نماز نیست، پس این صحیحه مربوط می شود به بعد از رکوع، یکی از کسانی که این اشکال را کرده مرحوم امام قدس سره است.

ولی بعید نیست که این ذیل مطلق باشد، ذیل که نداشت فلا اعادة علیه، بلکه ذیل داشت فلاشئ علیه و قد تمت صلاته، اگر ذیل بود فلااعادة علیه یعنی لایعید صلاته بله بحث اعاده نماز بود، ئلی ذیل دارد فلا شئ علیه و قد تمت صلاته، و این لایدری هم مطلق است ولو جاهل متردد، شخص جاهل متردد را شامل می شود، و لکن ظاهر این است که این شخصی که لایدری تکلیف واقعیش محفوظ است، و اگر جاهل مقصر باشد عقاب می شود بر تفویت آن تکلیف واقعی، ظاهر لایدری این است، ظاهر لایدری این است که نمی داند که باید نماز با قرائت جهریه بخواند در نماز صبح، نمی داند یعنی واقعا واجب بود بر او قرائت جهریه ولی او نمی داند، و اطلاق هلا تعلمت می گوید تو که وظیفه ات این بود چرا نرفتی یاد بگیری، و لذا او هم مستحق عقاب است ولی عملش مجزی است.

این راجع به خلاصه بحثهای گذشته.

اواسط جلسه 1175

## یقع الکلام فی قاعدة لاضرر

مرحوم فاضل تونی دو تا شرط ذکر کرده در جریان برائت، یک شرطش شانس داشته مطرح شده به طور مفصل، ولی یک شرطش بدشانس بوده مطرح نشده.

آن شرطی که مطرح نشده که اتفاقا خوب هم شده که مطرح نشده این است که گفته نباید از جریان برائت ثبوت تکلیف آخری لازم بیاید، گفته مثلا علم اجمالی داریم یکی از این دو فعل حرام است، لازم برائت از حرمت فعل الف لزوم اجتناب از فعل ب هست، ولذا این خلاف امتنان است و جاری نمی شود.

اقول: این مطلب ناتمامی است، چرا؟ برای اینکه این وجوب اجتناب از آن فعل ب لازم عقلی است، اثر شرعی که نیست، لوازم عقلی که اعتبار ندارد برای اصل عملی، برائت از حرمت فعل الف تعارض می کند با برائت از حرمت فعل ب، اما اگر اثر شرعی برائت از حرمت فعل الف حرمت فعل ب باشد چرا ثابت نشود، شارع اگر بگوید اذا لم یجب علیک اداء الدین ولو ظاهرا فیجب علیک الحج، برائت از وجوب اداء دین نسبت به نفی وجوب اداء دین امتنانی است جاری می شود، اثر شرعیش هم اثبات وجوب حج است آن هم بار می شود، منافات با امتنانی بودن برائت هم ندارد، چونکه برائت به لحاظ نفی وجوب اداء دین امتنانی بود دیگر، ولذا جاری شد.

بله قبلا گفته ایم اگر موضوع وجوب حج عدم وجوب اداء دین باشد واقعا، اذا لم یجب علیک اداء الدین واقعا فیجب علیک الحج، اصل برائت آثار عدم تکلیف واقعا را بار نمی کند، اصل غیر محرز است، فقط می گوید شما عذر داری نسبت به این تکلیف مشکوک، نمی گوید آثار شرعی عدم تکلیف را بار کن، اینجا دیگر نیاز به استصحاب است که استصحاب کنیم عدم وجوب اداء دین را واقعا.

سؤال:

جواب: قاعده حل که در شبهات تحریمیه هست.

اما آن شرط دیگر فاضل تونی که خوش شانس بود و مطرح شد این است که گفته لا یلزم من جریان البراءة توجه الضرر علی الغیر، مثلا شک می کنیم حبس حر کسوب موجب ضمان هست یا نه، یا شک می کنیم اگر مدین مماطله کند در اداء دین و دائن متحمل خسارت بشود مثلا معامله ای کرده مجبور است معامله را فسخ کند چون پول ندارد چکش را پاس کند، یا مجبور است وکیل بگیرد خرج کند تا دینش را وصول کند، آیا این مدین مماطل ضامن آن خسارتها هست یا نیست، که مشهور می گویند نیست چون اتلاف مستند به این مدین نیست، شک می کنیم، فاضل تونی گفته مبادا برائت جاری کنید از ضمان، چون این موجب توجه ضرر است بر غیر و خلاف امتنان است، ایشان تعبیری که می کند این است که می گوید خلاف قاعده لاضرر است، می گوید خوب قاعده لاضرر اثبات می کند ضمان را، چون لاضرر نفی می کند ضرر غیر متدارک را، لاضرر از نظر فاضل تونی معنایش این است که لاضرر غیر متدارک، ضرری که جبران نشود ما نداریم، یعنی این ضرر به حر کسوب ضرر غیر متدارک نیست بلکه ضرر متدارک هست با ضمان این حابس.

اشکال کرده اند به فاضل تونی گفته اند قاعده لاضرر اگر اثبات ضمان بکند مثل بقیه امارات تکلیف است، هر اماره تکلیف مقدم بر اصل برائت است، چه خصوصیت دارد قاعده لاضرر؟ خبر ثقه هم اگر اثبات ضمان کند برائت از ضمان جاری نمی شود.

مرحوم آقا خوئی فرموده نه فرق می کند، فرمایش فاضل تونی درست است، ایشان می تواند اینجور توضیح بدهد کلامش را که اصلا در موارد شک در ضمان مقتضی ندارد اصل برائت برای جریان، چرا؟ برای اینکه جریانش خلاف امتنان است بر غیر، ولو لاضرر اثبات ضمان نکند، اصلا لاضرر مهم نیست، مهم این است که رفع ما لایعلمون امتنانی است.

اقول: می گوئیم جناب آقای خوئی این دفاع شما از فاضل تونی فقط در حدیث رفع موضوع دارد، و الا نه در برائت عقلیه موضوع دارد و نه در قاعده حل موضوع دارد و نه در حدیث حجب موضوع دارد، ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، فقط حدیث رفع چون دارد عن امتی شما می گوئید سیاقش سیاق امتنان بر امت است، و ما هم این را گفته ایم قبلا که این امتنان بر امت امتنان نوعی است، و الا در خود اکراه رفع صحت عقد مکرَه، که بایع مکره شد گفتند یا خانه ات را به زید بفروش یا تو را زندان می بریم، او هم فروخت خانه اش را به زید، خوب این خلاف امتنان است که بگوئیم این بیع باطل است، خلاف امتنان بر مشتری است، فرض کنید مشتری هم مکرِه نیست مکرِه شخص ثالثی است، ولی این درست نیست و عرفی نیست این حرف، بالاخره تشریع این رَفع ما لایعلمون امتنان است، بالاخره آن مشتری هم ممکن است یک روزی خودش مکرَه بشود بر یک بیع دیگری، او هم می تواند از حدیث رفع استفاده کند، همین کافی است در امتنانی بودن حدیث رفع، و الا لازمه فرمایش آقای خوئی این است که حتی اگر جریان برائت موجب محروم شدن دیگران از نفع بشود و موجب محروم شدن دیگران از لذت بشود جاری نشود، شک می کند این زن که آیا تمکین از شوهر بر من واجب است در استمتاع های غیر متعارف، چون یک ازدواج ناموفقی داشته که شوهر سالم نیست از نظر جنسی تقاضاهای غیر متعارفی دارد، زن شک می کند آیا واجب است بر من تمکین، آیا کسی آمده بگوید رفع ما لایعلمون جاری نکن که خلاف امتنان بر شوهر است چون او از لذت بردن محروم می شود یا از نفع محروم می شود؟ خوب می شود که می شود، رفع ما لایعلمون امتنان بر نوع امت است به لحاظ اینکه بالاخره شوهر هم نسبت به موضوعات خودش می تواند حدیث رفع جاری کند.

ولذا ما از این بحث فارغ می شویم، شرط دوم هم معتبر نشد، فقط بهانه شده که آقایان بحث لاضرر را مطرح کنند، و ما هم تبعا للاعلام و فی رأسهم الشیخ الاعظم الانصاری وارد بحث لاضرر می شویم، اول از روایات شروع می کنیم ان شاء الله تعالی.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 04/03/94

جلسه 1176

بحث راجع به قاعده لاضرر هست، ما در اول علم اصول خلافا للمشهور تلاش کردیم اثبات کنیم که بحث از قاعده لاضرر و لاحرج جزء مسائل علم اصول هم هست و بحث استطرادی نیست، چون بنا بر اینکه مفاد قاعده لاضرر نفی حکم ضرری باشد کما اینکه مفاد قاعده لاحرج نفی حکم حرجی است این دو قاعده در طریق اقامه حجت بر حکم شرعی کلی واقع می شوند، ولذا وجهی ندارد که ما بحث از اینها را خارج از مسائل علم اصول و داخل در قواعد فقهیه بکنیم.

اینکه در بحوث گفتند قاعده اصولیه باید وحدت ثبوتیه داشته باشد در حالی که لاضرر عنوان مشیر است به تقید هر جعلی به عدم ضرر، پس ثبوتا یک چیز نیست.

اقول: این فرمایش وجهی ندارد، چه لزومی دارد که قاعده اصولیه وحدت ثبوتیه داشته باشد، وحدت اثباتیه که داشت کافی است.

و اینکه برخی گفته اند شرط عدم الضرر می شود مثل شرائط عامه تکلیف، شرطیت بلوغ شرطیت عقل، این هم می شود شرطیت عدم استلزام ضرر، و بحث از شرائط تکلیف ربطی به علم اصول ندارد.

اقول: این هم به نظر ما درست نیست، اگر واقعا یک بحثی باشد در شرائط عامه تکلیف که نیاز به استدلال دارد چرا جزء مسائل علم اصول نباشد؟

به هر حال این مهم نیست.

راجع به قاعده لاضرر عمده بحث این است که ما ببینیم مفاد لاضرر نفی حکم ضرری است یعنی لا ضرر جمله نافیه است، یا مفادش نهی از اضرار است به غیر، عمده بحث در لاضرر که محور هست در این بحث این است که آیا مفاد لاضرر مفاد جمله نافیه هست یا مفاد جمله ناهیه است، اگر مفاد جمله ناهیه باشد که مرحوم شیخ الشریعة مصرّ بر آن هست و امام قدس سره هم همین نظر را اختیار کرده اند و معتقدند مفاد لاضرر نهی است آن هم نه نهی الهی، بر خلاف شیخ الشریعة که مفاد لاضرر را یحرم الاضرار بالآخرین می داند به عنوان یک حکم شرعی الهی، امام فرموده اند که مفاد این جمله نهی هست اما نه نهی الهی بلکه نهی سلطانی نبوی، یعنی چون پیامبر ولیّ المؤمنین است و سلطان بر مردم است از طرف خدا لذا نهی کرد از تصرف مالک در ملکش به نحوی که موجب اضرار به دیگران باشد، پس اگر ما گفتیم مفاد لاضرر نهی است این دیگر قاعده اصولیه ای نخواهد بود که ما استنباط کنیم که اگر یک حکمی مستلزم ضرر بود این حکم رفع شده است، اما مشهور مفاد این قاعده را نفی حکم ضرری می دانند، مرحوم شیخ طوسی در خلاف مکررا استدلالی می کند به جمله لاضرر برای اثبات یک حکم وضعی مثل خیار غبن، می گوید لزوم بیع غبن بر مشتری که مغبون هست ضرری است، و لاضرر، و با این لاضرر اثبات می کند خیار غبن و عدم لزوم بیع غبنی را.

ما روایات را بررسی کنیم ببینیم حق با مشهور است که مفاد لاضرر نفی حکم ضرری است یا مفاد لاضرر نهی است از اضرار به غیر؟

### روایات قاعده لاضرر

روایات سه طائفه هستند:

طائفه اولی: آن روایاتی هستند که در رابطه با قضیه سمرة بن جندب با رجل انصاری وارد شده است:

اولین روایت از این طائفه روایت کلینی است عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد البرقی عن ابیه محمد بن خالد البرقی عن عبدالله بن بکیر عن زراره عن ابی جعفر علیه السلام، این حدیث را تیمنا و تبرکا به شکل کامل می خوانیم: ان سمرة بن جندب کان له عذق فی حائط لرجل من الانصار و کان منزل الانصاری بباب البستان، یک درخت خرمایی داشت سمره در حیاط منزل رجل انصاری، فکان یمر به الی نخلته و لایستأذن، فکلّمه الانصاری ان یستأذن اذا جاء، فأبی سمرة، فجاء الانصاری الی رسول الله صلی الله علیه و آله فشکی الیه، فارسل الیه رسول الله و قال اذا اردت الدخول فاستأذن، فأبی، فلما أبی ساومه حتی بلغ به من الثمن ماشاء الله فأبی ان یبیع، فقال لک بها عذق یمد لک فی الجنة، سایه بر تو می اندازد آن درخت خرمایی که در بهشت به تو خواهم داد در مقابل این درخت خرما که واگذار کنی به رجل انصاری، فأبی أن یقبل، این شقی إباء کرد از قبول آن، فقال رسول الله للانصاری اذهب فاقلعها و ارم بها الیه فانه لاضرر و لاضرار، حضرت به رجل انصاری فرمود برو درخت خرما را از جا دربیاور پرتاب کن به سمت این سمره، همانا نه ضرر هست و نه ضرار.

در کافی چاپ دار الحدیث در هامش نوشته که نسخه «ط» و «ی» دارد که لاضرر و لا اضرار، نسخه «ط» و «ی» دو نسخه عتیقه ای هستند در آستان قدس رضوی، که تاریخ نسخه «ط» بر می گردد به سال 674 و گفته اند نسخةٌ عتیقةٌ نفیسةٌ قیّمةٌ جدا علیها آثار التصحیح، علماء تصحیح کرده اند این نسخه را، نسخه «ی» مربوط می شود به سال 710، مرحوم شیخ طوسی هم این حدیث را نقل می کند از احمد بن محمد بن خالد برقی.

سند روایت معتبر است، محمد بن خالد برقی که در سند هست توسط شیخ طوسی توثیق شده، نجاشی گفته کان ضعیفا فی الحدیث، و لکن ضعیف در حدیث بودن یعنی در فنّ نقل حدیث ضعیف بود، اما منافات ندارد که خودش ثقه باشد، و ظاهرا نجاشی این مطلب را از ابن الغضائری گرفته، چون نجاشی خیلی از کلماتش ریشه در کلمات ابن الغضائری دارد، و ابن الغضائری چنانچه علامه حلی نقل کرده در رجال می گوید حدیثه یعرف و ینکر، یعنی گاهی حدیثش مشتمل است بر مطلبی که مقبول است نزد اصحاب، و گاهی مشتمل است بر مطلبی که غیر مقبول است نزد اصحاب، و یروی عن الضعفاء و یعتمد المراسیل، مثل اینکه ارث بوده در خاندان برقی، پدر احمد بن محمد بن خالد برقی صاحب محاسن یعنی همین جناب محمد بن خالد هم کان یروی عن الضعفاء و یعتمد المراسیل، منتها آسیب به پسرش رسید که اخرجه احمد بن محمد بن عیسی از قم، (البته در این حدیث از عبدالله بن بکیر نقل می کند که لااشکال فی وثاقته).

علاوه بر اینکه صدوق در فقیه نقل می کند همین حدیث را از ابن بکیر با سند صحیح، که در او اصلا محمد بن خالد برقی هم نیست، ما کان فیه عن عبدالله بن بکیر فقد رویته عن ابی عن عبدالله بن جعفر الحمیری عن احمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن علی بن فضال عن عبدالله بن بکیر، دیگر سند بی اشکال هست، منتها در نقل صدوق دارد لا ضرر و لا اضرار، که اتفاقا بهتر هم هست از جهاتی این نقل لا ضرر و لا اضرار که ان شاء الله بعدا توضیح خواهیم داد.

تنها حدیث معتبر همین حدیث هست که نقل کردیم، بقیه احادیث که نقل خواهیم کرد ضعاف هستند.

حدیث دوم: کلینی از علی بن محمد بن بندار نقل می کند که ثقه است از احمد بن ابی عبدالله برقی از پدرش محمد بن خالد برقی عن بعض اصحابنا عن عبدالله بن مسکان عن زراره عن ابی جعفر علیه السلام، این هم شبیه متن قبلی است فقط آخرش دارد که فقال له رسول الله انک رجل مضار و لاضرر و لا ضرار علی مؤمن، اینجا هم در وافی و سه نسخه خطی کافی بجای ضرار اضرار هست که و لا ضرر و لا اضرار علی مؤمن.

و عجیب است مرحوم شیخ انصاری تسامحی که کرده در اینجا فرموده انا لانتعرض من الاخبار الا لما هو اصح ما فی الباب سندا و اوضحه دلالة و هی ما رواه غیر واحد عن زراره عن ابی جعفر علیه السلام، بعد همین مرسله را نقل می کند که لاضرر و لاضرار علی مؤمن، بعد هم می گوید و فی روایة اخری موثقة، موثقه ابن بکیر را که قبلا از کافی خواندیم می گوید.

و این عجیب است، اولا تعبیر اصح خلاف صناعت است، چون هیچکدام صحیح نیست موثق است، عبدالله بن بکیر فطحی است، خبر موثق است حتی آن خبر اول، ثانیا چه جور شد که این خبر دوم را شما به عنوان اصح الخبر نقل کردید، او که مرسله است آن هم مرسله محمد بن خالد برقی که کان یروی عن الضعفاء و یکثر المراسیل، مگر اینکه بگوئید کل ما فی الکافی فهو صحیح، که این مبنا مبنای درستی نیست قبلا بحث کرده ایم.

حدیث سوم از این طائفه اولی که مربوط به قضیه سمرة بن جندب هست: صدوق باسناده عن الحسن الصیقل عن ابی عبیدة الحذاء، این هم آخرش دارد که ما أراک یا سمرة الا مضارا إذهب یا فلان فاقلعها و اضرب بها وجهه، دیگر لاضرر و لا ضرار ندارد، اما مهم نیست، چون نقیصه ای که نفی زیاده نکند مشکل ایجاد نمی کند، یکی می گوید مولا گفت اکرم زیدا یکی دیگر می گوید مولا گفت اکرم زید فانه عالم، اینها با هم تنافی ندارند، این اکرم زیدا فانه عالم بیشتر مطلب به ما می فهماند که العلة تعمم، دیگر نمی شود اینجا گفت که العلة تخصص، چون اکرم زیدا فانه عالم زید که قابل تخصیص نیست، فرق می کند با لاتأکل الرمان فانه حامض، او معنا را تغییر می دهد، فانه حامض همانطور که معمم است مخصص هم هست، او معنا را عوض می کند، این مثال که در قاعده لاضرر و لاضرار آقای سیستانی هست مثال اشتباهی هست، مثال زده برای جائی که نقیصه و زیاده در یک کلامی باعث اختلاف معنا نشود بلکه فقط باعث بشود که آنی که مشتمل بر زیاده است مطلب بیشتری را بفهماند به این مثال لاتأکل الرمان لانه حامض، که اینطور نیست و این تمثیل ایشان درست نیست، چون این لاتأکل الرمان لانه حامض با لاتأکل الرمان که فرق می کند اینجور نیست که مطلب بیشتری بفهماند، بلکه تخصیص می زند لا تأکل الرمان را، رمان غیر حامض دیگر حرام نیست خوردنش، لا تأکل الرمان شامل رمان غیر حامض هم می شود، اما لاتأکل الرمان فانه حامض باعث می شود لاتأکل الرمان دیگر شامل رمان غیر حامض نشود، در این مثال تعارض دارد آن نقلی که گفت مولا گفته لا تأکل الرمان با آن نقلی که گفت مولا گفته لا تأکل الرمان لانه حامض، بله اگر اشاره بکند به یک رمان می گفت لاتأکل هذا الرمان لانه حامض بله این مثال خوبی است، اکرم زیدا لانه هاشمی یا لانه عالم، این تعلیل دیگر مخصص نیست، چون یک فرد معین شخصی و جزءی را مطرح کرد در حکم، به هر حال مثال اگر می خواهیم بزنیم برای جائی که زیاده مشتمل بر مطلب زائدی است که آن خبر دیگر آن را نفی نمی کند باید مثال بزنیم به اکرم زیدا لانه هاشمیٌّ، ما نحن فیه هم همینجور است، فانه لاضرر و لاضرار اگر نقل نشود کلام مختل نمی شود، اما آنی که نقل کرده لطف بیشتری کرده و مطلب زائدی را به ما فهمانده است، پس با هم تنافی ندارند.

بله این حدیث سوم قابل استدلال نیست در بحث لاضرر، و اما معارض آن نقل هایی که مشتمل بر جمله لاضرر و لاضرار هست نخواهد بود.

سند روایت هم مشکل است، سه تا مشکل در سند هست، یکی خود حسن صیقل، یکی محمد بن موسی بن متوکل، یکی هم علی بن حسین سعد آبادی، ما دو تا مشکل را خواستیم برطرف بکنیم، راجع به محمد بن موسی بن متوکل گفتیم آنقدر صدوق از او نقل حدیث می کند و در طرقش در مشیخه فقیه ذکر می کند حدود 48 مورد در مشیخه ذکر می کند و نوعا هم می گوید رضی الله عنه، که انسان علم پیدا می کند کما اینکه آقای خوئی هم علم پیدا کرده که معلوم می شود که صدوق قبول داشته این استادش را، علامه و ابن داود هم که توثیقش کرده اند، این طاوس هم در فلاح السائل یک حدیثی نقل می کند می گوید اتفاق هست بر وثاقت روات این حدیث، یکی از روات آن حدیث محمد بن موسی متوکل است، دیگر مشکلی ندارد، (توثیق متأخرین محل بحث است، آقای خوئی می فرماید که احتمال عرفیِ حس در این توثیقات نیست بر خلاف توثیق قدماء، آقای سیستانی هم اعتراض می کند می گوید اگر احتمال حس هست در همه شان هست، چه فرق می کند، زمان علامه حلی هم کتابهای رجال زیاد دم دست علامه بوده، اگر فاصله شیخ طوسی با روات 200 سال هست فاصله علامه حلی با روات بشود 500 سال، آب که از سر گذشت چه یک نی چه صد نی، مهم این است که کتب رجال که الآن نیست در زمان شیخ طوسی و زمان علامه حلی بوده، کتب زیادی از رجال بوده که منبع توثیقات رجالی هست، حالا ما به این شخص گفتیم ابن طاوس ادعای اتفاق می کند، خوب وقتی می گوید اتفاق اصحاب است بر وثاقت محمد بن موسی المتوکل این دیگر نمی شود بگوئیم حدسی، اصالة الحس جاری می شود در نقل اتفاق).

علی بن الحسین السعد آبادی هم به نظر ما ثقه است، و یکفی در وثاقتش که از مشایخ بلاواسطه کامل الزیارات است، ما راجع به رجال کامل الزیارات عرض کرده ایم که ظاهر این تعبیری که ابن قولویه می کند در اول کامل الزیارات این است که و لقد علمت انا لا نحیط بجمیع ما روی عنهم فی ذلک و لا فی غیره و لکن ما وصل الینا من طریق الثقات من اصحابنا رحمهم الله برحمته، ظاهر این عبارت این است که می گوید ما اسم کتابمان را گذاشته ایم کامل الزیارات، اما یک وقت اگر یک زیارتی در یک کتاب غیر مشهور پبدا کردید به ما اعتراض نکنید که چرا این زیارت را نقل نکردید، و لقد علمت انا لا نحیط بجمیع ما روی عنهم فی ذلک و لا فی غیره و لکن ما وصل الینا من طریق الثقات من اصحابنا رحمهم الله برحمته، خوب احاطه ابن قولویه به آنچه که مشایخ ثقاتش به او می گفتند اختصاص نداشته به آنچه که مشایخ ثقاتش از ثقات دیگر نقل می کردند، مشایخ ثقاتش هر چه به او می گفتند به او احاطه پیدا می کرده است دیگر، حالا این مشایخ از امام به سند صحیح نقل کنند یا به سند ضعیف، چه فرق می کند در احاطه، انا لا نحیط ما محیط نیستیم به همه روایات ائمه، بلکه به آن مقداری که مشایخ ثقاتمان به ما گفته اند، حالا این مشایخ ثقات به ابن قولویه گفته اند ابن قولویه می گوید من به اینها احاطه دارم، دیگر فرق نمی کند که مشایخ ثقات با واسطه ضعیف از امام نقل کنند یا به واسطه ثقه، در هر دو صورت ابن قولویه به آنها احاطه پیدا می کند، پس ظاهر عبارت این است که من آنچه مشایخ ثقات خودم برایم نقل کردند من به آنها احاطه دارم، توثیق مشایخ خودش را دارد می کند، ولی نگفت که مشایخ ما تا امام از ثقات برای ما نقل می کردند، و از ضعیف اصلا نقل نکرده اند، این را که نگفت، در کامل الزیارات از عایشه هم نقل می کند، یک آقایی گفته بود از عمر سعد هم نقل می کند ولی آن عمر سعد قاتل امام حسین نیست بلکه عمر بن سعدی است که از روات در زمان امام صادق علیه السلام هست.

مشکل این رویات حسن صیقل است، این حسن بن زیاد صیقل توثیق ندارد، مرحوم شیخ الشریعه اصفهانی که انصافا فرد محققی است رساله لاضررش بسیار رساله مفیدی است حتما مراجعه کنید، سعی می کند این سند را تصحیح کند.

ایشان از ناحیه حسن بن زیاد صیقل اینجور تصحیح می کند، می گوید پنج نفر از اصحاب اجماع از او نقل حدیث کرده اند، یونس بن عبدالرحمن، حماد بن عثمان، فضالة بن ایوب (این فضالة بن ایوب قطعی نیست که از اصحاب اجماع باشد، و قال بعضهم مکان الحسن بن محبوب فضالة بن ایوب، حالا چه قدر می شود به این گفتن بعض اعتماد کرد، حالا مهم نیست) و ابان بن عثمان و عبدالله بن بکیر.

اقول: خوب اصحاب اجماع را که ما قبول نداریم که این کلام کشی اجمعت الاصابة علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء به این معنا باشد که وسائط بین این اصحاب اجماع و امام علیه السلام ثقات هستند، اجمعت الاصابة بر اینکه هر حدیثی که به سند صحیح از این اصحاب اجماع نقل بشود دیگر این حدیث صحیح است مطلقا، تضمین بدهید که این حدیث تا اصحاب اجماع سندش صحیح است بعد از او را دیگر اجمعت الاصابة علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء، نه این درست نیست، ظاهر این عبارت تصحیح حیثی است، یعنی از حیث این اصحاب اجماع اصحاب هیچ مشکلی ندارند بالاتفاق قبول دارند این اصحاب اجماع را و اقروا لهم بالفقه و العلم، توضیحش را ما در جای خودش داده ایم می خواهیم معطل نشویم.

بعد ایشان فرموده اکثار روایت اجلاء هم هست.

ما نفهمیدیم که اکثار روایت اجلاء از حسن بن زیاد صیقل به حدی باشد که وثوق آور باشد به اعتماد اجلاء بر حسن بن زیاد صیقل، ما این را نفهمیدیم، باید اینقدر اکثار بشود روایت اجلاء از یک شخص در احکام الزامیه فقه که ما علم پیدا کنیم که این شخص در نزد این اجلاء ثقه بوده، و الا اجلاء خودشان را بدنام نمی کردند با اکثار روایت از شخص ضعیف، این در این حد نیست و برای ما ثابت نشد.

مرحوم شیخ الشریعه فرموده از این گذشته جعفر بن بشیر نقل می کند از حسن بن زیاد صیقل، این جعفر بن بشیر کیست؟ جعفر بن بشیر شخصی است که نجاشی در باره اش گفته روی عن الثقات و رووا عنه، بعضی این جمله را گرفته اند گفته اند خوب روی عن الثقات پس جعفر بن بشیر هم مثل صفوان و بزنطی و ابن ابی عمیر است که لایروون الا عن ثقة، پس جعفر بن بشیر هم همانجوری است که روی عن الثقات، و الا اینکه هنر نشد که گاهی از ثقات نقل می کند، خوب ابوهریره هم گاهی از ثقات نقل می کند، وهب بن وهب هم گاهی از ثقات نقل می کند اصلا از امام نقل می کند.

اقول: این درست نیست، این روی عن الثقات به اعتبار غلبه است یعنی غالبا از ثقات نقل می کند، چرا؟ به قرینه و رووا عنه یعنی ثقات هم از او نقل کردند، آیا یعنی روات جعفر بن بشیر همه ثقه بودند بلااستثناء؟ روات از ائمه اینجور نبودند، این یعنی غالبا ثقات نقل می کردند، غالب روات جعفر بن بشیر و مروی عنه های جعفر بن بشیر ثقات بودند، نگفت لایروی جعفر بن بشیر الا عن الثقات، گفت روی عن الثقات، اگر در شهر شما راجع به یک حاجی بگویند ایشان علماء را دعوت می کند به منزلش و علماء هم او را دعوت می کنند، بعد شما ببینید که یک آقایی با یک قیافه کذائی از خانه ایشان بیرون آمد به او بگوئید حضرت آیة الله، می گوید ما خربزه فروشیم نه حضرت آیة الله، می گوید آخر گفته اند این حاجی بازاری علماء را دعوت می کند به منزلش و علماء او را دعوت می کنند، می گوید غالبا اینجوری است دیگر، چه ظهوری دارد در اینکه لایروی الا عن ثقة؟

سؤال: گفته شده در شهادت شیخ طوسی که گفته جماعتی هستند که عرفوا بانهم لا یروون و لایرسلون الا عن ثقة صفوان و بزنظی و این ابی عمیر و غیرهم، گفته شده مراد از غیرهم یکی همین جعفر بن بشیر است والا اگر او نباشد مراد کیست؟

جواب: چه می دانیم که غیرهم جعفر بن بشیر هم باشد، غیرهم مثل ابن قولویه است که لایروی الا عن ثقة است یا خود نجاشی که گفته اند لا یروی الا عن ثقة.

پس ما حسن بن زیاد صیقل را نتوانستیم توثیق کنیم

اما راجع به علی بن حسین سعدآبادی یک چیزی بگویم این بحث را تمام کنیم، در تعلیقه بحوث خوب بود که ایشان استشهاد می کرد که ایشان مشایخ بلاواسطه کامل الزیارات است، چون ایشان قبول دارد مثل آقای صدر وثاقت مشایخ بلاواسطه ابن قولویه را، می توانست بگوید علی بن حسین سعدآبادی از مشایخ بلاواسطه ابن قولویه است، اما ایشان آمده استشهاد می کند به یک کلامی که بعضی های دیگر هم استشهاد کرده اند، می گوید که احمد بن محمد رازی که از اجلاء بود گفته حدثنی مؤدبی علی بن حسین سعد آبادی، مؤدب خیلی مهم است، این بالاتر از توثیق است که یک عالم جلیل القدر یک فردی را بگوید هذا مؤدبی.

اقول: هذا مؤدبی به احتمال قوی یعنی مکتب دار، یعنی در کودکی به من علم ادب آموخت، مؤدب الصبیان، این چه دلیل بر توثیق است اگر به کسی بگوئیم ایشان مکتب دار ما بود و آدم خوش اخلاقی هم بود، این که دلالت بر توثیق نمی کند.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 05/03/94

جلسه 1177

بحث در روایات لاضررو لا ضرار بود که عرض کردیم بر سه طائفه هستند.

طائفه اولی روایاتی است که در قضیه سمرة بن جندب وارد شده بود، که سه روایت بود که با هم اختلاف هایی هم داشت، روایت اول روایت کافی و تهذیب بود از عبدالله بن بکیر عن زرارة.

روایت دوم روایت کافی بود عن عبدالله بن مسکان عن زرارة که مرسله بود.

روایت سوم هم روایت صدوق بود از حسن صیقل عن ابی عبیدة الحذاء، که مشکل سندی اش حسن صیقل بود، برخی فکر کرده اند که حسن صیقل از مشایخ صفوان است، چون در کافی در ج 11 چاپ دار الحدیث ص497 دارد که عن ابی علی الاشعری عن محمد بن عبدالجبار عن صفوان بن یحیی، و سندهای دیگری که به آن ضمیمه شده تا می رسد به اینکه ادامه اش می گوید جمیعا عن الحسن بن زیاد، که ظاهرش این است که صفوان در کنار روات دیگر مثل عبدالکریم بن عمرو از حسن بن زیاد نقل کرده است.

اقول: و لکن این درست نیست، چون این حسن بن زیاد احتمالا حسن بن زیاد عطار طائی هست که ثقه است بلا اشکال، و معلوم نیست که این حسن بن زیاد صیقل باشد.

راجع به علی بن الحسین السعد آبادی که در سند هست ما عرض کردیم یکفی کونه من مشایخ ابن قولویه صاحب کامل الزیارات بلاواسطةٍ.

و لکن یک تعبیری دارد شیخ الشریعه، می گوید روی عنه ابن قولویه کثیرا.

اقول: این اشتباه است، ما یک مورد پیدا کردیم که مطمئنا ابن قولویه از علی بن حسین سعدآبادی نقل کرده است، اکثر موارد می گوید علی بن الحسین بن بابویه که پدر صدوق است، و یک سری موارد هم به طور مطلق می گوید علی بن الحسین که به احتمال قوی همان علی بن الحسین بن بابویه است، علی بن حسین سعدآبادی فقط در یک مورد ابن قولویه از او نقل حدیث کرده است، این تعبیر شیخ الشریعه از ایشان قابل قبول نیست با آن تتبعی که داشته است.

یک راه دیگری ما داریم برای اینکه مشکل از ناحیه محمد بن موسی المتوکل و علی بن حسین السعدآبادی حل بشود، و آن راه این است که این روایت که در فقیه نقل شده شیخ صدوق در اول فقیه ملتزم شده که احادیثی را نقل کند که در کتب مشهوره ای که علیها المعول و الیها المرجع وجود داشته باشد، و محمد بن موسی ابن المتوکل و علی بن حسن السعدآبادی در طریق به کتب بوده اند، وجود آنها مهم نیست، مهم این است که صدوق می گوید من از کتب مشهوره نقل حدیث می کنم، حالا آن کتب مشهوره یا کتاب برقی بوده است یا کتاب پدر برقی بوده است، ولذا مشکلی از ناحیه این دو نفر پیدا نمی شود، فقط می ماند مشکل از ناحیه حسن صیقل.

متن این سه حدیث با هم فرق می کند، ما اگر غمض عین بکنیم از سند حدیث دوم و سوم، و اکتفاء نکنیم به حدیث اول که به نظر ما حدیث منحصری است که تام السند است، یک مقدار اختلاف هست بین این نقلها، یک اختلاف را دیروز اشاره کردیم که در نقل صدوق اصلا لاضرر و لاضرار نیامده، که گفتیم این مشکلی ایجاد نمی کند، عدم النقل همه جا به معنای شهادت بر نفی نیست، بلکه سکوت است از بیان یک مطلب زائد، و هیچ مشکلی ندارد.

و لکن اختلاف های دیگری هست در آن دو حدیث اول، در حدیث اول و دوم اختلاف هایی که هست:

یکی این است که: در حدیث اول نقل می کند پیامبر صلی الله علیه و آله به رجل انصاری فرمود اذهب فاقلعها و ارم بها الیه فانه لا ضرر و لاضرار، و لکن در نقل دوم که مرسله عبدالله بن مسکان هست این جمله را حضرت به رجل انصاری نفرمود بلکه به سمره فرمود، فقال له رسول الله صلی الله علیه و آله انک رجل مضار و لاضرر و لا ضرار علی مؤمن، اینکه ما احتمال بدهیم که دو بار پیامبر این جمله را تکرار کرده اند و هر دو نقل را بگوئیم ان شاء الله صحیح است، که یک بار پیامبر به رجل انصاری فرمود اذهب فاقلعها و ارم بها الیه فانه لاضرر و لاضرار، یک بار هم به سمره فرمود انک رجل مضار و لاضرر و لاضرار علی مؤمن، انصافا احتمال ضعیفی است، شاهدش هم این است که بعد از این جمله نقل می کند در این مرسله عبدالله بن مسکان، می گوید ثم امر رسول الله فقلعت ثم رمی بها الیه، بعد از اینکه پیامبر به سمره فرمود انک رجل مضار و لاضرر و لاضرار علی مؤمن، فرمود بروید مثلا به رجل انصاری فرمود بروید این درخت را بکنید و پرتاب کنید به سمت سمره، این ذیل را نقل کرده و هیچ اشاره هم نمی کند که پیامبر به رجل انصاری هم فرمود که لاضرر و لاضرار، ولذا احتمال اینکه دوبار تکرار شده باشد این جمله در قضیه واحده این بسیار بعید هست.

و لکن اگر غمض عین بکنیم از سند مرسله عبدالله بن مسکان باید أخذ به جامع بکنیم، دیگر خصوصیت ها که این لاضرر و لاضرار بنابر حدیث اول تعلیل امر به قلع است، اذهب فاقلعها و ارم بها الیه فانه لاضرر و لاضرار، دیگر این خصوصیت که این جمله تعلیل امر به قلع این شجره است دیگر قابل استناد نخواهد بود، چون در روایت دوم این جمله تعلیل برای امر به قلع شجره ذکر نشده است، فرموده اند انک رجل مضار و لاضرر و لاضرار علی مؤمن، و این در بحث های آینده در اینکه این تعلیل برای چیست، آیا برای حکم تکلیفی حرمت اضرار به مؤمن است یا برای نفی حکم ضرری، این بحث مؤثر خواهد بود.

سؤال؟

جواب: در یک قضیه واحده یک جمله را تکرار کنند حضرت، آنوقت در یک روایت یک بارش نقل بشود، در یک روایت دیگر با اینکه مطلب بیان شده که پیامبر فرمود بروید این درخت را بکنید و پرتاب کنید به سمت سمره، ولی ذکر نشود که پیامبر اینجا هم فرموده که فانه لاضرر و لاضرار این مطلب مطلبی است که وثوق نوعی هست به عدمش، و خبر ثقه با وجود وثوق نوعی به خلاف حجیتی ندارد، در حدیث اول فرمود اذهب فاقلعها و ارم بها الیه، تعلیل فرمود حضرت که چرا من به شمای رجل انصاری اذن می دهم این درخت را بکنید چون ضرر و ضرار نیست، در حدیث دوم که مرسله عبدالله بن مسکان است به سمره فرمود تو انسان مضاری هستی و ضرر و ضرار بر مؤمن نیست، که ظهورش در حکم تکلیفی اوضح هست.

اختلاف دوم بین این دو حدیث در این است که: حدیث اول جمله علی مؤمنٍ را ندارد گفت فانه لاضرر و لاضرار، اما حدیث دوم جمله علی مؤمن دارد انک رجل مضار و لاضرار و لاضرار علی مؤمن، این مقدار اختلاف مشکلی ایجاد نمی کرد، چون انصراف دارد نفی اضرار از اینکه انسان به مؤمن ضرار بزند، اگر انصراف هم نداشت و ضرار بر غیر مؤمن و بر غیر مسلم هم حرام بود این مقدار از عدم بیان علی مؤمن اختلال در معنی ایجاد نمی کند.

اما مشکل این است که گفته می شود علی مؤمن قرینه می شود بر اینکه حرمت حرمت تکلیفیه است و این قضیه جمله ناهیه است، لاضرر و لاضرار علی مؤمن یعنی نباید ضرر بزنید و نباید ایجاد ضرار بکنید بر مؤمن، و این را ممکن است کسی قرینه بگیرد بر اینکه این جمله جمله ناهیه است، در حالی که آن جمله لاضرر و لاضرار در حدیث اول چون لفظ علی مؤمن ندارد گفته می شود که ظهورش در نفی است، برای اینکه اگر قرینه ای بر خلاف نباشد چون ضرر اسم مصدر هست نه فعل مکلف -ضرر یعنی زیان نه زیان زدن- چون مصدر نیست به معنای زیاد زدن نیست بلکه به معنای خود زیان و نقص است، ولذا تحریم تعلق نمی گیرد به او بلکه تحریم به فعل مکلف تعلق می گیرد، اگر بگویند لااضرار می شود نهی چون اضرار فعل مکلف است، اما وقتی می گویند لا ضرر یعنی لا نقص، زیان نیست، نگفت زیان زدن نیست، ولذا اگر قرینه علی مؤمن که قرینه صارفه است نبود ظهور لاضرر در حدیث اول در نفی ضرر است که حمل می شود بر نفی ضرر ناشی از حکم شارع.

اقول: این جوابی که دارد و ان شاء الله بعدها باید اینها را دنبال کنیم این است که علی مؤمن قید فقره ثانیه است در حدیث دوم، لا ضرر تمام شد، و لاضرار علی مؤمن، این علی مؤمن قید فقره ثانیه است، ولذا این اختلاف مشکلی ایجاد نمی کند.

اختلاف سوم این است که: در حدیث اول فاء تفریع آمده بر سر جمله لاضرر و لاضرار، اذهب فاقلعها و ارم بها الیه فانه لاضرر و لاضرار، و این ظهور در تعلیل دارد، اما در حدیث دوم لفظ فاء نیامده، در مرسله عبدالله بن مسکان تعبیر این است انک رجل مضار و لاضرر و لاضرار علی مؤمن، تعلیل در او ذکر نشده، ولذا نمی توانیم به این حیثیت تعلیل در این جمله استدلال کنیم، که بعدها این استدلال در مواضع خودش مطرح می شود.

اقول: جواب این هم این است که فاء ظهور در تعلیل دارد، ولی واو ظهور در ضد تعلیل که ندارد بلکه ساکت است، می سازد با تعلیل و می سازد با غیر تعلیل، و نقل به معنا به این مقدار خلاف وثاقت نیست که انسان یک نقلی بکند که ساکت است از بیان یک حیثیتی که در کلام امام ذکر شده که حیثیت تعلیل و تفریع هست، و لکن حدیث اول حیثیت تعلیل در او ذکر شده است.

سؤال؟

جواب: قرائنی که ظهور سوز است نباید حذف بشود، اما قرائن ظهور ساز که یک معنای بیشتری را ما بفهمیم راوی ذکر نکند خیانت در نقل نیست.

ما یک مطلبی هم عرض کنیم، راجع به صغرای دوران امر بین زیاده و نقیصه سعی کردیم مشکل را حل کنیم و بگوئیم در این حدیثها آنی که کم نقل کرده نفی نمی کند وجود آن جمله زائده را در نقل دیگری، ولذا با هم تعارض ندارند، مثال می زدیم به نقلی که می گوید مولا گفت اکرم زیدا با نقل دیگر که می گوید مولا گفت اکرم زیدا فانه هاشمی.

اما از حیث کبری اگر واقعا قرینه باشد که راوی به صدد بیان تمام حدیث است ولذا سکوتش از بیان زیاده شهادت سکوتیه بشود بر اینکه این جمله زائده را امام نفرمود و الا اگر می فرمود من نقل می کردم، کما اینکه در مواردی که زیاده موجب اختلاف معنا بشود، مثل مثالی که دیروز می زدیم لا تأکل الرمان با لاتأکل الرمان لانه حامض می شود تعارض بین احتمال زیاده با احتمال نقیصه، ما در مورد لاتأکل الرمان لانه حامض احتمال می دهیم که خطاء کرد روای در ذکر این زیاده، در لاتأکل الرمان احتمال می دهیم که راوی خطاء کرد در عدم ذکر زیاده و واقعا آن جمله زیاده بود در کلام امام، او نقل نکرد، می شود تعارض بین دو اصل، اصل عدم الخطاء در زیاده یعنی اصل این است که آن راوی که گفت لاتأکل الرمان لانه حامض خطاء نکرد در نقل این زیاده، این اصالة عدم الخطاء در نقل زیاده معارضه می کند با اصالة عدم الخطائی که در آن لاتأکل الرمان جاری می کنیم که اصالة عدم الخطاء است در نقیصه، چون علم اجمالی پیدا می کنیم که یکی از این دو راوی اشتباه کرد و خطاء کرد، یا آنی که گفت لاتأکل الرمان لانه حامض خطاء کرد در نقل زیاده، اصل عقلائی می گوید او خطاء نکرد، وثاقتش که محرز است اصل عدم خطاء اوست، تحرز از کذب که دارد چون ثقه است اصل عقلائی هم می گوید که خطاء نکرد، معارضه می کند با اصل عدم الخطاء در نقیصه در این خبری که گفت لاتأکل الرمان، جماعتی از بزرگان گفته اند عند تعارض این دو اصالة عدم الخطاء، اصالة عدم الخطاء در نقل زیاده مقدم است و باید گفت آنی که زیادی را گفت ان شاء الله خطاء نکرد، پس ثابت می شود که آن مطلب زائد وجود داشت در کلام امام، لاتأکل الرمان لانه حامض، اصل این است که این روای خطاء نکرد در نقل این زیاده.

چرا اصالة عدم الخطاء در نقل زیاده مقدم است؟ دو بیان در اینجا مطرح می شود که به نظر ما هیچکدام از این دو بیان درست نیست:

بیان اول: این است که گفته می شود غلبه در موارد زیاده و نقیصه این است که انسان غالبا خطاء می کند کم نقل می کند، فراموش می کند تمام مطلب را بگوید یا بنویسد، غالبا خطاء به این نحو است، اما خطاء به اینکه از جیب خودش مطلب زائدی را اضافه کند به یک حدیث، این نادر است، شما به نوشته های خودتان مراجعه کنید می بینید زیاد پیش می آید جمله هایی را که می خواسته اید بنویسید یادتان رفته بنویسید، ولی اینکه یک جمله ای را نخواهید بنویسید ولی اشتباها بنویسید این نادر است، ولذا اصل عقلائی بخاطر غلبه اینکه عند دوران الامر بین الخطاء فی الزیادة او النقیصة غلبه با خطاء در نقیصه است، نادر است خطاء در نقل زیاده، اصل عقلائی یلحق الشئ بالاعم الاغلب.

اقول: این مطلب درست نیست، ما بعید نمی دانیم همینجور است ظاهرا که خطاء غالبا در این است که انسان کم می گوید و کم می نویسد از آن مقداری که می خواست بگوید یا بنویسد، اینکه اشتباها از جیب خودش مطلبی را اضافه کند این نادر است، ولی بالاخره اتفاق می افتد، گاهی انس ذهن با یک جمله باعث می شود که آدم همینجوری که جمله قبلی را می گوید بدون توجه در ادامه همان جمله ای را که انس با او دارد بیان می کند، می گوید یا مقلب القلوب و الابصار با اینکه این دعا دارد یا مقلب القلوب، و الابصار ندارد، همینجوری حواسش نیست می گوید یا می نویسد چون مأنوس است، یا برحمتک یا ارحم الراحمین هم که اول هر دعائی زیاد می کنند، حالا ربط دارد یا ربط ندارد، پس بعید نیست ندرت باشد نسبت به خطاء در نقیصه که انسان معمولا اشتباهش این است که جمله ای را کم می نویسد کم می گوید، این بیشتر هست، ولی اینکه اعتبار ندارد که، چه اصل عقلائی است که هر روز یک اصل عقلائی ادعا بکنیم بی دلیل، تا وثوق پیدا نکنیم به عدم خطاء در نقل زیاده و احتمال عرفی بدهیم که این ناقل زیاده خطاء کرده است چه اصل عقلائی است که این احتمال را نفی کند؟

بیان دوم: این است که گفته شده اینی که نقل زیاده می کند صریح است و نص است کلامش در وجود زیاده، آنی که نقل زیاده نمی کند ظهورش در عدم زیاده ظهور سکوتی است نه ظهور بیانی، خوب جمع عرفی اقتضاء می کند که این ظهور ناشی از بیان و نقل زیاده چون اقوی هست مقدم باشد بر آن ظهور سکوتی آن روای اقل که گفت لا تأکل الرمان.

اقول: این هم درست نیست، چون جمع عرفی در کلام متکلم واحد معنا دارد نه در کلام دو متکلم، الآن به شما بگویند توثیق عام ابن قولویه نسبت به مشایخ کامل الزیارات در یک موردی اختلاف پیدا کرد با تضعیف خاص نجاشی مثلا، بگوئید خوب این تضعیف خاص نجاشی اخص مطلق است از توثیق عام ابن قولویه یا از توثیق عام ابن ابی عمیر که که لایروی الا عن ثقة، ولذا حمل عام بر خاص می شود و تخصیص می زنیم عام را به این خاص، خوب این درست نیست، برای اینکه کلام متکلم آخر که تفسیر نمی کند مراد متکلم اول را، نمی گوید عَنی و اراد ذلک المتکلم هذا المعنی، بلکه او نظر خودش را می گوید، لذا تعارض دارد با کلام متکلم دیگر، ولو یکی ظاهر باشد دیگر نص باشد، یا یکی عام باشد دیگری خاص باشد، ولذا اگر نوبت برسد به تعارض اصالة عدم الزیادة و اصالة عدم النقیصة تعارض می کنند این دو اصل و تساقط می کنند، ولی در مانحن فیه این کبری صغری ندارد.

سؤال:

جواب: ائمه سخنگویان یک شارعند، ولذا اگر یک شارع و یک مقنن چند سخنگو داشت و از خارج هم فهمیده ایم که اینها عادتشان بر اعتماد به قرائن منفصله هست، دیگر عرف معامله متکلم واحد می کند، یا لااقل عرف متشرعه در زمان ائمه بر این بوده که معامله کلام واحد می کرده با کلمات ائمه اطهار، اینجور نبوده که بگوید اگر شما می فرمودید اغتسل للجمعة و بعد می فرمودید لابأس بترک غسل الجمعة جمع عرفی می کردیم حمل بر استحباب می کردیم، اما چون شما فرموده اید اغتسل للجمعة و امام دیگر فرموده که لابأس بترک غسل الجمعة اینها با هن تعارض می کنند، خوب اینها در عرف متشرعه نبوده، بعید نیست در عرف عقلاء هم در جائی که روش ناطقین رسمی و سخنگویان یک شرع و قانون کلامشان با هم جمع عرفی داشت و روششان هم اعتماد بر قرائن منفصله بود معامله متکلم واحد با آنها بشود.

یقع الکلام فی الطائفة الثانیة من روایات لاضرر و لاضرار:

طائفه ثانیه طائفه ای است که به عنوان اقضیة النبی مطرح می شود.

در روایات ما دو روایت است که در کافی نقل می کند محمد بن عبدالله بن هلال عن عُقبة بن خالد، دو تا حدیث است، که نه محمد بن عبد الله بن هلال توثیق دارد و نه عقبة بن خالد، بله از مشایخ مع الواسطه کامل الزیارات هستند، اما مخصوصا عقبة بن خالد از مشاهیری نیست که اجلاء از او حدیث نقل کرده باشند و لم یرد فیه قدح تا ما بگوئیم کشف می کنیم که آدم موجهی بوده است، ولذا سند این دو رایت ضعیف است.

اما مضمون این دو روایت: عن ابی عبدالله علیه السلام قضی رسول الله صلی الله علیه و آله بالشفعة بین الشرکاء فی الارضین و المساکن و قال لاضرر و لاضرار.

روایت دوم هم عن ابی عبدالله علیه السلام قضی رسول الله بین اهل المدینة فی مشارب النخل انه لایُمنع نفع الشی یا نقع الشئ، ظاهرا یعنی اضافه آب، که این اضافه آب منع نشود بگذارید برود این اضافه آب به نخلستان های بعدی، و قضی بین اهل البادیه انه لایمنع فضل ماء مبادا کسی آب اضافی را به انحصار خود در بیاورد و به دیگران ندهد، لیُمنع فضل کلاء و این باعث می شود که دیگران هم آن کلاء و آن گیاهانی را که در اطراف روستایشان می روید منع می کنند که گوسفندان آن روستای اولی از این گیاهان استفاده کنند، می گویند شما هم نگذاشتید ما از این آب استفاده کنیم، و قال لاضرر و لاضرار.

این را در کتب عامه هم احمد بن حنبل نقل می کند در مسند احمد بن حنبل هست در اقضیة النبی از عبادة بن صامت می گوید و قضی بالشفعة و قضی ان لاضرر و لاضرار و قضی ان لایمنع نقع بئر الی آخر.

دقت بفرمائید که مرحوم شیخ الشریعه اصرار دارد که این جمله دوم کلام پیامبر نیست، و قال لا ضرر و لاضرار این ذیل این حدیث شفعه نیست و ربطی به آن ندارد، جمع بین دو نقل است نه اینکه پیامبر در ذیل حدیث شفعه استدلال کرده باشند به لاضرر و لاضرار، تأمل بفرمائید ان شاء الله تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 06/03/94

جلسه 1178

بحث راجع به روایات لاضرر و لاضرار بود، عرض کردیم این روایات سه طائفه هستند، طائفه اولی در مورد قضیه سمرة بن جندب هست که مشتمل بود بر سه روایت، روایت اول هم در کافی نقل شده بود از عبدالله بن بکیر و هم در تهذیب و هم در من لایحضره الفقیه، البته در من لایحضره الفقیه به شکل فانه لاضرر و لاضرار ذکر نشده بود، در کافی و تهذیب بود که فقال رسول الله للانصاری اذهب فاقلعها و ارم بها الیه فانه لا ضرر و لا ضرار، و لکن در نقل من لا یحضره الفقیه است که فامر رسول الله الانصاری ان یقلع النخلة فیلقیها الیه و قال لاضرر و لاضرار، در تعبیر من لا یحضره الفقیه تفریع به فاء ذکر نشده است، و لکن هیچ نفی هم نمی کند وجود فاء و تفریع را در حدیث، چون صدوق نقل فعل کرده قبل از این جمله و قال لاضرر و لاضرار، ادامه کلام پیامبر نیست، نقل فعل می کند می گوید فامر رسول الله الانصاری ان یقلع النخلة فیلقیها الیه، طبیعی اش که بعدش بگوید لاضرر و لا ضرار، نفی نمی کند که جمله کامله پیامبر این بوده که اذهب یا فلان فاقلعها و ارم بها الیه فانه لاضرر و لاضرار.

اما طائفه دوم که در قضاء های پیامبر وارد شده، دو روایت بود از محمد بن عبدالله بن هلال از عقبة بن خالد، که عرض کردیم عقبة بن خالد نه توثیق دارد نه کثرت روایت اجلاء دارد، محمد بن عبدالله بن هلال بیش از 70 مورد تقریبا محمد بن حسین بن خطاب که از اجلاء است از او نقل حدیث کرده ولذا ممکن است بگوئیم او ثقه هست، اما عقبة بن خالد هیچ کثرت روایت اجلاء ندارد.

مرحوم شیخ الشریعه چون می خواهد لاضرر و لاضرار را به معنای تحریم اضرار به مؤمنین بگیرد فرموده است که ما بخاطر این روایت عقبة بن خالد مشکل داشتیم، چون می دیدیم در این دو روایتِ عقبة بن خالد جمله لاضرر و لاضرار ذیل یک حکمی است که قابل نیست با تحریم اضرار به مؤمن توجیه بشود، قضی رسول الله صلی الله علیه و آله بالشفعة بین الشرکاء فی الارضین و المساکن و قال لاضرر و لاضرار، چه ربطی دارد تحریم اضرار به قضیه شفعه، مگر در شفعه شریک که سهم خودش را به دیگری می فرشود این بحث تحریم اضرار به مؤمن مطرح است؟ من سه دانگ این مغازه را مالکم به مشتری می فروشم، چه ربطی دارد به تحریم اضرار به غیر، توجیهش این هست که لاضرر بخواهد بگوید که اگر ما بخواهیم برای شریک دیگر حق شفعه قرار ندهیم این حکم ضرری است که ما بخواهیم شریک دوم را مجبور کنیم به پذیرش شریک جدید که معلوم نیست چه انسانی باشد، این اجبار شریک دوم به پذیرش شریک جدید این حکم ضرری است.

بعد ایشان می فرماید که اگر این دو روایت نبود ما از ابتداء می گفتیم که لاضرر یعنی یحرم الاضرار بالغیر، نشستیم فکر کردیم بحمد الله مشکل ما حل شد فهمیدیم که این و قال لاضرر و لاضرار ذیل کلام نبی در بحث شفعه نیست، و همینطور در روایت دوم ذیل کلام نبی در بحث اینکه لایمنع فضل ماء لیمنع فضل کلاء نیست، رویات دوم را هم بخوانم: قضی رسول الله صلی الله علیه و آله بین اهل المدینه فی مشارب النخل انه لایمنع نفع البئر یا نقع البئر، یعنی آب مازاد چاه را منع نکنند از نخلستان های دیگر، در نهایه ابن اثیر می گوید نقع البئر یعنی ما فضُلَ من ماء البئر، چرا به او می گویند نقع؟ چون انسان تشنه آناو را می خورد و سیراب می شود، متی ننتقع من عذب ماءک فقد طال الصدی، بعد فرمود حضرت که و قضی بین اهل البادیة انه لا یمنع فضل ماء لیمنع فضل کلاء، ما دیروز یک معنایی کردیم و لکن مشهور معنای دیگری گرده اند برای این جمله، ما معنا کردیم که اهل یک بایده منع نکنند فضل آب چاهشان را تا اهل بادیه دوم انتقام بیگرند آنها هم گیاه بیابانشان را منع کنند از آنها که نگذارند چهارپایان آنها از گیاه آن منطقه استفاده کنند، و لکن مشهور اینجور معنا نکرده اند، مشهور می گویند افرادی بودند چاه داشتند و اطراف این چاه گیاه سبز شده بود که به درد چهارپایان می خورد، اهل این بئر می دیدند که افراد غریبه می آیند در این مراتع و این مناطقی که گیاه دارد چهارپایان خود را رها می کنند و گیاهان را می خوردند، فکر کردند گفتند ما جلو استفاده این اصحاب مواشی را از آب چاه خودمان می گیریم نمی گذاریم به چهارپایان خودشان از این چاه آب بدهند و یا خودشان هنگام تشنگی از این چاه آب بخوردند، بعد اصحاب مواشی هم می بینند که منطقه منطقۀ جالبی نیست مواشی آنها گیاه می خورند اما وقتی تشنه می شوند آبی در کار نیست که بخوردند و این به ضرر مواشی است، یا خود اصحاب مواشی تشنه می شوند و نمی توانند از آب چاه آنجا استفاده کنند، می بردند مواشی شان را به جای دیگر، هدف اصحاب بئر از منع این اصحاب مواشی از خوردن آب این بود که گیاه اطراف چاه محفوظ بماند و دستخوش استفاده چهارپایان این اصحاب مواشی نشود، لایمنع فضل ماء حضرت فرمود منع نکنید زیادی آب چاهتان را از مردم به این هدف که باعث بشوید که منع بشوند آنها از استفاده از کلاء و گیاه اطراف آن چاه، پس به هدف اینکه دیگران محروم شوند از گیاهان زمین های اطراف چاه از برکت آب چاه مردم را محروم نکنید. ولی مهم نیست در رابطه با بحث لاضرر و لاضرار این تفسیرها تأثیری ندارد.

و لکن مرحوم شیخ الشریعه فرموده اگر ما لاضرر و لا ضرار را بگوئیم ذیل این جمله پیامبر است نمی توانیم بگوئیم این نهی تحریمی است، چون اصحاب گفته اند مکروه است منع فضل ماء به غرض منع فضل الکلاء، حرام نیست، وقتی اصحاب گفتند این کار حرام نیست ما نمی توانیم بگوئیم تعلیلی که برای آن ذکر شده است حکم تحریمی است، حکم تحریمی تعلیل بشود برای یک حکم تنزیهی این نمی شود، اما به لطف خدا فکر کردیم دیدیم قطعا این جمله و قال لاضرر و لاضرار این تعلیل قضی بالشفعة یا تعلیل قضی بین اهل البادیة انه لایمنع فضل ماء لیمنع فضل کلاء نبوده است، بلکه چند قضاء مستقل بوده که هم عامه نقل کرده اند و هم خاصه، در عامه مسند احمد بن حنبل از عبادة بن صامت که یکی از اجلاء شیعه و از پیروان مخلص امیر المؤمنین بود نقل کرده کل اقضیة النبی را جمع کرده، شما نگاه کنید می بینید و قضی ان لاضرر و لاضرار یک جمله مستقله ای است، اصلا وصل به این قضی بالشفعة نیست و وصل به آن قضی بین اهل البادیة انه لایمنع فضل ماء نیست، بلکه قضایای متعددی ذکر شده یکی این است که و قضی ان لاضرر و لاضرار، آنوقت عقبة بن خالد هم که همین اقضیة النبی را نقل کرده از امام صادق علیه السلام کل این اقضیة النبی را شنیده نقل کرده برای محمد بن عبدالله بن هلال، منتها این اصحاب حدیث آمدند تقطیع کردند نقل عقبة بن خالد را، و این و قال لاضرر و لاضرار را به عنوان یک قضاء مستقل مطرح نکردند، بلکه در ضمن قضی بالشفعة و در ضمن قضی بین اهل البادیة انه لا یمنع فضل ماء نقل کردند، و الا با توجه به اینکه این اقضیة النبی معروف بود بین عامه و خاصه، و عبادة بن صامت هم که شخص دقیقی است و ضابط هست اینها را منظم بیان کرد، وثوق پیدا می کنیم که این عقبة بن خالد هم از امام صادق علیه السلام این اقضیة النبی را بطور مستقل شنید اما اصحاب ما در کتب حدیث این اقضیة النبی را توزیع کرده اند بر ابواب مختلف، و بخش مهمی از همین اقضیة النبی در روایات ما هست که برخی را همین عقبة بن خالد و برخی را سکونی نقل کرده و برخی را دیگران نقل کرده اند، اما عمده متن اینها همان متن اقضیة النبی است که عبادة بن صامت نقل کرده، خوب عبادة بن صامت که مشکل نداشته که اگر لاضرر و لاضرار ذیل کلام نبی بود در قضی بالشفعة، او را نقل نکند، چه انگیزه ای دارد برای حذف این جمله و ذکر این جمله به عنوان جمله مستقله که و قضی ان لاضرر و لاضرار آن هم با فاصله، معلوم می شود که در تقطیع در روایات ما یک مقدار دقیق تقطیع انجام نشده توسط اصحاب کتب حدیث، یعنی ایشان می خواهد بفرماید که امام صادق علیه السلام به عقبة بن خالد شبیه نقل عبادة بن صامت بیان فرمود که قضی رسول الله بالشفعة و قضی ان لاضرر و لاضرار و قضی بین اهل البادیة انه لا یمنع فضل ماء و قضی و قضی و قضی، اما روات آمدند اینجور کردند که و قضی رسول الله بالشفعة و قال لاضرر و لاضرار، این و قال را امام صادق علیه السلام فرموده که قال النبی، اما نه اینکه پیامبر فقط این دو جمله را با هم فرموده آن هم در یک مجلس، نه ممکن است مجالس متعددی بود، امام صادق علیه السلام ظاهرش این است که در یک مجلس جمع کرد اقضیة النبی را، ولذا امام صادق در یک مجلس به عقبة بن خالد فرمود قضی رسول الله بالشفعة و قال رسول الله، بجای اینکه بگوید و قضی رسول الله گفت و قال رسول الله لا ضرر و لاضرار، یک قضاء مستقلی را ذکر کرد، و بعدش هم فرمود و قضی بین اهل البادیة، و موارد دیگری که تعبیر شده و قضی، ولذا اصلا ظهور ندارد در اینکه پیامبر این را تعلیل برای حکم شفعه ذکر کرده است، یا امام صادق علیه السلام فقط همین دو جمله را برای عقبة بن خالد بیان کرده باشد که این هم ظهور پیدا کند که امام صادق علیه السلام ارتباطی دید بین این دو جمله بین شفعه و لاضرر و لاضرار، اگر امام صادق علیه السلام فقط همین دو جمله را برای عقبة بن خالد بیان می کرد همچنین ظهوری پیدا می شد، نه موثوق این است که امام صادق قضاء های مختلف پیامبر را بیان کرد اصحاب حدیث تقطیع کردند، و لااقل این است که با روایت عبادة بن صامت انسان دیگر نمی تواند بگوید که استظهار من این است که این جمله لاضرر و لاضرار ارتباط دارد با قضی بالشفعة، و پیامبر آن را به عنوان تعلیل او ذکر کرد یا امام صادق علیه السلام این کلام پیامبر را نقل کرد به عنوان تعلیل حکم شفعه.

اقول: انصاف این است که اینها توجیه بلاوجه است، برای اینکه ظاهر این دو جمله ای که در روایت عقبة بن خالد است این است که این تعلیلِ همان حکم شفعه است، برای اینکه ذیل این روایت باز هم بر می گردد به شفعه، قضی رسول الله بالشفعة و قال لاضرر و لاضرار و قال اذا عُرّفت العُرَف و حُدّت الحدود فلا شفعة، در نقل عبادة بن صامت این نیست، هیچ عرفی نیست که ما دو تا مطلب راجع به شفعه را از هم جدا کنیم با یک جمله مستقل و قضاء مستقلی از پیامبر.

و این مطالبی هم که شیخ الشریعة فرموده لایسمن و لایغنی من جوع، عبادة بن صامت آدم خوبی بوده چه ربطی دارد به مسند احمد حنبل که این روایت را نقل می کند به شکل مرسل از عبادة بن صامت، این وسائط کی بودند چی بودند ما چه می دانیم.

حالا اصل اینکه آیا این جمله و قال لاضرر و لاضرار اگر مرتبط باشد که حالا یا پیامبر تعلیل ذکر کرد برای حکم شفعه یا پیامبر مستقل فرمود اما امام صادق علیه السلام این را در ذیل حکم شفعه بیان کرد یعنی امام صادق ارتباط دید بین این دو مطلب ولو پیامبر این دو مطلب را در کنار هم نفرمود، آیا این ارتباط تأثیر دارد در فهم اینکه لاضرر نهی است یا نفی است، این را ان شاء الله در بحث خودش دنبال می کنیم.

اما الطائفة الثالثة:

طائفه ثالثه مراسیلی است که لاضرر و لا ضرار از پیامبر نقل شده، شیخ طوسی در موارد مختلفه ای در خلاف مرسلا نقل می کند که لاضرر و لاضرار، شیخ صدوق در میراث اهل ملل که می گوید المسلم یرث الکافر و الکافر لایرث المسلم، ببینید چه می گوید، می گوید برای چه ما بگوئیم مسلم از کافر ارث نمی برد، فالمسلم لایّ جرم یحرم المیراث و کیف صار الاسلام یزیده شرفا، آیا اسلام باعث می شود که این مسلم از ارث محروم می شود، اگر کافر بود از پدر کافرش ارث می برد ولی چون مسلم شد محروم می شود از ارث از پدر کافرش، مع قول النبی الاسلام یزید و لاینقص اسلام سبب زیادی بهره مسلم می شود نه سبب نقصان بهره او، و مع قوله لاضرر و لاضرار فی الاسلام، ببینید چه طور معنا می کند شیخ صدوق، می گوید مسلمان بودن سبب ضرر و ضرار نیست نه اینکه لاضرر و لاضرار فی قوانین الاسلام، نه، لاضرر و لاضرار فی صیرورة الرجل مسلما، آقا این فرزند مسلمان هست این سبب ضرر و ضرار بر او بشود، لاضرر و لاضرار فی الاسلام أی فی کون الرجل مسلما، بعدش هم می گوید فالاسلام یزید المسلم خیرا و لایزیده شرا و الاسلام یعلو و لایعلی علیه، این می خواهد بگوید مسلمان بودن سبب ضرر نیست، نه اینکه در قانون اسلام ضرر و ضرار نیست، چون بعدش دارد می گوید فالاسلام یزید المسلم خیرا.

سؤال؟

{جواب: حکم ضرری بر کافر هم هست الکافر لایرث المسلم کافر را محروم کردید از ارث مسلم آن هم حکم ضرری است، ایشان می خواهد بگوید مسلمان بودن سبب ضرر نمی شود، بعدش هم فاء تفریع آورده فالاسلام یزید المسلم خیرا و لایزیده شرا}.

این جمله لاضرر و لاضرار فی الاسلام را ما در غیر نقل صدوق ندیدیم در کتب شیعه، در کتب عامه در نهایه ابن اثیر هست که لاضرر و لاضرار فی الاسلام.

این مرسله صدوق را بعضی ها گفته اند معتبر است، از جمله امام قده و مرحوم آقای خوئی ره در دراسات، چرا؟ می گویند چون مرسلات صدوق بر دو قسم است یکی مرسلات جزمیه که می گوید قال رسول الله یا قال الامام علیه السلام، یکی مرسلات غیر جزمیه که می گوید روی عن الامام یا روی عن رسول الله، می فرمایند آن مرسلات جزمیه حجت است لجریان اصالة الحس، آقا شیخ صدوق دارد اسناد قطعی می دهد یک حدیث را به پیامبر و احتمال می دهیم که این خبر در زمان صدوق مستفیض بود و به مقدمات حسیه رسید به شیخ صدوق، یا یک تعبیری دارد آقای خوئی در اول معجم رجال الحدیث راجع به توثیق شیخ و نجاشی که می گوید اصالة الحس در حقش جاری است با اینکه 200 سال فاصله است بین اینها و بین آن روات، می گوید احتمال حس می دهیم چون حس فقط به این نیست که ببیند شیخ طوسی این آقا را که خوب است یا بد است، بلکه همینکه کابر عن کابر و ثقة عن ثقة بیایند به شیخ طوسی بگویند کان حریز ثقة همین می شود حس و مقدمات حسیه، احتمال این معنا را که دادیم اصالة الحس جاری می کنیم، خوب این مطلب در نقل شیخ صدوق هم می آید دیگر، احتمال می دهیم یا به خبر مستفیض یا به خبر ثقة عن ثقة این حدیث به شیخ صدوق رسیده بوده اصالة الحس جاری می می کنیم.

اقول: ما این را بحث کرده ایم تکرار نمی کنیم، مرسلات صدوق لا جزمیاتها و لا غیر جزمیاتها اعتبار ندارد، اصلا معلوم نیست صدوق فرق واضحی می دیده بین قال و روی، ما چه می دانیم، شما نگاه کنید علماء گذشته مثلا شریف رضی در نهج البلاغه همه اش می گوید و قوله و من خطبه و کتبه، و هکذا در مجازات نبویه، احتمال نمی دهیم که همه اینها به خبر مستفیض یا به خبر ثقه رسیده باشد به این بزرگان، معلوم نیست خیلی بین قال و وری فرق می گذاشتند، بزرگانی اهل منبر بودند همه اش می گفتند قال الصادق علیه السلام، قال یعنی در کتابها هست، مخصوصا که اینجا بحث جدل با عامه بوده است، شیخ صدوق روایاتی را استدلال می کند برای جدل با عامه، چون عامه می گفتند المسلم لایرث الکافر ولو بعضی از عامه این را می گفتند، وقتی در جدل با عامه این روایات را ذکر می کند باید بگوید لقول النبی دیگر، جدل است دیگر.

علاوه بر اینکه اصالة الحس دلیلش سیرة العقلاء است، کدام سیره عقلاء هست که اگر من یک مطلبی را از شیخ انصاری نقل بکنم برای شما بگوئید اصالة الحس جاری است که شاید فلانی این مطلب را از استادش و آن استادش از استادش مرحوم آقای خوئی و ایشان از استادش مرحوم نائینی و مرحوم نائینی هم از شیخ انصاری حالا ولو با واسطه مثلا میرزای شیرازی شنیده است، کی عقلاء همچنین اصالة الحسی جاری می کنند، اصلا کی ظهور دارد إخبار من در اینکه عن حس دارم خبر می دهم از کلام شیخ انصاری، نه ظهور دارد در اینکه إخبار من عن حس است و نه بناء عقلاء هست بر اینکه با جهل به وسائط اعتماد کنند به نقل من، لااقلَّ مِن عدم احراز بناء العقلاء علی ذلک.

صحیحه حمیری هم که العمری ثقتی فما ادی الیک عنی فعنی یؤدی شامل این موارد نمی شود که علم داریم به حذف وسائط، و جالب این است که همین قال های صدوق در فقیه را بروید در کتابهای دیگرش پیدا کنید بخشی از آنها سندهای ضعیف و مرسل است ولی در فقیه می گوید قال، پس اینها هیچ اعتباری ندارد.

فقط می ماند آنی که صدوق در اول فقیه گفته است که من آنی را نقل می کنم که حجت بینی و بین ربی است، خوب باشد، حجت بین صدوق و بین ربه ملازمه ندارد که حجت بیننا و بین ربنا هست، بارها من عرض کرده ام یک آقایی می گوید که فلانی من دینم را نمی فروشم به چیزی، من دارم می گویم فلانی واجب التقلید است، توضیح نمی دهد که چون اعلم است، می گوئیم آقا قبول تو دینت را نمی فروشی به هیچ چیزی قبول، این هم که می گویی فلانی واجب التقلید است نظرت است، اما شاید مبنایت فرق می کند در واجب التقلید، مبنایت این است که اورع واجب التقلید است و جهان اسلام به مرجع اورع نیاز دارد تا به مرجع اعلم، چه می دانیم، یا فرض کنید یک آقایی می آید می گوید که این آب نجس است، شاید او معتقد است که عرق جنب از حرام نجس است او جنب از حرام شده یک عرقی کرده و یک قطره عرقش افتاده در آب، خوب می گوئیم چه می دانیم شما برای چی می گوئی این آب نجس است، بگو مستندت چیست، بگو توضیح بده، اگر گفت عرق جنب از حرام افتاده، می گوئیم خوب افتاده که افتاده مرجع ما عرق جنب از حرام را پاک می داند، اگر گفت یک قطره خون افتاده می گوئیم بسیار خوب.

ولذا اصلا من لایحضره الفقیه که در وزان من لایحضره الطبیب زکریای رازی است چون کتاب فتوا است، ولذا گاهی ذیل یک حدیث فتوای خودش را می گوید و بعضی از علماء که آشنا نیستند با متن من لایحضره الفقیه گمان می کنند این ذیل همان حدیث قبلی است بعد می گویند و فی صحیحة زراره مثلا، نگاه کنید در صلاة المسافر: و کان رسول الله اذا أتی ذبابا قصر لأن ذباب علی برید، بعضی ها می گویند که از علماء هستند که و فی صحیحة زراره و ذباب علی برید... آقا این جمله صدوق است، آن صحیحه زراره قبلش است، و در اینگونه موارد روضة المتقین این محدث بزرگ مجلسی اول دقیق است، مشخص می کند این کلام صدوق است جزما أو احتمالا یا نه.

پس این راجع به این مرسلات که اینها اعتباری ندارد.

یک روایت هم دعائم الاسلام نقل می کند که او دیگر اضعف حالا هست از این روایات مرسله، او را هم خودتان نگاه کنید.

یقع الکلام فی معنی الضرر و الضرار و فی معنی لاضرر و لاضرار ان شاء الله روز شنبه.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 09/03/94

جلسه 1179

بحث در قاعده لاضرر و لاضرار بود، روایات آن را عرض کردیم، به نظر ما روایت تام السند همان روایت اول بود که ابن بکیر نقل کرد عن زرارة.

روایت سوم که شیخ صدوق نقل کرده از حسن صیقل عن ابی عبیدة الحذاء مرحوم شیخ الشریعه یک وجهی ذکر می کند برای تصحیح آن، ایشان می فرماید که سند شیخ صدوق به حسن بن زیاد صیقل ولو مشتمل هست بر محمد بن موسی المتوکل و علی بن الحسین السعدآبادی و ما نتوانیم این دو نفر را توثیق کنیم، اما این مهم نیست زیرا در مشیخه فقیه سند صدوق به حسن بن زیاد صیقل از برقی عبور می کند، می گوید که ما کان فیه عن الحسن بن زیاد الصیقل فقد رویته عن محمد بن موسی المتوکل عن علی بن الحسین السعدآبادی عن البرقی، مرحوم صدوق به روایات برقی سند صحیح دارد، در مشیخه فقیه می گوید که ما کان فیه عن البرقی فقد رویته عن أبی، با سند صحیح که مشتمل بر افراد مجهول نیست حدیث نقل می کند از برقی، سند صدوق به روایات برقی هیچ اشکالی ندارد، ولذا مرحوم شیخ الشریعة فرموده تعویض سند می کنیم آن سند ضعیف به حسن بن زیاد صیقل که قبل از برقی واقع شده جایگزین آن این سند صحیح به برقی خواهد بود، این خلل را با سند صحیح به برقی جبران می کنیم.

اقول: این هم مطلب غریبی است از شیخ الشریعة، زیرا مرحوم صدوق وقتی در مشیخه فقیه می گوید و ما کان فیه عن البرقی این ضمیر فیه به کتاب من لایحضره الفقیه بر می گردد نه به مشیخه فقیه، و در کتاب فقیه این حدیث از حسن بن زیاد صیقل نقل شده، مستقیم گفته است روی الحسن بن زیاد الصیقل، لذا ما کان فیه من البرقی شامل این حدیث نمی شود، اگر برقی در سند این حدیث در متن کتاب من لایحضره الفقیه ذکر شده بود آن سند مشیخه که می گوید و ما کان فیه عن البرقی فقد رویته عن ابی عن سعد ابن عبدالله مثلا عن البرقی شاملش می شد، ولی در متن کتاب هست که روی الحسن بن زیاد الصیقل، پس ما کان فیه عن البرقی شامل این حدیث نمی شود، چون فیه بر می گردد به آن حدیث هایی که در متن کتاب فقیه هست، در جای دیگر فرموده است و ما کان فیه عن الحسن بن زیاد الصیقل او شامل این می شود، او هم که دارد فقد رویته عن محمد بن موسی المتوکل عن علی بن الحسین السعدآبادی عن البرقی عن ابیه عن الحسن بن زیاد الصیقل.

راجع به علی بن الحسین السعدآبادی ما یک مشکلی پیدا کردیم در راه اینکه می خواستیم از طریق کامل الزیارات توثیق کنیم، مشکل ما این است که فقط یک مورد علی بن حسین سعدآبادی هست در کامل الزیارات، و کتاب کامل الزیارات معلوم نیست که در اینجا مشتمل بر سقط نباشد، علی بن الحسین السعدآبادی در رتبه استاد علی بن الحسین ابن بابویه است، علی بن حسین بن بابویه که پدر شیخ صدوق است می شود استاد صدوق، محمد بن موسی المتوکل هم استاد صدوق است، پس استاد بلاواسطه صدوق شد علی بن حسین بن موسی بن بابویه و محمد بن موسی المتوکل، ما می خواهیم با این بیان استبعاد کنیم که ابن قولویه بلاواسطه از علی بن حسن سعدآبادی نقل حدیث کند، مجرد استبعاد است، اگر چندین سند بود این استبعاد مهم نبود، اما یک سند هست در کامل الزیارات، آن هم یک نسخه ای است که به دست ما رسیده از کامل الزیارات و ما علم به اتقان این نسخه نداریم، لذا مبعّدی که هست که ابن قولویه بلاواسطه از علی بن حسین سعدآبادی بلاواسطه نقل حدیث کند این مانع می شود از وثوق ما به اینکه اینجا سقطی نباشد، وجه استبعاد این بود که علی بن حسین سعد آبادی در رتبه استاد استاد شیخ صدوق است، چون شیخ صدوق با واسطه محمد بن موسی المتوکل از علی بن حسین سعدآبادی نقل حدیث می کند، حالا که اینطور شد که علی بن الحسن السعدآبادی شد در رتبه استاد استاد صدوق پس عملا می شود در رتبه استاد پدر شیخ صدوق، چون پدر شیخ صدوق استاد بلاواسطه شیخ صدوق بوده مثل محمد بن موسی المتوکل، علی بن حسین سعد آبادی در رتبه استاد استاد شیخ صدوق است، پس رتبه اش نسبت به پدر شیخ صدوق می شود رتبه و طبقه متقدمه، چون شیخ صدوق گاهی از محمد بن موسی بن متوکل نقل می کند و گاهی از پدرش نقل می کند و گاهی از دیگران، آنوقت این محمد بن موسی بن متوکل شاگرد علی بن حسین سعد آبادی است، و بعید است که ابن قولویه صاحب کامل الزیارات که نوعا از علی بن حسین بن موسی پدر شیخ صدوق نقل می کند در یک مورد بیاید نقل کند از کسی که در رتبه استاد پدر شیخ صدوق است، ابن قولویه نوعا می گوید علی بن الحسین بن موسی، یعنی علی بن الحسین بن بابویه پدر صدوق، و یک جا بیاید از کسی نقل کند که در رتبه استادی پدر شیخ صدوق است، این بعید است، (تاریخشان ممکن است با هم بخورد، ما علم به اختلاف طبقه به نحوی نداریم که امکان نقل ابن قولویه از علی بن الحسین السعدآبادی نباشد، اما این وجهی که برای استبعاد هست کافی است که مانع از وثوق ما بشود به اینکه این نسخه نسخه معتمده باشد، شاید در او سقطی شده باشد، قبل از حدثنی علی بن حسین السعدآبادی شاید یک شخصی بوده مثلا علی بن حسین بن موسی بن بابویه باشد، احتمالش که هست یک مورد هم بیشتر نیست، وثوق باید پیدا کنیم به اتقان این نسخه و الا این نسخه که به دست ما به طریق معتبر نرسیده است)

مرحوم فخر المحققین در کتاب ایضاح الفوائد ادعاء تواتر کرد راجع به حدیث لاضرر و لاضرار، نه راجع به لاضرر و لاضرار فی الاسلام، شیخ اعظم هم نقل می کند این کلام فخر المحققین را و رد نمی کند.

ولی انصاف این است که اگر مقصود ما از تواتر تواتر لغوی است، تواتر لغوی که یعنی چند حدیث که پشتیبان یک دیگر هستند وتر نیستند، تواتر یعنی وتر نیستند بلکه چند حدیث پشتیبان همدیگر هستند، اینکه ضابط معینی ندارد، و اگر مقصود تواتر اصطلاحی هست، قطعا این حدیث متواتر نیست اصطلاحا، چون تواتر اصطلاحی این است که سند یک حدیث از اول تا آخر متواتر باشد، این قطعا اینطور نیست، قطعا اینطور نیست که سند این حدیث از اول تا آخر به حدی باشد که عادتا تواطئشان بر کذب ممکن نباشد، بله ادعای قطع به صدور این حدیث جزاف نیست، اما ادعای تواتر که در کلام فخر المحققین هست و صاحب کفایه فرموده لا یبعد تواترها اجمالا، انصاف این است که نه تواتر لفظی دارد نه تواتر معنوی دارد نه تواتر اجمالی، بله قطع پیدا می کنیم به صدور این حدیث از پیامبر فی الجمله، اینکه در ضمن چه خصوصیتی بوده ممکن است به آنها قطع پیدا نکنیم و قطع هم پیدا نمی کنیم، اما اصل اینکه پیامبر فرمود لا ضرر و لا ضرار یا لاضرر و لا اضرار، این بعید نیست، اما خصوصیات مثل اینکه لا ضرار و لا ضرار فی الاسلام که شیخ صدوق گفته او که احتمال اینکه مستفیض باشد هم نیست، یک حدیثی که فقط در شیعه صدوق گفته لاضرر و لاضرار فی الاسلام و در عامه هم ابن اثیر در نهایه، این احتمال مستفیض بودنش یکاد یلحق بانیاب اغوال، و به تعبیر برخی اصلا ممکن است شیخ صدوق نقل به معنا کرده است، اگر یک مولائی بیاید بگوید که لا کذبَ، خوب مفهومش این است که یعنی در قانون ما دروغ مجاز نیست، حالا یکی بیاید نقل به معنا کند می گوید که مولا فرمود لا کذب فی شرعنا فی قانوننا، این اشکالی ندارد نقل به معنا است دیگر، پیامبر وقتی فرمود لا ضرر و لاضرار حالا شیخ صدوق می گوید پیامبر فرمود لاضرر و لاضرار فی الاسلام، چون در بطنش فی الاسلام هست چه بفرماید چه نفرماید، ولذا ممکن است اصلا صدوق نقل به معنا کرده و احتمال اشتباهش هم هست، چون آنقدر شنیده که لا نجش فی الاسلام لا رهبانیة فی الاسلام، همینجوری در ذهنش آمده که لاضرر و لاضرار فی الاسلام، آنوقت چه جوری ما بگوئیم مستفیض هست لاضرر و لاضرار فی الاسلام؟ بله اصل جمله لاضرر و لاضرار قطع به صدورش هست اجمالا از پیامبر صلی الله علیه و آله.

از این بحث بگذریم و وارد بشویم به معنای ضرر و ضرار، و اینکه لاضرر و لاضرار آیا نفی است یا نهی است، وارد این بحث بشویم.

### معنای ضرر

اما بحث اول که معنای ضرر هست:

ضرر بلا اشکال اسم مصدر است یعنی زیان، در مقابل ضرّ که مصدر هست یعنی زیان زدن، حالا معنای ضرر و زیان چیست وجوهی ذکر شده است:

وجه اول، ما فی الکفایة: گفته اند ضرر عبارت است از نقص یا در جان یا در عضو یا در عرض یا در مال، النقص فی النفس که شخصی فوت بکند، النقص فی الطرف که شخصی دستش قطع شود، النقص فی العرض که کسی آبرویش برود، النقص فی المال که کسی مالش تلف بشود، به این می گویند ضرر، بعد فرموده است که تقابل ضرر با نفع تقابل عدم و ملکه است.

آقای خوئی فرموده: که ضرر که اسم مصدر هست تقابل با نفع ندارد، بلکه تقابل با منفعت دارد، چون نفع مصدر است نه اسم مصدر، آنی که مقابل نفع است ضرّ است، لایملکون لأنفسهم ضرّا و لا نفعا، پس نفع با ضرر تقابل ندارد، آنی که تقابل دارد با ضرر اسم مصدر است که از او تعبیر می کنند به منفعت.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ناتمام است، برای اینکه منفعت مصدر میمی است در مقابلش مضرة است، و ضرر در مقابلش نفع است، اما نفع صیغه مشترکه است بین مصدر و اسم مصدر، مثل علم و ضرب که صیغه مشترکه اند، هم علم به معنای دانستن است و هم به معنای دانش، ضرب هم به معنای کتک است و هم به معنای زدن، نفع هم صیغه مشترکه است هم به معنای سود است و هم به معنای سود بردن، ولذا ضرر در مقابل نفع به معنای سود است، سود و زیان.

بله این اشکال به صاحب کفایه وارد است که تقابل ضرر و نفع تقابل عدم و ملکه نیست، چرا؟ برای اینکه تقابل عدم و ملکه معنایش این است که هر کجا که ملکه نبود ولی مورد قابل بود برای ملکه، قطعا باید عدم ملکه صدق کند، مثل عمی و بصر، هر چیزی که بصر نداشت چشم نداشت و قابلیت داشت برای بصر صدق می کند که اعمی هست، پس در حقیقت می شوند لا ثالث لهما، در محل قابل یا باید ملکه صدق کند یا عدم ملکه، یا مثل العلم و الجهل، جهل یعنی عدم العلم فی مورد قابل للعلم، اگر موردی قابل علم است و علم ندارد نمی تواند که جاهل بر آن صادق نباشد، اما اینجا که اینطور نیست، جائی که قابلیت نفع هست و لکن نفع حاصل نشود اینکه لزوما مصداق ضرر نیست، شما کالائی می خرید جای این هست که سود کنید اما شانس نیاوردید سود نکردید، نه ضرر صادق است نه نفع، می گوئید الحمد لله نفعی نبردیم ولی ضرر هم نکردیم، پس این چه تقابل عدم و ملکه ای است، ضرر عدم النفع نیست فی مورد قابل للنفع، ان شاء الله خواهیم گفت که ضرر عبارت است از نقص در مقابل تمام، ناقص در مقابل تام این می شود متضرر، ضرر یعنی نقص در مقابل تمام، این را بعدا توضیح خواهیم داد.

ولی قبل از اینکه این را توضیح بدهیم ببینیم اصلا از کجا صاحب کفایه ضرر را به معنای نقص گرفت، در حالی که در لغت برای ضرر معانی مختلفه ای ذکر کرده اند، اهم معنانی ضرر سه تا است:

معنای اول: نقص است که صاحب کفایه مطرح کرده است، در کتاب العین می گوید الضرر النقص الداخل فی الشئ، تقول دخل علیه ضرر فی ماله، در کتاب المحیط فی اللغة هم همین تعبیر آمده، و در نهایه ابن اثیر هم آمده معنی قوله لاضرر أی لا یضر الرجل اخاه بأن ینقصه شیئا من حقه، (جالب این است که ابن اثیر که کتاب لغتش بر اساس فقه تنظیم می شود از لاضرر نهی فهمیده، این هم در نظرتان باشد، ضرر را هم به معنای نقص گرفته است).

معنای دوم ضرر: ضیق و در تنگنا قرار گرفتن است، قاموس می گوید الضرر الضیق.

معنای سوم ضرر: سوء حال است، در مفردات راغب یک تعبیری دارد ظاهرش این است که می خواهد کل ماده ضاء و راءِ مکرر حالا ضرر ضُرّ یا ضَرّ را معنا کند، می گوید الضُر یا الضَر سوء الحال اما فی نفسه لقلة العلم و العفة او فی بدنه لنقص او فی حالة ظاهرة من قلة مال وجاه، البته احتمال ضعیف هم هست که ایشان فقط ضُرّ را می خواهد معنا کند، و اصلا برای ضَرّ و ضرر معنای مستقلی ذکر نکرده است، ولی این بعید است برای اینکه اگر معنای دیگری برای ضَرّ و ضرر در نظرش بود با اینکه این الفاظ در قرآن آمده آنها را هم ذکر می کرد.

در اقرب الموارد هر سه معنا را ذکر کرده، می گوید الضرر سوء الحال و الضیق و النقصان.

خوب کدامش ضرر است، آیا ضرر نقص است و هر نقصی را می گویند ضرر؟ یا ضرر ضیق است یا سوء حال است؟ اختلاف است بین بزرگان که آمده اند از کلام لغویین اجتهاد بکنند که ببینند معنای ضرر چیست؟

در بحوث گفته اند ضرر نقصی است که شأنیت این را دارد که موجب ضیق بشود، هر نقصی ضرر نیست، ضرر ضیق نفسانی است که ناشی از نقص باشد، و مراد از ضیق ضیق بالفعل نیست بلکه مراد ضیق شأنی است، یک شخصی اینقدر مقاوم هست که ورشکست هم که می شود عین خیالش نیست، این دلیل نمی شود که به این نگویند ضرر، ضرر ضیق نفسانی شأنی است که ناشی از نقص است حالا یا در مال یا در عرض یا در بدن، ولذا ایشان می گوید شاهدش این است که ضُرّ به معنای شدت و ضیق است، رب انی مسنی الضُّر، آیا یعنی یکی از گوسفندانم تلف شد، نه، مسّنی الضُرّ یعنی دچار تنگنا شدم، ضراء نه یعنی صرف نقص در مال که مثلا ده هزار تومانش گم بشود، بلکه ضراء یعنی تنگنا، یا مضطر که از همین ریشه ضرر است یعنی در تنگنا قرار گرفتن، ولذا جوهری صحاح می گوید مکان ذو ضرر أی مکان ضیق، در قاموس هم بود که الضرر هو الضیق، در لسان العرب هم هست که اضطر أصله من الضرر و هو الضیق، این توجیهی است که در بحوث هست که بین این کلمات لغویین و استعمالات اینجور جمع کرده، گفته ضرر هر نقصی نیست بلکه ضرر ضیق است، منتها ضیق شأنی که ناشی است از نقص.

اقول: انصاف این است که این فرمایش تمام نیست.

اولا: نقض می شود به:

نقض اول: ایشان که شما می گوئید الرطوبة یا الماء یضر بالحدید، آیا آهن در تنگنا قرار می گیرد، وقتی شما چاقویی که از آهن هست برای انکه ذبحتان شرعی بشود چون ذبح با استیل محل اشکال است سفارش داده اید از زنجانی برایتان یک چاقوی خالص از آهن آورده اند، اما این را شستید و خشک نکردید گذاشتید همراه با خیسی ماند، دیدید این چاقو زنگ زد، شخصی گفت الرطوبة تضر بهذا السکین الحدیدی، خوب تضر آیا یعنی او را در تنگنا قرار می دهد شرعا؟

نقض دوم: قرآن می فرماید و لا تضاروهن لتضیقوا علیهن، زیان نزنید به همسرانتان به این هدف که آنها را در تنگنا قرار بدهید، لا تضار والدة بولدها بچه را می گرفت از مادر، حالا معانی مختلفی دارد یکی اش این است که بچه را می گرفت از مادر برای اینکه او در تنگنا قرار بگیرد و شرائط این مرد را بپذیرد و حاضر شود مهرش را ببخشد و طلاق بگیرد، و امثال ذلک، خوب طبق بیان بحوث می شود لا تضیقوا علیهن لتضیقوا علیهن، عرفی نیست که لاتضاروهن به معنای تضییق باشد ولو تضییق شأنی.

ما قبول داریم که گاهی خود ضیق مصداق ضرر است اما اینکه ضرر به معنای ضیق هست ما قبول نداریم.

ثانیا: اما اینکه گفتند در مشتقات ضرر می بینیم ضیق و شدت هست، خوب چه کار داریم به مشتقات، آقا ضُرّ ظهور تعینی پیدا کرده در شدت و سوء حال، دلیل نمی شود که ضرر هم همینطور باشد، مثل سافر، سافر ظهور پیدا کرده در خروج من البلد، معنایش این نیست که ثلاثی مجردش که سفور هست یا امرئة سافرة هم به معنای خروج از بلد باشد، امرأة سافرة یعنی امرأة غیر محجبه، مسافر یعنی مسافر به خارج شهر، اما ثلاثی مجردش که دیگر همان معنا را ندارد، اُضطر یعنی ناچار شد، اصلا به معنای در تنگنا قرار گرفتن به معنای نقص نیست، اصلا بحث نقص نیست، ثم اضطره الی عذاب النار، اصلا ممکن است اضطره در کار خوب هم بیاید، اضطر ابنی الی ان یصلی، ناچار می کنم فرزندم را که ده ساله است نماز بخواند، اینکه نقص نیست، در حالی که شما گفتید الضیق الناشئ من النقص، خوب اضطره اصلا در او نقص نخوابیده است، اضطره یعنی ناچار می کنم او را، یضطر یعنی ناچار می شود، ولو ناچار بشود به انجام یک کار خوب، سلب آزادی می کند برای نماز خواندن به غرض آدم خوب شدن، اینکه نقص نیست، اشتقاقات سماعی است نه قیاسی، نباید بگوئیم چون در این مشتقات یک معنای جدید آمده پس ضرر هم به همین معنا هست، پس این فرمایش بحوث تمام نیست، ضرر ضیق نیست.

ببینیم فرمایشات دیگران چیست ان شاء الله فردا بررسی کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 10/03/94

جلسه 1180

بحث راجع به معنای ضرر بود، اولین معنا که برای ضرر ذکر شد در کلام صاحب کفایه بود که فرمود: ضرر یعنی نقص حاصل در نفس یا طرف یعنی عضو و یا مال و یا عرض هست، و تقابل آن با نفع تقابل عدم و ملکه هست.

بحث به اینجا رسید که عرض کردیم که ضرر تقابل عدم و ملکه با نفع ندارد، ضرر نقص در محلی است که قابل تمام هست، ما قبول داریم که ضرر عدم ملکه است، یعنی عدم التمام فی موضع قابل للتمام، ولی مقابل او تمام هست نه نفع، اگر شخصی جنسی را بخرد نه سود کند و نه زیان، این نه ضرر کرده است و نه نفع برده است.

این را هم باید توجه بکنیم که مراد ما از نقص امر عدمی تکوینی نیست، ممکن است نقص حاصل بشود از زیاده از متعارف، کسانی که عضو زائدی دارند انگشت زائدی دارند اینها متضررند، اگر مادری دارویی بخورد بر اساس تجویز پزشک که این دارو موجب اختلالات در جنین بشود و جنین شش انگشتی بشود این پزشک ضامن هست، چون ضرر زد به این جنین، ضرر یعنی عدم اثر مطلوب از یک شئ، عدم اثر مطلوب از یک شئ یا به این است که یک امر تکوینی که جزء هست یا شرط هست مفقود بشود، مثل اینکه شخصی یک انگشتش قطع بشود، و یا یک شیئی که مانع هست موجود بشود، یک انگشت اضافی پیدا کند، هر دو ضرر هستند.

مرحوم آقای صدر در بحوث فرمود این تعبیر که در کفایه و غیر کفایه به تأثیر بعض لغویین پیدا شده که ضرر را به معنای نقص گرفته اند این تعریف ناقص است، ضرر یک معجونی است از نقص و ضیق، النقص الموجب للضیق شأنا، و الا تاجر ثروتمندی یک دینارش تلف بشود کجا عرف می گوید که این تاجر ضرر کرد، کما اینکه نفع مطلق زیاده نیست، این تاجر یک دینار سود بکند در یک تجارت کلانی که انجام می دهد، کجا عرف به او می گوید که هذه التجارة نافعة، یک میلیاردش شد یک میلیارد و هزار تومان، به این نمی گویند تو نفع کردی، ولذا ایشان فرموده کلمات لغویین که بعضی معنا کرده اند ضرر را به نقص بعضی معنا کرده اند ضرر را به ضیق که گفتند الضرر هو الضیق یا در صحاح گفت المکان الضرر أی المکان الضیّق، ایشان در بحوث فرموده است که هر کدام از این دوگروه یک بخش از معنای ضرر را ملاحظه کرده اند، و الا ضرر عبارت است از نقص در نفس یا طرف یا مال یا عرض، اما نقصی که موجب ضیق و شدت نفسانی می شود، موجب ناراحتی نفسانی می شود، البته طبعا نه فعلا، چه بسا بالفعل اصلا شخص متضرر خبر ندارد از آن ضرر، بسیار هم خوشحال است، یا شخصی بی تفاوت هست که از هیچ ضرری دچار ناراحتی روحی نمی شود، این مهم نیست، مهم نقصی است که شأنا موجب ضیق و ناراحتی نفسانی است.

اقول: به نظر ما این فرمایش ناتمام است، برای اینکه اگر مراد ایشان این است که نقص غیر معتدّبه ضرر حساب نمی شود کما اینکه زیاده غیر معتنابه نفع حساب نمی شود این مطلب درستی است، یک ساعتی بعد از وضوء به آب سرد این شخص دچار سردرد یا تب مختصری شد نمی گویند وضوء برای او زیان داشت، انصراف دارد ضرر از نقص غیر معتنابه، این مطلب درستی است، اما این غیر از فرمایش ایشان است، چون ظاهر فرمایش ایشان این است که ضرر را به لحاظ اشخاص نسبی می خواهد بکند، تاجر ثروتمند با تلف یک دینار صدق نمی کند ضرر کرد، اما فقیر با تلف این یک دینار عرفا گفته می شود ضرر کرد، ظاهر کلام ایشان این است در بحوث، که به نظر ما تمام نیست، زیان مالی نسبی نیست، بله از نقص غیر معتنابه منصرف است اما تفاوتی بین فقیر و غنی ندارد، آن ضررِ حالی است که فرق می کند، تلف یک دینار مضر به حال غنی نیست و مضر به حال فقیر هست، اما ضرر مالی که لحاظ نمی شود که متضرر کیست، این مقدار از نقص معتنابه در مال ضرر مالی است، چه تفاوتی می کند که چه کسی که متضرر بشود، معتنابه بودن نسبی نیست به لحاظ اشخاص، یک مثالی بزنم: در بحث هدیه صحیحه علی بن مهزیار می گوید الغنائم و الفوائد فهی واجبة علیهم فی کل عام، بعد می فرماید که فاما الغنائم و الفوائد فالغنیمة یغنمها المرء و الفائدة یفیدها و الجائزة للانسان التی لها خطر، برخی مثل مرحوم استاد تفصیل داده اند بر خلاف مشهور بین هدیه خطیره و هدیه غیر خطیره، گفته اند هدیه خطیره خمس دارد طبق این صحیحه علی بن مهزیار ولی هدیه غیر خطیره خمس ندارد، آنجا بحث است که هدیه خطیره نسبی است به لحاظ اشخاص و به لحاظ شخص هدیه گیرنده، جواب داده می شود که نه، به لحاظ عرف بلد حساب می شود، در این شهر این مقدار از هدیه هدیه با ارزش است و هدیه بزرگ و خطیره است، چه فرق می کند که چه کسی این را هدیه بگیرد یا چه کسی این را هدیه داد، اینجا هم همین را می گوئیم که ملاک در اینکه این نقص معتنابه هست تا بشود ضررِ شخص ضرر دیده یا شخص ضرر زننده مطرح نیست، خود این مقدار از نقص در این عرف معتنابه هست ولذا می شود ضرر، این عرفی است، و عرض هم کردیم اگر معنای فرمایش بحوث این است که می خواهد ضرر را فقط به لحاظ انسان حساب کند، یعنی ضرر در مال انسان یا ضرر در جان انسان یا ضرر در عرض انسان، بعد بگوید باید این نقصی که حاصل می شود در این امور موجب ضیق و سوء حال در این شخص بشود شأنا، خوب ضرر که اختصاص ندارد به ضرر الانسان، بلکه ضرر یک مفهوم عامی است که دیروز عرض کردیم کما فی مثال الحدید یضر به الماء.

آقای سیستانی در رابطه با اینکه ضرر آیا به معنای نقص است که صاحب کفایه فرمود تبعا لبعض اللغویین، یا به معنای ضیق و شدت است که بعض دیگر از لغویین گفته اند، یا به معنای سوء حال است که گروه سوم از لغویین گفته اند، ایشان یک بیانی دارد که مناسب هست بیان ایشان را هم ذکر کنیم.

ایشان فرموده است که ما استظهارمان این است که ضرر نقص است نه ضیق ونه سوء حال، چرا؟ فرموده برای اینکه اگر بگوئیم ضرر عبارت است از سوء حال این خلاف یک قانونی است در بحث وضع که موضوع له الفاظ در ابتداء امور حسیه بوده است، معنای اصلی الفاظ همان امور حسیه بوده اند، عقل بشر ابتدائی که واضع بوده نمی رسیده که لفظ را وضع کند برای معنای غیر محسوس، مثلا شما می بینید می گویند عقل، شما می گوئیم عجب واضع عقل داشته آمده لفظ وضع کرده برای ما یعبد به الرحمن، به شما می گویند نه آقا، واضع شتر داشته برای اینکه این شتر فرار نکند موقعی که می نشسته زمین برای آنکه نتواند برخیزد طنابی می بستند دور پای این شتر، به این می گفتند عقل البعیر، و به آن طناب می گفتند عقال، یعنی بازدارنده شتر از راه رفتن و برخواستن، بعد دیدند مردم با هم اختلاف دارند برخی انسان ها موزون هستند و حرکت های شایسته از آنها سر می زند و کلمات شایسته از آنها صادر می شود، و برخی دیگر حرکات غیر موزون و کردارها و کلمات ناشایسته از آنها سر می زند، گفتند این آدم عقل ندارد یعنی چیزی در وجودش نیست که او را باز بدارد از حرکت و سخن بیجا، اسمش را گذاشتند عقل، و الا عرف ابتدائی و انسان نخستین کی عقلش می رسد به اینکه برای عقل لفظ وضع کند، سوء حال هم یک امر غیر محسوس است، اینکه بیاید عرف ابتدائی لفظ ضرر برای آن وضع کند این خلاف معهود است.

می گوید هر چند ممکن هست شما بفرمائید که ما لفظ ضرر را مشترک لفظی بدانیم، عرف ابتدائی وضع کرده لفظ ضرر را بر نقص، بعد وضع دوم با تأخیر انجام شده است نسبت به سوء حال یا نسبت به ضیق.

ایشان می فرماید و لکن این هم خلاف ظاهر است، ظاهر در لغت این است که مشترکات لفظیه معمولا به مشترک معنوی بر می گردند، یک معنای عامی هست جامع بین این معانی که در لغت ذکر شده است، که نظر صاحب کفایه هم همین است، ایشان می فرماید ولذا ما استظهارمان این است که ضرر را وضع نکرده اند برای سوء حال.

اما چرا ضرر وضع نشده برای ضیق؟ ایشان می فرماید چون در قرآن فرموده ولاتضاروهن لتضیقوا علیهن، نمی شود که ضیق و ضرر هر دو به یک معنا باشد و الا آیه می شود ولاتضیقوا علیهن لتضیقوا علیهن، پس متعین می شود که بگوئیم ضرر عبارت است از نقص.

اقول: ما نتیجه فرمایش ایشان را قبول داریم که ظهور عرفی ضرر در نقص به معنای فقدان اثر مطلوب از یک شئ است که تمامیت آن شئ عرفا به وجود آن اثر مربوط است، هر گاه تمامیت یک شئ به وجود یک اثر مربوط بود فقدان آن اثر می شود ضرر، نقص را به این معنا می گیریم، حالا عرض کردیم چه منشأ این فقدان اثر کمبود باشد یا زیاده باشد مثل زیاده عضو.

اما این ادعاهای ایشان را نمی توانیم قبول کنیم، اولا سوء الحال یک معنای غیر محسوس نیست، نوزاد هم یک مقدار که بگذرد می فهمد که مادرش خوش اخلاق است یا بداخلاق، کسی که با او سخن می گوید عصبانی است یا خوشحال است، این مطلب غیر محسوسی نیست.

وانگهی شما چرا اصرار دارید که مشتقات یک لفظ را به یک معنای اصلی برگردانید، ضُرّ یعنی سوء حال، شما می آیید تمام این مشتقات را بر می گردانید به معنای اصلی و هو النقص، می گوئید معنای اصلی همین است، اگر مرادتان از معنای اصلی ریشه لغوی معانی است، او که مهم نیست، مهم ظهور فعلی الفاظ است، حالا ریشه این معنای لفظ چه بوده تأثیری ندارد، فعلا ظهور این لفظ چیست، ضُرّ ظاهرش یعنی سوء حال، ضرر ظاهرش عبارت است از نقص به همان نحوی که بیان کردیم، ضراء عبارت است از ضیق، فی البأساء و الضراء، اضطرار یعنی ناچار بودن، اصلا در معنای اضطرار نه ضرر هست نه نقص هست، أضطره الی ان یصلی ناچار می کنم این شخص را تا نماز بخواند، چه نقصی است، چه ضرری است؟ صرف لابدیت فعل است.  
این معنای اول بود که در کلام صاحب کفایه ذکر شده بود که گفتند الضرر هو النقص فی النفس او الطرف او العرض او المال، و یقابل النفع تقابل العدم و الملکة، با این توضیحاتی که پیرامونش دادیم.

فقط اشکال ما به صاحب کفایه این است که تقابل ضرر با نفع تقابل ملکه و عدم نیست، تقابلش با تمام تقابل عدم و ملکه است، تمام با نفع و ضرر که حساب می شود، نفع می شود یک امر وجودی تمام هم امر وجودی است ضرر می شود امر عدمی، حالا تقابل ضرر با تمام تقابل عدم و ملکه است، تمام بر دو قسم است تمام مع النفع و تمام بلا نفع، مثل تقابل عمی با بصر و حدة البصر، اینها چه تقابلی دارند؟ عمی با بصر تقابل عدم و ملکه است، بصر هم گاهی همراه است با اصل البصر، و گاهی همراه است با شدة البصر و حدة البصر و النظر که یک خصوصیتی است مقترنه به بصر، نفع هم همین است یک خصوصیتی است مقترنه به تمام، تمام گاهی به حد نفع می رسد و گاهی به حد نفع نمی رسد.

معنای دوم: ما ذکره السید الخوئی، فرموده الضرر هو النقص فی النفس او الطرف او المال او العرض، ولی تقابلش با نفع تقابل تضاد است، و اینها ضدان لهما ثالث هستند، چون ممکن است یک جائی نه ضرر محقق بشود نه نفع.

اقول: اشکال این فرمایش این است که نقص امر عدمی است چه جور می خواهید نقص را بر گردانید به امر وجودی و تقابلش را با تفع تقابل تضاد قرار بدهید.

{سؤال؟

جواب: فوت اتفاقا عدم خاص است، فوت یعنی از دست رفتن ملاک، امر عدمی است منتها عدم خاص است، مثل عمی که عدم خاص است عدم البصر فی مورد قابل للبصر، فوت هم عدم استیفاء الملاک است مع مضی وقت تحصیل الملاک، یک عنوان بسیط انتزاع می شود از آن به نام فوت، اینجا هم ضرر عدم ملکه است نه ضد وجودی}.

معنای سوم برای ضرر: ما ذکره السید الامام قدس سره فرموده، فرموده الضرر هو النقص فی النفس او الطرف او المال، اما او العرض را حذف کرده اند، چرا؟ فرموده اند برای اینکه اگر کسی عرض دیگری را هتک کند مثلا به ناموس دیگری نظر با شهوت بیاندازد کی عرف می گوید اضرّ به، یعنی به او زیان زد؟ بله ممکن است ضرار باشد، چون ضرار به نظر ایشان یعنی تضییق و در تنگنا قرار دادن، اما ضرر بر نقص در عرض صدق نمی کند.

اقول: این فرمایش ناتمام است، زیرا این مثل این می ماند که کسی بگوید که ضرر صدق نمی کند که انسان کتاب شخصی را بردارد مطالعه کند بدون اذن او، آیا ضرر زد به او؟ نه ضرر نزده به او، و لکن اگر کتاب او را پاره کند به او ضرر مالی زده است، نقص در مال الغیر نه تصرف در مال الغیر بدون اذنش، چه جور آنجا ضرر مالی به ایجاد نقص در مال غیر است نه به مطلق تصرف بدون اذن مالک، ضرر عرضی هم نقص عرض است نه هر عمل و تصرفی خلاف قانون و شرع در عِرض دیگران، حتی دشنام بدهد به یک شخصی ضرر به او نزده، اتفاقا ممکن است نفع هم به او برساند او تبلیغ کند که عجب ما آدم مهمی هستیم دارند به ما فحش می دهند، ضرر به او نزده، اما اگر آبروی او را بریزد چه ضرری بالاتر از این که عرض او و ماء وجه او دچار خلل بشود، شایعه درست کند علیه یک شخصی او را ترور شخصیت بکند، این بدترین ضرر است دیگر.

{سؤال؟

جواب: حالا بحث اینکه سمره ضرر زد به رجل انصاری یا ضرار زد به او این یک بحث دیگری است، ما ممکن است بگوئیم از حیث عرض به او ضرر نزد، اما ضررهای دیگری است که الآن عرض می کنیم در این معنای چهارم}.

معنای چهارم: عبارت است از اینکه الضرر هو النقص بمعنی فقدان الاثر المطلوب فی الشئ، که تمام بودن آن شئ عرفا به وجود آن اثر هست، تمام بودن انسان از جهت مادی و جسمانی به این است که اعضاء او به اندازه متعارف فعال باشد، اگر اعضاء او را از فعال بودن بیاندازند می شود ضرر، یا زیبایی او را تخریب کند می شود ضرر، پس ضرر عبارت است از فقدان الاثر المطلوب فی الشئ، و اختصاص هم ندارد به نقص در نفس یعنی تلف شدن یا در طرف که عضو تلف بشود یا نفس در عرض یا مال، بلکه نفس در حقوق هم ضرر است، نقص حقوق عقلائی و اعتباری، شخصی را منع کند از رفت و آمد، این اضرار به اوست، حق آسایش در منزل یک حق عقلائی است، سمره این حق عقلائی را از خاندان رجل انصاری منع کرده بود و اضرار سمره به رجل انصاری این بود که حق آسایش او و خانواده او را گرفته بود، اگر اضراری به او زد از این حیث بود، و این معنای چهارم یک معنایی است جامع، اختصاص ندارد ضرر به نقص در این چیزهایی که این آقایان گفته اند یعنی نقص در نفس و طرف و عرض و مال، بلکه شامل نقص در حق عقلائی و منع ذوالحق از حق عقلائی خودش می شود، این یک مطلب.

مطلب دیگر در توضیح این بیان این هست که گاهی ضرر صدق می کند به اینکه از ابتداء نگذاریم یک چیزی تاما موجود بشود، مثل سلامتی انسان، اگر مادر قبل از تکون جنین داروئی بخورد که این جنینش نابینا خلق بشود، به او زیان زد.

اما در کمال مثلا داروئی بخورد که ذکاوت این جنین بیش از متعارف نباشد به او زیان نزد بلکه جلو نفع او را گرفته است، ولی اگر بیائیم به یک انسان با ذکاوت بالا یک داروئی بدهیم که این ذکاوت فوق العاده او کم بشود چون اول ذکاوت فوق العادة داشته ولو بیش از متعارف با این دارو او را به حد متعارف هم برسانیم باز به او زیان زده ایم، چون فقدان اثر مطلوب بعد وجوده این ضرر هست، ولو آن اثر مطلوب اثر کمالی باشد، ولذا در شخصی که غنی هست کاری کنیم او از ثروتمند درجه یک بودن بیاید بشود ثروتمند درجه دو، به او ضرر زده ایم، ولو هنوز هم چند برابر متعارف ثروت دارد.

پس این را هم باید توجه کنیم، فقدان اثر مطلوب و همان نقص که آقایان می گویند گاهی به این است که از حد متعارف پائین تر باشد ولو منع از حدوث بکنیم، در اوصاف انسان از اول نگذاریم بینائی پیدا کند این جنین، این ضرر به اوست، و در جائی که وصف کمال هست اگر قبلا این وصف کمال بود و ما بقاءا این وصف کمال را از بین بردیم اینجا می شود ضرر، ولذا در ضرر مال معمولا باید شخص پول داشته باشد بعد شخصی بیاید اتلاف کند مال او را تا صدق کند أضرَّ به، ولی در جنین اینطور نیست، اگر از اول هم او را بیمار قرار بدهد به نحوی که از ابتداء تکوّن این جنین مشکل داشت بخاطر داروئی که این مادر یا این پدر خورده است صدق می کند أضرَّ بالجنین.

در آخر این بحث چند نکته عرض کنم:

نکته اول: این است که ضرر نقص بدون مقابل است، نقصی که مقابلش نفعی به شخص نمی رسد، اگر شخصی به ازاء فقد یک شیئی نفعی گیرش بیاید عرف نمی گوید ضرر کرد، شما میلیونها تومان خرج می کنید می روید ضرر زیارتی کربلا خوش بحالتان، یا کسی می رود سفر سیاحتی، وقتی برگشت آیا می گوید من ضرر کردم، ابدا، چون صرف کرد مال را بازائش نفعی به او رسید، ضرر عبارت است از خسارتی که در مقابلش نفعی عائد نشود به این شخص، ولذا مشکلی که ما در بحث لاضرر داریم این است که همانطور که مرحوم شیخ در خیار غبن گفت امتثال تکلیف الهی ولو با بذل مال این ضرر نیست، ده هزار تومان صدهزار تومان بده یک بطری آب بخر تا وضوء بگیری، تو ضرر کرده ای؟ چه ضرری کرده ای، در صحیحه صفوان دارد که ما یشتری به مال کثیر، صد دینار یا هزار دینار دادی آب وضوء خریدی، بدان آنچه که خریدی با این مال زیادی هست، یعنی تو ضرر نکردی، ولذا این شبهه هست.

تأمل بفرمائید، ما معتقدیم الضرر نقص لایقابله نفعٌ، النقص بدون حصول نفعٍ این ضرر هست، و این بسیار ثمره دارد در فقه، ان شاء الله بقیه مطالب فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 11/03/94

جلسه 1181

بحث در معنای ضرر بود، عرض کردیم ضرر تقابلش با تمام تقابل عدم و ملکه است، چون ضرر فقدان تمام هست، تمام گاهی عبارت هست از نفع موجود، فقد این نفع موجود بعد از وجودش ضرر هست، ولو اگر از ابتداء ما فاقد آن نفع بودیم به ما نمی گفتند که شما متضرر هستید، مثل شخص فقیر، اما اگر شخی غنی بعض مالش را از دست بدهد بدون مقابل می گویند ضرر کرد، پس در موارد وجود نفع و بعد از اینکه نفع وجود داشت تلف بشود صدق می کند ضرر، اما در مواردی که از ابتداء نفع موجود نیست ضرر صدق نمی کند مگر در دو جا:

1- جائی که یا نقص در طرف یعنی نقص در اعضاء انسان کمّا او کیفا باشد که صدق می کند ضرر.

2- و یا به نظر ما در مواردی که مقتضی قریب به فعل برای نفع موجود بشود و مانعی ایجاد بکنند که این مقتضی قریب به فعل نتواند موجود بشود، به نظر ما اینجا هم ضرر صدق می کند.

اینکه آقای خوئی معتقدند که با وجود مقتضی قریب به فعل هم ایجاد مانع از نفع، ضرر نیست، مثل اینکه شخصی می خواست آهویی شکار کند همه چیز مهیا بود یک انسانی صدا کرد و آن آهو فرار کرد، این ضامن نیست نمی گویند که تو ضرر زدی به این صیاد ولذا ضامن او هستی.

اقول: این فرمایش به نظر ما تمام نیست، اولا: ملازمه نیست بین صدق ضرر و حکم به ضمان، ممکن است ضرر صادق باشد اما عقلاء حکم به ضمان نکنند، چون موضوع ضمان اتلاف مال غیر است، و هنوز مال غیر محقق نشده بود تا اتلاف صدق کند، اما می تواند ضرر صادق باشد، فعلا بحث ما در صدق ضرر هست، حکم به ضمان بحث دیگری است، این را در بحث حبس حر کسوب هم آقای خوئی مطرح کرده اند که اگر کسی حر کسوب را حبس کند، شخصی است کار می کند و کارش مزد دارد -مزد کارش و سود کارش اینجا مطرح است- مثل نقاش که مزد کارش را می گیرد، اگر این را حبس کنیم، این قید را برای این زدم که تاجر را که حبس می کنیم نگاه نمی کنیم به سرمایه اش که این آقا ده میلیارد سرمایه داشت که اگر می رفت سرکارش این ده میلیارد را می توانست بیست میلیارد کند، این مهم نیست، مهم ارزش کار اوست که اگر این تاجر برای دیگری کار می کرد چه قدر مزد می گرفت، بحث ضمان حبس حر کسوب مربوط به این هست، ولذا مثال همان نقاش را بزنیم، حبس کرد این نقاش را، بحث است که آیا ضامن این منفعت مفوته حر کسوب هست یا نیست، برخی مثل امام و آقای سیستانی قائل به ضمان در حبس حر کسوب هستند، آقای سیستانی علاوه بر سیره عقلائیه به قاعده لاضرر هم تمسک می کنند که بعدا بحث می کنیم.

آقای خوئی در ابتداء مصباح الفقاهة ادعای سیره عقلائیه کرده است بر ضمان حبس حر کسوب، در بحث اجاره فرموده است ما یقین داریم به عدم سیره عقلائیه در مورد ضمان حبس حر کسوب، چون اتلاف نکرد مال او را، و بعد مثال می زند به همان صیاد که شخصی مانع می شود از اینکه او بتواند آهو را شکار کند بعد از تمام شدن مقتضی صید با یک سر و صدا این شخص فراری می دهد آهو را از دست صیاد، اینجا عدم النفع است ضرر نیست اتلاف مال غیر نیست.

ما عرضمان چه در بحث این صید چه در بحث ضمان حبس حر کسوب این است که به نظر می رسد مخصوصا در حبس حر کسوب که مقتضی قریب به فعل برای نفع که فراهم هست ضرر صادق است، می گویند تو به این شخص ضرر زدی، حالا آیا این اضرار سبب ضمان هست یا نیست بحث دیگری است، اما ضرر صادق هست.

ما یک مثالی بزنیم برای صدق ضرر در موارد تحقق مقتضی قریب به فعل برای نفع، شخصی یک مغازه نانوایی دارد که همه به او مراجعه می کنند کارش رونق دارد، یک نانوای دیگری در مقابل مغازه نانوائی او نانوائی باز می کند با نان های مرغوب تر و مشتری ها را جذب می کند، بلااشکال این نانوای اول وقتی دید بازارش کساد شده می گوید این آقا به من ضرر زد، نگوئید این مجاز است و تسامح است، نخیر صحت سلب ندارد، اگر کسی بگوید که او به شما ضرر نزد این نانوای بیچاره که زیان دیده می گوید پس کی به من ضرر زد، او به من ضرر زده است دیگر، یا مثال دیگری بزنیم: کالای خارجی وارد می کند کالاهای داخلی بخاطر اینکه مثلا گران تر هست یا کیفیتش پائین تر هست روی دست فروشندگان آن می ماند و ارزان می شود، صدق می کند که اینها متضرر شدند، در این نباید تشکیک کرد، ولذا به نظر ما در مواردی که مقتضی قریب به فعل برای نفع موجود است منع از نفع عرفا ضرر هست.

یک مثالی مرحوم ایروانی زده، چون ایشان هم تمایل دارد که منع از نفع را در موارد مقتضی قریب به فعل ضرر بداند همانطور که در منتقی الاصول هم نظرشان همین است، مرحوم ایروانی مثالی می زند که ما در مثال ایشان مناقشه داریم، می گوید اگر کسی بیاید درخت مردم را که آماده میوه دادن هست با آب متعفن و ناسالم آبیاری کند و باعث بشود که این درختها دیگر میوه ندهند، عرفا این شخص به مالکِ این درختها ضرر زده است، پس صدق می کند ضرر در موارد مقتضی نفع، ولو به دقت عقلیه این مانع از نفع شده است.

اقول: حواب این است که این مثال را باید همه قبول کنند که ضرر صادق است، برای اینکه مالک درخت مالک قابلیت های این درخت برای میوه دادن هست، و کسی که این قابلیت را اتلاف می کند او بلااشکال ضامن است، آقای خوئی هم قائل به ضمان است در این مثال، چون أتلف مال الغیر، اتلاف کرد مال غیر را به این معنا که وصف عینی مال غیر را اتلاف کرد، این درخت قابلیت میوه دادن داشت قابلیت عینیه او را برای میوه دادن نابود کردید در امسال، چرا ضامن نباشی، قطعا اینجا ضرر صدق می کند علی جمیع المبانی.

این راجع به موردی که مقتضی قریب به فعل برای نفع موجود بشود، اینجا هم به نظر ما اگر مانع بشویم از تحقق نفع ضرر صدق می کند.

این محصل بحث ما هست راجع به معنای ضرر، که اگر بخواهیم خلاصه کنیم می گوئیم الضرر هو فقدان الاثر المطلوب من الشئ الذی به تمام الشئ، و این مصادیقی دارد:

مصادیق این ضرر نقص در نفس و طرف بود که نقص در طرف گاهی کمّی است و گاهی کیفی است، یعنی عضو را قطع نمی کند اما اختلال در آن ایجاد می کند.

و گاهی نقص در عرض است که آبروی شخص را و کرامت شخص را مختل می کند.

و گاهی هم نقص در مال است، این را هم عرض کردیم که مالِ موجود ناقص بشود عینا او مالیةً این ضرر است، کاری بکنیم که ارزش مال مردم پائین بیاید این هم ضرر است، چه تلف کنیم مال غیر را چه ضرر عینی بزنیم به مال غیر و چه ضرر ارزشی بزنیم به مال غیر، مثل اینکه شایع بکنیم که خانه زید مسکون ارواح و جن است و باعث بشود که ارزش خانه زید پائین بیاید، ضرر عینی نزده ایم به خانه او ولی ضرر ارزشی زده ایم، این هم عرفا ضرر هست.

و مصداق دیگر ضرر هم ضرر حقی است که در بحث های آینده راجع به ضرر حقی توضیح خواهیم داد که آیا می شود در این حقوق مستحدثه مثل اینکه شخصی سالها زحمت می کشد کتابی تألیف می کند این آقا با سرمایه ای که دارد می آید این کتاب را تجدید چاپ می کند ارزش کتاب او می آید پائین، ارزش فیلم او می آید پائین، ارزش کالایی که او اختراع کرده می آید پائین، و در حقیقت این شخص حق تألیف او و حق اختراع او و حق نشر او را تضییع کرده، آیا در حقوق مستحدثه ای که امروز مطرح است می شود با قول به اینکه تضییع این حقوق ضرر هست و لاضررَ و لاضرارَ این حقوق عقلائیه مستحدثه را امضاء کنیم یا نه، این را در آینده ان شاء الله بحث خواهیم کرد.

### یقع الکلام فی معنی کلمة ضرار

مشهور در لغت این است که چون ضرار مصدر باب مفاعله است معنایش این است که دو نفر به هم ضرر بزنند، فعل بین الاثنین، در لسان العرب هم می گوید الضرار بمعنی اضرار کل واحد من شخصین صاحبه، فالضرار منهما معا و الضرر فعلُ واحدٍ.

ظاهرا ایشان متأثر است از کلمات علماء ادب عربی که می گویند اصل در باب مفاعله این است که فعل بین الاثنین باشد، و الا در خصوص ضرار ما هیچ استعمالی پیدا نکردیم که مؤید این باشد که ضرار فعل اثنین است، قرآن را که می بینیم می فرماید:

آیه اول: اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسکوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف و لا تمسکوهن ضرارا لتعتدوا، مبادا زنانتان را نگه بدارید در حالی که به اینها ضرار وارد می کنید، آیا این یعنی بحث در این است که زن و مرد به هم ضرر نزنند؟ اصلا اینجا بحث ضرر زدن زن مطرح نیست بلکه بحث این است که مرد می خواهد ضرار بزند به این زن، یک راه ضرار این بود که در یک خانه نامناسب نگه می داشتند، چون حق زوجه مطلقه این است که در زمان عده برایش مسکن تهیه بشود در عده رجعیه، یک خانه نامناسبی تهیه می کردند برایش یا جوری با او برخورد می کردند در خانه که او مجبور بود برود خانه پدرش، امساک ضرارا حق مسکن این زن در دوران طلاق رجعی تضییع شد، ولاتمسکوهن ضرار لتعتدوا، و من یفعل ذلک فقد ظلم نفسه هر کس که به دیگران ضرار بزند به خودش ظلم کرده است، چون دچار کار زشت و کار ظلم که می شویم اول به خودمان ظلم می کنیم، یک مورد ما پیدا نکردیم که ضرار استعمال شده باشد در اضرار متقابل.

آیه دوم: الذین اتخذوا مسجدا ضرارا و کفرا و تفریقا بین المؤمنین، اینهایی که مسجد ساخته اند به هدف ضرار نه یعنی به هدف ضرار متقابل، بلکه اینها افرادی بودند که دنبال ضرار بودند.

آیه سوم: لا تضار والدة بولدها و لا مولود له بولده، مادر فرزند نباید شوهرش به او ضرار بزند، و همینطور مادر نباید به پدر این فرزند ضرار بزند، اینها که در هر کدام فعل شخص واحد هست نه فعل اثنین.

آیه چهارم: و لا یضار کاتب و لاشهید، آنهایی که شاهد بر دِین هستند و یا دِین را می نویسند اینها مبادا به فکر ضرار بیافتند، چه جور به فکر ضرار بیافتند؟ به اینکه امتناع می کنند از اداء شهادت بر اینکه این آقا بدهکار است، این می شود ضرار شهید و ضرار کاتب، باز بحث فعل بین الاثنینی نیست.

آیه پنجم: من بعد وصیة یوصی بها او دِین غیر مضار، نباید میت در وصیت خودش ضرار وارد کند بر ورثه، و یا در اعتراف به دِین نباید ضرار وارد کند بر ورثه.

آیه ششم: اسکنوهن من حیث سکنتم من وجدکم و لا تضاروهن لتضیقوا علیهن، هیچ کدام از اینها اضرار متقابل که فعل الاثنین باشد نبود.

در روایات هم می بینیم در همین قضیه سمره در روایت صدوق از ابی عبیده حذاء دارد که ما اراک یا سمرة الا رجلا مضارا، مگر اضرار متقابل بین سمره و رجل انصاری واقع شده بود، رجل انصاری چه گناهی داشت و چه زیانی می زد بر سمره.

صحیحه حلبی را ببینید عن ابی عبدالله علیه السلام انه سئل عن رجلین کان لهما عبد فاعتق احدهما نصیبه فقال ان کان مضارا کلف ان یعتقه کله، یک عبدی است مشترک بین دو نفر، یکی از این دو نفر سهم خودش را آزاد کرد از این عبد، حضرت فرمود اگر این شخص مضار است یعنی به قصد زیان زدن به شریکش این کار را کرد به او می گویند باید سهم شریک را بدهی و این عبد را کامل آزاد کنی، ان کان مضارا اگر این شریک معتق که سهم خود را آزاد کرد مضار بود یعنی به قصد اضرار به شریک دیگر این کار را کرد کلف ان یعتقه کله، خوب آیا معنا دارد که بگوئیم ان کان مضارا یعنی اگر اضرار متقابل در بین بود اضرار بین الاثنین مطرح بود حکمش این است، این معنا ندارد، و همینطور صحیحه محمد بن مسلم شبیه همین است.

در روایت هارون بن حمزه غنوی عن ابی عبدالله علیه السلام فی رجل شهد بعیرا مریضا، یک شتر بیماری را دید دارند می فروشند، ده دینار داد این شتر بیمار را خرید، یک شخص دیگری آمد گفت من دو دینار می دهم به تو سرش و پوستش برای من باشد، فقُضِی ان البعیر برء، این مشتری خوش شانس ناگهان دید که این شتر از بیماری خلاص شد و خوب شد، فبلغ ثمنه دنانیر، اینها یک دینار خریدند این شتر را که ده دینار است، حالا ارزش شتر شد دنانیر یعنی چندین برابر، فقال لصاحب الدرهمین خمس ما بلغ، فرمود آن شخصی که دو دینار داد دو دینار از ده دینار می شود یک پنجم، حساب می کنیم الان هم یک پنجم قیمت الآن شتر مال اوست، اگر شده پنج دینار یک دینار مال آن صاحب الدرهمین است، فان قال ارید الرأس و الجلد، اگر صاحب الدرهمین گفت من سر و جلد این شتر را خریده ام اصرار دارم که سر و جلد این شتر را به من بدهی، فلیس له ذلک حق این کار را ندارد، هذا الضرار این ضرار است، نه یعنی این اضرار متقابل است بلکه یعنی این تعمد زیان زدن به دیگران است.

ولذا صاحب کفایه متوجه بوده فرموده درست است که اصل در باب مفاعله فعل بین الاثنین است اما ما نمی توانیم ضرار را فعل بین الاثنین بگیریم، ضرار به معنای اضرار هست، در لا ضرر و لاضرار ضرار تأکید همان ضرر هست، الضرار بمعنی الضرر جیء به تأکیدا کما یشهد به اطلاق المضار علی سمرة.

مرحوم محقق اصفهانی فرموده اصلا اینکه گفته اند اصل در باب مفاعله فعل بین الاثنین است ما این را قبول نداریم، نیازی نیست به اینکه مثل صاحب کفایه بپذیریم اصل در باب مفاعله فعل بین الاثنین است و لکن بگوئیم تناسب ندارد ضرار که فعل بین الثنین باشد، تناسب ندارد ضرار که جزاء بر ضرر باشد، ضرار صرفا تأکید ضرر است، محقق اصفهانی فرموده ما چرا بپذیریم که اصل در باب مفاعله بین الاثنین است بعد در مورد ضرار دچار مشکل بشویم، بله مشهور بین علماء ادب عربی این هست و بین اصولیین هم این مشهور شده است که اصل در باب مفاعله فعل بین الاثنین است، و لکن ربّ مشهور لا اصل له، ایشان فرموده ما باب مفاعله را به طور کلی که بررسی می کنیم استعمالات صححیه قرآنیه و غیر قرآنیه را بررسی می کنیم یا مثال هایی است که صحیح و معقول نیست که فعل بین الاثنین باشد، و یا صحیح و معقول هست ولی قرینه داریم که فعل بین الاثنین نیست، بعد مثال هایی می زند:

مثلا یخادعون الله و الذین آمنوا، فرموده قطعا این فعل بین الاثنین نیست، آیا یعنی بین منافقین و بین خدا تخادع و یکدیگر را فریب دادن رخ می دهد؟ قطعا اینطور نیست، اتفاقا بعدش که دارد و ما یخدعون الا انفسهم، یا آیه و من یهاجر فی سبیل الله، این قطعا فعل بین الاثنین نیست، و همینطور آیات دیگر یراءون الناس، نادیناه من جانب الطور الایمن، الذین نافقوا، شاقوا الله و رسوله، مسجدا ضرارا، لا تمسکوهن ضرارا، لا تؤاخذنی بما نسیت، کدام یک از اینها فعل الاثنین است؟ این راجع به آیات قرآن.

اما استعمالات دیگر، عاجله بالعقوبة، بارزه بالحق، باشر الحق، صاعده التوفیق، خالع المرأة، واراه فی الارض، هیچ کدام از اینها فعل الاثنین نیست، بلکه برخی از اینها اصلا معقول نیست فعل الاثنین باشد، واراه فی الارض معقول نیست فعل الاثنین باشد، یا صاعده التوفیق معقول نیست فعل الاثنین باشد.

بعد ایشان اشکال عقلی هم می کند که بعدا اشکال عقلی ایشان را خواهم گفت ان شاء الله.

اما خود ایشان نظرش این است که می گوید به نظر من صیغه مفاعله در جائی که ثلاثی مجرد لازم هست و یا متعدی به حرف جر هست در این موارد شأنی ندارد صیغه مفاعله مگر متعدی کردن آن فعل ثلاثی مجرد بدون نیاز به حرف جر، مثلا جلس این لازم است، برای اینکه متعدی بکنیم او را می گوئیم جالسه، ولی اگر ثلاثی مجرد بود باید می گفتیم جلس الیه، و الا جالسه همان جلس الیه است معنای دیگری ندارد، این در لازم، در متعدی که برای مفعول دومش نیاز دارد به حرف جر: کتب الحدیث الی زید، کتب الحدیث متعدی است و لکن برای مفعول دوم نیاز دارد به حرف جر، بجای کتب الحدیث الی زید می گوئیم کاتب زیدا الحدیث، کاتب زیدا الحدیث غیر از اینکه قائم مقام آن تعدیه به حرف جر شده هیچ معنای دیگری ندارد، همان معناست.

اما اگر در یک جائی ما دیدم ثلاثی مجردمان متعدی بدون واسطه حرف جر است، مثل خدع، خدع زید عمروا، اینجا اگر این خدع را ببریم به باب مفاعله اینجا معنایش تعمد فعل است، خَدعَه ممکن است خدعه بلا تعمد باشد، اما خادعه یعنی خادعه متعمدا، ضرّ زید عمروا، زیان زد زید به عمرو، ممکن است این ضرّ که متعدی است بدون حرف جر این اضرار عمدی نباشد، بی توجه ماشینش خورد به ماشین عمرو شد ضرَّ زید عمروا، اما وقتی می گویند ضارَّ یا زید مضارٌّ یعنی تعمد اضرار دارد، انک رجل مضار یعنی ای سمره تو فقط مضر نیستی بلکه تو مضاری یعنی تعمد اضرار داری، این معنایی است که محقق اصفهانی فرموده است.

ملاحظاتی ما بر فرمایشات ایشان داریم که ان شاء الله فردا بیان می کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 12/03/94

جلسه 1182

بحث راجع به معنای ضرار بود، مشهور بین علماء ادب این بود که چون ضرار مصدر باب مفاعله هست به معنای صدور اضرار است از دو نفر که به همدیگر زیان بزنند، البته برخی هم به معنای مجازات بر ضرر معنا کرده اند که هیچ تناسبی با معنای لغوی ضرار و استعمالات ضرار در کتاب و سنت ندارد.

محقق اصفهانی فرمود اینکه مشهور باب مفاعله را می گویند اصل در آن فعل اثنین است مشهورٌ لا اصل له، و این نظر را مرحوم آقای خوئی هم قائلند، و معنایی که این دو بزرگوار کرده اند برای باب مفاعله معنای خلاف مشهور هست، البته بین معنائی که محقق اصفهانی می کند با معنایی که آقای خوئی کرده به نظر ما فرق است، ولو خود آقای خوئی نسبت می دهد به محقق اصفهانی که ایشان هم همفکر هست با مرحوم آقای خوئی، ولی دقت که می کنیم در کلمات محقق اصفهانی می بینیم محقق اصفهانی می گوید هر کجا که ثلاثی مجرد متعدی الی الغیر بود بدون واسطه حرف جر، مثل ضرب زید عمروا، که متعدی است به مفعول بلاواسطة حرف الجر، وقتی به باب مفاعله می رود معنایش این می شود که تصدَّی و تعمّد فی ضربه عمروا، مرحوم آقای خوئی می فرماید حاول فی الضرب سواء تحقق منه الضرب ام لا، می فرماید که قرآن دارد راجع به منافقین دارد که یخادعون الله و الذین آمنوا و ما یخدعون الا انفسهم، تلاش می کنند خدا را فریب بدهند اما فقط خودشان را فریب می دهند، یا یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون تلاش می کنند که دشمن را بکشند اما چه بسا خودشان شهید می شوند و به لقاء خدا می پیوندند.

علت اینکه ما می گوئیم معنایی که محقق اصفهانی می کند فرق می کند با معنایی که مرحوم آقای خوئی دارد این است که محقق اصفهانی دو عبارت دارد شاهد بر این است که ایشان باب مفاعله را می گوید که فعل موجود می شود، و لکن فاعَلَ اخص از فَعلَ هست:

شاهد اول: می فرماید که مقصود در یخادعون الله این نیست که نسبت خدیعه هم به این منافقین داده بشود و هم به خدا، بل المقصود نسبة الخدیعة الیهم، مقصود این است که بگوید اینها فریبکار هستند، در حالی که آقای خوئی می فرماید که المقصود نسبة المحاولة و السعی الی الخدیعة الیهم نه اینکه المقصود نسبة الخدیعة الیهم.

بعد محقق اصفهانی فرموده اگر می گفتند یخدعون الله ممکن بود بدون توجه کاری بکنند که فریب دیگری باشد، اما یخادعون الله یعنی اینها به دنبال فریب هم هستند و تعمد دارند در فریبکاری.

{سؤال؟

جواب: چون تعبیر می کند لیس المقصود من یخادعون الله نسبة الخدیعة الی الله و المنافقین معا، بل المقصود نسبة الخدیعة الیهم فقط، در حالی که آقای خوئی می فرماید نسبة المحاولة و السعی الی الخدیعة الی المنافقین، ما به تعبیر ایشان کار داریم که می فرماید المقصود نسبة الخدیعة الیهم، نسبة الخدیعة الیهم یعنی تحقَّقَ منهم الخدیعة، پس یخادعون با یخدعون می گوید فرقش این است که اگر خدیعه بدون تعمد بود نمی گفتند خادعه بلکه می گفتند خدعه، پس می شود خادع اخص مطلق از خدع (البته این تعبیر از بنده است و الا اگر این تعبیر در کلام محقق اصفهانی بود که صریح می شد در آنچه ما استظهار می کنیم) نسبت خادع به خدع طبق مبنای محقق اصفهانی خصوص مطلق است، ولی طبق معنایی که آقای خوئی می کند عموم و خصوص من وجه است، چون آقای خوئی می گوید خدع یعنی تحقق الخدیعة ولو اتفاقا و بدون محاولة، و خادع یعنی سعی و حاول فی الخدیعة سواء تحققت الخدیعة ام لا، ما می گوئیم شاهد داریم که محقق اصفهانی این مطلب آقای خوئی را نمی گویند}.

شاهد دوم: این است که ایشان فرموده است شما وقتی می گوئید ضرب زید عمروا ولو دلالت می کند بر نسبت صدوریه و دلالت می کند بر تعدیة الفعل من فاعله الی المفعول، و لکن وقتی می گوئید ضارب بر این تعدیه ترکیز کرده اید و توجه تفصیلی کرده اید به این تعدیة الفعل من الفاعل الی المفعول، نتیجه این التفات و ترکیز بر این تعدیة الضرب من زید الی عمرو این است که می خواهید بفهمانید که زید متصدی شد برای این کار، نه اینکه ضرب زید عمروا صدفةً و اتفاقا، آن تعدیة الضرب من زید الی عمرو در ضارب زید عمروا ملحوظ استقلالی شد و مورد لحاظ تفصیلی قرار گرفت و شما ترکیز کردید بر آن، و این نتیجه اش این است که می خواهید بگوئید تصدَّی زید لضرب عمرو أی ضربه متعمدا، معنای عبارت ایشان این هست.

به هر حال محقق اصفهانی شاهدی بر مدعای خودش ندارد که می گوید تعمَّدَ فی ایجاد الفعل، اگر شاهد ایشان کلمه ضرار هست که می گوید ضرار عرفا یعنی تعمد الاضرار، خوب با یک مثال که نمی شود معنای صیغه مفاعله را بیان کرد، ما مثالهای زیادی داریم که اصلا تعمد الفعل استفاده نمی شود از صیغه مفاعله که بعدا این را توضیح خواهیم داد، ایشان شاهدی که ذکر می کند فقط کلمه ضرار است.

اما یخادعون الله در خدیعه تعمد اخذ شده است، اصلا فریب دادن بدون تعمد صدق نمی کند، او مربوط به صیغه باب مفاعله نیست، بلکه مربوط است به ماده خدیعه.

برهان محقق اصفهانی بر عدم دلالت باب مفاعله بر فعل الاثنین:

قبل از اینکه مطالب ایشان را بررسی کنیم مطلبی را از ایشان نقل کنیم به عنوان برهان، ایشان برهان ذکر می کند که این کلام ادباء غیر معقول است که می گویند مفاعله دلالت می کند بر فعل الاثنین، ایشان می گوید که خود این علماء ادب گفته اند که فرق بین مفاعله و تفاعل مثل ضارب زید عمروا با تضارب زید و عمرو این است که در تضارب زید و عمرو انتسابِ به دو فاعل مدلول بالاصالة باب تفاعل هست، مدلول بالاصالة باب تفاعل انتساب الفعل است الی شخصین، اما در باب مفاعله مثل ضارب زید عمروا انتساب این ضاربَ به زید مدلول بالاصالة است، دلالت می کند ضارب زیدٌ بر انتساب این فعل به زید بالاصالة، و به عمرو که مفعول است بالتبعیة، ایشان می فرماید این مطالب غیر معقول است، چرا؟ چون هیئت جز دلالت بر یک نسبت نمی تواند چیزی را بفهماند، هیئت محال است دلالت کند بر دو نسبت در عرض واحد، پس مفاد تضارب زید و عمرو دو نسبت نیست نسبة ضرب زید عمروا و نسبة ضرب عمرو زیدا، ابدا، مفاد تضارب زید و عمرو نسبت تضارب هست و یک نسبت تضارب هست به دو نفر، دو نسبت نیست، نسبة واحدة بین التضارب و بین زید و عمرو، تضارب یعنی به هم زدن، به هم زدن یک طرف نسبت است، طرف دیگر نسبت هم زید و عمرو مجموع زید و عمرو هستند، خوب شما در ضارب زید عمروا چی می خواهید بگوئید؟ آیا می خواهید بگوئید مدلول این جمله هم همان نسبت واحده است، پس فرقش با تضارب زید و عمرو چه شد؟ اگر می خواهید بگوئید نسبت ضارب زید عمروا به زید بالاصالة است به عمرو بالتبعیة است خوب این یعنی تعدد نسبت، باید دو نسبت باشد که دلالت این جمله بر یک نسبت بشود بالاصالة بر نسبت دوم بشود بالتبعیة، این هم که محال است، مگر می شود که یک هیئت دلالت کند بر دو نسبت ولو دلالتش بر یکی بالاصالة باشد و بر دیگری بالتبعیة باشد، این محال است، اگر می خواهید شما مدلول التزامی و مدلول مطابقی درست کنید بگوئید مدلول مطابقی ضارب زید عمروا ضربُ زیدٍ عمروا هست و این جمله یک جمله دیگری مدلول التزامیش هست و آن جمله دیگر این است که و ضرب عمرو زیدا، اگر این را می گوئید نه اینکه بگوئید ضارب زید عمروا مدلول مطابقیش نسبتین است که گفتیم غیر معقول است، بلکه بگوئید یک جمله مطابقیه داریم مدلولش نسبت ضرب زید عمروا هست و این یک مدلول التزامی دارد که جمله فضرب عمرو زیدا است، می گوئیم آقا مدلول التزامی که جزافا محقق نمی شود، باید در خارج تلازم باشد بین دو شئ ولو تلازم عرفی، مثل جود و حاتم تا یکی بشود مدلول التزامیِ دیگری، اگر لازم و ملزوم نباشد در مقام ثبوت که دلالت التزامیه در مقام اثبات شکل نمی گیرد، کی ضرب زید عمروا لازم ثبوتی اش این است که فضرب عمرو زیدا، نه، ضرب زید عمروا و لکن عمرو لم یضرب زیدا، "لئن بسطت الی یدک لتقتلنی ما انا بباسط یدی الیک لاقتلک انی اخاف الله رب العالمین"، پس هیچ تلازمی نیست بین صدور جنایت از زید نسبت به عمرو و صدور انتقام و جنایت از عمرو نسبت به زید.

این برهانی است که ایشان آورده برای اینکه صیغه مفاعله محال است دلالت کند بر فعل اثنین.

اقول: واقعا این عجیب است، اولا ما آنی که خودمان می فهمیم را بگوئیم، در جائی که صیغه مفاعله دلالت بر فعل الاثنین می کند مثل همین ضارب زید عمروا، اگر زید عمرو را بزند ولی عمرو سکوت کند و هیچ کاری نکند که عرفا نمی گویند ضارب زید عمروا، یا ذاکرَ زید عمروا، خوب از قدیم گفته اند مذاکره دو طرف دارد، اینها که یقینا فعل الاثنینی است، شما جناب محقق اصفهانی دارید تمام پلها را خراب می کنید، یک مورد هم اگر پیدا بشود که پیدا می شود که از صیغه مفاعله ما فعل الاثنین می فهمیم آن را هم شما می گوئید غیر معقول است، خوب چرا غیر معقول؟ توجیهی که ما می کنیم این است که یک وقت شما یک واقعه را که زید به عمرو می زند و عمرو هم به زید می زند، در مقام تصور این واقعه را تصور می کنید به نحوی که در عالم تصور صادر می شود از دو نفر، می گوئید همدیگر را زدن و به همدیگر زدن، این می شود تضارب، این حادثه را به نحوی دیدید که یک واقعه ای ست که دو فاعل دارد، مصدری که انتزاع می کنید از این واقعه می شود به هم زدن و همدیگر را زدن و هکذا، یک وقت همین واقعه را به نحوی می بینید که کأنه صادر شد از یک شخص و واقع شد بر شخص دیگر، می گوئید کتک کاری، زید کتک کاری کرد با عمرو، ضارب زید عمروا، همان واقعه تضارب است اما با یک لحاظ دیگر، لحاظ کردید این واقعه را کانه این واقعه این است زدن زید عمرو را و زدن عمرو زید را یعنی کتک کاری، کتک کاری را یک فعلی دید در مقام تصور که از زید صادر می شود و بر عمرو واقع می شود.

سؤال؟

جواب: ضرَبَ زدن است نه کتک کاری، کتک کاری مفهوم عرفیش یعنی زدن متقابل، همین زدن متقابل را نه اینکه در مقام تکوین بگوئید که صادر می شود از زید کتک کاری متقابل و بر عمرو واقع می شود، بلکه در مقام تصور، در مقام تصور اینطور لحاظ می کنید که هذا فعلٌ صادرٌ من زید و واقعٌ علی عمرو، مثل فرق بین تقاتل و قتال، تقاتل با هم جنگیدن است، یک واقعه ای است که در مقام تصور انتساب دارد به دو فاعل، با هم جنگیدن، می گوئید تقاتل زید و عمروا زید و عمرو با هم جنگیدند، اما همین تقاتل در مقام تصور اگر بشود جنگیدن نه با هم جنگیدن، جنگیدن یک فعلی می شود که قوامش به این است که دو طرف با هم بجنگند، و الا اگر شما متعمدا بروید یک انسان نائم را بکشید نمی گویند قاتله، شما شمشیر دست گرفتید افتادید به جان این نائم یا آن وقت هم که از خواب بیدار شد فرار کرد آخرش هم خودش را مثل عمروعاص کرد ولی شما که علی نبوید زدید و او را کشتید، نمی گویند قاتلته، جناب محقق اصفهانی کدام عرف به این می گوید قاتلته، کدام عرف یک انسان خواب را اگر شخصی بکشد می گوید تو قتال کردی با او، یا کی می گویند ضاربته چون تعمد داشتی به زدن او، همین فعل اثنین که با هم می جنگند اما یک وقت می گوئید با هم جنگیدن یک تصور دارید از این فعل، و یک وقت می گوئید جنگیدن، خوب اینجا همین فعل را تصورا لحاظ کردید که صادر می شود از فاعل و واقع می شود بر مفعول می شود قاتل زید عمروا.

سؤال؟

جواب: قاتلهم الله یا به معنای قتلهم الله است که خدا اینها را بکشد، نه اینکه دعا می کنید که خدا با اینها بجنگد، آن خلاف ظاهر است، قاتلهم الله لزوما به معنای حاربهم الله نیست بلکه به معنای قتلهم الله است، حالا چرا قاتلهم الله بکار رفت ممکن است به عنایت تأکید یا به عنایت استمرار که خدا این کشتن این منافقین را ادامه بدهد، یا به هر حال کنایه است از نهایت بغض خدا نسبت به اینها.

اما صدق عرفی نمی کند که یک شخص خواب را شما متصدی قتل او بشوید بگوئید قاتلته، متصدی ضرب او بشوید بگویند ضاربته، تا چه رسد به آن تفسیر آقای خوئی که شمشیر را دست گرفتید دنبال کردید او هم فرار کرد رفتید و آخرش هم سوار قطار شد و رفت و شما هم دستتان به او نرسید، کدام عرف می گوید قاتلت زیدا، آقا کی من قاتلت زیدا؟ ما اسلحه را دست گرفتیم گذاشتیم توی جیبمان، تا این شخص اسلحه را دید در جیب ما فهمید و پا به فرار گذاشت و رفت سمت خیابان ایستگاه، شانسش زد قطار ایستاده بود سوار قطار شد و رفت، بله می گویند حاولت قتله و سعیت الی قتله، اما هیچ عرفی به این نمی گوید قاتلته، یا هیچ عرفی نمی گوید ضاربته چون قصدتان این بود که بروید او را کتک بزنید و لکن موفق نشدید و او فرار کرد، و همینطور این تفسیر محقق اصفهانی هم به نظر ما صادق نیست، این توجیهی است که ما می کنیم.

سؤال:

جواب: حالا می رسیم، ما فعل الاثنینی ها را که مسلم است برایمان فعل الاثنین است مثل قاتل، ضارب، ذاکر، در ذاکر خوب اخفش با بزش مذاکره که نمی کرد ولی متعمد بود بزش را بیاورد مطالبی را که پیش استاد خوانده بود پیش بزش تکرار کند، به این نه تذاکرا می گویند نه ذاکر، اینجور موارد را ما می گوئیم، ما که ادعایمان مثل علماء ادب نیست که اصل در باب مفاعله فعل الاثنین است، ما می گوئیم جناب محقق اصفهانی تمام پلها را خراب نکنید، برخی از استعمالات صیغه مفاعله فعل الاثنین است، بگذارید راه توجیه باز باشد برای آنها.

سؤال؟

جواب: ایشان خودش گفته ضارب زید عمروا با تضارب زید و عمرو فرق می کند و کذا قاتل زید عمروا با تقاتل زید و عمرو فرق می کند، خود ایشان گفته است.

اما آنی را که برخی از علماء ادبیات گفته اند او را هم بگوئیم، آنها اصلا کی می گویند که صیغه مفاعله دلالت می کند بر نسبتین، آنها حرفی که دارند این است که می گویند ضارب زید عمروا تضمین شده در او مشارکت، برخی از افعال تضمین می شود در آنها یک فعل دیگر، مثل رغب الیه می گویند رغب مائلا الیه مثلا، تضمین زیاد است دیگر، در ضرب زید عمروا می گویند تضمین نیست، اما وقتی می گوئید ضارب زید عمروا همان ضرب زید عمروا است منتها ضرب زید عمروا مشارکا معه، یعنی زید عمرو را زد و مشارک بود با عمرو در زدن، دال بر این تضمین هیئت باب مفاعله است، این کجایش صیغه مفاعله دلالت می کند بر دو نسبت؟ یک نسبت صدوریه است که هیئت ضارب یعنی هیئت فعل ماضی دلالت می کند بر او، و یک تضمین است مشارکت است که آن ماده مشترکه در باب مفاعله که آن الف زائد هست که غیر از ماده اصلی فعل است، یعنی غیر از ضرب آن الف که بین ضاء و راء واقع شده، این دلالت می کند بر تضمین معنای مشارکت، اینکه مشکل ندارد، دو تا دال بر نسبت داریم یکی دال بر نسبت صدوریه است و یکی آن دال بر نسبت تضمینیه و دال بر مشارکت، اینکه محذروی ندارد.

بله، اشکال به این علماء ادب می شود کرد، نه به اینکه این حرف شمای علماء ادب غیرمعقول است بلکه به اینکه این حرف خلاف وجدان است، برای اینکه شما می گوئید ضارب زید عمروا یعنی ضرب زید عمروا مشارکا ایاه، این یعنی در حقیقت زید شریک عمرو شد در زدن، و در مقام تصور زدن اصلش از عمرو است، زید عمرو را زد شریک شد با عمرو در زدن، در حالی که بالوجدان در ضارب زید عمروا عمرو اصل نیست، اصل زدن از عمرو نیست، چه بسا اصل زدن از زید باشد عمرو بنده خدا تلافی می کند.

اگر بگوئید خوب بیایید توجیه کنید بگوئید ضرب زید عمروا مشارَکا (بالفتح) مع عمرو، نه مشارِکا (بالکسر)، علماء ادب ظاهرشان این بود که می گفتند مشارِکا، مشارِکا ظاهرش این است که اصل در صدور زدن این بود که از عمرو صادر شد زید با او شریک شد در زدن، گفته می شود توجیه بکنیم، مثل آقای صدر گفته توجیه می کنیم که اینها مقصودشان این است که ضرب زید عمروا مشارَکا (بالفتح) مع عمرو، یعنی زید عمرو را زد در حالی که عمرو شریک او شده بود در زدن، که اینجا ضرب بالاصالة از زید صادر شده عمرو آمده شریک او شده در زدن.

اقول: ما به نظرمان ضارب زید عمروا هیچ دلالت نمی کند بر اینکه اصل کدام است در مقام واقع، نه، ضارب زید عمروا ممکن است واقعا اصلا زید در مقام انتقام جوئی باشد منتها چون آدم مهمی است عمرو که ارزش ندارد کارش که راجع به او حرف بزنیم، می گوئیم آقا حضرت آیة الله جناب زید ضارب عمروا، می گویند عجب، زید که اهل ابن نبود که با کسی تهاجمی برخورد کند، می گویند بله این عمرو یک کمی قاطی دارد جلو راه زید را گرفت و مشتی را به او زد، زید هم در جواب زدن عمرو یک مشتی زد شد ضارب زید عمروا، پس هیچ ضارب زید عمروا دلالت نمی کند بر اینکه صدور ضرب از زید بالاصالة بوده و از عمرو بالتبع یا بالعکس، در مقام تصور - همانی که ما عرض کردیم- در مقام تصور ما اینجور تصور می کنیم، اصلا ممکن است زید پاسخ ضرب عمرو را داده باشد، ضارب زید عمروا مثل مذاکره، حالا اگر بگویند فلان شخص ذاکرَ وزیر کذا را، آیا این ذاکر حتما باید ابتداء مذاکره از این شخص باشد یا نه در پاسخ سخنان او این هم سخنانی به او بگوید، هیچ دلالت نمی کند بر اینکه کدام ها اصلند و کدامها فرع، در مقام تصور زید گفتگو کرد با عمرو واقعه گفتگو را جوری تصور می کنیم که کانه از زید صادر شده و بر عمرو واقع شده، نه اینکه در خارج اول چه کسی شروع به تذاکر کرد و دیگر پاسخ داد، اصلا دلالت بر این نمی کند.

اما بقیه اشکالات به محقق اصفهانی ان شاء الله روز شنبه.

بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 16/03/94

جلسه 1183

بحث راجع به معنای ضرار بود در جمله لاضرر و لاضرار، عرض کردیم برخی مثل لسان العرب معنا کرده اند این جمله لاضرار را به اینکه لاضرر من قبل الاثنین، أی لا یضر احدهما صاحبه، فالضرر من واحد و الضرار من اثنین.

به این مناسبت فرمایش محقق اصفهانی را نقل کردیم در انکار این مبنای علماء ادب در باب مفاعله، چون ریشه کلام لسان العرب اصلی است که علماء ادب در باب مفاعله تأسیس کرده اند که گفته اند اصل در باب مفاعله دلالت بر مشارکت دو نفر است در صدور فعل، ابن حاجب در شافیه و محقق رضی در شرح شافیه جلد 1 ص 96 معتقدند که باب مفاعله مثل ضارب زید عمرا دلالت می کند بر صدور ضرب از زید و اینکه عمرو مَن تعلق به الفعل است، مَن صدر منه الفعل زید است که فاعل هست و مَن تعلق به الفعل عمرو است، و لکن تصریح می کنند می گویند مراد از مَن تعلق به الفعل مضروب نیست، بلکه مضارَب هست، یعنی صدر الضرب من زید مشارِکا عمروا، پس عمرو مَن تعلق به الفعل هست اما نه اینکه مضروب است، بله عمرو مضروب هست ضرب زید عمروا هم وقتی می گوئیم عمرو مضروب است، اما نصب ضارب زید عمروا بخاطر مضروب بودن عمرو نیست، بلکه بخاطر این است که عمرو مشارَک هست در این فعل ضرب، می شود ضارب زید عمروا به این معنا که ضرب زید مشارِکا عمروا، یعنی زید با عمرو زد و خورد کرد، زد و خورد فعلی است که از زید صادر می شود و متعلق می شود به عمرو از این باب که عمرو مشارَک هست و زید مشارِک هست در این فعل، بر خلاف باب تفاعل، که در باب تفاعل یعنی به همدیگر زدن یک فعلی است که صادر می شد از دو فاعل، و دلالت باب تفاعل بر مشارک دو فاعل بالصراحة است، بر خلاف دلالت باب مفاعله بر مشارکت که دلالت ضمنیه است نه دلالت بالاصالة و بالصراحة، این مطلبی است که در شافیه و شرح شافیه ذکر شده است.

و جالب این است که محقق رضی در شرح شافیه صریحا این اشکال را که ما در جلسه قبل مطرح کردیم وفاقا للسید الصدر که ظاهر کلام این ادباء این خواهد بود که عمرو اصل است در صدور این فعل و زید مشارِک است با او، شارک زید عمروا کانّه زید فرع است و عمرو اصل است و بعد اشکال کردیم که این خلاف وجدان است، اتفاقا محقق رضی به این مطلب توجه دارد، می گوید مراد ما این نیست که در خارج یکی اصل است و دیگری فرع، ضارب زید عمروا یکی اصل است و دیگری فرع، اینطور نیست، مثال می زند ایشان می گوید امام حسن علیه السلام به یک سفیهی که با او تندی کرد فرمود کسی که با تو برخورد بکند و جواب تو را بدهد مسافه هست، این تعبیر نشان می دهد که آنی که فاعل باب مفاعله است اصل نیست، چون آنی که جواب آن سفیه را می داد مسافه می شد اما نه اینکه اصل بود، جواب می داد دشنام طرف مقابل را، محقق رضی تعبیرش این است که می گوید در مقام تعبیر دلالت مفاعله بر صدور فعل از فاعل بالصراحة است و از مفعول بالتبعیة و بالضمنیة است و الا خارجا هیچ فرقی با باب تفاعل ندارد، همین مطلبی که ما در توجیه کلام ادباء عرض کردیم صریحا محقق رضی در شرح شافیه همین را بیان می کند که بحث خارج نیست که در خارج صدور فعل از یکی اصل است و از دیگری فرع، نخیر ممکن است هر دو اصل باشند، ضارب زید عمروا ممکن است هر دو با هم شروع کردند به زدن دیگری، و لکن در مقام تصور و به تعبیر محقق رضی در مقام تعبیر ما جوری لحاظ می کنیم که کانّه زد و خورد فعلی است صادر از زید و متعلق به عمرو.

این کلام ادباء که گفته اند اصل در باب مفاعله این است که فعل الاثنین است، و لکن تصریح می کنند می گویند که قد یستعمل فی معان اُخر، ابن حاجب معانی اُخر را که ذکر می کند:

یک معنا را می گوید تکثیر است، ضاعف الشئ أی کثّر اضعافه، ناعمه الله أی کثّر نعمته.

و گاهی هم به معنای ثلاثی مجرد می آید، سافر أی سفر أی خرج الی السفر، -البته ظاهر قاموس این است که اصلا ماده سفر به شکل ثلاثی مجرد به این معنای سفر کردن نیامده است، ولی در برخی کتب لغت مثل لسان العرب ذکر شده که سفرَ أی خرج الی السفر، ابن حاجب هم می گوید که سافر به معنای ثلاثی مجرد است أی سفر-.

محقق رضی معنای دیگری اضافه می کند می گوید که گاهی تعبیر می کنند به باب مفاعله به معنای صیرورة الشئ ذامبدأه، عاقبه أی جعلَه ذاعقوبةٍ.

برخی هم معانی دیگری ذکر کرده اند، کارمه أی فاخره فی الکرم، مفاخره.

ولی این تعبیر علماء ادب رائج هست که اصل در باب مفاعله این است که متضمن مشارکت است بین دو نفر در صدور فعل.

محقق اصفهانی به این مطلب ایراد دارد، می گوید ما هیچ کجا معنای باب مفاعله را ندیدیم مشارکت باشد، بعد ایشان فرموده در جائی که ثلاثی مجردِ باب مفاعله لازم باشد و با حرف جر متعدی بشود مثل جلس الی زید به باب مفاعله که می رود باب مفاعله قائم مقام تعدیه به واسطه حرف جر می شود می شود جالس زیدا، و همینطور اگر متعدی به یک مفعول است ولی به مفعول دوم به واسطه حرف جر متعدی می شود مثل کتب الکتاب الی زید می رود به باب مفاعله می شود کاتب زیدا الکتاب، هیچ فرقی نمی کند با او، فقط تعدیه به واسطه حرف جر شد تعدیه به صیغه مفاعله، و لکن اگر ثلاثی مجرد متعدی باشد به مفعولش بدون واسطه حرف جر مثل ضربت زیدا و خدعت زیدا، وقتی ببرید به باب مفاعله یعنی آمده اید روی این تعدیه ضرب یا خدیعه به مفعول ترکیز کرده اید، ترکیز بر این تعدیه یک معنایی دارد و آن این است که صدور این فعل از فاعل عن قصد و عمد بوده است، ضاربت زیدا یعنی ضربته متعمدا، خادعت زیدا یعنی خدعته متعمدا، ضرار هم یعنی اضرار متعمدا.

اشکال هایی به محقق اصفهانی گرفته شده است:

اشکال اول ما فی البحوث: نقض کرده اند به واجهته صدفةً و صادفته اتفاقا، فرموده اند ببینید شما می گوئید معنای باب مفاعله تعمد است، ما صریحا گفتیم واجهته صدفة و اتفاقا یا صادفته اتفاقا.

اقول: این نقض به محقق اصفهانی وارد نیست، برای اینکه محقق اصفهانی فقط در ثلاثی مجردی که متعدی به مفعول است بدون حرف جر در آنجا می گوید وقتی می رود به باب مفاعله می شود تعمد الفعل، این را ادعا کرد، صادفته ثلاثی مجردش صدفَ است، صدف مگر متعدی است، مگر ما صدفتُ زیدا داریم که یعنی برخورد کردیم با زید، تا بعد صادفت زیدا بشود أی صدفته متعمدا، اینجوری نیست و ما که پیدا نکردیم، یا در واجهت زیدا ما وجهت زیدا اصلا نداریم به معنای اینکه روبروی او شدم، وجّهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا داریم، اما وجهت زیدا أی سرت فی قباله نداریم و ما همچنین معنایی ندیدیم، و فرض این است که محقق اصفهانی فقط در این صورت ادعا کرد که شما ثلاثی مجردتان متعدی است الی الغیر بدون واسطه حرف جر، می برید این ثلاثی مجرد را به باب مفاعله همان معنا را می خواهید افاده کنید، آنوقت می شود صدور آن معنا متعمدا و عن قصد، پس این دو مثال به ایشان نقض نمی شود، فلا یتم هذا النقض.

اشکال دوم به محقق اصفهانی: ما عرض کردیم که اگر یک شخصی میت بود یا خواب بود او را زدیم عمدا هیچ کس نمی گوید ضاربته، یا شخص خواب را کشتیم عمدا هیچ کس نمی گوید قاتلته، پس معلوم می شود ضارب و قاتل و امثالها اینها به معنای قتلته متعمدا و ضربته متعمدا نیست، بلکه فعل الاثنین است.

بله در ضاربت زیدا باید طرفین زد و خورد کنند، چون ضارب یعنی زد و خورد کرد زید با عمرو، شما هرچی به دیوار مشت بزنید نمی گویند ضارب الجدار، به شخص خواب مشت بزنید نمی گویند ضارب النائم.

ان قلت: در قاتل مشکل این است که گفته می شود که دو نفر که لازم نیست همدیگر را بکشند تا بگوئیم قاتلا، پس اگر معنای محقق اصفهانی درست نیست که قاتله أی تعمد قتله بلکه فعل الاثنین است پس چرا صدق می کند که قاتل زید عمروا فقتله و نجی من المعرکة، زید با عمرو قتال کرد عمرو را کشت خود زید از معرکه سالم برگشت، این چه فعل الاثنینی است؟

قلت: ما می گوئیم اینجا مبدأ خفی داریم، مبدأ و ماده قاتلَ قتل نیست بمعناه المعهود، گاهی معنای ماده خفی هست یعنی معنای معهود نیست، مبدأ خفی تعبیر می کنند در مقابل مبدأ جلی، مبدأ جلی روشن هست، شما ذهب را می گوئید اذهب، خوب مبدأش ذهاب است به همان معنای معهود، اما گاهی مبدأ خفی است یعنی معنای معهود نیست مثل همین قاتل، درست است که ظاهرش این است که ثلاثی مجردش قتل است اما نه معنای معهود قتل.

آقای سیستانی در رساله لاضرر گفته اند معنای ماده قاتلَ سعی الی القتل است.

اقول: به نظر ما این هم درست نیست، قاتل زید عمروا ماده اش قتل به معنای سعی الی القتل نیست، چون ممکن است اصلا مقاتل قصد کشتن طرف مقابل ندارد، ولذا وقتی می خواهد با او بجنگد و او را خلع سلاح کند قاتلَ صدق می کند، ممکن است شخصی با دزد مسلح می جنگد اسلحه می گیرد نه به قصد قتل او، بلکه یا به قصد تسلیم کردن او یا فوقش به قصد جرح او، اما صدق می کند قاتله، در جنگ هم لازم نیست انسان سعی بکند دیگری را بکشد، پس مبدأ قاتلَ قتل به معنای سعی الی القتل هم نیست، بلکه به معنای حرب است، قاتل زید عمروا أی حاربه، ممکن است شما حمله کنید به یک شهری فقط به قصد اینکه آنها تسلیم شما بشوند، هیچ قصد قتل ندارید، چون توان این را دارید که بدون کشتن حتی یک نفر شهر را تسخیر کنید، صدق می کند قتال، قتال این نیست که حتما از بینی شخصی خون بیاید، قتال این است که با سلاح روبروی همدیگر بایستند و با زور سلاح دیگری تسلیم بشود و یا کشته بشود، لازم نیست حتما کشته بشود که، می تواند تسلیم بشود و می تواند اسیر بشود، پس ماده قاتل شد قتل به معنای حرب، و این اشکال ندارد، به این می گویند مبدأ خفی، یعنی در واقع لغت سماعی است نه قیاسی، عرف عرب لفظ قاتل و حتی تقاتل، -تقاتل را که قبول دارند فعل بین الاثنین است تقاتل زید و عمرو نه معنایش این است که قتل احدهما الآخر و نه معنایش این است که سعی کل منهما الی قتل صاحبه، هیچ کدام معنایش نیست، تقاتل زید و عمرو-، بله جنگ سوری جنگ نیست، نمایش جنگ در تعزیه خوانی این قتال نیست، اما واقعا وقتی با همدیگر می جنگند ولو هر کدام به قصد اینکه دیگری را تسلیم کند به زور شمشیر صدق می کند که تقاتل زید و عمرو.

سؤال؟

جواب: ما این حرفها را که می زنیم توجیه کلام محقق اصفهانی که نیست که، ما حرفمان این است که هیچ موردی برای فرمایش محقق اصفهانی ما پیدا نکردیم که معنای باب مفاعله در همانجایی که خود ایشان می گوید یعنی ثلاثی مجردش متعدی الی الغیر است بدون واسطه حرف جر بعد که بیاید به باب مفاعله بشود تعمّد الفعل، ما موردی پیدا نکردیم، فقط همین لفظ ضرار هست که انصافا عرف و شاهد روائی دلیل بر این هست که مضار یعنی من یتعمد الاضرار، اما با یک گل که بهار نمی شود، اینکه با یک معنا برای باب مفاعله در یک کلمه بیائیم کل معنای باب مفاعله را بگوئیم تعمد الفعل، این درست نیست.

اشکال سوم به محقق اصفهانی: باز اشکال نقضی است از ما، می گوئیم جناب محقق اصفهانی! دفعت المال الی زید می بریمش به باب مفاعله می شود دافعت زیدا المال، اینکه معنایش همان دفعت المال الی زید نیست بلکه اصلا معنایش فرق کرد، دفعت المال الی زید یعنی پول را به زید دادم، اما دافعت زیدا المال اصلا معنای دیگری پیدا می کند اگر استعمال بشود معنایش این می شود که ما با زید تدافع کردیم نسبت به مال، من کشیدم او کشید نه گیر او آمد نه گیر من، یا رغبت الی زید بگوئید راغبت زیدا اصلا معنا دارد؟ شما فرمودید ثلاثی مجرد که با حرف جر متعدی می شود صیغه مفاعله ما را بی نیاز می کند از حرف جر، خوب چند تا مثال پیدا کردید برای این مطلب؟ دو سه تا مثال پیدا کردید اینکه نمی شود قاعده، اگر قاعده است باید در اکثر مثالها این قاعده جاری بشود، حالا یک استثناء هم به او بخورد حرفی نیست، اما قضیه برعکس است، شما فقط چند مورد پیدا کردید که این موارد هم معنایش فرق می کند، جلست الی زید گفتید وقتی که شد جالست زیدا به همان معنا هست، آیا واقعا جالست زیدا با جلست الی زید یک معنا دارد؟ چه جور می شود که یک معنا داشته باشد در حالی که جلست الی زید فعل لازم است و این فعل هنوز معنای حلولی دارد نه معنای صدوری، فقط الی زید تضییق می کند و تقیید می زند که جلوس من در کنار زید بود، فعل فعل لازم است، منتها جلوس مطلق نیست، چه جور می گوئید جلست علی المنبر، این علی المنبر تقیید جلوس است، جلست الی زید هم تقیید جلوس است یعنی جلست جلوسا مقیدا بکونه فی جنب زید، اما جالست زیدا فعل صدوری است، می گوئید همنشینی کردم با زید، شاهدش این است که می توانی بگوئی جلست الی جنازة میت اما نمی توانی بگوئی جالست میتا، یا در همان مثال کتبت الکتاب الی زید آیا شما می گوئید معنایش با کاتب زیدا الکتاب یکی است؟ آقا در کاتبت زیدا مفعول شد زید، مکاتبه کردم با زید، رد و بدل نامه کردم با زید، معنای مکاتبه رد و بدل نامه است، (معنای فارسی را نمی گویم که الآن می گویند با ما کاتبه کنید بعد هم جواب نمی دهند، این معنای فارسی پیدا کرده یعنی به ما نامه بنویسید اما در عربی که می گویند کاتب زید یعنی نامه رد و بدل کرد با زید) این معنای فعل الاثنینی است، ولذا مفعولش عوض شد، تا حالا مفعول اولش بود کتاب، کتب الکتاب نامه را نوشت، معنای کتب الکتاب الی زید یک معنایی است که مفعول اولش شد کتاب، اما کاتب زیدا یک معنای جدیدی شده که مفعول اولش شده زید، آیا این هیچ فرقی نمی کند و همان معنای تعدیه به حرف جر افاده می شود در صیغه مفاعله در این مثالها؟ این خلاف وجدان است، عرض کردم همین که مفعول اول فرق بکند اوضح شاهد است بر اینکه معنا عوض شده است، جذبت الثوب من زید، با جاذبت زیدا الثوب معنا زمین تا آسمان فرق کرده، جذبت مفعول اول ثوب است یعنی کشیدم لباس را از سمت زید به سمت خودم، اما وقتی می رود به باب مفاعله اصلا معنا عوض می شود می شود جاذبت زیدا الثوب مفعول اول می شود زید، چون مجاذبه یعنی بکش بکش به قول ما، همین که مفعول اول عوض می شود معنایش این است که اصلا معنا عوض می شود.

همان مواردی که ادباء می گویند اذهب همان ذهب به است قام مقام حرف الجر، همانها را هم دقت کنید می بینید درست نیست، پس این چیزی را که محقق اصفهانی فرمود واضح است که ناتمام است که جلست الی زید با جالست زیدا هم معنا باشد، بلکه همانی را هم که ادباء می گویند که می گویند مثلا ذهب بزید و اذهبه یکی معنا دارد آن هم خلاف وجدان است، ذهب به در مقام تصور غیر از اذهبه است، خرج به غیر از اخرجه است، یک وقتی می گوئید اذهبه یعنی او را بیرون برد ممکن است این آقا خودش بیرون نرفته باشد، اما وقتی می گویند ذهب به خرج به این در مقام تصور ابلغ است یعنی خودش هم همراه او رفت، ذهب الله بنورهم هم در مقام تصور کأنه خدا نور اینها را گرفت با خودش برد بیرون، نور اینها را گذاشت بیرون خدا برگشت دیگر نور اینها را برنگرداند، تصورا، بحث تصدیقی نیست بحث تصوری است، ذهب الله بنورهم مثل ذهب بزید یعنی همراه با خود برد زید را، ذهب الله بنورهم هم یعنی خدا نور اینها را با خود برده، در مقام تصور است، دیگر از جاء ربک و الملک صفا صفا که بدتر نیست، بحث تصدیقی نیست بحث تصوری است.

اشکال چهارم به محقق اصفهانی: این است که جناب محقق اصفهانی خادع اصلا به معنای خدعه متعمدا نیست که شما این مثال را هم زدید، خادع به قول آقای خوئی یعنی سعی الی خدیعته تلاش کرد او را فریب بدهد، لذا دنبال آیه یخادعون الله که می فرماید و ما یخدعون الا انفسهم همین را می گوید دیگر، نمی خواهیم مثل آقای خوئی بگوئیم معنای در باب مفاعله سعی الی الفعل است ها، نه او هم فقط لفظ مخادعه را گرفته و حکم کلی صادر کرده، نه او هم درست نیست، ما معتقدیم که صیغه مفاعله وضع نوعی واحد ندارد، ولو می شود یک امر غالبی را برای او تصویر کرد، اما یک وضع واحد نوعی ندارد، مواردش مختلف است، خادع همانی است که آقای خوئی می گوید أی سعی الی خدیعته ولو لم یقدر علی خدیعته، و در مضار آنی است که محقق اصفهانی می گوید به حسب وجدان لغوی، و همچنین به حسب روایاتی که هست در مضار، که درباره آن شریکی که اعتق نصیبه من العبد فرمود اگر مضار نباشد سهم شریک دیگر را خود عبد باید تلاش کند بخرد، ولی اگر مضار باشد خود این شریک که اعتق حصته من العبد این اگر مضار باشد خودش ضامن سهم شریک دیگر هست، و روایات دیگر که ان شاء الله می خوانیم، این بزرگان هر کدام یک لغت را گرفته اند، محقق اصفهانی ضرار را گرفته گفته پس معنایش تعمد الاضرار است، آقای خوئی خادع را گرفته گفته پس معنایش المحاولة الی الخدیعة است، که به نظر ما ولو در مورد خودشان درست گفته اند اما قانون کلی شان در باب مفاعله اشتباه است، ان شاء الله دنباله بحث را فردا عرض می کنم.

بسم الله الرحمن الرحیم

یکشنبه 17 خرداد 94

جلسه 1184

بحث در معنای کلمه ضرار بود، معنای اول که در لسان العرب ذکر شد و مرحوم محقق ایروانی هم آن را انتخاب کرده این است که ضرار فعل اثنین است یعنی لا یضر کل من الشخصین صاحبه.

در مقابل این معنا برای ضرار برخی از اعلام اشکال کبروی کرده اند، اشکال کبروی شان این است که گفته اند اصلا باب مفاعله وضع نشده برای فعل الاثنین، از جمله کسانی که این اشکال را کرده است محقق اصفهانی است، و لکن اکثر نقض های ایشان به مواردی است که صیغه مفاعله ثلاثی مجرد به معنای خودش ندارد، مثل واراه فی الارض، مثل خالعه، نافقَ، شاقَّ و امثال ذلک، ولذا ممکن هست کسی دفاع کند از مسلک مشهور بگوید در جائی مشهور گفته اند اصل در باب مفاعله فعل الاثنین است و دلالت بر مشارکت می کند که ثلاثی مجرد به معنای اصلی خود این باب مفاعله وجود داشته باشد، مثل ضاربَ زید عمروا که ثلاثی مجردش ضرب زید عمروا هست، با این بیان اکثر این نقض ها که در کلام محقق اصفهانی است بر مسلک مشهور وارد نمی شود.

و لکن اشکال به مشهور این هست که صرف اصل درست کردن بر فرض تمام باشد این چه اعتباری دارد، چه اصل را به معنای غلبه بگیریم و چه اصل را به معنای ریشه بگیریم که بقیه معانی باب مفاعله به علاقه مشابهت با آن معنای اصلی که ریشه باب مفاعله هست استعمال شده باشد، تا احراز نکنید ظهور کلمه مورد بحث را مثل کلمه ضرار در معنای باب مفاعله که فعل الاثنین است صرف اینکه اصل در باب مفاعله این هست ارزشی ندارد، خصوصا بعد از اینکه هیچ استعمالی در کتاب و سنت مؤید این معنای فعل الاثنین در کلمه ضرار نبود.

و عجیب است که محقق ایروانی تأیید می کند که ضرار به معنای فعل الاثنین است و می گوید که حرام است اضرار متقابل چون اضرار حرام است.

خوب این مستلزم استهجان است که ما بگوئیم اضرار حرام است و اضرار متقابل هم حرام است.

بله اگر لاضرر را نفی حکم ضرری بگیریم بعد بگوئیم حکم ضرری نداریم اضرار متقابل هم نداریم تکرار لازم نمی آید ولی باز این قید مستهجن است، اضرار غیر متقابل هم نداریم، اضرار یک طرفه هم نداریم، اینکه بیایند بگویند فقط اضرار دو طرفه متعلق نهی قرار بگیرد این خلاف فهم عرفی است، بر فرض معنای ضرار فعل الاثنین باشد تناسب ندارد که در کلمه لاضرار مراد نهی از اضرار متقابل بین دو نفر باشد، و اگر لاضرر هم به معنای نهی از اضرار است که عرفا تکرار رکیک لازم می آید، اگر لاضرر نفی حکم ضرری است لاضرار خصوص اضرارهای متقابل را و اضرارهای دو طرفه را نهی کند این هم رکیک است بعد از اینکه اضرار مطلق حرام است و او اولی است به نهی، و مطابق با مورد سمره هم اضرار یک طرفه بود که سمره بر رجل انصاری وارد می کرد.

خلاصه عرض ما این است که ما بر فرض بپذیریم که اصل در باب مفاعله فعل الاثنین است اولا این بیش از ظن ثمره ای ندارد و الظن لایغنی من الحق شیئا، هر موردی باید احراز کنیم ظهورش را، ثانیا: قرائن قطعیه داریم که ضرار به معنای اضرار متقابل نیست.

اما اشکال ما به محقق اصفهانی این است که جناب محقق اصفهانی شما یک مورد و آن هم مورد مشکوک پیدا کردید که به معنای تعمد الفعل است و آن همین کلمه ضرار است، مورد دوم اگر دارید برای اینکه معنای باب مفاعله تعمد الفعل باشد به ما بفرمائید تا ما رویش فکر کنیم، ما مورد دومی پیدا نکردیم برای این فرمایش محقق اصفهانی.

اما مرحوم آقای خوئی معنا کرده باب مفاعله را به محاولة ایجاد الفعل و السعی الی ایجاد الفعل.

این هم عجیب است که اصل در باب مفاعله بشود سعی الی ایجاد الفعل بخاطر دو مورد یک خادع و یکی قاتل، ایشان می فرماید یخادعون الله و الذین آمنوا و ما یخدعون الا انفسهم این یعنی یسعون و یحاولون فی خدیعة الله و المؤمنین، چون محال است خدا را فریب بدهیم، فریب دادن یک شخص ملازم هست با جهل آن شخص به واقع، غیر از اینکه ذیل آیه هم دارد و ما یخدعون الا انفسهم، پس این می شود یحاولون و یسعون فی خدیعة الله و المؤمنین، در یقاتلون هم دارد فیَقتلون و یُقتلون، پس قتل طرفینی نیست، این شخص مقاتل چه بسا قبل از اینکه موفق بشود به کشتن دشمن خودش شهید بشود، و یُقتلون، پس می شود یسعون فی القتل.

اقول: این فرمایش ایشان اولا در همین دو مورد هم محل مناقشه است، اما راجع به یخادعون، آقا استعمال اعم از حقیقت است، خوب قرینه می شود اینکه راجع به خدا گفته اند یخادعون الله اینکه مراد از این آیه سعی الی الخدیعة و ارادة الخدیعة باشد، در یخادعون الله ممکن است معنایش ولو به نحو مجاز در تقدیر یا مجاز در کلمه یا مجاز ادعائی ارادة الخدیعة باشد، یخادعون الله یعنی یریدون ان یخادعوا الله، ما احراز نکردیم که واقعا عرف کسی را که تلاش می کند دیگری را فریب بدهد ولی موفق نمی شود بگویند خادعه، ما احراز نکردیم، اگر استشهاد به آیه می کنید استعمال اعم از حقیقت است.

اما راجع به یقاتلون این را عرض کردیم که سعی الی قتل الغیر که صدق نمی کند به تنهایی، به صرف اینکه من تلاش کنم شخصی را بکشم به من بگویند قاتلته، حتی اگر دو نفر هر کدام از منزل بیرون آمدند به قصد کشتن دیگری اما در بین راه نقشه هر دو بر آب شد و پلیس هر دو را دستگیر کرد کِی می گویند قاتل، با اینکه سعی کل منهما الی قتل صاحبه بود.

سؤال؟ مراد ایشان مقدمات قریبه است؟

جواب: همان مقدمات قریبه هم که می گوئید اگر کسی دنبال کند شخصی را شمشیرش را برهنه کرد ولی او فرار کرد رفت تا جائی که سوار ماشین شد و رفت، کی می گویند قاتله؟

و ما عرض کردیم که این یقاتلون یا ماده اش قتل به معنای معروف نیست بلکه:

یا قتل به معنای حرب است که از او تعبیر می کنند به مبدأ خفی یعنی معنای غیر ظاهر از ماده یک کلمه.

و یا هیئت یقاتلون وضع شده بر اینکه به معنای تصدی للحرب باشد، چه اشکال دارد، چرا اینقدر اصرار که هیئت وضع واحد نوعی دارد در معنای خودش و اشتراک لفظی نیست، که اصرار از محقق ملاهادی طهرانی شروع شده و ادامه پیدا کرده در برخی کلمات، این اصرار بی جاست، چرا ما یک هیئت را مشترک لفظی ندانیم بین معانی مختلفه، ولو یک کلمه مثل قتال وضع بشود بر یک معنایی برای حرب، چه اشکالی دارد؟ اکثر این وضعها وضع تعینی بوده که به تدریج حقیقت می شده لفظ در یک معنا.

ثانیا: جناب آقای خوئی برفرض شما اصرار کردید که این دو کلمه را به معنای محاولة الخدیعة و محاولة القتل است، آیا این یعنی اصل در باب مفاعله، خوب اگر این را بفرمائید که نقض های زیادی به شما وارد می شود که به هیچ وجه معنای مفاعله سعی و محاوله برای ایجاد فعل نیست، ما نمی خواهیم یک سری نقض ها را مطرح کنیم که قابل جواب هست، یک نقض هایی است که ثلاثی مجردش به معنای باب مفاعله نیست، اگر بخواهیم آنها را به عنوان نقض به آقای خوئی بگوئیم خیلی زیاد می شود، مثلا جادل، هیچ کدام از اینهایی که نام می بریم به معنای محاولة الفعل نیست، شاور، آجر، عاقب، عافاه الله، طالع، عاوض، واجه، قابل، باشر، ساعد، واری المیت فی الارض، عاجل بالعقوبة، بادر الی العقوبة، نافق، نادی، عاند، ظاهرَ، الذین یظاهرون من نسائهم، مارسَ، مارس الشئ أی ارتکبه، حاول، سافر و نحو ذلک، ولی ما اینها را به عنوان نقض مطرح نمی کنیم به آقای خوئی، چون ممکن است آقای خوئی جوابی بدهد که مقدر هست، جواب مذکور نیست جواب مقدر است، بگوید من در باب مفاعله ای می گویم که ثلاثی مجردش استعمال شده در همین معنای اصلی که باب مفاعله ماده اش در آن استعمال شده است، ماده آن باب مفاعله باید همان ماده باب ثلاثی مجرد باشد و به همان معنا باشد، من در آنجاها می گویم، که مطلب قابل قبولی هم هست، لذا ما این نقضها را مطرح نمی کنیم.

اما نقضهای دیگری داریم مطرح می کنیم که ثلاثی مجرد هم به همان معنای باب مفاعله است در اصل ماده:

نقض اول: ضاربَ آیا یعنی حاول ضربه؟ کسی خواست زید را بزند آمدند مانع شدند نگذاشتند که زید را بزند آیا می گویند ضارب زیدا؟

نقض دوم: می خواست نامه بنویسد نگذاشتند نامه بنویسد ایتونی بقلم و کتاب که بنویسم چیزی را که لن تضلوا بعدی ابدا، ولی نگذاشتند، ولذا ابن عباس همیشه افسوس می خورد می گفت یوم الخمیس و ما ادراک ما یوم الخمیس، آیا می گویند کاتب رسول الله چون حاول ان یکتب و لم یتمکن ان یکتب بخاطر افساد مفسدین لعنة الله علیهم اجمعین.

نقض سوم: جالس، آقا شما تلاش می کنید بنشینید کنار زید ولی تا می خواهید بنشینید زید بر می خیزد، آیا می گویند جالس زیدا؟ جالست فلانا، می گویند آقا ما که ندیدیم تا شما آمدی بنشینی آن آقا گفت من نمی توانم این شخص را تحمل کنم بلند شد و رفت، چه جور می گوئید جالست زیدا، می گوید خوب آقای خوئی فرموده یعنی حاولت ان اجلس معه، آیا قابل قبول است؟ جلست الی زید البته می گویند چون یک لحظه کنار او نشست او برخواست، اگر یک لحظه کنار او بنشیند می گویند جلس الیه فقام ذلک الشخص، اما جالسه نمی گویند، تا چه رسد به اینکه قبل از اینکه این آقا بنشیند او بلند بشود و برود، هر چی می گوید آقا تو را خدا یک کلمه با تو حرف دارم بنشین می گوید من با تو حرف ندارم، کی می گویند جالسه؟

نقضهای دیگر: عامله، سافر، (حالا این سافر بنابر اینکه حرف لسان العرب درست باشد و حرف ابن حاجب درست باشد که ثلاثی مجردش هم به این معناست)، باعد، قارب، ضاعف، ناعم، ذاکر، شاهد، آیا شاهد یعنی سعی ان یشهد و لم یوفق، (حالا آقای خوئی که مطلق می گوید وفق او لم یوفق، می گوید شاهد یعنی حاول ان یشهد الشئ سواء وفق لان یشهد او لم یوفَّق، آیا معنای شاهد این است) هاجر، طالب، لامس، هی اصرار می کند به حلیله اش او هم امتناع می کند آیا می گویند لامس زوجته چون حاول، آیا أو لامستم النساء این است؟ تارک، بارز، سایر یعنی سار معه همراه او رفت، آیا سایر یعنی حاول ان یسیر معه؟ کاشف، کابر، کاید، آیا کاید یعنی حاول ان یکید؟ آخذ آیا یعنی حاول ان یأخذ؟ دیگر چه قدر مثال بزنیم.

این مثالها و بیشتر از این مثالها همه شاهد بر این است که اصل در باب مفاعله اینی که آقای خوئی فرمود نیست که السعی نحو ایجاد الفعل.

اما ملاهادی طهرانی یک مطلب جدیدی که به شهرش هم می خورد گفته است، مطلب شهری گفته منتها ادعای بی دلیل است، می گوید باب مفاعله یک معنا دارد، مثل اینکه اشتراک لفظی برای ملاهادی طهرانی جسارت نباشد مثل جن و بسم الله است، آنچنان از اشتراک لفظی گریزان است کانه این اشتراک لفظی در یک کلمه کفر است، آقا مگر ما نداریم مشترک لفظی؟ لفظ شیر مشترک لفظی است، حالا بیائیم یک جامع درست کنیم بین شیر بادیه و شیر بادیه، چه لزومی دارد؟ ولی ایشان این اصرار را دارد و آقای سیستانی هم یک مقدار تمایل دارد به این مطلب که می خواهند سعی کنند معنای واحدی درست کنند.

ولذا هم ملاهادی طهرانی و هم آقای سیستانی یک مطلب قریب به هم در اینجا بیان کرده اند:

اول مطلب ملاهادی طهرانی را بگویم، ایشان می گوید که صیغه مفاعله دلالت می کند بر امتداد نسبة الفعل، در ضاربَ امتداد نسبة الضرب به لحاظ تکرر ضرب است از این دو نفر، زید عمرو را زد و عمرو هم زید را زد، شد دو تا نسبت صدور الضرب، ولذا شد یک نوع امتداد النسبة، در برخی از مثالها امتداد نسبت به این است که این فعل مکرر یا مستمر از یک فاعل صادر بشود، حالا این فعل به نحو مکرر یا به نحو یک فعل مستمر از این فاعل صادر بشود، هاجر یعنی امتداد و طولانی شدن هجرت، یک وقت یک لحظه بچه ها را می بینید که با هم قهر می کنند تا روز قیامت ولی یک دقیقه بعد با هم صلح می کنند، خوب می گویند هجره، اما هاجر یعنی امتداد این هجر، از فاعل واحد هم هست و لکن این امتداد هجرت می شود هاجر، بر خلاف هجرَ، پس هاجر می شود اطال و استمر فی الهجرة، طالب یعنی اطال فی الطلب، سافر یعنی اطال فی السفر، سفَرَ یک لحظه بروز است، آن خانم یک لحظه چادرش را می کشد عقب موهایش دیده می شود می شود امرأةٌ سفرت، ولی سافر یعنی امتداد بروز، منتها امتداد بروز به خارج شهر، نه اینکه یک لحظه بروی بیرون شهر و برگردی، نه این امتداد دارد تا یک مسافتی، باعد یعنی اطال البُعد و استمر فی البُعد.

اقول: واقعا این مطالب عجیب است، مگر مجبورید که دچار تکلف بشوید در معنای یک صیغه، در همین مثال باعد، آقا باعد چه ربطی به بعُد دارد؟ باعده الله یعنی ابعده الله نه اطال البُعد، می گوید باعد فرقش با بَعُد این است که آن اطال البُعد است، نه، آن تباعد است که شما می گوئید، تباعد عن البیت، اما باعده الله یعنی ابعده الله، این نسبتش با بعُد نسبت اطاله و استمرار فعل به فعل نیست.

حالا غیر از اینکه این ادعای ایشان دلیل ندارد، نقض هایی هم دارد، ظاهرَ، عصبانی شد یک کلمه گفت ظهرکِ علیّ کظهر امی، اما قرآن نازل شد که الذین یظاهرون من نسائهم ما هنّ امّهاتم ان امهاتهم الا اللائی ولدنهم و انهم لیقولون منکرا من القول و زورا، چه کرد بدبخت، فقط یک کلمه گفت ظهرک علیّ کظهر امّی، آیا این شد اطال، خوب اطال چی را، آیا یعنی اطال الظَهر، شما را بخدا ظاهر یعنی اطال الظَهر.

نگوئید که خوب ایشان هم جائی می گوید که ثلاثی مجرد به معنای خودش باشد، ایشان اینجور نگفته، ایشان تصریح می کند می گوید باب مفاعله یک معنا بیشتر ندارد، عافاه الله آیا یعنی استمرّ؟ بلکه صحیح است بگوئیم عافاه الله من ذلک المرض و ابتلاه بمرض آخر، (اینکه دیگر آن مرض قبلی بر نمی گردد ابراء از مرض است که الزائل لا یعود نه اینکه استمرار عافیت باشد، ولذا اگر می خواست از کلمه عافیت استمرار معلوم نشود چیز دیگری نمی توانست بگوید) ولذا اگر خدا او را از مرضش عافیت داد یک لحظه او یک گناهی کرد دومرتبه خدا همان بیماری را برگرداند، آیا نمی گویند عافاه الله فاذنب ذنبا فارجع الله ذلک المرض الیه، عافاه الله است دیگر.

نقضهای دیگر: باشر، نادی، مارس، عاند، یک لحظه عناد می کند می گویند عاند، ابوجهل در آن لحظه مرگ چشمهایش را باز کرد دید که عبدالله بن مسعود بالای سرش هست یک آدم ریز نحیف غیر معروف، گفت پیغمبر آدم حسابی نداشت تو را فرستاد، حالا که تو را فرستاد می خواهی سر مرا ببری سر مرا از انتهای گردن ببُر تا در بین دشمنان پیغمبر که سرهایشان بریده شده برجسته نشان بدهد، عبدالله بن مسعود هم عناد کرد آمد سرش را از دهانش برید که از همه سرش کوچکتر نشان بدهد، خوب عرب به این می گوید عاند، اینکه استمرار نیست، بادر آیا یعنی استمرار؟ عاجل بالعقوبة یعنی استمرار؟ یک سیلی می زند به بچه اش منتها سریع تا او شلوغ می کند بدون تأخیر سیلی می زند می گویند عاجله بالعقوبة، چه استمراری در این هست؟

آقای سیستانی هم همین مطلب محقق طهرانی را کمی پر و بال داده، می گوید هیئت مفاعله گاهی دلالتش مستند به خود هیئت نیست بلکه مستند به هیئت خفی است در آن ماده مفاعله، ما راجع به این حرفی نداریم، مثل یقاتلون که دلالتش بر سعی الی القتل مستند است به مبدأ خفی در قتل، قتل در یقاتلون یعنی السعی الی القتل، مثل تاجر، ایشان می گوید تاجر خوب صیغه اش صیغه اسم فاعل است دیگر که دلالت می کند بر تلبس، اما تجارت در تاجر به معنای تجارت فعلیه نیست بلکه به معنای مهنة التجارة است، به این می گویند مبدأ خفی، یعنی معنای عرفی تجارت فعل التجارة است نه مهنة التجارة، اما اینجا به معنای مهنة التجارة آمده است، پس آنجائی که دلالت دلالت صیغه مفاعله مستند باشد به مبدأ خفی ما که راجع به او بحثی نداریم، ربطی به دلالت صیغه بما هی صیغه مفاعله ندارد، بعد ایشان مثال می زند می گوید کارمه، کارمه به معنای فاخره فی الکرم آمده است، اما این مبدأ خفی دلالت می کند بر این معنا، کرم در کارمه یعنی الفخر فی الکرم، یا شاعره مبدأ خفی اش شعر به معنای غلبه فی الشعر است نه به معنای شعر گفتن، صیغه شاعره دلالت بر همان امتداد فعل می کند، ماده اش به معنای الغلبة فی الشعر است، ماده شاعرَهُ مبدأ خفی دارد.

اما آنجایی که مستند است دلالت به صیغه مفاعله، ما استظهارمان این است که مفاد صیغه مفاعله نسبت واحده است، اما نسبت واحده ای که مشروط است به استتباع نسبت اُخری، النسبة الواحدة المقیدة باستتباع نسبة اخری، چرا این را می گوید؟ برای اینکه محقق اصفهانی به ایشان ایراد نگیرد که صیغه مفاعله دلالت بر دو نسبت نمی کند، می گوید نه بر یک نسبت دلالت می کند اما یک نسبت واحده مقیده، حال آن نسبت اخری که نسبت اولی مستتبع آن هست تارة صادر می شود از مفعول مثل ضارب زید عمروا، آن نسبت اخری ضرب عمروٍ زیدا است، آن نسبت اخری صادر می شود از مفعول یعنی از عمرو، گاهی اخری صادر می شود از همان فاعل نسبت اولی، مثل طالع، خوب طالع به قول المنجد یعنی استمر و ادام فی الاستطلاع علی الکتاب، استطلاع یعنی سرکشی به کتاب، طالع یعنی ادامه داد سرکشی به کتاب را، یعنی استطلاع صادر شد از این شخص بطور مکرر، چون به طور مکرر صادر می شود هر بار که صادر می شود یک نسبت است، یا مثلا سافرَ، ایشان می گوید سافرَ امتداد سفر است، آن اول که در خارج شهری می شود نسبت اولی، آن دوم که در خارج شهری می شود نسبت اخری که ادامه همان نسبت اولی است، اسم این را می گذارد استمرار النسبة، برخلاف آن قبلی یعنی طالع که می گفت تکرار النسبة یعنی چند بار این فعل از این شخص صادر شده، ولی در سافر یک بار ولی مستمر صادر شده است، بعد ایشان می گوید ضرار یعنی تکرار ضرر زدن سمره، سمره یک بار ضرر نزد بلکه مکرر بدون اذن رجل انصاری وارد منزل او می شد، تکرار می کرد این ضرر را شد مضارّ.

این فرمایش ایشان هم به نظر ما تمام نیست، ان شاء الله فردا عرض خواهیم کرد و بحث را جمع می کنیم و وارد بحث مفاد لاء در لاضرر می شویم ان شاء الله، و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 18/03/94

جلسه 1185

بحث راجع به معنای کلمه ضرار بود که از قول لسان العرب و مرحوم محقق ایروانی نقل کردیم اولین معنا را برای کلمه ضرار که فعل الاثنین است، از باب اینکه صیغه مفاعله فعل الاثنین است، ولذا کلمه لاضرار می شود نهی از ضرار زدن متقابل دو نفر به یکدیگر.

در اشکال به این مطلب بحث کبروی مطرح شد که عده ای گفتند صیغه مفاعله دلالت بر مشارکت نمی کند.

رسیدیم به مطلبی که آقای سیستانی در قاعده لاضرر مطرح کرده اند، ایشان بیانشان این است که ما به حسب استقرائی که کردیم در کلماتی که بر وزان صیغه مفاعله است به این نتیجه رسیده ایم که غیر از مواردی که دلالت یک کلمه مستند هست به مبدأ خفی، مثل مقاتله که مستند است دلالتش بر سعی بر قتل به اینکه مراد از ماده یعنی قتل در آن سعی الی القتل است نه خود قتل، مثل اینکه مراد از ماده در تاجر مهنة التجارة است نه عمل التجارة.

که ما این را عرض کردیم دلیل ندارد، هیچ دلیلی نداریم که ماده به معنای آخری باشد غیر از آن معنای معروفش، بلکه ممکن است هیئت قتال وضع شخصی دارد بر خلاف نوعِ باب مفاعله بر معنای جنگیدن، که در تاجر هم همین احتمال را ما می دهیم که اصلا صیغه فاعل در تاجر دلالت بکند بر تلبس احترافی و تلبس مهنه ای به تجارت، نه اینکه ماده به معنای مهنة التجارة باشد.

بعد ایشان فرموده بود در غیر این موارد که دلالت مستند است به ماده چون مبدأ خفی اش یعنی معنای غیر معروفش عوض شده است و از آن معنای معروف متحول شده است به یک معنای غیر معروف، در غیر این موارد یعنی در مواردی که دلالت مستند است به هیئت مفاعله ایشان فرموده اند که ما می بینیم که مفاد هیئت مفاعله نسبت واحده است اما نسبت واحده ای که مستتبع نسبت اخری هست، که این نسبت اخری یا از مفعول آن نسبت اولی است مثل ضارب زید عمروا، که آن نسبت اخری صدور ضرب است از عمرو که مفعول نسبت اولی است که نسبت اولی صدور ضرب است از زید روی عمرو، و گاهی نسبت اخری از همان فاعل نسبت اولی است، به این معنا که فعل به نحو مکرر از این فاعل صادر بشود، که این می شود کم منفصل که چند بار یک کار را انجام بدهد، مثل سمره که چندین بار بدون اذن رجل انصاری وارد خانه او شد، تکرار شد این عمل، ولذا سمره شد مضار، یعنی نسبت اضرار به طور مکرر از او صادر شد، و گاهی کم متصل است یعنی یک فعل اما ممتد صادر بشود، مثل سافرَ، که یک فعل است اما یک فعل ممتد و مستمر، که هر آنِ این فعل یک نسبتی دارد به فاعل آن.

البته ایشان فرموده است ما نیاز نداریم به امتداد و استمرار فعل خارجا، بلکه شأنا هم این فعل از افعالی است که بالقوة نسبت اولی آن مستتبع نسبت اخری هست، تلاش می کند، مثلا سمره بنایش اگر این بود که بارهای دیگر هم بدون اذن رجل انصاری داخل بشود، ولو اولین بارش همان مورد روایت بود اما چون شأنیت تکرار داشت چون بناء داشت سمره بر تکرار این هم می شود استتباع نسبت اخری بالقوة، همین هم کافی است.

اقول: این مطالب ایشان به نظر ما دلیل ندارد و صرف ادعایی بیش نیست، ما مثالهایی می زنیم که در اینها نه نسبت اولی مستتبع نسبت اخری هست بالفعل نه بالقوة، بادر، می گوئیم بادر الی نقض وضوءه، چه استتباع نسبت اخرایی را شما فرض می کنید غیر از اینکه سریع تا وضوء گرفت تصمیم گرفت وضوءش را باطل کند، بادر الی نقض وضوءه، این استتباع نسبت اخری بالفعل او بالقوة از کجای این کلمه فهمیده می شود؟ یا عاجل بالعقوبة، سریع مجرم را مجازات و عقاب کرد، یا عاجلک بالخیر سریع در مقابل احسان شما عکس العمل نشان داد، یا اصلا فردی است تا مهمان می آید عاجل باکرام الضیف، این استتباع نسبت اخری در کجای این هست؟ همان ضارَّ یضارُّ ضرارا اگر شخصی عمدا کبریت روشن کند در فضایی که پر از گاز است آتش سوزی بشود منزل مردم در این آتش سوزی آسیب ببیند می گویند هذا الضرار، این چه استتباع نسبت اخرایی در آن هست؟ در آن روایتی که بود شخص شریک در یک عبد می آید سهم خودش را عتق می کند امام فرمود ان کان مضارا (یا در روایت دیگر ان کان مضارة) ضَمنَ حصة شریکه، این عبد صد در صد آزاد می شود و این شریک چون به قصد اضرار و ضرار به شریک دیگر این عبد را آزاد کرد تا این عبد بشود نیمه حر در این صورت ضامن حصه شریک است، خوب این شخص غیر از اینکه یک عتقی کرد لا لله بل بغرض الاضرار بشریک الآخر غیر از این نسبت نسبت اخرایی ما نمی بینیم در کار او، یا در آن روایتی که شخصی دو دینار داد گفت من سر و پوست این شتر مریض را می خرم، بعد اتفاقا این شتر خوب شد، قیمتش که ده دینار بود و یک پنجم آن را این مشتری رأس و جلد داده بود ناگهان قیمتش شد دنانیر و چند برابر، حضرت فرمود اگر صاحب این رأس و جلد بگوید انی ارید الرأس و الجلد فهذا الضرار، او فقط می تواند بعد از اینکه این شتر فروش رفت یا همین الآن یک پنجم قیمت این شتر را به نرخ روز از مالک این شتر بگیرد، فان قال انی ارید الرأس و الجلد هذا الضرار، چون معنایش این است که سر شتر را ببُر و سر و پوست او را به من تحویل بده، هذا الضرار یعنی این عمل زیان زدن به شریک است بدون غرض عقلائی که عملا می شود تعمد الاضرار، اما نسبت اخری در اینجا وجود ندارد.

مثالهای دیگر بزنم: نادی ربه نداءا خفیا، آیا یعنی چند بار گفت یا الله، حالا اگر یک بار گفته باشد یا الله که ظاهر قرآن هم بیش از یک بار نیست نادی نوح ربه فقال رب ان ابنی من اهلی، آیا این صدق نمی کند نادی، این نسبت اخری که نسبت اولی مستتبع آن هست بالفعل أو بالقوة چه شد؟ ظاهرَ، عافاه الله، باشر العمل یعنی ارتکبه بنفسه، آقا چی می گوئید نسبت اخری، گاهی یک عملی است نه استمراری در او هست نه چیزی، یک سیلی می زند به زید می گویند باشر ضرب زید، مارس ضرب زیدٍ، لامس الجدار دست می کشد به دیوار شد لامس الجدار، طالب بالدین نه اینکه این طلبکار مصرّ است بلکه یک طلبکار کم رویی است در فشار قرار گرفته زنگ زد گفت که دوست عزیز شما نمی خواهی بدهی خودت به ما را بدهی، او هم گفت نخیر نمی خواهم و تلفن را گذاشت زمین، خوب می گویند طالب الدائن بالدین، در این نخوابیده که یک بار دیگر هم زنگ زد، دیگر با آن حرفی که آن بدهکار زد و جواب سربالائی که داد دیگر آن طلبکار روی زنگ زدن ندارد، یا دافع عن زید، آقا یکی می خواست شمشیر بکشد روی زید ما دست این مهاجم را گرفتیم و زید سریع عبور کرد می گویند دافع عن الزید، نسبت اخرایی در کار نیست، جادلَ و لا تجادل عن الذین یختانون انفسهم، وارَی یک لحظه پنهان کرد پولش را از همسرش، همسر هم که حواسش جمع است سریع متوجه شد گفت چی توی جیبت گذاشتی، خوب وارَی فلوسه فی جیبه صدق می کند دیگر، و الی غیر ذلک که دیگر ادامه نمی دهیم.

ما به نظرمان این مطالب هیچ دلیلی ندارد، و ریشه اش این هست که این بزرگان اصرار دارند که باب مفاعله معنای واحد نوعی دارد، ما این اصرار را قبول نداریم، ما می گوئیم نه ممکن است اصلا یک کلمه مثل قتال معنای ویژه داشته باشد، ضرار معنای ویژه داشته باشد، حالا اینکه این معنای ویژه که در هیچ کدام از کلمات مشابه در باب مفاعله وجود ندارد مستند به هیئت است یا مستند به مبدأ خفی است ما دیگر اینها را نمی فهمیم، بالاخره مستند به مجموع اینها است.

پس انکار اشتراک لفظی وجهی ندارد، شما در باب تفاعل واضح می بینید تضارب زید و عمرو فعل الاثنین است ولی تجاهل زید فعل غیر اثنین است، تجاهل العالم، خود را به نادانی زدن می شود تجاهل، مشترک لفظی است دیگر، خوب باب مفاعله هم همین باشد، حالا وقتی که اشتراک لفظی شد آب که از سر گذاشت چه دو تا معنا برای باب مفاعله ذکر کنی چه صد تا معنا ذکر کنی، اکثر این اشتراک های لفظی هم بخاطر قبائل مختلف عرب که لغات مختلف داشتند پیش می آمد بعد اینها فرهنگ هایشان به همدیگر منتقل می شد، می شد مشترک لفظی، و گاهی هم به تناسب نیاز پیدا می کردند یک لفظی را که مناسب بود ولو تشابه لفظی داشت یا تناسب معنوی داشت استعمال کنند در این معنای جدید می شد مشترک لفظی بین این معنای جدید و آن معنای قدیم و هکذا.

ولذا ما به نظرمان نباید خودمان را معطل کنیم در فهم معنای باب مفاعله، هر کجا باید ببینیم عرف چی می فهمد، ما در همین قاتل معتقدیم اصلا مشابه ندارد، چون شما وقتی می گوئید حارب که ما اول معنا می کردیم که قاتل أی حارب، می بینیم می گویند یحاربون الله ولی یقاتلون الله مستهجن است، چون قتال یک نوع حرب خاص است، حربی است که محارَب در معرض قتل باشد، نه اینکه به قصد قتل او ما تلاش کنیم، خدا که در معرض قتل نیست، ولذا یحاربون الله می گویند اما یقاتلون الله نمی گویند، ما نباید انتظار داشته باشیم که معنای نوعی پیدا کنیم برای یک صیغه یا حتی در همین تشخیص معنای مثلا لفظ قتال که می گوئیم به معنای حرب هست انتظار داشته باشیم دقیقا قاتل جایگزین حارب بشود، نه اینطور نیست.

ولذا به نظر ما باید روی کلمه ضرار مستقلا بررسی کنیم، قطعا ضرار به معنای اول که فعل الاثنین هست نیست، این را قبلا هم توضیح داده ایم، ولذا از معنای اول عبور می کنیم و می رویم سراغ معنای دوم.

سؤال؟

ما وضع نوعی واحد را می گوئیم دلیل نداریم والا ما منکر وضع نوعی نیستیم، اصرار نداریم که بگوئیم حتی المقدور مشترک ها را معنوی کنیم، اصرار نداریم که حتما وضع هیئات را نوعی بکنیم.

مطلب: یک مطلبی عرض کنم، چون این مبنا منشأ مشاکلی شده برای آقایان، مثلا آقای صدر به محقق اصفهانی ایراد می گیرد، - فقط مشکل ما با مثل محقق اصفهانی نیست که وضع نوعی واحد درست می کند، بلکه آنهایی که مستشکل به بزرگان هم هستند به خاطر همین ارتکاز مشهور بین متأخرین که دنبال وضع نوعی واحد هستند یعنی مشهور متأخرین اینها دچار مشکل شده اند، مثال از آقای صدر می زنم- محقق اصفهانی گفت وقتی که ثلاثی مجرد به واسطه حرف جر متعدی می شود مثل جلس الیه وقتی ببرید به باب مفاعله همان معنای تعدیه به حرف جر را افاده می کند، می شود جالسه أی جلس الیه، - البته این درست نیست ما هم عرض کردیم که این مطلب درست نبود و عرفی هم بحث کردیم که گفتیم اگر شما بروید کنار زید بنشینید بلافاصله زید بر خیزد بگوید من با تو در یکجا نمی نشینم، صدق می کند جلست الی زید فقام، اما صدق نمی کند جالست زیدا، کنار منبر بنشینید می گویند جلس الی المنبر اما نمی گویند جالس المنبر، جالس یعنی همنشین بودن نه به معنای نشستن در کنار یک چیز - ولی حالا آقای صدر اشکال می کند به محقق اصفهانی، می گوید مگر حرف تعدیه فقط الی است؟ گاهی الی است می گوید جلس الی زید، گاهی مع است سار مع زید که می شود سایر زیدا، گاهی لام است کشف له می شود کاشفه، شما معتقدید که باب مفاعله وضع نوعی واحد دارد یا ندارد، اگر می گوئید وضع نوعی واحد ندارد خلاف مبنا است، یعنی خلاف مبنای مقبول است، اگر می گوئید وضع نوعی واحد دارد چگونه می خواهد وضع بشود، جامع ندارد، معنای حرفی جر جامع ندارد، چه جوری می خواهد وضع بشود باب مفاعله بر جامع بین الی در جلست الی زید و مع در سرت مع زید و لام در کشفت له؟ جامع ندارند اینها، اگر بخواهید جامع حساب کنید برایش جامعش معنای التعدیة بحرف الجر است، اینکه معنای اسمی است معنای حرفی نیست، جامع انتزاعی اسمی است، این مفهوم اسمی التعدیة بحرف الجر که معنای موضوع له باب مفاعله نیست که، ولذا باید ملتزم بشوید به تعدد وضع، جالس وضع شده بجای جلست الی زید، سایر وضع شده بجای سار مع زید، و کاشف وضع شده بجای کشف له.

اقول: حالا غیر از این اشکالی که ما به آقای صدر داریم که کاشفَ به جای کشف له نیست، بلکه کاشف الشئ یعنی کشفه، به همان معنای ثلاثی مجرد است، کشف له یعنی کشف الشئ لزید، نمی شود بجای کشف الشئ لزید گفت کاشف زیدا، کاشف به واقع می خورد که کاشف الواقع، نه اینکه بجای کشف لزید بشود کاشف زیدا، زید مکشوف له است که برای او واقع را کشف کردم، ما کاری به او نداریم کاشفَ الواقع او هم می شود کشف الواقع، حالا من روی این جهت اصرار ندارم هر چی شما می گوئید قبول.

اما آقا اولا: کی گفته وضع نوعی واحد؟ وضع ها تعینی بوده به علاقه مشابهت می آمدند صیغه باب مفاعله را به معانی ای که ادنی مشابهتی با هم داشتند وضع می کردند، گاهی علاقه تضاد است، مثل قرء که هم به طهر می گویند و هم به حیض، خیلی موقع ها علاقه تضاد است، ادنی مناسبت کافی است برای تکرار وضع یک صیغه برای معانی مختلف، وضع نوعی لازم نیست، جالس را وضع کرده اند برای جلس الی زید، بعد گفته اند حالا ما با زید همراه شدیم بجای اینکه بگویند سرت مع زید گفتند سایرت زیدا شد یک وضع جدید، کشفت له شد کاشفت له، پس اولا من عرضم این است که اصرار روی وضع نوعی واحد اشتباه است.

ثانیا: این دیگر از آقای صدر پذیرفته نبود که جامع انتزاعی اگر باشد بگوید این می شود وضع برای معنای اسمی، خوب جامع انتزاعی فوقش می شود وضع عام موضوع له خاص دیگر، آقا در یک دفتری نقاشی کشیده اند عکس چشمه هست عکس چشم هست عکس طلا هست عکس نقره هست می گوئید وضعنا لفظ العین لکل ما هو مصور فی هذا الدفتر، بر هر چیزی که مصور است در این دفتر لفظ عین را بر او وضع کردیم، آیا از این به بعد لفظ عین می شود مرادف با ما هو مصور فی هذا الدفتر؟ یعنی وقتی می گویند العین معنای المصور فی هذا الدفتر به ذهن می آید، یا نه او عنوان مشیر بود هنگام وضع بر آن واقع، ولذا می شد مشترک لفظی، صفحه اول نقشه چشمه بود لفظ عین بر او وضع شد با این عنوان اجمالی عام، صفحه دوم تصویر چشم بود، صفحه سوم تصویر طلا بود و هکذا، این می شود وضع عام موضوع له خاص، چه اشکال دارد که ما بگوئیم فعل هایی که بواسطه حرف جر متعدی می شوند صیغه مفاعله را وضع کردیم برای افاده همان معنای حرف جر؟ بعد آن قرن اکید هم عملا شکل می گیرد دیگر مثل بقیه موارد وضع عام موضع له خاص، البته من این را قبول ندارم این را مماشاتاً گفتم، و الا اگر وضع نوعی واحد باشد آنوقت لغت می شود قیاسی، در حالی که ما گفتیم لغت قیاسی نیست، گفتیم شما نمی توانید بجای رغبت عن زید بگوئید راغبت زیدا، یا بجای دفعت المال الی زید بگوئید دافعت زیدا، بعد بگوئید گفتند هر کجا فعل به واسطه حرف جر متعدی شد صیغه مفاعله افاده می کند معنای حرف جر را و قانون تأسیس بکنیم، اینها اشتباه است، ما همه اینها را با مماشاة داریم بحث می کنیم.

پس وضعیت معنای اول باب ضرار مشخص شد به تبع انکار کبری که آقا ضرار به معنای فعل الاثنین نیست، اگر هم کبری را بپذیریم که اصل در باب مفاعله فعل الاثنین است باز بالوجدان و به ملاحظه استعمالات کلمه ضرار، ضرار فعل الاثنین نیست.

معنای دوم برای ضرار: المجازاة علی الضرر و جزاء ضرر، این را در نهایه ابن اثیر گفته و محقق ایروانی هم می گوید یحتمل که این معنا درست باشد.

اقول: آقا هیچ لغتی و هیچ مشابهی پیدا نشد که باب مفاعله به معنای الجزاء علی الفعل باشد، نداریم همچنین چیزی، و این خلاف استعمالات کلمه ضرار است، در هیچ جا ضرار که استعمال شده به معنای جزاء علی الضرر استعمال نشده است، سمره که گفتند ما اراک یا سمره الا مضارا آیا سمره در مقابل اضرار رجل انصاری داشت به او جزاء می داد؟

و فقهیا هم معنا ندارد نهی از جزاءِ بر ضرر، وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم، جزاء بر ضرر مجاز است نه حرام، معنا ندارد که شارع بگوید لا جزاء علی الضرر.

بله در برخی از ضررها مثل ضررهای مالی شارع حد قرار داده، گفته ضرر مالی جزاءش به ضمان آن شخص است نسبت به بدل من المثل او القیمة، اگر کسی زد شیشه ماشین شما را شکاند شما نمی توانی بزنی شیشه ماشین او را بشکنی، فقط می توانی پول شیشه شکسته خودت را مطالبه کنی، فقهیا به نظر می رسد که اینجور می گویند فقهاء، ولو بحث دارد که کسی بحث کند بگوید آقا از این آقا پولی که گیر من نمی آید اینکه مشت زد شیشه مرا شکاند من هم برای اینکه دلم خنک بشود یک مشت بزنم و شیشه او را بشکنم طبق عموم فمن اعتدی علیکم، از نظر فقهی جای بحث دارد، ولی ظاهر مشهور این است که شارع برای اینها تعیین جزاء کرده است، جزاء اتلاف مال ضمان بدل هست، مثل اینکه جزاء قذف حد است، نمی شود که یک کسی قذف بکند انسان را بعد این انسان بگوید خوب من هم او را قذف می کنم، نعوذ بالله این شخص به او گفت انت زانٍ این هم می گوید انت زان، این نمی شود، البته سب فرق می کند، در سب اشکال ندارد اعتداء، او به این شخص گفت ای کذا اسم بعضی از مخلوقات خدا را برد او هم گفت خودتی، ولی قذف برایش حد تعیین شده است، در اضرار مالی هم بحث زیادی نشده ولی ظاهر مشهور این است که فقط جزاء به نحو جزاء بدلی است من المثل او القیمة، ولی قطعا به طور عام جزاء بر ضرر تجویز شده است، چه جوری شارع بگوید لا جزاء علی الضرر، اصلا مطابق نیست با مورد استعمالات ضرار.

معنای سوم برای ضرار: معنایی است که مرحوم آخوند کرده، گفته الضرار هو الضرر جئ به للتأکید.

این را که گفته حمله کرده اند به صاحب کفایه که این چه تکراری است، این رکیک است، این یعنی لاضرر و لاضرر، حالا اینکه صیغه اش را عوض کنید که تکرار رکیک از بین نمی رود، مثل اینکه شما بگوئید نه ضرب است نه زدن، خوب تکرارِ رکیک است، و این اشکال به حسب ظاهر وارد است.

اما ما فکر می کنیم در عبارت صاحب کفایه مسامحه است، چون ضرر در لاضرر اسم مصدر است در ضرار مصدر است بلااشکال، معنای این جمله طبق توجیه صاحب کفایه این می شود که نه زیان است نه زیان زدن، این کجایش تکرار مستهجن است؟ یکی نفی حکم ضرری می کند که لاضرر است، حالا اختلافهای درون گروهی مهم نیست که نفی حکم ضرری به چه شکل است، به شکل نفی حکم ضرری است یا به شکل نفی فعل ضرری است به غرض نفی وجوب آن که صاحب کفایه می گوید، بالاخره نفی حکم ضرری است در نهایت، اما لاضرار یعنی لا اضرار، آقا در همین روایات بعضی از نقلها مثل نقل صدوق بود لاضرر و لا اضرار، آیا این مستهجن است؟ عرض می کنم به عبارت صاحب کفایه این اشکال وارد است که شما در آن مسامحه کردید، اما اگر کسی بگوید ضرار همان اضرار است بله این اشکال وارد است که جئ به للتأکید نیست بلکه این یک مطلب جدیدی است، این اشکال وارد است، ولذا ما می گوئیم مسامحه دارد کلام صاحب کفایه، اگر صاحب کفایه هر دو را نفی بگیرد یا هر دو را نهی بگیرد انصافا اشکال وارد است که این تکرارِ رکیک است، اما اگر لاضرر را نفی بگیرد و لاضرار را نهی بگیرد به قول شما اصلا دیگر تأکید هم نیست و اشکال برطرف می شود.

معنای چهارم ضرار: معنایی است که حضرت امام قدس سره کرده اند، گفته اند ضرر نقص جانی یا مالی است و ضرار شدت و ضیق است، اصلا مضار یعنی کسی که در تنگنا قرار می دهد دیگری را، معنایش ایجاد نقص بر دیگری نیست، مضار یعنی شخصی که موجب تشدید و تضییق بر دیگران هست، لذا اصلا معنا دو جور می شود، ایشان اینجور معنا می کند که حرام است ایجاد نقص در مال یا جان مردم، و حرام است در تنگنا قرار دادن مردم و تضییق بر مردم، جناب رجل انصاری تو توسط سمره دچار ضرار شدی، دچار ضرر نشده، بلکه در تنگنا قرار گرفته که زن و بچه اش راحت و آزاد نیستند، انک رجل مضار یعنی سمره تو هم بدان که تو در تنگنا قرار می دهی مردم را.

تأمل بفرمائید ببینیم این معنا درست است یا نه ان شاء الله فردا.

بسم الله الرحمن الرحیم

سه شنبه 19/03/94

جلسه 1186

بحث راجع به معنای ضرار بود، رسیدیم به معنای چهارم که برای ضرار ذکر کرده بودند، مرحوم امام فرموده اند که ظاهر کلمه ضرار تضییق و ایجاد مکروه بر دیگری هست، ایجاد یک امر مکروه بر دیگری و تضییق و تشدید بر او ضرار هست، دیگری را به زحمت انداختن می شود ضرار، در حالی که ضرر همان نقص مالی یا بدنی هست، ایشان فرموده اند که در قرآن کریم آیاتی را که لفظ ضرار در آنها بکار رفته وقتی بررسی می کنیم می بینیم به همین معنا هست:

"لا تضار والدة بولدها و لامولود له بولده"، در روایت تفسیر شده که لاینبغی للرجل ان یمتنع من جماع المرأة فیضار بها اذا کان لها ولد مرضع و یقول لها لا أقرَبُکِ فانی اخاف علیک الحبَل فتقتلی ولدی، همسرش فرزند را شیر می دهد، این شوهر جماع نمی کند با این همسر به این بهانه که می ترسم تو حامله بشوی و شیر فرزندم قطع بشود و فرزندم از گرسنگی تلف بشود، یا گاهی خود زوجه امتناع می کند می گوید می ترسم حامله بشوم بچه شیرخوارم از گرسنگی بخاطر اینکه شیرم قطع می شود تلف بشود، هذه المضارة فی الجماع علی الرجل و المرأة، در روایت فرمود این ضرار است.

{سؤال؟ جواب: از روایتی که در وسائل جلد 21 ص 458 هست استفاده می شود که این تفسیر آیه هست، هذه المضارة}.

در برخی از روایات هم فرموده اند لاتضار والدة بولدها این است که فرزند او را از او بگیریم، خوب این نقص مالی و بدنی نیست بلکه این همان تضییق است.

در یک روایت دیگر هست که زن مطلّقه اگر حامله باشد واجب النفقه است، و بعد که فرزندش را به دنیا می آورد احق است به شیر دادن به این فرزند اگر اجرتی که این زن مطالبه می کند بیشتر نباشد از اجرت دایه، این زن که مادر این فرزند هست هر چند مطلّقه است اما احق است به رضاع او، خداوند می فرماید لاتضار والدة بولدها ولامولود له بولده، لا یضار بالصبی و لا یضار بأمه فی رضاعه، خوب اینکه نقص مالی و بدنی نیست بلکه ایقاع و انداختن در سختی هست.

و همینطور آیه "الذین اتخذوا مسجدا ضرارا"، در تفسیر آمده که ضرار یعنی ایجاد تفرقه بین مؤمنین و ایجاد تزلزل اعتقادی در مؤمنین، در مجمع البیان هم هست که گفته اند دو فامیل بودند یک فامیل که بنی عمرو بن عوف بود مسجد قبا را ساختند، پسر عموهای اینها بنو غنم بن عوف مسجد ضرار را ساختند از روی حسد و به این هدف که تفرقه ایجاد کنند بین مؤمنین و ایجاد شک و تردید کنند در اعتقادات مؤمنین، خوب اینکه ضرر مالی و بدنی نبود.

یا مثلا "لاتمسکوهن ضرارا لتعتدوا"، خوب در فقیه نقل می کند از حلبی می گوید الرجل یطلِّق حتی اذا کادت أن یخلوَ اجلها راجعها ثم طلّقها، مردی قبل از انقضاء عده طلاق رجعی رجوع می کند به قصد اینکه دوباره طلاق بدهد، آیه می فرماید نکنید این کار را، و لا تمسکوهن ضرارا، اگر رجوع می کنید در طلاق رجعی بخاطر رغبت در این زن مطلّقه مشکلی ندارد، اما اینکه رجوع می کنید بخاطر تضییق بر اینها و سخت گیری بر اینها که عده شان طولانی بشود این درست نیست، باز نقص مالی و بدنی نبود بلکه تضییق بود، یا در مجمع البیان می گوید که تضییق نفقه در زمان عده، خوب این هم نقص مالی و بدنی نیست بلکه در تنگنا قرار دادن زن است.

یا آیه "لاتضاروهن لتضیقوا علیهن" این هم مربوط می شود به تضییق در سکنای زن که جای نامناسب اسکان بدهد زن را، چون ذیل آیه اسکنوهن است، باز این هم که ضرر مالی و بدنی نیست بلکه تضییق در مسکن است.

یا آیه "لایضار کاتب و لاشهید"، چه معنا کنیم این آیه را به اینکه لایضارِرَ کاتبٌ و لاشهید که بعضی از قراءتها هست که لا یُضارِرَ، یعنی کاتب دین و شاهد بر دین نباید ضرار بکنند نسبت به دائن و مدین، ضرار به چیست، در مجمع البحرین می گوید به این است که امتناع کند کاتب و یا شاهد از شهادت، و یا تحریف کند کاتب نوشته را، اگر لایضار به معنای لا یُضارَرَ باشد یعنی نباید به کاتب و شهید ضرار وارد بکنند، که ظاهر آیه هم همین است، چون صدر آیه دارد که خطاب می کند و استشهدوا شهیدَین من رجالکم، بعد از این جمله و لایضار کاتب و لاشهید خطاب هست که و ان تفعلوا فانه فسوق بکم، این جمله لایضار جمله غائب هست ظاهرش این است که خطاب به دیگران نیست، خطاب به دیگران قبل و بعدش بود به شکل ضمیر مخاطب، این جمله معنایش این است که و لا یُضارَرَ کاتب و لاشهید یعنی نباید کاتب و شهید مورد ضرار قرار بگیرند، و ان تفعلوا فانه فسوق بکم اگر بیائید کاتب و شهید را دچار ضرار کنید این فسق است، خوب این را هم معنا کرده اند، در مجمع البحرین معنا کرده می گوید که معنای و لایضار کاتب و لاشهید این است که به سختی نیاندازید کاتب و شهید را که از اینها بخواهید مسافت دور را به سختی طی کنند برای اداء شهادت بدون اینکه مخارج اینها را بدهید، پس این آیات همه اش شد تضیق.

فقط یک آیه داریم "من بعد وصیة او دین غیر مضار"، او موردش زیان مالی است، زیرا آیه می فرماید مبادا وصیت کنید بیشتر از حقتان، مبادا اعتراف دروغ کنید به بدهکاری که این ضرار است بر ورثه، خوب این آیه را قبول داریم که مراد ضرر مالی است، اما عمده استعمالات در کتاب و سنت ظهور داشت در تضییق.

و طبعا حضرت امام این جمله لاضرر و لاضرار را هم اینجور معنا می کنند می فرمایند نه اضرار مالی و بدنی بزنید به دیگران، ایشان نهی می گیرند کما سیأتی ان شاء الله، و نه دیگران را در تنگنا قرار بدهید، و کار سمره هم همین دومی بود که تضییق بود بر رجل انصاری، و الا حالا سمره بیاید یک نگاه حرامی هم بکند به زن این رجل انصاری اینکه نقصی وارد نمی شود بر او، مگر این دخترهایی که در کوچه و بازار چشم چرانها به آنها نگاه می کنند اینها دچار نقص می شوند، کار سمره ضرار بود در تنگنا قرار دادن انصاری و اهلش بود، انک رجل مضار.

اقول: این فرمایش ایشان به نظر ناتمام می آید، اگر ضرار به معنای تضییق است آیه لا تضاروهن لتضیقوا علیهن می شود به معنای اینکه لاتضیقوا علیهن لتضیقوا علیهن، اینکه تکرار مستهجن می شود، خود فعل غایت فعل می شود.

و این مواردی که ایشان فرمود که گفت غیر از آیه "دین غیر مضار" بقیه آیات و استعمالات به معنای تضییق است، به چه دلیل به معنای تضییق است؟ بلکه اینها ضرر حقی بود، در کل این مواردی که ما دیدیم ضرر حقی مطرح بوده، خوب ضرر حقی ضرر است دیگر، همان آیه اول که لا تضار والدة بولدها خوب تضییع حق استمتاع ضرر است دیگر، ازدواج کرده این آقا همسرش تمکین نمی کند، خوب این ضرر است عرفا، ضرر حقی است، این خانم حق عرفی و عقلائی که قطعا دارد، وانگهی برخی گفته اند و این قابل بحث است که اگر زن نیاز دارد به بیش از چهارماه یک بار و خوف وقوع در حرام هست شوهر اگر متمکن هست باید همسرش را ارضاع بکند، حداقل می گوئیم ضرر حقی عقلائی است اگر هم فقهیا چهار ماه یک بار بیشتر واجب نباشد جماع با زوجه، این آیه را حمل بر حکم تنزیهی می کینم که لاتضار والدة بولدها، یا مثلا حق الحضانه أمّ که در بعضی از تعابیر تفسیر شده بود لاتضار والدة بولدها به اینکه فرزند این زن مطلّقه را از او بگیرند، خوب این ضرر حقی است، حق حضانت دارد مادر.

یا اتخذوا مسجدا ضرارا، آقا اتخذوا مسجدا ضرارا ایجاد خلل در اعتقادات دینی مردم بزرگترین ضرر است، مگر ضرر فقط ضرر مادی است، ضرر معنوی که بدتر از ضرر مادی است، اگر یک شخصی با یک کتابی یا با یک نشریه ای یا باز باز کردن یک مکانی سبب انحراف عقیدتی مردم می شود این خودش بزرگترین ضرر را به مردم زده است، چه جور این ضرر نیست، خود اینکه ایجاد تفرقه می کردند بین مؤمنین، خوب این ضرر حقی هم هست، حق آسایش دارند مردم، حق امان اجتماعی دارند، کسی که می آید با ایجاد تفرقه و با ایجاد شایعه آرامش مردم را می گیرد این ضرر زده است به مردم بدون شک، ضرر حقی است.

و همینطور در لاتضاروهن لتضیقوا علیهن ضرر حقی زد، حق سکنی تضییعش ضرر حقی است، بلکه ضرر مالی هم هست چونکه زوجه طلبکار است، چون حق زوجه دین است بر عهده زوج، و دین عبارت است از انفاق مناسب شأن زوجه، اینکه او را برد در کنار خانه هایی سکنی بدهد که کفتربازها آنجا هستند شب و روز آسایش ندارد، این ضرر مالی هم هست، یعنی مثل این است که طلبکار را طلبش را اداء نکنید، ضرر حقی هم هست.

راجع به لا یضار کاتب و لا شهید هم غیر از ضرر حقی ضرر مالی هم هست، اجرت اینها را ندهیم ضرر مالی است دیگر، یا همین کاتب و شهید اداء شهادت نکنند تحریف کند آن کاتب نوشته را، خوب این ضرر مالی است دیگر، این منجز می شود که طلبکار به طلبش نرسد، ضرر مالی که هست، و ضرر حقی چون همه جا مطرح هست به لحاظ ضرر حقی حداقل ضرر صدق می کند.

می ماند آیه أو دین غیر مضار، تعجب است از آقای صدر که این را به عنوان نقض بر امام ذکر کرده که این آیه اضرار مالی است، خوب خود ایشان متوجه این مطلب است، خود ایشان در تهذیب دارد می گوید این آیه ضرر مالی است، در بحوث اشکال می کند که این آیه ضرر مالی است، خوب ایشان هم متوجه این هست منتها ادعای ایشان این است که با یک استعمال ظهور تغییر نمی کند.

اقول: ما عرضمان این است که در این بحث اگر از جهات دیگر مشکل حل بود و ضرار ظهور داشت در تضییق، می خواستیم توجیه کنیم می توانستیم این آیه را هم بگوئیم مصداق تضییق است، یعنی این مورث با این وصیت بیش از حق یا اعتراف دروغ به دین چه بسا ایجاد تضییق می کند بر ورثه، خوب ضرر مالی مجحف که اجحاف به حال ورثه است مصداق تضییق هم هست، اینطور نیست که تضییق منحصر باشد به ضررهای غیر مالی و بدنی، اگر اجحاف به حال باشد هم ضرر مالی مجحفِ به حال مصداق ضرر است و هم مصداق ضرار است، نسبت تباین که نیست بلکه عموم من وجه است طبق فرمایش امام، گاهی تضییق که ضرار هست به همین ایجاد ضرر مالی است، هر ضرر مالی ای تضییق نیست، اما برخی از ضررهای مالی که مجحف به حال دیگری اند مصداق تضییق هستند، و لکن ما اصرار به این توجیه نداریم، چون استظهار ما این است که ضرار مصداق تضییق نیست و مفهوما هم مرادف با تضییق نیست.

مطلب: یک مطلب را در بحوث دارند او را هم عرض کنم، ایشان باز به امام اشکال می کنند می گویند که آقا در این آیات که ضرار مطرح بود ضرر حقی وجود داشت و ضرر حقی ضرر است، بعد ایشان می گوید که در یک سری از آیات لفظ ضرر بکار رفته در همین ایجاد مکروه بر دیگران و ایذاء دیگران، خوب ایذاء دیگران که نقص مالی و بدنی نیست، اما در یک سری آیات ایذاء را مصداق ضرر نه مصداق ضرار بلکه مصداق ضرر ذکر کرده اند، پس معلوم می شود ضرر اعم از نقص مالی و بدنی است، سه تا آیه ذکر می کند در بحوث:

و لا یحزنک الذین یسارعون فی الکفر انهم لن یضروا الله شیئا، ان اشتروا الکفر بالایمان لن یضرو الله شیئا، لن یضروکم الا اذی.

راجع به آیه سوم ایشان می فرماید که خوب ظاهر استثناء استثناء متصل است دیگر، معلوم می شود اذی مصداق ضرر است.

اقول: جوابش این است که کی می گوید که ظاهر استثناء استثناء متصل است، بلکه بستگی دارد که ظهور ضرر شامل ایذاء بشود یا نشود، اگر ظهور ضرر شامل ایذاء نشود می گوئیم استثناء منقطع است دیگر، مثل لایسمعون فیها لغوا و لا تأثیما الا قیلا سلاما سلاما، اگر ضرر ظهور دارد در نقص مالی و بدنی و شامل ایذاء نمی شود خوب الا اذیً می شود استثناء منقطع، می گوید اینها به شما زیان نمی زنند تنها زحمت برای شما فراهم می کنند، آسیب به شما نمی رسانند تنها ایجاد ناراحتی برای شما می کنند، خوب استثناء منقطع بشود چی می شود؟

اما آن دو آیه اول، ایشان فرموده لن یضرو الله شیئا مگر توقع این بود که به خدا نقص مالی یا نقص نفسی وارد کنند؟ اینکه آیه می گوید به خدا زیان نمی زنند یعنی به خدا آزار نمی رسانند، لن یضروا الله شیئا یعنی ایذاء نمی توانند بکنند اینها خدا را، و الا متوقع نبود که ضرر مالی به خدا بزنند تا این آیه نفی بکند ضرر مالی را، پس معلوم می شود که لن یضروالله در مورد ایذاء خدا بکار رفته است.

اقول: جوابش این است که نه آقا، لن یضروا الله لزومی ندارد که به معنای نفی ایذاء باشد، بلکه همان نفی ضرر و نفی آسیب است، یک بیان عرفی است که می گوید اینها به خدا آسیب نمی زنند، مثل اینکه پزشکی به بیمار می گوید که تو داروهایت را نخوردی تو به من آسیب نمی زنی، خوب مگر توقع بود که بیمار به پزشک آسیب بزند، نه این یک بیان عرفی است مقدمه اینکه تو به خودت داری آسیب می زنی، یا مولا می آید می گوید شما که نافرمانی می کنید اوامر مرا به من آسیب نمی زنید چون این مولا مولائی است که اوامرش هم برای مصلحت عبیدش هست، بله یک سری موالی هستند اوامرشان برای مصلحت خودشان است، عبیدشان که نافرمانی می کنند به این موالی آسیب می زنند و مصالح این مولاها تضییع می شود، همین کافی است که بگوئیم نه مولای ما اینطور نیست خدای ما اینطور نیست، لایضره معصیة من عصاه و لا تنفعه طاعة من اطاعه، خدا آسیب نمی بیند با نافرمانی ما، بحث آسیب است نه بحث ایذاء.

پس این معنای چهارم را ما در عین حال که برخی از اشکالات را در بحوث بر ایشان قبول نداریم اما اصل معنا هم مورد پذیرش ما نیست.

معنای پنجم ضرار: معنای پنجم ضرر شدید است، چون می گویند ضرار باب مفاعله است یک شدتی زائد بر ثلاثی مجرد در او لحاظ می شود یا بخاطر تکرر نسبت یا بخاطر تناسب با صیغه مفاعله.

اقول: و لکن جوابش این است که شاهد ندارد که ضرار به معنای ضرر شدید باشد، اگر یک شخصی عمدا یک ضرر غیر شدیدی بزند به دیگری، این هم ضرار است دیگر، یک سیلی بزند عمدا و به ناحق هذا الضرار دیگر.

بله این اشکال بحوث که گفته اند تکرار رکیک لازم می آید که بگویند لا ضرر و لاضرر شدید، خوب شما که گفتید لاضرر دیگه، لاضرر و لاضرر شدید رکیک است.

این را ما جواب داده ایم گفته ایم این اشکال در صورتی وارد است که قائلِ به این معنای پنجم هر دو را نافیه بگیرد، اما اگر لاضرر را نافیه بگیرد و لاضرار را ناهیه بگیرد، یعنی نه حکم ضرری هست و نه اضرار شدید به مردم، یعنی حکم ضرری نفی می شود و اضرار شدید به مردم هم نهی می شود، ضرار باب مفاعله است، اسم مصدر می شود نفی که زیان در دین نیست، و لا ضرار می گوید که اضرار شدید هم به مردم نیست یعنی نباید باشد، اینکه اشکالی ندارد.  
معنای ششم برای ضرار: در نهایه ابن اثیر آمده: الضرار ان تُضِرَّ صاحبک من غیر ان تنتفع به، ضرار آن ضرری است که تو نفع نمی بری از آن، ولی ضرر نه، زیان می زنی به مردم و خودت هم نفع می بری.

اقول: اینکه خلاف وجدان لغوی است که در ضرار حتما من ضرر زننده سود نبرم، نه، این شخص مضارّ است سود هم می برد از این کار خودش، وجدانا ضرار شاملش می شود، پس این معنا هم درست نیست.

معنای هفتم ضرار: ما ذکره السید الخوئی: محاوله و تلاش برای زیان زدن است، حالا موفق بشوی یا نشوی او با خداست.

معنای هشتم: و هو المعنی الاخیر که تعمد الاضرار است، یعنی اضرار عمدی به دیگران که محقق اصفهانی فرمود.

اقول: انصاف این است که ما به نتجیه واضحی نرسیدیم، نمی توانیم بگوئیم ضرار محاولة الاضرار است، و نمی توانیم بگوئیم ضرار اضرار غیر است عمدا، و نمی توانیم هم بگوئیم ضرار اضرار شدید است، همه اینها محتمل است، اصلا محتمل است ضرار به معنای اضرار باشد، لا ضرر و لاضرار أی لاضرر و لااضرار که در بعضی از روایت اینجور آمده بود دیگر، در نقل صدوق و بعض نسخ کافی و در وافی اینجور بود که لاضرر و لا اضرار، هیچ تکرار رکیک هم لازم نمی آید، چون اینجور می شود که در دین نه زیان است نه زیان زدن، یعنی ما در دین نه زیان داریم حکم ضرری نداریم زیان زدن هم نداریم او هم حرام است، پس انصاف این است که معنای ضرار مجمل است، اگر ضرار به معنای اضرار باشد یا به معنای اضرار شدید باشد خوب می گوئیم لاضرر می شود نفی و لاضرار می شود نهی، در اسلام ما زیان نداریم یعنی حکمی که منجر به زیان بشود نداریم، و زیان زدن به مردم هم نداریم یعنی حرام است زیان زدن به مردم، مثل لارفث و لافسوق و لاجدال فی الحج، در حج رفث و فسوق و جدال نیست یعنی نباید باشد، و اگر هم ضرار به معنای محاولة الاضرار یا تعمد الاضرار باشد دیگر الزامی نیست که لاضرر نفی باشد بلکه لاضرر هم می تواند نهی باشد و دیگر تکرار مستهجن لازم نمی آید حتی اگر لاضرر نهی باشد، اما به شرط اینکه ضرار مطلق اضرار نباشد، محاولة الاضرار باشد، هر دو هم نهی باشد قابل قبول است، نه زیان زدن است و نه تلاش برای زیان زدن، خیلی خوب، یعنی هم زیان زدن حرام است و هم تلاش برای زیان زدن، او هم حرام است، این هم معنای قابل قبولی است، احتمال دارد که معنا این باشد، اگر ضرار مطلق اضرار باشد دیگر نمی توانیم لاضرر را نهی بگیریم چون تکرار مستهجن لازم می آید می شود لا اضرار و لا اضرار، یا اگر ضرار ضرر شدید باشد نمی توانیم هر دو را نهی بگیریم، می شود لا اضرار و لا اضرار شدید، این هم تکرار رکیک لازم می آید، اما اگر ضرار محاولة الاضرار باشد تکرار رکیک لازم نمی آید ولو لاضرر نهی باشد، نه زیان زدن است و نه تلاش برای زیان زدن، و اگر ضرار تعمد الاضرار باشد که محقق اصفهانی می گوید اگر نفی باشد لاضرر که معنایش واضح است می گوید ما زیان نداریم یعنی حکم ضرری نداریم و تعمد اضرار به مردم هم نداریم یعنی او هم حرام است، و اگر جمله اولی نهی باشد معنایش این می شود که زیان زدن حرام است و تعمد به زیان زدن هم حرام است که این خالی از رکاکت باز نیست مثل همان لاضرر و لاضرر شدید می شود.

پس اگر جمله لاضرر نفی باشد ما چهار احتمال در ضرار می دهیم:

1. ضرار به معنای اضرار، 2- ضرار به معنای اضرار شدید، 3- ضرار به معنای محاولة الاضرار، 4- تعمد الاضرار یعنی الاضرار متعمدا.

ولی اگر لاضرر نهی باشد از این چهار احتمال فقط همان احتمال محاولة الاضرار باقی می ماند و الا بقیه اش می شود تکرار مستهجن، چون محاولة الاضرار با اضرار نسبتش عموم من وجه است، از او تکرار مستهجن لازم نمی آید، محاولة الاضرار سواء تحقق الاضرار ام لا، می گوید نه زیان زدن جائز است و نه تلاش برای آن.

اجازه بدهید این بحث را در سال آینده دنبال کنیم، فقط یک جمله عرض کنم و بحث را امروز تمام کنیم، و آن این است که مرحوم آقای صدر استظهار می کند که ضرار یعنی تعمد الاضرار، ما این استظهار را نکردیم، ما گفتیم چهار احتمال هست، ایشان می گوید نه استظهار ما این است که ضرار تعمد الاضرار است و وجدان لغوی ما این را می گوید، ما این وجدان لغوی را نفهمیدیم که تعمد الاضرار چرا، چه کسی می گوید معنای لغوی ظهور دارد در تعمد الاضرار، شاید محاولة الاضرار باشد که آقای خوئی می گوید تلاش برای زیان زدن، ممکن است زیان زدن شدید باشد، اینکه ایشان می گوید تکرار رکیک لازم می آید، این را اشاره کردیم بلکه تصریح کردیم که این درست نیست، چون اگر لاضرر نفی باشد حکم ضرری نداریم و لاضرار نهی باشد چه تکرار مستهجنی لازم می آید، حتی اگر ضرار به معنای مطلق اضرار باشد، نه زیان است در اسلام یعنی حکم ضرری نیست و نه زیان زدن است در اسلام یعنی حرام است، چه تکرار مستهجنی؟

و عجیب تر این است که ایشان می فرماید لاضرار یعنی کسانی حقی داشتند می آمدند این حقشان را بهانه قرار می دادند برای زیان زدن به دیگران، جعل الحق ذریعة للاضرار بالآخرین، این می شود ضرار، ضرار یعنی اتخاذ الحق ذریعة للاضرار بالآخرین، بعد ایشان می گوید که برخی از فقهاء هم همینجور معنا کرده اند گفته اند لاضرار نفی می کند آن حقی را که این صاحب حق بهانه قرار بدهد برای زیان زدن به دیگران، شوهری حق طلاق را که به ید زوج هست وسیله قرار می دهد برای زیان زدن به همسرش، لاضرار می گوید این فعل تو ضرار است جعل الحق ذریعة للاضرار بالآخرین، لاضرار می آید این حق را نفی می کند، همین حق طلاق به دست زوج را نفی می کند، می گوید نه حق طلاق منحصر به تو نیست چون این حق را وسیله اضرار به دیگران قرار دادی، رجل انصاری هم حق دخول در بستان داشت ولی چون ذریعه قرار داده بود برای اضرار به رجل انصاری این شد ضرار، جعل الحق ذریعة للاضرار بالآخرین، و لاضرار آمد این حق دخول را نفی کرد.

اقول: ما نفهمیدیم این مطالب را ایشان از کجا آورده، ما اصلا پیدا نکردیم شما هم بگردید ببینید پیدا می کنید که یک فقیهی در فقه بیاید بگوید آن حق شرعی که صاحب حق بهانه و ذریعه قرار می دهد برای اضرار به دیگران که الطلاق بید من أخذ بالساق که زوج ذریعه قرار می دهد برای اضرار به زوجه، لاضرار می آید این حق شرعی را نفی می کند، لاضرر نمی توانست این کار را بکند چون این حق ضرری نیست، حق الطلاق بید الزوج که ضرری نیست، لاضرار بیاید این را نفی کند، چون شوهر این حق را وسیله قرار داده برای اضرار به زوجه، ما پیدا نکردیم که یک فقیهی به لاضرار تمسک کند برای نفی این حق شرعی، خوب از کجای لاضرار ما این را می فهمیم؟ بابا لاضرار ظاهرش نهی است می گوید ضرار یعنی مثلا همان تعمد الاضرار که شما گفتید معنا کنیم زیان عمدی به دیگران زدن نیست یعنی حرام است، حاکم هم جلو این حرام را می گیرد قبول، اما حکم وضعی نفی حقی که جعل ذریعة الی الاضرار بالآخرین که اینجا مطرح کرده آقای صدر و می گوید ضرار یعنی جعل الحق ذریعة للاضرار بالآخرین هیچ عرفی با این معنا مساعدت نمی کند، ما ندیدیم فقیهی هم این معنا را بگوید، در کلمات فقهاء ما پیدا نکردیم که ایشان نسبت می دهد به کلمات برخی از فقهاء، ضرار فوقش می شود الاضرار متعمدا، دیگر جعل الحق ذریعة للاضرار چیست؟ این الاضرار متعمدا معنای ضرار می شود به نظر این آقایان، که البته ما برایمان مجمل است.

ان شاء الله ادامه بحث را سال آینده دنبال کنیم دهم شهریور.

1. - هر شبهه ای داخل صحیحه عبدالله بن سنان است الا ما خرج بالدلیل المعتبر، دلیل معتبر اگر روایات خاصه اند موردش علم به شبهه محصوره است چون می گوید فی انائان یا فی ثوبین، اگر دلیل ارتکاز عقلاء است که موجب اجمال وانصراف در صحیحه عبد الله بن نسان می شود این ارتکاز از اول قصور دارد شامل موارد شک به اینکه شبهه محصوره است یا غیر محصوره نمی شود، ما در موارد شک ارتکاز واضح عقلائی نداریم که احساس کنیم صحیحه عبدالله بن سنان از آن انصراف دارد. [↑](#footnote-ref-1)
2. - چون شما آب طاهر را هم می خوردی، وقتی آب طاهر را می خوری با آن رفع اضطرار شد دیگر نیازی نبود که قبل یا بعد از آن آب نجس را هم بخوری. [↑](#footnote-ref-2)
3. - البته به شرطی که روح تکلیف مفسده و مبغوضیت باشد که ما قبول نداریم و ما روح تکلیف را غرض لزومی مولا (یعنی طلب نفسانی یا زجر نفسانی مولا) می دانیم که مثل خطاب امر و نهی اختیاری مولاست است و لذا شامل موارد خارج از تحت قدرت تکوینا نمی شود اما لللّغویة کما ذکره بعض او للانصراف کما هو الصحیح، وسنذکره غدا انشاء الله تعالی(استاد حفظه الله). [↑](#footnote-ref-3)
4. - (که ظاهرا در تعلیقه بحوث مطرح شده است) [↑](#footnote-ref-4)
5. - یعنی در آن طرف خارج از محل ابتلاء ولو خطاب تکلیف شاملش بشود چون اثر استنادی دارد اما نمی شود خطاب ترخیص شاملش بشود چون اثر استنادی در او معنا ندارد، و لذا چون امکان جریان خطاب ترخیص در این طرف خارج از محل ابتلاء نیست پس اصل ترخیصی هم در طرف خارج از محل ابتلاء جاری نمی شود تا تعارض کند با جریان اصل ترخیصی در طرف داخل در محل ابتلاء، در نتیجه ولو طبق شما خواستید ریشه انحلال حقیقی را بزنید اما انحلال حکمی مشکلی ندارد.(مقرر: ظ) [↑](#footnote-ref-5)
6. - البته خود آقای هاشمی هم در تعلیقه اضواء و آراء از این اشکال خودش در هامش بحوث جواب داده است. [↑](#footnote-ref-6)
7. - خلاصه اش این شد که شرط اتصاف بودن در صورت اولی خلف فرض بود، اما در صورت ثانیه شرط اتصاف بودن غیر معقول است زیرا شرط اتصاف بودن یعنی می خواهد بگوید یا داخل د ر محل ابتلاء نباشد یا اگر داخل شد ترک شود، یعنی اگر داخل در محل ابتلاء نشد من کاری ندارم ترک می شود یا نمی شود و حال اینکه خواسته مولا و مصلحت در ترک شدن است، در مثال اذا عطشت فاشرب ماءا با عدم عطش این جامع بین عدم العطش و شرب الماء علی تقدیر العطش محقق می شد، اما در ما نحن فیه با خروج از محل ابتلاء جامع بین خروج از محل ابتلاء و ترک علی تقدیر دخول در محل ابتلاء محقق نمی شود چون خروج از محل ابتلاء که شرط قرار گرفته برای این است که مضمون التحقق است یعنی صرفا مصلحت در ترک است، نه اینکه خروج از محل ابتلاء هم مصلحت دارد ولو ترک صورت نگیرد مثل آن مثال که عدم عطش مصلحت دارد ولو آب هم بنوشی. [↑](#footnote-ref-7)
8. - اشکال نشود که خوب رفع ما لایعلمون یعنی برائت جاری نمی شود اما اصول مؤمنه دیگر که جاری می شوند؟ جواب این است که این د وبزرگوار می خواهند در یک طرف علم اجمالی اصل و خطاب مختص درست کنند. [↑](#footnote-ref-8)
9. - مثل لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک که خود مسواک زدن که مشقت ندارد واجب کردن او مشقت دارد. [↑](#footnote-ref-9)
10. - ثالثا: مخصوصا که خطاب قانونی است و رفع ما لایعلمون که در خصوص این نیامده است. [↑](#footnote-ref-10)
11. - مثل تعارض جریان قاعده فراغ در دو نماز مستحبی که قطعا موجب ترخیص در معصیت نیست بلکه به ملاک نقض غرض است. [↑](#footnote-ref-11)
12. - ما شک داریم در استهجان چون شبهه مفهومیه خروج از محل ابتلاء است، وقتی شک داریم در ثبوت استهجان پس اشکال ندارد شارع بگوید اگر واقعا تکلیف واقعی در این طرف مشکوک باشد من ابراز می کنم اهتمام خودم را به آن، مقتضای تمسک به اطلاق خطاب تکلیف این است، اینکه استهجان ندارد. [↑](#footnote-ref-12)
13. - {که فرض این است که ما ملاک اول که ملاک مشهور است را بررسی می کنیم، ملاک مشهور این بود که می گفت خطاب تکلیف نسبت به طرف خارج از محل ابتلاء مستهجن هست، و علم اجمالی انحلال حقیقی پیدا می کرد، طبق این ملاک شیخ فرمود اگر شک کنیم به نحو شبهه مفهومیه در خروج یک طرف از محل ابتلاء تمسک می کنیم به اطلاق خطاب تکلیف و علم اجمالی منجز شکل می گیرد}. [↑](#footnote-ref-13)
14. - ثبوت فعلی استهجان یک امر نظری است و الا ما اختلف فیه الاعلام، و خلاصه اینکه استاد می فرماید اصل اینکه توجه خطاب تکلیف به فرض غیر مقدور فضلا عن فرض الخارج عن محل الابتلاء مستهجن باشد این نظری است نه بدیهی والا اعلامی مثل حضرت امام و هو الحق آن را رد نمی کردند، بله اگر استهجان را بدیهی بدانیم فرد قطعی ویقینی مستهجن مقید لبی متصل است اما چه کسی می گوید استهجان در این مورد بدیهی است، حالا که علی فرض که استهجانی باشد نظری است می شود به مثابه قرینه لبیه منفصله نه متصله و هو لا ینهدم الظهور و الاطلاق. [↑](#footnote-ref-14)
15. - {اینکه می گویند تکلیف ساقط است چون لا یکلف الله نفسا الا وسعها داریم، این درست، اما مستهجن نیست و امکان وضع هست حتی وضع واقعی تکلیف، پس سقوط شرعی به ملاک لایکلف الله نفسا الا وسعها که می گوید تکلیف در موارد عجز بر امتثال ساقط است، یا انصراف عرفی که ما قائلیم که خطاب تکلیف انصراف عرفی دارد از موارد عجز چه عجز بر امتثال و چه عجز از عصیان خطاب تکلیف منصرف است اینها یک مطلب است، اما اینکه بگوئید مستهجن و محال است سقوط تکلیف به ملاک لغویت این یک مطلب دیگری است، شما که می گوئید تکلیف مستهجن است و لغو است فقط در مواردی لغو است که مکلف علم به عجز دارد، در موارد شک در قدرت وضع واقعی تکلیف هیچ استهجانی ندارد چون اثر عملی دارد}. [↑](#footnote-ref-15)
16. - البته ما یقین به انصراف داریم شک در انصراف هم داشته باشیم مثل انصراف است یعنی عدم انعقاد ظهور. [↑](#footnote-ref-16)
17. - ظاهر خطاب تکلیف این است که قدرت شرط استیفاء ملاک است به لحاظ غلبه این مطلب در خطابات عرفیه، لذا ما می گوئیم ظهور خطاب تکلیف این است که قدرت شرط استیفاء ملاک است، ملاک ملزم می شود یقینی و عقلاء ارتکازشان این است که تا یقین به عجز از امتثال پیدا نکنی باید احتیاط کنی در موارد شک در امتثال، البته این مطلب ما را مرحوم استاد قبول نداشتند ایشان می فرمود در موارد شک در قدرت شک در تکلیف داریم رجوع می کنیم به اصل برائت، بعد فکر کرده بودند که تمسک کنند به اطلاق خطاب تکلیف در موارد شک در قدرت، ولی بعد از اینکه اشکال لایکلف الله نفسا الا وسعها را خدمت ایشان عرض کردیم ایشان پذیرفتند باز دومرتبه قائل شدند به جریان برائت در موارد شک در امتثال، و لکن ما فعلا روی حرف خودمان هستیم که ارتکاز عقلائی در موارد شک در قدرت بر امتثال بر لزوم احتیاط است با آن توضحی که دادیم. [↑](#footnote-ref-17)
18. - البته من نمی گویم که رفع مالایعلمون در حکم ظاهری جاری می شود، بلکه می گویم رفع مالایعلمون در حکم واقعی جاری می شود به غرض تأمین از وجوب احتیاط، برای اینکه خیالم از وجوب احتیاط جاری بشود، پس این اصل طولی نشد بلکه رفع حکم واقعی است به غرض نفی وجوب احتیاط نه اینکه برائت از وجوب احتیاط جاری شود تا بشود اصل طولی. [↑](#footnote-ref-18)
19. - بعد از اینکه اصل طهارت در خود آب الف و آب ب محذور تفصیلی دارد علم تفصیلی داریم به بطلانش حالا یا عقلا علم تفصیلی داریم به بطلانش چون مستلزم ترخیص در معصیت است یا واقع نیست عقلائا، لذا نمی شود شارع هم جمع کند بین اصل طهارت در این آب الف و آب ب و هم جاری کند اصل طهارت در ثوب را که ملاقی بعض غیر معین است چون جمع بین اصل طهارت در آب الف و ب تعارض داخلی و محذور تفصیلی دارد کما بیناه، لذا اصل طهارت در ثوب می شود بلامعارض. [↑](#footnote-ref-19)
20. - یعنی علم اجمالی دومی حادث شده است. [↑](#footnote-ref-20)
21. - عین نجس را مثال بزنیم که واضحتر باشد. [↑](#footnote-ref-21)
22. - فرق است بین عدم التفات تفصیلی و بین غفلة عامة الناس عن شئ، در مورد غفلت عامة الناس عن شئ بعد از التفات و توجه دادن مردم باز هم آنها تعجب می کنند، اما در مورد عدم التفات تفصیلی بعد از توجه دادن تعجب نمی کنند معلوم می شود التفات ارتکازی داشته اند. [↑](#footnote-ref-22)
23. - البته این المتنجز لا یتنجز ثانیا را صاحب کفایه ندارد بلکه امام و آقای خوئی دارند، چون صاحب کفایه در تعلیقه رسائل می گوید در علم اجمالی لاحق آن ملاقی را می گوید مشکوک به شک بدوی است. [↑](#footnote-ref-23)
24. - یعنی همزمانی عرفی مراد است نه همزمانی دقی. [↑](#footnote-ref-24)
25. - بلکه ممکن است بگوئیم با اجراء اصل طهارت در این آب الف این سیب را می شود خورد و نیازی به شستن این سیب هم نیست، چون اصل سببی و مسببی است، اگر اصل طهارت در سبب جاری کنیم مسبب هم پاک می شود. [↑](#footnote-ref-25)
26. - چون ولو هر دو طرف خطاب مختصند ولی طرف علم اجمالی هستند و لذا تنافی در جعل دارند و تعارض می کنند. [↑](#footnote-ref-26)
27. - استاد در جلسه فردا هر دو وجه را رد می کند. [↑](#footnote-ref-27)
28. - محال است شوق نسبت به آن فعل ساقط بشود ، آن فعل هنوز هم مورد شوق مولاست، چون شوق به ملاک مصلحت در فعل هست، فعل بعد از وجودش که فاقد مصلحت نمی شود، شما شوق داشتید که اول صبح یک لیوان آب بخورید، وقتی که آب خوردید آیا دیگر شوق به آن خوردن یک لیوان آب ندارید؟ بله شوق به خوردن لیوان دوم ندارید اما شوق به خرودن لیوان اول دارید، لذا بعدش می گوئید خدایا شکر که یک لیوان آب پیدا کردیم و خوردیم نمی گوئید متاسفم از اینکه یک لیوان آب خوردم، پس آن خوردن اول هنوز متعلق حب شماست، منتهی وجود محبوب حب را از بین نمی برد اما دیگر حب محرک نیست به ایجاد محبوب چون تحصیل حاصل است، پس شوق به او دارم یعنی هنوز محبوب شماست، آقا نماز شب خوانده تا فردا هر وقت یادش می آید که شب کگذشته نماز شب خواند می گوید خدایا شکر که دیشب این توفیق را داشتیم؛ معلوم می شود که هنوز آن فعل که انجام داد محبوبش هست که خدا را شکر می کند، اصلا معقول نیست که تحقق محبوب موجب ارتفاع حب بشود (و لکن اشکال ما به آقای صدر این است که روح تکلیف صرف حب و شوق نیست). [↑](#footnote-ref-28)
29. - چون علم اجمالی منحل نبود برائت عقلیه جاری نشد اما برائت شرعیه که به عنوان خطاب مختص جاری شد، چون خودتان گفتید برائت از اطلاق جاری نیست، خوب برائت از تقیید جاری می شود ولو اطلاق را اثبات نکند. [↑](#footnote-ref-29)
30. - فرض این است که نماز یعنی همین تکبیر و رکوع و سجود، نماز چیز دیگری غیر از اینها نیست، ما وقتی مستحق عقاب باشیم بر ترک نماز یعنی مستحق عقابیم بر ترک تکبیرو رکوع و سجود و امثال آن، چون کل عین اجزاء است و اختلاف کل با جزء اعتباری است، ما می دانیم اگر ترک کنیم سجده را مخالفت قطعیه کرده ایم تکلیف معلوم بالاجمال را و ترک این سجده قطعا مصحح عقاب هست، و هم موجب می شود که برائت از وجوب استقلالی سجده عرفا بی اثر بشود، رفع ما لایعلمون را به عرف بدهید عرف می گوید من می دانم باید سجده کنم اما نمی دانم باید سجده کنم در ضمن نماز شب یا لابشرط از نماز شب، خوب وقتی من میدانم که باید سجده کنم وقتی شما می گوئید رفع ما لایعلمون چه چیزی می گوئید؟ وجوب سجده که رفع ما لایعلمون نیست بلکه استقلالی بودن آن ما لایعلمون است، استقلالی بودن که کلفت نمی آورد، آنی که کلفت می آورد ضمنی بودن وجوب است، بخاطر اینکه این وجوب ضمنی است بقیه اجزاء را هم باید اتیان کنیم، و الا اصل وجوب سجده را که عرف می گوید معلوم است استقلالی بودن وجوب یعنی لابشرط بودن آن نسبت به بقیه اجزاء، خوب لابشرط بودن که کلفت و ضیق نمی آورد تا ما بخواهیم بگوئیم رفع عن امتی ما لا یعلمون، پس از چه چیزی ما برائت جاری کنیم؟ حالا انحلال حقیقی را هم که شما قبول نکنید بگوئید انحلال حکمی است چون ما علم اجمالی داریم یا به وجوب استقلالی اقل و یا به وجوب استقلالی اکثر، و لکن از چه چیزی می خواهید رفع ما لایعلمون جاری کنید، از ذات وجوب اقل که معلوم هست به نظر عرف، از حد استقلالی بودن آن خوب استقلالی بودن یعنی لابشرط بودن نسبت به سایر اجزاء، خوب لابشرط بودن که موجب توسعه هست نه موجب تضییق، معنا ندارد که ما از چیزی که موجب توسعه هست بخواهیم رفع ما لایعلمون جاری کنیم، و لذا رفع ما لایعلمون نسبت به وجوب اقل موضوع ندارد، ولی نسبت به وجوب اکثر موضوع دارد. [↑](#footnote-ref-30)
31. - اگر حدیث لاتعاد جاری بشود در مورد ترک سوره عن جهل قصوری اصل برائت از جزئیت سوره ورود دارد و مانع از تشکیل علم اجمالی می شود، اصلا برائت از وجوب سوره نمی گذارد نطفه علم اجمالی منعقد بشود، برائت از وجوب سوره ورود دارد بنا بر اینکه حدیث لاتعاد تصحیح کند ترک سوره را عن جهل قصوری، چون بعد از اینکه این برائت جاری شد دیگر اصلا علم تفصیلی دارم به حرمت قطع این نماز، علم اجمالی ای در کار نیست، محال است علم اجمالی که توقف دارد تشکیلش بر عدم جریان این اصل برائت همچنین علم اجمالی ای که تحققش متوقف است بر عدم جریان برائت از وجوب سوره محال هست مانع بشود از جریان این اصل برائت، لذا باید یا فرع را ببریم طبق نظر مشهور که حدیث لا تعاد شامل جهل نمی شود ولو جهل قصوری، یا فرض را ببریم در مثل چیزهایی که محتمل هست جزء فرائض باشند که حدیث لاتعاد شامل آن نمی شود. [↑](#footnote-ref-31)
32. - محقق عراقی هم گفته اتمام آن واجب است نگفته قطع آن حرام است که بحوث این نسبت قطع آن حرام است را اشتباها به محقق عراقی داده، هر چند خود بحوث در ذیل در توضيح كلام محقق عراقي و مشيرا الي كلام ايشان هم حرمت قطع و هم وجوب اتمام را مطرح كرده است. [↑](#footnote-ref-32)
33. - (سوره محمد صلی الله علیه و آله) [↑](#footnote-ref-33)
34. - در ولایت بر تشریع پیامبر اختلاف نیست، فقط در ائمه اختلاف است که به نظر ما از روایات استفاده می شود که داشتند منتهی از این ولایتشان معمولا استفاده نمی کردند، اما پیامبر قطعا ولایت بر تشریع داشته و قطعا اعمال ولایت هم کرده است، روایات داریم. [↑](#footnote-ref-34)
35. - مورادی که قطعا سنت است: یکی در نماز غیر از مستثنیات حدیث لا تعاد و قیام حین تکبیرة الا حرام و خود تکبیرة الاحرام بنا بر نظر مشهور، بقیه اجزاء نماز را ائمه فرموده اند سنت اند در نماز، و همینطور فرموده اند رمی در حج سنت است، غسل میت سنت است، اینها هست، اما جاهایی که بیان نشده در شبهه مصداقیه سنت نمی توانیم تمسک کنیم به عموم السنة لا تنقض الفریضة. [↑](#footnote-ref-35)
36. - در حج که امسال فراموش کرد یا اصل حج را یا احرام را این در صورتی که تا سال آینده دیگر مستطیع نبود فقط امسال پول داشت حج برود ما قبول داریم که حج بر او مستقر نیست، اما اگر استطاعتش باقی است آقایان می خواهد بگویند با رفع النسیان می گوئیم این حج تو مجزی از حجة الاسلام است دیگر لازم نیست حج بروی. [↑](#footnote-ref-36)
37. - ما استصحاب عدم تقیید را قبول داریم ولی می گوئیم اثبات اطلاق نمی کند. [↑](#footnote-ref-37)
38. لا یقال: نقض نشود که چون ذات صلاة فریضه است پس اخلال به سنت ها هم اخلال یه شؤون صلاة است یعنی اخلال به شؤون فریضه است، فانه یقال: خود شارع تقسیم کرد صلاة را به دو بخش گفت بخشی از صلاة سنت است بخشی از صلاظ فریضه است، اخلال به شؤون فریضه مبطل صلاة است و اخلال به شؤون سنت مبطل صلاة نیست. [↑](#footnote-ref-38)
39. - چون در قرائت که غیر از نقیصه چیز دیگری مطرح نیست، وخود روایت می گوید اخلال به قرائت مبطل نماز نیست. [↑](#footnote-ref-39)
40. - ظاهرا این نسبت سنجی هم بنا بر همین مبنای آقای سیستانی و حضرت امام می باشد. [↑](#footnote-ref-40)
41. - چون معارضش که حدیث اذا استیقن بود از کار افتاد. [↑](#footnote-ref-41)
42. - در سند روایت ضعف هست. [↑](#footnote-ref-42)