جلسه 364

شنبه 04/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

فی اجتماع الامر و النهی

بحث راجع به اجتماع امر و نهی است. این بحث از قدیم در اصول مطرح بوده است. وحتی مرحوم کلینی در کافی در بحث طلاق از فضل بن شاذان رساله ای را نقل می کند راجع به این موضوع، وملتزم می شود به جواز اجتماع امر ونهی. می فرماید فرق است بین طلاق در حال حیض وطلاق در فرضی که زن از منزل بدون اذن زوج مطلق خودش خارج بشود. چون ما دو تا دلیل داریم: یک دلیل می گوید: "طلقوهن لعدتهن"، یک دلیل می گوید: لاتخرجوهن من بیوتهن. اگر طلاق در غیر عده باشد یعنی در غیر طهری که لم یواقع فیه باشد، بلکه طلاق در حال حیض باشد یا در طهر مواقع فیه باشد باطل است. اما اگر طلاق بدهد زن را از خانه بیرون کند طلاق باطل نیست. به این مناسبت بحث اجتماع امر ونهی را پیش می کشد مثال می زند به نماز در مکان مغصوب. می گوید نماز در مکان مغصوب صحیح است، چونکه شارع که نفرمود لاتغصب فی صلاتک. غصب حرام است چه در نماز و چه در غیر نماز. نماز هم واجب است. این شخصی که در منزل دیگران بدون اذن آنها نماز می خواند نمازش صحیح است، اما غصب که کرده است حرام است. چون غصب حرام است صلی أو لم یصل. مرحوم کلینی هم کلام فضل بن شاذان را که نقل می کند هیچ اعتراضی نمی کند، معلوم می شود که نظر ایشان هم این بوده که اجتماع امر و نهی جائز است. چون مثال روشن اجتماع امر ونهی همین مثال نماز در مکان مغصوب است.

در مقابل بزرگانی هستند که قائلند به امتناع اجتماع امر ونهی. می گویند نماز در مکان مغصوب باطل است چون مصداق حرام است. وقتی مصداق حرام بود دیگر نمی تواند صحیح باشد. وآنقدر این معنا را توسعه داده اند که مثل مرحوم آقای خوئی فرموده است که زنی که بدون اذن شوهرش از منزل بیرون برود وعبادتی را انجام بدهد، حالا ایشان مثال می زند به حج و عمره، بدون اذن شوهر رفت محرم شد برای حج یا عمره، طواف که می کند این طوافش مصداق حرام است. چرا؟ برای اینکه این مصداق کون خارج البیت است بدون اذن زوج. وزن در خارج منزل باشد بدون اذن زوج حرام است. پس این طوافش مصداق حرام شد، همینطور سعیش، همینطور وقوفش. وقتی مصداق حرام شد دیگر طواف صحیح، سعی صحیح، وقوف صحیح نخواهد کرد. خب این اشکال اگر توسعه پیدا کند در مثل نمازهایی که این زن می خواند (مثل اینکه قهر کرده از شوهر رفته منزل پدر) گفته می شود که تمام این نمازها باطل است، چون متحد است با حرام، حرام عبارت است از کون خارج البیت بدون اذن الزوج، واین متحد است با نماز، ولذا اجتماع امر ونهی می شود، اجتماع امر ونهی هم که محال است پس این نمازها باطل است.

این شبهه ای است که مطرح می شود. این فروعی هم که عرض کردم برای این بود که اهمیت این بحث روشن بشود. ولذا این بحث را مناسب است که به طور مستوفی پیگیری کنیم.

اولین مطلبی که در این بحث مطرح است این است که: در کلمات تعبیر شده است که «هل یجوز اجتماع الامر والنهی فی شیء واحد ام لا؟». ایهام دارد که اختلاف بین علماء هست که آیا شیء واحد می تواند هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی؟

مرحوم نائینی و تبعه فی ذلک السید الخوئی فرموده اند: مطلب درست تقریر نشده است. نزاع بین علماء نزاع صغروی است نه نزاع کبروی. هیچ کس در عالم حداقل در علماء علم اصول در کبری اختلاف ندارند که اگر شیء واحد باشد محال است اجتماع امر ونهی در آن، و اگر متعدد باشد هیچ مشکلی ندارد. شارع بیاید بگوید نماز هم واجب است و هم حرام، قطعا ممتنع است، چون شیء واحد است. وقطعا کسی که در حال نماز نگاه به اجنبیه می کند نمازش صحیح است چون شیء واحد نیست. نظر الی الاجنبیة شیء والصلاة شیء آخر. نزاع در این بحث نزاع صغروی است. یعنی بعضی از چیزها هست که عنوان متعدد است ولی به نظر ابتدائی معنوان واحد است. مثل صلاة وغصب یا وضوء وغصب. کسی که در مکان مغصوب نماز می خواند دو تا عنوان است، یکی عنوان غصب و یکی عنوان صلاة. تعدد عنوان است. یا با آب مغصوب که وضوء می گیرد دو عنوان است، عنوان وضوء وعنوان غصب. ولی به نظر ابتدائی معنون واحد است، کسی که نماز در مکان مغصوب می خواند سجود می کند بر این زمین غصبی، یک کار انجام می دهد یک سجود می کند در این مکان، منتهی این یک کار هم معنون به عنوان غصب است و هم به معنون به عنوان سجود نماز. یا وقتی وضوء می گیرد با آب مغصوب یک کار می کند به نظر ابتدائی، هم معنون به عنوان وضوء است و هم عنوان غصب. این موارد تعدد عنوان است اما معنون به نظر ابتدائی واحد است.

اختلاف علماء در این است که آیا این نظر ابتدائی درست است، معنون حقیقتا یکی است، عنوان متعدد است ولی معنون واقعا و حقیقتا واحد است، اگر اینطور باشد پس باید قائل به امتناع بشویم. یا نه، تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون است. اینکه ما توانستیم دو عنوان انتزاع کنیم یکی عنوان غصب و یک عنوان وضوء یا نماز، این معلوم می شود منشأ انتزاع دو چیز است. در خارج ولو به نظر ابتدائی شیء واحد است اما به نظر دقی کشف می کند تعدد عنوان از تعدد معنون. اگر این را بگوئیم باید قائل بشویم به جواز اجتماع.

مرحوم نائینی وآقای خوئی فرموده اند: فالنزاع صغروی، یعنی نزاع در این است که آیا تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون است خارجا تا دیگر اجتماع امر ونهی بر شیء واحد نباشد، یا اینکه تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون نیست ودر این مثال نماز وغصب یا وضوء وغصب معنون واحد است پس اجتماع امر ونهی بشود محال. ولذا تعبیر که فی جواز اجتماع الامر والنهی فی شیء واحد این تعبیر ولو ایهام دارد که نزاع کبروی است، اما برای توهم این دو بزرگوار فرموده اند که هیچ کس در این کبری نزاع نمی کند که مع کون الشیء واحدا لایجوز اجتماع الامر والنهی، ومع تعدد الشیء یجوز اجتماع الامر والنهی، و حقیقتا اصلا اجتماع نیست، آن شیء متعلق امر است و این شیء دیگر متعلق نهی است. مثالش نماز همراه با نظر به اجنبیه است. پس نزاع صغروی است که هل تعدد العنوان کاشف عن تعدد المعنون خارجا حتی لایجتمع الامر والنهی فی شیء واحد أم لا؟

اقول: انصاف این است که این مطلب درست نیست. همانطور که حضرت امام ره فرموده اند اتفاقا نزاع علماء نزاع کبروی بود. قبول داشتند که معنون واحد است، منتهی می گفتند عنوان متعدد است، آیا اگر عنوان متعدد بود ولو معنون واحد باشد جائز است که این معنون واحد به این عنوان اول مصداق واجب باشد به آن عنوان دوم مصداق حرام یا جائز نیست. ولذا تعبیر کرده اند: «فی جواز اجتماع الامر والنهی فی شیء واحد ذی وجهین و عنوانین». پذیرفته اند که اگر عنوان واحد بود امتناع اجتماع امر و نهی است، عنوان واحد ممتنع است که امر ونهی در او جمع بشود. اما عنوان متعدد ولو معنون واحد باشد، چون بحث در این است که آیا حکم از عنوان به معنون سرایت می کند یا نمی کند؟. جناب آقای نائینی وجناب آقای خوئی! بحث در این نبود که معنون متعدد است. خب این آب غصبی که آدم به صورتش می ریزد هم مصداق غسل است "اغسلوا وجوهکم" و هم مصداق غصب است. علماء در این نزاع نداشتند که اینجا معنون واحد است. بحث در این بود که چون عنوان متعدد است، عنوان غسل الوجه بشود واجب، عنوان غصب بشود حرام، چون حکم از عنوان به معنون سرایت نمی کند، آن چیزی که واجب است عنوان غسل الوجه است، آن چیزی که حرام است عنوان غصب است، اینجور می فرمودند. ولذا می فرمودند امتناع اجتماع امر ونهی را بحث کنیم که اگر حکم از عنوان به معنون سرایت نکند ولو معنون واحد است اما چون حکم از عنوان به معنون سرایت نمی کند پس اشکال ندارد، عنوان غسل الوجه می شود واجب و عنوان غصب می شود حرام. در مقابل افرادی بودند می گفتند نه، حکم از عنوان به معنون سرایت می کند. این فعل خارجی است که حرام است و همین فعل خارجی هم می خواهد مصداق واجب بشود. اینها قائل می شدند به امتناع.

یکی از مناشئ نزاع در این بحث اجتماع امر ونهی این بود که آیا تعدد عنوان و وحدة المعنون کافی است برای جواز اجتماع امر ونهی؟ عده ای از علماء می گفتند کافی است، چون حکم بر عنوان باقی می ماند به معنون سرایت نمی کند. معنون واحد است اما حکم که نرفته روی معنون، حکم رفته است روی عنوان. عنوان هم که متعدد است پس جائز است اجتماع امر ونهی. عده ای هم بودند می گفتند بالاخره حکم از عنوان به معنون سرایت می کنید معنون هم واحد است لذا قائل به امتناع اجتماع امر ونهی می شدند.

پس جناب آقای نائینی وآقای خوئی! اینکه بیائید بگوئید نزاع صغروی است، نخیر، اتفاقا نزاع علماء با توجه به عبارتی هم که فضل بن شاذان می گوید دقت بکنیم و تعبیر خود اصولیین که «فی جواز اجتماع الامر والنهی فی شیء واحد ذی وجهین» نشان می دهد که نزاع کبروی هست.

ما در این بحث در دو مقام باید بحث کنیم:

مقام اول: اینکه بین عنوانی که متعلق امر است با عنوانی که متعلق نهی است نسبت عموم وخصوص مطلق باشد. مثل صل و لاتصل فی الحمام. عنوان متعلق امر صلاة، عنوان متعلق نهی صلاة فی الحمام. نسبت عموم وخصوص مطلق.

مقام دوم: اینکه نسبت بین العنوانین عموم وخصوص من وجه باشد، مثل صلاة وغصب، یا طواف وکون المرأة خارجا عن البیت بغیر اذن زوجها. نسبت بین این دو عنوان عموم من وجه است.

اما مقام اول که نسبت بین عنوانین عموم وخصوص مطلق باشد:

اولا به شما عرض کنم: در مثال صل و لاتصل فی الحمام فرض بگیرید که لاتصل فی الحمام ارشاد به مانعیت نیست. چون ظاهر نهی از صلاة فی الحمام ارشاد به مانعیت است. ظاهر النهی عن عمل فی العبادة مثل لاترتمس وانت صائم ظاهر اینها ارشاد به مانعیت ارتماس است فی حال الصوم. لاتصل فی الحمام ظاهرش ارشاد به مانعیت صلاة فی الحمام است. خب اگر این ظهور در مانعیت را مطرح کنیم خارج از بحث ما است. بحث ما در جائی است که این خطاب نهی قرینه داریم که نهی تکلیفی مستقل است، نماز در حمام گناه است. نه اینکه باطل است. لاتصل فی الحمام ظهورش این است که صلاة فی الحمام باطل است. خب اگر این باشد که اصلا بحث اجتماع امر ونهی نیست، ارشاد است لاتصل فی الحمام به مانعیت صلاة فی الحمام. حالا ادعای بزرگانی مثل آقای خوئی این است که مشهور در خیلی از موارد دچار اشتباه شده اند ظاهر خطاب ارشاد است به مانعیت اینها حمل بر تکلیف کرده اند. مثل اینکه در ذبیحه روایت داریم که لایقطع رأس الذبیحة، لاتنخع ذبیحتک، یعنی ذبیحه را قبل از اینکه روحش جدا شود وجانش در بیاید سرش را قطع نکن نخاعش را قطع نکن. مشهور گفته اند حرام است قبل از اینکه روح این گوسفند از بدنش خارج بشود و جانش در بیاید حرام است سرش را از بدن جدا کنی به طور کامل. ولی اگر این کار را بکنی ذبیحه ات حرام نمی شود فقط کارت حرام است. آقای خوئی فرموده اند نه، ظاهر لاتنخع ذبیحتک ارشاد به مانعیت است، لایقطع رأس الذبیحة ارشاد به مانعیت است. ولذا احتیاط واجب این است که اگر این فرض پیش آمد دیگر از گوشت این گوسفند نخورند.

پس ظهور لاتصل فی الحمام هم ارشاد به مانعیت است. ولذا ما بحثمان را باید در جائی مطرح کنیم که قرینه داریم که لاتصل فی الحمام نهی تکلیفی از صلاة فی الحمام است، می خواهیم ببینیم آیا با امر به مطلق صلاة جمع می شود که نماز در حمام هم بشود مصداق واجب و هم بشود مصداق حرام یا مکروه.

در این مورد امر به مطلق ونهی از مقید ما سه قسم می توانیم فرض کنیم:

قسم اول: این است که عنوان مقید همان عنوان مطلق است با قید زائد. خب عنوان مقید همان صلاة است منتهی با قید زائد.

قسم دوم: این است که متعلق نهی عنوان مقید نیست، تقید آن است، آن خصوصیتش هست. می گوید صل و لاتکن صلاتک فی الحمام. فرق است بین لاتصل فی الحمام با لاتکن صلاتک فی الحمام. لاتصل فی الحمام نهی از خود صلاة فی الحمام است، نهی از عنوان مقید است. ولی در لاتکن صلاتک فی الحمام نهی نرفته روی صلاة فی الحمام، نهی رفته روی همان خصوصیت و قید. می گوید این خصوصیت کون الصلاة فی الحمام نهی دارد. یعنی در خارج شما یک الصلاة فی الحمام دارید، طبق این قسم دوم نهی نخورده به صلاة فی الحمام، بلکه نهی خورده به آن خصوصیت او و هو کونها فی الحمام.

برای اینکه فرق این دو قسم روشن بشود مثال بزنم در ریاء: گاهی آدم مثلا ریاء می کند در قرائت. گاهی ریاء می کند در کیفیت صوت قرائت. ریاء می کند در قرائت که می آید سوره اعلی را شب جمعه می خواند جلو مریدها که بگویند کذا. این می شود ریاء در قرائت. گاهی ریاء می کند در کیفیت قرائت. با صوت حزین می خواند ریاء می کند در کیفیت قرائت. اگر ریاء در کیفیت قرائت باشد همان حالت نهی از تقید می شود. یعنی قرائت می شود مصداق واجب، ولی کیفیت این قرائت وکون القرائة بصوت حزین مصداق ریاء است. و این بحث است که آیا این آقا نمازش صحیح است یا نه؟ آن کسی که سوره اعلی را انتخاب می کند جلو مردم، او نمازش باطل است، چون در قرائت ریاء کرده است. اما این کسی که نه، در خانه اش هم سوره اعلی می خواند اما سریع می خواند اینجا به صوت حزین می خواند. بحث است که این متعلق امر ونهی واحد است یا نه. نهی خورده است به خصوصیت قرائت و امر رفته است روی خود قرائت.

قسم سوم: این است که اصلا عنوان متعلق نهی مفهوما تباین دارد با عنوان متعلق امر، برخلاف قسم اول ودوم، آنجا همان مفهوم عنوان مطلق را مطرح می کردند، صل و لاتصل فی الحمام، یا صل و لاتکن فی الحمام حال صلاتک. اما در قسم سوم اصلا مفهوم ها متباین هستند، مثل مفهوم حیوان و مفهوم ناطق. مفهوم حیوان و مفهوم ناطق متباین هستند، چون در مفهوم ناطق حیوان اخذ نشده است. اما مصداقا ناطق اخص از حیوان است. یک جا مولا می گوید جئنی بحیوان، موجود زنده ای برای من بیاور. یک جای دیگر می گوید ناطق نیاور. در مفهوم ناطق که موجود زنده و حیوان اخذ نشده است ولی مصداقا ناطق اخص از حیوان است.

مثال دیگر: مولا می گوید: اکرم عالما، یک جای دیگر می گوید: لاتکرم نحویا. ممکن است کسی بگوید در مفهوم نحوی که عالم اخذ نشده است، فقط نحوی مصداقا اخص از عالم است.

یا می گوید اکرم عالما لاتطعم العالم، اطعام خارجا اخص از اکرام است، اما مفهوما تباین دارد، اصلا در مفهوم اطعام اشراب نشده مفهوم اکرام، چون نه جنس اوست و نه فصل اوست.

پس باید در این سه قسم ما بحث کنیم.

اما قسم اول از مقام اول: صل ولاتصل فی الحمام.

مشهور می گویند اجتماع امر ونهی ممتنع است. نمی شود صلاة فی الحمام هم مصداق منهی عنه باشد و هم مصداق مأمور به. ولذا حتی حاضر نشده اند که صلاة فی الحمام نهی کراهتی داشته باشد. گفته اند اگر صل بخواهد شامل صلاة فی الحمام بشود که می شود پس صلاة فی الحمام نه نهی تحریمی باید داشته باشد و نه نهی کراهتی. مکروه هم نباید باشد بالکراهة الاصطلاحیة. ولذا می گویند لاتصل فی الحمام ارشاد به قلت ثواب است، یعنی صلاة فی الحمام ثوابش کمتر است از نمازهای متعارف مثل نماز در خانه و نماز در مسجد. با وجود امر به صلاة گفته اند محال است نهی از صلاة فی الحمام چه نهی تحریمی و چه نهی کراهتی به کراهة اصطلاحیة.

ما ببینیم وجهش چیست؟ چرا صل نمی تواند یا یحرم الصلاة فی الحمام یا یکره الصلاة فی الحمام جمع بشود؟ چون درست است علماء فرموده اند با هم جمع نمی شوند اما ما باید وجهش را پیدا کنیم.

ما برای اینکه وجهش را پیدا کنیم بیائیم برویم سراغ یک مثال بسیار روشن: صل، لاتصل. از اینجا شروع کنیم. چرا صل و لاتصل با هم جمع نمی شوند؟ از یک مثال روشن آغاز کنیم، چون گاهی مطلب واضح است اما ملاکش واضح نیست. برای همه واضح است که صل با لاتصل با هم جمع نمی شوند. اما چرا؟ این ملاک را پیدا کنیم بعد ببینیم آیا آن ملاک در صل و لاتصل فی الحمام هست یا نیست. یا مثلا در اکرم العالم ولاتکرم العالم الفاسق هست یا نیست.

جلسه 365

دوشنبه 06/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در اجتماع امر ونهی بود. عرض کردیم مرحوم نائینی ومرحوم آقای خوئی فرموده اند که نزاع در این بحث صغروی هست، یعنی همه قبول دارند که در محل واحد اجتماع امر ونهی محال است. بحث در این است که اگر عنوان متعلق امر با عنوان متعلق نهی مختلف شد، عنوان صلاة شد متعلق امر، عنوان غصب شد متعلق نهی، آیا تعدد عنوان کاشف از تعدد وجود معنون در خارج هست یا نیست؟

مرحوم نائینی قائل است از یک موجود واحد و معنون واحد محال است دو ماهیت انتزاع کنیم. پس کشف می کنیم حال که از این صلاة فی المکان المغصوب عنوان غصب را انتزاع کردیم و عنوان صلاة را، کشف می کنیم که در خارج ما دو حیثیت داریم در خارج ما دو وجود داریم منتهی منضم به هم هستند، یکی وجود غصب ویکی وجود نماز. ولذا بحث در این می شود که آیا تعدد عنوان کاشف از تعدد وجود معنون هست در خارج پس یک وجود امر دارد که وجود الصلاة است و وجود دیگر نهی دارد که وجود غصب. یا نه تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون نیست کما علیه السید الخوئی، ولذا ایشان فرموده است که معنون وجود واحد دارد، واگر معنون وجود واحد داشته باشد لانزاع فی امتناع اجتماع الامر والنهی.

ما عرض کردیم که این فرمایش درست نیست. بلکه در مقام دو مطلب دیگر هست، وآن این است که: برخی از بزرگان می گویند معنون واحد است، یک وجود واحد، واقعه هم همینطور است، در خارج مثلا شما صورتتان را در وضوء می شورید با آب غصبی. ما در خارج دو وجود نداریم یکی وجود غصب و دیگری وجود غسل. همین وجود واحد هم معنون به عنوان غسل الوجه است و هم معنون به عنوان غسل. حالا فرموده اند بحث در این است که آیا حکم از عنوان به معنون سرایت می کند یا نمی کند. اگر گفتیم حکم از عنوان به معنون سرایت نمی کند، عنوان غصب حرام است، عنوان نماز یا وضوء واجب است. خارج ظرف امتثال در واجب است وظرف عصیان در حرام. متعلق وجوب خارج نیست، متعلق وجوب عنوان الصلاة است و متعلق حرمت هم عنوتن غصب است. سرایت نمی کند حکم از عنوان به معنون. با اینکه معنون واحد است متعدد نیست، اما اگر ما گفتیم که سرایت نمی کند حکم از عنوان به معنون، قائل به جواز اجتماع امر ونهی می شویم. و اگر قائل به سرایت شدیم، برخی از بزرگان فرموده اند دیگر باید قائل به امتناع اجتماع امر ونهی بشویم، چون حکم رفته است روی خارج به توسط عنوان غصب و به توسط عنوان نماز. حکم سرایت کرده است از عنوان به معنون، معنون هم که واحد است.

طبق فرموده این بزرگان باز کلام مرحوم نائینی وآقای خوئی درست نمی شود. چون آن دو بزرگوار گفتند اگر قائل بشویم که در خارج معنون یک وجود دارد باید امتناعی بشویم، وهمه امتناعی می شوند علی تقدیر کون وجود المعنون فی الخارج واحدا. طبق این بیان نه، ممکن است وجود معنون واحد بشود ولی قائل ما به سرایت حکم از عنوان به معنون نشویم کما علیه السید الامام قده.

ما نکته دیگری عرض می کنیم: می گوئیم حتی اگر قائل به سرایت شدیم، که می شویم، از نظر عرف وقتی که مولا می گوید غصب نکن خارج را می بیند نه عنوان را. بله عقلا متعلق نهی عنوان غصب است اما عرفا این عنوان را فانی می بیند انسان در خارج. و این شستن صورت در وضوء با آب غصبی انسان اشاره به خارج می کند می گوید این همان چیزی است که مولا گفت نکن. یعنی عرفا نهی خورده است به خارج به توسط عنوان. کما اینکه امر هم همینطور است. اگر مولا امر کرد که شما در ماه رمضان روزه بگیرید، عرفا همین روزه ای که گرفتید می گوئید این روزه من به دستور خدا بود. یعنی متعلق وجوب از نظر عرفی وجود روزه گرفتن شماست. همین واجب است. نه اینکه عنوان روزه گرفتن واجب است. این عقلی است. اما عرفی اش خود روزه گرفتن خارجی محبوب مولاست و واجب است. در همه موارد حب وبغض همین است. شما دوست دارید هنگامی که به مولا وآقایمان امام زمان علیه السلام سلام می کنیم دوست داریم ایشان جواب بدهد. حالا اگر جواب سلام را شنیدیم می گوئیم همین جواب سلام چیزی است که ما دوست داشتیم. نه اینکه عنوان جواب سلام امام زمان را دوست داریم. ابدا. با اینکه عقلا عنوان متعلق حب است کما ذکرنا، اما عرفا این عنوان را عرف نمی ببیند بلکه فانی می بیند در معنون و معنون را می بیند می گوید همین جواب سلام آقا را من دوست داشتم.

پس از نظر عرفی ما قائل به سرایت هستیم ولی در عین حال قائل به جواز اجتماع امر ونهی هستیم. چرا؟ برای اینکه متعلق امر این فرد از نماز که نیست. مولا گفت صل نماز بخوان، گفت غصب نکن. بله وجوب رفته روی ما هو بالحمل الشایع صلاة، و ما هو بلحمل الشایع غصب هم متعلق حرمت شده است، این فرد که در خارج ما ایجاد کردیم حرام است قبول، اما این فرد واجب نیست، بلکه این فرد مصداق واجب است. چرا؟ برای اینکه بحث در اجتماع امر ونهی در جائی است که امر رفته روی صرف الوجود. اگر امر می رفت روی مطلق الوجود و امر شمولی بود، قطعا امتناع داشت اجتماع امر ونهی. مثلا اگر مولا می گفت هر آبی دیدی با آن وضوء بگیر، اگر ده آب هم بود ده وضوء بگیر. می شود انحلالی. اینجا که ما قائل به جواز اجتماع امر ونهی نمی شویم، هر آبی که دیدی وضوء بگیر با اینکه غصب حرام است، تعارض می کنند در مورد آن آب مغصوب، و عرف هم که لاتغصب را چون عنوان ثانوی است مقدم می کند. اینجا که کسی قائل به جواز اجتماع امر ونهی نیست. اجتماع امر ونهی در جائی است که امر برود روی صرف الوجود. مولا به عبدش می گوید ادفن المیت، نمی گوید دفن میت در شب یا در روز، بلکه صرف الوجود دفن میت را می گوید. از آن طرف هم می گوید ایذاء پدر ومادر حرام است. یک میتی هم روی زمین مانده این آقا می خواهد برود شب دفنش کند. پدر ومادرش می گوید شب نرو قبرستان، او قبول نمی کند و می آید شب دفن می کند. این دفن میت مصداق ایذاء والدین است و حرام است. خب این فرد خارجی حرام است اما این فرد خارجی که واجب نیست، مصداق واجب است نه خود واجب. سیأتی انشاءالله که ما و بزرگانی هم هستند موافق این نظر که در عین حالی که قائل به سرایت هستند از نظر عرف، یعنی معتقدند که از نظر عرف آنی که حرام است وجود خارجی است، اما در وجوب چون وجوب رفته روی صرف الوجود، اگر وجوب هم می رفت روی مطلق الوجود آنجا قائل به امتناع اجتماع امر ونهی می شدیم. اما چون وجوب رفته روی صرف الوجود، دفن میت در شب واجب نیست، مطلق دفن میت واجب است، این می شود مصداق طبیعی واجب. ولذا هیچ عرفی نمی گوید روز که شد برو این میت را از قبر نبش کن یک بار دیگر بگذار در قبر، چون دفن این میت در شب مصداق حرام بوده است. نه، چون امر رفته روی صرف الوجود دیگر سرایت نمی کند ومعنا ندارد سرایت کند به کل فرد فرد. پس ما قائل به سرایت هم می شویم ولی امتیاز امر این است که امر رفته روی صرف الوجود. والا اگر امر به نحو مطلق الوجود بود مثل آن مثالی که عرض کردم که توضأ بکل بماء با لاتغصب، بله آنجا امتناعی می شویم، چون این آب غصبی هم امر به وضوء دارد و هم نهی از غصب دارد، با هم جمع نمی شوند. اما وقتی مولا می گوید توضأ بالماء، نفرموده با این آب، بلکه صرف الوجود وضوء بالماء، معنا ندارد سرایت کند وجوب وضوء بالماء به وضوء با این آب.

البته شما در امر به صرف الوجود هم باز لحاظ می کنید این عنوان را فانی در ما هو بالحمل الشایع. منتهی ما هو بالحمل الشایع به نحو انحلال نیست. مثلا می گوئید من دوست دارم آب بخورم، نه اینکه هر آبی بود اگر ده تا آب است ده تا آب بخورم. نه، یک لیوان آب بخورم، صرف الوجود. ولکن از نظر عرفی همان وجود خارجی آب خوردن محبوب شماست، چون اوست که عطش شما را برطرف می کند، والا عنوان ذهنی آب خوردن که عطش را برطرف نمی کند. اینکه می گوئید من دوست دارم آب بخورم، اصلا فانی می بینید محبوبتان را در شرب ماء خارجی، ولکن نه کل فرد فرد من افراد شرب الماء.

سؤال وجواب: بحث تصور است، وقتی شما تصور می کنید می توانید تصور کنید که یک طبیعی در خارج موجود است، افرادش را نگاه نکنید. الانسان موجود. و می توانید هم به افراد نگاه کنید که کل انسان کذا. مقام تصور مشکلی ندارد، شما تصور می کنید شرب الماء را، واین شرب الماء را فانی در خارج می بینید و به او حکم دارید. صرف الوجود هم هست. در وضوء بالماء هم همین است.

پس ما قائل به سرایت هستیم ولکن امتیاز امر این است که امر به نحو صرف الوجود است و اصلا بحث اجتماع مر ونهی در اینجاست. امر به نحو صرف الوجود که الی کل فرد فرد سرایت نمی کند. بله وجود خارجی وضوء محبوب مولاست به نظر عرف، وجود خارجی نماز محبوب مولا ومأموربه است به نظر عرف، ولی وجود خارجی نماز معنایش این نیست که وجود این نماز در مکان مغصوب، وجود این وضوء به آب مغصوب. اینطور نیست. پس نزاع کاملا کبروی است. ما هم معنون را واحد می دانیم و هم قائل به سرایت هستیم (چون اگر قائل به سرایت نبودیم باز ممکن بود بگویند که دو تا شد، متعلق وجوب شد عنوان صلاة و متعلق نهی شد عنوان غصب. برای تعدد)، می گوئیم حتی ما قائل به سرایت هم هستیم از نظر عرف، ولی در عین حال قائل به جواز اجتماع امر ونهی می شویم. بحث ما در جاز اجتماع امر ونهی هم مختص به عبادات نیست که بگوئید قصد قربت چطور متمشی می شود. آن بحث دیگری است. ممکن است اصلا اجتماع امر ونهی در بحث توصلیات مطرح بشود مثل همان مثال دفن میت، با اینکه مصداق غصب است مصداق ایذاء والدین احیانا هست. الان یک مسأله ای است که یک میتی را دفن کرده اند در یک مکان مغصوب، بنابر نظر آقای خوئی ره که امتناعی هستند همه مردم ملزم هستند به نحو واجب کفائی بروند این میت را نبش قبر کنند بیاورند در مکان مباح دفن کنند. چرا؟ برای اینکه ادفن المیت شامل دفن میت در مکان مغصوب نمی شود، چون غصب حرام است، نهی از غصب باعث می شود که امر به دفن میت تقیید بخورد بشود ادفن المیت فی مکان مباح. خب دفن میت فی مکان مباح هم که امتثال نشد. این آقا میت را در مکان مغصوب دفن کرد، پس شما باید امتثال کنید. در حالی که کسانی که قائل به جواز اجتماع امر ونهی هستند مثل ما، می گویند نه، ادفن المیت که نداشت ادفن المیت فی مکان مباح، خب دفن میت محقق شد. حالا این آقایی که میت را در مکان مغصوب دفن کرد اگر متعمد بود عصیان کرده، واگر هم جاهل به غصب بود عقاب نمی شود. ولی به هر حال امر به دفن میت امتثال شد. این نکته ای است که نیاز به توضیح داشت.

بحث در این مقام بود که اگر نسبت بین دو عنوان که یکی متعلق امر است و دیگری متعلق نهی است عموم وخصوص مطلق بود مثل صل و لاتصل فی الحمام. آیا اینها با هم جمع می شوند که اگر کسی نماز در حمام خواند هم عصیان کرده باشد نهی صلاة فی الحمام را و هم امتثال کرده باشد امر به صل را. البته فرض این است که لاتصل فی الحمام قرینه داشته باشیم که ارشاد به مانعیت نیست.

ما یک مثال عرفی می زنیم: عبد مولا اگر تشنه بماند سنگ کلیه می گیرد و اگر آب سرد بخورد سینوس هایش چرک می کند و سر درد می گیرد. دو ملاک است. مولا می گوید اشرب الماء کی یرتفعه عطشک، از آن طرف می گوید لاتشرب الماء البارد حتی لاتصیر مریضا. دو تا ملاک است. دیگر لاتشرب الماء البارد ارشاد نیست به اینکه آن اشرب ماءا ملاکش مختص است به شرب ماء غیر بارد. نه، مشخص است ملاک شرب ماء رفع عطش است و آب سرد هم رفع عطش می کند، اما این مکلف بیماری دیگری دارد که آب سرد برای او مضر است. خب صحبت این است که اگر این مکلف آب سرد خورد آیا می شود بگوئیم که عصیان کرد لاتشرب الماء البارد را ولی امتثال کرد اشرب الماء را. امتثال کرد این امر را. یا نه، با وجود نهی از شرب ماء بارد دیگر امر به شرب ماء شامل ماء بارد نمی شود.

حضرت امام در اصول در همین بحث اجتماع امر ونهی می فرمایند مسأله خالی از اشکال نیست. ممکن است کسی بگوید چه اشکال دارد؟ امر رفته روی عنوان شرب الماء ونهی هم رفته روی شرب الماء البارد. بعد می فرماید: ولکن الاوجه اینکه این مسأله خارج از بحث است یعنی اینجا اجتماع امر ونهی امتناع دارد. در جلد دوم تهذیب الاصول در مبحث قطع صریحا فرموده اند که ما در اینجا قائل به امتناع هستیم. حالا وجهش را بعدا عرض می کنم.

ما معتقدیم که اثباتا وبه حسب ظهور عرفی تنافی هست بین اشرب الماء ولاتشرب الماء البارد. اشرب الماء اطلاقش اثباتا مشکل دارد ولی امتناع عقلی وتنافی ثبوتی بین اطلاق امر به شرب ماء ونهی از شرب ماء بارد به ملاک آخر نیست. قبل از اینکه این بحث را دنبال کنیم بیائیم ببینیم تنافی بین امر ونهی منشأش چیست؟

ما شروع کردیم از آن مورد روشن، وآن اینکه صل با لاتصل چرا با هم تنافی دارند؟

پنج بیان ذکر می شود برای تنافی بین صل و لاتصل، ما ببینیم این پنج بیان در صل ولاتصل فی الحمام و اشرب الماء ولاتشرب الماء البارد می آید یا نمی آید.

بیان اول: این است که می گویند تضاد در ملاک پیش می آید بین صل و لاتصل. خب صل یعنی مصلحت دارد نماز، لاتصل یعنی مفسده دارد نماز. اجتماع مصلحت تامه و مفسده تامه در شیء واحد می شود. از این تعبیر می کنند به تضاد در مبدأ.

اقول: این بیان به نظر ما اشکال دارد. چرا؟ برای اینکه اولا: اگر کسی قائل به مسلک عدلیه نشد که احکام را تابع ملاکات می دانند بلکه شد اشعری که قائل است که احکام تابع ملاک نیستند آیا دیگر تنافی ندارد صل با لاتصل؟ خب این بیان مختص به مسلک عدلیه است که می گویند احکام تابع مصالح ومفاسد هستند.

ثانیا: بالاتر عرض کنم: این بیان مختص به مسلک مشهور عدلیه است. برای اینکه ما در عدلیه کسانی داریم مثل مرحوم آخوند که می گوید لزومی ندارد که احکام ناشی بشوند از ملاک در متعلقاتشان. این را توضیح بدهم:

در احکام وضعی همه قائل هستند که ملاک در خود حکم وضعی است. مثلا ملکیت، زوجیت، خود حکم شارع به زوجیت زن ومردی که با هم عقد می خوانند خود حکم شارع به زوجیت مصلحت دارد. مصلحت در احکام وضعیه در خود جعل حکم وضعی است نه در متعلق. بحث در احکام تکلیفی است. مرحوم آخوند ظاهر عبارتشان این است وما هم روی این اصرار داریم که لزومی ندارد که در اکام تکلیفیه حتما ملاک در متعلق باشد. ولو مشهور این را می گویند، مشهور می گویند وقتی در روز عید قربان حاجی ای که از عرفات آمده مشعر وشب را در سرمای مشعر تا صبح لرزیده و صبح با خستگی آمده منا می خواهد استراحت کند رئیس کاروان می آید می گوید بلند شوید برویم رمی جمره عقبه که رمی جمره واجب است. مشهور می گویند چون رمی جمره عقبه در روز عید واجب است معلوم می شود یک مصلحتی هست در رمی جمره عقبه در روز عید که شارع واجب کرد رمی جمره را تا شما به آن مصلحت برسید. الواجبات الشرعیة الطاف فی الواجبات العقلیة. خدا دلش برایتان سوخت دید مصلحت رمی جمره در روز عید از شما فوت می شود لذا امر کرد به رمی جمره عقبه. این امر ناشی است از یک ملاک تام در رمی جمره عقبه و اگر ملاک نداشت شارع چرا امر می کرد به رمی جمره عقبه. امر می کرد به خواب که رفع خستگی شود. این نظر مشهور عدلیه است.

اما نظر دیگری هست که ظاهر کلام مرحوم آخوند است به برداشت ما، وآن اینکه نه، اصلا ممکن است مصلحت در خود جعل وجوب رمی جمره عقبه باشد. یعنی چی؟ نه اینکه با نفس وجوب رمی جمره عقبه مصلحت استیفاء می شود، بله یعنی امتثال امر مولا مصلحت دارد. یعنی اگر مولا امر نمی کند به رمی جمره عقبه، رمی جمره عقبه هیچ مصلحتی نداشت. مصلحت در رمی جمره عقبه نیست، مصلحت در امتثال امر مولاست. چرا؟ برای اینکه "ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون". هدف از خلقت انسان عبادت خداست. آن فرمانده ارتش که به سربازانش می گوید برپا یا به راست یا به چپ، اصلا معلوم نیست این کارها مصلحت داشته باشد، لذا اگر یک روز فرمانده مریضی پیدا کرده نمی تواند بیاید سربازها بگویند مصلحت به راست و به چپ فوت نشود بیائیم به راست و به چپ بشویم. نه این اصلا مصلحت ندارد. مصلحت این است که روحیه سربازی که با امتثال امر فرمانده شکل می گیرد این روحیه در ما تقویت بشود. خدا فرمود رمی جمره عقبه بکنید شاید هیچ مصلحتی هم در ذات رمی جمره عقبه نباشد فقط برای اینکه بندگی خودت را آزمایش کنی وروح بندگی در تو تقویت بشود، امتثال امر مولا مصلحت دارد، والا ذات فعل هیچ مصلحتی ندارد. اینکه می گویند مصلحت در جعل حکم یعنی این. نه اینکه تا جعل حکم شد مصلحت استیفاء می شود. خب اگر مصلحت استیفاء می شود چرا من دیگر امتثال بکنم. خب مصلحت استیفاء شد با جعل مولا. نه، مرادشان این است که امتثال امر مولا بما هو امتثال امر المولی مصلحت دارد. ولذا اگر مولا ساقط شد دیگر هیچ چیزی در کار نیست. یعنی اگر رمی جمره عقبه حرجی شد امر مولا ساقط شد بگوید بروم ملاک رمی جمره عقبه را استیفاء کنم. نه، ملاک در امتثال امر است و امر هم که با حرج ساقط شد. البته من نمی گویم هیچ کجا نیست می گویم الزامی نداریم که احکام را تابع ملاکات در متعلقات بدانیم. این راجع به وجوب وحرمت و استحباب و کراهت اینها هیچ لزومی ندارد که تابع ملاک در متعلق باشند. در اباحه که همه باید این را قائل بشوند. چون ما یک اباحه ای داریم به نام اباحه اقتضائیه. اباحه اقتضائیه یعنی مصلحت در خود این است که شارع این را حلال بداند. مصلحت در این است که شارع ما را مرخص العنان بداند. اینکه دیگر مسلم مصلحت در خود جعل است. بالاخره شارع اگر بخواهد آزاد کند بگوید هر کاری دوست داشتی بکن، اینکه تقویت روح بندگی نیست، باید دست بگذارد روی یک کار خاص که یک مقدار سخت هم هست بگوید آن را انجام بدهد.

البته ملاک سختی که در رمی جمره عقبه هست در کوه کندن هم هست ممکن است هیچ فرقی با هم نکنند، اما شارع باید یک موردی را تعیین کند که مردم خودشان را مجبور بدانند به انجام او. خود تضییق روح بندگی را تقویت می کند. تضییق هم ملاک دارد اما انتخاب این فرد از باب ترجیح بلامرجح است و ترجیح بلامرجح که قبیح نیست. شما دو نان جلوتان هست و گرسنه هم هستید آیا می گوئید چون ترجیح بلامرجح محال است پس هیچکدام از این دو نان را آدم نخورد تا از گرسنگی تلف بشود؟ اصلا ترجیح بلامرجح نه محال است و نه قبیح است. قبیح که قطعا نیست، شما سهم سادات می خواهید بدهید، دو تا سید هستند هیچ ترجیحی هم بینشان نیست، خب یکی را انتخاب می کنی می دهی به او. بخواهی به هر دو بدهی نمی رسد یا مصلحت نیست که تقسیم بکنی، به یکی باید بدهی. به یکی می دهی دون الاخر ولو از باب ترجیح بلامرجح. ولذا ما معتقدیم یک سری از احکام به این خاطر است. به مردها گفته اند نماز صبح حمد وسوره را بلند بخوان، من نمی گویم هیچ ملاکی ندارد، نه ممکن است ملاک داشته باشد، اما اینکه دائما دنبال فلسفه احکام باشیم درست نیست. اصلا می خواهند یک مقدار ما با تمرین انجام وظیفه روحیه عبودیت وبندگی در ما تقویت بشود، ملزم بدانیم خودمان را در نماز صبح حمد وسوره را بلند بخوانیم در نماز ظهر آهسته بخوانیم. حالا اگر برعکس می کردند فرقی نمی کرد. اگر می گفتند حمد وسوره نماز صبح آهسته بخوان نماز ظهر بلند بخوان، اگر اینجوری می گفتند شاید آنوقت می آمدیم یک فلسفه ای هم برای این حکم درست می کردیم. ولو اجمالا می دانیم که بعضی از احکاک تابع ملاک هستند مثل شرب خمر که حرام شد بخاطر این بود که اثمهما اکبر من نفعهما، اما اینکه تمام احکام دین اینگونه است ما دلیلی نداریم. البته همین ها مولوی هستند، لذا عقاب دارد اگر کسی رمی جمره عقبه نکند، اصلا حجش باطل می شود اگر عمدا رمی جمره عقبه در روز عید نکند. ولکن کلام در این است که ملاک وجوب رمی جمره عقبه در ذات رمی جمره عقبه است که گفت الواجبات الشرعیة الطاف فی الواجبات العقلیة یعنی عقلا ملاک داشت منتهی ما این ملاک را کشف نکرده بودیم شارع امر کرد، یا نه اصلا پشت پرده راجع به رمی جمره عقبه هیچ ملاکی نیست. ولذا اگر حرجی شد و امرش ساقط شد دیگر امتثال امر که نیست ملاک دیگری هم نیست.

پس این بیان اول به نظر ما تمام نیست.

بیان دوم: این است که گفته می شود که در صل امر به نماز کاشف از محبوب بودن نماز است، در لاتصل نهی از نماز کاشف از مبغوض بودن نماز است. ونمی شود شیء واحد هم محبوب و هم مبغوض باشد. مگر می شود شیء واحد هم محبوب فعلی باشد و هم مبغوض فعلی باشد؟ روح امر حب فعلی است و روح نهی هم بغض فعلی است و اینها با هم جمع نمی شوند.

اقول: این اشکالش این است که ما قبول نداریم که روح امر حب فعلی است و روح نهی بغض فعلی است. شما چه بسا چیزی را دوست ندارید ولی به آن امر کنید. کسی دارد می افتد یا باید بیفتد روی فرزند انسان و او را تلف کند یا باید بیفتد روی اجنبی. خب از باب تزاحم می گوید خودت را بیانداز روی اجنبی او تلف بشود خیلی من غصه نمی خورم ولی فرزندم تلف بشود خیلی غصه می خورم. دفع افسد به فاسد است. آیا محبوب این آقاست که آن شخص خودش را بیاندازد روی اجنبی؟ نه، اتفاقا در مجلس ختم آن اجنبی هم شرکت خواهد کرد و خیلی هم گریه خواهد کرد. چه محبوبیتی دارد. پس امر همیشه ناشی از حب فعلی نیست. نهی هم ناشی از بغض فعلی نیست. ما مثالی می زدیم می گفتیم یک بیماری در بیمارستان می داند چند روز دیگر خواهد مرد و الان هم خیلی دارد درد می کشد. باید هر ساعتی بیایند به این اکسیژن وصل کنند تا زنده بماند. ولی می گوید خدا کند که ما تمام کنیم و راحت بشویم چون این چند روز جز درد اضافه چیز دیگری برای ما ندارد. ولی از خدا می ترسد می گوید اگر من به این پرستار نیایم بگویم اکسیژن وصل کن خودکشی است، از جهنم می ترسم، به پرستار با اشاره می گوید اکسیژن تمام شده بیا اکسیژن جدید وصل کن. فقط از ترس جهنم می گوید، ولی هیچ حبی ندارد به بقاء. یا یک پرستار خانمی آمده می خواهد دستان این آقا را بالا بزند برای آمپول زدن یا نبض گرفتن. این هم خوشش می آید ولی بخاطر ترس از جهنم می گوید خانم از خدا بترس تو برو یک مرد بیاید. واقعا می گوید خدا نکند این خانم گوشش سنگین باشد نشنود، خدا کند این خانم آدم پرروئی باشد وگوش به حرف ندهد، ولی فقط بخاطر ترس از جهنم به او می گوید اتق الله واین کار را نکن. پس روح امر حب فعلی نیست و روح نهی هم بغض فعلی نیست. پس این وجه دوم هم ناتمام است.

جلسه 366

سه شنبه 07/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در منشأ تضاد در احکام بود. مثلا مولا بگوید صل، لاتصل، شکی نیست که این دو حکم با هم تضاد دارند، اما نکته تضاد محل بحث است. پنج بیان مطرح می شود، دو بیان را عرض کردیم.

بیان سوم: این است که روح امر این است که مولا داعی تحریک نحو الفعل دارد، و روح نهی این است که مولا داعی زجر عن الفعل دارد. حتی در آنجایی که مولا امر می کند به چیزی که محبوبش نیست ولکن داعی تحریک دارد. امر می کند به دفع افسد به فاسد. امر می کند به عبدش خطاب می کند که سمّی در غذای فرزندم بریز که او بیمار بشود تا نتواند در فلان مراسم شرکت کند، چون اگر در آن مراسم شرکت کند برای جان او خطر دارد. درست است که سم ریختن در غذای فرزند مولا محبوب مولا نیست، اما مولا غرض لزومی به او پیدا کرد و داعی تحریک نحو هذا الفعل در نفس مولا محقق شد. خب از یک طرف مولا امر بکند داعی تحریک نحو الفعل دارد، از یک طرف نهی بکند داعی زجر عن الفعل دارد این معقول نیست، که در نفس شخص واحد هم داعی نحو الفعل باشد وهم داعی زجر عن الفعل.

اقول: این بیان سوم بیان تمامی هست، ولکن کسانی مثل مرحوم آقای خوئی این بیان را قبول ندارند. مرحوم آقای خوئی بیان اول وبیان دوم را مطرح کرده اند و همینطور بیان چهارم را که بعدا عرض می کنیم. این بیان سوم را قبول ندارند چون معتقدند احکام تکلیفیه مجرد اعتبار است ولیس الا. وجوب یعنی اعتبار الفعل فی ذمة المکلف، حرمت هم یعنی اعتبار محروم بودن مکلف عن الفعل. و این صرف اعتبار است و تضادی در احکام اعتباریه نیست. الاعتبار سهل المؤونة.

اقول: این فرمایش آقای خوئی درست نیست. روح حکم تکلیفی داعی تحریک نحو الفعل است. و الا صرف اینکه بگوید من شما را مشغول الذمه کردم به نماز، شما بدهکار نماز هستید، مثل اینکه صبی بدهکار است ولکن هیچ تکلیف به اداء دین ندارد چون صبی مرفوع القلم هست. خب حکم تکلیفی که مثل دین نیست، دِین حکم وضعی است و متقوم به بعث وزجر نیست. ولکن حکم تکلیفی قوامش به بعث و داعی تحریک نحو الفعل است در وجوب و در نهی هم قوامش به داعی زجر عن الفعل است. مرحوم آقای خوئی اصلا معتقد است که تضاد در احکام تکلیفیه تنها در مرحله ملاک و محبوبیت و مبغوضیت است و هم در مرحله منتهی از حیث تکلیف به غیر مقدور که بیان چهار است. غیر از تضاد در ملاک بمعنی المصلحة والمحبوبیة أو المفسدة والمبغوضیة وتضاد در منتهی أی لزوم الامتثال که منجر به تکلیف به غیر مقدور می شود که مولا هم بگوید صل و هم بگوید لاتصل، صریحا فرموده است که لولا مرحله مبدأ احکام و منتهای احکام هیچ تضادی در خود احکام نیست. و الا در امر اعتبار می کند فعل را بر ذمه ودر نهی هم اعتبار می کند محروم بودن از فعل را، دو اعتبار دارد، ولی می فرماید این اعتبار سهل المؤونه است هیچ تضادی در احکام نیست چون امور اعتباریه اند. تضاد در امور تکوینیه فرض می شود، مثل قیام وقعود، سواد وبیاض. پس ایشان می گوید تضاد در احکام در ذات این احکام نیست بلکه یا در مرحله مبدأ هست و هو الملاک و یا در مرحله منتهی است و هو لزوم الامتثال. فرموده: اما در خود این احکام هیچ نوع تضادی نیست و إن کان المعروف قدیما و حدیثا التضاد بین الاحکام انفسها. این تعبیر آقای خوئی ره است که فرموده است، ولکن ما این را قبول نداریم.

پس این بیان سوم که داعی تحریک در صل و داعی زجر در لاتصل با هم جمع نمی شوند این بیان تمامی هست خلافا للسید الخوئی.

بیان چهارم: این است که در مرحله منتهی یعنی در مرحله امتثال باز تضاد است بین صل با لاتصل. چرا؟ برای اینکه فرموده اند تکلیف به غیر مقدور قبیح است. مولا وقتی می گوید صل و لاتصل در مرحله امتثال این مکلف قادر نیست بر امتثال هر دو حکم معا. و تکلیف مشروط به قدرت است.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ولو مطلب درستی است، تکلیف به غیر مقدور قبیح است، ولکن این با مبنای آقای خوئی سازگار نیست. آقای خوئی تصریح می کند که قدرت شرط تنجز است، قدرت شرط تکلیف نیست. وجهش را هم این ذکر می کند که می گوید تکلیف اعتبار الفعل علی الذمة است مثل دِین. آیا در دِین شرط است که مکلف قادر بر اداء دِین باشد؟ ابدا. کسی که بدهکار است به همسرش که مهر او را بدهد چه بسا قادر بر اداء مهر نیست. شرط دِین قدرت بر اداء نیست و حکم تکلیفی هم اعتبار الفعل علی الذمة است یعنی این فعل دِینی است در ذمه شما. "لله علی الناس حج البیت"، مردم بدهکارند به خدا که حج بروند. خب بدهکاری که شرطش قدرت بر اداء نیست. مبنای آقای خوئی این است. چه جور می شود اینجا بفرماید که شرط تکلیف قدرت است این خلاف مبنای ایشان است. البته مطلب، مطلب درستی است، ما تکلیف به غیر مقدور را صحیح نمی دانیم.

لایقال که طبق مبنای آقای خوئی هم در مرحله تنجز مشکل پیدا می کنیم؟

فإنه یقال: مشکلی در مرحله تنجز پیش نمی آید، چرا؟ چون یا هر دو به شما می رسد و یا یکی از این دو به شما می رسد. اگر هر دو به شما رسید هیچکدام منجز نمی شود، مثل دوران امر بین المحذورین می شود، چه جور در آنجا نه احتمال وجوب منجز است و نه احتمال حرمت، چون ترجیح بلامرجح است. اینجا هم همینطور. و اگر یکی واصل شد دون دیگری، آن تکلیف واصل منجز می شود. پس مشکلی در تنجز پیش نمی آید.

بیان پنجم: بیانی است که همه باید قبول کنند، وآن لزوم لغویت و استهجان عقلائی است. مولا هم بگوید صل و هم بگوید لاتصل لغو است. چون اثر عملی ندارد، استهجان عقلائی هم دارد واز حکیم صادر نمی شود.

ممکن است تکلیف به غیر مقدور فی الجمله لغو نباشدو مثل چی؟ مثل اینکه مولا به همه گفت بروید استهلال کنید. حالا چند نفر هم نابینا هستند عاجزند از استهلال، خطاب قانونی شامل آنها هم بشود، مستلزم تکلیف به غیر مقدور است چون چند نفری هستند که نابینا هستند و قادر بر استهلال نیستند، ولی لغو نیست به نظر عده ای از بزرگان همچنین خطاب تکلیفی که برخی از افراد عاجزند از انجام آن. حضرت امام ره هم فرموده اند لغو نیست خطاب قانونی است. از کلمات آقای خوئی هم در بعضی موارد استفاده می شد که فرموده اند هیچ اشکالی ندارد. پس مشکل تکلیف به غیر مقدور در بعضی جاها هست مثل همین مثال امر به استهلال ولی اشکال استهجان عقلائی خطاب مطرح نیست. هیچ استهجان عقلائی ندارد، خطاب قانونی است هر کس قادر بود امتثال می کند و هر کس عاجز بود معذور است. ولی در صل ولاتصل همه در تمام شرائط عاجزند از جمع بین الامتثالین واستهجان عقلائی خواهد داشت. چون همه جا غیر مقدور است، هیچ موردی شما ندارید که امتثال صل ولاتصل مقدور بشود، این منشأ استهجان عقلائی است. مثل اینکه مولا به مردم بگوید پرواز کنید به آسمان بدون ابزار. خب این مستهجن است چون هیچ کس قادر بر این کار نیست ولذا مستهجن هست.

سؤال وجواب: حتی طبق مبنای آقای خوئی هم لغو است. چون ایشان که می گوید اعتباراست و سهل المؤونه است، سهل المؤونه است یعنی تضاد در آن فرض نمی شود، ولی اعتبار باید مصحح داشته باشد، واعتباری که هیچ اثر عملی ندارد لغو است. در مورد اعتبار استهلال در ذمه مصحح عقلائی دارد چون عدد معتنابهی از مکلفین قادرند بر استهلال، حالا بعضی عاجزند مهم نیست، (البته ما که معتقدیم خطاب تکلیف از عاجزین انصراف دارد، ولی مثل حضرت امام و آقای خوئی فرموده اند قدرت شرط تنجز است و تکلیف شامل همه می شود). اما در مثل صل و لاتصل هر کجا فرض کنید این مشکل هست که مکلف قادر بر جمع بین الامتثالین نیست. خب استهجان دارد جعل این دو حکم.

این در رابطه با صل و لاتصل.

حالا در رابطه با صل و لاتصل فی الحمام، اشرب الماء ولاتشرب الماء البارد می خواهیم این پنج بیان را بررسی کنیم:

اما بیان اول: این بیان جاری نمی شود، برای اینکه مصلحت در صرف الوجود صلاة است و مفسده در صلاة فی الحمام است. این مشکلی ندارد. مثال عرفی زدیم: شرب ماء مصلحت رفع عطش دارد، شرب ماء بارد مفسده تشدید بیماری سرماخوردگی دارد. تضاد ندارند. کسی که آب سرد می خورد هم مصلحت شرب ماء را استیفاء می کند رفع عطش می شود و دیگر کلیه هایش دچار کم آبی نمی شود، ولی از آن طرف مفسده شرب ماء بارد که آنفولانزا تشدید می شود. ولی اجتماع مصلحت و مفسده در شیء واحد نشد، بلکه المصلحة فی طبیعی شرب الماء والمفسدة فی شرب الماء البارد.

اما بیان دوم: این بیان هم تمام نیست. برای اینکه چه اشکالی دارد که طبیعی شرب ماء محبوب است ولی شرب ماء بارد مبغوض است.

مرحوم آقای صدر در رابطه با این بیان دوم فرموده است: ممکن است کسی بیان دوم را تطبیق کند بر مقام: به این نحو که هر حب به جامعی مستتبع حب مشروط است به فرد. شما اگر حب به شرب ماء دارید، دو تا آب جلو شما هست، آقای صدر می گویند بالوجدان شما حب دارید آب الف را بیاشامید علی تقدیر ترک شرب ماء ب، وحب دارید شرب ماء ب را علی تقدیر ترک شرب آب الف. یعنی حب به جامع یستتبع حب به کل فرد علی تقدیر ترک سائر الافراد. شاهدش این است که کسی که یکی از این دو آب را می خورد آیا وجدان می پذیرد که بگوید من خوردن این آب را دوست ندارم، من خوردن صرف الوجود آب را دوست دارم خوردن جامع آب را دوست دارم، جامع هم که غیر از این فرد وآن فرد است. من این فرد را که می خورم دوست ندارم جامع را دوست دارم. هیچ وجدانی این را قبول نمی کند، می گوید این آبی که خوردی دوست داری بخوری. پس حب به جامع شرب ماء مستتبع حب به شرب مائی است که آن را می خوری. یعنی حب به شرب این ماء علی تقدیر ترک شرب ماء دوم. حب ماء دوم علی تقدیر ترک شرب ماء اول.

ولذا مرحوم آقای صدر فرموده است شما می بینید که حب به شرب ماء دارید. یعنی حب به شرب ماء بارد باید داشته باشید علی تقدیر ترک شرب ماء غیر بارد. حب به جامع مستتبع حب به کل فرد هم علی تقدیر ترک سائر الافراد است.

ایشان فرموده پس شما در فرض ترک شرب ماء غیر بارد باید به شرب ماء بارد حب داشته باشید، از آن طرف بغض هم دارید، این نمی شود. هم حب به شرب ماء بارد علی تقدیر ترک شرب ماء حار و هم بغض شرب ماء بارد. این قابل جمع نیست. در صل و لاتصل فی الحمام هم همینطور است. مولا وقتی می گوید صل یعنی حب دارد به طبیعی صلاة. حب به طبیعی وصرف الوجود صلاة یعنی حب به کل فرد من افراد الصلاة علی تقدیر ترک مکلف نسبت به سائر افراد. اگر مکلف سائر افراد صلاة را نیاورد مولا صلاة فی الحمام را دوست دارد. از آن طرف می گوید لاتصل فی الحمام یعنی مبغوض من است صلاة فی الحمام. با هم جمع نمی شوند.

بیان آقای صدر این است که هر کسی در عالم اگر حب به صرف الوجود چیزی داشت این وجدانا مستتبع این است که حب به فرد دارد، اگر صد تا فرد هست صد تا حب دارد. منتهی حب به این فرد علی تقدیر ترک نود ونه فرد دیگر و هکذا. آنوقت شما حب به صلاة فی الحمام که فردی است از صلاة پیدا می کنی علی تقدیر ترک سائر افراد صلاة، از آن طرف بغض هم داری به صلاة فی الحمام، اینها با هم جمع نمی شود.

البته ایشان می گوید من اشکال را اشکال اثباتی می دانم، ظاهر خطاب صل این است که صلاة محبوب خداست، ظاهر خطاب لاتصل فی الحمام این است که صلاة فی الحمام مبغوض مولاست، این ظهور خطاب است. تنافی در مرحله ظهور خطاب است، والا عقلا هیچ لزومی ندارد که امر ناشی باشد از حب، نهی ناشی باشد از بغض. نه، می تواند امر ناشی باشد از مصلحت در متعلق ونهی ناشی باشد از مفسده در متعلق. ظهور خطاب صل این است که صلاة محبوب فعلی مولاست، ظهور خطاب لاتصل فی الحمام هم این است که صلاة فی الحمام مبغوض فعلی مولاست. این ظهورها کار را خراب می کند. این ظهورها باعث می شود حب به صلاة بشود حب به صلاة فی الحمام علی تقدیر ترک صلاة فی غیر الحمام، واین هم با بغض صلاة فی الحمام جمع نشود. این اشکال در ظهور است. ایشان می گوید والا اگر دلیل ما خطاب لفظی نبود، بلکه اجماع داشتیم دلیل لبی داشتیم که ظهوری در کار نیست، ما ملتزم می شدیم به اجتماع صل و لاتصل فی الحمام. اما ظهور خطاب صل این است که صلاة محبوب مولاست. ظهور خطاب لاتصل فی الحمام این است که صلاة فی الحمام مبغوض مولاست، این ظهورها با هم مشکل دارند. چون ظهور صل می گوید من محبوب مولا هستم وحب به صرف الوجود صلاة عقلا مستتبع حب به کل فرد است علی تقدیر ترک سائر افراد و این با بغض جمع نمی شود. آن ظهور خطاب صل است که می گوید مولا حب به صلاة دارد، و الا عقل می گوید کافی است در امر به صلاة وجود مصلحت در صلاة ولو محبوب فعلی مولا نباشد. عقل اینجور می گوید، ولی ظهور خطاب صل بیش از حرف عقل را بیان می کند. ظهور خطاب صل عرفا این است که صلاة محبوب مولاست. صلاة که محبوب مولا شد یعنی این فرد از صلاة که صلاة فی الحمام است علی تقدیر ترک صلاة فی غیر الحمام این فرد از صلاة که صلاة فی الحمام است محبوب للمولا و لایجتمع مع کونه مبغوضا للمولا ایضا.

این بیانی است که آقای صدر اختیار کرده، می گوید ما طبق این بیان تقریب دوم را می پذیریم.

اقول: این بیان آقای صدر که قوام بیان ایشان به این است که حب به صرف الوجود حب به کل فرد است علی تقدیر ترک سائر الافراد، این بین خلاف وجدان است. شما حب به شرب الماء دارید. فرض کنید ده تا آب هم روی میز است. یک آقایی نگذاشت آب بخورید، آیا این آقا ده تا محبوب شما را تفویت کرد یا یک محبوب شما را؟ طبق بیان آقای صدر باید بگوئیم ده تا محبوب تفویت شد. چرا؟ برای اینکه شرب آب اول محبوب لک علی تقدیر ترک شرب آن نه آب، وفرض این است که این تقدیر حاصل است، یعنی شما ترک کرده اید شرب آن نه آب را. پس آن آب اول محبوب شما بود فوت شد. آب دوم هم محبوب شما بود علی تقدیر ترک سائر الافراد وفرض این است که ترک شده سائر افراد. یعنی از شما ده تا محبوب فوت شده است، واین خلاف وجدان است. از شما یک محبوب بیشتر فوت نشده است. جامع شرب ماء را دوست دارم، من که یک آب را انتخاب می کنم خصوص آن آب را دوست ندارم، منتهی من می گویم چه کنم که صرف الوجود محقق نمی شود مگر با ایجاد یک فرد. اما شما به من می گوئید که نه، ده تا آب هست ده تا حب مشروط است. آخه جالب این است که اگر هیچکدام را نخوری شرط حب مشروط محقق می شود. حب شرب این آب علی تقدیر ترک شرب سائر میاه، خب این تقدیر محقق است دیگر، شما ترک کرده اید شرب سائر میاه را. پس حب به شرب این ماء دارید، حب به شرب ماء دوم هم همینطور، شرب ماء سوم هم همینطور. یعنی آن آقایی که دست شما را گرفت نگذاشت آب بخوری ده تا داغ بر دل شما گذاشت و ده مصیبت بر شما وارد کرد. اینطور نیست. یک مصیبت وارد کرد که نگذاشت آب بخورم، والا بیش از یک لیوان آب که من نمی خواستم بخورم.

اینکه آقای صدر می گوید این آبی که می خوری محبوب تو است، نه، صرف الوجود آب محبوب من است. این آبی که می خورم فرد و مصداق محبوب است. و الا وجدانا نمی گویم من دوست داشتم این آب را بخورم. این آب با آن نه آب چه فرق می کند؟!.

ولذا این بیان آقای صدر که ایشان خواسته بگوید صل و لاتصل فی الحمام مشکلش این است که تضاد در مرحله محبوبیت و مبغوضیت پیش می آید با این بیان، که این فرد از نماز که نماز در حمام است می شود محبوب مولا علی تقدیر ترک صلاة فی غیر الحمام. و همان صلاة فی الحمام هم می خواهد مبغوض بشود، وهما لایجتمعان.

البته اگر ظهور خطاب صل و لاتصل فی الحمام نبود دلیل اجماع بود، ایشان می گفت ما هم ملتزم می شدیم که صلاة امر دارد ولی محبوب فعلی مولا نیست صلاة بطور مطلق. یا ملتزم می شدیم صلاة فی الحمام نهی دارد بخاطر مفسده ولی مبغوض فعلی مولا نیست. ولی چه کنیم ظهور خطاب صل می گوید که صلاة به طور مطلق محبوب است. یعنی صلاة فی الحمام هم علی تقدیر ترک صلاة فی غیر الحمام محبوب است، از آن طرف ظاهر لاتصل فی الحمام این است که این صلاة فی الحمام مبغوض است. و این ظهورها با هم مشکل دارند.

این بیان آقای صدر است که ما جوابش را هم اجمالا عرض کردیم جزئیاتش را بعدا عرض می کنیم.

اما یک بیان دیگری هست در تقریب امتناع اجتماع محبوبیت و مبغوضیت در صل و لاتصل فی الحمام که آن را آقای صدر مطرح می کند ورد می کند.

آن بیان این است که می گوید: صل یعنی صلاة محبوب مولا است، لاتصل فی الحمام می گوید مرکب ومجموع نماز وکون فی الحمام مبغوض مولا است. این مجموع ومقید یعنی الصلاة فی الحمام مبغوض مولا است، و صلاة محبوب مولا است. مستدل می گوید این محال است. چرا؟ برای اینکه بغض به مجموع صلاة فی الحمام یعنی بغض ضمنی به اجزاء آن. الان یک کسی می گوید مبغوض من هست که شما مجسمه انسان کامل بسازید. مجسمه ساز می آید مثلا پای فردوسی را می سازد تا سرش. مولا می گوید مبغوض من است این مجموع مجسمه انسان ساختن، یعی بغض ضمنی دارم به همان ساختن پای او، بغض ضمنی دارم به ساختن سر او. این است دیگر. یعنی کل آن اجزاء در کنار هم که هستند مبغوض من هستند. بله اگر شما فقط سر بسازید چیز دیگر نسازید مبغوض نیست. اما وقتی اینها را با هم می سازید اینها که در کنار هم هستند و با هم هستند هر جزئی از اینها مبغوض مولا است. به این می گویند بغض ضمنی. الصلاة فی الحمام یکوقت کسی می رود در حمام نماز نمی خواند، می خوابد یا می نشیند، او هیچ، او کون فی الحمام است. اما اگر مجموع صلاة وکون الحمام را با هم ایجاد بکنید این مجموع را که با هم ایجاد کردید هر جزئی از این مجموع می شود مبغوض ضمنی مولا. یعنی صلاة فی الحمام نهی دارد یعنی هر جزئی از آن، صلاة در این ضمن مبغوض است، کون فی الحمام فی ضمن الصلاة فی الحمام هم مبغوض است. مثل همان مجسمه ساختن که کلش مبغوض است. مستدل می گوید محال است که صلاة هم محبوب مولا باشد و هم مبغوض ضمنی مولا. این محال است. اجتماع محبوبیت ومبغوضیت محال است ولو مبغوضیت ضمنیه باشد. کما اینکه برعکسش هم هست. مبغوضیت استقلالیه با محبوبیت ضمنیه محال است جمع بشود. مثل چی؟ مثل اینکه مولا می گوید من الله اکبر در نماز را دوست دارم، بعد هم بگوید من از الله اکبر گفتن تو بدم می آید. خب از یک طرف می گوئی من از الله اکبر تو در نماز خوشم می آید، از آن طرف می گوئی من از الله اکبر گفتن تو مطلقا بدم می آید. اینها با هم جمع نمی شود. بالاخره این الله اکبری که من در نماز می گویم محبوب تو است یا مبغوض تو است؟ همانطور که اجتماع مبغوضیت استقلالیه ومحبوبیت ضمنیه محال است اجتماع محبوبیت استقلالیه با مبغوضیت ضمنیه هم محال است. این استدلال ببینیم درست است یا نه.

جلسه 367

چهارشنبه 08/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر عنوان متعلق امر با عنوان متعلق نهی نسبتشان نسبت مطلق به مقید بود. مثل اینکه مولا فرمود صل و بعد فرمود لاتصل فی الحمام. یا اینکه مولا فرمود اشرب الماء لرفع العطش، لاتشرب الماء البارد لانه مضر بسلامتک. که اگر این مکلف شرب ماء بارد بکند ملاک رفع عطش هست در شرب ماء بارد، ولکن مفسده اضرار به نفس هم در آن وجود دارد.

بحث در این بود که آیا با وجود نهی از مقید، نهی از صلاة فی الحمام، نهی از شرب ماء بارد، اطلاق امر در صل یا در اشرب الماء محفوظ است به جوری که شرب ماء بارد هم امتثال امر باشد و هم عصیان نهی. صلاة فی الحمام هم امتثال امر باشد و هم عصیان نهی. یا نه، دیگر این مقید یعنی صلاة فی الحمام یا شرب ماء بارد امتثال امر نیست، ممتنع است و محال است با وجود نهی از مقید اطلاق امر شامل آن بشود؟

واین بحث اختصاص به نهی تحریمی هم ندارد. در نهی کراهتی هم همین مطلب هست. یعنی اگر مولا که فرمود لاتشرب الماء البارد نهی کراهتی کرد از شرب ماء بارد. ضرر مختصری دارد شرب ماء بارد برای این مکلف، ولذا مکروه کرد شرب ماء بارد را، همین بحث هست که با وجود این نهی کراهتی اطلاق امر به شرب ماء شاملش می شود یا نمی شود. مثل مرحوم آقای صدر با آن بیانی که دیروز عرض کردیم قائل است که شامل نمی شود اطلاق امر نسبت به این فرد مشکوک. چرا؟ برای اینکه حب به شرب ماء مستتبع حب به شرب ماء بارد است علی تقدیر ترک شرب ماء حار، از آن طرف بخواهد شرب ماء بارد مبغوض مولا هم باشد. محبوب هست مبغوض هم هست این قاب جمع نیست. فرق نمی کند بغض در حد بغض کراهتی باشد یا بغض تحریمی باشد. یک شیء واحد نمی تواند هم محبوب انسان باشد و هم مبغوض انسان. ولو مبغوض بودنش در حد شدید نباشد. آدم نمی تواند از یک طرف هم خوشش بیاید و هم بدش بیاید ولو بد آمدن در آن حد اعلی نباشد در حد خفیف باشد.

البته ما این بیان را قبول نکردیم بعدا هم بیشتر توضیح می دهیم.

یک استدلالی شد برای اثبات امتناع اجتماع امر به مطلق و نهی از مقید. وآن این بود که گفته می شد: نهی از مقید مثلا نهی از صلاة فی الحمام این بغض ضمنی هست نسبت به اجزاء مقید، مثل هر نهیی از یک مجموع. مثلا مولا می گوید مجسمه انسان را نسازید. گفته شده است که این نهی یعنی آن کسی که شروع کرد از ابتداء از پای یک انسان ساخت تا رسید به سر آن، ساختن هر جزء از انسان که در کنار سائر اجزاء هست مبغوض مولا است. از این تعبیر می کنند به بغض ضمنی. یا مثلا مولا گفته است زید و عمرو با هم نیایند. وقتی با هم می آیند از آمدن زید در کنار عمرو بدش می آید، از آمدن عمرو هم در کنار زید بدش می آید. بغض نسبت به مجموع مجیء زید و عمرو منشأ می شود که مولا بغض ضمنی پیدا کند نسبت به مجیء زید در کنار مجیء عمرو و نسبت به مجیء عمرو در کنار مجیء زید. بعد ادعا می شود که مولا وقتی بغض دارد به صلاة فی الحمام، یعنی نسبت به صلاة در ضمن صلاة فی الحمام بغض ضمنی دارد، از آن طرف هم شما می گوئید نسبت به صلاة حب دارد. اینها قابل جمع نیست. هم صلاة محبوب وهم مبغوض ولو مبغوض ضمنی. اینها قابل جمع نیست. مثل این می ماند که در آن مثال آمدن زید و عمرو با هم، مولا بگوید من از آمدن زید در کنار عمرو بدم می آید و هم خوشم می آید. نمی شود. صلاة در کنار اینکه در حمام واقع می شود هم مبغوض مولا است و هم بخواهد محبوب مولا باشد. اینها با هم جمع نمی شود.

مرحوم آقای صدر فرموده این بیان درست نیست. ما اصلا بغض ضمنی در عالم نداریم. چرا؟ برای اینکه وقتی که مولا نسبت به یک مرکب ویک مجموع بغض داشت، گفت این مجموع را ایجاد نکن. امتثال این بغض مولا به ترک یک جزء از اجزاء این مرکب است. مولا وقتی می گوید مجسمه کامل انسان را نساز، امتثالش به این است که سر این مجسمه را نساز. حالا بقیه اش را ساختیم یا نساختیم هیچ فرقی نمی کند. امتثال نهی از یک مجموع و یک مرکب به این است که یک جزء از آن را ترک کنیم. خب معنا ندارد که در اینجا ما ملتزم بشویم که هر جزئی مبغوض است. بغض هر جزء چه می خواهد بگوید؟ می خواهد بگوید کل جزء جزء باید ترک بشود؟ خب اینکه خلاف وجدان است، زیادت بغض ضمنی از بغض استقلالی لازم می آید. بغض استقلالی نسبت به مرکب می گفت یک جزئش را ترک کن کافی است برای اینکه مرکب ترک بشود. آنقوت بغض ضمنی بیاید بگوید هر جزء را باید ترک کنی. اگر کسی مرکب را انجام داد طبق بیان آقای صدر عقاب می شود بر ایجاد آخرین جزء، نه اینکه عقاب بشود بر کل جزء جزء. در نهی از صلاة فی الحمام مولا می گوید این مرکب را ایجاد نکن، اما بغض استقلالی نسبت به این مرکب الصلاة فی الحمام مستتبع بغض نسبت به کل جزء جزء من هذا المرکب نیست.

چون مستدل گفت بغض نسبت به یک مرکب مستتبع بغض ضمنی است نسبت به هر جزئی از آن مرکب. همانطوری که می گفتند حب به یک مرکب مثل اینکه مولا دوست دارد شما نماز بخوانید مستتبع حب ضمنی است نسبت به کل جزء من اجزاء الصلاة. مرحوم آقای صدر می گوید فرق می کند. در حب مرکب ما قبول داریم که حب به مرکب مستتبع حب ضمنی الی کل جزء جزء هست. چرا؟ برای اینکه تا تمام اجزاء را نیاورید مرکب موجود نمی شود. اما بغض نسبت به مرکب اینطور نیست. ما اگر یک جزء از مرکب را هم ترک کنیم کافی است که مرکب از بین برود. ینتفی المرکب بانتفاء احد اجزائه. پس هیچوقت بغض به مرکب مستتبع بغض ضمنی الی کل جزء جزء نیست که ایجاد هر جزء از اجزاء این مرکب مبغوض باشد. نخیر، یک جزء که آن جزء اخیر است او مبغوض است.

ولذا الصلاة فی الحمام این مرکب مبغوض مولا است، ولی این بغض اقتضاء نمی کند که جزئی از این مرکب که صلاة هست هم مبغوض ضمنی باشد. نه. ما بغض ضمنی نداریم. ولذا صلاة می شود محبوب، مجموع الصلاة فی الحمام می شود مبغوض. اینطور نیست که مجموع الصلاة فی الحمام که شد مبغوض، تک تک اجزاء آن هم مبغوض ضمنی بشوند.

اقول: به نظر ما این فرمایش آقای صدر ناتمام است از این جهت که وجهی ندارد ما انکار کنیم بغض ضمنی را. به طور کل انکار بغض ضمنی وجهی ندارد. چرا؟ برای اینکه معنای بغض ضمنی این است که مولا وقتی این مرکب موجود شد از تک تک این اجزائی که در کنار هم هستند بدش می آید. یعنی وقتی مثلا گفت زید و عمرو با هم نیایند. وقتی با هم می آیند هم آمدن زید در کنار آمدن عمرو مبغوض مولا است و هم آمدن عمرو کنار زید. چون به قول علی علیه السلام قال فی صفة الغوغاء: إذا اجتمعوا ضروا و إذا افترقوا نفعوا، اینها افرادی هستند که اگر با هم باشند ضرر دارند برای جامعه، اگر جدا بشوند هر کسی می رود سراغ کارش و خدمت می کند به جامعه. زید و عمرو اینطور هستند وقتی در کنار هم هستند مولا از وجود زید در کنار وجود عمرو بدش می آید. معنای بغض ضمنی این نیست که مولا بگوید نه زید بیاید نه عمرو. نه، زید در کنار عمرو نیاید، عمرو هم در کنار زید نیاید. بغض ضمنی، ضمنی است، یعنی مبغوض وجود زید در کنار وجود عمرو است و وجود عمرو در کنار وجود زید است. یعنی اگر با هم بودند تک تک اجزاء که در کنار هم هستند مبغوض هستند. این معنا اشکال عقلی ندارد، واگر دلیل اقتضاء کند ما ملتزم می شویم. که اتفاقا در باب تجسیم وایجاد مجسمه ذی روح، ظاهر ادله هم همین است. یعنی کسی که شروع می کند اولین جزء مجسمه را می سازد شروع کرده است در ارتکاب حرام، البته در صورتی که سائر اجزاء را هم بسازد. ولی از آن اولین جزء که می سازد دارد حرام مرتکب می شود تا آخر. نه اینکه حرام فقط ساختن جزء اخیر است که آقای صدر فرموده است.

و این ثمره فقهیه دارد: یک ثمره فقهیه اش این است که اگر شما نصف مجسمه را بسازید مطمئن هستید شخص دیگری می آید آن را تکمیل می کند. طبق نظر آقای صدر کار شما حرام نیست، چرا؟ برای اینکه ایجاد جزء اخیر مجسمه ذوات ارواح حرام است شما که ایجاد جزء اخیر نکردید. نیمی از مجسمه را ساختید، شما مرتکب حرام نشدید.

حالا بحث اعانت بر اثم را مطرح کنید، چه بسا این کسی که می آید این مجسمه را تکمیل می کند طفل نابالغ است، یا کافر است و ما می گوئیم کافر مکلف به فروع نیست، یا مقلد مرجعی است که می گوید مجسمه سازی حرام نیست. شما فرض نکنید که آن آقا مرتکب اثم می شود و فعل من که نیمی از مجسمه را می سازم اعانت بر اثم است. نه، چرا فرض می کنید کار او اثم است. وانگهی اعانت بر اثم را که همه حرام نمی دانند. مثل آقای خوئی و سیستانی وتبریزی می فرمایند اعانت بر ظلم حرام است اما اعانت بر اثم که حرام نیست.

ولذا طبق بیان آقای صدر شما نیمی از مجسمه را بسازید، اصلا کل مجسمه را بسازید منهای سر آن، ومی دانید یک شخص دیگری می آید سر او را می سازد، کار شما حرام نیست. اما با این بیانی که ما عرض کردیم نخیر، شما دارید ایجاد می کنید اولین جزء مجسمه را که سائر اجزاء هم به آن ملحق خواهد شد ولو توسط دیگری. پس حرام صادر شده است از شما ولو بطور شراکت با دیگران.

سؤال وجواب: آقای صدر می گویند آخرین جزء وآن چیزی که ایجاد می کند مرکب را آخرین جزء است یعنی مثلا ساختن سر مجسمه یا تکمیل عروسک، و اگر اجزاء با هم ایجاد می شوند احد الاجزاء لابعینها حرام است. ولذا این شخص می تواند استخدام بشود واجرت بگیرد برای ساختن مجسمه بدون سر، بعد یک عده ای هم که مقلد مرجعی هستند که می گوید مجسمه سازی حلال است (کما اینکه آقای تبریزی اول می گفت حلال است بعد احتیاط واجب کرد) می آیند سر را تکمیل می کنند. بنده عرض می کنم وقتی شروع کرد اولین جزء مجسمه را ساخت وبه نحو شرط متأخر سائر اجزاء هم ساخته خواهد شد از همان آنی که شروع کرده اولین جزء مجسمه را می سازد مرتکب حرام می شود. و آنی هم که تکمیل می کند دارد مرتکب حرام می شود، یعنی حرام دارد به طور مشترک از دو نفر صادر می شود، واین باعث می شود هر دو نفر مسئولیت داشته باشند.

ثمره دیگر این بحث در اینجا است که: مالکی به شخصی گفت من راضی نیستم هم از این آب منزل ما وضوء بگیری و هم برداری ظرف آب را پر کنی ببری منزل. شما اول آمدید وضوء گرفتید بعد هم دبه آب را پر کردید بردید. به نظر آقای صدر وضوئتان صحیح است. چرا؟ برای اینکه جزء اخیر مرکبی که حرام است آن دبه پر کردن است. اما ممکن است کسی بگوید نه، آن وضوء گرفتنی که بعد از آن دبه پر کردن هست آن وضوء مصداق غصب است. غصب یعنی تصرف در مال غیر بدون اذنش منطبق است بر این مرکب و بر اجزاء این مرکب در کنار هم.

پس ما اشکالمان به آقای صدر این است که جناب آقای صدر! انکار صددرصد بغض ضمنی درست نیست. معنای بغض ضمنی این نیست که اقتضاء می کند ترک این جزء را و ترک آن جزء را. نه، بغض ضمنی اقتضاء می کند ترک این جزء منضم به سائر اجزاء را. می گوید اگر منضم نمی کنی این جزء را به سائر اجزاء، بیاور من کاری ندارم، اما اگر این جزء منضم به سائر اجزاء بشود بغض ضمنی می گوید من از این جزء هم بدم می آید. از این جزئی که در کنار سائر اجزاء است بدم می آید. معنای بغض ضمنی این است، و این خلاف وجدان نیست.

بله ممکن است شما بگوئید ظهور ندارد لاتصل فی الحمام در اینکه کل جزء جزء مبغوض است، این مطلب خوبی است. اما اینکه بیائید بگوئید برهان داریم که اصلا بغض ضمنی محال است و هیچ کجا ما بعض ضمنی نداریم، نه این مطلب درستی نیست.

پس ما این را قبول می کنیم که در صل و لاتصل فی الحمام دلیل نداریم، دلیل نداریم که صلاة در ضمن صلاة فی الحمام مبغوض ضمنی باشد. نه، مرکب مبغوض است. اینکه ما در مجسمه سازی می گوئیم اولین جزء هم حرام است إذا لحقه سائر الاجزاء چون ظاهر دلیل است، نهی شده ایم از ساختن مجسمه. اما در اینجا نهی شده ایم از صلاة فی الحمام. خب صلاة فی الحمام مقید است مرکب که نیست، این حصه نهی دارد. وقتی این حصه نهی دارد آیا یعنی صلاة در ضمن این حصه هم مبغوض است یا نه این مجموع مبغوض است. دلیل نداریم که کل جزء من الصلاة فی الحمام مبغوض فی حال انضمام سائر الاجزاء. ما دلیلی بر این مطلب نداریم.

علاوه بر اینکه ما یک ادعایی داشتیم، ادعا این بود که اصلا این مبغوض، آن صلاة فی الحمام مبغوض، آن شرب ماء بارد مبغوض، ولی محبوب ما این نیست، محبوب ما صرف الوجود صلاة است، صرف الوجود شرب ماء است. خب تضادی پیش نمی آید. مصلحت قائم است به صرف الوجود صلاة وشرب الماء. مفسده قائم است به این حصه از صلاة فی الحمام و شرب الماء البارد. محبوبیت هم همینطور. محبوبیت قائم است به طبیعی صلاة وطبیعی شرب الماء، مبغوضیت قائم است به این حصه از صلاة فی الحمام و شرب الماء البارد. تنافی وامتناع اجتماعی در کار نیست.

مرحوم نائینی یک مطلبی فرموده است در اثبات امتناع امر به مطلق ونهی از مقید، که آقای خوئی هم این را پسندیده و بزرگانی از شاگردان آقای خوئی مثل استاد ما هم پذیرفته اند، آن بیان این است که فرموده اند: اطلاق امر قوامش به ترخیص در تطبیق است. هر کجا از مولا بپرسیم توی مولا که می گوئی صل، من مرخصم تطبیق کنم این را بر صلاة فی الحمام؟ اگر مولا بگوید بله مرخصی، این می شود اطلاق. اگر بگوید نخیر تو مرخص نیستی در تطبیق صل بر صلاة فی الحمام، خب این با اطلاق سازگار نیست. چون اطلاق یعنی ترخیص در تطبیق متعلق امر بر این فرد.

بعد مرحوم نائینی وآقای خوئی فرموده اند: اگر نهی لاتصل فی الحمام نهی تحریمی باشد شما تحریم شدید ایجاب کنید صلاة فی الحمام را، آنوقت ترخیص می توانید داشته باشید در تطبیق صل بر صلاة فی الحمام؟ از مولا بپرسید آیا من مرخصم که صل را بر صلاة فی الحمام تطبیق بکنم و این فرد را ایجاد کنم؟ مولا می گوید من گفتم لاتصل فی الحمام آنوقت تو از من می پرسی که آیا من مرخصم که نماز در حمام بخوانم. معلوم است که مرخص نیستی. وقتی مرخص نیست قوام اطلاق امر به ترخیص در تطبیق است. اطلاق امر مختل می شود. بله اگر نهی کراهتی باشد این منافاتی با ترخیص در تطبیق ندارد، چون کل مکروه جائز، کراهت با ترخیص در ارتکاب می سازد.

فارق بین این بیان آقای خوئی و نائینی با بیانی که از آقای صدر نقل کردیم در همین است که بیان آقای صدر که می گفت اجتماع محبوبیت و مبغوضیت محال است اختصاص به مبغوضیت تحریمیه نداشت، مبغوضیت کراهتیه هم با محبوبیت قابل جمع نبود. آدم اگر از کسی ولو کم بدش بیاید دیگر نمی شود از او خوشش بیاید. اما بیان آقای نائینی وخوئی ترخیص در تطبیق در مکروه هم ممکن است ولی در حرام ممکن نیست.

اقول: این بیان آقای نائینی وآقای خوئی که عمده دلیل امتناع اجتماع امر ونهی به نظر ایشان همین است که می گویند اطلاق امر شامل فرد حرام نمی شود چون ترخیص در تطبیق ندارد، این بیان تمام نیست. چرا؟ برای اینکه ما معتقدیم اطلاق امر قوامش ترخیص مطلق در تطبیق نیست. قوام اطلاق امر به ترخیص حیثی در تطبیق است. یعنی چه؟ یعنی مولا همینکه بگوید از حیث امر صل شما مانع ندارید در تطبیق صل بر صلاة فی الحمام. این نشان می دهد که امر صل لابشرط است، منافات ندارد که به لحاظ یک ملاک آخری مانع داشته باشید از صلاة فی الحمام. قوام اطلاق امر به این است که امر لابشرط باشد، یعنی از حیث این امر شما مانع ندارید در تطبیق این صل بر این فرد. همین کافی است برای اطلاق امر. اشرب الماء، اطلاق دارد، یعنی لابشرط است امر به شرب ماء به لحاظ شرب ماء بارد. از حیث امر به شرب ماء شما مشکلی ندارید، شرب ماء بارد بکنید امر اشرب الماء را امتثال کرده اید. قوام اطلاق امر به ترخیص حیثی است در تطبیق، یعنی این امر لابشرط باشد، منافات ندارد که به لحاظ وملاک آخر ما یک مانع دیگری داشته باشیم در رابطه با ایجاد شرب ماء بارد. بیش از این ما اطلاق امر را دلیل نداریم که متقوم باشد به ترخیص مطلق ومن جمیع الجهات، ترخیص فعلی، که شما از هر حیث آزادی این صلاة فی الحمام را یا این شرب ماء بارد را ایجاد کنی. قوام اطلاق امر مگر به ترخیص من جمیع الجهات است در تطبیق؟ نه، قوامش به ترخیص حیثی است در تطبیق. از حیث آن امر مانعی ندارید، آن امر لابشرط است از این حیث.

این مثال را بزنم که مربوط به این بحث فعلی ما نیست: همین مثال ادفن المیت فی مکان با لاتغصب. دفن می کند میت را در مکان مغصوب. قوام اطلاق امر به این است که از حیث امر به دفن میت مانعی نباشد نسبت به دفن میت در مکان مغصوب. اما قوام اطلاق امر به دفن میت این نیست که از حیث آخر مانعی نباشد. نه، از حیث ادفن المیت در پرونده دفن میت نوشته نشده که دفن میت باید در مکان مغصوب نباشد. این می شود ترخیص حیثی، لابشرط بودن امر به دفن میت. اطلاق امر بیش از این نیازی ندارد.

وإن شئت قلت: قوام اطلاق امر به ترخیص وضعی است در تطبیق و نه ترخیص تکلیفی. ترخیص تکلیفی یعنی همان ترخیص مطلق، یعنی اینکه مولا من جمیع الجهات حساب بکند بگوید شما در ایجاد این فرد آزادید. به این می گویند ترخیص تکلیفی در تطبیق. قوام اطلاق امر به ترخیص تکلیفی در تطبیق نیست، قوام اطلاق امر به ترخیص وضعی در تطبیق است، یعنی ایجاد این فرد مجزی باشد و موجب امتثال امر باشد. به این می گویند ترخیص وضعی یعنی اجتزاء. بیش از این اطلاق امر نیازی ندارد.

سؤال وجواب: نهی به ملاک آخر منافات ندارد که از حیث امر به صلاة شما لابشرط هستید. از حیث امر به دفن میت شما لابشرط هستید. از حیث امر به دفن میت مانع ندارید دفن کنید میت را در این مکان. منافات ندارد که از حیث دیگری مانع دارید وآن عبارت از این است که این کار شما غصب است.

پس به نظر ما تا حالا هیچ وجهی پیدا نشد که عقلا بگوید محال است اطلاق امر به صلاة با نهی از صلاة فی الحمام جمع بشود. هیچ برهانی بر امتناع اجتماع پیدا نکردیم. هیچ برهانی بر امتناع اجتماع اشرب الماء با لاتشرب الماء البارد پیدا نشد. ولذا به نظر ما عقلا هیچ محذوری ندارد اجتماع امر به این و اجتماع نهی از آن مقید به ملاکین.

یک وجهی حضرت امام ره فرموده اند آن وجه را هم انشاءالله روز شنبه عرض خواهیم کرد.

جلسه 368

شنبه 11/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در اجتماع امر ونهی بود. کلام در دو مقام واقع می شد. مقام اول نهی از مقید و امر به مطلق بود. مثل صل با لاتصل فی الحمام. بحث در این بود که قابل جمع هست یا نه. ما مثال عرفی می زدیم می گفتیم مولا به عبدش می گوید اشرب الماء لرفع العطش، لاتشرب الماء البارد لانه مضر بصحتک. ملاک وجوب شرب ماء رفع عطش است که در شرب ماء بارد هم این ملاک وجود دارد. ملاک نهی از شرب ماء بارد مفسده آن است.

ما عرض کردیم عقلا و ثبوتا وجهی برای امتناع اجتماع امر ونهی در اینجا نیست.

حضرت امام یک بیانی دارند که این بیان ایشان را بعض اعلام در تعلیقه بحث مطرح کرده اند و فکرشان موافق بوده با فکر حضرت امام. آن بیان این است که حضرت امام فرموده است: فرق است بین اجتماع امر ونهی به عنوانین، مثل صل با لاتغصب، وبین اینکه نهی تعلق بگیرد به مقید. مقید همان مطلق است به اضافه یک قید زائد. مولا وقتی می گوید صل بعد می گوید لاتصل فی الحمام، خب صلاة فی الحمام همان صلاة است با قید زائد. و چون امر و نهی، اراده وکراهت، به عنوان تعلق می گیرد، باید متعلق امر با متعلق نهی عنوانا و مفهوما تباین داشته باشند. حالا خارجا نسبت عموم من وجه بشود بحث دیگری است، اما مفهوما باید تباین مفهومی باشد بین متعلق امر ومتعلق نهی. صلاة وغصب. هیچ اشتراک مفهومی ندارند. مولا لحاظ می کند مفهوم صلاة را فانیا فی معنونه و امر می کند. لحاظ می کند مفهوم دیگری را که مفهوم غصب است فانیا فی معنونه، نهی می کند. حالا در خارج صلاة وغصب وجودا یک جا جمع می شوند در جایی که نماز در مکان مغصوب بخوانیم، این غیر از این است که عنوان این دو در تصور مولا با همدیگر جمع بشوند. اما در مثال صلاة وصلاة فی الحمام اصلا مفهوم صلاة فی الحمام همان مفهوم صلاة است با قید زائد. ولذا حضرت امام فرموده اند اگر مولا بگوید اکرم هاشمیا بعد بگوید اکرم هاشمیا عالما، باید بگوئیم که ما یک وجوب بیشتر نداریم، طبعا آن وجوب به مقتضای حمل مطلق بر مقید می شود وجوب اکرام هاشمی عالم. حق نداریم بگوئیم دو تا وجوب است یک وجوب اکرام هاشمی ویک وجوب اکرام هاشمی عالم، چون می شود اجتماع مثلین. خب در صل و لاتصل فی الحمام هم می شود اجتماع ضدین. در تصور جاعل و حاکم هاشمی عالم همان هاشمی است مع قید زائد.

و همینطور است در مثال صل و لاتصل فی الحمام. اجتماع امر به صلاة با نهی از صلاة فی الحمام می شود اجتماع ضدین. چون صلاة فی الحمام همان صلاة است مع قید زائد.

این راجع به امر ونهی. راجع به حب وبغض هم همین است. حب وبغض باید متتعلقشان در تصور انسان مختلف باشد. اشکال ندارد آدم حب داشته باشد به صلاة بغض داشته باشد به غصب. چون متعلق حب مفهوم صلاة است و متعلق بغض مفهوم غصب است، اینها با هم مفهوما تباین دارند ولو مصداقا عموم من وجه هستند. مفهوم غصب با مفهوم صلاة هیچ وجه مشترکی ندارند. اما در مثال صلاة وصلاة فی الحمام مولا بگوید من دوست دارم نماز را، بغض دارم نسبت به نماز فی الحمام، خب نمی شود متعلق بغض با متعلق حب در تصور انسان یکی باشند. اگر صلاة فی الحمام متعلق بغض است همین صلاة فی الحمام با صلاة مفهومشان واحد است. آنوقت نمی تواند صلاة لابشرط متعلق حب باشد. ولذا به این آقا بگوئیم تو از نماز در حمام بدت می آید؟ می گوید بله. بعد بگوئیم آیا تو از نماز خوشت می آید حتی اگر نماز در حمام باشد؟ این نمی تواند بگوید بله، تنافی بین حب وبغض به وجود می آید. مجبور است بگوید من از نمازی خوشم می آید که در حمام نیست. اما از نماز به طور مطلق خوشم می آید از نماز در حمام بدم می آید این محال است.

ولی در مثال صلاة وغصب، اصلا شما مفهوم صلاة را می گیرید ولحاظ می کنید فانی در معنونش که واقع الصلاة است. اصلا به غصب کاری ندارید، او یک مفهوم جدا است. مفهوم صلاة غیر از مفهوم غصب است. من یک مثال عرفی بزنم: حب به شرب ماء با بغض از غصب. بله مصداقا شرب ماءی که ملک غیر است هم مصداق شرب الماء است و هم مصداق غصب است، ولکن در مقام تعلق حب وبغض، حب وبغض به عنوان تعلق می گیرد، و اینکه شرب ماء را فانی می بیند در معنون، نه اینکه فانی می بیند در این معنون شخصی خارجی که شرب ماء مغصوب است. ابدا، شرب ماء را فانی می بیند در واقع شرب ماء، ودر تصورش ممکن است اصلا تصور نکرده مفهوم غصب را. بله ممکن است یک مولای تیزهوش یا مولای حقیقی ما که لایشغله شأن عن شأن تطبیقا ملتفت است که بین شرب ماء وغصب در خارج عموم من وجه است، اما تصورا مفهوم شرب ماء غیر از مفهوم غصب است. و ما همین مقدار که می بینیم اینها دو تا مفهوم هستند مفهوم شرب الماء را مولا فانی می بیند در معنون خودش که شرب الماء بالحمل الشایع است امر می کند به او و حب دارد به او. و از آن طرف غصب را هم فانی می بیند فیما هو بالحمل الشایع غصب، وتصورا غصب وشرب ماء دو مفهوم متباین هستند ولو تصدیقا می بینیم که نسبت بین اینها در خارج عموم من وجه است.

سؤال وجواب: جواز امر و نهی در تعدد عنوان را بعدا بحث می کنیم، مدعای حضرت امام این است که قیاس نکنید صل و لاتغصب را یا اشرب الماء ولاتغصب را به مانحن فیه که مقید نهی دارد. خب مقید همان مطلق است به اضافه یک قید، ودر تصور مولا اینها یکی هستند.

این محصل فرمایش حضرت امام وبعض الاعلام در تعلیقه بحوث.

ما به نظرمان این فرمایش از نظر اثباتی تمام است. یعنی ظاهر اشرب الماء با لاتشرب الماء البارد تنافی دارد. ولذا به عرف بدهی حمل مطلق بر مقید می کند می گوید اشرب الماء مقید است یعنی اشرب الماء الذی لیس ببارد. اما اگر ملاک را عرف بفهمد، بحث برود به مقام ثبوت و نظر عقلی با کشف ملاکات، مثل آن مثالی که زدیم می گوید من دوست دارم شرب ماء را چون رفع عطش می کند، بغض دارم به شرب ماء بارد چون مضر به صحت من است، وجدانا هیچ محذوری عقل نمی بیند. حب به طبیعی شرب الماء وبغض از خصوص شرب ماء بارد. چه محذوری دارد؟ ملاک در طبیعی شرب ماء رفع عطش هست که در این شرب ماء بارد هم هست، و وقتی این مکلف شرب ماء بارد می کنند این شرب ماء بارد بما هو شرب ماء بارد مبغوض است، اما بما هو شرب الماء از این حیث که شرب الماء هست محبوب حیثی است. یعنی آن چیزی که محبوب مولا است شرب الماء است و این هم مصداق شرب الماء است. از این حیث که مصداق شرب الماء است می تواند محبوب باشد. به این می گویند محبوب حیثی.

اگر شما اصرار بکنید که وجدانا کسی که حب به صرف الوجود دارد مصثلا حب به صرف الوجود شرب ماء دارد آن اولین آبی که می خورد می گوید این محبوب من است. آن عطشانی که می گوید ای کاش یک لیوان آب پیدا می شد و ما خوردیم، ای کاش اذان مغرب را می گفتند روزه مان را باز می کردیم با یک لیوان آب، وقتی اذان مغرب را می گویند ده تا لیوان آب گذاشتند سر سفره یکی را بر می دارد و می خورد، می گوید عجب لذیذ بود چقدر دلنشین بود. خب برفرض ما قبول کنیم که حب به صرف الوجود منشأ می شود که اولین فرد از این طبیعی بشود محبوب. بسیار خوب، اینکه اولین فرد می شود محبوب، اولا: محبوب حیثی است، از این حیث که مصداق صرف الوجود است، ثانیا: این محبوب بودن اول الفرد لولا المانع است، چون مانعی نیست ممکن است ادعای وجدان کنیم که آدم احساس می کند که به این اولین فرد از طبیعی شرب الماء حب دارد. خب لولا المانع ممکن است اینطور باشد.. اما اگر یک مانعی بود که نمی گذاشت حب از صرف الوجود سریان پیدا کند به حب به این اولین فرد از وجود، مثل اینکه شرب ماء بارد مضر بود به صحتش در عین حال شرب مطلق ماء رافع عطشش بود، خب این از این حیث که مصداق شرب الماء است محبوب مولا است وافی به ملاک شرب الماء است. پس ما ثبوتا هیچ مشکلی نمی بینیم بر سر راه امر به مطلق وامر به مقید. بله اثباتا تنافی عرفی هست.

نکته ای عرض کنم: اینی که حضرت امام ره وبعض الاعلام فی تعلیقة البحوث فرموده اند که امر به مطلق ونهی از مقید تنافی وتهافت تصوری دارد چون مفهوم مطلق ومقید یکی هستند، الصلاة فی الحمام همان مفهوم صلاة است به ضم قید زائد، این بیان اخص از مدعا است. تعبیری می کنند می گویند مطلق ومقید یا عام وخاص، گاهی آن مقید ما یعنی آن خاص ما مفهومش با مفهوم عام تباین دارد، مصداقا عموم وخصوص مطلقند. مثل اکرام واطعام اطعام مصداقا اخص از اکرام است، یک نوع اکرام است. یا اکرام وسلام. اینها مفهوما با هم تباین دارند، در مفهوم اطعام وسلام هیچ مفهوم اکرام و احترام اشراب نشده است. فقط خارجا سلام دادن مصداق احترام است. پس نسبت خارجی بین اکرام و بین اطعام یا سلام عموم و خصوص مطلق است اما مفهوما با هم تباین دارند. و این بیان در این مثال نمی آید، شاید هم نمی خواستند اصلا در این مثال اشکال کنند.

ولی به نظر می رسد فرقی نکند، یعنی همان اشکال اثباتی که در صل و لاتصل فی الحمام هست همان اشکال در اکرم و لاتطعم هم هست در اکرم ولاتسلم هم هست. حالا این دو بزرگوار شاید نخواسته اند در این مورد تباین مفهومی اکرام و اطعام اشکال کنند ولی انصاف این است که اشکال مشترک است و اینجا هم هست.

یک فرضی را هم مطرح کنیم، وآن اینکه اصلا نهی از مقید نهی کراهتی باشد. اشرب الماء با اکره لک أن تشرب الماء البارد. انصاف این است که اصلا تنافی اثباتی هم نیست. با اینکه اشکال حضرت امام و بعض الاعلام فی تعلیقة البحوث اینجا هم هست. چرا؟ برای اینکه حب با بغض ولو بغض کراهتی جمع نمی شود. ولذا مجبورند توجیه کنند، اکره لک أن تشرب الماء البارد حمل بشود بر قلّت ثواب. آخه بحث ثواب نیست. مجبورند حمل کنند بر قلّت ثواب. اگر حمل کنند بر کراهت اصطلاحی یعنی بغض مشکل پیدا می کنند. در حالی که وجدانا هیچ تنافی ای نیست. من حب دارم شرب ماء بکنی، بغض غیر شدید هم دارم آب سرد بخوری چون شب می خواهی بروی منبر دیگر نمی توانی روضه خوب بخوانی. ولکن اشرب الماء، چون اگر آب نخوری بیماری کلیه پیدا می کنی. انصافا وقتی نهی از شرب ماء بارد نهی تحریمی نیست اصلا تنافی عرفی هم نیست. بغض این خصوصیت با بغض به صرف الوجود با هم جمع می شود. فرق می کند با حرمت. در حرمت تنافی عرفی هست، حق نداری آب سرد بخوری با آب بخور تنافی عرفی دارد، باید حمل کنیم آب بخور را بر اینکه آب غیر سرد بخور. اما وقتی نهی کراهتی است یعنی مرخصی، کل مکروه جائز، مرخصی آب سرد بخوری، ولی مکروه است. مکروه بودن هم لزومی ندارد به معنای قلّت ثواب بگیریم، نه، واقعا مکروه و مبغوض است منتهی بغض کراهتی. پس حب تعلق گرفته به صرف الوجود و بغض هم تعلق گرفته به این فرد. بله این فرد از حیث اینکه مصداق صرف الوجود است بفرمائید از این حیث که اول فرد من هذا الطبیعی محبوب حیثی است اما مبغوض کراهتی است. هیچ احساس تنافی عرفی هم نمی شود بین این امر به صرف الوجود و نهی کراهتی از حصه و مقید.

مرحوم نائینی وآقای خوئی هم دیگر اینجا اشکال نمی کنند. چرا؟ برای اینکه اشکال مرحوم نائینی وآقای خوئی در اجتماع امر ونهی این بود که نهی با ترخیص در تطبیق سازگار نیست. وقتی می گوید لاتصل فی الحمام دیگر ترخیص در تطبیق ندارد صل بر صلاة فی الحمام، مجاز نیست این آقا نماز در حمام بخواند. ترخیص در تطبیق هم که نبود پس اطلاق امر نیست. خب شما می دانید آن نهیی با ترخیص در تطبیق تنافی دارد که نهی تحریمی باشد. نهی کراهتی اصلا کل مکروه جائز، اصلا نهی کراهتی یعنی ترخیص در تطبیق دارد. ولذا آنها در این مثال اشکال نمی کنند.

سؤال وجواب: ما تنافی عرفی را بین امر به مطلق ونهی تحریمی از مقید قبول کردیم. تنافی عرفی هست. انصاف این است که عرف تا ملاک را نفهمد تنافی می بیند. مگر از خارج قرینه باشد که ملاک امر به شرب الماء رفع عطش است، ملاک نهی از شرب ماء بارد اضرار به نفس است، تتا قرینه پیدا بشود عرف تنافی عرفی نبیند. والا در خطابهای عرفی عرف تنافی احساس می کند. ولی از نظر ثبوتی محذوری ندارد. ما تنافی عرفی قائلیم بین لاتصل فی الحمام وصل اگر نهی لاتصل فی الحمام تحریمی باشد. اگر نهی کراهتی است بخاطر بحث عبادیت صلاة، آن می شود نهی کراهتی از عبادت هل یقتضی الفساد أم لا، آن یک بحث دیگری است. در بحث اجتماع امر ونهی که بحث ما منحصر نیست به عبادت. اینکه نهی کراهتی از صلاة یقتضی الفساد أم لا، آن یک بیان دیگری است در جای خودش باید بحث کنیم. بله نهی تحریمی از مقید با امر به مطلق تنافی عرفی دارد چه واجب توصلی باشد و چه تعبدی باشد.

یک بیانی در پاورقی بحوث از آقای صدر نقل کرده است که آقای صدر بعد از بحث این را فرموده است. آقای صدر فرموده ما گفتیم که امر به مطلق با نهی از مقید تنافی دارد، چرا؟ وجهش را هم گفتیم، گفتیم که صل روح حب است، پس صل یعنی صلاة محبوب مولا است. بعد هم آقای صدر فرموده ما گفتیم هر کس حب دارد به یک صرف الوجودی، به صرف الوجود نماز، به صرف الوجود شرب ماء، این مستلزم این است که اگر این طبیعی صد تا فرد دارد مستتبع این است که هر فردی می شود محبوب علی تقدیر ترک سائر افراد. صل روحش حب به صلاة است. حب به صرف الوجود صلاة مستتبع این است که مولا حب دارد به صلاة فی الحمام علی تقدیر ترک المکلف للصلاة خارج الحمام. بعد آقای صدر فرموده این جمع نمی شود با بغض نسبت به صلاة فی الحمام ولو بغضا کراهتیا. اینجور فرموده است که قبلا هم توضیح دادیم.

آقای صدر در خارج بحث فرموده: ولکن این محذور، محذور اثباتی است نه ثبوتی. چرا؟ برای اینکه عقل هیچوقت نمی گوید روح امر حب است و روح نهی بغض است. استظهار عرفی است، استظهار عرفی از صل است که صلاة محبوب مولا است، استظهار عرفی از لاتصل فی الحمام است که صلاة فی الحمام مبغوض مولا است. عقل این را نمی گوید. عقل می گوید باید متعلق امر مصلحت داشته باشد و مولا امر بکند به آن فعل به داعی تحریک. اما اینکه حب دارد به صلاة، عقل می گوید لازم نیست. عرف استظهار می کند حب به صلاة را اما عقل می گوید لزومی ندارد. صلاة مصلحت دارد و مولا هم امر می کند به صلاة به داعی تحریک مکلف نحوه، در نهی هم عقل می گوید صلاة فی الحمام مفسده دارد، مولا نهی می کند از این صلاة فی الحمام به داعی زجر. اما اینکه مبغوض فعلی مولا است صلاة فی الحمام این استظهار عرف است، عقل همچنین چیزی نمی گوید.

ولذا آقای صدر گفته تنافی در جائی است که دو تا خطاب لفظی داشته باشیم، یکی می گوید صل و یکی می گوید لاتصل فی الحمام. ظاهر صل حب به صلاة است، ظاهر لاتصل فی الحمام هم بغض از صلاة فی الحمام است. اما اگر دلیل یکی از این دو حکم لبی بود مثلا اجماع بود، دیگر ظهور ندارد دلیل لبی. فقط می گوید صلاة امر دارد. اما حب هم دارد صلاة لابشرط که منطبق می شود بر صلاة فی الحمام؟ دلیل لبی این را نمی گوید. نه، امر رفته روی صلاة ولی حب نرفته روی صلاة لابشرط، حب رفته روی صلاة فی غیر الحمام، ولی امر رفته روی طبیعی صلاة. عقل می گوید لزوما امر لازم نیست ناشی از حب باشد.

یا از این طرف، نهی داریم از صلاة فی الحمام، ولکن الزامی نیست که مبغوض باشد صلاة فی الحمام. فقط مفسده دارد. مشکلی پیش نمی آید. مصلحت قائم به صرف الوجود صلاة است و مفسده قائم به صلاة فی الحمام است، از این جهت که مشکلی نیست. اشکال محبوبیت ومبغوضیت هم حل شد. اگر دلیل لفظی نیست بلکه دلیل اجماع است ظهور ندارد در اینکه امر ناشی است از حب ونهی ناشی است از بغض، ما مشکلی پیدا نمی کنیم.

اقول: این فرمایش واقعا عجیب است. برای اینکه آن چیزی که ما از آقای صدر شناخت داشتیم و احساس می کردیم این است که ایشان معتقد بود روح امر حب است یعنی تلازم هست تلازم ولو عرفی هست بین امر و حب. حالا جاهای دیگر که حرف از تلازم عرفی نمی زد، تلازم می گفت، حالا با این توضیح فهمیدیم مقصود تلازم عرفی است. امر وحب لازم وملزوم هستند، ونهی وبغض هم لازم وملزوم هستند. جناب آقای صدر! اگر اینجور است چه فرق می کند که دلیل بر لازم آیه وروایت باشد یا اجماع. دلیل بر لازم اثبات وجود ملزوم می کند. چه فرق می کند؟ تلازم هست یعی اطمینان عرفی هست که اگر امر باشد به صلاة حب به صلاة هم هست، به جوری که عرف در ارتکاز خودش تفکیک نمی کند که بگوید امر داریم حب نداریم. تلازم عرفی یعنی ارتکاز عرف إباء دارد از قبول تفکیک بین امر وحب وتفکیک بین نهی وبغض. اگر این است چه فرق می کند دلیل اجماع باشد یا آیه وروایت باشد. اجماع بر لازم مثبت ملزوم هم هست، چون اجماع از امارات است. اماره بر لازم اثبات ملزوم می کند.

اگر مراد آقای صدر چیز دیگری است و اصلا می خواهد بگوید تلازم نیست عرفا بین امر وحب، یعنی عرف تفکیک را می پذیرد بین امر وحب، ارتکاز عرف می پذیرد امر باشد حب نباشد، نهی باشد بغض نباشد، صرفا ظهور خطاب صل هست که می گوید صلاة محبوب است، در عین حال عرف می گوید من تفکیک بین امر وحب را می پذیرم، اگر تفکیک بود خلاف مرتکز من نیست. اگر این است که تفکیک بین امر وحب خلاف مرتکز عرفی نیست، دلیل ما دو مطلب را بیان می کند: یکی اینکه امر داریم به نماز و یکی اینکه حب داریم به نماز. دلیل دو تا مطلب را بیان می کند، نه اینکه ارتکاز عرف تلازم ببیند بین این دو تا مطلب. چون گاهی دلیل دو مطلب را می فهماند با اینکه با هم متلازم نیستند، ظهور خطاب این است.

خب اگر مقصود این است، جاب آقای صدر! حتی در جائی که خطاب لفظی است دیگر مدلول مطابقی صل با مدلول مطابقی لاتصل فی الحمام تنافی نخواهد داشت. خطاب صل یک مدلول التزامی دارد که الصلاة محبوبة مطلقا. خطاب لاتصل فی الحمام هم یک مدلول التزامی دارد که الصلاة فی الحمام مبغوضة. جنگ رخ می دهد بین این دو مدلول التزامی. بگذار بجنگند از بین بروند. چرا مدلول های مطابقی از بین بروند؟. اگر عرف تفکیک بین امر وحب را معقول می داند خب مدلول التزامی معارض دارد، حالا معارضش یا معارض مستقر است یا معارضی است که جمع عرفی دارد، خوشبختانه در لا تصل فی الحمام با صل جمع عرفی دارند چون اعم واخص هستند، خب این لاتصل فی الحمام مدلول التزامی اش این است که صلاة فی الحمام مبغوض است. این مدلول التزامی با امر به صلاة که مشکل ندارد، با آن مدلول التزامی صل که می گوید صلاة محبوب است مشکل پیدا می کند. دو تا مدلول التزامی با هم مشکل دارند، خب اگر قابل علاج بود مثل این مثال که حمل می کنیم عام را بر خاص، لاتصل فی الحمام مدلول التزامی اش اخص است از مدول التزامی صل، فهو. والا بین دو تا مدلول التزامی تعارض است تساقط بکنند، آخرش این است دیگر، اما مدلول های مطابقی چرا از کار بیفتند.

ولذا این فرمایشی که از آقای صدر نقل شده درست نیست.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول. والمهم هو المقام الثانی، وآن این است که امر ونهی به دو عنوان تعلق بگیرند، امر به عنوان صلاة مثلا ونهی به عنوان غصب. و نسبت بین این دو عنوان هم عموم و خصوص من وجه است. این نزاع مهمی است ودر سراسر فقه ثمرات فقهیه عدیده ای دارد. ما این بحث را با بیان بعض فروع فقهیه انشاءالله از فردا شروع می کنیم.

جلسه 369

یکشنبه 12/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث به اینجا رسید که عرض کردیم در موارد اجتماع امر ونهی تارة نسبت بین عنوان متعلق امر با عنوان متعلق نهی عموم و خصوص مطلق است، نهی از مقید با امر به مطلق ثبوتا قابل جمع است، مثل صل با لاتصل فی الحمام. اینکه مرحوم آقای صدر فرمود حب به جامع مستلزم حب به کل فرد هست علی تقدیر ترک سائر الافراد، مولا که حب به صلاة دارد یعنی حب دارد به صلاة فی الحمام علی تقدیر ترک صلاة خارج الحمام، ولذا با لاتصل فی الحمام که مقتضی بغض نسبت به صلاة فی الحمام هست جمع نمی شود. هم بغض نسبت به صلاة فی الحمام و هم حب به صلاة فی الحمام علی تقدیر ترک صلاة خارج الحمام قابل اجتماع نیست.

ما عرض کردیم حب به جامع مستلزم حب تقدیری به افراد نیست. یک نقضی قبلا کردیم و یک نقض هم امروز اضافه می کنیم. نقضی که قبلا کردیم این بود که اگر این شخص که حب به شرب ماء دارد ده آب در مقابلش باشد و هیچ کدام را نتواند بخورد، آیا وجدانا ده محبوب از او فوت شده است؟ این وجدانا خلاف وجدان است.

نقضی که امروز می کنیم این است که: اگر این مکلف دو فرد یا بیشتر را از افراد طبیعت ایجاد بکند فی زمان واحد. مثلا مولا گفت دوست دارم عالمی را اکرام کنی. این عبد هم آمد گفت ما که پولمان زیاد است بیائیم ده تا عالم شهر هستند همه را با هم دعوت کنیم هم امتثال امر مولا کرده ایم و هم یک بحث علمی هم اینجا می شود و استفاده می کنیم. آیا به نظر آقای صدر در این صورت هیچ کدام از این افراد اکرام عالم محبوب مولا نیست؟ چرا؟ برای اینکه آقای صدر فرمود حب به اکرام عالم اول علی تقدیر ترک اکرام سائر افراد علماء، وفرض این است که ترک نکرد اکرام سائر افراد علماء را. آن شرط حب به فرد محقق نشد. پس هیچکدام از این افراد محبوب نیستند. آقای صدری که می فرمود خلاف وجدان است که ما بگوئیم حب به جامع مستلزم حب به فرد نیست خلاف وجدان است که کسی که شرب ماء را دوست دارد و بعد آب می خورد بگوید این آبی که خوردم من دوست ندارم من جامع شرب ماء را دوست دارم، فرد را دوست ندارم. خب جناب آقای صدر! شما که می گوئید حب به فرد از لوازم حب به جامع است و حب به فرد را هم حب مشروط می دانید که حب به این فرد مشروط است به ترک سائر افراد، خب اگر این چند عالم را با هم اکرام کرد شرط حب به هیچ فردی محقق نشده است اینجا شما چه می فرمائید؟ بالاخره حب به این فرد مشروط است به ترک سائر افراد وفرض این است که ترک نکردیم سائر افراد را.

ما به نظرمان حب به جامع سرایت به حب به فرد نمی کند لااقل در جائی که فرد یک عنوان ویک ملاک موجب حرمت دارد. در مثالی که زدیم که اشرب الماء لاتشرب الماء البارد لانه مضر بصحتک، حب به صرف الوجود شرب ماء سرایت نمی کند به حب به شرب ماء بارد، کسی که ماء بارد بخورد مبغوض است ولی از این حیث که مصداق صرف الوجود شرب ماء هست محبوب مولا هم حاصل شده است.

و این نکته را هم عرض کنم: ما یک منبه عرفی عرض می کنیم برای اینکه روشن بشود حب به شرب ماء باطلاقه و به نحو حب به جامع لابشرط با بغض نسبت به شرب ماء بارد به ملاک اینکه مضر به صحت است عقلا قابل جمع است، شاهد و منبه عرفی ما این است که: همین آقا اگر آب سرد خورد سینوسهایش درد گرفت ولی عطشش برطرف شد، آیا می گوید من دو داغ بر دلم نهاده شده؟ آیا می گوید من هم مبغوضم حاصل شد و هم محبوب ما فوت شد چون محبوب ما شرب ماء غیر بارد بود؟ قطعا این را نمی گوید. می گوید محبوب شرب ماء لرفع العطش بود که حاصل شد فوت نشد. بله محبوب حاصل شد مبغوضی هم حاصل شد.

در حالی که طبق نظر بزرگانی مثل حضرت امام و آقای صدر وخیلی از بزرگانی که ممتنع می دانند اجتماع امر ونهی را در مطلق ومقید باید بگویند فات محبوبک و حصل مبغوضک، فهناک مصیبتان.

در حالی که این آقا می گوید وجدانا من هیچ ناراحت نیستم بخاطر فوت محبوب. ما می خواستیم یک لیوان آب بخوریم که از ما رفع عطش بشود که شد، بله یک مبغوضی هم حاصل شد که شرب ماء بارد است.

ما معقدیم چون عرف بین خطاب صل با لاتصل فی الحمام یا بین اشرب الماء با لاتشرب الماء البارد تنافی می بیند حمل مطلق بر مقید می کند. می گوید لاتشرب الماء البارد تقیید می زند اشرب الماء را. مگر کشف کند که ملاک امر به شرب ماء شامل شرب ماء بارد هم می شده، وملاک نهی از شرب ماء بارد ملاک مستقلی باشد. اگر عرف این را کشف بکند هیچ احساس تنافی نمی کند. احساس تنافی عرف بخاطر این است که این فرد فردی است که خارج از ذهن عرف است که یک ملاک مستقلی در مطلق شرب الماء باشد و یک ملاک مستقلی برای نهی از شرب ماء بارد باشد مثل این مثال. اگر عرف کشف کند این ملاک ها را، هیچ احساس تنافی نمی کند. ما می گوئیم وقتی خطاب می آید که اشرب الماء ولاتشرب الماء البارد، عرف چون دو ملاک مستقل را کشف نکرده به حسب ظهور عرفی تنافی می بیند بین این مطلق وآن مقید ولذا آن مطلق را تقیید می زند. ما عرضمان این است. در این مثال که اشرب الماء لرفع العطش، لاتشرب الماء البارد لانه مضر بصحتک بعد از کشف این دو ملاک عرف هیچ احساس تنافی عرفی نمی کند و هیچ مشکلی وجود ندارد.

یک فرض دیگی باقی مانده این را عرض کنم: وآن این است که امر به مطلق داریم و نهی از تقید وخصوصیت نه نهی از مقید. یک وقت نهی از مقید است می گوید لاتصل فی الحمام، یک وقت نهی از تقید است که ولاتکن فی الحمام عند الصلاة.

مثال عرفی که ما می زنیم این است که مولا به زنها فرموده است: نماز با قرائت باشد، اقرئوا فاتحة الکتاب فی الصلاة، بعد فرموده است حرام است بر زنها جهر به قرائت امام الاجانب بنابر نظر مشهور (ولو دلیل معتبری ندارد، هیچ اشکالی ندارد که زن در برابر نامحرم نماز صبح یا مغرب وعشاء را با صدای بلند بخواند ولکن مشهور اینطور می گویند). ما عرضمان این است که یک وقت می گوید لایجهر النساء بقرائتهن فی الصلاة، این ظهور دارد در ارشاد به مانعیت. این خارج از بحث ما است، بحث ما در نهی تکلیفی است. یک وقت می گوید جهر النساء بقرائتهن فی الصلاة امام الاجانب معصیة، و ما هم یک حدیث معتبری در ذیل اضافه می کنیم به مثال که: قال رسول الله صلی الله علیه وآله النساء عیّ وعورة فاستروا عیّهن بالسکوت و عوراتهن بالبیوت. بحث در این است که ظهور این خطاب نهی تکلیفی است از جهر به قرائت نساء امام الاجانب.

ما عرضمان این است که اصلا عرف هیچ احساس تنافی نمی کند، امر به قرائت باشد و نهی از خصوصیت جهر امام الاجانب. ولو اتحاد وجودی دارد جهر به قرائت با قرائت. کسی که با صدای بلند حمد وسوره می خواند در خارج دو وجود نیست یک وجود قرائت و یکی دیگر وجود جهر. نه، عرفا یک وجود است، ولکن امر به قرائت با نهی از خصوصیت و تقید القرائة بکونها جهریة تنافی ندارند. نه تنافی عقلی دارد و نه تنافی عرفی دارد. ولذا اگر حتی زن نهی تکلیفی داشت از جهر به قرائت امام الاجانب، ما معتقدیم که امر مطلق به قرائت شاملش می شود. شبیه این می شود که زنی در برابر نامحرم دستانش را بالا می زند وضوء می گیرد، چطور کشف جسد امام الاجانب حرام ولی وضوء صحیح است، اینجا هم همینطور است، این خصوصیت جهر به قرائت امام الاجانب می شود حرام ولی قرائت مشمول اطلاق امر به قرائت فی الصلاة می شود.

یک ثمره فقهیه که این بحث دارد موارد ریاء است. ریاء در عبادت حرام تکلیفی است، اگر کسی اصل قرائتش برای خدا بود و این لحن صوتش که با صوت حزین می خواند ریاءا باشد. خب اینجا این بحث پیش می آید که اینجا ترکیب انضمامی است، یعنی آن چیزی که حرام است ریاء است که منطبق شد بر صوت حزین در این قرائت، وآن چیزی که مصداق واجب است ذات قرئت است. بعید نیست کسی بگوید که این ریاء ولو حرام است اما مبطل نماز نیست.

البته در بحث ریاء یک جزئیاتی هست که شاید در آینده در فروع فقهی مربوط به اجتماع امر ونهی مقداری این بحث را بیشتر باز کنیم.

اما مقام دوم: در این مقام نسبت بین عنوان متعلق امر و عنوان متعلق نهی عموم من وجه باشد.

این بحث، بحث بسیار کلیدی هست در فقه. شما از اول فقه تا آخر فقه به این بحث اجتماع امر ونهی وتطبیقات آن در فقه مبتلا هستید. اختلاف شدید هست بین اعلام. مرحوم آخوند در کفایه می گوید مشهور قائل به امتناع اجتماع امر ونهی هستند. خود ایشان هم قائل به امتناع هستند. مرحوم آقای خوئی هم قائل به امتناع بودند.

در مقابل عده زیادی قائل به جواز اجتماع امر ونهی شده اند، مثل مرحوم آقای بروجردی، حضرت امام، مرحوم آقای صدر، آقای سیستانی اینها قائل به جواز اجتماع امر ونهی هستند مع تعدد العنوان.

البته بحث در دو فرض واقع می شود:

یک فرض تعدد عنوان است مثل صل و لاتغصب.

یک فرض وحدت عنوان وتعدد اضافه است، مثل اکرم عالما ولاتکرم الفاسق. عنوان متعلق امر با عنوان متعلق نهی واحد است که اکرام است، اختلافشان به تعدد اضافه است، یکی اضافه شده به عالم و دیگری اضافه شده است به فاسق. بحث جواز اجتماع امر ونهی در این فرض هم واقع می شود. کسی آمد عالم فاسق را اکرام کرد، عصیان کرد لاتکرم الفاسق را، ولی آیا اطلاق اکرم عالما شاملش می شود، امتثال خطاب اکرم عالما کرده است؟ قائل به جواز اجتماع امر ونهی می گوید بله، قائل به امتناع اجتماع امر ونهی می گوید نخیر.

فعلا بحث ما در همان فرض اول است که تعدد عنوان است مثل صل ولاتغصب.

البته این را عرض کنم این مثال صل ولاتغصب ولو از نظر ما مثال دقیقی است برای این بحث اجتماع الامر و النهی مع تعدد العنوان. ولی از نظر فقهی مرحوم آقای صدر اشکال می کند، می گوید من این مثال را قبول ندارم. هر چند می دانید فضل بن شاذان که قائل به جواز اجتماع امر ونهی هست که در کتاب الطلاق کافی رساله ایشان را آورده است، مثالی که برای جواز اجتماع امر ونهی می زند همین مثال صلاة در مکان مغصوب است. ولی آقای صدر ره می گوید من این مثال را قبول ندارم. می گوید من جوازی هستم و قائل هستم به جواز اجتماع امر ونهی مع تعدد العنوان، ولی این مثال صل و لاتغصب را قبول ندارم. اصلا از نظر فقهی حرمت نرفته روی عنوان غصب، ما الغصب حرام نداریم. حرمت در لسان آیات وروایات رفته روی مصادیق غصب، مثل "لاتدخلوا بیوتا غیر بیوتکم"، دخول در دار غیر بدون اذن او حرام، اکل مال غیر بدون اذن او حرام، شستشو با آبی که ملک غیر است بدون اذن او حرام. ولذا ما یک حرام واحدی نداریم که رفته باشد روی عنوان غصب. اصلا عنوان غسل به ماء غیر حرام است، کون فی ارض الغیر حرام است به این عناوین تفصیلی. ولو از باب الغاء خصوصیت از لاتدخلوا بیوتا غیر بیوتکم این عنوان دخول در دار غیر بدون اذنش که حرام شد عنوان کون فی دار الغیر بغیر اذنه، عنوان غسل بماء الغیر بغیر اذنه و امثال ذلک می شود حرام. پس عنوان حرام غصب نشد. عنوان حرام شد غسل به ماء غیر، همین عنوان هم می خواهد بشود واجب، إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم. این نمی شود، عنوان می شود واحد. و اینکه شیء واحد به عنوان واحد هم متعلق امر بشود وهم متعلق نهی، اینکه از مسلمات است امتناعش. وقتی گفت لاتدخلوا بیوتا غیر بیوتکم یعنی بودن در زمین مردم حرام، سجود بر زمین مردم حرام. اصلا لاتغصب دیگر غصب عنوانی نیست که متعلق نهی باشد، عنوان متعلق نهی مصادیق غصب هستند، مثلا عنوان سجود فی ارض الغیر، اصلا سجود فی ارض الغیر به عنوان خودش می شود حرام نه به عنوان غصب. وقتی اینجور شد دیگر نمی تواند این سجود فی ارض الغیر در نماز متعلق امر باشد.

ولذا ایشان در این مثال از نظر فقهی اشکال می کند و احتیاط واجب می کند که نماز در دار مغصوب حتی در جهل ونسیان هم مشکل دارد. وضوء با آب مغصوب حتی در حال جهل ونسیان هم به نظر ایشان مشکل دارد. چون جواز اجتماع امر ونهی را قبول دارد مع تعدد العنوان، منتهی می گوید این تعدد عنوان نیست.

اقول: به نظر ما این اشکال فقهی ایشان درست نیست. کی می گوید غصب بعنوانه نهی ندارد؟ معتبره اسدی می گفت: لایحل لاحد أن یتصرف فی مال غیره بدون اذنه. موثقه سماعه می گفت: لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه. خب مفاد عرفی این خطابها این است که الغصب حرام. ظاهرش هم این است که عنوان غصب یا بگوئید عنوان التصرف فی مال الغیر بدون اذنه متعلق حرمت است. عنوان غصب یا عنوان التصرف فی مال الغیر بدون اذنه متعلق حرمت است، عنوان سجود متعلق وجوب است، عنوان غسل وجه در وضوء متعلق وجوب است، شد تعدد عنوان. اگر هم در یک دلیلی از یک مصداقی از غصب نهی شد مثل لاتدخلوا بیوتا غیر بیوتکم عرف می گوید این به عنوان مثال ذکر شده است برای کبرای حرمت غصب. چه وجهی دارد ما بگوئیم دلیل تحریم غصب به این شکل نداریم که عنوان غصب متعلق حرمت باشد. این حرف درست نیست.

اصلا عرض کنم: لاتدخلوا بیوتا غیر بیوتکم ربطی به تصرف در مال غیر بدون اذنه ندارد. لاتدخلوا بیوتکم غیر بیوتکم حتی تستأنسوا و تسلموا علی اهلها. اصلا بحث این نیست که راضی است یا راضی نیست. بلکه می گوید برای دخول در خانه دیگران اعلام آمادگی کنید سلام بکنید، شاید آنها در حالی هستند که مناسب نیست شما آنها را ببینید. حتی خانه پدرتان. چه ربطی دارد به بحث تصرف در مال غیر بدون اذنه؟

به نظر ما از نظر فقهی مثال صلاة وغصب مثال خوبی است. مثال وضوء به مال مغصوب با دلیل حرمت غصب مثال خوبی است. مثال ساتر مغصوب در نماز مثال خوبی است. و ما در فقه زیاد این مسأله را داریم. در حج یکی از احکام این است که محرم نباید موی دیگری را کوتاه کند، لایأخذ المحرم من شعر الحلال. ولی مردم سؤال می کنند می گویند ما محرم بودیم رفتیم اعمال را انجام دادیم وقت تقصیر رسید. اول من موی دوستم یا همسرم را کوتاه کردم و بعد هم او موی مرا کوتاه کرد. خب این می شود مثال اجتماع امر ونهی. چرا؟ برای اینکه تو وقتی موی او را کوتاه کردی محرم بودی، خود اینکه موی او را تقصیر بکنی مصداق حرام است. همین بحث پیش می آید که حالا مصداق حرام هست ولکن مجزی هم باشد نسبت به تقصیر واجب. خب این بحث جواز اجتماع امر ونهی است. یا با قیچی غصبی، قیچی ای که خمسش را نداده آمد موی محاسن یا موی سرش را کوتاه کرد، یا با دسته تیغی که خمسش را نداده آمد سرش را حلق کرد، همین بحث پیش می آید که تو که با قیچی غصبی موی خودت را کوتاه کردی این مصداق حرام است آنوقت چطور می تواند مصداق واجب باشد؟ یا با چاقوی غصبی گوسفند قربانی را ذبح بکند، که این چاقوی غصبی را که می گذارد زیر گلوی آن گوسفند در آن قربانگاه، این ذبح به سکین مغصوب وذبح به سکینی است که خمس آن را نداده است از آن طرف می خواهد مصداق واجب هم باشد.

حضرت امام چون جوازی هستند می گویند حالا قیچی غصبی است ولی تقصیرت صحیح است. اما از نظر آقای خوئی مشکل می شود.

مرحوم آخوند چون امتناعی است البته این را بگویم مرحوم آخوند از راه ملاک آن فرد حرام را اگر انجام بدهیم موجب سقوط خطاب امر می داند. می گوید وقتی شما نماز در مکان مغصوب خواندی، این نماز در مکان مغصوب امر ندارد ولی چون وافی به ملاک هست موجب می شود خطاب صل ساقط بشود. در عین حال با مقدماتی اصرار دارد می گوید امر صل محال است شامل این صلاة فی مکان المغصوب بشود. حالا ملاک دارد و موجب سقوط امر می شود بخاطر حصول ملاک، آن بحث دیگری است، اما امر نمی تواند شامل این صلاة فی المکان المغصوب بشود.

مقدماتی را مرحوم آخوند ذکر می کند:

مقدمه اول مرحوم آخوند: می فرماید: لاریب که احکام تکلیفیه در مرحله فعلیت با هم تضاد دارند. اگر احکام تکلیفیه به مرحله فعلیت نرسند در مرحله انشاء بمانند هیچ تضادی با هم ندارند. ولی وقتی رسیدند به مرحله فعلیت با هم تضاد دارند. امر فعلی با نهی فعلی در شیء واحد تضاد دارد. بله امر فعلی با نهی انشائی تضاد ندارد، نهی فعلی با امر انشائی او هم تضاد ندارد. اما امر فعلی ونهی هم فعلی و متعلقشان بخواهد شیء واحد باشد با هم تضاد دارند.

جناب آخوند! مقصودت از فعلیت چیست؟ می فرماید ما این را در کفایه توضیح دادیم که مولا وقتی می گوید تجب الصلاة یک وقت همراه است با اراده منقدحه در نفس مولا، مولا که می گوید تجب الصلاة در نفسش اراده لزومیه دارد به فعل. و تارة اراده لزومیه نسبت به فعل ندارد. اگر مولا اراده لزومیه دارد نسبت به فعل صلاة، این تجب الصلاة می شود وجوب فعلی. اما اگر مولا اراده لزومیه ندارد بلکه راضی است به ترک صلاة، این وجوب می شود وجوب غیر فعلی وانشائی. ولذا مرحوم آخوند معتقد است که در موارد شبهه بدویه که ما برائت جاری می کنیم قاعده حل جاری می کنیم مولا راضی است به ترک این واجب مشکوک، یا راضی است به ارتکاب این حرام مشکوک مثل شرب تتن. وقتی مولا در موارد شبهه بدویه بعد الفحص راضی است به ارتکاب این حرام مشکوک یا به ترک این واجب مشکوک، معنایش این است که حکم واقعی فعلی نیست. چون وجوب وقتی فعلی است که مولا اراده لزومیه در نفسش باشد نسبت به فعل عبد به نحوٍ لایرضی بترکه. حرمت هم موقعی فعلیه است که مولا کراهت لزومیه در نفسش باشد به نحو لایرضی بفعله. در استحباب وکراهت هم به همین نحو، استحباب موقعی فعلی است که مولا اراده دارد نسبت به فعل البته غیر لزومیه. کراهت هم آن فعلی است که مولا کراهت نفسانیه دارد نسبت به فعل البته غیر لزومیه. اباحه هم موقعی فعلی است که مولا رضای نفسانی دارد که شما دوست داشتی انجام بدهی دوست داشتی انجام ندهی. پس اباحه هم فعلیتش به رضای نفسانی است که مولا رضای نفسانی دارد إن شئت فعلت و إن شئت لم تفعل. خب معلوم است که تضاد هست، هم مولا واجب می کند یعنی اراده دارد این فعل را به نحو لایرضی بترکه، هم حرام می کند یعنی کراهت دارد به نحو لایرضی بترکه، خب معلوم است جمع نمی شوند. این مقدمه اول بود.

جلسه 370

دوشنبه 13/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مقدماتی بود که مرحوم آخوند برای اثبات امتناع اجتماع امر ونهی ذکر کرده بود.

مقدمه اول این بود که فرمود: شکی نیست که احکام تکلیفیه خمسه در مرحله فعلیت با هم تنافی دارند.

عرض کردیم مبنای مرحوم آخوند این است که احکام اگر به مرتبه فعلیت برسند این باعث می شود که بین این حکام تنافی بشود. اما اگر به مرحله فعلیت نرسند در مرحله انشاء باشند تنافی بین احکام نیست. توضیح ذلک:

مرحوم آخوند برای حکم چهار مرتبه قائل است:

مرتبه اول: مرتبه اقتضاء، یعنی مرتبه ملاک. نماز ملاک دارد یعنی مصلحت دارد که اقتضاء می کند شارع آن را واجب کند. غصب هم مفسده دارد که اقتضاء می کند شارع آن را حرام کند. این مرتبه ملاک هست.

مرتبه دوم: مرتبه انشاء، یعنی شارع انشاء می کند وجوب نماز و حرمت غصب را. ولکن چه بسا اراده لزومیه در نفس مولا نسبت به نماز خواندن مکلفین منقدح نشده است. قانون ان الصلاة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا را شارع جعل کرد، ولکن فعلا مصلحت نیست که این قانون ابلاغ شود. شبیه قوانینی که در دولتها تصویب می شود ولکن می گویند فعلا مصلحت در ابلاغ نیست بگذاریم زمینه سازی بکنیم تا مردم آمادگی پیدا کنند برای ابلاغ این قانون. جعل شده است قانون وجوب نماز، ممکن است ابراز هم شده ولکن ابلاغ عام نشده است. یا عام ابلاغ عام ممکن است بشود ولکن برای کسانی که شک دارند در وجوب نماز، شارع ترخیص بدهد بگوید کسی که شک دارد نماز بر او واجب است اصل برائت دارد. نسبت به همچو شخصی وجوب نماز به مرتبه فعلیت نسید. یعنی انقداح اراده لزومیه در نفس مولا نسبت به نماز خواندن این مکلف شاک هنوز منقدح نشده است. چرا؟ چون مرحوم آخوند نظرش این است که برائت یعنی اذن در ترک نماز برای کسی که شک در وجوب دارد. رضا و اذن به ترک نماز در زمان شک، با اراده لزومیه نسبت به اینکه این شخص نماز بخواند با هم قابل جمع نیست. هم مولا می گوید می خواهم که این آقا نماز بخوانم به نحوی که راضی به ترک نماز نیستم، از آن طرف بگوید راضی هستم که این آقا در فرض شک نماز را ترک کند. اینها با هم جمع نمی شوند. ولذا مرحوم آخوند می گویند اگر حکم به مرحله انقداح اراده لزومیه در نفس مولا نرسیده باشد این حکم، حکم انشائی است.

حقیقت وجوب انشائی انشاء قانون است، قانون نماز واجب است انشاء شد، قانون غصب حرام است انشاء شد. اما در فرض شک در وجوب نماز مثلا کسی شک دارد بالغ شد یا نشد، اصل برائت می گوید لازم نیست نماز بخواند. برای همچو شخصی اراده لزومیه در نفس مولا منقدح نشده است که بگوید من می خواهم این شخص نماز بخواند به جوری که راضی به ترک نماز توسط این شخص نیستم. خب اگر اراده لزومیه در نفس مولا منقدح شده بود که معنا نداشت بگوید رفع عنکم ما لاتعلمون، کل شیء لک حلال، من راضی هستم و اذن می دهم که نماز را در فرض شک ترک کنی. با هم جمع نمی شد.

در مقام انشاء مولا اراده جعل قانون کرده است ولی اراده نسبت به صدور فعل از مکلف در نفس مولا منقدح نیست.

این فرمایش مرحوم آخوند که مورد قبول بزرگانی همچون حضرت امام هست و بسیار مطلب دقیقی هم هست و هیچ اشکالی هم به نظر ما به آن وارد نیست این مطابق با وجدان هم هست. وجدانا وقتی شما قانونی انشاء می کنید که هر روز باشد فرزند من برود نان بخرد. این قانون است. اما از شما می پرسند که اگر فرزند شما شک داشت که امروز باید نان بخرد یا نخرد، شما گفتید آنروزی که در وجوب نان خریدن شک پیدا کرد مأذون است که نان نخرد. معقول نیست که شما در آن روزی که به او اذن دادید در نان نخریدن، در عین حال بگوئید من می خواهم که او امروز نان بخرد به جوری که راضی به نان نخریدن نیستم. نمی شود. ولی قانونتان را تشریع و انشاء کردید. چون قانون یک امر اعتباری است، ممکن است همراه با اراده لزومیه در نفس شما نسبت به فعل فرزندتان نباشد.

مرتبه سوم: مرتبه فعلیت است. یعنی آن حکم انشائی برسد به مرتبه ای که انقداح اراده لزومیه در نفس مولا بشود نسبت به فعل در وجوب، یا انقداح کراهت لزومیه در نفس مولا بشود در مورد حرمت.

مرتبه چهارم: مرتبه تنجز است. مرتبه تنجز یعنی مرتبه حکم عقل به لزوم امتثال. چه بسا مرتبه فعلیه هست و حکم به مرتبه فعلیت رسیده ولی به مرتبه تنجز نرسیده است. مثلا مولا در دماء وفروج برائت را جعل نکرد. حرام کرده است قتل انسان مسلمان را، ودر فرض شک در اینکه این انسان مسلمان است یا کافر، اجازه نداده است که به اصل برائت تمسک کنی ومرتکب قتل بشوی. اصالة الاحتیاط در دماء وفروج هست.

اما اگر یک مکلفی اشتباه بکند و فکر بکند که می تواند انسانی را که مشکوک الاسلام است بکشد. واقعا اشتباه بکند، جاهل قاصر باشد. حکم بر او نجز نیست، عدم جواز قتل بر او منجز نیست، یعنی عقلا او مستحق عقاب نیست بخاطر جهلش، اما مولا اراده لزومیه دارد نسبت به این حکم. چرا؟ برای اینکه مولا اذن در قتل این انسان مشکوک الاسلام نداد بلکه گفت باید احتیاط بکنی. پس مولا از این مکلف خواست که این انسان مشکوک الاسلام را نکشد، به هیچ وجه راضی هم نبود به کشتن او. اما می گوید چه کنم، این آقا جاهل قاصر است و عقل می گوید کشتن جاهل قاصر قبیح است. و یا مثلا مولا فرزندش دارد غرق می شود، به عبدش می گوید انقذ ابنی، می بیند عبدش عکس العمل نشان نمی دهد. با داد وفریاد می آید سمت عبد، می بیند این عبد اصلا ملتفت نیست و حواسش کاملا پرت است. حکم فعلی است یعنی اراده لزومیه نسبت به انقاذ ابن در نفس این مولا منقدح شده است. ولی مولا چه کند این عبد را که نمی شود عقاب کرد چون ملتفت نیست. حکم منجز نیست ولکن فعلی است.

مرحوم آخوند در بحث جمع حکم ظاهری و واقعی معتقد است که در امارات اینطور است، در امارات حکم واقعی فعلی است اما مکلف معذور است اگر به اشتباه افتاد. برخلاف مورد اصل برائت و اصالة الحل، آنجا نه، آنجا مولا اذن در ارتکاب می دهد. اما در امارات جعل منجزیت و معذریت می کند می گوید خبر الثقة منجز و معذر، اذن در ارتکاب حرام واقعی نمی دهد، فقط می گوید اگر شما به خبر ثقه عمل کنی معذوری. ولذا در بحث جمع حکم ظاهری و واقعی معتقد است که در مورد امارات حکم واقعی فعلی است ولکن منجز نیست. در بقیه مباحث کفایه به طور کلی معتقد شده است که حتی در امارات هم اگر اماره خلاف واقع در بیاید حکم واقعی فعلی نیست. در غیر بحث جمع حکم ظاهری و واقعی در کفایه در چند جای کفایه گفته است که حکم واقعی فعلی نیست مگر اینکه حجت مصیبه بر آن واقع بشود، حجتی قائم بشود که اثبات کند این حکم واقعی را. و اما اگر حکم واقعی حجت مصیبه بر طبقش نبود فعلی نیست. در جمع بین حکم ظاهری و واقعی تفصیل می دهد می گوید مثل قاعده حل وبرائت اینها متضمن اذن ورضای به ارتکاب مشکوک هستند. کل شیء لک حلال می گوید تو مجاز ومأذون هستی که مرتکب این مشکوک الحرمة بشوی، با فعلی بودن حرمت واقعیه جمع نمی شود. اما اماره صرفا منجز ومعذر است. شارع نگفته من راضی ام. اگر اماره گفت شرب تتن حلال است معنایش این نیست که مولا راضی است که شرب تتن بکنیم. بلکه معذورید اگر شرب تتن بکنید.

اقول: این تفصیل مرحوم آخوند به نظر ما درست نیست. برای اینکه جعل حجیت برای امارات هم اذن در ارتکاب است. مولا وقتی می گوید خبر ثقه حجت است منجز ومعذر است یعنی تو مأذونی که به خبر ثقه ای که می گوید سیگار کشیدن حلال است عمل کنی. این هم اذن در اتکاب است، چه فرق می کند.

این چهار مرتبه از حکم به نظر مرحوم آخوند هست.

حضرت امام ره همان اشکال را دارند، می گویند چهار مرتبه برای حکم درست نکنید. مرتبه ملاک مرتبه ما قبل حکم است، مرتبه تنجز هم مرتبه ما بعد حکم است، حکم دو مرتبه بیشتر ندارد، مرتبة الانشاء، مرتبة الفعلیة. گاهی حکم فعلی است مثل موارد دماء. مولا هیچوقت اذن نداد که آن انسان مشکوک الاسلام را شما بکشید، ولی اگر شما اشتباه کردید فکر کردید می شود انسان مشکوک الاسلام را کشت، اجتهاد یا تقلیدتان اشتباه بود. در اینجا حکم بر شما منجز نیست، ولکن در نفس مولا باید ببینیم آیا نفس مولا چطور است؟ مولا اذن داد به شما در قتل انسان مشکوک الاسلام؟ ابدا. فعلی به این است که مولا در نفسش اراده لزومیه داشته باشد نسبت به فعل عبد در واجب حتی اگر عبد جاهل است. بله اگر خود مولا اذن در ارتکاب می دهد، آن اذن در ارتکاب با فعلی بودن حکم واقعی جمع نمی شود. اما اگر اذن در ارتکاب نداد مثل این مثالی که زدم که شارع اذن نداده در قتل مشکوک الاسلام، حالا اگر شما اشتباه کنید خیال کنید که شما مجاز هستید در قتل مشکوک الاسلام، این باعث می شود که حکم واقعی منجز نشود بر شما، یعنی عقلا شما مستحق عقاب نیستید بر مخالفت این حکم واقعی. ولی در نفس مولا هیچ اذن در ارتکاب این قتل مشکوک الاسلام نبود. بلکه مولا همانوقت می گفت من می خواهم که شما این انسان مشکوک الاسلام را نکشی وراضی نیستم به قتل او، اما چه کنم که تو را نمی توانم عقاب کنم، چون تو جاهل قاصری عقاب تو قبیح است. پس می تواند حکم واقعی فعلی باشد ولی منجز نباشد.

سؤال وجواب: بعث وزجر دارد اراده به فعل عبد در واجبات و کراهت به فعل عبد در محرمات هم چه بسا دارد ولکن منجز نیست. وقبیح هم نیست. فقط عقاب جاهل قاصر قبیح است. لغو هم نیست، آنی که گفته اند لغو است در مورد ناسی گفته اند نه در مورد جاهل، والا احکام که مشترک است بین عالم وجاهل. در ناسی بعضی ها گفته اند تکلیف ناسی لغو است اما در جاهل که کسی نمی گوید.

نکته: این فعلیتی که مرحوم آخوند مطرح کرد غیر از فعلیتی است که محقق نائینی ومحقق اصفهانی مطرح می کنند. گاهی در کلمات خلط می شود. مرحوم نائینی و آقای خوئی وقتی تعبیر می کنند فعلیت، معنای دیگری دارد غیر از معنای مرحوم آخوند. فعلیتی هم که محقق اصفهانی مطرح می کند معنای سومی دارد غیر از معنای مرحوم آخوند و مرحوم نائینی.

ولو بحث تفصیلی اینجا جا ندارد ولی اجمالا متعرض فرق این سه مبنا در فعلیت بشوم:

مرحوم نائینی این فعلیتی را که مرحوم آخوند می گوید قبول ندارد، می گوید حکم دو مرتبه دارد: مرتبه انشاء وجعل، مرتبه فعلیت و مجعول. یعنی چه؟ یعنی در مرتبه جعل به نحو قضیه شرطیه می گویند إذا وجد المستطیع یجب علیه الحج. این می شود مرتبه جعل. وقتی موضوع محقق شد یعنی مستطیع در خارج موجود شد، آنوقت وجوب فعلی می شود. فعلیت حکم عند المحقق النائینی والسید الخوئی یعنی وجود حکم به تبع وجود موضوع. مثل وصیت، شما فرض کنید آقایی وصیت کرد گفت اگر من مردم خانه ام مال آقا. فعلیت آن به این است که موضوع محقق بشود یعنی این آقا فوت کند موضوع مالک شدن شما نسبت به دار او محقق بشود. آنوقت ملکیت شما نسبت به دار این موصی می شود فعلی.

پس انشاء وجعل مربوط می شود به آن قضیه شرطیه، المستطیع یجب علیه الحج یعنی إذا وجد المستطیع یجب علیه الحج، این می شود مرتبه انشاء. وقتی که موضوع موجود شد مستطیع در خارج موجود شد آنوقت ظرف وجوب حج فعلی می شود، آن می شود مرتبه فعلیت حکم، یعنی مرتبه وجود موضوع که مرتبه فعلیت حکم است.

آنوقت این آقایان محقق نائینی ومرحوم آقای خوئی می گویند محال است موضوع در خارج محقق بشود ولی حکم فعلی نشود. چون مرادشان از فعلیت به این معناست که وجود الحکم بتبع وجود موضوعه. مرحوم آخوند می گوید ممکن است در خارج مستطیع موجود بشود ولی چون شک دارد در استطاعت خودش شارع به او گفت رفع ما لایعلمون، شک در استطاعت داری من اذن دادم به تو که حج نروی، مرحوم آخوند می فرماید دیگر محال است که در نفس مولا اراده لزومیه باشد نسبت به حج رفتن این شخص.

سؤال وجواب: اصلا اراده ای در نفس مولا نسبت به فعل عبد مطرح نیست. اصلا اراده نسبت به فعل عبد را قبول ندارند مثل آقای خوئی مطلقا. می گویند اراده مولا به فعل عبد تعلق نمی گیرد، مولا قانون جعل می کند به داعی بعث مکلف نحو الفعل. اما اینکه اراده مولا تعلق بگیرد به حج رفتن شما، اراده تعلق می گیرد به فعل اختیاری خود انسان. من اراده می کنم خودم حج بروم، معنا ندارم من اراده کنم شما حج بروی. مبنای مرحوم نائینی وآقای خوئی این است. این فعلیت یعنی آن موطنی که گفتیم إذا وجد المستطیع یجب علیه الحج وجوب حج بعد وجود المستطیع بود، مستطیع که موجود شد موطن وجوب حج محقق می شود. از این تعبیر می کنند به فعلی شدن حکم.

معنای سوم فعلیت معنایی است که محقق اصفهانی می کند. محقق اصفهانی می گوید فعلیت مساوق با تنجز است. اصلا فعلیت حکم یعنی تنجز حکم. چطور؟ ایشان می گویند مولا وقتی انشاء می کند بعث نحو الصلاة را، این به چه داعی ای است؟ آخه مولا گاهی انشاء می کرد بعث را به داعی تحدید، تربصوا فی دارکم ثلاثة ایام. بعث به داعی تحدید موقعی فعلی می شد که این داعی تحدید موجود بشود یعنی تربصوا فی دارکم بشود مصداق تحدید. هر فعلی به هر داعی محقق بشود فعلیتش به تحقق و به وصول به آن مرحله داعی است. مثلا باغبان درختی را می کارد تا این درخت میوه بدهد. غرس شجر به داعی اثمار است. موقعی فعل این باغبان به حد فعلیت و کمال می رسد که آن داعی در خارج موجود بشود. یعنی این درخت میوه بدهد آنوقت به هدف رسید. فعلیت یعنی رسیدن به هدف. همان بحث های ناب فلسفی را در اصول پیاده کردن است. مولا بعث هم که می کند در احکام مثلا بعث می کند به نماز، این به چه داعی ای است؟ محقق اصفهانی می گوید: بعث مردم که اقیموا الصلاة این به داعی است که باعث و محرک لزومی باشد نحو الفعل. مولا که می گوید اقیموا الصلاة به این داعی است که روزی برسد که این اقیموا الصلاة بشود باعث ومحرک لزومی مردم نحو الصلاة. اگر یک روزی این اقیموا الصلاة شد باعث ومحرک لزومی مکلفین نحو الصلاة، آنوقت شارع به هدف خودش از این انشاء رسیده است. البته مراد از باعث ومحرک لزومی این است که اگر مکلف به صدد انقیاد بود منبعث بشود، والا جبر که نیست. بعث تشریعی به این است که مکلف با اختیار خودش نماز بخواند. پس هدف مولا از اینکه می گوید اقیموا الصلاة این است که یک روزی برسد که اقیموا الصلاة بشود باعث ومحرک لزومی نحو الصلاة به این نحو که مکلفین اختیار بکنند و اراده بکنند نماز را. گاهی تعبیر می کند محقق اصفهانی می گوید داعی از اقیموا الصلاة جعل ما یمکن أن یکون داعیا لزومیا و باعثا لزومیا نحو الفعل. چرا اینجور می گوید که ما یمکن أن یکون باعثا لزومیا و نمی گوید باعث لزومی بالفعل؟ این برای این است که جبر پیش نیاید. هدف از اقیموا الصلاة این است که این اقیموا الصلاة به حدی برسد که عقل به مکلف بگوید لازم است تو این اقیموا الصلاة را امتثال کنی. حالا مکلف عصیان بکند و امتثال نکند آن دیگر به سوء اختیارش هست.

سؤال وجواب: بحث لفظی نیست. محقق اصفهانی می گوید هدف از اقیموا الصلاة این است که این بعث برسد به مرحله ای که موضوع بشود برای حکم عقل به لزوم امتثال. وقتی موضوع شد برای حکم عقل به لزوم امتثال، آنوقت این اقیموا الصلاة می شود باعث لزومی نحو الفعل، متهی باعث لزومی بالامکان. چرا می گوید بالامکان؟ فقط می خواهد بگوید که باعث لزومی بالجبر نیست، بلکه إن شاء المکلف صلی.

بعد محقق اصفهانی می گوید نتیجه روشن شد. این اقیموا الصلاة اگر به مکلف واصل نشود موضوع برای حکم عقل به لزوم امتثال نیست. چرا؟ برای اینکه تا اقیموا الصلاة واصل نشود عقل قاعده قبح عقاب بلابیان جاری می کند حکم به لزوم امتثال نمی کند. عقل موقعی حکم به لزوم امتثال می کند که اقمیوا الصلاة واصل بشود به مکلف. پس قبل از وصول چون عقل حکم به لزوم امتثال نمی کند یعنی حکم به تنجز نمی کند این حکم فعلی نیست. چرا؟ برای اینکه هدف مولا هنوز حاصل نشده است. هدف مولا این است که اقیموا الصلاة به مرتبه ای برسد که باعث لزومی نحو الفعل بشود، ما یمکن أن یکون باعثا لزومیا نحو الفعل بشود. یعنی اگر مکلف به صدد انقیاد باشد نماز می خواند. چون عقل لازم کرد بر او امتثال را. کی عقل لازم می کند امتثال را؟ هنگام وصول اقیموا الصلاة. تا اقیموا الصلاة واصل نشود عقل حکم به لزوم امتثال نمی کند. ولذا اقمیوا الصلاة قبل از وصول فعلی نیست.

پس طبق این بیان محقق اصفهانی تا عقل حکم به لزوم امتثال نکند حکم واقعی اقیموا الصلاة فعلی نمی شود. وقتی فعلی می شود که عقل حکم به لزوم امتثال بکند وآن هم مرتبه تنجز است دیگر. ولذا می گوید الفعلیة تساوق التنجز.

اقول: شما می دانید اصلا این اختلاف در تعریف است. این چیزی که محقق اصفهانی می گوید یک جعل اصطلاح است، هیچ واقعیتی پشتوانه این مطلب نیست. یک ادعا و اسم گذاری است. مثل این است که محقق اصفهانی بگوید من اسم حکم را در روز می گذارم فعلی و در شب اسمش را می گذارم انشائی، هر کسی هم که قبول ندارد با من بحث کند. خب اینکه بحث ندارد. لامشاحة فی الاصطلاح. شمای محقق اصفهانی اسم گذاری کردید گفتید اقیموا الصلاة موقعی فعلی است که مصداق ما یمکن أن یکون باعثا لزومیا نحو الفعل بشود. واین بعد از تنجز است. در حالی که چه کسی گفته فعلیت حکم به این است؟ اصلا غرض از حکم این است که داعی غیر لزومی بشود در موارد شک. غرض از اقیموا الصلاة این است که همان شاک هم نماز بخواد از باب حسن احتیاط. غرض اقیموا الصلاة فقط این نیست که داعی لزومی باشد بعد از وصول. نه، قبل از علم در موارد شک هم مولا غرض دارد، غرضش این است که این حکم در موارد شک باعث غیر لزومی باشد، باعث از باب حسن احتیاط باشد.

خلاصه اینکه این اصطلاحات با هم خلط نشود. هذا بالنسبة الی المقدمة الاولی.

جلسه 371

سه شنبه 14/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مقدماتی بود که مرحوم آخوند برای اثبات امتناع اجتماع امر ونهی ذکر فرمود.

مقدمه اولی این بود که فرمود: احکام خمسه تکلیفیه در مرحله فعلیت با هم تضاد دارند، ولو اگر در مرحله فعلیت نباشند در مرحله انشاء باشند با هم تضادی نخواهند داشت.

عرض کردیم فعلیت به نظر مرحوم آخوند یعنی انقداح اراده لزومیه در نفس مولا نسبت به فعل عبد، این در مورد وجوب هست. وجوب وقتی فعلی می شود که مولا اراده حتمیه لزومیه داشته باشد که عبد این فعل را انجام بدهد. طبعا تضاد دارد با اباحه که اباحه فعلیتش به این است که مولا راضی است به فعل ویا ترک این کار. هم مولا اراده حتمیه لزومیه دارد شما این کار را انجام بدهید که معنای وجوب فعلی هست، و هم رضا دارد اگر خواستید انجام بدهید اگر نخواستید انجام ندهید که معنای اباحه فعلیه است. خب این دو با هم تنافی دارند.

این فعلیت به تفسیر مرحوم آخوند هست.

فعلیت به تفسیر محقق نائینی را هم عرض کردیم که یعنی تحقق موضوع برای جعل. فعلیت محقق اصفهانی را هم توضیح دادیم.

قبل از اینکه وارد مقدمه ثانیه بشویم یک نکته در رابطه با تفسیر محقق اصفهانی عرض کنم:

محقق اصفهانی معتقد بود که داعی از انشاء وجوب و بعث نحو الصلاة مثلا این هست که لو کان المکلف منقادا لحرکه نحو الفعل تحریکا لزومیا. این قضیه شرطیه هرگاه محقق بود به نظر محقق اصفهانی حکم واقعی فعلی است.

ایشان فرموده است: در مواردی این قضیه شرطیه صادق نیست: یکی موارد عدم وصول وجوب است. نماز غفلیه واجب است ولی ما نمی دانیم. این قضیه شرطیه که لو کان المکلف منقادا لبعثه نحو الفعل بعثا لزومیا صادق نیست. سلمان فارسی هم اگر باشی وجوب نماز غفلیه را ندانی با اینکه منقاد هستی اما وجوب غیر واصل نماز غفلیه باعث لزومی شما نحو الفعل نیست. اما اگر وجوب واصل شد، این قضیه شرطیه صادق است که لو کان المکلف منقادا لحرکه نحو الفعل تحریکا لزومیا. حتی نسبت به عصاة این قضیه شرطیه صادق است. ممکن است مکلف عاصی باشد ولی این قضیه شرطیه صادق است که لو کان منقادا لحرکه نحو الفعل تحریکا لزومیا. مثل اینکه شما میوه جلو مهمان می گذارید به داعی اینکه اگر گرسنه باشد بخورد. داعی یک قضیه شرطیه است که اگر گرسنه باشد بخورد. این صادق است ولو بالفعل مهمان گرسنه نیست.

این یک مورد بود که تکلیف غیر واصل مصداق باعث لزومی نحو الفعل نیست. مصداق این قضیه شرطیه نیست که إذا کان المکلف منقادا لبعثه نحو الفعل بعثا لزومیا.

مثال دیگر که خود ایشان می زند واجب معلق است. شارع از شب واجب می کند روزه فردا را. محقق اصفهانی می گوید شب این وجوب فعلی نیست. وجوب انشائی مهم نیست. وجوب فعلی نیست. چرا؟ برای اینکه اگر شما منقاد هم باشی وجوب صوم در شب محرک شما نحو الصوم نخواهد بود. چرا؟ برای اینکه امکان صوم نیست مگر بعد از طلوع فجر. ولذا ایشان می گوید واجب معلق هم محال است. یعنی محال است قبل از زمان واجب وجوب فعلی بشود. چرا؟ برای اینکه وجوب فعلی قوامش به این است که لو کان المکلف منقادا لحرکه نحو الفعل تحریکا لزومیا. شب وجوب صوم اینطور نیست که مکلف اگر منقاد باشد محرک باشد نحو الصوم. وجوب صوم محرک است نحو الصوم اما بعد از طلوع فجر. ولذا وجوب در واجب معلق محال است فعلی بشود قبل از زمان واجب.

ولذا ایشان روی همین حساب منکر واجب معلق است.

اقول: ما عرض کردیم دنبال اصطلاح نیستیم. می گوئیم جناب محقق اصفهانی! اولا: غرض از وجوب فعل صرفا این نیست که داعی لزومی باشد نحو الفعل. نه، داعی باشد نحو الفعل. قبل از وصول داعی غیر لزومی است از باب حسن احتیاط. شاک حسن احتیاط دارد، بعد از وصول داعی لزومی است. پس اینکه منحصر بکنید غرض از تکلیف را به اینکه داعی لزومی باشد نحو الفعل، این بلاوجه است و خلاف وجدان است. ثانیا: یک راه دیگری هست می خواهیم ببینیم این راه دیگر با راه شمای محقق اصفهانی کدامیک درست است. شما می گوئید داعی از تکلیف صدق یک قضیه شرطیه است که لو کان المکلف منقادا لحرکه وبعثه نحو الفعل بعثا لزومیا. ومی گوئید تا وجوب نماز غفلیه مثلا به مکلف واصل نشود این قضیه شرطیه صادق نیست. چرا؟ برای اینکه عبدی منقاد هست ولی تا تکلیف به او واصل نشود محرک و باعث لزومی او نحو الفعل نیست چون قبح عقاب بلابیان جاری می کند. این را محقق اصفهانی می گوید.

می گوئیم یک راه دیگری هم هست که آقای صدر مطرح کرده است. می گوید قوام تکلیف به صدق یک قضیه شرطیه است، اما قضیه شرطیه این است که: لو وصل التکلیف الی المکلف وکان منقادا لبعثه نحو الفعل بعثا لزومیا. این قضیه شرطیه قبل از وصول هم صادق است. یعنی قبل از وصول وجوب نماز غفلیه این قضیه شرطیه صادق است که لو وصل هذا الوجوب و کان المکلف منقادا فیکون باعثا لزومیا له نحو الفعل. صدق قضیه متوقف بر تحقق شرط نیست. مثلا صدق می کند شما اگر گرسنه باشید غذا می خورید. این قضیه همین الان هم صدق می کند ولو الان گرسنه نیستید.

این قضیه شرطیه که آقای صدر تعبیر می کند می گوید غرض از تکلیف باعثیت علی تقدیر الوصول است، یعنی قضیه شرطیه، که لو وصل و کان المکلف منقادا لبعثه نحو الفعل بعثا لزومیا. خب این قضیه شرطیه صادق است حتی قبل از وصول تکلیف.

این راه آقای صدر، آن هم راه محقق اصفهانی. مصادره به مطلوب که نمی شود کرد که بگوئیم راه محقق اصفهانی درست است. چرا مدعای آقای صدر درست نباشد؟. ما برای اینکه ببنیم کدام راه درست است یا باید برهان عقلی داشته باشیم، که نداریم، یا باید ارتکاز عقلائی مان را محکّم قرار بدهیم. انصاف این است که ارتکاز عقلائی موافق با آقای صدر است. مردم می گویند قانون هست، حکم هست ولی ما نمی دانستیم امروز دانستیم. این حکم از اول بلوغ ما بود فعلی هم بود، این صبی می گوید من آن زمانی هم که بالغ شدم وخودم نمی دانستم بر من واجب بود اما نمی دانستم نماز نخواندم. از نظر عرف می گویند وجوب هست، حقیقت حکم همین است که عرف بگوید این وجوب نماز بود.

جناب محقق اصفهانی! بحث لفظی نمی کنیم. در همان مثال واجب معلق که مثال زدید ما دنبال چی هستیم؟ ما دنبال این هستیم که می گوئیم عقل همان انشاء وجوب صوم را در شب کافی می داند برای تنجز تحصیل مقدمات. می گوید برو مقدمات صوم فردا را تحصیل کن اگر تحصیل نکنی مستحق عقاب هستی. همان وجوب که در شب به قول شما قابل این نیست که ما را تحریک کند به سمت صوم، چون صوم بعد از طلوع فجر. اما همین وجوب صوم در شب که وجوب فعلی است ولو واجب استقبالی است موضوع است برای حکم عقل و عقلاء به لزوم تحصیل مقدمات. مگر ما دنبال اسم گذاری هستیم؟ ما دنبال واقعیت ها هستیم، لذا انتظارمان از وجوب صوم قبل از زمان طلوع فجر این است که عقلا موضوع بشود برای تحصیل مقدمات، که هست. لذا اگر این مقدمات را شب تحصیل نکرد عقل و عقلاء او را مستحق عقاب می دانند. مثلا شب نرفت غسل کند، اذان صبح که گفتند دیگر نمی تواند روزه بگیرد، عقل وعقلاء او را مستحق عقاب می دانند.

پس بحث لفظی نکنید. وجوب صوم در شب فعلی نیست یعنی چی؟! محقق اصفهانی گفت یعنی الان نمی تواند باعث باشد نحو الصوم، خب نتواند اما در موطن خودش که می تواند باعث باشد. جعل اصطلاح که مطلب را علمی نمی کند. ما باید برویم دنبال آثار. ببینیم آثار عقلی وعقلائی بر چه چیزی مترتب است. ولذا این فعلیتی که محقق اصفهانی گفته به نظر ما جز یک اصطلاح چیز دیگری نیست، ولی این محقق بزرگ این اصطلاح را برده در علم اصول وبر آن اثار مترتب کرده است. این به نظر کار درستی نمی آید.

یک وقت شما بیان یک واقعیتی می کنید مثل تفسیر فعلیت به نظر مرحوم آخوند. این یک واقعیتی است، انقداح اراده لزومیه در نفس مولا یا عدم انقداح اراده لزومیه در نفس مولا. این یک امری است که واقعیت دارد. اما این اصطلاح های محقق نائینی واصفهانی صرف اصطلاح است. لذا اگر محقق نائینی هم آمده باشد بر آن اصطلاحش یک آثاری بار کرده باشد که ناتمام است بر او هم اشکال می کنیم. مثلا آقای خوئی ره گفته اند اگر قبل از اینکه موضوع محقق بشود یعنی اذان ظهر بگویند وجوب نماز فعلی نیست یعنی موضوع محقق نیست. ولذا می شود آب را قبل از وقت زمین ریخت. ایشان می گوید وجدان عقلی وعقلائی من این را می گوید. ایشان می گوید مولا هنوز واجب نکرده نماز ظهر را، گفته اگر اذان ظهر گفتند آنوقت نماز ظهر واجب می شود. پس قبل از اذان ظهر نماز واجب نشده. وقتی واجب نشده عقل من نمی گوید برو تحصیل مقدمات بکن، برو آب پیدا کن. نه، اگر آب هم داری می توانی بریزی زمین. آقای خوئی که بر اصطلاح خودش اثر بار نکرده، بلکه او می گوید وجدان عقلی وعقلائی ما می گوید مولا وقتی گفت هرگاه اذان ظهر شد واجب است نماز، پس قبل از اذان ظهر نماز واجب نیست. چون نماز واجب نیست پس عقل به ما نمی گوید که آب را حفظ کن. چون این می شود واجب مشروط، واجب مشروط قبل از تحقق شرطش آقای خوئی وبعضی از بزرگان می گویند تحصیل مقدماتش واجب نیست.

ما اشکالمان این است که شما بر اساس اصطلاح آثار بار نکنید. واقعا ببنید آثار عقلا وعقلاءا بار می شود یا بار نمی شود. خود محقق اصفهانی قبل دارد که در شب در ماه رمضان تحصیل مقدمات لازم است. ما می گوئیم خب از فعلی بودن وجوب صوم در شب چه انتظاری داری که برآورده نشد؟ حتما ما اسم گذاری کنیم بگوئیم چون در شب وجوب صوم باعث نیست یعنی اگر من منقاد هم بودم نمی توانستم روزه بگیرم پس وجوب صوم در شب ماه رمضان فعلی نیست. فعلی نیست یعنی چی؟! وجوبی هست، در موطن خود واجب که بعد از طلوع فجر است امکان انبعاث هست، در شب هم عقل می گوید برو تحصیل مقدمات بکن. اسم این را نمی گذاری وجوب فعلی نگذارو ما که بحث اسم گذاری نداریم. من عرضم این است که گاهی بعضی از بحث ها بحث هایی است واقعی، اما بعضی از بحث ها بحث های از مصطلحات است، یعنی ما از محقق اصفهانی انتظار دلیل نداشته باشیم. یک اصطلاحی را دارد ایشان بیان می کند که ما به نظرمان این اصطلاح هیچ اثر عملی ندارد.

این سه مسلک در فعلیت بود. بنابر مسلک مرحوم آخوند تضاد در احکام تکلیفیه در مرحله فعلیت است. بنابر تفسیر محقق اصفهانی هم همینطور است، تضاد در مرحله احکام فعلیه است که بعد الوصول فعلی می شوند.

یک نکته هم عرض کنم: محقق اصفهانی می گوید حکم تا واصل نشود فعلیت مطلقه ندارد، اما فعلیت من قبل المولی دارد. یعنی چی؟ یعنی آن کاری که از دست مولا ساخته بود این بود که انشاء بکند وجوب نماز را به داعی جعل داعی. کاری که از مولا انتظار بود همین بود. پس می شود فعلی من قبل المولی. یعنی مولا کاری که قرار بود انجام بدهد انجام داد. اما حکم هنوز فعلی نشده است. به این می گوید فعلیت مطلقه حکمو حکم هنوز فعلی نشده است. وقتی فعلی می شود که واصل بشود، تا صدق بکند این قضیه شرطیه که لو کان المکلف منقادا لبعثه نحو الفعل بعثا لزومیا. یا به تعبیر خود ایشان امکان بعث، جعل ما یمکن أن یکون باعثا لزومیا. امکان بعث لزومی معنایش همان چیزی بود که ما عرض کردیم، یعنی قضیه شرطیه که لو کان المکلف منقادا لبعثه نحو الفعل بعثا لزومیا.

مقدمه ثانیه مرحوم آخوند: فرموده امر ونهی متعلقشان معنون است نه عنوان. متعلق امر معنون صلاة است نه عنوان صلاة. آن چیزی که فعل مکلف است ویصدر من المکلف عنوان صلاة که نیست واقع صلاة است معنون صلاة است. و همینطور آن چیزی که متعلق نهی است عنوان غصب نیست بلکه فعل مکلف است که واقع الغصب است. عنوان نقشش فقط نقش واسطه در لحاظ است. عنوان را مولا لحاظ می کند تا حکم را ببرد روی معنون. مولا لحاظ می کند عنوان صلاة را تا امر بکند به واقع صلاة ومعنون صلاة.

پس اینکه عده ای می گویند حکم از عنوان به معنون سرایت نمی کند مرحوم آخوند می فرماید این شعار درستی نیست. حکم اصلا متعلق است به معنون. این نماز خارجی که شما می خوانید متعلق امر است. این غصب خارجی که انجام می شود متعلق نهی است. چون مصلحت در این نماز خارجی است، مفسده در این غصب خارجی است. عنوان واسطه است برای اینکه مولا لحاظ کند معنون را و امرش را ببرد روی ایجاد معنون، نهیش را هم ببرد روی ایجاد معنون به عنوان غصب. وقتی اینجور شد شارع وقتی می گوید صل وجود خارجی صلاة متعلق امر است، وقتی هم می گوید لاتغصب وجود خارجی غصب متعلق نهی است.

وبه نظر آخوند فرقی نمی کند چه بگوئیم امر به طبیعت تعلق می گیرد و چه بگوئیم به افراد. چون امر به طبیعت تعلق می گیرد یعنی به وجود طبیعت. وجود طبیعت برای آن کسی که نماز می خواند در مکان مغصوب چیست؟ خب او نماز می خواند در مکان مغصوب، وجود طبیعت برای او نماز در مکان مغصوب است. این نماز در مکان مغصوب که او ایجاد کرد هم می خواهد مصداق باشد برای متعلق امر، و هم می خواهد مصداق باشد برای متعلق نهی. همین وجود خارجی. یعنی هم مأموربه باشد و هم منهی عنه. این مقدمه ثانیه.

مقدمه ثالثه مرحوم آخوند: وقتی وجود خارجی صلاة شد واجب، و وجود خارجی غصب شد حرام، مرحوم آخوند می گوید در خارج کسی که نماز بخواند در مکان مغصوب، ما می بینیم یک وجود خارجی بیشتر از او صادر نمی شود. آن وجود خارجی که سجود بر مکان مغصوب است که جزء نماز است، این وجود خارجی یک وجود خارجی واحد است، واین وجود خارجی واحد هم می خواهد متعلق امر باشد و هم متعلق نهی. وجود خارجی نماز و غصب در صلاة فی المکان المغصوب وجود خارجیٌّ واحد.

این مقدمه ثالثه را مرحوم آخوند برای این می گوید که یک وقت شما نگوئید که نماز در خارج یک وجود است غصب در خارج وجود دیگری است و اینها با هم منضم شده اند. شبیه سفیدی وشیرینی. در خارج سفیدی وشیرینی دو وجود دارند ولی با هم منضم می شوند در شکر. در نمک سفیدی هست شیرینی نیست، در هندوانه شیرینی هست سفیدی نیست، در شکر منضم شده است شیرینی وسفیدی. مرحوم آخوند می گوید آنجا بله در خارج دو وجود داریم شیرینی وسفیدی. اما در نماز در دار مغصوبه ما در خارج دو وجود نداریم. آقا سجده می کند بر این زمین غصبی هم می گویند سجد و هم می گویند غصب. آقا آب می ریزد به صورتش به نیت وضوء هم می گویند غسل وجهه و هم می گویند غصب الماء. وجود واحد است. تعدد عنوان مستلزم تعدد وجود معنون نیست. ممکن است از معنون واحد ما دو عنوان انتزاع کنیم.

ایشان می گوید ببینید در خدا شما ده ها عنوان برای خدا قرار می دهید با اینکه معنون بسیط من جمیع الجهات است. اما علم کله، قدرة کله و هکذا. پس تعدد عنوان مستتبع تعدد وجود معنون در خارج نیست.

این مقدمه ثالثه را به مقدمات قبل ضمیمه کنید نتیجه این می شود که: این وجود خارجی واحد در نماز در مکان مغصوب محال است هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی.

نگوئید آقا عنوان متعلق امر نماز است و عنوان متعلق نهی غصب است. مرحوم آخوند می گوید در مقدمه ثانیه گفتم امر به واقع معنون تعلق می گیرد، نهی به معنون تعلق می گیرد. عنوان واسطه در لحاظ است. وقتی مولا می گوید نماز بخوان آن نماز خارجی را بر ما واجب می کند چون او مصلحت دارد. وقتی می گوید غصب نکن آن غصب خارجی را نهی می کند چون او است که مفسده دارد.

پس تعدد عنوان مهم نیست، چون معنون وجود واحد، امر هم به معنون تعلق می گیرد و نهی هم به معنون. آنوقت لازمه اینکه هم نماز در مکان مغصوب امر داشته باشد و هم نهی داشته باشد این است که امر ونهی فعلی اجتماع پیدا کنند در مورد واحد و هو المعنون الواحد الذی له وجود واحد. وهذا محال.

مقدمه رابعه آخوند: که مقدمه توضیحیه است، می فرماید: یک وقت فکر نکنید که این مطالب ما مبتنی است بر اصالة الوجود. چرا؟ برای اینکه صاحب فصول یک مطلبی گفته است که بعضی ذهن ها مشوش شده است. صاحب فصول گفته است اگر ما قائل به اصالة الوجود بشویم عیب ندارد، صلاة در مکان مغصوب وجود واحد است، ینتزع عنه ماهیة الصلاة وماهیة الغصب. اما صاحب فصول می گوید اگر گفتیم اصالة الماهیة درست است و ماهیت در خارج اصیل است، معنایش این است که در خارج ماهیت صلاة اصیل است، ماهیت غصب هم در خارج اصیل است. پس در خارج ما دو تا ماهیت داریم، یکی ماهیت صلاة ویکی ماهیت غصب. آنوقت ترکیب بین این دو تا ماهیت در خارج می شود ترکیب انضمامی، چون دو ماهیت است، ماهیت صلاة غیر از ماهیت غصب است، آنوقت در خارج هر دو اصیل هستند بنابر نظر اصالة الماهیة. وحدت پیدا نمی کند. آنوقت استدلال های مرحوم آخوند خراب می شود، متعلق امر ماهیت متأصله صلاة می شود و متعلق نهی ماهیت متأصله غصب می شود و اینها در خارج دو چیز هستند.

مرحوم آخوند می فرماید: حتی بنابر قول به اصالة الماهیة ما در خارج یک چیزی بیشتر نداریم. آن چیزی که در خارج هست یعنی آن مجمع یک ماهیت است نه دو ماهیت. هم یک وجود است و هم یک ماهیت. صلاة در دار مغصوبه هم وحدت وجود دارد و هم وحدت ماهیت. ماهیت صلاة فی المکان المغصوبة دو تا نیست تا بگوئید دو تا ماهیت متأصله داریم. نه، یک ماهیت است. یک ماهیتی است به نام الصلاة فی الدار المغصوبة. این ماهیتی است که البته جنس آن الصلاة است، اما ماهیت این صلاة فی المکان المغصوب است دو ماهیت نیست. یک ماهیت است. ضرورة أن الواحد لاینتزع عنه ماهیتان. از یک چیز که دو ماهیت انتزاع نمی شود. جناب صاحب فصول! این صلاة فی المکان المغصوب دو ماهیت ندارد بلکه یک ماهیت دارد.

ولذا اگر قائل به اصالة الماهیة هم بشویم صلاة فی المکان المغصوبة یک ماهیت بیشتر ندارد. و همین ماهیت واحده متأصل است پس می شود یک چیز. و اگر هم قائل به اصالة الوجود شدیم یک وجود واحد بیشتر ندارد.

پس مقدمه رابعه هم یک مقدمه توضیحیه بود که لافرق فیما ذکرنا بین القول باصالة الوجود والقول باصالة الماهیة.

خلاصه کلام صاحب الکفایة این شد که متعلق امر عنوان نیست بلکه متعلق امر واقع و وجود خارجی معنون است. و فرض این است که در صلاة در دار مغصوبه معنون واحد است، یک وجود داریم که عنوان صلاة وغصب بر او صادق است. پس معنون واحد است. آنوقت امر به این معنون واحد و نهی هم از این معنون واحد با توجه به اینکه این امر ونهی فعلیین هستند می شود محال. فاتضح امتناع اجتماع الامر والنهی الفعلیین فی شیء واحد مع تعدد العنوان. ببینیم این فرمایشات درست است یا نه.

جلسه 372

چهارشنبه 15/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مقدماتی بود که مرحوم آخوند برای اثبات امتناع اجتماع امر ونهی بیان فرمود.

چهار مقدمه ایشان ذکر کرد. مقدمه اول این بود که احکام در مرحله فعلیت با هم تنافی دارند، نمی شود فعل واحد هم وجوب داشته باشد وجوبا فعلیا و هم حرمت داشته باشد حرمة فعلیة و یا اباحة فعلیة.

این فرمایش از نظر ما فرمایش بسیار متینی هست. هر چند مرحوم آقای خوئی فرموده است به نظر ما هیچ تنافی ای بین احکام تکلیفیه فی حد ذاتها نیست. چون احکام تکلیفیه صرف اعتبار هستند. وجوب اعتبار الفعل است علی ذمة المکلف، حرمت اعتبار محرومیت مکلف است از فعل. واعتبار سهل المؤونه است، تضاد در امور تکوینیه مطرح است، والا امور اعتباریه که خارج از بحث تضاد ویا تناقض هستند. اعتبار می کنیم در آن واحد هم شرب ماء را ذمه مکلف و هم اعتبار می کنیم محرومیت او را از شرب ماء. اعتبار که مؤونه ای ندارد.

بله تنافی در احکام تکلیفیه در مرحله مبدأ و یا منتها رخ می دهد. مرحله مبدأ یعنی مرحله ملاکات احکام. وقتی شارع فعل واحد را هم واجب کند و هم حرام، یعنی هم مصلحت تامه دارد و هم مفسده تامه. و این تنافی هست در مرحله مبدأ وملاک. چه احکام ما این وجوب و حرمت به مرحله فعلیت برسند چه به مرحله فعلیت نرسند، در مرحله مبدأ وملاک تنافی رخ می دهد بین ملاک وجوب که مصلحت تامه است با ملاک حرمت که مفسده تامه است. تنافی در مرحله منتها هم بین احکام پیش می آید، وآن این است که وقتی شارع می گوید واجب است شرب ماء، موضوع می شود برای حکم عقل به لزوم امتثال. وقتی هم می گوید حرام است شرب ماء، او هم موضوع می شود برای حکم عقل به لزوم امتثال. خب تنافی در مرحله حکم عقل به لزوم امتثال امر به شرب ماء ونهی از شرب ماء پیش می آید.

پس احکام تکلیفیه در ذاتشان تنافی نیست، یا در مرحله مبدأ تنافی است و یا در مرحله منتها. ومرحوم آقای خوئی از این راه مشکل جمع بین حکم ظاهری و واقعی را حل کرده است. فرموده اگر شرب تتن واقعا حرام بود ولکن مادام الشک فی حرمة شرب التتن قاعده حل جاری بشود، نه تنافی در مبدأ هست بین حرمت واقعیه وحلیت ظاهریه و نه در مرحله منتها. در مرحله مبدأ تنافی نیست چون حکم ظاهری ناشی از ملاک در متعلق نیست، ناشی از ملاک در خودش هست، مصلحت در خود حکم ظاهری است. حلیت ظاهریه شرب تتن ناشی است از مصلحت در جعل خود حلیت ظاهریه. تنافی ندارد با ملاک حرمت واقعیه شرب تتن که مفسده در متعلق هست. فلایوجد تناف فی المبدأ بین الحکم الواقعی والحکم الظاهری.

در مرحله منتها هم تنافی نیست، چون حکم ظاهری به حلیت شرب تتن مادام عدم وصول الحرمة الواقعیة است. و تا حرمت واقعیه شرب تتن واصل نشود اصلا موضوع حکم عقل به لزوم امتثال نخواهد بود.

پس تنافی در احکام در مرحله مبدأ است و در مرحله منتهی است و نه در خود احکام تکلیفیه.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ره را ما قبول نداریم. ما معتقدیم حکم تکلیفی مجرد اعتبار نیست، اگر به مولا بگویند شما در صورتی که تحریم بکنی شرب تتن را ما به تو جایزه می دهیم. مولای عرفی برای وصول به جائزه می گوید شرب تتن حرام است. فقط هدف مولا وصول به جائزه است. کدام عقل حکم می کند به لزوم امتثال این حکم مولا؟ خود مکلفین می دانند که مولا هیچ نسبت به اینکه اینها شرب تتن را ترک کنند اراده لزومیه ندارد. برای وصول به جائزه است. هیچ وقت عقل حکم نمی کند به لزوم امتثال همچنین حکمی. ولو شرب تتن مفسده هم داشته باشد اما مولا می گوید من نمی خواهم تحریم کنم شرب تتن را. اما به من گفته اند اگر شرب تتن را تحریم کنی یک میلیارد جائزه می دهیم، مولا هم برای گرفتن جائزه تحریم می کند شرب تتن را، اما در نفس مولا نسبت به اینکه مکلفین ترک بکنند شرب تتن را هیچ اراده لزومیه نیست. عقل هیچوقت حکم نمی کند به لزوم اجتناب از شرب تتن. روح حکم آن غرض مولا است نسبت به فعل عبد. که ما از آن تعبیر می کنیم به طلب نفسانی که قائم است به نفس مولا نسبت به فعل عبد یا نسبت به ترک آن. شما وقتی به فرزندتان دستور می دهید برو نان بخر، وراء این دستوری که می دهید در نفستان چه می گذرد؟ در نفستان طلب نفسانی دارید نسبت به این فعل. و این طلب نفسانی را که به فعل فرزندتان تعلق گرفته است ابراز می کنید می گوئید اشتر الخبز. پس روح حکم عبارت است از طلب قائم به نفس مولا نسبت به فعل عبد در وجوب یا نسبت به ترک در حرمت. وإن شئت قلت: قوام حکم به این است که مولا وقتی می گوید این کار را انجام بده به داعی تحریک نحو الفعل باشد، وقتی هم می گوید این کار را ترک کن به داعی زجر من الفعل باشد. و در مرحله داعی بعث وداعی زجر تنافی رخ می دهد. مگر مولا می تواند هم بگوید اشرب الماء به داعی بعث و هم بگوید لاتشرب الماء به داعی زجر. مرحله مبدأ جدا، مرحله منتها که حکم عقل است به لزوم امتثال آن هم جدا. در مرحله حکم که قوامش به داعی بعث است در وجوب و یا حرمت که قوامش به داعی زجر است تنافی رخ می دهد.

پس اینکه آقای خوئی فرموده است: المشهور قدیما و حدیثا علی تضاد الاحکام الخمسة فی حد ذاتها ولکن الصحیح عدم التضاد فی الاحکام التکلیفیة فی حد ذاتها، نخیر، الصحیح ما علیه المشهور.

بعث به داعی تحریک نحو الفعل باید باشد. والا بعث به داعی هزل یا امتحان که حقیقت حکم نیست. ما عرضمان همین است، برای اینکه حقیقت حکم درست بشود صرف اعتبار کافی نیست، باید به داعی تحریک باشد نحو الفعل. آقای خوئی فرمود می شود مولا اعتبار کند هم شرب الماء را در ذمه مکلف و همزمان اعتبار کند محروم بودن مکلف را از شرب الماء. ما می گوئیم نمی شود داعی تحریک نحو الفعل و داعی زجر من الفعل در زمان واحد در نفس مولا منقدح بشود. این محال است.

شما یک آقایی را فرض کنید که مولای حکیم نیست و احکامش تابع ملاکات نیست، ویک شخصی هم نیست که عقل امتثال امر ونهی او را لازم بداند. فرض کنید یک فقیری می آید دم درب، فقیری است که حکیم هم نیست، هم بگوید به من کمک کنید وهم بگوید به من کمک نکنید. بپرسند چرا اینجوری می گوئی؟ می گوید آقای خوئی فرموده احکام تکلیفیه فی حد ذاتها که تنافی ندارند. می ماند مرحله ملاک، ما که مولای حکیم نیستیم که احکاممان تابع ملاک در متعلق باشد. تازه همین را هم بعضی ها منکرند، می گویند لازم نیست احکام تابع ملاک در متعلق باشد. از آن طرف لازم الامتثال هم نیست امر ما تا شما در مرحله منتها مشکل پیدا کنید.

می گویند ما مشکل پیدا نمی کنیم تو مشکل پیدا می کنی. وقتی می گوئی کمک کنید به من، کمک نکنید به من، این نشان می دهد که تو داعی تحریک نحو الفعل نداری. چون نمی شود هم داعی تحریک نحو الفعل داشته باشی یعنی بخواهی که ما به تو کمک بکنیم، و هم داعی زجر من الفعل داشته باشی. تنافی در خود حقیقت احکام تکلیفیه است و نه در مبدأ ویا منتها.

ما معتقدیم روح حکم اراده مولا است نسبت به فعل عبد، که در فقه از آن تعبیر می کنند به تعلق غرض مولا به فعل عبد.

جالب این است که خود آقای خوئی می فرماید: آن چیزی که موضوع است برای وجوب اطاعت علم به غرض مولا است نه امر ونهی مولا. خود ایشان می گوید. می گوید اگر عبد ببیند پسر مولا دارد غرق می شود، کشف می کند که غرض مولا این است که پسر او را انقاذ کند. اما اگر نرفت پسر مولا را انقاذ کند وپسر مولا غرق شد، مولا می گوید چرا پسر مرا انقاذ نکردی؟ اگر بگوید توی مولا که امر نکردی، آیا مولا این عبد را عقاب نمی کند؟ آیا عقلاء این عبد را مستحق عقاب نمی دانند؟ نمی گویند تو علم به غرض مولا داشتی چرا مخالفت کردی با غرض لزومی مولا؟. خود آقای خوئی این را فرموده است. خب جناب آقای خوئی! غرض لزومی مولا یعنی چی؟ یعنی اینکه مولا طلب نفسانی ارتکازی دارد نسبت به این فعل. یعنی اگر مولا ملتفت می شد که پسرش در حال غرق است از عبد می خواست که او را انقاذ بکند. می شود تعلق غرض مولا به فعل عبد. در همین مرحله تعلق غرض که ما اسمش را می گذاریم اراده مولا به فعل عبد، طلب قائم به نفس مولا نسبت به فعل عبد، خب در این مرحله انصافا تنافی هست بین اینکه مولا بگوید اشرب الماء و هم بگوید لاتشرب الماء. نمی شود غرض مولا هم به شرب ماء تعلق بگیرد و هم به ترک شرب ماء. محال است. و روح حکم هم همین تعلق غرض است به فعل عبد. اگر اراده مولا نسبت به فعل عبد نباشد امر صرف لقلقه اعتبار می شود. ولو ما اشعری بشویم وقائل بشویم احکام تابع ملاکات نیستند، ولو اصلا فرض کنیم که مولا مولای حکیم نیست، باز نمی شود امر حقیقی کند به یک فعل و همزمان نهی حقیقی بکند از آن. نمی شود. چون امر حقیقی آنی است که به داعی تحریک نحو الفعل است، یعنی ناشی است از اراده مولا نسبت به فعل. نهی حقیقی هم آنی است که به داعی زجر من الفعل است یعنی ناشی است از اراده لزومیه مولا نسبت به ترک فعل. واین اراده لزومیه نسبت به فعل که روح وجوب است با اراده لزومیه نسبت به ترک که روح حرمت است در آن واحد قابل جمع نیست.

ولذا حق با مرحوم آخوند ومشهور است که بین احکام تکلیفیه تنافی هست.

البته اگر یک حکم تکلیفی بود، وجوب فعل یا حرمت فعل دیگر مثل حرمت شرب تتن بود، اما مولا اراده لزومیه نسبت به فعل آن نداشت. یا در حرمت شرب تتن مولا فرموده است: کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام، اگر تنمی دانستید که شرب تتن حرام است مأذونید در شرب تتن. خب چون رضای مولا به شرب تتن در فرض شک با اراده لزومیه مولا نسبت به اجتناب از شرب تتن جمع نمی شود، پس کشف می کنیم حرمت شرب تتن همراه با اراده لزومیه نسبت به اجتاب شرب تتن نسبت به افرادی که شاک هستند همراه نیست. ولذا اسم این را می گذارند حرمت انشائیه. یا به تعبیر مرحوم آخوند که زرنگی کرده می گوید حرمت فعلیه من سائر الجهات. این حرمت فعلیه من سائر الجهات همان حرمت انشائیه است، منتهی مرحوم آخوند می گوید تمام مقدمات فعلی شدن حرمت شرب تتن مهیا است هیچ نگرانی ای نیست بجز علم مکلف. اگر علم مکلف هم آمد تمام شرائط فعلیت حرمت محقق می شود و حرمت می شود فعلیه. اما قبل از علم چون مولا اذن در ارتکاب شرب تتن داده برای شاک، هنوز حرمت شرب تتن فعلیه نشده است. منتهی چون غیر از علم بقیه شرائط فعلیت فراهم است اسمش را گذاشته فعلی من سائر الجهات.

احکام در مرحله فعلیت مرحوم آخوند هم فرموده مختص است به عالمین و یا جاهل مقصر. اما کسانی که جاهل قاصر هستند حکم فعلی نیست، چرا؟ برای اینکه مولا اذن داده به آنها در ارتکاب مشکوک. و با اذن مولا ورضای مولا در ارتکاب مشکوک دیگر معنا ندارد که مولا بگوید من اراده حتمیه دارم که شما ترک کنید شرب تتن را، در عین حال بگوید من راضی ام شرب تتن بکنید.

پس این مقدمه اولی فی غایة المتانه است.

سؤال وجواب: روح امر تکوینی است. روح امر طلب قائم به نفس مولا است نسبت به فعل عبد. که علماء می گویند اراده فعل عبد. اگر امری بود این روح را نداشت می شود امر بلا روح. اعتبار هست اما مهم نیست، می شود مثل مولائی که جائزه می گیرد تا بگوید سیگار کشیدن حرام است. آنجا هم اعتبار هست، ولی خود مولا هم با عبیدش جمع می شوند وسیگار می کشند. چون مولا می گوید ما دیگر جائزه مان را گرفتیم، وهیچگاه داعی واراده حتمیه نداشتم که مکلفین شرب تتن را ترک کنند.

سؤال وجواب: احکام وضعیه اصلا از مقوله دیگری است. احکام وضعیه اصلا روح ندارد. مصلحت اقتضاء کرده اعتبار کنید زوجیت را و اعتبار کردید زوجیت را. امر و نهی است که روحش عبارت است از اراده فعل یا اراده ترک. احکام وضعیه اصلا نیازی به یک طلب نفسانی ندارند. مصلحت این است که شارع اعتبار کند زوجیت را در یک جا، ملکیت را در جای دیگر وهکذا.

اما مقدمه ثانیه که مقدمه مهمی است: مرحوم آخوند خلاصه حرفش در مقدمه ثانیه این است که تصور عنوان قنطره و پل است که مولا بعد از تصور عنوان امر را ببرد روی معنون، نهی را ببرد روی معنون. ولذا مرحوم آخوند می گوید اصلا سرایت می کند امر از عنوان به معنون، ونهی هم از عنوان به معنون سرایت می کند. به این معنا که اصلا مولا تصور عنوان که می کند حیثیت تعلیلیه است برای اینکه امر را ببرد روی معنون، ارتباط با معنون برقرار بکند و امر را ببرد روی معنون.

مثل چه؟ مثل اینکه شما تصور می کنید این نوزادی را که خدا به شما داده است. تصور که کردید این نوزاد را، این واسطه و حیثیت تعلیلیه می شود که عنوان و اسم حسین را بر این نوزاد خارجی علم وعلامت قرار بدهید. می گوئید نام این نوزاد را حسین گذاشتم. موضوع له لفظ حسین این نوزاد خارجی است بنابر نظر صحیح که امام هم در اصول مطرح کرده اند. پس شما چه جور تصور کردید این نوزاد را؟ تصور این نوزاد واسطه بود، واسطه در ثبوت بود، حیثیت تعلیلیه بود، قنطره بود، ابزار بود برای اینکه واضع لفظ حسین را بر وجود خارجی این نوزاد وضع بکند. ولذا نوزاد خارجی اسمش حسین بود.

مرحوم آخوند در باب اوامر ونواهی اینجور می گوید. می گوید تصور عنوان نماز واسطه در ثبوت است برای اینکه مولا بتواند با واقع صلاة که معنون است ارتباط برقرار کند امر را ببرد روی آن معنون.

این مدعای مرحوم آخوند است.

در مقابل مرحوم آخوند آنهایی که این مقدمه ثانیه را قبول ندارند و طبعا قائل به جواز اجتماع امر ونهی می شوند آنها منکر سرایت هستند. البته ما بعدا عرض خواهیم کرد با اینکه از نظر عرفی قائل به سرایت هستیم باز قائل به جواز اجتماع امر ونهی هستیم. اما مشهور قائلین به جواز اجتماع امر ونهی این مقدمه ثانیه را منکر شده اند و سرایت را انکار کرده اند.

اینها یک نقض دارند به مرحوم آخوند و یک جواب حلی.

نقضشان آن چیزی است که محقق عراقی در تقریرات مطرح می کند. می گوید شما ببینید گاهی انسان یقین به یک عنوان دارد وشک در عنوان دیگر، اما معنون واحد است. مثلا به شما می گویند علی آقا پیش شما است؟ می گوئید بله در خدمتشان هستیم. یکی دیگر می گوید آقازاده احمد آقا پیش شماست؟ ممکن است بگوئید من نمی دانم من شک دارم یا بگوئید نه پیش من نیست. این علی آقا که پیش شما است می گوید این آقا زاده احمد آقا که می گویند خود من هستم، أنا علی بن احمد. خب شما خبر نداشتید، یقین داشتید به حضور علی در نزد خودتان، وشک داشتید به حضور ابن احمد در نزد خودتان و چه بسا یقین به عدم حضور او داشتید. در حالی که معنون واحد است. خب جناب آخوند! در اینجا معنون واحد است اما چه جور شد شما یقین دارید به یک عنوان وشک دارید در یک عنوان دیگر أو فقل یقین به عدم عنوان دیگر دارید مع وحدة المعنون. چه جور یقین و شک تعلق می گیرد به عنوان وسرایت نمی کند از عنوان به معنون خارجی، محقق عراقی فرموده حب وبغض هم همین است، امر ونهی هم همین است. شما هر چه را که در یقین وشک گفتید محقق عراقی گفته ما در امر ونهی و حب وبغض می گوئیم. اینجا هم امر تعلق می گیرد به عنوان صلاة ونهی تعلق می گیرد به عنوان غصب مع وحدة المعنون. خود این مثال دلیل بر عدم سرایت است. چه جور علم از عنوان به معنون سرایت نمی کند، امر هم از عنوان به معنون سرایت نمی کند.

می شود مثالی بزنیم حتی راجع به حب وبغض: شما زید محبوبتان هست اما پسر احمد مبغوضتان هست، چون شنیدید که پسر احمد مشکلاتی دارد، اما زید را معتقدید که فرد صالحی است. خب حب دارید به زید، بغض دارید به پسر احمد. اگر یک روزی بفهمید که این زید پس احمد است البته آنوقت باید کسر وانکسار بکنید. اما الان هم حب دارید به یک عنوان و هم بغض دارید به یک عنوان دیگر مع وحدة المعنون.

شما نفرمائید که در این مثالها من علم ندارم به وحدت معنون. این مثالهای آقا ضیاء عراقی همه اش شک دارم در وحدت وتعدد معنون. اما در مثال اجتماع امر ونهی اگر در مکان مغصوب نماز خوانده بشود مولا می داند که وحدت معنون است.

آقا ضیاء جواب می دهد می گوید من این مثالها را می زنم تا برای شما روشن بشود که این صفاتی که مثل علم وحب و اینهاست از عنوان به معنون سرایت نمی کند. والا اگر از عنوان به معنون سرایت می کرد در این مثال یقین به وجود علی وشک در وجود پسر احمد دست ما نیست باید سرایت کند به معنون چه ما بخواهیم چه نخواهیم. آنوقت لازمه اش این بود که معنون واحد هم معلوم باشد و هم مشکوک، وهذا محال.

اما جواب حلی این است که فرموده اند اصلا محال است وجود معنون متعلق امر باشد. بیانهایی دارند:

یک بیان این است که: اگر امر عارض بشود بر وجود خارجی نماز، مثل هر عرض دیگری وجودش متوقف خواهد بود بر وجود محل. سفیدی این دیوار توقف دارد بر وجود دیوار. می شود دیوار نباشد سفیدی او باشد؟!. اگر بنا باشد امر عارض بشود بر وجود خارجی نماز، تا وجود خارجی نماز نباشد پس امر نیست. در حالی که این خلاف وجدان است. اول امر می آید بعدا مکلف اگر مطیع باشد وجود خارجی نماز را محقق می کند، اگر هم عاصی باشد اصلا وجود خارجی نماز را محقق نمی کند. با اینکه امر سر جای خودش هست. ولذا امام ره هم فرموده وجود خارجی نماز ظرف سقوط امر است نه ظرف ثبوت آن. محال است وجود خارجی نماز ظرف ثبوت امر بشود. ظرف سقوط است.

بیان دوم این است که گفته می شود: صفات ذات اضافه مثل حب، علم، اینها در موطن خودشان باید متعلق داشته باشند. معنا ندارد علم موطنش نفس باشد ولکن متعلقش خارج باشد. این معنایش این است که علم در موطن خودش بلامتعلق است. حب در نفس باشد محبوب در خارج باشد، این معنایش این است که حب در موطن وجودی خودش بلامتعلق است. این خلف این است که حب از صفات ذات اضافه است. حب که از صفات ذات اضافه است در همان موطن وجودش باید متعلق داشته باشد. معنا ندارد که حب در نفس موجود باشد بلامتعلق، متعلق هم در یک موطن آخری به نام عالم خارج موجود بشود، ارتباط نیست بین این وجود وآن وجود. در حالی که علم و حب از صفات ذات اضافه اند. امر هم همینطور است. امر هم از امور ذات اضافه است. در موطن امر که موطن اعتبار است یا موطن انشاء است یا موطن نفس است باید متعلق موجود باشد.

این هم برهانی که بر انکار سرایت امر وحب و اراده از عنوان به معنون خارجی آورده اند. نتیجه گرفته اند گفته اند امر تعلق گرفته است به عنوان نماز و نهی هم تعلق گرفته است به عنوان غصب. خارج ظرف سقوط است نه ظرف ثبوت و تعلق امر یا نهی.

ولذا مثل حضرت امام صریحا با انکار این مقدمه ثانیه ملتزم شده است به اجتماع امر ونهی مع تعدد العنوان.

جلسه 373

شنبه 18/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مقدماتی بود که مرحوم آخوند برای اثبات امتناع اجتماع امر ونهی مع تعدد العنوان مطرح فرمود.

مقدمه اولی این بود که بین احکام تکلیفیه که فعلی می شوند تضاد هست، نمی شود شیء واحد هم امر فعلی داشته باشد و هم نهی فعلی. و همینطور نمی شود شیء واحد هم اباحه فعلیه داشته باشد و هم حرمت فعلیه.

محقق اصفهانی ره فرموده اند: در رابطه با این مقدمه اولی اصلا بین احکام تضاد نیست. چرا؟ برای اینکه حقیقت حکم یا اعتبار بعث است و یا اراده مولا به فعل عبد. و متعلق بعث واراده باید در موطنی باشد که بعث واراده موجود هست. بعث اعتباری در موطن اعتبار موجود می شود، اراده مولا در نفس مولا موجود می شود. متعلق اراده همان صورت ذهنیه مثلا نماز هست که در نفس مولا موجود می شود متعلق اراده مولا می شود. و متعلق بعث اعتباری هم همینطور، موطن متعلق بعث و یا اراده نمی تواند خارج باشد. این محال است. چون در موطن تحقق امر و یا تحقق اراده باید این امر و این اراده طرف اضافه داشته باشند، متعلق داشته باشند.

بعد محقق اصفهانی فرموده است: وقتی خارج متعلق امر و اراده نیست، بلکه متعلق امر واراده صورت ذهنیه مثلا نماز است، چه تضادی دارد تعلق اراده وکراهت به شیء واحد؟ فرض این است که شیء واحد در خارج واحد است در ذهن که واحد نیست. شما در ذهن اراده می کنید که مکلف نماز بخواند. این یک وجود ذهنی نماز است. کراهت هم اگر پیدا کنید که مکلف نماز بخواند این یک وجود دیگری از صورت ذهنیه نماز خواهد بود. تضاد بین اراده و کراهت در صورتی پیش می آید که متعلق اراده و کراهت در نفس مولا یکی باشد، در حالی که یکی نیست، فلاتضاد بین الارادة والکراهة المتعلقتین بشیء واحد.

اقول: این فرمایش ایشان قابل قبول نیست. برای اینکه درست است که اراده تعلق می گیرد به عنوان که موجود در ذهن مولا هست، اما لا بما هوهو، بل بما هو فان فی معنونه. شما وقتی اراده می کنید شرب ماء را، اگر وجود ذهنی واین صورت ذهنیه شرب ماء را بما هی هی نگاه کنید محال است به آن اراده پیدا کنید، چون او ملاک ندارد. مصلحت در شرب ماء خارجی است، شما وقتی می توانید اراده کنید شرب ماء را، که این شرب ماء را که تصور کردید این صورت ذهنیه را به نظر تصوری خودتان عین خارج ببینید تا احساس کنید او مصلحت دارد، به آن اراده پیدا کنید.

پس تعلق اراده به عنوان متوقف است بر لحاظ این عنوان فانیا فی الخارج. والا اگر شما نگاه کنید این وجود ذهنی شرب الماء را بما هوهو ببنید، بگوئید در ذهن من تصور شرب الماء هست، محال است به این اراده پیدا کنید. چون تصور شرب الماء که ملاک ندارد. ملاک در وجود خارجی شرب الماء است. باید اول این صورت ذهنیه شرب الماء را فانی ببینید در خارج و متحد ببینید به نظر تصوری با شرب ماء خارجی، احساس کنید که مصلحت در آن است اراده به آن تعلق بگیرد. خب وقتی شما شرب الماء را فانی می بینید در شرب الماء خارجی، خب شرب الماء در خارج این طبیعت شرب الماء یکی است، ما در خارج دو طبیعت شرب الماء نداریم. وقتی معنون و مفنی فیه واحد است محال است که شما تعدد وجود ذهنی شرب الماء را بتوانید لحاظ کنید. چون فانی می بینید شرب الماء را در واقع شرب الماء. یعنی عنوان شرب الماء را به نظر تصوری عین خارج می بینید. ولذا می گوئید من چقدر دوست دارم آب بیاشامم. اگر شما عنوان شرب الماء را بما هو موجود نفسانی فی نفس المتکلم و المولی ببینید اصلا محال است به آن شوق پیدا کنید. آدم به نظر تصوری این عنوان ذهنی را متحد می بیند با خارج، وقتی می گوید شرب الماء به نظر تصوری خارج را می بیند، ولو به نظر عقلی وتصدیقی وجود ذهنی شرب الماء غیر از خارج است، اما به نظر تصوری وعرفی متحد است با خارج. وقتی خارج یکی است معقول نیست که شما متحد با این خارج را که یکی است دو تا ببینید.

همان مولا هم وقتی می گوید من می خواهم که عبد من شرب ماء بکند، همان مولا شرب ماء را که در ذهن خودش موجود شد متحد می بیند با شرب ماء در خارج. ولذا به او شوق پیدا می کند.

وقتی خارج یکی است عنوان متحد با او هم نمی تواند دو تا دیده بشود. و این منشأ تضاد بین اراده و کراهت است نسبت به شیء واحد.

ولذا این فرمایش محقق اصفهانی که تضاد حتی در مرحله تعلق اراده و کراهت به شیء واحد فرض نمی شود این بیان ناتمامی است.

سؤال وجواب: می بینیم که نمی توانیم نسبت به شرب الماء فی آن واحد هم حب داشته باشیم و هم بغض. اگر می بینید در تعدد عنوان مثل حب به شرب الماء وبغض نسبت به غصب تصویر می شود اجتماع حب وبغض، ممکن است او نکته دیگری داشته باشد. نکته اش این باشد که اصلا حب از عنوان به معنون سرایت نکند یا نکات دیگری که بعدا مطرح می کنیم. اما این فرمایش محقق اصفهانی که اصلا تضاد نیست بین احکام حتی در مرحله فعلیت، یعنی بین اراده و کراهت نسبت به شیء واحد تضاد نیست در مرحله اراده و کراهت، این هم خلاف وجدان است و هم خلاف برهان است.

پس این مقدمه اولی که آخوند فرمود تام است.

البته یک نکته ای در کتاب منتقی الاصول مطرح کرده اند. فرموده اند: به نظر ما در خود احکام اعتباریه هم تضاد فرض می شود، نیازی نیست ما مرحله اراده وکراهت را ببینیم، یا مرحله مصلحت ومفسده تامه را ببینیم که تضاد هست در مصلحت تامه که منشأ وجوب است با مفسده تامه که منشأ حرمت است، یا بین اراده فعل و کراهت فعل تضاد است. ایشان فرموده اند نخیر، اصلا خود اعتبار بعث با اعتبار زجر با هم تضاد دارند. چرا؟ فرموده برای اینکه ما معتقدیم برخلاف آنچه که مرحوم آخند فرمود که انشاء ایجاد معنا به لفظ است بالوجود الانشائی. برخلاف نظر ایشان ما معتقدیم انشاء ایجاد المعنی باللفظ است بالوجود الاعتباری، فی عالم الاعتبار العقلائی.

توضیح ذلک:

مرحوم آخوند معتقد است که انشاء ایجاد المعنی باللفظ است فی عالم الوجود الانشائی. شما احتیاطا عقد نکاح که می خوانید ده بار انکحت، طرف مقابل می گوید قبلت، دوباره زوجت، طرف مقابل می گوید قبلت، متعت، طرف مقابل می گوید قبلت. مرحوم آخوند می فرماید ده بار زوجیت را در عالم وجود انشائی شما موجود کردید. با اینکه در عالم اعتبار عقلائی بیش از یک بار زوجیت محقق نمی شود چون بار دوم می شود تحصیل حاصل. همان بار اول ایجاد شد زوجیت در عالم اعتبار عقلائی. ولکن مرحوم آخوند می گوید انشاء ایجاد المعنی باللفظ است فی عالم الوجود الانشائی. ده بار شما در عالم وجود انشائی ایجاد کردید زوجیت را. اما صاحب منتقی الاصول فرموده اند ما این را قبول نداریم، ما معتقدیم که انشاء ایجاد المعنی باللفظ است فی عالم الاعتبار العقلائی. ولذا در این مثال یک بار بیشتر ایجاد نمی شود زوجیت در عالم اعتبار عقلائی.

ایشان در منتقی الاصول فرموده اند: اگر ما می گفتیم انشاء امر ایجاد بعث است در عالم انشاء، اشکال نداشت. حالا ایجاد می کنید بعث به شرب ماء را در عالم انشاء، و هم ایجاد می کنید زجر از شرب الماء را در عالم انشاء. مشکلی نبود. دو بار انشاء کردید یکی بعث را ویکی زجر را. فی حد ذاته مشکلی نبود. البته بعث به داعی تحریک با زجر به داعی منع از فعل بخاطر داعی تحریک و داعی منع با هم جمع نمی شوند، اما خود انشاء بعث و انشاء زجر بنابر نظر مرحوم آخوند مشکلی ندارد هر دو موجود می شوند در عالم وجود انشائی. اما ایشان فرموده ما که این نظر را قبول نداریم. ما می گوئیم انشاء ایجاد المعنی باللفظ است فی عالم الاعتبار العقلائی. خب شما که ملتفت هستید اگر بگوئید اشرب الماء، لاتشرب الماء، عقلاء در عالم اعتبار عقلائی اعتبار نمی کنند هم وجوب این فعل را و هم حرمت این فعل را. عقلاء که اینطور نیستند که شما وقتی گفتید اشرب الماء، لاتشرب الماء، بگویند هم شرب الماء واجب است و هم حرام است. در عالم اعتبار عقلائی عقلاء اعتبار نمی کنند هم وجوب این فعل را و هم حرمت این فعل را. شما هم که ملتفت هستید به این معنا. آدمی که ملتفت است به اینکه در عالم اعتبار عقلائی هم وجوب و هم حرمت اعتبار نمی شود هیچ وقت کاری که می داند که انجام نخواهد شد دنبالش نمی رود. انسان وقتی دید که انشاء بعث به داعی تحقق آن در عالم اعتبار عقلائی وانشاء زجر به داعی تحقق آن در عالم اعتبار عقلائی ممکن نیست، طبعا متصدی این کار هم نمی شود.

ولذا ایشان می گویند اجتماع احام تکلیفیه در مرحله انشاء هم مشکل دارند که هم انشاء امر و هم انشاء نهی نسبت به شیء واحد بشود. چون انشاء حقیقتش ایجاد معنی است باللفظ فی عالم الاعتبار العقلائی، لا بالوجود الانشائی فقط.

وقتی شما می دانی نمی توانی این سنگ بزرگ را برداری محال است اراده کنی برداشتن این سنگ بزرگ را. شما وقتی می دانید نمی شود در عالم اعتبار عقلائی هم وجوب عقلائی نسبت به شرب الماء وهم حرمت عقلائیه نسبت به شرب الماء محقق بشود محال است اراده کنید ایجاد آن را. اما کسی که می گوید انشاء بعث عبارت است از ایجاد البعث بصیغة الامر بالوجود الانشائی این محال نیست، وجود انشائی پیدا می کند، ولو وجود عقلائی پیدا نمی کند.

اقول: این فرمایش ایشان ناتمام است. اصلا ایجاد المعنی باللفظ فی عالم الاعتبار العقلائی اصلا در باب امر ونهی معنا ندارد. این بچه هایی که به پدرشان امر ونهی می کنند که مثلا اسباب بازی بخر، چه چیزی در عالم اعتبار عقلائی موجود می شود؟ چیزی در عالم اعتبار عقلائی موجود نمی شود. این بچه استعمال کرده است صیغه امر را به داعی توصل به مقصودش. کی اعتبار عقلائی به دنبال این امر ونهی این بچه به وجود می آید. آن چیزی که در عالم اعتبار عقلائی به وجود می آید آن اوامر ونواهی مولای حکیم است که عند العقلاء موضوع می شود برای لزوم امتثال. اما اینکه امر از هر آمری صادر بشود این به داعی این است که در عالم اعتبار عقلائی وجوب عقلائی پیدا کند؟!. چه فرق است بین امر و استفهام؟ خب استفهام هم انشاء است دیگر. استفهام یعنی استعمال هل زید قائم در معنای خودش به داعی طلب فهم. چه جور آنجا در عالم اعتبار عقلائی چیزی موجود نمی شود. امر هم همین است. امر غیر از انشاء بعث نحو الفعل چیز دیگری نیست. همچنین چیزی در صیغه امر نیست که به داعی این باشد که در عالم اعتبار عقلائی وجوب فعل محقق شود. دزدی که به صاحبخانه می گوید کلید گاوصندوق را بده باز کنم پولهایش را بردارم، آیا با امر او در عالم اعتبار عقلائی وجوب فعل محقق می شود؟ یا این دزد به داعی اینکه وجوب عقلائی محقق بشود این کار را می کند؟ دزد که می داند اگر عقلاء گیرش بیاورند او را می برند زندان، کی به داعی تحقق وجوب عقلائی می گوید که کلید گاوصندوق را بده؟! در عالم اعتبار عقلائی یعنی این آقا امر می کند به رجاء اینکه عقلاء بر آن طرف مقابل واجب بکنند این فعل را. معنایش این است دیگر. کسی که می آید ازدواج می کند با زن شوهردار یا مال دزدی را می خرد، می داند عقلاء اعتبار ملکیت یا زوجیت نمی کنند، کی می تواند انشاء بکند بعت را به داعی تسبب به ملکیت عقلائیه. یا زوجت بگوید به داعی تسبب به زوجیت در عالم اعتبار عقلائی. خودش که می داند که عقلاء برای بیع الغاصب وبرای ازدواج با زن شوهردار ارزشی قائل نیستند، چطور انشاء می کند؟ آیا به داعی توصل به زوجیت در عالم اعتبار عقلائی، به داعی توصل به ملکیت در عالم اعتبار عقلائی است؟! وقتی می گوید فروختم این انسان را وآن طرف هم می خرد، آیا این به رجاء این است که در عالم اعتبار عقلائی ملکیت محقق بشود اینجا؟!.

پس این فرمایش ایشان تمام نیست.

سؤال وجواب: فرمایش آخوند چه اشکالی دارد؟ ده بار می گوید زوجت، انشاء می کند زوجیت را، ایجاد می کند زوجیت را در عالم وجود انشائی. یا به تعبیر آقای خوئی ابرازهای متعدد است نسبت به اعتبار واحد، چه اشکالی دارد. ده بار ابراز می کند آن اعتبار نفسانی اش را. یا مرحوم آخوند می گوید ده بار ایجاد می کند زوجیت را به وجود انشائی. اما اینکه با یک طلاق از بین می رود این زوجیت، این بخاطر این است که می داند که در عالم اعتبار عقلائی یک زوجیت ایجاد شد آن را هم با طلاق از بین می برد.

اما مقدمه ثانیه در کلام مرحوم آخوند: مقدمه ثانیه این بود که فرمود: چون عنوان واسطه است در تعلق حکم به معنون، معنون وقتی واحد بود نمی تواند این معنون واحد هم امر داشته باشد و هم نهی. درست است دو عنوان داریم، صلاة وغصب، اما امر که به عنوان صلاة تعلق نمی گیرد،نهی هم که به عنوان غصب تعلق نمی گیرد. عنوان صلاة که مصلحت ندارد، عنوان غصب که مفسده ندارد، واقع غصب است که مفسده ونهی دارد. واقع صلاة هم امر دارد. خب صلاة در دار مغصوب هم واقع صلاة است و هم واقع غصب است. معنون واحدی است که هم معنون است به عنوان صلاة وهم معنون به عنوان غصب. این معنون واحد نمی تواند هم امر داشته باشد و هم نهی.

در رابطه با این فرمایش براهینی را نقل کردیم که فرمودند محال است که امر یا نهی به معنون یعنی به وجود خارجی تعلق بگیرد، بلکه امر ونهی به عنوان تعلق می گیرد. ظرف ثبوت امر وظرف ثبوت نهی همان عنوان است، وجود خارجی معنون ظرف سقوط امر است، یعنی وقتی در خارج وجود پیدا کرد نماز ما، این وجود خارجی نماز موجب سقوط امر است، چون امتثال محقق می شود امر ساقط می شود. اما امر ظرف ثبوتش متعلق است به عنوان، البته عنوان بما هو فان فی الخارج، أی یری بالنظر التصوری عین الخارج.

این فرمایشی است که بزرگانی همچون محقق عراقی، حضرت امام و مرحوم آقای صدر بیان فرموده اند.

اقول: به نظر ما این بیان ناتمام است. برای اینکه درست است از نظر عقلی امر می رود روی عنوان نماز، نهی هم می رود روی عنوان غصب. ولکن از نظر عرفی همانی است که مرحوم آخوند فرمود. امر می رود روی واقع نماز، نهی هم می رود روی واقع غصب. در اراده تکوینیه حساب کنید تا بعد برسیم به اراده تشریعیه. در اراده تکوینیه می گوئید دوست دارم آب بیاشامم، از نظر عرفی محبوب شما شرب ماء خارجی است، خود بزرگان فلاسفه تعبیر می کنند می گویند خارج محبوب بالعرض است، یعنی چی محبوب بالعرض؟ یعنی از نظر عرفی خارج محبوب است، ولو از نظر عقلی عنوان ذهنی شرب الماء محبوب است. عنوان ذهنی شرب الماء می شود محبوب بالذات أی بالنظر العقلی و التصدیقی، اما خارج محبوب بالعرض است أی بالنظر العرفی والتصوری. ما هم در مقام تعلق اراده و کراهت باید نظر عرفی را حساب کنیم، چون به نظر عرفی انسان اراده و کراهت می کند یا مولا امر ونهی می کند. شما وقتی دوست دارید شرب ماء را، آن محبوب عرفی شما شرب ماء خارجی است. بدتان هم که می آید از شرب سم، آن شرب سم خارجی مبغوض شما است. از نظر عرفی سرایت کاملا درست است. مرحوم آخوند هم بحث فلسفی نمی کند بحث عرفی می کند. این در اراده تکوینیه.

در اراده تشریعیه هم همینطور است. شما می خواهید که زید آب بخورد، یا بدتان می آید که زید آب بخورد، خب آن چیزی که محبوب یا مبغوض شما است شرب ماء خارجی زید است. ولذا وقتی بدتان می آید زید آب بخورد وبه زید می گوئید آب نخور، وقتی زید مخالفت و نافرمانی کرد و آب را سر کشید می گوئید این همان چیزی بود که از او بدم می آمد. از نظر عرفی همین است. در باب بغض چون بغض انحلالی است وقتی به او گفتید لاتشرب الماء، کل فرد من افراد شرب الماء مبغوض است. چون این آقا بیمار است، بیماری ای دارد که اگر آب بخورد برایش ضرر دارد، اگر به او بگویید آب نخور یا آب خوردن برایت ضرر دارد من ناراحت می شوم اگر آب بخوری خب همه اش عرفا متعلق بغض شما متعلق نهی شما همان وجود خارجی آب خوردن است.

پس در متعلق امر ونهی هم همینطور است. از نظر عرفی وقتی نهی می کنید از غصب، متعلق عرفی نهی وجود خارجی غصب است.

لایقال: اگر بنا باشد متعلق امر یا نهی از نظر عرفی خارج باشد پس امر ونهی عارض هستند بر خارج، عارض نیاز دارد به وجود معروض. سفیدی که عارض جسم است نیاز دارد به وجود جسم. اگر بنا باشد امر هم ولو به نظر عرفی عارض بر وجود خارجی نماز است و نهی هم از نظر عرفی عارض بر وجود خارجی غصب است، پس این تعارض یعنی این امر ونهی در وجودشان نیاز پیدا می کنند به وجود متعلق، چون عارض نیاز دارد به وجود معروض.

فانه یقال: این اشکال را ما قبلا جواب دادیم، عرض کردیم نسبت امر به متعلق نسبت عارض ومعروض نیست. از نظر عرف نسبت اضافه است وطرف اضافه. می گوئید امروز زودتر از فردا است، با اینکه فردایی نیامده است. چون زودتر بودن امروز وتقدم امروز عارض بر فردا نیست، طرف اضافه اش فردا است. هنوز فردا نیامده می گوئید امروز مقدم است بر فردا. حب به فعل وبغض به فعل و امر ونهی نسبت به فعل هم اینها رابطه شان با فعل رابطه سفیدی این جسم با این جسم نیست، رابطه شیء است با طرف اضافه آن. همان چیزی که موجود نیست همان را دوست داری که موجود بشود. اصلا گاهی ممتنع است، الا لیت الشباب یعود لنا، حب داری به عود شباب، در عین حالی که ممتنع الوجود است در عین حال طرف تمنی شما عود خارجی شباب است نه عود ذهنی شباب. چون او طرف اصافه است نه اینکه نسبتش نسبت عرض ومحل باشد تا بگوئید عرض نیاز به محل دارد و حب نیاز دارد به محبوب، وبغض هم نیاز دارد به مبغوض. نخیر، حب وبغض نیاز دارند به طرف، اما طرفشان لازم نیست موجود باشد. ولذا ما مقدمه ثانیه مرحوم آخوند را قبول داریم.

البته یک ملاحظاتی داریم که انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 374

یکشنبه 19/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

مقدمه ثانیه مرحوم آخوند این بود که حکم متعلق است به وجود خارجی افعال و عنوان واسطه در ثبوت است برای تصور معنون. چون ملاک در واقع و وجود خارجی است. بعد نتیجه می گیرد که چون وجود خارجی نماز و وجود خارجی غصب در فرض صلاة فی المکان المغصوب یکی هست، لذا شیء واحد نمی تواند هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی.

در جواب از این مطلب بسیاری از بزرگان فرمودند متعلق امر ونهی محال است معنون باشد، بلکه متعلق عنوان است ولو عنوان بما هو فان فی الخارج.

ما عرض کردیم این اشکال عقلا درست است، ولی از نظر عرفی شکی نیست که آن چیزی که مولا واجب کرده است وجود خارجی نماز است، وآنی را هم که حرام کرده وجود خارجی غصب است. شبیه بحث حب یا علم، عقل با عرف اختلاف دارد. عقل می گوید شما وقتی که حب دارید نسبت به امیرالمؤمنین علیه السلام، عنوان وصورت ذهنیه آن حضرت که در ذهن شما هست متعلق حب است. منتهی این عنوان لا بما هو هو، بل بما هو فان فی الخارج. اما عرف قبول نمی کند و می گوید وجود نازنین امیرالمؤمنین علیه السلام که اعلم الناس بعد رسول الله بود من آن وجود خارجی را دوست دارم.

شبیه بحث اصالة الوجود، که هر چه فلاسفه می گویند وجود اصیل است ماهیت اعتباری هست، ولذا می گویند الانسان لیس بموجود الا بالعرض والمجاز، ولی عرف قبول نمی کند، می گوید خلق الانسان.

در مورد علم هم عقل می گوید معلوم صورت ذهنیه است، ولی عرف قبول نمی کند. می گوید من می دانم الان روز است، روز بودن خارجی را من می دانم، معلوم من این واقع خارجی است نه صورت ذهنیه.

ما در بحث اجتماع امر ونهی هم چون می بینیم تا مولا عنوان نماز را متحد نبیند با وجود خارجی نماز نمی تواند به آن حب پیدا کند و به آن امر کند، چون ملاک در عنوان بما هو عنوان نیست. ولذا از نظر عرفی می بینیم این مولا لحاظ می کند عنوان نماز را عین الخارج وبه او امر می کند. عنوان غصب را هم تگاه ولحاظ می کند عین الخارج وبه او نهی می کند. با این حالتی که پیش می آید دیگر محال است که نسبت به شیء واحد مولا هم حب پیدا کند و هم بغض، هم امر کند و هم نهی. پس سرایت از نظر عرف چون مسلم هست که بغض از نظر عرف به معنون تعلق می گیرد این منشأ می شود که تنافی پیدا کند امر با نهی. ولذا اگر امر انحلالی بود، اکرم کل عالم با لاتکرم ایّ فاسق، نمی شود مولا که ملتفت هست به مصداق مشترک این دو، یعنی عالم فاسق که مورد اجتماع است، هم امر به او بکند و هم نهی، هم حب به او پیدا کند و هم بغض حبا وبغضا فعلیین. اگر مولا در صل هم حکمش انحلالی بود می گفت کل صلاة مستحبة، کما اینکه روایت داریم الصلاة خیر موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استکثر. کل صلاة محبوبة. از آن طرف کل غصب مبغوض. التفات اجمالی هم دارد که برخی از نمازها هم نماز هستند و هم غصب، وآن نماز در مکان مغصوب است. یا مثلا مولا بفرماید الوضوء نور علی نور، کل وضوء مستحب، وکل غصب حرام. و التفات اجمالی هم دارد و مولای حقیقی التفات تفصیلی دارد به اینکه برخی از مصادیق وضوء غصب است، الوضوء بالماء المغصوب. می گوئیم نمی شود حب به این فرد از وضوء وبغض از این فرد بما أنه غصب با هم در نفس مولا جمع بشود. این نمی شود.

بله در امر بدلی حب تعلق می گیرد به صرف الوجود لا بکل فرد فرد من الطبیعة. اما وقتی شما می گوئید که کل وضوء محبوب، این مفادش حب فعلی است. حب حیثی کافی نیست برای امر به نحو امر انحلالی چون امر انحلالی یعنی این فرد امر دارد و همین فرد نهی دارد نمی شود. از همین سؤال کنید که شما که می گوئی من هر وضوئی را دوست دارم واز هر غصبی بدم می آید آیا توجه داری که وضوء با آب مملوک غیر بدون اذنش هم وضوء است و هم غصب؟ مولا اگر هم مولای عرفی بود و تا کنون ملتفت نبود تفصیلا وقتی ملتفت شد می بیند نمی شود اجتماع حب وبغض فعلیین.

پس جواب اساسی این است که ما بگوئیم فرق بین الامر الشمولی والامر البدلی. اگر خطاب در خطاب امر شمولی بود مثل الوضوء نور علی نور، جمع نمی شد با خطاب غصب. اما در جائی که خطاب امر بدلی است، اشرب ماءا با لاتغصب، حب تعلق می گیرد به صرف الوجود شرب ماء، بغض هم تعلق می گیرد به کل فرد من افراد الغصب، اصلا این شرب ماء مغصوب این فرد محبوب فعلی نیست. محصل ومحقق صرف الوجود شرب ماء است، که آن صرف الوجود محبوب مولا است. این فرد مبغوض است. حالا اینجا تعبیر می کنیم که این فرد من حیث أنه محقق لصرف وجود شرب الماء محبوب، عیب ندارد. ولی در حقیقت آن چیزی که محبوب است صرف الوجود شرب ماء است. یا مثلا صل، صل امر بدلی است، حب مولا به صرف الوجود صلاة است، نه به این فرد از صلاة. با بغض از این فرد با هو غصب جمع می شود.

البته بحث عبادت یک بحث مستقلی دارد که بعدا مطرح می کنیم. بحث ما فعلا منحصر به عبادات نیست. فرض کنید ادفن المیت با خطاب یحرم ایذاء الوالدین. پدر ومادر می گویند ای پسر این میت را در روز دفن کن در شب دفن نکن ما ناراحت می شویم. این پسر هم گفت نه، من در همین شب دفن می کنم. دفن میت واجب توصلی است. ما عرضمان این است که دفن میت در شب امتثال ادفن المیت که امر به صرف الوجود است خواهد بود، ولو این فرد مصداق غصب است. در حالی که کسانی که قائل به امتناع هستند یا مثل مرحوم آخوند می گویند احراز کردیم که ملاک دفن میت اینجا هم هست، و یا مثل آقای خوئی چون اشکال می کنند که وقتی خطاب امر شامل نمی شود از کجا احراز می کنید که ملاک در اینجا هم هست لذا باید بگوئیم این دفن میت مجزی نیست. ولذا این پسر دو تا عقاب می شود، یکی اینکه لم غصبت ودوم اینکه لم تمتثل الامر بدفن المیت فی مکان مباح. دیگران هم عقاب می شوند چون واجب کفائی است. وقتی این پسر دفن میت مجزی از واجب انجام نداد یعنی واجب کفائی انجام نداد یعنی واجب کفائی حاصل نشده است، لذا کل مکلفین معاقب هستند. ادفن المیت وقتی محال بود اطلاق داشته باشد بعد از دلیل تحریم غصب، می شود ادفن المیت فی مکان مباح.

پس اینکه بزرگانی مثل آقای صدر ره اول می آیند منکر سرایت می شوند، می گویند لایعقل سرایة الامر والنهی من العنوان الی المعنون یعنی الی وجود خارجی معنون، محال است که وجود خارجی معنون یعنی وجود خارجی نماز واجب باشد. چون وجود خارجی نماز مسقط امر اسصت نه متعلق امر. این را اول فرمودند که ما اشکال کردیم.

بعد فرموده اند: لو سلمنا سریان حکم را از عنوان به معنون سرایانا حقیقیا، ولکن فرض این است که مولا وقتی می گوید صل معنون را بما هو معنون بعنوان الصلاة می بیند نه بما هو معنون بعنوان الغصب، چون صلاة در مکان مغصوب هم معنون به عنوان صلاة است و هم معنون به عنوان غصب است، وقتی می گوید صل این معنون واحد را با عنوان صلاة می بیند، امر می رود روی معنون اگر قائل به سرایت بشویم ولی بما هو معنون بعنوان الصلاة ونهی هم می رود روی معنون اما بما هو معنون بعنوان الغصب، واین اشکالی ندارد.

اقول: ما می گوئیم نه، اگر امر انحلالی بود و مولا ملتفت است که این معنون، معنون به کلا العنوانین است، معقول نیست که بگوئیم این معنون را با این عنوان می بیند. خب ملتفت است که این معنون عنوان دیگری هم دارد. ملتفت است در اکرم کل عالم با لاتکرم أی فاسق که مورد اجتماع هم معنون به عنوان عالم است و هم معنون به عنوان فاسق. چطور می تواند لحاظ کند تعنون این معنون را به عنوان آخر؟!.

اگر مولا ملتفت نبود به اینکه این معنون به عنوان صلاة معنون به عنوان غصب هم هست، حرفی نبود، شبیه آن مثالی می شد که آقاضیاء عراقی زد، گفت من می دانم پسر عمرو در خانه است شک دارم که زید در خانه است یا در خانه نیست، وفی علم الله زید و پسر عمرو یکی هستند. این می شود. چون ملتفت و عالم نیستم به اتحاد ابن عمرو با زید. ولذا اگر آنجا ملتفت بودم و می دانستم که زید و ابن عمرو یک فرد هستند، ممکن نبود من علم به وجود ابن عمرو داشته باشم وشک در وجود زید. بلکه ما معتقدیم که اصلا می توانم من حب داشته باشم به زید و بغض داشته باشم به ابن عمرو، مادامی که علم به اتحادشان و وحدت معنونشان نداشته باشم. چقدر از زید تعریف کردند که نماز جماعتش ترک نمی شود، ما به او محبت پیدا کردیم، چقدر هم از ابن عمرو بدگوئی کردند که دروغگو هست، ما هم از ابن عمرو بدمان آمد. خبر نداریم که زید و ابن عمرو یکی هستند، هم نماز جماعت می خواند و هم دروغگو است. چون خبر نداریم محذوری ندارد. اصلا آن معنون، معنون به عنوان زید محبوب و معنون به عنوان این عمرو که همان شخص است مبغوض مادام لم اعلم باتحاد زید و ابن عمرو. محذوری ندارد. ولی اگر بداند زید و ابن عمرو یکی است دیگر کسر وانکسار می شود بالاخره با وقتی زید را می بیند خوشحال می شود یا ناراحت می شود. اینکه بگوید یک طرف دلم خوشحال و یک طرف دلم ناراحت نمی شود.

پس ما حرفمان این است که وقتی در مانحن فیه مولا می داند که این معنون، معنون به عنوان غصب است و معنون به عنوان صلاة، نمی تواند هم حب انحلالی داشته باشد و هم بغض انحلالی. پس باید بروید حلّال مشکل را این قرار بدهید که حب صرف الوجودی است، حب به صرف الوجود شرب ماء یا حب به صرف الوجود نماز.

در رابطه با مقدمه ثالثه که مرحوم آخوند فرمود تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نیست.

چون مرحوم آخوند می گوید اساس بحث اجتماع امر ونهی در همین مطلب است، که آیا تعدد عنوان مستتبع تعدد معنون است، در خارج ما دو وجود داریم یکی وجود نماز یکی وجود غصب. طبیعی است اگر اینجور باشد یک وجود امر دارد و یک وجود نهی دارد، مثل نماز همراه با نظر به اجنبیه. دو وجود است. اگر گفتیم تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون است وجود نماز غیر از وجود غصب است در خارج به نظر دقی. ولذا مرحوم آخوند می گوید اساس قول به جواز اجتماع امر ونهی همین مطلب است، وما شدیدا این مطلب را انکار می کنیم. تعدد العنوان لایستتبع تعدد المعنون خارجا. شما از بسیط من جمیع الجهات یعنی حضرت حق عناوین مختلفش را انتزاع می کنید، هو الله الخالق البارئ المصور، اما معنون بسیط من جمیع الجهات است. عنوان اگر متعدد شد دلیل نیست که معنون هم متعدد است. در خارج بالوجدان یک وجود است برای سجود در این زمین که هم مصداق سجود علی الارض است و هم مصداق غصب است. سجود علی الارض جزء نماز، وهمین سجود علی الارض مصداق غصب است. یک وجود است. یا غسل وجه در وضوء یک وجود است که هم مصداق وضوء است و هم مصداق غصب.

مرحوم نائینی فرموده این مطلب درست نیست. از همینجا مرحوم نائینی تفصیلی در مسأله داده است که بر اساس این تفصیل قائل به جواز اجتماع امر ونهی شده است. تفصیل محقق نائینی این است که فرموده:

تارة دو عنوان از مشتقات وصفیه هستند. مثل العالم والعادل. مشتق وصفی هستند. تعدد عنوان مشتق وصفی مستتبع تعدد معنون نیست. در خارج یک فرد است که هم معنون به عنوان عالم است و هم معنون به عنوان عادل. هو الله الخالق البارئ هم از این قبیل است.

اما قسم دوم عنوان هایی هستند که مربوط به مبادئ مشتقات وصفیه هستند. مبدأ عالم علم است و مبدأ عادل عدالت است. عنوان العلم والعدالة که عنوانین مربوط به مبادئ مشتقات هستند اینها در خارج معنونشان دو تا است. تعدد عنوان در عناوین مبادئ مشتقات مستتبع تعدد معنون است. چرا؟ ایشان فرموده: ببینید نسبت بین علم وعدالت عموم من وجه است. یعنی علم از حیثیتی انتزاع می شود که غیر از حیثیتی است که عدالت از آن انتزاع می شود. اگر حیثیتی که منشأ انتزاع علم است متحد بود با حیثیتی که منشأ انتزاع عدالت است، مورد افتراق پیدا نمی کردند. محال بود مورد افتراق پیدا کنند که علم باشد عدالت نباشد یا عدالت باشد علم نباشد. این نشان می دهد حیثیتی که منشأ انتزاع علم است غیر از آن حیثیت خارجیه است که منشأ انتزاع عدالت است. یعنی تعدد علم و عدالت تعدد این دو عنوان کاشف از تعدد معنون خارجی آنها است. یا مثلا بیاض وحلاوت. شکر هم سفید است و هم شیرین. ولی بیاض در شکر هم هست. حلاوت در هندوانه هم هست. اگر بنا بود حیثیتی که منشأ انتزاع بیاض است در خارج همان حیثیتی بود که منشأ انتزاع حلاوت بود مورد افتراق پیدا نمی شد. ولذا مرحوم نائینی فرموده در مثال صلاة وغصب می بینیم از قبیل قسم دوم است. عنوان مبادئ مشتقات هستند. خود مشتق اگر بخواهد حساب بشود باید می گفت المصلی و الغاصب، بله ما آنجا ترکیب را اتحادی می دانیم و امتناعی هستیم چون مصلی وغاصب معنونشان واحد است و هو هذا الرجل الذی یصلی فی المکان المغصوب. اما مبدأ مصلی صلاة است و مبدأ غاصب هم غصب است، این دو عنوان محال است که در خارج یک وجود داشته باشند. دو وجود است، حالا عرف تسامح می کند مهم نیست. دو وجود است، یک وجود متعلق امر ویک وجود متعلق نهی. ولذا ایشان در صلاة وغصب قائل شده است به جواز اجتماع امر ونهی، ومی گوید اصلا این اجتماع نیست، عرف تسامح می کند، این اصلا اجتماع نیست، ترکیب انضمامی است، یعنی دو چیز و دو وجود است در خارج منضم به هم، یکی واجب ویکی حرام. مثل صلاة مع النظر الی الاجنبیة که ترکیبش انضمامی است.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: به نظر ما در همین قسم دوم یعنی عناوین مبادئ مشتقات، باید تفصیل داد. فرمایش مرحوم نائینی در صورتی درست است که این دو عنوان ماهیت متأصله باشند. مثل عنوان بیاض وعنوان حلاوت. مثل عنوان علم وعدالت. دو تا عنوان مربوط به ماهیات متأصله. بله محال است از شیء واحد دو ماهیت متأصله عرضیه انتزاع کنیم. ماهیات طولیه عیب ندارد، ما هم جسم هستیم و هم حیوان هستیم و هم انسان هستیم. ماهیات طولیه بر معنون واحد صادق است. اما دو ماهیت عرضیه از معنون واحد محال است، نمی شود شیء واحد ذو ماهیتین عرضیتین متأصلتین باشد.

اما اگر یکی از این دو عنوان یا هر دو انتزاعی بودند نه متأصل، مثل عنوان اکل وعنوان افطار فی شهر رمضان، تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون نیست. چرا؟ برای اینکه این اکل ماهیتش اکل است ولی به لحاظ اینکه در روز ماه رمضان است عنوان انتزاعی افطار فی شهر رمضان هم بر آن صادق است. یک اکل است، هم یک ماهیت متأصله دارد به نام اکل، و هم یک عنوان انتزاعی دارد افطار. حالا اگر مال الغیر هم بود یک عنوان انتزاعی دیگر هم دارد و هو الغصب. وسیأتی توضیح ذلک غدا انشاءالله.

جلسه 375

دوشنبه 20/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مقدمه ثالثه بود از مقدماتی که صاحب کفایه مطرح کرد برای اثبات امتناع اجتماع امر ونهی. و آن این بود که تعدد عنوان کاشف از تعدد وجود خارجی معنون نیست.

محقق نائینی فرمود: این مطلب در عناوین مشتقات وصفیه درست است، مثل عالم و عادل. اما در مبادئ مشتقات این مطلب درست نیست. علم وعدالت نسبتشان عموم من وجه است ومحال است که حیثیت واحده در خارج هم منشأ انتزاع عنوان علم باشد و هم منشأ انتزاع عنوان عدالت. اگر اینطور بود که مورد افتراق پیدا نمی کردند.

آقای خوئی ره فرموده است: باید تفصیل داد. در مبادئ مشتقات اگر دو عنوان بود که هر دو ماهیت متأصله بودند، همینطور است که مرحوم نائینی فرمود. مثل علم و عدالت، بیاض وحلاوت. اما اگر یکی از دو عنوان یا هر دو ماهیت متأصله نباشند، عنوانی باشند که انتزاع می شود از ذات، اما با ملاحظه یک امری خارج از ذات. عنوانی که از ذات انتزاع می شود ولکن به ملاحظه ما هو خارج عن الذات، این عنوان انتزاعی است. اگر احد العنوانین یا کلا العوانین انتزاعی باشند معنون می تواند وحدت داشته باشد. مثل اکل وافطار فی نهار شهر رمضان. اگر کسی در ماه رمضان طعام خورد، اکل طعام یک ماهیت متأصله دارد که به لحاظ ذاتش هست که عنوان اکل است، وهمین اکل طعام به ملاحظه اینکه در ماه رمضان است و روزه در ماه رمضان واجب است معنون می شود به عنوان افطار فی نهار رمضان. با اینکه در خارج دو فعل صادر نشد از این مکلف، یک فعل صادر شد و هو الاکل، یک ماهیت هم بیشتر ندارد، اما به ملاحظه یک امری که خارج از ذاتش هست متصف می شود به عنوان افطار فی نهار شهر رمضان. یا مثال غسل وجه و غصب. کسی که با آب مغصوب صورت خود را می شوید، یک عنوان داریم عنوان غسل الوجه، این عنوان متأصل هست، ماهیت متأصله است، اما به ملاحظه اینکه این غسل الوجه به ماء غیر هست انتزاع می کنیم از آن عنوان غصب را. از همین غسل الوجه انتزاع می کنیم عنوان غصب را به ملاحظه کونه تصرفا فی ملک الغیر. در اینجا معنون واحد است، ما در خارج همان غسل وجه است که یک فعل واحد است می بینیم، ولکن دو عنوان دارد، عنوان غسل الوجه و عنوان غصب. و ما در اینجا معتقدیم تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نیست. بلکه معنون واحد است واجتماع امر ونهی در اینجا هست که محال است، مثل توضأ و لاتغصب، در وضوء به ماء مغصوب اجتماع امر ونهی محال خواهد بود. یا صل و لاتغصب، سجود علی الارض هم سجود است و هم به ملاحظه اینکه در ارض غیر است معنون به عنوان غصب است، در خارج دو فعل صادر نمی شود از این مکلف که یکی سجود باشد و دیگری غصب. نمی شود این را قیاس کرد به نظر به اجنبیه در اثناء نماز. آنجا دو فعل صادر می شود از مکلف. منشأ انتزاع نظر به اجنبیه نماز خواندن نیست، در خارج دو وجود هستند. اما خود سجود در زمین مردم هم سجود است و هم غصب است.

مرحوم آقای صدر به مرحوم آقای خوئی اشکال کرده است. فرموده: به نظر ما اصل مدعای مرحوم نائینی تمام است. حتی در عناوین انتزاعیه محال است وحدت معنون. چرا؟ فرموده است قبلا یک مقدمه ای بگوئیم مقدمة فلسفیة: فلاسفه در عناوین انتزاعیه مثل فوق مبدأ اشتقاق فوق را که فوقیت هست گفته اند ظرف اتصاف به فوقیت خارج است، اما ظرف عروض ذهن است. یعنی آن چیزی که متصف می شود به فوقیت سقف خارجی است. وجود سقف است که متصف است به وصف فوقیت. پس ظرف اتصاف خارج است، یعنی متصِف وجود خارجی سقف است. اما ما در خارج چیزی به نام فوقیت نداریم که بگوئیم هذا فوقیة. شما هر چه می گردید نمی بینید چیزی را که بگوئید هذا فوقیة. ولکن در عناوین متأصله اینطور نیست، هذا بیاض، هذه حلاوة. ایشان فرموده است که فلاسفه اینطور گفته اند.

ولکن این فلاسفه بزرگوار چون دیده اند در خارج فوقیت نیست گفته اند ظرف عروض ذهن است. یعنی در خارج این وصف فوقیت موجود نیست. متصِف خارج است که سقف است، ولکن وصف در ذهن است.

آقای صدر می فرماید: ما اصلا گفته ایم معقول نیست تفکیک بین ظرف اتصاف وظرف عروض، معقول نیست که متصِف در خارج باشد وصف موطنش ذهن باشد. این معقول نیست. موطن وصف با موطن موصوف باید یکی باشد. پس چطور توجیه کنیم این مثالها را؟

ایشان فرموده اند: یک عالمی داریم به نام عالم واقع و نفس الامر که اوسع است از عالم وجود. ولذا می گوئید عدم العنقاء له واقع. عدم عنقاء یک واقعیتی دارد اما نمی گوئید عدم عنقاء وجود دارد. در این عالم واقع این عناوین انتزاعیه موطن گرفته اند. فوقیت در عالم واقع است نه در عال وجود. ولذا حیثیت فوقیت را شما در عالم وجود می گردید پیدا کنید پیدا نمی کنید. اما در عالم واقع که عالم واقعیتها است حیثیت فوقیت ثابت است. اجتماع النقیضین ممتنع، شما می گوئید اجتماع نقیضین ظرف اتصاف خارج است، چون وجود خارجی اجتماع النقیضین ممتنع است نه مفهوم اجتماع النقیضین، پس ظرف اتصاف خارج است، اما ما چیزی در خارج به نام امتناع نداریم. آقای صدر می فرماید بنا نیست در خارج چیزی به نام امتناع داشته باشیم تا بعد بگوئید در خارج که ما امتناع اجتماع نقیضین نداریم، چون اگر امتناع مثل سفیدی دیوار در خارج باشد عروض شیء لشیء وثبوت شیء لشیء فرع ثیوت المثبت له. اگر بنا است که امتناع در خارج باشد معروض امتناع که اجتماع نقیضین است او هم باید در خارج باشد. اما این را توجه کنید که موطن این قضیه اجتماع النقیضین ممتنع عالم وجود خارجی نیست، عالم نفس الامر است، عالم واقع است، یک واقعیتی است که اجتماع النقیضین ممتنع. این حیثیت در عالم واقع هست.

آقای صدر فرموده اند با این بیان ما روشن شد که عنوان انتزاعی غصب هم که مبدأش غصبیت است ما در خارج حیثیت غصبیت را نداریم که اشاره کنیم به خارج بگوئیم شرب ماء غیر غصبیة. کما اینکه نمی توانستیم بگوئیم السقف فوقیة. ولی حیثیت غصبیت در عالم واقع است که عالم نفس الامر است، ومنشأ انتزاع این غصبیت حیثیتی است غیر از حیثیت غسل الوجه. ولذا نمی توانید بگوئید غسل الوجه غصبیة.

بله شما از این غصبیت یک وصف اشتقاقی می گیرید که اسمش هست غصب. غصب یعنی ذو غصبیة. چه جور عالم وصف اشتقاقی بود یعنی ذو علم، غصب هم وصف اشتقاقی است یعی ذو حیثیة الغصبیة. ولذا می گوئید غسل وجه به ماء غیر غصبٌ أی ذو حیثیة الغصبیة، اما خود حیثیت غصبیت که مبدأ اشتقاق است غیر از حیثیت غسل وجه است غیر از حیثیت صلاتیت است. این نماز در دار مغصوب یک حیثیت صلاتیت دارد که عبارت است از اضافه این عمل الی الله باضافة العبادیة، یک حیثیت غصبیت دارد که تصرف کردن در ملک غیر است. این حیثیت صلاتیت غیر از حیثیت غصبیت است، ولذا نمی توانی بگوئی هذا غصبیة. بله می توانی بگوئی هذا غصب چون غصب وصف اشتقاقی است یعنی ذوغصبیة. مثل علم وعالم، چه جور عالم یعنی ذو علم، غصب هم یعنی ذو حیثیة الغصبیة. صلاة هم یعنی ذو حیثیة الصلاتیة.

جناب آقای خوئی! شما فرمودید که صلاة وغصب متحدند؟ خب این اشکال نیست به مرحوم نائینی. خب این دو تا دو وصف اشتقاقی هستند، مثل عالم وعادل، در خارج متحدند. مرحوم نائینی در مبدأ اشتقاق گفت، در حیثیت غصبیت و حیثیت صلاتیت. بله اگر فرمایش حکماء درست بود و اصلا ما چیزی در خارج به نام حیثیة الغصبیة نداشتیم چون عنوان انتزاعی ظرف عروضش ذهن است، خب حق با آقای خوئی می شد، اصلا ما در خارج حیثیت غصبیت نداریم، حیثیت فوقیت نداریم، اینها ظرف عروضشان ذهن است. عناوین انتزاعیه ظرف عروضشان ذهن است، مثل فوقیت که عنوان انتزاعی است ظرف عروضش ذهن است والا در خارج که ما فوقیت نداریم نمی توانیم بگوئیم هذا السقف فوقیة. اگر حرف حکماء درست بود حق با آقای خوئی بود، ما اصلا حیثیت فوقیت نداریم در خارج، حیثیت غصبیت نداریم. ولی حرف این است که این حیثیتها در عالم واقع ونفس الامر هست. و این حیثیت غصبیت غیر از حیثیت صلاتیت است. کما اینکه این سقف ممکن است تحت سماء که هست حیثیت فوقیت دارد نسبت به زمین و حیثیت تحتیت دارد نسبت به سماء. اما دو تا حیثیت است. حیثیت فوقیت و حیثیت تحتیت در خارج یک چیز نیست. البته موطن این حیثیت تحتیت و فوقیت عالم واقع و نفس الامر است اما در همان عالم هم دو حیثیت است، ترکیبشان انضمامی است نه اتحادی. حیثیت غصبیت هم با حیثیت صلاتیت اینها ترکیبشان انضمامی است. شما از حیثیت صلاتیت یک وصفی اشتقاق می کنید می گوئید الصلاة. الصلاة یعنی ذو حیثیة الصلاتیة، غصب هم یعنی ذو حیثیة الغصبیة بعد می گوئید اینها در خارج با هم متحدند و اشکال می کنید به مرحوم نائینی. خب مرحوم نائینی که این را منکر نیست. چون الصلاة والغصب دو تا وصف اشتقاقی هستند بالدقة. موطن حیثت صلاة خارج است ولی موطن حیثیت غصبیت عالم واقع است. و اینها دو حیثیت هستند در عالم واقع. اینها هیچوقت با هم متحد نیستند. ولذا نمی توانید بگوئید حیثیة الصلاتیة حیثیة الغصبیة. این کذب محض است و خلاف واقع است.

بعد مرحوم آقای صدر فرموده: البته می دانید ما اشکال به مبنای آقای خوئی کردیم، ولکن مدعای آقای خوئی در صلاة وغصب درست است. صلاة وغصب چون وصف اشتقاقی هستند، ذو حیثیة الصلاتیة و ذو حیثیة الغصبیة، ترکیبشان اتحادی است. چون این فعل خارجی است که ذو حیثیة الصلاتیة در عالم وجود خارجی وذو حیثیة الغصبیة هم هست در عالم واقع.

فرموده ما اشکالمان به مرحوم آقای خوئی این است که نکته فرمایش مرحوم نائینی را بیشتر باید توجه می کردید. مرحوم نائینی برهانش راجع به مبدأ اشتقاق است. مبدأ اشتقاق غصب حیثیت الغصبیة است، مبدأ اشتقاق صلاة هم حیثیة الصلاتیة است، این دو حیثیت در هیچ عالمی یکی نیستند. ولذا نمی شود گفت هذه الحیثیة الصلاتیة حیثیة الغصبیة. ولکن چون در خطابات شرعیه امر نرفته است روی حیثیت صلاتیت، امر رفته روی صلاة. نهی هم نرفته روی حیثیت غصبیت، نهی رفته روی غصب. صلاة با غصب مثل عالم و عادل ترکیبشان اتحادی است. زید است که هم عالم است و هم عادل است. چون مصب الحیثیتین است، مصب حیثیت علم و حیثیت عدالت است. این فعل خارجی هم، هم معنون است به عنوان صلاة و هم معنون است به عنوان غصب، چون هم ذو حیثیة الصلاتیة هست و هم ذو حیثیة الغصبیة. پس امر به صلاة ونهی از غصب ترکیبشان می شود اتحادی.

بعد مرحوم آقای صدر می گوید: ما اتفاقا در مثال صلاة وغصب قائل به امتناع اجتماع امر ونهی خواهیم بود. چرا؟ چون در بحث صلاة وغصب الان روشن شد که صلاة یعنی ذات ثبت لها حیثیة الصلاتیة، غصب هم شد ذات ثبت لها حیثیة الغصبیة. اگر به شما بگویند صلاة چیست، باید بگوئید ذات ثبت لها حیثیة الصلاتیة. همین نمازی که شما می خوانید یک ذات است، ذاتٌ ثبت لها حیثیة الصلاتیة. و یک ذاتی است که ثبت لها حیثیة الغصبیة.

وقتی اینجور شد آقای صدر فرموده اند: ما بعدا بیشتر توضیح می دهیم که اگر متعلق امر ومتعلق نهی در یک مفهوم مشترک باشند ولو در جزء آن، یعنی جزئی از مفهوم عنوانی که متعلق امر است با جزئی از عنوانی که متعلق نهی است مفهوم مشترک باشد، ایشان می فرماید بعدا ما خواهیم گفت که اجتماع امر ونهی ممتنع است. مثل چی؟ مثل اکرم عالما ولاتکرم الفاسق. اکرام عالم با اکرام الفاسق در مفهوم اکرام با هم مشترک هستند. مفهوم اکرام هم جزئی از مفهوم اکرام عالم هست و هم جزئی از مفهوم اکرام الفاسق است. وسنبین که إذا کان مفهوم مشترک جزئا لعنوان متعلق الامر و النهی معا فیمتنع اجتماع الامر و النهی بدلیل سیأتی ذکره انشاءالله. آقای صدر فرمود دیگر مفهوم صلاة شد ذات ثبت له حیثیة الصلاتیة، غصب هم شد ذات ثبت لها حیثیة الغصبیة. مفهوم ذات شد جزء مشترک بین این دو مفهوم.

این فرمایش مرحوم آقای صدر، یک تتمه ای هم فرمایش ایشان دارد که بعدا عرض خواهیم کرد.

اقول: ما چند ملاحظه داریم به فرمایش آقای صدر ومعتقدیم بهترین مطلب را مرحوم آقای خوئی فرموده و این اشکال های آقای صدر اصلا وارد نیست.

ملاحظه اولی: جناب آقای صدر! مدعای مرحوم آقای خوئی این است که در مصادر می شود یکی از دو مصدر عنوان انتزاعی باشند. ودر این صورت تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نیست. مصدر در مثال علم و عدالت چون هر دو مصدر متأصل هستند و ماهیت متأصله هستند، کاشفند از تعدد معنون. یا مثل بیاض و حلاوت. اما اگر احد المصدرین عنوان انتزاعی بود یا هر دو عنوان انتزاعی بودند، تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نیست. خب مصدر صلاة است، غصب است، مدعای آقای خوئی در مصادر ومدعای مرحوم نائینی هم در همین مصادر است، مرحوم نائینی هم در مصدر این ادعا را کرد که صلاة وغصب بودند، گفت ترکیب انضمامی است و در خارج دو چیز هستند یکی صلاة ودیگری غصب. مرحوم نائینی راجع به حیثیت غصبیت سخن نگفت، راجع به حیثیت صلاتیت سخن نگفت. راجع به صلاة سخن گفت، راجع به غصب سخن گفت. آقای خوئی هم راجع به همین ها گفت چون غصب عنوان انتزاعی است در خارج فعل واحد هم صلاة است و هم غصب است. وبسیار مطلب متینی فرمود. اصلا بحث در مصادر بود. مصدر صلاة است نه حیثیة الصلاتیة، مصدر غصب است نه حیثیة الغصبیة. اصلا محل نزاع این بود، شما محل نزاع را عملا می کنید. محل نزاع این بود که می شود مصدری که عنوان انتزاعی است مثل الغصب انتزاع بشود مثلا از اکل مال غیر، غسل وجه به ماء غیر، سجود در ارض غیر، انتزاع بشود عنوان غصب از اینها به ملاحظه یک امر خارج از ذات اینها. امر خارج از ذات اینها این است که تصرف در ملک غیر است. مدعا این بود و مدعای درستی است.

این اشکال که در حق تعالی مبادئ مشتقات مثل علم و عدالت یکی است، این اشکال به مرحوم نائینی است. مرحوم نائینی بود که گفت مبادئ مشتقات در خارج متعددند. باز آقای خوئی تفصیل داد. این اشکال که در خدا چطور می تواند مبدأ علم و مبدأ عدالت دو تا باشد با اینکه خدا بسیط من جمیع الجهات است اشکالی است به مرحوم نائینی. آقای صدر ره که دارد اینجا دفاع می کند از مرحوم نائینی.

سؤال وجواب: در مورد حق تعالی ممکن است بگویند ذهن عرفی توهم می کند که حیثیت علم خدا غیر از حیثیت قدرت خداست، غیر از حیثیت عدالت خداست، واین مفاهیم هم بر اساس تصور عرفی تنظیم شده است. او را می توانند اینجور جواب بدهند.

ملاحظه ثانیه: جناب آقای صدر! اصلا مفهوم صلاة مرکب نیست. ذات ثبت لها الصلاتیة یا ذات ثبت لها حیثیة الغصبیة چیست؟ این تحلیل عقلی است. و الا مفهوم صلاة یک مفهوم بسیط است. متکلم وقتی می گوید نماز اصلا تصور نمی کند این تحلیل شما را که ذات ثبت لها حیثیة الصلاتیة. والا پس شما چه جور شد جواز اجتماع امر ونهی را قائل شدید. هر کجا که می خواهید قائل بشوید به جواز اجتماع امر ونهی همین بیان شما پیش می آید. مثلا اکل وافطار، آنجا هم همین بیان پیش می آید. اکل یعنی ذات ثبت لها حیثیة الاکلیة، افطار هم یعنی ذات ثبت لها حیثیة الافطاریة. پس شما کجا قائل به جواز اجتماع امر ونهی هستید که می گوئید ما از طرفداران جواز اجتماع امر ونهی هستیم؟ این مطلبی که شما راجع به صلاة وغصب گفتید در هر کجا که جوازی بشوید این بیان می آید. شما خودتان گفتید اگر ما یک مفهوم مشترک داشتیم بین عنوان متعلق امر با عنوان متعلق نهی امتناعی می شویم، ولذا در اکرم عالما و لاتکرم الفاسق گفتید ما امتناعی هستیم، یعنی اگر کسی برود عالم فاسق را اکرام کند امتثال اکرم عالما نکرده است. چون مفهوم عالم مفهوم مشترک است. شما برای هر عنوانی مفهوم مشترک درست کردید، اختصاص به صلاة وغصب ندارد. پس صریحا بگوئید ما امتناعی هستیم. آخه یک مطلب غیر عرفی می گوئید، چه کسی وقتی مفهوم صلاة را تصور می کند مفهوم ذات ثبت لها الصلاتیة را تصور می کند؟

ملاحظه ثالثه: جناب آقای صدر! اصلا کلام حکماء ربطی به این بحث ندارد. این را فردا توضیح خواهیم داد. اما این نکته را توجه کنید: آقای صدر گفت هذا غصبیة نمی گویند. جناب آقای صدر! شرب ماء را می گویند هذا شربیة؟! چرا فقط در غصبیت اشکال می کنید. مگر شرب که از عناوین متأصله است شما مصدر جعلی درست می کنید به شرب که نمی گویند هذا شربیة، به اکل هم نمی گویند هذا اکلیة. پس شما به اکل وشرب هم بگوئید این حیثیت در عالم خارج نیست در عالم واقع است. چون در خارج هیچ چیزی نیست که بگوئیم هذا شربیة، هذا اکلیة. چون در خارج چیزی نیست که به آن اشاره کنیم بگوئیم هذا شربیة، هذا اکلیة، پس شربیت و اکلیت هم موطنش عالم واقع است نه عالم وجود. اکل وشرب در خارج است، شما انتظار دارید که اکلیت وشربیت در خارج باشد؟ غصب هم در خارج است، شما انتظار دارید که غصبیت در خارج باشد که بگوئیم هذا غصبیة؟! اصلا این چه ربطی دارد که بگوئیم چون نمی توانیم بگوئیم هذا غصبیة این مربوط می شود به بحث حکماء که در معقولات ثانیه ظرف عروض ذهن و ظرف اتصاف خارج. این بحث ما چه ربطی به بحث حکماء دارد؟ این انصافا از شأن علمی این مرد بزرگ دور بود که این بحث اصولی را با بحث فلسفی در معقولات ثانیه خلط بکنند. توضیح مطلب انشاءالله فردا.

جلسه 376

سه شنبه 21/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر دو عنوان داشتیم، یکی از این دو عنوان، عنوان انتزاعی بود و نه ماهیت متأصله، اینجا معنون می تواند وحدت داشته باشد. برخلاف اینکه هر دو عنوان ماهیت متأصله باشند. مثلا بیاض وحلاوت چون هر دو ماهیت متأصله هستند یعنی از مقولات هستند، در خارج محال است که وجود واحدی معنون هر دو باشد. اما مثال اکل وغصب، اکل وافطار، چون غصب عنوان انتزاعی است، چون بالنظر الی ذات الاکل انتزاع نمی کنیم غصب را، بلکه بالنظر الی خارج عن ذات الاکل، بملاحظة کونه تصرفا فی مال الغیر انتزاع می کنیم عنوان غصب را از اکل، این فعل واحد هم اکل است و هم غصب، این فعل واحد اکل است وافطار است در ماه رمضان، چون افطار هم عنوان انتزاعی است، مقصود از عنوان انتزاعی این نیست که در خارج محکی ندارد و به اصطلاح حکماء ظرف عروضش ذهن است. مقصود این نیست. مقصود این است که در خارج ما بحذاء مستقل فی الوجود ندارد. اینکه مرحوم آقای صدر فرموده اند ما بحذاء حیثیت غصب در عالم نفس الامر است نه در عالم خارج، این خلاف وجدان است. حیثیت غصبیت در عالم خارج موجود می شود، منتها وجودش مستقل نیست از وجود منشأ انتزاعش که عبارت است از اکل مال یا شرب ماء یا کون فی ارض الغیر. معنای اینکه مرحوم آخوند هم تعبیر می کند می فرماید غصب خارج المحمول است یعنی ما برخی از اعراض داریم که محمول بالضمیمه است، یعنی در خارج بیاض ضمیمه می شود به جسم وباعث می شود که ما بگوئیم الجسم ابیض. اما غصب خارج محمول است، یعنی بدون ضمیمه خارجیه ما انتزاع می کنیم عنوان غصب را از اکل. یعنی اینطور نیست که در خارج غصب یک عرض معینی باشد مثل بیاض که عرض است برای جسم و ضمیمه جسم است، غصب اینطور نیست، نه اینکه منشأ انتزاع حیثیت غصبیت موطنش خارج نیست بلکه موطنش عالم واقع و نفس الامر است که آقای صدر فرموده است. انصافا اینها خلاف وجدان است. واقعا کسی که اکل مال غیر می کند حیثیت غصبیت در خارج موجود می شود اما نه به وجود مستقل کوجود البیاض العارض علی الجسم، بل بوجود مندک فی وجود الاکل. در السماء فوقنا هم همین است. واقعا در خارج فوقیت هست، منتها وجود مستقل ندارد که بگوئیم چطور گفتیم هذا بیاض بگوئیم هذا فوقیة. ولکن فوقیت موجود است در خارج، منتهی لابوجود مستقل بل بوجود مندک فی وجود السماء أو الارض. ولذا صحیح است بگوئیم الفوقیة موجودة فی الخارج بوجود السقف. الغصبیة موجودة فی الخارج بوجود هذا الاکل. چون این اکل، اکل طعام غیر است. برخلاف مثل امکان و امتناع و وجوب، اینها اصلا موطنشان خارج نیست، اجتماع النقیضین ممتع اصلا در خارج نیست، موطنش عالم نفس الامر است، این قضیه اجتماع النقیضین ممتنع صادقه است چون مصادق است با عالم واقع، والا ما در خارج نه اجتماع النقیضینی داریم و نه امتناع آن. قضیة ازلیة مطابَقها عالم نفس الامر وعالم الواقع. الانسان ممکن هم همینطور است. الانسان ممکن نیاز به وجود انسان ندارد. لذا می گوئیم العنقاء ممکن کما أن الانسان ممکن. این قضیه ازلیه است. اصلا مطابقش عالم واقع است، یکی از واقعیت های جهان این است ولو در عالم هیچ وجودی نباشد. یک واقعیتی از واقعیت های جهان این است که اجتماع نقیضین ممتنع است، عنقاء ممکن است، عنقاء معدوم است و هکذا.

البته واجب غیر از وجوب است، بحث ما هم در وجوب وامکان و امتناعی است که عارض ماهیت هستند ولازم الماهیة هستند. لذا بحث را به وجوب وجودی و امکان وجودی نبرید. امکان وجودی مرتبه ای از وجود است. وجوب وجودی مرتبه وجود است. ما آنها را نمی گوئیم. آنهایی که لازم الماهیة اند من الامتناع و الوجوب والامکان، آنها موطنشان عالم واقع است.

پس ما این چیزهایی که لازم الماهیة است را می گوئیم موطنش عالم واقع است، و این هذا من لوازم الوجود. غصبیت موطنش موطن وجود خارجی است، منتها وجود مستقل ندارد. ولذا ما ترکیب را در غسل الوجه که واجب است در وضوء و اینکه غصب حرام است ترکیب اتحادی می دانیم. یک فعل واحد است که غسل الوجه است و غصب هم هست، که غسل الوجه واجب و غصب حرام. ترکیب اتحادی است، ولکن معتقدیم که اجتماع امر ونهی در آن جائز است، چون امر به غسل الوجه امر به صرف الوجود است. نگفت کل غسل وجه واجب، که غسل وجه به کل ماءٍ بشود واجب. اگر می گفت الغسل للوجه بکل ماء واجب، اینجا اگر ده آب بود باید با تک تک این آبها غسل وجه کنیم. اگر این بود با الغصب حرام تضاد داشت. چون نمی شود این غسل الوجه بماء الغیر هم مولا داعی تحریک به او داشته باشد و هم داعی زجر. ولکن مهم این است که غسل به نحو صرف الوجود واجب است. صرف الوجود از نظر عرف در عالم خارج هم هست، ولو عقل می گوید ما در خارج به تعداد افراد وجد طبیعت داریم، اگر شما ده بار غسل وجه کنید ده طبیعت غسل وجه دارید، ولکن عرف همین خارج را نظر وحدانی می کند. این از امتیازات ذهن است که می تواند نظر وحدانی بکند به کثرات، کثرات و افراد غسل الوجه را حیثیت کثراتشان را نبیند همان خارج را ببیند ولکن به لحاظ وحدانی. ولذا می گوید غسل الوجه موجود. اگر به او بگویند هل غسل الوجه موجود أو معدوم؟ می گوید لا، غسل الوجه موجود ولیس بمعدوم. نظر وحدانی کرد، والا اگر نظر وحدانی نمی کرد باید می گفت کسی که از این ده آب با یک آب غسل وجه کرده است، باید عرف می گفت این فرد از غسل الوجه موجود است اما سایر افراد غسل الوجه موجود نیست. اما ذهن این قدرت را دارد که طبیعت را در خارج لحاظ وحدانی کند. ولذا بگوید غسل الوجه موجود ولیس بمعدوم. با اینکه از نظر عقلی این فرد از غسل الوجه موجود است، سایر افراد غسل الوجه معدوم هستند، اما عرف نظر وحدانی می کند به طبیعت در خارج، ولذا به طور مطلق می گوید غسل الوجه موجود است غسل الوجه معدوم نیست. به این می گویند صرف الوجود. صرف الوجود غسل الوجه که محقق شد عرف می گوید غسل الوجه موجودٌ، و تا جمیع افراد غسل الوجه معدوم نشوند عرف نمی گوید غسل الوجه معدومٌ. این از برکات لحاظ وحدانی خارج است. خارج را می بیند اما به لحاظ وحدانی. مولا هم با همین لحاظ وحدانی می گوید صرف الوجود غسل الوجه را ایجاد کن، از آن طرف هم می گوید غصب نکن. این به نظر ما هیچ محذوری ندارد، که کسی که غسل الوجه می کند به ماء مغصوب، هم عصیان کرد نهی از غصب را و هم امتثال کرد امر به صرف الوجود غسل الوجه را. صلاة وغصب هم همین است. سجود فی ارض الغیر هم مصداق صلاة است و هم مصداق غصب است. اما صرف الوجود صلاة واجب است.

سؤال وجواب: عرف در خارج وجود می بیند برای طبیعت ولکن نظر وحدانی می کند نه نظر تکثری. ولذا وقتی شما می گوئید غسل الوجه موجود، غسل وجه در خارج را می گوئید موجود نه غسل الوجه به عنوان صورت ذهنیه. اما لحاظ وحدانی کرده اید. مولا هم که امر می کند به غسل الوجه همین لحاظ وحدانی هست. به نظر ما هیچ مشکلی ندارد.

مرحوم آقای صدر یک مطلبی گفته اند. فرموده: ملاکی که ما برای جواز اجتماع امر ونهی قائل شدیم تعدد عنوان است ولو معنون واحد باشد، این کافی است در جواز اجتماع امر ونهی. ملاکی که مرحوم نائینی قائل شد تعدد وجود معنون بود، به نظر ایشان باید تعدد عنوان مستتبع تعدد معنون باشد. اما این مبنای مرحوم نائینی که تعدد معنون است که موجب جواز اجتماع امر ونهی است، با مبنای ما که می گوئیم تعدد عنوان است که موجب جواز اجتماع است عملا فرق نمی کند. شما هر مثالی که بزنید می بینید تعدد عنوان مستتبع تعدد معنون است. چرا؟ برای اینکه در همان مثال حیثیت صلاتیت و حیثیت غصبیت، آنجا هم ما اثبات کردیم که در عالم واقع حیثیت صلاتیت غیر از حیثیت غصبیت است. پس عملا مبنای من آقای صدر که تعدد العنوان کاف فی جواز الاجتماع با مبنای مرحوم نائینی که یلزم تعدد المعنون فی الخارج عملا یکی است.

اما در مثال اکرم عالما و لاتکرم الفاسق، مرحوم نائینی امتناعی است، چون معتقد است که این مشتق وصفی است، عالم، فاسق، ولذا در خارج اکرام عالم فاسق که بکنید یک وجود واحد است هم مصداق اکرام عالم است و هم مصداق اکرام فاسق. ولذا مرحوم نائینی می گوید در اینجا چن معنون واحد است ما امتناعی می شویم. مرحوم آقای صدر هم در این مثال امتناعی است. چون عرض کردم می گوید شرط جواز اجتماع این است که هیچ مفهومی مشترک نباشد در عنوان متعلق امر و عنوان متعلق نهی. در این مثال اکرم عالما و لاتکرم الفاسق، اکرام مفهوم مشترک بین العنوانین، مفهوم اکرام عالم با مفهوم اکرام فاسق یک مفهوم مشترکی دارند و هو الاکرام، وسیأتی من السید الصدر امتناع الاجتماع فی هذا الفرد.

پس ایشان فرموده هر کجا محقق نائینی امتناعی کی شود عملا ما هم امتناعی می شویم، چون درست است که ملاک ما تعدد عنوان است، ملاک مرحوم نائینی تعدد وجود معنون است، ولی عملا این دو ملاک با هم تصادق دارند. هر مثالی بزنید نوعا هم ملاک نائینی برای جواز اجتماع هست و هم ملاک ما.

فقط یک مورد استثناء است، وآن موردی است که نهی بخورد به فصل و امر بخورد به جنس. مولا می گوید یک خط بکش، بعد هم می گوید انهاک عن انحناء الخط. انحناء خط یعنی خط منحنی، منحنی بودن خط فصل خط است و متحد است با خط. در این مثال چون متعلق امر جنس است و متعلق نهی فصل است، در خارج وجود جنس وفصل متعدد نیست. چون خود نائینی ره صریحا گفت که در ماهیات طولیه معنون واحد است، ما هم جسم هستیم هم حیوان ناطق هستیم و هم انسان هستیم. در ماهیات طولیه معنون واحد است. هم این خط منحنی این وجود واحد هم خط است و هم منحنی است. منحنی بودن خط فصل خط است. والجنس والفصل فی الخارج وجودهما واحد. چون جنس لامتحصل است، تحصلش به فصل است، محال است وجود پیدا کند به غیر وجود فصل. ولذ از نظر نائینی ره محال است اجتماع امر به ایجاد خط با نهی از انحناء آن. ولی از نظر ما مشکلی نیست چون دو عنوان هستند، عنوان ایجاد خط وعنوان ایجاد انحناء، دو عنوان هستند با هم متغایر هستند. فقط در این مثال بین من آقای صدر وآقای نائینی اختلاف پیدا می شود.

اقول: انصافا این مطلب آقای صدر هم درست نیست. از نظر عرفی وبلکه عقلی طبق نظر مشهور فلاسفه انحناء الخط عرض خط است. مثل این می ماند که مولا بگوید اقرء، لاتجهر بالقرائة. جهر به قرائت این حیثیتی است در خارج غیر از حیثیت اصل قرائت. حیثیت انحناء در خارج غیر از حیثیت خط است. ولذا در این مثال همه باید جوازی بشوند حتی مرحوم نائینی. بله اگر می گفت اوجد الخط، لاتوجد الخط المنحنی، خوب بود، هم نائینی امتناعی بود و هم آقای صدر. ولی اوجد الخط با لاتوجد الانحناء فی الخط، این اصلا مصبشان واحد نیست، ترکیب عرفا انضمامی است، در خارج یک چیز داریم به نام خط که محل است برای یک عرضی به نام انحناء، مثل قرائت که محل است برای عرضی به نام جهر.

فتحصل که ما قائل می شویم به جواز اجتماع امر ونهی مع تعدد العنوان.

غیر از دلیلی که صاحب کفایه برای اثبات امتناع آورد که به نظر ما دلیل ناتمامی بود، غیر از آن دو دلیل دیگر هم ممکن است مطرح بشود:

وجه دوم برای امتناع اجتماع امر ونهی: این است که گفته می شود: سبق عن المحقق النائینی و السید الخوئی ره که اطلاق امر قوامش به ترخیص در تطبیق است. اگر مولا که می گوید اعتق رقبة، ترخیص می دهد در تطبیق بر عتق رقبه کافره، این می شود اطلاق. اما اگر منع بکند از عتق رقبه کافره، این دیگر با اطلاق امر تهافت دارد. معنای اطلاق امر این است که تو مرخصی در تطبیق بر این عبد.

در مثال صل و لاتغصب سؤال می کنیم از مولا که أنا مرخص فی الصلاة فی المکان المغصوب؟ آیا مولا می تواند بگوید بله؟ قطعا نمی تواند بگوید بله. چون خودش گفته لاتغصب. و غصب هم منطبق است بر صلاة در ارض غیر. ترکیب اتحادی است. خود صلاة در ارض غیر مصداق غصب است. پس مولا نمی تواند بگوید تو مرخصی در صلاة در ارض غیر.

یا مثلا مولا گفت اغسل وجهک بالماء. اطلاق آن نسبت به غسل الوجه بالماء المغصوب محال است. چرا؟ برای اینکه می گوئیم آیا ما مرخصیم در غسل وجه به ماء مغصوب؟ اگر مولا بگوید بله، می گوئیم با نهی از تو از تصرف در مال غیر بدون اذنش تنافی وتناقض دارد. از یک طرف می گوئید حرام است تصرف کنی در مال مردم بدون اذن آنها، از آن طرف می گوئی آزادی با آب مملوک دیگران وضوء بگیری ولو آنها راضی نیستند. این تناقض است. پس این اغسل وجهک محال است ترخیص در تطبیق داشته باشد بر غسل الوجه بالماء المغصوب. ترخیص در تطبیق که نداشت پس اطلاق ندارد.

اقول: ما قبلا جوابمان گذشت که قوام اطلاق امر به ترخیص حیثی در تطبیق است. به عبارة اخری قوامش به ترخیص وضعی در تطبیق است. یعنی إجزاء اتیان به این فرد از امتثال واجب. ولو به عنوان آخر ولو به عنوان وملاک آخر منع شدید از ایجاد این فرد، اما به لحاظ آن امر، آن امر لابشرط است. ترخیص در تطبیق یعنی لابشرط بودن امر. امر لابشرط است. منافات ندارد که از این فرد یک نهی مستقلی هم شده باشیم به عنوان آخر.

واین عرفی هم هست. امر می کند مولا عبدش را به دفن میت، نهیش هم می کند از کاری که موجب ایذاء پدر ومادر است. حالا اگر این عبد رفت دفن کرد میت را در شب وپدر ومادر می گویند دفن نکن میت را در شب، ناراحت می شوند. کدام عرف می آید این عبد را دو عقاب می کند، یکی اینکه چرا عصیان کردید نهی از ایذاء والدین را، دوم اینکه چرا امتثال نکردی امر به دفن میت را. به هر کس بگوئید می گوید مولا گفت ادفن المیت و این هم امتثال کرد. چون ترخیص در دفن میت در این مکان و این زمان ترخیص حیثی هست، یعنی از حیث ادفن المیت منعی ندارد ولو از حیث آخر منع داشته باشد. بیشتر از این ما در اطلاق امر شرط نمی دانیم. لذا ترخیص فعلی و من جمیع الجهات را در دفن میت در شب شرط نمی دانیم. چون وجهی ندارد.

حالا در عبادت مطرح است که عبادت مثل نماز در مکان مغصوب عالما عامدا یا جاهلا مقصرا، این عمل مبعّد از مولا است. حرامی است منجز که مبعّد از مولاست، والمبعّد لایکون مقربا. آن یک اشکالی است در خصوص عبادت، آن هم در صورتی که نهی منجز باشد. در حالی که بحث ما در عبادت تنها نیست، دفن میت توصلی است. وانگهی گاهی نهی منجز نیست. نماز خواند در مکان مغصوب در حالی که جاهل قاصر بود، وضوء گرفت با آب مغصوب در حالی که جاهل قاصر بود. در احرام قیچی خمس نداده را آورد محاسنش یا موی سرش را کوتاه کرد در حالی که جاهل قاصر بود. ما می گوئیم عرفا و عقلا به این نمی گویند چرا امر به تقصیر را امتثال نکردی. چون می گوئیم شمای مولا گفتی خذ من شعرک، نگفته بودی که خذ من شعرک بالآلة المباحة. مرحوم آقای خوئی همین موارد را فرموده است که پنجاه سال در یک خانه ای زندگی کرده چون قاعده ید جاری کرده، بعد از پنجاه سال انکشف که این خانه وقفی است سند جعل کردند و به او فروختند، آقای خوئی می گوید باید پنجاه سال نمازت را قضاء کنی اگر احتمال می دادی که این مکان غصبی باشد. یک وقت اصلا غافل بودی، معتقد بودی که این مکان غصبی نیست، خب غافل تکلیف ندارد، معتقد به عدم غصب تکلیف ندارد. اصلا لاتغصب ندارد. اما اگر شاک بودی، مثل ما طلبه ها، اول که می خواهیم خانه بخریم می گوئیم نکند این خانه مشکل شرعی دارد، قاعده ید جاری می کنیم، لولاه لما قام للمسلمین سوق را جاری می کنیم و می رویم خانه را می خریم، بعدها معلوم می شود که این خانه یا مغصوب بوده یا خمس آن را نداده بودند که مشهور در همین خمس نداده هم می گویند خمس مغصوب را دارد، حالا آقای خوئی می گوید اگر دیگران خمس نداده اند تو مشکلی نداری، مشهور همین را هم نمی گویند. به هر حال آقای خوئی می گوید چون معلوم شد این خانه مغصوب بوده، کل نمازهای پنجاه ساله ات را باید قضاء کنی اگر در حال جهل نماز خواندی نه در حال غفلت و نسیان.

ما می گوئیم نه چرا قضاء کند؟ شارع گفت صل این هم صلی، بیشتر از این لازم نیست.

جلسه 377

شنبه 25/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در وجه ثانی از وجوه امتناع اجتماع امر ونهی بود.

مطرح شد که اطلاق امر به صلاة اگر بخواهد شامل صلاة در مکان مغصوب بشود متقوم هست به ترخیص در تطبیق. محال است بدون ترخیص در تطبیق اطلاق منعقد بشود. اگر از مولا بپرسیم شما که فرمودید صل ما مرخصیم تطبیق کنیم این صلاة را بر صلاة در مکان مغصوب یا نه؟ اگر مولا بگوید شما مرخص هستید اطلاق امر منعقد می شود. اما اگر بگوید شما مرخص نیستید نهی دارید از این فرد از نماز، چون این فرد مصداق غصب است، دیگر اطلاق امر محال است منعقد بشود.

ما از این وجه جواب دادیم که اطلاق امر متقوم است به ترخیص حیثی در تطبیق. از حیث آن مر به صلاة مانع نیست، ممکن است از حیث دیگر که غصب است مانع وجود داشته باشد.

مرحوم آقای صدر با اینکه این مطلب را قبول دارند که قوام اطلاق امر به تطبیق حیثی در تطبیق است، اما فرموده اند: لو سلمنا که قوام اطلاق امر به ترخیص فعلی است در تطبیق، باز می توانیم از این وجه ثانی جواب بدهیم.

جوابی که آقای صدر ره می دهد این است که می فرماید: مانعی ندارد که شارع ترخیص فعلی بدهد در این صلاة فی المکان المغصوب. در عین حال از غصب هم نهی بکند. چطور؟ ایشان فرموده است: غصب قید است برای این نماز، جزء که نیست. الصلاة المتقیدة بالغصب. شارع وقتی ترخیص می دهد، ترخیص می دهد در مقید. ترخیص در مقید تقید در آن داخل است اما قید خارج است. تقید جزءٌ وقید خارجٌ. غصب قید است برای الصلاة المقیدة بالغصب. ترخیص در نماز و تقید نماز بکونها غصبا به معنای ترخیص در ذات قید نیست.

ما برای توضیح فرمایش ایشان یک مطلبی که مربوط به بحث های آینده است را الان مطرح می کنیم تا فرمایش ایشان روشن بشود: اگر کسی نماز بخواند در ساتر غصبی. مشهور می گویند نمازش باطل است. مرحوم آقای صدر آنجا یک مطلبی دارد که بسیار مطلب درستی هست، وآن این است که می فرماید: ستر جزء نماز نیست شرط نماز است. مثل سجود نیست که جزء نماز باشد، شرط نماز است. یعنی آن چیزی که واجب است تقید الصلاة بالستر است، اتیان الصلاة فی حال الستر است، اما خود ستر داخل در متعلق امر نیست. تقید الصلاة بالستر داخل در متعلق امر است علی وزان سائر الشروط. فرق بین شرط و جزء این است که در جزء خود جزء متعلق امر است، مثل سجود، اما در شرط خود شرط متعلق امر نیست، تقید المشروط بالشرط، تقید الصلاة بالوضوء یعنی اتیان الصلاة فی حال الوضوء، یا تقید الصلاة بالستر، او متعلق امر است. پس متعلق امر می شود تقید الصلاة بالستر، اما متعلق نهی ذات ستر به ساتر مغصوب است. ترکیب شد انضمامی. متعلق نهی شد ذات تستر به ساتر مغصوب، متعلق امر ذات تستر نیست، اتیان الصلاة فی حال التستر است. ولذا مصب امر و مصب نهی دو چیز است در خارج.

شاهد این مطلب این است که می شود به نحو ترتب شارع بفرماید لا تتستر بهذا الساتر المغصوب ولکن لو تسترت به فلا بأس أن تصلی فی هذا الحال. چون ترکیب انضمامی است. برخلاف جزء مثل سجود در مکان مغصوب، او جزء است، هم امر برود روی سجود و هم نهی برود روی سجود، این ترکیب اتحادی خواهد بود.

این مطلبی است که آقای صدر فرموده و مطلب بسیار درستی هم هست کما سیأتی انشاءالله.

حالا آقای صدر می خواهد این مطلب را در بحث ما پیاده کند. می فرماید الصلاة المتقیدة بالغصب اشکال ندارد که ترخیص در تطبیق داشته باشد ترخیص فعلی هم داشته باشد. ترخیص در تقید با نهی از ذات قید با هم مصبشان یکی نیست.

اقول: این فرمایش آقای صدر از ایشان عجیب است. برای اینکه الصلاة فی المکان المغصوب این فی المکان المغصوب قیدش هست، اما خود صلاة به اعتراف خود آقای صدر آن سجودش در مکان مغصوب اصلا خودش مصداق غصب است مصداق تصرف در مال غیر است بدون اذنه. این عنوتن غصب مثل عنوان تستر به ساتر مغصوب نیست که خارج از نماز بود. غصب منطبق است بر خود نماز. حداقل به اعتراف آقای صدر بر سجود در مکان مغصوب عنوان غصب صادق است و این ترکیبش اتحادی است. اینکه ایشان می فرماید که ترخیص در صلاة مقیده به غصب ونهی از غصب با هم مشکلی ندارند، این درست نیست. برای اینکه ترکیب غصب با سجود در مکان مغصوب که جزء نماز است ترکیب اتحادی است. همین سجود در زمین مردم که سجود علی هذه الارض است مصداق تصرف در ارض غیر هم هست. پس این فرمایش ایشان تمام نیست.

پس در بحث ستر به ساتر مغصوب شارع می گوید لاتتستر بهذا الساتر المغصوب، ولکن لو تسترت به فلابأس أن تصلی فی هذا الحال. ترخیص فعلی در تطبیق به نحو ترتب. ترخیص ترتبی در تطبیق هست و ترخیص هم فعلی است، یعنی وقتی این آقا تستر کند به ساتر مغصوب، ترخیص فعلی دارد که در این حال نماز بخواند. و ترخیص در اتیان صلاة فی هذا الحال به معنای ترخیص در تستر به ساتر مغصوب نیست.

اما آن مطلب را نمی شود در اینجا تطبیق کرد.

وجه سوم برای امتناع اجتماع امر ونهی:

گفته می شود که اجتماع امر ونهی مستلزم اجتماع محبوبیت و مبغوضیت است در مورد واحد. مورد واحد این نماز در مکان مغصوب نمی شود هم مبغوض فعلی باشد و هم محبوب فعلی. محال است. اجتماع حب وبغض فی شیء واحد محال است. ولذا اگر می گوئید که این نماز در مکان مغصوب متعلق امر است یعنی محبوب است، متعلق نهی است یعنی مبغوض است. و این محال است که شیء واحد هم محبوب باشد و هم مبغوض.

اقول: جواب این وجه ثالث این است که: حب تعلق گرفته است به صرف الوجود. اگر حب انحلالی بود اشکال وارد بود. کل فرد من الصلاة محبوب با کل فرد من الغصب مبغوض، چون هر دو انحلالی هستند اشکال وارد است. این فرد هم بخواهد محبوب باشد و هم مبغوض باشد این قابل جمع نیست. اما در واجب بدلی مثل صل و اشرب ماءا، اصلا حب به صرف الوجود تعلق می گیرد نه به کل فرد فرد.

بله اگر مانعی نبود در این نماز، مثلا نماز در مکان مباح بود، به نظر عرفی می گفتند این محبوب است چون محقق ومحصل صرف الوجود نماز است. اما وقتی مانعی هست، این نماز، نماز در مکان مغصوب است، مانعی هست از سریان حب به صرف الوجود به این اولین فرد، چه اشکالی دارد که این اولین فرد از نماز که نماز در مکان مغصوب است مبغوض فعلی است ولکن محبوب حیثی. از این حیث که محصل صرف الوجود نماز است از این حیث محبوب است. در واقع آن چیزی که محبوب مولا است صرف الوجود است.

شاهد عرفی هم داریم: اگر مولا به عبدش گفت اسقنی ماءا، بعد هم گفت لاتؤذ والدیک. حالا این عبد رفت یک آبی را اختیار کرد برای سقی مولا که پدر ومادر ایذاء شدند، گفتند این آب را ما گذاشته ایم یخچال که خنک شود خودمان بخوریم، یک آب دیگر ببر برای مولا. این هم رفت همان آبی را که پدر ومادر گفتند نبر برداشت برد و مولا را سیراب کرد. آیا از نظر شما این مولا محبوبش فوت شده؟ یعنی آیا مولا دو داغ بر دل دارد، یکی اینکه مبغوض من که ایذاء والدینت بود این مبغوض را تو ایجاد کردی ولذا از تو ناراحت هستن، این هست، غیر از آن آیا می گوید محبوب من هم فوت شد؟ ابدا. محبوب من این بود که اسقنی ماءا. من که نگفتم اسقنی ماءا خاصا. اسقنی ماءا مطلق بود برای رفع عطش بود، محبوب حاصل شد. برفرض بگوئید این فرد لو خلی وطبعه چون مصداق صرف الوجود است اقتضاء دارد که محبوب باشد، قبول، حب به صرف الوجود باعث می شود که این فرد اول اقتضاء پیدا کند که محبوب بشود، اما این اقتضاء لولا المانع است. وقتی مانع هست چون مثلا این سقی ماء مصداق ایذاء والدین است، حب فعلی به این فرد سریان پیدا نمی کند، اما دلیل نمی شود که صرف الوجود سقی ماء که محبوب مولا است تقیید بخورد به غیر این فرد، بگوئیم آن چیزی که محبوب مولا است سقی ماء است غیر از این ماء، که نتیجه اش این می شود که حالا که سقی این ماء شد فات محبوب المولی و حصل مبغوضه فیعاقب العبد بعقابین. این خلاف وجدان است.

کلام در این است که آیا محبوب مولا سقی ماء است غیر هذا الماء؟ که نتیجه اش این می شود که ملاک تحصیل شد ولی محبوب مولا فوت شد. مثل اینکه کسی بیاید به جای این آب سرد نظیف آب لجن به خورد مولا بدهد. او هم رفع عطش می کند و ملاک رفع عطش در او هم هست، اما مولا می گوید محبوب من را تفویت کردی، محبوب من سقی ماء نظیف بود، ولو ملاک حاصل شد با سقی ماء غیر نظیف. اما در مانحن فیه مولا می گوید محبوب من فوت نشد، محبوب من سقی ماء بود وقد حصل. چون ولو مفسده قائم به این فرد است اما مصلحت قائم به صرف الوجود باشد. لذا اشکال ندارد که این فرد وافی به مصلحت جامع باشد.

سؤال وجواب: آنهایی که قائل به امتناع اجتماع امر ونهی هستند این را منکر نیستند. مرحوم آخوند می گوید این فرد امر ندارد ولی وافی به مصلحت طبیعت صلاة هست. پس در مرحله ملاک مشکلی نیست. این فرد بما هو فرد الغصب مفسده دارد و وافی به مصلحت جامع صلاة هم هست. مرحوم آخوند که صریحا این را ادعا می کند. آقای خوئی هم می گوید اگر اطلاق امر ساقط شد دلیل وکاشف نداریم از وفاء این صلاة فی المکان المغصوب بالملاک ولی عقلا ممکن هست.

ما طبق این بیان قائل به جواز اجتماع امر ونهی شدیم فی شیء واحد مع تعدد العنوان.

مرحوم آقای صدر با اینکه قائل به جواز اجتماع امر ونهی است اما دو مورد را استثناء کرده است:

استثناء اول: جائی است که واجب، واجب تخییری باشد. مثل اینکه مولا بگوید إذا افطرت فی نهار شهر رمضان فأت باحدی الخصال الثلاث من العتق والصوم و الاطعام. مرحوم آقای صدر فرموده است: این امر چون رفته روی عنوان احدها، با نهی از یکی از این سه خصال جمع نمی شود. هم نهی بکند از اطعام ستین مسکینا هم بگوید ائت باحدی الخصال الثلاث. این محال است. چرا؟ فرموده برای اینکه عنوان احدها عنوان رمزی است، مفهوم نیست رمز است. رمز است به این سه مفهوم عتق واطعام و صیام. جامع انتزاعی احدها رمز است. البته هر جامع انتزاعی رمز نیست، الموجود هم جامع انتزاعی است جامع طبیعی نیست، ولکن رمز نیست یک جامع مفهومی است. الموجود جامع ماهوی نیست ولی جامع انتزاعی مفهومی است، مفهوم مستقلٌ. عنوان احدها رمز است، یعنی یکی از این سه تا. این در واقع دارد این سه مفهوم را لحاظ می کند. منتهی چون می خواهد علی البدل واجب کند می گوید یا این یا این یا این. عنوان احدها وقتی متعلق امر می شود یعنی آن عناوین در ذهن مولا هست. عنوان عتق واطعام وصوم در ذهن مولا هست، مولا بگوید یکی از این سه کار را انجام بده، بعد بگوید اطعام را انجام نده، می شود اجتماع الامر والنهی مع وحدة العنوان، چون همان عنوان های تفصیلی در ذهن مولا هست. هم بخواهد امر کند به نحو امر تخییری، هم نهی کند از یک فرد از آن این محال است.

اقول: این فرمایش آقای صدر در این مثال درست است. اما اگر کسی قائل بشود به تعلق امر به افراد، بگوید صل یعنی اوجد احد افراد الصلاة. قائلین به تعلق امر به افراد طبق بعضی از تفاسیر مثل تفسیر حضرت امام می گویند معنای صل این است که ائت باحد افراد الصلاة، در مقابل قائلین به تعلق امر به طبیعت که می گویند نه ائت بالصلاة. لازمه فرمایش آقای صدر این است که کسانی که می گویند صل یعنی ائت باحد افراد الصلاة، در واقع تمام واجب ها را واجب تخییری می کنند، صل را هم بر می گردانند به واجب تخییری، ائت باحد افراد الصلاة، لازمه فرمایش آقای صدر این است که آنها امتناعی بشوند، ائت باحد افراد الصلاة با لاتغصب. در حالی که خود ایشان این را قبول ندارد. چه فرق است بین اینکه ما بگوئیم صل یعنی ائت بالصلاة یا بگوئیم صل یعنی ائت باحد افراد الصلاة. بالاخره عنوانش غیر از عنوان لاتغصب است.

پس فرمایش آقای صدر در هر احدهایی نیست. و الا اگر در هر احدهایی این اشکال بود باید در مثال ائت باحد افراد الصلاة با لاتغصب مشکل پیدا کنیم.

اصلا شما فرض کنید عام بدلی نه مطلق بدلی. صل أیّ صلاة شئت، مولا گاهی عام بدلی بکار می برد، می گوید یجب علیک أن تصلی أیة صلاة شئت، به این می گویند عام بدلی، تصریح به بدلیت شده است. خب این معنایش این است که ائت باحد افراد الصلاة دیگر أی صلاة شئت، با لاتغصب مشکل ندارد. فقط در آن واجب های تخییری که عناوینش در ذهن مولا بالتفصیل می آید مثل صم أو اطعم أو اعتق رقبة، که عنوان تفصیلی هر سه مفهوم در ذهن مولا هست. آنجا نهی از یکی از این سه عنوان با امر تخییری جمع نمی شود. این درست است. واین از محل بحث خارج است. چون محل بحث در تعدد عنوان است بالعموم و الخصوص من وجه. والا اگر بگوید صم أو اطعم أو اعتق بعد بگوید لاتطعم، این اصلا موضوع بحث فعلی ما نیست. در این مثال حق با آقای صدر است که عنوان احد مشیر است رمز است و مولا هر سه عنوان اطعام وصوم و عتق را تصور کرده است بالتفصیل، آن وقت می خواهد نهی کند از یکی از این عنوان ها. بله این محال است، ویساعد علیه الوجدان. چون عنوان واحد است. عنوان احد رمز و مشیر است. اما این را باید در کنارش عرض کنیم که این فرمایش آقای صدر نمی تواند توسعه پیدا کند در هر عنوان احدی. مولا می گوید ائت باحد افراد الصلاة، چه اشکالی دارد با لاتغصب جمع بشود.

استثناء دوم: یک موردی است که محقق عراقی هم در مقالات الاصول به آن اشاره می کند. وآن این است که بین متعلق امر و متعلق نهی یک مفهوم مشترکی باشد. یک جزء مشترکی داشته باشند که هم جزء مفهوم متعلق امر است و هم جزء مفهوم متعلق نهی است. ایشان می گوید اینجا هم اجتماع محال است. مثل چی؟ ایشان مثال می زند می گوید مولا گفت تعظیم کن عادل را، تعظیم نکن فاسق را. عظم العادل، لاتعظم الفاسق. دو تا برادر یا دو تا رفیق یکی شان عادل ویکی شان فاسق وارد شدند، شما ایستادید قیام کردید به قصد تعظیم هر دو، هم به قصد تعظیم عادل و هم به قصد تعظیم فاسق. آقای صدر فرموده ما اینجا معتقدیم که اجتمام امر ونهی ممکن نیست. چرا؟ برای اینکه تعظیم العادل وتعظیم الفاسق یکی متعلق امر ویکی متعلق نهی جزء مشترک دارند و هو مفهوم التعظیم. لذا چون جزء مشترک دارند اجتماع امر ونهی ممکن نیست. شما باید فرد دیگری را از تعظیم عادل انتخاب کنید، وآن فرد این است که قیام کنید فقط به قصد تعظیم آن فرد عادل. این تعظیم مشترک به درد نمی خورد. چرا؟ فرموده چون این تعظیم در تعظیم العادل جزء واجب است یعنی حب ضمنی به او هم تعلق می گیرد. چون حب به واجب مستتبع حب ضمنی است به اجزاء واجب. حب به نماز مستتبع حب ضمنی است به وجوب. تعظیم العادل وقتی محبوب است یعنی این جزء اول که تعظیم است محبوب ضمنی است.

بعد فرموده خب ما اثبات خواهیم کرد با این بیان که دیگر اجتماع امر ونهی در اینجا مشکل هست.

ادامه این مطالب انشاءالله فردا.

جلسه 378

یکشنبه 26/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در استثناء از جواز اجتماع امر ونهی بود که در فرمایش محقق عراقی بود و مرحوم آقای صدر هم مطرح کرده بود که اگر متعلق امر و متعلق نهی یک جزء مشترک داشتند، مثل اینکه در خطاب آمده است یحرم تعظیم الفاسق ویجب تعظیم العادل. یک مفهوم مشترکی هست بین این متعلق امر ومتعلق نهی، وآن مفهوم تعظیم است. در اینجا قائل شده اند به امتناع اجتماع امر ونهی. البته ممکن است این مثال یک مثال فرضی باشد، ولکن بحث آنوقت جدی ومهم می شود که ما می بینیم در فرض وحدت عنوان وتعدد اضافه مثل اکرم عالما و لاتکرم الفاسق که عنوان متعلق امر و عنوان متعلق نهی هر دو اکرام است، ولکن تعدد اضافه موجب اختلاف اینها شده است. اکرام عالم شده متعلق امر، اکرام الفاسق شده متعلق نهی. این بیان محقق عراقی وآقای صدر اگر تمام بشود که جزء مشترک بین متعلق امر ونهی مانع است از اجتماع امر ونهی، در مورد تعدد اضافه مثل اکرم عالما و لاتکرم الفاسق هم مطرح خواهد بود. ولذا به همین خاطر در این مثال تعدد اضافه مرحوم محقق عراقی وآقای صدر قائل به امتناع اجتماع امر ونهی شده اند.

البته مرحوم آقای صدر قبلا هم گفت که من هر وقت بحث از امتناع اجتماع امر ونهی می کنم بحث اثباتی است حتی در مثال صل و لاتصل فی الحمام. والا امتناع عقلی وثبوتی ندارد.

وجه این فرمایش که وجود جزء مشترک بین متعلق امر ومتعلق نهی مانع است از اجتماع امر ونهی چیست؟

وجهی که ذکر می شود را ما در مثال تعظیم عادل وتعظیم فاسق پیاده می کنیم: گفته می شود که یجب تعظیم العادل متعلق وجوب تعظیم العادل است، پس تعظیم جزئی از محبوب مولا است، تعظیم که در ضمن تعظیم العادل است محبوب مولا است. یعنی محبوب ضمنی للمولا. کما اینکه تکبیرة الاحرام در شروع نماز محبوب ضمنی للمولا.

وقتی تعظیم شد محبوب ضمنی مولا، چون تعظیم العادل محبوب، مرحوم آقای صدر می گوید ما قبلا یک قاعده ای تأسیس کردیم گفتیم حب به طبیعت مستلزم حب به کل فرد هست علی تقدیر ترک سائر الافراد. کسی که حب دارد به تعظیم ولو حب ضمنی، این مستلزم این است که هر فرد از تعظیم را که به او نشان بدهیم می گوید این فرد از تعظیم علی تقدیر ترک ملکف نسبت به سایر افراد تعظیم محبوب من است. کما اینکه حب به شرب الماء مستلزم این بود که هر فرد از آب را که مولا می دید گفت شرب این ماء علی تقدیر ترک شرب سائر میاه محبوب من است. این را ما قبلا توضیح دادیم.

آنوقت ایشان می فرماید: پس نتیجه می گیریم تعظیم العادل مقرونا بتعظیم الفاسق، مثل اینکه قیام می کند به عنوان تعظیم این دو نفر که یکی شان عادل است و یکی شان فاسق است، خب این یک فرد از تعظیم عادل است. البته تعظیم عادل مختص به این فرد نیست، می شد قیام بکند به قصد تعظیم خصوص عالم. ولکن قیام به قصد تعظیم مشترک عادل وفاسق هم فردی از تعظیم عادل هست. پس این فرد از تعظیم عادل علی تقدیر ترک سائر افراد تعظیم عادل محبوب مولا باید باشد طبق آن قاعده. این فرد از تعظیم عادل باید محبوب مولا باشد علی تقدیر ترک المکلف لسائر افراد تعظیم العالم. وفرض هم این است که مکلف ترک می کند سایر افراد تعظیم عادل را، فقط قیام می کند به قصد تعظیم مشترک عادل وفاسق.

آنوقت تعظیم این فرد از تعظیم عادل هم می خواهد محبوب بشود و هم از آن طرف مصداق تعظیم فاسق هم هست و مبغوض است. عنوان واحد یعنی عنوان تعظیم هم متعلق بغض می خواهد باشد و هم متعلق حب ضمنی. یک عنوان واحد. ما کار به مضاف الیه نداریم، که تعظیم العادل و تعظیم الفاسق، خود تعظیم محبوب ضمنی است، تعظیم عادل آن حیث تعظیمش محبوب ضمنی است. خب این تعظیم عادل آن عنوان تعظیمش محبوب ضمنی مولا است علی تقدیر ترک المکلف لسائر افراد تعظیم العادل. آنوقت این تعظیم به عنوان تعظیم مبغوض مولا هم خواهد بود. فیلزم اجتماع الحب والبغض فی شیء واحد. (ایشان اینجا تعبیر نمی کند به بغض ضمنی، می گوید اینجا اجتماع مبغوضیت و محبوبیت ضمنیه پیش می آید، حب را ضمنی می کند ولی بغض نسبت به تعظیم الفاسق را ضمنی نمی کند. حالا ایشان اینجور بیان کرده است).

اقول: این فرمایش آقای صدر انصافا ناتمام است. اولا: ما قبلا عرض کردیم که حب به طبیعت مستلزم حب به کل فرد علی تقدیر ترک سائر الافراد نیست. در حب به صرف الوجود شما حب دارید نسبت به شرب ماء. اگر نتواستید آب بخورید بخاطر یک محذور ودر خارج صد لیوان آب بود، آیا هر فرد از این آبها می شود محبوب شما؟ که محبوب علی تقدیر ترک سائر الافراد وفرض این است که ترک شده سایر افراد، یعنی صد تا محبوب از شما فوت می شود؟!. می گوئی دست روی دلم نگذار صد غصه دارم و صد محبوب از من فوت شده است؟!.

سؤال وجواب: اتیان که نمی تواند شرط تعلق حب باشد. حب داعی به اتیان است. معنا ندارد بگوئید اگر اتیان کرد آنوقت می شود محبوب. آقای صدر هم این را نمی گوید.

و اگر دو لیوان آب را با هم خورد، باید بگوئید هیچ کدام محبوب نیست، چون هذا محبوب علی تقدیر ترک ذاک، وذاک محبوب علی تقدیر ترک هذا. فرض این است که دو تا را با هم انجام داد، پس تقدیر محقق نشد. پس باید بگوئید در این صورت حب ندارد نه نسبت به این و نه نسبت به آن.

یا مثلا مولا گفت جئنی بماء، حالا بجای یک لیوان آب دو لیوان آب برد برای مولا فی زمان. اینکه ممکن است، باید مولا بگوید هیچکدام از این دو تا را دوست ندارم، چون احب هذا علی تقدیر ترک ذاک و احب ذاک علی تقدیر ترک هذا.

ثانیا: جناب آقای صدر! حب به اکرام عادل اینکه شما فرمودید حب به اکرام می شود به عنوان حب ضمنی، حب ضمنی در نفس موجود مستقل نیست. ما در نفس حب استقلالی داریم تحلیل که می کنیم حب های ضمنی از آن انتزاع می کنیم. آنچه در عالم نفس است حب به تعظیم عادل است بما هو تعظیم عادل، بغض به تعظیم الفاسق است بما هو تعظیم الفاسق. ولذا در مقام لحاظ تعظیم بما هو هو را مولا اصلا نمی بیند. حصه ای از تعظیم را که تعظیم عادل است نگاه می کند به او حب دارد. به قول شما این حب به طبیعت تعظیم عادل مستتبع حب به این فرد از تعظیم عادل بما هو تعظیم العادل است. حب ضمنی که اصلا وجود تکوینی ندارد یک امر تحلیلی است. والا آنجه در عالم نفس است حب واحد است نسبت به یک مقید نسبت به تعظیم العادل. این فرد بما هو تعظیم العادل محبوبٌ وبما هو تعظیم الفاسق مبغوض. عنوان واحد نمی شود، عنوان متعلق حب تعظیم مضاف به عادل است و عنوان متعلق بغض تعظیم مضاف به فاسق است و لا ارتباط بینهما. مثل اینکه سجود لله محبوب است و سجود للصنم مبغوض است، لا ارتباط لاحدهما بالآخر، ولو در جامع سجود هر دو مشترک هستند.

ثالثا: جناب آقای صدر! تعظیم الفاسق آن تعظیم مبغوض ضمنی است یا مبغوض استقلالی؟ تعظیم العادل را حل کردید فرمودید تعظیم محبوب ضمنی است. سلمنا. در تعظیم الفاسق تعظیم مبغوض استقلالی است یا مبغوض ضمنی؟ اگر می گوئید مبغوض استقلالی است، می گوئیم آن چیزی که مبغوض استقلالی است تعظیم الفاسق است نه ذا تعظیم. اگر می گوئید تعظیم ضمنی است، می گوئیم شما که منکر بغض ضمنی بودید. شما که گفتید محال است بغض ضمنی. اگر مولا از یک مجموعی بغض دارد می گوید من بغض دارم زید و عمرو با هم به منزل من بیایند، اما تک تک بیایند بغض ندارم، مجموعا بیایند بغض دارم، شما فرمودید معنا ندارد نسبت به مجیء زید بغض ضمنی پیدا بشود. چون بغض استقلالی مولا تعلق گرفته است به جمع بین المجیئین. والا مجیء کل منهما وحده که مبغوض مولا نیست. بغض ضمنی معنایش این است که مولا بگوید از آمدن زید تنها هم بدم می آید. و این خلف تعلق بغض است به مجموع المجیئین. خود شما فرمودید. ما آنجا بحث کردیم گفتیم اینطور نیست که بغض ضمنی محال باشد. ولی شما فرمودید بغض ضمنی محال است، آنوقت چه جور شد اینجا می فرمائید اجتماع محبوبیت و مبغوضیت لازم می آید در تعظیم؟!. خب این تعظیم اگر بخواهد مبغوض باشد باید مبغوض ضمنی باشد، مبغوض استقلالی که تعظیم الفاسق است. اگر تعظیم الفاسق مبغوض شد تمام اجزائش که مبغوض نمی شوند.

ما بغض ضمنی را ممکن می دانستیم. می گفتیم مولا می گوید کسی که تجسیم می کند انسان را، از آن اولین جزئی که می سازد مبغوض من است البته به شرط اینکه بطور کامل این مجسمه را بسازد. کل جزء منتها مقرونا بسائر الاجزاء مبغوض مولا است. بله ما این را قبول داشتیم، منتهی می گفتیم دلیل اثباتی می خواهد. در نهی از تجسیم انسان ظاهر دلیل این است که کل جزء مشروطا به لحوق سائر اجزاء تجسیم، دست و پای این انسان را که می سازد مشروطا به این تکمیل این مجسمه سازی می شود مبغوض ضمنی، چون ظاهر دلیل با آن مساعد است. اما اینجا که ظاهر دلیل نیست، چون اینجا مقید است. تعظیم الفاسق مبغوض است، ظهور ندارد در اینکه تعظیم هم بمتا هو هو مبغوض است.

و اصلا ما معتقدیم که در این مثال تعظیم العادل واجب و تعظیم الفاسق حرام، عرف اصلا ترکیب را انضمامی می داند، عرف دو وجود می داند. مثل رؤیت و نظر. اگر کسی گفت النظر الی الزوجة واجب والنظر الی الاجنبیة حرام. یک کسی هم به خانمش نگاه می کند و هم به خواهر خانمش فی نظر واحد. عرفا این دو نظر است به لحاظ متعلق، نظر به زوجه واجب، نظر به اخت الزوجة حرام، ترکیب انضمامی است. ولو بالدقة العقلیة نظر به عنوان یک عمل ابصار واحد باشد، اما به لحاظ متعلق ابصار عرف متعدد می بیند. مثل غیبت. اگر گفتند غیبت زید واجب است چون مبدع است و برای هدم بدعت او باید غیبت بکنیم. غیبت زید واجب است. اما غیبت عمرو حرام است. این آقا فی کلام واحد گفت زید و عمرو فعلا کذا. با اینکه یک کلام گفت اما عرفا ترکیب انضمامی است، این غیبة زید و هی واجبة و غیبة عمرو و هی محرمة. عرفا در خارج دو چیز صادر شد. و لذا آقایان می گویند اگر کسی در کلام واحد از جمعی غیبت کند به تعداد آن جمع مرتکب گناه کبیره شده است. اگر بگوید طلبه های فلان شهر نماز صبحشان قضاء می شود، به تعداد طلبه های آن شهر روز قیامت شاکی دارد، واین مرتکب غیبت شده است. برخلاف دروغ، اگر بگوید تمام دکانهای شهر امروز بسته است. به تعداد دکان های شهر دروغ نگفته، چه یک دکان باز باشد و چه تمام دکانها باز باشد. فرق نمی کند، این یک دروغ گفته است. چون کذب از شئون کاشف است و الکاشف واحد، غیبت از شئون منکشف است با این کاشف وکلام واحد منکشف های متعددی داشت. ولذا غیبت متعدد می شود. نظر هم همین است، نظر عرفا به اختلاف وتعدد منظور الیه متعدد می شود. ولذا ما معتقدیم این مثال تعظیم زید واجب و تعظیم عمرو حرام، یا تعظیم العادل واجب وتعظیم الفاسق حرام إذا جمع التعظیم لهما فی قیام واحد، عرفا صدر منه تعظیمان، ترکیب انضمامی است، هیچ محذوری ندارد اجتماع امر ونهی.

بله در آن مثال اکرم عالما با لاتکرم الفاسق او بحث جدی دارد. مرحوم آخوند در کفایه فرموده: ما که در صل و لاتغصب امتناعی شدیم گفتیم نمی شود صلاة فی المکان المغصوب هم نهی داشته باشد و هم اطلاق امر شاملش بشود. ولو نماز در مکان مغصوب صحیح است چون وافی به ملاک است واگر قصد قربت هم متمشی بشود از مکلف مشکلی ندارد، اما امر شاملش نمی شود.

مرحوم آخوند می فرماید: ولکن آنهایی که قائل به جواز اجتماع امر ونهی هستند فرقی نمی گذارند، فرقی نمی کند چه در مورد تعدد عنوان باشد و چه در مورد تعدد اضافه، باید در هر دو قائل به جواز اجتماع امر ونهی بشوند. چون بالاخره تعدد اضافه موجب تعدد عنوان می شود. عنوان اکرام عالمٍ می شود واجب، عنوان اکرام الفاسق می شود حرام، با اینکه عنوان واحد است اولا وبالذات و هو الاکرام، ولی بخاطر تعدد اضافه عملا متعدد می شود، یکی می شود اکرام عالم و دیگی می شود اکرام الفاسق.

جالب این است که صاحب کفایه مثالی که می زند برای این تعدد اضافه، مثال می زند به مطلق شمولی. می گوید اکرام العالم یا بالاتر اکرام العلماء (جمع محلی به لام) واجب، اکرام الفاسق حرام. اکرم العلماء با لاتکرم الفساق.

مرحوم آقای خوئی فرموده: این مثال شما اشتباه است، بحث ما در جائی است که امر به صرف الوجود تعلق بگیرد مثل اکرم عالما. نه اکرم العلماء، او که اصلا تکلیف به غیر مقدور است. عالم فاسق هم وجوب اکرام داشته باشد و هم حرمت اکرام که نمی شود. او تکلیف به غیر مقدور است. بحث در امر به صرف الوجود است، اکرم عالما با لاتکرم الفاسق.

ولذا اینکه در بحوث این مثال اکرم العلماء ولاتکرم الفساق را به آقای خوئی نسبت داده و بعد هم اشکال می کند به آقای خوئی که جناب آقای خوئی! بحث ما در مطلق بدلی است. خب این اشکال خود آقای خوئی است به صاحب کفایه، نه اینکه در بحوث به عنوان اشکال به آقای خوئی مطرح بشود. ما هم مصباح الاصول را دیدیم و هم محاضرات را، صریحا می گوید بحث ما در اکرم عالما است نه در اکرم العلماء. آقای خوئی صریحا می گوید به عنوان اشکال به صاحب کفایه. و این اشکال وارد است ما هم قبلا گفتیم.

اشکال دومی که آقای خوئی به صاحب کفایه می کند این است که می گوید جناب صاحب کفایه! هم خودتان در کفایه گفتید و هم ما گفتیم که اختلاف در بحث اجتماع امر ونهی در این است که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون در خارج می شود حتی یجوز الاجتماع یا نمی شود حتی یمتنع الاجتماع. بحث در این است. آن کسی که می گوید صل ولاتغصب اجتماع امر ونهیشان ممکن است او می گوید که ما در خارج دو معنون داریم یکی صلاة ویکی غصب. اینها در خارج یک وجود نیستند. کما صرّح به المحقق النائینی. آنهایی که قائل به امتناع هستند می گویند نه در خارج یکی وجود است که هم سجود علی الارض است و هم غصب است، ولذا امتناعی می شویم. از عبارت صاحب کفایه هم این استفاده می شود، در مقدماتی که ذکر می کند می گوید: محل نزاع این است که هل تعدد العنوان یوجب تعدد المعنون حتی یجوز الاجتماع ام لا یوجب تعدد المعنون حتی یمتنع الاجتماع.

بعد آقای خوئی فرموده: جناب صاحب کفایه! خب معلوم است که در اکرم عالما با لاتکرم الفاسق اکرام این عالم فاسق فعل واحد است، دو فعل نیست. اکرام این زید، چون زید عالم است می شود اکرام العالم، همین اکرام زید چون زید فاسق است می شود اکرام الفاسق. در عناوین اشتقاقیه مثل عالم و فاسق قبلا گفته شد که تعدد عنوان مشتق موجب تعدد معنون نیست. هو الله الخالق البارئ المصور، یک وجود بسیط هم مصداق عنوان اشتقاقی عالم است و هم مصداق عنوان اشتقاقی عادل است و هکذا. آنی که محل نزاع بود در مبادئ بود مثل علم و عدالت، که می گفتند در خارج دو وجود است. اما عالم، عادل اینها مشتق هستند نه مبادئ مشتقات. زید جهت تعلیلیه در آن این است که چون علم دارد به او می گویند عالم، چون فسق دارد به او می گویند فاسق. والا زید شخصٌ واحد، اکرام زید هم فعل واحد. خب وقتی وحدت معنون بود معلوم است که اجتماع امر ونهی محال است، بحث ندارد.

اقول: می گوئیم جناب آقای خوئی! اشکال اولتان به صاحب کفایه وارد است. بحث در مطلق بدلی است نه مطلق شمولی. اکرم عالما محل بحث است با لاتکرم الفاسق. البته نهی شمولی است، اما در امر، امر بدلی محل نزاع است.

اما اشکال دوم شما قابل جواب است. برای اینکه ما قبلا عرض کردیم بسیاری با اینکه معنون را می گویند واحد است اما تعدد عنوان را کافی می دانند در جواز اجتماع امر ونهی. اعتراف دارند که سجود علی الارض فی ملک الغیر معنون واحد و وجود واحد، هم عنوان سجود بر آن صادق است و هم عنوان غصب. غسل وجه به ماء غیر، هم عنوان غسل وجه به ماء غیر بر آن صادق است که وضوء است و هم عنوان غصب. معنون هم واحد است. می گویند تعدد عنوان کافی است درجواز اجتماع در امر و نهی ولو معنون واحد باشد. ما هم جزء همین گروه بودیم تبعا لجمع کثیر من الاعلام کالسید البروجردی و السید الامام والسید الصدر والسید السیستانی.

پس این اشکال دوم آقای خوئی ره وارد نیست.

ما به نظرمان باید در اکرم عالما ولاتکرم الفاسق یک اشکال عرفی کرد. چون ارتکاز عرفی امتناع می بیند در اجتماع امر ونهی در اکرم عالما با لاتکرم الفاسق. این یک ارتکاز عرفی است، ما مسلّم می گیریم. عرضمان این است که در ارتکاز واستظهار عرفی ظاهر یحرم اکرام الفاسق این است که اکرام فاسق بما هو اکرام مصلحت تامه ندارد، اکرام الفاسق یشتمل علی المفسدة الغالبة ولایشتمل هذا الاکرام للفاسق علی مصلحة غالبة ولو این اکرام فاسق مصداق اکرام عادل هم بشود. این اکرام فاسق مصلحت تامه ندارد. چرا؟ برای اینکه عرف از لاتکرم الفاسق این را می فهمد که اشاره می کند به آن فاسق می گوید لاتکرم هذا لانه فاسق، عرف حیثیت تعلیلیه می فهمد. یعنی اکرام هذا مفسده دارد و مصلحت تامه ندارد. این ظهور لاتکرم الفاسق است، به قول محقق عراقی ظهور این خطاب در نفی وجوب اکرام این عالم فاسق است به جمیع مراتب الوجوب، نه وجوب شامل این می شود، نه حب شامل این می شود، ونه ملاک و مصلحت دارد. این یک استظهار عرفی هست. برخلاف صل و لاتغصب که اصلا عنوان ها دو تا هستند ربطی به هم ندارند. ببینیم آیا می توانیم یک شاهد عرفی برای عرض خودمان پیدا کنیم یا نه.

جلسه 379

دوشنبه 27/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مواردی بود که اختلاف بین متعلق امر و متعلق نهی تعدد اضافه باشد. مثل اکرم عالما با لاتکرم الفاسق. اگر مکلف عالم فاسق را اکرام کرد آیا امتثال خطاب اکرم عالما شده است یا نشده است؟

قائل به جواز اجتماع می گوید در عین حالی که اکرام این عالم فاسق عصیان خطاب لاتکرم الفاسق هست، در عین امتثال خطاب اکرم عالما هم هست. کسی که قائل به امتناع است می گوید نمی شود اجتماع پیدا کنند این امر ونهی. ولذا با هم تعارض می کنند. مرحوم نائینی قائل به امتناع است، ولکن وجوهی ذکر کرده است برای تقدیم خطاب نهی بر خطاب امر. چون خطاب نهی شمولی است خطاب امر بدلی است. وجوهی ذکر کرده بر تقدیم نهی شمولی بر امر بدلی. ما فعلا در رابطه با آن بحث نمی کنیم. بحث در اصل این است که آیا اجتماع امر ونهی در این مورد تعدد اضافه ممکن است یا ممتنع است؟

از نظر ما عقلا هیچ امتناعی نیست، چون قبلا عرض کرده ایم قوام اطلاق امر به ترخیص حیثی است در تطبیق، منافات با نهی از فرد به عنوان آخر ندارد. اکرم عالما می تواند نسبت به عالم فاسق اطلاق داشته باشد، لابشرط باشد. چون از حیث خطاب اکرم عالما مانعی بر تطبیق وجود ندارد. منافات ندارد که از حیث مفسده اکرام عالم فاسق مانع داشته باشیم. اکرام این عالم فاسق هم مفسده دارد و هم وافی به مصلحت صرف الوجود اکرام عالم است. اشکالی ندارد که فعل واحد هم وافی به مصلحت باشد و هم موجب مفسده دیگری باشد. قرص آسپرین اگر روکش نداشته باشد برای افرادی که ناراحتی معده دارند هم مصلحت رفع سردرد دارد و هم مفسده ایجاد درد معده. ولذا مولا می گوید قرص آسپرین اطلاق دارد اعم از قرش آسپرین روکش دارد وهم بی روکش، چون وافی به مصلحت رفع سردرد هست. ولو این مکلف وقتی قرص آسپرین بی روکش را انتخاب می کند مفسده درد معده را ایجاد می کند ولی وافی به مصلحت رفع سردرد هست. محذوری ندارد.

ما به نظرمان اجتماع امر ونهی در تعدد اضافه عقلا ممکن هست، ولکن عرف در خطاب اکرم عالما ولاتکرم الفاسق که تعدد اضافه است یک استظهاری دارد، این استظهار موجب می شود تعارض رخ بدهد بین این دو خطاب. استظهار عرف این است که لاتکرم العالم الفاسق را عالم فاسقش را حیثیت تعلیلیه می بیند، می گوید یعنی لاتکرم هذا لانه فاسق، اکرام این شخص مفسده دارد ظهور این خطاب این است که اکرام این شخص مصلحت تامه هم ندارد. این استظهار عرفی است. این شخص چون فاسق است حیثیت تعلیلیه می شود برای اینکه اکرام این شخص مفسده داشته باشد و وافی به مصلحت تامه نباشد. وقتی مفاد لاتکرم الفاسق این شد که اکرام این فرد که عالم فاسق است وافی به مصلحت تامه نیست تعارض می کند با اکرم عالما که اطلاقش می گوید هر فردی از عالم اکرامش وافی به مصلحت اکرم عالما هست.

ما عرض کردیم این مطلب را محقق عراقی هم متعرض شده. می فرماید: ظاهر لاتکرم الفاسق نفی امر به اکرام عالم است در مورد این عالم فاسق به جمیع مراتبه. یعنی ملاک امر را هم در اینجا نفی می کند.

شاهد بر این مطلب را ما یک مسأله ای قرار می دهیم، ببینید این شاهد ما درست است یا نه. روش فقهاء در مثال صل و لاتغصب حتی قائلین به امتناع اجتماع امر ونهی بر این بوده است که هر کجا خطاب نهی از غصب ساقط می شد می گفتند ارتفع المانع عن اطلاق خطاب الامر بالصلاة. مثل موارد اضطرار، اکراه، نسیان. اگر کسی مضطر شد در اول وقت به کون فی مکان مغصوب، یا مکره شد. می فرمایند مانعی ندارد نماز بخواند در همانجا. نیازی نیست منتظر بماند تا ساعت سه بعد از ظهر بشود و او را از آن مکان مغصوب آزاد کنند. نخیر، نهی از غصب ساقط شد بخاطر اضطرار یا اکراه، اطلاق امر مانعش برطرف گردید. این فتوای فقهاء است. یا در مورد نسان همین را فرموده اند. اما در مثال اکرم عالما با یحرم اکرم الفاسق یا بالاتر بگویم یحر اکرام العالم الفاسق اگر حرمت اکرام عالم فاسقی برداشته شد یا بخاطر نسیان، فراموش کردیم که او عالم فاسق است، یا مضطر شدیم به اکرام او یا مکره شدیم بر اکرام او، خب تحریم اکرام او ساقط می شود، اما شما یک فقیهی پیدا کنید که بگوید اکرام او مجزی است نسبت به امتثال خطاب اکرم عالما. چرا نگفته اند؟ خب همین بیان در صل و لاتغصب چرا در اکرم عالما و یجرم اکرام الفاسق پیاده نشد؟ خب اینجا هم مانع برطرف شد از اطلاق اکرم عالما. مانع نهی از اکرام این عالم فاسق بود که ساقط شد للاضطرار أو الاکراه أو النسیان. چرا به اطلاق امر تمسک نمی کنند؟ ما این مسأله فقهیه را شاهد قرار می دهیم که خود فقهاء احساس فرق می کردند بین این دو مورد. صل و لاتغصب دو عنوان است، لاتغصب می گوید غصب مفسده دارد وهیچ فردی از غصب بما هو فرد الغصب مصلحت ندارد. اما بما هو فرد الصلاة شاید مصلحت داشته باشد. عنوان آخری است مباین با عنوان غصب. هیچ فردی از غصب بما هو فرد الغصب مصلحت تامه ندارد اما بما هو فرد الصلاة ممکن است وافی باشد به مصلحت تامه صلاة.

اما در مثال لاتکرم الفاسق ظاهرش این است که لاتکرم هذا لانه فاسق اکرام این شخص که عالم فاسق این اکرام مفسده تامه دارد و این اکرام مصلحت تامه ندارد. این اکرام که مضاف است به عالم فاسق، فیه مفسدة تامة ولایکون وافیا بالمصلحة التامة. اطلاق اکرم عالما مفادش این است که این اکرام وافی به مصلحت تامه است، اما لاتکرم الفاسق می گوید این اکرام وافی به مصلحت تامه نیست، ولذا با هم تعارض می کنند و تساقط می کنند در مورد عالم فاسق علی مسلکنا، وعلی مسلک المحقق النائینی تبعا للشیخ الانصاری نهی شمولی در لاتکرم الفاسق بر امر بدلی در اکرم عالما مقدم است. چون عنوان متعلق واحد است که اکرام است، اختلاف در مضاف الیه است، یکجا مضاف الیه اکرام، عالم است ویکجا فاسق است. وقتی می گویند لاتکرم العالم الفاسق، عالم فاسق عنوان اشتقاقی است منطبق شد بر زید. لاتکرم الفاسق ظاهرش این است که لاتکرم هذا لانه فاسق، این عالم فاسق که زید است خطاب می شود که لاتکرم هذا لانه فاسق. فاسق بودن حیثیت تعلیلیه است که نهی بکنند از افراد آن. پس اکرام این فرد مفسده تامه دارد ومصلحت تامه ندارد. در حالی که اکرم عالما خلاف این را می گوید. اکرم عالما می گوید چون من اطلاق دارم لابشرط هستم، نگفتم اکرم عالما عادلا، معنایم این است که اکرام این عالم فاسق هم این اکرام وافی به مصلحت اکرم عالما هست. خب تضاد پیش می آید. هم این اکرام وافی به مصحلت تامه باشد و هم نباشد. اصلا تناقض پیش می آید.

سؤال وجواب: کن مصلیا یعنی صل، لاتکن غاصبا هم یعنی لاتغصب. بحث در لقلقه لسان نیست، بحث در آن متفاهم عرفی است از خطاب که به عهده مکلف آمده است. کن مصلیا غیر از اکرم عالما است. عرفا در اکرم عالما اکرام عالم به عهده آمده است، اما در کن مصلیا صلاة به عهده آمده است. در لاتکرم الفاسق زجر شده است از اکرام فاسق، ولی در لاتکن غاصبا عرفا زجر شده است از غصب. صلاة وغصب دو تا مبدأ اشتقاق هستند که هیچ ما به الاشتراک در مفهوم ندارند. برخلاف اکرم عالما با لاتکرم الفاسق، عنوان متعلق یکی است که اکرام است، عناوین مشتقات مثل عالم ویا فاسق چون مضاف الیه اکرام قرار گرفت موجب تعدد امر ونهی شد.

اگر عنوان ها به تمام ذات فرق کند، مثل اکرم عالما با لاتؤذ ابویک، یا اکرم عالما با لاتوجب سرور الفاسق که عنوان اصلا به تمام ذات متباین است ما در آنجا قائل به جواز اجتماع امر ونهی می شویم. اکرم عالما، خطاب نهی دیگر نگفته لاتکرم الفاسق بلکه گفته لاتؤذ والدیک، اکرام عالم فاسق هم اکرام عالم است و هم ایذاء والدین است. یا گفته لاتوجب سرور الفاسق که اکرام عالم فاسق هم اکرام عالم است و هم موجب سرور فاسق است. بله ما در آنجا مقتضای صناعت این است که قائل به جواز اجتماع امر ونهی بشویم.

سؤال وجواب: ما در اکرم عالما مشکلمان ترخیص در تطبیق نیست. بله اگر مشکل ترخیص در تطبیق بود جواب می دادیم می گفتیم ترخیص حیثی در تطبیق در اکرم عالما هست با نهی از اکرام عالم فاسق به عنوان اینکه او فاسق تضاد وتنافی ای ندارد. ما مشکلمان در اکرم عالما یک مشکل عرفی است. کما اینکه آقای صدر هم قائل بود که اطلاق امر قوامش به ترخیص حیثی است ولی بخاطر همین جزء مشترک که اکرام جزء مشترک است بین اکرام عالم واکرام فاسق قائل به امتناع شد.

فتحصل مما ذکرنا جواز اجتماع الامر والنهی مع تعدد العنوان کصل و لاتغصب و امتناعه مع وحدة العنوان وتعدد الاضافة امتناعا عرفیا.

اساس بحث گذشت.

بحث واقع می شود در دو امر مهم:

یکی تطبیقات فقهیه این مسأله است که بسیار مهم است، ودر زوایای این تطبیقات نکاتی هست که در بحث های گذشته روشن نشده بوده است. وبحث دیگر تنبیهات اجتماع امر ونهی است.

تطبیقات اجتماع الامر والنهی

برخی از تطبیقات را در کلمات اعلام به طور ناقص مشاهده می کنیم. برخی دیگر از تطبیقات اصلا مطرح نشده است و ما انشاءالله بطور مختصر وبا بیان تمام نکات دخیل در بحث که سرفصل تأمل وتدقیق بشود این فروع را متذکر می شویم:

فرع اول: صلاة در مکان مغصوب. صاحب عروه فرموده است: اباحه لباس شرط است در صحت نماز، چه ساتر باشد و چه غیر ساتر. حتی محمول غصبی مثل پول که با حرکت مصلی به رکوع یا سجود یا رفع رأس الی القیام آن محمول مغصوبی که با این حرکت مصلی حرکت پیدا می کند آن هم موجب بطلان نماز می شود.

کسی که پول خمس نداده در جیبش هست، وقتی می رود رکوع پول هم در جیبش تکان می خورد، این می شود تحریک محمول مغصوب. این هم موجب بطلان نماز است. بعد از اینکه فرموده است «بل وکذا فی المحمول إذا تحرک بحرکات الصلاة ولو کان شیئا یسیرا» ولو یک پنج ریالی باشد که برای تلفن زدن در جیبش گذاشته است. خب خمس این پنج ریالی را دادی یا نه؟ اولا از صاحبش اجازه گرفتی یا نه؟ اگر نه یعنی غصب، و موجب بطلا نماز است. «فلو صلی فی المغصوب ولو کان خیطا منه، (حتی اگر نخی که این لباس را با آن دوخته اند غصبی باشد، دکمه ای که به این لباس دوخته اند غصبی باشد) و کان عالما بالحرمة عامدا بطلت الصلاة، بل الاحوط البطلان الجهل بالحرمة وإن کان الحکم بالصحة لایخلو من قوة، و اما مع النسیان و الجهل بالغصبیة فالصلاة صحیحة». این کلام صاحب عروه است.

در این فرع چهار مسأله مطرح می شود:

مسأله اولی: اگر ساتر غصبی باشد، ساتر در مرد کمتر است تا زن. ساتر زن حتی چادر او هم هست. اما ساتر در مرد آسانتر است و کمتر است. به هر حال اگر نماز بخواند در ساتر مغصوب، مشهور فرموده اند که نماز باطل اس. چرا؟ چون فرموده اند ستر در نماز واجب است، ستر به ساتر مغصوب هم حرام است. اگر بگوئیم این ستر به ساتر مغصوب هم متعلق وجوب است و هم متعلق حرمت است می شود اجتماع امر ونهی در فعل واحد. و کسانی که قائل به امتناع هستند مثل مرحوم آقای خوئی، می فرمایند این نماز باطل است. ولذا آقای خوئی ره فرموده: عالم عامد و جاهل مقصر اگر در ساتر مغصوب نماز بخواند نمازش باطل است. فتوی هم می دهد. بله اگر جاهل قاصر باشد به برکت حدیث لاتعاد نمازش را ایشان تصحیح می کند.

مرحوم آقای صدر مطلبی دارد که ما قبلا نقل کردیم وتأیید کردیم، وآن این است که ترکیب در مثال صلاة فی الساتر المغصوب ترکیب انضمامی است نه ترکیب اتحادی. آنی که متعلق امر است تستر به ساتر مغصوب نیست. چرا؟ برای اینکه تستر شرط فی الصلاة ولیس جزءا لها. فرق شرط با جزء این است که جزء خودش متعلق امر است، اما شرط تقید صلاة به او متعلق امر است. اما ذات شرط خارج است از متعلق امر، تقید جزء وقید خارج. مرحوم آقای صدر فرموده: ولذا مصب امر تقید الصلاة بالتستر است، وبه عبارة اخری اتیان الصلاة فی حال التستر است، اما مصب نهی چیز دیگری است، مصب نهی ذات تستر است، نهی از ذات شرط با اطلاق شرطیت قابل جمع است.

ما این مطلب را تأیید کردیم وشاهد هم آوردیم برای اینکه روشن بشود ترکیب انضمامی است یعنی مصب امر غیر از مصب نهی است، عرض کردیم بیائید امر ترتبی فرض کنید. لاتتستر بهذا الساتر المغصوب، ولکن لو تسترت به فلابأس بأن تصلی فی هذا الحال. مشکلی ندارد.

پس حق این است که حتی اگر قائل به امتناع اجتماع امر ونهی بشویم، اما در صلاة فی الساتر المغصوب حکم به صحت می کنیم، چون ترکیب انضمامی است. امر روی ذات شرط نمی رود. تقید انتزاع می شود نه از وجود ذات قید، نه، ممکن است کسی در خارج ذات قید را ایجاد کند ستر را موجود کند ولی نماز نخواند، وقتی نماز نمی خواند تقید الصلاة بالستر هم موجود نشده است. تقید انتزاع می شود از اجتماع ستر ونماز. ولذا اشکال ندارد می گوید ستر حرام، اما نماز خواندن در این حال حرام، نگاه کردن به اجنبیه حرام، اما نماز خواندن در حال نگاه به اجنبیه حلال.

سؤال وجواب: مگر مقدمه محرمه موجب بطلان ذی المقدمه است؟ وجوب غیری تعلق می گیرد به جامع ستر؟ مرحوم آخوند در بحث مقدمه واجب فرمود که اگر یک حصه ای از مقدمه محرمه بود وجوب غیری شامل او نمی شود. مثل نصب سلم که دو فرد دارد، نصب سلم مباح و نصب سلم مغصوب، برفرض وجوب غیری داشتیم نسبت به مقدمه، اما مرحوم آخوند فرموده این وجوب غیری اطلاق نسبت به آن نصب سلم مغصوب ندارد. ولو او مقدمیت دارد اما وجوب غیری ندارد. اینکه مشکلی ایجاد نمی کند.

ما این فرمایش آقای صدر را کاملا قبول داریم، ولو استاد ما مرحوم آقای تبریزی قبول نداشتند، آقای خوئی ره قبول نداشتند، ترکیب را اتحادی می دانستند، ولکن به نظر می آید فرمایش آقای صدر کاملا متین است. ولی اشکال ما به آقای صدر این است که این فرمایش شما خلاف مبنایی است که در استصحاب گفته است. شمای آقای صدر در بحوث 6/274 بحث استصحاب فرموده اید: اگر شرط واجب اختیاری باشد، مثل وضوء، ستر، استقبال، که شرط اختیاری هستند، امر به صلاة مع هذا الشرط به نحو مرکب است، یعنی یک امر ضمنی می رود روی ذات صلاة ویک امر ضمنی هم می رود روی ذات آن شرط اختیاری مثل وضوء. امر ضمنی می رود روی ذات وضوء، روی ذات ستر، روی ذات استقبال. اخذ علی وجه الترکیب. بله اگر شرط غیر اختیاری باشد مثل وقت، آنجا امر به صلاة فی الوقت علی نحو التقیید است، یعنی امر می رود روی صلاة مع تقیدها بالوقت. چرا؟ برای اینکه امر ضمنی که به امر غیر اختیاری تعلق نمی گیرد. مثل امر استقلالی، چطور امر استقلالی به غیر مقدور تعلق نمی گیرد، امر ضمنی هم تعلق نمی گیرد. ولذا مرحوم آقای صدر فرموده: این اشکال که بعضی ها گفته اند که آنی که متعلق امر است تقید الصلاة بالوضوء است نه ذات وضوء، ولذا استصحاب بقاء وضوء برای اثبات حصول تقید صلاة بالوضوء می شود اصل مثبت. آقای صدر فرموده ما جواب می دهیم می گوئیم اصلا تقید الصلاة بالوضوء متعلق امر نیست. متعلق امر ضمنی خود وضوء است.

بله این اشکال در شرط غیر اختیاری وارد است، در صل فی الوقت، آنجا که نمی شود امر ضمنی برود روی وقت، امر ضمنی رفته است روی تقید الصلاة بالوقت، آنجا اشکال وارد است وآقای صدر ملتزم می شود که استصحاب بقاء نهار نمی تواند اثبات کند که این صلاة شما فی النهار است. تقید صلاة شما را بالنهار که شما در نهار نماز خواندید این را نمی تواند اثبات کند. می شود اصل مثبت.

ما می گوئیم جناب آقای صدر! این مطلب اینجای شما با آن مطلب استصحاب شما تنافی دارد. هر چند ما در بحث استصحاب و جاهای دیگر عرض کردیم حق با همین مطلب آقای صدر در بحث اجتماع امر ونهی است. اگر بنا باشد که شرط متعلق امر ضمنی باشد، خب شرط وجزء یکی می شوند.

واساسا این فرمایش آقای صدر در استصحاب که متأسفانه آقای خوئی ره هم همین مطلب را در استصحاب فرموده اند که متعلق امر ضمنی ذات شرط است، این خلاف متفاهم عرفی است. و این تفصیلها اصلا عرفی نیست، که بگوئیم در صل مع الوضوء امر ضمنی رفته روی ذات وضوء چون شرط اختیاری است، در صل فی الوقت امر ضمنی رفته روی تقید الصلاة بالوقت، ولذا استصحاب وقت می شود اصل مثبت. این تکفیک ها ابدا عرفیت ندارد. و ما این بحث را دنبال نمی کنیم چون جایش در بحث های دیگر هست. اجمالا معتقدیم که فرق شرط و جزء این است عرفا که در شرط تقید الصلاة بالشرط متعلق امر است، واین تقید مقدور است غیر مقدور نیست، چون المقدور مع الواسطة مقدور.

ولذا نتیجه می گیریم ترکیب در صلاة مع الساتر المغصوب ترکیب انضمامی است، و اجتماع امر ونهی در او جائز است.

فالصلاة مع الساتر المغصوب عالما عامدا صحیحة. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 380

سه شنبه 28/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در تطبیقات مسأله اجتماع امر ونهی بود. فرع اول این بود که اگر نماز بخواند در لباس مغصوب، این نماز صحیح است یا صحیح نیست؟

عرض کردیم تارة ساتر مغصوب است. در اینجا مشهور قائل به بطلان صلاة هستند مع الساتر المغصوب. ولکن به نظر می رسد که این فرمایش تمام نباشد. چون ستر در نماز جزء نیست تا خودش متعلق امر باشد، شرط است. ولذا آنچه که متعلق امر است اتیان الصلاة فی حال الستر است، تقید الصلاة بالستر است. و اشکالی ندارد که نهی از ستر به ساتر مغصوب باشد با اطلاق امر به اتیان الصلاة فی هذا الحال جمع بشود. ترکیب انضمامی است.

مرحوم آقای صدر برای اثبات اینکه ستر جزء نیست، شرط است، ولذا خود ستر متعلق امر نیست، استدلال کرده است به اینکه اگر ستر جزء برای نماز بود باید قصد قربت در آن معتبر می شد. چون در اجزاء نماز باید قصد قربت کرد. در حالی که در ستر قصد قربت معتبر نیست. چه بسا شخص بدون توجه به امر خدا لباس می پوشد و بعد نماز می خواند. اگر بنا بود ستر جسد جزء واجب باشد هنگامی که این مکلف لباس ساتر می پوشید باید قصد قربت بکند.

اقول: این فرمایش آقای صدر ناتمام است. آن چیزی که ممکن است ادعا بشود این است که ستر جزء واجب است نه اینکه جزء نماز است. همان ادعایی که خود ایشان در بحث استصحاب کرد همین بود که صل مع الوضوء امر ضمنی تعلق گرفته است در آن به ذات وضوء وذات نماز. نه اینکه وضوء که متعلق امر ضمنی است به ادعاء ایشان در بحث استصحاب، بشود جزء الصلاة. نخیر، با آن بیان می شود جزء الواجب. صلاة یک جزء واجب می شود، وضوء، تستر به واجب وامثال ذلک جزء دیگر واجب می شود. این مطلب به معنای اعتبار قصد قربت در ستر نخواهد بود. آنچه که قصد قربت در او معتبر است اجزاء صلاة است. کسی که می گوید خود ستر متعلق امر است و نه تقید الصلاة بالستر ولذا ترکیب را اتحادی می داند، او که نمی گوید ستر که متعلق امر است پس جزء صلاة است. او فوقش می گوید ستر متعلق امر است جزء واجب است.

بله ما استظهارمان از ادله این است که ظاهر ادله اقتضاء می کند که امر در نماز رفته باشد روی تقید الصلاة بالستر. چون ظاهر شرط الواجب این است. صل متسترا، صل فی حال الستر که از روایات استفاده می شود ظاهرش این است که آن چیزی که متعلق امر ضمنی است تقید الصلاة است بالستر. اما اگر کسی بگوید ذات ستر متعلق امر ضمنی است نمی شود به او اشکال کرد که پس شما ستر را جزء نماز دانستید. نه، او ستر را جزء واجب می داند وآنچه که جزء واجب است دلیل نیست که جزء نماز هم باشد. نه، واجب عبارت می شود از ذات صلاة و ذات تستر. همان ادعایی که خود مرحوم آقای صدر در بحث استصحاب کرده است.

این یک مطلبی که در رابطه با صلاة مع الساتر المغصوب عرض می کنم.

مسأله ثانیه: اگر در نماز ساتر مغصوب نبود، بلکه لباس مغصوب باشد ولو ساتر نباشد. نقل عن المشهور که این هم موجب بطلان نماز است. وجهش چیست؟

فرموده اند وجهش این است که شما در هنگام هویّ الی الرکوع یا هویّ الی السجود یا در هنگام نهوض الی القیام تحریک می کنید این لباس مغصوب را. تحریک لباس مغصوب مصداق غصب است. اینکه شما از حال قیام به حال رکوع می روید که از آن تعبیر می کنند به هویّ الی الرکوع این هویّ الی الرکوع مستلزم تحریک لباس مغصوب است. علت است برای تکان خوردن و حرکت لباس مغصوب. حرکت لباس مغصوب توسط این شخص غاصب می شود مصداق غصب. این هویّ الی الرکوع می شود علت حرام، چون علت تحرک لباس مغصوب است. والعلة التامة للحرام حرامٌ. این هویّ الی الرکوع وقتی علت تامه حرکت لباس مغصوب بود می شود علت تامه حرام، و علت حرام حرام است و دیگر نمی تواند مصداق واجب باشد.

وهمینطور نهوض الی القیام هم علت تامه حرکت لباس مغصوب است، و هم جزء نماز است. می شود اجتماع امر ونهی فی شیء واحد. علت تامه حرام حرام است، از آن طرف جزء واجب هم هست و یمتنع اجتماع الامر والنهی فی شیء واحد.

البته این اشکال مبتنی بر این است که ما هویّ الی الرکوع یا هویّ الی السجود ویا نهوض الی القیام را از واجبات نماز بدانیم. اما این مطلب مورد اختلاف است. این بیان که هویّ الی الرکوع علت تامه حرام است چون علت تامه تحرک اللباس المغصوب است که مصداق غصب هست واز طرف دیگر هویّ الی الرکوع در نماز واجب است، این هویّ الی الرکوع هم می خواهد حرام باشد و هم واجب، این استدلال مبتنی بر این نظریه است که هویّ الی الرکوع از واجبات نماز است.

اما همه این نظر را قبول ندارند. برخی مثل مرحوم آقای خوئی و هو الصحیح معتقدند که هویّ الی الرکوع واجب در نماز نیست بلکه مقدمه واجب است. آنچه که در نماز واجب است رکوع است، هویّ الی الرکوع مقدمه واجب است. ما دلیل نداریم که غیر از رکوع هویّ الی الرکوع هم از واجبات نماز باشد.

اگر این نظر را انتخاب بکنیم این اشکال جواب داده می شود. چرا؟ برای اینکه این هویّ الی الرکوع هم علت تامه حرام است و هو تحریک اللباس المغصوب، و هم علت تامه واجب است و هو الرکوع. چه مشکلی دارد؟ یک واجب و یک حرام هر دو معلول علت واحده باشند، مشکلی به وجود نمی آید. این هویّ الی الرکوع هم مقدمه واجب است و هم علت تامه حرام. چه لطمه ای به آن واجب می خواهد بزند؟ لطمه نمی زند.

پس این استدلالی که شد که هویّ الی الرکوع هم علت تامه تحریک لباس مغصوب باشد و هم بخواهد واجب در نماز باشد می شود اجتماع الامر والنهی فی شیء واحد، این مبتنی است بر این نظریه که هویّ الی الرکوع از واجبات نماز است. آنهایی که معتقدند هویّ الی الرکوع جزء نماز است، آنها می گویند وقتی که شارع گفت ارکع، رکوع کردن غیر از راکع بودن است. یک وقت می گویند کن راکعا، هویّ الی الرکوع می شود مقدمه واجب. یک وقت می گویند ارکع. ارکع یعنی از حال قیام خم شو به حال رکوع. ولذا برخی از بزرگان فرموده اند که قیام قبل از رکوع که واجب است ورکن است برای این است که اگر ما قیام قبل از رکوع نداشته باشیم اصلا صدق نمی کند که ما رکوع کردیم. مثلا شخصی فراموش کرد رکوع را، بعد از قرائت مستقیم رفت به طرف سجده. فرض کنید قبل از اینکه سرش به مهر برسد یادش آمد که من رکوع را فراموش کردم. اگر با همان حالت انحناء برگردد به حال رکوع بدون اینکه ابتداءا قیام کند وبعد رکوع کند، فرموده ند عرف به این نمی گوید رکع. انسان از حال جلوس برگردد به حال رکوع بدون اینکه اول قیام بکند، عرف نمی گوید هذا رکع. در حالی که اگر مقدمه باشد که مقدمه منحصره نیست. پس در صدق رکعَ هویّ من القیام الی الرکوع معتبر است، پس می شود مقوم رکوع، نه مقدمه وجودیه آن. می شود مقوم آن، یعنی اصلا قوام رکوع به هویّ من القیام است الی الرکوع. رکوع کردن این است که از قیام خم بشود به سمت رکوع بیاید. این استدلالی است که می کنند برای اینکه هویّ الی الرکوع را جزء رکوع و جزء واجب نماز بدانند.

حالا این استدلال که در کلام حضرت امام ره هم هست آیا درست است یا نه، بعدا در بحث صلاة فی المکان المغصوب مفصل این را انشاءالله دنبال خواهیم کرد.

پس این استدلال که می گفت هویّ الی الرکوع علت تامه غصب است پس نمی تواند مصداق واجب باشد، این مبتنی بر این شد که هویّ الی الرکوع را ما واجب در نماز بدانیم.

در عین حال به نظر ما این استدلال ناتمام است حتی اگر هویّ الی الرکوع را ما از واجبات نماز بدانیم. ما معتقدیم این هویّ الی الرکوع علت حرام نیست. چرا؟ برای اینکه آن حرکت لباس مغصوب عرفا مصداق غصب نیست. کسی که لباس غیر را بدون اذن او می پوشد لبس این لباس مغصوب غصب است و تصرف در مال غیر است. اگر یک گوشه ای بایستد تکان نخورد عرف نمی گوید شما کمتر مرتکب غصب شدی، ولی دوست تو که لباس دیگران را پوشید و راه رفت یا رکوع و سجود کرد، او بیشتر مرتکب غصب شده است. ابدا. این نظر، نظر عرفی نیست. پوشیدن لباس مغصوب مصداق غصب است یعنی مصداق تصرف در مال غیر بدون اذن او هست. و تحریک این لباس در ضمن پوشیدن آن غصب زائدی نیست.

بله کسی که لباس مغصوب را نپوشد دست بگیرد وتکان بدهد او عرفا غصب است. اما آن کسی که لباس مغصوب را می پوشد و به تبع لبس تکان می خورد این لباس مغصوب در حال نشستن و برخواستن و راه رفتن او، عرفا این معصیت زائده و غصب زائد نیست. بله اگر واقعا مندرس کند لباس را بله، اما صرف تحریک این لباس، یعنی اگر دستانش را مستقیم نگه بدارد تکان ندهد گناه کمتری است تا اینکه دستانش را تکان بدهد، چون این آستین لباس مغصوب را تکان داد غصب زائدی مرتکب شد. لااقل قبول کنید که این مطلب عرفی نیست. غصب یک قبیح عرفی است که شارع قبح آن را امضاء کرده است فرموده است: لایحل لاحد أن یتصرف فی مال غیره بدون اذنه، وهیچ عرفی تأیید نمی کند این مطلب را که تحریک لباس مغصوب غصب زائد است.

این نکته را هم خدمتتان عرض کنم: اصلا اینکه ما غصب را با تصرف در مال غیر بدون اذنه از هم تفکیک کنیم، که بعضی از بزرگان این کار را کرده اند، می گویند غصب صادق نیست ولی تصرف در مال غیر بدون اذنش صادق است (که در برخی از موارد این را گفته اند)، این مطلب صحیح نیست. اصلا ما عنوانی که مد نظرمان هست و علماء مد نظرشان هست از تحریم غصب، همان تحریم تصرف در مال غیر بدون اذن او است. نه آن غصب به معنای استیلاء بر مال غیر. کلید خانه کسی را می گیرد واستیلاء بر آن خانه پیدا می کند غصب صدق می کند ولو اصلا در آن خانه تصرف خارجی نکند. او که مد نظر ما نیست. ما وقتی می گوئیم تحریم غصب، یعنی تحریم تصرف در مال غیر بدون اذنش. صحبت این است که آیا این تکان خوردن لباس در حال هویّ الی الرکوع آیا مصداق عرفی تصرف در مال غیر بدون اذن او هست، یا نه لبس مصداق تصرف در مال غیر است بدون اذنش. ما ادعایمان این است که لبس مصداق تصرف محرم است نه تحریک این لباس در ضمن لبس. هذا اولا.

ثانیا: هویّ الی الرکوع علت تامه تحریک لباس مغصوب نیست، بلکه جزء العلة است. جرء دیگری هم دارد علت تامه تحریک لباس مغصوب، وهو استمرار لبسه الی زمان الهویّ. شما در زمان هویّ برای اینکه تحریک بشود این لباس مغصوب، نیاز دارید به دو چیز، یکی هویّ، ودیگی بقاء این لباس مغصوب در جسد شما. یکی از این دو اگر منتفی بشود تحریک لباس مغصوب محقق نمی شود. هویّ باشد اما لباس مغصوب را شما در بیاورید. تحریک لباس مغصوب رخ نمی دهد به دنبال این هویّ. پس برای تحریک این لباس مغصوب نیاز است به دو چیز: یکی هویّ و دوم عدم نزع هذا اللباس و حفظه فی الجسد الی زمان الهویّ. پس هویّ جزء علت تامه تحریک لباس مغصوب می شود. جزء علت تامه حرام که حرام نیست. جزء اخیر نیست، در زمان واحد دو جزء نیاز داریم. جزء اخیر آنی است که بقیه اجزاء قبلا محقق شده دیگر از اختیار ما خارج است، اگر این جزء اخیر را ایجاد کنیم حرام موجود می شود. این می شود جزء اخیر علت تامه حرام. اما در هویّ، هویّ وحفظ لباس در بدن اینها مقارن با هم هستند. وقتی که علت تامه حرام دو جزء مقارن داشت اینجور نیست که هر کدام از این دو جزء بشود حرام، بلکه احدهمای لابعینه می شود حرام. چون مولا به ما می گوید یکی از این دو را ایجاد نکن، چون یکی از این دو را که ایجاد نکنی حرام منتفی می شود. به ما می گوید مجموع این دو را ایجاد نکن، یعنی یکی از این دو را ترک کن. پس مبغوض می شود احدهمای لابعینه. و جالب این است که آن جزء دوم که عدم نزع این لباس مغصوب هست او خودش روشنترین مصداق غصب است، او خودش مبغوض است. ولذا این هویّ علت تامه حرام نیست. استمرار لبس این لباس مغصوب وهویّ اینها در زمان واحد که محقق بشوند تحریک لباس مغصوب محقق می شود. اگر از اجتماع او چیز حرام محقق می شود کل واحد من ذلک الجزئین لعلة الحرام مبغوض نیست، مبغوض مجموعهما هست. دلیل نداریم که کل واحد من الجزئین مبغوض است.

سؤال وجواب: فرق تحریک با تحرک اعتباری است. تحریک همان تحرک است مع لحاظ صدوره من الفاعل. اینجور نیست که تحریک منطبق باشد بر هویّ، تحرک معلول هویّ باشد. تحرک و تحریک در خارج یک وجود دارند، همان تکان خوردن لباس مغصوب هم تحریک است و هم تحرک است. اگر آن تکان خوردن را لحاظ کنید که ایجاد شده است توسط این فاعل، اسمش می شود تحریک. ولذا تحریک معلول ومسبب از هویّ است و نه متحد با هویّ.

ثالثا: اصلا علت تامه حرام را ما حرام نمی دانیم. سبق فی محله که علت تامه حرام حرام نیست. ولذا ممکن است یک فعلی علت تامه حرام باشد ودر عین حال محبوب نفسی هم باشد. مثل اینکه ما اگر بیائیم غسل بکنیم در این استخر، این علت تامه است برای اتلاف این مال غیر. باعث می شود که مثلا این استخر آسیب ببیند. در عین حال شارع می گوید چه محذوری دارد، این غسل مصلحت نفسیه دارد، علت حرام هم که هست می شود مفسده غیریه. چرا با هم جمع نشوند؟. مولا به نفسش خودش رجوع کند می بیند این مکلف اگر می رفت در این استخر شنا می کرد غسل نمی کرد، هم حرام محقق شده بود که اتلاف مال غیر است، و هم غسل واجب فوت شده بود. ولذا می گوید باز صد رحمت به این مکلف، حالا که حرام را ایجاد می کند لااقل در کنارش امتثال یک واجبی هم می کند. این محذوری ندارد.

پس به نظر ما حتی اگر بگوئیم هویّ الی الرکوع جزء نماز است، وبگوئیم علت تامه تحریک لباس مغصوب است، واین تحریک لباس مغصوب مصداق غصب است، در عین حال هیچ محذوری ندرد که این هویّ الی الرکوع هم علت تامه حرام باشد و هم مصداق واجب باشد.

ما اصلا علت تامه حرام را حرام غیری نمی دانیم، ولی ممکن است مبغوض غیری باشد، ولی مبغوض غیری با محبوب نفسی بودن تنافی ندارد. از این حیث که سبب این حرام است مولا خوشش نمی آید، ولی می گوید در عین حال خودش یک حیثی دارد که محبوب من است. مثال می زدیم می گفتیم: شخصی اگر برود با آب سرد غسل بکند بیمار می شود. برود در هوای سرد ورزش بکند باز هم بیمار می شود. هر دو منشأ بیماری این آقا خواهند بود. شارع بگوید من راضی نیستم تو خودت را بیمار بکنی، ولی اگر این کار را خواهی کرد، لااقل برو با غسل این کار را انجام بده که اگر بیمار می شوی و این مفسده حاصل می شود یک مصلحتی هم تحصیل بشود وهو الطهارة. نرو در هوای سرد ورزش کن که برای تو هیچ مصلحتی هم ندارد، که هم فوت بشود مصلحت غسل و هم واقع بشوی در مفسده بیماری.

در اینجا یک استدلال دیگری شده است برای بطلان صلاة در لباس مغصوب. وآن استدلال این است که گفته می شود: رکوع خودش علت تامه حرام است. چرا؟ گفته اند ببینید ما هویّ الی الرکوع را اشکال کردیم، شما راجع به هویّ الی الرکوع گفتید جزء نماز نیست. اما خود رکوع که جزء نماز است، خود سجود جزء نماز است، رکوع علت تامه غصب است نه هویّ. سجود علت تامه غصب است نه هویّ. کار به هویّ نداریم. چطور؟ برای اینکه شما که رکوع می کنید این رکوع علت تامه جمع شدن این لباس غصبی است. این سجود علت تامه جمع شدن لباس غصبی و مالیده شدن آن به زمین است. خود سجود و خود رکوع علت تامه غصب می شود. و دیگر اینجا نمی شود بگوئید که ما رکوع را جزء نماز نمی دانیم کما اینکه در هویّ این را گفتید.

اقول: این استدلال هم جوابش این است که: اولا این جمع الثوب و طیّ الثوب یا الصاق الثوب بالارض عرفا مصداق تصرف در مال غیر بدون اذنه نیست. تصرف در این لباس مغصوب به لبس آن است، حالا شما چه بایستید چه بنشینید فرقی نمی کند. علاوه بر اینکه علت تامه حرام عرض کردیم حرام نیست.

آخرین استدلال در این رابطه را انشاءالله فردا عرض خواهیم کرد.

جلسه 381

چهارشنبه 29/07/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به صلاة در لباس مغصوب بود. عرض کردیم تارة صلاة در ساتر مغصوب است که با توجه به اینکه تستر به ساتر شرط است و نه جزء واجب، ما مشکلی نداریم، و ترکیب بین مصب امر و مصب نهی انضمامی خواهد بود. حتی اگر شک بکنیم که آیا تستر شرط است یا جزء است، باز چون علم نداریم به اینکه تستر جزء واجب هست و خودش متعلق امر است همین مقدار کافی است، اصل عدم تعلق امر است به تستر، طبعا با نهی از تستر به ساتر مغصوب ما مشکلی پیدا نمی کنیم. و اصل عدم امر به ذات تستر معارضه نمی کند با اصل عدم امر به تقید الصلاة بالتستر. چون امر به تقید معونه زائده و کلفت زائده ندارد. آن چیزی که کلفت زائده دارد تعلق امر است به ذات تستر، چون تعلق امر به ذات تستر است که با نهی از تستر به ستر مغصوب مشکل پیدا می کند. ولذا اصل عدم امر به ذات تستر مشکل را برطرف می کند و جاری می شود بلامعارض. پس اصل عدم تستر اثر عملی ندارد، در حالی که باید اثر عملی داشته باشد ونفی کلفت زائده بکند. کلفت زائده در تعلق امر است به ذات تستر که مشکل ساز است.

سؤال وجواب: ما اطلاق دلیل داریم که صل متسترا، نهی هم داریم از تستر به ساتر مغصوب، تا امر به خود تستر تعلق نگیرد مشکل اجتماع امر ونهی پیش نمی آید. ما شک می کنیم که آیا مر به تستر تعلق گرفته تا مشکل پیش بیاید یا امر به تقید بالتستر تعلق گرفته که مشکل پیش نیاید، خب اصل عدم تعلق امر به ذات تستر نفی کلفت زائده می کند و مشکلی ندارد.

فرض دیگر صلاة در لباس مغصوب بود. عرض کردیم اشکالهایی مطرح شده بود که مشهور بر اساس آن صلاة در لباس مغصوب را باطل می دانستند.

اشکال سومی که امروز مطرح می کنیم این است: گفته می شود هویّ الی الرکوع مع اللباس المغصوب این علت تامه حرکة اللباس المغصوب هست. علت تامه حرام، حرام غیری است و نمی تواند شارع ترخیص در آن بدهد. شارع با توجه به اینکه نهی غیری دارد از این هویّ الی الرکوع، چون علت تامه غصب است و هو حرکة اللباس المغصوب فی البدن، اگر بخواهد به طور مطلق امر کند به رکوع در این حال، می شود امر به معلول و نهی از علت تامه. و این محال است، که شارع بیاید از یک طرف نهی بکند از علت تامه رکوع که هویّ الی الرکوع است، واز طرف دیگر امر بکند به رکوع که معلول این علت تامه است. این محال است. شارع محال است بگوید مثلا شما القاء نکن زید را در آتش، وبگوید واجب است زید را بسوزانی بخاطر اجراء حد عمل منافی. با هم جمع نمی شوند. نهی از القاء زید فی النار وامر به احراق او که مسبب از القاء فی النار است. نهی از علت تامه با امر به معلول قابل جمع نیستند چون مستلزم تکلیف به غیر مقدور است. ترتب هم در اینجا فرض نمی شود، شارع نمی تواند به امر ترتبی بگوید إذا اوجدت العلة التامة فأوجد المعلول، این طلب الحاصل است. یا بگوید إذا القیت زیدا فی النار فاحرقه، این طلب الحاصل است. خب اگر القاء زید فی النار محقق شد یعنی علت تامه احراق محقق شده است، تحقق احراق قهری است نیاز به امر ندارد.

پس در مانحن فیه هم نهی از هویّ الی الرکوع ما داریم، چون هویّ الی الرکوع علت تامه حرکة اللباس المغصوب است. دیگر نمی توانیم امر به رکوع داشته باشیم حتی به نحو ترتب. إذا اوجدت الهویّ الی الرکوع فارکع طلب الحاصل است. چون اگر هویّ الی الرکوع محقق بشود به طور کامل، رکوع محقق می شود، احتیاج به امر ندارد. این اشکالی است که مطرح می شود.

اقول: جواب از این اشکال این است که تارة مندوحه داریم و تارة مندوحه نداریم.

اگر مندوحه داریم، یعنی مکلف می تواند بدون این لباس مغصوب نماز بخواند، یا لباس مباح بپوشد یا اصلا اکتفا بکند به همان ساتر مباح که دارد و لباس دیگر هم که نیازی نیست. اگر مندوحه داشته باشد، امر به رکوع ونهی از این هویّ الی الرکوع مشکلی ندارد. چون امر به رکوع که نمی گوید این رکوع که با این لباس مغصوب هست بر تو واجب است. طبیعی رکوع بر تو واجب است. بله این فرد از رکوع معلول هویّ الی الرکوعی است که نهی دارد، اما این فرد از رکوع که بر ما واجب نشده، طبیعی رکوع واجب شده است. طبیعی رکوع را مکلف به سوء اختیار منطبق کرد بر این رکوعی که معلول حرام است.

بله اگر مندوحه نباشد، راه دیگری نیست، یا باید رکوع بکند در این لباس مغصوب ویا راه دیگری برای رکوع کردن وجود ندارد. همچنین فرضی اگر واقع بشود بله ما آنجا مشکل پیدا می گنیم. چون رکوع دیگری که ممکن نیست، این رکوعی هم که ممکن است هم که معلول حرام است. بله اینجا شارع بگوید هویّ الی هذا الرکوع حرام لأنه علة تامة لحرکة اللباس المغصوب، در عین حال بفرماید هذا الرکوع واجب، مشکل پیدا می کنیم. اینجا تصویر ترتب مشکل خواهد بود.

البته ما وجوهی را ذکر کرده ایم در بحث صلاة فی المکان المغصوب، متعرض می شویم برای حل این مشکل که در موارد عدم مندوحه با وجود اینکه هویّ الی الرکوع حرام است چطور می تواند رکوع امر داشته باشد؟ چون این مسأله در صلاة در مکان مغصوب پیش می آید که مندوحه هم نیست جای دیگر نمی تواند نماز بخواند، فقط در این مکان می توتاند نماز بخواند. در اینجا بحث پیش می آید که هویّ الی الرکوع حرام است، آنوقت چطور می تواند این هویّ الی الرکوع امر داشته باشد با اینکه مندوحه ای هم در کار نیست؟ ما انشاءالله در بحث صلاة فی المکان المغصوب یک توجیه هایی را عرض می کنیم برای تصویر ترتب.

و مهم در مقام این است که معمولا فرض، فرض مندوحه است. اگر مندوحه نباشد معمولا یعنی لباس مباح ندارد و این لباس مغصوب را هم نمی تواند در بیاورد، اصلا می شود اضطرار، ودیگر حرام نخواهد بود عادتا لبس این لباس مغصوب بخاطر اضطرار. مشکل در موارد مندوحه است که می تواند لباس مباح بپوشد، آنجا هم که ما اصلا نیاز به ترتب نداریم. پس این هم مشکلی نیست.

علاوه بر اینکه ما از روایات استفاده کردیم علت تامه حرام، مشکل ایجاد نمی کند در عبادات، حتی اگر خود این علت تامه حرام را به عنوان عبادت انجام بدهد. در صحیحه عبدالصمد بن بشیر می گوید: رجل اعجمی نفقه حج را جمع کرد و لم یسأل احدا، از هیچ کس هم مسأله شرعی نپرسید، می شود جاهل مقصر. و جاهل مقصر هم مثل عالم عامد است در اینکه عملش مبغوض است. و احرم فی ثیابه، آمد و در همین لباس های معمولی محرم شد. عده ای به او گفتند حج تو باطل است باید کفاره بدهی. امام صادق علیه السلام آنجا تشریف داشت از امام صادق علیه السلام پرسیدند، حضرت فرمود: حج ایشان صحیح است وکفاره هم ندارد. کفاره ندارد چون جاهل بود، راجع به حج هم حضرت فرمود حج صحیح است. با اینکه این احرام علت تامه لبس المخیط است محرما، ویحرم لبس المخیط محرما. خب این آقا همینکه لبیک را گفت محرم شد مرتکب حرام می شود که لبس مخیط است. کسی که در لباس های معمولی محرم بشود تلبیه بگوید، خب این تلبیه اش علت تامه حرام است. چون تا تلبیه گفت لباس مخیط بر تنش هست و دارد مرتکب حرام می شود. ومقتضای اطلاقات این است که لبس المخیط حرام است بر محرم چه عالم باشد چه جاهل باشد، ولذا در همین صحیحه عبدالصمد فرمود حضرت فرمود أیما رجل رکب امرا بجهالة فلاشیء علیه، اگر کسی مرتکب بشود کاری را از روی جهالت، یعنی کار ناصحیحی را از روی جهالت مرتکب شد فلاشیء علیه یعنی لاکفارة علیه. خود این صحیحه ظاهرش این است که کار این آقا حرام بود، ومبغوض هم بود چون جاهل مقصر بود. ولی در عین حال حضرت فرمود احرام تو صحیح است حج تو صحیح است. این نشان می دهد که علت تامه حرام می شود خودش هم به عنون عبادت قبول بشود. آخرش این است که این هویّ الی الرکوع علت تامه حرام است. خود این هویّ را شارع به عنوان عبادت ممکن است قبول کند، تا چه رسد به رکوعی که معلول دیگر این علت تامه است، معلول دیگر این هویّ است.

هر چه شما در این مثال بفرمائید ما نحن فیه هم شبیه همین مثال احرام فی الثیاب است. شما در هویّ الی الرکوع می گفتید علت تامه است برای حرکت لباس مغصوب. ما هر چه می گفتیم حرکت لباس مغصوب در بدن غاصب غصب زائد نیست، قبول نمی کردند فرضا، آخرش می شود مثل این مثال صحیحه عبدالصمد. که دقیقا معلول که لبس مخیط است فی حال الاحرام از محرمات است، وآن تلبیه و احرام بستن شما می فرمائید علت تامه لبس المخیط فی حال الاحرام است کما اینکه اینجا می فرمودید هویّ الی الرکوع علت تامه غصب است. خب امام علیه السلام در مثال احرامی که علت تامه است برای لبس المخیط محرما حکم به صحت فرمود، نفرمود علت تامه حرام مبغوض است ولایصلح أن یتقرب به.

سؤال وجواب: جاهل مقصر بود، جاهل مقصر غافل هم باشد حین العمل عملش باطل است. ونمی شود که جاهل قاصر باشد، چون حج با این عظمت که در عمر یک بار انجام می دادند از هیچ کس سؤال نکند آنوقت بشود جاهل قاصر. همچنین چیزی نمی شود. این آدمی که لم یسأل احدا معلوم است جاهل مقصر بود.

مسألة ثالثة: صلاة در محمول مغصوب است. این مسأله صلاة در محمول مغصوب مثل صلاة مع اللباس المغصوب است. چون صلاة مع المحمول المغصوب هم مشکلش همان حرکت این محمول مغصوب است با حرکات مصلی. و هر چه در بحث صلاة فی اللباس المغصوب گفتیم در صلاة مع المحمول المغصوب هم می آید. فما علیه صاحب العروة والسید البروجردی من بطلان الصلاة فی المحمول المغصوب إذا تحرک بحرکات الصلاة این مما لا وجه له. والحق اختصاص الاشکال بالصلاة مع الساتر المغصوب إذا قلنا بأن الامر یتعلق بنفس الستر و النهی یتعلق بالستر بالساتر المغصوب، فیلزم اجتماع الامر والنهی فی شیء واحد. ولذا مرحوم آقای خوئی فقط در همانجا حکم به بطلان صلاة می کند. البته ما که سعی کردیم همانجا را هم، هم از راه ترکیب انضمامی جواب بدهیم، مرکز امر را ببریم روی تقید الصلاة بالستر، مرکز نهی را ببریم روی ذات ستر به ساتر مغصوب. علاوه بر اینکه ما اصلا قائل به جواز اجتماع امر ونهی هستیم، ولذا مشکل حل می شود.

مسأله رابعه: بنا بر اینکه صلاة فی الساتر المغصوب مثلا باطل باشد، آیا این بطلان اختصاص دارد به فرض علم و عمد یا در فرض جهل ونسیان هم این بطلان صلاة فی الساتر المغصوب هست؟

تارة جاهل، جاهل مقصر است. جاهل مقصر مشهور می گویند کالعامد است. و لذا مرحوم آقای بروجردی علی ما ببالی جاهل مقصر را در حکم عامد دانسته اند در این مورد که صلی فی الساتر المغصوب. ایشان که می فرمود حتی لو صلی فی اللباس المغصوب أو فی المحمول المغصوب إذا تحرک بحرکات الصلاة. اگر جاهل مقصر بود مثل عالم عامد نمازش باطل است.

اما اگر جاهل قاصر بود یا ناسی بود. در اینجا به حدیث لاتعاد تمسک شده است برای تصحیح نماز. مرحوم آقای خوئی صریحا فرموده است که اگر جاهل مقصر بود و صلی فی الساتر المغصوب نمازش را باطل می دانیم، اما اگر جاهل قاصر بود یا ناسی بود حدیث لاتعاد شاملش می شود. چون فوقش این آقا خلل رسانده است به شرطیت تستر. می شود مثل کسی که جاهلا قاصرا بدون ستر نماز بخواند. زنی فکر می کرد بیرون ماندن بخشی از مویش اشکال ندارد و جاهل قاصر بود، حدیث لاتعاد می گوید اخلال به شرطیت تستر اخلال به ارکان نیست ولذا لاتعاد الصلاة منه.

استاد ما مرحوم آقای تبریزی یک مطلبی داشتند، مرحوم آقای صدر هم در تعلیقه منهاج الصالحین این را دارند. می فرمایند: حدیث لاتعاد به نظر ما شامل جاهل مقصر هم می شود، اختصاص به جاهل قاصر ندارد. البته جاهل مقصری که حال العمل ملتفت و متردد نباشد. جاهل مقصری که حال العمل متردد است مثل جاهل قاصری است که حال العمل متردد است مشمول حدیث لاتعاد نیست حتی اگر جاهل قاصر متردد باشد. مثلا نماز می خواند در اثناء نماز شک می کند که آیا وظیفه اش این است که این جمله را تکرار بکند یا تکرار نکند. آیا تکرار این جمله واجب است یا مبطل است؟ فرموده اند یبنی علی احد الوجهین ولکن بعد از نماز می رود تحقیق می کند، اگر گفتند وظیفه ات جور دیگری بود نماز را باید اعاده کند. حدیث لاتعاد هم جاری نیست چون این آقا جاهل متردد بوده است حال العمل. ظاهر لاتعاد الصلاة این است که در حال عمل ملتفت نبود متردد نبود فکر می کرد وظیفه اش را انجام می دهد، بعد از عمل ملتفت شد به خلل، می خواهد نمازش را اعاده کند می گویند لاتعاد الصلاة. ولذا جاهل متردد حال العمل قاصر هم باشد مشمول حدیث لاتعاد نیست فکیف بما إذا کان مقصرا.

سؤال: آیا جاهل قاصر متردد هم فرض می شود؟ جواب: بله، اتفاقا در اثناء نماز یک مسأله ای پش می آید و این آقا هم هیچ تقصیری نکرده در تعلم احکام، منتهی چون طلبه است و ذهن دقیقی دارد یک لحظه شک کرد که من که شک کردم السلام علینا را صحیح گفتم وظیفه ام این است که تکرار بکنم یا اگر تکرار بکنم نمازم باطل است؟ تا حالا هم هیچ کوتاهی در تعلم احکام نکرده. می شود جاهل قاصر. ولی چون متردد حال العمل است حدیث لاتعاد در حقش جاری نیست.

جاهل مقصر هم اگر متردد بود هیچ، ولی اگر غافل بود یا معتقد بود به صحت نمازش، استاد ما و مرحوم آقای صدر فرموده اند حدیث لاتعاد شاملش می شود. و ما هم در بحث حدیث لاتعاد این را تقویت کردیم.

ولکن در این مسأله استاد ما مثل آقای خوئی فتوی داده اند که اگر جاهل مقصر بود وصلّی فی الساتر المغصوب این نمازش باطل است. با اینکه طبق مبنایشان جاهل مقصر غیر متردد مشمول حدیث لاتعاد است.

سؤال وجواب: در استحقاق عقاب جاهل مقصر مثل عامد هست، اما بخشی از احکام فقهی است که خود شما هم راجع به جاهل مقصر می گوئید یختلف حکمه عن العامد، مثل اتمام فی موضع القصر، صوم فی السفر، ازدواج با ذات بعل، ازدواج در حال احرام، این ولو جاهل مقصر باشد حکمش با عامد فرق می کند لاطلاق الادلة. اینجا هم گفته می شود که حدیث لاتعاد عامل عامد را شامل نمی شود للانصراف وللدلیل الخاص، اما چرا جاهل مقصر غیر متردد را شامل نشود.

پس حدیث لاتعاد بنا بر نظرمشهور جاهل قاصر را می گیرد، و بنا بر نظر مرحوم آقای تبریزی و مرحوم آقای صدر وهو الصحیح جاهل مقصر غیر متردد را هم می گیرد. و همینطور ناسی را هم می گیرد. ناسی قدر میتقن است از حدیث لاتعاد.

فرع دوم: فرع دوم صلاة فی المکان المغصوب هست. صلاة فی المکان المغصوب ببینیم ترکیبش با غصب ترکیب اتحادی است یا انضمامی.

باید حساب کنیم: چند فعل هست در نماز اینها را بررسی کنیم ببینیم آیا متحد هستند با غصب یا اینکه ترکیبشان با غصب ترکیب انضمامی است.

فعل اول: قرائت وذکر. بعضی ها فکر می کنند تکلم در مکان غصبی غصب است. چرا؟ برای اینکه ایجاد موج می کند در این مکان مغصوب.

اقول: این مطلب که معلوم است که نادرست است. ایجاد موج در مکان مغصوب مگر حرام است؟ آن چیزی که حرام است تصرف در فضای مغصوب است نه تصرف در هواء آن. اگر کسی کنار پشت بام همسایه برود فوت بکند، نادرست است که بگویند چرا هوای فضای همسایه را متحول کردی. اگر کسی در مکان مغصوب بیاید قرآن بخواند ولو قرآن استیجاری که می خواهد بریء الذمه بشود، قرآن خواندش اشکالی ندارد.

فعل دوم: قیام و رکوع وجلوس. گفته می شود که قیام متحد است با کون فی المکان المغصوب. رکوع متحد است با کون فی المکان المغصوب.

اقول: این مطلب هم درست نیست. چرا؟ برای اینکه قیام که در نماز واجب است قیام فی المکان واجب نیست، رکوع هم که واجب است رکوع فی المکان واجب نیست. آن رکوع و یا قیام واجب به عنوان حالتی در این مصلی لحاظ شده است، از مقوله وضع است. مقوله وضع یعنی نسبت اجزاء یک جسم به اجزاء دیگر آن جسم. قیام از مقوله وضع است. لو فرض که این آقا می توانست در لامکان قیام بکند قیام صدق می کرد. لو فرض که در لامکان رکوع کند رکوع صدق می کرد. یک حالتی است در این جسم. بله لاینفک القیام عادة وللاجسام عن القیام فی مکان مّا. چون جسم نیاز به مکان دارد. کما اینکه تکلم هم عادتا لایخلو عن التکلم فی مکان، با اینکه تکلم ربطی به کون فی المکان ندارد، قیام هم همینطور است. قیام یک حالتی است در این انسان، و رکوع هم همینطور.

ولذا آن چیزی که در نماز واجب است أن یقوم فی مکان نیست بلکه أن یقوم است. یا أن یرکع فی مکان نیست بلکه أن یرکع است.

اینجا یک اشکالی مطرح می شود وآن این است که واجب در نماز حالت قیام نیست حالت رکوع نیست، بلکه فعل قیام است فعل رکوع است. یجب أن یرکع، ارکعوا مع الراکعین. رکوع بکنید غیر از این است که در حال رکوع باشید. گفته می شود که رکوع بکنید یعنی خم بشوید، یعنی از قیام به رکوع بروید یا قیام کنید برخیزید.

ببیینم اگر قیام ورکوع از مقوله فعل باشد ترکیبش با غصب اتحادی می شود یا نه.

جلسه 382

شنبه 02/08/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در تطبیقات بحث اجتماع امر ونهی بود. فرع دوم صلاة در مکان مغصوب بود. بحث در این بود که ترکیب بین صلاة وغصب ترکیب اتحادی است یا ترکیب انضمامی است.

قبلا عرض کنم: ما در رابطه با صلاة در مکان مغصوب هر چند دو روایت داریم، ولکن هر دو روایت ضعیف السند هستند. یکی روایت تحف العقول است از بعض نسخ نهج البلاغه: «یا کمیل انظر فیم تصلی و علی مَ تصلی، إن لم یکن من وجهه و حلّه فلا قبول». که ادعا می شود اطلاق فلا قبول اقتضاء می کند که صرفا نفی اعطاء ثواب نباشد، بلکه نفی صحت باشد. این عمل مردود است و صحیح نیست. وهمینطور روایت اسماعیل بن جابر جعفی: «لو أن الناس اخذوا ما نهاهم الله عنه فأنفقوه فی ما امرهم به ما قبله منهم». وکسی که غصب می کند و در مکان مغصوب نماز می خواند مصداق این روایت است، اخذ ما نهاه الله فانفقه فیما امر الله.

ولکن هر دو روایت ضعف سند دارد، وما علی القاعدة باید بحث کنیم.

فضل بن شاذان در کتاب طلاق کافی صریحا گفته است که صلاة در دار مغصوبه صحیح است. ومرحوم کلینی هم با سکوت خودش به حسب ظاهر این مطلب را تأیید کرده است.

ما ببینیم علی القاعده اولا ترکیب بین صلاة وغصب ترکیب اتحادی است ودر خارج یک وجود داریم که هم صلاة است و هم غصب، یا ترکیب انضمامی است.

مرحوم نائینی معتقد است که ترکیب انضمامی است. و جالب این است که مرحوم نائینی در مثال شرب ماء مغصوب، معتقد است که ترکیب شرب مغصوب با غصب اتحادی است. طبعا وضوء به آب مغصوب و غصب هم مثل شرب ماء مغصوب وغصب هست و ترکیب اتحادی خواهد بود. ولکن در صلاة وغصب ملتزم شده است که ترکیب انضمامی است. هر چند ما فرق اینها را از نظر مرحوم نائینی نمی فهمیم. مرحوم نائینی معتقد بود دو عنوان در مبدأ مشتقات نمی تواند از مبدأ واحد گرفته بشود. صلاة وغصب دو عنوان هستند مربوط به مبدأ مشتقات هستند. مشتق مصلی وغاصب است. شخص واحد است که هم مصلی است و هم غاصب. اما صلاة وغصب مبدأ مشتقات هستند، ایشان می فرماید محال است دو عنوان در مبدأ مشتقت از معنون واحد اخذ بشود. (که قبلا هم این را عرض کردیم وجواب دادیم). آنوقت ایشان در مثال شرب ماء وغصب این استدلال خودش را فراموش کرده است و ترکیب را اتحادی گرفته است، که طبعا وضوء وغصب هم ترکیبش به نظر ایشان می شود اتحادی. اما صلاة وغصب را ایشان صریحا گفته است که انضمامی است.

حضرت امام ره ترکیب صلاة وغصب را اتحادی می دانند، ولی در عین حال می فرمایند اجتماع امر ونهی جائز است ولولا الاجماع لکنا نفتی بصحة الصلاة فی المکان المغصوب عالما عامدا. ما فعلا فرمایش مرحوم نائینی را که ترکیب بین صلاة وغصب انضمامی است بررسی کنیم، که آیا در خارج دو وجود هستند صلاة وغصب وترکیب انضمامی است یا نه.

اولین فعل در نماز که بررسی کردیم قرائت بود. که گفتیم درست است که قرائت ایجاد موج می کند در هواء در دار غیر، ولی تصرف در هوای ملک دیگران حرام نیست. شما بالای پشت بام موتور کولو را که نصب می کنید ممکن است در فضای پشت بام همسایه ایجا موج بکند و گرم بکند. اینکه حرام نیست. نه بخاطر این فرمایش آقای صدر که فرموده است ما اصلا اطلاقی در حرمت تصرف در ملک غیر نداریم. نه، اطلاق داریم، معتبره اسدی می گوید: «لایحل لاحد أن یتصرف فی مال غیره بدون اذنه». یا موثقه سماعة: «لایحل مال امرئ مسلم الا بطیبة نفسه» که ظاهر است در اینکه تصرف در مال غیر حرام است بدون اذنش. ما اطلاق داریم. اما عرفا ایجاد موج در هوا تصرف در ملک غیر نیست.

دومین فعل قیام ورکوع وجلوس بود. مرحوم نائینی فرمودند قیام مصداق غصب نیست. برای اینکه قیام از مقوله غصب است، غصب در مکان مغصوب از مقوله أین است. مقوله أین با مقوله وضع محال است یکی بشود. تباین دارند ذاتا و وجودا. قیام یک نسبتی است در اعضاء انسان مثلا، تناسبی خاص بین این اعضاء اسمش قیام است، در مقابل جلوس. به حیثی که إذا فرض کون الشخص لا فی مکان باز می شود فرض کرد آن حالت قیام را برای او. چون قیام فی المکان که واجب نیست در نماز، کون الشخص علی هیئة القیام واجب است. ورکوع هم همینطور است، جلوس هم همینطور است. ولذا ترکیب بین غصب وبین قیام یا جلوس یا رکوع ترکیب انضمامی است.

قیام از باب اینکه انسان جسم است و نیاز به مکان دارد است. متکلم، شما می توانید تکلم بکنید در لامکان؟ نه. اما تکلم مصداق غصب نیست. شما می توانید نظر بکنید در لامکان؟ نه. اما نظر مصداق غصب نیست. قیام هم همینطور است. شما نمی تواند در لامکان قیام بکنید، اما قیام که واجب است مصداق غصب نیست. مثل اینکه شما رنگتان سفید باشد یا سرخ، این تأثیری دارد در غصب؟ سرخی رنگ شما مصداق غصب می شود؟ ولو سرخی رنگ شما هم مکان می خواهد. قیام یک حالتی است در شما، بله لازمه اینکه شما جسم هستید این است که مکان دارید. اما قیام فی حد ذاته از مقوله وضع است، اتحاد پیدا نمی کند با مقوله این. ما حالا رسیدیم به هویّ الی الرکوع. قبول کردیم که هویّ الی الرکوع اگر واجب باشد در نماز، مصداق تصرف در مال غیر است بدون اذنش. این مطلب را در بحث بعد بیشتر باز می کنیم.

فعل سوم در نماز: هویّ الی الرکوع و هویّ الی السجود ونهوض الی القیام است.

شکی نیست که هویّ الی الرکوع مصداق حرکت است و حرکت در مکان مغصوب مصداق غصب است. ولذا اگر کسی هویّ الی الرکوع را جزء واجبات نماز بداند، یا هویّ الی السجود را ویا نهوض الی القیام را جزء واجبات نماز بداند، ترکیب این واجب با غصب ترکیب اتحادی خواهد بود.

نفرمائید که غصب استیلاء بر مال غیر است بدون اذن او. و این شخصی که وارد این منزل غصبی شد غصب کرد سواء صلی فیه أم لا. پس غصب غیر از هویّ الی الرکوع است.

جواب این است که اصلا غصب موضوع حکم شرعی نیست در این بحث ما. موضوع حرمت تصرف این است که لایحل لاحد أن یتصرف فی مال غیره بدون اذنه سواء صدق علیه الغصب أم لا. ما دائر مدار عنوان غصب نیستیم. هویّ الی الرکوع مصداق تصرف در مال غیر است. چون حرکت در فضائی است که ملک غیر است. مثل اینکه کسی دستانش را وارد ملک ماشین مردم بکند، خب این دستانش را که وارد ماشین مردم کرد این غصب نیست ولذا ضامن نیست، شیشه یک ماشینی پائین است یکی بیاید دستانش را بکند داخل ماشین، نمی گویند علی الید ما اخذت حتی تؤدی. نه، استیلاء بر مال غیر موجب ضمان است، شما استیلاء پیدا نکردی بر مال غیر. اما این کار تو حرام است. لایحل لاحد أن یتصرف فی مال غیره بدون اذنه. خب هویّ الی الرکوع مصداق غصب هم نباشد مهم نیست، مصداق تصرف است در مال غیر بدون اذن او.

مرحوم محقق عراقی فرموده است: اگر مصداق تصرف هم نباشد مصداق انتفاع به مال غیر هست. همانطوری که تصرف در مال غیر حرام است انتفاع به مال غیر هم حرام است. ایشان مثال می زند مثل استفاده کردن از نور چراغ دیگران، این تصرف در چراغ نیست انتفاع از چراغ است. حرام است. یک خیمه ای شخص نصب کرده رفته وضوء بگیرد وبرگردد شما بروید زیرش استراحت کنید، تصرف در خیمه نکردید، چون در بیابان خیمه زده اند رفتید در این بیابان خوابیدید این خمیه هم بالای سر شما وشما را از سرما وکرما حفظ می کند. ولی این انتفاع به مال غیر است و انتفاع به مال حرام است. هویّ الی الرکوع هم برفرض تصرف خارجی در مال غیر نباشد اما انتفاع به مال غیر که هست، واین حرام است.

اقول: این فرمایش محقق عراقی به نظر ناتمام می آید. ما دلیلی بر حرمت انتفاع به مال غیر نداریم. مغازه داری چراغ روشن کرده، این آقا برق خانه اش رفته می آید در کوچه کنار مغازه این شخص درسش را مطالعه می کند. مغازه دار بگوید من راضی نیستم از نور چراغ مغازه من استفاده کنی. خب راضی نباش. دلیلی نداریم بر حرمت این کار. شخصی در سرما هیزم روشن کرده گرم بشود، شما هم رفتی نزدیک او از گرما استفاده می کنی، می گوید راضی نیستم. شما می گوئی من تصرفی نمی کنم در مال تو. به چه دلیل این حرام باشد؟. لا یحل أن یتصرف که موضوعش تصرف است. موثقه سماعه هم که لایحل مال امرئ مسلم الا بطیبة نفسه این هم اثر ظاهرش همان تصرف در مال مسلم است. اطلاق ندارد نسبت به غیر اثر ظاهر. بلکه ما در اصول عرض کرده ایم، در فقه هم عرض کرده ایم تبعا لشیخنا الاستاذ و السید الصدر قدهما که حذف متعلق موجب اجمال می شود. چه می دانیم متعلق چیست؟ اگر هم اثر ظاهر نبود و انصراف نداشت لایجب مال امرئ مسلم به تصرف در مال مسلمان، لااقل مجمل است. چون متعلق محذوف است. مال مسلم حلال نیست چه چیزی از آن حلال نیست؟ تصرف در آن یا انتفاع به آن؟ فوقش مجمل است. و قدر متیقن این است که تصرف حرام است. یک آقایی درس می گوید مکان هم عام است، میگوید راضی نیستم افرادی که واجد شرائطی که من تعیین می کنم نباشند در این جلسه حضور پیدا کنند. آیا حرام است کسی برود در این مکان عام شرکت کند؟! چه حرمتی دارد؟ اینکه بگوید تو انتفاع می بری از منبر من، خب انتفاع می برد ببرد.

پس ما معتقدیم هویّ الی الرکوع و هویّ الی السجود و النهوض الی القیام مصداق تصرف در مال غیر هست.

فرق می کند با قیام. قیام خود آن هیئت قیام هست، او مصداق غصب و مصداق تصرف در مال غیر نیست. البته همان را هم محقق عراقی می گوید قیام مصداق انتفاع به مال غیر است. شما در این مکان قیام کردید پس انتفاع بردید به مال غیر. که ما آنجا هم به محقق عراقی اشکال داریم که اولا انتفاع به مال غیر حرام نیست. ثانیا: قیام فی الارض، آن حیث قیام فی الارض بودن انتفاع به مال غیر است، نه آن حیث قیام که یک حالتی است در این مصلی. بله کون قیامه فی هذا المکان او انتفاع به مال غیر است، ولی ذات قیام یک حالتی است در این شخص که نسبة بعض اجزائه الی بعض تکون بنحو ینتزع عنه حالة القیام. قیام متحد با غصب وتصرف در مال غیر بلکه حتی متحد با انتفاع به مال غیر هم نیست. اما فرق می کند با هویّ الی الرکوع مثلا. هویّ الی الرکوع مصداق حرکت در فضاء دیگران هست. این هم مصداق انتفاع به مال غیر است و هم مصداق تصرف در مال غیر است. ولذا اگر هویّ الی الرکوع از واجبات نماز باشد ما می پذیریم که ترکیبش با غصب ترکیب اتحادی است.

اما مهم در بحث این است که آیا هویّ الی الرکوع مثلا از واجبات نماز است، یا نه، مقدمه وجود رکوع است. آنی که در نماز واجب است رکوع است، مقدمه وجودیه آن هویّ الی الرکوع است. وهکذا الهویّ الی السجود.

به نظر ما هویّ الی الرکوع مثلا واجب نیست در نماز بلکه مقدمه واجب است.

دلیلی که ممکن است آورده بشود بر جزئیت اینها دو تا است که ما جواب می دهیم:

دلیل اول: گفته می شود در نماز نگفته اند کن راکعا. اگر می گفتند کن راکعا، بله رکوع یک حالتی است در جسم، ممکن است یک طفلی از شکم مادر راکعا متولد بشود، راکع مادرزادی. راکع است.

اما وقتی می گویند ارکع، این ظاهر است در احداث. یا اسجد ظاهر است در احداث. ولذا اگر کسی در حال سجده شکر بود، آیه سجده خوانده شد و او استماع کرد، نمی تواند در ادامه سجده بگوید نیت می کنم سجده واجبه را. نخیر، باید پیشانی اش را از مهر بردارد ومقداری بیاید بالا که عرفا دیگر به او نگویند ساجد، (باید بیش از چند سانت بیاید بالا، یکی دو سانت کافی نیست) بعد برگردد به نیت سجود واجب سجده کند. چون به او می گویند «إذا قرء آیة العظیمة فاسجد». ولذا مرحوم آقای خوئی وآقای سیستانی وآقای تبریزی در باب غسل احتیاط واجب می کنند می گویند سر و گردنت را که شستی از زیر دوش بیا بیرون بعد برگرد زیر دوش طرف راست و چپ را بشور. چرا؟ برای اینکه بعد از تمام شدن غسل رأس ورقبه حالا باید احداث کنی غسل جانب ایمن و ایسر را. ادامه غسل قبلی نباشد. این آب دوش همینجور دارد می آید روی بدن شما و استمرار دارد، باید این را منقطع بکنی از جسدت دومرتبه شروع کنی تا اینکه امر به اغسل جسدک بعد ما غسلت رأسک و رقبتک صادق باشد.

خلاصه این وجه این را می خواهد بگوید که متفاهم از ارکع این است که احداث رکوع لازم است، وتا هویّ الی الرکوع نکنی احداث رکوع نکرده ای.

اقول: بسیار خوب احداث رکوع لازم است، اما احداث رکوع یعنی چی؟ یعنی وجود رکوع که مسبوق به عدم است نه وجود استمراری. وجود حادث ومسبوق به عدم. خب وجود مسبوق به عدم رکوع یعنی الان راکع باشی که آن قبل راکع نبودی. نه اینکه هویّ الی الرکوع هم جزء رکوع باشد.

پس این استدلال تمام نیست.

دلیل دوم: گفته می شود که رکوع صدقش متوقف بر این است که عن قیام باشد. آقای خوئی هر چند معتقد است که هویّ الی الرکوع جزء واجبات نماز نیست ولی در فقه وقتی می رسد به بحث قیام قبل الرکوع که آیا قیام قبل الرکوع اصلا واجب است و رکن است؟ ما دلیلی غیر از اجماع دلیل خاص نداریم. آقای خوئی ره می گوید خود خطاب امر به رکوع این را اقتضاء می کند. اگر کسی فراموش کند رکوع را بیاید به سمت سجده یادش بیاید که رکوع را فراموش کرده، بعد با همان حالت انحناء و تقوّس برگردد به حال رکوع بدون اینکه قیام بکند، عرف نمی گوید رکع. ولذا باید برگردد به حال قیام دومرتبه بیاید رکوع. این را ایشان در فقه دارند.

ولذا بر همین اساس گفته می شود که ارکع نیاز دارد به اینکه رکوع عن قیام باشد. خب رکوع عن قیام یعنی قیام ثم الهویّ الی الرکوع.

اقول: جواب از این هم این است که اولا: این مطلب را برفرض قبول کنیم دلیل نمی شود که قیام والهویّ جزء رکوع باشد. فوقش می شود شرط. اگر شرط باشد تقید جزء وقید خارج. شرط خارج است از حقیقت واجب، تقید به شرط داخل است. بنابر این صدق رکوع مشروط است به سبق قیام و هویّ، اما نه اینکه قیام و هویّ جزء رکوع باشند و متعلق امر باشند.

ثانیا: این ادعا تمام نیست. اگر یک کسی از حال سجده برگردد به حال رکوع چه کسی گفته نمی گویند «رکعَ» یا «و هو راکع»؟ چرا نگویند؟ اگر کسی خوابیده بود ودراز کشیده بود، همان دراز کشیده بود به او گفتند یا ایها الذین آمنوا ارکعوا، او هم با همان حالتی که دراز کشیده بود خودش را جمع وجور کرد بدون اینکه قیام کند تقوّس پیدا کرد شود راکع، نمی گویند رکع؟ چرا نگویند.

حضرت امام هم با اینکه در کتاب اصولشان تمایل دارند بگویند رکوع فعل است، رکوع کردن، خم شدن، و هویّ هم جزء رکوع است، اصلا خود هویّ الی الرکوع تعظیم است، ولذا در مقابل سلاطین خضوع می کردند خود همینکه از حال قیام برگردد بیاید به حال رکوع، خود همین تعظیم است. تمایلشان در اصول به این است. ولی در فقه خودشان به این نتیجه رسیده اند که نه اصلا در مفهوم رکوع لغت می گوید انحناء، شیوخ رکّع، شیوخ رکّع مگر چیست؟ پیرمرد قد خمیده، شجرة راکعة یعنی درخت خمیده. در مفهوم رکوع نیامده است که رکوع عن قیام. ولذا به فرمایش حضرت امام اگر نبود اجماع، ما دلیلی نداشتیم که قیام قبل از رکوع رکن است. اصلا خود اینکه می گویند هویّ الی الرکوع معلوم می شود که رکوع غیر از هویّ است. اینکه می گویند اهوی الی الرکوع. یا اینکه می گویند القیام قبل الرکوع، خود این نشان می دهد که رکوع غیر از قیام قبل الرکوع است، غیر از هویّ قبل الرکوع است.

ولذا ما هیچ دلیلی نداریم که هویّ الی الرکوع واجب باشد در نماز. هویّ الی السجود هم دلیل نداریم جزء نماز باشد. سجد معنایش این نیست که خودش را پرتاب کرد و انداخت به زمین. نه سجد یعنی احداث سجود کرد، سجود هم یک هیأتی است در مصلی، شبیه رکوع و قیام و جلوس.

جلسه 383

یکشنبه 03/08/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که افعال واذکار صلاة آیا در خارج متحد با غصب هستند یا نه؟

عرض کردیم افعال صلاة یکی قرائت وذکر است که عرفا تصرف در مال غیر نیست، ایجاد موج در هوا، تکان خوردن لب در فضای غصبی، اینها عرفا تصرف در مال غیر نیست. علاوه بر اینکه قرائت و ذکر مسبب است از مثلا تکان خوردن لب، عین تکان خوردن لب نیست. تکان خوردن لب در این فضاء مغصوب سبب است برای تحقق کلام. دیگری قیام و جلوس و رکوع بود، که گفتیم اینها هم هیئت مصلی هستند. قیام انتزاع می شود از نسبت بعض اجزاء مصلی به بعض دیگر، ونسبت این مجموعه از اجزاء الی الخارج. این قیام است، آن جلوس است، آن رکوع است. و اینکه محقق عراقی فرمود قیام در ارض مغصوب مصداق تصرف در ارض مغصوب است و لااقل مصداق انتفاع است، عرض کردیم آنچه که واجب است ذات قیام است، نه قیام فی المکان. قیام فی المکان لازم القیام است، امر به شیء امر به لازم نیست. دیگری هم هویّ الی الرکوع و السجود بود، که عرض کردیم در نماز واجب نیست بلکه مقدمه واجب است.

فعل چهارم: استقرار است. محقق اصفهانی فرموده است استقرار واجبٌ فی حال القیام والتشهد والذکر الواجب، واستقرار در مکان مصداق کون فی المکان است. کون فی المکان هم اگر مکان مملوک غیر باشد می شود مصداق غصب. استقرار فی المکان وقتی که این مکان مملوک دیگران هست وآنها هم راضی نیستند مصداق غصب است.

اقول: این فرمایش ایشان هم تمام نیست. برای اینکه آن استقراری که دلیل بر وجوبش داریم من الاجماع أو دلیل روائی فی خصوص الاستقرار فی حال السجود و الرکوع، این است که اعضاء مصلی حرکت نکند. اطمینان و عدم حرکت لازم است که اعضاء بدن مصلی حرکت نکند. اما استقرار فی المکان لازم نیست. استقرار واجب است در مقابل اضطراب جسد، که از آن تعبیر می کنند به طمأنینه وعدم حرکت معتدبها. و این ربطی به استقرار فی الارض که مصداق غصب است ندارد.

استاد ما فرموده اند: ممکن است کسی در هواپیما نماز بخواند، وقتی که در هواپیما نماز خواند آن نماز درست است که استقرار علی الارض نیست، ولکن هواپیما ولو در حال سیر است موجب نشد که بدن شما تکان بخورد. استقرار دارید. در حالی که اگر کسی بگوید استقرار فی المکان لازم است شما استقرار فی المکان نداشتید. شما بدنتان تکان نمی خورد اما هواپیما در حال سیر است. استقرار فی مکان معین ندارید، اما استقرار به معنای تکان نخوردن اعضاء محقق است. ولذا این فرمایش محقق اصفهانی که استقرار فی الصلاة در حال قرائت وذکر واجب این مصداق غصب است درست نیست.

سؤال وجواب: دلیل استقرار اجماع است، فقط در رکوع و سجود می گوید إذا تُمکّن، ثبات پیدا کنی، ثبات پیدا کردن یعنی تکان نخوردن. ما بیش از این نمی فهمیم. پس آنی که در استقرار معتبر است استقرار فی المکان معتبر نیست بلکه عدم حرکة الاعضاء معتبر است. ولو شما در هواچیما باشید و هواپیما در حال سیر باشد، شما استقرار دارید با اینکه مکان شما یک جا نیست. ممکن است در مسیر نماز هواپیمای شما از اصفهان تا شیراز حرکت بکند ولکن شما استقرار جسد داشتید، نماز شما صحیح است.

فعل پنجم: آخرین فعلی که برخی از بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی مجبور شده اند بپذیرند که ترکیبش با غصب اتحادی است، سجود است.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: سجود عبارت است از وضع الجبهة علی الارض والاعتماد علی الارض. خب روشن است اعتماد و اتکاء بر ارض مغصوب که سجود است غصب هم هست.

بله اگر کسی بگوید سجود مجرد تماس با زمین است نه اعتماد بر زمین، بله مصداق غصب نمی شود.

ما مثالی که برای فرمایش آقای خوئی زدیم این است که کسی را از سقف آویزان بکنند، این آقا خودش را به زور به زمین برساند، اعضاء جسدش وپیشانی اش تماس با زمین دارد اما اعتماد واتکاء بر زمین ندارد. چون استظهار آقای خوئی این است که سجود مجرد تماس با زمین نیست، والا می گفتیم سجود هم غصب نیست، سجود اعتماد بر زمین است و وضع الجبهة علی الارض است، ولذا اینکه تماس گرفت جبهه اش با زمین در حالی که اعتماد علی الارض نداشت در این مثال که از سقف آویزان شده بود این سجود نیست. سجود باید اعتماد علی الارض باشد. سجود وقتی اعتماد علی الارض بود می شود مصداق غصب.

مرحوم آقای خوئی فرموده: ولذا تنها فعلی که در نماز ترکیب اتحادی دارد با غصب سجود است. اگر شما نماز میت بخوانید در زمین مغصوب، مشکلی پیش نمی آید، چون سجود ندارید. اگر نماز شما نماز ایمائی باشد نه نماز ایستاده و یا نشسته، نماز ایمائی باشد ولو مکان شما غصبی باشد نماز صحیح است، چون سجود شما به ایماء است. ایماء هم یعنی تکان دادن چشم مثل تکان دادن لب است در حال قرائت، اینکه تصرف در مال غیر حرام است از آن انصراف دارد. ویا اگر کسی برای مسجد خودش مکان مباح انتخاب کند. بیاید در کنار یک زمین عصبی، در اول آن زمین غصبی نماز می خواند برای سجده یک مقدار می آید جلو، سجده می کند بر مکان مباح. آقای خوئی می فرماید نمازش صحیح است. سجودش که غصب نبود در مکان مباح بود. بقیه افعال صلاة واذکار صلاة هم که متحد با غصب نبود. این محصل فرمایش آقای خوئی.

ما در اینجا اشکالاتی مطرح می کنیم که برخی از آنها قابل جواب است وبرخی از آنها قابل جواب نیست.

اشکال اول (که قابل جواب است): گفته می شود کسی که در مکان مغصوب بنشیند یا بایستد، این تصرفش در این مکان مغصوب کمتر است از آن کسی که سجده می کند؟ چه فرقی می کند؟ این آقا کونش در این مکان مصداق غصب است، حالا این کون فی هذا المکان به نحو جلوس فی هذا المکان باشد یا قیام فی هذا المکان یا سجود فی هذا المکان. سجود فی هذا المکان غصب زائد نیست. ولذا اگر کسی را اکراه بکنند بر بودن در مکان مغصوب، وقت نماز رسید می خواهد نماز بخواند. صاحب جواهر فرمود است: برخی از فقهاء گفته اند باید نماز ایمائی بخواند. چون اگر رکوع بکند، سجود بکند غصب زائد است وحرام است. حتی در غیر نماز هم همانجا که هست از جای خودش تکان نخورد همانجا بماند، چون اگر تکان بخورد غصب زائد است.

صاحب جواهر فرموده است: ظلمی که این آقا در حق این شخص محبوس در مکان مغصوب کرده است بیشتر از ظلمی است که آن ظالم کرد هاست و او را در این مکان غصب کرده است، یا لااقل کمتر نیست. این چه حرفی است؟ این مکره است بر دخول وکون فی المکان المغصوب. حالا هر کاری بکند، یک جا باشد یا مشی کند در این مکان، هر کاری بکند اینطور نیست که مشی وحرمت در این مکان وسجود در این مکان بیشتر غصب باشد تا آن فرضی که یک جا بایستد و تکان نخورد.

ولذا صاحب جواهر فرموده و فقهاء دیگر هم فرموده اند: نماز در مکان مغصوب عن اکراه نماز اختیاری است، رکوع و سجود اختیاری است. چون غصب بر این آقا به مقداری که مکره است حلال شد. و این آقا مکره است بر این جامع غصب. حالا در ضمن این فرد پیاده کند که قیام است یا در ضمن فرد دیگر پیاده کند که سجود است. چه فرقی می کند؟

اقول: جواب از این مطلب این است که ما قبول دارم که سجود درمکان مغصوب غصب زائد نیست نسبت به قیام و کون. اما لازم نیست غصب زائد باشد، مصداق غصب باشد کافی است. در بحث ما که مکلف مختار است، غصب بر او حرام است بجمیع افراده، کافی است که این سجود بر مکان مغصوب مصداق غصب باشد. لازم نیست مصداق غصب زائد باشد. مصداق غصب که بود ترکیب بین غصب واین سجود می شود ترکیب اتحادی. و بنا بر امتناع اجتماع امر ونهی نمی شود هم مأموربه باشد و هم منهی عنه. پس این اشکال اول وارد نیست.

سؤال وجواب: در صلاةِ مکره او مکره است بر غصب، وغصب بر او به مقدار اکراه حلال شد. حالا این غصبی را که اکراه شده می تواند در ضمن این فرد که قیام است تطبیق کند می تواند در ضمن فرد آخر که سجود است تطبیق کند. اگر سجود کرد غصب زائد نیست، همان طبیعی غصب است، وطبیعی غصب هم بر این مکره حلال شد. اما در مثال مختار طبیعی غصب حرام است بر این مختار، واین سجود علی الارض المغصوب مصداق غصب است. اما قیام، قیام فی الارضش هم مصداق غصب است، لکن کلام ما این است که قیام فی الارض در نماز واجب نیست، اما سجود علی الارض در نماز واجب است. و این موجب فرق می شود بین قیام وسجود. اگر سجود هم هیئت مصلی بود او هم مثل قیام بود ترکیبش انضمامی بود. اما در نماز سجود علی الارض واجب است. لذا سجود در زمین مغصوب مصداق غصب است، کما اینکه اگر قیام هم بکند در زمین مغصوب، او هم مصداق غصب است، هیچ غصب در سجود ازید از غصب در قیام نیست. ولکن در قیام، قیام فی الارض که واجب نبود لذا ترکیب انضمامی بود، هیئت کون المکلف قائما واجب بود و کون هذا القیام فی الارض المغصوب حرام بود. حرمت لازم به ملزوم سرایت نمی کرد. اما در سجود، سجود علی الارض واجب است و او اتحاد دارد با ارض.

اشکال دوم: این است که جناب آقای خوئی! اختلاف تفسیر سجود به اینکه هو الاعتماد علی الارض أو مجرد التماس بالارض، اینکه تغییری ایجاد نمی کند در حکم. چرا؟ برای اینکه یک وقت ما یسجد علیه مباشرة، یعنی آن مهر یا آن فرش که زیر پای او هست غصبی است، خب تماس با مغصوب هم مصداق غصب است. تماس با مهر غصبی مصداق غصب است. اگر نه، مهر وفرش مباح است، زمین و فضاء غصبی است، خانه ای را غصب کرد ولی فرش و مهر مال خودش هست. در این صورت حتی اگر بگوئیم السجود هو الاعتماد علی الارض، خب عرفا اگر آن سنگ فرش منزل کسی غصبی بود روی او فرش انداخت، مهر گذاشت، نماز که می خواند آیا عرفا تصرف در آن سنگ فرش است؟ کجا این عرفی است؟ ما کی وقتی می نشینیم در خانه ای که سنگ فرشش غصبی است لکن روی میز می نشینیم یا روی فرش می نشینیم کی ما داریم تصرف می کنیم در آن سنگ فرش؟ ولو ما اعتماد بر آن داریم اما هر اعتمادی که غصب نیست. پس کسانی که آپارتمان طبقه دوم می نشینند آپارتمان طبقه یک مستأجری آمده است که با مالک اختلاف دارد یا مالک خمس نمی دهد یا بالاخره مشکل غصب دارد، آن کسی که در طبقه دوم است او هم اعتماد دارد بر طبقه اول دیگر، اگر طبقه اولی نباشد که طبقه دومی نیست، چون اعتماد دارد علی الطبقة الاولی پس غاصب است؟

پس اگر ما یسجد علیه مباشری غصبی است، تماس با او هم غصب است. و اگر ما یسجد علیه مباشری غصبی نیست بلکه زمین غصبی است، خب مثل سنگ فرش خانه ای می شود که غصبی است روی آن مبل گذاشته اند شما می روید روی آن مبل می نشینید، آیا شما تصرف کرده اید در این سنگ فرش؟ لا یحلّ لأحد أن یتصرف فی مال غیره بدون اذنه، آقا من کی تصرف کردم در این سنگ فرش؟

اشکال سوم: جناب آقای خوئی! این نکته را هم توجه کنید: اگر شما بگوئید واجب سجود علی الارض است، حتی اگر سجود تماس باشد اما تماس با زمین سجود است. سجود علی الارض واجب است نه طبیعی سجود. ولذا مثل محقق اصفهانی با اینکه سجود را به معنای تماس می گیرد، ولی می گوید بالاخره آنی که واجب است سجود علی الارض است. سجود علی الارض مصداق کون فی الارض المغصوب است. اگر در قیام هم قیام فی الارض واجب بود می گفتیم ترکیبش با غصب اتحادی است. چون قیام فی الارض مصداق کون فی الارض است دیگر. کون فی الارض المغصوب هم که غصب است و حرام است. ما در قیام که می گفتیم ترکیبش با غصب انضمامی است چون قیام فی الارض واجب نبود، نگفت قم فی الارض، والا آنجا هم گفته می شد ترکیب با غصب ترکیب اتحادی است. اما اگر در سجود بفرمائید آنی که واجب است سجود علی الارض است، خب سجود علی الارض مصداق کون فی الارض المغصوب است در این مکان غصبی. اگر شما بیانتان این بود که الواجب هو السجود علی الارض، حتی اگر سجود مماسه بود، حتی اگر به همان نحو که طنابی آویزان کردند و او خودش را آورد نزدیک زمین کرد و متصل شد به زمین ولی اعتماد بر زمین ندارد، بالاخره اگر سجود علی الارض واجب است خب سجود علی الارض مصداق کون فی الارض است و کون فی هذا الارض غصب.

پس اینکه شما فرمودید که اگر سجود مجرد تماس باشد مصداق غصب نیست ولی چون اعتماد علی الارض است مصداق غصب است، این اختلاف هیچ تأثیری در حکم ندارد. بیان اولمان این بود که سجود اگر بر ما یسجد علیه مغصوب بود که مهر غصبی بود، تماس با آن هم حرام است وغصب است. و اگر نه، سنگ فرش غصبی است و من بر او اعتماد دارم، این اعتماد که حرام نیست، من تصرف نمی کنم در سنگ فرش. واشکال آخر ما هم این بود که اگر اینجور بیان بشود که الواجب فی الصلاة هو السجود علی الارض لا طبیعة السجود. سجود علی الارض مصداق کون علی الارض است، فرق می کند با قیام. در قیام، قیام علی الارض واجب نبود در نماز.

پس باید نگاه را به این جهت معطوف بداریم که آیا واجب در نماز سجود است و شرطش این است که مسجد ما یصح السجود علیه باشد، یا نه اصلا واجب در نماز سجود علی الارض است؟

ما به ذهنمان می آید که دلیل نداریم که واجب در نماز سجود علی الارض است. واجب در نماز سجود است علی ما یصح السجود علیه. ولذا شما در هواپیما نماز بخوان، سجودت علی الارض نیست. سجدت و موضع جبهتک واقع ومماسٌّ مع اجزاء الارض أو ما ینبت من الارض من غیر أن یلبس أو یؤکل. چند برگ از درخت کاج یا آن برگهایی که خوردنی نیست آوردی گذاشتی نماز خواندی. سجود علی الارض نکردی در هواپیما. یک چوب گذاشتی نماز خواندی در هواپیما. پس سجود علی الارض واجب نیست، بلکه سجود واجب است و مسجَد یعنی ما یسجد علیه یا از اجزاء زمین باشد یا از زمین روئیده شود وملبوس ومأکول نباشد. بیش از این ما دلیل نداریم.

اشکال سوم: برفرض مقوم سجود اعتماد علی الارض باشد، اما چه کسی گفته این جزء سجود است؟ شاید شرط سجود باشد. یعنی سجود یک حالتی است در مکلف ولکن مقید شده است این سجود به یک شرط و هو أن یکون معتمدا علی الارض.

شرط که اعتماد علی الارض است حرام باشد، قبلا گفتیم حرمت شرط سرایت به حرمت تقید الواجب بالشرط نمی کند، می شود مثل صلاة مع التستر بالساتر المغصوب.

والحاصل اینکه به نظر ما در مفهوم سجود اعتماد علی الارض اخذ نشده است. وسجود علی الارض هم واجب نیست. اگر کسی با طناب آویزان بشود خودش را برساند تماس پیدا کند با مهر در آن هواپیما، این سجدَ، وخطاب یا ایها الذین آمنوا ارکعوا واسجدوا را امتثال کرده است، عرف می گوید سجدَ. والا پس چه کرد؟ نام؟! خب سجدَ دیگر. و ما سجد علیه هم مهر بود یا چوب بود. بیش از این ما دلیل نداریم در سجود لازم باشد.

ولذا ما معتقدیم ترکیب بین سجود واجب در نماز وغصب هم ترکیب انضمامی است.

واگر فرمایش مرحوم آقای خوئی درست بود که فرمود چون سجود اعتماد علی الارض است پس وضع الجبهة باید علی الارض المباح باشد، آقای خوئی! باید طبق بیان شما وضع کل مساجد سبعه بر ارض مباح باشد، چون السجود علی سبعة اعظم. چرا فقط جبهه را می فرمائید که پیشانی اش بر زمین مباح باشد، وضع الجبهة علی الارض. حالا اگر کسی پیشانی اش را در مکان مباح روی زمین گذاشت، اما زانوهایش وانگشتان شست پایش وکف دستانش در موضع غصبی بود، خب این هم سجود واجب در نماز را طبق نظر شما محقق نکرده است. إنما السجود علی سبعة اعظم، وضع مساجد سبعه باید بشود بر زمین. اگر می گوئید اعتماد، باید مساجد سبعه اعتماد داشته باشد بر زمین. ولعل مقصود آقای خوئی هم همین بوده است ولو در عبارت تقریرات فرموده السجود وضع الجبهة علی الارض.

وکیف کان ترکیب صلاة با غصب ترکیب انضمامی است ولااقل من الشک. فتجری البراءة عن تقید الصلاة بعدم کونها فی المکان المغصوب. می شود مثل قرائت. قرآن می خواند در یک مکان غصبی. یا خیاطت می کند ثوب را در مکان عصبی. اینها ترکیبشان با غصب ترکیب اتحادی نیست ترکیب انضمامی هست.

سؤال وجواب: اولا در همه سجده های واجب معتقدیم باید بر مواضع سبعه باشد و ما یصح السجود علیه باید باشد. چون اطلاق دلیل می گوید إنما السجود علی الارض أو ما انبت من الارض، یا إنما السجود علی سبعة اعظم. البته طهارت معتبر نیست در سجده های واجب غیر از سجده نماز، چون طهارت در نماز شرط است. ولی باید ما یصح السجود علیه باشد مواضع سبعه باشد. اگر هم شما شرط نکنید به طریق اولی دیگر ترکیب اتحادی نمی شود.

پس خلاصه عرض ما این شد که ترکیب در صلاة وغصب ترکیب اتحادی نیست بلکه ترکیب انضمامی است، ومقتضای قاعده این است که عالما عامدا هم در مکان غصبی نماز بخواند عصی ویعاقب علی عصیانه لأجل أنه غصب وتصرف فی مال الغیر بدون اذنه، ولکن لا مانع من صحة صلاته.

خیلی استبعاد نکنید مثل حضرت امام که می فرماید مقتضای صناعت این است که نماز در مکان مغصوب عمدا هم صحیح باشد با اینکه ایشان ترکیب را اتحادی می داند، ولی استبعاد می کند که اجماع داریم.

کدام اجماع؟ فضل بن شاذان در کتاب الطلاق کافی می گوید: إذا صلی فی دار قوم فصلاته صحیحة وإن عصی بالغصب. مرحوم کلینی هم نقل می کند بدون اینکه إن قلتی بزند. اصلا کجا این بحب به این شکل مطرح بود که اجماعی باشد.

پس ما اختیار می کنیم نماز مغصوب عالما عامدا صحیح است. و این خدمتی است به این مستأجرهایی که وقت اجاره شان تمام شده، یا جائی طلبه هایی هستند مشکل دارند با متولی، می گوید من این مقدار گناه را مرتکب می شوم دیگر چه کنم هوای نفس و مشکلات سختم هست از اینجا بروم، اما شما می گوئید نمازم اینجا باطل است، چکار کنم نماز نخوانم؟ یا پسر می گوید پدرم این مکان را خلاف مقررات نشسته من چکار کنم نماز نخوانم بشوم بی نماز؟ می گوئیم نه، نمازت را بخوان، نمازت هم صحیح است.

کلام واقع می شود در اشکال مرحوم نائینی در تمشی قصد قربت در موارد علم و عمد فردا انشاءالله.

جلسه 384

دوشنبه 04/08/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

عرض کردیم ترکیب بین صلاة وغصب ترکیب انضمامی هست. ولذا حتی اگر ما قائل شدیم اجتماع امر ونهی فی معنون واحد مع تعدد العنوان ممتنع هست کما نسب الی المشهور، اما در صلاة وغصب ما معنون را واحد نمی دانیم. می گوئیم مثال صلاة وغصب مثال صلاة مع النظر الی الاجنبیة اثناء الصلاة هست که هیچ وجهی ندارد که نظر به اجنبیه که حرام هست موجب بطلان صلاة بشود.

مرحوم نائینی با اینکه خودش از کسانی است که بنیانگذار این مطلب است که ترکیب بین صلاة وغصب ترکیب انضمامی است، در عین حال فرموده است چون آنقدر ارتباط بین صلاة وغصب در مکان مغصوب نزدیک است، اساسا عرف نمی تواند تفکیک بکند در اشاره، بگوید هذا صلاة، ذاک غصب. ولو دو وجود است، ولکن دو وجود مرتبط به هم به نحوی که قابل تمییز با اشاره نیست. در مثال صلاة ونظر به اجنبیه، قابل تمییز است، هذا صلاة، ذاک نظر الی الاجنبیة. اما صلاة وغصب اینطور نیست ممتزج هستند در خارج، ولذا ایجادشان واحد است ولو وجودشان متعدد باشد. کسی که ایجاد می کند صلاة وغصب را معا در صلاة فی المکان المغصوب، چون ایجاد واحد است، این ایجاد واحد نمی تواند هم قبیح باشد و هم حسن. حال که قبیح است چون ایجاد غصب است، پس دیگر حسن نیست، حسن فاعلی ندارد.

بله اگر این مکلف جاهل قاصر باشد، این ایجاد قبیح نخواهد بود. صلاة در مکان مغصوب عن جهل بالغصب أو جهل قصوری بحرمة الغصب. چون در این فرض صدور و ایجاد صلاة فی المکان المغصوب علی وجه قبیح نیست، لذا حسن فاعلی اش مختل نمی شود.

اما عالم عامد و جاهل مقصر بیاید نماز در مکان مغصوب بخواند درست است ترکیب انضمامی است دو وجود است، اما دو وجود ممتزج که لایمکن الاشارة الی احدهما دون الآخر. لذا ایجادشان می شود ایجاد واحد. این ایجاد واحد هم از عالم عامد و جاهل مقصر قبیح است.

بعد ایشان فرموده است: از راه ترتب هم نمی شود مطلب را درست کرد. چون بگوئیم إن کنت توجد هذا الفرد فأوجده، این طلب الحاصل است. ایجاد این فرد علی وجه قبیح است. ما بیائیم بگوئیم إن کنت توجد هذا الفرد أی الصلاة فی المکان المغصوب فأوجد هذا الفرد؟ اینکه طلب الحاصل است و نمی شود.

پس نه از راه ترتب می شود درست کرد این صلاة در مکان مغصوب را عالما عامدا أو جاهلا مقصرا، ونه از راه ملاک، چون مشکل ملاک این است که این فعل علی وجه حسن فاعلی ایجاد نمی شود، قبیح است به قبح فعلی. مشکل ترتب را هم عرض کردیم.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی انصافا ناتمام است. برای اینکه اگر ترکیب انضمامی است و ما دو وجود در خارج داریم یک وجود صلاة و یک وجود غصب، محال است که این دو وجود ایجادشان واحد باشد. ایجاد و وجود اختلافشان به اعتبار است. اگر این فرد از صلاة وجودش غیر از وجود این فرد غصب است ولو منضما به هم موجود شدند در صلاة فی المکان المغصوب، اگر وجودشان متعدد است ایجادشان هم باید متعدد باشد. مگر می شود دو وجود را با یک ایجاد موجود کرد؟ وجود اگر اضافه بشود به فاعلش می شود ایجاد، و وجود اگر فی حد نفسه حساب بشود می شود وجود. اختلاف به اعتبار است. معنا ندارد شما بگوئید دو وجود داریم اما یک ایجاد. دو وجود دو ایجاد دارد، ایجاد صلاة حسن فاعلی دارد و ایجاد غصب قبح فاعلی دارد.

اگر مقصود این است که شدت ارتباط بین صلاة وغصب در این مثال اتیان به صلاة فی المکان المغصوب به حدی است که عرف ترکیب را اتحادی می بیند ولو عقل ترکیب را انضمامی ببیند.

اگر این را می فرمائید، این جوابش این است که اگر عرف در مصداق خطاء نکند متوجه می شود که واجب در نماز مثلا هیئت قیام است وهیئت قیام مصداق غصب نیست. اگر عرف خطاء نکند در موضوع، می فهمد که واجب در نماز هیئت رکوع است و هیئت رکوع که مصداق غصب نیست. ولذا اگر شخصی را با همان هیئت رکوع سوار یک چرخ دستی کردند وارد یک فضای غصبی شد. این حالت رکوعش غصب است؟ نه. آن ورودش و کونش در این مکان غصب است. اما عرف هم قبول می کند که این حالت رکوع غصب نیست. منتهی عرف ممکن است موضوع را تشخیص ندهد فکر کند واجب در نماز هویّ الی الرکوع است. خب ما هم که در خطاء عرف در موضوع حکم شرعی تابع عرف نیستیم. ما از خطابات شرعیه البته با ظهوری که خطاب شرعی دارد باید کشف بکنیم که موضوع چیست.

بله یک مدعایی هست در اینجا که بعضی ها ادعا کرده اند که عرفا اگر مقدمه قریبه حرام بود، ذی المقدمه عرفا مقرب نیست. عرف می بیند این هویّ الی الرکوع حرام است، در مکان غصبی تصرف کرد. مقدمه قریبه رکوع که شد حرام، می گوید این چه رکوعی است؟ این رکوع به درد صاحبش می خورد. بعد مثال می زنند می گویند حتی اگر کسی در عزاداری امام حسین علیه السلام در اثناء عزاداری مرتکب گناه بشود، مردم می گویند این عزاداری به چه درد می خورد؟ ولذا گفته اند اگر کسی در اثناء نماز مرتکب گناه کبیره بشود مثلا با دستش امر به قتل مؤمن بکند، مردم می گویند این نماز به درد خودش می خورد.

اقول: این مطلب که انصافا ناتمام است. اگر بخواهیم اینطور حساب کنیم که مردم می گویند به سرش بخورد، خب اگر در دو زمان هم بود مردم همین را می گفتند. اگر قبلش رفته مؤمنی را کشته بعد آمده در عزای امام حسین علیه السلام شرکت کرده، آن هم می گویند به سرش بخورد این عزاداری. این دلیل نمی شود که از نظر حقوقی وقانونی این عمل صحیح نباشد. حالا ثواب می دهند یا نمی دهند دیگر بحث با کرام الکاتبین است، اما از نظر حقوقی وقانونی این عمل چه مشکلی دارد؟ قبلش رفت قتل مؤمن انجام داد حالا دارد عزاداری امام حسین می کند یا دارد نماز می خواند. یا در اثناء نماز امضاء کرد قتل مؤمن را، خب چه ارتباطی با نماز او دارد؟

اینکه بگوئیم مقدمه قریبه به فعل یا منضمات قریبه به فعل اگر قبیح و حرام بودند عقلاء دیگر آن فعل را هم مقرب نمی دانند، نه اینطور نیست.

سؤال وجواب: آن بحث این بود که متعلق حب از نظر عقل عنوان فانی فی الخارج است ولکن تا انسان این عنوان را بما هو هو ببنید، مثلا عنوان آب خوردن را بما هو هو ببیند متحد با خارج نبیند، محال است به او حب پیدا کند. اصلا در آنجا بحث این بود که محال است محب بدون نظر فنائی به عنوان حب پیدا کند. شرب ماء را تا عین خارج نبیند محال است انسان به او حب پیدا کند، چون ملاک در عنوان نیست. ما آنجا اینطور گفتیم. این غیر از این بحث است. این بحث این است که عرف تسامح می کند تشخیص موضوع حکم شرعی نمی دهد، فکر می کند هویّ الی الرکوع واجب است. برای او تفکیک می کنیم که هویّ الی الرکوع واجب نیست و دلیل ندارد بر وجوب. الصلاة ثلاثة اثلاث، ثلث رکوع و ثلث سجود و ثلث طهور. آنی که در نماز واجب است رکوع است. رکوع هم که غصب نیست. این پیرمرد قد خمیده یا جوانی که بطور آزمایشی در حالت رکوع با چرخ دستی او را می آوردند در یک مکان مغصوب، هیچ عرفی نمی گوید که رکوعک هذا غصب. این را به دست عرف بگوئیم عرف می گوید بله درست است، ما تا حالا اشتباه می کردیم، فکر می کردیم رکوع که واجب است در نماز آن حالت خمیدن است و هویّ الی الرکوع کردن هم مقومش هست. عرف چون اشتباه می کند که نمی شود ما استنباطمان را عوض کنیم. عرف فقط در تشخیص مفاهیم مرجع است. مفهوم رکوع را از عرف می گیریم. اما اینکه در شرع چه چیزی واجب است این را باید رجوع کنیم به خطابات شرعیه.

سؤال وجواب: با این توضیحی که ما دادیم عرفا هم دیدیم که یک ایجاد ندارند، بلکه دو وجود دارند و دو ایجاد، وهیچ مشکلی پیش نمی آید.

بنا بر این اگر ترکیب بین صلاة و غصب ترکیب انضمامی باشد کما هو الصحیح، در حال علم و عمد هم صلاة فی المکان المغصوب صحیح است و هیچ مشکلی ندارد. ترتب هم ممکن است، می گوید إن کنت توجد الغصب پس آن فرد از غصب را ایجاد کن که مقارن است با نماز. اگر ایجاد می کنی غصب را، بجای اینکه بروی یک گوشه ای بنشینی واین فرد از غصب را ایجاد کنی، ایجاد کن نماز را تا لااقل اگر مبغوضی حاصل می شود در کنارش محبوبی هم حاصل بشود. ولذا ما در این مطلب هیچ مشکلی نداریم.

ولذا مرحوم آخوند هم فرموده است که بنا بر قول به اینکه اجتماع امر ونهی جائز است یعنی تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود و ترکیب انضمامی می شود اشکالی ندارد، صلاة در مکان مغصوب عالما عامدا هم صحیح است.

اما اگر ما گفتیم ترکیب اتحادی است، صلاة وغصب در خارج معنون واحد دارند ولو به لحاظ سجود. حضرت امام ره که نظرشان این است که صلاة وغصب ترکیب اتحادی دارند ولکن ایشان فرموده است تعدد عنوان کافی است در حل مشکل.

جالب این است که آقای بروجردی ره می فرمود: لا ریب در جواز اجتماع امر ونهی به نظر عرف. مثال می زد: لو امر المولی عبده بخیاطة الثوب وجعل له اجرة، بعد این عبد آمد این پیراهن را در مکان مغصوب دوخت. ایشان می فرماید عقلاء قبول نمی کنند که مولا بگوید ایها العبد لم تمتثل امری بخیاطة الثوب فلا اعطیک اجرة. عبد می گوید به این زیبایی پیراهن تو را دوختم، بله مرتکب گناه غصب شدم. مرحوم آقای بروجردی می فرمود: جواز اجتماع امر ونهی مورد شک نیست عند العرف. ولکن در تعبدیات در فرضی که مکلف عالم عامد باشد یا جاهل مقصر باشد، در مرحله امتثال مشکل پیدا می کنیم. نمی شود فعل واحد هم مبعد باشد و هم مقرب. این نماز در مکان مغصوب به نظر آقای بروجردی هم فعل واحد است ترکیب اتحادی است، ایشان می فرماید من مشکل ندارم در جواز اجتماع امر ونهی، ولذا در توصلیات هر چه دلتان می خواهد قائل به جواز اجتماع امر ونهی بشوید. در تعبدیات هم مثل صلاة فی المکان المغصوب در فرض جهل قصوری ونسیان مشکل نداریم، چون این عمل مبعد نیست. جاهل قاصری که نماز می خواند در مکان مغصوب،عملش مبعد نیست. اما چه کنیم با عالم عامد و جاهل مقصر، این عملش مبعد است. عملی که مبعد از مولاست و مبغوض پیش مولاست چه جور می تواند مقرب باشد به مولا؟ فعل واحد است هم مقرب الی المولی باشد و هم مبعد عن المولی این نمی شود.

حضرت امام ره فرموده اند چرا نمی شود؟ شما که تصویر کردید فعل واحد هم مصداق مأموربه و هم مصداق حرام، هم عنوان نماز محبوب و هم عنوان غصب مبغوض، ولو در خارج یک فرد است که مصداق بالعرض است برای آن عنوان محبوب وآن عنوان مبغوض. شما اینها را تصویر کردید که حب تعلق می گیرد به عنوان نماز. واین نماز خارجی محبوب بالذات نیست. حب تعلق می گیرد به عنوان، بغض هم تعلق گرفته به عنوان. حب تعلق گرفته به عنوان صلاة وبغض تعلق گرفته است به عنوان غصب. اصلا خارج نه محبوب بالذات است و نه مبغوض بالذات. شما این را قبول کردید که خارج می تواند محبوب بالعرض ومبغوض بالعرض باشد معا. چون بالعرض والمجاز است. مثل سفیدی وسیاهی این جسم نیست که نمی شود هم سفید باشد و هم سیاه. شما اینها را تصویر کردید که مولا حب دارد به نماز بغض هم دارد نسبت به غصب. این نماز در مکان مغصوب فعلٌ واحد، ولی هم مصداق بالعرض محبوب است و هم مصداق بالعرض مبغوض. خب بیائید بفرمائید که هم مقرب است و هم مبعد، چه مشکلی دارد؟ مقرب بودن این فعل ومبعد بودن این فعل که مقربیت و مبعدیت مکانی نیست تا بگوئیم نمی شود این فعل هم نزدیک کند این شخص را به قصر مولا و هم دور می کند از قصر مولا و این محال است. این در قرب وبعد مادی هست. بنده این را اضافه می کنم که اگر مراد قرب وبعد مادی بود که با دو تا فعل همزمان هم ما مشکل پیدا می کردیم، نماز می خواند ونظر به اجنبیه می کند، بالاخره این آقا نزدیک شد به عرش خدا یا دور شد از عرش خدا؟ اشکال آنجا هم می آید.

پس قرب وبعد مادی وحسی نیست، قرب وبعد معنوی است. این آقا یک داعی رحمانی دارد و هو امتثال الامر بالصلاة، ویک داعی شیطانی دارد و هو الغصب. از آن حیث که داعی رحمانی دارد یتقرب الی المولی، از آن حیث که داعی شیطانی دارد یبعد عن المولی. چه محذوری دارد؟

حضرت امام فرموده اند کسی که در محل غصبی نوازش می کند یتیم را، این با کسی که ضرب می کند یتیم را اینها پیش مولا یکسان هستند که هر دو کار حرام کرده اند و هر دو بعد از مولا پیدا کرده اند؟! یا نه، مولا می گوید آن رحمت بر یتیم محبوب من است، از حیث اینکه رحمت یتیم کردی نوازش یتیم کردی تقربت الیّ، و از آن حیث که غصب کردی ابتعدت عنی. قرب وبعد معنوی است، یعنی همانطور که این آقا در آن واحد هم نماز می خواند و هم نظر به اجنبیه می کند آنجا شما چه جور احساس می کنید قرب وبعد فی آن واحد را؟ خب در فعل واحد هم آنی که مقرب است داعی است، این آقا داعی رحمانی دارد و داعی شیطانی. اگر آدم خوب کامل بود داعی رحمانی اش مقرون به داعی شیطانی نمی شد، می رفت در مکان مباح نماز می خواند. اگر هم شر محض بود در مکان غصبی نماز هم نمی خواند، داعی شیطانی محض دارد. این بنده خدا نمازخوان است، حالا مدت اجاره تمام شده با صاحبخانه اختلاف دارند، او می گوید فورا تخلیه کن این می گوید صبر کن مدرسه بچه هایم تمام بشود. در این اختلاف این آقای مستأجر می گوید من قبول دارم از نظر فقهی حق با شماست، کار من غصب است. حالا یا عالم عامد است یا جاهل مقصر است. ولی من که نماز می خوانم بهترم یا این همسایه ما که او هم مثل من مدت اجاره اش سر رسیده و با صاحبخانه اش دعوا دارد ولی بجای نماز خواندن مشغول لهو ولعب است؟ یعنی نماز من با لهو ولعب او یکی است؟!. نگفتیم لهو ولعب حرام، بلکه یعنی کار لغو می کندف سریالهای بی فائده تماشا می کند. این آقا می گوید من بجای آن کار نماز می خوانم، من با او یکی هستم.

اقول: این فرمایش حضرت امام ره فرمایش متینی است، آقای صدر ره هم مشابه این مطالب را فرموده است. منتهی ما یک ادعای عرفی می کنیم (که مرحوم آقای صدر هم مطرح می کند به ذهن ما هم هست) که ارتکاز عقلاء از إئت بالعمل لله مثل اتموا الحج والعمرة لله این را می فهمد که در اتیان به این فعل داعی رحمانی مشوب به داعی شیطانی نباشد. این فعل واحد است. یک وقت فعلان هستند، الصلاة والنظر الی الاجنبیة، مهم نیست. اما فعل واحد، این فعل واحد را شما یک داعی رحمانی دارید که امتثال کنید امر به صلاة را، یک داعی شیطانی هم هست وآن اینکه مرتکب غصب بشوید. این فعل واحد صادر است از داعی شیطانی ومبعد است از مولا. عقلاءا دیگر این عمل مقرب به مولا نیست. عقلاء از امر به اتیان نماز برای خدا صرف وجود داعی رحمانی نمی فهمند. بلکه فعل واحد ناشی باشد از داعی رحمانی، اما عقلاء می گویند قید زائدی هم هست وآن اینکه وناشی نباشد از داعی شیطانی.

این یک فهم عرفی است ولو مطلب عقلی حضرت امام را ما قبول داریم.

مثالی بزنیم که ترکیب هم اتحادی است: مثلا وضوء به ماء مغصوب. آب غصبی است، آب وقفی مسجد را لوله کشی کرده اند داده اند به اهالی روستا. خب این آقا می رود با آب غصبی وضوء می گیرد. اینجا دیگر ترکیب اتحادی است، اینجا که دیگر ما ترکیب را انضمامی نمی دانیم. غسل وجه به ماء مغصوب ترکیبش با غصب ترکیب اتحادی است عینا غصب است، می داند غصب است، می داند هم که خدا فرموده که نشور صورت خودت را با این آب یعنی غصب نکن، در عین حال آب را به صورتش بزند. مرحوم آخوند که فرمود در عالم عامد اصلا قصد قربت متمشی نمی شود، در جاهل مقصر می فرماید قصد قربت از فاعل متمشی می شود ولی فعل مبعد لایصلح لأن یکون مقربا الی المولی.

ما معتقدیم در عالم عامد هم مشکل در فعل است. والا به قول آقا ممکن است فاعل قصد قربت بکند، بگوید خدایا من تا حالا بی نماز نبودم، حالا آب لوله کشی است چه کنم، حالا یا خودم کشیدم یا پدرم کشیده من چکار کنم، سخت است که هر روز بلند شوم بروم چند کیلومتر پتئین تر با آب چشمه وضوء بگیرم، همه اش هم که وضوء نیست گاهی احتیاج به غسل است، آخه من چکار کنم. پس قصد قربت متمشی می شود از او وقت وضوء گرفتن، ولی این عمل دارد این را از خدا دور می کند. این عمل یصدر علی وجه المبعدیة. عقلاء می گویند این عملی که به داعی شیطانی است چون عمل حرام منجز است، بر جاهل مقصر هم حرام منجز است، در عین حال عصیان می کند، واین عمل یصدر علی وجه المبعدیة فلایصلح للمقربیة بنظر العقلاء.

پس اشکال حضرت امام را که چه اشکالی دارد که فعل واحد بما هو معنون بعنوان الصلاة و صادر عن داعی امتثال الامر بالصلاة مقرب، وهذا الفعل بما أنه عصیان للنهی عن الغصب مبعد، والقرب والبعد المعنویان یمکن اجتماعهما فی آن واحد، می گوئیم فرمایش حضرت امام عقلا کاملا قابل قبول است، ولکن متفاهم عرفی از خطاب واتموا الحج والعمرة لله یا ارتکاز متشرعه که عمده دلیل در قصد قربت در عبادات هست فراتر از این است، وآن اینکه داعی رحمانی باشد در این فعل ومقرون به داعی شیطانی نباشد.

از این بحث گذشتیم.

حالا صحبت این است که اگر ما قائل به ترکیب اتحادی شدیم در صلاة وغصب، وقائل هم شدیم به امتناع اجتماع امر ونهی. چون ممکن است قائل به ترکیب اتحادی بشویم ولی قائل به جواز اجتماع امر ونهی بشویم مثل حضرت امام، که معتقد بود لولا الاجماع وضوء با آب غصبی عمدا هم صحیح است، ولذا در تعلیقه عروه فرموده است: ولایخلوا الحکم بالصحة مطلقا من وجه. هر چند اشکال ما به حضرت امام ره این است که چرا در نماز در مکان مغصوب فتوی دادید به بطلان، آنجا فرموده اید نماز در مکان مغصوب باطل است عالما عامدا؟ شما که می خواهید احتیاط بکنید ولذا در بحث وضوء به ماء مغصوب فرمودید لایخلو الحکم بالصحة مطلقا عن وجه، خب بود همین مطلب را در صلاة در مکان مغصوب هم می فرمودید. چون صلاة در مکان مغصوب امرش اسهل است، شبهه ترکیب انضمامی در آن بیشتر است. ولی در وضوء به ماء مغصوب قطعا ترکیب اتحادی است. شما در آنجایی که قطعا ترکیب اتحادی است می فرمایید لایخلو الحکم بالصحة مطلقا عن وجه، ولی در نماز در مکان مغصوب که شبهه ترکیب انضمامی هست فتوای به بطلان می دهید، در حالی که مبنایتان این است که اجتماع امر ونهی فی معنون واحد ممکن است، مقرب بودن ومبعد بودن عمل واحد هم ممکن است، فقط مشکل اجماع داریم.

به هر حال مهم بحث استدلالی است.

پس طبق نظر ما که ترکیب انضمامی است هیچ مشکلی نیست در صلاة در مکان مغصوب. طبق مبنای آنهایی که ترکیب را اتحادی می دانند ولی قائل به جواز اجتماع هستند که ما هم قائل به جواز اجتماع هستیم منتهی در صلاة فی المکان المغصوب ترکیب را انضمامی می دانیم، به نظر ما عالم عامد و جاهل مقصر مشکل پیدا می کنند در ترکیب اتحادی. اما جاهل قاصر و ناسی مشکل پیدا نمی کنند. ببینیم قائلین به امتناع چه می گویند انشاءالله فردا.

جلسه 385

سه شنبه 05/08/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که در صلاة در مکان مغصوب تارة قائل می شویم که ترکیب انضمامی هست و در خارج وجود صلاة غیر از وجود غصب است. شکی نیست که صلاة در مکان مغصوب عالما عامدا هم صحیح خواهد بود کما فی الکفایة. وتارة قائل می شویم به ترکیب اتحادی بین صلاة وغصب، یعنی در خارج یک وجود است که هم سجود علی الارض است و هم غصب است مثلا، در این صورت که قائل به جواز اجتماع هستیم مع تعدد العنوان و وحدة المعنون کما هو المختار، در توصلیات مشکل پیدا نمی کردیم. مثل دفن میت در مکان مغصوب. ولکن چون صلاة در مکان مغصوب هست و صلاة عبادت است عالم عامد و جاهل مقصر مشکل پیدا می کنند، چون عملشان علی وجه المبعدیة عن المولی صادر می شود، و عمل واحد که مبعد از مولا هست به ارتکاز عقلائی دیگر مقرب الی المولی نیست. لا یطاع الله من حیث یعصی.

اما اگر قائل شدیم به امتناع اجتماع امر ونهی کما نسب الی المشهور وترکیب را بین صلاة وغصب هم ترکیب اتحادی دانستیم چه باید بکنیم؟

مرحوم آخوند فرموده است: ما مثل قائلین به جواز اجتماع عمل می کنیم. عالم عامد وجاهل مقصر را خارج می کنیم، اما جاهل قاصر و ناسی را می گوئیم نمازش صحیح است بخاطر استیفاء ملاک. نهی از غصب مانع شد از وجود امر فعلی به این نماز، مانع از ملاک او که نشد. پس این نماز وافی به ملاک است. قصد قربت هم که از این مکلف متمشی شده است، فتصح هذه الصلاة. و وجه اینکه مشهور صلاة در مکان مغصوب را در حال جهل قصوری و یا نسیان صحیح می دانند با اینکه الجلّ ذهبوا الی امتناع اجتماع الامر والنهی، بخاطر همین است که ملاک تحصیل شده است. بلکه امتثال امر هم شده است. درست است که امر به صلاة اطلاق ندارد شامل این صلاة در مکان مغصوب نمی شود، ولی به هر حال ما ملاک این امر را استیفاء کردیم و امر به این طبیعت ساقط شد به استیفاء الملاک. امتثال امر به طبیعت هم شده است ولذا مشکلی نیست.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند غیر از این اشکال که امتثال امر معنا ندارد با این بیان مرحوم آخوند، استیفاء ملاک شدن غیر از امتثال امر کردن است. مولا به عبدش می گوید جئنی بماء. برادر مولا می رود آب می آورد. ملاک را تحصیل کرد، ولی این برادر مولا امتثال امر کرد؟ مگر هر استیفاء ملاکی امتثال امر است. امتثال امر یعنی اتیان به متعلق امر. شما خودتان می گوئید که این نماز در مکان مغصوب اتیان به متعلق امر نیست، چون لاتغصب تقیید زد صل را، شد صل فی مکان مباح. پس این صلاة فی المکان المغصوب اتیان به متعلق امر نیست، چطور امتثال امر است؟

حالا ممکن است شما بفرمائید اینها مناقشه در اصطلاح است، مهم این است که مرحوم آخوند می فرماید که این صلاة در مکان مغصوب مجزی است و مسقط امر است چون وافی به ملاک است.

عمده اشکال ما این است که: جناب صاحب کفایه! شما ملاک را از کجا احراز کردید؟ کاشف از ملاک خطاب شارع است، وقتی که لاتغصب به نظر شما با اطلاق صل مشکل دارد عقلا ومقدم بر او هست عرفا عند التعارض، یعنی خطاب لاتغصب تقیید می زند، خطاب صل می شود صل فی مکان مباح، وقتی خطاب شد صل فی مکان مباح، شما از کجا کشف می کنید که صلاة در مکان مغصوب وافی به ملاک است؟ علم غیب دارید؟ کما اینکه ادعای اینکه قطعا ملاک ندارد هم دعوای بلادلیل است.

امکان اینکه این نماز در دار مغصوب هم سبب باشد برای مفسده اختلال نظام لکونه غصبا، و هم سبب باشد برای مصلحت عبودیت لکونه صلاتا، این محذور عقلی ندارد. ممکن است شما آب سرد بخورید، هم سبب باشد برای رفع عطش وهم سبب باشد برای مفسده سردرد. مشکل مرحوم آخوند در اینجاست که امکان اینکه یک فعل واحد هم محبوب باشد و هم مبغوض، یک فعل واحد را مولا هم دوست دارد و هم دوست ندارد. اما اینکه هم مصلحت دارد، مثلا شرب ماء بارد هم مصلحت رفع عطش دارد و هم مفسده ایجاد بیماری سینوزیت، با این مشکلی ندارد. تزاحم هم نیست، تزاحم در جائی است که قابل جمع نباشد، این آقا می تواند شرب ماء حار بکند، مصلحت شرب ماء را استیفاء کند بدون ابتلاء به مفسده، در مانحن فیه هم صلاة در مکان مغصوب می تواند هم سبب باشد برای مفسده اختلال نظام بخاطر غصب در اموال مردم، و هم سبب باشد برای مصلحت معراج رفتن مؤمن و عبودیت. تزاحم هم نیست، چون منحصر نبود معراج رفتن مؤمن و عبودیت به اتیان این صلاة در مکان مغصوب. صلاة در مکان مباح هم میسر بود. مرحوم آخوند در مرحله اجتماع مفسده و مصلحت مشکل ندارد. هیچ کس مشکل ندارد. مرحوم آخوند مشکلش در اجتماع محبوبیت ومبغوضیت فعلیه است نسبت به شیء واحد، لذا امتناعی شد.

می گوئیم جناب مرحوم آخوند! شما از کجا علم پیدا کردید که این نماز در مکان مغصوب وافی به ملاک تام است؟ وقتی خطاب صل به گوش عرف رسید و خطاب لاتغصب هم رسید، عرف در اینجا بعد از امتناع اجتماع کما قال صاحب الکفایة والسید الخوئی عنوان ثانوی غصب وقتی حرام بود عرف خطاب او را مقدم می کند بر خطاب صل، می شود صل فی مکان مباح.

اگر شما می فرمائید دلالت التزامیه خطاب صل این بود که طبیعی صلاة ملاک دارد، واین دلالت التزامیه باقی است بر حجیتش، ولو دلالت مطابقیه خطاب صل که می گفت طبیعی صلاة امر دارد از حجیت افتاد. اگر این را می فرمائید که لاتغصب مدلول مطابقی صل را که خطاب امر متعلق است به طبیعی صلاة از اعتبار انداخت، اما مدلول التزامی این است که طبیعی صلاة ملاک دارد او که از اعتبار نمی افتد، دلالت مطابقیه از حجیت بیفتد اما دلالت مطابقیه چرا از حجیت بیفتد؟ ظهور مستقلی است، ظهور مطابقی حجة، ظهور التزامی هم حجة، ظهور مطابقی مقید داشت، لاتغصب او را از اعتبار انداخت، اما ظهور التزامی چرا از اعتبار بیفتد.

اگر این را می خواهید بفرمایید، می گوئیم: مرحوم آخوند این مسلک را قبول ندارد که دلالت التزامیه در حجیت مستقل باشد. بلکه معتقد است که دلالت التزامیه در حجیت تابع دلالت مطابقیه است، و هو الصحیح. وقتی دلالت مطابقیه خطاب صل که می گفت مطلق صلاة امر دارد از اعتبار افتاد و فهمیدیم صلاة فی مکان مباح امر دارد، دلالت التزامیه که می گوید مطلق صلاة ملاک دارد او هم از اعتبار می افتد.

سؤال وجواب: مدلول مطابقی صل وجوب فعلی صلاة بود، شما او را تقیید زدید به صلاة فی مکان مباح، شما می خواهید به مدلول التزامی این خطاب که مطلق صلاة ملاک دارد و حکم انشائی دارد تمسک کنید. خب مرحوم آخون این مبنا را قبول ندارد.

پس اشکال به مرحوم آخوند این است که بعد از سقوط خطاب امر کاشف شما از ملاک چیست؟

ولذا مرحوم آقای خوئی فرموده: به نظر ما صلاة در مکان مغصوب باطل است ولو در حال جهل قصوری. چرا؟ برای اینکه خطاب نهی از غصب بوجوده الواقعی مانع است از اطلاق امر به صلاة، ولو بر مکلف منجز نباشد. بوجوده الواقعی می گوید من نهی از غصب هستم و با امر به طبیعی صلاة تضاد دارم. وقتی که خطاب لاتغصب بود دیگر خطاب صل باشد بشود صل فی مکان مباح.

بله آقای خوئی فرموده اند: اگر شخصی مضطر شد یا ناسی بود یا مکره بود که باعث می شود حرمت غصب واقعا ساقط بشود. در حق ناسی واقعا نهی از غصب ساقط است. برخلاف جاهل، جاهل یعنی متردد. آمده سالها از وقتی این خانه را خریده فکرش مشغول است که نکند این خانه به ناحق تملک شده است. بعد با خودش گفته که پس قاعده ید کجا می رود؟ لولاه لما قام للمسلمین سوق کجا می رود؟ هر وقت شروع می کند الله اکبر نماز را می گوید و می خواهد برود سجده، در ذهنش قاعده ید است. بعد از چند سال ثابت شد شرعا که بله این خانه غصبی بوده است. آقای خوئی می فرماید تمام این نمازهایی که در این چند سال خواندی باید قضاء کنی، مگر آن نمازهایی که به لطف خدا هنگام نماز غافل بودی از بحث غصب. هر نمازی که در هنگام نماز جاهل متردد بودی و با حجت شرعیه تصرف می کردی که می شوی جاهل متردد قاصر، این نمازها باطل است، چون شخص جاهل نهی از غصب واقعا دارد. اما اگر ناسی یا غافل بودی یا قاطع بودی به عدم الغصب حال الصلاة، آنوقت نهی از غصب واقعا ساقط است. خطاب صل اطلاقش شامل این نماز شما می شود لزوال المانع وهو النهی عن الغصب فی حال النسیان. وهکذا المضطر والمکره. اگر کسی در اول وقت مکره بود بر اینکه تا یک ساعت در مکان مغصوب بماند، مجاز است همانجا نماز بخواند. چرا؟ برای اینکه نهی از غصب در این یک ساعت ساقط است للاکراه. اطلاق خطاب صل او را شامل می شود.

چه فرق است بین ناسی و بین جاهل؟ حالا مضطر و مکره همه گفته اند که رفع تکلیف از آنها رفع واقعی است، اما فرق ناسی با جاهل چیست؟ مرحوم آقای خوئی فرموده فرقش این است که: ناسی اولا قابل بعث نیست. جاهل ملتفت است، اثر اینکه به او بگویند یحرم الغصب ولو منجز نیست اثرش حسن احتیاط است. اما ناسی قابل توجه تکلیف نیست، قابل بعث نیست قابل زجر نیست، او اصلا ملتفت نیست تا منبعث بشود از بعث. اما معنی جاهل به نظر آقای خوئی یعنی ملتفت، متردد، احتمال که می دهد، فرض این است که احتمال غصبی بودن آنجایی را که دارد نماز می خواند می دهد. اول با قاعده ید درست کرد، الان هم حواسش هست نماز که می خواند شیطان می آید می گوید مبادا این خانه ای که خریدی غصبی باشد، او هم جواب می دهد که قاعده ید دارم. می شود جاهل ملتفت. تا شد جاهل ملتفت، خطاب نهی از غصب شمولش نسبت به این شخص لغو نیست، اثرش حسن احتیاط است. اما ناسی اصلا ملتفت نیست. کسی که ملتفت نیست اصلا امکان احتیاط در حق او نیست. ولذا خطاب نهی از غصب نسبت به ناسی لغو محض است. برخلاف جاهل.

علاوه مرحوم آقای خوئی فرموده است که رفع النسیان ظاهرش رفع واقعی است. رفع ما لایعلمون قرینه داریم که رفع ظاهری است، حالا قرینه چیست بماند. اما رفع النسیان ظاهرش این است که رفع، رفع واقعی است. حمل رفع بر رفع ظاهری قرینه می خواهد. بین ناسی وغافل ومعتقد به عدم غصب هیچ فرقی نیست، وقتی رفع تکلیف از ناسی واقعی بود از غافل و معتقد به عدم غصب هم رفع تکلیف واقعی است.

اقول: ما در رابطه با این فرمایش آقای خوئی ملاحظاتی داریم:

الملاحظة الاولی: جناب آقای خوئی! فرض این است که جاهل قاصر شرعا مجاز است در ارتکاب فعل. امام صادق علیه السلام به او فرمود لولاه لما قام للمسلمین سوق. فرمود لا تکون کالخوارج فإنهم ضیقوا علی انفسهم. اگر همین شخصی که شک دارد در غصب، از امام صادق علیه السلام سؤال کند که یابن رسول الله آیا مرخص هستم نماز بخوانم در این مکان، حتما امام می فرماید بله. چون فرموده. بالاتر از این را فرموده. در روایت داریم: إنی لاعترض السوق واشتری اللحم و ما اظن أن هؤلاء کلهم یسمون هذه البربر وهذه السودان. من گوشت می خرم گمانم این است که اینها بسم الله نمی گویند ولی باز می خرم، چون جز این نظام مجتمع مختل می شود. اگر بنا باشد که مردم در این موارد به اصول عملیه و به قاعده ید اعتماد نکنند نظام مختل می شود. خود امام علیه السلام تجویز کرد نماز در این مکان مغصوب واقعی را در فرضی که این مکلف جاهل قاصر است.

پس شما جناب آقای خوئی! می فرمودید اطلاق صل قوامش به ترخیص در تطبیق است، وبا نهی از غصب امکان ترخیص در تطبیق بر این صلاة در مکان مغصوب نیست، روی همین نکته امتناعی شدید. چرا آقای خوئی امتناعی شد؟ یک نکته بود، فرمود اطلاق امر متقوم است به ترخیص در تطبیق، و با تحریم غصب معقول نیست شارع ترخیص بدهد در تطبیق نسبت به این صلاة در مکان مغصوب. و لذا ایشان امتناعی شد. جناب آقای خوئی! خود شارع در اینجا ترخیص داده در غصب. کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام. اصلا تجویز کرد شارع ارتکاب این غصب واقعی را. و با ترخیص شارع در ارتکاب این غصب واقعی، دیگر مانعی بر سر اطلاق امر نیست. شما مانعتان این بود که می فرمودید تحریم غصب تنافی دارد با ترخیص در تطبیق صلاة بر این فرد از صلاة در مکان مغصوب. و تا ترخیص در تطبیق نباشد اطلاق امر معقول نیست. خوشبختانه در اینجا خطاب نهی از غصب ترخیص دارد در ارتکاب. خود شارع در فرض شک فرمود مأذونید در ارتکاب این غصب واقعی. اذن ظاهری به قول مرحوم شیخ یعنی اذن واقعی فی ظرف الشک، نه اذن خیالی. یعنی واقعا در ظرف شک شارع به ملاک تسهیل راضی است به ارتکاب این فعل، واقعا راضی است. اما چون در فرض شک است و به ملاک تسهیل است اسمش را گذاشته اید ترخیص ظاهری. والا ترخیص ظاهری ترخیص خیالی که نیست ترخیص واقعی است.

سؤال وجواب: کلام در این است که شما مانعتان از اطلاق امر به صلاة نسبت به این صلاة در مکان مغصوب چی بود؟ این بود که فرمودید قوام اطلاق امر به ترخیص شارع است در تطبیق، یعنی باید شارع ما مرخص بداند در تطبیق صلاة بر صلاة در این مکان مغصوب. و با تحریم غصب ترخیص در تطبیق نابود می شود. ما عرضمان این است که با تحریم غصب اگر منجز باشد ترخیص در تطبیق نابود می شود، اما اگر منجز نیست و خود شارع ترخیص می دهد در ارتکاب این شبهه بدویه، خودش فرموده شما آزاد هستید در این خانه نماز بخوانید ولو واقعا غصب است. نه اینکه خیال می کنید آزاد هستید و مأذون هستید. نه، واقعا مأذون هستید اما مادام الشک. ما قائلیم حکم ظاهری ترخیصی حکم واقعی فی ظرف الشک بملاک التسهیل. چه فرق می کند پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله علی ما روی عنه فرمود: لولا أن اشق علی امتی لامرتهم بالسواک، مصلحت تسهیل اقتضاء کرد اذن در ترک مسواک بدهند، مصلحت تسهیل هم اقتضاء کرده که اذن بدهند در ارتکاب مشکوکات. هر دو اذن است، واقعا هم اذن است نه اذن توهمی، منتهی اذن گاهی موضوعش شک است و به ملاک تسهیل هم که هست اسمش را شما گذاشته اید حکم ظاهری. والا در هیچ آیه وروایتی نیامده است که هذا حکم ظاهری ذاک حکم واقعی. شما در اصول اینها را درست کردید به خرد مردم دادید.

سؤال وجواب: فرض این است که حاکم است کل شیء لک حلال. کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام اصلا فرض کرد حرام های واقعی مشکوک داریم، در عین حال فرمود شما مجازید در ارتکاب، یعنی ترخیص دارید. وقتی ترخیص داریم در ارتکاب جناب آقای خوئی مشکل چیست؟

بله یک بحثی هست که بعضی معتقدند نهی از یک فعل ولو نهی کراهتی با اطلاق امر جمع نمی شود. مثلا صل با یکره الکون فی مواضع التهمة، بعضی ها می گویند نهی کراهتی هم از کون فی مواقع التهمة معنایش این است که این فعل یعنی این نماز در اماکن تهمت هم محبوب باشد و هم مبغوض ولو به بغض کراهتی. بعضی ها این اشکال را دارند که گفته اند جمع نمی شود. عبادت که محبوب است نباید مبغوض باشد ولو بغضا کراهتیا.

خب این اشکالی است که بعدا مطرح می کنیم و بحث می کنیم. اما آقای خوئی که این اشکال را قبول ندارد. آقای خوئی می گوید بغض کراهتی با امر به عبادت قابل جمع است. ممکن است مکروه باشد حضور در یک مکانی، مثلا در مجلس معصیت حضور مکروه باشد، حرام که نیست باطلاقه، مکروه است مثلا. آقای خوئی می فرماید نماز در آن مکان مشکلی ندارد. چون نهی تحریمی که نداریم، نهی کراهتی داریم، نهی کراهتی خودش ترخیص در تطبیق دارد. نهی کراهتی یعنی ترخیص در ارتکاب. وقتی خود نهی کراهتی ترخیص می دهد در ارتکاب، با ترخیص در تطبیق در صل با هم متوافقین هستند نه متنافیین.

الملاحظة الثانیة: این است که جناب آقای خوئی! چه کسی می گوید ناسی واقعا تکلیف ندارد؟ ناسی با جاهل چه فرق می کند؟ قبول داریم ناسی بالفعل امکان احتیاط ندارد چون ملتفت نیست، اما جاهل ملتفت است امکان احتیاط دارد. ولکن این فارق نیست. چرا؟ برای اینکه اگر شما می گوئید لغو است شمول خطاب تکلیف نسبت به ناسی. قبلا جواب دادیم که خطابات قانونیه شامل ناسی هم می شود و هیچ عرفا لغو نیست. تقیید معونه زائده می خواهد، شمول اطلاق نسبت به ناسی که معونه زائده نمی طلبد. قانون عام را وضع می کنند که بر مردم حرام است غصب. غرض هم از این قانون عام این است که لو وصل لتنجز. شامل ناسی هم می شود، شامل جاهل هم می شود، هیچ استهجان عقلائی هم ندارد. ما عرض کردیم این دقتی که آقای خوئی می کند می گوید حتما باید هر کجا که می خواهد تکلیف ثابت بشود واقعا، حداقل باید امکان احتیاط وحسن احتیاط داشته باشد والا شمول لغو است، خیلی جاها گیر می کند:

مثال اول: مثلا حکم ظاهری وجوب است و حکم واقعی حرمت است. بقاء این حکم واقعی چه اثری دارد؟ آیا اثرش حسن احتیاط است؟ این معنا ندارد. چون حکم ظاهری می گوید افعل، حکم واقعی می گوید لاتفعل. من نسبت به حکم واقعی چگونه احتیاط بکنم، در حالی که ترک این فعل یعنی مخالفت با حجت ظاهریه. پس اینجا بگوئید حکم واقعی رفت.

مثال دوم: دوران الامر بین المحذورین، پنجاه درصد می گویم این فعل واجب و پنجاه درصد می گویم حرام، مردد هستم. احتمالها مساوی است، مرتبه وجوب محتمل با مرتبه حرمت محتمله هم مساوی است، اینجور نیست که مثلا وجوب محتمل اقوی باشد. نه. وجوب محتمل اقوی نیست. هیج مزیتی نه در احتمال بیشتر یکی از این دو حکم هست و نه در خود نوع این حکم. کاملا مساوی هستند. چطور احتیاط کنم؟

شما بفرمائید خب باشد در همه اینها حکم واقعی رفع بشود.

می گوئیم بحث این است که شما می خواهید به گردن عقلاء بگذارید، می گوئید عقلاء اطلاق تکلیف را در این موارد مستهجن می دانند. قطعا اینجور نیست. عقلاء می گویند اطلاق شامل می شود اینها معذور هستند. کما علیه السید الامام و السید الصدر قدهما شمول خطاب تکلیف به ناسی هیچ استهجان عقلائی ندارد.

اما رفع النسیان، رفع النسیان ظهور در رفع واقعی ندارد. بیش از رفع مؤاخذه ورفع عقوبت از حدیث رفع نمی شود استفاده کرد. رفع عن امتی النسیان، یعنی در نامه عملشان نسیانهایشان را نمی نویسیم که فردا مؤاخذه بشوند. رفع عن امتی النسیان، چون نامه عمل را کرام الکاتبین می نویسند، اما امت من فراموش که بکنند اینها در نامه عملشان تسجیل نمی شود، کنایه از اینکه مؤاخذه بر اینها نمی شوند. بیش از نفی مؤاخذه و عقوبت بر نسیا حدیث رفع ظهور ندارد.

فالملاحظة الثانیة أن التکلیف شامل للناسی کالجاهل. بقیة الملاحظات انشاء الله فردا.

جلسه 386

چهارشنبه 06/08/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر ترکیب بین صلاة وغصب ترکیب اتحادی باشد کما اینکه ما در فرضی که مهر یا آن فرشی که مواضع سبعه را بر آن می گذارد غصبی است معتقد شدیم که سجود بر این مواضع سبعه متحد است با غصب. اگر ترکیب اتحادی باشد و ما قائل بشویم به امتناع اجتماع امر و نهی چه بکنیم؟

مرحوم آقای خوئی فرمود باید تفصیل بدهیم بین ناسی و جاهل. ناسی چه ناسی موضوع باشد یعنی ناسی غصب باشد و چه ناسی حرمت باشد، چون التفات ندارد به غصب ویا به حرمت غصب، نهی از غصب در حق او لغو است و ساقط است نهی از غصب در مورد ناسی. ولذا مانعی ندارد که اطلاق خطاب صل شامل او بشود.

بله اگر این ناسی خودش غاصب است، خودش این زمینی را که خرید و ساخت و در او نشست خمسش را نداده است، سهل انگاری کرده است، إذا کان الناسی هو الغاصب در اینجا فرموده ما ملتزم می شویم که نمازش باطل است. چون درست است که نسیان نهی را ساقط کرد، ولکن صدور فعل از این شخص علی وجه المبغوضیة والمبعدیة عن المولی است. این ناسی مقصر است نه ناسی قاصر. این شخص به سوء اختیارش نسیان بر او عارض شده است، چون غاصب است. اهتمام نداد فراموش کرد، الان که در این مکان غصبی نماز می خواند این عملش مبعد ومبغوض است. مبعد عن المولی است فلایصلح أن یکون مقربا. اما دیگران که غاصب نیستند، نسیان آنها رافع تکلیف است واقعا، ولذا اطلاق امر شامل آنها می شود برخلاف جاهل.

از مرحوم آقای صدر هم نقل کردیم که فرمودند لافرق بین النسیان و الجهل، ناسی هم مکلف است. ولذا ایشان در تعلیقه منهاج الصالحین اصل نماز در مکان مغصوب را عالما عامدا احتیاط واجب می کند که باطل است، از باب اینکه شبهه می کند شاید ترکیبش انضمامی است، والا در وضوء با آب مغصوب عالما عامدا فتوای به بطلان داد. چون در وضوء به ماء مغصوب عالما عامدا شبهه ترکیب انضمامی نیست. در صلاة در مکان مغصوب عالما عامدا مرحوم آقای صدر احتیاط واجب می کند چون شبهه ترکیب انضمامی است در صلاة وغصب، که ما این شبهه را تقویت کردیم.

بعد ایشان می فرماید: اقوی این است که در این حکم فرقی نیست بین علم وعمد وبین جهل ونسیان. بنابر احتیاط واجب صلاة در مکان مغصوب ولو نسیانا باطل است.

ما ملاحظاتی داشتیم که دو ملاحظه را مطرح کردیم.

الملاحظة الثالثة: چرا مرحوم آقای خوئی و همینطور این اشکال به مرحوم آقای صدر هم وارد است چرا به حدیث لاتعاد تمسک نکردند در صلاة فی المکان المغصوب عن جهل أو نسیان بالغصب أو بحرمة الغصب. با اینکه در ابتداء به ذهن می آید مجرای حدیث لاتعاد است، چون اخلال در این کسی که نماز خواند در مکان مغصوب جهلا أو نسیانا، اخلال به ارکان نیست، اخلال به رکوع و سجود نیست، اخلال به شرطیت اباحه مکان است. و شرطیت اباحه مکان که جزء ارکان نماز نیست. لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت والقبلة والطهور والرکوع و السجود.

مرحوم آقای خوئی روشن است که چرا اینجا به حدیث لاتعاد تمسک نکرده است. چون مبنایش این است که اخلال به شرائط سجود مثل اخلال به سجود است. چون مراد از الرکوع یعنی رکوع مأموربه که همان رکوع واجد شرائط است، مراد از سجود هم سجود مأموربه است، کسی که اخلال بورزد به رکوع مأموربه یا سجود مأموربه که همان رکوع وسجود واجد شرائط است، این باید نمازش را اعاده کند. ولذا ایشان فرموده است ما معتقدیم اگر کسی بر مکان نجس سجود کند ولو جهلا أو نسیانا نمازش باطل است. چون اخلال به سجود واجد شرائط شرعی شد. اینجا هم ازخطاب لاتغصب ما کشف کردیم که سجود مشروط است بأن یکون فی مکان مباح. این شرط سجود است نه شرط نماز. اگر شرط نماز بود مهم نبود، مثل ستر عورت، شرط نماز است. خانمی نمازش را خواند السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته را گفت بعد دید موهایش بیرون است. لاتعاد الصلاة. اما شرائط شرعی سجود فرق می کند. فرموده ما چون سجود در مکان مغصوب را متحد با غصب می دانیم، لاتغصب مستقیم می آید برای سجود شرط تعیین می کند می گوید سجود باید بر ارض مباح باشد. شما اگر فرض کنید یک شخصی جهلا یا نسیانا نماز بخواند در مکان مغصوب، این اخلال به سجود شرعی کرده است. منتهی آقای خوئی چون در نسیان نهی از غصب را ساقط می دانست، گفت از اول دلیل بر شرطیت اباحه در فرض نسیان ما نداریم، قصور دلیل است، والا حدیث لاتعاد کاری از دستش ساخته نیست.

اقول: جواب این فرمایش آقای خوئی واضح است. در حدیث لاتعاد آمده است لاتعاد الصلاة الا من خمس الرکوع والسجود. ندارد الرکوع الشرعی، ندارد السجود الشرعی. نماز در صورتی باطل است که اخلال به سجود بشود در آن عرفا، یا اخلال به رکوع بشود عرفا. عرفا اینجا اخلال به رکوع یا سجود نشده، عرف می گوید سجد یا رکع. اینکه ما بیائیم بگوئیم مراد از سجود در حدیث لاتعاد سجود شرعی است یعنی سجود مأموربه، این وجهی ندارد، خلاف اطلاق حدیث لاتعاد است. سجود فریضه است شرائط سجود سنت هستند. مثل خود نماز، الصلاة فریضة ولکن شرط کون الصلاة فی الساتر سنة. السجود فریضة ولکن شرط کون السجود علی موضع طاهر سنة. شما چرا می فرمایید که لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت والقبلة والطهور والرکوع و السجود أی الرکوع و السجود الشرعیین؟ این تقیید زائد است. در وقت فرض نمی شود مصداقی برای وقت عرفی که شرعی نباشد. در طهور هم طهور یا صحیح است فهو طهور، یا صحیح نیست فلیس بصحیح. ما طهور عرفی نداریم. اما در رکوع وسجود اینطور نیست.

فقط آقای خوئی یک مثال دارند، می فرمایند اگر ما بگوئیم مراد اخلال به رکوع وسجود عرفی است، پس اگر کسی ترتیب بین رکوع و سجود را مختل کرد، اول فراموش کرد دو سجده بجا آورد بعد برخواست رکوع کرد. آقای خوئی فرموده: لازمه این مبنا که بگوئیم اگر اخلال به رکوع وسجود عرفی نکنیم نماز صحیح است این است که بگوئیم این نماز صحیح است، چون اخلال به رکوع وسجود عرفی نشده است، بلکه اخلال به شرائط آن شده است که ترتیب است.

اقول: جواب این است که اولا کفر لازم نمی آید که کسی در همین فرع هم ملتزم بشود به حدیث لاتعاد و تصحیح صلاة. ثانیا عدم اتیان به شیئ فی موضعه عرفا اخلال به شیء است. ولذا کسی که قرائت را فراموش می کند می رود به رکوع، عرفا اخل بالقراءة. نه اینکه به او بگویند سر از رکوع بردار حمد و سوره بخوان، فقط ترتیب بهم بخورد. نه، این آقا که قرائت را فراموش کرد رفت به رکوع، عرفا اخلال به ترتیب نرساند اخلال به قرائت رساند. چون عدم الاتیان بالشیء فی موضعه عرفا اخلال بالشیء است. اما این کسی که اول سجود بجا می آورد بعد رکوع، اخل بالرکوع فی محله. چون رکوع محلش قبل از سجود است. چه ربطی دارد به بحث ما؟ این آقا در محل خودش سجود را آورده، منتهی سجد علی ما لایصح السجود علیه لکونه مغصوبا. این مشمول حدیث لاتعاد است.

ولذا به نظر ما با حدیث لاتعاد هم می شود نماز این جاهل قاصر را در مکان مغصوب تصحیح کرد.

کسی که جاهل مقصر است یا ناسی مقصر، مانع عقلی دارد، عملش مبغوض است، فلایصلح للعبادة. عبادت بودن نماز از فرائض است. قصد قربت از فرائض است. کسی که عملش مبعد از مولا است چون جاهل مقصر است یا ناسی مقصر است ما او را نمی گوئیم نمازش تصحیح بشود، چون او اخلّ بالعبادیة. ولو در جاهای دیگر وفاقا للسید الصدر وشیخنا الاستاذ قدهما معتقدیم حدیث لاتعاد شامل جاهل مقصر غافل هم می شود. ولی در مانحن فیه ما این حرف را نمی زنیم. ناسی مقصر و جاهل مقصر اخلّا بعبادیة العمل. اما جاهل قاصر اینطور نیست، عمل او علی وجه المبعدیة صادر نمی شود. پس حدیث لاتعاد هم هست.

همانطور که خود آقای خوئی در صلاة فی الساتر المغصوب به حدیث لاتعاد تمسک کرد، در فرض جهل قصوری فرمود ما نماز را تصحیح می کنیم. به برکت حدیث لاتعاد گفت. و الا آقای خوئی در فتوی صلاة فی الساتر المغصوب عمدا أو جهلا تقصیریا را باطل اعلام کرد. ولو در بث استدلالی ترکیب را انضمامی می داند، همان بیانی که ما قبلا مطرح کردیم ایشان هم مطرح کرده اند که نهی از شرط با اطلاق اکر به تقید واجب به این شرط ترکیبش انضمامی است. وصریحا مرحوم آقای خوئی در بحث استدلالی فرموده است هیچ مانعی ندارد نهی از شرط توصلی با اطلاق امر به تقید واجب به این شرط توصلی با هم جمع می شود. ستر به ساتر حرام است، ولی اتیان الصلاة فی حال الستر بالساتر المغصوب مباح است. در بحث استدلالی اینجور فرمود. ولی در فتوی چه در تعلیقه عروه و چه در منهاج فتوی داده است به بطلان صلاة در ساتر مغصوب عالما عامدا و جاهلا مقصرا. در جاهل قاصر حدیث لاتعاد جاری کرده است. می گوئیم بیائید در صلاة فی المکان المغصوب هم حدیث لاتعاد جاری کنید.

بله یک اشکالی هست که این اشکال را بعضی از اعلام مطرح کرده اند. آن اشکال این است که می گویند: حدیث لاتعاد به جنگ عقل نمی تواند برود. امتناع اجتماع امر ونهی حکم عقل است. حدیث لاتعاد نمی تواند بیاید اجتماع امر ونهی را که عقل ممتنع اعلام کرده حدیث لاتعاد ممکن اعلام کند. پس حدیث لاتعاد چه باید بکند برای تصحیح این نماز در مکان مغصوب؟ شرطیت اباحه را نمی تواند بردارد چون خلاف حکم عقل است. یا باید جزئیت سجود را بردارد. که معنا ندارد. السجود فریضة. جزئیت سجود را برداشتن از عهده حدیث لاتعاد خارج است. یا باید بیاید حرمت غصب را بردارد. والا حرمت غصب باشد، جزئیت سجود هم باشد، در عین حال تصحیح بکند این نماز را، این ممکن نیست. چون معنایش این است که حکم عقل به امتناع اجتماع امر ونهی را ما توسط شرع بخواهیم رفع کنیم. حکم عقل قابل رفع نیست. اینکه حدیث لاتعاد بخواهد حرمت غصب را بردارد خلاف مساق حدیث لاتعاد است که فقط ناظر است به اجزاء وشرائط نماز، به احکام دیگر کار ندارد. حدیث لاتعاد به حرمت غصب و اینها چکار دارد. حدیث لاتعاد ناظر است به اجزاء وشرائط نماز، اینها را دو قسم می کند: فرائض وسنن. می گوید اخلال به سنن عن عذر مبطل فریضه نیست. حدیث لاتعاد ناظر نیست به حرمت غصب تا حرمت غصب را بردارد در حال جهل ونسیان. از آن طرف جزئیت سجود را هم که نمی توانست بردارد، چون سجود فریضه است. پس از حدیث لاتعاد کاری ساخته نیست.

سؤال وجواب: فرض این است که اولا این آقا سجود ایمائی نکرد، ما می خواهیم نماز این آقا را در این مکان مغصوب به همان شکل عادی تصحیح کنیم. وانگهی این همه مکان مباح بیاید نماز با سجود ایمائی بر او واجب بشود.

اقول: جواب این است که اولا می توانیم ملتزم بشویم حرمت غصب ثبوتا رفع شده است در این حال جهل ونسیان. لازم نیست حدیث لاتعاد اثباتا ناظر باشد به دلیل حرمت غصب و او را رفع کند. حدیث لاتعاد اثباتا می خواهد تصحیح کند هر نمازی را که سجود عرفی و رکوع عرفی در او حفظ شده است، وقت وقبله و طهور هم حفظ شده است. اما اینکه نکته ثبوتیه اش وتحلیل علمی اش چیست این را لازم نیست حدیث لاتعاد به مردم بگوید. حدیث لاتعاد به مردم بگوید مردم نگران نباشید این پنج چیز سجود عرفی و رکوع عرفی وقت وقبله و طهور اگر بود دیگر نگران از نمازتان نباشید. حالا ثبوتا برای تصحیح این نماز در مکان مغصوب باید حرمت غصب رفع بشود، این نیاز ندارد که در مقام اثبات هم ناظر باشد حدیث لاتعاد و قرینه داشته باشد که نظارت دارد بر دلیل تحریم غصب. همچنین شرطی برای چی می گذارید؟ حدیث لاتعاد این است که ما غیر از این پنج چیز از واجب های دیگر نماز گذشتیم در حال عذر. حالا اینکه چطور گذشتیم را بیان نمی کند. در مورد سجود بر مکان مغصوب بحث در گذشتن است که حدیث لاتعاد بیان کرد. بحث در چطور گذشتن نیست. بله برای چطور گذشتن راه ثبوتی اش این است که از تحریم غصب در این حال رفع ید کنند. هذا اولا.

ثانیا: چه اشکال دارد بگوئیم این نماز در مکان مغصوب سجود در او جزء نیست، ولکن شرط اجزاء است. یعنی شارع فرمود شما اگر نمازی بخوانید که در او سجود در مکان مغصوب باشد در حال جهل یا نسیان، این نماز مقبول است ولو سجودش امر ندارد. عرفا این به معنای اغماض از سجود نیست. حدیث لاتعاد می گوید ما از سجود اغماض نکردیم، واقعا هم از سجود اغماض نشد. اما معنای اغماض نشدن از سجود این نیست که حتما باید این سجود شما هم امر فعلی داشته باشد و جزء نماز باشد. نه، ولو این سجود مشکل دارد برای اینکه متعلق امر باشد، ولکن ما می گوئیم اگر شما این سجود را بیاورید بقیه اجزاء نماز مشکلی پیدا نمی کند و این نماز شما مقبول است. مشکل عقلی این بود که این سجود امر پیدا کند. خب سجود امر پیدا نکند. شما می فرمودید اگر سجود امر پیدا نکند پس یعنی غمض عین وگذشت کردن از سجود، که شارع بگوید سجود مهم نیست. نه این هم معنایش نیست. شارع سجود را مهم می داند، اما معنایش این نیست که حتما باید متعلق امر فعلی هم باشد.

من قبول دارم ظاهر السنة لاتنقض الفریضة این است که این نماز صحیح است، این نماز نقض نشد صحیح است. نه اینکه یک عمل باطلی است فقط اثرش این است که امر به نماز را ساقط می کند. بله من قبول دارم که ظهور السنة لاتنقض الفریضة این است که این نماز شما صحیح است، نه اینکه یک نماز باطلی است ولکن مسقط امر است. اما کافی است در صدق صحیح بودن این نماز که بقیه اجزاء نماز همه امر دارند، فقط این سجود امر ندارد ولی شرط إجزاء است. امر ندارد بخاطر شکل عقلی، ولی شرط إجزاء است. شارع گفته اگر بقیه اجزاء نماز را می آوری همراه با این سجود در مکان مغصوب، درست است که این سجود امر ندارد اما من این نماز را به عنوان نماز صحیح قبول می کنم. چه محذوری دارد؟.

سجود جزء واجب نیست اما شرط شد برای إجزاء. مشروط شد، گفت همان سجودی که من نمی توانم به او امر بکنم که سجود در مکان مغصوب است اگر آن سجود را نیاوری من این نماز تو را صحیح نمی دانم. این نشانه اهمیت به سجده است. ولی در عین حال نمی توانم به این سجود امر کنم بخاطر اینکه امتناع اجتماع امر ونهی هست به حکم عقل.

این هیچ با حدیث لاتعاد تنافی ندارد. ولذا ما معتقدیم با حدیث لاتعاد صلاة در مکان مغصوب فی حال الجهل القصوری والنسیان قابل تصحیح هست.

سؤال وجواب: سجود ذاتا فریضه است اما این سجود در مکان مغصوب هم امر دارد؟ اصلا فریضه به معنای واجب نیست، فریضه به معنای ما قدره الله است. کتاب الفرائض که می گویند یعنی کتاب الارث، ارث که تکلیف نیست. فریضه یعنی مقدر خدا. اصلا در قرآن راجع به اموال تعبیر شده است به فریضه. بحث تکالیف نیست. سجود در قرآن مقدر است یعنی مطرح است شد فریضه. و ذات سجود هم اتفاقا واجب هم هست، اما وجوب سجود شامل این سجود در مکان مغصوب نمی شود بخاطر مانع عقلی. اما دلیل نمی شود که حدیث لاتعاد نتواند این نماز را تصحیح کند، وشرط تصحیح این نماز وجود همین سجود در مکان مغصوب است. ولو نمی تواند این سجود متعلق امر باشد.

الملاحظة الرابعة: مرحوم نائینی فرموده است: اگر ترکیب بین متعلق امر ونهی ترکیب انضمامی بود فهو، فقط عالم عامد و جاهل مقصر مشکل پیدا می کرد در عبادات. اما اگر ترکیب اتحادی باشد، قبول نکنید از ما که ترکیب بین صلاة وغصب ترکیب انضمامی است. اصرار کنید که ترکیب اتحادی است. فرموده: کما اینکه خود ما در وضوء به ماء مغصوب ترکیبش را با غصب اتحادی می دانیم.

ایشان فرموده است اگر قائل بشوید به ترکیب اتحادی، حتی در حال جهل قصوری، حتی در حال نسیان، بالاتر حتی در حال اضطرار واکراه، حرمت غصب رفع می شود اما آن مفسده غصب می ماند. وقتی اضطرار، نسیان، اکراه فقط حرمت غصب را بر می دارد اما مبغوضیت و مفسده اش می ماند، آنوقت چه جور می شود با این فعل واحدی که مفسده دارد و مبغوض مولا است انسان تقرب به مولا پیدا کند. ولو بخاطر اضطرار، اکراه، نسیان تحریم غصب ساقط شده است. مهم این است که ملاک او هست و ملاک او می رود به جنگ عبادت. در جهل قصوری که اصلا خود حرمت غصب هم هست، مشکل بیشتر است. این لازمه اش این است که مرحوم نائینی در وضوء به ماء مغصوب می گفت یبطل الوضوء بالماء المغصوب ولو فی حال الجهل القصوری والنسیان و الاضطرار و الاکراه، در حالی که ایشان هیچ وقت همچنین مطلبی را نفرموده است. بلکه در تعلیقه عروه ایشان فرموده است: وضوء با ماء مغصوب عالما عامدا باطل، جاهلا مقصرا هم باطل، اما جاهل قاصر وناسی وضوءش به ماء مغصوب صحیح است. خب جناب نائینی! تو که ترکیب بین وضوء و غصب را اتحادی می دانی، چون خودت گفتی که بین شرب ماء مغصوب وغصب ترکیب اتحادی است، خب شرب ماء مغصوب با غسل به ماء مغصوب چه فرقی می کند؟ اگر شرب ماء مغصوب با غصب ترکیبش اتحادی است، غسل به ماء مغصوب هم با غصب ترکیبش اتحادی است. پس شما طبق این مبنایت باید می گفتی یبطل الوضوء بالماء المغصوب ولو نسیانا، ولو اضطرارا أو اکراها. در حالی که همچنین مطلبی نفرمودی. این علامت این است که فرمایش تو خلاف مرتکز است. انشاءالله روز شنبه دنبال می کنیم.

جلسه 387

شنبه 09/08/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در صلاة در مکان مغصوب بود. عرض کردیم به نظر ما اگر مهری که بر آن نماز می خواند و فرشی که زیر پای او هست مباح باشد، غصبی بودن زمین و یا فضاء موجب بطلان نماز این شخص نمی شود.

این مطلب را ما در تعلیقه مرحوم آقای صدر بر منهاج الصالحین 1/196 پیدا کردیم که ایشان هم همینطور فتوی داده اند. تعبیر این است که: فرشَ موضع السجود منها فتصح الصلاة حینئذ حتی ولو کان الفضاء مغصوبا.

بحب در این بود که حالا اگر ترکیب بین صلاة وغصب اتحادی بود، مثل اینکه خود مهر غصبی باشد. نسبت به عالم عامد و جاهل مقصر یا ناسی مقصر عرض کردیم چون عبادت است و عبادت نباشد مبغوض باشد، صلاة اینها باطل می شود.

اما مرحوم نائینی یک مطلبی دارد که البته این را مرحوم آقای خوئی نقل کرده در فقه. وآن مطلب این است که فرموده: اگر ترکیب بین واجب وحرام ترکیب اتحادی باشد، مثل وضوء با ماء مغصوب که ترکیبش با غصب اتحادی است. این وضوء بعینه مصداق غصب است. ایشان فرموده است: بطلان عمل دائر مدار فعلیت حرمت نیست، فضلا از اینکه دائر مدار تنجز حرمت باشد. اگر کسی جاهل قاصر هم بود چون این عمل حرام و مبغوض است فلایصلح أن یکون مقربا. ولو خود این جاهل قاصر قبح فاعلی ندارد، اما قبح فعلی دارد و فعلش حرام است. وحتی اگر ناسی بود یا مضطر و مکره بود بر غصب، باز می گوئیم عملش باطل است، چونکه اکراه و اضطرار ونسیان رفع می کند حرمت را، اما ملاک را که رفع نمی کند، مفسده فعل که از بین نمی رود. این فعل وقتی شد فعل مفسده دار، طبعا دیگر نمی شود مقرب الی المولی باشد.

بنده شاهدی عرض کنم برای فرمایش مرحوم نائینی، آن شاهد این است که: کسی که شما را اکراه کند بر غصب مال غیر، آیا او مرتکب حرام شده است یا نه؟ قطعا مرتکب حرام شده است، چون اکراه بر حرام است.

و در نسیان هم می گویند اگر کسی ناسی بود که این آب نجس است، اگر به او این آب نجس را تقدیم کنید تا او بخورد، فعل شما حرام است چون تسبیب است الی الحرام، با اینکه مهمان ناسی است. حرام فعلی نیست که او شرب ماء نجس بکند، ولکن مبغوض هست، ذومفسده هست. ولذا تسبیب شما میزبان نسبت به شرب ماء نجس توسط این مهمان ناسی حرام است. این نشان می دهد که فعل صادر از مکره و ناسی مفسده دارد. خود حدیث رفع چون ملاکش امتنان است، فرموده اند معلوم می شود مقتضی و ملاک برای حرمت هست ولی می گویند امتنانا ما حرمت این فعل را از ناسی یا مکره یا مضطر برداشتیم. رفع عن امتی.

ولذا ایشان می فرماید در صلاة وغصب ما ترکیب را انضمامی می دانیم که می گوئیم نماز صحیح است از غیر عالم عامد و جاهل مقصر. والا اگر ترکیب اتحادی بود ما حکم به بطلان می کردیم.

این مؤیدی که عرض کردیم که خود حدیث رفع لسان وسیاقش امتنان است و این کاشف از ملاک است. معنا ندارد مولایی که تشنه نیست بگوید رفعت عنک الاتیان بالماء. اصلا آوردن آب الان ملاک ندارد که تو امتنان می کنی که امتنّ علیک فلا اوجب علیک الاتیان بالماء معنا ندارد.

مرحوم آقای خوئی در جواب فرموده است: ما قبول داریم که مفسده هست، مبغوضیت هست، اما تمام مشکل ما در بحث اجتماع امر ونهی ناشی است از فعلیت حرمت غصب مثلا. وقتی حرمت رفع شد مشکل هم برطرف می شود، چون امکان ترخیص در تطبیق فراهم می شود. توضأ بالماء، ترخیص در تطبیق پیدا می کند بر این وضوء به ماء مغصوب. مفسده دارد داشته باشد، چه اهمیتی دارد. مهم این است که اطلاق امر مانع ندارد. مانع اطلاق امر این بود که نهی جلو ترخیص در تطبیق را می گرفت. مولا وقتی می گفت حرام است این غصب، دیگر نمی توانست بگوید مرخصی در این وضوء با این آب. نهی ساقط شد، مانع برطرف شد. مفسده دارد این غصب داشته باشد، مهم این است که مصلحت وضوء هم دارد.

اقول: این فرمایش آقای خوئی انصافا ناتمام است. برای اینکه خود آقای خوئی در ناسی ای که خودش غاصب است ملتزم شد به بطلان عمل با اینکه نهی ساقط است از ناسی. چرا؟ فرمود برای اینکه چون این ناسی خودش غاصب است عملش مبغوض است ومبعد از مولا است فلایصلح للمقربیة. اگر بنا است تمام مشکل از ناحیه فعلیت نهی باشد خب ناسی ولو مقصر است نهیش فعلی نیست. نهیش ساقط است به اعتراف خود مرحوم آقای خوئی.

وحل مطلب این است که وقتی فعل مبغوض است، فعل مبغوض مقرب نیست، همانطور که مرحوم نائینی فرمود، ولو نهی نداشته باشد. نمی شود فعل مبغوض محبوب مولا باشد و مقرب الی المولی باشد.

پس این جواب آقای خوئی ره از مرحوم نائینی ناتمام است.

ما عرضمان به مرحوم نائینی این است که: این غصبی که توسط ناسی یا مکره انجام می شد، (حالا فرض اکراه را بگوئیم که خیلی روشنتر است) دو حیث دارد: یک حیث صدور از این مکرَه، و یک حیث تسبیب مکرِه به انجام آن. آنی که مبغوض مولا است حیث تسبیب مکرِه است به انجام آن. اما حیث صدور این فعل از این مکرَه مبغوض نیست. بله مفسده غصب باقی است، مفسده مشکل ایجاد نمی کند. خب مفسده دارد این غصب ولکن مصلحت صلاة یا وضوء را استیفاء می کند وطبعا مسقط امر است. مفسده داشتن این غصب مشکل ایجاد نکرد. اگر این غصب که منطبق است بر وضوء به ماء مغصوب مثلا یا صلاة در مکان مغصوب، اگر این غصب مبغوض فعلی بود، بله نمی توانست محبوب باشد. اما مفسده دارد. چون مفسده دارد اکراه مکرِه می شود حرام، اما صدور این فعل از این مکرَه یا ناسی مبغوض نیست. یک مفسده ای دارد ودر کنارش مصلحت عبادت هم دارد.

پس به نظر ما این فرمایش مرحوم نائینی مشکل ایجاد نمی کند.

یک مطلب باقی مانده عرض کنم: همانطور که مرحوم آقای حکیم ومرحوم آقای خوئی وآقای سیستانی در منهاج الصالحین دارند مشکل در صلاة فی المکان المغصوب بخاطر نهی از غصب نیست. بلکه اگر تجری هم بود، إذا اعتقد کون المکان مغصوبا فصلی فیه بطلت صلاته وإن انکشف الخلاف. ملاک این است که اگر این فعل مبغوض ومبعد عن المولی بود لایصلح للمقربیة.

پس درست است که بحث ما در صلاة در مکان مغصوب بود، اما این را بدانید آن مشکلی که هست بخاطر این است که این فعل اگر قبیحا صادر بشود در موارد تنجز غصب، این نماز مشکل پیدا می کند.

البته مرحوم آقای خوئی معتقد است که نهی از غصب هم ولو منجز نباشد او هم تولید اشکال می کند. که ما او را نپذیرفتیم، ما معتقدیم اگر نهی منجز نبود ولو در ترکیب اتحادی ما را دچار مشکل نمی کند. و لذا وضوء به ماء مغصوب را که بحث خواهیم کرد به نظر ما صحیح است در حال جهل قصوری، در حالی که بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی معتقدند باطل است که انشاءالله الان این را دنبال می کنیم. هذا تمام الکلام فی الفرع الثانی.

فرع ثالث: عبارت است از وضوء به ماء مغصوب. که حکم این فرع هم با مطالب قبل واضح شد. وضوء به ماء مغصوب متحد است با غصب. برخلاف صلاة فی المکان المغصوب. همین شستن وجه هست که تصرف در ماء غیر است بدون اذنش. ولذا وضوء به ماء مغصوب در حال علم و عمد ودر حال جهل تقصیری باطل است.

اما در حال جهل قصوری چون ما اجتماع امر ونهی را جائز می دانیم این وضوء به ماء مغصوب در حال جهل قصوری صحیح خواهد بود و مشکلی ایجاد نمی کند. مضافا به اینکه اگر قائل به امتناع اجتماع امر ونهی می شدیم باز راهی برای تصحیح وضوء در حال جهل قصوری بود. وآن راه این است که: وضوء شرط نماز است نه جزء نماز. چه جور در ستر به ساتر مغصوب شرط بودن ستر مشکل گشا بود، می گفتیم نهی از ذات شرط جمع می شود با ترخیص در اتیان مشروط در این حال. نهی از شرط با ترخیص در اتیان به صلاة مثلا در حال ستر به ساتر مغصوب جمع می شد. لاتتستر بهذا الساتر المغصوب ولکن لو تسترت به فلابأس أن تصلی فی هذا الحال. آنی که متعلق امر است تقید المشروط است بالشرط، وآنی که متعلق نهی است ذات شرط است.

جالب این است که این مطلب را ما اول فکر می کردیم بزرگان متقدمین ندارند، ولی هم صاحب جواهر این مطلب را دارد، هم مرحوم نراقی در مستند الشیعه دارد. وجالب این است که مرحوم آقای خوئی هم در بحث استدلالی تأکید دارد بر این مطلب.

حالا که اینطور شد، وضوء هم شرط است، منتهی شرط تعبدی است یعنی قصد قربت در او لازم است. بیشتر از اینکه نیست. امر که نمی خواهد. وضوء بگیر برای خدا ولو امر نفسی ندارد. تیمم کن برای خدا ولو مشهور معتقدند که تیمم امر نفسی ندارد. قصد قربت هم که در مورد جاهل قاصر متمشی می شود. برفرض اجتماع امر ونهی ممتنع باشد، ولکن ما نیاز نداریم به امر به وضوء تعبدی. وضوء شرط فی الصلاة ولیس جزءا. قصد قربت می خواهد چون شرط تعبدی است، بسیار خوب، قصد قربت هم از جاهل قاصر مسلم متمشی می شود.

پس این بحث به نظر ما مشکلی ندارد.

یک مطلبی را آقای سیستانی دارند. وآن این است که فرموده اند وضوء جاهل مقصر هم اگر با آب مغصوب وضوء بگیرد صحیح است. اما در تستر به ساتر مغصوب عن جهل تقصیری احتیاط کرده اند. در صلاة در مکان مغصوب عن جهل تقصیر احتیاط کرده اند. ما الفرق فی ذلک؟

ایشان فرموده اند: فرق است بین متعلق امر و بین موضوع یک حکم وضعی. متعلق امر - که لابد ایشان ستر را هم متعلق امر می دانند، یا سجود را متعلق امر می دانند که سجود حتما همینطور است- آنجا اگر شخصی جاهل مقصر بود این متعلق امر را علی وجه المبغوضیة اتیان می کند، تستر به ساتر مغصوب، سجود در مکان مغصوب. مشکل پیدا می کند، لایصلح للمقربیة.

اما وضوء متعلق امر نیست، موضوع حکم وضعی است به طهارت. الوضوء طهور أی سبب للطهارة. کما اینکه غسل المتنجس بالماء سبب للطهارة. خب چه جور اگر کسی با آب مغصوب بدن خودش را تطهیر کند کافی است، اطلاق غسل المتنجس بالماء سبب للطهارة شاملش می شود. اصلا بحث اجتماع امر ونهی نیست، امری در کار نیست، حکم وضعی است موضوع آن غسل متنجس است بالماء که منطبق است بر این غسل ولو به ماء مغصوب باشد. اینجا هم فرموده اند الوضوء بالماء سبب للطهارة. این حکم وضعی است، موضوعش الوضوء بالماء است شامل وضوء به آب مغصوب هم می شود. اصلا از بحث اجتماع امر ونهی خارج است، حکم وضعی است، موضوعی دارد، ولو موضوع این حکم وضعی منطبق باشد با یک حرام. مهم نیست. اجتماع امر ونهی بحث دارد، اما اجتماع حکم وضعی با نهی تکلیفی که مشکل ندارد. نهی تکلیفی از موضوع یک حکم وضعی، اینکه مشکلی ندارد.

اما اگر عالم عامد باشد چرا وضوء به ماء مغصوبش اشکال دارد و باطل است؟ چون عالم عامد قصد قربت نمی تواند بکند. اما جاهل مقصر که قصد قربت می تواند بکند. پس قصد قربت که می تواند بکند جاهل مقصر. وضوئش هم به ماء مغصوب متعلق امر نمی خواهد باشد. موضوع است برای یک حکم وضعی به نام طهارت. پس مشکل حل می شود.

اقول: این فرمایش ایشان ناتمام است. چرا؟ برای اینکه این مطلب را اگر یک شخصی می گفت که اجتماع امر ونهی را ممتنع می دانست و این فرق را می گذاشت، کان له وجه، که شما چرا فرق می گذارید بین صلاة فی الساتر المغصوب عن جهل تقصیری وبین وضوء به ماء مغصوب عن جهل تقصیری. بگوید ما اجتماع امر ونهی را ممتنع می دانیم و صلاة مع الساتر المغصوب مشکل اجتماع امر ونهی دارد. اما ایشان که اجتماع امر ونهی را جائز می داند. چه متعلق امر باشد چه موضوع حکم وضعی باشد، چه فرقی می کند. مشکل از ناحیه اجتماع امر ونهی که برای ایشان مطرح نیست.

ومشکل جاهل مقصر بحث امتناع اجتماع امر ونهی نیست. ما هم که جوازی هستیم جاهل مقصر را می گوئیم عملش مبغوض است فلایصلح أن یکون مقربا. نه فقط ما، بلکه بزرگانی مثل آقای بروجردی و حضرت امام قائل به جواز اجتماع امر ونهی هستند ولکن می گویند جاهل مقصر عمله مبغوض ومبعد عن المولی فلایصلح أن یکون مقربا. خب وضوء به ماء مغصوب توسط جاهل قاصر این مصداق یک عملی است که مبغوض ومبعد از مولا است. آقا قصد قربت می کند به چه درد می خورد؟ عملش مبغوض ومبعد است. در عبادت ما معتبر می دانیم یکی قصد قربت را که حسن فاعلی است و دوم صلاحیت عمل را للمقربیة که حسن فعلی است. خب جاهل مقصر قصد قربت می کند چون جاهل است، ولکن عملش مبعد است و مبغوض است. ولذا تفصیل ایشان وجهی ندارد. وضوء به ماء مغصوب عن جهل تقصیری باطل است. ترتب هم معنا ندارد، این عمل واحد است ترکیب اتحادی است، این عمل واحد مبغوض است فلایصلح أن یکون مقربا.

بله اگر جاهل قاصر بود مشکل به نظر ما حل است، چون قائل به جواز اجتماع امر ونهی هستیم. اگر ناسی بود یا مکره یا مضطر بود که اصلا مشکلی نخواهیم داشت. چون نهی ساقط می شود و اطلاق امر نسبت به این فرد بلااشکال خواهد بود بنا بر نظر مشهور که معتقدند در موارد نسیان نهی ساقط است.

بله کسانی مثل آقای صدر که می گویند ناسی تکلیف دارد. اینها در وضوء به ماء مغصوب در حال نسیان هم اشکال کرده اند.

این را عرض کنم: مرحوم آقای صدر امتناعی نیست قائل به جواز اجتماع امر ونهی است، ولی در غصب ایشان یک نظریه ای دارد کما اشرنا الیه سابقا. ایشان معتقد است اصلا غصب بعنوانه حرام نیست. حرام عناوین تفصیلی هستند، مثل شرب ماء غیر، غسل وجه به ماء غیر، کون فی ارض الغیر. لاتدخلوا بیوتا غیر بیوتکم. اصلا خود عنوان دخول در دار غیر بغیر اذنه حرام است. وقتی اینجور شد دیگر از بحث ما خارج می شود، چون متعلق نهی می شود غسل وجه به ماء غیر، متعلق نهی هم که اغسلوا وجوهکم است، می شود اجتماع امر ونهی فی شیء واحد بعنوان واحد. خب معلوم است، همه قائل به امتناع هستند در اینجا. ولذا ایشان با اینکه اجتماعی است اما در مثال وضوء به ماء مغصوب می گوید وضوء باطل است ولو فی حال الجهل والنسیان علی الاحوط.

اقول: ما قبلا جواب دادیم که این فرمایش ایشان خلاف ظاهر است. در معتبره اسدی است که: لا یحل لأحد أن یتصرف فی مال غیره بدون اذنه. موثقه سماعه هم فرمود: لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبة نفسه. خب ظاهرش این است که عنوان تصرف در مال مسلم بدون اذن او متعلق حرمت است. چرا از این ظهور رفع ید کنیم. چرا عنوان تصرف در مال غیر و عنوان غصب را عنوان مشیر بگیریم؟ خلاف ظاهر عناوین است در اینکه خودشان موضوع هستند برای حکم شرعی نه اینکه عنوان مشیر باشند.

ولذا این فرع سوم هم به نظر ما مشکلی ندارد.

البته یک فرعی هم اینجا مطرح می شود که: اگر کسی بعد از ریختن آب به دستش فهمید که این آب غصبی بوده است، آیا مجاز است که با این آب ادامه بدهد شستن دست را و با این آب مسح بکشد سر و پایش را یا نه؟ این یک فرعی است که بحث فقهی دارد که این آب در دست هنوز مال غیر است و تصرف در مال غیر با مسح کشیدن با آن حلال است یا حرام. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 388

یکشنبه 10/08/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در فروعی بود که در مسأله اجتماع امر ونهی مطرح بود.

رسیدیم به فرع وضوء به ماء مغصوب. عرض کردیم اگر کسی بعد از غسل وجه و یدین ملتفت بشود به غصب، مانعی ندارد که مسح سر و پا با آن آب غصبی انجام بدهد. برای اینکه دیگر آن رطوبتی که در کف دستان او هست مال نیست، مالیت ندارد. بله ملک غیر هست، ولکن تصرف در ملک غیر در صورتی حرام است که مصداق ظلم و عدوان باشد. ما دو حرام داریم: یک: تصرف در مال غیر. دو: تصرف در ملک غیر ولو مال نباشد و ارزش مالی نداشته باشد به شرط اینکه مصداق ظلم و عدوان باشد. چون دلیل حرمت تصرف در مال غیر قدر میتقنش چیزی است که مالیت دارد. ولذا یک دانه گندم را غصب کردن مصداق تصرف در مال غیر نیست، مصداق تصرف در ملک غیر است. اما چون ظلم وعدوان حرام است این تصرف می شود حرام. حالا اگر یک چیزی بود نه مال بود و نه تصرف در او مصداق ظلم و عدوان بود، طبعا جائز است. به نظر ما اگر کسی آب غصبی را به صورت ودستان خودش ریخت نسیانا أو جهلا قصوریا و در هنگام مسح ملتفت شد، این فعلش نه تصرف در مال غیر است، چون ارزش ندارد این مقدار از بلّه در کف دست او. و نه ظلم و عدوان است عرفا، ولذا وضوئش صحیح است.

حضرت امام در تعلیقه عروه فرموده اند به نظر ما این فعل حرام است، این مسح حرام است، چون تصرف در ملک غیر است ولو مال نباشد و ارزش ندارد، ولکن اگر وضوء گرفت ومسح کرد با این بلّه ولو کار حرامی مرتکب شده اما اجماع بر بطلان این وضوء نداریم. می فرماید: ما بخاطر اجماع قائل شدیم واحتیاط کردیم نسبت به بطلان مثلا وضوء به ماء مغصوب. والا مقتضای قاعده این بود که وضوء به ماء مغصوب هم ولو عالما عامدا صحیح باشد. اما اینجا اجماع نیست.

اقول: این فرمایش غریبی است. اجماع هم اگر هست اجماع بر کبری است که ارتکاب حرام عالما عامدا مانع از عبادیت عمل است. و الا صغری که محل بحث نبود. اجماع بر کبرای بطلان عبادت در عملی است که حرام منجز هست. خب صغرایش را هم که حضرت امام خودشان تشخیص دادند، که این مسح به بلّه این آب غصبی مصداق حرام است وجائز نیست این شخص مسح بکند با این بلّه، وظیفه اش لابد این است که آنقدر جلو آفتاب بایستد تا جسدش خشک بشود و دومرتبه وضوء بگیرد با آب مباح. تشخیص امام ره وقتی این شد که این حرام است وفتوی داد و مردم عالم شدند به حرمت این مسح با این بلّه ماء مغصوب، خب کبرای بطلان عبادت به اتیان فرد از حرام منجز تطبیق می شود بر این صغری. اجماع اگر هست اجماع بر کبری است که الحرام المنجز لا یقع عبادة. صغرایش را هم که حضرت امام خودشان تشخیص دادند. اگر کسی در این فرع می گوید وضوء صحیح است چون معتقد است که مسح با این بله حلال است کما هو الصحیح. از نظر امام ره هذا ملک و لایجوز التصرف فیه بغیر اذن المالک. اما ما می گوئیم ملک هست ولکن تصرف در او حلال است چون مصداق ظلم وعدوان نیست.

یک تفصیلی هم مرحوم نائینی در اینجا می دهد: می فرماید فرق است بین رطوبت و بین اجزاء مائیه. اگر آنچه در کف دست هست اجزاء مائیه است، جائز نیست تصرف در این اجزاء مائیه. اما اگر عرفا دیگر نداوت و رطوبت است که عرض جسم این مکلف است. دیگر قطرات آب نیست در کف دست، بلکه رطوبت است که عرض است برای این مکلف. مرحوم نائینی فرموده اگر رطوبت است که دیگر از ملک مالک ماء خارج شده است، ولی اگر قطرات آب است هنوز ملک مالک آب است.

که ما عرضمان این هست که ولو قطرات آب باشد ولی عرفا تصرف در آن ظلم و عدوان نیست ولو ملک مالک آب است، چون این عرفا تالف است، فرق می کند با یک دانه گندم، یک دانه گندم برشته افتاده زمین می خورد، یک دانه گندم دیگر باز می افتد زمین او را هم می خورد، معده اش پر می شود از این گندم برشته های این مغازه دار، هر دانه ای را هم که خورده است گفته این مال نیست، ارزش ندارد، این ملک است، گفته اند لا یحل مال امرئ مسلم، نگفته اند لا یحل ملک امرئ مسلم. اینکه درست نیست، این ظلم و عدوان است. حتی یک دانه هم ظلم و عدوان است عرفا. ولی این اجزاء مائیه عرفا تالف است و این تصرف در او ظلم و عدوان نیست.

یک مطلبی هم مرحوم آقای خوئی دارد برای توجیه این فتوای صاحب عروه به جواز مسح حتی به این قطرات واجزاء مائیه در کف دست. می دانید این مطلب خیلی راهگشا است برای کسانی که آب غصبی ای هست وضوء می گیرند، اول آب را می ریزد به صورتش بدون نیست وضوء، بعد می گوید این تالف شد. بعد دست می کشد از بالا به پائین به نیت وضوء، می گوید این طبق نظر آقای خوئی ره تالف شد و بنا بر نظر برخی مثل صاحب عروه و خود آقای خوئی هم در حاشیه عروه موافقت کرده اشکال ندارد آدم اول بریزد روی صورتش بدون نیت وضوء، بعد دست بکشد به نیت وضوء. یفعل ذلک فی الصورة والید الیمنی والیسری. چرا این کار جائز است؟

آقای خوئی فرموده: ما معتقدیم مالی که تالف باشد اجزاء آن به ملک متلف در می آید. شما اشتباها کوزه شخصی را شکستید، این عرفا شد تالف. اجزاء این کوزه به مجرد اتلاف شما می شود ملک شما. چرا؟ برای اینکه شما ضامن بدلش شدید. ضمان معاوضه است، معاوضه قهریه. یعنی الان بدل این کوزه شد ملک مالک، جمع بین بدل ومبدل هم که نمی شود عقلاءا. این مبدل که اجزاء این کوز مکسور است می شود ملک شما. ایشان می گوید عقلاء این را می گویند. شیر کسی را رفتید ماست کردید، این عرفا اتلاف شیر است، مال می شود ملک شما. این شیر دزدها اگر شیر را تبدیل به ماست بکنند می توانند بگویند ما یک لقمه ماست حرام به خورد بچه هایمان ندادیم طبق نظر آقای خوئی. چون وقتی که عنوان مقوم مثل شیر تلف شد، بدل آن به ذمه متلف می آید، وآن اجزاء موجوده می شود ملک این متلف. تخم مرغ دزد کارش این است که تخم مرغ های دزدی را می آورد می گذارد در ماشین جوجه کشی تبدیل می شوند به جوجه. تمام این جوجه ها ملک خود این آقای دزد است. چون عنوان تخم مرغ عنوان مقوم است، گندم را آرد کردن تغییر حالت است اما تخم مرغ را جوجه کردن تغییر ذات است و عرفا عنوان مقوم ذات تبدل پیدا می کند. آنوقت تمام این جوجه ها می شود مال این آقای سارق تخم مرغ. بله شرعا بدهکار است به مثل این تخم مرغ ها به مالک تخم مرغ. این نظر مرحوم آقای خوئی است.

ایشان در کل فقه بر همین اساس مشی می کند. تلف عین یا تبدل عنوان مقوم عین، مثل تبدیل تخم مرغ به جوجه و تبدیل بذر به نهار و ما شابه ذلک، یا تلف عین مثل شکستن کوزه یا ریختن آب به اعضاء، اینها عرفا تلف است. تا تلف شد من متلف می شوم مالک این اجزاء تالفه. چرا؟ برای اینکه ضامن بدل آن هستم به مالک. مالک نمی تواند هم مالک بدل باشد و هم مالک این مبدل.

اقول: جواب این است که جناب آقای خوئی! آنی که عقلاء می گویند بعد اخذ البدل است. بعد از اینکه مالک بدل را گرفت می گویند دیگر آن مبدل از ملکش خارج می شود. بعد از اینکه صاحب کوزه شکسته بدل کوزه را از من گرفت، حالا یا پولش را اگر قیمی است و یا مثلش را اگر مثلی است، بعد از این َآنوقت می گویند حقی مالک دیگر حقی نسبت به این اجزاء کوزه شکسته ندارد. مالک تخم مرغ هم وقتی که بدل تخم مرغ را گرفت می گویند حقی نسبت به این جوجه ها ندارد. اما تا نگرفته، تخم مرغ او بود که جوجه شد، کوزه او بود که تبدیل شد به این کوزه شکسته ها. ملک اوست، من چه حقی دارم در ملک او تصرف کنم. ذمه من به بدل مشغول شده است ولی هنوز مالک، مالک این مبدل هست. آنی که می گویند جمع بین بدل ومبدل نمی شود در مقام استیفاء است، یعنی هم مالک بگوید بدل می خواهم و هم بگوید این مبدل هم مال من است. هم یک کوزه سالم به من بده و هم این اجزاء شکسته کوزه خودم مال خودم هست. نه، عقلاء این را قبول ندارند. اما تا بدل را تحویل نگرفته، اجزاء این مال تالف مال اوست ملک اوست. این عرفی نیست که من بیایم قبل از اینکه پول یا مثل این تخم مرغ ها را بدهم بگویم جوجه ها مال من متلف یا غاصب است. اما آقای خوئی مطلقا فرموده است. در فقه دو جا آدرس می دهم: یکی خیار غبن، یک بحث خمس. در منهاج نگاه کنید می گوید: لو صار البذر المتعلق للخمس شجرا أو صار البیض المتعلق للخمس فرخا، فرموده دیگر خمس منتقل می شود به ذمه این مکلف واین شجر و فرخ مال این مکلف است. در بحث خیار غبن هم در آن بحث تصرف غابن در آن مال به تصرفی که موجب تغیر عنوان است همین را می گوید. ایشان نظرش این است. و این نظر نه در کوزه شکسته درست است، نه در آن تخم مرغ جوجه شده درست است و نه در مثال ما. آقا هنوز مالک آب مالک این اجزاء آب در کف دست من است، چرا شما می گوئید اجزاء این ماء عرفا تالف است و به مجرد تلف می شود مثل اجزاء کوزه شکسته ملک من ضامن؟! نه این فرمایش درست نیست.

مالک هم فعلا مالک این اجزاء کوزه شکسته است و هم مالک بدل است در ذمه من، ولی اگر بدل را گرفت دیگر نمی تواند اجزاء کوزه شکسته را بردارد ببرد. در همان مثال تخم مرغ که جوجه می شود اگر جوجه را بردارد دیگر نمی تواد تخم مرغ را بگیرد، چون اگر جوجه را بردارد یعنی راضی شد به آن. بله الان هم در ذمه من مالک است بدل این تخم مرغ را و هم این جوجه مال اوست، ولکن چه اثری دارد؟ اگر بدل تخم مرغ را بگیرد، جوجه می شود مال من. و اگر به جوجه راضی شود دیگر حق گرفتن بدل را ندارد. اما نظر آقای خوئی این است این جوجه ها من ضامن و متلف وضامن است. ما این را قبول نداریم. این نظری است که آقای خوئی ره قائل است خلافا للشیخ الاعظم فی المکاسب.

یک مطلب دیگر در رابطه با این مسأله وضوء به ماء مغصوب عرض کنم: گاهی ماء مغصوب نیست، اعتقاد داریم که این ماء مغصوب است، دیروز هم فرعی مطرح شد که مکان مغصوب نیست اعتقاد داریم این مکان مغصوب است. به نظر ما وضوء با آبی که اعتقاد داریم غصبی است باطل است ولو واقعا غصبی نباشد. چرا؟ برای اینکه ما معتقدیم فعل متجری به حرام نیست اما قبیح است، مبعد از مولاست، مصداق هتک حرمت مولاست. این فعل قبیح است نه اینکه فقط تجری قبح فاعلی دارد. نخیر قبح فعلی هم دارد. فعل متجری به قبیح است و مبغوض است ومبعد است از مولا هر چند حرام نیست.

وتعجب از آقای خوئی این است، با اینکه این مطلب را در اصول قبول کرده که فعل متجری به قبیحٌ لأنه مصداق لهتک حرمة المولی. اما در مسأله وضوء به ماء مغصوب این مسأله مطرح شده است که اگر وضوء بگیرد به مائی که یعتقد أنه غصب فرموده: إذا تمشی منه قصد القربة صح وضوئه. توضیح داده، فرموده: اگر اعتقاد دارد که این ماء غصبی است و عالم است به حرمت غصب، از او قصد قربت تمشی پیدا نمی کند. اما اگر جاهل به حرمت غصب است ولو جهلا تقصیریا، قصد قربت از او متمشی می شود. إذا تمشی منه قصد القربة صح وضوئه.

اقول: ما عرضمان این است که جناب آقای خوئی! بحث قصد قربت نیست، بحث مقرب بودن این عمل است. شما که معتقدی تجری عنوان فعل است، فعل متجری به قبیح است ومصداق هتک حرمت مولاست، صریحا در اصول این را فرمودید. آنوقت این فعل مصداق هتک حرمت مولا و مبعد من المولی صلاحیت مقرب بودن و عبادت بودن پیدا می کند؟ قصد قربت از او متمشی شد اما این فعل صلاحیت ندارد برای مقرب بودن الی المولی. فعلش معنون به عنون هتک حرمت مولاست. آدم یک کاری بکند که مصداق هتک حرمت مولاست، تجری است، تجری صفت فعل است. چون مبنای مرحوم شیخ که تمام نیست که تجری کاشف از قبح فاعلی است سوء سریره فاعل را می فهماند. نظر مرحوم آخوند هم درست نیست که آنی که قبیح است ارادة العصیان است. نخیر، خود این فعل متجری به معنون بعنوان قبیح واقعا. کسی که معتقد است این انسان پسر مولاست او را می کشد، بعد می فهمد عدو مولا بود، این فعل، فعل قبیحی است، اقدام بر عصیان مولا قبیح است. فعلی که مصداق اقدام علی العصیان است قبیح است. خب فعل قبیح و مبعد عن المولی کیف یصلح لأن یکون مقربا.

ولذا حق با محقق عراقی است که در حاشیه عروه فرموده: وضوء به مائی که یعتقد أنه مغصوب باطل لکون الفعل المتجری به قبیحا فلایصلح أن یکون مقربا.

فرع رابع: وضوء یا غسل یا تیمم در مکان مغصوب است. آب مباح است مکان مغصوب است.

مشهور می گویند وضوء وغسل وتیمم در مکان مغصوب باطل است فی حال العلم و العمد.

صاحب عروه فرموده: حتی اگر خیمه ای مغصوبه باشد، در زیر این خیمه مغصوبه بخواهی وضوء بگیری، این وضوء باطل است. با اینکه مکان مباح است. زمین بیایان یا خیابان است. آمدند چادر زده اند رفته اند حرم برگردند، یکی دیگر آمد رفت داخل این چادر گفت هوا سرد است برویم آنجا گرمتر است. صاحب عروه فرموده عرفا این تصرف در این خمیه مغصوب است و وضوء باطل است، اگر آنجا غسل هم بکنی غسلت باطل است. البته ایشان می فرماید: در صورتی که عرفا تصرف در آن خیمه هست کما فی الحر والبرد، در این صورت این وضوء یا غسل یا تیمم باطل خواهد بود.

اقول: ما این مقدار سخت گیری را قبول نداریم، چون این انتفاع است نه تصرف. انتفاع از خیمه مغصوبه عرفا تصرف در خیمه نیست. ولذا ما دلیلی بر حرمت آن نداریم. وبرفرض هم انتفاع حرام باشد ترکیبش با وضوء ترکیب اتحادی نیست. ولذا ما می گوئیم برفرض حرام باشد اما الانتفاع لایتحد وجودا الا مع الکون فی الخیمة المغصوبة دون ما یفعله فی هذه الخیمة المغصوبة.

مرحوم آقای خوئی در اصول راجع به وضوء وغسل و تیمم در مکان مغصوب یک تفصیلی می دهد، در فقه یک تفصیل دیگری می دهد.

تفصیل ایشان در اصول این است که فرموده: ما یک مسح داریم یک غسل داریم. غسل در مکان مغصوب ترکیبش با غصب اتحادی نیست. برای اینکه غسل هو وصول الماء الی البشره است. وصول ماء الی البشرة که مصداق غصب نیست. غصب تحریک الماء فی الفضاء المغصوب است. آب را که زیر دوش در فضای مغصوب باز می کنی، آن آب را که داری تحریک می کنی می آید روی بدنت، آن تحریک ماء غصبٌ، اما وصول ماء الی جسدک این وصول غصب نیست. آنی که در غسل واجب است ایجاد غسل است یعنی ایجاد تماس آب ووصول آب به جسد. وصول آب به جسد و تماس آب به جسد غسلٌ، وهذا لیس مصداقا للغصب. الغصب فی مقدمات الغسل. مقدمه غسل که تحریک ماء هست از شلنگ یا از دوش به طرف جسد، او غصب است، اما اینها که غسل نیستند. غسل یعنی شستن، یعنی وصول آب به جسد.

سؤال وجواب: ایصال یعنی ایجاد وصول. فرق ایصال با وصول مثل فرق ایجاد با وجود است. این ایصال یعنی ایجاد وصول. ایجاد وصول با وصول یکی است. تحریک آب ورساندن آب از این فضای مغصوب به طرف جسد این مقدمه غسل است. غسل آن حیث وصول ماء است الی الجسد، که این وصول الماء الی الجسد ربطی به حرکة الماء فی الفضاء المغصوب ندارد.

اما مسح حسابش جداست. چرا؟ برای اینکه مسح متقوم است به امرار الماسح علی الممسوح. مسح کشاندن دست است بر روی سر یا بر روی چا. مسح مصداق تحریک ماسح است. چون مسح تحریک الماسح است علی الممسوح. مسح این است. والا اگر انسان دستش را بگذارد روی سرش، این مسّ است نه مسح. مسح یعنی تحریک و امرار دست روی سر یا روی پا. و این عین غصب است. چرا؟ برای اینکه تحریک هر شیئی در فضاء مغصوب مصداق تصرف محرم است در ملک غیر. مثل راه رفتن و مثل هویّ الی الرکوع که گفتند مصداق غصب است اینجا هم دستانش را می آورد از اول انگشتان پا می کشد تا برآمدگی پا، خود این مسح مصداق تحریک ماسح است در فضای مغصوب، و هذا عین الغصب. چه فرق می کند بیاید تابوت مرده بیاورد در فضای مغصوب. منتهی تابوت گنده است آدم وحشت می کند، می گوید در خانه مردم تابوت نیاورید. تابوت گنده است وحشت می کنید، اما قانون که برای کوچکی وگندگی حساب باز نمی کند.

ولذا آقای خوئی ره در اصول فرموده: غسل در مکان مغصوب صحیح است، تیمم در مکان مغصوب باطل، وضوء مذبذبین بین ذلک است، آن بخش غسل الوجه والیدینش در فضای مغصوب صحیح، بخش مسح رأس ورجلینش در مکان مغصوب باطل است. ولذا آدم غاصب برای مسح بیاید ر کوچه مسح سر وپا بکند این وضوء صحیح می شود. تتمة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 389

دوشنبه 11/08/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به وضوء ویا غسل و یا تیمم در مکان مغصوب بود. مرحوم آقای خوئی تفصیل دادند بین غسل و مسح. فرمودند ترکیب مسح با غصب ترکیب اتحادی است. برخلاف غسل. ولذا تیمم در مکان مغصوب باطل است، اما غسل صحیح است، وضوء هم دو بخش دارد، بخش مسحش در فضا و مکان مغصوب باطل است بخش غسلش صحیح است.

در فقه فرموده اند: فرقی بین مسح و غسل نیست، ترکیب مسح هم انضمامی است. چرا؟ برای اینکه مسح چیزی نیست جز مس های متوالی. المسح مسٌّ متوال ومتکرر. مس که مصداق غصب نیست. غصب حرکت این مکلف و یا اعضاء بدن اوست در فضاء مغصوب. مس حرکت نیست. چند مس را کنار هم که بگذارید می شود مسح.

ایشان فرموده: بله! اگر مندوحه نباشد یعنی مکان مباح نباشد، به نظر ما هم غسل و هم مسح باطل خواهد بود. چرا؟ برای اینکه در فرض مندوحه امر داریم به غسل، امر داریم به مسح. مکلف به سوء اختیارش تطبیق می کند این واجب را بر غسل یا مسح در مکان مغصوب. اما اگر مندوحه نباشد ما باید با امر ترتبی این غسل ویا این مسح را تصحیح کنیم. امر ترتبی در اینجا معقول نیست. چرا؟ برای اینکه شارع باید بگوید إذا غصبت فاغسل، إذا غصبت فامسح. غصب علت تامه غسل است. شما اگر آب را بریزید در فضای مغصوب به سمت جسدتان، این اجراء الماء فی الفضاء المغصوب الی أن یصل الی جسدک این مصداق غصب است و حرام است. شارع اگر بگوید علی تقدیر تحقق این مطلب إذا تحقق اجراء الماء الی أن یصل الی جسدک فاغسل جسدک این طلب الحاصل می شود. معلوم است اگر ما اجراء بکنیم آب را در فضای مغصوب تا آن لحظه ای که به جسد ما می رسد، کل آن مصداق غصب است و اگر این غصب محقق بشود تحقق غسل قهری است. می شود امر به معلول علی تقدیر حصول علته التامة. این محال است، چون علی تقدیر تحقق علت تامه حصول معلول قهری است، معنا ندارد امر به آن بشود چون طلب الحاصل است. و همینطور در مسح که معلول حرکت ید است در این فضاء مغصوب، این حرکت ید در فضاء مغصوب مصداق غصب است. خب این حرکتی که علت تامه مسح است اگر محقق بشود تحقق معلولش قهری است. می شود طلب الحاصل. ولذا اگر کسی فقط جائی که می تواند غسل کند منحصر است به یک حمام مغصوب، جای دیگر نمی تواند غسل کند، غسلش در آن حمام مغصوب باطل است. این فرمایش آقای خوئی است در فقه.

اقول: به نظر ما این فرمایش آقای خوئی در فقه ایراد دارد. برای اینکه آن بخش از فرمایش ایشان که مسح هو المس، این خلاف وجدان لغوی هست. مسح امرار الماسح است علی الممسوح. مس تماس است اما مسح کشیدن است. دست کشیدن در ذاتش حرکت اشراب شده است.

نفرمائید که آقا! یک انگشتش را در مسح سر به مقدار واجب یک سانت دو سانت روی سرش می کشد، عرف این را تصرف در ملک غیر نمی بیند، مثل اینکه در حال حرف زدن در فضای غصبی انسان لبهایش تکان می خورد، عرف این را مصداق غصب نمی بیند.

این درست نیست. برای اینکه حالا در مسح سر شما این را بفرمائید و برفرض ما قبول کنیم اما مسح پا که الی الکعبین است. و تسامح عرفی که اعتبار ندارد، ما باید دقت عرفی را معیار قرار بدهیم. عرفی که در احتجاج هست نه عرفی که در تسامحات روزمره زندگی است. ولذا اگر یک کسی ده روز در یکجا بماند دو دقیقه آخرش را زودتر از آن مکان مغادرت بکند. عرف مسامحه می کند می گوید ده روز اینجا بود. اما در مقام احتجاج که گفته اند هر کس ده روز در یکجا بماند یک میلیون جائزه دارد. به این آقا جائزه نمی دهند و دادگاه هم به نفع آن کسی حکم می کند که جائزه را نمی دهد. می گویند شما ده روز نماندی، دو دقیقه اش کم بود. هر چی بگوئی آقا دو دقیقه چه ارزش دارد؟ می گویند برای قانون ارزش دارد. یا مثلا آب کر نیم استکان از آن بردارید نیم استکان کمتر بشود از آب کر، می شود آب قلیل. تسامح عرف ارزشی ندارد.

پس مسح متحد است با غصب، ولذا حق با آقای خوئی است در اصول.

اما آن بخش از کلام ایشان در فقه که فرمود امر ترتبی مشکل است در موارد عدم مندوحه. خب این اشکال، اشکال قویی هست، ولکن به نظر ما قابل جواب است. چرا؟ برای اینکه اولا اجراء الماء فی الفضاء المغصوب علت تامه غصب نیست. شما یک پلاستیک روی صورتتان بکشید، هر چه آب می ریزید به سمت صورتتان، صورتتان شسته نمی شود. اجراء الماء الی جهة الوجه جزء علت تامه است برای تحقق غسل، جزء دیگرش عدم حاجب است. پس اجراء الماء نحو الجسد علت تامه غسل الجسد نیست. همزمان هم هست. همزمان با اجراء الماء نحو الجسد باید عدم الحاجب وحفظ صورت در محاذی آب باشد. می توانید در همان آن صورتتان را از محاذات آب دور کنید غسل محقق نمی شود.

ثانیا: برفرض اجراء الماء فی المکان المغصوب علت تامه غصب باشد. قبول. اما چه اشکال دارد امر ترتبی بکنند به غسل اما شرطش خصوص این فرد از غصب که علت تامه غسل است نباشد. بلکه جامع الغصب شرط امر ترتبی باشد نه این فرد از غصب که علت تامه غسل است. شارع می فرماید: اگر شما غصب خواهید کرد این فضاء ملک دیگران را و جامع غصب را محقق خواهید کرد، پس بر شما واجب است شستن صورتتان. جامع غصب که علت تامه غسل الوجه نیست، فردی از غصب که تحریک الماء واجراء الماء نحو الوجه است او علت تامه غسل الوجه است. نیازی نیست که شارع او را شرط امر قرار بدهد. جامع غصب را شرط امر قرار می دهد. مولا می گوید برای من چه فرقی می کند این آقا آب را تحریک کند و اجراء کند در این فضاء یا نان را. هر دو غصب هستند. ولکن فرقش این است که اگر نان را از این سمت ببرد به آن سمت، فقط حرام مرتکب شده است، واجبی وغرضی از اغراض مولا تحصیل نشده است. پس بگذار به این مکلف بگویم اگر جامع غصب را ایجاد خواهی کرد پس بر تو واجب است غسل وجه، یعنی لااقل یک فردی از غصب انتخاب بشود که علت تامه واجب است که آن واجب ما فوت نشود.

ما تقرب به معلول که غسل الوجه است می جوئیم. ما می دانیم تمام افراد غصب حرام است، ما که نمی خواهیم این فرد از غصب را عبادت قرار بدهیم. ولذا در مسح ما این را نگفتیم، در غسل که ترکیبش با غصب ترکیب انضمامی است این را ادعا کردیم.

شاهد بر این عرض ما این است که خود مرحوم آقای خوئی در هویّ الی الرکوع در جائی که مندوحه نیست تصویر ترتب کرد. خب گاهی ما یک مکان مباح داریم اما در آنجا نمی توانیم نماز اختیاری بخوانیم. تخت بیمارستان است این بیمار در روی این تخت باید نماز ایمائی بخواند. اما در نمازخانه زنان که باز است می تواند نماز اختیاری بخواند، اما مجاز نیست در قانون بیمارستان که مرد وارد نمازخانه بانوان بشود و نمازخانه آقایان را هم دارند تعمیر می کنند. خب هویّ الی الرکوعش در نمازخانه بانوان همین مشکل را دارد دیگر. حالا سجود را کار نداریم، بحث سجود را بنابر اینکه اعتماد علی الارض است ترکیبش با غصب اتحادی است او را کار نداریم، او بحث جدائی دارد. فعلا بحث هویّ است الی الرکوع. خود آقای خوئی فرموده ترتب تصویر می شود. خب جناب آقای خوئی! هویّ الی الرکوع مصداق غصب است. امر به رکوع علی تقدیر هویّ الی الرکوع همین اشکال طلب الحاصل را دارد دیگر. اگر هویّ الی الرکوع کردی پس رکوع کن. خب اگر هویّ الی الرکوع بکنم یعنی هویّ کامل، چون هویّ کامل هم مصداق غصب است نه فقط هویّ ناقص، هویّ کامل هم کل هویّ مصداق غصب است. بگوید اگر هویّ کردی الی الرکوع فارکع آنجا هم همین مشکل بود.

سؤال وجواب: دلیل اثباتی یعنی خود اطلاق خطاب است، خود آقای خوئی فرمود امکان ترتب کافی است برای اثبات وقوع آن، تمسک به اطلاق دلیل می کنیم. چون امکان ترتب که بود اخذ می کنیم به اطلاق خطاب شرعی و می گوئیم در این فرض امر داریم تمسکا باطلاق الادلة.

سؤال وجواب: لاتغصب شمولی است، حرفی نیست، این فرد هم حرام، اما شرط امر ترتبی به رکوع مثلا هویّ الی الرکوع نیست تحقق جامع الغصب است. اگر جامع غصب را ایجاد خواهی کرد، حالا جامع غصب را گاهی به شکل هویّ الی الرکوع ایجاد می کنند و گاهی به شکل آخر، اگر جامع غصب را ایجاد می کنی فارکع، اینجا هم می گوید اگر جامع غصب را ایجاد می کنی فاغسل وجهک ویدیک.

سؤال وجواب: مولا که نگفت غصب بکن. گفت غصب نکن. ولی اگر غصب می کنی دیگر برای مولا فرق نمی کند، این فرد از غصب مثل فرد دیگر از غصب مفسده مساویه دارد. اگر جامع غصب را محقق می کنی لااقل غسل وجه کن تا مولا حالش احسن باشد. وجدانا حال مولا در این فرض احسن است از آن فرضی که این مکلف بیاید غصبی را محقق کند که معلولش یک عمل لغوی است، بیاید بچرخد در این فضای غصبی. بیاید آب را همینجوری در فضای غصبی به سمت سقف بگیرد. او هم غصب است. غصبی است که لا یترتب علیه غرض المولی. مولا می گوید إذا منت تأتی بجامع الغصب فاغسل وجهک.

سؤال وجواب: امر ترتبی اگر حاصل شد واین آقا امتثال نکرد، بله عقاب می شود بخاطر عصیان این امر ترتبی.

ثالثا: آن چیزی که مأموربه ما است غسل وجه نیست، وضوء است. غسل وجه یک امر تکوینی است، وضوء یک امر قصدی است. وضوء حصه خاصه ای از غسل الوجه است. هر غسل الوجهی که وضوء نیست. وضوء غسلی است که یأتی به بوجه العبادیة. و این غسل وجه به این نحو خاص معلول اجراء الماء فی الفضاء المغصوب نیست. آنی که معلول اجراء الماء فی الفضاء المغصوب است غصب تکوینی است نه وضوء. شارع می گوید إذا کنت تجری الماء فی الفضاء المغصوب فتوضأ. نمی گوید فاغسل وجهک. وضوء حصه ای است از غسل وجه. غسل وجهی است که به قصد وضوء گرفته می شود. وضوء عنوان قصدی است. ولذا مشکلی نداریم.

پس آنچه که مرحوم آقای خوئی در فقه فرمود قابل مناقشه است، وآنچه که در اصول فرمود بعید نیست تمام باشد. ولذا ما معتقدیم که غسل با مسح فرق می کند. غسل ترکیبش با غصب وتصرف در مال غیر بدون اذن او ترکیب انضمامی است و نه اتحادی.

ممکن است شما اینجا به ما اشکال کنید بگوئید ترکیب غسل با غصب اتحادی است. چرا؟ به دو بیان:

بیان اول: اغسل ظاهر است در احداث غسل. البته این بحث محل نزاع است. مشهور می گویند اغسل امر به غسل است ولو غسل بقائی. ولذا می گویند داخل خزینه همان داخل آب نیت غسل بکن، لازم نیست بیائی بیرون دومرتبه به قصد غسل بروی داخل خزینه. زیر دوش همانجا که هستی نیت غسل بکن، لازم نیست بیائی بیرون دوش وبعد دومرتبه به قصد غسل بروی زیدر دوش. سر وگردنت که تمام شد بیائی بیرون دوش دومرتبه به قصد غسل جانب ایمن بروی زیر دوش. مشهور می گویند همچنین چیزی لازم نیست.

ولکن همانطوری که آقای خوئی هم فرموده ظاهر ادله از امر به غسل این است که احداث باید بشود غسل. مثل امر به سجود. ظاهرش احداث سجود است. ولذا اگر کسی در حال سجود شکر بود آیه سجده را خواندند، این باید سر از سجود بردارد دومرتبه برود به سجود تا بشود إذا قرئ آیة العظیمة فاسجد.

حالا که اینجور شد ظاهر امر به غسل هم احداث غسل است. گفته می شود که احداث غسل به این است که آب را بریزی به صورت خود. اجراء الماء الی الوجه این مقوم غسل است. نه صرف تماس آب با وجه. شستن فعلی است که قوامش به اجراء ماء است نحو الوجه. و این قوامش به تحرک آب است در فضاء برای شستن وجه.

این یک بیان برای اینکه بگوئیم غسل متقوم است به اجراء ماء در فضاء تا برسد به وجه. صرف تماس ماء با وجه این احداث غسل نیست. خب این آقا نیم ساعت است در استخر است آب با صورت او تماس دارد. اینکه مصداق اغسل نیست. مصداق اغسل آن لحظه اول است که شیرجه زد رفت داخل استخر. یا شیر دوش را باز کرد آب از دوش ریخت به بدن او، آن لحظه، لحظه احداث غسل است. وآن معنایش این است که آب دوش باید در فضاء حرکت کند بیاید به سمت این آقا تا بشود احداث غسل. خب حرکت آب در این فضاء مقوم غسل حدوثی شد. و حرکت آب در فضاء هم که مصداق غصب است. پس شد ترکیب اتحادی. غسل شد مصداق غصب.

بیان دوم: این است که قوام غسل به جریان ماء است. اگر کسی ظرف نجسی را گذاشت زیر شیر آب، آب در او قرار گرفت ولی جریان پیدا نکرد. اینکه غسل نیست، این صبّ است. یا دستانتان را آب بریزید ولی این آب بماند در کف دستتان. این صب است. غسل قوامش به جریان ماء است که از آن محل مغسول جاری بشود به جای دیگر برود. والا می شود صب و آب ریختنف شستن نمی شود.

اقول: به نظر ما هیچکدام از این دو وجه دلیل نمی شود که ما بگوئیم ترکیب غصب وغسل ترکیب اتحادی است.

اما امر به احداث، احداث یعنی ایجاد بعد العدم. معنای دیگری ندارد. مقدمات فعل که در معنای احداث اخذ نمی شود. احداث غسل یعنی احداث تماس آب با بدن بعد از آن لحظه عدم تماس. لحظه قبل تماسی نبود الان تماس دارد آب با بدن. این می شود احداث غسل. مقدمه این تماس داخل در مفهوم اغسل نیست. احداث یعنی ایجاد الشیء بعد عدمه. احداث وصول آب وتماس آب با جسد این می شود غسل. اما تحریک الماء فی الفضاء المغصوب نحو الجسد این مقدمه وجود غسل است.

اما آن بیان دوم هم که می گفت جریان الماء معتبر است، برفرض این را قبول کنیم، آن چیزی که معتبر است انفصال الماء هست عن المحل المغسول. اما انفصال که مصداق غصب نیست. انفصال یعنی عدم تماس. یعنی اول تماس شد در آن بعد دیگر تماس ندارد. این می شود انفصال. حرکت از لوازم وجود غصب است. بله ما قبول داریم. اما ترکیبش با غسل ترکیب اتحادی نیست.

علاوه بر اینکه چه کسی گفته جریان ماء معتبر است در تحقق غسل؟ شما ظرفی پر از آب نجس را گذاشتید در حوض. این ظرف آب پاک شد یا نه؟ اصلا شیر آب را در این آب متنجسی که در این ظرف متنجس است باز کردید، یک آن شیر آب را باز کردید بنابر کفایت اتصال، هم ظرف پاک می شود و هم آن آب. چه انفصالی رخ داد؟ این آب هنوز داخل در این ظرف است. خود فقهاء فتوی می دهند. اگر این ظرف شسته نشده پس با چی پاک شده است؟ اتصال که از مطهرات ظرف متنجس نیست. ظرف متنجس باید شسته بشود. آن ظرفی که آب متنجس در او است، شلنگ را می گیرید روی این آب متنجس، هم آب پاک می شود و هم آن ظرف پاک می شود، چون متصل است آن ظرف به این آب. اتصال یعنی غسل. آب متنجس با اتصال کما علیه جماعة منهم السید الخوئی یا با امتزاج با آب معتصم پاک می شود، اما ظرف باید شسته بشود. خب این شستن است دیگر. شسته شد دیگر. با اینکه جریان نداشت آب بر این ظرف، انفصالی نداشت آب از این ظرف. ولکن عرفا غسل محقق شده است.

شما دستانتان را که متنجس هم بود می گیرید زیر شیر آب، بعد می آورید این طرف. آیا این دستانتان پاک شده است چون هنوز آب در دستانتان هست؟ لم تغسل یدک؟ قطعا غسلت.

ولذا به نظر ما حق با آقای خوئی است در اصول فی تفصیله بین الغسل والمسح.

ما فروعی را یادداشت کردیم خودتان مطالعه بکنید. اجمالا به صورت بیان مختصر این فروع چن فرع را هم به شکل مختصر فردا انشاءالله مطرح می کنیم پس فردا انشاءالله وارد بحث جدید می شویم. والحمدلله رب العالمین.

جلسه 390

سه شنبه 12/08/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

در رابطه با تطبیقات مسأله اجتماع امر و نهی ما حدودا 25 فرع فقهی را مطرح کرده ایم، برخی از آنها را متعرض شدیم. بقیه آنها برخی از نکاتش را عرض می کنیم انشاءالله بقیه را مطالعه می کنید.

یک نکته در رابطه با وضوء وغسل در جائی است که مصب غصبی باشد این است که: صاحب عروه فتوی داده است به بطلان این وضوء واین غسل، که مصب ماء وضوء وغسل غصبی است. کفشی که این شخص پوشیده است در هنگام وضوء یا غسل، کفشی است که خمس آن را نداده است. ایشان می فرماید این وضوء علت تامه است برای جریان ماء در این مصب مغصوب. و علت تامه حرام قابل تقرب نیست.

که ما در جواب قطع نظر از بحث های گذشته که گفتیم علت تامه حرام، حرام نیست وقابل تقرب است، اشکال صغروی مان این است که وضوء علت تامه جریان الماء علی هذا المصب المغصوب نیست، بلکه جزء العلة است. می تواند این مکلف حاجبی روی آن کفش قرار بدهد مثلا پلاستیکی روی آن کفش بکشد که آب به آن کفش اصابت نکند.

پس وضوء علت تامه تصرف در این مصب غصبی نیست ولذا اشکالی ندارد.

اما وضوء ویا غسل در اناء مغصوب، صاحب عروه هم اینجا فتوی داده است به بطلان، ولکن باید تفصیل داد بین وضوء وغسل به نحو ارتماس یا به نحو اقتراف. اگر از این ظرف غصبی آب بر می دارد و به صورت خود می ریزد، آب برداشتن از ای نظرف غصبی حرام است اما صب ماء بعد از آن بر جسد حرام نیست. ولی اگر وضوء یا غسل به نحو ارتماس باشد، در این حوض غصبی دستانش را وارد می کند وضوء ارتماسی می گیرد، بدنش را وارد می کند غسل ارتماسی می کند، بله اینجا خود ارتماس در این آب مصداق تصرف در این اناء یا حوض مغصوب هست. همینکه دستانش را وارد این حوض می کند یا وارد این ظرف می کند، خود این رمس الید فی هذا الاناء مصداق عرفی تصرف در این اناء هست ولو ماء موجود در این اناء ماء مباح باشد. عرفا تصرف در حوض غصبی وظرف غصبی به همین است که دستش را وارد آبی بکند که در این حوض غصبی است. اگر این کار موجب ایجاد موج بشود که عرفا تصرف در آن اناء یا حوض غصبی است. ایجاد موج هم نکند عرفا تصرف در حوض غصبی به همین است که در او ولو آب مباح بریزد دستانش را وارد این آب که کرد عرف می گوید تصرف فی هذا الاناء أو الحوض.

اینکه ما بگوئیم فقط آن کسی تصرف می کند در این اناء وحوض که آب را داخل این می ریزد، اما من که دستم را داخل در این آب می کنم که ظرفش غصبی است من متصرف در مال غیر نیستم، این عرفا قابل قبول نیست. تصرف کل شیء بحسبه. تصرف در اناء مغصوب فقط به آب ریختن در آن نیست. کسی که از این اناء مغصوب آب بر می دارد یا دستش را در این اناء مغصوب می کند عرفا او هم متصرف است در این اناء مغصوب. یا مثلا اگر ظرف غصبی ای است در او غذا گذاشته اند، آوردند نزد کسی، و او از این ظرف عصبی غذا بر می دارد و می خورد. خود برداشتن غذا ومیوه از این ظرف غصبی از نظر عرف تصرف است در این ظرف غصبی. در آن که امرش روشن تر است، چون تصرف در این آب باعث ایجاد موج می شود واین عرفا تصرف در ظرف هم هست. حتی اگر ایجاد موج نکند مثل برنجی که در ظرف غصبی بریزند بیاورند جلو مهمان، آیا مهمان می تواند از این برنجها با دستش یا با قاشق حلال بردارد و بخورد؟ اقایان می گویند جائز نیست. چون همینکه داری برنج از این ظرف برمی داری، عرف این را تصرف در این ظرف تلقی می کند. البته مسأله خالی از اشکال نیست. بنده هم ملتفت به اشکال هستم که گفته می شود اگر ایجاد موج نکند عرفا تصرف در ظرف محسوب نمی شود کما اینکه در طعام جامد اینطور است. برنج را از این بشقاب غصبی بر می دارد به نحوی که این مهمان تماسی با بشقاب غصبی نمی گیرد. این اشکال مطرح می شود که این آقا چه تصرفی کرده در این بشقاب. بله اگر بخواهد قاشقش را بزند به این بشقاب، دستانش را بزند به این بشقاب، بله. اما اگر از روی بشقاب برنج بر می دارد، شبهه دارد که بگوئیم این هم تصرف است در این بشقاب غصبی، ولکن عرف چون خود غذا برداشتن از این ظرف مغصوب را، خود آب برداشتن از این اناء مغصوب را، یا خد دست بردن در این آب که در این اناء مغصوب هست را عرف تصرف در این اناء مغصوب می داند کما لایبعد، وإن کان الامر لایخلو من اشکال. و لذا باید در مقام تفصیل داد بین وضوء از اناء مغصوب به نحو اقتراف که آب بر می دارد. خب آب برداشتن حرام اما صب الماء علی الوجه که حرام نیست. اما اگر به نحو ارتماس باشد خود ارتماس مصداق تصرف در این اناء مغصوب است إذا اوجد تموجا فی الماء بل وإن لم یوجب ذلک علی الاظهر.

سؤال وجواب: درست است ما قائل به اجتماع امر ونهی هستیم، اما عبادت عالما عامدا و جاهلا مقصرا با این مصداق حرام محقق نمی شود.

فرع پنجم: نماز در مجلس معصیت:

گاهی دوستان و فامیل می نشینند غیبت می کنند، یک آقایی هم آن طرف دارد نماز می خواند. آیا این نماز صحیح است؟

بعضی فرموده اند که این نماز باطل است. اگر تلویزیون یک موزیک مناسب مجالس لهو و لعب گذاشته بود و مکلفی هم در آنجا بود وگوش می داد بدون استناد به حجة شرعیه، عن تقصیر داشت استماع می کرد آن موزیک لهوی را وشما هم در آن طرف دارید نماز می خوانید. برخی فرموده اند و در رساله های عملیه هم بود که این نماز باطل است.

اقول: اولا: حضور در مجلس گناه باطلاقه دلیل معتبری بر حرمت ندارد. یک روایتی هست که این ابی عمیر نقل می کند از ابی زیاد النهدی عن عبدالله بن صالح عن ابی عبدالله علیه السلام: لاینبغی للمؤمن أن یجلس مجلسا یعصی الله فیه و لایقدر علی تغییره. که البته سند ضعیف است. این دلیل بر این است که جلوس در مجلس معصیت نباشد بشود. لاینبغی را هم مشهور و منهم السید الخوئی دلیل بر حرمت می دانند.

در معتبره عبدالاعلی بن اعین دارد: من کان یؤمن بالله و الیوم الآخر فلایجلس مجلسا ینتقص فیه امام أو یعاب فیه مؤمن. اگر غیبت بشود مؤمن در یک مجلسی یا از امام مسلمین بدگوئی بشود در آن مجلس بودن حرام است.

و این روایت دوم روایت معتبره است، ولذا ما ملتزم می شویم اگر مجلسی مشتمل بر غیبت مؤمن بود یا عیب جوئی از امام عادل بود حضور در آن مجلس حرام است طبق معتبره عبدالاعلی بن اعین. اما یک دلیل مطلقی باشد که حضور و بودن در مجلس معصیت مطلقا حرام باشد ما روایت اول که روایت عبدالله بن صالح بود داریم که سندش ضعیف است و ما لاینبغی را هم دلیل بر حرمت می دانیم، ولو برخی ولعله المشهور آن را دلیل بر حرمت بگیرند.

در همان مورد روایت دوم که مجلس یعاب فیه مؤمن اگر کسی نماز بخواند نمازش باطل است؟

به نظر ما ترکیب اتحادی نیست. حضور در این مجلس با نماز در این مجلس ترکیبش انضمامی است. با غصب فرق می کند. در غصب می گفتند خود تصرف این مصلی، هویّش الی الرکوع، سجودش علی الارض، اینها مصداق غصب است. اما حضور در مجلسی که یعاب فیه مؤمن این متحد نیست با تصرف هایی که این مصلی انجام می دهد. هویّ الی الرکوع شیء والحضور فی هذا المجلس شیء آخر، لیسا متحدین وجودا. سجود علی هذه الارض شیء والحضور فی هذا المکان شیء آخر. فرق می کند با غصب. در غصب می گفتند خود سجود بر این زمین مصداق تصرف در ارض غیر است، اما اینجا که اینطور نیست. خانه خودش هست. در خانه خودش مهمانی گرفته. مجلس گرم شده با اکل لحوم مؤمنین و غیبت مؤمن. این هم دارد این طرف نماز می خواند خجالت می کشد به مهمانها بگوید غیبت نکنید. ترکیب اتحادی نیست ولو جلوس در این مجلس به نظر ما حرام است.

حتی می توانیم بگوئیم آنچه که در این روایت معتبره عبدالاعلی تحریم شده حضور در این مکان نیست جلوس در این مجلس است، یعنی بشود جزء این مجلس. شبیه جلوس بر مائده ای که یشرب علیها الخمر، جلوس بر این مائده که بشود جزء کسانی که در این سفره نشسته اند، او حرام است، اما حضور در این مکان که برود یک گوشه ای بنشیند و نماز بخواند او اصلا حرام هم نیست. چون در این روایت نفرمود در آن مکان حاضر نباشد، فرمود لایجلس مجلسا، یعنی در آن گعده شرکت نکن. جلوس در آن مجلسی که یعاب فیه مؤمن حرام است. "وإذا رأیت الذین یخوضون فی آیاتنا فاعرض عنهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره"، با آنها ننشین اما حضور در آن مکان حرمتش از این روایت استفاده نمی شود. جلوس در آن مجلس یعنی شرکت کردن در آن گعده ای که در او غیبت مؤمن می شود، او حرام است. و دیگر خیلی واضح است که ترکیبش با نماز ترکیب اتحادی نخواهد بود.

فرع ششم: آقای خوئی ره فرموده است: زنی که بدون اذن شوهر به حج می رود، به عمره می رود، طوافش، وقوفش، سعیش مصداق حرام است. حرام چیست؟ کون المرأة خارجا عن البیت بدون اذن الزوج.

حالا آقای خوئی فرموده:در صورتی حرام است که موجب تضییع حق الاستمتاع شوهر باشد. برخی که مثل آقای سیستانی وهو الصحیح مطلقا خروج زن را از منزل شوهر بدون اذن او حرام می دانند ولو موجب تضییع حق الاستمتاع زوج نباشد.

مرحوم آقای خوئی فرموده: ترکیب طواف وسعی و وقوف با این حرام می شود ترکیب اتحادی. ولذا طواف این زن باطل، سعی این زن باطل، وقوف این زن باطل است.

حالا کسی می گوید نماز این زن هم همینطور است، نماز این زنی که بدون اذن شوهر بیرون می رود، مثلا می رود مسجد، او هم باطل است. چون کون فی ذلک المکان الذی تصلی فیه متحد است با کونها خارجة عن البیت بدون اذن الزوج.

اقول: به نظر ما این درست نیست. بودن بیرون منزل حرام، اما افعال صلاة متحد با این حرام نیست. سجود این زن در این زمین مصداق حرام نیست. منزل برادرش هست، منزل فامیل است راضی اند. کونها خارجة عن البیت بدون اذن الزوج این محقق شده است با نفس دور شدن از خانه. دور شدن از خانه موجب شده است که صدق بکند هی خارجة. مقدمه واجب که حرام باشد مشکل ندارد. مشکل اینجاست که بخواهد آن افعال صلاة متحد باشد با حرام. آن چیزی که حرام است یک حقیقتی است به نام ابتعاد هذه المرأة عن بیتها بدون اذن زوجها، اما هویّ این زن الی الرکوع مصداق ابتعاد نیست. مصداق تصرف در این مکان هست اما مصداق ابتعاد از بیت بدون اذن زوج نیست. ابتعاد به نفس خروج محقق شد، واین ابتعاد بقاءا هم حرام است، اما متحد با این افعال صلاة یا حتی متحد با طواف نیست. طواف مشی حول البیت است، مشی حول البیت که متحد نیست با ابتعاد از منزل. ابتعاد از منزل شیء والمشی حول الکعبة شیء آخر. ولذا ابتعاد این زن از منزل خودش بدون اذن زوج حرام است یک امر واحدی است، با نفس خروج حاصل م شود و تا برنگردد باقی است. این ابتعاد یک امر واحدی است که متعدد نمی شود با اینکه این زن طواف بکند یا نکند. نماز بخواند یا نخواند. بله ملازم هست طواف حول الکعبة با خروج این زن از منزل، اما اتحاد ندارد. دور شدن از منزل یک حقیقت عرفیه ای است غیر از مشی این زن حول خانه خدا یا وقوفش در عرفات یا نمازش در خانه فامیل. اما در غصب، خود سجود بر ای ارض غیر مصداق غصب بود، اما طواف مصداق ابتعاد نیست، ملازم است با ابتعاد. سجود در منزل برادر مصداق خروج این زن از منزل بدون اذن زوج نیست ملازم است با خروج. ترکیب اتحادی نیست. ابتعاد از منزل شوهر بدون اذن او یک امر وحدانی است، با نفس خروج از منزل حاصل شد و تا برنگردد باقی است صلت هذه المرأة أو لم تصل. و لذا این نماز مصداق ابتعاد نیست. ملازم با ابتعاد هست اما مصداق ابتعاد نیست. فرق می کند با غصب.

سؤال وجواب: اگر مرد نهی کند از خروج الی مکة، خروجش حرام است ابتعادش حرام است. اما این ابتعاد با آن طواف ونماز و وقوف ترکیبش اتحادی نیست.

فرع هفتم: صلاة فی الذهب هست. این فرع یک نکته ای دارد که به آن مناسبت دارم مطرح می کنم.

ما در بحث صلاة فی المکان المغصوب نقل کردیم وخودمان هم عرض کردیم که اگر کسی در اول وقت مضطر باشد به کون فی المکان المغصوب. تا ساعت دو باید اینجا بماند. مضطر است، واینجا غصبی است. فقهاء فرموده اند: اشکالی ندارد، مضطر است تحریم غصب برطرف شد، می تواند نماز اول وقت بخواند. چرا؟ برای اینکه مانعیت غصب انتزاع شد از حرمت آن. چون غصب حرام بود اجتماع امر ونهی پیش می آمد، امتناعی شدیم یا جوازی هم اگر بودیم در عالم عامد و جاهل مقصر در عبادت مشکل پیدا می کردیم، گفتیم جائی که غصب حرام است نماز باطل است. خب غصب حلال شد، تا ساعت دو مضطر است، غصب حلال شد ارتفع المانع. حالا اگر کسی تا ساعت دو مجبور است یک ذهبی را یک انگشتر طلائی را در دست داشته باشد، او را مضطر کردند یا اکراه کردند گفتند اگر تا ساعت دو این انگشتر طلا را این آقاداماد دست نکند باید دخترمان را طلاق بدهد. بر این هم واقعا حرجی است، این همه خرج کرده، حالا دختر را بخواهد طلاق بدهد نمی شود، قبول کرد، چون مضطر شد حرجی شد این انگشتر طلا را دست کرد. جوا، جوان مقید به نماز اول وقت هم هست، آیا می تواند نماز بخواند؟ نه نمی تواند نماز بخواند. چرا؟ برای اینکه در ذهب ما دو دلیل مستقل داریم:

دلیل اول: الرجل لا یلبس الذهب.

دلیل دوم: و لایصلی فیه.

مانعیت لبس ذهب را خطاب مستقلی بیان کرد. تحریم مانعیت صلاة فی الذهب الملبوس دلیل مستقل داشت که و لایصلی فیه. ما این مانعیت را که از حرمت لبس ذهب استفاده نکردیم. چون دلیل مستقل دارد الرجل لا یلبس الذهب بخاطر اضطرار ساقط شد، اما ولایصلی فیه به حال خودش باقی است. مگر تا اضطرار تا آخر وقت مستوعب باشد آنوقت می گویند الصلاة لاتسقط بحال. برود این جوان نماز بخواند با همین لبس ذهب در فرض اضطرار مستوعب تمام وقت.

در حالی که غصب می گفتیم نه، حین الصلاة که مضطر به غصب است صلاة در این مکان مغصوب جائز است و صلاتش هم اختیاریه است.

هذا تمام الکلام فی تطبیقات مسألة اجتماع الامر والنهی.

دو دلیل برای قائلین به جواز

مرحوم آخوند در آخر این بحث اجتماع امر ونهی می گوید: قائلین به جواز اجتماع امر ونهی دو تا دلیل مطرح کرده اند ما این دو دلیل را بگوئیم و رد کنیم.

دلیل اول: ارتکاز عرفی است. می گویند اگر مولا امر بکند عبدش را به خیاطت ثوب و نهی کند او را از کون فی مکان. این عبد هم بیاید در همان مکان که منهی عنه است خیاطت کند ثوب مولا را. عرف می گوید این عبد عاصی نهی است و مطیع امر. هیچ عرفی نمی پذیرد که مولا آن اجرتی را که برای خیاطت ثوب تعیین کرده به این عبد ندهد، بگوید چرا رفتی در آن اتاق که گفته بودم لاتکن فیه؟ می گوید خب رفته بودم گناه کردم مستحق عقاب هستم، ولی روز دیگر به من گفتی خط لی هذا الثوب، امر به خیاطت را امتثال کردم، چرا مزدم را نمی دهی.

این مطلب را هم از اصولیین عامه حاجبی و عضدی گفته، و هم از اصولیین شیعه مرحوم آقای بروجردی فرموده است به عنوان اینکه فلاریب فی جواز اجتماع الامر والنهی.

اقول: این وجه به این کیفیت که بیان شد خیلی وجه قابل اشکالی است. چون فرض کرده اند که نهی مولا به کون فی هذا المکان خورده است. خب کون فی هذا المکان با خیاطت ترکیبش انضمامی است. بودن در این مکان حرام، خیاطت واجب، ترکیب انضمامی است. مثل اینکه نماز واجب نظر به اجنبیه حرام، ترکیب انضمامی است ربطی به همدیگر ندارد.

بهتر بود می گفتند مولا نهی از غصب کرده، تا بعد بگویند خود این خیاطت مصداق غصب است. چرا؟ برای اینکه این چرخ خیاطی را که می چرخاند می شود حرکة الید فی الفضاء المغصوب، نخ را می آورد به سمت این پارچه، این می شود حرکة الخیط فی الفضاء المغصوب. اینجا شبهه ترکیب اتحادی بود.

که جواب این است که اولا شاید بخاطر این باشد که غرض مولا و ملاک حاصل می شود. دلیل بر جواز اجتماع امر ونهی نیست، ملاک و غرض حاصل شده است.

ثانیا با آن دقت هایی که قبلا مطرح شد و برخی از آقایان می گویند عرفی نیست، خیاطت معلول این حرکتها است. خیاطت یعنی کون الثوب مخیطا. کون الثوب مخیطا این وقتی صادر می شود از این عبد اسمش را می گذارند خیاطت. حیث صدور این کون الثوب مخیطا از این عبد اسمش خیاطت است. کون الثوب مخیطا معلول این حرکت چرخ خیاطی وحرکت نخ در این فضا و حرکت دست در این فضا است. اینها همه عوامل تحقق کون الثوب مخیطا است. با این دقت دیگر تکریب خیاطت با غصب هم ترکیبش اتحادی نخواهد بود.

ولذا این وجه اول وجهی نیست که آدم بخاطر او قائل به جواز اجتماع بشود. بله ما جوازی هستیم اما نه بخاطر این وجه. عمده وجه ثانی است که وجود عبادات مکروهه در شریعت است که وجه مهمی است انشاءالله فردا مطرح می کنیم.

جلسه 391

چهارشنبه 13/08/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

دلیل دومی که در کفایه برای جواز اجتماع امر ونهی ذکر کرده و جواب داده این است که اگر اجتماع امر ونهی محال بود در شریعت واقع نمی شد. در حالی که ما می بینیم مواردی داریم که اجتماع امر ونهی شده است در آن موارد. وآن عبارت است از عباداتی که نهی کراهتی دارد، مثل صلاة در حمام یا صلاة در اماکن تهمت. اینها نهی کراهتی دارند، ولی همه فقهاء ملتزم شده اند که اگر کسی نماز بخواند در حمام یا در اماکن تهمت نمازش صحیح است، امتثال امر کرده است. اگر بنا بود اجتماع امر ونهی محال باشد اختصاص نداشت به اجتماع امر با نهی تحریمی. تضاد فقط بین امر ونهی تحریمی نیست، بلکه بین امر ونهی کراهتی هم تضاد هست، چون احکام تکلیفیه خمسه همه شان با هم تضاد دارند. مگر می شود مولا نهی بکند ولو نهی کراهتی از یک فرد، در عین حال امر به آن هم بکند. امر به داعی تحریک است، نهی به داعی زجر است. مگر می شود نسبت به فعل واحد هم داعی تحریک داشت و هم داعی منع و زجر؟ مگر می شود یک فعل هم مبغوض مولا باشد ولو به بغض خفیف و کراهتی در عین حال محبوب مولا هم باشد؟ مبغوض بودن یعنی حال مولا در فرض ترک این فعل احسن است. مولا خوشحال است وقتی شما مکروه را ترک می کنید. پس چطور می شود همزمان محبوب هم باشد، یعنی حال مولا عند وجوده احسن باشد از فرض ترکش؟ از یک طرف می گوئید مکروه است یعنی حال مولا عند ترکه احسن است، چون مکروه یعنی مبغوض مولا ولو به بغض غیر لزومی. پس حال مولا عند ترک المبغوض والمکروه احسن من حاله عند وجوده. از طرف دیگر می گوئید محبوب هم هست، یعنی حال مولا عند وجوده احسن است. ما نفهمیدیم، حال مولا عند ترکه احسن است کما فی سائر المکروهات، یا عند فعله احسن است کما فی سائر المحبوبات؟ اینها با هم جمع نمی شوند.

تنها راه حل در عبادات مکروهه این است که بگوئید خوشبختانه عنوان متعلق امر غیر از عنوان متعلق نهی کراهتی است. تعدد عنوان مشکل گشا است. نهی خورده است به کون فی اماکن التهمة، امر خورده است به صلاة.

اگر اینجور توجیه بکنید این توجیه معنایش این است که در اجتماع امر ونهی تحریمی هم مشکل برطرف بشود. تعدد عنوان حلال مشکل باشد. شمای صاحب کفایه ای که تعدد عنوان را حلال مشکل نمی دانید معتقدید حکم به معنون تعلق می گیرد، خب در اجتماع امر ونهی کراهتی هم دچار مشکل می شوید در عبادات مکروهه. چون ما عرض کردیم در فرض تعلق امر ونهی به فعل واحد، اگر تعدد عنوان را مطرح نکنیم محال است فعل واحد هم امر داشته باشد و هم نهی کراهتی. چون محال است هم محبوب باشد و هم مبغوض ولو بغضا کراهتیا.

مرحوم آخوند در جواب فرموده است: ما سه قسم می کنیم عبادات مکروهه را:

قسم اول: مثل صوم یوم عاشورا است که نهی به خود صوم تعلق گرفته است وبدل هم ندارد. اینطور نیست که مولا که می گوید لاتصم فی یوم عاشورا، ارشاد بکند ما را که بجای صوم یوم عاشورا روز دیگری را روزه بگیرید. مثل لاتصل فی الحمام، که ارشاد می کند بجای صلاة فریضه در حمام، صلاة فریضه را در غیر حمام بخوانید. در لاتصم یوم عاشورا اینطور نیست که مثل لاتصل فی الحمام باشد. چرا؟ برای اینکه صوم یوم عاشورا بدل ندارد. شما اگر در روز دیگر روزه بگیرید او خودش مستحب مستقل است بدل صوم یوم عاشورا نیست. فرق می کند با صلاة فی الحمام. خب صلاة الحمام را ترک می کنید، صلاة فریضه را در غیر حمام می خوانید می شود بگوئیم بدل هست. بجای صلاة فی الحمام امر به صلاة ظهر را که امر به صرف الوجود صلاة ظهر است امتثال کردید در غیر حمام، بجای اینکه امتثال کنید در حمام. اما در صوم یوم عاشورا اگر شما این صوم را ترک کنید روز دیگر روزه بگیرید، خود آن روزه روز دیگر یک مستحب مستقلی است، بدل صوم یوم عاشورا نیست.

این قسم اول که نهی به ذات فعل تعلق گرفته و این فعل هم بدل ندارد. در اینجا اصلا مشکل ما با تعدد عنوان حل نمی شود. چرا؟ برای اینکه نهی به عنوان صوم یوم عاشورا تعلق گرفته است. لاتصم فی یوم عاشورا. قائلین به جواز اجتماع امر ونهی هم در موارد وحدت عنوان قائل به اجتماع نیستند بلکه قائل به امتناع هستند. اینکه شما فکر کنید جوازی ها مع تعدد العنوان مشکلشان حل است، این اشتباه است. چون در صوم یوم عاشورا نهی به همان صوم تعلق گرفته است. امر هم که رفته است روی صوم. تعدد عنوان نیست. وحدت عنوان است.

مرحوم آخوند می گوید: پس ما امتناعی ها و کسانی که جوازی هستند هر دو باید برای حل این مشکل فکر بکنیم.

مرحوم آخوند فرموده است: به نظر ما حل مشکل این است که بگوئیم نهی از صوم یوم عاشورا ناشی از مبغوضیت ومفسده در صوم یوم عاشورا نیست، با توجه به اینکه اجماع داریم بر صحت صوم یوم عاشورا. پس باید توجیه بکنیم، می گوئیم: نهی از صوم یوم عاشورا ناشی از مبغوضیت و مفسده صوم در روز عاشورا نیست، بلکه ناشی است از مصلحت در ترک صوم یوم عاشورا. ترک صوم عاشورا مصلحت دارد. مصلحت مخالفت با بنی امیه. چون بنی امیه در روز عاشورا تبرکا روزه گرفتند و هر سال روزه می گرفتند. إن هذا یوم تبرکت به بنوامیة. پس ترک صوم یوم عاشورا می شود ذی مصلحت، نه اینکه فعل صوم ذی مفسده باشد. فعل صوم یوم عاشورا هم ذی مصلحت است. یک مصلحت در فعل صوم یوم عاشورا است، یک مصلحت هم در ترک صوم یوم عاشورا است ولو بخاطر عنوان مخالفت با بنی امیه.

شارع مقدس دیده است که مصلحت در ترک صوم اقوی است، ولذا نهی کرده است از صوم یوم عاشورا. ولی معنایش این نیست که صوم یوم عاشورا مبغوض باشد. نه، صوم هم محبوب است، ولی ترک صوم احب است. می شود تزاحم المستحبین. مثل اینکه شب جمعه زیارت امام حسین علیه السلام ارجح است زیارت مسلم بن عقیل در کوفه راجح است. حالا اگر کسی شب جمعه کربلا نرود برود کوفه زیارت مسلم بن عقیل، فعلش مبغوض نیست. ولذا لاتصم یوم عاشورا واقعش این است که یستحب ترک صوم یوم عاشورا لأنه معنون بعنوان مخالفة بنی امیة، ویستحب صومیوم عاشورا ایضا، وإن کان استحباب ترک صوم یوم عاشورا اقوی.

این فرمایش مرحوم آخوند در قسم اول.

قسم دوم: این است که نهی خورده است به ذات فعل بعنوانه، ولی بدل دارد. مثل لاتصل فی الحمام. ما ک واجب داریم امروز که صل الظهر. صرف الوجود ظهر واجب است. شارع می گوید لاتصل فی الحمام. ما بجای صلاة فی الحمام می رویم صلاة فی غیر الحمام بجا می آوریم.

در این قسم مرحوم آخوند فرموده: یک احتمال این است که بگوئیم: ترک صلاة فی الحمام مصلحت دارد، مثل قسم اول. نه اینکه صلاة فی الحمام مفسده داشته باشد و مبغوض باشد.

یک احتمال این است که بگوئیم: یک منقصتی هست در این صلاة فی الحمام بخاطر این مکان و تشخص مکانی، این تشخص مکانی ایجاد منقصت کرده است در این نماز. چون تناسب با معراج مؤمن بودن نماز ندارد. الصلاة معراج المؤمن، در حمام انسان تعلق به ارض دارد نمی تواند به معراج برود. منقصتی دارد این صلاة فی الحمام بخاطر تشخص مکانی خاصش. این منقصت باعث می شود این صلاة فی الحمام اقل محبوبیة و اقل ثوابا و اقل مصلحة بشود از نمازهای متعارف. چون نمازهای متعارف مثل صلاة فی الدار، این حد متوسط نماز هست. گاهی تشخص مکانی موجب مزیت می شود، مثل صلاة فی المسجد. گاهی تشخص مکانی موجب منقصت می شود از حد متعارف می آید پائین تر، می شود اقل محبوبیة وثوابا و مصلحة. نه اینکه مبغوض بشود. نه، مبغوض نیست. صلاة فی الحمام نسبت به ترک صلاة فی الحمام حساب بشود محبوب است. اما نسبت به نمازهای متعارف اقل حبا و ثوابا و ملاکا هست. اینکه محذوری ندارد. ولذا لاتصل فی الحمام می شود ارشاد به اقلیت ثواب.

مرحوم آخوند فرموده: نگوئید پس نماز در مسجد محله هم باید نهی داشته باشد چون اقل ثوابا است از نماز در مسجد جامع. مسجد جامع هم نمازش باید نهی داشته باشد چون اقل ثوابا است نسبت به مسجد کوفه. اینکه نمی شود.

مرحوم آخوند فرموده است نه، نهی ارشادی که ارشاد است به اقلیت ثواب در صلاة فی الحمام، یعنی از نمازهای متعارف اقل ثوابا است. آن نمازهای متعارفی که تشخص مکانی اش نه مزیت دارد ونه منقصت دارد، مثل صلاة فی الدار. لاتصل فی الحمام می گوید از نمازهای متعارف صلاة فی الحمتام اقل ثوابا و حبا وملاکا هست. ارشاد می کند می گوید برو صلاة فی غیر الحمام را انتخاب کن تا نماز متعارف با ثواب متعارف گیرت بیاید.

دیگر نهی ناشی از مبغضویت فعل نیست. مرحوم آخوند فرموده من برهان آوردم بر امتناع اجتماع امر ونهی، اگر ظاهر خطاب نهی از عبادت به نهی کراهتی با برهان من تنافی داشت، باید این ظاهر را توجیه بکنیم. و بهترین توجیهی است که من در کفایه کرده ام.

قسم سوم: اینکه نهی تعلق گرفته است به عنوان آخر. مثل صلاة فی اماکن التهمة. نهی رفته است روی عنوان کون فی مکان التهمة. اتقوا مواضع التهم، کون فی مکان التهمة مکروه است.

در این قسم سوم بله قائلین به جواز اجتماع امر ونهی تعدد عنوان را بهانه قرار می دهند برای جواز اجتماع، اما در قسم دوم و قسم اول آنها هم مشکل داشتند، چون نهی به عنوان نماز تعلق گرفته بود، وحدت عنوان بود. قسم سوم بله جوازی ها از اول نفس راحت می کشند. اما جوازی ها توجیه می کنند، می گویند:

یا کون فی مکان التهمة ترکیبش با صلاة ترکیب انضمامی است، یعنی یک خصوصیتی است در صلاة فی مکان التهمة، او مکروه است. و آن خصوصیت عین صلاة نیست و وجودا متحد با صلاة نیست. اینطور نیست که در نماز در مکان تهمت یک فعل و یک معنون واحد باشد که هم صلاة باشد و هم آن فعل مکروه. یا اینجور باید توجیه بکنند.

یا اگر نتوانستند اینجور توجیه کنند و ترکیب را نتوانستند انضمامی بکنند وبگویند متعلق نهی کراهتی یک فعلی است که در خارج متحد با نماز نیست، بلکه ملازم او است. اگر نتوانستند این توجیه را تثبیت کنند واقناع کنند دیگران را، مجبورند بگویند این نهی ناشی از مبغوضیت نیست. اتقوا مواضع التهم ارشاد به مصلحت است، که مصلحت دارد انسان در مواضع تهمت نباشد، محبوب است انسان در مواضع تهمت نباشد. نه اینکه بودن در مواضع تهمت مبغوض مولاست و این مبغوض هم متحد است با نماز تا بشود اجتماع امر ونهی فی معنون واحد. مرحوم آخوند می گوید برهان، برهان عقلی است، باید توجیه کرد این قسم ثالث را، وهمینطور قسم اول و ثانی را که با برهان مشکلی پیدا نکند.

این محصل فرمایش مرحوم آخوند است در کفایه.

اقول: به نظر ما این توجیه ها قابل مناقشه است.

اما راجع به قسم اول: جناب آخوند! اینکه شما توجیه کردید که ترک صوم یوم عاشورا مصلحت دارد مصلحة اقوی، نه اینکه صوم یوم عاشورا مفسده داشته باشد و مبغوض باشد. نخیر، ترک صوم یوم عاشورا مصلحت دارد و محبوب است. جناب صاحب کفایه! چطور می شود حال مولا عند ترک الصوم یوم عاشورا احسن باشد چون ترک ارجح است، در عین حال به صوم یوم عاشورا امر بکند؟ مولائی که می گوید ترک صوم یوم عاشورا احب الیّ من فعله، خواهش می کنم روز عاشورا روزه نگیر، اگر روزه نگیری من خوشحالم، بعد امر کند بگوید خواهش می کنم روز عاشورا روزه بگیر. مگر می شود؟ مشکل ما در مفسده صوم یوم عاشورا نیست. ولو ترک صوم یوم عاشورا مصلحت داشته باشد، مهم این است که مصلحت او اقوی است ارجح است. اگر شما روزه نگیرید روز عاشورا بیشتر خوشحال است، آنوقت چطور می آید می گوید صم یوم عاشورا یعنی خواهش می کنم روز عاشورا مثل بقیه روزها روزه بگیر؟ معنای امر به صوم این است دیگر. و چطور می شود من مکلف روز عاشورا روزه بگیرم قربة الی الله با اینکه می دانم مولا از ترک صوم خوشحال تر است؟ فرض این است که اگر من روزه نگیرم می شود ترک صوم یوم عاشورا، و این ترک احبّ الی المولی است من الفعل.

در تزاحم مستحبین ضدان لهما ثالث هستند، مکلف می تواند نه کربلا برود و نه کوفه حرم حضرت مسلم برود. مولا می گوید زر الحسین لیلة الجمعة بعد هم می گوید زر مسلم بن عقیل لیلة الجمعة، تزاحم مستحبین است. یعنی اگر نرفتی کربلا در خانه ات نمان، لااقل نزدیکی تو حرم حضرت مسلم است برو زیارت مسلم بن عقیل. چون می شود آدم نه کربلا برود و نه حرم مسلم بن عقیل برود.

ولی در مانحن فیه نقیضین هستند. ترک صوم ارجح است. شما روز عاشورا اگر روزه نگیری می شود ترک صوم. مولا هم که می بیند ترک صوم احب است و خوشحال تر است اگر شما صوم را ترک کنی، چطور می شود بگوید خواهش می کنم روزه بگیر یوم عاشورا. و چطور می شود شمای مکلف قصد قربت بکنی؟ وقتی می بینی مولا اگر این غذا را نزدش نبری خوشحال تر است، می گوید خوشحال تر هستم که این غذا را نیاوری برای من، بعد شما غذا را ببری بخاطر گل روی مولا که بخاطر توی مولا من این غذا را آوردم. مولا می گوید من که گفتم اگر غذا را نیاوری خوشحال ترک. نه این مولا می تواند بگوید غذا را بیاور، نه شما می توانی قصد قربت بکنی.

بله! اگر حصه خاصه ای از ترک راجح باشد، یعنی ترک صوم یوم عاشورا به داعی مخالفت با بنی امیه. آنوقت ما دو تا ترک صوم داریم: یکی ترک صوم لا بداعی المخالفة مع بنی امیة، یکی هم ترک صوم یوم عاشورا بداعی المخالفة مع بنی امیة. بله اگر حصه ای از ترک صوم یوم عاشورا ارجح باشد، این خوب است. مولا می گوید بیشتر دوست دارم ترک کنی صوم را به داعی مخالفت با بنی امیة. ولی اگر گوش به این حرف ندادی باز صوم یوم عاشورا بهتر است از ترک صوم لابداعی المخالفة. سه حصه می کنیم: ترک صوم بداعی المخالفة افضل، فعل صوم یوم عاشورا فاضل، ترک صوم لا بداعی المخالفة مفضول و مرجوح. این خوب است و هیچ مشکلی ندارد. ولی فرض این است که روایاتی که نهی می کند از صوم یوم عاشورا، مطلقا نهی می کند، می گوید لا تصم یوم عاشورا.

ولذا صاحب حدائق ملتزم شده است که صوم یوم عاشورا مثل صوم یوم العیدین حرام است. هفت روایت داریم که برخی از اینها می گوید لا تصم یوم عاشورا، برخی دیگر هم لسانش شدیدتر است که مطرح خواهیم کرد. صاحب حدائق می گوید وقتی نهی داریم از صوم یوم عاشورا، پس دیگر صوم یوم عاشورا حرمت تشریعیه دارد.

و انصافا اشکال، اشکال قویی هست.

مرحوم آقای خوئی برای حل این معضل یک راه حل فقهی ارائه داده، یک راه حل اصولی هم مطرح کرده است.

راه حل فقهی اش این است که می گوید: تمام ادله نهی از صوم یوم عاشورا سندش ضعیف است. لا تصم یوم عاشورا روایت زراره مشکل سندی دارد. بقیه روایات هم همینطور.

اقول: ما در جزوه عرض کردیم مراجعه کنید هفت روایت داریم، هفت روایت اطمینان به صدور یکی از اینها پیدا نمی شود برای انسان؟. یک روایتف روایت شیخ است در مصباح المتهجد، می گوید روی عبدالله بن سنان. جالب است شیخ إسناد جزمی می دهد، می گوید روی عبدالله بن سنان، و خود مرحوم آقای خوئی طبق مبنایش باید تصحیح کند این روایت را، چون احتمال وصول این خبر بواسطة کابر عن کابر وثقة عن ثقة می دهیم. احتمال می دهیم این حدیث از عبدالله بن سنان به شیخ طوسی رسیده است بواسطة کابر عن کابر وثقة عن ثقة. یا اینکه کتاب عبدالله بن سنان کتاب معروفی بوده است و مستفیض بوده است. این احتمال را می دهیم.

در این روایت هست: دخلت علی ابی عبدالله علیه السلام یوم عاشورا ودموعه تنحدر علی عینه کاللؤلؤ المتساقط، فقلت ممَّ بکائک؟ فقال: أ فی غفلة انت؟ أما علمت أنّ الحسین علیه السلام اصیب فی مثل هذا الیوم. فقلت ما قولک فی صومه؟ فقال لی صمه من غیر تبییت و افطره من غیر تشمیت.

برخی روایات دیگر فرموده است: هر کسی امروز روز عاشورا روزه بگیرد می شود مثل بنی امیة. حظش از صوم امروز روز عاشورا حظّ بنی امیه است از صومی که گرفته اند.

پس این جواب آقای خوئی ره که روایات ضعیف السند است، درست نیست. هفت تا روایت است و بعضی از اینها قابل تصحیح است. ببینیم راه حل دیگر ایشان چیست انشاءالله شنبه.

جلسه 392

شنبه 16/08/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در عبادات مکروهه واقع شد که آیا این عبادات مکروهه از قبیل اجتماع امر ونهی هستند یا نه؟

مرحوم آخوند این عبادات را سه قسم کرد. قسم اول این بود که نهی تعلق گرفته است به عنوان عمل وبه ذات عمل، و این عمل بدل ندارد. مثل صوم یوم عاشورا. که نهی به عنوان صوم یوم عاشورا تعلق گرفته است و اینطور نیست که اگر کسی روز دیگری را روزه بگیرد بجای این صوم واقع بشود. بلکه هر روز که روزه بگیرد یک مستجب مستقلی را انجام داده است.

قسم دوم آن فرضی است که نهی به عنوان عمل تعلق گرفته است ولکن بدل دارد. مثل صلاة فریضه فی الحمام، که بدل دارد، صلاة فریضه فی غیر الحمام.

قسم سوم هم تعلق نهی است به عنوان آخر. مثل صلاة فی اماکن التهمة که نهی تعلق گرفته است به کون فی مواضع التهم.

راجع به قسم اول ما عرض کردیم هیچ توجیهی ندارد و اگر نهی تعلق بگیرد به عنوان صوم یوم عاشورا، این ظاهر است در مرجوح بودن، و عبادت با مرجوح بودن سازگار نیست. نه تنها ما در روایات داریم که لا تصم یوم عاشورا که روایت یاسین ضریر هست از زراره و محمد بن مسلم، که یاسین ضریر هر چند توثیق خاص ندارد، ولکن کثیر الروایة است، و بعید نیست که وثوق واطمینان به وثاقت او پیدا بکنیم بخاطر کثرت روایت او واینکه از معاریفی است که لم یرد فی حقه قدح، واین کاشف عرفی است از وثاقت.

علاوه بر این ما روایاتی داشتیم که اصلا کالصریح بود در مبغوضیت صوم یوم عاشورا. ما هفت روایت پیدا کردیم راجع به این مطلب.

البته برخی از این روایات بعض سندش مشترک است، علی بن الحسن الهاشمی چهار روایت را نقل می کند. ولکن به هر حال چهار روایت است ضمیمه اش بکنیم به روایات دیگر، برای انسان عرفی اطمینان پیدا می شود به صدور بعض من هذه الروایات.

در این روایات برخی اینجور دارد:

محمد بن ابی عمیر عن زید النرسی قال سمعت عبید بن زرارة یسأل اباعبدالله علیه السلام علیه السلام عن صوم یوم عاشورا؟ فقال: من صامه کان حظه من صیام ذلک الیوم حظّ ابن مرجانة وآل زیاد. قلت و ما کان حظهم من ذلک الیوم؟ قال: النار.

در روایت حسین بن ابی غندر عن ابیه عن ابی عبدالله علیه السلام: سألته عن صوم عاشورا؟ قال: ذاک یوم قتل فیه الحسین علیه السلام، تا اینجا که می فرماید: فإن الحسین علیه السلام اصیب یوم عاشورا، فإن کنت فیمن اصیب به فلا تصم.

یا در روایت جعفر بن عیسی هست: سألت الرضا علیه السلام عن صوم یوم عاشورا؟ فقال عن صوم این مرجانة تسألنی؟ ذلک یوم صامه الادعیاء من آل زیاد لقتل الحسین علیه السلام وهو یوم یتشائم به آل محمد صلی الله علیه وآله و یتشائم به اهل الاسلام و الیوم الذی یتشائم به اهل الاسلام لایصام و لایتبرک به.

در مصباح المتهجد شیخ طوسی ره فرموده: روی عبدالله بن سنان راجع به صوم یوم عاشورا: ما قولک فی صومه؟ فقال لی صمه من غیر تبییت. یعنی بدون قصد امساک کن، قصد صوم نکن. و لاتجعله یوم صوم کملا ولیکن افطارک بعد صلاة العصر بساعة علی شربة من ماء.

در مستدرک 7/524 مرحوم میرزای نوری از مزار محمد بن المشهدی نقل می کند همین حدیث را با سند معتبر از شیخ طوسی تا عبدالله بن سنان. سند معتبر هست، منتهی مزار محمد بن مشهدی که در دست میرزا حسین نوری ره بوده است یک مقدار برای ما مشکل هست اعتماد به آن. چون صاحب مستدرک این کتاب را که کتاب غیر معروفی هست در زمان ما، معلوم نیست که با چه طریقی نقل می کند این نسخه موجوده در ید مرحوم میرزا حسین نوری.

به هر حال این روایات بعضی صریحند در مبغوض بودن صوم یوم عاشورا. وبرخی هم ظاهرند در نهی از صوم یوم عاشورا. واین با عبادیت این صوم جمع نمی شود.

اینکه مرحوم نائینی توجیه کرده، فرموده ذات صوم مکروه است، صوم به قصد قربت مستحب است در روز عاشورا. که مرحوم آقای خوئی هم شبیه همین را فرموده است. فرموده است که ترک صوم یوم عاشورا مستحب ارجح، ولکن صوم یوم عاشورا به قصد قربت راجح هست. می شود تزاحم المستحبین. ارجح ترک صوم یوم عاشورا است، اما صوم یوم عاشورا به قصد قربت راجح ومستحب است.

البته ایشان فرموده است که ما از نظر فقهی کل این روایات نهی از صوم یوم عاشورا را ضعیف السند می دانیم و عمل می کنیم به دو روایت معتبره: صحیحه قداح و معتبره مسعدة بن صدقة، که فرموده است صوم یوم عاشورا کفارة سنة. ولی اگر بحث اصولی بکنید فرض بکنید روایات ناهیه از صوم یوم عاشورا معتبر است توجیهش این است که امر تعلق گرفته است به صوم یوم عاشورا لا مطلقا بل بقصد القربة. و این یک مستحب راجحی است ولو ترک این صوم ارجح است.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی وآقای خوئی ناتمام است. برای اینکه وقتی ترک صوم یوم عاشورا ارجح است یا صوم یوم عاشورا مکروه است، یعنی حال مولا عند ترک صوم یوم عاشورا احسن است از حالش عند اتیان الصوم فی یوم عاشورا. پس چطور ممکن است من مکلف قصد قربت بکنم به انجام یک فعلی که می دانم اگر ترک بکنم مولا خوشحال تر است. اصلا چه جور می تواند مولا امر بکند به فعلی به داعی بعث به آن، در حالی که احب نزد او ترک آن فعل است. چطور می شود مولا بگوید من بیشتر دوست دارم این غذا را نزد من نیاوری، ولکن اگر آوردی بخاطر من بیاور؟ نمی شود. چون وقتی مولا می گوید من خوشحال تر هستم که این غذا را نیاوری، چطور می توانم من بگویم مولا بخاطر تو و برای خوشایند تو من این غذا را دارم می آورم؟ نه مولا می تواند امر بکند به این فعل و نه من می توانم قصد قربت بکنم.

ولذا ما معتقدیم طبق این روایات که اطمینان به صدور بعض اینها داریم، بلکه چه بسا سند روایت شیخ طوسی در مصباح المتهجد هم قابل تصحیح هست ما صوم یوم عاشور را مشروع نمی دانیم کصاحب الحدائق.

صاحب حدائق فرموده این روایات دال بر عدم مشروعیت صوم یوم عاشورا است. اما آن دو روایت معتبره که صوم عاشورا کفارة سنة می شود معارض. جمع عرفی هم ندارد نوبت می رسد به ترجیح به مخالفت با عامه. این روایاتی که نهی می کند از صوم یوم عاشورا مخالف با عامه است، عامه مستحب می دانستند صوم یوم عاشورا را، ولااقل حکامهم وقضاتهم الیه امیلف طبق مقبوله عمر بن حنظله یکی از مرجحات در خبرین متعارضین این است که حکام وقضات عامه به کدام حدیث تمایل بیشتر دارند. بلا اشکال آنها تمایلشان به همان عمل طغاة بود که یوم عاشورا را مقید بودند روزه بگیرند وروز مبارکی بود برای آنها. ولذا ما حداقل این است که در مشروع بودن صوم یوم عاشورا احتیاط می کنیم، اگر نظرمان نباشد که نامشروع است لااقل من الاحتیاط بالترک.

پس ما در قسم اول مثل نهی عن صوم یوم عاشورا معتقدیم که نهی، نهی کراهتی نیست. و این نهی کراهتی از فعلی که بدل ندارد معقول نیست با امر به آن فعل جمع بشود. یک وقت بدل دارد، حرفی نیست، قسم دوم می شود. اما بدل ندارد، یعنی ما از یک طرف دلیل داریم صوم یوم عاشورا کفارة سنة، از آن طرف لا تصم یوم عاشورا، اینها با هم قابل جمع نیستند. ولذا اگر ثابت بشود این فرمایش صاحب کفایه که اجماع داریم بر صحت صوم یوم عاشورا، که این هم ثابت نیست، اگر ثابت بشود معنایش این است که اصلا صوم یوم عاشورا مکروه هم نیست. ترک صوم یوم عاشورا هم ارجح وافضل نیست. چون در قسم اول فرض این است که از همان طبیعت مأموربها که صوم یوم عاشورا است می خواهد مولا نهی کند. معنا ندارد. معنا ندارد امر به چیزی ونهی کراهتی از همان چیز. نهی کراهتی به داعی زجر است، امر به داعی بعث است، اینها با هم جمع نمی شوند.

اما قسم دوم: قسم دوم این بود که نهی تعلق گرفته به عنوان فعل نه به عنوان آخر ولکن بدل دارد، مثل لاتصل فی الحمام، مکروه است صلاة فی الحمام.

در اینجا بعد از اینکه ما دلیل داریم که این نهی، نهی کراهتی است، یعنی ارشاد به فساد نمی کند که صلاة فی الحمام فاسد است. طبعا ما قبول داریم که یا این صلاة فی الحمام منقصتی دارد که موجب می شود که اقل محبوبیة واقل ثوابا بشود از نمازهای متعارف. و این عرفی است. وقتی خود شارع ترخیص می دهد در صلاة فی الحمام در عین حال می گوید لاتصل فی الحمام، این معنایش این است که بهتر است در انتخاب واجب این فرد را انتخاب نکنید. خب این یک این عرفی است برای اینکه بخواهد بفرماید این فرد اقل حبا و ثوابا هست. و می تواند هم ناشی از یک مقارنی باشد که او مبغوض است. نه خود صلاة فی الحمام، او مبغوض نیست. یک مقارنی دارد که آن مقارن یک وجود آخری است که مباین و مغایر است با صلاة فی الحمام ولکن لازم و ملزوم هستند، او مبغوض باشد، مشکلی نیست. یک حیثیتی است در کنار صلاة فی الحمام که آن حیثیت ممکن است مبغوض باشد. ولذا خود صلاة فی الحمام محبوب است، اگر محبوب نبود عبادت نمی شد.

پس در این قسم دوم ما قبول داریم که یا این نهی ارشاد است به اینکه این صلاة فی الحمام اقل حبا و ثوابا است از نمازهای متعارف. می فرماید بجای نماز در حمام برو نمازت را در غیر حمام اتیان کن. این درست است. یا عرض کردم ممکن است ثبوتا ناشی باشد از یک مبغوضی کراهتی که در عنوان مقارن و در حیثیت مقارن صلاة فی الحمام باشد. ولی خود ذات صلاة ولو در حمام او محبوب است. پس ترکیب انضمامی می شود.

اما قسم سوم: نهی از فعل به عنوان آخر است.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: مشکلی ندارد. چرا؟ برای اینکه ما بخاطر یک عامل وادار شدیم قائل به امتناع اجتماع امر ونهی بشویم. وآن این بود که نهی تحریمی از غصب مثلا با ترخیص در تطبیق صل بر صلاة فی المکان المغصوب ناسازگار بود. تحریم غصب نمی گذاشت که مولا ترخیص در تطبیق بدهد که ما صل را تطبیق بکنیم بر صلاة فی المکان المغصوب. چون نهی از این فرد با ترخیص در تطبیق صل بر این فرد با هم قابل جمع نبودند. و ترخیص در تطبیق صل بر این صلاة در مکان مغصوب اگر نباشد، اطلاق صل معنا پیدا نمی کند. اطلاق صل قوامش به این است که مولا ترخیص در تطبیق بدهد بر این فرد.

مرحوم آقای خوئی فرموده: در نهی کراهتی ما مشکل نداریم. ترخیص در تطبیق در ذات نهی کراهتی نهفته است. کون فی مواضع التهمة درست است که مبغوض است اما مبغوضی است که شارع ترخیص داده است در ارتکاب آن. وقتی اینطور بود با اطلاق صل مشکلی پیدا نمی کند. ترخیص در تطبیق در صل مزاحم ومعارضی ندارد. چون یک نهیی داریم از کون فی مواضع التهمة که آن هم ترخیص دارد در ارتکاب. نهی کراهتی است.

اقول: این فرمایش آقای خوئی به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای اینکه مشکل اجتماع امر ونهی فقط ترخیص در تطبیق نبود. امتناع اجتماع حب وبغض بود نسبت به شیء واحد. اشکال این بود که نمی شود یک فعل هم محبوب باشد و هم مبغوض. چه فرق می کند بغض تحریمی باشد یا بغض کراهتی باشد. مولا از خوردن پنیر خوشش نمی آید. یعنی حال مولا در هنگامی که شما پنیر بخورید با آن حالش که شما پنیر نخورید حساب بشود اگر شما پنیر نخورید حال مولا احسن است. ترک مکروه بکنید حال مولا احسن است. از طرف دیگر شما بگوئید که این فعل محبوب است، یعنی حال مولا عند وجود الفعل احسن است. این قابل تصور نیست که حال مولا هم عند ترک الفعل احسن باشد وهم عند وجود الفعل احسن باشد. مولا بگوید از انجام دادن این کار بدم می آید اما نه خیلی زیاد، از آن طرف هم بگوید از انجام دادن این کار خوشم می آید. زید وقتی می بینم یک کمی حالم گرفته می شود، بعد بگوید زید را وقتی می بینم خوشحال می شوم. این تناقض است.

اگر شما در اجتماع امر ونهی تعدد عنوان را راهگشا می دانستید، که اصلا قائل به جواز اجتماع امر ونهی می شدید کما هو الصحیح. فرض این است که شما می گوئید تعدد عنوان راهگشا نیست، حب وبغض به معنون تعلق می گیرد. به هر حال مولا وقتی شما پنیر بخورید خوشحال است یا وقتی پنیر نخورید؟ وقتی می گوید از نخوردن پنیر بیشتر خوشحال می شود دیگر چطور می تواند که خوردن پنیر محبوب او باشد. وقتی می گوید اگر پنیر نخوری من خوشحال ترم یا بالاتر بگوید وقتی پنیر می خوری ناراحت می شوم اما در حد مختصر و ناراحتی خفیف، ولی از آن طرف از خوردن پنیر خوشحال می شوم. این تناقض است، قابل جمع نیست.

پس بغض خفیف هم با حب قابل جمع نیست.

اگر شما تعدد عنوان را راهگشا بدانید، که باید قائل بشوید به جواز اجتماع امر ونهی حتی در نهی تحریمی. ولی شما که قائل نشدید به جواز، امتناعی شدید. ولذا در موارد ترکیب اتحادی قائلین به امتناع اجتماع امر ونهی مشکل پیدا می کنند حتی اگر نهی کراهتی باشد.

سؤال وجواب: بالاخره یکی از اشکالات اجتماع امر ونهی همین امتناع اجتماع حب وبغض است.

بله! از نظر فقهی ما نماز در اماکن تهمت را صحیح می دانیم. چرا؟ برای اینکه ترکیب انضمامی است. آن چیزی که مکروه یا حرام است حضور در اماکن تهمت است. عن ابی عبدالله علیه السلام قال قال امیرالمؤمنین علیه السلام: من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلایقوم مکان ریبة. آنچه که مکروه است یا طبق این روایت حرام است حضور در اماکن تهمت است. حضور غیر از افعال صلاة است. با غصب فرق می کند. غصب منطبق بود بر سجود فی المکان المغصوب طبق نظر اعلام. اما حضور در یک مکان حرام باشد، دیگر بالاتر از اینکه حرام باشد که نیست، متحد نیست با رکوع وسجود. حضور یک حقیقتی است در مقابل غیاب از این مکان، چه نماز بخوانید چه نماز نخوانید نماز شما مصداق حضور نیست. حضور یک حقیقتی است محقق شده است.

بله می شود یک مثال دیگری زد برای این قسم ثالث از عبادات مکروهه، وآن این است که انسان وسواس یا کثیر الشک در اذکار نماز بخواهد اعتناء بکند به وسوسه یا شک خودش. اعتناء به وسوسه حرام نیست، ولی مکروه که هست.

در صحیحه عبدالله بن سنان داریم: قال ذکرت عند ابی عبدالله علیه السلام رجلا مبتلی بالوضوء والصلاة وقلت هو رجل عاقل. فقال ابوعبدالله علیه السلام وأیّ عقل له و هو یطیع الشیطان. فقلت له: وکیف یطیع الشیطان؟ فقال سله هذا الذی یأتیه من أی شیء هو؟ فإنه یقول لک من عمل الشیطان. قطع این ظهور دارد در مکروه بودن اعتناء به وسوسه.

یا در مورد کثرت شک داریم که فرمود ترک کن اعتناء به شک را چون این از شیطان است، اگر اعتناء نکنی او تو را رها خواهد کرد، فإنه یوشک أن یدعک.

حالا این آقایی که ولاالضالین می گوید وسوسه اش می گیرد تکرار می کند. خب این تکرارش مکروه است. وقتی مکروه شد چه جور می خواهد امر داشته باشد؟ مشکل پیدا می کند. ولذا نماز کسی که در قرائت و اذکار اعتناء به وسوسه می کند و تکرار می کند خالی از اشکال نیست.

تنها یک توجیهی که آقای خوئی در یک بحثی مطرح کرده این است که فرموده: اصلا در نماز هر چیزی ذکر خدا و ذکر پیامبر وقرائت قرآن و دعا باشد ولو نهی داشته باشد، اینها مصداق تکلم مبطل صلاة نیستند. من تکلم اعاد الصلاة انصراف دارد از ذکر خدا وقرائت قرآن و دعا.

اگر این مبنا را بگوئیم بله، این می شود ذکر، اگر حتی حرام بود تا چه برسد که مکروه باشد. ذکری که مأموربه نیست ولی مبطل صلاة هم نیست.

آنوقت لازمه این فرمایش آقای خوئی این است که اگر کسی در نماز دعاء بکند علی المؤمن که خدایا فلانی را مریض بکن، خدایا فلانی را موفق نکن، نمازش باطل نیست با اینکه نهی دارد. لازمه فرمایش آقای خوئی این است، و دیگر این می شود یک بحث فقهی.

والحمد لله رب العالمین.

جلسه 393

یکشنبه 17/08/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

دو نکته در رابطه با بحث گذشته عرض کنم:

نکته اول: آنچه که ما در رابطه با صوم یوم عاشورا عرض کردیم در سایر صوم هایی که معروف است که صوم مکروه هستند جاری می شود.

مثل صوم الضیف بدون اذن صاحب منزل.

یا صوم سه روز بعد از عید فطر که در روایات معتبره داریم که نهی کرده اند از صوم دوم و سوم و چهارم شوال.

در صحیحه حریز داریم: لاتصومنّ ثلاثة ایام تطوعا بعد الفطر. وسائل 10/519.

در صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج آمده است: سألت اباعبدالله علیه السلام عن الیومین الذین بعد الفطر أ یصامان أم لا؟ فقال اکره لک أن تصومهما.

البته در روایت زهری علیه السلام علی بن الحسین علیه السلام آمده است: و اما الصوم الذی یکون صاحبه بالخیار صوم ستة ایام من شوال بعد شهر رمضان وصوم یوم عرفة ویوم عاشورا. وسائل باب 5 از ابواب صوم مندوب حدیث 1. که البته سندش ضعیف است و فقهاء هم گفته اند طبق این روایت زهری مستحب است صوم شش روز بعد از آن سه روز منهی عنه.

ولکن صاحب عروه هم مثل بقیه فقهاء فرموده اند کراهت در این موارد به معنای قلّت ثواب است.

اقول: ما این برایمان قابل توجیه نیست. اگر واقعا نهی داریم از صوم ضیف بدون اذن صاحبه یا از صوم ثلاثة ایام بعد الفطر، این با امر جمع نمی شود. اگر ثابت بشود شرعا که صوم تطوع ضیف بدون اذن صاحبش صوم یا صوم تطوع سه روز بعد از عید فطر مستحب است، ما باید این روایات ناهیه را توجیه بکنیم:

یا بگوئیم ارشاد است، اصلا نهی ناشی از حب شرعی به ترک صوم در این موارد نیست ویا ناشی از بغض صوم نیست، بلکه ارشاد است. ارشاد است به یک امری که تسهیل بر مکلف است یا تسهیل بر صاحب البیت است. نه اینکه شارع حب دارد به ترک صوم ضیف یا به ترک صوم ثلاثة ایام بعد الفطر. ارشاد است به یک واقع، که شما که ماه رمضان روزه گرفتید بعدا هم که ایام مستحب زیاد است این سه روز را بعد از عید فطر استراحت بکن، فإنها یوم اکل وشرب.

یا اگر ارشاد نگرفتیم، بلکه واقعا به این معنا گرفتیم که شارع احب است نزدش ترک صوم در این موارد، باید اینطور توجیه کنیم بگوئیم: آنی که احب است عبارت است از این است که شارع می گوید من بیشتر دوست دارم که شما اکل وشرب بکنید در این سه روز، یا در نزد صاحبخانه، که در روایت داریم اگر بدون اذن اینها روزه بگیرد غذائی که آماده کرده اند فاسد می شود، لذا بیشتر دوست دارم اکل وشرب را در این مورد. ولکن اگر اکل وشرب را ترک می کنید مبادا بیهوده اکل وشرب را ترک کنی، فصم. یعنی اجتنب عن جمیع المفطرات کالارتماس فی الماء ونحوه لله بقصد الصوم. این مشکلی ندارد. این امر ترتبی می شود به اجتاب عن جمیع المفطرات لله تعالی علی تقدیر اینکه شما از اکل وشرب در این موارد اجتناب بکنید. امر ترتبی به این نحو هیچ محذوری ندارد. اثر عملش است این است که مهمانی که رژیم درد نمی خواهد غذا بخورد، او مستحب است روزه بگیرد. یا هر مهمانی که به هر انگیزه ای اکل وشرب را ترک می کند بدون اذن صاحب منزل، او مستحب است روزه بگیرد. ولو اکل وشرب افضل است. اما کسی که اکل وشرب را ترک می کند در مهمانی بدون اذن صاحب منزل، او امر ترتبی استحبابی دارد به صوم. کسی که در سه روز بعد از عید فطر اکل وشرب را ترک می کند و این افضل را ترک می کند امر ترتبی دارد به فرد راجح یعنی الصوم أی الاجتناب عن جمیع المفطرات لله تعالی. شبیه کاری که طبق روایات امیرالمؤمنین علیه السلام می کردند: کان علی علیه السلام اذا دخل البیت اگر طعامی آماده بود می خورد، اگر نبود نیت صوم مستحب می کرد. این یعنی ترتب. یا افرادی هستند در ماه رمضان ضعیف الایمان هستند، می گویند اگر نهار خوبی داشتیم در منزل روزه نمی گیرم، ولی اگر نداشتیم روزه می گیرم. از قبل از اذان صبح خبردار می شود که امروز صاحبخانه نیست و نهاری هم در کار نیست نیت صوم می کند. چون اجتنابش از بقیه مفطرات بخاطر خداست. فقط ضعف ایمانش در رابطه با نهار چرب ونرم است که اگر ببیند نمی تواند خودش را کنترل کند، اما نسبت به بقیه مفطرات قصد قربت متمشی می شود و هیچ مشکلی ندارد.

اینجا هم همینطور است. در رابطه با اکل وشرب شارع گفته است بهتر است اکل وشرب بکنی در یا نسه روز بعد از عید فطر یا در نزد صاحبخانه. ولی اگر اکل وشرب را ترک می کنی که طبعا بخاطر خدا هم نخواهد بود چون افضل اکل وشرب بود، اگر اکل وشرب را ترک می کنی ولو بخاطر خدا نیست اما بقیه مفطرات را بخاطر خدا ترک کن بشود صوم درست حسابی.

این هیچ اشکالی ندارد. واین یک توجیهی است برای صوم مکروه در مثال صم ثلاثة ایام بعد عید الفطر وصوم الضیف بدون اذن صاحبه، که در روایت داریم: لاینبغی للضیف أن یصوم الا باذنهم. یا در روایت دیگر داریم: و لایصوم الضیف تطوعا الا باذن صاحبه. که البته روایت ضعیفه است.

در صوم لازم نیست تک تک مفطرات را بخاطر خدا ترک کند. ولذا مثال زدم کسی است که در مقابل یک مفطر ضعف ایمان دارد. اگر آن مفطر پیش نیاید (مثل اکل طعام لذیذ) بقیه مفطرات را قصد قربت می کند ترک می کند. اما خودش را نمی تواند گول بزند، می گوید خدایا من ضعف ایمان دارم، این طعام لذیذ اگر فراهم می شد یا یک مفطر دیگر برای بعضی که ضعف ایمان دارند، من نمی توانستم پا روی هوای نفس بگذارم، نمی گویم بخاطر خدا آن مفطر را ترک کردم. نه، شرائط فراهم نشد. ولی الان بخاطر خدا از بقیه مفطرات اجتناب می کنم و قصد صوم می کنم. این قصد قربت است بیشتر از این ما دلیل نداریم. ولذا در این مثال صوم ضیف واقعا این ضیف اگر غذا را ترک کند نمی تواند بگوید خدایا بخاطر تو ترک کردم اکل وشرب را نزد این صاحب منزل. خدا فرمود که این کار را نکنید و بدون اذن صاحب منزل اجتناب نکنید از اکل وشرب، چطور می گوئی بخاطر خدا اجتناب کردم از اکل وشرب؟ این غیر معقول است. ولکن به نحو ترتب می گوید حال که از اکل وشرب اجتناب کردی از سائر مفطرات هم بخاطر خدا مستحب است اجتناب کنی. و ما بیشتر از این دلیل نداریم که صوم بخاطر خدا باشد، اما اینکه اجتناب از تک تک مفطرات بخاطر خدا باشد ما دلیلی بر آن نداریم.

در مورد این صوم ضیف وصوم ثلاثة ایام بعد الفطر ما از روایات استفاده کردیم که این بخاطر اکل وشرب است که می گویند لاتصومن بعد الفطر ثلاثة ایام، در روایت داریم لانهها یوم اکل وشرب. یا در مورد ضیف داریم که فرمود: لئلا یهعمل الشیء فیفسد، غذا تهیه می کنند فاسد می شود. و الا بقیه مفطرات چه ربطی به صاحبخانه دارد؟ ارتماس در ماء نکردن، سیگار نکشیدن، قی نکردن، چه ربطی به صاحبخانه دارد؟ گفته اند نزد صاحبخانه ات نگو روزه ام غذا نخوری، غذا بخور. ولی اگر غذا نمی خوری چه اشکال دارد از بقیه مفطرات بخاطر خدا اجتناب کن تا بشود صوم.

با توجه به تسالم بر اینکه صوم ثلاثة ایام بعد الفطر صحیح است و مشروع است، صوم الضیف بدون اذن صاحبه مشروع است، ما اینجور توجیه می کنیم و این توجیه هم با روایات ناسازگار نیست، با تعبیر إنها یوم اکل وشرب، لئلا یعمل الشیء فیفسد می فهمیم که نکته نهی این بود که غذا بخورید در این موارد.

البته در تعلیقه عروه مرحوم آقای بروجردی فرموده است: اگر صاحبخانه نهی بکند از روزه مهمان، احتیاط واجب این است که مهمان روزه نگیرد. ولی به هر حال توجیهی که برای این موارد بود عرض کردیم.

سؤال وجواب: در صوم یوم عاشورا اصلا نهی به خود صوم خورده بود نه به امساک از اکل وشرب. ولا تصمه کملا. یا فرمود: من صامه کان حظه من صومه حظ بنی مروان.

نکته دوم: در رابطه با اعتناء به وسوسه صاحب عروه فتوی به بطلان داده است در نماز. ذکر وقرائت را اگر از روی وسوسه ترک کند فرموده نماز باطل است. عروه (چاپ جامعه مدرسین) 3/15. حضرت امام فرموده اند بطلان صلاة غیر معلوم است. مرحوم آقای خوئی فرموده اند فی عدم جوازه فضلا عن بطلان الصلاة به نظر بل منع.

ما عرض کردیم مشکل اجتماع امر ونهی هست. کسانی که اجتماع امر ونهی را محال می دانند دچار مشکل می شوند. از یک طرف اعتناء به وسوسه حرام هم نباشد ولی مکروه است. از طرف دیگر بگوئیم امر به تکرار قرائت و ذکر که امر استحبابی است شامل این تکرار عن وسوسة می شود این اجتماع امر ونهی خواهد بود. ولذا این تکرار بنابر نظریه امتناع اجتماع امر ونهی امر ندارد ولو بخاطر نهی کراهتی. لازم نیست نهی حرمتی باشد. که توضیح دادیم. آنوقت می شود ذکر بدون امر، قرائت قرآن بدون امر. که یک مسأله دیگری در عروه هست که آیا قرائت محرمه یا ذکر محرم، دعاء محرم اینها مبطل نماز هستند یا نه؟ صاحب عروه در عروه جلد 3/13 می گوید مبطل صلاة هستند، آقای خوئی ره فرموده نه مبطل نیست، اصلا من تکلم اعاد الصلاة انصراف دارد به تکلم های متعارف، به قول فقهاء تکلم آدمی. لذا ولو نفرین کند به یک مؤمن نمازش باطل نیست. چون از خدا می خواهد. اللهم اقتل زیدا. دعاء است. ذکر الله و رسوله و دعاء وقرائت قرآن اینها مباین نماز نیستند، تکلم از اینها انصراف دارد. این نظر مرحوم آقای خوئی است، که امام و مرحوم آقای بروجردی هم احتیاط واجب می کنند در این مسأله. آقای خوئی که فتوی می دهد که مبطل نماز نیست. واین بحثش در فقه باشد بشود. بنابر این نظر آقای خوئی تکرار این ایاک نعبد و ایاک نستعین از روی وسوسه می شود قرائت غیر مأمورها. حالا یا قرائت محرمه است اگر اعتناء به وسوسه حرام باشد، یا قرائت مکروهه است کما هو الصحیح که اعتناء به وسوسه مکروه است. امر ندارد بنابر امتناع اجتماع امر ونهی ولکن مبطل نماز نیست.

یقع الکلام فی تنبیهات اجتماع الامر والنهی.

التنبیه الاولی: مسأله اجتماع امر ونهی آیا مسأله اصولیه است یا نه؟

مرحوم آخوند فرموده: مسأله اصولیه است، چون در طریق استنباط حکم شرعی واقع می شود.

مرحوم نائینی فرموده مسأله اصولیه نیست، چون ضابطه مسأله اصولیه نزد مرحوم نائینی این است که آخرین کبری در استنباط حکم شرعی باشد ونیاز به ضم مسأله اصولیه اخری وکبرای اصولیه اخری نداشته باشد.

طبق این ضابطه ایشان فرموده است: ما در مسأله اجتماع امر ونهی نیاز داریم به ضم یک کبرای اصولیه دیگر. چرا؟ برای اینکه یا قائل می شویم به امتناع یا قائل می شویم به جواز اجتماع. اگر قائل به امتناع اجتماع امر ونهی شدیم خطاب صل و خطاب لاتغصب می شوند متعارضین. نیاز داریم در استنباط به تطبیق قواعد باب تعارض. بدون ضم کبریات قواعد تعارض که نمی تواینم حکم شرعی استنباط کنیم. اگر هم قائل به جواز اجتماع امر ونهی شدیم، باز نیاز پیدا می کنیم به تطبیق کبریات قواعد تزاحم. چون خطاب صل با خطاب لاتغصب می شوند متزاحمین.

مرحوم نائینی فرموده: در هر دو صورت نیاز پیدا می کنید به ضم یک کبرای اصولیه. و تعریف مسأله اصولیه بر این مسأله اجتماع امر ونهی منطبق نخواهد بود.

نفرمائید: در مواردی که مندوحه باشد و صلاة در مکان مباح ممکن باشد که تزاحم نمی شود بین خطاب صل وخطاب لاتغصب. هر دو قابل امتثال هستند، در مکان مباح نماز بخوان. پس در فرض مندوحه اگر قائل به جواز اجتماع امر ونهی شدیم، مستشکل می گوید نیازی به تطبیق قواعد تزاحم نداریم، بلافاصله تا قائل به جواز اجتماع شدیم حکم می کنیم به صحت صلاة در مکان مغصوب در موارد وجود مندوحه.

مرحوم نائینی در جواب فرموده: یکی از موارد تزاحم، تزاحم بین واجب موسع و تکلیف مضیق بود. آنجا هم مندوحه داشتیم. اول وقت وجوب ازاله نجاست از مسجد فعلی شد، از آن طرف مکلف رفت نماز خواند. مرحوم نائینی فرموده است: آن نماز در اول وقت هم مندوحه داشت، می شد نماز آخر وقت بخواند، ولی در عین حال ما در اصول گفته ایم باید قواعد تزاحم را تطبیق کرد بر تزاحم واجب موسع ومضیق. یعنی نیاز داریم در تصحیح این نماز در اول وقت یا به ترتب و یا به کشف ملاک. چرا؟ مرحوم نائینی فرموده است: چون صل یعنی ائت بالصلاة المقدورة. و این صلاة در وقت مزاحمت با وجود ازاله مصداق صلاة هست ولی مصداق صلاة مقدوره نیست چون امر فوری به ضد آن شدیم و هو الازالة. با امر به ازاله دیگر این صلاة مزاحمه صلاة مقدوره نیست. شرعا مقدوره نیست. ولذا صل انصراف داشت به صلاة مقدوره شامل این صلاة نمی شود مگر امر ترتبی درست کنیم که إن لم تزل فصل، یا از راه ملاک ما تصحیح کنیم این نماز را.

خب در مانحن فیه هم همین است. فوقش صل ولاتغصب در موارد مندوحه می شود از قبیل واجب موسع و مضیق. صلاة فرد آخری دارد ولکن بنا بر این است که صل یعنی ائت بالصلاة المقدورة، وصلاة در مکان مغصوب حتی بنابر جواز اجتماع مصداق صلاة مقدوره نیست، چون نهی از ملازم او شده ایم. غصب ملازم این صلاة در مکان مغصوب است، با نهی از ملازم دیگر این صلاة مقدوره نمی شود. این فرد ملازم است با غصب، این فرد ملازم حرام غیر مقدور است، حصه غیر مقدوره امر ندارد. قائل به جواز اجتماع امر ونهی می گوید تکلیف محال نیست، اما تزاحم هست، اثرش در موارد جهل قصوری ظاهر می شود که تزاحم بین التکلیفین الواصلین است، آنجا مرحوم نائینی می گوید مشکل حل است، چون بین غصب غیر واصل، کسی که جاهل است که این مکان، مکان غیر مغصوب است نهی از غصب به او واصل نیست نسبت به این مکان. اثر تزاحم به نظر مرحوم نائینی این است که این نهی از غصب غیر واصل است تزاحم نمی کند با صل. اما در مواردی که نهی واصل است، این صلاة در مکان مغصوب به نظر مرحوم نائینی چون این مصداق ملازم با حرام است می شود حصه غیر مقدوره. ولذا مرحوم نائینی در صحت صلاة در مکان مغصوب در حال علم و عمد وجهل تقصیری اشکال کرد. با اینکه ایشان جوازی است.

ولذا مرحوم نائینی فرموده: فکر نکنید که اگر مندوحه داشتید و نماز در مکان مباح ممکن بود، بنابر قول به جواز اجتماع امر ونهی مشکلی ندارید نیازی به کبرای تزاحم ندارید. ابدا. نیاز به کبرای تزاحم هست.

اقول: به نظر ما ای فرمایش مرحوم نائینی ناتمام است. چرا؟ برای اینکه کسی که قائل می شود به جواز اجتماع امر ونهی، اصلا معنایش این است که می گوید اطلاق امر می تواند شامل این فرد حرام هم بشود. کسی که قائل می شود به جواز اجتماع امر ونهی، اگر مثل مرحوم نائینی بشود بله مشکل پیدا می کند. اما ما وفاقا لجمع کثیر من الاعلام قائل به جواز اجتماع امر ونهی هستیم از این باب که می گوئیم تعدد عنوان کافی است ولو معنون واحد باشد. برخلاف مرحوم نائینی که فرمود تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون است. اصلا معنای جواز اجتماع این است که اطلاق امر شامل این مورد اجتماع می شود. و همه جا هم بحث عبادت نیست تا مشکل قصد قربت پیدا کنیم.

ولذا قول به جواز اجتماع به نظر ما مساوق است با قول به صحت این فردی که مجمع الامر والنهی است.

علاوه بر اینکه ما در اول اصول گفته ایم این تعریف مرحوم نائینی که آقای خوئی هم پذیرفته اند که باید مسأله اصولیه محتاج ضم کبرای اصولی دیگر نباشد این تعریف درست نیست.

بقیه کلام در این تنبیه اول را ما در اول اصول گفته ایم، شما در جزوه مطالعه کنید. کلام واقع می شود در سائر تنبیهات.

جلسه 394

دوشنبه 18/08/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

التنبیه الثانی: راجع به عنوان بحث یعنی «فی جواز اجتماع الامر والنهی فی شیء واحد»، اشکال شده است که مراد از واحد چیست؟ یا مراد واحد شخصی هست و یا مراد واحد جنسی ونوعی هست. هر کدام را بگوئید اشکال دارد.

اگر بگوئید مراد واحد شخصی است، نقض می شود به صلاة فی المکان المغصوب. که خود این عنوان صلاة فی المکان المغصوب واحد شخصی نیست کلیٌ قابل للصدق علی کثیرین. صلاة فی المکان المغصوب افراد کثیره ای دارد. ما نمی توانیم بگوئیم مراد از واحد در بحث جواز اجتماع امر ونهی فی شیء واحد، واحد شخصی است. چون بحث صلاة فی المکان المغصوب خارج می شود از این عنوان بحث.

اگر بگوئید مراد واحد جنسی ونوعی است، نقض می شود به امر به سجود لله وحده و نهی از سجود للصنم. سجود واحد جنسی ونوعی هست، اما هیچ محذوری ندارد که سجود لله بشود مأموربه، سجود للصنم بشود منهی عنه، وهیچ با هم مشکلی ندارند.

پس مراد اگر واحد شخصی باشد لازم می آید خروج بحث از اجتماع امر ونهی در صلاة در مکان مغصوب از محل نزاع. و اگر مراد واحد جنسی ونوعی باشد لازم می آید دخول امر به سجود لله ونهی از سجود للصنم در محل نزاع، با اینکه هیچ کس نزاع ندارد در جواز امر به سجود لله و نهی از سجود للصنم.

در جواب از این اشکال گفته می شود مراد از واحد، واحد وجودی است، یعنی آنچه که به نظر عرف در خارج یک وجود است، ولو به نظر عقلی ثابت بکنیم تعدد وجود آن را. مثل صلاة در مکان مغصوب، در خارج یک وجود واحد داریم به نظر عرف که هم صلاة است و هم غصب است. ولو به نظر عقلی محقق نائینی برهان آورد که محال است در خارج یک وجود واحد باشد که هم عنوان صلاة بر او منطبق باشد و هم عنوان غصب. اما نظر عرفی می گوید که واحد وجودی است. در مقابل متعدد وجودی. مثل نظر الی الاجنبیة فی حال الصلاة. این متعدد وجودی است عرفا.

پس مراد از جواز اجتماع امر ونهی فی شیء واحد، واحد وجودی است بالنظر العرفی در مقابل متعدد وجودی.

وإن شئت قلت: در مثال صلاة فی المکان المغصوب ما درست است که یک عنوان کلی داریم که مصادیقی دارد، ولکن این مصادیق هر کدام واحد شخصی هستند. صلاة در مکان مغصوب توسط زید در امروز واحد شخصی است، بحث می کنیم هل یجوز اجتماع الامر والنهی فی هذا الواحد ام لا. پس می شود مراد از واحد، واحد شخصی هم باشد، ونقض از صلاة فی المکان المغصوب را ما جواب بدهیم، بگوئیم درست است که این عنوان واحد شخصی نیست ولکن افراد آن محل اجتماع امر ونهی هستند. این فرد از صلاة فی المکان المغصوب واحد شخصی است، بحث می کنیم که هل یجوز اجتماع الامر والنهی فی هذا الواحد الشخصی أم لا.

پس اولا مراد از واحد، واحد وجودی است بالنظر العرفی. ثانیا: مراد واحد شخصی هم باشد در مقابل جنسی و نوعی، صلاة فی المکان المغصوب افرادش هر کدام واحد شخصی هستند. بحث می شود که آیا جائز است که این فرد از صلاة فی المکان المغصوب هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی؟ یعنی بحث در این است که آیا این فرد از صلاة فی المکان المغصوب می تواند هم مصداق باشد برای متعلق امر و هم مصداق باشد برای متعلق نهی یا نمی شود؟ مشهور می گویند نمی شود، ما عرض کردیم می شود.

واحد وجودی یعنی در مقابل متعدد وجودی. نظر الی الاجنبیة فی اثناء الصلاة واحد وجودی است. واحد وجودی یعنی یک وجود است در خارح که هم معنون است به عنوان صلاة وهم معنون است به عنوان غصب. البته به نظر عرفی واحد وجودی است، ولو از نظر عقلی برهان بر تعدد وجود آن قائم بشود. اما واحد شخصی در مقابل واحد جنسی ونوعی است. البته مصداقا واحد وجودی واحد شخصی هم هست، اما عنوانا واحد وجودی در مقابل متعدد وجودی است و واحد شخصی در مقابل واحد جنسی ونوعی است.

سؤال وجواب: همان واحد جنسی ونوعی که می گویند یعنی مفهومی که جنس است یا نوع است، مثل السجود که نوع است یا جنس است برای سجود لله وسجود للصنم.

التنبیه الثالث: آیا مراد از جواز اجتماع، جواز وامکان عقلی است یا جواز وامکان عرفی است؟

جماعتی از اعلام گفته اند: چون بحث، بحث عقلی است ما مرادمان از جواز وامکان اجتماع امر ونهی امکان عقلی است.

ولکن به نظر می رسد که بحث اعم است. چون ممکن است کسی در اجتماع امر ونهی عقلا قائل به جواز باشد عرفا قائل به امتناع بشود. ولذا ما باید بحث بکنیم هم در امکان عقلی و هم در امکان عرفی.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: تنها بحث در امکان عقلی اجتماع امر ونهی است. چرا؟ ایشان فرموده است که ما از اول گفتیم نزاع در بحث اجتماع امر ونهی در این است که آیا معنون به عنوان واجب و عنوان حرام، این معنون بالنظر العقلی واحد است حتی یمتنع الاجتماع، یا متعدد است در خارج و دو وجود است یک وجود عنوان واجب و یک وجود عنوان حرام حتی یجوز الاجتماع؟ بحث در این بود. و لذا وضوء به ماء مغصوب واضح بود که امتناع اجتماع امر ونهی دارد. چون هیچ کس توهم نمی کند که غسل وجه به ماء مغصوب در خارج وجودش غیر از وجود تصرف در مال غیر بغیر اذنه باشد. بدیهی است که غسل به ماء مغصوب متحد است وجودا با غصب أی التصرف فی مال الغیر بدون اذنه. ولذا از محل نزاع خارج بود.

بحث در این مسأله اجتماع امر ونهی در مثل صلاة وغصب بود که آیا در خارج دو وجودند؟ رکوع در خارج با غصب ترکیبش انضمامی است یعنی دو وجودند، مثل نظر الی الاجنبیة والصلاة، یا یک وجودند؟ مرحوم نائینی فرمود صلاة وغصب دو وجودند، مرحوم آقای خوئی فرمود سجود در مکن مغصوب ترکیبش با غصب ترکیب اتحادی است و اینها یک وجود هستند. نزاع در این بود. وقتی نزاع در این بود، اینجا نزاع می شود نزاع در صغری. یعنی کبری این است که لایجوز اجتماع الامر والنهی فی وجود واحد ویجوز اجتماع الامر والنهی فی وجود متعدد کالنظر الی الاجنبیة فی حال الصلاة. اگر بحث بخواهد عرفی بشود یعنی عرف مرجع بشود در تعیین مصداق. به عرف بگوئیم آقای عرف! نظر شما راجع به این مصداق چیست؟ آیا وجودا سجود با غصب یک وجود هستند یا دو وجود هستند؟ عرف مرجع در تشخیص مصادیق نیست، عرف مرجع در تشخیص مفاهیم است. به عرف چه ربطی دارد که ما بخواهیم به او رجوع کنیم که آیا ترکیب سجود وغصب ترکیب اتحادی است یک وجودند در خارج یا دو وجودند. عقل ما اگر درک کرد که اینها دو وجود هستند، عرف بگوید یک وجود هستند نظر عرف اعتبار ندارد. مثل این می ماند که شارع بگوید: إذا نظرت الی جسم متحرک فاذکر الله. ما نگاه کردیم به خورشید که بالا می آید، عرف می گوید نظرت الی جسم متحرک. ولی عقل می گوید زمین متحرک است نه خورشید. در این بالا آمدن خورشید نقشی ندارد، زمین است که تکان می خورد حرکت دارد. ما تابع عرف نخواهیم بود. مصداق را عقل تعیین می کند نه عرف.

بله در مفهوم ما تابع عرف هستیم، در سعه وضیق مفهوم تابع عرف هستیم. اما تشخیص مصداق ربطی به عرف ندارد.

اقول: ما فعلا کار نداریم که این فرمایش مرحوم آقای خوئی مورد نزاع است، کسانی مثل حضرت امام معتقدند که عرف در مصادیق هم مرجع است. خطاب شرعی به عرف القاء شده است. عرف هم مفهوم را تعیین می کند و هم مصداق را.

اما فعلا به این بحث نمی پردازیم، قبول می کنیم از مرحوم آقای خوئی که عرف مرجع در تشخیص مصادیق نیست. ولکن عرض می کنیم جناب آقای خوئی! گاهی نظر عرف موجب ظهور در خطاب می شود. عرف وقتی تشخیص بدهد مثلا خود ارتماس و فرو رفتن در حوض غصبی با اینکه آب مباح است، خود این ارتماس مصداق غصب است. ولو عقل قبول نکند بگوید که نه ارتماس در این آب متحد با غصب نیست بلکه غصب از لوازم آن است. وقتی عرف متحد دانست ارتماس در این حوض مغصوب که مائش مباح است را با غصب، یک ظهور التزامی در خطاب ارتمس فی الماء منعقد می شود که ارتمس فی الماء رمسا غیر محرم. خطاب لاتغصب هم می گوید این رمس محرم است. نظر عرف در تشخیص مصداق بما هو هو ممکن است اعتبار نداشته باشد، اما اگر ظهور بدهد به خطاب که معتبر خواهد بود. و مدعا این است که گاهی عقلا امکان اجتماع امر ونهی هست ولی عرفا نیست. اگر عرف مصداقا رمس فی الماء را متحد ببیند با غصب، ظهور عرفی خطاب ارتمس فی الماء این بشود که ارتمس فی الماء رمسا غیر محرم، طبق ارتکاز عرف که وجود واحد نمی تواند هم مصداق مأموربه باشد و هم مصداق منهی عنه، خب وقتی این ظهور دارد به خطاب ظهور حجت است. عقل که مشرع نیست، اگر استظهار عرف از خطاب این بود که رمسی مأموربه است که مصداق عرفی غصب نباشد، عقل چه می خواهد بگوید؟ خود مصداق عرفی بشود موضوع حکم شرعی. مثل انفاق بالمعروف، یعنی انفاق به معروف لدی العرف. اینجا هم بشود ارتماس فی المائی واجب است که مصداق عرفی غصب نباشد. اگر ظهور خطاب این بشود چه محذوری دارد. این مرجعیت عرف در تشخیص مصادیق نیست، بلکه بازگشتش به ظهور خطاب خواهد بود.

مثل اینکه می گوید یک کیلو گندم فروخت مقداری خاک هست در این یک کیلو گندم. ولی عرف یک کیلو گندم را صادق می داند بر این گندمی که با خاک های متعارفش یک کیلو می شود. خب این رجوع به عرف در مصداق نیست. ظهور داد به خطاب، اصلا ظهور خطاب این شد که این یک کیلو گندم با این مقدار خاکی هم که دارد عرفا یک کیلو گندم است. ولذا این یک کیلو گندم را می فروشیم در مقابل یک کیلو جو، می شود مصداق یجوز بیع الحنطة بالعشیر مثلا بمثل. عرفا می شود مثلا بمثل.

اینکه ما به عرف رجوع نکنیم در مصداق، این آیه قرآن که نیست، برفرض درست باشد در جائی است که منشأ ظهور خطاب نشود. هذا اولا.

ثانیا: جناب آقای خوئی! ما اول بحث اجتماع امر ونهی عرض کردیم اینطور نیست که نزاع در این بحث فقط نزاع صغروی باشد. شما واستادتان مرحوم نائینی اصرار دارید که نزاع صغروی است، یعنی اگر یک وجود باشد در خارج یقینا اجتماع امر ونهی محال است، اگر دو وجود باشد یقینا ممکن است، فقط اختلاف در این است که صلاة وغصب یک وجودند یا دو وجود. این فرمایش شما و مرحوم نائینی تمام نیست. مشهور می گوید حتی وجود واحد مثل وضوء به ماء مغصوب که قطعا یک وجود بیشتر نیست، یک غسل است به ماء مغصوب که هم معنون است به عنوان اغسلوا وجوهکم و هم معنون است به عنوان لاتغصب ولاتتصرف فی مال الغیر. ولی مشهور بحث می کنند که آیا تعدد عنوان که عنوان وضوء وغسل الوجه بشود مأموربه و عنوان غصب بشود منهی عنه هل یکفی تعدد العنوان فی جواز اجتماع الامر والنهی ام لا. پس نزاع منحصر به نزاع صغروی نیست نزاع کبروی هم هست. ما وفاقا لجماعة من الاعلام کالسید البروجردی والسید الامام والسید السیستانی اصلا وجود واحد بالنظر العقلی والعرفی اما چون دو عنوان دارد، یک عنوان امر دارد به صرف الوجود، اغسل وجهک بالماء، یک عنوان هم نهی دارد که لاتغصب، اجتماع امر ونهی جائز است.

اینجا یک شخصی می آید می گوید عقلا اجتماع امر ونهی جائز است، ولی عرفا عرف تنافی می بیند بین اطلاق اغسلوا وجوهکم و اطلاق لاتغصبوا. عقل تنافی نمی بیند اما عرف تنافی می بیند. اگر کسی گفت عرف تنافی می بیند و این احساس تنافی عرفی منشأ شد که تعارض بکنند خطاب اغسلوا وجوهکم با خطاب لاتغصبوا، تنافی وتعارض بین دو خطاب می شود. خب این را باید عرف تشخیص بدهد. اگر عرفا بین دو خطاب تنافی برقرار شد بخاطر احساسی که عرف دارد که این دو با هم تنافی دارند، ما اصرار کنیم که عقل تنافی نمی بیند، این وجهی ندارد.

مثل اینکه می گویند خلق الله الماء طهورا، آب مطهر است. اغسلوا وجوهکم و ایدیکم تا می رسد به اینکه فلم تجدوا ماءا فتییموا، که مفادش این است که اغسلوا وجوهکم و ایدیکم بالماء. به عقل بگوئیم می گوید آب نجس هم آب است. آب است ولو نجس باشد. ومطهر هم می تواند باشد از حدث. ولکن ارتکاز عرف این است که آبی که طاهر نیست قادر بر مطهر بودن هم نیست. خب این ارتکاز عرفی منشأ می شود آیه بشود اغسلوا وجوهکم و ایدیکم بماء طاهر، چون الذی لیس بطاهر لایکون مطهرا بالنظر العرفی. در حدث هم همین است و در خبث به طریق اولی. این ارتکاز عرف است. نمی شود بگوئیم عقل این را لازم نمی داند. ارتکاز عرف وقتی بود ظهور می دهد به خطاب. اگر ارتکاز عرف تنافی دید بین صل و لاتغصب، تعارض می کنند. حالا عقل تنافی نبیند.

به نظر ما برخی از این موارد اجتماع امر ونهی، تنافی وامتناع عقلی نداشت. مثل اشرب الماء، لاشترب الماء البارد. چه اشکالی دارد شرب ماء رافع عطش باشد، شرب ماء بارد موجب تشدید سرماخوردگی بشود. مولا می گوید اشرب الماء لرفع العطش، لاتشرب الماء البارد لانه مضر بصحتک. اجتماع امر ونهی عقلا هیچ محذوری ندارد. شرب ماء بارد هم حرام است چون موجب اضرار به نفس است. هم امتثال واجب است چون رفع عطش می کند، دیگر این آقا بخاطر عطش بیماری کلیوی پیدا نمی کند. ولی عرف تنافی می بیند بین این دو خطاب. عرف می گوید متفاهم از اشرب الماء لاتشرب الماء البارد این است که شرب ماء بارد مفسده تامه دارد ووافی به مصلحت نیست. تنافی عرفی می بیند. ولذا تخصیص می زنیم.

سؤال وجواب: اگر عقل ممتنع بداند که درها بسته می شود، اگر عقل ممتنع بداند یعنی قطع وجدانی به عدم اجتماع امر ونهی. بحث در این است که عقل ممکن می داند عرف احساس تنافی می کند. خب این منشأ تعارض می شود.

یا در مثال اکرم عالما با لاتکرم الفاسق. ما عرض کردیم امتناع عقلی ندارد که اکرام عالم فاسق حرام، در عین حال که امتثال خطاب اکرم عالما هم هست. چون اکرم عالما یک مصلحتی دارد که با اکرام عالم فاسق استیفاء می شود، در عین حال اکرام عالم فاسق هم مفسده دارد. عقلا اینطور است ولی عرف می گوید مفاد لاتکرم العالم الفاسق این است که لاتکرم هذا لانه فاسق. فسق حیثیت تعلیلیه است. این آقا اکرامش مفسده دارد نه مصلحت. با اطلاق اکرم عالما که می گوید اکرام هر عالمی وافی به مصلحت است تعارض می کنند.

سؤال وجواب: وقتی خطاب تعارض کرد وتساقط کرد دیگر ما کاشف از ملاک در اکرام عالم فاسق نداریم.

پس بحث ما اعم است و ما هم بر این اساس مشی کردیم. گاهی قائل به امتناع عرفی شدیم کما فی هذین المثالین.

مرحوم آقای صدر اینجا دو تا مطلب بیان کرده است:

مطلب اول آقای صدر: فرموده است ما که قائل شدیم به جواز اجتماع عقلا،چی گفتیم؟ گفتیم حب یک عنوان مثل غسل بالماء با بغض عنوان غصب تنافی ندارد. می شود یک فعل مثل غسل بالماء هم مصداق عنوان محبوب باشد و هم مصداق عنوان مبغوض باشد. کما سبق بیانه. بعد آقای صدر می فرماید: خب این مطلب یعنی اجتماع حب به یک عنوان وبغض به عنوان دیگر این چیزی نیست که بر وجدان عرف مخفی بماند. عقل درک می کند یعنی وجدان عرفی هم درک می کند. چیزی نیست که اجتماع این حب وبغض عقلا ممکن باشد ولی عرف احساس نکند. در فعالیتهای روزمره مردم این مسائل هست.

پس اینکه کسی بگوید عقلا اجتماع حب وبغض به و عنوان ولو معنون واحد باشد ممکن است وعرفا ممکن نیست این خلاف واقعیت است. چون احساس اجتماع حب وبغض وجدانی است. مع تعدد العنوان وجدانی است که حب وبغض اجتماع پیدا می کنند. شبهه ای پیدا نمی شود که عرف بگوید نه، من این را احساس نمی کنم. عرف مگر وجدان ندارد؟ همان وجدانی که به ما گفت اجتماع حب وبغض مع تعدد العنوان جائز است این احساس را عرف هم دارد.

پس این تفصیل که اجتماع امر ونهی عقلا ممکن است عرفا ممکن نیست، نه این مطلب درستی نیست. چون احساس عدم تنافی بین حب وبغض مع تعدد العنوان یک احساس وجدانی است که عرف هم دارد.

این یک مطلب ایشان، مطلب دیگر وعرائض ما جلسه آینده انشاءالله.

جلسه 395

سه شنبه 19/08/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که آیا جواز اجتماع امر ونهی جواز عقلی هست یا جواز عرفی؟ یعنی بحث در جواز وامتناع اجتماع امر ونهی صرفا در جواز و امتناع عقلی است یا بحث عرفی هم هست؟ که ما عرض کردیم بحث عرفی هم هست.

مرحوم آقای صدر فرموده اند: ولکن در عین حال که ما قبول داریم می تواند بحث عرفی هم باشد، اما این تفصیل که برخی مطرح کرده اند که جواز اجتماع امر ونهی را عقلا پذیرفته اند ولی عرفا نپذیرفته اند، این مطلب درست نیست. برای اینکه نکته اینکه کسانی قائل به امتناع اجتماع امر ونهی شدند این بود که می گفتند محال است شیء واحد هم محبوب باشد و هم مبغوض. ما اثبات کردیم که با تعدد عنوان مشکل حل می شود. حب به صرف الوجود شرب الماء مثلا با بغض به عنوان غصب قابل اجتماع است. و این مطلبی است که عرف هم به وجدان عرفی اش احساس می کند. معنا ندارد بگوئیم عرف قائل به امتناع اجتماع امر ونهی است هر چند عقل قائل به جواز است.

بعد مرحوم آقای صدر فرموده است: البته این را بگوئیم که اگر کسی قائل به امتناع عرفی اجتماع امر ونهی شد و لکن عقلا قائل به جواز اجتماع بود، فقط در خطابات لفظیه باید امتناعی بشود. چون عرف وقتی امتناع اجتماع امر ونهی را قائل بود منشأ می شود که ظهور خطاب صل با ظهور خطاب لاتغصب تعارض بکند. اما اگر خطاب لفظی نداشتیم اجماع داشتیم بر وجوب نماز. در اینجا ما مشکلی نداریم. یا اگر اجماع داشتیم بر حرمت غصب، ما مشکلی نداریم. چون دیگر بحث خطاب لفظی مطرح نیست تا عرف بگوید ظاهر خطاب لفظی صل با ظاهر خطاب لفظی لاتغصب تعارض دارند. دلیل لبی که لفظ ندارد. ولذا تنها در جائی که امر ونهی به دلیل لبی ثابت می شود نظر عقل محکّم است.

اقول: این فرمایش آقای صدر ناتمام است. اما اینکه ایشان فرمود وجهی ندارد که ما قائل به جواز اجتماع بشویم عقلا و در عین حال بگوئیم عرفا اجتماع امر ونهی ممتنع است. جناب آقای صدر! مگر فقط مشکل اجتماع حب وبغض بود که ما بخاطر این مشکل می خواستیم امتناعی بشویم؟ تا بگوئید که ما عقلا دیدیم این مشکل قابل حل است با تعدد عنوان، عرف هم این را می فهمد.

خود شما فرمودید که عقلا قوام امر به حب به فعل نیست، قوام نهی هم به بغض به فعل نیست. عقل می گوید قوام امر به مصلحت فعل است، ولو محبوب مولا نباشد. قوام نهی هم مبه مفسده فعل است ولو مبغوض مولا نباشد. شما خودتان این را فرمودید. یعنی شما فرمودید ممکن است صل بگوید چون مصلحت در طبیعی صلاة هست ما امر می کنیم به طبیعی صلاة که شامل صلاة در مکان مغصوب هم می شود. ولو صلاة در مکان مغصوب محبوب مولا نباشد اما وافی به مصلحت هست.

ولذا شما خودتان فرمودید: عقلا امر به صلاة متقوم به حب به طبیعت صلاة نیست، نهی از غصب هم متقوم به بغض به طبیعت غصب نیست. عرف است که ستظهار می کند از خطاب امر محبوب بودن فعل را. عرف است که استظهار می کند از خطاب نهی از غصب مبغوض بودن غصب را. و این استظهار عرفی تولید اشکال می کند.

پس خود شما قبول دارید که در برخی از موارد عقل اجتماع را محال نمی داند ولی عرف بخاطر این استظهاری که می کند که امر ناشی از حب است و نهی ناشی از بغض است گاهی دچار مشکل می شویم در مورد نهی از مقید و امر به مطلق مثل صل و لاتصل فی الحمام. مرحوم آقای صدر آنجا فرمود عقلا اجتماع امر به مطلق صلاة با نهی از حصه ای از آن قابل جمع است ولکن خلاف متفاهم عرفی است. خود مرحوم آقای صدر فرمود. پس می شود بین عقل وعرف در بحث اجتماع امر ونهی تفرقه ایجاد کرد.

بله ایشان معتقد بود که با تعدد عنوان، حب به صلاة وبغض به غصب مشکل ندارد. اما این ادعا که فرقی بین نظر عرف وعقل نیست، نه این ادعا تمام نیست. در امر به مطلق صل و نهی از مقید لاتصل فی الحمام خود ایشان پذیرفت که عقلا امکان دارد اجتماع امر ونهی ولی خلاف فهم عرفی است. چون فهم عرفی می گوید امر به صلاة ناشی است از حب فعلی به صلاة، نهی از صلاة فی الحمام هم ناشی است از بغض فعلی صلاة فی الحمام، واینها با هم جمع نمی شود. در حالی که عقل می گفت چه لزومی دارد که امر ناشی باشد از حب به فعل، چه لزومی دارد که نهی ناشی باشد از بغض به فعل. مصلحت در فعل کافی است برای امر، مفسده در فعل هم کافی است برای نهی. حب وبغض نمی خواهیم.

پس این فرمایش آقای صدر که بین نظر عقل وعرف تفرقه نیست این خلاف مبنای خود ایشان است. وخلاف مسلک صحیح است. ما عرض کردیم فقط مشکل، مشکل اجتماع حب وبغض نیست در بحث اجتماع امر ونهی. مشکلات دیگری هست، مثل اینکه در اکرم عالما با لاتکرم الفاسق عرض کردیم که عرف از این خطاب استظهار می کند که لاتکرم الفاسق فسق حیثیت تعلیلیه است، أی لاتکرم هذا لانه فاسق. اکرام این فرد مفسده دارد ومصلحت تامه ندارد. عرف اینجور استظهار می کند. و این تنافی دارد با اکرم عالما که مفادش این است که اکرام هر عالمی وافی به مصلحت است ولو عالم فاسق باشد. فقط مشکل اجتماع حب وبغض نیست. ظهور لاتکرم الفاسق این است که لاتکرم هذا لکونه فاسقا. اکرام این فرد مفسده دارد ومصلحت تامه ندارد. این ظهور عرفی است که به جنگ اکرم عالما می رود، ولو اجتماع حب بوغض با تعدد عنوان جائز باشد.

ولذا ما در این اکرم عالما با لاتکرم الفاسق عقلا گفتیم اجتماع امر ونهی جائز است، ولی عرف بین این دو خطاب تنافی می بیند.

اما مطلب دوم ایشان که فرمود: اگر تنافی و امتناع اجتماع امر ونهی فقط عرفی بود ما در خطابات لفظیه مشکل پیدا می کنیم. اما ادله لبیه که لفظ ندارند تا ظهور خطاب امر با ظهور خطاب نهی تعارض بکند.

چجناب آقای صدر! اجماع معمولا کاشف از یک خطاب شرعی است، که شارع یک خطابی داشت که این خطاب یا بیان یا با فعل امام یا با تقریر امام فهمیده شد. اجماع کشف می کند از ظهور قول یا فعل یا تقریر امام. آن هم ظهور است. اجماع که دلیل مستقل از کتاب وسنت نیست. کاشف از کتاب وسنت است. کاشف است از یک ظهوری که یا در قول معصوم بود و به ما نرسید و یا در فعل معصوم بود و یا در تقریر معصوم. این هم کاشف از یک ظهور است که به ما نرسیده است.

برفرض شما بگوئید نه، اجماع ممکن است کاشف از ظهوری نباشد، بلکه مستقیم حکم واقعی را کشف کند بدون اینکه کاشف از ظهور قول امام یا فعل امام باشد. سلمنا که اجماع مجمعین یا از باب تنقیح مناط بود یا از باب حدس رأی معصوم بود نه اینکه از قول امام کشف بکنند. بسیار خوب، این فرمایش شما که دیگر بحث از ظهور جدا می شود و می شود بحث عقلی، وچون عقلا اجتماع امر ونهی ممکن است دیگر کاری به استظهار عرف نخواهیم داشت، این باز فی الجمله اشکال دارد. چرا؟ برای اینکه گاهی تنافی عرفی بین اجتماع امر ونهی یعنی ارتکاز عقلائی وعرفی بر تنافی بین امر ونهی. یعنی عرف می گوید اگر نماز امر دارد در مکان مغصوب، پس تنافی دارد با نهی. این بحث ظهور نیست. بحث تلازم است. منتهی تلازمی است که ما با ارتکاز عرف کشف کردیم.

یک وقت ظهور است، ظاهر خطاب مثلا حجیت خبر ثقه این است که لوازمش هم حجت است. ظهور است. ولی تلازم ثبوتی به نظر عرف ندارد. ظاهر دلیلی که می گوید صدق العادل، این است که لوازم خبر او را هم عمل کن. بله اگر این است، این ظهور از شئون لفظ است. ولی گاهی بالاتر از ظهور است، ارتکاز عرف بر تلازم بین دو مطلب است. شارع هم از این ارتکاز عرف ردع نکرد. و این مفید وثوق است به اینکه شارع هم بین این دو مطلب تلازم می بیند. این فراتر از ظهور است. عرف وقتی بین امر به صلاة در مکان مغصوب یک نوع تلازم دید که این امر با عدم نهی تلازم دارد و با نهی تنافی دارد، این فراتر از ظهور است، این می شود وثوق به تلازم بین الامر بالصلاة فی المکان المغصوب مع عدم النهی عنه. اجماعی که اماره بر لازم است ملزومش را هم اثبات می کند. فراتر از ظهور است، تلازم است.

مثل اینکه شما در آبی که به اندازه نصف کر است ونجس است آمدید یک نصف کر دیگری را که طاهر است با این ممتزج کردید. عقل تنافی نمی بیند که آن نصفی که متنجس بود هنوز هم متنجس باشد، آن نصفی که طاهر بود هنوز هم طاهر باشد. تنافی ندارد عقلا. چون اجتماع نقیضین که پیش نمی آید، اجتماع ضدین که پیش نمی آید. ولی عرف آنقدر اینجا ارتکازش قوی است که می گوید من اصلا باور نمی کنم که اجزاء ممتزجه ماء واحد بعضش طاهر باشد و بعضش نجس. که انصافا همین است. اگر دلیل داشتیم ولو اجماع بر طهارت این نصف کر که بعدا اضافه کردیم، لازمه اش این است که آن نصف دیگر که اول نجس بوده پاک شده است. لوازم اجماع مثل خود اجماع می شود لوازم الاماره و حجت است.

پس این فرمایش آقای صدر تمام است.

التنبیه الرابع: این تنبیه ولو بزرگان خیلی به آن اهمیت داده اند، محقق قمی بحث کرد، صاحب فصول بحث کرد، دیگران بحث کردند ولی ما سریع رد می شویم:

بحث در این است که فارق بین این مسأله اجتماع امر ونهی با اقتضاء النهی عن العبادة أو المعاملة للفساد چیست؟

انسان اول تعجب می کند که اینقدر فرق بین این دو مسأله واضح است که چه چیزی موجب شبهه شد که این دو مسأله با هم یکی باشند؟

شبهه ظاهرا این بوده است که گفته اند: بحث ما در این مسأله اجتماع لبا در این است که هل النهی عن الشیء یمنع من تعلق الامر به و یوجب فساده بالتبع أم لا؟ آیا نهی از صلاة در مکان مغصوب مانع از امر به آن می شود وطبعا بخاطر انتفاء امر صحیح هم نخواهد بود، یا نه، نهی از این صلاة در مکان مغصوب مانع از امر نیست. روح بحث اقتضاء النهی للفساد هم این است که آیا نهی از این شیء مانع از تعلق امر به آن خواهد بود و بالتبع موجب فساد آن خواهد بود یا نه. پس روح دو مسأله یکی شد. روح مسأله اجتماع این شد که: هل النهی عن الصلاة فی المکان المغصوب یمنع من تعلق الامر بها فیوجب فسادها لعدم الامر ام لا. بحث اقتضاء هم روحش این است که: هل النهی عن هذه الصلاة فی المکان المغصوب یمنع من الامر بها فیوجب فسدها أم لا؟

ولذا محقق قمی آمد جوابی داد، گفت مسأله اجتماع در عامین من وجه است مثل صل و لاتغصب. اما بحث اقتضاء النهی للفساد در خصوص عام وخاص مطلق است. مثل صل ولاتصل فی الحمام.

صاحب فصول ایراد کرده، گفته نه، اجتماع امر ونهی اختصاص ندارد به عامین من وجه، بلکه در عام وخاص مطلق هم می آید. مثل تحرک و لاتقترب من زید. خب لاتقترب من زید اخص مطلق است از تحرَّک.

بعد صاحب فصول فرموده: فرق این دو تا مسأله این است که در مسأله اقتضاء بحث می شود از تعلق نهی به همان عنوان متعلق امر. منتهی امر به عنوان مطلق تعلق می گیرد مثل صل، نهی به عنوان مقید تعلق می گیرد که لاتصل فی الحمام. عنوان واحد است، منتهی مطلقش امر دارد مقیدش نهی دارد. برخلاف مثال تحرک و لاتقترب من زید. آنجا عنوان ها متعدد است ولو خارجا اقتراب من زید اخص مطلق است از تحرک، اما عنوانا عنوان مغایری است. مثل صل و لاتصل فی الحمام نیست که عنوان نهی همان عنوان امر است مع قید زائد.

مرحوم آخوند فرموده: اصلا این حرفها درست نیست. تعدد موضوع مگر موجب تعدد مسأله می شود؟! پس شما بیائید در همین بحث اجتماع الامر والنهی بحث کنید که اجتماع الامر والنهی فی الوضوء، یک مسأله، اجتماع الامر والنهی فی الصلاة یک مسأله دیگر.

اختلاف موضوع که موجب این نیست که انسان دو مسأله بکند. باید ببیند جهت نزاع چیست. اگر جهت نزاع متعدد بشود اینجاست که دو مسأله باید در اصول مطرح بشود. والا اگر جهت نزاع مشترک است. خب اجتماع امر ونهی فی الوضوء جهت نزاعش با اجتماع امر ونهی در صلاة و در صوم یکی است. ولذا می شود یک مسأله.

پس باید ببینیم که جهت نزاع در مسأله اجتماع با جهت نزاع در مسأله اقتضاء اگر دو تا بود می شود دو مسأله، و الا اگر یکی بود معنا ندارد دو تا مسأله بشود به صرف اینکه ما موضوع ها را متعدد بکنیم. خب در هر بحثی می شود موضوع ها را متعدد کرد. اقتضاء النهی عن الصلاة للفساد یک مسأله، اقتضاء النهی عن الصوم للفساد مسأله دیگر، اقتضاء النهی عن الاعتکاف للفساد مسأله سوم. اینکه معنا ندارد. چون اگر جهت نزاع مشترک باشد مسأله هم باید یکی بشود.

بعد ایشان در کفایه فرموده: جهت نزاع در این دو مسأله مختلف است. در مسأله اجتماع جهت نزاع در این است که آیا سرایت می کند امر ونهی از عنوان به معنون یا سرایت نمی کند. اگر سرایت نکند، عنوان صلاة متعلق امر است، عنوان غصب متعلق نهی. اگر سرایت بکند یک فعل واحد معنون به دو عنوان می شود امتناع. پس جهت نزاع در مقام در سرایت حکم است از عنوان به معنون. ولی در بحث اقتضاء جهت نزاع این است که نهی از عبادت مثلا مقتضی فساد است یا نیست. جهت نزاع متعدد است.

واین فرمایش، فرمایش متینی است. علاوه بر اینکه موضوع هم مختلف است، محمول هم مختلف است. اجتماع الامر والنهی جائز ام لا، این یک قضیه. النهی عن العبادة مقتض للفاسد أم لا قضیه دیگر. دو قضیه داریم، جهت نزاع هم مختلف است. در مانحن فیه ممکن است اصلا صحیح باشد نماز در مکان مغصوب کما علیه صاحب الکفایة، فقط می خواهیم ببینیم که امر و نهی با هم جمع می شوند یا نه. والا ممکن است صحیح باشد. نماز در مکان مغصوب امر ندارد نهی دارد به نظر صاحب کفایه، ولی نماز صحیح است در حال جهل.

پس جهت بحث در مقام در صحت وفساد نماز نیست، در امکان اجتماع امر ونهی است. ولذا مرحوم آخوند می گوید نماز در مکان مغصوب نهی دارد محال است امر داشته باشد ولکن صحیح است بخاطر تحقق ملاک.

و در بحث اقتضاء هم ممکن است کسی اینجا جوازی شده، می گوید نماز در مکان مغصوب هم امر دارد و هم نهی دارد. ولی در بحث اقتضاء می گوید این نهی ولو امر هم داریم اما این نهی مقتضی فساد صلاة است، کما التزمنا بذلک فی العالم العامد والجاهل المقصر. ما قائل به جواز هستیم، در عین حال می گوئیم چون نهی دارد این فعل ولو امر هم دارد در مورد عالم عامد و جاهل مقصر ما مشکل پیدا می کنیم.

پس جهت نزاع مختلف شد. در مانحن فیه می خواهیم ببینیم آیا نهی از یک فعل مانع از امر به آن فعل به عنوان آخر می شود یا نه. ممکن است بگوئیم مانع می شود کما علیه صاحب الکفایه ولکن این عمل صحیح است لاستیفاء الملاک. ولی در بحث اقتضاء می گوئیم آیا نهی از این عبادت مقتضی فساد است یا نه. و چه بسا ما می گوئیم امر هم دارد ولی بخاطر این نهی ما مجبوریم بگوئیم این عبادت فاسد است.

یقع الکلام فی التنبیه الخامس غدا انشاءالله.

جلسه 396

چهارشنبه 20/08/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

التنبیه الخامس: مرحوم آخوند فرموده اند: نزاع در این مسأله اختصاص به امر ونهی نفسی و یا تعیینی و یا عینی ندارد. کسی که اجتماع امر ونهی را محال می داند، اجتماع امر ونهی غیری را هم محال می داند. اجتماع امر ونهی تخییری را هم محال داند. اجتماع امر ونهی کفائی را هم محال می داند.

مثلا اگر مولا اکر کرد تخییرا که یا مکلف نماز بخواند و یا روزه بگیرد. و از آن طرف نهی کرد تخییرا از نماز در یک مکان همراه با مجالست با زید. مکلف آمد از واجب تخییری نماز را انتخاب کرد، ولکن مجالست با زید هم کرد. این نماز هم می خواهد مصداق واجب تخییری بشود و هم مصداق حرام تخییری است، چون مولا گفت لاتجمع بین الصلاة فی هذا المکان ومجالسة زید. واین مکلف در این مکان ابتداء نماز خواند وبعد از نماز با زید مجالست کرد. این نماز هم بخواهد مصداق واجب بشود و هم مصداق حرام، قائلین به امتناع اجتماع امر ونهی قبول نمی کنند.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: ما جزء قائلین به امتناع اجتماع امر ونهی هستیم اما این مثال شما ربطی به بحث اجتماع ندارد. نهی تخییری معنایی جز حرام بودن جمع بین الفعلین ندارد. حرام می شود جمع بین الصلاة فی هذا المکان ومجالسة زید بعد الصلاة أو قبل الصلاة. منهی عنه می شود جمع بین الفعلین، ولکن مأموربه احد الفعلین است من الصلاة أو الصیام. اصلا بالاتر بگوییم: مولا می گوید یا نماز بخوان یا روزه بگیر، وحرام است جمع بکنی بین نماز وروزه. چه مشکلی دارد؟ ملاک در واجب تخییری مصلحت در جامع بین الفعلین است، ودر حرام تخییری ملاک مفسده در جمع بین الفعلین است. با هم تنافی ندارند در مرحله ملاک. احد الفعلین مصلحت دارد اما جمع بینهما یعی مجموع الفعلین مفسده دارد. ازدواج با یکی از این دو خواهر مصلحت دارد ازدواج با هر دو خواهر مفسده دارد. چه مشکلی دارد؟ چه ربطی دارد به بحث اجتماع امر ونهی؟

در مرحله امتثال هم تنافی نیست بین امر به احدهما ونهی عن المجموع.

پس اصلا در امر تخییری ونهی تخییری که نهی تخییری یعنی نهی عن الجمع بین الفعلین و نهی از مجموع الفعلین اصلا تنافی نیست نه در ملاک و نه در امتثال. پس بحث اجتماع امر ونهی در اینجا فرض نمی شود.

اقول: این فرمایش آقای خوئی به نظر ما قابل مناقشه است. چرا؟ برای اینکه سابقا عرض کرده ایم که گاهی مفاد خطاب نهی از مجموع این است که کل جزء بشرط انضمام به سائر اجزاء مبغوض است. مثلا مالک می گوید من راضی نیستم هم در این خانه نماز بخوانی و هم با زید مجالست کنی. از مجموع این دو کار من راضی نیستم، یا نماز بخوان و یا مجالست با زید بکن. اینکه هم نماز بخوانی وهم باز ید مجالست کنی قبل یا بعد از نماز من راضی نستم. حالا این مکلف آمد هم نماز خواند و هم مجالست با زید کرد در این دار غیر، این نماز می شود تصرف در مال غیر بدون اذنش، چطور می تواند این نماز مقرب الی المولی باشد؟ نهی از مجموع اگر به این معنا باشد که کل جزء من هذا المجموع منضما الی سائر الاجزاء مبغوض، نهی از مجموع اگر شد گفت لاتکرم زید و عمروا معا، اکرام زید در کنار اکرام عمرو مفسده دارد و مبغوض است، آنوقت چگونه می تواند این اکرام زید به عنوان محبوب مولا ومصداق مأموربه واقع بشود بنابر قول به امتناع در اجتماع امر ونهی. مولا وقتی گفت لاتجمع بین اکرام زید و عمرو و ما جمع کردیم بین اکرام این دو، ظاهر خطاب این است که اکرام زید در کنار اکرام عمور مفسده دارد و مبغوض است. از آن طرف بگوئیم ولا گفته بود اکرم عالما، و ما زید را اکرام کردیم مصداق اکرام عالم هم هست، این می شود اجتماع وجوب تخییری با نهی تخییری. و این فرمایش مرحوم آخوند درست است که در اینجا چطور می شود که این اکرام زید هم مبغوض است چون در کنار اکرام عمرو است و هم محبوب باشد چون مصداق اکرام عالم است؟ مگر ما قائل به جواز اجتماع امر ونهی بشویم. عرض کردیم چه بسا ظاهر خطاب نهی از مجموع الفعلین این است که کل فعل من هذا المجموع منضما الی الفعل الآخر می شود مبغوض. ما در اول بحث اجتماع امر ونهی عرض کردیم ظاهر دلیلی که می گوید حرام است مجسمه انسان یا حیوان بسازید این است که از َآن لحظه ای که شما شروع می کنید اولین جزء این انسان را می سازید شروع کردید به ارتکاب حرام. چرا؟ برای اینکه ساخت این چای مجسمه منضما الی سائر اجزاء این مجسمه این مصداق مجسمه سازی است. ولذا می گفتیم اگر یک مکلفی بیاید نصف مجسمه را بسازد و می داند که دیگری بعد از او خواهد آمد و این مجسمه را تکمیل خواهد کرد، آن فرد اول هم مرتکب حرام شده است. چرا؟ برای اینکه می گویند آقا! شما و این فرد دوم تعاون کردید همیاری کردید در ارتکاب حرام در ایجاد وساخت مجسمه انسان. در حالی که طبق نظر مرحوم آقای خوئی با این بیانی که فرمود فرد اول اصلا کارش حرام نیست، چون نهی تعلق گرفته است به مجموع ساختن اجزاء این انسان. و این مجموع محقق می شود با ساخت جزء اخیر. در حالی که ظاهر ادله غیر از این است. ظاهر ادله این است که نهی عن التماثیل. ساخت مجسمه انسان حرام است از اول که این آقا مشغول می شود پای مجسمه را می سازد شروع کرد در ارتکاب حرام. مرحوم آخوند فرمایشش این است که آیا می تواند ساخت چای این مجسمه مصداق یک واجب و یک مأموربهی هم باشد بنابر قول به امتناع اجتماع امر ونهی؟ ابدا. چون این کار هم بخواهد بشود مبغوض وهم بخواهد بشود محبوب، قابل جمع نیست.

کسی که قائل است به امتناع اجتماع امر ونهی و می گوید تعدد عنوان فایده ندارد، مثل مرحوم آقای خوئی، ولکن ایشان می گوید اصلا بحث امر تخییری ونهی تخییری از محل نزاع خارج است. ما این فرمایش را نمی فهمیم، چرا از محل نزاع خارج است؟ ( باید برویم سراغ ظهور ادله، والا اگر ظهوری در ادله نبود باید به اصل عملی رجوع کنیم). ظاهر ادله وقتی می گوید لاتکرم زیدا و عمروا معا، لاتوجد مجسمه کامله انسان را، این ظاهرش این است که کل جزء منضما الی سائر الاجزاء مبغوض است ولو به نحو شرط متأخر. اکرام زید و عمرو ولو در دو زمان، اول زید را اکرام بکند پنج دقیقه بعد عمرو را اکرام کند، اصلا آن اکرام زید هم مبغوض مولاست. بله اگر به تنهایی او را اکرام می کرد مبغوض نبود، منضما الی اکرام عمرو مبغوض مولاست. آنوقت این اکرام زید که مبغوض مولاست در این حال می خواهد محبوب هم باشد چون مصداق اکرم عالما هست. این معنا ندارد، مگر کسی قائل به جواز اجتماع امر ونهی بشود که بحث دیگری است.

التنبیه السادس: مرحوم آخوند فرموده است: نزاع در اجتماع امر ونهی اختصاص به موارد مندوحه ندارد. برخی فکر کرده اند که نزاع در اجتماع امر ونهی مختص است به جائی که بشود واجب را در ضمن فرد حلال انجام داد. نماز را در مکان مباح خواند، مندوحه باشد، آنوقت بحث می شود که اجتماع امر ونهی جائز است یا جائز نیست. اما مواردی که مندوحه نیست اصلا مکان مباحی نیست، اینجا گفته اند که معنا ندارد مولا بگوید صل و بگوید لاتغصب. تکلیف به غیر مقدور است. یا مثلا ما آب مباح نداریم، آب مغصوب داریم، هم به ما بگوید توضأ بالماء و هم بگوید لاتغصب، تکلیف به غیر مقدور است. چون من متمکن نیستم از امتثال هر دو تکلیف. توضأ بالماء برای من فرد دیگری غیر از وضوء به ماء مغصوب ندارد. هم می گوید توضأ بالماء که عملا یعنی با این آب مغصوب وضوء بگیر، و هم می گوید لاتغصب، می شود تکلیف به غیر مقدور.

مرحوم آخوند فرموده است: بحث ما در جواز اجتماع امر ونهی حیثی است. ما از حیث اینکه آیا اجتماع امر ونهی تکلیف محال است یا تکلیف ممکن است بحث می کنیم. کار نداریم که آیا در موارد عدم المندوحة تکلیف به غیر مقدور ومحال لازم می آید یا نمی آید. بحث ما در حیث این است که هل اجتماع الامر والنهی من التکلیف المحال أم لا؟ در موارد عدم مندوحه بحث در تکلیف به محال است تکلیف به غیر مقدور است، او مشکل دیگری است. ما که در این بحث همه مشکلات عالم اسلام را نمی خواهیم حل کنیم. فقط حیث اینکه آیا اجتماع امر ونهی ممکن است تکلیف محال هست یا تکلیف محال نیست.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند که بحث را حیثی بکنیم خلاف متفاهم عرفی است حیثی بحث کردن. بالاخره ما می خواهیم ببینیم اجتماع امر ونهی جائز است جوازا فعلیت یا ممتنع است امتناعا فعلیا. اینکه ما بحث کنیم از جواز حیثی،این بحث کاملی نیست.

بهتر بود مرحوم آخوند اینجور می فرمود که: بالاخره در موارد عدم المندوحه هم واضح نیست که اجتماع امر ونهی محال باشد. باید بحث کنیم. یکی از کسانی که معتقد است اجتماع امر ونهی ممکن است امکانا فعلیا حتی در موارد عدم المندوحه حضرت امام است. ایشان فرموده اند: تکلیف به غیر مقدور پیش می آید در جائی که آب تنها آب مغصوب است، خب پیش بیاید چه می شود؟ خطابات قانونیه است، در خصوص این واقعه که خطاب نازل نشده است که توضأ بهذا الماء، بعد هم بگویند لاتغصب هذا الماء. خطابات شخصیه که نیست. یک قانونی داریم که یجب علی کل مکلف الوضوء بالماء، یک قانون کلی هم داریم که یحرم علی کل مکلف الغصب. ولو اتفاقا در یک جائی مکلف قادر نباشد، خطاب قانونی شامل عاجز هم می شود و هیچ استهجان ندارد.

حتی کسی که عاجز است از خصوص یک فعل. یجب الوضوء بالماء حتی شامل کسی که اصلا آب ندارد می شود. منتهی او عاجز است، حکم بر او منجز نیست. چون خطاب قانونی شامل عاجز هم می شود وهیچ استهجانی ندارد. تا چه برسد به اینجا که جمع بین دو تا خطاب موجب عجز شده است. والا آب هست، از توضأ بالماء ولاتغصب تکلیف به غیر مقدور پیش آمد. منتهی خطاب قانونی است، یک جا یا دو جا مشکل تکلیف به غیر مقدور پیش بیاید مهم نیست.

شاهد بر این مطلب این است که خود فقهاء در موارد شک در قدرت می گویند باید احتیاط کرد، اصالة الاحتیاط جاری است. امام ره فرموده اند اگر بناست قدرت شرط تکلیف باشد نه شرط تنجز، با شک در قدرت شک می کنیم تکلیف داریم یا نه، برائت از تکلیف باید جاری کنیم و این خلاف اجماع است. پس معلوم می شود قدرت شرط تنجز است.

ولذا ایشان نتیجه می گیرد که اجتماع امر ونهی جائز بالفعل حتی فی موارد عدم المندوحة.

البته ما این را قبول نداریم. خطاب قانونی شامل عاجز نمی شود به دو بیان: یک: انصراف دارد خطاب تکلیف از عاجز. اگر مولا بگوید یجب علی کل مؤمن المشی فی یوم عاشورا از انسان مقطوع الرجلین و انسان معلول انصراف دارد. یجب علی کل مکلف الاستهلال از انسان اعمی وضعیف العین انصراف دارد.

بیان دوم: خطاب های شرعی است. برفرض عقلاء خطابات قانونیه را شامل عاجز بدانند، اما چه می کنید با آیه لایکلف الله نفسا الا وسعها؟ آیه مفادش این است که شامل عاجز نمی شود.

ولذا ما فرمایش حضرت امام را قبول نداریم که خطاب قانونی شامل عاجز می شود. ولذا در موارد عدم المندوحه قبول نداریم که همر امر داریم به وضوء بالماء با اینکه آب مباح نیست، و هم نهی داریم از غصب، این تکلیف به غیر مقدور است.

ولی حرف ما این است که بالاخره بعد از بحث ونقاش باید بفهمیم که در این مسأله حق با امام است که اجتماع امر ونهی در موارد عدم المندوحه جائز است، یا حق با کسانی است که اجتماع امر ونهی را در موارد عدم المندوحه جائز نمی دانند. معنا ندارد بگوئیم بحث نکنید وخارج است از محل نزاع. نه، چرا خارج است از محل نزاع؟ بحث کنید. شخصیت بزرگی مثل حضرت امام ره نظرش این است که در موارد عدم المندوحة اجتماع امر ونهی جائز است. باید بحث کنیم. ولو ما خودمان نظرمان این است که جواز اجتماع امر ونهی را قبول داریم اما در موارد مندوحه. در موارد عدم المندوحه اگر واصل باشد خطاب نهی از غصب، یعنی بدانیم این ماء مغصوب است، دیگر قادر نخواهیم بود بر وضوء به ماء، آب مباح نداریم، ولذا امر ساقط است. ولو در توصلیات. ما اگر نداریم فرد حلال، هم به ما بگویند که لاتغصب، وهم به ما بگویند اغسل ثوبک بالماء، آب مباح هم نداریم، اگر خطاب تحریم غصب واصل بشود ما عاجز خواهیم بود از امتثال آن واجب، ولذا تکلیف به غیر مقدور پیش می آید.

سؤال وجواب: چطور امر ترتبی درست کنیم؟ ترتب باید عقلائی باشد. اینجا فعل واحد است هم بخواهد حرام باشد و هم بخواهد واجب بشود ولو به وجوب ترتبی، این عقلائی نیست. وتفصیله فی محله.

اما اگر واصل نبود، وصول خطاب نهی موجب عجز از امتثال واجب است. والا من که جاهلم به غصبی بودن این آب و آب مباح هم ندارم، خب اینجا من مشکلی ندارم خطاب وضوء شامل من می شود. چون یا باید بگوئیم وصول خطاب نهی از غصب موجب عجز است، وفرض این است که خطاب نهی از غصب در اینجا به من واصل نیست چون نمی دانم این آب غصبی است، ویا ممکن است بگوئیم اصلا خطاب غصب در اینجا وجودش لغو است. چرا؟ برای اینکه برای چی اینجا خطاب نهی از غصب آمده، وچه چیزی می خواهد به من مکلف بگوید؟ می خواهد بگوید تجری کن؟! خب من که جاهلم، فکر می کنم این آب مباح است وآب دیگری ندارم، باید وضوء بگیرم از این آب. خطاب لاتغصب اینجا می آید به من بگوید تجری کن، آب دیگر که نداری و با این آب هم وضوء نگیر چون فی علم الله غصب است؟! یعنی خطاب لاتغصب ما را به تجری می خواهد بکشاند؟ اینکه محتمل نیست.

پس یا وجود این نهی از غصب می شود لغو، یا این است که وجود این خطاب نهی از غصب واقعا موجب عجز نیست برای اینکه منجز نیست. ولذا اگر عالم نشویم به اینکه این ماء مغصوب است ولو ماء مباح نداریم امر به وضوء ثابت است و این وضوء صحیح خواهد بود. ولی اگر عالم به غصب بودیم دیگر نمی شود کاری کرد. چه این واجب ما توصلی باشد چه تعبدی، دیگر با این نهی واصل با همدیگر قابل جمع نیستند.

یک نکته فقهیه عرض کنم: اگر شما در این موارد عدم المندوحه اصرار کردید گفتید نمی تواند این مکلف امر داشته باشد به وضوء. چرا؟ برای اینکه آب مباح ندارد، این آب مغصوب است، وخطاب نهی از غصب اینجا می گوید با این آب وضوء نگیر، دیگر نمی تواند امر داشته باشد. برفرض این را اصرار کردید و عرائض ما را که گفتیم وصول نهی معجز است، یا گفتیم اصلا وجود این نهی از غصب در اینجا به نظر مشهور لغو هست. اگر نپذیرفتید عرائض ما را، اصرار کردید که اینجا نهی از غصب داریم و نهی از غصب به وجود الواقعی مانع از امر به وضوء است. می گوئیم بسیار خوب، چرا این وضوء صحیح نباشد؟ این وضوء امر ندارد ولی چرا صحیح نباشد؟ فرض این است که قصد قربت که از من مکلف متمشی شد. اطلاق دلیل شرطیت و اطلاق دلیلی که آقایان می فرمایند که الوضوء علی الوضوء نور علی نور، وضوء طهارت است، وضوء طهور است، خب اطلاق دلیل شامل این وضوء هم می شود ولو امر نداشته باشد. همان مطلبی که از آقای سیستانی هم عرض کردیم گفتیم برفرض وضوء امر ندارد، اطلاق دلیل می گوید الوضوء سبب للطهارة. مشکل قصد قربت بود، فرض این است که این آقا جاهل است قصد قربت از او متمشی می شود. جاهل مقصر هم نیست تا فعلش مبعد از مولا باشد، لذا قصد قربت از او متمشی می شود.

برفرض شما بگوئید نهی از غصب با امر به این وضوء سازگار نیست ولو غصب نهیش منجز نباشد، باز ما این وضوء را تصحیح می کنیم به اطلاق اینکه لاصلاة الابطهور والوضوء طهور، اطلاق شرطیت می گوید نماز مشروط به وضوء است و هذا وضوء وقد تمشی قصد القربة من المکلف. برفرض در این اطلاقها گیر هم بکنید و رجوع کنیم به اصول عملیه، اصل برائت می گوید بر شما واجب نبود تیمم تعیینا، بر شما واجب نیست اعاده این نماز. اصل برائت می گوید اکتفاء به این نمازی که با این وضوء خواندید ولو این وضوء امر نداشته باشد طبق اصل برائت جائز می شود. چون شک می کنید آیا بر شما واجب است نماز با تیمم بخوانید، آیا واجب است اعاده این نماز؟ اصل برائت می گوید واجب نیست.

هذا تمام الکلام فی التنبیه السادس. یقع الکلام فی التنبیه السابع روز شنبه قبل از عید غدیر.

جلسه 397

شنبه 14/09/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در تنبیهات اجتماع امر ونهی بود.

التنبیه السابع: مرحوم آخوند در کفایه فرموده است: فرقی نیست در بحث جواز اجتماع امر ونهی بین اینکه ما قائل بشویم به تعلق امر ونهی به طبیعت ویا تعلق امر ونهی به افراد.

اینکه برخی توهم کرده اند که نزاع در جواز اجتماع امر ونهی در صورتی است که ما قائل بشویم به تعلق امر ونهی به طبیعت. اما اگر قائل شدیم به تعلق امر ونهی به افراد، واضح است که اجتماع امر ونهی محال خواهد بود. چون بنابر قول به تعلق امر ونهی به افراد، متعلق واحد شخصی است، این فرد که صلاة فی المکان المغصوب هست متعلق امر است و هم متعلق نهی. اگر تعلق امر ونهی به طبیعت بود ما دو طبیعت داشتیم. اما چون تعلق امر ونهی به افراد هست طبق نظر برخی از بزرگان، بنابر این نظر این فرد واحد شخصی چطور می تواند هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی. این یک توهم.

توهم دیگر این است که: گفته شده است بنابر تعلق امر ونهی به طبیعت باید ما قائل به جواز اجتماع امر ونهی بشویم.

فرق این توهم با توهم اول این است که در توهم اول می گفتند بنابر تعلق امر ونهی به طبیعت، نزاع جا دارد، تازه دعوی شروع می شود که هل یجوز الاجتماع أم لا یجوز. این توهم دوم میی گوید بنابر تعلق امر ونهی به طبیعت لابد من القول بجواز الاجتماع لتعدد الطبیعة المتعلق للامر والنهی. و اگر قائل بشویم به تعلق امر به افراد لابد من القول بالامتناع لوحدة الفرد.

مرحوم آخوند فرموده است: هر دو دو توهم فاسد است. نزاع در جواز اجتماع و امتناع اجتماع جاری است علی کلا المسلکین. چرا؟ برای اینکه ما چرا اصلا نزاع کردیم در جواز اجتماع امر ونهی مع تعدد العنوان؟ منشأ نزاع این بود که قائلین به جواز اجتماع می گفتند امر تعلق به عنوان گرفته است و نهی هم تعلق به عنوان دیگر واین امر ونهی از عنوان به معنون خارجی سرایت نمی کند. امر تعلق گرفته است به عنوان صلاة و نهی هم تعلق گرفته است به عنوان غصب، تعدد عنوان است، این امر ونهی به معنون خارجی سرایت نمی کنند و لذا متعلق امر غیر از متعلق نهی است فیجوز الاجتماع. مرحوم آخوند می فرماید: ما که امتناعی بودیم گفتیم امر از عنوان به معنون سرایت می کند، نهی از عنوان به معنون سرایت می کند. خب چه فرق می کند که امر و نهی به طبیعت تعلق بگیرند یا به افراد؟ اگر تعدد عنوان کافی است برای جواز اجتماع، خب عنوان متعلق امر غیر از عنوان متعلق نهی است. چه بگوئیم امر رفته است روی عنوان صلاة که طبیعت است، یا امر رفته است روی عنوان احد افراد الصلاة. نهی هم تعلق گرفته است به عنوان غصب بنابر قول به تعلق نهی به طبیعت یا به عنوان افراد الغصب بنابر قول به تعلق نهی به افراد.

عنوان صلاة و عنوان غصب دو عنوان هستند، عنوان احد افراد الصلاة هم با عنوان افراد الغصب دو عنوان هستند. اگر تعدد عنوان کافی است برای جواز اجتماع، تفاوتی ندارد، امر تعلق بگیرد به طبیعت یا به افراد، چه فرقی می کند. و اگر تعدد عنوان کافی نیست برای جواز اجتماع امر ونهی چون معنون واحد است، باز فرقی نمی کند، معنون صلاة وغصب واحد هستند، معنون احد افراد الصلاة وافرا الغصب هم واحد هستند. این نماز در دار مغصوب معنون است به کلا العنوانین.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند فرمایش متینی است. و لکن یک تفسیری بود برای تعلق امر به طبیعت ویا تعلق امر به افراد که آن تفسیر در محل نزاع تأثیر دارد.

آن تفسیر این بود که می گفتند: مراد از تعلق امر به طبیعت این است که عوارض مشخصه داخل در متعلق امر نیستند. در مقابل تعلق امر به افراد، که می گفتند یعنی عوارض مشخصه طبیعت داخل در متعلق امر هستند.

مثلا غسل در مکان مغصوب، طبیعت غسل یعنی وصول الماء الی البشرة، این طبیعت با قطع نظر از عوارض مشخصه آن متحد با غصب نیست. کما بیناه سابقا. اما عوارض مشخصه این غسل و هو کونه فی الفضاء المغصوب، این عوارض مشخصه متحد با غصب هستند. اگر ما بگوئیم تعلق گرفته است امر به ذات طبیعت غسل، ترکیب غسل با غصب ترکیب انضمامی خواهد بود. یعنی دو وجود در خارج داریم، یکی وجود وصول الماء الی البشرة که غسل است و یکی هم وجود عوارض مشخصه آن که غصب است.

اما اگر گفتیم تعلق می گیرد امر به افراد، یعنی عوارض مشخصه هم داخل در متعلق امر هستند. اغتسل للجنابة یعنی اوجد غسل الجنابة مع احدی عوارضه المشخصة. ایجاد کن غسل را با یکی از عوارض مشخصه آن. یعنی این عوارض مشخصه هم می شود مصداق مأموربه، نه خارج از مأموربه. وقتی شدند مصداق مأموربه، ترکیب این مأموربه که عوارض مشخصه هم در ضمن آن داخل است با غصب می شود ترکیب اتحادی. یعنی یک وجود است در خارج وآن عوارض مشخصه این غسل جنابت است که علت وصول الماء الی البشرة غصب است، چرا؟ برای اینکه آب را باید اجراء کنیم به سمت جسد، وهذا غصب. و همینطور آب از جسد می ریزد در مصب مغصوب، وهذا غصب ایضا. این عوارض مشخصه می شود متحد با غصب، کسانی که مثل مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی که معتقدند نزاع در بحث اجتماع امر ونهی در این است که آیا ترکیب متعلق امر با متعلق نهی ترکیب انضمامی است حتی یجوز الاجتماع، یا ترکیب اتحادی است حتی یمتنع الاجتماع، خیلی این بحث برایشان ثمره پیدا می کند. که اگر امر تعلق بگیرد به طبیعت غسل جنابت، عوارض مشخصه خارج باشند از مأموربه، ترکیب با غصب می شود ترکیب انضمامی. اگر امر تعلق بگیرد به افراد، یعنی عوارض مشخصه هم داخل در مأموربه باشند، ترکیب می شود ترکیب اتحادی. فرض این است که مبنای مرحوم نائینی وآقای خوئی این است که باید نگاه کنیم که هل الترکیب فی الخارج بین متعلق الامر والنهی اتحادی أی وجودهما واحد حتی یمتنع الاجتماع، أو انضمامی أی وجودهما متعدد حتی یجوز الاجتماع، خب اینجا ثمره بحث روشن است. مراد عوارض مشخصه به نظر عرفی است والا از نظر عقلی تشخص طبیعت با وجود آن است. یعنی آن اوصافی که مثل تشخص زمانی، تشخص مکانی، این اوصافی که عرفا مقوم وجود این فرد هستند ولو عقل می گوید وجود این فرد با وجود اوصاف آن دو تاست، عقل اینجور می گوید. التشخص بالوجود لابالعوارض. ولی عرف اینطور نیست. وقتی می گویند تعریف کن این غسل را، تعریف که می کند می گوید هذا الغسل کان فی مکان مغصوب. مراد از عوارض مشخصه یعنی عوارضی که به نظر عرفی مشخص ومقوم وجود این فرد هستند. اگر ما بگوئیم که این عوارض در متعلق امر اخذ شده است، یعنی چه؟ یعنی اغتسل من الجنابة به معنای این است که اوجد غسل الجنابة مع احدی عوارضه المشخصه. خود عوارض مشخصه می شود متعلق امر. البته به نحو جامع، نه خصوص این عوارض مشخصه در این غسل در مکان مغصوب. نه، اغتسل من الجنابة مع إحدی عوارضه المشخصة. وقتی اینطور شد این عوارض مشخصه هم می خواهد مصداق مأموربه باشد و هم مصداق منهی عنه. وجود واد لایمکن أن یکون مصداقا للمأموربه والمنهی عنه. بله ما در بحث اجتماع امر ونهی گفتیم که حتی بنابر ترکیب اتحادی مثل وضوء به ماء مغصوب ما قائل به جواز اجتماع امر ونهی هستیم. مرحوم آقای خوئی در بحث وضوء به ماء مغصوب چون می دید واضح است اتحاد، واضح است ترکیب اتحادی بین وضوء به ماء مغصوب وغصب، چون ریختن آب به صورت وشستن صورت با آب غصبی عینا مصداق غصب است. حالا در صلاة در مکان مغصوب شبهه بود که هل هذا غصب أو ملازم للغصب. اما در وضوء به ماء مغصوب واضح است که ترکیب اتحادی است. ولذا مرحوم آقای خوئی فرمود: لا اشکال فی امتناع اجتماع الامر والنهی فی الوضوء بالماء المغصوب، وربطی به بحث جواز اجتماع امر ونهی ندارد، چون در بحث جواز اجتماع امر ونهی بحث در این است که هر کجا که ترکیب انضمامی بود اجتماع امر ونهی جائز است. در وضوء به ماء مغصوب که یقینا وبطور وضوح می بینیم ترکیب اتحادی است، فلا مجال للنزاع فیه.

ما عرض کردیم نخیر، اتفاقا علماء در این هم مورد نزاع دارند، که ترکیب اتحادی است یک وجود است، هم معنون به عنوان حرام و هم معنون به عنوان واجب. وخیلی از علماء در همینجا هم قائل به جواز اجتماع امر ونهی هستند.

بنابر عرض ما قائل هم بشویم که متعلق امر عوارض مشخصه هم هست، اغتسل من الجنابة یعنی اغتسل من الجنابة مع احدی عوارضه المشخصة، این را هم بگوئیم یعنی قائل بشویم به تعلق امر به افراد به این معنا که عوارض مشخصه هم داخل است در متعلق امر، باز ما بحث می کنیم و قائل می شویم به جواز اجتماع امر ونهی. اما کسانی که مثل مرحوم نائینی وآقای خوئی ملاکشان برای جواز اجتماع امر ونهی ترکیب انضمامی است، قول به تعلق امر به طبیعت با قول به تعلق امر به افراد ثمره پیدا می کند.

التنبیه الثامن: مرحوم آخوند فرموده است ضابطه بحث اجتماع امر ونهی این است که ملاک برای امر ونهی در مورد اجتماع ثابت باشد. صلاة وغصب در مورد اجتماع یعنی الصلاة فی المکان المغصوب اگر هر دو ملاک داشتند که این صلاة در مکان مغصوب هم مصلحت صلاة را داشت و هم مفسده غصب را، آنوقت داخل می شود در مسأله اجتماع امر ونهی که هل یجوز اجتماع الامر بالصلاة والنهی عن الغصب أم لا. اما اگر احد الملاکین منتفی بود، علم اجمالی داشتیم که در صلاة در مکان مغصوب یا ملاک صلاة منتفی است یا ملاک غصب، ربطی به بحث جواز اجتماع امر ونهی پیدا نمی کند، وارد بحث تعارض می شود. صل با لاتغصب تعارض می کند در این مورد اجتماع، اگر علم اجمالی داشتیم مثلا که یا صلاة در اینجا ملاک ندارد و یا غصب، دیگر از بحث اجتماع امر ونهی خارج می شود. نه جوازی ها اینجا می توانند قائل به جواز بشوند و نه امتناعی ها در اینجا حرفی دارند، همه متفق هستند بر اینکه مورد، مورد تعارض خواهد بود و باید رجوع کنیم به مرجحات باب تعارض.

پس ضابطه دخول مسأله در کبرای اجتماع امر ونهی ثبوت ملاک الامر والنهی معا فی مورد الاجتماع هست.

مرحوم آخوند فرموده: این از نظر مقام ثبوت، اما برای مقام اثبات چطور کشف بکنیم که ملاک امر ونهی هست؟ راهش این است که اگر قائل شدیم به جواز اجتماع امر ونهی، صل کشف می کند از مصلحت در صلاة در مکان مغصوب، لاتغصب هم کشف می کند از مفسده در غصب در اینجا. مشکل حل می شود. احراز می کنیم ثبوت کلا الملاکین را با خود خطاب صل و خطاب لاتغصب اگر جوازی باشیم.

اما اگر امتناعی باشیم باید ببنیم که مفاد خطاب صل و لاتغصب حکم فعلی است یا حکم اقتضائی؟ اگر مفادشان حکم فعلی بود، فرض هم این است که ما امتناعی هستیم، یعنی امر فعلی به نماز با نهی فعلی از غصب در مورد صلاة فی المغصوب با هم جمع نمی شوند. خب تعارض می کنند. خطاب صل می گوید من امر فعلی دارم به نماز، خطاب لاتغصب می گوید من نهی فعلی دارم از غصب. و ما هم امتناعی هستیم، یعنی امتناع دارد اجتماع امر ونهی فعلیین در این مورد، ودیگر راهی برای کشف ملاک در این صلاة در مکان مغصوب نخواهیم داشت. مگر اینکه از خارج دلیل خاص کالاجماع و نحوه قائم بشود بگوید من کار ندارم خطاب صل با خطاب لاتغصب تعارض کردند. من دلیل خاص هستم، اجماع هستم یا نص خاص هستم به شما می گویم صلاة در مکان مغصوب مصلحت دارد البته مفسده هم دارد. اگر دلیل خاص باشد حرفی نیست، ولی از خود خطاب صل و خطاب لاتغصب دیگر نمی شود ملاک را فهمید، چون قائل به امتناع می گوید اینها با هم تعارض کردند.

بله اگر مفاد خطاب صل و خطاب لاتغصب حکم فعلی نبود، حکم اقتضائی بود. یعنی چه؟ یعنی مفاد خطاب صل این است که صلاة مصلحت دارد اگر مانعی هم نبود امر فعلی هم دارد. حکم اقتضائی یعنی این. صل می گوید صلاة مصلحت دارد ولولا المانع امر فعلی هم دارد. لاتغصب هم می گوید غصب مفسده دارد و لولا المانع نهی فعلی دارد. مرحوم آخوند فرموده: اگر اینجوری باشد امتناعی ها هم مشکلی ندارند، تعارضی نیست بین این دو خطاب. خطاب صل حکم اقتضائی را می گوید، خطاب لاتغصب هم حکم اقتضائی را. تنافی نیست بین دو تا حکم اقتضائی. آنوقت ملاک را کشف می کنیم. کشف می کنیم که این صلاة مصلحت دارد و چون غصب هم هست مفسده دارد. این هم به حسب مقام اثبات.

خلاصه فرمایش مرحوم آخوند این شد که ضابطه دخول مسأله در اجتماع امر ونهی ثبوت ملاک الامر والنهی فی مورد الاجتماع است معا، وبه لحاظ مقام اثبات اگر دلیل خاص داشتیم بر ثبوت کلا الملاکین من اجماع و نحوه فهو. اگر دلیل خاص نداشتیم جوازی ها راحت می توانند از خود خطاب صل و لاتغصب ملاک را کشف کنند، اما امتناعی ها باید تفصیل بدهند بین اینکه مفاد خطابین حکم اقتضائی باشد، در این صورت ملاکین را کشف می کنند، ولی اگر مفاد خطابین حکم فعلی باشد تعارضا وتساقطا، مگر جمع عرفی بشود، عرف بیاد جمع کند. عرف بیاید بگوید ولو مفاد خطاب صل و لاتغصب حکم فعلی است اما بگوید من توفیق عرفی می کنم، من می آیم جمع عرفی می کنم خطاب صل را حمل می کنم بر حکم اقتضائی. این هم می شود، که مفاد خطابین حکم فعلی باشد ولی جمع عرفی داشته باشیم که عرف حمل کند احد الحکمین یا کلا الحکمین را علی الاقتضاء. ببینیم آیا کلام مرحوم آخوند تمام هست یا نه.

جلسه 398

دوشنبه 16/09/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در تنبیه ثامن بود که مرحوم صاحب کفایه فرمود: شرط اینکه یک مسأله ای داخل باشد در مسأله اجتماع امر ونهی، این است که هم ملاک امر در مجمع وجود داشته باشد و هم ملاک نهی. صلاة فی المکان المغصوب اگر می خواهد خطاب صل وخطاب لاتغصب در او محل بحث اجتماع امر ونهی بشود باید هم صلاة مصلحت داشته باشد در این صلاة فی المکان المغصوب، وهم غصب مفسده داشته باشد. تا ما بنابر قول به جواز حکم بکنیم به اجتماع امر ونهی و بنابر قول به امتناع اقوی الملاکین را مقدم کنیم. ولی اگر ملاک هر دو حکم ثابت نبود باب، باب تعارض می شود.

اقول: ما این فرمایش مرحوم آخوند را نفهمیدیم. چونکه بنابر قول به جواز اجتماع امر ونهی ما می گوئیم اجتماع امر ونهی در معنون واحد مع تعدد العنوان ممکن است، اما اینکه بالفعل ملاک دارد امر ونهی، ربطی به بحث ما ندارد. ما بحث می کنیم آیا امکان دارد اجتماع امر ونهی؟ قائلین به جواز که ما هم جزء آنها هستیم می گویند بله امکان دارد. اما اینکه هر دو ملاک دارند یا ندارند ربطی به بحث ما ندارد.

بله ما موقعی می توانیم تمسک بکنیم به اطلاق خطاب صل و اطلاق خطاب لاتغصب در صلاة فی المکان المغصوب وبگوئیم هم امر داریم وهم نهی، موقعی این حرف را می توانیم بزنیم که احتمال ثبوت کلا الملاکین را بدهیم. اگر علم اجمالی پیدا کردیم که احد الملاکین منتفی است، بله خطاب صل و خطاب لاتغصب با هم تعارض می کنند. این مطلب ربطی به این بحث ندارد. ما در این بحث امکان اجتماع امر ونهی را اثبات می کنیم، وتا علم اجمالی پیدا نشود به انتفاء احد الملاکین إما ملاک الامر أو ملاک النهی فی مورد الاجتماع، می توانیم به اطلاق خطاب امر واطلاق خطاب نهی تمسک کنیم. اگر علم اجمالی پیدا کردیم به انتفاء احد الملاکین، می شود تعارض. احراز وجود کلا الملاکین معتبر نیست. احتمال وجود کلا الملاکین کافی است تا ما بتوانیم به اطلاق خطاب امر واطلاق خطاب نهی تمسک کنیم. هذا بناءا علی الجواز.

اما بناءا علی الامتناع هم حرف این است که در معنون واحد محال است که امر ونهی مجتمع بشوند. اینکه هر دو ملاک دارند یا ندارند، تأثیری ندارد در نظریة الامتناع. ملاک داشتن امر ونهی بنابر نظریة الامتناع در یک بحث دیگری تأثیر دارد وآن بحث دیگر این است که آیا نماز در مکان مغصوب بنابر امتناع اجتماع امر ونهی صحیح است یا صحیح نیست. کسی که قائل به امتناع است یک راه دارد برای تصحیح این نماز وآن تمسک به ملاک است، بگوید این نماز در مکان مغصوب امر ندارد، ولکن از راه ملاک می شود این نماز را تصحیح کرد کما علیه صاحب الکفایة.

بله برای تصحیح این نماز ما نیاز داریم به احراز ملاک. بعد از اینکه قائل شدیم به امتناع اجتماع امر ونهی، این نماز در مکان مغصوب امر ندارد، اگر بخواهد تصحیح بشود نیاز است به تمسک به وجود ملاک. این مطلب مبتنی است بر احراز ملاک در این نماز. اما اصل بحث امتناع اجتماع امر ونهی که مرتبط نیست به این مطلب که احراز ملاک بکنیم در امر ونهی.

واساسا بنا بر قول به امتناع اجتماع امر ونهی مسأله ما از صغریات باب تعارض است. شمای صاحب کفایه چه اصراری دارید که بنابر نظر امتناع اجتماع امر ونهی هم بگوئید باب اجتماع امر ونهی غیر از باب تعارض است؟ نخیر، بنابر قول به امتناع خطاب صل و خطاب لاتغصب می شوند از صغریات باب تعارض. احراز بکنیم ملاک امر ونهی را در مورد اجتماع یا احراز نکنیم، چه تفاوتی دارد؟ باب، باب تعارض می شود. عرض کردم احراز ملاک فقط برای تصحیح این صلاة در مکان مغصوب بنابر قول به امتناع اجتماع امر ونهی مفید هست. و این مطلبی است که مرحوم آخوند دنبال می کند. چون مشهور نسب الیهم که امتناعی هستند، در عین حال نماز در مکان مغصوب را فی حال الجهل صحیح می دانند. و این یک معضله ای شده است که چطور مشهور قائل به امتناع اجتماع امر ونهی هستند، جاهل به غصب نهی از غصب دارد چون احکام مشترک است بین عالمین و جاهلین، وقتی نهی از غصب دارد مشهور هم که امتناعی هستند پس کشف می کنیم که صل شامل صلاة در مکان مغصوب فی حال الجهل نمی شود. چون نهی از غصب نمی گذارد اطلاق صل شامل این نماز بشود. پس چطور مشهور این نماز را تصحیح کرده اند؟ مرحوم آخوند می فرماید از راه ملاک.

خب این بحث مستقلی است که از راه تمسک به ملاک ما بخواهیم عبادت را در مورد اجتماع امر ونهی تصحیح کنیم. ولی ربطی به این ندارد که اصل دخول مسأله صلاة فی المکان المغصوب در بحث اجتماع امر ونهی متوقف باشد بر ثبوت ملاک امر ونهی در مورد اجتماع. نخیر ابدا اینطور نیست.

سؤال وجواب: مرحوم آخوند می فرماید می شود صلاة فی مکان المغصوب فی حال الجهل القصوری می شود تصحیح کرد، ولو امر ساقط است بخاطر امتناع اجتماع امر ونهی، ولی می شود تصحیح کرد این نماز را از راه تمسک به ملاک. ما کشف ملاک کردیم در این نماز، وتوضیح داد که از چه راه کشف ملاک کردیم.

سؤال وجواب: در همه موارد تعارض همین است که ممکن است هر دو حکم ملاک داشته باشد اما نمی شود این دو حکم با هم جمع بشوند. ممکن است اکرام عالم فاسق هم مفسده داشته باشد و هم مصلحت، ولکن نمی شود هم اکرام عالم فاسق حرام باشد و هم واجب. می شود تعارض. ممکن است خطابین متعارضین باشند ولو احراز کنیم اصل ملاک را در هر دو حکم.

اشکال دوم به مرحوم آخوند این است: جناب آخوند! اینکه شما فرمودید اگر مفاد خطاب صل مثلا حکم اقتضائی باشد تعارضی ندارد با خطاب لاتغصب. چون حکم اقتضائی یعنی وجود ملاک در طبیعی صلاة ولولا المانع هم امر فعلی هست. خطاب لاتغصب می گوید أنا المانع عن الامر الفعلی. با هم تنافی ندارند.

جناب آخوند! این فرمایش شما عرفی نیست. چرا؟ برای اینکه خطاب صل یا باید بگوئیم ظاهر است در حکم فعلی، یا ظاهر است در حکم انشائی طبق مراتب حکمی که خود شما فرمودید. ما حکم اقتضائی نداریم.

اگر ظاهر خطاب صل حکم فعلی بود، که شما فرمودید تعارض می کند با ظاهر خطاب لاتغصب که مفادش حرمت فعلیه غصب است. اگر مفاد صل حکم انشائی است، جناب آخوند! حکم انشائی کشف نمی کند از ملاک در مرتبه انشاء. خود شما فرمودید که حکم انشائی چه بسا موافقتش جائز نیست، امتثالش جائز نیست، تعبیر مرحوم آخوند در مباحث قطع این است که: الحکم الانشائی ربما توجب موافقته الثواب. حکم انشائی گاهی فعلی نیست بخاطر مصلحت تسهیل، مثل شبهات بدویه بعد الفحص، حرمت شرب تتن در شبهه حکمیه بعد الفحص انشائیه است وبخاطر مصلحت تسهیل فعلی نیست. بله اینجا ملاک دارد و موافقتش هم مستلزم ثواب است. اما گاهی حکم انشائی ملاک ندارد، مثل احکامی که مرحوم آخوند فرموده است که در زمان حضرت حجت سلام الله علیه فعلی می شود. الان اگر کسی بخواهد آن احکام را اجراء کند خلاف شرع است، ملاک ندارد. مثل قتل کفار. مرحوم آخوند فرمود انشاء همین الان هم هست، اصلا صریحا مثال زده است ایشان که حکم انشائی هست فعلیتش در زمان آن حضرت سلام الله علیه است. خب این اصلا الان ملاک ندارد. اگر مفاد صل حکم انشائی است که صلاة فی المکان المغصوب وجوب انشائی صلاة شاملش می شود اینکه کاشف از ملاک نیست. اینی که شما فرمودید مفاد خطاب صل حکم اقتضائی باشد، یعنی مفاد خطاب صل این است که طبیعی صلاة ملاک دارد ولولا المانع امر فعلی هم دارد، این یک مطلبی است که نمی شود از خطاب صل این را استفاده کرد. چون خطاب صل که نمی گوید الصلاة ذات ملاک. امر می کند به صلاة. این امر یا فعلی است یا انشائی. اگر فعلی است که تعارض می کند با نهی فعلی از غصب. اگر انشائی است، که امر انشائی کاشف از ملاک نیست.

اما راجع به این فرمایش مرحوم آخوند هم که فرمود: اگر مفاد خطاب صل و خطاب لاتغصب امر ونهی فعلی باشد و ما نتوانیم جمع عرفی بکنیم حمل کنیم احد الخطابین را بر حکم اقتضائی، مرحوم آخوند فرمود یتعارضان وباید رجوع کنیم به مرجحات باب تعارض.

به این فرمایش مرحوم آخوند بزرگانی از قبیل مرحوم نائینی، مرحوم محقق عراقی ومحقق اصفهانی اشکال گرفته اند. فرموده اند: تعارض بین خطاب امر به طبیعی صلاة وخطاب نهی از غصب باعث نمی شود که ظهور خطاب صل در وجود ملاک در طبیعی صلاة از بین برود. خطاب صل دو ظهور دارد: یک: امر به طبیعی صلاة. دوم: اشتمال طبیعی صلاة بر ملاک. ظهور اول که امر به طبیعی صلاة بود مشکل پیدا کرد. خطاب لاتغصب آمد گفت این فرد از غصب که منطبق است بر صلاة فی المکان المغصوب حرام است، پس نمی تواند امر داشته باشد. خطاب صل ظهورش در وجوب امر به طبیعی صلاة تقیید خورد، شد صل فی مکان مباح. اما ظهور دوم که مفاد خطاب صل یک ظهور ثانی دارد در وجود ملاک در طبیعی صلاة که شامل صلاة فی المکان المغصوب هم می شود این ظهور حجت است چرا از آن رفع ید می کنید؟ خطاب صل و خطاب لاتغصب هر دو مفادشان حکم فعلی است، هر دو متعارض بنابر قول به امتناع، جناب آخوند! چرا می گوئید که دیگر کشف ملاک نمی کنیم؟ نخیر، خطاب صل یک ظهور ثانی دارد و هو کون طبیعی الصلاة ذات ملاک، وآن ظهور حجت است.

برای تقریب این مطلب از سه وجه استفاده شده است.

وجه اول: تمسک به دلالت التزامیه است.

گفته اند ظهور مطابقی صل امر به صلاة است، ظهور التزامی صل وجود ملاک است در طبیعی صلاة. ظهور مطابقی اگر مشکل پیدا کرد وما مجبور شدیم او را تقیید بزنیم بگوئیم امر رفته روی صلاة فی مکان مباح، این دلیل نمی شود که ما ظهور التزامی را از حجیت بیاندازیم. دو فرد از ظهور داریم که مشمول خطاب الظهور حجة هستند، یکی ظهور مطابقی خطاب صل در وجود امر به طبیعی صلاة، دیگری ظهور خطاب صل در وجود ملاک در طبیعی صلاة. یک فرد از ظهور اگر مبتلا به مشکل شد ونتوانست حجت باشد، دلیل نمی شود که فرد دیگر از ظهور را ما از حجیت بیاندازیم.

اقول: اولا: این مطلب مبناءا درست نیست. چون ما در بحث تعارض عرض کرده ایم که دلالت التزامیه در حجیت تابع دلالت مطابقیه است. چرا؟ برای اینکه دلالت التزامیه دلالت تبعیه است، اگر به شخصی بگوئیم که زید ایستاده است؟ بگوید بله. بگوئیم زید ننشسته است؟ بگوید نه زید ایستاده است. اینکه این آقا می گوید زید ننشسته است خبر مستقلی نیست، او یک خبر بیشتر نداد واو این بود که زید قائم. فلیس زید جالسا خبر مستقلی نیست. ولذا اگر بفهمیم که این مخبر اشتباه کرد زید نایستاده است، زید قائم اشتباه بود، نمی شود بگوئیم که خب زید قائم اشتباه بود اما اینکه بعد از آن گفت فلیس زید بجالس انشاءالله اشتباه نیست. نخیر، فلیس زید بجالس یک إخبار مستقل نیست، عقلاء برای او یک اصالة عدم الخطاء جداگانه اجراء نمی کنند. این مخبر یک اشتباه کرد و او این بود که گفت زید ایستاده است. اینکه گفت زید نشسته نیست اشتباه دوم نبود، بلکه همان اشتباه اول بود که گفت زید قائم، از توابع آن این است که بگوید فلیس زید بجالس. دلالت التزامیه در حجیت تابع دلالت مطابقیه است، و تفصیله فی محله.

ثانیا: برفرض ما بپذیریم که دلالت التزامیه در حجیت تابع دلالت مطابقیه نیست کما علیه الشیخ الاعظم و المحقق النائینی والعراقی والاصفهانی قدهم، ولکن باز ما اشکال داریم. دلالت خطاب صل بر وجود ملاک از باب ظهور خطاب نیست، از باب برهان است. ما دو ظهور نداریم، یکی ظهور خطاب صل در امر، دیگری ظهور خطاب صل در مصلحت در نماز. ابدا. برهان می گوید که احکام شرعیه تابع ملاک هستند در متعلق. این برهان است، این ظهور عرفی نیست. خود این بزرگان تفصیل داده اند گفته اند مدلول التزامی ای حجت است بعد از سقوط حجیت دلالت مطابقیه که مدلول التزامی عرفی باشد، یعنی لازم بیّن بالمعنی الاخص باشد که ظهور عرفی درست کند. نه آن لازم عقلی که با برهان عقلی اثبات می شود. او که ظهور عرفی نیست تا ما بگوئیم دو ظهور داشتیم، ظهور مطابقی از حجیت افتاد، ظهور التزامی باقی است بر حجیت. لازم عقلی که ظهور نیست برهان است. خب این برهان تابع این است که مدلول مطابقی حجت بشود تا ما برهانمان بر وجود لازم آن مدلول مطابقی تمام بشود. تمامیت برهان بر وجود لازم فرع بقاء حجت بر وجود ملزوم است. بله اگر لازم، لازم بیّن بالمعنی الاخص بود، یعنی کأنه اصلا خطاب صل دو تا ظهور داشت: یکی اینکه الصلاة مأموربها، ویکی اینکه الصلاة ذات ملاک. خب جا داشت شما بگوئید ظهور الصلاة ذات ملاک را چرا از حجیت می اندازید؟ اطلاق دلیل الظهور حجة شامل آن می شود. اما لازم عقلی که ظهور نیست.

ثالثا: وانگهی ما اصلا این لازم عقلی را هم قبول نداریم. ما قبول نداریم که همه جا امر ناشی است از ملاک در ذات فعل. ما بارها تکرار کرده ایم که چه بسا خود امتثال امر در ملاک دخیل است. اگر نماز بود ولی امر نبود، از کجا می گوئید که این نماز بدون امر ملاک تام دارد؟ برهان شما از کجاست؟ ظهور صل که در این نیست که ذات صلاة ملاک دارد. به چه دلیل؟ امر دارید به این فعل. در رمی جمرات مولا فرمود روز عید رمی جمره عقبه بکن، کی می گوید رمی جمره عقبه ملاک تام دارد ولو بعد از سقوط امر. نخیر، شاید خود امتثال امر دخیل باشد در ملاک. این فرمانده ای که دستور می دهد به سربازانش که برخیزید بنشینید، می خواهد روحیه سربازی و اطاعت از مافوق را در آنها به وجود بیاورد. حالا یک روزی این فرمانده سرما خورده نیامده به پادگان، خود سربازها بگویند استیفاء ملاک بکنیم بلند شوند بنشینند. فرمانده زنگ می زند می گوید این بازی ها چیست؟ اصلا نشستن و برخواستن شما ملاک ندارد، یا اگر هم ملاک دارد ملاک غیر تام است. آنی که دخیل در ملاک است این است که کار شما امتثال امر باشد. وما نسبتمان به خدا نسبت سرباز است به آن فرمانده که باید در ما روحیه اطاعت وبندگی تقویت بشود. وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون. فرمود نماز بخوان تا شما بندگی خدا را تمرین کنی. اگر خدا نمی فرمود نماز بخوان معلوم نیست اصلا این نماز ملاک تام داشت.

ولذا اصلا برهان هم نداریم که ذات صلاة ملاک تام دارد. شاید خود امتثال امر دخیل باشد در ملاک صلاة ولو از باب متمم ملاک.

پس ما نه ظهور عرفی داریم که بگوید ذات صلاة ملاک دارد، و نه برهان عقلی داریم که ذات صلاة ملاک دارد. پس این کشف ملاک در ذات صلاة ولو بعد از سقوط امر از راه دلالت التزامیه درست نیست.

جلسه 399

سه شنبه 17/09/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که بعد از تعاض خطاب امر وخطاب نهی در مورد اجتماع، بنابر قول به متناع اجتماع امر ونهی ما چطور کشف بکنیم که این مورد اجتماع وافی به ملاک امر هست تا بتوانیم تصحیح کنیم این مورد اجتماع مثل صلاة در مکان مغصوب را در موارد جهل قصوری مثلا. چون مشهور با اینکه نسب الیهم که قائل به امتناع هستند در بحث اجتماع امر ونهی، ولذا خطاب امر را ساقط می دانند در مورد اجتماع، در عین حال تصحیح کرده اند صلاة فی المکان المغصوب را، وضوء بالماء المغصوب را و هکذا؟

مرحوم آخوند فرمود از راه ملاک تصحیح کرده اند. چون دیده اند که این مجمع وافی به ملاک امر است. ولکن ایشان فرمود: اگر خطاب امر وخطاب نهی هر دو متضمن حکم فعلی بودند بعد از تعارض نمی توانند کشف بکنند از وجود ملاک در مجمع. باید از خارج نص خاص یا اجماع قائم بشود بر وجود ملاک.

برخی از بزرگان تلاش کردند از خود خطاب امر کشف ملاک بکنند به وجوهی. وجه اول تمسک به دلالت التزامیه بود که خطاب صل ولو مدلول مطابقی اش امر به صلاة است واین مدلول مطابقی ساقط است از مورد اجتماع، یعنی شامل صلاة فی المکان المغصوب نمی شود، اما مدلول التزامی خطاب صل این است که مطلق صلاة حتی صلاة فی المکان المغصوب مشتمل بر ملاک امر است.

که ما از این وجه جواب دادیم.

نقضی در کلمات به این وجه ذکر شده است. وآن این است که گفته اند لازمه این وجه این است که در سائر موارد تعارض هم شما بتوانید به مدلول التزامی خطاب تمسک کنید برای وجود ملاک. مرحوم آقای صدر این مثال را مطرح می کند: صل با لاتصل فی الحمام. می گوید لازمه این مبنای تمسک به دلالت التزامیه این است که بگوئیم لاتصل فی الحمام خطاب صل را نسبت به مدلول مطابقی تقیید زد، گفت صلاة فی الحمام امر ندارد، اما مدلول التزامی خطاب صل می گوید مطلق صلاة ملاک دارد ولو صلاة فی الحمام. ولازمه اش این است که اگر کسی نماز در حمام خواند با اینکه نهی تحریمی دارد حسب فرض از صلاة فی الحمام، بگوئیم نمازش صحیح است و لایلتزم به احد. در حالی که لازمه این وجه که تمسک به دلالت التزامیه خطاب صل بر وجود ملاک این است که در این مثال هم تمسک بکنیم به خطاب صل بر وجود ملاک در صلاة فی الحمام. چون خطاب لاتصل فی الحمام می گوید مجموع الصلاة فی الحمام مفسده دارد، اما جزء آن که الصلاة است در ضمن این الصلاة فی الحمام شاید وافی به مصلحت صلاة باشد. مجموع الصلاة فی الحمام مفسده دارد طبق لاتصل فی الحمام، اما جزء آن که صلاة است ممکن است وافی به مصلحت خطاب صل باشد. مدلول التزامی خطاب صل می گوید بله، صلاة هر کجا باشد، مطلق صلاة ولو در ضمن صلاة فی الحمام وافی به مصلحت صلاة هست. این را کسی ملتزم نشده است، در حالی که لازمه تمسک به دلالت التزامیه این هست.

اقول: این نقض مرحوم آقای صدر ناتمام است. چرا؟ برای اینکه ما به خود ایشان نقض می کنیم، می گوئیم اگر در همین مثال نهی از صلاة فی الحمام ساقط شد بخاطر اکراه، بخاطر اضطرار، بخاطر عصیان که طبق نظر مشهور مسقط تکلیف است، آیا شما ملتزم می شوید که صلاة فی الحمام وقتی که نهیش ساقط شد دیگر مشکل برطرف می شود و می شود به این صلاة فی الحمام اکتفاء کرد و دیگر آن را اعاده نکرد در خارج حمام، چون نهیش ساقط شد و مانع برطرف شد. بعید است که شما این مطلب را بفرمائید که عند سقوط خطاب النهی از صلاة فی الحمام لاکراه و اضطرار ونسیان و نحو ذلک می شود اکتفاء کرد به این صلاة فی الحمام در امتثال امر صل. هیچ فقیهی به این ملتزم نشده است. در حالی که در مثال صل و لاتغصب مشهور فقهاء ملتزم هستند که اگر خطاب نهی از غصب ساقط شد لاضطرار واکراه و نسیان و نحو ذلک نماز در مکان مغصوب امتثال خطاب صل هست. این نشان می دهد که یک فرقی بین مثال شما یعنی صل و لاتصل فی الحمام با مثال صل و لاتغصب هست. پس نقض نکنید این مثالتان را بر مبنای تمسک به دلالت التزامیه خطاب صل بر وجود ملاک در صلاة فی المکان المغصوب.

حل مطلب هم این است که در مثال صل و لاتصل فی الحمام عنوان واحد است. یک عنوان مطلق داریم صل، یک عنوان مقید داریم که لاتصل فی الحمام. عنوان مقید همان عنوان مطلق است مع اضافه قید. و در اینجا ظاهر لاتصل فی الحمام این است که این صلاة وافی به مصلحت تامه نماز نیست. لاتصل فی الحمام می گوید صلاة فی الحمام مفسده تامه دارد، وظاهرش این است که این صلاة مصلحت تامه ندارد. واین ظهور مقدم است اخص است، ظهورش در اینکه این مصلحت تامه ندارد مقدم است بر ظهور خطاب صل که مطلق صلاة مصلحت تامه دارد.

هذا إذا کان النهی عن الصلاة فی الحمام تکلیفیا. اگر نهی از صلاة فی الحمام ارشادی بود که خارج از محل نزاع است. اصلا لاتصل فی الحمام ارشاد می شود به بطلان صلاة فی الحمام. بحث در نهی تکلیفی وتحریمی است از صلاة فی الحمام، که ما عرضمان این است که ظاهر این خطاب لاتصل فی الحمام این است که صلاة فی الحمام مفسده تامه دارد و این صلاة مصلحت تامه ندارد. خب این خطاب مقدم است بر خطاب صل. فرق می کند با خطاب صل ولاتغصب. اینها دو عنوان هستند. هیچوقت خطاب لاتغصب نمی گوید که صلاة در مکان مغصوب مصلحت ندارد. عنوان دیگری است. بله قائل به امتناع اجتماع امر ونهی می گوید با وجود نهی از غصب صلاة در مکان مغصوب امر ندارد، اما مدلول لاتغصب این نیست که صلاة در مغصوب مصلحت هم ندارد.

پس اینجا مشکلی نداریم که تمسک کنیم به خطاب صل، بگوئیم صلاة فی المکان المغصوب هم وافی به مصلحت هست.

واعجب من ذلک که مرحوم آقای صدر نقض می کند به این وجه تمسک به دلالت التزامیه برای کشف ملاک به مثل تعارض متباینین، مثل صل و لاتصل. می گوید لازمه این فرمایش آقایان این است که بگوئیم صل و لاتصل تعارض که می کنند لاتصل می گوید امر نداریم به نماز، اما ملاک ممکن است باشد، مصلحت ممکن است باشد در نماز. باید بگوئیم صل مدلول التزامی اش حجت است در وجود مصلحت در نماز. چون خطاب لاتصل فقط می گوید نهی دارید از نماز پس امر ندارید، اما این را که نمی گوید که مصلحت هم نداریم در نماز. پس باید بگوئیم خطاب صل دال است بر وجود مصلحت نماز، ولم یقل به احد.

اقول: واقعا این نقض عجیب است. جناب آقای صدر! همانطوری که می گوید صلاة مصلحت تامه دارد، لاتصل هم می گوید صلاة مفسده تامه دارد. جمع نمی شود مصلحت تامه ومفسده تامه. ملاک وجوب مصلحت غالبه است، مصلحت تامه است. ملاک حرمت هم مفسده غالبه و تامه است. خب با هم جمع نمی شوند که هم مصلحت غالبه و هم مفسده غالبه. در ملاکها هم با هم تعارض دارند.

در صل و لاتغصب دو عنوان هستند. لاتغصب که نمی گوید صلاة در مکان مغصوب مصلحت ندارد و وافی به مصلحت صلاة نیست. لاتغصب می گوید غصب مفسده تامه دارد، اما اینکه صلاة در مکان مغصوب که یک عنوان آخری است این صلاة وافی به مصلحت صرف الوجود صلاة نیست، خطاب لاتغصب که این را ادعا نمی کند. فقط امر صلاة را نفی می کند در صلاة فی المکان المغصوب. ما هم قبول داریم که وقتی مدلول مطابقی صل از بین رفت به مدلول التزامی آن نمی شود تمسک کرد برای اثبات ملاک در صلاة فی المکان المغصوب. بحث در این است که اگر کسی مثل محقق نائینی، محقق عراقی، محقق اصفهانی آمد ادعا کرد که خطاب صل مدلول التزامی اش حجت است وکشف می کند از ملاک در صلاة فی المکان المغصوب، می خواهیم ببینیم آیا می شود به این آقایان بزرگوار نقض کرد که لازمه مبنای شما این است که در صل و لاتصل هم ادعا کنید که صل مدلول التزامی اش حجت است که صلاة ملاک دارد، چون خطاب لاتصل فقط مدلول مطابقی صل را از بین می برد و با آن می جنگد. اگر این نقض وارد بود از شناعت قبول این نقض می فهمیدیم که اصل مدعای آقایان درست نیست. مرحوم آقای صدر این نقض را مطرح می کند چون نقض شنیعی است و لایلتزم به احد، می خواهد بگوید پس مدعای آقایان هم در صل و لاتغصب قابل قبول نیست.

ما عرضمان این است که نه، این نقض وارد نیست. صل ولاتصل در مدلول التزامی هم تعارض دارند. مدلول التزامی صل می گوید صلاة مصلحت غالبه دارد، مدلول التزامی لاتصل می گوید صلاة مفسده غالبه دارد. خب با هم در کشف ملاک هم تعارض می کنند.

بله یک نقضی در کلام خود محقق عراقی هست آن نقض وجیه است و خالی از وجه نیست. وآن نقض به مثل اکرم عالما ولاتکرم العالم الفاسق یا لاتکرم الفاسق هست. اکرم عالما، یک خطاب. خطاب دیگر می تواند عام من وجه باشد، لاتکرم الفاسق، می تواند خاص مطلق باشد، لاتکرم العالم الفاسق.

نقض این است که در این مثال اگر کسی آمد عالم فاسق را اکرام کرد، باید ملتزم بشویم به إجزاء. چرا؟ برای اینکه اکرم عالما می گوید ولو با وجود خطاب لاتکرم الفاسق یا لاتکرم العالم الفاسق من اکرم عالما نمی توانم به عنوان خطاب امر شامل عالم فاسق بشوم، ولی مدلول التزامی من می گوید اکرام عالم فاسق وافی به ملاک اکرام عالم است. مدلول التزامی اکرم عالما این را می گفت که مطلق اکرام عالم وافی به ملاک است. نقض این است که هیچ فقیهی ملتزم نشده است در این مثالها می شود به مدلول التزامی اکرم عالما تمسک کرد برای تصحیح اکرام عالم فاسق به این بیان که بگوئیم: ولو اکرام عالم فاسق حرام است اما وافی به اکرم عالما هست بخاطر دلالت التزامیه اکرم عالما.

اقول: این نقض، نقض موجهی است که خود محقق عراقی به خودش نقض می کند. می گوید به ما نقض وارد است که ما در صل ولاتغصب گفتیم صلاة فی المکان المغصوب را می توانیم از راه ملاک تصحیح کنیم. کاشف از ملاک مدلول التزامی خطاب صل است. به ما نقض می شود که پس بگوئید اکرام عالم فاسق را هم می شود تصحیح کرد وبگوئیم مجزی است ولو حرام هست، مجزی است و مسقط خطاب اکرم عالما است، به همین بیان که مدلول التزامی خطاب اکرم عالما این است که اکرام هر عالمی ولو فاسق باشد وافی است به ملاک.

محقق عراقی تلاش کرده است که از این نقض ها جواب بدهد. ولی نوع جوابهای ایشان قانع کننده نیست.

مثلا یک جواب ایشان این است که می گوید: فرق است بین این دو مثال. در مثال صل و لاتغصب تنافی شان بدیهی نیست، نظری است، ولذا ظهور منعقد می شود در خطاب صل نسبت به صلاة فی المکان المغصوب. چون امتناع اجتماع امر ونهی مسألة نظریة لا بدیهیة، ولذا قرینه منفصله است. هر جا حکم عقل بدیهی بود، به مثابه قرینه متصله است. هر کجا هم حکم عقل نظری بود اجتهادی بود این به مثابه قرینه منفصله است. این مدعای اعلام است. محقق عراقی فرموده: امتناع اجتماع در صل و لاتغصب نظری و اجتهادی است، ولذا کالقرینة المنفصلة است مانع از ظهور نیست. ولذا ظهور صل منعقد می شود در وجود ملاک در صلاة فی المکان المغصوب.

اما تنافی در اکرم عالما با لاتکرم الفاسق یا لاتکرم العالم الفاسق تنافی واضح و بدیهی است، لذا به مثابه قرینه متصله است جلو ظهور را می گیرد. اصلا دیگر ظهور اکرم عالما منعقد نمی شود بخاطر وجود این مانع متصل. وقتی ظهورش منعقد نشد نه ظهور مطابقی اش منعقد می شود و نه ظهور التزامی اش.

ایشان می گوید هر حکمی که حکم بدیهی عقلی بود به مثابه قرینه متصله است. ولذا مولا وقتی می گوید اکرم عالما ولاتکرم الفاسق، اصلا ظهورش منعقد نمی شود در مورد عالم فاسق. این فرق می کند با صل و لاتغصب. مولائی که می گوید صل و لاتغصب، ظهور منعقد می شود صل شامل صلاة فی المکان المغصوب می شود. اگر یک جائی ما مقیدمان متصل بود اصلا ظهور مطابقی منعقد نمی شود تا ظهور التزامی منعقد بشود. اکرم عالما ولاتکرم الفاسق اصلا کالقرینة المتصلة است ظهور اکرم عالما در عالم فاسق منعقد نمی شود لامطابقة ولا التزاما. فرق می کند با صل و لاتغصب. آنجا امتناع اجتماع امر ونهی اجتهادی است، حکم عقل نظری است، نه حکم عقل بدیهی.

اقول: این فرمایش محقق عراقی واقعا عجیب است. مگر فرض شده است که خطاب اکرم عالما متصل به خطاب لاتکرم الفاسق است؟ ما همچنین فرضی نکردیم. اگر متصل بودند این بیان ایشان خوب بود. صل متصل به لاتغصب، اکرم عالما متصل به لاتکرم الفاسق، متصل به هم بود این توجیه خوب بود که تنافی بین صل و لاتغصب را عقل نظری وغیر بدیهی می گوید اما در اکرم عالما با لاتکرم الفاسق را عقلی بدیهی می گوید. اما فرض ما در این است که دو خطاب منفصل داریم، یک جا داریم لاتکرم الفاسق، یک جای دیگر داریم اکرم عالما. خب ظهور هر دو منعقد می شود، متصل به هم نیستند.

به نظر ما برای جواب از این نقض اکرم عالما و لاتکرم الفاسق می شود اینجور بگوئیم که اولا: این نقض، نقضی نیست که التزام به او کفر باشد. ممکن است کسی ملتزم بشود در جائی که خطاب امر بدلی است، اکرم عالما است نه اکرم کل عالم که شمولی است. چون خطاب اکرم کل عالم با خطاب لاتکرم أیّ فاسق آنها هم در ملاک تنافی دارند. خطاب امر شمولی می گوید عالم فاسق مصلحت غالبه دارد اکرامش، لاتکرم الفاسق می گوید عالم فاسق اکرامش مفسده غالبه دارد. اگر خطاب اکرم کل عالم بود که شمولی است، در مرحله کشف ملاک هم با خطاب لاتکرم الفاسق تعارض می کنند. یکی می گوید اکرام عالم فاسق مصلحت غالبه دارد ویکی می گوید مفسده غالبه دارد. هر چه باشد زیدی که هم عالم است و هم فاسق است اکرم کل عالم می گوید مصلحت غالبه دارد برو اکرامش بکن، لاتکرم الفاسق می گوید مفسده غالبه دارد اکرام او، حرام است او را اکرام کنی. در خطاب شمولی باید هر فردی مصلحتی داشته باشد که مبتلا به مفسده مساویه یا غالبه نباشد. وقتی می گوید اکرم کل عالم باید عالم فاسق هم چون وجوب مستقل دارد اکرامش باید مصلحتی داشته باشد غالبه. یعنی چه؟ یعنی مبتلا به مفسده مساویه یا غالبه نباشد. والا اگر این اکرام عالم فاسق مصلحتی دارد که مبتلاست به مفسده اقوی، محال است مولا امر کند به اکرام او.

اما در انحلالی یک فرد است، مولا نمی تواند هم بگوید باید این را اکرام کنی وهم نباید این را اکرام کنی. هم این عالم فاسق اکرامش مصلحت غالبه دارد، چون ملاک وجوب این است، ملاک وجوب عبارت است از مصلحتی که مزاحم نیست با مفسده اقوی یا مساوی. ملاک حرمت هم مفسده ای است که مزاحم ندارد و مبتلا نیست به مصلحت اقوی یا مساوی. خب در ملاک با هم تنافی دارند. اکرم کل عالم می گوید اکرام عالم فاسق هم مصلحتی دارد که مبتلا به مفسده اقوی یا مساوی نیست. لاتکرم أی فاسق هم می گوید اکرام عالم فاسق مفسده ای دارد که مبتلا به مصلحت اقوی یا مساوی نیست. با هم تنافی دارند در مرحله ملاک.

ولذا فقط در خطاب امر بدلی است که می شود گفت اکرم عالما این عالم فاسق ولو مفسده غالبه دارد ولذا حرام شد اکرام او، ولکن منافات ندارد که وافی به مصلحت صرف الوجود اکرام عالم هم باشد. تنافی ندارد. این عالم فاسق مفسده ای دارد که مزاحم ندارد. مزاحم این مفسده چیست؟ یک مصلحتی است که بگوید حتما این عالم فاسق را اکرام بکن. ما همچنین مصلحتی نداریم. ما یک مصلحتی نداریم در اکرام عالم فاسق که بگوید حتما این عالم فاسق را اکرام کن. ولذا مفسده غالبه دارد شارع گفت حرام است اکرام عالم فاسق. منافات ندارد که این اکرام عالم فاسق که مفسده غالبه دارد و حرام شد، در عین حال وافی به مصلحت صرف الوجود اکرام عالمٍ هم باشد.

مثال می زدیم: مولا می بیند شرب طبیعی ماء رفع عطش می کند، شرب ماء بارد موجب بیماری کلیوی این عبد است. شرب ماء بارد مفسده ایجاد بیماری کلیوی دارد ویک مصلحتی هم نیست که بگوید حتما آب سرد بخور. و همین باعث می شود که مولا بگوید آب سرد نخور. چون مفسده دارد و یک مصلحتی هم نداریم که بگوید حتما آب سرد بخور. ولی در عین حال خوردن آب سرد وافی به مصلحت رفع عطش هست. بین اینکه یک فرد وافی به مصلحت صرف الوجود باشد و در عین حال مفسده هم داشته باشد تنافی نیست بین این دو. ولذا ممکن است ما ملتزم بشویم در اکرم عالما که مطلق بدلی است با لاتکرم الفاسق یا لاتکرم العالم الفاسق، بگوئیم اکرام عالم فاسق مفسده ای دارد که باعث شده حرام باشد، در عین حال می تواند وافی به مصلحت صرف الوجود اکرام عالم هم باشد.

ولکن این مطلب خلاف ظاهر است. ظاهر لاتکرم الفاسق یا لاتکرم العالم الفاسق این است که این اکرام مفسده دارد و وافی به مصلحت هم نیست. این یک ظهور است. چون عنوان واحد است تعدد اضافه است. عنوان هر دو اکرام است، مضاف الیه ها فرق می کنند. ظاهر لاتکرم الفاسق این است که لاتکرم هذا لأنه فاسق، اکرام این آقای فاسق این اکرام مفسده دارد و وافی به مصلحت نیست. این یک ظهور است. واین ظهور، ظهور عرفی است که لیس هذا الاکرام وافیا بالمصلحة. خب این ظهور تنافی دارد با اکرم عالما که مفادش این است که این اکرام وافی به مصلحت است. اما در لاتغصب همچنین ظهوری نیست که بگوید این صلاة در مکان مغصوب وافی به مصلحت نیست. چون عنوان دیگری است، عنوان واحد نیست.

والشاهد علی ذلک روش خود فقهاء است. در مثال لاتغصب اگر نهی از غصب ساقط بشود لاضطرار ونحوه، تمسک به خطاب صل می کنند. ولی در اکرم عالما، خطاب لاتکرم الفاسق یا لاتکرم العالم الفاسق ساقط هم بشود لاضطرار واکراه ونسیان و نحو ذلک باز روش فقهاء این است که اکرام این عالم فاسق را ولو نهیش ساقط است اما مجزی از اکرام عالم نمی دانند. چون ظهور خطاب لاتکرم الفاسق یا لاتکرم العالم الفاسق این است که این اکرام عنوان واحد است. این اکرام مفسده دارد در مورد عالم فاسق و وافی به مصحلت نیست. ولذا این نقض وارد نیست. عمده همان اشکالات دیروز ما هست بر دلالت التزامیة.

یقع الکلام فی الوجه الثانی والثالث وهو التمسک باطلاق المادة غدا انشاءالله.

جلسه 400

چهارشنبه 18/09/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که بعد از تعارض خطاب صل با خطاب لاتغصب بنابر قول به امتناع اجتماع امر ونهی ادعا شده بود که می شود به ظهور خطاب صل تمسک کرد برای اثبات ملاک در صلاة فی المکان المغصوب. با اینکه امر به صلاة شامل صلاة فی المکان المغصوب دیگر نمی شود.

شبیه اینکه مولا فرموده است: اغسل المسجد بالماء، وشخصی بیاید با آب مغصوب مسجد را بشوید. چون می دانیم ملاک در غسل مسجد تنظیف مسجد است، ولذا قائلین به امتناع اجتماع امر ونهی هم می گویند تحصیل ملاک می شود با غسل به ماء مغصوب ولو امر شامل آن نمی شود. در مثال صل ولاتغصب روشن نیست وجود ملاک در صلاة فی المکان المغصوب، ولکن عده ای فرموده اند ظهور خطاب صل وجود این ملاک هست. وجوهی ذکر شده بود. وجه اول تمسک به دلالت التزامیه بود که وجهش گذشت.

وجه دوم: تمسک به اطلاق ماده است که مرحوم نائینی مطرح فرموده است.

ایشان فرموده است: ما معتقدیم خطاب امر شامل مورد اجتماع نمی شود. چرا؟ برای اینکه صل خطاب امرش اقتضاء می کند که تعلق بگیرد این امر به حصه مقدوره. نظر محقق نائینی این است که اقتضاء خطاب تکلیف این است که تعلق بگیرد به حصه مقدوره. چرا؟ برای اینکه هیئت صل مثلا بعث می کند نحو الصلاة. بعث باید به طلب فعلی باشد که یمکن الانبعاث الیه، یعنی مقدور باشد. ولذا هیئت صل اقتضاء می کند تقیید ماده را که صلاة هست به حصه مقدوره.

ولکن این تقیید در رتبه لاحقه بر عروض هیئت هست. در رتبه سابق بر عروض هیئت ماده یعنی صلاة مطلق است. ایشان تعبیر می کند می گوید اطلاق ماده یعنی صلاة در رتبه سابقه بر عروض هیئت. شارع نفرمود الصلاة المقدورة واجبة، که در رتبه سابقه بر عروض وجوب تقیید زده باشد صلاة را. بلکه فرمود الصلاة واجبة. در طول عروض این وجوب تقیید می خورد صلاة به صلاة مقدورة. اما در رتبه سابقه بر عروض وجوب، الصلاة مطلق هست.

درست است که این صلاة فی المکان المغصوب مصداق صلاة مقدوره نیست. چرا؟ برای اینکه صلاتی که مستلزم فعل حرام است مثل غصب او که شرعا مقدور نیست، والممتنع شرعا کالممتنع عقلا. ولکن ما تمسک می کنیم به اطلاق ماده که در رتبه سابقه بر هیئت این ماده مطلق است. صل یعنی الصلاة واجبة. اطلاق ماده که صلاة هست اقتضاء می کند که ملاک در مطلق صلاة باشد، ولو وجوب اقتضاء می کرد که تعلق بگیرد به خصوص حصه مقدوره. این محصل فرمایش مرحوم نائینی است.

اقول: این فرمایش ایشان قابل قبول نیست. چون یا ایشان می خواهد دلالت التزامیه درست کند برای خطاب صل و الصلاة واجبة، که دلالت التزامیه خطاب صل وجود ملاک است در طبیعت صلاة که شامل صلاة فی المکان المغصوب هم می شود، اگر این باشد که این همان وجه اول است، وجه جدیدی نخواهد بود. پس این دلالت، دلالت التزامیه نمی تواند باشد. دلالت مطابقیه هم که نیست. دلالت مطابقیه صل وجوب صلاة است، شما هم که قبول کردید که وجوب تعلق می گیرد به صلاة فی المکان المباح، چون صلاة مقدوره همین صلاة فی مکان مباح هست. پس اینکه صلاة ولو در مکان مغصوب ملاک دارد، این نه دلالت التزامیه شد، چون اگر دلالت التزامیه بشود وجه اول خواهد بود، ونه دلالت مطابقیه شد، چون دلالت مطابقیه یک چیز بیشتر نیست وهو وجوب الصلاة. دلالت مطابقیه که دو چیز نیست یکی الصلاة واجبة ودیگری الصلاة ذات ملاک. دلالت مطابقیه که دو تا نیست، یک دلالت مطابقیه است که الصلاة واجبة.

اینکه مطلق صلاة ملاک دارد این اگر مدلول التزامی است، که این همان وجه اول خواهد بود. ومرحوم نائینی متعمد است که این را وجه ثانی قرار بدهد، و می گوید امتیاز این وجه ثانی این است که مقید ولو متصل هم باشد ضرر نمی زند به این وجه ثانی. در وجه اول که تمسک به دلالت التزامیه بود، حتما مقید دلالت مطابقیه باید منفصل بود، چون اگر متصل بود دلالت مطابقیه مختل می شد ظهور مطابقی مختل می شد. ولاریب عند احد که مقید متصل دلالت مطابقیه چون جول انعقاد ظهور مطابقی را می گیرد اصلا ظهور التزامی هم منعقد نمی شود. ولذا در وجه ثانی مرحوم نائینی متعمد است، می گوید تقید خطاب تکلیف به حصه مقدوره به اقتضاء خود خطاب است، مقید متصل است. پس بحث تمسک به دلالت التزامیه نیست. تمسک به اطلاق ماده است. می گوئیم خب تمسک به اطلاق ماده یعنی تمسک به دلالت مطابقیه. ما یک دلالت مطابقیه بیشتر نداریم وهو ان الصلاة واجبة، واین هم که مقید شد به الصلاة المقدورة. اینکه الصلاة ذات ملاک اینکه مدلول مطابقی نیست.

نفرمائید که الصلاة واجبة درست است که مقید شد به الصلاة المقدورة، ولی این مقیدش خود هیئت است. در رتبه سابقه بر هیئت یعنی وقتی می گوئیم الصلاة هنوز مقید نیامده است. وقتی می گوئیم واجبة، این هیئت یعنی وجوب اقتضاء تقید صلاة را می کند به الصلاة المقدورة.

خب این مطلب خیلی ناتمام است. برای اینکه چه فرق می کند؟ مقید متصل است، حالا هیئت اقتضاء بکند تقید را یا نه مقید را مستقلا ذکر کنیم، بگوئیم الصلاة المقدورة واجبة یا بگوئیم الصلاة واجبة، چه فرق می کند؟ بالاخره در خطاب ما مقید متصل داریم که متعلق وجوب الصلاة المقدورة است یعنی الصلاة فی مکان مباح. حالا مقید را متصل ذکر کنیم یا از خود هئیت بفهمیم، چه فرق می کند، بالاخره مقید متصل است. پس این وجه هم تمام نشد.

وجه سوم: وجه محقق اصفهانی ره است. ایشان هم نامش را اطلاق ماده گذاشته است. این وجه در کلمات مرحوم آقای صدر درست بیان نشده است. من بدون اینکه مطالب آقای صدر را نقل کنم بیان محقق اصفهانی را می گویم خودتان مقایسه بکنید.

محقق اصفهانی می گوید: چون مقید ما به اینکه وجوب رفته روی صلاة فی مکان مباح، خطاب لفظی نیست، برهان عقلی است. برهان عقلی از باب ضرورت می گوید محال است وجوب شامل صلاة فی مکان مغصوب هم بشود، چون اجتماع امر ونهی محال است. ظهور ندارد این برهان عقلی که بنابر این صلاة فی مکان مغصوب ملاک ندارد. چون برهان عقلی است لسان ندارد. یک وقت لفظی است، لاتصل فی مکان مغصوب، او ظهور دارد که صلاة فی مکان مغصوب ملاک ندارد. اما یک وقت برهان عقلی است بی زبان است فقط می گوید وجوب شامل صلاة فی مکان مباح نمی شود. ما به اطلاق ماده در خطاب صل تمسک می کنیم خب مولا وقتی گفت صل، تمام غرضش را می خواست بیان کند. معلوم می شود تمام غرضش صلاة است. نگفت صل فی مکان مباح. گفت صل. اطلاق ماده در خطاب صل کشف می کند که غرض مولا در ذات صلاة است. برهان عقلی کشف نمی کند که غرض در ذات صلاة نیست غرض در صلاة فی المکان المباح است، ملاک فی الصلاة فی المکان المباح است. نه، برهان عقلی می گوید وجوب محال است شامل صلاة فی مکان مغصوب بشود. خب ما تمسک می کنیم به ظهور خطاب صل، می گوئیم اطلاق ماده یعنی صلاة در این خطاب کاشف است از اینکه غرض مولا و ملاکی که مد نظر مولاست در ذات صلاة است نه در صلاة فی المکان المباح. این فرمایش محقق اصفهانی است. یعنی محقق اصفهانی می گوید با اطلاق ماده کشف می کنیم اباحه مکان شرط استیفاء ملاک نیست. اگر بود مولا در خطاب لفظی می گفت. مولا اشیائی که دخیل است در غرضش به حسب ظهور عرفی وظهور نوعی خودش در خطاب می گوید. اینکه خودش نگوید به برهان عقلی ما بگوییم وجوب شامل صلاة فی مکان مغصوب نمی شود، خب این فقط می گوید هیئت یعنی وجوب شامل صلاة فی مکان مغصوب نمی شود اما نمی گوید ملاک هم در او نیست.

اقول: اشکال فرمایش ایشان چیزی است که خود ایشان در ذیل کلامش مطرح می کند. می گوید لایقال. این لایقال را اشکال به خودشان تلقی کنید از زبان خود ایشان. می گوید لایقال: وقتی که مولا می بیند که عقل تمام واقع را برای مردم بیان می کند، به جای مولا سخن می گوید، اعلام می کند ایها الناس وجوب صلاة شامل صلاة فی مکان مغصوب نمی شود. پس سکوت شارع از ذکر این قید اخلال به غرض نخواهد بود. خب شارع سکوت کرد چون سخنگو دارد، سخنگویش عقل است که حجت باطنه است، نقض غرض نیست. شارع می گوید چرا من زحمت بکشم بگویم صل فی مکان مباح. من می گویم صل، زحمت بیان تقید وجوب را، یعنی در حقیقت تقید واجب را، بکون الصلاة فی مکان مباح عقل می کشد.

پس لایقال می گوید جناب محقق اصفهانی می گوئید به اطلاق ماده صل تمسک می کنیم می گوئیم صلاة فی مکان مغصوب هم ملاک دارد. اطلاق توقف دارد بر مقدمات حکمت. یکی از مقدمات حکمت عدم بیان مقید است. این از مقدمات مسلم حکمت است که اصلا مطرح هم نمی کنند، چون اگر مولا قرینه بر تقیید ذکر کند که دیگر نمی شود تمسک به اطلاق کرد. حالا این قرینه را یک وقت مولا خودش ذکر می کند، یک وقت اکتفاء می کند به حکم عقل. عقل می گوید وجوب در صل محال است شامل صلاة فی مکان مغصوب بشود. پس عقل کشف می کند وجوب رفته روی صلاة فی مکان مباح. خب مولا وقتی می بیند که عقل مردم به مردم می گوید وجوب شارع تعلق گرفته است به صلاة فی مکان مباح، چون محال است وجوب شامل صلاة فی مکان مغصوب هم بشود بنابر نظریه امتناع. دیگر سکوت شارع در جائی که عقل نورافکن قوی گذاشته است و مردم را به واقعیت هدایت می کند این سکوت شارع نقض غرض واخلال به غرض نیست. مقدمات حکمت منعقد نمی شود تا شما بگوئید خطاب صل اطلاق دارد شامل صلاة فی مکان مغصوب هم می شود وما از این اطلاق ماده کشف می کنیم که صلاة فی مکان مغصوب هم ملاک دارد. این لایقال است.

محقق اصفهانی می بیند این اشکال قوی است. در جواب اینجور می گوید: می گوید درست است در مورد عالم عامد حق با شماست، اما در مورد جاهل وناسی غصب که عقل حکم به امتناع اجتماع امر ونهی نمی کند. عقل در مورد عالم عامد یعنی کسی که می داند این مکان مغصوب است و غصب حرام است حکم می کند به امتناع اجتماع امر نهی. اما در مورد جاهل به غصب یا جاهل به حرمت غصب یا ناسی آن، اینجا که عقل حکم به امتناع اجتماع امر ونهی نمی کند. اینجا اگر شارع سکوت بکند از بیان تقیید نقض غرض است، چون عقل در اینجا یعنی در مورد ناسی و جاهل حکم به امتناع نمی کند.

اقول: جناب محقق اصفهانی! اصلا بحث ما بنابر نظریه امتناع است. شما با این لأنا نقول تان صورت مسأله را پاک کردید، آمدید تفصیل دادید در امتناع اجتماع امر ونهی. می گوئید نسبت به عالم عامد امتناع دارد اجتماع امر ونهی، نسبت به جاهل وناسی غصب امتناع ندارد اجتماع امر ونهی. خب صورت مسأله را پاک کردید. بحث این است که بنابر قول به امتناع اجتماع امر ونهی حالا در عالم عامد به غصب یا کسانی که مثل مرحوم آقای خوئی می گویند جاهل به غصب هم چون واقعا حرام است بر او غصب، امتناع اجتماع امر ونهی در حق جاهل هم هست. طبق نظریه امتناع داشتیم بحث می کردیم. پس شما طبق نظریه امتناع پذیرفتید که چون عقل می گوید وجوب رفته است روی صلاة فی مکان مباح، دیگر مقدمات حکمت منعقد نمی شود وسکوت شارع از بیان تقیید نقض غرض نیست. ما هم دنبال همین بودیم. همین مطلب شما کافی است برای رد تمسک شما به اطلاق ماده.

پس پذیرفتید که هر کجا که عقل بگوید امتناع دارد اجتماع امر ونهی، برهان عقلی مثل خطاب لفظی می ماند، چه فرق می کند؟ این را پذیرفتید ما هم همین را می خواستیم. دیگر با این بیان شما نیاز به اشکال دیگری نیست بر وجه ثالثی که شما ذکر کردید. ما هم حرفمان همین است، هر کجا عقل گفت اجتماع امر ونهی ممتنع است، شارع گفته صل ولی برهان عقلی می گوید حتما متعلق وجوب صلاة فی مکان مباح هست، خب وقتی عقل این را می گوید دیگر سکوت شارع اخلال به غرض نیست. شارع می گوید عقلتان که گفت وجوب رفته است روی صلاة فی مکان مباح، چون محال است وجوب شامل صلاة فی مکان مغصوب بشود، پس کأنه من گفته ام صلوا فی مکان مباح. عقل حجت باطنه خداست. عقل شما که این را گفت به شما، گفت که مولا واجب کرده است صلاة فی مکان مباح را، چرا امتثال نمی کنید؟ چرا رفتید نماز خواندید در مکان مغصوب در حالی که عقل شما به شما گفت که خدا واجب کرده است صلاة فی مکان مباح را؟

سؤال وجواب: برهان عقلی یعنی کاشف. اگر بدیهی است می شود مثل مقید متصل، اگر غیر بدیهی است می شود مثل مقیدهای منفصل. اینهمه شارع مقید منفصل آورد که مجتهدها باید جان بکنند تا این مقیدهای منفصل را پیدا کنند. خب این برهان عقلی هم آخرش می شود مثل مقیدهای منفصل. رجوع می کنند عوام به مجتهدین، مجتهدین هم کشف می کنند این برهان عقلی را اگر هم بدیهی نباشد و به مردم اعلام می کنند که عقل ما کشف کرد که شارع محال است وجوبش را روی مطلق صلاة ببرد، پس برده است روی صلاة فی مکان مباح. کأنه گفته است صلوا فی مکان مباح.

پس هیچکدام از این وجوهی که برای کشف ملاک در صلاة فی مکان مغصوب ذکر شده بود بعد از سقوط خطاب امر طبق نظریه امتناع اجتماع امر ونهی تمام نشد.

بله برخی از موارد خاص هست مثل همان اغسل المسجد بالماء که ما از خارج کشف ملاک می کنیم.

التنبیه التاسع: فرض کنید ما در مورد نماز در مکان مغصوب کشف ملاک کردیم، اما آیا صرف کشف ملاک کافی است برای حکم به تصحیح عبادت یا نه؟ اصلا بطور کلی در تنبیه تاسع بحث راجع به این است که: چطور کلام مشهور را ما توجیه کنیم که با اینکه امتناعی هستند علی ما نسب الیهم فی الکفایة، ولی اتیان به مورد اجتماع را در حال جهل صحیح می دانند، صلاة فی المکان المغصوب را در حال جهل ونسیان صحیح می دانند. با اینکه طبق نظریه امتناع محال است با وجود نهی از غصب امر به صلاة شامل این صلاة در مکان مغصوب بشود. چطور مشهور تصحیح می کنند با اینکه فتوی داده اند به صحت؟

مرحوم آقای خوئی فرموده: ما کار به مشهور نداریم، ما نظر خودمان این است که در موارد جهل هم ما قئل به بطلان هستیم. صلاة فی المکان المغصوب جهلا باطل است. چرا؟ برای اینکه راست می گوئید که نهی از غصب با امر به صلاة جمع نمی شود. بر جاهل حرام است غصب، پس صلاتش در مکان مغصوب امر ندارد. امر که نداشت کاشف از ملاک نداریم.

بله اگر جاهل مرکب بود، یعنی اصلا احتمال غصبی بودن آن مکان را نمی داد، او می شود مثل ناسی. کسی که احتمال ندهد که این مکانی که نماز می خواند غصبی است، نهی از غصب لغو است شامل او بشود. چون تکلیف ناسی و جاهل مرکب لغو است چه اثری دارد، او که احتمال نمی دهد که این مکان غصبی است تا احتیاط بکند. بله جاهل مرکب وناسی نمازشان صحیح است چون نهی از غصب ندارند.

اما جاهل بسیط که احتمال می دهید این مکان غصبی است ولی قاعده ید جاری می کند، پنجاه سال هم در این مکان نماز خوانده باید این نمازها را قضاء کند چون باطل بوده است. چون احتمال غصب می داد لاتغصب شاملش می شد اثرش حسن احتیاط است. حالا اینکه حرمت غصب بر او منجز نبود بحث دیگر است، اما نهی از غصب بوجوده الواقعی مانع عن الامر بالصلاة.

آقایان دیگر مثل مرحوم صاحب کفایه می گویند نه، ما دنبال تصحیح نماز در مکان مغصوب هستیم جهلا أو نسیانا. و وجوهی ذکر می کنند:

وجه اول: همان تصحیح از راه ملاک است. می گویند اگر ملاک را کشف بکنیم از راه ملاک می شود نماز در مکان مغصوب را تصحیح کرد.

آقای خوئی ره فرموده: اولا: کاشف از ملاک امر است. امر که ساقط شد کاشف از ملاک نداریم. مگر ما علم غیب داریم که نماز در مکان مغصوب ملاک تام دارد؟ چه می دانیم؟ اگر خطاب امر بود کشف می کردیم اما حالا که نیست از کجا کشف کنیم.

ثانیا: مگر می شود به صرف وجود ملاک عبادت را تصحیح کرد؟ ملاکی کافی است برای صحت عبادت که مقرون به حرام نباشد. خب این نماز در مکان مغصوب ملاک دارد، اما یک ملاکی که منطبق است بر او عنوان غصب حرام. خب چطور ما بگوئیم این ملاک که مقرون است به قصد محرم این کافی است برای صحت عبادت؟ برای قصد تقرب صرف اینکه این نماز مصلحت دارد کافی نیست. این نماز مصلحت دارد ولکن حرام است. وقتی این ملاک هست یعنی مصلحت هست ولی واقعا این نماز حرام است چون در مکان مغصوب است، یعنی این نماز مبغوض است ولو مصلحت هم دارد. فعلی که مصلحت دارد ولی واقعا مبغوض مولاست، مولا نگاه می کند به این خم و راست شدن در مکان مغصوب، وحرفش این است که من از این نماز بدم می آید (ولو منجز نمی کند) این حرام می شود. حرام یعنی مبغوض. فعلی که مبغوض مولاست ولی مصلحت هم دارد چگونه می تواند عبادت مولا باشد؟ مثلا قتل ابن مولا مبغوض مولاست ولی یک مصلحتی هم در آن هست، اما بالاخره این قتل ابن مولا مبغوض مولاست چطور می تواند مقرب الی المولی باشد. نماز در مکان مغصوب، وضوء با آب مغصوب، با آبی که ملک یتیم است رفته وضوء می گیرد ولو جاهلا، مولا این وضوء را که می بیند می گوید ناراحت می شوم به من نشان ندهید این صحنه وضوء به ماء مغصوب را، البته از این مکلف ناراحت نمی شوم او معذور است، ولی از این وضوء به ماء ملک یتیم ناراحت می شوم مبغوض من است، بعد بگوئیم این مبغوض مقرب هم هست الی المولی چون مصلحتی در او هست. این نمی شود.

مرحوم آقای صدر فرموده چرا نمی شود. مگر شرط است در عبادت که مبغوض مولا نباشد؟ چه اشکالی دارد؟ تخیل محبوبیت کافی است برای عبادیت امر ولو واقعا مبغوض باشد. قتل ابن مولا به تخیل أنه عدو المولی قربة الی المولی عبادت است. مگر عبادت یعنی چی؟ یعنی کاری بکند به قصد قربت الی المولی. این آقا هم پسر مولا را کشت داغ به دل مولا گذاشت، مرحوم آقای صدر می گوید چه اشکالی دارد، این عمل عبد چون تخیل می کرد این عمل محبوب مولا هست و او دارد عدو مولا را می کشد، این عبادت است.

مرحوم آقای خوئی فرمود: یشترط فی عبادیة العمل عدم کونه مبغوضا واقعا، مرحوم آقای صدر در جواب می گوید نه، ما همچنین دلیلی نداریم. این عمل مصلحت که دارد، قصد قربت هم که این مکلف جاهل کرد بتخیل أنه لیس بغصب، عبادت بیشتر از این لازم ندارد ولو واقعا مبغوض مولا باشد. کما لو قتل ابن المولی بتخیل أنه عدو المولی قربة الی المولی، آقای صدر می گوید دیگر از این مثال بدتر نیست، ما معتقدیم در این مثال عمل این مکلف عبادت مولاست.

ببینیم درست است یا نه انشاءالله روز شنبه.

جلسه 401

شنبه 21/09/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در تنبیه نهم بود. مرحوم آقای خوئی فرمودند: بنابر قول به امتناع صلاة در مکان مغصوب جهلا باطل هست، واینکه مرحوم آخوند فرمود از راه ملاک می شود این نماز را تصحیح کرد ولو امر نداشته باشد، این درست نیست. چون اولا کاشف از ملاک خطاب امر است و با سقوط خطاب امر دیگر کاشف را ملاک نداریم.

این اشکال واردی هست.

اشکال دوم مرحوم آقای خوئی این است که فرموده: قبول می کنیم که ملاک کشف شده است در صلاة فی المکان المغصوب، اما شرط صحت عبادت این است که عمل مبغوض مولا نباشد. فعلی مصلحت دارد، شما هم به تخیل محبوبیت آن قصد قربت هم کردید، اما اگر بعدا کشف شد که این عمل مبغوض است و حرام است، مبغوض که صلاحیت تقرب ندارد.

اقول: این مطلب مرحوم آقای خوئی مخالف چیزی است که خود ایشان در موسوعه 5/321 صریحا فرموده است که ما در مورد صلاة فی المکان المغصوب نسیانا یا وضوء به ماء مغصوب نسیانا قبول داریم که این عمل مفسده دارد، مبغضویت هم دارد. ولکن مهم نیست، چون مهم وجود نهی است که جلو ترخیص در تطبیق را می گیرد و نمی گذارد خطاب صل و یا توضأ شامل مورد اجتماع بشود، وقتی خطاب نهی ساقط شد للنسیان، مانع برطرف می شود ولو این فعل مشتمل بر مفسده و مبغوضیت باشد.

وبه نظر می رسد که این مطلب، مطلب درستی هست که مبغوضیت اگر به حد استحقاق عقاب برسد یعنی بشود مبغوض فاعلی، مثل موارد جاهل مقصر، عملش مبعّد من المولاست، ما یستحق علیه العقاب است، عقلاءا صلاحیت مقربیت ندارد. اما اگر مبغوضیت، مبغوضیت فعلی باشد و نه فاعلی، مثل جاهل قاصر، ممکن است اصلا یکی از اولیاء الله در مکان مغصوب نماز بخواند، امام معصوم که به علم غیب عمل نمی کند وطبق ظاهر عمل می کند چه بسا مهمان یک شخصی بشود وآن شخص خانه اش غصبی باشد، امام علیه السلام که نمی پرسد که این خانه تو غصبی است یا غصبی نیست، قاعده ید جاری است، لولاه لما قام للمسلمین سوق. امام نماز می خواند در این مکانی که فی علم الله مغصوب است. خب این فعل امام علیه السلام مبغوضیت فاعلی که ندارد. پس اگر کسی عالم عامد و جاهل مقصر نبود، ولو فعلش مفسده غصب را داشته باشد، مفسده نوعیه غصب که در معرض اختلال نظام عقلائی هست اگر غصب در جامعه به وجود بیاید. این مفسده نوعیه غصب در اینجا هم هست. مبغوضیت فعلیه یعنی این، یعنی مفسده در غصب، این هست، اما به حد مبغوضیت فاعلیه تا نرسد مبعّد عن المولی نشود ما یستحق علیه العقاب نشود این مانع از عبادیت عبادت نیست.

پس عمده همان اشکال اول است که ما در فرض امتناع اجتماع امر ونهی کشف کردیم که صلّ، شده صلّ فی مکان مباح، از کجا کشف کنیم که صلاة در مکان مغصوب وافی به ملاک تام صلاة هست؟

مرحوم آخوند وجه های دیگری هم ذکر کرده برای تصحیح صلاة در مکان مغصوب عن جهل:

وجه دوم: این است که فرموده: بنابر نظر ما اصلا حرمت غصب فعلی نیست در موارد جهل. چون تا علم پیدا نکنید به حکم واقعی، به نظر مرحوم آخوند حکم واقعی فعلی نمی شود. و اگر ما بگوئیم که تنافی بین امر به صلاة ونهی از غصب در جائی است که امر ونهی فعلی بشوند، امر ونهی انشائی که با هم تنافی ندارند، چون امر انشائی لیس بامر حقیقتا، نهی انشائی لیس بنهی حقیقتا. نهی فعلی از غصب است که با امر فعلی به صلاة تنافی پیدا می کند در مورد اجتماع، وجاهل هم که نهی فعلی از غصب ندارد، فارتفع الاشکال.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند هم ناتمام است. چرا؟ برای اینکه درست است که جاهل نهی فعلی ندارد از غصب، اما نهی فعلی تحریمی ندارد. یعنی اصل بغض فعل هست، اینکه مولا راضی به ارتکاب نبود، نه، در مورد جاهل اذن داد در ارتکاب، فرمود من اذن می دهم جاهل به غصب داخل در این مکان مشکوک بشود. اذن در ارتکاب که داد پس حرمت فعلیت ندارد، یعنی اینکه مولا بغض داشته باشد نسبت به این غصب به نحوی که راضی به ارتکاب این غصب نباشد، نه، راضی به ارتکاب این غصب هست، اما اصل بغض که از بین نمی رود، ولذا حسن احتیاط هست در شبهات بدویه. ترخیص شارع در ارتکاب مشکوک جلو فعلیت حرمت را می گیرد، می گوید مولا اذن در ارتکاب که داد معقول نیست که بغض این فعل به حدی باشد که مولا راضی به ارتکاب نیست، چون مولا اذن در ارتکاب داد. اما اصل بغض که از بین نمی رود، ولذا حسن است احتیاط در شبهات تحریمیه بعد الفحص به اعتراف خود مرحوم آخوند. چون اطلاق دلیل می گوید یحرم الغصب، شامل غصب در حق جاهل هم می شود، برهان عقلی آمد گفت با اذن شارع در غصب در شبهه بعد الفحص آن عدم رضای به ارتکاب از بین رفت، اما اصل بغض هم از بین رفت؟ اصل بغض که از بین نرفت.

بحث در آن مقام ومرتبه فعلیت حکم است، والا یحرم الغصب انشاءا هست در جاهل. بحث حرمت فعلیه است، برهان عقلی گفت آن عدم رضای به ارتکاب با وجود اذن شارع در ارتکاب دیگر از بین رفته است، اما اصل بغض چرا از بین برود؟ ومشکل عبادت این است که نمی تواند هم محبوب باشد و هم مبغوض. مگر شما بیائید قائل به جواز اجتماع امر ونهی بشوید. کسی که مثل مرحوم آخوند امتناعی است محبوبیت با مبغوضیت ولو مبغضویت غیر لزومیه جمع نمی شود. مولا بگوید هم دوست دارم شما آب بخوری، و هم بدم می آید آب بخوری ولو بد آمدن خفی و غیر لزومی. از یک طرف می گوید خوشم می آید یعنی اگر بشنوم آب خوردی خوشحال می شوم، ومی گوید بدم هم می آید یعنی اگر بشنوم آب خوردی یک مقدار ولو به شکل کم ناراحت می شوم. محال است که این فعل هم سبب خوشحالی مولا را فراهم کند و هم سبب ناراحتی مولا را ولو ناراحتی غیر لزومی.

پس اینکه مرحوم آخوند خواست اجتماع امر ونهی را تصحیح کند با اینکه نهی فعلی نیست، بگوید پس امر فعلی است. ما می گوئیم محال است با وجود بقاء اصل مبغوضیت، امر اطلاق داشته باشد و این فعل محبوب باشد. اگر از راه تصحیح ملاک و کفایت قصد قربت به وجود ملاک پیش می آمدید که آن وجه سابق بود. این وجه دوم می خواهد با اینکه نهی فعلی نیست بگوید مانع از سر راه تعلق امر به این صلاة در مکان مغصوب از بین رفت. ما عرضمان این است که نه این مطلب درست نیست.

سؤال وجواب: مرحوم آخوند در وجه دوم می خواهد امر را تصحیح کند نه وجود مصلحت را. می خواهد بگوید با زوال فعلیت حرمت غصب اصلا مانع بر سر راه امر فعلی به نماز برداشته می شود. ما می گوئیم مانع امر فعلی به نماز امتناع اجتماع محبوبیت ومبغوضیت است. خب این مانع هنوز هم هست. چون اذن در ارتکاب اصل مبغوضیت را که از بین نبرد، مبغوض اذن الشارع فی ارتکابه، کما فی المکروهات.

سؤال وجواب: از حیث حکم انشائی این غصب در رده محرمات است، اما از حیث فعلیت شبیه مکروهات است چه فرف می کند. مولا در مکروهات بغض دارد نسبت به مکروه و اذن در ارتکاب هم داده. در شبهات تحریمیه بعد الفحص هم بغض دارد اذن در ارتکاب هم داده است منتهی فی خصوص حال الجهل.

سؤال وجواب: فعلیت لاتغصب از بین می رود، در این حد، مبغوضیت از بین نمی رود اذن در اتکاب می آید.

وجه سوم (که مرحوم آخوند بدان اشاره می کند): می فرماید: لو قلنا بأن الاحکام تابعة للمصالح والمفاسد بما هی مؤثرة فی الحسن و القبح. اگر ما قائل شدیم مثلا نهی از غصب تابع مفسده غصب است اما آن مفسده ای که موجب قبح غصب بشود. یعنی بگوئیم که تا مفسده منجر به قبح غصب نشود غصب حرام فعلی نیست. در مقابل نظر مشهور که می گویند احکام تابع ذات مصالح و مفاسد هستند، حرمت غصب تابع مفسده غصب است. در مقابل این نظر مرحوم آخوند می گوید لو قیل به اینکه حرمت غصب تابع مفسده غصبی است که مؤثر در قبح غصب باشد، یعنی تا مفسده غصب منجر به قبح غصب نشود این غصب حرام فعلی نیست.

اگر این را گفتیم، جاهل قاصر مفسده غصب دارد، اما چون علم به مفسده ندارد غصبش قبیح نیست. آیا واقعا این مرجع تقلید که یک شخصی او را دعوت کرد به منزلش وزمینش زمین غصبی بود، واین مرجع تقلید آمد در آنجا نماز خواند و نهار خورد ورفت. این نمازش واین کونش در این مکان قبیح است؟ نه، قبیح نیست چون جاهل قاصر است، ولی مفسده غصب را دارد.

مرحوم آخوند می گوید اگر این را بگوئیم آنوقت دیگر حرمت غصب فعلی نیست، چون قبح ندارد این غصب در حق جاهل قاصر. وقتی این حرمت غصب فعلی نبود، مانع بر سر راه اطلاق صل برداشته می شود.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند به نظر ما هیچ اشکال بنائی ندارد، اشکال مبنائی دارد. مبنا درست نیست. احکام تابع ملاکات نفس الامریه اند، بیش از این ما دلیلی نداریم. طبق نظر مشهور عدلیه علم ما یضرهم فنهاهم عنه، علم ما ینفعهم فأمرهم به. غصب مضر است به مجتمع نهی کرد، اما نهی از غصب موقعی فعلی می شود که قبیح بشود این غصب؟ به چه دلیل. نمی گوئیم محال است. این ادعا محال نیست، علم به مفسده غصب موجب قبیح شدن غصب بشود، اینکه محال نیست، وغصب هم وقتی قبیح شد حرام فعلی بشود. محال نیست. اطلاق خطاب لاتغصب می گوید غصب فعلی است اما به شرط اینکه این خطاب لاتغصب به شما برسد و شما علم به مفسده پیدا کنید بخاطر وصول این خطاب، و وقتی علم به مفسده پیدا کردید غصب بر شما می شود قبیح و حرام. عقلا مشکلی ندارد. وصول خطاب لاتغصب که این خطاب هیچ قیدی ندارد، نگفت إذا کان فی الغصب مفسدة وقبح فلاتغصب تا بگوئید من از کجا بدانم که این غصب من مفسده دارد؟ نه، شارع بطور مطلق گفت لاتغصب، خطاب انشائی مطلق بود. کسی که این خطاب به گوشش برسد و این خطاب به او واصل بشود لامحالة علم به مفسده غصب پیدا می کند و بالتبع غصب در حق او قبیح می شود و حرام. مشکل ثبوتی ندارد. خطاب لاتغصب به شما رسید علم به مفسده غصب پیدا کردید. علم به مفسده غصب هم که موضوع بود برای قبح غصب طبق این مبنا. پس علم به قبح غصب هم پیدا کردید حرمت غصب در حق شما فعلی شد.

سؤال وجواب: مبنا مگر چی بود؟ مبنا این بود که موقعی غصب حرام می شود که غصب قبیح باشد. کی غصب قبیح است؟ موقعی که علم به مفسده غصب پیدا کنید. مگر مبنا این نبود. ما می گوئیم این مبنا ثبوتا ممکن است و هیچ محذور ثبوتی ندارد، فقط محذور اثباتی دارد، والا محذور ثبوتی ندارد که علم به مفسده غصب موجب قبح غصب بشود. چه محذوری دارد؟ از آن طرف شما با وصول خطاب یحرم الغصب علم به مفسده هم پیدا می کنید. چون خطاب یحرم الغصب نداشت که إذا علمت بالمفسدة فیحرم الغصب تا بگوئید من این شرط را از کجا احراز کنم. نه، خطاب گفته است یحرم الغصب، شما علم به این خطاب که پیدا کردید علم به مفسده غصب پیدا می کنید، علم به مفسده غصب که پیدا کردید غصب می شود قبیح. وقتی غصب شد قبیح، حرمت فعلیه هم پیدا می کند. فرمایش مرحوم آخوند هیچ محذور ثبوتی ندارد که به عنوان قیل مطرح کرده است.

پس اینکه در بحوث اصرار دارند که بگویند این محذور ثبوتی دارد، ابدا، محذور ثبوتی ندارد. فقط محذور اثباتی دارد. محذور اثباتی اش این است که شما به چه دلیل دارید خطاب یحرم الغصب را قیچی می کنید تقیید می زنید؟ ظاهر خطاب یحرم الغصب این است که غصب حرام است مطلقا، چه علم به مفسده آن داشته باشید چه علم به مفسده آن نداشته باشید. چه قبح عقلی داشته باشد و چه قبح عقلی نداشته باشد. همیکه واقعا غصب مفسده دارد کافی است برای تحریم غصب. چرا؟ برای اینکه ما اطلاق یحرم الغصب را داریم، تا برهان بر خلافش پیدا نشود ما باید به این اطلاق عمل کنیم. برهان نداریم که باید حرمت غصب تابع قبیح بودن غصب باشد. تا بعد بگوئیم قبیح بودن غصب تا زمانی که علم به مفسده غصب پیدا نکنی فراهم نمی شود. این حرفها نیست. حرمت غصب تابع ذات مفسده است، چه علم به آن پیدا بکنی یا نکنی، قبیح باشد بر تو غصب یا قبیح نباشد.

پس این وجه سوم هم درست نیست.

وجوه دیگر را چون مهم نیست مطرح نمی کنیم. ولذا به نظر ما کسانی که امتناعی هستند علی القاعده باید قائل بشوند که نماز در مکان مغصوب جهلا باطل است، ولو ما به برکت حدیث لاتعاد خواستیم بگوئیم این نماز تصحیح می شود. اگر نبود حدیث لاتعاد، کما اینکه آقای خوئی معتقد است که اخلال به شرط اباحه مکان سجود اخلال به سجود شرعی است، و اخلال به سجود شرعی مشمول حدیث لاتعاد نیست، مثل سجود بر مکان نجس است که اگر کسی جهلا یا نسیانا بر مکان نجس سجده کرد نمازش باطل است، چون مصداق اخلال به سجود است و ظاهر سجود هم سجود شرعی است که اخلّ بالسجود الشرعی. اگر این فرمایش آقای خوئی درست بشود، خب حدیث لاتعاد هم که نمی تواند این سجود بر مکان مغصوب جهلا أو نسیانا را تصحیح کند. ولذا می شویم مثل آقای خوئی که فتوی داد گفت جاهل (یعنی جاهل متردد، نه غافل که ملحق به ناسی است) نمازش در مکان مغصوب باطل است.

ولکن المهم اینکه اولا ما جوازی هستیم. ثانیا حدیث لاتعاد را وفاقا لجمع من الاعلام کالسید الامام والسید السیستانی در موارد اخلال به شرائط شرعی سجود هم جاری می دانیم، چون می گوئیم اخلال به سجود عرفی اگر شد حدیث لاتعاد جاری نیست، اما اخلال به شرائط شرعی سجود عرفا اخلال به سجود نیست داخل در مستثنی منه لاتعاد الصلاة الا من خمس خواهد بود. ولذا بخاطر حدیث لاتعاد و در رتبه سابقه بخاطر مسلک جواز اجتماع ما نماز در مکان مغصوب جهلا را تصحیح می کنیم.

التنبیه العاشر: یک بحثی است ما حواله می دهیم به بحث تعارض. وآن این است که آیا خطاب لاتغصب با خطاب صل در مورد اجتماع تعارض می کنند وتساقط می کنند، یا نه، خطاب لاتغصب مقدم است بر خطاب صل. اثر عملی اش این است که اگر تعارض بکنند تساقط بکنند، آنوقت برائت جاری می کنیم هم از حرمت این غصب و هم از تقید صلاة بکونها فی مکان غیر مغصوب. می گوئیم شک داریم این غصب حرام است یا نه، رفع ما لایعلمون. شک داریم نماز مشروط است به اتیان آن در مکان مغصوب، از این تقید هم برائت جاری می کنی. نتیجه این می شود که نماز در مکان مغصوب صحیح می شود.

اما اگر قائل به تقدیم خطاب لاتغصب شدیم کشف می کنیم که خطاب صل مقید است به صل فی مکان مباح.

مرحوم نائینی فرموده: خطاب لاتغصب نهی شمولی است، خطاب صل امر بدلی است. و ما یک ضابطه ای داریم در اصول، کل ما تعارض خطاب بدلی مع خطاب شمولی قدم الخطاب الشمولی.

مثلا اکرم عالما خطاب بدلیٌ، لاتکرم الفاسق خطاب شمولیٌ. خب مرحوم نائینی فرموده لاتکرم الفاسق مقدم است بر اکرم عالما. وجوهی ذکر کرده است در بحث تعارض. ما آنجا مطرح کرده ایم و اینجا هم در جزوه آورده ایم مطالعه کنید. تمام این وجوه ضعیف است، و ما هیچ وجه مقبولی برای تقدیم خطاب شمولی بر بدلی پیدا نکردیم. عرف متحیر می ماند، می گوید یک جا گفتید دانشمندی را اکرام کن، قید نزدید دانشمند عادل. یک جا هم گفتید انسان بی دین اکرامش حرام است، نگفتید عالم یا جاهل. ما متحیریم عالم فاسق مشمول اکرم عالما است یا مشمول لاتکرم الفاسق است. عرف متحیر می ماند.

البته عام نگوئید، هر دو را مطلق فرض کنید تا بحث مرجح دیگر پیش نیاید. اگر شما لاتکرم أیّ فاسق بگوئید او یک امتیاز دیگری پیدا خواهد کرد وآن این است که عام وضعی است. ممکن است کسی بگوید اگر عام با مطلق تعارض کرد عام مقدم است، آن بحث دیگری است. نه، مرحوم نائینی می گوید مطلق شمولی هم (لاتکرم الفاسق) بر مطلق بدلی مقدم است، که وجهی ندارد.

بله ما معتقدیم غصب چون عنوان ثانوی است یعنی انتزاع نمی شود از ذات فعل، بلکه انتزاع می شود از ذات فعل با ملاحظه جهات خارجیه. و الا ذات این فعل عبارت است از سجود، ملاحظه که می کنید این سجود در زمین مملوک دیگران هست از آن انتزاع می کنید عنوان غصب را. به این می گویند عنوان ثانوی. مراد از عنوان ثانوی احکام ثانویه مثل اکراه و اضطرار نیست، عنوان ثانوی یعنی آن عنوانی که انتزاع می شود از فعل با ملاحظه جهات خارجیه.

اگر خطابی آمد عنوان ثانوی را حرام کرد، و عنوان اولی اقتضاء می کرد اباحه آن را، عرف این عنوان ثانوی را مقدم می کند. مثل یحرم الغصب با احلت لکم بهیمة الانعام. دلیل اولی حلیت گوشت گوسفند و گاو وشتر را می گوید، اما این دلیل می گوید غصب حرام است. عرف می گوید پس معلوم می شود که خطاب حرمت غصب نشان می دهد که حلیت انعام در موارد غصب حلیت اقتضائیه است یعنی فی حد ذاته گوشت گوسفند حرام است، ولی اگر معنون به عنوان غصب شد می شود حرام. عرف اینجور می گوید. خطاب صل هم دلالت می کند بر ترخیص در نماز در مکان مغصوب. درست است اصلش وجوب است ولی وجوب بدلی یعنی ترخیص در تطبیق نسبت به نماز در مکان مغصوب. کأنه گفته لابأس بالصلاة فی أیّ مکان. دلیل عنوان ثانوی می گوید یحرم الغصب یعنی إذا کانت الصلاة فی مکان مغصوب فلایجوز. روی این ملاک وفاقا لجمع من الاعلام کالسید الخوئی ما ملتزم شدیم که دلیل خطاب تحریم غصب بنابر قول به امتناع، والا ما که جوازی هستیم، بنابر قول به امتناع مقدم است بر خطاب صل. این یک بیان عرفی است، وهر چه بیشتر در این بیان تأمل کنید بیشتر تصدیق می کنید. پس بنابر قول به امتناع ما قبول داریم خطاب یحرم الغصب لکونه خطابا ثانویا تحریمیا فیقدم علی الترخیص المستفاد من خطاب صل فی جواز الاتیان بالصلاة المغصوب.

یقع الکلام فی التنبیه الحادی العشر.

جلسه 402

یکشنبه 22/09/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

التنبیه الحادی عشر: این تنبیه که آخرین تنبیه از بحث اجتماع امر و نهی است درباره اضطرار به غصب و حکم صلاة در این مکان مغصوب هست.

عمده بحث در اضطرار به سوء اختیار است. چون در اضطرار لا بسوء الاختیار قبلا هم بحث کردیم و به نظر واضح می آید که صلاة در مکان مغصوب صحیح است چون این مکلف مضطر لابسوء الاختیار هست نهی از غصب ساقط است، ولذا این عمل مکلف مبغوض فاعلی نیست. بله مفسده غصب را دارد، اما این مهم نیست. ودر این مکان مغصوب هم نماز که می خواند نماز اختیاری می خواند نه نماز ایمائی کما توهمه بعضهم به بیان اینکه سجود ورکوع تصرف زائد است بر مقدار اضطرار. این مکلف مقداری که مضطر است به غصب این است که بایستد تکان نخورد از جای خود و با این حال ایماءا نماز خواند. حق ندارد بیش از این تصرف بکند در این مکان مغصوب، چون غصبٌ زائدٌ لایضطر الیه. و لذا گفته اند بحث نماز هم نیست. در غیر نماز هم نباید از جای خود تکان بخورد. اگر تکان خورد این غصب زائد است. راه رفتن غصب زائد است. باید همانجا که او را به زور آوردند همانجا بماند مثل جسم غیر متحرک تا مبادا اگر راه برود اگر رکوع کند اگر سجود بکند مرتکب غصب زائدی شده باشد. مرحوم صاحب جواهر فرموده است که ظلمی که این فتوی در حق این مکلف روا داشته می شود کمتر از ظلم آن ظالمی که این مکلف را مضطر کرد که در این مکان بماند نیست. (صاحب جواهر از بعض متفقهه عصر خودش نقل می کند و بعد اشکال می کند).

خب این مکلف چه بایستد چه بنشیند چه راه برود، همه اینها غصب است. اینطور نیست که اگر راه رفت غصب بیشتری مرتکب بشود. مکث در این مکان یک ساعت با راه رفتن در این مکان، هر دو در تصرف در این مکان مساوی هستند. ایستادن در این مکان، یا رکوع و سجود رفتن در این مکان هر دو در غصب بودن مشترک هستند. اینکه این مکلف رکوع بکند سجود بکند غصب زائدی نیست بر این حال قیام. قیام غصب است، رکوع هم غصب است، سجود هم غصب است. اینطور نیست که قیام غصب کمتری باشد. چون هر آن کون فی هذا المکان غصب است. قیام در آن اول غصب است، قیام در آن دوم هم غصب است، قیام در آن سوم هم غصب است. هر آن از این قیام غصب است. پس قیام هم در هر آنی که یک غصب است، رکوع هم غصب است، سجود هم غصب است. اینطور نیست که بگوئیم قیام غصب کمتری است. بعد از قیام در آن اول قیام در آن دوم بکند غصبٌ، رکوع بکند غصبٌ، سجود بکند غصبٌ، لافرق بینها فی جهة الغصبیة. وفرض هم این است که این آقا مضطر به طبیعی غصب است، چه فرق می کند بایستد یا رکوع برود یا سجود برود؟

سؤال وجواب: اگر جائی مستلزم غصب زائد است، مثل اینکه به موبایل مالک زنگ زد مالک گفت من راضی ام به قیام تو در این مکان، اما تصرف های دیگر را راضی نیستم. بله اینجا باید قیام کند چون این قیام غصب نیست ولی اگر تصرف های دیگر انجام بدهد غصب است و حرام. اما اگر بنا باشد هر کونی در این مکان غصب باشد سواء قام أو قعد، چه فرقی می کند؟ یک ساعت که می ایستد یعنی شصت دقیقه غصب، نیم ساعت آن را بایستد نیم ساعت آن را بنشیند باز شصت دقیقه غصب است تفاوتی ندارد.

بله اگر در حال خروج از این مکان مغصوب بود و دید باید نماز بخواند در حال خروج، اگر می تواند نماز اختیاری بخواند، مثل اینکه او را سوار یک چرخ دستی کرده اند و دارند از این مکان غصبی بیرون می برند. اگر می تواند در این چرخ دستی رو به قبله نماز اختیاری بخواند بدون اینکه توقفی بکند، خب نماز اختیاری می خواند. اما اگر نمی توانست نماز اختیاری بخواند مثل اینکه راه می رود تا از این مکان خارج بشود، باید حساب کند ببیند وقت هست که بعد از بیرون آمدن از این مکان غصبی نماز اختیاری بخواند، صبر می کند، والا اگر وقت نبود در همین حال خروج نماز ایمائی می خواند به نحوی که مستلزم مکث زائد نشود.

این خلاصه بحث اضطرار لابسوء الاختیار.

مهم بحث در اضطرار به سوء الاختیار است. در اضطرار به سوء الاختیار تارة فرض می شود که این آقا مضطر می شود تا آخر وقت در مکان غصبی بماند. رفت در یک خانه ای اختیارا با اینکه می دانست این خانه غصبی است. سرایه دار هم این خانه را قفل کرد و رفت و تا فردا هم بر نمی گردد. خب آقای مکلف! اضطرارت به سوء اختیار است. چرا عالما عامدا به این مکان غصبی داخل شدی؟ اضطرارت به سوء اختیار است.

حال سؤال این است که بالاخره دیگر در این خانه قفل است بیرون رفتن ممکن نیست وقت نماز هم شده این مکلف چه بکند؟

مرحوم آقای خوئی فرموده است: یک وقت شما نظرتان این می شود که فقط سجود اختیاری مصداق غصب است. در نماز هیچ فعل نماز مصداق غصب نیست الا السجود الاختیاری. که مبنای خود مرحوم آقای خوئی این است. یک وقت مبنایتان این است که نه، نماز ایمائی هم ولو سجود اختیاری ندارد مصداق غصب است. قیام، قعود. به هر حال در نماز ایمائی هم یا انسان قیام دارد یا قعود یا اضطجاع، به هر حال مصداق غصب است طبق نظر برخی از بزرگان.

مرحوم آقای خوئی فرموده: نتیجه طبق این دو مسلک فرق می کند. بنابر مسلک ما که فقط سجود اختیاری مصداق غصب است، این مکلف وظیفه دارد نماز بخواند با سجود ایمائی. رکوع می کند رکوعا اختیاریا. چون رکوع مصداق غصب نیست. هویّ الی الرکوع مصداق غصب است ولی او جزء نماز نیست، اما برای سجود ایماء می کند. چون اگر بخواهد سجود اختیاری بکند این سجودش مصداق غصب است و مبغوض است والمبغوض لایصلح للمقربیة. مبغوضی است که این مکلف مستحق عقاب بر آن است. عقاب می شود بر این غصب چون دخولش در این مکان مغصوب به سوء اختیار بود. این سجود اختیاری چیزی است که مولا می گوید تو را بر این کار عقاب می کنم، چطور می تواند این سجود عبادت باشد. اما سجود ایمائی نه، مولا می گوید سجود ایمائی مصداق غصب نیست، یک مقدار چشمانش را فشار می دهد غمض عین می کند به قصد ایماء الی السجود. این عرفا مصداق غصب وتصرف در مکان مغصوب نیست ولذا اشکالی ندارد سجود ایمائی می کند.

اما بنابر نظر کسانی که می گویند تمام افعال نماز حتی نماز ایمائی هم مصداق غصب است کما لعله المشهور، چون قیام در این مکان مغصوب می کند تا نماز بخواند یا جلوس در این مکان مغصوب می کند تا نماز بخواند و هذا غصب.

مرحوم آقای خوئی فرموده: اگر می خواستیم علی القاعده حرف بزنیم می گفتیم نماز از این مکلف ساقط است. عقاب می شود اما تکلیف به نماز دیگر ندارد چون متمکن از نماز صحیح نیست. بخاطر اینکه شرط عبادت این است که صادر نشود از مکلف علی وجه مبغوض ومبعد من المولی بحیث یستحق علیه العقاب. اما چه کنیم که الصلاة لاتسقط بحال. دلیل داریم که نماز ساقط نمی شود. ولذا کشف می کنیم که از اول نسبت به کسی که مضطر به غصب می شود ولو به سوء اختیار، تصرف صلاتی اش حرام نبوده است من الاول. یعنی از اول نهی به تصرف صلاتی این شخص تعلق نگرفته بوده. کشف می کنیم که این تصرف صلاتی این شخص مداق غصب مبغوض نیست. چرا؟ برای اینکه اگر ما بگوئیم این تصرف صلاتی و این نماز مصداق غصب بوده و حرام بوده، پس مستحق عقاب می شود بر این تصرف صلاتی. وعقلا این تصرف صلاتی نمی تواند عبادت بشود. ولی فرض این است که الصلاة لاتسقط بحال می گوید نه، بر این آقا نماز واجب است واین باید نماز بخواند در این حال. خب عقلا کشف می کنیم که از ابتداء نهی از غصب در مورد این شخص اطلاق ندارد نسبت به این غصب صلاتی. این غصب صلاتی مثل نفس کشیدن این آقا خواهد بود در مکان مغصوب. چطور نفس کشیدن این آقا در مکان مغصوب از اول هم نهی نداشت مستحق عقاب هم نیست که چرا در اینجا نفس می کشی. نفس کشیدن که حرام نیست در مکان مغصوب. این تصرف صلاتی هم همینطور خواهد بود. ولذا طبق این نظریه که صلاة ایمائیه متحد با غصب است، به برکت دلیل الصلاة لاتسقط بحال می گوئیم نماز بخوان، نماز اختیاری هم بخوان. اگر اینها دو نفر بودند، یکی از آنها مقلد آقای خوئی بود که می گوید فقط سجود متحد با غصب است، این مکلف در یک گوشه ای ایماء می کند الی السجود. مکلف دیگری که در آنجاست مقلد محقق عراقی است که می گوید صلاة ایمائیه هم متحد است با غصب. آقای خوئی به او می گوید طبق مبنای محقق عراقی شما علی القاعده تکلیف نداشتی، ولی الصلاة لاتسقط بحال می گوید تکلیف داری. دیگر فرق نمی کند نماز اختیاری بخوانی غصب است نماز ایمائی هم بخوانی غصب است. حالا که بناست بر تو نماز واجب بشود و الصلاة لاتسقط بحال داشته باشی، چه فرق می کند؟ نماز اختیاری هم بخوانی غصب است نماز ایمائی هم بخوانی غصب است. پس تو متمکن از نماز اختیاری هستی، نماز اختیاری بخوان. وسجود اختیاری غصب زائد هم نیست، چون اگر سجود اختیاری نرود قیام می کند، قیام هم غصبٌ کالسجود.

طبق مبنای آقای خوئی فقط سجود متحد با غصب است، شما اگر قیام بکنید یا سجود بکنید در ارتکاب غصب مشترک است، سجود غصب زائد نیست. ولکن آن چیزی که به نظر آقای خوئی ره جزء نماز است آن هیئت قیام هست نه قیام علی الارض. قیام علی الارض از لوازم آن هیئت قیام است. هیئت قیام یعنی اعضاء شما به نحوی است که صدق می کند شما قائم هستید. این در نماز واجب است، نه قیام علی الارض که غصب است. ولی سجودی که واجب است سجود علی الارض است که مصداق غصب است. ولذا آقای خوئی ره فرمود نماز بخوان ولکن سجود علی الارض نکن. ولی طبق مبنای دوم آن چیزی که واجب در نماز است قیام علی الارض است، سجود علی الارض است، رکوع فی هذه الارض است، و تمام اینها متحدد با غصب هستند. نه اینکه سجود غصب زائد است. نه، طبق مبنای دوم تمام اینها مصداق غصب هستند، ولذا الصلاة لاتسقط بحال که آمد می گوید چه فرق می کند، شما نماز اختیاری بخوانی با نماز ایمائی در غصب که فرق نمی کند. علی القاعده هم هر دو تا باطل بود الصلاة لاتسقط بحال آمد تصحیح کرد این نماز را. حالا که می توانی نماز اختیاری بخوانی خب بخوان. اما به نظر آقای خوئی بقاء فی هذا المکان جزء نماز نیست، ولی سجود ما یستحق علیه العقاب است، همان بقاء فی هذه الارض هم ما یستحق علیه العقاب است. منتهی بقاء فی هذه الارض که عبادت نیست. سجود فی هذه الارض عبادت است. و چون ما یستحق علیه العقاب است فلایقع عبادة. ولذا آقای خوئی طبق نظر خودش فرموده نماز ایمائی الی السجود بخوان.

سؤال وجواب: در اضطرار به سوء اختیار طبق مبنای دوم طبق الصلاة لاتسقط بحال هر تصرفی که تصرف صلاتی باشد مکلف بر او عقاب نخواهد شد. البته نه نماز مستحب که بگوید نماز مستحب می خوانم تا عقابم کمتر بشود. نه، آن نماز واجب به مقدار حداقل واجباتش موجب استحقاق عقاب نخواهد بود.

این فرمایش مرحوم آقای خوئی را مرحوم آقای صدر اشکال کرده است. فرموده: البته ما هم عمده مطالب را قبول داریم، ما هم مثل آقای خوئی قائلیم فقط سجود در نماز متحد است با غصب، ولذا قبول داریم مطلب آقای خوئی را که این آقا در این مکان نماز می خواند مع الایماء الی السجود. وقبول هم داریم که طبق نظر کسانی که می گویند صلاة ایمائیه هم متحد است با غصب، این آقا باید نماز با سجود اختیاری بخواند. اما این مطلب آقای خوئی را که فرمود چون الصلاة لا تسقط بحال داریم کشف کردیم که این آقا مکلف است به نماز، که طبق آن مبنای اتحاد غصب با صلاة ایمائیه علی القاعده نماز واجب نبود ولکن الصلاة لاتسقط بحال آمد گفت نماز بر این واجب است وکشف می کنیم که از اول این تصرف صلاتی حرام نبود، این مطلب آقای خوئی را قبول نداریم.

می فرماید: نه این درست نیست. چرا؟ می فرماید: دلیل اگر الصلاة لاتسقط بحال بود ما نمی توانستیم کشف کنیم که بر این آقای مکلف نماز واجب است. چرا؟ برای اینکه الصلاة لاتسقط بحال منتزع هست از یک روایت صحیحه که در باب مستحاضه وارد شده است. که می گویند مستحاضه اعمال مستحاضه را انجام بدهد ولاتدع الصلاة بحال، فإن رسول الله صلی الله علیه وآله قال: الصلاة عماد دینکم. مرحوم آقای صدر می فرماید برفرض قبول کنیم که مفاد این صحیحه این است که با عجز از بعض اجزاء وشرائط نماز باز تکلیف به نماز ساقط نمی شود. برفرض از این صحیحه این مطلب استفاده بشود یعنی قاعده میسور در نماز را استفاده کنیم که با تعسر بعض اجزاء وشرائط نماز تکلیف به نماز ساقط نمی شود، لاتدع الصلاة بحال. برفرض این را استفاده کنیم اما مفاد این صحیحه این است که هیچوقت خدا رفع ید نمی کند از امرش به نماز بخاطر عجز شما از بعض اجزاء وشرائط، به جوری که به شما اذن بدهد بخاطر عجز از بعض اجزاء وشرائط نماز را ترک کنید، بدون اینکه شما عصیانی بکنید. مثل همین مستحاضه. مستحاضه اگر عاجز شد از تطهیر بدنش، فکر نکند که دیگر خدا رفع ید کرده از امر به نماز، و دیگر نماز نخواند بگوید خدا به من اجازه داده است که نماز را ترک کنم بعدا قضاء بکنم. نه این اشتباه است، اینجور فکر نکند.

اما جناب آقای خوئی! این چه ربطی دارد به مانحن فیه؟ در مانحن فیه فرض این است که این مکلف مضطر به سوء اختیار است، خدا رفع ید نکرده است از امرش به نماز. ولذا عقاب می کند این مکلف را بر عصیان، می گوید چرا خودت را انداختی در این مکان مغصوب وعاجز شدی از نماز؟ اینجا خدا رفع ید نکرده است از نماز برفرض نماز این آقا صحیح نباشد. ولی عاصی است.

حالا ما برای تقریب کلام آقای صدر مثال بزنیم: اگر مکلف در این مکان نه آب مباح دارد و نه خاک مباح، آقای خوئی ملتزم می شود که نماز ساقط است دیگر. چون نه آب مباح دارد و نه خاک مباح، هیچ منافات با الصلاة لاتسقط بحال هم ندارد. چرا؟ چون الصلاة لاتسقط بحال که در این صحیحه بود مفادش این است که خدا رفع ید از امرش نمی کند در مورد نماز. خدا که رفع ید نکرده، فرموده نماز بخوان با وضوء یا با تیمم. خب این آقا عصیان کرد، عاجز کرد خود را از وضوء وتیمم چون آب مباح و خاک مباح دیگر ندارد. این آقا عاصی است، خدا که رفع ید نکرده از امر او به جوری که این آقا مأذون باشد در ترک نماز. نه این آقا مأذون نیست عاصی است و عقاب می شود، منتهی شارع دیگر در حق این یک صلاة دیگری را تشریع نکرده است ولی رفع ید از امرش به صلاة هم نکرده او را عقاب می کند.

پس اگر ما باشیم و این روایتی که مفادش این است که الصلاة لاتسقط بحال، استفاده نمی شود در مورد این مضطر به سوء اختیار شارع خلاف قاعده عمل کرده و گفته نمازش در این حال صحیح است.

این اشکال، اشکال متینی هست. اساسا همانطور که آقای صدر اشاره می کند این صحیحه ربطی به قاعده میسور هم ندارد. اصلا این صحیحه تأکید بر یک مطلب عرفی است. می گوید مستحاضه سخت است که برای هر نماز وضوء بگیرد تبدیل قطنه بکند، مستحاضه اگر کثیره بود سه تا غسل بکند در شبانه روز. ولذا خیلی از زنهای مستحاضه می گویند بعدا قضائش را می خوانیم، روایت می گوید ولاتدع الصلاة بحال، مستحاضه اعمالش را انجام بدهد مبادا نماز را رها کند فإن رسول الله صلی الله علیه وآله قال الصلاة عماد دینکم. از این استفاده نمی شود تشریع صلاة اضطراریه در فرض عجز از صلاة اختیاریه. از این استفاده می شود تأکید بر یک امر عرفی که می گویند مواظب باش یک وقت سهل انگاری نکنی، و سختی وظیفه مستحاضه باعث نشود که شمای مستحاضه نماز را ترک کنی. نه اینکه بخواهد بگوید ما تشریع می کنیم صلاة اضطراریه را در مورد عجز از صلاة اختیاریه. از این روایت اصلا این مطلب استفاده نمی شود.

ولذا این اشکال ایشان به آقای خوئی اشکال واردی هست. بقیه اشکالات فردا انشاءالله.

جلسه 403

دوشنبه 23/09/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر کسی مضطر شد به سوء اختیار خودش در بقاء در مکان مغصوب. مرحوم آقای صدر فرمودند: بنابر اینکه تنها سجود متحد با غصب است کما هو الصحیح، نماز می خواند با اشاره به سجود. ایماء می کند الی السجود.

ولکن بنابر نظر کسانی که صلاة ایمائیه را هم متحد با غصب می دانند، علی القاعدة تکلیف به عصیان و سوء اختیار ساقط شده بوده است، وبر این مکلف دیگر فعلا نماز واجب نیست وإن کان یعاقب علی ترکه للصلاة. ولکن چون از مذاق شارع به دست آوردیم یا اجماع داریم که این مکلف نمی تواند در این حال نماز را ترک کند، ملتزم می شویم طبق این نظر که این مکلف باید نماز اختیاری بخواند، چون دلیل لبی داریم، مذاق شارع را احراز کردیم که نمازی که عمود دین است از این مکلف ساقط نشده است. علم به مذاق شارع داریم.

مرحوم آقای صدر فرموده اند[[1]](#footnote-1): فرق ما با مرحوم آقای خوئی این است که ما می گوئیم عقل نمی گوید باید عبادت محبوب مولا باشد. ممکن است به نظر عقل مبغوض را به عنوان عبادت انجام بدهیم، اما به شرط اینکه در مقابل این مبغوض بدیل ممکن این مبغوض، مبغض اشد باشد. یکی وقت امر دائر است بین مبغوض وغیر مبغوض. روشن است که نمی شود قصد تقرب محرک بشود که انسان مبغوض مولا را بر غیر مبغوض او مقدم بکند. اما یک وقت بحث مبغوض اخف ومبغوض اشد هست، ولو به سوء اختیار فعلا مکلف امرش دائر است بین اختیار بد و بدتر. چه اشکالی دارد که بد را بخاطر مولا انتخاب کند؟ تقدیم کند بد را بر بدتر قربة الی الله. امر هم به آن می تواند تعلق بگیرد. مولا می بیند این عبد به سوء اختیارش در این مکان مغصوب قرار گرفت، امر دائر است بین اینکه در این مکان تصرف صلاتی بکند که مبغوض اخف است. چرا؟ برای اینکه این غصب مقرون است به اینکه مصلحت صلاتیت را هم دارد طبق فرض. خب این مبغوض اخف است، یا به تعبیر دیگر مبغوض مقترن بالمصلحة. در مقابل آن غصبهایی هست اشد، مثل نوم در این مکان. سجود در این مکان بدیلش یا نوم در این مکان است یا اضطجاع در این مکان است و هکذا. مولا امر بکند به سجود از باب امر به فاسد دفعا للافسد، اشکالی ندارد. قصد تقرب هم بکند مکلف با انتخاب این مبغوض اخف دفعا للمبغوض الاشد، این محذوری ندارد.

می فرماید: بله ظاهر خطاب امر این است که متعلقش محبوب است. ولذا ما چون فقط سجود را متحد با غصب می دانستیم وعلی القاعده به خطاب های لفظی تمسک کردیم گفتیم این آقا نماز با ایماء الی السجود بخواند سجود را ترک کند. چون به مذاق شارع که تمسک نکردیم. ظاهر خطاب را دیدیم. خب ظاهر خطاب را ببینیم ظاهر خطاب به عبد می گوید متعلق باید محبوب باشد و این سجود محبوب نیست. اما طبق نظر اتحاد غصب صلاة ایمائیه خطاب های لفظی ساقط شد. لاتدع الصلاة بحال هم دیروز گفتیم که دلالت بر بقاء امر در این مورد اضطرار به سوء اختیار نمی کرد، فقط دلیل لبی بود، علم به مذاق شارع. دلیل لبی که ظاهر ندارد تا بگوئیم ظاهرش این است که متعلقش محبوب است. فقط عقل حاکم است. عقل هم می گوید من هیچ اقتضاء نمی کنم که متعلق امر محبوب باشد. بلکه ولو مبغوض هم باشد، در آنجایی که بدیلش مبغوض اشد است هیچ محذوری ندارد، قصد تقرب هم به آن می شود کرد و امر به آن هم ممکن است.

ولذا مرحوم آقای صدر می فرمایند: جناب آقای خوئی! چرا فرمودید که این تصرف صلاتی ما کشف می کنیم به برکت الصلاة لاتسقط بحال که از اول حرام و مبغوض نبود. نخیر، همین سجود هم و همین تصرف صلاتی هم مبغوض بود حرام بود، ولکن الان مکلف امرش دائر است بین انتخاب این مبغوض اخف ومبغوض اشد که غصب هایی که غصب صلاتی نیست. مشکلی ندارد. مذاق شارع گفت نماز از این شخص ساقط می شود، مذاق شارع دلیل لبی است. نماز می خواند فعل مبغوض را اتیان می کند قربة الی الله، عقاب هم می شود بر این عمل مبغوض، اما به عنوان عبادت هم از او پذیرفته می شود. این فرمایش آقای صدر.

سؤال وجواب: اولا احتمال اخف بودن هم کافی است برای قصد تقرب. چون مسلم وضع سجود در این مکان از نوم در این مکان بدتر نیست. فوقش ممکن است مساوی باشد. احتمال اخف بودن کافی است برای قصد تقرب. محتمل الاهمیة هم که جزء مرجحات است. ثانیا: فرض این است که ما علم به مذاق شارع پیدا کردیم. فعلا بحث ما با آقای خوئی ره است که آیا کشف می شود که از اول این تصرف صلاتی در اینجا حرام و مبغوض نبود و لایعاقب علیه المکلف، یا نه، طبق اطلاق دلیل تحریم غصب این مکلف هم قصد تقرب می کند با این تصرف صلاتی وهم خود را آماده می کند که کتک بخورد بخاطر همین غصب. آقای صدر می گوید خب علم به مذاق شارع عقلا کشف نمی کند از مبغوض نبودن این غصب صلاتی. مقتضای جمع بین اطلاق دلیل تحریم غصب با این علم به مذاق شارع این چیزی است که ما می گوئیم/

اقول: فقط اشکال ما به آقای صدر این است که واقعا خلاف مرتکز عقلائی ومتشرعی نیست؟ فعلٌ یعاقب علیه العبد این عبادت مولا بشود؟!. حالا یکوقت مبغوض است و لایعاقب علیه. مثل اینکه این اضطرار به سوء اختیار نبود، مضطر بود از بلندی پایش لیز خورد، یا باید بیفتد روی پسر شیرخوار مولا و او بمیرد یا روی گوسفند شیرخوار مولا و او تلف بشود، مولا هم دوست دارد این گوسفند شیرخوار را ولی پسر شیرخوار خودش را یک مقدار بیشتر دوست دارد. بله اینجا عبد مضطر است انتخاب می کند افتادن روی گوسفند و بره شیرخوار را قربة الی المولی. حرف خوبی است و بسیار مطلب متینی است. اما در جائی که عبد روی آن بلندی ایستاده مولا می گوید خودت را پرتاب نکن، می گوید می کنم. خودش را پرتاب می کند، ولی در بین راه می گوید به عشق توی مولا من خودم را پرتاب کردم روی آن بره شیرخوار قربة الیک. بعد مولا این را می آورد کتک می زند، می گوید تو به سوء اختیار این کار کردی. ولی بگوید خب از اینکه مرا عبادت کردی ممنون و متشکرم. آیا این عقلائی است؟ ارتکاز عقلائی ومتشرعی این را قبول می کند؟ ولذا انصاف این است که فرمایش آقای صدر خلاف مرتکز عقلائی ومتشرعی است.

سؤال وجواب: به قول آقای خوئی بنابر اینکه صلاة ایمائیه متحد با غصب است راه دیگری نداریم غیر از آن چیزی که آقای خوئی گفت که کشف کنیم از اول این تصرف صلاتی مبغوض نبود در این فرض اضطرار به سوء اختیار.

یک مطلب را هم بگویم وعرضم را تمام کنم: به نظر ما که اصلا ترکیب صلاة وغصب انضمامی بود در جائی که مهر وفرض که روی او نماز می خواند مباح باشد، ولذا ما معتقدیم که این شخص باید نماز اختیاری بخواند. بله اگر مهر ویا فرض غصبی بود آنجا قبول داریم فرمایش آقثای خوئی را که فرمود نماز می خواند مع الایماء الی السجود.

طبق نظر کسانی که می گویند صلاة ایمائیه هم متحد با غصب است، مثل محقق عراقی، خب همانطور که آقای خوئی فرمود (والبته آقای صدر هم در نتیجه موافق بود در تحلیل اختلاف بود) این آقا نماز می خواند با سجود اختیاری.

مرحوم آقای حکیم فرموده: سجود اختیاری غصب زائد است. اصلا شما فرض کنید اضطرار لابسوء الاختیار. بایستد یا رکوع بکند از حیث تصرف در فضاء مغصوب مساوی است قبول، اما سجود تصرف بیشتر است در ارض مغصوب. در حال ایستادن به اندازه مثلا سی سانت دو قدمش زمین را اشغال می کند، ولکن در هنگام سجود یا در هنگام جلوس زمین بیشتری را اشغال می کند و تصرف می کند. مشکل فضاء مغصوب اگر بود، بله فرقی نمی کرد چه انسان بایستد چه بنشیند و چه رکوع بکند. اما مشکل این است که آدم فقط روی دو تا قدم پایش که نمی نشیند. با حالت تجافی که نیست. می خواهد سجده بکند، خب سجده مکان بیشتری را اشغال می کند. این مثل این می ماند که یکی بگوید ما که مضطریم در این مکان بمانیم پس آب هم بریزیم روی این زمین. آب ریختن روی این زمین تصرف زائدی است. خب شما هم می خواهید در مکان بیشتری تصرف کنید این غصب زائدی است. ولذا لازمه فرمایش آقای حکیم این است که قیام آری، رکوع آری، جلوسش با حالت تجافی هم آری، ولی سجودش هرگز. چرا؟ برای اینکه سجودش مکان بیشتری را می طلبد، واین می شود تصرف زائد. این را ایشان در مستمسک 5/430 مطرح کرده است.

اقول: انصافا فرقی نمی کند. غصب در مکان یا در فضاء مساوی است. بالاخره این آقا کونش در این مکان غصب است، حالا با به نحو تصرف در این ارض یا تصرف در این فضاء. دستش را بگذارد روی زمین غصب است، دستش را بگذارد روی هوا هم غصب است. اینجور نیست که دستش روی زمین بگذارد غصب زائد باشد چون هم تصرف در فضاء است و هم تصرف در این ارض. یک غصب است، حالا این غصب به انحاء مختلفی موجود می شود، گاهی این اشغال حیز به نحو قیام است گاهی به نحو جلوس است و گاهی به نحو سجود است. والا یعنی شما می فرمائید کسی که مضطر شد لابسوء الاختیار باید ایستاده بخوابد، اگر دراز بکشد بخوابد حرام است؟ مگر به حرج بیفتد والا باید ایستاده بخوابد. این عرفی است؟ من بخوابم یا بایستم خوابیدنم تصرف بیشتری است در این مکان مغصوب؟! غصب اشغال حیز است. خب اشغال حیز چه فرق می کند به نحو اضطجاع باشد یا به نحو قیام؟. واقعا تحریم غصب که یک امر عقلائی است این چیزها را می فهماند. واصلا اشغال حیّز که مساوی است إما بنحو القیام أو بنحو الاضطجاع علی الارض. فرقی نمی کند که بگوئیم وقتی می خوابی جای بیشتری را گرفتی. فرقی نمی کند. خب اینکه جای بیشتری را گرفت ولی به لحاظ فضای عمودی جای کمتری را گرفت. قیام فضای عمودی را اشغال می کند و نوم فضای افقی وزمین را اشغال می کند. چه فرقی می کند؟!. ( فرع دیگری را مطرح نکنید که مزاحم مالک می شود، او مشکل دیگری است. فرض مسأله جائی است که مزاحم مالک نمی شود، اصلا مالک اینجا نیست. تلفنی گفت نه به قیامت راضی ام و نه به نومت ولکن از نومت بیشتر بدم می آید. خب بیشتر بدت بیاید یا کمتر تو خدا که نیستی. تو مالکی، اگر اذن ندادی قیامم هم حرام و نومم هم حرام، ولی من مضطرم الی احدهما. وجهی ندارد که قیام متعین باشد.

یقع الکلام فیما إذا تمکن من الخروج:

در باز شد این مکلف مضطر به سوء اختیار در آخر باغ دید سرایه دار در را باز کرد. خب این خروجش چه حکمی دارد و نماز در حال خروج چه حکمی دارد؟

اما الخروج: پنج قول راجع به این خروج وجود دارد:

قول اول: قول مرحوم شیخ انصاری و محقق نائینی است. فرموده اند: این خروج از اول هم حرام نبوده والان هم واجب است. اینکه از آخر باغ دیدی در را باز کرده اند داری می روی بیرون، این مصداق رد المال المغصوب الی صاحبه ومصداق تخلیص المکان عن الغصب هست. واین واجب است. و از اول هم این خروج حرام نبوده است. چون غصب حرام است، اما خروج که مصداق غصب نیست بلکه مصداق رد المغصوب است.

صاحب مدارک هم گفته: اصلا اینکه بعضی ها گفته اند خروج مبغوض است ومعاقب علیه است ولو عقلا لازم است، این غلطٌ صدر من بعض الاصولیین.

لازمه فرمایش شیخ ره این است که: اگر مالک گفته بود تا سر ساعت نه راضی ام در این باغ بمانی. من تا ساعت نه در این باغ هستم، از نه تا نه وپنج دقیقه طول می کشد بیایم بیرون، آن چنج دقیقه بعد از زمان اذن مالک است. طبق نظر این بزرگواران باید اشکال نداشته باشد. چون قبل از ساعت نه که من معذور بودم، از نه تا نه و پنج دقیقه هم که من غصب نمی کنم بلکه دارم رد امانت می کنم الی صاحبها.

ممکن است این مثال را بگوئید ملتزم می شویم لذا یک مثال شنیعی بزنم: عقد موقتی با خانمی بست ساعت نه وقتش تمام می شود. خب این باید جوری از این زن جدا بشود که سر ساعت نه دیگر تماسی با او نداشته باشد. بگوید نه، ما آن ابتعاد را از سر ساعت نه شروع می کنیم، یکی دو دقیقه طول می کشد تا از او جدا بشود، آنها هم که دیگر مصداق حرام نیست. آیا می شود به اینها ملتزم شد؟

جناب شیخ اعظم! این شخص که غاصب است در دار مغصوب است دخولش هم غصب است، خروجش هم غصب است. مگر غصب چیست؟ غصب تصرف در مال غیر است بدون اذنش. این آقا از آن آخر باغ دارد قدم بر می دارد می آید تا در باغ، اینها مصداق تصرف در مال غیر نیست؟! اینها مصداق اشغال ارض غیر نیست؟! قطعا اشغال است. بله این حکرات خروجیه مقدمه است برای ترک غصب در زمان لاحق. برای اینکه من ترک کنم غصب را در ساعت نه و پنج دقیقه، مقدمه ترک غصب در ساعت نه و پنج دقیقه این است که از ساعت نه تا نه و پنج دقیقه از آخر باغ قدم بردارم بیایم دم در باغ. این حرکات خروجیه که پنج دقیقه طول می کشد مقدمه ترک غصب است از ساعت نه وپنج دقیقه به بعد. این مقدمه است. ولذا این فرمایش درست نیست.

سؤال وجواب: خب او به سوء اختیار رفت. پس زنا هم منصرف است از ابتعاد زانی از مزنی بها. زنا یعنی التقاء الختانین. نخیر، دخولا و خروجا وبقائا همه زنا است. غصب هم همین است.

قول دوم: قول ابی هاشم جبائی، محقق قمی، حضرت امام. فرموده اند: این خروج هم حرام است بالفعل، و هم واجب است. البته امام می فرماید وجوبش مبتنی است بر اینکه مقدمه واجب، واجب باشد.

اما اینکه حرام است بالفعل، چون مصداق غصب است. اما اینکه واجب است، چون مقدمه تخلص از غصب زائد است. وجوب بالفعل وجوبا مقدمیا، حرمت هم بالفعل.

به این قول دوم اشکال کرده اند. گفته اند بقاء نهی از این خروج به چه غرضی هست؟ تا قبل از دخول در این مکان، غصب حرام بود، صادق بود این غصب هم بر دخول و هم بر بقاء وهم بر خروج. اما بعد از دخول، بقاء حرمت خروج به چه هدفی هست؟ اگر به هدف این است که من ترک کنم این غصب را با ترک دخول. دیگر من عاجزم، چون فرض این است که من دخول در این مکان مغصوب کردم. نمی شود این نهی از خروج باقی باشد به داعی ترک خروج بترک الدخول. که آقا داخل در این مکان نشو، و به این طریق هم از غصب دخولی اجتناب کردی و هم از غصب خروجی. خب این داعی مربوط می شود به قبل از زمان دخول. آنوقت نهی کردند از غصب که منطبق بر خروج هم بود به داعی اینکه من اصلا داخل نشوم در این مکان. ولی فرض این است که من الان داخل شده ام. الان به من بگویند حرام است بر تو خروج چون غصب است، این به چه داعی ای است؟ آیا به داعی این است که خارج نشوم و باقی بمانم در آن مکان؟ اینکه معقول نیست. این سوق دادن مکلف است به غصب بیشتر. پس نهی از خروج بعد از دخول اگر به داعی این است که مکلف ترک کند خروج را بالاجتناب عن الدخول. خب فرض این است که این دخل. و اگر به داعی این است که ترک کند خروج را به بقاء در این مکان مغصوب، اینکه سوق مکلف است به غصب اشد. چون هر چه بیشتر در این مکان مغصوب بماند غصب زائدی محقق می شود.

ولذا صاحب فصول ملتزم شده است که این خروج تا قبل از دخول نهی داشت، ولی بعد از دخول دیگر بقاء نهیش غیر معقول است. این آقایی که داخل در این مکان مغصوب شد خروجش حرمت سابقه دارد، عصیان هم کرده است این مکلف آن حرمت سابقه را، ولی حرمت فعلیه ندارد.

حضرت امام یک کلمه جواب می دهد ما هم قبول داریم. می فرماید خطابات قانونیه است. درست است که بقاء نهی از خروج به داعی سوق الی البقاء فی هذا المکان نیست. ولکن دلیل خاص که نیامد بگوید لاتخرج. بعد ما دخل المکلف دلیل خاص به او نگفت لاتخرج تا بگوئید این نهی لغو است. به چه داعی ای گفت لاتخرج؟ اگر بلاداعی گفت لغو است. اگر به داعی سوق الی البقاء گفت، سوق الی الغصب الاشد است. آقا خطابات قانونیه است. مولا چه لزومی دارد بعد از اضطرار به سوء اختیار نهیش را ساقط کند. مثل این می ماند که یک آدمی از بلندی خودش را پرتاب کرد روی زمین، بعد از اینکه پرتاب کرد بگوئید نهی از اضرار به نفس بقائش چه اثری دارد، دیگر کار گذشت از دست او خارج شد، خود را از بالا پرتاب کرد دو دقیقه دیگر از این آپارتمان ده دقیقه ای می افتد روی زمین یا فوت می کند یا دست وپایش می شکند. در این دو دقیقه وسط راه، این لاتقتل نفسک و لاتضر بنفسک چه اثری دارد؟ آقای خوئی وآقایان دیگر گفته اند ما آنجا هم می گوئیم نهی ساقط است. آقای صدر هم گفته نهی ساقط است چون بقائش لغو است. می گوئیم چرا؟ در خطابات قانونیه این حرفها مطرح نیست. خطاب قانونی می گید یحرم قتل النفس، یحرم الاضرار بالنفس. الان هم این خطاب شامل این آقا می شود ولو بقائش الان هیچ اثر زائدی ندارد، هیچ زاجریت فعلیه ندارد. ولی زاجریت سابقه می توانست داشته باشد.

ولذا ما هم این فرمایش حضرت امام ره را تقویت می کنیم، معتقدیم این خروج حرام بالحرمة الفعلیة. فقط می گوئیم واجب نیست، برای اینکه مقدمه واجب به نظر ما وجوب ندارد.

جلسه 404

سه شنبه 24/09/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

کلام در خروج از ارض مغصوب که به سوء اختیار داخل شده است بود. عرض کردیم در حکم خروج پنج قول هست: قول اول وجوب خروج شرعا فقط بود من دون ثبوت حرمته لا سابقا و لا فعلا. قول دوم این است که بگوئیم خروج از ارض مغصوبه هم حرام است بالفعل چون مصداق غصب است، و هم واجب است بالفعل یا بخاطر اینکه مصداق رد مال به مالکش هست، وهذا واجب نفسیٌّ، یا بخاطر اینکه خروج مقدمه تخلص از غصب زائد است، فیکون واجبا غیریا.

قول سوم: قول صاحب فصول است. ایشان فرموده خروج حرامٌ بحرمة سابقة و واجب بالفعل.

فرموده است: خروج از ارض مغصوبه حکم فعلی اش وجوب است، البته ظاهرا مقصود ایشان وجوب غیری است مقدمة للتخلص من الغصب الزائد. ایشان فرموده است: فعلا این خروج دیگر حرام نیست، ولکن قبلا حرام بود. قبل از اینکه داخل بشود این مکلف در این مکان مغصوب، نهی داشت از غصب، واین نهی از غصب هم شامل حرکت دخولیه می شد و هم شامل حرکت خروجیه. ولذا این مکلف عقاب می شود بر همین حرکت خروجیه اش به عنوان اینکه مصداق غصب است. ولکن بعد از دخول در مکان مغصوب معقول نیست بقاء آن نهی از خروج. چون نهی از خروج قبل از دخول در مکان مغصوب برای این بود که این مکلف اجتناب کند از حرکت دخولیه و خروجیه معا. اصلا وارد این مکان مغصوب نشود تا مبتلا به غصب در حال خروج از این مکان هم نشود. اما بعد از اینکه داخل شد در این مکان مغصوب، بقاء نهی از حرکت خروجیه لغو است، چه اثری دارد؟ مگر بخواهد بگوید لاتخرج و ابق فی هذا المکان. که این هم سوق دادن مکلف است به غصب اشد. ولذا نهی از حرکت خروجیه با دخول در این مکان مغصوب ساقط شد. ولکن مبغوضیت آن باقی است. پس این خروج شد حرام بحرمة سابقة ساقطة بالاضطرار بسوء الاختیار.

سؤال وجواب: اولا آنی که معتبر است این است که شما بتوانید امتثال کنید نهی از خروج را ولو به اینکه اجتناب کنید از دخول. علاوه عصیانش هم ممکن است. خب همین مکلف با دخولش در این مکان و خروجش از این مکان خطاب لاتخرج را عصیان کرد. نسبت به لاتقتلوا انفسکم کسی که خود را آتش می زند شما بگوئید بعد از آتش زدن دیگر نهی از قتل نفس لغو است چون از اختیار او خارج است، پس این نهی ساقط است به نظر مشهور، قبل از آتش زدن هم که مقدور نبود قتل نفس، چون برای خودکشی یا باید خودش را بسوزاند یا یک کار مشابهی انجا بدهد. خب جوابش این است که المقدور مع الواسطة مقدور. قبل از اینکه خودسوزی کند با او گفتند لاتقتل نفسک. و عصیان در این خطاب نهی ولو اضطرار دارد بعد از سوزاندن به وقوع قتل نفس، دیگر علاج هم کارساز نیست ولکن الاضطرار بالاختیار لاینافی الاختیار.

پس صاحب فصول می گوید این خروج از مکان مغصوب قبلا نهی داشت، و این نهی ساقط شد بالاضطرار بسوء الاختیار، ولذا چون اضطرارش به سوء اختیار بود عقاب می شود این مکلف بر این خروج. ولکن بعد از دخول در مکان مغصوب بقاء خطاب نهی از خروج لغو است. این آقا متمکن بود امتثال کند نهی از خروج را به ترک دخول. اگر ترک می کرد دخول را طبعا امتثال شده بود هم خطاب نهی از دخول وهم خطاب نهی از خروج. ولکن اضطرار به سوء الاختیار او باعث شد بعد از دخول در مکان مغصوب نهی از خروج ساقط بشود وبجای آن امر به خروج زنده بشود. به او الان می گویند اخرج مقدمة للتخلص من الغصب الزائد.

مرحوم صاحب کفایه فرموده است: تعدد زمان حکم برای رفع تضاد بین وجوب و حرمت کافی نیست. اگر متعلق واحد است صرف اینکه نهی از این متعلق که خروج است از مکان مغصوب قبل از دخول بود ولی امر به این خروج بعد الدخول است، تعدد زمان امر ونهی غائله تضاد را بین وجوب وحرمت فعل واحد از بین نمی برد.

بله یکوقت مولا، مولای عرفی است، از امرش پشیمان می شود یا از نهیش پشیمان می شود، آن را نسخ می کند، بجای آن امر نهی می کند یا بالعکس، اشکالی ندارد. اما مولای حقیقی که در او نسخ و چشیمانی فرض نمی شود فعل واحد را هم امر کند و هم نهی بعد می گوئید چون زمان این امر ونهی مختلف است تضاد برطرف می شود این غیر معقول است. خدا نهی کرد از خروج تا ما خروج نکنیم از مکان مغصوب، بعد به همین خروج امر بکند؟!

مرحوم آقای خوئی هم فرموده است که این اشکال صاحب کفایه اشکال واردی است. معنا ندارد در حکم تکلیفی ما با حفظ وحدت متعلق بخواهیم به صرف اینکه زمان امر ونهی مختلف است بگوئیم پس تضاد بین اینها نیست این مطلب ناصحیحی است و حق با صاحب کفایه است که به این مطلب اشکال می کند. چه معنایی دارد که مولا روز چهارشنبه بگوید لاتصم یوم الجمعة، بعد روز جمعه که می شود بگوید صم یوم الجمعة، غیر از اینکه بگوئیم این مولا پشیمان شد از آن نهی سابقش و نسخ کرد آن نهی را، معنای دیگری ندارد. پشیمانی هم که در مورد مولای حقیقی فرض نمی شود.

اقول: واقعا این فرمایش مرحوم آقای خوئی وصاحب کفایه عجیب است. شکل برهانی هم به آن داده اند، می گویند این فعل یا مصلحت دارد پس چرا نهی کرد، یا مفسده دارد پس چرا امر کرد؟ پس معنا ندارد یک فعل واحد امر داشته باشد ونهی داشته باشد ولو فی زمانین مختلفین، امر در یک زمان و نهی در یک زمان دیگر. ولی وقتی متعلق فعل واحد است، خب چطور می شود که فعل واحد هم نهی دارد یعنی مفسده دارد و هم امر داشته یعنی مصلحت دارد. اینها با هم جمع نمی شود.

جناب آقای خوئی وجناب صاحب کفایه! این فرمایشات شما قابل قبول نیست. چرا؟ برای اینکه مثال بزنم: شما در بحث نهی تکلیفی از معاملات مثل تملیک عبد مسلم به کافر به مکلف می گوئید حرام است بر تو تملیک بکنی عبد مسلمت را به کافر، ولی اگر این کار را کردی من این تملیک تو را امضاء می کنم. ولذا گفته اند نهی از معاملات مقتضی فساد نیست. خود مرحوم آقای خوئی وصاحب کفایه این مطلب را فرموده اند. توجیهش چیست؟ توجیهش این است که در مالک شدن کافر للعبد المسلم یک مفسده اقوایی هست، مفسده غالبه است. مولا می گوید شما ایجاد نکن این را. ولکن بعد از اینکه شما انشاء کردی بیع عبد مسلم را به این مشتری کافر، مصلحت اقوی در این است که ما امضاء کنیم. ولذا شارع امضاء می کند. هیچ با هم تنافی هم ندارند. شما می توانستید اجتناب کنید از آن مفسده تملیک عبد مسلم به مشتری کافر، و کاری نکنید که مصلحت مولا در این بشود که امضاء کند این تملیک را، ولذا عقاب می شوید که لم بعت عبدک المسلم من کافر. ولکن مصلحت با این بیع شما محقق شد مصلحت در اینکه شما با این بیعتان شرط مصلحت داشتن امضاء شارع را محقق کردید. با یک کار مفسده آمیز شرط مصلحت داشتن امضاء شارع را محقق کردید. هیچ با هم تنافی هم ندارند. در مانحن فیه هم خروج مفسده غالبه دارد به عنوان اینکه غصب است. شما اگر قبل از دخول گوش به حرف مولا می دادید اجتناب می کردید از دخول در این مکان مغصوب، از مفسده حرکت خروجیه که مصداق غصب است هم اجتناب کرده بودید. مولا به دردسر نمی افتاد.

ولذا مولا می گوید شما اصلا داخل در مکان مغصوب نشوید. برای شما که داخل نشدید در مکان مغصوب، خروج مصلحت ندارد. مفسده محضه دارد. چون غصب است. ولذا نهی می کند شما را از خروج. ولی وقتی که داخل شدید در این مکان مغصوب، پنج دقیقه بعد از این دخول غصب ضروری التحقق است چه در ضمن حرکات خروجیه که پنج دقیقه طول می کشد یا در ضمن بقاء در آن مکان. پنج دقیقه غصب لابد منه شد اما به سوء اختیار شما.

حالا که اینطور شد مولا حساب می کند، می بیند بعد از این خروج یک مصلحتی پیدا کرد ولو از این باب که مقدمه تخلص از غصب زائد هست. ولذا امر می کند به خروج تا شما از غصب زائد بیش از پنج دقیقه خلاص بشوید.

پس مولا پشیمان نشده. اول وقتی که شما داخل نشدید، می بیند که خروج برای شما مصداق غصب است ومفسده دارد ولذا می گوید لاتغصب دخولا أو خروجا. ولذا مکلف عقاب می شود که چرا مفسده غصب را چه در حال دخول وچه در حال خروج ایجاد کردی؟

سؤال وجواب: عنوان خروج مهم نیست، مهم این است که خروج مصداق غصب است. ولذا خطاب یحرم الغصب هم شامل گام برداشتن شما از در باغ تا داخل باغ می شود و هم شامل گام برداشتن شما از داخل باغ تا در باغ می شود، همه اینها مصداق غصب است. عنوان خروج که مهم نیست، مهم این است که مصداق غصب است ومفسده دارد.

سؤال وجواب: بلااشکال باید غاصب برای خروج نزدیک ترین راه به مکان مباح را انتخاب بکند. ولی فرض کنید یک در بیشتر نیست، آخر باغ قرار دارد تا بیاید اول باغ و از در خارج بشود پنج دقیقه طول می کشد. خب این تصرف در مال غیر است بغیر اذنه و مفسده دارد. ولذا مولا می گفت کاری بکن که این مفسده محقق نشود.

حالا شما نعوذبالله گوش به حرف مولا ندادید و داخل شدید در این مکان مغصوب، حالا این خروج شما مصلحت غیریه پیدا کرد، یعنی دخول شما در این مکان مغصوب شرط اتصاف خروج شد به مصلحت مقدمیه. شرط اتصاف است دیگر. این دخول شما شرط اتصاف است یعنی موجب می شود خروج مقدمه تخلص از غصب زائد بشود. ولذا این غصب که در ضمن خروج محقق می شود مفسده داشت و شما می توانستید با نرفتن در داخل این خانه از این مفسده اجتناب کنید و دیگر برای شما اصلا خروج مصلحت مقدمیه هم ندارد. برای شمائی که اصلا وارد این مکان نمی شوید خروج مفسده محضه دارد مصلحت مقدمیه برای شما که ندارد. برای شمائی که بیرون هستید و داخل نشدید که خروج مقدمه ترک غصب زائد نیست. پس می توانستید از مفسده خروج اجتناب کنید بدون اینکه مصلحتی در خروج پیدا بشود. شما گوش به حرف مولا ندادید داخل در این مکان مغصوب شدید در مفسده این غصب منطبق بر خروج از مکان مغصوب افتادید و با این کارتان خروج را مقدمه تخلص از غصب زائد قرار دادید، ولذا مصلحت مقدمیه اقتضاء کرده است که الان مولا بگوید اخرج. قبلا هم می گفت لاتغصب ملک الغیر مطلقا سواء کان غصبا دخولیا أو غصبا خروجیا، وشما می توانستید امتثال کنید این نهی را با ترک دخول در این مکان مغصوب.

اصل جواب این است، و الا اینکه مرحوم آخوند اشکال که می کند به صاحب فصول می گوید در اینجا ز حیث دیگری هم مشکل هست وآن اینکه عنوان هم واحد است. عنوان خروج هم بشود واجب به وجوب فعلی و هم بشود حرام به حرمت سابقه، عنوان واحد هم هست، آیا کسی قائل شده به جواز اجتماع امر ونهی مع وحدة العنوان تا شمای صاحب فصول قائل بشوید؟

ما علاوه بر این اشکالی که الان مطرح کردیم که هیچ تنافی ای نیست بین حرمت سابقه و بین وجوب فعلی در این خروج از مکان مغصوب. یک اشکال هم به صاحب کفایه کردیم گفتیم وحدت عنوان هم نیست. آن چیزی که متعلق نهی بود غصب بود که منطبق بود بر خروج از دار مغصوب، وآن چیزی که متعلق امر است خروج از مکان مغصوب است. وحدت عنوان هم لازم نمی آید.

پس قول صاحب فصول هیچ اشکالی ندارد عقلا، بلکه اگر قولی که ما انتخاب کردیم که گفتیم اصلا خروج حرمت فعلیه هم دارد کما علیه السید الامام، اگر حرف ما را قبول نکنید بگوئید لغو است حرمت فعلیه این خروج، چون می دانید این حرمت فعلیه خروج دیگر قابل امتثال نیست، چون به این هدف نیست که من خروج را ترک کنم و بمانم در این مکان مغصوب. به این هدف بود که من اصلا داخل در مکان مغصوب تا مبتلای به خروج هم نگردم، ولذا بعضیی ها فرموده اند این نهی از خروج که به این هدف بود که اصلا داخل نشوید تا مبتلای به خروج نشوید با فرض دخول مکلف در مکان مغصوب دیگر این نهی از خروج لغو است. دیگر قابل امتثال نیست. البته ما این اشکال را قبول نکردیم گفتیم خطاب قانونی است، مثل این می ماند که خداوند متعال فرموده است: کسانی که مضطر می شوند به اکل میته، بر آنها اکل میته حلال است به شرط اینکه ظالم نباشند غیر عاد و لا باغ. کسی که ظالم است سفر می کند برای ظلم به دیگران و در بین راه گم می کند راه را ومضطر می شود در بیابان چند روزی را بماند آخرش برای حفظ جانش اکل میته می کند، آیه می فرماید که ما بر این آقا اکل میته را حلال نکردیم، ولذا ما معتقدیم که ظاهر آیه این است که الان هم بر او حرام است اکل میته. در عین حالی که عقلا باید اکل میته بکند برای اینکه به گناه بدتر که هلاک نفس است مبتلا نشود. ما عقیده مان این است که بقاء حرمت از خروج حتی بعد از دخول هم لغو نیست چون خطابات قانونیه است. خطابات قانونیه از عاجز به سوء اختیار منصرف نیست. عاجز بلا سوء الاختیار، بله ما قبول داریم انصراف خطابات قانونیه را از او، امر که می کنند راه بروید این از فلج منصرف است، اما عاجز به سوء اختیار خطاب قانونی شامل او می شود. آن کسی که خودش را از بلندی پرتاب می کند و تا دو دقیقه دیگر نابود می شود، قبلا خطاب لاتقتل نفسک داشت الان هم دارد. اینکه ما بگوئیم نه این خطاب تا مادامی در حق این جاری است که خود را نیندازد، بعد از اینکه انداخت دیگر خطاب ساقط می شود چون لغو است، خب این لغویتها عرفی نیست، چون قانون است شامل این هم می شود.

ولذا ما اشکالمان به صاحب فصول تبعا للسید الامام ره این است که: اصلا ما می گوئیم اینجا هم این غصبی که منطبق است بر خروج از مکان مغصوب این حرام بالفعل است، ولی اگر کسی اصرار کرد گفت نه معنا حرام بالفعل باشد، چون لغو است، می گوئیم خب حرام است به حرمت سابقه ساقطه بالاضطرار به سوء الاختیار.

بله ما یک اشکال دیگری هم به صاحب فصول داریم غیر از این اشکال که طبق مبنای ما اصلا این خروج حرام بالفعل است، اشکال دیگر ما این است که: درست است که خروج مقدمه تخلص از غصب زائد است، ما این را قبول داریم. الان این پنج دقیقه از آخر باغ بیا به طرف در باغ، این مقدمه ترک غصب است در دقائق بعد. یعنی از نه تا نه وپنج دقیقه شما از آخر باغ می آیی اول باغ، این مقدمه است که از نه وپنج دقیقه به بعد غصب ترک بشود. ولی ما مقدمه واجب را شرعا واجب نمی دانیم.

صاحب کفایه فرموده است نه، من مقدمه واجب را واجب می دانم، اما اینجا مقدمه محرمه است ولو بحرمة سابقة. مقدمه محرمه و مبغوضه ولو بحرمة سابقة ولو مقدمه واجب هم بشود وجوب غیری به آن ترشح نمی کند. این نظر صاحب کفایه است. می گوید من وجوب غیری را قبول دارم اما ترشح می کند به مقدمه مباحه. مقدمه محرمه ومبغوضه نمی تواند وجوب غیری داشته باشد. نمی تواند شوق غیری داشته باشد. ولذا صاحب کفایه می گوید این خروج مبغوض مولا است، حرام است بحرمة سابقة، یعنی مبغوض است و مقدمه محرمه و مبغوضه ولو مقدمه واجب هم بشود وجوب شرعی ندارد. ولذا صاحب کفایه قول رابع را انتخاب می کند.

قول رابع: صاحب کفایه می گوید: این غصب حرام به حرمت سابقه است ولی فعلا نه حرام است بحرمة فعلیه و نه واجب شرعی است. فعلا هیچ حکم شرعی ندارد. قبلا حرمت داشت، حرمة سابقة ساقطة بالاضطرار بسوء الاختیار، فعلا بعد از دخول در مکان مغصوب هیچ حکم شرعی ندارد. حرمت فعلیه ندارد چون توضیح دادیم که آقایان می گویند لغو است بقاء حرمت، اثری ندارد. بقاء حرمت خروج لغو است. وجوب هم ندارد چون صاحب کفایه می گوید مقدمه واجب زمانی وجوب شرعی دارد که مقدمه محرمه ومبغوضه نباشد.

اقول: می گوئیم جناب صاحب کفایه! در مقدمه واجب یک وقت مثل ما اصلا اشکال می کنید که اصلا مقدمه واجب وجوب شرعی ندارد. خب این خوب است. اما یک وقت مقدمه واجب را واجب می دانید کما اینکه شمای صاحب کفایه نظرتان این است، مانحن فیه می خواهید بگوئید مقدمه واجب نیست چون مقدمه مبغوضه است شوق به او تعلق نمی گیرد. خب این اشکالتان وارد نیست. چرا؟ برای اینکه مقدمه واجب لازم نیست شوق طبعی به او تعلق بگیرد. بالاخره مولا بعد الکسر والانکسار غرضش تعلق می گیرد به اینکه شما این مقدمه را اتیان کنید ولو به او هیچ شوقی ندارد. مثل چی؟ مثل اینکه مولا می گوید برو پسر مرا مجروح کن نیر بزن به پای او. عبد می گوید تو که تا دیروز اگر پسرت می گفته خسته ام تو از ناراحتی خواب نمی رفتی حالا می گوئی تیر بزنید به پای پسر من؟ می گوید بله، چون اگر این پسر من سالم باشد دشمن می آید و او را اسیر می کند می برد در زندانهای مخوف و او را نابود می کند. تیر بزنید به پیش. خب مولا هیچ شوقی ندارد به این تیر خوردن به پای پسرش، ولی امر می کند، بعد هم پیگیری می کند می گوید رفتی اسلحه را از انبار آوردی؟ عبد می گوید نه، مولا می گوید زود باش الان دشمن می رسد. به این می گویند امر غیری. هیچ شوق هم ندارد مولا نه به تیر خوردن به پای فرزندش و نه به اسلحه آوردن. اما بعد الکسر والانکسار غرض مولا به این تعلق می گیرد از باب دفع افسد به فاسد.

خب اینجا هم همینطور است. بعد از اینکه این مکلف عصیان کرد و وارد مکان مغصوب شد مولا می گوید زود برو بیرون، چون اگر بمانی غصب بیشتری مرتکب می شوی. اینکه محذور عقلی ندارد. اگر بگوئیم مولا! خروج که مبغوض تو بود؟ می گوید بله الان هم مبغوض است ولی مقدمه ترک غصب زائد است لذا به او امر غیری می کند. اینکه محذور عقلی ندارد.

پس ما باید بگوئیم اساسا کبرای وجوب مقدمه را قبول نداریم.

این هم راجع به قول صاحب کفایه فتیعن القول الخامس.

قول خامس: و هو کون الخروج حراما بالفعل. چون گفتیم خطابات قانونیه می گوید غصب حرام است شامل این خروج هم می شود. و چون مقدمه واجب را واجب نمی دانیم لذا می گوئیم این خروج واجب نیست ولو عقلا لازم است. این خروج حرام فعلی است ولو عقلا لازم است مقدمة للتخلص من الغصب الزائد. کما اینکه اکل میته بر آن ظالم شرعا حرام ولی عقلا لازم از باب دفع افسد به فاسد. روز قیامت او را بر این کار کتکش می زنند، در عین حالی که عقل می گوید باز هم برو دنبال این کار تا از کتک بیشتر خلاص بشوی.

این حکم خروج بود. اما حکم صلاة حین الخروج ولو از مطالبی که قبلا گفتیم واضح شد، اما اجمالش را روز شنبه بعد از عاشورا انشاءالله مطرح می کنیم.

جلسه 405

شنبه 12/10/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

حکم الصلاة حین الخروج من مکان المغصوب إذا کان الدخول بسوء اختیاره

راجع به بحث صلاة در مکان مغصوب مختصر بحثی باقی مانده است که عرض کنم:

در جائی که مکلف به سوء اختیار خودش وارد مکان مغصوب بشود، در حال خروج از این مکان مغصوب بحث شده است که آیا می تواند نماز بخواند یا نه؟ این چند صورت دارد:

صورت اول: تارة این مکلف متمکن از صلاة اختیاریه در خارج این دار مغصوب هست، سعه وقت هست می تواند از این مکان خارج بشود بعدا نماز اختیاری بخواند. بنابر قول به اینکه نماز با غصب ترکیب اتحادی دارند ولو به لحاظ سجود، شکی نیست که این مکلف نمی تواند در حال خروج نماز بخواند، باید صبر کند بیرون مکان غصبی نماز بخواند ولو در حال خروج متمکن باشد از نماز اختیاری. مثل اینکه سوار بر یک چرخ دستی است، سوار یک ماشینی است که می تواند سواره نماز اختیاری بخواند با حفظ رکوع وسجود. ولکن چون این مکان غصبی هست نمازش باطل است وباید از خروج از مکان مغصوب نماز بخواند.

بله! بنابر نظر ما که ترکیب صلاة وغصب ترکیب انضمامی است، مشکلی نیست، سوار این چرخ دستی رو به قبله نماز می خواند. نمازش صحیح است.

صورت ثانیه: این است که این مکلف در خارج از این مکان مغصوب متمکن از صلاة اختیاریه نیست. متمکن از صلاة اضطراریه است. مثلا فقط یک رکعت از نماز را می تواند در خارج از این مکان درک بکند، والا کل رکعات نماز را نمی تواند بیرون این مکان غصبی در داخل وقت درک کند.

در این صورت باز حکم همین است که بنابر ترکیب اتحادی بین صلاة وغصب باید نماز را تأخیر بیندازد و در خارج از این مکان مغصوب نماز اضطراری بخواند بادراک رکعة من الصلاة فی داخل الوقت و نحوه.

صورت ثالثه: این است که اصلا در خارج از این مکان مغصوب متمکن از نماز نیست ولو بخاطر ضیق وقت. طبیعی است که این شخص در حال خروج نماز می خواند. منتهی همان بحث هایی که قبلا مطرح می کردیم اینجا پیش می آید که یک وقت نماز اختیاری خواندن در حال خروج مستلزم غصب زائد نیست. مثل همین مثال که سوار چرخ دستی است آن کسی که چرخ دستی را حرکت می دهد این مکلف را به سمت قبله پیش می برد، این مکلف می تواند نماز بخواند با رکوع و سجود اختیاری، ودر همین حال هم به طرف درب خروجی این مکان غصبی جلو برود. خب بنابر نظر مثل مرحوم آقای خوئی چون این سجود اختیارا مصداق غصب هست، این مکلف حق ندارد نماز بخواند با سجود علی العربة، بر این چرخ دستی حق ندارد سجود کند، سجودش باید ایمائی باشد. چون این مکان مغصوب است، سجود در این مکان مصداق غصب است به نظر آقای خوئی. فرض این است که مکان مغصوب است، به نظر آقای خوئی اگر شما یک تخت مباحی داشتید ولی در مکان مغصوب قرار گرفت، فضا مغصوب بود. سجود بر این تخت هم مصداق غصب است به نظر کسانی که سجود را متحد با غصب می دانند. ولذا این مکلف ولو سوار بر این چرخ دستی است و می تواند بدون مکث زائد در این مکان مغصوب سجود اختیاری بکند، اما به نظر مرحوم آقای خوئی این کار جائز نیست، چون متحد با غصب است چون اعتماد علی الارض است ولو با واسطه. ولذا در عروه هم صریحا این مسأله مطرح شده وآقایان هم نوعا قبول کرده اند که این سجود مصداق غصب است و کسی حاشیه نزده است. ولذا آقای خوئی فرموده است ولو این آقا سوار بر چرخ دستی است می تواند سجود اختیاری بکند بدون مکث زائد، اما این کار جائز نیست.

اقول: به نظر ما که ترکیب صلاة وغصب ترکیب انضمامی است، در این مورد که ما یسجد علیه مباح است چرخ دستی مباح است وترکیب سجود وغصب هم به نظر ما ترکیب انضمامی است، وظیفه این مکلف این است که سجود بکند بر این چرخ دستی در حال حرکت و مشکلی نیست.

اما اگر فرض کنیم سجود اختیاری مستلزم مکث زائد است، مثل اینکه پیاده دارد می رود اگر بخواهد سجود کند باید متوقف بشود. اینجا لااشکال ولاریب در اینکه وظیفه اش این است که بدون مکث ودر حال راه رفتن رکوع وسجود ایمائی بکند. چون اگر بخواهد رکوع اختیاری بکند یا سجود اختیاری بکند باید توقف کند و این توقف غصب زائد است وجائز نیست.

در این فرض اخیر اگر عصیان کرد وایستاد و نماز اختیاری خواند. بنابر قول به ترکیب اتحادی بین صلاة و غصب نماز باطل است. اما بنابر قول به ترکیب انضمامی کما هو المختار اگر آن مهر وفرش که بر آنها سجده می کند مباح باشد ما معتقد بودیم در این صورت ترکیب صلاة وغصب ترکیب انضمامی است اگر بایستد و نماز اختیاری بخواند. اما خلاف وظیفه عمل کرده است به لحاظ اینکه بر او واجب بود فورا از این مکان مغصوب خارج بشود وحق توقف زائد نداشت.

بله در این فرضی که ما مطرح کردیم که وظیفه این است که در حال حرکت نماز ایمائی بخواند، کسانی که معتقدند نماز ولو ایمائا متحد با غصب است، اینها علی القاعده می گویند نماز ساقط است چون بیرون مکان غصبی هم فرصت نیست که نماز بخواند، ولی از باب الصلاة لاتسقط بحال آنها هم می گویند در همین حال خروج نماز بخواد و چون توقف مستلزم ترک زائد هست آنها هم می گویند نباید رکوع و سجود اختیاری بکند. در حال حرکت نماز بخواند ایمائا، و هر چند این نماز هم متحد با غصب است به نظر محقق عراقی، اما از باب الصلاة لاتسقط بحال می گویند که ما این نماز را صحیح می دانیم و واجب می دانیم.

هذا تمام الکلام فی مسأله اجتماع الامر والنهی.

اقتضاء النهی عن العبادة والمعاملة للفساد

این روشن است که مراد نهی تحریمی ونهی تکلیفی است، نه نهی ارشادی. ظاهر نهی از عبادت بعنوانها یا نهی از معامله بعنوانها مثل نهی النبی عن بیع الغرر ارشاد به فساد است. اگر گفتند لاتصل فی ما لایؤکل لحمه، این ارشاد به فساد نماز است در ما لایؤکل لحمه. اگر هم گفتند نهی النبی عن بیع الغرر، آن هم ظاهرش ارشاد به فساد بیع غرر هست. ونهی ارشادی اصلا مساوق است با فساد. معنای نهی ارشادی این است که این عبادت فاسد است، این معامله فاسد است. ولذا بحث راجع به نهی ارشادی نیست. بحث راجع به نهی تکلیفی است که اگر نهی تکلیفی تعلق گرفته به یک عبادتی یا به یک معامله ای وارشاد به فساد نبود، آیا عقلا نهی تکلیفی از معامله یا عبادت مستلزم فاسد آن هست یا نیست؟ این محل بحث است.

ولذا عادتا این بحث در جائی پیش می آید که نهی به عنوان عبادت یا معامله تعلق نمی گیرد، به یک عنوان آخری تعلق می گیرد، مثل اینکه نماز در مکان مغصوب نهی دارد اما به عنوان غصب. نهی از عنوان غصب مسلم است که نهی تکلیفی است. وچون نماز در مکان مغصوب مصداق غصب است به نظر مشهور، داخل در این بحث می شود که آیا نهی از این نماز که به عنوان غصب هست و طبعا نهی تکلیفی است، آیا مقتضی فساد این نماز هست یا نیست؟

یا موارد نهی غیری. مثل اینکه در وقت وجوب ازاله نجاست از مسجد مکلف ازاله نکند نجاست را از مسجد بیاید نماز بخواند. خب این نماز بنابر قول به اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده این نماز ضد ازاله واجبه است ونهی غیری دارد. و این نهی غیری نهی تکلیفی است، ارساد به فساد نیست. این اشکال پیش می آید که نهی تکلیفی غیری از این نماز در وقت وجوب ازاله مقتضی فساد آن هست یا نیست؟

ما در این بحث در دو مقام بحث می کنیم: یکی بحث نهی از عبادات و دیگری بحث نهی از معاملات.

المقام الاول: وهو اقتضاء النهی عن العبادة للفساد

اموری هست که قبل از دخول در اصل بحث باید روشن بشود:

امر اول: این است که همانطور که مرحوم آخوند فرموده است: این مسأله از مسائل عقلیه علم اصول هست ولو در مباحث الفاظ مطرح می شود. چرا؟ برای اینکه حاکم به اینکه آیا نهی از عبادت مستلزم فساد آن هست یا نیست، عقل است. استلزام النهی عن العبادة للفساد استلزام عقلی است.

بله! ممکن است کسی قائل به استلزام النهی عن العبادة للفساد عقلا نباشد، ولکن قائل باشد به استلزام النهی عن العبادة للفساد عرفا و به حسب مدلول التزامی خطاب نهی. ولکن عمده بحث در مقام بحث از ملازمه عقلیه است.

ولذا این بحث جزء مباحث الفاظ نیست، ولو دأب علماء اصول این بوده است که اینها را در مباحث الفاظ مطرح می کردند، چون نوعا دلیل نهی از عبادت لفظی است، ولذا به این اعتبار می خواستند ببینند این خطاب نهی از عبادت آیا مقتضی فساد هست یا نیست ولو اقتضاءا عقلیا. به این حساب جزء مباحث الفاظ شمرده شده است.

ولذا می بینید این بحث اختصاص ندارد به مواردی که نهی از عبادت به خطاب لفظی ثابت بشود. حتی اگر خطاب لفظی نبود، مثل نهی غیری از صلاة مزاحم با ازاله که این نهی غیری خطاب لفظی ندارد، بنابر قول به اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده عقلا خب عقل کشف کرده است نهی غیری این نماز را، ولی باز این بحث پیش می آید که آیا این نهی غیری مقتضی فساد هست یا نیست.

امر دوم: مرحوم آخوند فرموده است: بحث ما اختصاص به نهی تحریمی و یا نهی نفسی ندارد. هم شامل نهی کراهتی می شود و هم شامل نهی غیری می شود. چرا؟ برای اینکه ملاک در بحث این است که مبغوضیت عبادت آیا با صحت آن قابل جمع است یا قابل جمع نیست. خب مبغوضیت عبادت ولو به بغض کراهتی یا بغض غیری، بالاخره باید ببینیم با صحت آن قابل جمع است یا قابل جمع نیست.

اقول: این فرمایش متینی است. البته مراد از نهی کراهتی کراهت اصطلاحیه است یعنی حزازت ومبغوضیت. نه کراهت به معنا قلّت ثواب. کراهت به معنای قلّت ثواب مثل صلاة فی الحمام، او که روشن است که مقتضی فساد نیست. قلّت ثواب یعنی قلّت محبوبیت. اصل محبوبیت هست منتهی صلاة فی الحمام نسبت به صلاة فی الدار اقلّ حبّا است. کما اینکه صلاة فی الدار نسبت به صلاة فی المسجد اقلّ حبّا است. کراهت به معنای قلّت ثواب وقلّت مجبوبیت روشن است که مقتضی فساد نیست. اما کراهت اصطلاحیه به معنای مبغوضیت و حزازت ولو حزازت غیر لزومیه مندرج در این بحث می شود.

البته مراد از کراهت ضرر دنیوی نیست. بلکه کراهت شرعیه ومبغوضیت شرعیه. مثل اعتناء به وسوسه. یک آقایی نمازش را اعاده کرد عن وسوسة، بعد از اینکه نمازش را اعاده کرد متوجه شد که نماز اولش واقعا باطل بوده است، مثلا متوجه شد وضوئی که گرفت ورفت نماز اول وقت را خواند آن وضوء نقض شده بود، هیچ وسوسه هم در این مطلب ندارد، ولی آن نماز دوم را که خواند توجه نداشت به بطلان نماز اول، بلکه از روی وسوسه نماز را اعاده کرد. خب همین بحث پیش می آید که آیا این نماز دوم که مصداق عمل به وسوسه است صحیح بوده یا نه، این بدبخت نماز دومش که باطل است چون مصداق اعتناء به وسوسه است ولو ما بگوئیم اعتناء به وسوسه حرام نیست اما مکروه که هست. فرمود: رجل مبتلیً بالوضوء والصلاة وهو عاقل. حضرت فرمود وای عقل له وهو یطیع الشیطان. مسلّم اعتناء به وسوسه حرام هم نباشد کما هو الصحیح که حرام نیست لااقل مکروه است. خب این نماز دوم مصداق اعتناء به وسوسه است. اگر ما گفتیم نهی از عبادت یعنی مبغوضیت این عبادت مقتضی فساد آن هست، نماز دوم باطل می شود، نماز اول هم که حالا فهمیده است که واقعا باطل بوده، واقعا وضوئش نقض شده بوده، لذا باید نماز سوم بخواند.

نهی از نماز دوم نهی کراهتی به معنای اصطلاحی یعنی قلّت ثواب که نیست. بلکه از باب اینکه مصداق وسوسه است مبغوض ومکروه بود. خب این بحث پیش می آید که هل هذا النهی الکراهتی عن الصلاة الثانیة بعنوان أنها عمل بالوسوسة مقتض لفسادها أم لا؟

راجع به نهی غیری مرحوم آقای خوئی فرموده است: ما قبول نداریم که نهی غیری مقتضی فساد باشد. مثل نهی از صلاة در وقت وجوب ازاله بنابر قول به اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده. چرا؟ فرموده زیرا نهی غیری کاشف از مبغوضیت نیست. ترک این صلاة محبوب است چون مقدمه ازاله واجبه است، معنایش این نیست که خود این نماز مبغوض باشد و قابل تقرب نباشد.

بله بنابر قول به تعلق نهی غیری به این نماز، امر به این نماز ساقط می شود. ممکن است شما بفرمائید که وقتی امر به این نماز ساقط شد ما دیگر کاشف نداریم از ملاک ومحبوبیت در این نماز. چون کاشف از ملاک خطاب امر است، نهی غیری از این نماز کاشف از مبغوضیت این نماز نیست ولی مانع از ثبوت امر که هست. وقتی امر ساقط شد و دیگر نتوانست خطاب امر دیگر این نماز را شامل بشود ممکن است شما بگوئید ما دیگر کشف از ملاک ومحبوبیت در این نماز نمی کنیم.

آقای خوئی فرموده: بله این مطلب، مطلب صحیحی است، ولکن ما از راه ترتب امر ترتبی درست کردیم برای این نماز، وبا امر ترتبی گفتیم می شود ملاک ومحبوبیت این نماز را کشف کرد.

ولذا بنابر نظر ما که امر ترتبی به این نماز ممکن است، مشکلی پیدا نمی کنیم از ناحیه نهی غیری. نهی غیری هست اما او که مستلزم مبغوضیت این نماز نیست. امر ترتبی هم که ما قائلیم، پس کاشف از ملاک داریم. بنابر این دیگر وجهی ندارد بیائیم بحث کنیم که هل النهی الغیری عن الصلاة مقتض لفسادها أم لا.

اقول: واقعا این مطالب عجیب است. اولا: جناب آقای خوئی! نهی غیری کاشف از مبغوضیت غیریه است. مبغوضیت غیریه یعنی مولا از این نماز بدش می آید بخاطر اینکه مانع از ازاله است. پس نهی غیری یعنی مبغوضیت منتهی مبغوضیت لاجل کون العمل مانعا عن واجب نفسی. پس چطور شما می گوئید نهی غیری کاشف از مبغوضیت عمل نیست؟.

ثانیا: جناب آقای خوئی! شما با پذیرش نهی غیری نسبت به این نماز چطور امر ترتبی تصویر می کنید؟ می فرمائید ما قبلا این را گفتیم. شما کجا این را فرمودید؟!. اگر واقعا این نماز در وقت وجوب ازاله نهی دارد چطور می خواهد امر داشته باشد ولو به نحو ترتب؟. بگوید اگر نماز می خوانی نماز بخوان. اینکه نمی شود. این می شود طلب الحاصل. این امر ترتبی با فرض نهی غیری قابل تصویر نیست.

بله شما فرمودید بنابر قول به وجوب مقدمه موصله این نماز نهی در وقت وجوب ازاله ندارد، چرا؟ فرمودید چون مقدمه موصله واجب است بنابر قول به وجوب مقدمه. مقدمه موصله هم ترک صلاتی است که موصل به ازاله است. اما وقتی که من ازاله را ترک می کنم و من اصلا تطهیر نمی کنم این مسجد را، دیگر ترک صلاة مقدمه موصله نیست. من این مسجد را تطهیر نخواهم کرد، یا تا آخر تطهیر نمی کنم یا لااقل تا ده دقیقه دیگر تطهیر نمی کنم، حالا بیایم نماز را هم ترک کنم بیایم نمازگزارها را تماشا کنم، خب این ترک صلاة که موصل به واجب نیست. شما از این راه پیش آمدید فرمودید پس در وقتی که مکلف ازاله را ترک می کند در اینصورت ترک نماز واجب نیست. آن چیزی که واجب است مقدمه موصله است. واجب است آن ترک نمازی که موصل باشد به ازاله. و در فرضی که مکلف ازاله را ترک می کند خب ترک صلاة که موصل به ازاله نیست. ولذا این نماز برای مکلفی که ازاله را ترک می کند واجب نفسی را ترک می کند این نمازی که ترکش مصداق مقدمه موصله نیست واجب نمی باشد. شما از این راه پیش آمدید فرمودید پس این نماز نهی ندارد. این بحث دیگری است. اما با حفظ اینکه این نماز مطلقا طلب ترک شده است، مثل نظر مرحوم آخوند یعنی آنهایی که می گویند مطلق مقدمه واجب است نه خصوص مقدمه موصله، این نماز در این حال طلب شده است ترکش، ولو این آقا واجب نفسی را هم انجام ندهد. روی این مبنا دارم صحبت می کنیم. روی این مبنا معنا ندارد امر ترتبی به این نماز. نهی از این نماز داریم مطلقا، بعد امر هم به این نماز داشته باشیم به نحو ترتب، این معنا ندارد.

ثالثا: این مطالبی که شما فرمودید بحث می خواهد یا نمی خواهد. خب همین شد بحث. شما می فرمائید اصلا بحث نکنیم بعد خودتان شروع می کنید بحث می کنید کبری وصغری و نتیجه. خب همین بحث را که شما دارید مطرح می کنید بعد چطور می گوئید لامجال للبحث عن اقتضاء النهی الغیری عن العبادة للفساد؟ خب همینی که شما می فرمایید شد بحث، منتهی مختار شما این شد که لایقتضی الفساد. پس چه معنایی دارد که بگوئید لایجری النزاع و لامجال للبحث فی النهی الغیری؟

بقیه مطالب انشاءالله فردا.

جلسه 406

یکشنبه 13/10/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در اقتضاء النهی عن العبادة للفساد بود. اموری در ابتداء بحث مناسب بود ذکر بشود.

امر سوم: صاحب کفایه فرموده است: مراد از عبادت، عبادت فعلیه نیست. چون عبادت فعلیه یعنی آن چیزی که بالفعل اگر انجام بدهیم به قصد قربت، صحیح و محبوب خواهد بود. در حالی که در موارد نهی این اول الکلام است که نهی با عبادیت فعلیه عمل قابل جمع باشد. وقتی که فرض می کنید نهی تکلیفی تعلق گرفته است به صلاة حائض مثلا، دیگر اینکه این صلاة حائض بالفعل عبادت باشد این اول الکلام خواهد بود. پس نمی شود بگوئیم نهی تعلق گرفته است به عبادت بالفعل، وبعد بحث کنیم که آیا این نهی که به عبادت بالفعل تعلق گرفته است مقتضی فساد آن هست یا نیست. اصلا چیزی که فاسد است عبادت بالفعل نیست، دیگر بحث ندارد.

بنابر این موضوع بحث نهی از عبادت بالفعل نیست، بلکه موضوع بحث نهی از عبادت شأنیه است.

مرحوم آخوند فرموده است: برخی از عبادات عبادیتشان ذاتیه است مثل سجود. سجود لله عبادت ذاتیه است، ولذا نیاز به امر ندارد، بلکه نهی مانع است از عبادیت آن. اما برخی از عبادات عبادت ذاتیه نیستند، مثل صوم. صوم عبادت ذاتیه نیست. صدقه عبادت ذاتیه نیست. ولذا تا امر تعلق نگیرد به صوم یا به صدقه، امکان اینکه ما صوم را یا صدقه را به عنوان عبادت انجام بدهیم نخواهد بود.

مراد از نهی در عبادت هل یقتضی الفساد اعم است از عبادت ذاتیه مثل سجود ویا عبادت شأنیه مثل صوم، صدقه، که اگر امر به آن تعلق می گرفت امرش امر عبادی بود. به نحو قضیه شرطیه می گوئیم، در این قسم دوم مثل صوم می گوئیم مراد از نهی در عبادت نهی از عبادت شأنیه است، یعنی آن فعلی که لو تعلق الامر به لکان هذا الامر تعبدیا، ولو بالفعل این صوم امر نداشته باشد مثل یوم صوم العید. فرض اینطور باید بشود تا بحث بکنیم که آیا نهی از این عبادت مقتضی فساد هست یا نیست. و الا نهی از عبادت فعلیه که نمی تواند موضوع بحث باشد. چون عبادت فعلیه امر فعلی می خواهد. خب اگر امر فعلی دارد دیگر فرض بکنید نهی هم دارد وبعد سؤال کنید که هل یقتضی النهی الفساد أم لا؟! اینکه درست نیست. چه کسی گفت این عبادت امر دارد؟ نهی دارد نه امر. پس عبادت فعلیه نیست. عبادت فعلیه آنی است که بالفعل امر دارد. مراد عبادت یا ذاتیه است مثل سجود، یا عبادت شأنیه است یعنی لو کان هناک امر به لکان الامر تعبدیا.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند اصلش درست است که محل نزاع نهی از عبادت فعلیه نیست. بخاطر اینکه شما اگر فرض کنید این عبادت فعلیه است یعنی صحیح است، اگر صحیح است پس چرا سؤال می کنید که آیا نهی از آن مقتضی فساد هست یا نیست. اگر نهی متعلق باشد به عبادت بالفعل، خب عبادت بالفعل یعنی صحیح بالفعل، دیگر سؤال ندارد که هل هذا صحیح أم لا. درست است که مرحوم آخوند فرمود مراد از عبادت، عبادت فعلیه نیست. ولکن برخی از نکاتی که مرحوم آخوند فرمود قابل اشکال است:

اشکال اول: اما اینکه فرمود: سجود عبادت ذاتیه است، خلط شده است بین عبادت به معنای پرستش و عبادت به معنای مقابل توصلیت. بحث ما در تعبدی در مقابل توصلی است که از آن احیانا تعبیر می شود به تقربی. التقربی والتوصلی. مراد از تعبدی و عبادت در اینجا یعنی عمل تقربی. نه عبادت به معنای پرستش.

بله سجود لله و خضوع لله مصداق پرستش خداست ولو نهی فعلی داشته باشد. اگر سجود لله بکند نزد مشرکین و این موجب قتل او بشود، این سجود لله نهی فعلی دارد ولکن پرستش هم هست. عبادت به معنای پرستش نه تنها نیاز به امر ندارد بلکه اینکه مرحوم آخوند فرمود در ابتداء بحث که یکون النهی مانعا عنها، نخیر، نهی هم مانع نیست از این عبادت به معنای پرستش. و اصلا چه بسا قصد قربت نمی کند مکلف، سجود می کند لله به داعی ریاء. سجود می کند لله به داعی نفرین بر مؤمن، سجود می کند می گوید اللهم اقتل زیدا. اصلا داعی این شخص از سجود لله یک داعی حرام هست، می خواهد به یک حرامی برسد سجود می کند، می خواهد ریاء کند سجود می کند. اصلا عبادت به معنای پرستش نیاز به قصد قربت ندارد، با نهی فعلی وحرمت فعلیه هم جمع می شود. ولذا عبادت ذاتیه به معنای پرستش خارج از محل بحث است. بحث ما در عبادت به معنای عملی است که در صحت آن قصد قربت اخذ شده است.

پس این فرمایش مرحوم آخوند که عبادت تارة عبادت ذاتیه است و تارة عبادت غیر ذاتیه، این خلط هست بین دو معنای عبادت، معنای «پرستش» و معنای «ما اعتبر فی صحته قصد القربة».

ولذا عبادت در مقام یک معنا بیشتر ندارد و هو «ما اعتبر فی صحته قصد القربة».

البته این فرمایش مرحوم آخوند درست است که فرض نباید بشود که این فعل عبادة فعلیة، یعنی لو أتی به بقصد القربة کان صحیحا. چون این اول الکلام است. بلکه مراد عبادت شأنیه است، یعنی لایصح بدون قصد القربة. این عمل عملی است که بدون قصد قربت صحیح نیست، اما آیا حال که قصد قربت کردیم مطلقا صحیح خواهد بود یا بخاطر این نهی صحیح نخواهد بود، این محل نزاع ما است.

ولذا مراد از عبادت در مقام عبادت شأنیه است، أی ما لایصح بدون قصد القربة.

اشکال دوم: این است که ایشان کأنه فرموده اند: عبادت فعلیه یعنی امر فعلی، وامر فعلی با نهی قابل جمع نیست. پس چطور ما بگوئیم نهی تعلق گرفته است به عبادت فعلیه؟ عبادت فعلیه نیاز به امر فعلی دارد، امر فعلی با نهی قابل جمع نیست.

خب این فرمایش درست نیست. چون بنابر جواز اجتماع امر ونهی، امر فعلی با نهی فعلی قابل جمع است، ولی باز باید بحث کنیم که این نماز در مکان مغصوب که نهی دارد بنابر قول به جواز اجتماع امر ونهی امر هم دارد، ولی باز داخل در محل نزاع است که آیا می شود در این نماز قصد تقرب کرد وآیا این نماز بخاطر این نهی که دارد مبتلای به مشکل فساد نخواهد بود؟ پس اینکه ما بگوئیم عبادت فعلیه نیاز به امر فعلی دارد، امر فعلی با نهی قابل جمع نیست، نه، ممکن است امر فعلی با نهی قابل جمع باشد بنابر قول به جواز اجتماع امر ونهی، ولکن ما باید بحث کنیم که این نماز بخاطر این نهی فاسد می شود یا نمی شود.

پس بهترین تقریب برای این مطلب که مراد عبادت شأنیه است نه عبادت فعلیه همین است که ما بگوئیم عبادت فعلیه یعنی آن چیزی که لو أُتی به علی وجه قربی کان صحیحا، عبادت شأنیه یعنی آن چیزی که لایصح بدون قصد القربة. جهت سلبی. بدون قصد القربة لایصح، اما مع قصد القربة یصح بالفعل؟ نه، این ثابت نیست. عبادت در اینجا به همین معناست که لایصح بدون قصد القربة. می خواهیم ببینیم آیا نهی از این باعث می شود که صحیح بالفعل نباشد حتی اگر ما قصد قربت بکنیم یا نه.

سؤال وجواب: اجتماع امر ونهی جائز است ولذا اگر توصلی بود مشکلی نبود، امر شده است این مکلف به دفن میت، ولکن این میت را دفن می کند در مکان یا زمانی که پدر و مادر این دافن راضی نیستند. پدر ومادر این دافن می گویند رفیقت را دفن می کنی بکن اما نه آن مکان یا در آن زمان. ما از این کار تو اذیت می شویم. ایذاء والدین حرام است. پس اجتماع امر ونهی را ما قائل شدیم جائز است. این دفن صحیح است ولو متعلق نهی هم هست به عنوان ایذاء والدین. اما در نماز ممکن است بگوئیم این نهی از غصب چون منطبق است بر این صلاة در مکان مغصوب، ولو مانع از امر نیست ولی مانع از قصد قربت شما هست در صورتی که این نهی بر شما منجز شده باشد که بعدا توضیح خواهیم داد. امر به صرف الوجود صلاة مع قصد القربة تعلق گرفته است. شما اگر صلاة مع قصد القربة را ایجاد کنید مشکلی نیست، منتهی در اینجا بحث می شود که اگر نهی از غصب به شما واصل شد آیا می توانید با صلاة در مکان مغصوب قصد قربت بکنید یا نمی توانید؟ اگر توانستید مشکلی نیست.

امر رابع: این است که در حرمت عبادت گاهی تعبیر می کنند می گویند حرمت تشریعیه، گاهی تعبیر می کنند می گویند حرمت ذاتیه. حرمت تشریعیه یعنی امر ندارد. مثلا صوم در سفر حرمت تشریعیه دارد، یعنی امر ندارد. وکسی که به قصد امر در سفر روزه بگیرد تشریع کرده است. این از محل نزاع خارج است. صوم در سفر نهی تکلیفی ندارد. لاتصم فی السفر ارشاد است به عدم امر به صوم در سفر، ولذا نتیجه اش این می شود که اگر کسی در سفر روزه بگیرد مع قصد الامر حرام تشریعی خواهد بود.

محل نزاع در جایی است که عبادت حرمت ذاتیه داشته باشد. یعنی اگر کسی این عبادت را انجام داد ولو به قصد احتیاط، باز مرتکب حرام شده است.

در رابطه با تفسیر حرمت ذاتیه دو تفسیر مطرح می شود:

یک تفسیر این است که بگوئیم: ذات این عمل حرام است ولو بدون قصد قربت. صوم یوم العید ولو بدون قصد قربت حرام است بنابر قول به حرمت ذاتیه آن کما لعله المشهور. یا صلاة بر حائض، ولو بدون قصد قربت گناه است بنا بر قول به حرمت ذاتیه آن، ولو هدف این زن این است که تعلیم بدهد به فرزندش کیفیت نماز را.

این تعبیری است که در کلمات مرحوم آقای خوئی آمده است.

اقول: به نظر ما این تفسیر برای حرمت ذاتیه درست نیست. تفسیر دومی هست که آن درست است.

تفسیر دوم: این است که بگوئیم: معنای حرمت ذاتیه صوم یوم العید مثلا این است که: در روز عید اگر کسی روزه بگیرد با رعایت همه شرائط آن از جمله قصد قربت، این روزه حرام خواهد بود. یا در مورد حائض اگر زن حائض نماز بخواند با رعایت همه شرائط بجز شرط طهارت از حیض، این حرام خواهد بود.

آنوقت باید تفصیل داد، که این زن حائض اگر قصد قربت نکند، فقط برای اینکه فرزندانش یا پدر ومادرش دچار ابهام نشوند که این خانم چرا برای نماز صبح برنخواست بلند می شود ونماز می خواند بدون قصد قربت. یا به قصد تعلیم فرزندش نماز می خواند، او هم اشکال ندارد. ولی اگر بیاید به قصد قربت نماز بخواند، خب این نماز تمام شرائط نماز را دارد بجز نقاء از حیض، آنوقت می شود حرام ذاتی.

فرق این حرمت ذاتیه ای که ما معنای می کنیم با حرمت تشریعیه این است که اگر زنی به قصد احتیاط شک دارد حائض است یا مستحاضه است، شک دارد حائض است یا طاهره است، مثل نقاء متخلل، سه روز خون دید، دو روز پاک شد، باز دو روز دیگر خون دید. آن دو روزی که در اثناء پاک شد نقاء متخلل است. مشهور می گویند حیضٌ، چون دو روز اول حیض است دو روز آخر هم حیض است، دو روز در اثناء ولو خون قطع شد نقاء متخلل شد حیضٌ. در مقابل مشهور برخی مثل آقای زنجانی می گویند نقاء متخلل طهر است حیض نیست. آقای سیستانی احتیاط می کنند، ولذا ایشان می گویند احتیاط واجب این است که این زن در این دو روز نماز بخواند ولی از تروک حائض هم اجتناب کند احتیاطا. چون ایشان قائل است که نماز بر حائض حرمت تشریعیه دارد. خب این زن هم که قصد تشریع ندارد قصد احتیاط دارد، پس مشکلی نیست.

اما اگر ما بگوئیم نماز بر حائض حرمت ذاتیه دارد ولو به همین معنای دومی که ما کردیم، خب این زن به قصد قربت دارد نماز می خواند منتهی تشریع نمی کند، قصد احتیاط دارد، ولذا این نمازش می شود دوران الامر بین المحذورین. این زن حق ندارد عمل به احتیاط بکند. باید رجوع کند به یک مرجعی که فتوی دارد تا از مشکل احتیاط نجات پیدا کند.

ما چرا حرمت ذاتیه را اینجور معنا کردیم گفتیم اتیان الصلاة مثلا بقصد القربة؟

چون ظاهر روایت صحیحه خلف بن حماد الکوفی که می گوید زنی که خون دید نمی دانست این خون، خون حیض است یا خون بکارت است، چون شب عروسی خون از او آمد، تا نزدیک ده روز این خون ادامه داشت. زنهای قابله اختلاف کردند، بعضی ها گفتند این دم بکارت است، بعضی ها گفتند دم حیض است. آمدند از ابی حنیفه وسائر فقهاء عامه سؤال کردند. آنها هم جواب دادند بر اساس احتیاط واجب. گفتند چون مسأله مشکل است احتیاط واجب این است که هم نماز بخواند و هم شوهرش با او نزدیکی نکند. هذا شیء قد اشکل والصلاة فریضة فلتصل ولیمسک عنها زوجها، فإن کان دم الحیض لم یضرها الصلاة، وإن کان دم العذرة کانت قد أدت الفرض. این خانم هم این کار را کرد عمل به احتیاط واجب کرد. همان سال مشرف شدند به حج. در منی امام کاظم علیه السلام را پیدا کردند وسؤال کردند، حضرت فرمود فلتتق الله فإن کان من دم الحیض فلتمسک عن الصلاة حتی تری الطهر ولیمسک عنها بعلها، وإن کان من العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل ویأتیها بعلها إن احب ذلک. فقلت له وکیف لهم أن یعلموا ایما هو حتی یفعلوا ما ینبغی؟ بعد حضرت علائم دم بکارت و دم حیض را بیان کردند، فرمودند بر اساس این علائم تشخیص بدهند.

اولا ظاهر این صحیحه حرمت ذاتیه نماز بر حائض است. والا اگر حرمت تشریعیه داشت فقهاء عامه طبق احتیاط واجب حکم کردند، دیگر فلتتق الله ندارد. اصلا این زن می توانست سؤال نکند تحقیق نکند عمل به احتیاط کند. اگر نماز بر حائض حرمت ذاتیه ندارد فقط مشکلش این است که نباید قصد جزمی بکند امر را، خب قصد احتیاط که مشکلی نخواهد داشت. ولذا امام علیه السلام بخاطر دوران امر بین المحذورین فرمود فلتتق الله، از خدا بترسد اول تحقیق کند ببیند دم الحیض است نماز نخواند، اگر دم العذرة است نماز بخواند. اگر دوران امر بین المحذورین نبود فلتتق الله نداشت، بلکه امام علیه السلام می فرمود که احتیاط کار خوبی است. بخاطر اینکه دوران امر بین محذورین است اگر این زن حائض باشد بر او نماز حرمت ذاتیه دارد، اگر حائض نباشد وجوب دارد، ولذا احتیاط معنا ندارد. فلتتق الله فإن کان من دم الحیض فلتمسک عن الصلاة وإن کان من العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل.

پس ظاهر این صحیحه حرمت ذاتیه است نه حرمت تشریعیه. فقهاء عامه فکر می کردند نماز حائض حرمت تشریعیه دارد ولذا گفتند احتیاط واجب این است که این زن چون نمی داند حیض است یا خون بکارت است هم نماز بخواند و هم از شوهرش دوری کند. این یک مطلب.

مطلب دیگر این است که: ظاهر فلتتق الله ولتمسک عن الصلاة یعنی همان صلاتی که روزهای دیگر می خواند نه آن صلاة بدون قصد قربت. همان صلاتی که روزهای دیگر می خواند که با قصد قربت بود روزهای دیگر نخواند.

پس محل نزاع ما در نهی از عبادت آن حرمت ذاتیه عبادت است نه حرمت تشریعیه آن. وحرمت ذاتیه هم ولو دو معنا دارد، یکی حرمت ذات فعل است ولو بدون قصد قربت کما یذکره السید الخوئی، دوم حرمت ذاتیه فعل به معنای اتیان این فعل به قصد قربت ولو احتیاطا کما هو الصحیح، و این می شود محل نزاع که این حرمت ذاتیه آیا مقتضی فساد هست یا نیست.

جلسه 407

دوشنبه 14/10/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

در رابطه با حرمت ذاتیه ما استظهار کردیم از ادله که حرمت ذاتیه در مثل صلاة حائض تعلق گرفته است به صلاة واجد جمیع شرائط به استثناء شرط طهارت از حیض. ولذا اگر قصد قربت نکرد زن حائض وفقط به غرض تعلیم فرزندش نماز خواند حرام نیست، اما اگر قصد قربت کرد ولو به عنوان احتیاط نماز خواند این حرام است. و هکذا صوم یوم العید بنابر اینکه صوم یوم العید حرام ذاتی است کما علیه جماعة کثیرون منهم السید الصدر.

اما این نکته را توجه داشته باشید که گاهی قرینه داریم که حرمت ذاتیه به ذات مثلا صلاة تعلق گرفته است ولو بدون قصد قربت باشد. مثل صلاة به غیر وضوء. اگر کسی نماز بخواند بدون وضوء، نماز جماعت شروع شد امام جماعت به نظر این آقای مأموم عادل نیست، مأموم بخاطر رودربایستی می گوید نماز می خوانم بدون وضوء وبعد اعاده می کنم. فتوای مشهور علماء این است که اشکال ندارد. حرمت صلاة به غیر وضوء حرمت تشریعیه است، شما هم که قصد تشریع ندارید. ولکن مستفاد از معتبره مسعدة بن صدقة که مرحوم صاحب وسائل در باب دو از ابواب وضوء نقل می کند تحت عنوان «باب تحریم الدخول فی الصلاة بغیر طهارة ولو فی التقیة»، مفاد این روایت معتبره حرمت ذاتیه صلاة بغیر وضوء هست. إن قائلا قال لجعفر بن محمد علیهما السلام: جلعت فداک إنی امرّ بقوم ناصبیة وقد اقیمت لهم الصلاة وأنا علی غیر وضوء، فاصلی معهم ثم اتوضأ واعید الصلاة. فقال: سبحان الله أفما یخاف من یصلی بغیر وضوء أن تأخذه الارض خسفا؟ آیا کسی که نماز به غیر وضوء می خواند نمی ترسد که عذاب الهی بر او نازل بشود، زمین او را خسف بکند؟. خب ظاهر این تحریم حرمت است، والا به چه مناسبت بخاطر کار مباح انسان دچار عذاب خسف الارض بشود؟ خب این شخص قصد قربت نداشت، فقط بخاطر اینکه با آن نمازگزاران برخوردی پیدا نکند گفت نماز می خوانم بغیر وضوء. حضرت طبق ظاهر این صحیحه منع کرد. ولذا ما در اتیان صلاة بغیر وضوء اشکال می کنیم و حرام ذاتی می دانیم. کسانی که به رجاء وضوء داشتن نماز می خوانند، چه در شبهه موضوعیه که نمی داند وضوء دارد یا ندارد، می گوید نماز می خوانم بعد فکر می کنم، اگر وضوء گرفته بودم که فهو، و الا نمازم را اعاده می کنم، با به نحو شبهه حکمیه، وضوء ارتماسی گرفته، می گوید نماز جماعت شروع شده نماز بخوانم بعد بروم مسأله را بپرسم که آیا وضوء ارتماسی صحیح است کما علیه السید السیستانی یا باطل است کما علیه السید الخوئی. به نظر ما این نماز چون احراز نکردید وضوء دارید شبهه حرمت ذاتیه دارد.

و قطع نظر از این شبهه حرمت ذاتیه از باب أفما یخاف من یصلی بغیر وضوء أن تأخذه الارض خسفا، که چون شما احتمال می دهید وضوء نداشته باشید استصحاب هم می گوید شما وضوء ندارید می شود موضوع برای این حدیث. علاوه بر این اشکال یک شبهه دیگر هم دارد که باعث می شود که این صلاة مشکل بشود به رجاء الوضوء ولو بعدا بفهمد که وضوء دارد، وآن شبهه این است که در بعضی از روایات داریم إن شهر رمضان فریضة من فرائض الله فلاتؤدوا بالتظنی. صوم شهر رمضان فریضة الله است با ظن اتیان نکنید فریضة الله را. در یوم الشک فرمود به قصد صوم شهر رمضان روزه نگیرید، چون صوم شهر رمضان فریضة الله است، فریضة الله نباید امتثال ظنی بشود. یعنی شما به رجاء اینکه امروز ماه رمضان است روزه بگیرید این می شود اداء صوم شهر رمضان به تظنی، واین صحیح نیست. این روایت صحیحه هم بخاطر اینکه تعلیل در او هست مفادش این است که کل ما کان من فرائض الله فلایجوز أن یؤتی به بالتظنی. خب صلاة هم فریضة الله است. شما این نمازی که می خوانید با تظنی می خوانید به رجاء اینکه وضوء دارید، یا به رجاء اینکه مثلا وقت داخل شده است. این هم یک شبهه ای است که ولو ما سعی کردیم از این شبهه دوم که إن شهر رمضان فریضة من فرائض الله فلاتؤدوا بالتظنی در بحث احتیاط در اجتهاد و تقلید جواب بدهیم، ولی به هر حال شبهه وجود دارد.

عمده شبهه اول است که ما از شبهه هم بالاتر می دانیم، استظهارمان از معتبره مسعدة بن صدقة حرمت ذاتیه صلاة بغیر وضوء هست کما هو ظاهر صاحب الوسائل.

سؤال وجواب: در فرض عدم تمکن از علم به قبله خود روایات تجویز کرده اند که طبق برخی از روایات ما به چهار سمت نماز بخوانیم، یا طبق برخی از روایات معتبره که مورد فتوی هم هست یصلی کیف شاء. دلیل خاص داریم که در فرض عدم تمکن از معرفت قبله حکمش این است.

امر خامس: مرحوم صاحب کفایه فرموده است: محل نزاع در اقتضاء تالنهی عن العبادة للفساد جائی است که این عبادت و هکذا المعاملة قابل اتصاف به صحت تارة و الفساد اخری باشد. تا بحث بشود که هل العبادة أو المعاملة المنهی عنها فاسدة أم صحیحة.

اما عملی است که متصف به صحیح وفاسد نمی شود، مثل اتلاف مال غیر، که البته جزء معاملات بالمعنی الاعم هست، موجب ضمان است مطلقا. تقسیم نمی شود به صحیح وفاسد. خب این محل بحث نیست.

مرحوم آقای خوئی با تأیید کلام صاحب کفایه فرموده ما توضیح بدهیم کلام ایشان را: آن چیزی متصف می شود به صحیح تارة و به فاسد اخری که مرکب باشد، دارای اجزاء وشرائط باشد. تارة این اجزاء وشرائط موجودند یترتب علیه الاثر فیکن صحیحا، تارة اجزاء وشرائط کامل نیستند فلایترتب علیه الاثر فیکون فاسدا.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ناتمام است. ما اصل مطلب را قبول داریم که باید محل نزاع جائی باشد که فعل قابل اتصاف به صحت تارة والفساد اخری باشد. یعنی یک اثری است که مترتب است بر این عبادت یا بر این معامله إذا کانت صحیحة، ولا یترتب الاثر إذا کانت فاسدة. اما این فرمایش آقای خوئی که حتما باید مرکب باشد تا متصف بشود به صحت و فساد، اینطور نیست. شما می گوئید این فکر صحیح است آن فکر فاسد است. این رأی صحیح است آن رأی فاسد است. خب فکر و رأی که مرکب نیست بسیط است. شرط نیست در اتصاف به صحت و فساد که موضوع مرکب باشد. باید یک موضوعی باشد که ولو بسیط هم هست قد یترتب علیه الاثر المرغوب منه فیکون صحیحا، وقد لایترتب علیه الاثر المرغوب منه فیکون فاسدا. اثر مرغوب در فکر این است که مطابق با واقع باشد. ولذا فکر مطابق با واقع صحیح است. واگر یک فکری مطابق با واقع نبود فاسد است.

سؤال وجواب: شریک الباری موجود فکر فاسد است. اینکه مرکب نیست. آنی که فاسد است اذعان به نسبت است، اذعان به وجود شریک الباری فاسد است، والا تصور شریک الباری که فاسد نیست. اذعان به نسبت یک امر بسیط است، این اذعام به نسبت در شریک الباری موجود فاسد است چون مخالف واقع است، ولی در الله موجود صحیح است چون مطابق با واقع است.

امر سادس: صاحب کفایه فرموده است: صحت و فساد یعنی تمامیت و عدم تمامیت. الصحة هی التمامیة والفساد هو عدم التمامیة. و این هم امر نسبی است. نسبت به چه اثری شما می گوئید این عمل صحیح است؟ باید اول اثر را در نظر بگیریم بعد به لحاظ آن اثر ببینیم آیا این عمل ما تام است فیکون صحیحا، تام نیست فیکون فاسدا. پس صحت به معنای تمامیت شد، و تمامیت هم امر نسبی است. تامٌ باید حساب کنیم که به لحاظ ترتب کدام اثر ما می گوئیم. ولذا نمازی که به او ثواب نمی دهند، مثل شارب الخمر که می گویند لاتقبل منه الصلاة اربعین یوما، با اینکه نماز او صحیح است از نظر فقهی، یعنی مسقط اعاده وقضاء هست، ولی از نظر متکلم موجب استحقاق ثواب نیست. ولذا فقیه می گوید هذه الصلاة صحیحة، چون فقیه به دنبال نفی اعاده و قضاء هست کار به ثواب ندارد. اما متکلم چه بسا می گوید این نماز صحیح نیست أی لایترتب علیه استحقاق الثواب.

اقول: ما راجع به برخی از مطالب صاحب کفایه اشکال داریم.

مطلب اول اینکه: شما فرمودید صحت یعنی التمامیة. این درست نیست. تمامیت در مقابل نقصان است، اما صحت در مقابل فساد است. انسانی که مقطوع الید است انسانٌ ناقص ولیس انسانا فاسدا. سیبی که بخشی از آن را بریدید وبرداشتید و خوردید سیب ناقص هست اما سیب فاسد نیست. نمازی که سجده واحده را فراموش کنید، بعد از سلام یا اصلا بین راه ملتفت بشوید، از مسجد دارید می آیید طرف منزل، یادتان بیاید که عجب این نمازی که خواندم یک سجده اش را فراموش کردم، همانجا سجده می کنید. این نماز شما نماز ناقص بود، اما نماز فاسد نبود، چون یترتب علیه الاثر. شما قضاء کنید این سجده منسیه را نمازتان مشکلی ندارد. پس صحت به معنای تمامیت نیست. چون وقتی شما می فرمائید صحت به معنای تمامیت است یعنی باید بتوانیم بجای صلاة صحیحة بگوئیم صلاة تامة و حال آنکه نمی شود گفت.

ولذا مرحوم آقای خوئی در بحث فقه یک ادعایی می کند، می گوید قاعده فراغ در موارد شک در صحت وفساد جاری می شود. اما در موارد شک در تمامیت و نقصان جاری نمی شود. اگر کسی بعد از سلام نماز شک کرد سجده واحده را بجا آورده یا نه، قاعده تجاوز باید جاری کند قاعده فراغ جاری نمی شود چون شک در صحت ندارد. البته ما این را قبول نداریم، کل ما شککت فیه مما قد مضی فأمضه کما هو اطلاق دارد، چه شک در صحت بکنی و چه شک در تمامیت بکنی قاعده فراغ هست، اما به هر حال این بیان آقای خوئی هم مؤید این است که فرق است بین صحت و فساد با تمامیت و نقصان.

مطلب دیگر اینکه: شما تفسیر می کنید صحت را به سقوط اعاده و قضاء، فساد را به وجوب اعاده وقضاء. این هم درست نیست. گاهی اعاده عمل واجب است اما وجوب عقوبتی است.

مثل کسی که قبل از وقوف به مشعر در حج جامع اهله. در روایات آمده است که علیه الحج من قابل. سؤال می کنند از امام علیه السلام که کدامیک از این دو حج حجة الاسلام اوست؟ حج امسال حج واجب اوست یا حج سال آینده؟ در صحیحه زراره است که الاولی حجته والثانیة عقوبة. حجة الاسلام همین حج امسال است که جامع اهله قبل الوقوف بالمشعر. این حجش را تمام می کند و حجة الاسلامش هم همین حج است، اما عقوبة باید سال دیگر حج بجا بیاورد. خب اعاده واجب شد اما حج امسال صحیح است. ولذا اگر شما کسی را نائب گرفتید برای یک مرحومی حج بجا بیاورد، او هم وقتی برگشت گفت تمام واجبات حج را انجام دادیم ولی قبل از وقوف به مشعر شیطان ما را گول زد وجامعت اهلی قبل الوقوف بالمشعر. شما می گوئید دیگر به من ربطی ندارد، این حجی که بجا آوردی حج نیابتی از آن مرحوم مغفور خواهد بود. سال دیگر عقوبة باید حج بروی، اگر هم نرفتی چیزی از آن مرحوم کم نمی شود، وتمام اجرة المسمی را هم باید به این نائب پرداخت کنند چون قیام کرد به عمل مورد اجاره. مشهور این را فرموده اند و صحیحه زراره هم این را فرموده است.

سؤال وجواب: علیه الحج من قابل یعنی اعاده. شما معنای صحت را می گوئید عدم وجوب اعاده. خب اینجا وجوب اعاده هست ولی در عین حال حج امسال صحیح است. در مثال نیابت ممکن است بگوئیم سال بعد هم از طرف منوب عنه حج بجا بیاورد ولی حجة الاسلام منوب عنه ساقط شده است. اصلا در روایت تعبیر شده است که فسد حجه، حج امسال فاسد است منتهی تعبیر می کنند فساد عقوبتی نه فساد حقیقی. فساد حقیقی نیست، شما دارید فساد حقیقی را معنا می کنید، در مقابل صحت حقیقیه. پس وجوب اعاده چه بسا عقوبتی است که از آن تعبیر می کنند به فساد عقوبتی. ممکن است عمل شخص صحیح حقیقی باشد ولی وجوب اعاده دارد وجوبا عقوبتیا.

مثال دوم: صلاة در ثوب نجس نسیانا مشهور می گویند باطل است. آقای سیستانی فرموده اند نه باطل نیست، فقط اگر کوتاهی کرد وفراموشش شد یعنی نسیانش عن تقصیر واهمال بود، باید نماز را اعاده کند عقوبة. والا نماز واجبش همانی بود که صل فی النجس نسیانا. پس وجوب اعاده دارد عقوبة.

دلیل ایشان موثقه سماعه است: سألته اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یری بثوبه الدم فینسی أن یغسله حتی یصلی؟ قال یعید صلاته کی یهتم بالشیء إذا کان فی ثوبه عقوبة لنسیانه. فرمود یعید صلاته عقوبة لنسیانه. پس یک مبنای فقهی این است که از این موثقه سماعه استظهار می کند این معنا را که نماز اول صحیح است، ولکن عقوبة للنسیان واجب شد به وجوب مستقل اعاده آن نماز. آثار فقهی هم دارد. شما اگر رفتید دیدید امام جماعت که رفیقتان هست و آدم عادلی هم هست اما آن عبایی که نجس شده بود و به او هم گفته بودید که نجس شده ولی گفت آب می کشم، آمده با همان عبا نماز می خواند مشخص هم هست که آب نکشده استو طبق نظر آقای سیستانی می شود به او اقتداء بکنید. چرا؟ چون نماز صحیح است. اهمال وکوتاهی که حرام نفسی نیست. بالاخره خیلی ها هستند نسیانشان ناشی از اهمال است. اکثرا وقتی می گوید فراموش کردم به او بگوئید اگر به شما می گفتند ساعت هفت صبح یک میلیون تومان فلان جا می دادند فراموش می کردی؟ خواب می ماندی؟ می گوید نه. پس چرا فراموش کردی که با ما قرار دادی، خواب ماندی. این معلوم می شود که اهتمام نداشتی. ولی کار حرامی نیست اهتمام نداشتن، خب این امام جماعت هم اهتمام نداشته است، ولی به عدالتش ضرر نمی رساند، شما می توانید پشت سرش نماز بخوانید به نظر آقای سیستانی، چون نمازش صحیح است. نماز صحیح است ولی اعاده هم واجب است به وجوب عقوبتی.

پس اینکه ما تفسیر کنیم که صحت عبادت یعنی عدم وجوب اعاده وقضاء، نه، این به نظر تمام نمی آید.

اگر شما بگوئید صحت یعنی حصول غرض از امر. صحت یعنی غرض از امر تحصیل بشود. این هم درست نیست. چرا؟ برای اینکه اتمام فی موضع القصر عن جهل بالحکم، بر مسافر نماز قصر واجب بود ولی أتمّ جهلا بالحکم، این نماز صحیح است. ولکن نه امتثال امر کرده است و نه تحصیل غرض کامل کرده است. چرا؟ برای اینکه بعض غرض تفویت شده است. ولذا مشهور گفته اند عقاب می شود این کسی که أتم فی موضع القصر. چرا عقاب می شود؟ چون بعض الغرض را از نماز قصر تفویت کرد. پس نمی شود صحت را هم به معنای امتثال امر یا تحصیل غرض از امر دانست. چون اتمام فی موضع القصر نه امتثال امر است ونه تحصیل غرض.

بهتر این است اینجور بگوئیم: صحت یعنی حصول غرض از امر إما کاملا أو ناقصا ولکن بنحو لایمکن تحصیل بقیة الغرض. صحت یعنی این، که غرض از امر یا صد در صد تحصیل بشود مثل نوع موارد، یا بعض غرض تحصیل بشود اما به نحوی که بقیه غرض را دیگر نمی توانیم تحصیل کنیم مثل اتمام فی موضع القصر.

جلسه 408

چهارشنبه 16/10/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

امر سابع: اختلاف شده است که صحت وفساد آیا از امور واقعیه هستند یا از امور اعتباریه و مجعولات شرعیه هستند؟

صاحب کفایه فرموده است: صحت به معنای سقوط اعاده وقضاء در فرضی که ما متعلق یک تکلیف را اتیان بکنیم یک امر واقعی است. متعلق تکلیف را اگر اتیان بکنیم کما هو حقه، الانطباق قهریٌّ والاجزاء عقلیٌّ. شارع فرموده: صل مع الوضوء، اگر مکلف نماز با وضوء بخواند انتزاع می شود از َآن صحت این نماز. اما صحت مثلا در معاملات این امر واقعی نیست، بلکه تابع جعل شارع است. استفاده ای که از کلام صاحب کفایه شده است این است که: ایشان تفصیل می دهد بین صحت در عبادات با صحت در معاملات. صحت در عبادات را معتقد است که از امور واقعیه است، اما صحت در معاملات تابع اعتبار وجعل شارع است. چون صحت در معامله یعنی ترتب اثر. شارع اگر برای بیع فارسی اثر جعل بکند نقل وانتقال جعل بکند، این بیع فارسی می شود صحیح، اگر اثر نقل وانتقال را برای بیع فارسی جعل نکند می شود فاسد. خب جعل اثر به ید شارع است از مجعولات شرعیه است.

ولذا صحت در معاملات از مجعولات شرعیه است برخلاف صحت در عبادات که انتزاع می شود از موافقت مأتی به با مأمور به.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: ما در دوره های سابقه وفاقا للاستاذ المحقق النائینی معتقد بودیم که صحت در معاملات هم از امور واقعیه است. چرا؟ ایشان فرموده است: ما یک جعل کلی داریم که البیع نافذ، ویک ترتب اثر نقل وانتقال داریم بر آن مصداقی از بیع که مکلف ایجاد می کند. زید خانه خود را به عمرو می فروشد. جعل شارع رفته است روی بیع کلی، احل الله البیع. بیع کلی که دیگر متصف به صحت و فساد نمی شود. صحت وفساد مربوط است به عمل خارجی مکلفین که این عمل مکلف واجد اجزاء وشرائط اگر بود صحیح است، اگر واجد اجزاء وشرائط نبود باطل است. والا اگر به عمل مکلفین نگاه نکنیم به جعل کلی نگاه بکنیم، بیع نافذ است. خب بیع که نافذ است دیگر متصف به صحت تارة والفساد اخری نمی شود.

کما اینکه در عبادات نماز واجب است، خب نماز کلی که در قانون شرع آمده است او که متصف به صحت وفساد نمی شود. عمل مکلف است که متصف به صحت وفساد می شود، نماز زید باطل است چون بی وضوء است، نماز عمرو صحیح است چون با وضوء است. جعل کلی شارع که متصف به صحت و فساد نمی شود.

بنابر این ما یک جعل کلی داریم که شارع جعل کرده است اثر نقل وانتقال را بر عنوان بیع، احل الله البیع، عنوان بیع که متصف به صحت وفساد نمی شود. آنی که متصف به صحت وفساد می شود عمل مکلف است. اگر بیع زید واجد شرائط بود صحیح است، اگر واجد شرائط نبود فاسد است. آنی که شارع جعل کرده، جعل نقل وانتقال بر عنوان بیع کرده است که عنوان کلی است و او هم که متصف به صحت وفساد نمی شود. آنی که متصف می شود به صحت وفساد بیع خارجی است که زید یا عمرو انجام می دهند. شارع هم که برای بیع زید یا بیع عمرو جعل حکم نمی کند. شارع جعل می کند ترتب نقل وانتقال را برای عنوان البیع. فما یکون مقسما للصحة والفساد هو وجود البیع خارجا، والشارع لم یجعل لهذا البیع الموجود خارجا اثر النقل والانتقال. آنی که شارع برای او جعل اثر نقل وانتقال کرد عنوان کلی بیع است و عنوان بیع کلی بیع که متصف به صحت وفساد نمی شود.

مرحوم آقای خوئی فرموده اند: در محاضرات ما این نظر را قبلا اختیار کرده بودیم و در کتابهای اصولی دوره های قبل ما که دوره های درس خارج گذشته آقای خوئی بوده مثل مصباح الاصول نوشته شده، ولکن در محاضرات فرموده اند ما از این حرف برگشتیم. چرا؟ برای اینکه این حرف ما ناشی بود از غفلت از یک مطلب. وآن مطلب این است که قیاس معاملات به عبادات که ما قبلا می کردیم قیاس مع الفارق است. در عبادات یک امر داریم روی صرف الوجود، صل مع الوضوء. صرف الوجود صلاة مع الوضوء واجب است. این نمازی که من خوانم امر ندارد. چون وجوب صلاة انحلالی نیست. یک نماز از من خواسته اند، صرف الوجود نماز را از من خواسته اند. در آنجا بله صرف الوجود نماز با اجزاء وشرائط واجب شده است. این صرف الوجود هم که معنا ندارد بگوئیم صحیح است یا فاسد است. آن نمازی که من در خارج می خوانم او اصلا امر ندارد. او مصداق مأموربه است و نه مأموربه. خب اگر این نمازی که من می خوانم واحد اجزاء وشرائط است می شود مصداق مأموربه، عقل از او انتزاع می کند وصف صحت را. اگر مطابق نباشد با مأموربه، عقل از آن انتزاع می کند وصف فساد را. برخلاف معاملات. در معاملات حکم انحلالی است. شارع وقتی می گوید احل الله البیع یعنی کل فرد من افراد البیع حلال و صحیح أی یترتب علیه اثر النقل والانتقال. این حکم انحلالی است. ترتب نقل وانتقال یک حکم انحلالی است. ما نمی دانیم بیع فارسی یترتب علیه النقل والانتقال أم لا. این شبهه حکمیه. شبهه موضوعیه هم بیع چیزی که معلوم نیست خل است یا خمر، نمی دانیم یترتب علیه النقل والانتقال ام لا. نقل وانتقال یک حکم شرعی است که شارع برای تک تک افراد بیع جعل می کند. اگر این بیع من که بیع فارسی است صحیح باشد یعنی شارع برای این بیع فارسی هم جعل کرده است این اثر نقل وانتقال را. ویا اگر این بیع من بیع خل است نه بیع خمر، شارع برای او جعل کرده است اثر نقل وانتقال را. وصحت معامله غیر از ترتب اثر نقل وانتقال چیز دیگری نیست.

پس صحیح همان مطلب صاحب کفایه است که صحت در معاملات مجعول شرعی هست چون حکم انحلالی است، شارع برای هر فردی از افراد بیع حکم کرده است به نقل وانتقال، که إذا تحقق البیع فالمشتری یملک المثمن و البایع یملک الثمن. اگر این بیع خارجی صحیح باشد صحت این بیع مجعول شارع است. چون صحت این بیع یعنی شارع برای این بیع حکم کرده است به ملکیت مشتری للمثمن و ملکیت بایع للثمن.

سؤال وجواب: اتحاد طبیعی وفرد خارجا درست است، اما سرایت نمی کند امر به صرف الوجود به افراد. و لذا اگر کسی نماز بخواند در اول وقت بگوید نماز می خوانم در اول وقت به قصد وجوب آن، این تشریع است وچه بسا موجب بطلان نماز است. عینیت از باب اینکه الطبیعی وجوده عین وجود افراده، اما امر به صرف الوجود طبیعت سرایت نمی کند به افراد. اگر گفتند اکرم عالما و شما زید عالم را انتخاب کردید برای اکرام، اکرام زید عالم وجوب پیدا نمی کند، می شود مصداق صرف الوجود اکرام عالمٍ.

اقول: این فرمایش آقای خوئی فرمایش خوبی است، صحت این نماز که با وضوء خوانده ایم بله این مجعول شارع نیست، چرا؟ برای اینکه شارع جعل وجوب می کند کار دیگری نمی کند در نماز. جعل وجوبش هم که رفته است روی صرف الوجود. پس این فرد جعل وجوب ندارد یعنی شارع برای این فرد هیچ حکمی جعل نکرده است. پس چطور می گوئیم این نماز صحیح است؟ باید بگوئیم حکم عقل است. اما در معاملات وقتی می گوئیم این بیع صحیح است یعنی شارع برای این بیع هم حکم جعل کرده است، حکم به ملکیت مشتری للمثمن و ملکیة البایع للثمن. ولذا این مطلب خوبی است، ولکن در عبادات هم گاهی حکم انحلالی است، مثل الصلاة خیر موضوع فمن شاء استقلّ و من شاء استکثر. نماز مستحب استحبابش انحلالی است. یا وضوء بنابر اینکه وضوء تجدیدی مستحب علی کل حال در یک آن انسان هم می تواند وضوء رافع حدث بگیرد وبلافاصله وضوء تجدیدی بگیرد، بنابر نظر برخی از فقهاء این وضوء تجدیدی ولو بلافاصله باشد مستحب است.

خب بنابر این نظر، صحت در این مستحب های انحلالی هم مجعول شرعی است. چون شارع برای هر فردی از افراد نماز مستحب و وضوء مستحب امر استحبابی دارد.

ولکن نظر مرحوم آقای خوئی به موارد امر به صرف الوجود در عبادات بوده است، که این فرمایش متینی هست و ما هم قبول می کنیم.

هذا کله فی الصحة الواقعیة، که باید تفصیل داد بین عبادات و معاملات.

اما صحت ظاهریه که مستفاد از قاعده فراغ هست که ما شک می کنیم که این نمازی که خواندیم با وضوء بود یا نبود. قاعده فراغ تعبد می کند به صحت ظاهریه این نماز. خب این بلااشکال از امور مجعوله شرعیه است. صحت واقعیه این نماز مجعول شرعی نیست، اما صحت ظاهریه آن مجعول شرعی است، یعنی شارع با السنه مختلفه، حالا یکی می گوید مفاد قاعده فراغ تعبد به علم است، انت عالم بأنک صلیت مع الوضوء، که نظر مرحوم آقای خوئی است، یکی می گوید مفاد قاعده فراغ جعل بدل است ظاهرا، بلی قد رکعت، تنزیل می کند این نماز را منزله نماز با رکوع و با وضوء. نه اینکه تعبد به علم بکند، نمی گوید انت عالم بأنک صلیت مع الوضوء والرکوع، بلکه می گوید بلی قد رکعت که در روایات هست، که از این تعبیر می کنند به جعل بدل ظاهری. یعنی شارع فرموده است که این نماز که شک داری با وضوء بود یا نه، من ادعا می کنم که نماز با وضوء است و تو با نماز با وضوء خواندی. تنزیل المشکوک منزلة الواقع. یا اصلا کسی بیاید بگوید مفاد قاعده فراغ نه تعبد به علم است و نه تنزیل المشکوک منزلة الواقع است که جعل بدل است، بلکه جعل معذریت است. جعل معذریت می کند می گوید اعتناء نکن به شک، تو معذوری. هر چه بگوئیم بالاخره مفاد قاعده فراغ صحت ظاهریه است، به هر لسانی باشد. خب صحت ظاهریه مجعول شرعی است.

ممکن است شما بفرمائید این بحث چه ثمره ای دارد؟ آقایان در اینجا دنبال ثمره نبوده اند ولی می شود برای آن ثمره ای ذکر کرد. حضرت امام در بحث قاعده فراغ و تجاوز فرموده اند جعل قاعده فراغ محال است، باید قاعده فراغ را به قاعده تجاوز برگردانیم، بر همین اساس که صحت یک امر عقلی است وقابل جعل شرعی نیست. صحت قابل تعبد شرعی نیست. قاعد فراغ می خواهد تعبد به صحت بکند، اما این معنا ندارد، چون صحت امر عقلی است قابل تعبد شرعی نیست.

جوابش همین است که صحت ظاهریه قابل تعبد شرعی است. آن چیزی که قابل تعبد شرعی نیست صحت واقعیه است در عبادات.

امر هشتم: فرموده اند: اگر شک کردیم که نهی در عبادات یا معاملات هل یقتضی الفساد أم لا، مقتضای اصل عملی ببینیم چیست.

مرحوم آخوند فرموده: یک وقت در مسأله اصولیه می خواهیم اصل جاری کنیم و یک وقت در مسأله فقهیه. مسأله اصولیه یعنی شک در ملازمه بین النهی عن العبادة وبین فسادها. نمی دانیم ملازمه هست بین نهی از عبادت وفساد آن یا ملازمه نیست؟ یا بین نهی از معامله و فساد آن ملازمه هست یا نیست.

ما اگر بخواهیم در این رابطه اصل جاری کنیم اصلی که هست استصحاب است، اصل دیگری که نیست در اینجا. و این استصحاب حالت سابقه ندارد. چون ملازمه بین نهی از عبادت و فساد از ازل یا بوده پس الان هم هست، یا نبوده الان هم نیست. اینطور نیست که اگر ما الان شک بکنیم در ملازمه، بگوئیم به حضرت عباس یک میلیون قرن قبل ملازمه بین نهی از عبادت وفساد نبود. ملازمه یعنی وجوب بالقیاس الی الغیر، یعنی قضیه شرطیه که لو وجد نهی عن العبادة استلزم فسادها. خب این قضیه شرطیه یا از ازل صادق است و یا کاذب است. اینطور نیست که ما بگوئیم یک زمانی یقینا اگر نهی از عبادت موجود می شد مقتضی فساد نبود پس الان هم نیست. اگر نهی از عبادت عقلا مقتضی فساد است، هر زمانی که فرض می کردید ولو یک میلیارد سال قبل فرض می کردید لو وجد النهی عن العبادة لاستلزم فسادها.

اما راجع به مسأله فقهیه، مثلا نهی از صوم یوم عاشورا، نمی دانیم هل یقتضی فساده أم لا. یا نهی از معامله هل یقتضی فسادها أم لا.

مرحوم آخوند راجع به معامله حرفش روشن است، می گوید شک در صحت این معامله منهی عنها اگر کردید، شک در صحت معامله مجرای اصالة الفساد است. یعنی استصحاب عدم ترتب اثر. زن شرط می کند در ضمن عقد نکاح که نباید ازدواج مجدد بکنی. این ازدواج مجدد نهی تکلیفی دارد. حالا این آقا رفت ازدواج مجدد کرد، آیا این نهی تکلیفی مقتضی فساد این ازدواج دوم هست کما علیه النائینی، یا نیست کما علیه المشهور؟ خب مرحوم آخوند می گوید اگر شک کردیم استصحاب عدم تحقق زوجیت برای این زن دوم می کنیم.

اما در عبادات عبارت نسخ کفایه مختلف است. در برخی از نسخ آمده است که صاحب کفایه تفصیل می دهد بین نهی از اصل عبادت و نهی از خصوصیت عبادت. مثلا صوم یوم عاشورا نهی دارد، خب نهی از اصل صوم یوم عاشورا است. در اینجا شک می کنیم در مشروعیت صوم یوم عاشورا. یعنی اصل امر به صوم یوم عاشورا می شود مشکوک. و ما نمی توانیم حکم بکنیم به صحت آن. اما یک وقت نهی از خصوصیت عبادت داریم. مثل چی؟ مثل اینکه فرض کنید روز جمعه واجب تعیینی بود و نماز ظهر خواندن در آن زمان نهی داشت. ما آمدیم همان اول اذان ظهر بجای حضور در نماز جمعه نماز ظهر خواندیم. خب این نماز ظهر نهی دارد، اما نهی از خصوصیت است، اصل نماز ظهر که نهی ندارد، بلکه این نماز ظهر مقارن وقت نداء نهی دارد. در بعض نسخ کفایه آمده است که برائت جاری می شود. ما می دانیم امروز یک امری داریم به نماز ظهر، نمی دانیم آن نماز ظهری که از ما خواسته اند نماز ظهری است که مقید است به اینکه وقت نداء الی صلاة الجمعة نباشد، یا لابشرط است. نمی دانیم آن امر به نماز ظهر که بالاخره داریم، چون ما نماز جمعه نرفتیم نیم ساعت بعد نماز ظهر ما بی اشکال ست، الان بحث است که نماز ظهر می خوانیم حکمش چیست. خب برائت از تقید زائد جاری می کنیم که نماز ظهر مشروط نیست به اینکه وقت النداء نباشد. اصل برائت. این در بعض نسخ کفایه است.

در بعض نسخ کفایه آمده است که نه، اینجا هم این نماز ظهر وقت النداء نهی دارد. وقتی نهی داشت شک در مشروعیتش می کنیم و اصل عدم مشروعیت آن است.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: به نظر ما این قول دوم درست است. چرا؟ چون فرموده وقتی این نماز اول وقت نهی داشت دیگر امر ندارد. چون اجتماع امر ونهی محال است. وقتی نهی داشت پس امر ندارد. وقتی امر نداشت کاشف از ملاک نداریم، چه کسی می گوید این نماز ملاک دارد؟ وقتی کاشف از ملاک نداشتیم چطور اکتفاء کنیم به این نماز اول وقت. امر که ندارد، کاشف از ملاک هم که امر است، چطور ما اکتفاء کنیم به این نماز.

این فرمایش آقای خوئی در تقریب آن نسخه دوم از کفایه است. دقت بفرمائید به نظر ما خالی از مسامحه نیست.

جلسه 409

شنبه 19/10/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مقتضای اصل عملی بود. در بعض نسخ کفایه تفصیل داده اند بین نهی از اصل عبادت و نهی از خصوصیتی در عبادت. در نهی از اصل عبادت مثل نهی از صوم یوم عاشورا، مقتضای اصل عملی عدم مشروعیت صوم یوم عاشورا هست. چون در اصل امر شک می کنیم. ولکن اگر نهی از خصوصیتی در عبادت شد، مثل اینکه در روز جمعه مثلا نهی داریم که در وقت نماز جمعه نماز ظهر بخوانیم بنابر اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص هست. اصل امر به نماز ظهر در روز جمعه که مشکلی ندارد. اما صلاة ظهر وقت صلاة الجمعة نهی تکلیفی دارد. شک می کنیم که آیا این نهی تکلیفی مقتضی فساد هست یا نیست. در بعض نسخ کفایه فرموده اند رجوع می کنیم به اصل برائت از شرطیت زائده. شک می کنیم که آیا نماز ظهری که واجب هست در روز جمعه، مشروط است به اینکه مقارن صلاة جمعه خوانده نشود یا مشروط نیست. برائت از شرطیت جاری می کنیم.

مرحوم آقای خوئی فرمودند این مطلب درست نیست. برای اینکه این صلاة ظهر در وقت صلاة جمعه چون نهی دارد، پس امکان اینکه امر هم شامل او بشود وجود ندارد. اجتماع امر ونهی لازم می آید و این محال است. وقتی که امر شامل این نماز نشد از کجا ما کشف بکنیم که این نماز ظهر در وقت صلاة جمعه ملاک دارد تا ما به او اجتزاء بکنیم. پس مقتضای قاعده اشتغال این است که ما به این نماز اکتفاء نکنیم، بعد از انتهاء نماز جمعه نماز ظهرمان را اعاده کنیم.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ناتمام است. برای اینکه تارة ما شک داریم که اگر نماز ظهر بخوانیم در اول وقت یعنی در وقت نداء به صلاة جمعه، آیا اصلا تکلیف به نماز ظهر حادث می شود یا نمی شود؟ شاید این نماز ظهر در وقت نداء به صلاة جمعه متعلق امر نباشد ولکن مانع از حدوث امر به صلاة ظهر باشد بعد از آن. اگر این احتمال را بدهیم که می دهیم و احتمال معقولی هست، خب با نماز ظهری که می خوانیم در وقت صلاة جمعه، وجوب صلاة ظهر بعد از آن مشکوک الحدوث خواهد بود، و برائت از حدوث وجوب به صلاة ظهر بعد از آن جاری می کنیم. آیا وجوب صلاة ظهر مشروط نیست به عدم اتیان به صلاة ظهر در وقت نداء یا مشروط هست؟ شما چه می دانید؟ رجوع به اصل عملی کردید. شاید شرط حدوث وجوب صلاة ظهر بعد از نماز جمعه این است که در صورتی بر شما نماز ظهر واجب می شود که در وقت نماز جمعه نماز ظهرتان را نخوانده باشید. با این احتمال خب شما شک می کنید در حدوث وجوب نماز ظهر، برائت جاری می شود.

پس طبق این احتمال که اصل برائت است.

سؤال وجواب: فرض این است که حضور در نماز جمعه واجب است، وکسی که نماز جمعه نرود بعد از آن باید نماز ظهر بخواند. اما نماز ظهر در وقت نماز جمعه شک می کنیم که آیا مانع از حدوث وجوب نماز ظهر خواهد بود یا نه، برائت جاری می کنیم. به قصد رجاء می خواند، رجاء اینکه این نماز وافی به ملاک نماز ظهر هم باشد. فرض این است که شک داریم که آیا نهی از عبادت مقتضی فساد هست یا نیست. خب به رجاء صحت می خواند.

احتمال دوم: این است که ما اصلا شک داریم که آیا نهی از عبادت با اطلاق امر وشمول امر قابل جمع است یا قابل جمع نیست. اینطور نیست که از واضحات باشد که نهی از عبادت با امر قابل جمع نیست. چه بسا کسی بگوید نهی غیری مثل این مثال که زدیم که نماز ظهر نهی غیری دارد بنابر قول به اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده، چه بسا ممکن است کسی بگوید نهی غیری با امر نفسی و اطلاق امر نفسی قابل اجتماع است. کما اینکه خود آقای خوئی مبنایشان این است که النهی الغیری لایقتضی الفساد. بالاخره فرض این است که ما شک کردیم به اصل عملی رجوع می کنیم. از کجا نهی این نماز در وقت صلاة جمعه با اطلاق امر قابل جمع نباشد؟ یا بخاطر اینکه نهی غیری است ممکن است جمع بشود با اطلاق امر نفسی، ویا بخاطر تعدد عنوان. عنوان متعلق نهی با عنوان متعلق امر شاید متعدد باشد و اجتماع امر ونهی مع تعدد العنوان شاید جائز باشد. فرض این است که بحث هنوز منقح نیست ما می خواهیم به اصل عملی رجوع کنیم. پس طبق این احتمال دوم اصلا ممکن است این نماز ظهر در وقت صلاة جمعه مصداق واجب باشد. چون نهی از این نماز ممکن است مانع از اطلاق امر نباشد وآنی که واجب است مطلق نماز ظهر است که شامل این نماز هم می شود. طبق این احتمال هم می شود دوران الامر بین الاقل والاکثر الارتباطیین. احتمال می دهیم شارع خصوص نماز ظهری را واجب کرده است که مقارن نماز جمعه نباشد، احتمال هم می دهیم مطلق نماز ظهر را واجب کرده است که شامل این نماز ظهر وقت نماز جمعه هم بشود. ولو یک نهی تکلیفی هم به این نماز ظهر مقارن نماز جمعه تعلق گرفته باشد. طبق این احتمال هم دوران امر بین اقل واکثر می شود برائت از اکثر جاری می کنیم.

سؤال وجواب: فرض این است که هنوز بحث منقح نیست هنوز نظر انتخاب نکرده ایم در این مسأله اصولیه، می خواهیم اصل عملی جاری کنیم، نمی شود بگویم چون مبنای من این است که نهی اقتضاء فساد دارد در عبادت، پس بحث از اصل عملی مطرح نشود.

احتمال سوم: این است که کسی بگوید از اول اذان ظهر وجوب نماز ظهر آمده. ویقینا این وجوب شامل نماز ظهر مقارن نماز جمعه نمی شود. چون اجتماع امر ونهی پیش می آید و این محال است. پس این مدعی یقین پیدا می کند که از نماز ظهر امر آمد و متعلق این امر هم نماز ظهری است که مقارن نماز جمعه نباشد. فقط شک می کند که آیا این نماز ظهر که مقارن نماز جمعه است مسقط و رافع آن وجوب نماز ظهر هست یا نیست، این می شود شک در مسقط. که اصل وجوب نماز ظهر در اول وقت مسلّم باشد، ومسلّم باشد که متعلق این وجوب خصوص نماز ظهری است که مقارن نماز جمعه نیست. فقط احتمال صحت این نماز ظهر در وقت نماز جمعه بخاطر این است که احتمال می دهیم این نماز ظهر مسقط باشد نسبت به تکلیف. این می شود شک در مسقط.

شک در مسقط، تارة شک در مسقط خارجی است به نحو شبهه موضوعیه، مثل موارد شک در امتثال. شارع گفت صل مع الوضوء. مکلف توارد حالتین داشت، یک زمانی وضوء داشت و یک زمانی محدث بود شک فی المتقدم والمتأخر منهما رجاءا نماز خواند. حالا شک می کند که آیا امتثال کردم صل مع الوضوء را یا نه. می شود شک در مسقط وامتثال خارجی به نحو شبهه موضوعیه.

این مورد مسلّم است که مجرای قاعده اشتغال است.

اما تارة شک در مسقط به نحو شبهه حکمیه است، یعنی نمی دانیم شارع هل اعتبر هذا الفعل مسقطا أم لا؟ نمی دانیم جعل شارع به چه نحو است؟ آیا فرموده است یجب علیک مثلا صوم ستین یوما ما لم تطعم ستین مسکینا، که در این صورت اطعام می شود مسقط نسبت به وجوب صوم، یا فرموده است یجب علیک الصوم مطلقا. شک در مسقط به نحو شبهه حکمیه می کنیم. اینجا ولو مشهور و منهم السید الخوئی قائل به قاعده اشتغال هستند، ولو این درست نیست. بیان تمام نیست بر حدود جعل شرعی. شاید شارع این غیر واجب مسقط واجب قرار داده باشد در جعل شرعی خودش، چطور اصل عملی عقلی می گوید نخیر تو باید احتیاط بکنی؟. شاید شارع گفته است یجب علیک الصوم ما لم تطعم، من اطعام کردم کجا عقل می گوید این کافی نیست باید همان صوم را انجام بدهی؟ بیان تمام نیست بر اطلاق وجوب صوم. شاید شارع فرموده است یجب علیک الصوم ما لم تطعم. وقتی بیان تمام نیست می شود عقاب بلابیان. فرض این است که می خواهید اصل عملی جاری کنید، در مانحن فیه هم شاید این نماز ظهر ولو واجب نیست اما شاید شارع او را مسقط واجب قرار داده است. شبهه، شبهه حکمیه است، بیان تمام نیست، چطور عقل حکم می کند به اینکه این مشکوک المسقطیة مجزی نیست وبه آن نباید اعتناء بکنی. چرا؟ اگر شک در امتثال خارجی بود در شبهه موضوعیه، عقل حکم می کند به اشتغال. چون بیان من قبل المولی تمام است. مولا فرموده است صل مع الوضوء، شک داریم ما نماز با وضوء خواندیم یا نه. اما در موارد شک در مسقط به نحو شبهه حکمیه بیان من قِبل المولی تمام نیست.

سؤال وجواب: شما یک وقت تمسک می کنید به اطلاق وجوب، اینکه اصل عملی نیست. فعلا می خواهیم ببینیم اصل عملی چیست؟ فرض بکنید اطلاقی در وجوب نداریم، وقتی اطلاقی در وجوب نداشتیم نوبت به اصل عملی رسید شک در مسقط به نحو شبهه حکمیه ما کردیم. بیان من قِبل المولی تمام نیست، نمی دانیم مولا چطور جعل کرده است وجوب را. آیا فرموده است صل الظهر غیر مقارن لصلاة الجمعة، یا فرموده است صل الظهر غیر مقارن لصلاة الجمعة ما لم تصل ظهرا مقارنا لصلاة الجمعة. شاید دومی جعل شده است. که اگر دومی جعل شده باشد نماز ظهر مقارن نماز جمعه مسقط شرعی وجوب نماز ظهر است.

بله مشهور که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول دارند، آنها راحتند، می گویند وجوب نماز ظهر اول وقت یقینی، بعد از نماز ظهری که خواندیم مقارنا لصلاة الجمعة شک داریم در ارتفاع وجوب. استصحاب می کنیم بقاء وجوب را. بله استصحاب را اگر قبول کنیم استصحاب اثبات می کند بقاء وجوب را بعد از تحقق این مسقط مشکوک. اما کسی که مثل مرحوم آقای خوئی استصحاب در شبهات حکمیه را قبول ندارد، ایشان نباید اینجا از تمسک به برائت ممانعت کند. خب ما تمسک به برائت می کنیم، بعد از اتیان به این نماز ظهر در وقت صلاة جمعه حتی اگر شک در مسقطیت باشد برائت جاری می کنیم از بقاء وجوب. مجرای قاعده اشتغال نخواهد بود.

شما می گوئید الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، این در قرآن که نیست در حدیث هم نیست، این قاعده عقلیه است. ببینیم قاعده عقلیه تا چه مقدار است. در جائی است که بیان من قِبل المولی تمام باشد. مولا می گوید من در بیانم نقصی نبود، گفتم صل مع الوضوء، تو شک داری که نماز با وضوء خوانده ای یا نه. از اول قاعده عقلیه مضیق است، عام نیست، به ملاک تمامیت بیان من قِبل المولاست، اما جایی که بیان من قبل المولی تمام نیست، من نمی دانم، در یک نسخه وسائل الشیعه آمده است که من افطر فی نهار شهر رمضان فلیصم ستین یوما، در یک نسخه دیگر آمده فلیصم ستین یوما ما لم یطعم ستین مسکینا. خب شاید این نسخه دوم صحیح باشد. بیان بر اینکه بعد از اطعام باز وجوب صوم باقی است تمام نیست. کدام عقل حکم به اشتغال می کند؟. بله اگر استصحاب را در شبهات حکمیه قبول کنیم فهو، والا چرا برائت از بقاء وجوب جاری نکنیم؟ شما اگر شک بکنید که مثلا استطاعت شرط وجوب حج است، نسبت به غیر مستطیع برائت از وجوب جاری نمی کنید؟ در موارد شک در شرط الوجوب برائت جاری می شود عند انتفاء الشرط المشکوک. شک می کنیم استطاعت شرط وجوب است یا نه، برائت از وجوب حج در فرض انتفاء استطاعت جاری می کنیم. اینجا هم برائت از بقاء وجوب نماز ظهر در فرض اتیان به نماز ظهر در وقت نداء الی صلاة الجمعة جاری می کنیم.

اما در رابطه با اصالة الفساد در معاملات که اصل مسلم گرفته شده است، آقای خوئی ره هم پذیرفته است. می گوئیم جناب آقای خوئی! اصالة الفساد در معاملات یعنی استصحاب در شبهات حکمیه. مثلا در عقد ازدواج اول آن زن اول شرط کرد که بشرط أن لاتتزوج ثانیا. این مرد هم میل به ازدواج مجدد پیدا کرد. بعد شک می کند که نهی تکلیفی از این ازدواج مجدد مقتضی فساد هست یا نیست. خب اصالة الفساد یعنی استصحاب عدم ترتب اثر واص عدم تحقق زوجیت بین این آقا وبین این زن دوم، این استصحاب در شبهات حکمیه است. در استصحاب در شبهات حکمیه باید ببینیم مبنایمان چیست. مشهور مشکلی ندارند. اما کسانی که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول ندارند مشکل پیدا می کنند. حالا یک شخصی مثل آقای زنجانی اصلا می گوید ادله استصحاب اطلاق ندارد نسبت به شبهات حکمیه، او که خیلی مشکل پیدا می کند، مگر آدم برود با تکلّف دلیل های دیگری پیدا کند، والا با استصحاب نمی تواند کاری بکند. استصحاب عدم زوجیت در همین مثال استصحاب در شبهه حکمیه است. کسانی که مثل مرحوم آقای خوئی تفصیل می دهند، می گویند استصحاب عدم الحکم مشکل ندارد، مثل همین استصحاب عدم زوجیت در این مثالی که ذکر کردیم. اما استصحاب بقاء حکم او مشکل دارد. در این مثال ازدواج مجدد استصحاب عدم الحکم است او مشکل ندارد. اما اگر این مرد در ازدواجش ملتزم شده بود که طلاق ندهد این خانم را مگر بعد از کسب موافقت از دادگاه، ولکن این مرد یک روز آمد گفت رفته ام دفتر فلان مرجع تقلید علمای عادل هم آنجا حضور داشتند، زنم را طلاق دادم. به او می گویند آقا! تو ملتزم شده بودی که بدون موافقت دادگاه طلاق ندهی؟ می گوید خب نهی تکلیفی از معاملات بالمعنی الاعم که شامل عقد وایقاع هر دو می شود مقتضی فساد نیست. می گوئیم حالا فعلا هنوز بحثش را نکردیم، بگو مقتضای اصل عملی بگو چیست؟ خب مقتضای اصل عملی می گوئید اصالة الفساد در طلاق، خب این یعنی استصحاب بقاء زوجیت بین این زن و مرد. معنای دیگری که ندارد. خب استصحاب بقاء زوجیت بین این زن و مرد، استصحاب بقاء حکم است، و استصحاب بقاء حکم در شبهات حکمیه از نظر آقای خوئی ره پذیرفته نیست. چون استصحاب بقاء زوجیت بعد از این طلاق مشکوک الصحة می شود مبتلا به معارض. معارضش چیست؟ اصل عدم جعل زوجیت زائده است بین این زن و مرد بعد از وقوع این طلاق. استصحاب بقاء زوجیت می شود استصحاب بقاء مجعول، معارضه می کند با استصحاب عدم جعل زوجیت زائده، یک زمانی زوجیت بعد از این طلاق جعل نشده بود بین این زن ومرد، استصحاب می گوید هنوز هم جعل نشده است. با هم تعارض می کنند.

پس چه جور آقای خوئی فرموده در شک در اقتضاء النهی عن المعاملة للفساد اصالة الفساد جاری است؟

سؤال وجواب: استصحاب عدم ترتب اثر بر این طلاق ثابت نمی کند بقاء زوجیت را، اصل مثبت است. شما باید ثابت کنید بقاء زوجیت بین این زن و مرد را.

یا مثلا شرکتی به شما ماشین فروخت، گفته به شرط اینکه تا یک سال این را نفروشید. اما شما از آن شرکت که ماشین را تحویل گرفتید سریع می روید بنگاه و فروختید. خب شک می کنید نهی تکلیفی از این بیعی که شما انجام دادید مقتضی فساد آن هست یا نه؟ اصل عملی می خواهیم جاری کنیم. یک استصحاب می گوید این مشتری مالک نشد نسبت به این ماشین. خب این استصحاب عدم الحکم است. اما این ثابت نمی کند که شمای بایع هنوز مالک این ماشین هستید. فقط می گوید مشتری مالک نشد نسبت به این ماشین، شمای بایع هم مالک ثمن نشدید. این اثبات نمی کند که شمای بایع مالک این ماشین هستید؟ باید استصحاب کنید بقاء ملکیت خودتان را نسبت به این ماشین. خب این می شود استصحاب بقاء حکم در شبهات حکمیه.

کسانی که مثل فاضل نراقی ومرحوم آقای خوئی که ما هم قبول کردیم که معتقدند استصحاب در شبهات حکمیه استصحاب بقاء الحکم السابق جاری نیست، اینها مشکل پیدا می کنند. یا آنهایی که مثل آقای زنجانی می گویند در شبهات حکمیه نه استصحاب بقاء حکم سابق جاری است نه استصحاب عدم او. مشکل پیدا می کنند.

سؤال وجواب: هر حکمی بخواهید بر این زوجیت بار کنید نمی توانید، چون شک در بقاء زوجیت دارید، اصل هم که اثبات نکرد بقاء زوجیت را چون اصل مثبت است.

سؤال وجواب: چه کسی گفته جزء دوم موضوع بقاء زوجیت اینجا عدم این طلاق هست یا نیست. خب این آقا یک طلاقی داد، ما نمی دانیم بقاء زوجیت موضوعش عدم مطلق طلاق است یا عدم طلاقی است که نهی تکلیفی ندارد. شاید شارع گفته است الزوجیة باقیة ما لم یطلق الزوج، شاید هم گفته الزوجیة باقیة ما لم یطلق الزوج طلاقا لم یتعلق به النهی التکلیفی. شک در موضوع حکم شرعی داریم، استصحاب موضوعی که نمی توانیم جاری کنیم در شبهات حکمیه. شبهه حکمیه است شما استصحاب موضوعی جاری می کنید؟!. باید استصحاب حکمی جاری کنیم. استصحاب حکمی هم استصحاب بقاء زوجیت است.

این یک مشکله ای است در این بحث. حالا ما در بحث اقتضاء النهی عن المعاملة للفساد انشاءالله سعی می کنیم این مشکل را به نحوی حل کنیم. لذا اینجا معطل این بحث نمی شویم.

جلسه 410

یکشنبه 20/10/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

امر تاسع: این است که: گاهی نهی به ذات عبادت تعلق می گیرد، وگاهی به وصف آن. مثل اینکه نهی بکند مولا از جهر در قرائت قرآن. امر شده ایم به قرائت قرآن ونهی شده ایم از جهر در قرائت قرآن. البته فرض این است که این نهی ارشاد به مانعیت نباشد. ظاهر لاتجهر فی قرائة القرآن نهی به داعی ارشاد به مانعیت است. ولذا فرض ما در جائی است که قرینه داریم که نهی ارشادی نیست، نهی از وصف عبادت به شکل نهی تکلیفی باشد.

وگاهی نهی به جزء العبادة تعلق می گیرد. نهی می کند مولا از نفرین کردن به مؤمن در نماز.

گاهی هم نهی به وصف جزء تعلق می گیرد. مثل اینکه مولا امر می کند به صلاة ونهی می کند از جهر در قرائت که جزء الصلاة است.

گاهی هم نهی به شرط العبادة تعلق می گیرد یا وصف شرط.

این اقسامی است که برای نهی در عبادت به لحاظ متعلق آن مطرح می شود.

مرحوم آخوند فرموده است: اگر نهی تعلق بگیرد به ذات عبادت، که روشن است مقتضی فساد آن هست. و اگر نهی تعلق بگیرد به وصف عبادت، باید تفصیل بدهیم بین وصف ملازم و وصف مفارق.

مراد مرحوم آخوند از وصف ملازم، آن وصفی است که بدون عبادت موجود نمی شود. مثل اقرأ القرآن، لاتجهر فی قرائة القرآن. جهر فی قرائة القرآن ممکن نیست موجود بشود مگر در ضمن قرائة القرآن. مراد از وصف ملازم این است، یعنی لایمکن وجود هذا الوصف الا فی ضمن العبادة. ممکن است قرائت قرآن بدون وصف جهر فی القرائة، ولی جهر فی قرائة القرآن بدون قرائت قرآن ممکن نیست. ولذا ایشان فرموده است که این می شود وصف ملازم.

وصف مقارن مثل غصب وصلاة. غصب وصف صلاة است، اگر نماز بخوانیم در مکان مغصوب، نماز می خوانیم که وصف این صلاة این است که تصرف در ارض غیر است. ولکن غصب وصف مفارق است، یعنی ممکن است غصب موجود بشود در غیر صلاة.

و إن شئت قلت: مراد مرحوم آخوند از وصف ملازم جائی است که نسبت بین این وصف وموصوف در خارج عموم و خصوص مطلق است، جهر فی قرائة القرآن با قرائة القرآن در خارج نسبتشان عموم وخصوص مطلق است، یعنی قرائة القرآن یمکن ان توجد ولایوجد الجهر فی قرائة القرآن، ولکن لایمکن وجود الجهر فی قرائة القرآن بدون وجود قرائة القرآن. و مراد از وصف مفارق هم مواردی است که نسبت عموم من وجه است مثل صلاة وغصب.

مرحوم آخوند فرموده است: به نظر ما باید تفصیل داد. نهی از وصف ملازم مساوق با نهی از موصوف است. یحرم الجهر فی قرائة القرآن یعنی یحرم القرائة الجهریة للقرآن. محال است که این قرائت در حال جهر مأمور به باشد ولکن جهر آن منهی عنه باشد. ولذا نهی از وصف ملازم عبادت مستلزم فاسد عبادت است.

اما نهی از وصف مفارق مثل نهی از غصب، این در صورتی بازگشتش به نهی از صلاة فی المکان المغصوب خواهد بود که ترکیبشان اتحادی باشد وما قائل به امتناع اجتماع امر ونهی بشویم. غصب وصلاة در مورد صلاة فی المکان المغصوب اگر یک وجود بودند ترکیب اتحادی بود، یک وجود بود که هم مصداق صلاة وهم مصداق غصب بود وما هم قائل شدیم به امتناع اجتماع امر ونهی، طبیعی است که نهی از غصب سرایت می کند به نهی از صلاة فی المکان المغصوب.

پس نهی از وصف مفارق محل بحث هست، باید ببینیم ترکیب بین این وصف مفارق وموصوف که عبادت است ترکیب اتحادی است یا ترکیب انضمامی. اما در مورد وصف ملازم عبادت، نهی از وصف ملازم بازگشتش به نهی از عبادت موصوفه به این وصف است. نهی از جهر فی قرائة القرآن بازگشتش به نهی از قرائة القرآن جهرا هست.

بله اگر نهی تعلق بگیرد به جهر در تکلم، امر تعلق بگیرد به قرائة القرآن، که نسبت عموم من وجه است، آنوقت این می شود وصف مفارق. مرحوم آخوند مثال که برای وصف ملازم می زند باید مثالی بزند که لایمکن وجود الوصف الا فی ضمن تلک العبادة.

بله این اصطلاح جدیدی است ربطی به اصطلاح منطق ندارد. در اصطلاح منطق وصف ملازم آن چیزی است که لایتصور وجود الموصوف بدون هذا الوصف. وصف ملازم این است. اما در جهر فی قرائة القرآن یمکن وجود قرائة القرآن بدون الجهر فی قرائة القرآن. از نظر منطق جهر فی قرائة القرآن وصف ملازم نیست. ولکن مرحوم آخوند در حاشیه کفایه توضیح داد که منظور من این است، حالا منطقیین قبول ندارند قبول نداشته باشند.

اما نهی از جزء العبادة. مرحوم آخوند فرموده است: جزء العبادة عبادة. نهی از جزء العبادة مقتضی فساد این جزء هست. چون جزء العبادة عبادة.

اما نهی از شرط العبادة. مرحوم آخوند فرموده: اگر شرط توصلی باشد، که مثال معروف آن تستر به ساتر است فی الصلاة، نخیر، نهی تکلیفی از شرط توصلی عبادت مقتضی فساد عبادت که همراه با این شرط منهی عنه موجود بشود نخواهد بود.

این محصل فرمایش مرحوم آخوند.

اقول: اما فرمایش اخیر مرحوم آخوند که شرط توصلی عبادت می تواند حرام تکلیفی باشد مثل تستر به ساتر مغصوب، تستر شرط الصلاة است و نه جزء الصلاة، نهی از این شرط مساوق با بطلان صلاة مع الساتر المغصوب نخواهد بود. این مطلبی است که ما قبلا مطرح کردیم، واز بزرگانی نقل کردیم، ومطلب صحیحی هم هست.

مرحوم آقای خوئی در این بحث در اصول اشکال می کند به مرحوم آخوند، می گوید معنا ندارد هم شارع نهی بکند از این تستر به ساتر مغصوب، وهم ترخیص بدهد در ایجاد این شرط در نماز. هم نهی می کند از این شرط، تستر به ساتر مغصوب، و هم ترخیص بدهد در ایجاد آن، این معقول نیست. ولی خود مرحوم آقای خوئی در فقه صریحا در تستر به ساتر مغصوب فی الصلاة فرموده است بله ما قبول داریم، هیچ اشکالی ندارد، نهی به ذات شرط تعلق می گیرد، امر و یا ترخیص به تقید تعلق می گیرد نه به ذات قید و شرط. شارع می گوید لاتلبس هذا اللباس المغصوب، ولکن لا بأس أن تصلی فی هذا الحال. آنی که مجاز هستی غیر از آنی است که منهی هستی. نهی شدی از ذات شرط، لبس این لباس مغصوب حرام. اما آنی که مجاز هستی لبس این ساتر مغصوب نیستی، بلکه ایقاع الصلاة فی هذا الحال است، اینکه محذوری ندارد و ترکیب انضمامی است. مصب نهی غیر از مصب امر است، غیر از مصب ترخیص هست. این را ما قبلا هم عرض کردیم، مطلب درستی است. هر چند مرحوم آقای خوئی در اصول تبعا لاستاذه المحقق النائینی این را نپذیرفته است.

اما راجع به جزء العبادة، باز فرمایش آخوند در این رابطه تمام است. نهی تکلیفی از جزء العبادة با توجه به اینکه جزء العبادة عبادة مثل نهی از عبادت است که یقتضی الفساد.

ولی این را توجه داشته باشید که: مرحوم نائینی فکر کرده است که حالا که این جزء العبادة نهی دارد، با تحقق این جزء عبادت باطل می شود. این اشتباه است. مرحوم آخوند دقیق تر حرف زده. با فساد جزء العبادة عبادت فاسد نمی شود، این جزء العبادة فاسد می شود نه کل. اگر اعاده نکنی این جزء العبادة را، اکتفاء کنی به همین فرد حرام، بله نماز باطل است، چون آن جزئی که متعلق امر است شما اتیان نکردید. فردی را اتیان کردید که حرام است. مثلا قرائت سوره سجده دار، خب نهی تکلیفی دارد، شما اگر فقط سوره سجده دار را در نماز بخوانید سجده هم نروید، مشکل این است که این سوره سجده دار آن سوره ای که از شما در نماز خوانده شده نیست. ولی اگر تکرار بکنید، یک سوره دیگری را بخوانید، چرا نماز باطل بشود. آن سوره سجده دار را خواندید عالما عامدا، اقرأ را خواندید تا آخر، بعد پشیمان شدید، تشریع هم نکردید که بگوئیم از حیث تشریع نماز مشکل پیدا می کند، که بحث تشریع را بعدا مطرح می کنیم، به قصد رجاء خواندید. ولکن وقتی سوره تمام شد، گفتید خب یک سوره دیگر بخوانم، سوره قل هو الله احد را هم خواندید، خب چرا این نماز باطل باشد؟. حالا یک وقت بحث فقهی می کنیم از روایات کمک می گیریم که لاتقرأ فی المکتوبة بشیء من العزائم فإن السجود زیادة فی المکتوبة استفاده می کنیم که اصلا قرائت سوره سجده دار مبطل نماز است، خب آن بحث استظهار فقهی است، اما از نظر اصولی جزء منهی عنه را آوردن مبطل عبادت نیست. بله اکتفاء به آن نمی شود کرد، اما اگر فرد حلال را بعدا بیاوریم که مشکلی ندارد.

بله! گاهی زیاده جزء موجب بطلان است مثل سجده. کسی عالما عامدا در نماز سجده بکند بر مکان مغصوب، این سجده نهی دارد بنابر ترکیب اتحادی بین سجود وغصب. اگر بعد از اینکه یک سجده را بجا آورد گفت پشیمان شدم بگذار یک مقدار بروم کنار که مکان مباح است سجده را اعاده کنم. این فائده ندارد. چرا؟ برای اینکه این نماز مبتلا شد به زیاده عمدیه سجده واحده. زیاده عمدیه سجده واحده مبطل نماز است. درباره سور عزائم هم روایت داریم که فإن السجود زیادة فی المکتوبة، و ما نهی داریم از زیاده فی الصلاة. خب عمدا اگر کسی زیاده در نماز بکند نماز باطل می شود.

سؤال وجواب: اگر بدون قصد قربت بود مجزی نیست، اصلا فرض کنید کسی در نماز نفرین بر مؤمن کرد، بجای قنوتی که دعا بکند للمؤمنین و المؤمنات، دعا کرد علی المؤمنین والمؤمنات، این دعاء علی المؤمن حرام است، قصد قربت هم متمشی نمی شود، اما به چه دلیل مبطل نماز است. امر ندارد ولی به چه دلیل مبطل نماز است. فوقش کسی بگوید قنوت واجب است کما اینکه مرحوم آقای خوانساری در نماز صبح احتیاط می کردند که قنوت بجا آورده بشود، حالا کسی بگوید قنوت در نماز واجب است، خب به آن قنوت حرام اکتفاء نمی کند بعدش یک قنوت حلالی هم می رود، چرا آن قنوت حرام مبطل نماز باشد؟ دلیل نداریم. مگر اینکه داخل در عناوین دیگری بشود.

هذا فی النهی عن جزء العبادة.

اما وصف العبادة. مرحوم آقای خوئی فرموده: جناب آخوند! چه فرق می کند چه وصف مقارن و چه وصف ملازم، فرقش چیست؟ فرقی نمی کند. نهی از وصف بازگشتش به نهی از موصوف بهذا الوصف است. در همان نهی از جهر در تکلم، چه فرقی می کند، شارعی که گفته اقرأ القرآن بعد نهی بکند از جهر فی قرائة القرآن یا نهی بکند از جهر فی التکلم. جهر فی التکلم می شود وصف غیر ملازم، جهر فی قرائة القرآن می شود وصف ملازم. چه فرقی می کند؟ وقتی که اتحاد وجودی دارد جهر فی القرائة با قرائت، چه فرقی می کند، این وصفی که متحد است وجودا با موصوف وصف ملازم باشد مثل نهی از جهر فی القرائة که وصف ملازم است نسبت به قرائة القرآن، أی لایوجد هذا الوصف الا فی ضمن قرائة القرآن. یا نهی بخورد به جهر فی التکلم که وصف غیر ملازم است، أی یوجد الجهر فی التکلم من دون وجود قرائة القرآن، کما لو صاح و تکلم به کلام عادی غیر قرائت قرآن با داد زدن.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ناتمام است. چرا؟ برای اینکه وصف وموصوف اتفاقا ترکیبشان انضمامی است از نظر عرف. عرض که وصف از اعراض است با محل که جوهر است از نظر عرفی دو وجود دارند. حالا ملاعلی مدرس زنوزی فرموده که اعراض متحدند وجودا با جواهر، اعراض مراتب وجود جواهرند، حالا برفرض کلام ایشان درست باشد، اما چه ربطی دارد به نظر عرف؟ از نظر عرف وصف وجودش غیر وجود محل است. جهر فی القرائة عرفا وجودش زائد بر وجود قرائت است. ولذا چرا شما می گوئید ترکیب اتحادی است؟ امر می کند مولا به قرائت قرآن، نهی می کند از جهر در تکلم نهیا تکلیفیا. مثل زنها که قدیم در ذهنشان این بود که پیش نامحرم نماز صبح یا مغرب وعشائشان را باید آهسته بخوانند. خب دلیلی که بر این حرف نیست. حالا زن با صدای بلند نماز صبح بخواند نامحرم هم بشنود حرام نیست، مگر جوری بخواند که شنونده را تحریک کند، اما به شکل عادی با صدای بلند بخواند دلیلی بر حرمت آن نیست. و حالا در کلام برخی از فقهاء مطرح بود که نهی دارد. خب نهی تکلیفی دارد. عرفا جهر در تکلم وصفی است که وجود زائدی دارد بر وجود موصوف که اصل قرائت است. اتفاقا به نظر می رسد ترکیب انضمامی باشد. دو وجود است، یکی وجود حمد وسوره خواندن و یکی وجود داد زدن در خواندن حمد وسوره. ولذا چرا ما بگوئیم نهی از وصف مستلزم نهی از موصوف به این وصف است؟ وقتی ترکیب انضمامی است چرا ما بیائیم نهی از وصف را برگردانیم به نهی از موصوف به این وصف.

حتی ما به مرحوم آخوند هم اشکال داریم. می گوئیم جناب آخوند! حتی در بحث ملازم، یک وقتی بحث عرفی می کنید ما قبول داریم، از نظر عرفی نهی به عنوان جهر فی قرائة القرآن متفاهم عرفی این است که مقید خطاب اقرأ القرآن است، عرف وقتی این دو خطاب را ببیند که اقرأ القرآن با یحرم علیک الجهر فی قرائة القرآن ولو قرینه هم داشته باشیم که حرمت، حرمت تکلیفیه است، مثلا داشته باشیم که من جهر فی قرائة القرآن عذّب اشد العذاب، عرف جمع می کند. می گوید ظاهر این خطاب این است که آن امر به قرائت قرآن مراد جدی اش قرائة القرآن اخفاتا هست. بحث عرفی را قبول داریم در وصف ملازم که عنوان عبادت در متعلق نهی اخذ شده است. همان عنوان إقرء القرآن در متعلق نهی اخذ شده است گفته اند لاتجهر فی قرائة القرآن. ظهور عرفی این خطاب که من جهر فی قرائة القرآن عذّب اشد العذاب ولو نهی تکلیفی است اما ظهور عرفی اش این است که مقید اقرأ القرآن هست. اما بحث ظهور عرفی را اگر کنار بگذاریم که طبعا این ظهور عرفی در نهی از جهر فی التکلم نیست، چون او عنوان آخری است، مثل عنوان غصب وصلاة می ماند که تعدد عنوان دارد. فرق می کند با نهی از جهر فی قرائة القرآن که عنوان واحد است وظهور دارد در تقیید اقرأ القرآن. از نظر ظهور عرفی فرمایش مرحوم آخوند را ما قبول داریم. ولی از نظر عقلی هیچ اقتضاء ندارد نهی تکلیفی از جهر فی قرائة القرآن نسبت به فساد قرائت. چون دو وجود هستند عرفا، یک وجود نیستند. وجود ذات قرائت قرآن با وجود فریاد کشیدن در حال قرائت قرآن عرفا دو وجود هستند. چرا نهی از یک وجود سرایت کند به وجود دیگر؟

پس این مثالی که مرحوم آخوند زد به صلاة وغصب، اصلا غصب که وصف صلاة نیست. اینها که با هم وصف وموصوف نیستند. اگر مرادتان این است که صلاة وغصب در خارج ترکیب اتحادی دارند بنابر نظر مشهور، حالا وضوء به ماء مغصوب را مثال بزنید که ما هم قبول داریم که وضوء به ماء مغصوب مسلّم ترکیب اتحادی دارند هم وضوء است و هم غصب بلااشکال، اما اینها وصف وموصوف نیستند. بلکه دو عنوان هستند نسبت به معنون واحد. مثل عالم و عادل. عالم و عادل دو عنوان هستند برای یک فرد. هر دو وصف هستند برای این فرد. عال که وصف عادل نیست، عادل هم وصف عالم نیست. دو تا وصف هستند برای یک فرد. صلاة وغصب هم اینطور نیست که غصب وصف صلاة باشد یا صلاة وصف غصب باشد. آخه ترجیح بلامرجح است. مرحوم آخوند می گوید غصب وصف صلاة است منتهی وصفا مفارقا. می گوئیم لم لایعکس؟ صلاة وصف غصب باشد، چه فرق می کند؟ حقیقتش هم این است که هیچکدام وصف و موصوف نیستند برای همدیگر، بلکه دو تا عنوان منطبق بر معنون واحد است. بحث ما در وصف وموصوف است که واقعا ما در خارج یک وصفی داریم یک موصوفی داریم، نهی خورده به وصف امر خورده به موصوف. بحث ما در اینجاست.

ولذا این امر تاسع هم تمام شد.

یقع الکلام فی اصل البحث عن اقتضاء النهی عن العبادة للفساد و ادلة ذلک.

جلسه 411

سه شنبه 22/10/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در اقتضاء نهی از عبادت للفساد بود.

بیانهایی ذکر شده است برای اثبات این مطلب که نهی از عبادت مقتضی فساد آن است:

بیان اول: نهی کشف می کند از مفسده در فعل. البته ممکن هست این مفسده مقرون باشد به مصلحت ایضا، ولکن آن مصلحت قطعا مصلحت مساویه یا اقوی نیست بلکه این مفسده که موجب نهی شده است اقوی هست. ما در نواهی تحریمیه کشف می کنیم مفسده اقوایی در متعلق آن هست، اگر مصلحتی هم باشد مصلحت مغلوبه است، مثل مصلحتی که در شرب خمر است ولکن مفسده آن اقوی هست واثمهما اکبر من نفعهما. وقتی که ثابت شد که نهی کاشف است از مفسده اقوی در فعل، چطور ما با این فعل قصد تقرب بکنیم؟. اقتراب الی المولی به فعلی که به نظر مولا مفسده اقوی دارد امکان پذیر نیست. نهی از عبادت هم کاشف است از مفسده اقوی در این عبادت. چطور ما تقرب بجوئیم به خدا با این فعلی که به نظر خدا مفسده اقوی دارد؟

اصلا این بیان اول می کشاند انسان را به امتناع اجتماع امر ونهی، چون ولو این بیان اول فعلا در عبادات هست در توصلیات این بیان مطرح نشده است، این بیان اول در خصوص عبادات این مطلب را گفته اند، حالا لازمه این بیان چیست و با مسلک جواز اجتماع امر ونهی سازگار نیست، خب سازگار نباشد، مهم این است که ببینیم این بیان تام است یا تام نیست.

این بیان اولی است که برای اقتضاء النهی عن العبادة للفساد مطرح شده است.

مرحوم آقای صدر در دو بحوث به این بیان اول اشکال کرده اند:

گفته اند تقرب به مولا دو معنا دارد:

یک معنا این است که انبساط خاطر مولا را فراهم کنید و اغراض ومیولات مولا را تحصیل کنیم.

یک معنای دیگر تقرب الی المولی این است که به حسب موازین عبودیت و مولویت عمل کنیم.

فرق این دو معنا در جائی ظاهر می شود که انسان انقیاد بکند به یک فعلی که واقعا حرام است. ویا تجری بکند به فعلی که واقعا واجب است. همین مثال تجری را مطرح کنیم:

کسی عدو مولا را کشت به تخیل اینکه او ابن مولا هست. مولا وقتی می شنود می بیند این مکلف به حسب موازین عبودیت ومولویت تجری کرده است، متقرب نیست. ولکن دشمن مولا را کشت. اگر دشمن مولا را نمی کشت جان مولا به خطر افتاده بود. انبساط خاطر برای مولا فراهم می شود چون دشمنش کشته شد، ولکن این مکلف موازین عبودیت و مولویت را مراعات نکرد چون تجری کرد. درست است که عدو مولا را کشت اما به تخیل اینکه او ابن مولاست. یا در جایی که مکلف انقیاد می کند ولکن فعلی که انجام می دهد واقعا حرام است. قتل ابن المولا بتخیل أنه عدوه. کسی را کشت به توهم اینکه این دشمن مولا هست و قصد جان مولا را دارد، بعد فهمید که پسر عزیز مولا را کشته است. خب این مکلف موجب انبساط خاطر مولا نشده است، چون پسر او را کشت، مولا عزادار شد، اما به حسب موازین عبودیت ومولویت این مکلف منقاد بود، تقرب الی المولی. چون این مکلف فکر می کرد که دشمن مولا را می کشد.

پس ما دو معنا داریم برای تقرب: یکی اینکه کاری بکنیم که موجب انبساط خاطر مولا بشود بخاطر تحقق اغراضش، دیگری اینکه طبق موازین عبودیت عمل کنیم.

تقربی که در عبادات معتبر است به معنای رعایت موازین عبودیت هست. ولذا شخص منقاد متقرب است الی المولی ولو فعلش واقعا حرام باشد. زنی که حائض است رفت طواف کرد حول الکعبه که دیگر مسلّم است که طواف حائض حول الکعبة حرام است چون مستلزم دخول ومکث در مسجد الحرام است. بعد از اینکه طواف کرد فهمید که حائض است. تقرب جست به حسب موازین عبودیت و مولویت.

پس صرف اینکه یک فعلی مفسده اقوی دارد دلیل نمی شود که مانع از تقرب بشود. ممکن است مکلف تخیل بکند وجوب این فعل را، وقصد تقرب بکند، تقرب به حسب موازین عبودیت ومولویت هم فراهم می شود.

اقول: این فرمایش آقای صدر فرمایش خوبی است، اما برای موردی که این نهی از عبادت واصل نباشد به مکلف. مکلف تخیل بکند عدم نهی را. و الا اگر مکلف تخیل نکند عدم نهی را، نهی به مکلف واصل بشود، تقرب به معنای رعایت موازین عبودیت و مولویت هم دچار مشکل می شود. چون نهی به مکلف واصل شد. ما قبول داریم تقرب در عبادت به معنای رعایت موازین عبودیت و مولویت است نه به معنای تحصیل اغراض مولا. چون مولای ما شارع مقدس امرش بخاطر مصالح خودش نیست، نهیش بخاطر مفاسدی که به خود مولا بر می گردد نیست، خدا غنی است از طاعت ما و لایضره معصیة من عصاه و لاتنفعه طاعة من اطاعه. این درست، تقرب در عبادات شرعیه به معنای تحصیل اغراض مولا و انبساط خاطر مولا نیست، بلکه به معنای رعایت موازین عبودیت و مولویت است، این فرمایش آقای صدر درست است. ولی این بیان ایشان که بین این دو معنای تقرب فرق گذاشت آنی که ما فعلا می فهمیم که این است که در موارد تجری تقرب به معنای رعایت موازین عبودیت و مولویت محقق نمی شود، ولی در مورد انقیاد ولو واقعا آن فعلی که مرتکب می شویم حرام باشد تقرب محقق می شود به حسب موازین عبودیت و مولویت. ولی این بیان آقای صدر فقط این مطلب را می فهماند که نهی بوجوده الواقعی مقتضی فساد نیست. اما نهی واصل از عبادت چطور؟ وقتی نهی واصل بود، من می دانم این فعل حرام است چطور به این فعل تقرب بجویم؟

البته بعدا ما در این رابطه مطالبی را عرض خواهیم کرد. ولی فعلا عرض ما این است که این بیان اولی که مطرح شد و آقای صدر به آن اشکال کرد این اشکال آقای صدر فقط به این است که این نهی از عبادت اگر واصل نبود و مکلف تخیل کرد عدم نهی را، می تواند تقرب بجوید به مولا به حسب موازین عبودیت و مولویت. اما اگر نهی واصل بود فعلا جوابی از این بیان اول داده نشده است.

بیان دوم: این است که گفته می شود: قصد قربت نیاز دارد یا به قصد امتثال امر، یا به قصد اتیان محبوب مولا. یا باید انسان قصد بکند امتثال امر را، یا باید اگر هم امری نبود اتیان کند به فعل به داعی محبوبیت آن نزد مولا. صرف اینکه این فعل مصلحت دارد با توجه به اینکه مصالح در واجبات به خدا برنمیگردد به مکلفین برمیگردد قصد تحصیل مصلحت موجب قصد قربت نیست. من نماز بخوانم چون خودم می خواهم به کمال برسم، این به چه درد می خورد؟ تینکه قصد قربت نیست. قصد قربت این است که اضافه بکنم این عمل را به مولا، یا بگویم چون هدا خواسته نماز می خوانم، یا بگویم چون خدا دوست دارد نماز می خوانم. در مورد نهی از عبادت وقتی که نهی از عبادت واصل شد به مکلف، مکلف می داند این عبادت نه امر دارد و نه محبوب مولاست. چون با وجود نهی از عبادت نه این عبادت امر دارد چون اجتماع امر ونهی محال است، و نه محبوب است چون نهی با محبوب بودن هم سازگاز نیست. پس این عبادت نه امر دارد و نه محبوب است، بخاطر اینکه شما می دانید نهی دارد و محال است چیزی که نهی داشته باشد امر هم داشته باشد و محبوب هم باشد پس چطور می خواهید قصد قربت بکنید. فقط بخاطر اینکه مصلحت دارد؟! به چه درد می خورد؟ مصلحتی که به خودت برمیگردد که نمی شود موجب قصد قربت الی الله بشود. خدایی که نه امر کرده است به این نماز و نه این نماز را دوست دارد چون نهی کرده است از آن، چطور می توانی بگوئی خدایا من بخاطر خاصیت نماز، نماز می خوانم قربة الی الله. خب خاصیت نماز که به خودت برمیگردد چه ربطی به خدا دارد؟ خدایا من این عسل را می خورم بخاطر خاصیتش، خب این دیگر قربة الی اللهش چی بود. قربة الی الله به این است که عسل که می خوری یا بگوئی چون خدا فرمود بخور یا چون خدا دوست دارد عسل خوردن را.

اقول: این بیان هم در این مقدار که اگر نهی واصل بود و مکلف فهیمد این عبادت نهی دارد، نتیجه می دهد که این مکلف نه می تواند قصد امر کند و نه قصد محبوبیت بکند. ولذا قصد قربت متمشی نمی شود. اما اگر نهی واصل نبود، تخیل کرد مکلف عدم نهی را، این بیان دوم هم جاری نمی شود. پس این بیان دوم هم اختصاص دارد به موارد وصول نهی.

یک اشکالی هم به بیان اول هست و هم به بیان دوم که عرض می کنم: چون فعلا ما هم بیان اول را در موارد نهی واصل بی جواب گذاشتیم و هم بیان دوم را. در موارد نهی واصل مشکل قصد قربت مستحکم شد که کسی که نهی واصل از عبادت دارد یعنی می داند این عبادت متعلق نهی است، طبق بیان اول و بیان دوم نمی تواند قصد قربت بکند.

اشکالی که ما داریم این است که: اگر ما امر داشتیم به صرف الوجود یک طبیعتی، مثل اینکه امر داشتیم به نماز، صرف الوجود نماز. و نهی از خصوص یک فردی از افراد این عبادت داشتیم، نه مثل نهی از صوم یوم عاشورا. چون در مثل صوم یوم عاشورا اگر نهی داشته باشیم واین نهی به ما واصل بشود نمی توانیم قصد قربت بکنیم. چون امر می خواهد انحلالی باشد شامل خصوص یوم عاشورا هم بشود، و آن امر به یوم عاشورا بالخصوص با نهی از آن قابل جمع نیست. اما در جائی که امر رفته است روی صرف الوجود. طبیعی صلاة وصرف الوجود صلاة واجب است، این فرد از صلاة مثلا صلاة وقت النداء حرام است. اینجا درست است که نهی از این فرد از صلاة کشف می کند که مفسده قویه و غالبه دارد والا شارع او را حرام نمی کرد. ودیگر این نماز امر ندارد، محبوب هم نیست. این را هم می پذیریم. اما چرا نتواند موجب قصد قربت بشود؟ این مکلف بخاطر خدا صرف الوجود نماز را ایجاد می کند، منتهی شیطان او را تحریک می کند به ایجاد این فرد از حرام. یک داعی الهی دارد در اتیان صرف الوجود صلاة، ویک داعی شیطانی هم دارد در اتیان این فرد از صلاة که صلاة وقت النداء است. خب شما به چه دلیل می گوئید که این داعی الهی در اتیان صرف الوجود صلاة کافی نیست برای قصد قربت؟ خب این مکلف می گوید من اهل نمازم، بی نماز نیستم، ولکن آمده ام به قول حضرت امام بالای مناره نماز می خوانم مردم را بخندانم. مردم تماشا می کنند می خندند. داعی به اصل نماز الهی است اما داعی به این فرد نمی گویم حرام است ولی داعی الهی نیست. داعی شیطانی است به معنای اینکه شیطان دعوت می کند به کار لغو. مؤمن از لغو معرض هست. خب این کار لغو را شیطان انسان را تحریک می کند که انجام بدهد. چرا این نماز باطل باشد؟ می گوید خدایا تو گفتی نماز، صرف الوجود نماز بخاطر من باشد تو هم می دانی اگر این بالای مناره نماز نخوانم می روم در مسجد نماز می خوانم، اما امروز میلم کشیده بازی در بیاورم، بخاطر صرفه جوئی در وقت هم نماز می خوانم و هم بازی در می آورم. هتک مقدسات عناوین دیگر هست، اینها را قاطی نکنید، فرض کنید هتکی هم پیش نمی آید فقط یک کار لغوی است، چه اشکالی دارد؟

سؤال وجواب: خدا کار لغو را دوست دارد؟ ترکیب اتحادی است، خدا کار لغو را دوست دارد؟ إن المؤمن مشغول عن اللهو. این یا لغو است یا لهو است به هر حال مکروه است. چه اشکالی دارد اصل عبادت بخاطر خدا، انتخاب این فرد بخاطر شیطان باشد. مگر نمی شود آدم هم داعی الهی داشته باشد به طبیعت یک عمل، و هم داعی شیطانی داشته باشد به انتخاب یک فرد معین از طبیعت برای عمل. بحث برهانی است. شما فعلا این را مسلم نگیرید، کسانی مثل حضرت امام می گویند هیچ محذوری ندارد نه عقلا و نه عرفا که این فرد حرام منجز و واصل را که می دانید حرام است، اما می گوئید خدایا من می توانستم یک فردی از حرام را انتخاب کنم که ملاک عبادت در آن نباشد. در همان مثال نماز در مکان مغصوب، می گوید می توانستم بروم بجای نماز گعده بکنم در نماز مغصوب، اما بخاطر خدا آمدم نماز خواندم. اصل امر به نماز داعی الهی شد نحو اتیان جامع الصلاة، واینکه من نماز در مکان مغصوب را انتخاب کردم بله این داعی شیطانی بود، اما آنی که در عبادت لازم است قصد قربت در صرف الوجود است نه در خصوصیات. شما نماز می خوانید کنار بخاری، می پرسند چرا آنجا نماز می خوانی؟ می گوئی می خواهم گرمم بشود. با قصد قربت تنافی دارد؟ نه. چون اصل نماز باید بخاطر خدا باشد نه خصوصیت اینکه در کنار بخاری باشید یا در این مسجد باشید چه بسا نماز خواندن پشت سر این امام جماعت بخاطر رودربایستس یا برای اینکه چه بسا از این امام جماعت تأیید بگیرید است، ولکن عادل است و اصل نمازتان هم بخاطر خداست، مشکلی ندارد.

شما وقتی دیدید که در این عبادت ملاک هست، امر هم نداشت نداشته باشد، که فرض این است که طبق این بیان اول و دوم مصلحت در این عبادت ممکن است باشد ولکن امر ندارد حب ندارد، نداشته باشد، ولکن یک ملاکی را در این فرد استیفاء می کنید که آن ملاک ملاکی است که یهتم به المولی، ملاک نماز را استیفاء می کنید، ملاک نماز ملاکی است که مولا اهتمام به او دارد. می گوئی خدایا من بخاطر اینکه تو به مصلحت در نماز اهمیت دادی من آمدم این فرد را می آورم بخاطر اینکه تو مصلحتی را که این فرد استیفاء می کند به آن اهمیت دادی. نه اینکه این مصلحت به خود من برمیگردد. نه، مصلحتی است که توی مولا به آن اهتمام داری. برفرض امر نداشته باشد خب نداشته باشد، نه امر دارد و نه این فرد محبوب است، ولکن همینکه یا جزما ویا رجاءا وافی به آن ملاکی است که یهتم به المولی ولذا مولا امر کرد به صلاة تا آن ملاک استیفاء بشود، منتهی این مکلف بخاطر شقاوتی که دارد آمد این فرد حرام را انتخاب کرد. منتهی از این فرد شقی تر هم هست. این دو نفر هر دو خانه غصبی را اشغال کرده اند اما یکی شان در وقت نماز می خوابد یا موسیقی گوش می دهد، اما این آقا ولو غاصب است اما می گوید من حال هم ندارم بروم مسجد نماز بخوانم همینجا نماز می خوانم. چون این نماز ولو حرام است اما شاید ملاک نماز را استیفاء بکند و ملاک نماز هم چون مولا اهتمام دارد به این ملاک، چون شارع فرمود نماز بخوانید، شارع به این ملاک اهتمام دارد، می گوید من بخاطر تحصیل ملاکی که شارع به آن اهتمام دارد نماز می خوانم، ولو اینکه حال ندارم بروم مسجد در خانه نماز می خوانم و این خانه می دانم غصبی است، این مشکل را دارم.

پس این بیان اول ودوم که برهان می خواستند بیاورند بر عدم تمشی قصد قربت، اولا مختص است به نهی واصل، نهی غیر واصل مانع از قصد قربت نیست. ثانیا: اشکالش این است که در جائی که ما امر به صرف الوجود داریم برفرض قائل به امتناع اجتماع امر ونهی بشویم بگوئیم این فرد حرام امر ندارد، ولی به رجاء اینکه وافی به ملاک صرف الوجود باشد این فرد را انسان انجام بدهد این داعی قربی است.

بقیه بیانها سیأتی انشاءالله

جلسه 412

چهارشنبه 23/10/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در اقتضاء نهی از عبادت للفساد بود. بیانهایی برای این مطلب ذکر شد.

بیان سوم: این است که نهی از عبادت چون با امر قابل اجتماع نیست نمی شود عبادت منهی عنها امر داشته باشد، بنابر این شک می کنیم آیا این عبادت منهی عنها که امر ندارد وافی به ملاک اصل عبادت هست تا مسقط امر باشد یا نیست. مثلا نماز ظهر مقارن اقامه نماز جمعه نهی دارد حسب الفرض. با وجود این نهی دیگر نمی شود خطاب صل الظهر شامل این فرد از صلاة ظهر بشود، بخاطر امتناع اجتماع امر ونهی. فقط راه تصحیح این نماز ظهر وقت النداء به این است که موجب سقوط خطاب امر بشود از باب استیفاء ملاک وجوب توسط یک فردی که واجب نیست. این می شد مسقطیت غیر الواجب لوجوب الواجب. ما شک می کنیم در این مسقطیت، قاعده اشتغال در موارد شک در مسقط اقتضاء می کند احتیاط بکنیم و اکتفاء به این فرد نکنیم.

اقول: این بیان چند اشکال دارد:

اشکال اول: اولا چه کسی گفت فرض بحث بنابر قول به امتناع اجتماع امر و نهی است؟ ممکن است ما قائل به جواز اجتماع امر ونهی بشویم ولی می خواهیم ببینیم اگر واجب ما واجب تعبدی بود این فرد هم مصداق واجب است و هم مصداق حرام مثل وضوء به ماء مغصوب، آیا مصداق حرام بودنش و این نهی تکلیفی از این فرد مانع از صحت این فرد به عنوان عبادت هست یا نیست؟ شما می فرمائید با وجود نهی، امر محال است شامل این فرد بشود. خب این مبتنی است بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی. و این اول الکلام است، ما قائل به جواز اجتماع امر ونهی هستیم مع تعدد العنوان، مثل همین مثال وضوء به ماء مغصوب که به عنوان وضوء واجب است به عنوان غصب حرام است.

بله اگر نهی تکلیفی به عنوان عبادت تعلق بگیرد، مثل الصلاة فی الکنیسة معصیة مثلا، کسی برود در کنیسه نماز واجب خود را بخواند. خب اینجا ما سابقا عرض کردیم که قائل به امتناع عرفی اجتماع امر ونهی هستیم، یعنی عرفا الصلاة فی الکنیسة معصیة ولو نهی تکلیفی است، لاتصل فی الکنیسة نیست که بگوئیم ظهور دارد در ارشاد به مانعیت صلاة فی الکنیسة، الصلاة فی الکنیسة معصیة مفادش نهی تکلیفی است، ولکن ظهور عرفی اش در تقیید خطاب صل است به صلاة فی غیر الکنیسة. و ما در موردی که عنوان متعلق نهی همان عنوان متعلق امر است منتهی فرقشان به اطلاق وتقیید است مثل همین مثال صل با الصلاة فی الکنیسة معصیة، بله قائل به امتناع اجتماع امر ونهی هستیم. ولکن در این فرض بحث قلیل الجدوی است، چون ظاهر خطاب الصلاة فی الکنیسة معصیة تقیید خطاب صل است.

شاهد بر این عرض ما این است که اگر نهی از این صلاة فی الکنیسة بخاطر اضطرار و یا اکراه ساقط شد. اگر این آقا اگر در کنیسه نماز نخواند ممکن است او را تحدید کرده اند که به تو ضرر مهمی می رسانیم، این هم از باب اکراه رفت در کنیسه نماز خواند. حرمت برداشته شده است رفع عن امتی ما استکرهوا علیه، اما آیا این نماز مجزی است؟ نخیر. ظاهر خطاب الصلاة فی الکنیسة معصیةٌ این است که صلاة فی الکنیسة مفسده دارد و وافی به مصلحت ملزمه نماز نیست، حتی اگر نهیش بخاطر اضطرار واکراه و مانند آن ساقط بشود.

پس بحث را نبرید به جائی که مثل الصلاة فی الکنیسة معصیة هست که امتناع دارد اجتماع امر ونهی در آن. چون خطاب نهی تعلق گرفته است به مقید و خطاب امر تعلق گرفته است به مطلق. اینجا امتناع اجتماع امر ونهی هست و مشکل حل است، اگر نهی هم ساقط بود ما ملتزمیم به عدم صحت این صلاة فی الکنیسة ولو نهی ساقط باشد بخاطر اضطرار واکراه.

عمده در بحث در موارد تعدد عنوان است، مثل صل و لاتغصب. صل و لا تعتن بالوسوسة. یک آقایی نماز خواند گفت به دلم نمی چسبد. هر چه گفتند تو وسواس هستی، حدیث داریم که کسی که اعتناء به وسوسه کند مطیع شیطان است، حالا مشهور حرمت فهمیده اند از این، برخی مثل ما کراهت فهمیده اند، ولی بالاخره نهی دارد اما به عنوان اعتناء به وسوسه. این گفت من به دلم نمی چسبد بلند شد نماز دومی خواند. نماز دوم را که تمام کرد یکی به او گفت خوب کاری کردی این نماز دوم را خواندی، چون ان نماز اولت اصلا ساعت خراب بود نیم ساعت قبل از اذان ظهر بود. تو وسواسی گری کردی بخاطر امور وسواسی گری نماز را اعاده کردی ولی خوشبختانه این نماز دومت بجا بود چون نماز اولت نیم ساعت قبل از دخول وقت بود. خب همین بحث پیش می آید که این نماز دوم نهی دارد، حالا یا نهی تحریمی یا نهی کراهتی به عنوان اعتناء به وسوسه. اگر ما قائل به امتناع اجتماع امر ونهی بشویم که اصلا امر هم ندارد باید یک نماز سومی بخواند، اگر قائل به جواز اجتماع امر ونهی شدیم مع تعدد العنوان کما هو الحق، باز باید مشکل قصد قربت را حل کنیم.

پس این بیان سوم که بحث را برده روی فرض امتناع اجتماع امر ونهی، این بحث منحصر به این فرض نیست، بلکه ما در موارد جواز اجتماع امر ونهی مع تعدد العنوان هم نیاز داریم به این بحث اقتضاء النهی عن العبادة للفساد.

اشکال دوم: مطلب از دو حال بیرون نیست ولو شما قائل به امتناع اجتماع امر ونهی بشوید. یا اطلاق لفظی در خطاب وجوب در مثل صل هست، یا نیست چون دلیل لبی است اهمال دارد، اطلاقی در خطاب وجوب نیست. اگر اطلاقی در خطاب وجوب نباشد خب ما رجوع به اصل برائت می کنیم. در فرض اتیان به این فرد حرام شک می کنیم آیا واجب است بر ما اعاده این نماز مثلا یا واجب نیست. برائت از وجوب اعاده این نماز که خواندیم جاری می کنیم. این را روزهای قبل توضیح دادم. اگر اطلاقی در دلیل وجوب نماز نباشد و دلیلش لبی باشد اطلاق نداشته باشد، خب ما نماز خوانده ایم در مکان مغصوب یا همین نمازی که مصداق اعتناء به وسوسه است خواندیم، شک می کنیم آیا بر ما واجب است نماز دیگر خواندن یا نه، برائت از وجوب آن جاری می کنیم به تفصیلی که قبلا گذشت، نوبت به قاعده اشتغال نمی رسد.

بحث ما فعلا در شبهات حکمیه است. بله در شبهات موضوعیه مثل اینکه شارع گفت صل مع الوضوء، نمی دانید نمازی که خواندید با وضوء بود یا نه. بله اگر اصلی نباشد که احراز کند که شما نماز با وضوء خواندید، قاعده اشتغال جاری است. اما بحث ما در شبهه حکمیه است، من نماز خواندم منتهی نمازی خوانده ام که مصداق غصب است یا مصداق اعتناء به وسوسه است، امر ندارد این نماز، ولکن شاید مانع از وجوب نماز در مکان مباح باشد. شاید مانع باشد. پس شک می کنم در وجوب نماز در مکان مباح در حق کسی که نماز در مکان مغصوب بخواند. شک می کنیم که شاید این نماز در مکان مغصوب مانع باشد از وجوب نماز در مکان مباح در حق این شخص. آن کسی واجب است نماز بخواند در مکان مباح که نماز در مکان مغصوب نخواند. شاید اینطور باشد. چون اگر نماز در مکان مغصوب وافی به ملاک باشد ومسقط وجوب باشد یعنی کسی که نماز در مکان مغصوب می خواند دیگر نماز در مکان مباح بر او واجب نیست. معنای مسقط بودن این است. شک که می کنید در مسقط یعنی شک می کنید که آیا این فردی که نماز در مکان مغصوب خواند این فرد حرام را مرتکب شد هل تجب علیه اعادة الصلاة فی مکان مباح أم لا، فتجری البرائة عن الوجوب. چون شاید این نماز در مکان مغصوب وافی باشد به ملاک. اگر دلیل بر وجوب لبی بود و اطلاق نداشت ملتزم می شویم، شک می کنیم که این فعل مسقط است یا مسقط نیست برائت از وجوب آن فعلی که دلیل لبی وجوب آن را فهماند جاری می کنیم.

مثلا: بر ولد اکبر قضاء نماز پدر واجب است، البته علی تفصیل که برخی می گویند ولو عمدا نماز نخوانده باشد و هو المشهور واختاره السید الخوئی، بعضی ها مثل آقای سیستانی می گویند نه، آن نمازهایی که عمدا نخوانده قضائش بر ولد اکبر واجب نیست. به هر حال اگر یک صبی ممیز می گوید من می خواهم نمازهای این مرحوم را بخوانم، نماز صحیح می خواند ولی صبی ممیز است. شک می کنیم که آیا این نماز قضاء صبی ممیز مسقط تکلیف ولد اکبر هست یا نیست. اطلاقی هم در دلیل وجوب قضاء فوائت پدر بر ولد اکبر نیست نسبت به این فرض که قضی عنه صبی ممیز. خب شک می کنیم که آیا در فرضی که صبی ممیز قضاء بکند نمازهای پدر این ولد اکبر را، بر این ولد اکبر واجب است قضاء یا نه، برائت از وجوب قضاء جاری می کنیم. اگر قضاء صبی ممیز احتمال بدهیم که مانع از حدوث وجوب بر ولد اکبر است، که روشن است، برائت از حدوث وجوب جاری می کنیم. و اگر هم بگوئیم نه، حدوث وجوب متیقن است احتمال می دهیم قضاء صبی ممیز موجب ارتفاع وجوب بر ولد اکبر بشود، خب این را هم قبلا مطرح کردیم که بنابر نظر صحیح برائت جاری می کنیم از بقاء وجوب.

سؤال وجواب: چه کسی می گوید در فرضی که این مکلف نماز بخواند در مکان مغصوب وفرض هم کردید که این نماز متعلق امر نیست، ولی احتمال می دهید وافی باشد به ملاک نماز واجب، چه کسی می گوید برای همچنین شخصی وجوب نماز در مکان مباح فعلی هست؟ شاید شارع گفته است إن لم تصل فی مکان مغصوب فصلّ فی مکان مباح. عدم صلاة فی مکان مغصوب شرط الوجوب است. حالا یا شرط حدوث وجوب باشد یا شرط بقاء. به هر حال شک می کنیم که با این نماز در مکان مغصوب وجوب صلاة فی مکان مباح در حق این مکلف فعلی هست یا نه برائت جاری می کنیم.

پس اگر اطلاق لفظی نبود در خطاب امر، که نوبت به قاعده اشتغال نمی رسد.

اگر در خطاب امر اطلاقی بود، خطاب لفظی می گوید که و اقم الصلاة طرفی النهار، یک خطاب دیگر هم می گوید و یحرم الغصب، ما طبق نظر امتناع اجتماع امر ونهی آمدیم گفتیم نمی شود نماز در مکان مغصوب هم امر داشته باشد و هم نهی وبعد هم گفتیم خطاب نهی مقدم است کما سبق بیانه و نقل ادلته عن الاعلام که می گفتند خطاب تحریم غصب نهی به عنوان ثانوی است مقدم است بر خطاب صلّ. آنوقت نتیجه این می شود که خطاب لاتغصب که مقدم شد خطاب صلّ می شود صل فی مکان مباح. خود اطلاق این خطاب صلّ بعد از اینکه تقیید خورد متعلقش شد صل فی مکان مباح، می گوید تا متعلق مرا نیاورید وجوب از بین نمی رود. مثل اینکه یک خطابی می گوید اکرم عالما، یک خطابی می گوید یحرم اکرام العالم الفاسق، خب تقیید خورد خطاب اکرم عالما، شد اکرم عالما عادلا. اطلاق اکرم عالما که مقید شده به اکرم عالما عادلا می گوید تا عالم عادل را اکرام نکنی وجوب ساقط نمی شود و باقی است. تمسک می کنیم به خود اطلاق لفظی خطاب صل که می گوید وجوب باقی است تا مادامی که متعلق واقعی وجوب را نیاوری. متعلق واقعی وجوب هم که طبق موازین شد صلاة فی مکان مباح.

ما این بیان سوم را به قول مرحوم آقای صدر با این تعدیل یعنی با حفظ این دو مطلبی که گفتیم می پذیریم. اما باید توجه بکنید که این بیان سوم اخص از مدعا است، مبتنی است بر امتناع اجتماع امر ونهی، در حالی که بحث ما در اینجا حتی بنا بر قول به جواز هم هست در بحث اقتضاء النهی عن العبادة للفساد. وثانیا بنابر قول به امتناع اجتماع ما به اطلاق لفظی خطاب امر تمسک می کنیم می گوئیم کافی نیست اتیان به این فرد حرام، نه به قاعده اشتغال.

بیانهای دیگری هم مطرح است، ما نمی خواهیم بحث مفصل بکنیم. اجمالا بیان های دیگر را خلاصه می کنیم در این مطالبی که امروز عرض می کنم:

بیان چهارم: ما دیروز عرض کردیم بحثمان در خطاب امری است که به صرف الوجود تعلق می گیرد. این مطلبی که می گویم بیان نهائی است برای اقتضاء النهی عن العبادة للفساد. اگر امر انحلالی بود مثل صوم که انحلالی است، صوم یوم عاشورا یک صوم است، صوم یوم تاسوعا یک صوم است، هر کدام ملاک مستقلی دارد، اگر کسی روز عاشورا روزه بگیرد ملاک صوم یوم تاسوعا را استیفاء نمی کند، ربطی به آن ندارد. در امر انحلالی که واضح است وقتی خطاب نهی بود لاتصم یوم عاشورا یا صوم یوم عاشورا عمل آل سفیان، اصلا دیگری امری نداریم به این صوم. این صوم نه محبوب است و نه ملاکی دارد که موجب امر بشود و نه مکلف ملتفت می تواند قصد قربت بکند. مکلفی که ملتفت است که این صوم نهی دارد یعنی مولا وقتی روزه نگیرید خوشحال است، چه جور می شود بگوئیم من روزه می گیرم بخاطر مولا، با اینکه مولا اگر روزه نگیریم خوشحال است.

پس این بحث در امر انحلالی نیست. چون واضح است که در اینجا نهی از مثل صوم یوم عاشورا با امر جمع نمی شود. این صوم دیگر نه محبوب است و نه مأموربه است و نه شخص ملتفت می تواند قصد قربت بکند. بحث در امر به صرف الوجود است مثل صل. صرف الوجود صلاة صبح را از ما می خواهند نه جمیع افراد را. یک نماز صبح را امروز از ما خواسته اند. حالا من این نماز صبح را در ضمن یک فرد حرام انجام دادم در مکان مغصوب یا در فردی که مصدق اعتناء به وسوسه است در َآن مثالی که زدیم. از نظر عقلی بنابر قول صحیح که اجتماع امر ونهی جائز است مع تعدد العنوان، از نظر عقلی هیچ مشکلی نیست. قصد قربت هم متمشی می شود، امر هم دارد. ولذا مثل حضرت امام ره فرموده اند: اگر نبود اجماع، ما فتوی می دادیم می گفتیم نماز در مکان مغصوب عالما عامدا صحیح است، وضوء به ماء مغصوب عالما عامدا صحیح است. ولی بخاطر اجماع فتوی نمی دهیم. لذا هر جا اجماع منعقد نشود فوری فتوی می دهیم به صحت. مثل چی؟ خود امام ره در تعلیقه عروه مثال می زنند، می گویند اگر کسی آب غصبی را ریخت به صورت و دستانش به عنوان وضوء، دست چپش را که آب ریخت یکوقت ملتفت شد این آب غصبی است. امام ره فرموده اند اگر از من می پرسید به این آقا می گویم حرام است با این خیسی دستت مسح بکشی. تصرف در ملک غیر است، این قطرات ملک غیر است و او راضی نیست حرام است با این قطرات مسح بکشی. حرام است، گناه است. اما اگر این کار را کردی وضوئت صحیح است. چرا؟ ایشان می فرماید علی القاعده است. اجتماع امر ونهی جائز، تقرب به فرد حرام عالما عامدا ممکن، آن اجماعی هم که جلو ما را گرفت نگذاشت در وضوء به آب مغصوب یا صلاة فی المکان المغصوب فتوی به صحت بدهیم بلکه ما را وادار کرد که فتوی به بطلان بدهیم اینجا آن اجماع نیست. چرا؟ امام ره فرموده اند برای اینکه: یک عده ای فکر کرده اند که قرب وبعد به فعل واحد ممکن نیست، نمی شود فعل واحد هم مقرب باشد و هم مبعد. خب این اشتباه است. قرب وبعد ناشی است از دواعی نفسانیه. اصلا فعل مقرب نیست، فعل مبعد نیست، تا بگوئید یستحیل کون فعل واحد مقربا ومبعدا فی آن واحد. اولا قرب وبعد به خدا مکانی نیست که بگوئید محال است آدم هم یک قدم به خدا نزدیک بشود در آن واحد ویک قدم از خدا دور بشود. در آن واحد آدم می تواند هم به خدا نزدیک بشود و هم از خدا دور بشود. در نماز نظر به اجنبیه می کند، هم از خدا دور می شود بخاطر نظر به اجنبیه اش و هم به خدا نزدیک می شود بخاطر نماز. قرب وبعد مکانی که نیست که در آن واحد قرب وبعد نشود. و قرب وبعد هم مربوط به فعل نیست که بگوئید فعل واحد نمی تواند نه مقرب باشد و نه مبعد. داعی است، او است که مقرب است، او است که مبعد است. خب این آقا یک داعی الهی دارد در اصل نماز خواندن. این از خدا می ترسد، درست است که با صاحبخانه اش اختلاف دارد، او می گوید وقت اجاره تمام شد و این هم می گوید نه یک هفته دیگر می نشینم تا جای ارزانتری گیرم بیاید فعلا جای مناسب گیرم نیامده است، ولی بی نماز نیست، آدم اهل نماز است، حال مقدس نیست، عادل نیست چون مرتکب غصب می شود، اما نماز خواندنش از ترس خدا است، داعی الهی دارد که نماز بخواند. ولذا اگر در خانه غصبی نمی توانست نماز بخواند آب قطع بود می رفت مسجد نماز می خواند. بله یک داعی شیطانی هم دارد وآن این است که شیطان او را فریب می دهد وادارش می کند به غصب کردن. در اصل صرف الوجود نماز داعی الهی دارد همین کافی است، ولو در انتخاب این فرد از نماز داعی شیطانی دارد. پس نگوئید این داعی الهی ندارد. داعی الهی موجب قربش می شود به خدا، داعی شیطانی موجب بعد او می شود از خدا.

اقول: ما به این فرمایش حضرت امام یک اشکالی داریم، وآن اشکال را به عنوان بیان نهایی بر اقتضاء النهی عن العبادة للفساد تلقی کنید.

بیان پنجم: ما می گوئیم این فرمایش حضرت امام عقلا درست. ولی در ارتکاز متشرعی وقتی می گویند نماز به قصد قربت بخوان، نماز برای خدا بخوان، انصراف دارد به آنجایی که داعی الهی مقرون به داعی شیطانی نباشد. یعنی انصراف دارد از آن فعلی که انسان مستحق عقاب است بر او، چون غصب است، بعد این فعل که انسان مستحق عقاب است بر او، بگوئیم این فعل به عنوان عبادت صحیح است. این خلاف مرتکز متشرعی است. فعلی که یستحق علیه العقاب ویکون مبعدا عن المولی بخاطر آن داعی شیطانی، ارتکاز متشرعی اباء دارد از اینکه این فعل را به عنوان عبادت قبول کند.

عمده وجه این است، ولکن این وجه منحصر است به جایی که خطاب نهی تحریمی منجز باشد، یعنی تحریم به ما واصل بشود عالما عامدا غصب بکنیم یا جاهل مقصر باشیم. اما اگر جاهل قاصر باشیم، نهی بوجوده الواقعی هست ولی این نهی بوجوده الواقعی مانع از تقرب به این نماز نیست. نماز در مکان مغصوب می خواند عن جهل قصوری. آنجا دیگر این بیان نمی آید، چون این عمل مبعد و مستحق علیه العقاب نیست. ولذا عبادت صحیح می شود.

پس نتیجه نهائی این بحث این است که: در جائی که ما امتناع اجتماع امر ونهی قائلیم، مثل اینکه نهی از عبادت بعنوانها باشد، الصلاة فی الکنیسة معصیة. طبق بیان سوم می گوئیم این نماز امر ندارد. وقتی امر نداشت اطلاق خطاب صل شامل این نشد می شود صل فی غیر الکنیسة، ولذا صلاة فی الکنیسة مجزی نیست. ولی در موارد جواز اجتماع امر ونهی ما در مواردی عبادت را باطل می دانیم که خطاب نهی تحریمی به مکلف واصل باشد. عالم عامد باشد و یلحق به الجاهل المقصر. آنوقت می گوئیم این نماز در مکان مغصوب عالما عامدا ما یستحق علیه العقاب است اگر ترکیب اتحادی باشد، مثل وضوء به ماء مغصوب که یقینا فعل واحد مصداق غصب و وضوء است، آنجا را می گویم. آنجا وقتی خطاب نهی واصل می شود فعل واحد مستحق علیه العقاب است چطور ارتکاز متشرعی بپذیرد که این فعل مستحق علیه العقاب ومبعد عن المولی صلاحیت عبادیت داشته باشد؟ این را عرف متشرعی نمی پذیرد.

هذا ملخص الکلام فی بحث النهی عن العبادة للفساد.

جلسه 413

شنبه 26/10/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

یقع الکلام فی تنبیهات اقتضاء النهی عن العبادة فی الفساد:

التنبیه الاول: این است که بحث ما همانطور که قبلا مطرح شد در نهی تکلیفی از عبادت است. و الا ظاهر خطاب نهی از عبادت اگر به عنوان آن عبادت تعلق بگیرد ارشاد به فساد آن است. دعی الصلاة ایام اقرائک، نهی از صلاة در ایام حیض ظهور دارد در ارشاد به فساد.

البته اینکه وجه این ظهور چیست این محل بحث واقع شده است:گ

مرحوم آقای صدر فرموده چون مطلوب ومتوقع در عبادت این است که متعلق امر باشد. عبادت همیشه مقام توهم امر است. اگر نهی بکنند از یک عبادتی می شود نهی در مقام توهم امر. همانطوری که نهی در مقام توهم وجوب بیش از نفی وجوب نمی فهماند، مثل اینکه مردی هنگام بیرون آمدن از خانه به زنش می گوید امروز غذا نپر. چون مقام، مقام توهم وجوب است این نهی ظهور در نفی وجوب دادر. در مقام توهم امر اعم از وجوب واستحباب هم نهی ظهور دارد در عدم الامر. زن حائض متوهم است که نماز او متعلق امر باشد ولو امر استحبابی. چون عبادت اینگونه است که انسان توهم می کند که امر داشته باشد ولو امرا استحبابیا. وقتی که امر تعلق بگیرد به یک عبادتی به عنوان خودش، ظهورش در عدم الامر است. آنوقت امر که نبود پ ملاک نیست. ملاک که نبود پس فاسد است.

بله اگر نهی به عنوان آخری تعلق بگیرد، مثل یحرم الغصب، این ظهور در نهی مولوی دارد، منطبق هم بشود بر صلاة فی المکان المغصوب باز نهی مولوی خواهد بود.

اقول: این فرمایش آقای صدر به نظر ما ناتمام است. چونکه فرمایش ایشان که ما فقط کشف کنیم از نهی عدم الامر را، این لازمه اش این است که ما نتوانیم به این خطاب نهی استدلال کنیم بر اینکه فعل مسقط نیست. مثلا اتمام فی موضع القصر عن جهل بالحکم، امر ندارد، ولکن مسقط امر هست. اگر کسی از روی جهل نماز تمام بخواند در سفر، این مأموربه نیست ولکن مسقط امر به صلاة قصر هست. اگر در حدیث اینطور بود که از امام علیه السلام می پرسیدند التمام فی السفر مأموربه؟ حضرت می فرمود لا، باز نمی توانستیم بگوئیم نماز تمام در سفر مسقط امر به قصر هم نیست، فقط می توانستیم بگوئیم نماز تمام در سفر امر ندارد. ام مسقط امر هم نیست را چه می دانیم، باید به اصل عملی رجوع می کردیم. در حالی که لاتتم فی السفر ظهورش این است که نماز تمام فی السفر اصلا مجزی هم نیست مسقط امر هم نیست. نه فقط امر ندارد بلکه مسقط امر هم نیست. پس معلوم می شود نهی از عبادت ارشاد به بطلان است نه ارشاد به عدم الامر فقط. چرا اینطور هست؟ جهتش این است که انسان در افعالی که انجام می دهد یک هدفی دارد، دروغ می گوید بخاطر غریضه شهوت، قتل نفس می کند بخاطر غریضه غصب، زنا می کند بخاطر غریضه شهوت، غیبت می کند بخاطر غریضه غصب. خب در اینجا نهی ظهور دارد در زجر مولوی. مولا می خواهد مهار نفس ما را بکشد، دع النفس و هواها فإن فی هواها رداها. اما در مورد عبادت و یا معامله هدف تعدیل غریضه شهوت یا غصب نیست، هدف وصول به هدف متوقع از عبادت ویا معامله است. اثر متوقع از عبادت سقوط امر است، اثر متوقع از معامله مثلا بیع نقل وانتقال است. ظاهر لاتتم فی السفر این است که چون عبادت وسیله ای است برای سقوط امر، نهی از تمام فی السفر ظهور دارد که آقا از این وسیله استفاده نکن که شما را به هدف سقوط امر وإجزاء نمی رساند. نهی النبی صلی الله علیه وآله عن بیع الغرر، می خواهد بفرماید که هدف شما از بیع نقل وانتقال است، از بیع الغرر استفاده نکنید که شما را به این هدف نقل وانتقال نمی رساند.

خب جناب آقای صدر! شما در نهی النبی عن بیع الغرر که نهی تکلیفی نیست نهی ارشادی است، چطور مستقیم گفتید نهی از معامله ظهور دارد در ارشاد به فساد. چرا؟ برای اینکه آنجا بحث امر که نیست، نگفتید ظهور دارد در عدم الامر. گفتید ظهور دارد در ارشاد به فساد. خب نکته اش چی بود؟ نکته اش این بود که اثر متوقع از معامله ترتب اثر نقل وانتقال است، معامله از امور آلیه است یعنی ابزار است وسیله است برای مردم که به هدف نقل وانتقال در معاملات تجاریه برسند. نهی النبی عن بیع الغرر بیش از این ظهور ندارد که آقا سراغ بیع الغرر نروید که ناکام می مانید به هدف نقل و انتقال نمی رسید. همین مطلب در نهی از عبادت هم هست. هدف از عبادت سقوط امر است. نهی از عبادت فارسی ظهور دارد در اینکه نماز تمام در سفر نخوانید، یا به زن حائض می گوید نماز نخوان که به هدف نماز که سقوط امر و إجزاء است نمی رسی. نهی النبی عن بیع الغرر دیگر ظهوری در بغض مولوی وحرمت مولویه بیع الغرر ندارد. این قوانین می گوید خرید وفروشی که مقدار ثمن و مثمن مشخص نباشد انجام نشود، خب این ظهور دارد در اینکه یعنی فاسد است. نه اینکه به مجرد خرید و فروش با مجهول بودن مقدار ثمن و مثمن شخص بایع و مشتری مرتکب بِزه شده است وباید مجازات بشود. این خلاف ظاهر است.

پس نهی از عبادت فی حد ذاته ظهور دارد در ارشاد به فساد، مگر یک جائی توهم وجوب باشد. مثلا کسی توهم می کند وجوب قیام لیل را، قم اللیل الا قلیلا نصفه أو انقص منه قلیلا، که تمام شب را بیدار نمان تمام شب را مشغول عبادت نشو خب اگر توهم وجوب باشد نهی ظهور در عدم مشروعیت وفساد عبادت ندارد. اگر توهم وجوب باشد نهی فقط می گوید وجوب ندارد. در موارد توهم وجوب نهی از عبادت ظهور دارد در شکستن وجوب نه بیشتر. اما در جائی که مقام، مقام توهم وجوب نباشد یعنی اصل مشروعیت هم زیر سؤال است مثل نماز زن حائض، نهی زن حائض از نماز ظهور دارد در ارشاد به فساد و عدم مشروعیت.

اما اگر از فعلی در عبادت نهی شدیم. تا حالا نهی از اصل عبادت بود، حالا بحث در این است که اگر از فعلی در عبادت نهی شدیم، مثلا نهی شدیم از تکتف فی الصلاة، آیا این نهی ظهور دارد در نهی مولوی یا نهی ارشادی؟

مشهور ولعله المتسالم علیه می گویند: ظاهر نهی از شیئی در عبادت عبادة کان أو غیر عبادة، ظاهر نهی از شیئی در مرکب ارشاد به مانعیت آن شیء است نه حرمت تکلیفیه آن. ظاهرش این است که مرکب با وجود این شیء باطل خواهد شد. مشی فقهاء هم معمولا بر همین هست. لا تزد فی صلاتک، لا تقهقه فی صلاتک و هکذا. کما اینکه ظاهر امر به شیء در مرکب ارشاد به جزئیت ویا شرطیت است. توضأ لصلاتک، اقرأ السورة فی صلاتک. در این مطلب شکی نیست.

اما بحث در این است که خود فقهاء در برخی از موارد به این قاعده ظهور النهی عن الشیئ فی المرکب فی الارشاد الی مانعیته و ظهور الامر بشیء فی المرکب فی الارشاد الی جزئیته أو شرطیته عملا مشهور به این قاعده در فقه پایبند نشده اند.

البته این را شما می دانید گاهی توهم جزئیت است و نهی تعلق می گیرد، این ظهور دارد در نفی جزئیت. مثلا گاهی انسان توهم می کند که قنوت جزء نماز است. می گوید لاتقنت فی صلاتک، این ظهور در عدم الجزئیة دارد. جائی که توهم جزئیت بشود ونهی کنند از این متوهم الجزئیة، این بیش از این ظهور ندارد که می خواهد بگوید این قنوت جزء نیست. اما این را نمی گوید که مانع هم هست.

اگر بگویند لابأس بترک القنوت، این برای این است که می خواهد بگوید این جزء مستحب است. (البته جزء مسامحی عرفی، چون ما جزء مستحب نداریم). اما اگر یک چیزی اصلا جزء نیست، این آقا فکر می کرد مثلا در حال قنوت باید دو دستانش را جلو صورتش بگیرد یا نگاه به آسمان بکند در حال قنوت، فکر می کرد نگاه به آسمان کردن در حال قنوت جزء نماز است، می گوید لاتنظر الی السماء حال قنوتک. خب این ارشاد به مانعیت نیست، بیش از نفی جزئیت از آن فهمیده نمی شود. لذا اگر کسی در اثناء قنوت نگاه به آسمان کرد بگوید نمازم باطل شد؟ نه. توهم وجوب می کردند یا توهم استحباب می کردند که نظر الی السماء فی حال القنوت جزء مستحب یا جزء واجب است، برای شکستن این توهم گفتند لاتنظر الی السماء حال القنوت. ظهور ندارد که اگر شما نظر الی السماء کردید در حال قنوت نمازتان باطل است.

پس در موارد توهم جزئیت اگر نهی تعلق بگیرد به آن مشکوک الجزئیة و متوهم الجزئیة، ظهور ندارد در ارشاد به مانعیت، این مطلب درستی است و ما هم قبول داریم.

اما یک سری موارد هست در فقه که با اینکه خطاب نهی داریم از شیئی در مرکب ولی مشهور ملتزم شده اند به حرمت نفسیه آن، ملتزم به مانعیت نشده اند. با اینکه قاعده تأسیس کردند که ظاهر النهی عن شیء فی المرکب فی الارشاد الی المانعیة. ولی در فقه موارد متعددی داریم که مشهور ملتزم شده اند به عدم مانعیت، بلکه گفته اند این حرام نفسی است. مثالهایی از فقه بزنیم که این مثالها اعم است از عبادت و غیر عبادت، چون بحث فرقی نمی کند، ظاهر نهی از شیئی در مرکب ارشاد به مانعیت است چه آن مرکب، مرکب عبادی باشد چه غیر عبادی. ولذا مثالهایی که می زنیم اعم است:

مثال اول: ما در روایات داریم لاتنخع ذبیحتک، یا لایقطع رأسها. ظاهر اینها نباید ارشاد باشد به مانعیت تنخیع ذبیحه؟! ظاهر لایقطع رأسها نباید ارشاد باشد به مانعیت قطع رأس ذبیحه نسبت به تذکیه آن؟! پس چرا مشهور گفته اند تنخیع یعنی قطع نخاع ذبیحه قبل از زهاق روح آن حرام تکلیفی است اما حیوان حرام نمی شود با تنخیع آن. قطع رأس ذبیحه البته درد غیر پرنده و مرغ، در گوسفند می آیند همان وقتی که می خواهند ذبح کنند سریع کل سر او را جدا می کنند، گوسفند دارد دست وپا می کند، سر را می اندازند آن طرف و گوسفند را این طرف تا این هیئت عزاداری از وسط رد بشوند. مشهور می گویند حرام تکلیفی است، در حالی که روایت نهی کرده از قطع رأس ذبیحه. و ظاهر نهی طبق آنچه که مشهور گفته اند ارشاد به مانعیت است.

ولذا مرحوم آقای خوئی احتیاط واجب می کند. چون نمی خواهد مخالفت با مشهور بکند احتیاط واجب می کند. والا نظرش این است که اصول جه شد؟ اسستم الاصول ونسیتم فی الفقه؟ اصول تأسیس کردید گفتید نهی ارشاد به مانعیت است در نهی از شیئی در مرکب، در فقه فراموش کردید. خب ظاهر لاتنخع ذبیحتک ارشاد به مانعیت است. ولذا احتیاط واجب می کند می گوید اگر ذبیحه تنخیع شد یا قطع رأس شد در غیر طیر عمدا، احتیاط واجب این است که این حیوان میته است و خوردن آن حرام است.

خب چرا مشهور اینطور عمل نکرده اند؟ مشهور گفته اند حرام نفسی است. حضرت امام صریحا فتوی می دادند، بقیه علماء هم همینطور، مشهور اینجور می گویند، که حرام نفسی است و گناه است قطع رأس ذبیحه، اما حیوان حرام نمی شود.

مثال دوم: در روایات ما آمده است که طواف حج یا عمره را که بجا آوردید نماز طواف را تأخیر نینداز. در صحیحه منصور بن حازم می فرماید: لاتؤخرها بساعة إذا طفت فصل. مشهور علی ما نسب الیهم که مشهور معاصرین مثل حضرت امام وعلماء دیگر اینطور بودند که می فرمودند: موالات بین طواف ونماز طواف واجب تکلیفی است. حالا به تعبیر دیگر بگوئید تأخیر عرفی نماز طواف از طواف حرام نفسی است، اما نه طوافت باطل می شود و نه نماز طوافت.

آقای خوئی فرموده این خلاف ظاهر نهی در لاتؤخرها بساعة هست، این نهی ظهور دارد در ارشاد به مانعیت. ولذا اگر عمدا موالات عرفیه را بین طواف ونماز طواف کسی اخلال کند و یا حتی سهوا و جهلا، مرحوم آقای خوئی فرموده: کشف می کنیم که این طواف باطل بوده باید طواف را اعاده کند. خب چرا مشهور این را نگفته اند؟ وقتی در عمل مرکبی می گویند لاتؤخرها بساعة ظاهرش این است که مولات عرفیه بین اینها معتبر است. چه فرق می کند با وضوء؟ در وضوء گفتند یتابع بعضه بعضا. در وضوء هم گفتند باید اعمال موالاتش حفظ بشود. فرق نمی کند. بالاخره ظاهر لاتؤخرها بساعة این است که این یک عمل مرکبی است. خود حج و خود عمره عمل مرکبی است. مثل اینکه در غسل استحاضه داریم که فورا نماز بخواند. شما آنجا نمی گوئید تکلیف، بلکه می گوئید ارشاد است که اگر فورا نماز نخواند باید غسلش را دومرتبه اعاده کند.

مثال سوم: در مورد سعی داریم که نهی شده است از تأخیر سعی تا فردا. صحیحه علاء بن رزین قال سألته عن رجل طاف بالبیت فاعیی أ یؤخر الطواف بین الصفا و المروة الی غد؟ قال لا. یکوقت شخص عاجز می شود، او مشکلی نیست فردا بیاید سعی کند. یک وقت خسته می شود، حرجی یا کمتر از حرجی می شود اگر بخواهد امروز سعی کند. خب روایت می گوید که تأخیر سعی به فردا در مواردی که متمکن است از سعی در امروز نهی دارد. مشهور و منهم السید الامام قده می گویند حرام نفسی است، نه طوافت باطل می شود و نه سعیت.

اما آقای خوئی وآقای سیستانی می گوید نه، ظاهر نهی ارشاد به مانعیت است. اگر تأخیر بیندازی به فردا طوافت هم باطل می شود.

مثال چهارم: در روایاتی که درباره حج تمتع آمده فرموده اند: المتمتع لایخرج من مکة حتی یقضی الحج. عمره تمتع که آوردی حق نداری از مکه خارج بشود حتی یقضی الحج.

مشهور حتی مرحوم آقای خوئی فرموده اند این نهی تکلیفی است. حرام است خروج از مکه لغیر حاجة در اثناء عمره تمتع و حج تمتع. ولی اگر خارج شد و در همان ماه برگشت عمره تتعش باطل نمی شود. آقای زنجانی فرمود اند: مگر شما در جاهای دیگر نمی گوئید ظاهر لایخرج ارشاد است به مانعیت، اینجا هم بگوئید.

ولذا ایشان احتیاط واجب می کند، می گوید اگر کسی عمدا از مکه خارج شد ولو در همان ماه برگردد احتیاط واجب این است که عمره تمتعش باطل است، بخاطر همین نکته که مگر شما نمی گوئید لایخرج من مکة ظهور دارد خطاب نهی از شیئی در مرکب در ارشاد به مانعیت؟ بله اگر جاهل بود روایت داریم، فإن جهل فخرج روایت داریم که می گوید إن رجع فی شهره رجع بغیر احرام. بله جاهل اینطور است. اما عالم عامد که دلیل نداریم، لذا علی القاعدة لایخرج من مکة ارشاد به فساد است.

مثالهای دیگری هم هست که ما مطرح نمی کنیم همین چهار مثال را فعلا در نظر داشته باشید.

اقول: به نظر ما دو تا مطلب باید توجه بشود:

مطلب اول: گاهی قرینه خاصه است که ظهور نهی را در ارشاد به مانعیت از بین می برد. مثل همین لایخرج من مکة. خب روایت می گوید المتمتع محتبس بالحج، می خواهد بگوید کسی که عمره تمتع بجا آورد زندانی حج است، لایخرج حتی یقضی الحج، تا حج بجا نیاورد نباید بیرون برود. خب به قرینه محتبس بالحج انسان می فهمد که این نهی تکلیفی دارد از باب اینکه باید حج را بجا بیاورد. نکته لایخرج این است که محتبس بالحج، ظهور ندارد در مانعیت. قرینه خاصه داریم که این برای این است که رها نکند حج را و حج را باید بجا بیاورد. احتباس، احتباس تکلیفی است دیگر، یعنی تکلیفا باید بماند، خب لایخرج هم ظهورش این است که تکلیفا نباید خارج بشود.

یا مثلا در سجود سهو البته آنجا امر است، که دارد؟ تکلم فی صلاته سهوا، قال فلیصل ثم یسجد سجدتی السهور؟ چرا ارشاد نیست به جزئیت سجود سهو؟ اما من نسی سجدة فلیسلّم ثم یقضیها او ظهور دارد در ارشاد به جزئیت. قضاء سجده ظهور دارد در ارشاد به جزئیت، اما امر به سجود سهو ظهور ندارد در ارشاد به جزئیت. چرا؟ برای اینکه یک قرینه خاصه است، چون در روایت می گوید سجود سهو ارغام انف شیطان است، بینی شیطان به خاک مالیدن است، وسمیتا بالمرغمتین. ارغام انف شیطان است. تو که مرا می کشانی به فراموشی ومی خواهی من ذکر خدا را در نماز فراموش کنم، ارغاما لأنفک دو سجده بجا می آورم. خب مناسبت ارغام انف شیطان این است که تکلیف نفسی است، نه اینکه نقصی پیدا شد در آن نماز. مثل قضاء سجده منسیه نیست. اینها قرینه خاصه است.

مطلب دوم: اما در کل به نظر ما علت اینکه مشهور در مثالهای دیگر مثل نهی از تأخیر صلاة طواف، نهی از تأخیر سعی، نهی از تنخیع ذبیحه اینها مانع نشده اند به مانعیت، چون ظهور نهی در ارشاد به مانعیت قوی نیست. مناسبت حکم و موضوع اگر با تکلیف نفسی هم می ساخت ظهورش در ارشاد به مانعیت مختل می شود. انصاف این است که ظهور نهی در ارشاد به مانعیت از باب این است که تناسب ندارد با حرام نفسی بودن. خب لاتقهقه فی صلاتک، یا مولای عرفی می گوید در این آش نمک نریز، خب این ظاهرش این است که یعنی مانع است. بخاطر اینکه تناسب با حرمت نفسی ندارد غالبا، به این خاطر ظهور پیدا کرده در ارشاد به مانعیت، اما در این مثالهایی که زده شد مثل تنخیع ذبیحه و قطع رأس ذبیحه تناسب حکم و موضوع با حرمت نفسیه هم دارد. ولذا ظهور نهی در ارشاد به مانعیت که قوی نبود، بلکه از باب عدم تناسب با حرمت نفسیه بود، تناسب حکم وموضوع که پیدا شد با حرمت نفسیه تناسب پیدا کرد مشهور حمل بر مانعیت نکردند.

پس قاعده ظهور نهی در ارشاد به مانعیت یکم قاعده غالبیه است از باب عدم تناسب عرفی با حرمت نفسیه. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 414

یکشنبه 27/10/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به این بود که ظاهر خطاب نهی از عبادت و یا معامله ارشاد به فساد آن است. مثلا ظاهر لاتتم فی السفر فساد تمام فی السفر هست. چون هدف از عبادت تقرب الی المولی است یا به امتثال امر و یا به تحصیل غرض او که منتهی به سقوط امر وبرائت ذمه می شود. وقتی می گویند لاتتم فی السفر یعنی این راه را نرو، تمام فی السفر شما را به هدف متوقع از عبادت نمی رساند. هدف متوقع از عبادت تقرب الی المولی است که تحصیل غرض مولا هست. شما با نماز تمام فی موضع القصر به این هدف نمی رسید. نه اینکه فقط متعلق امر نیست ولی شاید مسقط امر باشد. نخیر، مسقط امر هم نیست یعنی تحصیل غرض مولا را هم که موجب سقوط امر باشد نمی کند.

اما نهی از شیئی در عبادت یا معامله، مشهور گفته اند ظاهر است در ارشاد به مانعیت، ولکن در برخی از فروع فقهی به این قاعده ملتزم نشده اند کما ذکرنا بالامس. مثلا نهی از خروج از مکه بعد از عمره تمتع و قبل از حج تمتع حمل بر نهی نفسی کرده اند. ولی ممکن است گفته بشود که این خلاف قاعده ظهور نعی در مانعیت است در این موارد. اگر گفتند نماز جعفر دو تا دور رکعتی است و لایتکلم بین الصلاتین مثلا، این ارشاد است به مانعیت تکلم بین الصلاتین. در لایخرج من مکة هم همین مطرح می شود. ولذا آقای زنجانی فتوی داده اند (نه احتیاط واجب) که خروج از مکه بین عمره تمتع و حج تمتع عالما عامدا مبطل عمره تمتع است. ولکن مشهور این را قبول ندارند.

اقول: به نظر ما حق با مشهور است. مرحوم آقای خوئی در موسوعه 15/422 راجع به تکتف در نماز فرموده: به نظر ما تکتف اگر به قصد جزئیت آورده شود مبطل نماز است علی القاعدة، چون می شود زیاده عمدیه فی الصلاة. هر فعلی به قصد جزئیت فی الصلاة آورده بشود و جزء نباشد برای صلاة مصداق زیاده است ولو شانه کردن محاسن در اثناء نماز به قصد جزئیت زیاده فی الصلاة است. اما اگر تکتف به قصد جزئیت آورده نشود صرفا به قصد خضوع و خشوع لله آورده شود مبطل نماز نیست.

بعد فرموده است: نگوئید در صحیحه محمد بن مسلم آمده است: ذلک التکفیر لاتفعل. (تکفیر یعنی پوشاندن چیزی. در حال تکتف بخشی از سینه پوشیده می شود توسط کف دو دست). مرحوم آقای خوئی فرموده نفرمائید ظهور نهی از شیئی در مرکب در ارشاد به مانعیت است. چرا این را نگوئیم؟ ایشان فرموده است بخاطر اینکه این ظهور در جائی است که این فعل حرام نفسی نباشد. تکتف به قصد خضوع وخشوع لله در نماز مصداق تشریع محرم است. وقتی که نهی از آن می کنند دیگر ظهور در ارشاد به مانعیت ندارد.

حالا مرحوم آقای خوئی خودش به این مطلب خودش ملتزم نشده است در جاهای دیگر، مثلا در لایطوفن بالبیت عریان با اینکه عریان بودن حرام نفسی است در حال طواف، چون حتما ناظر محترمی هست و یا لاقل در معرض این است که ناظر محترمی باشد، در عین حال از لایطوفنّ بالبیت عریان ایشان ارشاد به مانعیت عریان بودند در حال طواف فهمیده است. در مقابلش آقای زنجانی گفته اند نه، این ظهور در ارشاد به مانعیت ندارد. اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله امیر المؤمنین علیه السلام را فرمود در روز عید قربان در مکه که همه حاجی ها در روز عید آنجا جمع می شدند اعلام کن که الا لایطوفنّ بالبیت عریان و لایدخلنّ المسجد الحرام مشرک بعد هذا العام. آقای زنجانی درست هم همین است که فرموده اند این ظهور در ارشاد به مانعیت ندارد. اگر حرام تکلیفی هم بود همینجور صحبت می کردند. اگر می خواستند نهی بکنند تکلیفا از طواف عریانا بالبیت همین را می گفتند. یا در مثال تکتف ما عرض می کنیم اگر می خواستند بگویند تکتف در نماز حرام تکلیفی است، خب همین را می فرمودند که ذلک التکفیر لاتفعل. چه ظهوری دارد در ارشاد به مانعیت؟

پس مشهور اینکه همه جا تطبیق نکرده اند این قاعده را که ظهور نهی از شیئی در مرکب ارشاد به مانعیت است، برای این بود که گاهی تناسب حکم و موضوع در ذهن عرف احتمال نهی نفسی را مطرح می کند و احتمال نهی نفسی وقتی عرفی شد چه ظهوری دارد خطاب نهی از شیئی در مرکب در ارشاد به مانعیت. نوعا تاسب عرفی با مانعیت است، والا اگر تناسب عرفی با حرمت نفسیه هم بود خطاب مجمل می شود.

حالا اگر خطاب مجمل شد چه می کنیم؟ علم اجمالی تشکیل می شود. مثلا یکی از مثالهای دیروز نهی از تأخیر صلاة طواف بود از طواف که لاتؤخرها بساعة. این مجمل است. نمی دانیم استظهار حضرت امام درست است که این نهی، نهی تکلیفی محض است، ولذا اگر ده روز بعد هم مکلف نماز طواف را بخواند حجش مشکلی پیدا نمی کند. عصیان کرده است در این تأخیر. یا استظهار مرحوم آقای خوئی درست است که لاتؤخرها بساعة ظهور دارد در ارشاد به مانعیت، ولذا طواف باطل است. علم اجمالی منعقد می شود که یا تأخیر نماز طواف حرام نفسی است و یا مبطل طواف هست، واین علم اجمالی منجز است، باید احتیاط بکنیم، اولا اگر طواف کردیم هر چند این طواف به دلمان نمی چسبد وآن را روزهای بعد اعاده خواهیم کرد اما احتیاطا نماز طواف را بخوانیم، شاید موالات عرفیه واجب نفسی باشد و به تعبیر دیگر تأخیر نماز طواف حرام نفسی باشد. از طرف دیگر اگر هم تأخیر انداختیم نماز طواف را، احتیاط کنیم طواف را هم اعاده کنیم قضاءا لحق العلم الاجمالی.

اقول: ما یک راه حلی پیشنهاد کرده ایم، گفته ایم اگر خطاب "فلیطوفوا بالبیت اعتیق" اطلاق داشته باشد به لحاظ ماده، که کل ما صدق علیه الصواف فهو صحیح. خب اطلاق ماده می گوید من این طوافم عرفا طواف است، اصالة الاطلاق می گوید مشروط به این نیست که نماز طواف را بعد از طواف فورا بخوانم کما علیه السید الامام. به اصالة الاطلاق در فلیطوفوا تمسک می کنم اثبات می کنم عدم مانعیت تأخیر نماز طواف را، چون مانعیت قید زائد است، خلاف اصالة الاطلاق است در فلیطوفوا بالبیت العتیق. علم اجمالی منحل می شود، آنوقت متعین می شود که ما بگوئیم فرمایش امام درست است که تأخیر نماز طواف مانع نیست از صحت طواف، فقط حرام نفسی است. اگر ما در اطلاق اینقدر سخت گیری نکردیم که به تعبیر مرحوم آمیرزا کاظم تبریزی رض از بس این اطلاقها را مناقشه می کرد گاهی شوخی می کرد می فرمود ما با قرآن میانه نداریم، آن کسی که هر آیه ای ببیند در اطلاقش اشکال کند که با قرآن میانه ندارد. چرا این آیات اطلاق نداشته باشد؟ فلیطوفوا بالبیت العتیق اطلاق دارد دیگر. پس اماره داریم بر نفی مانعیت ولی اماره نداریم بر نفی حرمت نفسیه. خب این اماره علم اجمالی را منحل می کند. (حالا بحث اطلاق یا اجمال در این آیه بحث فقهی است، بنده عرض می کنم که یک راه حلی هست که اگر کسی قائل شد به اطلاق در آیه فیطوفوا بالبیت التعتیق یا در روایات آمره به طواف، به این اطلاق تمسک می کند در نفی مانعیت. کما اینکه شما به همین اطلاق تمسک می کنید می گوئید مثلا در طواف شرط نیست که انسان بین البیت و المقام طواف کند، چون طواف خارج المقام هم عرفا طواف است. و هکذا).

حالا در مثال تکتف اگر خطاب لاتفعل مجمل شد، آنجا راه دیگری هم هست برای انحلال علم اجمالی. نمی دانیم تکتف حرام است یا مبطل است و مانع است. خب ما علم تفصیلی داریم به اینکه تکتف حرام است تشریع است، همانطور که مرحوم آقای خوئی فرموده که تکتف حرام نفسی است و تشریع است. باز علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی به حرمت نفسیه تکتف، برائت از مانعیت آن جاری می کنیم، دیگر نیازی به اطلاق در خطاب صل نیست. علم اجمالی با علم تفصیلی به حرمت نفسیه تکتف بکونه تشریعا و اصل برائت از مانعیت تکتف منحل می شود.

یا در مثال لایطوفن بالبیت عریان، قطعا عریان بودن در طواف حرام نفسی است. اصالة البراءة از مانعیت عریان بودن نسبت به صحت طواف جاری می شود.

این راه حل در این مسأله.

سؤال وجواب: در مثال تأخیر نماز طواف از طواف بطوری که موالات عرفیه مختل بشود اگر نبود اطلاق فلیطوفوا، کما اینکه آقایان در ذهنشان این است که این آیات در مقام بیان نیست علم اجمالی منجز است. چرا؟ برای اینکه هر کدام از این اجتمالها مستلزم تکلیف زائد است. چطور؟ اگر تأخیر نماز طواف حرام نفسی باشد اثرش این است که من نماز طواف را تأخیر می اندازم اصلا نمی خوانم می گویم این طواف به دلم نمی چسبد می خواهم فردا اعاده کنم. خب این حرمت نفسیه تأخیر نماز طواف است که می گوید نخیر، شرعا اینطواف محکوم به صحت است، واجب تکلیفی است همین الان نماز طواف بخوانی، حالا می خواهی فردا اعاده کنی اعاده بکن ولی نماز طواف را باید بخوانی. این اثر زائد تکلیف نفسی است. در حالی که مرحوم آقای خوئی می گوید نه، شما که می خواهی فردا طواف را اعاده کنی چه لزومی دارد که امروز نماز طواف بخوانی؟. مانعیت هم اثر زائد دارد. اثر زائد مانعیت این است که اگر من نماز طواف را تأخیر انداختم به اندازه ای که موالات عرفیه مختل بشود خب این حکم به مانعیت است که مشکل زا و تکلیف آفرین است و می گوید اعد طوافک. پس هر کدام از دو احتمال چه احتمال حرمت نفسیه و چه احتمال مانعیت مستلزم تکلیف زائد است، یعنی علم اجمالی به احد التکلیفین و این منجز است.

التنبیه الثانی: مرحوم صاحب عروه، محقق نائینی، مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر می گویند: النهی الغیری عن العبادة لایقتضی الفساد. النهی النفسی عن العبادة هو الذی یقتضی الفساد.

و این را ما باید بحث کنیم. چون این بحث ثمرات زیادی دارد. ما قبلا عرض کرده ایم که نهی نفسی از عبادت بعنوانها که واضح است که مقتضی فساد است. آنی که محل بحث است نهی غیری از عبادت است، ویکی هم نهی از عنوانی که منطبق بر عبادت است مثل نهی از غصب. عمده اثر در این بحثها واقع می شود.

پس ببینیم آیا صحیح است که نهی غیری از عبادت لایقتضی الفساد؟

اول مثال بزنیم، سه مثال می زنیم که در فقه مطرح است:

مثال اول: در خود عروه در بحث حج صاحب عروه فرموده است: کسی که مستطیع شد برای حجة الاسلام، رفت اجیر شد برای حج نیابی از دیگران. این حج نیابی محل بحث است که آیا صحیح است یا صحیح نیست. صاحب عروه می گوید یک وقت فکر نکنید که بخاطر اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است، پس امر به حجة الاسلام مقتضی نهی از این حج نیابی است و النهی مقتض لفساد العبادة. ایشان در جواب فرموده است که: النهی الغیری لایقتضی الفساد.

این مثال اول را ما تحت عنوان دیگری هم در جزوه مطرح کرده ایم که: گاهی واجب مضیق با واجب موسع یا مستحب تزاحم می کنند. واجب مضیق مثل همین حجة الاسلام با مستحب یعنی حج نیابی تزاحم می کنند. یا واجب مضیق با یک واجب موسعی تزاحم کرد. مثل اینکه اول اذان ظهر دید مسجد نجس است، این تطهیر مسجد واجب مضیق است. رفت مشغول نماز شد که واجب موسع است. خب گفته می شود که امر به ازاله مقتضی نهی از صلاة در اول وقت است، والنهی الغیری عن العبادة باید ببینیم هل یقتضی فساد هذه الصلاة أم لا. چون گفته می شود این صلاة ضد خاص واجب مضیق است به نام ازالة النجاسة عن المسجد، وبنابر اینکه ضد خاص مسجد نهی دارد این نماز هم نهی دارد، در حالی که این نهی غیری است.

پس مثال اول شد تزاحم واجب مضیق با مستحب یا واجب موسع.

مثال دوم: تراحم بین دو واجب مضیق ولکن احدهما اهم است. مثل اینکه در ضیق وقت هم نماز آیات بر او واجب شد و هم نماز فریضه اش را نخوانده است. خب نماز فریضه ضیق وقت هست اهم است، نماز فریضه را بخوان نماز آیات را بگذار قضاء بشود بعدا بخوان. حالا این آقا می گوید این نماز فریضه را که همیشه در خدمتش هستیم امروز نماز آیات بخوانیم. خب این نماز آیات نهی غیری دارد طبق قول به اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده. نهی غیری مقتضی فساد نماز این آیات هست یا نیست؟ محل بحث است.

مثال سوم: اگر عبادتی علت تامه حرام بود. مثل اینکه اگر بروی با آب سرد غسل کنی خدای نکرده یک هفته بیمار می شوی سینوسهایت چرک می کند کلیه ها مشکل پیدا می کنی مستلزم ضرر بلیغ است. خب ضرر بلیغ را که آقایان حرام می دانند، ولو مطلق ضرر حرام نباشد بر نفس اما ضرر بلیغ و مهم را حرام می دانند. خب این غسل به ماء بارد علت تامه حرام است. چه چیز باعث این بیماری شد؟ همین غسل با آب سرد. خب علت تامه حرام نهی غیری دارد طبق نظر مشهور. باید ببینیم نهی غیری از عبادت مقتضی فساد آن هست یا نیست.

این مثالهای بحث.

ما در ابنتدا تکلیفمان را با آقای صدر روشن کنیم. می گوئیم جناب آقای صدر! اینکه دیگران مثل صاحب عروه و محقق نائینی وآقای خوئی ره گفته اند نهی غیری از عبادت مقتضی فساد نیست، ما از آنها توقع این مطلب را داشتیم کما سنبیّن. اما شما چطور در بحث های دیگر مثل بحوث 3/ 83 گفتید که ذکرنا مرارا أن النهی الغیری لایقتضی الفساد. خب جناب آقای صدر! شما باید قائل بشوید که نهی غیری از عبادت مقتضی فساد است. چرا؟ برای اینکه مثلا در همین مثال نماز در اول وقت که مزاحم ازاله است، این نماز اول وقت نهی غیری دارد، و نهی غیری هم تعلق گرفته است به عنوان این نماز طبق نظر آقای صدر. چرا؟ برای اینکه تصریح می کند می گوید نهی غیری به عنوان ذاتی فعل تعلق می گیرد نه به عنوان ضد الواجب یا علت تامه حرام تا بعد بگوئید اجتماع امر ونهی مع تعدد العنوان جائز است. آقای صدر صریحا می گوید که ما معتقدیم که اگر این نماز در اول وقت که مزاحم ازاله است نهی غیری داشته باشد این نهی غیری متعلقش الصلاة فی اول الوقت است. همین عنوان. حیثیت ضد واجب بودن حیثیت تعلیلیه است که نهی غیری تعلق می گیرد به عنوان ذاتی این عمل که صلاة فی اول الوقت است. یا در مثال علت تامه حرام، می گوید نهی غیری تعلق می گیرد به عنوان ذاتی این حکم نه به عنوان العلة التامة للحرام. اصلا می گوید نهی تعلق می گیرد به عنوان الغسل بالماء البارد. این نظر ایشان است که صریحا گفته است. اگر آقای صدر این را نمی گفت، می گفت نهی تعلق می گیرد به عنوان ضد الواجب، به عنوان علت تامه حرام، خب آنوقت ایشان ممکن بود بگوید من قائل به جواز اجتماع امر ونهی هستم مع تعدد العنوان. ولی مشکلی نیست، خطاب امر خست خطاب نهی از عنوان ضد الواجب یا علت تامه حرام هم هست. اجتماعشان جائز است. اگر اینجور بود مشکلی نبود، چون آقای صدر می گوید وقتی که اطلاق امر هست نهی به عنوان آخر که قابل جمع است با عمرو به نظر من، واین هم نهی غیری است، نهی غیری موجب استحقاق عقاب بر مخالفت نیست، مبعد عن المولی بنفسه نیست. ولذا آن بیان ایشان در صلاة فی المکان المغصوب که گفت چون داعی شیطانی مقرون به داعی رحمانی است لذا این نماز باطل است آن بیان هم اینجا نمی آید. داعی شیطانی یعنی عصیان، یعنی کون الفعل مستحقا للعقاب علیه و مبعدا عن المولی، آن هم که در نهی غیری نمی آید، چون نهی غیری مخالفتش موجب استحقاق عقاب نیست که چرا تو نهی غیری را تخلف کردی. مکلف عقاب زائدی بر آن نمی شود. اگر آقای صدر می گفت نهی غیری تعلق گرفته است به عنوان ضد الواجب یا علت تامه حرام، خب قبول می کردیم حرف ایشان را که نهی غیری مقتضی فساد نیست. چون اجتماع امر ونهی جائز و نهی غیری هم که عصیانش عقاب زائد ندراد، مبعد عن المولی نیست پس مشکل آن اجتماع داعی شیطانی و داعی رحمانی در صلاة مغصوب پیش نمی آمد. ولی چه کنیم که صریحا مرحوم آقای صدر گفته نهی غیری به عنوان ذاتی فعل تعلق می گیرد. شارع گفته لاتصل فی اول الوقت عند وجوب ازالة النجاسة عن المسجد. و این با اطلاق صل جمع نمی شود. خود ایشان گفت که خطاب صل اقتضاء دارد حب به صلاة را، صل یعنی صلاة محبوب من است. و این را هم آقای صدر گفت که حب به جامع مستلزم حب به کل فرد هست من افراد هذا الجامع علی تقدیر ترک سائر الافراد. این را گفت یا نگفت؟ گفت وقتی آدم حب دارد به یک جامعی مثلا حب به شرب الماء دارد، دو تا آب هم در مقابلش هست، یعنی حب دارد به شرب این آب الف علی تقدیر ترک شرب آب ب، و حب دارد به شرب آب ب علی تقدیر ترک شرب آب الف. اینها را آقای صدر گفت دیگر. خب معنایش این است که صل یعنی حب به صلاة فی اول الوقت علی تقدیر ترک الصلاة فی غیر اول الوقت.

آقای صدر! شما خودتان اینها را گفتید، گفتید چطور می شود که صلاة فی اول الوقت هم محبوب مولا باشد علی تقدیر ترک سائر الافراد من الصلاة، و هم مبغوض مولا باشد. بالاخره مبغوض غیری هم مبغوض است، خود آقای صدر این را تصریح می کند، می گوید اجتماع حب وبغض فی شیئ واحد محال است ولو احدهما نفسی باشد و دیگری غیری باشد. اینها متن بحوث است. چون بالاخره بغض غیری هم بغض است. بالاخره مولا از این نماز اول وقت اگر نهی غیری به آن تعلق گرفته بدش می آید. یا در غسل به ماء بارد که علت تامه اضرار حرام هست بدش می آید، ولو ملاک بغض غیری است. چطور می تواند از چیزی که بدش می آید خوشش هم بیاید؟

پس جناب آقای صدر! این برهان هایی که شما گفتید باید منتهی بشود به اینکه النهی الغیری عن العبادة یقتضی الفساد نه لایقتضی الفساد. چون نهی غیری تعلق می گیرد به عنوان این نماز در اول وقت یا به عنوان غسل به ماء بارد که علت تامه اضرار به نفس است. و بغض این نماز در اول وقت مثلا یا غسل به ماء بارد با حب این فرد علی تقدیر ترک سائر افراد واجب جمع نمی شود. ولذا خطاب صل نمی تواند شامل این نماز در وقت ازاله بشود. خطاب اغتسل نمی تواند شامل غسل به ماء بارد بشود. چون خطاب اغتسل می گوید غسل محبوب مولاست. یعنی غسل به ماء بارد علی تقدیر ترک غسل به ماء حار محبوب مولاست. آنوقت چطور می تواند این غسل به ماء بارد هم محبوب مولا باشد و هم مبغوض مولا باشد ولو به قول خود شمای آقای صدر ولو کان احدهما نفسیا والآخر غیریا.

پس چه جور اینجا فرمودید که ذکرنا مرارا النهی الغیری لایقتضی الفساد؟

بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 415

دوشنبه 28/10/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که نهی غیری از عبادت آیا مقتضی فساد هست یا نیست؟

محقق نائینی وآقای خوئی ره فرموده اند که نهی غیری مقتضی فساد عبادت نیست. چون نهی غیری به معنای مبغوضیت فعل نیست. آنچه که موجب فساد عبادت است مبغوضیت آن و مفسده داشتن آن است. وقتی که نهی غیری ناشی از مفسده و یا مبغوضیت در متعلق نیست پس مانع از تقرب هم نیست. نهی غیری ناشی است از مقدمیت ترک ضد مثل ترک نماز در اول وقت نسبت به ازاله. مولا وقتی که ازاله نجاست از مسجد را دوست دارد، مقدمه آن را که ترک نماز هست دوست دارد، نه اینکه از نماز بدش می آید. نماز مبغوض نیست. ترک نماز مقدمه واجب شده است وترک نماز شده است محبوب، نه اینکه فعل نماز بشود مبغوض.

اقول: وفیه اولا: اخص از مدعاست. چون در علت تامه حرام مثل غسل به آب سرد که علت تامه بیمار شدن است آنجا چون بیمار شدن مبغوض نفسی است علت تامه آن هم مبغوض تبعی وغیری خواهد بود. و این بیان که مرحوم نائینی ومرحوم آقای خوئی فرمودند فقط در مورد ضد الواجب مثل نماز در وقت ازاله مطرح می شود که ترک نماز محبوب است لکونه مقدمة للازالة، نه اینکه فعل الصلاة مبغوض باشد.

ثانیا: در همین ترک الصلاة که مقدمه ازاله است، وقتی ترک صلاة محبوب بود و امر داشت، کسانی که می گویند امر به ازاله مقتضی امر به ترک صلاة هست چون ترک صلاة مقدمه ازاله است، بعدش می آیند می گویند حالا که ترک صلاة امر دارد، امر به ترک صلاة مقتضی نهی از صد عامش هست. امر به ترک صلاة مقتضی نهی از نماز است چون نماز ضد عام ترک الصلاة است. اینجور می گویند. می گویند ازاله واجب است، ترک صلاة از باب مقدمه واجب واجب است. پس وجوب رفت روی ترک الصلاة. امر به شیء مقتضی نهی از ضد عامش یعنی نقیضش هست. پس امر به ترک صلاة مقتضی نهی از نقیض ترک الصلاة است. نقیض ترک الصلاة یعنی فعل الصلاة. پس حب غیری به ترک صلاة مقتضی بغض غیری خواهد بود به فعل الصلاة، از باب اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد عامش هم هست.

پس اینکه شما می فرمائید ترک نماز مقدمه ازاله است و محبوب غیری است ولی فعل الصلاة مبغوض غیری نیست، این با مبنای مشهور که می گویند امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است، حب شیئ مقتضی بغض ضد عام آن است، ولذا می گویند امر به ازاله مقتضی نهی از صلاة است. این فرمایش مرحوم نائینی ومرحوم آقای خوئی با این مبنای آقایان جور نمی آید.

ثالثا: برفرض در مثال نماز که ضد ازاله است ما نماز را مبغوض غیری ندانیم، بگوئیم واجب است ترک نماز چون ترک نماز مقدمه واجب است. خب مشکل همینجا هم پیش می آید. چطور می تواند ترک نماز در اول وقت واجب باشد در عین حال فعل صلاة هم امر داشته باشد؟ جائی که ترک صلاة واجب است مولا می گوید ترک کن نماز را، می تواند بگوید نماز بخوان؟ نمی تواند بگوید. خب همینکه واجب کرد ترک نماز را ولو نماز مبغوض نباشد ترک نماز محبوب غیری باشد، ولی بالاخره مولا گفت من از تو می خواهم نماز در اول وقت را ترک کنی، چطور می تواند امر کند در این حال به نماز خواندن؟ و وقتی امر به نماز شامل این نماز در وقت وجوب ازاله نشد شما چه جور این نماز را تصحیح می کنید؟ حالا مرحوم نائینی می گوید من کشف ملاک می کنم، مدلول التزامی خطاب صل می گوید این نماز هم در وقت وجوب ازاله ولو امر ندارد اما ملاک دارد. اما مثل مرحوم آقای خوئی که وقتی امر ساقط شد می گوید ما کاشف از ملاک نداریم، آقای خوئی چطور می گوید نهی غیری مقتضی فساد نیست؟ خب جناب آقای خوئی! این نماز در اول وقت وقتی نهی داشت یا به تعبیر شما واجب شد ترک این نماز مقدمة للازالة، دیگر نمی تواند امر داشته باشد. وقتی نتوانست امر داشته باشد کاشف از ملاک هم نداریم، چه می دانیم این نماز وافی به ملاک هست یا نیست. پس چطور ما بگوئیم نهی غیری مقتضی فساد نیست؟

اما امر ترتبی هم نمی شود داشته باشد، چون فرض این است که این نماز در وقت ازاله نهی دارد مطلقا، گفته اند در وقت وجوب ازاله نماز نخوان. چطور امر ترتبی بکنند؟ چه بگویند؟ اگر بگویند اگر ازاله را ترک می کنی واجب است و امر داری که نماز بخوانی. فرض این است که در فرض ترک ازاله یعنی به نحو شرط متأخر، اذان ظهر که می گویند من تا ده دقیقه دیگر ترک خواهم کرد ازاله را، تا ده دقیقه دیگر مشغول ازاله نجاست از مسجد نمی شوم. ولکن فرض این است که با ترک ازاله نهی از نماز ساقط نمی شود. ازاله واجب است در این ده دقیقه، شما ترک هم بکنید ازاله را، هم وجوب ازاله باقی است ولو شما عصیان خواهید کرد، شما عصیان خواهید کرد تا ده دقیقه دیگر، اما این باعث نمی شود که وجوب ازاله الان ساقط بشود. وجوب ازاله الان هست نهی از صلاة هم الان هست، ولو شما بنا دارید ازاله را ترک کنید. خب وقتی نهی از نماز الان هست چطور جمع می شود با امر به نماز؟

سؤال وجواب: بحث ما مبتنی بر این است که ذات مقدمه واجب باشد. بله اگر مقدمه موصله واجب بود اصلا نوبت به این بحث نمی رسد. فرض این است که ذات نماز نهی دارد، یعنی چون ازاله واجب است شارع گفته است اترک الصلاة فی هذا الحال. نهی دارد نماز در این حال. بنابر این مسلک که از نتائج قول به وجوب مطلق مقدمه است داریم صحبت می کنیم.

پس الان اذان ظهر گفتند من ازاله نخواهم کرد تا ده دقیقه دیگر، ولکن وجوب ازاله که ساقط نیست. وجوب ازاله که ساقط نیست نهی غیری از نماز هم در این حال ساقط نیست.

پس شما الان هم نهی دارید از نماز و هم می خواهید امر ترتبی داشته باشید به نماز، واین باید مشکلش حل بشود. شما این مشکل را حل نکردید.

سؤال وجواب: ما در امرهای ترتبی بر اساس اینکه ضد الواجب نهی ندارد و امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست، بر این اساس ما امر ترتبی را درست کردیم. گفتیم امر به اهم مقتضی نهی از مهم نیست. ولذا می شود بگوئید إن ترکت الاهم فأت بالمهم. والا اگر ما قائل می شدیم که امر به اهم مقتضی نهی غیری است از مهم، در آنجا هم تصویر ترتب مشکل می شد.

پس این بزرگواران طبق مسلک خودشان نباید می فرمودند النهی الغیری عن العبادة لایقتضی الفساد.

حالا ممکن است شما بفرمائید که بالاخره نظر نهائی چی می شود؟

ما به نظرمان نهی غیری با اطلاق امر قابل جمع است خلافا للاصحاب. این اشکال هایی کردیم به آقایانی بود که می فرمودند اجتماع امر ونهی ولو امر غیری باشد در شیء واحد محال است. اما ما مبنایی داریم خلاف مشهور، وآن این است که هیچ محذوری ندارد که یک فعلی مثل نماز در اول وقت نهی غیری دارد، ولکن اطلاق امر به نماز شامل آن هم بشود. چرا؟ برای اینکه درست است که این نماز در اول وقت بنابر نهی غیری محبوب بالفعل نیست. چون نمی شود هم نهی غیری داشته باشد یعنی مبغوض بالفعل باشد، و هم محبوب بالفعل. ولکن ما در صحت امر شرط نمی دانیم که این فرد از متعلق امر هم محبوب بالفعل باشد. صرف الوجود نماز محبوب مولا هست، این فرد از نماز هم محبوب شأنی هست یعنی لولا کونه ضد الازالة الواجبة محبوب بود. وافی به ملاک نماز واجب هم که هست. چه مشکلی دارد امر اطلاقش شامل این فرد هم بشود؟

بغض غیری اصلا امر قهری است، در اختیار مولا نیست. کسی که بغض دارد چیزی را، علت تامه آن را هم بغض دارد. این امر قهری است. ما مثال روشن تری بزنیم برای نهی غیری، چون در مثال نماز که ضد ازاله است کسانی مثل مرحوم آقای صدر قائل به نهی غیری نیستند، ولی در مثال غسل به ماء بارد که علت تامه ضرر محرم بر نفس است قائل به بغض غیری هستند‏06:41:27 ب.ظ ولذا همین مثال غسل به ماء بارد را که علت تامه اضرار به نفس است انتخاب کنیم که فرد شاخص از نهی غیری است. مولا اضرار به نفس را می بیند مبغوض است، قهرا علت تامه آن هم مبغوض غیری است. اما مولا می گوید اگر شما اضرار به نفس خواهید زد، اگر غسل هم نکنید با آب سرد، ممکن است بروید از راه دیگر خودتان را بیمار کنید. اینطور نیست که سبب منحصر باشد غسل به ماء بارد برای اضرار به نفس. نه، سبب های دیگر هم دارد. ولذا مولا می گوید اگر اضرار به نفس خواهد زد لااقل بیائید غسل کنید، طبعا آب گرم نیست غسل با آب سرد می کنید، لااقل بیائید غسل کنید به آب سرد که در کنار این حرام لااقل یک مصلحتی هم استیفاء بشود. این چه اشکالی دارد؟ خیلی امر عرفی ای هم هست. آقا غسل به ماء بارد مبغوض غیری هست، ولی کسی که ایجاد می کند مبغوض نفسی را و اضرار به نفس می زند، خب از دو حال خارج نیست، یکی اینکه برود از سبب دیگر این کار را ایجاد کند، می شود مفسده محضه. راه دیگر این است که بیاید با غسل به آب سرد اضرار به نفس بکند. مفسده ای است مقرون به مصلحت در غسل به ماء بارد. چه اشکالی دارد که مولا امر ترتبی بکند بگوید إن کنت تضر بنفسک فاغتسل بالماء البارد به غرض استیفاء ملاک غسل به ماء بارد. پس بغض غیری مانع از امر نیست به نظر ما ولو به نحو امر ترتبی.

می ماند اینکه مبغوض غیری قابل تقرب نباشد، آن هم که دیروز جواب دادیم که مبغوض غیر مبعد من المولا و موجب استحقاق عقاب نیست. مبغوض نفسی موجب استحقاق عقاب است نه مبغوض غیری.

پس این غسل به ماء بارد از حیث قابل تقرب بودن قابل تقرب است. از حیث امر هم به نظر ما بغض غیری مانع از امر نیست ولو به نحو امر ترتبی.

گاهی نیاز به امر ترتبی هم نیست. کجا؟ جائی که امکان غسل به آب گرم هست. آبگرمکن را روشن کن نیم ساعت صبر کن آب گرم می شود برو غسل به آب گرم بکن. می گوید نه حوصله اش را ندارم. می گویند مریض می شوی اگر بروی با آب سرد غسل کنی. می گوید فدای سرت. خب این غسل به آب سرد علت تامه اضرار به نفس است، ولکن امر به خصوص این غسل به آب سرد که نبود، امر به طبیعی غسل بود. خب این مکلف به سوء اختیارش این فرد را انتخاب کرد. چه اشکالی دارد که اطلاق امر به غسل شامل این غسل به آب سرد هم بشود. ولو مبغوض غیری است این غسل به آب سرد، ولکن اصل غسل محبوب، غسل به آب سرد هم وافی به ملاک غسل اگر باشد لولا کونه مبغوضا غیریا مشکلی در این غسل به آب سرد نیست. ولذا چه مشکلی دارد که شارع بطور مطلق بگوید اغتسل؟ وقتی که امر بود مشکل امر برطرف شد می ماند اینکه شما می گوئید این فرد حرام غیری است قابل تقرب نیست. جوابش این است که حرام غیری چرا قابل تقرب نباشد. چیزی که مبغوض نفسی نیست موجب استحقاق عقاب بر خودش نیست، بذاته وفی حد نفسه مبعد عن المولی نیست، آن حرام نفسی مبعد عن المولی است و موجب استحقاق عقاب است نه این حرام غیری، خب این حرام غیری که نه مبعد من المولی است بنفسه و نه موجب استحقاق عقاب است بر فعل آن، چرا قابل تقرب نباشد بعد از اینکه وافی است به ملاک آن غسل واجبی که مولا به آن اهتمام دارد. می گوئید از کجا کشف کردید که این فرد وافی به ملاک است؟ می گوئیم از اطلاق امر. اطلاق امر با بغض غیری نسبت به این فرد عرفا و عقلا قابل جمع است و این فرد حرام غیری هم که مشکل تقرب ندارد پس چرا صحیح نباشد؟ مگر باید مصداق واجب محبوب بالفعل باشد؟ چه کسی گفته این را؟ اول الکلام است. مصداق واجب باید وافی باشد به ملاک واجب، اما به چه دلیل باید محبوب فعلی هم باشد؟ بله این فرد مبغوض غیری است وطبعا محبوب بالفعل نیست، اما به کدام برهان و بیان عرفی ویا عقلی شما می خواهید بگوئید حتما باید این فرد از عبادت محبوب بالفعل هم باشد؟ نه، وافی به ملاک واجب که هست، صرف الوجود واجب هم که محبوب است، این فرد هم که وافی به ملاک واجب هست، چه مشکلی دارد صحیح باشد؟ فقط مشکل قصد تقرب بود که نهی غیری مانع از تقرب نیست. چون حرام غیری مبعد من المولی نیست فی حد ذاته، موجب استحقاق عقاب بر خودش نیست. آن حرام نفسی است که مبعد من المولی است و موجب استحقاق عقاب.

اتفاقا روایت هم همین را می گوید. در صحیحه عبدالصمد جاهل مقصر بود، چون رجل اعجمی جمع نفقة الحج و لم یسأل احدا، مثل حاجی که الان نه کلاس های کاروان را شرکت می کند ونه مناسک حج را مطالعه می کند، ناگهان خودش را در مسجد شجره دید فاحرم فی ثیابه. ابوحنیفه و جماعت ابوحنیفه گفتند حجک باطل و علیک الحج من قابل وعلیک بدنة. آمدند خدمت حضرت صادق علیه السلام، اما فرمودند: لیس علیک الحج من قابل ولیس علیک کفارة، حجت صحیح است، با اینکه این احرام علت تامه بود برای حرام. برای اینکه تا گفت لبیک شد لابس مخیط فی حال الاحرام. لبس مخیط در حال احرام حرام است دیگر. چه چیزی باعث ارتکاب این حرام شد؟ همین لبیک این رجل اعجمی. ولی امام فرمود حجت صحیح است لبیکت صحیح است احرامت صحیح است. جاهل مقصر بود، جاهل مقصر فعلش مثل عالم عامد مبغوض است. اگر شما در جاهل مقصر مشکل را حل کردید دیگر در عالم عامد هم می توانید مشکل را حل کنید، چون الجاهل المقصر کالعامد فعلش مبغوض است. اگر مشکل در مبغوض بودن است در جاهل مقصر هم همین است.

پس ما حرفمان این است که شما به کدام برهان می گوئید که با وجود نهی غیری از فرد وبغض غیری از این فرد اطلاق امر محال است؟ ما نه عقلمان این را می گوید و نه ارتکاز عرفی مان. شاهدش هم این روایت صحیحه است. لبیکی که این رجل اعجمی گفت علت تامه لبس مخیط بود فی حال الاحرام. لذا مقدمه حرام بود.

لذا به نظر ما نهی غیری مقتضی فساد نیست.

سؤال وجواب: نهی غیری امر قهریٌ. اصلا مولا نهی غیری را به عنوان فعل اختیاری انجام نمی دهد. از باب اینکه من ابغض شیئا لایمکن أن لایبغض علته کسی که چیزی را بغض دارد نمی تواند نسبت به علت او بی تفاوت باشد لذا نسبت به او هم بغض تبعی و غیری دارد.

سؤال وجواب: داعی شیطانی ما آیه قرآن که نداریم که إذا اجتمع الداعی الالهی والداعی الشیطانی فسدت العبادة. بلکه یک ارتکاز متشرعی بود. ارتکاز متشرعی این بود که فعلی که مبعد من المولاست و موجب استحقاق عقاب است صلاحیت عبادیت ندارد. همین. فرض این است که حرام غیری نه موجب استحقاق عقاب است بر خودش و نه موجب بعد از مولاست بخاطر خودش. ما ارتکاز متشرعی در اینجا نداریم که اگر این حرام غیری را مرتکب بشوید این صلاحیت عبادیت ندارد.

تنبیه سوم: اگر چیزی حرام تشریعی بود، مثلا کسی در نماز فعلی را به قصد تشریع آورد، یا کل نماز را به قصد تشریع آورد. نماز غفیله خواند به عنوان مستحب قطعی. خب نماز غفیله تشکیک می شود در استحباب قطعی اش مگر اینکه در ضمن نافله مغرب باشد. این آقا هم شنید که در استحباب قطعی نماز غفلیه تشکیک می شود، گفت من یک عمر نماز غفیله خوانده ام حالا یک عده ای آمدند می گویند معلوم نیست مستحب باشد، آنها بیخود می گویند من گوش به حرف آنها نمی دهم، گفت نماز غفیله می خوانم مستحب قربة الی الله. تشریع کرد. خب این نماز غفیله صحی است یا نه؟

یک وقت این آقایی که تشریع می کند می داند که امری در کار نیست، خب اصلا قصد قربت نمی تواند بکند. این خلف فرض است. شخصی می داند جزما این کار نه واجب است نه مستجب. مثل صوم یوم العید. اصلا قصد تقرب نمی تواند بکند. نه بخاطر تشریع و حرمت تشریع، بلکه بخاطر علم به عدم امر ولو تشریع حرام نباشد. آن خارج از بحث است. بحث در جائی است که قصد قربت متمشی شده است، این آقا واقعا داعی اش از این نماز غفلیه رجاء تحصیل ثواب است. یعنی اگر این آقا یک مقدار انصاف داشت می گفت به رجاء استحباب، ولکن تشریع کرد گفت حتما مستحب است یا گفت واجب است. قصد قربت محقق شده است حالا می خواهیم ببینیم تشریع آیا موجب بطلان این عمل می شود ولو بعدا کشف بشود که نماز غفیله مستحب بوده است، یا نه؟ به نظر ما تشریع مانع از قصد قربت و مانع از صحت عبادت نیست. انشاءالله دلیلش فردا.

جلسه 416

سه شنبه 29/10/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که برخی مثل آقای صدر فرمودند که تشریع حرام هست و تشریع عنوانی است که بر فعل منطبق است. مثلا اگر کسی نماز بخواند و در نماز فعلی را که مستحب نیست به قصد استحباب بیاورد، یا واجب نیست وبه قصد وجوب بیاورد جزما، این فعل مصداق تشریع محرم هست و اگر واقعا هم جزء مستحب یا واجب بود دیگر می شود مصداق حرام. مرحوم آقای صدر فرموده اند حتی اگر ما در بحث اجتماع امر ونهی قائل شدیم به جواز اجتماع امر ونهی و در فرض عدم تعمد گفتیم صلاة فی المکان المغصوب صحیح است، ولی در اینجا دیگر این حرفها نیست. حرمت تشریعیه یعنی داعی این مکلف داعی شیطانی است. بحث جاهل قاصر دیگر مطرح نمی شود. جاهل قاصر کسی است که فکر می کند این عمل مستحب است یا واجب است قصد وجوب یا استحباب می کند. او تشریع نیست. اما کسی که تشریع می کند لاینفک ذلک عن الداعی الشیطانی پس عملش باطل است.

بعد فرموده اند: حتی اگر ما بگوئیم تشریع که حرام هست عنوان عمل خارجی نیست، إسناد ما لایعلم کونه من الدین الی الدین تشریع است و این فعل نفس است و منطبق بر خارج وعمل خارجی نیست، حتی اگر این را هم بگوئیم باز با این بیان که مطرح شد این عمل مشکل پیدا می کند. چون بالاخره تشریع ولو عنوان این عمل خارجی نباشد اما فعل نفس که محرک است به این عمل خارجی، إسناد ما لایعلم کونه من الدین الی الدین محرک شد که انسان این عمل خارجی را انجام بدهد. داعی تشریعی یعنی داعی شیطانی محرک شد نحو العمل. برفرض عمل خارجی مصداق تشریع محرم نباشد ولکن داعی بر عمل همان تشریع محرم است. تشریع محرک و داعی بود که این مکلف این عمل را انجام بدهد.

بالاتر، حتی اگر تشریع محرم نبود، عقلا قبیح بود شرعا حرام نبود، حتی اگر این هم بود باز ما می گفتیم که عمل باطل است. چون تشریع داعی را داعی شیطانی می کند. محرک این مکلف به این عمل تشریع است، تشریع برفرض عنوان فعل خارجی نباشد عنوان فعل النفس باشد که إسناد ما لایعلم کونه من الدین الی الدین است، وبرفرض این تشریع حرام شرعی نباشد، اما بالاخره قبیح عقلی است داعی شیطانی است. مثل تجری، اگر داعی یک شخصی در ارتکاب یک عمل تجری باشد، تجری حرام شرعی نیست ولکن قبیح عقلی که هست. و اگر محرک به یک عمل تجری بود این عمل صادر شده است به داعی شیطانی. اینجا هم برفرض تشریع فعل نفس باشد و برفرض تشریع حرام شرعی نباشد اما قبیح عقلی که هست. محرک به عمل می شود این تشریع که قبیح است داعی شیطانی است و عبادت را باطل می کند.

هذا محصل کلام السید الصدر فی البحوث.

اقول: و فیه اولا: ما عنوان تشریع در روایات نداریم که گفته باشند التشریع حرام. آنی که در روایات آمده است این است که بدعت حرام است، افتراء علی الله حرام است(ام علی الله تفترون)، قول به غیر علم علی الله حرام است(حرم علیکم...أن تقولوا علی الله ما لاتعلمون) اینها حرام هستند. غیر از بدعت بقیه عناوین منطبق بر فعل خارجی نیست. فقط عنوان منطبق بر فعل خارجی است، والا عنوان افتراء، قول به غیر علم، أن تدین الله بما لاتعلم، دان الله بما یعلم اینها عنوان فعل خارجی نیستند.

فقط بدعت عنوان فعل خارجی است. ولو در همین هم صاحب منتقی الاصول اشکال کرده گفته بدعت هم منطبق بر فعل خارجی نیست. بدعت یعنی ابتداع در دین. ابتداع در دین فعل نفس است. ادخال فی الدین ما لیس من الدین این فعل نفس است. اما ابتداع فی الدین منطبق بر فعل خارجی نیست.

البته این کلام منتقی الاصول ناتمام است. در خود روایات بدعت، بدعت را بر خود فعل خارجی منطبق کرده است. در صحیحه فضلاء آمده است راجع به نماز تراویح. نماز تراویح را همین الان هم اهل سنت در شب های ماه رمضان می خوانند، با جماعت نماز مستحب می خوانند. نوافل را وصلوات مندوبه را با جماعت می خوانند و مقید هم هستند که در این یک ماه یک ختم قرآن بکنند. در زمان ائمه علیهم السلام هم اهل سنت نماز تراویح می خواندند. بعد در روایت داریم که امام صادق وامام باقر علیهما السلام از پیامبر اکرم نقل کرده اند که پیامبر اکرم وقتی دید مردم می خواهند نماز تراویح بخوانند فرمود: النافلة فی جماعة بدعة الا و إن کل بدعة ضلالة و کل ضلالة سبیلها الی النار.

پس بدعت خلافا لمنتقی الاصول عنوان فعل خارجی هست، اما بدعت فرق می کند با تشریع. بدعت یعنی ادخال ما لیس من الدین فی الدین است. بحث ما در تشریع است. بحث ما در فعلی است که واقعا جزء دین است فقط ما خبر نداریم. و الا اگر واقعا جزء دین نبود و ما آن را داخل در دین کردیم و عمل کردیم خود این عمل خارجی بدعت است. بحث ما در بدعت نیست. بحث ما در تشریع و قول به غیر علم و دان الله بما لایعلم است، واینها هم ظهور ندارد در اینکه عنوان فعل خارجی است. نه، این عنوان إسناد قلبی است یا إسناد لسانی است. إسناد قلبی بدهیم به خدا چیزی را که شک داریم، می شود دان الله بما لایعلم. إسناد لسانی بدهیم چیزی را که شک داریم، می شود قال علی الله ما لایعلم. واین منطبق بر فعل خارجی نیست.

پس اینکه جمعی از بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی وآقای صدر می گویند این عنوان تشریع عنوان منطبق بر فعل خارجی است ما این را قبول نداریم.

اما این بیانی که آقای صدر در بحوث داشتند که برفرض تشریع عنوان منطبق بر فعل خارجی نباشد بلکه عنوان فعل النفس باشد، إسناد ما لایعلم کونه من الدین الی الدین فعل نفس است و او بشود تشریع و حرام، ولکن عبادت با محرکیت این تشریع می شود عبادت ناشی از داعی شیطانی.

جناب آقای صدر! بحث ما در جائی است که این آقا تشریع محرکش نباشد، مقارن هست تشریع با عملش. والا داعی اصلی این آقا بر این عمل رجاء وصول ثواب است. هر شب این مکلف نماز غفلیه می خواند، اصلا اگر نماز غفیله نخواند احساس می کند چیزی را گم کرده است، منتهی این آقا به رجاء وصول به ثواب نماز غفیله را می خواند، امشب مقارنا لمحرکیة رجاء الوصول الی الثواب گفت نماز غفیله می خوانم که مستحب است یا گفت نماز غفیله می خوانم که واجب است. شد تشریع. محرک اصلی به نماز غفیله چه کسی فرض کرده است که داعی تشریع است؟ یعنی اگر این آقا تشریع نمی کرد نماز غفیله نمی خواند؟ همچنین فرضی ما چرا مطرح کنیم؟ این فرض متعارف نیست. فرض متعارف این است که این آقا بالاخره نماز غفیله می خواند منتهی در کنار خوذاندن نماز غفیله امشب تشریع هم کرد. ولکن اگر توبه بکند تشریع نکند آن رجاء وصول الی الثواب محرک اوست نحو صلاة الغفیلة. اگر تشریع محرک اصلی بود به این عمل، بله قبول داریم، این عمل می شود فاقد قصد قربت. ولکن اگر تشریع محرک اصلی او نبود، تشریع در کیفیت عبادت کرد نه در اصل عبادت، مثلا در همین مورد نماز غفیله تشریع کرد در کیفیت نماز غفیله، اما اصل نماز غفیله در او تشریع نبود، این هم مشکلی ندارد از صحت نماز غفیله. تشریع در کیفیت کرد که مستحب است یا واجب است ایستاده نماز غفیله بخوانیم. این هم ایستاده نماز غفیله خواند. خب نماز غفلیه فرق نمی کند چه بایستی بخوانی چه بنشینی بخوانی. البته ایستاده خواندن نماز غفیله بهتر از نشسته خواندن است اما دیگر واجب که نیست نماز نافله را ایستاده بخوانیم. این آقا گفت من نماز غفیله را ایستاده می خوانم چون واجب است نماز غفیله را ایستاده بخوانیم. در کیفیت نماز تشریع شد نه در اصل نماز. و یا اهم اگر اصل نماز غفیله را تشریع کرد گفت مستحب است در حالی که شک داشت در استحبابش، ولکن محرک او رجاء وصول الی الثواب بود. خب این موجب بطلان این عبادت نمی شود.

سؤال وجواب: فرض این است که عنوان تشریع منطبق بر عمل خارجی نیست. ما در جائی که یک فعل واحد است مثل وضوء به ماء مغصوب، می گفتیم این فعل واحد اگر حرمتش منجز باشد بر مکلف، فعلی که مبعد من المولاست وموجب استحقاق عقاب است، در ارتکاز عرفی ومتشرعی صلاحیت عبادت قرار گرفتن برای مولا را ندارد. اما فرض این است که ما گفتیم تشریع عنوان فعلی خارجی نیست، پس این فعل خارجی مبعد من المولی نیست ما یستحق علیه العقاب نیست، آن فعل نفس است که دان الله بما لایعلم، قال علی الله ما لایعلم. آنها حرام و قبیح هستند وآن هم محرک عمل نیست. بله یا ما در کیفیت عمل تشریع کردیم، ویا اگر در اصل استحباب که خبر نداشتیم مستحب است شک داشتیم ولی جزما گفتیم مستحب است، ولکن محرک اصلی ما به عمل رجاء بود، رجاء امر ورجاء وصول الی الثواب بود.

پس فرق است بین تشریع که ما عناوینی که در فقه داریم عنوان قول به غیر علم و عنوان دان الله بما لایعلم هست وبین بدعت. بدعت قبول داریم. اگر کسی بدعت گذاشت، آمد در نماز تکتف کرد. خب این تکتف حرام است و لایصلح للمقربیة ولکن مبطل نماز نیست. تکتف یک عمل مقارن با نماز است، این عمل بدعت است ولکن مبطل نماز نیست. این عمل حرام تکلیفی است. یعنی اگر قصد زیاده بکند یعنی تکتف کند به عنوان اینکه جزء نماز است، می شود مصداق من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة. آن هم در خصوص نماز من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة است. اما در وضوء، آقا وضوء می گیرد سه بار صورتش را می شوید، خب الثالثة بدعة، غسله ثالثه ولو به عنوان استحباب هم باشد بدعت است. الاولی فریضة والثانیة سنة والثالثة بدعة. غسله ثالثه در وضوء بدعت است ولو به قصد استحباب باشد. اما وضوء را باطل نمی کند.

بله مسح چون باید به آب وضوء باشد، غسله ثالثه در ید یسری موجب می شود که مسح انسان مشکل پیدا کند بشود مسح به ماء خارج از وضوء. آن هم که آقای سیستانی گفته اگر مکلف جاهل قاصر باشد مسح بکند به ماء خارج از وضوء، این وضوئش صحیح است. به هر حال غسله ثالثه در وضوء بدعة، اصلا قصد زیاده هم بکند اما من زاد فی وضوئه فعلیه الاعادة که ما نداریم. وضوئش صحیح است.

مگر یک کسی از اول بگوید آن امری که خودم می سازم وتشریع می کنم او محرک من است به وضوء، اگر آن امر نبود من وضوء نمی گرفتم. بله اگر اینجوری باشد این غیر از اینکه وضوئش باطل است او را باید جهنم سفارشی هم ببرند. ولی عادتا این فرض مطرح نمی شود. ولذا هیچ مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: داعی رحمانی است، داعی برای وضوء امتثال امر وضوء است، إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم، منتهی اینکه کیفیت وضوئش این است که سه بار صورتش می شوید این شستن بار سومش بدعت است او حرام است اما چرا وضوئش باطل بشود؟

نکته: راجع به بدعت دو نظر در میان فقهاء هست (چون این بحث مهمی است اشاره می کنم):

یک نظر این است که بدعت متقوم است به قصد اینکه خدا وشارع مقدس این را امر کرده است و من انجام می دهم. تعبیر می کنند قصد ورود. به قصد ورود اگر کاری کرد، گفت هذا ما امر الله به، در حالی که خدا به آن امر نکرده است. مشهور فقهاء می گویند بدعت این است.

برخی از فقهاء از جمله علی ما ببالی مرحوم آقای بروجردی نظرشان این بود که نه، نوع بدعتها در تاریخ که در روایات هم تعبیر می شده به بدعت، این نبود که طرف خودش را گول بزند بگوید خدا دستور داده حلقه ذکر بگیریم و یاهو بگوئیم. نه، می گویند ما یک شریعت داریم یک طریقت داریم. مشایخ شریعت نگفته اند حلقه ذکر بگیرید سرتان را بجنبانید یاهو بگوئید. مشایخ طریقت این را گفته اند. مجرب است فوائدی دارد حلقه ذکر می گیرند یاهو یاهو می گویند. خب این می شود بدعت. هیچ قصد نمی کند که چون خدا گفت. عمر هم وقتی گفت تکتف بکنید در نماز، نمی گفت خدا دستور داده است، می گفت من می گویم. نقل می کنم که اسرای ایران را که آورده اند آنها در مقابل خلیفه دوم تکتف کردند دستانشان را روی سینه گذاشتند عمر خوشش آمد. گفت این چه کاری است؟ گفتند این تعظیمی است که ما در مقابل بزرگانمان می کنیم. گفت خوب است در نماز هم همینجور خدا را تعظیم کنند. به همین گفتند بدعت است.

طبق این نظر دوم بدعت یک معنای اوسعی پیدا می کند. هر کاری که نمود خارجی اش این باشد که جزء دین است ولو ما قصدمان این نباشد که می خواهیم بگوئیم جزء دین است اما نمود خارجی اش این است.

آنوقت طبق این نظر دوم مشکل بدعت پیدا می کند.

ولکن این نظر دوم لوازمی دارد که قابل التزام نیست. به نظر ما نظر اول صحیح است، و بدعت قدر متیقنش همان چیزی است که به قصد اینکه جزء دین باشد، عمر می خواست تکتف جزء دین باشد، نمی گفت خدا این را می گوید، می گفت من این را جزء دین قرار می دهم. برای خودش ولایت تشریعیه قائل بود، متعه را تحریم می کرد أنا احرمهما، تکتف را هم امر می کرد، الصلاة خیر من النوم را هم در صلاة صبح امر می کرد. نمی گفت خدا گفت، می گفت من می گویم و این را جزء دین قرار می دهم. این می شود بدعت. اما خیلی از کارهاست که ما می کنیم و هیچ بروز عرفی اش این نیست که این جزء دین است، حالا اذان می گوئیم قبلش می گوئیم سبحان الله والحمدلله ولااله الا الله و الله اکبر، الله اکبر که می گوئیم بعدش می گوئیم: عم نواله و عظم شأنه، کی پیغمبر اینجور اذان گفت؟ کی بلال اینجور اذان گفت؟. اما ظهور عرفی اش این نیست که ما می گوئیم جزء دین است. نه ذکر خدا مستحب است علی کل حال. ما وقتی سینه زنی می کنیم زنجیر زنی می کنیم علم و کتل بر می داریم کی می گوئیم بخصوص زنجیر زنی جزء دین است؟ کدام عوام شیعه این را می گوید؟. نه، می گویند جزء دین نیست، اصل عزاداری امام حسین علیه السلام جزء دین است، اینها مصادیق عزاداری است. کل جزع مکروه الا الجزع علی الحسین علیه السلام.

تنبیه چهارم: این تنبیه قبلا بحثش گذشته است که آیا نهی کراهتی از عبادت موجب فساد عبادت است یا نه؟ اما علت اینکه این را من اینجا تکرار کردم مطالبی است که آقای صدر فرموده که به نظر ما نادرست است.

ما قبلا عرض کردیم: نهی کراهتی به معنای قلت ثواب مشکلی ندارد. صلاة فی الحمام اقل ثوابا است. اینکه مشکل ندارد. به معنای مبغوضیت اگر عبادت بعنوانها نهی کراهتی داشته باشد، بگوید لا احب الصلاة فی الحمام یعنی اکره الصلاة فی الحمام و ابغض الصلاة فی الحمام، نه اینکه اقل ثوابا است. خب این با عبادیت جمع نمی شود. به عنوان نماز در حمام اگر بنا شد مبغوض باشد ولو بغض کراهتی، خب این فاقد رکن عبادت است. عبادت که نباید مبغوض باشد.

بله اگر به عنوان آخر مثل کراهت عمل به وسوسه که منطبق است بر این نمازی که این آقای وسواس اعاده می کند، نماز خوانده بعد دو مرتبه می گوید به دلم نچسبید. خب این وسواس که نمازش را اعاده می کند خب این عملش مکروه است، طبق صحیحه عبدالله بن سنان یطیع الشیطان، وسواس مطیع شیطان است وأیّ عقل له و هو طیع الشیطان. خب این نمازی که اعاده کرد مصداق عمل مکروه است. حالا نماز را اعاده کرد بعد از نماز کسی به او گفت هر روز من به تو می گفتم بد کردی که نماز را اعاده کردی ولی امروز خوب کردی. چرا؟ برای اینکه آن نمازت اولت من نگاه می کردم واقعا باطل بود، بدون شک، قبل از اذان ظهر نماز خواندی، ولی نماز دومت خوب بود. این نماز دوم نهی کراهتی دارد. ما می گوئیم چون تعدد عنوان است مشکلی ندارد. تعدد عنوان است، عمل به وسوسه مکروه، نماز واجب. و این عمل مکروه این مکلف را مستحق عقاب نمی کند مبعد من المولی نیست، ولذا مشکلی هم در قصد قربتش پیش نمی آید. فرق می کند با صلاة در مکان مغصوب.

ولی کسانی که مثل مرحوم آقای خوئی و آخوند امتناع اجتماع امر ونهی قائلند مع تعدد العنوان، حقش این است که بگویند این نماز باطل است. چون این نماز مکروه و مبغوض مولاست. چیزی که مبغوض مولاست که نمی تواند محبوب باشد.

این محصل عرض ما در بحث نهی کراهتی از عبادت.

مرحوم آقای صدر یک مطلبی دارد، می گوید اگر ما قائل شدیم به امتناع اجتماع امر ونهی. مثلا الصلاة فی الکنیسة معصیة با صل. خب آقای صدر هم قائل به امتناع اجتماع امر ونهی است. آقای صدر می گوید فرق است بین الصلاة فی الکنیسة معصیة با الصلاة فی الحمام مکروهة بکراهة اصطلاحیة یعنی مبغوضیت. بین این دو تا فرق است. می خواهد بگوید الصلاة فی الحمام مکروهة اسوأ حالا است از الصلاة فی الکنیسة محرمة. یعنی نهی تحریمی بنابر قول به امتناع اجتماع امر ونهی احسن حالا است از نهی کراهتی. چطور؟

ایشان می گوید در نهی تحریمی شاید این صلاة فی الکنیسة وافی به ملاک نماز باشد، ولی شارع عند التزاحم می بیند مفسده ملزمه صلاة فی الکنیسة اقوی واهم است از ملاک ملزمی که با این نماز در کنیسه استیفاء می کنیم. ولذا می گوید الصلاة فی الکنیسة محرمة چون مفسده این نماز در کنیسه اقوی است. اگر شما در غیر کنیسه هم نمی توانی نماز بخوانی در کنیسه هم نماز نخوان. چرا؟ برای اینکه ملاک ملزم نماز را استیفاء می کنی ولی دچار مفسده اقوای نماز در کنیسه خواندن می شوی.

می گوید اما در الصلاة فی الحمام مکروهة ما برایتان برهان می آوریم که این صلاة فی الحمام نمی تواند وافی به ملاک نماز باشد. صلاة فی الکنیسة ممکن بود وافی به ملاک نماز باشد ولی بخاطر مفسده ملزمه اقوی مولا دست از امر به تحصیل ملاک ملزم صلاة برداشت. ولی در الصلاة فی الحمام مکروهة محال است این نماز فی الحمام وافی به ملاک نماز باشد. چرا؟ برای اینکه اگر وافی بود به ملاک نماز وفرض هم این است که من جای دیگر نمی توانم نماز بخوانم، مولا چرا دست از ملاک ملزمش برداشت؟ من جای دیگر نمی توانم نماز بخوانم فقط در حمام می توانم نماز بخوانم چون یا وقت نیست یا در حمام را بسته اند. اگر این نماز در حمام وافی به ملاک ملزم نماز است پس چرا شارع گفت الصلاة فی الحمام مکروهة یعنی مبغوضة؟ یعنی یک ملاک غیر ملزم کراهتی را عند التزاحم با ملاک ملزم نماز بر ملاک ملزم نماز مقدم کند. این معقول نیست. یعنی عند التزاحم ملاک غیر ملزم را شارع بر ملاک ملزم نماز ترجیح بدهد، ترجیح مرجوح بر راجح. اینکه نمی شود. پس کشف می کنیم که این نماز فی الحمام وافی به ملاک ملزم نماز نیست، والا اگر وافی بود و این نماز در حمام تحصیل می کرد ملاک ملزم را، شارع ملاک غیر ملزم کراهتی را بر این مقدم نمی کرد عند التزاحم. معنا ندارد ملاک غیر ملزم را شارع عند التزاحم ترجیح بدهد بر ملاک ملزم.

اقول: این فرمایش آقای صدر خیلی بیراهه است. اصلا چه کسی فرض کرد عدم المندوحه را؟ چه کسی فرض کرد که نماز در غیر حمام ممکن نیست؟ آقای صدر فرض را برده روی جائی که نماز در غیر حمام ممکن نیست در این فرض شارع گفته نماز در حمام مکروه من است. بله اگر همچنین فرضی را فرض کنید هر چه گفتید درست. اما از اول راه را مناسب انتخاب نکردید. فرض ما این نیست که صلاة فی غیر الحمام ممکن نیست. فرض ما فرض تزاحم نیست. چه تزاحمی است بین ملاک ملزم نماز و این ملاک مکروهه در صلاة فی الحمام؟ خب مکلف برود جای دیگر نماز بخواند. تراحم فرض نمی شود. شما فرض تزاحم کردید وفرض کردید ملاک غیر ملزم مکروه بودن نماز در حمام را شارع مقدم کردید بعد دارید فلسفه بافی می کنید.

والحمد لله رب العالمین.

جلسه 417

چهارشنبه 30/10/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

فی اقتضاء النهی عن المعاملة للفساد

مراد از نهی همانطور که واضح است نهی تکلیفی است. چون ظاهر خطاب نهی، ارشاد به فساد است در معاملات. اگر خطاب نهی به عنوان یک معامله ای تعلق بگیرد مثل نهی النبی عن بیع الغرر، این ظاهر است در ارشاد به فساد. اما اگر نهیی به عنوان آخر تعلق گرفت که منطبق بود بر یک معامله ای، مثل اینکه ما نذر کردیم ترک یک عقد یا ایقاعی را، مثلا شوهری نذر کرد طلاق ندهد همسر خود را، ولکن حنث نذر کرد و طلاق دارد. نهی تعلق گرفته است به عنوان حنث نذر و این نهی، نهی تکلیفی است. بحث در این است که این نهی چون منطبق است بر این طلاق، پس این طلاق به عنوان حنث نذر می شود حرام تکلیفا. آیا این حرمت تکلیفیه مقتضی فساد هست یا نیست؟

گاهی هم خطاب تحریم و خطاب نهی به عنوان یک معامله ای تعلق می گیرد ولکن قرینه داریم که این نهی، نهی تکلیفی است، مثل اینکه در خمر آمده است لعن الله بایعها و مشتریها. روشن است لعن ظهور دارد در نهی تکلیفی. اگر ما شک کردیم دلیل دیگری نداشتیم که بیع الخمر باطل است، آیا می توانیم به لعن الله بایعها و مشتریها که نهی تکلیفی است از بیع و شراء خمر تمسک کنیم و بگوئیم اقتضاء می کند این نهی تکلیفی از بیع الخمر فساد بیع الخمر را یا نهی تکلیفی از معامله مقتضی فساد نیست؟. این بحثی است که در اینجا مطرح می شود.

مرحوم آخوند در کفایه فرموده است: به نظر ما نهی از سبب با نهی از مسبب فرق می کند.

گاهی نهی می کنند از سبب، یعنی از ایجاب وقبول. مثل اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع. این ظاهر است در نهی از ایجاب وقبول که مزاحم حضور در خطبه های نماز جمعه است. می شود نهی از سبب.

گاهی نهی می کنند از ایجاد ملکیت شرعیه ویا عقلائیه. مثل لایباع العبد المسلم من الکافر. نهی شده است از ایجاد ملکیت کافر نسبت به عبد مسلم. این می شود نهی از مسبب.

پس در نهی از سبب نهی به ایجاب وقبول خورده است. و در نهی از مسبب نهی به ایجاد نتیجه قانونیه معامله یعنی ایجاد ملکیت خورده است.

مرحوم آخوند فرموده است: نهی از سبب نه اقتضاء دارد فساد را ونه اقتضاء دارد صحت را. بیع وقت النداء یعنی ایجاب وقبول وقت النداء حرام تکلیفی است، می شود شارع بگوید حال که این حرام تکلیفی را ایجاد کردی من آن را سبب ملکیت شرعیه بایع للثمن و المشتری للمثمن قرار می دهم. مثل اینکه شارع نهی می کند از غسل ثوب متنجس به ماء مغصوب، ولکن می گوید اگر غسل کردی به ماء مغصوب من آن را سبب طهارت قرار دادم.

پس نهی از سبب هم می سازد که این سبب صحیح باشد وضعا، و هم می سازد این سبب فاسد باشد وضعا. بیع الخمر وقت النداء، بیع المیتة وقت النداء، مثل بیع الکتاب وقت النداء هر دو حرام تکلیفی هستند، این سبب یعنی این ایجاب وقبول حرام تکلیفی است، چه بیع الکتاب وقت النداء و چه بیع المیتة وقت النداء. ولکن شارع گفته است اگر بیع کنی کتاب را وقت النداء، من آن بیع را سبب ملکیت قرار دادم ولکن اگر میته را وقت النداء بیع کنی آن را سبب ملکیت قرار ندادم، چون بطور کلی من بیع المیتة را امضاء نکردم.

پس سبب اگر نهی بشود در معامله نه مقتضی این است که صحیح باشد و نه مقتضی این است که فاسد باشد. با هر دو احتمال می سازد.

البته این مثال معروف بیع وقت النداء مثال فرضی است والا ظهوری آیه شریفه فذروا البیه در نهی تکلیف از بیع ندارد. این یک بیان عرفی است که در خطابات عرفیه هم هست که مولا وقتی می خواهد امر بکند به شیئی، گاهی نهی می کند از ضد آن شیء. مولا به عبدش می گوید لاتطالع واذهب الی السوق واشتر اللحم. نه اینکه مطالعه کردن کتاب حرام است. نه، چون این عبد مشغول مطالعه کتاب است ولذا به او می گوید لاتطالع الکتاب واذهب الی السوق. حال اگر این عبد کار دیگری هم می کرد مثلا می خوابید به او هم می گفت نخوابید و برو به بازار گوشت بخر. فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع ظهور در نهی تکلیفی از بیع وقت النداء ندارد ولی به عنوان یک مثال فرضی مثال خوبی است.

مرحوم آخوند فرموده است: اما نهی از مسبب، نهی تکلیفی از مسبب نه تنها مقتضی فساد نیست، بلکه مقتضی صحت است. همانطور که ابوحنیفه و شیبانی گفته اند که نهی تکلیفی از معامله مقتضی صحت است، مرحوم آخوند فرموده ما حرف این دو نفر را در مورد نهی از مسبب تأیید می کنیم. اگر مولا بگوید حرام است ایجاد ملکیت کافر للعبد المسلم، خب نهی تکلیفی باید به فعل مقدور تعلق بگیرد. مگر می شود از فعل غیر مقدور نهی کرد تکلیفا؟ لا تطر الی السماء، من مگر می توانم پرواز کنم به آسمان که به من می گوئید لا تطر الی السماء. اگر بنا باشد مولا بگوید ایجاد نکنید ملکیت کافر را للعبد المسلم، این نشان از آن است که ما ممکن است و قادر هستیم ایجاد کنیم ملکیت کافر را للعبد المسلم. ولکن مبغوض شارع است این کار.

پس نهی از مسبب یعنی نهی از ایجاد ملکیت مثلا نسبت به عبد مسلم که کافر مالم عبد مسلم بشود نهی از ایجاد این ملکیت خودش علامت این است که ما می توانیم ایجاد کنیم ملکیت کافر للعبد المسلم را با بیع. خب این نشان از این است که این نهی از مسبب به معنای صحت این معامله است. این محصل فرمایش مرحوم آخوند در کفایه.

اقول: راجع به قسمت اول فرمایش مرحوم آخوند که نهی از سبب بود، خب انصافا مطلب متینی است. نهی از سبب نه مقتضی صحت معامله است و نه مقتضی فساد معامله. این ایجاب وقبول حرام است. مثل اینکه محرم حرام تکلیفی است که عقد ازدواج ببندد. المحرم لایتزوج و لا یزوج. حرام تکلیفی است. در عین حال فاسد هم هست. پس این سبب که حرام شد هم می سازد که فاسد باشد مثل نهی تکلیفی محرم از ایجاد عقد ازدواج، و هم می سازد نهی از سبب معامله که معامله صحیح باشد، مثل بیع وقت النداء یا معامله بالمعنی الاعم اگر بخواهید مثال بزنید غسل ثوب به ماء مغصوب که حرام تکلیفی است ولکن صحیح است أی یوجب طهارة المغسول.

منتهی یک مطلبی هست و آن این است که گفته می شود بین نهی از سبب تکلیفا مثل فذروا البیع أی یحرم البیع وقت النداء وبین دلیل امضاء احل الله البیع تنافی است. از یک طرف می گویند البیع وقت النداء حرام، از طرف دیگر می گویند کل بیع حلال. خب اینها با هم تنافی عرفی دارند. ولو البع وقت النداء حرام نهی از سبب است، ونهی تکلیفی از سبب مقتضی فساد نیست ولکن عرفا مانع از تمسک به خطاب احل الله البیع است.

این مطلب قابل قبول است در جائی که خطابی نهی تحریمی را به عنوان بیع متعلق کند. مثل فذروا البیع بنابر اینکه استظهار کنیم نهی از بیع را. ولکن اگر نهی به عنوان بیع نبود بلکه به عنوان حنث نذر بود، ما نذر کردیم این کتاب را نفروشیم بعد فروختیم. اینجا مشکلی ندارد که ما تمسک کنیم به احلّ الله البیع. بیع حلال است حنث نذر حرام است. حالا منطبق شد این دو عنوان بر این مورد ما، این بیع ما هم مصداق حنث نذر است، از این حیث که حنث نذر است حرام است از این حیث که بیع است حلال است یعنی ممضی است. پس در جائی که نهی به عنوان آخری تعلق بگیرد که منطبق است بر بیع مثلا، این مانع از تمسک به اطلاق احل الله البیع نیست. ولی اگر نهی به عنوان بیع تعلق بگیرد، بیع وقت النداء حرام با احل الله البیع تنافی عرفی دارد. ولکن مهم نیست. چون دلیل ما تنها احل الله البیع نیست. الا أن تکون تجارة عن تراض منکم، می گوید اکل مال به سبب تجارة عن تراض حلال است، منافات ندارد که خود ایجاب وقبول در اینجا حرام تکلیفی باشد. ولکن اگر این حرام را مرتکب شدید اکل به سبب آن حلال است. تنافی ندارند.

سؤال وجواب: عرفا احل الله البیع یعنی بیع آزاد است هم تکلیفا و هم وضعا. این عرفی نیست که شارع بیع را تکلیفا ممنوع بکند ولکن چون وضعا تصحیح کرده است بگوید احل الله البیع. احل الله البیع ظاهرش حلیت مطلقه است، یعنی منع ندارید لاتکلیفا و لاوضعا. اگر یک چیزی تکلیفا ممنوع باشد ولکن وضعا صحیح باشد این تعبیر عرفی نیست که بگوئیم حلالٌ. البع حلال چون صحیح است ولکن تکلیفا شما نهی دارید از آن، این عرفی نیست. ظاهر احل الله البیع حلیت مطلقه است ولذا تنافی عرفی دارد با البیع وقت النداء حرام.

سؤال وجواب: ما که منکر نشدیم، ما خودمان گفتیم ظاهر نهی از معامله بعنوانها ارشاد به فساد است لولا القرینة علی الخلاف. ما که این را منکر نشدیم.

این راجع به نهی از سبب.

اما نهی تکلیفی از مسبب: اولا: شما این را بدانید که ما در فقه نهی از مسبب نداریم به عنوان یک شاهد فقهی. چون نهی از مسبب این است که بگوید لاتوجد الملکیة. ما کجا در خطابات شرعیه داریم که لاتوجد الملکیة؟ ما هر جا داریم نهی از بیع داریم، لایباع المصحف، یا از برخی از روایات استفاده می شود که لایباع العبد المسلم من الکافر. این مثالهایی که می زنند مثال معروف برای نهی از مسبب و گاهی هم همانطور که از کلام صاحب کفایه استفاده می شود لایباع المصحف مثال می شود برای نهی از تسبب، لایباع العبد المسلم من الکافر مثال می شود برای نهی از مسبب. چون مرحوم آخوند بعد از اینکه گفت نهی از سبب لایقتضی الفساد کما لایقتضی الصحة، گفت نهی از مسبب ویا نهی از تسبب یقتضی الصحة. نهی از مسبب یعنی می گوید ایجاد نکن ملکیت را للکافر بالنسبة الی عبد المسلم. این می شود نهی از مسبب. نهی از تسبب می گوید ایجاد نکن ملکیت را به این سبب خاص. ایجاد نکن ملکیت غیر را للمصحف بسبب البیع، اما به سبب هبه مشکلی نداریم. این را مثال می زنند برای نهی از تسبب. می گویند نهی از ایجاد ملکیت غیر للمصحف بسبب البیع. این می شود نهی از تسبب. چون ایجاد ملکیت غیر للمصحف به سبب هبه اشکال ندارد. اما در مورد بیع عبد مسلم به کافر اصلا ایجاد ملکیت کافر للعبد المسلم ممنوع است بأی سبب کان. ولذا او را می گویند نهی از مسبب.

ما در فقه اصلا اینجور نداریم که بگونید ایجاد ملکیت حرام است، تا ما بیائیم بحث کنیم ببینیم این نهی از مسبب مقتضی صحت است یا مقتضی فساد است یا نه مقتضی صحت است و نه مقتضی فساد. ما به ذهنمان اینجور می آید با این مقداری که تتبع کردیم که هر چه نهی داریم نهی از بیع داریم. لایباع المصحف. لایباع العبد المسلم من الکافر.

پس نهی از بیع همیشه نهی از سبب است. نهی از مسبب به این است که بگوید یحرم ایجاد الملکیة. این نهی از مسبب است. ما همچنین فرضی در فقه فعلا پیدا نکردیم.

سؤال وجواب: خود بیع تسلیط است. اینکه می گوید حرام است کافر را بر مسلمان مسلط کنی، خود بیع تسلیط است. شما یک موردی در فقه پیدا کنید ما قبول می کنیم که نهی از ایجاد ملکیت شده باشد. اینجور عناوین نهی از تسلیط کافر للمسلم اینها با نهی از سبب هم می سازد. خود بیع مصداق تسلیط است. اما نهی از ایجاد ملکیت نهی از ایجاد زوجیت، اینها می شوند نهی از مسبب. والا نهی از بیع نهی از سبب است، معنا ندارد بگوئیم بیع وقت النداء نهی از سبب، اما بیع مصحف یا بیع عبد مسلم به کافر نهی از مسبب. چه فرقی می کند؟ همه اینها نهی از بیع است.

حالا در مورد نهی تکلیفی از مسبب بحث در دو مقام واقع می شود:

مقام اول: این است که اصلا نهی تکلیفی از مسبب ممکن است یا ممکن نیست؟

مقام دوم: این است که حالا اگر نهی تکلیفی از مسبب ممکن بود هل یقتضی الفساد أم لا؟

اما المقام الاول: مرحوم آقای خوئی قده فرموده اصلا نهی از مسبب غیر معقول است. ایشان فرموده اولا: ما از تعبیر به سبب ومسبب خوشمان نمی آید. ما در عقود و ایقاعات سبب ومسبب نداریم. ما در عقود و ایقاعات آنی که داریم ابراز الاعتبار است توسط مکلف. و امضاء الشارع است که فعلٌ للشارع. مثلا وقتی شما می گوئید بعتک هذا الکتاب بالف تومان، ابراز می کنید اعتبار نفسانی خودتان را، اعتبار کرده بودید ملکیت خودتان را نسبت به ثمن به ازاء ملکیت مشتری للکتاب. این را اعتبار کرده بودید. بعد این را ابراز می کنید، می گوئید بعتک هذا الکتاب بالف تومان. این فعل شماست. ابراز اعتبار ملکیة البایع للثمن بازاء ملکیة المشتری للمثمن. دیگر فعل شما تمام شد، بعد از این نوبت می رسد به فعل شارع. شارع می گوید امضیت هذا البیع، یعنی اعتبرت ملکیت شرعیه شما را نسبت به ثمن وملکیت شرعیه مشتری را نسبت به مثمن. و نسبت ابراز الاعتبار که فعل شماست با امضاء شارع که فعل شارع است نسبت موضوع است الی الحکم. سبب ومسببی در کار نیست.

بعد مرحوم آقای خوئی فرموده: آیا معقول است شما را نهی بکنند از فعل شارع؟. مکلف را نهی می کنند از فعل خودش نه از فعل دیگران. شارع اگر نمی خواهد ملکیت شرعیه در مورد مثلا بیع العبد المسلم من الکافر محقق بشود و مفسده دارد ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم، یعنی فعل شارع مفسده دارد. خب فعل شارع مفسده دارد چرا مرا نهی می کند؟ خودش اعتبار نکند ملکیت شرعیه را. فعل شارع اگر مفسده دارد یعنی ملکیت شرعیه کاغر للعبد المسلم مفسده دارد خودش اعتبار نکند ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم را، من مکلف را چرا نهی می کند از فعل خودش؟. من مکلف را می تواند نهی کند از فعل خودم. فعل خودم ابراز الاعتبار است.

پس ما اصلا دو قسم نداریم که نهی از سبب و نهی از مسبب. این حرفها چیست؟ ما هر کجا نهی تکلیفا داشتیم از معامله، یعنی نهی تکلیفی از ابراز الاعتبار، لعن الله بایع الخمر، نهی تکلیفی است از ابراز اعتبار ملکیت در خمر. حتی اعتبار نفسانی بدون ابراز او هم نهی ندارد چون او بیع نیست. نهی تکلیفی می خورد به ابراز الاعتبار، وآنی که فعل مکلف است همین ابراز الاعتبار است، ومعقول نیست که بیایند مکلف را نهی بکنند از ایجاد ملکیت شرعیه. ایجاد ملکیت شرعیه فعل شارع است.

این محصل فرمایش مرحوم آقای خوئی.

اقول: این فرمایش آقای خوئی را باید دو بخش بکنیم:

یک بخش این بود که می گفت: ایجاد ملکیت شرعیه فعل مکلف نیست، فلایعقل نهی المکلف عنه. این بخش جوابش آسان است. جوابش این است که شما اشکال دارد به یک ملکفی بگوئید طهّر المسجد، مسجد را تطهیر بکن. اشکال دارد؟ طبق این فرمایش شمای آقای خوئی باید بگوئیم این اشکال دارد. چرا؟ برای اینکه ایجاد طهارت شرعیه مسجد فعل مکلف نیست. پس نباید به مکلف بگوئیم طهر المسجد ("طهر بیتی للطائفین والعاکفین و الرکع السجود"). پس نباید به مکلف بگوئیم لاتنجّس المسجد، چون تنجیس مسجد فعل مکلف نیست. فعل مکلف این است که قطره خون بریزد روی مسجد. تنجیس مسجد کار مکلف نیست کار شارع است. پس باید گفت: ما یک فعل تسبیبی داریم یک فعل مباشری. وقتی شارع گفت آب کشیدن مسجد سبب طهارت است، من وقتی آب می کشم مسجد را، یک فعل مباشری دارم که غسل المسجد است، یک فعل تسبیبی هم دارم که ایجاد طهارت شرعیه مسجد است. ایجاد طهارت شرعیه مسجد فعل من مکلف هم هست بالتسبیب. بعد از اینکه شارع گفت غسل المتنجس سبب لطهارته وقتی من غسل کردم موضع متنجس را در مسجد ایجاد کردم غسل را بالمباشرة وطهارت شرعیه را بالتسبیب. پس ایجاد طهارت شرعیه فعل تسبیبی من است، کما اینکه ایجاد نجاست شرعیه مسجد هم فعل تسبیبی من است نهی می کنند می گویند لاتنجّس المسجد. و هیچ مجاز هم نیست. می شود به من بگویند حرام است بر تو ایجاد نجاست شرعیه مسجد، کما اینکه گفته اند. ایجاد نجاست عرفیه که حرام نیست. ما با کفش آلوده به گل واینها وارد مسجد می شویم اینکه حرام نیست. ایجاد نجاست شرعیه مسجد حرام است. می گویند شما ایجاد کردید نجاست شرعیه را. چون فعل تسبیبی شماست. یعنی آیا مجاز است به مکلف بگوئیم انت نجّست المسجد؟ او بگوید نخیر این مجاز است، الله نجّس المسجد. می گویند خدا قانون جعل کرد که القاء الدم فی المسجد سبب لنجاسته، اما شما مسجد را تنجیس فعلی کردید. آن کسی هم که مسجد را می شوید تطهیر فعلی می کند.

پس فعل مکلف اعم است از فعل مباشری وتسبیبی. ایجاد ملکیت شرعیه هم فعل تسبیبی مکلف است. این محضردارها گاهی می گویند ما چقدر پسر ودخترها را با هم زن و شوهر شرعی کردیم محرم کردیم، بگوئیم ای دروغگو چرا این را می گوئی، تو که فقط انکحت خواندی، خدا ایجاد زوجیت شرعیه کرد؟ می گوید خدا که کاری به این دختر وپسر ندارد. خدا فقط قاون کلی قرار داد که إنا انشئ عقد الزواج فالبنت زوجة والابن زوج. اما من بودم که انکحت وزوجت را خواندم. پس ایجاد زوجیت شرعیه یعنی ایجاد حکم فعلی وزوجیت فعلیه را من کردم منتهی بالتسبیب.

پس این اشکال اول از آقای خوئی وارد نیست. عمده اشکال دوم است روی آن تأمل کنید، که در بخش دوم فرمود اگر مفسده در ملکیت شرعیه کافر است للعبد المسلم، خب خدا چرا به من می گوید لاتوجد الملکیة الشرعیة للکافر بالنسبة الی عبد المسلم؟ خودش اعتبار ملکیت شرعیه نکند، هر چه می گویم بعت اعتبار نکند ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم را، خودبخود ملیکت شرعیه منتفی می شود و هیچ مفسده ای پیش نمی آید. وقتی ملکیت شرعیه مفسده دارد خب راه اجتناب از این مفسده این است که خدا اعتبار نکند ملکیت شرعیه را عقیب بیع الکافر للعبد المسلم، نه اینکه مرا نهی بکند از ایجاد ملکیت شرعیه.

این بحث دقیقتر هست انشاء الله روز شنبه.

جلسه 418

یکشنبه 04/11/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در نهی تکلیفی از معامله بود و اینکه آیا نهی تکلیفی از معامله اقتضاء می کند فساد آن را یا نه؟

بحث واقع شد در اینکه آیا اساسا نهی تکلیفی از مسبب یعنی ایجاد ملکیت شرعیه یا ایجاد زوجیت شرعیه و امثال آن آیا این نهی از مسبب ممکن است یا ممکن نیست، و فقط نهی از سبب یعنی انشاء وایجاب وقبول ممکن است.

مرحوم آقای خوئی فرمودند: نهی از مسبب ممکن نیست، چونکه مسبب اگر مسبب شرعی باشد یعنی ملکیت شرعیه مثلا، این فعل شارع است. و اگر مسبب عقلائی باشد مثل ملکیت عقلائیه، این فعل عقلاء است نه فعل مکلف. فعل مکلف همان انشاء بیع است. بیع می کند خمر را مثلا، بعد از اینکه این شخص بیع خمر کرد شارع ملکیت شرعیه مشتری را اگر صلاح بداند اعتبار می کند، یا عقلاء اگر صلاح بدانند اعتبار می کنند ملکیت عقلائیه مشتری را. ولذا معنا ندارد که ما این مکلف را نهی کنیم از ایجاد ملکیت شرعیه و یا عقلائیه. اصلا این فعل مکلف نیست. مثل اینکه مکلف وقتی که کسب می کند پولدار می شود حج بر او واجب می شود، ولکن وجوب حج فعل شارع است، فعل مکلف همان مستطیع شدن است که گاهی فعل اختیاری مکلف است، اما وجوب حج فعل مکلف نیست، ولذا مکلف نمی گوید من حج را بر خودم واجب کردم. بلکه شارع بر من حج را واجب کرد. بله من کاری کردم که حج من بر واجب شد، اما من حج را بر خودم واجب نکردم. وجوب حج فعل شارع است نه فعل مکلف. در اینجا هم ایجاد ملکیت شرعیه فعل شارع است نه فعل مکلف.

این بخش از کلام ایشان را ما جواب دادیم، وعرض کردیم در مثل ملکیت شرعیه، زوجیت شرعیه، طهارت، نجاست، متعارف است مستند می شود ایجاد اینها به مکلف چون فعل تسبیبی مکلف است، می گوید طهّر المسجد، نجّس المسجد وهکذا.

اشکال دوم آقای خوئی ره این بود که فرمود: اگر ملکیت شرعیه در مثل بیع الخمر مفسده ندارد چرا شارع نهی می کند از ایجاد آن. اگر مفسده دارد پس چرا شارع اعتبار کرد ملکیت شرعیه را عقیب بیع الخمر؟. ولذا در فقه می بینیم در مثل بیع الخمر اگر بایع مسلم باشد و یا مشتری مسلم باشد و یا هر دو مسلم باشند، ملکیت شرعیه مشتری للخمر مفسده داشت شارع اصلا اعتبار نکرد، ولذا فرمود ثمن الخمر سحت. و اگر یک جائی ملکیت شرعیه مفسده نداشته باشد پس چرا شارع از ایجاد آن نهی بکند؟

جواب از این اشکال هم این است که ما می توانیم تصور کنیم مفسده در ملکیت شرعیه را، در عین حال مصلحت در این است که شارع بعد از بیع مکلف همین چیزی را که مفسده داشت مصلحت پیدا می کند که آن را اعتبار کند. چطور؟

ملکیت شرعیه مثلا کافر نسبت به عبد مسلم مفسده ملزمه دارد. ولذا شارع می گوید لا تملّک عبدک المسلم من الکافر. ولکن اگر این مکلف ایجاب وقبول بخواند، به کافری بگوید بعتک هذا العبد المسلم، یک مصلحت اقوائی در انشاء شارع نسبت به ملکیت شرعیه این کافر نسبت به عبد مسلم محقق می شود، واین بیعی که این بایع کرد شرط الاتصاف بود، یعنی موجب شد که ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم مصلحت اقوی پیدا کند، در عین حال مفسده ملکیت شرعیه هنوز به حال خود باقی است.

برای اینکه این مطلب روشن بشود یک مثال عرفی بزنم: پدری به فرزندش می گوید جلو مهمان نگو ما میوه داریم، چون باید این میوه ها بماند شب یک میهمان عزیزتری داریم او مهمتر هست برای پذیرائی از او میوه لازم هست. ولکن اگر جلو آن مهمان اول آمدی گفتی که ما میوه داریم، مصلحت اقوی این است که میوه را نزد همان مهمان اول بیاوری والا آبروریزی است. مهمان اول بفهمد در خانه میوه داریم وبرای او نیاوردیم موجب آبروریزی ما است. خب این پدر به فرزندش می گوید حرفی از میوه نزد مهمان اول نزن. نه اینکه حرف زدن خودش مفسده نفسیه دارد، نه، آوردن میوه نزد مهمان اول مفسده دارد، مفسده اش این است که میوه در خانه تمام می شود و ما از پذیرائی از مهمان عزیزتر دومی محروم می شویم. ولکن بعد از اینکه این فرزند آمد به مهمان اول خبر داد و گفت ما در خانه میوه داریم، خب مصلحت اقوی اقتضاء می کند که این مهمان اول پذیرائی بشود. در مانحن فیه هم همین است. ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم مفسده لزومیه دارد، وآن سلطه کافر است بر مسلم. ولذا شارع می گوید ای مسلمانها! عبد مسلمتان را به کفار نفروشید، ایجاد نکنید ملکیت شرعیه کافر را نسبت به عبد مسلمتان. ولی اگر آمدید بعت گفتید این بعت گفتن شرط اتصاف است، یعنی موجب می شود ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم واجد یک مصلحت لزومیه هم بشود، در عین اینکه آن مفسده لزومیه هم در او هنوز هست. شارع اول گفت نفروش عبد مسلم را به کافر تا اساسا از آن مفسده لزومیه اجتناب بکنی و مصلحت لزومیه هم اصلا محقق نشود. یعنی متصف نشود ملکیت شرعیه کافر به مصحلت لزومیه. اصلا نیاز نشود به اینکه ملکیت شرعیه کافر را للعبد المسلم شارع اعتبار کند. ولذا نهی مطلق می کند شارع از بیع عبد مسلم به کافر. مصلحت لزومیه به دنبال انشاء بیع توسط شما محقق می شود که شارع این کافر را مالک شرعی بداند. نهی از بیع منجز وفعلی بود، چون شما می توانستید با ترک بیع از مفسده لزومیه اجتناب کنید و اصلا موضوع برای مصلحت لزومیه اعتبار ملکیت برای کافر محقق نشود. اما اگر گوش به فرمان مولا ندادید و نهی مولا را از بیع عبد مسلم به کافر عصیان کردید، خب به دنبال آن شارع کسر وانکسار می کند، می بیند آن مفسده لزومیه و این مصلحت لزومیه با هم کدامیک قوی تر هستند. بعد می بیند مصلحت لزومیه در اعتبار ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم قوی تر هست. ولذا اعتبار می کند ملکیت شرعیه کافر را. در عین حالی که این مکلف واین بایع مستحق عقاب است که چرا ایجاد کردی این مفسده لزومیه را؟ مکلف می گوید جناب مولا! خب مصلحت لزومیه هم برایت درست کردم، مولا می گوید مصلحت لزومیه را تو اصلا چرا موضوعش را محقق کردی؟ این مثل این می ماند که یک مکلفی بگوید مولا چرا به من می گوئی روزه ات را نخور؟ من روزه ام را که بخورم مصلحت لزومیه کفاره دادن را محقق کرده ام. مولا می گوید بیخود محقق کردی. افطار عمدی شرط الاتصاف است که تازه در کفاره موضوع مصلحت محقق بشود. خب چرا افطار عمدی کردی؟. بله با این افطار عمدی تازه مولا را در مقابل این قرار دادی که یک مصلحت لزومیه ای در کفاره دادن تو محقق شد. این افتخار ندارد که تو افطار عمدی کردی. با ارتکاب حرام و افتادن در مفسده ملزمه افطار عمدی کفاره متصف شد به مصلحت لزومیه. اینکه افتخار ندارد. مثل اینکه کسی غذای مسموم بدهد به یک مهمانی، این شرط اتصاف است که علاج او مصلحت لزومیه پیدا کند. خب اینکه افتخار نیست. شرط اتصاف برای مصلحت را ایجاد کردن که ارزشی ندارد. ولذا مولا مکلف را عقاب می کند که لم بعت عبدک المسلم من الکافر وارتکبت هذه المفسدة العظیمة؟ این مکلف هم می گوید مولا! تو چرا اعتبار ملکیت شرعیه کردی برای این کافر؟ اگر ملکیت شرعیه مفسده لزومیه دارد تو چرا اعتبار کردی؟ مولا می گوید بعد از اینکه تو بیع بکنی، بیع کردن تو شرط اتصاف ملکیت شرعیه است به مصلحت لزومیه. این مصلحت لزومیه که بعد از بیع تو تازه زمینه اش فراهم می شود با آن مفسده لزومیه که از قبل هم بود کسر وانکسار می کنند. من مولا می بینم رعایت این مصلحت لزومیه برای من مهمتر است. ولذا اول نهی کرد از تملیک عبد مسلم به کافر، ولکن بعد از بعت واشتریت مصلحت اقوی در این بود که امضاء کند این بیع را. این هیچ تنافی ندارد.

یک مثالی بزنم: یک دارویی هست که این دارو را مولا گذاشته برای خودش، چون اگر این دارو را مصرف نکند بیماری اش شدید می شود. به عبدش می گوید که خودت را مرض نکن که نیاز به این دارو پیدا کنی. در هوای سرد ورزش نکن. من کار ندارم که در هوای سرد ورزش کنی مریض می شوی یا نمی شوی، ولکن مشکل من این است که وقتی مریض شدی آنوقت مصلحت اقوی اقتضاء می کند که از این دارو که مال من است استفاده کنی. از الان به تو می گویم نرو در هوای سرد ورزش بکن که در مفسده مصرف کردن این دارو که مال من مولاست نیفتی. ولی بعد از اینکه این عبد مریض شد مولا به او می گوید دیگر این حرفها نیست، حالا برو آن دارو را مصرف کن، چون مصلحت اقوی می گوید تو باید این دارو را مصرف کنی. آن مفسده ملزمه مصرف کردن داروی مولا کجا رفت؟ او هم سر جای خودش هست، منتهی او باعث شد که مولا از اول بگوید کاری نکن که نیاز پیدا کنی به این دارو. ولی حالا که کاری کردی که نیاز پیدا کردی به این دارو بد کردی مفسده لزومیه از بین بردن این دارو را شما مرتکب شدی، ولکن بعد از اینکه خود را مریض کردی حال دیگر یک مصلحت لزومیه ای هست که باعث می شود به تو بگویم دارو را مصرف کن.

در مانحن فیه هم خود ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم این ملکیت شرعیه مفسده دارد، مفسده لزومیه دارد، واقعا مبغوض مولاست. مولا نمی خواهد که کافر مالک شرعی عبد مسلم بشود. نه اینکه صرفا لقلقه لسان بعت واشتریت را نمی خواهد. نمی خواهد که شرائط به گونه ای بشود که کافر مالک شرعی عبد مسلم بشود. ولکن بعد از اینکه بایع عصیان کرد وبیع کرد، بعد از بیع مولا می بیند که مصلحت اقوی در این است که اعتبار کند ملکیت شرعیه کافر را للعبد المسلم. این هیچ محذوری ندارد.

هذا مضافا الی اینکه ممکن است ما بگوئیم مفسده در خصوص ملکیت کافر للعبد المسلم نیست، بلکه مفسده در ملکیت عقلائیه کافر است للعبد المسلم. ولذا مولا می گوید ایجاد نکن ملکیت عقلائیه کافر را للعبد المسلم. خب آن چیزی که مبغوض است ملکیت عقلائیه کافر است للعبد المسلم، ولی آن چیزی که شارع اعتبار کرد ملکیت شرعیه است. ملکیت شرعیه دیگر مبغوض مولا نیست. چرا؟ حالا ولو از این باب که دیگر فی الصیف ضیعت اللبن شده است. دیگر آب که از سر گذشت چه یک نی چه صد نی شده است. بعد از اینکه مفسده ملکیت عقلائیه محقق شد دیگر شارع اعتبار ملکیت شرعیه بکند یا نکند هیچ تأثیری در کم شدن یا زیاد شدن آن مفسده ندارد. این به دو صورت می تواند باشد:

یکی اینکه اصلا ملکیت شرعیه مفسده نداشته باشد، فقط ملکیت عقلائیه مفسده داشته باشد.

دیگری اینکه نه، اول وجود الملکیة مفسده دارد. اول وجود الملکیة، حالا چه ملکیت عقلائیه و چه ملکیت شرعیه. آنی که اول موجود می شود او مفسده دارد. آن وجود دوم ملکیت دیگر مفسده ندارد. خب اولین وجود ملکیت معمولا ملکیت عقلائیه است. چون وقتی که بیع می کند بایع عبد مسلمش را به کافر، ملکیت عقلائیه محقق می شود چه شارع بخواهد چه نخواهد. خب اول وجود الملکیة محقق شد رتبتا. دیگر بعد از تحقق ملکیت عقلائیه کافر للعبد المسلم حالا ملکیت شرعیه هم پیدا کند دیگر مفسده بیشتری را به وجود نمی آورد. ولذا چه اشکالی دارد، مولا این مکلف را نهی می کند می گوید ایجاد ملکیت نکن، ولی اگر ایجاد ملکیت کردی به ملکیت عقلائیه، آنوقت دیگر مصلحت در این است که من شارع با عقلاء مخالفت نکنم. گاهی مصلحت در آزادی مکلفین است. مصلحت در این است که مکلف بتواند تملیک کند و لکن این کار را نکند. مصلحت در این است که عن اختیار ترک کند تملیک عبد مسلم را به کافر. خب این هم اگر بنا باشد شارع بیاید بگوید بیع عبد مسلم به کافر باطل است خب این طبعا آن مصلحتی که در ترک تملیک عبد مسلم به کافر است استیفاء نمی شود. مصلحت هم گاهی در این است که مکلف مختار باشد بتواند ایجاد ملکیت بکند ولکن این کار را ترک کند. خب اگر اینجور هم باشد خب باز شارع برای اینکه این مصلحت ترک تملیک الکافر من العبد المسلم استیفاء بشود راه حل این است که اعتبار بکند این بیع عبد مسلم به کافر سبب ملکیت است، ولی در عین حال به مکلف بگوید این راه را به اختیار خودت نرو.

مثل طلاق، مصلحت خانواده در این است که شوهر بتواند جدا بشود از همسر ولی جدا نشود. والا آئین کاتولیک چه ارزشی دارد که می گویند اصلا نمی توانی طلاق بدهی. اصلا آن زندگی چه تقدسی دارد؟ زن تحمیلی چه تقدسی پیدا می کند. تقدس در این است و مصلحت خانواده در این است که مرد بتواند جدا بشود قانونا وشرعا و لکن جدا نشود از همسرش. این مصلحت دارد. خب برای اینکه این مصلحت استیفاء بشود راه حل چیست؟ راه حل این است که شارع بگوید الطلاق نافذ، الطلاق بید من اخذ بالساق، از آن طرف بگوید ابغض الحلال عند الله الطلاق یا بگوید إن طلاق ام ایوب لحوب (یعنی ذنب عظیم). اشکالی ندارد. ابی ایوب انصاری می تواند طلاق بدهد ام ایوب را وطلاقش هم نافذ است، ولکن در عین حال در حدیث داریم إن طلاق ام ایوب لحوب. چون ارزش کار در این است و مصلحت در این است که بتواند جدا بشود قانونا و شرعا از همسرش و جدا نشود. والا اگر امکان جدا شدن از همسرش ندارد قانونا و شرعا وبه زور ادامه زندگی می دهد این ارزش چندانی ندارد.

پس به نظر ما نهی تکلیفی از ایجاد مسبب شرعی فصلا از نهی تکلیفی از ایجاد مسبب عقلائی ممکنٌ.

إنما الکلام در اینکه این نهی تکلیفی (که البته ما پیدا نکردیم تا حالا که در حدیثی بیایند بگویند لاتوجد الملکیة الشرعیة یا لاتوجد الزوجیة الشرعیة، ما پیدا نکردیم اگر شما پیدا کردید برای ما بیاورید) حالا برفرض نهی تکلیفی شد مکلف از ایجاد ملکیت شرعیه، نه از بیع که سبب است بلکه از ایجاد ملکیت شرعیه که مسبب است، این آیا مقتضی فساد است یا نه؟

مرحوم آخوند زبان حالش این است که درست است که ما با فقهاء عامه مشکل زیاد داریم، اما ابوحنیفه وشیبانی یک مطلبی گفته اند که به نظر ما مطلب درستی است. اینها گفته اند نهی تکلیفی از معامله نه تنها مقتضی فساد نیست بلکه مقتضی صحت است. البته باید بگوئیم مراد نهی از مسبب است. وتوجیهش هم این است که نهی باید به مقدور تعلق بگیرد. اگر مکلف قادر نیست بر ایجاد ملکیت شرعیه نسبت به عبد مسلم، قادر نیست که کافر را مالک شرعی عبد مسلم بکند، پس چطور این بایع را نهی تکلیفی بکنیم بگوئیم لاتوجد ملکیه شرعیه کافر را للعبد المسلم؟ پس متعلق نهی باید مقدور باشد. در چه فرضی مقدور است ایجاد ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم؟ در فرضی که بیع صحیح باشد. اگر بیع باطل باشد مکلف قادر نیست بر ایجاد ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند در صورتی تمام است که متعلق نهی ایجاد مسبب شرعی فعلی باشد. یعنی مولا بگوید ملکیت شرعیه فعلیه را حرام است ایجاد کنی. بله این انصافا درست است که نهی تکلیفی از این مسبب مقتضی صحت است کما علیه صاحب الکفایة والسید الامام قدهما.

ولکن اگر نهی بخورد به ایجاد مسبب عقلائی. بگوید حرام است ایجاد کنی ملکیت عقلائیه کافر را للعبد المسلم، خب این اقتضاء نمی کند که این مکلف قادر باشد بر ایجاد ملکیت شرعیه. نهی شده از ایجاد ملکیت عقلائیه، ایجاد ملکیت عقلائیه باید مقدور باشد که هست. چون عقلاء که این حرفها حالی شان نیست. عبد مسلم را به کافر بفروشد چه فرق می کند با اینکه عبد مسلم را به مسلم بفروشد؟ برای آنها که تفاوتی ندارد. بیع مصحف با بیع غیر مصحف تفاوتی ندارد در نظر عقلاء.

پس نهی از ایجاد ملکیت عقلائیه اقتضاء می کند که ایجاد ملکیت عقلائیه مقدور باشد برای مکلف. و این می سازد با فساد شرعی آن، یعنی با اینکه شارع این ایجاد ملکیت عقلائیه را امضاء نکند، ملکیت شرعیه اعتبار نکند.

وهکذا راه های دیگری هست که شارع نهی بکند تکلیفا از مسبب، و در عین حال این معامله صحیح نباشد. که انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 419

دوشنبه 05/11/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که آیا نهی تکلیفی از ایجاد مسبب در معاملات مقتضی فساد هست یا نیست. مثل اینکه مولا بگوید لاتملّک الکافر بالنسبة الی العبد المسلم. ایجاد ملکیت حرام هست. آیا این مقتضی فساد است یا مقتضی صحت؟

در مسأله سه قول است:

قول اول: این است که نهی تکلیفی از مسبب مقتضی صحت است. و این مطلبی است که مرحوم آخوند و حضرت امام قدهما مطرح کرده اند. وقتی که مولا می گوید حرام است ایجاد کنی ملکیت کافر را نسبت به عبد مسلم، با توجه به اینکه نهی باید به امر مقدور تعلق بگیرد، نمی شود نهی بکند مولا عبدش را از فعل غیر مقدور، یحرم علیک أن تطیر الی السماء السابعة، این معنا ندارد. ولذا باید ایجاد ملکیت کافر للعبد المسلم مقدور باشد تا به آن نهی تعلق بگیرد، در حالی که اگر بیع عبد مسلم به کافر فاسد باشد پس ما قادر نیستیم بر ایجاد ملکیت کافر للعبد المسلم. نهی از غیر مقدور لغو است، و مشکل لغویت مشکل کمی نیست.

در جواب از این مطلب عرض کردیم: این مطلب در صورتی درست است که متعلق نهی ایجاد ملکیت شرعیه فعلیه باشد. اما اگر متعلق نهی ایجاد ملکیت عقلائیه بود، این مشکلی ندارد با فساد معامله قابل جمع است. ایجاد ملکیت عقلائیه کافر للعبد المسلم حرام، واین مکلف متمکن از ایجاد ملکیت شرعیه هم نیست بخاطر فساد معامله.

و می شود متعلق نهی ایجاد ملکیت شرعیه تعلیقیه باشد. یعنی کاری که اگر نهی تکلیفی نبود ایجاد ملکیت شرعیه بود، همچو کاری را انجام ندهد. الفعل الذی یکون ایجادا للملکیة الشرعیة علی تقدیر عدم النهی، فهذا الفعل حرام. خب شارع می گوید بیع کافر نسبت به عبد مسلم اگر نهی تکلیفی نبود مصداق ایجاد الملکیة الشرعیه بود. ایجاد الملکیة الشرعیة لولا النهی این حرام است. نه ایجاد ملکیت شرعیه بالفعل، بلکه ایجاد ملکیت شرعیه لولا النهی، واین مقدور استف مقدور مکلف است که کاری بکند که اگر نهی نبود ایجاد ملکیت شرعیه می شد، ولی چون نهی در بین هست ایجاد ملکیت شرعیه بالفعل نمی شود.

مثال فقهی بزنم: بحث است که آیا تزوج به ذات بعل یا تزوج به معتده که موجب حرمت ابدیه است در فرض علم به حرام بودن آن یا در فرضی که همراه بشود به دخول ولو کان عن جهل. این تزوج به ذات بعل که موجب حرمت ابدیه است مطلق تزوج به ذات بعل است ولو فاسد باشد، یا نه، تزوجی که لولا کون هذه المرأة ذات بعل کان صحیحا، یعنی ازدواج واجد جمیع اجزاء وشرائط لولا أن هذه المرأة ذات بعل؟ اختار جماعة من الاعلام کالسید الخوئی والسید السیستانی که آنی که موجب حرمت ابدیه است آن ازدواجی است با ذات بعل که لولا کون المرأة ذات بعل آن ازدواج، ازدواج صحیحی بود. اما اگر ازدواجی بکند که یک مشکلی دارد که حتی اگر این زن ذات بعل نبود باز این ازدواج صحیح نبود، دیگر این موجب حرمت ابدیه نمی شود ولو عرفا صدق کند تزوج بذات بعل. می بینید طبق این نظر آن چیزی که موضوع حکم به حرمت ابدیه است التزوج بذات بعل الصحیح من سائر الجهات لولا کون المرأة ذات بعل است.

مانحن فیه هم می تواند همینطور باشد. فعلی که از سائر جهات اگر بسنجیم مشکلی ندارد ایجاد می کند ملکیت شرعیه را. فقط نهی مانع شد از اینکه ایجاد ملکیت شرعیه بشود. این فعل که از سائر جهات مقتضی برای اینکه ایجاد ملکیت شرعیه بکند تمام است فقط نهی مانع از آن است همچنین فعلی حرام شده است. اینکه محذوری ندارد.

ما قبلا یک مطلبی عرض می کردیم آن را هم مطرح کنم: می گفتیم اصلا نهی از غیر مقدور در زمانی لغو است که در رتبه سابقه بر نهی این فعل غیر مقدور باشد. مثل لاتطر الی السماء السابقة. اما اگر از برکت این نهی غیر مقدور بشود، اینکه مشکلی ندارد. پدری به فرزندش می گوید لاتضحک. نفس رحمانی این پدر چنان قوی است که اصلا اعصاب خنده این پسر قفل می شود با همین جمله لاتضحک، دیگر از خندیدن عاجز می شود. این محذوری ندارد. اگر بگویند لغو بود که نهی کردی از ضحک چون ضحک غیر مقدور هست برای این فرزند. پدر می گوید خب من که نهی کردم شد غیر مقدور، اگر نهی نمی کردم که غیر مقدور نمی شد. پس ممکن است کسی بگوید اصلا نهی از ایجاد ملکیت شرعیه بالفعل هم اگر خود این نهی باعث بشود که آن ایجاد ملکیت شرعیه غیر مقدور بشود این نهی لغو نیست. ولکن خلاف ظاهر هست. ظاهر خطاب لاتوجد الملکیة الشرعة للکافر بالنسبة الی العبد المسلم، ظاهرش این است که بعد از نهی هم تو قادر هستی بر ایجاد ملکیت شرعیه، ولکن من از تو خواهش می کنم یا دستور می دهم این کار را نکن.

حتی اگر بگوید لاتوجد ملکیة الکافر للعبد المسلم، نه اینکه بگوید لاتوجد الملکیة الشرعیة، نه بگوید لاتوجد الملکیة، باز به نظر ما ظاهر در این است که از نظر شارع شما قادر بر ایجاد ملکیت کافر للعبد المسلم هستید. موقعی از نظر شارع شما قادر بر ایجاد ملکیت کافر للعبد المسلم هستید که بیع عبد مسلم به کافر صحیح شرعی باشد. اگر فاسد شرعی است به نظر شارع شما قادر بر ایجاد ملکیت نخواهید بود.

پس ظاهر خطاب لاتوجد الملکیة الشرعیة، بلکه ظاهر لاتوجد الملکیة این است که شما قادر بر ایجاد ملکیت شرعیه هستید واین بیع صحیح است. اما این در حد ظهور است نه برهان عقلی. و الا از حیث برهان عقلی عرض کردیم ممکن است خود این نهی و در طول این نهی از ایجاد ملکیت شرعیه شما عاجز بشوید. و عجز از فعل در طول نهی وبه برکت نهی این موجب لغویت نهی نیست.

فالحاصل اینکه اگر مولا بگوید لاتوجد الملکیة العقلائیة، قید عقلائیه را ذکر بکند، یا بگوید لاتوجد المملکیة الشرعیة التعلیقیة أی الملکیة الشرعیة لولا النهی، این ظهور در صحت معامله ندارد، می سازد با فساد معامله. ایجاد نکن ملکیت عقلائیه کافر را للعبد المسلم. ایجاد نکن ملکیت شرعیه لولا النهی را. خب این مستلزم این نیست که شارع امضاء کند این بیع را و بگوید این بیع موجب تحقق ملکیت شرعیه فعلیه است. نخیر، اقتضاء صحت ندارد. اما اگر بگوید لاتوجد الملکیة الشرعیة یا بگوید لاتوجد الملکیة، ظاهر این خطاب نهی این است که شما هنوز هم بعد از نهی قادرید بر ایجاد ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم و این مساوق با صحت بیع عبد مسلم است به کافر.

اگر شارع بگوید لا توجد السبب الشرعی یعنی آن چیزی که من سبب بودن او را قبول دارم، بله مقتضی صحت است. اما اگر بگوید لاتبع الخمر، لعن الله بایع الخمر، نه، این نهی از ذات سبب مقتضی صحت آن نیست. ولذا بیع الخمر هم فاسد است و هم حرام تکلیفی هست.

قول دوم: قول مرحوم نائینی است که فرموده: نهی تکلیفی به مسبب اقتضاء فساد می کند. چرا؟ چونکه صحت معامله سه شرط دارد: 1- بایع و مشتری یا مالک باشند للثمن و المثمن یا وکیل مالک باشند یا ولی مالک. 2- سلطنت داشته باشند هر کدام از این دو بر تملیک. ولذا بیع صبی باطل است چون سلطنت بر بیع ندارد ولو مالک هم باشد. 3- اینکه از سبب ومبرز استفاده بشود برای انشاء معامله. حالا گاهی هر مبرزی کافی است، گاهی مبرز خاص می خواهیم. مثلا در نکاح فقهاء می گویند مبرز خاص می خواهد، نکاح معاطاتی باطل است. طلاق انت طالق می خواهد، سبب خاص می خواهد. اما بیع سبب خاص نمی خواهد، ولذا هر مبرز عرفی بیع می تواند ابزار وآلت انشاء بیع باشد. این سه شرط برای صحت معامله.

مرحوم نائینی فرموده است: وقتی که شارع می گوید حرام است ایجاد کنی ملکیت کافر را للعبد المسلم و ممنوع می کند این تملیک را، شرط دوم که سلطنت بر تملیک است از بین می رود با وجود منع شرعی که حرام است مکلف تملیک کند کافر را نسبت به عبد مسلم، دیگر سلطنتی باقی می ماند برای مکلف نسبت به این تملیک؟. شرط ثانی که سلطنت بود بر تملیک با این نهی از بین می رود.

ولذا فقهاء فتوی داده اند: اگر کسی نذر کرد این گوسفند را صدقه بدهد یا در روز عاشورا برای عزاداران ابی عبدالله ذبح کند. اگر آمد قبل از اینکه وفاء به نذر بکند این گوسفند را فورخت، فقهاء فرموده اند این بیع باطل است، چون سلطنت بر بیع از بین رفت، سلطنت بر تملیک غیر نسبت به این گوسفند با وجود امر به وفاء به نذر از بین رفت.

یا اگر کسی تخلف از شرط کرد، بایع شرط کرده بود این ماشین را به تو می فروشم تا یک سال نباید به دیگران بفروشی، یا زن در ازدواجش شرط کرد بر شوهر که شرط می کنم که ازدواج مجدد نکنی. خب فرموده اند اگر این شخص از شرط تخلف کند وبرخلاف شرطی که قرار داده بودند بیع بکند این بیع باطل است. این را فقهاء فرموده اند. توجیهش همین است که نهی تکلیفی از تملیک سلطنت بر تملیک را از بین می برد. این فرمایش مرحوم نائینی است.

اقول: جواب از ایشان این است که: مراد شما از شرط دوم سلطنت تکلیفیه بر تملیک است یا سلطنت وضعیه بر تکلیف؟ این را توضیح بدهید. آیا شرط دوم صحت معامله این است که مکلف منع تکلیفی نداشته باشد از تملیک؟ اگر این است که این مصادره به مطلوب شد. اینکه تکرار مدعا شد. ما قبول نداریم این شرط دوم را. شما اصل مسلم می گیرید که مکلف باید ترخیص تکلیفی وجواز تکلیفی باید داشته باشد مکلف نسبت به تملیک تا معامله صحیح بشود؟ هذا اول الکلام. اگر مرادتان از شرط دوم سلطنت وضعیه است، اصلا سلطنت وضعیه انتزاع می شود از صحت معامله. یعنی چی مکلف باید سلطنت وضعیه داشته باشد؟ یعنی باید بتواند ایجاد ملکیت شرعیه بکند. قدرت بر ایجاد ملکیت شرعیه که نمی تواند شرط صحت معامله باشد. در رتبه متأخره از صحت معامله اول باید شارع بیاید بگوید بیع مثلا مصحف صحیح است تا در طول این حکم شارع بگویند مکلف قادر است بر ایجاد ملکیت مشتری للمصحف. قدرت بایع بر ایجاد ملکیت مشتری للمصحف انتزاع می شود از اینکه در رتبه سابقه شارع بیع مصحف را امضاء کند. تا شارع بیع مصحف را امضاء نکند نمی شود گفت من قادر هستم بر ایجاد ملکیت شرعیه مشتری للمصحف. این قدرت بر ملکیت شرعیه ایجاد کردن که از آن تعبیر می کنند به سلطنت وضعیه، این در رتبه متأخره از حکم شارع به صحت معامله انتزاع می شود، آنوقت شما می خواهید این را شرط صحت معامله قرار بدهید؟ اول شارع باید بگوید بیع المصحف نافذ، تا بعد انتزاع بشود که این مکلف قادر بر تملیک شرعی مشتری نسبت به مصحف هست. همین الان شارع گفت الان حکمت بصحة بیع المصحف، آیا کشف می شود که از یک ماه قبل مکلف قادر بود بر تملیک شرعی مشتری نسبت به بیع مصحف؟ اینطور نیست. بعد از اینکه شارع گفت الانَ حکمت بصحة بیع المصحف، می گوئیم الان بعد هذا الامضاء صار المکلف قادرا علی ایجاد الملکیة الشرعیة للمشتری بالنسبة الی المصحف. خب این قدرت بر ایجاد ملکیت شرعیه انتزاع می شود در رتبه متأخره از امضاء بیع مصحف، چطور می تواند شرط امضاء بیع مصحف باشد؟ سائر شروط بیع این است که بایع صبی نباشد، بایع سفیه نباشد، اما بایع سلطنت وضعیه داشته باشد بر ایجاد ملکیت شرعیه، ما همچنین چیزی نداریم، واصلا معقول نیست همچنین چیزی شرط باشد.

وانگهی اصلا بگویئید شرط است، سلطنت وضعیه بر تملیک شرعی شرط صحت معامله است. قبول. هر چه ما می گوئیم این محال است می گوئید این محال نیست. بسیار خوب. نهی تکلیفی از تملیک مگر موجب زوال سلطنت وضعیه می شود بر تملیک؟ آقا! نهی تکلیفی داریم از غسل متنجس به ماء مغصوب، آیا این موجب زوال سلطنت وضعیه می شود بر تطهیر ثوب به ماء مغصوب؟ ما سلطنت وضعیه داریم که متنجس را به ماء مغصوب تطهیر کنیم. یعنی چی سلطنت وضعیه داریم؟ یعنی اگر غسل کنیم متنجس را به ماء مغصوب طهارت آن حاصل می شود. در عین حال نهی تکلیفی هم از غسل متنجس به ماء مغصوب داریم.

سؤال وجواب: من می خواهم مثال بزنم که نهی تکلیفی از یک شیئ، مستلزم زوال سلطنت وضعیه بر آن نیست.

خب اینجا هم همینطور، نهی تکلیفی از بیع مصحف چرا مستلزم زوال سلطنت وضعیه بر تملیک مصحف بعوض باشد؟ چه استلزامی دارد؟ سخن بدون دلیل گفتن مشکل را حل نمی کند.

جالب این است که مرحوم نائینی که گفته نهی تکلیفی از ایجاد مسبب موجب فساد بیع می شود، مواجه شده است با این اشکال: اگر بنا باشد این بیع فاسد باشد یعنی این بیع سبب تحقق ملکیت نیست، پس چطور شارع نهی می کند از ایجاد ملکیت؟ اینکه می شود نهی به غیر مقدور.

مرحوم نائینی جواب می دهد، می گوید: نهی تعلق گرفته است به ایجاد ملکیت عقلائیه. نهی تعلق نگرفته است به ایجاد ملکیت شرعیه، تا شما بگوئید آقا وقتی شما قائلید به اقتضاء النهی عن المسبب لفساد المعاملة، پس ایجاد ملکیت شرعیه غیر مقدور است. نهی تکلیفی از آن معنا ندارد. مرحوم نائینی میفرماید ما کی می گوئیم نهی تکلیفی تعلق می گیرد به ایجاد ملکیت شرعیه؟ نخیر، نهی تکلیفی تعلق می گیرد به ایجاد ملکیت عقلائیه.

آنوقت این مطلب مرحوم نائینی مواجه می شود با این اشکال که جناب نائینی ره این توجیه که استدلال شما را خراب کرد. نهی تکلیفی از ایجاد ملکیت عقلائیه موجب زوال سلطنت می شود بر ایجاد ملکیت عقلائیه. نه اینکه موجب بشود سلطنت بر ایجاد ملکیت شرعیه از بین برود. شما در استدلالتان به ما گفتید وقتی شارع نهی می کند از ایجاد ملکیت، این باعث می شود که ما دیگر سلطنت بر ایجاد ملکیت نداشته باشیم. نهی تکلیفی از هر شیئی سبب زوال سلطنت می شود نسبت به آن شیء. اینجور گفتید. حالا با این حرفی که آخر زدید این استدلال شما به هم ریخت، چون نهی تعلق گرفته است به شیئی وهو ایجاد الملکیة العقلائیة. وآنی که شرط صحت معامله است سلطنت بر شیء آخری است، سلطنت بر ایجاد ملکیت شرعیه. این مثل این می ماند که بگوئیم نهی از اکل موجب زوال سلطنت بر شرب می شود، خب چه ربطی به هم دارد؟ نهی از ایجاد ملکیت عقلائیه موجب زوال سلطت بر ایجاد ملکیت شرعیه می شود. اینکه معنا ندارد.

اگر شما می فرمائید نهی تکلیفی است از ایجاد مسبب شرعی، یعنی مدلول التزامی تحریم ایجاد مسبب عقلائی تحریم ایجاد مسبب شرعی است. اگر این را می گوئید، که خب محذور تعلق نهی به غیر مقدور برگشت. اگر بنا باشد نهی تکلیفی از مسبب عقلائی بالالتزام وبالفحوی بگوید شما نهی تکلیفی داری از ایجاد مسبب شرعی، خب نهی تکلیفی از ایجاد مسبب شرعی می شود نهی به غیر مقدور. این را که نمی شود گفت.

ولذا باید برای حل این مشکل یک مصادره به مطلوب بیشتری بکنیم. حالا که بناست بی دلیل حرف بزنیم بجای یک مصادره به مطلوب دو مصادره به مطلوب می کنیم، بگوئیم نهی تکلیفی از مسبب عقلائی موجب این می شود که مکلف نسبت به مسبب عقلائی ممنوع بشود شرعا، ممنوع تکلیفی، وشرط صحت معامله شرعا این است که مکلف از ایجاد مسبب عقلائی ممنوع نشود. دلیلش چیست؟ دلیل نداریم ادعا است. شرط صحت معامله شرعا این است که ما نهی نشویم و منع تکلیفی نشویم از ایجاد ملکیت عقلائیه. دلیل نداریم، به قول یک آقایی می گفت من هر کجا که دلیل ندارم می گویم و وجهه ظاهر، اینجا هم بگوئیم وو وجهه ظاهر، با این مطلب بخواهیم استدلال را تمام کنیم. بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 420

سه شنبه 06/11/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که نهی از مسبب در معاملات آیا مقتضی فساد هست یا نیست.

مرحوم نائینی فرمود نهی تکلیفی از مسبب مقتضی فساد هست.

بعد در جواب از این اشکال که اگر نهی تکلیفی از مسبب مقتضی فساد باشد یعنی مکلف قادر بر ایجاد مسبب نیست. پس چطور شارع به او می گوید یحرم علیک أن توجد الملکیة الشرعیة؟

در جواب ایشان فرمود: شارع کی گفته است لاتئجد الملکیة الشرعیة؟ شارع گفته است لاتوجد الملکیة العرفیة والعقلائیة. منتهی شرط صحت معامله شرعا این است که شارع مقدس ما را از ایجاد ملکیت عقلائیه منع نکرده باشد. شرط امضاء البیع مثلا أن لایمنع الشارع من ایجاد الملکیة العقلائیة.

ما عرض کردیم که این فرمایش دعوی بلادلیل، که شرط صحت معامله شرعا این باشد که شارع ایجاد ملکیت عقلائیه را تحریم نکرده باشد. هذا اول الکلام. تازه شرط امضاء وصحت معامله این نیست که شارع ایجاد ملکیت شرعیه را هم تحریم نکرده باشد، فضلا از اینکه ایجاد ملکیت عقلائیه را تحریم نکند. شرط صحت معامله شرعا این نیست که شارع نهی تکلیفی نکند از ایجاد ملکیت شرعیه، تا چه برسد به این ادعاء بلادلیل که بگوئیم شرط صحت معامله این است که شارع نهی تکلیفی نکند از ایجاد ملکیت عقلائیه.

مرحوم نائینی راه دیگری داشت برای جواب از این اشکال که چطور شما نهی تکلیفی از مسبب را موجب فساد می دانید، در عین حال این نهی تکلیفی مشکل نهی از غیر مقدور پیدا نمی کند؟ مرحوم نائینی جواب داد گفت نهی تکلیفی به ایجاد ملکیت عقلائیه خورده است. نهی تکلیفی از ایجاد ملکیت عقلائیه نهی به غیر مقدور نیست ولو شرع اما متمکن از ایجاد ملکیت شرعیه نباشیم.

به هر حال جواب خوبی بود ولو اصل مدعا بلادلیل بود. اصل این مدعا که شرط صحت معامله عدم نهی تکلیفی از ایجاد ملکیت عقلائیه هست دعوای بلادلیل بود. اما برای جواب از اشکال لزوم تعلق نهی به غیر مقدور جواب خوبی داد، گفت نهی تکلیفی به ایجاد ملکیت عقلائیه تعلق گرفته است وآن چیزی که مکلف قادر بر آن نیست ایجاد ملکیت شرعیه است، که جواب خوبی بود.

اما مرحوم نائینی می توانست جواب دیگری بدهد. بگوید: نهی تکلیفی تعلق گرفته است به ایجاد طبیعی وجامع ملکیت، لاتوجد جامع الملکیة، اعم از ملکیت عقلائیه و یا ملکیت شرعیه.

این مطلب را که عرض می کنم پیشنهادی است که مرحوم آقای صدر در بحوث مطرح می کند. البته عبارت بحوث نامرتب هست ولکن ما توضیح می دهیم.

می گوید جناب نائینی! شما می توانستید اینجور جواب بدهید از اشکال. نگوئید که نهی تکلیفی به ایجاد ملکیت عقلائیه تعلق می گیرد. بلکه بگوئید نهی تکلیفی به جامع بین ایجاد الملکیة العقلائیة أو الشرعیة تعلق می گیرد. لاتوجد جامع الملکیة، حرام است ایجاد جامع ملکیت. آنوقت شما می توانستید راحت این مطلب را بیان کنید که ما معتقدیم که نهی تکلیفی از ایجاد جامع ملکیت باعث می شود که مکلف عاجز بشود از حصه ای از این جامع، وآن ایجاد ملکیت شرعیه است. هیچ محذوری هم پیش نمی آمد. چون چه محذوری دارد نهی از جامع موجب عجز از حصه ای از این جامع بشود. آنی که متعلق نهی است جامع است، جامع هنوز هم مقدور است. چرا؟ برای اینکه الجامع بین المقدور وغیر المقدور مقدور. هنوز هم جامع بین ایجاد ملکیت عقلائیه و بین ایجاد ملکیت شرعیه مقدور مکلف است. ایجاد این جامع ممکن است برای مکلف، ولو این مکلف عاجز شده است الملکیة الشرعیه است.الملکیة الشرعیه است. جناب آقای نائینی! با این جواب هم می توانستید جواب آن اشکال لزوم تعلق نهی به غیر مقدور را بدهید.

اصل مطلب مرحوم نائینی ادعای بلادلیل هست، اما برای جواب از اشکال لزوم تعلق نهی به غیر مقدور ایشان مجبور نبود که بگوید من ملتزم می شوم نهی به ایجاد ملکیت عقلائیه تعلق گرفته است. می توانست بگوید نهی به ایجاد جامع ملکیت تعلق گرفته است. آنوقت با این بیان به اطلاق خطاب نهی از ایجاد ملکیت عمل می کرد و هیچ محذوری پیش نمی آمد که ملتزم بشود که این نهی تکلیفی از ایجاد جامع ملکیت موجب عجز از حصه ای از این جامع که ایجاد الملکیة الشرعیه هست بشود. محذوری پیش نمی آمد. البته اصل مدعای مرحوم نائینی که شرط صحت معامله عدم نهی تکلیفی است از ایجاد مسبب، اصل آن ادعا ادعای بلادلیل است، اما در مقابل اشکال تعلق نهی به غیر مقدور ایشان مجبور نبود مرتکب تقیید بلا مقید بشود بگوید نهی تکلیفی تعلق گرفته است به ایجاد ملکیت عقلائیه.

این محصل فرمایش آقای صدر.

اقول: این فرمایش آقای صدر در صورتی درست است که نهی انحلالی نباشد، نهی از صرف الوجود باشد. بگوید بر تو حرام است صرف الوجود ملکیت را ایجاد کنی. که صرف الوجود منطبق خواهد بود بر همان اولین وجود ملکیت که ملکیت عقلائیه است. والا اگر نهی از مطلق وجود باشد و انحلالی باشد، نهی از ایجاد ملکیت انحلالی است، یک فرد از ایجاد ملکیت، ایجاد ملکیت عقلائیه است، یک فرد دیگر آن ایجاد ملکیت شرعیه است. باز بحث پیش می آید که آیا نهی از ایجاد ملکیت منحل می شود شامل نهی از ایجاد ملکیت شرعیه هم می شود؟ اگر بشود تکلیف به غیر مقدور پیش می آید.

این پیشنهاد آقای صدر در صورتی قابل قبول است به عنوان یک پیشنهاد به مرحوم نائینی، که نهی از ایجاد جامع ملکیت نهی از صرف الوجود باشد، به جوری که اولین فرد از ایجاد ملکیت بشود حرام، دیگر دومین فرد اصلا حرام نباشد. اگر اینطور فرض کنیم پیشنهاد قابل قبولی هست.

سؤال وجواب: اصل در نهی این است که انحلالی باشد. نهی از صرف الوجود خلاف ظاهر نهی است. این هم یک ارتکاب خلاف ظاهری است. فرق می کند با امر که ظاهر امر این است که امر به صرف الوجود است.اما ظاهر نهی مثل لاتکذب یعنی نهی از مطلق کذب به نحو انحلال. لاتوجد جامع الملکیة ظاهر در انحلال است، پس باید مرتکب یک خلاف ظاهری بشویم بگوئیم نهی از صرف الوجود ایجاد جامع ملکیت.

این راجع به اصل مطلب مرحوم نائینی که ما گفتیم ما قبول نداریم که شرط صحت معامله عدم نهی تکلیفی از ایجاد مسبب باشد، ولو مرحوم نائینی بر این مطلب مصر است.

اما شواهدی که مرحوم نائینی از کلمات فقهاء ذکر می کند. می گوید فقهاء در دو فرع قهی ملتزم شده اند به بطلان معامله بخاطر نهی تکلیفی از مسبب: 1- بیع منذور الصدقة. 2- بیع در مواردی که شرط شد بر مشتری أن لایبیع المبیع من شخص آخر فخالف المشتری هذا لشرط وباع المبیع. فقهاء ملتزم شده اند به بطلان این بیع مشتری چون مصدق تخلف از شرط است. نهی تکلیفی از مسبب را مقتضی فساد دانسته اند.

اقول: اولا: جناب نائینی! این مثالهایی که می زنید مورد خلاف است، واصلا از مصادیق همین بحث ما هست. برخی از فقهاء تصریح می کنند که بیع منذور الصدقة صحیح است. شخصی نذر کرد گوسفندش را صدقه بدهد، قبل از اینکه به این نذر وفاء کند آمد این گوسفند را فروخت. جمعی از فقهاء تصریح کرده اند که این بیع صحیح است. حتی کسانی از متأخرین مثل حضرت امام می فرمایند نهی تعلق گرفته است به حنث نذر، اصلا این بیع نهی ندارد. آنی که نهی دارد حنث نذر است، عنوان حنث نذر حرام است. بله این عنوان منطبق است بر این بیع، اما این بیع حرام نمی شود. برخی دیگر از فقهاء مثل آقای خوئی پذیرفته اند که این بیع حرام می شود، ولکن نهی تکلیفی از معامله که مقتضی فساد آن نیست. شارع می گوید بدم می آید و تو را نهی وزجر می کنم از ایجاد این بیع، ولکن اگر بیع کردی بیعت صحیح است طبق عمومات صحت بیع.

وهمینطور در مثال تخلف از شرط. جمع کثیری از فقهاء ملتزم شده اند که تخلف از شرط حرام، ولکن این بیع که مشتری بیع می کند نافذ است. حالا یا به آن جهت که امام ره فرمود که آنچه حرام است عنوان تخلف شرط است، ولو منطبق است بر این بیع، اما بیع حرام نمی شود، نهی از عنوان به عنوان دیگر ویا به معنون خارجی سرایت نمی کند طبق نظر امام ره. ویا طبق نظر برخی دیگر مثل مرحوم آقای خوئی اصلا این بیع حرام باشد چه می شود؟ شارع گفت این کار را نکن ولی اگر کردی من امضاء می کن. مثل اینکه فرمود غسل به ماء مغصوب نکن ولی اگر کردی من آن را سبب طهارت می دانم.

پس استشهاد به این فرع فقهی استشهاد به یک امر مسلم فقهی نیست. وحق این است که در هر دو فرع بیع صحیح است.

بله مرحوم آقای حکیم در خصوص نذر وشرط، نه یمین وعهد، اگر حنث یمین شد گفت لله علیّ أن لاابیع فباع، مرحوم آقای حکیم می گوید بیع صحیح است، اما در حنث نذر وشرط گفت لو نذر أو شرط أن لایبیع فباع بیع باطل است. نه بخاطر اینکه نهی از معامله مقتضی فساد است والا در حنث یمین هم باید ملتزم می شد به فساد. بلکه چون معتقد است که در نذر وشرط یک لامی هست لله علی أن لا ابیع داری، این لام ظاهر است در تملیک. یعنی خدا مالک ترک بیع دار من هست. آنوقت این دار می شود متعلق حق خدا. خدا مالک است در ذمه من ترک بیع این دار را. وطبیعی است عینی که متعلق حق غیر است بیعش باطل است چون با این بیع حق غیر را تضییع می کنیم. بیعی که مبیع در آن متعلق حق غیر است و با این بیع حق غیر ضایع می شود، خب همچنین بیعی روشن است که باطل است.

و همینطور در مورد شرط ایشان می گوید لام لک علیّ أن لاابیع داری که مشروط علیه به مشروط له می گوید او هم ظاهر است در لام تملیک.

اقول: این مطلب درست نیست. اصلا لام ظهوری در تملیک ندارد مگر اینکه مدخول لام مال باشد، لک علیّ الف درهم. این ظهور دارد در ملکیت. اما در جائی که مدخول لام مال نیست فعل است ترک الفعل است ظهور در تملیک ندارد، بلکه ظهور دارد در مطلق اختصاص، که فقها از آن تعبیر می کنند به التزام، ادباء تعبیر می کنند به اختصاص که یک قسمش همین التزام است که در فقه می گویند. لک علیّ أن اجیئک غدا یعنی من ملتزم ومتعد می شوم، نه اینکه تو مالکی در ذمه من این مطلب را.

وانگهی اصلا در شرط گاهی لام بکار نمی رود. مگر در هر شرطی لام بکار می رود. می گوید اشتریت هذا القلم و التزم أن اخیط ثوبک، اصلا گاهی در شرط لام بکار نمی رود. حالا لام هم بکار برود مهم نیست لام، لام تملیک نیست. مدخول لام اگر مال بود ظهور در ملکیت داشت.

به هر حال ما اشکالمان به مرحوم نائینی خلاصه اش این شد که این دو فرع فقهی که شما فرمودید خودش محل نزاع است، ولو برخی از فقهاء در این دو فرع فقهی قائل به بطلان شده اند، ولکن مقتضای عمومات این است که صحیح است.

علاوه اصلا این نهی از سبب است نه از مسبب. این مثال که می گوید لله علی أن اتصدق، خود بیع به عنوان سبب مصداق حنث نذر است یا علت تامه حنث نذر است از باب اینکه وقتی فروخت دیگر نمی تواند آن را صدقه بدهد. خود سبب مصداق حنث نذر است. کاری که مانع از وفاء به نذر بشود حرام است ولو از باب اینکه حرام عقلی است، آنی که واجب است وفاء به نذر است یعنی همان تصدق، وبیع مفوت و معجز است نسبت به واجب. اصلا این بیع حرام شرعی نیست، حرام عقلی است. آنی که واجب است وفاء به نذر است که صدقه است، و این بیع معجز مکلف است از وفاء به نذر حرام عقلی است. اصلا حرام شرعی نیست. حرام شرعی هم بود مسبب حرام نیست. چون آن چیزی که معجز است ایجاد این بیع است. اصلا این مثال را برای نهی شرعی از مسبب زدن مثال درستی نیست. این بیع چون موجب عجز می شود از وفاء به نذر حرام عقلی است. ولذا اگر بفروشد و لکن به خدا خطاب می کند می گوید من به نذرم وفاء می کنم، همان روزی که نذر کردم صدقه بدهم می آیم به همین مشتری می گویم خواهش می کنم این چیزی را که به تو فروختم به من ببخش یا به من بفروش یا اقاله بکن. اگر اینجور باشد که بیع سبب عجز نشود از وفاء به نذر که مشکلی ندارد. پس این بیع چون سبب عجز از وفاء به نذر است می شود حرام عقلی. چه ربطی دارد به نهی تکلیفی شرعی؟ آن هم نهی شرعی از مسبب.

اما آن فرع دوم که شرط أن لا یبیع فباع، بله آنجا خود بیع تخلف از شرط است، ولکن باز ما حرفمان این است که بیع سبب است. اگر شرط می کردند أن لایوجد الملکیة، خب جا داشت بگوئید که ایجاد ملکیت تخلف از شرط است و حرام است. اما نهی تعلق می گیرد به بیع، چون شرط کرده اند به او که أن لایبیع، پس بیع می شود حرام، بیع سبب است. اگر شرط می کردند أن لایوجد الملکیة وبعد ایجاد می کرد ملکیت را، خوب بود بگوئید خود ایجاد ملکیت که مسبب است حرام شد مصداق تخلف از شرط شد. اما شرط کرده اند أن لایبیع، بیع ایجاد سبب است. خب در نهی از سبب شما هم قبول دارید مقتضی فساد نیست.

فتحصل مما ذکرناه أن النهی التکلیفی عن ایجاد المسبب لایقتضی الفساد. ولذا نه نظر ابونیفه و شیبانی درست که گفتند نهی تکلیفی از معامله مقتضی صحت است و نه نظر مرحوم نائینی درست است که فرمود نهی تکلیفی از معامله مقتضی فساد است. النهی التکلیفی عن المعاملة لایقتضی الفساد و لایقتضی الصحة، بلکه ما هستیم و عمومات، عمومات هم اقتضاء صحت می کند. ابته عمومات اقتضاء صحت می کند ولی اگر عمومی نداشتیم اصالة الفساد می گفت همین بیعی که حرام تکلیفی است فاسد هم هست. عمومات در نفوذ معاملات اقتضاء می کند صحت این بیع منهی عنه را.

ما یک مطلبی را پذیرفتیم، وآن این است که اگر نهی تکلیفی به خود ایجاد الملکیة بخورد بگوید لاتوجد الملکیة این ظاهر در صحت است. ظاهر در این است که شما متمکنی از ایجاد ملکیت شرعیه ولی شارع می گوید من از تو می خواهم که ایجاد نکنی. اگر عنوان ایجاد الملکیة متعلق نهی باشد. نه عنوان تخلف از شرط ونه عنوان حنث نذر، عنوان ایجاد الملکیة منهی عنه باشد، شارع بگوید یحرم علیک أن توجد الملکیة این قبلا گفتیم که ظاهر است در اینکه ما متمکن از ایجاد ملکیت شرعیه هستیم و این ظهور در صحت دارد. در حد یک ظهور عرفی است آن هم در جائی که خطاب نهی تکلیفی به عنوان ایجاد الملکیة یا به عنوان ایجاد الملکیة الشرعیه تعلق بگیرد. اما در جاهای دیگر نه، نهی تکلیفی از سبب، نهی تکلیفی از مسبب، هیچکدام نه مقتضی صحت است و نه مقتضی فساد.

می ماند قسم سوم از نهی غیر از نهی از سبب و غیر از نهی از مسبب، نهی از ترتیب آثار.

شارع اگر بیاید نهی بکند از وفاء به عقد، بگوید یحرم علیک الوفاء، نهی از ترتیب اثر است دیگر. یا به مشتری خمر بگوید حرام است تصرف کنی در مثمن، به بایع خمر هم بگوید حرام است تصرف کنی در ثمن. ثمن الخمر سحت. خب بلااشکال ظاهر اینکه حرام بکنند تصرف بایع را در ثمن این نکته اش این است که این بایع مالک ثمن نشده است. والا اگر مالک ثمن می شد چرا نهی بکنند او را از تصرف در ثمن؟ ملک خودش هست چرا تصرف نکند؟ مقتضای نهی از تصرف بایع در ثمن این است که این بیع الخمر باطل بوده است. البته این ظهور عرفی است، نه برهان عقلی. والا از نظر عقلی امکان دارد که این بایع مالک ثمن بشود اما عقوبة بگویند با اینکه ثمن مال تو است اما حرام است در آن تصرف کنی. عقلا ممکن است. اما ظاهر اینکه حرام می کنند تصرف بایع در ثمن را، این است که چون تو مالک نشدی وملک غیر است حرام است تصرف کنی در ثمن. اینکه ما بگوئیم تحریم عقوبتی است، مالک شدی ولی عقوبتا می گوئیم در ثمن تصرف نکن این خلاف ظاهر است. البته در فقه داریم تحریم تصرف عقوبتی را، در کسی که می رود نزد قاضی جور می گوید یا قاضی هذه داری غصبها زید، اما در مقبوله عمر بن حنظله فرمود فمن تحاکم الیهم فقد تحاکم الی الطاغوت و ما یأخذه بحکمهم فإنما اخذ سحتا و إن کان حقا ثابتا. اطلاق این مقبوله می گوید آقای مالک این دار قاضی حکم کرد که این دار مال تو است ولی ما می گوئیم تو کأنما سحت را گرفتی، یعنی تصرفت در این دار حرام عقوبتی است. این می شود، ولی ظاهر تحریم تصرف بایع در ثمن الخمر این است که مالک نشده است. بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 421

چهارشنبه 07/11/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به نهی تکلیفی از معاملات بود. ما عرض کردیم تارة نهی از سبب می شود یعنی نهی مثلا از بیع می شود. عقلا نهی تکلیفی از سبب اقتضاء فساد نمی کند. ولکن ظهور عرفی نهی تکلیفی از یک معامله ای به عنوان خودش (نه به عنوان آخر مثل حنث نذر و تخلف از شرط) ظهور دارد در بطلان آن معامله، ولو عقلا اقتضاء فساد ندارد. لعن الله بایع الخمر این عرفا تنافی دارد با امضاء بیع الخمر. چون ظاهر از لعن الله بایع الخمر این است که بیع الخمر مبغوض است چون ابزار و وسیله ای است برای نقل وانتقال. و وقتی که شارع می فرماید که بیع خمر معصیت هست لعن الله بایع الخمر، نشان می دهد که نقل وانتقال در مورد خمر مبغوض شارع اس. وعرفا وقتی نهی وانتقال مبغوض بود به عنوان خودش، این کشف می کند عرفا که شارع تأیید نکرده است ان نقل وانتقال را.

بله گاهی قرینه هست بر اینکه مبغوضیت ناشی از یک امر خارجی است، مثل فذروا البیع، بیع وقت النداء بنابر اینکه حرام باشد که ما قبلا اشکال کردیم، بنابر اینکه حرام باشد ظاهر این است که چون مانع از حضور در خطبه های نماز جمعه است. قرینه داریم، ولذا حتی اگر می گفت البیع وقت النداء معصیة ظهور در بطلان بیع نداشت.

شاید از این قبیل باشد تحریم بیع سلاح به اهل حرب. بیع سلاح به اهل حرب حرام است، لقائل أن یقول که نکته اش این است که اعانت بر ظلم است. وإن کان لایبعد أن یقال که ظاهر این ادله که تحریم می کند بیع سلاح را به اهل حرب، مثلا در معتبره ابی بکر حضرمی آمده است که فروش سلاح به اهل شام اشکال ندارد انتم فی هدنة فإذا کانت المباینة حرم علیکم أن تحملوا الیهم السلاح، یا در روایت دیکر آمده است کفر بالله العظیم بایع السلاح من اهل الحرب. لقائل أن یقول که ولو احتمال هست که بیع سلاح به اعداء دین صحیح باشد ولی به عنوان اعانت بر ظلم حرام باشد، ولکن ظهور عرفی تحریم یک معامله ای در بطلان آن معامله است ولو تحریم تکلیفی باشد. کفر بالله العظیم بایع السلاح من اهل الحرب خب نهی تکلیفی است، نهی وضعی که کفر نمی آورد گناه نمی شود. کسی هوا را بفروشد خب این نهی وضعی دارد، بیع هوا باطل است، بیع طیر فی السماء باطل است حرام وضعی است اما تعبیر نمی کنند که لعن الله بایع الهواء لعن الله بایع الطیر فی السماء والسمک فی الماء. این تعبیر که نیست. در مورد بیع سلاح به اعداء دین تعبیر به تحریم تکلیفی است، ولکن انصاف این است که ظاهرش بطلان آن هم هست.

پس ما قبول داریم نهی تکلیفی از یک سببی در معاملات بعنوانه لابعنوان آخر کحنث النذر وخلف الشرط این ظهور عرفی دارد در بطلان آن معامله.

اما نهی تکلیفی از مسبب، بگوید لاتوجد ملکیة الکافر للعبد المسلم. این ظهور عرفی اش در صحت این تملیک هست. چون ظاهر نهی از ایجاد ملکیت کافر للعبد المسلم این است که این مکلف بعد از این خطاب نهی باز قادر است بر ایجاد ملکیت کافر للعبد المسلم. ظاهر یحرم علیک أن توجد ملکیة الکافر للعبد المسلم این هست، واین ظهور دارد در صحت ایجاد ملکیت کافر للعبد المسلم. اگر این مکلف قادر نبود بر ایجاد ملکیت، نهی معنا نداشت. نهی به مقدور تعلق می گیرد. ولذا ظاهر نهی از مسبب عرفا صحت معامله است، مگر اینکه نهی به مسبب عقلائی تعلق بگیرد، بگوید لاتوجد الملکیة العقلائیة للکافر بالنسبة الی العبد المسلم، او طبعا ظهور در صحت معامله نخواهد داشت. ولکن لاتوجد الملکیة ظاهر در این است که یعنی ملکیت به نظر من که شارع هستم ایجاد نکن. لاتوجد الملکیة یعنی آن چیزی را که من ملکیت می دانم نه آن چیزی را که عقلاء ملکیت می دانند، آن چیزی را که من ملکیت می دانم ایجاد نکن، لاتوجد الملکیة العقلائیة للکافر بالنسبة الی العبد المسلم.

یک مطلبی از بحث دیروز هم مانده است بعد از اینکه خلاصه بحث های گذشته را عرض کردیم این مطلب را هم عرض کنم بعد وارد بحث نهی از آثار بشویم.

مرحوم آقای صدر یک پیشنهادی کرد به مرحوم نائینی، گفت جناب نائینی! شما بجای اینکه بگوئید نهی تکلیفی به ایجاد مسبب عقلائی خورده، مثلا نهی تکلیفی به ایجاد ملکیت عقلائیه خورده، بیائید بگوئید نهی تکلیفی به جامع بین ملکیت عقلائیه و ملکیت شرعیه خورده است. چرا این پیشنهاد را مطرح کرد؟ چونکه دید مرحوم نائینی می خواهد نهی تکلیفی را بزند به ایجاد ملکیت عقلائیه واز آن نتیجه بگیرد عدم سلطنت بر ایجاد ملکیت شرعیه را. گفت آخه این حرف اشکال پیدا می کند. مثل این می ماند که کسی بگوید من نهی تکلیفی دارم از اکل، این باعث می شود که سلطنت شرعیه بر شرب از بین برود. اینها با هم ارتباطی ندارد. ولذا مرحوم آقای صدر فرمود جناب نائینی یک کاری بکنید که نهی تکلیفی شامل ایجاد ملکیت شرعیه هم بشود تا موجب زوال سلطنت بشود بر ایجاد ملکیت شرعیه، در عین حال اشکال نهی به غیر مقدور هم پیش نیاید. چکار کند مرحوم نائینی؟ آقای صدر فرمود لزومی ندارد بگوید نهی از ایجاد ملکیت شرعیه تا بعد مشکل نهی به غیر مقدور پیش بیاید. بگوید نهی از جامع بین ایجاد ملکیت شرعیه و ایجاد ملکیت عقلائیه شده است. خب این موجب زوال سلطنت بر ایجاد ملکیت شرعیه می شود. زوال سلطنت بر ایجاد ملکیت شرعیه موجب عدم قدرت می شود بر یک حصه ای از جامع ملکیت. عجز از حصه ای از جامع این باعث نمی شود که نهی تکلیفی به آن جامع دیگر بشود غیر معقول. چون جامع، جامع بین حصه مقدوره و حصه غیر مقدوره است. حصه مقدوره ایجاد ملکیت عقلائیه است حصه غیر مقدوره ایجاد ملکیت شرعیه است. جامع بین حصه مقدوره و حصه غیر مقدوره اشکال ندارد متعلق نهی باشد. لان الجامع بین المقدور وغیر المقدور مقدور.

آقای صدر فرموده ببینید چه پیشنهادی کردم، با این پیشنهاد ما نهی را نزدید به خصوص ایجاد ملکیت عقلائیه، تا بعد به شما بگویند این مطلب شما چه ربطی دارد به زوال سلطنت بر ایجاد ملکیت شرعیه. نهی را هم نزدید به ایجاد ملکیت شرعیه تا بعد بگوئید زوال سلطنت بر ایجاد ملکیت شرعیه یعنی عدم قدرت بر ایجاد ملکیت شرعیه، واین هم با نهی جور نمی آید، نهی به غیر مقدور تعلق نمی گیرد. پس بیائید بگوئید نهی به جامع خورده است.

ما دیروز یک اشکالی مطرح کردیم که واضح نشد وکامل بیان نکردیم امروز آن اشکال را توضیح می دهم. می گوئیم: جناب آقای صدر! این نهی از جامع نهی انحلالی است یا نهی از صرف الوجود است؟ چون ما نهی گاهی از صرف الوجود می شویم مثل نهی از صرف الوجود تکلم، گاهی نهی از مطلق الوجود می شویم مثل نهی از کذب، نهی از مطلق الوجود کذب شده ایم، انحلال دارد. این یحرم ایجاد الملکیة الاعم من العقلائیة والشرعیة این نهی از ایجاد ملکیت است به نحو نهی از مطلق الوجود یا نهی از صرف الوجود. اگر نهی از مطلق الوجود است عاد المحذور، چون یک نهی هم می خواهد تعلق بگیرد به این ایجاد ملکیت شرعیه. نهی انحلالی است، هر فردی از افراد این جامع ملکیت نهی مستقل دارد. عاد محذور تعلق النهی بغیر المقدور. خب ما یک نهی داریم به ایجاد ملکیت عقلائیه، او هیچ، او همانی است که مرحوم نائینی گفت، یک نهی هم داریم به ایجاد ملکیت شرعیه می خواهیم داشته باشیم او می شود غیر مقدور، محذور عود می کند. جامع بین غیر مقدور و مقدور در جائی است که صرف الوجود مطرح باشد نه مطلق الوجود. می گویند ما امر شده ایم به غسل، و این غسل شامل آن غسلی که غیر اختیاری است از بالای استخر پایمان لیز خورد داشتیم در استخر می افتادیم قصد غسل جمعه کردیم، این غسل غیر اختیاری است. این غسل غیر اختیاری می خواهیم ببینیم مصداق جامع اغتسل للجمعه هست یا نه. خب غسل جمعه در امروز صرف الوجودش مطلوب است. اینجاست که می گویند جامع بین مقدور و غیر مقدور مقدور است. اما در جائی که حکم انحلال است، هر فردی حکم دارد، خب این فرد غیر مقدور نمی تواند حکم داشته باشد.

پس اگر نهی از جامع ملکیت به نحو نهی از مطلق وجود است انحلالی است محذور عود می کند. اگر صرف الوجود است یعنی ایجاد صرف الوجود ملکیت حرام است، خب آقای صدر صرف الوجود یتحقق باول الوجود، اولین فرد مصداق صرف الوجود است. خب خود شما قبلا گفتید که اولین فرد در ایجاد ملکیت، ایجاد ملکیت عقلائیه است. خودتان گفتید. گفتید وقتی نهی بشویم از صرف الوجود ایجاد ملکیت، مصداق ایجاد ملکیت آن اولین فرد است از ایجاد ملکیت که ایجاد ملکیت عقلائیه است. خب جناب آقای صدر! آنوقت ایجاد ملکیت شرعیه می شود فرد دوم. فرد دوم از طبیعت دیگر مصداق صرف الوجود نیست، نهی شامل او نمی شود. وقتی نهی شامل او نشد همان اشکال پیش می آید که وقتی نهی شامل فرد دوم نمی شود چطور می خواهد سلطنت بر آن فرد دوم را از بین ببرد؟ وقتی نهی از صرف الوجود ایجاد ملکیت مصداقش آن اولین فرد است که ایجاد ملکیت عقلائیه است، ایجاد ملکیت شرعیه فرد دوم از ایجاد ملکیت است به اعتراف خود شما، چون در رتبه متأخره از ایجاد ملکیت عقلائیه ایجاد ملکیت شرعیه می شود. خب وقتی شد فرد دوم، فرد دوم که مصداق صرف الوجود نیست. مثل آن مولائی که به عبدش گفت لاتتکلم چون می فهمند تو کر و لال نیستی دردسر دارد، بعد یک کلمه حرف زد، آن حرفهایی که بعدا می زند اصلا مصداق حرام نیست. خب وقتی مصداق حرام نبود نهی نداشت، پس چه جور می گوئید سلطنت بر آن زائل می شود؟. اینجا هم فرد دوم ایجاد ملکیت شرعیه است که اصلا صرف الوجود بر آن صادق نیست، زوال سلطنت بر آن معنا پیدا نمی کند. صرف الوجود وقتی حرام شد دیگر منطبق بر وجود ثانی وثالث نمی شود. اگر گفتند صرف الوجود اکل در امروز که نذر کردید روزه بگیرید حرام است همان لقمه اولی که این مکلف می خورد مصداق حنث نذر است و حرام است، لقمه دوم حلال طیب است چون صرف الوجود حنث نذر بر او صادق نیست. این را خود مرحوم آقای صدر اعتراف کرد که چون معمولا نسبت بین ملکیت عقلائیه و ملکیت شرعیه نسبت موضوع و حکم است، اول ایجاد ملکیت عقلائیه می شود رتبتا بعد شارع می آید این را امضاء می کند. معاملات امضائی هستند دیگر، تأسیسی در آنها نادر است. پس رتبه ایجاد ملکیت عقلائیه متقدم است بر رتبه امضاء آن توسط شارع. و این مطلبی است که خود آقای صدر این بحث اعتراف کرد. یعنی وقتی شما گفتید بعت البعد المسلم من الکافر وکافر هم گفت قبلت، صرف الوجود ایجاد ملکیت بر آن ایجاد ملکیت عقلائیه منطبق است چه این بیع صحیح باشد چه صحیح نباشد. یعنی اگر ایجاد ملکیت شرعیه هم نکنی باز بخاطر ایجاد ملکیت عقلائیه صرف الوجود حرام را محقق کردی. پس آن ایجاد ملکیت شرعیه مصداق مبغوض ومنهی عنه نیست، پس چرا می گوئید زالت السلطنة علیه؟

سؤال وجواب: در این مواردی که متعارف است همیشه ملکیت عقلائیه هست ملکیت شرعیه گاهی هست گاهی نیست.

اما نهی از ترتیب آثار معامله:

گاهی نهی می کنند از وفاء به معامله. مثل نهی از حمل سلاح به اعداء دین، معتبره ابی بکر حضرمی می گوید من حمل می کنم سلاح را به شام، فرمود: إذا کانت المباینة حرم علیکم أن تحملوا الیهم السلح، حمل سلاح به اهل حرب معصیت است حرام است. اگر شارع بفرماید که حمل این مبیع به مشتری حرام است و تسلیم مبیع به مشتری حرام است خب این چه جور با نفوذ بیع جمع می شود؟. بیع که نافذ است مستلزم وجوب تسلیم مبیع است به مشتری، وقتی نهی می شود بایع از تسلیم مبیع به مشتری، خب این با نفوذ بیع جمع نمی شود.

یا در بحث اجاره ما عرض کردیم: اگر اجیر نهی بشود از وفاء به اجاره ولو به عنوان آخر. مثل جنب که اجیر شد بر کنس مسجد، به این اجیر نمی گویند لاتف بالاجارة ولی به او می گویند لاتکن فی المسجد، نهی دارد از بودن در مسجد. خب این چطور می تواند با صحت این اجاره جمع بشود؟ وقتی فعل مورد اجاره نهی دارد یعنی حق ندارد اجیر تحویل بدهد این عمل را به مستأجر، خب این با صحت اجاره چه جور جمع می شود. پس نهی از وفاء در بیع یا در اجاره این به معنای بطلان این بیع ویا این اجاره است.

اما نهی از ترتیب بعض آثار دیگر مثل نهی از تصرف بایع در ثمن. این هم ظاهر است در فساد بیع. ثمن الخمر سحت، این ظاهر است در فساد بیع، چون ظاهرش این است که بخاطر اینکه اکل مال غیر است حرام است تصرف بایع در ثمن الخمر.

مرحوم آقای حائری یک مطلبی فرموده است که در بحوث هم هست، فرموده: گاهی نهی از ترتیب جمیع آثار هست و گاهی نهی از ترتیب بعض آثار هست. اگر نهی از ترتیب جمیع آثار باشد، این نه تنها عرفا مقتضی فساد بیع است بلکه عقلا هم مقتضی فساد بیع است. چرا؟ برای اینکه صحت بیع این با عدم ترتب هیچ اثر جمع نمی شود. بیع صحیح است ولی هیچ اثر تکلیفی بر آن بار نمی شود. نه بر بایع حلال می شود تصرف در ثمن و نه بر مشتری حلال می شود تصرف در مثمن، هیچ اثری بار نشود تکلیفا بر این بیع. خب جعل این حکم وضعی لغو است. حالا اگر نظر مرحوم شیخ انصاری را قائل شدیم که حکم وضعی انتزاع می شود از احکام تکلیفیه، وقتی احکام تکلیفیه متناسبه با صحت بیع همه اش از بین رفت دیگر منشضد انتزاع صحت بیع نمی ماند.

این در صورتی است که نهی بشود از ترتیب جمیع آثار، اما نهی از ترتیب بعض آثار را بعدا خب جتوضیح می دهیم.

اقول: به نظر ما این فرمایش درست نیست. بالاخره آثار بیع گاهی ترخیصی است و گاهی الزامی است. مثلا بایع اگر بیع صحیح باشد تصرفش در ثمن می شود حلال ولی تصرفش در مثمن می شود حرام، چون می شود ملک مشتری. و اگر بیع باطل باشد برعکس، تصرفش در ثمن می شود حرام و تصرفش در مثمن می شود حرام چون ملک خودش هست.

خب جناب آقای حائری رضوان الله علیک نهی و تحریم ترتیب اثر اینجا یعنی چه؟ یعنی بیایند به این بایع بگویند یحرم علیک التصرف فی الثمن، خب این باعث لغویت نمی شود در صحت بیع. چرا؟ برای اینکه یحرم علیک التصرف فی المثمن هم هست. فوقش نهی بشود از تصرف در ثمن، حالا ما عرفا می گفتیم مقتضی فساد بیع است قبول، اما اینکه شما می گوئید عقلا مقتضی فساد است، خب نهی از تصرف در ثمن آمد ولی نسبت به تصرف در مثمن چی؟ او که دیگر بنابر اینکه بیع صحیح باشد تحریم می شود بایع از تصرف در مثمن. بله اگر آن هم بجای تحریم ترخیص بیاید، یعنی بجای اینکه بگویند یحرم التصرف علی البایع فی المثمن بگویند یجوز له التصرف فی المثمن، بله یعنی حکم هایی که اگر بیع صحیح بود حکم های ترخیصی تبدیل بشود به حکم های تحریمی، حکم های تحریمی تبدیل بشود به حکم های ترخیصی، اگر این را فرض می کنید بله درست است. یعنی اگر بیع صحیح بود به این بایع می گفتند یجوز لک التصرف فی الثمن حالا به او می گویند یحرم، ومی گفتن یحرم التصرف فی المثمن حالا می گویند یجوز. اگر اینجوری فرض می کنید حرفتان درست است. ولی بحث ما در نهی از ترتیب آثار است. بحث ما در این است که به این بایع خطابهای تحریمی را متوجه می کنند. خب خطاب تحریمی این است که یحرم علیک التصرف فی الثمن. خب این بیاید اینکه باعث نمی شود ما بگوئیم عقلا بیع باطل است. همان یحرم علیک التصرف فی المثمن بماند کافی است برای اینکه این بیع صحتش لغو نباشد. آنوقت این بایع تصرفش در مثمن حرام است چون بیع صحیح است، تصرفش هم در ثمن حرام است بخاطر یک نهی عقوبتی. نهی از ترتیب آثار هیچوقت همه آثار صحت بیع را بر نمی دارد، چون برخی از آثار صحت بیع اصلا تحریمی است مثل حرمت تصرف بایع در مبیع. با نهی که او برداشته نمی شود.

سؤال وجواب: با نهی جمیع آثار برداشته بشود، فرض این است، نه با جابجا کردن احکام که نهی بشود جواز، جواز هم بشود نهی. این را که فرض نکرد. ایشان فرض کرد نهی از ترتیب آثار، یعنی از این به بعد این بایع هر چی دارد یحرم است. نهی این است دیگر. خب اینکه موجب بطلان بیع نیست عقلا. چون یحرم التصرف فی الثمن، خب یحرم التصرف فی المثمن هم هست. همان یحرم التصرف فی المثمن کافی است برای اینکه عقلا صحت بیع لغو نباشد. بحث در نهی جمیع آثار است نه در ارتفاع جمیع آثار. فرض نکردند جمیع آثار صحت، گفتند نهی از ترتیب آثار صحت. خب نهی از ترتیب یعنی تحریم. خب در مورد اثر صحت بیع که حرمت تصرف بایع در مثمن است او که اثر صحت تحریم است. او را اگر می خواهند بردارند باید بجای تحریم ترخیص بیاورند، او که فرض نشد.

سؤال وجواب: لایترتب ارشاد است نه نهی. لایترتب إخبار از عدم ترتب است. بحث در نهی تکلیفی است که بگوید یحرم علیک أن ترتّب اثر صحة المعاملة. یحرم علیک أن ترتب یعنی ما برای تو حکم ترخیصی نیاوردیم، خب نیاور. همان حکم های تحریمی که مترتب بر صحت بیع است باشد کافی است برای خروج از لغویت.

بله اگر می خواهید بگوئید عرفا نهی از تصرف در ثمن اقتضاء می کند فساد بیع را بله ما قبول داریم.

این در رابطه با این مطلب.

یک مطلبی هم عرض کنم: در نهی از ترتیب بعض آثار مثل لاتتصرف فی الثمن، ما می گوئیم ظهور دارد در فساد بیع در صورتی که این اثر، اثر مقوم صحت بیع باشد عرفا. مثل جواز تصرف بایع در ثمن. یک اثری است که عرفا لاینفک است از صحت بیع. اما نهی از ترتیب اثرهایی که لاینفک نیست رکن صحت نیست، مثل اینکه به خریدار جاریه که هنوز نه ساله نشده است بگویند یحرم علیک الدخول بها. خب مگر جواز دخول به جاریه اثر لاینفک صحت بیع است؟ نه، اثر لاینفک نیست. نهی از ترتیب اثرهایی که قابل انفکاک هستند عرفا از صحت بیع، هیچ اقتضاء فساد معامله را ندارد، ما یقین پیدا می کنیم که این اثر را نباید بار کنیم، به اصالة العموم تمسک می کنیم می گوئیم ولی معامله صحیح است.

بقیة الکلام روز شنبه انشاءالله.

جلسه 422

شنبه 10/11/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به نهی از معاملات به اینجا رسید که عرض کردیم نهی تکلیفی از سبب مثل لعن الله بایع الخمر ظهور عرفی دارد در فساد معامله. و اما نهی تکلیفی از مسبب مثل یحرم ایجاد الملکیة ظهور عرفی دارد در صحت معامله.

البته اگر در روایت تعبیر بشود لاتملّک، لا تملّک با لاتوجد الملکیة به نظر ما فرق می کند. ایجاد ملکیت ظهور دارد در ایجاد ملکیت اعتباریه که ظاهر است در لسان شارع در ملکیتی که مقبوله لدی الشارع باشد. ایجاد نکن ملکیت را یعنی آنچه را که من ملکیت می دانم آن را ایجاد نکن. وچون ظاهر این است که نهی می کند از ایجاد ملکیت بالفعل ومتعلق نهی هم باید مقدور باشد پس کشف می کنیم این مکلف قادر بر ایجاد ملکیت شرعیه هست.

اما اگر در لسان روایات نهی از تملیک وارد بشود، تملیک گاهی استعمال می شود به معنای نفس بیع و امثاله. یعنی تملیک انشائی. نه ایجاد مسبب شرعی. ملّک أی باع أو وهب.

ولذا در نهی از تملیک ما معتقدیم که ظهور در صحت و قدرت مکلف بر ایجاد ملکیت ندارد، با تعبیر به لاتوجد الملکیة تفاوت دارد.

اما نهی از ترتیب اثر بر مسبب، به اینجا رسیدیم که گاهی نهی می کند شارع از ترتیب یک اثری که لاینفک نیست عرفا از صحت عقد، بلکه یک اثری است که قد ینفک عن صحة العقد. ممکن است عقد صحیح باشد در عین حال این اثر را نداشته باشد. مثلا کسی که ازدواج بکند با ذمیه در حالی که زوجه مسلمه دارد، تزوج ذمیة علی مسلمة، که محل بحث است، اگر بدون رضای زوجه مسلمه باشد فقهاء حکم به بطلان کرده اند، مگر در مورد ازدواج های موقت کوتاه مدت مثل ازدواج موقت چند ساعته، که مرحوم آقای خوئی می فرمودند عرفا صادق نیست که روز زن مسلمانش رفت ازدواج کرد، تزوج علیها صدق نمی کند عرفا، که این هم به نظر ما مطلب درستی نیست، حتی اگر پنج دقیقه هم باشد صدق می کند تزوج ذمیة علی مسلمة.

به هر حال ما از روایات استفاده کردیم که اگر شخص مسلمان بدون رضایت زوجه مسلمه ازدواج بکند با زنی که یهودیه یا مسیحیه است این ازدواج نافذ نیست، ولکن اگر زوجه مسلمه راضی بشود این ازدواج صحیح است. خلافا للسید السیستانی که حتی در فرض رضایت زوجه مسلمه هم احتیاط واجب می کند در صحت این عقد با کتابیه. به هر حال این مسأله فقهی بود که عرض کردم.

حالا در روایت فرض کنید آمده است که لایدخل هذا الرجل بالذمیة التی تزوج بها علی مسلمة. البته ما از ادله استفاده ارشاد به فساد کردیم، بحث فقهی نمی کنم، به عنوان یک فرض عرض می کنم که اگر ما از این روایات فقط تحریم دخول فهمیدیم خب از کجا ما بگوئیم این ازدواج با ذمیه باطل است؟ فقط گفتند دخول حرام است. ممکن است این ازدواج صحیح باشد ولکن این اثر را نداشته باشد. جواز دخول که اثر لاینفک ازدواج نیست. ازدواج با دختری که نه سالش تمام نشده است صحیح است اگر ولی او مصلحت بداند ولکن دخول به او جائز نیست.

بنابر نظر مرحوم شیخ انصاری ممکن است کسی بگوید در اینجا ما تمسک می کنیم به اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص. چطور؟ گفته می شود از آیات شریفه فهمیدیم که یجوز الدخول بالزوجة. و این یک عمومی است. نمی دانیم این ذمیه که مرد که زن مسلمان داشت با او عقد ازدواج بست، آیا علت اینکه دخول به او حرام است این است که زوجه است ولکن تخصیص خورده است این عموم یجوز الدخول بأیة زوجة، یا نه، اصلا این ذمیه زوجه نیست تا حرمت دخول به او از باب تخصص باشد. مرحوم شیخ انصاری نظرش این است که می گوید اگر ما یک عامی داشتیم می داینم یک فرد از آن خارج است. اکرم کل عالم داشتیم می دانستیم زید اکرامش واجب نیست، اما نمی دانستیم زید عالم است تا خروجش از این عموم خرج تخصیصی باشد، یا جاهل است تا خرجش تخصصی باشد. مرحوم شیخ فرموده است: اصالة العموم و اصالة عدم التخصیص اصل عقلائی است جاری می کنیم، ثابت می کنیم که خروج این فرد تخصیصی نیست بلکه تخصصی است. ولذا در این مثال زید ثابت می شود که زید جاهل است و احکام جاهل را مثلا وجوب ارشاد جاهل را بر او بار می کنیم. یا در مانحن فیه طبق مسلک مرحوم شیخ آثار عدم زوجیت را بر این ذمیه بار می کنیم، یعنی دیگر نظر به او هم جائز نیست. چرا؟ برای اینکه اصل این است که عموم یجوز الدخول بالزوجة تخصیص نخورده است در این مورد، پس خروج این ذمیه از عموم جواز دخول خروج تخصصی است.

اقول: این مطلب به نظر ما دو ایراد دارد:

ایراد اول: ایراد مبنایی است. همانطور که مرحوم آخوند در کفایه فرموده است و نوعا علماء پذیرفته اند، ما همچنین بنائی نداریم در عقلاء که وقتی یک فر معینی را بدانند مشمول حکم عام نیست، اما نمی دانند خروجش از عام تخصصی است یا تخصیصی، اینجا بناء عقلاء بر اجراء اصالة عدم التخصیص ثابت نیست. چون مراد مشخص است. یعنی این فرد حکمش مشخص است. مثلا زید عدم وجوب اکرامش مشخص است، کیفیت اراده مشکوک است مراد معلوم است که لایجب اکرام هذا الفرد. کیفیت اراده مجهول ومشکوک است که آیا علی نحو التخصص بود یا علی نحو التخصیص. هر چند مرحوم آقای صدر مصر است که فرمایش مرحوم شیخ انصاری را فنی بکند ولکن ما در محل خودش گفته ایم که فنی شدن در این مبنا کار ممکنی نیست مبنای فنی ای نیست و حق با مرحوم آخوند در کفایه است.

ایراد دوم: برفرض مبنا درست باشد، اما در مانحن فیه تعارض می کند اصالة العموم در یجوز الدخول بکل زوجة که می خواست اثبات کند که این ذمیه زوجه نیست، اثبات تخصص می خواستید بکنید که این ذمیه زوجه نیست و خروجش از عموم جواز دخول بالزوجة خروج تخصصی است، زوجه نیست نه اینکه زوجه است و تخصیص خورده است از عموم جواز دخول. خب این تعارض می کند با عموم نفوذ این عقد که این مرد مسلمانی که زن مسلمان دارد با این ذمیه عقد ازدواج بست، عموم دلیل می گوید این عقد ازدواج صحیح است.

نفرمائید که تعارضا تساقطا، رجوع می کنیم به اصالة الفساد. اصالة العموم در احل لکم ما وراء ذلکم می گوید این ازدواج صحیح است. اصالة العموم هم در جواز دخول به زوجه اقتضاء می کرد که این ازدواج باطل باشد و خروج این ذمیه از عمم یجوز الدخول بکل زوجة خروج تخصصی باشد.

می گوئیم این مطلب را اگر کسی بگوید که منجز به تعارض می شود و بعد از تعارض وتساقط رجوع می کنیم به اصالة الفساد. جواب این نیست که همه جا که تعارضا تساقطا نیست. ممکن است یک طرف دلیل ما عموم کتاب باشد، طرف دیگر دلیل ما خبر ظنی الصدور باشد. در تعارض خبر ظنی الصدور با عموم کتاب وبلکه با اطلاق کتاب که به عموم من وجه تعارض می کنند عموم و اطلاق کتاب مقدم است، چون این خبر می شود ما خالف الکتاب.

وگاهی ممکن است هر دو خبر ظنی الصدور باشند یا هر دو عموم کتاب باشند، مثل همین مثال که جواز دخول به زوجه هم عموم کتابی است "الذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم، از آن طرف "احل لکم ما وراء ذلکم" هم عموم کتابی است، دو عموم کتابی. ولکن باز نوبت به اصل عملی نمی رسد، چون یک عام فوق داریم. بعد از تعارض وتساقط این دو دلیل سریع نروید دادگاه اصالة الفساد، به اصل عملی پناه نبرید، ببینید عام فوق داریم، چه بسا اینجا عام فوق داریم، بنابر نظر مشهور اوفوا بالعقود داریم. عام فوق است چون اینکه در مورد نکاح وارد نشده است. عام فوق گاهی وجوب وفاء به عقد هست. وانگهی عرض کردم مرجحات را باید ببینیم.

این مطلبی است که باید به آن توجه بشود.

در آخر این بحث ما یک روایاتی داریم که علماء این روایات را مطرح کرده اند و یک مشکلی برای علمائی که می گویند نهی تکلیفی از معاملات مقتضی فساد نیست پیدا شده است.

بررسی صحیحه زراره و استدلال به آن

مثلا: صحیحه زراره عن ابی جعفر علیه السلام: قال سألته عن مملوک تزوج بغیر اذن سیده فقال ذاک الی سیده إن شاء اجازه و إن شاء فرّق بینهما. قلت اصلحک الله إن الحکم بن عیبة وابراهیم النخعی (ابراهیم بن مالک اشتر از فقهاء عامه بود) واصحابهما یقولون إن اصل النکاح فاسد و لاتحل اجازة السید له؟ فقال ابوجعفر علیه السلام: إنه لم یعص الله وإنما عصی سیده فإذا اجاز فهو له جائز.

تقریب استدلال به صححیه زراره

استدلال به این صحیحه و امثال آن به این تقریب است که گفته می شود حضرت فرمود: عبدی که به غیر اذن سیدش ازدواج کند عصیان کرده است سیدش را، خدا را که عصیان نکرده، پس با اجازه سید این عقدش صحیح می شود. برخلاف فقهاء عامه که می گفتند این عقد باطل است و بعد از اذن سید نیاز به تجدید عقد ازدواج است. خب مفاد این صحیحه این است که إنه لم یعص الله و إنما عصی سیده فإذا اجازه فهو له جائز یعنی إذا کان عصیانا لله فلا یصح و لکن حیث أنه لیس عصیانا لله فیصح عند اجازة السید له. وهذا هو المطلوب.

فرقی نمی کند چه بگوئید ظهور عصیان در عصیان تکلیفی است و اصلا عصیان وضعی عرفا عصیان نیست، شما هوا را بفروشید به دوستتان، این بیع باطل است، اما نمی گویند عصیت الله. دعای کمیل هم که می خوانید که من دچار عصیان شدم هیچوقت به فکر بیع الهواء من صدیقک نمی افتی، او یک بیع باطلی بود پولش را هم که نگرفتیم. آدم به فکر آن تهمت ها و دروغ ها و غیبت ها می افتد.

برفرض بگوئید عصیان خدا شامل عصیان وضعی هم می شود. خب بشود، اطلاقش عصیان تکلیفی را که می گیرد، همین کافی است. مفادش این می شود که عقدی که مصداق عصیان خداست این باطل است.

آنوقت اگر بخواهید به این عموم عمل کنید، کسی که نذر کرد ازدواج مجدد نکند ونذرش هم راجح بود و منعقد شد، یا قسم خورد یا شرط ضمن العقد داشت که ازدواج مجدد نکند، خب رفت ازدواج مجدد کرد، این عصیان خداست. حالا در مورد حنث نذر و حنث یمین که روشن است که عصیان خداست. حالا در مورد حنث شرط ممکن است بگوئید او هم عصیان مشروط له هست مثل زوجه اولی در آن مثال. اما حنث نذر ویمین که عصیان خداست.

سؤال وجواب: بحث در این نیست که عقد فاسد چه حکمی دارد. خب عقد فاسد و ایقاع فاسد، فاسد است چه عصیان بر او صادق باشد چه نباشد. ما از این طرف می گوئیم، می گوئیم تقریب استدلال این است که هر عقدی یا ایقاعی که مصداق عصیان خدا باشد تکلیفا، طبق این تقریب اقتضاء می کند که این عقد یا ایقاع فاسد باشد.

این تقریب استدلال.

قرائن دال بر وضعی بودن حکم در صحیحه زراره و جواب از آنها

در مقابل این استدلال که به نظر ما استدلال قویی است و جواب از آن بسیار مشکل است، علماء تلاش کرده اند که این استدلال را ابطال کنند هر چند برخی از آنها مثل مرحوم نائینی استدلال را پذیرفته اند، اما جمع دیگری مثل صاحب کفایه، مرحوم آقای خوئی وحضرت امام خواسته اند از این استدلال به نحوی جواب بدهند.

مرحوم آقای صدر هم مطالب آقایان را جمع کرده است تحت چهار قرینه بر اینکه مراد از عصیان خدا در اینجا عصیان تکلیفی نیست بلکه عصیان وضعی است، یعنی عقد باطل را ایجاد کردن. خب معلوم است که دیگر فساد این عقد با خودش هست دیگر. عصیان در حدیث را گفته اند عصیان وضعی است نه عصیان تکلیفی و از محل بحث خارج است.

این چهار قرینه چیست؟

قرینه اولی: گفته اند در حدیث فرض نشده است نهی سید. تزوج بغیر اذن سیده نه اینکه تزوج مع نهی سیده. همچنین فرضی در این روایت صحیحه نشده است. تزوج بغیر اذن سیده. تا مادامی که نهی نباشد از سید که عصیان تکلیفی نمی شود. ما که نمی توانیم از جیب خودمان بیائیم بگوئیم سید نهی هم کرده بود. در حدیث که این مطلب نیامده بود. وامام راجع به همین مطلب سائل فرمود عصی سیده، عصیان کرده است این عبد سید خود را. خب این عبد عصیان تکلیفی که نکرده بود سید خود را، چون عصیان تکلیفی در جائی است که سید نهی بکند، و در حدیث همچنین فرضی نشده است. پس عصیان سید نمی شود عصیان تکلیفی باشد. عصیان وضعی است، یعنی ازدواجی کرد که سیدش این ازدواج را قبول نداشت. قبول نداشت یعنی عصیان وضعی سید.

خب وقتی عصی سیده شد عصیان وضعی، به قرینه سیاق لم یعص الله هم می شود عصیان وضعی. چون این عرفی نیست که بگوئیم عصی سیده وضعا و لم یعص الله تکلیفا. این خلاف قرینیت سیاق است. پس این هم می شود لم یعص الله وضعا. چرا؟ برای اینکه اصل نکاح صحیح است ولو خود شارع هم فرموده است تا اذن ندهد سید من شارع هم ازدواج این عبد را نافذ نمی دانم، ولکن اصل ازدواج این عبد نامشروع نبود، منتهی فاقد شرط اذن سید است که آن هم انشاءالله تحصیل می شود. پس عصیان وضعی خدا نکرد.

ولذا در معتبره موسی بن بکر که بعدا خواهیم خواند امام علیه السلام برای عصیان خدا مثال می زند که إن ذلک لیس کإتیان ما حرم الله علیه من نکاح فی عدة واشباهه. مثال برای عصیان خدا می زند به نکاح در عده که اصل این نکاح در عده نامشروع است.

این قرینه اولی در کلام مرحوم آخوند هم هست.

اقول: جواب از این قرینه این است که اولا: این تعبیر عرفی است که گاهی می گویند فلان خانم بدون اذن شوهرش رفت کربلا، برای اینکه بگویند یعنی با نهی شوهرش رفت. این استعمال گاهی عرفی است، یعنی بجای اینکه بگویند مع نهیه می گویند مع عدم اذنه. این تعبیر گاهی عرفی هست. مثل اینکه ما می گوئیم من گمان نمی کنم این مطلب درست باشد یعنی گمان می کنم که درست نباشد. لا اظن أی اظن عدمه. اینجا هم تعبیر گاهی بکار می رود، سافر زوجة بغیر اذن زوجها أی مع نهیه.

ثانیا: برفرض شما بگوئید نه این ادعا بلادلیل است. اما برخی از امور از نظر عرف اگر عبد موافقت مولای خودش را تحصیل نکند خروج از زیّ عبودیت است. یا فرزندی که مثلا دختر ولو شما فتوی بدهید که ازدواج دختر بدون اذن پدر صحیح است کما نسب الی المشهور و أفتی به جمع من الفقهاء، ولکن در عرف ما ازدواج دختر بدون تحصیل رضای پدر عرفا خروج از زیّ رابطه دختری وپدری هست. ولذا صدق می کند عصت والدها. چون توقع نبود که مخفیانه برود و با پسری ازدواج کند ولو پدر اصلا در مخیله اش این نبود که دخترش همچنین کاری می کند نهی هم نکرد، ولی خروج از زیّ شئون خانوادگی و رابطه دختر و پدری است.

ازدواج عبد هم همین است. مخصوصا عرف آن زمان چه بسا اینطور بود که خروج از زیّ عبودیت بود. عصی سیده، این عصیان به معنای نافرمانی نیست، عصیان یعنی شق عصای عبودیت. عصی سیده. لازم نیست نهی بکند.

ما بعدا هم خواهیم گفت اصلا فرض هم نکنید این عصیان سید حرام است، ما نمی گوئیم حرام است، ما اصلا اصراری نداریم بگوئیم این عصیان سید حرام است شرعا. نه، ممکن است حرام نباشد، این عبد رفت یک عقد غیر نافذی را بدون اذن سیدش انشاء کرد، ما نمی گوئیم حرام شرعی است، ما می گوئیم عرفا عصیان سید است. روایت هم بیش از این نمی گوید، عصی سیده. و از روایات هم بر این مطلب شاهد خواهیم آورد، روایت می فرماید لا اقول إنه حرام و لکن قل له لایفعل. به این عبد بگوئید ازدواج نکند بدون اذن سیدش ولی من نمی گویم حرام است.

پس این قرینه اولی درست نشد سائر قرائن فردا.

یک نکته ای را عرض کنم: این اشکالی که شد که اوفوا بالعقود هم طرف معارضه است با آیه الا علی ازواجهم همانطوری که خود احل لکم ما وراء ذلکم طرف معارضه بود نسبت عموم من وجه است، این اشکال وارد است ولذا اگر در این مثال ازدواج ذمیه فقط دلیل تحریم دخول بود، هر چند ما از نظر فقهی ظاهر ادله را ارشاد به فساد می دانیم، اگر تحریم دخول بود و ما اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص را قبول داشتیم آیه الا علی ازواجهم با آیه احل لکم ما وراء ذلکم و آیه اوفوا بالعقود نسبت هایشان می شد عموم من وجه، بعد باید رجوع می کردیم به اصالة الفساد. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 423

یکشنبه 11/11/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به صحیحه زراره بود که استدلال شده بود به این صحیحه بر اینکه نهی تکلیفی از معاملات چه نهی از سبب و چه نهی از مسبب اقتضاء فساد دارد. چون در این صحیحه فرموده بود: عبدی که بدون اذن سیدش ازدواج کند عصیان نکرده است خدا را، وفقط عصیان کرده است سید خودش را. ولذا با اجازه سید این ازدواج صحیح می شود. یعنی اگر عصیان خدا بود این عقد ازدواج قابل تصحیح نبود.

در جواب از این استدلال قرائنی ذکر کردند، گفتن ظاهر این صحیحه نهی تکلیفی نیست، بلکه نهی وضعی است. إنه لم یعص الله ظهور ندارد در اینکه بخواهد بفرماید این عبد عصیان تکلیفی نکرده است خدا را، تا ما بگوئیم ظاهر صحیحه این است که اگر عصیان تکلیفی خدا می کرد در این ازدواج، ازدواجش باطل بود. بلکه ظاهر عصیان به قرائنی که ذکر کرده اند عصیان وضعی است، یعنی اگر کسی عقدی را که اساسا نامشروع است وباطل است انجام بدهد روشن است که فاسد است. ولی اگر عقدی که از اساس باطل نیست فقط بدون اذن سید بوده است این قابل تصحیح است. که از محل بحث خارج می شود.

قرائنی که ذکر شده بود بر اینکه مراد از عصیان، عصیان وضعی است، مجموعا چهار قرینه بود.

قرینه اول این بود که در روایت فرض نشده نهی سید از این ازدواج تا بگوئیم عبد عصیان تکلیفی کرد. بلکه صرفا در روایت آمده است تزوج بغیر اذن سیده، اینکه عصیان تکلیفی نیست. عصیان وضعی است. و به قرینه سیاق عصیان خدا هم در این روایت می شود عصیان وضعی چون عصیان سید عصیان وضعی است.

ما عرض کردیم عصیان به معنای نافرمانی نیست، به معنای خروج از زیّ عبودیت است. ولو مولا نهی نکند اما ازدواج بدون اذن مولا عرفا خروج از زیّ عبودیت است چون ازدواج امر مهمی است.

علاوه شما که فرموده اید عصیان سید وضعی بود یعنی سید این ازدواج را باطل می دانست، این اول الکلام است. شما از کجا می دانید؟ آنی که در روایت هست این است که سید اذن نداد در ازدواج عبد، اما اینکه این ازدواج را باطل بداند این در روایت نیامده است.

گاهی مثلا شوهر اذن نمی دهد در اینکه همسرش حقوق خودش را به پدر ومادرش ببخشد، ولکن خودش هم قبول دارد که اگر همسرش حقوقش را به پدر ومادرش بخشید صحیح است. منتهی می گوید چرا این کار را می کنی ما خودمان نیازمندیم، همسرش هم می گوید حقوق خودم است شرعا و قانونا حق تصرف دارم نیازی هم به اذن تو نیست. در اینجا هم فرض نشد که این سید ازدواج عبد را باطل می دانست. شاید فکر می کرد این ازدواج صحیح است، ولکن اعتراضش این بود که چرا ازدواج کردی بدون اذن من. پس اینکه شما مسلّم می گیرید که از نظر سید چون این ازدواج بدون اذن او بود پس فساد وضعی داشت و عصیان وضعی سید بود این مسلّم نیست. شرعا فساد وضعی یعنی به معنای عدم نفوذ (نه اینکه باطل است، نافذ نیست مثل بیع فضولی) به این معنا بله. اما عصیان وضعی سید یعنی سید بگوید من این ازدواج را قبول ندارم، هذا اول الکلام.

اتفاقا در یک روایتی داریم که مولائی نزد امیرالمؤمنین علیه السلام رسید گفت: هذا عبدی تزوج بغیر اذنی. حضرت به او فرمود: اگر می خواهی جدا کن این دو را، و اگر می خواهی امضاء کن. مولای این عبد چون حقوقدان نبود به عبدش گفت یا عدوالله طلّق، تا این را گفت حضرت فرمود دیگر تمام شد، این سخن تو امضاء ازدواج عبدت با آن زن هست، حال دیگر اختیار با خود این عبد است، اگر بخواهد طلاق می دهد اگر نخواهد همسرش را نگه می دارد. خب این مولا راضی نبود ولکن این ازدواج را هم صحیح می دانست ولذا گفت طلّق.

پس اینکه در کتاب بحوث عصیان وضعی سید را مفروغ عنه گرفته اند عصیان تکلیفی را انکار می کنند، نخیر این درست نیست. به نظر ما ظاهر عصی سیده عصیان تکلیفی است به معنای خروج از زیّ عبودیت.

قرینه ثانیه: این است که آقای صدر فرموده است: ظاهر این صحیحه این است که فإذا اجازه فهو له جائز، با اجازه سید عصیان سید مرتفع می شود. و چون عصیان سید مرتفع می شود این ازدواج صحیح خواهد بود. بعد آقای صدر فرموده: اگر مراد از عصیان، عصیان تکلیفی بود که با اجازه لاحقه عصیان تکلیفی مرتفع نمی شود. مثل این می ماند که یک آقایی می رود حمام، برخلاف اذن حمامی غسل ارتماسی می کند در خزینه یا بیش از اندازه زیر دوش می ایستد یا قصدش این است که پول را نسیه بدهد، بعد از اینکه غسل کرد می آید نزد حمامی می گوید راضی باش. حمامی می گوید حالا چون شما هستی واینقدر معرفت داشتی که بیائی از ما رضایت بخواهی چشم راضی شدم. این به درد نمی خورد. آنوقتی که غسل می کردی مالک راضی نبود، لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه، غصب کردی، غصب باعث شد غسلت باطل بشود. حالا بعد می آیی تحصیل رضایت می کنی. در حکم تکلیفی که انقلاب معنا ندارد. بله در حکم وضعی می شود، بگوئیم تا حالا مولا این عقد را قبول نداشت بعد از این قبول کرد. این می شود، انقلاب معنا دارد. اما در عصیان تکلیفی انقلاب معنا ندارد. در هنگام عمل عصیان کرد، حالا بعدش مولا بگوید راضی شدم به چه درد می خورد؟ در هنگام عمل عصیان محقق شد. ولذا در بیع فضولی آقایان می گویند که اگر قبل از اجازه ملک مشتری یک تصرفی بکند، این تصرف حرام است واجازه مالک این تصرف را حلال نمی کند. اما اگر این مشتری این خانه را اجاره داده باشد، بعد که مالک اجازه می کند بیع را، آن اجاره هم تصحیح می شود. نسبت به تصرفات تکلیفی که حرام تکلیفی بود اجازه در بیع فضولی کاری نمی تواند بکند. تصرفات وضعی را می تواند تصحیح بکند.

پس قرینه دوم این شد که مرحوم آقای صدر فرموده اند ظاهر این صحیحه این است که بعد از اجازه سید عصیان سید چون از بین می رود ولذا مشکل حل می شود این ازدواج صحیح است. و این در عصیان وضعی معنا دارد. و الا در عصیان تکلیفی بعد از عمل مولا راضی هم بشود عصیان تکلیفی که از بین نمی رود.

پس مراد از عصیان، عصیان وضعی است وربطی به عصیان تکلیفی که در بحث نهی تکلیفی از معامله مطرح است ندارد.

اقول: جواب از این قرینه ثانیه هم این است که جناب آقای صدر! در این روایت کجا فرض شد که امام فرموده باشند ارتفع العصیان؟!. حضرت فرمود عصیان کرد این عبد سید را، خدا را که عصیان نکرد. عصیان سید مانع از صحت این عقد نیست. اگر سید اجازه بدهد عقد صحیح می شود. نفرمود اگر اجازه بدهد آن عصیان از بین می رود. این را شما از خودتان اضافه کردید، در روایت همچنین چیزی نیست که بعد از اجازه مولا آن عصیان مولا از بین می رود. نخیر از بین نمی رود، ولکن عصیان مقتضی بطلان عقد نیست. با لحوق اجازه عقد تصحیح می شود.

پس این قرینه ثانیه هم تمام نیست.

قرینه ثالثه: فرموده اند قرینه ثالثه بر اینکه مراد از عصیان، عصیان وضعی است این است که: اگر مراد عصیان تکلیفی باشد معنا ندارد بفرمایند عصی سیده تکلیفا و لم یعص الله تکلیفا. هر عبدی عصیان بکند سید ومولای خودش را تکلیفا، او عصیان هم کرده است خدا را. چون خدا امر کرده است به اطاعت سید. مثل اینکه هر کس عصیان کند پیامبر را عصیان کرده است خدا را، و هر کس اطاعت کند پیامبر را اطاعت کرده است خدا را. پس اگر مراد عصیان تکلیفی سید بود معنا ندارد بعدش بفرماید لم یعص الله.

اینکه مرحوم نائینی فرموده بله مراد از لم یعص الله نفی عصیان خداست به عنوان اولی، و الا عصیان خدا به عنوان ثانوی که لم عصیت سیدک بله او هست. عصیان خدا کرد چون خدا به عنوان ثانوی دستور داد که اطع سیدک. این عنوان ثانوی است. اما به قرینه تقابل می گوئیم مراد این است که عصیان خدا به عنوان اولی نکرده، یعنی مثلا نکاح در عده نکرده است که عصیان خداست به عنوان اولی.

آقای صدر می گوید این تقیید بلامقید است. چرا شما لم یعص الله را می گوئید لم یعص الله بالعنوان الاولی؟ چرا؟ اطلاق دارد.

پس مراد عصیان وضعی است، خب عبدی که ازدواج بکند بغیر اذن سیدش عصیان وضعی نکرده است خدا را، یعنی چی؟ یعنی عقدی را که از اساس نامشروع است ایجاد نکرده است. چون نکاح در عده که نکرده، نکاح با ذات بعل که نکرده، فقط نکاح کرده بغیر اذن سیدش. اصل این نکاح مشروع است ولذا عصیان خدا نکرده، عصیان سید کرده که بدون اذن او ازدواج کرده. عصیان وضعی سید می شود. این قرینه می شود که مراد از عصیان، عصیان تکلیفی نیست.

اقول: جواب از این قرینه ثالثه هم این است که: اولا: چه کسی می گوید هر عصیان سیدی عصیان خداست؟. حضرت فرمود إنه عصی سیده، از زیّ عبودیت سیدش خارج شد، اصلا بفرمائید نافرمانی کرد سیدش را، ولی چه کسی گفته هر نافرمانی سید شرعا حرام است؟ اگر سید بگوید سلام نده به فلان آقا، آیا واجب است عبد اطاعت کند؟. سید به عبد بگوید موقع راه رفتن سرت زیر باشد، واجب است عبد اطاعت کند؟ ابدا، به چه دلیل واجب است عبد اطاعت کند هر امر ونهی مولا را؟

بله آن چیزی که مربوط می شود به خدمت مولا، منافع عبد است که در اختیار مولاست و ملک مولاست، بله به نحو متعارف العبد و ما یملکه لمولاه. اما ما دلیل نداریم که هر امر ونهیی از مولا واجب الاطاعة است بر عبد.

اگر بگویند این دختر که بدون اذن پدر ازدواج کرد عصت والدها، آیا دلیل می شود که بگوئیم عقد ازدواج این دختر بدن اذن پدر گناه است؟ نه گناه نیست. ممکن است در مورد پسر هم همین را بگوئیم، بگوئیم ازدواج پسر با نهی پدر عصیان پدر است، اما هر عصیان پدری که حرام نیست. آن چیزی که عرفا بگویند عقوق الوالدین یا سوء المعاشرة مع الوالدین او حرام است، والا اطاعت پدر ومادر واجب نیست عصیانشان هم حرام نیست.

اینجا هم همینطور است. عصی سیده، اما کی می گوید عصی الله تکلیفا. مگر هر عصیان سیدی عصیان خداست؟

ثانیا: جناب آقای صدر! بالاخره شما وقتی عصیان وضعی گرفتید چطور معنا کردید، گفتید ازدواج بدون اذن مولا ولو شرعا نافذ نیست اما به عنوان اولی مشروع است. برخلاف نکاح در عده. ولو بالفعل نافذ نیست وبه عبارت فقهاء باطل است مگر سید اجازه بکند که در کلمات برخی فقهاء و حقوقدانها از این تعبیر می شود که لیس بنافذ. خب لیس بنافذ یعنی قبل از لحوق اجازه باطل است بعد از لحوق اجازه صحیح می شود. خب وقتی مولا اجازه نداد عصیان وضعی خدا هم هست این عقد، چون از نظر خدا هم این عقد باطل است. شما آنجا چی معنا کردید؟ گفتید عصیان وضعی خدا با عنوان اولی. اصل این ازدواج مشروع است مثل ازدواج با زن شوهردار نیست. خب ما هم وقتی می گوئیم عصیان تکلیفی، همین را می گوئیم، می گوئیم به قرینه تقابل لم یعص الله یعنی لم یعص الله من غیر جهة عصیان السید. عصی سیده و لم یعص الله و به قرینه تقابل معنایش این می شود که لم یعص الله من غیر جهة عصیان سیده. این که مشکلی ندارد.

قرینه رابعه: فرموده اند: مگر صرف زوجت و انکحت که عبد می گوید بدون اذن سیدش این حرام تکلیفی است؟ این مولا حرف حسابی اش چیست؟ اگر بگوید اصلا تلفظ نکن به این صیغه نکاح، این حرف زور است ارزش ندارد، اطاعتش بر عبد لازم نیست. ولذا اگر این عبد وکیل بشود در ازدواج یک دختر و پسری. این عبدی است عالم، دارد از خیابان رد می شود یک دختر و پسری آمدند گفتند برای ما عقد بخوان، عبد هم همانجا وکیل شد و عقد خواند. مولا بگوید چرا عقد خواندی؟ عبد می گوید به تو ارتباط ندارد، اختیار زبان من که دست تو نیست.

پس اگر مولا بگوید چرا صیغه نکاح را اجراء کردی، این تحکم و حرف زور است. اگر بگوید چرا ایجاد زوجیت کردی، می گوید من ایجاد زوجیت نکردم. چون بدون اذن سید ایجاد زوجیت ممکن نیست.

ولذا قرینه رابعه این است که فرموده اند: ازدواج عبد بدون اذن سید این حرام تکلیفی نیست. ولذا عصیی سیده معنا ندارد.

اقول: اولا: ما عرض کردیم گفته اند عصی سیده نگفته اند ارتکب حراما شرعیا. و در صحیحه منصور بن حازم عن ابی عبدالله علیه السلام می فرماید: فی مملوک تزوج بغیر اذن مولاه، قال عاص لمولاه. قلت حرام هو، قال ما ازعم أنه حرام و قل له لا یفعل الا باذن مولاه. عاص لمولاه و لکن حرام نیست شرعا. بله نافذ نیست، اما حرام و عصیان تکلیفی نیست شرعا.

ثانیا: از کجا شما می فرمائید که ازدواج عبد بدون اذن سید حرام تکلیفی نیست؟ ما از باب عدم الدلیل می گوئیم. خب اگر واقعا ظاهر این صحیحه این است که عصی سیده یعنی حرام است عصیان سید شرعا، خب ملتزم می شویم که ازدواج برای خودش یک امر خطیری است، جواب مسأله دادن و انشاء عقد ازدواج برای دیگران کردن و سلام دادن به دیگران اینها از امور خطیره نیست، اما این عبد بیاید در رابطه با خودش تصمیم مهمی بگیرد و ازدواج کند امر خطیر است. شاید شارع حرام تکلیفی می داند این ازدواج را بدون اذن سید. ما چه می دانیم؟ ما که می گوئیم حرام نیست چون می گوئیم عصی سیده ظهور در حرمت شرعیه ندارد ولو عصیان تکلیفی سید باشد. اما اگر شما اصرار دارید که عصیان تکلیفی سید حرام شرعی است ما ملتزم می شویم. می گوئیم لم یعص الله بالعنوان الاولی، عصیان خدا به عنوان اولی نکرد ولکن به عنوان اینکه خدا فرمود اطاعت کن سید را عصیان خدا محقق شده است، ملتزم می شویم. ولو ما این را ملتزم نشدیم چون معتقدیم ظهور ندارد عصی سیده در حرمت شرعیه ولو عصیان تکلیفی سید مراد باشد.

پس به نظر ما هیچکدام از این قرائن تمام نیست.

واین هم که آقای خوئی ره فرموده اند که عصیان سید عصیان تکلیفی است نه عصیان وضعی، بخاطر اینکه اگر غیر از این عبد یک شخص دیگری بیاید و برای این عبد زن بگیرد بدون اذن مولا، خب این عصیان است، ولکن عصیان تکلیفی که نیست. چون عبد که این کار را نکرد، بلکه رجل آخر زوّج هذا العبد بغیر اذن مولاه. این عصیان تکلیفی که نیست ولکن این عصیان وضعی است ولذا نیاز به اجازه سید دارد.

و از آن طرف، اگر این عبد بیاید وکیل در ازدواج دیگران بشود، این اصلا عصیان سید نیست.

پس معلوم می شود انشاء صیغه عصیان نیست. آنچه عصیان است انشاء وایجاب وقبول نیست. ایجاب وقبول برای دیگران انجام می دهد، وکیل می شود از طرف دیگران، اینکه مشکلی ندارد. مشکل تکلم این عبد به صیغه نکاح نیست، مشکل، مشکل وضعی است که صحت این ازدواج توقف دارد بر اذن سید.

اقول: می گوئیم جناب آقای خوئی! شما چی می خواهید بفرمائید؟ این مثالها بر ضرر شما است نه به نفع شما. اگر شخص اجنبی بیاید عقد بخواند بین این عبد وبین یک زنی، صدق می کند هذا الاجنبی عاص لهذا المولی؟ خب صدق نمی کند عرفا. این مثال بر ضرر شماست. اگر مراد عصیان وضعی بود خب عقد این اجنبی را هم که آمده است بین عبد این مولا با یک زنی عقد بسته است مولا این عقد توسط اجنبی را قبول ندارد، پس باید آنجا هم بگوئیم هذا الاجنبی عاص لهذا المولی، در حالی که هیچ عرفی این را نمی گوید.

پس معلوم می شود که مراد عصیان وضعی نیست. و اصلا در عصیان وضعی عصیان عرفا صادق نیست. آقا شما هواء را بفروش به رفیقت، آیا می گویند انت عاص؟ نه، عاصی نیستی بیع باطل است، نه عاصی خدائی و نه عاصی خلق خدا.

واین هم که آقای خوئی فرمود اگر این عبد وکیل بشود در ازدواج دیگران نمی گویند عصی سیده، بله نمی گویند، چون ازدواج خود عبد خروج از زیّ عبودیت است، والا وکیل دیگران شدن عرفا خروج از زیّ عبودیت نیست. مثل سلام دادن به دیگران می ماند. فرق می کند با ازدواج کردن این عبد بدون اذن سیدش.

پس به نظر ما ظهور این صحیحه در عصیان تکلیفی است و مفاد این صحیحه این است که هر کجا عصیان تکلیفی خدا شد، مثل اینکه خدا فرمود حرام است بیع سلاح به اعداء دین، این وقتی سلاح را می فروشد به اعداء دین عصیان تکلیفی خدا می کند، عصی الله. و مقتضای عصیان خدا این است که این بیع باطل باشد. همان چیزی که ما علی القاعده هم گفتیم که ظهور عرفی نهی تکلیفی از معامله بعنوانها این است که فاسد است، از این صحیحه هم استفاده می کنیم.

واینی که گفته می شود که این مفهوم مطلق ندارد، یعنی از این صحیحه می فهمیم که عصیان خدا فی الجمله موجب بطلان عقد است، با عصیان فرق می کند. اما شاید عصیان خدا تفصیل در آن باشد، در بعض شقوق موجب بطلان است در بعض شقوق موجب بطلان نیست. پس نمی توانیم باطلاقه بگوئیم عصیان تکلیفی خدا موجب بطلان معامله است.

اقول: این اشکال خلاف ظاهر است. ظاهر تعلیل، اگر به شما گفتند هل آکل الرمان؟ شما در جواب گفتید إنه لیس بحامض فکله. عرفا می گویند یعنی اگر حامض بود نباید می خوردی مطلقا. مفهوم اطلاق دارد.

حضرت امام پذیرفته است این روایت دلیل بر این است که نهی تکلیفی از معامله مقتضی فساد است، ولکن فرموده است هذا مختص بما إذا ورد خطاب النهی بعنوان المعاملة. عنوان معامله مثل بیع سلاح به اعداء دین، مثل نکاح در عده، نکاح در حال احرام، به عنوان خود معامله خطاب نهی تعلق بگیرد این می شود عصی الله. و لکن اگر به عنوان آخر تعلق بگیرد این مقتضی بطلان معامله نیست. ببینیم وجهی که حضرت امام ره فرموده اند چیست.

جلسه 424

دوشنبه 12/11/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

تفصیل حضرت امام در استدلال به این روایت وجواب از ایشان

حضرت امام قده پذیرفته اند که صحیحه زراره دال بر این است که نهی تکلیفی از معامله مقتضی فساد آن هست. چون ظاهر انه لم یعص الله و إنما عصی سیده فإذا اجازه فهو له جائز عصیان تکلیفی است. ولکن مختص است این مطلب به جائی که نهی به عنوان معامله تعلق بگیرد. اما اگر به عنوان آخری تعلق گرفت که منطبق بود بر معامله مثل حنث نذر وخلف شرط و ایذاء مؤمن و ما شابه ذلک، در این صورت ارتکاب این عقد مصداق عصیان الله نیست. مثلا اگر کسی در ضمن عقد ازدواج با همسرش ملتزم بشود که ازدواج مجدد نکند، ازدواج مجدد عصیان خدا نیست. یا اگر کسی نذر کند همسرش را طلاق ندهد، طلاق دادن همسر عصیان خدا نیست، حنث نذر عصیان خداست. و الا در مورد صحیحه زراره عصیان سید حرام بود، چرا حضرت فرمود که لم یعص الله؟ چون خدا نهی نکرده بود از عنوان ازدواج بغیر اذن السید. نهی تکلیفی نکرده بود، نهی کرده بود از عصیان سید. ولذا حضرت فرمود لم یعص الله، یعنی این ازدواجش عصیان خدا نیست چون نهی به عنوان ازدواج به غیر اذن سید تعلق نگرفته است. نهی تکلیفی به عنوان عصیان السید تعلق گرفته است. ولذا در معتبره موسی بن بکر اینجور فرموده است: موسی بن بکر عن زرارة عن ابی جعفر علیه السلام: سألته عن رجل تزوج عبده بغیر اذنه تا اینجا که می رسد که حضرت حکم می کند به اینکه اگر سید اجازه بکند و امضاء بکند این ازدواج را، ازدواج صحیح است، فقلت لابی جعفر علیه السلام، زراره چون مستبصر بود افکار عامه در ذهنش وجود داشت ولذا گاهی سؤال می کرد، فقلت لابی جعفر علیه السلام فإن اصل النکاح کان عاصیا، همان فکر ابراهیم نخعی وحکم بن عتیبة، که آقا اصل نکاح عصیان بود چطور می خواهید آن را تصحیح کنید با اجازه سید؟ فقال ابوجعفر علیه السلام «إنما أتی شیئا حلالا ولیس بعاص لله، إنما عصی سیده و لم یعص الله، إن ذلک لیس کإتیان ما حرم الله علیه من نکاح فی عدة واشباهه». حضرت فرمود اصل نکاح حلال است، إنما أتی شیئا حلالا و لیس بعاص لله إنما عصی سیده. چرا عصیان نکرد خدا را؟ چون خدا نهی نکرده بود از این ازدواج. عنوان نهی عبارت بود از اینکه عصیان سید نکن. بر خلاف نکاح فی العدة، عنوان نکاح فی العدة متعلق نهی است و چه بسا نهی تکلیفی هم دارد. نکاح فی العدة بعنوانه نهی وضعی دارد و چه بسا نهی تکلیفی هم داشته باشد، هم حرام تکلیفی است و هم فاسد است کما التزم به جماعة، نه اینکه فقط فاسد باشد. ولکن نهی از نکاح در عده به عنوان نکاح در عده تعلق گرفته است ولذا حرام است عصیان است. برخلاف ازدواج بدون اذن سید.

بعد حضرت امام فرموده اند: می بینید در خود صحیحه منصور بن حازم هم دارد که ما ازعم أنه حرام، ازدواج عبد بدون اذن سیدش حرام نیست، و قل له لایفعل، ولکن به او بگو این کار را نکند بدون اذن سیدش ازدواج نکند.

این فرمایش حضرت امام ره که فرموده اند: اگر نهی تکلیفی به عنوان یک عقد یا ایقاع تعلق بگیرد ما هم قبول داریم از این روایات استفاده می شود فساد آن. ولکن نباید مثل مرحوم نائینی توسعه بدهیم این حکم را به موارد نهی از مسبب به عنوان ثانوی. مثل عنوان حنث نذر، عنوان خلف شرط و امثال ذلک.

اقول: این فرمایش حضرت امام به نظر قابل مناقشه است. ما قبول داریم حکم از عنوان به معنون خودش سرایت نمی کند، عنوان حرام است، عنوان واجب است، این را ما می پذیریم، ولو عرفا معتقد هستیم و بودیم که به خارج سرایت می کند، اما به نظر عقلی به خارج سرایت نمی کند، فضلا از اینکه حکم یک عنوانی به عنوان آخر سرایت بکند. ولکن در این روایت اصلا فرمود این شخص عاصی نیست، خدا را عصیان نکرده است. نفرمود که نکاح بدون اذن سید حرام نیست تا بگوئیم این عنوان حرام نیست عنوان عصیان سید حرام است. در روایت فرمود اصلا این عبد مرتکب حرام نشده است، مرتکب عصیان نشده است. نه اینکه ازدواج بدون اذن سید حرام نیست عصیان سید حرام است. خب وقتی ازدواج بدون اذن سید معنون به عنوان عصیان سید است ولو حرمت عصیان سید به این عنوان نکاح سرایت نکند اما بالاخره این عبد مرتکب حرام شده است. عاص لله، ولو بخاطر ارتکابش عنوان عصیان سید را. در حالی که این روایت فرمود اصلا لیس عاص لله.

ولذا ما توجیه کردیم گفتیم: اولا معلوم نیست که این عصیان سید حرام شرعی باشد. مگر هر عصیان سیدی حرام شرعی است؟ ظاهر این روایات هم این است که اصلا حرام شرعی نیست. تزوج بغیر اذن سیده، اما اگر این عبد عادل بود با اینکار فاسق نمی شود امام جماعت هم می تواند بشود. عصی سیده. مثل این می ماند که بگوئیم هذا الرجل عصی زوجته، مگر هر عصیانی شرعا حرام است؟ عصیان سید فی الجمله حرام است نه مطلقا. در جائی که منافع این عبد در خدمت مولا قرار نمی گیرد بله آنجا حرام است. اما لقلقه لسان که بدون اذن سید حرام نیست.

علاوه بر اینکه ما عرض کردیم تقابل را قرینه می گیریم که عصی سیده و لم یعص الله که مراد عصیان خداست از غیر ناحیه عصیان سید. همین مقدار. اما عصیان خدا از غیر ناحیه عصیان سید مختص به عنوان اولی است؟ چرا؟ کسی هم که نذر می کند همسرش را طلاق ندهد ثم طلق زوجته، این عصیان خداست ربطی هم به عصیان خلق ندارد، چرا شامل این نشود؟ عنوان ثانوی است باشد. هذا عاص لله. اصلا عرفا هم می گویند هذا الطلاق عصیان لله لکونه حنث النذر.

این فرمایشات حضرت امام برای اصول وتقویت ذهن اصولی واستنتاج های اصولی بسیار خوب است، اما عرفا کسی که حنث نذر بکند طلاق بدهد زوجه اش را، نمی گویند طلاقک عصیان لله لانه حنث نذر؟ قطعا می گویند.

پس انصافا این فرمایش حضرت امام قابل قبول نیست.

ممکن است شما بفرمائید: آیا ملتزم می شوید که اگر کسی حنث نذر کرد زوجه اش را طلاق داد این طلاق باطل است چون عصی الله؟

می گوئیم: ما یصلح للقرینیة در این روایات داریم که ما بگوئیم اطلاق ندارد این روایات نسبت به نهی به عنوان ثانوی، مثلا عنوان ایذاء المؤمن. پسری ازدواج می کند با نهی والدین و ایذاء والدین است این ازدواج. خب مشهور می گویند این ازدواج حرام است به عنوان ثانوی ایذاء. البته ممکن است شما بگوئید این هم عصیان مخلوق است، مثل عصی سیده، از این راه بگوئید مثل مورد روایت می شود، عصیان مخلوق است عصیان خالق نیست بما هو هو، ولکن آن مثال حنث نذر یا حنث یمین که قسم خورد همسرش را طلاق ندهد بعدا طلاق دارد. انصافا از این روایات اطلاق گیری مشکل است. در معتبره موسی بن بکر هم مثال که می زند برای حرام، می گوید: ولیس کاتیان ما حرم الله علیه من نکاح فی عدة واشباهه. ارتکاز عرفی هم اینجا ما یصلح للقرینیة است، غیر از این مثالی که در معتبره موسی بن بکر زد که به حرام به عنوان اولی مثال زد، ارتکاز عرفی هم در نهی به عنوان ثانوی بر این است که این عقد یا ایقاع باطل نیست. قسم خود همسرش را طلاق ندهد بعد طلاق داد، مثل این می ماند که طلاق همسرش مصداق ایذاء اوست. یک زنی بی پناه را طلاق می دهد خب این زن چه بکند کجا برود، عرف می گوید عجب مرد بی انصافی هستی طلاق می دهی زن بی پناه را، از نظر عرف کار قبیحی است ولی ارتکاز عرف می گویند باطل نیست. خود این ارتکاز عرف هم ما یصلح للقرینیة است که این روایات را حمل کنیم بر نهی تکلیفی از عنوان عقد یا ایقاع نه نهی تکلیفی از عنوان آخری که منطبق است بر این عقد یا ایقاع.

پس ما هم به این قرائن همراه می شویم با حضرت امام، می گوئیم نهی تکلیفی از عنوان عقد یا ایقاعی این مقتضی فساد آن است بخاطر این روایات. وانگهی علی القاعده هم ما گفتیم نهی تکلیفی ظهور عرفی اش در فساد عقد یا ایقاع است.

وبحث را در این مرحله به پایان می بریم.

یک نکته عرض کنم: ما که اصرار که عصیان خدا در این روایات عصیان تکلیفی است چون عصیان وضعی عرفا عصیان نیست، این مثال نکاح فی عده هم یک وقت شما را به شبهه نیندازد که بگوئید اینکه عصیان وضعی است عصیان تکلیفی نیست. نه، بعضی از فقهاء فتوی داده اند که نکاح با زن شوهردار یا با زن معتده اصلا خودش حرام تکلیفی است و گناه است و موجب فسق است، قطع نظر از اینکه باطل هم هست.

علاوه بر اینکه ما ادعای اصلی مان اطلاق «عصی» است که شامل عصیان تکلیفی هم می شود. فوقش بگوئید شامل عصیان وضعی هم می شود. ما اطلاق برایمان کافی است، اطلاق درد این روایات می گوید عصیان خدا موجب فساد عقد یا ایقاع است مطلقا وضعیا کان أو تکلیفیا.

سؤال وجواب: اگر ما بگوئیم طلاق حرام است باطلاقه، خب دلیل هم داریم که طلاق صحیح است، دیگر بحث از ظهورات می رود کنار. ما که عقلا نمی گفتیم نهی تکلیفی مقتضی فساد است، ظهور بود، اطلاق روایات بود. خب اگر یک جائی دلیل داشتیم که طلاق بدون عذر عرفی حرام است کما اینکه بعضی از متجددین که دنبال استحسان هستند این ادعاها را می کنند که طلاق بدون عذر شرعی حرام است، بسیار خوب خب دلیل هم داریم که صحیح هم هست. دلیل داریم، ما کار به عمومات دیگر نباید داشته باشیم با وجود دلیل خاص. بحث در این است که این عمومات ظهورش این است که اگر نهی تکلیفی به عنوان یا ایقاعی تعلق بگیرد این مقتضی فساد آن هست.

هذا تمام الکلام فی بحث النواهی

ادامه جلسه 424

دوشنبه 12/11/88

# فی المفاهیم

## تعریف مفهوم:

ما هو المفهوم؟ مفهوم یک معنای لغوی دارد: ما یفهم من الشیء، ولو از اشاره ما چیزی را بفهمیم، المفهوم من الاشارة.

ولکن مفهوم در مقابل منطوق به چه معنا است؟ ولو در بحث مفاهیم فقط از مفهوم مخالف بحث می شود و لکن از نظر تقسیمات المفهوم یکون علی قسمین: مفهوم موافق و مفهوم مخالف. مثلا لاتقل لهما اف که مفهوم موافقش این است که لاتضربهما.

مرحوم آخوند و علماء دیگر به صدد بر آمده اند یک تعریف جامع و مانعی از مفهوم بیان کنند. و به نظر ما هیچکدام موفق نشده اند یک تعریف جامع و مانعی ارائه بدهند. ولذا ما اجمالا این تعاریف را بیان می کنیم:

تعریف اول: تعریف مرحوم نائینی است. ایشان فرموده: مفهوم فرقش با منطوق این است که مفهوم مدلول التزامی کلام است، منطوق مدلول مطابقی کلام است. إن جاءک زید فأکرمه مدلول مطابقی اش ثبوت عند الثبوت است، ثبوت وجوب اکرام زید عند ثبوت مجیئه. مدلول التزامی اش انتفاء وجوب اکرام زید است عند انتفاء مجیئه. این مدلول التزامی مفهوم است.

بعد فرموده است إن قلت: وجوب مقدمه هم مدلول التزامی خطاب امر به ذی المقدمه است، اصعد الی السطح مدلول التزامی اش این است که انصب السلّم، پس به او هم بگوئید مفهوم، در حالی که هیچ کس نگفته است.

قلت: ایشان گفته است مفهوم باید لازم بیّن باشد. وجوب مقدمه لازم غیر بیّن است. یعنی چه؟ یعنی با مقدمه عقلیه وبا برهان ما اثبات کردیم تلازم را بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه آن. پس تصور منطوق کافی نیست برای معرفت لازم آن که عبارت است از وجوب مقدمه. چون لازم غیر بیّن است. ولکن در مفاهیمی که ما بحث می کنیم تصور منطوق در إن جاءک زید فأکرمه مستلزم علم به انتفاء عند الانتفاء هست که مفهوم نامیده می شود.

مرحوم نائینی ولو ظاهرا اصطلاحات را یک مقدار جابجا کرده است در جزوه هم آوردیم، ولی مقصودش این است که بگوید: فرق مفهوم با سائر مدلول های التزامی این است که بگوید مفهوم لازم بیّن است، اما سایر مدلول های التزامی لازم غیر بیّن هستند. لازم غیر بیّن یعنی تصور شیء وتصور آن لازم وتصور ملازمه بینهما کافی نیست برای علم به این لازم. یعنی تصور می کنید وجوب نماز را، تصور هم می کنید وجوب وضوء را، توجه هم دارید به بحث ملازمه بین وجوب وضوء ووجوب نماز، ولی باز کافی نیست که بگوئی حال که نماز واجب است پس وضوء هم واجب است، باید اقامه برهان بکنی. به این می گویند لازم غیر بیّن. یعنی تصور الشیء وتصور لازمه و الالتفات الی الملازمة لایکفی فی الجزم بالملازمة بل یحتاج الی اقامة برهان. اما مفهوم آنی است که لازم بیّن است.

محقق عراقی فراتر رفته است، فرموده: مفهوم لازم بیّن بالمعنی الاخص است. لازم بیّن بالمعنی الاعم هم مفهوم نیست.

توضیح ذلک: لازم بیّن بالمعنی الاخص یعنی تصور شیء کافی است در جزم و علم به لازم آن. حالا این گاهی در مفردات می شود، تصور حاتم کافی است در علم به جود. گاهی در جمل ترکیبیه می شود مثل اینکه تصور منطوق در جمله شرطیه کافی است برای علم به مفهوم آن. این می شود لازم بیّن بالمعنی الاخص. که تصور شیء کافی است برای علم به لازم آن.

اما بیّن بالمعنی الاعم یعنی تصور شیء کافی نیست برای علم به لازم آن، بلکه محتاجیم غیر از تصور شیء، تصور کنیم لازم آن را، وتوجه هم به ملازمه پیدا کنیم، بعد علم به لازم پیدا می کنیم. فقط فرقش با لازم غیر بیّن این است که دیگر نیاز به برهان ندارد. مثل چی؟ مثل اینکه این دو آیه را کنتار هم بگذارید: آیه "والوالدات یرضعن حولین کاملین لمن اراد أن یتم الرضاعة" با این آیه دیگر که "وحمله وفصاله ثلاثیون شهرا"، نتیجه می گیرید که اقل الحمل شش ماه است. این می شود لازم بیّن بالمعنی الاعم. تصور الشیء وتصور لازمه و الالتفات الی الملازمة بینهما سبب می شود که علم به لازم پیدا کنیم. دیگر نیاز به اقامه برهان ندارد.

محقق عراقی برخلاف محقق نائینی می گوید مفهوم لازم بیّن بالمعنی الاخص است، ولذا استفاده اقل الحمل از این دو آیه ربطی به بحث مفاهیم ندارد.

اقول: می گوئیم اولا: ایها المحققان العلمان آیا هر لازم بیّن بالمعنی الاخص عرفا و اصطلاحا مفهوم است در مقابل منطوق؟ به هر کسی بگوئی خلق الله الماء مطهرا از آن می فهمد مدلول التزامی اش این است که آب طاهر هم هست. (ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش). این یک امر عرفی است. آب اگر طاهر نیست پس چطور مطهر است، پس طهارت الماء می شود مدلول التزامی الماء یطهّر "خلق الله الماء طهورا"، ولازم بیّن بالمعنی الاخص هم هست، در حالی که هیچ اصطلاحی اسم این را مفهوم نمی گذارد. هر لازم بیّن بالمعنی الاخصی اصطلاحا مفهوم نیست.

ثانیا: آیا جمله شرطیه که علماء گفته اند مفهوم دارد همه اش از قبیل لازم بیّن بوده است؟ تا چه برسد که لازم بیّن بالمعنی الاخص باشد. برهان فلسفی آورده اند برای ما در جمله شرطیه، می گویند اگر مفهوم در جمله شرطیه را قائل نشوید بر خلاف قاعده «الواحد لایصدر الا عن الواحد» عمل کرده اید به تقریبی که بعدا خواهیم گفت، که البته ما این قاعده را نمی فهمیم. با برهان می خواهند اثبات کنند مفهوم جمله شرطیه را. می گویند اگر بنا باشد وجوب اکرام زید هم از مجیء زید ناشی بشود یعنی هم معلول مجیء زید باشد و هم معلول یک شرط آخر مثل بیمار شدن زید، إن تمرض زید فاکرمه، آنوقت طبق قاعده الواحد باید بگوئیم آنی که علت وجوب اکرام زید است مجیء زید نیست جامع بین مجیء زید و تمرض زید هست، والا اگر علت وجوب اکرام مجیء زید باشد بما هوهو، تمرض زید باشد بما هوهو، لازم می آید واحد که وجوب اکرام زید است صادر بشود از اثنین بما هما اثنان. ولذا می گویند چون مفاد ان جاءک زید فاکرمه این است که وجوب اکرام زید صادر شده است از مجیء زید، و حملش بر اینکه صادر شده است از جامع خلاف ظاهر است. پس ما باید بگوئیم وجوب اکرام زید فقط یک سبب دارد، و آن مجیء زید است. اگر بگوئیم دو سبب دارد خلاف قاعده الواحد است. اگر بگوئیم جامع بینهما سبب است این هم خلاف ظاهر این است که إن جاءک زید فاکرمه می گوید مجیء زید سبب است نه جامع. خب این استدلال عقلی است، این لازم بیّن نیست لازم غیر بیّن است. مقدمه برهانیه دارد اگر تمام بشود. تا چه برسد به محقق عراقی که می گوید مفهوم آن چیزی است که لازم بیّن بالمعنی الاخص باشد.

تعریف دوم: تعریف مرحوم آخوند است. ایشان فرموده: مفهوم لازم خصوصیة المعنی هست. برای چی این را گفته است؟ گفته است بعضی چیزها لازم اصل معنی هستند. مثلا وجوب مقدمه لازمه اصل معنای صل هست. اصل معنای صل این است که نماز واجب است، وجوب الوضوء لازم اصل هذا المعنی هست. این مفهوم نیست. مفهوم آن چیزی است که لازم اصل معنا نباشد، لازم خصوصیت معنا باشد. مثل چی؟ مثل جمله شرطیه که مفهوم دارد. اصل معنای جمله شرطیه ربط بین جزاء وشرط است. این اصل معنا است. ربط بین جزاء وشرط که کافی نیست برای مفهوم گیری. ربط بین جزاء وشرط می سازد با اینکه این شرط سبب غیر منحصر هم باشد. مجیء زید سبب وجوب اکرام است، مریض شدن زید هم سبب وجوب اکرام باشد، این می شود ربط بین وجوب اکرام و مجیء زید. ربط با انحصاری بودن منافات ندارد، ممکن است انحصاری نباشد. پس اصل جمله شرطیه ربط بین جزاء وشرط را می فهماند و این باعث مفهوم نیست. آن چیزی که باعث مفهوم است این است که إن جاءک زید فأکرمه دلالت می کند بر خصوصیت این ربط، می گوید هذا الربط انحصاریٌّ. این خصوصیت معنا است. اصل معنی این است که ربط هست بین جزاء وشرط، کون هذا الربط بنحو العلیة الانحصاریه این خصوصیت معنی است. ومفهوم لازمه خصوصیت این معنی هست. پس مفهوم چه مفهوم موافق و چه مفهوم مخالف تعریفش این است: لازم خصوصیة المعنی.

ببینیم این فرمایش مرحوم آخوند چگونه است.

جلسه 425

سه شنبه 13/11/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در تعریف مفهوم در مقابل منطوق بود. تعریف دوم از مرحوم صاحب کفایه بود که فرمود مفهوم چه مفهوم موافق باشد و چه مفهوم مخالف لازم خصوصیت معنی هست. حکمٌ انشائیٌّ أو إخباریٌّ تستتبعه خصوصیة المعنی. این فرمایش مرحوم آخوند را دیروز توضیح دادیم.

اقول: این تعریف این است اشکالاتی دارد:

اشکال اول: اینکه مفهوم همه جا حکم نیست. گاهی عدم الحکم است. مثل إن جاءک زید فأکرمه مفهومش این است که إن لم یجئک فلایجب اکرامه. لایجب اکرامه که حکم انشائی نیست یا حکم إخباری نیست. مگر مراد از حکم انشائی اعم باشد از ثبوت حکم یا نفی حکم. علت اینکه صاحب کفایه این تعبیر را مطرح کرد که حکم انشائی أو إخباری برای این بود که لازم تصوری را خارج کند، مثل جود که لازم تصوری حاتم هست، ومفهوم را مختص کند به لازم تصدیقی. ولکن این اشکال به ایشان مطرح است که مفهوم همه جا حکم نیست گاهی عدم الحکم است.

اشکال دوم: اشکالی است که آقای صدر کرده، فرموده است: نقض می شود این تعریف به قول به وجوب مقدمه بنابر اینکه ما وجوب ذی المقدمه را از اطلاق بفهمیم نه از وضع.

توضیح ذلک: تارة ما قائل می شویم که مثلا خطاب صلّ وضع شده است بر وجوب صلاة. خب وجوب وضوء می شود لازم اصل المعنی. مشکلی نیست، مرحوم آخوند می تواند بفرماید تعریف مفهوم که لازم خصوصیة المعنی هست شامل آن نمی شود. اما بنابر قول به اینکه اصل معنای صلّ طلب صلاة است، وجوب را از مقدمات حکمت می فهمیم، وجوب می شود خصوصیة المعنی، اصل معنی که نمی شود. وجوب وضوء آنوقت می شود لازم الوجوب للصلاة، والوجوب للصلاة خصوصیة معنی صلّ ولیس اصل معنی صلّ.

اقول: این نقض مرحوم آقای صدر معنایش این است که یک نقض دیگری هم بتوانیم به صاحب کفایه بکنیم. این نقض مرحوم آقای صدر به این است که این تعریف مانع اغیار نیست، می توانیم طبق این بیان بگوئیم که جامع افراد هم نیست. چون اگر ما قائل شدیم که ادات شرط وضع شده است بر ربط انحصاری بین جزاء وشرط، نه اینکه وضع شده است بر اصل ربط، وانحصاری بودن را از اطلاق فهمیدیم، اگر بگوئیم ادات شرط وضع شده است بر ربط انحصاری کما ادعاه جماعة، آنوقت گفته می شود که مفهوم لازم اصل معنای جمله شرطیه خواهد شد. چون وضع شده است ادات شرط بر خصوص ربط انحصاری وعلیت انحصاریه شرط للجزاء. خب لازمه معنای موضوع له جمله شرطیه انتفاء معلول است عند انتفاء علته المنحصرة.

بنده فکر می کنم مرحوم آخوند در این تعریف اصلا نظر نداشت به اخراج مثال وجوب مقدمه، بخواهد بگوید وجوب مقدمه لازم اصل المعنی است اما مفهوم شرط لازم خصوصیة المعنی است. در عبارت کفایه همچنین مطالبی نیست. شاید مرحوم آخوند مفروغ عنه گرفته است عدم شمول تعریف مفهوم را لمثل وجوب المقدمة، ولو بخاطر اینکه معتقد است که وجوب مقدمه لازم بیّن نیست، لازم غیر بیّن است.

شاهد بر این عرض من این است که بعد از این بیان در کفایه فرموده است: ولذا صح التعریف بأن المفهوم حکم غیر مذکور، لا أنه حکم لغیر مذکور. فرموده است دو تعریف در میان قدماء بود: یکی اینکه می گفتند المفهوم حکم لغیر مذکور. خب این تعریف درست نیست. برای اینکه مفهوم إن جاءک زید فأکرمه عدم وجوب اکرام زید است عند عدم مجیئه، واین حکم زید است، حکم لغیر مذکور نیست، حکم لمذکور و هو زید هست. پس تعریف صحیح نیست که بگوئیم المفهوم حکم لغیر مذکور. صحیح این است که بگوئیم المفهوم حکم غیر مذکور، حکمی است که خودش مذکور نیست. اگر صاحب کفایه دنبال این بود که مثال وجوب مقدمه را اخراج کند، خب وجوب مقدمه هم حکم غیر مذکور. معنا ندارد بگوید ولذا صحّ تعریف المفهوم بأنه حکم غیر مذکور. معلوم می شود دنبال اخراج مثال وجوب مقدمه نیست، خروج آن را مفروغ عنه گرفته یا ملتفت نبوده به این مطلب. ولذا می گوید در إن جاءک زید فأکرمه عدم وجوب اکرام زید عند عدم مجیئه حکم غیر مذکور، حکمی است که در منطوق ذکر نشده است.

سؤال وجواب: حکم لغیر مذکور یعنی موضوعی که ذکر نشده است. و الا شرط هم ذکر شده منتهی در منطوق وجودش ذکر شده مفهومش می شود عدم این شرط. حالا کار نداریم اشکال مرحوم آخوند به تعریف اینکه المفهوم لغیر مذکور وارد است یا وارد نیست، که ظاهرا وارد هم هست، ما راجع به او بحث نمی کنیم. عرض ما این است که اگر مرحوم آخوند دنبال این بود که تعریفش مثال وجوب مقدمه را که مدلول التزامی خطاب وجوب ذی المقدمه است خارج کند تعبیر اینجور صحیح نبود بفرماید: ولذا صح تعریفه بأنه حکم غیر مذکور. خب این فلذا به چی می خورد؟ این حکم غیر مذکور بر مقدمه هم منطبق است. وجوب مقدمه که مذکور نیست در خطاب.

اشکال سوم: این تعریف مرحوم آخوند که المفهوم لازم خصوصیة المعنی شامل مفهوم موافق نمی شود. حرمت ضرب والدین لازمه خصوصیت لاتقل لهما افّ است یا لازمه اصل این معنای لاتقل لهما افّ است؟ لازمه اصل معنی است. منطوق حرمت اف گفتن است به والدین. لازمه خود این معنای مطابقی حرمت ضرب است. نه لازم خصوصیت آن. در حالی که مرحوم آخوند در تعریفش تصریح کرد گفت سواء وافق المفهوم المنطوق فی السلب والایجاب أو خالفه. خب وافق المفهوم فی السلب و الایجاب یعنی مفهوم موافق. تعریف را صریحا گفت می خواهم شامل مفهوم موافق بشود ولکن عملا این کار انجام نشد.

سؤال وجواب: بلاخره حرمت ضرب لازم اصل معنای حرمت اف است. والا پس وجوب مقدمه هم لازمه خصوصیت معنای صل است که امر به صلاة است، والا اگر بجای صل می گفت الصلاة حلال باز هم مدلول التزامی اش وجوب مقدمه بود؟ بالاخره لاتقل لهما اف چون مدلولش حرمت اف گفتن به والدین است، این معنا که حرمت اف گفتن به والدین است لازمی دارد، وآن حرمت ضرب است. پس شد لازم اصل المعنی المطابقی نه لازم خصوصیته.

پس این تعریف صاحب کفایه هم تمام نیست.

تعریف سوم: تعریف محقق اصفهانی است. خوب دقت کنید به جوری تقریب می کنم که آنچه که در بحوث اشکال گرفته اند به محقق اصفهانی (و ما نمی خواهیم متعرض بشویم، البته در جزوه آورده شده) وارد نشود.

محقق اصفهانی می گوید مفهوم آن چیزی است که مدلول التزامی کلام است و حیثیت انفهام آن در خود کلام ذکر شده است. مدلول التزامی کلام بر دو قسم است: یک مدلول التزامی که حیثیت انفهام آن به برهان عقلی است. مثل وجوب مقدمه. خب چرا شما از خطاب صعد الی السطح وجوب نصب سلّم را می فهمید؟ مدلول التزامی است بلااشکال، اما چرا این را فهمیدید؟ حیثیت فهمیده شدن این مدلول التزامی حیثیة عقلیة، وآن حکم عقل است که لایمکن انکاک وجوب الشیء عن وجوب مقدمته. این حیثیتی است که منشأ شد که شما از خطاب اصعد الی السطح وجوب نصب سلّم را بفهمید. حیثیت انفهام در خطاب اصعد الی السطح مطرح نیست. اما در خطاب إن جاءک زید فأکرمه چرا شما انتفاء عند الانتفاء را می فهمید؟ چرا؟ این مدلول التزامی چرا فهمیده شد؟ حیثیت انفهام یعنی چرا این مفهوم شرط از جمله شرطیه فهمیده شد؟ چون جمله شرطیه مشتمل است بر این حیثیت که شرط علت منحصره جزاء است. اینکه جمله شرطیه متضمن این است که شرط علت منحصره جزاء است ربط انحصاری هست بین شرط وجزاء، این حیثیت که مدلول جمله شرطیه است منشأ فهمیده شدن مفهوم شرط است. چون انتفاء معلول عند انتفاء علته المنحصرة این از کجا فهمیده می شود. وقتی شما در خطاب گفتید که علت منحصره وجوب اکرام زید مجیء او است، این را فهماندید، حالا یا با ادات شرط یا با ادات حصر مثل إنما یجب اکرام زید عند مجیئه. این حیثیت انفهام منشأ مدلول التزامی این جمله است در انتفاء وجوب اکرام زید عند انتفاء مجیئه. محقق اصفهانی این را می گوید.

اقول: جناب محقق اصفهانی! این تعریف شما اخص از مدعاست و جامع افراد نیست. بفرمائید مفهوم وصف یجب اکرام العالم العادل که ما می فهمیم که اکرام عالم مطلقا واجب نیست، این مدلول التزامی انتفاء وجوب اکرام عالم فی الجملة، ممکن است عالم هاشمی واجب الاکرام باشد اما یجب اکرام العالم العادل می گوید اکرام عالم مطلقا دیگر واجب نیست. با قید آخر مثل هاشمی بودن شاید واجب باشد. این را از کجا می فهمیم؟ این مدلول التزامی است از کجا می فهمیم؟ حیثیت انفهام لغویت است، لغویت ذکر عادل است اگر این قید عادل دخیل در وجوب اکرام نباشد. اگر بنا باشد اکرام مطلق عالم واجب باشد پس عادل می شود ضم الحجر فی جنب الانسان. این برهان لغویت در کجای خطاب یجب اکرام العالم العادل آمده است؟ این حیثیت انفهام در خطاب در کجا ذکر شده است؟

سؤال وجواب: قبول ندارید باید تعریف مفهوم را خراب کنید. شما قبول ندارید اما مفهوم وصف یعنی چه؟ مفهوم غایت هم فی الجمله است، یجب الامساک الی غروب اللیل می فهماند که مسلّم بر همه امساک تا نصف واجب نیست، البته ممکن است بر بعضی امساک از اول لیل تا نصف شب هم واجب بشود فی الجمله، اما اتموا الصیام الی اللیل وجوب امساک از طعام وشراب تا غروب آفتاب این به ملاک اینکه لغو نباشد می فهماند که نمی شود بر همه مردم واجب بشود یک امساکی دیگر از اول غروب آفتاب تا نصف شب. خب اگر از اول غروب آفتاب یک فرد دیگری از وجوب امساک باشد تا نصف شب بر همه مکلفین، خب یجب الامساک علی المکلفین الی غروب اللیل، این الی غروب اللیل می شود لغو، خب چرا نگفت الی منتصف اللیل. بله ممکن است فی الجمله بر بعضی واجب بشود بوجوب آخر. شخص وجوب که فرق می کند. یک وجوب دیگری بر بعض مکلفین باشد که از غروب آفتاب تا نیمه شب امساک کنند. اما مفهوم غایت فی الجمله ثابت است که نمی شود بر همه امساک از غروب آفتاب تا نصف شب هم واجب بشود والا ذکر یجب الامساک الی غروب اللیل این الی غروب اللیل می شد لغو. خب این برهان لغویت در خطاب که نیامده است. حیثیت انفهام در خطاب نیست.

ثانیا: جناب محقق اصفهانی این تعریف شما مفهوم موافق را شامل نمی شود. چرا؟ برای اینکه چه فرق است بین لاتقل لهما افّ با الماء مطهر؟ الماء مطهر یک مدلول التزامی دارد وآن طهارت ماء است. لاتقل افّ هم یک مدلول التزامی دارد که حرمت ضرب است. شما اسم یکی را مفهوم می گذارید که حرمت ضرب است، اسم دیگری را مفهوم نمی گذارید که طهارت ماء است. خب با این بودن حیثیت انفهام در خطاب چه جور تعریف مفهوم را تنظیم کردید که شامل استفاده حرمت ضرب از لاتقل لهما افّ می شود ولی شامل استفاده طهارت ماء از الماء مطهر نمی شود؟. مگر شما بگوئید ما اصلا نخواستیم مفهوم موافق را تعریف بکنیم. واقعا هم این تعریف شما شامل تعریف مفهوم موافق نمی شود. ولکن آیا مناسب نبود که مفهوم که خود شما می گوئید یک معنای اعمی دارد از مفهوم موافق ومخالف او را هم تعریف کنید، ولو بعدا بگوئید ما در مفهوم موافق بحث نمی کنیم فقط در مفهوم مخالف بحث می کنیم.

تعریف چهارم: تعریف بحوث است. ایشان فرموده اند: مفهوم آن چیزی است که لازم ربط بین دو جزء قضیه باشد. گاهی مدلول التزامی لازمه شخص موضوع یا محمول یا موضوع و محمول در قضیه است. به جوری که اگر این موضوع را عوض کنیم یا این محمول را عوض کنیم دیگر آن مدلول التزامی از بین می رود. مثلا الصلاة واجبة، وجوب مقدمه صلاة لازمه این محمول است که می گوئیم واجبة. و الا اگر بیائیم بگوئیم الصلاة محرمة، الصلاة مباحة باز هم وجوب مقدمه صلاة را می فهمیم؟ نه. مفهوم آن چیزی است که هر چند اجزاء قضیه را عوض کنید باز مفهوم از بین نرود بخاطر اینکه مفهوم لازمه ربط بین این دو جزء قضیه است. این جزء عوض بشود مهم نیست، آن جزء عوض بشود مهم نیست، مادامی که آن ربط بین الجزئین محفوظ است ولو در ضمن موضوع و محمول دیگری، باز آن مفهوم محفوظ است. خصوصیت مفهوم این است. مثلا إن جاءک زید فأکرمه، ربط بین شرط وجزاء مفهوم درست کرد. شرط مجیء زید است مهم نیست، شرط را بیماری زید قرار بدهید. جزاء وجوب اکرام زید است مهم نیست، جزاء را وجوب صلاة خلف زید قرار بدهید. اصلا هم شرط را عوض کنید و هم جزاء را مهم نیست، إن استعانک زید فاعنه. اصلا آن شرط که جاء زید بود رفت، جزاء که اکرمه بود رفت، إن استعانک زید فاعنه، باز هم مفهوم داریم. این تعریف مفهوم است که لازم الربط بین الجزئین است لا لازم نفس الجزئین.

اقول: این فرمایش مرحوم آقای صدر به نظر ما درست نیست. چون: اولا: شامل مفهوم موافق نمی شود. خود ایشان مثالی زد که با این مثالش مفهوم موافق را خارج کرد. ایشان مثال زد گفت اگر بگویند اکرم ابن العلویة، شما می توانید از آن استفاده کنید که خود علویه را هم اکرام کن؟ چکار به مادرش داری. ولکن اگر بگویند اکرم ابن العلوی مذکر باشد، ممکن است بگوئیم ابن العلوی را اکرام کن پدرش را هم اکرام کن، مفهوم موافقت داشته باشد. پسر سید را احترام کن، خب پدرش هم سید است دیگر، او را به طریق اولی احترام کن. اما اکرم ابن العلویة معنایش این نیست که برو مادرش را هم احترام کن. مفهوم موافق که اکرم ابن العلوی خصوصیت اینکه ابن العلوی است داخل است در مفهوم موافق. اگر بکنی ابن العلویة دیگر اینطور نیست. شما می گوئید اکرم ابن الهاشمی مفهوم موافق این است که پدرش هم هاشمی است اکرام کن. حالا شما ابن الهاشمی را بردارید بجایش بگذارید اکرم الیتیم. مفهوم موافق دارد؟ اکرم الیتیم یعنی برو مادرش را هم احترام کن.

پس مفهوم موافق لازمه خصوص موضوع و محمول است. اگر موضوع و محمول را عوض کنید دیگر مفهوم موافق نداریم. ولکن مفهوم شرط اینجور است که لازمه ربط بین شرط والجزاء است. جزاء هر چه بشود، شرط هر چه بشود مهم نیست. خب جناب آقای صدر! مفهوم موافق را که از این تعریف خارج کردید. ممکن است شما بگوئید من هم از اول نمی خواستم مفهوم موافق را تعریف کنم. ولی بالاخره این آقایان که می گویند المفهوم علی قسمین موافق ومخالف معنای این مفهوم موافق چیست؟. حالا شما دل خوشی ندارید بحث مفاهیم راجع به مفهوم موافق نیست، ولی اگر ما یک تعریف جامع و مانعی برای مطلق مفهوم اعم از موافق ومخالف ارائه بدهیم بالاخره شما با ما همکاری می کنید یا نه؟ شما هیچ تعریف جامعی ارائه ندادید.

ثانیا: جناب آقای صدر! مگر هر مفهوم مخالفی اینجور است که شما می گوئید؟

همان جمله شرطیه اگر شرط بشود محقق موضوع، دیگر مفهوم ندارد. إن رزقت ولدا فاختنه، پس چطور می گوئید اگر شرط را برداریم جزاء را برداریم هر شرط و هر جزائی را جای آن بگذاریم بخاطر این ربطی که در قضیه شرطیه است مفهوم پیدا می شود. ما امتحان کردیم دیدیم نشد. إن رزقت ولدا فاختنه نشد مفهوم پیدا نکرد. بالاخره هر مانعی که دارد مانع عقلی یا شرعی یا عرفی، بالاخره تعریفتان باید جامع باشد. تعریف جامع ارائه بدهید. تعریفتان ناقص است بعد می فرمائید در این یک مانعی هست. خب بر اساس همین مانع تعریفتان را تنظیم کنید.

یا در مفهوم وصف اگر قید غالب بود مفهوم دارد؟ "و ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن"، اللاتی فی حجورکم قید غالب است. خود شما می فرمائید مفهوم ندارد. ولی اگر قید غیر غالب بود مثل اکرم العالم العادل (که عادل بودن علماء قید غالب نیست) مفهوم دارد. خب چه فرق است بین اکرم العالم العادل با بنت الزوجة التی فی حجورکم محرمة علیکم؟. ایشان قائل به مفهوم وصف است‏06:41:27 ب.ظ می گوید وصفی که قید غالب نباشد مفهوم دارد، البته فی الجملة، یعنی اکرم العالم العادل می گوید عالم تمام الموضوع نیست برای وجوب اکرام. ایشان قائل است، خب تعریف شامل او نمی شود.

پس این تعریفها هیچکدام تعریف قابل قبولی نبود.

اصلا چه لزومی دارد ما تعریف کنیم؟. ما جامع معنوی بین مفاهیم نداریم. اگر مراد تعریف مفهوم مخالف است می گوئیم المفهوم المخالف مدلول التزامی ینتج نقیض المنطوق. حالا اینکه کجا مفهوم هست کجا نیست کار نداریم، اما هر کجا مفهوم مخالف هست این است که مدلول التزامی ینتج نقیض الحکم المذکور فی الخطاب.

حالا گاهی آن مفهوم مخالف حکم را برای موضوع در خطاب ثابت می کند. مثل إن جاءک زید فأکرمه، مفهومش عدم وجوب اکرام زید است عند عدم مجیئه. موضوع زید است، حکم آخری را برای زید ثابت می کند.

گاهی مفهوم مخالف اثبات می کند یا به تعبیر دیگر ینتج نقیض الحکم المذکور فی الخطاب لجزء الموضوع. مثل اکرم العالم العادل که جزء الموضوعش عالم است. اکرم العالم العادل مفهومش عبارت است از انتفاء وجوب اکرام برای عالم بما هوهو. این جزء الموضوع که عالم است مدلول التزامی اکرم العالم العادل این است که این عالم بما هوهو موضوع برای وجوب اکرام نیست.

و گاهی هم مدلول التزامی در مفهوم مخالف نفی می کند حکم را از شیء آخر که اصلا نه جزء الموضوع است و نه تمام الموضوع. مثل إنما القائم زید. خب این نفی می کند قائم بودن را از غیر زید. غیر زید که در خطاب ذکر نشده است، نه غیر زید جزء الموضوع است در خطاب و نه کل الموضوع. إنما یجب اکرام العالم که مفهوم حصرش این است که لایجب اکرام الجاهل، ینتج نقیض الحکم المذکور فی الخطاب لغیر موضوعه. اصلا آن غیر الموضوع در خطاب ذکر نشده است نه جزءا و نه کلا. این می شود مفهوم مخالف.

اما اگر بخواهید مفهوم را اعم تعریف کنید که شامل مفهوم موافق و مخاف هر دو بشود باید جامع انتزاعی بگیرید. بگوئید المدلول الالتزامی الذی إما ینتج نقیض الکم المذکور فی الخطاب أو ینتج نفس الحکم المذکور فی الخطاب لغیر موضوعه. حرمت افّ ینتج حرمت ضرب را. حرمت همین حکم مذکور در خطاب است. اما وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة، خب وجوب ذی المقدمة که در خطاب ذکر شده است وجوب نفسی است، وجوب مقدمه وجوب غیری است. نمی شود گفت این مفهوم موافق است. چرا؟ برای اینکه لاینتج نفس الحکم المذکور فی الخطاب لغیر موضوعه بل ینتج حکما آخر مختلف سنخا. مفهوم موافق آن مفهومی است که ینتج نفس الحکم المذکور فی الخطاب لکن لغیر موضوعه بقیاس الاولویة أو المساواة. ولذا شامل وجوب مقدمه نمی شود، شامل طاهر بودن که از الماء مطهر استفاده می کنیم نمی شود، چون مطهر بودن با طاهر بودن دو حکم است. مفهوم موفق هم تعریفش این می شود که ما ینتج نفس الحکم المذکور فی الخطاب لکن لغیر موضوعه که طبعا قیاس یا قیاس اولویت است یا قیاس مواسات. آنوقت جامع بین مفهوم موافق و مخالف اینجور شد: المدول الالتزامی الذی ینتج نقیض الحکم المذکور فی الخطاب أو ینتج نفس الحکم المذکور فی الخطاب لغیر موضوعه. و مفهوم هم وصف مدلول است. یعنی معنا دو قسم است، معنا گاهی معنای منطوقی است و گاهی معنای مفهومی. وصف مدلول است. المدلول إما مفهوم أو منطوق. دالّ یعنی لفظ که تقسیم نمی شود به مفهوم و منطوق، معنا تقسیم می شود. معنا تارة معنای مطابقی است می شود منطوق، تارة معنای التزامی است با آن خصوصیات می شود مفهوم.

والبحث فی المفاهیم یقع فی وجود المفهوم لا فی حجیته بعد وجوده. این هم آخرین مطلب که ما در مفاهیم بحث از حجیت مفهوم شرط نمی کنیم، بلکه بحث می کنیم که هل مفهوم الشرط ثابت أم لا، هل مفهوم الوصف ثابت أم لا. و الا مفهوم اگر ثابت بشود که ظهور ثابت شده است و شکی در حجیتش نیست.

یقع الکلام فی انواع المفاهیم و اولها مفهوم الشرط انشاءالله.

جلسه 426

شنبه 01/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

## مفهوم شرط

بحث راجع به مفهوم شرط است. قبل از اینکه وارد بحث از مفهوم شرط به تفصیل بشود مطلبی را از مرحوم آقای خوئی نقل کنیم.

ایشان فرموده اند ما یک بحثی داشتیم در واجب مشروط، اختلافی بود بین مرحوم شیخ انصاری و مشهور. مرحوم شیخ انصاری می فرمود ما واجب مشروط نداریم، تمام واجبهای مشروط به واجب معلق بر می گردند. إن جاءک زید فأکرمه مجیء زید شرط وجوب نیست، بلکه شرط واجب است. وجوب فعلی است، منتهی واجب اکرام زید علی تقدیر مجیئه هست. مجیء زید شرط واجب است اما شرطی است که لازم التحصیل نیست. ولذا مرحوم شیخ مجیء زید را قید ماده گرفته اند یعنی قید اکرام، و نه قید هیئت یعنی وجوب.

بنابر نظر مرحوم شیخ اصلا ما بحثی به نام مفهوم شرط نخواهیم داشت. بر می گردد شرط به وصف، می شود مفهوم وصف. چون مراد از وصف، وصف نحوی که نیست اکرم العالم العادل. نه، مراد از وصف مطلق قید است ولو وصف نحوی نباشد، ظرف نحوی باشد، مثل اکرم زیدا عند مجیئه. اینکه ما بحث کنیم از مفهوم شرط مبتنی بر این است که انکار کنیم نظر مرحوم شیخ انصاری را و معتقد بشویم إن جاءک زید فأکرمه مجیء شرط وجوب است قید هیئت است.

اقول: این فرمایش مرحوم آقای خوئی ناتمام است. اولا: بحث مفهوم شرط مختص حکم تکلیفی نیست. گاهی شرط، شرط حکم وضعی است. إذا بلغ الماء قد کر لاینجسه شیء. می خواهیم ببینیم آیا مفهوم این حدیث شریف این است که إذا لم یبلغ الماء کر یتنجس بملاقات النجس یا نه. فرض کنید ما در بحث رجوع شرط به ماده موافق با مرحوم شیخ انصاری شدیم که اتفاقا هستیم، اما این مختص است به شرط حکم تکلیفی نه شرط حکم وضعی.

ثانیا: در همین إن جاءک زید فأکرمه خود مرحوم شیخ انصاری هم قبول دارد که ظاهر خطاب رجوع قید به هیئت است. برهان مانع است از رجوع به این ظاهر خطاب. حال برهان چیست در جای خودش گفته شده است. و الا ظاهر خطاب به اعتراف خود شیخ اعظم این است که مجیء زید شرط وجوب اکرام است. وما تابع همین ظهور خطابیم در مفهوم گیری، نه تابع برهان. و واقعا خودتان قضاوت کنید، شما در مفهوم گیری از قضیه إن جاءک زید فأکرمه اول فکر می کنید ببینید مبنای شما این است که قید به هیئت بر می گردد کما علیه المشهور تا مفهوم گیری کنید، یا قید به ماده بر می گردد کما علیه الشیخ الاعظم تا مفهوم گیری نکنید. اینطور است؟ اینطور نیست. شما در مفهوم گیری تابع ظهور عرفی هستید. ظهور عرفی إن جاءک زید فأکرمه هم این است که این قید، قید هیئت است. آنوقت ما می گوئیم که از إن جاءک زید فأکرمه فهمیدیم که دیگر لایجب اکرام زید عند عدم مجیئه. کأنه شارع فرموده است إن جاءک زید فأکرمه وإن لم یجئ فلایجب أن تکرمه، این را می فهمیم. وجوب مشروط نیست اما به همان نحو واجب معلق این مطلب جدیدی است که شارع بگوید إن جاءک زید فأکرمه وإن لم یجئک فلایجب أن تکرمه. شارع بگوید اکرم زیدا عند مجیئه و لایجب أن تکرم زیدا عند عدم مجیئه، خب اگر نمی فرمود ولایجب أن تکرم زیدا عند عدم مجیئه و فقط می فرمود اکرم زیدا عند مجیئه، شما می فرمودید اثبات شیء نفی ماعدا نمی کند. اگر فقط شارع می فرمود اکرم زیدا عند مجیئه، شما می فرمودید خب شاید اکرام زید عند مرضه هم واجب باشد. از اکرم زیدا عند مجیئه ما نمی توانیم کشف کنیم که لایجب اکرام زید عند مرضه. خب شارع آمد گفت و لایجب اکرام زید عند عدم مجیئه. انتفاء عند الانتفاء را فهمیدیم. خب مرحوم شیخ انصاری می فرماید در جمله شرطیه، جمله شرطیه ذو لسانین است، یک لسانش این است که اکرم زیدا عند مجیئه، ولو عند مجیئه قید ماده باشد. لسان دیگرش این است که لایجب أن تکرم زیدا عند عدم مجیئه.

پس این بحث مفهوم شرط ثابت است و قابل نزاع است حتی بنابر قول مرحوم شیخ اعظم قده.

مرحوم شیخ در إن جاءک زید فیجب اکرامه هم که وجوب مفاد هیئت امر نیست مثل فاکرمه نیست، باز می گوید برهان قائم است بر رجوع قید به ماده یعنی به اکرام. شرط واجب است. باز اکرام زید علی تقدیر مجیئه واجب است. چون ایشان دو برهان داشت، یک برهان این بود که اکرمه صیغه امر است و وجوب در آن از هیئت فهمیده شده است. معنای هیئت معنای حرفی است و معنای حرفی بخاطر جزئی بودنش قابل تقیید نیست. این یک برهان بود که ثابت می کرد که إن جاءک زید فأکرمه این مجیء زید قید وجوب اکرام نیست. چون وجوب اکرام از صیغه امر استفاده شده است که معنای حرفی است و المعنی الحرفی جزئیّ والجزئیّ لایقبل التقیید. یک برهان دیگری هم داشت که مربوط بود به عالم طلب واراده مولا. که می فرمود مولای ملتفت اراده مشروطه ندارد که بگوید اگر زید آمد آنوقت اراده می کنم وطلب می کنم که تو او را اکرام کنی. نخیر، همین الان که ملتفت است و مصلحت را در اکرام زید علی تقدیر مجیئه می بیند شوق پیدا می کند. همین الان شوق پیدا می کند به اکرام زید علی تقدیر مجیئه. نه اینکه بگذارد بعد از اینکه زید آمد آنوقت مولا شوق پیدا کند به اکرام او. اینطور نیست. همین الان مولای ملتفت شوق دارد به این اکرام زید علی تقدیر مجیئه. ولذا متصدی می شود خطاب امر را صادر می کند می گوید إن جاءک زید فأکرمه. اگر همین الان شوق نداشت به اکرام زید علی تقدیرم مجیئه که متصدی صدور خطاب نمی شد. بالوجدان همین الان مولا بعد از التفات به مصلحت در اکرام زید علی تقدیر مجیئه شوق دارد اما به حصه ای از اکرام زید، اکرام زید علی تقدیر مجیئه.

این هم برهانی دیگر بود از مرحوم شیخ. طبق این برهان همیشه وجوب به لحاظ آن عالم شوق واراده مولا فعلی است، ولو متعلق آن عبارت باشد از اکرام زید علی تقدیر مجیئه مثلا.

از این مطلب که مقدمه مفهوم شرط بود بگذریم. وارد اصل بحث بشویم.

محل نزاع

قبل از اینکه فرمایش مرحوم آخوند را مطرح کنم این را توجه دارید که ما در مفهوم شرط اگر نزاع می کنیم و اختلاف داریم و بین بزرگانمان اختلاف است که آیا جمله شرطیه مفهوم دارد یا ندارد، نزاع در مفهوم فی الجمله نیست، نزاع در مفهوم مطلق است. مفهوم فی الجمله به دلالت عقلی است. از إن جاءک زید فأکرمه می فهمیم اکرام زید مطلقا واجب نیست. اگر اکرام زید مطلقا واجب بود شرط ذکر کردن لغو بود، خب می فرمود اکرم زید، چرا فرمود إن جاءک فأکرمه. پس مفهوم فی الجمله محل نزاع نیست. محل نزاع مفهوم بالجمله ومطلق هست که آیا از خطاب إن جاءک زید فأکرمه می فهمیم که لایجب اکرام زید عند مجیئه مطلقا سواء مرض أم لا، سواء سلّم علیک أم لا. قائلین به مفهوم شرط می گویند جمله شرطیه مفهوم مطلق دارد. إذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء می گوید آب قلیل مطلقا نجس می شود با ملاقات نجاست، ولو آب قلیلی باشد که جاری است، ولو آب قلیلی باشد که جوشان است از زمین. منکرین مفهوم شرط این را قبول ندارند. می گویند مفهوم مطلق ندارد جمله شرطیه، آب قلیل مثل آب کر نیست، آب کر معتصم است، اما شاید آب قلیل تفصیل دارد، آب قلیل اگر نابع باشد من الارض او هم معتصم باشد، چه می دانیم.

منکرین مفهوم شرط مثل مرحوم آخوند و محقق اصفهانی وآقای بروجردی و امام قدهم می فرمایند که ما مفهوم شرط یعنی مفهوم بالجمله برای جمله شرطیه را قبول نداریم. هر چند مرحوم آقای صدر این بزرگان را متهم می کند که شما در اصول انکار می کنید مفهوم شرط را، اما به فقه که می رسید فراموش می کنید و عملا مفهوم گیری می کنید از جمله های شرطیه طبق ارتکاز عرفی خودتان

البته این اشکال شاید به حضرت امام ومرحوم آخوند وارد باشد، چون ما هم ندیدیم که مثلا حضرت امام ره در فقه یک جا ایراد بگیرند بگویند این جمله شرطیه مفهوم مطلق ندارد. ایشان هم مثل مرحوم آقای خوئی که قائل به مفهوم شرط بود در فقه تمسک می کنند به مفهوم شرط. حال عدول کرده اند از آن مبنای اصولی شانف یا به قول آقای صدر عملا در فقه اجراء کرده اند مفهوم جمله شرطیه را بر خلاف مبنای اصولی نمی دانیم.

به هر حال بحث راجع به مفهوم مطلق جمله شرطیه است. اما در مفهوم وصف برعکس است، بحث در مفهوم فی الجمله است. یعنی در اکرم العالم العادل که وصف است بحث در این است که آیا فی الجمله اکرم العالم العادل مفهوم دارد، یعنی ما فی الجمله می فهمیم که عالم تمام الموضوع برای وجوب اکرام نیست والا لغو بود بگویند اکرم العالم العادل، خب می گفتند اکرم العالم. آیا وصف مفهوم فی الجمله دارد یا نه؟ اما مفهوم بالجمله که از اکرم العالم العادل بفهمیم که لایجب اکرام العالم غیر العادل مطلقا ولو کان هاشمیا، نه، بعید است کسی قائل به مفهوم وصف بالجمله باشد. نزاعی که ما بین اعلام دیدیم در این است که وصف مفهوم فی الجمله دارد کما علیه السید الخوئی، یا مفهوم فی الجمله هم ندارد کما علیه شیخنا الاستاذ، که می فرمود شاید مطلق عالم واجب الاکرام باشد ولکن از باب اهمیت اکرام عالم عادل فعلا او را شارع بیان کرد بخاطر اهمیت آن.

پس بین مفهوم وصف و مفهوم شرط این فرق هست.

ارکان مفهوم شرط از نظر آخوند

مرحوم آخوند برای مفهوم شرط دو تا رکن ذکر می کند، می گوید اگر این دو تا رکن تمام بشود مفهوم شرط قبول است:

رکن اول: این است که ادات شرط دلالت بکند بر علیت انحصاریه شرط للجزاء. إن جاءک زید فأکرمه مفادش این باشد که مجیء زید علة منحصرة لوجوب اکرامه. این رکن اول است که ادات شرط دلالت کند بر علیة الشرط للجزاء علیة منحصرة.

مرحوم آخوند نزاع را فقط در همین رکن اول می داند، می گوید نزاع بین قائلین به مفهوم شرط ومخالفین مفهوم شرط در همین رکن اول است، که قائلین به مفهوم شرط می گویند مفاد جمله شرطیه این است که الشرط علة منحصرة للجزاء. منکرین مثل مرحوم آخوند این رکن اول را قبول ندارند، می گویند نخیر إن جاءک زید فأکرمه نمی گوید المجیء علة منحصرة لوجوب اکرام زید.

اما مرحوم آخوند فرمایشش این است که مفهوم شرط یک رکن دومی هم دارد ولو آن رکن دوم مورد اتفاق است.

رکن دوم: این است که جزاء که مترتب است بر شرط و معلق است بر شرط، طبیعی الحکم باشد نه شخص الحکم. توضیح ذلک:

یک وقت شما می گوئید اکرم زیدا عند مجیئه، این عند مجیئه علت منحصره است، اما برای این شخص از وجوب اکرام زید، این فرد از وجوب اکرام زید که در خطاب اکرم زیدا عند مجیئه مولا گفت یک علت منحصره دارد وآن مجیء زید است. اما ممکن است مرض زید هم علت باشد برای فرد دیگری از وجوب اکرام زید. وجوب اکرام زید دو فرد داشته باشد، یک فرد آن معلول مجیء زید است، مجیء زید علت منحصره آن فرد است. اما وجوب اکرام زید فرد دیگری هم داشته باشد که مریضی زید علت آن باشد. علت منحصره برای شخص وجوب اکرام زید که در خطاب اکرم زیدا عند مجیئه گفته شد کافی نیست برای مفهوم گیری. چون مفهوم یعنی انتفاء سنخ وجوب اکرام زید، انتفاء طبیعی وجوب اکرام زید، انتفاء نوع وجوب اکرام زید عند انتفاء مجیئه. که بگوئیم اگر زید نیامد نه تنها این فرد از وجوب اکرام زید که در إن جاءک زید فأکرمه گفتیم نیست بلکه سائر افراد وجوب اکرام زید هم نیستند. هیچ فردی از وجوب اکرام زید محقق نخواهد شد در جائی که زید نیاید. یعنی معلق بر مجیء زید باید سنخ و طبیعی و نوع وجوب اکرام زید باشد. کأنه شارع بجای إن جاءک زید فأکرمه گفته است وجوب اکرام زید أی طبیعی وجوب اکرام زید علته المنحصرة هو مجیئه. علت منحصره این طبیعی وجوب اکرام زید مجیء زید است. خب آنوقت مفهوم شرط محقق می شود. چرا؟ برای اینکه اگر بنا باشد که مریض شدن زید هم علت وجوب اکرامش بشود دیگر نمی شود گفت طبیعی حکم یعنی طبیعی وجوب اکرام زید علت منحصره اش مجیء زید است. نخیر، علت دیگری هم دارد و هو مرضه.

مرحوم آخوند فرموده است که: به هر حال اگر رکن اول درست بشود، یعنی مفاد جمله شرطیه این باشد که مجیء زید علة منحصرة لوجوب اکرامه، ظاهر این مطلب این است که المعلق علی هذا الشرط و معلول هذا الشرط هو طبیعی وجوب اکرام زید. انصافا هم همین است. اگر رکن اول ثابت بشود، یعنی دلالت جمله شرطیه بر این مطلب که مجیء زید علة منحصرة لوجوب اکرامه، خب روشن است که ظاهر این خطاب این است که معلول المعلق علی الشرط هو طبیعی وجوب اکرام زید. نه اینکه مجیء زید علة منحصرة لهذا الفرد من وجوب اکرامه. این اصلا عرفی نیست.

ولذا مرحوم آخوند معتقد است که رکن دوم که معلق بر شرط طبیعی حکم باشد، یعنی در إن جاءک زید فأکرمه معلق بر مجیء زید طبیعی وجوب اکرام زید باشد، این رکن دوم محل نزاع نیست در صورتی که رکن اول ثابت بشود.

رکن اول از نظر مرحوم آخوند قابل اثبات نیست. مرحوم آخوند فرموده است: شما را به وجدانتان آیا شما از جمله إن جاءک زید فأکرمه علیت انحصاریه مجیء زید را لوجوب الاکرام می فهمید، یا نه می فهمید که در فرض مجیء زید وجوب اکرام هست. اما در فرض های دیگر، فرض مریض شدن زید وجوب اکرام هست یا نیست چه می دانیم. شما به شخصی می گوئید إن شربت هذا السم تموت، آیا از این خطاب علیت انحصاریه شرب السم للموت را می فهمیم؟ حال اگر کسی خود را حلق آویز بکند او نمی میرد؟ اگر کسی خود را از بالای کوه پرتاب کند نمی میرد؟ إن شربت هذا السم تموت آیا مفاد عرفی اش این است که شرب السم علة منحصرة للموت؟ ابدا.

مرحوم آخوند می گوید اصلا بالاتر بگویم: علیت شرط للجزاء را هم ما نمی فهمیم در جمله شرطیه. در جمله شرطیه نه تنها منحصره بودن را نمی فهمیم حتی علیة الشرط للجزاء را هم نمی فهمیم. إذا کان النهار موجودا فالشمس طالعة. آیا وجود نهار علت طلوع شمس است؟ به قول آن آقا گفت ماه بهتر از خورشید است چون خورشید در روز طلوع می کند مورد احتیاج ما نیست. این است؟ إذا کان النهار موجودا فالشمس طالعة؟ اینکه علیت ندارد وجود نهار لطلوع الشمس. بالعکس است، طلوع شمس علت نهار است، ولکن جمله شرطیه شما مشکلی ندارد.

پس اصل علیت را هم نمی فهمیم که الشرط علة للجزاء. نخیر، للعل الجزاء علة للشرط. لعل الشرط والجزاء معلولین لعلة ثالثة. إذا وجدت اخوة زید لعمرو فاخوة عمرو لزید موجودة. علیتی در کار نیست. پس اداة شرط فقط دلالت می کند بر ارتباط بین شرط وجزاء، اما این ارتباط علی نحو العلیة است علیة الشرط للجزاء؟ ابدا، همچنین دلالتی را ادات شرط ندارند فضلا از اینکه بخواهد بگوید الشرط علة منحصرة للجزاء.

ببینیم این فرمایش مرحوم آخوند درست است یا نه.

جلسه 427

یکشنبه 02/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

مرحوم آخوند فرمودند: جمله شرطیه دلالت بر علیت شرط للجزاء نمی کند، فضلا از اینکه بخواهد دلالت کند که شرط علت منحصره جزاء هست. بلکه صرفا دلالت می کند بر ربط بین جزاء وشرط، البته ربط بین جزاء وشرط ربط اتفاقی نیست، ربط به نحو لزوم هست. در موارد ربط اتفاقی مثل اینکه شخص می گوید إن کان الانسان ناطقا فالحمار ناهق این استعمال مجازی است. اما در موارد ربط لزومی استعمال حقیقی است ولو جزاء معلول شرط نباشد، علت شرط باشد. إذا کان النهار موجودا فالشمس طالعة، یا هر دو متضایف باشند با هم، مثل إن کان هذا أبا لزید فزید ابن له. پس دلالت جمله شرطیه بر ربط لزومی بین جزاء وشرط قابل قبول است، اما اینکه شرط علت جزاء باشد، این قابل قبول نیست دلالت بر این مطلب نمی کند، فضلا از اینکه بخواهد جمله شرطیه بگوید شرط علت منحصره جزاء هست. ولذا مرحوم آخوند فرموده است که ما مفهوم شرط را قائل نیستیم. البته مراد مفهوم بالجمله و مفهوم مطلق هست نه مفهوم فی الجمله و جزئی.

و شاهد بر این مطلب را هم اقاریر وبینات می داند. می فرماید اقرارهایی که به نحو جمله شرطیه است، بینه هایی که به نحو جمله شرطیه است عقلاء اخذ به مفهوم آن نمی کنند.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند که دلالت جمله شرطیه بر مفهوم متوقف است بر اینکه دلالت بکند که شرط علت منحصره جزاء است این تمام نیست. نیازی نیست برای انعقاد مفهوم که ما بفهمیم که شرط علت منحصره جزاء هست. ما ربط بین جزاء وشرط را بفهمیم به نحو ربط انحصاری، همین کافی است. یعنی مفاد جمله شرطیه اگر نسبت تعلیقیه و توقفیه باشد بین جزاء وشرط، إن جاء زید فأکرمه مفادش این باشد که وجوب اکرام زید معلق و موقوف ومشروط بمجیئه. این مفهوم پیدا می کند. وجوب اکرام زید اگر موقوف بر مجیء او است، اگر معلق بر مجیء او است، اکر مشروط به مجیء او است، یعنی با انتفاء مجیء وجوب اکرام هم منتفی می شود. ربط بین جزاء وشرط اگر ربط انحصاری باشد کافی است برای انعقاد مفهوم. حتی ربط لزومی هم نمی خواهیم فضلا عن العلیة. ربط اتفاقی هم کافی است. منتهی ربط اتفاقی به این معنا که دائما وجود جزاء ملاصق است با وجود شرط. ما هرگاه زید را دیدیم عمرو هم پشت سر او است، خادم زید است. فهمیدیم ولو به اطمینان عرفی که إذا جاء زید فعمرو معه، ولو ربط لزومی فلسفی بین این دو نیست. ربط لزومی فلسفی یعنی لایعقل انفکاک احدهما عن الآخر. نه، ربط لزومی نیست بین مجیء زید و مجیء عمرو. از نظر فلسفی ربط اتفاقی است ولکن التصاق هست بینهما. مثال إن کان الانسان ناطقا فالحمار ناهق اصلا ربط نیست بین الجملتین. دو جمله بی ارتباط به هم هستند. اگر ترشی ترش است پس شیرینی شیرین است، ارتباطی به هم ندارند. فرق می کند با مواردی که ربط هست منتهی ربط اتفاقی. اگر زید ساعت هفت از منزل بیرون آمده باشد الان در حرم است. چون ما می دانیم زید گاهی ساعت هفت بیرون می آید، می آید حرم، گاهی دیرتر بیرون می آید مستقیم می رود به طرف درس. می گوئیم اگر زید ساعت هفت بیرون آمده - ما که خبر نداریم- اگر بیرون آمده الان در حرم است. ربط اتفاقی است. ربط لزومی فلسفی نیست بین الجزاء والشرط. همین مقدار کافی است. مهم این است که ربط جزاء به شرط ربط انحصاری باشد، این مهم است. اما علیت و حتی لزوم فلسفی مهم نیست.

و ربط انحصاری جزاء به شرط به این است که مثلا مفاد ادات شرط نسبت توقفیه باشد کما هو مدعی المشهور. مدعای مشهور این است که مفاد جمله شرطیه تعلیق هست، تعلیق الجزاء علی الشرط است، توقف الجزاء علی الشرط است. اگر فرمایش مشهور تمام بشود کما اینکه شواهدی بر آن اقامه کرده اند ما دیگر مشکلی نداریم. مفاد إن جائک زید فأکرمه می شود وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه، مفهوم پیدا می کند.

این اشکال به فرمایش مرحوم آخوند.

مطلب دیگری که اینجا هست قبل از بررسی مدعای مشهور که آیا مفاد ادات شرط نسبت تعلیقیه و توقفیه است تا جمله شرطیه مفهوم پیدا کند، یا معنای دیگری دارد، قبل از اینکه وارد این بحث بشویم، یک اشکالی محقق عراقی به صاحب کفایه کرده است او را مطرح کنیم و جواب بدهیم:

محقق عراقی فرموده است: برخلاف فرمایش صاحب کفایه که فرمود اگر ثابت بشود دلالت جمله شرطیه بر علیت انحصاریه شرط مفهوم شرط درست می شود. برخلاف نظر ایشان که می گوید نزاع بین ما منکرین مفهوم شرط ومشهور که قائل به مفهوم شرط هستند در همین دلالت جمله شرطیه بر علیه انحصاریه شرط است، محقق عراقی می فرماید ابدا اینطور نیست. دلالت جمله شرطیه بر علیت انحصاریه شرط للجزاء مورد تسالم است، لم یختلف فیه احد. همه قبول دارند که شرط علت منحصره جزاء است. اختلاف در آن رکن دوم است که هل الجزاء المعلق علی الشرط هو طبیعی الحکم أو شخص الحکم؟ آیا معلق بر مجیء زید طبیعی وجوب اکرام زید است، طبیعی وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه تا مفهوم پیدا بشود برای شرط، یا معلق بر شرط شخص وجوب اکرام زیدی است که در خطاب إن جائک زید فأکرمه انشاء شده است. معنایش این می شود که هذا الفرد من وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه. خب توقف این فرد از وجوب اکرام زید بر مجیئش واینکه مجیء علت منحصره باشد برای این فرد از وجوب اکرام زید، این کافی نیست برای مفهوم. چرا؟ برای اینکه مفهوم یعنی انتفاء طبیعی حکم عند انتفاء الشرط. انتفاء طبیعی وجوب اکرام زید عند انتفاء مجیئه. والا انتفاء شخص این وجوب اکرام عند انتفاء مجیئه که عقلی است روشن است ینتفی شخص الحکم بانتفاء موضوعه. در لقب هم همین است. اکرم زیدا هم همین است. شخص وجوب اکرام زید در مورد عمرو نیست، اما هیچ کس برای لقب مفهوم گیری نمی کند.

پس نزاع در علیت منحصره شرط نیست، همه قبول دارند که شرط علت منحصره است برای جزاء. نزاع در این است که مفاد جزاء سنخ الحکم است طبیعی الحکم است، یعنی طبیعی وجوب اکرام زید معلق شده است بر مجیء زید، تا مفهوم پیدا بشود. یا مفاد جزاء شخص حکم است تا با انتفاء شرط انتفاء سنخ حکم لازم نیاید.

محقق عراقی فرموده است: شاهد بر اینکه رکن اول یعنی علیت منحصره شرط للجزاء مورد نزاع نیست این است که خود بزرگان در اصول تسالم دارند، می گویند اگر خطابی بگوید اعتق رقبة، خطاب دیگری بگوید اعتق رقبة مؤمنة، ما یکوقت احتمال می دهیم تعدد جعل را که دو جعل داریم، یک جعل وجوب عتق رقبه مؤمنه، دیگری جعل وجوب عتق رقبه مطلق. اگر این احتمال را بدهیم که اخذ می کنیم به کلا الخطابین. اگر مکلف عتق رقبه مؤمنه کرد دو وجوب را امتثال کرده است، اگر عتق رقبه کافره کرد وجوب مطلق را امتثال کرده است اما وجوب مقید را امتثال نکرده است. مجبور است رقبه مؤمنه هم آزاد کند تا امتثال مقید هم بشود.

اما اگر علم داشتیم به اینکه ما یک جعل بیشتر نداریم، اینجا مشهور تسالم کرده اند که قید مؤمنه دخیل است در شخص این جعل اعتق رقبة مؤمنة. می گویند ظاهر اعتق رقبة مؤمنة این است که این قید مؤمنه در شخص این وجوب و در شخص این جعل دخیل است. اسمش را می گذارند اصالة التطابق بین مقام الاثبات و مقام الثبوت. می گویند هر قیدی در خطاب اخذ بشود ظاهر این است که در مقام ثبوت جعل هم دخیل است. هر قیدی که در خطاب اخذ شد ظهور خطاب این است که در موضوع جعل هم ثبوتا مأخوذ است. ولذا مشهور اعتق رقبة مؤمنة را حمل نمی کنند بر بیان مصداق رقبة. حمل نمی کنند بر بیان افضل الافراد. چون می گویند خلاف ظاهر است. ظاهر این است که مؤمنه در مقام ثبوت هم در این جعل اعتق رقبة مؤمنة اخذ شده است. وچون ما یک جعل بیشتر نداریم، پس مجبوریم خطاب مطلق را که می گوید اعتق رقبة حمل کنیم بر این خطاب مقید. چرا؟ برای اینکه اگر احتمال تعدد جعل می دادیم خب می گفتیم مؤمنه در جعل اعتق رقبة مؤمنة دخیل است، ولی در جعل اعتق رقبة دخیل نیست، دو جعل است. ولی فرض این است که می دانیم وحدت جعل را. پس جعل واحد نمی تواند دو موضوع داشته باشد، یا موضوعش عتق رقبه است مطلقا، یا موضوعش عتق رقبه مؤمنه است، واصالة التطابق بین مقام الاثبات و الثبوت تقتضی الحکم بکون موضوع الجعل هو عتق الرقبة المؤمنة. مؤمنه که در اثبات اخذ شده است در موضوع، ظاهر این است که در ثبوت هم در موضوع جعل دخیل است.

محقق عراقی فرموده ببینید: تسالم بر این مطلب است که هر قیدی که در خطاب در موضوع اخذ می شود ظاهر این است که در ثبوت هم در جعل مأخوذ است. پس می شود اینطور گفت که هر قیدی که در خطاب اخذ می شود علت منحصره است برای آن حکم وجعلی که در آن خطاب هست. چون دخیل در آن است. وقتی که قید دخیل بود در حکم، یعنی با انتفاء این قید آن حکم منتفی می شود. می شود علت منحصره. اختصاص به جمله شرطیه هم ندارد. تمام قضایا چه قضیه حملیه و چه قضیه شرطیه ظاهرند در اینکه موضوع والقید المأخوذ فی الموضوع دخیلٌ فی الحکم. یعنی علة منحصرة لذلک الحکم حتی در لقب. اکرم زیدا ظاهر است در اینکه زید دخیل است در این وجوب اکرام که در اکرم زیدا گفته اند. جمله شرطیه برای اینکه مفهوم پیدا کند امتیازش این باید باشد که دلالت کند که شرط نه تنها در شخص حکم در جزاء دخیل است، بلکه در سنخ آن حکم هم دخیل است. والا دخالت هر قید الموضوعی وعلیت منحصره هر قید الموضوعی برای حکم امر مفروغ عنه است بحث ندارد. إن جائک زید فأکرمه با اکرم زیدا عند مجیئه هیچ فرق ندارد از حیث علیت منحصره. عند مجیئه در اکرم زیدا عند مجیئه ظاهر در این است که در این حکم دخیل است. چون در خطاب اخذ شده است ظاهر این است که در موضوع جعل هم ثبوتا اخذ شده است. منتهی اکرم زیدا عند مجیئه ظهور ندارد در اینکه عند مجیئه دخیل است در طبیعی وجوب اکرام زید. بلکه ممکن است دخیل باشد در شخص این وجوب اکرامی که در این خطاب آمده است. ولی در جمله شرطیه نه، ظاهر این است که طبیعی وجوب اکرام زید معلق است بر مجیء ومجیء علت منحصره طبیعی حکم است.

فرق این دو عبارت این است که: در اکرم زیدا عند مجیئه، عند مجیئه طرف نسبت تامه نیست، بلکه طرف نسبت ناقصه است. چطور؟ شما تبدیل کنید این جمله را به جمله ناقصه. وجوب اکرام زید المتوقف علی مجیئه، تا حالا که جمله ناقصه است، بعد می گوئیم ثابت. اکرم زیدا عند مجیئه یک موضوع داریم و هو: وجوب اکرام زید المتوقف علی مجیئه، این جمله ناقصه است، بعدش می گوئید هذا الوجوب ثابت. خب اثبات شیء که نفی ماعدا نمی کند. وجوب اکرام زیدی که متوقف بر مجیء او هست ما داریم، اما نمی گوید وجوب اکرام زیدی که متوقف بر مریض شدن زید باشد نداریم.

اما در إن جائک زید فأکرمه آنجا شرط یعنی إن جائک زید با جزاء طرف نسبت تامه اند. ادات شرط مفادش نسبت تامه است، معنایش این می شود که: وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه. موقوف اینجا خبر است نه قید موضوع. وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه. اما در اکرم زیدا عند مجیئه معنایش این است که وجوب اکرام زید الموقوف علی مجیئه ثابت. خب روشن است فرق این دو تا خیلی زیاد است. چرا؟ برای اینکه مثال بزنم: یک وقت شما می گوئید العالم نافعٌ. این اطلاق دارد، هر عالمی نافع است. موضوع انحلالی است. العالم نافع، چه نحوی باشد و چه فقیه باشد. اما اگر بگوئید العالم النافع محترم، این دیگر نمی گوید هر عالمی نافع است. النافع اگر قید موضوع باشد می شود العالم النافع مثلا محترم، اما اگر نافع بشود خبر مثل العالم نافع اینجا انحلال پیدا می کند هر فردی از عالم هم بر آن منطبق می شود این عنوان العالم نافع.

اینجا هم همینطور است. اگر بگوئید إن جائک زید فاکرمه، موقوف می شود خبر. وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه. انحلالی است دیگر. یعنی طبیعی وجوب اکرام زید که منطبق است بر هر فردی از افراد آن، متوقف بر مجیء زید است. اگر یک وجوب اکرام زیدی پیدا بکنید که متوقف بر مرض زید باشد معنایش این است که این خبر شما دروغ است. شما گفتید وجوب اکرام زید موقوف است بر مجیئش، ما پیدا کردیم یک وجوب اکرام زیدی را که موقوف بر مریضی او بود نه بر مجیء او. ولکن در اکرم زیدا عند مجیئه اینطور نیست. آنجا گفتیم وجوب اکرام زید الموقوف علی مجیئه ثابت. ما که نگفتیم وجوب اکرام زید که موقوف بر مرضش باشد ثابت نیست. اثبات شیء که نفی ماعدا نمی کند. وقتی که جمله شرطیه بود جزاء شما لبا می شود در مرکز موضوع، شرطتان طرف نسبت تامه می شود نه قید موضوع. می شود وجوب اکرام زید موقوف یا بگوئید معلق یا بگوئید مشروط بمجیئه. و همیشه خطاب به لحاظ موضوع انحلالی است. هر خطابی به لحاظ موضوع انحلالی است. اگر گفتید العالم نافع ما دیدیم یک عالمی نافع نیست معنایش این است که گفتار شما کاذب است، می گوئیم وجدنا عالما لیس بنافع فقولک العالم نافع کاذبٌ. هر خطابی نسبت به موضوع آن انحلالی است. اما اگر گفتیم العالم النافع محترم، خب العالم النافع نافع شد قید موضوع. عالم نافع محترم است. اما معنایش این نیست که هر عالمی نافع است.

پس روشن شد که آن چیزی که محل نزاع است این است که آیا شرط در جمله شرطیه علت منحصره شخص الحکم است مثل اکرم زیدا عند مجیئه یا علت منحصره طبیعی الحکم است. و اگر علت منحصره طبیعی الحکم بود طبعا مفهوم دارد.

اقول: ما این فرمایش محقق عراقی را در اینکه باید ما در جمله شرطیه ببینیم که آیا شرط علت منحصره طبیعی الحکم است یا شخص الحکم این را قبول داریم، واقعا فرق است بین اکرم زیدا عند مجیئه با إن جائک زید فأکرمه به همین نحو که بیان کردیم. اما بحث در این است که محل نزاع در جمله شرطیه چیست؟ به نظر ما محل نزاع در جمله شرطیه همان است که مرحوم آخوند فرموده است. چرا؟

برای اینکه آن چیزی که محقق عراقی فرمود که اصالة التطابق است بین مقام ثبوت و مقام اثبات، اگر درست هم باشد ربطی به بحث ما ندارد. چرا؟ برای اینکه ما دو تا مطلب داریم اینها مثل اینکه در کلام محقق عراقی با هم خلط شده است، اگر از هم جدا بشود مطلب روشن می شود:

یک مطلب این است که آیا قیدی که در خطاب اخذ شد ظهور دارد در اینکه در موضوع جعل هم ثبوتا دخیل است یا نه؟ این مورد نزاع هست. محقق عراقی معتقد است کل قید مذکور فی الخطاب فظاهر فی دخله فی موضوع الجعل ثبوتا.

ولکن به نظر ما این تمام نیست. ممکن است شارع در خطابش مصداق جعل را بیان کند نه کل جعل را. مثلا: شارع اکرام عالم را واجب کرده است ثبوتا. اما روز اول به عبدش می گوید اکرم الفقیه. آیا ظهور دارد این اکرم الفقیه که فقیه در موضوع جعل ثبوتا اخذ شده است؟ ابدا. شاید جعل کلی رفته است روی اکرام عالم و مصداق را فعلا بخاطر اهمیت مورد اکرم الفقیه بین کرده اند. اصلا چه ظهوری دارد این مطلب که شارع هر چه می گوید متن جعل است ونص قانون کلی است؟ شاید مصداق قانون باشد. بول الشاة طاهر، چه می دانیم شاید از این باب است که بول ما لایؤکل لحمه طاهر. آیا گناه است که شارع در مقام جعل بگوید بول ما یؤکل لحمه طاهر ولکن رفته یک فرد روستایی که گله گوسفند دارد امام به او بفرماید بول الشاة طاهر؟ نمی توانند به شارع بگویند آقا چرا اینطور صحبت کردید شما که جعل کلی تان بول ما اکل لحمه طاهر بود چرا گفتید بول الشاة طاهر. مگر گناه است اینطور صحبت کردن؟.

اگر شما اینقدر دقیق هستید هر عنوانی که در خطاب بود ظاهر بدانید که جعل هم روی این عنوان رفته است در مقام ثبوت، پس بیائید قائل به مفهوم لقب بشوید. چطور؟ یک خطاب می گوید اکرم العالم، یک خطاب می گوید اکرم الفقیه. آقایان می گویند اینها مثبتین هستند تنافی ندارند، اکرام عالم واجب، اکرام فقیه هم واجب، تنافی ندارند. جناب محقق عراقی و جناب آقای صدر که شما هم کلام محقق عراقی را پذیرفته اید و جناب آقای خوئی که شما هم در بحث واجب تخییری همین مطالب را تکرار کردید پس بیائید قائل به مفهوم لقب بشوید. برای اینکه اگر ظاهر خطاب اکرم الفقیه این باشد که فقیه در موضوع جعل ثبوتا اخذ شده است آیا احتمال می دهیم که فقیه دو جعل دارد دو وجوب دارد اکرامش، یکی به عنوان اکرام الفقیه ویک به عنوان اکرام العالم؟ این احتمال عرفی نیست. پس دو جعل محتمل نیست که ما یک جعل داشته باشیم نسبت به اکرام عالم و یک جعل داشته باشیم نسبت به اکرام فقیه. وحدت جعل است. پس بیائید ملتزم بشوید بگوئید حالا که وحدت جعل است و تعدد جعل عرفی نیست، پس اکرم العالم را حمل می کنیم بر اکرم الفقیه، و هذا مما لم یلتزم به احد.

تتمة الکلام فردا انشاءالله.

جلسه 428

دوشنبه 03/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در فرمایش محقق عراقی بود که فرمودند: برای مفهوم پیدا کردن جمله شرطیه ما باید دنبال این مطلب باشیم که ببینیم آیا جزاء که مترتب بر شرط هست سنخ الحکم است یا شخص الحکم. و الا مسلّم است که ظاهر هر خطابی حتی خطاب به نحو قضیه حملیه این است که موضوع و قیود آن علت منحصره هستند برای حکم. حتی اکرم زیدا زید دخیل است در موضوع وجوب اکرام یعنی علت منحصره است برای شخص این وجوب که در اکرم زیدا ذکر شده است. و الا خلاف اصالة التطابق می شد. اصالة التطابق می گوید هر قیدی که در خطاب ذکر بشود دخیل است در حکم و با انتفاء آن حکم منتفی می شود.

پس برای انعقاد مفهوم ما به دنبال این نباشیم که این بحث را دنبال کنیم که هل ینتفی الحکم بانتفاء هذا الشرط أم لا. شرط هم اگر نبود هر قیدی که در خطاب ذکر بشود ظاهر در این است که ینتفی الحکم بانتفاءه. ظاهر در این است که دخیل است در جعل آن، ولذا ینتفی الحکم بانتفاءه. ما برای مفهوم گیری باید به دنبال این باشیم که ببنیم آیا ظاهر خطاب إن جاءک زید فأکرمه این است که مجیء زید دخیل است در طبیعی وجوب اکرام زید که با انتفاء مجیء طبیعی وجوب اکرام زید منتفی بشود، آنوقت می شود مفهوم. یا نه، جمله شرطیه هم مثال سائر جمل قید در آن دخیل است در شرط حکم مذکور فی الخطاب، که با انتفاء مجیء زید شخص وجوب اکرام زید که در این خطاب ذکر شده است منتفی می شود. منافات ندارد یک فرد دیگری از وجوب اکرام زید باشد در فرض مریض بودن زید.

ما عرض کردیم این فرمایش محقق عراقی تمام نیست. آنچه که ایشان به آن اشاره می کند یعنی اصالة التطابق بین مقام ثبوت و اثبات، اگر درست هم باشد ربطی به بحث ما ندارد در بحث مفهوم شرط. بحث ما در مفهوم شرط در یک چیز دیگری است.

توضیح ذلک: ما این قاعده را که کل قید مذکور فی الخطاب ظاهر فی کونه مأخوذا فی الجعل ثبوتا این قاعده را اگر قبول هم بکنیم در جمله شرطیه، می پذیریم که مثلا إن جاءک زید فأکرمه ثبوتا مجیء زید در جعل وجوب اکرام او دخیل است. و لکن اثبات شیء که نفی ماعدا نمی کند. ما شاید دو جعل داریم، یک جعل وجوب اکرام زید علی تقدیر مجیئه، یک جعل وجوب اکرام زید علی تقدیر مرضه. هم مجیء زید در موضوع جعل اخذ شده است ثبوتا و هم مرض زید. چون ممکن است ما دو جعل داشته باشیم. پس اصالة التطابق بین مقام ثبوت و مقام اثبات در بحث جمله شرطیه تأثیری ندارد. جعل که واحد نیست، ما دو جعل داریم، یک جعل وجوب اکرام زید علی تقدیر مجیئه، یک جعل وجوب اکرام زید علی تقدیر مرضه. هم مجیء زید در موضوع جعل اول اخذ شده است و هم مرض زید در موضوع جعل دوم. بحث ما در اینجا این است که آیا جمله شرطیه دلالت می کند بر علیت منحصره یا دلالت نمی کند. اگر ثابت بشود دلالت جمله شرطیه بر علیت منحصره شرط، مفهوم ثابت می شود. یعنی اگر ثابت بشود که مفاد إن جاءک زید فأکرمه این است که وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه، یا جمله شرطیه معنایش این است که مجیء زید علة منحصرة لوجوب اکرامه، یعنی نزاع در امر اول حل بشود، ثابت بکنیم که ظاهر إن جاءک زید فأکرمه این است که وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه، یا مجیء زید علة منحصرة لوجوب اکرامه. من از شما سؤال می کنم آیا یک انسان عرفی پیدا می کنید که باز تشکیک بکند در ثبوت مفهوم؟ اگر متکلم بگوید وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه و معلق علی مجیئه، یا بگوید مجیء زید علة منحصرة لوجوب اکرامه، آیا کسی تردید خواهد کرد در ثبوت مفهوم شرط؟ ابدا. یک وقت مولا در خطابش بیان نمی کند علیت منحصره شرط للجزاء را، ما به برهان عقلی می فهمیم که هر قیدی علت منحصره است برای حکمش. خب آنجا بحث باید بکنیم که خب برهان عقلی می گوید هر قیدی علت منحصره است نه برای سنخ الحکم شاید علت منحصره باشد برای شخص الحکم. اما اگر مدلول استعمالی جمله شرطیه بیان علیت منحصره شرط باشد، بیان توقف و تعلیق جزاء بر شرط باشد، جناب محقق عراقی دیگر اصلا معقول است نزاع در ثبوت مفهوم شرط؟!. خب مرحوم آخوند فرمایشش این است که اگر ثابت بشود إن جاءک زید فأکرمه یعنی المجیء علة منحصرة لوجوب اکرام زید، یا وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه، مرحوم آخوند می فرماید اگر این ثابت بشود روشن است که ما مفهوم شرط داریم. جناب محقق عراقی شما در این مطلب اشکال می کنید؟! یعنی اگر ثابت بشود که مدلول جمله شرطیه این است که وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه یا مجیئه علة منحصرة لوجوب اکرامه باز ممکن است که یک فرد عرفی پیدا بشود که بگوید باز هم جای نزاع باقی است شاید مفهوم شرط ثابت نباشد. همچنین چیزی نمی شود. آن چیزی که شما فرمودید این است که اگر خطاب نگوید علت منحصره شرط للجزاء را، خطاب بیان نکند توقف الجزاء علی شرطه را، ما به برهان عقلی بفهمیم، بله آنجا این بحث پیش می آید که علیة الشرط لشخص الحکم خواهد بود یا لسنخ الحکم. اما اگر ثابت شد دلالت استعمالیه جمله شرطیه بر بیان علیت منحصره شرط للجزاء، بر بیان توقف الجزاء علی الشرط، دیگر جائی برای نزاع در مفهوم شرط نمی ماند.

جناب محقق عراقی! آیا فرق نیست بین این دو تعبیر که الان می گوئیم: مجیء زید علة لوجوب اکرامه، مجیء زید علة منحصرة لوجوب اکرامه. بین این دو فرق نیست؟ قطعا فرق است. مجیء زید علة لوجوب اکرامه اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند. مجیء زید علت وجوب اکرام است منافات ندارد که مرض زید هم علت وجوب اکرام باشد. اما اگر مولا بگوید مجیء زید علة منحصرة لوجوب اکرامه، خب این نفی علیت ما عدا می کند.

پس بحث در همان امر اول است که آیا جمله شرطیه دلالت می کند که مجیء زید علة منحصرة لوجوب اکرامه یا نه. اگر دلالت بکند مفهوم دارد دلالت نکند مفهوم ندارد. یا مثلا دلالت می کند جمله شرطیه بر اینکه وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه تا مفهوم پیدا کند، یا نه فقط جمله شرطیه می گوید وجوب اکرام زید ثابت علی تقدیر مجیئه. اگر ثابت بشود که مدلول جمله شرطیه این است که وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه، مفهوم پیدا می کند. چون وجوب اکرام معلق بر مجیء شد، تا معلق علیه نیاید معلق موجود نمی شود. ولی اگر گفتیم که مفاد این جمله این است که وجوب اکرام زید ثابت علی تقدیر مجیئه، خب مفهوم پیدا نمی کند، چون اثبات وجوب اکرام زید عند ثبوت المجیء نفی ما عدا نمی کند.

اما جناب محقق عراقی! این مطلب را هم عرض کنیم: شما از واضحات دانستید که هر قیدی که در خطاب اخذ بشود ظهور دارد در اینکه در موضوع جعل هم دخیل است. این را از واضحات ندانید. آقا! مولا در خطابش گفت بول الشاة طاهر، یک خطاب دیگر هم داریم که بول ما اکل لحمه طاهر. شما را به وجدان عرفی تان بین این دو تعارض می بینید؟ چه تعارضی است؟ مثبتین هستند. اما اگر از محقق عراقی بپرسی می گوید تعارض است. چرا؟ برای اینکه شارع اگر جعل کرده باشد طهارت بول ما اکل لحمه را لغو است بیاید یک جعل دومی هم بکند طهارت بول شاة را. خب لغو است دیگر. شما که جعل کردید طهارت بول مأکول اللحم را، شاة هم مأکول اللحم است دیگر. دیگر لغو است که بیائی یک جعل دومی بیاوری روی طهارت بول شاة.

پس علم به وحدت جعل پیدا می کنیم، یعنی علم پیدا می کنیم که دو جعل نداریم یک جعل طهارت بول ما اکل لحمه ویک جعل طهارت بول شاة. شمای محقق عراقی می گوئید ظاهر بول الشاة طاهر که جعل هم ثبوتا رفته است روی همین شاة. جعل واحد است، وظاهر بول الشاة طاهر هم این است که در موضوع این جعل عنوان بول الشاة اخذ شده است. یک جعل که نمی تواند دو تا موضوع داشته باشد. پس باید بگوئیم مراد از بول ما اکل لحمه طاهر هم همین شاة است، حمل مطلق بر مقید بکنیم. این عرفی است؟. به هر عرفی بگوئیم می گوید مگر شارع ملزم است در خطابش تمام قضیه مجعوله را بیان کند؟ مصداقی از آن را بیان می کند چون بول شاة مورد ابتلاء مردم است.

فقط شما نقضتان به ما این است که اگر ظهور قید در خطاب در این نیست که در ثبوت هم دخیل است، خب اعتق رقبة مؤمنة ظهور ندارد که مؤمنه در موضوع جعل دخیل باشد. شاید از باب افضل الافراد یا احد الافراد این قید را ذکر کرده اند. پس اعتق رقبة مؤمنة شاید جعل در مقام ثبوتش همان اعتق رقبة است. در اعتق رقبة مؤمنة این مؤمنة در اثبات ذکر شد، ثبوتا دخیل در جعل نیست. پس چرا حمل مطلق بر مقید کردید آمدید گفتید اعتق رقبة أی رقبة مؤمنة. این اشکال شما است بر ما، که اگر اعتق رقبة مؤمنة را اصالة التطابق جاری نکنید شاید بیان احد الافراد باشد. خب اگر بیان احد الافراد است چرا اطلاق اعتق رقبة را تقیید می زنید؟ بیان احد الافراد با اطلاق اعتق رقبة تنافی ندارد. تنافی در جائی است که مؤمنه در موضوع جعل دخیل باشد. مؤمنه اگر در موضوع جعل دخیل باشد با اطلاق اعتق رقبة تنافی پیدا می کند، والا اگر در موضوع جعل دخیل نباشد بلکه احد الافراد را بگویند، با اطلاق اعتق رقبة تنافی پیدا نمی کند.

محقق عراقی این را به عنوان اشکال به کسانی که اصالة التطابق را جاری نمی کنند مطرح می کند. می گوید ببینید تسالم هست بر حمل مطلق بر مقید در این مثال، این به معنای تسالم بر اجراء اصالة التطابق است.

جناب محقق عراقی! مشکل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة در وجوب بدلی است. چون وجوب بدلی است، یعنی چی؟ یعنی اعتق رقبة مؤمنة می گوید من از او می خواهم که إن افطرت فاعتق رقبة مؤمنة، عتق رقبه مؤمنه بکنی، یعنی تا عتق رقبه مؤمنه نکردی وجوب من ساقط نمی شود، اصالة الاطلاق در هیئت جاری می کنیم که لایسقط هذا الوجوب ما لم تعتق رقبة مؤمنة. وفرض هم این است که یک وجوب بیشتر نیست وحدت جعل است. یک وجوب بیشتر نیست و ظاهر اطلاق هئیت اعتق رقبة مؤمنة هم می گوید تا عتق رقبه مؤمنه نکنی این وجوب ساقط نمی شود. این است منشأ حمل مطلق بر مقید.

می خواهید شاهدش را عرض کنم: شاهدش این است که اگر به شکل لقب بگویید، مثلا إن افطرت فاکرم عالما إن افطرت فاکرم فقیها، و ما می دانیم اگر در ماه رمضان افطار بکنیم اینطور نیست که واجب باشد هم اکرام عالم و هم اکرام فقیه. نخیر وحدت جعل است. اینجا هم ما حمل می کنیم مطلق را بر مقید، چون می گوئیم اکرم فقیها یعنی تا اکرام فقیه نکنی وجوب ساقط نمی شود. با اینکه در اصطلاح این می شود مفهوم لقب. ولی در اینجا چون وحدت وجوب بدلی است، حمل مطلق بر مقید می شد. حالا اگر بدلی نبود شمولی بود، اکرام الفقیه واجب، شمولی است، اکرام العالم واجب، همه اصولیین گفته اند اینها مثبتین هستند، مثبتین بتا هم تنافی ندارند. چون شمولی است، اکرام فقیه واجب است، اما به عنوان فقیه؟ نه، شاید از باب اینکه مصداقی است از مصادیق اکرام العالم واجب.

لازمه آن بیان محقق عراقی این است که در اکرام الفقیه واجب و اکرام العالم واجب قائل به مفهوم لقب بشود. چرا؟ برای اینکه دیروز عرض کردیم که وحدت جعل است، یعنی چی؟ یعنی محتمل نیست که اگر شما فقیه را اکرام نکنی دو تا گناه کرده باشی یکی اینکه چرا وجوب اکرام فقیه را عصیان کردی، یکی اینکه چرا وجوب اکرام عالم را عصیان کردی، چون فقیه عالم هم هست دیگر. هیچ محتمل نیست تعدد وجوب. یعنی علم به وحدت جعل داری. وظاهر اکرام الفقیه واجب این است که فقیه دخیل در موضوع جعل است، و جعل هم که واحد است، پس باید بگوئید جعل واحد، اکرام الفقیه واجب هم ظاهرش این است که فقیه در موضوع جعل اخذ شده است، پس باید بگوئیم اکرام العالم واجب یعنی اکرام العالم الفقیه واجب. چون هم عالم در موضوع جعل مأخوذ بشود و هم فقیه، حمل مطلق بر مقید می کنیم. یک اصولی این حرف را زده است که شما بزنید. جناب محقق عراقی! ما هستیم که به شما اشکال می کنیم که تسالم اصحاب بر اینکه اکرام الفقیه واجب اکرام العالم واجب مثبتین هستند و لاموجب لحمل المطلق علی المقید، خود این دلیل بر ابطال اصالة التطابقی است که شما ادعا می کنید. آن اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنة را به رخ ما نکشید، آنجا وجوب بدلی است. ما وقتی افطار کنیم یک وجوب به ما متوجه می شود، اطلاق هیئت در اعتق رقبة مؤمنة می گوید این وجوب ساقط نمی شود مگر اینکه عتق رقبه مؤمنه بکنیم. این منشأ حمل مطلق بر مقید است.

فتحصل مما ذکرناه ان الحق مع المحقق الخراسانی.

وجوه اثبات مفهوم شرط

نزاع در این است که جمله شرطیه دلالت می کند دلالت استعمالیه بر اینکه توقف دارد وجوب اکرام زید بر مجیئش یا اینکه مجیء علت منحصره وجوب اکرام او است تا مفهوم پیدا بشود برای شرط، یا دلالت نمی کند بر این مطلب؟

نسب الی المشهور فی تقریرات الشیخ الاعظم و خود شیخ اعظم هم همین را قائل است که می گویند شرط مفهوم دارد. اما در مقابل صاحب کفایه، محقق اصفهانی، آقای بروجردی وحضرت امام منکر مفهوم جمله شرطیه شده اند.

برای اثبات مفهوم جمله شرطیه وجوهی ذکر شده است:

وجه اول: این است که گفته می شود که متفاهم از ادات شرط تعلیق جزاء است علی الشرط. إن جائک زید فأکرمه را اگر بخواهی معنا کنی یعنی وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه. معلوم است اگر معنای جمله شرطیه این باشد چه کسی جرأت می کند مفهوم شرط را منکر بشود؟ خب وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه موقوف علی مجیئه، خب اگر زید نیامد ولکن بخاطر مریض شدن او وجوب اکرام پیدا کرد. به ما می گویند چرا دروغ گفتی؟ تو گفتی وجوب اکرام زید موقوف ومعلق است بر مجیئش، یعنی تا مجیء نباشد وجوب اکرام زید نیست، اما حالا دیدیم با مریضی زید وجوب اکرام محقق شد. این به معنای دروغ گفتن شما است.

در تعلیق، معلق را باید بگذارید در مرکز موضوع، بگوئید وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه. اگر یک فرد از وجوب اکرام زید با مرض زید محقق بشود، این مستلزم کذب جمله شما است. مثل اینکه شما می گوئید النار حارة، ما یک آتشی پیدا کردیم که بردا وسلاما بود. خب نقض النار حارة می شود. یک فرد از نار حار نبود. نقض است دیگر. شما وقتی می گوئید وجوب اکرام زید متوقف بر مجیء او هست، یعنی هر فردی از افراد وجوب اکرام زید فرض کنید معلق بر مجیء او خواهد بود. اصالة اطلاق این را اقتضاء می کند.

البته نظر مشهور را دو جور می شود بیان کرد: فعلا این بیان را می گوئیم که وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه، این یک بیان است. بیان دیگر این است که بگوئیم مجیء زید علة منحصرة لوجوب اکرامه. فعلا این بیان دوم را ما مطرح نمی کنیم. مشهور می گویند مفاد ادات شرط توقف وتعلیق جزاء بر شرط است، یعنی معا إن جاءک فاکرمه این است که وجوب اکرامه معلق ومتوقف علی مجیئه. طبعا وقتی شد وجوب اکرامه زید معلق علی مجیئه همیشه موضوع در قضیه انحلالی است. و طبعا می شود سنخ حکم. اگر ثابت شود که مفاد جمله شرطیه تعلیق است دیگر مطلب حل است. یعنی اگر گفته بشود وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه، هیچ نزاعی رخ نمی دهد در ثبوت مفهوم شرط.

مشهور ادعای وجدان می کنند، می گویند معنای «اگر» یعی تعلیق. البته در مقابلشان هم محقق اصفهانی ادعای وجدان می کند که «اگر» به معنای تعلیق نیست، «اگر» به معنای تقدیر وفرض است. اگر سم بخوری می میری، نه اینکه مردن تو معلق است بر خوردن سم. نه، یعنی در تقدیر سم خوردن موت محقق می شود.

دو تا ادعای وجدان است در مقابل هم.

سؤال وجواب: بحث مراد استعمالی است. که مراد استعمالی در جمله شرطیه چیست؟ آیا این است که وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه؟ اگر این بود اصالة الاطلاق می گوید هر فردی از وجوب اکرام زید باید معلق بر مجیء زید باشد. پس اگر یک فردی پیدا بکنید که معلق بر مرض زید است نقض این اطلاق می شود.

برای فرمایش مشهور سه تا دلیل هم می شود اقامه کرد:

دلیل اول: این است که یکی از ادات شرط لو امتناعیه است. ببینید چطور لو امتناعیه دلالت می کند بر تعلیق. می گوید لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا، لولا علی لهلک عمر، یعنی لو لم یکن علی لهلک عمر. خب چی می خواست بگوید؟ عمر می خواست بگوید اگر علی نبود عمر هلاک می شد، و چون علی بود پس عمر هلاک نشد. این لولا است. و در لو امتناعیه لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا، و چون تعدد آلهه نیست پس فساد در آسمان وزمین هم نیست. می خواهد بگوید اگر تعدد آلهه بود آسمان و زمین فاسد می شد، وحالا که شرط نیست جزاء هم نیست. در لو امتناعیه می گوید اگر شرط بود جزاء هم بود ولی حالا که شرط نیست پس جزاء هم نیست. حالا که تعدد آلهه نیست پس فساد آسمان و زمین نیست. خب اگر مفهوم نداشته باشد ممکن است کسی بگوید تعدد آلهه نیست ولکن یک عامل دیگری شاید باشد که او موجب فساد باشد. ولی لو امتناعیه این را نمی گوید. لو امتناعیه می گوید چونکه شرط نیست پس جزاء هم نیست. و هذا هو المفهوم. انشاءالله توضیح این مطلب وبقیه مطالب فردا.

جلسه 429

چهارشنبه 05/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به قول مشهور بود که فرمودند مفاد جمله شرطیه تعلیق جزاء بر شرط است یا بهتر است بگوئیم مفاد جمله شرطیه نسبت توقفیه است نسبت تعلیقیه است، إن جاءک زید فأکرمه أی وجوب اکرام زید معلق و موقوف علی مجیئه.

در مقابل نظر محقق اصفهانی بود که فرمودند مفاد جمله شرطیه تقدیر وفرض هست، یعنی وجوب اکرام زید ثابت علی تقدیر مجیئه. طبعا طبق نظر محقق اصفهانی جمله شرطیه مفهوم پیدا نمی کند، چون اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند. اینکه ما بگوئیم زید واجب الاکرام است در تقدیری که نزد تو بیاید، نمی گوید که در تقدیرهای دیگر مثل اینکه مریض بشود وجوب اکرام ندارد. اما به نظر مشهور مفهوم برای شرط قهری هست.

سه دلیل برای مشهور می شود ذکر کرد غیر از ادعای وجدان که برخی مثل مرحوم آقای صدر مطرح می کنند. که می گویند وجدان لغوی از ادات شرط تعلیق می فهمد. اگر زید بیاید اکرام او واجب است، متفاهم عرفی از این ادات شرط تعلیق است، نسبت توقفیه است. غیر از این ادعای وجدان که ادعای وجدان محقق اصفهانی هم در مقابل آن هست که می گوید وجدان از کلمه «اگر» و یا از کلمه «إن» وامثال آن فرض وتقدیر می فهمد نه بیشتر. غیر از این ادعای وجدان که طرفین ادعا می کنند سه دلیل برای نظر مشهور ممکن است ذکر بشود.

دلیل اول: استدلال به لو امتناعیه است.

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری این را مطرح کرده اند و مرحوم آقای داماد مصر بودند بر این مطلب، که برای اثبات مفهوم شرط ما می توانیم از لو کمک بگیریم. لو چرا دلالت می کند بر امتناع جزاء عند امتناع الشرط؟ مثلا اگر کسی بگوید لو کان زید موجودا لما صرت محتاجا، اگر زید موجود بود من محتاج نمی شدم. عرف از این جمله می فهمد که من امروز محتاج هستم چون زید موجود نیست. چرا اینطور می فهمد؟ اگر نبود استفاده علیت منحصره شرط للجزاء، انتفاء شرط که مستلزم انتفاء جزاء نبود. اینکه می گوید لو کان زید موجودا لکنت غیر محتاج الی احد، می خواهد بگوید حال که زید نیست من محتاج به مردم هستم. اگر شرط علت منحصره نبود و یک جایگزینی می توانست داشته باشد که آن بدیل سبب وجود جزاء بشود، خب این استعمال صحیح نبود. لو کان زید موجودا لما کنت محتاجا الی احد. عمرو می گوید اگر بردارم زید فوت کرده است و دیگر به تو کمک نمی کند اما من که هستم، من بدیل زیدم. چرا می گوئی لو کان زید موجودا لما کنت محتاجا الی احد؟ پس معلوم می شود اینکه عمرو اعتراض می کند می گوید چرا می گوئی لو کان زید موجودا لما کنت محتاجا الی احد در حالی که من هستم و به تو کمک می کنم، همان کاری که زید می کرد من هم می کنم. چرا عمرو اعتراض می کند؟ برای اینکه از این کلام فهمیده است که شما می خواهید بگوئید که اگر زید موجود بود من محتاج نبودم و چون زید موجود نیست پس من محتاجم. یعنی از انتفاء شرط هم می خواهید انتفاء جزاء را بفهمید، وهذا هو المفهوم.

این استدلالی که به لو امتناعیه می شود. و در اشعار عربی هم گاهی این استعمال هست:

یک شاعری می گوید: لو دامت الدولاة کانوا کغیرهم رعایا ولکن ما لهنّ دوام.

می گوید این پادشاهان جدید که امروز پادشاه هستند برای اینکه پادشاهی دوام ندارد، اگر پادشاهی دوام داشت این پادشاهان جدید هیچگاه پادشاهی پیدا نمی کردند بلکه باید هنوز رعیت پادشاهان قدیم بودند.

یا شاعر دیگر می گوید: ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولکنه لم یطر.

این اسب من واجد جمیع کمالات اسب سالم هست، اگر یک اسبی در عالم پرواز می کرد اسب من هم پرواز می کرد. ولکن می بینید اسب من پرواز نمی کند. خب این یعنی انتفاء سیران فرسه لاجل انتفاء فرس فی العالم. انتفاء عند الانتفاء، خب این یعنی مفهوم.

اگر کسی بگوید شاید لو اینگونه است. لو دلالت می کند بر امتناع جزاء عند امتناع الشرط، اما بقیه ادات شرط اینطور نیستند.

این را هم فرموده اند خلاف وجدان است که ما بیائیم بگوئیم بین لو امتناعیه و سائر ادات شرط تفصیل بدهیم. چه خصوصیتی دارد لو امتناعیه از این جهت که لو امتناعیه دلالت بکند بر انتفاء جزاء عند انتفاء الشرط ولکن بقیه ادوات شرط اینطور نباشند.

محقق اصفهانی فرموده است: به نظر ما لو مثل بقیه اودات شرط دلالت بر تعلیق نمی کند. شما می خواهید از اینکه لو امتناع جزاء را عند امتناع الشرط می فهماند کشف کنید که دلیل است لو بر تعلیق جزاء بر شرط، وسخن ما را ابطال کنید که می گوئیم ادات شرط افاده تعلیق نمی کند، نخیر، لو دلالت بر تعلیق نمی کند. لو هم مثل بقیه ادوات شرط بر تقدیر می کند.

اگر بگویند جناب محقق اصفهانی! چرا لو فهماند امتناع جزاء را عند انتفاء الشرط و مفهوم پیدا کرد؟

محقق اصفهانی فرموده است: نکته اش چیز دیگری است. نکته اش این است که مدخول لو ماضی است. لو کان زید موجودا لما کنت محتاجا الی احد. مدخول لو فعل ماضی است. فعل ماضی اگر واقع شده باشد نیا به فرض و تقدیر ندارد. اگر نمی خواهد. خب بگوئید کان زید موجودا. اینکه فرض و تقدیر بکار می برید توسط ادات شرط، یعنی لو دال بر این است که این فعل ماضی را شما فرض وتقدیر کردید، یعنی نمی گوئید تحقیقا موجود است، تقدیر می کنید فرض می کنید. این فرض کردن شما می فهماند که این فعل ماضی محقق نشده است. و الا اگر فعل ماضی محقق شده بود که فرض نیاز نداشت. به یک آقایی می گویند شما دیروز آمدی؟ می گوید فرض کنید که آمدم. خب این یعنی نیامدم. اگر واقعا آمده بود چرا می گفت فرض کنید که آمده ام. پس فعل ماضی را وقتی در موقع فرض وتقدیر قرار می دهید یعنی دارید اعلام می کنید که این فعل ماضی محقق نشده است. حالا آیه "لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا" را ملاحظه بکنید: اینکه لو بکار می برید یعنی فرض کنید تعدد خدا را. خب یعنی خدا متعدد نیست فرض کنید تعدد او را. پس با این لو کان فیهما آلهة الا الله اعلام می کنید انتفاء شرط را. امتناع به معنای انتفاء است نه امتناع عقلی. همینکه چیزی واقع نشد نحویین از این تعبیر می کنند به امتناع. امتناع شرط نه اینکه یعنی مستلزم اجتماع نقیضین است بلکه یعنی انتفاء شرط. ولو این را فهماند که شما فعل ماضی را چون فرض کردید نشان داد که پس منتفی بود ولذا آن را فرض کردید، اگر منتفی نبود که آن را فرض نمی کردید. انتفاء شرط را پس از این جمله شرطیه ای که لو بر سر آن داخل شده است فهمیدیم. انتفاء شرط را که فهمیدیم انتفاء جزاء هم بالتبع فهمیده می شود. چون فرض این است که این شرط منتفی است، شرط دیگری هم که موجود نیست، پس جزاء منتفی است.

اقول: این عجیب است از محقق اصفهانی. جناب محقق اصفهانی! از کجا ما بفهمیم که این شرط چون محقق نشد پس جزاء محقق نشد؟ تا جمله شرطیه نفهماند که این شرط منحصر است و احتمال بدهیم این شرط یک بدیلی دارد، از کجا ما انتفاء این شرط را کاشف از انتفاء جزاء قرار بدهیم؟ خب شاید این شرط منتفی است ولکن شرطی که بدیل این شرط باشد موجود است وبخاطر او جزاء محقق شده است. لو کان زید موجودا لما احتجت الی احد می گوید زید موجود نیست، اما شاید وجود عمرو هم جایگزین وجود زید باشد و او مرا بی نیاز کند از دیگران کما اینکه زید مرا بی نیاز می کرد از دیگران. اگر جمله شرطیه حداقل در لو دلالت بر انحصار شرط نکند، از کجا ما با انتفاء این شرط در خطاب کشف بکنیم انتفاء جزاء را؟

شما می فرمائید که شرطی که بدیل باشد هم موجود نشده است. این را از کجا می گوئید؟ مگر شما غیر از این گفتید که لو افاده فرض وتقدیر می کند. فرق إن کان زید موجودا با لو کان زید موجودا چیست؟ إن کان زید موجودا دلیل نیست بر انتفاء وجود زید، ولکن لو کان زید موجودا دلیل است بر انتفاء وجود زید. بیش از این که نیست. اما اینکه بدیل ندارد این شد مفهوم. این را چطور فهمدید که این شرط، شرط منحصر است؟ شما از کجا فهمیدید که با انتفاء این شرط جزاء هم منتفی است غیر از اینکه در رتبه سابقه فهمیده باشید که این شرط، شرط منحصر است؟

هذا مضافا به اینکه جناب محقق اصفهانی شما فرمودید فرض وتقدیر اگر در مورد ماضی بکار برود این یعنی انتفاء آن فعل ماضی. ما هر کجا که در فعل ماضی فرض وتقدیر بکنیم این کاشف از انتفاء آن است؟ من می گویم إن تحرک زید امس من النجف فقد وصل الیوم صباحا الی قم. إن بکار می برم، ولکن این فرض وتقدیر در این مثال مدخولش فعل ماضی است، تحرک زید امس من النجف، این ماضی است. خب این را در موضع فرض وتقدیر گرفتیم می گوئیم إن تحرک زید امس من النجف فقد وصل الیوم صباحا الی قم، آیا این می فهماند به ما که زید از نجف حرمت نکرده است؟ نخیر، چون شک دارم اینطور گفتم.

پس لو خودش یک خصوصیتی دارد که دلالت می کند بر امتناع جزاء عند امتناع الشرط، نه بخاطر مدخولش. محقق اصفهانی فرمود لو مثل إن می ماند افاده فرض وتقدیر می کند، فقط چون مدخولش فعل ماضی است فرض وتقدیر در فعل ماضی به معنای اعلام عدم تحقق فعل ماضی است. این باعث شده است که ما از لو انتفاء شرط را بفهمیم. می گوئیم إن تحرک زید امس من النجف هم این فرض وتقدیر را ما داخل کردیم بر سر فعل ماضی وغلط هم نیست، ولکن نفهمیدیم انتفاء شرط را.

پس یک خصوصیتی در لو هست. و این فرمایش محقق اصفهانی را ما نمی توانیم قبول کنیم که لو مثل بقیه دوات شرط دال بر فرض وتقدیر است و لیس الا.

ولکن مخالفت ما با محقق اصفهانی دلیل بر تأیید این استدلال به نفع مشهور نیست. که ما بگوئیم فثبت قول المشهور بدلالة اداة الشرط علی التعلیق. چرا؟

برای اینکه اولا: شاید این مفهوم از مختصات لو هست، انتفاء جزاء عند انتفاء الشرط و این تعلیق شاید از مختصات لو باشد که مفهوم پیدا می کند. شما چه دلیلی آوردید که فرقی بین لو و سائر ادوات شرط دیگر نیست؟ از کجا؟ وجدانا فرق هست. اگر شما بگوئید إذا زلزلت الارض فصلّ الآیات آیا عرف می فهمد که عند خسوف القمر لاتجب صلاة الآیات؟ مگر من چی گفتنم؟ گفتم هر وقت زلزله شد نماز آیات واجب است، این چه فهم غیر عرفی است که یک آقایی می گوید الحمد لله ما در منطقه مان زلزله نمی آید دیگر از نماز آیات خلاص شدیم. می گویم آقا! مگر من گفتم که اگر زلزله نیاید نماز آیات واجب نمی شود. من گفتم اگر زلزله آمد نماز آیات واجب است، اما اگر زلزله نیامد چی، او شاید تفصیل دارد، اگر خسوف شد کسوف شد او هم نماز آیات دارد. پس إن زلزلت الارض وجبت صلاة الآیات عرف مفهوم نمی فهمد. اما اگر همین را با لو بگوئید که لو زلزلت الارض لوجبت صلاة الآیات، انصافا عرف مفهوم می فهمد. می گوئیم اگر در این مطقه زلزله می شد نماز آیات واجب می شد، خب مفهوم عرفی اش این است که ولی چون زلزله نمی شود نماز آیات در این منطقه واجب نمی شود. لذا اگر نیم ساعت قبل کسوف هم شده بود پس معلوم می شود آن کسوف موجب وجوب نماز آیات نیست. بله این مفهوم دارد. چرا ما مصادره به مطلوب می کنیم می گوئیم بین لو و سائر ادوات شرط فرق نیست؟. هذا اولا.

سؤال وجواب: شما دلیل می آورید بر نظر مشهور، ما می گوئیم دلیل شما تام نیست قانع کننده نیست.

ثانیا: مفهوم داشتن لو امتناعیه معلوم نیست بخاطر تعلیق باشد. اصلا لو امتناعیه از اول دلالت می کند بر انتفاء جزاء. اصلا لو امتناعیه از اول یک تابلوی دستش گرفته که جزاء منتفی است. و چون جزاء منتفی است پس شرط هم منتفی است. چه کسی می گوید لو امتناعیه می گوید چون شرط منتفی است پس جزاء منتفی است؟ نه. چه کسی می گوید لو امتناعیه از اول می آید می گوید الشرط منتف فالجزاء مثله؟. اتفاقا آقایان که برعکس می گویند، می گویند فالتالی باطل فالمقدم مثله. یعنی الجزاء منتف فالشرط منتف. نه اینکه الشرط منتف فالجزاء منتف. مفهوم این است که از انتفاء شرط پی به انتفاء جزاء ببریم. این مفهوم است. اما وضع لو ممکن است بر این باشد که می گوید جزاء منتفی است، وبه تبع انتفاء جزاء هم می گوئیم شرط منتفی است. "لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا"، یعنی وحیث لم تفسد السماء والارض فلم یتعدد الآلهة. از انتفاء جزاء نتیجه می گیریم انتفاء شرط را. اینکه مفهوم نیست این منطوق است. انتفاء جزاء مستتبع انتفاء شرط باشد اینکه نیاز ندارد که شرط علت منحصره باشد. از انتفاء معلول به دست می آوریم انتفاء علت تامه اش را ولو علت تامه منحصره نباشد. اینجور است دیگر. انتفاء معلول که شد، انتفاء معلول کشف می کند از انتفاء علت تامه اش، ولو علت تامه منحصره نباشد. و أو چه بسا وضع شده است بر اینکه ابتداءا بگوید الجزاء معدوم فالشرط معدوم. اینکه نیاز ندارد که شرط منحصر باشد. شرط منحصر هم نبود صادق است که الجزاء معدوم فالشرط مثله.

بله اگر ما می خواستیم از انتفاء این شرط پی ببریم به انتفاء جزاء، آنوقت نیاز داشتیم که بفهمیم که این شرط، شرط منحصر است وبا انتفاء علت منحصره کشف بکنیم انتفاء معلول را.

پس ما لو را نه می توانیم دلیل بگیریم بر حرف مشهور و اثبات مفهوم بکنیم در غیر لو. و نه می توانیم این دلیل را بگیریم بر نفع محقق اصفهانی. هیچکدام درست نیست.

اینکه محقق اصفهانی اصرار دارد که مدخول لو فعل ماضی است، خب قرآن میگوید : "لو نشاء لجعلنه حطاما" یا " لو نشاء جعلناه اجاجا". چه اصراری است که ما بگوئیم لو بر سر فعل ماضی داخل می شود؟ و چرا بگوئیم اینها معنای ماضی دارد؟ زور است. "لو نشاء لجعلنه حطاما" یعنی اگر بخواهیم این کار را می کنیم ولی ما بعدا هم نخواهیم خواست. می گوئی اگر من بخواهم تا فردا ده میلیون جور می کنم ولی نمی خواهم. این فعل ماضی است؟ نخیر. یعنی اگر من تا فردا هم اراده کنم این کار را می کنم ولی بعدا هم این را اراده نخواهم کرد.

این دلیل اول بر قول مشهور که تمام نشد.

دلیل دوم قول مشهور: محقق داماد فرموده است: بعد از جمله شرطیه گاهی می گویند ولکن، این ولکن خیلی حرف دارد. إن جائنی زید اکرمته ولکن لم یجئنی فلم اکرمه. خب این نشان می دهد جمله شرطیه مفهوم دارد. اگر فقط می گفتید اکرم زیدا عند مجیئه، من زید را در زمان آمدنش اکرام می کنم، این که دیگر ولکن نمی آورند. جمله شرطیه چون مفهوم دارد صحیح است و مستحسن است که بعدش بگوئید ولکن. اگر جمله شرطیه نبود آوردن کلمه ولکن معنا ندارد. اکرم زیدا ولکن حیث أن هذا لیس زیدا فلااکرمه. این حرف معنا ندارد.

ولذا محقق داماد فرموده است این ولکن شاهد خوبی است بر این مطلب که جمله شرطیه مفهوم دارد.

اقول: ما که این را نفهمیدیم. هر جا لکن بگویند خودش قرینه است بر مفهوم. اتفاقا در غیر جمله شرطیه هم می شود گفت، اکرم زیدا عند مجیئه ولکنه إذا لم یجئنی فلااکرمه. آنجا هم می گویند. هر کجا لکن بگویند این لکن خودش قرینه است، اما جمله شرطیه به تنهایی چه کسی می گوید مفهوم دارد.

عمده دلیل سوم است که آقای صدر بیان کرده شنبه انشاءالله.

جلسه 430

شنبه 08/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

در رابطه با جمله شرطیه مشهور گفته اند که مفاد ادات شرط تعلیق جزاء بر شرط است. کأنه إن جاءک زید فاکرمه به این معناست که وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه. در مقابل محقق اصفهانی فرمود مفاد ادات شرط تقدیر و فرض هست. کأنه إن جاءک زید فاکرمه یعنی وجوب اکرام زید ثابتٌ علی تقدیر مجیئه.

و این مطلب را محقق اصفهانی به علماء ادبیّه نسبت داد و مبنای مشهور را به علماء منطق نسبت داد، گفت علماء منطق می گویند مفاد جمله شرطیه ملازمه بین شرط و جزاء هست، حتی مع فرض انتفاءهما. لو کان الانسان حمارا لکان ناهقا.

البته به نظر مشهور طبعا جمله شرطیه مفهوم پیدا می کند. اگر مولا بگوید وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه، یعنی کل فرد من افراد وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه. اما بنابر نظر محقق اصفهانی جمله شرطیه مفهوم پیدا نمی کند. چرا؟ برای اینکه مفاد جمله شرطیه به نظر مشهور به نحو هلیه مرکبه است. به نظر محقق اصفهانی به نحو هلیّه بسیطه است. هلیّه بسیطه انحلال ندارد، الانسان موجود، معنایش این نیست که کل فرد من الانسان موجود. یکفی در انتساب وجود به طبیعت وجود فرد من افرادها. و لکن در هلیّه مرکبه قضیه هلیّه مرکبه انحلالی است، الانسان ضاحک یعنی کل فرد من افراد الانسان ضاحک. وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه هلیّه مرکبه است اقتضاء می کند انحلال را، یعنی اگر یک فرد از افراد وجوب اکرام زید معلق نباشد بر مجیء او بلکه معلق باشد بر مریض شدن او، مستلزم کذب این قضیه است. اما وجوب اکرام زید ثابت أی موجودٌ علی تقدیر مجیئه، نه، یک فرد از افراد وجوب اکرام زید در تقدیر مجیئش موجود باشد، همین کافی است در صدق این قضیه. ولو فرد دیگری از وجوب اکرام زید ثابت باشد علی تقدیر مرضه.

مشهور سه دلیل بر مدعایشان می شد اقامه کرد.

دلیل اول استفاده از معنای لو امتناعیه بود که گفتند لو امتناعیه چرا افاده می کند امتناع الجزاء را؟ اگر ثابت نکند لو امتناعیه که این شرط، شرط منحصر است، از امتناع شرط کشف نمی توانیم بکنیم امتناع جزاء را. شاید این شرط ممتنع است. لو کان زید جایعا لأکرمته، لو کان یجیء زید لأکرمته، اگر مجیء زید شرط منحصر نبود چطور از امتناع شرط کشف می کنیم امتناع جزاء را؟ شاید این شرط ممتنع است و لکن جزاءش موجود است به سبب وجود شرط آخر.

ما عرض کردیم که قطع نظر از اینکه الغاء خصوصیت از لو امتناعیه به سائر ادوات شرط درست نیست، لو امتناعیه به نظر ما افاده انحصار شرط نمی کند. لو امتناعیه مستقیما امتناع شرط را وامتناع جزاء را می فهماند. ولو این شرط، شرط منحصر نباشد. می گویند زید از سفر برگشته؟ می گوید لو کان زید راجعا من سفره لم اکن حاضرا هنا، اگر زید از سفرش برگشته بود که من اینجا پیش شما نبودم. لو دلالت می کند بر انتفاء شرط. لو کان زید راجعا من سفره خود همین جمله می فهماند که زید لم یرجع من سفره. در فارسی در مدخول اگر تغییر پیدا می شود افاده می کند انتفاء شرط را. شما اگر شک داشتید که زید از سفرش برگشته با نه، می گفتید اگر زید از سفرش برگشته باشد. ولی اگر بخواهید بفهمانید زید از سفر برنگشته چی می گوئید؟ می گوئید اگر زید از سفرش برگشته بود. با این تعبیر می خواهید بفهمانید که ولکن زید از سفرش برنگشته است. اگر در لغت فارسی بجای لو هم بکار می رود، بجای إن شرطیه هم بکار می رود، فقط فرق این دو تا را از کیفیت مدخول اگر می فهمیم. می گوئیم اگر زید دیروز از مشهد حرکت کرده باشد امروز رسیده به قم. این مفاد إن شرطیه است. ولی اگر اینطور تعبیر کنید که اگر زید دیروز از مشهد حرکت می کرد امروز در قم بود. این می شود مفاد لو. پس لو دللت می کند در لغت عربی وکیفیت مدخول «اگر» در لغت فارسی دلالت می کند بر انتفاء شرط وبر انتفاء جزاء. منتهی نمی خواهد بگوید که جزاء فقط شرط منحصرش همین است که من گفتم. نخیر، ممکن است شرط دیگری هم دارد ولکن او هم موجود نشده است. لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا، ممکن است خلوّ آدم از معصوم هم موجب فساد آسمان و زمین بشود. لولا الحجة لساخت الارض باهلها، که ما فکر می کنیم این کنایه است از انهدام عالم کون. زمین مثال است. ممکن است خلو عالم از معصوم موجب فساد زمین وآسمان بشود. این منافات ندارد با آیه. آیه می فرماید اگر تعدد آلهه می بود زمین وآسمان فاسد می شد. پس این لو دلالت می کند که تعدد آلهه نیست فساد هم نیست. ممکن است فساد یک سبب دیگری هم داشته باشد وهو خلوّ العالم من المعصوم، ولی او فعلا مورد بحث نیست. ولکن ما از این جمله لو کان فیهما آلهة الله لفسدتا می فهمیم که اگر فساد شرط دیگری وسبب دیگری هم دارد آن سبب دیگر هم موجود نشده است. پس جمله شرطیه ای که لو بر سر آن داخل شده است هیچ دلالت نمی کند بر اینکه جمله شرطیه مفهوم دارد. نخیر، لو کان زید جایعا من سفره لما کنت حاضرا هنا، دلیل نمی شود که هیچ چیز دیگری سبب عدم حضور من در این مکان نخواهد بود. نه، ممکن است رجوع عمرو هم از سفرش سبب عدم حضور من در این مکان باشد، ولی من با این جمله می فهمانم انتفاء شرط و انتفاء جزاء را معا. اگر این جزاء شرط آخر وسبب آخری هم دارد با همین جمله می فهمید که او هم منتفی است.

بله گاهی شرط معلوم الانتفاء است، جزاء مشکوک است، متکلم از عدم شرط می خواهد کشف کند عدم جزاء را. مثلا می گویند: عمرو در خانه است؟ می گوید لو کان زید فی البیت لکان عمرو فی البیت. یا مثال روشنتر بزنم: زید ایام تعطیلی در خانه است، ولی ایام غر تعطیلی هم ممکن است در خانه باشد و ممکن است نباشد. می گویم: لو کان الیوم یوم عطلة لکان زید فی بیته. مخاطب شک دارد که زید امروز در خانه است یا در خانه نیست. من می گویم اگر امروز روز تعطیل بود زید در خانه بود. یعنی می خواهم به او بفهمانم که چون روز تعطیل نیست پس زید هم در خانه نیست. چون او سؤال کرده است که زید در خانه هست یا نه، من می خواهم بگویم که زید در خانه نیست، اما از چه راهی این را می خواهم بگویم؟ از این راه که می گویم لو کان الیوم یوم عطلة لکان زید فی بیته. از انتفاء شرط می خواهم کشف کنم انتفاء جزاء را. بله اگر اینجوری باشد این می شود قرینه مقامیه. این ربطی به موضوع له لفظ لو ندارد. این قرینه مقامیه است که انتفاء شرط معلوم است برای متکلم، می خواهد انتفاء شرط را کاشف از انتفاء جزاء قرار بدهد. بله باید شرط، شرط منحصر باشد. چون اگر شرط منحصر نبود انتفاء شرط غیر منحصر کاشف از انتفاء جزاء نیست. این قرینه است. اما در مثل آیه لفسدتا که اینطور نیست. در آیه لفسدتا برعکس است. در آیه لفسدتا انتفاء جزاء معلوم است، وما می خواهیم از انتفاء جزاء پی به انتفاء شرط ببریم. انتفاء جزاء کاشف از انتفاء شرط است چه شرط منحصر باشد چه غیر منحصر. جمله ای که لو بر سر آن آمده، گاهی آدم می خواهد با آن جمله انتفاء جزاء را کاشف از انتفاء شرط قرار بدهد مثل آیه لفسدتا، اینکه دلالت بر انحصار شرط نمی کند. انتفاء معلول کاشف از انتفاء علت تامه است ولو علت تامه غیر منحصره.

بله جاهایی که انتفاء شرط معلوم است، متکلم ومخاطب می داند انتفاء شرط را، منتهی این را می خواهند علامت و کاشف از انتفاء جزاء قرار بدهند، اینجا قرینه مقامیه است که این شرط را متکلم شرط منحصر می داند که انتفاء شرط را کاشف از انتفاء جزاء قرار می دهد. این ربطی به موضوع له حرف لو ندارد.

یک مطلبی ابن هشام در مغنی دارد راجع به لو. ابن هشام در لو می گوید من قبول دارم که لو فعل مفادش این است که ولکنه لم یفعل. این را من قبول دارم. ولکن قبول ندارم که لو دلالت می کند بر انتفاء جزاء. فقط لو دلالت می کند بر انتفاء شرط، اما دلالت بر انتفاء جزاء نمی کند. لو کانت الشمس طالعة کان الضوء موجودا. ابن هشام می گوید خب ممکن است در زمانی که آفتاب طلوع نکرده هم ضوء موجود باشد مثل شب مهتاب. لو کانت الشمس طالعة فقط انتفاء شرط را می گوید، اما انتفاء جزاء را نمی گوید. می گوید در آیه هست که ولو نزلنا علیهم الملائکة وکلمهم الموتی وحشرنا علیهم کل شیء قبلا ما کانوا لیؤمنون. خب مفهوم دارد که اگر ما ملائکه را نفرستیم اینها ایمان می آورند؟. یا این روایت که لو لم تکن ربیبتی فی حجری لما حلت لی لانها ابنة اخی من الرضاعة، دختر همسر پیامبر اکرم ام سلمه حضرت فرمود اگر این دختر، دختر همسر من نبود بر من حلال نمی بود چون دختر برادر رضاعی من هست. آیا مفهوم دارد که یعنی اگر ربیبه من بود بر من حلال بود؟ اگر ربیبه من نبود بر من حلال نبود، پس ربیبه من است و بر من حلال است؟ معنایش این است؟. اینطور نیست.

اقول: این مطلب ابن هشام در عین حالی که ما از جهت مدعا این را مخالف مشهور می دانیم و ما هم مخالف مشهوریم، در مدعا مشترکیم که این جمله مفهوم ندارد، ولی نه به این بیانی که ایشان می گوید. در این جمله ها حتی مقدر است. لو لم تکن ربیبتی لما حلّت لی یعنی حتی لو لم تکن ربیبتی لما حلّت لی. یا لو لم تکن ربیبتی لما حلّت لی ایضا. والا انصاف این است که ظاهر جمله ای که لو دارد انتفاء جزاء هم هست. لو کانت الشمس طالعة کان الضوء موجودا ظاهرش این است که چون شمس ظالع نیست پس ضوء موجود هم نیست. انتفاء جزاء را هم می فهماند. منتهی ما هم می گوئیم مفهوم ندارد، به این معنا که درست است که انتفاء جزاء را فهمیدیم، ولی دلیل نمی شود که هیچ چیز دیگری سبب وجود ضوء غیر از طلوع شمس نباشد. نخیر، مهتاب هم سبب ضوء هست ولکن این جمله لو کانت الشمس طالعة کان الضوء موجودا می فهماند که بالفعل ضوء موجود نیست. پس اگر سبب دیگری هم برای ضوء فرض بشود می فهمیم که آن سبب دیگر هم موجود نیست. انصافا از جمله ای که لو دارد انتفاء جزاء را می فهمیم، و می فهمیم که اگر این جزاء سبب آخری هم دارد آن سبب آخر بالفعل موجود نیست. اما مشهور می خواهند بگویند ما می فهمیم که سبب آخر اصلا ندارد. ما که با مشهور مخالفیم برای این است که می گویند لو کانت الشمس طالعة لکان الضوء موجودا می فهماند که اصلا ضوء سبب آخری ندارد در عالم غیر از طلوع شمس. ما این را قبول نداریم. ما می گوئیم شاید سبب آخر هم داشته باشد، مثل لیالی مقمره. فقط از این جمله می فهمیم که اگر سبب آخری هم داشت سبب آخر هم موجود نشده است. چون انتفاء جزاء را می فهمیم از جمله مشتمله بر لو.

اما دلیل سوم قول مشهور: دلیلی است که مرحوم آقای صدر مطرح کرده اند. ایشان فرموده اند: شما شک ندارید که جمله شرطیه آن شرطش یعنی جاء زید جمله تامه است، یعنی مشتمل است بر نسبت تامه. و این ادات شرط او را تبدیل به جمله ناقصه نکرده است. ولذا نمی شود بجای إن جاء زید بگوئیم إن مجیء زید. ولی شما این را می بینید با اینکه جاء زید مشتمل بر نسبت تامه است، إن که بر سرش در می آید لایصح السکوت علیه می شود. تا حالا یصح السکوت علیه بود، إن که بر سرش در می آید می شود إن جاء زید لایصح السکوت علیه می شود، منتظر جزاء هستید.

این با فرمایش محقق اصفهانی قابل توجیه نیست. چرا؟ برای اینکه شمای محقق اصفهانی می گوئید إن مشتمل بر این است که می خواهد بگوید مدخول من واقعٌ موقع الفرض والتقدیر. اینکه ما یصح السکوت علیه را تبدیل به ما لایصح السکوت علیه نمی کند. این مثل این می ماند که شما بگوئید من ادعا می کنم که زید آمده است. خب جمله یصح السکوت علیه می شود. به صرف اینکه می گوئید من ادعا می کنم فرض وتقدیر می کنید که جمله ما لایصح السکوت علیه نمی شود. شما با إن فهمیدید که جاء زید تحقیقی نیست فرضی است، مثل اینکه شما می پرسید زید آمده؟ من می گویم فرض کنید زید آمده است، تمام می شود دیگر، شما منتظر جزاء نیستید.

پس محقق اصفهانی در توجیه اینکه چرا إن جاء زید لایصح السکوت علیه شده است عاجز می ماند. اما مشهور می گویند إن دلالت می کند بر نسبت تعلیقیه و توقفیه. خب نسبت تعلیقیه و توقفیه دو تا جمله می خواهد، تا جمله جزاء را مفادش را که وجوب اکرام زید است این مفاد را معلق کنید بر مفاد جمله شرط. کاملا توجیه می شود که إن دلالت می کند بر نسبت توقفیه، توقف وجود وجوب اکرام زید علی وجود مجیئه، طبعا نسبت توقفیه دو طرف می خواهد، یک طرفش را گفتید إن جاء زید، طرف دومش کو؟ پس باید بگوئید فأکرمه. اگر نگوئید بخاطر این ادات شرط که دلالت بر نسبت توقفیه می کند شما کلامتان دیگر ما لایصح السکوت علیه می شود.

اقول: این فرمایش مرحوم آقای صدر هم به نظر ناتمام می آید. اولا: محقق اصفهانی که بیانش الکن نیست. شما می گوئید ادات شرط دلالت می کند بر نسبت توقفیه، یعنی ربط توقفی، خب ایشان هم می تواند بگوید ادات شرط دلالت می کند بر ربط تقدیری، نسبت تقدیریه. با مفهوم اسمی فرض کن زید آمده است فرق می کند. ادات شرط دلالت بر معنای ربط و نسبت می کند، حالا نسبت را مشهور می گویند نسبت توقفیه محقق اصفهانی بگوید نسبت تقدیریه. بالاخره وقتی معنای ادات شرط شد معنای ربطی، ربط دو طرف می خواهد.

ثانیا: فرض وتقدیر به معنای فرض کنید زید آمده است نیست. فرض وتقدیر به معنای ادعاء مجیء زید یا بیان احتمال مجیء زید نیست. فرض وتقدیر شبیه آن چیزی است که علماء منطق در قضیه حقیقیه می گویند. می گویند شامل افراد مقدرة الوجود هم می شود. خب تقدیر وجود در کلام طبیعی است که یک غرضی می خواهد. چرا شما تقدیر کردید وجود نار را؟ برای این بود که بگوئیم حارة. النار حارة یعنی کلما فرض وجود النار فهی حارة. یعنی کلما فرض یعنی هر فرد موجود یا مقدر از نار حار است. خب در جمله شرطیه هم شما شرط را مقدر الوجود می گیرید به چه داعی است؟ خب داعی در کلام نیاید طبیعی است که ما لایصح السکوت علیه می شود. یعنی کلامی که خودش می گوید شرط مقدر الوجود است، اگر زید بیاید، اگر زید بیاید نه اینکه من ادعا می کنم که زید می آید. این نیست که. نسبت تامه در شرط ناقصه نشد. شما با ادات شرط افاده این کردید که این مقدر الوجود است. مقدر الوجود به چه داعی؟ شما در کلام بیان کردید این مقدر الوجود است تا چیزی را بر آن حمل کنید. این مقدر الوجود به معنای ادعای وجود در أدعی أن زید قد جاء نیست. این فرض الوجود در مقابل تحقق وجود است که در قضیه خارجیه می گویند قضیه خارجیه محقق الوجود است، قضیه حقیقیه اعم است از مقدر الوجود و محقق الوجود. به آن معنا است. خب مقدر الوجود برای این است که یک چیزی را بر او حمل کنید. کل نار، خب کل نار چی؟. یا کل ما فرض وجود نار، بعدش چی؟ این کلامش ناقص است.

پس این ادله ای که به نفع مشهور گفته شد هیچکدامش قابل قبول نبود.

اما ادله به نفع محقق اصفهانی.

دلیل اول: دلیلی است که ما عرض می کنیم. می گوئیم جناب مشهور! مفاد ادات شرط نسبت توقفیه است؟ خب اگر نسبت توقفیه بود که اصلا دلیل بر وجود جزاء نبود عند وجود الشرط. چطور؟ چون شما در معلول نسبت به علت ناقصه صحیح است که بگوئید وجود المعلول موقوف و معلق علی وجوده علته الناقصة. احتراق الثوب موقوف علی وجود النار. اما جمله شرطیه بیش از این می گوید. إن کان نار فثوبی یحترق، این فقط نمی گوید که احتراق ثوب من موقوف است بر وجود نار ولی ممکن است بخاطر رطوبت ثوب، ثوب محترق نشود. اینکه نیست. إن کانت نار فثوبی یحترق دارد بیان می کند ثبوت احتراق ثوب را علی تقدیر وجود نار.

شاهد بر این مطلب این است که در شرط محقق موضوع مثل إن رزقت ولدا فاختنه، بیائید حرف مشهور را بگوئید که وجوب ختان الولد موقوف علی وجوده. اینکه توضیح واضحات است. خب معلوم است که وجوب ختان ولد موقوف است بر وجود ولد. والا معقول نیست بدون وجود ولد واجب بشود ختان او. اینکه توضیح واضحات است. پس معلوم می شود وجوب ختان الولد موقوف علی رزقه و وجوده نیست. إن رزقت ولدا فاختنه بیش از این است، می خواهد انشاء کند وجوب فعلی ختان ولد را علی تقدیر وجوده. نه صرفا توقف را بگوید. خب معلول هم بر علت ناقصه اش توقف دارد. ولو وجود فعلی ولد واضح نیست، اما توقف وجوب ختان الولد علی وجوده که واضح است. یعنی لایمکن أن یوجد وجوب ختان الولد بدون وجود الولد. اینکه واضح است. آن چیزی که غیر واضح است این است که بخواهید بگوئید که علی تقدیر وجود الولد وجوب ختان هم ثابت است، والا توقف وجوب ختان ولد بر رزق ولد که واضح است. توقف یعنی لایمکن وجود الجزاء بدون وجود الشرط. خب لایمکن وجود وجوب ختان الولد بدون وجود الولد. اینکه واضح است. آن چیزی که مفاد إن رزقت ولدا فاختنه است بیش از این است. ولذا توضیح واضحات نیست، می خواهد وجود فعلی این وجوب الختان را بیان کند. مفاد إن رزقت ولدا فاختنه می شود اثبات وجوب ختان الولد علی تقدیر رزقه.

حالا اگر مشهور بگویند هر دو، هم نبست توقفیه را جمله شرطیه می فهماند و هم نسبت تقدیریه را. خب این خلاف وجدان است، بعضی ها هم می گویند اصلا محال است که ادات شرط دو تا نسبت را بفهماند هم نسبت توقفیه و هم نسبت تقدیریه. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 431

یکشنبه 09/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

دلیل دوم برای تأیید کلام محقق اصفهانی (که مفاد اداة شرط فرض وتقدیر هست ونه افاده تعلیق): دلیلی است که مرحوم آقای صدر ذکر کرده است. البته ایشان از این دلیل جواب داده است.

دلیل این است که: گفته می شود اگر کسی بگوید إن جاء زید فکیف حالک؟. بنابر نظر مشهور این جمله قابل توجیه نیست. مشهور می گویند جمله شرطیه دلالت می کند بر ربط بین جزاء وشرط. مفاد جزاء در این جمله استفهام از حال مخاطب است. طبق نظر مشهور باید بگوئیم استفهام از حال مخاطب معلق شده است بر مجیء زید. یعنی اگر زید بیاید آنوقت من استفهام می کنم از حال شما. إن جاء زید فکیف حالک یعنی إن جاء زید فحینئذ استفهم عن حالک. مشهور باید اینطور معنا کنند، که چطور در إن جاءک زید فاکرمه بعد از مجیء زید وجوب اکرام او محقق می شد، معنای تعلیق وجود جزاء بر وجود شرط این است که بعد از وجود شرط جزاء موجود می شود. حالا اگر جزاء استفهام بود، باید مشهور بگویند بعد از تحقق شرط تازه استفهام موجود می شود در إن جاء فکیف حالک. در حالی که این مطلب نادرست است. برای اینکه همین الان کسی که می گوید إن جاء زید فکیف حالک منتظر جواب شما است که بگوئید حالی حسن أم لا. نه اینکه شما سکوت کنید، بعد از مجیء زید آنوقت بگوئید الان شما از من استفهام کردی بگذار جواب بدهم. آن آقا می گوید من الان استفهامی نکردم صبح زود از تو استفهام کردم که إن جاء زید فکیف حالک، تو جواب ندادی موقع ظهر که زید آمد می خواهی جواب بدهی؟

پس نمی شود گفت استفهام معلق است بر مجیء زید، در حالی که طبق نظر مشهور باید اینجور بگوئیم.

اما بنابر نظر محقق اصفهانی نخیر، مفاد جمله شرطیه ربط و تعلیق نیست. استفهام می کند از حال شما علی تقدیر مجیء زید.

بعد آقای صدر فرموده است: یکوقت نیایید توجیه کنید بگوئید که این استفهام ولو در خطاب بر سر جزاء آمده است اما لبا این استفهام بر سر جمله شرطیه می آید. إن جاء زید فهل انت قائم یعنی هل إن جاء زید انت قائم؟. درست که هل در خطاب بر سر جزاء در می آید، اما لبا بر سر کل جمله شرطیه در می آید. مرحوم آقای صدر فرموده این توجیه شما در این مثال إن جاء زید فکیف حالک درست در نمی آید. چون شما اگر کیف را که یک معنای اسمی است، مثل هل نیست که بر سر جمله در می آید، إن جاء زید فهل انت قائم، آنجا می توانید هل را ببرید ابتدای جمله جزائتان می شود انت قائم، اما در کیف حالک خود کیف هم استفهام است و هم مبتداء است. اگر این کیف را بردارید ببرید اول جمله شرطیه، خب برای جزاء فقط می ماند لفظ حالک. کیف إن جاء زید فحالک. خب این غلط است. اگر هم بخواهید کیف را تجزئه بکنید، بگوئید کیف سؤال از کیفیت است، هم استفهام است و هم کیفیت. استفهامش می رود اول جمله شرطیه، کیفیت می ماند در جزاء. می شود هل إن جاء زید فحالک حسن؟. خب آقای صدر می گوید کیف را اینجور تجزئه کردن غلط است. کیف یک معنای واحد دارد، اینکه او را تجزئه کنید یک هل از داخل شکم او در بیاورید این را ببرید اول جمله شرطیه، یک حسن از آن در بیاورید این را در جمله جزاء قرار بدهید، این غلط است.

بعدش مرحوم آقای صدر می گوید ما تا اینجا دفاعمان را از محقق اصفهانی کردیم، اما به هر حال به نظر ما کلام محقق اصفهانی قابل تصحیح نیست. چرا؟ برای اینکه سؤال می کنیم، می گوئیم جناب محقق اصفهانی! به نظر شما هم درست است که ادات شرط دلالت می کند بر فرض وتقدیر، ولکن تا این مقدر مثل مجیء زید در خارج موجود نشود جزاء فعلی نمی شود. اتفاقا این مطلب را خود محقق اصفهانی هم دارد، ولذا می گوید إن جاءک زید فاکرمه وجوب اکرام زید مترتب بر فرض بما هو فرض نیست. وجوب اکرام زید مترتب بر فرض مجیء زید بما هو فرض مجیء زید نیست، تا یک شخصی بگوید فرض مجیء زید که الان شد، پس باید وجوب اکرام زید هم همین الان فعلی بشود. خد محقق اصفهانی هم همین مطلب آقای صدر را دارد که نه، آن جزاء مترتب است بر شرط بما هو فان فی الخارج نه بما هو فرض. ولذا تا مجیء خارجی زید محقق نشود جزاء فعلی نمی شود. آقای صدر هم می گوید خب حق هم همین است. چون جزاء مترتب بر فرض مجیء زید بما هم فرض محض که نیست، بما هو مرآة الی واقع مجیء زید است. شما ببینید وصیت که می کنند که إن متّ فداری ملک زید، إن متّ را شخص وصیت کننده فانی می بیند در موت واقعی خودش. ولذا می گوید الان فرض موت کردم ولکن تا واقع موت محقق نشود زید مالک دار من نمی شود.

بعد آقای صدر گفته اند جناب محقق اصفهانی! إن جاء زید فکیف حالک الان چطور استفهام فعلی می شود؟ الان که مجیء زید محقق نشده است. الان صرفا فرض مجیء زید کرده ایم. و جزاء هم مترتب است بر فرض مجیء زید بما هو فان فی واقع مجیء زید. نه اینکه صرف فرض مجیء زید که الان شد جزاء هم فعلی بشود. این را خود شما هم قائل نیستید. تا واقع مجیء زید محقق نشود جزاء فعلی نمی شود. خب جناب محقق اصفهانی! شما هم باید توجیه کنید این مثال را. إن جاء زید فکیف حالک، إن جاء زید فانی دیده می شود در واقع مجیء زید. پس باید استفهام از حال مخاطب بعد از مجیء خارجی زید فعلی بشود حتی طبق نظر شما. مثل إن متّ فداری ملک زید، بعد از موت خارجی موصی ملکیت زید لاموال الموصی فعلی می شود. خب شما هم باید این مطلب را جواب بدهید که بالاخره إن جاء زید فکیف حالک اگر استفهام از حال مخاطب مترتب است بر مجیء زید، ولو طبق مبنای شمای محقق اصفهانی که مجیء زید در ادات شرط واقعٌ موقع الفرض والتقدیر، ولی جزاء مترتب است بر واقع مجیء زید نه بر صرف فرض مجیء که الان محقق شده است. پس شما هم باید این مشکل را حل کنید که چطور در این مثال إن جاء زید فکیف حالک الان استفهام فعلی می شود در حالی که هنوز زید نیامده است.

در تعلیقه بحوث چون دفاع می کنند از نظر محقق اصفهانی، دیده اند که آقای صدر با این بیانش این دلیل به نفع محقق اصفهانی را ابطال کرد، یعنی آقای صدر بالاخره گفت محقق اصفهانی هم طبق مبنای خودش باید این جمله را توجیه کند، فرقی بین مشهور ومحقق اصفهانی نیست. این را آقای صدر فرمود. باید این إن جاء زید فکیف حالک را همه توجیه بکنند چه مشهور و چه محقق اصفهانی. و توجیهش به این است که ما بیائیم اینجور بگوئیم، بگوئیم: مقصود جدی از إن جاء زید فکیف حالک این است که کیف حالک عند مجیء زید؟. باید اینجور توجیه کنیم چه به نظر محقق اصفهانی قائل بشویم و چه به نظر مشهور، این جمله إن جاء زید فکیف حالک را باید توجیه کنیم. کیف را اول جمله در بیاوریم و اصلا این جمله را از جمله شرطیه بودن بیندازیم، بگوئیم کیف حالک عند مجیء زید؟. اینجور توجیه کنیم.

در تعلیقه بحوث فرموده اند نه، این مثال به نظر محقق اصفهانی نیاز به توجیه ندارد. به نظر مشهور مجبور می شوید توجیه کنید اما به نظر محقق اصفهانی نیاز به توجیه ندارد. چرا؟ ایشان فرموده اند ما یک انشاء داریم یک فعلیت داریم. مثلا إن جاء زید فأکرمه انشاء وجوب الان است ولی فعلیت وجوب بعد از تحقق شرط است در خارج. در مثال إن جاء زید فکیف حالک مثل إن جاء زید فأکرمه انشاء استفهام الان است. چه جور انشاء وجوب در إن جاء زید فأکرمه الان است، فعلیت وجوب بعد از مجیء زید است، در إن جاء زید فکیف حالک هم انشاء استفهام الان است. چون آن چیزی که مترتب بر وجود خارجی شرط است فعلیت جزاء است نه انشاء جزاء.

حالا که اینطور شد توجیه کاملا روشن است، در إن جاء زید فکیف حالک انشاء استفهام مهم است. انشاء الان شد نسبت به استفهام. وقتی انشاء استفهام الان شد باید مخاطب جواب بدهد. آن چیزی که نیاز به جواب دارد انشاء استفهام است که الان شد. اما در إن جاء زید فأکرمه انشاء وجوب عقلا لزوم امتثال ندارد. باید فعلی بشود وجوب تا وجوب امتثال پیدا کند عقلا. ولذا در إن جاء زید فأکرمه الان انشاء وجوب هست ولی عقلا لزوم امتثال ندارد، مگر زید بیاید وجوب اکرام زید فعلی بشود، آنوقت لزوم امتثال پیدا کند. اما در إن جاء زید فکیف حالک الان انشاء استفهام کافی است برای اینکه نیاز به جواب داشته باشد. انشاء معلق نیست، منشأ یعنی فعلیت معلق است. در استفهام انشاء وقتی معلق نبود نیاز به جواب دارد. انشاء استفهام جواب می خواهد. اما انشاء وجوب لزوم امتثال نمی خواهد، می گویند بگذارید فعلیت وجوب که مترتب است بر وجود مجیء زید خارجا آن فعلیت وجوب لزوم امتثال دارد آن هم بعد از مجیء زید است خارجا.

اقول: این فرمایش تعلیقه بحوث به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای اینکه خلط شده است بین انشائیات اعتباریه و انشائیات غیر اعتباریه. ما دو نوع انشائیات داریم: انشائیات اعتباریه مثل إن مت فداری ملک زید، مشتمل است بر ادعاء وجود ملکیت. إن مت فداری ملک زید یعنی من ادعا می کنم که بعد از موت من زید مالک است نسبت به مال من. اعتباریات یعنی ادعائیات. ادعاء می کند. ملکیت که در خارج موجود نیست، اعتبار ملکیت به قول آقای خوئی مثل اعتبار انیاب اغوال است هیچ فرق نمی کند. فقط اعتبار انیاب اغوال عقلائی نیست اعتبار ملکیت عقلائی است چون آثار عقلائیه و شرعیه دارد. ادعاء است.

ولذا در ادعاء وجود، تفکیک بین انشاء و منشأ یا به تعبیر دیگر بین جعل و مجعول این معقول است. الان ادعاء می کنم که این آب فردا نجس است. مشکلی ندارد. ادعاء است دیگر، متعلق ادعاء مستقبل است. الان ادعاء می کنم که بعد از موت من زید مالک دار من هست. مشکلی ندارد، اینجا می شود تفکیک بین انشاء ومنشأ.

اما انشائیات غیر اعتباریه آنهایی است که متضمن ادعاء وجود نیست. مثلا تمنی، لیت زیدا قائم. ادعاء نمی کنم چیزی را. ابراز می کنم تمنی را. یا استفهام ابراز می کنم قصد فهم را. اینها انشائی هستند یعنی در مقابل إخبار، اما متضمن اعتبار و ادعاء وجود ما لیس بموجود نیستند. بچه می آید از شما سؤال می کند که ظهر می آیی خانه یا نه؟ او که برای چیزی اعتبار وجود نمی کند، بلکه ابراز می کند قصد فهم این مطلب را. اعتبار وادعاء وجود برای چیزی نمی کند.

در انشائیات اعتباریه معقول است، إن مت فداری ملک زید، الان ادعاء می کنم و اعتبار می کنم ملکیت بعد الموت را. اما در اموری که انشائیه هستند ولی اعتباریه نیستند تفکیک معنا ندارد بین انشاء ومنشأ. چه معنایی دارد که انشاء استفهام الان است ولی استفهام فعلی بعد از مجیء زید است در مثال إن جاء زید فکیف حالک. این یعنی چی؟ اصلا معنا ندارد این مطلب. هر چه هست در استفهام همین الان است. اصلا نمی گوید بعد از مجیء زید من استفهام می کنم، تا بگوئیم انشاء استفهام الان است وجود فعلی استفهام بعد از مجیء زید است. اصلا این حرف معنا ندارد. اصلا استفهام غیر از انشاء چیز دیگری نیست، ادعاء وجودی در او نیست. ولذا اصلا تفکیک بین انشاء ومنشأ معنا ندارد که بگوئیم انشاء فعلی است ولی منشأ بعد از مجیء زید است.

در انشائیات غیر اعتباریه مثل استفهام، تمنی، ترجی، اینها اگر در جمله شرطیه بکار رفتند این عرفا بازگشتش به این است که این استفهام و تمنی و ترجی بر سر کل جمله شرطیه در می آید. ولذا حق با آقای صدر است. إن جاء زید فکیف حالک معنا ندارد که بگوئیم استفهام علی تقدیر مجیء زید ثابت. نخیر، استفهام همین الان ثابت است، مستفهم عنه حال مخاطب است عند مجیء زید. این یک قرینه لبیه دارد که در این امور انشائیه ای که اعتباریه نیستند چون محال است که این امر انشائی مترتب باشد بر شرط، یا ثابت باشد علی تقدیر وجود الشرط خارجا، ولذا این قرینه می شود که لبا استفهام بر سر کل جمله شرطیه در می آید. تمنی بر سر کل جمله شرطیه در می آید. ولذا در فارسی آیا را همیشه اول می آورید، آیا اگر زید بیاید او را اکرام می کنی. هیچوقت آیا را در جزاء نمی آورید. یعنی اگر هم آیا را در جزاء بیاورید فقط لفظا در جزاء آورده اید ولی لبا این آیا بر سر جمله شرطیه آمده است. یعنی این جمله که شما بگوئید آیا اگر زید بیاید تو او را احترام می کنی با این جمله که بگوئید اگر زید بیاید آیا او را احترام می کنی هیچ فرق نمی کند. چه آیا را بر سر جزاء در بیاوری و چه آیا را ببری اول جمله شرطیه، هر دو جور بکار می رود اما لبا آیا بر سر جمله شرطیه در می آید. در إن جاء زید فکیف حالک هم به قول آقای صدر این قرینه لبیه موجب می شود که ما توجیه کنیم، بگوئیم مراد این است که دارد استفهام می کند از جمله شرطیه لبا.

سؤال وجواب: استفهام را نمی شود مترتب کند بر شرط. اگر بگوید اگر زید آمد کذا این استفهام فعلی است الان دارد استفهام می کند. استفهام وقتی فعلی شد متعلق استفهام می شود جمله شرطیه. استفهام قرینه لبیه دارد، چون امر انشائی غیر اعتباری است، معنا ندارد که فعلیت این استفهام یعنی وجود این استفهام مترتب باشد بر مجیء زید، ویا طبق نظر محقق اصفهانی وجود استفهام ثابت باشد علی تقدیر مجیء زید. این حرف معنا ندارد. استفهام قرینه لبیه دارد، معنا ندارد، امر اعتباری که نیست که بگوئیم الان اعتبار می کنیم وجود مستقبل استفهام را یا الان اعتبار می کنیم وجود ماضی استفهام را. در امور اعتباریه است که اعتبار وجود مستقبل یا وجود ماضی یا وجود حال ممکن است.

وقتی شما می پرسی إن جاء زید فهل تکرمه شما الان دارید طلب فهم می کنید یا بعد از مجیء زید؟ الان است. اصلا من که می پرسم إن جاء زید فهل تکرمه چه بسا بعد از مجیء زید من زنده نیستم. مثل اینکه شوهری به همسرش می گوید إن مت فهل تتزوج مع شخص آخر، آیا می گوئید وقتی مرد تازه استفهام وجود پیدا می کند؟ اینکه تعلیقه بحوث دارند که انشاء استفهام الان است ولی وجود استفهام بعد از تحقق شرط است این اصلا معنای معقولی پیدا نمی کند. بعد از تحقق شرط ممکن است من اصلا زنده نباشم. انشاء استفهام یعنی همان وجود استفهام.

ولذا سؤال ما این است که آن چیزی که در فکیف حالک مترتب است بر شرط چیست؟ شما می گوئید انشاء استفهام نیست وجود استفهام است؟ یعنی چی؟. انشاء استفهام که الان است، وجود استفهام هم که همان انشاء استفهام است، پس چه چیزی مترتب است بر شرط؟! فرمایش آقای صدر هم همین بود که بالاخره باید توجیه کنیم این مثال را.

ولذا این دلیل دوم همانطور که آقای صدر فرموده اند به درد محقق اصفهانی نمی خورد.

نکته: ما در إن جاء زید فأکرمه یک بحثی داشتیم در واجب مشروط، گفتیم به نظر کسانی که وجوب را امر اعتباری می دانند مثل آقای خوئی، اعتبار الفعل فی ذمة المکلف، یا مثل استاد ما می فرمودند اعتبار البعث. اگر امر اعتباری بدانیم می شود مثل إن مت فداری ملک زید. الان اعتبار می کنم که بعد از مجیء زید اکرام زید در ذمه شما باشد، یا الان اعتبار می کنم که بعد از مجیء زید شما بعث دارید نحو اکرام زید. امکان دارد تفکیک انشاء از منشأ.

اما ما مبنایمان در وجوب این است که وجوب هم مثل استفهام و تمنی وترجی امر انشائی غیر اعتباری است، متضمن اعتبار نیست. ولذا در وجوب هم گفته ایم که همین الان وجوب فعلی می شود، همین الان امر فعلی می شود. ولذا ما معتقدیم إن جاء زید فأکرمه وجوب فعلی است واجب استقبالی است کما علیه الشیخ الاعظم. وتفصیل الکلام فی محله.

دلیل سوم به نفع محقق اصفهانی: گفته شده است که اگر شما قائل بشوید به اینکه جمله شرطیه وضعت للتعلیق، فرقی بین جمله انشائیه و جمله خبریه نیست بالوجدان. باید در جمله خبریه هم قائل به مفهوم بشوید، چون افاده تعلیق می کند. إن کانت هذه سیارة زید فهذا زید. اگر این ماشین زید است پس زید این آقا است که دارد در ماشین رانندگی می کند. باید بگوید کون هذا زیدا معلق علی أن تکون هذه السیارة لزید. ولذا باید بگوئید جمله خبریه هم مفهوم دارد. در حالی که وجدانا جمله خبریه شرطیه مفهوم ندارد. اگر این ماشین زید است پس این آقا زید است نمی خواهد بگوید اگر این ماشین زید نبود پس این آقا هم زید نیست. نه. اگر این ماشین زید است این آقا هم زید است، چون زید ماشینش را دست کس دیگری نمی دهد. ولی اگر این ماشین زید نباشد هم ممکن است این آقا زید باشد. چون خود زید سوار ماشین مردم می شود ماشین خودش را دست کسی نمی دهد. می گوئیم اگر امروز جمعه باشد زید در خانه است، آیا یعنی اگر جمعه نباشد زید در خانه نیست؟! حالا روز شنبه بود ما می گوئیم ما روزهای هفته را یادمان نیست می گوئیم اگر امروز جمعه است زید خانه است، بعد یک آقایی آمد رفت در خانه زید و زید هم در خانه بود، روز دوشنبه هم بود، زنگ می زند به شما که چرا دروغ گفتی که گفتی اگر امروز جمعه است زید در خانه است؟ امروز دوشنبه بود و زید در خانه بود. می گوئید خدا خیرت بدهد من گفتم اگر امروز جمعه است زید در خانه است، نگفتم اگر جمعه نباشد زید در خانه نیست. می گوئی اگر سم را بخوری می میری، نمی گوید اگر سم را نخوری نمی میری ولو خودت را حلق آویز کنی. این را که نمی گوید.

مشهور فرق نگذاشته اند بین جمله خبریه شرطیه وجمله انشائیه شرطیه. اما مرحوم آقای خوئی ومرحوم آقای صدر دیده اند از وجدانشان نمی توانند بگذرند. هر چی به وجدانشان فشار می آورند می بینند جمله شرطیه خبریه مفهوم ندارد. ولذا آمده اند توجیه کرده اند، گفته اند معلق در جمله خبریه واقع نیست قصد إخبار است. شما که می گوئید إن کانت هذه سیارة زید فهذا زید، یعنی إن کانت هذه سیارة زید فأنا اخبر بأن هذا زید. اگر شرط منتفی بشود إخبار شما منتفی می شود، نه اینکه کون هذا زیدا منتفی بشود. اما در جمله انشائیه اگر شرط منتفی بشود آنجا انشاء منتفی بشود انتفاء انشاء یعنی انتفاء واقع حکم انشائی. إن جاء زید فأکرمه انشاء وجوب اکرام منتفی می شود عند انتفاء مجیء زید، یعنی وجوب اکرام منتفی می شود. مثل جمله خبریه که نیست که اگر إخبار منتفی بشود ممکن است واقعع منتفی نشود. تتمة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 432

دوشنبه 10/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در دلیل سوم بود به نفع محقق اصفهانی برای انتفاء مفهوم شرط.

گفته بودند اگر جمله شرطیه دلالت کند بر نسبت تعلیقیه، باید جمله شرطیه خبریه هم مفهوم داشته باشد، در حالی که عرف از جمله شرطیه خبریه مفهوم گیری نمی کند.

مرحوم آقای خوئی ومرحوم آقای صدر فرمودند ما تفصیل می دهیم، در جمله خبریه شرطیه قائل به مفهوم به معنا مصطلح نیستیم، ولی در جمله خبریه انشائیه قائل به مفهوم هستیم.

ولکن در تقریب هر کدام به نحوی سخن گفته اند:

مرحوم آقای خوئی فرموده: مشهور معتقدند که جمله خبریه وضع شده است برای دلالت بر ثبوت محمول للموضوع. زید قائم دلالت می کند بر اتحاد زید و قائم در خارج. بنابر نظر مشهور این اشکال وارد است که إن کان الیوم یوم الجمعة فزید قائم، تعلیق قیام زید می شود بر کون الیوم یوم الجمعة. لازمه اش این است که اگر امروز جمعه نبود زید قائم نباشد، واین خلاف وجدان است. من می گویم اگر امروز جمعه باشد زید قائم است. اما روزهای دیگر من نگفته ام که قائم نیست. می فرماید: ولکن طبق نظر ما زید قائم وضع نشده است برای دلالت بر ثبوت نسبت بین زید و قائم. بلکه وضع شده است برای ابراز قصد الاخبار. زید قائم موضوع له اش ابراز قصد إخبار است از اینکه زید قائم است.

ولذا مرحوم آقای خوئی معتقد است که هل زید قائم با زید قائم مشترک لفظی است. زید قائم وضع لابراز قصد الاخبار عن کون زید قائما. هل زید قائم وضع لابراز قصد الفهم، ولذا مشترک لفظی هستند. این جمله خبریه در مقابل جمله انشائیه است، جمله خبریه وضع لابراز قصد الاخبار، جمله انشائیه وضع لابراز امر نفسانی غیر قصد الاخبار. حالا آن امر نفسانی می تواند اعتبار نفسانی باشد مثل اکرم زیدا، وضع لابراز اعتبار فعل در ذمه مکلف. و می تواند جمله انشائیه ابراز کند امر نفسانی را که اعتباری هم نیست، مثل لیت زیدا قائم.

پس مرحوم آقای خوئی فرموده: به نظر ما جمله خبریه وضع لابراز قصد الاخبار، جمله انشائیه وضع لابراز امر نفسانی غیر قصد الاخبار سواء کان ذلک الامر النفسانی اعتبارا کما فی صیغة الامر أو تکوینا نفسانیا کما فی قوله لیت زیدا قائم که وضع لابراز تمنی نفسانی.

بعد مرحوم آقای خوئی فرموده است مشکل حل شد. إن کان الیوم یوم جمعة فزید قائم معلق بر شرط کون زید قائما نیست، ابراز قصد الاخبار بکون زیدا قائما معلق است بر این شرط. یعنی اگر این شرط نبود من ابراز نمی کنم قصد إخبار را بکون زید قائما، اما شاید زید در روزهای دیگر هم قائم باشد. من چه می دانم. من خبر نمی دهم. اگر این ماشین زید است پس این آقای زاننده زید است، یعنی من إخبارم معلق است، والا ممکن است این ماشین زید نباشد ماشین دیگری باشد ولکن راننده اش زید باشد. من چه می دانم. من فقط گفتم که اگر این ماشین زید است که شما داری می گوئی ماشین زید است پس این راننده هم زید است. قصد إخبار را معلق کردم نه واقع را.

آقای خوئی فرموده: ولذا جمله شرطیه خبریه دلالت نمی کند بر انتفاء واقع جزاء عند انتفاء الشرط. دلالت می کند بر انتفاء إخبار به مفاد جزاء عند انتفاء الشرط. اما در جمله انشائیه شرطیه مثلا وقتی مثلا می گوئید إن جاء زید فأکرمه معلق می کنید بر مجیء زید ابراز اعتبار وجوب اکرام زید را. یعنی انشاء وجوب اکرام زید معلق می شود بر مجیء زید. اگر زید نیاید شما انشاء نمی کنید وجوب اکرام زید را. خب اگر شمای مولا انشاء نکنی وجوب اکرام زید را، خب وجوب اکرام زید یک واقع تکوینی که ندارد که بگوئیم شما انشاء نمی کنی ولی واقعا ممکن است وجوب اکرام زید باشد. وجوب اکرام زید تابع انشاء شما است. وقتی شما می گوئی من انشاء وجوب اکرام زید را معلق می کنم بر مجیء زید یا به تعبیر آقای خوئی ابراز اعتبار وجوب اکرام زید را معلق می کنم بر مجیء زید، یعنی اگر زید نیاید شما انشاء نمی کنی وجوب اکرام او را، ابراز نمی کنی اعتبار این را. واقعی هم که ما نداریم برای وجوب اکرام زید بدون انشاء شما. ولذا وجوب اکرام زید منتفی می شود با انتفاء مجیء زید.

اما در جمله خبریه شما اگر إخبار هم نکنید ممکن است واقع باشد.

سؤال وجواب: آقای خوئی می فرمایند: إن جاء زید فأکرمه یعنی من ابراز اعتبار اکرام زید در ذمه شما را که از آن تعبیر می کنند به انشاء وجوب، انشاء وجوب اکرام زید را معلق می کنم بر مجیء زید. اگر زید نیاید من انشاء وجوب اکرام ندارم. وقتی من انشاء وجوب اکرام نداشتم پس وجوب اکرام زید هم نیست. چون وجوب اکرام زید یک واقعی ندارد که بگوئیم من انشاء نکردم ولی واقعا هست. اما در إن جاء زید فوالدی یکرمه، خب این ممکن است واقع اکرام والد من باشد ولی من خبر ندهم.

اقول: این فرمایش آقای خوئی چهار تا اشکال دارد:

اشکال اول: این است که در خطاباتی که در لسان ائمه علیهم السلام هست اینها ظهور در انشاء ندارد. چون ائمه علیهم السلام فرموده اند هر چه ما می گوئیم بیان حکم خداست وخبر از حکم خدا است. امام علیه السلام وقتی می فرماید إذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء، دارد خبر می دهد از حکم خدا، انشاء نمی کند. جمله انشائیه بکار می رود و لکن ظهور ندارد در اینکه من انشاء وجوب می کنم. بلکه قرینه لبیه دارد که یعنی من دارم خبر می دهم از وجوب. مثل فتوای فقهاء. چه جور فتوای فقهاء ظهور در انشاء حکم شرعی که ندارد، شما بروید نزد یک فقیه از او سؤالی بپرسید، او می گوید اگر این آبی که دست نجس به او زده ای کر باشد نجس نمی شود. این ظهور دارد در انشاء؟ نخیر، ظهور دارد در بیان وإخبار از حکم شرعی. قرینه لبیه دارد که این انشاء در مقام إخبار بکار رفته است، یعنی در واقع این جمله انشائیه به داعی إخبار از حکم شرعی است، کما اینکه جمله خبریه گاهی به داعی انشاء بکار می رود مثل آیات قرآن که به شکل جمله خبریه است ولکن در مقام انشاء امر است، یحفظون فروجهم یعنی باید حفظ کنند، همینطور جمله های انشائیه در لسان فقهاء ظهور دارد در اینکه به داعی إخبار است. و روایات ائمه علیهم السلام هم عرفا ظهورش در إخبار از بیان حکم شرعی است که خدا جعل کرده است.

اینکه مثلا در روایت داریم: کلما قصرت افطرت، یعنی امام انشاء می کنند این حکم را؟ یا نه، خبر می دهند که هر کجا وجوب قصر باشد در سفر وجوب افطار صوم هم هست.

اصلا گاهی مضمون جزاء امر عدمی است، مثل إذا بلغ الماء کرا لاینجسه شیء. خب این امر عدمی متضمن انشاء است؟! متضمن انشاء نیست بلکه متضمن إخبار است.

آنوقت لازمه فرمایش آقای خوئی ره این است که جمله های شرطیه در لسان ائمه علیهم السلام فضلا عن الفقهاء هیچکدام دیگر مفهوم پیدا نکنند.

سؤال وجواب: اگر شما خبر بدهید از فتوای فقیه که اگر این فرض باشد نظر مرجع تقلید این است که این معامله صحیح است. آیا کلام شما مفهوم دارد؟ می گوئید اگر ربا بین پدر وپسر باشد مرجع تقلید نظرشان این است که این ربا جائز است. آیا مفهومش این است که اگر ربا بین پدر و پسر نبود نظر این آقا این است که این ربا حرام است حتی اگر بین پدر و دختر باشد؟ یا نه، شما این مقدار را که بیان می کنید این است، بیشتر از این بیان نکردید.

پس روایات ائمه علیهم السلام وفتاوای فقهاء به نحو جمله شرطیه همه اینها مشکل پیدا می کند. و این نقض غرض است. برای اینکه آقایان می خواهند در جمل شرطیه در روایات مفهوم گیری بکنند. در جمل شرطیه در فتاوای فقهاء مفهوم گیری بکنند.

سؤال وجواب: کسی که خبرش را معلق می کند بر شرطی که دلیل بر این نیست که او جاهل است به واقع. بلکه نمی خواهد تمام واقعیت را برای مردم بگوید. می گوید اگر امروز جمعه است زید در خانه است، نمی خواهد بگوید که روزهای دیگر هم زید در خانه است مردم بفهمند که زید بیکار است. اینکه اشکال ندارد.

سؤال وجواب: اصلا معنا ندارد بگوئیم ائمه علیهم السلام انشاء کرده اند حکم شرعی را. برای اینکه احکام شرعی در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله تکمیل شد. "الیوم اکملت لکم دینکم" دین کامل شد، یعنی تمام احکام دین انشاء شد. با نصب امیرالمؤمنین در روز عید غدیر دین کامل شد، و احکام دین هم تشریع شد، نه اینکه با بیان ائمه علیهم السلام دین کامل بشود. ائمه علیهم السلام خودشان فرموده اند که ما برای شما حدیث می کنیم از احکام خدا یعنی خبر می دهیم از احکام خدا.

سؤال وجواب: اینکه تا امام بیان نکند واقع منجز نیست ربطی به این مطلب ندارد که ما می گوئیم جمله شرطیه در لسان ائمه علیهم السلام ظهور در انشاء ندارد، بلکه ظهور دارد در اینکه إخبار می کند از حکم الله.

اشکال دوم: جناب آقای خوئی! آیا واقعا این تفصیل شما عرفی است؟!. من به پسرم می گویم إن جاء زید فأکرمه، این مفهوم دارد. اما اگر بگویم إن جاء زید فأنا اکرمه این مفهوم ندارد. این عرفی است؟. به پسرم بگویم اگر زید آمد باید او را اکرام کنی، این معنایش این است که اگر زید نیامد ولکن بیمار شد لازم نیست او را اکرام کنی. مفهوم پیدا کند. اما اگر بگویم إن جاء زید فأنا اکرمه، نخیر این مفهوم ندارد، شاید در غیر فرض مجیء زید هم من او را اکرام می کنم ولکن نمی خواهم خبر بدهم. این تفصیل انصافا خلاف وجدان عرفی است و هیچ کس این را نپذیرفته است. فقط مطلبی است که مرحوم آقای خوئی وآقای صدر دارند و خلاف وجدان عرفی است.

اشکال سوم: این است که جناب آقای خوئی! این مبنای شما که جمله خبریه موضوع له و مستعمل فیهش ابراز قصد الاخبار است نه ثبوت واقع، زید قائم أی اخبر بأن زیدا قائم، این خلاف فهم عرفی است. شما خودتان قبول دارید دلالت انسیه را. یعنی چی؟ یعنی همان معنای عرفی زید قائم اگر این زید قائم از موج هوا شنیده بشود، از متکلم غیر ملتفت شنیده بشود، طوطی بگوید زید قائم، آن معنای عرفی اش بخاطر انس ذهنی ما به ذهن ما می آید. برای اینکه بفهمیم معنای زید قائم چیست کافی است که ما این زید قائم را از موج هوا بشنویم، از یک انسان خواب بشنویم، از طوطی بشنویم. چه معنایی به ذهنمان می آید وقتی می شنویم زید قائم؟ غیر از همین ثبوت المحمول للموضوع، ثبوت القیام لزید. آیا ما از زید قائم می فهمیم و به ذهنمان می آید این معنای اخبر بأن زیدا قائم؟ اگر بنا باشد زید قائم یعنی اخبر بأن زیدا قائم، خود اخبر بأن زیدا قائم یعنی چی؟. زید قائم وضع شده است برای دلالت بر ثبوت القیام لزید. حالا چرا مرحوم آقای خوئی آمده مسلک این را انتخاب کرده که زید قائم وضع لابراز قصد الإخبار، چرا این را مجبور شده انتخاب کند؟ وجهش را ما در جزوه هم اشاره کردیم در مباحث ابتداء اصول مطرح کردیم، هیچ وجه صحیحی ایشان ندارد. ایشان می گوید که وضع تعهد است، متعهد می شود واضع به یک عملی. پس باید آن عمل فعل اختیاری او باشد. چون تعهد به فعل غیر اختیاری معنا ندارد. پس باید وضع را جوری معنا کنیم که متعلقش فعل اختیاری بشود. اگر بگوئیم زید قائم وضع شده است برای ثبوت القیام لزید، ثبوت القیام لزید که فعل اختیاری من متکلم نیست تا من متعد بشوم به آن. پس باید بگوئیم وضع شده است برای ابراز قصد الاخبار که این ابراز قصد الاخبار فعل اختیاری من متکلم است و من می توانم متعهد بشوم که نمی گویم زید قائم مگر آنوقتی که می خواهم ابراز بکنم قصد الاخبار را.

اقول: ما قبلا هم جواب این مطلب را داده ایم. شما فعل اختیاری را استعمال لفظ بدانید، بگوئید من متعهدم که استعمال نکنم این لفظ را مگر در این معنا. بر فرض اینجور معنا کنیم که الفرض هو التعهد، متعلق تعهد استعمال است. من متعهدم استعمال نکنم زید قائم را مگر هنگامی که می خواهم تفهیم کنم ثبوت القیام لزید را. معنای ثبوت القیام لزید است، من متعهدم که این لفظ زید قائم را استعمال نکنم مگر در این معنا. متعلق تعهد استعمال است.

والا جناب آقای خوئی! در الفاظ مفرد شما چه می گوئید؟ می گویم آب، در چه چیزی استعمال کردم؟. اینجا دیگر معنا ندارد بگوئید ابراز قصد الاخبار، ابراز قصد الانشاء. پس الوضع هو التعهد من به چه چیزی تعهد دارم؟ من تعهد دارم که استعمال نکنم لفظ ماء را مگر در این معنای مخصوص. پس زید قائم هم با تعهد جور می آید که بگوئیم من متعهدم استعمال نکنم این جمله را مگر در این معنای مخصوص که ثبوت القیام لزید هست.

اشکال چهارم: این است که جناب آقای خوئی! قبول، از همه اشکالاتمان صرف نظر می کنیم، یک سؤال از شما داریم وآن این است که: شما وقتی که نظر مشهور را مطرح می کردید در اول بحث، آمدید گفتید اصلا ادات شرط دلالت بر علیت منحصره نمی کند. ادات شرط دلالت بر ربط انحصاری نمی کند. بر اصل ربط دلالت می کند. اما انحصار شرط به همین شرط مذکور در خطاب را دلالت نمی کند. شما اینجور فرمودید. اگر واقعا نظرتان این است که جمله شرطیه دلالت بر انحصار نمی کند و فقط اصل ربط بین جزاء وشرط را می گوید، حتی علیة الشرط للجزاء را نمی گوید فضلا عن کون علیتها بنحو العلیة المنحصرة، شما این را فرمودید. شما که نظرتان این است با این مبنایی که در جمله خبریه یا جمله انشائیه دارید مشکلی حل نمی شود وقتی جمله شرطیه دلالت بر انحصار نکند خب مفاد إن جاء زید فأکرمه این است که این ابراز انشاء وجوب اکرام مربوط است به مجیء زید. شخص این انشاء وابراز اعتبار وجوب اکرام زید مربوط است به مجیء زید. اینکه برای مفهوم پیدا کردن کافی نیست. خب ممکن است یک فرد دیگری از انشاء وجوب اکرام زید داشته باشیم که او مربوط باشد به مریضی زید.

اگر می گوئید نه، ظاهر جمله شرطیه این است که طبیعی انشاء وجوب اکرام زید معلق است بر مجیئش.

می گوئیم: اولا: این را به چه دلیل می گوئید؟ شما که علیت منحصره شرط را للجزاء قبول ندارید فقط اصل ربط را قبول دارید، خب مفاد جزاء یعنی اکرم زیدا یک فردی است از انشاء وجوب اکرام زید. خب این فرد از انشاء وجوب اکرام زید مربوط شد به مجیء زید. این نمی گوید که فرد دیگری از انشاء وجوب اکرام زید ما نداریم که مربوط بشود به مریض شدن زید. شما که علیت منحصره را منکرید چطور می خواهید بگوئید که مفاد جمله شرطیه انشائیه این است که طبیعی انشاء وجوب اکرام زید مربوط به مجیء زید است و معلق بر مجیء زید است تا مفهوم پیدا بشود.

اگر واقعا شما از جمله شرطیه می فهمید طبیعی انشاء وجوب اکرام زید معلق است بر مجیء زید، خب در جمله خبریه شرطیه هم باید بگوئید طبیعی اخبار از قیام زید معلق بر مجیء او است. یعنی من که می گویم إن جاء زید فهو قائم، می خواهم بگویم من در صورتی خبر می دهم از قیام زید که زید آمده باشد. اگر شرط منتفی بشود زید نیاید من به هیچ وجه خبر از قائم بودن زید نمی دهم. ممکن است زید قائم باشد اما من خبر نمی دهم. آیا معنای إن جاء زید فهو قائم این است؟ یعنی من طبیعی إخبار به قیام زید را معلق می کنم بر مجیء زید؟ معنای جمله خبریه انشاءیه این است؟!. معنای جمله خبریه انشائیه إن شربت السم تموت این است که طبیعی إخبار من از موت مخاطب معلق بر شرب سم است؟ یعنی اگر یک ساعت دیگر گفتم إن رمیت الرصاص علی رأسک تموت، به من اعتراض خواهند کرد که چرا دروغ گفتی؟ می گویم مگر من چه گفتم؟ می گویند وقتی گفتی إن شربت السم تموت فهماندی که طبیعی إخبار به موت مخاطب معلق است بر شرب او للسم. طبیعی إخبار معلق باشد یعنی شما هیچ خبری از موت زید نمی دهی در فرض انتفاء این شرب سم. پس چرا یک ساعت بعدش آمدی گفتی إن رمیت نفسک بالرصاص تموت؟.

آقا جمله شرطیه خبریه بیش از تعلیق شخص این إخبار در این جمله بر این شرط ندارد. نمی خواهد بگوید من اصلا خبر نمی دهم از این جزاء بدون این شرط. این را نمی گوید. إن شربت السم تموت که نمی گوید که من اصلا خبر نمی دهم از موت شما عند عدم شربک للسم، که بعد اگر گفت إن رمیت الرصاص علی نفسک تموت بگوئیم خلاف قولت عمل کردی. می گوید من چه قولی دادم؟ من آن إخبارم معلق بود بر شرب سم، قول ندادم که اصلا إخبار دیگری از موت مخاطب نداشته باشم.

پس معلق بر شرط اگر شخص است پس از انتفاء این شخص انشاء وجوب اکرام زید نمی توانیم استفاده کنیم انتفاء طبیعی انشاء را. به چه درد می خورد مفهوم پیدا نمی کند. اگر می گوئید مفاد جمله شرطیه تعلیق طبیعی انشاء وجوب اکرام زید است، پس باید در إخبار هم بگوئید مفادش تعلیق طبیعی إخبار است. و این خلاف وجدان است. بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 433

سه شنبه 11/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که گفته شد اگر ما قائل به مفهوم شرط بشویم چون بین جمله شرطیه انشائبه و جمله شرطیه خبر بالوجدان فرق نیست، پس باید جمله خبریه شرطیه هم مفهوم داشته باشد، وهذا خلاف الوجدان فینکشف من ذلک انتفاء مفهوم الشرط. إن شربت السم تموت شکی نیست که مفهوم ندارد که إن لم تشرب السم فلاتموت مطلقا.

مرحوم آقای خوئی جوابی دادند که دیروز عرض کردیم.

مرحوم آقای صدر هم جوابی داده اند که در نتیجه با جواب مرحوم آقای خوئی مشترک است ولی راه فرق می کند. مرحوم آقای صدر فرموده اند ما در بحث مفاد جمله خبریه گفتیم که مثلا زید قائم مفادش نسبت تصادقیه است بین مفهوم زید و مفهوم قائم در عالم خارج. نسبت تصادقیه ما در خارج نداریم. در خارج اتحاد هست بین زید و قائم، ولانسبة بینهما. ذهن است که مفهوم زید را و مفهوم قائم را لحاظ می کند و حکم می کند به اتحاد این دو در خارج. حکم به اتحاد یعنی النسبة التصادقیة بین الموضوع و المحمول. نسبت تصادقیه موطنش ذهن متکلم است، در خارج نیست. واگر ما بیائیم این جمله خبریه را زید قائم را مثلا معلق کنیم بر شرط، إن کان الیوم یوم الجمعة فزید قائم، یعنی نسبت تصادیقیه را یعنی حکم به اتحاد را معلق کردیم بر این شرط. و با انتفاء این شرط ما حکم به اتحاد نمی کنیم میان زید و قائم، نه اینکه نفی می کنیم اتحاد این دو را. نه اینکه می گوئیم إن لم یکن الیوم یوم الجمعة فلیس زید بقائم. این هم حکم است حکم به عدم اتحاد. مفهوم إن کان الیوم یوم الجمعة فزید قائم انتفاء مفاد زید قائم است. مفاد زید قائم حکم به اتحاد بین موضوع و محمول بود. یعنی نسبت تصادقیه ذهنیه بین این موضوع و محمول بود. با انتفاء شرط حکم به اتحاد بین زید و قائم أو فقل نسبت تصادقیه ذهنیه در ذهن متکلم بین این دو منتفی می شود، نه اینکه واقع منتفی بشود، کون زید قائما منتفی بشود در فرض انتفاء شرط. ولذا این منشأ شده است که ما در جمله شرطیه خبریه إن کان الیوم یوم الجمعة فزید قائم مفهوم را این نگیریم که إن لم یکن الیوم یوم الجمعة فزید لیس بقائم. نخیر، فأنا لا احکم بإتحاد زید و قائم و لا اخبر بذلک.

یا مثلا اگر بگوئیم لو لم یهتم زید بصلاته فهو فاسق. لو ترک الصلاة متعمدا فهو فاسق. معنایش این نیست که لو لم یترک الصلاة متعمدا فلیس بفاسق. نه، ممکن است لایترک الصلاة متعمدا ولکن مرتکب گناهان دیگر می شود. لاتنظروا الی طول رکوع الرجل وسجوده فإن ذلک عمل قد اعتاده، ولکن انظروا الی صدق حدیثه و اداء امانته. إذا کان الرجل یترک صلاته متعمدا فهو فاسق مفهومش این نیست که إذا لم یترک صلاته متعمدا فلیس بفاسق. نه، ممکن است بخاطر اعتیاد به نماز، نماز می خواند، ولکن غیبت می کند. مفهوم إذا کان الرجل یترک صلاته متعمدا فهو فاسق این است که در فرضی که این شرط منتفی شد من حکم نمی کنم بأنه فاسق، نه اینکه می گویم لیس بفاسق.

پس مرحوم آقای صدر خواست فرق بین جمله خبریه شرطیه را با جمله شرطیه انشائیه بیان کند، که در جمله شرطیه انشائیه انتفاء مفاد جزاء یعنی انتفاء انشاء بعث نحو اکرام زید عند انتفاء مجیئه مساوق با انتفاء واقع است، مساوق با انتفاء وجوب اکرام زید است. چون وجوب اکرام زید که بدون انشاء این متکلم موجود نمی شود. اما در جمله خبریه شرطیه نخیر، ممکن است واقع باشد، نسبت تصادقیه ذهنیه در فرض انتفاء شرط نیست.

این فرمایش هم مثل فرمایش آقای خوئی بل اسوأ حالا منه هست وبه ایشان هم اشکالاتی وارد است:

اشکال اول: ما گفتیم خطابات شرعیه از ائمه علیهم السلام ظهور در انشاء ندارند، ظهور در إخبار دارند. مرحوم آقای بروجردی هم در نهایة الاصول صفحه 97 این مطلب را بیان کرده است. اگر امام علیه السلام بفرماید إذا سافرت ثمانیة فراسخ وجب علیک التقصیر، این در مقام انشاء نیست. انشاء قبلا رخ داده است توسط خدا.

علاوه جناب آقای صدر! حتی خداوند متعال هم اگر بفرماید إن سافرت وجب علیک التقصیر، خب وجب علیک التقصیر این هم مفادش نسبت تصادقیه است. اثبات می کنید اتحاد را میان تقصیر و واجب بودن. می گوئید تقصیر واجب است. إذا سافرت فالتقصیر واجب این هم مفادش نسبت تصادقیه است. نسبت تصادقیه که در این جمله های خبریه که به داعی انشاء بکار می رود هم وجود دارد.

و اساسا روایات ائمه علیهم السلام کلا ظهور در انشاء ندارد. فتاوای فقهاء که به صورت جمله شرطیه بیان می شود آنها ظهور در انشاء ندارد، ظهور در إخبار دارد. فتاوای فقهاء کلا ظهور در إخبار دارد. وقتی به شکل جمله شرطیه بیان می شود بنابر این مفهوم ندارد. می گوید اگر بر تو حرجی نیست ریش تراشی حرام نیست. آیا مفهومش این است که اگر حرجی نباشد ریش تراشی حرام است؟ نه، شاید ترک آن احتیاط واجب است. شاید حلال است من نمی خواهم مردم جریء بشوند. فقط می گویم اگر حرج هست در ترک حلق لحیه، حلق لحیه جائز است. بیش از این نمی خواهم بگویم.

پس اشکال اول این است که جمله های شرطیه ای که در لسان ائمه علیهم السلام وفقهاء بکار می رود اینها ظهور در انشاء ندارد ظهور در إخبار دارد. آنوقت شما چه جور از جمله های شرطیه در روایات ائمه علیهم السلام مفهوم گیری می کنید؟.

اشکال دوم: جناب آقای صدر! جمله خبریه همانطور که حضرت امام فرموده اند وضع شده است بر دلالت بر اتحاد میان موضوع و محمول و هوهویت تصدیقیه بین موضوع و محمول. نه بر نسبت تصادقیه که موطنش ذهن است. ولذا اگر شما از شخص نائم یا از موج هواء بشنوید زید قائم، در ذهن شما اتحاد بین این موضوع و محمول خطور می کند نه نسبت تصادقیه بین موضوع و محمول.

حداقل مفنی فیه به نظر عرفی برای جمله خبریه زید قائم همین اتحاد میان زید و قائم است. نسبت تصادقیه مغفول عنه است. آنی که به نظر فنائی دیده می شود در جمله خبریه، همان اتحاد میان موضوع و محمول است و لو بالدقة العقلیة ما بگوئیم معنای موضوع له و مستعمل فیه نسبت تصادقیه است، اما جناب آقای صدر حداقل این را بپذیرید و می پذیرید که متکلم وقتی می گوید زید قائم نسبت تصادقیه خودش را نمی بیند، اتحاد میان موضوع و محمول را می بیند. پس فانی می بیند زید قائم را در اتحاد خارجی میان زید و قائم. و همین مدلولی را که نظر فنائی به او می کند همین را دارد در جمله شرطیه معلق می کند بر شرط. زید قائم را فانی می بیند متکلم در خارج. خود شما این را قبول دارید، مطلب جدیدی نیست که ما عرض کنیم، خود شما تصریح می کنید که متکلم به خارج نظر فنائی می کند یعنی فانی می بیند مفهوم را در خارج، وبه تبع آن نسبت تصادقیه را هم فانی می بیند در اتحاد میان موضوع و محمول در خارج. و همان چیزی که را که متکلم به او نظر دارد و لفظ را فانی در او می بیند او را معلق می کند. همان مفنیّ فیه را معلق می کند بر شرط.

پس در إن کان الیوم یوم الجمعة فزید قائم، معلق بر شرط اتحاد بین زید و قائم است، کون زید قائما هست. حکم به اتحاد و نسبت تصادقیه که در ذهن متکلم است اصلا مغفول عنه است در هنگام تکلم.

اشکال سوم: جناب آقای صدر! در جمله خبریه شرطیه سؤال می کنیم این متکلم که می گوید إن کان الیوم یوم الجمعة فزید قائم، طبیعی نسبت تصادقیه را بین زید و قائم معلق می کند بر شرط، یا این شخص نسبت تصادقیه در این کلام را؟ اگر بگوئید شخص این نسبت تصادقیه را معلق می کند، خب در جمله شرطیه انشائیه هم باید بگوئید إن جاء زید فأکرمه شخص این وجوب اکرام را معلق می کند بر مجیء زید. خب این منافات ندارد که یک شخص دیگری ویک فرد دیگری از وجوب اکرام زید باشد که او معلق بر مریضی زید باشد.

اگر شما می خواهید بگوئید نه، متکلم طبیعی نسبت تصادقیه را در جزاء معلق می کند بر شرط، این خلاف وجدان است. یعنی متکلمی که می گوید إن شربت السم تموت می گوید من دیگر به هیچ وجه نمی گویم إن رمیت الرصاص علی نفسک تموت؟ إن القیت نفسک فی الناس تموت؟ معنایش این است؟ طبیعی نسبت تصادقیه در تموت معلق است بر همین شرب سم؟ یعنی من دیگر سخنی از تموت به میان نمی آوردم در فرض انتفاء این شرط؟ این است معنای جمله؟ یعنی اگر یک ساعت بعد بگوید وإن القیت نفسک فی النار تموت می گویند آقا شما که قول داده بودی که از تموت حرف نزنی چون طبیعی حکم به اتحاد میان موت و مخاطب را معلق کردی بر شرب سم؟ این خلاف وجدان است. إن کان الرجل یترک صلاته متعمدا فهو فاسق یعنی دیگر من طبیعی إخبار از فسق را معلق کردم بر ترک او للصلاة؟ یعنی من به هیچ وجه نخواهم گفت إن شرب الرجل الخمر فهو فاسق، اگر بگویم خلاف قرار ما هست. آیا معنایش این است؟ بلااشکال این نیست.

پس به نظر ما این جواب هم درست نیست.

اما جواب صحیح از این نقض به جمله خبریه شرطیه این است که: می گوئیم ما دو جور جمله خبریه شرطیه داریم، یک وقت متکلم احاطه دارد به واقع، یک وقت احاطه به واقع ندارد. مثلا انسان راجع به تصمیم گیری های خودش احاطه دارد. إن جاء زید فأنا اکرمه. خب احاطه دارد که کی زید را می خواهد اکرام بکند و کی می خواهد اکرام نکند. یا جمله های شرطیه ای که در لسان ائمه علیهم السلام در احکام شرعیه ذکر می شود، ائمه علیهم السلام احاطه دارند به احکام الله. اگر این جمله های شرطیه خبریه که از محیط به واقع صادر می شود (ولو احاطه به نظر خود متکلم) مورد بحث است، ادعای عدم مفهوم در اینها اول الکلام است. از واضحات نیست تا به عنوان نقض مطرح کنید. اول الکلام است، چه کسی می گوید اینها مفهوم ندارد؟ إن جائنی زید فأنا اکرمه چه کسی می گوید مفهوم ندارد. ولذا گاهی طرف می گوید أنا اکرم زید إن جائنی، عرفا مفهوم پیدا می کند.

پس این نقض درست نیست. انسان نقض می کند به جای مسلّم.

اما جمله شرطیه خبریه از کسی که محیط به واقع نیست، بله او قرینه لبیه دارد که ما احاطه به واقع که نداریم إن کان الیوم یوم جمعة فزید فی الدار. اما ما احاطه به واقع وعلم غیب که نداریم که زید روزهای دیگر کی هست کی نیست. اینجا قرینه لبیه هست که می گوید من فعلا بیش از این خبر نمی دهم، نه اینکه اصلا خبر نخواهم دارد. نه، فعلا این مقدار خبر می دهم. شخص این إخبار معلق است بخاطر این قرینه لبیه.

در إفتاء هم همینجور است. اگر ترک حلق لحیه حرجی باشد حلق لحیه جائز است، او چون احاطه به واقع که ندارد، می گوید فعلا من بیش از این فتوی ندارم. چون من احاطه به واقع که ندارم، من هم از همین اصول و از این روایات می خواهم یک حکمی را کشف بکنم.

ما می گوئیم جمله های خبریه شرطیه صادره از متکلم محیط به واقع مثل جمله های شرطیه انشائیه است. اگر ما وجدانمان احساس مفهوم نکمد در هر دو جا، این بحث دیگری است. اما اینکه یک مورد را ما به عنوان اصل مسلم بگیریم انتفاء مفهوم را در آن و بعد موردهای دیگر را به او تشبیه کنیم، این وجهی ندارد.

سؤال وجواب: شما باید اثبات کنید که این انتفاء مفهوم در جمله خبریه شرطیه از متکلم محیط به واقع انتفاء مفهوم در این مورد مسلّم است بعد بگوئید با جمله شرطیه انشائیه چه فرقی می کند. اما مسلّم نیست انتفاء مفهوم در این جمله های شرطیه خبریه از انسان و متکلم محیط به واقع. اگر محیط به واقع باشید چه کسی می گوید مفهوم ندارد. اینکه بگوئید بالوجدان مفهوم ندارد خب در جمله شرطیه انشائیه هم ممکن است شما بگوئید مفهوم شرط بالوجدان ندارد. بحث در نقض است. ما نمی گوئیم مفهوم دارد یا ندارد، ما می گوئیم نقض به جمله خبریه باید نقض به امر مسلمی باشد که روشن است انتفاء مفهوم در آن بعد ییائید نقض کنید. در کجا روشن است انتفاء مفهوم؟ در جمله خبریه شرطیه الصادر من الانسان الجاهل بالواقع. اما انسان محیط به واقع إن جاء زید فأنا اکرمه چه کسی می گوید این مفهوم ندارد؟ خب می شود إن جاء زید فأکرمه. اگر إن جاء زید فأکرمه مفهوم دارد إن جاء زید فأنا اکرمه هم مفهوم دارد. با هم فرقی نمی کند. درست است که ما مفهوم شرط را علی القاعده منکر می شویم منتهی باید روایاتی را که آخر آوردیم که ائمه علیهم السلام به مفهوم شرط استدلال کرده اند حالا یا قطعا یا احتمالا آنها را جواب بدهیم، اما فعلا ما مفهوم شرط را علی القاعده قبول نداریم. اما حرف ما این است که نقض باید به یک امر مسلّمی باشد. شما از بنده بپرسید جمله شرطیه مفهوم مطلق دارد، ممکن است من بگویم نه من احساس مفهوم مطلق نمی کنم. یعنی إذا وقع الزلزال وجب صلاة الآیات مفهوم مطلق ندارد که إذا لم یقع الزلزال فلا یجب صلاة الآیات. ولی صحبت این است که شما بین إذا وقع الزلزال فصل صلاة الآیات با اینکه إذا جاء زید فأنا اکرمه نمی توانید فرق بگذارید، اگر مفهوم دارند هر دو دارند اگر ندارند هیچکدام ندارند.

دلیل رابع: این است که گفته می شود دلالت ادات شرط بر نسبت توقفیه یا باید بالوضع باشد یا بالاطلاق و لا ثالث. بالوضع که یقینا نیست، چرا؟ برای اینکه انسان هیچ احساس مجاز نمی کند در آنوقتی که جمله شرطیه را بکار می برد وقصدش مفهوم مطلق نیست. إذا بلغ الماء کرا لاینجسه شیء. می گونید جناب شارع! إذا لم یبلغ کرا فکیف حکمه؟ شارع می فرماید فیه تفصیل إذا کان نابعا من الارض فلاینجسه شیء وإن کان راکدا فیتنجس. إذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء حتی اگر متکلم در مقام مفهوم مطلق نباشد مجاز نیست.

پس می ماند اطلاق. اطلاق همیشه نفی قید زائد می کند. اما شما در اینجا می خواهید با اطلق معنا را مشخص کنید که آیا معنای ادات شرط نسبت توقفیه است یا نسبت تقدیریه. اگر موضوع له نسبت توقفیه نیست اصالة الاطلاق چطور می خواهد تعیین کند که معنای مستعمل فیه نسبت توقفیه است دون النسبة التقدیریة؟ اینکه اصالة الاطلاق نشد. اصالة الاطلاق که در بین دو معنای متباین نمی آید بگوید این معنا اول مراد است. اصالة الاطلاق می آید می گوید اعتق رقبة قید زائد ندارد. اما اگر مشترک لفظی بود بین دو معنا مثلا اصالة الاطلاق می تواند تعیین کند که این معنای اول مراد است؟

سؤال وجواب: انصراف به فرد شایع یک بحث دیگری است، آن وجه دیگری است. بحث در انصراف به فرد شایع نیست، بحث در این است که دو معنا است اصالة الاطلاق چطور می خواهد تعیین کند نسبت توقفیه را؟

مرحوم آقای خوئی اصرار دارد که طبق نظر خودش اصلا وضع شده است ادات شرط برای مفهوم.

واین واقعا عجیب است. یعنی اگر مولا اراده مفهوم نکند می شود مجاز. خب این را که نمی شود گفت. مجاز که خلاف وجدان است. پس باید مفهوم مستفاد بشود از اطلاق جمله شرطیه. اطلاق جمله شرطیه هم که اثبات نمی کند که مراد استعمالی نسبت توقفیه است دون النسبة التقدیریة. اگر نسبت تقدیریه باشد که مفهوم ندارد.

سؤال وجواب: زید در خانه است اطلاقش می گوید عمرو در خانه نیست؟ وجوب اکرام زید ثابت است علی تقدیر مجیئه آیا اطلاقش می گوید وجوب اکرام زید ثابت علی تقدیر مرضه نیست. این اطلاق نیست این بخل است. می گوید در این حال وجوب اکرام ثابت است، این بخل است که بگوئیم پس در حالهای دیگر ثابت نیست. این اطلاق نیست. انحصار که ربطی به اطلاق ندارد. اطلاق در مقابل تقیید است. وجوب اکرام زید ثابت علی تقدیر مجیئه مطلقا، در هر حال که زید بیاید چه سواره بیاید و چه پیاده بیاید وجوب اکرام ثابت است. این می شود اطلاق. اما وقتی مجیء زید نبود پس وجوب اکرام زید هم نیست، اینکه اطلاق نشد.

اقول: جواب از این دلیل چهارم این است که نسبت تعلیقیه و توقفیه به معنای مفهوم نیست که شما تا دیدید متکلم اراده مفهوم مطلق نمی کند می گوئید پس استعمال در نسبت توقفیه نکرده است. آخه دلیل رابع این بود که می گفتند موضوع له ادات شرط نسبت توقفیه نیست، چون ما در موارد انتفاء مفهوم مطلق برای شرط احساس مجاز نمی کنیم. جواب یک کلمه است، و آن اینکه ممکن است استعمال بشود جمله شرطیه در نسبت تعلیقیه ولکن متکلم اراده مفهوم شرط نکند. چطور؟ چون مفهوم از اطلاق شرط انتزاع می شود. شما اگر بگوئید وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه، خب می توانستید بگوئید أو مرضه، این را می توانستید بگوئید یا نه. وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه اگر نگوئید أو مرضه اطلاق این مجیئه می گوید که موقوف علیه فقط مجیء است چیز دیگر نیست.

حالا اگر شما بیائید تقیید بزنید یا به مقید متصل که بگوئید وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه أو مرضه، مجیء زید می شود شرط غیر محصر. یا به مقید منفصل. مقید منفصل نسبت توقفیه را خراب نمی کند، موقوف علیه را که تا حالا فکر می کردیم فقط مجیء زید است حالا می فهمیم جامع بین مجیء زید و مرض زید است. اینکه کلام را مجاز نمی کند. شما فکر کردید انتفاء مفهوم شرط باعث می شود که دیگر جمله شرطیه در نسبت توقفیه استعمال نشود. نخیر اینجور نیست. اگر مولا صریحا بگوید وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه، باز اصالة الاطلاق می گوید مجیء موقوف علیه منحصر است. چون اطلاق است شما جاهایی که مولا اراده اطلاق نمی کند احساس مجاز نمی کنید. اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء می تواند معنایش این باشد که اعتصام الماء موقوف علی کونه کرا. ولکن این موقوف علیه عدل دارد، موقوف علی کونه کرا أو نابعا من الارض. اصالة الاطلاق می گوید که فقط موقوف علیه کر است، ولی اگر از دلیل خارج ثابت بشود که نه أو کونه نابعا من الارض هم موقوف علیه است، یعنی جامع موقوف علیه، اینکه مجاز نمی شود.

پس دلیل رابع هم تمام نیست بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 434

چهارشنبه 12/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به ادله ای بود که برای تأیید نظر محقق اصفهانی مطرح بود که ایشان فرمودند مفد ادات شرط نسبت تقدیریه است. دلیل می شود ادات شرط بر اینکه جمله شرط واقع موقع الفرض والتقدیر. إن جاءک زید فأکرمه یعنی وجوب اکرام زید ثابت علی تقدیر مجیئه. نه آنچه که مشهور گفته اند که ادات شرط مفادش نسبت توقفیه و تعلیقیه است، یعنی وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه، که طبعا مفهوم هم پیدا می کند.

دلیل پنجم بر تأیید نظر محقق اصفهانی: آن چیزی است که در تعلیقه بحوث مطرح شده است. فرموده اند: اگر کسی بگوید که إذا جئتنی اکرمتک، ما بیش از اینکه یک بار این شخص اکرام خواهد کرد مخاطب را چیز دیگری نمی فهمیم. تکرار اکرام با تکرار مجیء از این جمله فهمیده نمی شود. اگر بخواهد تکرار را بفهماند باید بگوید کلما جئتنی اکرمتک. إذا جئتنی اکرمتک مثل اینکه بگوید إذا جئتنی اعطیتک دینارا این آقا هر روز می آید سلام می کند به این شخص، می گوید چه خبر است یک بار ما گفتیم و یک دیناری دادیم. إذا جئتنی اعطیتک دینارا دلیل بر تکرار نیست.

بعد ایشان فرموده است: همین مطلب دلیل بر تأیید نظر محقق اصفهانی و رد نظر مشهور هست. چون مشهور می گویند جمله شرطیه افاده می کند ملازمه بین شرط و جزاء را. آقایان مشهور، إذا جئتنی اکرمتک، إذا جئتنی اعطیتک دینارا آیا دلالت می کند بر ملازمه بین مجیء واکرام؟ ملازمه بین مجیء واعطاء دینار؟ خب اگر ملازمه باشد با هر بار مجیء باید لازم او هم موجود بشود. خب این مؤید نظر محقق اصفهانی است که مفاد إذا جئتنی اکرمتک این است که اکرامک ثابت علی تقدیر المجیء. یکفی در ثبوت اکرام ثبوت فرد من الاکرام. یک بار اکرام بکنید صحیح است بگوئید که اکرامک ثابت علی تقدیر مجیئک.

اقول: این استدلال هم به نظر ما قابل جواب است. شاید وجه ظهور إذا جئتنی اکرمتک درد عدم انحلال استفاده از فعل ماضی باشد. حالا اگر فعل مضارع می آورد، إن تجئنی اکرمک، مکن است فرق کند. إذا جئتنی اکرمتک خب این دلیل می شود که صرف الوجود مجیء شرط است نه کل فرد من افراد المجیء. خب صرف الوجود مجیء ملازمه دارد با اکرام. انحلال یعنی بین طبیعت مجیء به نحو انحلال و اکرام ملازمه باشد. بله إذا جئتنی اکرمتک اینطور نیست. اما ملازمه بین صرف وجود مجیء واکرام که محفوظ است. مشهور مگر گفتند که هر جمله شرطیه ای باید ملازمه بین طبیعت شرط به نحو انحلال و مطلق الوجود و بین جزاء باشد؟ گفته اند باید ملازمه باشد، اما بین طبیعت شرط به نحو مطلق الوجود و بین جزاء، یا نه، گاهی قرینه داریم که ملازمه بین صرف الوجود شرط و وجود جزاء هست. والا إن افطرت فأعتق رقبة خود شما انحلال می فهمید. خود این بزرگوار در إن افطرت فأعتق رقبة وامثال آن ادعای انحلال می کند، نگفت که کلما افطرت فأعتق رقبة. إن افطرت فأعتق رقبة چون قضیه حقیقیه است ظهور دارد در اینکه مطلق الوجود افطار با وجوب عتق رقبه ملازمه دارد، ظهور در انحلال دارد.

در مثال إذا جئتنی اکرمتک حالا اینکه ما عرض کردیم فعل ماضی است مکن است شما اشکال کنید که این فعل ماضی است اما بخاطر ادات شرط به معنای مضارع تبدیل شده است، ولی قرینه عرفیه هست که این در مقام انحلال نیست. إذا جئتنی اکرمتک نمی خواهد بگوید برای هر بار که آمدی تو را اکرام می کنم. قرینه است، والا ظاهر خطابات حقیقیه انحلال است به انحلال شرط. إن افطرت فأعتق رقبة. اینکه ما انحلال بفهمیم از جمله شرطیه که هر فردی از افراد شرط سبب یک فرد جدید می شود از جزاء، یا نه صرف الوجود شرط سبب جزاء می شود صرف الوجود شرط هم به اول الوجود است، این ربطی به مسلک مشهور و اختلاف مشهور با محقق اصفهانی ندارد، این بحث این است که آیا ملازمه بین شرط و جزاء بین صرف الوجود شرط وجزاء هست مثل إذا جئتنی اکرمتک، یا بین مطلق وجود شرط وجزاء هست که یعنی کل فرد من افراد الشرط إذا وجد فیوجد بسببه فرد من الجزاء. این ربطی به اختلاف مشهور و محقق اصفهانی ندارد. ما خودمان در مواردی که حکم، حکم مجازاتی هست مثل إن افطرت فأعتق رقبة انحلال می فهمیم، معتقدیم ظهور در انحلال دارد. اما إن مسست میتا فاغتسل ظهور در انحلال ندارد، اگر کسی دو بار هم مس میت کرد یک غسل مس میت کافی است. چون إذا مسست میتا فاغتسل حکم جزائی نیست، با إذا افطرت فأعتق رقبة فرق می کند. اینکه ظهور جمله شرطیه در انحلال هست مثل إن افطرت فأعتق رقبة یا نیست مثل إذا جئتنی اکرمتک یا إن مسست میتا فاغتسل یک بحث علیحده ای است ربطی به این نزاع در مقام ندارد. مربوط به این است که ملازمه بین صرف الوجود شرط است با جزاء یا بین مطلق الوجود شرط به نحو انحلال با جزاء ملازمه است. و جالب است این را عرض کنم: محقق اصفهانی هم منکر استلزام شرط للجزاء به معناه الحرفی نیست. اشکالش به مشهور این است که استلزام به معنای اسمی فهمیده نمی شود، به معنای حرفی فهمیده می شود آن هم از فاء، از فاء در جزاء معنای حرفی استلزام الشرط للجزاء فهمیده می شود. محقق اصفهانی هم قبول دارد این را که از جمله شرطیه استلزام الشرط للجزاء می فهمیم، منتهی می گوید از فاء می فهمیم آن هم معنای حرفی استلزام را می فهمیم نه معنای اسمی که بگوئیم مجیء زید مستلزم لوجوب اکرامه که معنای حرفی است. والا اصل استلزام الشرط للجزاء را که محقق اصفهانی منکر نیست. کسی نمی تواند منکر بشود استلزام الشرط للجزاء را. اختلاف با مشهور این است که آیا مفاد إن جاءک زید فأکرمه این است که وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه یا نه، اختلاف سر این است. ولذا این فرمایش ایشان در تعلیقه بحوث تمام نیست. إذا جئتنی اکرمتک یا بخاطر اینکه مثل إذا مسست میتا فاغتسل است، چون حکم جزائی نیست ظهور در انحلال ندارد، یا بخاطر قرینه عرفیه که بنا نیست بطور متعارف برای هر بار آمدن این آقا اکرام کند مخاطب را. والا در مثال های دیگر مثل إن افطرت فأعتق رقبة خود ایشان قائل به انحلال شده است. فلا یتم الدلیل الخامس.

دلیل ششم: باز در تعلیقه بحوث فرموده اند: بالاخره قبول دارید إن جاءک زید فأکرمه جمله انشائیه است و إن جاء زید فأنا اکرمه جمله خبریه است یا قبول ندارید؟نمی شود قبول نکنید که اینها با هم فرق می کنند. طبق نظر مشهور مفاد جمله شرطیه یک چیز بیشتر نیست و هو بیان الملازمة بین الشرط والجزاء. مدلول تصدیقی اش این است. حالا جزاء چیست مهم نیست. طبق نظر مشهور مدلول تصدیقی إن جاءک زید فأکرمه با إن جاء زید فأنا اکرمه یکی خواهد بود. و این خلاف وجدان است، بین اینها فرق است. مدلول تصدیقی فأکرمه حکم انشائی است، مدلول تصدیقی فأنا اکرمه إخبار است. در حالی که مشهور می گویند مدلول تصدیقی در هر دو بیان الملازمة بین الشرط والجزاء است. اما محقق اصفهانی کاملا مبنایش روشن است که مدلول تصدیقی در جمله شرطیه را جزاء می داند نه بیان ربط وملازمه بین الشرط والجزاء. خب جزاء در اکرمه انشاء است و در أنا اکرمه إخبار است. پس مدلول تصدیقی ها فرق کرد طبق نظر محقق اصفهانی. اما طبق نظر مشهور مدلول تصدیقی جمله شرطیه بیان الملازمه است بین الشرط و الجزاء، وهمیشه یک مدلول تصدیقی واحدی خواهیم داشت بلافرق بین الانشاء والإخبار. و این خلاف وجدان است.

اقول: این دلیل هم ناتمام است. یکفی در اینکه إن جاءک زید فأکرمه جمله انشائیه باشد اینکه اگر این استعمال نبود ما واقعی نداشتیم به نام ربط مجیء زید با وجوب اکرام زید. این ربط را با همین استعمال درست کردیم. اما در جمله خبریه این ربط در عالم واقع هست چه من متکلم بگویم و چه نگویم. إذا طلعت الشمس فالنهار موجود یک واقعی است ملازمه بین طلوع شمس و وجود نهار، این ربط واقعی است چه من بگویم و چه نگویم، لذا می شود إخبار. اما ربط در جمله شرطیه انشائیه وجودش در طول استعمال است، تا من نگویم إن جاءک زید فأکرمه وجوب اکرام زیدی در کار نیست، ربط بین مجیء زید و وجوب اکرام زیدی در کار نیست. برای این می شود جمله انشائیه. اما اینکه حالا مدلول تصدیقی در جمله شرطیه ربط بین شرط وجزاء والملازمة بینهما است یا خود جزاء است، اینها دیگر با این دلیل هایی که در تعلیقه بحوث مطرح کرده اند ثابت نمی شود.

سؤال وجواب:

دلیل هفتم: باز در تعلیقه بحوث با استفاده از مبانی استادشان فرموده اند: مشهور در توجیه نسبت تامه در إن جاء زید فأکرمه که جمله شرطیه است عاجز خواهند بود، برخلاف محقق اصفهانی. چطور؟

ایشان فرموده است اول مقدمه ای بگویم: استاد ما آقای صدر فرمود که ما دو نوع نسبت داریم: یک نسبت خارجیه و یک نسبت ذهنیه. نسبت خارجیه مثل نسبت ظرفیه، الجلوس فی الدار. نسبت ذهنیه مثل نسبت تصادقیه، زید قائم، که ما در ذهن نسبت تصادقیه داریم حکم به اتحاد وتصادق این دو مفهوم در خارج این حکم موطنش ذهن است. در خارج حکم به اتحاد نداریم، نسبت تصادقیه نداریم، در خارج اتحاد داریم نه حکم به اتحاد و نسبت تصادقیه.

مرحوم آقای صدر فرموده اند: هر نسبتی که در خارج بود در ذهن که می آید می شود نسبت ناقصه. یعنی چی؟ یعنی الجلوس فی الدار در ذهن که می آید محال است واقع النسبة باشد. بلکه مفهومی از خارج به ذهن می آید که در واقع آن مفهوم یک مفهوم مفرد است، الجلوس فی الدار مفهوم مفرد است. ولذا ایشان می گوید گاهی می شود برای همین الجلوس فی الدار یک اسم گذاشت، مثل اینکه شما بجای نار فی زجاج می گوئید فانوس، یک اسم می گذارید. هر نسبتی که در خارج باشد و بخواهید به ذهن منتقل کنید می شود یک مفهوم مفرد، تحلیلا می گوئیم این مفهوم مفرد الجلوس فی الدار مشتمل است بر مفهوم جلوس، بر مفهوم دار، بر نسبت ظرفیه، ولی آن چیزی که در ذهن است نسبت ظرفیه نیست حقیقتا، تحلیل می کنیم آن را به نسبت ظرفیه. والا در ذهن ما چیزی به نام نسبت ظرفیه نداریم. چرا؟ برای اینکه نسبت ظرفیه در ذهن بین چه و چه هست؟ بین مفهوم جلوس و مفهوم دار نسبت ظرفیه است؟ یعنی مفهوم دار ظرف است برای مفهوم جلوس در ذهن ما؟ که یک کاسه بزرگی هست در ذهن ما به نام دار، یک کاسه کوچکی هم هست در ذهن ما داخل این کاسه بزرگ به نام الجلوس، آیا اینجور است. آیا در ذهن ما رابطه بین مفهوم جلوس و بین مفهوم دار رابطه ظرفیت است؟ نه، رابطه ظرفیت بین جلوس خارجی و دار خارجی است، نه بین این دو تا مفهوم. پس بین مفهوم جلوس و مفهوم دار در ذهن نسبت ظرفیه قطعا نیست. نسبت تقارن هست، که دو مفهوم در ذهن موجودند متقارنا. می شود نسبت تقارن. خب این نسبت تقارن که دو تا مفهوم در ذهن کنار هم موجودند این نسبت چطور می خواهد حکایت بکند از نسبت ظرفیه خارجیه؟ یک نسبت دیگری است، النسبة التقارنیه بین المفهومین. آنوقت این آینه نشان دهنده نسبت ظرفیه خارجیه باشد؟ این مثل این می ماند که عکس یک خانمی را بیاورید بگوئید این نشان دهنده فلان آقاست. چه ربطی به هم دارد؟ آخه نسبت تقارنیه چه جور می تواند حکایت بکند از نسبت ظرفیه خارجیه؟.

پس در ذهن ما الجلوس فی الدار اگر بخواهد نسبت داشته باشد، نسبت ظرفیه که نمی شود، نسبت اخری هم که نمی تواند حاکی باشد از نسبت ظرفیه. پس اصلا الجلوس فی الدار در ذهن ما اصلا نسبتی ندارد، یک مفهوم واحد است، یک چیز است، تحلیل می کنیم می گوئیم این مفهوم واحد سه جزء دارد. ولذا ایشان می گوید نسبت خارجیه وقتی به ذهن می آید می شود نسبت تحلیلیه. والا نسبت حقیقیه نخواهد بود.

ولذا قاعده می دهد، می گوید کل نسبة خارجیه فالنسبة المتحصلة منها لیست نسبة حقیقیة فی الذهن، بل نسبة تحلیلیة. این نسبت تحلیلیه با دو طرفش یک مفهوم واحد ذهنی و یک مفهوم مفرد هستند. الجلوس فی الدار یک مفهوم مفرد است در ذهن، موجود است در ذهن به وجود واحد. طبیعی است که مفهوم مفرد در ذهن که نمی تواند جمله تامه تشکیل بدهد.

ولذا آقای صدر قاعده تأسیس کرده، می گوید هر کجا دیدید جمله تامه است بفهمید که آن چیزی که این جمله را تامه کرده است یک نسبت حقیقیه ذهنیه است که این نسبت حقیقیه ذهنیه توانسته دو تا مفهوم مستقل در ذهن را ربط بدهد وآن را جمله تامه بکند. والا نسبت های خارجیه محال است بتوانند جمله تامه تشکیل بدهند.

نگوئید آقا! زید فی الدار این فی جمله را تامه کرده است؟

آقای صدر می گوید اشتباه نکن، ادبیات را فراموش نکن، مگر در ادبیات نگفتند زید فی الدار أی زید کائن فی الدار، این فی الدار جمله را تامه نکرده است که، کائن مقدر است. کائن فی الدار خودش یک جمله ناقصه است، خبر است، وآن چیزی که جمله را تامه می کند آن نسبت تصادقیه ای است که واقع النسبة الذهنیة التصادقیة است وربط داده است بین زید و بین کائم فی الدار. در ذهن شما یک مفهومی است به نام زید، یک مفهومی است به نام کائن فی الدار، حکم کرده اید به اتحاد این دو مفهوم. این حکم به اتحاد یعنی واقع النسبة التصادقیة. این محصل فرمایش آقای صدر که کل نسبة خارجیه فالمتحصل منها فی الذهن نسبة ناقصة تحلیلیة لایمکن أن توجد جملة تامة. آنچه که موجب جمله تامه است آنی است که در ذهن واقعا نسبت باشد و بیاید بین دو مفهوم ذهنی در ذهن واقعا ربط بدهد؟

آقای صدر اینها را فرمود.

در تعلیقه بحوث فرموده اند: إن جاء زید فأکرمه با نظر مشهور جمله تامه بودنش زیر سؤال می رود. چرا؟ برای اینکه مشهور می گویند جمله شرطیه دلالت می کند بر نسبت توقفیه بین شرط و جزاء. آقا! نسبت توقفیه بین مجیء زید و وجوب اکرام زید موطنش کجاست؟ موطنش خارج است، نسبة خارجیة. در خارج بین مثلا وجوب اکرام زید ومجیء زید نسبت خارجیه توقفیه است، والا مفهوم وجوب اکرام زید که توقف بر مفهوم مجیء زید ندارد در ذهن ما. بین این دو تا مفهوم نسبت توقفیه ذهنیه که نیست. خب ما مفهوم شرط را تصور می کنیم، مفهوم جزاء را هم تصور می کنیم در عرض واحد. در ذهن که اینها نسبت توقفیه ندارند، نسبت توقفیه در خارج است. إذا طلعت الشمس فالنهار موجود بین وجود خارجی نهار وطلوع خارجی شمس نسبت توقفیه است. خب آقایان مشهور! نسبت توقفیه نسبة خارجیة مثل نسبت ظرفیه در ذهن که بیاید می شود نسبت ناقصه. نسبت ناقصه که شد دیگر نمی تواند جمله را تامه بکند. پس چه جور می خواهید با این ادات شرط جمله تامه تشکیل بدهید؟

اما محقق اصفهانی از این معرکه فاتح بیرون می آید. چرا؟ برای اینکه می گوید نسبت تقدیریه. تقدیر کار ذهن است. در خارج که تقدیر نیست. تقدیر کار ذهن است. ذهن می آید فرض می کند مجیء زید را و حکم می کند به ثبوت جزاء فی تقدیر مجیء زید. حکم می کند به ثبوت وجوب اکرام فی فرض مجیء زید. نسبت تقدیریه واقع نسبة ذهنیة تسمی بالنسبة التقدیریة. اصلا موطن نسبت تقدیریه ذهن است نه خارج، می تواند نسبت تامه درست بکند.

این مطالب در تعلیقه بحوث است.

خود آقای صدر در جلد اول بحوث تمام این مطالب را می دانسته و شاید پیش بینی می کرده که یک روز این اشکالها را به ایشان بکنند، ولذا در همانجا آمده گفته: در خارج ما نسبت توقفیه نداریم. ما توقف داریم در خارج. چرا؟ ایشان در جلد اول در بحث معنای جمله شرطیه می گوید: نسبت توقفیه یعنی حکم به توقف کار ذهن است، ذهن حکم به توقف می کند. حکم به توقف الجزاء علی الشرط کار ذهن است. آن چیزی که در خارج هست نسبت توقفیه نیست توقف است. ایشان می گوید شاهدش این است که اگر در خارج نسبت توقفیه بود هر نسبتی محتاج است به طرفینش. در حالی که در جمله شرطیه ممکن است اصلا اطرافش موجود نباشند. مثل لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا، اصلا تعدد آلهه ای نیست فساد سماء و ارضی نیست، پس چطور می تواند نسبت توقفیه در خارج باشد با اینکه طرفینش نیستند. آنی که در خارج البته خارج به معنای اعم از وجود تکوینی خارجی یا عالم نفس الامر. آن چیزی که در عالم نفس الامر است توقف فساد آسمان و زمین بر تعدد آلهه است، نه نسبت توقفیه. نسبت توقفیه کار ذهن است، وقتی کار ذهن بود و در خارج نسبت توقفیه نبود آقای صدر آنجور مشکل را حل کرده که نسبت توقفیه مثل نسبت تقدیریه در خارج نیست. نسبة ذهنیة. نسبت ذهنیه که شد می تواند جمله را تامه بکند. ببینیم آیا این فرمایشات درست است یا نه، انشاءالله روز شنبه.

جلسه 435

شنبه 15/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

یک مطلبی راجع به بحث های گذشته عرض کنم:

در تعلیقه بحوث مطرح کرده اند که إذا جئتنی اکرمتک ظهور ندارد در تکرار اکرام به تکرار مجیء. و این را می خواستند دلیل بگیرند بر ابطال نظر مشهور که می گویند جمله شرطیه افاده ملازمه می کند بین شرط وجزاء. چون اگر إذا جئتنی اکرمتک می خواست بفهماند بین مجیء زید و اکرام او ملازمه هست باید هر بار که زید می آمد اکرام او تکرار می شد.

ما یک نکته ای را در جزوه مطرح کردیم بعد دیدیم این نکته درست نیست. ما در جزوه فرق گذاشتیم بین إذا جئتنی اکرمتک با إذا جئتنی اکرمک به لسان فعل مضارع. ومی گفتیم إذا جئتنی اکرمتک بخاطر اینکه جزاء فعل ماضی است ظهور در تکرار ندارد، والا اگر جزاء فعل مضارع بود ظهور در تکرار داشت. ولکن بعد دیدیم که این درست نیست، برای اینکه إذا جئتنی اکرمتک هم این ماضی در جزاء مضارع می شود معناً وفرقی با اکرمک نمی کند. و جواب از تعلیقه بحوث همان چیزی است که آن روز عرض کردیم که فرقی نیست بین مبنای مشهور ومبنای محقق اصفهانی در اینکه جمله شرطیه ظاهر است در وجود جزاء عند وجود الشرط. در إذا مسست میتا فاغتسل هم باز درست است که با تکرار مس میت وجوب غسل تکرار نمی شود، ولکن این در جائی است که متخلل نشود غسل مس میت. اگر کسی مس میت کرد و بعد رفت غسل کرد و دوباره مس میت بکند این مس جدید بلااشکال موجب این است که یک بار دیگر بر او واجب بشود غسل مس میت. خود ایشان در کتاب الخمس جلد 2 صفحه 360 این مطلب را بیان می کند که خطاباتی که متضمن حکم تکلیفی هستند ظاهرشان حدوث الجزاء علی تقدیر حدوث الشرط است. إن افطرت فأعتق رقبة ظاهرش این است که حادث می شود وجوب عتق رقبه با حدوث افطار. ولذا اگر دو بار افطار کند دو وجوب عتق رقبه حادث می شود. این فرد دوم از افطار هم طبق إن افطرت فأعتق رقبة باید سبب حدوث وجوب عتق رقبه بشود. ولذا دو وجوب عتق رقبه حادث می شود با حدوث دو افطار در دو روز ماه رمضان عند جمیع الاصحاب. پس چه مبنای مشهور را بگوئیم و چه مبنای محقق اصفهانی را بگوئیم ظاهر جمله شرطیه این است که هر فردی از طبیعت شرط موجود شد جزاء هم در کنار او موجود است. واین یعنی تکرار. ولذا إذا جاء زید فأکرمه اگر زید دوبار بیاید، دیروز آمد اکرامش کردیم، امروز هم آمد، اطلاق إذا جاء زید فأکرمه می گوید امروز هم او را اکرام کنید. این إذا جئتنی اکرمتک که اگر بیائی نزد من تو را اکرام می کنم یا إذا جئتنی اکرمک این چون وعد به نحو قضیه خارجیه است، قرینه عرفیه دارد که این آقا وعده به تکرار اکرام عند تکرار المجیء نمی دهد. والا چه فرق می کند با إذا جاء زید فأکرمه؟. چون إذا جئتنی اکرمتک وعده هست و به نحو قضیه خارجیه هم هست، مناسبت حکم وموضوع اقتضاء می کند که این آقا وعده به تکرار اکرام عند تکرار المجیء نمی دهد. حالا اگر بجای آن می گفت إذا جئتنی احترمتک، إذا جئتنی احترمک، خب بار دوم آمد دید این آقا احترام نمی کند به او، می گوید مگر نگفتی که إذا جئتنی احترمتک، إذا جئتنی احترمک؟ پس چی شد؟ إذا جئتنی اکرمتک یعنی اعطیتک هدیة اعطیتک درهما. خب این قرینه خارجیه است که وعده به نحو قضیه خارجیه است ظهور در تکرار ندارد. آنوقت مشهور می گویند ربط بین صرف الوجود مجیء وبین اکرام شده است. صرف الوجود مجیء یتحقق بأول المجیء. نه ربط بین مطلق وجود مجیء با اکرام. محقق اصفهانی هم می گوید إخبار است از اکرام علی تقدیر صرف الوجود مجیء لا علی تقدیر مطلق وجود المجیء.

این توضیحی که راجع به بحث گذشته مناسب بود عرض کنم.

اما دلیل هفتم به اینجا رسید که عرض کردیم مرحوم آقای صدر مبنایش این است که نسبت تامه محال است انتزاع بشود از نسب خارجیه. مثلا نسبت ظرفیه خاریجه محال است بتواند منشأ نسبت تامه بشود. با توضیحی که در جلسه قبل دادیم و در ابتداء اصول هم مفصل مطرح کردیم. ولذا ایشان می گوید زید فی الدار علماء ادب هم گفته اند که «فی» سبب نسبت تامه نیست. «فی» متعلق است به کائن که مقدر است. کائن فی الدار. خود کائن فی الدار جمله ناقصه است. ولذا شما می توانید بگوئید الکائن فی الدار غیر موجود. کائن فی الدار جمله ناقصه است، «فی» نسبت ظرفیه خارجیه را می فهماند. نسبت ظرفیه چون موطنش خارج است محال است نسبت تامه تشکیل بدهد. نسبت تامه را ما از مفاد هیئت زید کائن فی الدار می فهمیم. زید کائن فی الدار مفادش این است که بین زید و کائنٌ نسبت تصادقیه برقرار می کند یعنی حکم به اتحاد زید و کائن فی الدار. حکم به اتحاد در خارج نیست در ذهن است. در خارج اتحاد است نه حکم به اتحاد. در خارج اتحاد است نه نسبت تصادقیه بین المفهومین. نسبت تصادقیه بین المفهومین یعنی حکم به اتحاد دو مفهوم در مصداق خارجی.

ولذا آقای صدر مجبور شد إن جاءک زید فأکرمه را چون می دید ادات شرط مفادش نسبت تامه است. مفاد جمله شرطیه نسبت ناقصه نیست کما هو واضح، نسبت تامه است، ولذا مجبور شد توجیه بکند. گفت ادات شرط در إن جاءک زید فأکرمه که نسبت تامه بین شرط وجزاء را می فهماند، یک وقت اشکال نکنید به ما که شما معتقدید که مفاد ادات شرط نسبت توقفیه است بین الجزاء والشرط، مفاد ادات شرط این است که وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه، یک وقت به ما اشکال نکنید که این با مبنای شما جور نمی آید، چون نسبت توقفیه مثل نسبت ظرفیه نسبت خارجیه است. مربوط به ذهن نیست. در خارج بین جزاء وشرط نسبت توقفیه وجود دارد. پس نسبت توقفیه طبق مبنای آقای صدر نمی تواند نسبت تامه باشد. لابد پیش بینی کرده بود که در تعلیقه بحوث همین اشکال را به ایشان خواهد کرد، آنجا در جلد اول ایشان جواب داد، گفت نه، در خارج ما نسبت توقفیه نداریم. چرا؟ برای اینکه در خارج نسبت توقفیه اگر داشتیم نسبت محال است بدون طرفینش موجود بشود. پس در خارج اگر نسبت توقفیه داشته باشیم طرفینش هم باید موجود باشند. در حالی که در صدق جمله شرطیه وجود طرفین در خارج شرط نیست. لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا، نه فسادی هست و نه تعدد آلهه ای، پس چطور می تواند نسبت توقفیه بین شرط وجزاء موجود باشد در خارج در حالی که طرفینش در خارج موجود نیستند.

پس نسبت توقفیه نسبت ذهنیه است.

بله ما در عالم نفس الامر و عالم واقع توقف الجزاء علی الشرط را داریم. توقف الجزاء علی الشرط هست در عالم واقع. اما نسبت توقفیه را ما می گوئیم که در خارج نیست. نسبت توقفیه در ذهن است، حکم به توقف جزاء بر شرط کار ذهن است، ولذا نسبت توقفیه می شود نسبت تامه.

اقول: این فرمایش آقای صدر به نظر عجیب می آید. چرا؟ برای اینکه آن کسی که می گوید ما در خارج نسبت توقفیه داریم، مرادش از خارج همان عالم واقع و نفس الامر است نه عالم عینیت خارجیه. خب در عالم واقع توقف هست جناب آقای صدر یعنی همین نسبت توقفیه. توقف هست بین چه چیزی و چه چیزی؟. اینکه فقط بگوئید توقف هست که نمی شود. توقف الجزاء علی الشرط هست در عالم واقع. توقف فساد السماء والارض علی تعدد الآلهه هست، خب همین شد نسبت توقفیه دیگر. نسبت توقفیه در عالم تکوین خارجی نیاز به وجود طرفین در خارج دارد، اما نسبت توقفیه در عالم نفس الامر خودش وجود خارجی ندارد. عالم نفس الامر است نه عالم وجود. خب در همان موطن نفس الامر طرفینش هم به همان نحو تقرر دارند. توقف در عالم نفس الامر داریم خب توقف چه چیزی بر چه چیزی؟ توقف جزاء بر شرط. خب در عالم نفس الامر همین می شود نسبت توقفیه.

پس بهتر است ما ریشه اصل مبنا را بزنیم. کدام مبنا؟ آن مبنا این است که کی می گوید نسبت خارجیه مثل نسبت ظرفیه نمی تواند نسبت تامه تشکیل بدهد؟! آقای صدر این را ادعا کردند و مقرر بزرگوار ایشان هم این را پذیرفتند بعد شد درد سر. آقای صدر إن جاءک زید فأکرمه را یک جور توجیه کرد، مقرر ایشان اصلا آمد گفت این دلیل است بر اینکه مفاد ادات شرط نسبت توقفیه نیست، چون نسبت توقفیه نسبت تامه نمی تواند باشد، پس باید نسبت تقدیریه باشد که کار ذهن است، نسبت ذهنیه است، تقدیر وفرض کار ذهن است. می گوئیم آقا اصلا مبنا خراب است. چه کسی می گوید نسبت خارجیه نمی تواند نسبت تامه بشود؟ آقا نسبت تامه یعنی حکم به وجود. این نسبت تامه درست می کند. حالا حکم به وجود اتحاد در زید قائم، نسبت تامه درست می کند. حکم به وجود نسبت ظرفیه بین زید و دار نسبت تامه درست می کند. این نسبت ظرفیه در زید فی الدار چون حکم به وجود نسبت ظرفیه می کنیم می شود نسبت تامه. اما در الجلوس فی الدار ما حکم به وجود نسبت ظرفیه نمی کنیم. ولذا می گوئیم الجلوس فی الدار معدوم. اما نمی توانیم بگوئیم زید فی الدار معدوم. چرا؟ برای اینکه زید فی الدار دال بر وجود نسبت ظرفیه است. و این می شود نسبت تامه.

ولذا در فارسی اینکه علماء ادب فرمودند کائن مقدر است همانطور که حضرت امام ره فرموده اند اشتباه کرده اند. در فارسی می گوئیم زید در خانه است. همانطور که می گوئیم زید ایستاده است. است یعنی حکم به ربط بین موضوع و محمول. منتهی زید ایستاده است ربط اتحادی است، اما زید در خانه است ربط به نحو ثبوت نسبت ظرفیه است بین زیدٍ و الدار.

مفاد جمله استفهام، جمله شرط، همه اینها مثلا هل زید قائم سؤال می کند از وجود اتحاد بین زید و قائم. زید قائم دال تصوری است بر وجود اتحاد بین زید و قائم. منتهی هل زید قائم یستفهم عن وجود الاتحاد بین زید و قائم. در لیس زید قائم ینفی وجود الاتحاد بینهما. در زید قائم یحکم بوجود الاتحاد بینهما، و هکذا.

ولذا این تکلف هایی که آقای صدر ره در جلد اول بحوث مرتکب شده اند که همه آنها غیر عرفی بود اصلا دیگر نیازی به آن نیست. ضربَ زیدٌ فرقش با ضربُ زیدٍ چیست؟ فرقش همین است که عرض کردیم. ضرب زیدٌ دال است بر تحقق صدور ضرب از زید. چون دال بر وجود ضرب و صدور آن است از زید، لذا نسبت تامه تشکیل می دهد. ضرب زید نسبت تامه است، ونسبت تامه اش هم همین نسبت صدوریه است، یعنی حکم به صدور ضرب از زید، این نسبت تامه درست کرده است.

آقای صدر مجبور شده است توجیه کند، آن بحث را مطالعه کنید، ضربَ زیدٌ را چطور توجیه می کند، چون نسبت صدوریه را آقای صدر می گوید نسبت خارجیه است، صدور در خارج است بین ضرب وزید. نمی تواند نسبت صدوریه نسبت تامه تشکیل بدهد. پس ضرب زید از کجا شد جمله تامه؟ افتاده است به تکلف، که نسبت صدوریه هم می تواند نسبت تامه بشود. هر هیئتی که دال بود بر وجود نسبت خارجیه این می شود منشأ برای نسبت تامه. چون نسبت تامه یعنی دال بر وجود، نه دال بر مفهوم، دال بر وجود. ضربُ زیدٍ مفهوم است، ولذا می گوئیم ضربُ زیدٍ معدوم. این مفهوم را می گوئیم معدومٌ. اما ضربَ زیدٌ آن نسبت صدوریه اش یعنی دال بر تحقق صدور ضرب از زید. ولذا نمی توانید بگوئید ضربَ زید معدوم. این خلاصه عرض ما.

ولذا نسبت توقفیه نسبة خارجیة أو فقل علی الاصح نسبة فی عالم الواقع. ولی اشکال ندارد که إن جاء زید فأکرمه دال بر نسبت توقفیه تامه باشد به این معنا که حکم می کند به تحقق توقف جزاء بر شرط، می شود نسبت تامه.

پس دلیل هفتم درست نشد، نیازی نیست که ما إن جاء زید فأکرمه را بگوئیم نسبت تقدیریه است که در تعلیقه بحوث فرموده اند، به گمان اینکه نسبت تقدیریه موطنش ذهن است و در خارج نیست می تواند نسبت تامه تشکیل بدهد. نخیر این مطالب درست نیست.

دلیل هشتم: این دلیل هم در تعلیقه بحوث هست. فرموده اند: ما سؤال می کنیم که بین هل إن جاء زید فتکرمه با إن جاء زید فهل تکرمه فرق هست یا نیست؟ بلااشکال فرق است. چه فرقی است؟ فرق این است که اگر مخاطب شما گاهی زید را اکرام می کند عند مجیئه و گاهی نمی کند. اگر به او بگوئی هل إن جاء زید فتکرمه، باید بگوید لا. چرا؟ برای اینکه همیشه اکرام نمی کند زید را عند مجیئه. ولی اگر به او بگوئی إن جاء زید فهل تکرمه؟ اگر بگوید لا دروغ گفته است. اگر بگوید نعم هم دروغ گفته است. باید بگوید اکرمه احیانا.

مثال دوم: همین آقا که گاهی زید را اکرام می کند عند مجیئه و گاهی نمی کند، می تواند بگوید لیس إذا جاء زید فأکرمه. این صحیح است. اینطور نیست که هر گاه زید بیاید او را اکرام بکنم. یعنی ممکن است گاهی اکرام بکنم و گاهی نکنم. اما حق ندارد بگوید إذا جاء زید فلا اکرمه. می گویند دروغ می گوئی. إذا جاء زید فقد تکرمه و قد لاتکرمه.

در تعلیقه بحوث گفته اند: حالا که بین این دو معنا فرق است، روی همین مثال دوم تمرکز بکنیم (که وجدانا فرق هم هست بین لیس إذا جاء زید فاکرمه با إذا جاء زید فلااکرمه، این فرق چون برای ما هم واضح است ولذا روی این متمرکز بشویم) فرموده اند: ما از محقق اصفهانی اول می پرسیم که سرّ فرق بین اینکه لیس بر کل جمله شرطیه در بیاید با اینکه لیس بر سر جزائ در بیاید سرّ فرق چیست؟ و همینطور هل استفهامیه بر سر کل جمله شرطیه در بیاید سرّ فرقش با اینکه هل استفهامیه بر سر جزاء در بیاید چیست؟. بعد همین سؤال را از مشهور خواهیم کرد. محقق اصفهانی راحت می تواند جواب بدهد اما مشهور نمی توانند جواب بدهند. ولذا کشف می کنیم که مبنای مشهور در تفسیر جمله شرطیه خطاء است.

محقق اصفهانی چطور جواب می دهد؟ محقق اصفهانی می تواند اینجور بگوید که یک بار شما می آیید قبل از عروض نفی مفاد جزاء را مختص می کنید به فرض تحقق شرط. إذا جاء زید فاُکرمه، مفاد جزاء در رتبه سابقه بر اینکه هنوز لیس را بر سر آن دربیاورید، هنوز لیس را نیاوردید، می آیید فاُکرمه را مختص می کنید به خصوص فرض مجیء زید. می گوئید إذا جاء زید فاُکرمه. بعدش می روید از لیس خواهش می کنید بیا داخل بشو بر سر این جمله شرطیه. در اینجا منفی کل جمله شرطیه است. منفی اکرام زیدی است که ثابت است در تقدیر مجیئش. شما با لیس این را نفی می کنید. نفی می کنید اکرام زید ثابت علی تقدیر مجیئه را. می گوئید لیس إذا جاء زید فاُکرمه. نفی این جزاء یعنی نفی اکرام زید علی تقدیر مجیئه این یعنی نفی مقید. اما معنایش این نیست که می خواهید در فرض مجیء زید بخواهید نفی کنید اکرام زید را مطلقا. یعنی نفی به اکرام زید مطلقا نمی خورد، مجیء زید قید نفی نیست قید منفی هست. لیس إذا جاء زید فاُکرمه این نفی قیدی ندارد، منفی مقید است. منفی چیست؟ اکرام زید علی تقدیر مجیئه. طبیعی است که نفی اکرام زید علی تقدیر مجیئه به معنای این نیست که بگوئید علی تقدیر مجیء زید فأنا انفی اکرامه مطلقا. اما در إن جاء زید فلا اُکرمه، إن جاء زید قید نفی شده است، یعنی می گوئید اگر زید بیاید من نفی می کنم اکرام او را مطلقا. اکرام مقید نیست، اکرام مطلق است، نفی مقید است، قید نفی است. در إن جاء زید فلا اُکرمه إن جاء زید قید نفی است نه قید منفی. منفی اکرام زید است مطلقا، می گوید اگر زید بیاید من مطلقا او را اکرام نمی کنم. ولذا می گویند دروغ می گوئی. تو داری می گوئی إذا جاء زید فلا اُکرمه، اگر زید بیاید من او را اکرام نمی کنم مطلقا؟ چرا دروغ می گوئی؟ خب بگو یک بار اکرام می کنم یک بار نمی کنم. اما در جائی که لیس بر سر جمله شرطیه در بیاید اول جزاء را مقید می کنید، جزاء مطلق نیست جزاء مقید است، اکرام زید علی تقدیر مجیئه. این اکرام خاص را نفی می کنید. می گوئید من اکرام علی تقدیر المجیء را، ثبوت اکرام زید را علی تقدیر مجیئه تکذیب می کنم. خب شما در لیس إذا جاء زید فاُکرمه نفیتان بعد از اینکه جزاء را مقید کردید به شرط، مفادش شد که إذا جاء زید فاُکرمه. إذا جاء زید فاُکرمه مفادش چیست؟ مفادش این است که هر بار زید بیاید او را اکرام می کنم. خب لیس یعنی این حرف درست نیست که هر بار زید بیاید او را اکرام کنم، ممکن است گاهی اکرامش بکنم و گاهی نکنم. اما در إن جاء زید فلا اُکرمه جزاء مطلق است نفی قید خورده است. می گوید اگر زید بیاید من او را اکرام نمی کنم مطلقا. یعنی برای یک بار هم اکرامش نمی کنم. ولذا فرق بین این دو جمله بنابر نظر محقق اصفهانی به این نحو هست. توضیح ذلک و بقیة الکلام إن شاء الله فردا.

جلسه 436

یکشنبه 16/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در دلیل هشتم بود بر قبول مبنای محقق اصفهانی ورد مبنای مشهور.

در تعلیقه بحوث فرمودند ما احساس می کنیم عرفا لیس إن جاء زید فتکرمه با إن جاء زید فلاتکرمه فرق می کند. چون اگر شما مثلا بار اول که زید بیاید او را اکرام نمی کنید، بار دوم بیاید او را اکرام می کنید، غلط است کسی بگوید إذا جاء زید فلاتکرمه. باید بگوید إذا جاء زید فقد تکرمه احیانا و قد لاتکرمه. اما صحیح است بگویند لیس إذا جاء زید فتکرمه. اینطور نیست که اگر زید بیاید تو او را اکرام کنی. این فرقی که احساس می کنیم بین این دو مثال، ممکن است کسی این را دلیل بر قول مشهور قرار بدهد، ولی در تعلیقه بحوث فرموده اند که بر عکس است. این دلیل بر صحت قول محقق اصفهانی است. توضیح ذلک:

ممکن است بعضی ها فکر کنند منشأ فرق بین لیس إن جاء فتکرمه با إذا جاء زید فلاتکرمه این است که در لیس إن جاء زید فتکرمه نفی ملازمه می شود بین اکرام زید و مجیء او. و همینکه گاهی زید می آید ولی او را اکرام نمی کنید کاشف از عدم ملازمه است. ملازمه به این است که کل ما جاء زید فأنت تکرمه. همینکه یک بار هم اکرام نکنی زید را عند مجیئه یعنی ملازم نیست بین المجیء والاکرام. ولذا لیس إذا جاء زید فتکرمه یعنی ملازم هبین اکرام و مجیء زید نیست. این ممکن است مؤید گرفته بشود برای قول مشهور، که مفا إن جاء فتکرمه ملازمه است بین الجزاء والشرط، لیس که بر سر این جمله شرطیه در می آید یعنی نفی ملازمه.

در تعلیقه بحوث فرموده اند: اتفاقا برعکس است، این مؤید قول محقق اصفهانی است. چرا؟ برای اینکه مشهور در إذا جاء زید فلاتکرمه با لیس إذا جاء زید فتکرمه چه جور می خواهند فرق بگذارند؟ یا در مثلا در استفهام مشهور چطور می خواهند بین إذا جاء زید فهل تکرمه با هل إذا جاء زید فتکرمه فرق بگذارند؟. شما می گوئید خب مشهور می گویند هل اگر بر سر جمله شرطیه در بیاید استفهام می کند از ملازمه بین الاکرام والمجیء. بسیار خوب. در إذا جاء زید فهل تکرمه چطور است؟ این استفهام از چه چیزی است؟ استفهام از ملازمه است؟ در إن جاء زید فهل تکرمه هم مثل هل إذا جاء زید فتکرمه هر دو استفهام از ملازمه هستند؟ پس آن احساس فرقی که ما داشتیم بین این دو جمله کجا رفت؟. اگر بنا باشد إن جاء زید فهل تکرمه استفهام باشد از ملازمه، می شود مثل هل إن جاء زید فتکرمه. معنایش یکی می شود. و این خلاف وجدان است.

اگر بگوئید إن جاء زید فهل تکرمه استفهام است از جزاء علی تقدیر الشرط، استفهام است از ثبوت اکرام زید علی تقدیر مجیئه. اینکه شد نظر محقق اصفهانی. ثبوت الجزاء علی تقدیر وجود الشرط که نظر محقق اصفهانی است. مشهور می گویند جمله شرطیه مفادش ربط است بین جزاء وشرط، ملازمه است بین جزاء وشرط. خب إن جاء زید فهل تکرمه اگر استفهام از ملازمه باشد پس با هل إن جاء زید فتکرمه یکی می شود، واین خلاف وجدان است. ولذا مشهور نمی توانند فرق بین این دو مثال را که یکوقت هل بر کل جمله شرطیه داخل می شود و یک وقت بر سر جزاء فهل تکرمه داخل می شود فرق بین این دو را نمی توانند بیان کنند. یا فرق بین اینکه لیس بر سر کل جمله داخل بشود مثل لیس إذا جاء زید فتکرمه یک بار اکرام نمی کند زید را عند مجیئه و یک بار اکرام می کند، صحیح است بگوئیم لیس إذا جاء زید فتکرمه. ولی صحیح نیست بگوئیم إذا جاء زید فلاتکرمه. باید بگوئیم فتکرمه فی بعض المرات و لاتکرمه فی بعض المرات. فرق بین این دو را مشهور عاجزند بیان کنند.

اما محقق اصفهانی خیلی روشن می تواند فرق این دو را بیان کند. محقق اصفهانی می گوید یکوقت قبل از اینکه لیس را داخل کنید یا هل را داخل کنید جزاء را مقید می کنید به شرط، بعد می گوئید لیس إن جاء زید فتکرمه یا هل إن جاء زید فتکرمه. این ظهورش در استفهام ویا نفی این تقید است، یعنی نفی ارتباط بین جزاء وشرط، یا استفهام از ارتباط بین جزاء وشرط. چون اول جزاء را مقید کردید به شرط، گفتید إن جاء زید فتکرمه، بعدش آمدید هل را یا لیس را بر سر این جمله شرطیه در آوردید، ظهور در این پیدا کرده است که شما که می گوئید لیس إن جاء زید فتکرمه یعنی این ربط بین جزاء وشرط نیست. چون اول ربط دادید بین جزاء وشرط، این ظهور پیدا کرد در لزوم الجزاء للشرط، وبعد گفتید لیس إن جاء زید فتکرمه. یعنی این ربط واین لزوم بین جزاء وشرط وجود ندارد. کافی است در صدق این گفتار شما که در این دو بار آمدن زید یکبارش اکرام نشود. معلوم می شود ربط بین اکرام زید و مجیء زید وجود ندارد. اتفاقا یکبار آمد و اکرام شد. شاهدش این است که یکبار دیگر آمد و اکرام نشد.

اما اگر بیائید نفی را یا هل را بر سر جزاء داخل کنید، وبعدا شرط برای آن درست کنید، بگوئید إن جاء زید فلست تکرمه، معنایش عوض می شود. چرا؟ برای اینکه معنایش این می شود که شما در فرض مجیء زید می خواهید خبر بدهید از انتفاء اکرام. إن جاء زید فلست تکرمه. نه اینکه می خواهید نفی را بر سر ربط بین جزاء وشرط قرار بدهید تا نفی ربط باشد. نخیر، می گوئید إن جاء زید فلست تکرمه، نفی می کنید جزاء را، منتهی نفی جزاء مطلق نیست. یعنی إن جاء زید فلست تکرمه این شرط قید نفی است نه متعلق نفی. وقتی قید نفی بود پس منفی شما چیست؟ منفی شما این است که لست تکرم زیدا. می گوئید لاتکرم زیدا. چه موقعی صحیح است من به طرف مقابلم بگویم لاتکرم زیدا؟ موقعی که هیچ گاه زید را اکرام نکند. یک بار هم اگر زید را اکرام کند غلط است و دروغ است که من به او بگویم لاتکرم زیدا. خب وقتی می گویم إن جاء زید فلاتکرمه البته این جمله محدودتر است، می گویم در فرض مجیء زید تو او را اکرام نمی کنی، ولکن باز همان نکته هست، اگر یک بار زید بیاید و این آقا او را اکرام بکند من حق ندارم بگویم إذا جاء زید فلست تکرمه. نفی مطلق جزاء وقتی یک فرد از آن محقق می شود کذب محض است. شما چرا نفی مطلق می کنی، چرا می گوئی إن جاء زید فلست تکرمه؟. این آقا می گوید نخیر، زید یکبار از این چند بار که می آید یکبارش را من اکرامش می کنم. پس تو که به من می گوئی إن جاء زید فلست تکرمه دروغ می گوئی. إن جاء زید فأنا اکرمه فی بعض الاوقات.

اقول: این فرمایش در تعلیقه بحوث ناتمام است. اولا در جمله استفهام که اصلا ما فرقی نمی فهمیم، آیا اگر زید بیاید او را اکرام می کنی؟ هل إن جاء زید فتکرمه، با إن جاء زید فهل تکرمه ما که فرقی نمی فهمیم. یعنی اگر شما گاهی زید را اکرام می کنی و گاهی او را اکرام نمی کنی، چه هل إن جاء زید فتکرمه بگویند و چه إن جاء زید فتکرمه باید در جواب بگوئی اکرمه فی بعض الاحیان. حق نداری بگوئی لا، حق هم نداری بگوئی نعم. چه به شما بگویند آیا اگر زید بیاید او را اکرام می کنی، یا بگویند اگر زید بیاید آیا او را اکرام می کنی؟ اگر بگوئی نخیر می گویند دروغ می گوئی. چون ما برنامه ملاقاتهایت را دیده ایم، نوشتی چند بار ملاقات با زید، یک بار از او پذیرائی نشود، بار دیگر نوشتی که از او پذیرائی مفصل بشود. پس چرا دروغ می گوئی می گوئی لا؟. اگر هم بگوئی نعم باز هم دروغ می شود. باید بگوئی اکرمه فی بعض الاحیان. فرقی هم بین این دو که هل اول بیاید یا بر سر جزاء بیاید ما نمی فهمیم.

در نفی درست است. فرق می فهمیم. لیس إن جاء زید فتکرمه با إن جاء زید فلاتکرمه بله انصافا فرق می کند. در همین مثال صحیح است گفته بشود لیس إن جاء زید فتکرمه، چون گاهی اکرام نمی کنید زید را عند مجیئه. ولی صحیح نیست به شما بگویند إن جاء زید فلاتکرمه، چون تکرمه احیانا.

ولکن اینکه در تعلیقه بحوث این را خواسته اند به نفع محقق اصفهانی تفسیر کنند، ما نمی فهمیم. این نه به نفع محقق اصفهانی است و نه به نفع مشهور است، با هر دو مبنا جور می آید. قبل از هر چیز بنده یک نقضی بکنم: شما فرمودید که اگر اول اکرام زید را مقید کنند به مجیء او و بعد نفی بر آن عارض بشود مفادش می شود لیس إن جاء زید فتکرمه، ظهور دارد در نفی لزوم الاکرام علی تقدیر المجیء، ولذا اگر یک بار هم اکرام نکند زید را علی تقدیر مجیئه صحیح است که لیس إذا جاء زید فتکرمه. آقا! اکرام زید علی تقدیر مجیئه معدوم، در این جمله معدوم ر سر چی در آمده است؟ بر سر اکرام زید اما بعد از تقییدش به علی تقدیر مجیئه. اکرام زید علی تقدیر مجیئه، بعدش می گوئیم معدومٌ یا می گوئیم موجودٌ. این دخول نفی هست در معدومٌ ببر سر اکرام بعد تقییده بفرض مجیء زید. خب آقا! در همین مثال که این آقا گاهی زید را بعد مجیئه اکرام می کند و گاهی هم اکرام نمی کند که گفتیم صحیح است لیس إن جاء زید فتکرمه، خب آیا صحیح است بگوئیم اکرام زید علی تقدیر مجیئه معدومٌ؟ نه دروغ است. اکرام زید علی تقدیر مجیئه لیس بمعدوم. قد یوجد احیانا.

چرا ما می گوئیم هم مشهور می توانند این مثال را توجیه کنند و هم محقق اصفهانی؟

چون مشهور می گویند در لیس إن جاء زید فتکرمه نفی ملازمه می کند بین اکرام ومجیء زید. اما د رإن جاء زید فلاتکرمه اثبات ملازمه می کند بین عدم اکرام و مجیء. اینها با هم فرق می کند. در لیس إن جاء زید فتکرمه نفی ملازمه می کند چون داخل شده است بر کل جمله شرطیه، مفاد جمله شرطیه عبارت است از ملازمه بین شرط و جزاء. لیس یعنی این ملازمه نیست. ولذا یک بار هم اکرام نکند زید را عند مجیئه کافی است در نفی ملازمه بین الاکرام و المجیء. ولکن إن جاء زید فلاتکرمه اثبات ملازمه است بین عدم اکرام زید و مجیء زید. آنجا چون باز اثبات ملازمه می کنید باید بین مجیء زید وعدم اکرامش ملازمه باشد، یعنی هر بار که زید بیاید نباید اکرامش بکنید تا صدق کند که بین مجیء او و عدم اکرام او ملازمه است. پس چه جور مشهور عاجزند از تفسیر فرق بین این دو جمله؟ اینکه خیلی راحت تفسیر شد. محقق اصفهانی هم به این نحو می تواند فرق این دو را بگوید نه به آن نحو که ایشان در تعلیقه بحوث فرمود، بلکه به این نحو که بگوید لیس إن جاء زید فتکرمه یعنی این قضیه کاذب است. لیس إن جاء زید فتکرمه یعنی اینطور نیست که اگر زید بیاید تو او را اکرام کنی. یعنی این قضیه کاذب است. معنای لیس إن جاء زید فتکرمه این است، یعنی این مطلب درست نیست. یکفی در دروغ بودن إن جاء زید فتکرمه اینکه یکبار هم اکرام زید علی تقدیر مجیئه منتفی بشود. در کذب خبر مطلق انتفاء یک فرد کافی است. شما اگر بگوئید انسان سفید است، به همان اندازه دروغ گفتید که بگوئید انسان ناهق است. آقا! مثلا دو میلیارد انسان داریم، من وقتی می گویم انسان ناهق است دو میلیارد دروغ گفته ام، وقتی می گویم انسان سفید است به تعداد انسان های سیاه و مانند آن دروغ گفته ام. نه اینطور نیست خیالت راحت باشد. آن غیبت است که به تعداد افراد اگر مثلا بگوئید بازاری های قم بی انصافند، خب بستگی دارد اگر قم دویست تا بازاری داشته باشد دویست تا غیبت کردی، اگر پانصد تا بازاری داشته باشد پانصد تا غیبت کردی. چون غیبت از آثار محکی ومنکشف است، کذب از اوصاف کلام کاشف است. که بحثش در جای خودش. به هر حال وقتی شما خبر مطلق می دهید می گوئید الانسان ابیض این دروغ است، چون بعض الانسان لیس بأبیض، چرا گفتی الانسان ابیض؟ شما هم که می گوئی إن جاء زید فتکرمه دروغ است، چون یک بار زید آمد و این آقا او را اکرام نکرد. پس این قضیه کاذبه است ولو یکبار اکرام نکند علی تقدیر مجیئه. من هم که همین را گفتم، گفتم لیس إن جاء زید فتکرمه یعنی این مطلب درست نیست و دروغ است.

اما در إن جاء زید فلاتکرمه من نمی خواهم بگویم این جمله دروغ است، بلکه من می خواهم خبر بدهم از عدم اکرام زید علی تقدیر مجیئه. إخبار از عدم اکرام می دهم. نه مثل لیس إن جاء زید فتکرمه بگویم این جمله دروغ است. نخیر، می خواهم بگویم من دارم خبر می دهم از عدم اکرام زید علی تقدیر مجیئه. خب من که خبر می دهم اگر یک بار زید را این آقا اکرام بکند کافی است در دروغ بودن حرف من. ولذا اینی که این آقا یک بار زید را اکرام می کند و یک بار هم اکرام نمی کند عند مجیئه، صحیح نیست بگویم إذا جاء زید فلاتکرمه که إخبار بدهم از عدم اکرام زید علی تقدیر مجیئه. چون کذب است. چون یک بار آمد و او را این آقا اکرام کرد. در حالی که إن جاء زید فتکرمه هم اگر گفته بشود کذب است. ولذا می گویم لیس إن جاء زید فتکرمه، یعنی این کلام درست نیست. ولی این کلام من هم که إن جاء زید فلاتکرمه این هم درست نیست. إخبار از عدم اکرام زید عند مجیئه درست نیست چون یک بار این آقا اکرام کرد زید را عند مجیئه، ولو بارهای دیگر اکرام نکرد. پس این دلیل هم قابل قبول نبود.

دلیل نهم: که دلیل ما هست، می گوئیم: همین مطلبی که اشاره کردیم از شما سؤال کردم که هل إن جاء زید فتکرمه؟ شما هم گاهی اکرام می کنید زید را علی تقدیر مجیئه و گاهی اکرام نمی کنید. شما چه جوابی می دهید؟ آیا می توانید بگوئید لا؟ دروغ است. آیا اگر زید بیاید او را اکرام می کنی، شما بگوئید نخیر. به شما می گویند شما که دروغگو نبود چرا اینطور صحبت می کنی؟ ما دفتر ملاقاتتان را دیدیم نوشته اند زید روز شنبه آمد از او پذیرائی نشد، زید روز یکشنه آمد از او پذیرائی مفصل شد. پس چرا در جواب هل إذا جاء زید فتکرمه می گوئید لا؟. یا راجع به آینده هم همینطور، برنامه ریزی شده، شنبه ها پذیرائی در کار نیست یکشنبه ها پذیرائی می شود، صحیح نیست در جواب هل إن جاء زید فتکرمه بگوئید لا. باید بگوئید بعضی وقتها اکرامش می کنیم بعضی وقتها نه.

اگر هل إن جاء زید فتکرمه سؤال از ملازمه بود بین جزاء وشرط بخاطر اینکه جمله شرطیه دال بر ملازمه است و استفهام از آن می شود استفهام از ملازمه، چرا صحیح نبود من بگویم لا؟ او می پرسد ملازمه هست بین اکرام زید و مجیء زید من بگویم نه، چون گاهی می آید پذیرائی از او نمی کنیم. این شاهد بر این است که إن جاء زید فأکرمه مفادش ملازمه نیست. مفادش ثبوت الجزاء علی تقدیر ثبوت الشرط است. هل إن جاء زید فتکرمه یعنی هل تکرم زیدا عند مجیئه؟ خب شما حق ندارید بگوئید لا، مگر در صورتی که هیچوقت زیدا را عند مجیئه احترام نکنید.

سؤال وجواب: مگر قرینه باشد که سؤال از ملازمه باشد. اما اگر همینجور عرفی سؤال کنیم که آیا زید را اکرام می کنی؟ شما یک بار اکرام می کنید و یک بار اکرام نمی کنید، آیا صحیح است بگوئید نخیر، یا باید بگوئید نه، گاهی اکرام می کنم و گاهی نمی کنم. پس باید جمله شرطیه محضه باشد وقرینه ای در کار نباشد.

یک شاهد دیگر هم بر این انکار مسلک مشهور عرض کنم: اگر یکجائی شرط مفهوم نداشت، إذا بلغ الماء قد کر لاینجسه شیء، مراد جدی از این کلام مفهوم نیست. چرا؟ برای اینکه إذا کان الماء نابعا أو ماء بئر فلاینسجه شیء، اختصاص به ماء کر ندارد. اگر امام علیه السلام بفرماید إذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء آیا صحیح است که شما تکذیب کنید این کلام را وبگوئید این کلام درست نیست؟. یا مثلا مولا گفته إن جاء زید فیجب اکرامه، شما هم از خارج فهمیدید که إن مرض زید فجیب اکرامه ایضا. یکی می آیا می گوید آقایان می دانید إذا جاء زید فیجب اکرامه، ما به او بگوئیم اشتباه می کنی خطاء می کنی، إذا جاء زید فیجب اکرامه اشتباه است، متوقف نیست وجوب اکرام زید بر مجیء او. این عرفی است؟ یعنی اگر کسی در جائی که شرط غیر منحصر هست، مثلا مریضی زید هم سبب وجوب اکرام است بیاید بگوید إن جاء زید فأکرمه، آیا این کلام، کلام اشتباه وغلطی است؟ کلام در این است که اگر می گفت وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه، می گفتیم أخطأت، اشتباه کردی. وجوب اکرام زیدٍ لیس موقوفا علی مجیئه، بل موقوف علی الاعم من مرضه و مجیئه. در حالی که در إن جاء زید فیجب اکرامه ما احساس اینکه این کلام اشتباه است نمی کنیم. إذا زلزلت الارض وجبت صلاة الآیات، در حالی که وجوب صلاة آیات اختصاص به زلزله ندارد. إذا خسف الخمر وجبت صلاة الآیات. در حالی که اگر کسی بگوید وجوب صلاة الآیات موقوف علی الزلزلة می گوئیم اشتباه می کنی. اصلا عرف از این تعبیر که اگر زلزله بشود نماز آیات واجب است آیا می فهمد که اگر خسوف بشود نماز آیات واجب نیست؟ این را می فهمد؟ کی این را می فهمد؟.

پس به نظر ما با دلیل اول که عرض کردیم و دلیل اخیر ثابت شد که قول مشهور که مفاد جمله شرطیه نسبت توقفیه است درست نیست. مفد نسبت تقدیریه است کما افاده المحقق العظیم المحقق الاصفهانی قده. بقیه وجوه مفهوم شرط انشاءالله فردا.

جلسه 437

دوشنبه 17/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

دلیل اول برای اثبات مفهوم شرط که نظر منسوب به مشهور بود این بود که گفتند مفاد جمله شرطیه تعلیق الجزاء علی الشرط است، کأنه گفته است وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه، ولذا مفهوم پیدا می کند که با انتفاء مجیء وجوب اکرام هم منتفی می شود. ما عرض کردیم شواهد مؤید و دلیل بر این است که مفاد جمله شرطیه تقدیر وفرض است نه تعلیق، وجوب اکرام زید ثابت علی تقدیر مجیئه. ولا اقل من الشک. این همه شاهد بر صحت مدعای محقق اصفهانی که مفاد ادات شرط نسبت تقدیریه هست لااقل موجب تردید و شک می شود، اگر نگوئیم که موجب اطمینان می شود به صحت کلام محقق اصفهانی.

ادامه وجوه اقامه شده بر مفهوم شرط

اما وجوه دیگری که ذکر شده است برای مفهوم شرط، اینها را هم بطور اجمال واختصار عرض کنیم.

وجه ثانی: این است که گفته شده است که جمله شرطیه ولو وضع نشده بر افاده علیة الشرط للجزاء فضلا از اینکه افاده کند علیت منحصره را، ولکن انصراف ربط به ربط علّی انحصاری است. چون افضل الافراد و اکمل الافراد برای ربط، ربط علت منحصره است به معلول آن. این اکمل الافراد هست و منصرف است ادات شرط به ربط به نحو علیت منحصره.

اقول: این جوابش واضح است.

اولا: انصراف به اکمل الافراد سخن باطلی است. نور آیا منصرف است به اکمل انوار؟ انسان آیا منصرف است به اکمل انسانها؟ اینطور نیست.

ثانیا: علت منحصره اکمل الافراد علت نیست. علت تامه اکمل الافراد است، اما علت تامه یکی باشد یا متعدد باشد. مثل این می ماند که عالم در بلد یکی باشد یا متعدد باشد، اینکه تأثیری در اکمل بودن ندارد. ممکن است دو عالم نحریر در یک بلد باشند هر دو عالم کامل باشند. منحصر نبودن دلیل بر کامل نبودن نیست.

وجه ثالث: این است که گفته شده است که مفاد ادات شرط ترتب الجزاء علی الشرط هست. گفته می شود که دیگر این را نمی شود انکار کرد که ظاهر إذا طلعت الشمس فالنهار موجود ترتب الجزاء علی الشرط است. حال این را از ادات شرط بفهمیم یا از فاء که بر سر جزاء در می آید بفهمیم که افاده ترتب می کند. پس مفاد إن جاءک زید فأکرمه این است که مجیء زید سبب است برای وجوب اکرام او. وجوب اکرام زید مترتب است بر مجیء زید.

خب اگر زید همزمان یا قبل از مجیء مریض بشود. چنانچه مریض شدن زید هم موجب وسبب وجوب اکرام او باشد المعلول یستند الی اسبق العلل. مریضی زید سبب وجوب اکرام زید خواهد بود. یا در فرض تقارن سبب مجموع المجیء والمرض خواهند بود، واین خلاف ظهور اطلاقی إن جاء زید فأکرمه است که می گوید سبب وجوب اکرام مجیء زید است. ولذا کشف می کنیم که غیر از مجیء زید چیز دیگری سبب وجوب اکرام نیست، وهذا هو المفهوم.

اقول: اولا: ظهور ندارد جمله شرطیه در سببیت فعلیه شرط. نمی خواهیم بگوئیم شرط سببیت اقتضائیه دارد تا بگوئید سببیت اقتضائیه جمع می شود با ابتلاء به مانع. مثل اینکه می گوئیم این سم قاتل است یعنی مقتضی قتل است، ممکن است دارو مصرف کنید این سم دیگر قاتل نباشد. پس اگر گفته بشود مجیء زید سبب اقتضائی وجوب اکرام او است، ممکن است یک مانعی جلو تأثیر این مقتضی را بگیرد. واین خلاف وجدان است که بگوئیم مجیء زید فقط سبب اقتضائی است برای وجوب اکرام. ما مقصودمان از نفی سببیت فعلیه این نیست که بگوئیم مجیء زید سببیت اقتضائیه دارد یعنی ممکن است مانعی نگذارد بعد از مجیء زید اکرام او واجب باشد. نه، ما نمی گوئیم سبب اقتضائی است، می گوئیم ظاهر جمله شرطیه و مفاد جمله شرطیه این است که جزاء وجود پیدا می کند عقیب وجود الشرط. وجود بالفعل پیدا می کند، این را قبول داریم، نه اینکه لولا المانع موجود می شود، نخیر، وجود فعلی پیدا می کند، اما این وجود جزاء استناد فعلی دارد به این شرط؟ این را نمی فهمیم. ما می فهمیم که بعد از وجود مجیء زید وجوب اکرام او موجود است، استناد شأنی را هم می فهمیم که اگر سبب آخری نبود این مجیء زید است که سبب فعلی است یعنی استناد جزاء به او خواهد بود استنادا فعلیا. اما اگر قبل از مجیء زید سبب آخری باشد، دیگر استناد فعلی ندارد وجوب اکرام به مجیء زید. از جمله شرطیه استناد فعلی وجود جزاء را به وجود این شرط نمی فهمیم. استناد شأنی را می فهمیم. استناد شأنی یعنی چه؟ یعنی اگر سبب آخری نبود مجیء زید سبب وجوب اکرام می شود. اما اینکه جمله شرطیه مثل اینکه بگوید اگر این غذا را بخوری مریض می شوی ظهورش این باشد که هیچ چیز دیگر تو را مریض نمی کند، نخیر، ممکن است قبل از این غذا که موجب مریضی می شود این شخص یک آب ویک شربت آلوده ای خورده است و بخاطر آن آب آلوده مریض شده است، بعد که این غذا را می خورد هیچ تأثیری در او ندارد، او یک ساعت قبل دچار بیماری شد مسمومیت غذائی پیدا کرد. اینکه می گوید این غذا تو را مریض می کند ظهورش این است که در فرض خوردن این غذا تو مریض می شوی. اگر قبلا مریض نبودی مریضی مستند خواهد بود به این غذا خوردن. اما اینکه استناد دارد مریضی به این غذا خوردن استنادا فعلیا، این ظهور خطاب نیست. والا لازمه اش این بود که کسی که می گوید این غذا تو را مریض می کند معنایش این است که هیچ چیز دیگر تو را مریض نمی کند. و این خلاف وجدان است. إذا اکلت هذا الطعام تتمرض ظهوری بیش از استناد شأنی، نمی گویم سبب شأنی تا شما در ذهنتان سبب اقتضائی بیاید بعد بگوئید که سبب اقتضائی جمع می شود با عدم وجود مسبب لأجل وجود المانع، من تعبیر کردم به استناد شأنی، می گویم مفاد جمله شرطیه وجود فعلی جزاء هست عقیب وجود الشرط، اما اینکه استناد فعلی هم داشته باشد جزاء به این شرط، نخیر همچنین ظهوری ندارد. استناد شأنی است. یعنی لو لم یکن هناک سبب اسبق لکان وجود الجزاء مستندا الی هذا السبب المذکور فی الخطاب. بیش از این ظهور ندارد.

ثانیا: این استدلال اخص از مدعاست. گاهی حکم انحلالی است، اگر زید مریض بشود سبب است برای یک فرد از وجوب اکرام. بعد هم که می آید سبب می شود برای فرد دیگری از وجوب اکرام. یعنی اگر زید مریض شد آمد نزد شما دو وجوب اکرام آمد. اگر اینطور باشد یعنی دو بار باید از او پذیرائی کنید هر دو سبب فعلی هستند، یک فرد از وجوب اکرام استناد فعلی دارد به مجیء زید ویک فرد دیگر از وجوب اکرام استناد فعلی دارد به مریضی زید. پس بدیل داشتن، اینکه مجیء زید بدیل دارد و هو مرضه این منافات با استناد فعلی جزاء به این مجیء نخواهد داشت.

گاهی اصلا تضاد هست بین این مجیء وآن بدیل. مثلا إن جاءک زید الان فأکرمه، إن سافر فأکرمه. سفر با مجیء الان تضاد دارد. بالاخره زید الان بیاید سفر نمی تواند برود، سفر برود پیش تو نمی تواند بیاید الان. اصلا جمع نمی شوند این دو تا با هم تا فرض کنید آقا اگر با هم جمع شدند یک ساعت قبل سفر کرد یا مقارن با مجیء سفر کرد به کجا شکایت بکنیم؟ آنوقت وجوب اکرام مستند بشود به سفر زید اگر سفر هم سبب وجوب اکرام باشد. آقا! اصلا اگر زید سفر بکند دیگر مجیئش محقق نخواهد شد تا شما دچار غصه بشوید که آقا این مجیء زید وقتی حاصل می شود سرش بی کلام می مانند و او دیگر سبب فعلی وجوب اکرام نمی شود. اصلا در فرضی که زید سفر می کند و او منشأ وجوب اکرام می شود مجیء او نزد شما محال است محقق بشود. در این فرض چه جور می خواهید از جمله إن جاءک زید فأکرمه احتمال وجوب اکرام زید را علی تقدیر سفره نفی کنید؟ شما استدلالتان این بود که اگر قبلا سفر کند یا مقارن با مجیء سفر کند اطلاق دلیل إن جاءک فأکرمه می گوید مجیء سبب است، پس نفی می کند سبب بودن سفر را، اصلا همچنین فرضی پیش نمی آید که یک ساعت قبل سفر کند الان نزد شما بیاید. اگر یک ساعت قبل سفر کند که حالا حالا مسافر است.

در جائی که تضاد هست بین شرط مذکور فی الخطاب وآن چیزی که احتمال می دهید که او هم سبب وجوب اکرام باشد، مثلا سفر زید، سفر زید سبب وجوب اکرام باشد، مجیء زید هم که ضد سفر است او هم سبب وجوب اکرام باشد. اگر این احتمال را بدهید چه جور می خواهید با این استدلال اثبات مفهوم بکنید برای إن جاءک زید فأکرمه؟ استدلال این بود که اگر یک زمانی زید قبل از مجیئش آن ما یحتمل کونه بدیلا عن المجیء را ایجاد کند، یا مقارن با مجیء آن را ایجاد کند، اگر بنا باشد که او هم سبب وجوب اکرام باشد دیگر مجیء سبب فعلی وجوب اکرام نخواهد بود. ما می گوئیم در جائی که آن بدیل اصلا امکان ندارد با این مجیء موجود بشود لامقارنا و لاسابقا علیه، اگر سفر بکند محال است دیگر بتواند پیش شما بیاید، اینجور فرض کنید، خب اگر اینجور فرض می کنید که امکان جمع بین این دو نیست، پس اصلا همچنین فرضی پیش نمی آید. پس شما مفهوم شرط را با این استدلال بطور مطلق نمی توانید ثابت کنید، بلکه نسبت به هر چیزی که امکان اجتماعش با این مجیء باشد. پس اخص از مدعاست. شما با این استدلال دیگر نمی توانید بگوئید ما مفهوم شرط را مطلقا قبول داریم.

عمده اشکال همان چیز است که اول عرض کردیم که نه ادات شرط دلالت می کند بر ترتب بالفعل جزاء بر شرط، و نه فاء.

عجیب است، محقق اصفهانی این همه تلاش کرد که ترتب را وتعلیق را از جمله شرطیه نفی کند، ولی خودش در بحث واجب مشروط می گوید ما ترتب را از فاء می فهمیم، از ادات شرط نمی فهمیم از فاء می فهمیم ترتب الجزاء علی الشرط را، پس دلالت می کند بر استلزام الشرط للجزاء.

اقول: جناب محقق اصفهانی! از شما دیگر توقع نبود. خود شما در همین بحث مفهوم شرط بطور واضح بیان کردید که فاء دلالت بر ترتب جزاء بر شرط به نحو ترتب معلول ومسبب بر سببش نمی کند. ترتب ممکن است اصلا ترتب زمانی باشد، جاء زید فجاء عمرو. ترتب به اعتبار عقل باشد، مثل إذا وجد النهار فالشمس طالعة. اگر روز باشد پس خورشید طالع است. خب ترتب طلوع شمس بر وجود نهار است، یا برعکس، وجود نهار مترتب است بر وجود شمس. این فاء دلالت می کند بر ترتب ولو ترتب به اعتبار وفرض عقل. یعنی ترتب کلامی نه ترتب واقعی معلول بر علت. اتفاقا در اینجا طلوع شمس علت است، جزاء علت است برای شرط، ولی فاء را بکار می برید. إذا وجد النهار فالشمس طالعة. إن کان السماء فوقنا فالارض تحتنا، اصلا این فاء دلالت بر ترتب المعلول علی العلة نمی کند.

گاهی اصلا فاء برای ترتب ذکری می آید. اول یک مطلبی را می گوید بعد مطلب جدید را که می خواهد بگوید فاء بکار می برد.

فاء دلالت می کند بر مطلق ترتب ولو به همان نحو که عرض کردیم وجود الجزاء علی تقدیر وجود الشرط. همین مقدار برای ترتب کافی است. اما اینکه شرط سبب است برای جزاء، ابدا. إن جاء زید فقد جاء عمرو، اگر زید آمده است عمرو که از او تیزتر می آید فقد جاء عمرو. چه ترتبی است؟. ترتب المعلول علی العلة نیست.

وجه رابع: اینکه گفته می شود ظاهر جمله شرطیه حدوث الجزاء عند حدوث الشرط است. إذا افطرت فاعتق رقبة. یک کسی دو بار افطار کرد، چرا شما می گوئید دو وجوب عتق رقبه می آید؟ چون می گوئید ظاهر إن افطرت فأعتق رقبة این است که حادث می شود وجوب عتق رقبه عند حدوث افطار. دیروز افطار کرد، حدث وجوب عتق الرقبة، امروز هم افطار کرد، باز باید حادث بشود وجوب عتق رقبه، نه اینکه آن وجوب عتق رقبه دیروز استمرار پیدا کند، نخیر، یک وجوب جدید حادث می شود. ولذا می گویند اصل عدم تداخل است. دو سبب مثلا دو افطار باعث می شود که دو وجوب عتق رقبه حادث بشود، ولذا باید دو بار عتق رقبه بکنی.

گفته می شود خب تمام شد، ثبت مفهوم الشرط. چطور؟ إن جاء زید فأکرمه ظاهرش حدوث وجوب اکرام عند حدوث المجیء است. اگر بنا باشد مریضی زید هم سبب وجوب اکرام باشد، زید قبل از آمدن مریض شد، با همان حال مریضی آمد، اگر آن مریضی سبب وجوب اکرام باشد، دیگر لایحدث وجوب الاکرام بحدوث المجیء، بل حدث قبل ذلک، واین خلاف اطلاق إن جاءک زید فأکرمه است.

سؤال وجواب: اگر مریضی زید قبل از مجیء زید باشد و او سبب وجوب اکرام باشد دیگر وجب اکرام حادث نمی شود به حدوث مجیء، واین خلاف اصالة الاطلاق است در إن جاءک فأکرمه. پس کشف می کنیم مریضی زید سبب وجوب اکرام نیست.

اقول: و یرد علیه اولا: باز این استدلال هم اخص از مدعاست. در موارد انحلال اگر مریضی زید سبب وجوب اکرام باشد، بعدش هم مجیء زید سبب حدوث فرد دیگری از وجوب اکرام باشد مشکلی پیش نمی آید، حدوث علی تقدیر الحدوث هست.

علاوه عرض کردیم گاهی اصلا تضاد هست بین مجیء زید وآن بدیل محتمل مثل سفر زید. اصلا فرض نمی شود که اول زید سفر کند بعد همانروز نزد شما بیاید تا بعد بگوئید این یک گرفتاری است چطور حل کنیم. اصلا همچنین گرفتاری ای پیش نمی آید که اول زید سفر کند او سبب حدوث وجوب اکرام بشود، بعد همان روز مجیئش محقق بشود بگوئیم چه بکنیم، این مجیء سبب حدوث وجوب اکرام نشد. اصلا همچنین فرضی پیش نمی آید.

ثانیا: و هو المهم، اصلا جمله شرطیه ظهور در حدوث عند الحدوث ندارد. إن اکلت هذا الطعام مرضت ظهور دارد در اینکه مریضی حادث می شود عند حدوث اکل هذا الطعام؟ نه، حدوث شأنی است نه حدوث فعلی. یعنی اگر قبلا مریض نشدی با خوردن آن شربت آلوده، با خوردن این غذا مریض می شوی، مواظب باش. این را می خواهد بگوید. در انشائی هم همینطور است، می گوید إن مسست میتا وجب علیک غسل مس المیت، خب حالا اگر این بار، بار دومش بود که مس میت می کرد، آیا وجوب جدید برای غسل مس میت حادث می شود؟ ابدا. بله در احکام مجازاتیه مثل إن افطرت فأعتق رقبة آنها ظهور دارد که به ازاء هر فردی از افطار یک وجوب عتق رقبه مستقل هست چون حکم مجازاتی است. اما در إن مسست میتا فاغتسل نه، ده بار مس میت می کند، ما لم یتخلل غسل المس اینطور نیست که به تکرار مس وجوب غسل هم تکرار بشود. علی القاعده این است. بله اگر قبلا غسل مس میت بکند بار دیگر دست بزند به میت، خب إذا مسست میتا فاغتسل مفادش این است که موجود می شود وجوب غسل مس میت عند وجود المس. الان باید موجود بشود چون موجود نیست. اما آنجایی که موجود هست آیا فرد جدیدی حادث می شود؟ نخیر. احکام مجازاتیه مناسبت حکم وموضوع دارد. حالا بحثهای فقهی را اینجا مطرح نکنیم والا فرع زیاد می شود. در همان بحث قرائت آیه سجده که موجب وجوب سجود سهو است برخی از علماء گفته اند تکرار قرائت موجب تکرار وجوب سجده نمی شود. مرحوم آسید عبدالهادی شیرازی این فقیه بزرگ صریحا فرموده است که نه، دو بار آیه سجده می خواند یک بار سجده می کند. حالا آنجا ممکن است از روایات انحلال بفهمیم، یک قرینه ای در روایات باشد که ما انحلال بفهمیم، حرفی نیست. در نماز آیات سبب نماز آیات که تکرار می شود ما انحلال فهمیدیم از روایات. چون در روایت دارد فصلّ له، ما از همین له انحلال فهمیدیم، یعنی برای این سبب. انحلال دارد. دو تا سبب شد، فصلّ له فصلّ له. هر بحث فقهی باید جدا با توجه به روایاتش ملاحظه بشود، اما از نظر اصولی ظهور جمله شرطیه در حدوث علی تقدیر الحدوث نیست همه جا، مگر قرینه ای باشد. إذا اکلت هذا الطعام مرضت، إذا مسست میتا وجب علیک الغسل هیچ ظهوری ندارد در اینکه با این فرد از مس میت حادث می شود وجوب غسل. همچنین چیزی نیست.

جمله شرطیه ظهوری در حدوث الجزاء علی تقدیر حدوث الشرط ندارد. این اختصاص به ما ندارد. حضرت امام ره که تندتر فرموده، حتی در احکام مجازاتیه فرموده ما دلیلی بر تکرار نداریم. در حال احرام دو بار تغطیه رأس می کند، کلاهش را می گذارد بر می دارد بار دیگر می گذارد، امام ره فرموده اند یک کفاره یعنی یک ذبح شاة بکند کافی است. إن غطّی المحرم رأسه ذبح شاة دو بار هم تغطیه بکند ذبح شاة. چه ظهوری دارد که هر فردی از تغطیه رأس محقق شد برای محرم او سبب حدوث یک فرد جدید از وجوب ذبح شاة می شود؟. امام در احکام مجازاتیه هم تازه اینجور فرموده است. حالا ما آنجا را عرض کردیم مناسبت حکم وموضوع ظهور در انحلال دارد، اما دلیل نمی شود که اصل مدعا که جمله شرطیه لولا القرینة ظهور در حدوث عند الحدوث ندارد. شواهد عرفی آن را هم عرض کردیم. پس این وجه هم به نظر ما ناتمام است. یقع الکلام فی الوجه الخامس، همه وجوه را ذکر نمی کنیم، برخی از وجوه را گزینش می کنیم، عمده روایاتی است که انشاءالله این روایات را ملاحظه کنید ببینیم به برکت روایات اهل بیت علیه السلام مفهوم شرط را می شود اثبات کرد یا نه.

جلسه 438

سه شنبه 18/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

وجهی که ذکر شده بود برای اثبات مفهوم شرط به عنوان وجه رابع این بود که ظاهر جمله شرطیه حدوث الجزاء عند حدوث الشرط است. پس کشف می کنیم که قبل از این شرط جزاء به سبب شرط دیگری حادث نشده است. إن جاءک زید فأکرمه کشف می کند که مریضی زید قبل مجیئه موجب وجوب اکرام او نشده است، والا مجیء سبب حدوث وجوب اکرام نبود.

ما عرض کردیم این کبرای ظهور جمله شرطیه در حدوث الجزاء عند حدوث الشرط را قبول نداریم. ظاهر جمله شرطیه وجود الجزاء عند وجود الشرط است، اما از الان آمد یا قبلا هم بود، نمی دانیم. إن اکلت هذا الطعام مرضت، اما از قبل این آقا بخاطر خوردن یک مایع آلوده مریض شده باشد محتمل است.

اینکه لازمه این عرض ما این است که در مثل قرائت آیه سجده به طور مکرر یک سجده بیشتر واجب نباشد، دو بار آیه سجده را خواند یک سجده بیشتر واجب نشود مگر اینکه بین القرائتین سجده بکند، طبیعی است بعد از سجده اول باز آیه سجده را می خواند واجب می شود بر او سجده، اما مقتضای قاعده این است که تا سجده نکرده هر چه که آیه سجده را تکرار کند وجوب سجده حادث نمی شود این مقتضای قاعده است ما قبول داریم، اما نص خاص داریم که صحیحه محمد بن مسلم است، مفادش این است که در مجلس واحد چندین بار تکرار کرد آیه سجده را، حضرت فرمود: کلما قرأها سجد. بخاطر این صحیحه ملتزم می شویم به تکرار.

پس ما حدوث عند الحدوث را قبول نداریم.

علاوه در جائی که جزاء قابل تکرار است، می شود زید دو وجوب اکرام پیدا کند، خب ملتزم می شویم بنابر ظهور حدوث عند الحدوث به تکرار وجوب. زید مریض شد یک وجوب اکرام، بعد نزد ما آمد وجوب اکرام دوم. پس إن جاء زید فأکرمه سبب حدوث وجوب اکرام شد منافات ندارد که مریضی زید در زمان سابق هم سبب وجوب اکرام باشد. اما اگر جزاء قابل تکرار نبود، مثل إن سبّ انسانٌ النبی وجب قتله، وجوب قتل قابل تکرار نیست، در فرد واحد دو بار قتل ممکن نیست. خب اینجا چه ظهوری دارد إن سبّ انسان النبیَّ وجب قتله در اینکه اگر قبل از آن امام را سبّ کند لایجب قتله؟ نخیر. إن سبّ النبی وجب قتله. در اینجا که جزاء قابل تکرار نیست هیچ ظهوری ندارد در حدوث عند الحدوث. ادعای اینکه ظاهر إن سبّ انسان النبی وجب قتله این است که سبّ النبی سبب حدوث وجوب قتل است و بالالتزام می گوید سبّ الامام سبب حدوث قتل نیست. چون اگر سبّ الامام سبب حدوث وجوب قتل باشد بعد از آن سبّ النبی نمی تواند سبب حدوث وجب قتل بشود این ادعا خلاف وجدان عرفی است. کدام وجدان عرفی از این جمله که اگر کسی پیامبر را سبّ کرد باید اعدام بشود مفهوم گیری می کند؟ کدام عرف مفهوم گیری می کند که اگر پیامبر را سب نکرد صدیقه طاهره را سبّ کرد کشته نمی شود؟ همچنین مفهومی دارد؟ ابدا. پس این وجه درست نیست.

سؤال وجواب: کدام عرف از این جمله ها مفهوم گیری می کند؟ اگر سردرد داشتی آسپرین بخور، آیا مفهومش این است که اگر سرما خوردی آسپرین نخور؟!. چون اگر اول سرما خورده بودی واجب باشد آسپرین بخوری، بعدش هم سردرد گرفتی این هم سبب حدوث وجوب خوردن آسپرین باشد خوب این تولید اشکال می کند، چون اگر بگوئیم دو بار با هم آسپرین بخور، که این محتمل نیست، معده ات سوراخ می شود، پس تکرار در آن نیست. بگوئیم حالا که تکرار در آن نیست ظاهر اینکه اگر سردرد داشتی باید آسپرین بخوری این است که حادث می شود وجوب خوردن آسپرین با سردرد، پس حادث نمی شود این وجوب با سرماخوردگی قبل از آن. این حرفها عرفی است؟

وجه خامس و سادس: وجهینی است که صاحب فصول ومحقق نائینی فرموده اند (این دو وجه را ما یکی می کنیم چون می شود به یک مطلب برگردانده شود): این وجه تمسک به اطلاق شرط است. إن جاء زید فأکرمه.

صاحب فصول به ظهور إن جاء زید تمسک می کند می گوید: ظاهر إن جاء زید فأکرمه این است که خود مجیء شرط است. اگر بنا باشد مرض زید هم سبب وجوب اکرام باشد، شرط می شود الجامع بین المجیء والمرض، عنوان احدهما می شود شرط. در حالی که ظاهر إن جاء زید این است که خود مجیء زید شرط است.

صاحب فصول ظاهرا به اصالة التطابق بین الاثبات والثبوت تمسک می کند، می گوید ظاهر إن جاء زید این است که عنوان مجیء زید شرط وجوب اکرام است. التزام به اینکه مرض زید هم سبب وجوب اکرام است آنوقت معنایش این می شود که شارع فرموده است إذا وجد احدهما إما المجیء او المرض فأکرم زیدا، واین خلاف ظاهر است.

مرحوم نائینی هم گفته: اصالة الاطلاق می گوید مجیء زید به تنهایی سبب وجوب اکرام است. البته مرحوم نائینی تعبیرش فرق می کند تعبیرش این است که می گوید ما اصالة الاطلاق جاری می کنیم در مقابل تقیید أوی.

عبارت مرحوم نائینی را هم توضیح بدهم: گاهی ما اصالة الاطلاق جاری می کنیم در مقابل تقیید واوی. مثلا در همین إن جاء زید فأکرمه احتمال می دهیم که مجیء زید علت ناقصه باشد، که إذا جاء زید و کان معمما فأکرمه. می شود تقیید واوی. اصالة الاطلاق در مقابل تقیید واوی می گوید نخیر، مجیء زید علت تامه است، واو ندارد، و کان معمما ندارد. گاهی هم اصالة الاطلاق جاری می کنیم در مقابل تقیید أوی، مثل واجبی که مردد است واجب تعیینی است یا تخییری. شارع فرمود صم، نمی دانیم واجب تخییری است که صم أو اطعم یا واجب تعیینی است که صم. اینجا اصالة الاطلاق جاری می کنیم در مقابل تقیید أوی.

مرحوم نائینی فرموده: مانحن فیه هم اصالة الاطلاق در جاء زید جاری می کنیم در مقابل تقیید أوی. چون اگر بدیل داشت می شد جاء زید أو مرض.

فرق مرحوم نائینی با صاحب فصول این است که: ظاهرا صاحب فصول به اصالة التطابق تمسک کرده، گفته ظاهر این عنوان مجیء زید در این جمله این است که خودش شرط است نه عنوان احدهما. مرحوم نائینی به اصالة الاطلاق در جاء زید تمسک کرده در مقابل تقیید أوی.

اقول: به نظر ما هیچکدام درست نیست. اما تقریب صاحب فصول درست نیست، چون اولا: ممکن است عنوان مجیء زید شرط باشد، عنوان مرض زید هم شرط باشد. نه عنوان احدهما. چرا؟ برای اینکه ممکن است شارع دو جعل داشته باشد نه یک جعل. چون إن جاء زید فأکرمه فوقش می گوید این عنوان مجیء زید بعنوانه شرط است، اما شاید برای شخص این وجوب اکرام در إن جاء زید فأکرمه نه برای نسخ وجوب اکرام زید، برای شخص. این عنوان شرط است اما برای شخص این وجوب اکرام در این خطاب. عنوان مرض زید هم شرط است برای شخص دیگری از وجوب اکرام زید. اصلا هم عنوان احدهما را شارع اخذ نکرده است.

وقتی اینجور شد، جناب صاحب فصول! بله عنوان مجیء زید دخیل است در شخص آن جعل إن جاء زید فأکرمه، این دلیل نمی شود که در جعل دیگری عنوان مرض زید شرط نشود برای وجوب اکرام زید.

ثانیا: این اصالة التطابق درست نیست که حتما آن چیزی که در خطاب می گوید در مقام ثبوت جعل هم همان عنوان اخذ شده است. رسیده است به مردمی که گوسفندچران هستند می گوید بول الشاة طاهر، یک جای دیگر هم گفته بول ما اکل لحمه طاهر. کدام عرف می گوید چون شما در آنجا گفتید بول الشاة طاهر ظهور دارد که در مقام جعل عنوان بول الشاة را موضوع قرار دادید گفتید بول الشاة طاهر؟. و اگر بنا باشد بول ما اکل لحمه طاهر هم جعل شده باشد، جعل بول الشاة طاهر لغو می شود. کدام عرف می آید از بول الشاة طاهر می گوید خودش جعل شده است پس کشف می کنیم بول ما اکل لحمه طاهر جعل نشده است چون جعل هر دو لغو است، چون با وجود جعل عام دیگر چرا بول الشاة طاهر جعل می کنی؟. اگر بنا باشد اصالة التطابق بگوید بول الشاة طاهر هم جعل شده جعل هر دو هم که لغو است پس کشف می کنیم بول ما اکل لحمه طاهر جعل نشده است. این حرفها عرفی است؟. خب بول الشاة طاهر را گفته اند شاید از باب این است که مصداقی است از مصادیق جعل، مبتلابه مردم بود این را گفتند. می روند یک استان دیگری که مردم آنجا به بقر مبتلا هستند می گویند بول البقر طاهر. از آن استان هم رد می شوند به استان دیگری می رسند که مردم به حمار مبتلا هستند می گویند بول الحمار طاهر، آیا همه اینها ظهور دارند در اینکه هر کدام بعنوانه دخیل هستند در جعل؟ این ظهورها از کجا آمد.

پس فرمایش صاحب فصول درست نیست.

اما فرمایش محقق نائینی. جناب محقق نائینی! اصالة الاطلاق در مقابل تقیید خطاب به معنای کوچک کردن و تضییق خطاب است. هر کجا تقیید یعنی تضییق خطاب و کوچک کردن خطاب مطرح بود، اصالة الاطلاق می گوید نخیر، خطاب را کوچک نکنید همانطور که هست بگذارید بماند.

در مثال تقیید واوی خطاب را کوچک می کنید. در مثال إن جاء زید فأکرمه اگر بگوئید و کان معمما یعنی وجوب اکرام زید کوچک شد فقط در خصوص مجیء معمما شد، اصالة الاطلاق می گوید نخیر، خطاب را کوچک و تضییق نکنید، در صم هم همینطور است، وقتی می گوئید أو اطعم وجوب صوم را کوچک می کنید. وجوب صوم می شود مشروط به عدم اتیان بدل. دیگر وجوبش مطلق نیست که صم سواء اطعمت أم لا. وجوب تخییری یعنی کوچک کردن و تضییق وجوب صوم. اصالة الاطلاق می گوید نه، خطاب صوم نباید تضییق بشود. اما در بحث شرط بدیل داشتن مجیء زید موجب تضییق در إن جاء زید فأکرمه نمی شود. مگر جای او را تنگ می کند إن مرض زید فأکرمه ایضا. ایضا یعنی بزرگ می کند وجوب اکرام زید، نه اینکه کوچک بکند. إن جاء زید فأکرمه علت تامه است هر کجا زید بیاید وجوب اکرام دارد. اما جائی که زید نمی آید، بگوئیم مریضی زید هم سبب وجوب اکرام است آیا إن جاء زید فأکرمه تضییق و کوچک می شود تا ما با اصالة الاطلاق بیائیم بگوئیم نخیر نباید خطاب تضییق و تقیید بشود نباید کوچک بشود. همچنین چیزی نیست. اصالة الاطلاق در مقابل تقیید خطاب یعنی تضییق خطاب و کوچک کردن خطاب، حالا یا کوچک کردن وجوب یا کوچک کردن واجب یعنی تقیید واجب. یعنی صلّ می گوئید صلاة کافی نیست صلاة مع الوضوء. خب این مضیق کردید دائره اش را محدود کردید. تا حالا می گفتیم صلّ، حالا می گوئید نخیر، صلاة مع الوضوء. دائره اش کوچک شد. اینجاها اصالة الاطلاق می آید می گوید دائره وجوب را کوچک نکنید، دائره واجب را کوچک نکنید. اما إن جاء زید فأکرمه به إن مرض زید فأکرمه می گوید برو کنار، جای مرا کوچک نکن، دائره مرا تنگ نکن. می گوید من چکار به تو دارم؟ این بخل است که تو حاضر نیستی برای خودت بدیل ببینی. والا جای تو تنگ و کوچک نشد. وجوب اکرام زید علی تقدیر مجیئه سر جای خودش محفوظ است. هم جا، اصالة الاطلاق وجوب که می گوید الوجوب نفسی عینی تعیینی همه اینها در مقابل تقیید به معنای تضییق وجوب است کما ذکر فی محله. وجوب غیر یوجوب مضیق است چون وجوب وضوء است فی خصوص فرض وجوب ذی المقدمة. پس وجوب مطلق نیست. ولو به نظر عرفی وقتی شما می گوئید أو أطعم وجوب صوم را مضیق می کنید، می گوئید وجوب صوم در جائی است که شما اطعام نکنید. لذا تعبیر می کنید می گوئید إن لم تطعم فصم. وجوب را مضیق کردید ولو به لحاظ مقام اثبات و خطاب، ولو تحلیل ثبوتی شما در وجوب تخییری این باشد که وجوب به هر حال فعلی است متعلق وجوب فرق می کند. متعلق وجوب عنوان احدهما است. بنابر این نظر هم باز در مقام اثبات می شود گفت إن لم تطعم فصم. اصالة الاطلاق می گوید هذا تضییق للوجوب، اصالة الاطلاق می گوید من با تضییق و کوچک کردن وجوب مخالفم.

سؤال وجواب: وجوب نفسی یعنی وجوب نماز سواء وجب شیء آخر أم لا. سواء وجب شیء آخر أم لا که اضیق نیست، وجوب نماز هست چه وجوب صوم باشد چه نباشد. اینکه توسعه در وجوب است. بله تضییق بر مکلف است، یعنی مکلف باید این فعل را مرتکب بشود چه روزه واجب باشد چه نباشد. بحث ما در تضییق وجوب است نه تضییق ایقاع مکلف در کلفت. البته در واجب تخییری قبول داریم، چون أو اطعم تضییق وجوب صوم است به اینکه إن لم تطعم فصم.

در منتقی الاصول دیده اند نه وضع جمله شرطیه با مفهوم می سازد و نه اطلاقش. آمده اند گفته اند خب چه کنیم؟ منکر مفهوم شرط بشویم؟ اینکه یلزم تأسیس فقه جدید. حالا اینکه چطور یلزم تأسیس فقه جدید ما نمی دانیم. ما احساس نمی کنیم فقه جدیدی تأسیس شده است توسط کسانی که منکر مفهوم شرط بالجمله هستند مثل مرحوم آقای بروجردی و حضرت امام و بعض الاعلام المعاصرین، ما هم در فقه عملا ملتزم هستیم که مفهوم مطلق از جمله شرطیه نگیریم مگر مواردی که ظهور در تحدید دارد که بعدا روایاتی را خواهیم خواند. پس تأسیس فقه جدیدی هم لازم نیامده است با کار ما. ایشان فرموده اند پس چه کنیم؟

آمده اند فرموده اند: اطلاق لفظی نه، اطلاق مقامی. چون عرف کثیرا ما در بیان انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط از جمله شرطیه کمک می گیرد، ولذا می گوید إن جاء زید فأکرمه والا فلا. بیخود نیست که می خواهد از این جمله شرطیه مفهوم بگیرد. لابد این جمله شرطیه این را به طمع انداخته است که صلاحیت دارد جمله شرطیه برای افاده مفهوم، والا چرا در استعمالات کثیره وقتی می خواهند مفهوم بگیرند می آیند سراغ جمله شرطیه. لابد سنخیت دارد با مفهوم. اطلاق لفظی هم که ثابت نشد، بیائیم بگوئیم اطلاق مقامی. جایی که یقین داریم در مقام مفهوم نیست که هیچ، إن الله إذا حرّم شیئا حرّم ثمنه، این در مقام بیان مفهوم نیست که إن الله إذا احل شیئا احل ثمنه. نه، این را می دانیم در مقام مفهوم نیست. خدا نماز را هم حلال کرده ولی پول گرفتن برای نمازی که خود آدم برای خودش می خواند را حرام کرده است. بر غسال پول گرفتن بر غسل میت را حرام کرده است به نظر مشهور، ولی خودش را حرام نکرده است.

اما جاهایی که نمی دانیم ایشان می گوید چون غالب این است که متکلمین در مقام انتفاء عند الانتفاء بودند در هنگام گفتن جمله شرطیه، ظهور واطلاق مقامی پیدا می کند که اگر چیز دیگری هم بود می گفت. اطلاق مقامی مثل این می ماند که شما می آیید می گوئید که اکرم زیدا و اخاه و اکرم عمروا، نمی گوئید و اخاه. هر بچه ای می فهمد که شما با برادر عمرو مشکل دارید. این اطلاق مقامی است که معلوم می شود برادر عمرو را نمی خواهید بگوئید. اطلاق لفظی که نیست. سه تا حکم مستقل است، چهارمی هم اگر می آمد او هم مستقل بود.اینجا می گویند اطلاق مقامی می گوید اگر شرط دیگری بود او را هم می گفتی، إن جاء زید أو مرض.

دیدید چون اطلاق لفظی نشد پناه بردند به اطلاق مقامی.

اقول: ما این را هم قبول نداریم. کدام غالبی هست در جمله های شرطیه که غلبه بر مفهوم است؟ همینجوری که نمی شود گفت. إذا زلزلت الارض فصلّ الآیات کی ظهور در این دارد که اگر خسوف شد لاتصل الآیات. اگر سردرد گرفتی اسپرین بخور کی ظهور دارد که اگر سردرد نگرفتی آسپرین لازم نیست بخوری ولو سرما بخوری. کی معنایش این است؟. می گوید اگر سردرد گرفتی آسپیرین بخور، آیا معنایش این است که اگر سردرد نگرفتی لازم نیست آسپرین بخوری ولو ناراحتی قلب پیدا کرده باید برای ترقیق خون آسپرین بخورد. نه، واجب نیست، چون من خودم شنیدم از زبان مبارک مولا که گفت اگر سردرد گرفتی آسپرین بخور؟!! به او می گویند مثل اینکه فکرت مشوش شده. او در فرض سردرد گفت آسپرین بخور فرضهای دیگر را ساکت بود.

وجه سابع: (این وجه را با اشاره مطرح می کنیم). فلاسفه من الاصولیین آمده اند قاعده الواحد را مطرح کرده اند وجواب می دهند. می گویند اگر بنا باشد وجوب اکرام زید معلول مجیء زید باشد ومعلول مرض زید هم باشد، معنایش این است که یک معلول دو علت داشته باشد. یعنی صدور واحد من اثنین. والواحد لایصدر الا عن الواحد. نمی شود یک شیء مثل وجوب اکرام زید هم از مجیء زید صادر بشود و هم از مرض زید. اگر بناست هم وجوب اکرام عند مجیء زید داشته باشیم و هم عند مرض زید، پس باید علت وجوب اکرام جامع بین مرض زید و مجیء زید باشد، واین خلاف ظاهر خطاب است که آن چیزی که علت وجوب اکرام است خود مجیء زید است نه جامع.

ما دیگر این دلیل را بیشتر از این مطرح نمی کنیم، چون خود کسانی که با فلسفه آشنا هستند هم موافق ادامه بحث نیستند. چون اصلا قاعده الواحد ربطی به این امور اعتباریه ندارد. مگر مجیء زید علت موجده و مفیضه وجوب اکرام زید است؟ اصلا وجوب اکرام زید امر اعتباری است. علت موجده اش هم معتبِر است.

ثانیا: خود آقایان فلاسفه (گفت کاتولیکتر از پاپ نباشید)، ملاصدرا صریحا می گوید، محقق اصفهانی می گوید علامه طباطبائی می گوید که واحد نوعی اشکال ندارد که از کثیر صادر بشود. حرارت هم از شمس صادر می شود و هم از غصب صادر می شود و هم از نار صادر می شود، واحد نوعی است. خب وجوب اکرام زید هم فوقش واحد نوعی است، یک فردش از مجیء ویک فردش از مرض. چه اشکالی دارد.

دیگر بیش از این، این بحث را ادام ندهیم. مهم در مقام روایات است. روایات را دقت بفرمائید، اولین روایت، از همه روایات مهمتر است. گوسفندی را کشتند تکان نخورد ولکن خون تازه زیادی از آن رفت. آمدند خدمت امام علیه السلام عرض کردند یابن رسول الله این گوسفند حلال است؟ حضرت فرمود: کان علی علیه السلام یقول: إذا رکضت الرجل أو طرفت العین فکل. ولذا این گوسفند را نخورید. گفته می شود که این غیر از تمسک به مفهوم شرط توجیه دیگری ندارد. انشاء الله بقیه بحث فردا.

جلسه 439

چهارشنبه 19/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

استدلال به روایات برای اثبات مفهوم مطلق برای شرط

بحث در روایاتی است که استدلال ممکن است بشود به این روایات بر مفهوم شرط.

البته بحث در مفهوم فی الجمله که نیست کما مرّ سابقا، باید ما روایاتی پیدا کنیم که به مفهوم بالجمله و مفهوم مطلق برای جمله شرطیه استدلال کرده باشند. مفهوم فی الجمله خارج از محل نزاع است. ولذا قبل از اینکه وارد بیان استدلال به این روایات بشویم استدلالی که سید مرتضی بر علیه مفهوم شرط به آیه شریفه "ولاتکرهوا فتیاتکم علی البغاء إن ارادن تحصنا" کرده است که فرموده است شاهد بر مفهوم نداشتن جمله شرطیه این آیه است، چون اگر مفهوم داشت یعنی یجوز اکراه فتیاتکم علی البغاء إن لم یردن تحصنا، واین باطل است. پس شرط مفهوم ندارد.

خب شما می دانید که این آیه مفهوم فی الجمله هم ندارد، و مفهوم فی الجمله برای جمله شرطیه مفروغ عنه است. إن جاءک زید فأکرمه می فهماند که اکرام زید فی جمیع الاحوال واجب نیست، ممکن است إن مرض زید فأکرمه هم باشد اما وجوب اکرام زید فی جمیع الاحوال خلاف ظاهر از جمله شرطیه است، وبه تعبیر مرحوم آقای بروجردی این دیگر دلالت لفظ نیست دلالت عقل است از باب لغویت ذکر شرط.

راجع به این آیه شریفه باید اینجور گفت که: قرینه هست در این آیه که این آیه در مقام تعلیق حرمت اکراه بر اراده عفاف نیست. شدت قبح این فرض را بیان می کند تا عواطف مردم متأثر بشود. مردم! اگر کنیزان و دختران شما می خواهند پاکدامن باشند شما چرا آنها را مجبور می کنید به بغی و زنا؟ یعنی چقدر این کار، کار زشتی است که خود کنیز می خواهد پاکدامن باشد شما او را مجبور می کنید به زنا. چون اثر تبلیغی این بیان بیشتر است از این بیان استفاده کرده اند. و واقعا هم شدت قبح و شدت حرمت اکراه در این صورتی که خود کنیز اراده دارد پاکدامن باشد بیشتر از آن جائی است که خود کنیز پاکدامن نیست. ولذا به قرینه عرفیه آن چیزی که معلق شده است در این آیه بر شرط، شدت حرمت و شدت قبح است.

مرحوم علامه طباطبائی جواب دیگری داده است که در کلمات دیگران هم هست. فرموده: این شرط محقق موضوع است. اگر دیگران نمی خواهند پاکدامن باشند به اختیار خود زنا می کنند، اکراه فرض نمی شود. فرض اکراه در جائی است که خود کنیزان به اختیار خود تن به زنا نمی دهند. و الا آن کنیزی که خودش به اختیار خودش زنا می کند معنا ندارد که بگوئیم او را اکراه کردید بر زنا.

اقول: این فرمایش از نظر دقی درست نیست. حالا از نظر مسامحی یک نکته ای به ضم آن نکته ای که قبلا ما گفتیم بشود بد نیست، ولکن اولا به نظر دقیق این شرط در آیه محقق موضوع نیست. چون ممکن است کنیز اراده عفاف نداشته باشد اما می خواهد با آن جوانی که خودش می پسندد ارتباط داشته باشد، اما ارباب او، او را مجبور می کند به زنا با هر کسی. خب این اکراه است. بسیاری از دختران و زنانی که پاکدامن نیستند تن به هر زنایی نمی دهند، بلکه با یک شخص خاصی که دوست دارند ارتباط برقرار می کنند، اما اینطور نیست که لاتدع ید لامس. پس ممکن است کنیز اراده تحصن و عفاف ندارد اما ارباب می آید اکراهش می کند می گوید باید با هر کسی که من می گویم ارتباط برقرار کنی، تبتغون عرض الحیاة الدنیا برای اینکه از این راه درآمد پیدا کنند. پس إن اردن تحصنا شرط محقق موضوع به نظر دقی عرفی نیست.

سؤال وجواب: آقای طباطبائی گفت اگر کنیز اراده عفاف ندارد اصلا فرض نمی شود اکراه او بر زنا. شرط محقق موضوع این است که اگر شرط نبود موضوع فرض ندارد، در حالی که اکراه بر زنا فرض دارد. دختری با یک پسری ارتباط دارد اما عده ای او را مجبور بکنند و با او زنا بکنند، این اکراه نیست؟ اکراه است. هذه البنت لاترید التعفف ولکن لا ترید الزنا بکل احد.

به هر حال مهم این است که این آیه اصلا ربطی به بحث مفهوم شرط ندارد. چون اصلا إن اردن تحصنا در این آیه در اصل حرمت اکراه هیچ دخالت ندارد، در شدت حرمت دخالت دارد، یک بیان عاطفی هست برای اینکه مردم عواطفشان متأثر بشود ولااقل دست از اکراه کنیزان پاکدامن بردارند. مهم این است که ما بیائیم آن آیات وروایاتی را که جمله شرطیه است وبحث مفهوم مطلق در آنها مطرح است را متعرض بشویم.

به روایاتی استدلال شده است برای اثبات مفهوم مطلق برای شرط:

روایت اول: معتبره ابی بصیر است: قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن الشاة تدبح فلاتتحرک و یهراق منها دم کثیر عبیط. گوسفندی ذبح می شود اما حرکت نمی کند، بجای حرکت خون زیاد تازه از او خارج می شود. فقال علیه السلام: لاتأکل إن علیا علیه السلام کان یقول إذا رکضت الرجل أو طرفت العین فکل. امام صادق علیه السلام به مفهوم شرط در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام تمک کرد. مفهوم هم باید مفهوم مطلق باشد تا این استدلال صحیح بشود. چرا؟ برای اینکه مفهوم فی الجمله که کافی نیست. مفهوم فی الجمله می گوید که اگر لم ترکض الرجل ولم تطرف العین فلایجوز الاکل فی الجملة. اما در اینجا ما احتمال می دهیم که بدیل حرکة الجسد خروج دم کثیر تازه باشد. خروج دم کثیر عبیط محتمل العدلیة است. ما باید مفهوم مطلق داشته باشیم برای شرط تا بتوانیم استدلال کنیم به کلام امیرالمؤمنین علیه السلام بر حرمت اکل این شاة.

اقول: انصاف این است که: این روایت اقوی الروایات است برای دلالت بر مفهوم در جمله شرطیه. ولذا مرحوم آقای خوئی هم به این روایت استدلال کرده است.

به نظر ما این استدلال امام صادق علیه السلام معلوم نیست به مفهوم شرط باشد. بلکه اگر این کلام امیر المؤمنین به لسان جمله شرطیه هم نبود، هر خطابی که ظاهر باشد در ارشاد به شرطیت یک شیئی در مرکب، این ظهور دارد در شرطیت تعیینیه. مثلا اگر روایت اینطور بود: کل الحیوان الذی رکضت رجله أو طرفت عینه عند ذبحه، خب این ظاهر بود در ارشاد به شرطیت حرکت. و ظاهر از خطاب ارشاد به شرطیت این است که این شرط، شرط تعیینی است. ولذا شما از آیه "کلوا مما ذکر اسم الله علیه" استفاده کردید شرطیت تسمیه را در ذبح. با اینکه آیه که جمله شرطیه نیست. یا "کلوا مما امسکن علیکم" ارشاد به این است که شرط تذکیه در ارسال کلب معلم این است که کلب معلم امساک کند صید را برای آن شخص صیاد نه برای خوردن خودش. ولذا اگر کلب معلم به نحوی صید کند که ظهور نداشته باشد که برای صاحبش شکار می کند، بلکه احتمال این باشد که برای اکل شکار کرد، نمی شود آن را خورد. "فکلوا مما امسکن علیکم" این ارشاد به شرطیت است، جمله شرطیه هم نیست. هر خطابی که ظهور داشت در ارشاد به شرطیت، ظاهرش این است که این شرط، شرط تعیینی است. حالا اگر امیرالمؤمنین علیه السلام بجای جمله شرطیه می فرمود کل الحیوان الذی رکضت رجله عند ذبحه، باز استدلال می کردیم می گفتیم امام علیه السلام شرط تذکیه را حرکة الحیوان حال الذبح قرار داد و ظاهر در تعیینیت شرط است.

البته می دانید این شرط، شرط واقعی نیست شرط ظاهری است. یعنی اگر بدانیم حیوان زنده بود در هنگام ذبح ولکن بخاطر اینکه شُک به او وارد کردیم تکان نخورد مشکلی ایجاد نمی شود. در موارد شک در بقاء حیات این حیوان در هنگام ذبح شارع یک شرط ظاهری قرار داده است که إذا رکضت الرجل أو طرفت العین فکل.

ما اصرار نداریم شما این جواب ما را قبول کنید. فقط می گوئیم که احتمال می دهید که این موارد ارشاد به شرطیت در یک مرکب مثل شرطیة حرکة الحیوان فی تذکتیه احتمال می دهید که این خطابات ارشاد به شرطیت با سائر خطابات شرطیه فرق بکند یا احتمال نمی دهید؟ احتمال که انصافا انسان می دهد. با وجود این احتمال چطور می خواهید الغاء خصوصیت بکنید؟ امام علیه السلام فرمود إذا زلزلت الارض وجبت صلاة الآیات شاید فرق کند با این جمله إذا رکضت الرجل فکل، ولذا عرف هم فرق می گذارد. اگر زلزله شد نماز آیات بخوان آیا یعنی اگر خسوف شد لازم نیست نماز آیات بخوانی؟. اگر سردرد گرفتی این قرص را بخور آیا یعنی اگر سردرد نگرفتی لازم نیست این قرص را بخوری ولو خدای نخواسته بیماری دیگری بگیری؟. هیچ قرائنی هم نیست. ارشاد به شرطیت یک چیزی در مرکب نیست. فرق می کند با مورد روایت که ارشاد به شرطیة حرکة الجسد است فی مرکب اعتباری و هو التذکیة.

سؤال وجواب: بحث در این است که ممکن است جمله، جمله شرطیه نباشد ولی خطاب، خطاب ارشاد به شرطیة شیء فی المرکب است. مثل اقرء السورة فی صلاتک، ارشاد به جزئیت است. توضأ لصلاتک، ارشاد به شرطیت است. جمله هم جمله شرطیه نیست. کلوا مما امسکن علیکم، کلوا مما ذکر اسم الله علیه، اینها ارشاد به شرطیت تسمیه و یا امساک الکلب لأجل صاحبه هست، با اینکه جمله شرطیه نیست ولکن عرف استفاده می کند که هذا شرط فی التذکیة.

پس این حدیث قابل استدلال نیست.

روایت دوم: صحیحه جمیل: عن ابی عبدالله علیه السلام قال له رجل جعلت فداک إن الله یقول "ادعونی استجب لکم" فإنا ندعوا فلایستجاب لنا. قال لأنکم لا تفون لله بعهده وإن الله یقول "اوفوا بعهدی اوف بعهدکم"، والله لو وفیتم لله لوفی الله لکم.

این حدیث ولو در کلمات به آن استدلال نشده است برای مفهوم شرط، ولعلهم لم یظفروا به، در کتاب حدائق جلد 1 ودر کتاب الاصول الاصلیه سید عبدالله شبّر روایات دیگر را مطرح کرده اند اما این روایت در آنها نیست. ولی روایت خوبی است.

تقریب استدلال این است که "اوفوا بعهدی اوف بعهدکم" ظاهر است در جمله شرطیه. یعنی إن وفیتم بعهدی اوف بعهدکم. مفهومش این است که إن لم تفوا بعهدی لم اف بعهدکم. اگر با عهدتان با خدا وفا نکنید خدا هم به عهدش با شما وفاء نمی کند. خدا با شما عهد بست که ادعونی استجب لکم، ولکن شما به عهدتان با خدا وفاء نکردید خدا هم اینجا انتقامش را از شما می گیرد و به عهدش با شما وفاء نمی کند. حضرت به مفهوم شرط تمسک کرد. طبق این تقریب اینجور گفته می شود که فرمود لم تفوا بعهد الله فلم یف بعهدکم.

اقول: جواب این است که اولا: ممکن است ما هم از این آیه "اوفوا بعهدی اوف بعهدکم" مفهوم بگیریم اما نه از جمله شرطیه، بلکه از امری که قبل از آن آمده است. چون بازگشت این جمله به این است که أوفوا بعهدی فإن وفیتم بعهدی اوف بعهدکم. مثل اینکه می گویند أسلم حتی یحقن دمک، معلوم این است که این ظاهرش این است که امر تعیینی داری به اسلام تا به این هدف حقن دم برسی. این امر تعیینی به اسلام است که بعد از او آمد حتی یحقن دمک ظهور پیدا کرد که سبب منحصر حقن دم اسلام است. خب آیه هم می فرماید: اوفوا بعهدی، امر می کند که وفاء کنید به عهد من. اوفوا بعهدی اوف بعهدکم یعنی اوفوا بعهدی حتی اوفی بعهدکم. ظهور امر اوفوا بعهدی در تعیینی بودن فهماند که این سبب منحصر است برای وفاء خدا به عهدش.

سؤال وجواب: از نظر اصولی که اسلم حتی یحقن دمک جمله شرطیه نیست، از نظر ادبیات هم اسلم حتی یحقن دمک جمله شرطیه نیست، ولکن بخاطر امر تعیینی اسلم و اینکه حتی یحقن دمک را بر آن مترتب کردند ظهور پیدا کرد در اینکه سبب منحصر است. اوفوا بعهدی اوف بعهدکم هم همین است، اوفوا بعهدی حتی اوفی بعهدکم، لااقل احتمال که می دهید این معنا را، به این خاطر این آیه ظهور پیدا کرد در انحصار در اینکه سبب منحصر وفاء خدا به عهدش این است که شما وفاء به عهدتان بکنید.

ثانیا: آیه به مناسبت حکم وموضوع اصلا به دنبال این است که بگوید تا وفاء نکنید به عهد من، وفاء به عهد شما نمی کنم. اصلا ظاهر آیه این است که به صدد بیان انتفاء الوفاء بالعهد است علی تقدیر ترک وفاء مردم به عهدشان. می آیی به کسی می گویی سور بده سور بدهم، اصلا می خواهی بگوئی تا سور ندهی سور نمی دهم. حالا صد سال می خواهم جمله شرطیه مفهوم نداشته باشد، این جمله مفهوم دارد. چون اصلا می خواهی این مطلب را بفهمانی. واقعا این جمله با اینکه می گوید اگر زلزله بشود نماز آیات واجب است اینها یکی است؟ تا از آن سور بده سور بدهم که مفهوم دارد بگوئیم پس هر جمله شرطیه ای در عالم مفهوم دارد.

ثالثا: امام علیه السلام اگر می خواست کشف بکند که آیا خدا وفاء به عهدش کرده یا نه، بعد می فرمود که خب می خواهیم کشف کنیم که خدا وفاء به عهدش با شما کرده یا نه، بیائید حساب کنیم، شما وفاء به عهدتان کردید؟ می گویند نه. می گوید خب فثبت از انتفاء شرط و هو وفاءکم بعهدکم انتفاء الجزاء وهو وفاءه تعالی بعهده. این استدلال به مفهوم است که بخواهد از انتفاء شرط کشف کند انتفاء جزاء را. آقا! اصلا سائل انتفاء جزاء برایش مفروغ عنه بود. ما بالنا ندعوا فلایستجاب لنا. گفت چرا ما دعا می کنیم مستجاب نمی شود؟ خدا می گوید ادعونی استجب لکم فإنا ندعوا فلایستجاب لنا، یعنی چرا اوف بعهدکم محقق نمی شود؟ چرا این جزاء منتفی است؟ جزاء انتفائش محقق بود سؤال این است که چرا این جزاء منتفی است؟ خب حضرت می فرماید که چون این جزاء عقیب اوفوا بعهدی آمد، شرط منتفی بود. می دانید چرا جزاء منتفی است؟ شما که می دانید جزاء منتفی است وجهش را می دانید؟ وجهش این است که این شرط منتفی است، بله مفروغ عنه هم هست که شرطهای دیگر هم منتفی است. مثل چه؟ مثل اینکه یک آقایی بگوید اگر خانه بخرم به تو سور می دهم. بعد به او می گوئی فلانی چرا سور نمی دهی؟ می گوید خب خانه نخریدم. خب این یعنی چی؟ سور ندادنش که معلوم است، منتهی اعتراضت این است که چرا به وعدت وفاء نمی کنی؟ او هم می گوید من وعده ام این بوده خانه بخرم سور می دهم، اما خانه نخریدم. حالا اگر یک روزی همین آقا به شما سور داد، یعنی یک صحنه دیگری ترسیم می کنیم، به شما گفته بود اگر خانه بخرم به شما سور می دهم. یک شب شما را دعوت کرد، گفتید مبارک است خانه جدید، گفت نه خانه نخریدم. بگوئید تو که گفتی اگر خانه بخرم سور می دهم؟ می گوید حالا گناه کردم که خانه نخریده به تو سور می دهم؟ اینجا دیگر اعتراض نمی کنند. او گفته بود اگر خانه بخرم سور می دهم، نگفته بود اگر خانه نخرم سور نمی دهم. ولی اگر اعتراض به او بکنید که چرا سور نمی دهی، معنایش این است که چرا به وعده ات عمل نمی کنی. او هم مجبور است بگوید خب خانه نخریدم، همان وعده اش را مطرح می کند. روایت این است، در آیه وعده داده اوفوا بعهدی اوف بعهدکم روایت می گوید خدا به عده اش وفاء می کند اما وعده اش جمله شرطیه است، می دانید چرا جزاء محقق شده چون شرطش محقق نشده است.

سؤال وجواب: بحث آیه اوفوا بعهدی اوف بعهدکم نیست، می گوید چرا خدا به وعده اش وفاء نمی کند؟ حضرت هم می فرماید خدا وعده داده است که من به قولم وفاء می کنم اگر شما به قولتان وفاء کنید. پس خلف عمل نکرده، شما وفاء به قولتان نکردید خدا هم وفاء نکرد.

پس این روایت هم قابل استدلال نیست.

روایت سوم: مرسله صالح بن سعید است: عن ابی عبدالله علیه السلام قال سألته عن قول الله عزوجل فی قصة ابراهیم علیه السلام "بل فعله کبیرهم هذا فاسئلوهم إن کانوا ینطقون". سائل می گوید چرا حضرت ابراهیم علیه السلام نعوذ بالله دروغ گفت؟ حضرت می فرماید نه این إن کانوا ینطقون شرط فاسئلوهم نیست، شرط بل فعله کبیرهم است، یعنی فعله کبیرهم إن کانوا ینطقون. این فاسئلوهم جمله معترضه است، قال ما فعله کبیرهم و ما کذب ابراهیم، فقلت و کیف ذلک؟ قال إنما قابل ابراهیم إن نطقوا فکبیرهم فعل. یعنی إن کانوا ینطقون قید بل فعله کبیرهم است. إنما قال ابراهیم فاسئلوهم إن نطقوا فکبیرهم فعل وإن لم ینطقوا فلم یفعل کبیرهم شیئا. خب این یعنی مفهوم. وإن لم ینطقوا فلم یفعل کبیرهم شیئا انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، فما نطقوا و ما کذب ابراهیم علیه السلام.

اقول: این روایت هم سندش بماند که ضعیف است، اما دلالتش این است که اولا: بحث ما در مفهوم مطلق است نه مفهوم فی الجمله. مفهوم فی الجمله مفروغ عنه است. مفهوم مطلق کجا به درد می خورد؟ جائی که یک ما یحتمل کونه بدیلا داشته باشیم. آقا إن جاء زید فأکرمه حالا زید نیامد و هیچ چیز دیگر هم رخ نداد، خب معلوم است که واجب الاکرام نیست. یک حادثه دیگری رخ بدهد، زید مریض بشود یا محتاج بشود احتمال بدل بودن او را بدهیم برای این شرط، آنجا به درد می خورد. خب در مورد قضیه حضرت ابراهیم علیه السلام ما یحتمل کونه بدیلا عن نطقهم چی بود؟ اگر اینها حرف بزنند این بت بزرگ این بت های کوچک را شکسته. خب اگر حرف نزنند راه هم بروند ممکن است او هم علامت باشد. إن نطقوا أو مشوا أو صعدوا المنبر، اما فرض این است که هیچ چیزی رخ نداد، لم ینطقوا ولم یصدر منهم شیء آخر. خب معلوم است این که مفهوم فی الجمله کافی است برای اثبات این مطلب.

ثانیا: شماها که آقای خوئی[[2]](#footnote-2) وآقای صدر خود شماها گفتید که جمله خبریه شرطیه مفهومش انتفاء الواقع عند انتفاء الشرط نیست. حداقل به شما می توانیم بگوئیم که این جمله شرطیه در این آیه جمله شرطیه خبریه است، مفهومش فلم ینطقوا فلم یفعل کبیرهم نیست. کما ذکرنا سابقا.

ثالثا: امام علیه السلام می خواهد بفرماید حضرت ابراهیم علیه السلام توریه کرد، والا ظاهر آیه که دروغ است. چون ظاهر آیه إن کانوا ینطقون به فاسئلوهم می خورد نه به بل فعله کبیرهم. حالا نمی گویم دروغ است، فاسئلوهم بالاخره جمله انشائیه است. فاسئلوهم إن کانوا ینطقون ظاهرش این است که إن کانوا ینطقون به فاسئلوهم می خورد، حضرت زد به بل فعله کبیرهم، خب این خلاف ظاهر است. وقتی بحث خلاف ظاهر پیش آمد امام علیه السلام دیگر به ظهور استدلال نمی کند، می خواهد بگوید مراد حضرت ابراهیم دروغ نبود، اما ظهور این کلام چیست که حضرت بحث ظهور اگر می خواست بکند که روشن است که إن کانوا ینطقون به بل فعله کبیرهم نمی خورد. و ما در اینجا دنبال ظهور هستیم نه دنبال توریه درست کردن.

پس این ادله تا کنون فائده ای نکرد. بقیة الکلام إنشاء الله شنبه.

جلسه 440

شنبه 22/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در روایاتی بود که استدلال شده بود به اینها برای مفهوم شرط.

روایت چهارم: عبید بن زراره نقل می کند: قلت لابی عبدالله علیه السلام: قوله عزوجل فمن شهد منکم الشهر فلیصمه، قال ما أبینها من شهد فلیصمه و من سافر فلایصمه.

تقریب استدلال این است که ظاهر این روایت این است که حضرت این جمله من شهد منکم الشهر فلیصمه را توضیح می دهند ومی فرمایند ما أبینها، چقدر این آیه واضح است. بعد دو جمله از آن استخراج می کنند، یکی منطوق و دیگری مفهوم، من شهد فلیصمه و من سافر فلایصمه.

اقول: جواب از این استدلال این است که ما اصلا من شهد منکم الشهر فلیصمه را جمله شرطیه نمی دانیم به اصطلاح اصولی، ولو به اصطلاح نحوی جمله شرطیه باشد. جمله شرطیه به اصلا اصولی آن جمله ای است که ثبوت الحکم را للموضوع معلق می کند بر یک شرطی. مثل إن شهد مکلف شهر رمضان فلیصمه. اما من شهد فلیصمه این جمله شرطیه به اصطلاح اصولی که مشتمل بر تعلیق باشد نیست. حود من شهد معنای اسمی دارد و موضوع است برای حکم. مثل اینکه مولا بفرماید: من کان عالما فأکرمه. هر کس عالم است اکرام کنید او را. آیا مفهومش این است که هر کس هاشمی است اکرام او واجب نیست؟ من کان عالما فأکرمه آیا معنایش این است که من لم یکن عالما فلایجب اکرامه مطلقا ولو کان هاشمیا؟ قطعا اینطور نیست. و این قرینه می شود که اگر این روایت ظهور ابتدائی هم داشت در اینکه فقط من شهد منکم الشهر فلیصمه را دارد تفسیر می کند و از آن دو جمله استخراج می کند یکی منطوق ودیگری مفهوم، این قرینه می شود که بگوئیم نه، مراد تفسیر کل آیه است. "فمن شهد منکم الشهر فلیصمه و من کان مریضا أو علی سفر فعدة من ایام اخر" این تفسیر شد که من شهد فلیصمه و من سافر فلایصمه.

بله ادات شرط مثل إذا یا إن یا لو، مفاد اینها تعلیق است. اما مَن نه. مثلا من کان عالما فأکرمه بیان موضوع است، موضوع وجوب اکرام من کان عالما هست، لذا فرقی نمی کند من کان عالما فأکرمه با الذی کان عالما فأکرمه، چه فرقی می کنند؟ اگر بخواهیم بحث نحوی بکنیم فاء قرینه است بر اینکه مدخولش جزاء است جزاء از نظر نحوی. اما مفهوم شرط مربوط است به جمله شرطیه به اصطلاح اصولی، که ثبوت المحمول لموضوع علّق علی شرط معین. کسانی که قائلند مفاد جمله شرطیه تعلیق است در خصوص ادات شرطی مثل إذا وإن و امثال ذلک می گویند، اما صرف اینکه از نظر نحوی جمله شرطیه باشد مثل ما لاتتم الصلاة فیه فلا بأس أن تصلی فیه و علیه الشیء، خب این مفهوم ندارد، موضوع را بیان می کند. موضوع برای عفو از مانعیت نجاست در این حدیث ما لا تتم الصلاة فیه است. موضوع است برای شخص این حکم، شخص این عفو از مانعیت. منافات ندارد که یک حکم دیگری به عفو از مانعیت داشته باشیم در مورد ثوبی که متنجس به دم اقل من الدرهم است. هیچ عرفی از ما لاتتم الصلاة فیه فلابأس أن تصلی فیه و هو نجس استفاده نمی کند که پس کل ما تتم فیه الصلاة و کان نجسا فلایجوز الصلاة فیه. بله فی الجمله استفاده مفهوم می شود به عنوان مفهوم وصف، اما مفهوم شرط که مفهوم مطلق است استفاده نمی شود.

روایت پنجم: معتبره ابی ایوب الخزاز است: قلت لابی عبدالله علیه السلام إنا نرید أن تعجل السیر. بحث در نفر در حج در روز دوازدهم ذیحجه هست. حضرت فرمود: اما الیوم الثانی یعنی روز دوازدهم ذیحجه که می شود روز دوم مبیت در منی، فلاتنفر حتی تزول الشمس، تا اذان ظهر باید در منی بمانی و بعد نفر بکنی. و اما الیوم الثالث، اما روز سوم مبیت به منی که روز سیزدهم ذیحجه می شود فإذا ابیضت الشمس، وقتی که آفتاب طلوع کرد و رمی جمرات هم کردی فانفر علی برکة الله، کوچ کن نیاز نیست تا ظهر صبر کنی. فإن الله جل ثنائه یقول: "فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه، و من تأخر فلا اثم علیه لمن اتقی" فلو سکت لم یبق احد الا تعجل، ولکنه قال و من تأخر فلا اثم علیه.

این روایت صحیحه می فرماید اگر خداوند در ذیل آیه فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه نفرموده بود که و من تأخر فلا اثم علیه همه مفهوم گیری می کردند، فلو سکت لم یبق احد الا تعجل، همه می گفتند باید روز دوازدهم ذیحجه از منی کوچ کنیم، چون آیه می گوید فمن تعجل فلا اثم علیه، مفهومش این است که من لم یتعجل فعلیه اثم. مردم مفهوم گیری می کردند اگر آیه ذیل نداشت. واین یعنی مفهوم شرط.

اقول: به نظر ما این روایت از روایاتی است که لابد أن یردّ علمها الی اهلها. چرا؟ برای اینکه این فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه در مقام توهم حظر است. مثل این می ماند که بگوئیم شب را در مسجد بمانید، اگر کسی عجله کرد هنگام اذان صبح بیرون رفت گناه ندارد، این مفهومش این نیست که اگر عجله نکرد و هنگام اذان صبح در مسجد ماند گناه کرده است. خب توهم حظر بود، آمدند گفتند اگر کسی عجله بکند و هنگام اذان صبح از مسجد بیرون برود گناه نکرده است. توهم گناه نکنید در اینجا. کجا مفهومش این است که اگر تعجل نکنید پس گناه کرده اید؟ مثل این می ماند که لا جناح علیکم أن تأکلوا من بیوت آبائکم، گناه نیست که شما از بیت پدرتان یا مادرتان یا دوستتان غذا بخورید ولو علم به رضای آنها ندارید. آیا کسی اینجا توهم می کند که مفهوم دارد به این معنا که لاجناح علیکم یعنی لا اثم علیکم گناه نکردید اگر غذا بخورید آیا یعنی اگر غذا نخورید گناه کردید؟! معنایش این است؟. معنایش این نیست. اگر عذا بخورید گناه نکرده اید چون توهم این بود که بدون اذن صاحبخانه غذا خوردن در خانه او گناه باشد فرموده است نه گناه نیست. اینجا هم آیه همین است. خود لفظ تعجل توهم حظر دارد، فمن تعجلَ، تعجُّل یعنی عجله بکند و زود از منی برود. کسی که عجله می کند و زود از منی می رود یعنی از وقت مقرر زودتر می رود، والا تعجل معنا ندارد. و الا اگر اینجور باشد می شود مثل آن پیرزنهای قدیم که از صبح می رفتند حمام تا غروب بعد می گفتند دیگر بیش از این حال نداریم زود برویم خانه که دیر می شود خسته شدیم. این دیگر زود رفتن نیست. زودتر رفتن این است که از وقت مقرر زودتر برود. پس معلوم می شود که یک وقت مقرری دارد از آن زودتر می خواهد برود. می فرماید هر کس عجله کند زودتر برود گناه نکرده است. خب این روشن است که مفهومش این نیست که اگر صبر کند تا وقت مقرر گناه کرده است.

مخصوصا که عرض کردیم مَن از ادات شرط به اصطلاح اصول نیست. من کان عالما فأکرمه که مفهوم شرط ندارد. من تعجل فی یومین فلا اثم علیه اینکه مفهوم شرط ندارد.

سؤال وجواب: آن فمن حج البیت او اعتمر فلاجناح علیه أن یطوف بهما این بخاطر توهم حظر فرمود لا جناح. چون در مسعی بت گذاشته بودند مسلمین فکر می کردند که سعی بین صفا و مروه عمل مشرکین است، ولذا خدا فرموده است که لا جناح، گناه نیست سعی بین صفا و مروه. ائمه علیهم السلام تفسیر کرده اند که مقصود وجوب است، او ربطی به بحث ما ندارد.

سؤال وجواب: إن کان الرجل عالما فأکرمه جمله شرطیه است، اما من کان عالما فاکرمه با الذی هو عالم فأکرمه یا العالم یکرم فرقی نمی کند. همه اینها فرض موضوع است ثم ترتب الحکم علیه.

استدلال های دیگری هم سید عبدالله شبّر در کتاب الاصول الاصلیه و همینطور صاحب حدائق در جلد اول مطرح کرده اند. اجمالا آنها را عرض کنم:

یکی کلام هشام است (که هم در حدائق ذکر کرده و هم در الاصول الاصلیه). هشام اختلاف پیدا کرد با یکی از اهل سنت راجع به حکمین در صفین، عمرو عاص که حکم لشکر شام بود و ابوموسی اشعری که حکم اهل کوفه بود، آن سنی گفت این دو حکم قصد اصلاح داشتند میان امت. هشام گفت نخیر، اینها قصد اصلاح نداشتند. سنی گفت به چه دلیل؟ هشام گفت چون خداوند در حکمین فرموده است: "إن یریدا اصلاحا یوفق الله بینهما" و چون اینها توفیق پیدا نکردند به اصلاح، فهمیدیم که اینها مرید اصلاح نبودند.

در این دو کتاب فرموده اند خب این مفهوم شرط است. هشام بن حکم به مفهوم شرط استدلال کرد.

اقول: اولا: هشام استدلال بکند که برای ما اعتبار ندارد. شیخ انصاری مگر کمتر از هشام بن حکم است، او هم استدلال کرده به جمله شرطیه.

ثانیا: این استدلال به جمله شرطیه نیست بلکه این استدلال به عکس الحمل است. استدلال به همان اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص است. هشام گفت إن یریدا اصلاحا یوفق الله بینهما فالحکمان الذان لم یوفقهما الله للاصلاح فلیسا مریدین للاسلام. می شود عکس الحمل. مثل اینکه من کان عالما فیجب اکرامه عکس الحملش این است که ومن لم یجب اکرامه فلیس بعالم. آنوقت کسانی که قائل به حجیت عکس الحمل هستند و اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص جاری می کنند می گویند و من لم یجب اکرامه فلیس بعالم، وزید الذی نشک أنه عالم أو جاهل لایجب اکرامه قطعا، و من لم یجب اکرامه فلیس بعالم فزید لیس بعالم. این تمسک به عکس الحمل است ربطی ندارد به بحث مفهوم شرط. اینجا از علم به انتفاء جزاء می خواهیم احراز کنیم انتفاء شرط را. مفهوم که این نیست. مفهوم این است که از انتفاء شرط بخواهیم کشف کنیم انتفاء جزاء را.

مرحوم شبّر روایاتی را می کند می گوید امام علیه السلام در جواب سؤال سائل یک جمله شرطیه ای فرموده که مردم هم منطوق را فهمیده اند و هم مفهوم را. بعد مثال هایی می زند:

صحیحه محمد بن مسلم: سئل عن الماء تبول فیه الدواب؟ قال إذا کان الماء قدر کر لم ینجسه شیئ. امام علیه السلام با این جمله شرطیه فهماند که آب کر معتصم است وآبی که کر نیست معتصم نیست و یتنجس بملاقاة النجس. اگر جمله شرطیه مفهوم ندارد پس چطور امام علیه السلام هم مفهوم را و هم منطوق را می خواست با این جمله بیان کند.

یا مثلا صحیحه دیگر محمد بن مسلم: سألته متی یجب الغسل علی الرجل والمرأة؟ فقال إذا ادخله وجب الغسل والمهر و الرجم.

وروایات دیگری که ایشان مطرح کرده است و ما در جزوه آورده ایم.

اقول: جواب این است که: اما روایت اولی که سؤال از آبی که تبول فیه الدواب، چه کسی گفته امام علیه السلام در مقام مفهوم بود؟ .وچه کسی می گوید که سائل مفهوم مطلق فهمید؟ نخیر. شاید امام علیه السلام می خواست بفرماید آب کر لاینجسه شیء، اما آب قلیل فیه تفصیل، إن کان نابعا أو ماء مطر فهو معتصم ایضا. چه کسی می گوید امام علیه السلام می خواست بفهماند که آب قلیل یتنجس بملاقاة النجس مطلقا ولو کان نابعا أو ماء مطر؟ هذا اول الکلام. امام فقط فرض کر بودن آب را جواب داد. اگر سؤال کرد از مطلق آب و قرینه است که امام علیه السلام جواب جمیع فروض را می خواست بدهد، خب این قرینه است که مفهوم درست می کند نه جمله شرطیه. مثل همین صحیحه دوم، محمد بن مسلم سؤال می کند که متی یجب الغسل؟ امام می فرماید إذا ادخله فقد وجب الغسل، خب معلوم است که این مفهوم دارد، روشن است که این مفهوم دارد. چون سائل سؤال کرد متی یجب الغسل؟ امام علیه السلام در جواب فرمود إذا ادخله وجب الغسل این قرینه است که می خواهد بیان کند جزاء را بتمام شرائطه. اگر چند شرط دارد آنها را هم بیان کند. ظاهر در تحدید است. و این اختصاص به جمله شرطیه هم ندارد. صحیحه علی بن مهزیار در بحث خمس دارد: و اما الغنائم و الفوائد فهی واجبة علیهم فی کل عام، بعد فرمود: فأما الغنیمة فالغنیمة یغنمها المرء والفائدة یفیدها، بعد مثال زد: الارث الذی لایحتسب من غیر أب و لا ابن، الجائزة من الانسان للانسان الذی لها خطر. خب این وصف است، ولی مفهوم دارد چون ظهور دارد در تحدید، ظهور دارد در بیان حد. بله این مفهوم دارد. اما ما در جائی حرف می زنیم که قرینه خاصه نداشته باشیم.

ولذا انصاف این است که قائل شده به مفهوم شرط به قول مطلق دون اثباته خرط القتاد.

مخصوصا در جائی که احتمال عرفی می دهیم که امام علیه السلام می خواهد بیان حکم شرط بکند نه بیان حکم جزاء. توضیح ذلک: إذا زلزلت الارض فصلّ الآیات معلوم نیست امام علیه السلام در مقام بیان حکم وجوب نماز آیات بود تا قیود آن را بخواهد ذکر کند. بلکه در مقام بیان احکام زلزله بوده است. یکی از احکام زلزله این است که نماز آیات را واجب می کند. خب آیا این إذا زلزلت الارض وجبت صلاة الآیات مفهوم دارد که یعنی إذا خسف القمر لایجب صلاة الآیات؟ اگر سردرد گرفتی آسپرین بخور آیا یعنی اگر سرما خوردی لازم نیست آسپرین بخوری؟ کدام عرف این مفهوم را می گیرد؟

بله گاهی در مقام بیان جزاء است وظهور در تحدید دارد مثل همان متی یجب الغسل؟ قال إذا ادخله فقد وجب الغسل، قرینه داریم که در مقام بیان جزاء است و در مقام تحدید است. اما جمله شرطیه فی حد ذاتها ما دلیل نداریم ظهوری ندارد در اینکه می خواهد بیان کند حکم جزاء را و تحدید کند آن را و بیان تمام قیود آن را بکند. این قرینه ندارد. هر جا قرینه دارد اهلا و سهلا، اما نوع جمله های شرطیه که ما دیدیم قرینه ای ندارد بر این مطلب.

اینی که جناب آقای زنجانی تفصیل می دهند در جمله شرطیه بین آن جایی که شرط قبل از جزاء بیاید، إن جاءک زید فأکرمه، این مفهوم ندارد الا فی الجمله. اما اگر بگویند اکرم زیدا إن جاءک این ظهور دارد در مفهوم.

اقول: این هم برای ما روشن نیست. پس و پیش کردن جمله شرط که نمی تواند اینقدر معجزه بکند. ما همچنین چیزی نمی فهمیم. حالا همین جمله را فارسی بگوئید: اگر زید آمد اکرامش بکن، چه فرقی می کند با اکرام کن زید را اگر پیشت آمد؟ آیا این معنایش این است که لازم نیست اکرام بکنی زید را اگر مریض شد؟ فرقی نمی کند. مگر قرینه خاصه باشد مثلا تکیه به صوت کند، این دیگر می شود مفهوم لحن نه مفهوم شرط. بستگی دارد که روی کدام لفظ تکیه بشود.

و مما یشهد علی ما ذکرنا من انکار مفهوم الشرط اینکه: در تعدد شرط و اتحاد جزاء مثل إذا خفی الاذان فقصر، إذا خفی الجدران فقصر، شما این دو خطاب را به هر عرفی بدهید هیچ تنافی ای بینشان نمی بیند. یا مثلا إن جاءک زید فأکرمه، إن مرض زید فأکرمه. یا إذا کان الماء کرا لاینجسه شیء، إذا کام الماء نابعا من الارض لاینجسه شیء. اصلا عرف بین این دو تا تنافی حتی تنافی بدوی مثل تنافی عام و خاص نمی بیند ولو این دو جمله را مستقلا و منفصلا بگویند. شاهد بر اینکه تنافی نمی بیند این است که اگر مفهوم را ذکر کنید: إن کان الماء کرا لاینجسه شیء والا فیتنجس، این و الا فیتنجس را هم بچسانید به این جمله شرطیه. إذا کان الماء نابعا من الارض لاینجسه شیء والا یتنجس. به هر عرفی بدهید بین این دو خطاب تنافی می بیند و این تنافی هم قابل حل نیست چون تعارض به عموم من وجه است. در همین مثال إذا خفی الاذان فقصر، إذا خفی الجدران فقصر، اگر شارع ذکر کند مفهوم را، کما اینکه ذکر کرده است: إذا خفی الاذان فقصر و إذا لم یَخفَ الاذان فلاتقصر. تصریح به مفهوم است که در روایت اتفاقا همینجور است. حالا در مورد خفاء جدران هم: إذا خفی الجدران فقصر و إن لم یخفَ الجدران فلاتقصر، عرف تعارض می بیند چون نسبت عموم من وجه است. إذا لم یخف الاذان دو فرض دارد: خفی الجدران، لم یخف الجدران. از آن طرف إذا خفی الجدران هم دو فرض دادر: لم یخف الاذان، خفی الاذان. مورد تعارض کجاست؟ جائی که خفی الجدران و لم یخف الاذان. مورد اجتماع است. هر کدام مورد افتراقی دارد، إذا لم یخف الاذان فلاتقصر یک فرضش این است که لم یخف الاذان و لم یخف الجدران، ما که به او کاری نداریم فلاتقصر دیگر. بله یک فرضش این است که لم یخف الاذان ولکن خفی الجدران. از این طرف إذا خفی الجدران و خفی الاذان، به این هم که کاری نداریم فقصر دیگر. إذا خفی الجدران هم یک فرضش این است که و خفی الاذان. به او هم کاری نداریم. آن چیزی که به او کار داریم این است که خفی الجدران ولم یخف الاذان. تعارض به عموم من وجه است. اگر به این مفهومها تصریح می شد هیچ عرفی جمع نمی کرد بینشان به اینکه بگوید یا خفاء اذان باشد یا خفاء جدران، احدهما کافی است برای وجوب قصر، کما التزم به المشهور.

اما وقتی تصریح به مفهوم نمی شود اصلا آدم احساس تنافی نمی کند بلکه احساس آرامش می کند. خب این دلیل بر این است که واقعا مفهوم شرط آنجوری هم که می گویند ظهور نیست، در اشعار است.

واین هم که در منتقی الاصول فرمودند واقعا ما هم دلیل بر مفهوم شرط پیدا نکردیم، ولی انکار مفهوم شرط مستلزم فقه جدید است. ولذا بیائیم از راه اطلاق مقامی مفهوم گیری کنیم برای جمله شرطیه. غالبا متکلمین از جمله شرطیه در مقام بیان مفهوم هم بوده اند. غلبه باعث می شود هر کس جمله شرطیه بگوید شک بکنیم می گوئیم این هم جزء همان کسانی است که می خواهد مفهوم را بیان کند.

اقول: ما که فکر نمی کنیم فقه جدیدی لازم بیاید. و این کثرت وغلبه استعمال در بیان مفهوم هم مصادره است هیچ دلیل ندارد.

یقع الکلام در تنبیهات این بحث مفهوم شرط. ما دو فرع فقهی در جزوه آورده ایم که از نتائج بحث مفهوم شرط است. مطالعه بفرمائید.

جلسه 441

یکشنبه 23/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

تنبیهات مفهوم الشرط

یقع الکلام فی تنبیهات مفهوم الشرط:

تنبیه اول: بعد از فراغ از بحث مفهوم شرط، که مشهور قائل به مفهوم شرط بودند کلام واقع می شود در مواردی که خود مشهور استثناء کرده اند از مفهوم شرط. وآن مواردی است که شرط محقق موضوع باشد. گفته اند: اگر شرط محقق موضوع باشد دیگر مفهوم ندارد.

برای این بحث مثال های می شود زد، برخی از این مثالها واضح است که شرط مفهوم ندارد. ولی برخی دیگر از این مثالها محل اختلاف است:

مثال اول: جائی که شرط سبب منحصر باشد برای وجود موضوع. مثل إن رزقت ولدا فاختنه. برای وجوب ختان ولد تنها سبب ایجاد ولادت آن ولد هست. ولادت ولد شرط محقق موضوع است به نحو انحصار. اگر کسی ولد پیدا نکند موضوع محقق نمی شود برای وجوب ختان آن ولد.

در اینجا شرط مفهوم ندارد، و روشن است که انتفاء جزاء به انتفاء این شرط به حکم عقل است، اگر ولد نباشد عقلا وجوب ختان ولد منتفی می شود. روشن است که إن رزقت ولدا مفهوم ندارد. چرا؟ برای اینکه اگر می خواهید بگوئید که با انتفاء ولد وجوب ختان ولد منتفی است، اینکه از آثار جمله شرطیه نیست، این از آثار حکم عقل است به انتفاء الحکم عند انتفاء موضوعه. اگر می خواهید بگوئید که عند انتفاء الولد وجوب ختان نیست بطور مطلق، یعنی اگر خدا به شما برادر داد دیگر بر شما ختان او واجب نیست، این را مفهوم إن رزقت ولدا فاختنه بدانید، انتفاء وجوب مطلق ختان عند انتفاء الولد اینکه ربطی به مفهوم شرط ندارد. مفهوم شرط انتفاء جزاء است عند انتفاء الشرط. در إن رزقت ولدا فاختنه جزاء وجوب ختان ولد بود نه وجوب مطلق الختان. وجوب ختان ولد جزاء بود، انتفاء او را باید حساب کنید، وانتفاء او به انتفاء ولد به حکم عقل است و هیچ تأثیری جمله شرطیه در این مطلب ندارد. اگر جمله غیر شرطیه هم گفته می شد، إختن ولدک، باز با انتفاء ولد انتفاء وجوب ختان او عقلا ثابت بود.

البته راجع به شرط محقق موضوع در صورتی ما قائلیم مفهوم ندارد که متضمن نباشد شرط لوصف زائد أو لشرط زائد. مثل إن رزقت ولدا فاختنه متضمن وصف زائد یا شرط زائد غیر از همان شرط محقق موضوع نیست.

اما اگر گفته بشود إن رزقت ولدا سالما فاختنه، یا إن رزقت ولدا و کان سالما فاختنه، این تفاوت می کند. إن رزقت ولدا سالما مشتمل بر وصف زائد است، که انتفاء وجوب ختان ولد عند انتفاء این وصف زائد به حکم عقل نیست. چون ممکن است انسان ولد مریض پیدا بکند و ختان او واجب بشود. انتفاء وجوب ختان ولد عند انتفاء وصف سالم بودن این به حکم عقل از باب انتفاء حکم به انتفاء موضوعش نیست. یا إن رزقت ولدا و کان سالما یا فکان سالما این مشتمل بر جمله شرط زائد است. در جائی که مشتمل باشد این شرط محقق موضوع لجملة شرط زائد، روشن است که به لحاظ این جمله دوم مفهوم محقق می شود بنابر قول به مفهوم شرط. چون دو شرط مستقل می شود، إن رزقت ولدا، وکان سالما، یک شرط محقق موضوع است، اما شرط دوم که محقق موضوع نیست. با انتفاء آن شرط دوم انتفاء جزاء عقلی نیست، ولذا مفهوم شرط محقق می شود و مفهوم پیدا می کند این شرط دوم.

اما در إن رزقت ولدا سالما که وصف زائد است، به نظر می رسد که این چون وصف است مفهوم شرط پیدا نمی کند. بله مفهوم وصف پیدا می کند. إن رزقت ولدا سالما یک شرط داریم، یک جمله شرط داریم او هم محقق موضوع است. سالما جمله دیگری نیست. ما دو جمله شرط نداریم. برخلاف إن رزقت ولدا وکان سالما فاختنه. نه، یک جمله شرط داریم، إن رزقت ولدا سالما. منتهی این جمله شرط وصفی دارد که زائد بر تحقق موضوع است، می شود مفهوم وصف. و بنابر قول به مفهوم وصف مفهوم فی الجمله پیدا می کند، چون مفهوم وصف بنابر قول به ثبوت آن مفهوم فی الجمله است. مثلا اکرم العالم العادل می فهماند که عالم تمام الموضوع برای وجوب اکرام نیست والا ذکر عادل عرفا لغو بود. ولی ممکن است عالم هاشمی هم وجوب اکرام داشته باشد. إن رزقت ولدا سالما فاختنه می فهماند که ولد تمام الموضوع نیست برای وجوب ختان، اما ممکن است إن رزقت ولدا مریضا فاختنه فی بعض الموارد مثلا إذا لم یضر الختان بذاک الولد المریض. این ممکن است.

مرحوم آقای صدر در بحوث فقه 3/150 ظاهرش این است که برای شرط محقق موضوع که مشتمل بر وصف زائد است مفهوم شرط قائل است. در روایتی آمده است: إن اصاب یدَک جسدُ المیت (یا إن اصاب یدُک جسدَ المیت) قبل أن یغسل فقد یجب علیک الغَسل. اگر دستت به جسد میت بخورد قبل از تغسیل میت بر تو واجب است دستت را بشویی. مرحوم آن صدر فرموده اند اگر قبل أن یُغسل نبود ما گفتیم إن اصاب یدک جسد المیت شرط محقق موضوع است، چون إن لم یصب یدک جسد المیت فلا یجب أن تغسلها خب این از باب انتفاء موضوع است. اصابه نکرده است دست من به جسد میت تا بگویند او را بشوی، یعنی او را تطهیر کن از این قذارتی که به سبب این اصابه محقق شده است. إن اصاب یدک جسد المیت فاغسل أی فطهّر یدک من القذارة الناشئة من اصابة یدک جسد المیت. ظاهرش این است دیگر. خب این شرط، محقق موضوع است. اگر اصابه محقق نشود امر به تطهیر بخاطر قذارت ناشی از اصابه موضوع پیدا نمی کند. اما مرحوم آقای صدر فرموده اند: چون إن اصاب یدک جسد المیت قبل أن یغسل داریم، این قبل أن یغسل شرط محقق موضوع نیست. ولذا به لحاظ این قید، جمله شرط ما دیگر شرط محقق موضوع نخواهد بود. آن چیزی که شرط محقق موضوع است مطلق اصابة الید لجسد المیت است نه این اصابه خاصه، نه این اصابه قبل تغسیل المیت. اینکه شرط محقق موضوع نیست. آن چیزی که شرط محقق موضوع است مطبق اصابة الید لجسد المیت است نه اصابة الید لجسد المیت قبل أن یغسل. ایشان فرموده اند: پس با این قید قبل أن یغسل شرط ما از محقق موضوع بودن خارج شد و شد شرط غیر محقق موضوع. شرط اگر مطلق اصابه بود می شد محقق موضوع، اما اگر حصه ای از اصابه باشد الاصابة قبل أن یغسل، اینکه محقق موضوع نیست ولذا مفهوم شرط برای آن ثابت می شود.

در مثال إن رزقت ولدا سالما فاختنه هم لابد ایشان همین را خواهد گفت که آن چیزی که شرط محقق موضوع است وجود و رزق ولد هست نه حصه ای از رزق ولد وهو رزق الولد السالم.

اقول: انصافا این فرمایش ناتمام هست. چون به هر حال إن رزقت ولدا سالما مفهومش این نیست که إن لم یکن ولدک سالما. مفهومش این می شود که إن لم ترزق ولدا سالما. خب إن لم ترزق ولدا سالما که فرض نشد وجود ولد در آن. خب همه کسانی که نازا هستند لم یرزقوا ولدا سالما. فرض نشد که ولد هست و سالم نیست. مفهوم إن رزقت ولدا سالما این است که إن لم ترزق ولدا سالما. ولد سالم پیدا نکنی ختان آن واجب نیست. خب ولد سالم پیدا نکنم فرض نشد که ولد غیر سالم پیدا کردم. فرض نشد ولد که الولد إن رزقته سالما. اگر این بود روشن است مفهوم داشت که الولد إن لم ترزقه سالما فلایجب أن تختنه، ولد مفروض گرفته شده بود. اما إن رزقت ولدا سالما انتفاء این شرط به این است که إن لم ترزق ولدا سالما، خب اگر ولد سالم نداد ختان او واجب نیست چون خدا ولد سالمی نداد تا موضوع محقق بشود برای وجوب ختان. ضمیر در فاختنه به ولد سالم بر می گردد. انتفاء وجوب ختان ولد سالم عند انتفاء رزق ولد سالم عقلی است. فاختنه که به ولد بر نمی گردد، فاختنه به ولد سالم برمی گردد، إن رزقت ولدا سالما فاختنه یعنی فاختن ذلک الولد السالم. معلوم است که انتفاء وجوب ختان ولد سالم با انتفاء ولد سالم عقلی خواهد بود. عقلی خواهد بود.

مثال دوم: جائی که شرط محقق موضوع هست اما نه به نحو انحصار. مثل إن کتب الفقیه کتابا فاقرءه. کتاب باید نوشته بشود. سبب وجود کتاب کتابت است. اما کتابة الفقیه یکی از اسباب وجود کتاب است. کتابت فقیه شرط محقق موضوع کتاب هست اما لا علی وجه الانحصار، چون ممکن است کتب الکتاب غیر الفقیه، کتاب با آن هم محقق خواهد شد.

مرحوم آقای صدر فرموده: به نظر ما إن کتب الفقیه کتابا فاقرءه مفهوم شرط دارد. البته این مثال از ایشان نیست، ولکن شبیه این مثال را که بعد مطرح می کنیم ایشان در رابطه با آن مثال این فرمایشات را فرموده اند. إن کتب الفقیه کتابا فاقرءه ایشان می فرمایند: خب شما در شرط محقق موضوع تبلیغ کردید که انتفاء این جزاء به انتفاء این شرط به حکم عقل است. إن رزقت ولدا فاختنه جزاء وجوب ختان ولد است که با انتفاء رزق ولد انتفاء این وجوب ختان ولد به حکم عقل است، چه جمله شرطیه بگویند و چه جمله وصفیه و لقبیه بگویند. جزاء که وجوب مطلق ختان نیست تا انتفائش به انتفاء رزق ولد عقلی نباشد. این را گفتید. خب اینجا چه می گوئید؟ إن کتب الفقیه کتابا فاقرءه انتفاء جزاء با انتفاء کتابت فقیه عقلی است؟ خب ممکن است این کتاب را غیر فقیه بنویسد. انتفاء وجوب قرائت این کتاب که فقیه آن را ننوشته است بلکه غیر فقیه نوشته، آیا این انتفاء به حکم عقل است و از باب سالبه به انتفاء موضوع است؟ نه، از باب سالبه به انتفاء موضوع نیست. لم یکتب الفقیه ولکن کتب الکتاب غیر الفقیه. در این صورت انتفاء وجوب قرائت این کتاب که کتبه غیر الفقیه این از باب سالبه به انتفاء موضوع است؟ نه، از باب سالبه به انتفاء محمول است. پس انتفائش به حکم عقل نیست. جمله شرطیه می فهماند که إن لم یکتب الفقیه کتابا یعنی الکتاب إن لم یکتبه الفقیه فلایجب أن تقرأه.

سؤال وجواب: إن کُتب الکتاب که مثال اول می شود، مثل إن رزقت ولدا فاختنه می شود. مثال دوم این است که إن کتب الفقیه کتابا فاقرءه.

آقای صدر می فرماید که: إن کتب الفقیه کتابا فاقرءه مفهومش این است که الکتاب إن لم یکتبه الفقیه فلایجب أن تقرأه.

ولذا آقای صدر فرموده اند مفهوم آیه نبأ تضمین شد به عنوان مفهوم شرط. إن جاءکم فاسق بنبأ، مجیء الفاسق بالنبأ شرط وجود نبأ هست اما شرط منحصر وجود نبأ که نیست، ممکن است عادل نبأ بیاورد ولذا مفهوم پیدا می کند. النبأ إن لم یجئ به الفاسق فلایجب أن تتبین عنه. این مفهوم شد. مفهوم همین است.

اقول: به نظر ما این فرمایش آقای صدر ناتمام است. ما تفصیل می دهیم بین آن جایی که مولا بگوید: إن کتب الفقیه الکتاب فاقرأه، یا بگوید إن کتب الفقیه کتابا فاقرءه. إن کتب الفقیه الکتاب این ظاهرش این است که الکتاب موضوع با قطع نظر از عروض شرط لحاظ شده است. شبیه این است که بگوید الکتاب إن کتبه الفقیه. الکتاب قطع نظر از عروض شرط لحاظ شده است فی رتبة سابقة. ولذا مفهوم الکتاب إن کتبه الفقیه این می شود که الکتاب إن لم یکتبه الفقیه فلا یجب أن تقرأه، إن کتب الفقیه الکتاب این ظاهرش این است که الکتاب لحاظ شده است فی رتبة سابقة من الشرط. ولذا می شود إن لم یکتب الفقیه الکتاب یعنی الکتاب إن لم یکتبه الفقیه فلایجب أن تقرأه. مفهوم پیدا می کند. اما در إن کتب الفقیه کتابا اینجا این کتاب در رتبه سابقه بر عروض شرط لحاظ نشده است، بلکه در رتبه خود شرط لحاظ شده است. ولذا ظاهر فاقرءه این است که می خورد به این کتابی که کتبه الفقیه. جزاء اینطور می شود که إن کتب الفقیه کتابا فاقرء ذلک الکتاب الذی کتبه الفقیه. خب روشن است اگر فقیه کتاب ننویسد وجوب قرائت کتاب کتبه الفقیه می شود سالبه به انتفاء موضوع.

ولذا به نظر ما اگر آیه نبأ این بود که إن جاءکم فاسق بالنبأ، یا اگر یک مقدار روشن تر بود که النبأ إن جاء به الفاسق فتبین عنه مفهوم پیدا می کرد بنابر قول به مفهوم شرط. اما إن جاءکم فاسق بنبأ ظهور ندارد در اینکه در رتبه سابقه بر شرط این موضوع را لحاظ کرده اند که این موضوع بشود مرجع ضمیر جزاء. این موضوع فی حد ذاته بشود مرجع ضمیر جزاء، و در مفهوم هم این موضوع بیاید. اگر النبأ بود فتبین عنه ضمیر بر می گشت به النبأ ودر جزاء هم النبأ می آمد. النبأ إن جاء به الفاسق فتبین عنه آن موضوع در رتبه سابقه بر شرط لحاظ می شد، مفهوم این می شد که النبأ إن لم یجئ به الفاسق فلایجب أن تتبین عنه.

مثال سوم: اصلا جائی که شرط محقق موضوع نیست ولکن ظهورش در این است که در رتبه سابقه بر شرط ما موضوع را لحاظ نکردیم. شرط محقق موضوع نیست. ولی جوری جمله شرطیه بیان بشود که ظهور نداشته باشد که موضوع در رتبه سابقه بر شرط لحاظ شده است. مثل إن اعطاک زید درهما فخذه، شما را به وجدانتان آیا این مفهوم دارد؟ یعنی إن لم یعطک زید درهما فلایجب أن تأخذه ولو اعطاک عمرو؟. آقا من چکار به عمرو دارم، من گفتم إن اعطاک زید درهما فخذه، إن اعطاک زید تفاحا فکله. آقا اعطاء زید للدرهم شرط محقق درهم نیست. اعطاء زید للتفاح شرط تحقق تفاح نیست، ولکن در رتبه سابقه بر شرط لحاظ نشده است. إن اعطاک زید تفاحا فکله، اگر زید به تو سیب داد آن را بخور. آیا معنایش این است که اگر عمرو به تو سیب داد آن را نخور؟ اینکه می شود مفهوم لقب. ولی همین جمله شرطیه اگر به نحوی لحاظ بشود که الدرهم، التفاح ظهور پیدا کند در لحاظ در رتبه سابقه بر شرط. بگوید الدرهم إن اعطاکه زید فخذه. مفهومش این می شود که الدرهم إن لم یعطه زید فلاتأکله. اعطاء زید للدرهم شرط محقق درهم که نیست، ولکن اگر بگویند إن اعطاک زید درهما این ظهور ندارد که درهم را در رتبه سابقه بر اعطاء زید لحاظ کرده اند، بلکه در رتبه خود شرط در رتبه خود اعطاء زید لحاظ شده است. ولذا إن اعطاک زید درهما فخذه ظهورش این است که فخذ ذلک الدرهم الذی اعطاک زید. جزاء می شود خذ ذلک الدرهم الذی اعطاک زید. طبیعی است که با انتفاء اعطاء زید للدرهم وجوب اخذ درهمی که اعطاه زید می شود انتفائش از باب حکم عقل به انتفاء حکم عند انتفاء موضوعه، می شود سالبه به انتفاء موضوع. برخلاف اینکه بگوید الدرهم إن اعطاکه زید فخذه، التفاح إن اعطاکه زید فخذه. إن جاء زید فأکرمه چرا مفهوم دارد بنابر قول مشهور؟ چون زید ظاهر است در اینکه در رتبه سابقه بر مجیء لحاظ شده است، در واقع گفته است زید إن جاءک فأکرمه. ولذا می شود التفاح إن اعطاکه زید فکله. ولذا به نظر ما در این مثالها باید اینگونه تفصیل داد.

مثال چهارم: این است که مثلا شارع گفته است إذا التقی الختان وجب الغسل و المهر و الحد. اتفاقا مفهوم هم دارد، چون می گوید متی یجب الغسل؟ امام می فرماید إذا التقی الختانان وجب الغسل.

ولکن اگر فرض شد ختان منتفی بود، شخصی مقطوع الحشفه است، پس ختان ندارد. إذا التقی الختانان وجب الغسل اگر موضوع جمله شرطیه از بین رفت دیگر اصلا مفهوم پیدا نمی کند. مفهوم این است که موضوع جمله شرطیه حفظ بشود. یعنی إذا التقی الختانان وجب الغسل موضوع الختانان است، کأنه گفته الختانان إذا التقیا وجب الغسل. حالا یک فرضی است که اصلا ختانانی نیست، آن مرد مقطوع الحشفه است ختانی ندارد، آن هم بگوئیم چون ختان ندارد پس دیگر غسل بر او واجب نیست از باب مفهوم. بعد کسی بیاید بگوید اینکه محتمل نیست که بگوئیم او دخولش موجب غسل نیست ما لم ینزل، اینکه محتمل نیست، ولذا بعضی ها گفته اند به مقدار حشفه اگر ادخال کرد.

نه آقا، اصلا این حرفها نیست. راجع به مقطوع الحشفه این روایت ساکت است. رجوع می کنیم به عمومات که مطلق ادخال موجب غسل است ولو به مقدار یسیر باشد. کما اینکه راجع به یک سری احکام غیر از غسل و مهر و حد مشهور فرموده اند که بعضی از ارتباطهای نامشروع که موجب حرمت ابدیه می شود اختصاص ندارد به التقاء ختانین. آن مطلق دخول موجب حرمت ابدیه است چون اطلاقات داریم، همینطور راجع به مقطوع الحشفه هم اطلاقات می گوید که مطلق دخول موجب غسل است. الختانان موضوع جمله شرطیه است. ولذا اگر آن ختانان نبود، اصلا جمله شرطیه سالبه به انتفاء موضوع می شود.

مهم مثال پنجم است، که تأمل کنید مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یک اشکال مهمی در اغلب جمله های شرطیه مطرح کرده که اغلب جمله های شرطیه شرط محقق موضوع هستند، تأمل بفرمائید انشاءالله فردا.

جلسه 442

دوشنبه 24/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که شرط محقق موضوع مفهوم ندارد. مثالهایی برای آن زدیم.

مثال پنجم: این است که اگر موضوع شرط جزئی نباشد بلکه کلی باشد وضمیری در جزاء به آن برگردد. مثل إذا کان العالم عادلا فأکرمه، موضوع عالم است وعالم کلی است، فرق می کند با إذا کان زید عادلا فأکرمه. این ضمیر در جزاء چون نمی تواند رجوع کند به مطلق عالم، إذا کان العالم عادلا فأکرم مطلق العالم سواء کان عادلا أم لا، اینکه تناقض گوئی است، پس ضمیر در فأکرمه برمی گردد به عالم عادل. إذا کان العالم عادلا فأکرم العالم العادل. آنوقت شرط می شود محقق موضوع در جزاء. چرا؟ برای اینکه اگر عالم عادل نباشد دیگر انتفاء وجوب اکرام عالم عادل با انتفاء عالم عادل می شود سالبه به انتفاء موضوع. و این معنایش عدم مفهوم است.

این مطلب را می شود از بیانی که مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در آیه نبأ مطرح کرده استفاده کرد. إن جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا. ضمیری در جزاء مقدر است که بر می گردد به نبأ. فتبینوا عنه. سؤال این است که این مرجع ضمیر مطلق نبأ است، یعنی إن جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا عن مطلق النبأ ولو کان نبأ عادل؟ اینکه نیست. پس برمی گردد به نبأ فاسق. إن جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا عن نبأ الفاسق مفهوم ندارد، چون شرط محقق موضوع جزاء هست. شرط چه محقق موضوع خودش باشد مثل إن رزقت ولدا و چه محقق موضوع جزاء باشد این مفهوم ندارد. شما اگر حکم در جزاء را جوری تفسیر کنید که شرط محقق موضوع آن بشود، مجیء الفاسق بالنبأ محقق موضوع وجوب التبین عن نبأ الفاسق است. اگر فاسق خبر نیاورد انتفاء وجوب تبین از نبأ فاسق می شود سالبه به انتفاء موضوع. چون نبأ الفاسق نیست پس وجوب تبین نیست.

اقول: این مطلب مبتنی بر این است که در جزاء ضمیری باشد که به شرط برگردد. و الا اگر بود إن کان العالم عادلا فتصدق علی الفقیر، این اشکال مرحوم حاج شیخ وارد نمی شود. اشکال در جائی است که ضمیری در جزاء مذکور یا مقدر باشد که به موضوع شرط برگردد.

البته ما فرض کردیم موضوع شرط کلی است، إن کان العالم عادلا فأکرمه تا این بحث روشن بشود که مرجع ضمیر فأکرمه چون مطلق عالم نیست پس عالم مقید است، عالم عادل مرجع ضمیر است، و می شود انتفاء وجوب اکرام عالم عادل به انتفاء عالم عادل سالبه به انتفاء موضوع. اما در مثال إن جاءک زید فأکرمه چون زید جزئی است، جزئی قابل تقیید نیست، إن جاءک زید فأکرمه مرجع ضمیر ذات زید است. منتهی باز ممکن است کسی اینجا هم شبهه کند به لحاظ اطلاق وتقیید احوالی زید. زید اطلاق افرادی ندارد ولی اطلاق احوالی که دارد. فأکرمه مرجع ضمیرش زید است به نحو اطلاق احوالی، إن جاء زید فأکرم زیدا سواء کان جایئا أم لا، اینکه نیست. پس می شود إن جاء زید فأکرم زیدا فی حال مجیئه، فیجب اکرام زید فی حال مجیئه. اینجا هم باز این شبهه مطرح می شود که انتفاء وجوب اکرام زید در حال مجیء با انتفاء مجیء زید می شود سالبه به انتفاء موضوع.

ولکن این مطلب در همان موضوع کلی که قابل تقیید افرادی هست درست نیست فضلا از این موضوع جزئی. چرا؟

برای اینکه درست است که إن کان العالم عادلا فأکرمه به حسب لب مرجع ضمیر عالم عادل است، ولکن به حسب لحاظ در مدلول استعمالی مرجع ضمیر ذات عالم است. تقیید وجوب اکرام عالم در رتبه لاحقه صورت می گیرد. اول لحاظ می کند ذات عالم را و وجوب اکرام را مترتب می کند بر ذات عالم لا مطلقا بل معلقا علی کونه عادلا. قید عادل بودن در خطاب قید حکم است نه قید موضوع. ولو به حسب لبّ تمام قیود حکم به قیود موضوع بر می گردند. به حسب لب و در مقام ثبوت فرقی بین إن کان العالم عادلا فأکرمه با اکرم العالم العادل نیست. ولی به حسب مقام اثبات لحاظ فرق می کند. تارة لحاظ می کنیم عادل بودن را در رتبه موضوع بعد حکم را بر او عارض می کنیم، می شود اکرم العالم العادل. تارة در رتبه موضوع ذات عالم را می بینیم و حکم را بر ذات عالم بار می کنیم اما این حکم یک قیدی دارد، ثبوت وجوب اکرام برای ذات عالم را ما معلق می کنیم بر عادل بودن او. برای مفهوم گیری همین لحاظ و مقام اثبات مهم است. موضوع مفهوم هم می شود ذات عالم. إن لم یکن العالم عادلا فلایجب أن تکرمه. می شود مفهوم.

پس مهم این است که در مقام لحاظ واثبات مرجع ضمیر فأکرمه در إن کان العالم عادلا فأکرمه ذات عالم است نه عالم مقید به عادل بودن. ولو در رتبه لاحقه بر ترتب حکم بر ذات عالم ما تقیید زدیم این حکم را، گفته ایم العالم واجب الاکرام إن کان عادلا. این إن کان عادلا تقیید حکم است در رتبه لاحقه.

بله این تقیید حکم در رتبه لاحقه جلو اطلاق خطاب را نسبت به عالم فاسق می گیرد و شامل عالم فاسق نمی شود، اما بخاطر این تقیید حکم در رتبه لاحقه بر لحاظ موضوع آن. موضوع در جمله شرطیه ذات عالم است و ضمیر هم به ذات عالم بر می گردد ولو وجوب اکرام ذات عالم مطلق نیست بلکه معلق است بر عادل بودن او.

پس اینکه مرحوم آقای حائری فرمود: اطلاق إن کان العالم عادلا فأکرمه این ضمیر اطلاقش نسبت به مطلق عالم محال است، ولذا نمی شود جای آن گذاشت فأکرم مطلق العالم، اهمال هم که محال است، پس باید مراد عالم عادل باشد فانتفی المفهوم. می گوئیم نه، آن چیزی که محال است اطلاق لحاظی در مرجع ضمیر فأکرمه است. اطلاق لحاظی که بگوید فأکرم العالم سواء کان عادلا أم لا، این محال است. اما معنای امتناع اطلاق لحاظی ضرورت تقیید لحاظی نیست که حتما تقیید لحاظی داشته باشیم که وقتی عالم را لحاظ می کنیم مقیدا به عادل لحاظ کنیم. نخیر، اهمال لحاظی هست، یعنی ذات عالم را لحاظ کردیم نه با وصف اطلاق و نه با وصف تقیید به عادل بودن. اهمال لحاظی است، ذات عالم را لحاظ کردیم. ولکن چون در رتبه لاحقه بر ثبوت حکم که گفتیم العالم واجب الاکرام این حکم را قید زدیم بما إذا کان العالم عادلا این خطاب به لحاظ مدلول تصدیقی اهمال ندارد، یعنی این خطاب شامل عالم فاسق نمی شود. واین معنایش این نیست که ذات عالم بگوئید آیا اطلاق لحاظی دارد که محال است، اهمال هم محال است، پس تقیید لحاظی دارد به اینکه عالم عادل باشد. نه، این درست نیست. نه اطلاق لحاظی دارد نه تقیید لحاظی دارد، بلکه اهمال لحاظی دارد، ذات عالم را دیدیم در رتبه موضوع ولیس الا. ولی کل خطاب اهمال ندارد، چون قیود حکم را هم ما باید در نظر بگیریم و بعد اطلاق گیری بکنیم.

سؤال وجواب: ثبوت حکم را برای این موضوع مقید کرد به قیدی. مثل العنب یحرم إذا غلی، در مقام ثبوت ولو برهان بیاورید کما اقام المحقق النائینی والسید البرهان علی أن قید الحکم فی الخطاب یرجع الی قید الموضوع فی مقام الثبوت. العنب یحرم إذا غلی ثبوت یعنی العنب المغلی حرام. برفرض این را بگوئیم اما این مقام ثبوت جعل است، مفهوم که کاری به مقام ثبوت ندارد. مفهوم مربوط به مقام اثبات است. در مقام اثبات ما ذات عنب را دیدیم، گفتیم العنب حرام، واین حرامٌ را در مقام اثبات تقیید کردیم، حرامٌ إذا غلی. بحث ما بحث مقام اثبات است و مفهوم هم تابع مقام اثبات است.

سؤال وجواب: وجوب اکرام العالم موقوف علی کونه عادلا. خب شما وجوب اکرام العالم را دیدی نه وجوب اکرام العالم العادل، نه وجوب اکرام العالم سواء کان عادلا أو فاسقا. وجوب اکرام العالم را دیدی می خواهی بیان کنی توقف وجوب اکرام عالم را علی کونه عادلا. در مقام لحاظ ذات عالم را می بینی، وجوب اکرام ذات عالم را می بینی ومی گوئی موقوف است بر عادل بودن او. و در رتبه لاحقه بر اینکه موقوف کردی وجوب اکرام عالم را بر عادل بودن او، تضیق قهری پیدا کرد آن عالم به عالم عادل نه تضیق وتقید لحاظی. در رتبه موضوع لحاظ نکردی غیر از وجوب اکرام عالم را. قید عادل بودن او را لحاظ نکردی. لحاظ اطلاق هم نکردی که سواء کان عادلا أم لا. این هم نبود. اهمال لحاظی بود در تبه لحاظ موضوع. و این مشکلی ندارد.

مثال ششم: مرحوم شهید ثانی برای اثبات مفهوم شرط میفرماید مفهوم شرط ومفهوم وصف فیه خلاف، ولکن شاهدی ذکر می کند برای مفهوم شرط و مفهوم وصف به موارد وصیت، وقف، نذر ویمین که معلق بر شرط است. می گوید این مدرسه را وقف کردم بر طلاب علوم دینی اگر نماز شب بخوانند. این وقف شامل طلبه هایی که نماز شب نمی خوانند نمی شود. یا نذر، وصیت. انتفاء الوقف بانتفاء شرطه، انتفاء الوصیة بانتفاء شرطها، انتفاء النذر بانتفاء شرطه و هکذا. این را مثال برای مفهوم شرط گرفته است.

اقول: این فرمایش ناتمام است. برای اینکه مفهوم یعنی انتفاء سنخ حکم به انتفاء شرط. نه انتفاء شخص حکم. و الا هر قضیه ای ولو بگوئی اکرم زید با انتفاء زید شخص این وجوب اکرام که موضوعش زید است منتفی می شود، اما به معنای انتفاء فرد دیگری از وجوب اکرام در مورد عمرو نیست. انتفاء شخص وجوب اکرام زید به معنای انتفاء سنخ وجوب اکرام در مورد دیگران نیست.

جناب شهید ثانی! معلوم است که اگر واقف لقب هم ذکر می کرد، با انتفاء آن لقب وقف متفی می شد. چون در وقف شخص این وقف مهم است. این بستان را وقف کردم بر طلبه ها اگر نماز شب بخوانند. خب با انتفاء این قید شخص این وقف منتفی می شود. اما اگر موردی داشت که بشود یک وقف دیگری هم بکند بر طلبه ها ولو نماز شب نمی خوانند، جا باقی می ماند و موضوع باقی می ماند برای آن وقف، مشکلی نبود. مثلا شما اول نذر می کنید در نذر موضوع می ماند که اگر من خسته نبودم و نماز شب نخواندم هزار تومان به فقیر بدهم. حالا اگر یک شب خسته بودید نماز شب نخواندید لازم نیست هزار تومان به فقیر بدهیم. اما بعدش می بینید که هر شب یک بهانه ای برای خستگی دارید، نقض غرض شد، می گوئید نذر می کنم هر شب نماز شب نخوانم ولو خسته باشم هزار تومان به فقیر بدهم. خب آن نذر اول مشروط بود، اما نذر دوم مطلق بود. با هم تنافی ندارد. انتفاء شخص نذر اول با انتفاء شرطش به معنای انتفاء طبیعی نذر نیست.

علاوه بر اینکه در این موارد هیچکدام وقف منتفی نمی شود، وصیت منتفی نمی شود، نذر منتفی نمی شود، موضوعش فعلی نمی شود. اگر این آقایی که می گوید إن جاء ولدی من السفر فلله علیّ أن اذبح شاة اگر ولد از سفر نیاید این آقا نذر کرده است منتهی موضوع نذر محقق نشده است. حالا شاید ایشان هم منظورش از انتفاء نذر و وقف انتفاء موضوع وقف یا موضوع نذر باشد. مهم نیست.

مثال هفتم: راجع به جزائی است که دلالت می کند بر وجوب به معنای حرفی. مثل إن جاء زید فأکرمه. قد یظهر مما نسب الیه فی الکفایه که تفصیل می دهد که إن جاء زید فأکرمه چون فأکرمه معنای حرفی است این دلالت می کند بر شخص وجوب اکرام. چون معنای حرفی معنای جزئی است. اکرمه دال است بر معنای حرفی ومعنای حرفی جزئی است. پس دلالت می کند اکرمه بر یک فرد جزئی از وجوب اکرام زید. و این فرد جزئی را معلق می کند بر مجیء زید. تعلیق یک فرد جزئی از وجوب اکرام زید بر مجیء زید مفهوم درست نمی کند. مفهوم موقعی درست می شود که شما طبیعی وجوب اکرام زید را معلق کنید بر مجیء زید، تا اگر زید نیاید ولو مریض هم بشود بگوئید طبیعی وجوب اکرام زید معلق بر مجیء است. اگر بنا بشود اگر مریض هم بشود وجوب اکرام فعلی بشود پس طبیعی وجوب اکرام معلق بر مجیء نشده است. یک فردی از وجوب اکرام داریم معلق بر مرض زید است. در إن جاء زید فیجب اکرامه خب مفاد یجب اکرامه طبیعی وجوب اکرام زید است، او معلق شده است، خوب است. انتفاء طبیعی وجوب اکرام زید بانتفاء مجیئه مفهوم درست می کند. اما إن جاء زید فأکرمه این شرط، شرط یک فرد از افراد وجوب اکرام زید است، می شود شرط محقق موضوع. چرا؟ برای اینکه مجیء زید محقق موضوع این فرد از وجوب اکرام زیدی است که عند مجیئه هست. می شود شرط محقق موضوع این فرد. وقتی فرد بود این فرد از وجوب اکرام زید که عند مجیئه هست طبیعی است شرط تحقق این فرد عبارت است از مجیء زید. این دیگر مفهوم پیدا نمی کند.

در اینجا جوابهایی داده شده است، اشکال هم توسعه پیدا کرده است که اصلا غیر از بحث اینکه مفاد فأکرمه شخص الحکم است چون معنای حرفی است و معنای حرفی جزئی و شخصی هست، غیر از او اشکال توسعه پیدا کرده، گفته اند اصلا معنای حرفی قابل تقیید هم نیست. حالا غیر از اینکه شخص الحکم است و انتفاء شخص الحکم به انتفاء شرطش سالبه به انتفاء موضوع می شود، اصلا معنای حرفی گفته اند قابل تقیید نیست. إن جاء زید اصلا نمی تواند قید فأکرمه باشد. ولذا مرحوم شیخ انصاری فرموده است: ما معتقدیم إن جاء زید قید اکرام است نه قید وجوب. وجوب فعلی است واجب اکرام زید علی تقدیر مجیئه هست.

مرحوم آقای خوئی به این اشکال دوم کاری ندارد، نسبت به اشکال اول فرموده: تمام این مطالب تالی فاسد آن مبنای مشهور است. اول اصول بحث کردیم گفتیم مشهور که می گویند الانشاء هو ایجاد المعنی باللفظ درست نیست، شما قبول نکردید گفتید این بحثها بحثهایی است که در اصول بیجا مطرح شده و اصول را متورم کرده اند، آقای خوئی ره می فرماید ببینید ثمره این بحث را: ما آنجا گفتیم وضع شده است اکرمه نه برای ایجاد الوجوب، بلکه برای ابراز اعتبار فعل در ذمه مکلف. اکرمه برای ایجاد وجوب وضع نشده است. چه کسی می گوید الانشاء ایجاد المعنی باللفظ است. یکی از بزرگان می فرمود خدمت حاج آقای وحید حفظه الله رفتیم عقد نکاح بخوانیم، ایشان فرمودند احتیاطا دو بار بخوانیم، یک بار روی مسلک مشهور که معتقدند انشاء ایجاد المعنی باللفظ است، ویک بار هم روی مسلک آقای خوئی که می فرماید انشاء ابراز الاعتبار است. آقای خوئی می فرماید: ما معتقدیم اکرمه ایجاد المعنی باللفظ نیست، بلکه اعتبار الاکرام فی ذمة المخاطب است. خب مشکل حل شد. إن جاءک زید فأکرمه اعتبار فعل را در ذمه مخاطب معلق می کند بر مجیء زید. این اعتبار را معلق می کند بعد هم ابراز می کند. إن جاء زید فأکرمه. چه مشکلی داریم. تمام این مشکلات زیر سر این مسلک مشهور است.

اقول: واقعا عجیب است. جناب آقای خوئی! شما هم معتقدید که فأکرمه وضع شده است برای واقع ابراز الاعتبار. واقع ابراز الاعتبار یعنی چه؟ یعنی نه برای مفهوم ابراز بلکه برای مصداق ابراز. شما می فرمائید فأکرمه وضع شده است برای ایجاد این مصداق از ابراز الاعتبار. تا با مفهوم ابراز الاعتبار فرق کند. ابراز الاعتبار یک مفهوم اسمی است، فأکرمه وضع شده است برای ایجاد یک فرد از افراد ابراز اعتبار الفعل فی ذمة المکلف. فعاد الاشکال. وقتی وضع شده فأکرمه برای یک فرد از ابراز الاعتبار و نه برای مفهوم کلی ابراز الاعتبار، خب فرد الابراز معلق شد. کما اینکه طبق نظر مشهور می گفتید فرد الانشاء معلق شد، ومی گفتید آقای مشهور فرد الانشاء معلق شد می شود تعلیق شخص الحکم علی الشرط. مفهوم به این است که تعلیق بشود سنخ الحکم علی الشرط. خب شما هم که مشکل را حل نکردید. شما از ایجاد الوجوب به لفظ که مشهور می گویند عدول کردید گفتید ایجاد ابراز الاعتبار باللفظ. باز عاد المحذور.

ولذا به نظر می آید از اصل اشکال باید اینجور جواب بدهیم، بگوئیم:

اولا: معنای حرفی جزئی حقیقی نیست. جزئی به این معناست که محتاج است در ذاتش و در وجودش به اطراف نسبت. وجود رابط نیاز دارد به اطراف. نسبت بعثیه در اکرمه یک معنای حرفی است نیاز دارد به قول محقق اصفهانی به سه طرف، باعث یعنی مولا، مبعوث یعنی عبد، مبعوث الیه یعنی فعل. وقتی این سه طرف کامل شدند نسبت بعثیه می شود یک معنای کامل. جزئی طرفی است نه جزئی حقیقی، یعنی جانش به جان اطرافیانش بسته است. وقتی اطرفیان این معنای حرفی در کنارش هستند هیچ کمبودی نسبت به معنای اسمی ومعنای کلی ندارد. یک معنای کاملی است بعد از اکتمال اطرافش، می شود او را لحاظ کرد، می شود او را مقید کرد، می شود او را معلق کرد. هیچ کمبودی ندارد نسبت به معنای اسمی. ولذا یک معنای کلی می شود عملا. بعد از اکتمال اطراف می شود معنای کلی. الجلوس فی الدار یک معنای کلی است، هزاران مصداق دارد. معنای کلی است، این معنای کلی را معلق می کنند بر شرط.

بقیه بحثها دیگر در ابتدای اصول مطرح شده است اینها را دنبال نمی کنیم. بحث در تنبیه بعدی واقع می شود انشاءالله.

جلسه 443

سه شنبه 25/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

در رابطه با بحث گذشته که چطور معنای حرفی در جزاء معلق می شود بر شرط، مرحوم نائینی منکر شد که وجوب اکرام زید در إن جاء زید فأکرمه معلق بشود بر مجیء زید بخاطر همینکه معنای حرفی است. ولذا ایشان فرمود اکرام زید بما هو طرف للنسبة الوجوبیة معلق است بر مجیء زید. که فرمایش درستی نیست و ما دیروز توضیح دادیم.

مرحوم آقای صدر هم در جلد اول اصول حل کرد مشکل را، به همین نحو که ما عرض کردیم تبعا للمحقق الاصفهانی که جزئیت معنای حرفی جزئیت حقیقیه نیست، جزئیتش فقط به این است که ذاتا تعلق دارد به اطرافش وبا وجود اطرافش یک معنای کامل می شود، هیچ کمبودی نسبت به معنای اسمی ندارد، قابل تعلیق است. مرحوم آقای صدر در اینجا یک مطلب عجیبی فرموده است. فرموده وقتی می گویند إن جاء زید فأکرمه یک معنای اسمی از اکرمه انتزاع می کنند. کأنه گفته اند اکرم زیدا و هذه النسبة البعثیة معلقة علی مجیء زید. والا کأنه خود معنای حرفی در اکرمه قابل تعلیق وتقیید نیست.

اقول: این ادعا خلاف وجدان است. ما وقتی می گوئیم إن جاء زید فأکرمه یا إذا طلعت الشمس فالنهار موجود که مفاد هیئت جمله خبریه را که او هم معنای حرفی است معلق می کنیم بر شرط، تصور مفهوم اسمی نمی کنیم. إن جاء زید فأکرمه، اگر زید بیاید او را اکرام کن، ما اصلا معنای اسمی وجوب اکرام زید النسبة البعثیة نحو اکرام زید را تصور کردیم؟ ابدا. یا وقتی می گوئیم إذا طلعت الشمس فالنهار موجود غیر از معنای حرفی که مفاد هیئت جمله خبریه النهار موجود هست یک معنای اسمی از آن انتزاع کردیم که آقای صدر لابد می فرماید النهار موجود و هذه النسبة التصادقیة معلقة علی طلوع الشمس، طبق بیان ایشان باید اینطور بگوید، آیا واقعا انسان وقتی می گوید إذا طلعت الشمس فالنهار موجود معنای اسمی النسبة التصادقیة را تصور می کند بین النهار و بین موجود وآن نسبت تصادقیه را به معنای اسمی تصور می کند و معلق می کند بر شرط؟!. این مطالب خلاف وجدان عرفی است، قابل ذکر نیست.

واساسا ما یک نقضی می کنیم به آنهایی که می گویند معنای حرفی قابل تعلیق و قابل تقیید نیست، می گوئیم شما گاهی می گوئید هذا زید إن کان ذاک عمروا. این آقا زید است اگر آن آقا عمرو باشد. جمله صحیح است یا نه؟ قطعا صحیح است. خب إن کان ذاک عمروا قید چیست؟ قید هذا است که معنای حرفی است؟ قید زید است؟ او هم که معنای جزئی است مثل معنای حرفی. خب معنای حرفی چون جزئی است مشکل پیدا کرد. خب زید که با تمام وجود اعلام می کند من معنایم جزئی است. نسبت بین هذا و زید که مفاد جمله هذا زید است آن هم که معنای حرفی است وجزئی است، پس ما اصلا معنای اسمی نداریم در هذا زید، پس چه چیزی را معلق می کنیم؟ موضوع له هذا خاص است، هذا وضع شده است برای مصداق مفرد مذکر مشارالیه، نه برای مفهوم کلی مفرد مذکر مشارالیه. هو زید إن کان ذاک عمروا. ضمیر مثل حروف موضوع له اش خاص است. موضوع له ضمیر واسم اشاره جزئی است، وقتی جزئی بود جزئی قابل تقیید نیست به نظر این آقایان. یعنی وقتی شما می گوئید هذا مفهوم اسمی المشار الیه را در نظر می گیرید؟ المشار الیه زید این قضبه صادقه است؟ کی المشار الیه زید؟ هذا زید. المشار الیه به نحو قضیه حقیقیه که نمی شود گفت هذا زید، آیا هر مشار الیهی در عالم زید است؟ هذا زید. مبتدا معنای جزئی، خبر معنای جزئی، مفاد هیئت معنای جزئی، پس این إن کان ذاک عمروا به کدام جزء از جمله هذا زید برگردد و آن را قید بزند؟. اینها دلیل بر این است که یک مطالبی گفته می شود که هیچ وجدان عرفی آن را تأیید نمی کند و به عنوان یک شبهه علمیه زحمت به علماء داده اند.

تنبیه دوم: بحث در این واقع شده است که آیا گر جزاء مفادش حکم انحلالی بود، مفهوم این جزاء فی الجمله است یا بالجملة؟ توضیح ذلک:

إذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء. لاینجسه شیء حکم انحلالی است، یعنی لاینجسه الدم، لاینجسه البول، لاینجسه المتنجس، حکم انحلالی است. آیا مفهوم إذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء این است که إذا لم یبلغ قدر کر ینجسه الشیء یعنی ینجسه کل نجس؟ مفهوم جزائی که مفادش حکم عام هست عموم السلب است؟ یعنی خود این مفهوم عموم دارد نفی می کند تک تک آن احکام انحلالی را و نقیض تک تک آنها را در مفهوم اثبات می کند که إذا لم یبلغ الماء قدر کر ینجسه شیءٌ، یعنی ینجسه الدم، ینجسه البول، ینجسه المتنجس وهکذا. این است؟ یا نه، مفاد مفهوم لاینجسه شیء این است که ینجسه بعض الاشیاء فی الجمله، وقدر متیقن این است که عین نجاست نجس می کند آب قلیل را، که از آن تعبیر می کنند می گویند مفهوم عموم سلب العموم است طبق این احتمال دوم، مفهوم لاینجسه شیء ینجسه بعض الاشیاء هست که می شود سلب العموم، نه عموم السلب که احتمال اول می گفت که می گفت مفهوم لاینجسه شیء این است که ینجسه کل شیء. هر آب قلیلی چه آب قلیل باران باشد چه غیر باران از حیث موضوع مفهوم مطلق دارد، اما از حیث جزاء مفهوم لاینجسه شیء آیا ینجسه کل شیء هست، لاینجسه شیء یعنی لاینجسه نجس، مفهومش این است که إذا لم یکن کرا ینجسه کل نجس، که می شود عموم السلب، خود این سلب عموم دارد. سلب منطوق، سلب لاینجسه شیء می شود ینجسه کل شیء. نفی در نفی اثبات است، سلب لاینجسه یعنی نفی این نفی اثبات است. سلب لاینجسه شیء طبق احتمال اول می شود ینجسه کل نجس.

مرحوم نائینی فرموده است: باید تفصیل داد. اگر عموم به مفهوم اسمی بیان شده، مفهوم این عموم می شود سلب العموم، یعنی می شود مفهوم فی الجمله. مثل چه؟ مثل اینکه شما بگوئید إذا جاء ولدک من السفر فاکرم کل عالم. شما عموم را با مفهوم اسمی کل بیان کردید. مفهومش می شود إذا لم یجئ ولدک من السفر فلایجب أن تکرم کل عالم. یعنی سلب العموم. منافات ندارد که واجب بشود اکرام بعض عالمٍ. مفهوم إذا جاء ولدک من السفر فأکرم کل عالم بیش از این نیست که إذا لم یجئ ولدک من السفر فلایجب أن تکرم کل عالم. اگر فرزندت از سفر نیامد واجب نیست هر عالمی را اکرام کنی، ولی ممکن است واجب باشد یک صنف از علماء را یعنی علماء عدول را اکرام کنی. می شود مفهوم این جزاء که مشتمل بر معنای اسمی عموم هست سلب العموم.

البته مرحوم نائینی فرموده: ما قدر متیقن گیری می کنیم، نه اینکه ظهور دارد این مفهوم در سلب العموم. نه، قدر متیقن سلب العموم است. قدر متیقن این است که اکرام همه علماء واجب نیست. ممکن است اکرام بعض علماء واجب باشد و ممکن است او هم واجب نباشد. این در صورتی است که جزاء مشتمل بر ادات عموم به نحو معنای اسمی باشد.

اما اگر جزاء مشتمل باشد بر عموم به نحو معنای حرفی، مثل إذا بلغ الماء کرا لاینجسه شیء، تکره در سیاق نفی، اینجا ظاهرش عموم السلب است. إذا بلغ الماء کرا لاینجسه شیء أی لاینجسه نجس. اگر آب کر باشد نجسی آن را نجس نمی کند. مفهومش این است که اگر آب کر نباشد نجس آن را متنجس می کند مطلقا، چه آن نجس بول باشد چه دم باشد و چه متنجس باشد.

یا مثلا إذا جاء ولدک من السفر فأکرم العلماء، جمع محلی به لام ادات عموم است ولی به نحو معنای حرفی. مفهومش این می شود که إذا لم یجئ ولدک من السفر فلایجب أن تکرم العلماء، اگر فرزندت از سفر نیامد واجب نیست علماء را اکرام کنی. یعنی اکرام هیچ عالمی واجب نیست. می شود عموم السلب.

بعد مرحوم نائینی می گوید: بنابر این نتیجه گرفتیم که اگر جزاء بر عموم به نحو معنای حرفی دلالت بکند، حالا این جزاء مفادش سالبه کلیه باشد مثل لاینجسه شیء، نقیضش می شود موجبه کلیه، ینجسه النجس مطلقا، موجبه کلیه، نه اینکه ینجسه بعض النجاسات. نه، ینجسه النجس مطلقا. نقیض لاینجسه شیء که سالبه کلیه است شد موجبه کلیه.

در مثال إذا جاء ولدک من السفر فأکرم العلماء جزاء در منطوق مفادش موجبه کلیه بود، نقیضش می شود فلایجب أن تکرم العلماء، نقیضش می شود سالبه کلیه، اکرام هیچ عالمی واجب نیست.

مرحوم نائینی می فرماید: ما که این را می گوئیم آنهایی که ذوب در علم منطق هستند می گویند این چه حرفی است!، نقیض سالبه کلیه موجبه جزئیه است نه موجبه کلیه. نقیض موجبه کلیه هم سالبه جزئیه است نه سالبه کلیه. چطور؟ شما بگوئید کل من فی العسکر مات، این موجبه کلیه است، نقیضش چیست؟ نقیضش سالبه جزئیه است که بعض من فی العسکر لم یمت. آقای نائینی! در جائی که مفاد جزاء عموم به معنای حرفی است جزاء اگر سالبه کلیه باشد مثل لاینجسه شیء گفتید نقیضش که در مفهوم مطرح می شود موجبه کلیه است، و اگر مفاد جزاء در منطوق موجبه کلیه است مثل اکرم العلماء، گفتید نقیضش سالبه کلیه است.

مرحوم نائینی می گوید منطقی را بحث از الفاظ نیست، آنها کاری به استظهار ندارند، آنها بحث عقلی می کنند، آنها عقلاء قوم هستند، ما به دنبال ظهورات هستیم، می خواهیم ببینیم ظهور جمله چیست. ما نقیض عقلی را که نمی گوئیم. عرفا ببینیم مفهوم إن جاء ولدک من السفر فأکرم العلماء آیا سالبه کلیه است فلایجب أن تکرم العلماء مطلقا، یا سالبه جزئیه است فلایجب أن تکرم العلماء فی الجملة، ممکن است اکرام علماء عدول واجب باشد حتی در فرض عدم مجیء ولد از سفر.

بعد مرحوم نائینی فرموده: اینهایی که ما گفتیم در جائی بود که جزاء مفادش عموم انحلالی باشد. تفصیل دادیم بین جائی که عموم به نحو معنای اسمی فهمیده بشود، قدر متیقن از مفهوم سلب العموم است نه بیشتر، می شود مفهوم فی الجملة، فلایجب أن تکرم کل عالم. این می شود مفهوم اکرم کل عالم. ولی اگر عموم به نحو معنای حرفی باشد نخیر، مفهومش می شود عموم السلب. ظهور دارد در این جهت. این در عام انحلالی است. اما در عام مجموعی که این حرفها نیست. عام مجموعی یک راه بیشتر ندارد. عام مجموعی یعنی حکم واحد. إذا جاء ولدک من السفر فأکرم مجموع العلماء، عام مجموعی است دیگر. اینکه معلوم است بحث ندارد، مفهوم عموم مجموعی می شود سلب عموم مجموعی. إذا لم یجئ ولدک من السفر فلایجب اکرام مجموع العلماء، ممکن است اکرام بعض علماء واجب باشد. آن بحث ندارد. عام مجموعی مفهومش سلب عموم است، او بحث ندارد، بحث ما در عام انحلالی است. این فرمایش مرحوم نائینی.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی انصافا ناتمام است. چرا؟ راجع به عمومی که به نحو مفهوم اسمی بیان شده است که بسیار فرمایشات متینی فرموده اند ما عرضی نداریم، إن جاء ولدک من السفر فأکرم کل عالم، ایشان فرمود مفهومش این است که إذا لم یجئ ولدک من السفر فلایجب أن تکرم کل عالم، سلب العموم است.

اما در آن بخش معنای حرفی عموم ما با ایشان عرائض داریم: جناب نائینی! اگر بگویند إذا جدّ زید فی درسه فلا یفوقه احد اگر زید با جدیت درس بخواند کسی از او جلو نمی زند، آیا مفهومش این است که اگر با جدیت درس نخواند همه از او جلو می زنند حتی کودن های مدرسه شان؟ زید اگر درس هم نخواند از بعضی ها بهتر می فهمد، منتهی اگر خوب درس بخواند شاگرد اول است. یا مثلا می گوئید إذا غصب الامیر فلایحترم احدا، آیا یعنی إذا غضب الامیر فیحترم کل احد ولو دشمن خودش را احترام می کدند؟ قطعا اینطور نیست. این إذا بلغ الماء کرا لاینجسه شیء هم همین است. اگر آب کر باشد نجسی آن را متنجس نمی کند، مفهومش این است که اگر آب کر نباشد نجسی، نه نجس، بلکه باز در مفهوم هم نکرده است، معرفه اش نکنید، مفهوم را إذا لم یبلغ الماء کرا ینجّسه النجس نکنید. نخیر، بلکه مفهومش ینجسه نجسٌ است، باز نکره است. اگر آب کر نباشد نجسی آن را متنجس می کند. اینکه مطلق نخواهد بود، نجسی آب قلیل را نجس می کند. این فرق می کند با اینکه بگوید إذا لم یکن الماء کرا ینجسه النجس. شما در مفهوم الف ولام می آورید سر النجس، در حالی که نجس نکره است چه در مفهوم و چه در منطوق.

پس این فرمایش شما درست نیست. نکره در سیاق نهی ونفی مفید عموم است، به معنای حرفی هم مفید عموم است، ولی وقتی مفهوم گیری می کنید آن نکره را تبدیل به معرفه نکنید، بگذارید نکره بماند، منتهی فقط سلب وایجابش فرق می کند، لاینجسه شیء می شود ینجسه شیء.

و عجیب است مرحوم آقای صدر (ولعل اشکال در تقریر هست) آمده مطالب مرحوم نائینی را ناقص بیان کرده، بعد خودش به عنوان اشکال به مرحوم نائینی تفصیل داده بین جائی که مفاد ادات عموم معنای اسمی است و بین جائی که مفاد ادات عموم معنای حرفی است، ودر معنای حرفی پذیرفته است که مفهوم عموم السلب است. یعنی همان مطالب مرحوم نائینی را مطرح کرده است.

اقول: جناب آقای صدر! لاینجسه شیء معنای حرفی نیست؟! پس چرا خودتان إذا جدّ زید فی درسه فلا یفوقه احد را مثال زدید برای ردّ نظریه مرحوم نائینی؟ شما که در نکره در سیاق نفی و نهی به این عنوان می گوئید هر جا عموم به نحو معنای حرفی فهمیده شد به این عموم نظر استقلالی نمی شود. مفهوم اسمی نیست که به او نظر استقلالی بشود، کل عالم نیست که نظر استقلالی بشود به این مفهوم اسمی عموم. معنای حرفی عموم لحاظ استقلالی نمی شود وملحوظ ذات حکم عام است. آقای صدر این را فرموده، ولذا فرموده در جائی که معنای عموم حرفی است ما می پذیریم که مفهوم قضیه عموم السلب است یعنی اطلاق دارد. مثال می زند می گوید: إذا جاء ولدک من السفر فأکرم العلماء مفهومش این است که إذا لم یجئ فلایجب أن تکرم العلماء واین مفهوم اطلاق دارد، می شود عموم السلب. واجب نیست علماء را اکرام کنی یعنی مطلقا و هیچکدام را. خب جناب آقای صدر! نکره در سیاق نفی ونهی هم ادات عموم است به نحو معنای حرفی. خود شما در آنجا پذیرفتی که مفهومش فی الجمله است. مفهومش عموم السلب نیست.

ممکن است شما بفرمائید که به این الفاظ کار نداشته باشید، جمع محلی به لام به خصوص مورد سؤال است که آیا مفهومش سلب العموم است یا عموم السلب. إذا جاء ولدک من السفر فأکرم العلماء، مفهومش این است که إذا لم یجئ ولدک من السفر فلایجب أن تکرم العلماء. خب ادعای آقای صدر این است که انسان احساس می کند که این مفهوم مطلق است، کأنه مولا صریحا مفهوم را گفته است که إذا لم یجئ ولدک من السفر فلایجب أن تکرم العلماء. خب اگر این مفهوم را صریحا می گفت شما اطلاق گیری نمی کردید که فلایجب أن تکرم العلماء مطلقا؟. اطلاق گیری می کردید. پس مفهوم فأکرم العلماء اطلاق دارد می شود عموم السلب، فلایجب أن تکرم العلماء مطلقا إذا لم یجئ ولدک من السفر.

ما عرضمان این است که بله ما انصافا بین جمع محلی به لام با مفرد محلی به لام که آقایان می گویند مطلق است در این بحث فرقی نمی بینیم، این را ما اعتراف می کنیم که قبول داریم. اگر بنا باشد جزائی که مطلق است (اصلا عام است) مفهومش اطلاق داشته باشد، مثلا بجای فأکرم العلماء اگر می گفت فأکرم العالم، إذا جاء ولدک من السفر فأکرم العالم، اگر آنجا مفهوم مطلق داشت یعنی إن لم یجئ ولدک من السفر فلایجب أن تکرم العالم، این اطلاق می گوید اکرام عالم عادل هم واجب نیست. اگر در جزائی که مطلق است و به مقدمات حکمت مطلق شمولی شده است، اگر در مفهوم او قبول کنیم کما اینکه آقای صدر قبول کرده است که مفهومش هم اطلاق دارد، می شود عموم السلب یا به تعبیر دقیقتر بگوئید اطلاق السلب، بله ما این را می پذیریم. جمع محلی به لام هم مثل همان است مثل مفرد محلی به لام. چه فرق می کند؟ و اینها به نظر ما قرینه است بر همان عرضی که ما در بحث عام وخاص داشتیم و انشاءالله در این دوره هم داریم که اصلا جمع محلی به لام از ادوات عموم نیست اطلاق است. ولذا اکرم العلماء به سکوت از بیان قید زائد ظهور پیدا می کند که اکرم العلماء سواء کانوا عدولا أم لا. مقدمات حکمت جاری می شود، سکوت از بیان قید زائد است که ظهور می دهد به خطاب. جمع محلی به لام از ادوات عموم نیست. پس فرقی بین اکرم العلماء با اکرم العالم نیست.

حالا آیا حرف آقای صدر در همان مفرد محلی به لام صحیح است که مفهومش هم اطلاق دارد؟. مثلا إذا بلغ الماء قدر کر بجای اینکه بگویند لاینجسه شیء بگویند لاینجسه النجس، می شود مطلق دیگر. نکره در سیاق نفی مفید عموم است، اما معرفه در سیاق نفی که مفید عموم نیست لاینجسه النجس. مفرد محلی به لام اطلاق دارد. سؤال: آیا مفهومش این است که إذا لم یبلغ الماء کرا ینجسه النجس مطلقا؟ اطلاق گیری کنیم که ینجسه النجس مطلقا سواء کان لنجس نجسا بالذات أو نجسا بلعرض یعنی متنجس، سواء کان النجس بولا أو دما؟ آیا اطلاق دارد؟ آیا جزائی که مفادش مطلق شمولی است نه عام شمولی، نه اکرم کل عالم، نه لاینجسه شیء، بلکه مطلق شمولی است، لاینجسه النجس، آیا مفهومش اطلاق پیدا می کند؟

ما در ذهنمان این است که مفهوم مفرد محلی به لام ولو این مفرد محلی به لام شمولی باشد، وهکذا جمع محلی به لام، مفهومش مطلق نیست فی الجمله است. إذا غضب الامیر فلایحترم من یخاطبه عام است یا مطلق است؟ إذا غضب الامیر فلایحترم مخاطبه، مطلق است دیگر، آیا معنایش این است که إذا لم یغضب الامیر فیحترم مخاطبه ولو کان من کان، ولو ناصبی باشد ولو عدو اسلام باشد، این است؟ نه. إذا جدّ زید فی درسه فلایفوقه من یدرس معه، مطلق است دیگر، یا فلایفوقه الدارس معه که مفرد محلی به لام است، آیا معنایش این است که إذا لم یجدّ زید فی درسه فیفوقه الدارس معه ولو آن کودنی باشد که هم کلاسش شده؟. یا نه، إذا جدّ زید فی درسه فلایفوقه الدارس معه مفهومش این است که إذا لم یجدّ زید فی درسه فیفوقه الدارس معه فی الجملة، نه اینکه همه آنهایی که با او درس می خوانند از او جلو می زنند. تتمه کلام انشاءالله فردا.

جلسه 444

چهارشنبه 26/12/88

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که آیا اگر جزاء مشتمل بر حکم انحلالی بود و لکن به نحو مطلق حکم انحلالی را بیان کرد و نه به نحو عام، مثل إذا بلغ الماء کرا لایتنجس بالنجس، آیا مفهومش این است که إذا لم یبلغ کرا فیتنجس بالنجس مطلقا، که شامل تنجس آب قلیل به متنجس هم بشود، چون متنجس هم مصداق نجس هست نجس بالعرض است، یا لااقل شامل اقسام نجس مثل دم، بول وما شابه ذلک بشود. الماء إذا لم یبلغ کرا یتجس بالنجس مطلقا بولا کان النجس أو دما.

ظاهر فرمایش آقای خوئی این است که نه، مفهوم لایتنجس بالنجس این است که این لایتنجس بالنجس منتفی است، انتفاء قضیه مطلقه به این نیست که نفی هم مطلق باشد. نفی المطلق لایستلزم اطلاق النفی. البته این تعبیر در کلام مرحوم آقای خوئی نیست ولی ایشان به طور عام و به طور کلی فرموده اند که نقیض یک حکم عام سلب العموم است نه عموم السلب. و تفصیل نداده اند بین اینکه این حکم عام را به دلالت وضعیه بفهمیم مثل لاینجسه شیء، یا به مقدمات حکمت بفهمیم مثل لایتنجس بالنجس. نقیض لایتنجس بالنجس هم می شود نفی المطلق، واین به معنای این نیست که خود این نفی اطلاق داشته باشد. لایتنجس بالنجس در مورد آب قلیل نیست، اما در مورد آب قلیل یتنجس بالنجس هست مطلقا یا یتنجس بالنجس فی الجملة. این جمله شرطیه ساکت است.

مرحوم آقای صدر معتقدند: ما باید تفصیل بدهیم بین عام و بین مطلق. در مطلق مفهومش اطلاق دارد، إذا بلغ الماء کرا لایتنجس بالنجس مفهومش این است که إذا لم یکن کرا یتنجس بالنجس و این اطلاق دارد. چرا؟ برای اینکه ایشان می فرماید که شما از اول موضعتان را مشخص کنید، از اصل مسأله می خواهید شرط مفهوم داشته باشد یا نه؟ اگر نمی خواهید شرط مفهوم داشته باشد پس چرا ما را اذیت می کنید؟ از اصل بحث مفهوم شرط شما با ما اختلاف دارید. شما منکر مفهوم شرط هستید. اگر می خواهید مفهوم شرط را بپذیرید این به این معناست که پذیرفتید که مدلول تصدیقی در جمله شرطیه به ازاء ربط وتعلیق الجزاء علی الشرط است. مدلول تصدیقی إذا بلغ الماء کرا لایتنجس بالنجس جزاء نیست، لایتنجس بالنجس نیست. اگر مدلول تصدیقی جمله شرطیه مفاد جزاء بود که همان فرمایش محقق اصفهانی می شد که می فرمود مدلول تصدیقی جمله شرطیه ثبوت الجزاء هست علی تقدیر ثبوت الشرط. کسی که می خواهد مفهوم برای جمله شرطیه قائل بشود باید بگوید مفاد ادات شرط تعلیق وتوقف است و مدلول تصدیقی جمله شرطیه هم این است که الجزاء موقوف علی الشرط. یعنی خود ادات الشرط که افاده می کند تعلیق وتوقف جزاء را علی الشرط، مدلول تصدیقی در جمله شرطیه است. نه اینکه إذا بلغ الماء کرا لایتنجس بالنجس این باشد که لایتنجس الماء بالنجس علی تقدیر کونه کرا. اینکه سر از انکار مفهوم شرط در می آورد. نخیر، مدلول تصدیقی این جمله این است که عدم تنجس الماء بالنجس موقوف علی کونه کرا.

ایشان فرموده: آن چیزی که موقوف شد و معلق شد در خطاب بر شرط، ذات عدم تنجس الماء هست. هنوز مقدمات حکمت در آن جاری نشده است تا بگوئید موقوف عبارت است از اطلاق عدم تنجس الماء بالنجس. چون لفظ اطلاق که در خطاب نیامده است، مقدمات حکمت جاری می شود تا می شود اطلاق. والا مدلول استعمالی خطاب که در آن نیامده اطلاق عدم تنجس الماء بالنجس. این از مقدمات حکم استفاده می شود. مقدمات حکمت هم در مدلول تصدیقی جاری می شود، یعنی اول باید مدلول تصدیقی کلام را در نظر بگیرید بعد بگوئید که سکوت مولا از بیان قید زائد می فهماند که مدلول تصدیقی کلام قید زائدی ندارد. آقا! مقدمات حکمت در این جمله که عدم تنجس الماء بالنجس موقوفٌ علی کونه کرّا کی این مقدمات حکمت می خواهد جاری بشود؟ قبل از انعقاد مدلول تصدیقی برای کلام؟ قبل از اینکه بگوئیم موقوفٌ علی کونه کرا که کلام مدلول تصدیقی پیدا کند؟. مقدمات حکمت در مدلول تصدقی کلام جاری می شود. و الا من بگویم عالم، مقدمات حکمت جاری می شود؟ ابدا. باید بگویم عالم واجب الاکرام است بشود مدلول تصدیقی، آنوقت مقدمات حکمت جاری بشود. پس در این مثال محل بحث تا نگویم عدم تنجس الماء بالنجس موقوف علی کونه کرا، تا این موقوف علی کونه کرا را نگویم مدلول تصدیقی در کلام محقق نمی شود و مقدمات حکم جاری نمی شود تا اثبات اطلاق بکند. این نشان می دهد که در مرحله موضوع این قضیه هنوز مقدمات حکمت جاری نیست تا بفهماند که اطلاق عدم تنجس الماء بالنجس موقوف است علی مجیئه. نخیر، ذات عدم تنجس الماء بالنجس موقوف است علی مجیئه. مقدمات حکمت بعد از انعقاد مدلول تصدیقی در کلام جاری می شود. عدم تنجس الماء بالنجس موقوف علی کونه کرا، بعد از اینکه گفتید موقوف علی کونه کرا تازه مقدمات حکمت جاری می شود در کل مدلول تصدیقی. اما آن چیزی که موقوف است بر شرط، ذات عدم تنجس الماء بالنجس است. اطلاق در مفاد مدلول تصدیقی یعنی در توقف، توقف عدم تنجس الماء بالنجس علی کونه کرا، در این توقف ما اطلاق ومقدمات حکمت جاری می کنیم. می گوئیم این توقف در جمیع احوال است. توقف هذا الجزاء علی هذا الشرط مطلق است، چه این آب، آب چشمه باشد و چه آب جاری باشد، مطلقا عدم تنجس ماء بالنجس در جمیع احوال موقوف است بر اینکه این آب کر باشد. این می شود مفهوم شرط. مقدمات حکمت را در مدلول تصدیقی که عبارت از حکم به توقف جزاء علی الشرط است جاری می کنیم. مقدمات حکمت در جزاء جاری نمی شود که بگوید اطلاق عدم تنجس الماء بالنجس موقوف است علی کونه کرا نه اصل عدم تنجس الماء بالنجس. مقدمات حکمت که این را نمی گوید. مقدمات حکمت در همان مدول تصدیقی جاری می شود. مدلول تصدیقی چیست؟ توقف عدم تنجس الماء بالنجس علی کونه کرا. می گوید این توقف مختص بحال دون حال نیست.

نتیجه این می شود که مدلول جمله شرطیه وقتی شد عدم تنجس الماء بالنجس موقوف علی کونه کرا، مفهومش این است که اگر آب کر نبود اصل عدم تنجس ماء بالنجس خراب می شود نه اطلاق. اصلش مشکل پیدا می کند. وقتی اصلش مشکل پیدا کرد یعنی آب قلیل متنجس می شود به نجس.

مثال دیگری بزنم: إن جاء ولدک من السفر فتصدق علی الفقیر. این معنایش چیست؟ معنایش این است که وجوب تصدق بر فقیر موقوف است بر مجیء ولدت از سفر. ذات وجوب تصدق بر فقیر نه اطلاق وجوب تصدق بر فقیر. چون مفاد تصدق علی الفقیر که اطلاق نیست، مقدمات حکمت اطلاق را می فهماند. مقدمات حکمت هم که در جزاء جاری نیست، در مدلول تصدیقی جمله شرطیه جاری است. جزاء می شود ذات وجوب تصدق علی الفقیر ولو به نحو قضیه مهمله. چون هنوز اطلاق گیری که نمی کنیم. یعنی در واقع این قضیه مهمله در تصدق علی الفقیر این معلق می شود بر مجیء ولد تو از سفر. یعنی اگر فرزندت از سفر نیامد وجوب تصدق بر فقیر نیست حتی به نحو قضیه مهمله و موجبه جزئیه. نه اینکه اطلاقش نیست ولی ممکن است به نحو فی الجمله باشد. مفاد إن جاء ولدک من السفر فتصدق علی الفقیر اگر این بود که اطلاق وجوب تصدق بر فقیر را معلق می کنیم بر مجیء ولد، خب بله، با انتفاء مجیء اطلاق وجوب تصدق علی الفقیر منتفی می شد. ولی مفاد فتصدق علی الفقیر که اطلاق وجوب تصدق علی الفقیر نیست. شما اگر بیائید اطلاق وجوب تصدق علی الفقیر را معلق کنید بر مجیء ولد، با عدم مجیء ولد اطلاق وجوب تصدق علی الفقیر از بین می رود. ولی ممکن است وجوب التصدق علی الفقیر به نحو مهمل و فی الجمله یعنی إذا لم یجئ ولدک من السفر اطلاق وجوب تصدق علی الفقیر منتفی است، اما ممکن است وجوب تصدق علی الفقیر به نحو مهمل یعنی فی الجمله ثابت باشد. این در صورتی است که شما بیائید بگوئید اطلاق وجوب التصدق علی الفقیر موقوف علی مجیء ولدک، ولی شما که در فتصدق علی الفقیر نگفتید اطلاق وجوب التصدق علی الفقیر موقوف علی مجیء ولدک. بلکه اصل وجوب تصدق علی الفقیر را معلق وموقوف کردید بر مجیء ولد. پس اگر زید نیاید وجوب تصدق بر فقیر حتی به نحو قضیه مهمله هم نیست. وجوب تصدق بر فقیر در مورد انتفاء مجیء ولد من السفر نه فقط اطلاقش نیست بلکه اهمالش هم نیست. خب اگر شارع بگوید إذا لم یجئ ولدک من السفر فتصدق علی الفقیر العادل مثلا. این معنایش این است که وجوب تصدق بر فقیر به نحو مهمل و فی الجمله هست در فرض انتفاء شرط. خب این خلاف مفهوم شرط است. مفهوم شرط اگر می گفت اطلاق وجوب تصدق علی الفقیر در فرض انتفاء شرط منتفی خواهد بود، انتفاء اطلاق می ساخت با اینکه وجوب تصدق بر فقیر در فرض انتفاء شرط به نحو مهمل ثابت بشود. خب می گفتیم به نحو مطلق که ثابت نیست، ما هم به شما قولی بیشتر از این ندادیم، گفتیم اطلاق وجوب تصدق بر فقیر موقوف است بر مجیء ولد، در فرض عدم مجیء ولد اطلاق وجوب تصدق بر فقیر نیست، ولکن وجوب تصدق بر فقیر به نحو مهمل شاید باشد فی الجمله ولو به اینکه واجب بشود تصدق بر فقیر عادل. ولکن وقتی که مفاد جزاء ذات وجوب تصدق بر فقیر است، اطلاق در مرحله جزاء محقق نمی شود، چون اطلاق فرع بر جریان مقدمات حکمت است، مقدمات حکمت است، مقدمات حکمت هم در مدلول تصدیقی کلام جاری می شود. پس معنای جمله شرطیه این می شود که وجوب تصدق بر فقیر ولو بطور مهمل. وجوب تصدق بر بعض فقیر مصداق وجوب تصدق بر فقیر به نحو مهمل هست یا نه؟. یک وقت اطلاق می گوید اطلاق وجوب تصدق بر فقیر موقوف است بر مجیء ولد از سفر، با انتفاء مجیء ولد از سفر اطلاق وجوب تصدق بر فقیر منتفی می شود ولی اصل وجوب تصدق بر فقیر به نحو قضیه مهمله شاید باشد که یجب التصدق علی الفقیر فی الجمله کما إذا کان الفقیر عادلا. اما اگر شما ذات وجوب تصدق بر فقیر را متوقف دانستید بر مجیء ولد، آن ذات وجوب تصدق بر فقیر که با اهمال هم سازگار است. یعنی اگر ولدت از سفر نیاید وجوب تصدق بر فقیر نیست حتی بطور مهمل، چون ذات وجوب تصدق بر فقیر را متوقف کردید بر مجیء ولد و نه اطلاق آن را. مفهومش این می شود که إذا لم یجئ ولدک من السفر فلایثبت ذات وجوب التصدق علی الفقیر. نه لایثبت اطلاقه، بلکه لایثبت ذاته ولو بطور مهمل.

خب این معنایش این است که پس اگر ولدت از سفر نیاید وجوب تصدق بر فقیر نیست نه بطور مطلق و نه بطور مهمل. این معنایش این است که در فرض عدم مجیء ولد از سفر وجوب تصدق بر فقیر عادل هم نیست، چون وجوب تصدق بر فقیر عادل یعنی وجوب تصدق بر فقیر بطور مهمل و فی الجمله.

سؤال وجواب: نخیر، چون مدلول تصدیقی جمله شرطیه توقف الجزاء علی الشرط است نه حکم به ثبوت جزاء. شما در مدلول تصدیقی باید اطلاق گیری بکنید. جمله شرطیه ده مدلول تصدیقی که ندارد، یک مدلول تصدیقی بیشتر ندارد. إن جاء زید که مدلول تصدیقی ندارد. جاء زید مدلول تصدیقی داشت، ولی وقتی شما آمدید گفتید إن جاء زید فأکرمه مدلول تصدیقی این جمله شد وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه. مدلول تصدیقی اش این شد. خب اگر مدلول تصدیقی شد حکم به توقف جزاء بر شرط، آنوقت اصالة الاطلاق ومقدمات حکمت در همین حکم به توقف باید جاری بشود. چون مقدمات حکمت مربوط به مدلول تصدیقی است که مدلول تصدیقی قید زائدی ندارد. و الا مدلول تصوری که بگوئید عالم، اینکه مقدمات حکمت ندارد. ... جمله شرطیه دو تا مدلول تصدیقی که ندارد. مدلول تصدیقی معنایش نسبت تامه نیست، معنایش این است که این متکلم چه چیزی را می خواهد بفهماند. جمله شرطیه یک جمله است، در این جمله متکلم چه چیزی را می خواهد بفهماند. این می شود مدلول تصدیقی. آقای صدر می گوید جمله شرطیه چه چیزی را می خواهد بفهماند؟ اگر می گوئید می خواهد بفهماند ثبوت جزاء را علی تقدیر ثبوت شرط، این می شود نظر محقق اصفهانی، سر از انکار مفهوم شرط در می آورد. علاوه بر اینکه گاهی هم جزاء مدلول تصدیقی ندارد. هل إن جاء زید فتکرمه، خب این تکرمه مدلول تصدیقی ندارد. مدلول تصدیقی این جمله استفهام از مفاد یک جمله شرطیه است. مدلول تصدیقی جمله شرطیه یعنی آن چیزی که متکلم به صدد تفهیم آن است. آقای صدر می گوید خب متکلم به صدد تفهیم این است که الجزاء موقوف علی الشرط. اصالة الاطلاق در همین موقوف علی الشرط باید جاری کنیم بگوئیم این توقف در جمیع احوال است. توقف دارد وجوب تصدق بر فقیر علی مجیء ولدک فی جمیع الاحوال سواء جاء اخوک من السفر أم لا. سواء کان الفقیر عادلا أم لا. این می شود.

آنوقت آقای صدر فرموده: جمله شرطیه منطوقش این می شود: وجوب التصدق علی الفقیر موقوف علی مجیء ولدک من السفر، مفهومش این می شود که: إذا لم یجئ ولدک من السفر فلایجب التصدق علی الفقیر. آنوقت اطلاق گیری می کنیم می گوئیم لایجب التصدق علی الفقیر عند عدم مجیء ولدک من السفر. نه وجوب تصدق بر فقیر بطور مطلق ثابت است و نه بطور مهمل و فی الجمله.

اقول: به نظر ما آقای صدر با این فرمایش بحث را مبتنی کرد بر یک دلیل از ادله مفهوم شرط، وآن این است که مفاد ادات شرط نسبت توقفیه است. خب همه که این را قبول ندارند. مرحوم نائینی تمسک کرد به اطلقا أوی در شرط، گفت اگر شرط بدیل داشت مولا باید می گفت إن جاء ولدک من السفر أو جاء اخوک من السفر فتصدق علی الفقیر. یا در منتقی الاصول به اطلاق مقامی تمسک کرد. همه که مفاد ادات شرط را نسبت توقفیه نمی دانند. چرا بحث را مبتنی می کنید بر آن مطلب؟

به نظر ما راه آسانتری هست و آن این است که بگوئیم: مفاد جمله شرطیه یعنی مدلول استعمالی وقتی شد ذات وجوب تصدق بر فقیر، واطلاق مدلول استعمالی نیست. یعنی فرق می کند در مقام مدلول استعمالی بگوید اطلاق وجوب التصدق علی الفقیر، این را بگوید، یا نه مدلول استعمالی ذات وجوب تصدق علی الفقیر است، مقدمات حکمت که مدلول استعمالی را عوض نمی کند، بلکه می گوید این مدلول استعمالی قید زائدی ندارد. پس مدلول استعمالی مهم است. مدلول استعمالی در إن جاء ولدک من السفر فیجب التصدق علی الفقیر است نه وجوب تصدق بر مطلق فقیر. لفظ مطلق که در مدلول استعمالی نیامد. حالا آقای صدر! مقدمات هر کجا و هر کی می خواهد جاری بشود مهم نیست. مهم این است که مقدمات حکمت مدلول استعمالی به خطاب تزریق نمی کند. مدلول استعمالی خطاب همان قضیه مهمله است. مقمات حکمت می گوید در اراده جدیه مولا قید زائدی نبود. ظهور می دهد به اینکه مراد جدی مولا قید زائدی نداشت. مقدمات حکمت ظهور می دهد به خطاب، اما ظهور خطاب مدلول استعمالی را متورم نمی کند. مقدمات حکمت می گوید مراد جدی مولا مشتمل بر قید زائد غیر از آنچه که در مدلول استعمالی آمد نبود. ظهور می دهد به خطاب. اما مدلول استعمالی را متورم نمی کند. اعتق رقبة مدلول استعمالی اش نمی شود اعتق رقبة أیة رقبة شئت. مقدمات حکمت ظهور می دهد به خطاب که مراد جدی مولا قید زائد ندارد. و جمله شرطیه هم یعنی تعلیق مدلول استعمالی جزاء. وقتی شد مدلول استعمالی جزاء معلق بر شرط ومترتب بر شرط، آنوقت مفهوم که می گیریم همان مدلول استعمالی را تبدیل می کنیم از سلب به ایجاب یا از ایجاب به سلب. مدلول استعمالی در مفهوم همان مدلول استعمالی ای است که در منطوق بود. همان یجب التصدق علی الفقیر در منطوق یک لا بر سرش در می آید در مفهوم. می شود إذا لم یجئ ولدک من السفر فلایجب أن تتصدق علی الفقیر. کأنه مولا با إن جاء ولدک من السفر فتصدق علی الفقیر دو مطلب را گفت: یکی این مطلب را، یکی هم اینکه و إذا لم یجئ من السفر فلایجب أن تتصدق علی الفقیر. خب اگر اینجوری می گفت شما اطلاق گیری نمی کردید. إذا لم یجئ من السفر فلایجب أن تتصدق علی الفقیر اطلاق داشت دیگر، لایجب أن تتصدق علی الفقیر انحلالی است چه فقیر عادل باشد و چه فاسق باشد. مدلول استعمالی در جمله شرطیه با مقدمات حکمت عوض نمی شود. فقیط مقدمات حکمت ظهور در مرحله اراده جدیه درست می کن که اراده جدیه مولا قید زائد ندارد. نه اینکه مدلول استعمالی تصدق علی الفقیر بشود تصدق علی کل فقیر. عرفا وقتی مقدمات حکمت مدلول استعمالی را عوض نکرد مفهوم که می خواهید وقضیه شرطیه را که عرف می خواهد برایش مفهوم بگیرد آن مدلول استعمالی در جزاء را تبدیل می کند از ایجاب به سلب، ومی گوید مولا خواست به من بفهماند که إذا لم یجئ ولدک من السفر فلایجب إن تتصدق علی الفقیر. آنوقت در خود این مفهوم که با زبان بی زبانی بیان شد اصالة الاطلاق جاری می شود. کأنه مولا در خطابش گفت إن جاء ولدک من السفر فتصدق علی الفقیر و الا فلا. این را می خواهد بگوید. ظهور عرفی اش این است اگر مفهوم شرط را بپذیریم. و الا فلا خودش در او مقدمات حکم جاری می شود. یعنی در خود این مفهوم باز مقدمات حکمت می گوید که إن لم یجئ ولدک فلایجب أن تتصدق علی الفقیر، بعد مقدمات حکمت می گوید لایجب أن تتصدق علی الفقیر مطلقا، چه عادل باشد و چه عادل نباشد.

شاهد بر این عرض ما این است که اگر ما ادات حصر استفاده کنیم بگوئیم إنما یجب أن تتصدق علی الفقیر إذا جاء ولدک من السفر، بینکم و بین وجدانکم و بین ربکم وقتی ادات حصر آمد از این ادات حصر چی می فهمید؟ إنما یجب أن تتصدق علی الفقیر إذا جاء ولدک من السفر خب می فهمید که إذا لم یجئ ولدک من السفر فلایجب أن تتصدق علی الفقیر. این را می فهمید بعد اطلاق گیری می کنید مقدمات حکمت جاری می کنید در خود همین مفهوم.

یا مثلا همین جمله شرطیه شما از مولا بپرسید متی یجب علیّ التصدق علی الفقیر؟ مولا بگوید إن جاء ولدک من السفر فیجب أن تتصدق علی الفقیر. خب این مفهوم دارد دیگر، ما که این مفهوم را منکر نیستیم در موارد این نحو از تحدید. بلااشکال عرف از این می فهمد که إذا لم یجئ ولدک من السفر فلایجی أن تتصدق علی الفقیر، خب اگر در منطوق این نفی را می گفت که إذا لم یجئ ولدک من السفر فلایجب أن تتصدق علی الفقیر خب عرف اطلاق گیری می کرد در همین نفی، می گفتند این نفی مطلق است چه عادل باشد فقیر و چه فاسق وجوب اکرام ندارد. و این یک امر عرفی است.

اینکه ما در جمله شرطیه این احساس را نداریم بخاطر این است که ما مفهوم شرط را به ارتکازمان نمی فهمیم، والا در این دو مثال که عرض کردم انصافا مفهوم جزاءِ مطلق عبارت است از اطلاق السلب.

می ماند آن دو مثالی که زدیم که «إن جدّ زید فی الدرس فلایفوقه الدارس معه» یا «إذا غضب الامیر فلایحترم المخاطب» که گفتیم خب این مفهومش این نیست که إذا لم یُجدّ فی الدرس فیفوقه الدارس معه مطلقا، این که نیست. یا إذا لم یغضب الامیر فیحترم المخاطب مطلقا ولو کان عدوه، اینکه نیست. اینها قرینه دارد. وشاید فرمایش منتقی الاصول در این موارد به ذهن بیاید که معنای این جمله ها اکمل الافراد است که إذا جدّ زید فی الدرس فلایفوقه الدارس معه یعنی لایفوقه اکمل واقوی استعدادا از آن شاگردهای کلاس. آن اکمل شاگردهای کلاس هم بر او ائق نمی شوند. مفهومش این می شود که إذا لم یُجدّ یفوقه اکمل الدارسین، یا إذا غضب الامیر فلایحترم المخاطب یعنی آن محترم ترین مخاطب هم اگر بیاید امیر به او تندی می کند. کأنه گفته فلایحترم اشرف من یخاطبه، مفهومش این می شود که إذا لم یغضب فیحترم اشرف من یخاطبه. در این دو مثال قرینه داریم. و الا اصل مطلب را هر چه به وجدان فشار می آوریم که قبول نکنیم که جزاءِ مطلق مفهومش اطلاق السلب است نمی توانیم قبول کنیم. انصافا مفهومش اطلاق السلب است نه سلب المطلق، یعنی خود مفهوم اطلاق دارد اطلاق سلب است. منتهی چون ما مفهوم شرط را قبول نداریم گاهی در ذهن اشتباه می شود. بروید مثالهایی را پیدا کنید که مفهوم دارد مثل إنما... یا آن مثال متی یجب علیّ أن تتصدق علی الفقیر.

ادامه بحث هفتم فروردین.

جلسه 445

شنبه 07/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که فرق بین مفهوم شرط با منطوق در این هست که جزاء در منطوق اگر اثبات هست جزاء در مفهوم می شود نقیض آن یعنی سلب. و إن جاهداک علی أن تشرک بی ما لیس لک به علم فلاتطعهما اگر مفهوم دارد مفهومش این است که اگر امر به شرک نکردند فلا نهی و فلایحرم طاعتهما. چون جزاء در منطوق این بود که فلاتطعهما، مفهوم این نمی شود که فأطعهما. مفهوم می شود نفی همان لاتطعهما. نفی حرمت اطاعت. یا مثلا مفهوم إن جاءک زید فأکرمه نمی شود إن لم یجئ زید فلاتکرمه. مفهوم امر نقیض امر است، در جزاء در منطوق امر داشتیم که فأکرمه، مفهوم آن انتفاء الامر است و نه ثبوت نهی. پس فرق بین مفهوم و منطوق در این است که فقط در سلب و ایجاب تفاوت دارند و نه در چیز دیگر. تمام خصوصیات باید در مفهوم حفظ بشود فقط فرقش با منطوق اختلاف به سلب وایجاب هست. ولذا ما تفصیل دادیم بین مواردی که جزاء به نحو عموم است مثل إذا بلغ الماء کرا لاینجسه شیء، وبین آن جائی که جزاء به نحو اطلاق است، إذا بلغ الماء کرا لاینجسه النجس. إذا بلغ الماء کرا لاینجسه شیء مفهمومش این می شود که إذا لم یبلغ کرا ینجسه شیء. ینجسه شیء قضیه مهمله است، ممکن است فقط عین نجس آب قلیل را نجس کند. اما اگر بود إذا بلغ الماء کرا لاینجسه النجس نقیضش می شد ینجسه النجس، إذا لم یکن کرا ینجسه النجس. إذا لم یکن کرا ینجسه النجس طبعا اطلاق دارد، ینجسه النجس سواء کان عین النجس أو کان نجسا بالعرض.

مرحوم شیخ انصاری از کسانی است که معتقد است که فرقی نمی کند چه جزاء به نحو عام باشد و چه به نحو مطلق، مفهومش هم اطلاق دارد. إذا بلغ الماء کرا لاینجسه شیء به نظر مرحوم شیخ انصاری مفهومش این است که إذا لم یبلغ الماء کرا ینجسه کل شیء، یعنی کل شیء قابل لأن یکون منجسا.

اقول: اشکالش روشن شد که ما در مفهوم گیری باید خصوصیات جزاء را حفظ کنیم. لاینجسه شیء در مفهوم فقط لای آن برداشته می شود، می شود إذا لم یکن کرا ینجسه شیء. ینجسه شیء قضیه مهمله است.

مرحوم شیخ انصاری برای تأیید خودش از کلامی از مرحوم شیخ طوسی در تهذیب استفاده می کند. مرحوم شیخ طوسی در تهذیب موثقه عمار را مطرح می کند: کل ما اُکل لحمه یتوضأ من سؤره و یشرب. بعد می فرماید این مفهوم دارد، مفهومش این است که کل ما لایؤکل لحمه فلایتوضأ من سؤره و لایشرب. مفهوم کل ما یؤکل لحمه فیتوضأ من سؤره و یشرب این است که کل ما یؤکل لحمه هر حیوان حرام گوشتی سؤرش نجس است. این مفهوم کل ما اکل لحمه یتوضأ من سؤره و یشرب هست.

مرحوم شیخ انصاری فرموده است ببینید: ایشان نقیض عموم را مهمل نگرفت. نفرمود که مفهوم کل ما اُکل لحمه یتوضأ من سؤره و یشرب این است که ما لایؤکل لحمه اینطور نیست که بطور عموم سؤرش پاک باشد. وشاید تفصیل هست بین انواع ما لایؤکل لحمه ها. شیخ طوسی اینجور نفرمود. نفرمود مفهوم عموم سلب العموم است. بلکه عموم السلب گرفت مفهوم را. چون شیخ طوسی مفهوم را مهمل نگرفت، فرمود کل ما اُکل لحمه یتوضأ من سؤره و یشرب مفهومش این است که ما لایؤکل لحمه لایتوضأ من سؤره و لایشرب منه مطلقا. یعنی عموم السلب، یعنی مفهوم مفهومی است که مهمل نیست.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید: بعضی ها اشکال کرده به شیخ طوسی که آقا مفهوم کل ما یؤکل لحمه یتوضأ من سؤره این نیست که شما معنا کردید، بلکه مفهومش این است که در ما لایؤکل لحمه بطور عام نمی گوئیم که سؤرش پاک است. خب شاید تفصیل هست. چرا شمای شیخ طوسی مفهوم این روایت را اینجور معنا می کنید؟ مفهومش مهمل است.

شیخ انصاری می فرماید ما از شیخ طوسی دفاع می کنیم، فرقی بین مفهوم عام با مفهوم مطلق نیست. مفهوم عام هم مهمل نیست. ولذا ما در لاینجسه شیء که عام است مفهومش را مهمل نمی گیریم، مفهومش را نمی گوئیم ینجسه شیء فی الجمله، بلکه می گوئیم ینجسه کل شیء. شیخ طوسی هم همین کار را کرد.

اقول: این فرمایش شیخ انصاری که کلام شیخ طوسی را مؤید خودش گرفته است درست نیست. چرا؟ برای اینکه شیخ طوسی که به مفهوم شرط تمسک نکرده است. کلما دُکل لحمه یتوضأ من سؤره و یشرب که مفهوم شرط ندارد. ایشان به مفهوم وصف تمسک کرده است. ولذا خود ایشان فرموده است شبیه فی الغنم الصائمة زکاة است که مفهوم دارد. خب فی الغنم الصائمة زکاة مفهوم وصف دارد. مشکل شیخ طوسی این است که برای مفهوم وصف اطلاق قائل است، چه ربطی دارد به بحث مفهوم شرط؟. کل ما اکل لحه یتوضأ من سؤره که مفهوم شرط ندارد. چرا؟ برای اینکه مثل این می ماند که بگوئیم کل من کان عالما فیجب اکرامه. این می شود شرط محقق موضوع. چرا؟ برای اینکه بخواهید مفهوم بگیرید کل من کان عالما فیجب اکرامه می شود إذا لم یکن عالم، خب إذا لم یکن عالم که مفهوم گیری نیست، شرط محقق موضوع است. کل من کان عالما فیجب اکرامه ضمیر در فیجب اکرامه برمی گردد به من کان عالما. یعنی کل من کان عالما فیجب اکرام ذلک العالم. پس جزاء شد وجوب اکرام عالم. خب من کان عالما شرط محقق جزاء است. من کان عالما فیجب اکرامه یعنی اکرام آن عالم. جزاء شد وجوب اکرام عالم. وجود عالم شرط محقق وجوب اکرام عالم است. شرط محقق موضوع است. اینکه مفهوم شرط ندارد. کل ما اکل لحمه یتوضأ من سؤره یعنی من سؤر ما اُکل لحمه. جزاء شد جواز وضوء از سؤر ما اکل لحمه. خب این جزاء وجود ما اکل لحمه شرط محققش هست، شرط محقق موضوع است. باید ما اکل لحمه ای باشد تا جواز وضوء از سؤر ما اکل لحمه موضوع پیدا کند. این شرط محقق موضوع است، اینکه مفهوم ندارد به عنوان مفهوم شرط.

سؤال وجواب: در جاهایی که موضوع وشرط از هم جدا هستند مثل العالم إن کان عادلا فیجب اکرامه، خب ضمیر برمی گردد به عالم، چون موضوع با شرط از هم جدا شدند. اما وقتی موضوع در خود ذات شرط اخذ می شود مثل إن جاءک عالم فأکرمه آیا مفهومش این می شود که إن جاءک جاهل فلایجب اکرامه مطلقا؟. وهمینطور در إن جاءک عالم عادل فجیب اکرامه این مفهوم وصف است. چرا؟ برای اینکه إن جاءک عالم عادل فیجب اکرامه مفهوم شرط نیست، چون ضمیر در اکرمه برمی گردد به عالم عادل، جزاء می شود وجوب اکرام عالم عادل. خب وجود عالم عادل شرط محقق وجوب اکرام عالم عادل است. در این روایت هم همین است. کل ما اکل لحمه. این فرق می کند با اینکه بگوید الحیوان إن کان یؤکل لحمه یتوضأ من سؤره. اگر اینجور بود مفهوم داشت، چون موضوع می شد الحیوان. اما در روایت که اینجور نیست. کل ما اکل لحمه، موضوع شد ما اکل لحمه، جزاء هم این است که یتوضأ من سؤره أی من سؤر ما اکل لحمه. خب جزاء شد جواز وضوء از سؤر ما اکل لحمه. خب وجود ما اکل لحمه می شود شرط محقق موضوع این جزاء. مثل این می ماند که بگوئیم کل عالم یکرم. کل عالم یکرم مفهوم شرط دارد؟ یعنی کل جاهل لایکرم؟!.

مرحوم شیخ طوسی به مفهوم شرط تمسک نمی کند، ولذا مثال می زند می گوید مثل فی الغنم السائمة زکاة، می گوید چطور او مفهوم دارد این هم مفهوم دارد. که اشکال به شیخ طوسی این است که وصف مفهوم مطلق ندارد کما سیأتی بیانه.

یک مطلبی هم عرض کنم در رابطه با این بحث و وارد تنبیه بعد بشویم:

و آن این است که ما که عرض کردیم که مفهوم همان منطوق است به استثناء سلب وایجاب. اگر جزاء در منطوق ایجاب است در مفهوم می شود سلب. اگر جزاء در منطوق سلب است در مفهوم می شود ایجاب. اما خصوصیات دیگر همه اش محفوظ است. خب این نتائج زیادی دارد. مثلا إن جاءک زید فأعتق رقبة، مفهومش این می شود که إن لم یجئ زید فلایجب أن تعتق رقبة. همین. بعد اطلاق گیری می کنیم که فلایجب أن تعتق رقبة سواء کان مؤمنا أو کافرا. چون مفهوم إن جاء زید فأعتق رقبة مفهومش این می شود که فلایجب أن تعتق رقبة. اعتق رقبة مطلق بود، جزاء در مفهوم هم می شود مطلق. فرق می کند با إذا بلغ الماء کرا لاینجسه شیء. لاینجسه شیء نکره در سیاق نفی بود، عام بود. ولذا مفهوم لاینجسه شیء می شود ینجسه شیء به نحو مهمل. اما اعتق رقبة نکره در سیاق نفی نیست بلکه نکره در سیاق ایجاب است، او که مفید عموم نیست او اطلاق است. اعتق رقبة، مطلق بدلی است. مطلق است، چون مطلق است جزاءش می شود مطلق. إذا لم یجئ زید فلایجب أن تعتق رقبة، بعد مفهوم گیری می کنیم از این مفهوم، می گوئیم فلایجب أن تعتق رقبة مطلقا، نه رقبه مؤمنه لازم است عتق کنی ونه رقبه کافره إذا لم یجئ زید. در لاینجسه شیء نکره در سیاق نفی است، نکره در سیاق نفی یا نهی مفید عموم است. چون مفید عموم است مفهومش می شود مهمل. إذا لم یبلغ الماء کرا ینجسه شیء، می شود مهمل. چیزی آن را نجس می کند، اما آن چیز چیست شاید فقط عین نجس آب قلیل را نجس می کند نه متنجس، کما افتی به جماعة. اما إن جاء زید فأعتق رقبة، رقبة نکره است ولی نه در سیاق نفی یا نهی. پس مفید عموم نیست.

در مثال إذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء با لاینجسه أیّ شیء فرق نمی کند هر دو عام هستند. مفهوم لاینجسه شیء ومفهوم لاینجسه أی شیء یکی می شد. چرا؟ برای اینکه مفهوم إذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء می شد إذا لم یبلغ الماء کرا ینجسه شیء، وآن إذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه أیّ شیء، آن أیّ شیء هم مثل لاینجسه شیء است، وقتی شما می گوئید اگر آب به اندازه کر برسد هیچ چیز آن را نجس نمی کند که معنای لاینجسه أیّ شیء است، مفهومش این است که اگر آب کر نبود این جزاء ما درست نیست، دیگر جزاء ما که گفتیم لاینجسه أیّ شیء این جزاء منتفی است. خب نقیض این جزاء یعنی نقیض لاینجسه أیّ شیء ینجسه کل شیء نیست. نقیض لاینجسه أی شیء این است که ینجسه بعض شیء. وقتی می گویند إذا غضب الامیر فلایخاف أیّ رجل، آیا مفهومش این است که إذا لم یغضب الامیر فیخاف من کل رجل؟ نه، یخاف من بعض رجل.

اما در مثال إن جاء زید فأعتق رقبة اصلا این ادات عموم نیست. نکره در سیاق نفی نیست، نکره در سیاق نهی نیست. اطلاق است. وقتی اطلاق بود مفهومش این می شود که إذا لم یجئ زید فلایجب أن تعتق رقبة. آنوقت اطلاق گیری می کنیم در این جزاء در مفهوم، فلایجب أن تعتق رقبة اطلاق دارد، نه رقبه مؤمنه لازم است اکرام کنیم در فرض عدم مجیء زید و نه رقبه کافره. در منطوق وقتی می گوئید إن جاء زید فأعتق رقبة این جزاء در منطوق مطلق است نه عام. وقتی جزاء در منطوق مطلق بود مفهومش هم اطلاق پیدا می کند. فرق است بین اینکه جزاء در منطوق عام باشد یا مطلق باشد. اگر عام باشد بله مفهومش می شود مهمل، اما اگر مطلق باشد مفهومش مهمل نیست. چرابرای اینکه همان کلمات چون اطلاق مدلول استعمالی خطاب نیست، مدلول استعمالی خطاب در مفهوم تکرار می شود که إذا لم یجئ زید منتهی فأعتق رقبة می شود فلایجب أن تعتق رقبة.

بعضی ها یک مطلبی مطرح کرده اند این را هم عرض کنیم: بعضی ها گفته اند اگر ما امر را در منطوق از صیغه امر بفهمیم مفهومش می شود انتفاء الامر. إن جاءک زید فأکرمه مفهومش می شود که إذا لم یجئ زید فلایجب أن تکرمه، نه فلا تکرمه. نهی نمی شود، بلکه انتفاء امر مفهوم است برای فأکرمه نه ثبوت النهی. اما اگر ما امر را از جمله خبریه بفهمیم. إن جاءک زید فیکرم. گفته اند اینجا وضع عوض می شود. مفهومش می شود إن لم یجئ زید فلایکرم. فلایکرم وقتی شد این ظهور در حرمت دارد. اگر مولا می گفت إن جاء زید فأکرمه، خوب بود، مفهومش این می شد که إن لم یجئ زید این اکرمه نیست امر به اکرام نیست نه اینکه نهی از اکرام هست، اما إن جاءک زید فیُکرم وجوب را از فعل مضارع استفاده کردیم. نقیض یُکرم می شود لا یُکرم. مفهوم می شود إن لم یجئ زید فلایُکرم. خب إن لم یجئ زید فلایُکرم ظهور دارد در حرمت اکرام.

مرحوم شیخ انصاری فرموده: این اشتباه است. چرا؟ برای اینکه در صورتی لایُکرم ظهور در حرمت دارد که تابع یُکرم نباشد. اصیل باشد. بیایند بگویند إن لم یجئ زید فلایکرم، اصیل است ظهور دارد در حرمت اکرام. اما لایُکرمی که تابع است دنباله رو منطوق إن جاء زید فیُکرم است نه، لایکرمی که تابع است برای یکرم در منطوق این ظهور ندارد در حرمت. ما قبول داریم لایکرم ظهور در حرمت دارد اما جائی که اصیل است، بله این ظهور در حرمت دارد. اما لایکرمی که تابع جمله شرطیه إن جاء زید فیکرم هست نه، او ظهور در حرمت ندارد، او ظهورش در انتفاء وجوب اکرام است. چرا؟ برای اینکه مدلول تصدیقی یکرم وجوب اکرام است. لایکرمی که تابع آن هست یعنی نفی همان وجوب اکرام نه اثبات حرمت اکرام.

اقول: ظاهرا این فرمایش مرحوم شیخ ناتمام است. برای اینکه اگر مولا می گفت: إن جاء زید فیکرم و إن لم یجئ فلایکرم، عرف چی می فهمید؟ ما فکر می کنیم جای تردید نیست که عرف حرمت می فهمید از این جمله شرطیه دوم، با اینکه این إن لم یجئ فلایکرم به دنبال إن جاء زید فیکرم گفته شده است. تعبیر شیخ این بود که اگر لایکرم به دنبال یکرم بیاید او ظهور در حرمت ندارد. ظاهر کلام مرحوم شیخ این است، که می گوید اگر به دنبال جمله خبریه موجبه إن جاء زید فیکرم که به داعی امر هست بیاید وإن لم یجئ زید فلایکرم این ظهور در حرمت ندارد، خب این خلاف وجدان است.

ما به نظرمان باید جواب دیگری بدهیم. جواب این است که گاهی تصریح به مفهوم یک معنایی را می فهماند که اگر تصریح به مفهوم نمی شد و با یک جمله شرطیه می خواست مفهوم بفهماند دیگر آن ظهور محقق نمی شود. إن جاء زید یکرم انصافا چون نگفته و الا فلایکرم عرف پیشتر از این نمی فهمد که إن جاء زید یکرم و اگر زید نیاید این یکرمی که به داعی امر بود نیست. این فرق می کند با اینکه مولا در خطاب بگوید و إن لم یجئ فلایکرم. خود گفتن این مفهوم بطور صریح که إن لم یجئ زید فلایکرم ظهورساز است. ظهور لایکرم در حرمت است.

این یک مطلبی است که باید به آن توجه بشود. ما در بحث فقه هم این نکته را مطرح کردیم. یک اشاره ای به این بحث بکنم: در بحث خیار تأخیر بحث است که اگر بایع ثمن را تحویل نگرفته، ولی این بیست کیلو برنج را که فروخته، ده کیلویش را تحویل مشتری داده، ده کیلوی دیگرش را نگه داشته، گفته برو پولت را بیاور ده کیلوی بقیه برنج را ببر. بحث است که آیا بعد از گذشت سه روز اگر مشتری نیامد بایع خیار تأخیر دارد یا ندارد؟ در فرض اقباض بعض المبیع.

ما در آنجا یک بحثی را مطرح کردیم گفتیم اگر روایت اینجور بود که إن سلّم البایع المبیع فلیس له الخیار، وإن لم یسلّم المبیع فله الخیار. اگر اینجور بود به درد نمی خورد، فرض قبض بعض المبیع را نمی گرفت. چرا؟ برای اینکه قبض بعض المبیع نه عرفا سلّم المبیع صادق است و نه لم یسلّم المبیع صادق است، هیچکدام صادق نیست. عرفا نه می گویند مبیع را تحویل داد و نه می گویند مبیع را تحویل نداد. می گویند بینابین بود، نصفش را تحویل داد و نصفش را تحویل نداد. پس نه سلّم المبیع صادق است و نه لم یسلّم المبیع. ولکن اگر این جمله دوم را نگویند وإن لم یسلّم المبیع فله الخیار را نگویند، فقط بگویند إن سلّم المبیع فلاخیار له، بله اینجا صدق می کند. سلّم المبیع صادق نیست با تسلیم بعض المبیع. ولی اگر می گفتند لم یسلّم المبیع آنجا مشکل پیدا می کردیم. چرا؟ برای اینکه لم یسلّم المبیع هم صادق نیست. نه سلّم المبیع صادق است و نه لم یسلّم المبیع. لم یسلّم المبیع صادق نیست با تسلیم بعض. ولکن مهم این است که لم یسلّم المبیع را اگر بگویند کار خراب می شود ولی اگر نگویند کار خراب نمی شود.

وارد تنبیه سوم می شویم فردا انشاءالله.

جلسه 446

یکشنبه 08/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

تنبیه سوم: گاهی جزاء واحد است ولکن شرط متعدد است. مثل إذا جاء زید و کان راکبا فأکرمه. مفهوم شرط در اینجا با انتفاء احد الشرطین محقق می شود. اگر زید بیاید ولکن راکب نباشد، منتفی است وجوب اکرام او.

و اگر شرط واحد بود و جزاء متعدد، مثل إذا جاءک زید فأکرمه و صل خلفه. اختلاف است بین قائلین به مفهوم شرط، که آیا با انتفاء شرط مجموع الجزائین منتفی می شود، یعنی إذا لم یجئ زید مجموع فأکرمه و صل خلفه منتفی است. اما ممکن است صل خلفه منتفی نباشد. لم یجئک زید، شما رفتید به دیدن او، ولی نماز پشت سر او بخوانید. مجموع الجزائین منتفی می شود عند انتفاء الشرط نه کل واحد من الجزائین. این یک نظر است که حضرت امام بگذریم که در اصول مفهوم شرط را نپذیرفته اند، اما در فقه هر کجا که ما برخورد کردیم دیدیم ایشان استدلال می کنند به مفهوم شرط، بلکه یکجا گفته اند که ولو صناعت مفهوم شرط را اثبات نکرد اما فهم عرفی آن را اثبات می کند. به هر حال در فقه ایشان مفهوم شرط را اجراء کرده اند. اما این را مطرح می کنند که اگر ما دو جزاء داشتیم مثل إذا طلعت الشمس فیجیء زید ویجیء عمرو، مفهومش انتفاء مجموع المجیئین است نه انتفاء کل واحد منهما. اگر شمس طلوع نکند مجموع مجیء زید و مجیء عمرو محقق نمی شود، اما ممکن است مجیء عمرو به تنهایی محقق بشود.

مرحوم آقای خوئی فرموده اند نخیر، ظاهر این جمله این است که هر جزائی مستقلا لحاظ شده است. إذا جاءک زید فأکرمه و صل خلفه ظاهرش این است که فأکرمه به تنهایی معلق شد بر مجیء زید، و صلّ خلفه هم به تنهایی معلق شد بر مجیء زید. با انتفاء مجیء هم اکرمه منتفی می شود و هم صل خلفه.

اقول: انصافا اگر دلیل ما بر مفهوم شرط این باشد که ادات شرط ظهور در تعلیق جزاء بر شرط دارد، ظاهرش این است که وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه، حق با آقای خوئی است، وجوب اکرام زید و وجوب الصلاة خلف زید موقوف علی مجیئه، ظاهرش این است که تک تک هر کدام بطور مستقل موقوفند بر مجیء. نفرمود مجموعهما. مجموعهما قرینه زائده می خواهد. اگر کسی بگوید وجوب اکرام زید و وجوب الصلاة خلفه یتوقف علی مجیئه، این ظهور در انحلال دارد. و لکن کسانی که مفهوم شرط را از راه اطلاق أوی قبول کرده اند مثل مرحوم نائینی، فرمودند چون عدل ذکر نشد برای إن جاء زید، یا کسانی که از راه اطلاق مقامی و به تعبیر بهتر انصراف مفهوم شرط قائل شدند که گفتند اگر عدلی داشت مقام اقتضاء می کرد که آن عدل را بیان کند، نه اطلاق لفظی که مرحوم نائینی می گفت، خب اینها باید مثل امام بگویند. چرا؟ برای اینکه یکفی در نکته عدم ذکر عدل که نگفتند إن جاء زید أو مرض یکفی در این که احد الجزائین معلق است بر خصوص مجیء زید. برای چی بگویند إن جاء زید أو مرض فأکرمه و صل خلفه؟ برای چی بگویند؟ وجوب اکرام در فرض مرض زید ثابت نیست. همین مقدار کافی است لازم نیست که تک تک این دو جزاء منتفی بشود. ینتفی کل واحد من الجزائین بانتفاء الشرط.

وانصاف هم همین است که اگر ما قائل شدیم به مفهوم شرط، روشن نیست که از راه اینکه ادات شرط افاده تعلیق و توقف می کند مفهوم شرط ثابت بشود. ولذا قدر متیقن علی القول بمفهوم الشرط همان است که حضرت امام فرمود، انتفاء مجموع الجزائین بانتفاء الشرط نه انتفاء کل واحد منهما. بله اگر ادات شرط مفادش تعلیق و توقف باشد حق با آقای خوئی است، می گوید وجوب اکرام زید و الصلاة خلفه یتوقف علی مجیئه. اگر شما بگوئید مجیء زید و مجیء عمرو یتوقف علی دعوتهما، خب ظاهرش این است که مجیء زید مستقلا و مجیء عمرو مستقلا توقف دارند بر دعوت، اگر دعوت نکنیم ولی عمرو بیاید، می گویند تو که گفتی مجیء زید و مجیء عمرو یتوقف علی دعوتهما. آن آقا بگوید نه، مقصودم این است که مجموعشان اگر بخواهند بیایند یعنی هر دو بخواهند بیایند توقف بر دعوت دارد. اما اگر دعوت نکنی هر دو نمی آیند اما عمرو می آید. خب این خلاف ظاهر است. اگر مفاد ادات شرط توقف و تعلیق باشد ظهورش در انحلال است.

و این مطلی در روایات زیاد در فقه مورد ابتلاء هست، من حدّث الناس فلم یکذبهم و عامل الناس فلم یظلمهم و وعدهم فلم یخلفهم فهو ممن کملت مروته و ظهرت عدالته و حرمت غیبته. هم شرط متعدد است من عامل الناس فلم یظلمهم و حدّث الناس فلم یکذبهم و وعدهم فلم یخلفهم و هم جزاء متعدد است، خب این بحث پیش می آید که اگر کسی یکی از این سه شرط را تحصیل نکرد آیا این جزاءها منتفی است؟ مثلا وعده داد خلف وعده کرد دیگر نه مروتی از او ظاهر می شود و نه عدالتی دارد و نه غیبت او حرام است. خب این یک بحثی است که باید در جای خودش بشود، ویک مقدار هم مبتنی است بر همین بحث امروز.

بله البته ما این جمله من عامل الناس فلم یظلمهم و... را از ادات شرط نمی دانیم. اما همه اینطور نیستند. مرحوم آقای تبریزی به مفهوم همین روایت استدلال می کند در ارشاد الطالب برای جواز غیبت متجاهر به فسق.

تنبیه چهارم: تنبیه مهمی است. اگر دو جمله شرطیه داشته باشیم، جزاء واحد باشد ولی شرط متعدد. مثال معروف إذا خفی الاذان فقصر، إذا خفی الجدران فقصر. تطبیق فقهی انشاءالله در آخر بحث عرض خواهد شد. فعلا یک مثال اصولی ولو بطور فرض مطرح می شود.

بنابر اینکه جمله شرطیه مفهوم داشته باشد حالا یا مطلقا یا بخاطر خصوصیت در این دو خطاب، مثلا در صحیحه محمد بن مسلم می گوید: المسافر متی یقصر؟ امام در جواب فرمودند: إذا تواری عن البیوت. می دانید لفظ خفاء جدران در هیچ روایتی نیامده است، مستند این تعبیر همین روایت صحیحه است که إذا تواری عن البیوت، هنگامی که مسافر از بیوت شهر پنهان بشود. مشهور معنا کرده اند که یعنی مسافر به جائی برسد که دیگر بیوت شهر را نبیند. یعنی خفاء الجدران، خفاء جدران بیوت البلد. خب بلا اشکال این مفهوم دارد. چون در سؤال سائل گفت المسافر متی یقصر؟ امام در جواب فرمود: إذا تواری عن البیوت، مسلّم مفهوم دارد. راجع به خفاء اذان هم صحیحه عبدالله بن سنان اصلا تصریح می کند به مفهوم. می گوید إذا سمع المسافر الاذان أتم الصلاة و إذا لم یسمع الاذان قصّر. پس هیچ شبهه ای در ثبوت مفهوم در اینجا نیست. یا کسی بگوید من اساسا مفهوم شرط را قبول دارم. در جائی که احد الشرطین محقق بشود شرط دوم محقق نشود، مثلا خفاء اذان بشود ولی خفاء جدران نشود، چه باید کرد؟ خب خفاء اذان شد ولی خفاء جدران نشد، چه باید کرد؟

احتمال های ثبوتی عمدتا سه تا است:

راه اول: اینکه از اطلاق مفهوم در هر دو رفع ید بکنیم. اطلاق مفهوم إذا خفی الاذان فقصر می گوید که شرط لازم برای وجوب قصر خفاء الاذان است، و چیز دیگری موجب وجوب قصر نمی شود. یعنی إذا لم یخف الاذان فلایجب القصر. تقیید بزنیم، بگوئیم إذا لم یخف الاذان فلایجب القصر الا إذا خفی الجدران. إذا خفی الجدران فقصر هم همینطور، مفهومش این است که إذا لم یخف الجدران فلایجب القصر این اطلاق مفهوم را تقیید بزنیم بگوئیم إذا لم یخف الجدران فلایجب القصر الا إذا خفی الاذان. به این می گوید جمع أوی. جمع أوی یعنی ما آمدیم به إذا خفی الاذان فقصر أو اضافه کردیم، گفتیم إذا خفی الاذان أو خفی الجدران. به آن إذا خفی الجدران هم أو اضافه کردیم گفتیم أو خفی الاذان. به این می گویند جمع أوی. این یک راه.

راه دوم: اینکه بیائیم بگوئیم نخیر، ما جمع واوی می کنیم، یعنی می گوئیم اگر خفاء اذان و خفاء جدران با هم شد قصر واجب است، اگر احدهما هم منتفی شد قصر واجب نیست. برخلاف جمع أوی که می گفت إذا حصل احدهما وجب القصر، اما وجه دوم می گوید إذا حصل کلاهما وجب القصر وإذا انتفی احدهما لم یجب القصر. این تقیید واوی و جمع واوی است، یعنی به هر کدام واو اضافه کردید.

این هم راه دوم. هر کدام از این دو راه هم قائلینی دارد. راه اول راهی است که مشهور به آن ملتزم هستند. محقق عراقی هم که تعلیقه هایش خیلی اصولی است صریحا گفته است که مقتضای تقیید أوی این است، از باب إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء.

راه دوم هم راهی است که برخی از بزرگان متأخرین از جمله آقای شبیری زنجانی قائلند.

راه سوم: این است که بگوئیم از خطاب دوم فهمیدیم که اصلا مولا در مقام مفهوم نیست. مفهوم بی مفهوم. عرف اینطور می گوید. عرف می گوید من تا زمانی وفادار بودم به مفهوم شرط که جمله شرطیه یکی باشد. اما وقتی که رقیب پیدا کرد چون مفهوم شرط مفهوم قوی که نیست بلکه از باب انصراف وامثال آن هست، ولذا می فهمیم که اصلا در مقام بیان حصر نبوده است. ولذا اصلا احتمال می دهیم شیء ثالثی موجب قصر بشود.

این قول هم نتیجه اش کفایة احدهما هست مثل نتیجه قول اول، ولکن احتمال اینکه شیء ثالثی هم موجب وجوب قصر باشد با این وجه ثالث نفی نمی شود.

مرحوم آخوند فرموده اقوی به نظر عرف همین وجه سوم است.

حالا مرحوم آخوند مفهوم شرط را قائل نیست، ولی می گوید اگر هم قائل بودیم اینجور می گفتیم که دیگر کشف می کنیم که مولا در مقام مفهوم و بیان حصر و انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط نیست.

این سه وجه در مسأله.

اساس اشکال باید ببینیم کجاست. تعارض بین إذا خفی الاذان فقصر با إذا خفی الجدران فقصر مرکزش کجاست. مرکز تعارض را پیدا کنیم تا بعد ببینیم چه باید کرد. مرکز تعارض بین این دو خطاب مفهوم احدهما است، اطلاق مفهوم احدهما با اطلاق منطوق دیگری این مرکز تعارض است. این را توضیح بدهم:

منطوق إذا خفی الاذان فقصر خود منطوق یک اطلاقی دارد و آن این است که می گوید خفاء الاذان شرط کافی است برای وجوب قصر. این را از کجا فهمیدیم؟ از اطلاق واوی إذا خفی الاذان که نفرمود و خفی الجدران، از اطلاق واوی إذا خفی الاذان فهمیدیم خفاء الاذان شرط کاف. چون اطلاق واوی داشت. اگر اطلاق واوی نداشت، می گفتیم شاید خفاء الاذان شرط غیر کافی باشد، خفی الاذان بضم خفاء الجدران. اما اطلاق واوی منطوق می گوید خفاء الاذان شرط کافی است برای وجوب قصر. این اطلاق منطوق در إذا خفی الاذان است، می گوید من شرط کافی هستم. معارض برای این اطلاق منطوق چیست؟ آیا معارضش اطلاق منطوق در دیگری است که می گوید خفاء الجدران شرط کافی است برای وجوب القصر؟ نه، مگر نمی شود هم خفاء الاذان شرط کافی باشد برای وجوب قصر و هم خفاء الجدران از باب شرط غیر منحصر. اگر شرط غیر منحصر باشد هم خفاء الاذان شرط کافی است برای وجوب قصر و هم خفاء الجدران شرط کافی است. إذا وجد احدهما کفی فی وجوب القصر.

پس معارض اینکه إذا خفی الاذان فقصر می گوید خفاء الاذان شرط کافی است برای وجوب القصر مفهوم إذا خفی الجدران فقصر است، اطلاق أوی إذا خفی الجدران فقصر است، که می گوید خفاء الجدران شرط لازم است برای وجوب القصر. اطلاق منطوق می گوید که مثلا خفاء الاذان شرط کافی است. این اطلاق منطوق است، به این می گویند اطلاق واوی. اطلاق مفهوم می گوید شرط لازم است، لایقوم مقامه شیء، إذا انتفی انتفی الجزاء. به این می گویند شرط لازم. و این مفهوم است دیگر. شرط لازم آن چیزی است که إذا انتفی انتفی الجزاء واین را مفهوم بیان می کرد.

پس منطوق إذا خفی الاذان فقصر می گوید خفاء الاذان شرط کافی است، معارضش اطلاق مفهوم در إذا خفی الجدران فقصر است که می گوید خفاء الجدران شرط لازم است. و اگر خفاء الجدران منتفی شد وجوب قصر منتفی می شود. معنای شرط لازم این است دیگر، که إذا انتفی انتفی الجزاء.

پس تعارض بین دو منطوق نیست.

سؤال وجواب: شکی نیست که کسی که مفهوم می گیرد از خصوصیت خطاب مفهوم گیری می کند، اما خصوصیت خطاب إذا خفی الاذان فقصر تحلیل می شود به دو چیز، یکی منطوق ویکی آن خصوصیتی که منشأ انتزاع مفهوم شد. منطوق می شود وجوب القصر عند خفاء الاذان. خب این تعارضش با چی است؟ تعارضش با مفهوم دیگری است که می گوید که انتفاء وجوب القصر عند انتفاء خفاء الجدران، اگر جدران خفاء پیدا نکرد وجوب قصر نیست، این می گوید اگر خفاء اذان شد وجوب قصر هست.

سؤال وجواب: جواب دادم، ما که نمی خواهیم بگوئیم مفهوم از کجا استفاده شد. بلااشکال مفهوم از خصوصیت جمله شرطیه استفاده می شود، اما مراد از منطوق آن جهت ایجابی جمله شرطیه است که می گوید وجوب القصر عند خفاء الاذان، این می شود منطوق. بله جمله شرطیه خصوصیت زائده ای دارد که ما از آن مفهوم انتزاع می کنیم می گوئیم انتفاء وجوب القصر عند انتفاء الاذان.

نتیجه این شد که بین اطلاق منطوقها تعارضی نیست، چون ممکن است هم خفاء الاذان شرط کافی باشد و هم خفاء الجدران شرط کافی باشد. یجب القصر عند خفاء الاذان، یجب القصر عند خفاء الجدران، با هم تنافی ندارند. تنافی بین اطلاق منطوق در یکی از این دو خطاب است و اطلاق مفهوم در دیگری.

وقتی اینجور شد گفته می شود که سؤال این است که مرحوم نائینی این فرمایش را فرموده است که چه تعینی دارد که شما بیائید از اطلاق مفهوم رفع ید کنید که نتیجه اش می شود جمع أوی. اطلاق مفهوم در هر کدام معارض است با اطلاق منطوق در دیگری. إذا خفی الاذان فقصر یکی مفهومی دارد و یک منطوقی. منطوقش می گوید خفاء الاذان شرط کافی است، معارض است با مفهوم إذا خفی الجدران فقصر که می گوید إذا لم یخف الجدران فلاتقصّر، خفاء الجدران شرط لازم است. اگر خفاء جدران منتفی شد قصر هم منتفی می شود. خب یک راه برای حل تعارض این است که مفهوم هر دو را نگاه بکنید، از اطلاق مفهوم این دو صرف نظر بکنید، یعنی بگوئید إذا لم یخف الاذان فلاتقصر را تقیید می زنیم، می گوئیم إذا لم یخف الاذان فلاتقصر الا فی فرض خفاء الجدران. مفهوم إذا خفی الجدران هم این است که إذا لم یخف الجدران فلاتقصر، این اطلاق مفهوم را هم تقیید می زنیم می گوئیم الا إذا خفی الاذان. نتیجه اش می شود جمع أوی.

مرحوم نائینی گفته این راه که متعین نیست که شما بیائید اطلاق منطوق ها را که به آن می گویند اطلاق واوی که هر کدام می گویند من شرط کافی هستم، آنها را حفظ کنید بیائید اطلاق مفهوم ها را تقیید بزنید. نه، اطلاق مفهوم این با اطلاق منطوق آن دیگری معارض است. چه وجهی دارد اطلاق مفهوم این نابود بشود ولی معارضش که اطلاق منطوق در دیگری است سالم بماند؟ ترجیح بلامرجح است.

پس مقتضای صناعت به نظر محقق نائینی این است که تعارض موجب نابودی هر دو طرف معارضه باید بشود و الا ترجیح بلامرجح است. اطلاق مفهوم این خطاب نابود می شود. اطلاق منطوق خطاب دیگر هم نابود می شود، چون او هم طرف معارضه است. هر اطلاق مفهومی با اطلاق منطوق دیگری معارض است، هر دو با هم تساقط می کنند. یعنی هم اطلاق مفهوم نابود می شود و هم اطلاق منطوق. یعنی دیگر نه می توانیم بگوئیم خفاء الاذان شرط لازم است و نه می توانیم بگوئیم شرط کافی است. هیچکدام را نمی توانیم بگوئیم. چون شرط کافی بودن را اطلاق منطوق می گفت. شرط لازم بودن را اطلاق مفهوم می گفت. هر دو با هم ساقط شدند. نتیجه این می شود که در جائی که خفی الاذان و لم یخف الجدران، حصل احدهما ولم یحصل الآخر ما دستمان از این دو خطاب کوتاه می شود، نتیجه این می شود که باید رجوع کنیم به اصل عملی. انشاء الله بقیة الکلام فردا.

جلسه 447

دوشنبه 09/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر دو جمله شرطیه داشتیم که جزاء در اینها یکی بود ولی شرط مختلف بود، مثل إذا خفی الاذان فقصّر و إذا خفی الجدران فقصّر چه باید کرد؟ بنابر اینکه مفهوم شرط را منکر بشویم مشکلی نیست، وجوب القصر عند خفاء الاذان با وجوب القصر عند خفاء الجدران تعارضی ندارد مثبتین هستند. اما اگر مفهوم شرط را قبول کردیم یا قرینه داشتیم که این دو خطاب در مقام بیان مفهوم هم هستند، مثل اینکه در جواب از سؤال اینکه المسافر متی یقصر این دو جمله بیان شده باشد، مشهور گفتند از مفهوم هر کدام رفع ید می کنیم به سبب منطوق دیگری. نتیجه می شود جمع أوی. إذا خفی الاذان فقصر، مفهومش این است که إذا لم یخف الاذان فلاتقصر. می گوئیم بله إذا لم یخف الاذان فلاتقصر الا فی فرض خفاء الجدران. و همینطور در رابطه با خطاب إذا خفی الجدران فقصر، مفهومش می شود إذا لم یخف الجدران فلاتقصر الا فی فرض خفاء الاذان و هذا هو الجمع الأوی.

مرحوم نائینی فرمود: چرا جمع أوی می کنید؟ تعارض بین مفهوم این خطاب و مفهوم آن خطاب دیگر که نیست تا بگوئید ما از مفهوم این دو خطاب دست بر می داریم ولکن منطوق این دو خطاب حفظ می شود، نتیجه این می شود که کأنه این دو خطاب مفهوم ندارد، فقط می گوید یجب القصر عند خفاء الاذان، یجب القصر عند خفاء الجدران. مرحوم نائینی فرموده است تعارض اگر بین المفهومین بود حق با شما بود، اما تعارض بین مفهوم احد الخطابین است با منطوق خطاب دیگر. مفهوم خطاب إذا خفی الاذان فقصر این است که اگر اذان مخفی نشد قصر واجب نیست مطلقا، چه خفاء جدران بشود چه نشود. منطوق إذا خفی الجدران فقصر است که معارض او است، می گوید اگر خفاء جدران بشود قصر واجب است. چه وجهی دارد که شما مفهوم این دو خطاب را از کار بیاندازید ولکن طرف معارضه این مفهوم ها که منطوق کل من الخطابین است سالم بماند از معارضه.

در جواب از این اشکال مرحوم نائینی وجوهی ذکر شده است:

وجه اول: این است که گفته اند: با توجه به اینکه اطلاق أوی در طول اطلاق واوی است. چرا؟ برای اینکه اطلاق واوی یعنی خفاء الاذان علة لوجوب القصر، خفاء الجدران علة لوجوب القصر. این اطلاق واوی است. اطلاق أوی می گوید خفاء الاذان علة منحصرة لوجوب القصر. اطلاق أوی خطاب إذا خفی الجدران هم می گوید خفاء الجدران علة منحصرة لوجوب القصر. اگر شما اطلاق واوی را تخریب کنید جناب نائینی که می خواهی اطلاق واوی را تخریب کنی ولذا در بحث خفاء اذان و خفاء جدران قائل شدی به تقیید واوی گفتی إذا اجتمعا وجب القصر و إذا انتفی احدهما وجب التمام. جناب نائینی! شما که اطلاق واوی را تخریب کردی یعنی علت بودن خفاء اذان را ابطال کردی. دیگر خفاء اذان علت وجوب قصر نیست. جزء العلة است، علت نیست. وقتی علت نبود اصلا دیگر زمینه برای اطلاق أوی فراهم می شود که بگوئیم خفاء الاذان علة منحصرة؟ شما که علت بودن خفاء اذان را خراب کردید، آن را با تقیید واوی جزء العلة کردید، دیگر موضوع نمی ماند برای اطلاق أوی که می گوید خفاء الاذان علة منحصرة.

پس کسی که اطلاق واوی را تخریب می کند با یک تیر دو نفر را از بین می برد، هم اطلاق واوی از بین می رود و هم اطلاق أوی سالبه به انتفاء موضوع می شود. اما کسی که اطلاق أوی را از بین می برد نه، می گوید خفاء الاذان علة لوجوب القصر. منحصرةٌ را از بین می برد، اطلاق واوی را از بین نمی برد.

نتیجه این می شود که اطلاق أوی می شود در طول اطلاق واوی و فرع بر اطلاق واوی. محال است اطلاق أوی با اطلاق واوی تعارض کند. چرا؟ چون اطلاق أوی اگر به قول مرحوم نائینی گفت اطلاق أوی در این خطاب یعنی مفهوم با اطلاق واوی در آن خطاب دیگر یعنی منطوق تعارض می کند، مستشکل می گوید هذا مستحیل، چرا؟ برای اینکه محال است اطلاق أوی با اطلاق واوی تعارض کند. اطلاق أوی اگر بخواهد بگوید اطلاق واوی نباشد مستلزم این است که خودش هم نباشد. اطلاق أوی اگر بخواهد اطلاق واوی را از بین ببرد اطلاق واوی از بین نمی رود مگر اینکه اطلاق أوی هم که فرع بر او است و در طول او است از بین برود. یعنی اطلاق أوی بخواهد خودش را نابود کند. هذا محال لانه یلزم من وجود الشیء عدمه. نتیجه این می شود که ما علم تفصیلی پیدا می کنیم که اطلاق أوی نیست، چرا؟ برای اینکه یا اطلاق أوی ساقط شد بالمعارضة، یا اگر اطلاق واوی ساقط شده باشد نتیجه اش سقوط اطلاق أوی هم هست. پس اطلاق أوی علم تفصیلی داریم که جاری نیست، چون هم اطلاق واوی و هم أوی با هم که جمع نمی شود هر دو جاری نمی شوند. نمی شود هم خفاء الاذان علت منحصره باشد برای وجوب قصر و هم خفاء الجدران علت منحصره باشد. این محال است. جریان اطلاق واوی و أوی معا محال است. وقتی محال بود فنعلم تفصیلا بسقوط اطلاق أوی. چرا؟ چون عکسش محال است که اطلاق واوی ساقط بشود ولی اطلاق أوی بماند. این هم محال است. وقتی نتیجه این شد که اطلاق أوی قطعا ساقط است، اصالة الاطلاق در منطوق ها بلامعارض جاری می شوند. إذا خفی الاذان فقصر می گوید خفاء الاذان علة لوجوب القصر، و إذا خفی الجدران فقصر هم می گوید خفاء الجدران علة لوجوب القصر. منحصره بودنشان ساقط به علم تفصیلی است.

اقول: اشکال صحیح بر این بیانی که در رد مرحوم نائینی مطرح شد این است که: این آقایان خلط کرده اند بین علت تامه و اصل علت. منحصره بودن که اطلاق أوی است فرع بر علت بودن است، باید خفاء الاذان علت باشد تا بعد بگوئیم منحصرة أم لا. اما لازم نیست که علت تامه هم باشد. ممکن است علت ناقصه علت منحصره باشد. چطور؟ بعضی از شرطها شرط لازم هستند ولی شرط کافی نیستند. وضوء شرط صحت نماز است، شرطٌ لازم، شرط لازم یعنی چی؟ یعنی شرط منحصر. بجای وضوء اگر کسی برود در حالی که واجد الماء هست تیمم بکند کافی نیست. پس وضوء برای واجد الماء می شود شرط لازم یعنی شرط منحصر. شرط منحصر یعنی لایقوم مقامه شیء آخر. اما شرط کافی نیست. وضوء تنها کافی نیست برای صحت نماز، باید استقبال قبله هم داشته باشیم. شرط کافی یعنی اطلاق واوی. ولذا وضوء شرط کافی نیست. شرط لازم که لایقوم مقامه شیء آخر یعنی اطلاق أوی. یعنی در نماز فقط وضوء باید بگیرید چیزی جایگزین وضوء نمی شود. به جای وضوء تیمم برای واجد الماء غلط است، پس شرط لازم است شرط کافی نیست. شرط لازم بودن فرع بر شرط بودن است نه فرع بر شرط کافی بودن. ممکن است شرط کافی نباشد مثل وضوء اما شرط لازم باشد. پس اطلاق أوی یعنی شرط لازم. وقتی می گویند خفاء الاذان اطلاق أوی دارد یعنی شرط لازم است برای وجوب قصر، اگر منتفی شد وجوب قصر منتفی می شود، ولو فرض بکنید که شرط کافی نباشد. علت ناقصه منحصره اینطور است. علت ناقصه منحصره این است که شرط لازم هست اما شرط کافی نیست. پس اطلاق أوی إذا خفی الاذان فقصر می گوید خفاء الاذان شرط کافی است، واین توقف دارد بر شرط بودن خفاء الاذان نه بر شرط کافی بودن آن. اگر شرط کافی هم نبود به فتوای مرحوم نائینی وبعض اعلام معاصرین برای وجوب قصر هم خفاء الاذان لازم است و هم خفاء الجدران. خب خفاء الاذان شرط لازم است ولی شرط کافی نیست. شرط لازم است از باب اینکه إذا انتفی انتفی وجوب القصر و لیس یقوم مقامه شیء آخر، در عین حال شرط کافی هم نیست چون خفاء الاذان به تنهایی وجوب قصر نمی آورد. پس هیچ طولیتی بین اطلاق أوی که می گوید أنا شرط لازم لایقوم مقامی شیء آخر و بین اطلاق واوی که می گوید أنا شرط کاف هیچ طولیتی نیست. مورد افتراق دارند، بعضی چیزها شرط کافی هستند شرط لازم نیستند. مثل موارد شرط غیر منحصر، علت های تامه غیر منحصره. شرط کافی هستند اما شرط لازم نیستند. بعضی چیزها هم شرط لازم هستند ولی شرط کافی نیستند، مثل وضوء نسبت به صحت نماز، هیچ طولیتی در کار نیست.

این جواب صحیح است از این شبهه ای که مطرح شده است در رد نظر مرحوم نائینی.

نه آن جوابی که بعضی ها در ذهنشان آمده که می گویند: اطلاق أوی در این خطاب إذا خفی الاذان فقصر در طول اطلاق واوی خودش هست، خود خفاء الاذان باید اول علت باشد تا بعد بگوئیم علت منحصره است. اما در طول اطلاق واوی خطاب دیگر یعنی إذا خفی الجدران فقصر که نیست. اطلاق أوی إذا خفی الاذان معارضه می کند با اطلاق واوی خطاب دیگر که می گوید إذا خفی الجدران فقصر. بین اینها که طولیت نیست. بین اطلاق اوی در خود این خطاب إذا خفی الاذان با اطلاق واوی در خود این خطاب طولیت هست، معارض هم که ما بین اینها فرض نکردیم. پس معارضه بین اطلاق واوی خطاب إذا خفی الجدران فقصر با اطلاق أوی إذا خفی الاذان فقصر است و بین اینها طولیت نیست. اصلا صد سال إذا خفی الجدران فقصر نباشد آیا مشکلی برای إذا خفی الاذان فقصر پیش می آید؟ نه، هم اطلاق واوی دارد و هم اطلاق أوی دارد. اصلا مشکل ما بخاطر پیدا شدن همین خطاب دوم بود. اگر او نبود که مشکلی نداشت اطلاق أوی و واوی این خطاب إذا خفی الاذان فقصر.

اقول: این نوع جواب قابل قبول نیست. چرا؟ برای اینکه طولیت را پذیرفتی خیال می کنی زرنگی می کنی؟ اینجور جواب دادن به ضررت هست. چرا؟ درست است اول که حساب می کنید اطلاق أوی در این خطاب إذا خفی الاذان با اطلاق واوی در آن خطاب إذا خفی الجدران معارض است. چرا؟ برای اینکه اطلاق أوی إذا خفی الاذان می گوید غیر از خفاء اذان چیز دیگری سبب وجوب قصر نیست. اطلاق واوی إذا خفی الجدران می گوید خفاء جدران سبب وجوب قصر هست. اما این اطلاق واوی در خطاب إذا خفی الجدران اگر بخواهد ساقط بشود به تنهایی ساقط نمی شود بلکه اطلاق واوی خطاب إذا خفی الاذان را هم با خودش به نابودی می کشاند. چرا؟ برای اینکه محال است شما بیائید اطلاق أوی را در إذا خفی الاذان حفظ کنید و تقیید واوی بزنید به خطاب إذا خفی الجدران. اطلاق واوی در إذا خفی الجدران را نابود کنید، محال است او به تنهایی نابود بشود، یعنی او بشود جزء العلة ولکن خفاء الاذان بشود علت تامه. این محال است. چرا؟ برای اینکه اطلاق واوی خفاء الجدران را از بین بردید و او را جزء العلة کردید؟ خب جزء دیگر علت چیست؟ جزء دیگر علت را پیدا کنید. اگر بنا باشد خفاء الاذان علت تامه باشد او هیچ، پس جزء دیگر علت خفاء الجدران چیست؟. اگر خفاء الجدران بشود جزء العلة، لازمه اش این است که خفاء الاذان هم بشود جزء دیگرش، وخفاء الاذان هم از علت تامه بودن ساقط بشود. چون اگر بحث این بود که خفاء الاذان علت تامه، خفاء الجدران جزء العلة، جزء دیگر علت هم یک شیء ثالثی مثلا خفاء صوت باقالی فروش او هم جزء دیگر علت خفاء الجدران باشد، ما حرفی نداشتیم، ولی فرض این است که شیء ثالثی مطرح نیست. خفاء الجدران جزء العلة بشود باید دنبال جزء دیگر علت بگردید و جزء دیگر علتی ندارید در عالم غیر از این خفاء الاذان. پس چه جور می خواهید خفاء الاذان را علت تامه بکنید؟.

پس اگر خفاء الجدران جزء العلة است باید بگوئید خفاء الاذان هم جزء العلة است و با اجتماع هر دو جزء علت تامه می شود. یعنی اولش که حساب می کردید انسان ساده اندیشی می کرد فکر می کرد اطلاق أوی خطاب إذا خفی الاذان فقصّر فقط دشمنش اطلاق واوی إذا خفی الجدران فقصّر است، اما می بیند آن دشمن یعنی اطلاق واوی خطاب إذا خفی الجدران اطلاق واوی إذا خفی الاذان را هم به گروگان گرفته است، یعنی می گوید اگر مرا بکشید من همراه با اطلاق واوی إذا خفی الاذان هر دو با هم نابود می شویم، ما سرنوشتمان با هم مرتبط است. یعنی اطلاق واوی خود خطاب إذا خفی الاذان هم می شود طرف معارضه، اما تبعا نه اصالة.

وقتی اینجور شد آقایانی که از اول به شما گفتیم بیائید طولیت را انکار کنید ولی نکردید و گفتید نه بگذار دل این آقایان خوش باشد طولیت بین اطلاق أوی و واوی محفوظ است، حالا احساس می کنید که اگر طولیت را بپذیرید خودتان را با دست خودتان به چاه انداخته اید، چون اطلاق واوی در خطاب إذا خفی الاذان با اطلاق أوی در همین خطاب إذا خفی الاذان هم معارض شد. آنوقت استدلال آن آقایان هم زنده می شود که نابودی اطلاق واوی این خطاب إذا خفی الاذان اطلاق أوی او را هم نابود می کند چون در طول او است.

ولذا برویم سراغ همان انکار طولیت که جواب صحیح است و از این راه دفاع کنیم از مرحوم نائینی.

مرحوم آقای خوئی جواب دیگری از مرحوم نائینی داده است. گفته جناب نائینی! قبول داریم که بین مفهوم إذا خفی الاذان با منطوق إذا خفی الجدران تعارض است. اما جناب استاد! اینها عام و خاص هستند، چرا می گوئید تساقطا؟ آخه مرحوم نائینی گفت تساقطا. مرحوم آقای خوئی می گوید اینها عام و خاص هستند. مفهوم إذا خفی الاذان می گوید غیر از خفاء اذان هیچ چیز سبب وجوب قصر نیست. منطوق إذا خفی الجدران می گوید من سبب وجوب قصر هستم. می شود اخص دیگر. مفهوم إذا خفی الاذان می گوید چیز دیگری غیر از خفاء اذان سبب وجوب قصر نیست، منطوق إذا خفی الجدران فقصر می گوید خفاء الجدران سبب لوجوب القصر. عام وخاص مطلق هستند، منطوق هر کدام اخص از مفهوم دیگری است. شما در عام و خاص چکار می کنید؟ خب خاص را مقدم می کنید بر عام، اینجا هم همین کار را بکنید.

این چیزی که آقای خوئی گفتند شد تقیید أوی، جمع أوی شد. إذا لم یخف الاذان فلایجب القصر الا فی فرض خفاء الجدران. مفهوم تقیید خورد. به آقای خوئی گفته می شود که یک راه دیگری هم هست برای حل معارضه، وآن تقیید واوی است، بیائید بگوئید إذا خفی الاذان و خفی الجدران فقصر. تعارض برطرف می شود دیگر.

آقای خوئی می گوید مگر هر چیزی که تعارض را برطرف کرد من باید بپذیرم. ما راه داریم برای حل تعارض، در عام و خاص، خاص بر عام مقدم است. راه های دیگر حل تعارض غلط است. مثلا عام می گوید اکرم کل عالم، خاص می گوید لابأس بترک اکرام زید العالم. خب آقایان چکار می کنند؟ می آیند می گویند تخصیص، اکرم کل عالم الا زیدا. یکی بیاید بگوید نه آقا! راه دیگر هم هست، بیائید اکرم کل عالم را حمل بر استحباب بکنید. استحباب اکرام کل عالم با ترخیص در ترک اکرام زید عالم تنافی اش برطرف می شود. آقای خوئی می گوید خب شما آنجا چه جوابی به اینها دادید؟ گفتید مرکز معارضه را باید پیدا کرد و حل تعارض به این است که در مرکز معارضه جمع عرفی را ملاحظه بکنیم، نه اینکه با یک تصرف آخری که طرف معارضه هم نیست بیائیم مشکل معارضه را حل کنیم. ظهور اکرم در وجوب که طرف معارضه نیست. معارضه در موضوع اکرم کل عالم و لابأس بترک اکرام زید العالم هست. تخصیص می زنند، همه آقایان هم این کار را می کنند. ظهور أکرم در وجوب که طرف معارضه نیست. بله می شود ظهور اکرم را در وجوب از بین ببریم و معارضه حل بشود، ولی مگر هر کاری برای حل معارضه مجاز است. باید مرکز معارضه را پیدا کرد بین آنها جمع عرفی را ملاحظه بکنیم. اینجا هم همینطور است.

این فرمایش آقای خوئی.

اقول: انصافا از آقای خوئی عجیب است. چه جور با آن ذهن اصولی دقیقش توجه نکرده است که نسبت بین مفهوم در خطاب إذا خفی الاذان با منطوق إذا خفی الجدران عموم وخصوص مطلق نیست عموم وخصوص من وجه است. چرا؟ علامتش را عرض می کنم: در عام وخاص اگر شما به عام اخذ بکنید معنایش این است که خطاب خاص را رأسا الغاء کرده اید. اگر به اکرم کل عالم اخذ بکنید، لابأس بترک اکرام زید العالم را رأسا کنار گذاشته اید. این علامت عام و خاص است دیگر، که تقدیم عام موجب الغاء خطاب خاص می شود رأسا.

این علامت را اینجا پیاده کنید: اگر کسی آمد گفت من مفهوم إذا خفی الاذان فقصر را مقدم می کنم، می گویم خفاء الاذان شرط لازم است، خب این اصل خطاب إذا خفی الجدران را الغاء کرد یا اطلاق او را؟ اصل خطاب إذا خفی الجدران که نمی گوید من شرط کافی هستم. می گوید من شرط هستم. اما اینکه من شرط کافی هستم که تعارض بین اینها بود که او می گفت من شرط لازمم او می گفت من شرط کافی ام، و الا اگر او می گفت من شرط لازمم و این هم می گفت من شرط لازمم، مثل وضوء واستقبال قبله می شد، وضوء می گوید من شرط لازمم، استقبال قبله می گوید من هم شرط لازمم. تعارضی نداشتند. تعارض موقعی پیش آمد که این خفی الاذان مفهومش می گوید من شرط لازمم، خفاء الجدران مفهومش می گوید من شرط کافی ام. خب این شرط کافی بودن را از کجا فهمیدید؟ از اطلاق فهمیدید، والا اصل خطاب در إذا خفی الجدران می گوید أنا شرط ولو به نحو جزء العلة.

وإن شئت قلت: إذا خفی الجدران فقصر دو فرض دارد: إذا خفی الجدران و خفی الاذان ایضا، این یک فرض. إذا خفی الجدران ولم یخف الاذان. اختلاف این دو تا خطاب کجاست؟ اگر إذا خفی الجدران و خفی الاذان است تنافی نیست بین این دو خطاب. خب إذا خفی الاذان فقصّر هم می گوید قصّر، إذا خفی الجدران فقصّر هم می گوید قصّر. موردی تعارض دارند که مورد اجتماعشان هست که خفی الجدران ولم یخف الاذان. اما موردی که خفی الجدران و خفی الاذان تعارضی نیست بین این دو خطاب.

خب آقای خوئی! این إذا خفی الجدران فقصّر دو تا فرض دارد، یکی فرضش که خفی الجدران و خفی الاذان تنافی ندارد با خطاب إذا خفی الاذان فقصّر. یک فرضش تنافی دارد. پس اطلاق منطوق تعارض دارد با اطلاق مفهوم و نسبت عموم من وجه است. انشاءالله بقیة الکلام فردا.

جلسه 448

سه شنبه 10/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

مرحوم آقای خوئی فرمودند: نسبت بین مفهوم إذا خفی الاذان فقصر با منطوق إذا خفی الجدران فقصر عموم و خصوص مطلق هست. چون مفهوم إذا خفی الاذان فقصر می گوید اگر خفاء اذان نشود قصر واجب نیست مطلقا، چه خفاء جدران بشود و چه نشود. إذا خفی الجدران فقصر می گوید اگر خفاء جدران شد قصر واجب است. پس منطوق این خطاب إذا خفی الجدران تقیید می زند مفهوم خطاب إذا خفی الاذان را و نتیجه می شود جمع أوی. یعنی إذا خفی الاذان أو خفی الجدران فقصر.

عرض کردیم این فرمایش تمام نیست. گاهی شرطی که در خطاب ذکر شده است مورد اجتماعش با شرط در خطاب دوم نادر است. مثل إذا زلزلت الارض فصل الآیات، إذا خسف القمر فصلّ الآیات، اینجا فرمایش مرحوم آقای خوئی درست است، چون مورد اجتماع الشرطین که هم زلزله بشود و هم خسوف قمر بشود این نادر است. ولذا جمع واوی مستهجن است که إذا زلزلت الارض وخسف القمر معا فصلّ الآیات، این مستهجن است که ما با یک خطاب عام بگوئیم إذا زلزلت الارض فصلّ الآیات إذا خسف القمر فصلّ الآیات بعد حمل کنیم آن را بر فرد نادر. اما مواردی که فرض اجتماع الشرطین نادر نیست، مثل این مثال معروف إذا خفی الاذان فقصر إذا خفی الجدران فقصر، فرض اجتماع خفاء الاذان و الجدران معا نادر نیست. در این فرض إذا خفی الجدران فقصر می شود حمل بشود بر جائی که خفی الجدران والاذان. و اگر اینطور ما حمل کردیم که تعارض ندارد با مفهوم إذا خفی الاذان فقصر. جائی که خفاء جدران بشود ولی خفاء اذان نشود اینجا با هم تعارض دارند. پس خطاب إذا خفی الجدران اخص مطلق نیست مورد افتراق دارد، یعنی یک موردی هست که اگر ما حمل کنیم این خطاب إذا خفی الجدران را بر آن مورد تعارض برطرف می شود، وآن مورد خفاء الجدران مع خفاء الاذان هست. حمل کنید بر این مورد که مورد افتراق است یعنی مرکز تعارض آنجا نیست. تعار ض برطرف می شود. اطلاق إذا خفی الجدران فقصر فرض خفاء الجدران مع عدم خفاء الاذان را بالاطلاق شامل می شود، و در این فرض می گوید قصّر اطلاق مفهوم إذا خفی الاذان فقصر می گوید در این فرض که لم یخف الاذان و لکن خفی الجدران فلاتقصر. پس نسبت عموم من وجه است.

اینی هم که مرحوم آقای خوئی فرمود که ما معنا ندارد بیائیم جمع واوی بکنیم بگوئیم إذا خفی الاذان و خفی الجدران معا فقصر. فرموده است قبول دارم که با این کار معارضه حل می شود و رفع معارضه می شود، ولکن هنا قاعدة اصولیة وآن اینکه آن ظهوری که طرف معارضه نیست شما حق ندارید متعرض او بشوید ولو با نابود کردن او تعارض شما حل بشود. مثال زد گفت: در اکرم کل عالم و لابأس بترک اکرام زید العالم ظهور اکرم کل عالم در وجوب است، اگر این ظهور را نابود کنید حمل کنید آن را بر استحباب، بله رفع تعارض می شود بین این دو خطاب، مستحب می شود اکرام کل عالم و دیگر با لابأس بترک اکرام زید العالم تعارض ندارد. اما گناه اکرم کل عالم گناه این ظهور هیئت اکرم در وجوب چست، او که طرف معارضه نیست. او را چرا فداء می کنید برای حل تعار ض بین موضوع خطاب اکرم کل عالم و خطاب لابأس بترک اکرام زید العالم؟.

مانحن فیه هم همین است. اطلاق واوی یعنی ظهور این دو خطاب در اینکه هر کدام شرط کافی هستند جزء العلة نیستند، این طرف معارضه نیست. شما چرا این ظهور اطلاق واوی را کبش الفداء می کنید تا تعارض شما در جای دیگر حل بشود؟ اینکه رسم اجراء قواعد جمع عرفی در متعارضین نیست.

اقول: این فرمایش ایشان هم عجیب است. اصلا مگر ممکن است همچنین فرضی آدم بکند که یک تعارضی بین دو تا خطاب باشد، خطاب سوم بیرون از مرکز تعارض است، با نابود کردن آن خطاب سوم یکوقت می بینید خطاب اول و دوم اعلان آتش بس کردند. مگر همچنین فرضی ممکن است؟ جناب آقای خوئی! شما اصلا این فرض را برای چی مطرح کردید؟ چه نیازی بود که این فرض را مطرح کنید. خب شما می فرمودید منطوق هر خطاب اخص مطلق است از مفهوم خطاب دیگر، اگر فرمایشتان را ما می توانستیم قبول کنیم که منطوق هر خطاب اخص مطلق است نسبت به مفهوم خطاب دیگر، که فرمایش شما را روی سر می گذاشتیم، دیگر نیازی به این بیان شما نبود. این بیان شما اصلا بیان غیر معقولی است. چرا؟ برای اینکه اگر من علم اجمالی دارم که یا این دلیل الف دروغ است و یا دلیل ب، تعارض می شود ثنائی الاطراف. یک دلیل سومی هم آمد، من این دلیل سوم را اسقاط کنم، مشکل علم اجمالی من به کذب احد الدلیلین الاولین برداشته می شود؟ فرض این است که اگر تعارض بین دو دلیل هست به قول شما، یعنی من علم اجمالی دارم که یا دلیل اول دروغ است و یا دلیل دوم. تمام شد. یک دلیل سومی هم آمد. مثلا یک خبر گفت اکرم زیدا، یک خبر گفت اکرم عمروا، ومن علم اجمالی دارم که یکی از این دو خبر دروغ است. یک خبر سومی هم آمد گفت که اکرم بکرا. ما هم بنشینیم این اکرم بکرا را نابود کنیم و از هستی ساقط کنیم. مشکل علم اجمالی ما به کذب احد الخبرین الاولین که یا اکرم زید دروغ است و یا اکرم عمروا برطرف می شود؟ قطعا برطرف نمی شود. تا آن علم اجمالی هست تعارض بین آن دو خبر هست.

بله اگر بنا باشد حذف این خبر ثالث تعارض را بردارد بین آن دو خبر اول، این در صورتی می شود که تعارض ثلاثی الاطراف باشد. یعنی چه؟ یعنی بدانم یا خبر اول دروغ است یا خبر دوم دروغ است و یا خبر سوم. یکی از این سه خبر دروغ است. اینجا می شود، اگر خبر سوم را نابود کنیم احتمال صدق خبر اول و دوم با هم هست. پس باید تعارض ثلاثی الاطراف باشد وآن ظهور سوم هم طرف معارضه باشد تا با نابود کردن او معارضه برطرف بشود. معنا ندارد ما ظهور ثالث وخبر ثالث را از دائره معارضه خارج کنیم یعنی معارضه را فقط بین دو تا خبر اول ودوم قرار بدهیم که معارضه ثنائی الاطراف بشود، محال است که با حذف آن خبر سوم این معارضه یعنی علم اجمالی به کذب احد الخبرین الاولین از بین برود.

پس این فرمایش آقای خوئی که ما هو خارج عن طرف المعارضه لا یجوز اسقاطه و إن ارتفع به المعارضة، بیان آقای خوئی این بود دیگر، الظهور الثالث الذی لیس طرفا للمعارضه بین الظهورین الاولین لایجوز اسقاطه و إن ارتفع به المعارضة بین ذاک الظهورین الاولین، آقای خوئی رحمة الله علیک این فرمایش شما محال است. چون تا تعارض ثلاثی الاطراف نشود با اسقاط این ظهور سوم رفع معارضه نمی شود. علم اجمالی دارم یا خبر اول دروغ است یا خبر دوم، تعارض ثنائی الاطراف است، خبر سوم هم اگر نباشد باز این تعارض هست، خبر سوم باشد هم این تعارض هست. چون تعارض ثنائی است. تعارض باید ثلاثی الاطراف بشود تا با حذف طرف سوم تعارض برطرف بشود. راه دیگری ندارد. در همان مثالی که خود آقای خوئی زد اتفاقا در اکرم کل عالم و لابأس بترک اکرام زید العالم تعارض ثلاثی الاطراف است. یک ظهور در اکرم هست در وجوب، یک ظهور در کل عالم هست در همان اکرم کل عالم در عموم، ویکی هم خاص، لابأس بترک اکرام زید العالم. می دانم یکی از این سه ظهور دروغ است. یعنی ممکن است آن چیزی که دروغ باشد ظهور اکرم در وجوب باشد. اگر آن دروغ باشد تعارض برطرف می شود. اکرم ظهور در وجوبش دروغ باشد مراد استحباب باشد، هم عموم کل عالم محفوظ می ماند چون می شود استحباب کل عالم، و هم لابأس بترک اکرام زید العالم محفوظ می ماند. علم اجمالی دارم که یکی از این سه دروغ است، به تعبیر دیگر هر کجا علم اجمالی ثلاثی الاطراف بود یکی را انتخاب کنید بگوئید می دانم یا این دروغ است یا مجموع آن دو. مجموع آن دو نه جمیع آن دو. هر کدام از این سه طرف را انتخاب کنید می توانید بگوئید می دانم یا این دروغ است یا مجموع آن دو. مجموع آن دو دروغ باشد ولو به اینکه یکی از آنها دروغ باشد. مثلا در همان خبر اکرم زیدا، اکرم عمروا، اکرم بکرا، یا اکرم بکرا دروغ است، یا مجموع آن دو خبر اول مشتمل بر دروغ هستند. اینجا هم همین را می گوئیم. می گوئیم یا ظهور اکرم در وجوب دروغ است یا مجموع عموم کل عالم و آن خبر خاص لابأس بترک اکرام زید العالم مجموع این دو مشتمل بر دروغ است. تعارض ثلاثی الاطراف است. منتهی عرف تا جمع موضوعی جا دارد نگاه به جمع حکمی نمی کند. یک علاج عرفی است، در جمع عرفی عرف می آید موضوع ها را می بیند، موضوع این خطاب لابأس بترک اکرام زید العالم اخص است، موضوع اکرم کل عالم عام است، جمع موضوعی می کند. جمع موضوعی مقدم است بر جمع حکمی به نظر عرف. در این مثالها مسلم همین است.

سؤال وجواب: تعارض سه طرفی است یعنی یا این دروغ است یا مجموع آن دو تا مشتمل بر دورغ هستند ولو یکی از آنها دروغ باشد. در آن مثال یا خبر اکرم بکرا دروغ است، یا مجموع آن دو خبر دیگر در آنها دروغ است ولو به اینکه احدهما دروغ باشد. این است دیگر. حالا گاهی هم تعبیر می کنید می گوئید یا اولی دروغ است یا دومی دروغ است یا سومی دروغ است، می شود ثلاثی الاطراف دیگر.

پس جناب آقای خوئی! اصلا این فرض شما که یک چیزی طرف معارضه نباشد ولی با نابود کردن او یک معارضه ای که بین دو دلیل دیگر هست برطرف بشود. این محال است. چیزی که می خواهد با نابود شدنش معارضه برطرف بشود خودش هم باید جزء اطراف معارضه باشد.

بله یک مثالی آقای صدر می زند، آن یک استثنائی است برای خودش. نکته ای در آن مثال هست اگر دقت کنید. آن مثال اینجور است که یک چیزی طرف معارضه نیست ولی از بین بردن او معارضه را برطرف می کند. تنها مثال قابل تصورش مواردی است که مثلا یک خطاب می گوید اکرم کل عالم، یک خطاب می گوید لاتکرم زیدا، زید هم مردد است عالم باشد یا جاهل نمی دانیم. بین این دو تعارض هست؟ نه. اکرم کل عالم، لاتکرم زیدا، شاید اصلا زید جاهل است. اگر زید جاهل باشد می شود تخصص. معلوم نیست که زید عالم باشد تا بشود تخصیص که از مصادیق تعارض است منتهی تعارض غیر مستقر. پس اکرم کل عالم با لاتکرم زیدا تعارضی ندارند، چون شاید اصلا لاتکرم زیدا آن زیدی که گفت لاتکرمه زید جاهل باشد.

یک خطاب سومی آمد گفت زیدٌ عالم. خطاب سوم که گفت زید عالم تعارض شد. تعارض هم ثلاثی الاطراف است که توضیح خواهم داد، ولکن این خطاب سوم طرف معارضه است، حذفش بکنید معارضه برطرف می شود، ولی وجودش برای خودش دردسر ساز نیست خودش طرف معارضه نیست. چطور؟ اگر حذفش می کردید و زید عالم نبود آن دو خطاب اول که تعارضی نداشت. ولی وقتی آمدید گفتید زید عالم علم اجمالی پیدا می کنیم می گوئیم یکی از این سه خطاب دروغ است. یا زید عالم دروغ است، زید عالم نیست، یا اگر زید عالم باشد پس یا عموم اکرم کل عالم دروغ است، و یا لاتکرم زیدا دروغ است. علم اجمالی ثلاثی الاطراف است ها. چرا؟ برای اینکه یا این است که زید عالم دروغ می گوید، زید جاهل است. واگر زید عالم راست بگوید پس خطاب لاتکرم زیدا می شود مخصص اکرم کل عالم. می شود تعارض بین این خطاب خاص که لاتکرم زیدا است با خطاب عام که اکرم کل عالم است. اگر خطاب زید عالم راست باشد پس زید عالم است و خطاب لاتکرم زید می شود مخصص نسبت به اکرم کل عالم. خب در موارد مخصص علم اجمالی داریم که یا عموم دروغ است ویا خاص دروغ است. اینجور است دیگر. اگر زید عالم باشد یا عموم اکرم کل عالم نسبت به زید دروغ است، یا را عمومش نسبت به زید راست باشد پس این خاص که می گوید لاتکرم زیدا دروغ است. ولی با اینکه علم اجمالی وتعارض ثلاثی الاطراف است اما زیدٌ عالمٌ می گوید من الحمد لله طرف معارضه با آن دو خطاب نیستم، چرا؟ برای اینکه آن دو خطاب حجت نیستند برای اثبات اینکه زید جاهل است. اکرم کل عالم با لاتکرم زیدا آیا حجت است برای اینکه اثبات تخصص بکنیم بگوئیم زید جاهل است؟ فرض این است که ما قبول نداریم در اصول اصالة عدم التخصیص لاثبات تخصص را، جاری نمی شود اصالة عدم التخصیص برای اثبات تخصص. پس اکرم کل عالم با لاتکرم زیدا که مردد است که زید عالم است یا جاهل، حجت نیست، اصالة عدم التخصیص در او جاری نمی شود تا اثبات کند که زید تخصصا خارج است یعنی زید جاهل است، و وقتی اثبات نمی کند که زید جاهل است با خطاب سومی که می گوید زید عالم تعارض ندارد.

یک مثال پیدا شد با اینکه خطاب سوم ایجاد تعارض کرد، تا خطاب سوم نبود تعارضی نبود بین دو خطاب اول، ولکن مجموع آن دو خطاب اول که یکی می گوید اکرم کل عالم و یکی می گوید لاتکرم زیدا معارض با زید عالم نیست. این مثال در عالم پیدا شده، این مثال هم فکر نکنید که بر خلاف حکم عقل است. نه، در همین مثال هم علم اجمالی ثلاثی الاطراف است، علم اجمالی دارم که یکی از این سه تا دروغ است، ولی خوشبختانه مجموع خطاب اکرم کل عالم با لاتکرم زیدا توانائی ندارند تا اثبات کنند زید جاهل است بعد بروند به جنگ خطاب سوم که می گوید زید عالم است. توانائی معارضه ندارند، چون اصالة عدم التخصیص را عقلاء جاری نمی کنند برای اثبات تخصص. به این خاطر است، والا آن برهان عقلی سر جای خودش محفوظ است که هر کجا خطاب سومی معارضه ساز باشد علم اجمالی به کذب ثلاثی الاطراف است این رد خور ندارد. منتهی در این مثال چون خطاب اکرم کل عالم با خطاب لاتکرم زیدا حجت نیستند برای اثبات اینکه زید جاهل است لذا معارضه نمی کنند با خطاب سوم که می گوید زید عالم است.

اما جناب آقای خوئی! اصل مطلب شما مطلب غیر معقولی است و قابل قبول نیست. پس محال است در بحث ما اطلاق واوی طرف معارضه نباشد که آقای خوئی فرمود، ولی با حذف او معارضه برطرف بشود. اصلا همچنین چیزی معقول است. اطلاق واوی یعنی اینکه خفاء الاذان علة تامة لوجوب القصر، خفاء الجدران علة تامة لوجوب القصر، این اطلاق های واوی در مقابل تقیید به واو که می گوید إذا خفی الاذان والجدران معا که مفاد اطلاق واوی هم این است که هر کدام علت تامه هستند، اگر اینها طرف معارضه نیستند پس چه جور با حذف اینها مشکل تعارض حل می شود؟ همچنین چیزی معقول نیست. پس اینها هم طرف معارضه اند. خدا رحمتتان کنید خب می فرمودید طرف معارضه هستند ولکن منطوق هر کدام اخص است از مفهوم دیگری، و با حذف خاص جائز نیست مشکل تعارض را حل کنیم. مشکل تعارض را باید با تقیید اطلاق مفهوم حل کنیم نه با حذف خاص. این را باید می فرمودید. که دیگر فقط یک اشکال به شما وارد می شد وآن اینکه منطوق هر خطاب اخص مطلق نیست.

شاهد بر اینکه منطوق هر خطاب اخص مطلق نیست نسبت به مفهوم دیگری، این است که اگر تصریح بشود به این مفهوم که إذا خفی الاذان فقصر وإذا لم یخف الاذان فلاتقصر، او هم بگوید إذا خفی الجدران فقصر و إذا لم یخف الجدران فلاتقصر، جناب آقای خوئی! قبول داریم شما اینجا هم آمدی گفتی جمع أوی می کنیم، منطوق هر کدام تقیید می زند مفهوم دیگری را ولو به مفهوم در خطاب تصریح شده است. ولی ما به وجدان عرفی تان شما را قسم می دهیم آیا عرف اینجا هم جمع أوی می کند؟ می گوید اگر اذان شنیده شد نماز تمام بخوان اگر اذان شنیده نشد نماز قصر بخوان، آن خطاب هم می گوید اگر دیوار شهر دیده شد نماز تمام بخوان دیوار شهر مخفی شد نماز شکسته بخوان، خب جائی که صدای اذان را می شنویم ولی دیوار شهر را نمی بینیم، یا دیوار شهر را می بینیم صدای اذان را نمی شنویم، عرفا اینها می گویند که جمع بکنیم که احدهما کافی است که إذا خفی الاذان أو خفی الجدران؟ عرف این را می گوید؟ انصافا دیگر برای ما این مطلب قابل تحمل نیست که با فرض تصریح به مفهوم باز عرف بیاید جمع أوی بکند. این شاهد بر این است که فرمایش آقای خوئی درست نیست.

وجه دیگری که برای جمع أوی ذکر شده است راحت تر از وجه های قبلی است، وآن فهم عرف است. گفته اند اگر تصریح به مفهوم بشود ما آنجا را نمی گوئیم، اما جائی که تصریح به مفهوم نشود، به عرف بیائی بگوئی إذا خفی الاذان فقصر، إذا خفی الجدران فقصر، عرف اینکه شارع بخواهد جزء العلة را بیان کند در هر خطابی که معنای جمع واوی این است دیگر، جمع واوی می گوید هر خطابی جزء العلة را گفت، عرف این را یک نگاهی می کند که بگوید که احتمال دارد که إذا خفی الاذان جزء العلة را گفته برای وجوب قصر، جزء العلة دیگر را هم خفاء الجدران گفته است. یک احتمال دیگر این است که نه، هر کدام علت تامه اند ولی مولا علت تامه غیر منحصره اینجا داشته است. یک علت تامه را در این خطاب گفته ویک علت تامه را در یک خطاب دیگر گفته است. عرف وقتی نگاه می کند بین این دو راه، می گوید راه اول که حمل بر جزء العلة است چه طرز صحبت کردن است. آدم بیاید بگوید إذا خفی الاذان فیجب القصر بعد مقصودش این است که خفاء الاذان جزء العلة است. مثل اینکه بگوید پنجاه درصد از کار درست شده. به کسی بگویند ازدواج کردی؟ بگوید بله نصفش درست شده، ما می خواهیم دختر خانم هم هر وقت بخواهد تمام می شود. این عرفی است؟ إذا خفی الاذان فقصر مثل آن دختر خانم می ماند که مطرح است و جزء العلة درست شده، جزء العلة دیگرش مانده، آخه این عرفی است؟ عرف این را استیحاش می کند. اما بیان علت در یک جا و یک علت تامه هم در جای دیگر، عرفی است، می گوید اگر بخاری روشن کنی گرم می شود، یکی بگوید خب اگر شومینه روشن کنیم چطور؟ می گوید خب او هم گرم می شود، ما حالا یک علت تامه را گفتیم.

پس این وجه این است که در مقام مقایسه عرف حمل بر جزء العلة بودن را بعید می داند و حمل بر علت تامه غیر منحصره را قریب به ذهن می داند، ما در این مطلب اشکال و تأمل داریم انشاءالله فردا.

جلسه 449

چهارشنبه 11/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که دو جمله شرطیه که شرطشان متعدد است مختلف هست ولی جزاءشان واحد هست مثل إذا خفی الاذان فقصر با إذا خفی الجدران فقصر آیا بین اینها باید جمع أوی بکنیم یعنی بگوئیم إذا خفی الاذان أو خفی الجدران فقصر، فیکفی حصول احدهما فی وجوب القصر، یا جمع واوی بکنیم بگوئیم إذا خفی الاذان و الجدران معا فیجب القصر، فلایکفی حصول احدهما؟

مطلبی را از مرحوم آقای خوئی نقل کردیم که ایشان فرمود منطوق هر خطاب اخص مطلق است از مفهوم خطاب دیگر. که این را ما جواب دادیم.

یک مطلبی هم ایشان فرمود، فرمود شما ممکن است تقیید واوی بزنید این دو منطوق را ومعارضه رفع می شود، اما این کار مجاز نیست، چون تصرف در چیزی که طرف معارضه نیست ولو رفع معارضه هم می کند ممنوع است.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ممکن است مقصود از آن این باشد که عرض می کنم که مثلا مفهوم إذا خفی الاذان فقصر می گوید إذا لم یخف الاذان فلاتقصر معارض است با منطوق إذا خفی الجدران فقصر. شما در جمع واوی وتقیید واوی تصرف تنها در منطوق إذا خفی الجدران فقصر اگر می کردید او را می کردید إذا خفی الجدران أو خفی الاذان، قابل تحمل بود، چون طرف معارضه بود، تصرف در طرف معارضه می کردید. اما شما خودتان هم می دانید اگر بخواهید إذا خفی الجدران بشود وخفی الاذان یعنی تقیید واوی بخورد به این مقدار اکتفا نمی کند، چون می گوید من خفاء الجدران اگر بشوم جزء العلة، خفاء اذان محال است بر علت تامه بودن خودش باقی بماند. مگر می شود خفاء الاذان علت تامه باشد برای وجوب القصر، ولی خفاء الجدران جزء العلة بشود. جزء دیگر آن چیست؟ جزء دیگر آن اگر شیء ثالی بود حرفی نداشتیم، اما شیء ثالثی در کار نیست. جزء دیگر علت باید همین خفاء الاذان بشود. پس نباید خفاء الاذان علت تامه باشد. ولذا ممکن است مرحوم آقای خوئی نظرش این است که شما در جمع واوی در تقیید به واو در منطوق إذا خفی الاذان هم تصرف می کنید، تنها در منطوق إذا خفی الجدران تصرف نمی کنید که آن را تقیید بزنید به واو، بگوئید إذا خفی الجدران وخفی الاذان. بلکه در منطوق خود إذا خفی الاذان هم تصرف می کنید. خب این منطوق که طرف معارضه نیست. خب این منطوق که طرف معارضه نیست، چه گناهی دارد این منطوق؟ چیزی که طرف معارضه نیست می خواهید تصرف در او بکنید و این جائز نیست ولو رفع معارضه هم با آن بشود.

اگر مقصود آقای خوئی این است، به نظر ما این هم ناتمام است. چرا؟ برای اینکه اولا: منطوق إذا خفی الاذان هم بالتبع طرف معارضه است. همچنین هم بی گناه نیست. دشمن مفهوم إذا خفی الاذان اولا و بالذات منطوق إذا خفی الجدران هست، ولکن سرنوشت منطوق إذا خفی الجدران با منطوق إذا خفی الاذان یکی شد، اینها با هم تلازم برقرار کردند. چون منطوق إذا خفی الجدران گفت اگر مرا تقیید واوی بزنید باید منطوق إذا خفی الاذان را هم تقیید واوی بزنید. ما در زندگی و مرگ با هم هستیم. پس منطوق إذا خفی الاذان شد لازم المعارض، معارض مفهوم إذا خفی الاذان منطوق إذا خفی الجدران است، ولکن منطوق خود إذا خفی الاذان هم شد لازم المعارض. خب وقتی که مفهوم إذا خفی الاذان با منطوق إذا خفی الجدران معارض می شود با لازم او هم معارض می شود. ولذا اینطور نیست که منطوق إذا خفی الاذان فقصر طرف معارضه نباشد تا بگوئید چرا در او تصرف کردید.

وانگهی جناب آقای خوئی! شما با این تقریبی که امروز عرض می کنیم برای فرمایش ایشان، ایشان فرموده اند که منطوق إذا خفی الاذان اگر در او تصرف بشود رفع معارضه می شود، ولکن چون طرف معارضه نیست نباید در او تصرف کرد. جناب آقای خوئی! اولا: که عرض کردیم طرف معارضه هست. ثانیا: با تصرف در او رفع معارضه نمی شود. چرا؟ برای اینکه تنها تصرف بکنیم در این منطوق إذا خفی الاذان ولی تصرف نکنیم در منطوق إذا خفی الجدران و او را تقیید واوی نزنیم، معارضه بین منطوق إذا خفی الجدران با مفهوم إذا خفی الاذان برطرف می شود؟ به صرف تصرف در منطوق إذا خفی الاذان معارضه بین منطوق إذا خفی الجدران با مفهوم إذا خفی الاذان برطرف می شود؟ نه. باید در خود منطوق إذا خفی الجدران هم تصرف کنیم و او را هم تقیید واوی بزنیم تا معارضه برطرف بشود.

وعمده مطلب اول است که این منطوق إذا خفی الاذان طرف معارضه هم هست چون لازم المعارض است.

واساسا منطوق خود إذا خفی الاذان فقصر اینطور نیست که طرف معارضه نباشد، طرف معارضه اولا و بالذات هم هست، منتهی با مفهوم إذا خفی الجدران فقصر. یعنی منطوق این با مفهوم آن. هر کدام منطوقش طرف معارضه است اولا و بالذات با مفهوم دیگری. پس اینطور نیست که منطوق در یکی از اینها طرف معارضه نباشد.

پس این فرمایش آقای خوئی ناتمام است.

عمده در بحث ما یک ادعای عرفی است برای جمع أوی. ادعای عرفی این است که گفته می شود: یک وقت مفهوم این دو جمله را در خطاب ذکر می کنند، إذا خفی الاذان فقصر بعدش می گویند و إذا لم یخف الاذان فلاتقصر، إذا خفی الجدران فقصر وإن لم یخف الجدران فلاتقصر، بله اینجا تعارض مستقر است، عرف متحیر می ماند که آیا تقیید بزند به أو، بگوید إذا خفی الجدران أو خفی الاذان، با تقیید بزند به واو بگوید إذا خفی الجدران و الاذان معا وجوب القصر. و همینطور اگر إنما بود، إنما یجب القصر إذا خفی الاذان، إنما یجب القصر إذا خفی الجدران، بله عرف متحیر می ماند. اما وقتی دو جمله شرطیه است که به مفهوم هم تصریح نشده است، إذا خفی الاذان فقصر إذا خفی الجدران فقصر، درست است که دو راه هست برای رفع تنافی بین این دو جمله: یکی اینکه تقیید واوی بزنیم، إذا خفی الاذان و الجدران معا فقصر، یکی اینکه تقیید أوی بزنیم، إذا خفی الاذان أو خفی الجدران فقصر که یعنی یکفی احدهما.

ولی عرف اولا مفهوم را چون اضعف دلالة می داند نسبت به منطوق، منطوق ها را حفظ می کند در مفهوم ها تصرف می کند. چون مفهوم اضعف دلالة است. می آید مفهوم را قید می زند، می گوید إذا لم یخف الاذان فلاتقصر الا إذا خفی الجدران، تصرف در مفهوم می کند. اما تصرف در منطوق نمی کند که بگوید إذا خفی الاذان و الجدران معا فقصر. تصرف در منطوق نمی کند چون منطوق اقوی دلالة هست، تصرف در مفهوم می کند که اضعف دلالة هست. این یک نکته.

نکته دوم این است که ولو دو راه هست اما عرف یک راه را ابعد می داند از روش متعارف در محاروه. وآن این است که مولا اکتفاء کند به بیان جزء العلة. إذا جاء زید فابدأ بالدرس، خب این خلاف متعارف است که مجیء زید جزء العلة باشد، باید یجیء زید و عمرو معا حتی یبدأ الاستاذ بالدرس باشد. اما اگر آمدن زید به تنهایی کافی باشد برای درس، آمدن عمرو هم به تنهایی کافی باشد برای درس، این خلاف متعارف نیست که بگویند إذا جاء زید فابدأ بالدرس. خلاف ظاهر هست که مجیء زید سبب غیر منحصر باشد مجیء عمرو هم کافی باشد برای بدأ به درس، ولی فقط مولا در خطابش بگوید إن جاء زید فابدأ بالدرس. خلاف ظاهر هست، چون اگر مجیء عمرو کافی بود، مناسب بود مولا بگوید إن جاء زید أو جاء عمرو فابدأ بالدرس. ما نمی گوئیم تقیید أوی خلاف ظاهر نیست ولکن خلاف روش متعارف در محاوره نیست. گاهی عرف این کار را می کند که بیان می کند احد الشرطین التامین را در یک خطاب، و شرط تام دیگر را هم در خطاب دیگر می گوید. اما اکتفاء به جزء العلة خلاف متعارف است. ولذا عرفی نیست تقیید واوی.

این بیان نهایت چیزی که می شود گفت.

ولکن ما می گوئیم آقا! شما در جائی که فقط این جمله إذا خفی الاذان فقصر باشد با ما بحث نکنید، چرا؟ برای ما هم قبول داریم که إذا خفی الاذان فقصر و إذا خفی الجدران فقصر اگر به این نحو باشد حمل می شود بر أو. إذا خفی الاذان أو خفی الجدران. چرا؟ برای اینکه مفهوم شرط را ما از اول قبول نکردیم. مفهوم فی الجمله قبول کردیم در شرط، مفهوم مطلق قبول نکردیم. تنافی نیست بین این دو جمله شرطیه. هر چه شما با ما بحث کنید در این دو جمله شرطیه ما می گوئیم خب شاید علت اینکه عرف جمع واوی نمی کند این است که اصلا مفهوم شرط قائل نیست. بیائید یک جائی را مثال بزنید که ما هم احساس مفهوم شرط می کنیم، و آن در جائی است که سائل بگوید که متی یقصر المسافر. در صحیحه محمد بن مسلم است که: عن المسافر متی یقصر؟ قال إذا تواری عن البیوت، یعنی إذا خفی الجدران. اینجور که باشد انصافا مفهوم دارد دیگر، در مقام تحدید است. حدیث دیگری هم از خودمان جعل کنیم: سألته عن المسافر متی یقصر؟ قال إذا خفی الاذان یقصر. این را بدهید دست عرف. یک بار زراره پرسیده است از امام علیه السلام که مسافر کی باید نمازش را شکسته بخواند؟ امام فرموده آنگاه که صدای اذان را نشنود نمازش را شکسته بخواند. یک بار هم محمد بن مسلم پرسیده یابن رسول الله کی مسافر باید نمازش را شکسته بخواند؟ امام فرموده هر گاه دیوارهای خانه های شهر را نبیند نمازش را شکسته بخواند. انصافا در آنجایی که خفاء اذان بشود ولی خفاء جدران نشود عرف چی می گوید؟ آیا عرف متحیر نمی ماند؟ انصافا عرف متحیر می ماند، می گوید نمی دانم احدهما کافی است یا وجود کلیهما لازم است برای وجوب قصر. مثلا استاد دانشگاه از رئیس دانشگاه می پرسد کی درس را شروع کنم؟ رئیس دانشگاه گفت هرگاه مثلا مبصر کلاس حضور پیدا کنم. یک بار دیگر هم سؤال شد کی درس را شروع کنم؟ گفت هر گاه رئیس فلان گروه حضور پیدا کند. عرف چکار می کند؟ آیا می گوید یکی شان حضور پیدا کرد کافی است؟ یا نه، شاید حضور هر دو لازم است، چه می دانیم. مخصوصا اگر غالبا اینها با هم هستند، رفیق هستند، گاهی می شود که یکی شان غیبت می کند و از هم جدا می شوند، والا غالبا اگر با هم بودند که خیلی هم متعارف است اینجور صحبت کردن، متعارف این است که با هم هستند.

نفرمائید که اگر متعارف نباشد که با هم باشند، بلکه پنجاه درصد مواقع با هم هستند و پنجاه درصد مواقع با هم نیستند، خب این متعارف نیست که جزء العلة را بگویند. مثلا در همین مثال که اگر زید بیاید درس را شروع کن، اگر آمدن زید پنجاه درصد همراه با آمدن عمرو است ولی پنجاه درصد هم بدون اوست، خب این متعارف نیست که اگر جزء العلة باشد فقط اکتفاء کنند بگویند اگر زید آمد درس را شروع کن. اگر جمع واوی باشد متعارف این است که بگویند اگر زید و عمرو آمد، اکتفاء کردن به زید تنها خلاف متعارف در محاوره است.

می گوئیم: شاید این متکلم جانب سلبی مطلب در نظرش هست. می خواهد هدف اصلی اش این است که تا زید نیاید درس را شروع نکند. شاید هدف این است. خلاف روش متعارف نمی شود. مثل اینکه یک روایت می گوید: متی تحل الذبیحة؟ قال إذا خرج الدم فکل، هرگاه خون از ذبیحه خارج بشود به مقدار متعارف، ذبیحه حلال است. یک روایت دیگر دارد إذا رکضت الرجل أو طرفت العین فکل، اگر هنگام ذبح حیوان دست و پا بزند آنوقت آن را بخور، چون اگر دست و پا نزند شاید هنگام ذبح فوت کرده است خفه شده است مثلا زیر فشار ذابح. عرف آیا واقعا جمع أوی می کند و می گوید یکی کافی است یا خروج دم و یا دست و پا زدن حیوان؟ معلوم نیست. شاید امام وقتی فرمود إذا خرج الدم فکل جانب سلبی در نظرش بود که یعنی مواظب باشد اگر خون به مقدار متعارف از ذبیحه نیامد مبادا آن را بخوری. و آن وقتی هم که فرمود اگر ذبیحه هنگام ذبح تکان بخورد آن را بخور یعنی اگر تکان نخورد مبادا آن را بخوری. اگر جانب سلبی قضیه مراد باشد که دیگر خیلی هم مفید است و لغو هم نیست.

البته من قبول دارم ظاهر جمله شرطیه این است که جانب اثباتی را هم می خواهد بگوید. اگر زید بیاید درس را شروع کن جانب اثباتی را هم می خواهد بگوید که ظاهرش این است که آمدن زید به تنهایی کافی است برای شروع کردن درس. ولی فرض این است که بالاخره ما یک مشکلی داریم. دو خطاب با مشکل، این مشکل را می خواهیم ببینیم چه جور حل کنیم. شما می گوئید جمع أوی اقرب است به نظر عرف تا جمع واوی. ما در این اشکال داریم. اقرب به حدی که موجب تعین جمع عرفی بشود برای ما انصافا ثابت نیست.

ولذا هر کجا که جمله شرطیه مفهوم داشت، متی یجب الغسل علی الرجل؟ إذا جامع اهله فلیغتسل. یک روایت دیگر هم می گوید متی یجب علیه الغسل؟ می فرماید إذا انزل فلیغتسل. چه می دانیم؟ چرا جمع أوی بکنیم که إما أن یجامع أو ینزل ولو من دون جماع. نه شاید جمع واوی باشد که جامع و انزل. ما چه می دانیم. مطلب از نظر جمع عرفی روشن نیست و لااقل من الشک در تعین جمع أوی لأن یکون جمعا عرفیا.

یک نکته عرض کنم: در رابطه با این دو مثال فقهی که زدیم یکی إذا خفی الاذان فقصر و یکی هم آن إذا خرج الدم فکل، در رابطه با إذا خفی الاذان فقصر یک مطلبی مرحوم نائینی دارد، چون مرحوم نائینی هم پیشکسوت این نظریه تعارض مستقر است بین الجملتین الشرطیتین، ولذا می گوید بعد التعارض بین إذا خفی الاذان فقصر با إذا خفی الجدران فقصر در موردی که خفی الاذان ولم یخف الجدران تعارض می کنند دستمان از این دو خطاب کوتاه می شود رجوع می کنیم به مقتضای اصل عملی. مقتضای اصل عملی چیست؟ ایشان می گوید برائت از وجوب قصر. تا هر دو با هم حاصل نشوند خفاء الاذان و الجدران معا شک می کنیم که قصر بر ما واجب شد یا نشد از وجوب قصر برائت جاری می کنیم. این یک مطلبی است که مرحوم نائینی فرموده است.

اقول: این واقعا از شأن مرحوم نائینی دور است. چرا؟ برای اینکه اولا جناب نائینی! شماها به ما یاد دادید که وقتی دو خطاب تعارض کردند سریع رجوع نکنیم به اصل عملی، بلکه ببینیم آیا عام فوق داریم یا نداریم. عام فوق می گوید المسافر یقصر، و این آقا وقتی از شهر بیرون رفت ولو به حد ترخص نرسد عرفا مسافر است. حد ترخص در صدق سفر دخیل نیست، ولذا در بحث روزه اگر کسی اذان ظهر نشده از وطن خارج بشود ولی به حد ترخص نرسیده، صبر می کند اذان می گویند از حد ترخص عبور می کند، این به درد نمی خورد. باید موقع اذان مسافرت را شروع نکرده باشیو تو مسافرت را شروع کردی قبل از اذان. از آن طرف اگر کسی موقع اذان ظهر از سفر دارد بر می گردد، سعیش این بود که بیاید برسد به داخل شهر، اما ناگهان بانک اذان بلند شد، این آقا به حد ترخص رسیده ولی داخل شهر نشده، این روزه اش باطل استو چون شرط این است که مسافرتت موقع اذان تمام شده باشد و این به این است که وارد شهر بشوی. فتوای مشهور هم همین است. خب آقا! المسافر یقصر اطلاق دارد ولو به حد ترخص نرسیده باشد. منتهی اگر هم صدای اذان را بشنود و هم دیوار شهر را ببیند خب قدر متیقن از این است که لایقصر. تقیید واوی باشد یا أوی هیچکدام حاصل نشده است، ولذا قدر متیقن از این روایات این است که نمازش هنوز شکسته نیست. اما اگر خفی الاذان ولم یخف الجدران، تعارض کردند این ادله، المسافر یقصر می گوید نمازت قصر است، عام فوق داریم. نتیجه این عام فوق در این مثال با نتیجه جمع أوی یکی شد. جمع أوی ها هم می گفتند إذا حصل احدهما وجب القصر. آنها جمع أوی می کردند ما رجوع می کنیم به اطلاق المسافر یقصر.

بله کسانی که مثل مرحوم آقای میلانی می گویند اصلا حد ترخص مبدأ صدق سفر است، قبل از وصول به حد ترخص عرفا هم نمی گویند انت مسافر، طبق آن نظر خب می شود شبهه مفهومیه مسافر. نمی دانیم این آقا که خفی الاذان ولم یخف الجدران عرف به این مسافر می گوید یا نمی گوید. می شود شبهه مفهومیه مسافر به نظر آقای میلانی. به المسافر یقصر نمی توانیم تمسک کنیم.

بعضی ها ممکن است بگویند خیلی خب تمسک می کنیم به عموم کل مکلف یتم. مخصص مجمل است که می گوید المسافر یقصر. شبهه مفهومیه مخصص منفصل می شود این آقایی که خفی علیه الاذان ولم یخف علیه الجدران رجوع می کنیم به عام المکلف یتم.

این حرف بدی نیست، ولی به شرط اینکه برای ما پیدا کنید یک دلیلی که بعمومه یا باطلاقه بگوید کل مکلف یتم، وبا مخصص منفصل المسافر یقصر خارج شده باشد. که ما در پاورقی جزوه انکار کرده ایم وجود همچنین عامی را.

هذا کله در فرض عام فوقانی.

اگر عام فوقانی نبود، جناب محقق نائینی! مورد می شود مورد علم اجمالی. علم اجمالی داریم که یا قصر واجب است یا تمام. نه مورد برائت از وجوب قصر. خب برائت از وجوب قصر جاری هم بشود معارضه می کند با برائت از وجوب تمام. اینجا جای احتیاط است نه برائت.

اگر محقق نائینی بگوید من این را از باب مثال گفتم، در مثال مناقشه نکنید.

می گوئیم عجب، پس شما در همه جا می گوئید مقتضای اصل عملی برائت است؟ اینکه درست نیست. اگر کلی می گوئی که اشکال اشد و اسوأ است، چرا؟ برای اینکه موارد فرق می کند. مثلا یکوقت مولا می گوید إذا خفی الاذان فیجب أن تتصدق علی الفقیر، إذا خفی الجدران فیجب أن تتصدق علی الفقیر، اینجا خوب است که خفی الاذان ولم یخف الجدران، خب شک می کنیم در وجوب تصدق بر فقیر، برائت جاری می کنیم. خب اینجا برائت، اما همه جا که اینطور نیست. گاهی صحت معامله در جزاء مطرح است. مثلا إذا خفی الاذان حلّ بیع کذا، إذا خفی الجدران حلّ بیع کذا. تعارض که کردند اصل عملی اصالة الفساد است در این بیع نه برائت. برائت در تکالیف است والا در معاملات که برائت نیست. اصل عملی یکجور نیست که شما فرمودید رجوع می کنیم به اصل عملی. پس این فرمایش شما درست نیست. اما در رابطه با اصل بحث إذا خفی الاذان فقصر به عنوان یک بحث فقهی مرحوم آقای خوئی یک اشکال فقهی می کند به این مثال، می گوید این مثال از مثالهای اصولی إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء نیست، اینجا بحث جمع أوی و واوی مطرح نیست، مثال اشتباه است، انشاءالله روز شنبه.

جلسه 450

شنبه 14/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر دو جمله شرطیه داشته باشیم، مثلا یکی بگوید إذا خفی الاذان فقصر و دیگری بگوید إذا خفی الجدران فقصر و هر دو مفهوم داشته باشند، اگر یکی از این دو شرط محقق بشود و دیگری محقق نشود چه باید کرد؟

مشهور گفته اند: مقتضای فهم عرفی جمع أوی هست، یعنی بگوئیم إذا خفی الاذان أو خفی الجدران فقصر. یعنی دست برداشتن از اطلاق مفهوم در هر کدام به سبب منطوق دیگری. مفهوم إذا خفی الاذان فقصر این بود که إذا لم یخف الاذان فلاتقصر. این مفهوم را قید می زنیم، می گوئیم إذا لم یخف الاذان فلاتقصر الا إذا خفی الجدران. و همینطور مفهوم إذا خفی الجدران فقصر را هم که می گوید إذا لم یخف الجدران فلاتقصر می گوئیم الا إذا خفی الاذان.

مرحوم نائینی این مطلب را نپذیرفت، فرمود این جمع که نامش جمع أوی هست از نظر عرف متعین نیست. چون راه دیگری هست وآن جمع واوی هست. بگوئیم إذا خفی الاذان وخفی الجدران معا فقصر. و چون هیچکدام از این دو راه متعین نیست نتیجه این می شود که ما در فرضی که یکی از این دو شرط محقق بشود و دیگری محقق نشود دستمان از این دو خطاب کوتاه می شود و این دو خطاب تساقط می کنند رجوع می کنیم به اصل عملی، که در این مثال اصل عملی می گوید اگر اذان خفاء پیدا کرد ولی جدران خفاء پیدا نکرد برائت از وجوب قصر جاری کنید.

که ما عرض کردیم اصل فرمایش مرحوم نائینی متین است، ولکن اینکه در این مثال فرمود برائت از وجوب قصر جاری می شود إذا خفی الاذان و لم یخف الجدارن این درست نیست. اگر نوبت به اصل عملی برسد باید احتیاط کرد، چون علم اجمالی داریم یا قصر واجب است بر این مکلف و یا تمام. احتمال اینکه این مکلف مخیر باشد بین قصر و تمام این احتمال خلاف ارتکاز متشرعی است. انسان یا در حکم حاضر است فیجب علیه التمام تعیینا، یا در حکم مسافر است فیجب علیه القصر تعیینا الا فی الاماکن الاربعة که بحث تخییر دارند.

ممکن است مرحوم نائینی تمسک کرده باشد به استصحاب وجوب تمام. مؤیدش هم این است که ایشان فرموده است تا خفاء اذان و جدارن معا نشود باید نماز تمام بخواند و نماز قصر نباید بخواند. برائت از وجوب قصر که این را نمی گوید که یجب التمام و لایجوز القصر الا إذا خفی الاذان و الجدران معا. حتما مقصودش استصحاب وجوب تمام است، چون این آقا هنگامی که در وطنش بود نماز تمام بر او واجب بود، حال بیرون آمده است رسیده است به جائی که اذان شهر را نمی شنود ولی دیوارهای خانه های شهر را می بیند، استصحاب می کنیم که هنوز هم بر او تمام واجب است. ولکن این استصحاب درست نیست. اولا معارض هست با استصحاب وجوب قصر عند الرجوع من السفر و الوصول الی هذا المکان. بالاخره این مکلف سفر که می کند یک روزی هم از این سفر می خواهد برگردد. به این مکان که می رسد شک می کند که هنوز هم بر او قصر واجب است چون قبلا در سفر قصر واجب بود بر او، یا دیگر بر او نماز تمام واجب شده است، استصحاب وجوب قصر عند الرجوع من السفر بنابر نظر مشهور که حد ترخص در هنگام رجوع از سفر هم مطرح است، خلافا للسید السیستانی که قائل است که حد ترخص فقط هنگام ذهاب است نه هنگام رجوع، به نظر مشهور تعارض می کند، استصحاب الان که دارد می رود رسیده است به این مکان می گوید یجب علیک التمام، موقع برگشت می گوید چون قبلا قصر واجب بود در سفر فیجب علیک القصر. و ما علم اجمالی داریم یکی از این دو استصحاب دروغ است. شما هنگام رفتن نماز چهار رکعتی خواندید در این مکان، هنگام برگشتن نماز دو رکعتی می خوانید در این مکان، بالاخره یا اینجا حد ترخص هست یا نیست. خب شما دارید یک خلافی مرتکب می شوید، یا موقع سفر کردن خلاف کردید که موقع رفتن شما بعد از خفاء اذان باز نماز تمام خواندید یعنی جمع واوی کردید، گفتید باید هر دو بشود تا حد ترخص پیش بیاید جمع واوی کردید و نماز را تمام خواندید خب اگر جمع واوی درست است پس موقع برگشتن چرا نماز شکسته می خواندید؟ چون یا جمع أوی درست است و یا جمع واوی. اگر جمع أوی درست است ویکفی احدهما فی وجوب القصر، پس چرا موقع بیرون آمدن از شهر نماز تمام خواندید اگر جمع واوی درست است بسیار خوب کار خوبی کردید موقع بیرون آمدن نماز تمام خواندید، اما الان اشتباه می کنید که نماز قصر می خوانید چون جمع واوی هم در موقع رفتن اثر دارد و هم در موقع برگشت. هذا اولا.

ثانیا: شما قبل از وقت بیرون آمدید از شهر یا بعد الوقت؟ اگر قبل الوقت بیرون آمدید اصلا نماز بر شما واجب نشده بود تا ببینید نماز تمام واجب شد یا قصر استصحاب بقاء وجوب تمام معنا ندارد دیروز نماز تمام بر شما واجب شد و گذشت، چه ربطی به امروز دارد؟ امروز قبل از وقت شما بیرون آمدید، نماز بر شما واجب نشده بودید تا بگوئید استصحاب می کنم وجوب تمام را. اگر بعد از اذان شهر خارج شدید بعد از دخول وقت، باز از کجا می گوئید که بر شما نماز تمام واجب شد؟ شما کسی هستید که در اثناء وقت از وطن خود سفر می کند، کسی که در اثناء وقت از وطن خود سفر کند نماز تمام بر او واجب تعیینی نیست، مخیر است که در وطن نماز تمام بخواند یا صبر کند سفر برود و در سفر نماز قصر بخواند همانطور که مرحوم آقای خوئی در بحث خودش فرموده: من سافر فی اثناء الوقت فهو مخیر بین التمام فی وطنه أو الصبر والقصر فی سفره شما چطور می گوئید این آقایی که بعد از وقت سفر کرد بر او در اول وقت نماز تمام واجب بود تعیینا؟ اگر واجب بود پس چرا نخواند؟ پس چرا به او اجازه دادید نخواند نماز تمام را و در سفر نماز شکسته بخواند. پس این استصحاب وجوب تمام حالت سابقه ندارد.

مگر استصحاب تعلیقی بکنیم که اگر این آقا تا آخر وقت در وطنش بود نماز تمام بر او واجب بود، حالا هم بگوئیم الان هم نماز تمام بر او واجب است، خب استصحاب تعلیقی من درآوردی، هیچ کس قائل به این نیست. اگر خود شارع در حکمش تعلیق قرار بدهم، العنب یحرم إذا غلی، خب قائل دارد که بگویند این کشمش هنگامی که انگور بود این حکم را داشت که یحرم إذا غلی. خود یحرم إذا غلی می شود حکم، می گوئیم حالا هم که کشمش شده انشاءالله هنوز هم این حکم را دارد که یحرم إذا غلی. اما جائی که شارع در حکمش تعلیق ندارد، الحاضر یتم، المسافر یقصر، ما می آییم تعلیق درست می کنیم، می گوئیم بر این آقا نماز تمام واجب بود هنگامی که تا آخر وقت در وطن می ماند. خب این چه استصحابی است؟ خب این آقا که در وطنش نمانده تا آخر وقت.

وقتی استصحاب وجوب تمام جاری نیست، اما اینکه چه باید کرد ما این را در جلسه قبل بحث کردیم عرض کردیم رجوع می کنیم به عموم المسافر یقصر، وما به عموم تمسک می کنیم نه به اصل عملی. به عموم المسافر یقصر می گوئیم که این آقا إذا خفی الاذان ولم یخف الجدران مسافر والمسافر یقصر. کما اینکه در وقت برگشت هم وقتی به این مکان رسید باز به عموم المسافر یقصر تمسک می کنیم می گوئیم باز هم وظیفه اش در این مکان قصر است. که با رجوع به این عموم المسافر یقصر مشکل را حل می کنیم.

تمام این مطالبی که ما گفتیم که استصحاب وجوب تمام جاری باشد یا نباشد، تمام این بحثها اولا مبتنی بر این است که ما استصحاب در شبهات حکمیه را قبول بکنیم، والا کسی که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول ندارد معنا ندارد استصحاب کند وجوب تمام را حتی اگر ارکان استصحاب تمام بشود. و ثانیا: مبتنی است بر نظر مشهور که می گویند سفر و حضر موضوع وجوب هستند. إن سافر قصّر و إن حضر أتمّ. خب می گویند این آقا قبلا حاضر بود فکان یجب علیه التمام.

اما یک نظر دیگری هست که اقرب به واقع است و اختاره السید الصدر و در صلاة مسافر خیلی ثمره دارد این مبنای خلاف مشهور، وآن این است که اصلا سفر وحضر شرط وجوب نیستند بلکه قید واجب هستند. یعنی هر مکلفی حتی شما که اینجا هستید یجب علیک إما التمام فی الحضر أو القصر فی السفر. شما با مسافرین که هنوز برنگشته اند تکلیفتان یکی است، به آنها هم می گوید المکلف یجب علیه الجامع بین التمام فی الحضر و القصر فی السفر، به شما هم همین را می گویند. پس وجوب فرق نمی کند. اصلا بر هیچ کس نماز تمام تعیینا واجب نیست، و بر هیچ کس هم نماز قصر تعیینا واجب نیست همه مکلفند به جامع بین التمام فی الحضر و القصر فی السفر. پس چه معنا دارد استصحاب کنیم وجوب تمام را؟ اصلا بر کسی نماز تمام واجب نیست.

این مبنا که ما هم از ادله استظهار کردیم و مرحوم آقای صدر هم این را اختیار می کند در بحث صلاة مسافر خیلی ثمره دارد. یکی از ثمراتش این است که استصحاب وجوب تمام دیگر از بین می رود، چون بر کسی نماز تمام واجب نیست تا ما استصحاب کنیم. بر همه جامع واجب است. منتهی شما الان علت اینکه نمازتان را باید چهار رکعتی بخوانید این است که قید التمام فی الحضر أو القصر فی السفر، اگر بخواهید اینجا نماز تمام بخوانید نمی شود التمام فی الحضر، قید واجب را ندارد.

پس یکی از ثمراتش این است که استصحاب وجوب تمام از بین می رود.

یکی از ثمراتش هم این است که اگر کسی قصد کرده بود ده روز در یک مشهد بماند، خسته بود گفت بخوابیم بعد بلند شویم نماز ظهر و عصر را بخوانیم. وقتی از خواب بیدار شد دید به اندازه چهار رکعت به غروب آفتاب مانده گفت عجب من چه بکنم؟ اگر قصد اقامه اش را برگرداند چون همین امروز وارد مشهد شد، راحت وضوء سریع می گیرد به اندازه چهار رکعت وقت دارد نماز ظهر و عصر را با هم در وقت می خواند. اما اگر از نیت اقامه اش عدول نکند، نماز ظهرش فوت می شود، فقط به اندازه چهار رکعت نماز عصر می تواند بخواند.

آقای خوئی فرموده فدای سرش، این آقا چون در تمام وقت حاضر است یعنی ناوی اقامه است، این آقا مکلف است به نماز تمام، عاجز است لایکلف الله نفسا الا وسعها، هر جور که می تواند نماز بخواند. نماز عصر را بخواند نماز ظهرش را قضاء کند به گردن من. اما با این مبنایی که از آقای صدر نقل کردیم و خودمان استظهار کردیم نخیر، آقا شما مکلفی به جامع. جامع بین التمام فی الحضر و القصر فی السفر، یک عدل جامع را قادر نیستی که التمام فی الحضر است، اما عدل دیگرش را که قادری، می توانی سریع از نیت اقامه ات عدول کنی و القصر فی السفر را انجام بدهی. کسی که بر او جامع واجب باشد و از یک عدلش عاجز بشود عقلا متعین است که عدل دیگر را بیاورد. اگر به حرج نمی افتی باید عدول کنی از نیت اقامه ات و نماز شکسته بخوانی.

سؤال وجواب: برای تشخیص قید واجب از المسافر یقصر باید استفاده کنیم.

اما یک مطالبی هست راجع به اصل بحث، اینها را ناقص مانده عرض کنیم. ما چند وجه ذکر کردیم برای تأیید نظر مشهور که قائلند به جمع أوی. اما دو وجه دیگر مناسب است مطرح کنیم:

یکی این است که گفته می شود مرحوم نائینی یک ضابطی دارد در جمع عرفی، وآن این است که می گوید: اگر بخواهید تشخیص بدهید که دو تا خطاب منفصل جمع عرفی دارند یا نه، و چطور جمع عرفی دارند فرضشان کنید متصل به هم که کأنه در مجلس واحد از مولا صادر شده است. اگر دیدید جمع عرفی داشت تنافی وتهافت نداشت معلوم می شود منفصل هم که هستند با هم تعارض ندارند. مثلا اکرم العالم، لاتکرم العالم الفاسق. حالا فرض کنید مولا در خطاب واحد گفت اکرم العالم و لاتکرم العالم الفاسق، عرف هیچ تنافی نمی بیند، تخصیص می زند این عام را به این مخصص متصل. حالا که منفصل هستند معلوم می شود که جمع عرفی شما به تخصیص عام است به این مخصص منفصل. خب گفته می شود که این ضابطه را درست است مرحوم نائینی فراموش کرده اینجا تطبیق کند، خودش اختراع کرد این قاعده را و خودش هم فراموش کرد که اینجا تطبیق کند، ولی اگر فراموش نمی کرد بسیار این تطبیق بجا بود. اگر فرض کنید إذا خفی الاذان فقصر با إذا خفی الجدران فقصر متصل به هم هستند، بعید است که یک انسان عرفی پیدا بشود بگوید من جمع أوی نمی کنم. مفادش عرفی این است: إذا خفی الاذان فقصر وإذا خفی الجدران فقصر یعنی احدهما کاف فی وجوب القصر.

اقول: ما اولا این ضابطه مرحوم نائینی را قبول نداریم. چرا؟ برای اینکه معتقدیم گاهی خود اتصال و انفصال دخیل است در جمع عرفی.

مثلا اگر مولا در دو مجلس یک مجلس بگوید اغسل وجهک بالوضوء مرة واحدة، در مجلس دوم بگوید اغسله مرتین، به هر عرفی بدهی دومی را حمل بر استحباب می کند، می گوید یکی واجب و دومی مستحب. حالا اگر این را در مجلس واحد بگویند که اغسل وجهک فی الوضوء مرة واحدة واغسله مرتین، اصلا تهافت بیّن می بیند. اتصال موجب تهافت است ولی انفصال جمع عرفی دارد.

مثال دوم: مولا یک روز رفت دست اخلاق گفت، گفت نماز شب بر طلبه واجب است. یک روز هم آمد کلاس فقه بحث نماز شب بود، گفت نماز شب بر هیچ کس غیر از پیامبر اکرم واجب نیست. هر کسی بشنود می گوید آنجا بحث معلم اخلاق بود وجوب، وجوب اخلاقی بود، اینجا بحث مدرس فقه است، فقه به اخلاق کاری ندارد جمع عرفی می کند. اما اگر مجلس واحد بود، دیگر مجلس واحد را نمی شود گفت موقف متکلم دو جور است، در مجلس واحد بگوید نماز شب بر طلبه واجب است، نماز شب بر غیر پیامبر اکرم بر هیچ کس واجب نیست. می گویند شما حواست پرت است چه جور داری حرف می زنی. نمی شود بگوئیم این آقا دو موقف دارد. مجلس واحد دو موقف تحمل نمی کند. می بینید اتصال تخریب کرد جمع عرفی را ولی انفصال جمع عرفی درست کرد.

گاهی هم برعکس است، اتصال قرینیت سیاقیه دارد بر جمع عرفی، اگر انفصال بود دیگر قرینیت سیاقیه ندارد. در مجلس واحد می گوید اکرم العالم ولاتکرم أیّ فاسق. این أیّ فاسق را در کنار اکرم العالم گفتن معنا دارد، و لا تکرم أیّ فاسق یعنی حتی ولو کان عالما.

حالا اگر منفصل بودند، در یک مجلسی گفت اکرم العالم، یک ماه بعد گفت لا تکرم أیّ فاسق، نه، ظهور ندارد این أیّ فاسق که می خواهد بگوید ولو کان عالما. اتصال قرینیت سیاقیه درست کرده است.

پس این ضابطه درست نیست، اتصال گاهی با انفصال ممکن است فرق کند.

ثانیا: جناب محقق نائینی که ضابطه را شما یاد دادی و تطبیق نکردی در مقام، می خواهیم از شما دفاع کنیم که چرا در مقام تطبیق نکردی. شاید مرحوم نائینی هم حواسش بود به آن ضابطه، اما دید مقام از مصادیق آن ضابطه نیست. چرا؟ برای اینکه اگر متصل به هم بود، از مولا بپرسند متی یجب القصر؟ مولا بگوید إذا خفی الاذان فقصر، إذا خفی الجدران فقصر. واو نیاورید، شما گفتید وإذا خفی الجدران فقصر، آن واو ظهور می دهد به خطاب. نه، واو نیاورید، مگر واو داشت دو تا جمله شرطیه منفصله؟ نه واو نیاورید، کنار هم بگوئید، گفت متی نقصر؟ گفت: إذا خفی الاذان فقصر، إذا خفی الجدران فقصر، چه کسی می گوید عرف جمع أوی می فهمد؟. اساتید می گویند کی درس را شروع کنیم آقای مدیر دبیرستان؟ بگوید هر وقت مبصر کلاس بیاید درس را شروع کنید، هر وقت شاگرد اول کلاس بیاید درس را شروع کنید. آیا عرف جمع أوی می کند؟ شاید جمع واوی بکند، بگوید شاید مراد این است که هر دو با هم باشند، هم مبصر کلاس باشد و هم شاگرد اول کلاس. چه کسی گفته جمع أوی می کنند.

پس این مبنا هم درست نیست. تتمه کلام انشاءالله فردا.

جلسه 451

یکشنبه 15/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

برای جمع أوی بین دو جمله شرطیه مثل إذا خفی الاذان فقصر و إذا خفی الجدران فقصر که نظر مشهور هست و می گویند ما جمع عرفی می کنیم بین این دو، می گوئیم إذا خفی الاذن أو خفی الجدران فقصر، یعنی مفهوم هر کدام را با منطوق دیگری تقیید می زنیم. مفهوم إذا خفی الاذان فقصر این است که إذا لم یخف الاذان فلاتقصر سواء خفی الجدران أم لا. منطوق إذا خفی الجدران این مفهوم را تقیید می زند. اشکالی که بود این بود که نسبت بین مفهوم إذا خفی الاذان با منطوق إذا خفی الجدران عموم من وجه است. إذا خفی الجدران دو فرض دارد، خفی الجدران مع خفاء الاذان، تعارضی ندارند هر دو می گویند فقصر. تعارض در جائی است که خفی الجدران ولم یخف الاذان، مورد اجتماع اینجاست، تعارض می کنند این دو خطاب. بله در جائی که فرض اجتماع این دو متعارف نباشد. مثل إذا زلزلت الارض فصل الآیات و إذا خسف القمر فصل الآیات. خب نمی شود اینجا ما جمع واوی کنیم یعنی حمل کنیم این دو خطاب را بر اینکه مراد این است که إذا زلزلت الارض و خسف القمر معا فصل الآیات. اما در مثال إذا خفی الاذان فقصر و إذا خفی الجدران فقصر مورد اجتماع نادر نیست. ولذا ما احتمال می دهیم که مراد این باشد که إذا خفی الاذان و الجدران معا فقصر.

برخی گفته اند که: مفهوم اضعف دلالة هست نسبت به اطلاق منطوق. اطلاق مفهوم در إذا خفی الاذان می گوید إذا لم یخف الاذان فلاتقصر. اما این اطلاق مفهوم است. در تعارض با اطلاق منطوق که إذا خفی الجدران فقصر مطلقا ولو لم یخف الاذان، اطلاق منطوق عند العرف مقدم است چون اقوی هست.

فرق این وجه با آن وجهی که مرحوم آقای خوئی می فرمود که می فرمود منطوق در هر کدام اخص مطلق است از مفهوم در دیگری، فرقش این است که مرحوم آقای خوئی فرق نمی گذاشت در کلام تصریح به مفهوم بشود یا نشود حتی اگر خطاب اینطور بود که إذا خفی الاذان فقصر وإن لم یخف الاذان فلاتقصر، خطاب دیگر هم این بود که إذا خفی الجدران فقصر وإن لم یخف الجدران فلاتقصر، باز مرحوم آقای خوئی جمع أوی می کرد، می گفت چون منطوق هر کدام اخص مطلق است از مفهوم دیگری. حال مفهوم در خطاب ذکر بشود صریحا یا ذکر نشود.

اما کسانی که تمسک می کنند به اضعف بودن دلالت مفهوم، اینها فقط در جائی جمع أوی می کنند که به مفهوم تصریح نشود، والا ضعف دلالتش برطرف می شود.

اقول: انصاف مطلب این است که اضعف دلالة جزء وجوه جمع عرفی نیست. ما در جمع عرفی نیاز داریم به اینکه نسبت بین دو خطاب نسبت قرینه و ذوالقرینه باشد. و الا ما باید قدر متیقن خارجی را منشأ جمع عرفی قرار بدهیم، چون مثلا ثمن العذرة سحت قدر متیقن خارجی عذره ما لایؤکل لحمه است، وثمن العذرة لابأس به قدر متیقن خارجی عذره ما یؤکل لحمه است، آیا می شود بگوئیم ثمن العذرة سحت نص است در قدر متیقن خودش که عذره ما لایؤکل لحمه است و ظاهر است در حکم عذره ما یؤکل لحمه. در حالی که ثمن العذرة لابأس به بر عکس است، نص است در حلال بودن ثمن عذره ما یؤکل لحمه.

خب ما این جمع عرفی را قبول نداریم که بگوئیم هر کدام از این دو خطاب نسبت به قدر متیقنش نص است اخذ می کنیم و به این وسیله حل تعارض می کنیم، می گوئیم عذره ما لایؤکل لحمه سحت، عذره ما یؤکل لحمه لابأس به. یا حتی اگر قدر متیقن در مقام تخاطب بود، سألته عن عذرة ما لایؤکل لحمه، قال ثمن العذرة سحت، آن روایت دیگر هم می گوید سألته عن عذرة ما یؤکل لحمه، قال ثمن العذرة لابأس به. خب قدر متیقن در مقام تخاطب سؤال سائل است، ولی ما قبول نداریم که این قدر متیقن ها جمع عرفی درست می کند. اقوی دلالة که ارزش ندارد، باید قرینه باشد آن خطابی که می خواهد مقدم بشود بر دیگری.

پس این وجه هم به نظر ما ناتمام است.

سؤال وجواب: منطوق یکی نسبت به مفهوم دیگر چه قرینیتی دارد؟ منطوق إذا خفی الجدران فقصر قرینیت ندارد نسبت به مفهوم خطاب إذا خفی الاذان فقصر، بلکه عامین من وجه هستند، چه قرینیتی هست بین این دو؟ ما حتی اقوی دلالة را هم خیلی برایمان واضح نیست، چون هر دو از شئون خطاب است اگر مفهوم را قبول کنیم، مثل اینکه در جواب سؤال سائل که می پرسد متی یقصر المسافر مولا جواب بدهد که إذا خفی الاذان فقصر. یک بار دیگر هم بگوید متی یقصر المسافر امام بفرماید إذا خفی الجدران فقصر، که مفهوم دارد، بحث را نبرید جایی که ما مفهوم شرط را قبول نداریم. آنجا که اصلا روشن است حمل بر أو، چون اصلا ما مفهوم شرط را قبول نداریم. بحث را ببرید روی جایی که مفهوم شرط واضح است مثل متی یقصر المسافر. چه فرق می کند از اینکه مولا نگفت إذا خفی الاذان وخفی الجدران از این اطلاق واوی ما فهمیدیم سببیت تامه را برای خفاء الاذان، از اینکه نفرمود إن خفی الاذان أو خفی الجدران از این اطلاق أوی ما فهمیدیم سببیت منحصره را. اینها در عرض واحد هستند. اصلا اقوی بودن و اضعف بودن هم خیلی برای ما واضح نیست، اگر هم واضح بود جمع عرفی درست نمی کرد.

مرحوم استاد یک دفاعی کرده اند از مرحوم آقای خوئی. ایشان فرموده اند: علت اینکه آقای خوئی فرمود منطوق هر کدام از این دو خطاب اخص مطلق از مفهوم دیگری است وجهش این است که مفاد إذا خفی الاذان فقصر این است که لیس غیر خفاء الاذان شیء سببا لوجوب القصر، هیچ چیز دیگر غیر از خفاء اذان سبب وجوب قصر نیست. إذا خفی الجدران فقصر می گوید خفاء الجدران سبب لوجوب القصر. هر عرفی این خطاب را بشنود می گوید این اخص است دیگر.

اقول: این فرمایش مرحوم استاد ره در صورتی درست است که مفاد خطاب این باشد که یکی بگوید لیس شیء غیر خفاء الاذان سبب لوجوب القصر، یک خطاب بگوید خفاء الجدران سبب لوجوب القصر. اما مفاد جمله های شرطیه ما که این نیست إذا خفی الاذان فقصر مفهومش این است که إذا لم یخف الاذان فلاتقصر. آن هم می گوید إذا خفی الجدران فقصر که نفرمود إذا خفی الجدران و خفی الاذان ما از اطلاقش فهمیدیم که خفاء الجدارن سبب لوجوب القصر ولیس بجزء سبب. و الا اگر اهمال داشت اطلاق نداشت، احتمال می دهیم اصلا خفاء الجدران جزء السبب است، از اطلاق إذا خفی الجدران که نفرمود وخفی الاذان ما کشف کردیم سببٌ ولیس جزء سببٍ فقط. ولذا قابل تقیید است. إذا خفی الجدران و خفی الاذان فقصر. اطلاقش می گوید خفاء الجدران سبب، والا اصل خطاب می گوید دخیل ولو به نحو جزء سبب. خب اگر جزء سبب باشد تعارضی ندارد با آن مفهوم إذا خفی الاذان فقصر. تعارض موقعی است که بخواهد خفاء الجدران بگوید من سبب کافی هستم برای وجوب قصر، یعنی نیازی به خفاء الاذان ندارم. خفاء الاذان هم به مفهومش بگوید من شرط لازم هستم، مفهومش این است دیگر، که اگر من خفاء الاذان منتفی بشوم وجوب قصر منتفی می شوم. خب خفاء الاذان می گوید من شرط لازمم با انتفاء من وجوب قصر منتفی می شود. اطلاق إذا خفی الجدران می گوید من شرط کافی ام نیاز به خفاء الاذان ندارم. دو تا اطلاق هستند با هم تعارض می کنند.

انصاف این است که هر کجا مفهوم شرط را قبول نکردیم و مورد اجتماع این دو شرط مثل خفاء الاذان و خفاء الجدران نادر نبود عرف متحیر می ماند نمی داند چکار کند. ما نظرمان این است وفاقا للمحقق النائینی.

مثالهای عرفی اش هم همان مثالی است که زدیم که استاد دبیرستان از رئیس می پرسد کی درس را شروع می کنیم؟ یک بار رئیس جواب یک استاد را می دهد می گوید هنگامی که مبصر کلاس در کلاس حاضر بشود. یکی دیگر نیم ساعت بعد همین سؤال را می کند جواب می دهد که هنگامی که شاگرد اول کلاس در کلاس حاضر بشود. واقعا عرف متحیر می ماند، چه می دانند، شاید مراد این است که هر دو با هم باشند. إذا کانا معا، جمع واوی. شاید هم مراد این است که إذا کان احدهما، جمع أوی. چه می دانیم.

یک نکته ای را عرض کنم و بعد یک بحث فقهی را شروع کنیم به همین مناسبت.

آن نکته این است که: مرحوم آقای صدر که خود ایشان هم مثل مرحوم نائینی طرفدار تحیر است طرفدار این است که جمع أوی متعین نیست عند العرف، ولی مناسب بود قید می زد بما إذا کان اجتماع الشرطین متعارفا لا نادرا، والا روشن است اگر اجتماع شرطین نادر بود متعین جمع أوی هست. آقای صدر فرموده: گاهی جزاء قابل تکرار نیست و گاهی جزاء قابل تکرار است. اگر جزاء قابل تکرار نیست، مثل همین إذا خفی الاذان فقصر و إذا خفی الجدران فقصر. خب ما یک وجوب قصر بیشتر نداریم، در نماز ظهر یک وجوب قصر داریم در نماز عصر یک وجوب قصر داریم. یا مثلا إذا سبّ شخص النبی یجب قتله، إذا سبّ شخص الامام یجب قتله حالا اگر نعوذ بالله کسی هم پیامبر را و هم امام را سب کرد دو تا وجوب قتل که نداریم، یک وجوب قتل است، چون قتل قابل تکرار نیست. اینجا روشن است تعارض بین اطلاق أوی و اطلاق واوی. یعنی یک اطلاق أوی است که می گوید إذا خفی الاذان، تقیید أوی نزد نگفت أو خفی الجدران. اطلاق أوی در مقابل تقیید أوی است که منشأ مفهوم است، یعنی اطلاق أوی می گوید خفاء الاذان بدیل ندارد شرط لازم است. اطلاق واوی هم در مقابل تقیید واوی است که إذا خفی الاذان و خفی الجدران فقصر. اطلاق واوی هم می گوید که خفاء الاذان شرط تام است، اطلاق أوی می گوید شرط منحصر است اطلاق واوی می گوید شرط تام است. إذا خفی الاذان فقصر دو تا اطلاق دارد اطلاق أوی و اطلاق واوی، إذا خفی الجدران هم دو تا اطلاق دارد اطلاق أوی و اطلاق واوی. این چهار تا، اطلاق أوی این با اطلاق واوی او تعارض می کند و بالعکس. یعنی اطلاق أوی هر کدام می گوید من شرط منحصرم یعنی شرط لازم هستم، با اطلاق واوی دیگری که می گوید من شرط کافی هستم نیاز به تو ندارم، تعارض می کنند.

اما گاهی جزاء قابل تکرار است، مثل إن جاء زید فاعطه دینارا، إن مرض زید فاعطه دینارا، خب قابل تکرار است، می شود هم زید بیاید و هم مریض بشود دو دینار به او بدهیم. قابل تکرار است.

مرحوم آقای صدر فرموده: اینجا معارضه ثلاثی الاطراف می شود. چرا؟ برای اینکه معارضه ثلاثی الاطراف یعنی مثلا من علم اجمالی دارم که یا خبری که میگوید اکرم زیدا دروغ است یا خبری که میگوید اکرم عمروا دروغ است و یا خبری که میگوید اکرم بکرا دروغ است، یکی از این سه تا دروغ است، اما دو تای جدا ممکن است راست باشند، پای سومی که به میان آمده علم اجمالی درست شده است که یکی از سه تا دروغ است، اما دو تا را جدا کنید ممکن است هر دو راست باشد.

آقای صدر فرموده اینجا هم همینجور می شود و معارضه ثلاثی الاطراف می شود. دو طرف اول که معلوم است، اطلاق أوی و اطلاق واوی، طرف سوم هم اطلاق جزاء است. یعنی جزاء که می گوید فاعطه دینارا ظاهرش این است که متعلق وجوب طبیعی اعطاء دینارٍ هست. تقیید این جزاء به اینکه مراد از إن جاءک زید فیثبت فرد من وجوب اعطاء دینار، وإن مرض زید فیثبت فرد آخر من وجوب اعطاء دینار. این می شود تقیید جزاء دیگر. چون ظاهر جزاء این است که طبیعی اعطاء دینار واجب است. طبیعی دو تا وجوب بر نمی دارد. اگر بخواهد دو تا وجوب باشد باید متعلقش هم دو تا بشود، یکی بشود وجوب اعطاء دینار، دیگری بشود وجوب اعطاء دینار دیگر، که در مجموع بشود دو دینار. آقای صدر می فرماید اگر کسی بیاید جزاء را تقیید بزند مشکل حل می شود، اطلاق أوی محفوظ و اطلاق واوی هم محفوظ، فقط اطلاق جزاء را تقیید زد گفت مراد از إن جاء زید فأعطه دینارا این است که فیثبت فرد من وجوب اعطاء دینار، إن مرض هم می گوید فیثبت فرد آخر من وجوب اعطاء دینار. تعارض حل می شود دیگر، اطلاق أوی حفظ شد و اطلاق واوی هم حفظ شد. یعنی مجیء زید سبب تام منحصر برای یک فرد از وجوب اعطاء دینار، مرض زید هم سبب تام منحصر برای فرد دیگر از وجوب اعطاء دینار.

ولذا آقای صدر می گوید معارضه ثلاثی الاطراف می شود. مرجح ندارد. سه طرف معارضه است هر سه با هم سقوط می کنند. منتهی فرقش این است که جاهایی که اطلاق واوی متعین است یعنی خطاب قابل تقیید واوی نیست، مثل همان مثالی که زدیم، اجتماع الشرطین یا ممکن نیست یا نادر است، حالا نادر است، نادر است که زید هم مریض بشود و هم نزد ما بیاید. زید معمولا که مریض می شود جائی نمی رود، معمولا هم می آید نزد ما مریض نیست. نادر است که هم بیاید نزد ما و هم مریض باشد. خیلی باید انگیزه اش قوی باشد. خب حمل بر تقیید واوی مستهجن می شود دیگر، إن جاء زید و کان مریضا فأعطه دینارا.

پس تقیید أوی محتمل نیست، اگر معارضه دو طرفه بود و فقط معارض اطلاق أوی بود باید از اطلاق أوی رفع ید کنیم، چون از اطلاق واوی محال است رفع ید کنیم، یعنی تقیید واوی محال و مستهجن است. پس اطلاق واوی حتما باید حفظ بشود، یعنی باید مجیء زید سبب تام باشد، مریضی زید هم سبب تام باشد پس از اطلاق أوی رفع ید می کنیم می گوئیم دو تا سبب تام منتهی غیر منحصره هستند. اما اگر معارضه سه طرفه بود خب اطلاق واوی قابل سقوط نبود، اما این دلیل نمی شود که اطلاق أوی ساقط بشود، خب اطلاق جزاء ساقط بشود.

این نتیجه فرمایش آقای صدر که بگوئیم اطلاق واوی چرا ساقط بشود؟ مجیء زید سبب تام منحصر، اما لفرد من وجوب اعطاء دینار. مریضی زید هم سبب تام منحصر لفرد آخر من وجوب اعطاء دینار.

اقول: این فرمایش آقای صدر به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای اینکه اولا: ما به شمای آقای صدر یک نقضی می کنیم: شما اول بحث مفاهیم حتی در جائی که جزاء قابل تکرار نیست، مثل إن سبّ شخص النبی فاقتله، إن سبّ شخص الامام فاقتله، که قابل تعدد نیست، یعنی نمی شود دو تا وجوب قتل همزمان متعدد موجود بشود چون قتل قابل تکرار نیست. خب شما پذیرفتید که ممکن است آن چیزی که معلق باشد بر سبّ النبی یک فرد از وجوب قتل است، آن فردی که معلول سبّ النبی است. آن وجوب قتلی هم که معلق بر سبّ الامام است آن فرد دیگر از وجوب قتل است که مسبب از سبّ الامام است. آن هم می تواند دو تا فرد داشته باشد. لازم نیست که دو تا فرد قابل اجتماع باشند که همزمان دو تا وجوب قتل داشته باشیم. ولی بالاخره دو تا فرد است، یک وجوب قتل معلول سب النبی و یک وجوب قتل معلول سب الامام. شما در آنجا فرمودید که قوام مفهوم شرط و هر مفهومی به این است که معلق بر شرط طبیعی الحکم باشد نه شخص الحکم. یعنی معلق بر سب النبی طبیعی وجوب قتل باشد. وجوب القتل موقوف علی سب النبی تا مفهوم پیدا بشود، تا بفهمیم که اگر سب النبی منتفی شد طبیعی وجوب قتل هم منتفی می شود. اما اگر معلق فرد باشد، وجوب القتل المسبب من سب النبی معلق علی سب النبی. شما خودتان گفتید که این به درد نمی خورد، چرا؟ برای اینکه ما به دنبال این هستیم که عند انتفاء سب النبی طبیعی وجوب قتل منتفی باشد، مفهوم این است، نه انتفاء شخص وجوب قتلی که معلول سب النبی است. شما این را فرمودید دیگر. پس اختصاص ندارد این فرمایش شما به این بحثی که جزاء قابل تکرار باشد. نخیر جزاء قابل تکرار هم نیست ولی باز می شود دو فرد تصویر کرد، وجوب قتلی که معلول سب النبی است و وجوب قتلی که معلول سب الامام است. ولو اگر سب النبی و الامام همزمان موجود بشوند امکان تعدد وجوب قتل نیست، اما بالاخره دو فرد را که می شود تصویر کرد منتهی دو فردی که با هم نمی توانند موجود بشوند. ما آنجاها عرض کردیم که اگر شما بپذیرید که ادات شرط دلالت بر توقف و تعلیق جزاء بر شرط می کند، مستهجن است که بخواهد مولا بگوید وجوب القتل المعلول عن سبّ النبی موقوف علی سب النبی. خب اینکه توضیح واضحات است. این مستهجن است. اگر جمله شرطیه دلالت نمی کند بر تعلیق وتوقف، که مفهوم ندارد. اگر دلالت می کند مستهجن است که معلق بر شرط شخص الحکم باشد، توضیح واضحات است. پس باید معلق طبیعی باشد. جناب آقای صدر! گفتن ندارد که مجیء زید سبب تام منحصر است برای یک فرد از وجوب اعطاء دینار. اینکه گفتن ندارد، خب سبب تام منحصر هم نبود همین بود. حالا نمی گفتید منحصر، مجیء زید سبب تام است برای یک فرد از وجوب اعطاء دینار. خب تمام شد. گفتن سبب منحصر برای فرد مستهجن است. وقتی می گویند سبب منحصر یعنی سبب منحصر طبیعی. وقتی می گویند سبب منحصر گرما آتش است خب این یعنی سبب منحصر طبیعی گرما آتش است. و الا یکی بگوید پس چرا ما وقتی که آفتاب بالا می آید گرم می شود با اینکه ما آتش هم روشن نکردیم؟ شما در جواب بگوئید آتش سبب منحصر آن گرمایی است که مسبب از آتش است. خب او که دیگر سبب منحصر نمی خواهد، آتش سبب گرما است دیگر. اینکه می گوئید سبب منحصر است یعنی می خواهید بگوئید سبب منحصر طبیعی گرما است، والا سبب منحصر یک فرد از گرما که معلول آتش است که گفتن ندارد مستهجن است.

پس جناب آقای صدر! اگر إن جاء زید فأعطه دینارا مفادش این باشد که وجوب اعطاء دینار موقوف علی مجیء زید، این اصلا مستهجن است که شما بیائید فردش بکنید، بگوئید ثبوت آن فرد از وجوب اعطاء دینار که معلول مجیء زید است او موقوف است بر مجیء زید. خب این مستهجن است گفتن ندارد. ولذا تعارض ثلاثی الاطراف نیست، اطلاق جزاء بنابر اینکه جمله شرطیه دلالت کند بر تعلیق وتوقف جزاء علی الشرط، واضح است که جزاء که معلق است بر شرط یعنی طبیعی الجزاء لا فرد خاص.

این راجع به این بحث.

اما یک بحث فقهی را مطرح می کنم که عنوانش را ذکر می کنم:

مرحوم آقای خوئی فرموده است: چرا در اصول مثالی می زنید که فقهی نیست. إذا خفی الاذان فقصر مثال فقهی برای این بحث نیست. چرا؟ برای اینکه نسبت بین خفاء الاذان وخفاء الجدران عموم و خصوص مطلق است. چرا؟ برای اینکه مگر می شود که انسان به جائی برسد که دیگر دیوار شهر را نبیند ولی صدای اذان را بشنود. آقا شعاع صوت خیلی کمتر است از شعاع بصر. شما از راه دور انسانی را کامل می بینید هر چه صدایش می زنید متوجه نمی شود، باید بروید نزدیک تا متوجه بشود. شعاع صوت کم است ولی شعاع بصر زیاد است. پس خفاء اذان زودتر می شود بر مسافر، مثلا هزار متر برود جلوتر دیگر صدای اذان را نمی شنود، ولی برای ندیدن دیوار شهر باید دو هزار متر برود جلو. وقتی عام وخاص مطلق بود معنا ندارد جمع أوی که بگوئیم یا خفاء اذان یا خفاء جدارن. مگر می شود خفاء جدارن باشد ولی خفاء اذان نباشد؟ مگر می شود. جمع واوی هم معنا ندارد، چرا؟ برای اینکه می گوئید خفاء اذان باشد خفاء جدارن هم باشد. خب این لغو است. چرا؟ برای اینکه معنایش این است که بگوئید باید هم یک کیلومتر رد بشوید و هم دو کیلومتر. خب یک کیلومتر رد شدن که گفتن ندارد که، باید دو کیلومتر رد بشویم. دو تا شرط دارد وجوب قصر: یکی اینکه یک کیلومتر رد بشویم وهو خفاء الاذان، دوم اینکه دو کیلومتر رد بشویم و هو خفاء الجدران. خب این هم لغو است. خب بگو دو کیلومتر رد بشویم دیگر.

پس نه جمع أوی اینجا مطرح است و نه جمع واوی. این مثال فقهی نیست. آقای خوئی مثال فقهی دیگری پیدا کرده است که او هم که بحث این است که نسبت به ذبیحه إذا خرج الدم فکل، دوم اینکه إذا تحرک فکل. آقای خوئی فرموده است این مثال فقهی است و خودش هم در فتوی به همین مثال دوم هم وفاء نکرده است. انشاء الله ببینیم چه می شود.

جلسه 452

دوشنبه 16/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به فرمایش آقای خوئی بود راجع به مثال خفاء اذان و خفاء جدران. ایشان فرمودند این مثال، مثال صحیحی نیست برای بحث ما. چون مراد از خفاء اذان یعنی رسیدن به مکانی که اگر اذانی باشد دیگر شنیده نمی شود. و مسلم مکانی که لو کان هناک اذان فی البلد لم یسمع این مکان زودتر می رسد تا آن مکانی که یخفی فیه بیوت البلد. شعاع صوت محدود است، فرق می کند با شعاع بصر. ولذا مسافر که از شهر بیرون می آید مقداری که راه برود به جائی می رسد که لو کان اذان لم یسمعه. ولذا معنا ندارد بین خفاء اذان وخفاء جدران جمع واوی درست کنیم یا جمع أوی درست کنیم. که این را دیروز توضیح دادیم. جمع واوی یا جمع أوی فقط در عامین من وجه معقول است دو چیزی که مورد اجتماع دارند و هر کدام مورد افتراق دارند بحث می شود که آیا جتماعشان شرط است یا وجود کل واحد منهما کافی است؟ در حالی که خفاء الاذان با خفاء الجدران اینطور نیست. لایمکن خفاء الجدران بدون خفاء الاذان.

مرحوم آقای خوئی فرموده: ولذا به نظر ما یا باید تعارض را مستقر بدانیم بین روایات و به مجرد اینکه خفاء اذان بشود رجوع کنیم بعد التعارض بین الادله به عموم المسافر یقصر، یا اینکه یک جمع عرفی بین این روایات برقرار کنیم. وقد سبقه الی هذا الجمع العرفی السید الحکیم. این جمع عرفی چیست؟

جمع عرفی این است که بگوئیم: حد ترخص خفاء الاذان است، منتهی تشخصی خفاء الاذان همیشه میسور نیست، همیشه که مسافر در وقت اذان سفر نمی کند، و اینطور نیست که در همه اماکن اذان بگویند. تخمین هم کار آسانی نیست که بگوید لو کان اذان لکان یخفی علیّ حین وصولی الی هذا المکان. این تخمین است، تخمین کار هر کس نیست. ولذا شارع برای شک در خفاء الاذان که حد ترخص است اماره قرار داد، گفت اگر رسیدی به جائی که تواری المسافر عن البیوت، مسافر به جائی رسید که از خانه های شهر پنهان شد یعنی دیگر خانه های شهر را ندید، این اماره بر این است که حتما خفاء اذان هم شده است.

نتیجه این فرمایش اگر می خواست آقای خوئی فتوی بدهد این می شد که: إذا علم بخفاء احدهما و شکّ فی خفاء الآخر فیجب القصر. بداند خفاء اذان را یجب القصر، چون حد ترخص است. بداند خفاء جدران را، خب این هم امارة الحد است اماره خفاء اذان است، فیجب القصر. إذا علم بخفاء احدهما وشک فی خفاء الآخر وجب القصر. اما إذا علم بخفاء احدهما وعلم بعدم خفاء الآخر، که البته به نظر آقای خوئی این فرض به این شکل خواخد بود که علم بخفاء الاذان و علم بعدم خفاء الجدران. طبق نظر فقهی آقای خوئی باز یجب القصر.

منتهی آقای خوئی در مقام فتوی گفته است إذا علم بخفاء احدهما و علم بعدم خفاء الآخر الاحوط الجمع بین القصر و التمام. ولی مرحوم آقای حکیم جرأت داشت فتوی داد گفت إذا علم بخفاء احدهما وعلم بعدم خفاء الآخر فالعبرة بخفاء الاذان، لأنه حد الترخص وخفاء الجدران امارة الحد. وقتی من علم دارم به خفاء اذان یعنی علم دارم به حد ترخص، دیگر نیاز به اماره ندارم.

هذا کله برای بیرون رفتن از شهر.

اما برای بازگشت به شهر چه باید کرد؟ آقای خوئی فرموده اینجا دیگر بحث خفاء الجدران و اماریت آن مطرح نیست. هیچ روایت معتبره ای هم نداریم که در موقع برگشت بحث خفاء الجدران را مطرح کند. صحیحه محمد بن مسلم می گفت المسافر متی یقصر؟ قال إذا تواری عن البیوت. این هنگام شروع در سفر است. که تواری عن البیوت را مرحوم آقای خوئی و جماعتی معنا می کنند أی تواری عن اهل البیوت، مسافر از چشم مردم شهر پنهان بشود علامتش این است که متقابلا خود این مسافر هم مردم شهر را نمی بیند، این علامت است که اهل بیوت شهر هم او را نمی بینند. إذا تواری عن البیوت أی تواری عن اهل البیوت پنهان بشود از دید اهل بیوت، از کجا مسافر این را می فهمد؟ از اینکه متقابلا می بیند خودش اهل بیوت را نمی بیند می گوید پس آنها هم مرا نمی بینند. این در هنگام سفر کردن است. اما در هنگام بازگشت این روایت صدق نمی کند. صحیحه عبدالله بن سنان معیار را سماع الاذان قرار داده در هنگام بازگشت. إذا سمع المسافر الاذان أتم، إذا کنت فی الموضع الذی تسمع فیه الاذان فأتم و إذا کنت فی الموضع الذی لاتسمع فیه الاذان فقصر وإذا قدمت من سفرک فمثل ذلک. فقط مسافر إذا قدمت من سفرک فمثل ذلک معیار این است که به جائی برسی سماع بکنی اذان را در شهر آنوقت نمازت تمام می شود. پس برای بازگشت از سفر حد ترخص فقط این است که به جائی برسی که سماع اذان بلد بکنی.

اقول: این فرمایش آقای خوئی اولا مبتنی است بر اینکه واقعا احراز کنیم که خفاء الاذان زودتر می شود از خفاء الجدران دائما. ولی این محرز نیست. خفاء الاذان را شما اذان صبح هم در نظر بگیرید. آخرین خانه شهر را هم در نظر بگیرید. شهری که سر وصدای ماشین نباشد اذان صبح را می گویند مؤذن با صدای متعارف ولی صدای مرتفع که متعارف است، مرتفع خارج از حد متعارف نیست، اذان صبح را می گوید، این شعاع صوت کم نیست. معلوم نیست که اخص باشد از خفاء الجدران، مخصوصا شهرها فرق می کند، شهرهای متعارف هم فرق می کند. خفاء الجدران در بعضی از شهرهای متعارف زود می شود بخاطر مقداری پستی وبلندی شهر. اینکه شما اصرار دارید که نسبت عموم و خصوص مطلق است برای ما این معلوم نیست. ولذا این فرمایش شما ناتمام است.

سؤال وجواب: پستی بلندی های شهر اگر به مقدار متعارف بود چرا در نظر نگیریم؟ حالا اگر زائد بر متعارف هم بود آقای زنجانی در نظر گرفته گفته من چکار دارم موقعیت جغرافیائی این شهر اینطور است که پستی شدید دارد خانه های شهر، بلندی شدید دارد خانه های شهر. به من چه، شارع معیار را خفاء الجدران أو خفاء الاذان قرار داد، من تابع وضع فعلی این شهر هستم. حالا مشهور می گویند نه، پستی وارتفاع خارج از متعارف را مطرح نکنید. اما ارتفاع و پستی متعارف مطرح می شود و همان هم مختلف است.

سؤال وجواب: شبح دیدن مهم نیست در خفاء الجدران. خفاء الجدران یعنی خفاء بیوت بلد به نحوی که تمییز ندهیم این خانه را از آن خانه، نه این که یک شبحی ببینیم از دور. شبح دیدن مانع از صدق خفاء بیوت نیست. تمییز بیوت بعضها عن بعض ندهیم این می شود خفاء البیوت. ولذا ما احراز نکردیم که عموم و خصوص مطلق باشد.

سؤال وجواب: طبیعی خفاء اذان به این است که حتی اذان صبح هم مخفی بماند. خب در اینجا اذان صبح مخفی نمی ماند، پس اینجا لایخفی الاذان.

پس این فرمایش آقای خوئی وآقای حکیم مبتنی بر این بود که نسبت عموم وخصوص من وجه نباشد بین خفاء الاذان وخفاء الجدران وما این را نمی توانیم قبول کنیم.

اما راجع به برگشت حق با آقای خوئی است. ما در مورد برگشت دلیل معتبری نداریم بر اینکه خفاء الجدران مطرح است. چون صحیحه عبدالله بن سنان داریم که فقط بحث سماع و خفاء الاذان مطرح است.

تازه بعضی ها مثل آقای صدر وآقای سیستانی می گویند اصلا موقع برگشت حد ترخص نداریم. یعنی این جمله صحیحه عبدالله بن سنان که فإذا قدمت من سفرک فمثل ذلک را قبول ندارند، مع اختلاف بینهما. آقای سیستانی اصلا خفاء الاذان را هیچ قبول ندارد حتی موقع شروع در سفر. یعنی این صحیحه عبدالله بن سنان را بوسیده گذاشته کنار صدرا و ذیلا. آقای صدر فقط ذیل صحیحه که إذا قدمت من سفرک فمثل ذلک را بوسیده گذاشته کنار، اما صدر صحیحه را پذیرفته برای شروع در سفر قائل به جمع أوی شده است مثل مشهور. وجهش چیست؟

وجهی که در ذهن ما می آید این است که این صحیحه را معارض دیده اند با صحیحه عیص بن القاسم که مفادش این است که: لایزال المسافر مقصرا حتی یدخل بیته، مسافر تا داخل بیت خود نشود نمازش شکسته است. خب این تعارض می کند با صحیحه عبدالله بن سنان. آقای صدر لابد می گوید خب با ذیلش تعارض می کند تعارضا تساقطا رجوع می کنیم به عموم المسافر یقصر می گوئیم حد ترخص در هنگام برگشت معتبر نیست و نماز شکسته است تا داخل شهر نشود. آقای سیستانی معتقد است که چون خبر باید موثوق الصدور باشد، خبر ثقه کافی نیست باید اطمینان به صدورش پیدا کنیم، لابد می گوید دیگر ما با این معارضه اطمینان به صدور صحیحه عبدالله بن سنان پیدا نمی کنیم ولذا موقع بیرون آمدن از شهر هم به صدر این صحیحه عمل نمی کند.

اقول: جوابش این است که این صحیحه عیص مقطوع البطلان است. چرا؟ برای اینکه دارد لایزال المسافر مقصرا حتی یدخل بیته، یعنی ولو داخل شهر بشود. در مسجد اول کوچه شان می گوید نماز ظهر بخوانم بعد بروم خانه، از سفر آمده ام خسته ام بروم خانه خوابم می گیرد، طبق صحیحه عیص بن قاسم این مسافری که وارد شهر شد به مسجد محله رسید نماز بخواند شکسته است. لم یلتزم به احد، واین مقطوع البطلان است. ولذا صحیحه عبدالله بن سنان می شود بلامعارض.

البته روایات دیگری در مقام داریم که عمده اش از محاسن برقی است توجه داشته باشید مرسله است، حماد عن رجل قال: لایزال المسافر مقصرا حتی یدخل المصر. آن را رها کنید مرسله است. عمده روایات معتبره همین هایی بود که ما عرض کردیم.

واگر هم بگوئید بیته که در صحیحه عیص آمده یعنی بلده، که البته اینها عرفی نیست، ولی اگر هم تعارض بکنند که به نظر ما صحیحه عیص صلاحیت ندارد للمعارضه، خب حرف آقای صدر بهتر است، چون لابد ایشان معارض گرفته با ذیل صحیحه عبدالله بن سنان، وحق هم همین است که با ذیل معارض بگیریم، اما صدر حدیث عبدالله بن سنان را هم طرح کنیم که آقای سیستانی طرح کرده این قابل قبول نیست.

یک اشکالی به آقای خوئی بکنیم این حرف را تمام کنیم. آقای خوئی نتیجه فرمایشش این است که یک جائی هست مثلا عوارضی قم آنجا شک دارید، خفاء البیوت یقینا نشده، می بینید خانه های هفتاد ودو تن را، ولی خفاء الاذان شاید شده باشد. شک دارید، چون با بلندگو که مطرح نیست، یک آدم مرتفع الصوت بدون بلندگو باید برود آخر شهر اذان بگوید، شک دارید. آقای خوئی نظرش این بود که إذا علمت بخفاء احدهما وشککت فی خفاء الآخر نظرش این است که نماز شکسته است. شما حالا فرض این است که دیوارهای شهر قم را می بینید، خانه های هفتاد و تن را می بینید شک دارید صدای اذان می رسد یا نه، نمازتان تمام است. چون اماره بر خفاء الاذان نداری. خفاء البیوت اماره خفاء الاذان است، شما اماره نداری بر خفاء الاذان. وقتی نمی دانی پس باید نمازت را تمام بخوانی. وقتی خفاء البیوت نشده روایت می گفت متی یقصر قال إذا تواری عن البیوت، خب لم یتواری عن البیوت. خیلی خب نماز ظهرم را تمام خواندم. رفتم چهار فرسخی یک کاری داشتم مثلا بنزین زدم و برگشتم، وقتی برگشتم می خواهم نماز عصرم را کنار همین مسجد کنار پلیس راه بخوانم، آقای خوئی می گوید اینجا دیگر تواری بیوت و اینها مطرح نیست، معیار اذان است، شک داری که اینجا اذان شهر قم را می شنوی یا نه، خب استصحاب می گوید اذان شهر قم را نمی شوی نمازت را شکسته بخوان. استصحاب عدم بلوغ به مکانی که یسمع فیه الاذان نماز را شکسته بخوان. خب جناب آقای خوئی در این مثالی که ما زدیم یقینا نماز عصر باطل است. چرا؟ برای اینکه اینجا یا جائی است که خفاء اذان می شود پس نماز ظهر چهار رکعتی باطل است، چون حد ترخص واقعی از نظر آقای خوئی خفاء الاذان است چه موقع رفت و چه موقع برگشت، فقط خفاء الجدران اماره ظاهریه بود موقع رفت، والا حکم واقعی تابع خفاء الاذان است. جناب آقای خوئی! موقع رفتن به من گفتی نماز تمام بخوان چون دیوارهای شهر را می بینی، اماره بر خفاء الاذان محقق نشده است، من نماز تمام خواندم. حالا هم موقع برگشت می گوئی استصحاب کن که صدای اذان شهر قم را نمی شنوی نماز شکسته بخوان. خب اینجا یا صدای اذان به گوش می رسد یا نمی رسد، اگر به گوش نمی رسد نمازم را چرا گفتید چهار رکعت بخوانم؟ اگر صدای اذان به گوش می رسد پس چرا حالا می گوئید نماز را شکسته بخوان؟ خب با این کارتان که نماز عصرم می شود مقطوع البطلان. حالا اگر دو روز بود، نماز ظهر امروز و نماز ظهر روز دیگر، خب علم اجمالی پیدا می شد به بطلان احدهما، ولی اگر نماز عصر همان روز باشد علم تفصیلی پیدا می شود به نماز عصر.

حالا آقای خوئی ممکن است بفرماید مگر من مخالف با این حرفها هستم، خب من این را مطرح نکردم، عدم طرح یک مطلبی که دلیل بر مخالفت نمی شود. ولی به هر حال لازمه فرمایش آقای خوئی این است.

آقای خوئی بعد از اینکه در فقه ناامید شده است از این مثال خفاء الاذان و خفاء الجدران برای بحث جمع أوی و واوی، پیشنهاد مثال دیگری کرده است، گفته انشاءالله از این به بعد شما اصول که می گوئید و می نویسید مثال دیگری بزنید. کدام مثال؟ در ذبیحه بعض روایات می گوید إذا خرج الدم فکل، بعض روایات می گوید إذا تحرکت الذبیحة فکل، اگر موقع ذبح ذبیحه تکان خورد او را بخور حلال است. این مثال خوبی است. کسی که قائل به جمع أوی است می گوید احد الامرین کافی است، إذا خرج الدم أو تحرک الحیوان فکل. آن کسی که مثل مای آقای خوئی قائل به جمع أوی است می گوید احدهما کافی است. خب سؤال: جناب آقای خوئی پس چرا این را نگفتید؟ در منهاج الصالحین صریحا فتوی داده اید گفته اید شرط حلیت ذبیح خروج دم متعارف است فلو لم یخرج دم متعارف حرمت الذبیحة. این یک مسأله.

مسأله دیگر اینکه: تکان خوردن ذبیحه در جائی شرط است که شک بکند در حیات وموت حیوان. اگر شک کرد در حیات و موت حیوان، اماره بقاء حیات آن این است که رکضت الرجل أو طرفت العین أو تحرک الذنَب. به نحو تعیین نه تخییر. خروج دم متعارف شرط حلیت ذبیحه است تعیینا، تحرک حیوان هم عند الشک فی حیاة الحیوان شرط ظاهری حلیت ذبیحه است. و حق هم با شماست که خوب کاری کردید که جمع عرفی نکردید. برای اینکه لسان اوامر ارشادیه به شرطیت که این حرفها را ندارد. إذا خرج الدم فکل ارشاد به شرطیت خروج دم است لحلیة الذبیحة. دلیل ارشاد به شرطیت که مفهوم ندارد که چیز دیگری شرط نیست. لاصلاة الا بطهور مفهوم ندارد که غیر طهور هیچ چیز دیگری شرط نیست. دیگر از مفهوم استثناء که بالاتر نیست، مثل لاصلاة الا بفاتحة الکتاب و لاصلاة الا بطهور. ادله ارشاد به شرطیت می گوید این شرط است نه اینکه چیز دیگری شرط نیست. إذا کنت متطهرا فصل آیا یعنی فصلّ ولو مستدبر القبلة؟ معنایش این نیست، بلکه می خواهد بگوید طهارت شرط صلاة است، او می گوید خروج دم شرط حلیت ذبیحه است، این هم می گوید حرکة الحیوان شرط ظاهری حلیة الذبیحة است. پس این مثال پیشنهادی شما هم قابل قبول نبود.

پس ما قائل به جمع أوی نشدیم، معتقدیم که دو خطابی که جمله شرطیه است تعارض می کنند فیما إذا کان ظاهرا فی مفهوم الشرط. مثل اینکه در یک روایت است که متی یجب الغسل علی الرجل؟ بگوید إذا جامع اهله وجب علیه الغسل، یک روایت دیگری هم می گوید متی یجب الغسل علی الرجل؟ می گوید إذا انزل علیه الغسل. چه می دانیم شاید جمع، جمع واوی است. حالا بحث فقهی نمی کنم، بحث فقهی روشن است که مفاد روایات این است که کل منهما سبب مستقل، اما از نظر ابتداء بحث شاید جمع، جمع واوی باشد.

یک وجهی برای قائلین به جمع أوی هست که فراموش کردم بگویم: کسانی که مفهوم شرط را با این استدلال می پذیرفتند که می گفتند مثلا إذا خفی الاذان فقصر ظهورش این است که خفاء الاذان سبب فعلی لوجوب القصر مطلقا. در هر حال ولو همراه باشد با خفاء الجدران، خفاء الاذان سبب فعلی وجوب القصر است. بعد می گفتند خب این مفهوم پیدا می کند. چون اگر خفاء الاذان و خفاء الجدران هر کدام کافی باشند برای وجوب قصر، عند اجتماعهما دیگر وجوب القصر مستند به خصوص خفاء الاذان نمی شود، مستند می شود به مجموعهما. مثل اینکه وقتی توارد علتین بر معلول واحد شد مستند می شود الی کلا العلتین، ظاهر إذا خفی الاذان فقصر این است که مستند است وجوب قصر به خفاء الاذان فی جمیع الاحوال ولو وجد خفاء الجدران. پس معلوم می شود خفاء الجدران هیچکاره است. وهذا هو مفهوم الشرط. اینجور می گفتند. این را قبلا هم بحث کردیم و رد کردیم.

اینها راحت می توانند جمع أوی درست کنند. می گویند وقتی روایت آمد گفت إذا خفی الجدران فقصر بالاخره اینکه دروغ نیست، معلوم می شود خفاء الجدران هم یک دخلی دارد در وجوب قصر، منتهی نمی دانیم جمع واوی کنیم یا جمع أوی کنیم. و الا دروغ که نیست. نتیجه این می شود که در فرضی که خفاء الاذان و الجدران بشود علم تفصیلی پیدا می کنیم که مسلم وجوب قصر مستند به خفاء الاذان وحده نیست. حالا چرا؟ یا بخاطر اینکه جزء العلة است، و یا بخاطر اینکه ولو علت تامه است اما یک علت تامه دیگری هم کنارش است، ومستند نخواهد بود معلول به خصوص این علت تامه اولی. پس در این حال مسلّم وجوب قصر مستند به خصوص خفاء الاذان نیست. حالا یا چون جزء العلة است اگر جمع واوی بکنیم یا چون احدی العلتین التامتین است اگر جمع أوی بکنیم. ولکن در جائی که خفاء الجدران نباشد، اطلاق إذا خفی الاذان فقصر می گوید من وقتی بودم وجوب قصر هست. جائی که خفاء الجدران نباشد اطلاق إذا خفی الاذان فقصر می گوید هر وقت خفاء الاذان شد وجوب قصر هست. خب این نتیجه اش جمع أوی می شود دیگر. چرا؟ برای اینکه وقتی خفاء الجدران نباشد وجوب القصر هست، اطلاق إذا خفی الاذان فقصر. وقتی خفاء الجدران باشد یقینا وجوب قصر مستند به خفاء الاذان وحده نیست. حالا چرا نیست ما وجهش را نمی فهمیم، حالا یا چون جزء العلة است ویا چون احدی العلتین التامتین است نتیجه اش می شود جمع أوی. نتیجه این می شود که در جاهایی که خفاء الجدران نباشد فقط خفاء الاذان باشد اطلاق إذا خفی الاذان فقصر بلامعارض است، دیگر وجوب قصر می آید عند خفاء الاذان، ولو لم یخف الجدران. اما در مورد اجتماع کلا الخفائین دیگر ما دلیل داریم علم تفصیلی داریم که مسلّم خفاء الاذان در این حال مؤثر وحده در وجوب قصر نیست. وقتی علم تفصیلی داریم که دیگر نمی توانیم تمسک به ظهور خطاب بکنیم. نتیجه می شود سقوط اطلاق أوی و لکن یبقی اطلاق واوی بلامعارض. منتهی این مبتنی بر همان وجه قبول این وجه است. ما این وجه را برای مفهوم شرط قبول نکردیم. والحمدلله رب العالمین.

جلسه 453

سه شنبه 17/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

مرحوم آخوند در رابطه با جمله شرطیه ولو قائل شد که مفهوم شرط ندارد، ولکن در این بحث تعدد جمله شرطیه با قطع نظر از مبنای خودش حاضر به بحث شد. فرمود: به نظر ما عرف با دیدن این دو جمله شرطیه اصلا استظهار می کند که مولا در مقام بیان مفهوم نبوده است.و این مطلب به این معناست که حتی دیگر نمی توانیم نفی کنیم احتمال اینکه یک شرط ثالثی و یک سبب ثالثی منشأ وجوب قصر بشود. إذا خفی الاذان فقصر اگر تنها بود، ظهور داشت در مفهوم. اما چون إذا خفی الجدران فقصر آمد ظهورش را در مفهوم رأسا دیگر ما نباید حجت بدانیم و عرف حجت نمی داند. می گوید کشف می کنیم که در مقام بیان مفهوم نبوده است.

مرحوم آقای خوئی فرموده اند: این مطلب چه وجهی دارد؟ ظهور جمله إذا خفی الاذان فقصر در انتفاء عند الانتفاء است، به مقداری که دلیل داریم باید از این ظهور رفع ید کنیم نه بیشتر. إذا لم یخف الاذان فلاتقصر مفهوم این جمله است، تقیید زدی فرض خفاء الجدران را خارج کردیم از اطلاق مفهوم، چرا از اصل مفهوم رفع ید کنیم؟

و انصاف این است که این اشکال وارد است. اگر کسی از مولا بپرسد متی اکرم زیدا؟ مولا بگوید إن جاءک فأکرمه، باز سؤال کنند متی اکرم زیدا؟ مولا بفرماید إن مرض فأکرمه، خب ظهور این کلام در نفی سبب ثالث برای وجوب اکرام چرا حجت نباشد؟

بله اگر ما مفهوم شرط را از ظهور جمله شرطیه در حصر استفاده بکنیم، بگوئیم ادات شرط وضع شده اند برای حصر، جای این اشکال هست که کسی بگوید که خب وقتی که إ مرض زید فأکرمه آمد می فهمیم إن جاء زید فأکرمه به این معنا نبود که مجیء زید سببٌ منحصر، چون فهمیدیم سبب منحصر نیست. آب هم که از سر گذشت فرقی نمی کند، مجیء که سبب منحصر نشد چه فرقی می کند عدلش یکی باشد یا ده تا، دیگر سبب منحصر نیست.

اقول: به نظر ما این هم درست نیست. چون دیگر از إنما که تندتر نیست. خب إنما وضع للحصر. آنجا هم قابل تقیید است. إنما یجب اکرام زید إن جاءک. حالا اگر دلیل آمد که إن مرض یجب اکرامه ایضا، خب تقیید می زنیم این حصر را. از حصر رفع ید نمی کنیم، مدلول استعمالی ادات حصر در معنای خودش استعمال شده است. مراد جدی تقیید می خورد، مثل اکرم کل عالم دلیل داریم که عالم فاسق واجب الاکرام نیست. آیا از عموم رفع ید می کنیم؟ ابدا. اینجا هم همینطور است. پس وجهی برای رفع ید از مفهوم جمله شرطیه علی تقدیر ثبوت المفهوم نیست. ما با این مفهوم نفی وجود سبب ثالث برای جزاء می توانیم بکنیم.

سؤال وجواب: مدلول استعمالی متی اکرم زیدا قال إن جاءک فأکرمه این است که طبیعی وجوب اکرام زید موقوف است بر مجیء آن، مقید آمد گفت موقوف است این طبیعی وجوب اکرام زید علی مجیئه أو مرضه. موقوفٌ را ما از بین نبردیم، موقوف علی میجئه شد میجئه أو مرضه. یا موقوف علی مجیئه فی حال عدم مرضه. در حال عدم مرض طبیعی وجوب اکرام زید موقوف است بر مجیء. اما در حال مرض زید نخیر، طبیعی وجوب اکرام زید ثابت خواهد بود بدون اینکه متوقف بر مجیء زید باشد. ما از ظهور موقوف رفع ید نمی کنیم، منتهی یا اطلاق توقف را مقید می کنیم، می گوئیم توقف فی حال عدم المرض هست، یا اطلاق موقوف علیه را تقیید أوی می زنیم می گوئیم موقوف علی مجیئه أو مرضه.

در منتقی الاصول فرموده اند: اگر دلیل ما بر مفهوم اطلاق مقامی باشد کما هو الصحیح که انصراف دارد جمله شرطیه به اینکه در مقام انتفاء عند الانتفاء هم هست، ایشان به این می گوید اطلاق مقامی، چون غالبا جمله شرطیه در مقام مفهوم هم بکار می رود. بله دیگر با وجود جمله شرطیه دوم معلوم می شود این اطلاق مقامی درست نبود خلاف واقع بود.

اقول: به نظر ما این هم درست نیست. چون در مقام تفهیم بود انتفاء عند الانتفاء را، دلیل نمی شود که در مقام تفهیم نبود. منتهی می شود اطلاق مفهوم. اطلاق مفهوم قابل تقیید است، مثل هر خطاب دیگری قابل تقیید است. از اینکه مثلا صبح همیشه مقامش این است که تمام وظائف عبد را می گوید، اشتر اللحم واشتر الخبز واشتر الفاکهة، گفت ورفت، ظهور مقامی اش این است که دیگر امروز عبد وظیفه دیگری ندارد. بعد پیغام آمد از مولا که اشتر الجبن. خب ظهور اطلاق مقامی خراب می شود؟ نخیر. ظهور اطلاق مقامی در نفی تکلیف زائد بود ولکن هر ظهوری قابل تقیید است. از اینکه بعدا گفت اشتر الجبن کشف نمی کنیم که نخیر امروز دیگر مولا در مقام بیان تمام وظائف عبد نبود در مراسم صبحگاهی، والا بعدا پیام نمی داد که واشتر الجبن. نخیر، در مقام بیان ظاهرش این است که بود، یک مورد را مصلحت دید که بعدا بگوید. اما اطلاق مقامی نسبت به سائر مسائل سر جای خودش محفوظ خواهد بود.

تنبیه پنجم: این بحث، بحث مهمی است از آن تعبیر می کنند به اصل عدم تداخل اسباب و مسببات. این را توضیح بدهیم:

اگر ما دو شرط داشتیم ویک جزاء. إذا جاءک زید فأعطه دینارا، إذا اکرمک زید فاعطه دینارا. در تنبیه سابق بحث این بود که اگر هر دو مفهوم داشتند چه کنیم، بین مفهوم هر کدام با منطوق دیگری تعارض هست چطور تعارض را حل کنیم؟ اما در این تنبیه ما کار به مفهوم نداریم، اصلا فرض کنید جمله شرطیه مفهوم ندارد، یا به نحوی مولا جمله را گفت که اصلا جمله شرطیه اصولیه نبود، أعط زیدا دینارا علی تقدیر مجیئه، أعط زیدا دینارا علی تقدیر اکرامه. اینکه دیگر مفهوم ندارد. باز این تنبیه بحث می کند که اگر زید هم آمد و هم اکرام کرد شما را، تحقق الشرطان، آیا دو وجوب اعطاء دینار محقق می شود؟ ظهور سبب وشرط این است که هر سببی وشرطی تأثیر مستقل دارد در جزاء، مجیء زید تأثیر مستقل دارد در وجوب اعطاء دینار، اکرام زید هم همینطور، که لازمه اش این است که دو وجوب برای اعطاء دینار الی زید محقق بشود، آیا این است، یا نه ظهور ندارد در تعدد وجوب. إن جاء زید فأعطه دینارا می گوید در حال مجیء زید وجوب اعطاء دینار ثابت است، اما مؤثر در این وجوب مجیء زید است یا ممکن است قبل از مجیء سبب آخری أی اکرام زید مؤثر بود در این وجوب اعطاء دینار.

ولذا ممکن است گفته بشود کما هو مسلک المحقق الخوانساری که ظهور ندارد تعدد شرط در اینکه دو وجوب اعطاء دینار محقق می شود عند تحقق مجیء زید واکرامه. مثل این می ماند که کسی بگوید اگر سرما خوردی آسپرین بخور. اگر قلبت ناراحت شد آسپرین بخور. ظهور ندارد در اینکه اگر هم سرما خوردی و هم ناراحتی قلب پیدا کردی دو تا آسپرین بخور کل معده ات را به هم بزنی. همچنین ظهوری ندارد. یا مثلا إن اصاب ثوبک دم فاغسله، إن اصاب ثوبک منی فاغسله، ظهور ندارد در دو غسل عند اصابة الدم والمنی معا.

پس یک بحث این است که آیا ظهور جمله شرطیه در این است که با تعدد شرط جزاء هم متعدد می شود با اینکه هم زید بیاید نزد شما و هم اکرام کند شما را، ظهور إن جاءک فأعطه دینارا، إن اکرمک فأعطه دینار در این است که دو وجوب اعطاء دینار محقق می شود کما هو المشهور، به این می گویند اصل عدم تداخل در اسباب. یا نه ظهور در تعدد وجوب ندارد، می شود تداخل در اسباب که نظر محقق خوانساری است. یعنی مجیء سببٌ واکرام زید سببٌ، تداخل کرده اند این دو سبب به لحاظ تأثیر در وجوب اعطاء دینار. این می شود تداخل در اسباب.

مشهور می گویند نخیر، ظاهر جمله شرطیه عدم تداخل در اسباب است. پس شد دو تا وجوب اعطاء دینار.

برفرض اگر نظر مشهور را پذیرفتیم و شد دو تا وجوب اعطاء دینار، مشهور می گویند یک اعطاء دینار یعنی یک متعلق محال است دو وجوب داشته باشد، چون اجتماع المثلین لازم می آید که یک فعل واحد دو تا وجوب داشته باشد. مولا دو تا اراده داشته باشد نسبت به فعل واحد. این محال است. شما می توانید نسبت به یک فعل دو تا اراده داشته باشید؟ مثلا نسبت به نهار خوردن امروز شما دو اراده دارید این معنا ندارد اجتماع المثلین است. فعل واحد نمی تواند متعلق وجوبین وارادتین بشود. ولذا می شود إن جاءک زید فأعطه دینار، إن اکرمک زید فأعطه دینارا آخر. دیگر واضح است که در مقام امتثال شما نمی توانید با یک اعطاء دینار هر دو وجوب را امتثال کنید. امتثال الوجوبین به اتیان فعلین است. به اعطاء زید دینارا مرتین هست. به این می گویند عدم تداخل در مسببات. یعنی در مقام امتثال هم اصل عدم تداخل است. حالا که در مقام اسباب تداخل نکرد بلکه سببین هر کدام یک وجوبی را برای شما آورد، دو تا وجوب اعطاء دینار باید متعلقش فرق کند، بشود أعط زیدا دینارا و أعط زیدا دینارا آخر. نتیجه این می شود که در مقام امتثال تداخل نمی کند امتثال، بلکه باید دو بار اعطاء دینار به زید بکنیم. اصل عدم تداخل در مسببات می شود.

بله مشهور می گویند اگر عنوان این واجبها فرق بکند، مثل چی؟ مثل اینکه می گوید إن جاءک زید فأکرم عالما، إن أکرمک زید فأکرم هاشمیا، بله تداخل در اسباب نشد، دو وجوب است، اما متعلقها عنوانشان فرق می کند، نسبت بینشان عموم من وجه هم هست. شما اگر زرنگ باشید می آیید یک عالم هاشمی پیدا می کنید او را اکرام می کنید. با یک امتثال دو تا وجوب را ساقط کردید. با فعل واحد دو وجوب امتثال شد. اینجا می گویند مقتضای قاعده تداخل در مسببات هست. جائی که عنوان این واجب با عنوان آن واجب فرق بکند. مثل اینکه شما گفته اند نافله مغرب بخوان نماز غفیله بخوان، زرنگی این است که آدم نماز بخواند هم به قصد نافله مغرب وهم نماز غفیله. چون با یک نماز هم عنوان نافله مغرب را ایجاد کرد و هم عنوان صلاة غفیله را. یا مثال عرفی بزنیم: مولا گفت تعظیم کن زید را، عظیم کن عمرو را. با یک قیام در مقابل هر دو و به قصد تعظیم هر دو تحقق امتثال التکلیفین. این موارد می گویند اصل تداخل در مسببات است، که عنوان الواجبین فرق بکند.

اما اگر عنوان واجبین واحد بود اینجا اصل عدم تداخل در مسببات است. مثلا إن قصدت الاحرام فاغتسل، إن کان یوم الجمعة فاغتسل، عنوان هر دو اغتسال است. ظاهرش این است که دو تا امر دارید به اغتسال. خب اغتسال به عنوان فعل واحد نمی تواند متعلق دو تا امر بشود، پس باید بگوئید إن قصدت الاحرام فأت بفرد من الغسل، وإن کان یوم الجمعة فأت بفرد آخر من الغسل. روز جمعه می خواهی محرم بشوی در مسجد الشجره، اگر خطاب اینجور بود علی القاعده باید دو تا غسل می کردی.

ممکن است شما بگوئید توجیهش می کنیم یک کاری می کنیم مثل همان نماز نافله مغرب و نماز غفیله بشود. می گوئیم إن قصدت الاحرام فاغتسل غسل الاحرام، اینجا متعلق امر غسل الاحرام است، متعلق امر دیگر غسل الجمعة است. آنوقت من با یک زیر دوش رفتن هم قصد غسل احرام می کنم و هم قصد غسل جمعه می کنم می شود اصل تداخل در مسببات.

می گوئیم این را از کجا یاد گرفتی؟ خب خطاب که نداشت که إن قصدت الاحرام فأت بغسل الاحرام، إن کان یوم الجمعة فأت بغسل الجمعة. بلکه داشت فاغتسل. این خلاف ظاهر است که شما عنوان واحد را تأویل بکنی و توجیه کنی به دو عنوان. این خلاف ظاهر است، ولذا این کار را نکن. می شود إن قصدت الاحرام فأت بفرد من الغسل. إن کان یوم الجمعة فأت بفرد آخر من الغسل. این نظر مشهور است. می گویند اصل عدم تداخل در اسباب واصل عدم تداخل در مسببات است.

در مقابل این نظر محقق خوانساری انکار کرد اصل عدم تداخل را در اسباب فضلا عن المسببات.

مرحوم حلی تفصیل داد، گفت بستگی دارد، اگر شرط از دو جنس باشد ما قائل می شویم به عدم تداخل. إذا ارتمس المحرم فی الماء فعلیه شاة مثلا، إن لبس المخیط فعلیه شاة. خب آقای محرم چه کردی؟ می گوید یک بار ارتماس فی الماء کردم و یک بار هم لبس مخیط کردم. می گویند دو شاة. محرم بعدی می آید می گویند تو چه کردی؟ می گوید دو بار ارتماس فی الماء کردم، می گویند چون دو فرد از یک جنس تکرار شد نخیر مرحوم حلی فرموده است که وجوب ذبح شاة مکرر نمی شود.

حضرت امام ره هم همین نظر مرحوم حلی را به این نحو عملا در فقه پیاده کرده است. فرموده است: اگر شرط دو جنس باشد، ظاهرش این است که تکرار می شود جزاء با تکرار شرط. عرف این را می گوید. ولی اگر شرط از یک جنس باشد، چه کسی می گوید که این جزاء اثر افراد شرط هستند؟ شاید اثر طبیعت شرط باشد. طبیعت ارتماس فی الماء اثرش وجوب کفاره است. حالا دو بار ارتماس فی الماء کرد آن طبیعت عرفا یک وجود دارد، یعنی اگر در این مکان بگویند الانسان موجود فرق نمی کند چه یک فرد از انسان باشد چه صد فرد، طبیعت عرفا وجود واحد دارد به نظر عرف. بله اگر بگوید کلما ارتمست فی الماء فعلیک دم شاة او ظهورش این است که افراد شرط موضوع حکم هستند. اما اگر ما بودیم و إذا ارتمس المحرم فی الماء فعلیه شاة نخیر ظهور ندارد در اینکه افراد ارتماس فی الماء موضوع هستند برای این حکم. شاید طبیعت وبه تعبیر دیگر صرف الوجود موضوع این حکم باشد.

البته شکی نیست که اگر ارتماس فی الماء کرد آمد بیرون، گفت گوسفند بخرید ذبح بکنید تقسیم به فقراء بکنید بخاطر کفاره ارتماس فی الماء. یک ساعت بعد دید هوا خیلی گرم است دومرتبه رفت زیر آب خنک و ارتماس فی الماء کرد، اینجا باید دومرتبه کفاره بدهد. همه قبول دارند. چرا؟ برای اینکه بالاخره این ارتماس دوم وقتی می آید باید وجوب کفاره باشد، بحث در این است که تکرار می شود یا نه، اما اصل وجدش مسلّم است. اگر بنا باشد که چون شما قبلا کفاره دادی دیگر این ارتماس بعدی کفاره نداشته باشد اصلا حکم منتفی شده با انتفاء شرط، بحث تکرر نیست بحث تعدد نیست اصل حکم را شما زیر سؤال بردید. نزاع جائی است که حکم سابق هنوز امتثال نشده است.

این مبنای حضرت امام را حالا که بیان کردیم دیگر فهم مناسک ایشان آسان می شود که چرا ایشان با تکرار یک فرد از محرمات احرام می گوید کفاره تکرار نمی شود مگر اینکه در اثناء کفاره داده باشد. اگر استعمال طیب کرد یک ساعت بعد هم باز استعمال طیب کرد، امام ره می فرماید بین الاستعمالین کفاره دادی یا ندادی؟ اگر کفاره دادی باید دومرتبه کفاره بدهی، اگر کفاره ندادی یک کفاره برای هر دو کافی است. اما اگر از دو جنس بود، هم استعمال طیب کردی و هم محرم دیگری را مرتکب شدی مطلقا کفاره مکرر می شود.

واین خیلی ثمره فقهیه دارد. در طواف نساء امام می فرماید اگر صد تا عمره مفرده بجا آوردی یک طواف نساء برای همه کافی است. اما آقای خوئی می فرمایند صد بار باید طواف نساء بکنی، برای هر عمره یک طواف نساء. حالا اینش خیلی مشکل نیست. بعضی ها طواف نساء نمی کنند تساهل هم کرده اند مدتها با همسرشان زندگی می کنند، امام ره می فرماید برای آن نزدیکی یک کفاره بدنة بده خودت را خلاص کن. آقای خوئی می فرماید تعداد نزدیکی ها را حساب کن، برای هر کدام یک شتر باید کفاره بدهی.

این تقریب اصل بحث.

حالا چرا مشهور اصل عدم تداخل را در اسباب قائل شده اند؟ چون ما فعلا بحث اصل عدم تداخل در اسباب را مطرح کنیم بعد بحث تداخل در مسببات را.

دو تقریب هست برای کلام مشهور:

تقریب اول: تقریب شیخ انصاری است. می گوید ظاهر هر شرطی این است که او سبب است للجزاء، او مؤثر است در وجود جزاء. خب اگر مجیء زید با اکرام زید با هم موجود شد ظاهر إن جاء زید فأعطه دینارا این است که مجیء زید سبب مؤثر فی الجزاء، اکرام زید هم سبب مؤثر للجزاء. خب دو سبب مؤثر دو تا مسبب می خواهد. دو سبب مؤثر بالفعل اگر جزاء قابل تکرار است باید دو تا مسبب پیدا کند. و الا اگر یک وجوب اعطاء دینار محقق بشود پس مجموعهما مجموع المجیء والاکرام شده اند یک سبب مؤثر. چون توارد سببین علی مسبب واحد محال است. پس دو تا سبب مؤثر دو تا مسبب می خواهد. هم ارتماس فی الماء سبب مؤثر است در وجوب ذبح شاة، طبق ظاهر إذا ارتمست فی الماء محرما إذبح شاتا، و هم استعمال طیب. خب هر دو موجود شد هر دو سبب مؤثر هستند، دو تا سبب مؤثر می تواند یک مسبب داشته باشد؟ اینکه محال است. پس باید دو تا مسبب داشته باشد. دو تا وجوب ذبح شاة باید داشته باشیم.

این یک تقریب که استدلال مرحوم شیخ انصاری است.

تقریب دوم: تقریب مرحوم صاحب کفایه است که می گوید: ظاهر جمله شرطیه حدوث الجزاء است عند حدوث الشرط. آقا یک ساعت پیش ارتماس فی الماء کردی یک وجوب ذبح شاة حادث شد. یک ساعت بعد هم از استخر آمدی بیرون به خودت عطر زدی، إذا استعملت الطیب محرما فاذبح شاة این هم ظهور در حدوث عند الحدوث دارد، ظاهرش این است که الان هم حادث شد وجوب ذبح شاة. خب یعنی دو تا وجوب ذبح شاة دیگر. یک ساعت پیش یک فرد حادث شد حالا هم یک فرد می شود دو فرد.

این تقریب مرحوم صاحب کفایه یک فرقی با تقریب مرحوم شیخ دارد، وآن این است که اگر همراه با هم فی زمان واحد هم ارتماس فی الماء کردی وهم استعمال طیب، در همان آب که ارتماس فی الماء کردی عطر هم به خودت زدی، فی زمان واحد، طبق نظر مرحوم آخوند دیگر دلیل مرحوم آخوند لطمه نمی بیند اگر یک وجوب حادث بشود، چون حدوث عند الحدوث شد دیگر. مشکل پیدا نکرد. دو تا شرط در زمان واحد موجود شدند، جزاء هم حادث شد عند وجودهما و حدوثهما. اما مرحوم شیخ می گویند نه، هر کدام ظهور دارند که سبب مستقل هستند باید دو تا وجوب ذبح شاة پیش بیاید.

بقیه مطالب را انشاءالله فردا عرض می کنیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 454

چهارشنبه 18/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که در دو جمله شرطیه اگر جزاء واحد بود و شرط متعدد، واین جزاء قابل تکرار بود، آیا مقتضای اصل این است که با تعدد شرط جزاء هم متعدد می شود یا نه؟ إن جاءک زید فأعطه دینارا، إن مرض زید فأعطه دینارا، اگر زید هم آمد نزد شما و هم مریض بود آیا مقتضای قاعده این است که باید دو دینار به او بدهیم یا نه؟ البته عرض کردم بحث در جائی است که جزاء قابل تکرار است. پس این مثال که إن سب النبی احد فاقتله و إن سب احد الامام فاقتله خارج از محل بحث است، چون وجوب قتل در مورد فرد واحد قابل تکرار نیست. اگر شخصی نعوذ بالله هم سب النبی کرد و هم سب الامام، دو بار که نمی شود او را کشت، پس نمی شود گفت فاقتله مرة اخری، می شود یک قتل، ویک قتل دو وجوب به نظر مشهور نمی تواند داشته باشد. چون اگر دو وجوب بیاید برای اینکه اجتماع المثلین پیش نیاید می گویند متعلقش مختلف می شود، می شود فاعط بفرد آخر من ذلک العنوان. خب در مثال فاقتله که این ممکن نیست.

بله گاهی متعلق جزاء قابل تکرار نیست، ولکن خود جزاء یک حکم وضعی است که قابل تکرار و تعدد هست مثل حق القصاص، من قتل ابنه فله حق القصاص، من قتل ابوه فله حق القصاص، اگر شخصی آمد هم پدر زید را کشت و هم فرزند او را، دو بار نمی شود این قاتل را قصاص نفس کرد، اما دو حق القصاص قابل فرض و قابل اعتبار هست. این زید دو حق القصاص دارد. اگر احدهما را اسقاط کرد وعفو کرد می تواند از حق القصاص دیگر استیفاء کند. یا مثلا حق الخیار. انسان در بیع الحیوان هم خیار مجلس دارد قبل الافتراق و هم خیار حیوان. ولو فسخ قابل تکرار نیست، اما حق الفسخ قابل تکرار و تعدد هست. بحث در جائی است که جزاء یعنی آن حکمی که در جزاء هست قابل تکرار باشد إما بنفسه کما فی حق القصاص و حق الخیار أو بتعدد متعلقه کما فی الاحکام التکلیفیه مثل وجوب اعطاء دینار به زید. مشهور قائل شده اند به اینکه اصل عدم تداخل هست در اسباب، یعنی در مثال إن جاء زید فأعطه دینارا، إن مرض زید فأعطه دینارا اصل عدم تداخل در اسباب است، یعنی دو وجوب داریم. و دو وجوب که داریم پس دو متعلق دارد، یعنی إن جاء زید فأعطه دینارا لاجل مجیئه، إن مرض زید فأعطه دینارا لاجل مرضه، می شود وجوب دو فرد از اعطاء دینار. طبعا نتیجه این می شود که در مقام امتثال هم نمی شود با یک فرد از اعطاء دینار کلا الوجوبین را امتثال کرد بل یحتاج الی اعطاء دینارین الی زید. که این هم می شود عدم تداخل در مسببات.

ما دیروز یک فرعی را از حضرت امام ره مطرح کردیم، چون ایشان هم قائل است به اصل عدم تداخل بخاطر ظهور عرفی. وآن فرع این بود که ایشان در طواف نساء برای چند عمره مفرده قائل به تداخل شده است. ده عمره مفرده بجا آوردید اما طواف نسائش را هنوز بجای نیاوردید، اشکالی هم ندارد، آخر سر یک طواف نساء برای تمام این ده عمره اما می فرماید اشکال ندارد. خب این با مسلک اصل عدم تداخل حضرت امام چطور سازگار است؟

ما دیروز توجیه کردیم گفتیم ایشان فرموده اند: اگر افراد یک شرط متعدد بشود فرق می کند که شرط از دو جنس متعدد بشود. اگر شرط از دو جنس متعدد بشود، مثلا شخص محرم هم استعمال طیب بکند و هم لبس مخیط بکند باید دو کفاره بدهد دو گوسفند ذبح کند، ولی اگر یک شرط واحد را افرادش را تکرار کند دو بار استعمال طیب بکند، اگر بین الاستعمالین ذبح شاة کرد بعد استعمال طیب کرد برای بار دوم، بلااشکال باید یک بار دیگر ذبح شاة بکند. چون مقتضای ادله این است که هنگام وجود شرط جزاء موجود است ولو تکرار هم نباشد اصل وجودش مسلّم است. در هنگام استعمال طیب برای بار دوم باید وجوب ذبح شاة موجود باشد. اگر شما قبلا ذبح شاة کردید برای استعمال طیب اول، این کافی نخواهد بود، چون در هنگام استعمال دوم هم باید این امر به ذبح شاة وجود داشته باشد. اما اگر دو بار استعمال طیب کردید بدون تخلل کفاره، اینجا امام ره فرموده اند: چون ظهور ندارد ادله در اینکه شرط افراد استعمال الطیب هستند، شاید شرط صرف الوجود وطبیعت استعمال طیب باشد. استعمال طیب طبیعتش این وجوب ذبح شاة را دارد. خب عرفا طبیعت استعمال طیب با تعدد فرد متعدد نمی شود.

خب این توجیه را ما دیروز عرض کردیم که در مورد عمره مفرده هم ده عمره مفرده می شود افراد جنس واحد وهو العمرة المفردة. اگر بگذارید طواف نساء را آخر بجا بیاورید یک طواف نساء کافی است.

اما دیدیم این توجیه با نظر ایشان سازگار نیست، چون در مورد طواف نساء برای حج إفراد و عمره مفرده هم ایشان فرموده است که یک طواف نساء کافی است. با اینکه دو جنس است، طواف نساء لحج الافراد وطواف النساء لعمرة مفردة.

ولذا ما توجیه دیروزمان با نظر کامل حضرت امام ره وفق نمی دهد، باید ببینیم شاید نظر امام ره این باشد که اگر شما نیت بکنی طواف نساء را برای ده عمره، مثل اینکه بگویند تعظیم کن زید را، تعظیم کن عمرو را، شما با قیام واحد هم به قصد تعظیم زید و هم به قصد تعظیم عمرو مشکل را حل می کنید. نه اینکه چند بار بنشینید و بایستید. قیام واحد به قصد تعظیمهما. اینجا هم طواف نساء به قصد جمیع عمره ها یا به قصد عمره مفرده و حج افراد. کأنه آن چیزی که واجب می شود طواف نساء برای این عمره و طواف نساء برای آن عمره و طواف نساء برای آن حج افراد و حج تمتع. شما می توانید با یک طواف نساء هم قصد کنید که این طواف نساء برای این عمره باشد و هم برای آن عمره باشد و هم برای آن حج باشد. مثل این می ماند که بگویند بر تو واجب است غسل احرام، بر تو واجب است غسل جمعه. خب دو عنوان مستقل است. شما با یک غسل هم قصد می کنید غسل احرام را و هم قصد می کنید غسل جمعه را. خب این علی القاعده مجزی است، با معنون واحد دو عنوان را موجود کردید. یا این مثال که می زنند که اکرم عالما، اکرم هاشمیا، شما با یک اکرام عالم هاشمی هر دو امر را امتثال می کنید.

این توجیهی است که ما نسبت به فتوای حضرت امام مطرح می کنیم. والا ما به نظرمان این توجیه قابل قبول نیست. کس که اصل عدم تداخل را قائل است و می گوید که ظاهر این است که با حدوث احرام برای هر عمره ای یک وجوب طواف نساء حادث می شود، متعلق وجوب هم ظاهرش این است که طواف النساء است نه طواف النساء به قصد این عمره، طواف نساء به قصد آن عمره. در روایات که نیامده است که. در روایات آمده علی المعتمر طواف النساء. نه طواف النساء بقصد هذه العمرة. طواف النساء این عنوان واحد متعلق وجوب است، شما هم قائلید به عدم تداخل در اسباب، یعنی دو عمره دو تا وجوب طواف النساء می آورد. خب دو تا وجوب طواف النساء را چه جوز می خواهید با یک طواف النساء امتثال کنید؟. آنوقت می شود فتوای آقای خوئی، که فرمود به تعداد عمره ها و به تعداد حج ها باید طواف النساء را تکرار کنید.

یک مطلبی را عرض کنم: مرحوم آخوند فرمود کسانی که در بحث سابق قائل شدند به تقیید واوی، گفتند إن جاء زید فأعطه دینارا، با إن مرض زید فأعطه دینارا باید تقیید واوی بخورد، إن جاء زید و مرض فأعطه دینارا، آنوقت دیگر موضوع این تنبیه برایشان محقق نمی شود. موضوع این تنبیه اصل عدم تداخل در جزاء برای کسانی محقق می شود که در بحث قبلی قائل به تقیید أوی بودند، إذا جاء زید أو مرض، یا اصلا جمله شرطیه مفهوم دار ما نداشتیم، أعط زیدا دینارا عند مجیئه، أعط زیدا دینارا عند مرضه، آنوقت این تنبیه فعلی موضوع پیدا می کند.

اقول: جناب آخوند و جناب آقای صدر که شما هم کلام مرحوم آخوند را تقریر وتأیید کردید، خب جمع واوی هم قائل بشویم باز شرط قابل تکرار است. امروز زید آمد و مریض بود فأعطه دینارا. واجب که فوری نیست، إنشاء الله آنقدر صبر می کنیم تا جون زید به لب بیاید آنوقت یک دینار پیدا می کنیم و به او می دهیم. گذشت یک هفته بعد دو مرتبه جاء زید و کان مرضا، باز هم بحث می شود که آیا واجب است ما دو دینار به او بدهیم؟ تقیید واوی باعث می شود که شرط ما بشود مجموع الامرین، خب مجموع الامرین هم قابل تکرار است.

سؤال وجواب: چه فرق می کند اگر جمله شرطیه واحده هم باشد، مثلا إذا استعملت الطیب فاذبح شاة مگر بحث تداخل در اسباب ومسببات در آن مطرح نیست؟ مگر شما خودتان از مرحوم حلی نقل نکردید که اگر افراد شرط واحد تکرار بشود اینجا جزاء تکرار نمی شود. ولی اگر شرط از دو جنس بود و تکرار شد جزاء تکرار می شود. گفتید مرحوم حلی در مقام تفصیل داده است، پس معلوم می شود بحث اعم است از تکرار شرط از دو جنس یا تکرار افراد شرط از جنس واحد. خب فوقش جمع واوی می کند شرط واحد، مجموع مجیء زید و مرضه. خب این مجموع قابل تکرار است، امروز یک فرد از این مجموع محقق شد هفته بعد یک فرد دیگر محقق می شود. این یک مطلب.

مطلب دیگر این است که علماء مقتضای اصل عملی را اینجا اول حسابش را رسیده اند وگذاشته اند کنار بعد شروع کرده اند مقتضای اصل لفظی را مطرح کرده اند. شما می دانید اصل عدم تداخل در اسباب ومسببات اصل لفظی است نه اصل عملی. یعنی ظهور جمله در تداخل است یا عدم تداخل. والا مقتضای اصل عملی مرحوم شیخ در مطارح الانظار فرموده، مرحوم آقای خوئی هم در تقریرات تأیید کرده است که بله در موارد شک در تداخل اسباب اصل عملی برائت است. نمی دانم آیا با آمدن زید و مریض بودن او دو وجوب اعطاء دینار به گردن من آمد یا یک وجوب. اصل برائت می گوید وجوب دوم به گردنت نیامد.

اما فرموده اند اگر بدانیم دو وجوب به گردنمان آمده، شک می کنیم در تداخل در مسببات، نمی دانیم با یک اعطاء دینار هر دو وجوب امتثال شد یا نشد. اینجا گفته اند قاعده اشتغال جاری می شود. شک در امتثال است. می دانم دو وجوب اعطاء دینار دارم اما نمی دانم با یک فعل امتثال کردم این دو وجوب را، قاعده اشتغال می گوید نخیر، نباید اکتفاء کنی در شک در امتثال به فعل واحد، اشتغال یقینی مقتضی فراغ یقینی است.

آقای خوئی ره فرموده من هم تکمیل بکنم شک در تداخل را در احکام وضعیه. مثلا نمی دانیم آیا ملاقاة الثوب للبول که یک نجاست آورد، ملاقاة الثوب للدم نجاست دیگر آورد یا نیاورد؟ خب اینجا می گوئیم اصل عدم جعل نجاست ثانیه است. دیگر برائت نداریم، اصل عدم جعل نجاست ثانیه.

اما اگر بدانیم دو نجاست اینجا آمد، یعنی عدم تداخل در اسباب را بدانیم، چون آنوقتی که شما می گوئید شک دارم که یک نجاست آمد با آن ملاقات بول و دیگر با ملاقات دم نجاستی نیامد یعنی شک دارید در تداخل اسباب. اینجا مشکل حل است اصل عدم جعل نجاست ثانیه است عند ملاقاة الثوب للدم بعد ملاقاته للبول. اما اگر شک در تداخل در مسببات داشته باشیم، بدانیم دو تا نجاست آمد، کما اینکه آقای صدر ره از ادله استظهار می کند که دو تا نجاست می آید. نمی دانیم با غسل واحد کلتا النجاستین زائل می شود، یا نه، برای اینکه نجاست ثانیه را از بین ببریم نیاز داریم به غسل دیگر؟ آقای خوئی ره فرموده خب استصحاب می کنیم بقاء نجاست ثانیه را چون فرض این است که علم به حدوث آن داریم شک در تداخل در مسببات است، استصحاب می کنیم بقاء نجاست ثانیه را بعد الغسلة الاولی. ولذا باید دو بار بشوریم.

این محصل فرمایش اعلام در مقام.

اقول: به نظر ما این مطالب ایراد دارد. راجع به شک در تداخل اسباب در تکالیف ما قبول داریم و حرفی نداریم، شک می کنیم دو تا وجوب آمد یا یک وجوب، بلااشکال برائت از وجوب دوم جاری می کنیم. فرض این است که ما اگر از اصل لفظی نا امید بشویم آقایان گفته اند نوبت به اصل عملی برسد شک می کنیم إن جاء زید فأعطه دینارا، إن مرض زید فأعطه دینارا، حالا که با هم، هم زید آمد و هم مریض شد یک وجوب اعطاء دینار آمد یا دو وجوب اعطاء دینار، بلااشکال برائت جاری می کنیم از وجوب دوم نسبت به اعطاء دینار. این حرفی نیست. اما اینی که فرمودند اگر بدانیم دو وجوب است، شک بکنیم در تداخل در مرحله امتثال، شک در تداخل در مسبب بکنیم، احتمال بدهیم با امتثال واحد با اعطاء دینار واحد به زید کلا الوجوبین امتثال بشوند، فرمودید مجرای قاعده اشتغال است. این به نظر ما درست نیست. چرا؟ برای اینکه چرا شک می کنید؟ آخه منشأ دارد شک در اینکه تداخل در مسببات هست یا نیست. اگر منشأ شکتان این است که احتمال می دهید بشود فعل واحد دو وجوب پیدا کند، ولو بخاطر خصوصیت شرطشان. احتمال می دهیم حتی در جائی که جزاء قابل تکرار نیست احتمال می دهیم إن سبّ شخص النبی وجب قتله و إن سبّ الامام وجب قتله خب احتمال می دهیم دو وجوب قتل باشد و لو متعلق واحد است. اگر منشأ شک این باشد آنوقت در جائی که قابل تکرار است نتیجه می شود دو وجوب متعلقش فعل واحد است، می شود تداخل دیگر. یک اعطاء دینار، قابل تکرار هم هست، ولی یک اعطاء دینار احتمال می دهیم بتواند دو تا وجوب به آن متعلق بشود. کما اینکه ما خواهیم گفت که می شود فعل واحد دو وجوب به آن تعلق بگیرد به شرط تعدد شرطهای وجوب. مثال قتل را بزنم که قابل تکرار نیست وآقایان می گویند محال است دو وجوب برای متعلق واحد. ما به لطف خدا می گوئیم نخیر هیچ محال نیست. چرا؟ برای اینکه اراده خدا اراده قانونیه و کلیه است. یک اراده دارد به قتل الانسان علی تقدیر سبّه للنبی. این یک اراده. تشخص این اراده به اینکه متعلقش قتل الانسان علی تقدیر سببه للنبی است. یک اراده دیگر هم داشته باشد به قتل الانسان علی تقدیر سبه للامام. حالا این دو اراده اتفاقا در یکجا معنون واحد پیدا کرد. شخصی هم امام را سب کرد نعوذبالله، و هم پیامبر را سب کرد العیاذ بالله، مولا دو تا اراده دارد، چه اشکالی دارد؟. مخصوصا به توجه به اینکه قید اراده قید وجوب موجب تضیق قهری متعلق الوجوب هم می شود. یعنی وقتی شما بگوئی که إن سبّ النبی احد فجیب قتله، این شرط وجوب القتل موجب می شود که متعلق وجوب هم بشود قتل خاص، قتل عقیب سبّ النبی. شرط وجوب درست است به حسب ظاهر که نگاه می کنید متعلق وجوب قید ندارد، اما خود آقایان گفته اند که شرط وجوب موجوب تضیق قهری متعلق الوجوب هم می شود. دیگر اگر کسی پیامبر را سب نکرد آمدند او را کشتند، این قتل مصداق آن قتلی که در خطاب إن سبّ احد النبی وجب قتله نخواهد بود. آن قتل تضیق قهری دارد، منطبق نمی شود مگر بر قتلی که عقیب سبّ النبی باشد.

پس متعلق إن سبّ شخص النبی فاقتله ولو بحسب ظاهر طبیعی قتل است ولی تضیق قهری دارد وجب قتله المقید بکونه عقیب سبه النبی. آن إذا سبّ شخص الامام وجب قتله هم می شود وجب قتله المقید بکونه عقیب سبّ الامام.

حالا من عرضم این است که می گویم: جناب آقای خوئی! شما که فرمودید اگر ما بدانیم دو وجوب هست ولی شک کنیم در تداخل در مسبب قاعده اشتغال جاری است. سؤال ما این است که چرا شک می کنیم در تداخل مسبب؟ بخاطر این حرف ما که حالا یا موجب علم می شود برای شما، که چه اشکالی دارد فلانی راست می گوید، دو تا وجوب به حسب ظاهر متعلقش واحد است اما به حسب لب متعلقشان فرق می کند. و یا به تعبیر دیگر چه اشکالی دارد که متعلق واحد دو تا وجوب داشته باشد، یا به تعبیر دیگر دو تا اراده داشته باشد با اختلاف در شرط الوجوب ها در شرط الاراده ها. اگر این حرف ما باعث تردید شما شد ولذا شک کردید که آیا فلانی درست می گوید که نتیجه درست بودن حرفش این است که در مثال إن جاء زید فأعطه دینار می شود فیجب اعطاءه دینارا اعطاءا عقیب مجیئه. او هم می شود إن مرض زید فیجب اعطاءه دینارا عقیب مرضه. آنوقت ما وقتی که زید هم آمد و هم مریض بود یک دینار که به او دادیم این می شود مصداق برای دو عنوان، هم برای عنوان اعطاء زید دینارا عقیب مجیئه و هم مصداق اعطاء زید دینارا عقیب مرضه، واین مقتضایش تداخل در مسبب است دیگر. چون فعل واحد معنون شد به دو عنوان، و دو تا وجوب هم هیچ محذوری ندارد که تعلق بگیرد به این.

خب اگر شما با این حرف ما دچار تردید شدید که شاید فلانی راست می گوید. خب مقتضای اصل عملی برائت است نه اشتغال. چون شک می کنید می گوئید اگر مشهور درست بگویند در آنجایی که جزاء قابل تکرار است جزاء اینطور می شود که فأعطه دینارا آخر. یعنی اگر مشهور درست بگویند قید می خورد که إن مرض زید فأعطه دینارا آخر. إن جاء زید فأعطه دینارا و إن مرض زید فأعطه دینارا آخر. اگر حرف مشهور درست باشد این است. اگر حرف ما درست باشد قید آخر را ندارد. هر دو تا هستند فأعطه دینارا. خب جناب آقای خوئی! مشهور دارند تقیید می زنند متعلق وجوب را، می گویند إن مرض زید فأعطه دینارا آخر، ما که قائل به تداخل در مسببات هستیم می گوئیم فأعطه دینارا، قید آخر ندارد. خب اصل برائت از تقیید زائد موافق ما است یا موافق مشهور؟ خب موافق ما است دیگر.

پس اگر منشأ شک در تداخل این است که برائت از تقیید اعطاء دینار بکونه اعطاء دینار آخر، می شود موافق ما. انشاءالله بقیه کلام روز شنبه.

جلسه 455

شنبه 21/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بجث در این بود که مرحوم آقای خوئی فرمودند مقتضای اصل عملی تداخل در اسباب هست ولکن نسبت به مسببات مقتضای اصل عملی عدم تداخل هست.

ما عرض کردیم در مسببات تارة مسببات در تکلیفیات هست و تارة در وضعیات. در تکلیفیات باید ببینیم که منشأ شک در تداخل چیست. مثلا ما نمی دانیم آیا اگر دو وجوب داشتیم مثلا إن جاءک زید فأعطه دینارا با إن مرض زید فأعطه دینارا بعد از این که ثابت شد تعدد شرط موجب تعدد وجوب می شود، تداخل در اسباب نیست، اما شک می کنیم که آیا ممکن است دو وجوب نسبت به فعل واحد تعلق بگیرد در جائی که سبب وجوبین مختلف باشد، یا ممکن نیست. مشهور می گویند ممکن نیست دو وجوب ولو با سبب های مختلف متعلق به فعل واحد بشوند. اما در مقابل نظری هست که ما هم طرفدار آن هستیم می گوئیم اشکالی ندارد دو وجوب نسبت به فعل واحد چه اشکال دارد.

حالا کسی که شک می کند که آیا کلام مشهور درست است می شود دو وجوب تعلق به فعل واحد بگیرد یا نه، یعنی شک می کند که آیا نظر مشهور درست است که باید تعلق بگیرد وجوب دوم به فرد دیگر از اعطاء دینار به زید، بشود إن مرض زید فأعطه دینارا آخر. این نظر مشهور است، که باید متعلق وجوب دوم قید بخورد به فرد آخر من اعطاء الدینار.

ما می گوئیم نخیر، ممکن است فعل واحد بدون اینکه هیچ قید زائدی بخورد متعلق دو وجوب باشد. اصل عملی مخالف قول مشهور است، چون اصل عملی می گوید که شک می کنید که آیا واجب قید زائدی دارد، أعطه دینارا آخر، یا قید زائد ندارد. خب برائت جاری می شود از قید زائد.

این در صورتی است که احتمال بدهیم تداخل در مسببات ممکن باشد بخاطر اینکه فعل واحد می تواند متعلق دو وجوب بشود.

اما اگر بگوئیم نخیر، فعل واحد محال است متعلق دو وجوب بشود. پس چرا شک می کنیم در تداخل در مسببات؟ لابد منشأ شک این خواهد بود که برخی از عناوین نسبتشان تباین است، مثل نماز ظهر و عصر. ولذا تداخل نمی کنند. اما برخی از عناوین نسبتشان عموم من وجه است، در مجمع تداخل می کنند. أکرم عالما و اکرم هاشمیا. عامین من وجه هستند، با اکرام عالم هاشمی هر دو امتثال می شوند.

حالا شک می کنیم شارع که گفت إذا قصدت الاحرام فاغتسل، إذا کان یوم الجمعة فاغتسل آیا متعلق این دو وجوب اینها که با هم اختلاف دارند چون بنا شد فعل واحد دو وجوب تحمل نکند، آیا نسبتشان تباین است مثل نماز ظهر و عصر، یا عامین من وجه هستند مثل اکرام عالم و اکرام هاشمی.

خب شاید عامین من وجه باشند. شاید متعلق وجوب در إذا قصدت الاحرام غسل الاحرام است لابشرط از اینکه مصداق غسل الجمعه هم بشود یا نشود. متعلق وجوب یا متعلق استحباب إذا کان یوم الجمعة فاغتسل هم غسل جمعه باشد لابشرط از اینکه مصداق غسل احرام باشد یا نباشد. می شود عموم من وجه. ما با یک غسل هم قصد غسل احرام می کنیم و هم قصد غسل جمعه می کنیم می شود مجمع العنوانین. و تداخل در مسببات در عامین وجه علی القاعده است نیاز به دلیل خاص ندارد. خب ما شک که می کنیم در تداخل در مسببات، یعنی طبق این بیان فعلی ما شک می کنیم که آیا متعلق الوجوبین تباین دارند از هم یعنی بشرط لا هستند نسبت به هم، غسل احرام به شرط لا است از غسل جمعه و بالعکس مثل نماز ظهر و عصر، یا نه لابشرط است. خب اینجا هم اصل برائت می گوید متعلق وجوب یا استحباب عنوانی که مباین باشد با عنوان غسل جمعه و به شرط لای از او باشد متعلق این امر نیست. و نتیجته التداخل.

پس مقتضای اصل عملی عند الشک فی تداخل المسببات فی التکالیف باز برائت است.

اما در وضعیات

در وضعیات آنجا هم اینکه آقای خوئی فرمود مقتضای قاعده در شک در تداخل اسباب اصل عدم حدوث حکم وضعی دوم است. مثلا لباس ما ملاقات کرد با دم، بعد ملاقات کرد با بول. شک می کنیم در تداخل در اسباب. یعنی احتمال می دهیم نجاست متعدده حادث نشده باشد. در مقابل قول به عدم تداخل در اسباب که نظر آقای صدر است، که می گوید نخیر، با این ملاقات دوم هم نجاست ثانیه موجود شده است. اگر اینجور است خب بله، حق با آقای خوئی است، شک که بکنیم اصل عدم نجاست ثانیه است.

اما جناب آقای خوئی! اگر احتمال بدهیم که این ملاقات ثانیه شدت ببخشد به آن نجاست اولی، نه اینکه دو فرد بشود. خب اینجا احتمال می دهیم آن نجاست اولی با ملاقات با بول شدیدتر شد، به نحوی که بعد از یک بار شستن این لباس هنوز نجاست مرتفع نشده است. چون شاید نجاست شدیده شده که احتیاج دارد به غسل مرتین. خب جناب آقای خوئی! استصحابی که شما اینجا جاری کردید استصحاب در شبهات حکمیه اگر جاری بشود که به نظر مشهور جاری می شود خب استصحاب می کنیم بقاء اصل نجاست را. چون نجاست واحده است. احتمال می دهیم شدید شد با ملاقات با بول. همین احتمال کافی است که بعد از غسله اولی بگوئیم استصحاب می گوید آن نجاست سابقه هنوز باقی است. استصحاب عدم حدوث شدت نجاست ثابت نمی کند زوال نجاست را با غسله اولی. اصل مثبت است. مثل این می ماند که شما یک جرمی در دستتان بود، شک می کنید که این جرم شدید شد یا نه. خب باید این جرم را از بین ببرید. اگر شدید نبود با یک بار مالیدن از بین می رفت، اما احتمال می دهید این جرم شدید شدید شده و با یک بار مالیدن از بین برود. خب استصحاب می گوید هنوز این جرم باقی است دیگر. بقاء این جرم اگر اثری دارد شرعا اثر را بار می کنیم.

سؤال وجواب: کفایت غسل مرة نسبت به نجاست استصحاب حکمی است، استصحاب بقاء نجاست جاری می کنیم که موضوع إن کان ثوبا فاغسله را ثابت می کنیم.

اما آن چیزی که آقای خوئی فرمود به لحاظ شک در تداخل در مسببات در احکام وضعیه، یعنی می دانیم دو تا نجاست حادث شده است، شک می کنیم غسل واحد رافع کلتا النجاستین هست یا نیست. آقای خوئی فرموده روشن است استصحاب بقاء نجاست ثانیه جاری می شود بعد الغسلة الاولی. تا غسله ثانیه نکنید نجاست دوم استصحاب می گوید باقی است.

خب جناب آقای خوئی شما همه جا نظر خودتان را هم مطرح می کردید، می فرمودید که ما استصحاب در شبهات حکمیه را قبول نداریم، چه جور شد اینجا یادتان رفت؟ خب طبق نظر شما که جاری نیست استصحاب نجاست ثانیه ما لم یتحقق الغسلة الثانیة. بلکه بعد از تحقق غسله اولی شک می کنیم در بقاء نجاست ثانیه، استصحاب را شما جاری نمی دانید، رجوع می کنیم به قاعده طهارت.

یک بیانی آقای خوئی در بحث مطهریت ماء مطرح کرده است که إذا علمت فقد قذر بگوید یعنی إذا علمت بحدوث القذارة فقذارته باقیة. یعنی استصحاب نجاست را از این موثقه عمار خواسته است استفاده کند که کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر، فإذا علمت یعنی إذا علمت بحدوث القذارة فقد قذر، یعنی فهو محکوم بالقذارة بقاءا ما لم تعلم بطهارته.

خب خود ایشان هم باورش نیامده و جاهای دیگر هم این حرف را تکرار نکرده. آخه فإذا علمت فقد قذر یعنی اگر بدانی این شیء الان نجس است نجس بودنش بر تو منجز است. از کجای این روایت استفاده می شود که حدوث القذارة اگر علم به آن پیدا کردی کافی است برای تعبد به بقاء آن؟

این راجع به اصل عملی.

اما راجع به اصل لفظی مشهور قائل به عدم تداخل هستند چه در اسباب و چه در مسببات.

البته مورد بحث جائی است که هم شرط قابل تکرار است و هم جزاء. گاهی شرط قابل تکرار نیست، مثل افطار، در یک روز دو بار نمی شود افطار کرد، ولذا وجوب کفاره چون موضوعش افطار است آدم روزه خوار صبحانه که نعوذبالله می خورد یک کفاره دارد، نهار که می خورد دیگر افطار نیست تا کفاره مکرر بشود.

بله در جماع و استمناء عنوان جماع موضوع است برای وجوب کفاره. عنوان استمناء موضوع است برای وجوب کفاره. آن قابل تکرار است. در یک روز ممکن است این شخص روزه خوار دو بار این عمل را مرتکب بشود. الذی جامع علیه الکفارة. صدق می کند که دو بار محقق شده است جماع.

مرحوم سید یزدی کتابی دارد به نام سؤال وجواب. در آنجا راجع به اکل وشرب هم فرموده است: ظاهر روایات این است که من افطر یعنی من ارتکب ذات المفطر، أی اکل وشرب. برای چی این را می گوید؟ برای این می گوید که می گوید بعضی ها هستند شب نیت روزه نمی کنند صبح صبحانه می خورند، عنوان افطر صدق نمی کند چون این صائم نبوده است. ولکن ظاهر این عنوان این است که مشیر است به من اکل فی نهار شهر رمضان و لذا این کفاره دارد.

اما ایشان به این نکته ملتزم نشده است که با تکرار اکل کفاره هم مکرر می شود. در حالی که لازمه آن مطلب که عنوان افطار مشیر است به اکل این بود که ایشان در عروه در تکرر اکل هم بگوید کفاره مکرر می شود نه اینکه فقط احتیاط مستحب بکند. همانطور که در جماع واستمناء فتوی داد به تکرر کفاره به تکرار اینها.

پس موضوع برای این بحث جائی است که شرط قابل تکرار است و جزاء هم قابل تکرار است مثل اعطاء دینار الی زید.

مشهور که قائل به عدم تداخل هستند عرض کردیم دو تقریب دارند:

یکی تقریب مرحوم شیخ است و یکی تقریب مرحوم آخوند است.

مرحوم شیخ فرموده است: ظاهر هر شرطی این است که سبب مؤثر است در جزاء. إن جاءک زید فأعطه دینارا ظاهرش این است که مجیء زید سبب مستقل مؤثر فی وجوب اعطاء الدینار. إن مرض زید فأعطه دینارا هم همینطور. خب اگر دو سبب مستقل مؤثر بالفعل محقق بشود مگر می شود که یک مسبب موجود بشود؟ اینکه محال است. توارد سببین مستقلین علی مسبب واحد محال است. پس باید دو مسبب باشد، یعنی دو وجوب بیاید.

حالا که دو وجوب آمد متعلق این دو وجوب محال است یکی بشود، چون اجتماع مثلین می شود.

این قرینه می شود که بگوئیم مراد از إن جاءک زید فأعطه دینارا یعنی أعطه دینارا غیر ما وجب بالسبب الآخر. فردی از اعطاء دینار واجب است غیر از آن فردی که به سبب مرض زید واجب می شود. می شود متعلق الوجوبین دو فرد، دو فرد از اعطاء دینار می شود متعلق این دو وجوب.

خب طبیعی است که نتیجه این بحث این می شود که تداخل در اسباب نه، بلکه دو وجوب حادث می شود، تداخل در مسببات هم نه، چون دو وجوب دو متعلق می خواهد یعنی دو فرد از اعطاء دینار الی زید. خب معلوم است که با یک اعطاء دینار امتثال نمی شود.

در عامین من وجه بله، چون در مجمع تصادق می کنند در تعدد وجوب هم کافی است تعدد عنوان. اکرم عالما، اکرم هاشمیا، دو تا واجب بدلی است. یعنی عنوان وصرف الوجد اکرام عالم یک وجوب دارد، عنوان وصرف الوجود اکرام هاشمیّ هم وجوب دیگر دارد. تعدد متعلق حاصل است. حکم هم انحلالی نیست تا بگوئید این عالم هاشمی دو تا وجوب نمی تواند داشته باشد. اصلا این عالم هاشمی اکرامش وجوب ندارد، واجب بدلی است. اکرم عالما، اکرم هاشمیا، امتثال می کنیم با این اکرام عالم هاشمی کلا الوجوبین را. بله آنجا علی القاعده است. اگر بگویند اکرم کل عالم، اکرم کل هاشمی، آنجا هم محل بحث است، خیلی ها قبول ندارند، می گویند در مورد اجتماع محال است دو وجوب. مثل آقای خوئی همین را می گویند. اما در واجب های بدلی وجوب که انحلالی نیست، اینجاها وجوب هر کدام رفته روی یک متعلق خاص به خودش و مشکلی ندارد. اما شما چه جوری می خواهید معنا کنید إن جاء زید فأعطه دینارا، إن مرض زید فأعطه دینارا را؟ خب متعلق عنوانش واحد است. تساوی هست بین المتعلقین. اینجا نمی توانید بگوئید عامین من وجه هستند. وقتی تساوی بود محال است وحدت متعلق برای این دو وجوب، لذا باید بگوئیم متعلق هر کدام فرد من هذا الطبیعی غیر الفرد الذی وجب بسبب شرط الآخر.

این فرمایش مرحوم شیخ.

اقول: این فرمایش مرحوم شیخ به نظر ما ناتمام است. اولا: ظهور جمله شرطیه در سببیت شأنیه است نه در سببیت فعلیه. اگر به شما بگویند هر گاه این غذا را بخوری مسموم می شوی. آیا معنایش این است که این غذا مؤثر فعلی است در مسموم شدن. ممکن است خدای نکرده شخصی قبل از اینکه این غذا را بخورد مسموم باشد. متفاهم عرفی این است که هر کس این غذا را بخورد مسموم می شود اگر قبلا مسموم نباشد. در آنجایی که جزاء قابل تکرار نیست، مثلا إن سبّ احد النبی وجب قتله آیا متفاهم عرفی این است که سبّ النبی سبب مؤثر بالفعل است در وجوب قتل؟ نه، می گوید این سببِ وجوب قتل است، یکفی فی وجوب القتل تحقق هذا السبب، نه اینکه حتما وجوب قتل باید مستند بشود به این سب النبی. نه ممکن است یک ساعت قبل از آن این شخص شقی یک سبب آخری را برای وجوب قتل محقق کرده، مثلا زنای با محارم کرده، زنای به عنف کرده، سبّ الامام کرده. چه ظهوری دارد إذا سبّ النبی احدٌ وجب قتله در اینکه هر کجا این سبّ النبی محقق شد حتما این مؤثر فعلی است در جزاء مثلا وجوب قتل. نه، هر وقت این شرط بود وجوب قتل هست، اگر قبلا نبود الان می آید.

شما می گوئید نه، اینجا چون قابل تکرار نیست قرینه داریم بر اینکه این سبب مؤثر فعلی نیست.

می گوئیم اصلا ظهوری ندارد در سبب مؤثر فعلی. به یکی می گویند اگر سرما خوردی باید آسپرین بخوری، اگر قلبت ناراحت شد باید آسپرین بخوری، حالا کسی اول سرما خورد بعدش هم دید قلبش درد می کند آیا این ظهورش این است که دو تا آسپرین بخوری؟. قرینه ای هم نیست خب شاید باید دو تا آسپرین بخورد. چه قرینه ای.

بله در احکامی که مجازاتا جعل می شود مثل من جامع فی حال الاحرم فعلیه بدنة، بله ما قبول داریم که ظهورش این است که بخاطر این جماع در حال احرام شارع جزاء تعیین کرده است، قاعده عرفیه است که لکل جرم جریمة، اگر خطاب داشتیم. البته باز این در مثال حدود قابل قبول نیست، مثلا اگر کسی ده بار زنا کرد او را نزد حاکم شرع آوردند ده تا حد نمی خورد. و الا آن زنان بدکاره که در طول عمرشان صدها بار آن عمل منافی را مرتکب شده اند باید بیائیم یک ماشین حساب بیاوریم در دادگاه، به تعداد کارهایی که کرده اند آنها ضرب در صد بکنیم او دیگر چیزی از جانش نمی ماند، باید تا آخر عمر حد بخورد.

بله در قذف حسابش جداست، امام فرموده اند اگر به یک نفر بگوید انت زان انت زان، یک بار حد می خورد. اما اگر بگوید انت زان و انت لائط، اینجا دو بار حد می خورد. خواسته اند این را از روایات استفاده کنند.

به هر حال این را قبول داریم که ظهور اولی در احکام مجازاتی تکرر مجازات است به تکرر شرط. اما در احکام دیگر اینجور نیست. من مسّ میتا وجب علیه الغسل، اگر ده بار دست به میت زد ده بار غسل بر او واجب می شود؟ کدام ظهوری است این. من مسّ میتا وجب علیه الغسل، من اجنب وجب علیه الغسل، از کجای اینها تکرار فهمیده می شود؟ بلکه یعنی غسل واجب است، اما حادث شده است یعنی سبب مؤثر غسل خصوص مسّ میت کرد. یعنی اگر قبلا جنب بود و بعد مس میت کرد باید این مس میت هم سبب مستقلی باشد در وجوب غسل؟ از کجا این را فهمیدیم؟ همچنین ظهوری ندارد.

ثانیا: جناب شیخ اعظم! قبول، تعدد وجوب را می پذیریم. در اشکال اول ما تعدد وجوب را منکر شدیم، نتیجه اش این می شود که قائل شدیم به تداخل در اسباب. می گوئیم اصلا ممکن است یک وجوب باشد. اگر قبلا وجوب نبود با این شرط جدید وجوب می آید، و اگر قبلا وجوب بود که هیچ. اما این اشکال دوم ما این است که سلمنا که دو وجوب می آید، قبول، جناب شیخ اعظم! دو وجوب در کجای قرآن آمده است که یستحیل أن یتعلق وجوبان بفعل واحد؟ این را از کجا آوردید؟. شما نهایت فرمایشتان یا این است که احتماع مثلین می شود اگر متعلق واحد باشد یا لغویت. جناب شیخ اعظم! اجتماع مثلین در جائی است که در خصوصیات با هم مشترک باشند. دو بار به عبدش بگوید جئنی بماء، خب آن جئنی بماء دوم نمی تواند ناشی باشد از اراده اخری. وجدانا نمی تواند آدم دو اراده به فعل واحد داشته باشد. حالا نمی گوئیم اجتماع مثلین محال است به دلیل عقلی، وبعد بگوئیم دلیل عقلی چیست و بحث عقلی کنیم. ارجاع به وجدانتان می دهیم. لاتتعلق ارادتان بمتعلق واحد وجدانا. اما اگر اختلاف در خصوصیات داشتند، آنجا چطور؟. حالا اراده تکوینیه اگر به صرف قدرت معنا بشود معنا ندارد که در فعل واحد دو صرف قدرت بشود. دو صرف قدرت در فعل واحد معنا ندارد. اما اراده تشریعیه یعنی تعلق غرض مولا به فعل عبد. مولا یک اراده مشروطه دارد که هر کس پیامبر را سبّ کرد باید اعدام بشود. یقتله الادنی فالادنی قبل أن یرفع الی الامام، اذن حاکم شرع هم لازم نیست. اراده مشروطه دارد به قتل سابّ النبی. اراده مشروطه یعنی چی؟ یعنی اراده دارد قتل انسانی را علی تقدیر سبّه للنبی. یک اراده مشروطه دیگر هم دارد قتل انسانی را علی تقدیر سبّه للامام. دو اراده مشروطه است، موطنشان هم جداست در صقع نفس، خصوصیاتشان هم فرق می کند، کجا این اجتماع مثلین است. حالا اتفاقا چه بسا مولای عرفی هم خبر ندارد، عبد مولا می رود می بیند یک مرد گردن کلف جسور شروع کرده ناسزا گفتن به پیامبر وامام. خب دو تا اراده قتل او هست، دو تا اراده مشروطه هست شرط هر دو فعلی شده است و اتفاقا در اینجا منطبق شده اند بر این مورد. اگر این آقا نکشد این انسان را دو تا گناه کرده است. در عین حالی که متعلق الوجوبین در اینجا فعل واحد است قابل تکرار هم نیست. چه اشکالی دارد، واقعا دو عقاب می شود.

روی این بیان می شود تداخل در مسببات، دو تا وجوب است منتهی دو وجوب مشروط به دو شرط مختلف. هیچ اجتماع مثلین هم پیش نمی آید، با فعل واحد هم هر دو امتثال می شود. توضیح ذلک انشاءالله فردا.

جلسه 456

یکشنبه 22/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به تداخل در اسباب و مسببات بود.

عرض کردیم دو وجه برای این مسأله بیان شده است:

وجه اول: در کلام مرحوم شیخ است. و وجه ثانی در کلام مرحوم صاحب کفایه.

وجه اول این است که: مرحوم شیخ فرمود ظاهر جمله شرطیه این است که شرط سبب مؤثر در جزاء هست. کأنه إن جاءک زید فأعطه دینارا یعنی إن جاءک زید فأعطه دینارا لأجل مجیئه. إن مرض زید فأعطه دینارا آن هم یعنی إن مرض زید فأعطه دینارا لأجل مرضه. وطبیعی است که با تعدد سبب مسبب متعدد بشود.

و این مطلب را محقق همدانی در مصباح الفقیه اختیار کرده است. حضرت امام هم ولو برهان عقلی را انکار می کند، می فرماید برخلاف اینکه بعضی خواسته اند مطلب را عقلی بکنند مطلب عقلی نیست، چون اصلا شرائط در خطابات شرعیه اسباب ومؤثرات تکوینیه که نیستند. هیچوقت مجیء زید سبب تکوینی برای وجوب اعطاء دینار به او نیست. اصلا وجوب امر اعتباری است سبب تکوینی ندارد. جعل وجوب هم که سببش مولا است که جاعل است. ولکن عرف قیاس می کند شرائط شرعیه را به اسباب تکوینیه. چون غالبا تعدد سبب تکوینی موجب تعدد مسبب می شود. ولذا عرف وقتی از خطاب شرعی بشنود إن ماتت فأرة فی البئر فانزح سبع دلاء، إن ماتت هرة فی البئر فانزح سبع دلاء، استظهار می کند که هر کدام سبب مستقل است برای نزح هفت دلو. چون در امور تکوینیه اسباب تکوینیه غالبا اینطور هستند که تعدد سبب تعدد مسبب را به دنبال خود می آورد. بحث، بحث عرفی است نه بحق عقلی.

اقول: به نظر ما این مطالب صحیح نیست. حتی در اسباب تکوینیه غالبا تعدد سبب تعدد مسبب می آورد از کجا؟ البته مقصود حضرت امام جاهایی است که مسبب قابل تکرار است. والا در مثل قتل یک نفر از سمت راست تیر می زند به قلب زید و یک نفر از سمت چپ همزمان. خب تعدد سبب است، کل منهما یکفی فی قتل هذا الرجل، ولکن مسبب متعد نمی شود. حضرت امام ره در مواردی ادعای غلبه کرده اند که مسبب قابل تکرار است. ولکن این هم واضح نیست که در جاهایی که مسبب قابل تکرار است غالبا تعدد سبب به تعدد مسبب منجر بشود. اینطور نیست، ما اینجور غلبه ای را احساس نکرده ایم فضلا از اینکه این غلبه بخواهد ظهور بدهد به خطاب در احکام شرعیه.

سؤال وجواب: کلام در این است که علت تامه است یعنی یکفی وجوده فی وجود المعلول. اما اگر متعدد شد شرط، معلوم هم متعدد می شود، در امور تکوینیه هم این ثابت نیست. چند مثال دارید برای اینکه دو سبب وقتی موجود شد دو مسبب موجود بشود در امور تکوینیه؟. حتی در جاهایی که مسبب قابل تکرار است، جایی که مسبب قابل تکرار نیست که هیچ.

سؤال وجواب: وجود خورشید در کنار آتش اولا باعث شدت حرارت است نه ایجاد حرارت دیگر. وانگهی مگر این مثال شد غلبه؟

سؤال وجواب: وجود زید داعی می شود که آب بیاورید، چون او مهمان است، وجود عمرو هم داعی می شود آب بیاورید. یک پارچ آب می آورید چه زید تنها باشد چه عمرو تنها باشد و چه هر دو با هم باشند. مگر ما علل مفیضه را بحث می کنیم؟ اگر علل مفیضه را می خواهید بحث کنید در علل مفیضه اصلا علت مفیضه خداست و خدا هم که دو تا نیست. شما در علل مفضه اگر می خواهید صحبت کنید بحث دیگری است، بحث در علل طبیعیه است. حداقل این است که در امور تکوینیه جاهایی که مسبب قابل تکرار نیست که هیچ، جائی هم که قابل تکرار است ما احراز نمی کنیم غلبه را که اگر اجتمع سببان فیوجد فردان من المسبب. نه همچنین مطلبی ما ثابت نیست برایمان. تا چه برسد که ظهور به خطاب بدهد که ظهور خطاب در سببیت مستقله باشد.

علاوه ما عرض کردیم خیلی ما اصرار نداریم، بگوئید دو تا سبب که آمد دو تا وجوب می آید حرفی نداریم، ولکن دو تا وجوب چه کسی می گوید باید دو متعلق داشته باشد؟

اصلا یک نکته ای قبلا هم عرض کردم: وقتی شرط الوجوب مختلف شد یکی شد إن جاء زید، یکی شد إن مرض زید، قهرا متعلق وجوب هم ضیق قهری پیدا می کند. خب این را در اصول خوانده اید، قید الوجوب موجب تقیید متعلق الوجوب قهرا خواهد شد. إن قمت فتصدق این تصدق صادق نیست بر آن جائی که شما قیام نکنید ولو شرط الوجوب است قیام. اینجا هم إن جاء زید فأعطه دینارا، این اعطاء دینار صادق نیست مگر بر آن اعطاء دینار عقیب مجیء زید. کأنه گفته است إن جاء زید فأعطه دینارا عقیب مجیئه. إن مرض زید فأعطه دینارا عقیب مرضه. متعلق دو تا شد، متعلق یکی نیست. حالا بگذریم از عرض دیروز ما که دو اراده مشروطه با اختلاف شرط می تواند تعلق بگیرد به متعلق واحد، اصلا اگر دقت کنید متعلق واحد نیست.

وجه دوم برای عدم تداخل: وجهی است که مرحوم آخوند وبرخی از بزرگان مثل آقای صدر مطرح می کنند. می گویند ظاهر جمله شرطیه حوث الجزاء است عند حدوث الشرط. إن جاء زید فأعطه دینارا یعنی فیجدث عند حدوث مجیئه وجوب اعطاء دینار. إن مرض زید فیحدث بحدوث مرضه وجوب اعطاء دینار. وقتی که ظاهر از شرطیت حدوث جزاء بود عند حدوث الشرط، خب اگر مجیء زید یک ساعت پیش بود ولی یک ساعت بعد مریض شد، این مریضی زید سبب حدوث وجوب اعطاء دینار هست یا نیست. اگر نیست خلاف ظاهر جمله است، اگر هست پس معلوم می شود این فرد از وجوب که الان حادث شد غیر از آن فردی است از وجوب که یک ساعت پیش با مجیء زید حادث شد. پس می شود دو تا فرد. وقتی شد دو تا فرد اجتماع مثلین هم محال است باید متعلق هم بشود دو تا. یحدث وجوب آخر که متعلقش اعطاء دینار آخر است الی زید.

البته مرحوم آقای صدر برخلاف مبانی فقهی اش اینجا تفصیل می دهد. چون آقای صدر قبول ندارد وجه مرحوم شیخ را، چون می گوید ظهور در سببیت فعلیه ندارد شرط که أنا سبب مؤثر بالفعل. نخیر شاید مؤثر شأنی است، یعنی لو لم یوجد الجزاء قبل هذا الشرط فیوجد عند وجود هذا الشرط. ولی می گوید ظاهر جمله شرطیه حدوث جزاء است عند حدوث الشرط. ولکن در جایی که کلا الشرطین مقارن هم موجود بشوند، همزمان دو شرط موجود بشود با هم، مجیء زید و مرض زید همزمان باشد، اینجا تنافی ندارد، یک وجوب هم اگر حادث بشود می سازد با ظهور حدوث عند الحدوث. چون حادث شد این وجوب واحد عند حدوث هذین الشرطین معا. پس باید فرض کنیم تقدم و تأخر را در این شرطین.

می دانید لازمه اش چیست؟ لازمه اش این است که اگر شما همزمان هم آیه سجده را بخوانید و هم آیه سجده را استماع کنید، طبق بیان آقای صدر یک وجوب سجده می آید، واین خلاف مبنای فقهی اش هست. اما اگر اول خواندید و یک دقیقه بعد استماع کردید، اینجا دو وجوب سجده می آید.

یک مطلب دیگر هم ایشان فرموده است. فرموده: این ظهور حدوث عند الحدوث هم در جائی است که جمله جزاء جمله اسمیه نباشد. إن جاء زید فإعطاء الدینار الیه واجب جمله اسمیه است ظهور در حدوث عند الحدوث ندارد، باید جمله فعلیه باشد. ظاهر مراد از جمله فعلیه هر جمله فعلیه ای نیست. و الا جمله فعلیه به لسان فعل مضارع یا ماضی إن جاء زید وجب اعطاء دینار الیه خب این با اعطاء الدینار الیه واجب چه فرق می کند. حالا بالاخره ایشان تعبیر کرده است به جمله فعلیه، قدر میتقن صیغه امر است مثل فأعطه دینارا. ولی به هر حال ما که هیچ فرقی نمی فهمیم. نه بین اعطاء دینار الیه واجب که جمله اسمیه است، نه وجب اعطاء دینار الیه که جمله فعلیه غیر صیغه امر است، و نه اعطه دینارا که صیغه امر است، تفصیل هیچ وجهی ندارد.

به هر حال این ظهور حدوث عند الحدوث به نظر ناتمام می آید. ما ظاهر جمله شرطیه را فقط ثبوت عند الثبوت می دانیم. إن سبّ احد النبی فاقتله می خواهد بگوید ثابت است وجوب قتل عند سبّ النبی، اما قبلا حادث نشده است الان حادث می شود؟ نه، شاید قبلا این آقا سبّ الامام کرده است، زنای با محارم کرده است، حادث شده وجوب قتل قبلا. با اینکه فاقتله اگر ظهور داشته باشد در حدوث وجوب قتل عند حدوث سبّ النبی باید توجیه کنیم. نفرمائید خب جمله شرطیه است تقییدش می زنیم می گوئیم فاقتله الا إذا سبّ الامام قبله فحدوث وجوب القتل یکون بسبّ الامام. نه، گاهی اصلا جمله مفهوم ندارد که شما بخواهید تصرف در مفهوم بکنید. اقتل من سبّ النبی، اینکه دیگر مفهوم ندارد، اصلا من سبّ النبی فاقتله من اسمیه است، ما قبلا گفتیم این اصلا ظهور در مفهوم شرط ندارد. مفهوم ندارد اینها. هیچ عرفی از این جمله ها استفاده نمی کند که حدوث الوجوب للقتل بحدوث سبّ النبی است، یعنی قبلا حادث نشده است الان حادث می شود. نه، الان موجود است، حالا اگر قبلا حادث بود الان هم مستمر می ماند، اگر نبود الان حادث می شود. إذا شربت الخمر تکون فاسقا، آیا این معنایش این است که قبلا مخاطب فاسق نیست؟ چه می دانیم شاید از اول فاسق است. إن شربت الخمر تکون فاسقا یعنی این سبب تام است برای فاسق شدن، ولی ممکن است این آقا قبلا فاسق شده باشد. إن شربت الخمر تجلد ثمانین جلدة خب شاید قبلا هم استحقاق جلد پیدا کرده است، چون این شرب خمرِ بار اولش نیست، کارش همین است. خود فقهاء هم می گویند تکرار نمی شود حد در این موارد با تکرار شرب خمر اگر قبل از حکم حاکم باشد. صد بار شرب خمر کرده، استحقاق حد با همان شرب خمر اول است. هیچ لطمه ای هم به ظهور خطاب نمی زند.

ولذا ما این وجه دوم را هم قبول نداریم.

سؤال وجواب: اگر زید آمد پارچ آب را بیاور اینجا، اگر عمرو آمد پارچ آب بیاور، آیا یعنی دو تا پارچ آب بیاور؟ چه ظهوری دارد. مفهوم که ندارد. البته بحث ما در جائی است که قبلا امتثال نکرده باشی آن واجب سابق را. نه، زید الان آمد دو دقیقه قبل هم عمرو آمده و هنوز هم برای عمرو آب تهیه نکرده ام. فرض این است. إن جاء عمرو فجئ بظرف الماء، إن جاء عمرو فجئ بظرف الماء. آقا یک دقیقه فاصله آمدنشان شده، عمرو آمد تا بنشیند که من بروم پارچ آب را بیاورم زید هم زنگ زد و وارد شد، می گوئیم عجب پس باید دو تا پارچ آب بیاوریم؟.!

سؤال وجواب: در احکام مجازاتیه من ثواب أو عقاب ظاهر این است که لکل فعل ثواب و لکل فعل عقاب. شما مثال را ببرید بیرون از احکام مجازاتیه مثال بزنید.

مرحوم شیخ انصاری فرموده است به ما یک اشکالی می شود که می گویند قبول است که جمله شرطیه ظهور دارد در سببیت مستقله، یا به تعبیر مرحوم آخوند ظهور دارد در حدوث جزاء عند حدوث الشرط. اما شما یک طرف قضیه را دیدید. یک نگاهی هم به جزاء بکنید، خب اطلاق جزاء می گوید که متعلق وجوب طبیعی اعطاء دینار است الی زید. خب این را تقیید که می زنید فأعطه دینارا آخر، خب این خلاف اطلاق جزاء است. خب شما به ظهور شرطیت نگاه می کنید می گوئید ظهور شرطیت اقتضاء می کند دو سبب مستقل داریم یعنی دو تا وجوب می خواهیم، دو تا وجوب هم باید دو متعلق داشته باشد. از آن طرف اطلاق جزاء هم می گوید من طبیعی اعطاء دینار الی زید هستم، ولذا نمی توانم دو تا وجوب داشته باشم، ولذا نتیجه می گیریم که این دو تا سبب، سبب مستقل بالفعل نیستند، علتین تامتین وردتا علی مسبب ومعلول واحد، بالفعل این معلول مستند خواهد بود وجودش به کلتا العلتین.

مرحوم شیخ می بیند که این ادعا موجب تعارض می شود بین اطلاق جزاء وظهور شرطیت. لذا جواب داده، فرموده اطلاق جزاء نیاز دارد به مقدمات حکمت. اما ظهور شرطیت بالوضع است. وضع شده است جمله شرطیه لافادة السببیة المستقلة.

خب ایشان می گوید هر کجا تعارض شد بین یک ظهور وضعی و یک اطلاق، ظهور وضعی مقدم است بر اطلاق. چرا؟ برای اینکه اطلاق متوقف است بر عدم البیان علی التقیید. والظهور الوضعی بیان. ولذا ایشان فرموده: اکرم کل عالم با لاتکرم الفاسق که تعارض می کنند ما اکرم کل عالم را مقدم کردیم، چون او عموم وضعی است، اما لاتکرم الفاسق اطلاق است، به تعبیر بعضی ها ظهور حِکَمی است یعنی ناشی است از مقدمات حکمت.

این فرمایش مرحوم شیخ.

مرحوم آخوند در حاشیه کفایه می گوید: جناب شیخ! یک استدلالی کردی ما را به درد سر انداختی. کاش می گفتی عرف، عرف بالوجدان ظهور شرطیت را حالا یا در سببیت مستقله و یا در حدوث الجزاء عند حدوث الشرط مقدم می کند بر اطلاق جزاء. هر کسی هم که دلیلش را می پرسید می گفتید و وجهه ظاهر. برهان چرا آوردید؟ خب این برهانت را ما نمی توانیم قبول کنیم. چرا؟ برای اینکه ما در اصول گفته ایم که اطلاق متوقف است بر عدم بیان متصل بر تقیید. بیان متصل نبود اطلاق منعقد می شود. بیان منفصل از تقیید اطلاق را از بین نمی برد حجیت اطلاق را از بین می برد کما اینکه حجیت عام را هم می تواند از بین ببرد. اکرم کل عالم اگر منفصل باشد از لاتکرم الفاسق به هیچ وجه بر او مقدم نیست بل تعارضان فی مورد اجتماعهما.

اینجا هم همینطور است. اینجا هم خطاب إن مرض زید فأعطه دینارا آمده کار ما را مشکل کرده است، والا اگر ما بودیم وإن جاء زید فأعطه دینارا تنافی نبود بین اطلاق جزاء وظهور شرطیت، چون مشکلی نداشتند. مشکل از اینجا پیش آمد که تعدد الشرط واتحد الجزاء. تعدد شرط از این خطاب دوم پیش آمد. پس بگوئید عرف اینجور می فهمد و ما را راحت کنید.

اقول: این فرمایش صاحب کفایه اولا لازمه اش این است که در موارد تعدد افراد شرط، یعنی اگر مجیء زید امروز بود رفت و باز فردا هم برگشت، دو بار محقق شد مجیء زید، خب مشهور آنجا هم قائل به تکرار جزاء هستند. آنجا که دیگر خطاب منفصل نیست، خطاب متصل است دیگر. یک خطاب بیشتر نداریم. آنجا مرحوم آخوند باید بپذیرد استدلال مرحوم شیخ را. چون در آنجا خطاب واحد است، خب مجیء زید برای بار دوم ظهور دارد در اینکه یک وجوب دیگری حادث می شود با مجیء زید فی المرة الثانیة. خب این معارضه می کند با ظهور جزاء در اینکه متعلق من واحد است، نه اینکه زید اگر فردا آمد وجوب پیدا می کند اعطاء دینار آخر الیه، این خلف اطلاق جزاء است. اینجا که تعارض بین خود شرطیت یک خطاب واطلاق جزاء همان خطاب است. نیازی به خطاب دیگر ندارد.

و اساسا بهتر بود به مرحوم شیخ اینجور اشکال می کردیم، می گفتیم جناب شیخ! برفرض شرط وضع شده است برای اینکه بگوید أنا سبب، یا وضع شده است بر حدوث الجزاء عند حدوث الشرط. که ما که نمی فهمیم این وضع را، اطلاقش را هم نفهمیدیم حالا ادعای وضع می کنند، حالا سلمنا، اما جناب شیخ! ما با اصل سببیة المجیء لوجوب اعطاء زید دینارا که مشکل نداریم، با اطلاق او مشکل داریم. چون می گوید مجیء زید سبب مستقل لوجوب اعطاء دینار مطلقا ولو تحقق المجیء بعد مرض زید. این مشکل دارد. اگر مطلقا نبود خب باشد مجیء زید فی الجمله سبب مستقل است، آنجایی که اصلا مریضی زید محقق نشود یا مریضی زید بعدا محقق شود. آنجا مجیء زید سبب مستقل است دیگر، حتی اگر جزاء تکرار نشود. در جائی که زید مجیئش محقق می شود مرضش هنوز محقق نشده، حالا بعدا هم محقق بشود یا نشود مهم نیست. خب این مجیء سبب بالفعل است برای وجوب اعطاء دینار. اطلاق این إن جاء زید فأعطه دینارا مشکل درست کرد، چون می گوید مجیء زید سبب مؤثر فی وجوب اعطاء دینار حتی فی حال تحقق مرضه قبل مجیئه. خب این شد اطلاق شرطیت نه ظهور وضعی شرطیت. تعارض شد بین الاطلاقین.

مرحوم نائینی یک جواب دیگری داده است. فرموده: اصلا جزاء اطلاق ندارد. چرا؟ فرموده برای اینکه حالا اگر ما قائل به تکرر جزاء بشویم، این لازمه اش این است که جزاء را مولا مقید لحاظ کند؟ نه. مولا جزاء را مقید لحاظ نمی کند، اعطاء دینار الی زید. این تکرر از برکات تعدد وجوب هست. وقتی دو بار به یک چیز بعث و تحریک بکنند تعدد تحریک یستتبع تعدد التحرک. دو تحریک دو تا تحرک می خواهد چون متضایفان هستند. وقتی دو تا تحریک بود نتیجه اش می شود دو تا تحرک. تعدد تحریک است که اقتضاء می کند که این جزاء مکرر بشود، نه اینکه مولا در رتبه سابقه بر این وجوب ها مقید بکند جزاء را. نه. اصلا در مواردی که مسلم است تکرار جزاء که همه قبول دارند، مثل وجوب کفاره عند افطار در ایام مختلفه، امروز افطار کرد یک کفاره می آید فردا هم افطار کرد یک کفاره می آید، همه قبول دارند اینجا تکرر جزاء را. نه اینکه مولا جزاء را لحاظ کرده گفته اعطاء کفارة اخری من او را متعلق وجوب قرار می دهم. نه، باز متعلق وجوب را موقع لحاظ طبیعی اعطاء کفاره می بیند. تعدد بعث و وجوب است که باعث شده جزاء متعدد بشود نه اینکه در رتبه سابقه مولا جزاء را متعدد لحاظ می کند، اعطاء کفاره می شود اعطاء فرد آخر من الکفارة وبعد به آن امر می کند. نه اینطور نیست.

ولذا اصلا ظهور شرطیت در تعدد وجوب اقتضاء تقیید جزاء را نمی کند. جزاء همانطور که هست ذاتش مطلق است و طبیعی فعل است و این تکرر از برکات رتبه لاحقه عروض دو وجوب است بر این طبیعت.

پس اصلا تعدد شرطیت مشکلی ندارد با اطلاق جزاء. چون اطلاق جزاء در رتبه سابقه بر عروض وجوب که محفوظ است به حال خودش، هنوز هم محفوظ است. ما که نمی گوئیم در رتبه سابقه جزاء مقید لحاظ می شود. مشکلی پیش نمی آید.

آقای صدر هم گفته کلام متین.

ما که نفهمیدیم کجای این متین است؟! اولا خلاف وجدان است. شما وقتی از عبدتان وفرزندتان می خواهید که آب دیگری بیاورد. می گوئید یک لیوان آب بیاور، هنوز نیاورده، بعد مهمان دوم که می رسد می گوئید یک لیوان آب بیاور، خب تعدد بعث است دیگر. فائده دارد؟ نه، باید شما وجدانا لحاظ کنید یک آب دیگر بیاور. این دیگرش را هم لحاظ می کنید.

والا جناب آقای نائینی تعدد تحریک به تنهایی کافی نیست برای اینکه فعل تعدد پیدا کند. باید لحاظ کند مولا در متعلق بعث و تحریک و بگوید إئت بفرد آخر من الماء. و الا پدر می گوید نان بخر مادر هم می گوید نان بخر، چون تعدد تحریک است باید دو تا نان بخری؟! قرینه ای هم نیست. تعدد بعث اقتضاء نمی کند تعدد مبعوث الیه را. باید لحاظ کند مولا. والا اگر لحاظ نکند هی مولا بگوید نان بخر نان بخر، شما می گوئید می خرم دیگر، یک نان می خواهی اینقدر می گوئی بخر بخر، تا دفعه دوم نگوید نان دیگر بخر فائده ندارد.

و لذا این فرمایش هم تمام نیست. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 457

دوشنبه 23/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در نظر مشهور بود که گفتند اصل عدم تداخل است در اسباب ومسببات.

البته مشهور ولو در جمله های شرطیه این بحث را مطرح کرده اند، لکن این بحث اختصاص ندارد به جمله های شرطیه. جمله حملیه هم باشد همینطور است. مثل أعط زیدا دینارا فی فرض مجیئه، أعط زیدا دینا فی فرض مرضه، باز این بحث مطرح است.

دو وجه هم برای عدم تداخل ذکر شد، که عرض کردیم وجه دوم که وجه مرحوم آخوند و مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر هست که ظاهر جمله حدوث الجزاء هست عند حدوث الشرط، که البته آقای صدر فرمود اگر دو شرط مقارن هم موجود بشوند مثلا هم در زمان واحد استعمال طیب بکند محرم وهم تغظیه رأس، یک کفاره اگر حادث بشود خلاف ظهور حدوث جزاء عند حدوث الشرط نیست. چون حدث الشرطان فحدث الجزاء.

که ما عرض کردیم خلاف فتوای فقهی ایشان است، در نماز آیات ودر اسباب سجده واجبه قرآن فرموده است: در فرض تعدد سبب وجوب سجود متعدد می شود، وجوب نماز آیات متعدد می شود. و شاید آقای صدر الغاء خصوصیت کرده است. دیده است که اگر این دو شرط متعقب حادث بشوند لا متقارن، متفاهم عرفی تکرر جزاء هست. یک دقیقه قبل آیه سجده را خواند بعدش آیه سجده را استماع کرد، اینجا می گوئیم دو سجده واجب می شود. عرف دیگر تفکیک نمی کند. حالا اگر همزمان هم آیه سجده را بخواند و هم از دیگری بشنود عرف الغاء خصوصیت می کند، که این مطلب، مطلب بعیدی هم نیست اگر اصل مبنای آقای صدر تمام بشود که ظهور جمله شرطیه در حدوث الجزاء عند حدوث الشرط است.

منتهی بحث در این بود که آیا این ظهور شرطیت در سبب مستقل بودن شرط به تقریب بزرگانی همچون شیخ انصاری و حضرت امام و یا در حدوث الجزاء عند حدوث الشرط این ظهور معارض دارد یا ندارد؟

مرحوم نائینی فرمود معارض ندارد. چرا؟ برای اینکه ما یتوهم أن یکون معارضا لظهور الشرطیة فی السببیة المستقلة اطلاق جزاء است. إن جاء زید فأعطه دینار، إن مرض زید فأعطه دینارا، گفته می شود که ظاهر جزاء این است که طبیعت اعطاء دینار متعلق است. خب یک طبیعت که نمی تواند متعلق دو وجوب باشد. پس این معارض می شود با ظهور شرطیت در تعدد وجوب. ایشان فرمود اصلا ظهوری ندارد جزاء واطلاقی ندارد جزاء. یعنی اینطور نیست که ما اگر بخواهیم بگوئیم دو وجوب هست این باعث بشود که ما جزاء را در رتبه سابقه مقید بکنیم. نخیر، جزاء در رتبه سابقه هیچ تقییدی نمی خورد. اطلاق جزاء در رتبه سابقه بر عروض وجوب تقیید نمی خورد. اما در رتبه لاحقه بر عروض وجوب اصلا جزاء اطلاق ندارد. تعدد وجوب اقتضاء می کند تعدد ایجاد طبیعت را.

اقول: ما عرض کردیم این خلاف وجدان است. شما ببینید مولا اگر لحاظ بکند طبیعت واحده را، بگوید آب بیاور، آب بیاور، می شود تأکید. تا هنگامی که بار دوم که می گوید آب بیاور لحاظ نکند ولو ارتکازا و اجمالا که آب دیگری بیاور، تعدد پیدا نمی کند وجوب. می شود تأکید. تعدد وجوب به این است که مولا لحاظ بکند متعلق وجوب دوم ایجاد فرد آخر من الطبیعة است. تأکید مثل این می ماند که بگوید إئت بالماء بعد می گوید إن جاء زید فأت بالماء، تا لحاظ نکند که إن جاء زید فأت بالماء مرة اخری ولو لحاظا اجمالیا متعلق متعدد نمی شود فوقش می شود تأکد در وجوب. لذا این فرمایش ایشان درست نیست.

مرحوم آقای داماد رض فرموده ما یک وجه دیگری ذکر می کنیم، می گوئیم ظهور شرطیت مقدم است بر اطلاق جزاء بخاطر اینکه عرف می بیند شرط رتبه اش بر رتبه جزاء مقدم است. و یک قانونی هست در اصول که هر چیزی که رتبه اش در مقام لحاظ مقدم بود ظهور او هم مقدم است بر ظهور متأخر رتبة ولحاظا.

شما مثلا می گوئید اکرم العالم. بعد هم خطابی می آید که لابأس بترک اکرام أیّ انسان. شما در اینجا ظهور حکم را در وجوب (اکرم العالم) حفظ می کنید. وظهور لابأس بترک اکرام أیّ انسان را به لحاظ موضوع در عموم از بین می برید، می گوئید ظهورش در عموم مختل می شود. می شود لابأس بترک اکرام انسان غیر عالم. چون رتبه لحاظ حکم مقدم است بر رتبه لحاظ موضوع. این ظاهر کلام ایشان است.

اقول: ما واقعا نمی فهمیم. اینها ضابطه مشخصی ندارد. گاهی می گویند لاتضرب احدا، اینجا می گویند ظهور ضرب در ضرب مؤلم قرینه می شود که احدا بشود احدا حیا، شامل میت نشود، همانطور که مرحوم شیخ در مکاسب فرموده است علی ما ببالی. لا تضرب احدا، بله اینجا آدم لحاظ می کند ضرب را و ظهور ضرب هم در ضرب مؤلم است، این قرینه می شود که احدا یعنی احدا حیا.

ولی این ضابطه ندارد. یک ضابطه روشنی باشد که ما هو ملحوظ فی ربتة سابقة ظهوره مقدم علی ظهور ما هو ملحوظ فی رتبة لاحقة. عرف اصلا این مطلب را تا بیاید بفهمد کار از کار گذشته است. بعد شما می گوئید این امر عرفی است.

انصاف مطلب این است که باید همانی را گفت که مرحوم آخوند فرمود. دلیل نخواهید، اگر واقعا ظهور شرطیت در سببیت مستقله باشد، مثل چی؟ مثل احکام مجازاتیه. می گوید إن افطر احد فی نهار شهر رمضان اعتق رقبة. خب این ظهور دارد در تکرر دیگر، چون حکم مجازاتی است. امروز افطار کرد یک وجوب عتق رقبة، فردا افطار کرد وجوب دیگر عتق رقبه. هیچ عرف تردید می کند در تقدیم ظهور شرط در سبب مستقل بودن بر اطلاق جزاء؟ نه. عرف خیلی راحت می فهمد که هر افطاری یک سبب مستقلی است برای یک وجوب عتق رقبه مستقل. نیاز به تقیید تفصیلی هم نیست، تقیید اجمالی کافی است در نزد مولا.

مرحوم آقای بروجردی فرموده: ما حرفی نداریم، ظهور شرطیت می گوئید مقدم می شود بر اطلاق جزاء، حالا یک وجهی دارد، ولکن در مقام اصلا چه جور می خواهید جزاء را مقید کنید؟ اینکه ما بگوئیم إن جاء زید فأعطه دینارا آخر غیر ما وجب بسبب مرضه خب این نیاز دارد به حکومت خطاب إن جاء زید فأعطه دینارا بر خطاب إن مرض زید فأعطه دینارا. تا حکومتی در کار نباشد این تقیید معنا ندارد. إن جاء زید فأعطه دینارا آخر غیر اعطاء الدینار لأجل مرضه، خب این خلاف فهم عرفی است که بگوئیم مولا خطاب إن جاء زید فأعطه دینارا او حاکم است بر خطاب إن مرض زید فأعطه دینارا و بالعکس. که هر کدام بگویند فأعطه دینارا غیر اعطاء الدینار بسبب الشرط الآخر. ولذا ایشان عملا با این فرمایشش مسلک مشهور را نپذیرفته است. چون مشکل پیدا کرد در مرحله اثبات. ولی جالب این است که این فرمایش مرحوم آقای بروجردی چون در یک جمله شرطیه واحده نمی آید، إن جاء زید فأعطه دینارا اگر زید دو بار آمد، دیگر خطاب واحد است. خطاب واحد بعضه ناظر الی بعضه الآخر. اینطور نیست که خطاب دیگری باشد منفصل. نسبت به تکرر افراد مجیء اشکال ایشان پیش نمی آید. و نتیجه می شود خلاف مسلک مرحوم حلی.

مرحوم حلی در تعدد شرط از دو جنس مثل اینکه هم زید بیاید و هم مریض بشود گفت دو تا وجوب اعطاء دینار. اما در تکرر افراد یک جنس از شرط، تکرر مجیء گفت تکرار نمی شود جزاء. بیان مرحوم آقای بروجردی برعکس است، اشکالش در شرطین از دو جنس که با دو خطاب منفصل بیان شده است پیش می آید، اما در تکرر افراد یک شرط چون خطاب واحد است دیگر مشکلی ندارد که این خطاب واحد ظهور پیدا کند در تکرر جزاء به تکرر افراد این شرط که در خود خطاب ذکر شده است. وخود همین هم دلیل بر غرابت اشکال مرحوم آقای بروجردی است.

و جواب مرحوم آقای بروجردی این است که لازم نیست شما اینجور قید بزنید ما را وحشت زده بکنید. بلکه إن جاء زید فأعطه دینارا لأجل مجیئه، إن مرض زید فأعطه دینارا لأجل مرضه. متفاهم عرفی این است. لازم نیست شما بگوئید فأعطه دینارا غیر ما وجب بسبب الشرط الآخر. همچنین چیزی لازم نیست.

آن فأعطه دینارا لأجل مجیئه یعنی فأعطه دینارا مستقلا. مثل این می ماند که یک آقایی شما را اجیر می کند برای حج از امام زمان سلام الله علیه و عجل الله تعالی فرجه الشریف، خب شما هم پولش را می گیرید می گذارید در جیبتان. یک آقای دیگری هم می آید می گوید تو را اجیر می کنم برای حج از جانب امام زمان سلام الله علیه. مقید هم نیست که امسال باشد، مطلق است. شما هر دو اجاره را قبول می کنید پولهایش را هم می گیرید، اما ظهور هر کدام حج مستقل است، هیچکدام هم خبر ندارد از اجاره دیگر. چه جور اینجا ظهور دارد در حج مستقل و تداخل معنا ندارد، خب مانحن فیه هم همین است.

وانگهی جناب آقای بروجردی! ما می گوئیم عرف وقتی که این دو خطاب را ببیند کشف می کند که مراد جدی مولا ولو مراد ارتکازی جدی مولا تعدد جزاء هست. اینکه نیاز به حکومت ندارد. مراد جدی کشف می شود، آن هم لازم نیست مراد جدی بالتفصیل لحاظ بشود بلکه بحیث لوسئل لأجاب. از مولا سؤال کنید نعوذ بالله افطرت فی یومین فهل اعتق رقبتین؟ مولا می گوید نعم. همین کافی است دیگر. عرف اینجور استظهار می کند در جمع عرفی بین الخطابین الشرطیتین.

پس عمده اشکال در مقام تعارض اطلاق جزاء با اطلاق شرطیت که اقتضاء می کند اطلاق شرطیت تعدد وجوب را ولی اطلاق جزاء اقتضاء می کند وحدت وجوب را، این تعارض عمده اشکال نیست.

عمده اشکال قصور مقتضی است. ما عرض کردیم در اسباب تکوینیه هم خیلی از موارد می شود پیدا کرد که جزاء صرف الوجود است قابل تکرر نیست. اگر این دوا را بخوری خوب می شوی. اگر لباس را آب بکشی تمیز می شود. خب اینها قابل تکرر است؟ اصلا خیلی از مثالهای عرفی است که جزاء قابل تکرر نیست، یا صرف الوجود است و یا قابل تکرر هم باشد تکرار نمی شود. می گوید که اگر امام جماعت در جلسه حاضر بود اول جلسه پنج دقیقه قرآن بخوانید، یک جای دیگر هم می گوید اگر رئیس هیئت امناء مسجد حاضر بود پنج دقیقه قرآن بخوانید در جلسه، حالا اگر هر دو حاضر بودند عرف می گوید ده دقیقه قرآن بخوانید پنج دقیقه به احترام امام جماعت و پنج دقیقه به احترام رئیس هیئت امناء؟ نه. ما هیچ ظهور عرفی در تعدد جزاء نمی بینیم.

بله در مثالهای فقهی ما یک سری جاها قابل تکرار هستیم عملا با مشهور فرق نمی کنیم. چرا؟ چون خیلی از موارد احکام مجازاتیه است إما ثوابا أو عقابا، خب این ظهور دارد در اینکه لکل فعل حسن ثواب ولکل فعل قبیح عقاب مستقل. بقیه موارد ما از نظر فقهی یک تتبعی کردیم مثلا در آیات سجده واجبه، اگر چند بار آیه سجده را بخواند مقتضای قاعده به نظر ما این است که یک سجده کافی است. مشهور می گویند اصل عدم تداخل است برای هر قرائت آیه سجده یک سجده بکن. خب ما روایت پیدا کردیم موافق نظر مشهور است در این بحث فقهی. خب بخاطر روایت ملتزم می شویم.

روایت این است که صحیحه محمد بن مسلم است: الرجل یعلم السورة من العزائم فتعاد علیه مرارا فی المقعد الواحد، قال علیه أن یسجد کل ما سمعها، وعلی الذی یعلمه ایضا أن یسجد.

بله! اگر همزمان هم آیه سجده را بخواند و هم استماع کند فی زمان واحد، بله اینجا این صحیحه شامل نمی شود چون ظاهر صحیحه تعاقب و تدریج است. اینکه دفعة واحدة هم قرائت بکند و هم استماع بکند آیه سجده را، خب مشهور می گویند دو سجده باید بکند. ما می گوئیم دلیل نداریم یک سجده کافی است. ایشان هم که اصالة عدم التداخلی بود حالا نمی دانیم چرا از نظر فقهی قائل شده است که سجده واحده کافی است. ایشان در تعلیقه عروه فرموده مع عدم التعاقب لایبعد عدم تکرار السجود.

اما اینکه چند نفر با هم آیه سجده را بخوانند و این استماع بکند همه باید قائل بشوند به یک سجده، چون استماع واحد است مستمع الیه ممکن است ده قرائت باشد اگر همزمان بخوانند. مثلا گروه ترتیل همزمان با هم می خوانند، خب این یک استماع کرد. این را هم که همه قائلند. پس ما مشکلی نداریم.

می ماند نماز آیات، در نماز آیات قبل از اینکه نماز آیات را بخواند سبب نماز آیات تکرار شد، مشهور می گویند باید چند نماز آیات بخواند. ما چون اصالة عدم التداخل را قبول نداشتیم قاعده می گفت بگوئیم یک نماز آیات کافی است اگر قبلا نماز آیات را نخوانده گذاشته بعد از سبب دوم، یک نماز آیات کافی است.

ولی او هم به برکت روایات اهل بیت علیهم السلام مشکل حل است. صحیحه زراره و محمد بن مسلم دارد: کل اخاویف السماء من ظلمة أو ریح أو فزع فصل له صلاة الکسوف حتی یسکن. فصل له، خب له انحلالی است دیگر، یعنی صل لهذا، صل لذاک. این ظاهرش این است که اسباب نماز آیات را می گوید. ولو فزع از نوع واحد تکرار بشود، دو بار آسمان غرش شدید کرد نوع مردم را ترساند، ولو مردم هر چه به پیش می رویم کمتر از این مسائل می ترسند، حالا خوف نوعی حاصل شد، این روایت می گوید فصل له، برای آن صوت شدید رعد وبرق صل له، برای آن صوت دوم شدید رعد وبرق صل له، انحلالی است. قائل می شویم به تکرار.

پس ما در این بحث مشکلی ندارینم.

هذا کله به لحاظ تداخل در اسباب. حالا اگر کسی آمد گفت کوتاه بیائید مشهور قائلند به اصل عدم تداخل در اسباب، یک محقق خوانساری در عالم پیدا شد که انکار کرد این مسلک مشهور را. ولو می گویند مرحوم آقای حائری هم قبلا نظر مشهور را ابطال می کرد بعدها ایشان طرفدار نظر مشهور شد. به هر حال قول مخالف مشهور شاذ نادر است، این را ما قبول داریم. ولذا مقتضای احتیاط در دین این است که احتیاط بکنیم.

حالا نوبت می رسد به بحث تداخل در مسببات، می گوئیم اجازه بدهید اینجا هم بدون لحاظ احیتاط حرف صناعی بزنیم که قبلا هم اشاره کردیم. خب قبول می کنیم که إن جاء زید فیجب أن تعطیه دینارا، إن مرض زید فیجب أن تعطیه دینارا، دو وجوب اعطاء دینار. ولی ما برای تعدد وجوب توجیه درست کردیم، گفتیم لازم نیست تعدد وجوب مستتبع تکرار طبیعت باشد. نه، می تواند فعل واحد دو وجوب پیدا کند با دو شرط مختلف. در بحث تداخل در اسباب می گفتیم یک وجوب بیشتر معلوم نیست داشته باشیم، حالا قبول می کنیم که دو وجوب داریم، اما اقتضاء نمی کند تعدد فعل را. دو اراده مشروطه به فعل واحد است. حالا اتفاقا این دو اراده مشروطه شرط هر دو محقق شد، می گوید اگر زید بیاید دم در بایست، اگر عمرو بیاید دم در بایست، خب اگر هر دو آمدند می رود دم در می ایستد، امتثال هر دو کرده است. قیام واحد لدی الباب متعلق دو وجوب است.

مخصوصا ما عرض کردیم تعد وجوب چون شرطهایش مختلف است هر شرط الوجوبی ضیق قهری می دهد به متعلق وجوب. إن جاء زید فأعطه دینارا متعلق وجوب ضیق قهری پیدا می کند، اعطه دینارا عقیب مجیئه. قید هیئت موجب تقید ماده می شود لبا، او هم می شود إن مرض فأعطه دینارا عقیب مرضه. حالا هم مریض شده و هم آمده، یک دینار به او می دهیم هم می شود مصداق اعطاء دینار عقیب مرضه و هم می شود مصداق اعطاء دینار عقیب مجیئه. وهذا هو التداخل فی المسببات.

در اینجا بحث هایی هست، ما به مناسبت سه فرع فقهی که در اینجا مطرح می شود یک سری نکات را در این بحث در ضمن این سه فرع فقهی مطرح می کنیم:

فرع فقهی اول: این واضح است، در این بحث نوعا علماء مثال می زنند به اسباب وضوء، إذا بلت فتوضأ، إذا نمت فتوضأ. می گویند اصالة عدم التداخل می گوید اگر هر دو حاصل شد دو وضوء واجب می شود، واینکه یک وضوء کافی است خلاف قاعده است.

در جواب مرحوم آقای خوئی فرموده: نخیر خلاف قاعده نیست مطابق با قاعده است. اگر بحث عدم تداخل در اسباب ومسببات را خوب بحث می کردید و تأمل می کردید می دیدید آن بحث منطبق بر این مثال نیست. چرا؟ ایشان فرموده: اولا بحث عدم تداخل در اسباب ومسببات در خطابات مولویه است که مشتمل بر بعث است. می گویند ظاهر إن جاء زید اعطه دینارا این است که حادث می شود با مجیء زید وجوب اعطاء دینار، با مرض زید هم حادث می شود وجوب دیگر. آنجا می گویند دو تا وجوب محال است متعلق واحد داشته باشد. برای همین می گویند پس وجوب دوم می گوید فأعطه دینارا آخر. اما خطابات ارشادیه إخبار است، بعث وتحریک در آن نیست. اشکال دارد که آدم از یک مطلب دو بار خبر بدهد؟ می گوید إذا بلت فتوضأ خبر می دهد که عند تحقق البول الوضوء شرط للصلاة. إذا نمت فتوضأ او هم خبر می دهد که عند تحقق النوم الوضوء شرط للصلاة. اشکال دارد دو تا إخبار از مخبر به واحد؟ اشکالی ندارد. این یک جواب.

جواب دوم این است که ایشان می گوید این اسباب موجب انتقاض وضوء هستند. إذا بلت فتوضد یعنی انتقض وضوءک، لاینقض الوضوء الا ما خرج من اسفلیک الذین انعم الله بهما علیک. نقض وضوء است، خب المنتقض لاینتقض ثانیا، قابل تکرار نیست انتقاض وضوء. بول که آمد وضوء نقض شد و دیگر قابل تکرار نیست. این هم جواب دوم.

تأمل بفرمائید عمده جواب اول است ببینیم درست است یا نه.

جلسه 458

سه شنبه 24/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مواردی بود که بحث تداخل در آنها مطرح می شد. برخی از موارد را قبلا مطرح کردیم، مثل بحث تکرر اسباب سجده واجبه و یا تکرر اسباب نماز آیات. و نیز مواردی هست مثل تکرر اسباب سجود سهو، که در یک نماز چند سبب برای وجوب سجود سهو اگر حاصل شد باید چند سجده سهو بجا بیاوریم که مسلم است بین الاصحاب، والبته استدلال هم می کنند به اصالة عدم التداخل، کما اینکه مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی و قبل از این دو بزرگوار صاحب جواهر مطرح کرده است. البته نقل خلاف هم می کند از محقق سبزواری در کفایة الاحکام.

به نظر ما سجود سهو جنبه عقوبت دارد از باب ارغام انف شیطان است که در روایات هم آمده است که سجده سهو برای ارغام انف شیطان است، برای اینکه این مکلف مبتلا شد به فراموشی تشهد، مبتلا شد به فراموشی سلام زائد گفت، مبتلا شد به فراموشی تکلم زائد کرد، هر کدام از این سهوها از شیطان است. ارغاما لأنف الشیطان تشریع کرده اند سجود سهو را. جنبه مجازات دارد که حالا که فراموش کردی به ازاء این فراموشی و سهو سجده سهو بجا بیاور، این مناسبت عرفیه اقتضاء می کند تکرر سجود سهور را. در روایت مرسله سفیان بن سمط هم دارد که علیک سجود السهو لکل زیادة ونقصان. این ظاهرش انحلال سجود السهو لکل زیادة و نقصان. و متفاهم عرفی این است که هر سببی چه زیاده سهویه و چه نقیصه سهویه یک سجود سهو مستقل می طلبد. شبیه جزاء که حکم مجازاتی است.

مورد دیگر طواف نساء بود در چند عمره، که حضرت امام فرمود یک طواف نساء برای همه آنها کافی است.

که او هم به نظر ما بعید نیست اگر ما طواف نساء را جزء مناسک عمره و حج بدانیم کما علیه المشهور، معلوم است تداخل نمی کنند. اما اگر واجب مستقل بدانیم بعید نیست تداخل کردن. افرادی مثل مرحوم آقای صدر هم باید قائل به تداخل بشوند. چون در روایت دارد العمرة المفردة علی صاحبها طواف النساء. جمله اسمیه است. آقای صدر فرمود جمله اسمیه ظهور در حدوث عند الحدوث ندارد. چون جمله اسمیه معنایش این است که مثلا اگر زید آمد اعطاء دینار به او واجب است. فرق می کند با وجب. وجبَ یعنی واجب می شود، اما اعطاء الدینار له واجب می گوید واجب است، اما از کی واجب شده است نمی دانیم. ولذا ایشان در جمله اسمیه می گفت ظهور در حدوث عند الحدوث ندارد. اگر زید آمد اعطاء دینار به او واجب است، اما شاید از قبل واجب شده است بخاطر مرض زید. ایشان که در جمله اسمیه می فرمود ظهور در حدوث عند الحدوث ندارد ایشان هم باید اینجا قائل به تداخل بشود در طواف نساء، چون جمله اسمیه بکار رفته است، علی الحاج طواف النساء، علی المعتمر طواف النساء. ولذا ما بعید نمی دانیم تداخل را. در طواف النساء طبق مسلک که ما اصلا اصل تداخل است در اسباب، طبق نظر آقای صدر هم که جمله اسمیه است، ایشان هم در اینجا ظاهر کلامش این است که اصل تداخل است. یک نکته اضافه هم که دارد این است که اصلا ظهور در سبب و مسبب ندارد جمله علی المعتمر طواف النساء، موضوع و حکم است. بر معتمر طواف نساء هست. اما عمره سبب است برای طواف نساء؟. شاید یک طواف نساء اگر بکنی زن حلال می شود، حالا شما ده تا عمره کردی یک طواف نساء بکن زن حلال بشود، لتحلة النساء. اتفاقا این مؤید ما هست که ظهور ندارد که هر عمره ای سبب است برای طواف نساء. نه، حرمت نساء قبل از طواف نساء واینکه نساء بر ما حلال بشود این حکمت شده است که شارع طواف نساء را واجب بکند. حالا اگر شک کرد یک طواف نساء ممکن است کافی باشد. سبب ومسبب نیستند موضوع و حکم هستند. علی المعتمر طواف النساء، علی الحاج طواف النساء. حالا این آقا ده عمره بجا آورده، خب معتمر است دیگر. هم حج بجا آورد و هم عمره، هم معتمر است و هم حاج، علیه طواف النساء. ظهور در سببت ندارد که هر عمره ای سبب لطواف النساء. بله معتمر موضوع است لطواف النساء. اگر شک هم بکنیم مقتضای اصل برائت از وجوب طواف نساء دوم است، بعد از طواف نساء اول هم ما می گوئیم نساء حلال می شود تمسکا بعموم قوله تعالی الا علی ازواجهم أو ما ملکت ایمانهم فإنهم غیر ملومین. می گوید استمتاع از زوجه حلال است مطلقا خرج منه کسی که محرم شد و هنوز یک بار هم طواف نساء نکرده است. اما بعد از طواف نساء اول رجوع می کنیم به این عام. با وجود عام فوق نوبت به اصل عملی نمی رسد که استصحاب کنید بقاء حرمت نساء را بر این مرد. علاوه بر اینکه ما استصحاب در شبهات حکمیه را قبول نداریم. رجوع به برائت می کنیم.

این هم بحث طواف نساء که بعید نیست فرمایش حضرت امام که قول به کفایت طواف نساء واحد است درست باشد، به شرط اینکه طواف نساء جزء مناسک حج و عمره نباشد. اگر جزء باشد باید تکرار کنیم کما علیه السید الزنجانی.

یک فرع دیگر هم هست در باب ارث، عمده فروع در بحث تداخل همینها هست که خدمتتان عرض کردم. در باب ارث گاهی دو سبب جمع می شود در وارث، هم جد پدری است و هم جد مادری. خدا به یک آقایی خیلی طول عمر داد نوه پیدا کرد، مثلا دو تا پسر خدا به او داد آنها بزرگ شدند، یکی دختر پیدا کرد و یکی پسر، این دختر عمو و پسر عمو ازدواج کردند از جدشان هم دعوت کردند در مراسم ازدواجشان حضور پیدا کند، بله را از دختر خانم بگیرد. اینقدر این جد بزرگوار عمرش طولانی است که پسرهای خودش که مردند، این نوه ها که با هم ازدواج کردند خدا به آنها یک پسری داد آن پسر بزرگ شد، او هم مرد، پسرها مردند نوه ها مردند حالا نتیجه هم مرده است. این جد بزرگوار توقع ارث دارد. ارثش چیست؟ جد للام یک سوم ارث می برد، و جد للاب ثلثان ارث می برد. یک پیرزنی هم هست که فقط جده للام است، چون این آقا دو تا زن داشت، این یکی از دو تا زنهایش هست که زنده مانده، او دیگر جده للاب نیست فقط جده للام است. خب این جد می گوید دو سوم سهم جد للاب را بدهید به من. این میت سی میلیون ترکه داشت، بیست میلیونش را می گیرد، می گوید ده میلیون ماند، می گوید من با جده للام در این ثلث هم شریک هستم، پنج میلیون را بدهید به او، پنج میلیون هم به من بدهید. این می شود اجتمع سببان فی وارث واحد.

اگر قائل بشویم به عدم تداخل اینجور می شود که این پیرمرد 25 میلیون را مالک شد. اما اگر قائل شدیم به تداخل، می گوئیم این پیرمرد سهم اکثر را که می برد که جد للاب می برد. جد للام درست است که شریک است در ثلث با جده للام، ولی این پیرمرد سهم اعلی را گرفت و ده میلیون باقی مانده را می دهند به پیرزن. اتفاق علماء است بر عدم تداخل.

به نظر ما این حرف درستی است، هیچ ربطی به بحث فعلی ما ندارد، دو تا جزاء است با دو تا موضوع مستقل، دو تا حکم مستقل با دو تا موضوع مستقل. خب الجد للاب یرث ثلثی المیت، این صادق است بر این پیرمرد. الجد للام بشارک الجدة للام فی الثلث الباقی. حالا یکوقت جد للاب غیر از جد للام است، یک وقت شانس این پیرمرد می زند که ازدواج های فامیلی در نوه هایش پیش آمده هم جد للام است و هم جد للاب. دو تا عنوان صادق است بر این پیرمرد با دو تا حکم مستقل.

کلام در این است که این فرع فقهی در ارث که از مسلمات فقه است اشتباه نشود، یکوقت فکر نکنید که علماء اجماع دارند بر عدم تداخل در اسباب بخاطر این فرع فقهی. نه، اینجا دو تا عنوان است، بحث یک سبب و دو جزاء نیست. دو عنوان است برای دو حکم مستقل. الجد للاب یرث ثلثین و الجد للام یشارک الجدة للامر فی الثلث الباقی. دو تا موضوع است منطبق شد بر این پیرمرد هر دو حکم هم بر او مترتب می شود.

سؤال وجواب: خب آنجا گفته می شود که اعطه دینارین وقتی که من دو دینار بدهم به زید که هم آمد پیش من و هم مریض شد هم اعطاء دینارین کرده ام و هم اعطاء دینارٍ، امتثال هر دو شد. ولذا اینکه می گوئیم این حکم ارث ربطی به بحث ما ندارد، کسانی مثل مرحوم آقای خوئی می گویند در احکام وضعیه ما اصل تداخل را قبول داریم کما اشرنا سابقا، ایشان می گوید من فقط در احکام تکلیفیه قائل به عدم تداخل هستم نه در احکام وضعیه. چون احکام وضعیه متضمن بحعث و تحریک نیست. در بعث وتحریک است که من می گویم دو سبب دو بعث وتحریک دارد، دو بعث و تحریک باید دو متعلق داشته باشد. اما در احکام وضعیه که إخبارند از یک واقع، دو إخبار از یک واقع که مشکلی ندارد. ولذا می فرمود إذا بلت فتوضأ، إذا نمت فتوضأ ارشاد است به شرط بودن وضوء للصلاة، منتهی یک واقع را با دو جمله ما خبر دادیم، شرط بودن وضوء للصلاة یک واقع واحد است، گفتیم إذا بلت فتوضأ یعنی فالوضوء شرط للصلاة، إذا نمت فالوضوء شرط للصلاة. آقای خوئی هم که در احکام وضعیه قائل به اصل تداخل است صریحا در منهاج الصالحین همین فتوی را داده است که إذا اجتمع سببان لوارث واحد استحق الوارث کلا السهمین.

این فروعی که ما مطرح کردیم، سه فرع دیگر هست که علماء هم مطرح کرده اند، یکی تداخل در اسباب وضوء است که بحث کردیم، یکی هم تداخل در اغسال است، تداخل در اغسال یعنی می شود با یک غسل هم انسان از حدث جنابت خلاص بشود و هم از حدث مس میت و هم از حدث حیض. یک غسل واحد. ولذا گفته اند در اغسال ما قائل به تداخلیم. چرا قائل به تداخلید؟

آقای خوئی فرموده: می خواهید علی القاعده جوابتان بدهم یا طبق تعبد خاص که صحیحه زراره است که إذا اجتمع لله علیک حقوق أی اغسال یجزیک عنها غسل واحد.

اول طبق قاعده جواب بدهم بعد طبق نص خاص سخن خواهم گفت.

آقای خوئی فرموده طبق قاعده ما پنج قسم داریم:

قسم اول: اغسال واجبه. مثلا غسل جنابت و غسل مس میت، اینها تداخل می کنند. چرا؟ چون ارشاد به شرطیتند. إذا مسست میتا فاغتسل إذا اجنبت فاغتسل ارشاد هستند به شرطیة الغسل للصلاة. واجب نفسی که نیست غسل مس میت، واجب نفسی که نیست غسل جنابت، بلکه واجب شرطی است للصلاة وامثال صلاة. می شود دو خطاب ارشادی. یکی می گوید عند تحقق الجنابة فالغسل شرط للصلاة، او هم می گوید عند تحقق مسّ المیت فالغسل شرط للصلاة. خب عند تحقق کلیهما باز هم الغسل الواحد شرط للصلاة. دو إخبار از واقع واحد. علی القاعده هم هست. پس در اغسال واجبه تداخل مطابق قاعده است. چون خطابات اغسال واجبه خطابات خطابات ارشادیه اند نه خطابات مولویه نفسیه. علی القاعده می خواهیم حساب کنیم، علی القاعده ما اینطور می گوئیم و هیچ دلیلی بر این نداریم که حقیقت غسل جنابت غیر از حقیقت غسل مس میت است علی القاعده. دلیل خاص بحث دیگری است.

فرض دوم: یک غسل واجب و یک غسل مستحب. مثل اینکه غسل جنابت توأم شد با غسل زیارت. باز هم تداخل می کنند. چرا؟ برای اینکه یکی از این دو خطاب ارشادی باشد کافی است. لازم نیست هر دو ارشادی باشند، یکی ارشادی باشد کافی است. إذا اجنبت فاغتسل ارشاد است به شرطیة الغسل للصلاة، ولو امر به غسل عند الزیارة هم امر استحبابی نفسی داشته باشیم. در هنگامی که شخص جنب می شود و قصد زیارت هم دارد، غسل هم شرط نماز است و هم استحباب نفسی دارد لاجل الزیارة. دو تا طلب و دو تا وجوب ندارد، چون یکی از آنها شرطیت است. دو تا وجوب است که نمی تواند یک متعلق داشته باشد. اما یک وجوب یا استحباب ولی آن دیگری امر نفسی وجوبی یا استحبابی نیست بلکه آن اصلا شرطیت است، مشکلی پیش نمی آید، باز هم اصل تداخل است. شرطیت غسل عقیب جنابت للصلاة تداخل می کند. شرطیتش تداخل می کند. من نمی خواهم امر استحباب نفسی به غسل جنابت را امتثال کنم، من می خواهم نمازم صحیح باشد. غسل عقیب الجنابة شرط نماز است، از این حیث مشکلی ندارد، این غسل امر نفسی هم دارد لاجل الزیارة. پس یک غسل می کند مجزی از هر دو هست.

فرض سوم: اغسال مستحبه که بین این اغسال نسبت عموم من وجه باشد. اغتسل فی یوم الجمعة. متعلق امر استحبابی غسل یوم الجمعة است نه ذات غسل. نه ذات غسل بلکه غسل مقید به یوم الجمعة. این یک استحباب.

استحباب دوم امر استحبابی به غسل قبل الاحرام. او هم متعلق امر استحبابی ذات غسل نیست بلکه الغسل قبل الاحرام است.

خب آقا نسبت بین غسل یوم الجمعة که متعلق امر استحبابی اول است با الغسل قبل الاحرام چیست؟ عموم من وجه است. شما این همه غسل جمعه کردید غسل قبل الاحرام نبود، سالهایی هم که مشرف شدید و می شوید انشاءالله به حج یا عمره و روز جمعه نبود، غسل قبل الاحرام کردید اما غسل یوم الجمعة نبود. حالا امسال اتفاقی کاروانتان به سمت مکه روز جمعه حرکت کرد، غسل جمعه هم می خواهید بکنید، غسل احرام هم می خواهید بکنید. هم این غسلتان می شود مصداق غسل یوم الجمعة و هم غسل قبل الاحرام.

خب این هم مقتضای قاعده تداخل است. چرا؟ برای اینکه قاعده این است که عامین من وجه در واجب ها یا مستحب های بدلی مثل أکرم عالما و أکرم هاشمیا، در مورد اجتماعشان قاعده اقتضاء تداخل می کند. اگر اکرام عالم هاشمی کردی هر دو امر را امتثال کردی. به این می گویند تداخل در مسببات. یعنی امر رفت روی غسل جمعه، امر دوم هم رفت روی غسل قبل الاحرام. اما یک غسل کردی معنون به هر دو عنوان بود. می شود تداخل در مقام امتثال، علی القاعده هم مجزی است.

فرض چهارم: این است که نسبت بین دو غسل عموم وخصوص مطلق باشد در اغسال مستحبه. مثلا ایشان مثال می زند می گوید غسل جمعه و غسل جنابت، که البته به لحاظ شرط بودن غسل جنابت نمی گویم، بلکه به لحاظ اینکه غسل جنابت غیر از اینکه شرط نماز است مستحب نفسی هم هست.

خب در اینجا غسل جمعه غسل مقید است، الغسل فی یوم الجمعة. ولکن متعلق استحباب نفسی در غسل جنابت ذات غسل است. جنابت شرط امر است شرط استحباب است نه قید مستحب. ببینید آقای خوئی قاعده را با آن ذهن دقیق چه جور بیان می کند. می گوید در غسل جمعه یوم الجمعة قید مستحب است، مستحب است غسل یوم الجمعة. پس آنچه مستحب است او غسل یوم الجمعه است، یعنی غسل مقید. ولی در غسل جنابت می گوید إذا اجنبت فیستحب الغسل. متعلق استحباب ذات غسل است، جنابت شرط استحباب است. حالا شرط محقق شده و این آقا جنب شده است، روز جمعه هم هست، شرط إذا اجنبت فیستحب الغسل که محقق شد امر استحبابی می گوید یستحب أن تغتسل. یک امر استحبابی دیگر هم هست که یستحب أن تغتسل فی یوم الجمعة. نسبت این دو تا مستحب چیست؟ مطلق ومقید. آن اولی می گفت یستحب أن تغتسل، متعلقش طبیعی الغسل بود، إذا اجنبت شرط استحباب بود نه قید مستحب. اما اغتسل فی یوم الجمعة آنجا متعلق استحباب غسل مقید بود، غسل فی یوم الجمعة.

آقای خوئی فرموده: من قانونم این است و در مطلق ومقید هم گفته ام که محال است که ما یک امر ببریم روی مطلق ویک امر ببریم روی مقید، به نحوی که بشود با یک امتثال آن را امتثال کنیم. این محال است. مثلا بگویند أعتق رقبة، أعتق رقبة مؤمنة، دو تا امر یکی به مطلق که عتق رقبه است و یکی هم به مقید که عتق رقبه مؤمنه است. به جوری که بشود با عتق رقبه مؤمنه هر دو را امتثال کرد. این محال است. چرا؟ برای اینکه باز هم اجتماع مثلین می شود. چون مقید هم همان مطلق است به ضم قید زائد. چیز دیگری نیست. نمی شود مولا بگوید مستحب است عتق رقبة، مستحب است عتق رقبة مؤمنة، به نحوی که بشود با عتق رقبه مؤمنه هر دو را امتثال کرد. باید بگوئیم اگر اینجور گفت معنا این است که أعتق رقبة مؤمنة، أعتق رقبة اخری، دو تا عتق رقبه باید بکنی، یکی عتق رقبه مؤمنه، یک عتق دیگر هم مطلق رقبه. باید دو بار عتق بکنی. اینجا هم همینطور است. باید دو تا غسل کنی ویکی کافی نیست.

قسم پنجم انشاء الله فردا.

جلسه 459

چهارشنبه 25/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

در رابطه با فرعی که دیروز از ارث نقل کردیم که إذا اجتمع السببان فی الارث ورث بکلا السببین اگر از طبقه واحده حساب بشود. مثل اینکه زوجه دختر عموی زوج هست واین زوج هیچ فامیلی ندارد جز این زوجه اش وبرادر زوجه اش که پسر عموی او است. زوجه و دختر عمو وپسر عمو در طبقه واحده هستند، چون زوج و زوجه در جمع طبقات ارث مشترک هستند با سائر طبقات. خب این زوجه یک چهارم ترکه را ارث می برد از غیر زمین. بقیه تقسیم می شود بین این زوجه و برادرش بخاطر اینکه از ارحام این متوفی هستند. سه چهارم تقسیم می شود بین این خواهر وبرادر. تسالم هست بر این مطلب.

ما دیروز عرض کردیم این مشکل را لازم نیست که فقط ما که منکر اصالة عدم التداخل هستیم حل کنیم. بلکه مرحوم آقای خوئی هم باید حل کند. چون خطابات وضعیه است، ایشان در خطابات تکلیفیه به اصل عدم تداخل قائل است. مرحوم آقای صدر هم باید اینجا چاره بیاندیشد، چون ایشان گفت از باب ظهور حدوث جزاء عند حدوث شرط من قائل به تکرر جزاء می شوم، واین در جائی است که سببین مقارنا موجود نشوند، ودر اینجا سببین مقارنا هم موجود شده اند، با موت زوج دو سبب مقارن هم هست، زوجه بودن این زن و دختر عمو بودن این زن فی آن واحد و فی زمان واحد. وجالب این است که جزاء جمله اسمیه هم هست. آقای صدر در جمله اسمیه قائل شد که ظهور در حدوث عند الحدوث ندارد. فله الثلث، فله ثلثان، فلهن الربع، اگر زوج فرزند ندارد زوجه یک چهارم ارث می برد، فلهن الربع، این جمله اسمیه است. ما دیروز جوابی دادیم تکرار نمی کنیم.

امروز جواب دیگری می دهیم: در مورادی که ظاهر خطاب این است که جزاء از باب استحقاق هست، این شخص مستحق این مال است، یک قرینه لبیه دارد وآن این است که با تعدد سبب در موارد استحقاق اصل بر عدم تداخل است. اگر بگویند کسی که برای من خیاطت بکند ثوب را فله درهم، کسی که کتابت بکند فله درهم، حالا اگر یک شخصی هم خیاطت کرد و هم کتابت، متفاهم عرفی این است که باید به او دو درهم بدهیم، چون او مستحق این دو درهم است از باب جعل. ارث هم عرفا استحقاق است، این زن دو استحقاق دارد، هم استحقاق ربع لکونها زوجة وهم استحقاق بعض باقی از باب اینکه دختر عمو است و با برادرش که پسر عموی آن مرحوم هست باقی را تقسیم می کنند حال یا به نحو تساوی یا به نحو للذکر مثل حظ الانثیین که محل بحث است. این راجع به بحث دیروز.

اما راجع به تداخل اغسال مرحوم آقای خوئی فرمود مقتضای قاعده این است که بگوئیم اغسال پنج قسم هستند، سه قسم اصل تداخل است دو قسم اصل عدم تداخل است. در اغسال واجبه اصل تداخل است، در اغسالی که بعضها واجبة و بعضها مستحبة اصل تداخل است، یک غسل بکنید برای همه کافی است. در اغسالی که مستحبه است ولکن مستحبها نسبتشان عموم من وجه است، یک مستحب غسل فی یوم الجمعة است، یک مستحب غسل قبل الاحرام است، عامین من وجه هستند، امروز جمعه بود اتفاقا و قبل از احرام هم بود اتفاقا، غسل می کند هم مصداق غسل فی یوم الجمعة وهم مصداق غسل قبل الاحرام است. غافل هم باشد از اینکه امروز روز جمعه هست باز مهم نیست یجزی عنه. این سه قسم اصل تداخل است.

دو قسم دیگر اصل عدم تداخل است، یک قسم این است که نسبت المستحبین مطلق ومقید باشد، که دیروز توضیح دادیم.

فرض پنجم: این است که نسبت بین المستحبین تساوی باشد، یعنی متعلق امر استحبابی در این قسم اخیر طبیعی غسل است. مثل اینکه می گوید إذا اردت زیارة الحسین علیه السلام فاغتسل، متعلق استحباب طبیعی غسل است. إذا اردت مثلا رؤیة المسلوب فاغتسل. إذا مسست میتا بعد تغسیله فاغتسل. مس المیت قبل تغسیله که غسلش واجب است و هو شرط فی الصلاة، اما غسل مس المیت بعد تغسیله مستحب است. إذا مسست میتا بعد تغسیله فاغتسل، خب این متعلق برای امر استحبابی طبیعی غسل است. إذا ارادت زیارة الحسین علیه السلام فاغتسل، او هم متعلق امر استحبابی طبیعی غسل است. حالا اتفاقا هم می خواهد برود حرم امام حسین علیه السلام و هم یکی از دوستانش توفیق فوت در کنار قبر آن حضرت را پیدا کرد، بعد از اینکه او را غسل دادند این آقا رفت او را تقبیل کرد، اینجا غسل مس میت بعد از تغسیل المیت مستحب است.

در این قسم آقای خوئی ره می فرماید مقتضای قاعده دو غسل است. چرا؟ برای اینکه دو تا اغتسل داریم، دو اغتسل نمی تواند یک متعلق داشته باشد بلکه باید دو متعلق داشته باشد. دو تا امر به اغتسال باید متعلقش تکرار بشود. یعنی اغتسل مرتین، اصل عدم تداخل می شود.

در مثال قسم سوم که اصل تداخل بود آقای خوئی فرمود اصلا مستحب ذات غسل نیست بلکه غسل فی یوم الجمعه است، یا مستحب غسل قبل الاحرام است نه ذات غسل. خب نسبت عموم من وجه است. اما در این مثال اخیر که قسم پنجم است مستحب ذات غسل است، زیارة الحسین علیه السلام شرط امر استحبابی است إذا اردت زیارة الحسین علیه السلام فیستحب طبیعی الغسل. خب دو تا استحباب برای طبیعی غسل نمی شود. باید بشود یستحب فرد من طبیعی الغسل ویستحب فرد آخر من طبیعی الغسل، بشود تکرار. اصل عدم تداخل.

این مقتضای قاعده است.

اقول: همین مقتضای قاعده را بررسی کنیم:

جناب آقای خوئی! اولا این فرقهای شما بلافارق است. چه جور شد در غسل احرام مستحب غسل مقید است بکونه قبل الاحرام، یا غسل جمعه غسل مقید است بکونه فی یوم الجمعة، اما وقتی می رسیم به غسل زیارت، نخیر زیارت می شود شرط الاستحباب ومستحب طبیعی الغسل است. فارقش چیست؟ خب اگر اینجا گفتند غسل الزیارة مستحب، آنجا هم گفتند غسل الجمعة مستحب یا غسل الاحرام مستحب. این فرق گذاشتن ها را ما از کجا بفهمیم، کدام ظهور عرفی این فرق ها را به ما بیان می کند؟

یا مثلا شما در استحباب نفسی غسل جنابت می گوئید جنابت شرط استحباب است مستحب ذات غسل است. در غسل جمعه مستحب غسل مقید است بکونه فی یوم الجمعة اما در استحباب نفسی غسل جنابت متعلق استحباب طبیعی الغسل است که إذا اجنبت فیستحب الغسل. آقا اینها خلاف ظاهر است؟ غسل جنابت مستحب نفسی است یعنی غسل خاص، یعنی غسل عقیب الجنابة. کما اینکه غسل جمعه که مستحب است یعنی غسل فی یوم الجمعة. همه اینها مقید هستند.

مخصوصا با آن مبنائی که ما گفتیم که شرط الامر موجب تقید متعلق الامر هم قهرا می شود. إذا اردت زیارة الحسین علیه السلام فیستحب الغسل یعنی یستحب الغسل حین زیارة الحسین علیه السلام، فرق نمی کند. در همه اینها متعلق غسل مقید است. هذا اولا.

ثانیا: اینکه شما فرمودید در اغسال واجبه که اصل در اینها تداخل است. چرا؟ برای اینکه خطابات اینها خطابات شرطیه است، إذا اجنبت فیجب الغسل، (نه فیستحب الغسل که استحباب نفسی را می گوید)، این وجوب شرطی است، این ارشاد است به شرطیة الغسل للصلاة، إذا مسست میتا فاغسل هم ارشاد است به شرطیة الغسل للصلاة، غسل واحد با دو إخبار فهمیدیم که شرطٌ للصلاة. آقای خوئی فرمود: إخبار متعدد مهم نیست، مهم این است که مخبر به واحد است.

جناب آقای خوئی! این بیان شما که در خطابات ارشادیه و وضعیه اصل بر تداخل است چه وجهی دارد؟ حالا اگر بگویند من انشأ شعرا فله علیّ درهم، و من بیّن مسألة فقهیة فله علیّ درهم. سید بحرالعلوم آمد هم شعر گفت و هم مسأله فقهیه گفت. ظاهرش این است که باید به او دو درهم بدهیم، چون جزاء واستحقاق است، ظهورش در تعدد جزاء است عند تعدد الشرط. ولو تعدد شرط گاهی به تعدد خارجی است که یک بار سید بحر العلوم شعر عادی گفت و یک بار هم مسأله گفت. و گاهی هم تعدد شرط به تعدد عنوان است ولو معنون واحد باشد، یک بار شعر گفت ولی هم شعر گفت و هم مسأله فقهیه با یک وجود. فرق نمی کند. با یک وجود دو ایجاد کرد هم ایجاد شعر و هم ایجاد مسأله فقهیه. باید دو درهم به او بدهیم. احکام وضعیه و تکلیفیه فرق نمی کند.

به قول مرحوم آقای صدر فرموده اند جناب آقای خوئی! ملاک اصل عدم تداخل چیست؟ ظهور حدوث الجزاء عند حدوث الشرط است. خود شما فرمودید. خب چه فرق می کند جزاء وضعی باشد یا تکلیفی. خب إذا اجنبت فاغتسل ظاهرش این است که حادث می شود شرطیة الغسل للصلاة به حدوث جنابت. آن إذا مسست میتا فاغسل هم ظاهرش این است که حادث می شود شرطیة الغسل للصلاة به حدوث مس میت. خب این ظاهرش می شود دو تا شرطیت، یک شرطیت حادث می شود به حدوث جنابت، و یک شرطیت حادث می شود به حدوث مس میت. مگر می شود شرطیت واحده دو بار حادث بشود؟ پس می شود دو تا شرطیت. نکته عدم تداخل ظهور جزاء است در حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، واین نکته فرق نمی کند در خطابات ارشادیه و وضعیه هم هست. إذا اجنبت فاغتسل ارشاد است به شرطیت، ولی ظاهرش بنابر ظهور جزاء در حدوث عند الحدوث که آقای خوئی فرموده ظهورش حدوث شرطیت غسل است به حدوث جنابت. آن هم ظهورش حدوث شرطیت غسل است به حدوث مس میت. یک ساعت پیش جنابت حادث شد، حادث شد شرطیت غسل، و یک ساعت بعد مس میت کرد آنجا هم باید حادث بشود شرطیة الغسل. پس می شود شرطیت اخری.

ولذا آقای صدر فرموده: من جور دیگری می گویم. من می گویم: در خطابات ارشادیه تعدد سبب هست و دو تا حکم می آید، اما تداخل در مسبب می کنند. مثال می زند: می گوید مثلا می گویند إن لاقی ثوبک الدم فاغسله، إن لاقی ثوبک المنی فاغسله. یک ساعت پیش لاقی الدم، حادث شد یک وجوب. یک ساعت بعد لاقی البول، حادث شد نجاست اخری. ولکن منافات ندارد که مطهرهما طبیعی الغسل است. این فرق می کند با احکام تکلیفیه. آنجا بعث می کند به فعل، دو بعث دو فعل می طلبد. اما دو نجاست نمی طلبد که مطهر این دو نجاست دو غَسل باشد، بلکه می تواند یک غَسل مطهر هر دو باشد. ولذا آقای صدر می گوید ما در احکام وضعیه به تعبیر دیگر احکام ارشادیه تداخل در مسبب را می گوئیم. مطهر النجاستین غسل واحد. فرق می کند با احکام تکلیفیه که دو تا بعث باید متعلقشان دو تا فعل باشد و دو فعل انجام بدهیم.

اقول: می گوئیم جناب آقای صدر! در مثال نجاست قبول، اما همه مثالها اینجور نیست. یک غسل واحد می تواند دو تا شرطیت داشته باشد؟ یعنی چی؟ نماز مشروط است به غسل به دو اشتراط، معقول است؟ چه جوری معقول است؟ وقتی یک نماز است، می گوید صل مع الغسل. چه جور می شود غسل واحد و نماز هم طبیعی نماز، بعد شما بگوئید که این دو تا شرطیت است دو تا اشتراط است. خب اشتراط انتزاع می شود از تقید الصلاة بالغسل. وقتی غسل واحد است تقید هم می شود واحد. اشتراط هم می شود واحد. خب اینجا باید بگوئید تعدد شرطیت تعدد غسل را هم اقتضاء می کند. چون غسل واحد که نمی تواند دو تا شرطیت داشته باشد نسبت به فعل واحد.

پس بهتر است اصل مبنا را تجدید نظر بکنیم. إذا اجنبت فاغتسل ظهور در حدوث عند الحدوث ندارد، می گوید عند الجنابة غسل شرط فی الصلاة، حالا قبلا شرط شده به سبب مس میت یا نشده ما کار نداریم، بعد از جنابت شرط است، ثبوت عند الثبوت. تنها راهش این است.

سؤال وجواب: آنها مطالب ما بود که شرط الحکم موجب تقید قهری متعلق الحکم می شود. اگر این حرفها حرفهای حسابی بود ما تنها نمی شدیم. در اصل بحث اصالة عدم تداخل الاسباب و المسببات مشهور در مقابل قرار نمی گرفتند. فرض این است که آن حرفها مطرح نشود. فعلا در این بحث آن کسی که قائل می شود به اصل عدم تداخل یعنی آن حرفها را قبول ندارد که شرط الحکم موجب تضیق قهری متعلق الحکم می شود و لذا إذا اجنبت فاغتسل این می شود که غسل عقیب الجنابة شرط فی الصلاة، إذا مسست میتا فاغسل هم می شود غسل عقیب مس المیت شرط للصلاة، وما با یک غسل هم مصداق غسل عقیب الجنابة را احراز می کنیم وهم غسل عقیب المس را. اما اینها حرفهای ما بود. بنا نیست که این حرفها از زبان مشهور بیان شود. مشهور که این حرفها را قبول ندارد. ولذا اگر به ما می گوئید، ما صریحا می گوئیم اصل تداخل است در اغسال، چون اصلا ما در اصل مسأله قائل به تداخل هستیم تداخل در اسباب ومسببات.

هذا کله علی القاعدة.

اما طبق نص خاص: ما روایاتی داریم، اما عمده صحیحه زراره است. صحیحه زراره به امام نسبت نمی دهد این روایت را. روایت این است که: إذا اجتمع لله علیک حقوق اجزأک عنها غسل واحد و کذلک المرأة یجزیها غسل واحد لجنابتها و احرامها و جمعتها و غسلها من حیضها و غیرها.

خب این روایت را از کجا بفهمیم از امام است و فتوای زراره نیست؟

آقای خوئی فرموده: بخاطر اینکه در این روایت بعد از اجزأک غسل واحد در روایت دارد که قال ثم قال و کذلک المرأة یجزیها غسل واحد. خب این قال اول زراره است، آن ثم قال دوم معلوم می شود امام است.

اقول: می گوئیم جناب آقای خوئی! چرا قال اول حریز نباشد. چون روایت این بود که حریز عن زرارة قال إذا اغتسلت، تا می رسد به اینجا که قال ثم قال، شاید عبارت این است که قال یعنی قال حریز ثم قال زرارة. و خلاف ظاهر هم نیست. اگر می آمد می گفت عن زرارة عن ابی عبدالله علیه السلام قال، بعد وسطش می گفت قال ثم قال، خب این قال را می زدید به ما قبل اخیر، داشت عن زرارة عن ابی عبدالله قال، این قال اول را می زدید به زراره. حالا در روایت از امام اسم نبرده، می گوید عن حریز عن زرارة قال، خب اینجا هم می شود قال حریز ثم قال زرارة.

فقط چون ما اطمینان داریم چون این مضمون در روایات دیگر آمده با ضعف سند عن ابی جعفر علیه السلام در یک سند، عن احدهما علیه السلام در یک سند دیگر، و علاوه بر اینکه بعید است که زراره این مطلب را از خودش بگوید، اینها همه قرینه می شود که ما وثوق پیدا می کنیم که این حدیث از امام علیه السلام است. والا صرف قال ثم قال چیزی را حل نمی کند.

پس سند را ما از این راه تصحیح می کنیم.

اما دلالت: آقای خوئی فرموده طبق این متن ما قائل به تداخل می شویم در اغسال مطلقا حتی در آن دو قسم آخر از اغسال خمسه. ولی به یک شرط. آقای خوئی فرموده صحیحه زراره یک فائده ای داشت و یک ضرری. فائده صحیحه زراره این است که در دو قسم اخیر اثبات تداخل کرد. اما یک ضرر هم دارد وآن این است که اگر نبود این صحیحه زراره ما می گفتیم غسل طبیعة واحدة. اصلا شما قصد غسل بکن قصد هیچ عنوان دیگری نکن، مشکلی نیست طبیعة واحدة. اما چه کنیم که صحیحه زراره می گوید حقوق. حقوق که می گویند این جمع است، یعنی اغسال. خب اغسال با اینکه طبیعت واحده باشد جمع نمی شود. والا چرا در وضوء نگفتند؟ اگر کسی هم خوابید و هم حدث آخر از او صادر شد چرا آنجا نمی گویند إذا اجتمع لله علیک حقوق أی وضوئات؟ چرا آنجا نمی گویند؟ چون وضوء طبیعت واحده است. اینجا که گفته اند حقوق، معلوم می شود اغسال طبایع مختلف هستند. یعنی چی؟ یعنی هر غسلی با آن خصوصیتی که دارد باید قصد بشود. یعنی باید غسل بکنی غسل جنابت را، قصد بکنی غسل جمعه را. اگر قصد نکنی الا ذات غسل را، اصلا باطل است. اگر زنی اشتباه کرد فکر کرد رفت قصد غسل حیض کرد بعد معلوم شد جنب بود غسلش باطل است. چون قصد غسل حیض کرد و غسل حیضی هم که در کار نبود. وقتی طبایع مختلفه شدند اجزأ عنها غسل واحد صحیح، غسل واحد صحیح به این است که قصد خصوصیت بشود.

بله چون این روایت شریفه دارد که اجزأک عنها غسل واحد می گوید غسل واحد صحیح. خب غسل واحد صحیح قصد یک خصوصیت هم بکنی کافی است. اگر قصد یک خصوصیت هم بکنی ولو قصد بقیه خصوصیتها را نکنی اشکال ندارد. چون غسل واحد صحیح را قصد کرده ای. اما اگر هیچکدام از خصوصیتها را قصد نکنی مشکل می شود، چون اجزأک عنها غسل واحد ظاهرش این است که غسل واحد صحیح فی حد ذاته. در صحیح فی حد ذاته قصد خصوصیت معتبر است، منتهی قصد سائر خصوصیات نکردی مهم نیست.

حضرت امام که تندتر از این فرموده است. فرموده اصلا این روایت بیش از این ظهور ندارد که در خارج لازم نیست دو بار حمام بروی. یک بار غسل خارجی کافی است. اما نیت کردن را چگونه بکنی او را که نمی گوید. یک بار غسل کافی است، اما نگفته که این یک بار غسل را با چه نیتی بجا می آوری. حضرت امام فرموده باید رجوع به قاعده بکنیم. بعد از اینکه ثابت شد اغسال طبایع مختلف هستند باید قصد جمیع بکنی. ولذا حضرت امام فرموده اگر کسی غسل جنابت به گردنش بود رفت قصد غسل جمعه کرد، قصد غسل حیض کرد، حواسش نیست که جنب است، این لایجزی عن غسل الجنابة. چرا؟ برای اینکه قدر متیقن از صحیحه زراره این است که اجزأک عنها غسل واحد بقصد الجمیع، در مقام بیان نیست از حیث قصد، فقط می گوید در خارج یک بار حمام رفتن کافی است، اما قصد جمیع علی القاعده لازم است.

بله در مرسله جمیل آمده است که اگر جنب غسل کرد مجزی از بقیه اغسال است. مرسله است ولی مشهور فتوی داده اند. ولذا می گوید اگر غسل جنابت را قصد کردی بقیه اغسال را فراموش کردی مجزی است. اما اگر غیر غسل جنابت بود باید قصد جمیع بکنی و الا فائده ندارد.

اقول: ولقد اجاد فیما افاد، فقط ما اختلافمان با حضرت امام ره این است که قبول داریم که انصافا صحیحه زراره اطلاق ندارد، اجزأک عنها غسل واحد، ولی ناظر به قصد نیست. ولی مما یسهل الخطب که ما علی القاعده هم تداخلی هستیم، اصلا قصد جمیع لازم نیست. دلیل نداریم که غسل نیاز به قصد جمیع دارد. مخصوصا که حقوق شاید بخاطر اسباب غسل گفته اند. چون هر سبب غسلی یک وجوب غسل می آورد. ولذا شاید بخاطر اسباب گفته اند حقوق نه بخاطر اینکه غسل طبایع مختلف است. ولذا ممکن است غسل طبیعت واحده باشد، ولذا ما قصد اغسال مختلفه را لازم نمی دانیم علی القاعده. و برفرض هم غسل اغسال مختلفه باشد اما چه کسی می گوید که اختلافش به قصد است؟ یکی غسل عقیب الجنابة است یکی غسل عقیب الحیض است یکی غسل عقیب مس المیت است، به این خاطر شده است اغسال مختلفه. پس اختلافشان به واقع تکوینی است.

جلسه 460

شنبه 28/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

تنبیه هفتم: که آخرین تنبیه در باب مفهوم شرط است، این است که: گاهی بعد از جمله شرطیه بعض مفهوم در خطاب تصریح می شود. مثلا در روایت آمده است: إن کان الدم اقل من الدرهم فصل فیه وإن کان اکثر من الدرهم فلاتصل فیه. مفهوم جمله شرطیه اولی این است که إن لم یکن الدم اقل من الدرهم فلاتصل فیه، سواء کان مساویا للدرهم أو کان اکثر من الدرهم. ولکن در ذیل فقط حکم اکثر من الدرهم بیان شد. چه باید کرد؟

مثال دیگر: در روایات آمده است در دخول بر ایتام، کسانی که به منزلی می روند که در آن منزل یتیم هست، دارد که: إن کان فی دخولکم علیهم منفعة لهم فلا بأس، وإن کان فیه ضرر فلا. یک فرض بین نشد، جائی که نه ضرر دارد و نه نفع.

اختلاف است که آیا ما به مفهوم جمله شرطیه اولی اخذ می کنیم و می گوئیم جمله شرطیه ثانیه بعض المفهوم را بیان کرده است، کما علیه السید الامام. ایشان که در اصول مفهوم شرط را قبول نداشت، در فقه به جائی رسید که نه تنها مفهوم شرط را قبول کرد بلکه به مراحلی رسید که قائلین به مفهوم شرط هم نمی گویند. مرحوم آقای خوئی فرموده به نظر ما این نوع موارد مهمل است، آن فرض مسکوت عنه عرفا نه از جمله شرطیه اولی استفاده می شود ونه از جمله شرطیه ثانیه. عرف می گوید این فرض که دم نه کمتر باشد از درهم و نه بشتر باشد اصلا مطرح نشد در این حدیث. و همینطور این فرض که دخول بر ایتام نه نفع به آنها دارد و نه ضرر بیان نشد.

اقول: قول آقای خوئی صحیح است. انصاف این است که حتی اگر کلام مفهوم داشت، متی ندخل فی بیت الایتام؟ امام بفرماید: إن کان فی دخولکم علیهم منفعة لهم فلا بأس وإن کان فیه ضرر فلا. خب ما در این موارد قائل به مفهوم هستیم، ولکن عرف می گوید امام علیه السلام دو فرض را بیان فرمود. عرف جمله شرطیه در اینجا را برای تقسیم بندی موضوع می بیند. می گوید می خواهند موضوع را تقسیم کنند دو قسم متعارف را بیان کردند یک قسم را بیان نکردند. بیش از این عرف نمی فهمد.

ولافرق فی ذلک بین اینکه جمله شرطیه ثانیه با لفظ فاء عطف بشود بر جمله شرطیه اولی یا با لفظ واو. اینکه استاد ما مرحوم آقای تبریزی می فرمود اگر جمله ثانیه با لفظ فاء عطف بشود اینجا ما می پذیریم که تفریع است این جمله ثانیه بر مفهوم جمله اولی، واصل همان مفهوم جمله شرطیه اولی هست، که در مورد عطف به فاء نظر حضرت امام را پذیرفته اند که اصل مفهوم صدر روایت است وجمله شرطیه در ذیل روایت بیان مصداقی است از مصادیق آن.

اقول: انصاف این است که ما بین فاء و واو فرقی نمی بینیم. إن کان الدم اقل من الدرهم فصل فیه فإن کان اکثر من الدرهم فلاتصل فیه یا وإن کان اکثر من الدرهم فلاتصل فیه چه فرق می کند؟ عرف می گوید دو تا تقسیم بندی دارد، این دو تقسیم بندی موضوع را به نحو جمله شرطیه فرموده است. حکم اقسام دیگر را هم مسکوت عنه گذاشته است. در تفریع به فاء تفریع در ذکر است نه تفریع به این معنا که مفهوم صدر اصل است و ما آمدیم یک فرعی از آن مفهوم را در ذیل حدیث بیان کردیم، ولکن بدانید اصل همان صدر است و مفهوم صدر. این خلاف ظاهر است. این محصل عرض ما.

برخی از تطبیقات فقهی این مطلب را ما در جزوه آورده ایم ملاحظه بفرمائید.

هذا تمام الکلام فی مفهوم الشرط. ما مفهوم شرط را به نحو مطلق نپذیرفتیم.

یک مطلبی را دیدم مرحوم آقای برجردی دارد حیف است بیان نکنم. ایشان مفهوم شرط را فی الجمله پذیرفته است، به این معنا که در جائی که ظهور جمله شرطیه در بیان حکم شرط است می خواهد حکم این شرط را بیان کند، إذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات، زلزله سبب وجوب نماز آیات است. ایشان فرموده است خب قطعا این مفهوم ندارد. اما در جائی که مفاد جمله شرطیه بیان حکم یک موضوعی است که در جزاء مطرح هست، می خواهد حکم اکرام زید را بیان کند، خب ظهورش این است که می خواهد حکم اکرام زید را بیان کند طبعا قیودش را هم می خواهد ذکر کند. یعنی نه فقط بیان سببیت مجیء زید لوجوب اکرامه، بلکه ظهور خطاب این است که می خواهد بیان کند حکم اکرام زید را. این مفهوم دارد.

ما در تقریب کلام ایشان ذکر می کنیم که مثلا اگر شرط را بعد از جزاء ذکر کنند، اکرم زید إن جاءک، که مرحوم آقای صدر هم در بحوث فقه فرموده ظهور این تأخیر الشرط عن الجزاء در مفهوم اقوی است از ظهور آن شرط مقدم. اکرم زیدا إن جاءک ظهورش در مفهوم اقوی است از ظهور إن جاءک زید فأکرمه.

اقول: ما این فرمایش آقای بروجردی را که نمی فهمیم. چون ما قبلا از عبارت های ایشان برداشت می کردیم که ایشان مفهوم شرط را منکرند اما دیدیم تفصیل می دهند. ولی این تفصیل وجهی ندارد. اولا: از کجا بفهیمم و قرینه کجاست که به ما بفهماند که این جمله شرطیه بیان حکم شرط می کند می خواهد بگوید زلزله سبب وجوب نماز آیات است، یا می خواهد حکم جزاء را بیان کند و قیود حکم جزاء را می خواهد بگوید. قرینه از کجا پیدا کنیم. دیگر آخرش مثل این می ماند که بگوید اکرم زیدا إن جاءک. انصاف این است که عرف اینجا هم مفهوم نمی فهمد، می گوید حالا این مقدار را بیان کرد، زید را اکرام کن اگر پیش بیاید، حالا اگر پیشت نیامد ممکن است تفصیلی دارد که فعلا محل ابتلاء نبود و من نگفتم.

ولذا ما بر انکار مفهوم شرط به نحو مفهوم بالجمله که بخواهد بگوید إن لم یجئ زید فلایجب أن تکرمه مطلقا ولو مرض، ولو اکرمک این را ما مصریم که ثابت نیست و در فقه هم انشاءالله به آن ملتزم خواهیم بود.

## فی مفهوم الوصف

مفهوم وصف در دو مرحله بحث می شود: یک مفهوم کلی برای وصف ویکی مفهوم جزئی وفی الجمله برای وصف. مثلا اکرم العالم العادل، آیا مفهوم کلی و بالجمله دارد که یعنی لایجب اکرام العالم الذی لیس بعادل مطلقا ولو کان هاشمیا. این می شود مفهوم بالجمله و کلی.

المقام الاول: مفهوم کلی و بالجمله برای وصف:

در این مرحله بعید می دانیم کسی قائل باشد به مفهوم کلی وصف. ولو نسبت داده می شود به بعضی ها، اما بعید است. آدم وجهی پیدا نمی کند.

ولو بعضی از استدلال ها را که آدم می بیند می گوید نکند اینها می خواهند مفهوم کلی برای وصف قائل بشوند.

مثلا: درکتاب الاصول الاصلیة مرحوم شبّر استدلال می کند بر مفهوم وصف به صحیحه زراره عن ابی عبدالله علیه السلام: و ما خلا الکلب مما تصید فلاتأکل من صیده الا ما ادرکت ذکاته، لأن الله عز وجل یقول مکلبین، فما کان خلاف الکلب فلیس صیده بالذی یؤکل الا أن تدرک ذکاته. "یسئلونک ماذا احل لهم قل احل لکم الطیبات و ما علمتم من الجوارح مکلبین". حضرت فرمود این کلمه مکلبین می فهماند که غیر از کلب معلم هر حیوان شکاری دیگر اگر شکار کرد حرام است آن را بخورید. خب این می شود مفهوم کلی وبالجمله برای وصف.

در صحیحه ابی بکر حضرمی هم همینطور. این صحیحه را مرحوم شبّر نیاورده، می گوید: سألت اباعبدالله علیه السلام عن صید البزاة والصقورة والکلب والفهد، قال لاتأکل صیدا من هذه الا ما ذکیتموه الا الکلب المکلب، یعنی کلب معلم. قلت فإن قتله، اگر کلب معلم آن را بکشد؟ قال کل لأن الله عز وجل یقول "و ما علمتم من الجوارح مکلبین" و "فکلوا مما امسکن علیکم".

خب این صحیحه ابی بکر حضرمی همان بهتر که مرحوم شبّر نیاورد، چون شاید تعلیل این ذیل است که می شود صید کلب معلم را خورد ولو قتل الصید. چرا؟ بخاطر اطلاق آیه فکلوا مما امسکن علیکم، وآیه وما علمتم من الجوارح مکلبین، چون نفرمود که صید کلب معلم در صورتی حلال است که آن را نکشد.

پس این صحیحه ابی بکر حضرمی ربطی به مفهوم وصف ندارد، عمده همان صحیحه زراره است.

اقول: به نظر ما راجع به صحیحه زراره می شود گفت که شاید حضرت به مفهوم فی الجمله وصف استشهاد فرموده است. چرا؟ برای اینکه مفهوم فی الجمله می خواهد بگوید که و ما علمتم من الجوارح این کافی نیست و تمام الموضوع نیست برای شکار و حلال بودن شکار. صرف وجود حیوان شکاری ولو معلم باشد، پرنده شکاری تعلیم دیده، و ما علمتم من الجوارح کافی نیست برای حلیت صید. تمام الموضوع نیست برای حلیت صید. به این می گویند مفهوم فی الجمله. مثل أکرم العالم العادل که مفهوم فی الجمله اش می گوید عالم تمام الموضوع برای وجوب اکرام نیست. شاید عالم با وصف آخر مثل هاشمی بودن موضوع باشد برای وجوب اکرام، ولی عالم تمام الموضوع برای وجوب اکرام نیست، والا ذکر عادل بعد از آن لغو بود. به این می گویند مفهوم فی الجمله. شاید حضرت به مفهوم فی الجمله استشهاد کرد. چطور؟ برای اینکه از آیه معلوم می شود که صرف حیوان شکاری معلم کافی نیست برای حلیت صید. حالا که کافی نیست دیگر فرق نمی کند، هیچ کس قائل به تفصیل نشده است. در غیر کلب در بقیه حیوانات شکاری معلم اهل سنت مطلقا قائل به حلیت صید هستند و شیعه مطلقا قائل به حرمت صید است. تفصیل ندارد. خب مفهوم فی الجمله هم کافی است برای ابطال قول عامه. چون عامه می گویند اصلا هر حیوان شکاری که معلم بود کافی است برای حلیت صید، واین خلاف مفهوم فی الجمله لفظ مکلبین است در آیه. مکلّب یعنی تعلیم کلب، مکلّب به معنای تعلیم شکار نیست. کما توهمه ابناء العامة که مکلّب را به معنای این می دانند که او را مثلا مثل کلب بکنید یعنی روحیه درندگی در او ایجاد کنید. خب باز شکاری نیاز ندارد روحیه درندگی در او ایجاد کنیم او خودش درنده است. مکلب به معنای تعلیم اینکه او را مثل کلب قرار بدهید که نیست. مکلب یعنی تعلیم کلب. خب مفهوم فی الجمله هم کافی است در آیه مکلبین که بفهمیم که و ما علمتم من الجوارح صرف اینکه حیوان شکاری معلم باشد برای حلال بودن صید کافی نیست. اگر کافی بود ذکر مکلبین می شد لغو. این می شود مفهوم فی الجملة. همین مفهوم فی الجمله محکوم می کند اهل سنت را. چون آنها می گویند مجرد حیوان شکاری معلم چه کلب باشد چه غیر کلب کافی است. خب این خلاف مفهوم فی الجمله آیه مکلبین است. همین مقدار برای استدلال امام علیه السلام به کلمه مکلبین بر اینکه ما کان خلاف الکلب فلیس صیده بالذی یؤکل کافی است، چون احتمال تفصیل نیست که غیر کلب معلم فیه نفصیل. نه عامه تفصیل داده اند و نه خاصه.

علاوه بر اینکه در آیه توهم حصر هم هست. یسئلونک ماذا احل لهم؟ قل احل لکم الطیبات و ما علمتم من الجوارح مکلبین.

پس استدلال به این صحیحه زراره برای اثبات مفهوم کلی وبالجمله وصف ناتمام است.

ولذا ما این بحث را همینجا تمام می کنیم. مفهوم کلی وصف توهمش ضعیف است.

المقام الثانی: مفهوم جزئی وفی الجمله وصف:

مفهوم فی الجمله وصف مورد انکار مشهور است. مشهور می گویند وصف اصلا مفهوم فی الجمله هم ندارد. اکرم العالم العادل، خب شاید بخاطر اهتمام به شأن عالم عادل در خطاب گفته اند اکرم العالم العادل. شاید تدرج در بیان بود، فعلا نمی شود تمام احکام را برای مردم گفت. إن قومک حدیثوا عهد بالاسلام. حضرت در آن روایت معروف به عائشه فرمود: اگر نبود که قوم تو جدید الاسلام هستند من کارهایی می خواستم بکنم. شاید تدرج در بیان اقتضاء می کرد که فعلا بخشی از واجب را بگویند، فعلا بگویند دم مسفوح حرام است، بعدا می گویند دم حرام است. تدرج در بیان است.

یا بالاتر، شاید تدرج در تشریع باشد. فعلا تحریم می کند خداوند دم مسفوح را، اما مفهوم ندارد که من تا آخر هم دم غیر مسفوح را حرام نمی کنم. نه، فعلا دم مسفوح را نخورید، بعدا هم خواهد آمد که حرمت علیکم المیتة والدم.

این نظر مشهور است که می گویند ذکر وصف در خطاب دلیل بر این نیست که موصوف به تنهایی تمام الموضوع نیست برای حکم. نه، اکرم العالم العادل، شاید فی علم الله عالم تمام الموضوع است برای وجوب اکرام. پس چرا گفتید اکرم العالم العادل؟ للاهتمام بشأنه، لابتلاء الناس به، للتدرج فی البیان، للتدرج فی التشریع، وامثال ذلک.

در آیات هم می بینید که فرمود: و لاتقتلوا اولادکم خشیة املاق. خب آیا خشیة املاق دخالت دارد در حرمت قتل اولاد. نه. لاتقتلوا اولادکم چه خشیت املاق باشد و چه خشیت املاق نباشد. و لکن بخاطر اهتمام به این مورد و ابتلاء مردم به این مورد آمدند فرمودند لاتقتلوا اولادکم خشیة املاق.

یا در حدیث داریم ایاک وظلم من لایجد علیک ناصرا الا الله. خب ظلم حرام است وجد ناصرا غیر الله أو لم یجد ناصرا غیر الله. اما این مورد را که فرمود بخاطر اهتممام به مورد بود.

این مطلبی است که قول مشهور همین هست. حضرت امام هم در کتابهای خودشان مصر هستند بر این مطلب.

مرحوم آقای فرموده: ما هم قبلا همین حرفها را می گفتیم، ولذا اگر به دراسات فی علم الاصول که تقریر دوره های سابقه اصول ما است رجوع کنید می بینید که ما مفهوم وصف را منکر شدیم، ولی بعد فکر کردیم که انصافا وصفی که معتمد بر موصوف هست که محل بحث ما هم همین است، چون بحث ما در اکرم الفقیه که نیست، الفقیه وصف است لغتا، وصف نحوی ولغوی هست، اما بحث در مفهوم وصف در وصفی است که معتمد بر موصوف باشد. اکرم العالم الفقیه، اکرم العالم العادل. واختصاص به وصف به معنای خاص ندارد، بلکه هر قید زائدی باشد، ولو ظرف باشد. اکرم زید یوم الجمعة. هر قید زائدی ظهور عرفی اش این است که طبیعی تمام الموضوع برای حکم نیست و الا ذکر این قید زائد عرفا لغو بود. خب اگر اکرم العالم العادل که خطاب بیان کرد عالم تمام الموضوع باشد برای وجوب اکرام، برای چی گفتند اکرم العالم العادل؟.

این احتمالها که شاید تدرج در بیان است شاید اهتمام به مورد است شاید ابتلاء سائل به مورد است اینها در حد احتمال ضعیف هستند منافات با ظهور قید در احترازی بودن ندارند.

البته گاهی ذکر وصف نکته عرفیه دارد. ایشان در فقه مثال می زند می گوید مثلا در روایت آمده است که اصابه دم سائل، راجع به عفو در نماز موضوع را دم سائل مطرح کرد. إذا کان بالرجل جرح سائل فاصابه ثوبه من دمه فلایغسله حتی یبرأ. آقای خوئی فرموده فکر نکنید دم جروح و قروح که معفو است اختصاص دارد به دم سائل. این روایت که دم سائل را بکار برد نکته اش این است که می خواهد مقدمه بچیند برای فأصاب ثوبه. و الا اگر دم سائل نباشد که منجس ثوب نیست، دم جاف است لاینجس الثوب. پس اینجا نکته داشت که امام علیه السلام فرمود إن کان بالرجل جرح سائل. اما در جاهای دیگر که اینطور نیست. در جاهای دیگر وقتی قیدی را می آورند این ظهور دارد در اینکه این قید فی الجمله دخیل است در حکم. ممکن است بدیل هم داشته باشد اما اکرم العالم العادل می گوید عالم تمام الموضوع نیست برای وجوب اکرام، ممکن است عالم هاشمی هم وجوب اکرام داشته باشد. و این یک نکته عرفیه است.

بله گاهی قید، قید غالب است، ربائبکم اللاتی فی حجورکم، بله او نکته عرفیه اش این است که چون قید غالب است حکمت را بیان می کند در حرمت بنت الزوجة ذکر کرده اند. اما جاهایی که این نکات عرفیه نیست، مثل اینکه ذیل خود همین آیه است که من نسائکم اللاتی دخلتم بهنّ. خب عرف می گوید اگر دخول به زوجه شرط حرمت ابدیه بنت الزوجه نبود خب برای چی فرمود من نسائکم اللاتی دخلتم بهنّ؟ برای چی این قید را آورد. خب چرا در ما نکح آبائکم قید نزد؟ در حلائل ابنائکم قید نزد، در امهات نسائکم قید نزد، در آنها نگفت به شرط دخول. اما تا رسید به بنت الزوجة گفت من نسائکم اللاتی دخلتم بهن. خب این ظهورش این است که این قید برای احتراز است.

اقول: انصاف این است که این فرمایش متینی است. و ما احساس می کنیم که در مواردی که نکته عرفیه اخری برای ذکر وصف نباشد عرف از آن می فهمد مفهوم فی الجمله را.

واین اشکال استاد ما که نخیر ممکن است این وصف از باب تدرج در بیان بوده است، از باب تدرج در تشریع بوده است اینها عرفی نیست. خب تدرج در تشریع هم اصلا مختص به زمان پیغمبر اکرم است، دیگر زمان ائمه علیهم السلام که دیگر تشریع نبود. حالا زمان پیامبر اکرم تدرج در تشریع باعث بشود که ما مشکل پیدا کنیم در وصف زائد، ربطی به روایات ائمه علیهم السلام ندارد. وآنجا هم مشکل پیدا نمی کنیم، حتی در زمان پیامبر اکرم هم اگر بفرمایند که فقیه عادل واجب الاکرام است، خب عرف می گوید پس معلوم می شود عادل بودن نقش دارد، پس فقیه غیر عادل فی الجمله وجوب اکرام ندارد، ممکن است فقیه غیر عادل با یک شرط خاص دیگری وجوب اکرام پیدا کند، اما فی الجمله می فهمیم که فقیه غیر عادل وجوب اکرام ندارد. بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 461

یکشنبه 29/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

ما مفهوم فی الجمله وصف را قبول کردیم. اگر نکته عرفیه ای نباشد برای ذکر وصف، مثلا در خطاب اکرم العالم العادل عرف استظهار می کند که موصوف یعنی عالم تمام الموضوع برای حکم نیست. هر چند ممکن است عالم اگر عادل نباشد و لکن وصف آخری داشته باشد مثلا هاشمی باشد باز وجوب اکرام داشته باشد. اما عالم بطور مطلق وجوب اکرام ندارد و الا ذکر وصف عادل در کلام عرفا لغو بود.

البته اینکه مرحوم آقای خوئی بعد از ادعای این مطلب فرموده است نتیجه می گیریم که حمل می شود مطلق بر مقید. اکرم العالم اگر داشتیم حمل می کنیم بر اکرم العالم العادل، این نتیجه گیری درست نیست. چرا؟ برای اینکه وقتی مفهوم اکرم العالم العادل این است که عالم فاسق فی الجمله وجوب اکرام ندارد، ما چطور بیائیم اکرم العالم را مختص کنیم به عالم عادل؟ خب شامل عالم هاشمی هم می شود. مفهوم اکرم العالم العادل اگر این بود که فلایجب اکرام العالم الفاسق مطلقا، حمل مطلق بر مقید می کردیم، اما مفهومش این است که فلایجب اکرام العالم الفاسق فی الجملة وبطور مهمل. خب قدر متیقن عالم فاسقی است که هاشمی نباشد، او قدر متیقن است از عدم وجوب اکرام. اما عالم هاشمی هر چند عادل نباشد وجهی ندارد که ما از اطلاق اکرم العالم نسبت به او رفع ید بکنیم.

مرحوم آقای صدر در فقه و در حلقات پذیرفته است مفهوم فی الجمله را برای وصف. اما در بحوث مطلبی از ایشان نقل کرده اند که مشکل ایجاد می کند. ایشان فرموده اند ممکن است ما هم وجوب اکرام عالم عادل داشته باشیم به ملاک عادل بودنش و هم وجوب اکرام عالم داشته باشیم به ملاک علمش. یعنی عالم عادل دو وجوب اکرام دارد، یکی اکرمه بملاک علمه، دوم اینکه اکرمه بملاک عدله. اما عالم فاسق یک وجوب اکرام دارد. این احتمال را اگر بدهیم و این احتمال در جائی است که دو ملاک باشد برای وجوب اکرام، ما نمی توانیم از خطاب اکرم العالم العادل کشف کنیم که وجوب اکرام عالم بطور مطلق ما نداریم. نه، شاید باشد. وجوب اکرام عالم عادل یک جعل دارد بخاطر ملاک خاص به خودش، مطلق عالم هم یک وجوب اکرام دارد به ملاک خاص به خودش، این احتمال را اگر بدهیم وجهی ندارد ما مفهوم گیری بکنیم بگوئیم ما وجوب اکرام عالم بطور مطلق نداریم. چرا نداریم.

بله اگر عالم عادل احتمال ندهیم دو وجوب اکرام داشته باشد به دو ملاک، این احتمال را ندهیم، چون اگر این احتمال را بدهیم معنایش این است که اکرام عالم عادل را اگر کسی ترک کرد دو گناه کرده است، اگر این احتمال را ندادیم اینجا مرحوم آقای صدر فرموده بله، مفهوم فی الجمله را ما برای وصف می پذیریم. چرا؟ ایشان فرموده اند برای اینکه اکرم العالم العادل اصالة التطابق می گوید که یک جعل خاصی در مقام ثبوت مخصوص اکرام عالم عادل وجود دارد. اصالة التطابق می گوید آن قیدی که در خطاب اخذ شد پس ثبوتا هم درجعل اخذ شده است. پس یک جعلی بطور مستقل برای اکرام عالم عادل ما داریم.

بعد مرحوم آقای صدر فرموده اند: احتمال اینکه عالم فاسق هم وجوب اکرام داشته باشد، یابه این است که شارع بیاید یک جعل دیگری ببرد روی اکرم العالم الفاسق. دو تا جعل. اکرم العالم العادل که خطابش موجود است، اکرم العالم الفاسق جعل دیگری باشد. نتیجه اش می شود وجوب اکرام مطلق عالم. آقای صدر فرموده است خب این لغو است عرفا. وقتی که نتیجه این دو جعل وجوب اکرام عالم است مطلقا، عرف می گوید شمای مولا بیکار بودی؟ خب یکبار جعل می کردی اکرم العالم. مولا می گوید آخه دو ملاک است، یک ملاک در عالم عادل است اکرمه لعدله، یک ملاک هم در عالم فاسق است اکرمه لفسقه خوفا. عرف می گوید من کار ندارم دو ملاک است یا یک ملاک، بالاخره وجوب اکرام است دیگر. وقتی یک جعل می توانستی داشته باشی روی اکرام عالم چرا دو تا جعل کردی یکی روی اکرام عالم عادل ویکی روی اکرام عالم فاسق؟ پس این عرفا می شود لغو.

اگر مولا بخواهد غیر از اکرم العالم العادل یک جعل مطلقی هم ببرد روی اکرام عالم مطلقا، این هم خلف فرض است. چرا؟ برای اینکه فرض این است که عالم عادل دو ملاک برای وجوب اکرام ندارد. اگر مولا بخواهد غیر از جعل اکرام عالم عادل یک جعلی هم داشته باشد روی اکرام مطلق عالم، خب این جعل مطلق شامل عالم عادل هم خواهد شد، آنوقت می شود دو تا وجوب اکرام، واین خلف این است که شما فرض کردید که دو ملاک در اکرام عالم عادل نیست.

آقای صدر نتیجه می گیرد، می گوید هر کجا احتمال بدهیم دو تا ملاک هست در اکرام عالم عادل یکی لعلمه و یکی لعدله، شاید هم اکرم العالم العادل داریم و هم اکرم العالم داریم، نمی شود این را نفی کرد. اما اگر بدانید دو ملاک در کار نیست، خب اینجا ما از اکرم العالم العادل می فهمیم اکرام عالم فاسق مطلقا واجب نیست. چرا؟ برای اینکه دو راه جلوی روی مولا هست برای این کار، یکی دو جعل متعدد یکی روی عالم عادل ویکی روی عالم فاسق که عرف می گوید لغو است، یکی هم اینکه بگوید اکرام عالم عادل واجب است و اکرام مطلق عالم هم واجب است این هم خلف وحدت ملاک است. پس در جائی که بدانیم یک ملاک بیشتر نیست در اکرام عالم عادل، آنوقت نتیجه می گیریم که پس اکرام عالم فاسق مطلقا واجب نیست. شاید اکرام عالم هاشمی واجب باشد اما اکرام عالم فاسق مطلقا واجب نیست که نتیجه اش بشود وجوب اکرام مطلق عالم.

اقول: این تفصیل که ما اول ببینیم احتمال می دهیم تعدد ملاک را در عالم عادل که گفت اکرم العالم العادل یا احتمال نمی دهیم. اگر احتمال بدهیم دو ملاک را، شاید وجوب اکرام عالم عادل داریم وجوب اکرام مطلق عالم را هم داریم. خب این اولا خلاف فهم عرفی است. ثانیا خلاف مطلب خود ایشان است در فقه و در حلقات. ایشان در آنجا گفته است وصف مفهوم فی الجمله دارد. و واقعا هم عرف همین را می گوید. اکرم العالم العادل را به دست عرف بدهید عالم متدین محترم است را به دست عرف بدهید، عرف می گوید پس معلوم می شود عالم غیر متدین ولو فی الجمله محترم نیست، مطلق عالم محترم نیست والا چرا گفت عالم متدین محترم است؟. عرف این را می گوید. یعنی این احتمال تعدد ملاک غیر عرفی است و ما نباید تفصیل بدهیم. وصف که معتمد بر موصوف است مفهوم فی الجمله دارد، دیگر نیازی به این تفصیل نبود.

سؤال وجواب: اگر احتمال تعدد ملاک بدهیم معنای حرف ایشان این است که ممکن است وجوب اکرام عالم عادل جعل شده لعدله، وجوب اکرام مطلق عالم هم جعل شده است لعلمه، وطبعا عالم عادل دو وجوب اکرام دارد و اگر او را اکرام نکردی دو گناه کردی. این بیان ایشان است. این خلاف فهم عرفی است وخلاف آن چیزی است که لااقل در فقه صریحا فرموده است که ما قائل به مفهوم وصف فی الجمله هستیم.

سؤال وجواب: ظاهر عرفی وصفی که زائد بر موصوف است این است که للاحتراز است. خلافش قرینه می خواهد. اینکه در آیه شریفه داریم دما مسفوحا بعد علماء گیر کرده اند که پس معلوم می شود دم غیر مسفوح حلال است، وصاحب حدائق هم طرفدار این شده است که دم غیر مسفوح مثل دم ماهی که جهنده نیست حلال است خوردنش، یا دم متخلف در ذبیحه حلال است خوردنش چون دم مسفوح نیست، اینها روی همین جهت مفهوم وصف است و یک مقداری هم روی جهت مفهوم حصر است که قل لا اجد فیما اوحی الیّ محرما علی طاعم یطعمه الا أن یکون میتة أو دما مسفوحا. حالا حصر را یقینا می فرمایند حصر اضافی است حصر حقیقی نیست، پس مشکلی از حیث حصر ما نداریم، حصر اضافی است یعنی تا امروز غیر از اینها نازل نشده است. یا در مقابل ما حرمه المشرکون علی انفسهم در میان این چیزهایی که بر خود حرام کردید اینهایی که شما حرام کردید حرام نیست، فقط این چند چیز در میان آنها حرام است. به لحاظ ما حرمه المشرکون علی انفسهم نه به لحاظ کل اطعمه. مشکل حصر حل می شود. می ماند مشکل مفهوم وصف یعنی دما مسفوحا. خب ممکن است کسی نکته عرفیه بگوید، بگوید آن دمی که متعارف بود در میان مشرکین که می خوردند دم مسفوح بود. دم غیر مسفوح را عادتا نمی خوردند. اگر این نکته عرفیه باشد باعث می شود که وصف مفهوم پیدا نکند. نکته عرفیه ولو ما یصلح للقرینیة المتصلة این مانع از مفهوم وصف می شود. والا مقتضای ظهور اولی این است که وصف مفهوم فی الجمله دارد.

کلماتی از سه محقق بزرگ در این بحث نقل بکنیم و بحث مفهوم وصف را تمام کنیم، و این را توجه کنید که دیگر ما در کلمات این بزرگان رفتیم به اصل مفهوم کلی وبالجمله. واین نشان می دهد محور اصلی بحث بزرگان مفهوم کلی بوده برای بحث. و واقعا برای ما جای تعجب بود. اینکه واضح است که وصف مفهوم کلی ندارد اکرم العالم العادل نفی نمی کند اکرم العالم الهاشمی را، فقط می گوید اکرام مطلق عالم واجب نیست. ولی چه جور می شود که این مطلب واضح مورد نزاع قرار بگیرد بعد بیایند علماء مثل محقق عراقی استدلال کنند مطلب را بپیچانند.

کلام محقق عراقی: ایشان فرموده برای مفهوم وصف دو تا مطلب لازم است: یک مطلب مورد تسالم است ویک مطلب مورد نزاع.

مطلب مورد تسالم این است که قیود در خطاب علت منحصره اند برای حکم. اکرم العالم العادل این عادل علت منحصره است برای حکم. یعنی چی؟ یعنی اینطور نیست که در مقام ثبوت جعل رفته روی اکرام عالم، ولی در مقام اثبات بخشی از جعل را شارع بیان کرد. نخیر، این خلاف اصالة التطابق بین مقام ثبوت و اثبات است. ظاهر مقام اثبات این است که هر چیزی که در خطاب بیان شد در موضوع جعل اخذ شده است. وطبعا با انتفاء او این جعل منتفی می شود. ظاهر اکرم العالم العادل این است که عادل وقتی در خطاب آمد در جعل هم ثبوتا اخذ شده است و با انتفاء این قید جعل هم منتفی می شود، یعنی علت منحصره حکم است. این مورد تسالم است.

مطلب دوم که مورد نزاع است این است که آیا حکمی که این قید عادل علت منحصره او است شخص الحکم است یا سنخ الحکم. شخص الحکم یعنی همین اکرم العالم العادل، همین وجوب اکرام عالم عادل، عادل علت منحصره او است، یعنی با انتفاء عدالت عالم این فرد از وجوب اکرام عالم منتفی می شود، منافاتی ندارد که یک فرد دیگری از اکرام عالم در مورد هاشمی ثابت باشد ولو لم یکن عادلا. علت منحصره می شود عادل بودن در این فرد از وجوب اکرام عالم. طبعا دیگر مفهوم پیدا نمی کند.

اما اگر بگوئیم نه، حکمی که این عادل علت منحصره است سنخ الحکم است یعنی طبیعی وجوب اکرام عالم، یعنی هر فردی از وجوب اکرام عالم را که در نظر بگیرید عدالت عالم علت منحصره او است. خب این مفهوم پیدا می کند دیگر. چون اگر بنا باشد عالم هاشمی واجب الاکرام باشد ولو عادل نیست، یعنی یک فرد از وجوب اکرام عالم داریم که عادل بودن علت منحصره او نیست. پس نزاع در این است که بعد از فراغ از علت منحصره بودن عادل در حکم، نزاع می کنیم که هل الحکم المعلول لهذا العلة شخص الحکم یعنی همین فرد از وجوب اکرام عالم عادل، یا سنخ الحکم یعنی طبیعی وجوب اکرام عالم.

بعد محقق عراقی شاهد آورده است. می گوید می دانید چرا گفتم علت منحصره بودن عدالت یا هر قید الموضوعی برای حکم مسلّم است و هیچ کس در او نزاع ندارد؟ شاهدش بحث مطلق ومقید است. اعتق رقبة، اعتق رقبة مؤمنة. همه علماء می گویند حمل کن مطلق را بر مقید در جائی که بدانی یک جعل و یک وجوب بیشتر نداریم. خب اگر قبول نداشتند اصالة التطابق را، قبول نداشتند که ظاهر اعتق رقبة مؤمنة این است که مؤمنه دخیل است در این جعل اعتق رقبة مؤمنة خب چرا حمل کردند اعتق رقبة را بر اعتق رقبة مؤمنة؟ بیایند بگویند بیان افضل الافراد است. یعنی بگویند وجوب رفته روی عتق رقبه، یک مصداقش را از باب افضل الافراد بیان کرده اند. چرا اینجور نگفته اند؟ بلکه گفته اند نخیر، ظاهر اعتق رقبة مؤمنة این است که مؤمنه دخیل است در جعل وجوب و علت منحصره وجوب است. این را مسلّم گرفته اند وگفته اند مجبوریم اعتق رقبة را حمل کنیم بر أعتق رقبة مؤمنة، نه بیان مصداق برای عتق رقبه مؤمنه. این هم شاهد.

بعد محقق عراقی می گوید: اما نتیجه گیری از بحث این است که: ما در جمله شرطیه چرا آمدیم گفتیم ظاهر جزاء سنخ الحکم است ولذا مفهوم گرفتیم. چرا؟ برای اینکه دو نسبت داشتیم، یکی نسبة الحکم الی موضوعه، إن کان العالم عادلا فأکرمه نسبت وجوب اکرام به عالم، این می شود نسبة الحکم الی موضوعه، ودیگری نسبة الحکم الی شرطه، نسبت وجوب اکرام عالم به شرطش و هو کونه عادلا. دو تا نسبت داشتیم.

فرموده: نسبة الحکم الی موضوعه اطلاق ندارد. مثلا وجوب اکرام زید این وجوب اکرام ندارد که شامل آن وجوبی بشود که در اکرام عمرو هست، بلکه اهمال دارد. وجوب اکرام زید موضوعش زید است، اطلاق ندارد بگوید من تمام افراد وجوب را در خودم خلاصه کردم. بنده خدا، تو یک فردی از افراد وجوب های عالم. وجوب اکرام زید اطلاق ندارد که شامل وجوب اکرام عمرو هم بشود. هیچ حکمی نسبت به موضوعش اطلاق ندارد که بگوید من نسبت به او مطلقم یعنی شامل حکم سائر موضوع ها هم می شوم. وجوب اکرام زید بگوید من شامل وجوب اکرام عمرو هم می شوم. نه آقا، تو فقط شامل وجوب اکرام زید می شوی. یعنی وجوب اکرام زید فقط شخص الحکم است سنخ وجوب را شامل نمی شود. وجوب اکرام زید شامل وجوب اکرام عمرو نمی شود، فقط شامل این فرد می شود که وجوب اکرام زید است.

پس حکم نسبت به موضوعش مهمل است، یعنی اطلاق ندارد بگوید من کاری به این موضوعم ندارم من شامل وجوب نسبت به موضوع های دیگر هم می شوم. وجوب اکرام زید بگوید من شامل وجوبی که در اکرام عمرو هم هست می شوم. این را که نمی گوید. بلکه فقط یک فرد از وجوب را می گوید که وجوب اکرام زید است.

پس حکم نسبت به موضوعش مطلق نیست.

در جمله شرطیه مثل إن کان العالم عادلا فأکرمه ما یک نسبة وجوب الاکرام الی العالم داریم می شود نسبة الحکم الی موضوعه، بله این اهمال دارد، شامل وجوب اکرام جاهل نمی شود.

اما یک نسبت اخرایی داریم وجوب اکرام العالم نسبتی دارد با شرطش و هو کونه عادلا، نه این نسبت اخری است، در این نسبت ثانیه وجوب اکرام عالم اطلاق دارد، یعنی تمام افراد وجوب اکرام عالم را شامل می شود. ولذا تأویل که می کنید جمله شرطیه را، می گوئید وجوب اکرام العالم معلق علی کونه عادلا. وجوب اکرام العالم انحلال دارد. چطور می گوئید الانسان ابیض انحلال دارد، لذا اگر یک انسان سیاهی پیدا شد می آیند می گویند چرا دروغ گفتی که گفتی الانسان ابیض، چون الانسان اطلاق دارد. اگر شما آمدی گفتی العالم نافع، یک عالمی پیدا شد نافع نبود شما اطلاق کلامتان کذب است. اطلاق دارد، العالم یعنی کل عالم. خب وجوب اکرام العالم موقوف و معلق علی کونه عادلا این اطلاق شمولی دارد، اگر یک فرد از وجوب اکرام عالم پیدا بشود که معلق بر عادل بودن او نباشد بلکه معلق بر هاشمی بودن او باشد لازم می آید این جمله شما دروغ باشد. شما گفتید وجوب اکرام العالم معلق علی کونه عادلا، اطلاق داشت وجوب اکرام العالم شامل جمیع افرادش می شد.

محقق عراقی فرموده: اما جمله وصفیه یک نسبت دارد و هو نسبة الحکم الی موضوعه. مثل لقب، اکرم الفقیه یک نسبت دارد، وجوب اکرام الفقیه. یک نسبت واحده است. وجوب اکرام نسبت دارد به فقیه و موضوعش هست. ولذا می شود وجوب اکرام الفقیه معلق علی کونه فقیها، خب باشد. وجوب اکرام الفقیه معلق علی کونه فقیها، اما وجوب اکرام الهاشمی هم معلق علی کونه هاشمیا. اینکه مهم نیست. اثبات وجوب اکرام فقیه که نفی وجوب اکرام هاشمی نمی کند. خب معلوم است وجوب اکرام فقیه معلق بر فقیه بودنش هست دیگر، مگر بنا بود معلق بر بی سواد بودنش باشد. خب وجوب اکرام فقیه معلق بر فقیه بودنش است دیگر. هر حکمی معلق بر موضوعش است. جمله وصفیه هم همین است، اکرم العالم العادل، یک نسبت حکم است به موضوعش که عالم عادل است. یک نسبت واحده است.

نگوئید که نخیر دو تا نسبت داریم، نسبت حکم به ذات موضوع و هو العالم، و نسبت حکم به وصف آن و هو العادل. دو تا نسبت داریم، نسبة الحکم الی ذات الموصوف، نسبة الحکم الی الوصف.

محقق عراقی می گوید اینها تحلیل عقلی است. عقل تحلیل می کند نسبة الحکم الی المقید را به نسبة الحکم الی الذات والی قیده. این تحلیل عقلی است، ببینید عرف چه می گوید. عرف می گوید نسبت واحده است. نسبة واحدة بین الحکم و بین موضوعه المقید. دو نسبت نیست مثل جمله شرطیه. ولذا مفهوم وصف باطل شد.

اقول: ما چند اشکال به ایشان داریم:

اشکال اول: ایشان گفت علت منحصره بودن موضوع برای حکم مسلّم است و همه قبول دارند. می گوئیم نخیر این درست نیست. آن چیزی که می تواند گفته بشود هر چند همین هم مسلّم نیست، آنی که ممکن است مطرح بشود طبق قانون اصالة التطابق که محقق عراقی فرمود و دیگران پذیرفتند این است که اگر شخص الحکم در خطاب بود موضوع علت منحصره او است. چرا؟ برای اینکه اگر موضوع علت منحصره نباشد، مثلا اکرم العالم العادل علت منحصره شخص وجوب اکرامی است که رفته روی عالم عادل. چون اگر علت منحصره نباشد یعنی موضوع چیز دیگری است، موضوع مطلق عالم است، و این را از باب مصداق گفته اند. خب این خلف اصالة التطابق می شود. ولذا آن چیزی که مورد ادعای تسالم هست این است که موضوع علت منحصره شخص حکم است، والا اگر موضوع علت منحصره شخص الحکم نبود باید بگوئیم اکرم العالم العادل عادل دخیل در موضوع نیست. موضوع یک عنوان اعمی است، این را به عنوان مصداق آن موضوع گفته اند. خب این خلاف اصالة التطابق است.

اما اگر حکم شخص الحکم نباشد بلکه سنخ الحکم باشد، چه کسی می گوید که مسلّم است علت منحصره بودن. در جمله شرطیه بزرگانی مثل محقق اصفهانی فرمودند و هو الصحیح که اگر نسبت شرطیه و مفاد جمله شرطیه نسبت تقدیریه باشد، می شود وجوب اکرام العالم ثابت علی تقدیر کونه عادلا. آیا مفهوم پیدا می کند؟ خب این طبیعی است دیگر. وجوب اکرام العالم ثابت علی تقدیر کونه عادلا، این مفهوم پیدا نمی کند با اینکه ما طبیعی الحکم را گفتیم، وجوب اکرام العالم گفتیم، چرا مفهوم پیدا نمی کند؟ برای اینکه هلیّه در وجوب اکرام العالم ثابت هلیّه بسیطه است. مثل الانسان موجود، الانسان موجود هم طبیعی انسان را گفتید موجود است، ولکن یکفی فی وجوده وجود فرد واحد. ولذا می گوئید الانسان موجود فی الدار، یک فرد موجود است بقیه موجود نیستند. هلیه مرکبه مفهوم درست می کند که می گوید وجوب اکرام العالم موقوف علی کونه عادلا. اینجاست که اطلاق شمولی پیدا می کند موضوع. اگر یک فرد از وجوب اکرام عالم پیدا شد که موقوف بر عادل بودنش نبود کذب این قضیه لازم می آید. مثل الانسان ابیض، یک انسان سیاه آبروی این متکلم را می برد، می گویند دروغ گفتی. اما الانسان موجود، یکی بگوید پس چرا پدر من نیست، جواب می دهد که مگر من گفتم کل انسان موجود؟ نه، الانسان موجود. در الانسان موجود یک فرد از انسان موجود باشد و او خود گوینده است کافی است.

جناب محقق عراقی! طبیعی الحکم بودن مشکل را دوا نمی کند. ممکن است طبیعی الحکم باشد ولی علت منحصره بودن برای شخص الحکم مورد تسالم آقایان است علی فرض قبوله. طبیعی الحکم باید ببینیم طرف محمول چیست. ثابت باشد می شود هلیه بسیطه، یا موقوف است می شود هلیه مرکبه. ولذا این فرمایش درست نیست. بقیة اشکالات فردا انشاءالله.

جلسه 462

دوشنبه 30/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

محقق عراقی فرمود در اینکه موضوع وقیود موضوع علت منحصره هستند برای حکم، شکی نیست. اختلاف بر این است که آیا حکم که در خطاب ذکر شده است یک فرد از حکم است شخص الحکم است، یا سنخ الحکم است.

اکرم العالم العادل وجوب اکرام در این خطاب مراد شخص حکم وجوب اکرام عالم عادل است که طبیعی است که عادل بودن علت منحصره او است و لکن اگر عالمی عادل نبود دلیل نمی شود که یک فرد دیگری از وجوب اکرام عالم شامل او نشود. این فرد که در اکرم العالم العادل مطرح بود این فرد از وجوب اکرام منتفی می شود. اما فرد دیگر از وجوب اکرام عالم شاید ثابت باشد در مورد عالم هاشمی مثلا.

بعد فرمود: فرق جمله شرطیه با جمله وصفیه این است که: در جمله شرطیه ما دو نسبت داریم، یکی نسبة الحکم الی موضوعه، که چون اطلاق ندارد پس بیش از یک فرد از حکم را بیان نمی کند. ولکن نسبت حکم به شرطش اطلاق دارد. وقتی اطلاق داشت می شود سنخ الحکم. وجوب اکرام العالم معلق علی کونه عادلا. وجوب اکرام العالم این وجوب به لحاظ موضوعش که عالم است اطلاق ندارد، یعنی شامل آن فرد از وجوب که ممکن است در مورد جاهل باشد نمی شود. به لحاظ موضوعش وهو العالم می شود شخص الحکم. اما وجوب اکرام عالم حالاتی دارد، عند مجیئه، عند عدم مجیئه، به لحاظ این حالات اطلاق گیری می کنیم، می گوئیم وجوب اکرام العالم معلق علی مجیئه. وجوب اکرام عالم هر کجا باشد معلق است بر مجیء عالم یا بر عادل بودن عالم.

اما در جمله وصفیه یک نسبت واحد بیشتر نیست و هو نسبة الحکم الی موضوعه که اطلاق نداشت. ولذا فقط شخص الحکم را می فهمیدیم، اکرم العالم العادل فقط وجوب اکرام عالم عادل را می فهمیم. وجوب اکرام العالم العادل معلق علی کونه عادلا. قبول. اما ربطی به وجوب اکرام عالم هاشمی ندارد. نگفت وجوب اکرام العالم معلق علی کونه عادلا، گفت وجوب اکرام العالم العادل معلق علی کونه عالما عادلا، حرفی نیست می شود علت منحصره شخص الحکم ومفهوم ندارد.

ما عرض کردیم اولا: اینکه شما گفتید علت منحصره بودن موضوع و قیود موضوع برای حکم مسلم است و اختلاف در این است که حکم در خطاب شخص الحکم است یا سنخ الحکم، این درست نیست. ما مثال می زنیم برای شما که مراد از حکم در خطاب سنخ الحکم است ولکن ثابت نمی شود علت منحصره بودن قیود در خطاب برای سنخ الحکم. مثلا وجوب اکرام العالم ثابت علی تقدیر کونه عادلا. این طبیعی الحکم است. وجوب اکرام العالم. ولکن بیش از این نیست که عادل بودن در یک فرد از وجوب اکرام عالم دخیل است وآن فردی است که در هنگام عادل بودن عالم فعلی خواهد بود. اما فرد دیگری ممکن است باشد برای وجوب اکرام عالم که ثابت علی تقدیر کونه هاشمیا. تمام قیود خطاب به نظر ایشان علت منحصره اند برای حکم. فقط باید ببینیم که مفاد خطاب شخص الحکم است یا سنخ الحکم. اگر مفاد خطاب سنخ الحکم باشد اثبات مفهوم می شود، ما می گوئیم وجوب اکرام العالم، خب سنخ الحکم است، اما محمولش باید ببینیم چیست. محمولش اگر این بود که ثابت علی تقدیر کونه عادلا، یکفی در اثبات وجود طبیعت وجود یک فرد از آن. عادل بودن دخیل باشد در یک فرد از وجوب اکرام عالم کافی است که ما بگوئیم وجوب اکرام العالم ثابت علی تقدیر کونه عادلا. مثل اینکه می گوئیم الانسان موجود فی الدار، یک فرد از انسان در دار موجود باشد بقیه خارج دار باشند حرف ما درست است. فقط در جمله شرطیه مفاد جمله شرطیه بنابر نظر مشهور این بود که وجوب اکرام العالم معلق علی کونه عادلا. ولذا اطلاق شمولی داشت موضوع، می گفت هر فرد از وجوب اکرام عالم معلق است بر اینکه عادل باشد. می شد دخل این شرط در سنخ الحکم.

و من هنا اتضح که تعدد نسبت موجب مفهوم گیری نمی شود. جناب محقق عراقی! اینکه شما به دنبال این هستید که در جمله وصفیه نسبت واحده است نسبة الحکم الی موضوعه المقید، ولی در جمله شرطیه دو نسبت است: نسبة الحکم الی موضوعه، ونسبة الحکم الی شرطه، تعدد نسبت که کافی نیست برای مفهوم. باید ببینیم نسبت ما چیست، حتی نسبت تامه هم باشد کافی نیست. وجوب اکرام العالم ثابت علی تقدیر کونه عادلا هم نسبت تامه است. باید نسبت تامه توقفیه باشد تا مفهوم پیدا بشود. هذا هو الاشکال الاول.

اشکال دوم: جناب محقق عراقی! شما از کجا کشف کردید که علماء می گویند هر چیزی که در خطاب اخذ شد دخیل است در موضوع جعل ثبوتا و اصالة التطابق جاری می شود؟ از کجا شما این تسالم را اثبات کردید. شما یک شاهدی مطرح کردید که حمل مطلق بر مقید بود. او چه ربطی دارد به اصالة التطابق؟. حمل مطلق بر مقید در واجب بدلی است، إن افطرت فأعتق رقبة، إن افطرت فأعتق رقبة مؤمنة. ما می دانیم در هنگام افطار عمدی در ماه رمضان دو وجوب کفاره نداریم یک وجوب بیشتر نداریم. یا باید از ظهور أعتق رقبة مؤمنة در وجوب رفع ید کنیم، حمل کنیم بر اظهر الافراد، یا باید از ظهور آعتق رقبة در اطلاق موضوع رفع ید کنیم بگوئیم مراد از رقبه، رقبه مؤمنه است. جمع عرفی این است که تا جمع موضوعی راه دارد نوبت به جمع حکمی نمی رسد. عرف موضوع این خطاب را خاص می بیند أعتق رقبة مؤمنة، مقدم می کند بر اطلاق موضوع در أعتق رقبة. اما در موارد واجب های شمولی مثل اکرم کل عالم و اکرم کل فقیه، اینجا وحدت وجوب نیست، هر فردی از افراد عالم یا از افراد فقیه یک وجوب دارد. اینجا شما ادعا می کنید که خلاف ظاهر است که مولا نص قانون را نگوید مصداق آن را بگوید.

پس اینکه ما بگوئیم نص قانون اکرم العالم است، اکرم الفقیه مصداقی است از مصادیق قانون کلی، شما ادعا می فرمایید خلاف ظاهر است، از کجا معلوم علماء این را قبول دارند؟ خلاف فهم عرفی هم هست. ما قبلا عرض کردیم حالا مولا می گوید بول الشاة طاهر، یک جا هم می گوید بول ما اکل لحمه طاهر، آیا عرف می گوید که حتما بول الشاة طاهر یک قانون مستقلی دارد؟ خب لغو است. وقتی بول ما اکل لحمه طاهر داریم لغو است جعل مستقل برای طهارت بول شاة. عرف می گوید خب مصداقی از مصادیق قانون را بیان کرده اند. هیچ خلاف فهم عرفی نیست.

جناب محقق عراقی! هم به شما عرض می کنیم و هم به مرحوم آقای صدر که در این بحث مدافع شما است، لازمه فرمایش شما التزام به مفهوم لقب است. چرا؟ مولا دو خطاب به ما بیان کرد، اکرم العالم، یک جای دیگر گفت اکرم الفقیه، خب این لقب است دیگر، وصف غیر معتمد بر موصوف لقب است. شما که قائل به مفهوم لقب نیستید و هیچ کس نیست. اما با این بیانتان می شود اثبات کرد مفهوم لقب را. چرا؟ برای اینکه می گوئیم اینکه فقیه دو وجوب اکرام داشته باشد، هم به عنوان فقیه و هم به عنوان عالم، این خلاف فهم عرفی است، که لازمه اش این است که اگر فقیه را اکرام نکنی دو عقاب می شود یکی بخاطر اینکه لم خالفت وجوب اکرام العالم، و دوم اینکه لم خالفت وجوب اکرام الفقیه. پس این احتمال ابطال می شود.

احتمال دوم اینکه تمام حصص واصناف عالم هر کدام جعل مستقلی داشته باشند. اکرم الفقیه، اکرم النحوی، اکرم الفیلسوف، اگر پانصد تا سنخ داریم برای علماء مولا پانصد تا جعل داشته باشد.

این هم که خلاف روش عرفی است کما اعترف به فی البحوث. خب مگر شمای مولا بیکاری، خب بگو اکرم العالم، چرا به تعداد اصناف عالم حکم جعل می کنی؟ بگو اکرم العالم، جعل واحد.

پس احتمال دوم هم که برای کل صنف من اصناف العلماء جعل مستقلی باشد باطل است.

احتمال سوم اینکه اکرم الفقیه مصداقی باشد از مصادیق جعل کلی اکرم العالم، مولا مصداق قانون را بیان کرد نه نص قانون را. این را هم که شما فرمودید باطل است.

نتیجه چه می شود؟ نتیجه این می شود که ما اگر اکرم الفقیه داریم به عنوان جعل مستقل، پس دیگر اکرم العالم به عنوان جعل آخر مستقل نباید داشته باشیم. چرا؟ برای اینکه اکرم العالم یا جعل واحدی است که شامل فقیه هم می شود، یلزم منه تعدد الوجوب فی حق الفقیه. احتمال اول که ابطال شد. اکرم العالم تجمیع جعل های متعدد است به تعداد اصناف عالم، این هم خلاف روش عرفی است، در احتمال دوم ابطال کردیم. پس یقینا اکرم العالم مطلق ما نداریم. اگر بنا باشد اکرم الفقیه جعل شده است نه از باب ذکر خاص بعد العام، ذکر خاص بعد العام یعنی بیان مصداق برای قانون عام، کسی که اصالة التطابق را می گوید، می گوید نخیر خود این اکرم الفقیه متن جعل واقعی است متن قانون است نه مصداق قانون. پس کشف می کنیم که ما اکرم العالم مطلق نداریم. بله ممکن است اکرم الفقیه داریم اکرم المفسر هم داریم، خب این را که در مفهوم وصف هم همین را می گفتیم. در مفهوم وصف هم اگر مولا می گفت اکرم العالم الفقیه، خب ممکن بود اکرم العالم المفسر هم داشته باشیم. مفهوم لقب هم می شود مثل مفهوم وصف. کسی که مفهوم وصف فی الجمله قائل است باید مفهوم لقب هم فی الجمله قائل بشود ولم یلتزم به احد.

اینها نشان می دهد که دست و پای مولا را با این قواعد بافتنی اصولی نبندیم. چه الزامی دارد مولا که نص قانون را بگوید؟ مصداق آن را می گوید. عرفی هم هست. حقوق کارگران را در آخر برج پرداخت کنید، خب شاید این نص قانون نیست. قانون عام می گوید حقوق مستمری بگیران و موظفین باید در آخر برج پرداخت شود، منتهی حالا چون وزیر کار آمده دارند با او صحبت می کنند می گویند حقوق کارگران را باید آخر برج پرداخت کنید. حالا ممکن است اگر محل ابتلاء حقوق کارمندان بود او را هم می گفتند. اینها مصادیق قانون است نه متن قانون. إنما نفتیکم باصول علم نتوارثها کابر عن کابر و ثقة عن ثقة. خب اصول علم نزد ائمه علیهم السلام بوده است، یعنی قواعد نزد ائمه علیهم السلام بوده است، تطبیق می کردند بر فروع و بیان می کردند. برای همه فهم شدن هم هر چه انسان قانون را ریز کند و جزئی تر بیان کند برای فهم عموم نزدیکتر هست.

اشکال سوم: جناب محقق عراقی! شما فرمودید حکم نسبت به موضوعش مهمل است. خب مرادتان واضح است، می خواهید بگوئید وجوب اکرام عالم عادل شامل وجوب اکرام جاهل یا عالم هاشمی نمی شود. اطلاق ندارد وجوب اکرام عالم عادل نسبت به غیر موضوع خودش، یعنی شخص الحکم است نه طبیعی وجوب اکرام که شامل تمام وجوب های اکرام در عالم بشود ولو موضوعش چیز دیگر باشد.

هدفتان هدف مقدسی است اما این جعل اصلاح ها چیست، یعنی چه که حکم نسبت به موضوعش مهمل است؟ شما اگر به نحو جمله خبریه بگوئید اکرام العالم العادل واجب، این می شود محمول، اطلاق شمولی ندارد نه اینکه اطلاق ندارد. اطلاق دارد اما اطلاق بدلی. به این نمی گویند اهمال. به این می گویند اطلاق بدلی. چرا؟ برای اینکه محمول بر خلاف موضوع است. موضوع اطلاق شمولی دارد در قضیه هلیه مرکبه. العالم نافع، اگر یک صنف از عالم ها پیدا شدند که نافع نبودند شما می گوئید کذبت، چرا گفتی العالم نافع؟ علت کذب بودن این است که عالم شمولی است. اما رفتی به عالم می گوئی آبگرمکن ما خراب شده بیا بگو چطور درست کنیم که نفع مادی است. می گوید ما این کارها را بلد نیستیم، می گوید پس چی می گوئید عالم نافع است، عالم مفید است. جوابش این است که عالم مفید است یعنی صرف الوجود نفع در عالم هست نه جمیع افراد نفع هم نفع مادی و هم نفع معنوی. صرف الوجود نافع. همیشه محمول یکفی در حملش بر موضوع که صرف الوجودش ثابت باشد ولو به وجود یک فرد. زید عالم معنایش این نیست که هم فیلسوف است و هم فقیه است، به او می گویند جامع المعقول و المنقول نمی گویند عالم، زید عالم صرف الوجود عالم است.

پس محمول اطلاق دارد، اکرام العالم العادل واجب اطلاق دارد منتهی اطلاقش شمولی نیست. نگوئید اهمال. در مثل جمله انشائیه به صیغه امر که اصلا مقید هم هست. اکرم العالم العادل خب این نسبت بعثیه نسبت به اطرافش مقید است نه مهمل. مقید است اصلا. چون می شود وجوب اکرام العالم العادل. خب این وجوب مقید است به اکرام عالم عادل، این اهمال نیست این تقید است.

بله اطلاق شمولی ندارد، نگوئید اهمال. اکرم العالم العادل یک فرد است از نسبت بعثیه که این فرد تعلق گرفته است به اکرام عالم عادل. سنخ الحکم نیست یک فرد از نسبت بعثیه است. این حرف درستی است. بله هدف محقق عراقی مقدس است، ولی نباید تعبیر می کرد که اهمال دارد. این تعبیر، تعبیر درستی نیست.

سؤال وجواب: مگر می شود نسبت بعثیه نسبت به اطرافش لابشرط باشد؟ ذات نسبت بعثیه که معنای حرفی است متقوم است به اطراف. علت اینکه ما در جمله شرطیه گفتیم اگر دلالت بر توقف کند مفهوم دارد سنخ الحکم را می فهماند، چون اطراف نسبت بعثیه در إن جاء زید فأکرمه إن جاء زید نیست، اطرافش همان اکرمه است. می شود وجوب اکرام زیدٍ، اطرافش تمام شد. دیگر بعد از آن اطلاق دارد. اطلاق شمولی هم دارد چون موضوع است برای وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه.

والا نسبت بعثیه به لحاظ موضوعش تقید دارد، نه اطلاق دارد و نه اهمال. ولی مقصود محقق عراقی واضح است اشکال در تعبیر است که به ایشان وارد است.

اشکال چهارم: که این اشکال واضح شد مما سبق، که اصرار به اینکه نسبت حکم به ذات موضوع و نسبت حکم به وصف موضوع اینها دو نسبت نیستند نسبت وجوب اکرام به ذات عالم، ونسبت وجوب اکرام به وصف عالم و هو کونه عادلا اینها دو نسبت نیستند. نسبة واحدة العقل بالتحلیل العقلی یقسمها الی نسبة الحکم الی ذات الموضوع و نسبة الحکم الی صفة الموضوع.

خب این حرف بدی نیست، اما چه اصراری است؟ حالا برفرض اصلا نسبت واحده نبود، دو نسبت بود. باز بالاخره نسبت حکم به عالم نسبة الحکم الی موضوعه. نسبة الحکم الی وصف العالم و هو کونه عادلا این هم نسبت الی موضوعه است. چون موضوع مقید است. برفرض دو نسبت باشد اینکه مفهوم پیدا نمی کند. مفهوم این است که نسبت دوم نسبت تامه است، آن هم نه هر نسبت تامه ای. نسبت تامه تقدیریه به درد نمی خورد. نسبت تامه توقفیه باشد. بشود وجوب اکرام العالم معلق علی کونه عادلا. و الا اگر بگوید وجوب اکرام العالم ثابت عند کونه عادلا، خب اثبات شیء که نفی ماعدا نمی کند. یک فرد از وجوب اکرام عالم کافی است ثابت باشد عند کونه عادلا، منافات ندارد که وقتی عادل نبود ولی هاشمی بود یک فرد دیگری از وجوب اکرام عالم ثابت بشود. وجوب اکرام العالم ثابت عند کونه عادلا، وجوب اکرام العالم ثابت عند کونه هاشمیا. هیچ با هم تنافی هم ندارند. مثل اینکه بگوئیم الانسان موجود فی الدار، الانسان موجود فی المسجد. یک انسان در مسجد است و یک انسان هم در دار است، هیچ مشکلی پیش نمی آید.

فرمایش دوم فرمایش محقق نائینی است.

محقق نائینی فرموده بطور کلی قید یکوقت قید موضوع و متعلق است، معلوم است که مفهوم ندارد. اکرام العالم العادل واجب. این عادل قید موضوع است. معلوم است مفهوم ندارد، ممکن است اکرام العالم الهاشمی هم واجب باشد. یک وقت این قید، قید حکم است، اگر قید حکم بود خب با انتفاء قید حکم منتفی می شود دیگر. اگر قید حکم است یعنی با انتفاء قید حکم منتفی می شود. خب این یعنی مفهوم. قید الحکم یعنی ما ینتفی الحکم بانتفاءه.

اقول: جوابش یک کلمه است. جناب محقق نائینی! قید الحکم ممکن است قید این فرد از حکم باشد نه قید سنخ الحکم. می گوئید اکرام العالم واجب عند کونه عادلا، عادل قید وجوب است دیگر. یک فرد از وجوب که آن وجوب مقید بکونه عادلا است ثابت شد برای عالم. معنایش این نیست که اگر عدالت رفت این فرد از وجوب مقید به عدالت هم رفت دیگر فرد دیگری از وجوب مقید به هاشمیت ما نداریم. چرا نداریم؟ خب وجوب مقید بالعدالة با قید عدالت که از بین می رود این وجوب هم از بین می رود. اما این از بین رفتن یک فرد است، ممکن است یک فرد دیگر از وجوب باشد مقید به هاشمیت و تازه او بیاید و فعلی بشود.

شما وقتی می خواهید بیان کنید که اکرام العالم واجب عند کونه عدلا، این را می خواهید معنا کنید معنایش این می شود که الوجوب المقید بالعدالة ثابت لاکرام العالم. الوجوب المقید بالعدالة ثابتٌ آیا معنایش این است که هر وجوبی مقید به عدالت است. اگر گفتیم عالم فاسق یهان آیا یعنی هر عالمی فاسق است؟ خب العالم الفاسق یهان این نسبت وصفیه است، معنایش این نیست که کل عالم فاسق. الوجوب المقید بالعدالة ثابتٌ، خب آیا معنایش این است که هر وجوبی مقید به عدالت است؟ ابدا. ممکن است یک وجوبی باشد که مقید به عدالت نباشد مقید به هاشمیت باشد. این هم فرمایش محقق نائینی.

محقق اصفهانی هم مطلبی فرموده است که فردا عرض می کنیم.

جلسه 463

سه شنبه 31/01/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

محقق اصفهانی فرموده است: ما می توانیم بنابر نظر مشهور فلاسفه اثبات کنیم مفهوم وصف را. توضیح ذلک:

در فلسفه بحث است که قاعده الواحد لایصدر الا عن الواحد امتناع صدور واحد از کثیر مختص است به واحد شخصی یا شامل واحد نوعی هم می شود؟ واحد نوعی مثل حرارت، که می فردش معلول نار است، یک فردش معلول غضب است، یک فردش معلول شمس است. آیا واحد نوعی هم محال است صادر بشود از کثیر، پس باید صادر بشود از یک جامع مشترک بین نار و شمس و غصب، یا نه واحد نوعی مشمول قاعده الواحد نیست؟

محقق اصفهانی فرموده اند: به نظر ما قاعده الواحد شامل واحد نوعی نمی شود. البته ما این را در کلام صاحب اسفار هم دیدیم که ایشان هم قبول ندارد شمول قاعده الواحد را نسبت به واحد نوعی. در واحد شخصی یعنی در یک وجود و یک حرارت که حساب بکنیم یک فرد از حرارت اگر بخواهد هم آتش ایجاد کند آن را و هم شیء آخر، چون می شود توارد علتین علی معلول واحد، اینجا می گویند پس باید این معلول واحد صادر شده باشد از قدر مشترک بین العلتین.

اما واحد نوعی، حرارت در اینجا معلول نار است، یک حرارت دیگر معلول غضب است، کفته اند عیب ندارد.

محقق اصفهانی فرموده: بنابر نظر مشهور که قاعده الواحد در واحد نوعی هم تطبیق می شود ما باید قائل به مفهوم وصف بشویم. چرا؟ ایشان فرموده است: اکرم العالم العادل، اصالة التطابق بین مقام اثبات و ثبوت می گوید عادل دخیل است در موضوع جعل. نه اینکه موضوع جعل جامع باشد بین عادل و هاشمی مثلا. نخیر. خود عادل بعنوانه دخیلٌ و علة لوجوب اکرام العالم العادل. خب پس جامع بین العادل والهاشمی مثلا شریف بودن او خلاف ظاهر است که علت باشد.

حالا که عادل بودن علت وجوب اکرام شد، اگر بخواهد هاشمی بودن هم علت وجوب اکرام باشد، یلزم صدور وجوب اکرام العالم عن الکثیر، عن کون العالم عادلا و کونه هاشمیا. وجوب اکرام عالم واحد یمتنع صدوره عن الکثیر. پس نمی توانیم بگوئیم که صادر است وجوب اکرام از جامع بین عادل وهاشمی و هو الشریف، چون خلاف اصالة التطابق است، ونمی توانیم بگوئیم صادر است از کل واحدٍ من العالم و الهاشمی چون یلزم صدور الواحد عن الکثیر. فثبت که هاشمی بودن علت وجوب اکرام عالم نیست. و هذا هو المطلوب. مطلوب همین بود که بگوئیم هاشمی بودن علت وجوب اکرام نیست. علت منحصره وجوب اکرام عالم عادل بودن او است، و اگر عادل نبود دیگر وجوب اکرام ندارد.

وجه دیگری هم در لابلای کلامش ذکر کرده است، فرموده است که اصلا ما اینطور بگوئیم که ظاهر اکرم العالم العادل این است که حکمی که در این خطاب ذکر شده است طبیعی الحکم است نه شخص الحکم. نه یک فرد از وجوب اکرام بلکه طبیعی وجوب اکرام. یجب اکرام العالم العادل استعمال شد این وجوب در طبیعی الوجوب نه در یک فرد از وجوب. دیگر با این بیان جدید نیاز به قاعده الواحد نداریم. ظاهر خطاب این می شود که عادل بودن علت است برای طبیعی وجوب اکرام. اگر بنا باشد شریف بودن علت طبیعی وجوب اکرام باشد خلاف اصالة التطابق است. پس عادل بودن شد علت برای طبیعی وجوب اکرام. فبانتفاء هذه العلة ینتفی طبیعی وجوب اکرام. و هذا هو المفهوم.

سؤال وجواب: چون طبیعی وجوب اکرام أینما وجد فی أی فرد وجد معلول لکون العالم هاشمیا. اینجور معنا می کند. اگر بنا باشد یک فرد از وجوب اکرام معلول هاشمی بودن باشد کذب این قضیه لازم می آید.

سؤال وجواب: ایشان دیگر در این بیان دوم قاعده الواحد را مطرح می کند. اگر قاعده الواحد لازم بود دیگر نیازی به این مطلب نبود که مفاد خطاب اکرم العالم العادل طبیعی الحکم است. طبیعی وجوب اکرام عالم شد معلول عادل بودن، با انتفاء علت معلول منتفی می شود.

محقق اصفهانی در جواب گفته است: ما قاعده الواحد را شامل واحد نوعی نمی دانیم.

اقول: جناب محقق اصفهانی! آن تقریب دوم که نیاز به قاعده الواحد نداشت. جواب تقریب دوم چه شد؟ جواب ندادید. پس ما جواب می دهیم. نسلم که قاعده الواحد درست است و شامل واحد نوعی هم می شود کما نسبتم الی المشهور، (ما نمی دانیم کدام مشهور فلاسفه این را می گویند که رئیس الفلاسفه در اسفار مخالف است) ولکن باز ما جواب می دهیم هم از وجه اول و هم از وجه دوم:

جواب از وجه اول این است که: قاعده الواحد را در کجا می خواهید پیاده کنید؟ معلول عادل بودن عالم چیست؟ وجوب اکرام یا ملاک در آن؟ اگر معلول را وجوب اکرام می دانید، وجوب یک امر اعتباری است، تابع نظام تکوین نیست، جعل وجوب هم که فعل مولا است، معلول مولا است. پس نه می توانید معلول را برای عادل بودن جعل وجوب اکرام بدانید و نه خود وجوب بدانید که یک امر اعتباری است. اگر مرادتان ملاک است در اکرام عالم که او معلول عالم بودن است، ملاک هم چه بسا امر تکوینی نباشد، ملاک چه بسا عقلائی واعتباری است. مصالح عقلائیه است. مثلا ملاک قیام برای زید احترام به او است، خب یک امر قراردادی است می تواند هم قیام احترام باشد وهم یا الله گفتن.

وانگهی ملاک تکوینی هم باشد، اصلا ملاک چه کسی می گوید واحد است حتی واحد نوعی؟ ملاک اکرام عالم عادل ممکن است اصلا سنخا با ملاک اکرام عالم هاشمی فرق کند. ملاک اکرام عالم هاشمی احترام جدش هست، ملاک احترام عالم عادل عدل این عالم است. حتی ممکن است اکرام عالم فاسق هم ملاک داشته باشد که ملاک خوف از زبان تند او است. شر الناس من اکرمه الناس اتقاء لسانه. پس اصلا ملاک معلوم نیست واحد باشد تا به دنبال این بگردید که علت او هم باید واحد باشد. از اول اصول تا آخر اصول هر کجا قاعده الواحد را پیاده کردند ما نفهمیدیم و به این نتیجه رسیدیم که اصلا وجهی نداشت تطبیق این قاعده فلسفیه بر مباحث اصولیه.

پس وجه اول تمام نیست.

اما وجه دوم: جناب محقق اصفهانی! اصالة التطابق بنابر اینکه مورد قبول باشد (که ما قبول نداریم) که ما اخذ فی مقام الاثبات فهو مأخوذ فی موضوع الجعل. حالا جالب این است که در بحث ملاک می خواهند بگویند ما اخذ فی ملاک الاثبات فهو مأخوذ فی موضوع الجعل که هیچ، فهو مأخوذ فی موضوع الملاک، او دیگر غیر قابل تحمل است. اصالة التطابق این است دیگر، ما اخذ فی مقام الاثبات فهو مأخوذ فی موضوع الجعل، برفرض ما این را قبول کنیم که قبول نکردیم، اما جناب محقق اصفهانی! مراد از طبیعی الحکم چیست؟ اولا طبیعی الحکم در این خطاب یجب اکرام العالم العادل وجوب اکرام عالم عادل است. خب این وجوب مقید است. چه جور وجوب مقید است به اکرام واکرام هم مقید است به عالم، همینطور عالم هم مقید است به عادل. یعنی طبیعی وجوب اکرام عالم عادل. باشد. این طبیعی علت منحصرش عادل بودن عالم باشد. علت منحصره چه چیزی؟ علت منحصره طبیعی وجوب اکرام عالم عادل. خب باشد. چه ربطی دارد به طبیعی وجوب اکرام هاشمی که یک طبیعی آخر است.

اگر می گوئید نه، من مقصودم این است که ظهور یجب اکرام العالم العادل در طبیعی وجوب اکرام عالم است.

می گوئیم این درست نیست. چون عادل قید است. و الا اگر اینجوری است شما قائل به مفهوم لقب هم بشوید. چرا؟ برای اینکه اکرم العالم هم عالم را حذف کنید از طرف اضافه اکرام، بگوئید ظاهر یجب اکرام العالم این است که طبیعی وجوب اکرام، و عالم بودن علت منحصره است برای طبیعی وجوب اکرام. پس اکرام هیچ کس واجب نیست غیر از عالم. چه جور شما این حرف را نمی پذیرید، می گوئید طبیعی وجوب اکرام مطلق نیست بلکه وجوب اکرام عالم است. خب جناب محقق اصفهانی در یجب اکرام العالم العادل یک قید زائدی هم هست، طبیعی وجوب اکرام عالم عادل. خب این طبیعی منتفی می شود به انتفاء عدالت خب بشود. اینکه مفهوم درست نمی کند. مفهوم این است که طبیعی وجوب اکرام عالم منتفی است در مورد هاشمی. و الا وجوب اکرام عالم عادل منتفی است به انتفاء موضوعه. سالبه به انتفاء موضوع است، چه اثری دارد؟

علت اینکه در جمله شرطیه ما مفهوم می گرفتیم طبق نظر مشهور، این بود که در جزاء اخذ نشده بود شرط، جزاء وجوب وجوب اکرام عالم. ولذا می گفتیم طبیعی وجوب اکرام عالم. و الا اگر در آنجا هم شرط اخذ می شد که إذا وجد عالم عادل فأکرمه، آنجا هم می گفتیم مفهوم ندارد. چون طبیعی وجوب اکرام عالم در جزاء نیامد، وجوب اکرام عالم عادل، معلوم است عادل بودن که از بین می رود وجوب اکرام عالم عادل هم از بین می رود از باب سالبه به انتفاء موضوع.

یک اشکالی هم آقای صدر به محقق اصفهانی کرده است که او هم بد نیست ولو با این اشکال ما دیگر نوبت به این اشکالها نمی رسد. فرموده: جناب محقق اصفهانی! شما خلط کردید بین دو مقام، یکی مقام ثبوت که مدلول تصدیقی خطاب است و یکی مقام اثبات که مدلول تصوری خطاب است. وقتی می گوئید مفاد خطاب یجب اکرام العالم العادل طبیعی وجوب است، به مدلول تصوری خطاب نگاه می کنید. خب در مدلول تصوری خطاب که نیامده علیة الوصف. وقتی می آیید بحث از علیة الوصف می کنید بحث را می برید به مقام ثبوت ومقام مدلول تصدیقی، که اصالة التطابق کشف کرد که وصف علت است برای آن جعل. خب در مقام ثبوت و در مقام مدلول تصدیقی ما شخص الحکم داریم. سنخ الحکم مربوط به مفهوم است. در عالم مفهوم گفت وجوب اکرام، اما در مقام ثبوت جعل که نمی شود که در ضمن این یجب اکرام العالم العادل تمام جعلها در مقام ثبوت زیر مجموعه همین باشد. خب در مقام ثبوت یک جعل بیشتر نیست. حالا مقام اثبات مفاد خطاب طبیعی حکم است آن بحث دیگری است حتی در جمله شرطیه. مقام ثبوت در إن جاءک زید فأکرمه جعل واحد است. مفهوم که می گیریم چون مدلول تصوری طبیعی وجوب اکرام زید است.

جناب محقق اصفهانی! نمی شود شما از یک طرف به مدلول تصوری خطاب نگاه کنید که طبیعی وجوب اکرام عالم است، و در این مرحله که بحث علیت نیست. بعد بروید علیت وصف را للحکم از مقام ثبوت جعل استفاده کنید که در مقام ثبوت جعل جز جعل واحد چیز دیگری نیست، جز شخص الجعل چیز دیگری نیست. اینکه نمی شود. اینها باید در یک جا حساب بشوند. آنی که در مدلول تصوری است طبیعی وجوب اکرام است، ولی در این مرحله که بحث علیت مطرح نیست، مفاد خطاب که علیت نیست. در خطاب که نیامده علیت عادل بودن لوجوب اکرام العادل. بحث مقام ثبوت که می شود آنجا می گویند ظاهر این است که عادل بودن در مقام ثبوت علت جعل است. خب در مقام ثبوت جعل واحد است. پس چرا با هم خلط کردید.

واین اشکال، اشکال واردی است.

یک اشکال دیگر هم هست، وآن این است که اصلا بیشتر از این که نیست، اگر آمد گفت العدالة علة لوجوب الاکرام. جناب محقق اصفهانی! اینکه مفهوم درست نمی کند. مثل اینکه بگوئیم النار علة للحرارة، اینکه مفهوم درست نمی کند. تا شما قاعده الواحد را پیش نکشید مطلب درست نمی شود. بله النار علة للحرارة ظاهرش این است که طبیعی حرارت. همینکه وقتی که آتش موجود شد طبیعی حرارت موجود می شود ولو در ضمن یک فرد، همین کافی است که بگوئیم النار علة للحرارة. لازم نیست که علت منحصره باشد. العدالة علة لطبیعی وجوب اکرام العالم. همینکه یک فرد از وجوب اکرام عالم ثابت می شود عند العدالة کافی است. تا نگوئید علت منحصره به درد نمی خورد. وعلت منحصره که در خطاب نیامده بود، پس نیاز دارید به قاعده الواحد، وقاعده الواحد را هم که خود شما قبول ندارید.

پس اصلا کلام دو وجه نشد بلگه یک وجه شد و همه اش شد تمسک به قاعده الواحد.

هذا تمام الکلام فی مفهوم الوصف.

به نظر ما مفهوم وصف فی الجمله ثابت است، یعنی می فهماند که طبیعی مثلا عالم در اکرم العالم العادل وجوب اکرام ندارد، والا ذکر عادل عرفا لغو بود. ولافرق فی ذلک بین کون القید غالبیا أم لا. ما در قید غالبی هم قائل به مفهوم فی الجمله ایم. خود آیه ربائب دارد من نسائکم اللاتی دخلتم بهن، این قید غالب است، دخول به نساء قید غالب است، ولی اگر دخیل در حکم نیست چرا شارع فرمود. قید غالب است باشد اما چرا فرمود؟. پس بفرماید اکرم العالم الفاسق چون قید فاسق است، خب هر قید غالبی را که در خطاب نمی آورند. در مثال اللاتی فی حجورکم آن بیان حکمت است، قید غالب اگر حکمت بشود گفتنش عیب ندارد. بیان حکمت است. حکمت اینکه بنت الزوجه حرام شده است این است که غالبا در دامن انسان پرورش پیدا می کند. حکمت است، چون حکمت است ذکرش لغو نیست نکته دارد. و الا اگر قید غالب نکته نداشت ذکرش برای چی ذکر کردید اگر دخیل در موضوع نیست.

ما این مطلب را در یک جا فقط از آقای خوئی ره پیدا کردیم در تنقیح جلد 3، یا موسوعه 4/368، می گوید قید غالب هم باشد مفهوم فی الجمله دارد حتی در اللاتی فی حجورکم. منتهی در اللاتی فی حجورکم ما از ظهورش رفع ید می کنیم بخاطر نص خاص که در روایات هست.

هذا تمام الکلام فی مفهوم الوصف.

## مفهوم الغایة

مشهور قائل به مفهوم غایت هستند. ولکن سید مرتضی وشیخ طوسی منکر هستند.

بحث در مفهوم جزئی نیست. این نکته در نظرتان باشد. چون من دیدم برخی از اساتید درکتابی که نوشته اند توجه به این نکته نکرده اند، برای اثبات مفهوم غایت مثال می زنند به "وقاتلوهم حتی لاتکون فتنة" می گویند خب مفهوم دارد دیگر، یعنی إذا لم تکن فتنة أی لم یکن شرک (الفتنة هی الشرک) فلایجب القتال.

این اشتباه شده است. این شخص الحکم منتفی می شود. بله دیگر این وجوب قتال بعد از زوال فتنه دیگر نیست. اما ممکن است یک وجوب قتالی به ملاک آخر حتی بعد از اسلام آوردن آن شخص مقابل به ملاک آخر باز با او واجب باشد قتال، البته فی الجمله. مثلا گفتند بجنگید تا مسلمان بشوند، یک جای دیگر می گویند بنجگید با متجاوز تا عقب نشینی کند. حالا یک متجاوزی آمد در اثناء تجاوز به کشور مسلمان هم شد. خب ما تا حالا می جنگیدیم، بجنگید تا مسلمان بشود، خب مسلمان شد. آید دیگر نجنگیم؟ نخیر، الان هم با او بجنگید به ملاک آخر، به ملاک دفاع از کشور اسلامی. اصلا قاتله حتی یسلم اصلا نفی نمی کند وجوب قتال را عند اعتداءه. اصلا نفی نمی کند. نه اینکه نفی می کند ما به دنبال مقید بگردیم. اصلا وقتی می گوید با مشرکین بجنگ تا مسلمان بشوند، اصلا نفی نمی کند یک وجوب قتال دیگری را فی الجمله که ما بجنگیم با متجاوزین تا از تجاوز به کشور اسلامی پشیمان بشود.

کلا بحث در مفهوم فی الجمله نیست، مفهوم فی الجمله واضح است. بحث در مفهوم بالجمله است که ما از خطاب بفهمیم که بعد از حصول غایت دیگر بطور کلی این حکم مرتفع شده است. الصوم واجب الی اللیل. یعنی بعد دخول اللیل بگوئیم لایجب الصوم مطلقا. این می شود مفهوم غایت. الصوم واجب حتی تصیر شیخا أو شیخة، مفهومش این باشد که فإذا صرت شیخا فلایجب علیک الصوم مطلقا. به این می گویند مفهوم غایت. اما یک کسی پیر هست اما نذر کرد روزه بگیرد. پیر هست اما به یک ملاک آخری فی الجمله حتی بعد از پیری واجب باشد روزه بگیرد، تنافی ندارد. می گوید الجلوس واجب علیک الی زوال الشمس، این منافات ندارد با اینکه إذا جاء زید فاجلس الی غروب الشمس. تنافی با هم ندارند. بطور مطلق واجب است تا ظهر بنشینی در مسجد، اما یک خطاب دیگری بگوید إذا جاء زید فالجلوس واجب علیک فی المسجد الی دخول اللیل. اگر شما احساس تنافی نکردید بین این دو خطاب، و گفتید بله تنافی بین اینها نیست، الجلوس واجب الی الزوال، اما نفی نمی کند وجوب جلوس را الی اللیل فی الجمله که إذا جاء زید فیجب علیک الجلوس الی دخول اللیل. اگر گفتید تنافی ندارد یعنی انکار مفهوم بالجمله غایت، یعنی مفهوم بالجمله را برای غایت قبول ندارید. اگر گفتید نه، مفاد عرفی الجلوس واجب علیک الی الزوال این است که إذا زالت الشمس فلایجب علیک الجلوس مطلقا ولو جاء زید، این معنایش این است که شما مفهوم بالجمله و مطلق برای غایت قبول دارید.

با این بیان ما روشن شد، وجدانتان را حاکم قرار بدهید انصافا آیا تنافی می بینید بین این دو جمله؟ الجلوس واجب علیک الی الزوال، آیا تنافی می بینید با إذا جاء زید فیجب علیک الجلوس الی اللیل؟.

اگر عامین من وجه هم باشند آیا شما احساس تنافی می کنید؟ مثلا بیاید مولا اینگونه بگوید، به این عبدش بگوید اجلس الی الزوال، یک خطاب دیگری هم بگوید إن جاء ضیف فلیجلس عبیدی الی دخول اللیل. این دیگر عموم و خصوص مطلق نیست. یک جا به زید که احد عبیده هست گفت باید تا ظهر در مسجد بمانی. یک خطاب دیگر گفت اگر ضیف بیاید عبید من باید تا غروب آفتاب در مسجد بمانند. اگر بنا باشد آن جمله اول مفهوم داشته باشد که إذا زالت الشمس فلایجب علی زید الجلوس فی المسجد مطلقا یعنی سواء کان ذاک العبد أم لا، خب نسبتش با آن خطاب دوم که می گوید الجلوس الی اللیل إذا جاء الضیف، خب نسبت می شود عموم من وجه. ولی هیچ عرف این حرفها را نمی بیند. می گوید به آن عبد یجب علیک الجلوس الی الزوال، یک خطاب دیگر هم این بود که إذا جاء الضیف فلیجلس عبیدی الی دخول اللیل. اصلا با هم تنافی ندارند. ولذا ما منکر مفهوم کلی غایت هستیم، مفهوم جزئی وفی الجمله ثابت است. تتمه کلام انشاءالله فردا.

جلسه 464

چهارشنبه 01/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مفهوم غایت بود. عرض کردیم که مفهوم فی الجمله برای غایت مسلم است یعنی می فهمیم بعد از حصول غایت مطلقا حکم سابق وجود ندارد. اما آیا می توانیم بگوئیم که ضد حکم سابق ثابت است علی الاطلاق؟ مثلا الجلوس واجب الی الزوال. می فهمیم بعد از زوال جلوس مطلقا واجب نیست، اما احتمال می دهیم که تفصیل داشته باشد، إن جاء الضیف ممکن است جلوس الی غروب الشمس هم واجب باشد. آیا الجلوس واجب الی الزوال مفهوم مطلق دارد می گوید لایجب الجلوس بعد الزوال مطلقا ولو جاء الضیف؟ این می شود قول به مفهوم غایت. یا نه، ما نمی توانیم بگوئیم بعد از زوال لایجب الجلوس مطلقا، لعل فیه تفصیلا.

مرحوم آخوند و جماعتی از اعلام مثل محقق عراقی، مرحوم آقای خوئی، حضرت امام فرموده اند باید ببینیم این غایت غایت حکم است یا غایت موضوع حکم و متعلق حکم است. اگر غایت موضوع باشد مثل اغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق و امسحوا برئوسکم و ارجلکم الی الکعبین. الی المرافق غایت ایدیکم است. الی الکعبین غایت ارجلکم است غایت موضوع است. الید الی المرفق یجب غسلها. این غایت موضوع است. یا غایت متعلق باشد، الصوم الی اللیل واجب. الی اللیل غایت صوم است که متعلق وجوب است. در این جائی که غایت، غایت موضوع است یا غایت متعلق است مفهوم کلی ندارد. ممکن است صوم الی اللیل واجب باشد مطلقا، ولکن عند طروّ حالة خاصة صوم الی منتصف اللیل واجب باشد. إذا کنت سمینا فیجب علیک الصوم الی منتصف اللیل، چه می دانیم.

اما در جائی که غایت، غایت حکم است، این بزرگان یعنی صاحب کفایه و محقق عراقی وآقای خوئی وحضرت امام ره فرموده اند اگر غایت حکم باشد ظاهرش این است که با حصول این غایت حکم مرتفع می شود. الصووم واجب الی اللیل. الی اللیل غایت وجوب است. الصوم واجب الی أن تصیر شیخا، این الی أن تصیر شیخا غایت وجوب است. اینجا فرموده اند ظاهرش این است که فإذا صرت شیخا فلایجب الصوم مطلقا. اکرام العالم واجب الی أن یصیر فاسقا. فرموده اند ظاهرش این است که غایة الحکم است غایت وجوب است، مفهومش این است که فإذا صار فاسقا فلایجب اکرامه مطلقا ولو کان فقیرا. فرموده اند این واضح است، چیزی که غایت حکم است یعنی با حصول آن حکم منتفی می شود، وجوب اکرام عالم غایتش این است که أن یصیر العالم فاسقا، فإذا حصلت الغایة یرتفع الحکم.

مرحوم آقای خوئی فرموده است مفهوم غایت اوضح است از مفهوم شرط. این فرمایش ایشان.

مرحوم آقای خوئی علامت ذکر کرده است برای اینکه غایة الحکم را از غایة الموضوع و المتعلق تشخیص بدهیم. فرموده است: گاهی وجوب را با صیغه امر بیان می کنند مثل صم، اگر بگویند صم این ظهور ندارد در اینکه صم الی اللیل غایت صوم است یا غایت وجوب. بلکه ظاهرش این است که غایت صوم است. چون اصل این است که این غایت، غایت معنای اسمی است نه معنای حرفی. صم الی اللیل ظهورش این است که الی اللیل به صم تعلق دارد.

اما در صورتی که وجوب را از معنای اسمی بفهمیم. تارة متعلق الوجوب در خطاب ذکر نمی شود یا مثلا حرمت از معنای اسمی فهمیده بشود که یحرم، ومتعلقش هم در خطاب ذکر نمی شود، می گویند یحرم الخمر الی أن تضطر الیه. اینجا فرموده است ظاهر این است که این غایت، غایت حکم است. چون متعلق در خطاب ذکر نشده است. پس باید غایت حکم باشد. و اگر متعلق یحرم شرب است خمر موضوع است برای یحرم، متعلق یحرم ذکر نشد گفت یحرم الخمر الی أن تضطر الیه، اینجا ظهورش در رجوع به حکم است، چون حکم از معنای اسمی به دست آمد و متعلق حکم هم ذکر نشد.

می ماند این فرض که حکم از معنای اسمی استفاده بشود ولی متعلقش هم ذکر بشود. مثل یحرم شرب الخمر الی أن تضطر الیه. یجب الصوم الی اللیل. اینجا مرحوم آقای خوئی فرموده کلام مجمل است. پس در استفاده وجوب از هیئت، صم الی اللیل ظهور دارد که غایت متعلق است. در استفاده حکم از معنای اسمی تارة متعلق حکم ذکر نمی شود، ظهور دارد در اینکه غایت حکم است، مثل یحرم الخمر الی أن تضطر الیه. و یکوقت متعلق ذکر می شود، یحرم شرب الخمر الی أن تضطر الیه، یجب الصوم الی اللیل، مجمل است که آیا رجوع می کند غایت به متعلق یا به خود حکم. پس فقط کجا مجمل نیست و ظاهر است در غایة الحکم؟ جائی که حکم به معنای اسمی ذکر بشود و متعلق هم ذکر نشود. یحرم الخمر الی أن تضطر الیه آقای خوئی فرموده خب مفهوم غایت دارد، یعنی إذا حصل الاضطرار فلایحرم الخمر مطلقا سواء کان الاضطرار شدیدا أم خفیفا.

مرحوم نائینی اینقدر سخت گیر نیست. برخلاف اتهامی که در بحوث به مرحوم نائینی زده که ایشان در اینجا سخت گیری کرده است، برعکس، ایشان خیلی با تساهل برخورد کرده، گفته همه غایتها در تراکیب کلامیه ظهور دارند که غایة الحکم هستند الا ما خرج بالدلیل. اتموا الصیام الی اللیل ظهور دارد که غایة الحکم است، یحرم شرب الخمر الی أن تضطر الیه ظهور دارد که غایة الحکم است.

ما فرمایش مرحوم نائینی را بعرضه العریض قبول نداریم، واقعا اتموا الصیام الی اللیل شاید الی اللیل قید اتمام الصیام باشد غایت او باشد. ولی با این سخت گیری های مرحوم آقای خوئی هم انسان نمی تواند موافقت بکند. گاهی واجب محمول است، الجلوس واجب الی الزوال، خب معلوم است که الی الزوال قید واجبٌ است. عرفی نیست که بگوئیم الی الزوال قید موضوع است یعنی الجلوس الی الزوال واجب. الجلوس واجب الی الزوال. یا در یحرم شرب الخمر الی أن تضطر الیه خب معلوم است که این قید وغایت یحرم است. عرفی نیست که بگوئیم این غایت شرب است، یعنی آنقدر بخوری تا مضطر بشوی. غایت متعلق یعنی این دیگر. اینکه نیست. این غایت یحرم است. یحرم شرب الخمر الی أن تضطر الیه یعنی این حرمت باقی است تا زمان اضطرار.

حالا بحث کبروی بکنیم: هر کجا ظهور داشت غایت در غایة الحکم، مثل الصوم واجب الی أن تصیر شیخا، اکرام العالم واجب الی أن یصیر فاسقا، اینها همه ظهور دارد در غایة الحکم.

اشکالی که مطرح است این است که غایة الحکم باید ثابت بشود که غایت سنخ الحکم است تا ما مفهوم گیری بکنیم. یعنی اکرام العالم واجب الی أن یصیر فاسقا، این الی أن یصیر فاسقا غایت است برای طبیعی وجوب اکرام عالم. کأنه گفته است وجوب اکرام العالم مغیی بصیرورته فاسقا. بله اگر اینجور باشد بلااشکال مفهوم دارد. چون بازگشت این جمله به قضیه هلیه مرکبه است. وجوب اکرام العالم مغیی مثل الانسان ابیض می شود، باید تمام افراد انسان ابیض باشند تا این کلام راست بشود. باید تمام افراد وجوب اکرام عالم مغیی باشند بصیرورته فاسقا تا صادق باشد که وجوب اکرام العالم مغیی بصیرورته فاسقا. لفظ مغیی مهم نیست. حالا شما بگوئید وجوب اکرام العالم یکون الی صیرورته فاسقا، یعنی تا این زمان هست و ینتهی بعده.

اگر اینجور بود مفهوم دارد.

ولکن اگر غایت شخص الحکم بود. یعنی چه؟ یعنی ما آمدیم یک نسبت ناقصه بین غایت و حکم برقرار کردیم، الوجوب الی أن یصیر العالم فاسقا. این شد یک حصه ای از وجوب. وجوب اکرام وجوبی که مغیی هست. الوجوب المغیی بصیرورة العالم فاسقا، این وجوب مغیی ثابت است برای اکرام عالم. نه اینکه نسبت تامه بشود که وجوب اکرام العالم مغیی بصیرورته فاسقا. نه، الوجوب المغیی بصیرورته فاسقا ثابت لاکرام العالم. این وجوب مغیی ثابت است.

خب ما قبلا عرض کردیم این می شود جمله وصفیه. مثل این می ماند که شما بگوئید العالم الفاسق یجب هتکه، معنایش این نیست که کل عالم فاسق. حصه ای از عالم فاسق است نه اینکه همه عالم ها فاسق هستند. الوجوب المغیی یعنی وجوب اکرام عالم آن وجوبی که این وصف را دارد که مغیی هست بصیرورته فاسقا این وجوب برای اکرام عالم ثابت است. اما معنایش این نیست که وجوب دیگری ثابت نیست.

پس باید ببینیم که آیا اکرام العالم واجب الی أن یصیر فاسقا این الی أن یصیر فاسقا با واجب اینها طرف نسبت ناقصه وصفیه اند، می شود وجوب موصوف به این وصف که مغیی هست. الوجوب الموصوف بهذا الوصف ثابت، اما وجوبهایی که موصوف به این وصف نیستند آنها ثابت نیستند؟ تمام وجوب های اکرام موصوف هستند به این وصف؟ نه. نسبت ناقصه است، نسبت ناقصه می شود حالت وصف. در صورتی غایت مفهوم پیدا می کند که ظهور داشته باشد این جمله در نسبت تامه بین واجب وبین الی أن یصیر فاسقا. اگر نسبت تامه بین این دو بود آنوقت غایت مفهوم پیدا می کند. اینجور می شود که: اکرام العالم واجب و هذا الوجوب مغیی بصیرورته فاسقا. می شود جمله تامه. وجوب با این غایت می شوند طرف نسبت تامه. طبیعی است که مفهوم پیدا می کند. چون می شود وجوب اکرام العالم مغیی بصیرورته فاسقا. آنوقت تمام افراد وجوب اکرام عالم باید مغیی باشند به این غایت. اگر یک وجوب اکرام عالمی بود حتی بعد از فاسق بودن ثابت بود، وجوب اکرام عالم فقیر، خب این موجب کذب این کلام ما است که گفتیم وجوب اکرام العالم مغیی بصیرورته فاسقا.

پس محور بحث این است که آیا واجبٌ الی أن یصیر فاسقا مفادش این غایت این است که طرف نسبت تامه است با این حکم، یا طرف نسبت ناقصه وصفیه؟

انصاف این است که ظهوری ندارد در اینکه طرف نسبت تامه است، بلکه شاید طرف نسبت ناقصه وصفیه باشد.

ولذا مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در درر قائل به مفهوم غایة الحکم بود، ولی در حاشیه درر بعدا نوشت که ما اشتباه کردیم، چون عرف مفهوم غایة الحکم را هم قائل نیست. إذا جاء زید فالجلوس واجب الی الزوال، إذا جاء عمرو فالجلوس واجب الی اللیل، آیا با هم تنافی دارند؟ نه. جلوس واجب است الی الزوال حالا فرق نمی کند عند مجیء زید یا مطلقا، با إذا جاء عمرو فالجلوس واجب الی اللیل اصلا تنافی ندارند. اگر مولایی به عبدش می گوید سرکشی کردن شما به منزل ما واجب است تا من از سفر برگردم. خب آیا معنایش این است که بعد از اینکه از سفر برگشتم به هیچ وجه دیگر بر شما لازم نیست سرکشی کنی به منزل ما؟ نه. شاید وقتی هم که از سفر برمی گردم آن روزهایی که مهمان دارم باز واجب باشد شما سرکشی کنید ببینید مهمان چه نیازی دارد. التردد الی بیتی واجب علیک مادمت فی السفر الی أن ارجع من السفر آیا ظهورش این است که فإذا رجعت من السفر فلا یجب علیک التردد الی بیتی مطلقا؟ نخیر. ممکن است یک عامل دیگری مثل مهمان بودن در منزل باعث وجوب تردد و رفت وآمد بشود بر این عبد.

ولذا ما تبعا للمحقق الحائری فی حاشیة الدرر وخلافا لتلمیذه المحقق السید الامام به نظرمان می آید که غایة الحکم هم مفهوم مطلق ندارد. مگر قرینه ای داشته باشیم. مثل چی؟ مثل اینکه اصل حکم روشن است. فکلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض، ظاهرش این است که حلیت اکل وشرب در شب که مفروغ عنه است، می خواهیم ببینیم تا کی حلال است. مهم بیان غایت است. ظاهرش این است که می خواهد حد حلیت را بیان کند. اصل حلیت که مسلم است، تا کی حلال است محل بحث است. می گوید تا طلوع فجر حلال است، اصلا می خواهد بگوید که بعدش حلال نیست. اینها قرینه دارد. و الا اگر قرینه نبود ما مفهوم غایة الحکم را قائل نیستیم.

البته یک تفصیلی به ذهن ما می آید، این تفصیل را عرض می کنم اگر پسند کردید آنوقت ما جرأت می کنیم و این تفصیل را با جرأت بیشتری مطرح می کنیم.

تفصیل این است که ببینیم مغیی عدم الحکم است یا وجود الحکم. ما به ذهنمان می آید که فرق می کند که بگویند اکرام العالم لایجب الی أن یصیر عادلا، اکرام عالم واجب نیست تا اینکه عادل بشود. این عدم الحکم است. نقیض عدم الحکم وجود حکم است، معنایش این است که إذا صار عادلا وجب اکرامه مطلقا سواء کان معمما أم لا. می گوید لازم نیست به طلبه ها شهریه رتبه آخر بدهید تا اینکه به درس خارج برسند. متفاهم عرفی این است که اگر به درس خارج رسیدند لازم است به آنها شهریه رتبه آخر بدهید مطلقا چه معمم باشند و چه نباشند.

اما اگر مغیی وجود الحکم باشد. اکرام العالم واجب الی أن یصیر فاسقا. اکرام عالم واجب است تا اینکه فاسق بشود.

مرحوم صاحب کفایه وآقای خوئی و حضرت امام می فرمایند اینجا هم ظاهرش این است که فإذا صار فاسقا فلایجب اکرامه مطلقا ولو کان فقیرا، ولو کان هاشمیا.

ما اینجا این معنا را نمی فهمیم. ما می گوئیم ممکن است بعد از اینکه این عالم فاسق شد، این شخص از وجوب اکرام عالم منتفی بشود ولی یک وجوب اکرام عالم به ملاک فقیر بودن و به ملاک هاشمی بودن ثابت بشود.

مثلا می گوید: کسی که محرم شد حرام است صید بکند الی أن یتحلل من الاحرام ویقصر. منافات ندارد که یک حکم دیگری هم داریم که مادام فی الحرم صیر بر او حرام است. المحرم حرام أن یصیر الی أن یتحلل من الاحرام ویقصر مفهومش این نیست که فإذا تحلل من الاحرام حلّ له الصید مطلقا ولو کان فی الحرم. نه، ممکن است یک عنوان آخری باشد باعث بشود هنوز هم صیر حرام باشد بر او فی الجمله. یا مثلا بجنگید تا مسلمان بشوند، الحرب واجب الی أن یسلم من تحاربه، منافات ندارد که بعد از اسلام هم إن کان من تحاربه اعتدی علی بلدک به این عنوان هم واجب باشد حرب با او. با هم تنافی ندارند. ما به ذهنمان این تفصیل می آید بین جائی که حکم در مغیی حکم وجودی است، یحرم و یجب، غایة الحکم اطلاق ندارد که إذا حصلت الغایة انتفی الوجوب أو انتفت الحرمة مطلقا. اما اگر غایت عدم الحکم است، خب متفاهم عرفی این است که بعد از حصول غایت این عدم الحکم به هم می خورد. به هم خوردن و ارتفاع عدم الحرمة به این است که حرمت بیاید، یا به هم خوردن عدم الوجوب به این است که وجوب بیاید و جایش را وجوب بگیرد. ظاهرش این است. اما اگر بود اکرام العالم واجب الی أن یصیر فاسقا، خب این وجوبی که در خطاب بود که مطلق بود این فرد از وجوب مرتفع می شود با فاسق شدن این عالم. منافات ندارد که یک فرد دیگری از وجوب به نام وجوب اکرام عالم فقیر ثابت باشد. یک فرد از وجوب را شما ثابت کردید، با حصول غایت این فرد از وجوب مرتفع شد. منافات ندارد که یک فرد دیگر از وجوب که رفته است روی اکرام عالم فقیر، او ثابت باشد. فرق این است که در اکرام العالم واجب یک فرد از وجوب هم ثابت بشود کافی است. غایت می گوید این فرد از وجوب که ثابت بود برای اکرام عالم، بعد از فاسق شدن از بین می رود. اما یک فرد دیگری از وجوب که رفته است روی اکرام عالم فقیر او هم از بین می رود؟ نه، شاید او بماند.

سؤال وجواب: ما از اول می خواهیم ببینیم که اصلا از اول وقتی به شما بگویند که مثلا بجنگید تا اسلام بیاورد آن کسی که با او می جنگید، آیا متفاهم عرفی این است که وقتی اسلام آورد دیگر نجنگید حتی اگر متجاوز به کشور شما باشد؟ اصلا متفاهم عرفی این نیست. ...اگر بگوید لایحرم قتال احد حتی یسلم ظاهرش این است که فإذا اسلم یحرم قتاله دیگر. ظاهرش این است دیگر. ... اگر مقید خارجی بیاورید حرفی نیست. ... حرام نیست استمتاع با زن الی أن تحیض، خب ظاهرش این است که فإذا حاضت یحرم الاستمتاع. اما اگر بگوید یحرم الاستمتاع من المرأة الی أن تنقی من دم الحیض، خب ممکن است بعد از نقاء از دم حیض یک حرمت دیگری ثابت باشد به عنوان اینکه هنوز این مرد و زن محرم هستند. اصلا یحرم الاستمتاع من المرأة الی أن تنقی من دم الحیض اصلا ظهوری ندارد که فإذا نقت من الحیض فلایحرم الاستمتاع مطلقا بأیّ عنوان کان. اصلا ظهوری ندارد. ممکن است استمتاع حرام باشد به عنوان اینکه هنوز محرم هستند.

حالا ما این تفصیل به ذهنمان می آید اصراری هم نداریم قبول کنید. ولکن آنچه که به ذهن ما می آید این است که این فرمایش صاحب کفایه و بزرگان دیگر که غایة الحکم مفهوم مطلق دارد ما بعرضه العریض قبول نداریم حداقل در جائی که حکم، حکم وجودی باشد. غایت همچنین مفهومی ندارد. الجلوس واجب الی الزوال معنایش این نیست که فإذا تحقق الزوال فلایجب الجلوس مطلقا ولو جاء الضیف. همچنین مفهومی ندارد.

حالا ادعایی می کنیم که در جائی که حکم مغیی عدم الوجوب و عدم الحرمة است، بعید نیست که عرف بگوید بعد از حصول غایت عدم الحرمة تبدیل می شود به حرمت، عدم الوجوب تبدیل می شود به وجوب. و این منافات با آنی که قبلا گفتیم که نسبت غایت با حکم نسبت وصفیه ناقصه است ندارد. چون محال که نیست ما از قرائن دیگر مفهوم غایت بفهمیم. محال که نیست که نسبت، نسبت تامه بشود. الجلوس واجب الی الزوال یعنی الجلوس واجب و هذا الوجوب مغیی بالزوال. محال که نیست که نسبت تامه درست بشود، ولو نسبت غائیه تامه بشود کم حققناه فی بحث الالفاظ. ظهور ندارد در نسبت تامه. فتدبر جیدا و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 465

شنبه 04/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مفهوم غایت بود. عرض کردیم اگر غایت، غایت موضوع و یا متعلق باشد قطعا مفهوم بالجمله ندارد. چون شبیه وصف است. الجلوس الی الزوال واجب، الی الزوال غایت جلوس هست که متعلق وجوب است ومثل بقیه قیدها و وصفها اگر مفهومی هم داشته باشد مفهوم فی الجمله است، منافات ندارد که در بعض احیان بعد از زوال هم جلوس واجب باشد، مثل اینکه می گوید إذا جاء الضیف فاجلس الی الغروب.

اما غایت الحکم، مشهور فرمودند غایة الحکم مفهوم بالجمله دارد. الجلوس واجب الی الزوال، ظاهرش این است که فإذا زالت الشمس فلایجب الجلوس مطلقا.

ما عرض کردیم که به نظر ما غایة الحکم هم مفهوم بالجمله ندارد. البته نه از این باب که مرحوم آقای صدر بیان می کند. مرحوم آقای صدر یک بیانی دارد که ما این بیان را قبول نداریم. بیان این است که ایشان می فرماید:

غایت الحکم باید ببینیم نسبتش با حکم نسبت تامه است یا ناقصه. الجلوس واجب الی الزوال خب این الی الزوال نسبتش با واجبٌ نسبت تامه نیست، نسبت ناقصه است. نسبت ناقصه بازگشتش به تقیید و تحصیص هست، می شود الوجوب المغیی، الوجوب المغیی بالزوال ثابت للجلوس. اثبات شیء که نفی ما عدا نمی کند. نمی گوید کل وجوب جلوس مغیی بالزوال. نه، یک وجوب جلوس مغیی بالزوالی هست وآن ثابت است. الوجوب المغیی بالزوال ثابت.

بعد ایشان فرموده است: چونکه نظر ایشان در جمله استثنائیه این است که مفهوم بالجمله دارد، یجب اکرام العالم الا الفاسق. فرموده است اینها با هم فرق می کنند. نسبت استثنائیه نسبت تامه است، نسبت غائیه نسبت ناقصه است. چرا؟ فرموده برای اینکه ما یک ضابطه ای بیان کردیم در اول اصول، گفتیم نسب تارة نسب اولیه هستند یعنی موطنشان خارج است، مثل نسبت ظرفیه، اینها در ذهن نسبت ناقصه می شوند. الجلوس فی الدار نسبت ناقصه است. زید فی الدار هم این فی الدار نسبت ناقصه است ولذا متعلق است به کائن مقدر. زید کائن فی الدار. کائن فی الدار یک جمله ناقصه است، یک حصه ای را از کائن بیان می کند. یک حصه ای از کائن، کائن فی الدار است. ولذا شما می توانستید یک لفظ مفرد انتخاب کنید وضع کنید برای این معنای کائن فی الدار. خاصیت نسبت ناقصه این است که می شود یک اسم مفردی را برای این نسبت ناقصه و طرفینش وضع کرد. ولذا می گوئید فانوس ومعنایش نار فی زجاج هست.

پس نسب اولیه که موطنشان خارج است اینطور هستند که در ذهن تبدیل می شوند به نسبت ناقصه. اما نسب ثانویه که اصلا موطنشان ذهن است، اینها نسب تامه اند، مثل نسبت تصادقیه. نسبت تصادقیه در ذهن قائم موطنش ذهن است. ما در خارج تصادق نداریم، اتحاد داریم بین زید و قائم. تصادق یعنی حکم به اتحاد دو مفهوم و تصادق دو مفهوم بر یک مورد واحد این کار ذهن است. ولذا می شود جزء نسب ثانویه و نسبت تامه می شود. توضیحش را هم قبلا ما مطرح کردیم.

این مبنای ایشان است. آنوقت تطبیق می کند بر مقام. می فرماید: نسبت استثنائیه موطنش ذهن است. چرا؟ برای اینکه استثناء یعنی اقتطاع. ما در خارج اقتطاع از عموم نداریم. چرا اقتطاع از مثلا پارچه داریم، آن اقتطاع در خارج هست، اما اقتطاع از عموم و استثناء از عموم این کار ذهن است. چرا؟ برای اینکه طرف اقتطاع یعنی مقتطع منه حکم ذهنی است. اکرام العالم واجب شما از این حکم که کار ذهن است حکم کردید به اینکه اکرام عالم واجب است اقتطاع می کنید می گوئید الا الفاسق. پس اقتطاع از عموم مستثنی منه کار ذهن است. پس نسبت اقتطاعیه و استثنائیه نسبة ذهنیة. از نسب ثانویه است و موطنش ذهن است ولذا می شود نسبت تامه. چرا؟ برای اینکه نسبت ذهنیه واقع النسبة است نه نسبت تحلیلیه. واقع النسبة است، بالحمل الشایع نسبت است و دو طرف می خواهد در ذهن.

اما نسبت غائیه نه، غایت داشتن مربوط به خارج است. کوفه غایت سیر است، خب این غایت خارجیه است.

پس نسبت غائیه از نسب اولیه است ولذا در ذهن که می آید می شود نسبت ناقصه، یعنی می شود نسبت تحلیلیه، اما نسبت بالحمل الشایع نیست. بیانی هم داشت که می گفت اگر بنا باشد در نسب اولیه ما بیائیم بگوئیم واقع نسبت به ذهن می آید، مثلا نسبت طرفیه که به ذهن می آید واقع النسبة الظرفیة است، این محال است، برای اینکه بین مفهوم الجلوس و مفهوم دار که رابطه ظرفیت نیست. رابطه ظرفیت بین واقع جلوس است در خارج و واقع دار در خارج. این دو مفهوم در ذهن که رابطه ظرفیت ندارند که بگوئیم واقع النسبة الظرفیة در ذهن بین این دو مفهوم برقرار شده است. بله می تواند واقع نسبة اخری مثل نسبت تقارنیه که بین این دو مفهوم در ذهن تقارن هست چون هر دو را در زمان واحد تصور کردیم، خب واقع النسبة التقارنیه که محال است حکایت بکند از واقع النسبة الظرفیه در خارج. پس آن چیزی که در ذهن است از خیر واقع النسبة بودنش بگذرید. واقع النسبة الظرفیة نیست، نسبت ظرفیه تحلیلیه است. یعنی یک مفهوم مفرد در ذهن را وقتی عقل تحلیل می کند تجزئه می کند به سه بخش. و الا واقعا در عالم وجود ذهنی الجلوس فی الدار یک وجود بیشتر ندارد.

نسبت غائیه هم همینطور است، در ذهن یک وجود بیشتر ندارد، خودش با طرفینش، می شود یک مفهوم فرد، می شود الحکم المغیی. الوجوب المغیی بالزوال. می شود یک جمله ناقصه. وطبیعی است که الجلوس المغیی بالزوال ثابت للجلوس، خب این اثبات نمی کند که هر وجوبی برای جلوس مغیی است بالزوال تا بعد ما مفهوم گیری کنیم بگوئیم هر وجبو جلوسی مغیی است به زوال دیگر، پس نمی تواند یک وجوب جلوسی مغیی به زوال نباشد.

در نسبت استثنائیه نه، نسبت تامه است، می شود یجب اکرام العالم و وجوب اکرام العالم مقتطع منه الفاسق. وجوب اکرام عالم از او اقتطاع شده است و استثناء شده است فاسق. خب اگر بنا باشد یک وجوب اکرام عالمی پیدا کنید که از او فاسق اقتطاع نشده، یلزم کذب هذه القضیة.

این سرّ فرق بین مفهوم غایت و مفهوم استثناء است به نظر آقای صدر.

سؤال وجواب: غایت داشتن یک امر خارج از ذهن است. ممکن است در عالم نفس هم ما غایت تصور کنیم، علم نفس غیر از عالم ذهن است. عالم ذهن یعنی عملیه ذهنیه. اقتطاع عملیه ذهنیه است. ذهن می آید از یک عمومی که می گوید یجب اکرم العالم اقتطاع می کند فاسق را. اما در نسبت غائیه ایشان می فرمایند نه غایت داشتن مربوط به عالم تکوین است. حالا ممکن است در عالم نفس یک امر نفسانی باشد او هم مغیی باشد، مربوط به عملیه ذهن نیست، نفس که فقط ذهن نیست. نفس افعالی دارد افعالش هم ممکن است مغیی باشند. اما غیر از این است که غایت مربوط بشود به نسبت ذهنیه. این بیان ایشان است.

اقول: ما این بیانها را تا عرفی نشود قبول نداریم. چرا؟ یک مقدار را در بحث مفهوم استثناء مطرح می کنیم، اما اجمالا اینجا راجع به مفهوم غایت عرض می کنم که جناب آقای صدر! چه جور شما زید فی الدار را توجیه کردید، گفتید زید کائن فی الدار، نسبت تامه اش کردید. حالا مشهور هم با شما موافق هستند حرفی نیست، من تنها کسی که دیدم مخالف است حضرت امام ره بود که می فرمود نه، اصلا زید فی الدار قضیه حملیه نیست، و «فی» نسبت ظرفیه تصدیقیه است. ولذا زید فی الدار نیاز به تقدیر ندارد. نسبت ظرفیه تصدیقیه یعنی إخبار از وجود نسبت ظرفیه و حکم به وجود نسبت ظرفیه. برخلاف الجلوس فی الدار که نه، نسبت تصوریه ظرفیه است، حکم به وجود نسبت ظرفیه نیست. ولذا می گوئیم الجلوس فی الدار معدوم. اما زید فی الدار آن فی متضمن نسبت ظرفیه تصدیقیه است یعنی بیان وجود نسبت ظرفیه می کند. فی نسبت ظرفیه است اما تارة از این نسبت ظرفیه به تعدد دال ومدلول اراده می شود نسبت تصوریه ظرفیه، مثل الجلوس فی الدار، تارة به تعدد دال و مدلول اراده می شود نسبت تصدیقیه ظرفیه یعنی بیان وجود این نسبت ظرفیه در خارج می شود. دالش خود هئیت جمله خبریه است که دلالت می کند بر نسبت ظرفیه تصدیقیه.

ما سابقا در تأیید حضرت امام عرض می کردیم و الان هم قبول داریم، منتهی نمی خواهیم اینجا دعوا کنیم سر این مطلب. ما هم عرض می کردیم حق با امام ره است، چون در ترجمه فارسی هم شما فرق می گذارید بین اینکه به شما بگویند زید موجود فی الدر، ترجمه می کنید که زید در خانه هست، و اگر بگویند زید فی الدار را ترجمه کنید اگر مترجم قوی باشید می گوئید زید در خانه است، نمی گوئید زید در خانه هست. است با هست فرق می کند. شما وقتی کائن را در تقدیر می گیرد و او را واقعا خبر قرار می دهید برای زید، خبر که نمی تواند حرف و معنای حرفی باشد باید معنای اسمی باشد. چون الحرف لایخبر عنه و لا به. ولذا وقتی می گوئید زید کائن فی الدار باید معنای اسمی باشد، زید در خانه هست. اما زید فی الدار را می گوئید زید در خانه است. است خودش خبر نیست، خبر چیز دیگری است این است می آید بین خبر و مبتدا کون رابط برقرار می کند. این مؤید فرمایش امام ره است که زید فی الدار را شما معنا نمی کنید که زید در خانه هست، می گوئید زید در خانه است.

ما اینجا سر این مطلب دعوا نمی کنیم، می گوئیم خیلی خب شما دلتان را خوش کنید که زید فی الدار یعنی زید کائن فی الدار، می رسیم به همین بحث غایة الحکم. خب اگر استظهار عرف این باشد که مثلا لایجب اکرام العالم الی أن یصیر مجتهدا. اکرام عالم واجب نیست تا اینکه مجتهد شود. اگر عرف مفهوم مطلق بفهمد از این، کما اینکه ما در جمله ای که مغیی عدم الحکم است عدم وجوب است یا عدم حرمت است این را استظهار کردیم که غایت مفهوم دارد. لایجب اکرام العالم الی أن یصیر مجتهدا یا حتی یصیر مجتهدا. خب جناب آقای صدر! اگر عرف مفهوم مطلق برای غایت بفهمد توجیه فنی اش که کاری ندارد. می گوئیم این الی أن یصیر مجتهدا عرفا خبر است برای مبتدای مقدر. چه جور زید فی الدار جمله تامه خبریه بود حالا ولو با توجیه شما که زید کائن فی الدار، الی أن یصیر مجتدا هم مبتدائش مقدر است عرفا. یعنی چه؟ یعنی لایجب اکرام العالم وعدم وجوب اکرام العالم ثابت الی أن یصیر مجتهدا. این الی أن یصیر مجتهدا می تواند خبر باشد ولو با تقدیر کائن، برای مبتدای مقدر. اینکه محال نیست. اگر بگوئید عرفی نیست بحث دیگری است اما محال نیست. پس ما باید برویم سراغ عرف. ما به ذهنمان می آید که عرف در جمله ای که مشتمل بر غایت است اگر غایت، غایت حکم عدمی باشد، حکم به عدم وجوب و حکم به عدم حرمت، ما بعید نمی دانیم می گوید لایجب اکرام العالم الی أن یصیر مجتهدا، یا حتی یصیر مجتهدا، ما به ذهنمان می آید که متفاهم عرفی این است که یعنی إذا صار مجتهدا فیجب اکرامه. این به نظر ما متفاهم عرفی است. بر هیچ کس نماز واجب نیست تا اینکه محتلم بشود، متفاهم عرفی این است که یعنی اگر محتلم شد نماز واجب است.

از این بحث بگذریم.

یک بحث دیگری است اینجا مطرح کرده اند ولو خیلی هم با این بحث مفهوم غایت ارتباط ندارد. می گویند آیا ظاهر غایت این است که داخل در مغیی است یا خارج از مغیی؟

مثلا می گوید بر تو واجب است اکرام کنی زید را تا روز جمعه. خب تا آخر روز جمعه یا تا اول روز جمعه؟ ثمره عملیه هم دارد. برای آنهایی که ازدواج موقت کرده اند، می گوید مثلا تا روز جمعه. بعد نزاع می شود که خود روز جمعه داخل است در آن عقد موقت ومغیی یا خارج است. این اختلاف شده است.

و شما توجه دارید که بحث در جائی است که آن غایت اجزاء دارد بسیط نیست. الی غروب اللیل نیست، غروب اللیل یک آن است، داخل در مغیی هست یا نیست اصلا مطرح نمی شود. جاهایی مطرح می شود که خود غایت امتداد دارد مثل یوم الجمعة. یا مثال می زنند می گویند شهرداری خانه های فلان منطقه را خراب کرد تا خانه زید. خب بالاخره خانه زید خراب شده است یا نشده. تا اول خانه زید، که خانه زید در کنار خیابان قرار گرفت، یا تا آخر خانه زید؟ اختلاف است.

بعضی ها تفصیل داده اند گفته اند بین حتی والی فرق است. اگر حتی بود ظاهر در دخول غایت در مغیی است. اکلت السمکة حتی رأسها. ولی اگر الی باشد نه، اکلت السمکة الی رأسها.

خب این حرف درست نیست. چرا؟ برای اینکه حتی رأسها حتی عاطفه است، خب معلوم است عطف می کنی فرد خفی را به فرد جلی. بحث در حتی غائیه است. در حتی غائیه می گوید که واجب است اکرام کنی زید را حتی یومِ الجمعة، ولذا جار و مجرور می شود، حتی جاره به او می گویند. بحث در حتی غائیه و جاره است. خب حتی جاره با الی جاره چه فرق می کند؟ ولذا این تفصیل بین حتی و الی درست نیست.

بعضی ها گفته اند ببینید غایت از جنس مغیی است یا خارج است از جنس مغیی. اگر داخل است در جنس مغیی، مثل الی یوم الجمعة، خب قبلش گفتی فی هذا الاسبوع الی یوم الجمعة، خب یوم الجمعة داخل در هذا الاسبوع است دیگر. اینجا ظاهرش این است که داخل است، از روز شنبه دیگر این حکم منتفی می شود. اگر از جنس مغیی نباشد مثلا می گوید در خیابان ارم قدم بزن تا خیابان صفائیه، خب خیابان صفائیه غیر از خیابان ارم است، این ظهور دارد که خیابان صفائیه بیرون است. نه اینکه در خیابان ارم قدم بزن الی خیابان صفائیه یعنی الی آخر خیابان صفائیه.

این تفاصیل را مطرح کرده اند.

اما بسیاری از بزرگان فرموده اند ظاهر اولی غایت این است که خارج از مغیی است. ظاهرش این است. ولذا اگر مولا به عبدش بگوید سر الی الکوفة، این عبد بیاید تا اول کوفه و همانجا توقف بکند، مولا نمی تواند بگوید آقا گفتم سر الی الکوفة مقصودم این بود که سر الی آخر الکوفة. می گوید مولا خب چرا نگفتی الان داری می گوئی؟ خب از اول می گفتی سر الی آخر الکوفة. سر الی الکوفة صادق است ولو تا اول کوفه برویم.

اقول: به نظر ما مجمل است. مثلا وقتی می گوئید خانه های این منطقه را خراب کردند تا خانه زید، واقعا عرف می ماند که خانه زید خراب شده است یا نه. تا روز جمعه در این خانه بمان، آدم نمی داند که مراد این است که تا اول روز جمعه یا تا آخر روز جمعه.

بله چون مجمل است و اجمالش واضح است برای مولا، مولا اگر مقصودش این باشد که مثلا تا آخر روز جمعه بمان یا در آن مثال سر الی آخر الکوفة، خب می داند که این کلام مجمل است ظهور ندارد در الی آخر الکوفة، ولذا قرینه می شود که مولا در مقام طلب سیر الی آخر الکوفه نیست، والا این لفظ را انتخاب نمی کرد. این لفظی که صلاحیت بیان الی آخر الکوفه را ندارد انتخاب نمی کرد. حتی در احکام ترخیصیه هم که می گوید می توانی تا کوفه سیر کنی، خب وقتی نمی تواند بیان کند می توانی تا آخر کوفه سیر کنی مولا مطمئن است که عبد دچار سوء تفاهم نمی شود، چون مجمل است دیگر. اگر عمومی داریم که لا تمش و لا تسر الی مکان، بعد دلیل می آید می گوید یجوز لک أن تسیر الی الکوفة، خب بعد از اینکه به کوفه رسید به عموم لایجوز السیر الی مکان تمسک می کنیم رجوع به برائت نمی توانیم بکنیم.

پس ما عقیده مان این است که غایت مجمل است دخولش در مغیی وعدم دخولش. ولکن گاهی وضوح اجمال قرینه می شود که مولا در مقام طلب بدانیم طلب نکرده است الی آخر الکوفه را. و الا چرا نگفت در موارد وضوح اجمال مثل سر الی الکوفه. اما وقتی شخصی می آید می گوید سرت الی الکوفة هیچ ظهوری ندارد که سرت الی الکوفه یعنی سرت الی اول الکوفة. هیچ ظهوری ندارد.

گاهی هم اصلا حتی مولا هم بگوید چون واضح نیست مجمل است او هم نمی تواند قرینه لبیه بشود. مثل اینکه مولا می گوید تا این اتاق را جارو کن. خب یعنی این اتاق را جارو بکنم یا نه؟ معلوم نیست. می گوید از اول ایوان شروع کن جاور کن تا این اتاق، تا این اتاق یعنی تا آخر این اتاق یا تا اول این اتاق که لازم نباشد این اتاق را جارو کنیم. این مجمل است. و اجمالش هم واضح نیست، یعنی اینجور نیست که مولای عرفی بداند این کلام مجمل است، مثل آن سر الی الکوفه نیست، او خیلی واضح است، سر الی الکوفه واضح است که نمی تواند بیان کند سر الی آخر الکوفه را. اما نظف البیت الی هذه الغرفة، چه می دانیم، الی هذه الغرفة یعنی الی اول هذه الغرفة یا الی آخر هذه الغرفة.

اینجا چون برای ذهن ابتدائی واضح نیست که این کلام مجمل است، شاید مولای عرفی مقصودش این بوده است نظف البیت الی هذه الغرفة یعنی الی آخر هذه الغرفة. شاید مقصود این بوده است. ولذا مجمل می شود باید رجوع بکنیم به اصل عملی.

یک نکته هم عرض کنم: مرحوم آخوند هم که نظرش این است که غایت خارج است از مغیی، وهمینطور آقای خوئی و حضرت امام و جماعتی از اعلام می گویند ظهور غایت است که خارج از مغیی است. بعد یک مطلبی دارند، می گویند تمام این بحثها در غایة المتعلق أو الموضوع است. و الا غایة الحکم که معلوم است خارج است از مغیی. او نزاع ندارد واضح است. غایة الحکم را اصلا بحث نکنید. آن غایة المتعلق است، مثل السیر الی الکوفة، یا تنظیف البیت الی هذه الغرفة، یا تخریب البیوت الی هذا البیت، اینهاست که بحث و نزاع می شود. و الا در غایة الحکم که روشن است که خارج است غایت از مغیی. چون غایة الحکم یعنی وقتی آمد حکم خداحافظی می کند.

اقول: ما نفهمیدیم غایة الحکم چه خصوصیتی دارد. می گوید الجلوس واجب الی یوم الجمعة. خب این الی یوم الجمعة قید واجب است دیگر، اما چه می دانیم مراد الی اول یوم الجمعة است یا الی آخر یوم الجمعة. چه می دانیم. دیگر الی یوم الجمعة مراد اول یوم الجمعة باشد یا آخر یوم الجمعة باشد که دیگر با کسی تعارف ندارد، حالا غایت، غایت حکم است یا غایت متعلق، چه فرق می کند.

هذا تمام الکلام فی مفهوم الغایة، وکل ما قلنا فی مفهوم الغایة یجری فی مفهوم الابتداء. مفهوم ابتداء این است که بجای «الی» «من» بگذارید، بجای اینکه بگوئید الجلوس واجب الی الزوال بگوئید الجلوس واجب من طلوع الشمس. همین بحث پیش می آید که آیا مفهوم الجلوس واجب من طلوع الشمس این است که لایجب الجلوس قبله مطلقا یا نه. تمام آن بحث های مفهوم غایت در مفهوم ابتداء هم می آید.

نگوئید آقا چرا مطرح نکردند؟ خب مطرح نکنند مهم نیست. حالا آنها مطرح نکرده اند دیگران مطرح می کنند.

جلسه 466

یکشنبه 05/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

## مفهوم استثناء

بحث در مفهوم استثناء است. «الا» گاهی الاّی توصیفیه است و گاهی الّای استثنائیه است.

الّای توصیفیه مثل لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا، به معنای غیر است، لو کان فیهما آلهة غیر الله. و این مربوط می شود به مفهوم وصف. وصفی است از اوصاف. مثل اکرم کل عالم لیس بفاسق می شود که وصف است و از بحث خارج است.

بحث در الّای استثنائیه است که بعد از جمه مستنثی منه می اید مثل اکرم کل عالم الا الفاسق.

بحث در این است که آیا مستثنی مفهوم دارد و به تعبیر دیگر عموم دارد یا نه؟. اکرم کل عالم الا الفاسق آیا به این معناست که فلایجب اکرام العالم الفاسق مطلقا، یا نه لایجب اکرام العالم الفاسق فی الجملة؟

مشهور قائلند به مفهوم استثناء وبه تعبیر آخر به عموم مستثنی.

ولکن اشکال شده است هم از طرف عامه و هم از طرف خاصه که ظهور جمله استثنائیه در بیان حکم مستثنی منه است و نسبت به مستثنی اهمال دارد. مثلا شما اگر بگوئید لا اطالع کتابا الا کتاب الفقیه، آیا معنایش این است که شما هر کتاب فقیهی را می خوانید؟ معنایش این نیست. لا اطالع کتابا الا کتاب الفقیه یعنی اطالع کتاب الفقیه فی الجملة ولکن لا اطالع کتابا آخر. لا آکل من الطعام الا ما کان فیه ملح، آیا معنایش این است که کل طعام یکون فیه ملح شما آن را می خورید؟. لا یحوز التقلید من احد الا من المجتهد آیا معنایش این است که از هر مجتهدی می شود تقلید کرد ولو فاسق باشد.

گفته شده است که ظهور جمله استثنائیه است فقط بیان حکم مستثنی منه است، می خواهد دروغ نگوید استثناء را مطرح می کند که دروغ نگوید، اما حکم مستثنی چیست بله فی الجمله می فهمیم فرق می کند با مستثنی منه، اما بالجمله هم فرق می کند یعنی عموم دارد مستثنی؟ این اشکال گرفته اند که ظهور ندارد. هم ابوحنیفه اشکال گرفته است و نقض کرده است به لاصلاة الا بطهور، گفته است لاصلاة الا بطهور آیا معنایش این است که ما کان مع الطهور فهو صحیح؟ یا نه، نماز بدون طهور نماز نیست نه اینکه هر چه که با طهور است نماز است و صحیح است ولو مستدبر القبله باشید یعنی مستثنی عموم ندارد فقط مستثنی منه عموم دارد. بدون وضوء نماز باطل است مطلقا، اما نماز با وضوء صحیح است مطلقا، نخیر همچنین ظهوری ندارد.

در میان خاصه هم صاحب کتاب بلغة الفقیه مرحوم بحرالعلوم فرموده است که مستثنی عموم ندارد. در کتاب دراسات فی المکاسب المحرمة هم این مطلب را مطرح کرده اند که چون غالبا متکلم به دنبال بیان حکم مستثنی منه است ولذا نسبت به حکم مستثنی اهمال دارد. ولذا آیه الا أن تکون تجارة عن تراض را گفته اند که مشکل است به عمومش تمسک کنیم که کل تجارة عن تراض فهی صحیحة. چون عموم مستثنی محل اشکال است.

در مقابل مشهور قائلند به عموم مستثنی، وانصاف این است که ظاهر هم همین است. لایجب اکرام العالم الا أن یکون عادلا، به هر عرفی بگوئید می گوید می فهمیم از این خطاب که اکرام عالم عادل واجب است. اینکه ما بگوئیم نخیر اهمال دارد، این خلاف فهم عرفی است. این مثالها که مطرح شد اینها همه اش قرینه دارد. قرینه در این مثالها این است که اینها در مقام ارشاد به شرطیت هستند. لاصلاة الا بطهور ارشاد به شرطیت طهارت است. دلیلی که ارشاد به شرطیت می کند برای یک مرکب که فلان چیز شرط است در آن مرکب، قرینه حالیه دارد که در مقام حصر شرط به این شرط مذکور در خطاب نیست. لاصلاة الا بطهور حتی اگر می فرمود لاصلاة الا الصلاة التی تکون مع الطهور باز ما همین را می گفتیم، می گفتیم ارشاد به شرطیت است. اطلاق ندارد که الصلاة مع الطهور صحیحة مطلقا ولو مستدبر القبلة. چون ارشاد به شرطیت قرینه حالیه می شود. یا مثلا لا اقرأ کتابا الا کتاب الفقیه ظهورش این است که شرط اینکه من کتاب را بخوانم این است که کتاب فقیه باشد نه اینکه هر کتاب فقیهی را می خوانم. یا لا آکل من الطعام الا ما کان فیه الملح، یعنی شرط اکل من این است که طعام ملح داشته باشد، نه اینکه هر طعام ذاملح را من می خورم. و هکذا لا یجوز التقلید الا من المجتهد، یعنی شرط تقلید اجتهاد است، نفی شرائط دیگر نمی کند. این مثالها ارشاد به شرطیت هستند.

اما مثالهای دیگر را بزنید می بینید در همه اینها طبق فهم عرفی مستثنی عموم دارد. لایجب اکرام العالم الا اذا کان عادلا، خب متفاهم عرفی این است که إذا کان عادلا فیجب اکرامه. مولا احتجاج می کند. اگر شما یک عالم عادلی را دیدید ولکن مثلا آفریقایی بود اکرام نکردید، مولا احتجاج می کند می گوید مگر نگفتم لایجب اکرام العالم الا إذا کان عادلا، این عالم عادل آفریقایی را چرا اکرام نکردی. یا اگر عبد اکرام کند و مولا اعتراض بکند که چرا او را اکرام کردی، عبد اعتراض می کند که شمای مولا خودت گفتی که لایجب اکرام العالم الا العادل وهذا عادل.

ما نیازی هم به آن فرمایش تحلیلی بحوث نداریم که ایشان فرمود مفاد الای استثنائیه نسبت تامه است. چرا؟ برای اینکه استثناء از نسب ثانویه است موطنش ذهن است. استثناء واقتطاع، نه اقتطاع از پارچه. نه او در خارج هست. اقتطاع از عموم یعنی اقتطاع از نسبت تامه در جمله مستثنی منه. نسبت تامه در مستثنی منه موطنش ذهن است. استثناء واقتطاع از آن هم موطنش ذهن است. و الا ما در خارج بگوئیم العلماء کلهم عدول الا زیدا، ما در خارج اقتطاع نداریم، زید فاسق است بقیه علماء عادل هستند، اقتطاعی در کار نیست. اقتطاع فرع بر اتصال است. زید مستقل است برای خودش هو فاسق، بقیه هم مستقل هستند عدولٌ. اقتطاع کتار ذهن است، اول می گوئید العلماء کلهم عدول، عموم است، بعد می روید از این عموم که کار ذهن شماست اقتطاع می کنید ومی برید زید را. پس این اقتطاع عملیة ذهنیة موطنها الذهن.

دیروز عرض کردیم آقای صدر فرموده اند که هر نسبتی که موطنش ذهن است این نسبت تامه است، یعنی واقع نسبة توجب الارتباط بین شیئین فی الذهن. برخلاف نسب اولیه که موطنشان خارج است. مثل الجلوس فی الدار، نسبت ظرفیه موطنش خارج است، در ذهن که می آید محال است واقع النسبة الظرفیة باشد. اگر هم می گوئید نسبت ظرفیه تحلیل عقلی است. و الا در خارج یک مفهوم مفرد داریم یک معنای مفرد داریم حصه ای است از آن معنای کلی الجلوس. ولذا گاهی هم اسم واحدی برایش می گذارند. یک اسم می گذارند می گویند فانوس و مرادشان نار فی زجاج هست. یک مفهوم مفرد است. تحلیل که می کنیم تحلیل می شود به سه جزء، یک جزءش نسبت ظرفیه تحلیلیه است. والا نسبت ظرفیه در ذهن کجا بود. مگر وقتی می گوئیم الجلوس فی الدار مفهوم دار بشود کاسه در ذهن ما، مفهوم جلوس هم برود داخل این کاسه. دو تا مفهوم هستند در ذهن. اگر اینها بخواهند ربط پیدا کنند ربطشان به نسبت ظرفیه نیست.

پس آقای صدر فرموده است پس نسبت استثنائیه موطنش ذهن است. موطن که ذهن شد می شود نسبت تامه. چرا؟ برای اینکه می شود واقع نسبت. واقع نسبت دو طرف می خواهد که بین اینها ربط بدهد. آنوقت نتیجه این می شود که: لایجب اکرام العالم، وعدم وجوب اکرام العالم مستثنی منه العالم. اکرام عالم واجب نیست و عدم وجوب اکرام عالم مستثنی منه ومقتطع منه است اقتطع منه العادل. یا یجب اکرام العالم الا الفاسق، یعنی وجوب اکرام عالم ثابت است و وجوب اکرام عالم اقتطع منه العادل. شد یک جمله تامه. وجوب اکرام العالم مقتطع منه الفاسق. شد قضیه هلیه مرکبه. ما قبلا عرض کرده ایم که در قضیه هلیه مرکبه مثل الانسان ابیض، اگر یک فرد از انسان سیاه باشد دروغ است که شما بگوئید الانسان ابیض. و اینجا که می گوئید وجوب اکرام العالم مقتطع منه الفاسق، اگر یک فرد از وجوب اکرام عالم مقتطع منه الفاسق نباشد، مثلا وجوب اکرام فقیه مطلق باشد شامل فاسق بشود، یا وجوب اکرام عالم عند مجیئه و عند مرضه مطلق باشد نسبت به فاسق، این معنایش این است که برخی از افراد وجوب اکرام عالم هستند که لم یقتطع منه الفاسق، و هذا کذب. شما گفتید وجوب اکرام العالم مقتطع منه الفاسق، یعنی کل فرد من افراد وجوب اکرام العالم مقتطع منه الفاسق.

این بیان آقای صدر هست.

ولکن ما نیازی به این بیان نداریم. باید بیان عرفی مطرح کرد. و الا چرا شما این بیان را در لا اقرأ کتابا الا کتاب الفقیه پیاده می کنید می بینید درست در نمی آید. لا اقرأ کتابا وعدم قرائتی للکتاب مقتطع منه کتاب الفقیه. پس چرا معنایش این نیست که هر کتاب فقیه را شما می خوانید؟

پس می بینید فرمایش آقای صدر دردی را دوا نمی کند. ما باید استشهاد بکنیم به یک امر وجدانی عرفی تا بتواند مطلبمان ثابت بشود.

والا ممکن است کسی بگوید من قبول دارم نسبت تامه استثنائیه است، ولی در آن مثال یجب اکرام العالم الا الفاسق مقتطع منه وجوب اکرام عالم است که مطلق است. دو تا جمله داریم. خود آقای صدر این را قبول کرده است که دو تا مدلول تصدیقی در کلام داریم در جمله استثنائیه. ولذا خود آقای صدر می گوید اگر شما بیائید بگوئید کل انسان اسود الا الافریقی دو تا دروغ گفته اید: یکی اینکه مستثنی منه شما دروغ است، دوم اینکه مستثنی دروغ است. چرا؟ برای اینکه دو تا مدلول تصدیقی دارد، یکی اینکه کل انسان اسود، و دیگر اینکه و سواد کل انسان مقطع منه الافریقی. دو تا دروغ گفتید. می گوئیم جناب آقای صدر! شما با همین بیان پذیرفتید که یجب اکرام العالم مدلول تصدیقی مستقل است و مقدمات حکمت در او بطور مستقل جاری می شود و اطلاق پیدا می کند، یجب اکرام العالم می شود یک مدلول تصدیقی مطلق. مطلق که شد می شود وجوب اکرام العالم بنحو مطلق لا بنحو مقید بمرضه، لا بنحو مقید بکونه فقیها. اشکال ندارد از وجوب اکرام عالم به نحو مطلق فاسق را خارج کردیم. منافات ندارد که فاسق یک وجوب اکرام غیر مطلق داشته باشد، که إن مرض العالم فأکرمه شامل فاسق هم بشود. چرا؟ برای اینکه یجب اکرام العالم و اقتطع من هذا الوجوب الفاسق خب این وجوب، وجوب مطلق است و اصالة الاطلاق در آن جاری شده است در رتبه سابقه. شده یجب اکرام العالم بنحو مطلق لا مشروط. و اقتطع از این وجوب اکرام عالم به نحو مطلق فاسق را. اما وجوب اکرام عالم به نحو مشروط بمرضه یا به نحو مشروط بکونه فقیها، نه ممکن است از او فاسق را اقتطاع نکنید. در حالی که متفاهم عرفی از این خطابها این است که فاسق وجوب اکرام ندارد ولو به نحو مشروط بمرضه، ولو به نحو مشروط بکونه فقیها.

پس می بینید که بیان شما دردی را دوا نکرد، نه توانستید توجیه کنید عدم اطلاق مستثنی را در لا اطالع کتابا لا کتاب الفقیه که بالوجدان اطلاق ندارد و اهمال دارد. و نه نتوانستید توجیه کنید که چه جوری می شود یجب اکرام العالم الا الفاسق اکرام عالم فاسق می فهمیم اصلا وجوب ندارد لا مطلقا و لا مشروطا بمرضه أو بکونه فقیها. این با بیان های شما درست نمی شود. هر چی توجیه بکنید فایده ندارد. خب توجیه می کنید می گوئید نسبت تامه استثنائیه. خب مستثنی منه ممکن است وجوب اکرام عالم باشد به نحو مطلق، کما یقتضیه بیان شما.

پس باید بیائیم بگوئیم متفاهم عرفی این است که یجب اکرام العالم الا الفاسق یعنی فإنه لایجب اکرامه. یا لایجب اکرام العالم الا العادل فإنه یجب اکرامه.

پس باید تشبث کرد به ذیل فهم عرفی، همیشه این نکات فنیه مشکل گشا نیست، بلکه گاهی مشکل زا هست.

والشاهد علی ما ذکرنا این است که: مرحوم آقای صدر گفته یک چیزی به شما بگویم: شما وقتی استثناء می زنید از حکم سابق، مثلا می گوئید یجب اکرام العالم الا الفاسق، این فقط می گوید وجوب اکرام عالم شامل فاسق نمی شود. اما ممکن است ما یک وجوب اکرام هاشمی داشته باشیم، همین عالم فاسق اگر هاشمی بود اکرم الهاشمی شاملش بشود. آقای صدر این را می گوید. می گوید خب یجب اکرام العالم الا الفاسق این الا می آید می گوید از وجوب اکرام عالم اقتطاع کردیم فاسق را، نمی آید بگوید از وجوب اکرام هاشمی اقتطاع کردیم فاسق را. ولذا این عالم فاسق ولو وجوب اکرام عالم شاملش نمی شود اما وجوب اکرام هاشمی ممکن است باشد و شاملش بشود. وجوب اکرام که عالم در او دخیل است ولو به نحو جزء الموضوع، او شامل فاسق نمی شود، اما وجوب اکرام هاشمی چرا شاملش نشود؟ از او که اقتطاع نکردیم فاسق را.

خب می بینید که اولا: این بیان ایشان اگر درست هم باشد در جمله استثنائیه نافیه نمی آید. مثال می زنیم: لایجب اکرام العالم الا العادل، یک خطاب هم مثلا می گوید لاتکرم الغنی (من تواضع غنیا لغناه ذهب ثلثا دینه). یک عالم عادلی غنی و سرمایه دار است. جناب آقای صدر شما نظرتان چیست؟ آیا اینجا می فرمائید که از لایجب اکرام العالم اقتطاع شد عادل، ولی منافات ندارد که از لاتکرم الغنی اقتطاع نشد و لا تکرم الغنی شاملش بشود، فقط لایجب اکرام العالم شامل اکرام عالم عادل نمی شود، ولی ممکن است عالم عادل چون غنی هست مشمول لاتکرم الغنی بشود، این درست است؟ یعنی عرفا این را می فهمند؟!. وقتی که می گویند اکرام عالم واجب نیست مگر عادل باشد متفاهم عرفی این نیست که عادل واجب الاکرام است مطلقا ولو کان غنیا؟! عرف این را می فهمد دیگر. آنوقت نسبتش با لاتکرم الغنی می شود عموم من وجه. لاتکرم الغنی ولو کان عالما عادلا، این هم می گوید لایجب اکرام العالم الا العادل أی یجب اکرام العالم العادل ولو کان غنیا. نسبت عموم من وجه است.

شما می فرمائید نه با هم اختلافی ندارند. لایجب اکرام العالم الا العادل می گوید من قیچی دست گرفتم لایجب اکرام العالم را دارم قیچی می کنم، چه کار دارم به لایجب اکرام الغنی، او را که قیچی نکردم، او شامل عالم عادل هم می شود. وهذا خلاف الوجدان العرفی جدا. ظاهر لایجب اکرام العالم الا العادل به هر عرفی بدهید می گوید اکرام عالم واجب نیست مگر عادل باشد یعنی اگر عادل بود اکرامش واجب است. اطلاق گیری می کنند.

پس اگر هم فرمایش ایشان درست بشود در جمله استثنائیه نافیه مثل لایجب اکرام العالم الا العادل درست در نمی آید.

ثانیا: حتی در جمله استثنائیه موجبه، یجب اکرام العالم الا الفاسق، به هر عرفی بدهید می گوید یعنی عالم فاسق وجوب اکرام ندارد مطلقا وبه هر عنوانی. ظاهر یجب اکرام العالم الا الفاسق این است که دارد دو جمله می گوید. می گوید یجب اکرام العالم و لکن لایجب اکرام العالم الفاسق. این ولکن لایجب اکرام العالم الفاسق اطلاق دارد شامل عالم فاسق هاشمی هم می شود، ولذا با خطاب اکرم الهاشمی نسبتشان عموم من وجه هست در عالم فاسق هاشمی تعارض می کنند. عرف این را می فهمد. عرف حیثیت تعلیلیه می بیند، نمی گوید که از وجوب اکرام عالم من استثناء می زنم فاسق را. وجوب اکرام عالم شامل عالم فاسق نمی شود ولی ممکن است وجوب اکرام هاشمی شامل او بشود. عرف این را نمی فهمد. عرف حیثیت تعلیلیه می بیند عالم فاسق بودن را برای اینکه بگویند لایجب اکرام هذا. من کان عالما فاسقا فلایجب اکرامه، عرف این را می فهمد. اگر در خطاب بیاید لایجب اکرام العالم الفاسق عرف حیثیت تعلیلیه می فهمد یعنی لایجب اکرام هذا الشخص لکونه عالما فاسقا. حالا اگر این شخص هاشمی بود، خب با یجب اکرام الهاشمی تعارض می کنند. عرف این را می فهمد. لایجب اکرام العالم الفاسق با یجب اکرام الهاشمی در مورد عالم فاسق هاشمی به هر عرفی بگوئی می گویند تعارض به عموم من وجه است. خب الای استثنائیه هم بیش از این نیست که یجب اکرام العالم الا الفاسق مفاد عرفی اش این است که یجب اکرام العالم و لکن لایجب اکرام العالم الفاسق. این متفاهم عرفی است، برهان بردار نیست. با برهان نمی شود به جنگ وجدان رفت. در صورتی که برهان خلاف وجدان نیست، وجدان عرفی از این خطاب اینطور می فهمد ولو بخاطر غلبه استعمال، قرائن نوعیه حالیه. اینکه خلاف برهان آقای صدر نیست. برهان آقای صدر عقیم است بیش از این اثبات نمی کرد که اقتطاع فقط از همان جمله مستثنی منه است از آن وجوب اکرام عالم است نه بیشتر. بیش از این اقتضاء نمی کرد نه اینکه ابطال می کرد وجدان ما را.

ما برای استثناء عموم قائل هستیم و معتقدیم یجب اکرام العالم الا الفاسق منحل می شود عرفا به دو جمله. جمله دومش این است که ولکن لایجب اکرام العالم الفاسق مطلقا، ولذا با اکرم الهاشمی تعارض می کنند به عموم من وجه.

ولذا ما مفهوم استثناء را قبول داریم بعرضه العریض.

البته مفهوم استثناء مخالف هم دارد، غیر از مواردی که ذکر کردیم مثل ابوحنیفه و صاحب بلغة الفقیه و صاحب دارسات، مخالفی که با ذهن اصولی به جنگ مفهوم استثناء برود هم داریم، که مقرر بحوث هست که در تعلیقه بحوث گفته اند: اصلا مفهوم استثناء مثل مفهوم شرط است، چه جور ما مفهوم شرط را قبول نکردیم مفهوم استثناء را هم قبول نمی کنیم، چون می خواهد بگوید از شخص این حکم، شخص این حکمی که در خطاب هست که یجب اکرام العالم شخص این حکم شامل فاسق نمی شود. می شود استثناء از شخص حکم. منافات ندارد که یک فرد دیگری از وجوب اکرام باشد که شامل عالم فاسق باشد إذا کان فقیها أو إذا مرض. بله مفهوم فی الجمله را ایشان اشکال نمی کند، که عالم فاسق با عالم عادل بالاخره یک فرقی باید داشته باشند ولی استثناء لغو می شود، مفهوم بالجمله را ایشان انکار می کند.

اقول: به نظر ما این اشکال وارد نیست. ربطی به هم ندارند. جمله شرطیه نسبت تقدیریه بود. وجوب اکرام زید ثابت علی تقدیر مجیئه، ولذا ما مفهوم شرط را قبول نکردیم. چه ربطی دارد به مفهوم استثناء. مفهوم استثناء ظاهرش این است که دو جمله مستقله است. اکرام العالم واجب و وجوب اکرام العالم لایشمل الفاسق مطلقا. متفاهم عرفی این است.

صاحب کفایه بعد از اینکه قائل شد به مفهوم استثناء دو تا مثال را که نقض شده است در این بحث، یکی لاصلاة الا بطهور و دیگری لااله الا الله[[3]](#footnote-3) را مطرح می کند و بررسی می کند.

جلسه 467

دوشنبه 06/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

یک نکته ای در رابطه با مطلب بحوث در رابطه با الا عرض کنم:

ایشان فرمودند: مفاد الا نسبت تامه استثنائیه است. ولذا مثال یجب اکرام العالم الا الفاسق منحل می شود به دو قضیه. یجب اکرام العالم و وجوب اکرام العالم مقتطع منه الفاسق. ولذا مفهوم پیدا می کند.

ما عرض کردیم بحث را باید عرفی کرد. اگر بحث را از عرفی بودن خارج کنیم با بحث صناعی مطلب تمام نمی شود. چرا؟ برای اینکه شما اگر بخواهید اطلاق در مفهوم قائل بشوید باید وجوب اکرام العالم بشود موضوع برای این قضیه ثانیه. وجوب اکرام العالم مقتطع منه الفاسق. و موضوع در قضیه هلیه مرکبه اطلاق شمولی چون دارد پس تمام افراد وجوب اکرام عالم باید این صفت را داشته باشند که مقتطع منه الفاسق. شبیه الانسان ابیض که هر فردی از انسان باید این صفت را داشته باشد که ابیض باشد. ولکن این جز از طریق فهم عرفی معین ندارد. چرا؟ شما نمی گوئید که وجوب اکرام العالم محمول است در این قضیه ثانیه. یجب اکرام العالم، والفاسق مقتطع من وجوب اکرام العالم. فاسق می شود موضوع، مقتطع من وجوب اکرام العالم، از شخص این وجوب اکرام عالم که در خطاب بود اقتطاع می شود. استثناء از شئون این نسبت تامه در جمله یجب اکرام العالم می شود. شخص این وجوب اکرام عالم می شود مستثنی منه، نه طبیعی وجوب اکرام عالم. مثل این می ماند که شما بگوئید مثلا إن جاء زید فأکرمه معنایش این است که مجیء زید علة لوجوب اکرامه. خب مفهوم پیدا نمی کند. چون وجوب اکرام را در مرکز موضوع قضیه قرار ندادید. مجیء زید علت وجوب اکرام است، اما علت جمیع افراد وجوب اکرام هست یا علت یک فرد از وجوب اکرام هست؟ مجیء زید علة لوجوب اکرامه بیان نمی کند که وجوب اکرام جمیع افرادش معلول مجیء زید است. نخیر. مجیء زید علة لوجوب اکرامه. اگر بخواهید برای مفهوم شرط اطلاق قائل بشوید قبل عرض کردیم باید جزاء مرکز موضوع را اشغال بکند، بشود وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه.

اینجا هم عرض می کنیم بیان فنی نداریم که بگوئیم وجوب اکرام العالم مقتطع منه الفاسق، که بشود وجوب اکرام العالم موضوع قضیه، اطلاق شمولی پیدا کند، نتیجه این بشود که تمام افراد وجوب اکرام عالم این صفت را داشته باشند که مقتطع منه الفاسق. برهانی بر این نداریم. تنها دلیل ما وجدان است. تنها شاهد ما خدا است، والا شاهد دیگری نداریم.

مرحوم آخوند در بحث مفهوم استثناء قائل شد به مفهوم استثناء. برخلاف مفهوم شرط و مفهوم وصف و مفاهیم دیگر، تنها ایشان سه مفهوم را قبول دارد یکی غایة الحکم ویکی هم همین استثناء و یکی هم حصر.

بعد مرحوم آخوند فرموده: به ما اعتراض نکنید که قال ابوحنیفة لاصلاة الا بطهور مستثنی دلالت بر عموم نمی کند، والا لازمه اش این است که هر نمازی که با طهور بود صحیح باشد.

مرحوم آخوند می فرماید: ابوحنیفه متوجه نشده است. اولا: ظاهر لا صلاة الا بطهور یعنی آن نمازی که از سائر جهات تام هست بدون طهور صحیح نمی شود. اگر با طهور باشد صحیح می شود. چون موضوع الصلاة التامة من سائر الجهات هست. الصلاة التامة من سائر الجهات لاتصح الا اذا کانت مع الطهور. عموم مستثنی هم محفوظ است. إذا کانت مع الطهور فتصح مطلقا.

اقول: این جواب اول آخوند را بررسی کنیم، اشکال کلام صاحب کفایه این است که این فرمایش شما بلاقرینه است. نفرمود لاصلاة تامة الا بطهور. موضوع صلاة است نه صلاة تامه من سائر الجهات.

مرحوم آخوند جواب دومی داده است که: عدم عموم مستثنی در این لاصلاة الا بطهور لقرینة هست. ما می گوئیم ظهور اولی مستثنی این است که عموم دارد. حالا شما یک مورد را پیدا کردید که قرینه داریم بر عدم عموم مستثنی. این را به عنوان نقض ذکر می کنید. خب این قرینه دارد.

اقول: این جواب هم از مرحوم آخوند پذیرفته نیست. چون گفته می شود که بالوجدان العرفی هر استعمالی غیر از لاصلاة الا بطهور هم بود سرنوشت همین لاصلاة الا بطهور را پیدا می کرد. لا رضاع الا فی الحولین، آیا معنایش این است که در دو سالگی هر شیری را که بخورند این رضاع صحیح است و موجب محرمیت می شود؟ هر خطابی اگر شما فرض کنید بجای لاصلاة الا بطهور ظهور عرفی اش در عموم مستثنی نیست. پس چه قرینه خاصه ای را ما می خواهیم ادعا کنیم؟

مگر مقصود صاحب کفایه همان قرینیت ارشادی بودن خطاب به شرطیت باشد که این قرینه خاصه نیست، قرینه نوعیه است در خطابهایی که ظهور دارند در ارشاد به شرطیت یک شیئی برای مرکب، آنها در مقام نفی سائر شرائط نیستند. اگر مقصود صاحب کفایه این است اهلا و سهلا، بسیار مطلب درستی است.

نیازی هم به فرمایش مرحوم آقای بروجردی نیست که می فرمود لاصلاة الا بطهور أی مع طهورٍ این مستثنی از مصادیق مستثنی منه نیست. این را نیاورید به عنوان اشکال به عموم مستثنی در مواردی که مستثنی از مصادیق مستثنی منه است. مثل یجب اکرام العالم الا الفاسق. عالم فاسق مصداق عالم است. آنجا ما می گوئیم مستثنی عموم دارد یعنی مفهوم بالجمله دارد استثناء. شما نقض نکنید به لاصلاة الا بطهور که مستثنی از مصادیق صلاة نیست.

اقول: می گوئیم جناب آقای بروجردی! حتی اگر می گفت لا صلاة الا الصلاة مع الطهور باز چون ارشاد به شرطیت طهور است ظهور در عموم مستثنی نداشت که کل صلاة مع طهور فهی صحیحة حتی مع استدبار القبلة. نخیر همچنین عمومی ندارد.

جواب سومی که مرحوم آخوند داده این است که: می گوید مقدر را بعد از لاصلاة موجودة نگیرید ممکنة بگیرید مشکل حل می شود. لا صلاة ممکنة هیچ نمازی ممکن نیست صحیح باشد مگر نماز با طهور که ممکن است صحیح باشد، نه اینکه حتما صحیح است. ممکن است صحیح باشد، یعنی در فرضی که سائر اجزاء وشرائط هم باشند.

اقول: این جواب مرحوم آخوند هم صحیح نیست. خب خلاف ظاهر است که ممکنة را در تقدیر بگیرید. افعال عموم در تقدیر گرفته می شود مثل کائن و موجود، تقدیر ممکن خلاف ظاهر است.

پس جواب اصلی همین است که این خطابات سنخشان ارشاد به شرطیت است.

بعد مرحوم آخوند مطلب دیگری مطرح می کند، می فرماید بعضی ها گفته اند کسانی که مفهوم استثناء قائل نیستند اینها یک مشکلی پیدا می کنند که راه حل ندارد. مشکل اینها این است که پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله فرمود قولوا لا اله الا الله تفلحوا. لا اله الا الله کلمة التوحید است. مسلمان می شدند با این اعتراف به کلمة التوحید و رسالت نبی اکرم. خب اگر استثناء مفهوم ندارد، نفی سائر آلهه می کند اما اثبات وجود خدا نمی کند. لا اله الا الله، خدایانی غیر از خدا نیستند، اما خدا هست؟ ممکن است طرف بگوید حالا باید بروم فکر بکنم، فعلا می گویم غیر از خدا خدایان دیگری نیستند. خب اینکه نمی شود اسلام. خب مارکسیستها هم همین را می گویند. می گویند نه خدا هست و نه غیر خدا. گفت من غیر از چیزی که زیر چاقوی جراحی می بینم به چیز دیگری اعتقاد ندارم. مارکسیست این است دیگر.

مرحوم آخوند جواب می دهد. می گوید قرینه بوده است که کسی که می گفته لا اله الا الله می خواسته اعتراف به وجود خدا هم بکند ولو ظهور وضعی نداشته باشد. قرینه مقامیه بوده است.

اقول: اینها درست نیست. قرینه چیست؟ لا اله الا الله ظهور لفظی اش اعتراف به الله است. هیچ توقف هم بر مفهوم استثناء ندارد. چرا؟ برای اینکه در مفهوم استثناء بحث در مفهوم کلی است، والا مفهوم فی الجمله که همه قبول دارند. خب وقتی مستثنی یک فرد بود جزئی بود، مثل لارجل فی الدار الا زیدا، وقتی شما می گوئی الا زیدا یعنی زید در خانه هست، چه استثناء مفهوم فی الجمله داشته باشد و چه مفهوم بالجمله. اختلاف در جائی است که مستثنی معنای کلی باشد مثل الا الفاسق، بعد شک می کنیم که فاسق مطلقا عدم وجوب اکرام دارد یا فی الجمله. اما اگر مستثنی یک جزئی حقیقی است، خب او خارج شد از این لا اله، دیگر معنایش این است که این جزئی حقیقی وجود دارد.

وانگهی این لا اله الا الله نفی شرک است. مشرکین خالق را قبول داشتند که خدا است، توحید در ذات و توحید در افعال را قبول داشتند. ولئن سئلتهم من خلقهم لیقولن الله، ولئن سئلتهم من خلق السموات و الارض لیقولن الله. اینها مشرک در عبادت بودند. می گفتند ما نعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفی. حرف اینها این بود. هم خدا را عبادت می کردند و هم بتها را. اینها اعتراف به وجود الله و خالق بودن الله و معبود بودن الله داشتند، فقط اسلام به اینها می گفت لاتشرکوا به شیئا. شریک در عبادت برای خدا قائل نشوید. لا اله یعنی لامعبود الا الله. پرستیده شده ای غیر از خدا نیست.

خب بحث در پرستیدن خدا نبود. بحث در این بود که خدا شریک دارد در عبادت، مشرکین می گفتند دارد، أجعل الآلهة الها واحدا، می گفتند پیامبر آمده خدایگان را منحصر می کند در یک خدا. ولذا فرمود بگوئید لا اله الا الله. ربطی هم به این بحثها که اینجا مطرح کرده اند ندارد.

اینکه ما بیائیم بحث کنیم اشکال کنیم که لا اله الا الله این لا اله آن خبر مقدرش چیست، لا اله بموجود الا الله یا لا اله بممکن الا الله. بعد هم آمده اند اشکال کرده اند گفته اند لا اله بموجود الا الله این کافی نیست، چون باید مسلمان ممتنع بداند وجود شریک الباری را، نه اینکه بگوید موجود نیست. لا اله بموجود برای اسلام کافی نیست، باید قائل به امتناع شریک الباری بشوید. اگر می گوئید لا اله بممکن الا الله مشکل دیگری پیدا می کند، صرفا می گوئید خدا ممکن الوجود است. این هم برای اسلام کافی نیست. باید بگوئید خدا واجب الوجود است. ولذا اشکال کرده اند گفته اند این لا اله اگر خبر مقدرش موجود باشد یک اشکال دارد، و اگر بگوئید خبر مقدرش بممکن است این تنها اثبات امکان می کند برای خدا و مسلمان باید خدا را واجب الوجود بداند.

اقول: این اشکالها اصلا جا ندارد. بحث شرک در عبادت بود. اصلا بحث واجب الوجود نبود. بعدش هم این حرفها چیست که مسلمان باید ممتنع بداند شریک الباری را. چه کسی گفته؟ مسلمان باید بگوید شریک الباری موجود نیست، اما اینکه محال است این بحث فلسفی دقیق است عوام از خواص هم اینها را نمی فهمند. بعد مسلمان شدن بر این توقف دارد که یک دوره فلسفه بخواند امتناع شریک الباری را بفهمد؟ همچنین چیزی نیست. همینکه بگوید شریک الباری نیست برای مسلمان بودن کافی است. لا اله بموجود الا الله همین کافی است برای مسلمان شدن. بیش از این لازم نیست.

نیازی هم به این جوابهایی که برخی از آقایان داده اند گفته اند هر جور بگوئی ما توجیه می کنیم.

اگر بگوئی لا اله بموجود الا الله، ما ثابت می کنیم که شریک الباری وقتی موجود نیست یعنی ممتنع الوجود است. اگر ممتنع الوجود نبود باید موجود می شد. چون شریک الباری امرش دائر است بین ممتنع الوجود بودن و واجب الوجود بودن. شریک الباری اگر ممکن الوجود است پس واجب الوجود است. چون مخلوق که نیست که بگوئیم خالقش او را ایجاد نکرد. شریک الباری یا ممتنع الوجود است یا واجب الوجود است. شق ثالث ندارد. آن کسی که می گوید لا اله بموجود شریک الباری موجود نیست لازمه اش این است که پس ممتنع الوجود است. چون احتمال ممکن الوجود بودن به امکان خاص در شریک الباری نیست. شریک الباری بودن یا ممتنع است و یا واجب. چه جور در خدا بحث امکان معنا ندارد، یا ممتنع الوجود است یا واجب الوجود، ممکن الوجود بودن در خدا فرض نمی شود چون مخلوق نیست. اینها اینجوری گفته اند، گفته اند پس لا اله بموجود همینکه شریک الباری گفتی موجود نیست کشف می کنیم ممتنع الوجود هم هست. مثل عنقاء که نیست که بگوئیم موجود نیست ولی ممکن الوجود است. عنقاء شأنش شأن مخلوق است.

گفته اند اگر بگوئید لا اله بممکن الا الله باز هم ما توجیهش می کنیم. اثبات امکان برای خدا امکان بالمعنی العام که شامل واجب الوجود هم می شود اثبات امکان برای خدا همان و اثبات وجود برای او همان. چون عرض کردیم امر خدا دائر بین امتناع وجود و وجوب وجود است. اگر امتناع را نفی کردید و اثبات امکان بالمعنی العام کردید ملازم است با اثبات واجب الوجود بودن خدا.

اقول: می گوئیم این حرفها را ما قبول داریم مخالف نیستیم، اما آن کسی که می گوید لا اله الا الله اینها را می فهمد. شما فکر می کنید لا اله الا الله را ابوعلی سینا می خواهد بگوید؟ آن پیرزنی که چرخ نخ ریسی داشت و پیامبر با او صحبت می کرد آنها می گفتند لا اله الا الله. عوام مردم می گفتند لا اله الا الله، آیا این مطالب را درک می کردند؟. از این بحث هم بگذریم.

یک بحثی هست در اینجا در آخر بحث مفهوم استثناء، وآن این است که آیا مفهوم استثناء در حقش اجحاف نشده است؟ واقعا نکند منطوق است اسمش را گذاشتید مفهوم. اصلا جمله استثنائیه که می گوید یجب اکرام العالم الا الفاسق دو منطوق دارد، یکی یجب اکرام العالم و دیگری اینکه و لکن لایجب اکرام العالم الفاسق. دو منطوق است، منتهی برای اینکه مستثنی با مستثنی منه اشتباه نشود به مستثنی گفتند مفهوم، و الا واقعا منطوق است. یا نه، تعارف که نداشتند، مفهوم بود منطوق نبود. برای این به او گفته اند مفهوم استثناء.

مرحوم آخوند می گوید البته این بحث بعید نیست که واقعا منطوق باشد. مفهوم استثناء اگر دقت کنید می شود منطوق. ولی این بحث ثمره ندارد. حالا منطوق است یا مفهوم است، مهم این است که هست.

در منتقی الاصول فرموده اند اصل ثمره همینجاست. این همه بحث های جنبی کردید رسیدید به این بحث می گوئید ثمره ندارد؟ اصلا ثمره در بحث مفهوم استثناء همین است که ببینیم مفهوم است یا منطوق. اگر مفهوم باشد مولا در مقام بیان نیست اطلاق گیری نمی شود کرد. ولی اگر منطوق باشد نه، جمله مستقله است. مثلا لاتعاد الصلاة الا من خمس. ببینیم این الا من خمس مفهوم است یا منطوق است. خیلی ثمره دارد. اگر منطوق باشد می شود و تعاد الصلاة من الاخلال بالطهور و الرکوع و السجود و الوقت والقبلة مطلقا، خیلی کارگشا است در فقه. یعنی می فهمیم نماز با اخلال به این پنج چیز باطل می شود مطلقا. آن کسی که می گوید مفهوم است می گوید در مقام بیان نیست از آن حیث مستثنی. ولذا می گوید اخلال به غیر این پنج چیز نماز را باطل نمی کند. اما اخلال به این پنج چیز چطور؟ مطلقا نماز را باطل می کند یا فی الجمله؟. قائل به مفهوم نمی تواند ادعای اطلاق بکند، چون مفهوم مدلول التزامی می شود، مدلول التزامی که مولا نسبت به آن در مقام بیان نیست.

اقول: ما تعجب می کنیم از این فرمایش ایشان. خب بحث اینکه آیا مستثنی عموم دارد یا عموم ندارد که بحث شد. آن که گفتند مستثنی عموم دارد به وجدان عرفی. در بحوث هم که خواست برهان بیاورد. حالا اینکه این مفهوم است یا منطوق این ثمره ندارد، اما بحث از عموم مستثی معلوم است که ثمره دارد. اینکه بحث کردیم. این چه اشکالی است که ایشان به مرحوم آخوند می کند. ایشان که نگفت بحث از عموم استثناء بی ثمر است. و عموم استثناء را ما قبول کنیم یا نکنیم باید به وجدان عرفی قبول کنیم. والا ممکن است منطوق باشد ولی در مقام بیان نباشد. مستثنی هم منطوق ولی در مقام بیان نباشد. مثل لا اقرأ کتابا الا کتاب الفقیه، در مقام بیان نیست که اقرأ کل کتاب فقیه. منطوق باشد که مشکل حل نمی شود. باید ببینیم ظهور دارد در عموم مستثنی یا ندارد. یک بجث وجدان عرفی است یا برهانی که در بحوث آورد. حالا مفهوم است منطوق است هر چه هست.

سؤال وجواب: اول شما باید ببینید که آیا وجدان عرفی عموم می فهمد از مستثنی یا نمی فهمد. اگر عموم می فهمد چکار داریم مفهوم است یا منطوق. اگر عموم نمی فهمد منطوق هم باشد به تعبیر دراسات فی المکاسب المحرمة می گویند چون غالبا مولا در مقام بیان حکم مستثنی منه است از حیث مستثنی خطاب اهمال دارد. حالا شما اصرار کنید که منطوق است، می گوید خب منطوق باشد. غلبه این است که در حیث مستثنی در مقام اهمال است، چکارش می توانید بکنید. غیر از اینکه ارجاعش بدهید به وجدان عرفی کار دیگری نمی شود کرد.

والبته ما قبول داریم که واقعا مستثنی منطوق است، ولذا گفتیم دو تا کذب لازم می آید اگر کسی بگوید کل انسان اسود الا الزنجی. دو تا کذب است، هم چرا گفتی کل انسان اسود، و هم چرا گفتی الا الزنجی. چون معنایش این است که کل انسان لیس بزنجی فهو اسود، وکل انسن زنجی فلیس بأسود. دو تا دروغ گفتی.

پس ما قبول داریم منطوق است ولی این بحث ثمره ندارد.

سؤال وجواب: اگر مدلول التزامی است من چکار دارم به مدلول التزامی کلام. اگر کسی آمد گفت من در فلان ساعت در فلان مکان نبوده ام که لازمه اش این است که پس من مرتکب جنایت در آن مکان نشده ام، اتفاقا هم در آنجا بوده و هم مرتکب جنایت شده، آیا دو تا دروغ گفته؟ نه، یک دروغ گفته است. چون مدلول مطابقی را إخبار کرد دروغ گفت. اگر بنا باشد به تعداد مدالیل التزامیه دروغ به پای انسان نوشته بشود که دیگر باید پرونده اش را روز قیامت شترها نتوانند حمل کنند. اگر مدالیل التزامیه شد دیگر تضمین ندارد که کذب صدق بکند مضافا الی کذب خود منطوق. إذا طلعت الشمس فاللیل موجود یک دروغ است دیگر. حالا اینکه بگوئید یک منطوق دارد و یک مفهوم دارد، این حرفها نیست.

هذا تمام الکلام فی مفهوم الاستثناء.

یقع الکلام فی فرع فقهی ذکره فی الشرایع

در شرایع می گوید اگر کسی بگوید له علیّ عشرة الا درهما، بگوید الا درهما اقرار است به نه درهم. اما اگر بگوید له علیّ عشرة الا درهم، این اقرار است به کل ده درهم. چرا؟ برای اینکه اگر بگوید له علیّ عشرة الا درهم توصیف است. می خواهد بگوید این آقا از من ده درهمی که صفتش این است که غیر از یک درهم است طلبکار است. می شود اعتراف به ده درهم. اما اگر بگوید له علیّ عشرة الا درهما این الا ظهور در استثناء دارد طبق قواعد ادب عربی.

اقول: ما می گوئیم اکثر عرف قواعد عربی را مراعات نمی کنند. اصلا فتحه را ضمه می دهند، ضمه را کسره می دهند. یک بلایی سر ادب عربی خود عرب زبانها آورده اند که حد ندارد. خب بحث ظهور عرفی هم که تابع عرف رائج است. در جمله تامه بعدش الا درهم آورده است، عرف استثناء می فهمد دیگر. له علیّ عشرة «الا درهما» «الا درهمٌ» «الا درهمٍ» هر جوری بگوئید عرف استثناء می فهمد و ما در این موارد تابع ظهور عرفی هستیم نه تابع ادب عربی.

جلسه 468

سه شنبه 07/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

## مفهوم حصر

شکی نیست که اگر یک لفظی دلالت بر حصر بکند مفادش انحصار حکم است در آن موضوع خطاب. إنما یجب اکرام العالم، یعنی اکرام جاهل واجب نیست.

کلام در صغرای دلالت بر حصر است. یکی از ادواتی که مشهور است که دلالت بر حصر می کند إنما هست. إنما بین لغویین و مفسرین واصولیین مشهور شده است که دال بر حصر است.

البته أنما مورد اختلاف بیشتری هست، مثلا مرحوم آقای خوئی دلالت أنما را بر حصر قبول ندارند، ولی دلالت إنما را بر حصر قبول دارند.

مرحوم شیخ انصاری فرموده است أنما که هیچ، او که دال بر حصر نیست، إنما هم به نظر ما دال بر حصر نیست. چرا؟ ایشان فرموده است که: ما چون زبان عربی برایمان وجدانی که نیست، مرادف فارسی هم ندارد تا ما ببینیم که حصر می فهمیم یا نمی فهمیم، مثل ادات شرط نیست که مرادف فارسی داشت که بجای إن «اگر» می گفتیم، بعد وجدان خودمان را احساس می کردیم. إنما که اینطور نیست. إنما ممکن است برای تأکید باشد.

حضرت امام هم همین اشکال را مطرح کرده اند وفرموده اند إنما ظهور در حصر ندارد بلکه برای تأکید است.

فخر رازی هم با اینکه در تفسیرش هر کجا که ما دیدیم إنما را دال بر حصر می گرفت، ولکن وقتی رسیده است به آیه "إنما ولیکم الله ورسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة ویؤتون الزکاة و هم راکعون" عناد و لجاجش او را به انکار دلالت إنما بر حصر کشانده است. با اینکه در آیه إنما الصدقات للفقراء والمساکین گفته است إنما مفید حصر است، ویدل علیه أن ابن عباس تمسک فی نفی ربا الفضل بقوله علیه السلام إنما الربا فی النسیئة. می گوید ابن عباس برای نفی ربای معاوضی در معامله نقد به مفهوم إنما الربا فی النسیئة تمسک کرد، گفت معلوم می شود که بیع مکیل و موزون بجنسه نقدا ولو مع زیادة اشکال ندارد. إنما الربا فی النسیئة. فخر رازی می گوید ابن عباس یک انسان عرفی بود تمسک کرد به ظهور إنما بر حصر.

ویا اعشی می گوید: و لست بالاکثر منهم حصیً وإنما العزة للکافر.

یا فرزدق می گوید: أنا الزائد الحامی الذمام وإنما یدافع عن احسابهم أنا أو مثلی.

خب همین فخر رازی که به این ادله بر اثبات دلالت إنما بر حصر استدلال می کند، به آیه إنما ولیکم الله می رسد می گوید إنما دلالت بر حصر نمی کند.

برفرض إنما دلالت بر حصر نکند، اما ولی الامر در زمان واحد وفی عرض واحد دو تا نمی شود. غیر عقلائی است تعدد ولی امر فی زمان واحد و فی ارض واحد. بله الله ولی الامر، و فی طوله رسول الله ولی الامر، وفی طوله علیٌّ ولی الامر، اما دیگر نمی شود در عرض واحد هم علی ولی الامر باشد و هم ابوبکر. احتیاج ندارد که إنما دلالت بر حصر کند.

جالب است که استدلال هایی هم که می کند که إنما ظهور در حصر ندارد استدلال می کند می گوید إنما الحیوة الدنیا لعب ولهو. مگر می شود منحصر بشود حیات دنیا در لعب ولهو، پس این حصر نیست.

خب شما مفسر قرآن هستی، آیات دیگر که اصلا صریح است در حصر مثل "وما الحیاة الدنیا الا لعب ولهو"، خب بگو حصر اضافی، حصر ادعائی. دیگر و ما الحیاة الدنیا الا لعب ولهو را که نمی شود انکار کرد در حصر، منتهی حصر ادعائی است ادعا می شود که حیات دنیا فقط لهو ولعب است. اگر در دنیا مشغول به غیر لهو و لعب بشوی او حیات آخرت است، در همین دنیا حیات آخرت است. نماز در این دنیا حیات آخرت است، حیات دنیا لهو ولعب است.

وجالب است فخر رازی می گوید إنما الحیاة الدنیا لعب ولهو نمی تواند حصر باشد، لا شک أن اللعب واللهو قد یحصل فی غیرها، می گوید لهو ولعب که اختصاص به حیات دنیا ندارد. توجه نکرده است که آیه حیات دنیا را حصر می کند در لهو و لعب، نه اینکه لهو ولعب را حصر بکند در حیات دنیا.

اما اشکال بزرگان خودمان مثل شیخ انصاری وحضرت امام او حساب دیگری دارد، او بحث ظهور عرفی است، می فرمایند ما از إنما استظهار نمی کنیم حصر را.

شاید هم یک شواهدی تأیید بکند این بزرگواران را. مثلا إنما المؤمنون اخوة، خب این عرفی نیست که بگوئیم مؤمنین هیچ خاصیتی ندارند مگر اینکه برادر هم هستند. یا بگوئیم تنها مؤمنین برادر هم هستند، هیچ گروه دیگری برادر هم نیستند. اینها عرفی نیست. خب مؤمنین خیلی خواص دارند یک خاصیتشان این است که برادر هم هستند. برادری هم اختصاص به مؤمنین ندارد، بلکه المنافقون و المنافقات بعضهم اولیاء بعض. ممکن است این آیات مثل إنما المؤمنون اخوة را دیده اند گفته اند اینکه ظهور در حصر ندارد.

یا مثلا الذین یبایعونک تحت الشجرة إنما یبایعون الله. ممکن است دیده اند این عرفی نیست که بگوئیم الذین یبایعونک لایبایعون الا الله، کسانی که با تو بیعت کرده اند تحت شجره رضوان، بیعت نکرده اند مگر با خدا. در حالی که چرا استیحاش بکنیم؟ چه اشکالی دارد؟ الذین یبایعون تحت الشجرة لا یبایعون الا الله. چون پیامبر در عرض خدا نیست، بیعت با پیامبر بیعت با خداست و لیس الا. چه اشکالی دارد ظهور در حصر داشته باشد. حالا فوقش قرینه می آید که حصر ادعائی یا اضافی است.

یا مثلا "قالوا إنما البیع مثل الربا" ممکن است کسی بگوید إنما البیع مثل الربا مگر می خواهد حصر را بفهماند که لیس البیع الا مثل الربا فقط، ممکن است کسی بگوید این عرفی نیست. خب این هم خیلی روشن نیست. إنما البیع مثل الربا این هم می تواند حصر ادعائی باشد، یعنی بیع چه چیزی اضافه بر ربا دارد؟ بیع تنها ربا است، یعنی معمولا بیع و تجارت که می کنند برای سود است. پس بیع سود است دیگر، خب ربا هم سود است. این هم می تواند حصر باشد، إنما البیع یعنی بیع متعارف که همراه با سود است فقط هدف تحصیل زیاده است، پس می شود فقط بیع ربا است. اشکالی ندارد.

حالا برفرض شما در این مثالها یک مقدار توقف بکنید در مناسبت این مثالها با حصر، اما با چند تا مثال که ظهور عرفی إنما در حصر خراب نمی شود. این همه آیات و روایات اصلا تناسبشان با افاده حصر است.

مثلا فاقض ما أنت قاض إنما تقضی هذه الحیاة الدنیا، یعنی ای فرعون تو اختیار بهشت و جهنم ما را نداری، تنها می توانی در این دنیا حکم فرمائی کنی. خب این ظهورش در حصر است دیگر.

قل إنما اعظم بواحدة، ظهورش در حصر است دیگر.

إنما یتذکر اولوا الالباب.

إنما اشکوا بثی وحزنی الی الله، حضرت یعقوب به فرزندانش فرمود من فقط حزنم را با خدا در میان می گذارم.

اینها همه ظهور در حصر است، حصر هم حقیقی است نه اضافی.

إنما توفون اجورکم یوم القیامة.

إنما تجزون ما کنتم تعملون.

إنما الله اله واحد.

همه اینها ظهور در حصر دارد.

روایات هم همین است، ما روایات را بررسی کردیم در جزوه هم آوردیم عمدتا ظهور در حصر دارد: إنما یکره أن ینام فی المسجد الذی کان علی عهد رسول الله صلی الله علیه وآله واما فی هذا الموضع فلا بأس. حضرت فرمود مکروه است خواب در مسجد الحرام یا مثلا مسجد النبی اما در قسم قدیم آن که زمان پیامبر برود، نه قسم مستحدث آن.

امثال این استعمالات زیاد است. و لذا لاینبغی الاشکال فی ظهور إنما فی الحصر.

در قاموس هم که همین را گفته است. در مغنی اللبیب که اصلا مفروغ عنه گرفته است دلالت إنما بر حصر را. کتابهای لغویین دیگر هم این مطلب را متعرض شده اند. ولذا جای شک و اشکال نیست. ظهور اولی إنما هم در حصر حقیقی است. اگر قرینه داشتیم که حصر اضافی یا ادعائی است فهو، و الا ظهور اولی حصر در حصر حقیقی خواهد بود.

إنما بالاخره مفادش حصر است. اما این ترجمه هایی که ما می کنیم لازم نیست ترجمه إنما باشد. مثلا «همانا»، نه، همانا ترجمه إنما نیست. یا بعضی فکر کرده اند اگر إنما معنایش این باشد که «این است و جز این نیست» دیگر دلالتش بر حصر روشن است. نه، کسانی که قبول نمی کنند دلالت إنما را بر حصر، ممکن است بگویند این است و جز این نیست یعنی این مطلب صحیح است و خلاف آن صحیح نیست، که می شود تأکید نه حصر. این است یعنی مطلب از این قرار است، ومطلب جز این نیست خلاف این نیست. که می شود تأکید.

به همان استعمال لغویین که مشهور قائل شده اند ما هم که هر چه استعمال عربی که خیلی هم ناآشنا نیستیم و احساس می کنیم و می شنویم از آن حصر می فهمیم. و لذا این بحث مشکلی ندارد. ظهور إنما در حصر است و ما از آن مفهوم گیری می توانیم بکنیم.

اما فرمایش آقای خوئی راجع به أنما که لایدل علی الحصر، آقا "واعلموا أنما الحیاة الدنیا لعب ولهو" حدید 20، خب این چه فرق می کند با إنما الحیاة الدنیا لهو و لعب؟ عرف چه فرق می گذارد؟

در قاموس هم که گفته أنما مثل إنما یدل علی الحصر.

بله گاهی ما اشتباه می کنیم «ما» مای موصوله است، خب ربطی به بحث ما ندارد. واعلموا أنما غنمتم من شیء فأن لله خمسه، خب آن «ما» مای موصوله است. ما غنتم فأن لله خمسه. خب در إنما هم هست، إنما توعدون لآت. این ما مای موصوله است. بحث ما در مای موصوله نیست، بحث ما در إنما است که ظهور در حصر دارد و محل بحث است که آیا این لفظ مرکب است از إن و مای نافیه، یا نه یک وضع مستقلی دارد کما هو الصحیح.

اما سائر چیزهایی که دلالت بر حصر می کند آن چیزی که مناسب است مطرح بکنیم تقدیم ما حقه التأخیر است. گفته اند تقدیم ما حقه التأخیر ظهور در حصر دارد. ایاک نعبد، اگر می گفت نعبدک ظهور در حصر نداشت، تعبدک کما نعبد الاصنام، اما ایاک نعبد ظهور در حصر دارد. اینجور گفته اند اما ما نفهمیدیم که ایاک نعبد ظهور در حصر داشته باشد. فقط تو را می پرستیم، خب این فقط از ایاک فهمیده نمی شود. ما این احساس عرفی را نداریم.

مگر یک مناسبت حکم وموضوعی باشد اقتضاء کند این معنا را.

بله در قضیه حملیه گاهی انسان می آید محمول را موضوع قرار می دهد. محمول را که موضوع قرار بدهید ما قبلا عرض کردیم که موضوع ظهور دارد در اطلاق شمولی. آنوقت مفهوم پیدا می کند. مثلا اگر شما بگوئید اکرام زید واجب، خب این محمول است، ظهور ندارد در اینکه واجب تنها اکرام زید است. اما اگر بگوئی الواجب هو اکرام زید اطلاق شمولی پیدا می کند. مثل الانسان ابیض می شود، چه جور الانسان ابیض اطلاق شمولی دارد که هر فردی از انسان ابیض است، الواجب هو اکرام زید یعنی واجب فرد دیگری غیر از اکرام زید ندارد. العادل علیّ، این مفاد عرفی اش این است که عادلی اگر باشد علی علیه السلام است، در مقابل علی علیه السلام دیگران هیچ هستند. اما اگر می گفت علیٌّ عادل، نه او ظهور در حصر نداشت.

## مفهوم عدد

بعض ها قائل شده اند به مفهوم عدد. مثلا می گویند اگر شما بگوئی قد ذهبت الی الحج مرتین، مفهومش این است که بیش از دو بار نرفتم. اگر بنا باشد که سه بار رفتی حج چرا زرنگی می کنی، خب بگو ذهبت الی الحج ثلاث مرات، چرا می گوئی ذهبت الی الحج مرتین. یا اگر مولا بگوید أطعم زیدا مرتین، این معنایش این است که بیش از دو بار واجب نیست. اگر بنا بود بیش از دو بار واجب بود چرا فرمود اطعم زیدا مرتین.

ولذا گفته می شود که عدد مفهوم دارد.

الکر الف ومأتا رطل، خب معلوم می شود کر کمتر از این نیست. یک خطاب دیگری بیاید بگوید الکر ستمأة رطل تنافی پیدا می کنند. الکر الف ومأتا رطل مفادش این است که کمتر از این هزار ودویست رطل عراقی کر نیست. به این گفته اند مفهوم عدد.

اقول: به نظر ما عدد مثل وصف می ماند مفهوم فی الجمله دارد اما مفهوم بالجمله ندارد. مثلا اگر مولا به عبدش گفت صم ثلاثین یوما، بله معلوم می شود که در کل سال روزه گرفتن واجب نیست، والا نمی گفت صم ثلاثین یوما. اما ممکن است در غیر از این سی روز گاهی به یک مناسبتی باز روزه واجب بشود. صم ثلاثین یوما، اما إذا جاء زید فصم فی غده. با هم تنافی ندارند. می گوید من گفتم سی روز روزه بگیر، نگفتم بیشتر از آن اصلا بر تو روزه واجب نیست. بله فی الجمله می فهمیم که همه جا و همیشه روزه بر تو واجب نیست والا ذکر ثلاثین یوما لغو می شد. اما فی الجمله شاید غیر از این سی روز روزه های دیگری هم فی الجمله واجب باشد.

این سه نفر را اکرام کن، خب ممکن است نفر چهارمی هم باشد وجوب اکرام داشته باشد ولی فعلا نمی خواهد او را بگوید. چون این عدد، طرف نسبت تامه که نیست با حکم ما، بلکه طرف نسبت ناقصه است، یعنی قید حکم است یا گاهی قید موضوع است. صم ثلاثین یوما، ثلاثین یوما قید صوم است. حتی اگر قید حکم باشد الصوم واجب ثلاثون یوما این هم دلیل نمی شود که بیشتر از این واجب نباشد. این ثلاثون یوما قید این وجوب است در این خطاب. ممکن است بعضی روزهای دیگر، مثلا من لم یجد الهدی فی الحج یجب علیه صوم عشرة ایام ثلاثة ایام فی الحج و سبعة إذا رجعتم، با هم تنافی ندارند. این مثالهای ذهب زید الی الحج مرتین یا ذهبت الی الحج مرتین علت اینکه مفهوم دارد این است که یکوقت شما نمی دانید زید چند بار حج رفته، دو بارش را می دانید بیشتر نمی دانید. خب می گوئید ذهب زید الی الحج مرتین. زید می گوید من بیش از دو بار رفته ام. می گوئیم ما دروغ که نمی خواهیم بگوئیم آن چیزی که ما خبر داریم این است که ذهب زید الی الحج مرتین، نگفتیم بیشتر نرفته است. خبر نداشتیم. اما یک وقت اطلاع داریم مثل اینکه داریم راجع به خودمان حرف می زنیم، ذهبت الی الحج مرتین اگر بیش از دو بار رفته باشم ذکر دو بار لغو است، همان حالت مفهوم فی الجمله را پیدا می کند. خب چرا می گوئی دو بار؟ این مفهوم بالجمله نیست، این از باب مفهوم فی الجمله است که آقا چرا لغو حرف می زنی. تو که می دانی ده بار حج رفتی چرا می گوئی دو بار رفتم؟ می گوید می خواهم چشمم نزنند. خب می خواهی چشمت نزنند جور دیگری حرف بزن. تو که می گوئی ذهبت الی الحج مرتین ظهورش این است که بیش از دو بار حج نرفتم، چون ذکر دو بار از شمایی که خبر داری چند بار رفتی می شود لغو. راجع به دیگران که حرف نمی زنی بگوئی بیش از این خبر ندارم.

اما این دلیل نمی شود که ما مفهوم عدد را بطور مفهوم بالجمله قبول کنیم. نه، این بخاطر این است که کسی که ده بار رفته حج بگوید دو بار رفته ام خب این ذکر دو بار لغو است. غیر از این است که مولا در خطاب حکمش بگوید صم ثلاثین یوما یا اکرم هؤلاء الثلاثة بعدا هم ممکن است واجب کند اکرام نفر چهارم را، یا واجب کند صوم در غیر این سی روز را.

این راجع به این مطلب.

اما راجع به الکر الف ومأتا رطل او هم همینطور است. او ظهور در تحدید دارد. وقتی شما کر را 600 رطل بدانید لغو است بگوئید الکر الف ومأتا رطل. چون کر دو تا حد ندارد، حد یکی بیشتر نیست. تحدید که می کنید کر را به 1200 رطل معنایش این است که حدش این است. کر که دو تا حد ندارد، چون نمی شود شیء دو تا حد داشته باشد آن هم به نحو اقل واکثر. می توانید هم حد وزنی قرار بدهید و هم حد مساحتی. ثلاثة اشبار فی ثلاثة اشبار فی ثلاثة اشبار، 27 وجب، عیب ندارد. دو تا حد، اینها عامین من وجه هستند. اما اقل واکثر بخواهید قرار بدهید، هم 120 رطل عراقی بخواهد حد کر باشد و هم 600 رطل عراقی. خب یک شیء نمی تواند دو تا حد داشته باشد بنحو الاقل و الاکثر. خب لغو است. اگر اقل حد است اکثر حد نیست، اگر اکثر حد است اقل حد نیست. این نکته اش این است. ربطی به بحث مفهوم عدد به نحو مفهوم بالجمله و مفهوم کلی ندارد.

سؤال وجواب: الکر الف مأتا رطل تشریع است دیگر. ... شما فتوی هم بدهید بگوئید واجب است مردم سی روز روزه بگیرند، آنهایی که سالم هستند و در وطن هستند سی روز ماه رمضان، آنهایی که مسافر یا مریض هستند سی روز در بقیه ایام سال. خبر می دهید از وجوب شرعی. ولی این مفهوم ندارد که پس بیشتر از سی روز روزه واجب نیست مطلقا. ... پس دلالت نمی کند بر انتفاء سنخ الحکم و طبیعی وجوب صوم در غیر سی روز. ما هم همین را می گوئیم. بله شخص این وجوب سی روز است.

و من هنا اتضح که اینکه ما در جائی که یک حکم داریم، مثلا می گوید: إن افطرت فأطعم ستین مسکینا، می گویند پس معلوم می شود بیش از شصت تا لازم نیست. این مفهوم نیست، این تمسک به اطلاق وجوب اطعام شصت مسکین است. اطعام شصت مسکین لازم است چه بیشتر اطعام بکنی چه نکنی. این تمسک به اطلاق است ربطی به مفهوم ندارد. یک وجوب است عند الافطار. إذا افطرت متعمدا فی نهار شهر رمضان واجب است شصت فقیر را اطعام کنی. این مفهوم عدد نیست که بگوئید پس اطعام شصت ویکی واجب نیست. این تمسک به اطلاق منطوق است. چون آمد گفت واجب است شصت فقیر را اطعام کنی، این لابشرط است از اینکه شصت و یکمی را هم اطعام بکنم یا نکنم. ولذا استفاده می شود که صدق که کرد شما اطعام کردی شصت فقیر را، امتثال محقق شده است. حالا می خواهد اطعام شصت ویکمین فقیر هم بکنی یا نکنی. نه مانعیت دارد اطعام فقیر شصت ویکمی و نه شرطیت و جزئیت دارد. این تمسک به اطلاق منطوق است این ربطی به مفهوم ندارد.

ولذا مفهوم عدد بالجمله ثابت نیست، یعنی نمی شود گفت در غیر این مقدار اصلا سنخ حکم منتفی است. الصوم ثلاثین یوما فی السنة استفاده کنیم که اصلا در غیر سی روز و مازاد بر سی روز اصلا وجوب صومی در کار نیست مطلقا. نه، این هیچ عرفی نیست.

## مفهوم لقب

مفهوم لقب هم که قبلا در مفهوم وصف گفتیم که روشن است مفهوم ندارد. اکرم الفقیه بیش از این نیست که فقیه متعلق این وجوب اکرام است، اما دیگر نمی گوید که دیگر در عالم وجوب اکرامی برای غیر فقیه ما نداریم. قید شخص این وجوب اکرام است نه اینکه قید طبیعی وجوب اکرام باشد که با انتفاء فقیه بودن طبیعی وجوب اکرام از کره زمین برداشته بشود حتی غیر فقیه هم وجوب اکرام به عنوان آخری مثل هاشمی بودن پیدا نکند. نه اینطور نیست.

## مفهوم التعلیل

یک مفهوم تعلیلی هم هست که آقایان مطرح نکرده اند، که این دیگر العلة تعمم و تخصص است. تخصِّص یعنی مفهوم. لا تأکل الرمان فإنه حامض یا لأنه حامض، خب می گویند العلة تعمم را جای خودش بحث می کنیم. و تخصص یعنی ظاهرش این است که رمان غیر حامض حرام نیست خوردنش. به این گفته می شود معلوم التعلیل. آقایان بخاطر وضوحش اینها را مطرح نکرده اند.

جلسه 469

شنبه 11/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

راجع به مفهوم تعلیل برخی از بزرگان مناقشه کرده اند که علت تنها خطابی را که مشتمل بر ذکر علت هست تقیید می زند نه خطاب های مطلق دیگر را. لا تأکل الرمان لأنه حامض تنها این خطاب لا تأکل الرمان را مقید می کند به رمان حامض. اگر ما فقط همین خطاب را داشتیم، راجع به رمان غیر حامض دلیل بر حرمت پیدا نمی کردیم. اما اگر یک اطلاقی باشد که بگوید لا تأکل الرمان ومقید نباشد به این تعلیل، اطلاق او محفوظ خواهد بود. چرا؟ فرموده اند اولا لزومی ندارد که متکلم در میان علت های حکم همه علت ها را بیان کند. یکی از علت ها را انتخاب می کند بیان می کند، ظهور ذکر علت در علت منحصره نیست. لا تأکل التراب فإنه یوجب فساد البدن، حالا یک علت را برای تحریم اکل تراب ذکر کرده اند، نه اینکه تراب اگر کم بود و موجب فساد بدن نبود خوردن آن، دیگر هیچ علتی برای حرمت ندارد. شما وقتی تعلیل می کنید امامت امیرالمؤمنین علیه السلام را آیا مثل علامه حلی کتاب الفین می نویسید؟ دو هزار دلیل ذکر می کنید؟ نه. یک علت را ذکر می کنید، امیرالمؤمنین خلیفة رسول الله است لکونه اعلم الناس بکتاب الله وسنة نبیه. همین کافی است. ظهوری ندارد ذکر علت در علت منحصره. این بیان اول. بنابر این با انتفاء این علت، سنخ الحکم منتفی نمی شود، شاید علت اخرایی هست او منشأ حکم است.

وجه دوم: فرموده اند چون تعلیل در جائی ذکر می شود متعارف باشد، مثلا نمی آیند بگویند لا تأکل الرمان لأنه ابیض. چون غالب رمانها ابیض نیستند. باید تعلیل غالب موارد موضوع را شامل بشود، و الا تعلیل صحیح نیست. غالب رمانها باید حامض باشند تا صحیح باشد مولا بگوید لا تأکل الرمان لأنه حامض.

حالا که اینجور شد لا تأکل الرمان لأنه حامض معلوم می شود ناظر است به متعارف رمان که حامض است. متعارف رمانها حرام هستند چون حامض هستند، اما دلیل نمی شود که خطاب دیگر که می گوید لا تأکل الرمان ومطلق هست وقید لأنه حامض ندارد او هم منصرف باشد به فرد متعارف. نه، او مطلق است.

این دو بیان که جناب آقای زنجانی در کتاب نکاح جلد یک درس 21 و 22 بیان کرده اند. و بر این اساس یک روایتی هست آن روایت را معنا کرده اند. روایت این است: الرجل یرید أن یتزوج امرأة أینظر الیها؟ قال نعم، إنما یشتریها بأغلی الثمن. ایشان فرموده اند مشهور که قائلند العلة تخصص باید ملتزم باشند که جواز نظر به مرأه ای که یرید أن یتزوجها مختص است به جائی که مهرش زیاد باشد نه مهر کم. اما ایشان فرموده اند ما این را قبول نداریم که العلة تخصص. بله این اطلاق که مزیّل به این علت هست اطلاقش را نسبت به موارد انتفاء علت از دست می دهد، اما سائر خطابات مطلقه چرا مقید بشوند؟ بلکه به اطلاق خودشان باقی می مانند.

پس این مبنا که العلة تخصص ایشان فرموده اند درست نیست.

سؤال وجواب: إنما یشتریها بأغلی الثمن یعنی با مهر زیاد. متعارف در مهر این است که پول قابل اعتنایی است. حالا اگر یکی مهر زنش را یک نان سنگک قرار بدهد اینکه نمی شود إنما یشتریها بأغلی الثمن.

آنوقت ایشان در العلة تعمم آمده اند تبعا لاستاذه االسید الداماد فرموده اند که اصلا این اختصاص به علت ندارد، حکمت هم همینطور است. اگر بیایند بگویند خداوند حرام کرد میته را لفساد البدن چون موجب فساد بدن هست، عرف می گوید خب هیروئین هم موجب فساد بدن است. معنا ندارد که بیایند ولو به نحو حکمت بگویند ما بخاطر اینکه اکل میته موجب فساد بدن است میته را حرام کردیم. البته حکمت است، آن حیوانی که مذبوح به ذبح شرعی نیست و بسم الله نگفته اند هنگام ذبح آن، او که اکلش موجب فساد بدن نیست. اکل میته کم که موجب فساد بدن نیست. اینها حکمت هستند، ولکن عرف می گوید خب همین نکته در استعمال هروئین هم هست. ظاهر حکمت این است که علة لاصل جعل الحکم منتهی مصلحت در این بود که حکم را مطلق جعل بکنند. و الا ظاهر حکمت این است که ملاک جعل حکم در تحریم میته فساد بدن است، ملاک این است. منتهی چون اگر به مردم می آمدند می گفتند اگر فساد بدن پیش نیامد اکل میته جائز است سوء استفاده می شود. مصلحت در تعمیم حکم بود. اما اصل جعل حکم ناشی از همان حکمت بوده است. تعمیم حکم نسبت به همه موارد بله آو مصلحت تنظیم قانون و عدم امکان سوء استفاده از قانون بود. اما اصل حکم که چرا اصلا این حکم را جعل کردند بخاطر همان حکمت بوده است دیگر. حالا اگر این حکمت در جای دیگر هم بود، خداوند عده را واجب کرد بخاطر عدم اختلاط میاه، بله این حکمت است، اما حکمت است یعنی تعمیم عده برای مواردی که قطع داریم به عدم حمل، این ناشی از مصلحت حفظ نظم در قانون گذاری است. اما اگر بالاخره حساب کنید اصل تشریع عده به ملاک عدم اختلاط میاه است. حالا اگر زنی بدون جماع و بالملاعبه ماء رجل داخل فرجش بشود باز همین نکته عده می آید ولذا او هم باید عده نگه بدارد.

پس بحث در این است که عرفا گفته می شود که حکمت معمم هم هست، اما علت مخصص هم نیست. پس این امتیاز که علت قرنهای متمادی به رخ حکمت می کشید می گفت أنا المخصص أنا المعمم، والحکمة لاتعمم و لاتخصص، با پیشرفتهای علمی جدید از بین رفت.

اقول: این مطلب راجع به حکمت مطلب درستی است. حکمت عرفا معمم هم هست.

اما راجع به اینکه علت مخصص نباشد، بگویند لا تشرب الخمر لکونه مسکرا، بعد یک خطاب مطلقی هم می گوید لاتشرب الخمر. انصاف این است که ظاهر ذکر علت انتفاء حکم است به انتفاء آن. اینکه ما بگوئیم علت منحصره را که لازم نیست بگویند. بله لازم نیست علت منحصره را بگویند، ولی تعلیل حکم به یک امری ظهوری در این دارد که با انتفاء آن امر حکم منتفی می شود. من بخاطر فلانی آمدم اینجا. خب معنایش این است که اگر فلانی نبود نمی آمدم. ظهورش این است دیگر. جئت الی هذا المکان لکی أری زیدا، ظاهرش این است که اگر بحث دیدن زید نبود نمی آمدم. ایشان مرادشان این است که وقتی می گویند لاتأکل الرمان لأنه حامض مرادشان شخص این خطاب است نه شخص حکم. شخص این خطاب مقید می شود، اما این حکم در جای دیگر ممکن است باطلاقه باقی باشد. یعنی لا تأکل الرمان مطلق ممکن است داشته باشیم، فقط این خطاب اطلاقش را از دست می دهد. مثل "ربائبکم اللاتی فی حجورکم" که این قید غالب موجب می شود این اطلاق منعقد نشود در این خطاب، اما خطاب های دیگر مقید نمی شوند. مراد ایشان این است. خب این در مورد علت انصاف این است که خلاف ظاهر است. اینکه ایشان فرمود علت منحصره را لازم نیست آدم بگوید بلکه از ده تا علت یک علت را می گویند. بله قبول، اما یک علتی را انتخاب کنیم که انتفاءش موجب انتفاء حکم نشود و این علت اگر از بین برود باز حکم باقی بماند این خلاف ظاهر است. وقتی می گوید برای چی آمدی اینجا؟ می گوید بخاطر دیدن فلانی. خب این ظهورش چیست؟ ظهورش این است که اگر بحث دیدن فلانی نبود نمی آمدم.

واینکه ایشان فرمود: چون علت را باید متکلم جوری انتخاب بکند که متعارف باشد، یعنی لا تأکل الرمان لأنه حامض یعنی باید متعارف رمان حامض باشد، والا مستهجن است تعلیل به امر نادر، این حرف درستی است، اما این دلیل نمی شود که ما بیائیم بگوئیم رمان متعارف خوردنش حرام است چون علت آن حموضتش هست، این را می خواهیم بگوئیم بیائیم بگوئیم لا تأکل الرمان لانه حامض. اگر بگوید رمان متعارف را نخور چون حامض است، اگر اینجور تعبیر می کرد، می گفتیم رمان غیر متعارف را یعنی رمان غیر حامض را هم نخور چون مشکل دیگری دارد. حرفی نبود. رمان متعارف مشکلش حموضتش است و رمان غیر متعارف مشکل دیگری دارد. اگر اینجور می گفت حرفی نبود، اما شارع که نگفته لا تأکل الرمان المتعارف لأنه حامض. گفته لا تأکل الرمان ظاهرش این است که تعلیل دارد می کند برای حرمت اکل طبیعی رمان نه برای خصوص رمان متعارف، تا بعد بگوئی ملاک حرمت اکل رمان متعارف حموضت بود، اما ملاک حرمت اکل رمان غیر متعارف هم یک چیز دیگر است فعلا ما نمی خواهیم بگوئیم. اینها خلاف ظاهر است. ظاهر لا تأکل الرمان این است که علت حرمت طبیعی رمان حموضت است. و ظاهر علت هم این است که اگر این علت منتفی شد حکم منتفی می شود.

سؤال وجواب: هر مثالی حساب جدایی دارد. لا تتفکروا فی ذات الله اگر یک جایی تعلیل شد که چون موجب تشویش ذهن می شود، خب خود شارع تشخیص داده موضوع را، تشخیص داده است که تفکر فی ذات الله موجب تشویش ذهن می شود نوعا. بله اگر یک جا کسی وصل به کر است وصل به عالم شهود است تفکر فی ذات الله لا یزیده الا یقینا، بله ملتزم می شویم.

این راجع به العلة تخصص که اصل بحث ما است.

البته ما فقط خطابات مطلقه را مثل لاتأکل الرمان می گوئیم قید می خورد به لأنه حامض، اما حکم های مربوط به اکل رمان که بگوید إذا جاء زید فلا تأکل الرمان، یا المرأة لاتأکل الرمان، نه آنها چرا قید بخورند. لا یؤکل الرمان لانه حامض ظاهرش این است که این حکم تحریم اکل رمان مستند است به حموضت آن. اما یک حکم دیگری، حرمت اکل رمان عند مجیء زید یا عند المرض یا فی حق المرأة، نه آنها چرا تقیید بخورند؟. آنها در اطلاق خودشان باقی می مانند. ولذا لا یؤکل الرمان لأنه حامض با خطاب إذا جاء زید فلا تأکل الرمان اصلا تنافی ندارند. با خطاب لا تأکل المرأة الرمان تنافی ندارن. چون حرمت اکل رمان بر مرأة که تعلیل نشد به لأنه حامض. فقط خطاب لایؤکل الرمان تعلیل شد به لأنه حامض. خب اکل رمان حرام است، وظاهرش هم این است که مطلقا حرام است، چرا؟ چون حامض است رمان. اما حکم هایی که سبب خاص دارند، إذا جاء زید فلا یؤکل الرمان، المرأة لاتأکل الرمان، نه آنها هیچ وجهی ندارد که تقیید بخورند به فرض حموضت رمان. چون حکم دیگری هستند، این آمد حکم مطلق را تقیید کرد، چه ربطی دارد به حکم اکل رمان مسبب از سبب خاص کمجیء زید أو فی حق مکلف خاص کالمرأة. آنها به اطلاقشان باقی می مانند.

بله ظاهر لایؤکل الرمان لأنه حامض این است که تنها وصفی که سبب حرمت اکل رمان است حموضت آن است نه بیاض آن. لایؤکل الرمان لأنه حامض چون انتفاء حکم می شود به انتفاء حموضت چرا از میان اوصاف رمان حموضت را انتخاب کردید، این ظاهرش این است که تنها وصفی که با انتفاءش حرمت اکل رمان منتفی می شود حموضت است. این ظاهرش این است که سفیدی رمان موجب حرمت نیست دیگر. اینکه آمد لأنه حامض را انتخاب کرد نگفت لأنه حامض أو ابیض، ظاهرش این است که در اوصاف رمان تنها وصفی که علت حرمت اکل رمان است حموضت آن هست نه بیاض آن و نه دانه داشتن آن و هکذا.

وقتی می گوید لا تأکل الرمان لأنه حامض خب متفاهم عرفی این است که رمان های غیر ترش را می شود خرد. بله اگر سبب خاصی بیاید مثلا إذا جاء زید، ممکن است یحرم اکل الرمان مطلقا باشد، المرأة ممکن است یحرم علیها اکل الرمان مطلقا باشد، چون حکم مطلق با حکم مسبب از سبب خاص یا ثابت علی مکلف خاص عرفا دو تا هستند. اما همین مطلق را شما که گفتید لا تأکل الرمان، نگفتید حامض أو ابیض این ظهور عرفی اش این است که اگر ابیض هم باشد می شود خورد. لایؤکل الرمان لأنه حامض با لایؤکل الرمان الابیض عرفا تنافی دارند، منتهی تنافی منطوق با مفهوم است. حالا ممکن است شما بگوئید مفهوم و منطوق که تعارض کردند منطوق مقدم است. اما به هر حال عموم من وجه است، می گوید انار حرام است خورده بشود چون ترش است، متفاهم عرفی این است که یعنی اگر ترش نبود حرام نبود خوردنش به این حرمت مطلقه غیر مستنده به سبب خاص و علی مکلف خاص. بعد بیاید بگوید که انار ابیض هم خوردنش حرام است، خب اینها تنافی به عموم من وجه پیدا می کنند و با هم تعارض می کنند.

و المسألة بعد بحاجة الی التأمل.

یک نکته ای عرض کنم:

ما این بحث هایی که کردیم راجع به مخصص بودن، خب همین چیزی بود که در ذهنمان بود. منتهی مشکلی که این درست می کند علل الشرایع است. که روایاتی که در کتب روائیه ما الی ما شاء الله هست آمده اند حتی به تعبیر علت، که در علل الشرایع شیخ صدوق و فضل بن شاذان هست، اینها می گویند خب اینها که مخصص نیستند، خب اینها تعابیری است که مثلا لما یجب التقصیر علی المسافر بخاطر اینکه مسافرت موجب خستگی مسافر است ولذا نمازهای چهار رکعتی را نصفه کرده اند، بله این تعلیل ها قرینه نوعیه دارد در روایات ما که اینها اصلا تمام الملاک را بیان نمی کردند. قرینه نوعیه هست در روایات علل الشرایع. فرق می کند با اینکه در خطاب تشریع بیایند بگویند لاتأکل الرمان لأنه حامض، لاتشرب الخمر لأنه مسکر. جای دیگر بیایند علل شرایع را سؤال بکنند حضرت فلسفه احکام بیان می کنند این قرینه نوعیه دارد که نمی خواهند تمام الملاک را بگویند، بلکه می خواهند تقریب کنند به ذهن سائل، وبخاطر این قرینه نوعیه ما رفع ید می کنیم از ظهور اینکه اینها علت هستند، بلکه حمل بر حکمت بودن می کنیم ولو به لفظ علت بگویند.

این راجع به مخصص بودن. که عرض کردیم این روایات علل الشرایع علت نیستند به قرینه نوعیه و حکمت هستند کما یظهر بالمراجعة.

اما راجع به آن بخش دوم که آقای زنجانی فرمودند که علت معمم هست اما این مطلب از مزایای علت نیست بلکه حکمت هم معمم هست وفاقا لاستاذه المحقق الداماد، یک نکته ای هم راجع به این عرض کنیم:

مرحوم نائینی در اجود التقریرات 1/498 تفصیل داده است، فرموده: لاتشرب الخمر لإسکاره فرق می کند با لاتشرب الخمر لأنه مسکر یا فإنه مسکر. چه فرقی می کند؟ فرموده لاسکاره واسطه در ثبوت است، ولی لأنه مسکر یا فإنه مسکر اینها واسطه در عروض هستند. یعنی چی؟ وقتی می گویند لإسکاره این مفادش این است که حکم را بردیم روی خمر، لاتشرب الخمر، علت جعل اسکار خمر است. اما در لاتشرب الخمر فإنه مسکر ظاهرش این است که اصلا حکم را بردیم روی عنوان شرب مسکر. یا حتی حکم را بردیم روی عنوان اتیان مسکر ولو شرب نباشد تزریق باشد. می شود واسطه در عروض، یعنی کبری می فهمیم که یحرم اتیان المسکر، این تطبیق شده است بر شرب الخمر. ولذا ما به آن کبری عمل می کنیم.

اما در لاتشرب الخمر لإسکاره او علت جعل است. خب شاید آن چیزی که علت جعل حرمت برای شرب خمر است اسکاره هست یعنی اسکار خمر. نگفت لاتشرب الخمر للاسکار، گفت لاتشرب الخمر لاسکاره. لاسکاره شاید یک خصوصیتی در اسکار خمر باشد که در اسکار نبیذ نباشد.

اقول: اینکه انصافا خلاف ظاهر است. ظاهر لإسکاره یعنی لطبیعی الاسکار الموجود فی الخمر. این طبیعی اسکار که در خمر است در نبیذ هم هست. این طبیعی نیست که بگوئیم لإسکاره یعنی لإسکار مختص بالخمر.

پس این فرمایش مرحوم نائینی تمام نیست.

اما یک شبهه ای هست آن شبهه را طرح کنیم که اصل معمم بودن علت ها و حکمت ها ممکن است زیر سؤال برود. آقای زنجانی مخصص بودن علت را زیر سؤال را بردند، حالا ما هم یک شبهه ای را مطرح کنیم که معمم بودن علت را فضلا عن الحکمة زیر سؤال ببریم.

آن شبهه این است که: یکوقت عرفا کبری می گویند، لاتعاد الصلاة الا من خمس فإن السنة لاتنقض الفریضة، او اصلا کبری است قاعده عامه است که ظهور عرفی اش این است که بر مصداق تطبیق شده است. او را که اصلا نمی شود گفت تعلیل. او تطبیق کبری بر صغری است. او حرفی ندارد.

اما در موارد تعلیل جعل حکم شبهه این است که یکفی عرفا در تعلیل اینکه علت مقتضی باشد برای حکم فی حد ذاته. می گوید پسر! در هوای گرم در کوچه بازی نکن می ترسم سردرد بگیری. لاتلعب فی الحر مخافة الصداع. این پسر هم آمد کتابها را گذاشت کنار درس نمی خواند. پدر می گوید چرا درس نمی خوانی؟ می گوید تو گفتی لاتلعب فی الحر مخافة الصداع ظهورش این است که کل فعل یکون فیه مخافة الصداع فلا تفعله. ما هم عمل کردیم هر جا خوف این بود که سردرد بگیرم آن کار را ترک می کنم. این پسر درس را گذاشته کنار مخافة الصداع، می گوید هر روز برو نان بخر، پسر می گوید امروز هوا گرم بود مخافة الصداع بود نان نخریدم. پدر چی می گوید؟ می گوید لاتعلب فی الحر مخافة الصداع معنایش این است که خوف صداع مقتضی حرمت است، ولی جاهای دیگر ممکن است مقتضی اقوایی باشد اقتضاء وجوب بکند. ولو سردرد هم می گیری اما درس بخوان. بهتر از بیکاری بعد است.

بله مقتضی هست، اما ممکن است مانعی باشد یا مقتضی اقوایی باشد.

در روایت داریم المحرم لایصارع و لایدلک مخافة أن یسقط شعره محرم نباید کشتی بگیرد نباید در حمام کیسه بکشد مخافة إن یسقط منه الشعر. آیا معنایش این است که هر کاری که خوف سقوط شعر باشد حرام است؟ آدم لنگ احرامش را هم سفت می بندد خوف سقوط شعر است از بدنش. یا نه متفاهم عرفی این است که مقتضی است این خوف سقوط شعر برای حرمت این کارها. اما ممکن است یک جائی مانعی باشد از این حرمت یا مقتضی اقوایی باشد.

ولذا این شبهه در معمم بودن علت هست.

هذا تمام الکلام فی المفاهیم

# فی العام و الخاص

جلسه 470

یکشنبه 12/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

عام وخاص

بحث عام و خاص چون در مقابل بحث مطلق و مقید هست ولذا علماء خواسته اند تعریف کنند عموم را به نحوی که در مقابل اطلاق معنایش روشن بشود.

تعریف ابتدائی عام: گاهی حکم را روی طبیعت می برند، می گویند الدم نجس. این می شود اطلاق. فرض الحکم علی الطبیعة.

اما گاهی حکم را روی افراد طبیعت می برند، کل دم نجس. این می شود عموم. که متعلق حکم در عام افراد طبیعت هستند، ولکن در مطلق ذات طبیعت است.

البته وقتی شما می گوئید الدم نجس، انطباق دارد بر افراد دم، ولکن این انطباق قهری است. مورد لحاظ متکلم نیست. برخلاف کل دم نجس.

و این ممکن است منشأ اختلاف هایی بشود:

مثلا از بعضی کلمات حضرت امام و آقای صدر ره استفاده می شود که در مورد اطلاق جعل واحد است اما در مورد عام جعل متعدد و متکثر است به تعداد افراد دم. کل دم نجس، اینجا ما به تعداد افراد دم ما جعل داریم. که این بحث هایی است که باید بعدا مطرح کنیم. که از نظر ما هیچ فرقی در مقام جعل بین عام ومطلق نیست.

مرحوم آخوند در کفایه فرموده است: علماء تعریف کرده اند عام را به تعاریف مختلفه ای. ولکن اینها در مقام تعریف لفظی بوده اند. به اینها اشکال نگیرید که چرا تعریفتان جامع افراد و یا مانع اغیار نیست. اینها در مقام تعریف حقیقی نبوده اند. در مقام شرح الاسم بوده اند. مثل السعدانة نبت.

البته به مرحوم آخوند اشکال گرفته اند که چرا خلاف اصطلاح صحبت می کنید. بگو تعریف لفظی مثل السعدانة نبت. اما وقتی می گوئی تعریف به نحو شرح الاسم، از نظر منطقی تعریف شرح الاسم با تعریف حقیقی فرق نمی کند. فقط اگر یک ماهیتی است که وجودش ثابت شده مثل انسان، می گویند الانسان ما هو، به این می گویند تعریف حقیقیه، وتعریفش می شود تعریف حقیقی. اما اگر وجود یک ماهیتی ثابت نشده بگویند العنقاء ما هو، در جواب هر چه گفته بشود به او می گویند شرح الاسم. و الا شرح الاسم هم مثل تعریف حقیقی چه بسا تعریف تام است. یعنی جامع افراد و مانع اغیار هست. شما مقصودتان از شرح الاسم یعنی تعریف لفظی، می خواهند یک نمودی از مفهوم را ارائه بدهند، مثل السعدانة نبت.

البته این دفاعی که صاحب کفایه از مشهور می کند درست نیست، مشهور به همدیگر ایراد می گیرند. می گویند این تعریف شما جامع افراد نیست مانع اغیار نیست، بعد ما بجای اینها عذرخواهی کنیم بگوئیم اینها در مقام تعریف جامع افراد و مانع اغیار نبوده اند. خودشان دارند به همدیگر اعتراض می کنند و جواب می دهند.

مرحوم آخوند خودش آمده تعریف کنند عموم را.

تعریف مرحوم آخوند: فرموده است: العموم شمول المفهوم لجمیع ما یصلح أن ینطبق علیه. عموم یعنی اینکه مفهوم و معنا شامل جمیع افرادش بشود. مثل کل عالم، شامل جمیع افرادش می شود. یا أیّ عالم شئت در عام بدلی، أکرم عالما أیّ عالم شئت، شامل جمیع افرادش می شود علی سبیل البدلیة.

پس عموم یعنی شمول مفهوم لجمیع افراده، أی لجمیع ما یصلح أن ینطبق علیه.

به مرحوم آخوند اشکالاتی گرفته شده است:

اشکال اول: از مرحوم آقای بروجردی است. فرموده: شما جوری بیان کردید که عموم شد وصف معنا، شمول المفهوم و المعنی لجمیع افراده. در حالی که عموم وصف لفظ است. می گویند این لفظ عام است. با تعریف شما باید بگویند این معنی عام است و این درست نیست.

اشکال دوم: باز از مرحوم آقای بروجردی است. فرموده: اکرم العلماء، این العلماء جمع محلی به لام است و عام است، آیا این تعریف شما صادق است بر این؟ این مفهوم علماء شامل ما یصلح أن ینطق علیه می شود؟. خب علماء شامل زید عالم می شود، زید عالم مگر علماء است؟ هل یشمل العلماء کل عالم؟ یعنی علماء شامل جمیع افراد مفرد خودش هست که عالم هست، نه جمیع ما یصلح أن ینطبق علیه خود لفظ علماء. خب لفظ علماء صلاحیت انطباق بر افراد ندارد. زید مگر علماء است؟ زید عالم است.

پس بهتر بود تعریف می کردید می گفتید العموم عبارة عن کون اللفظ بنحو یشمل مفهومه جمیع ما یصلح أن ینطبق علیه مفرده. هم عموم را وصف لفظ می گرفتید، و هم می گفتید یشمل مفهومه جمیع ما یصلح أن ینطبق علیه مفرده، که شامل اکرم العلماء هم بشود. چون علماء شامل جمیع افرادی می شود که مفرد علماء یعنی عالم صلاحیت انطباق بر آن را دارد.

اقول: البته این بخش دوم فرمایش آقای بروجردی فرمایش بدی نیست. اما آن بخش اول که عموم وصف لفظ است نه وصف معنا، مطلب روشنی نیست. محقق عراقی هم فرموده و درست هم فرموده است که: عموم وصف معنا است و ینسب الی اللفظ بالعرض و المجاز لشدة العلاقة بین اللفظ و المعنی. و الا آن چیزی که اولا وبالذات عموم دارد معنای اکرم کل عالم هست.

این بحثها خیلی مهم نیست.

سؤال وجواب: الناس و قوم اسم جمع است. اسم جمع هم در قوه جمع است. بالاخره سم جمع هم یک مفردی دارد.

مطلبی که در اینجا هست که در جواب از این اشکالها هم مؤثر است این است که: گاهی عموم به لحاظ افراد است و گاهی عموم به لحاظ اجزاء است.

عموم به لحاظ افراد مثل کل عالم و العلماء.

عموم به لحاظ اجزاء مثل اکلت کل السمکة، قرأت کل الکتاب. اینجا عموم به لحاظ اجزاء است، وتعریف صاحب کفایه و همینطور تعریف مرحوم آقای بروجردی فقط ناظر است به کل به لحاظ افراد نه کل به لحاظ اجزاء. در حالی که باید تعریف شامل کل به لحاظ اجزاء هم بشود. بالاخره اکلت کل السمکة ادات عموم بکار رفته است. قرأت کل الکتاب ادات عموم بکار رفته است.

در آن مثال کل قوم یکوقت می گوئید کل قوم ویکوقت می گوئید کل القوم.

اگر بگوئید کل قوم، این به لحاظ قوم های مختلف عموم دارد، یعنی این قوم و قوم ثانی وقوم ثالث و ... می شود استیعاب به لحاظ قوم های مختلف. دیگر اینجا دنبال لفظ مفرد قوم نگردید. چون قوم به لحاظ قوم های مختلف بکار رفت. کل قوم مثل کل انسان است. چه جور کل انسان به لحاظ افراد است، کل قوم هم به لحاظ افراد قوم است نه به لحاظ زید و عمرو. کل قبیلة، کل جماعة، این اسم جمع ها به لحاظ قوم های مختلف وقبیله های مختلف منطبق است بر این قبیله بر آن قبیله و هکذا. نه بر تک تک افراد تا دنبال لفظ مفردش بگردید.

اما وقتی می گوئید کل القوم، آنجا عموم به لحاظ اجزاء است. مثل کل الکتاب می شود. و اساسا تعریف صاحب کفایه وآقای بروجردی فقط نظر کرده اند به عموم به لحاظ افراد، واین هم یک نوع نقص در این تعریف به حساب می آید.

عمده اشکالی که به هر دو تعریف وارد است غیر از این اشکال که عرض کردیم که فقط این بزرگواران ناظر هستند به عموم به لحاظ افراد، اشکالی است که مرحوم آقای داماد مطرح می کند و مرحوم آقای صدر هم بطور مفصل بیان می کند.

فرموده اند: این تعریف صاحب کفایه اشکالش این است که ما دو نوع عموم داریم:

یک عموم به نحو مفهوم اسمی. معنای اسمی دارد، مثل کل، تمام، جمیع. کل عالم، جمیع العلماء.

یک عموم داریم به نحو معنای حرفی مثل العلماء یا نکره در سیاق نفی و نهی. لاتکرم رجلا. اینها با هم فرق می کند.

البته بنابر اینکه ما جمع محلی به لام و یا نکره در سیاق نهی و نفی را از الفاظ عموم بدانیم. و الا بنابر این نظر که اصلا جمع محلی به لام از ادات عموم نیست کما هو مختار صاحب الکفایة ویا نکره در سیاق نفی و نهی از ادات عموم نیست، خب بحثی نداریم، فقط ادات عموم منحصر می شود به عموم به معنای اسمی. ولکن طبق نظر مشهور ما دو نوع عموم داریم، عموم اسمی و عموم حرفی.

در عموم اسمی ما دو تا مفهوم داریم، اکرم کل عالم. یک مفهوم کل داریم ویک مفهوم عالم داریم. مفهوم عالم حکایت می کند از طبیعت عالم و نه از افراد آن. عالم از افراد عالم حکایت نمی کند. چون هر مفهومی فقط از ذات طبیعت حکایت می کند ونه از افراد طبیعت. پس عالم شامل افرادش نمی شود. عالم حاکی است از طبیعت عالم. کل می مفهوم دیگری است، مفهوم کل وقتی اضافه می شود به مفهوم عالم، کأنه گفته است تمام افراد العالم، کل عالم یعنی تمام افراد العالم. خب شما حساب کنید آیا مفهوم شامل جمیع افرادش شد؟ نخیر. مفهوم عالم که فقط شامل طبیعت عالم می شود و نه شامل افراد آن. کل هم که به معنای «همه» یا «هر» اکرم کل عالم اکرام کن هر عالمی را، این مفهوم کل که در فارسی مساوق است با «هر» در این مثال کل عالم، خب این هم افراد خودش را شامل نمی شود. این هم یک طبیعتی است. کل می آید شامل می شود تمام افراد مفهوم عالم را، نه عالم شامل افراد خودش شد و نه کل شامل افراد خودش شد. کل شامل افراد مدخولش شد نه شامل افراد خودش. بنابر این باید تعریف می کردید می گفتید:

العموم استیعاب مفهوم لافراد مفهوم آخر. کل عبارت است از یک مفهومی که وقتی می آید تمام افراد مدخولش را شامل می شود.

پس نه مدخول کل که عالم هست شامل افراد خودش شد، و نه کل شامل افراد خودش شد. کل آمد شامل افراد مفهوم دیگری که مضاف الیه کل است شد. ولذا تعبیر درست نیست که بگوئیم العموم شمول المفهوم لجمیع افراده.

بله اگر شما کل عالم را یک مفهوم حساب کنید، بله مسامحة کل عالم شامل جمیع افرادش شد. اما بالدقة حساب کنید دو تا مفهوم است، هیچکدام شامل افراد خودش نشده است. چون کل عالم شمول مفهوم لافراد مدخوله هست، لافراد مفهوم آخر که مدخول ادات عموم هست.

این در رابطه به عموم هایی که معنای اسمی دارند.

البته این را توجه بکنید که عموم هایی که معنای اسمی دارند باز خودشان با هم فرق می کنند. لذا برای اینکه فرق اینها روشن بشود از زبان فارسی شروع می کنیم: گاهی تعبیر می کنید می گوئید «همه»، اکرم کل العلماء یعنی همه علماء. گاهی تعبیر می کنید «هر» اکرم کل عالم یعنی هر عالمی. ولذا شما کل به معنای «هر» را همه جا بکار نمی برید. یک جاهایی کل را به معنای «همه» بکار می برید، وآن جائی است که مدخول کل یا جمع محلی به لام باشد و یا مشتمل بر اجزاء باشد، مثل قرأت کل الکتاب یعنی همه کتاب را. اکرم کل العلماء یعنی همه علماء را. اینجا همه بکار می بری. اما وقتی کل را اضافه کردی به مفرد نکره و خواستی استیعاب افرادی بیان کنی به معنای «هر» بکار می رود. اکرم کل عالم، صحیح نیست بگوئید اکرام کن همه دانشمندی را. اینجا می گوئید هر دانشمندی را.

و در لغت عربی هم اینها وجدانا با هم فرق می کند.

بعضی از ادوات عموم مثل تمام، جمیع وامثال آن اینها از به همان معنای اول هستند که ترجمه اش این است که «همه». ولذا تمام که می گوئید یعنی «همه». نمی شود بجای اکرم کل عالم گفت اکرم تمام عالمٍ. اما بجای اکرم کل العلماء یا قرأت کل الکتاب می شود بگوئی تمام العلماء یا تمام الکتاب.

بعضی از الفاظ عموم فقط به معنای دوم هستند. مثل أیّ. شما أیّ را هر کجا بکار ببرید مثل أکرم عالما أیّ عالم شئت به معنای دوم است. عالمی را اکرام کن هر عالمی که باشد. لفظ کل به هر دو معنا می آید، هم به معنای اول می آید «همه» وهم به معنای دوم می آید «هر».

حالا چه معنای اول را بگوئید «همه» و چه معنای دوم را بگوئید «هر» یک معنای اسمی است، معنای حرفی نیست. ولذا مبتدا قرار می گیرد. کل السمکة قد اکلته. یا کل عالم یجب اکرامه. موضوع قرار می گیرد برای حکم، یا مبتدا قرار می گیرد. این نشان می دهد که معنای اسمی است. حالا فرقهایی که «همه» و «هر» دارند را بعدا عرض خواهیم کرد ولی در اینکه معنای اسمی هستند با هم فرقی ندارند.

سؤال وجواب: در رفع ابهامش محتاج به مدخول هست، مثل موصول، موصول معنای اسمی است ولو در رفع ابهام ما نیاز داریم که صله اضافه کنیم به موصول. لفظ «هر» هم همینطور است.

این راجع به معنای اسمی.

البته این را در نظر داشته باشید که آقای صدر تعبیری کرده است که بعضی ها به اشتباه افتاده اند. گفته است کل وضع شده است برای مفهوم تکثر. گاهی هم کل انسان را تعبیر می کند افراد الانسان. بعضی از بزرگان به اشتباه افتاده اند گفته اند درست نیست ما بیائیم کل انسان را معنا کنیم به افراد الانسان. چون افراد الانسان که ادات عموم نیست. خود افراد الانسان نیاز دارد که بگوئیم کل افراد الانسان. راست هم می گوید. و این را هم گفته اند که درست نیست که ما کل را به مفهوم تکثر معنا کنیم، به مفهوم استیعاب معنا کنیم. خب مفهوم کل که غیر از مفهوم تکثر است، ولذا بجای اکرم کل عالم نمی گوئید اکرم تکثر عالم، اکرم استیعاب عالم.

اینها حرفهای درستی است، ولی نه مرحوم آقای صدر مقصودش این استکه کل به معنای افراد هست، به معنای استیعاب هست، به معنای تکثر هست، و نه کس دیگری می تواند همچنین ادعایی کند. خود آقای صدر بعدا تصریح می کند اینها می گویند وضع کل لواقع الاستیعاب لا لمفهوم الاستیعاب. یعنی چی؟ یعنی چه جور شما می گوئید نصف. نصف یک مفهوم اسمی است، وضع لکسر معین. ثلث وضع لکسر معین. بعض معنای اوسع دارد. بعض هم شامل نصف می شود وهم شامل ثلث می شود و هم شامل ربع می شود. همه اینها بعض هستند. چه جور در معنای نصف مفهوم بعض اخذ نشده، ولکن بالحمل الشایع نصف الشیئ بعض الشیء، ربع الشیء بعض الشیء. کل هم یک معنایی دارد که بالحمل الشایع می شود استیعاب. آن معنایش چیست؟ آن معنایش عبارت است از معنایی که بالحمل الشایع حداکثر مقدار است، که از آن تعبیر می کنیم به تمام الشیء، در مقابل بعض الشیء. نه اینکه معنای کل استیعاب است. نه کل مثل بعض، مثل نصف، اینها اسم مقدار هستند، کل اسم مقداری است که لیس فوقه مقدار، یعنی تمام الشیء. منتهی وقتی بالحمل الشایع حساب می کنیم خب می بینیم وقتی گفتید کل السمکة این شد استیعاب، وقتی گفتید کل عالم شد استیعاب. واقع استیعاب است نه مفهوم استیعاب. کما اینکه نصف واقع بعض است نه مفهوم بعض. در عین حالی که خود نصف مفهوم اسمی است اما واقع بعض است نه مفهوم بعض.

واقع استیعاب یعنی کل یک معنای اسمی دارد منتهی یک معنایی است که بالحمل الشایع می شود استیعاب. نصف معنای اسمی است یا حرفی؟ معنای اسمی است. منتهی واقع البعض است نه مفهوم بعض. کل هم یک مفهوم اسمی است که مساوق و مرادف با مفهوم استیعاب یا مفهوم افراد نیست. اسم است برای مقدار اعلی، در مقابل بعض، که توضیحش را بعدا بیشتر می دهیم.

این قسم اول از عموم که عموم اسمی است.

پس در این قسم دیدید که لم یشمل المفهوم افراد نفسه، شمل المفهوم افراد مدخوله.

اما قسم دوم که عموم به معنای حرفی است مثل العلماء، اینجا مرحوم آقای صدر فرموده است ما سه تا دال داریم: یک: مفرد العلماء که دال است بر طبیعت عالم. دو: جمع در العلماء که دال است بر افراد عالم. سه: لام در العلماء که جمع محلی به لام است یعنی هیئت العلماء که دلالت می کند بر یک معنای حرفی که از آن تعبیر می کنیم به النسبة الاستیعابیه بین العالم وافراده.

ایشان فرموده در اینجا هم می بینید لم یشمل المفهوم افراد نفسه. عالم شامل افرادش نشد. آن دال سوم است آن هیئت جمع محلی به لام است که دلالت کرد بر نسبت استیعابیه بین عالم و افراد آن. و الا خود عالم دلالت بر افرادش نکرد. عالم شامل افرادش به این معنی که حاکی بشود از افراد نیست. عالم حاکی از افراد نیست. محال است عالم حاکی از افراد باشد. بله متحد با افراد هست در خارج، اما حکایت تصوری از افراد نمی کند. دانشمند که از افراد آن حکایت نمی کند بلکه از طبیعت حکایت می کند. پس لم یشمل المفهوم افراد نفسه.

دال سوم که هیئت جمع محلی به لام است که معنای حرفی را می فهماند دلالت کرد بر نسبت استیعابیه بین مفرد العلماء وبین افراد آن.

پس شد: العموم شمول المفهوم لافراد مفهوم آخر بنحو المعنی الاسمی أو بنحو المعنی الحرفی.

بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 471

دوشنبه 13/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که مرحوم آخوند فرمودند عموم شمول المفهوم است لما یصلح أن ینطبق علیه.

بعد فرمود: و بذلک یخرج لفظ العشرة. چون لفظ عشرة صادق بر وحدات خودش نیست. اگر گفتند اکرم عشرة عالم، بر هر کدام از این ده نفر عشره صادق نیست. ولذا عشرة و یا اسم دیگر عدد از ادوات عموم نیستند.

این فرمایش ایشان مواجه شده است با اشکال. اشکالی که مطرح می شود این است که ما اولا ادوات عموم را منحصر به عموم به لحاظ افراد که نمی دانستیم. عموم چه بسا به لحاظ اجزاء بود. مثل اکلت کل السمکة. و در اکلت کل السمکة مگر سمکه بر کل جزء صادق است؟ رأس السمکة مگر سمکه است؟ فوقش عشرة هم همینطور باشد.

وانگهی اشکال می شود که خب علماء مگر بر یک فرد صادق است؟ این فرد علماء است یا عالم است. خب این فرد علماء نیست. یا کل عالم، خب یک فرد که کل عالم نیست. چه جور شما در کل عالم می گوئید که مدخول که عالم است صادق است بر این فرد، یا در علماء مفرد که عالم باشد صادق است بر این فرد، ولو کل عالم صادق نیست، اما مدخول کل یعنی عالم صادق است. یا العلماء صادق نیست بر این فرد، ولکن مفرد آن صادق است. خب اکرم عشرة عالم هم شما به لحاظ مدخول حساب کنید. چه جور در کل عالم به لحاظ مدخول حساب می کردید می گفتید هذا الفرد عالم و إن لم یکن کل عالم، اکرم عشرة عالم هم هذا الفرد عالم وإن لم یکن عشرة عالم.

ولذا به این نحو به کلام مرحوم آخوند اشکال گرفته شده است.

لعل مقصود مرحوم آخوند این باشد که ما اگر به لحاظ مدخول بخواهیم حساب کنیم، عشرة عالم، عشره استیعاب جمیع افراد عالم را نمی کند. عموم استیعاب جمیع افراد بود، مثل کل عالم یا العلماء قاطبة. اما عشرة که استیعاب جمیع افراد عالم را نمی کند. عموم استیعاب جمیع افراد است. عشرة فقط ده عالم را شامل می شود نه بیشتر.

پس به لحاظ مدخول حساب بکنید که عشرة از ادوات عموم نیست، لایستوعب جمیع الافراد. اگر به لحاظ خود عشره حساب می کنید، عشره یک مفهومی است ذو اجزاء، شامل اجزائش می شود ولی به این عموم نمی گویند. انسان هم ذو اجزاء است شامل جمیع اجزائش می شود من رأسه ویده و رجله. عموم آن چیزی است که مفهومی را بیان کند و دلالت کند بر یک مفهومی که مقتضی شمول واستیعاب است. یعنی شمول و استیعاب را به دلالت لفظیه بفهماند، نه اینکه یک خصوصیت واقعیه ای را ما از لفظ بفهمیم که این خصوصیت واقعیه ذات اجزاء است. هر مرکبی اسمش همینطور است. یخچال هم مرکب است اجزائی دارد، موتور یخچال جزئی از یخچال است پس باید بگوئیم یخچال از ادوات عموم است. مگر هر اسمی ما برای مرکب گذاشتیم که شامل اجزاء خودش می شود این می شود ادوات عموم. باید ادات عموم دلالت بکند دلالة لفظیة بر افاده شمول و استیعاب. نه اینکه لفظ یک معنایی را بفهماند که این معنا مرکب است دارای اجزائی هست، اینکه نمی شود عموم. هر مرکبی که دارای اجزائی هست خب دلالت می کند بر اجزائش.

والحاصل اگر عشره را به لحاظ مدخولش می خواهید بسنجید عشرة عالم، خب اینکه دلیل بر استیعاب جمیع افراد نیست، با جمیع عالم فرق می کند. اگر به لحاظ خود مفهوم عشره می سنجید، عشره یک مفهومی است که ذو اجزاء است، اما دلالت لفظیه بر شمول نسبت به آن اجزاء نمی کند. خصوصیت واقعیه معنای مرکب این است که شامل اجزائش می شود و این ربطی به ادات عموم بودن ندارد.

سؤال وجواب: عشره به لحاظ خود مفهومش مثل یخچال است، به لحاظ مدخولش ادات استیعاب نیست فقط ده نفر از عالم را شامل می شود نه بیشتر. ... پس نصف هم از ادوات عموم است؟! اکرم نصف العلماء. نصف هم خیلی است، صد تا علم نصفش می شود پنجاه تا. پس همه اینها را بگوئید ادوات عموم و ما را راحت کنید!!.

سؤال وجواب: عام مجموعی می رسیم، مثل العلماء، العلماء گاهی عام مجموعی است یا تعبیر کنید مجموع العلماء. مجموع در مجموع العلماء دلالت می کند بر استیعاب جمیع افراد عالم، منتهی با یک نگاه مجموعی نه نگاه استغراقی که بعدا توضیح می دهیم. مجموع بله از ادوات عموم مجموعی است چون دلالت می کند بر استیعاب جمیع افراد مدخولش یا جمیع اجزاء مدخولش منتهی بنظرة مجموعیة لا بنظرة استغراقیة. ...اجراء بشوند حرفی نیست، ولکن لفظ مجموع دلالت می کند بر استیعاب جمیع اجزاء این مدخول که العلماء است، تمام عالم ها را اجزاء العلماء حساب می کنیم می گوئیم مجموع العلماء. لفظ مجموع دلالت می کند بر استیعاب جمیع اجزاء علماء. ولکن عشره دلالت بر استیعاب جمیع افراد مدخولش نمی کند، فقط ده نفر را می گیرد. تازه لفظ نصف که از عشره بهتر است، نصف ممکن است صد عالم داشته باشیم پنجاه عالم را شامل می شود خیلی گسترده تر از عشره است، ولی شما هیچوقت توهم نمی کنید که نصف از ادوات عموم است.

این راجع به اسماء اعداد.

اما راجع به اسماء جمع مثل قوم، این هم همینطور است، قوم هم دلالت می کند بر یک معنای مرکبی که ذو اجزاء است. جماعت، قوم، قبیله. و خودش نیاز دارد به ادوات عموم. جائنی کل القوم. یا کل قوم یحشرون مع امامهم. خود اسم جمع که قوم است نیاز دارد به ادوات عموم، خودش از ادوات عموم نیست.

واین را هم عرض کنم: اگر شما اسم جمع را نکره بگیرید کل قوم، ظهور دارد در استیعاب افرادی به لحاظ اقوام مختلف. این قوم یک فرد از قوم است، آن قوم دیگر فرد دیگری از قوم است، و هکذا. اما اگر بگوئید کل القوم، نه، یک قوم واحد را در نظر می گیرید و کل القوم استیعاب می شود به لحاظ اجزاء آن قوم که تک تک افرادی هستند که در آن قوم زندگی می کنند.

سؤال وجواب: جائنی القوم بالاطلاق که می فهماند که کل افراد قوم آمده اند. مثل قرأت الکتاب، بالاطلاق می فهماند کل کتاب را خواندید. بحث در ادوات عموم است، والا جائنی القوم بالاطلاق می گوید همه آمدند. قرأت الکتاب هم بالاطلاق می گوید همه کتاب را خواندیم.

بحث دیگری که اینجا مطرح است این است که مرحوم آخوند فرموده است: عموم ولو تقسیم می شود به عموم بدلی واستغراقی و مجموعی. یک وقت می گوئید دانشمندی. یک وقت می گوئید جمعی دانشمندان، یک وقت می گوئید مجموع دانشمندان. اولی می شود عام بدلی، دانشمندی هر که باشد. دومی می شود عام استغراقی، جمیع دانشمندان. سومی هم که می گوئی مجموع دانشمندان می شود عام مجموعی.

اما فرق بین این سه قسم ناشی است از کیفیت حکم. فی حد ذاته اینها با هم هیچ فرق ندارند. تا کیفیت حکم اختلاف نداشته باشد این سه قسم بروز نمی کند. شما اگر حکمی را در نظر نگیرید نمی توانید تصور کنید سه نوع مفهوم را که یکی بشود عام بدلی ودومی عام استغراقی وسومی عام مجموعی.

مرحوم آخوند این را که فرموده است مواجه شده است با اشکال انبوه علماء که این حرفها چیست که شما می زنید. ما همینجوری هم می توانیم تصور کنیم عالم أی عالم کان. دانشمندی هر که باشد. جمیع دانشمندان، مجموع دانشمندان. اصلا حکمی هم ما در نظر نمی گیریم.

مرحوم محقق اصفهانی فرموده است که محال است که اختلاف در عام بدلی و استغراقی و مجموعی تابع اختلاف در حکم اینها باشد. چرا؟ برای اینکه حکم متأخر بالطبع است از موضوعش. محال است که اختلاف حکم موجب اختلاف موضوعش بشود که متقدم علیه بالطبع. حکم تأخر بالطبع دارد از موضوع، اول باید موضوع بحدوده و ثغوره تصور بشود بعد حکم جعل کنیم. محال است که موضوع یک نوع باشد اختلاف در حکم موجب بشود موضوع اختلاف پیدا کند. چون لازمه اش این است که متأخر بالطبع تأثیر بگذارد در متقدم بالطبع.

اقول: این فرمایش محقق اصفهانی اصلا درست نیست. چرا؟ برای اینکه آن کسی که قائل است که اختلاف بین این سه قسم در کیفیت حکم است، می گوید اصلا هیچگاه این موضوع ها با هم اختلاف ندارند نه قبل الحکم و نه بعد الحکم. اصلا این موضوع ها یک نوع لحاظ می شوند وبه یک نحو لحاظ می شوند. مثلا عام مجموعی و عام استغراقی، شما می گوئید همه دانشمندان، به یک جور لحاظ می کنید. منتهی حکم فرق می کند. نه اینکه وقتی حکم فرق کرد بالتبع موضوع هم فرق می کند. این را که ادعا نمی کنند. می گویند اصلا موضوع فرق نمی کند الی یوم القیامة. همه دانشمندان را شما لحاظ می کنید. یک وقت می آیید یک وجوب اکرام جعل می کنید برای همه دانشمندان، به جوری که اگر یک فرد اکرام نشد از این دانشمندان، این وجوب اکرام عصیان شد. یک وجوب اکرام هم بیشتر نبود رفته بود روی همه دانشمندان. ولذا اگر یک فرد از دانشمندان را اکرام نکنید این وجوب موافقت نشده است دیگر. اکرام دانشمندان دیگر هم که وجوب دیگری ندارد تا بگوئید خب لااقل آن وجوب دیگر را که رفته است روی اکرام بقیه دانشمندان امتثال کن. وجوب دیگری در کار نیست. اما در عام استغراقی هر فرد از دانشمندان یک وجوب اکرام دارد، تعدد وجوب اکرام است. می گوید همه دانشمندان را اکرام کن یعنی وجوب های متعدد دارید. والا موضوع در هر دو یک چیز است، همه دانشمندان.

مثال دیگری بزنیم برای تقویت اشکال مرحوم آخوند: شما یکوقت می گوئید چای وقند بیاور، ومقصودتان این است که یک وجوب هست رفته روی اتیان به چای وقند. به جوری که چایی بیاورند بدون قند، توهین به مهمان است. قند هم بیاورند چایی نیاورند او هم توهین به مهمان است. مهمان می گوید ما را مسخره کردید، خب اگر ندارید نیاورید، دیگر چای می آورید قند نمی آورید یا قند می آورید چای نمی آورید این بازی ها چیست؟. ولذا صاحبخانه به فرزندش می گوید برو چای وقند بیاور.

یک وقت نه، همین آقا به پسرش می گوید چای وقند بیاور. حالا یکی را هم بیاورد کافی است. چرا؟ برای اینکه فوقش آن دیگری را خودش می رود می آورد. چون جاهای آنها فرق می کند، چایی در آشپزخانه است و قند هم در سرداب است، حالا به او می گوید چای وقند بیاور، یکی را هم بیاورد باز به یک دردی می خورد. باید هر دو را بیاورد ولی هر کدام را آورد بالاخره یک وظیفه ای را انجام داده است. حالا آن وظیفه دیگر که وظیفه قند آوردن را انجام نداد باز باری از دوش مولا برداشته شده است. فوقش مولا خودش می رود از سرداب قند هم می آورد.

پس دو جور می شود گفت چای وقند بیاور. یک وقت نظر داری که یک وجوب واحد رفته روی آوردن چای وقند. این می شود عام مجموعی. حقیقت عام مجموعی اینجا هست. یک وقت می گوئید چای وقند بیاور یعنی چای آوردن یک وجوب دارد قند آوردن هم یک وجوب دارد می شود دو تا وجوب، می شود عام استغراقی.

پس اگر نبود این وجوب، فقط می گفتید قند و چای، آوردن قند وآوردن چای. هر چه به خودت فشار می آوری که دو قسمش بکنی مرحوم آخوند می گوید نمی شود. تا حکم را لحاظ نکنی، حکم واحد نباشد عام مجموعی نمی شود، و تا حکم متعدد نباشد عام استغراقی نمی شود. این محصل فرمایش مرحوم آخوند.

محقق عراقی فرموده: بخشی از فرمایش استادم درست است و بخشی از آن نادرست است. راجع به فرق بین عام مجموعی و استغراقی کاملا حرفش درست است. واقعا فرقی نیست بین عام مجموعی و استغراقی. فقط فرقش این است که در عام مجموعی وحدت حکم است، وحدت وجوب است. بله وحدت وجوب که شد بالتبع وحدت واجب هم پیش می آید. اما نه اینکه موضوع فرق بکند در عام مجموعی با عام استغراقی. نه موضوع هیچ فرق نمی کند. پس وحدت وجوب موجب عام مجموعی بودن می شود، یک وجوب اکرام برده روی همه دانشمندان. می شود عام مجموعی. در باب صوم اینجور است دیگر، یک وجوب امساک است رفته است روی امساک از اکل وشرب وجماع و بقیة المفطرات. یک وجوب، می شود عام مجموعی. اجتنب عن الاکل والشرب و الجماع. چون یک اجتنب است می شود عام مجموعی. حالا اگر چند اجتنب بود، اجتنب عن الکذب والغیبة و التهمة، می شد حقیقت عام استغراقی. حالا ادوات کل هم بیاورید چه بهتر. اجتنب عن کل من الغیبة والتهمة والکذب، می شود عام استغراقی. اجتنب عن کل من الاکل والشرب و الجماع فی نهار شهر رمضان می شود عام مجموعی. والا متعلقها چه فرقی کرد؟. اجتنب در عام مجموعی یک وجوب اجتناب است و در عام استغراقی متعدد است به تعدد موضوع.

محقق عراقی فرموده: اما فرمایش صاحب کفایه در رابطه با فرق عام بدلی و شمولی درست نیست. حکم هم نبود یک دانشمندی با همه دانشمندان فرق می کند. دو لحاظ است. لحاظ بدلی با لحاظ شمولی فرق می کند. این را نمی شود انکار کرد. اصلا وجوبی در کار نباشد، همینجوری می خواهیم تصور کنیم، می توانیم تصور کنیم عام بدلی را، بگوئیم یک دانشمندی، و می توانیم تصور کنیم عام شمولی را، همه دانشمندان.

بعد محقق عراقی فرموده: امتیاز عام بدلی وشمولی در مدخول ادات عموم است. بنابر این نتیجه می گیریم که ادات عموم هیچ کجا منشأ اختلاف نیست. در عام بدلی در مقابل شمولی مدخول ادات عموم فرق می کند. عالمٍ می شود بدلی، اما العلماء می شود شمولی. مدخولها فرق می کند. بله در عام استغراقی و مجموعی که دو قسم هستند از اقسام عام شمولی، آنجا اختلاف در حکم است. پس هیچ کجا اختلاف در ادوات عموم نیست. در عام بدلی در مقابل شمولی اختلاف ناشی است از اختلاف مدخول ادات عموم. در عام شمولی که دو قسم دارد استغراقی و مجموعی، اختلاف ناشی است از اختلاف در حکم.

اقول: انصاف این است که این فرمایش محقق عراقی در رابطه با عام بدلی و شمولی اصلش درست است که قطع نظر از حکم با هم اختلاف دارند. واقعا دو لحاظ است. دانشمندی با همه دانشمندان با هم اختلاف دارند. دو لحاظ است. لحاظ بدلیت و لحاظ شمولیت دو لحاظ است در موضوع، ولو هیچ حکمی نباشد. اما اینکه محقق عراقی فرموده است که اختلاف بین بدلیت و شمولیت ناشی است از اختلاف مدخول. ما نفهمیدیم یعنی چی. خب اکرم عالما أی عالم شئت بدلی است. اکرم کل عالم شمولی است. اختلاف مدخول کجا بود؟ هر دو نکره اند. این اکرم کل عالم اگر این کل نبود می شد اکرم عالما، بدلی می شد. کل سر آن در آمد شد اکرم کل عالم شمولی شد. اکرم عالما أیّ عالم شئت می شود عام بدلی، اکرم عالما تنها مطلق بدلی است. کل که بر سر این نکره در می آید می شود اکرم کل عالم می شود عام شمولی. پس چطور می گوئید اختلاف در مدخول ادوات عموم است؟ نخیر، عالم نکره دیگر چه اختلافی در آن هست. کل را بر سر آن در بیاوری می شود شمولی، در نیاوری می شود بدلی.

پس این فرمایش درست نیست.

اما فرق بین عام مجموعی و استغراقی که ایشان گفت ناشی است از اختلاف در کیفیت حکم، یعنی اختلافی نیست بین عام مجموعی و استغراقی مگر در ناحیه حکم.

این یک مبنایی است که محقق عراقی دارد، معتقد است که ما برای حکم واحد لازم نداریم که موضوع را واحد کنیم. این یک مبنایی است. یعنی وقتی شما می گوئید چای وقند بیاور، اصلا در مرحله موضوع، موضوع را واحد نکردید. چای و قند، دو موضوع است. منتهی چون حکم واحد است می شود حکم واحد تعلق بگیرد به دو موضوع، بدون اینکه در رتبه سابقه ما این دو موضوع را یک موضوع ببینیم. این یک مبنایی است. یعنی دو چیز لحاظ می کنید. مثلا می گوئید زید و عمرو باید اکرام شوند. وجوب واحد. زید و عمرو را یک چیز ندید. زید برای خودش یک شخصیتی است و عمرو هم برای خودش یک شخصیتی است. هر دو را جدای از هم می بینید. منتهی یک وجوب اکرام جعل می کنید. محقق عراقی نظرش این است، که می شود دو چیز را جدای از هم ببینیم بدون اینکه لحاظ کنیم اینها واحد اعتباری هستند. یا برای آنها یک حکم واحد جعل کنیم می شود عام مجموعی.

این نظر مخالفینی دارد از جمله مرحوم آقای خوئی وآقای صدر.

آقای خوئی ره فرموده محال است شما یک وجوب داشته باشید بدون اینکه لحاظ کنید تقید اجزاء موضوعش را به همدیگر.

مثلا نماز، وجوب نماز یک وجوب است. تا شما لحاظ نکنید تکبیرة الاحرام باید در کنار رکوع وسجود باشد، حالا در کنار او باشد گاهی شرط هم هست تقدم و تأخر، مثل همین مثال تکبیرة الاحرام و رکوع وسجود، گاهی هم نه، ترتیب معتبر نیست. مثلا در غسل ارتماسی ترتیب معتبر نیست، شما از هر کجای بدنتان در آب ارتماس کردید کافی است. یا در غسل ترتیبی بین طرف راست وطرف چپ ترتیب معتبر نیست. اما غسل جانب ایمن و ایسر باید با هم باشد. تقید کلٌّ منهما بالآخر لحاظ می شود. لابشرط نیست. وقتی شما می خواهی واجب کنی تکبیرة الاحرام را و رکوع را وسجود را، آن تکبیرة الاحرام لحاظ می شود تکبیرة الاحرامی که بعد از او رکوع است. ولذا اول باید لحاظ بکنی تقید کل جزء بسائر الاجزاء را. این جزء در کنار سائر اجزاء باشد. بعد وقتی تقید را در نظر گرفتی می توانی یک امر واحد بکنی، بگوئی بر تو واجب است تکبیرة الاحرام و الرکوع و السجود نامش هم نماز است.

والا معنا ندارد شما تکبیرة الاحرام را لحاظ کنی لابشرط وبدون اشتراطش به انضمام رکوع و سجود. ولی در عین حال وجوبی که عارض می شود بر این تکبیرة الاحرام و رکوع و سجود یک وجوب باشد. این نمی شود و محال است.

مرحوم آقای صدر هم فرموده: به نظر ما تا شما برای این اجزاء یک وحدت اعتباریه در نظر نگیری، یک وحدتی ولو بگوئی نماز، محال است بدون لحاظ وحدت در این موضوع و این متعلق بتوانی حکم واحد روی اینها جعل کنی.

آنوقت نتیجه این می شود که در عام مجموعی (چون مثال نماز شبیه عام مجموعی است ما مثال می زنیم) باید اول لحاظ وحدت بکنی در موضوع، لحاظ کنی چای آوردنی که همراه با قند آوردن است. الشای المنضم الی الحبة. وقتی اینجور لحاظ کردی بعد می گوئی واجب است. آنوقت گفته اند قبل از اینکه وجوب بیاید من نمی توانم لحاظ کنم انضمام این اجزاء را به هم؟ اصلا وجوب نیاید صد سال نیاید، آیا من نمی توانم لحاظ کنم انضمام اجزاء را به هم؟ انضمام چای را به قند؟ انضمام تکبیرة الاحرام را به رکوع؟ یا انضمام اکرام همه دانشمندان را به یکدیگر؟ انضمام اکرام این دانشمند مقارن با اکرام بقیه دانشمندان، نمی توانم لحاظ کنم؟ قطعا می توانم لحاظ کنم.

ولذا گفته اند عام مجموعی بدون لحاظ حکم قابل لحاظ است کما اینکه عام استغراقی قابل لحاظ است. لحاظ کن اکرم این عالم را لابشرط، می شود عام استغراقی، لحاظش کن این اکرام عالم مقترن به اکرام بقیه علماء، می شود عام مجموعی. ببینیم انشاءالله درست است یا نه.

جلسه 472

سه شنبه 14/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به عام و خاص بود. هدف از بحث عام وخاص در مقابل بحث مطلق ومقید، یا این است که ما مواردی را که حکم روی افراد طبیعت می رود تشخیص بدهیم. کل دم نجس، حکم رفته است روی افراد دم، به این معنا که خطاب این را تفهیم می کند که حکم شامل افراد دم می شود. ولکن در مطلق مثل الدم نجس عقل می گوید که الانطباق قهریٌّ، انطباق دم بر افراد قهری است، وقتی طبیعت دم نجس بود هر فردی متحد با طبیعت دم است او هم نجس می شود.

اگر مقصود این است، در عام بدلی مثل اکرم عالما أی عالم شئت، حکم روی افراد نرفته است. حکم رفته است روی طبیعت عالم به نحو واجب بدلی. أیّ عالم شئت دلالت می کند بر ترخیص در تطبیق در کل فرد من افراد العالم. پس حکم روی افراد نرفته است. حکم رفته است روی طبیعت. فقط أی عالم شئت ترخیص در تطبیق را بیان می کند و این هم استغراقی است. ترخیص در تطبیق در أیّ عالم شئت استغراقی است. مرخصی در تطبیق بر این فرد بر آن فرد. مگر مراد از اینکه حکم تعلق می گیرد به افراد، اعم باشد از اصل حکم یا ترخیص در تطبیق آن. اصل حکم مثل کل دم نجس، ترخیص در تطبیقش مثل اکرم عالما أی عالم شئت. ولکن این عام بدلی نمی شود. ما اصلا عام بدلی به معنای دقیق کلمه نداریم که عموم باشد ولی عموم بدلی. أی عالم شئت عموم استغراقی است، منتهی به لحظ ترخیص در تطبیق.

ولذا ما ادات عموم بدلی نداریم، نه در زبان عربی و نه در زبان فارسی. اکرم عالما أی عالم شئت را بگوئید عام بدلی است، ما هم حرفی نداریم، ولکن دقت کنید شما از ادات عموم استغراقی استفاده کردید و در واقع ترخیص در تطبیق را آمدید به نحو عموم استغراقی بیان کردید. منتهی این را ضمیمه که می کنیم به اکرم عالما، شما اسم این را می گذارید عام بدلی، در مقابل مطلق بدلی که می گوید اکرم عالما.

این در صورتی است که مراد از بحث عام وخاص این باشد که ما مواردی را پیدا کنیم که حکم رفته روی افراد. که این مشکل را پیدا می کنیم که در عام بدلی اکرم عالما حکم نرفته روی افراد. أی عالم شئت هم که حکم نیست، ترخیص در تطبیق که حکم نیست بلکه بیان اطلاق است. شارع که در اکرم عالما به تعداد افراد عالم حکم جعل نمی کند. قلّد أیّ فقیه یا به معنای این است که یجوز تقلید أیّ فقیه که می شود عام استغراقی، یا به این معنا است که مقدر است که یجب أن تقلد فقیها أیّ فقیه شئت. والا شما ترجمه کنید یجب أن تقلد أیّ فقیه را که واجب است تقلید کنی هر فقیهی را، آیا یعنی واجب است من هر فقیهی را تقلید کنم؟ یا نه، یجب أن تقلد فقیها أی فقیه شئت. ترجمه اش این است.

پس اگر هدف از بحث عام وخاص این است که پیدا کنیم موردهایی را که حکم رفته است روی افراد طبق دلالت خطاب، در عام بدلی مشکل پیدا می کنیم. اگر می خواهیم مواردی را پیدا کنیم که نیاز نداریم در نفی احتمال قید زائد به سکوت مولا، یکوقت ما احتمال قید زائد را می دهیم مثل اعتق رقبة، مجبوریم برای نفی این احتمال به ظهور سکوت مولا تمسک کنیم. بگوئیم ظاهر سکوت مولا از بیان قید زائد این است که در غرضش دخیل نیست، این را می گویند اطلاق. که ما از سکوت مولا ظهور ویا حجت درست کردیم بر نفی قید زائد. اما در عموم ما به دنبال مواردی هستیم که خود مولا بیان می کند عدم دخل قید زائد را، نیاز نداریم که از سکوت مولا استظهار کنیم عدم دخل قید زائد را، خودش می گوید اکرم عالما أی عالم شئت. ما می رویم عالم فاسق را اکرام می کنیم می گویند چرا اکرام کردی؟ می گوئیم خود مولا گفت أیّ عالم شئت، اینجا دیگر نمی گوئیم مولا سکوت کرد از بیان قید زائد سکوتش ظهور دارد یا حجت عقلائیه است که قید زائدی در کار نیست. نه، تمسک نمی کنیم به ظهور سکوتی، تمسک می کنیم به ظهور بیانی. می گوئیم مولا بیان کرد اکرم عالما أی عالم شئت را.

خب اگر اینجور باشد اکرام العالم واجب مطلقا، الدم نجس مطلقا، این هم جزء ادوات عموم است. درست است که الدم نجس مطلقا بیان نمی کند که افراد دم نجس هستند. نه، می گوید الدم نجس مطلقا، یعنی بلاقید زائد، ولی احتمال قید زائد را ما با سکوت مولا نفی نکردیم با بیان مولا نفی کردیم احتمال قید زائد را. الدم نجس مطلقا، الدم نجس بلاقید.

به هر حال غرض از بحث عام احد الامرین است. واین تأثیر می گذارد در نگرش ما به مطالب بحث عام وخاص.

مثلا اگر ما به دنبال این هستیم که حکم برود روی افراد، خب اکرم العلماء ظاهرش این است که حکم رفته روی افراد. اگر دنبال این هستیم که بیان بر نفی قید زائد پیدا کنیم، یعنی مولا بیان کند که قید زائدی در کار نیست، انصافا اکرم العلماء ظهور بیانی ندارد که قید زائدی در کار نیست. ما از اینکه سکوت کرد نگفت اکرم العلماء العدول می گوئیم پس معلوم می شود که قید زائدی نیست کما سنبین انشاءالله.

یک نکته ای هم عرض کنم: بعضی ها فکر کرده اند که عموم هم نیاز دارد به یک ظهورهایی که ناشی از سکوت است. مثلا اگر مولا قرینه بگذارد که من هازل هستم، دیگر ظهور ندارد در جدّ. وقتی که قرینه نمی گذارد که من هاذلم، قرینه نمی گذارد که من در مقام تقیه ام، ظهور حال متکلم این است که در مقام بیان مراد جدی است. این هم کأنه می شود ظهور ناشی از سکوت. سکوت از بیان قرینه بر هزل یا تقیه، یا استعمال مجازی. رأیت اسدا، یرمی نگفت، سکوت کرد از یرمی، پس ظهور پیدا کرد در استعمال حقیقی. این ظهورها همه ناشی از سکوت است.

خب ما قبول داریم که ظهور در اراده جدیه یک ظهور حالی عقلائی است که نوع عقلاء ما لم یقم قرینة علی الهزل أو التقیة در مقام بیان مراد جدی هستند. این ظهور در بیان مراد جدی است. یا ظهور حالی عقلائی این است که متکلم معنای حقیقی را اراده می کند در استعمال، والا اگر معنای مجازی اراده می کرد قرینه می آورد. بله اینها ظهور حالی است. اصالة التطابق بین معنای حقیقی و معنای استعمالی، رأیت اسدا در حیوان مفترس استعمال شده است، این ناشی از ظهور حال است، ناشی از این است که ما لم یقم قرینة علی المجاز ظهور حال متکلم در استعمال حقیقی است. اصالة التطابق هم می گوید مراد استعمالی مطابق با مراد جدی است ما لم ینسب المولی قرینة علی الخلاف.

اما اینها در همه موارد هست، ربطی به بحث عام وخاص ومطلق ومقید ندارد. به زید هم بگوئی یا زید جئنی بماء، یا زید یجب علیک أن تأتی بالماء، آن هم شاید استعمال مجازی باشد، مراد از ماء علم باشد.

یا اصلا متکلم هازل است، آنجا هم ما نیاز داریم به ظهور حالی متکلم.

بحث عام وخاص در مقابل مطلق ومقید بیان می شود. یعنی آنجائی که نفی قید زائد از سکوت مولا فهمیده می شود، می شود اطلاق. اعتق رقبة، نگفت رقبة مؤمنة. آنجایی که از بیان مولا نسبت به نفی قید زائد ما می فهمیم که قید زائدی دخیل نیست می شود عموم. مثل الدم نجس مطلقا یا کل دم نجس.

بحث راجع به تعریف مرحوم آخوند بود، فرمود: العموم شمول المفهوم لجمیع ما یصلح أن ینطبق علیه.

ما اشکال کردیم گفتیم این شامل کلی که استیعاب اجزائی دارد مثل اکلت کل السمکة نمی شود.

مگر اینکه مرحوم آخوند بگوید من مرادم از جمیع ما یصلح أن ینطبق علیه اعم است از انطباق کلی بر فرد، یا انطباق کل بر اجزاء. ولی این خلاف ظاهر است. شاهدش این است که خود مرحوم آخوند در عشرة گفت عشره از ادات عموم نیست، چون منطبق است بر مواردی که هر کدام عشره نیستند. خب این آقا عشره نیست، آن آقا عشره نیست. خب معلوم می شود در ذهن ایشان هم استیعاب افرادی بوده است که می گوید عشره نسبت به افرادش و وحداتش استعاب افرادی ندارد چون کل واحد من العشرة عشره نیست. خب اکلت کل السمکة هم رأس السمکه که سمکه نیست. بال سمکه که سمکه نیست.

به هر حال، حالا ما قرینه ذکر کنیم شمول المفهوم لجمیع ما یصلح أن ینطبق علیه به نحو انطباق الکل علی الاجزاء أو الکلی علی الافراد.

ولکن در این هم مسامحه بود که دیروز مطرح شد، که اکرم کل عالم مفهوم عالم هنوز هم شمول استعمالی ندارد نسبت به اجزاء. بله شمول ذاتی که مطلق هم دارد، الدم نجس هم شمول ذاتی دارد نسبت به افراد. اما کل دم نجس که حساب می کنید باز هم حساب کنید که این دم شمول استعمالی نسبت به افراد ندارد. کل است که معنایش این است که تمام افراد الدم نجس. پس شمول استعمالی در مفهوم کل است نسبت به افراد مدخولش. کل یعنی تمام الافراد یا تمام الاجزاء، شمول دارد نسبت به افراد مدخولش. حالا باز هم می گوئیم این هم مسامحه، از باب اینکه ایشان کل عالم را یک مفهوم حساب کرد. گفت این دو مفهوم اینقدر با هم نزدیک هستند که با این دو مفهوم معامله می کنیم معامله مفهوم واحد. حالا بنا هم هست که تعریفها دقیق نباشد کما ذکر الآخند ره نفسه.

سؤال وجواب: کل عالم عادل هم عام است. چه فرق می کند. همانطوری که کل عالم عام است کل عالم عادل هم عام است. کل دلالت می کند بر استیعاب تمام افراد مدخولش. خب مدخولش یک وقت عالم است و یک وقت عالم عادل است.

مطلبی که در اینجا هست این است که: عرض کردیم کل گاهی به معنای استیعاب افرادی می آید مثل اکرم کل عالم، و گاهی به معنای استعیاب اجزائی می آید مثل کل السمکة اکلته. چرا اینجور فرق پیدا کرده است؟. نوعا هم اینطور است که اگر کل مدخولش نکره باشد می شود استیعاب افرادی. مدخولش معرفه باشد می شود استیعاب اجزائی. مثل اکلت کل السمکة.

آقا صدر ره فرموده به نظر من اولا کل مشترک لفظی نیست، وضع شده است برای قدر مشترک یعن واقع الاستیعاب اعم از استیعاب اجزائی و استیعاب افرادی. در یکجا قرینه داریم که استیعاب افرادی است و در یکجا قرینه داریم که استیعاب اجزائی است. و الا کل وضع شده است برای قدر مشترک بین الاستیعابین.

بعد فرموده است: می خواهید نکته ای برایتان بگویم که چه جور شده اکرم کل عالم ظهور پیدا کرده در استیعاب افرادی، ولی اکلت کل السمکة استیعابش اجزائی است؟ می گوید نکته اش به نظر من این است که: اصل در کل استیعاب اجزائی است. چرا؟ برای اینکه مدخول کل حالا مثلا السمکة، اتحادش با اجزائش محسوس تر است، شمولش نسبت به اجزائش محسوس تر است تا شمول طبیعت نسبت به افرادش. شمول طبیعت نسبت به افرادش نیاز دارد به لحاظ زائد. وقتی شما می گوئید انسان، شمول استعمالی اش نسبت به افراد انسان مؤونه و قرینه زائده می خواهد. ولی شمولش نسبت به سر، دست، پا، نه این شمول ذاتی است یعنی احتیاج به لحاظ زائد وقرینه زائده ندارد، خودبخود فهمیده می شود.

پس ظهور اولی استیعاب در کل استیعاب اجزائی است. ولذا نگوئید چرا اکلت کل السمکة ظهور دارد در استیعاب اجزائی. خب علی القاعده است دلیل نمی خواهد. این تعبیر که اکرم کل عالم را باید ببینید چرا ظهور پیدا کرده در استیعاب افرادی. قرینه او چیست؟. ایشان می گوید من قرینه اش را پیدا کرده ام، قرینه اش این است که تنوین نکره در عالم اشاره به فرد است. وقتی شما می گوئی العالم می شود دانشمند، وقتی می گوئی عالم می شود دانشمندی، اشاره می شود به فرد. وقتی اشاره به فرد شد، کل می آید می گوید اشاره کردی به فرد دیدم، من هم می گویم این اشاره ات را به نحو استیعاب بیان کن. تو که اشاره به فرد کردی، عالم قرینه دارد بر اشاره به فرد، کأنه گفته فرد عالم. کل می آید می گوید حالا شد استیعاب افرادی. پس نکره قرینه دارد بر استیعاب افرادی، والا استیعاب اجزائی علی القاعده است.

ولذا فرمایش محقق عراقی درست نیست. محقق عراقی فرموده است: ما دو استیعاب داریم: استیعاب اجزائی واستیعاب افرادی. این لام عهد است در اکلت السمکة که مانع از استیعاب افرادی می شود. چرا؟ چون لام عهد اشاره می کند به یک فرد معین، فرد معین که دیگر افراد ندارد و استیعاب افرادی در آن معقول نیست. پس این لام عهدی است که این جرم را مرتکب می شود مرحوم می کند کل را از استیعاب افرادی نسبت به مدخولش.

آقای صدر فرموده: جناب محقق عراقی! حالا ما این لام عهد را که مجرم بود مانع می شد اکلت کل السمکة را نمی گذاشت استیعاب افرادی را بفهماند، چون می گفت لام السمکة لام عهد اشاره است به یک سمکه معینه، یک فرد از سمکه، او که استیعاب افرادی نمی تواند داشته باشد. خب آقای محقق عراقی! اکرم کل عالم این لام عهد مجرم را حذف کردیم ودیگر نیست، اما چرا ظهور پیدا کرده در استیعاب افرادی؟. شما که می گوئی که کلا الاستیعابین در کل مطرح است. لام عهد جلو استیعاب اجزائی را می گیرد، اما چرا اکرم کل عالم ظهور پیدا کرد در استیعاب افرادی؟ او را توجیه کن. اگر کل مساوی است نسبت به استیعاب افرادی و اجزائی و در لام عهد جلو استیعاب افرادی اش را می گیریم، خب جایی که لام عهد نیست می شود مساوی بین استیعاب افرادی و اجزائی، پس چطور ظهور پیدا کرده اکرم کل عالم در استیعاب افرادی؟

یک نکته عرض کنم: به نظر ما سر بی صاحب تراشیدن است. ما مقالات را دیدیم، نهایة الافکار را دیدیم، البته کتاب بدایع الافکار میرزا هاشم آملی را ما نداریم هر کس دارد نگاه کند، اصلا محقق عراقی این حرفها را نزده است که لام عهد مانع است از استیعاب افرادی. اصلا این حرفها را نزده است که بعد بیائیم اشکال کنیم به محقق عراقی.

باز آقای صدر اشکال کرده است به محقق عراقی، که لام که شما می گوئید برای تعیین است، یعنی اگر لام نبود همه جا می شد استیعاب افرادی؟. خب اگر کسی بگوید قرأت کل کتاب زید، خب این قرأت کل کتاب زید الف ولام که ندارد، ولی کتاب زید جزئی است، زید یک کتاب نوشته من آن را خوانده ام، باز می بینید استیعاب افرادی ندارد. پس مشکل الف ولام نیست، مشکل این است که مدخول کل گاهی جزئی است. جزئی قابل استیعاب افرادی نیست. اشتریت سمکة و أکلت کلها، لام ندارد. جزئی وقتی می شود دیگر استیعاب افرادی ندارد. و گاهی لام هم داریم لام عهد جنس است جزئی نیست، مثل "إن الانسان لفی خسر". حالا آن الف ولام اگر کل بر سرش در می آمد که کل الانسان لفی خسر، آن الف ولام که الف ولام عهد جنس است ولی مانع از استیعاب افرادی نیست. إن الانسان لفی خسر استیعاب افرادی دارد دیگر، یعنی کل الانسان لفی خسر.

پس لام مهم نیست. مهم این است که مدخول کل جزئی باشد فلایصلح للاستیعاب الافرادی.

اقول: عرض کردم ما که پیدا نکردیم که محقق عراقی روی لام عهد انگشت گذاشته باشد و روی او بحث کند تا این اشکالها را ما مطرح کنیم.

اتفاقا ما به مرحوم آقای صدر ایراد داریم. می گوئیم جناب آقای صدر! اولا: شما یک مؤیدی برای کلام خودت ذکر کردی آن را مطرح کنیم. گفتی می خواهید بفهمید که چرا ما این ادعا را مطرح می کنیم که کل ظهورش در استیعاب اجزائی است؟ مقابله اش را به بعض در نظر بگیرید. بعض ظهور دارد در تجزئه به لحاظ اجزاء. کل هم در مقابل بعض است. چه جور بعض ظهور دارد در عدم استیعاب اجزائی، کل ظهور دارد در استیعاب اجزائی.

جناب آقای صدر! کل همه جا در مقابل بعض نیست. کل دو معنا دارد، کل به معنای «تمام و همه»، بله در مقابل بعض است، اما کل به معنای «هر» که در مقابل بعض نیست. ولذا نمی شود اکرم کل عالم بجای آن بگوئید اکرم تمام عالم، اکرم بعض عالم. هم اکرم تمام عالم غلط است، هم اکرم بعض عالم غلط است. هر دو غلط است. ولی اکرم کل عالم صحیح است. چرا؟ برای اینکه کل در اینجا به معنای «تمام» نیست بلکه کل به معنای «هر» است. پس اینکه شما می گوئید کل به معنای تمام است در مقابل بعض و این ظهور دارد در استیعاب اجزائی، نه، آن کل به معنای «تمام» اینجور است، کل به معنای «هر» اینطور نیست. اتفاقا کل به معنای «هر» اتفاقا ظهور دارد در استیعاب افرادی.

ثانیا: شما فرمودید که: کل اگر بر سر نکره بیاید ظهور دارد در استیعاب افرادی، اگر بر سر معرفه بیاید ظهور دارد در استیعاب اجزائی. خب "کل الطعام کان حلا لبنی اسرائیل" این چه کل است؟ کل به لحاظ افراد است دیگر نه به لحاظ اجزاء. کل الصید فی جوف الفری. "کل الطعام کان حلا لبنی اسرائیل" خب این لام جنس است. با اینکه لام جنس دارد نکره نیست، ولی ظاهرش استیعاب افرادی است دیگر.

ولذا ما می فهمیم هر فردی از طعام این حکم را داشت که کان حلا لبنی اسرائیل، الا ما حرم اسرائیل علی نفسه. استیعاب افرادی است دیگر.

اصلا به نظر ما کل مشترک لفظی است بین دو معنا. یک معنا اصلا مضاف الیه نمی خواهد، آن معنای تمام است. کل قد علم صلاته و تسبیحه، حالا بجای این کلٌّ بگذارید «هر» آیا درست است؟ نه. به معنای «همه» است. بجای اکرم کل کل عالم هم بگذارید «همه» درست می شود؟ نه. خب این علامت این است که مشترک معنوی نیست دیگر. بلکه مشترک لفظی است. و هر کجا که مدخول کل یک جزئی معین بود، او قابل استیعاب افرادی نیست. مثل اشتریت سمکة واکلت کلها. هر جا جزئی نبود قابل استیعاب اجزائی هست و قابل استیعاب افرادی هم هست. منتهی ظهور عرفی کل که بر سر نکره در می آید استیعاب افرادی است. کل که بر سر معرفه در می آید ظهور اولی اش در استیعاب اجزائی است الا ما خرج بالدلیل مثل "کل الطعام کان حلا لبنی اسرائیل".

یک مطلبی هم آقای صدر ره دارد، فرموده: اما در جمع و اسم جمع، اکرم کل العلماء، روشن است که کل العلماء افراد علماء را می گوید، اما دو جور می شود اعتبار کرد: یکی اینکه افراد علماء را به منزله اجزاء این جمع بدانیم. با این دید نگاه بکنیم که علماء یک مرکبی است دارای اجزاء، هر فرد عالم یک جزء آن است. این یک دید است. دید فرق می کند، والا اکرم کل العلماء معلوم است، لب مطلب این است که تمام افراد علماء، می گوید ولی با دو دید می شود کل را بکار برد، یکی به لحاظ استیعاب اجزائی که کل فرد من العالم را جزء بدانیم از این مرکب، دوم اینکه نه استیعاب افرادی بدانیم. آقای صدر می فرماید که: بعید نیست که ما بگوئیم استیعاب اجزائی است. یعنی ما دیدمان نسبت به افراد علماء که اکرم کل العلماء شامل افراد علماء بشود این است که اینها افراد علماء هستند نه به عنوان اجزائی برای این جمع یعنی العلماء. اکرم کل العلماء شمولش نسبت به افرادش با دو لحاظ می شود لحاظ بشود. باز تأکید می کنم که فقط لحاظها فرق می کند.

بعد آقای صدر می گوید: استظهار من این است که استیعاب اجزائی است. یعنی دید انسان وقتی می گوید کل العلماء یعنی همه علماء، دارد افراد علماء را به منزله اجزاء این مرکب واحد می بیند. شاهدش این است که در اکرم کل العشرة هم همینجور آدم حساب می کند. این ده نفر را هر کدام را جزئی می بیند از این عشره.

این فرمایش مرحوم آقای صدر است.

ما در این بحث چیزی نمی گوئیم. اکرم کل العلماء به معنای همه علماء است. همه علماء ما که در ذهنمان می آید استیعاب افرادی است، ولی اصراری هم بر این مطلب نداریم.

اما بقیه مطالب ایشان وبقیه بحث انشاءالله فردا.

جلسه 473

چهارشنبه 15/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که مرحوم آخوند فرمود اختلاف بین عام بدلی واستغراقی و مجموعی به لحاظ اختلاف کیفیت حکم است. فی حد ذاته ما سه قسم نداریم. اختلاف حکم است که باعث می شود که عام سه قسم بشود. تارة حکم به نحو بدلی است می شود عام بدلی. تارة به نحو استغراقی است می شود عام استغراقی. وتارة به نحو مجموعی است عام می شود مجموعی.

محقق عراقی ره فرمود این مطلب در عام استغراقی و مجموعی درست است، واقعا فرقی بین عام استغراقی و مجموعی نیست. چند فرد را مولا در نظر می گیرد، تارة یک حکم روی این چند فرد بار می کند می گوید واجب است اکرام زید و عمرو و بکر وجوبا واحدا. می شود عام مجموعی. تارة برای هر فرد یک حکم مستقل جعل می کند می شود عام استغراقی. اکرم کل العلماء یا اکرم کل عالم اختلاف در وجوب اکرام است که آیا یکی است فالعام مجموعی، یا متعدد است به تعداد افراد عالم و هر عالمی یک وجوب اکرام مستقل دارد، اطاعت و عصیان مستقل دارد، می شود عام استغراقی.

آقای صدر ره فرموده: مرادتان از اختلاف در حکم، وحدت حکم در عام مجموعی و تعدد حکم در عام استغراقی، وحدت حکم در مقام جعل است یا وحدت حکم در مقام فعلیت و مجعول است؟ کدامیک است؟ توضیح بدهید.

اگر مرادتان این است که وحدت جعل است در عام مجموعی، ولی در عام استغراقی تعدد جعل است، خب این نادرست است، برای اینکه جعل واحد است. اکرم کل عالم جعل واحد است، مجعول متعدد است. والا یک انشاء و یک جعل بیشتر نیست. مجعول وجوب اکرام هذا العالم، وجوب اکرام ذاک العالم هست، اما انشاء وجعل واحد است. واگر مرادتان این است که در عام مجموعی وحدت مجعول است ولی در عام استغراقی تعدد مجعول است، وحدت و تعدد مجعول تابع وحدت و تعدد موضوعش هست. اگر موضوع در خارج متعدد بود حکم هم متعدد می شود. کل دم نجس، اگر در خارج یک دم داریم یک نجاست داریم، اگر دو دم داریم دو نجاست داریم، هزار دم داریم هزار نجاست داریم. اکرم کل عالم در عام استغراقی که مجعول در آن متعدد است چون موضوع متعدد است. ولی در عام مجموعی اکرم مجموع العلماء چون موضوع واحد است مجموع العلماء تکرار نمی شود. ما چند مجموع العلماء نداریم، یک مجموع العلماء داریم. ولذا یک وجوب اکرام فعلی می شود. در عام استغراقی موضوع عالم است، ما اگر هزار عالم داشته باشیم هزار موضوع پیدا می شود برای وجوب اکرام.

پس وحدت مجعول در عام مجموعی تابع وحدت موضوع است. موضوع یکی است تکرار نمی شود. ولی در عام استغراقی تعدد مجعول ناشی است از تعدد موضوع.

پس باید اول موضوع ها را جوری لحاظ بکند مولا که اگر مثل اکرم مجموع العلماء باشد این موضوع واحد است. یک عالم داشته باشیم یا هزار عالم، موضوع مجموع العلماء است و مجموع العلماء متعدد نمی شود. معنا ندارد ما بیائیم بگوئیم نخیر موضوع فرقی نمی کند، حکم گاهی متعدد می شود و گاهی واحد می شود.

اقول: این فرمایش آقای صدر به نظر ما ناتمام است. خود ایشان در بحث نواهی بین عام ومطلق فرق گذاشت. در بحث اوامر بحث مرة و تکرار 2/125 گفت: در مطلق جعل واحد است، الدم نجس، یک جعل است. اما در عام به تعداد افراد عام ما جعل داریم، کل دم نجس. البته مقصود از جعل عملیه تکوینیه جعل نیست، مقصود این است که عرض می کنم:

از باب وضع مثال بزنم: یکوقت شما می گوئید که اسم آتش را نار گذاشتیم. خب این فرد از آتش موضوع له لفظ نار نیست. مصداق است برای آن معنای کلی که آن موضوع له لفظ نار است. ولذا ما اگر در خارج دو نار داریم دو موضوع له نداریم برای لفظ نار، یک موضوع له است افرادش متعددند. می گویند وضع عام موضوع له عام.

یک وقت است که نه، وضع عام است و موضوع له خاص است. زعیم از یک مرکز بیمارستانی بازدید می کند می گوید وضعت اسم علیّ للمولود فی هذا الیوم فی هذا المستشفی. هزار نوزاد هم امروز در این بیمارستان به دنیا آمده اند. ما به تعداد این هزار نوزاد هزار تا معنای موضوع له داریم برای لفظ علی. علی می شود اسم این نوزاد و اسم آن نوزاد، مشترک لفظی هم می شود. یک انشاء یعنی عملیه تکوینیه وضع هست، اما با همین عملیه تکوینیه اسم علی را برای افراد مولود فی هذا الیوم گذاشت نه برای معنای کلی مولود فی هذا الیوم. به این می گویند تعدد جعل. نه یعنی عملیة الجعل متعدد است. بلکه یعنی به تعداد افراد نوزاد در این بیمارستان ما وضع داریم، یعنی اینطور نیست که لفظ علی را بر معنای کلی المولود فی هذا الیوم وضع بکنند.

در مورد انحلال در جعل در احکام هم ادعا این است که با یک عملیه تکوینیه یعنی با لحاظ واحد و با تلفظ واحد، اما جعل می کند نجاست را برای تک تک افراد دم. چه جور زعیم اسم علی را برای تک تک نوزادهای زایشگاه وضع می کرد با یک لحاظ و یک تکلم، می شد وضع عام و موضوع له خاص. در انحلال در جعل هم همین است. می گوید وضع النجاسة لکل فرد من افراد الدم. این فرد از دم جعل شده است برایش نجاست. آن فرد از دم هم برایش نجاست جعل شده است. هم این بحث را مرحوم آقای صدر در بحث مره و تکرار داشت، وهم حضرت امام در همین بحث عام وخاص ومطلق ومقید این را دارند، که در عام انحلال در جعل هست، ولی در مطلق نه، یک نجاست جعل می کند برای طبیعی دم. مثل اینکه یک لفظ نار را وضع می کرد واضع برای طبیعی نار وآتش، می شد وضع عام موضوع له عام.

پس جناب آقای صدر! شما که منکر انحلال در جعل هستید در مورد عام استغراقی، خلاف مبنای خودتان هست.

البته سیأتی فی بحث المطلق و المقید که ما فرق بین عام ومطلق را مثل الدم نجس با کل دم نجس در انحلال در جعل نمی دانیم، معتقدیم در هر دو انحلال در جعل هست. فقط خطاب فرق می کند. تصور تفصیلی در عام و تصور اجمالی در مطلق نسبت به افراد موجب فرق می شود بین عام ومطلق. و الا اصل تصور افراد و اصل انحلال در جعل نسبت به افراد در مطلق هم هست و در عام هم هست. البته در مطلق شمولی و عام شمولی.

ولذا ما می گفتیم یک وقت مولا به عبدش می گوید حرف نزن، چرا؟ برای اینکه اگر عبد حرف بزند خواب مولا به هم می ریزد، یک کلمه عبد حرف بزند دیگر مولا بدخواب می شود دیگر فایده ای ندارد که تا آخر شب سکوت کند. می گوید لا تتکلم. این لاتتکلم یک نهی است از صرف الوجود تکلم. گاهی هم مولا به عبدش می گوید لا تتکلم، چون هر بار که صحبت می کنی خراب می کنی. این هم می شود نهی شمولی.

خب فرق این دو لا تتکلم چیست؟ غیر از این است که در لا تتکلم اول جعل واحد است یعنی یک نهی از تکلم داریم، ولکن در مورد دوم به تعداد افراد تکلم مولا اجمالا لحاظ کرده است که نهی داریم. ولذا اگر یک بار تکلم کرد یک نهی را عصیان کرده است، بار دوم باز مولا به او می گوید یک بار تکلم کردی وخراب کردی بار دوم تکلم نکن.

اگر نبود انحلال در جعل در مطلق شمولی در لا تتکلم در مثال دوم، جناب آقای صدر! از کجا می خواست فرق پیدا کند آن لا تتکلم دومی با لا تتکلم اولی؟. وتفصیل الکلام فی محله.

پس اینکه آقای صدر به محقق عراقی اشکال کرده است که عام استغراقی که می گوئید حکمش متعدد است، جعلش متعدد است، که جعل واحد است. مجعول متعدد است، تعدد مجعول تابع تعدد موضوع است. این اشکال وارد نیست.

اما اصل مطلب محقق عراقی هم به نظر ما ناتمام است. چرا؟

ما فعلا ادعای مثل آقای صدر و آقای خوئی را که می گویند محال است بدون لحاظ وحدت موضوع حکم را واحد کنیم که آقای صدر تعبیر می کند، می گوید مثلا اگر امر بکنیم به اکرام زید و اکرام عمرو اکرام بکر، یک امر باشد به نحو عام مجموعی، حتما باید لحاظ وحدت بکنی بین اکرام زید و اکرام عمرو اکرام بکر. یک عنوان واحدی باید در نظر بگیرید. این را آقای صدر می گوید. آقای خوئی می فرماید: باید شما لحاظ کنی اکرام زید عند اکرام عمرو وبکر را. منضما اکرام زید الی اکرام عمرو بکر. اکرام زید را مطلق نبینی، مقید ببینی به انضمام اکرام عمرو بکر به او. خب ما فعلا وارد این بحث نمی شویم که آیا حتما واجب است مولا در عام مجموعی یعنی در حکم واحد موضوع را واحد ببیند، یا به تعبیر آقای خوئی هر جزئی را مقید به انضمام سائر اجزاء ببینید یا نه. وارد این بحث نمی شویم. اما یکفینا در رد کلام محقق عراقی ادعای امکان تصور کل جزء مقیدا بانضمام سائر الاجزاء. جناب محقق عراقی امکان دارد یا ندارد؟ ما می گوئیم یکوقت مولا که می گوید اکرام العلماء، اکرام هر عالمی را مقید لحاظ می کند به انضمام اکرام سائر علماء. می گوید اکرام زید عالم که منضم است به آن اکرام سائر علماء. اکرام کل عالم منضما الی اکرام سائر العلماء. این را می تواند لحاظ کند یا نه؟ بلااشکال می تواند لحاظ کند. شما نمی توانید لحاظ کنید پذیرائی از زید در کنار پذیرائی از عمرو را؟ قطعا می توانید لحاظ کنید. همانطوری که می توانید لحاظ کنید ذات اکرام زید را وذات اکرام عمرو را، می توانید لحاظ کنید اکرام زید همراه با اکرام عمرو را. پس می شود بدون در نظر گرفتن حکم ما دو نوع لحاظ بکنیم موضوع را:

یکوقت می گوئیم اکرام العلماء، ذات اکرام علماء را می بینیم، اکرام این عالم، اکرام آن عالم، اکرام عالم سوم. این می شود عام استغراقی.

تارة اکرام کل واحد را مقیدا بانضمام اکرام سائر علماء می بینیم، اکرام هر عالمی همراه با اکرام عالم های دیگر، این می شود عام مجموعی. اصلا هیچ حکمی را هم در نظر نگرفتیم. این معنا امکان دارد یا نه؟ جناب محقق عراقی! انکار امکان این معنا خلاف وجدان است.

بله! ما تعبیرهایی که داریم کل العلماء، بله این وافی به بیان عام مجموعی نیست. باید بگوئیم اکرام کل عالم منضما الی اکرام سائر العلماء. اینجور باید بگوئیم تا بشود عام مجموعی. والا اکرام کل العلماء وافی به بیان عام مجموعی نیست.

واین را هم ما قبول داریم که تعبیر مجموع العلماء که بعضی ها را به اشتباه انداخته، فکر کرده اند این عام مجموعی است. جوابش این است که این مجموع عنوان انتزاعی است. مجموع العلماء یعنی همه علماء با هم. خب همه علماء با هم در چه چیزی؟ بالاضافة الی الغیر می شود گفت همه علماء با هم. خب همه علماء با هم در وجود خارجی؟ همه علماء با هم در اکرام کردنشان؟ همه علماء با هم در وجوب اکرامشان؟ مجموع العلماء یک عنوان انتزاعی است باید یک شیئی را در نظر بگیریم بگوئیم همه علماء با هم نسبت به آن شیئ. حالا همه علماء با هم در وجود خارجی، معنایش این است که همه علماء با هم موجودند. ولذا مجموع العلماء یک عنوان انتزاعی است، تا یک شیئی را در نظر نگیریم عنوان مجموع العلماء بی معنا است. حالا آن شیء را می توانید وجوب اکرام بگیرید، ما می گوئیم آن شیء را خود اکرام بگیرید. اکرام هر عالمی همراه با اکرام بقیه علماء. اینجوری معنا کنید می شود عام مجموعی ولو وجوب اکرام را هم در نظر نگیریم. شما در نماز وقتی می گوئید تکبیرة الاحرام و رکوع وسجود ونامش را نماز می گذارید یعنی هر جزئی همراه با اجزاء دیگر. والا اگر ذات این اجزاء را ببینید، این عام مجموعی درست نمی کند. باید بگوئید هر جزئی همراه با اجزاء دیگر، و وقتی اسم واحد می گذارید معنایش همین است، یعنی هر جزئی همراه با اجزاء دیگر. نماز، وضوء، غسل یعنی هر جزئی همراه با اجزاء دیگر نماز یا غسل یا وضوء.

پس ما امکان تصور عام مجموعی را وعام استغراقی را با قطع نظر از حکم شرعی تصور کردیم.

نکته: محقق اصفهانی در تأیید این مطلب که ما در مقام حکم می توانیم فرض کنیم عام مجموعی را و عام بدلی را و عام استغراقی را اینجور فرموده است، فرموده: العلماء یک جهت وحدت دارد و یک جهت کثرت. وحدت مفهومیه دارد العالم، کثرت ذاتیه و فردیه دارد.

خب یکوقت مولا آن جهت وحدت مفهومیه را موضوع حکم قرار می دهد، می شود عام مجموعی. یک وقت آن جهت فردیه و ذاتیه را موضوع قرار می دهد برای حکم، می شود عام استغراقی. العلماء یک وقت آن جهت کثرت فردیه و ذاتیه اش موضوع قرار می گیرد برای حکم، می شود اکرم کل عالم، عام استغراقی. یک وقت آن جهت وحدت مفهومیه اش موضوع قرار می گیرد برای حکم، می شود عام مجموعی.

بعد هم فرموده است: از این حرف ما معلوم می شود که تا در خود موضوع ها منشأ اختلاف نباشد حکم مختلف نمی شود منشأ اختلاف در خود موضوع است. موضوع دو تا حیث دارد. این دو تا حیث موجب رقابت شده است. گاهی مولا این حیث وحدت مفهومیه را موضوع حکم قرار می دهد، تارة آن حیث کثرت ذاتیه و فردیه را.

بعد فرموده: اما عام بدلی هم در مقام حکم تصور دارد. غیر مقام حکم تصور ندارد. چرا؟ برای اینکه گاهی مولا این کثرت ذاتیه را علی سبیل التبادل موضوع حکم قرار می دهد، یکی از دانشمندان را اکرام بکن. کثرت ذاتیه را علی سبیل التبادل موضوع حکم قرار داد. یکوقت نه، علی سبیل الاستغراق و العرضیه موضوع حکم قرار می دهد، می شود عام شمولی.

اقول: جناب محقق اصفهانی! مگر بحث فقط در عنوان العلماء است؟ این مشکل در مثل صوم که شارع یک وجوب واحد را می برد روی اجتناب از اکل، اجتناب از شرب، اجتناب از جماع و غیر ذلک، آنجا که دیگر وحدت مفهومیه ندارد. آنجا چطور حکم واحد جعل می کند؟ آنجا را چه جور توجیه می کنید؟

حالا ممکن است محقق اصفهانی بگوید من فعلا کاری به آن بحث ندارم. فعلا همین بحث اکرم کل العلماء را می خواهم حل کنم در بحث عام وخاص. می گوئیم جناب محقق اصفهانی! شما چه جوری حل کردید؟ شما فرمایشت آخر این شد که اگر مقام حکم نباشد تصور تقسیم بندی به عام مجموعی و استغراقی و بدلی غلط است و معنا ندارد. شما هم که همین را فرمودی. فرمودی مقام حکم است که آن اختلافها را در موضوع نمودار می کند. مقام حکم است که یکوقت وحدت مفهومیه موضوع حکم می شود که در کل العلماء هست، یکوقت کثرت ذاتیه موضوع حکم می شود. خب اگر حکم نباشد که هر عامی کل العلمائی کل عالم ای هم حیث کثرت ذاتیه دارد و هم حیث وحدت مفهومیه. جناب محقق اصفهانی! خب شما خلاف وجدان صحبت می کنید. اما عام بدلی بالوجدان یکی از دانشمندان با همه دانشمندان فرق می کند، حکم می خواهیم چکار؟ صد سال حکم نباشد. بالاخره به بچه هم بگوئی یکی از دانشمندان بعد هم بگوئی همه دانشمندان فرق این دو را برایت توضیح می دهد. و عام مجموعی و استغراقی هم با آن بیانی که عرض کردیم باز قطع نظر از حکم می تواند با هم فرق کند. اکرام عالم را منضما الی اکرام سائر العلماء ببنید، بگوئید اکرام عالمی همراه با اکرام بقیه علماء، حکم را هم اصلا نبینید، باز هم عام مجموعی تصور می شود. فلایتم کلام المحقق الاصفهانی.

یک نکته هم عرض کنم این بحث را تمام کنم:

مرحوم نائینی منکر عام بدلی شده. گفته ما عام بدلی نداریم، ما مطلق بدلی داریم.

اقول: ما نفهمیدیم مشکل ایشان با عام بدلی کجاست؟

اگر می گوید بدلی بودن با عموم نمی سازد، چون عموم یعنی شمول، بدلی بودن یعنی ضد شمول، چون در بدلی یک حکم است روی رفته طبیعت وصرف الوجود، اکرم عالما چند تا وجوب نداریم. چون یک وجوب است دیگر نگوئید عام. بدلی بودن با عموم وشمول سازگار نیست.

جناب محقق نائینی! مگر ما بحث الفاظ می کنیم؟ بحث در این است که اکرم عالما أی عالم شئت دلالت می کند بر استیعاب بدلی. یعنی دلالت می کند که بین افراد عالم تفاوت نیست از حیث وجوب اکرام. هر عالمی را که اکرام کردی مجزی است. اکرم عالما أیّ عالم شئت. عالم فاسق را اکرام کنی مجزی است، عالم عادل را اکرام کنی مجزی است. نیاز نداریم به مقدمات حکمت. اگر می گفت اکرم عالما ممکن بود بگوئیم در مقام بیان نبوده است. مثل إشرب دواء طبیب که در مقام بیان نیست. آنوقت باید مقدمات حکمت جاری می کردیم از سکوت مولا کشف می کردیم که اگر مولا غرضش در مقید بود اکرم عالما عادلا بود، نقض غرض بود که سکوت بکند و نگوید. و در مقام بیان نبودن هم خلاف ظاهر حال متکلم است. اما در اکرم عالما أی عالم شئت مگر می تواند مولا در مقام بیان نباشد؟ اگر در مقام نبود پس چرا گفت أیّ عالم شئت. وظهور در اینکه قید زائدی ندارد ناشی از سکوت نیست، ناشی از بیان است. به این می گوئیم عام بدلی.

جناب محقق نائینی! شما معتقدید که عام عند التعارض بر مطلق مقدم است. نظرتان این است دیگر. اگر مولا گفت اکرم کل عالم، بعد یک خطاب دیگر هم گفت که لاتکرم الفاسق، شما می گوئید اکرم کل عالم عام است، لاتکرم الفاسق مطلق است، در عالم فاسق عام بر مطلق مقدم است. شما نظرتان این است تبعا للشیخ الاعظم.

خب ما می گوئیم در اکرم عالما أی عالم شئت با لاتکرم الفاسق هم همین را بگوئید. نسبت به عالم فاسق اکرم عالما أیّ عالم شئت بیان است بر اینکه تفاوتی ندارد افراد عالم در نظر من نسبت به اکرم عالما. اما لاتکرم الفاسق مقدمات حکمت می خواهد. سکوت است. از راه سکوت می خواهیم ظهور درست کنیم در نفی قید زائد. خب شما عام را که بیان است بر اطلاق که لابیان است مقدم می کنید. حالا اسم این اکرم عالما أی عالم شئت را عام بدلی نگذار، بالاخره چه اسمی می خواهی برای آن بگذاری که با مطلق بدلی فرق کند. فرق می کند دیگر.

یک مطلبی هم صاحب منتقی الاصول در درسشان فرموده است که برای ما تعجب آور بوده است. ایشان فرموده اند آن بحث اول که عام بدلی با قطع نظر از حکم معنا ندارد، این را اینجوری بیان کرده اند، گفته اند: برای اینکه موضوع معنا ندارد بدلی باشد. بدلی یعنی صرف الوجود. إذا وجد عالم فتصدق، معنا ندارد این عالم صرف الوجود باشد. چرا معنا ندارد؟ فرموده اند برای اینکه اگر دو تا عالم موجود شد، إذا وجد عالم فی الدار فتصدق، دو تا عالم با هم آمدند در دار، صرف الوجود محقق نشده است، چرا؟ برای اینکه دو فرد محقق شده است، دو فرد که صرف الوجود نیست. پس نباید عام بدلی موضوع باشد. موضوع عام بدلی ندارد. چون اگر عام بدلی داشت مواجه با این مشکل می شد. پس چه چیزی عام بدلی دارد؟ حکم عام بدلی دارد، که می گوئیم وجوب اکرام گاهی علی نحو التبادل است، وجوب اکرام عالم. این وجوب بدلی است. صرف الوجود اکرام عالم محقق بشود مجزی است. پس عام بدلی به لحاظ حکم هست.

اقول: واقعا این مطالب عجیب است. اولا: در عام بدلی اکرم عالما، عالما موضوع نیست متعلق المتعلق است. موضوع آن چیزی است که شرط الوجوب است. إذا وجد عالم فتصدق. وجود عالم شرط الوجوب است. او می شود موضوع. در اکرم عالما، این عالما متعلق المتعلق است. می شود إذا قدرت فأکرم عالما. نه اینکه إذا وجد عالم فأکرمه. اینکه نیست. اکرم عالما. این متعلق المتعلق است. ولذا ما می توانیم بگوئیم اکرام دانشمندی. این اکرام دانشمندی با اکرام دانشمندان فرق می کند. ولذا این فرمایش ایشان معنا ندارد.

ثانیا: آن إذا وجد عالم هم صرف الوجود است. یعنی چه یک فرد موجود بشود و چه هزار فرد موجود بشود یک وجوب تصدق بیشتر نیست. معنایش این است. یعنی لابشرط از وحدت و کثرت. إذا وجد عالم، یک عالم موجود بشود یک وجوب تصدق است، هزار عالم هم موجود بشود یک وجوب تصدق است نه اینکه تکرار بشود. این می شود صرف الوجود.

جلسه 474

شنبه 18/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این است که عام شمولی آیا ظهور دارد در استغراقی یا در مجموعی؟ مثلا اکرم کل العلماء، آیا ظاهرش این است که یک وجوب تعلق گرفته است به اکرام کل علماء، یا هر فردی اکرامش وجوب مستقل دارد؟

اثرش در اینجا ظاهر می شود که اگر اکرام نکرد یک عالم را و عام مجموعی بود، اکرام بقیه بی فائده است. حتی اگر از اکرام یکی عاجز شد دیگر اکرام بقیه واجب نیست. می شود یک مرکب ارتباطی که عاجز می شود از یک جزئش، وطبعا عجز از یک جزء مرکب ارتباطی موجب سقوط کل تکلیف به مرکب می شود. مگر دلیل خاص داشته باشیم مثل الصلاة لاتسقط بحال که المیسور لایسقط بالمعسور. ولکن اگر دلیل خاص نبود، اکرم کل العلماء اگر مجموعی باشد اگر عاجز بشویم از یک فرد از عالم که اکرامش بکنیم، تکلیف رأسا ساقط می شود.

بعض اعلام در منتقی الاصول فرموده اند که خطاب مجمل است. دو احتمال هست ما هیچکدام را نمی توانیم تعیین کنیم. در عرف هم گاهی واقعا وقتی مولا می گوید مثلا این دو دانه قرص را بخور، دو جور می شود: گاهی اینها به هم مرتبط نیستند، این قرص یک فائده ای دارد، آن قرص دیگر فائده دیگری دارد. اگر نتوانست یکی را بخورد دلیل نمی شود که دومی را نخورد. یا حتی اگر عصیان کرد یکی را نخورد، نسبت به خوردن دیگری امتثال کرده است.

ولی گاهی نه، وقتی می گوید این دو تا قرص را بخور به جوری است که اگر یکی را به تنهایی بخورید هیچ فائده ندارد. خب می شود عام مجموعی. حالا مولا گفت این دو قرص را بخور ما چه می دانیم به نحو عام مجموعی گفته است یا به نحو عام استغراقی گفته است.

آقای صدر تفصیل داده، فرموده: یکوقت جمع است، حالا جمع محل به لام، مدخول کل باشد یا نباشد فرقی نمی کند. اکرم العلماء یا اکرم کل العلماء. البته مرحوم آقای صدر در اکرم العلماء که جمع محلی به لام است قبول ندارد که جمع به لام از ادوات عموم وضعی است. ولی مهم نیست. چون این مطلب در بحث اطلاق هم می آید که اطلاق شمولی ظاهر است در استغراقی بودن یا در مجموعی بودن. اکرم العلماء ولو اطلاق است به نظر خیلی ها مثل مرحوم آقای صدر وقبل از ایشان صاحب کفایه و ما هم این نظر را قبول داریم که جمع محلی به لام از ادوات عموم وضعی نیست، ولکن فوقش می شود اطلاق شمولی. خب این بحث آنجا هم می آید. خب اکرم العلماء یا اکرم کل العلماء، ایشان فرموده اند که اینجا ظاهر این است که این جمع مرآة برای افراد است. العلماء مرآة است برای لحاظ افراد عالم. این وحدتی که در هیئت جمع هست این اخذ نمی شود عرفا در موضوع حکم. فانی دیده می شود در واقع افراد این طبیعت عالم. العلماء که می گویند افراد عالم را می بینند، آن حیث ارتباط با یکدیگر مد نظر نیست. ولذا ظاهر اکرم العلماء، اکرم کل العلماء، عموم استغراقی است. فضلا از اکرم کل عالم که او اصلا مفرد مدخول لفظ کل است، ظهورش در عام استغراقی است. چون اینکه بگوئیم لحاظ شده است وحدت بین افراد عالم، یا به تعبیری که ما عرض می کردیم اعتبار شده است انضمام اکرام بقیه علماء به اکرام این عالم، وقتی می گویند اکرام این عالم واجب است لحاظ کرده اند حیثیت انضمام اکرام بقیة العلماء را به اکرام این عالم، این خلاف ظاهر است و مؤونه زائده می طلبد که حیثیت انضمام اکرام کل عالم را الی بقیة العلماء لحاظ کنیم.

اما در مثل اسم جمع یا اسماء اعداد، آقای صدر فرموده است که ظاهر عموم مجموعی است. اکرم کل العسکر، کل لشکر را اطعام کن. حالا یک گردان را نمی تواند اطعام کند اکرام کند، خب بقیه را هم اکرام نکند. چون ظاهر است در عام مجموعی، یعنی مرکب ارتباطی است اطعام این لشکر. اگر یک فرد را از این لشکر اکرام نکند کأنه لم یمتثل التکلیف ابدا. عاجز هم که شد از اکرام یک فرد، تا دلیل نداشته باشیم به تعلق تکلیف به اکرام بقیه، مقتضای قاعده اولیه سقوط تکلیف است رأسا. یا اکرم کل القوم هم اسم جمع است، چون قطع نظر از عروض ادات عموم وقطع نظر از هیئت جمع، خود لفظ عسکر همان معنای مفردی که هست در آن لحاظ شده است آن وحدت افراد عسکر. یک لحاظ وحدتی شده است برای افرادی واسمشان را گذاشته اند لشکر. قطع نظر از کل، قطع نظر از اینکه مفرد را به باب جمع ببریم که ظهور دارد در لحاظ افراد. نه، اصلا یک وضع مستقلی دارد لفظ عسکر بر معنای خودش. وقتی لفظ واحد است معنا هم واحد می شود. واین وحدت معنا را ما برای چی الغاء کنیم؟ این خلاف ظاهر است. خلاف ظاهر است ما این حیثیت وحدت معنای عسکر را نادیده بگیریم بگوئیم اکرام هر فردی مستقل است از اکرام بقیه افراد عسکر، وجوب مستقل دارد. این خلاف ظاهر است.

وهمینطور ایشان می گوید در اسماء اعداد، وقتی در تسبیحات صدیقه طاهره سلام الله علیها می گوید 34 بار الله اکبر بگو و 33 بار الحمد لله بگو و 33 بار سبحان الله، این ظاهرش این است که این عدد دخالت دارد. یکی می گوید حالا خسته ام بگذار بجای 34 بار 24 بار بگویم، دأب فقهاء این نبوده است که بگویند نه هر یک بارش هم مستحب مستقل استو. 34 الله اکبر یعنی 34 مستحب مستقل، هر کدام را دوست داشتی بگو. نه دیگر، این خلاف ظاهر است. مثلا نافله ظهر هشت رکعت است، یکی می گوید حالا من می خواهم چهار رکعت بخوانم نصف بخوانم، این معلوم نیست درست باشد. چون گفته اند نافله عصر هشت رکعت است و مستحب است، واین هم ظاهرش این است که مستحب ارتباطی است. ولو هر دو رکعت سلام می دهی اما این چهار تا نماز دو رکعتی مرکب ارتباطی است.

این فرمایش ایشان با یک مقدار تقریب و نقل به مضمون از ما.

اقول: به نظر ما ظاهر اولی چه در جمع و چه در اسم جمع و چه در اسم عدد، ظهور اولی اش استغراقیت است. اینکه مناسبات حکم وموضوع اقتضاء بکند مجموعیت را، آن بحث دیگری است. حالا مولا به عبدش می گوید اکرم ثلاثین عالما، صم ثلاثین یوما، یک روز نمی توانید روزه بگیرید. عرف می گوید دیگر تمام شد، گفت ثلاثین یوما دیگر. ثلاثین یوما اسم عدد است. حالا اگر گفت صم ثلاثین یوما کلها، باز هم عرفا وقتی عاجز می شوی از یک روز روزه، آیا عرف می پذیرد که بگوئی خیلی خب مرکب ارتباطی است دلیل هم نداریم که المیسور لایسقط بالمعسور، شاهدش این است که اگر نمی توانستیم یک روز کامل روزه بگیریم هیچکس نمی گفت خب نصف روز روزه بگیر. ظهورش این است که همه را روزه بگیر و کم نگذار، اما مرکب ارتباطی واحد است؟!. ادعای آقای صدر این است که ظهور اسم عدد واسم جمع در مجموعیت است. بنده عرض می کنم که لولا مناسبات حکم و موضوع متفاهم عرفی استغراقیت است. شما نذر کردید لله علیّ أن اطعم عشرین سیدا. خب حالا نوزده تا سید پیدا شد سید بیستمی پیدا نشد، پس دیگر اصلا واجب نیست؟. متفاهم عرفی چیست؟ یکوقت قرینه خاصه است که 20 تا سید را اکرام کنی فلان حاجتت برآورده می شود. آن بحث دیگری است. اما اگر قرینه نباشد وقتی می گوئی لله علیّ أن اطعم عشرین سیدا کلهم، حالا که سید بیستمی پیدا نکردی آیا عرفا یعنی آن 19 تا را هم اطعام نکن؟ لله علیّ أن اصوم ثلاثین یوما کله، متفاهم عرفی این است که یک روز نتوانستی رزوه بگیری روزه های دیگر هم نگیر؟. ما به نظرمان این متفاهم عرفی نیست. نه در اسم جمع، مثل اکرم العسکر کله، که اسم جمع است، اطعم القوم کلهم، سلم علی القوم کلهم، خب متفاهم عرفی از اینها آیا استغراقیت نیست؟ عرض کردم علامیت استغراقیت این است که اگر عاجز بشوید از یک فرد، دلیل نمی شود که تکلیف بقیه افراد ساقط بشود. ولی اگر مجموعیت بود باید ملتزم بشوید که اگر از یک فرد عاجز بشوید تکلیف بقیه افراد هم ساقط می شود. ما به نظرمان اخذ حیثیت وحدت حتی در اسم جمع که بگوئیم اکرم القوم کلهم این اکرام هر فردی از قوم منضما الی اکرام بقیة القوم واجب است. این خلاف ظاهر است. اعط القوم کلهم دینارا، آقا حساب کردیم فامیل 50 نفر هستند، ما هم 49 دینار داریم. بگوئیم چون عاجزیم از اینکه کل 50 نفر از قوم را به هر نفری یک دینار بدهیم چون یک دینار کم داریم پس تکلیف ساقط است رأسا، این خلاف ظاهر نیست؟ به نظر ما این خلاف ظاهر است. اگر بگوید صم کل الشهر، آیا شما می گوئید اگر یک روز نتوانست روزه بگیرد بقیه دیگر ساقط است؟ نه. حالا اگر بیاید بگوید اطعم زیدا کل الشهر، کل ماه رمضان به زید افطاری بده، می گوئی آقای زید ما حساب کردیم بوجه مان برای شب 29 ماه رمضان نمی رسد به تو افطاری بدهیم لذا آن 28 روز دیگر هم ما تکلیف نداریم. اینها هیچکدام عرفی نیست.

این هم که در منتقی الاصول گفته اند اجمال دارد حتی در اکرم کل العلماء و حتی در اکرم کل عالم، این دیگر خیلی عجیب است. در منتقی الاصول مثل آقای صدر تفصیل نداده اند، بلکه مطلقا فرموده اند مجمل است. هر عام شمولی از حیث مجموعیت و استغراقیت مجمل است. اصلا این حرف قابل توجیه نیست. اکرم کل العلماء یا اکرم العلماء کلهم کجا مجمل است؟ حالا یک جا مناسبت حکم وموضوع است، مثل دوا خوردن وقرص خوردن، یک نکات عرفیه است که گاهی دو تا را باید با هم بخوری، می گوید همه این دو تا قرص را بخور. خب اینجا قرینه عرفیه است مناسبت حکم وموضوع است. والا اگر قرینه عرفیه نباشد انصافا ظهور عام شمولی ونیز مطلق شمولی در استغراقیت است. لحاظ حیثیت انضمام کل واحد الی بقیة الافراد این لحاظ قرینه زائده می خواهد.

یک نکته هم عرض کنیم: در قضیه موجبه چه بگوید کل العلماء اکرمهم یا بگوید اکرم کل العلماء، معنا یکی است. این معنایش این است که عام شمولی استغراقی است نه مجموعی.

اما در قضیه سالبه یک فرقی می کند، که گاهی می گویند کل من کان نحویا فلایجب اکرامه. این عبارت با این عبارت که لیس کل من کان نحویا یجب اکرامه ببینیم فرق می کند یا نه؟ ادعا می شود که اینها با هم فرق می کنند.

یا مثلا می گوید کل الفواکه لا تأکلها، یا می گوید لا تأکل کل الفواکه. آیا در قضیه سالبه ظهور این قضیه در این مثالها فرق می کند یا نه؟

مثال اول این بود: کل من کان نحویا فلایجب اکرامه آیا معنایش این است که هیچ یک از نحوی ها واجب الاکرام نیستند، یا نه، همه نحوی ها واجب الاکرام نیستند، ممکن است بعضی از آنها واجب الاکرام باشند. کل من کان نحویا فلایجب اکرامه ظهورش چیست؟. حالا اگر اول لیس را آوردی، لیس کل من کان نحویا یجب اکرامه، آن چطور؟ این مثال اول بود.

مثال دوم: لاتأکل کل الفواکه، یا کل الفواکه لا تأکلها، معنایش چیست؟ معنایش این است که هیچ یک از این فواکه را نخور یا همه اش را نخور؟.

کل العلماء لاتکرمهم، یا لاتکرم کل العلماء.

به نظر ما این وجهی که گفته اند که فرق می کند که شما نفی را قبل از ادات عموم بیاورید یا نفی را بعد از ادات عموم بیاورید. اگر نفی را بعد از ادات عموم بیاورید کل من کان نحویا لایجب اکرامه می گویند این ظهور دارد در عموم استغراقی، یعنی هیچ یک از اینها را اکرام نکن. اما اگر بگویند لیس کل من کان نحویا یجب اکرامه گفته می شود که ظهور دارد در عموم مجموعی، یعنی همه اینها واجب الاکرام نیستند اما بعضی از آنها ممکن است باشند.

اقول: این مطلب به نظر ما تمام نیست. در قضیه سالبه ما این مثالهایی که می بینیم همه اش عموم مجموعی است. چه ادات عموم را قبل از نفی بیاورند، چه برعکس بکنند نفی را قبل از ادات عموم بیاورند. ظاهرش این است که همه اینها واجب الاکرام نیستند. کل نحویّ لایجب اکرامه ظهور در بیش از این ندارد که همه نحوی ها واجب الاکرام نیستند. کل معمم لایعتمد علیه ظاهرش این است که همه معمم ها که قابل اعتماد نیستند نه اینکه هیچ یک از معمم ها قابل اعتماد نیستند. در قضیه سالبه ما بعید نمی دانیم که ظاهر باشد در عموم مجموعی.

اینکه ما بگوئیم معنای کل من کان نحویا لایجب اکرامه این است که هیچ نحوی ای وجوب اکرام ندارد، این قرینه می خواهد. ظاهرش این است که مجموع اینها وجوب اکرام ندارند. لا تأکل کل الفواکه همه میوها را نخور یک مقداری را بگذار برای مهمان. فرق نمی کند لا تأکل کل الفواکه یا کل الفواکه لاتأکلها، عرفا مجموعی است. ولذا بعید نمی دانیم ما که بین قضیه موجبه و قضیه سالبه این فرق باشد. در قضیه موجبه ظهور دارد در عام استغراقی، اکرم کل العلماء یا کل العلماء اکرمهم، ولی در قضیه سالبه برعکس است، ظهور دارد در عموم مجموعی، باز هم فرق نمی کند چه ادات عموم قبل از نفی بیاید کل الفواکه لا تأکلها، یا برعکس نفی جلوتر بیاید که لا تأکل کل الفواکه.

سؤال وجواب: کل ذلک لم یکن قرینه داشته است که هیچکدام نبوده است.

سؤال وجواب: به قول آقای سیستانی زبان عربی یک مقدار دچار فقر الفاظ هست. یعنی بعضی موقع ها با اینکه زبان فصیحی هست یک لفظ روشنی ندارد، لفظ جامع بکار می رود او هم یک مقدار گیر پیدا می شود. در فارسی روشن است، بین اینکه بگوید همه میوها را نخور می شود عام مجموعی، وبین اینکه بگوید هیچ یک از میوها را نخور می شود عام استغراقی. اما در زبان عربی فقط لا تأکل کل الفواکه است وفرقی با کل الفواکه لا تأکلها نمی کند وجدانا، لذا اگر بعضی میوه ها را بخورد در هر دو صورت به مولا جواب میدهد که بعض الفواکه اکلتها لا کلها.

## یقع الکلام فی ادوات العموم

اولین ادات عموم ادواتی هستند که معنای اسمی دارند و معنای اسمی شان افاده عموم می کند. برخلاف جمع محلی به لام و وقوع نکره در سیاق نفی یا نهی که اگر دلالت بکند بر عموم (که ما می گوئیم نمی کند و بازگشتش به اطلاق است) مفید عموم حرفی است.

اسماء عموم مثل کل اینها افاده عموم اسمی می کنند.

عمده بحثی که اینجا هست با توجه به اینکه اصل بحث روشن است، اکرم کل عالم، اکرم کل العلماء، اکرم جمیع العلماء اینها مسلم از ادوات عموم هستند، اما بحثی که اینجا مطرح است این است که آیا وقتی مولا می گوید اکرم کل عالم ما برای اینکه بگوئیم تمام افراد عالم مراد هستند نیاز داریم به اجراء اصالة الاطلاق در مدخول کل؟ باید بگوئیم اصالة الاطلاق در مدخول کل جاری می کنیم می گوئیم مراد اکرم کل عالم عادل نیست، بعد می فهمیم از کل که استیعاب تمام افراد عالم است. یا نه، با وجود ادات عموم نیازی نداریم مقدمات حکم در مدخولش جاری کنیم اصالة الاطلاق جاری کنیم.

مشهور نظرشان این است که ما نیازی به اجراء مقدمات حکمت و اصالة الاطلاق در مدخول ادات عموم نداریم. یعنی وضع لفظ کل لإفادة استیعاب معنای مدخولش. معنای عالم مطلق عالم است، ذات عالم است، نه عالم عادل. کل افاده می کند استیعاب تمام افراد این معنای عالم را.

در مقابل مرحوم نائینی فرموده نه، لفظ کل و امثال او وضع شده اند افاده استیعاب کنند به لحاظ افراد ما یراد من مدخوله بالارادة الجدیة. مراد جدی از عالم اول بگوئید چیست مطلق عالم است یا عالم عادل، اول مراد جدی از مدخول کل را تعیین کنید با اصالة الاطلاق، بعد ما به شما می گوئیم که کل وضع لافادة الاستیعاب لتمام افراد ما یراد من مدخوله، نه افاده استیعاب معنای مدخولش أی ما یصلح أن ینطبق علیه. افاده استیعاب به لحاظ افراد ما یصلح أن ینطبق علیه لفظ العالم نمی کند، افاده استیعاب می کند نسبت به تمام افراد ما یراد من مدخوله جدا.

این فرمایش مرحوم نائینی است. ببینیم حق در مسأله چیست. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 475

یکشنبه 19/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در ادوات عموم بود. اولین ادات عموم اسماء عموم بود که به معنای اسمی دلالت می کردند بر عموم. مثل لفظ کل. اختلاف در این بود که اگر مولا بگوید اکرم کل عالم، ما برای استفاده عموم نیاز داریم که در مدخول کل مقدمات حکمت جاری کنیم یا نه؟

محقق نائینی فرمود: چون لفظ کل وضع شده است برای استیعاب نسبت به افراد ما یراد من مدخوله، ولذا تا مقدمات حکمت جاری نشود ما چه می دانیم ما ارید من مدخوله در اکرم کل عالم طبیعت مرسله است. شاید طبیعت مقیده باشد. عالم عادل مراد باشد. کأنه گفته اکرم کل عالم عادل.

ولکن مشهور این را نپذیرفته اند، گفته اند ما نیاز به مقدمات حکمت نداریم وخود لفظ کل دلالت می کند بر استیعاب نسبت به افراد معنای تصوری مدخولش. ما یصلح أن ینطبق علیه المدخول. و عالم یصلح أن ینطبق علی کل فرد من افراد العالم عادلا کان أو فاسقا. اکرم کل عالمٍ افاده استیعاب می کند نسبت به افراد ما یصلح أن ینطبق علیه العالم.

مرحوم آخوند یک عبارتی دارد که از این عبارت استظهار کرده اند که ایشان هم مثل مرحوم نائینی می گوید در مدخول کل باید مقدمات حکمت را جاری کرد. چرا؟ برای اینکه ایشان در بحث نکره در سیاق نهی ونفی می گوید: قول به اینکه وقوع نکره در سیاق نفی ونهی مفید عموم است منافات ندارد که ما محتاج باشیم که در این نکره مقدمات حکمت جاری کنیم تا بفهمیم آن چیزی که در سیاق نهی وارد است طبیعت مرسله است، لا تکرم رجلا، طبیعت مرسله رجل واقع شده است در سیاق نهی، واین با مقدمات حکمت فهمیده می شود. چون ممکن است مراد از لا تکرم رجلا این باشد که لا تکرم رجلا عامیا.

بعد ایشان می فرماید: شبیه ادات کل که قول به افاده ادات کل للعموم منافات ندارد که ما نیاز داشته باشیم در مدخول کل مقدمات حکمت جاری کنیم. کل وضع شده برای افاده استیعاب نسبت به افراد ما ارید من مدخوله لا ما یصلح أن ینطبق علیه مدخوله.

بعد فرموده است: نعم لایبعد أن یکون ظاهرا عند اطلاقها فی استیعاب جمیع افرادها، و هذا هو الحال فی المحلی باللام جمعا کان أو مفردا بناءا علی افادته للعموم، ولذا لا ینافیه تقیید المدخول بالوصف.

این عبارت، عبارت مجملی است. ولذا بزرگان اختلاف کرده اند که مقصود صاحب کفایه چیست؟ این لایبعد أن یکون ظاهرا عند اطلاقها این می خورد به مدخول لفظ کل، یا می خورد به نکره در سیاق نفی ونهی؟ اگر این نعم بخورد به مدخول کل، ظاهرش این است که عدول می کند صاحب کفایه از حرف قبلی. حرف قبلی این بود که منافات ندارد که ما قائل بشویم که لفظ کل افاده عموم می کند ولکن در مدخول کل مقدمات حکمت را نیاز داشته باشیم جاری کنیم. چون کل افاده عموم می کند نسبت به ما ارید من مدخوله. ما مقدمات حکمت را باید جاری کنیم ببینیم ما ارید من مدخوله چیست، طبیعت مرسله عالم است یا عالم عادل است. مقدمات حکمت می گوید طبیعت مرسله است. در نعم عدول می کند می گوید ولکن انصاف این است که مدخول لفظ کل اگر در خطاب قیدی نداشت یعنی گفت اکرم کل عالم، ظهور دارد در استیعاب جمیع افراد نسبت به همین مدخول. اکرم کل عالم ولو مقدمات حکمت جاری نشود اما در خطاب قیدی برایش ذکر نشده است. عند اطلاقها یعنی عند عدم ذکر قید لها فی الخطاب. مقدمات حکمت لازم نیست جاری بشود، همینکه در خطاب قیدی نداشت اطلاق یعنی عدم ذکر قید در خطاب، کافی است که ظهور پیدا کند اکرم کل عالم در استیعاب جمیع افراد عالم. خب این می شود عدول از حرف گذشته.

این معنایی است که در حقائق الاصول کرده اند، استاد ما در بحث اصولشان اینجور کلام صاحب کفایه را معنا کرده اند.

ولذا طبق این معنا نمی شود گفت مرحوم صاحب کفایه قائل به احتیاج عموم هست در مدخول کل به مقدمات حکمت. چون با این نعم عدول کرد از حرف گذشته شان.

البته احتمال دیگری هم هست که این مطلب ناظر باشد به تأکید ما سبق. حرف گذشته را دارد تأکید می کند، می گوید نکره در سیاق نفی و نهی ما می گوئیم نیاز دارد به مقدمات حکمت، ولی بعید نیست که بعد از جریان مقدمات حکمت افاده عموم بکند. نعم لایبعد که بعد از اطلاق یعنی بعد از جریان مقدمات حکمت نکره در سیاق نفی و نهی مفید عموم باشد، نه اینکه باز بگوئید مفید اطلاق است. نه، بعید نیست که بعد از جریان مقدمات حکمت تازه عموم از خواب بیدار می شود می گوید اصلا من عموم دارم، لا تکرم رجلا افاده عموم می کند اما به شرط اینکه مقدمات حکمت در رجلا جاری بشود. لایبعد این مطلب. خب این تکرار حرف گذشته است.

عبارت واقعا مجمل است، مذکر و مؤنث را با هم قاطی کرده است، نعم لایبعد أن یکون ظاهرا عند اطلاقها فی استیعاب جمیع افرادها، و هذا هو الحال. این و هذا هو الحال هم خودش یک داستانی است که این هذا مرجع ضمیرش کجاست. بگذریم.

به نظر ما حق با مشهور است که مشهور می گویند ادات عموم خودش افاده استیعاب می کند نیاز به مقدمات حکمت در مدخول این ادوات عموم نیست.

چرا حرف مشهور درست است؟ برای اینکه معنای احتیاج به مقدمات حکمت دو چیز است:

معنای اول اینکه ظهور در نفی قید زائد، ظهور ناشی از سکوت است. أعتق رقبة ظهورش در اینکه مؤمنه بودن لازم نیست ظهور سکوتی است ناشی است از عدم بیان نسبت به قید زائد. این یک معنای جریان مقدمات حکمت و افاده اطلاق.

معنای دوم این است که ما باید برای نفی احتمال اینکه مولا در مقام اهمال هست، برای نفی این احتمال تمسک کنیم به ظهور حال، که ظاهر حال متکلم این است که اگر قید زائدی در غرضش دخیل بود در مقام بیان بود که او را هم ذکر بکند. اینکه در مقام اهمال و اجمال باشد خلاف ظاهر حال متکلم است. مگر اینکه قرینه عرفیه بر اهمال باشد، مثل طبیب که می گوید إشرب دواءا، قرینه عرفیه است که طبیب در مقام بیان نیست.

خب شما در اکرم کل عالم می گوئید ما نیاز به مقدمات حکمت داریم برای چیست؟ آیا می خواهید بگوئید ظهور اکرم کل عالم در نفی قید زائد ظهور سکوتی است؟ این خلاف وجدان است. برای اینکه اگر شما اکرام نکنید عالم نحوی را، مولا می گوید لمَ لم تکرم العالم النحوی؟ می گویم گفتم شاید غرض شمای مولا این نبود که عالم نحوی را اکرام کنیم، شما با عالم های نحوی خیلی میانه خوبی نداری. مولا می گوید مرد حسابی! مگر نگفتم هر عالمی را اکرام کن؟ مولا احتجاج می کند به بیان نه سکوت. می گوید أما قلت لک اکرم کل عالم، برای چی گفتم هر عالمی را اکرام کن؟ یعنی فرقی نمی کند چه نحوی و چه غیر نحوی.

اما اگر می گفت اکرم العالم، آنوقت مولا احتجاجش فرق می کرد. مولا می گفت خب اگر من فقط عالم غیر نحوی را می خواستم اکرام کنی قید می آوردم، می گفتم اکرم العالم غیر النحوی. اگر غرضم اکرام عالم غیر نحوی بود قید زائد می آوردم ولی می بینی که قید زائد نیاوردم. احتجاج می کند در اکرم العالم به سکوتش از بیان قید زائد، ولی در اکرم کل عالم احتجاج می کند به بیان استیعاب وشمول.

اما اگر مراد این است که ما اصالة البیان جاری کنیم، اصلا ما احتمال نمی دهیم که مولا وقتی استعمال ادات عموم می کند در مقام بیان نباشد. آدمی که در مقام بیان نیست که ادات عموم بکار نمی برد. شمای مولا هم مثل آن طبیب که می گوید اشرب دواء شما هم می گفتی که إشرب ماءا، أکرم عالما، قلد مجتهدا. ما می گفتیم خب قلد مجتهدا در مقام بیان شرائط مرجع تقلید نیست. چرا گفتی قلد مجتهدا أی مجتهد شئت، چرا این را گفتی؟ می گویی در مقام بیان نبودم؟ خب در مقام بیان نبودی چرا گفتی أی مجتهد شئت؟ چرا گفتی اکرم کل عالم؟ کسی که در مقام بیان نیست که اینطور صحبت نمی کند.

ولذا پذیرفته نیست از مولا که بگوید من در مقام بیان نبودم. خود این ادوات عموم می فهماند که مولا در مقام بیان هست، فلا حاجة الی مقدمات الحکمة.

عمده بحث ما این است.

ولذا تعجب از مرحوم نائینی است که می گوید اکرم کل عالم نیاز به مقدمات حکمت دارد در مدخول. ولی در بحث تعارض عام و مطلق اصرار دارد که عام بر مطلق مقدم است، اکرم کل عالم بر لاتکرم الفاسق در مورد عالم فاسق مقدم است. چرا؟ برای اینکه این عام است آن مطلق است. مطلق است که مقدمات حکمت می خواهد، وبیان منفصل هم منافی مقدمات حکمت است، وعام بیان منفصل است. خب چی شد؟ شما که گفتی عام هم مقدمات حکمت می خواهد. پس مطلق هم یصلح أن یکون بیانا منفصلا. چه فرقی می کند؟

عمده بحث در اینجا همین بود.

اما یک مطالب مختصری هست عرض می کنم:

مرحوم آقای خوئی نظر مشهور را انتخاب کرده است، ولی دو تا دلیل آورده است که به نظر ما اشکال دارد.

دلیل اولش این است که گفته: جناب استاد آقای نائینی! شما که می گوئید ما در عموم هم نیاز به مقدمات حکمت داریم در مدخول ادات عموم، آیا یعنی در همه جا مولا باید با سکوتش نفی کند قید زائد را؟ نمی تواند بیان کند؟ عاجز است مولا از بیان عدم دخل قید زائد؟ حتما باید سکوت بکند تا از خاموش بودنش ما بفهمیم که قید زائدی در غرض او دخیل نیست. آخه اینکه قابل گفتن نیست که اصلا امکان ندارد مولا تفهیم کند عدم دخل قید زائد را. لایمکن الالتزام به.

دلیل دومش این است که: لغویت لازم می آید اگر اکرم کل عالم نیاز داشته باشد به مقدمات حکمت. چون اگر مقدمات حکمت نباشد، از کل کاری ساخته نیست افاده عموم نمی کند. اگر مقدمات حکمت باشد، مقدمات حکمت کفایت می کند برای افاده شمول. ما در اکرم العالم هم مقدمات حکمت جاری کردیم افاده اطلاق شمولی کرد. حالا دیگر چه نیازی به اکرم کل عالم بود؟ پس ذکر لفظ کل می شود لغو.

یکوقت نقض نکنید به سجد الملائکة کلهم اجمعون، نگوئید چطور آنها تأکید است، کلهم، اجمعون. بگوئید خب این هم تأکید است.

ممکن است آقای خوئی جواب بدهد که تأکید در جائی است که هیچکدام به همدیگر احتیاج نداشته باشند. کلهم به اجمعون احتیاج ندارد، اجمعون هم به کلهم نیاز ندارد. فرق دارد با اکرم کل عالم، که طبق نظر مرحوم نائینی کل به مقدمات حکمت التماس می کند که تو جاری بشو تا من افاده عموم بکنم. که بعد می گوئیم پس شمای کل لغو هستی.

اقول: این فرمایشات آقای خوئی هیچکدام درست نیست.

اما فرمایش اول ایشان جوابش این است که: امکان دارد که مولا تفهیم کند عدم دخل قید زائد را. بیاید بگوید که اکرام العالم واجب بلا قید مطلقا، بلا استثناء. اینها که دیگر مقدمات حکمت نمی خواهد. چون خود مولا گفت اکرام العالم واجب بلاقید و بلا استثناء و مطلقا. مرحوم نائینی انکار نمی کند که ممکن هست مولا تفهیم کند عدم دخل قید زائد را. اما می گوید اکرم کل عالم نیاز دارد به مقدمات حکمت.

پس جواب اولتان درست نیست.

اما جواب دومتان که فرمودید که لغو می شود، این فرمایش به نظر ما در اکرم عالما أی عالم شئت خیلی خوب است و واقعا مطلب درستی است که اکرم عالما أیّ عالم شئت مرحوم نائینی در توجیهش گیر می کند. چرا؟ برای اینکه خب این أی عالم شئت اگر نیاز به مقدمات حکمت داشته باشد، خب اکرم عالما هم که نیاز به مقدمات حکمت داشت، مقدمات حکمت جاری شد و مشکلش حل شد افاده اطلاق بدلی کرد. خب أی عالم شئت هم که مقدمات حکمت می خواهد. اگر مقدمات حکمت جاری نشود که فائده ای ندارد. پس این اکرم عالما أی عالم شئت این أیّ عالم شئت یعنی هیچ و لغو؟ در این مثال اشکال آقای خوئی قابل جواب نیست.

اما در مثال اکرم کل عالم، نه، آنجا انصاف این است که فرمایش آقای خوئی درست نیست. چرا؟ برای اینکه آنجا کل خاصیت دیگری دارد وآن این است که می خواهد بگوید واجب بدلی نیست شمولی است. اینکه واجب شمولی است این یک بیان جدیدی است. شما ببینید توضأ بالماء واجب بدلی است. راجع الی الطبیب واجب بدلی است. چون راجع الی الطبیب که معنایش این نیست که راجع الی کل طبیب، بلکه یعنی راجع الی صرف وجود الطبیب، توضأ بصرف وجود الماء. اما اگر می آمد می گفت توضأ بکل ماء، می شد شمولی. راجع الی کل طبیب، می شد شمولی. اکرم العالم شاید مراد واجب بدلی بود. اکرم العالم یک دانشمندی را اکرام کن. مثل قلد المجتهد. اما وقتی می گوئی اکرم کل عالم، او دیگر می شود شمولی.

و جالب این است که اگر این کل نبود مدخول کل عالم نکره است. اگر کل نبود می شد اکرم عالما. اکرم عالما که اصلا ظهور دارد در واجب بدلی. حالا اکرم العالم به زور مناسبات حکم وموضوع می گفتیم مطلق شمولی است، با راجع الی الطبیب فرق می کند، با توضأ بالماء وقلد المجتهد فرق می کند. نه با مقدمات حکمت بلکه با قرائن دیگر که در محل خودش ذکر شده است می گفتیم ظهور دارد در انحلال. اما عالما که اینجور نیست. عالما ظهور دارد در عدم انحلال. اکرم عالما یعنی واجب بدلی. این کل است که می آید گردن عالما را خم می کند به طرف زمین می شود عالمٍ، اکرم کل عالم می شود مفادش عموم شمولی. این کل است که شمولی بودن را افاده کرد. اگر کل نبود می شد اکرم عالما، کل که نداشت. می شد واجب بدلی، چون می شد نکره.

پس ذکر کل لغو نشد. ذکر کل برای بیان لابشرط بودن عالم نیست. ذکر کل برای این است که این عالم شمولی است، پس لغو نیست. دلالتش بر شمولیت ربطی به مقدمات حکمت در مدخولش ندارد. مقدمات حکمت در مدخولش می آید می گوید عالم لابشرط مراد است. خب در اکرم عالما هم همین را می گفت. در اکرم عالما هم مقدمات حکمت می گفت عالم لابشرط واجب بدلی است اکرامش. مقدمات حکمت که بین واجب شمولی و بدلی فرق نمی گذارد، می گوید این طبیعت تمام موضوع است، حالا یا برای وجوب بدلی یا برای وجوب شمولی.

پس مقدمات حکمت برای چیز دیگری جاری می شود و کل برای چیز دیگری. کل می آید می گوید عالم که به برکت مقدمات حکمت گفتید تمام الموضوع است، تمام الموضوع است برای یک وجوب شمولی. مثل اکرم عالما نیست. پس لغو نمی شود.

علاوه بر اینکه یک فائده ای هم که دارد این است که حکم را می برد روی افراد. اکرم العالم حکم را می برد روی طبیعت. در خطاب اینجور است. در خطاب حکم رفته روی طبیعت. اکرم کل عالم حکم می رود روی افراد. خب این یک نوع تفنن در تعبیر است، لغو نمی شود. تفنن در تعبیر است که بگوئیم افراد عالم واجب الاکرام هستند یا بگوئیم عالم واجب الاکرام است. وثمرات فقهیه هم دارد، بنابر نظر بعضی ها اگر بگوید اکرم العالم می شود وحدت جعل، اگر بگوید اکرم کل عالم به تعداد افراد عالم جعل داریم، کما ذکره السید الامام قده.

پس این دو اشکال مرحوم آقای خوئی وارد نیست.

بقیه مطالب را در این بحث حذف می کنیم، مطالعه بکنید. می رسیم به جمع محلی به لام. بعد از فراغ از دلالت ادوات عموم بر عموم، می رویم سراغ جمع محلی به لام انشاءالله.

جلسه 476

دوشنبه 20/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

یک مطلبی از بحث دیروز مانده عرض کنم:

مرحوم آقای خوئی فرمود اگر ادوات عموم نیاز داشته باشند به اجراء مقدمات حکمت در مدخول، ذکر ادوات عموم لغو می شود. و ما هم فرمایش ایشان را در اکرم عالما أی عالم شئت پذیرفتیم. در اکرم کل عالم گفتیم این کل برای افاده شمول است در مقابل بدلیت. در حالی که مقدمات حکمت می گفت عالم لابشرط است از قید زائد، اما بدلی است یا شمولی، اتفاقا اگر کل را نمی گفتند می شد اکرم عالما وبدلی بود. مقدمات حکمت فقط می گفت عالم لابشرط است تمام الموضوع است، اما حکم شمولی است؟ نه، کل آمده بیان می کند که حکم شمولی است. در اکرم عالما أی عالم شئت این فائده را هم که ندارد. چون اکرم عالما افاده بدلیت می کند بخاطر تنوین آخر عالما. اگر بنا باشد که أیّ عالم شئت هم مقدمات حکمت بخواهد پس چرا گفتید. مقدمات حکمت را که اکرم عالما هم داشت.

در این مطلب تأمل شد و نتیجه این شد که اشکال کنیم که ولو ما قائل بشویم که مدخول ادات عموم نیاز دارد به مقدمات حکمت، وبه اصطلاح ظهورش در نفی قید زائد ناشی است از سکوت، ولکن اتیان به ادوات عموم لغو نیست. چرا؟ برای اینکه سکوت مراتبی دارد و ممکن است یک مرتبه از ظهور سکوتی اقوی باشد از مرتبه دیگر. مثلا شما یک وقت سکوت محض می کنید نه از زید تعریف می کنید نه از عمرو. این ظهور سکوتی در این دارد که شما طرفدار زید نیستید و الا مثل بقیه طرفداران زید لااقل یک شعاری می دادید و یک سخنی می گفتید. اما بدتر از این، این است که بیائید از عمرو طرفداری کنید و نسبت به نام بردن زید سکوت کنید. شروع کنید از فضائل عمرو گفتن. این هم ظهور سکوتی است که شما طرفدار زید نیستید ولی این کجا وآن کجا. این ظهور سکوتی در عدم حمایت شما از زید اقوی هست از آن ظهور سکوتی اول که سکوت محض کرده بودید. اگر کسی بگوید اکرم عالما ظهور سکوتی اش این است که قید زائدی ندارد. اما وقتی می گوید أیّ عالم شئت ممکن است این هم ظهور ناشی از سکوت از بیان قید زائد باشد. چون می شود گفت أی عالم عادل شئت. ولکن چون ادات عموم را هم بکار بردید در کنار مقدمات حکمت، آن مرتبه قویه از ظهور سکوتی به وجود آمد.

پس اینکه مرحوم آقای خوئی فرموده لغو است اتیان به ادات عموم اگر بنا باشد ادات عموم نیاز داشته باشد به مقدمات حکمت در مدخولش، نه، لغو نیست. ولو ما قبول داریم که ادات عموم نیاز به مقدمات حکمت ندارد اما نمی شود بگوئیم امثال مرحوم نائینی ملتزم شده اند به یک کار لغو.

این راجع به بحث قبل.

اما راجع به جمع محلی به لام مثل العلماء:

مشهور می گویند العلماء از ادوات عموم است، یعنی وضع شده است این لام که دلالت بکند بر استیعاب تمام افراد عالم. العلماء در قوه این است که بگوئیم تمام افراد العالم. فقط فرقش با تمام افراد العالم این است که تمام مفهوم اسمی است، ولی العلماء مدلولش عموم حرفی است، مفهوم اسمی نیست. علماء وضع شده است برای افراد عالم المشتمل علی ثلاثة فصاعدا. جمع این است دیگر. جمع وضع شده است بر افراد ماده لابشرط از زیاده بر سه تا. مثل بیت. بیت وضع شده است بر ما یشتمل علی غرفة لابشرط من الزیادة. خانه یک اتاقه داریم، خانه ده اتاقه هم داریم، همه هم خانه هستند. العلماء هم وضع شده است برای افراد ماده که عالم هست لابشرط از زیاده نسبت به اقل الجمع. سه تا عالم علماء هستند، هزار عالم هم علماء هستند. العلماء می گوید علماء معنایش بود افراد العالم من الف ولام می گویم بگوئید تمام افراد عالم. این مدعای مشهور است.

صاحب کفایه ره فرموده: شما به قیافه العلماء نگاه کنید ببینید چه چیزی در العلماء هست که شما را به توهم انداخته که فکر کنید جمع محلی به لام وضع شده است بر افاده عموم. لام که در جاهای دیگر هم هست. در مفرد هم لام می آید، اکرم العالم. در عهد ذکری یا ذهنی یا حضوری هم لام می آید. اکرم العالم یعنی هذا العالم. پس لام که اقتضاء استیعاب نمی کند.

مدخول لام یعنی علماء که هیچ کس ادعا نمی کند افاده استیعاب داشته باشد. العلماء این مجموع یک وضع مستقلی داشته باشد بر افاده عموم، این هم محتمل نیست. پس به چه چیز العلماء دلتان را خوش کردید که فکر می کنید افاده عموم وضعی می کند.

اقول: انصاف این است که حق با صاحب کفایه است. چرا؟ برای اینکه اکرم العلماء ما قبول داریم که این العلماء افاده می کند که این حکم شمولی است نه بدلی. اگر می گفت اکرم علمائا، می شد بدلی، یعنی حداقل سه نفر از علماء را اکرام کن. اکرم العلماء این افاده می کند که حکم شمولی است. این درست. افاده هم می کند که وجوب اکرام رفته است روی افراد عالم. این هم درست. ولی این دلیل نمی شود که بگوئیم العلماء به معنای تمام افراد العالم است. نه، العلماء به معنای افراد العالم است، اکرم افراد العالم. ما برای اینکه قید زائد را نفی کنیم بگوئیم مراد از اکرم العلماء علماء عدول فقط نیست، مجبوریم از سکوت مولا مایه بگذاریم مقدمات حکمت جاری کنیم، بگوئیم مراد مولا از اکرم العلماء اگر علماء عدول بود سکوت نمی کرد.

شاهد بر این عرض ما این است که اگر مولا بگوید قلد الفقهاء، ممکن است در مقام بیان نباشد، فقط می خواهد بگوید لا تقلد غیر الفقهاء. قلد الفقهاء اما شرائط تقلید چیست فعلا در مقام بیان نیست. اما اگر می گفت قلد کل الفقهاء، یا قلد کل فقیه، نه دیگر، آن در مقام بیان بود، می خواست بگوید که شما باید از همه فقهاء تقلید کنید یا از هر فقیهی می توانید تقلید کنید. نفی قید زائد می کرد با بیان خودش نه با سکوت خودش.

یک شاهدی هم عرض کنم بر اینکه ما می گوئیم جمع محلی به لام مفید عموم نیست:

ببینید وجدانا چه فرق است بین اینکه بگویند اکرم العلماء من بلد یا اکرم علماء بلد، فرق می کند؟ خب اکرم علماء بلد جمع مضاف است بدون الف ولام، آن هم جمع مضاف به نکره است. ما نگفتیم اکرم علماء قم، اکرم علماء هذا البلد. بالاترش را گفتیم، اکرم علماء بلد. این وجدانا هیچ فرقی نمی کند با اکرم العلماء من بلد.

و اساسا به نظر ما کما سیأتی بیانه الف ولام هیچ معنایی ندارد جز اینکه مدخول خودش را در برابر تنوین تنکیر به شرط لا می کند. برای اینکه مدخولش تنوین تنکیر قبول نکند ما اول علماء الف ولام در می آوریم. فقط نقش الف و لام نقش حصانت از مدخول است در برابر تنوین تنکیر. ولذا در فارسی شما بجای العلماء می گوئید دانشمندان، بجای علمائا می گوئید دانشمندانی. یعنی دانشمندانی همان دانشمندان است منتهی با لحاظ بدلیت. لحاظ بدلیت که نکنید می شود دانشمندان. یعنی نسبت دانشمندان به دانشمندانی نسبت اقل واکثر است. دانشمندانی یک خصوصیت زائده دارد و هی البدلیة. دانشمندانی را اکرام کن، سه فرد از دانشمند را اکرام می کنیم امتثال کرده ایم. اما دانشمندان خصوصیت بدلیت ندارد. ولذا هیچ فرق نمی کند شما بگوئید اکرم العلماء من بلد، یا بگوئید اکرم علماء بلد. دانشمندان از شهری را اکرام کن، این ترجمه اکرم العلماء من بلد می شود، یا بگوئید دانشمندان شهری را اکرام کن که اکرم علماء بلد می شود. هیچ فرقی با هم نمی کند.

ولذا ما معتقدیم از خصوصیات کلام استفاده می شود عهد بودن و جنس بودن. مثلا وقتی شما می گوئید اشتریت کتبا فقرأت الکتب، این قرینه خطاب مقام است که می خواهید اشتریت الکتب یعنی اشتریت تلک الکتب. ولذا در فارسی چه می گوئید؟ می گوئید خریدم کتابهایی را پس خواندم کتابها را. خب از کجا فهمدید که آن کتابها را خواندید؟ خود این قرینه مقام وخطاب این است که مرادتان از خواندن کتابها را یعنی آن کتابها را. بجای اینکه بگوئید خریدم کتابهایی را و خواندم کتابها را، بجایش می گوئید فقرأت الکتب. همانطور که در فارسی الف ولام عهد نبود از قرینه خطاب فهمیدید عهد را، در عربی هم به وجدان ما همینطور است. اصلا الف ولام به قول مرحوم آخوند در یک بحثی گفت لیس الا للتزیین. فقط کارش تزیین است، البته ما عرض کردیم خرابکاری هم می کند جلو عروض تنوین تنکیر را بر مدخولش می گیرد.

ولذا اگر در یک خطابی بود اکرم العلماء، در یک خطاب دیگری بود لاتکرم الفاسق. آن مشهوری که می گفتند عام عند التعارض بر مطلق مقدم است. مشهور این را می گویند دیگر. می گویند اگر در یک خطابی بود اکرم کل عالم، این عام است، یک خطاب دیگری بود لاتکرم الفاسق این مطلق است، نسبت به عالم فاسق که تعارض بکنند اکرم کل عالم مقدم است چون عموم عام بیان است بر شمول. ظهور بیانی بر ظهور سکوتی عرفا مقدم است. ظهور اطلاق ظهور سکوتی است. ظهور عام ظهور بیانی است. بیان بر لابیان مقدم است. اینجور می گویند. اما همان احساسی که در اکرم کل عالم که هر عالمی را احترام کن با فاسق را احترام نکن به ما دست می دهد که هر عالمی را اکرام کن لابد می خواهد بگوید ولو فاسق باشد. ولذا اگر کنار هم بگویند خیلی روشن است، می گوید فاسق را احترام نکن وهر عالمی را احترام کن، این به ذهن می زند که می خواهد بگوید که عالم مستثنی است از آن لاتکرم الفاسق. هر عالمی را اکرام کن یعنی ولو فاسق باشد. ادعا این شده است و مشهور این را می گویند.

سؤال وجواب: ما بحث نمی کنیم در مبنا. مبنای مشهور این است که عام بر مطلق مقدم است عند التعارض. حتی مرحوم آخوند هم که حرف دارد می گوید من در عام ومطلق منفصلین اشکال دارم، در عام ومطلق متصلین حرف مشهور را قبول دارد، می گوید عام متصل به مطلق بر مطلق مقدم است عند التعارض بالعموم من وجه.

اما وجدانا وقتی می آییم به جمع محلی به لام، اکرم العلماء ولاتکرم الفاسق، اصلا این احساس به ما دست نمی دهد که عام اقوی ظهور است، یعنی اکرم العلماء را اصلا به ارتکاز عرفی ما عام نمی دانیم، آن هم مطلق است، منتهی جمعی است که مطلق است، لاتکرم الفاسق مفردی است که مطلق است.

پس اینکه از مرحوم آقای خوئی ظاهر می شود که ایشان جمع محلی به لام را از ادوات عموم می دانند، این به نظر ما قابل قبول نیست. ایشان در نکره در سیاق نفی و نهی قبول کرده است از ادوات عموم نیست، ولی در جمع محلی به لام ظاهرش این است که می گوید از ادوات عموم است، نه ما هیچ احساس نمی کنیم که جمع محلی به لام از ادوات عموم باشد. اگر از ادوات عموم بود باید شما جمع مضاف را هم از ادوات عموم بدانید، اکرم علماء بلد. ولا یلتزم به احد.

حالا مشهور تقریبشان چه بود که گفتند جمع محلی به لام مفید عموم است؟

اینها دو جور تقریب دارند:

یک تقریب این است که گفته می شود که اصلا لام در جمع محلی به لام وضع لافادة العموم. اصلا لام یک معنایش عموم و استیعاب است. حالا نه اینکه وقتی در بقیه معانی استعمال می شود مثل تعریف جنس یا لام عهد مجاز باشد، که آقای خوئی فرموده اینکه خلاف وجدان است. شما می گوئید لام وضع شده است برای عموم یعنی در جاهای دیگر همه جا مجاز بکار رفته است. نه، لازمه حرف اینها این نیست که در بقیه جاها مجاز است. می تواند مشترک لفظی باشد. لام یک معنایش افاده عموم است، یک معنایش افاده تعریف جنس است، یک معنایش عهد است. یک معنایش هم در جمع محلی به لام گاهی افاده عموم می کند. البته گاهی هم در جمع محلی به لام افاده عهد می کند. اشتریت کتبا فقرأت الکتب. خب این افاده عهد می کند. یعنی در خود جمع محلی به لام هم همه جا لام به معنای عموم و استیعاب نیست. این یک تقریب.

اقول: جواب این تقریب واضح است. انصافا ما از لام چند معنا نمی فهمیم. مشترک لفظی بالوجدان نیست. و اینکه بگوئیم حقیقت در عموم است و مجاز در غیر آن، این هم به قول آقای خوئی خلاف وجدان است. ولذا ما نمی توانیم بگوئیم لام افاده عموم می کند لا بنحو الاشتراک اللفظی و لا بنحو المعنی الحقیقی المنحصر.

برای اینکه ما این را تأکید کنیم که لا لم یوضع لمعنی العموم، غیر از وجدان که وجدانا اقرء الکتب که در لام عهد بکار رفته است یا قرأت الکتب که لام عهد است، یا اینکه بگوید اکرم العلماء که آقایان می گویند لام عموم است، وجدانا معنای لام فرق نمی کند کما یشهد مرادف فارسی این جمله ها، غیر از این وجدان که ما ادعا می کنیم، غیر از او اصلا شما ببینید اکرم العلماء العدول، این الف ولام العلماء برای چی وضع شده است؟ برای افاده عموم مدخولش؟ خب مدخولش که علماء است. اکرم العلماء یعنی همه افراد عالم. خب اینکه با بعدی اش تناقض پیدا می کند که می گوید العدول. مدخول العلماء علماء است، دیگر العدول که مدخول الف ولام العلماء نیست. حالا در اکرم کل عالم عادل می توانستید بگوئید مدخول کل عالم عادل است نه عالم تنها. اما مدخول الف ولام العلماء که نمی شود بگوئیم علماء عدول است. مدخول لام العلماء علماء است دیگر. خب اگر مدخول لام العلماء علماء است و معنای این لام این است که اکرم تمام افراد العالم فاسقا کان أو عادلا، خب بعدش که می گوید العدول تناقض می شود. در همان مراد استعمالی تهافت رخ می دهد. بگوئی العالم عادلا کان أو فاسقا، بعد بگوئید إذا کان عادلا. خب تناقض می شود. در همان مرحله مدلول تصوری تناقض می شود.

سؤال وجواب: کل یک مفهوم اسمی است، کل اضافه شد به عالم عادل، اکرم کل عالمٍ عادلٍ، یعنی مدخول کل این وصف وموصوف بود. ولی مدخول لام العلماء که دیگر علماء با وصف العدول نیست. العلماء خودش یک لامی دارد که داخل شده است بر علماء، العدول هم یک لامی دارد که داخل شده است بر عدول. و اگر هم بگوید اکرم کل عالم إذا کان عادلا، او هم کشف می کرد که مدخول کل عالم عادل است که بگوید اکرم کل عالم إذا کان عادلا، یا حتی بگوید اکرم کل عالم ولاتکرم العالم الفاسق. آن هم عرفا کشف می کند که مدخول کل عالم عادل است. اما مدخول لام فقط علماء است. مدخول لام که دیگر علماء همراه با العدول نیست.

این هم شاهد عرفی بر اینکه لام در جمع محلی به لام لم یوضع للعموم.

سؤال وجواب: در العلماء العدول ال که بر سر همه در نمی آید. چون یا می گوئید علماء در اینجا بی معناست، مثل معدیکرب، که معدیکرب می شود یک لفظ واحد دال بر معنای واحد. خب علماء عدول که اینجور نیست. علماء خودش یک لفظ مستقلی است دارای معنای مستقل. خب این الف ولامی که بر سر علماء در آمده مدخولش علماء است. اگر مدخولش علماء است ولام افاده عموم می کند به لحاظ مدخولش، می شود اکرم العلماء یعنی هر عالمی باشد چه عادل و چه فاسق. خب با وصف العدول سازگار نیست.

تقریب دوم: تقریبی است که مثل مرحوم آقای خوئی پذیرفته اند. وآن این است که گفته می شود لام همه جا افاده تعیین می کند. حالا تعیین جنس، لیس الذکر کالانثی، تعیین جنس است، گاهی تعیین عهد می کند مثل اکرم الرجل. لام در همه جا معنای تعیین را افاده می کند.

حالا در اکرم العلماء فرض این است عهدی که در کار نیست. عهد نیست. عهد نیست تا بگوئید تعریف عهد است. فرق می کند با آن مثال اشتریت کتبا فقرأت الکتب. نه، ابتدا به ساکن گفت اکرم العلماء. خب این لام افاده تعیین عهدی که نمی کند. پس باید افاده تعیین افرادی یا تعیین جنسی بکند. افاده تعیین جنسی یعنی مثلا اینجور بخواهد بگوید، بگوید العلماء خیر من عالم واحد، یعنی یک دسته از علماء حداقل یک دسته سه نفره از علماء بهتر از یک عالم است. خب این تعریف جنس است. چه جور در ان الانسان لفی خسر تعریف جنس بود. لیس الذکر کالانثی تعریف جنس بود. العلماء خیر من عالم واحد هم همینطور. یا در تثنیه می گوئید العالمان خیر من عالم واحد، چون این دو عالم که یک جایی رفتند با هم مشغول بحث می شوند و هم برای خودشان مفید است و هم برای آن جامعه ای که در آن زندگی می کنند مفید است. العالمان خیر من عالم واحد، این می شود جنس تثنیه. العلماء خیر من عالم واحد می شود جنس جمع.

آنوقت این سه نفر علماء یک مصداق هستند برای العلماء خیر من عالم واحد. آن سه نفر از علماء سک مصداق دیگری هستند برای جنس جمع العلماء. این یک احتمال است. یک احتمال دیگر این است که بگوئیم العلماء تعیین افراد است، یعنی تمام افراد علماء.

تعریف جنس خلاف ظهور عرفی است. چون غالبا در جمع وقتی جمع را بکار می برند مرآة قرار می دهند برای افراد. این مثال العلماء خیر من عالم واحد اینها قرینه دارد که می خواهد بگوید یک دسته از علماء بهتر از یک فرد عالم هستند. اما در نوع موارد استعمال جمع که می کنند فانی می بینند ومرآة می بینند به افراد. متفاهم عرفی این است.

پس منحصر می شود ظهور لام در تعیین به لحاظ افراد جمع.

اینجا اشکال شده است که: تعیین افراد منحصر نیست به اینکه تمام افراد مراد باشند. می تواند اقل الجمع مراد باشد. اکرم العلماء بشود اکرام کن سه نفر از عالم ها را. چرا می گوئید اکرام کن همه عالم ها را؟ تعین افراد منحصر نیست به اینکه اعلی مراتب الجمع در نظر گرفته بشود. خب می توانید ادنی مراتب الجمع را در نظر بگیرید.

مرحوم نائینی در جواب از این اشکال گفته است بله، تعین مرتبه بگوئید بله اشکالتان وارد است. چون در تعین مرتبه که منحصر نیست که آدم مرتبه عالیه را در نظر بگیرد. مرتبه دانیه هم تعین دارد برای خودش. اما مشکل این است که اگر مرتبه دانیه در نظر گرفته شد دیگر به لحاظ افراد خارجی تعینش را از دست می دهد. می شود اکرام کن سه نفر از عالم ها را. خب این سه نفر متعین نیست در سه نفر خاص. صد تا عالم داریم، خب کدام از این صد تا سه نفر هستند؟ می شود بدل، می شود مردد. درست است تعین مرتبه با اقل الجمع هم حفظ می شود، بالاخره سه عالم اقل مراتب الجمع و مرتبه دانیه جمع است، همه عالمها مرتبه عالیه جمع است. به لحاظ مرتبة الجمع حساب کنید بله او هم تعین مرتبه دارد این هم تعین مرتبه دارد. آن دیگر سقف است بالاتر ندارد، اقل مراتب الجمع هم کف است پائین تر ندارد.

ولکن اشکالی که مرحوم نائینی کرده است این است که گفته: به لحاظ افراد خارجیه اقل الجمع تعین ندارد. برخلاف اعلی مراتب الجمع که همه عالمها نسبت به افراد هم تعین پیدا می کنند و همه افراد داخل در این محسوب می شوند.

این هم تقریب دوم که انشاءالله اشکالش فردا مطرح خواهد شد. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 477

سه شنبه 21/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در تقریب دلالت جمع محلی به لام بر عموم بود. عرض کردیم دو تقریب مطرح می شود برای افاده جمع محلی به لام نسبت به عموم. تقریب اول این بود که لام که بر جمع داخل می شود وضع شده است برای افاده عموم. که این را جواب دادیم.

تقریب دوم این بود که لام وضع شده است برای اقاده تعیین، در مقابل تنوین نکره که وضع شده است برای افاده ابهام. رجلٌ یعنی مردی، این دلیل بر ابهام هست که در موارد عام بدلی بکار می رود. جئنی برجل أی رجل کان. اما لام وضع شده است برای تعیین. و تعیین کل شیء بحسبه. گاهی تعیین، تعیین عهدی است، إن ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول. و گاهی تعیین افرادی است. در جمع محلی به لام که قرینه بر عهد نداشته باشیم تعیین به این است که همه افراد را شامل بشود. اگر بخواهد بعض افراد را شامل بشود خب آن بعض تعیین نمی شود. اکرم العلماء اگر مراد اقل مراتب جمع باشد این می شود اکرم ثلاثة من العلماء. خب این ثلاثة من العلماء این سه تا عالم کدامیک از این علماء هستند؟ تعیین نمی شود. باز می شود واجب بدلی. تعیینش به این که همه افراد را شامل بشود، یعنی تعیین به لحاظ افراد خارجیه. مراد از تعیین هم برخی فکر کرده اند تعیین له لحاظ مرتبه جمع است. چون جمع مراتب دارد. مرتبه علیای جمع که روشن است، کل الافراد، مرتبه دانیه جمع ثلاثه است، وبینهما متوسطات. اربعه، خمسه و ... اینها همه مراتب جمع هستند. ولذا اشکال شده است که چرا می گوئید فقط مرتبه علیا تعیین دارد ولام که افاده تعیین می کند حتما مرتبه علیا باید اراده بشود؟ مرتبه دانیه هم تعیین دارد.

جواب این است که اگر به لحاظ مرتبه حساب کنیم هر مرتبه ای تعیین دارد. هم مرتبه علیا تعیین دارد و هم مرتبه دانیه که اقل الجمع است تعیین دارد و هم مراتب متوسطه. خب اربعه هم تعیین دارد، خمسه هم تعیین دارد. یعنی اگر مولا از اکرم العلماء اربعة من العلماء، خب اربعه برای خودش تعین مرتبه دارد.

پس مراد از تعین، تعین به لحاظ مرتبه جمع نیست، تعین به لحاظ افراد خارجیه است. و تنها مرتبه ای از جمع تعین به لحاظ افراد خارجیه دارد که شامل همه افراد بشود. یعنی مرتبه علیای جمع. چون مرتبه های دیگر تعین به لحاظ افراد خارجیه پیدا نمی کنند. ما هزاران عالم داریم، اگر شما مرادتان این بود که ثلاثة من العلماء، تعین به لحاظ افراد خارجیه پیدا نمی کرد. اما اگر مرادتان همه علماء باشد، همه علماء تعین به لحاظ افراد خارجیه پیدا می کند.

؟این مطلب که ظاهرا منشأ اینکه آقای نائینی ره و آقای خوئی ره قائل شده اند که جمع افاده عموم می کند در جائی که محلی به لام هست همین تقریب دوم است. ولکن به نظر ما این درست نیست. چرا؟ اشکال این مطلب این است که ما قبول داریم که جمع محلی به لام و یا جمع مضاف مفادشان شمولیت است در مقابل بدلیت. اکرم علماءا این مفادش بدلی است. سه عالم را که اکرام کردیم صدق می کند اکرمت علماءا، دانشمندانی را اکرام کردم. العلماء یعنی دانشمندان این ظهور دارد در شمولی بودن. دانشمندان را اکرام کن، اکرم العلماء. البته این اختصاص به جمع محلی به لام ندارد. اگر بگوید اکرم علماء بلد، او هم ظهور دارد در وجوب شمولی. اما اینکه کافی نیست برای اینکه بگوئیم این الف ولام افاده عموم می کند. چون فوقش به ما فهماند که این واجب، واجب شمولی است، اما تمام افراد طبیعت مطلقه عالم مراد است، یا تمام افراد طبیعت مقیده عالم یعنی عالم عادل. این را که دیگر ما از لام العلماء نمی فهمیم. لام العلماء می گوید این حکم شامل افرد عالم می شود اما عالم مطلق یا عالم عادل. این را که دیگر لام تعیین متکفل بیانش نیست. این را باید از مقدمات حکمت بفهمیم. این می شود اطلاق.

شاهدش این است که گاهی مولا که می گوید مثلا قلّد الفقهاء، در مقام بیان نیست نسبت به شرائط مرجع تقلید. اگر عموم بود معنا نداشت بگوئیم مولا در مقام بیان نسبت به شرائط مرجع تقلید نیست. مثل این بود که بگوید قلد أی فقیه شئت. اینجا که نمی تواند بگوید من در مقام بیان نبودم. خودت گفتی اکرم أیّ فقیه شئت، یا قلد أیّ فقیه شئت. شما وقتی می گوئی قلد الفقهاء، می توانی بگوئی من در مقام بیان نبودم، منتهی خلاف مقدمات حکمت است. پس معلوم می شود که جمع محلی به لام ولو لام افاده تعیین بکند اما نمی گوید که تعیین وشمولی بودن در مورد عالم مطلق است که بشود تمام افراد العالم، یا در مورد عالم مقید است بشود تمام افراد عالم عادل. این را باید با مقدمات حکمت بفهمیم. ما برای اینکه از اکرم العلماء بفهمیم مراد خصوص علماء عدول نیستند به لام العلماء نمی توانیم پناه ببریم و به او استدلال کنیم. باید به عدم ذکر قید العدول احتجاج کنیم.

در بحوث یک شاهدی آورده اند بر رد این تقریب دوم. چون در بحوث هم می خواهند ثابت کنند که جمع محلی به لام از ادوات عموم نیست. فرموده اند: گاهی تعین به لحاظ افراد خارجیه منحصر به این نیست که همه افراد مراد باشند. چطور؟ مثلا این نردبان ده پله دارد، مولا می گوید اصعد الدرجات. خب محتمل نیست که ما آن پنج پله بالای نردبان را صعود کنیم اما این پنج پله پائین را صعود نکنیم. طفره لازم می آید. ولذا اگر مراد مولا از اصعد الدرجات پنج پله پائین هم باشد تعین دارد. چون قطعا این پنج پله پائین مراد است، یا در ضمن کل ده پله، یا در خصوص این پنج پله اول. یعنی اگر مولا مرادش از اصعد الدرجات این بود که اصعد خمس درجات، متحیر نبودید که این پنج درج کدام است. معلوم بود که اگر مولائی گفت اصعد خمس درجات، یعنی این پنج پله اول. مثل اکرم خمسة من العلماء نیست که بگوئیم خب این پنج تا عالم کدامها هستند. اگر مولا می گفت اصعد خمس درجات، خب معلوم بود که یعنی پنج پله پائین. پس اگر مولا از اصعد الدرجات اراده بکند پنج پله را هم، باز متعین است در خارج. سه پله را هم اراده کند باز متعین است در خارج. ده پله را هم اراده کند متعین است در خارج. پس به لحاظ افراد خارجیه هم تعینی که از لام درجات می فهمیم اقتضاء نمی کند که مراد از الدرجات کل الدرجات باشد. پس نه تعین به حسب مرتبه مشکل را در اینجا حل می کند، چون هر مرتبه ای برای خودش تعین دارد. سه تا پله اقل مرتبه جمع الدرجات هست، کل پله ها هم اکثر مرتبه جمع است و ما بینهما متوسطات. به لحاظ مرتبه که همه این مراتب تعین دارند فی حد ذاته. به لحاظ خارج هم هر کدام مراد باشد افراد خارجیه اش مشخص است.

خب آیا شما وقتی مولا می گوید اصعد الدرجات اینجا عموم می فهمید یا نمی فهمید؟ اگر عموم بفهمید با این تقریب دوم خودتان سازگار نیست. چون تقریب دوم شما در این مثال عقیم است نمی تواند مشکل را حل کند. اگر کسی وجدانش فرقی نگذارد بین این اصعد الدرجات وبین اکرم العلماء کما هو الصحیح حیث لایری الوجدان أیّ فرق بین المثالین، پس معلوم می شود این تقریب دوم درست نیست. این تقریب دوم اختصاص دارد به مثال اکرم العلماء که اگر مراد از اکرم العلماء غیر از مرتبه عالیه جمع باشد می شود بعض العلماء، وآن بعض هم در خارج متعین نیست که کدام بعض است. ثلاثة من العلماء هم باشد متعین نیست که کدام ثلاثه است، این سه نفر، آن سه نفر، آن سه نفر. اما در اصعد الدرجات اگر مراد ثلاث درجات باشد باز متعین است این سه پله پائین، اگر خمس درجات باشد باز این پنج پله پائین.

و عرفا ما از اصعد الدرجات به اطلاقه می فهمیم یعنی اصعد کل الدرجات. این اطلاق که چون مولا نگفت اصعد ثلاث درجات، اصالة الاطلاق جاری می شود. چون الدرجات موضوع است. یعنی الدرجات یجب أن تصعدها. یعنی کل ما صدق علیه الدرَج فیجب الصعود علیه.

سؤال وجواب: فرض این است که درجات این نردبان ده تا است، کلام این است که کل این ده پله را بالا برو، یا پنج پله اش را بالا برو یا شش پله اش را بالا برو. اصالة الاطلاق در اصعد الدرجات اقتضاء می کند کل درجات را ما بالا برویم، در حالی که تقریب دوم هیچ اقتضائی ندارد. چون اگر مراد سه درجه هم باشد باز تعین خارجی دارد.

این نشان می دهد که این تقریب دوم درست نیست، واین مطلب بحوث مطلب متینی هست. ولذا ما نه تقریب دوم را قبول می کنیم و نه تقریب اول را، ونتیجه می گیریم که جمع محلی به لام مفید عموم نیست بلکه مفید اطلاق است.

بله! شمولی بودن حکم را می فهمیم، و این اختصاص به جمع محلی به لام ندارد. در جمع مضاف حتی به نکره مثل اکرم علماء بلد، اصعد درجات سلّم، مقتضای این خطاب این است که شمولی است، وما یک نردبان را باید انتخاب کنیم ولی تمام پله های این نردبان را بالا برویم. بالاطلاق دلالت می کند بر شمول تمام افراد. این بالاطلاق است نه بالعموم.

بعضی ها گفته اند شما دلیل نمی آورید بر بطلان افاده جمع محلی به لام للعموم، فقط دلیل خصم را تخریب می کنید. شما مگر عاجزید، شما هم دلیل مستقل بیاورید که جمع محلی به لام مفید عموم نیست، نه اینکه فقط دلیلهای خصم را ابطال کنید.

می گوئیم خب ما که بلد نیستیم دلیل بیاوریم غیر از وجدان، شما دلیل دارید؟ می گویند بله. کجا؟ می گویند اکرم کل العلماء صحیح است یا نه؟ می گوئیم بله. می گویند همین مثال دلیل بر این است که العلماء مفید عموم نیست، والا معنا نداشت که کل که از ادات عموم است بر سر یک ادات عموم دیگر در بیاید. تا حالا شنیده اید که کسی بگوید اکرم کل جمیع العلماء؟ به او می خندند، می گویند کل از ادات عموم است و جمیع هم از ادات عموم است، چرا سر هم در می آورید؟ اکرم کل العلماء اگر العلماء ادات عموم است دیگر چرا کل را که یک ادات دیگری است از ادوات عموم سر او در می آورید؟

محقق اصفهانی هم که در ارائه برهانی فلسفی ید طولایی دارد فرموده: یستحیل عروض التعین علی التعین. آقا تعین عارض بر لاتعین می شود. فصل تعین است بر چه چیزی عارض می شود؟ عارض جنس می شود که لاتعین است و او را متعین می کند. اما فصل هیچوقت عارض فصل آخر نمی شود. تعین عارض یک امر لا تعین می شود و او را متعین می کند. اگر بنا باشد تعین عارض تعین بشود یلزم المحال، اجتماع مثلین لازم می آید. پس العلماء تعین به لحاظ عموم افراد ندارد. اگر تعین داشت به لحاظ عموم افراد، معنا ندارد که کل که او هم افاده تعین به لحاظ عموم افراد می کند عارض بشود بر العلماء.

اقول: ما این استدلال ها را نمی فهمیم. به نظر ما هیچ اشکالی ندارد که عارض بشود ادات عموم اسمی بر ادات عموم حرفی. هیچ محذور عقلی ندارد. چرا؟ برای اینکه اجتماع مثلین نیست. تعین در العلماء تعین حرفی است. تعینی است به نحو معنای حرفی. اما تعینی که در کل هست استیعابی که در کل هست استیعاب به نحو معنای اسمی است. استیعاب در العلماء استیعاب بنحو المعنی الحرفی، استیعاب در کل استیعابٌ بنحو المعنی الاسمی. اصلا معنای حرفی با معنای اسمی تفاوت می کند اینها اجتماع المثلین نیست.

شاهد بر عرض ما این است که شما می گوئید أنشأت البیع. خب خود بیع چیست؟بیع خودش انشاء ملکیت است دیگر. پس انشأت البیع یعنی انشأت انشاء الملکیة؟ انشأت انشاء الملکیة که غلط است.

جواب این است که البیع معنایش انشاء الملکیة هست اما به نحو معنای اندماجی. انشاء معنای انشاء دارد به نحو معنای تفصیلی. خلاف فهم عرفی هم نیست.

سؤال وجواب: مات المیت، آن میت که مجاز است یعنی مات من یسیر میتا، آن استعمال مجازی است. اما در کل العلماء که استعمال مجازی نیست.

پس جواب اساسی همین است که عرض می کنم که استیعاب خارجی که متعدد نمی شود. استیعاب به نحو دال، خب متعدد بشود. دو دال بر استیعاب داریم. دو دال بر استیعاب عرض ما این است که اگر یک دال به نحو معنای اسمی بود، دال دیگر به نحو معنای حرفی بود اشکالی ندارد، کما اینکه دو دال به نحو معنای اسمی اگر فی عرض واحد باشند، مثل کلهم اجمعون، او هم اشکال ندارد. چون در عرض واحد هستند عارض می شوند بر فسجد الملائکة. الملائکة کلهم اجمعون.

در اضافه بله کل به جمیع اضافه نمی شود. اما کل به ادات عمومِ به نحو معنای حرفی اضافه بشود این اجتماع مثلین لازم می آید؟ نه، کجا اجتماع مثلین لازم می آید. اجتماع مثلین لازم نمی آید بلکه اینها از دو سنخ هستند.

این جواب، جواب صحیح است. نه آن جوابی که در بحوث داده اند فرموده اند: در کل العلماء دو سنخ استیعاب هست: العلماء استیعاب افرادی است. کل که بر سر معرفه در می آید استیعاب اجزائی است، اکلت کل السمکة، این کل بر معرفه داخل شده استیعاب به لحاظ اجزاء را بیان می کند. کل العلماء این کل هم بر سر معرفه داخل شده است، کل العلماء این کل افاده استیعاب اجزائی می کند. خود العلماء افاده استیعاب افرادی می کند. یعنی چه؟ یعنی العلماء معنایش این است که تمام افراد علماء، تمام افراد عالم. استیعاب افرادی است. کل العلماء یعنی این علماء که یک مجموعی هستند و هر فرد از عالم جزئی از این مجموعه به حساب می آید کل العلماء، تمام این افراد به عنوان اجزاء این مرکب و این مجموعه باید اکرام بشوند.

اکرم کل العلماء، پس کل شد مفادش استیعاب به لحاظ اجزاء. اما العلماء آن افاده استیعاب به لحاظ افراد می کند.

ولذا شد دو سنخ استیعاب، نه اجتماع مثلین شد و نه لغویت پیش آمد تکرار پیش آمد.

اقول: این فرمایش بحوث به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای اینکه ما به نظرمان کل العلماء این ظهورش در استیعاب افرادی است. شما وقتی می گوئید اکرام کن همه دانشمندان را، ظاهر همه دانشمندان، این همه یعنی افراد. ما اصلا از نظر عرفی اجزاء به ذهنمان نمی آید. و اساسا لفظ کل وضع نشده است برای استیعاب به لحاظ اجزاء. کما اینکه وضع نشده است برای استیعاب به لحاظ افراد. با قرائن اخری می فهمیم که استیعاب به لحاظ اجزاء است یا به لحاظ افراد. کل وضع شده است برای ذات استیعاب. اما اینکه استیعاب به لحاظ اجزاء است یا به لحاظ افراد، این را از خارج باید بفهمیم از قرائن دیگر.

اگر نبود جواب ما، مفاد کل ذات استیعاب است، مفاد العلماء هم ذات استیعاب است. آنوقت یلزم التکرار، یلزم اجتماع المثلین. اما آن چیزی که ما عرض کردیم این بود که نه، افاده می کند کل استیعاب را به معنای اسمی ولو در اینجا قرینه داریم که استیعاب افرادی است ولی به معنای اسمی. العلماء استیعاب را به نحو معنای حرفی می فهماند. و خب این تأکید بیشتر است که من بگویم اکرم کل العلماء.

ولذا این استدلال که کل العلماء گفتن دلیل بر این است که العلماء خودش افاده عموم نمی کند مطلب نادرستی است.

سؤال وجواب: تعینی که از اطلاق می فهمیم تعین ثبوتی است. اما تعین و استیعابی که از کل می فهمیم بیانی است. اینهایی که میگویند العلماء وضع شده برای افاده عموم، ما می خواهیم ببینیم آیا می شود حرف اینها را رد کرد یا مثال اکرم کل العلماء؟ بعضی ها گفته اند می شود رد کرد. دو تا دال بر عموم وضعی جمع نمی شود مگر مثل کلهم اجمعون که هر دو عارضند بر الملائکة، اما کل العلماء که کل بخواهد عارض بشود بر خود العلماء که یک ادات عموم بر ادات عموم دیگر عارض بشود ما ندایم. ما جواب دادیم که چرا نداریم؟ اگر یکی اسمی است و یکی حرفی به چه دلیل نداریم؟ هذا اول الکلام. نه برهان عقلی می گوید محال است عروض عموم اسمی بر عموم حرفی، ونه لغویت و تکرار لازم می آید.

سؤال وجواب: اینکه نشود در حروف جر بگوئیم زید ظرفیة الدار دلیل می شود بر اینکه پس اینجا هم نشود ادات عموم اسمی را بر ادات عموم حرفی وارد کرد؟ هذا قیاس. البته او هم مثلا اگر کسی بجای زید علی المنبر بگوید زید صاعد فوق المنبر، اشکال دارد؟ صاعد یعنی همان مستعلٍ.

یک نکته هم عرض کنم: ظاهر اکرم العلماء و اکرم کل العلماء عموم استغراقی است. حالا ما که عموم را در اکرم العلماء قبول نداریم می گوئیم اطلاق، ولی حالا اطلاق استغراقی است اطلاق شمولی است. اکرم کل العلماء هم عموم استغراقی وشمولی است. یک نفر عالم را هم اکرام کنی باز امتثال کرده ای نسبت به وجوب اکرام این یک نفر.

پس اینکه توهم بشود که اقل الجمع حتما باید اکرام بشود، سه نفر را باید اکرام کنی. اگر دو نفر را اکرام کنی این اصلا به درد نمی خورد و اکرم العلماء نیست. سه نفر را باید اکرام کنی حالا بیشتر از این استغراقی است.

اقول: این توهم خیلی توهم غیر عرفی است که ما نسبت به زائد بر سه تا بگوئیم واجب، واجب استغراقی است، اما نسبت به سه تا واجب، واجب مجموعی است که نتیجه اش این است که اگر کسی دو تا عالم را اکرام کرد کأنه لم یمتثل ابدا. و یک نتیجه دیگر هم دارد، اگر شما فقط وسعت می رسد دو تا عالم را اکرام کنی، طبق این نظری که می گویند اقل الجمع عام مجموعی است، سه تا کمتر به درد نمی خورد. اما ما می گوئیم نه، اکرم العلماء واکرم کل العلماء حتی نسبت به یک عالم هم عام استغراقی است. یک عالم را هم بتوانی اکرام کنی سعیک مشکور.

هذا تمام الکلام فی هذه المسألة.

یقع الکلام فی وقوع النکرة فی سیاق النفی و النهی.

جلسه 478

چهارشنبه 22/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

یکی از الفاظی که ادعا شده است که از الفاظ عموم هست نکره در سیاق نفی و یا نهی هست.

مثلا لا رجل فی الدار دلالت می کند بر اینکه هیچ رجلی در دار نیست. لا تکرم رجلا هم دلالت می کند بر اینکه هیچ رجلی را نباید اکرام کرد.

در وجه اینکه وقوع نکره در سیاق نفی و یا نهی از ادات عموم باشد اینطور گفته اند که: وجود الطبیعة بوجود فرد منها ولکن انعدام الطبیعة بانعدام جمعی افرادها. اگر شما بخواهید بگوئید الانسان موجود، یک فرد از انسان هم کافی است که موجود باشد شما بگوئید الانسان موجود. اما برای اینکه بگوئید الانسان معدوم جمیع افراد انسان باید از بین رفته باشند تا بشود گفت الانسان معدوم. ولذا وقتی که مولا می گوید لاتکرم رجلا، شما باید هیچ مردی را اکرام نکنید. منعدم بشود جمیع افراد اکرام رجل تا صدق کند که ترک کردید طبیعت اکرام رجل را.

اقول: این مطلب ربطی به بحث عموم ندارد. این به معنای این است که در نهی امتثال نهی امتثال شمولی است، بر خلاف امر. اگر بگویند اکرم رجلا، امتثال امر امتثال بدلی است. یک مردی را اکرام بکنید کافی است که بگویند اکرم رجلا. ولی امتثال نهی امتثال شمولی است، باید جمیع افراد طبیعت را ترک کنید تا امتثال کرده باشید نهی را. حتی این مطلب اقتضاء نمی کند که نهی هم شمولی باشد. امتثال نهی شمولی است ولی ممکن است خود نهی شمولی نباشد صرف الوجودی باشد. مثل چی؟ مثل اینکه مولا می خواهد بخواهد به عبدش می گوید لاتتکلم حرف نزن. امتثال این نهی به این است که این عبد اصلا حرف نزند، نه با تلفن و نه با شخص دیگر. ولکن نهی از تکلم در این مثال نهی شمولی نیست، نهی از صرف الوجود است. ولذا اگر این عبد یک بار تکلم کند مولا دیگر بدخواب می شود دیگر سکوت بعد از او فایده ای ندارد و مولا می گوید من دیگر تو را نهی نمی کنم از تکلم. چون من نهی کردم تو را از صرف الوجود تکلم ولی تو صرف الوجود را ایجاد کردی. ولی اگر می خواستی امتثال بکنی باید جمیع افراد تکلم را ترک می کردی.

پس اینکه انعدام الطبیعة بانعدام جمیع افرادها، این اقتضاء می کند که نهی امتثالش شمولی باشد، اما خود نهی هم لازم نیست شمولی باشد. فضلا از اینکه شما بخواهید بگوئید نکره در سیاق نهی ونفی از ادوات عموم است. اینکه دیگر اصلا قابل گفتن نیست. ما برای اینکه بفهمیم که مولا وقتی می گوید لاتکرم رجلا آیا نهی می کند از اکرام هر مردی یا نهی می کند از اکرام هر مرد فاسقی، خب با دلالت وضعیه لا تکرم رجلا نمی توانیم کشف کنیم که مولا نهی کرده است از اکرام هر مردی. باید با مقدمات حکمت و ظهور سکوتی مولا کشف کنیم که مولا که گفت لاتکرم رجلا غرضش مختص به این نبود که لاتکرم رجلا فاسقا.

بنابر این نکره در سیاق نفی یا نهی از ادوات عموم نیست. فقط انتفاء طبیعت به انتفاء جمیع افرادش هست. ولذا نهی از طبیعت اقتضاء عقلی دارد اجتناب از جمیع افراد را. این می شود امتثال شمولی در نهی. که امتثال نهی از طبیعت به اجتناب از جمیع افراد هست. این هم از خواص وقوع نکره در سیاق نفی یا نهی نیست. حتی اگر معرفه هم بود لاتکرم الفاسق، باز چون این نهی از اکرام فاسق است امتثال نهی از طبیعت اکرام فاسق اقتضاء می کند اجتناب از جمیع افراد اکرام فاسق را.

اگر مولا بگوید لاتکرم زیدا، لاتکرم هؤلاء، اینها که دیگر نکره نیستند، باز هم نهی از اکرام هؤلاء ونهی از اکرام زید اقتضاء می کند که ما جمیع مصادیق اکرام زید را ترک کنیم، جمیع مصادیق اکرام هؤلاء الجماعة را ترک کنیم.

حالا یکوقت غرض از بیان نفی جنس اصلا نفی صرف الوجود است به این معنا که مثلا اصلا متوقع نبود که همه افراد موجود بشوند. آنی که بحث بود مثلا سؤال می کند یک خانمی از شخصی که هل رجل فی الدار؟ او هم می گوید لا رجل فی الدار، بعد می آید می گوید الا زیدا. آن زن می گوید مرد حسابی، خب من که سؤال می کنم هل رجل فی الدار می خواهم ببینم چادر سر بکنم یا نکنم. شما که می گوئی لا رجل فی الدار یعنی خیالت راحت مردی در خانه نیست یعنی مرد نامحرمی نیست بی چادر بیا داخل. بعد برای من استثناء می زنی که لا رجل فی الدار الا فلان شخص و فلان شخص؟ این مستهجن است. در اینگونه موارد اصلا مصب اصلی کلام نفی یا نهی صرف الوجود است. ولذا اگر با یک مخصص منفصلی بیایند استثناء بزنند مثلا آن لا رجل فی الدار را، بگویند زید فی الدار، این عرفا تنافی با او پیدا می کند.

مثال فقهی بزنم: در فقه در باب کفارات گاهی هست که لا شیء علیه. یک روایت دیگری داریم که علیه شاة. برخی از فقهاء فرموده اند خب تخصیص می زنیم که لا شیء علیه الا الشاة. مرحوم آقای خوئی وقتی برای ایشان این مطلب را نقل کرده بودند فرموده بود من هم در ذهنم بود ولی رویم نشده بود بگویم، فردایش آمده بود گفته بود به عنوان نظر خودش.

اقول: واقعا آقای خوئی حق داشت بگوید رویم نشد بگویم. این چه جمع عرفی ای است؟! اگر یک روایتی بیاید بگوید که کسی که در حال احرام ارتماس در ماء بکند لا شیء علیه، مگر توقع بود که تمام کفارات عالم بر این شخص ثابت باشد تا بعد بگوئیم خب لا شیء علیه انحلالی است، یعنی لا کفارة شاة علیه، لا کفارة بدنة علیه، لا کفارة بقرة علیه. آنوقت دلیل مخصص منفصل آمده است می گوید ولکن علیه دم شاة. بعد هم اعتراض که می کنیم می گویند ما من عام الا و قد خص. اگر واقعا توهم این بود که با ارتماس در آب در حال احرام کل کفارات عالم ثابت بشود بر این شخص، خب لا شیء علیه هم انحلالی بود. ولی توهم این است که یک کفاره ای ثابت بشود بر این شخص. لا شیء علیه کالنص است، یعنی هیچ کفاره ای بر این شخص ثابت نیست. ولذا آن دلیل دیگری که می گوید علیه دم شاة او را ما مجبوریم حمل بر استحباب بکنیم. نه اینکه بگوئیم لا شیء علیه الا دم شاة. این کجا عرفی است؟ ما نمی خواهیم بگوئیم که نکره در سیاق نفی و نهی قابل تخصیص نیست. موارد فرق می کند. یکوقت می گوید لاتکرم رجلا، بعد یک خطاب منفصلی می آید می گوید إذا کان الرجل موالیا لاهل البیت علیهم السلام فأکرمه، حالا در یک محیطی که اکثرا موالی اهل بیت نیستند، وارد شهر مکه شدید، یک آقایی به شما گفت لا تکرم رجلا فی هذا البلد، بعد با خطاب منفصل گفت إن کان رجل موالیا لاهل البیت فأکرمه. بله این جمع عرفی است. برای اینکه ظاهر لا تکرم رجلا انحلالی است ولذا قابل تقیید است. عرفا این دو خطاب با هم تعارض نمی کنند. ولی در مثل لا شیء علیک یا لا رجل فی الدار اصلا اینها برای این گفته شده است که صرف الوجود را نفی کند. آقا لا رجل فی الدار، هیچ مردی در خانه نیست، تا وارد خانه شد گفت مواظب باشد چادرت را خوب سرت بکش چون ما من عام الا وقد خص، ما که گفتیم لا رجل فی الدار ولکن استثنائش را هم بگوئیم، لا رجل فی الدار الا زیدا و عمروا و بکرا. می گوید مرد حسابی مگر قرار بود کل عالم در این خانه جمع بشوند. غرض این بود که ببینیم یک مردی هست که ما رویمان را بگیریم یا نه. یا لاشیء علیه آنهم یعنی اصلا هیچ کفاره ای نیست. غرض بیان استغراق وانحلال نیست. نفی صرف الوجود است ولذا تنافی پیدا می کند با خطابی که می گوید علیه دم شاة، وآن علیه دم شاة را باید حمل بر استحباب کنیم.

هذا تمام الکلام فی بحث ادوات العموم. فتحصل من جمیع ما ذکرناه که ما ادات عمومی در عالم قبول نداریم مگر ادات عموم اسمی. اما جمع محلی به لام و نکره در سیاق نفی و نهی اینها مطلقات هستند.

بله! ظاهرا بعضی از بزرگان از قدماء اصولیین هر جا می خواستند بگویند این خطاب شمولی است نه بدلی، می گفتند این عموم دارد. حتی در جمع مضاف، می گفتند جمع مضاف عموم دارد. لا تبطلوا اعمالکم. اینها مقصودشان از عموم یعنی حکم شمولی. احل الله البیع هم عموم دارد، ولذا گاهی هم می گویند مفرد مضاف به لام هم عموم دارد. اینها منظورشان از عموم یعنی حکم شمولی در مقابل حکم بدلی. خب احل الله البیع هم حکم شمولی است دیگر، فرق می کند با توضأ بالماء که حکم بدلی است، با یک آبی وضوء بگیریم کافی است. اینها ولذا هر وقت دیدند حکم شمولی است گفتند عموم. مخصوصا اگر حکم روی افراد هم برود که دیگر خیلی برایشان عموم بودن او روشن بوده است. اما عمومی که ما در اصول بحث می کنیم این نیست. عموم در مقابل اطلاق است. آن عمومی است که امتیازاتی دارد که اطلاق ندارد. ولذا اصلا ممکن است عموم بدلی باشد. اکرم عالما أیّ عالم شئت.

## هل العالم المخصَّص حجة فی الباقی أم لا

بحث بعدی بحث نسبتا مهمی است. و آن این است که هل العالم المخصَّص حجة فی الباقی أم لا. مولا گفت اکرم کل عالم بعد گفت لا تکرم النحوی. این اکرم کل عالم نسبت به عالم غیر نحوی عموم دارد یا نه، دیگر این مخصِّص ضربه ای زد بر پیکر عام که دیگر اصالة العموم او را نابود کرد؟

بعض العامة نسب الیه که گفته است که مخصص عموم عام را نابود می کند به جوری که در بقیه موارد مشکوک هم دیگر به این عموم نمی شود رجوع کرد. اگر شک کردیم اکرام صرفی واجب است یا نه، آنجا هم دیگر به اکرم کل عالم نمی توانیم تمسک کنیم. وجالب این است که اختصاص هم نزده اند مخصص متصل را، گفته اند چه مخصص متصل و چه منفصل حکمش این است.

بعض دیگر از عامه گفته اند نه، مخصص متصل مشکل ایجاد نمی کند. چرا؟ برای اینکه اکرم کل عالم لیس بنحوی خب این از اول عمومش به این مقدار است، عالمی که لیس بنحویٍّ. ولذا این در حقیقت تخصیص نیست، از اول ضیق فم الرکیة است. از اول عموم به این مقدار است. حتی اگر مولا بگوید اکرم کل عالم و لا تکرم النحوی. با اینکه قید مدخول ذکر نشده است که و لا تکرم النحوی، ولکن متفاهم عرفی این است که دارد می گوید اکرم کل عالم لیس بنحوی. اینجا مشکلی پیش نمی آید، مشکل در مخصص منفصل است. بعض دیگر از عامه اینجور گفته اند. و راست هم می گویند، اگر مشکلی باشد در مخصص منفصل است.

مشکل چیست؟ اجازه بدهید مشکلات را بگوئیم ولو آقایان ناقص گفته اند. علت اینکه عرض می کنم ناقص گفته اند این است که در بحث عام وخاص این بحث را مطرح می کنند، اما در بحث مطلق ومقید کأنه دیگر هیچ مشکلی نیست و تمام مشکلات حل شد. آقا اینطور نیست. مشکلات تنها این چیزی نیست که شما در اصول مطرح کردید. ولذا ما سعی می کنیم کل مشکلات را خدمتتان عرض کنیم:

اول از عام شروع کنیم اکرم کل عالم، مخصص منفصل هم گفت لا تکرم النحوی، ما هم احتمال می دهیم که اصلا مراد از اکرم کل عالم یعنی عالم دین. صرفی، نحوی، علوم غیر دینی همه اینها خارج باشند. احتمال می دهیم. اکرم کل عالم کما اینکه ظاهر عالم در روایات ما عالم دین است نه هر عالمی. خب اکرم کل عالم احتمال می دهیم مراد عالم دین باشد. ولی احتمال هم هست که نه، کل عالم ولو عالم غیر دینی، مهندس، دکتور. فقط لا تکرم النحوی، او خارج شده است.

اشکالی که در عام هست این است که گفته اند: وقتی که مولا گفت لا تکرم النحوی معلوم می شود آن اکرام العالم واجب که قبلا گفت او در عموم استعمال نشده است. چرا؟ برای اینکه اگر در عموم استعمال شده باشد یلزم الکذب، دروغ می شود. یک کسی از شما بپرسد آیا همه این آقایان شیخ هستند؟ شما بگوئید همه این آقایان شیخ هستند ومراد استعمالی تان هم عموم باشد. خب این دروغ است، چون بعضی از این آقایان سید هستند. کسی که می داند عمومش خلاف واقع است، در عین حال استعمال کند خطاب عام را در عموم، خب این دروغ است. مولایی که می داند اکرام نحوی واجب نیست ولی در خطاب عام می گوید اکرام کل عالم واجب و استعمال می کند این را در عموم، خب این دروغ می شود. مولای ما که دروغگو نیست. پس کشف می کنیم استعمال نکرده اکرام کل عالم واجب را در عموم. مراد استعمالی مولا عموم نیست.

سؤال وجواب: یک آقایی از شما می پرسد که مسافر مکه ما آمد؟ شما می گوئید همه مسافرین مکه آمدند. این آقا هم می رود فرودگاه، می گویند هنوز پرواز آخر نیامده و مسافر شما هم جزء مسافرین آن پرواز آخر است. زنگ می زنید به آن آقا می گوئید چرا دروغ گفتی؟ می گوید خواستیم یک شوخی ای با شما کرده باشیم. دروغ گفته یا نه؟ دروغ است دیگر. مثل این می ماند که شما بگوئی زید از سفر برگشت بروید استقبالش، فامیل ها را می فرستی فرودگاه، آنها هم به شما اطمینان دارند، بعد می بینند که زید هنوز از سفر نیامده است، شما می گوئی من داعی جد نداشتم داعی هزل داشتم؟ آنوقت دیگر پس شما دروغ نگفتید؟ قطعا دروغ گفتید. اتقوا الکذب جده وهزله و صغیره و کبیره. دروغ اراده جدیه نمی خواهد، همینکه مراد استعمالی خلاف واقع بود می شود دروغ. و این آقایی که می گوید اکرام کل عالم واجب و خودش هم می داند که اکرام نحوی واجب نیست، اگر استعمال کند آن خطاب عام را در عموم لازمه اش کذب است و شارع مقدس که دروغ نمی گوید.

پس مراد استعمالی بر طبق عموم نیست. معنای حقیقی که عموم است مراد استعمالی نیست.

خب وقتی که معنای حقیقی مراد استعمالی نشد معنای مجازی مراد استعمالی شده، ما چه می دانیم آن معنای مجازی که مراد استعمالی متکلم است چیست. اصالة الحقیقة که دیگر جاری نمی شود. اکرم کل عالم اصالة الحقیقة می گفت مراد استعمالی عموم است آن هم کشف خلاف شد معلوم شد مستعمل فیه عموم نیست. حالا اکرم کل عالم، کل عالم لیس بنحوی است، یک جور مجاز است. کل عالم بالدین است، یک جور مجاز است. چه تعینی دارد که ما بگوئیم مراد از اکرم کل عالم اوسع المجازات است یعنی هر عالمی که مورد تخصیص نیست. هر عالمی که نحوی نیست. چرا و بر چه اساسی حملش می کنید بر این معنای مجازی؟ شاید معنای مجازی دیگری مراد باشد. اکرم کل عالم بالدین. وقتی معنای حقیقی مراد نبود معانی مجازیه متعدد شد، چه قرینه ای داریم بر اینکه معنای مجازی الف مراد استعمالی است، از اکرم کل عالم معنای مجازی عالم لیس بنحوی اراده شده است. چه می دانیم. شاید عالم بالدین اراده شده است که شامل صرفی هم نمی شود. این یک اشکال.

یک اشکال هم در مورد مطلق ومقید است که چون آنجا بحث نکرده اند ما اینجا بحث می کنیم. آن اشکال این است که: گفته می شود وقتی مولا گفت أعتق رقبة، بعد آمد گفت لا تعتق رقبة کافرة، امر دائر است بین اینکه بگوئیم مولا در مقام بیان بود و ما را اغراء به جهل کرد، یا نه، کشف بکنیم مولا در مقام بیان نبود. ثابت نیست بناء عقلاء بعد از اینکه دلیل بر یک تقییدی آمد که بگویند مولا در مقام بیان بود فقط به این مقدار بیان نکرد و الا در مقام بیان بوده است. نفی می کند شرائط را در رقبه أعتق رقبة. فقط دلیل مقید منفصل آمد گفت که شرط ایمان هست. اما نسبت به سائر شرائط اصالة البیان در أعتق رقبة می گوید که در مقام بیان بود. این معلوم نیست که مورد قبول عقلاء باشد. این هم یک مشکل اساسی است. مخصوصا در جائی که خطابهای مقید بیش از یکی باشند. هی قید می زنند. احل الله البیع، یک روز میگویند نهی النبی عن بیع الغرر، یک روز می گویند بیع معلق باطل، یک روز می گویند بیع سلم بدون قبض ثمن فی المجلس باطل، یک روز می گویند بیع صرف بدون تقابض در مجلس باطل. خب یکباره بگوئید احل الله البیع در مقام بیان نیست ما را راحت کنید. نه اینکه در مقام بیان هست اما این همه مقیدها را به ما نگفت یعنی اغراء به جهل کرد. معنایش این است دیگر. در مقام بیان بود یعنی کأنه گفته احل الله البیع أیّ بیع کان.

این اشکال.

قبل از اینکه این اشکال را بررسی کنیم یک مطلبی را عرض کنم: کل این بحث ها مبتنی بر این است که اصل تقدیم خاص بر عام و یا مقید بر مطلق پذیرفته بشود، وبعد بیائیم بحث کنیم که حالا که این خاص را لاتکرم النحوی را بر اکرم کل عالم مقدم کردیم شد اکرم کل عالم لیس بنحوی، حالا نسبت به بقیه موارد که ماعدای تخصیص است چه بکنیم. اما اگر کسی بیاید بگوید این عقلائی نیست، حمل خاص بر عام در جائی که خاص منفصل است عقلائی نیست. عقلاء متعارض می بینند. یک آقایی بگوید من کل روزهای هفته در قم هستم، بعد از مدتی بیایند از او نقل قول بکنند بگویند فلانی گفته است که الا روز چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه. می گوید آقا ایشان به من گفت کل روزهای هفته من در قم هستم، حالا شما می گوئید که ایشان گفته من روزهای چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه در شهرستان هستم؟

ولذا مرحوم سید مرتضی وشیخ طوسی در کتاب اصولی شان تشکیک کرده اند در تقدیم خاص بر عام. مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری هم فرموده است که ما تشکیک می کنیم. این عرفی نیست که ما خاص را بر عام مقدم کنیم. مرحوم آمیرزا مهدی اصفهانی یک تفصیلی می دهد که آقای سیستانی هم این تفصیل را پذیرفته و در کل فقه به آن ملتزم است. حضرت امام هم در کتاب البیع در جلد 3/156 این تفصیل را مطرح می کنند. می گویند روایات ما دو دسته است: یک سری روایات برای تعلیم احکام دین است به فقهاء. یک دسته از روایات برای بیان مسائل شرعی است به عوام. حمل مطلق بر مقید، حمل عام بر خاص مربوط به آن روایاتی است که برای تعلیم احکام است به فقهاء. تعبیر می کنند مقام تعلیم، در مقابل روایاتی که برای بیان مسائل شرعیه به عوام است که می گویند مقام الافتاء.

مثل پزشک که هم استاد دانشگاه است و هم مطب دارد. وقتی در کلاس درس قرار می گیرد می خواهد تعلیم قوانین طب بکند به دانشجویان پزشکی، عموم را امروز می گوید، تبصره ها و مخصص ها را می گذارد برای جلسات بعد. همه را که نمی شود یکجا گفت. خود استاد هم گیج می شود و شاگردها بدتر از او.

ولی وقتی به مطب می آید معنا ندارد به این پیرمرد بگوید این قرصها را بخور برای زخم معده ات خوب است. بعد به پیرمرد دیگری که بیماری همین آقا را دارد بگوید این قرصها را شبها نخوری، اگر شب این قرصها را بخوری می میری. می گویند خب چرا به پیرمرد اول این را نگفتی؟ می گوید خب روش ائمه علیهم السلام هم همین بوده است، به یکی مطلق می گفتند و به یکی مقید. مرد حسابی، تو در مقام افتاء هستی، تو که داری برای مردم نسخه می نویسی معنا ندارد که مقیدش را جای دیگر یا به همین آقا بعد از چند روز بگوئی.

دو مقام است، مقام تعلیم مثل پزشک در دانشگاه، حقوقدان در کلاس تدریس حقوق در دانشگاه، امروز کلیاتی را می گوید، هفته آینده می آید استثنائات را می گوید. اما همین حقوقدان آمده در مرکز کارش که وکیل دادگستری است می خواهد به مردم گرفتار مشاوره بدهد، به یک نفر مطلب را ناقص می گوید وبعد می گوید من کامل شده اش را به کس دیگری می گویم. این عقلائی نیست.

راجع به این بحث خیلی معطل نمی شویم، ارجاعتان می دهیم به جزوه. فقط مختصری بحث می کنیم.

جلسه 479

سه شنبه 28/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در حجیت عام بود بعد از ورود مخصص منفصل نسبت به مقدار باقی.

عرض کردیم از بعض عامه نقل شده است که اشکال کرده اند در حجیت عام فی المقدار الباقی. و وجه اشکال این است که گفته شده است که مدلول استعمالی در عام معلوم شد استعمال شده است در غیر عموم. اکرم کل عالم معلوم شد بعد از ورود لا تکرم العالم الفاسق دیگر در عموم استعمال نشده است. چون معنا ندارد شارع استعمال کند اکرم کل عالم را در عموم، انشاء بکند وجوب اکرام کل عالم را، بعدا بگوید من انشاء نکردم وجوب اکرام عالم فاسق را. این معنا ندارد. پس کشف می کنیم از لاتکرم العالم الفاسق که مولا وقتی می گفت اکرم کل عالم استعمال نکرده بود این خطاب را در عموم. اما در چه چیزی استعمال کرده معلوم نیست. چون ما یک معنای حقیقی داریم که در اکرم کل عالم معنای حقیقی عموم است، در این معنای حقیقی قطعا استعمال نشده است. اما در کدام معنای مجازی استعمال شده است؟ معین ندارد. چون ممکن است در معنای مجازی اوسع استعمال شده باشد که تمام افراد غیر از عالم فاسق را شامل بشود. ممکن هم هست در یک معنای مجازی مضیق استعمال شده است که فقط اکرام عالم عادل هاشمی اراده شده باشد. چه می دانیم. این اشکال.

طبعا این اشکال در مخصص منفصل مطرح می شود. در مخصص متصل از بعض عامه مشابه این اشکال نقل شده است ولکن هیچ وجهی ندارد. چون از اول در مخصص متصل ظهور پیدا نمی کند عام الا در همین مقدار ماعدای مورد تخصیص. اکرم کل عالم عادل. از اول ظهورش در مورد خاص منعقد می شود. یا اکرم کل عالم الا الفاسق.

بله یک مطلبی هست در مخصص های متصلی که به نحو جمله مستقله بیان می شوند. نه مثل اکرم کل عالم عادل که به نحو توصیف است، یا اکرم کل عالم الا الفاسق که به نحو استثناء است. نه، مواردی که مخصص متصل به نحو جمله مستقله است مثل أکرم کل عالم و لا تکرم العالم الفاسق، یک بحثی اینجا مطرح است وآن این است که این مخصص متصل مانع از انعقاد کدام ظهور است؟ ظهور استعمالی در عموم یا ظهور در اراده جدیه بر طبق عموم؟ چون ما وقتی می شنویم اکرم کل عالم، اگر مخصص متصل نبود یک ظهور استعمالی متعقد می شود در این کلام که مولا قصد کرد تفهیم کند به ما وجوب اکرام کل عالم را. به این می گویند ظهور استعمالی. یک ظهور دیگر هست وآن این است که مولا داعی اش بر استعمال این خطاب در عموم هزل نبود، تقیه نبود، بلکه جد بود. می شود ظهور جدی. در مقابل ظهور استعمالی. هر خطابی که از متکلم ملتفت صادر بشود دو ظهور در او منعقد می شود، یک ظهور استعمالی ودیگری ظهور جدی. مگر قرینه بیاورد که من استعمال کردم این لفظ را در غیر معنای حقیقی اش. مثلا بگوید رأیت اسدا یرمی. قرینه پیدا می شود بر عدم استعمال لفظ در معنای خودش. یا قرینه ای پیدا بشود که بگوید داعی متکلم از این استعمال هزل بود، می خندد و به دوستش می گوید شما برای کم اشتهائی ات به دکتر مراجعه کن، او هم سر سفره غذا نشسته و به اندازه چند نفر دارد می خورد. خب معلوم است، قرینه متصله است بر هزل.

اما اگر قرینه متصله نبود نه بر استعمال در غیر ما وضع له، و نه بر استعمال به داعی هزل. دو تا ظهور منعقد می شود در هر خطابی. یک ظهور استعمالی که أنه استعمله فیما وضع له. دوم ظهور جدی، داعیه من هذا الاستعمال هو الجد لا الهزل و لا التقیة و لا مصلحة التدرج فی البیان.

خب وقتی مولا می گوید اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق صحیح کما فی البحوث این است که این جمله ثانیه ظهور استعمالی را مختل نمی کند. هنوز هم ظهور استعمالی اکرم کل عالم در عموم است. فقط مانع می شود از ظهور جدی، یعنی مانع می شود که ظهور پیدا کند این خطاب در اینکه داعی مولا از بیان اکرم کل عالم نسبت به عالم فاسق داعی جد بود. چون اگر داعی جد بود پشت سرش نمی گفت ولا تکرم العالم الفاسق. این و لا تکرم العالم الفاسق مانع می شود از ظهور خطاب اول در اینکه داعی بر این استعمال داعی جدی بوده است. اما ظهور استعمالی جمله اکرم کل عالم در عموم است. فرق می کند با اکرم کل عالم عادل، آنجا از اول به ذهن عموم نمی آید بلکه خصوص اکرام کل عالم عادل می آید.

ولذا شما اگر از یک پرنده ای یا از خوردن سنگها به همدیگر بشنوید اکرم کل عالم عادل. مدلول تصوری این کلام می شود خصوص اکرام عالم عادل. اما اگر از خوردن این سنگها به هم بشنوید اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق، دو تا مدلول تصوری به ذهنتان می آید، یکی وجوب اکرام کل عالم، دیگری هم عدم وجوب اکرام عالم فاسق. دو تا مدلول تصوری مستقل. هیچ تضادی هم با هم ندارند. دو تا ظهور تصوری است. وفرض این است که مراد جدی هم که ندارد سنگ. وظهور جدی هم که ندارد این برخواستن صدا از سنگ. اما متکلم ذی شعور وقتی می گوید اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق، این جمله دوم جلو ظهور کلام را در اینکه داعی بر استعمال عموم داعی جد بوده است جلو این ظهور را می گیرد. اما مخصص منفصل جلو ظهور را نمی گیرد. یعنی اگر مولا امروز بگوید اکرم کل عالم، فردا بگوید لاتکرم العالم الفاسق، اولا این شبیه آن جمله مستقله است که گفت اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق. شبیه توصیف نیست. شبیه اکرم کل عالم عادل نیست. شبیه اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق است. چون اینجوری گفت. امروز گفت اکرم کل عالم، فردا گفت لاتکرم العالم الفاسق.

واز طرف دیگر چون مخصص منفصل است ظهور خطاب عام دیروز را در اراده جدیه مختل نمی کند، حجیت این ظهور را مختل می کند. فرقش با آنجایی که در مجلس واحد مولا می گفت اکرم کل عالم و لا تکرم العالم الفاسق این است که: در مجلس واحد وقتی مولا این را بگوید، اصلا ظهور پیدا نمی کند کلام در اراده جدیه بر طبق عموم. چون للمتکلم أن یلحق بکلامه ما شاء. متکلم تا کلامش تمام نشده است ظهور در جد پیدا نمی کند. فرض این است که کلامش موقعی منعقد می شود که قرینه بر عدم جد آورد نسبت به عموم.

مثل اینکه کسی بیاید بگوید زید عادل وقصدت بذلک المزاح. این ظهورش در جد منعقد نمی شود.

پس در مجلس واحد اگر بگوید اکرم کل عالم ولاتکرم العالم الفاسق، ظهور خطاب در اراده جدیه منعقد نمی شود نسبت به عموم و غیر مورد تخصیص. اما اگر مخصص منفصل باشد هنوز هم آن خطاب عام دیروز ظهور دارد در اینکه عموم مراد جدی مولا است. اما یک خطاب اظهر و یا نص امروز آمد که او جلوی حجیت ظهور جدی خطاب عام دیروز را می گیرد. ظهور جدی او را از بین نمی برد، فقط دیگر آن ظهور برای آنهایی که مخصص منفصل به آنها واصل می شود حجت نیست. معذر نیست منجز نیست. ولذا مختص می شود سقوط آن ظهور خطاب اکرم کل عالم در عموم هم ظهور استعمالی اش و هم ظهور جدی اش حجیت این ظهور مختص می شود به کسی که مخصص منفصل به او واصل نشده است.

پس در مخصص متصل، مخصص متصل مشکلی با عام ندارد، منتهی گاهی جلو ظهور استعمالی اش را می گیرد در عموم، وآن در جایی است که به نحو توصیف هست، اکرم کل عالم عادل. آنجایی که به نحو جمله مستقله است جلو ظهور در جد را می گیرد.

البته این را عرض کنم که لایخفی کسانی که در مخصص منفصل می گویند حتما ظهور استعمالی عام باید بر طبق عموم نباشد، مخصص منفصل کشف می کند که مراد استعمالی در عام بر طبق عموم نبود، مثل مرحوم شیخ انصاری، آنها در همین مثال اکرم کل عالم و لا تکرم العالم الفاسق هم همین را می گویند. می گویند این جمله ثانیه کشف می کند که مراد استعمالی در اکرم کل عالم بر طبق عموم نیست. ما نظرمان خودمان را گفتیم که معتقدیم مخصص منفصل ویا مخصص متصل به نحو جمله مستقله با ظهور استعمالی عام مشکل ندارد. بعدا این مطلب را بیشتر توضیح خواهیم داد.

&&&مطالعه برا کفایه&&&اشکالی که در مخصص منفصل هست این است که گفته اند: معلوم می شود اکرم کل عالمی که مولا دیروز گفت استعمال نشده است در عموم، و الا یلزم التناقض أو الکذب. چطور یلزم التناقض؟ از یک طرف مولا انشاء بکند وجوب اکرام کل عالم را، از آن طرف بگوید من انشاء نکردم وجوب اکرام عالم فاسق را، خب این تناقض است.

پس مراد استعمالی در اکرم کل عالم انشاء وجوب اکرام کل عالم نیست. این اشکال.

آنوقت می گویند پس مراد استعمالی چیست؟ ما اصلی نداریم که اثبات کند که مراد استعمالی در اکرم کل عالم کل افراد عام است ما عدای مورد تخصیص. نه، شاید کمتر از این مراد باشد. شاید مراد از اکرم کل عالم کمتر از عالم غیر فاسق باشد، شاید خصوص عالم غیر فاسق هاشمی باشد. ما چه می دانیم.

جواب هایی از این اشکال داده شده است:

جواب اول: ما ذکره المحقق النائینی ره. ایشان فرموده: اصلا مخصص منفصل درگیر با عموم نیست. مدخول ادات عموم را تقیید می کند. اکرم کل عالم کل استعمال شده است در عموم ومخصص منفصل با او مشکلی ندارد. مخصص منفصل با مدخول کل طرف حساب هست. مدخول کل را مقید می کند به خصوص عالم عادل. ولذا اصلا وجهی ندارد بگوئیم استعمال نشده است عام در عموم. نخیر در عموم استعمال شده است. منتهی ظاهر اکرم کل عالم عموم به لحاظ افراد عالم بود، حالا ما تقیید می زنیم عالم را و می کنیم عالم عادل.

مقصود محقق نائینی ره چیست؟

ظاهرا ایشان بر اساس نظریه خودش که گفت ادوات عموم هم نیاز دارند به جریان مقدمات حکمت در مدخولشان، به آن مبنا اشاره می کند. طبق آن مبنا اصلا وضع شده است لفظ کل مثلا برای افاده استیعاب نسبت به افراد ما یراد من مدخوله. نه افاده استیعاب نسبت به افراد معنای موضوع له مدخولش. از اول کل وضع بر این شده که افاده کند استیعاب را نسبت به افراد مراد جدی از عالم.

خب تا مخصص منفصل نیامده بود ما حجت داشتیم مقدمات حکمت جاری می کردیم می گفتیم مراد جدی از مدخول کل طبیعت مطلقه عالم است، چون مخصص منفصل نداشتیم، حالا که مخصص منفصل آمد چشم و گوش ما باز شد، معنا عوض نشد. معنای اکرم کل عالم افاده استیعاب نسبت به افراد مراد جدی از عالم بود. و واقعا حالا بعد از مجیء مخصص منفصل فهمیدیم که مراد جدی مولا از اول عالم عادل بوده است. ما نمی فهمیدیم نه اینکه معنا عوض بشود. ما نمی فهمیدیم که مراد جدی از مدخول چیست. مقدمات حکمت ما را به اشتباه انداخت، به ما گفت مراد جدی از مدخول اکرم کل عالم طبیعت مطلقه عالم است، حالا معلوم شد که مراد جدی عالم مقید است طبیعت مقیده است، معنای عام عوض نشد. معنای عام از اول استیعاب نسبت به افراد مراد جدی از مدخول بود.

خب این جواب مبتنی بر این است که ما نظر مرحوم نائینی را بپذیریم که اجراء مقدمات حکمت در عام هم لازم هست. ولی ما این مسلک را قبول نکردیم ولذا این جواب درست نیست.

جواب دوم: جوابی است که مرحوم آخوند مطرح می کند و اشکال می کند. و آن این است که إذا تعذرت الحقیقة تعین اقرب المجازات. رأیت اسدا فی الحمام، این فی الحمام قرینه است که اسد به معنای حقیقی نیست. یک معنای مجازی اسد این است که به رجل شجاع می گویند اسد. یک معنای مجازی این است که به رجل ابخر الفم که دهانش بوی بد دارد مانند شیر، به او بگویند اسد. این هم معنای مجازی است منتهی بعید. فی الحمام می گوید معنای حقیقی متعذر است، تعین اقرب المجازات، حمل کن بر رجل شجاع نه بر رجل ابخر الفم.

اینجا هم همین است. معنای عموم که معنای حقیقی اکرم کل عالم است متعذر شد نروید سراغ ابعد المجازات. اقرب المجازات را عمل کنید. اقرب المجازات عبارت است از حمل اکرم کل عالم بر جمیع افراد عالم بجز عالم فاسق که تخصیص خورده است.

بعد مرحوم آخوند اشکال می کند، می گوید اقرب المجازات اگر مراد این است که ظهور پیدا کرده است کلام عند القرینة الصارفة عن المعنی الحقیقی در این معنای مجازی بخاطر غلبه استعمال و امثال ذلک، بله قبول داریم. اما شما مرادتان از اقرب المجازات اقرب کمی است. می گوئید عام هزار فرد داشت. امر دائر است که حمل کنیم اکرم کل عالم را بر عالم غیر فاسق که بشود نهصد فرد، یا حمل کنیم بر عالم غیر فاسق هاشمی که بشود ششصد فرد. شما اقربیت را با عدد می سنجید. می گوئید هزار تا افراد عام، ما بقی بعد از تخصیص نهصد تا، دیگر کمتر از این قبول نیست، تا می شود از عدد کم نکنید. این چه دلیلی دارد جز وجوه استحسانیه؟ اینها که ظهور ساز نیست. ولذا این وجه هم درست نیست.

می ماند دو وجه مهم.

یک وجه، وجه مرحوم شیخ است، ویک وجه، وجه خود مرحوم آخوند است.

و این دو وجه بسیار مهم است ولو ثمره عملیه ندارد اما از نظر تحلیلی مهم است. نوعا کلام مرحوم آخوند را پذیرفته اند ولی آقای صدر می گوید برای من واضح نیست.

اما این دو وجه:

مرحوم شیخ می گوید: ظهور استعمالی انحلالی است. یعنی وقتی می گویند اکرم کل عالم این مدلول تضمنی دارد. اکرم العالم العادل، اکرم العالم الفاسق، اکرم العالم الهاشمی. و هکذا. به تعداد اصناف عالم بلکه افراد عالم ما مدلول تضمنی داریم. مدلول تضمنی یعنی ظهورهایی انحلالی. اکرم کل عالم یک ظهورش می گوید عالم عادل را اکرام کن. یک ظهورش می گوید عالم فاسق را اکرام کن، و هکذا.

ما با آن لاتکرم العالم الفاسق قرینه پیدا کردیم که این ظهور استعمالی اکرم کل عالم در مورد عالم فاسق مطابق با واقع نیست. استعمال نشده است اکرم کل عالم نسبت به عالم فاسق. این بخش از ظهور استعمالی کشف کردیم مطابق با واقع نیست. اما ظهور استعمالی دیگر نسبت به عالم عادل مشکلی ندارد. ظهورٌ وکل ظهورٍ حجة ما لم یقم حجة علی خلافه.

این نظر مرحوم شیخ است.

مرحوم آخوند به جنگ مرحوم شیخ رفته است. فرموده: ظهور استعمالی یکی بیشتر نیست. آقا اکرم کل عالم یک لفظ است یک معنا دارد. یعنی چی شما می گوئید ظهور استعمالی انحلال دارد؟ یعنی ما معانی متعدده داریم برای اکرم کل عالم؟ ما یک معنا بیشتر نداریم. این چیزهایی که شما گفتید تحلیل این معنای واحد است. انطباق های این معنای واحد است. والا اکرم کل عالم یک معنا بیشتر ندارد و آن وجوب اکرام جمیع افراد عالم است. این یک معنا است. این یک معنا دیگر انحلال ندارد. وقتی دلیل پیدا کنیم که این معنا مراد نیست دیگر دستمان از این ظهور استعمالی بالکل بریده می شود. ظهور استعمالی دیگر انحلال پذیر نیست. لفظ واحد له معنی واحد. اکرم کل عالم لفظ واحد است یعنی کلام واحد است له معنی واحد. ذو معان کثیره که نیست.

ولذا مرحوم آخوند گفته است: ما معتقدیم مخصص منفصل در لاتکرم العالم الفاسق ظهور جدی را نسبت به مورد تخصیص مختل می کند. وظهور خطاب در اراده جدیه انحلالیه بود. آن چیزی که انحلالی نیست معنای استعمالی است. اما اراده جدیه انحلالی است. مولا که گفت اکرم کل عالم آیا واقعا انشاء کرد وجوب اکرام را در مورد عالم عادل؟ آیا واقعا انشاء کرد وجوب اکرام را در مورد عالم فاسق؟ نه، احکام انحلالیه اند. اراده جدیه از خطاب به تعداد مصادیق آن قابل انحلال است. چون ممکن است بعض مدلول خطاب مراد جدی نباشد. شما وقتی می گوئید همه طلبه های مدرسه عادلند، ممکن است نسبت به زید مراد جدی نباشد از باب تقیه گفتید چون از زید می ترسید. اما نسبت به بقیه داعی جد بوده حاضرید پشت سرشان نماز هم بخوانید. معلوم می شود که اراده جدیه انحلالی است دیگر. مراد استعمالی انحلال ندارد همه طلبه های مدرسه آدم خوبی هستند، اما مراد جدی قابل انحلال است. ولذا مخصص منفصل می گوید نسبت به عالم فاسق اراده جدیه نبود طبق عموم، اما سائر افراد اصالة الجد می گوید مراد جدی بوده اند و نباید از آنها رفع ید کرد.

ببینیم حق با مرحوم شیخ است یا با مرحوم آخوند.

جلسه 480

چهارشنبه 29/02/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در اختلاف مرحوم شیخ انصاری و صاحب کفایه بود در بیان وجه حجیت عام بعد از تخصیص به مخصص منفصل.

مرحوم شیخ فرمود: ولو مخصص منفصل کشف می کند از استعمال مجازی در عام، یعنی اکرم کل عالم کشف می شود که دیگر استعمال نشده است در عموم نسبت به افراد عالم بعد از اینکه لاتکرم العالم الفاسق داشتیم. ولکن ظهور استعمالی در عام ظهور انحلالی است. دلالت عام بر هر فردی از افرادش مستقل است از دلالت این عام بر فردهای دیگر. اگر ما دلیل داشتیم که این عام مراد استعمالی اش شامل عالم فاسق نمی شود، وجهی ندارد از ظهورش نسبت به شمول نسبت به عالم عادل رفع ید کنیم.

این محصل فرمایش مرحوم شیخ.

مرحوم آخوند فرمود ظهور استعمالی انحلال ندارد. یک معنای واحد هست. یا این اکرم کل عالم در این معنای واحد و هو العموم لجمیع افراد العالم استعمال می شود یا نمی شود. اگر استعمال نشد طبق مبنای شمای شیخ اعظم در هر معنایی استعمال بشود می شود استعمال مجازی. و وقتی استعمال مجازی شد ما چطور تعیین کنیم که کدام معنای مجازی مراد هست.

ولذا صاحب کفایه فرموده: اصلا ما وجهی ندارد بگوئیم اراده استعمالیه بر طبق عموم نبوده است. مخصص منفصل بیش از این اقتضاء نمی کند که این اکرم کل عالم نسبت به عالم فاسق مراد جدی نبوده است. داعی مولا از بیان وجوب اکرام کل عالم در مورد عالم فاسق داعی جد نبوده است. داعی بیان حکم واقعی نبوده است. داعی مصلحت تدرج در بیان یا داعی تقیه و ما شابه ذلک بوده است. و نسبت به اراده جدیه پر واضح است که هر فردی از افراد عام می تواند یک اراده جدیه مستقله داشته باشد. ولذا ممکن است شما بگوئید این دو نفر عادلند، داعی تان نسبت به بیان عادل بودن اولی جد است و نسبت به عادل بودن دومی هزل و تقیه است. مشکلی پیش نمی آید. ما دلیل داریم که مولا ولو ظاهر اکرم کل عالم هنوز هم این است که تمام افراد عالم اراده جدیه هست نسبت به وجوب اکرامشان، اما این ظهور کشف خلاف در آن شده است. ظهور مختل نمی شود. مثل کسی که ظاهر حالش این است که عادل است، حسن ظاهر دارد. اما بینه شرعیه قائم می شود که واقعا فاسق است. هنوز هم ظاهر حالش این است که عادل است. اما یک ظهور حالی است که دیگر اعتبار ندارد. الان هم اکرم کل عالم همچنین سرنوشتی پیدا کرده است، ظاهرش این است که عموم مراد جدی است، ولکن دلیل معتبر داریم وحجت اقوی داریم که این ظهور مطابق نسبت به عالم فاسق نیست، اما نسبت به عالم عادل اصالة الجد محکّم هست.

مرحوم آقای صدر مطالبی در اینجا دارد که خلاصه اش را عرض می کنم:

ایشان اولا دفاع می کند از مرحوم شیخ. می گوید جناب صاحب کفایه! اینقدر به شیخ ما حمله نکن. شما چه جور اصالة الجد را یعنی ظهور کلام را در اینکه مدلول استعمالی مراد جدی هم هست چطور شما این ظهور در مراد جدی بودن را انحلالی گرفتید گفتید اکرم کل عالم یک ظهور دارد که در عالم عادل وجوب اکرام عالم عادل مراد جدی است، یک ظهور دیگری هم دارد که اکرام عالم فاسق مراد جدی است. خب مرحوم شیخ هم حق دارد بگوید ما یک مدلول وضعی تصوری داریم، اکرم کل عالم یک مدلول تصوری دارد که اگر از سنگ هم بشنویم اکرم کل عالم این مدلول تصوری به ذهن ما خطور می کند و هو وجوب اکرام کل عالم. و مدلول وضعی الفاظ همین است بنابر نظر صحیح که نظریه قرن اکید است که لفظ موجب انتقال به معنی است ولو این لفظ را از صدای برخورد سنگها به هم بشنویم.

خب مرحوم شیخ انصاری حق دارد بگوید که ظاهر حال متکلم این است که هر چه که مدلول تصوری کلام هست مراد استعمالی اش هم هست.

عجب! شما حق دارید بگوئید ظاهر حال متکلم این است که هر چه مراد استعمالی اش هست مراد جدی اش هم هست، اما شیخ ما حق ندارد بگوید ظاهر حال متکلم این است که هر چه مدلول وضعی تصوری کلام است مراد استعمالی اش هم هست. خب ایشان هم حق دارد این را بگوید. همانطوری که شما ادعای انحلال کردید که کل ما هو مراد استعمالی للمتکلم فهو مراد جدی له، مرحوم شیخ هم ادعا می کند که کل ما هو مدلول تصوری للکلام فهو مراد استعمالی له بحسب ظاهر حال المتکلم.

بعد فرموده: جناب صاحب کفایه! فعلا کار به مرحوم شیخ نداریم، مبنای شما را می آییم بحث می کنیم، شما این را توجه دارید که نمی توانید با یک سلسله قواعد اصولیه مطلبتان را اثبات کنید. نمی توانید بیائید بگوئید که کبرای حجیت ظهور که مسلم است، به قول آقای خوئی از بدیهیات است صغرای ظهور را هم ما می نشنیم در مدرسه درست می کنیم، انحلال درست می کنیم در ظهور های جدی. می گوئیم ظهور اکرم کل عالم در این است که نسبت به عالم عادل وجوب اکرام عالم عادل مراد جدی است. کبرای الظهور حجة را هم رفتیم سفارش کردیم مهر درست کردند که الظهور حجة، این مهر را می زنیم زیر این بیانیه که در کنج حجره های مدرسه تنظیم کردیم و ثابت کردیم که بله ظاهر اکرم کل عالم این است که اکرام عالم عادل مراد جدی مولا است. و الظهور حجة فهذا حجة والله العالم.

مرحوم آقای صدر می گوید جناب صاحب کفایه! می دانید این حرفها به درد نمی خورد یا نه؟ این بحث ما یک بحثی است باید مستقیم برویم سراغ عقلاء، ببینیم عقلاء در خصوص عام تخصیص خورده این عام را حجت در ما بقی می دانند یا نمی دانند. اگر دیدیم حجت می دانند نیازی به این تحلیلهای شما نیست. یک ساعت بنشین تحلیل کن. یک دقیقه می رویم بازار می بینیم عقلاء عام را حجت فیما بقی بعد التخصیص می بینند. تمام می شود. اگر دیدیم نه برایمان روشن نشد که عقلاء چه می کنند، حجت می دانند عام را فیما بقی بعد التخصیص یا حجت نمی دانند. یک ساعت تحلیل شما که کم است، صد ساعت هم بنشینید تحلیل کنید به درد نمی خورد. چرا؟ برای اینکه این تحلیل های شما قانع کننده نیست. چون:

اولا: حجیت ظهور که بدیهیة آن ظهورهای متعارف است. نه این ظهوری که غیر متعارف است. عامی داریم یک صنفش تخصص خورد به مخصص منفصل که در میان عقلاء هم زیاد نیست. بعد این ظهور عام فی الباقی این یک ظهور غیر متعارف است. این ظهور حجیتش بدیهیه نیست. باید برویم کوچه وبازار ببینیم عقلاء این ظهور را حجت می دانند یا نه. کبرای حجیت ظهور را برداشتید به صورت مهر درست کردید فکر می کنید کافی است.

ثانیا: جناب صاحب کفایه! ما اصالة الحقیقة را که شما جاری کردید گفتید اصالة الحقیقة می گوید که مراد استعمالی در اکرم کل عالم طبق عموم است. برخلاف شیخ انصاری که گفتند مراد استعمالی طبق عموم نیست. این اصالة الحقیقة را معارض می دانیم با اصالة الجد. چطور؟

ایشان فرموده اند: ما دو تا اصل در اینجا داریم، یک اصل می گوید کل مدلول تصوری وضعی فهو مراد استعمالی للمتکلم. به این می گویند اصالة الحقیقة. کل مدلول تصوری وضعی یعنی کل معنی حقیقی فهو مراد استعمالی للمتکلم. این اصالة الحقیقة است که شما تمسک کردید.

اما یک اصل دیگر داریم: کل مراد استعمالی للمتکلم فهو مراد جدی.

این قاعده دوم که اسمش اصالة الجد است ما به نظرمان در اینجا جاری می شود، می گوئیم کل مراد استعمالی فهو مراد جدی، و حیث أن وجوب اکرام العالم الفاسق بمراد جدی فینکشف أنه لیس بمراد استعمالی. مثل چی؟ مثل اینکه مولا گفت: یجب اکرام کل عالم. می دانیم زید واجب الاکرام نیست، اما نمی دانیم عالم است یا جاهل است. می گوئیم کل عالم واجب الاکرام، وحیث أن زیدا لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم. به ما می گویند آقا! شما این مطلبتان یعنی اجراء اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص. در اصول پنبه این را زدند که کسی بیاید بگوید اکرم کل عالم اصالة عدم التخصیص در او جاری می کنیم نسبت به این زید که می دانیم واجب الاکرام نیست ولی نمی دانیم عالم است یا جاهل. اصالة عدم التخصیص در او جاری می کنیم ثابت می کنیم فهو جاهل ولیس بعالم. اینکه پنبه اش را در اصول زدند.

آقای صدر می گوید: اولا: پبنه اش زده نشده. در عموم نظر ما این است که اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص جاری می شود. آنی که پنبه اش را زده اند در اطلاق است. اگر می گفتند اکرم العالم، بیان حال افراد که نمی کند، آنجا اگر می دانستیم زید واجب الاکرام نیست ولی نمی دانستیم عالم است یا جاهل، نمی توانستیم اصالة عدم التقیید جاری کنیم لاثبات خروج زید بنحو الخروج التکوینی. اما در عموم ما قبول داریم اصالة عدم التخصیص را. چون عموم بیان حال افراد می کند. اکرم کل عالم می گوید إذا کان زید عالما فیجب اکرامه. اکرم کل عالم این را می گوید. عکس الحملش می گوید فإذا لم یجب اکرامه فلیس بعالم. حالا گاهی تعبیر می کنند به عکس الحمل و گاهی تعبیر می کنند عکس النقیض. اکرم کل عالم بیان حال افراد می کند می گوید إن کان زید عالما فیجب اکرامه. عکس الحملش می گوید فإن لم یجب اکرامه فلیس لعالم، خب این حجت است. در مانحن فیه هم بحث عموم است بحث اکرم کل عالم است، اصالة عدم التخصیص در اصالة الجد جاری می کنیم. می گوئیم کل ما کان مرادا استعمالیا فهو مراد جدیّ فی العام و حیث أن اکرام العالم الفاسق لیس بمراد جدی فینکشف أنه لیس بمراد استعمالی. با آن اصالة الحقیقة که می گفت کل ما کان معنی حقیقیا للکلام فهو مراد استعمالی تعارض می کنند.

هذا اولا.

ثانیا: به نظر ما هم نداشته باشید، ولی برای اینکه شما بیائید اثبات کنید که این حرفها درست نیست، من نمی گویم نظر مرا بپذیر، ولکن جناب صاحب کفایه! برای ابطال نظر من راهی جز اینکه بیائی سراغ بناء عقلاء در خصوص این بحث حجیت عام فی المقدار الباقی، راه دیگری نداری. باید در خصوص این مسأله بروی سراغ بناء عقلاء تا بتوانی حرفهای مرا رد کنی. من که حرفهایم را قبول دارم شما که می خواهی رد کنی راه دیگری ندارد برای ردش جز اینکه بیائی سراغ بناء عقلاء در خصوص این مسأله.

این فرمایش آقای صدر که خلاصه اش این است که می گوید: اینقدر کنج حجره ها ننشینید اصول بافی کنید. در خصوص همین حجیت عام فی المقدار الباقی بیائید کار میدانی بکنید، بروید سراغ عقلاء ببینید عقلاء چه می کنند. کبرای حجیت ظهور را اصل مسلم گرفتن، و صغرایش را هم کنج حجره های مدرسه استخراج کردن مفید نیست.

بله اگر رفتید سراغ عقلاء، دیدید عقلاء حجت می دانند عام را در مقدار باقی، کما هو الصحیح، صحیح این است که عقلاء حجت می دانند و احتجاج می کنند بر مکلف. اگر به مکلف گفتند اکرم کل عالم فردایش گفتند لا تکرم العالم النحوی مثلا، بعد این مکلف عالم صرفی را هم احترام نکرد، گفت من احتمال دادم اصلا نحوی ها و صرفی ها را مولا از این حکم خارج شده است، احتجاج می کنند عقلاء بر این مکلف، می گویند بی خود تو احتمال دادی. مولا هر چی گفت همان را باید قبول می کردی. گفت لاتکرم العالم النحوی اما نگفت لاتکرم العالم الصرفی، چرا او را اکرام نکردی؟ آقای صدر می گوید خب ما معتقدیم که عقلاء جوابمان را اینجور می دهند، می گویند حجت است ها، بعدا یک بجث تحلیلی نه بحث اصولی که در طریق استنباط حکم شرعی قرار بگیرد، بلکه یک بحث تحلیلی جا دارد بکنیم که از نظر تحلیلی مراد استعمالی در اکرم کل عالم تغییر پیدا کرده یا نه مراد جدی تغییر پیدا کرده است که صاحب کفایه می گوید.

بعد آقای صدر می گوید بحث تحلیلی می کنم، می گوید ما شواهدی پیدا کردیم در تأیید نظر مرحوم شیخ، یک شاهد هم پیدا کردیم در تأیید نظر صاحب کفایه. این شاهدها هم آخرش خواهیم گفت که قانع کننده نیست، ولی آخرش نتیجه این می شود که می گوئیم أنا من المتوقفین. در معالم خیلی از بحثها ظاهرا اینجور بود دیگر، حجة المتوقفین، یک عده متوقف بودند. آقای صدر می گوید ما هم آخرش می شویم جزء این متوقفین، لا ندری هل مبنی الشیخ الاعظم صحیح أو مبنی صاحب الکفایة. ولی همه اینها بعد از رجوع به بناء عقلاء و احراز حجیت عام فی المقدار الباقی است. ثمره ندارد این. حالا بفهمیم که شیخ انصاری درست می گوید یا صاحب کفایه. یک بحث تحلیلی است حالا نفهمیدیم هم مشکل ندارد. ولی شواهدمان را برایتان بگوئیم:

می گوید: شاهد اول به نفع شیخ: آیا صحیح است ما بگوئیم اکرم هذه الاربعة الا زیدا منهم؟ زید با سه نفر دیگر نشسته اند بگوئیم این چهار نفر را اکرام کن بجز زید را، صحیح است یا صحیح نیست؟ حالا حداقل مخصص منفصلش صحیح نیست. این چهار نفر را اکرام کن، یک ساعت بعد مولا بگوید زید را اکرام نکن که در میان این چهار نفر است و جزء آنهاست. این غلط است. آقای صدر می گوید بعضی ها گفته اند نه چرا غلط است؟. ما هم در جوابشان گفتیم بسیار خوب، دو نفر را حساب می کنیم می گوئیم این دو نفر را اکرام کن. یک ساعت بعدش می گوئیم فلانی! زید را که یکی از این دو نفر است اکرام نکن. اینکه دیگر مسلم غلط است. البته نسخ و پشیمانی نیست. تقیه هم نیست، چون اگر بگوئید تقیه کرده، معنایش این است که آن حرف اول کلش تقیه است.

پس آقای صدر حرفش این است که قابل تخصیص نیست. می گوید بنابر توجیه مرحوم شیخ، خیلی روشن است که چرا قابل تخصیص نیست. علتش این است که اربعه را نمی شود در ثلاثه استعمال کرد، غلط است. اثنین را نمی شود در واحد استعمال کرد، غلط است. اما شمای صاحب کفایه چه جور می خواهی توجیه کنی؟ اکرم هذین الاثنین یا هذه الاربعة، اراده جدیه نسبت به یکی شان ندارد نسبت به بقیه دارد. چطور از تفسیر شمای صاحب کفایه به بطلان این کلام پی ببریم؟ این یک شاهد.

شاهد دوم: تخصیص اکثر مستهجن است. بگوید اکرم کل عالم، بعد بیاید بگوید لا تکرم الا العالم الذی عمره اکثر من مأة سنة. ما چند تا عالم در دنیا پیدا کنیم که عمرش بیشتر از صد سال باشد، یکی را سراغ داریم کس دیگری را سراغ نداریم. می شود تخصیص اکثر و مستهجن است.

آقای صاحب کفایه! چطور توجیه می کنی استهجان تخصیص اکثر را؟! توجیه ندارید؟ چرا مستهجن است؟ خب اراده جدیه ندارد نسبت به اکثر و فقط نسبت به اقل اراده جدیه دارد، چه می شود؟ اما شیخ انصاری خوب توجیه می کند. چرا؟ برای اینکه شیخ انصاری می گوید استعمال کل در معظم اجزاء مجاز صحیح است، اما استعمال کل در یک جزء غیر رئیسی، انگشتان دست یکی افتاده است گوشه ای، شما بگوئید این انسان را بردار. خب این انسان نیست این انگشت شصت یک انسان است. مستهجن است بگوئیم این انسان را بردار. بله اگر سرش نیست ولی بدنش هست، صحیح است بگوئی این انسان را بردار ببر سردخانه. استعمال کل در جزء غیر رئیسی غلط است. خب شما بیائید کل را استعمال کنید در اقل غلط است. این هم شاهد دوم.

شاهد سوم: آقای صدر می گوید ببینید: مرحوم شیخ انصاری در عام مجموعی مثل اکرم مجموع العلماء راحت توجیه می کند تخصیصش را. اکرم مجموع العلماء، دلیل آمد لاتکرم العالم الفاسق، می گوید استعمال شده است مجموع العلماء در مجموع علماء عدول. تمام شد و رفت. اما شمای صاحب کفایه بیا ببینم چطور توجیه می کنی. می گوئی مراد استعمالی همان عام است. آقا! اگر مراد استعمالی همان عام است، در عام یک وجوب می رود روی اکرام مجموع العلماء، واکرام علماء عدول وجوب ضمنی پیدا می کند. چون عام مجموعی است. یعنی یک وجوب است رفته روی مجموع. آنوقت وجوب بعض یعنی وجوب اکرام علماء عدول می شود وجوب ضمنی. این مدلول استعمالی باقی است؟! شما الان می خواهید اثبات کنید وجوب ضمنی را برای اکرام علماء عدول بعد از اینکه لاتکرم العلماء الفساق آمد؟ یا نه، می خواهید اثبات کنید وجوب استقلالی اکرام علماء عدول را. این چه جور مدلول استعمالی است که اصلا ربطی به آن مدلول استعمالی عام ندارد. چه جور اینها را شمای صاحب کفایه توجیه می کنی؟

شاهد چهارم در تأیید شیخ: این است که: جمع عرفی در عام وخاص مثل بقیه موارد جمع عرفی است. چه جور شما در بقیه موارد جمع عرفی قائل می شدید به تخلف در اراده استعمالیه. رأیت اسدا، یک ساعت دیگر می گفت و کان ذلک الاسد یرمی. می گوئید عجب! فهمیدیم آن اسد استعمال شده است در معنای مجازی. اغتسل للجمعة، یک ساعت بعد می گفت وإن ترکته فلابأس. می گفتیم عجب! استعمال شده است آن اغتسل للجمعة در معنای استحباب استعمالا مجازیا. خب همه جا قرینه منفصله کشف می کرد که استعمال آن معنای در آن خطاب اول استعمال مجازی بوده است. خب عام وخاص هم مثل آنها. شمای صاحب کفایه می گوئید نه، این عام وخاص تافته جدا بافته است، اینجا با بقیه موارد جمع عرفی فرق می کند، از مخصص منفصل کشف نمی کنم استعمال مجازی را. خب این خلاف ظهور موارد جمع عرفی است که یک نسق هستند.

چهار تا شاهد در تأیید شیخ انصاری و بر علیه صاحب کفایه.

یک شاهد هم به نفع صاحب کفایه می آورد. آن شاهد این است که می گوید ما که جمع محلی به لام را مفید عموم نمی دانیم، جالب است صاحب کفایه هم مفید عموم نمی داند، ولی آنهایی که می دانند، طبق نظر آنها می شود یک شاهد خوبی برای صاحب کفایه پیدا کرد. یک شاهدی که نه ما قبول داریم و خود صاحب کفایه. آنهایی قبول دارند که می گویند جمع محلی به لام مفید عموم است. آن شاهد چیست؟ آن شاهد این است که: در اکرم العلماء لاتکرم الفساق منهم صاحب کفایه راحت توجیه می کند. صاحب کفایه می گوید خب مراد جدی تخلف پیدا کرد در عالم فاسق. اما شیخ انصاری در این مثال گیر می کند، چطور می خواهد توجیه کند. جناب شیخ انصاری! آیا استعمال مجازی شده؟! یعنی لام وضع شده بود برای عموم ولی دیگر استعمال در عموم نشده بلکه استعمال شده در تزیین. لام وضع شده بود برای افاده تعیین طبق تقریب دیگر، افاده تعیین می کرد و افاده تعیین هم مساوق بود با افاده عموم کما سبق. شیخ انصاری می گوید از لاتکرم الفساق من العلماء کشف می کنیم که این لام استعمال در افاده تعیین نشده، نه استعمال شده در افاده عموم و نه استعمال شده در افاده تعیین. بلکه استعمال شده در افاده تزیین. اینجور باید توجیه کند دیگر. خب اگر لام استعمال شده در افاده تزیین، عموم نسبت به افراد باقی را از کجا بفهمیم؟ این لام را که از خاصیت انداختید. تا حالا می گفتیم از این لام بترسید، این لام افاده عموم می کند، این لام افاده تعیین می کند، ما را ترساندید دیگر نتوانستیم از عموم این رفع ید کنیم. حالا که فهمیدیم که این اسلحه قلابی است و از لاتکرم الفساق من العلماء فهمیدیم که این لام افاده عموم نمی کند، افاده تعیین نمی کند بنابر نظر شیخ انصاری، استعمال مجازی است. حالا که این را فهمیدیم، دیگر حربه مان نسبت به افاده عموم نسبت به مقدار باقی از کار می افتد.

این هم یک شاهدی است به نفع صاحب کفایه و بر علیه شیخ انصاری بناءا علی افادة الجمع المحلی باللام للعموم.

بعد آقای صدر می گوید ولکن این شاهدها قانع کننده نیست. فبقینا متحیرین لا ندری هل قول الشیخ الاعظم صحیح أم قول صاحب الکفایة. تتمة الکلام انشاءالله روز شنبه.

جلسه 481

شنبه 01/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که بعد از تخصیص عام به مخصص منفصل آیا کشف می شود مراد استعمالی بر طبق عموم نبوده است یا مراد جدی بر طبق عموم نبوده است؟

وجه اول را مرحوم شیخ مطرح کرد، وجه دوم را صاحب کفایه و مشهور متأخرین مطرح کردند.

آقای صدر ره فرمود ما متحیریم که کدامیک از این دو ادعا صحیح است.

اقول: به نظر ما در اینجا مطالبی مناست است مطرح بشود:

مطلب اول: این است که فکر می کنیم مقصود مرحوم شیخ از استعمال مجازی در عام بعد از اینکه ما دلیل پیدا کردیم که مخصص دارد، مراد از استعمالی مجازی این نیست که مثلا اکرم کل عالم، عالم استعمال شده است در عالم عادل. یا کل استعمال شده است در بعض. اینکه محتمل نیست.

به ذهن می رسد که مرحوم شیخ نظرش این است که متکلم وقتی که خودش می داند که اکرام عالم فاسق واجب نیست، وقتی می گوید یجب اکرام کل عالم منویش مقید است، یعنی در نیتش این است که یجب اکرام کل عالم عادل. منتهی عادل را نگفت فعلا. نه اینکه عالم را استعمال کرد در عالم عادل. نه، عالم را استعمال کرد در همان طبیعت عالم، ولکن در نیت خودش مقیدش کرد به عادل منتهی لفظی را که این تقیید را بفهماند بیان نکرد. حالا چرا شده مجاز؟ چونکه کل وضع شده است تا استیعاب افراد آن مدخول در لفظ اکرم کل عالم را بیان کند. کل وضع شده است مدخول در خطاب را که عالم هست افاده کند که حکم نسبت به افراد این عالم استیعاب دارد. و این آقای متکلم استعمال کرد لفظ کل را برای افاده استیعاب نسبت به منوی خودش که عالم عادل هست. از این حیث مجاز لازم آمد. ولذا اگر عام نمی گفت مطلق می گفت، اکرم العالم، هیچ مجازی نبود ولو بعدا مقید منفصل اقامه کند که لاتکرم العالم الفاسق. چرا؟ برای اینکه اکرم العالم ادات عموم که ندارد. فقط لفظ عالم دارد، او هم که در ما وضع له استعمال شده است.

مراد استعمالی در کل کلام از نظر مرحوم شیخ انصاری این بوده است که یجب اکرام کل عالم عادل. منویّ متکلم این بود. ولکن بعض مرادش را بیان کرد، تمام مرادش را بیان نکرد، و این مستلزم مجاز در استعمال کل شد. بنا نبود کل را برای استیعاب افراد منوی بکار ببرند. بنا بر این بود که برای استیعاب افراد مدخول در خطاب بکار ببرند. از این حیث مجاز لازم آمد. ولذا مرحوم شیخ در مقید منفصل مجاز را ادعا نکرد. اکرم العالم مقید منفصل داشت که لاتکرم العالم الفاسق، آنجا مجازی را ادعا نکرد. مجاز در عام پیش می آید.

این مدعای مرحوم شیخ انصاری است.

ولذا با این بیان این شواهدی که مرحوم آقای صدر مطرح کرد اصلا به هم می ریزد. مثلا گفت اکرم هذه الاربعة. آقای صدر گفت ببینید صحیح نیست با مخصص منفصل بگوید الا زیدا منهم. این نشان می دهد که حرف شیخ درست است. چون اربعه را که نمی شود در ثلاثه استعمال کرد.

اصلا ربطی ندارد این مطلب به کلام مرحوم شیخ. مگر مرحوم شیخ می گوید که مخصص منفصل کشف می کند استعمال شده است اربعه در ثلاثة؟. خب اگر اینجوری باشد عددهای بزرگ هم نباید قابل تخصیص باشند، در حالی که قطعا عددهای بزرگ قابل تخصیص هستند. اکرم هذا الالف من الطلبة. بعد ما مخصص منفصل می گوید لاتکرم هذه الخمسون منهم لأنهم فساق. اشکال ندارد. عدد وقتی بزرگ بود هیچ استهجان ندارد تخصیص آن. عددهای کوچک چون کالصریح است در عدم تخصیص، هر چه عدد کوچکتر باشد ظهورش در عدم تخصیص قوی تر هست، به این خاطر قابل تخصیص نیست. و الا عدد بزرگ مثل اکرم هذا الالف من الطلبة، بنا نیست که الف استعمال بشود در 950 تا. و الا اگر الف در 950 تا استعمال می شد او هم می شد غلط. در حالی که بلا اشکال اکرم هذا الالف من الطلبة بعد مخصص منفصل بگوید و لاتکرم خمسین منهم و هُم زید و عمرو و بکر و... لأنهم فساق، این هیچ استهجانی ندارد. چون مرحوم شیخ که نمی گوید عدد اگر تخصیص خورد کشف می کنیم استعمال شده است در غیر معنای موضوع له اش. نه، مرحوم شیخ می گوید که منوی بیشتر از آن است که بیان شد. اکرم هذا الالف الا خمسین منهم این الا خمسین منهم را متکلم گاهی متصل بیان می کند و گاهی منفصل بیان می کند. مجاز موقعی پیش می آید که ادات عموم بکار برود، بگوید اکرم کل هذا الالف. و مجاز هم به این خاطر است که واضع می گوید آقای مستعمل! تو به من قول دادی که کل را برای افاده استیعاب نسبت به مدخولش در کلام بکار ببری. شما کل را بکار بردی برای افاده استیعاب نسبت به منوی خودت که الالف الا خمسین منهم هست. از این حیث است مجاز لازم می آید.

سؤال وجواب: به هر حال مدعای مرحوم شیخ این است و اگر هم می خواهیم به مرحوم شیخ اشکال کنیم باید بر اساس همین مدعا اشکال کنیم، نه این مطالبی که در بحوث آمده است. مثلا در بحوث مطرح می کند که جمع محلی به لام بنابر مسلک مشهور که مفید عموم هست مرحوم شیخ مشکل پیدا می کند. چون چه چیزی باید بگوید؟ باید بگوید اکرم العلماء، این لام العلماء استعمال نشده است در عموم، بلکه استعمال شده است در تزیین. وقتی استعمال شد در تزیین دیگر بعد از تخصیص به لاتکرم العالم الفاسق از کجا بفهمیم که استعمال شده است در تمام مقدار باقی بعد از تخصیص. لام که دیگر کشف کردیم که استعمال نشده است در عموم، بلکه استعمال شده است در تزیین. وقتی استعمال شد در تزیین، آنوقت چه جوری بگوئیم اکرم العلماء نسبت به ماعدای مورد تخصیص شامل می شود. ما که مورد تخصیص نیامده بود می گفتیم اکرم العلماء لام دال بر عموم است، حالا فهمیدیم لام استعمال در عموم نشد طبق نظر مرحوم شیخ. پس از کجا استفاده کنیم این لامی که در عموم استعمال نشد بلکه در تزیین استعمال شد از کجا بفهمیم تمام ما بقی بعد التخصیص مراد است؟

اقول: می گوئیم جناب آقای صدر! کی مرحوم شیخ انصاری می گوید از مخصص منفصل کشف می کنیم لام در عموم استعمال نشده است. نه، لام در عموم استعمال شده است، منتهی عموم نسبت به منوی. اکرم العلماء در نیتش گفت العدول، منتهی بعض منوی اش را گفت همه اش را ابراز نکرد. نه اینکه لام در عموم استعمال نشده است. اکرم العلماء شده اکرم بعض العلماء. کی مرحوم شیخ همچنین ادعایی می کند؟ مرحوم شیخ می گوید در اکرم العلماء لام در عموم استعمال شده است منتهی عموم به لحاظ منوی که عبارت است از علماء عدول.

حالا مرحوم شیخ فرمود که ظهور استعمالی انحلالی است، این ظهور خطاب هر مقدار را که فهمیدید مراد استعمالی نیست رفع ید کنید، اما از ما بقی آن حق ندارید رفع بد بکنید.

مطلب دیگری که هست این است که: به نظر ما حق با مرحوم صاحب کفایه است. چرا؟ برای اینکه اولا: اینکه مرحوم شیخ ظهور استعمالی را انحلالی گرفته که آقای صدر هم تأییدش کرد این درست نیست. آخه ظهور استعمالی متعدد نیست. اکرم کل عالم یک معنا دارد، لفظ واحد له معنی واحد، ظهور استعمالی این لفظ این است که در همین معنای واحد استعمال شده است. اگر در این معنای واحد استعمال نشد بگوئیم در جزء این معنا استعمال شده است ما همچنین ظهور استعمالی ای نداریم. ظهور استعمالی لفظ واحد معنای واحد است.

علاوه وجدانا وقتی مولا می گوید اکرم کل عالم، بعد هم فردایش می گوید لاتکرم العالم الفاسق، کشف نمی کند که استعمال نکرده است اکرم کل عالم را در عموم. نخیر، استعمال کرده است در عموم. انشاء کرده است امر به اکرام کل عالم را. آن چیزی که ما با مخصص منفصل می فهمیم این است که این انشاء امر در مورد عالم فاسق ناشی از اراده مولویه نبوده است. هیچ کشف نمی کنیم نه اصلا استعمال هم نشد در عموم. یا حتی در جمله خبریه، شما خودتان می آیید می گوئید که طلاب مدرسه کذا همه شان آدم های خوبی هستند، فردایش می گوئید فلانی صلاح نبود آنوقت بگویم الان می گویم و آن اینکه فلان طلبه در میان اینها استثناء است، او آدم خوبی نیست. این هیچ کشف نمی کند که شما دیروز وقتی می گفتید تمام این طلبه های مدرسه آدمهای خوبی هستند منویتان در هنگام استعمال این بود که تمام این طلبه ها بجز فلانی. نه، همچنین ظهوری ندارد. وجدانا شما در عموم بکار بردید آن کلام را. منتهی داعی و انگیزه تان از بیان آن عموم رعایت مصلحت بود نه اراده جدیه.

سؤال وجواب: ما هم همین را می گوئیم که تخصیص به مخصص منفصل کشف نمی کند که مستعمل فیه در عام، خاص است. بلکه ظهور عرفی اش این است که مستعمل فیه عام است و وجدان عرفی با این مساعدت می کند. مخصص منفصل کشف می کند داعی شما از استعمال آن عام در این مورد تخصیص اراده جدیه نبوده است بلکه رعایت مصلحت بوده است. مصلحت تدرج در بیان و امثال ذلک.

ولذا ما عرضمان این است که اگر یک ثقه ای به ما خبر بدهد یک انسان صادق بگوید مولا که به شما گفت اکرم کل عالم، من اطلاع دارم که تمام آنچه که دخیل در مراد جدی اش هست لحاظ کرده است. این مولا مولایی است که در هنگام بیان عام تمام قیود دخیل در مراد جدی را لحاظ می کند. من این را به شما می گویم. شما هم دیدید آدم راستگوئی است قبول کردید. فردایش مولا آمد گفت لاتکرم النحوی. می گوئید عجب، پس معلوم می شود در اکرم کل عالم مولا در نیتش یک قیدی را لحاظ کرده است. وقتی گفت اکرم کل عالم بعدش در دلش یک قیدی را گفت، به ما نگفت اما در دلش یک قیدی را لحاظ کرد. بعد به خودتان می گوئید که آن قید چی بوده؟ اکرم کل عالم لیس بنحوی یا اکرم کل عالم فقیه. چه می دانیم؟ اگر همچنین وضعیتی پیش بیاید ثابت نیست در بناء عقلاء که عقلاء بگویند نه، همان مقدار متیقن که عالم نحوی است بگوئید مراد استعمالی نیست عالم های غیر نحوی همه شان مراد استعمالی هستند. همچنین بناء عقلائی برای ما ثابت نیست. ولذا ما نمی توانیم کلام مرحوم شیخ را تأیید کنیم، ظهور عرفی با کلام صاحب کفایه جور می آید.

مطلب سوم: مرحوم آقای صدر فرمود جناب صاحب کفایه! باید در خصوص مقام برویم سراغ بناء عقلاء. کبرای حجیت ظهور به درد نمی خورد، باید در خصوص مقام برویم سراغ عقلاء، بگوئیم ایها العقلاء! هل ترون العالم حجة فیما بقی بعد التخصیص أم لا؟ أفتونا مأجورین. عقلاء هم زیرش می نویسند باسمه تعالی نعم العام حجة فی المقدار الباقی.

ما می گوئیم: این فرمایش، فرمایش درستی است، ما همه جا همین را می گوئیم، اصلا دلیل حجیت ظهور، دلیل حجیت امارات، بناء عقلاء است. بناء عقلاء دلیل لبی است اطلاق ندارد. همه جا باید همین سفارش آقای صدر را عمل کنیم. اختصاص به اینجا ندارد. باید در مورد برویم رجوع کنیم به بناء عقلاء. شاید این مورد یک نکته زائده ای داشته باشد.

اما این مطالب که آقای صدر مطرح کرده است به این مناسبت که خواسته است بگوید حرف صاحب کفایه اینجا اشکال دارد که از کبرای حجیت ظهور کمک گرفته است. گفته است: اصالة الحقیقة می گوید اکرم کل عالم در عموم استعمال شد، ولی اصالة الجد می گوید که چون ظاهر حال متکلم این است که هر چه که مراد استعمالی اش هست مراد جدی اش هم هست. و با توجه به اینکه اکرام عالم فاسق مراد جدی مولا نیست پس کشف می کنیم مراد استعمالی اش هم نیست. ولذا آن اصالة الحقیقة که می گفت مراد استعمالی در اکرم کل عالم بر طبق عموم است، با این اصالة الجد که مدلول التزامی اش این است که چونکه عموم مراد جدی نیست پس مراد استعمالی هم نیست و با هم تعارض می کنند. بعد هم فرموده: یکوقت نگوئید که این اصالة عدم التخصیص است لاثبات التخصص. کل مراد استعمالی فهو مراد جدی اشکال نکنید به ما که خب شما در اینجا می گوئید فالعموم لیس بمراد جدی فلیس بمراد استعمالی. خب اینکه شد اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص. مثل اینکه بگوئید اکرم کل عالم یقتضی وجوب اکرام زید إذا کان عالما و حیث أنه لایجب اکرام هذا الزید فنستکشف أنه لیس بعالم. اشکال کنید به ما که خب اینکه شد اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصیص.

آقای صدر می گوید خب ما که در عمومات قبول داریم این اصالة عدم التخصیص را لاثبات التخصص. ما در عمومات قبول داریم. برفرض هم شما قبول نکنید این بحث ما با جاهای دیگر فرق می کند. باید برای حل این بحث مستقیم بروید رجوع کنید به بناء عقلاء.

اقول: می گوئیم جناب آقای صدر! این تفصیل بین عام ومطلق کجا بود؟ نه شما در یکجایی از اصول این را گفتید، بلکه خلافش را گفتید. در همین جلد 3/357 در بحث اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص صریحا می گوید لافرق بین الاطلاق والعموم.

و واقعا هم این تفصیل درست نیست. مولا وقتی می گوید اکرم کل عالم، بعد یک خطاب دیگری می گوید لاتکرم زیدا، نمی دانیم زید عالم است یا جاهل، کی عقلاء می آیند می گویند پس ثابت می شود با اصالة عدم التخصیص در عام که زید جاهل است، پس باید او را بفرستیم کلاس نهضت سواد آموزی. ده تا حکم که جاهل دارد بر این مترتب کنیم. همچنین چیزی در بناء عقلاء نیست. خود آقای صدر هم قبول ندارد.

مطلب چهارم: که مطلب آخر است این است که: مرحوم آقای صدر یک مطلبی را فرموده، فرموده در جمل خبریه یک فرقی با جمل انشائیه هست که بیان کنم. در جمل خبریه مثا می گوئیم کل دم نجس، می تواند هم مراد استعمالی عموم باشد و هم مراد جدی. یعنی چه؟ مراد استعمالی عموم است یعنی مولا قصد اخطار این عموم را به ذهن مخاطب داشته است. قصد داشته است اخطار بدهد به ذهن مخاطب این عام را. مراد جدی هم عموم است یعنی قصد اخبار و حکایت داشته است از این مطلب. استعمال کرد کل دم نجس را به قصد اخطار این معنای عام به ذهن مخاطب وبه داعی حکایت از واقع. هیچ تنافی ای هم ندارد با آن دلیلی که می گوید الدم المتخلف فی الذبیحة طاهر. چرا؟ برای اینکه فوقش می شود کذب. دیگر بدتر از کذب که لازم نمی آید، تناقض گویی که نیست. تناقض پیش نمی آید. کل دم نجس، واقعا مولا می خواست إخبار بکند از نجس بودن کل دم. با اینکه دم متخلف طاهر است، فوقش می شود کذب. کذب للمصلحة که اشکال ندارد.

برخلاف موارد انشاء. در انشاء، انشاء عموم و عدم اراده خصوص تناقض است. یعنی مولا هم انشاء بکند وجوب اکرام کل عالم را، هم انشاء نکند وجوب اکرام عالم فاسق را، هم انشاء بکند و عدم نکند تناقض است. ولذا در انشاء مجبوریم با این لاتکرم العالم الفاسق باید مراد استعمالی را از اکرم کل عالم تغییر بدهیم، یا مراد جدی را، بگوئیم این استعمال به داعی انشاء وجوب اکرام کل عالم نیست. به داعی بعث جدی نحو اکرام کل عالم نیست. استعمال شد در نسبت بعثیه نحو اکرام کل عالم ولی به داعی بعث جدی نبود.

اما در جمله خبریه نه هیچ مشکلی پیش نمی آید. هم اراده استعمالیه می تواند باشد و هم اراده جدیه، منتهی کذب لازم می آید.

بعد آقای صدر می گوید نگوئید که خب این مسأله کمی نیست که کذب لازم می آید.

آقای صدر جواب می دهد که اولا شما این مسأله را در نظر بگیرید که کذب للمصلحة حلال می شود. ثانیا شما خیال می کنید اگر گفتید مراد استعمالی از کل دم نجس یعنی کل دم غیر متخلف نجس، مشکل دروغ حل می شود؟ ابدا، باز هم دروغ است. چرا؟ برای اینکه این می شود توریه، و توریه هم به نظر ما دروغ است. آخرش این است که مراد استعمالی را عوض می کنید، می گوئید کل دم نجس مراد استعمالی این است که کل دم لیس بدم متخلف نجس. آقای صدر می گوید خب این می شود توریه، و التوریة عندنا کذب محرم الا فی مورد واحد، که نه ما می دانیم این مورد واحد چیست و نه فکر کنم تلامذه ایشان می دانند این مورد واحد چیست.

این هم فرق بین جمل خبریه و جمل انشائیه. پس جمل خبریه کارش راحت تر است.

اقول: واقعا این مطالب برای ما قابل قبول نیست. اولا: اینکه ایشان فرمود توریه به نظر ما کذب محرم است، ما که در تعلیقه منهاج الصالحین 2/15 رجوع کردیم دیدیم ایشان هیچ حاشیه ای نزده بر کلام آقای حکیم. آقای حکیم گفته لا بأس بالتوریة، ایشان حاشیه نزده است. این از نظر فتوای فقهی ایشان.

مشهور هم می گویند توریه حلال است. مرحوم شیخ طوسی در خلاف می گوید: بعض الشواذ یا بعض الشذاذ گفته اند توریه حرام است ولی مشهور می گویند توریه حلال است.

البته بحث مهمی است، میرزای قمی هم می گوید توریه کذبٌ محرم. در میان معاصرین آقای زنجانی گوید توریه کذب نیست ولی مفسده عرفیه کذب در آن هست، چون حرمت کذب تعبدی محض نیست، عرف ملاکش را می فهمد. ملاکش ارائه خلاف واقع است. ارائه خلاف واقع مفسده دارد، خب این مفسده در توریه هم هست. ما هم از نظر عرفی همین فکر را می کنیم، فکر می کنیم توریه مفسده عرفیه کذب را دارد، بلکه بعید نیست عرف عام هم بگویند ای دروغگو. ولذا آن کسی که بیاید بگوید من دیروز قم نبودم، در حالی که یک عده ای می گویند ما تو را در قم دیدیم در خیابان، می گوید مرادم این است که من دیروز در قم نو نبودم. نه خودش رویش می شود بگوید من دروغ نگفتم و نه مردم قبول می کنند. می گویند دروغ همین است دیگر. اصلا این توریه در عرف علماء مطرح شده، والا در عرف عام توریه مطرح نیست، دروغ، دروغ است دیگر. ولکن بخاطر شش روایتی که در جزوه آوردیم ما ملتزم شدیم به جواز توریه فی حد ذاته و رفع ید کردیم از آن استظهار عرفی.

ثانیا: جناب آقای صدر! شما فرمودید کذب للمصلحة جائز می شود. ما شنیدیم که کذب للضروة جائز می شود اما للمصلحة هم جائز می شود؟. خب اگر اینجور است پس همه مسأله گوها و مراجع همین کار را بکنند. یک مسأله ای امروز بطور عموم بگویند، مخصصش را بگذارند ده سال دیگر بگویند. بعد بگویند که مصلحت در این بود که ما اینجور بگوئیم. اینکه نمی شود. کذب للمصلحة چه کسی گفته جائز است؟!. ما بحث ائمه علیهم السلام نمی کنیم، آنها اعرف هستند به وظیفه خودشان، اما اگر می خواهی توجیه فقهی بکنی با این حرفها نمی شود توجیه فقهی کرد. یعنی فقیه نمی تواند این کار را بکند که بگوید من می خواهم کذب للمصلحة بگویم. پس این حرف هم درست نیست.

ثالثا: اصل مطلب شما درست نیست که می گوئید اراده استعمالیه یعنی قصد اخطار به ذهن مخاطب. جناب آقای صدر! این اراده تفهیمیه است نه اراده استعمالیه.

یک مثالی بزنم: یکی می گوید پول نداری به من قرض بدهی، شما هم تسبیحتان را می اندازید زمین و می گوئید به خدا قسم دستم خالی است. خب مستعمل فیه شما چیست؟ یعنی کف دستم خالی است. اما قصد إخطار چه معنایی به ذهن مخاطب دارید؟ اینکه او فکر کند که شما پول ندارید. آنی که مستعمل فیه شما است عبارت از این است که کف دستم خالی است، اما قصد إخطار معنای دیگری به ذهن مخاطب دارید که دستم خالی است یعنی پول ندارم.

ولذا گاهی آدم توریه می کند، و گاهی آدم دروغ می گوید. دروغ یعنی مستعمل فیه اش خلاف واقع است. گاهی هم دروغ هزلی است و به داعی هزل است نه جد، دروغ می گوید که فلانی از سفر برگشت تا او برود برای استقبال و مسخره بشود. توریه یک باب است، کذب هزلی یک باب است. خب آقای صدر اینها را چه جوری توجیه می کنید؟ اگر آقای صدر فرق توریه و کذب هزلی و کذب جدی را با این تحلیلش توانست بگوید ما قبول می کنیم.

بقیة الکلام فردا.

جلسه 482

یکشنبه 02/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

در بحوث فرمودند: اگر خطاب عام جمله خبریه باشد می شود با وجود اینکه مخصص منفصل دارد هم اراده استعمالیه بر طبق عموم باشد و هم اراده جدیه. مثلا مولا می گوید کل دم نجس، با اینکه دم ما لانفس له طاهر. می تواند اراده استعمالیه بر طبق عموم باشد، یعنی قصد اخطار این معنای عام به ذهن مخاطب را دارد. و می تواند اراده جدیه هم داشته باشد یعنی قصد حکایت از این مطلب را هم دارد. منتهی لازمه اش کذب است. کذب لمصلحة هم که اشکال ندارد.

این هم که مرحوم شیخ انصاری فرمود که معنای استعمالی را تغییر می دهیم، کل دم نجس می شود کل دم من الحیوان الذی له نفس سائلة نجس، فوقش این را می کند توریه، توریه هم که به نظر ما کذب است و حلال است منتهی لمصلحة جائز می شود.

اقول: این فرمایش آقای صدر ناتمام است. نه اراده استعمالیه مساوی است با قصد اخطار معنا به ذهن مخاطب، و نه اراده جدیه مساوی است با قصد حکایت.

اما اینکه اراده استعمالیه مساوی نیست با قصد اخطار، عرض کردیم در موارد توریه که می گوید یدی خالیة، قصد اخطار این معنا را به ذهن مخاطب دارد که من تنگدست هستم، ولکن استعمال کرده است این جمله را در معنای دیگر که کف دستم خالی است. معنای مستعمل فیه غیر از آن معنایی است که قصد اخطار آن را به ذهن مخاطب داریم. اراده استعمالیه غیر از اراده تفهیمیه است، اینها با هم خلط شده است. اراده تفهیمیه همین قصد اخطار معنا به ذهن مخاطب هست، اما اراده استعمالیه این نیست.

واما اینکه فرمود اراده جدیه در جمله خبریه مساوی است با قصد إخبار، این خلاف فتوای خود ایشان است در کذب هزلی. خب کذب هزلی داعی هزل است، منتهی قرینه بر هزل تعیین نمی کنیم. دروغ می گوید، می گوید زید از سفر برگشته است به داعی اینکه این آقا برود فرودگاه به استقبال زید بعد ببیند زید نیامده خائبا خاسرا برگردد این رفقا اینجا تفریح بکنند که آقا رفت فرودگاه و دست خالی برگشت. خب این کذب هزلی است.

جناب آقای صدر! خود شما در تعلیقه منهاج بین توریه و کذب هزلی فرق گذاشته اید. خب در کذب هزلی استعمال شده است لفظ در معنای خلاف واقع وقصد حکایت هم هست ولکن داعی هزل است. پس اراده جدیه در کذب هزلی نیست ولی قصد حکایت هست. چطور شما در بحوث می فرمایید که اراده جدیه مساوی است با قصد حکایت؟ خب در کذب هزلی قصد حکایت هست و الا کذب نمی شد، در حالی که اراده جدیه نیست، و الا تعبیر نمی کردند کذب هزلی، تعبیر می کردند کذب جدی.

ما به هر حال معتقدیم که اراده استعمالیه یعنی فانی دیدن لفظ در یک معنایی. وقتی می گوئی دستم خالی است این را فانی می بینی در آن معنایی که خودت قصد می کنی که کف دستم خالی است. به این می گویند اراده استعمالیه. اگر این اراده استعمالیه همراه بشود با اراده تفهیمیه، همراه بشود با اینکه همین را می خواهی تفهیم کنی به مخاطب. این می شود قصد حکایت. اراده استعمالیه یعنی لفظ را مبرز یک معنا دیدن و فانی در آن معنا دیدن. این اراده استعمالیه همراه باشد با قصد تفهیم این معنا به مخاطب این یعنی قصد حکایت. حالا داعی از این کار جد است یا هزل است، آن بحث دیگری است. پس می شود انسان خبر کاذب بگوید یعنی اراده استعمالیه اش تعلق گرفته است به یک معنایی که خلاف واقع هست و قصدش هم این است که این معنا تفهیم بشود به مخاطب. به این می گویند قصد حکایت. حالا داعی چه بسا هزل است.

سؤال وجواب: پس شما می فرمائید در موارد کذب اصلا قصد حکایت نیست؟!. لذا وقتی می فرماید اتقوا الکذب جده و هزله، کذب یعنی إخبار مخالف واقع.

اینکه آقای صدر فرمود اگر مولا فرمود کل دم نجس و استعمال هم بکند در همان معنای خاص که کل دم له نفس سائلة نجس، باز توریه می شود و توریه کذب است. البته ما بخاطر روایات قبول نکردیم که توریه کذب حرام باشد، می گوئیم نه کذب است و نه حرام. در روایت هم داریم که شخصی می آید در خانه کسی و یستأذن فیقول صاحب البیت لجاریته قولی لیس هو هاهنا، قال علیه السلام لا بأس لیس بکذب. ولکن مشکل ما این است که در احکام شرعیه توریه هم حرام است. در آن مواردی که مکلفین به اشتباه می افتند و ترک واجب می کنند یا مرتکب حرام می شوند. شما همین کل دم نجس که می گوئید یک مکلفی خون ماهی می افتد در آب، می گوید خب این آب نجس شد می رود تیمم می کند. خب تسبیب الی الحرام است.

شما می گوئید لاتعاد الصلاة الا من خمس، خب این جمله خبریه است، عمومش می گوید که از نسیان تکبیرة الاحرام نماز باطل نمی شود. خب مکلف فراموش که کرد تکبیرة الاحرام را طبق لاتعاد الصلاة الا من خمس نمازش را اعاده نمی کند. این می شود تسبیب الی الحرام أی الی ترک الواجب.

شما در روایت به مکلف می گوئید لا یضر الصائم ما صنع إذا اجتنب اربع خصال، الطعام و الشراب و النساء والارتماس فی الماء. خب این مکلف در ماه رمضان غیر از این چهار چیز از بقیه مفطرات اجتناب نمی کند به اعتماد سخن شما. خب این می شود تسبیب الی الحرام.

پس باید ما در این موارد بگوئیم یا ضرورت است، که البته بعید است که همه این عمومات که مخصص منفصل را جدا ذکر می کنند بگوئیم ناشی از ضرورت است. آخه چه ضرورتی دارد؟ بجای لاتعاد الصلاة الا من خمس آیا مثلا نمی توانستند بگویند الا من ست مثلا که یکی هم بشود تکبیرة الاحرام، یا بالاتر چون قیام در حال تکبیرة الاحرام و قیام قبل الرکوع هم رکن است؟ این را که می شد بفرمایند. همه اینها را نمی شود گفت از باب ضرورت است. گاهی می شود توجیه ضرورت کرد نه همه جا. این همه روایات داریم در باب معاملات و غیر معاملات به شکل جمله خبریه است، ما اینها را بگوئیم اینها مخصص منفصل هم دارند همه ناشی بوده است از ضرورت؟ این خیلی بعید است.

ولذا ما یک توجیهی که می کنیم این است که بگوئیم اصلا تفویض شده بود دین به اهل بیت علیهم السلام. اصلا وظیفه واقعیه مردم ولو به عنوان ثانوی این بود که عموماتی را که از ائمه علیهم السلام صادر می شود عمل کنند ولو خلاف حکم ابتدائی شرع باشد، و مجزی هم هست. مثل قضیه عیل بن یقطین می شود که حضرت طبق نقل به او تعلیم داد وضوء را بر طبق نظر عامه، و او هم که در خفاء وضوء می گرفت طبق نظر عامه وضوء می گرفت. هارون به او شک کرده بود که مبادا از اصحاب امام کاظم علیه السلام باشد به او گفتند ببینید در خلوت چطور وضوء می گیرد، وقتی دیدند بر طبق مذهب عامه وضوء می گیرد آمد گفت من در مورد تو دچار اشتباه وسوء ظن شده بودم. بعد پیام رسید به علی بن یقطین که بعد از این بر طبق مذهب شیعه وضوء بگیر.

شاید این عموماتی که ما داریم و مخصص منفصلش به دست ما نرسیده است اصلا وظیفه ثانویه واقعیه ما است که به اینها عمل کنیم. این یک توجیه است.

یک توجیه دیگر این است که در این جمع های عرفی تجدید نظر بکنیم. همینجوری خاص را مثل تیر به قلب عام بزنیم وعموم عام را نابود کنیم در این کارهای اصولی یک مقدار تجدید نظر بکنیم.

یک راه این است که بیائیم مثلا در لاتعاد الصلاة الا من خمس بگوئیم واقعا نسیان تکبیرة الاحرام مبطل نماز نیست کما أفتی به السید الزنجانی.

به هر حال این را باید در جمع عرفی در عام وخاص بحث کرد در بحث تعارض و ما آنجا بحث کرده ایم، عرض کردیم که اگر عام مفادش حکم ترخیصی باشد و خاص مفادش حکم الزامی باشد، مثل لاتعاد الصلاة الا من خمس که مفادش حکم ترخیصی است، یعنی در غیر این پنج چیز اگر به واجبات نماز اخلال شد اعاده لازم نیست. مخصص منفصل آمد که من نسی تکبیرة الاحرام اعاد الصلاة. اگر این مخصص منفصل بعد از وقت حاجت به عمل به عام صادر بشود تأخیر بیان از وقت حاجت لازم بیاید جمع عرفی نیست که ما تخصیص بزنیم آن عام را. نه، این را حمل بر استحباب بکنیم، بگوئیم اعاده نماز عند نسیان تکبیرة الاحرام مستحب است. چرا؟ برای اینکه اگر ما حمل بر وجوب بکنیم تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می آید در عام.

یک فتوایی آقای سیستانی داده می فرماید در پوستهای مشکوک التذکیه می شود نماز خواند. پاک هم هست و نماز هم می شود در آن خواند، فقط لحم مشکوک التذکیه را نمی شود خورد. خب اینکه پاک است ظاهرا آقای خوئی هم فرموده است که می گوید استصحاب عدم تذکیه اثبات میته بودن نمی کند و قاعده طهارت جاری می شود. اما اینکه می شود در اینها نماز خواند چرا؟ ایشان می گوید در معتبره ابن یونس ایشان از امام استفتاء می کند درباره جلد مشکوک التذکیة، حضرت می فرماید صل فیه ما لم تعلم أنه میتة. تفصیل نمی دهد بین این جلدهای مشکوک التذکیه در بلاد اسلام یا آن جلدهای مشکوک التذکیه ای که از بلاد کفر به بلاد اسلام وارد می شود. خب ما بیائیم این معتبره این یونس را تقیید بزنیم مثلا به آن موثقه اسحق بن عمار که تفصیل می دهد بین ما صنع فی ارض الاسلام و غیر آن، خب این عرفی نیست. تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می آید. او استفتاء کرد امام فرمود اشکالی ندارد نماز خواندن در جلد مشکوک، بعد بیائیم بگوئیم که مراد آن جلدهای مشکوکی است که در کشور اسلامی تولید می شود؟!. خب این موجب تفویت مصلحت است موجب تأخیر بیان از وقت حاجت است.

حال این فرع فقهی را ممکن است ما با آقای سیستانی موافق نباشیم اما اصل مطلب را ما قبول داریم. معنا ندارد که امام علیه السلام به یک شخصی مطلق ترخیصی بفرماید، بعد از وقت حاجت مخصص ومقید آن را که مشتمل بر حکم الزامی است بیان کند. خب معنایش این است که آن حکم الزامی ای که در مخصص منفصل ذکر شد از این مکلفی که این مطلق ترخیصی را شنیده است فوت شده است. مثل اینکه پزشکی به یک بیماری بگوید روزی یک عدد از این قرصها را بخور. بعد به یک بیمار دیگر که مشابه همین بیمار است بگوید این قرصها را مبادا با شکم گرسنه بخوری، معده را سوراخ می کند. می گویند چرا به آن بیمار قبلی نگفتی؟ می گوید خب مصلحت در تدرج در بیان و این حرفها. آیا عرف قبول می کند؟ عرف می گوید آن بیمار اول را به بدبختی انداختی، خب تو به او نگفتی قرص را با شکم خالی نخور او ممکن است برود با شکم خالی بخورد بیمار بشود. چرا به او نگفتی؟

ولذا به نظر ما در این جمع های عرفی یک مقدار باید تجدید نظر کرد. در جائی که عام ترخیصی است خاص منفصل بعد از وقت حاجت به عمل به عام صادر می شود و این خصا منفصل متضمن حکم الزامی است، اینجا جمع عرفی نیست که ما این حکم عام را تخصیص بزنیم. نه، بیائیم این خاص منفصل را حمل بر استحباب بکنیم.

اگر عام ما متضمن حکم الزامی باشد، می گوید هر عالمی را اکرام کن، حالا اکرام عالم نحوی واجب نیست. اینکه اشکالی ندارد. اشکال تسبیب الی ترک الواجب پیش نمی آید. می ماند اشکال کذب، که در جمله انشائیه که اشکال کذب مطرح نیست. اکرم کل عالم. بله اگر جمله خبریه بود آنجا بگوید اکرام کل عالم واجب، و مرادش از واجب هم همان واجب به معنای شرعی نه به معنای ثابت، بله این یلزم الکذب. آنوقت ما چطور توجیه کنیم صدور کذب را از شارع؟ یا باید بگوئیم ضرورت است، یا باید بگوئیم هم اعلم بما یفعلون، اعلم بوظیفتهم، یا باید بگوئیم توریه کرده اند و توریه را ما حلال می دانیم، تسبیب الی الحرام هم که نمی شود، چون اکرام کل عالم واجب، حالا فوقش این است که می رود چهار تا عالم نحوی را اکرام می کند، مصیبت که نیست. تسبیب الی الحرام پیش نمی آید.

پس موارد با هم فرق می کند. اینکه ما یک قاعده کلیه بدهیم که ما من عام الا وقد خص کأنه جبرئیل این آیه را نازل کرده است، نه این حرفها نیست. حداقل این است که عام متضمن حکم ترخیصی مثل لاتعاد الصلاة الا من خمس، اگر مخصص منفصلش از وقت حاجت تأخیر پیدا کند که من نسی تکبیرة الاحرام اعاد الصلاة، این جمع عرفی نیست که ما بیائیم لاتعاد را تخصیص بزنیم. نه، چرا این من نسی تکبیرة الاحرام را حمل بر حکم تنزیهی نکنیم؟. این محصل این بحث.

سؤال وجواب: می گوید اعتق رقبة، این آقا می رود عتق رقبه کافره می کند. بعد از وقت حاجت می آید می گوید لا تعتق رقبة کافرة، بله آنجا هم همین اشکال پیش می آید که اگر از وقت حاجت تأخیر پیدا کرد چرا لاتعتق رقبة کافرة را حمل بر حکم تنزیهی نکنیم. یا اگر قابل حمل بر حکم تنزیهی نبود، ممکن است بگوئیم در آن فتره ای که این خطاب خاص نرسیده واقعا وظیفه ثانویه واقعیه مردم عمل به همان خطاب مطلق بوده است و هیچ کس به خلاف واقع نیفتاده چون وظیفه اش را عمل کرده است. اگر آن خاص قابل توجیه نبود و نمی شد حمل بر حکم استحبابی کنیم.

سؤال وجواب: در خود اسم مکلف هم خوابیده است که مکلف است و به کلفت می افتد دیگر. اینکه محذوری ندارد که مولا عبدش را به کلفت بیاندازد، ولو چیزی که واجب نیست توهم بکند که واجب است انجام بدهد. خیلی موقعی ها آدم یک چیزهایی را به بچه اش می گوید که واجب نیست ولی قرینه بر ترخیص ذکر نمی کند سوقا له الی الکمال. اینکه اشکال ندارد.

خلاصه عرض ما در این بحث این است که ما از نظر عرفی مبنای صاحب کفایه را تأیید می کنیم که مراد استعمالی در عام بر طبق عموم است. اگر جمله انشائیه بود اکرم کل عالم، که مشکلی نیست و اصلا کذب پیش نمی آید. فقط در مورد تخصیص کشف می کنیم که این انشاء مطابق با اراده مولویه و جدیه نبود. اما در جمله های خبریه آنجا بحث کذب پیش می آید و اگر مستعمل فیه به نحو عام باشد بحث کذب پیش می آید، یا باید ضرورت باشد برای جواز کذب، ویا در مورد ائمه علیهم السلام اگر مطرح شد دیگر نباید چون و چرا کرد خودشان وظیفه شان را بهتر می دانند. اما یک فقیه بیاید جمله خبریه را به شکل عام بگوید و قصدش هم استعمال آن در عموم باشد و بعد بخواهد مخصص منفصل ذکر کند از نظر فقهی ما می گوئیم هذا کذب حرام. بلکه اگر مستلزم تسبیب الی ترک الواجب أو الوقوع فی الحرام باشد، دیگر فرق نمی کند چه کذبش چه توریه اش چه جمله انشائیه اش همه اینها ایراد پیدا می کند. البته ائمه علیهم السلام خودشان وظیفه شان را بهتر می دانند. راجع به ائمه علیهم السلام اصلا ما احتمال می دهیم وظیفه ثانویه واقعیه مردم طبق عمومات و اطلاقات ائمه علیهم السلام تعیین می شده است. مردم موظف بودند به همان اطلاق کلام امام علیه السلام اخذ بکنند و مجزی هم بود ما لم یصل الیهم مقید أو مخصص منفصل.

## سرایت اجمال خاص به عام

تمسک به عام در شبهه مصداقیه

یقع الکلام در این بحث که اگر مخصص ما مجمل بود چه کنیم؟

اگر مخصص مجمل باشد چهار صورت دارد:

صورت اول:

این است که مردد بین اقل و اکثر باشد و متصل به عام. اکرم کل عالم لیس بفاسق. فاسق هم مردد است در لغت که به معنای مطلق عاصی است یا خصوص مرتکب کبیره است. طبیعی است که لفظ متصل است به ما یصلح للقرینیة. مولا دیگر در این کلامش ظهور منعقد نمی شود که می خواهد تفهیم کند وجوب اکرام عالمی را که مرتکب صغیره است. نه، شاید عالمی را که مرتکب صغیره است را نمی خواهد اکرامش را واجب کند. منتهی نمی خواهد هم لفظ روشنی را بیان بکند. می خواهد با لفظ مجمل کاری کند که دیگر شما از این خطاب عموم نفهمید. گاهی مصلحت در مجمل گفتن است. شما نفهمید از این خطاب وجوب اکرام عالم مرتکب صغیره را کافی است. لازم نیست مولا صریح صحبت کند. چه بسا مصلحت نیست کلام مبیّن بگوید. ولذا ممکن است از کلام مجمل استفاده کند، واین کلام مجمل به مقدار قدر میتقنش حجت است مازاد ظهور منعقد نمی شود حجت هم نیست.

صورت دوم:

این است که مخصص مجمل مردد بین اقل و اکثر است ولی منفصل است از عام. امروز مولا گفت اکرم کل عالم، مجلس محاوره تمام شد، مثلا فردا پیغام داد که ولاتکرم العالم الفاسق.

مشهور گفته اند: مخصص منفصل که ظهور عام را از بین نمی برد. حجیت عام را از بین می برد، و الا ظهور عام هم در اراده استعمالیه محفوظ است و هم در اراده جدیه. هنوز هم اکرم کل عالم ظاهرش این است که اکرام هر عالمی واجب است و این مطلب مراد جدی مولا است. منتهی لا تکرم العالم الفاسق حجت است که ما از آن ظهور در عموم رفع ید کنیم. خب خطاب لاتکرم العالم الفاسق چه مقدار حجت است؟ به مقداری که مبیّن هست. در آن مقداری که مجمل است که حجت نیست. وقتی لاتکرم العالم الفاسق نسبت به عالم مرتکب صغیره مجمل است و حجت نیست، معقول نیست که شما بواسطه این لا حجت بخواهید از حجتتان که اکرم کل عالم هست رفع ید کنید. این تقریب نظر مشهور، که می گویند رفع ید از ظهور عام توسط این مخصص منفصل مجمل رفع ید است از حجت به لا حجت. فقط مقدار متیقن را ما تخصیص می زنیم که عالم مرتکب کبیره است.

اقول: ما سابقا یک ایرادی داشتیم که دیدیم جناب آقای زنجانی دام ظله اصلا نظرشان همین است که در مخصص مجمل فرقی بین مخصص منفصل و متصل نیست از نظر عرف. چرا؟ برای اینکه مولا وقتی می گوید اکرم کل عالم، بعد هم از مولا نقل می کنند که گفته است لاتکرم العالم الفاسق. حالا مولا این لاتکرم العالم الفاسق را در همان جلسه گفت یا یک جلسه دیگر گفت، عرف فرق نمی گذارد، می گوید ما دیگر کاشف از مراد مولا نداریم. اشکال می گیرد عرف در کشف از مراد مولا. اشکال عقلی هم ندارد این مطلب که ما بگوئیم عام در مقدار اجمال مخصص منفصل هم حجت نیست.

اینکه می گویند رفع ید از حجت به لا حجت محال است این شعار است. حجیت ناشی است از حکم عقلاء. عقلاء ممکن است وقتی که مخصص منفصل مجمل می آید بنا نگذارند بر عمل به عموم عام، اینکه اشکال عقلی ندارد. منتهی باید برویم سراغ عقلاء ببینیم عقلاء آیا در موارد اجمال مخصص منفصل بنائشان بر عمل به عام هست کما هو المشهور، یا نیست کما علیه السید الزنجانی.

ما بعد التأمل به نظرمان اینجور آمد که در شبهه مفهومیه مخصص منفصل، نه شبهه مفهومیه دلیل حاکم منفصل مثل إنما عنیت بالعالم العالم العادل، نه، آنجا شبهه مفهومیه مشکل دارد، در شبهه مفهومیه مخصص منفصل، لاتکرم العالم الفاسق، بناء عقلاء به نظر ما بر عمل به عام هست.

اما قبل از اینکه عرض خودم را تقریب کنم باید این را تذکر بدهم که خیلی از مواردی که در ذهن ما به عنوان مثال برای شبهه مفهومیه هست اشتباه است. مثال برای شبهه مفهومیه را باید درست انتخاب کرد. چطور؟

شبهه مفهومیه آن چیزی است که محال باشد که مولا بگوید نمی دانم مقصودم چیست. این می شود شبهه مفهومیه. در همین مثال لاتکرم العالم الفاسق. خب فاسق ممکن است به معنای مطلق گنهکار باشد و ممکن است به معنای مرتکب کبیره باشد. مولا می گوید لاتکرم العالم الفاسق، می گوئیم جناب مولا مقصودت چیست؟ عالم گنهکار را اکرام نکنیم یا عالمی که گناه کبیره می کند اکرام نکنیم؟ محال است مولا بگوید نمی دانم مقصودم چیست. شما خودت حکم جعل می کنی نمی دانی مقصودت چیست؟! شما در لفظ، لفظ مجمل انتخاب کردی، اما در نیت خودت که لفظ نقش ندارد. شما می توانستی بجای لفظ فاسق بگوئی العاصی یا بگوئی مرتکب الکبیرة، مشکل حل می شد. مشکل انتخاب لفظ مجمل برای مستمعین پیش می آید نه برای خود متکلم که بگوید لفظ من مجمل است نمی دانم مقصودم چیست. خب شما از لفظ به خودت می رسی، یعنی لفظ را مرأة قرار می دهی برای فهم مقصود خودت، یا اول مقصودت را در ذهنت مجسم می کنی برای مخاطب لفظ انتخاب می کنی. خب متکلم اول مقصودش روشن است بعد لفظ انتخاب می کند، حالا لفظ مجمل باشد مهم نیست. شبهه مفهومیه اینها است. اما آن مثالهایی که در فقه می زنند برای شبهه مفهومیه، مثلا نمی دانیم این مقدار از آبی که در او گل هست عرف به او آب می گوید یا گل آب می گوید. این چه ربطی دارد به شبهه مفهومیه ما؟ چرا؟ برای اینکه مولا هم گه گفت اغسل وجهک بالماء، البته مولا بما هو مقنن لا بما هو عالم الغیب، این آبی که مقداری گل در آن هست را ببریم نزد مولا بگوئیم جناب مولا این آب است؟ می گوید نمی دانم. یا فرض کن مولا می گوید در خیابان صفائیه رفت وآمد نکن. می پرسیم خیابان صفائیه از حرم تا فلکه صفائیه است یا از چهار راه بیمارستان؟ می گوید من نمی دانم، من فقط می دانم خیابان صفائیه طبق نقل هایی که کرده اند جای جالبی نیست در خیابان صفائیه رفت وآمد نکن. این شبهه مفهومیه نمی شود، چون خود مولا هم ممکن است نداند حد و حدود صفائیه کجاست. اینها شبهه مفهومیه نیست.

ولذا من فکر می کنم امثال آقای زنجانی این مثالها را دیده اند ولذا دیده اند شبهه مفهومیه اگر این باشد نباید به عام رجوع کرد. تتمة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 483

دوشنبه 03/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مخصص مجمل منفصل بود که مردد هست بین اقل و اکثر.

مشهور قائل شده اند که در مقدار مشکوک عام حجت هست وبه عام رجوع می شود. مثلا اکرم کل عالم وبعد بطور مخصص منفصل گفته شد لاتکرم العالم الفاسق و فاسق معلوم نیست که به معنای عاصی هست یا به معنای مرتکب کبیره، نسبت به مرتکب صغیره می شود رجوع کرد به عام منفصل طبق نظر مشهور.

در مقابل برخی مثل آقای زنجانی فرموده اند که وجهی ندارد به عام رجوع کنیم. عقلاء فرق نمی گذارند بین مخصص مجمل متصل و یا منفصل. مولا بگوید اکرم کل عالم و لا تکرم العالم الفاسق که متصل به هم هست، اینجا بگوئیم عرف مجمل می بیند این خطاب را، نسبت به مرتکب صغیره تمسک نمی کند به عام. اما اگر الان بگوید اکرم کل عالم، جلسه تمام بشود، بعد مولا پیغام بدهد که و لاتکرم العالم الفاسق، اینجا بگوئیم عقلاء به عام عمل می کنند این اساسی ندارد.

تقریب این اشکال که سابقا هم در ذهن ما بود این است که خرج از اکرم کل عالم مدلول فاسق. کأنه فرمود من هو مسمی بالفاسق فلاتکرمه. و ما نمی دانیم عالم مرتکب صغیره مسمای بالفاسق هست تا داخل در مخصص منفصل بشود یا نیست که داخل در عام بشود. در حقیقت می شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل. چون مخصص منفصل ما مَن یصدق علیه الفاسق را خارج کرد، شک داریم عالم مرتکب صغیره من یصدق علیه الفاسق هست یا نیست. بازگشت شبهه مفهومیه به شبهه مصداقیه می شود.

ویا تقریب دیگر این است که عقلاء دیگر آن خطاب عام را کاشف نمی دانند از مراد مولا که نسبت به این عالم مرتکب صغیره که شبهه مفهومیه فاسق هست دیگر اکرم کل عالم کشف نوعی خودش را از دست می دهد. این بحث های اصولی که مخصص منفصل ظهور عام را مختل نمی کند بلکه حجیت ظهور را مختل می کند، و حجیت ظهور به مقداری مختل می شود که خاص ما مجمل نباشد، این حرفها حرفهای بافتنی اصولی است. بله، مخصص مجمل نسبت به شبهه مفهومیه اش حجت نیست، لاتکرم العالم الفاسق نسبت به مرتکب صغیره حجت نیست وجلو ظهور تصدیقی اکرم کل عالم را هم نمی گیرد. همه اینها درست. اما آن کشف عقلائی خطاب عام از مراد مولا مختل می شود ولذا عقلاء معلوم نیست که اعتماد به عام بکنند با وجود این مخصص مجمل منفصل.

این تقریب اشکال بر مشهور هست که در شبهه مفهومیه مخصص منفصل مشهور قائل بودند که عام مرجع هست.

به نظر ما این اشکال گاهی درست است. مثلا در خطاب قرآن آمده است که: "فما استیسر من الهدی"، (مثلا می گویم آیه را ترجمه نمی کنم) کسی که حج تمتع بجا می آورد هدی بر او لازم است. البته این اطلاق است، ولی چون این بحث را دیگر در مطلق تکرار نکرده اند ولذا گاهی مثال را از مطلق انتخاب می کنیم کسی دچار توهم نشود. این "فما استیسر من الهدی" اطلاق دارد، هر کجا باشد. دلیل آمده است می گوید لا ذبح الا بمنی. آقای صدر در مناسکشان رسیده اند به این بحث که گاهی شبهه مفهومیه می شود مثلا این سفح الجبل یعنی دامنه کوه دو طرف منا جزء منا هست عرفا یا نیست. شبهه مصداقیه نداریم شبهه مفهومیه است. یعنی عرف نمی دانیم به اینجا منا می گوید یا نه. یا آخر منا به سمت مشعر که می رویم مشخص نیست که حد منا کجاست. ولی شبهه مصداقیه هم نیست. چرا؟ برای اینکه وضع منا بر آن مکان مقدس از قبیل وضع خاص موضوع له خاص است. مثل اینکه خیابان صفائیه وضع شده است بر این مکان شخصی. نمی دانیم از چهار راه بیمارستان تا فلکه صفائیه خیابان صفائیه است، یا از ابتدای ارم. این وضع خاص موضوع له خاص است، شبهه مصداقیه نیست شبهه مفهومیه است. در وضع شک داریم. خب ما هم در وضع منا شک داریم که آیا این مکان جزء منی هست یا نیست. وادی النار که بعضی از حجاج را در آنجا مسکن می دهند جزء منا هست یا نیست. این شبهه مفهومیه است.

آقای صدر ره فرموده: وقتی شبهه مفهومیه منا شد ظاهرش این است که رجوع می کنیم به عموم و اطلاق "فما استیسر من الهدی"، می گوئیم خرج من هذا العموم و الاطلاق جائی که یقینا منا نیست، اما این مکان مشکوک احتمال می دهیم در عموم و اطلاق "فما استیسر من الهدی" باقی باشد. تمسک می کنیم به عموم "فما استیسر من الهدی" برای جواز ذبح قربانی در این مکان مشکوک.

و اگر عمومی نداشتیم رجوع می کنیم به اصل برائت. قاعده اشتغال جاری نمی شود، مجرای اصل برائت است. چون نمی دانیم آن چیزی که بر ما واجب شد مثلا ذبح یا هدی یا مبیت در این مکان مضیق ده هزار متری است، یا در آن مکان موسع پانزده هزار متری. اصل برائت می گوید واجب نشده است بر شما ذبح یا حلق یا مبیت در آن مکان مضیق ده هزار متری. می شود از قبیل اجراء برائت در موارد دوران امر بین تعیین و تخییر. این نظر ایشان است.

بعد از ایشان این مبنا توسعه پیدا کرده است. چون این مبنا را آقای تبریزی هم قائل بود، بعضی از معاصرین هم قائل هستند، وتوسعه داده اند در این مبنا حتی نسبت به کوه صفا و مروه. می گویند جبل صفا وضع خاص و موضوع له خاص است. ما نمی دانیم جبل صفای زمان پیامبر اکرم مثلا صد متر عرضش بود و ارتفاعش هم مثلا پنجاه متر بود، یا نه مثلا عرضش پنجاه متر بود و ارتفاعش بیست متر که الان هست مثلا. چون وضع خاص و موضوع له خاص است وجوب می رود روی آن واقع. یعنی نمی دانیم شارع به ما گفته است واجب است سعی کنی بین این مکان کوچک یا واجب است سعی کنی بین این مکان بزرگ که عرضا باند جدید مسعی را هم در بر می گیرد و ارتفاعا هم طبقه دوم مسعی را در بر می گیرد. می گویند اصل برائت می گوید واجب نشده است بر ما سعی در آن مکان مضیق. دوران امر بین تعیین وتخییر است. چون وضع خاص موضوع له خاص است این مطالب پیش آمده است. چون وضع خاص موضوع له خاص است یعنی این واقع و این معنای موضوع له مردد است بین اقل واکثر، و این معنای موضوع له متعلق وجوب است. پس متعلق وجوب می شود مردد بین اقل و اکثر، یا به تعبیر دقیقتر مردد است بین تعیین و یا تخییر. اصل برائت جاری می کنند.

اقول: به نظر ما اشکال به این مبنا این است که اولا: وقتی که ما یک خطاب عام یا مطلق داریم، می گوید "فما استیسر من الهدی"، بعد می آید می گوید لا ذبح الا بمنی، برفرض شبهه مفهومیه باشد که سفح الجبل هل من منی أم خارج من منی کما یقول به السید السیستانی که سفح الجبل جزء منی نیست چون منا اسم وادی است. چون اسم وادی هست که منا دره مانند هست لذا سفح الجبل جزء منا نیست. حالا ما شک داریم، واین را هم قبول می کنیم که شبهه مفهومیه منا است. اما جناب آقای صدر! وقتی مولا یکجا گفت قربانی واجب است در حج. خب اگر ما بودیم و این خطاب می گفتیم در هر کجا باشد ولو در شهر خودتان. ولی دلیل آمد گفت لا ذبح الا فی منی، این کشف نمی کند که آن خطاب در مقام بیان نبوده است از حیث مکان؟ و واقعا عرف اینجور که شما مشی می کنید مشی می کند که این مقدار مشکوک که از منا هست یا نیست این داخل است در"فما استیسر من الهدی"؟. عرف می گوید وقتی شرط مکان نگذاشته بودند در خطاب عام و حالا شرط مکان گذاشتند و این مکان مردد است بین اقل واکثر، کشف می کنیم که دیگر خطاب عام ما در مقام بیان شرط مکان نبوده است. مثلا یک خطاب می گوید اغسل وجهک، یک خطاب می گوید لا یجزی الا الماء. حالا این مایعی که مقداری در آن نمک ریختیم که مشخص هم هست یک لیتر آب و نیم گرم نمک، که شبهه مفهومیه آب است. به عرف که می گوئیم عرف می گوید ما نمی دانیم این آب است یا نه، یا لااقل مجمل لنا است، عرف شاید بداند ولی من خودم نمی دانم که عرف به این آب می گوید یا آب نمک می گوید. شبهه مفهومیه ماء. اما جناب آقای صدر! عموم یا اطلاق اغسل وجهک بود و این خطاب گفت لایجزی الا الماء، عرف می گوید دیگر آن اغسل اطلاق ندارد و در مقام بیان نبود که اغسل بکل مایع. نه اینکه بگوئیم در شبهه مفهومیه ماء رجوع می کنیم به اطلاق خطاب اغسل.

اینکه ما عرض می کنیم آقای صدر در بحوث فقه 1/154 صریحا استدلال می کند و تمسک می کند به عموم اغسل در شبهه مفهومیه ماء. گفت اغسل، نگفت اغسله بالماء. اطلاقش می گوید إغسله بأی مایع. این هم آمده می گوید لابد من الغسل بالماء. خب شبهه مفهومیه ماء که شد رجوع می کنیم به اغسل. آقا! وقتی آمد گفت لابد من الماء، عرف می گوید معلوم می شود در مقام بیان نیست که اغسله بکل مایع. نه اینکه در مقام بیان بود که اغسله بکل مایع، منتهی با مخصص و مقید منفصل گفت لابد من الماء. این عرفی نیست. باید این موردی که ما از آن بحث می کنیم شبهه مفهومیه مخصص منفصل می شود به عام رجوع کرد یا نه، این مورد خارج شده فرد نادر باشد. فرد غالب بماند تحت عام. در مثل إغسله که با خطاب منفصل می گوید که لابد من الماء شما اکثر افراد غسل را خارج کردید، غسل به تمام مایعات را خارج کردید فقط ماند غسل بالماء. این چه اطلاق و عمومی است؟ این کشف می کند که إغسله در مقام بیان نبوده نسبت به غسل به سائر مایعات. نمی شود در مقام بیان باشد نسبت به غسل به سائر مایعات ولکن با خطاب منفصل همه مایعات را خارج کند فقط ماء را نگه بدارد. اینکه نمی شود. "فما استیسر من الهدی" در مقام بیان باشد که در هر مکانی شد مانعی ندارد. بعد با مخصص منفصل همه مکانها را خارج کند فقط منا را نگه دارد. اینکه نمی شود. اینها کشف می کند که آن خطاب عام و مطلق در مقام بیان نبوده است. از حیث مکان ذبح، از حیث ما یغسل به در خطاب إغسله.

این یک نکته، که ما معتقدیم در اینگونه موارد اشکال به مشهور وارد است. حالا مشهور اگر سخنگو ندارد لااقل اشکال به امثال آقای صدر که صریحا در فقه استدلال می کنند در این موارد به عام منفصل اشکال وارد است.

سؤال وجواب: عرض می کنم این بحث ما بحثی است اعم از عام یا مطلق. اصلا در عام عرفی نیست که بگوید فما استیسر من الهدی فی أی مکان شئت، بعد در یک جای دیگر بگوید لا ذبح الا بمنی، در اینجا اصلا اینجور صحبت کردن مستهجن است. ولکن چون بحث ما اعم است عملا از حیث عام ومطلق، چون در بحث مطلق که این بحثها را تکرار نکرده اند اکتفا کرده اند به همین مطالب. لذا ما مجبوریم هر چی از عام صحبت می کنیم یک گریزی هم به مطلق بزنیم. این یک اشکال.

اشکال دوم: این است که: در این مثال هایی که زده شده مثل منا، ما دیروز عرض کردیم اصلا ما اینها را شبهه مفهومیه نمی دانیم برای مخصص منفصل. شبهه مفهومیه مخصص منفصل آن شبهه ای است که مولا نتواند نسبت به آنها بگوید نمی دانم حکمم چیست. یعنی نسبت مولا و عبد به اینها یکسان نباشد. مولا اعرف است به کیفیت حکمش. هر کجا که مولا اعرف بود به کیفیت حکمش، آنوقت خطاب مبین نبود می شود شبهه مفهومیه. مثلا مولا گفت اکرم کل عالم، بعد بطور منفصل گفت لاتکرم موالیک. نمی دانیم موالیک یعنی عبیدک یا ابناء عمک. چون وإنی خفت الموالی من ورائی یعنی ابناء عمی، گاهی هم مولا فلان یعنی عبد فلان. لا تکرم موالیک نمی دانیم یعنی ابناء عمک یا عبیدک، که متباینین هستند. اما خود مولا نمی تواند بگوید مقصودم چیست. یا در همین مثال لاتکرم العالم الفاسق مولا نمی تواند بگوید من دانم مقصودم مطلق گنهکار است یا مرتکب کبیره است. جناب مولا خودت همین الان گفتی لاتکرم العالم الفاسق چه جور نمی دانی. لفظ را نمی توانی معنا کنی از نظر یک مولای عرفی مثل ما، تو هم فرض کن یک مولای عرفی هستی مثل ما لفظ فاسق برایت مجمل است، اما منوی خودت که به این لفظ بند نیست. تو ما فی الضمیرت برایت روشن است. لفظ را برای تفهیم به مخاطب انتخاب کردی. ولذا می توانستی لفظ عاصی انتخاب کنی همه را راحت کنی، یا لفظ مرتکب کبیره انتخاب کنی همه را راحت کنی، آمدی یک لفظ مجمل انتخاب کردی مردم را گرفتار کردی. اما از خودت بپرسند ما هو مرادک نمی توانی بگوئی لا ادری. این شبهه مفهومیه است که مولا نتواند بگوید لا ادری.

اما در این مثال منا و ماء و امثال ذلک مولا بما هو مولای عرفی چه بسا می گوید لا ادری. چطور؟ مولا گفته اغسل وجهک بالماء. عبد می رود همین آبی را که داخلش نمک ریخته می برد نزد مولا، می گوید مولا هل هذا ماء أم لا؟ می گوید من چه می دانم برو از عرف بپرس. شاهدش این است که خود شما که الان رفتی از مولا پرسیدی که هل هذا ماء أم لا، یک روزی هم خودت مولا می شوی. حداقل آقای خودت که هستی، نذر می کنی که لله علیّ أن اغسل وجهی بالماء. بعد می گوئی خب بالاخره ماء صادق است بر این آبی که در او نمک هست یا نه. می بینی نمی دانی. می گوئی عجب، چطور می شود که ما نمی دانیم این آب است یا نه ولی گفتیم لله علیّ أن اغسل وجهی بالماء؟ بعد می گوئی من مقصودم این بوده که لله علیّ أن اغسل وجهی بما هو ماء عرفا.

در منا از نگاه یک مولای عرفی، نگاه نکنید که مولای حقیقی عالم الغیب و الشهادة است، ما ملزمیم با کلام مولای حقیقی هم در حد یک ظاهر عرفی عمل کنیم که دارد به عنوان یک مقنن سخن می گوید. مقنن وقتی می گوید إذبح فی منی، می پرسیم منا کجاست؟ می گوید إسئل العرف. کما فی الروایة که حضرت فرمود در وادی محسر هروله مستحب است[[4]](#footnote-4)، یک عده ای هروله نکردند، آمدند خدمت امام علیه السلام، امام پرسیدند هروله نکردید؟ گفتند نه، فرمود برگردید بروید هروله کنید. گفتند نمی دانیم وادی محسّر کجاست، حضرت فرمود بپرسید. یعنی ممکن است معلوم نباشد وادی محسّر کجاست، امام هم بما هو انسان عادی لا بما هو عالم الغیب از مردم سؤال کند که وادی محسّر کجاست، عرف آنجا می دانستند. ولی حکمی که می دهد این است که می گوید ما هو وادی محسّر عرفا. ما هو منی عرفا. یا مسافر یقصر. آقا من بناست یک سال و نیم قم بمانم درس بخوانم، هر هفته می روم تهران و برمی گردم. آقای سیستانی می گویند اگر یک سال ونیم را با تابستانش در قم می مانی تو دیگر مسافر نیستی، تابستان را حذف می کنی احتیاطا دو سال در قم بمانی تو مسافر نیستی. آقای خوئی می فرماید حتما دو سال باید بمانی تا مسافر نباشی. یعنی بنا داشته باشی دو سال بمانی، یک سال ونیم کافی نیست. اقایان دیگر جورهای دیگر صحبت کردند. حالا ما شک داریم که این یک سال ونیم عرفا به ما مسافر می گویند که از تهران می آییم یک هفته می مانیم ولی یک سال ونیم می خواهیم درس بخوانیم یا نمی گویند؟ خب شک کردیم. نمی توانیم رجوع کنیم به کل مکلف یتم. چرا؟ برای اینکه المسافر یقصر یعنی ما هو مسافر عرفا. مولا بما هو مولا هم چه بسا نداند که مولا به ما مسافر می گوید یا نه. مثل اینکه در قرآن آمده است که انفاق به معروف کنید امساک به معروف کنید، یعنی هر عرفی یک امساک به معروف دارد یک انفاق به معروف دارد. به مولا بگوئیم مولا ما اینجور انفاق می کنیم بر زوجه این انفاق به معروف هست یا نه؟ می گوید من چه می دانم بروید از عرف خودتان بپرسید. این یعنی ما هو انفاق بمعروف عرفا، ما هو امساک بمعروف عرفا، من هو مسافر عرفا و هکذا. اینها نسبت مولا بما هو مقنن لا بما هو عالم الغیب با عبد به این علی حد سواء است. ولذا عام ظهور ندارد که دارد تبیین می کند حال این شبهه مفهومیه را. هیچوقت کل مکلف یتم ظهور ندارد که دارد تبیین می کند حال این آقایی را که یک سال ونیم قم می ماند و بگوید این آقا مسافر نیست. همچنین چیزی نیست. بعد از کشف مراد جدی مولا که مسافر قصر می خواند، دیگر آن مراد جدی این می شود که کل مکلف لیس بمسافر عرفا. نه اینکه با تفاصیل بگوید که کل مکلف حتی هذا المکلف الذی یبقی فی مکان سنة و نصف. اینها نیست که.

ولذا اصلا ظهور ندارد عام در اینگونه موارد که می خواهد تبیین کند حال شبهه مفهومیه را، بگوید آن مقدار متیقن که خارج شد، اما این مقدار شبهه مفهومیه را خارج نکنید، من دارم می گویم اینها داخل در عام هستند. همچنین ظهوری ندارد.

این مطلب فقط عرض ما نیست، در کلام خود آقای صدر هم پیدا کردیم در بحوث 5/297، می گوید مراد از شبهه مفهومیه آنی است که نسبت مولا و عبد به آن علی حد سواء نباشد، یعنی مولا نتواند بگوید من نمی دانم مرادم چیست. این شبهه مفهومیه است. ولذا شبهه مفهومیه ماء، شبهه مفهومیه منا، شبهه مفهومیه مسافر، شبهه مفهومیه فائده در خمس، شبهه مفهومیه صله رحم، شبهه مفهومیه رحم، اینها کاری به شارع ندارد. مولا تبیین نمی کند معانی این الفاظ مجمله را. ولذا می بینید این نوع چیزهایی که اسمش شبهه مفهومیه است ولی از نظر ما شبهه مصداقیه است، اینها در هر لغتی شبهه مفهومیه است. شما الان همین آبی که یک مقدار نمک در آن ریختید، یعنی خود شما چند زبان بلدید، مثلا فارسی و عربی بلد هستید یک سری تان هم ترکی بلد هستید. می گوئید این آب است نمی دانم؟ هل هذا ماءٌ؟ نمی دانم. ترکی هم می گوئید باز می گوئید نمی دانم. انگلیسی هم می گوئید باز می گوئید نمی دانم. پس این یک چیزی نیست که به وضع این لفظ خیلی مربوط باشد. این فرق می کند با شبهات مفهومیه. خب شبهه مفهومیه فاسق، جای فاسق یک لفظ دیگری بگذار، لفظ عاصی بگذار، معنایش روشن است، لفظ مرتکب کبیره بگذار، معنایش روشن است. ولذا در مثل فاسق و اینها شبهه مفهومیه فرض می شود. وبه نظر ما در این شبهه مفهومیه با این تعریفی که ما کردیم که لایمکن أن یقول المولی لا أدری ما هو مرادی، وضمنا اکثر افراد را هم خارج نکرد، مثل "فما استیسر من الهدی" نبود که بعدش گفت لا ذبح الا فی منی. البته در عام این فرض دوم پیش نمی آید، در مطلق پیش می آید. اگر اینجوری بود چرا در شبهه مفهومیه نشود به عام رجوع کرد؟.

مثل این می ماند که ما نمی دانیم، یک راوی به ما گفت مولا گفته است لاتکرم العالم العاصی، یک راوی دیگر گفت اشتباه نکن مولا گفت لاتکرم العالم المرتکب الکبیرة. راوی ها اختلاف کردند در اینکه مخصص به چه لفظی بود. خب شما در عالم مرتکب صغیره نمی گوئید شک در تخصیص زائد دارم؟ می گوئید دیگر. مولا یک لفظی را انتخاب کرد از فرهنگ خودش. گفت مثلا عالم دیز را اکرام نکن. می گوئیم مولا یک زبانی دارد که ما خوب نمی فهمیم، دیز یعنی چی. یکی می گوید فکر می کنم دیز یعنی عاصی، یکی می گوید فکر می کنم دیز یعنی مرتکب کبیره. خب واقعا دیز که موضوعیت ندارد برای مولا. واقع دیز یعنی معنای دیز مشخص نیست که آن چیزی که مولا در لحاظش اخذ کرد نمی دانیم عاصی را اخذ کرد یا مرتکب کبیره را. خب این مثل این می ماند که دو تا راوی یکی می گوید مولا گفت لاتکرم العاصی، دیگری می گوید اشتباه نکن مولا گفت لاتکرم مرتکب الکبیرة. بلا اشکال عرف رجوع می کند به اکرم کل عالم، چون شک در تخصیص زائد است نسبت به مرتکب صغیره. اینی که گفتند ما می دانیم مدلول فاسق خارج شده، خب معنای فاسق بما هو معنای فاسق که برای مولا ارزش ندارد. این در مقام ابراز است گفته لاتکرم العالم الفاسق. در مراد مولا که موضوع حکمش هست ذات مفهوم را می بیند، وآن مفهوم، مفهوم روشنی است. آن مفهوم کاری ندارد به لفظ فاسق. در مقام ابراز مولا چه بسا خودش و چه بسا نقله کلامش مجمل گوئی کردند یا بعدا برای ما مجمل شد. این هم از بد شانسی ماست. و الا در مقام لحاظ مولا که اجمالی نیست. این لفظ هم موضوعیت ندارد برای مولا. در مراد مولا که این لفظ اخذ نمی شود. مولا این الفاظ را برای تفهیم به ماها بکار می برد. والا در مقام اراده نفسانیه اش برایش کاملا روشن است آن چیزی که مرادش هست که حالا یا عاصی است و یا مرتکب کبیره. منتهی این لفظی را که بکار می برد برای تفهیم به ما، چه بسا لفظ مبین انتخاب می کند مشکل حل است، چه بسا لفظ مجمل انتخاب می کند مشکل پیش می آید، والا در تخصیصش در مقام جعل و ثبوت جعل این لفظ اخذ نشده است.

ولذا لا مانع من التمسک بالعام فی الشبهة المفهومیة للمخصص المنفصل به همین معنایی که برای شبهه مفهومیه کردیم. نه آن معنای دیگران. شبهه مفهومیه ماء و منا اصلا شبهه مفهومیه نیست در حقیقت. اصلا شارع که می گوید إغسل وجهک بالماء یعنی إغسل وجهک بالماء عرفا. و این مایع مشکوک شبهه مصداقیه ما هو ماء عرفا است. آنها شبهه مصداقیه اند.

ولذا به نظر ما این بحث روشن است.

بله شبهه مفهومیه دلیل حاکم آن حساب جدایی دارد که انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 484

سه شنبه 04/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

عرض شد که در شبهه مفهومیه مخصص منفصل عقلاء احتجاج می کنند به عموم عام. اگر مولا بگوید که اکرم کل عالم، فردای آن روز پیغام بدهد به عبد که ولاتکرم العالم الفاسق، معنای فاسق معلوم نیست چیست که آیا مرتکب کبیره است یا عاصی است. اگر عالم مرتکب صغیره را اکرام نکند مولا می تواند احتجاج بکند که چرا تو از حرف من سرپیچی کردی؟ تو می دانستی که من اکرام عالم مرتکب صغیره را نمی خواهم؟ این را که نمی دانستی، چرا از گفتار من که گفته بودم اکرم کل عالم سرپیچی کردی؟

بحث ما در این نیست که اطمینان پیدا بشود برای مکلف. ما در ظهورات تابع اطمینان مکلف نیستیم، تابع احتجاج عقلاء هستیم. اگر عقلاء احتجاج بکنند بین موالی و عبید یا بین خود مردم، این ظهور حجت است، ولو در اغراض شخصیه عقلاء تابع اطمینان هستند. ما بحثمان در مقام احتجاج است. بعضی ها ممکن است فکر کنند این مطلب راجع به موالی ای هست که روششان اعتماد بر مخصص منفصل نیست، اما مولای ما شارع مقدس ثابت شده است که بناء و دیدنش بر اعتماد بر مخصص منفصل هست. ولذا جمع عرفی می کنیم بین خطابات شارع، حمل عام بر خاص می کنیم. با اینکه در میان عقلاء خاص و عام متعارض هستند. چون روش شارع را فهمیدیم که اعتماد می کند بر مخصص منفصل، لذا آقایان به ما گفته اند که فرض کنید تمام این خطابات در مجلس واحد صادر شده است. این اکرم کل عالم امروز با لاتکرم العالم الفاسق فردا را معارض نبینید، فرض کنید فی مجلس واحد صادر شده است. اگر فی مجلس واحد صادر شده بود چطور شما تخصیص می زدید عام را به این خاص، فرض کنید که دو خطاب منفصل شارع کالخطاب المتصل هست. خب اگر ما اینجور فرض کنیم کأنه در مجلس واحد مولا گفته است اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق، فقط از امتیاز جمع عرفی اش نمی توانیم بهره برداری کنیم، بلکه از مشکل اینکه در فرض اتصال اجمال مخصص به عام سرایت می کند را هم باید در نظر بگیریم. فرض الخطابین المتصلین کخطاب واحد امتیاز جمع عرفی را دارد اما این مشکل سریان اجمال خاص به عام را هم دارد. همه را باید قبول کنیم.

اقول: این مطلب درست نیست. برای اینکه ما دلیل نداریم که خطابهای منفصل شارع را باید در قوه خطاب واحد قرار بدهیم. نه خود شارع به ما اینطور گفت و نه عقلاء به ما اینطور می گویند. و الا لازمه اش این است که اگر شک بکنیم در وجود مخصص منفصل، مجبور بشویم احکام شک در وجود مخصص متصل را بار کنیم. چه جور شک در وجود مخصص متصل مانع از احراز ظهور است، اگر بنا باشد تمام کلمات شارع در قوه کلام واحد فی مجلس واحد باشند، شک در مخصص منفصل هم بکنیم آنوقت مشکل پیدا می کنیم در تمسک به عام. در حالی که این مطلب عرفی نیست. شارع هم همچنین مطلبی را نفرموده است. خود استقلال کلام به کلام ظهور می دهد. خود اینکه مولا گفت اکرم کل عالم و این کلام مستقل بود و شارع سکوت کرد بر این کلام، ظهور می دهد به این کلام که مراد جدی از کلام همین است. فقط روش مولا چون اعتماد بر مخصص منفصل است عقلاء می گویند تا فحص نکنی از مخصص منفصل ما دیگر آن عام را حجت نمی دانیم. اگر هم مخصص منفصل پیدا کردی عرفا مقدم است آن خاص بر عام، اما در مقدار ظهورش نه در مقدار اجمالش. این دلیل ندارد که ما خطاب های منفصل شارع را در تمام جهات در حکم خطاب واحد قرار بدهیم. این حرف درستی نیست.

بله اگر واقعا مجلس محاوره هنوز تمام نشده است. مولا اول جلسه گفت اکرم کل عالم، ما هم بلند شدیم رفتیم، مخاطب این کلام زراره بود نشسته. شاید مولا قبل از اینکه زراره بلند بشود و برود به او بگوید که یا زرارة ولکن لاتکرم العالم الفاسق. مجلس محاوره اگر تمام نشود اصلا شک در وجود مخصص منفصل هم مشکل ایجاد می کند فضلا از اینکه اجمال داشته باشد مخصص منفصل.

اما اینکه ما بگوئیم کل خطابات شرعیه کأنه فی مجلس واحد صادر شده اند این از مطالب ناصحیح است.

یک مطلبی هم مرحوم نائینی دارد در بحث تعارض، او هم خیلی عجیب است. ایشان می گوید اقرب به ذهن است (ودر ضمن می گوید راه های دیگر هم بعید نیست که محال باشند) اقرب این است که هر مخصص ومقید منفصلی یک دلیلی است بر اینکه آن عام متصل بوده است به قرینه. راوی نگفته. اینکه زراره گفت اکرم کل عالم بعد محمد بن مسلم گفت آقا فرموده اند لاتکرم العالم الفاسق، کشف می کند که در هنگامی که امام به زراره می فرمود اکرم کل عالم قرینه داشت بر استثناء عالم فاسق اما زراره یادش رفت. این مطلب را از آقای زنجانی هم شنیدیم.

اقول: این مطلب عجیبی است. اولا: این خیلی بعید است. این همه عامها که مخصص منفصل دارند، این همه مطلق ها که مقید منفصل دارند، در تمام اینها قرینه متصله بود ولی از قضاء راوی فراموش کرد. آخه یک جا دو جا این احتمال، مگر موارد مخصص منفصل و مقید منفصل یکی دو تا است که ما این احتمال را مطرح کنیم. و اگر بخواهید این احتمال را مطرح کنید آنوقت مشکل پیدا می کنیم. دیگر امثال محقق نائینی باید به زور مشکل اجمال مخصص منفصل را هم حل کنند. که چه جور می شود مخصص منفصل کشف می کند از وجود مخصص متصل ولی اجمالش لطمه ای به عام نمی زند. می شود بافت که آقا به مقدار ظهورش مخصص منفصل کشف می کند از وجود قرینه متصله، اینها دیگر بافتی است.

واقع مطلب این است که با این بیان مرحوم نائینی خیلی کار مشکل می شود. ولی مما یسهل الخطب این احتمالش خیلی موهوم است جدا.

عمومات قرآن را چکار می کنید؟ یکجا فرموده است "وبعولتهن احق بردهن فی ذلک" طلاق رجعی است و شوهر در زمان عده حق رجوع دارد. خرج منه طلاق خلع، خرج منه طلاق مبارات. خرج منه طلاق غیر مدخول بها که اصلا عده ندارد. قرینه ای هم نبوده است در این آیه؟!

یا در روایت که «لاتعاد الصلاة الا من خمس» یا «لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب اربع خصال»، بعد که این مقیدها و مخصص ها آمده اند آیا کشف می کند که یک قرینه متصله ای بوده است؟ آیا این حرف قابل گفتن است؟

سؤال وجواب: قرائن حالیه چقدر؟ قرائن حالیه شخصیه یا نوعیه؟ نوعیه که نبوده، چقدر قرینه حالیه شخصیه بوده و چقدر راوی های ما حواس پرت بوده اند که هر چه قرینه لفظیه و حالیه شخصیه امام ذکر می کرد اینها متوجه نمی شدند یادشان می رفت فقط می چسبیدند به آن عام ومطلق. آخه این احتمال عرفی نیست.

ما به نظرمان در شبهه مفهومیه مخصص منفصل به آن نحوی که خودمان تفسیر کردیم به عام می شود رجوع کرد.

اما یک نکته ای عرض کنم: یک مطلبی به ذهن ما می آید که محقق عراقی ره و حضرت امام ره هم دارند. فرموده اند: شبهه مفهومیه دلیل حاکم ممنوع است کسی بخواهد در رابطه با آن تمسک کند به دلیل عام. اکرم کل عالم اگر دلیل حاکم بیاید بگوید إنما عنیت بالعالم الفقیه. ما نمی دانیم فقیه یعنی مسأله دان که شامل مقلد وارد به مسائل می شود که در روایات ما این تعبیر آمده است، حلبی گفت: در عمره تمتع تقصیر نکرده بودیم آمدم سراغ همسرم، فلما غلبتها قرضت بعض شعرها بسنّها، سریع دید نمی تواند مقاومت بکند مقداری از موی سرش را با دندانش کند به عنوان تقصیر. امام فرمود رحمها الله إنها کانت افقه منک، زنت از خودت افقه است. در همانجا تقصیر کرد وچون ظاهرا عمره تمتع بود لذا طواف النساء هم نداشت مشکل حل شد. اما خود حلبی مجبور شد بدنه بدهد یا بالاخره کارش گناه که داشت. پس فقیه در روایات ما گاهی به عالم به احکام ولو عن تقلید گفته می شود. حالا می گوید إنما عنیت بالعالم الفقیه و در فقیه هم در روایات مجمل است که مختص است به مجتهد یا شامل مقلد عالم به مسائل هم می شود. دیگر در این شبهه مفهومیه عرف رجوع نمی کند به عام. چون مولا عام را به این نحو تفسیر کرد، اجمال مفسِّر به دلیل مفسَّر عرفا سرایت می کند.

بله، بعضی از حکومتها حکومت تفسیریه نیستند، حکومت تضییقیه یا توسعیه هستند. می گوید اکرم کل عالم، بعد می گوید الفاسق لیس بعالم، این می شود حکومت تضییقیه، نفی ادعائی می کند که فاسق عالم باشد. اینجا بعید نیست بگوئیم مثل مخصص می ماند، چون لبا وقتی می گوید الفاسق لیس بعالم أی لایجب اکرامه. حکومت تفسیریه نیست حکومت تنزیلیه تضییقیه است. یعنی نفی می کند عالم بودن فاسق را کأنه گفته العالم لایجب اکرامه. دیدم محقق عراقی هم این مطلب را مطرح می کند که ممکن است در حکومت تنزیلیه ما تمسک کنیم به دلیل عام، اما در حکومت تفسیریه اگر اجمال داشت نمی شود به دلیل عام که مفسَّر هست تمسک کنیم.

هذا تمام الکلام فی هذه الصورة الثانیة.

صورت ثالثه:

این است که مخصص مجمل ما مردد بین المتباینین باشد. می گوید اکرم کل عالم الا زیدا. و فرض هم این است که این مخصص مجمل متصل است. نمی دانیم مراد از این زید، زید عالم قصیر القامة است یا زید عالم طویل القامة است.

در اینجا اصلا ظهور منعقد نمی شود نسبت به وجوب اکرام زید قصیر القامة یا زید طویل القامة. اما ظهور اکرم کل عالم در این است که تنها این عام یک تخصیص خورد نه دو تخصیص. پس یک زید از این عام خارج شده است ولی زید دوم داخل در عام است. ولذا علم اجمالی پیدا می کنیم که اکرام یکی از این دو زید واجب نیست ولی اکرام دیگری واجب است. نتیجه اش می شود احتیاط.

گاهی هم مخصص ما دال بر حکم تحریمی است. می گوید اکرم کل عالم و لکن یحرم علیک أن تکرم زیدا. خب اینجاها با این بیان ما که اصالة العموم نسبت به فرد ثانی جاری می شود آنوقت دوران امر بین محذورین می شود. زید قصیر القامة را می گوئیم یا اکرامش واجب است یا حرام. چون یا مراد از مخصص زید قصیر القامه است پس اکرام او حرام است و اکرام زید طویل القامة واجب است. یا بر عکس. پس هر کدام از این دو تا زید می توانیم بگوئیم می دانم یا اکرامش واجب است یا حرام است. می شود دوران الامر بین المحذورین. اینجا چه باید کرد/ اختلاف است:

نظر اول: آقای خوئی ره فرموده: موافقت احتمالیه بکن. یکی را اکرام بکن و یکی را اکرام نکن. موافقت احتمالیه بکن کلا التکلیفین را.

نظر دوم: آقای حکیم و آقای صدر فرموده اند: مخیری، می خواهی هر دو را اکرام بکن، موافقت قطعیه وجوب اکرام کردی ولی مخالفت قطعیه حرمت اکرام را هم کردی. می خواهی هیچ کدام را اکرام نکن. موافقت قطعیه کردی تحریم اکرام را ولی مخالفت قطعیه هم کردی وجوب اکرام را. می خواهی هم همان راه آقای خوئی ره احدهما را اکرام کن دیگری را اکرام نکن که بشود موافقت احتمالیه.

آقای خوئی ره این راه دوم را قبول ندارد می گوید مخالفت قطعیه تکلیف خط قرمز است نمی شود شما وارد این خط قرمز بشوید و مخالفت قطعیه بکنید تکلیف را، ولو مستلزم موافقت قطعیه تکلیف آخر باشد. عقل به شما می گوید موافقت احتمالیه بکن کلا التکلیفین را.

اقول: البته به نظر ما فرمایش آقای خوئی ثابت نیست. روشن نیست که عقل در اینجا متعین بداند موافقت احتمالیه را. چون در موافقت احتمالیه خوف این هست که هر دو تکلیف فوت بشود.

این گاهی در امور خارجیه هم پیش می آید. این جوانهایی که تست می زنند، دو تا سؤال است می داند جواب یکی الف است وجواب دیگری ب. اما نمی داند جواب اولی الف است و جواب دومی ب یا بر عکس، یادش رفته، آقای خوئی ره فرموده شما یکی را بزن الف ویکی را بزن ب. می گوید شاید هر دو اشتباه باشد، می گوید خب شاید هم هر دو درست باشد. اما راه دوم می گوید اگر دوست داشتی هر دو را بزن الف یا هر دو را بزن ب، که یک جواب قطعا درست است و یک جواب هم قطعا اشتباه است. ممکن است جوانها بگویند این به نفع ما است چون جواب صحیح اشتباه بیشتری دارد، یک جواب غلط تأثیر منفی اش یک سوم است.

در احکام شرعیه هم گاهی اینجور است. می گوید بگذارید هر دو را اکرام کنم یقین کنم یک واجبی را انجام داده ام. کی عقل می گوید نه، این مستلزم مخالفت قطعیه تکلیف آخر است؟.

نظر سوم: برفرض از کلام ما قانع نشوید راه سوم این است که ملاحظه اهم و مهم بشود. دیگر این راه سوم را ما اصرار داریم. اول می گوئیم راه دوم، اگر شما خیلی تقدس دارید و می گوئید مخالفت قطعیه بکنیم تکلیف مولا را؟! هر چه می گوئیم چه عیب دارد مخالفت قطعیه بکن یک تکلیف را، تکلیف دیگر می شود موافقت قطعیه، شما می گوئید نه با تقدس ما سازگار نیست. می گوئیم خب لااقل نروید سراغ راه اول، راه سوم این است که اهم و مهم بکنید. گاهی وجوب اکرام احدهما واجب ضعیف است ولی آن حرام، حرام قوی است. کی عقل اینجا می گوید شما یکی را انجام بده دیگری را ترک کن. نه، بلااشکال عقل تجویز می کند بلکه چه بسا واجب می کند که آن تکلیف اهم را لحاظ کنیم.

تفصیل هذا البحث فی بحث دوران الامر بین المحذورین. فقط دورنمائی از بحث عرض کردیم.

صورت رابعه:

این است که مخصص ما که مردد بین المتباینین است مفهوما منفصل باشد. مولا امروز گفت اکرم کل عالم، فردا گفت لاتکرم زیدا. خب این هم حکمش حکم همان صورت ثالثه است. علم اجمالی پیدا می کنیم به تخصیص احدهما ولکن اصالة العموم می گوید بگو هر دو تخصیص نخورده اند و یکی از آنها هنوز تحت عام باقی است.

این حکم این صور اربعه.

اما گاهی یک اشکال عقلی مطرح می شود که البته در این مثال اکرم کل عالم الا زیدا این اشکال عقلی پیش نمی آید. آن اشکال عقلی را توضیح بدهم بعد بگویم کجاها پیش می آید:

گاهی مخصص ما فقط می گوید هر دو فرد داخل در حکم عام نیستند وشاید هیچکدام داخل در عام نباشند. یک مخصص اینجوری. یک مخصص متصل یا منفصل نمی آید بگوید الا زیدا که واقعا مراد از زید فی علم الله متعین است. الا زیدا فی علم الله متعین است که مراد زید قصیر است یا زید طویل. تعین دارد مخصَّص. اینجا هیچ اشکال عقلی نیست. اصالة العموم می گوید غیر از آن فرد مخصص واقعا بگو انشاءالله داخل تحت عام است.

اما اشکال عقلی در جائی پیش می آید که مخصص ما تعین ندارد واقع معین ندارد. چطور؟ کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر عام است. این ثوبین مشتبهین علم اجمالی پیدا کردم که احدهما نجس است و احتمال هم می دهم هر دو نجس باشد. و اگر هر دو نجس باشند جبرئیل امین هم نمی تواند تعیین کند که آن ثوب معلوم بالاجمال ثوب الف است یا ثوب ب. اگر هر دو نجس باشند خب یک مخبر صادقی به شما گفت که فلانی این را بدان که این دو ثوب یکی از آنها نجس است. شاید هم هر دو نجس باشند. خب اگر فی علم الله هر دو نجس باشند مثلا خودتان یک هفته بعد فهمیدید که هر دو نجس بودند، اینکه بنشینید بگوئید آنی که من می دانستم نجس است این پیراهن سفید است. می گویند چرا این پیراهن سفید؟ چرا َآن پیراهن زرد نباشد؟. شما یک علم اجمالی داشتید، نسبت علم اجمالی ات به این دو ثوب علی حد سواء بود به جوری که اگر هر دو نجس باشند هیچ کس نمی تواند تعیین کند که معلوم بالاجمال شما کدامیک بود.

خب قاعده طهارت اتفاقا یک مخصص لبی متصل دارد می گوید من نمی توانم هر دو ثوب را شامل بشوم. چرا؟ برای اینکه اگر هر دو ثوب را شامل بشوم ترخیص در مخالفت قطعیه می شود. هم این ثوب پاک وهم آن ثوب پاک، نمی شود.

ولکن آقایان فقهاء گفته اند بگو انشاءالله در یکی از این دو ثوب قاعده طهارت جاری می شود. همین اصالة العموم نسبت به فرد آخر غیر المعلوم بالاجمال. نتیجه اش این است که لازم نیست بروی این دو لباس را که می دانی نجس هستند بشوری. اذان صبح است می خواهی نماز بخوانی بخوابی. دو رکعت نماز در این لباس اول بخوان، دو رکعت نماز هم دومرتبه در لباس دوم بخوان، بگو خدایا ولو من احتمال می دهم که هر دو ثوب نجس باشد اما قاعده طهارتت گفت بگو انشاءالله یکی از این دو ثوب پاک است. فقهاء اینجور فتوی داده اند. و این مثالهای فقهی زیادی دارد.

محقق اصفهانی فرموده: فلسفه این را اجازه نمی دهد. چون معنای این حرف این است که شما برای ما فرد مردد درست کردید. آقا! قاعده طهارت در این ثوب سفید جاری می شود؟ می گوئید نه، چون قاعده طهارت در این ثوب سفید معارض است با قاعده طهارت در ثوب زرد. محقق اصفهانی می گوید خب قاعده طهارت در این ثوب سفید جاری نشد و در آن ثوب زرد هم جاری نشد چون با هم تعارض کردند. دیگر الثوب الآخر غیر المعلوم بالاجمال کدام است؟ ما دیگر غیر از این ثوب و این ثوب، ثوب آخر نداریم. می شود فرد مردد. ما در خارج فرد مردد نداریم.

ولذا تمام این مواردی که خواسته اند اصل جاری کنند در این فرد مردد، محقق اصفهانی می گوید محال است.

بله اگر واقع معین داشت، مثلا شما دیدید یک قطره خون افتاد روی یکی از این دو لباس نمی دانید روی کدام افتاد. احتمال می دهید که یک قطره بول هم روی لباس دیگری افتاده. او خوب است آنجا تعین دارد واقع. محقق اصفهانی می گوید قاعده طهارت جاری می کنیم در آن ثوبی که در او خون نیفتاده است. می گوئیم انشاءالله آن ثوبی که خون در آن نیفتاده پاک است. خب آن هم تعین دارد دیگر. ملائکه می گویند آن ثوب زرد است که در او خون نیفتاده.

اما اگر تعین نداشت مثل این مثال، می شود فرد مردد و جاری نمی شود.

این اشکال عقلی است که گفته اند در موارد علم اجمالی به تخصیص عام نسبت به احد الفردین اگر این مخصص ما نسبتش به هر دو فرد علی حد سواء باشد، یعنی اگر هر دو فرد تخصیص خوردند ملائکة الله هم نمی توانند تعیین کنند که آن معلوم بالاجمال کدامیک از این دو فرد بود. خب اینجا اصالة عدم التخصیص نسبت به فرد آخر می شود مبتلا به اشکال فرد مردد، والفرد المردد لا هویة له و لا ماهیة. اینجاست که فلسفه بر فقه شد. انشاء الله تا فردا.

جلسه 485

چهارشنبه 05/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در اشکالی بود که محقق اصفهانی مطرح فرموده بودند در مواردی که علم اجمالی هست به تخصیص و احتمال می دهیم که بیش از یک فرد تخصیص خورده. ما علم اجمالی داریم احد الفردین تخصیص خورده است، ولکن احتمال تخصیص کلا الفردین را هم می دهیم به نحوی که اگر واقعا هر دو فرد تخصیص خورده باشند فی علم الله هم تعین ندارد که آن معلوم التخصیص اجمالا کدام است. ما یک مثالی ولو در رابطه با عام وخاص هست اما یک مقدار از بحث ما تفاوت دارد اما از او مثال بزنیم که روشن تر است:

یک عامی بود اکرم کل عالم. دو تا خطاب به ما رسیده است: یکی اینکه لاتکرم زیدا العالم، یکی اینکه لاتکرم عمرا العالم. این دو خطاب معتبر نیستند خبر ضعیف هستند. و لکن ما یقین پیدا کردیم به صدور احدهما. چون یقین داریم که این دو خبر هر دو دروغ نیست، وشاید هم هر دو راست باشد.

خب علم اجمالی پیدا می کنیم به تخصیص اکرم کل عالم یا نسبت به زید عالم و یا نسبت به عمرو عالم، و احتمال تخصیص هر دو را هم می دهیم. اشکال این است که شما می گوئید اعلم اجمالا بتخصیص احد الفردین و اشک فی تخصیص الفرد الآخر. کسانی که مثل صاحب کفایه گفته اند اصالة العموم در فرد آخر غیر المعلوم بالاجمال تخصیص جاری می کنیم لطفا معین کنند آن فرد آخر کدام است. آیا می توانند تعیین کنند؟ فی علم الله تعین دارد؟. صاحب کفایه گفته است نه. خودم هم معترفم. چون علم اجمالی به تخصیص احد الفردین به نحوی است که اگر هر دو فرد تخصیص خورده بودند هیچ کس نمی تواند تعیین کند که آن معلوم بالاجمال شما که معلوم بالاجمال بود که تخصیص خورده است کدام است. چون هم زید تخصیص خورده است و هم عمرو. تعین ندارد. صاحب کفایه در بحث تعارض می گوید بلاعنوان و تعین واقعا. عنوان ندارد. وقتی عنوان ندارد پس اینکه من می گویم یکی از این دو تخصیص خورده است جزما ولکن اصالة العموم در فرد آخر جاری می کنم آن فرد آخر تعین ندارد. هیچ کس نمی تواند بگوید آن فرد آخر کدام است. اگر فی علم الله هم زید تخصیص خورده است و هم عمرو، شما بگوئید معلوم بالاجمال من کدام است؟ وآن فرد آخر غیر المعلوم بالاجمال کدام است؟ اگر بگوئید آن معلوم بالاجمال تخصیصه زید است، می گوئیم چرا عمرو نباشد. چه فرقی می کند بین این دو.

ولذا محقق اصفهانی نظرش این است که تعبد در اینجا به حجیت عام در فرد آخر غیر المعلوم بالاجمال محال است، می شود تعبد به فرد مردد.

ولکن از نظر فقهی فقهاء مشی شان بر حجیت عام بوده است در فرد مردد. مثلا شما نماز ظهر و عصرتان تمام شد، علم اجمالی پیدا کردید یکی از این دو نماز باطل است، واحتمال هم می دهید که هر دو نماز باطل باشد، به جوری که اگر فی علم الله هر دو نماز باطل باشد هیچ کس نمی تواند تعیین کند که آن نماز معلوم بالاجمال بطلانه کدام است، وآن نماز آخر کدام است. چون هر دو باطل است. اما مشی فقهاء این است که می گویند شما می دانید که یکی از این دو نماز باطل است، هر دو را که نمی دانید باطل است. بگوئید انشاءالله نماز دوم صحیح است، دیگر لازم نیست دو نماز بخوانید. یک نماز می خوانید به نیت ما فی الذمة.

یا مثلا ورثه علم اجمالی دارند که یا این بسته یک میلیون تومان پول غصبی است یا آن بسته یک میلیون تومان پول، وشاید هم هر دو غصبی باشد. اما مطمئنا پدرشان از راه حلال نمی توانست دو میلیون پول در بیاورد. پس قدر میتقن این است که یک میلیونش غصبی است و شاید هم کل دو میلیون غصبی باشد. خب اگر کل دو میلیون غصبی باشد آن مال معلوم بالاجمال کونه مغصوبا کدام است؟ تعین ندارد. ولذا از نظر محقق اصفهانی قاعده ید تعارض می کند در این دو بسته پول و لذا همه اش را باید این ورثه بروند صدقه بدهند به عنوان مجهول المالک.

اما مشی فقهی فقهاء این نیست. آقای خوئی هم در بحث خمس حلال مختلط به حرام فرموده قاعده ید جاری می شود ثابت می کند که یکی از این دو بسته پول مال این میت مرحوم بوده است. ولذا این ورثه با اجازه حاکم شرع افراض می کنند، یک میلیون را بر می دارند برای خودشان، یک میلیون را هم از طرف صاحبش صدقه می دهند.

مثال فقهی زیاد است: دو تا خاک اینجا هست، علم اجمالی داریم احد الترابین نجس است و احتمال نجس بودن دومی را هم می دهیم، بنا هست تیمم کنیم. خب قاعده طهارت در احد الترابین جاری می شود می گوید لازم نیست بروی خاک پاک دیگری پیدا کنی. بلکه یک بار با این تیمم کن و یک بار هم با آن دیگری، یقین پیدا می کنی تیمم کردی با یک خاک طاهر ظاهری.

اما تخریج ثبوتی مطلب انصافا یک مقدار مشکل است. از نظر اثباتی ظهور عرفی تمام است. بعید هم هست محقق اصفهانی با ظهور عرفی مشکل داشته باشد منهای این مشکل عقلی. اگر این مشکل عقلی حل شد ایشان هم حرفی ندارد. برای حل این مشکل عقلی سه تا راه حل پیشنهاد می شود:

راه حل اول: آقای خوئی در بحث تعارض اصول شاید تحت تأثیر القائات استاد بزرگوارش اشکال فرد مردد را پذیرفته بود. اما در فقه در همان بحث خمس حلال مختلط به حرام می گوید: نه این اشکال وارد نیست. ما در اصول هم گفته ایم این اشکال وارد نیست. (البته در اصول که ما ندیدیم و ایشان قبول کرده بود اشکال را). چرا وارد نیست؟ ایشان می گوید ما در فرد مردد اصل جاری نمی کنیم. در همان مثال قاعده ید، ما قاعده ید را جاری نمی کنیم در المال الآخر غیر المعلوم بالاجمال کونه غصبا. ما می آییم در جامع انتزاعی احد المالین که یک مفهومی است که تعین ذهنی دارد فرد مردد نیست ما در این جامع قاعده ید جاری می کنیم. همین جامعی که در بحث واجب تخییری گفتیم متعلق وجوب است، افعل احدهما، حالا همین عنوان جامع انتزاعی احد المالین مجرای قاعده ید است. عنوان انتزاعی احدی الصلاتین این جامع انتزاعی مجرای قاعده فراغ است، ولذا مشکل حل می شود.

آقای صدر ره به کلام آقای خوئی اشاره نمی کند، ولی می گوید قد یقال که ما می رویم اصل را در عنوان احدهما جاری می کنیم. مثلا در همین بحث اصالة العموم می آییم می گوئیم اکرم کل عالم شامل احد الفردین می شود. عنوان احد الفردین هم که مشکل ندارد جامع انتزاعی است.

بعد آقای صدر اشکال کرده، گفته اولا: عنوان احد الفردین فرد نیست. مثلا قاعده طهارت در تراب می خواهید جاری کنید، موضوع قاعده طهارت شیء است مثلا تراب، این خاک تراب یشک فی نجاسته آن دیگری هم تراب یشک فی نجاسته، ولی قاعده طهارتها در اینها تعارض کردند، ولی دیگر احد الترابین تراب نیست، احد الشیئین شیء نیست. ولذا از نظر استظهاری ما نمی توانیم این مطلب را قبول کنیم که این قاعده طهارت در عنوان احد الشیئین جاری بشود. یا اصالة العموم در اکرم کل عالم در عنوان احد الفردین مثلا جاری بشود. بگوئیم یجب اکرام احدهما.

بعد می گوید اشکال دوم این است که: اگر شما از اکرم کل عالم بگوئید که وجوب اکرام احدهما می فهمیم و تطبیق می کنیم این عام را بر عنوان احدهما نه بر عنوان زید و نه بر عنوان عمرو، بر عنوان احدهما، وجوب اکرام را تطبیق می کنیم بر این عنوان احدهما، خب اینکه لازمه اش تخییر است. این مثل این می ماند که مولا بگوید اکرم احدهما. می شود تخییر که خلف فرض است و نقض غرض شما است. شما می خواهید اثبات بکنید که یکی از این دو فرد تعیینا واجب الاکرام است نه اینکه به نحو تخییر بر ما واجب است اکرام یکی از این دو.

سؤال وجواب: آقا اکرم کل عالم مگر شما اصالة العموم جاری نکردید نسبت به احد الفردین گفتید وجوب اکرام را ما تطبیق نمی کنیم بر فرد مردد، تطبیق می کنیم بر احدهما. پس می شود اکرم احدهما. خب اکرم احدهما افاده تخییر می کند.

سؤال وجواب: مدعای مثل مرحوم آقای خوئی این است که جوری اصل جاری کنند چه جور اگر علم اجمالی داشتید که یکی از این دو خاک پاک است چه می کردید چه می کردید، حالا هم که قاعده طهارت بگوید یکی از این دو خاک پاک است همان کار را بکنید. خب این قاعده طهارت اگر بخواهد افاده تخییر کند که هر کدام را خواستی انتخاب کن قاعده طهارت در او جاری کن، یعنی با یک خاک تیمم کن برو دنبال کارت نماز بخوان. خب آقای خوئی این را نگفته است.

اگر مقصودتان این است که ما ملتزم می شویم که افاده تخییر می کند. خب ملتزم بشوید کما اینکه مرحوم ایروانی ملتزم شده است. اما آقای خوئی ملتزم نمی شود. مرحوم ایروانی همین اشکال دوم آقای صدر را خودش مطرح می کند و ملتزم می شود و می گوید نتیجه اجراء این دلیل حجیت و یا دلیل اصل در احدهما تخییر است. این را در بحث تعارض مطرح می کند و ملتزم هم می شود. اما اشکال به آقای خوئی این است که شما ملتزم به تخییر نیستید در حالی که این حرف نتیجه اش تخییر است.

اقول: به نظر ما هیچ کدام از این دو اشکال وارد نیست:

اما اشکال اول وارد نیست: چون آقای صدر فرمود احد الثوبین ثوب نیست، احد الترابین تراب نیست. چرا نیست؟ عرف می گوید که یکی از این دو خاک، خاک است دیگر. یکی از این دو لباس، لباس است دیگر. پس چی، یکی از این دو لباس آب است؟ خب لباس است دیگر. اگر یک کسی برود در بیع کلی فی المعین بگوید اشتریت احد هذین الکتابین، بایع هم می گوید قبول. می گوید می روم درس ظهر که برگشتم یکی از این دو تا کتاب را بده به من بروم خانه ام. وقتی می آید درس رفقایش می گویند چرا دیر آمدی؟ می گوید رفتم کتاب مکاسب خریدم. آیا می گویند چرا دروغ می گوئی تو احد المکاسبین را خریدی و احد المکاسبین که مکاسب نیست؟ خب این حرفها را که عرف قبول نمی کند. احد المکاسبین مکاسب نیست پس رسائل است؟!.

اما اشکال دوم آقای صدر وارد نیست: اینکه فرمود نتیجه تطبیق عام بر عنوان احدهما تخییر است این درست نیست. جناب آقای صدر! تخییر در صورتی ظاهر خطاب است که بطور مستقل بیایند بگویند اکرم احدهما. این ظهور عرفی اش در تخییر است. آن هم ظهور عرفی است، والا گاهی قرینه است بر اینکه در مقام بیان نیست. چطور؟ یک آقایی دو تا قرص جلوش هست، یک قرص ضد اسهال، یک قرص ضد یبوست. پزشک به این آقا می گوید حالت خوب نیست، ولو من هنوز نفهمیدم که مبتلا به اسهالی یا مبتلا به یبوست، ولی یک حالت غیر طبیعی در رنگ چهره تو هست تو باید یکی از این دو قرص را بخوری، آیا عرف تخییر می فهمد؟. اگر مثلا این آقا مبتلا به بیماری اسهال باشد و این آقا قرص ضد یبوست را بخورد که بدتر می شود، آنوقت باید جنازه اش را ببرند قبرستان. این در مقام تخییر نیست. بلکه یعنی باید یکی از این دو را بخوری نباید بی تفاوت باشی، اما اینکه کدام را بخوری فعلا در مقام بیان نیستم، یک مقدار را هم واگذار می کنم به عقل خودت که ببینی بیماری ات چیست بعد هم نگاه کن ببین روی این قرصها چی نوشته. بر اساس بیماری ات این قرصها را استفاده کن. اکرم احدهما هم وقتی مستقل است ظهور عرفی اش آنهم عرض کردم ظهور عرفی اطلاقی است که قابل اقامه قرینه بر خلاف است، ظهور اطلاقی اش در تخییر است. چه ربطی دارد که ما از عموم دلیل مثلا اکرم کل عالم بخواهیم تطبیق کنیم این عموم را بر احد الفردین؟ اینکه مساوق با خطاب اکرم احدهما نمی شود که. اینکه افاده تخییر نمی کند که.

سؤال وجواب: همان کاری که دکتر می گفت یک از این دو قرص را بخور که افاده علم اجمالی می کرد. که واجب است بر این بیمار که یکی از این دو قرص را بخورد به نحو اجمال نه به نحو تخییر. کی اجمال داشت؟ اصلا در مثال اکرم کل عالم احتمال می داد نه اکرام زید واجب باشد و نه اکرام عمرو، چون علم اجمالی داریم به تخصیص احدهما ولی احتمال تخصیص کلیهما را هم می دهیم، پس احتمال می دهیم اصلا نه اکرام زید باشد و نه اکرم عمرو، حالا اصالة العموم گفت فکر نکنی اکرام هیچکدام واجب نیست نخیر اکرام یکی از این دو اجب است. این را اصالة العموم گفت والا محقق اصفهانی می گوید برو هر دو را ترک کن، چون اصالة العموم بخواهد جاری بشود در اینجا، مشکل عقلی فرد مردد دارد.

پس این راه اول به نظر ما راه مقبولی است.

راه حل دوم: راه حل آقای صدر است. ایشان فرموده: ما بحث اثباتی را با عقلاء باید تمام کنیم. یعنی باید برویم سراغ عقلاء ببینیم عقلاء عمل می کنند به این عام نسبت به فرد آخر غیر المعلوم بالاجمال، یعنی عقلاء حالا که شک دارند در تخصیص هر دو، بناء عملی می گذارند بر اینکه نخیر هر دو تخصیص نخورده اند، علم اجمالی داریم که یکی از این دو تخصیص خورده اند از اکرم کل عالم، یا زید یا عمرو. بناء عقلاء بر این است که می گویند مبادا بگوئید هر دو تخصیص خورده اند. آقای صدر می گوید انصاف این است که بناء عقلاء که اینجوری هست. پس ما مشکل اثباتی نداریم.

مشکل ثبوتی هم خدا بزرگ است حل می شود. چه جور حل می شود؟

آقای صدر فرموده موارد فرق می کند. گاهی مخصص متصل است و گاهی منفصل. حالا از مخصص منفصل بگوئیم که آسانتر است، همان مثال اکرم کل عالم با آن دو تا خطاب ضعیفی که بود لاتکرم زیدا العالم لاتکرم عمروا العالم، و علم اجمالی هم دارید به صدور احد هذین الخطابین وشک دارید در صدور خطاب آخر. آقای صدر می گوید خب دو تا ظهور در خطاب عام هست، یک ظهور در وجوب اکرام زید و یک ظهور در وجوب اکرام عمرو. این مخصص منفصل هم که ظهورها را خراب نمی کند. می آییم سراغ مرحله حجیت. می گوئیم ظهور اکرم کل عالم در وجوب اکرام زید حجت است به شرط اینکه ظهور این عام در وجوب اکرام عمرو دروغ وخلاف واقع باشد. حجیة هذا الظهور بشرط کذب الظهور الآخر. حجیة ذاک الظهور یعنی ظهور اکرم عالم در وجوب اکرام عمرو به شرط کذب ظهور در وجوب اکرام زید. حجیة کل من الظهورین بشرط کذب الظهور الآخر و عدم مطابقته مع الواقع. یعنی حجیت ظهور وجوب اکرام زید به شرط عدم وجوب اکرام عمرو. حجیت ظهور وجوب اکرام عمرو به شرط عدم وجوب اکرام زید.

خب نتیجه اش چه می شود؟ نتیجه اش این می شود که یا این است که یکی از این دو تا ظهور خلاف واقع است و فقط تخصیص به یکی از این دو خورده است، پس یکی از این دو خلاف واقع است، یا هر دو خلاف واقع است. اگر یکی از این دو خلاف واقع است، پس شرط حجیت دیگری محقق است. اگر ظهور در وجوب اکرام عمرو دروغ و خلاف واقع باشد شرط حجیت ظهور در وجوب اکرام زید محقق شده است. اگر هر دو ظهور دروغ باشند هر دو حجت هستند.

نگوئید آقا مگر می شود هر دو دروغ باشند و هر دو حجت باشند؟ آقای صدر می گوید بله می شود. برای اینکه شما که خبر ندارید از دروغ بودن هر دو، تا خبردار بشوید حکم ظاهری به حجیت سالبه به انتفاء موضوع می شود. کسی که بدان هر دو ظهور دروغ هستند معنا ندارد حجت بشوند. اما تا شما خبر ندارید چه اشکالی دارد؟ هر دو ظهور فی علم الله کاذبند و مخالف واقع هستند ولکن هر دو حجت هستند.

ثمره عملیه اش فقط اینجا ظاهر می شود که شما اولا از مشکل عقلی فرد مردد خلاص شدید، دیگر فرد مردد نیست. حجیة هذا الظهور المعین بشرط کذب الظهور الآخر. حجیة ذلک الظهور المعین بشرط کذب هذا. تعین دارد.

واز نظر عملی هم چون می دانید که یکی از این دو ظهور دروغ است پس می دانید که یک ظهوری در اینجا حجت هست. ولذا مقتضای علم اجمالی پیدا می کنیم که اکرام یکی از این دو واجب است و باید احتیاط کنید.

در مثالهای دیگر هم ایشان به همین روش عمل کرده است. فرموده قاعده طهارت هم همین طور: این خاک قاعده طهارت دارد به شرط نجس بودن خاک دوم. خاک دوم هم قاعده طهارت دارد به شرط نجس بودن خاک اول. شما هم که الان می دانی یکی از این دو خاک نجس است، پس می دانی یکی از این دو خاک قاعده طهارت دارد چون شرطش محقق است. پس خیالت راحت. تیمم را تکرار کن با این دو خاک و نماز بخوان. اگر هر دو نجس بودند هر دو قاعده طهارت دارند. مهم نیست مگر چه می شود؟. شما اگر علم پیدا کنی که هر دو نجس هستند، که دیگر قاعده طهارت حکم ظاهری است از بین می رود. تا علم نداری هر دو نجس هستند، باشد فی علم الله چون هر دو نجس هستند قاعده طهارت دارند چی می شود ولی به درد ما نمی خورد، الا به این مقدار که ما فقط فعلا می فهمیم یکی از این دو قاعده طهارت دارد چون شرطش که نجاسة الآخر است محقق است. و هکذا در موارد دیگر.

سؤال وجواب: چرا فرض را عوض می کنید؟ فرض این است که یکی از این دو خاک نجس است و احتمال می دهد که دومی هم نجس باشد. ...کجا ما فرض کردیم که نمی داند تیمم با خاک نجس باطل است؟ می داند که تیمم با خاک نجس باطل است، منتهی حال ندارد برود اینهمه راه و خاک پاک پیدا کند. بلافاصله یکبار با این تیمم کند ویکبار هم با آن دیگری و نمازش را می خواند و بعد هم می خوابد.

آقای صدر این را در مخصص منفصل گفت.

می گوید اما مخصص متصل. آنجا مخصص متصل دیگر با حجیت درگیر نیست بلکه با ظهور درگیر است، کار سخت تر است. مثل اینکه اکرم کل عالم آمد قرینه لبیه متصله ارتکاز قطعی عرفی و متشرعی است که اکرام زید و عمرو با هم واجب نیست. چون اینها ضدان لایجتمعان هستند. مولا گفت امروز نهار غذا بپر و دعوت کن کل عالم فی البلد را. اصلا به هر کسی در این شهر بگوئی زید عالم و عمرو عالم، می گوید اینها از اول جوانی با هم دعوا داشته اند تا حالا، اصلا یکجا نمی شود آنها را جمع کرد. پس قرینه لبیه واضحه است که وجوب اکرام زید و عمرو در اینجا قطعا با هم جمع نمی شوند.

آقای صدر می گوید خب اینجا چکار کنیم؟ احتمال می دهیم که اکرام یکی از این دو واجب باشد البته احتمال هم هست که اکرام هیچکدام از این دو واجب نباشد، اینجا چطور توجیه کنیم برای وجوب اکرام احدهما که لااقل یکی را دعوت کن؟

آقای صدر می گوید: اینجا می گوئیم دو تا ظهور مشروط. تا حالا می گفت حجیت مشروطه، حالا می گوید دو تا ظهور مشروط. ظهور اکرم کل عالم در وجوب اکرام زید، این ظهور، ظهور مشروط است، یعنی ظهور معلق است، ظهور علی تقدیر است. ظاهر اکرم کل عالم در وجوب اکرام زید هست اما این ظهور در فرضی است که اکرام عمرو واجب نباشد. ظهور در وجوب اکرام زید مشروط است به عدم وجوب اکرام عمرو. وظهور در وجوب اکرام عمرو (این ظهور نه آن وجوب، خود این ظهور) مشروط است به عدم وجوب اکرام زید. می شود دو تا ظهور مشروط. این خاصیت مخصص متصل است.

این بیان آقای صدر است.

اقول: این بیان آقای صدر به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای اینکه جناب آقای صدر! این راه حل ثبوتی که عقل جن هم به آن نمی رسد، آیا می تواند توجیه حجیت عقلائیه باشد؟. حجیت عقلائیه کار عقلاء است بعد بگوئیم این کار عقلاء ثبوتا یک کاری است که اگر به عقلاء بگوئید متعجب می شوند. بالاتر، ظهور عرفی را که یک امر عرفی است ما به نحوی معنا کنیم که لایتحمله الا الجن. اگر بنا بود راه حل این چیزی بود که آقای صدر می گفت، اصلا ما از خیر مقام اثبات هم باید می گذشتیم با توجه به این راه حل ثبوتی غیر عقلائی.

راه حل سوم انشاءالله شنبه.

جلسه 486

شنبه 08/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که گاهی علم اجمالی که پیدا می شود به تخصیص عام به احد الفردین، این علم اجمالی به نحوی هست که نسبتش به آن دو فرد علی حد سواء هست. یعنی اگر فی علم الله هر دو فرد خارج بودند از عام، امکان ندارد کسی بتواند بگوید که معلوم بالاجمال تخصیصه فرد اول است یا فرد دوم.

مثلا مولا فرمود اکرم کل عالم. ما یقین داریم که زید و عمرو هر دو واجب الاکرام نیستند، وممکن است هیچکدام واجب الاکرام نباشند به جوری که اگر واقعا هیچکدام واجب الاکرام نبودند نمی شود کسی بگوید آن فردی که این مکلف علم داشت اجمالا به تخصیص زید است. خب چرا عمرو نباشد؟ تعین ندارد. در اینگونه موارد ما چطور اصالة العموم جاری کنیم بگوئیم اصل این است که این عام نسبت به فرد دوم غیر فرد معلوم بالاجمال تخصیص نخورده است، ولذا حجت اجمالیه پیدا بکنیم بر اینکه هنوز هم اکرام زید یا عمرو اجمالا واجب هست. بزرگانی همچون محقق اصفهانی فرمودند ما راهی نداریم به تعبد به حجیت این عام فی الفرد الآخر غیر المعلوم بالاجمال. چون فرد آخر تعین ندارد. شما می خواهید بگوئید این عام حجت است در وجوب اکرام زید، خب معارضه می کند با حجیت عام در وجوب اکرام عمرو. می خواهید بگوئید که این عام حجت است در وجوب اکرام احد الفردین، فرد غیر متعین نه زید و نه عمرو، خب ما در خارج فرد غیر متعین وفرد مردد نداریم.

مرحوم آقای صدر در جواب فرمود: ما از عقلاء وقتی سؤال می کنیم که آیا شما حجت می دانید این عام را فی الفرد الثانی غیر المعلوم بالاجمال، می بینیم عقلاء عملا حجت می دانند معذور نمی دانند این مکلف را اگر هم زید را اکرام نکند و هم عمرو را. پس مقام اثبات مشکل ندارد.

البته این را می دانید در بحث تعارض مشابه همین بحث مطرح است، وآنجا آقای صدر نپذیرفته است بناء عقلاء را. مثلا یک خبر می گوید زید قائم است، یک خبر می گوید زید جالس است، و ما علم اجمالی پیدا می کنیم که احد الخبرین دروغ است، چون ضدان لایجتمعان، وشاید هر دو خبر دروغ باشد، نه زید قائم است و نه قاعد.

صاحب کفایه ره فرمود: دلیل حجیت نسبت به احد الخبرین شامل نمی شود که معلوم بالاجمال است کذبه، اما خبر آخر مشمول دلیل حجیت هست. اثرش نفی ثالث است. شما حجت اجمالیه پیدا می کنید که یا زید ایستاده و یا زید نشسته، پس قطعا خوابیده نیست.

آقای صدر ره فرمود این مطلب در صورتی درست است که ما دلیل حجیتمان یک خطاب لفظی مطلق باشد. یک دلیل مطلق بیاید بگوید خبر الثقة ححة. اگر اینجور بود حق با مرحوم آخوند بود و توجیه ثبوتی اش را هم ما انجام می دادیم، می گفتیم هذا الخبر حجة بشرط الکذب الخبر الآخر. این خبری که می گوید زید قائم است حجت است به شرط اینکه خبری که می گوید زید جالس است دروغ باشد. وآن خبر دوم هم همینطور، او هم حجت است به شرط اینکه خبر اول دروغ باشد. وچون می دانیم یکی از این دو خبر دروغ است پس می دانیم شرط حجیت برای یکی از این دو لااقل فراهم است. پس ما لااقل در بین این دو خبر یک خبر معتبر داریم.

اما چه کنیم که دلیل حجیت خبر ثقه یا بناء عقلاء است و یا اگر روایات هم هست مساقش مساق ارشاد به امضاء بناء عقلاء است. العمری وابنه ثقتان فما أدیا الیک فعنی یؤدیان و ما قالا لک فعنی یقولان فاسمع لهما و اطع فإنهما الثقتان المأمونان. خب این ارشاد است به همان بناء عقلاء. ما یک خطاب لفظی مطلق نداریم در بحث حجیت خبر ثقه. و الا اگر داشتیم حق با صاحب کفایه بود.

آقای صدر این مطلب را در جلد 7 بحث تعارض فرموده است.

اما در اینجا می گوید ما بناء عقلاء داریم. بناء عقلاء داریم بر حجیت عام فی الفرد الآخر غیر المعلوم بالاجمال.

ما اینجور از آقای صدر ره دفاع کردیم، گفتیم لابد ایشان همین مطلبی که در ذهن ما می آید و خدمتتان عرض می کنم را می خواهد بفرماید. ما می گوئیم: یک وقت تعارض بین الدلیلین بالذات است، اینجا بناء عقلاء نداریم بر اینکه حالا که یکی از این دو خبر می دانیم دروغ است احتمال می دهیم خبر دوم راست باشد مثل همین مثال خبر از قیام زید و خبر از جلوس زید، تعارضشان بالذات است نه بالعرض. احتمال می دهیم که یکی از این دو خبر راست باشد هر دو دروغ نباشد، علم اجمالی داریم یکی از این دو خبر دروغ است، واحتمال می دهیم خبر دیگر راست باشد. ولی بناء عقلاء ثابت نیست که بگویند ما بناء می گذاریم که یکی از این دو خبر راست است.

اما در تعارض بالعرض بناء عقلاء هست. اگر یک خبری بیاید بگوید زید عادل است، خبر دیگر بیاید بگوید که عمرو عادل است، و ما از خارج علم پیدا کردیم که زید و عمرو هر دو عادل نیستند. چون یک گناهی بالاخره رخ داد، این گناه را یا زید انجام داده یا عمرو انجام داده و یا هر دو با هم. اگر هر دو با هم انجام داده اند هر دو فاسق هستند، اگر یکی شان انجام داده او فاسق است. پس ما می دانیم که هر دو عادل نیستند، شاید هم هر دو فاسق باشند. از خارج علم پیدا کردیم، ولکن فی حد ذاته تعارض هست بالذات بین این خبری که می گوید زید عادل با آن خبری که می گوید عمرو عادل؟ نه. چه تضادی هست بین عدالت این دو؟ تعارض بالعرض است. اینجاست که اگر کسی آمد زنش را طلاق داد نزد یک مرجع تقلید که این زید و عمرو هم کنارش نشسته بودند. آن مرجع تقلید احد الشاهدین العدلین است، یک شاهد عادل دوم هم می خواهیم. عقلاء می گویند تو می دانی که یکی از این دو فاسق هستند هر دو را می دانی فاسق هستند؟ می گویم نه. می گویند خب چرا وقتی که شهادت معتبره داری که زید عادلٌ، و شهادت معتبره فی حد ذاته هم داری که عمرو عادلٌ، چرا از هر دو شهادت بر عدالت این دو نفر رفع ید می کنی به صرف علم اجمالی به اینکه یکی از این دو فاسق است. خب دیگری که نمی دانیم فاسق است. اگر طلاق دادی در این مجلس بعد بیائی ادامه زندگی بدهی با آن زن مطلقه این خلاف شرع است.

یا در این مثال عام که علم اجمالی داری که یا زید واجب الاکرام نیست یا عمرو واجب الاکرام نیست، و احتمال می دهی که هر دو واجب الاکرام نباشند. عقلاء شما را معذور نمی دانند که از عموم اکرم کل عالم رفع ید کنی. واقعا هم همینجور است. چون تعارض بالعرض است بین وجوب اکرام زید و وجوب اکرام عمرو. تعارض بالذات که نیست. از خارج حالا یا مخصص متصل خارجی یا مخصص منفصل خارجی علم پیدا کردید اجمالا که یکی از این دو عام تخصیص خورده است. رفع ید از عموم عام نسبت به هر دو فرد از نظر عقلاء درست نیست.

سؤال وجواب: اگر خطاب لفظی مطلق داشتیم که خبر الثقة حجة، خب این خبر الثقة حجة نسبت به حجیت خبر الف با حجیت خبر ب او هم مشکلی ندارد. حجیت خبر الف با حجیت خبر ب که تعارضشان بالذات نیست. تعارض بین الحجیتین که بالذات نیست بالعرض است. ولذا دلیل حجیت اگر دلیل لفظی بود که خبر الثقة حجة، نسبت به این دو فرد از خبر ما به عنوان یک خطاب لفظی مطلق عمل می کردیم و می گفتیم احد الخبرین لابعینه حجت است. ولی صحبت این است که شما حالا که خطاب لفظی مطلق ندارید، بلکه شما هستید و بناء عقلاء در باب حجج، چه جور شد در ما نحن فیه حجیت عام را نسبت به فرد آخر غیر الفرد المعلوم بالاجمال پذیرفتید، اما در باب خبرین متعارضین حجیت خبر آخر را غیر الخبر المعلوم بالاجمال کذبه نپذیرفتید. چرا نپذیرفتید؟ این توجیهی ندارد الا این مطلب که مدلول خبرین متعارضین یکوقت تعارض وتنافی شان تنافی بالذات است، یکی می گوید زید قائم و یکی می گوید زید جالس، خب تنافی بالذات است دیگر بین قیام زید و جلوس زید. اینجا بناء عقلاء بر حجیت خبر آخر غیر المعلوم بالاجمال ثابت نیست. اما یکوقت نه، یک خبری می گوید زید قائم یک خبر هم می گوید عمرو قائم، و ما علم اجمالی داریم که این فضا گنجایش قیام زید و عمرو با هم را ندارد. یک خیمه کوچکی است که یکی بایستد آن دیگری مجبور است بنشیند. زید وعمرو هم در این خیمه اند. خب در اینجا عقلاء می گویند که تو می دانی که یکی از این خبرها دروغ است، زید وعمرو هر دو با هم قائم نیستند، تعارض هم بالعرض است والا بین قیام زید و قیام عمرو که تعارض بالذات نیست. اینجا عقلاء احتجاج می کنند، اگر بگوئی هر دو خبر دروغ است می گویند به چه دلیل می گوئی هر دو خبر دروغ است؟ خب یکی از این دو خبر را می دانی دروغ است اما هر دو را هم می دانی دروغ است؟

پس حجت داری که یا زید یا عمرو قائم است و آثار قیام احدهما را باید بار کنی. فرق است بین تعارض بالذات و تعارض بالعرض.

در باب اکرم کل عالم هم تعارض این اکرم کل عالم نسبت به وجوب اکرام زید با وجوب اکرام عمرو تعارضش بالعرض است. ولذا بناء عقلاء بر حجیت این عام نسبت به فرد آخر غیر المعلوم بالاجمال ثابت است. این از نظر مقام اثبات.

از نظر مقام ثبوت ما راه حل آقای صدر را قبول نکردیم. آقای صدر راه حل ثبوتی اش یک راه حل غیر عقلائی و غیر عرفی بود، گفت تارة مخصص ما منفصل است و تارة مخصص ما متصل است. اگر مخصص ما منفصل است، مثلا اکرم کل عالم مخصص منفصل داشتیم که یا زید و یا عمرو یکی از این دو تخصیص خورده است وشاید هر دو تخصیص خورده اند. در اینجا ظهورها مشکلی ندارند. ظهور اکرم کل عالم در وجوب اکرام زید منعقد می شود. ظهور اکرم کل عالم در وجوب اکرام عمرو منعقد می شود. منتهی راه حل ثبوتی این است که بگوئیم این ظهور حجت است به شرط کذب ظهور دوم. یعنی به شرط عدم وجوب اکرام عمرو. اگر اکرام عمرو واقعا واجب نباشد ظهور اکرم کل عالم در وجوب اکرام زید حجت است، حجیت مشروطه به کذب آخر. این را در مخصص منفصل فرمود.

ما عرضمان این است که حجیت فعل عقلاء است و فعل شارع است بما هو موافق للعقلاء و یعیش کواحد من العقلاء. به عنوان یکی از افراد عقلاء سخن می گوید. ولذا نمی شود از خطاب او ما توجیه های غیر عقلائی استخراج کنیم. باید توجیه عقلائی بکنیم. بیش از این ظهور خطاب شارع تحمل ندارد که ما زائد بر ظهورهای عقلائی را تحمیل کنیم به خطاب شارع. شمای آقای صدر چه جور حجیت را که فعل عقلاء است تحلیلی می کنید که اصلا بعیدٌ عن ذهن العقلاء بملایین فراسخ. آخه یکوقت آدم می آید یک امر تکوینی را توجیه می کند، توجیه هایی که مردم نمی فهمند. اشکال ندارد، بنا نیست مردم همه چیز را بفهمند. اما یکوقت می گوید شما این کار را کردی، شما این را انشاء کردی. شما انشاء کردی حجیت این ظهور را مشروطا به کذب ظهور آخر. عقلاء می گویند ما این کار را کردیم؟ هر چه می گوئیم بله شما این کار را کردید، می گویند اگر از ما داری خبر می دهی ما در خواب همچنین کاری ندادیم که انجام بدهیم، چه جور ما این کار را کردیم. معنا ندارد که ما مقام اثبات را درست کنیم مربوطش کنیم به یک توجیهی که لا یخطر ببال العقلاء و بعد بگوئیم عقلاء این کار را کرده اند.

سؤال وجواب: عقلاء همین پیرزنها هستند. تحلیل نمی کنند ولی وقتی به آنها بگوئی انکار نمی کنند. معنا ندارد که بگوئیم شما مقصودت این بود، مثلا پیرزنی گفته از اینکه من این چرخ نخریسی را رها کردم ایستاد می فهمم که معلوم می شود این حرکت زمین وآسمان خالق دارد والا بدون خالق این حرکت باید متوقف بشود کما اینکه حرکت این چرخ متوقف شد. خب این پیرزن استدلال کرد و در روایت هم داریم که علیکم بدین العجائز. حالا شما بیائید بگوئید نخیر ایشان داشت مثلا به برهان صدیقین تمسک می کرد، که خودت هم هنوز این برهان برایت حل نیست. آخه نمی شود این پیرزن استدلال کند به برهانهای فلسفی که خود فلاسفه هم در آن گیر دارند. اینکه نمی شود که بگوئیم ایشان اینجور استدلال کرد. خب اگر استدلال کرد باید بفهمد چطور استدلالی کرده ولو بعد از توضیح ما.

اما مرحوم آقای صدر عجیب تر از این حرف در مخصص متصل گفت. مخصص متصل مثل اینکه اکرم کل عالم که مولا می گوید قرینه واضحه داریم برای مخاطبین که زید و عمرو با هم وجوب اکرام ندارند. از مطالب بدیهی برای مردم این شهر هست که وقتی مولا می گوید علماء شهر را دعوت کنید برای نهار، زید و عمرو را با هم نمی گوید. اینجا هیمنجور دور از هم نیز ترکشهای حرفهایشان به هم می رسد چه رسد به اینکه آنها را یکجا جمع کنیم. قرینه متصله است. مرحوم آقای صدر می گوید راست می گوئید اینجا نمی شود توجیه کرد که حجیت ظهور اکرم کل عالم در وجوب اکرام زید، این حجیة مشروطة بکذب الظهور الآخر فی وجوب اکرام عمرو. چون این مخصص متصل است. اصلا هادم ظهور است. نه اینکه دو تا ظهور مستقر داریم حجیت این ظهورها را مشروطه کنیم.

آقای صدر می فرماید ولی باز هم توجیه می کنیم. توجیهمان این است که خود این ظهورها مشروط است. خود ظهور اکرم کل عالم در وجوب اکرام زید مشروط است به عدم وجوب اکرام عمرو. اگر اکرام عمرو واجب نباشد ظهور دارد خطاب اکرم کل عالم در وجوب اکرام زید. و اگر اکرام زید واجب نباشد ظهور دارد اکرم کل عالم در وجوب اکرام عمرو. نه اینکه وجوب اکرامها مشروط است. نه، آن نمی شود. ظهورها مشروط هستند.

اقول: می گوئیم جناب آقای صدر! اصلا این اولا خلاف وجدان است، خودتان پذیرفتید که ظهور کار عرف است. ظهوری که کار عرف است چون اصلا ظهور یعنی ما یخطر ببال العرف، بعد این ظهور با آن توجیه ثبوتی عقلی شما بخواهد تحلیل بشود این دیگر ظهور نشد. اگر می گوئید دو تا ظهور مشروط دارد پس عرف باید این را بفهمد. در حالی که خودتان قبول دارید که عرف این را نمی فهمد. عرف از اکرم کل عالم دو تا ظهور مشروط نمی فهمد. حالا چی می فهمد بعدا عرض می کنیم.

اشکال دوم که این هم اشکال قابل توجهی است که در تعلیقه بحوث مطرح کرده اند این است که گفته اند: آقا ظهور تصدیقی یا هست یا نیست. اینکه ما بگوئیم این کلام ظهور تصدیقی دارد در وجوب اکرام زید لا مطلقا، یعنی ظهور تصدیقی اش علی تقدیر عدم وجوب اکرام عمرو است. ظهور اکرم کل عالم در اینکه مولا می خواهد انشاء کند وجوب اکرام زید را، این ظهور در تقدیری است که واقعا اکرام عمرو واجب نباشد. ما همچنین ظهور تصدیقی نداریم. می شود إخبار معلق باشد، إخبار معلق مشکل ندارد. از اول من بیایم بگویم اگر زید ایستاده نیست پس نشسته است. اگر زید نشسته نیست پس ایستاده است. دو تا إخبار مشروط. اشکال ندارد. اما در انشائیات اکرم کل عالم انشاء است، حالا اگر إخبار بود آنجا هم خلاف وجدان بود دو تا إخبار مشروط، ولی در انشائیات که نمی شود گفت دو تا انشاء مشروط. انشاء که مشروط نمی شود. دو تا وجوب مشروط هم که شما گفتید نیست. پس یعنی چی دو تا ظهور مشروط؟. بالاخره یا اکرم کل عالم ظهور دارد در انشاء وجوب اکرام زید، یا ظهور ندارد. یا ظهور دارد در وجوب اکرام عمرو و یا ظهور ندارد.

به نظر ما راه حل اساسی راه حل سوم است. وآن این است که بگوئیم: اشکال عقلی را با بیان عقلی جواب می دهیم، بعد بحث عرفی را هم با عرف مطرح می کنیم. چطور؟

می گوئیم آقای عقل! شما بیع کلی فی المعین را قبول دارید؟ در بیع کلی فی المعین من می فروشم به شما یکی از این دو گوسفند را، و مبیع هم خارج است نه ذمه. چرا؟ برای اینکه خود عرف می گوید اگر این دو گوسفند هر دو بچه دار شدند، این دو تا مرغ هر دو تخم مرغ گذاشتند یکی از این تخم مرغ ها مال مشتری است. یک هفته است ما گفتیم اشتریت منک احدی هاتین الدجاجتین یک هفته است به ما تحویل نداده. در این یک هفته هر کدامشان سه بار تخم کرده اند. این آقا هم این تخم مرغ را صبح می زند به روغن و می خورد. خب یکی از این مرغ ها را ما خریدیم، آیا یکی از مرغ های ما تخم نگذاشته؟ عقلاء اینجور می گویند دیگر.

می گوئیم آقای عقل پس مبیع از نظر عقلاء عین خارجیه است منتهی لا علی التعیین است، شما اشکال دارید؟ عقل می گوید نه، اما چرا من اشکال ندارم؟ برای اینکه مبیع به نظر عقلی صورت ذهنیه است. ما یک مبیع بالذات داریم که صورت ذهنیه احدی الشاتین است احدی الدجاجتین است، این صورت ذهنیه بالحمل الشایع فرد مردد نیست، خود وجود ذهنی احدی الدجاجتین وجود ذهنیٌّ متعین. محقق اصفهانی خودش تصریح می کند به این مطلب، که وجود ذهنی عنوان فرد مردد مصداق فرد مردد نیست. مبیع می شود صورت ذهنیه احدی الدجاجتین، و این تعین دارد در ذهن. مبیع از نظر عقل. به عقل می گوئیم مشکل برطرف شد؟ می گوید بله.

می رویم سراغ عرف. عرف می گوید من قبول ندارم که مبیع صورت ذهنیه است. اینکه می گویند عنوان را فانی می بینند در خارج یعنی همین حرف عرف. نه اینکه فناء حقیقی است. بلکه یعنی عرف توهم می کند که هذه الصورة متحدة مع ذیها توهما عرفیا. به این می گویند فناء. اسم توهم عرف می شود فناء ولحاظ فنائی. می گوئیم جناب عرف آیا حرف عقل را قبول کردی؟ می گوید ابدا، مبیع در خارج است، مبیع احدی هاتین الدجاجتین است. ولی من عرف اصلا مشکل ندارم، مشکل عقل داشت که برایش حل کردید. من عرف اصلا فرد مردد را در خارج موجود می دانم. یعنی در خارج وقتی این دجاجه هست آن دجاجه هست احدی الدجاجتین هم هست در ضمن اینها.

ولذا عرف می گوید در همین بحث اصول در این مثال که مثلا من می دانم یکی از این دو نماز یا نماز ظهر و یا نماز عصر باطل است وشاید هر دو باطل باشد، زرنگی نکنید و برهان فلسفی نیاورید برای مردم که قاعده فراغ در صلاة اخری غیر المعلوم بالاجمال محال است، چون فرد مردد است و الفرد المردد لا هویة له و لا ماهیة. این زرنگی ها درست نیست، ولو حاج آقای وحید حفظه الله هم تحت تأثیر این زرنگی های فلسفی قرار گرفته اند و گفته اند بله راست است این محال است.

به نظر ما حق این است که قبول نکنیم. چرا؟ برای اینکه عرف می گوید ببین، جواب عقل را که دادید، قاعده فراغ در عنوان صلاة ثانیه جاری می شود. در عنوان. عقل می گوید موضوع بالذات یعنی موضوع به نظر من برای قاعده فراغ عنوان ذهنی الصلاة الاخری است. این عنوان هم که تعین ذهنی دارد.

اما عرف می گوید من این حرف را که فرد مردد لا هویة له و لا ماهیة را متوجه نمی شوم. وقتی این آقا آمد گفت من می دانم که یکی از این دو نماز باطل است شک دارم که نماز دومم باطل است یا نه، به عرف اعتراض نکردید که یعنی چی من می دانم یکی از این دو نماز باطل است شک دارم نماز دوم صحیح است یا نه، کدام نماز دوم؟ این فرد مردد است. چرا همچنین حرفی نزدید بلکه قبول کردید که بله شک دارد در صحت و بطلان نماز دوم. حالا که شارع آمده می گوید کل ما مضی من صلاتک فأمضه کما هو و من عرف می گویم این صلاة ثانیه که این آقا شک دارد در صحتش صلاة فأمضها کما هو به من عرف اشکال می کنید؟! چرا اشکال می کنید؟ یشک هذا المکلف فی صحة الصلاة الاخری، خودش می گوید من شک دارم در صحت صلاة دوم، حرف عرفی می زند. ما می گوئیم همین حرف عرفی را در قاعده فراغ جاری کنید. بگوئید نماز دوم هم صحیح است. وبهذا تنحل مشکلة الفرد المردد.

تتمة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 487

یکشنبه 09/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث به اینجا رسید که عرض کردیم به نظر ما راه حل برای جریان اصل و یا اصالة العموم در فرد آخر غیر المعلوم بالاجمال این است که بگوئیم: حکم شرعی و یا عقلائی اعتبار نفسانی هست و هر اعتبار نفسانی ای متعلق عقلی اش صورت ذهنیه است. مثل سائر صفات نفسانیه. چه جور علم متعلق عقلی اش صورت ذهنیه است که از آن تعبیر می کنند به معلوم بالذات، و خارج معلوم بالعرض هست، یعنی از نظر عقلی او طرف اضافه علم نیست. عرف است که می گوید خارج معلوم است. ولذا موارد جهل مرکب از نظر عقل مشکل ندارد. چون متعلق علم صورت ذهنیه وجود عنقاء هست و این صورت ذهنیه در موارد جهل مرکب هم هست. ولو از نظر عرف وجود خارجی عنقاء متعلق علم این شخص هست، از نظر عرف هم مشکلی ندارد، می گوید معلوم شد علم ما بلامعلوم است. هر چه می گوئیم آقا محال است علم بلامعلوم باشد، می گوید چرا محال است، خیلی هم ممکن است. در روایت هم داریم عالم إذ لا معلوم، خدا یک زمانی عالم بود که معلومی وجود نداشت، پس چطور می گوئید علم بلامعلوم ممکن نیست.

پس عقل مشکل ندارد چون صورت ذهنیه متعلق علم است به نظر عقل. عرف هم که اصلا می گوید علم بلامعلوم بشود اشکالی ندارد. جهل مرکب می شود علم بلامعلوم.

سؤال وجواب: همان معلوم خارجی از نظر عرف معلوم است، صورت ذهنیه که از نظر عرف ارزش ندارد.

در بحث ما هم همین است، شما وقتی که قاعده فراغ جاری می کنید در الصلاة الاخری، خب این یک اعتبار شرعی است. طرف اعتبار به نظر عقل صورت ذهنیه الصلاة الاخری است که در ذهن مولا است. خب این الصلاة الاخری به عنوان یک صورت ذهنیه وجود ذهنی متعینی دارد. از نظر عقل او طرف اعتبار قاعده فراغ است. از نظر عرف خارج طرف اعتبار است برای قاعده فراغ. مشکل عقل را که برطرف کردیم عرف اصلا از اول هم احساس مشکل نمی کرد. بعد از اینکه علم پیدا کرد یکی از این دو نماز باطل است گفت شک دارم که نماز دوم صحیح است یا نه، بلافاصله هم گفت کل ما مضی من صلاتک و طهورتک فذکرته فأمضه کما هو.

یک نکته ای اینجا هست که به نظر ما در کلام آقای صدر از این نکته غفلت شده است. وآن این است که: فرق است بین مثال قاعده طهارت در ثوب آخر در علم اجمالی به نجاست احد الثوبین و الشک فی نجاسة الآخر و یا همین مثال نماز، بین اینها و بین اکرم کل عالم که مخصص لبی متصل داریم که زید و عمرو هر دو واجب الاکرام نیستند، بین اینها فرق است. در مثال قاعده طهارت مثلا اصلا نه این ثوب احرم مجرای قاعده طهارت است و نه ثوب ابیض. به عرف هم بگوئی به مولا هم بگوئی می گویند ثوب احمر قاعده طهارت ندارد، ثوب ابیض هم قاعده طهارت ندارد. مولا جعل کرده است قاعده طهارت را در الثوب الآخر غیر المعلوم بالاجمال. اثرش چیست؟ اثرش همین است که می توانید نماز صبحتان را در این ثوب احمر معلوم النجاسة بالاجمال بخوانید، دو مرتبه نماز صبحتان را در ثوب ابیض اعاده کنید، نیازی هم به تطهیر ثوب نیست.

در این مثال این بیان آقای صدر در اینجا درست در نمی آید که گفت کل شیء نظیف که دلیل قاعده طهارت است ظهور دارد در طهارت ظاهریه ثوب احمر به شرط عدم جعل طهارت ظاهریه در ثوب ابیض. یعنی شرط ظهور کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر در جعل طهارت ظاهریه برای ثوب احمر عدم جعل طهارت ظاهریه است برای ثوب ابیض. و هکذا شرط ظهور کل شیء نظیف در جعل طهارت ظاهریه برای ثوب ابیض عدم جعل طهارت ظاهریه برای ثوب احمر است. بعد هم گفت من علم اجمالی دارم به عدم جعل اصالة الطهارة فی احدهما. چون مقتضای علم اجمالی به تخصیص این است. پس شرط طهارت ظاهریه در یکی از این دو محقق است. شرطش عدم جعل طهارت ظاهریه است در دیگری، و هذا معلوم بالاجمال.

می گوئیم جناب آقای صدر! معلوم بالتفصیل است عدم جعل طهارت ظاهریه در این ثوب احمر. معلوم بالتفصیل است عدم جعل طهارت ظاهریه در ثوب ابیض. آخه برای مولا فرق نمی کند ثوب احمر یا ثوب ابیض. هیچ عرفی احتمال نمی دهد که مولا هنگام علم اجمالی به نجاست ثوب احمر یا ثوب ابیض، گفته باشد که أجعلُ الطهارة الظاهریة للثوب الاحمر من هذین الثوبین. این احتمال نیشغولی است. پس ما علم تفصیلی داریم که نه ثوب احمر طهارت ظاهریه دارد و نه ثوب ابیض. و لکن احتمال می دهیم شارع آمده عنوان الثوب الآخر غیر المعلوم بالاجمال را مجرای قاعده طهارت قرار داده است.

مثل بیع کلی فی المعین. به عرف بگوئی آقا! این مرغ الف ملک مشتری شد؟ می گوید نه. همین الان بایع می تواند این مرغ الف را بفروشد به برادرش. مرغ ب او ملک مشتری شد؟ عرف می گوید ابدا، بایع می تواند او را بفروشد به پسر عمویش. هیچکدام بعینه ملک مشتری نشد. مشتری مالک احدهما شد در خارج.

در قاعده طهارت هم همین است. طاهر واقعی ممکن است هیچکدام نباشد، واصل طهارت هم هیچکدام بعینه ندارد. اصالة الطهارة در ثوب احمر معارض با اصالة الطهارة در ثوب ابیض است. احتمال ندارد که شارع بیاید جعل کند طهارت ظاهریه را برای ثوب احمر و جعل نکند طهارت ظاهریه را برای ثوب ابیض. آخه با ثوب احمر ارتباط خاصی ندارد، احتمالش نیست که ثوب احمر اینجا موضوعیتی داشته باشد برای مولا. ولذا در اینجا اصالة الطهارة در الثوب الآخر جاری می شود غیر المعلوم بالاجمال.

اما در مثال اکرم کل عالم اینجور نیست. انشاء ثبوتی مولا متعین است. اگر مولا وجوب اکرامی جعل کرده باشد در این مورد زید و عمرو و از خودش بپرسیم، دقیقا برای ما می گوید من وجوب اکرام را برای زید جعل نکردم و برای عمرو جعل کردم. او تعین دارد، مقام ثبوت انشاء تعین دارد. مبرزش مبرز مبهم است، یعنی اکرم کل عالم ظهورش منعقد شده است در اینکه می خواهد ابراز کند که در اینجا در مورد زید و عمرو انشاء وجوب اکرام هست اما متعلقش چیست مبرز وافی نیست به ابراز اینکه آیا متعلق این انشاء وجوب اکرام در مقام ثبوت زید است یا عمرو، ولکن واقعا تعین دارد فی علم الله. مثل اینکه مولا با دست اشاره می کند می گوید ایشان را اکرام کن، مشارالیه مردد است بین دو فرد، ولذا هر دو به صدا در می آیند، او می گوید من را اکرام کند، دیگری می گوید من را اکرام کند. اینجاها انشاء مولا تعین دارد، مبرزش مبرز مبهم است. اکرم کل عالم این حالت را دارد. ولذا اینها با هم فرق می کنند.

ما در مثال قاعده طهارت یک نتیجه ای می گیریم: گاهی یک ثوب مثلا ثوب احمر فقط قاعده طهارت دارد، استصحاب ندارد چون توارد فیه الحالتان. ثوب ابیض فقط استصحاب عدم نجاست دارد، قاعده طهارت ندارد، چون بنا برخی از انظار که مورد قبول آقای صدر ره است و نکته اش هم را در فقه گفته اند قاعده طهارت موارد شک در نجاست ذاتیه را نمی گیرد. باید شک در نجاست عرضیه بکنیم تا قاعده طهارت جاری بشود. چون ممکن است قذر در قاعده طهارت به لسان فعل ماضی باشد که کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذُر. قذُر یعنی هر چیزی پاک است تا اینکه بدانی او نجس شده است. نجس شده است را در نجس بالذات بکار نمی برند. بله اگر حتی تعلم أنه قذرٌ باشد یعنی صفت مشبهه باشد شامل مشکوک النجاسة الذاتیة می شود. ولی حتی تعلم أنه قذُر این فقط شک در نجاست عرضیه را می گیرد. ثوب ابیض هم احتمال می دهیم اجزائش از شعر خنزیر باشد که نجاست ذاتیه دارد. خب قاعده طهارت جاری نمی شود.

در اینجا ما مشکل پیدا می کنیم. چرا؟ برای اینکه اگر احتمال بدهیم که شارع در اینجا یک از این دو اصل را که خودش هم برایش متعین است جعل کرده، واقعا احتمال می دهیم شارع بطور معین در این ثوب احمر قاعده طهارت جعل کرده است، یا اینکه بطور معین در ثوب ابیض استصحاب عدم نجاست جعل کرده است. اگر این را احتمال بدهیم مشکلی نیست می شود مثل اکرم کل عالم. می گوئیم انشاءالله احد العامین تخصیص نخورده است. یکی از این دو عام یقینا تخصیص خورده، ولی انشاءالله دیگری که فی علم الله هم متعین است انشاءالله او تخصیص نخورده است. ولی اگر نه، احتمال ندهیم که شارع بطور معین قاعده طهارت در این ثوب احمر جعل کرده باشد یا استصحاب نجاست در ثوب ابیض، فقط بحث این باشد که اصل طهارت را در الثوب الآخر جعل کرده باشد مثل همان بیع کلی فی المعین، اینجا دیگر این بحث پیش نمی آید. ما به کدامیک از این دو خطاب تمسک کنیم بگوئیم این خطاب الثوب الآخر را شامل می شود. قاعده طهارت که ثوب احمر را شامل می شود، استصحاب عدم نجاست هم که ثوب ابیض را شامل می شود، ما به کدامیک از این دو خطاب پناه ببریم اجرائش کنیم در الثوب الآخر؟. الثوب الآخر را موقعی می توانستیم اصل طهارت در او جاری کنیم که خطاب واحدی داشته باشیم که هر دو طرف را شامل بشود. این از ثمرات این نزاعی است که ما با مرحوم آقای صدر داریم. در حالی که مرحوم آقای صدر با آن تقریبی که کرد همه اینها را یک کاسه کرد.

از این بحث بگذریم.

یک نکته عرض کنم این بحث را تمام کنیم. بین مخصص مجمل که متصل به عام باشد و یا منفصل از عام باشد یک فرق فقهی هست که باید توجه بشود. من این فرع را در قالب مثال عرض می کنم:

اگر مولا بگوید اکرم کل عالم الا زیدا، مخصص متصل است، مردد هم هست بین زید قصیر القامة و زید طویل القامة. زید قصیر القامة متأسفانه فاسق هم هست، ویک خطابی داریم که لاتکرم الفاسق. اما زید طویل القامة فاسق نیست و لا تکرم الفاسق شاملش نمی شود. چون اکرم کل عالم الا زیدا مخصصش متصل است از اول ظهورش نسبت به زید قصیر القامة و یا زید طویل القامة منعقد نشده است. ولذا لاتکرم الفاسق می آید جلو، می گوید من شامل زید قصیر القامة می شود، بروید کنار، من مبین هستم، و خطاب اکرم کل عالم الا زیدا مجمل است، و المجمل لایعارض المبین.

اما اگر این الا زیدا مخصص منفصل مجمل باشد. خطاب آمد که اکرم کل عالم، یک خطاب هم گفت لا تکرم أیّ فاسق. اکرم کل عالم زید قصیر القامة را می گیرد، ظهورش منعقد شده است. تعارض می کند به عموم من وجه با لا تکرم أیّ فاسق. ولذا نسبت به زید قصیر القامة ما دیگر به لا تکرم أیّ فاسق تمسک کنیم. چرا؟ برای اینکه ظهور اکرم کل عالم می گوید اکرام زید قصیر القامة واجب است.

نگوئید آقا! این لا تکرم زیدا العالم که مخصص منفصل مجمل است تعارض داخلی درست کرد برای اکرم کل عالم. یعنی این مخصص منفصل مجمل یعنی لا تکرم زید العالم که مردد بین قصیر وطویل است کاری کرد که تعارض داخلی رخ داد در اکرم کل عالم، علم اجمالی داریم به تخصیص این خطاب، یا در مورد زید قصیر القامة یا در مورد زید طویل القامة. اما لاتکزم أی فاسق تعارض داخلی ندارد، فقط زید قصیر القامة را شامل می شود واو هم ممکن است واقعا اکرامش حرام باشد.

اکرم کل عالم با این مخصص منفصل مبتلا به تعارض داخلی شد. یعنی علم اجمالی پیدا کردیم به تخصیص این خطاب. اما لا تکرم أیّ فاسق نه، تعارضش خارجی است، یعنی تعارض می کند این خطاب با خطاب اکرم کل عالم.

آن چیزی که مبتلا به تعارض داخلی است نمی تواند معارضه کند با چیزی که مبتلا به تعارض داخلی نیست.

این بیانی است از مرحوم آقای خوئی رضوان الله علیه.

اقول: این بیان تمام نیست. تعارض داخلی چیست؟ اگر مخصص متصل است حق با شما است. اکرم کل عالم الا زیدا. خب این مخصص متصل مجمل جلو ظهور عام را در شمولش نسبت به زید قصیر القامة و زید طویل القامة معا گرفت ظهور پیدا نکرد. لا تکرم أی فاسق ظهورش بلامعارض می شود.

اما اگر مخصص مجمل منفصل است یعنی مانع از ظهور نیست، خب ظهور اکرم کل عالم شامل زید قصیر القامة می شود شامل زید طویل القامة هم می شود. منتهی این اکرم کل عالم یک تنه با دو ظهور می جنگد. البته همه شکست می خورند، ولکن ظهور اکرم کل عالم نسبت به وجوب اکرام زید قصیر القامة دو تا معارض دارد: یکی معارض خارجی، لا تکرم أی فاسق. ظهور اکرم کل عالم می گوید اکرام زید قصیر القامة واجب، ظهور لا تکرم أی فاسق می گوید این آقا فاسق است اکرامش حرام. این یک تعارض. یک تعارض هم دارد ظهور وجوب اکرام زید قصیر القامة با ظهور دیگر عام که می گوید زید طویل العامه هم واجب الاکرام است، در حالی که ما علم اجمالی داریم که یکی از این دو زیدها واجب الاکرام نیستند.

پس ظهور اکرم کل عالم نسبت به وجوب اکرام زید قصیر القامة با دو ظهور معارض است، یکی با ظهور همین خطاب در وجوب اکرام زید طویل القامة، چون علم اجمالی داریم به تخصیص، و این موجب تعارض داخلی شد. ویکی هم با ظهور لا تکرم أی فاسق که نسبت به این زید طویل القامة طرف تعارض است. وجهی ندارد ما ظهور لا تکرم أی فاسق را حجت بلامعارض بدانیم. بلکه همه با هم باید تساقط کنند.

سؤال وجواب: مفاد خود اکرم کل عالم حجت اقتضائیه هست لولا المعارض. خب وقتی معارض دارد همه معارضها با هم نابود بشوند.

این بحث خیلی ثمره دارد، فقط مثال اکرم کل عالم نیست. ثمره فقهیه در تعارض اصول در اطراف علم اجمالی پیدا می شود.

مثال: می دانید یا این لباس نجس است یا این آب. قاعده طهارت خطاب مشترک است هم ثوب را می گیرد و هم آب را. اما یک قاعده ای هم داریم که فقط آب را می گیرد وهو قاعدة الحل. چرا؟ چون ظاهر کل شیء لک حلال این است که بحث راجع به حلال وحرام تکلیفی می کند. ثوب هم که نجس هم باشد حرام تکلیفی که نیست پوشیدنش، نماز خواندن در او هم که حرام تکلیفی نیست فقط باطل است. برخلاف آب نجس، آب نجس حرام تکلیفی است شربش. ولذا قاعده حل می شود خطاب مختص به این آب. قاعده طهارت می شود خطاب مشترک.

آقای خوئی می گوید در اطراف علم اجمالی اینکه قاعده طهارت یا هر اصل مؤمن دیگر جاری نمی شود این به مقید عقلی منفصل است. صریحا این را می گوید. می گوید چون نظری است بدیهی که نیست. باید فکر کرد. می شود مقید لبی منفصل، جلو ظهور را نمی گیرد.

اقول: ما تبعا للسید الامام والسید الصدر می گوئیم نخیر، این مانع از شمول اصل نسبت به اطراف علم اجمالی مانع عقلائی است و موجب انصراف می شود. نه مانع عقلی منفصل یعنی قبح الترخیص فی المخالفة القطعیة. نه، اصلا عقلاء منصرف می بینند خطاب اصل را از اطراف علم اجمالی.

پس ما می گوئیم قاعده طهارت اصلا مخصص لبی متصل دارد، ظهورش منعقد نمی شود در این طهارت ظاهریه ثوب یا در طهارت ظاهریه آب. قاعده حل می گوید من ظهور هستم نسبت به حلیت شرب آب، و این مشکل ندارد، چون خطاب مختص است و فقط یک طرف علم اجمالی را شامل می شود. می گوید من ظهورم منعقد شد و حجیت بلامعارض هستم چون طرف مقابلم مجمل است.

اما جناب آقای خوئی! شما چرا اشکال کردی به استادت؟ استادتان می گفت این قاعده حل در آب هم طرف معارضه است، شما فرمودید نه طرف معارضه نیست. خب شما با این منبایتان باید او را هم طرف معارضه بدانید. چون شما مبنایتان این است که خطاب مشترک ظهورش منعقد شده است. خب ظهور قاعده طهارت در ثوب دو تا معارض دارد، یکی ظهور همین قاعده طهارت در آب و یکی هم قاعده حل در آب. ظهور قاعده طهارت در ثوب مبتلا می شود به دو معارض، یکی معارض داخلی است و هو قاعدة الطهارة فی الماء و یکی معارض خارجی و هو قاعدة الحل فی الماء.

واین بحث، بحث مهمی است.

یک نکته هم عرض کنیم: تشخیص اینکه مخصص ما مردد بین اقل و اکثر است از دو راه ممکن است صورت بگیرد: یکی اینکه مفهوم ها را نگاه کنیم، یکی این است که مصداق ها را نگاه کنیم. و الفرق بینهما:

گاهی دو تا مفهوم نسبتشان از نظر مفهومی تباین است. الناصب، المخالف. مفهوم المخالف تباین دارد با مفهوم الناصب. مفهوما تباین دارند اما مصداقا اقل و اکثر هستند و عموم وخصوص مطلق هستند، کل ناصب مخالف ولیس کل مخالف بناصب. اگر مولا گفت اکرم کل عالم، می دانیم این مولای ما خیلی نسبت به ولایت اهل بیت علیهم السلام حساس است، ممکن است از باب مصلحت مخالف غیر ناصب را بگوید اکرام کنید، ولکن دیگر ناصب را امکان ندارد امر به اکرام بکند. خب مخصص ما مردد است بین اینکه گفته باشد اکرم کل عالم لیس بناصب، ممکن است نه، اصلا اینقدر ناراحت است که گفته اکرم کل عالم لیس بمخالف.

ممکن است کسی بگوید اینها چون مفهومشان تباین دارند، اصالة عدم تخصیص مفهوم مخالف تعارض می کند با اصالة عدم تخصیص مفهوم ناصب.

نگوئید کما قال فی البحوث که اصالة عدم تخصیص ناصبی اثر ندارد، چرا؟ برای اینکه ما می دانیم ناصبی را باید اکرام نکنیم. چه اثری دارد اصالة عدم تخصیص الناصب؟ عنوان ناصب تخصیص نخورد اما بالاخره ما می دانیم ناصبی یا به عنوان ناصب یا به عنوان مخالف خارج شده است از این عموم.

این را نگوئید. چرا؟ برای اینکه مگر اصالة عدم التخصیص اصل عملی است؟ اصل لفظی است، اثر عملی می خواهد چکار. اصول عملیه اند که اگر یک طرف خارج از محل ابتلاء بود جاری نمی شود. والا اصول لفظیه که جاری می شود و تعارض می کنند. اگر یک بینه گفت اناء رئیس جمهور فلان کشور نجس است، یک بینه دیگر گفت اناء شما نجس است. وشما علم اجمالی دارید یکی از اینها دروغ است. خب با هم تعارض می کنند. چون مثبتات اماره حجت است. آن اماره بالالتزام تکذیب می کند این اماره دوم را بخاطر اینکه علم اجمالی داری اگر آن راست است پس این دومی دروغ است. خب آن اماره اول می گوید من راست هستم، پس این دومی دروغ است، ولو او خارج از محل ابتلاء باشد.

فقط باید اینجوری جواب بدهید بگوئید: عقلاء وجدانا در تخصیص نگاه به مفهوم نمی کنند بلکه نگاه به واقع می کنند. واقع گرا هستند نه ذهن گرا. عقلاء دنبال یک لقمه نان سنگگ هستند این ذهنیات را چکار دارند. عنوان ناصب خارج بشود یا عنوان مخالف، این برای عقلاء مهم نیست. مهم این است که در خارج نگاه می کنند می بینند افراد ناصبی یقینا خارج هستند، نسبت به مخالف غیر ناصب شک می کنند در تخصیص. اصالة عدم التخصیص جاری می کنند نسبت به این مخالف غیر ناصبی. شاهدش این است که اگر این مکلف اکرام نکند مخالف غیر ناصبی را او را معذور نمی بینند، می گویند چرا مولا گفت اکرم کل عالم اکرام نکردی این عالم مخالف محب اهل بیت را؟. شما می گوئید علم اجمالی داشتیم یا مخالف خارج شده یا ناصب. می گوید خب ناصبی را که یقینا نباید اکرام می کردی، اما مخالف غیر ناصبی را چرا اکرام نکردی؟. معذور نمی بینند مردم و عقلاء، چون تباین عنوان برایشان مهم نیست. مهم این است که خارج نسبتش اقل و اکثر هست.

یقع الکلام فی الشبهة المصداقیة للمخصص المنفصل. ببینیم آیا مطلقا می شود به عام رجوع کرد یا مطلقا نمی شود رجوع کرد یا فیه تفصیل.

تمسک به عام در شبهه مصداقیه

جلسه 488

دوشنبه 10/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص هست. مشهور بین القدماء علی ما نسب الیهم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل هست. در شبهه مصداقیه مخصص متصل کسی توهم نکرده است که می شود به عام تمسک کرد. چون اصلا مخصص متصل جلو ظهور عام را می گیرد در ماعدای تخصیص، اکرم کل عالم لیس بفاسق. عالم مشکوک الفسق می شود شبهه مصداقیه دلیل عام. معلوم است که در شبهه مصداقیه دلیل عام نمی شود به خود عام تمسک کرد. چون مفاد خطاب عام قضیه حقیقیه است. کل عالم لیس بفاسق واجب الاکرام. هیچ وقت قضیه حقیقیه متکفل بیان صغرای خودش نیست، چون مآلش به قضیه شرطیه است که إذا وجد عالم لیس بفاسق فیجب اکرامه. و هیچ قضیه شرطیه ای متکفل این نیست که بیان کند شرط من موجود است در خارج یا موجود نیست. إذا طلعت الشمس فالنهار موجود متکفل نیست بیان کند طلوع شمس را یا عدم طلوع شمس را. اکرم العالم الذی لیس بفاسق هم مآلش به قضیه شرطیه است که إذا وجد عالم لیس بفاسق فیجب اکرامه. و این متکفل وجود شرطش در خارج نیست. وبطور کلی قضیه حقیقیه بیان کبری می کند. بیان کبری متکفل بیان صغرای خودش نیست. اما در مخصص منفصل گفته می شود که عام ظهورش شامل همه افراد شده است. اکرم کل عالم ظهورش منعقد شد در وجوب اکرام کل فرد من افراد العالم. دلیل که آمد گفت لاتکرم العالم الفاسق این در مقداری که حجت هست می گوید من حجت اقوی هستم و بخاطر من که خاص هستم و حجت اقوی هستم از ظهور عام رفع ید کنید. ظهور عام با وجود مخصص منفصل مختل نمی شود. حجیت این ظهور عام مشروط است به عدم حجت اقوی که خاص هست. قائلین به تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل می گویند خب ما از شما سؤال می کنیم آیا لاتکرم العالم الفاسق حجت است بر حرمت اکرام زید که مشکوک الفسق است؟ یعنی شما وقتی که شنیدید لاتکرم العالم الفاسق، دیگر در مورد زید که عالم است ولی مشکوک الفسق است حجت تمام می شود بر حرمت اکرام او؟ قطعا اینطور نیست. برای اینکه شما می توانید رجوع کنید به اصل برائت. این نشان می دهد حجت بر حرمت اکرام زید مشکوک الفسق تمام نشده است. اگر حجت تمام شده بود که به اصل برائت رجوع نمی کردیم. پس حجیت لاتکرم العالم الفاسق موقعی تمام می شود که هم کبری واصل بشود و هم صغری. آنوقت می گویند این خطاب قاطع عذر است دیگر نمی توانید برائت جاری کنید از حرمت اکرام زید، ولی تا زید مشکوک الفسق است خطاب لاتکرم العالم الفاسق حجت نیست بر حرمت اکرام او. ظهور اکرم کل عالم هم که شامل این زید عالم می شد، العام حجة فی جمیع افراده الا ما کان المخصص المنفصل حجة علی الخلاف. در مورد زید مشکوک الفسق خاص منفصل ححت بر حرمت اکرام این زید مشکوک الفسق نیست، پس ما حجت اقوی نداریم، از ظهور عام که حجة لولا الحجة الاقوی نباید رفع ید کنیم.

واین را نباید قیاس کرد به مطلق مثل اکرم العالم. مطلق حجت نسبت به افراد نیست. یعنی ظهور ندارد مطلق در بیان حکم افراد. او می گوید طبیعت عالم واجب الاکرام است و این هم که مقید شد به غیر فاسق، شد اکرم العالم غیر الفاسق. اما عام متکفل بیان افراد است. مثل اینکه مولا بگوید اکرم هؤلاء و ما می دانیم مولا راضی به اکرام ناصبی نیست. خب هر مقدار که یقین کردیم ناصبی هستند می زنیم کنار، اما آنهایی که مشکوک هستند که ناصبی هستند یا نه، خب اکرم هؤلاء متکفل بیان وجوب اکرام این افراد است. ما باید به این ظهور اخذ کنیم.

این یک تقریبی است که معروف است برای قول به تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل.

نقل شده است که صاحب عروه هم نظرش همین است. ولکن مرحوم آقای خوئی فرموده اشتباه می کنند، صاحب عروه یک جاهایی که فتوی داده است به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل، چون استصحاب عدم ازلی جاری کرده است. مثلا دم اقل من الدرهم است، اما نمی دانیم دم حیض است یا دم رعاف. اگر دم رعاف است معفو است ولی اگر دم حیض است معفو نیست، چون دم حیض اقل من الدرهم هم باشد معفو نیست در نماز. صاحب عروه می گوید می شود نماز خواند در این دم اقل من الدرهم که مشکوک الحیض است. آقای خوئی می فرماید یکوقت فکر نکنید که ایشان در شبهه مصداقیه مخصص منفصل که مانعیت دم حیض است تمسک می کند به عموم عفو از دم اقل من الدرهم. ابدا. ایشان استصحاب عدم ازلی جاری کرده، این دم وقتی که نبود حیض هم نبود، پس استصحاب می گوید الان هم حیض نیست.

و این عجیب است صاحب عروه از پرچمداران مخالفت با استصحاب عدم ازلی است. اصلا فتاوای صاحب عروه مشخص است که استصحاب عدم ازلی را قائل نیست. ولذا در عروه هر کجا که یک فرع فقهی مطرح می شود که مبتنی بر استصحاب عدم ازلی است می بینیم صاحب عروه می رود طرفداری می کند از مخالفین استصحاب عدم ازلی. از جمله در مائی که از بدء وجودش نمی دانیم کر است یا کر نیست. می گوید اگر خونی در او افتاد محکوم به نجاست نیست. چرا؟ برای اینکه شاید کر باشد. با اینکه استصحاب عدم ازلی می گوید لیس بکرّ.

مرحوم صاحب عروه در مسأله 50 نکاح موضعش را مشخص کرده، گفته من قاعده مقتضی و مانع را قبول دارم. مثلا یک زنی از دور می آید نمی دانی خواهرت است یا دختر عمویت. صاحب عروه می گوید نگاه نکنی. یا اصلا بالاتر، یکی کسی می آید نمی دانی پسر است یا دختر، صاحب عروه می گوید نگاه نکنی. چرا؟ نه بخاطر تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل. ما یک عامی داریم که قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم، خرج منه المماثل و المحرم. شک داریم این منظور الیه مماثل یا محرم است یا نه اجنبیه است. صاحب عروه می گوید فکر نکنید ما تمسک به عام قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم کردیم در شبهه مصداقیه مخصص منفصل. نه، ما قاعده مقتضی و مانع جاری کردیم. انسان بودن مقتضی حرمت نظر است، همنیکه این منظور الیه انسان است مقتضی حرمت نظر به او است. مماثل بودن یا محرم بودن مانع است از حرمت نظر. هر کجا مقتضی ثابت شد مانع مشکوک بود بناء عقلاء بر این است که می گویند آن مقتضا موجود شده است و انشاءالله مانع در کار نیست. که این هم باز عجیب است.

حالا قاعده مقتضی و مانع را بعضی از اعلام مثل آقای زنجانی در عناوین ثانویه قائل شده اند. مثلا شک می کنیم که این وضوء ضرری است یا حرجی است. ضرر و حرج عنوان ثانوی رافع تکلیف است. شک که بکنیم می شود شک در مانع. گفته اند عقلاء در مواردی که مانع عنوان ثانوی است عند الشک بناء بر عدمش می گذارند. اما در عناوین اولیه واقعا کلام صاحب عروه غریب و عجیب است. ما تیری زدیم به یک سمتی که زید آنجا بود، نمی دانیم آیا دیوار مانع شد که تیر به زید بخورد یا مانع نشد. تیر زدن مقتضی قتل زید است. وجود دیوار مانع از قتل زید است. آیا عقلاء اینجا می گویند شک در مانع که کردی قاعده مقتضی و مانع پیاده کن و بعد بگو بلند بگو لااله الا الله وجنازه برای زید درست کنی و تشییعش کنی؟! این حرفها چیست؟. مثلا آتش آمده نمی دانیم این پارچه مانعی داشت از سوختن مثلا خیس بود، بگوئیم انشاء الله خیس نبود سوخته. شک در وجود مانع داریم. عقلاء همچنین کارهایی نمی کنند. علاوه بر اینکه تطبیقش بر این مورد شک در محرمیت یا شک در مماثلت محل اشکال است، این مثال صاحب عروه ربطی به قاعده و مانع ندارد. که محل بحثش اینجا نیست.

آنهایی که استصحاب عدم ازلی را قبول دارند راحت هستند. در مثالی که نمی دانیم منظور الیه پسر است یا دختر، می گویند نظر جائز است، چون شک داری پسر یا دختر. آن کسی که نظر به او حرام است دختر است. می شود شبهه مصداقیه دختر، برائت از حرمت نظر جاری می شود. اما اگر می دانی دختر است نمی دانی خواهرت است یا اجنبیه است، قائلین به استصحاب عدم ازلی مثل َآقای خوئی راحت هستند می گویند استصحاب می کنیم که این خانم زمانی که نبود خواهر ما نبود الان هم خواهر ما نیست. کل امرأة لیس باخت یحرم النظر الیها. اما کسانی که استصحاب عدم ازلی را قبول ندارند می شود شبهه مصداقیه، چکار می کنند؟ این زنی که مشکوک است که خواهر انسان است یا اجنبیه است، استصحاب عدم ازلی را هم قبول ندارند، تمسک به عام در شبهه مصداقیه را قبول ندارند، مقتضای قاعده این است که بگویند نظر جائز است دیگر. این هم یک مشکلی است.

پس اگر استصحاب عدم ازلی را قبول کردید موضوع حرمت نظر کل امرأة لیست بمحرم است. هذه امرأة بالوجدان ولیست بمحرم به مقتضای استصحاب عدم ازلی، فیحرم النظر الیها. مشکلی ندارد. آن کسی که استصحاب عدم ازلی را قبول ندارد و تمسک به عام در شبهه مصداقیه را قبول ندارد مقتضای قاعده این است که بگوید نظر جائز است. جواز نظر هم فقط به موی سر نیست، بلکه به همان نظری که می شود به محارم کرد.

یا در مورد زنهایی که مشکوک هستند که سیده هستند یا غیر سیده، خب اینها در حیض حکم سیده را بار کنند یا غیر سیده؟ چکار کنند؟ اگر استصحاب عدم ازلی را قبول دارید، خب این زن آن وقتی که نبود سیده نبود الان هم نیست. احکام زن سیده بر آن بار می شود که مشهور می گویند تحیض الی خمسین سنة. اما آن کسی که استصحاب عدم ازلی را قبول ندارد و تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل را هم قبول ندارد چکار باید بکند؟ بگوید این زن تا پنج سال حیض می شود یا تا شصت سال. شبهه مصداقیه است. اکثر زنها شبهه مصداقیه اند دیگر. چون شما شیوخ که یقین ندارید که سید نیستید، شاید سید بودید و نسبتان گم شد. آنوقت چه جور ما زکات بگیریم، شاید سید باشیم، شبهه مصداقیه حرمت اخذ زکات است. سهم سادات نمی توانیم بگیریم چون شبهه مصداقیه سید فقیریم و زکات هم نمی توانیم بگیریم چون شبهه مصداقیه شیخ فقیریم، پس چه بکنیم؟

ولذا مشهور بین قدماء علی ما نسب الیهم این است که تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل جائز است. ولکن مقتضای صناعت خلاف این است.

اقول: این استدلالی که شد بر جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل، که استدلال نادرستی بود. چرا؟ برای اینکه اینها خلط کرده اند بین دو معنای حجت. یک معنای حجت، حجت بر تکلیف فعلی است که مانع از جریان برائت است. یک حجت، حجت بر کبری است که موجب تخصیص عام می شود. لا تکرم العالم الفاسق در مورد مشکوک الفسق حجت بر تکلیف فعلی نیست ولذا مانع از برائت نیست، ما لایعلمون را تبدیل به ما یعملون نمی کند. اما لا تکرم العالم الفاسق حجت بر کبری که هست، حجت بر جعل که هست. و ما در بحث عام وخاص به دنبال کشف جعل هستیم. اصلا خطاب اکرم کل عالم متکفل جعل است نه متکفل وجود موضوع در خارج که مجعول در خارج ببینیم فعلی هست یا فعلی نیست. اکرم کل عالم متکفل جعل است یعنی متکفل کبری است. خب لاتکرم العالم الفاسق هم متکفل کبری است. این کبری در خاص با آن کبری در عام در کنار هم که قرار می گیرند عرف بین آنها جمع می کند، می شود أکرم کل عالم لیس بفاسق. لا تکرم العالم الفاسق حجت بر تکلیف فعلی در مشکوک الفسق نیست، چون تکلیف فعلی در صورتی حجت بر آن قائم می شود که ما هم حجت بر کبری داشته باشیم و هم حجت بر صغری. و این است که مانع از برائت است. اما در رابطه با کشف مراد جدی مولا از عام همینکه لاتکرم العالم الفاسق نسبت به بیان جعل مجمل نیست، کبری را بیان کرد جعل را بیان کرد، مراد جدی مولا را ما کشف کردیم که مراد جدی مولا از اکرم کل عالم این است که اکرم کل عالم لیس بفاسق. این را ما فهمیدیم. وقتی این را فهمیدیم دیگر چه فرق می کند این را با یک دال بفهمیم یا با دو دال منفصل. چه فرق می کند. وإن شئت قلت: شما که می گوئید اکرم کل عالم دلالت می کند بر وجوب اکرام این زید که مشکوک الفسق است آیا می خواهید اثبات کنید وجوب اکرام زید را ولو کان فاسقا؟ اینکه خلاف دلیل خاص است که می گوید لاتکرم العالم الفاسق. اگر می خواهید اثبات کنید وجوب اکرام این زید مشکوک الفسق را مطلقا ولو کان فاسقا، اینکه خلاف لا تکرم العالم الفاسق است، اثبات وجوب مطلق برای اکرام این فرد ولو کان فاسقا. اگر می خواهید اثبات کنید وجوب اکرام را برای این فرد بشرط أن یکون عادلا، خب شرطش را احراز کنید ما حرفی نداریم. بله اکرم کل عالم افاده می کند وجوب اکرام این فرد مشکوک را بشرط أن یکون عادلا، ولکن شما شرطش را احراز نکردید. باید شرطش را احراز کنید تا بعد بگوئید اکرام این فرد وجوب فعلی دارد.

پس این تقریب اول تمام نیست.

محقق عراقی آمده یک تقریب دومی ذکر کرده که به نظر خودش خیلی عمیق است، وآخرش هم دیده قانع کننده نیست خودش اشکال کرده است.

تقریب محقق عراقی این است که گفته: عام با مطلق فرق می کند. ولذا می بینید تمسک به مطلق را در شبهه مصداقیه مقید کسی مطرح نکرده است. اکرم العالم، لاتکرم العالم الفاسق، کسی نگفته تمسک بکنید به مطلق در شبهه مصداقیه مقید. در عام این را گفته اند. چرا؟ برای اینکه عام با مطلق فرق می کند. فرقش چیست؟ می گوید فرقش این است که تخصیص عنوان نمی دهد به عام، اما تقیید عنوان می دهد به مطلق. اکرم العالم وقتی گفتند که مطلق است بعد گفتند لا تکرم العالم الفاسق این خطاب مقید کشف می کند که عالم در خطاب مطلق تمام الموضوع نیست بلکه جزء الموضوع است. جزء دیگرش لیس بفاسق است. پس مراد جدی کشف شد. عالم لیس بفاسق یجب اکرامه. همه قبول دارند که دیگر نمی شود تمسک کرد به این خطاب مطلق در شبهه مصداقیه اش.

اچجما در عام تخصیص عنوان نمی دهد به عام. اکرم کل عالم که می گویند وبعد می گویند لا تکرم العالم الفاسق، این لا تکرم العالم الفاسق اعدام می کند حکم عام را در مورد عالم فاسق. اما موضوع عام هنوز عالم است و این عالم تمام الموضوع هم هست.

ایشان مثال می زند می گوید: اگر مولا گفت اکرم کل عالم بعد علماء پیرمرد فوت کرده اند، نوبت رسید به جوانها، آیا موت شیوخ باعث تعنون اکرم کل عالم می شود به عنوان شباب که اکرم کل عالم شاب؟ نه. موت بعض افراد حکم را منتفی می کند از آنها، اما عنوان به عام نمی دهد. تخصیص هم موت تشریعی حکم عام است. یعنی لاتکرم العالم الفاسق می گوید من نیامدم بگویم عالم جزء الموضوع است، نخیر عالم تمام الموضوع است برای وجوب اکرام، ولی این وجوب اکرام را من تقطیع می کنم و نابود می کنم نسبت به عالم فاسق. عنوان پیدا نمی کند عام.

اگر بخواهید مثال دقیقتر بزنید: مولا گفت طلبه های این مدرسه را اکرام کن، بعد آمد پنج نفر را خارج کرد، اتفاقا این پنج نفر شاعر هستند. فقط این پنج نفر شاعر هستند. خب اخراج این پنج نفر عنوان نمی دهد به اکرم هؤلاء الطلبة در اینکه اکرم هؤلاء الطلبة غیر الشعراء منهم. نه، آمد اخراج کرد این پنج فرد را از حکم عام، عنوان نداد به موضوع عام. این مبنای محقق عراقی است. و از این مبنا استفاده ها می کند که به زودی مطرح می شود.

بعد محقق عراقی می گوید: با این مبنا تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل خیلی قوی می شود. چون اکرم کل عالم مراد جدی هم همین عالم است نه عالم لیس بفاسق.

فقط در مورد عالم فاسق حکم عام مرده، شک می کنیم نسبت به این مشکوک الفسق حکم عام مرده است یا نه، خب اصالة العموم در عموم عام می گوید من راجع به همه افراد عالم می گویم وجوب اکرام هست. هر مقدار که علم به کذب عموم داشتید رفع ید کنید از عموم. شما علم به کذب این عموم دارید در مورد این زید مشکوک الفسق؟ نه. پس چرا رفع ید می کنید؟.

بعد محقق عراقی می گوید: ولکن انصاف این است که این تقریب هم درست نیست. چرا؟ برای اینکه درست است که تخصیص عنوان نمی دهد به عام، ولکن بالاخره شارع حکم عام را از عالم فاسق قطع کرد، این عالم مشکوک الفسق اگر واقعا فاسق باشد حکم نسبت به او قطع شده است. ما اگر بخواهیم به اکرم کل عالم تمسک کنیم باید مولا متکفل بیان این است که آقا نسبت به این فرد من متکفلم بیان کنم که وجوب اکرام هست و این آقا فاسق نیست. قضیه حقیقیه شأن مولا نیست که بیاید متکفل تطبیقات بشود. این شأن مولا نیست که بیاید تطبیق کند بگوید نسبت به این زید وجوب اکرام فعلی هست و من خبر می دهم که این زید فاسق نیست. اینکه شأن اکرم کل عالم نیست، قضیه حقیقیه است. یا بیاید مولا بگوید اصل در عالم این است که عادل است. خب این هم که از خطاب اکرم کل عالم استفاده نمی شود. آیا می خواهد خبر بدهد که هذا لیس بفاسق؟ این خلاف شأن مولا است در قضایای حقیقیه که متکفل تطبیقات نیست. بخواهد بگوید اصل این است که هر عالمی عادل است خطاب اکرم کل عالم متکفل این حکم ظاهری نیست.

محقق عراقی حرفش این است که می گوید ظهور تصوری اکرم کل عالم همین را می گوید که در تقریب گفتیم، شامل این فرد می شود ظهور تصوری، و عام هم عنوان پیدا نمی کند. ولکن آن چیزی که حجت است ظهور تصدیقی است نه ظهور تصوری. ظهور تصدیقی در اینجا مختل است چرا؟ برای اینکه قرینه نوعیه داریم که شأن مولا تطبیق نسبت به افراد در این قضایای حقیقیه نیست. این قرینه نوعیه که لیس شأن المولی تطبیق القضیة الحقیقیة علی افرادها، این قرینه نوعیه مانع می شود از انعقاد ظهور نوعی تصدیقی برای خطاب أکرم کل عالم در مقام بیان حکم این فرد مشکوک. و الا ظهور تصوری هیچ مشکلی ندارد. اگر آیه نازل می شد می گفت ظهور تصوری حجت است ما تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل را قبول می کردیم، چون ظهور تصوری اش درست شد دیگر. ظهور تصدیقی یعنی ظهور نوعی که یا موجب وثوق بشود یا موجب ظن نوعی اینجا حاصل نمی شود. چون قرینه نوعیه داریم که مولا متکفل تشخیص افراد نیست. اصلا چه بسا مولا بما هو مولای عرفی خبر ندارد که زید فاسق است یا عادل.

اقول: این بیان محقق عراقی غیر از اشکالی که خودش کرد اصل مبنایش هم درست نیست. چرا؟ برای اینکه بالاخره این دلیل لا تکرم العالم الفاسق با عموم عام اگر بخواهد جمع بشود تناقض است. وجوب اکرام کل عالم به نحو قضیه عامه موجبه کلیه با لاتکرم العالم الفاسق که سالبه جزئیه است تناقض دارد. کشف می کند یا موضوع معنون است شده اکرم کل عالم لیس بفاسق، یا لااقل وجوب مشروط است، کل عالم یجب اکرامه اذا کان عادلا، آخرش این است که وجوب می شود مشروط. موضوع عنوان پیدا کند اما وجوب که باید مشروط بشود. نه موضوع بشود عالم لیس بفاسق ونه وجوب بشود مشروط به أن یکون عادلا، اینکه تناقض می شود با خطاب لا تکرم العالم الفاسق.

واین موت بعض افراد دیگر چیست؟! موت بعض افراد مربوط به مقام فعلیت حکم است مربوط به مجعول است، والا جعل که مضیق نمی شود. پیرمردها فوت بکنند جعل مولا که متضیق نمی شود. در مقام مجعول و حکم فعلی موضوع ها منعدم شد، چه ربطی دارد به بحث عام؟ در عام کشف کردیم که جعل متضیق است نه اینکه در خارج موضوع پیدا نکرده است. بله در خارج موضوع پیدا نکرده شیوخ فوت بکنند موضوع منعدم بشود اما جعل که متضیق نمی شود. در عام وخاص، خاص کشف می کند که جعل متضیق است. می ماند تقریب دوم که تقریب آقای صدر است انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 489

سه شنبه 11/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل بود. مرحوم آقای صدر یک تقریبی ذکر کردند برای جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل. ایشان فرموده اند که درست است که بعد از اینکه دلیل آمد گفت لاتکرم العالم الفاسق، ما می فهمیم وجوب اکرام هر فردی از عالم مشروط هست به عدالتش. وجوب مطلق نیست، ولکن عام می تواند بیان کند وجوب فعلی را در مورد این فرد مشکوک. بگوید این فرد مشکوک وجوب اکرام دارد فعلا. حال اگر وجوب مشروط هم بود به عدالت، خطاب عام می گوید که ما خودمان احراز عدالت کرده ایم دیگر شما زحمت نکشید.

مثل این می ماند که مولا بیاید راجع به این فرد مشکوک بگوید اکرم هذا الرجل. خب ما می دانیم که وجوب اکرام این فرد مطلق نیست بلکه مشروط به عدالت است. ولی وقتی می گوید أکرم هذا الفرد، معنایش این است که خود مولا متصدی شده است احراز کرده است وجود شرط را در این فرد، و دیده وجوب اکرام در مورد این فرد فعلی است گفته اکرم هذا الرجل. اکرم کل عالم هم منحل می شود به دلالتهای متعدده. اگر ما هزار فرد عالم داریم، اکرم کل عالم منحل می شود به هزار دلالت. اکرم هذا الرجل، اکرم ذاک الرجل. و راجع به آن فرد مشکوک العدالة بیان می کند وجوب فعلی اکرام او را. البته وجوب اکرام این فرد مشروط به عدالتش هست، اما مانعی ندارد که مولا شرط را خودش احراز بکند بعد بیاید بیان کند وجوب فعلی را.

مثل این می ماند که مولا می گوید اکرم جیرانی. وما می دانیم وجوب اکرام جار مولا مشروط به این است که محب اهل بیت باشد. این مولای ما با غیر موالین اهل بیت اصلا میانه خوشی ندارد. وقتی می گوید اکرم جیرانی مشروط است وجوب اکرام جیران به عدالت اینها. ولکن ظاهر أکرم جیرانی این است که وجوب فعلی اکرام جیران را بیان می کند. یعنی مولا خودش متصدی احراز شرط شده است، زحمت مکلف را کم کرده است. دیگر پذیرفته نیست از مکلف که آقا من شک داشتم که این جار شما موالی اهل بیت هست یا نیست. مولا می گوید شما چکار داشتی، من خودم گفتم اکرم جیرانی. خودم متصدی تطبیق و احراز شرائط وجوب اکرام شدم، دیدم شرائط محقق است امر فعلی کردم به وجوب اکرام.

گفته می شود که اکرم کل عالم هم همینطور است. چون مثل این می ماند که مولا بگوید اکرم هذا الرجل، اکرم ذاک الرجل. مولا خودش احراز کرده است که شرائط در اینها هست امر کرده به وجوب اکرامشان. و دلیل خاص هم که تنافی ندارد با این مطلب. دلیل خاص می گوید که عالم فاسق وجوب اکرام ندارد اما نمی گوید که این فرد مشکوک فاسق است. نمی گوید که این فرد مشکوک وجوب فعلی ندارد اکرامش. نه، ممکن است وجوب اکرام داشته باشد از باب اینکه شرط در او محقق است.

می فرماید: و من هنا تبین که عام با مطلق فرقش همین است که در مطلق یک دلالت داریم اکرم العالم، این دلالت مقید شده است، اکرم العالم بشرط أن یکون عادلا. اما در عام به تعداد افراد ما دلالت داریم، اکرم هذا الرجل، اکرم ذاک الرجل و هکذا.

این تقریب استدلال به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل.

مرحوم آقای صدر فرموده: من این تقریب را در جائی قبول دارم که شأن مولا باشد تشخیص مصداق. یعنی شبهه، شبهه حکمیه باشد. نه این مثال اکرم کل عالم. توضیح ذلک:

می گوید یک وقتی مولا می گوید که کل ماء مطهر، دلیل هم داریم که الماء النجس لا یطهر. خب اینجا حرف درستی است. دلیل داریم که النجس لا یطهر. خب وقتی مولا گفت کل ماء مطهر، خودش می تواند تشخیص بدهد در شبهات حکمیه که آیا آب طاهر است یا نجس. چون مربوط به خود مولا است. اگر شک کردیم که آب قلیل که ملاقی است با متنجس، دستمان متنجس بود ولکن خالی از عین نجس، خون پاک شده بود، زدیم داخل لیوان آب، شک می کنیم این لیوان آب پاک است یا نجس است. ایشان می گوید اشکال ندارد تمسک کنید به کل ماء مطهر، بگوئید انشاءالله این آب مشمول این خطاب کل ماء مطهر هست. ولو ما دلیل داریم که النجس لا یطهر، ولی خود مولا وقتی می گوید کل ماء مطهر لابد احراز کرده است که این آب ملاقی متنجس نجس نیست ولذا به عموم گفته است کل ماء مطهر.

اما در مثال اکرم کل عالم مولا فرض این است که وجوب اکرامش که مشروط است به عدالت عالم، شما می گوئید مولا آمد گفت وجوب فعلی دارد اکرام این فرد از عالم. این دو راه دارد، یا إخبار بکند که هذا عادل، یا اصل عملی جعل کند که اصل عملی در عالم اصالة العدالة است. یکی از این دو کار را باید بکند. یا مولا خبر بدهد که هر عالمی عادل است ما تحقیق کردیم و استقراء کردیم دیدیم هر عالمی عادل است، یا باید اصالة العدالة جعل کند به عنوان اصل عملی. خب کدام را می گوئید مولا انجام داده است؟ مولایی که می گوید اکرم کل عالم دارد إخبار می کند از عادل بودن تک تک افراد عالم؟ خب خطاب اکرم کل عالم انشاء است نه إخبار. شما می گوئید مولا با اکرم کل عالم مولا إخبار کرده است که هر عالمی عادل است، خب این خلف این است که اکرم کل عالم مفادش انشاء است نه إخبار. وانگهی شأن مولا بما هو مولا لا بما هو عالم الغیب این نیست که در قضیه حقیقیه متصدی تعیین مصادیق بشود که کدام مصداق واجد شرائط وجوب اکرام هست و کدام مصداق واجد شرائط نیست. اصلا شأن مولا در قضیه حقیقیه این است که جعل کلی را به مردم بیان می کند و تطبیق بر مصادیق شأن مولا نیست. علاوه بر اینکه ظاهر لاتکرم العالم الفاسق هم این است که دارد به مردم اعلام می کند که ایها الناس خودتان بروید تشخیص بدهید، من کلی را به شما می گویم که عالم فاسق را اکرام نکنید، تشخیص عالم فاسق با خودتان.

پس اکرم کل عالم ظهور ندارد در اینکه مولا دارد خبر می دهد که کل عالم عادل.

اما اینکه بخواهید بگوئید اصل عملی جعل کرده است که اصل عملی در مشکوک العدالة این است که عادل است. خب از کجای اکرم کل عالم می خواهید این را بفهمید؟ اکرم کل عالم مفادش بیان حکم واقعی است، بیان حکم ظاهری را از کجا استفاده می کنید. اصلا جمع بین حکم ظاهری و واقعی در خطاب واحد اگر ممکن هم باشد خلاف ظاهر عرفی است. ولذا در قضیه حقیقیه نمی شود گفت که مولا یا آمده احراز کرده عادل بودن افراد عالم را گفته اکرم کل عالم، با اینکه عدالت شرط است در وجوب اکرام عالم، و نمی شود هم گفت اصل عملی اصالة العدالة جعل کرده است. چون دلیل وقرینه نداریم بر این مطلب.

اقول: این فرمایش آقای صدر که کلیات فرمایش ایشان را ما قبول داریم. همینجور است که ایشان می گوید. اینکه ما با اکرم کل عالم معامله قضیه خارجیه بکنیم این خلاف ظاهر است. این فرق می کند با آن موردی که مولا می گوید اکرم جیرانی. آن قضیه خارجیه است. شأن مولا این هست که احراز کند شرائط در جیرانش جمع هست برای وجوب اکرام یا جمع نیست. یکی از شرائط موالی اهل بیت بودن است. خب شأن مولا این است که خودش همسایه ها را شناسائی بکند ببیند همه اینها موالی اهل بیت هستند بگوید اکرم جیرانی. اما در اکرم کل عالم قضیة حقیقیة، افراد غیر محصوره دارد. تازه اگر افراد محققة الوجود را بخواهیم حساب کنیم غیر محصوره است، الی یوم القیامة افراد دارد. اگر افراد مقدرة الوجود را هم بخواهیم حساب کنیم که اصلا معنا ندارد که افراد مقدرة الوجود یعنی آنهایی که موجود نشدند ولی اگر موجود بشوند عالم هستند، آنها را هم بگوید اتفاقا اگر موجود بشوند عادل هم هستند. خب این خیلی حرف زور است. دیگر این با استقراء و اینها در عالم خارج به دست نمی آید. شأن مولا نیست در قضیه حقیقیه که برود سراغ تطبیق کبری بر مصادیق خارجیه اش. ولذا قرینه نوعیه دارد که مولا متصدی تطبیق تمام الملاک برای وجوب اکرام در مصادیق خارجیه نیست. فرض این است که عدالت شرط وجوب اکرام عالم است. خب شأن مولا این است که این شرط را جعل کند و تشخیص وجود شرط را واگذار کند به خود مکلف.

بله اگر قضیه خارجیه بود مثل اکرم جیرانی، یا مثل اکرم هذا الرجل، قضیه خارجیه است مولا احراز کرده است که این رجل واجد شرائط است. اما قضیه حقیقیه که اینطور نیست. اکرم کل عالم قضیه حقیقیه است نه قضیه خارجیه. جمع کردن بین قضایای خارجیه نیست که اکرم هذا الرجل، اکرم هذا الرجل، اکرم هذا الرجل. اینها نیست، قضیه حقیقیه است.

اما راجع به آن تفصیلی که آقای صدر داد که گفت: اگر شبهه مصداقیه مخصص منفصل خودش فی حد ذاته شبهه حکمیه بود. مثل همین کل ماء مطهر، خب این مختص است به ماء طاهر. چون دلیل داریم که النجس لا یکون مطهرا. این آب قلیل ملاقی متنجس می شود شبهه مصداقیه النجس لایکون مطهرا. آقای صدر گفته می توانی تمسک کنی به کل ماء مطهر. چرا؟ برای اینکه اینجا دیگر نمی شود گفت شأن مولا نیست تشخیص اینکه کدام آب طاهر است و کدام آب نجس. چرا شأن مولا نیست؟ به نحو شبهه حکمیه غیر از مولا چه کسی می تواند متصدی این مطلب بشود؟ مولا باید بیان کند که ماء ملاقی متنجس طاهر أو نجس.

ولذا گفته کل ماء مطهر اثبات می کند که این آب قلیل ملاقی متنجس که هست مشمول کل ماء مطهر است، ولو شبهه مصداقیه خطاب النجس لایکون مطهرا هست. ولکن چون خودش فی حد ذاته شبهه حکمیه است می شود به عام کل ماء مطهر تمسک کرد.

اقول: جناب آقای صدر! فرض این است که مولا واگذار کرده است تشخیص مصداق را به مکلف. خودش گفته النجس لا یکون مطهرا. قبول داریم شأن مولا هست تشخیص بدهد به نحو شبهه حکمیه که کدام آب طاهر است و کدام نجس. ولی با خطاب النجس لایکون مطهرا از خودش رفع مسئولیت کرده است. در همان مثال اکرم جیرانی، اگر مولا یک ساعت بعد بیاید بگوید عبدی لا تکرم الناصبی من جیرانی، می شود تمسک کرد به اکرم جیرانی در همسایه ای که مشکوک است ناصبی است یا نه؟ نمی شود تمسک کرد. با اینکه شأن مولا بود تصدی تطبیق که تمام الغرض را ببیند در جیران هست؟. تمام الغرض این است که همسایه ای باشد که ناصبی نیست. شأن مولا بود تصدی در تطبیق. اما وقتی خود مولا می آید می گوید لا تکرم الناصبی من جیرانی، معنایش این است که مسئولیت تشخیص مصادیق را واگذار کرده است به مکلف. و این خاص حجت اقوی است. درست است که ظهور اکرم جیرانی در این است که خود مولا متصدی تطبیق بود، ولذا اگر نمی گفت لاتکرم الناصبی منهم ما تمسک می کردیم به عام در شبهه مصداقیه ناصبی. اگر مولا نمی گفت لا تکرم الناصبی من جیرانی ما می گفتیم اکرم جیرانی. هر فردی که بدانم ناصبی است او خارج است، اما آن کسی که مشکوک است ناصبی بودنش او داخل در عموم اکرم جیرانی است. این را که ما قبول داریم. اکرم جیرانی قضیة خارجیة شأن مولا است تصدی تطبیق. اما وقتی خود مولا می گوید لا تکرم الناصبی من جیرانی این حجت اقوی است بر اینکه تشخیص تطبیق را واگذار کرد به خود مکلف. دیگر مکلف معذور نیست اگر بیاید همسایه ناصبی را اکرام کند بگوید شک داشتم ناصبی است یا نه به خطاب عام اکرم جیرانی تمسک کردم. مولا می گوید چرا به خطاب اکرم جیرانی تمسک کردی؟ چه حقی داشتی به آن خطاب عام تمسک کنی؟. در این مثالی هم که آقای صدر می زند همین است، درست است که شبهه حکمیه است این مثال که آب قلیل ملاقی متنجس هل هو نجس ام لا، و ما می توانستیم به کل ماء مطهر تمسک کنیم نسبت به او. ولی وقتی خود مولا آمد گفت النجس لایطهر یعنی واگذار کرد تصدی تطبیق عام را بر مصادیق به خود مکلف.

سؤال وجواب: مکلف برود متصدی احراز بشود ولو به کمک گرفتن از خطابهای دیگر مولا. دیگر خطاب عام متصدی تطبیق نیست. شبهه حکمیه است برود از سائر خطابهای مولا بفهمد که این حکمش چیست.

یک مثال دیگری بزنیم که خود آقای صدر در فقه در جلد اول شرح عروه مثال می زند، می گوید: یک خطابی می آید می گوید کل بیع صحیح. جالب این است که باید عام باشد، مطلق باشد آقای صدر قبول ندارد، البیع صحیح نمی شود در شبهه مصداقیه اش به او رجوع کرد، باید عام باشد که افراد را بیان می کند. کل بیع صحیح. مخصص منفصل ما آمد گفت البیع وقت النداء لصلاة الجمعة الواجبة باطل. شک داریم در عصر غیبت نماز جمعه واجب است، بیع وقت النداء لصلاة الجمعة مصداق بیع وقت النداء لصلاة الجمعة الواجبة است، یا نه مصداق نیست کما علیه المشهور. می شود شبهه مصداقیه مخصص منفصل.

اما یک شبهه مصداقیه ای است که فی حد ذاته شبهه حکمیه است، یعنی برای رفع ابهام باز هم باید برویم سراغ شارع.

آقای صدر می گوید تمسک کنید به کل بیع صحیح، بگوئید بیع در وقت نداء به صلاة جمعه در عصر غیبت صحیح است، کل بیع صحیح، با اینکه شبهه مصداقیه البیع وقت النداء لصلاة الجمعة الواجبه است. چرا؟ برای اینکه ظاهر عام این است که متصدی تطبیق شده است نسبت به افراد، تمام بیع ها را حساب کرده دیده واجد شرائط هستند برای صحیح بودن، وشأن مولا هم این هست در این مثال. مثل مثال اکرم کل عالم نیست که شأن مولا نبود ببیند که فلان عالم فاسق است یا فاسق نیست. این شأن مولا بما هو مولا و مقنن نیست. ولی اینجا شأن مولا هست که بفهمد بیع وقت النداء در عصر غیبت بیع وقت النداء لصلاة الجمعة الواجبة هست یا نیست. چون وجوب نماز جمعه در عصر غیبت توسط خود همین شارع تعیین می شود نه توسط دیگران.

ما عرضمان این است که جناب آقای صدر! اگر مقید لبی بود یعنی علم خارجی داشتیم مقید لبی بود می دانستیم در عصر حضور امام علیه السلام چون نماز جمعه واجب است بیع وقت النداء هم باطل است. بله، دلیل لبی است. در عصر غیبت به کل بیع صحیح تمسک می کردیم. می گفتیم در عصر غیبت بیع وقت النداء صحیح است چون مقید لبی ما اطلاق ندارد. اما مقید ما لفظی است. مخصص منفصل ما لفظی است. آمده گفته یا ایها الذین آمنوا البیع وقت النداء لصلاة الجمعة الواجبة باطل، خب این معنایش این است که تصدی احراز مصادیق را واگذار کرد به خود مکلفین. دیگر مکلف صحیح نیست بیاید بگوید مولا ظاهر کل بیع صحیح این بود که خودت متصدی تطبیق شدی. دیدی در عصر غیبت بیع وقت النداء مشکل ندارد بطور عام گفتی کل بیع صحیح. مولا می گوید اشتباه می کنی، من با آن خطاب مخصص منفصلم واگذار و تفویض کردم تصدی تطبیق مصادیق را به شمای مکلف. ولذا این بیان آقای صدر درست نیست. اگر هم درست می شد بین مطلق و عام فرقی نبود. آقا چه فرقی می کند بگوید البیع صحیح یا بگوید کل بیع صحیح. چه فرقی می کند؟ خب البیع صحیح هم دلالت اطلاقیه دارد، نتیجه اش می شود کل بیع صحیح. چه فرقی می کند؟

ولذا اگر آن مخصص منفصل ما لفظی نبود لبی بود اطلاق نداشت که البیع وقت النداء لصلاة الجمعة الواجبة باطل، نه، قدر متیقن این بود که در عصر غیبت بیع وقت النداء را باطل قرار دادند چون وقت وجوب نماز جمعه است. مقید لبی بود. ما به البیه صحیح هم تمسک می کنیم، نیاز ندارد کل بیع صحیح بگوید.

سؤال وجواب: گفتم که دیگر ظهور خطاب کل بیع صحیح که در این بود که خودم احراز می کنم که آیا بیع ها واجد شرائط صحت هستند یا نیستند در شبهات حکمیه، این ظهور محکوم دلیل مخصص منفصل است که می گوید نه، دیگر خطاب عام متصدی تطبیق نیست. شبهه حکمیه است بروید از خطابهای دیگر از بحث وجوب نماز جمعه کشف کنید که نماز جمعه در عصر غیبت واجب است یا نه. از کل بیع صحیح نمی توانید مطلب را بفهمید. اگر خطاب دیگر نبود با اصل عملی مشکل را حل کنید. کل بیع صحیح دیگر ناکار شد. چون وقتی بعد از کل بیع صحیح گفت البیع وقت النداء لصلاة الجمعة الواجبة باطل این ظهور خاص اقوی است از ظهور عام. ظهور خاص این است که تصدی تطبیق را مولا از دوش خطاب عام برداشت انداخت به دوش مکلف، دیگر خطاب عام هیچکاره می شود به لحاظ تشخیص مصادیق. بروید سراغ بقیه خطابات شرعیه، بروید سراغ اصل عملی، اما دیگر حق ندارید سراغ کل بیع صحیح بیائید. چون خطاب خاص اعلام کرد که دیگر عام مسئولیت تشخیص مصادیق کل بیع صحیح را به عهده نمی گیرد. چون فرض این است که شرط صحت بیع این است که وقت نداء نماز جمعه واجبه نباشد. این شرط مسلم هست. مولا باید خودش متصدی بشود تشخیص بدهد که در عصر غیبت این شرط محقق است یا نه، مخصص منفصل گفت دیگر مولا با خطاب عامش متصدی تطبیق نیست، بروید از جاهای دیگر کشف کنید حکم را. دلیل نبود بروید سراغ اصل عملی.

سؤال وجواب: ما از شما سؤالی می کنیم جواب بدهید. کل ماء مطهر که آقای صدر مثال زد. مخصص منفصل گفته الماء النجس لیس مطهرا. شما را به وجدانتان در این آب استنجاء که شک می کنید پاک است یا نجس، آیا عرف تمسک می کند به کل ماء مطهر با وجود اینکه ده بار مولا مخصص منفصل آورد گفت یا ایها الذین آمنوا الماء المتنجس لیس مطهرا. تمسک می کند به کل ماء مطهر که آب استنجاء پاک است؟!. هیچ عرفی اینطور نیست که اگر مولا گفت کل ماء مطهر و بعد در مخصص منفصل گفت الماء النجس لا یکون مطهرا، بگوید خب قدر متیقن آن آبهای نجسی است که متغیر به وصف نجس است. آنها مسلم نجس هستند. اما آب استنجاء مشکوک است که پاک است یا نجس، بگوئیم کل ماء مطهر. آقا خودش گفت الماء النجس لا یکون مطهرا، چه جور شما می گوئید کل ماء مطهر؟. ظهور عرفی النجس لایکون مطهرا این است که دارد او را تخصیص می زند و به او عنوان می دهد، می شود کل ماء لیس بنجس مطهر.

ولذا تفصیل ایشان به هیچ وجه عرفی نیست. واینکه فرق است بین اینکه بگوید الماء مطهر که گفت نمی شود به آن تمسک کرد در این ماء استنجاء که شبهه مصداقیه الماء النجس لیس مطهرا است. ولی اگر بگوید کل ماء مطهر می شود به آن تمسک کرد. خب این حرفها عرفی نیست.

ما این تفصیل را به هیچ وجه قبول ندارم.

بله! یک تفصیل دیگری هست که از لابلای عرائضمان روشن شد، در قضیه خارجیه مثل اکرم جیرانی، که مخصصش لبی است، آنجا می توانیم تمسک کنیم در مورد جار مشکوک الناصبی بودن و اکرم جیرانی.

پس انشاءالله این را عرض خواهیم کرد که: عام به نحو قضیه خارجیه باشد مثل اکرم جیرانی، و مخصص منفصل ما هم لفظی نباشد که لاتکرم الناصبی منهم، بلکه لبی باشد. اینجا در شبهه مصداقیه اش می شود به عام رجوع کرد. توضیخ ذلک فردا انشاءالله.

جلسه 490

چهارشنبه 12/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در شبهه مصداقیه مخصص منفصل بود.

صاحب کفایه ره تفصیل دادند بین مخصص لفظی منفصل، فرمودند تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص لفظی منفصل جائز نیست. اما در مخصص لبی منفصل تمسک به عام اشکال ندارد.

این مطلب به مرحوم شیخ هم نسبت داده شده است. مرحوح نائینی هم این مطلب را تأیید کرده است.

بیان ذلک: صاحب الکفایة فرموده است: اگر مخصص لبی واضح باشد که به مثابه قرینه متصله است، که مانع از انعقاد ظهور می شود. اما اگر مخصص لبی ما امر بدیهی نیست، امر نظری است، این به مثابه قرینه متصله نیست که مانع از انعقاد ظهور بشود. لذا ظهور منعقد می شود و ما در مورد شبهه مصداقیه مخصص لبی منفصل به عام رجوع می کنیم. مثلا مولا گفته است اکرم جیرانی، ما از خارج می دانیم که مولا امر به اکرام عدو خودش نمی کند. این می شود مخصص لبی منفصل، اما مانع نمی شود که ما در مشکوک العداوة به عام تمسک بکنیم. عقلاء می گویند این همسایه می دانی عدو مولا است اکرامش نکن، اما رفیقش یعنی همسایه دیگر مولا مشکوک است که عدو مولا است یا نه، اکرم جیرانی عمومش شامل او می شود. چرا او را اکرام نکردی؟ این فرمایش مرحوم آخوند است.

مثال شرعی اش هم اللهم العن بنی امیة قاطبة است، که ما مخصص لبی منفصل داریم که لعن مؤمن جائز نیست. اما ما تمسک می کنیم به این عام، هر فردی از بنی امیه که مشکوک الایمان است لعنش می کنیم بلکه اثبات هم می کنیم که مؤمن نیست. مگر فردی که از خارج بدانیم که مؤمن است مثل هاشم مرقال، که او خارج می شود از این عموم.

اقول: این فرمایش صاحب کفایه ناتمام است. چرا؟ برای اینکه یکوقت عام به نحو قضیه حقیقیه است، مولا گفته اکرم کل عالم. مخصص لبی منفصل دارد که خدا امر به اکرام عالم ناصبی نمی کند. یا خداوند هیچگاه امر به اکرام عدو آل محمد نخواهد کرد. این مخصص لبی منفصل است.

ولی اکرم کل عالم قضیه حقیقیه است. شأن مولا نیست که بیاید متصدی تطبیق بشود و تمام الغرض را بخواهد بر مصادیق خارجیه تطبیق کند که هل زید ناصبی أم لا، هل عمرو ناصبی أم لا. شأن مولا نیست. چون افراد این اکرم کل عالم غیر محصوره هستند عرفا. در اینجا مخصص لبی کشف می کند که عنوان ناصبی خارج شده است. اکرم کل عالم لیس بناصبی. جعل را ما فهمیدیم، ظهور هم که ندارد که این جعل تطبیق شده است بر مصادیق خارجیه. ولذا می شود شبهه مصداقیه مخصص منفصل نمی توانیم به عام رجوع کنیم.

اما یکوقت عام قضیه خارجیه است، وشأن مولا این است که متصدی تطبیق تمام الغرض بر مصادیق خارجیه بشود. مثل مثال اکرم جیرانی. شأن مولا است که همسایه ها را شناسائی بکند، خب اگر ناصبی در بین اینها باشد خودش تشخیص می دهد. از ظاهر اکرم جیرانی که مولای ما چون امر به اکرام ناصبی نمی کند و به نحو عام گفته اکرم جیرانی، کشف می کنیم که خوش تشخیص داد که در همسایه ها همسایه ناصبی وجود ندارد. لذا به نحو عام گفت، یا به نحو مطلق گفت (فرق نمی کند، اکرم جیرانی اتفاقا مطلق است ولو دلالت می کند بر افراد، اما جمع مضاف که از ادات عموم نیست ولو دلالت بکند بر حکم افراد. مطلق است ولی مشکلی ندارد) از آن فهمیده می شود که مولا متصدی تطبیق بر مصادیق خارجی است.

اگر ما از خارج فهمیدیم که زید که جار مولا است ناصبی است، علم به تخصیص او پیدا می کنیم، اما به چه عنوان تخصیص خورده است؟ آیا به عنوان زید، یعنی ناصبی بودن حیثیت تعلیلیه است برای تخصیص، یا به عنوان عام لا تکرم الناصبی من جیرانی؟ نمی دانیم. قدر متیقن این است که زید تخصیص خورده است. ولذا نسبت به عمرو که مشکوک است که ناصبی است یا نه، شک ما می شود شک در تخصیص زائد، اصالة العموم جاری می شود.

برخلاف اینکه مولا خودش به ما بگوید لا تکرم الناصبی من جیرانی. آنجا تخصیص رفته است روی عنوان ناصبی من الجیران، عمرو مشکوک الناصبی تخصیصش تخصیص زائد نمی شود. اگر ناصبی است همان تخصیص واحد که لا تکرم الناصبی من جیرانی او را هم خارج کرده است اگر عنوان خاص عنوان عام باشد.

اما اگر مخصص لبی است عنوان ندارد، زید معلوم الناصبی قطعا خارج است، اما عمرو مشکوک الناصبی می شود شک در تخصیص زائد. ما به اصالة العموم تمسک می کنیم.

و در حقیقت معنای این حرف ما این است که دیگر شبهه مصداقیه مخصص لبی نیست. شک در تخصیص زائد هست.

بله، اگر عمرو هم ناصبی باشد او هم تخصیص خورده است، این معنایش این است که ملاک تخصیص را می دانیم، نه اینکه عنوان مخصَّص را می دانیم. ملاک تخصیص را می دانیم که ناصبی بودن است، اما ظاهر اکرم جیرانی این است که مولا خودش متصدی تطبیق شده است کشف کرده است که در جیران ناصبی نیست الا ما خرج بالدلیل.

ولذا اگر عام قضیه خارجیه باشد و مخصص لفظی نداشته باشد، قدر متیقن این است که این فرد که معلوم است که ناصبی است خارج شده است. فرد آخر که مشکوک است می شود شک در تخصیص زائد. برخلاف اینکه در خطاب لفظی بگوید لاتکرم الناصبی من جیرانی، او می شود شبهه مصداقیه مخصص منفصل. یا حتی اگر بگوید لاتکرم زیدا لأنه ناصبی، خب حضرت امام استظهار کرده اند که اینجا هم عرفا تخصیص رفته است روی عنوان الناصبی. مثل همان لاتکرم الناصبی من جیرانی می شود. البته ما به نظرمان می آید که بیش از حیثیت تعلیلیه استفاده نمی شود که لاتکرم زیدا لانه ناصبی اگر ما شک کردیم که عمرو ناصبی است یا نه و اکرام نکردیم مولا احتجاج می کند، می گوید من گفتم اکرم جیرانی، چرا عمرو را اکرام نکردی؟ بگوئیم مولا ما احتمال دادیم که ناصبی باشد شما هم گفتی لا تکرم زیدا لأنه ناصبیٌّ، والعلة تعمم. مولا می گوید من حیثیت تعلیلیه گفتم اما عنوان ناصبی را که خارج نکردم. زید را خارج کردم، علت تخصیصش را هم گفتم، اما این باعث نمی شود که ظهور اکرم جیرانی در اینکه من مولا متصدی تطبیق هستم از بین برود. نه، هنوز ظهور اکرم جیرانی در این است که مولا متصدی تطبیق تمام الغرض و الملاک است بر مصادیق.

پس به نظر ما فرق می کند که مخصص لفظی منفصل بگوید لاتکرم زیدا لأنه ناصبی، یا بگوید لا تکرم الناصبی من جیرانی. این دومی حیثیت تقییدیه است. آنوقت عمرو مشکوک الناصبی می شود شبهه مصداقیه لا تکرم الناصبی من جیرانی. اما اگر مخصص لبی باشد یا لفظی ای باشد که گفته لا تکرم زید لأنه ناصبی، نه، زید یقینا خارج شده است، اما اینکه عمرو هم خارج شده است یا نه، شک در تخصیص زائد داریم، و مرجع عموم اکرم جیرانی است.

سؤال وجواب: ظهور لا تکرم الناصبی من جیرانی اقوی است از ظهور اکرم جیرانی. چون ظهور خاص می گوید که مولا با لا تکرم الناصبی من جیرانی تطبیق را از دوش خودش برداشت و مسئولیت تکلیف را به دوش مکلف گذاشت. پس قضیة خارجیة، ولی ظهورش در این است که مولا متصدی تطبیق است. ولی قرینه پیدا کردیم که این ظهور مطابق با واقع نیست و مولا مسئولیت تطبیق را طبق خطاب خاص به عهده مکلف گذاشت.

و من هنا تبین اگر خطاب دوم ما اخص مطلق نبود، خطاب دوم ما این بود که لا تکرم الناصبی بطور عام، نگفت لاتکرم الناصبی من جیرانی که اخص مطلق است، اینجا اگر بگوید لا تکرم الناصبی، نه، ظهور اکرم جیرانی در تصدی مولا للتطبیق محفوظ است و ما به اکرم جیرانی تمسک می کنیم در فرد مشکوک الناصبی.

ولذا آن حرفی که دیروز از آقای صدر نقل کردیم که می گفت کل ماء مطهر شک می کنیم آیا ماء الاستنجاء طاهر است یا طاهر نیست، آقای صدر می گفت به کل ماء مطهر تمسک می کنیم می گوئیم ماء الاستنجاء هم طاهر مطهر. اینجور گفت. ولو مخصص منفصل لفظی داریم که الماء النجس لا یطهر.

ما به ایشان اشکال کردیم گفتیم جناب آقای صدر! وقتی خود شارع می گوید الماء النجس لا یطهر، مسئولیت تطبیق را از دوش خودش برداشت. درست است که کل ماء مطهر ظاهرش این است که خود مولا متصدی تطبیق در شبهات حکمیه است، که هر مائی به نحو شبهه حکمیه شک کردیم طاهر أم لا من می گوید طاهر ومطهر. ما این را قبول داریم. اما ظهور الماء النجس لیس بمطهر اقوی است در اینکه مولا تصدی تطبیق را دیگر از دوش خودش برداشت، واگذار کرد به خود مکف که تشخیص بدهد ولو با خطابات شرعیه دیگر که آیا آب استنجاء طاهر است أم لا.

عرض ما این است که اگر خطاب دوم این بود که النجس لا یطهر، نه الماء النجس لا یطهر، آنجا بعید نیست حرف آقای صدر درست باشد. چون النجس لا یطهر با کل ماء یطهر نسبتش عموم و خصوص مطلق نیست. النجس لا یطهر ظهور ندارد در اینکه مولا که در کل ماء مطهر متصدی تطبیق بود، تطبیقش را واگذار کرده است به مکلف.

پس فرق است بین اینکه خطاب دوم ما اخص مطلق باشد یا عام باشد.

این محصل عرض ما.

سؤال وجواب: نخیر، اکرم جیرانی با لاتکرم الناصبی که ظهور ندارد که در خصوص جیران هست هیچ تعارض ندارد. برای اینکه لاتکرم الناصبی که نمی گوید در بین همسایه ها ناصبی هست. اما اکرم جیرانی متصدی تطبیق است، می گوید من گشتم در همسایه ها ناصبی پیدا نکردم. ظهور اکرم جیرانی چون قضیه خارجیه است این است که متصدی تطبیق است. لا تکرم الناصبی منافات ندارد با این ظهور. لا تکرم الناصبی یک خطاب عام دیگری است به جای خودش محفوظ، تنافی ندارد با اکرم جیرانی.

این که ما گفتیم که اگر مخصص لبی در قضیه خارجیه بود می شود به عام مثل اکرم جیرانی تمسک کرد فرق نمی کند لبی متصل باشد یا لبی منفصل. جناب صاحب کفایه! چه فرق می کند لبی متصل و منفصل؟. اگر قرینه واضحه هم داریم که مولا امر به اکرام ناصبی نمی کند، ولکن ظهور اکرم جیرانی را از بین نمی برد در تصدی تطبیق. مولا گفته الکذب حرام، قرینه واضحه داریم که مولا فعل مصلحت دار را حرام نمی کند. (قرینه واضحه داریم دیگر. خدا که حکمش عبث نیست. قرینه واضحه داریم وقتی مولا می گوید الکذب حرام کذب مصلحت دار را نه کذب منفعت دار را، کذبی که مصلحت واقعیه دارد را حرام نمی کند، چون احکام تابع مصالح و مفاسد هستند). ولکن منشأ نمی شود که ظهور الکذب حرام در اینکه مولا خودش تشخیص داده که هیچ کذبی مصلحت ندارد ولذا گفته هر کذبی حرام است خراب بشود. نه، این ظهور را خراب نمی کند. اکرم جیرانی هم همینجور است. بله قرینه متصله واضحه داریم که مولا امر به اکرام ناصبی نمی کند، ولی ظهور اکرم جیرانی در تصدی تطبیق که مختل نمی شود. ظهورش این است که من خودم گشتم همسایه ناصبی پیدا نکردم. این ظهور در تصدی در تطبیق به صرف اینکه قرینه واضحه متصله است که مولا امر به اکرام ناصبی نمی کند که ظهور در تصدی در تطبیق را از بین نمی برد. هیچ عنوان نمی دهد به عام.

سؤال وجواب: ظهور اکرم جیرانی این است که خود مولا متصدی تطبیق شده است. ...یعنی دیگر ظهور در تصدی در تطبیق ندارد؟ اگر این است حق با شماست، ولکن وجدانا اکرم جیرانی ظهور در تصدی تطبیق دارد که خود مولا متکفل تطبیق شده است، که خود مولا تشخیص داده که تمام الغرض در مصادیق همسایه هست و هیچکدام ناصبی نیستند گفته اکرم جیرانی. مثل کل کذب حرام، خب آن هم قرینه واضحه متصله است که مولا حرام نمی کند فعل ذی مصلحت را، ولی با کل کذب حرام خودش متصدی تطبیق است که ما کذب ذی مصلحت نداریم الا ما خرج بالدلیل. ... ظاهر کل کذب حرام این است که من باید بگویم کدام کذب مصلحت دارد و کدام کذب مصلحت ندارد. نه اینکه شما خودتان تشخیص بدهید. ومن می گویم هیچ کذبی مصلحت ندارد، کل کذب حرام. ...ارتکاز متصل کبری را می گوید، می گوید نمی شود خدا حرام کند فعل ذی مصلحت را، اما ظهور کل کذب حرام این است که خود مولا تشخیص داده است که هیچ کذبی مصلحت دار نیست ولذا همه کذبها را حرام کرده است مگر به مقداری که می دانی تخصیص خورده است. لذا ممکن است در موارد شک مولا بخواهد به خود همین اکرم جیرانی یا کل کذب حرام تمسک کند. ...اتفاقا مولا ممکن است بگوید چون من دیدم می دانی زید ناصبی است، لذا نگفتم اکرم جیرانی الا زیدا، اعتماد کردم بر فهم خود شما. اما در غیر زید خودم متصدی تطبیق شدم که همه همسایه ها غیر از زید واجب الاکرام هستند چون ناصبی نیستند.

یک نکته دیگر هم عرض کنم: ملاک در قضیه خارجیه که ما می گوئیم مخصص لبی مانع نمی شود که در شبهه مصداقیه به این عام رجوع کنیم ملاک این است که افراد این عام محصوره باشند که ظاهر عرفی این است که مولا متصدی تطبیق است. در الکذب حرام هم اصناف کذب و انواع کذب قابل احصاء است. کذب مع الاهل، کذب مع الصدیق، کذب مع المشتری، این انواع قابل احصاء است. عناوین کلیه کذب قابل احصاء است.

از این نکته ای که عرض کردیم که چرا در قضیه خارجیه در شبهه مصداقیه مخصص لبی می شود به عام رجوع کرد.

معلوم شد که اللهم العن بنی امیة قاطبة در حکم قضیه خارجیه نیست. چرا؟ برای اینکه این جمله ظهور ندارد در اینکه در زمان امام صادق علیه السلام به لحاظ عرفی (نه به لحاظ اینکه امام علم غیب به ما کان و مایکون دارد بإذنه تعالی) تمام افراد بنی امیه را احصاء کرده دیده هیچکدام از اینها مؤمن نیستند. این خلاف ظاهر است. ولذا ظاهر اللهم العن بنی امیة قاطبة قید لبی دارد که الا المؤمنین منهم. نمی خواهد خبر بدهد که ما می شناسیم که در نسل بنی امیه مؤمن نیست. این خلاف ظاهر است، چون قابل احصاء عرفی نیستند. چه می دانیم، بالاخره در این جهان وقتی نسل بنی امیه گسترش پیدا کرد چطور هاشم مرقال مؤمن موالی امیرالمؤمنین علیه السلام بود و مقتول فی سبیل الله بود در جنگ صفین، با اینکه جزء بنی امیه بود، (ظاهرا پسر برادر بنی امیه بود) ممکن است یک اموی دیگر هم همینجور باشد ما چه می دانیم. ولذا این در حکم قضیه حقیقیه است. قید دارد، اللهم العن بنی امیة قاطبة الا المؤمنین منهم.

اصلا من فکر می کنم بنی امیة در اینجا به عنوان یک حزبی مطرح هستند نه به عنوان یک نژاد به عنوان شجره خبیثه بنی امیه. اگر به امام می گفتند هاشم مرقال چی؟ بعید نبود امام بفرماید هو منا اهل البیت.

گاهی هم قضیه حقیقیه است، ولی در نکته، نکته قضیه خارجیه را دارد. مثل اوفوا بالعقود. این اوفوا بالعقود قضیةٌ حقیقیة. و ما از خارج می دانیم که مولا امر به وفاء نسبت به عقد فاسد نمی کند.

خب سؤال: اوفوا بالعقود، می شود مولا بگوید یجب الوفاء بالعقد الفاسد؟ نه، امکان ندارد. ولذا برخی از بزرگان فرموده اند: اوفوا بالعقود چون اطلاقش غیر معقول است که اوفوا بالعقود صحیحة کانت أو فاسدة، اهمالش هم که غیر معقول است، پس باید مقید باشد که اوفوا بالعقود الصحیحة، ولذا فرموده اند در موارد شک در صحت عقد نمی شود به این عام تمسک کرد. این مطلب را حاج آقای وحید در بحثشان فرموده اند.

به نظر ما این درست نیست. چرا؟ برای اینکه همین نکته قضیه خارجیه در اوفوا بالعقود هم هست. شأن مولا است که تشخیص بدهد که در شبهات حکمیه کدام عقد فاسد است شرعا و کدام عقد فاسد نیست. یکوقت شبهه موضوعیه است، نمی دانیم این آقا صبی است یا بالغ است، رشید است یا غیر رشید است. خب بله اینها شبهه موضوعیه است شأن مولا نیست. اما در شبهات حکیمه عقد صحیح وفاسد شأن مولا است که خودش متصدی تطبیق بشود. و قابل إحصاء هم هست، قابل این است که مولا خودش بررسی کند بگوید ما عقد فاسد پیدا نکردیم در میان انواع کلی عقود، ولذا گفتیم اوفوا بالعقود.

بله اگر از خارج فهمیدیم مثلا عقد قمار فاسد است، می فهمیم عقد قمار تخصیص خورده است. اما عقد تأمین یعنی عقد بیمه نمی دانیم صحیح است یا فاسد می شود شک در تخصیص زائد. درست است که قضیه حقیقیه است اما نکته قضیه خارجیه چی بود؟ شأن مولا این است که خودش بیان کند کدام عقد بطور کلی و در شبهات حکمیه صحیح است و کدام عقد فاسد است. خب متصدی تطبیق شد گفت هر عقدی واجب الوفاء است. هر مقدار فهمیدیم فلان عقد فاسد است از این عموم خارج می شد. چون به عنوان عقد فاسد که معلوم نیست خارج شده است. اگر دلیل منفصل می گفت لا تف بالعقد الفاسد، اشکال وارد بود، ولی این را که نگفته است. فقط گفته لا تف بعقد القمار. اما نگفته لا تف بعقد التأمین. انواع کلی عقود یک چیزی است که بالاخره شأن شارع است که بگوید صحیح است یا فاسد است، شأن من که نیست که بیان کنم که صحیح أو فاسد.

فرق فرمایش مرحوم آقای صدر با عرض ما این است که: آقای صدر می فرمود حتی اگر مخصص لفظی منفصل بیاید بگوید لا تف بالعقد الفاسد، باز ما به اوفوا بالعقود تمسک می کنیم در شبهه مصداقیه عقد فاسد. ما این را قبول نداشتیم، ما می گفتیم وقتی مولا می گوید لا تف بالعقد الفاسد جناب آقای صدر! دیگر تصدی تطبیق را از خطاب اوفوا بالعقود برداشت به دوش مکلفین گذاشت. اما اگر مخصص لفظی منفصل نبود، مخصص لبی بود، قدر متیقن این است که عقد قمار خارج شده، اما عقد تأمین هم خارج شده؟ نه، شک داریم. می شود شک در تخصیص زائد.

و حاصل الکلام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل چه لبی و چه لفظی نمی شود به عام تمسک کرد.

ما یک موردی پیدا کردیم که او حقیقتا شبهه مصداقیه مخصص نیست. عام قضیه خارجیه یا شبه قضیه خارجیه باشد مثل اوفوا بالعقود یا کل کذب حرام نسبت به انواع کلی کذب که شک داریم مصلحت دارد یا ندارد، عام در حکم قضیه خارجیه باشد و مخصص ما مخصص لبی باشد، که نمی دانیم عنوان کلی را خارج کرده یا فرد را خارج کرده است. خب شاید فرد را خارج کرده است. آنوقت فرد معلوم یقینا خارج شده است، فرد مشکوک شک در تخصیص زائد می شود به عام رجوع می کنیم.

هذا تمام الکلام فی هذه المسألة.

یقع الکلام در اینکه حالا که در شبهه مصداقیه مخصص نمی شود به عام رجوع کرد آیا می شود استصحاب جاری کرد استصحاب عدم کون هذا فاسقا؟ روشن است که این می شود. اما گاهی این استصحاب می شود استصحاب عدم ازلی، اکرم کل عالم، لاتکرم العالم الاموی، استصحاب بکنیم که این عالم زمانی که نبود اموی نبود الان هم انشاء الله اموی نیست. می شود استصحاب عدم ازلی.

ببینیم این استصحاب جاری است یا جاری نیست و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 491

یکشنبه 16/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به استصحاب عدم ازلی هست. جهت طرح این بحث در عام وخاص این است که در شبهه مصداقیه مخصص چون نمی شد به عام ابتداءا رجوع کرد، با استصحاب اینکه فرد مشکوک مصداق خاص نیست خواستند که ملحق کنند این فرد مشکوک را به عام.

در برخی از مثالها مشکلی پیش نمی آمد. مثلا اکرم کل عالم، لا تکرم العالم الفاسق. خب زید شک می کردیم عالم فاسق هست یا نه. یا اینکه سابقا فاسق بود استصحاب می کردیم بقاء فسقش را و اکرام نمی کردیم او را. یا سابقا فاسق نبود ولو بخاطر اینکه در زمان کودکی فسق معنا ندارد در مورد کودک، استصحاب می کردیم می گفتیم این فرد زمانی که کودک بود فاسق نبود پس الان هم فاسق نیست. البته گاهی توارد حالتین فرض می شود: یک زمانی عادل بود و یک زمانی هم فاسق بود متقدم و متأخر معلوم نیست می شود توارد حالتین. طبعا اینجا استصحاب جاری نمی شد. شبهه مصداقیه مخصص به حال خودش باقی می ماند. این همان موردی است که صاحب کفایه می گوید الا ما شذّ. این موارد شاذی است که استصحاب منقح نمی کند موضوع عام را یا موضوع خاص را در این شبهه مصداقیه.

ولکن علماء گاهی دیده اند که آن عنوان خاص از عناوین ذاتیه است که از بدء وجود فرد همراه با فرد است. مثل اکرم کل عالم، لا تکرم العالم الاموی. شک می کنیم زید اموی هست یا نه، خب این حالت سابقه نعتیه ندارد که یک زمانی که این آقا بود اموی نبود. این از بدء وجودش یا اموی بوده یا نبوده.

ولذا آمدند گفتند ما حالت سابقه این فرد را به لحاظ قبل از وجودش حساب می کنیم، سالبه به انتفاء موضوع. می گوئیم این فرد آن زمانی که نبود اموی هم نبود، استصحاب می گوید هنگامی که موجود شد باز اموی نبود. اسم این را گذاشتند استصحاب عدم ازلی.

البته استصحاب عدم ازلی اختصاص ندارد به این بحث که ما بخواهیم بر فرد مشکوک حکم عام را بار کنیم.

گاهی فقط برای نفی حکم خاص استفاده می شود از استصحاب عدم ازلی، استصحاب عدم کون هذا الفرد امویا برای نفی حرمت اکرام عالم اموی استفاده می شود، ولو نتواند موضوع اکرم کل عالم را منقح کند. که نظر محقق عراقی و محقق اصفهانی وصاحب منتقی الاصول همین است، که استصحاب عدم ازلی اثبات حکم عام نمی کند ولکن نفی موضوع خاص می کند وبالتبع حکم خاص را ما نفی می کنیم.

گاهی هم اصلا بحث عام وخاص نیست. یک خطابی هست ما می بینیم حکم را برده روی عنوان ذاتی، الدم نجس، ما استصحاب می کنیم می گوئیم این جرم مشکوک آنوقتی که نبود خون هم نبود، الان هم که هست خون نیست فلیس بنجس.

مرحوم شهید شاید اولین کسی باشد که استصحاب عدم ازلی را مطرح کرده، در مورد خنثی استصحاب می کند عدم کونه امرأة را.

ولکن بعد از ایشان محل نزاع واقع شده است. مرحوم صاحب کفایه استصحاب عدم ازلی را قبول دارد. مرحوم نائینی استصحاب عدم ازلی را قبول ندارد. ولی در این بحث عام وخاص محور استدلالش بر این است که با استصحاب عدم ازلی موضوع حکم عام ثابت نمی شود. اکرم کل عالم، لا تکرم العالم الاموی، استصحاب عدم کون هذا الفرد امویا جاری نمی شود برای تنقیح موضوع عام. ولی در رساله لباس مشکوک صریحا نظر خودش را اعلام کرده است که اصلا استصحاب عدم ازلی مطلقا جاری نمی شود در عدم نعتی. مثلا الدم نجس ایشان قبول ندارد که استصحاب جاری کنیم بگوئیم هذا لم یکن دما والان کما کان.

حالا این مقدماتی که مرحوم نائینی در بحث عام وخاص ذکر می کند که البته مربوط به این می شود که موضوع حکم عام را نمی توان با استصحاب عدم ازلی منقح کرد. ایشان سه مقدمه ذکر می کند:

مقدمه اول: این است که می گوید: تخصیص عنوان می دهد به عام. لاتکرم العالم الاموی کشف می کند که اکرم کل عالم در مراد جدی مضیق بوده است موضوعش، که اکرم کل عالم لیس بأموی. چرا؟ ایشان می گوید اطلاق که غیر معقول است که اکرم کل عالم امویا کان أو غیر اموی. این معقول نیست و با لاتکرم العالم الاموی تهافت پیدا می کند. اهمال از حاکم ملتفت هم غیر معقول است، فیتعین التقیید. اکرم کل عالم لیس بأموی.

مقدمه دوم: در مقدمه دوم ایشان گفته است که ما دو جور عدم داریم در عرض: یکی عدم نعتی ویکی عدم محمولی. همانطور که در وجود عرض ما دو جور وجود داریم، البته نه اینکه دو وجود داریم یعنی دو جور لحاظ می کنیم: گاهی وجود عرض را لحاظ می کنیم فی حد ذاته، که می شود وجود محمولی عرض که وجود فی نفسه عرض را دیدیم، می گوئیم الوجود البیاض. گاهی وجود العرض را لحاظ می کنیم بما أنه نعت لمحله، می شود وجود نعتی عرض یعنی وجود لغیره آن را لحاظ کردیم، ولذا می گوئیم کون الجدار ابیض. یک وجود است، اما گاهی حیث وجود فی نفسه را نگاه می کنیم می گوئیم بیاض، البیاض موجود. و گاهی وجود لغیره آن را لحاظ می کنیم می گوئیم ابیضیة هذا الجدار موجودة. به این ابیضیة هذا الجدار می گویند وجود نعتی عرض. عدم عرض هم دو جور لحاظ می شود: یکی عدم محمولی، البیاض معدوم. اینجا عدم محمولی است. یک وقت می گوئید لیس هذا الجدار ابیض، این می شود عدم نعتی عرض.

ایشان فرموده: در وجود و عدم محمولی این وجود و عدم لحاظ می شوند بالقیاس الی ماهیة العرض. می گوئیم البیاض موجود، البیاض معدوم. این نیاز ندارد به وجود موضوع. برای اینکه بگوئیم البیاض معدوم این کافی است عدم بیاض ولو به انعدام موضوعش. اما وقتی می گوئید الجدار لیس بأبیض این نیاز دارد به وجود جدار. همانطوری که الجدار ابیض نیاز دارد به وجود جدار، الجدار لیس بأبیض هم نیاز دارد به وجود جدار. قبل از وجود جدار هر کسی بگوید الجدار ابیض سخن نادرستی گفته، هر کسی هم بگوید الجدار لیس بأبیض سخن نادرستی گفته است. از قبیل عدم و ملکه هستند، نقیضان نیستند. قبل از وجود جدار نه کان ناقصه صادق است، الجدار ابیض، و نه لیس ناقصه صادق است الجدار لیس بأبیض.

مقدمه سوم: این است که وقتی شارع می گوید اکرم کل عالم، بعد می گوید لا تکرم العالم الاموی، عدم نعتی عرض یعنی عدم کون العالم امویا می شود قید عام. اکرم کل عالم لیس بأموی. نه اکرم کل عالم إذا لم تکن امویته موجودة. این نیست. اکرم کل عالم با لاتکرم العالم الاموی که حساب می شود خب لاتکرم العالم الاموی کان ناقصه است، قضیه شرطیه است دیگر که إذا کان العالم امویا فلا تکرمه. مقابل کان ناقصه می شود لیس ناقصه که قید عام است، اکرم کل عالم لیس بأموی.

مرحوم نائینی می گوید آنوقتی که این عالم مشکوک نبود حق نداریم ما بگوئیم این عالم آنوقتی که نبود اموی نبود. حق نداریم بگوئیم، و بگوئیم غلط است. برای اینکه لیس بأموی لیس ناقصه است عدم نعتی است نیاز دارد به وجود موضوع.

بله، آن زمان که این عالم نبود در قید حیات، امویت برای او نبود، نه اینکه این عالم اموی نبود. این عالم قبل از وجودش نه صادق بود بگوئیم کان امویا، و نه صادق بود بگوئیم لم یکن امویا، هر دو غلط است. ولذا الان شما بیائید بگوئید این سنگ یک میلیارد سال قبل سفید نبود. می گویند این کلام، کلام غلطی است، یک میلیارد سال قبل اصلا این سنگ نبود که سفید باشد یا نباشد. طرف می گوید بچه های من تا ده سال پیش لباس نداشتند، می خواهد اظهار مثلا مظلوم نمائی بکند. یکی می گوید ده سال قبل اصلا فرزندان تو نبودند و ازدواج نکرده بودی. می گوید عیب ندارد سالبه به انتفاء موضوع است دیگر. محقق نائینی می گوید این سالبه به انتفاء موضوع یک کلام غلطی است که باید از آن اجتناب کرد. کلام غیر صحیحی است.

این محصل فرمایش مرحوم نائینی.

پس اکرم کل عالم شد اکرم کل عالم لیس بأموی. استصحاب هم جاری نمی شود که این فرد مشکوک موقعی که نبود اموی هم نبود. نخیر، این غلط است.

خب بگوئید استصحاب می کنیم که امویت نبود. هنگامی که این فرد مشکوک نبود امویت هم برای او نبود.

محقق نائینی می گوید خب این می شود اصل مثبت. عنوانی که در موضوع عام اخذ شده و مقابل إذا کان العالم امویا فلاتکرمه هست عدم محمولی که نیست عدم نعتی است لیس ناقصه است. مگر می شود آدم لیس تامه را استصحاب کند بعد بخواهد از آن لیس ناقصه نتیجه بگیرد؟ اصل مثبت است دیگر.

این را با یک مثال توضیح بدهم: شما بگوئید یک زمانی آب کر در این حوض نبود، پس این آب کر نیست. این اصل مثبت است. استصحاب عدم وجود ماء کر بخواهد اثبات کند که هذا الماء لیس بکر. از آن طرف استصحاب کان تامه هم بخواهد کان ناقصه را اثبات کند اصل مثبت است. دیروز آب این حوض کر بود، امروز یک آبی در این حوض هست اصلا معلوم نیست آب دیروزی باشد، شاید آب دیروزی را کشیدند و این آب جدید است. استصحاب بکنید بقاء الماء الکر را و بعد بگوئید فهذا الماء کرٌّ. خب اصل مثبت است دیگر.

این محصل فرمایش مرحوم نائینی.

اقول: این مقدمات مرحوم نائینی را بررسی کنیم:

اما المقدمة الاولی؛ جناب محقق نائینی! اگر مقدمه اولی را کسی قبول نمی کرد این تأثیری داشت در مطلب شما؟ شما برای انکار استصحاب عدم ازلی در اثبات حکم عام نیاز نداری به مقدمه اولی. نیاز نداری به اینکه ثابت کنی اکرم کل عالم معنون شده است به عنوان مقابل خاص که اکرم کل عالم لیس بأموی. محقق عراقی و محقق اصفهانی و صاحب منتقی الاصول این مقدمه اولی را قبول ندارند. می گویند تخصیص به عام عنوان نمی دهد. اکرم کل عالم وقتی تخصیص خورد به لا تکرم العالم الاموی، این اکرم کل عالم موضوعش هنوز عالم است. مقید نمی شود موضوعش به عالمٍ لیس باموی. و از راه انکار مقدمه اولی نتیجه می گیرند که استصحاب عدم کون هذا العالم امویا فقط نفی می کند حرمت اکرام این عالم را. اما اثبات نمی کند وجوب اکرام او را، چون می شود اصل مثبت. چرا؟ برای اینکه می گویند استصحاب اینکه این عالم اموی نیست یک اصل موضوعی باید باشد دیگر. اصل موضوعی برای چیست؟ اصل موضوعی است برای لا تکرم العالم الاموی. اما اکرم کل عالم که اموی در آن مطرح نیست لیس بأموی در آن مطرح نیست. شما استصحاب می کنی هذا لیس بأموی، چه ربطی دارد به موضوع عام.

امثال محقق اصفهانی و محقق عراقی اصلا بخاطر همینکه می گویند عنوان پیدا نمی کند موضوع عام، بلکه این موضوع به همان قبلی خودش باقی است آمده اند انکار کرده اند استصحاب عدم ازلی را برای اثبات حکم عام.

چه جوری می شود که شما برای همین هدف مقدس یعنی انکار استصحاب عدم ازلی برای اثبات حکم می گوئید نیاز است به این مقدمه اولی، در حالی که این سه عالم با انکار این مقدمه اولی می خواهند به این هدف نائل بشوند. و حق هم با آنها است. حالا اگر کسی بگوید که عام عنوان پیدا نمی کند که راحت تر می تواند بگوید که با استصحاب عدم کون هذا العالم امویا نمی شود اثبات کرد وجوب اکرام این فرد را. چرا؟ برای اینکه دیگر اموی نبودن اصل موضوعی نمی شود برای اکرم کل عالم. چون موضوع اکرم کل عالم همین عالم است نه عالمٍ لیس بأموی.

من عرضم این است که اینکه ما بگوئیم یتوقف انکار استصحاب عدم ازلی در رابطه با اثبات حکم عام بر این فرد مشکوک به قبول این مقدمه اولی، این حرف درستی نیست.

بله ما در نزاع بین این بزرگان موافق مرحوم نائینی هستیم. این مطالبی که این بزرگان فرموده اند که تخصیص هیچ عنوان نمی دهد به موضوع عام حرف نادرستی است. چرا؟ برای اینکه ما سؤالمان این است که آقا موضوع عام عالم است. عالم مطلقا بدون تقیید به عالم لیس باموی طبق ادعای شما. حکم هم مطلق، وجوب اکرام. آنوقت این چه جوری می شود که عالم اموی خارج باشد از این عام؟ در مقام ثبوت موضوع عالم لابشرط، حکم هم وجوب اکرام لابشرط، آنوقت چه جوری می شود که یجب اکرام کل عالم شامل عالم اموی نشود؟ چه جوری می شود؟ اینکه می گوئید اعدام می کنیم اخراج می کنیم عالم اموی را از این عام، اخراج عالم اموی از این عام یا به این است که بگوئید اکرم کل عالم لیس بأموی، یا بگوئید کل عالم یجب اکرامه إذا لم یکن امویا. یا قید موضوع بگیرید لم یکن امویا را و یا قید حکم بگیرید. و الا اینکه نه قید موضوع باشد و نه قید حکم، معجزه قرن بیستم است که اکرم کل عالم موضوع کل عالم، وجوب هم هیچ مقید نیست، ولکن یک کاری می کنیم که شامل عالم اموی نشود. چه چور ممکن است؟ امکان ندارد. برای اخراج عالم اموی از این عام یا باید در مراد جدی مولا لیس بأموی قید موضوع باشد و یا قید حکم که یجب اکرامه إذا لم یکن امویا. اگر قید حکم هم باشد باز استصحاب عدم کونه امویا اصل موضوعی خواهد بود. مثل إذا کان زید فی الدار فیجب أن تتصدق، خب استصحاب می گوید زید فی الدار، ثابت می کند وجوب تصدق را. اگر شرط الوجوب هم باشد باز استصحاب این شرط را اثبات می کند دیگر. إذا لم یکن العالم امویا فیجب اکرام العالم. خب استصحاب می گوید لیس هذا العالم باموی فیجب اکرامه.

اینکه محقق عراقی می گوید تخصیص با تقیید فرق می کند، یعنی اکرم العالم اگر بود محقق عراقی می گفت لاتکرم العالم الاموی عنوان می دهد به این خطاب مطلق، می شود اکرم العالم الذی لیس بأموی. آنوقت استصحاب ثابت می کند وجوب اکرام این عالم مشکوک را. چرا؟ برای اینکه مقید به خطاب مطلق عنوان می دهد. اما مخصص به خطاب عام عنوان نمی دهد، به منزله موت بعض افراد است. مثل اینکه مولا گفت اکرم کل عالم، شیوخ فوت کردند، منحصر شد کل عالم به شواب. خب این عنوان نمی دهد به اکرم کل عالم که اکرم کل عالم شاب. ایشان گفته خب در تخصیص هم همینطور است. با اینکه خلط واضح است. موت بعض افراد مربوط به مقام وجود موضوع است در خارج که مقام فعلیت و مقام مجعول است. اما تخصیص مربوط به مقام جعل است و کشف می کند از ضیق در مقام جعل. محال است در اراده جدیه مولا هیچ قیدی نباشد در اکرم کل عالم، در عین حال مخصص هم که می گوید لا تکرم العالم الاموی راست باشد. اگر مخصص راست است، کشف می کند از اول مراد جدی از عام عالم اموی نبوده است.

از محقق اصفهانی این مدقق بزرگ تعجب است که بیاید اینجا دفاع کند از این نظریه. شما که همه جا با محقق عراقی اختلاف داشتید خب اینجا هم اختلاف پیدا می کردید.

ایشان فرموده: بعث انشائی رفته روی کل عالم، محال است که بعث جدی برود روی چیز دیگر. این مثل این می ماند که بگوید بعث انشائی رفته روی نماز، اما بعث جدی رفته روی روزه. اینکه نمی شود. محقق اصفهانی می گوید بعث انشائی متحد است با بعث جدی. چرا؟ برای اینکه بعث جدی یعنی همان که بعث انشائی را به داعی جعل داعی بگویند. بعث جدی همین است دیگر. بعث انشائی را به داعی جعل داعی بگویند. و محال است که متعلق بعث انشائی با متعلق بعث جدی فرق کند.

پس اکرم کل عالم بعث انشائی رفت روی کل عالم، بعث جدی هم باید برود روی کل عالم.

ولذا معنا ندارد بگوئیم در مقام اراده جدیه موضوع عالم لیس بأموی است.

اقول: جناب محقق اصفهانی رحمة الله علیک! اولا بحث ما مختص به احکام تکلیفیه نیست. کل دم نجس، دم السمک لیس بنجس. خب احکام وضعیه که دیگر بعث جدی و بعث انشائی و این حرفها را ندارد.

وانگهی مراد از بعث جدی یعنی مولا انشاء می کند وجوب اکرام کل عالم را تارة این انشاء ناشی است از اراده مولویه، تارة ناشی نیست از اراده مولویه، بلکه ناشی است از مصلحت تقیه یا ضرب قاعده. خب در مورد عام بینکم و بین الله مولائی که می گوید لا تکرم العالم الاموی آن اکرم کل عالم او نسبت به عالم اموی بعث انشائی نسبت به این حصه عالم که عالم اموی است ناشی است از اراده مولویه؟ ناشی است از اینکه مولا تعلق گرفته غرضش به انبعاث مکلف نحو اکرام العالم الاموی؟ اینکه تناقض است، با لاتکرم العالم الاموی نمی سازد.

ما حرفمان این است که در مراد جدی که اراده مولویه است حتما ضیق هست. حتما اکرم کل عالم به لحاظ مراد جدی مولا که عالَم اراده است، در عالَم اراده، اراده رفته است روی اکرام عالمٍ لیس بأموی، یا اکرام کل عالم واجب بشرط أن لایکون امویا. که حالا این أن لایکون امویا شرط وجوب است یا قید موضوع. به هر حال مدعای نائینی ثابت می شود.

فالمقدمة الاولی تامة، ولی ای کاش محقق نائینی ره این مقدمه اولی را ذکر نمی کرد تا این همه دردسر پیدا نکنیم.

بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 492

دوشنبه 17/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در استصحاب عدم ازلی بود. مرحوم نائینی سه مقدمه ذکر کرد برای انکار استصحاب عدم ازلی.

مقدمه اول این بود که مخصص به عام عنوان می دهد. مخصص متصل ظهور عام را مختل می کند ودر مرحله ظهور عنوان می دهد به موضوع عام. مثل اکرم کل عالم لیس بأموی. مخصص منفصل حجیت عام را معنون می کند به نقیض خاص. لا تکرم العالم الاموی وقتی آمد کشف می کند که آن اکرم کل عالم موضوعش عالم لیس بأمویّ است.

که ما عرض کردیم این مقدمه صحیح است.

مقدمه دوم این است که ایشان گفته اند همانطور که وجود عرض گاهی فی نفسه لحاظ می شود، می شود وجود محمولی، البیاض موجود. گاهی حیث وجود لغیره آن لحاظ می شود که از آن تعبیر می کنند به الوجود الرابطی. می شود وجود نعتی. تعبیر می کنند کون هذا الجسم ابیض. کذلک عدم هم همینطور است. گاهی عدم را فی نفسه لحاظ می کنند، می شود عدم البیاض. گاهی عدم را من حیث أنه نعت من نعوت المحل لحاظ می کنند، می گویند عدم کون هذا الجسم ابیض.

بعد ایشان فرموده است که عدم و وجود نعتی اینها بعد از وجود محل فرض می شود. بعد از وجود جدار است که می شود گفت هذا ابیض یا لیس بأبیض. قبل از وجود جدار نه صحیح است بگوئیم الجدار ابیض، نه صحیح است بگوئیم لیس بأبیض.

برخلاف عدم و وجود محمولی. نه، شما می گوئید البیاض موجود، البیاض معدوم. نیاز به وجود محل ندارد.

اقول: اولا ما ببینیم مراد از عدم نعتی چیست در مقابل عدم محمولی. چون عبارت های محقق نائینی ره چندان واضح نیست. وقتی تعبیر می کند به عدم محمولی، می گوید عدم البیاض، البیاض معدوم. اما وقتی تعبیر می کند به عدم نعتی می گوید لیس الجسم بأبیض. خب یک شق ثالثی هم هست وآن این است که بیاض را مضاف کنیم به جسم. بگوئیم عدم بیاض هذا الجسم، عدم بیاض عدم الجدار. خب قبل از اینکه این دیوار ساخته بشود می خواهیم ببینیم بیاض لهذا الجدار موجود بود یا معدوم بود. البیاض لهذا الجدار قبل الف سنة کان موجودا أو معدوما. محقق نائینی اینجا را چه می گوید؟ آیا می گوید صحیح نیست بگوئیم البیاض لهذا الجدار قبل الف سنة کان معدوما، یا نه این را به عنوان عدم محمولی قبول دارد؟. چون ایشان مثال که می زند برای عدم محمولی، می گوید البیاض معدوم. می گوئیم نه، بفرمائید البیاض لهذا الجدار قبل الف سنة کان معدوما. این را شما عدم محمولی می دانید یا عدم نعتی می دانید؟ چندان کلام ایشان واضح نیست. ما به نظرمان می آید که ایشان این را هم عدم محمولی بداند. چون عدم نعتی را لیس هذا الجدار بأبیض فرض می کند. اینکه ایشان فرمود استصحاب عدم محمولی نمی تواند اثبات کند عدم نعتی را، مرادش این است که استصحاب عدم البیاض نمی تواند بگوید که این جدار بیاض ندارد؟ این حرف درستی است. عدم بیاض بطور مطلق وبدون اضافه به این جدار بخواهد بگوید که بیاض برای این جدار نیست، چون قبلا بیاضی نبود. بله این حق با ایشان است اصل مثبت است.

اما اگر عدم محمولی به معنای این باشد که عدم البیاض لهذا الجدار، یک زمانی بیاض لهذا الجدار موجود نبود آنوقتی که این جدار نبود. اینجا خیلی واضح نیست که ما بگوئیم اصل مثبت است. ممکن است کسی بگوید که نه، اینجا عرفا قابل تفکیک نیستند حتی در مرحله تعبد ظاهری. ما از یک طرف بگوئیم استصحاب کنیم که بیاض لهذا الجدار قبلا موجود نبود الان هم موجود نیست، پس ثابت می شود عدم البیاض لهذا الجدار فعلا، این را ما قبول کنیم، ولی از آن طرف بگوئیم نه، ثابت نمی شود که هذا الجدار لیس بأبیض. ثابت می کنیم بیاض لهذا الجدار الان موجود نیست، چون استصحاب کردیم گفتیم هزار سال پیش بیاض لهذا الجدار نبود الان هم نیست، پس این جدار ابیض نیست، این اصل مثبت است. البته ما این را قبول داریم که عرفا اصل مثبت است، اما از امور واضحه نیست. ممکن است کسی بگوید که اینها قابل تفکیک نیستند عرفا حتی در مرحله تعبد ظاهری که شما بیائید بگوئید لم یکن البیاض لهذا الجدار موجودا قبل الف سنة فالان لیس بموجود، ولکن ثابت نمی شود که این جدار ابیض نیست. این را معلوم نیست همه بپذیرند که این اصل مثبت است.

ولکن ما چون عرفا می بینیم این دو قضیه است، دو تا عنوان مباین با هم، استصحاب یکی برای اثبات دیگری اصل مثبت است. این یک مطلب.

سؤال وجواب: یعنی شما می فرمائید که قبل از هزار سال بیاض برای این جدار نبود این عدم نعتی است؟ محقق نائینی این را فرموده است؟. یک وقت می گوید لم یکن الجدار ابیض این عدم نعتی است. اما اگر بگوئید لم یکن البیاض لهذا الجدار موجودا قبل الف سنة. یا اشاره کنید بگوئید هذا البیاض لم یکن موجودا قبل الف سنة، این عدم نعتی است؟!، اینکه عدم محمولی است. البیاض لهذا الجدار لم یکن موجودا قبل الف سنة والان کما کان. مطلب مرحوم نائینی صریح نیست ولکن با توجه به اینکه ایشان عدم نعتی را به شکل لیس ناقصه بیان می کند که لیس هذا الجدار ابیض، ظاهرش این است که این عدم البیاض لهذا الجدار قبل الف سنة را عدم محمولی بداند هر چند عبارت ایشان واضح نیست. به هر حال ایشان هر چه بفرماید یک بحث است، اما بحث دیگر این است که واقع مطلب چیست. واقع مطلب این است که این عدم محمولی است. البته ما قبول داریم که این عدم محمولی بخواهد اثبات کند که هذا الجدار لیس بأبیض چون دو عنوان است می شود اصل مثبت. این یک مطلب.

مطلب دیگر این است که ایشان فرموده است که: هذا الجدار لم یکن ابیض قبل الف سنة غلط است. غلطٌ من الکلام. فرمایش ایشان درست نیست. چرا غلط است؟ توضیح واضحات است بله، اما غلط هم هست؟ یعنی اگر با قرینه بگوئیم این دیوار هزار سال پیش نبود سفید هم نبود سیاه هم نبود این غلط است؟ نه. بله خلاف ظاهر هست. ظاهر سالبه محصله، سالبه محصله به انتفاء محمول است. اما ما در بحث استصحاب نیاز نداریم قضیه ای که تشکیل می دهیم قضیه ای باشد که ظاهر عرفی است. خب با قرینه می گوئیم. با قرینه می گوئیم هذا الجدار قبل الف سنة لم یکن موجودا فلم یکن ابیض و لا اسود، این غلط است؟ با قرینه هم گفتیم. کجای آن غلط است. بعد می گوئیم فالان کما کان. این غلط نیست. خلاف ظاهر هست قبول، توضیح واضحات است قبول، اما غلط نیست.

پس کلام در این است که آیا لیس ناقصه وبه تعبیر دیگر سالبه محصله به انتفاء موضوع غلط است یا غلط نیست. فعلا این را بحث می کنیم. ما می گوئیم غلط نیست. اینی که محقق نائینی فرمود عدم العرض اگر به عنوان نعت حساب بشود نیاز به وجود موضوع دارد، یعنی چی به عنوان نعت حساب بشود. آخه عدم که نعت نیست. وجود سفیدی و بیاض بله نعت. وجوده فی نفسه عین وجوده لمحله. اما عدم البیاض یا عدم کون الجدار ابیض اینکه نیاز ندارد به وجود موضوع. لیس هذا الجدار بابیض سلب الاتصاف می کند نه اتصاف به سلب. اگر مفاد سالبه محصله این بود که این جدار متصف است بأنه لیس بأبیض، خب بله، اتصاف بعدم کونه ابیض موضوع می خواهد. اما مفاد إذا وجد الجدار ولم یکن ابیض سلب الاتصاف باشد بکونه ابیض، سلب الاتصاف که نیاز به محل ندارد.

پس اگر می گوئید عرفا خلاف ظاهر است، او را که جواب دادیم که با قرینه می گوئیم. اما اینکه در صحت حمل الجدار لیس بأبیض ما نیاز داشته باشیم به وجود جدار، چون می خواهیم بگوئیم اتصاف دارد جدار بأنه لیس بأبیض، خب مفاد سالبه محصله اتصاف به سلب نیست. سلب الاتصاف است نه اتصاف به سلب. نه خارجا متصف می شود محل به عدم العرض، و نه مفهوما و ذهنا.

بله می شود شما یک مفهومی را انتزاع کنید مفهوم وجودی بشود، مثل الجدار لا ابیض. جدار این دیوار ناسفید است. بله اینجا حمل کردید لا ابیض را بر جدار. به این می گویند موجبه معدولة المحمول. الجدار لا ابیض موجبه معدولة المحمول است. این موجبه است. یا بیائید بگوئید الجدار هو الذی لیس بأبیض. بله این هم قضیه موجبه سالبة المحمول است. ما یک قضیه موجبه معدولة المحمول داریم مثل هذا الجدار لا ابیض، هذا الانسان لا بصیر، این لا بصیر با اعمی یکی است، عدم ملکه است. ولذا شما نمی توانید به این دیوار بگوئید لا بصیر. عدم ملکه است. یا در همان جدار نسبت به ابیض ولا ابیض بودنش قبل از وجود نه ابیض است و نه لا ابیض است. بعد از وجود است که یا ابیض است یا لا ابیض. اما این قضیه موجبة معدولة المحمول است، موجبه است. یا قضیه موجبه سالبة المحمول می گوئید الجدار هو الذی لیس بأبیض. قضیه موجبه است. هو الذی را دارید حمل می کنید بر جدار. منتهی این موصول یک صله عدمیه دارد. قضیه موجبه است. اینها بله نیاز دارند به وجود موضوع. اما قضیه سالبه محصله نیاز به وجود موضوع ندارد. هذا الجدار قبل الف سنة لم یکن بأبیض و لا اسود. کما اینکه می گوئید هذا الجدار قبل الف سنة لم یکن موجودا، می توانید بگوئید لم یکن بأبیض و لا اسود. نیاز ندارد به وجود موضوع. چون سلب الاتصاف است نه اتصاف به سلب. قضیه سالبه است. عدم العرض نیاز به وجود موضوع ندارد. اینکه ما تعبیر می کنیم در خطاب و می گوئیم الجدار الذی لیس بأبیض این منشأ توهم نشود که بگوئید این الذی شد موجبه سالبة المحمول. الجدار هو الذی لیس بأبیض چه جور شما گفتید قبل از وجود جدار صادق نیست چون قضیه موجبه سالبة المحمول است. یکوقت توهم نشود که خطابات شرعیه همه از همین قبیل موجبه سالبة المحمول هستند. چرا؟ برای اینکه گفته می شود که شما می خواهید حکم اثبات کنید برای یک موضوع، وجود این موضوع، موضوع می شود برای این حکم. مثلا می خواهید بگوئید که کل عالم لیس بأموی یکرم. خب موضوع وجوب اکرام وجود عالم است. وجود عالم متصف باشد به اینکه اموی نیست. خب این قیدش می شود از قبیل موجبه سالبة المحمول. چون وجود را باید در آن فرض کنید. ولذا گاهی تصریح می کنید می گوئید العالم الذی لیس بأموی. یا کل عالم لیس بأموی، آن هم جمله وصفیه است دیگر، او هم در قوه این است که بگوئید الذی لیس بأموی. خب می شود اتصاف بأنه لیس بأموی.

این اشکال را حضرت امام مطرح فرموده، ولذا فرموده اصلا سالبه محصله محال است بخواهد موضوع باشد برای حکم وجودی. شما وقتی می گوئید کل عالم لیس بأموی یجب اکرامه، این لیس باموی از نظر حضرت امام ره نمی تواند سالبه محصله باشد. این حتما باید قضیه موجبه سالبة المحمول باشد. برای اینکه سالبه محصله ای که جمع می شود با عدم موضوع، این چطور می تواند موضوع برای حکم وجودی قرار بگیرد؟. چطور سالبه محصله موضوع می خواهد باشد برای حکم اثباتی و وجودی؟! این محال است. چرا؟ برای اینکه سالبه محصله با عدم موضوع هم جمع می شود. این که نمی تواند در موضوع حکم وجودی اخذ بشود. آن چیزی که می تواند در حکم وجودی جمع بشود قضیه موجبه سالبة المحمول است. همانی که می گفتیم الجدار هو الذی لیس بدبیض که نیاز به وجود موضوع داشت، حالا هم می گوئیم العالم الذی لیس بأموی. العالم الذی لیس بأموی یعنی عالمی که این وصف را دارد که اموی نیست. خب قبل از وجود این عالم، این عالم وقتی موجود نبود این وصف را داشت که اموی نبود؟ قطعا این وصف را نداشت.

امام ره فرموده اند: ما وقتی در خطاب داشتیم العالم الذی لیس بأموی این مفادش این است که عالم متصف باشد بأنه لیس بأموی، نه اینکه عالم متصف نباشد به اموی بودن ولو از باب اینکه عالمی در کار نیست. اینکه نمی تواند موضوع باشد. عالمی که متصف نیست به اموی بودن ولو بخاطر اینکه عالمی در کار نیست، این بخواهد موضوع بشود برای وجوب اکرام. اینکه نمی شود. آن چیزی که موضوع برای وجوب اکرام است باید بشود عالمی که متصف هست بأنه لیس بأموی.

حالا شما می گوئید العالم الذی لیس بأموی خیلی روشن است. الذی را در جمله آوردید که مفادش اتصاف است. حالا اگر بگوئید کل عالم لیس بأموی، او هم همین است. او هم جمله وصفیه ای آوردید که مفادش اتصاف عالم است بأنه لیس بأموی.

امام ره فرموده اند خب شما می گوئید این عالم هنگامی که نبود اموی نبود. این سالبه محصله به انتفاء موضوع است. می خواهید این را استصحاب کنید نتیجه بگیرید موجبه سالبة المحمول را. این عالم متصف نبود که اموی است پس الان متصف هست که اموی نیست. می شود اصل مثبت.

امام ره فرموده اند: ما حتی در العالم العادل یجب اکرامه گفتیم که اگر زید وقتی در روستا بود عادل بود، آمد حوزه علمیه از روزی که شده عالم احتمال می دهیم علم آمد و عدالت رفت. احتمال میدهیم این آقا هیچ روزی عالم عادل نبوده است. کان عادلا حینما کان فی قریته، والان عالم، اما اتصاف العالم بالعدالة حالت سابقه ندارد. ایشان فرموده اند استصحاب اینکه این زید یک زمانی عادل بود ثابت نمی کند اتصاف العالم بأنه عادل را. و ظاهر اکرم العالم العادل یا اکرم العالم الذی هو عادل این است که عالم بما هو عالم متصف باشد بأنه عادل و این هم ثابت نمی شود.

البته حضرت امام ره بعدا اشکال های دیگری دارند راجع به استصحاب عدم ازلی، آنها را هم چون خلاصه هست عرض می کنم:

فرموده اند: برفرض اصرار کنید که جزء الموضوع سالبه محصله است، العالم الذی لیس باموی یجب اکرامه سالبه محصله جزء موضوع آن است. اما این سالبه محصله به انتفاء محمول است، نه سالبه محصله به انتفاء موضوع. عالمی که اموی نیست یعنی هست و اموی نیست. این می شود سالبه به انتفاء محمول. آن چیزی که استصحابش می کنید سالبه محصله به انتفاء موضوع است. آنوقتی که نبود اموی نبود. قضیه متیقنه شما سالبه محصله به انتفاء موضوع است، اما قضیه مشکوکه تان سالبه به انتفاء محمول است. وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب حفظ نشده است. استصحاب سالبه به انتفاء موضوع اثبات سالبه به انتفاء محمول کند. خب این اصل مثبت است. این هم مشکل دیگر استصحاب عدم ازلی.

یک نکته هم آخر فرموده اند. فرموده اند: اصلا ما معتقدیم صادق نیست قبل از وجود این عالم که بگوئیم هذا العالم لم یکن امویا. یا حتی بگوئیم لم تکن امویته موجودة. چرا؟ برای اینکه اصلا هذا العالمی نبود. عدم بطلان محض است. نه عالمی بود نه هذا العالمی بود. آنوقت چه جور می خواهید بگوئید که این عالم اموی نبود. اصلا هیچ چیز نبود، هذا صدق نمی کند. هذا العالم الان موجود شده می گوئید هذا العالم. صد سال قبل هذا العالمی نبود. وهم محض و بطلان محض است. اصلا قضیه متیقنه تان هم غلط است که بگوئیم هذا العالم لم یکن امویا. اصلا هذا العالمی نبود. بطلان محض است. اشاره تان غلط است. این هم فرمایش ایشان.

اقول: این فرمایشات ناتمام است. اما اینکه ایشان فرمود: جزء الموضوع اتصاف به سلب است، قضیه موجبه سالبة المحمول است. العالم الذی لیس بأموی این قضیه موجبه سالبة المحمول است. مثل اینکه می گفتیم الجدار هو الذی لیس بأبیض. این فرمایش غیر عرفی است. چرا؟ برای اینکه در قضیه موجبه سالبة المحمول ما حمل می کنیم خبر را بر مبتدا. می گوئیم الجدار هو الذی لیس بأبیض، این جدار همان چیزی است که ابیض نیست. اثبات الشیء للشیء است. البته ثبوت شیء للشیئ فرع ثبوت المثبت له.

اما وقتی می گوئید العالم الذی لیس بأموی، مفاد عرفی اش این است که عالم باشد اموی نباشد. این کجایش موجبه سالبة المحمول است؟ این موضوع مرکب است. موضوع مرکب است از دو جزء، یکی اینکه عالم باشد و دوم اینکه اموی نباشد. هذا عالم بالوجدان واینکه اموی هم نیست سالبه محصله است، ومدعای طرفداران استصحاب عدم ازلی این است که این سالبه محصله حالبت سابقه متیقنه دارد به انتفاء موضوع. این الذی ها، العالم الذی لیس بأموی، یا کل عالم لیس بأموی که قضیه حملیه است اینها ما بحذاء خارجی ندارد. اینها عرفا برای ربط بین مفردات کلام است. جناب حضرت امام! کدام عرف تأیید می کند این کلام شما را که مولا بگوید اکرم العالم العادل وبعد هم بگوید لا تنقض الیقین بالشک، ما نتوانیم استصحاب کنیم عادل بودن این زید را بگوئیم آنوقتی که در روستا بود عادل بود و الان هم که عالم هست. پس عالم بالوجدان و عادل بالاستصحاب فیجب اکرامه، کدام عرف می گوید این اصل مثبت است چون اتصاف العالم بالعدالة شرط است؟! آیا خود شما در فقه اینجور مشی می کنید؟ مثلا روایت می گوید الغسل بالماء الطاهر مطهر، شما در تحریر الوسیله نوشته اید استصحاب طهارت ماء جاری می شود در مشکوک الطهارة، استصحاب کریت ماء جاری می شود در مشکوک الکریة، بعد اگر خواستید لباس بشورید با این آب مشکوک الطهارة و مشکوک الکریة مشکلی ندارد. خب با این اصول شما که همه اینها مشکل پیدا کرد. استصحاب اینکه این آب طاهرٌ کرٌّ ثابت نمی کند تحقق الغسل بماء کرٍّ را. چرا؟ برای اینکه الغسل بماء کر طاهر، یعنی اتصاف الغسل بأنه یکون بماء طاهر کرٍّ، استصحاب اینکه این آب طاهر است و کر است ثابت می کند اتصاف الغسل را بأنه بماء کر طاهر؟ خب اثبات نمی کند دیگر. شما باید کل این مباحث وفتاوایتان را در فقه به هم بریزید. اینکه نمی شود گفت و خلاف فهم عرفی است. عرف از این الذی ها و از این هیئت های جمله فقط برداشتش این است که برای این است که مفردات کلام را به هم تألیف بکند. چون حاکی از یک حیثیت واقعیه نیست. در خارج یک اتصافی بین علم و عدالت نیست. علم و عدالت هر دو وصف این شخص خارجی اند. علم با این شخص ارتباط دارد عدالت هم با این شخص ارتباط دارد. اما خود علم و عدالت که دیگر عرض و معروض هم نیستند که ارتباط بین علم و عدالت هم یک حیثیت خارجیه باشد و او هم در موضوع حکم اخذ شده باشد.

در مانحن فیه هم همین است. آقا! العالم الذی لیس بأموی عرفا یعنی عالمی باشد و اموی نباشد. به این می گویند مرکب و واو الجمع. واو الجمع یعنی واقع دو جزء موضوع است برای حکم: یکی أن یکون هذا عالما و دو اینکه ان لایکون امویا. بیش از این عرف استفاده نمی کند.

ولذا این اشکال که نمی تواند سالبه محصله جزء الموضوع باشد برای حکم وجودی، حتما باید موجبه سالبة المحمول جزء باشد، یعنی اتصاف بعدم کونه امویا جزء الموضوع باشد نه سلب الاتصاف. عالمی که متصف است بأنه لیس بأموی این باید موضوع باشد نه عالمی که متصف نیست که اموی هست. این فرمایش حضرت امام انصافا خارج از فهم عرف است. اگر شارع می خواست اتصاف را به عنوان یک مفهوم ذهنی اخذ کند باید می گفت العالم اللااموی، العالم غیر الاموی. العالم لیس باموی ظهوری در اخذ اتصاف بعدم کونه امویا ندارد.

ولذا به نظر ما ظاهر این است که قید الموضوع سالبه محصله است. وسالبه محصله به انتفاء موضوع هم غلط نیست. این عالم هنگامی که نبود نه اموی بود و نه غیر اموی. نه سفید بود و نه سیاه. هیچ چیز نبود چون موجود نبود. این غلط نیست. وما الان که موجود شده می گوئیم هذا. چه اشکالی دارد حضرت امام؟ الان که این عالم موجود شده می گوئیم هذا لم یکن موجودا، این غلط است؟ هذا العالم لم یکن موجودا قبل الف سنة، این غلط است؟ این عالم صد سال پیش موجود نبود. بگوئید آقا صد سال پیش که هذایی نبود، خب نبود که نبود الان که هست. خب می گوئی هذا لم یکن موجودا قبل مأة سنة. همینطور هم می گوئیم هذا لم یکن ابیض قبل مأة سنة، هذا لم یکن امویا قبل الف سنة. چه اشکالی دارد؟

فقط اشکال مهم این است که حضرت امام فرمود قضیه متیقنه سالبه به انتفاء موضوع است، قضیه مشکوکه سالبه به انتفاء محمول است. اگر مشکلی در استصحاب عدم ازلی باشد همین مشکل و اشباه این مشکل است که انشاء الله بررسی می کنیم. و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 493

سه شنبه 18/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مقدماتی بود که محقق نائینی بیان فرمود بر نفی استصحاب عدم ازلی.

مقدمه ثانیه این بود که عدم نعتی یعنی لیس ناقصه. لیس هذا العالم بأمویّ. این صادق نیست مگر در زمان وجود موضوع. قبل از وجود موضوع نفی عرضی صادق نیست. نفی عرض صادق است، اما نفی عرضی که لیس هذا العالم امویا، لیس هذا الجدار ابیض. ابیض عرضی است بیاض عرض است. نفی عرضی که مفاد لیس ناقصه است صادق نیست گر بعد از وجود موضوع.

این مقدمه ثانیه را ما مناقشه کردیم گفتیم انصافا قبل از وجود موضوع صادق هست که ما بگوئیم هذا الجدار قبل الف سنة لم یکن ابیض و لا اسود. این قضیه صادقه هست. البته ظاهر قضیه سالبه محصله که مفاد لیس ناقصه است سالبه به انتفاء محمول است، اما سالبه به انتفاء موضوع غلط نیست.

ولکن این مقدار کافی نیست برای اثبات استصحاب عدم ازلی. اینکه مرحوم آقای خوئی فرموده است که عدم عرض نیاز به وجود موضوع ندارد، لیس هذا الجدار بابیض، این عدم العرض هست یا به قول دیگر عدم العرضی هست و مفادش سلب الاتصاف است بکونه ابیض. سلب الاتصاف بکونه ابیض نیاز به وجود موضوع ندارد. ثبوت الاتصاف بکونه ابیض است که نیاز به وجود موضوع دارد.

بله! یکوقت شما می آیید اتصاف به سلب را در خطابتان مطرح می کنید. می گوئید هذا الجدار لا ابیض یا غیر ابیض. بله اینجا اتصاف الجدار را بأنه لا ابیض، اتصاف الجدار را بأنه غیر ابیض مطرح می کنید. این نیاز دارد به وجود موضوع. اما الجدار لیس بأبیض این سالبه محصله است و نیاز به وجود موضوع ندارد.

اقول: این فرمایش آقای خوئی صحیح است. ولی کافی نیست برای اثبات استصحاب عدم ازلی. چرا؟ برای اینکه ما برای استصحاب نیاز داریم به وحدت قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه. و الا نقض یقین به شک معنا پیدا نمی کند. مثلا شما یک حوض کبیری داشتید این کر بود. آمدید با یک مانعی بخشی از این آب حوض را از بخش های دیگر جدا کردید دفعة واحدة. صحیح نیست بگوئید هذا الماء کان کرا. چرا؟ برای اینکه عرف کریت را وصف مجموع این آب می بیند. می گوید مجموع این آب حوض کان کرا. اما اینکه بیائید به بخشی از این آب حوض اشاره کنی بگوئی هذا کان کرا، نخیر صحیح نیست. آن چیزی که کان کرا مجموع این آب حوض بود، آن چیزی که می خواهید بگوئید فالآن هو کر، این بعض ماء حوض را می خواهید بگوئید هذا کر. خب وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه حفظ نمی شود، صدق نمی کند که هذا الماء کان کرا. بلکه ماء الحوض کان کرا و هذا جزء من ماء الحوض. در اینجا هم باید این نکته ثابت بشود که وقتی شما می گوئید این دیوار قبل از اینکه موجود بشود سیاه نبود الان هم سیاه نیست، عرفا آن چیزی که می گوئید قبل از وجود سیاه نبود، سالبه به انتفاء موضوع است. وآن چیزی که می گوئید الان سیاه نیست سالبه به انتفاء محمول است، آیا اینها می قضیه هستند فقط ضمائمشان با هم فرق می کند، یا دو قضیه متباینه هستند عرفا؟ کسانی که استصحاب عدم ازلی را قبول دارند باید یک بحث استظهاری بکنند بگویند عرفا سالبه محصله به انتفاء محمول استمرار سلبه محصله به انتفاء موضوع است و اینها با هم وحدت دارند. اختلاف به ضمائم هست. مثلا ما می گوئیم زید قائم، این سه جور می شود گفته بشود:

1. زید قائم.
2. زید قائم و عمرو جالس
3. زید قائم و عمرو لیس بجالس.

زید قائم در هر سه فرض یک چیز است فقط ضمائمش فرق می کند که و عمرو جالس گفتیم یا عمرو لیس بجالس گفتیم یا اصلا چیزی نگفتیم. آیا قضیه سالبه محصله اینطور است؟ یعنی سلب می کند اسود بودن را از جدار. حالا گاهی به آن ضمیمه می شود عدم الموضوع که ظاهر سلبه محصله هم همین است. گاهی به آن ضمیمه می شود وجود موضوع، می شود سالبه محصله به انتفاء محمول. و گاهی هیچکدام به آن ضمیمه نمی شود نه فرض وجود موضوع و نه فرض عدم موضوع. می شود سالبه محصله بالمعنی الاعم.

آیا قضیه سالبه محصله قضیة واحدة والاختلاف فی الضمائم، یا نه، عرفا قضیه سالبه محصله به انتفاء موضوع قضیة بسیطة مباینة للقضیة السالبة المحصلة بانتفاء المحمول. یعنی ولو عقلا ما یک عدم بیشتر نداریم، عدم کون الجدار اسود. این عدم هزار سال پیش هم مطرح بود امروز هم مطرح است. امروز هم که این دیوار سیاه نیست استمرار عقلی همان عدم الاسودیت ازلی است. عقلا همین است ما قبول داریم، اما عرف چی می گوید؟ انصاف این است که انسان یا جازم می شود یا احتمال هم بدهد کافی است برای عدم احراز وحدت موضوع که آقا عرف اینها را دو قضیه می بیند، یک قضیه بسیطه سالبه به انتفاء موضوع داریم، این دیوار هزار سال پیش که نبود سیاه نبود. این یک قضیه بسیطه اسمش سالبه به انتفاء موضوع است. اما وقتی می گوئید این دیوار الان سیاه نیست عرف یک دید دیگری دارد، موضوع را فرض می کند و نفی اسودیت می کند از این موضوع، آن یک قضیه بسیطه اخرایی است. اگر این را ما عرفا یا جازم بشویم یا احتمال بدهیم دستگاه استصحاب عدم ازلی تعطیل می شود. چون استصحاب قوامش به وحدت موضوع است یعنی وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه. و ما از نظر عقلی هر چند قائلین به استصحاب عدم ازلی را تأیید کردیم چون معتقدیم سالبه محصله سلب الاتصاف است، لیس الجدار بابیض سلب الاتصاف است بکون الجدار ابیض، وقتی می گویند إذا وجد جدار و لم یکن ابیض، این سلب الاتصاف در موضوع اخذ شده است. این عقلی است درست است. اما استصحاب مشکل دارد. و تا این مشکل عرفی را حل نکنیم استصحاب عدم ازلی تثبیت نمی شود.

یک اشکال عرفی دیگری هم ما داریم وآن این است که برفرض عرف وقتی شما تصریح کنید بگوئید این دیوار هزار سال پیش سفید نبود سیاه نبود اصلا خودش هم نبود. عرف می گوید حرفهای درستی می زنید اما من نمی دانم هدفت از این حرفها چیست توضیح واضحات است. می گوئیم خب توضیحات است ولی بشنو. بعد می گوئیم الان هم این دیوار سیاه نیست. می گوید این هم درست است. ممکن است کسی در بحث قبلی با ما همراهی نکند بگوید وحدت سالبه محصله در فرض انتفاء موضوع با سالبه محصله در فرض انتفاء محمول علاوه بر اینکه وحدت عقلیه است وحدت عرفیه هم هست. فقط سالبه محصله به انتفاء محمول ضمیمه دارد. یعنی مرکب است از دو جزء. یکی وجود الموضوع و هو محرز بالوجدان، دوم سلب العرض عنه و هو محرز بالاستصحاب. ممکن است کسی به ما اینجور بگوید. بگوید عرفا وحدت دارد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب عدم ازلی. چون سالبه محصله به انتفاء محمول همان سالبه محصله به انتفاء موضوع است منتهی با ضمیمه فرض وجود موضوع به نحو ترکیب. یعنی سالبه محصله به انتفاء محمول دو جزء دارد، یک جزءش وجود موضوع است و هو محرز بالوجدان، جزء دومش سلب المحمول عنه هست و هو محرز بالاستصحاب.

می گوئیم بسیار خوب، تنزل می کنیم مماشاتا و قبول می کنیم ادعای شما را. اما آیا خطاب عام در استصحاب "من کان علی یقین فشک فلیبن علی یقینه" "إنک کنت علی یقین من ذلک فشککت فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک ابدا"، این خطاب عام را بدهید دست عرف و معیار هم عرف عام است نه عرف مشوب به ابحاث علمیه، عرف عام اصلا ذهنش منتقل می شود به این حالت سابقه قبل از وجود موضوع؟. بیاید بگوید من نمی دانم این دیوار سفید است یا سیاه، مولا هم گفته است که إذا کان جدار ولم یکن اسود فتصدق، عرف اصلا منتقل می شود به این حالت سابقه ازلیه که آنوقتی که این دیوار نبود سیاه هم نبود؟. آخه باید عرف به حسب متعارف منتقل بشود به این حالت سابقه، تا بعد خطاب استصحاب را شامل ببینیم. به نظر ما عرف منتقل نمی شود.

نفرمائید کما افاد صاحب منتقی الاصول در ردّ بعضی از فقهاء معاصرین که گفته اند استصحاب عدم ازلی با این ردّ و نقض و ابرام های دقیق خارج از فهم عرف است، در منتقی الاصول اشکال کرده اند گفته اند خب خارج از فهم عرف باشد چه می شود. مهم این است که ما خطاب را مفهوم کلی نقض یقین به شک را از عرف گرفتیم، اما مصادیق دیگر نیازی نیست برای تشخیص این مصادیق به عرف مراجعه کنیم. عرف به ما می گوید إذا وقع دم فی الماء فلاتشربه. آقا ما کشف کردیم که یک قطره خون در این آب افتاده از راه های غیر عرفی مثلا از راه جفر ورمل و استطرلاب. چه کار به عرف داریم؟ عرف چکار داریم که تشخیص نمی دهد موضوع را. ما مثل إذا وقع الدم فی الماء را از عرف گرفتیم. بله آن ذرات ریزی که قابل رؤیت نیست به نظر عرف، عرف مفهوم دم را بر او صادق نمی بیند. او را قبول داریم. اما یک قطره قابل توجهی از دم افتاده در این آب عرف متوجه نشده، خب نشود.

یا مثالی از خودمان بزنیم در تکمیل کلام منتقی الاصول: مولا گفته إذا نظرت الی جسم متحرک فافعل کذا. هر چه به عرف می گوئیم این زمین متحرک است می گوید من قبول ندارم. می گوید من خورشید را می بینیم که بعد از نماز صبح که آخر وقت خواندیم خورشید می آید بالا، ونماز ظهر هم که می شود می َآید بالای سرمان. ما زمین را نمی بینیم تکان بخورد. به عرف چکار داریم. ادله قطعیه داریم که زمین دور خودش حرکت می کند. ما به عرف رجوع نمی کنیم در تشخیص مصداق.

ما از عرف لاتنقض الیقین بالشک را گرفتیم. عرف حالا می گوید من توجه نداشتم به این حالت سابقه سالبه به انتفاء موضوع. می گوئیم شمای عرف خیلی از چیزها را متوجه نیستی این هم مثل آنها. رب حامل فقه لیس بفقیه و رب حامل فقه الی من هو افقه منه. شما خطاب کلی شارع را ترجمه کن حالا دقیق متوجه نشوی مصادیقش را متوجه نشوی مهم نیست.

اقول: به نظر ما این کلام منتقی الاصول ناتمام است. برای اینکه ما حرفمان این است که: این حالت سابقه سالبه به انتفاء موضوع چون مغفول عنه عامه ناس هست، خطاب استصحاب از او منصرف است. ولا اقل من شبهة الانصراف. شما باید اثبات عموم واطلاق بکنید در دلیل استصحاب.

وشاهد این عرض ما این است که اکثر افرادی که تطبیق استصحاب را بر استصحاب عدم ازلی می شنوند استیحاش می کنند در ابتداء. حالا اگر بعدا با استدلال علمی قانع بشوند بحث دیگری است، ولکن همین استیحاش نشانه انصراف عرفی است.

سؤال وجواب: ما مصداق را به این معنا که یک مصداقی باید باشد که انصراف نداشته باشد خطاب لاتنقض الیقین بالشک از او، بله ما این را قائلیم. اصلا خطاب لاتنقض الیقین بالشک یعنی إبن علی الحالة السابقة للشیء. معنایش این است دیگر. بنا بگذار بر حالت سابقه شیء. اصلا سیاه نبودن این دیوار را قبل از وجود این دیوار حالت سابقه این دیوار نمی بیند عرف. فرض این است که لایلتفت العرف الی هذه الحالة السابقة. چون لا یلتفت عادة لذا خطاب استصحاب از او منصرف است.

به نظر ما با این دو بیان: یک احتمال تعدد قضیه سالبه محصله به انتفاء موضوع با قضیه سالبه به انتفاء محمول احتمال تعدد، یعنی احتمال اینکه اینها دو قضیه بسیطه مباینه هستند کافی است در عدم امکتن تمسک به استصحاب در استصحاب عدم ازلی. بیان دوم این است که اگر وحدت عرفیه را هم احراز کنیم بین این دو قضیه، چون حالت سابقه به انتفاء موضوع مغفول عنه عامه ناس است، خطاب استصحاب از او منصرف است.

اشکال سوم را هم عرض کنم که اشکال اثباتی است در روایات ما که نقل به معنا شده است:

آقا ما اصلا از اشکال های قبلی مان صرف نظر بکنیم، باز چه می کنید با این نقل به معناهای در روایات؟ از امام سؤال کرده اند نقل به معنا بکنیم یا نکنیم؟ امام فرموده اشکالی ندارد، اگر مغیر معنا نیست چه اشکالی دارد؟. و اصلا روایات ما مملوّ است از نقل به معنا. نقل به معنا فقط در مواردی که اختلاف بین این دو تعبیر محسوس باشد برای عرف ساذج، در این موارد مقتضای وثاقت راوی این است که تعبیری که مخالف تعبیر امام است مطرح نمی کند. اما آن اختلاف هایی که باید شبها بی خوابی بکشی تا به زور بفهمی که این تعبیر با آن تعبیر اختلاف دارد، المرأة غیر القرشیة تحیض الی خمسین سنة با المرأة التی لیست بقرشیة تحیض الی خمسین سنة کجا عمار ساباطی و بالاتر از او متوجه می شدند که با هم فرق می کنند در جریان استصحاب عدم ازلی؟!. اصلا انسان وقتی که نقل به معنا می کند یک لحظه فکر می کند می گوید آقا گفت که زید قعد، این هم می آید می گوید آقا فرمود زید جلس. چون در آن لحظات ابتدائی فرق اینها را متوجه نمی شود، بنا نیست که نیم ساعت فکر کند. همان لحظه ای که دارد نقل به معنا می کند الفاظ را پرورش می دهد یادش هست که مولا گفته قعد زید ولی در نقل به معنا می گوید قال المولی جلس زید. یک ادیب می آید می گوید اینها با هم فرق می کند. جلوس را موقعی می گویند که انسان از حالت اضطجاع وسجود برخیزد. می گویند جلس من النوم یا جلس بعد السجود. اما قعود را موقعی می گویند که از قیام می نشیند. می گوید ما این چیزها در ذهنمان نبود. ما همینجوری نقل به معنا کردیم. خب این نقل به معناها واقعا احتمال نمی دهید تأثیر بگذارد در این جریان استصحاب در روایات از جمله در استصحاب عدم ازلی؟ خب روایت شاید بوده المرأة غیر القرشیة تحیض الی خمسین سنة. خب غیر القرشیة این اتصاف به عدم القرشیة موضوع است. یا مثل المرأة اللا قرشیة. حالا المرأة اللا قرشیة ممکن است بگوئید عرفی نیست، اما المرأة غیر القرشیة که عرفی است. خب شاید امام اینجوری فرموده است. راوی می گوید المرأة إذا لم تکن قرشیة تحیض الی خمسین سنة. اگر قرآن بود ممکن بود ما فرق بگذاریم بین این دو. اما فرض این است که حدیث است و نقل به معنا شده است، ما چه می دانیم چطور است.

اینها مشکلات استصحاب عدم ازلی است. والحق عدم جریان الاستصحاب فی الاعدام الازلیة لأجل هذه المشاکل.

یک مشکلی هم در مخصص منفصل هست. در مخصص منفصل این اشکال را در منتقی الاصول مطرح کرده اند. چون ایشان استصحاب عدم ازلی را قبول دارد ولی می گوید اثبات موضوع عام نمی شود. چرا؟ می گوید برای اینکه یکجا مثلا مولا گفته اکرم کل عالم، یکجا گفته لاتکرم العالم الاموی. خب ما چه می دانیم مراد جدی مولا وقتی که گفته اکرم کل عالم آن قید دومش سالبه محصله است که لیس بأموی باشد؟. شاید غیر اموی باشد، شاید اللا اموی باشد. اکرم کل عالم لا اموی، اکرم کل عالم غیر اموی. چه می دانیم. ولو نقل به معنا نشده باشد، ایشان کار به نقل به معنا ندارد. ولو در قرآن آمده که یکجا آمده اکرم کل عالم ویکجا آمده لاتکرم العالم الاموی مثلا. از خود مولا هر دو خطاب را شنیدیم نقل به معنا نشده، باز این مقدار کشف نمی کند که مراد جدی در اکرم کل عالم سالبه محصله بود لیس بأموی بود، نه شاید غیر اموی بوده است.

اقول: ما این اشکال را قبول نداریم. بالاخره اگر عرف از مولا بشنود که یکجا گفته اکرم کل عالم و یکجا گفته لاتکرم العالم الاموی جمع عرفی که می کند می گوید نقیض این خاص قید عام است. خب نقیض اموی لیس بأموی است دیگر. غیر اموی ضد اموی است عرفا، ولو عقلا ضد نیست اما عرفا ضد است یعنی وصف وجودی است عرفا. ولذا می گویند این عالم غیر اموی هست. ولی جمع عرفی اقتضاء می کند که ما بگوئیم نه، آنجا گفت لاتکرم الاموی، نقیضش به عام قید می زند که کل عالم لیس بأموی.

این خلاصه بحث در رابطه با مقدمه ثالثه محقق نائینی هم مطالبی عرض بکنیم.

مقدمه ثالثه مرحوم نائینی این است که: مرحوم نائینی گفت به نظر من اگر عدم محمولی در موضوع حکم اخذ بشود استصحاب عدم ازلی جاری است. بگوید إذا وجد الجدار ولم یوجد سواده، استصحاب عدم ازلی جاری است. چون لیس تامه است، عدم محمولی است. عدم وجود البیاض لهذا الجدار. اما اگر بگوید إذا وجد الحجر ولم یکن اسود این عدم نعتی است یعنی لیس ناقصه است. سلب العرضی است نه سلب العرض. در لیس ناقصه وقتی می گوئید این دیوار سیاه نیست حتما باید موضوع موجود باشد تا بگوئید این دیوار سیاه نیست. ولذا استصحاب عدم ازلی در عدم نعتی جاری نیست.

این فرمایش مرحوم نائینی مواجه شده است با اشکال:

مرحوم آقای خوئی جور دیگری عدم نعتی را معنا می کند، می گوید: به نظر ما إذا وجد الجدار ولم یکن اسود این عدم محمولی است. عدم نعتی آنی است که اتصاف الجدار بأنه لیس بأسود موضوع باشد. و سالبه محصله این را بیان نمی کند. باید حتما از موجبه معدوله استفاده کنید. بگوئید إذا کان الجدار لا اسود. إذا کان الجدار غیر اسود. آنها عدم ربطی اند. اما سالبه محصله عدم محمولی است. سلب الاتصاف است، سلب اتصاف این جدار است بأنه اسود. این عدم عدم محمولی است. عدم نعتی این است که عدم را نعت بگیریم. عدم کونه اسود را نعت بگیریم برای جدار. واین در صورتی است که موجبه معدوله را از آن استفاده کنیم بگوئیم إذا کان الجدار لا اسود.

اقول: حالا ایشان خلف اصطلاح محقق نائینی حرف زده است. مراد محقق نائینی از عدم نعتی سلب العرضی است یعنی لیس ناقصه. إذا وجد الجدار ولم یکن اسود، این لم یکن اسود از نظر محقق نائینی عدم نعتی است چون سلب العرضی است نه سلب العرض. ولذا می گوید قبل از وجود جدار غلط است بگوئیم هذا الجدار قبل الف سنة لم یکن اسود. خوب بود مرحوم آقای خوئی بگوید نخیر غلط نیست. حالا مهم نیست، آقای خوئی عدم نعتی را به معنای اتصاف بالعدم معنا می کند ولذا می گوید إذا وجد الجدار ولم یکن اسود، إذا وجدت المرأة ولم تکن قرشیة، اینها مفادشان عدم نعتی نیست که، مفادشان عدم محمولی است یعنی سلب الاتصاف.

تأمل بفرمائید آقای صدر در اینجا مطالبی دارد که فردا عرض می کنیم.

جلسه 494

چهارشنبه 19/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مقدمه ثالثه فرمایش مرحوم نائینی بود که فرمودند در موضوع حکم عدم نعتی عرض اخذ می شود نه عدم محمولی. همانطور که در مرحله وجود عرض هم وجود نعتی اش اخذ می شود و نه وجود محمولی اش.

یعنی مرحوم نائینی می فرماید: حتی اگر شارع بگوید إذا وجد عالم و لم یوجد معه فسق فأکرمه، که ظاهرش اخذ عدم محمولی است، حتی اگر اینطور هم بیان کند باز برهان اقامه می کنیم که عدم نعتی هم در موضوع اخذ شده است. چرا؟ ایشان می فرماید که: إذا وجد عالم ولم یوجد معه فسق این إذا وجد عالم یا مطلق هست که سواء کان فاسقا أم لا، اینکه محال است، چرا؟ برای اینکه إذا وجد عالم سواء کان فاسقا أو لا جزء دیگر موضوع این است که ولم یوجد معه فسق؟ اینکه تناقض می شود. از یک طرف می گوئید ولم یوجد معه فسق، از طرف دیگر می گوئید إذا وجد عالم سواء کان فاسقا أو لا. پس اطلاق غیر معقول است. اهمال هم که از حاکم ملتفت غیر معقول است چون مستلزم جهل حاکم است به موضوع حکمش. فتعین التقیید. می شود إذا وجد عالم و لم یکن فاسقا. فثبت المطلوب که عدم نعتی در موضوع اخذ شده است.

اقول: این فرمایش محقق نائینی از غرائب هست. یکوقت ایشان ادعا می کند که ظاهر خطابات شرعیه اخذ عدم نعتی است در موضوع حکم به معنای خود محقق نائینی که لیس ناقصه را یعنی نفی العرضی را می گوید عدم نعتی. ظاهر اینکه می گوید اکرم کل عالم و یک جای دیگر می گوید لاتکرم العالم الفاسق، همین است که اکرم کل عالم لیس بفاسق. یکجا می گوید اکرم کل عالم، یکجای دیگر می گوید لاتکرم العالم الاموی، ظاهرش این است که اکرم کل عالم لیس بأموی. و این از نظر محقق نائینی عدم نعتی است. چون لیس ناقصه است. حرف خوبی است ما منکر نیستیم. و وقتی هم که شارع می آید حتی در موضوع مستقلی می گوید که الدم نجس، ظاهرش این است که إذا کان شیء دما فهو نجس، و مقابلش هم این است که بگوئیم لیس هذا دما، که می شود مفاد لیس ناقصه به تعبیر محقق نائینی عدم نعتی. این مطالب محقق نائینی ره را ما قبول داریم، منتهی بحث های دیگری که با محقق نائینی داریم و داشتیم جای خود دارد. اینکه محقق نائینی برهان می آورد که حتی اگر شارع بگوید إذا وجد العالم و لم یوجد معه فسق تصریح کند به عدم محمولی باز برهان بیاوریم که عدم نعتی هم قید موضوع هست. این عجیب است. چرا؟ برای اینکه ما از آن سه احتمالی که ایشان مطرح کرد که اطلاق و اهمال و تقیید بود ما اختیار می کنیم اهمال را، می گوئیم إذا وجد عالم اهمال دارد، نه مقید است به إذا وجد عالم لیس بفاسق، نه مطلق لحاظی است که إذا وجد عالم سواء کان فاسقا أم لا. اهمال لحاظی دارد. اهمال لحاظی یک جزء از اجزاء موضوع که محال نیست. آن چیزی که محال است این است که موضوع تام و کامل انقساماتی داشته باشد، مولا نسبت به این انقسامات اهمال داشته باشد. خب وقتی مولا می گوید إذا وجد عالم و لم یوجد معه فسق، این دیگر صادق بر عالم فاسق نیست. مصداقش همان عالم غیر فاسق است، ولی به عنوان عالم لیس معه فسق نه به عنوان عالم لیس بفاسق. والا مصداقا عالم لیس معه فسق متعین است در عالم لیس بفاسق، اما عنوانی که موضوع حکم است فرق می کند. آن چیزی که محال است این است که موضوع کامل در حکم شرعی انقساماتی داشته باشد. مثلا عالمٌ لا یوجد معه فسق نسبت به عالم عرب و عالم عجم قابل انقسام است. نسبت به عالم عرب و عجم اهمال پیدا کند غیر معقول است. حرفی نیست. اما عالمٌ لیس بفاسق نسبت به عناوین ملازم خودش ما بیائیم بگوئیم آیا مقید به آنها است یا مطلق است نسبت به آنها یا مهمل است؟ می گوئیم مهمل است به این معنا که عناوین ملازم اخذ نشده اند در موضوع حکم. شارع یک عنوان را اخذ می کند. لازم نیست عناوین ملازم را هم اخذ کند در موضوع حکم. اگر مرادتان از اهمال این است که یک عنوان را انتخاب می کند موضوع حکم قرار می دهد و عناوین ملازم را موضوع حکم قرار نمی دهد، بله به این معنا قبول می کنیم اهمال را. ولی این محال نیست، چون مولا می گوید من این عنوان را موضوع حکمم قرار دادم، عناوین ملازم را موضوع حکمم قرار ندادم. اهمال به این معنا که یعنی عنوان دیگر را مولا در موضوع حکمش اخذ نکند بله اشکال ندارد. و اصلا اهمال مستحیل که این نیست. خب این بیان می آید که این عنوان مثلا عالم لایوجد معه فسق یا عالم عادل نسبت به عنوان عالم لیس بفاسق مطلق هست یعنی عالم عادل سواء کان فاسقا أم لا، اینکه معقول نیست. آنوقت اهمال هم که می گوئید غیر معقول است، پس عالم عادل هم مقید است به عالم عادل لیس بفاسق. این حرف درستی نیست. یعنی شما می گوئید شارع وقتی گفت اکرم العالم العادل حتما باید قید لیس بفاسق هم به آن بخورد به این بیان شما، چون اطلاق که اکرم العالم العادل مطلق باشد سواء کان عادلا أم لا غیر معقول است، اهمال هم که می گوئید غیر معقول است، پس باید مقید باشد که اکرم العالم العادل الذی لیس بفاسق. یعنی هر عنوانی را که موضوع حکم قرار می دهیم تمام عناوین ملازمه اش را هم باید موضوع حکم قرار بدهیم با این بیان محقق نائینی. در حالی که این حرف نادرستی است. مثلا شارع می گوید در نماز صل مستقبل القبلة، خب جناب نائینی! این صلاة مع استقبال القبلة نسبت به صلاة مع عدم استدبار القبلة مطلق است یا مهمل است یا مقید؟ نماز با استقبال قبله واجب است، نسبت به عنوان عدم استدبار قبله، نسبت به عنوان کون الجدی خلف المنکب الایمن، این عناوین ملازم، نسبت به اینها مطلق است یعنی صل نحو القبلة سواء کنت مستدبر القبلة أم لا، اینکه غیر معقول است. اهمال هم که شما می گوئید غیر معقول است، پس باید بشود صل مستقبل القبلة غیر مستدبر القبلة و جاعلا الجدی خلف منکبک الایمن و هزاران عنوان ملازم دیگر، تمام اینها را مولا باید در موضوع حکم اخذ کند به نظر شما. خب این حرف درستی نیست.

مثلا مولا می گوید من لم یصل فی الوقت وجب علیه القضاء. خب همه به ما گفته اند اگر شارع بگوید من لم یصل فی الوقت وجب علیه القضاء، استصحاب عدم اتیان به صلاة فی الوقت اثبات می کند وجوب قضاء را. همه به ما اینجور گفته اند. منتهی گفته اند چه کنیم که ظاهر ادله این است که فوت الفریضة موضوع وجوب قضاء است و استصحاب عدم اتیان به فریضه در وقت اثبات عنوان فوت الفریضة نمی کند. خب با این برهان محقق نائینی حتما شارع اگر تصریح هم بکند که من لم یصل فی الوقت وجب علیه القضاء مقید هست به عنوان فوت الفریضة. چرا؟ برای اینکه سؤال می کنیم می گوئیم: من لم یصل فی الوقت وجب علیه القضاء مطلقا سواء فاتت الفریضة منه أم لا؟ اینکه غیر معقول است، خب فوت فریضه می شود دیگر. بعد بگوئید اهمال هم که غیر معقول است، پس حتما من لم یصل فی الوقت باید بشود و فات منه الفریضة وجب علیه القضاء. خود مرحوم نائینی هم این حرفها را قبول ندارد.

اهمال که غیر معقول است یعنی کل موضوع حکم شرعی را ببینید انقسامات این موضوع را ببینید بعد قضاوت کنید که شارع نسبت به این انقسامات موضوع حکم نمی تواند در مقام اهمال ثبوتی باشد. اما اینکه جزء اول موضوع در آن اهمال محال است، یا من لم یصل فی الوقت نسبت به عنوان های ملازمش مثل عنوان فوت الفریضة اطلاقش و اهمالش محال است پس باید مقید باشد، اینها حرفهای درستی نیست.

اصلا خود محقق نائینی نقض کلامش را در اینجا بیان کرده، در کجا؟ در جائی که عرضین موضوع حکم هستند یا جوهرین. گفته اینها مقید نیستند به همدیگر. مثلا اگر شارع بیاید بگوید إذا کبّر المأموم و رکع و کان الامام راکعا صحّت جماعته. مرحوم نائینی تصریح می کند می گوید دو تا عرض است، یک عرض قائم به مأموم، رکوع المأموم، یک عرض قائم به امام، رکوع الامام.

این دیگر معنا ندارد بگوئیم احدهما نعت للآخر. احدهما که عرض آخر نیست. هر دو عرضان هستند لجوهرین. اینجا ایشان فرموده مشکلی نیست. استصحاب می کنیم بقاء امام را در رکوع و ضمیمه اش می کنیم به اینکه وجدانا می دانیم مأموم رکوع کرد، حکم صحت جماعت را ثاثبت می کنیم. مرحوم نائینی می گوید.

خب سؤال: جناب نائینی! یک عنوانی هست عنوان رکوع المأموم قبل أن یرفع الامام رأسه. این عنوان اگر موضوع حکم باشد این استصحاب بقاء امام در رکوع الی زمان رکوع المأموم می شود اصل مثبت، اثبات نمی کند رکوع المأموم قبل أن یرفع الامام رأسه را. ولذا چون ظاهر روایات هم به نظر مرحوم آقای خوئی وآقای سیستانی وآقای تبریزی همین است که رکوع المأموم قبل أن یرفع الامام رأسه، ظاهر روایت هم همین است، می گویند اگر مأموم شک بکند که رکوع امام را درک کرد در رکعت اول، چون آن زمانی که در حال رکوع بود مأموم تکبیرة الاحرام گفت، رفت به رکوع شک کرد ادرک الامام أم لا، آقای خوئی وآقای تبریزی می گویند نمازش باطل است، آقای سیستانی می گوید جماعتش باطل است، ولی به هر حال حکم به بطلان می شود، استصحاب عنوان رکوع المأموم قبل أن یرفع الامام رأسه را اثبات نمی کند.

مرحوم آقای صدر معتقد است که این عنوان موضوعیت ندارد. ولذا در تعلطقه منهاج الصالحین می گوید: لایبعد الحکم بصحة الجماعة، موضوع مرکب است از دو جزء، رکوع الامأموم و بقاء الامام فی رکوعه. رکوع المأموم بالوجدان، بقاء الامام فی رکوعه بالاستصحاب، ثابت می شود صحت جماعت.

مرحوم نائینی فرموده: اگر موضوع مرکب باشد از دو جزء (یعنی همین فرمایش آقای صدر): رکوع المأموم و بقاء الامام فی الرکوع، مشکلی نیست و صحت جماعت ثابت می شود. خب جناب نائینی! این عنوان شما، رکوع المأموم و بقاء الامام فی رکوعه، نسبت به این عنوان رکوع المأموم قبل أن یرفع الامام رأسه مطلق است یا مهمل است یا مقید؟ مطلق که تهافت و تناقض است که بگویند إذا رکع المأموم و کان الامام راکعا صحّت الجماعة سواء کان رکوع المأموم قبل أن یرفع الامام رأسه أم لا. اینکه معقول نیست و تناقض گوئی است. خب وقتی شما می گوئید اگر مأموم رکوع کند و امام در حال رکوع باشد، معنایش این است که رکوع مأموم قبل از رفع ردس امام است. معنا ندارد بعدش بگوئید سواء کان قبل رفع الامام رأسه أم لا. و اهمال هم که غیر معقول است، فثبت التقیید.

خب جناب نائینی! همه حرفها شما در این بحث خراب شد، که گفتید اگر موضوع مرکب باشد از دو عرض یا از دو جوهر، هیچ مشکلی ندارد که یک جزء را بالاستصحاب احراز کنیم و جزء دیگر را بالوجدان. خب عنوان اتصاف احدهما بالآخر، عنوان کون احدهما قبل الآخر، اینها از لوازم آن موضوع مرکب هستند، این عنوان ها را نمی توانید اثبات کنید.

و حل مطلب هم همین است که عنوانی که موضوع حکم قرار می گیرد نسبت به حالات و انقساماتش نمی تواند مهمل باشد. اما نسبت به عناوین ملازمه نه، این مهمل است، به این معنا که نه اطلاق لحاظی دارد که از آن تعبیر می کردید که سواء کان کذا أو لم یکن، و نه تقیید لحاظی دارد، بلکه اهمال لحاظی دارد، اشکالی ندارد.

سؤال وجواب: مولا ملتفت هست، و اگر هم از او بپرسی می گوید من آن عنوان ملازم را موضوع حکمم اخذ نکردم حتی ثبوتا. اهمال یعنی جهل مولا محال است، اما مولا می گوید من که جاهل نیستم، من دارم به شما اعلام می کنم که من در موضوع وجوب قضاء من لم یصل فی الوقت را موضوع قرار دادم، و عنوان فوت الفریضة را موضوع قرار ندادم. صریحا اعلام می کنم. این می شود اهمال؟! وقتی طرف صریحا می گوید لم آخذ این عنوان ملازم را در موضوع حکم، به اینکه نمی گویند اهمال. اهمال یعنی مولا جاهل باشد به موضوع حکمش. مولا کجا جاهل است به موضوع حکمش. موضوع حکمش من لم یصل فی الوقت است نه عنوان فوت الفریضة، ولو عنوان فوت الفریضة ملازم باشد با من لم یصل فی الوقت. آن ملازم را اخذ نکرده است.

در إذا وجد عالم و لم یوجد معه فسق هم همین است. مولا می گوید من اخذ نکردم عنوان لیس بفاسق را که عدم نعتی است. کی من جاهلم به موضوع حکم خودم؟ بله عنوان لیس بفاسق با عنوان لا یوجد معه فسق که عدم محمولی است ملازم است، اما من آن عنوان ملازم را اخذ نکردم تا شما بتوانید استصحاب عدم محمولی جاری کنید و اصل مثبت هم پیش نیاید.

ولذا به نظر ما اگر شارع بگوید إذا وجد حجر ولم یوجد معه سواد استصحاب عدم ازلی جاری است و اصل مثبت هم پیش نمی آید. ولی ظاهر ادله این نیست. ظاهر ادله این است که عدم العرضی موضوع حکم است. یعنی همان عدم نعتی به تعبیر مرحوم نائینی و مفاد لیس ناقصه. إذا وجد حجر و لم یکن اسود. این ظاهرش این است که این موضوع حکم است. کل امرأة تحیض الی خمسین سنة الا أن تکون امرأة من قریش. یعنی کل امرأة لیست من قریش تحیض الی خمسین سنة. خب لیست من قریش لیس ناقصه است و به تعبیر نائینی عدم نعتی است. ظاهر این است. نه اینکه اگر مولا آمد گفت إذا وجدت امرأة ولم توجد القرشیة لها فتحیض الی خمسین سنة ما با برهان باید برگردانیم این موضوع را به اینکه کل امرأة لیس بقرشیة. نه همچنین چیزی نیست.

بله کسانی که مثل حضرت امام حتی عدم محمولی را هم استصحابش را در عدم ازلی قبول ندارند، می گویند حتی اینکه بگوئید لم تکن القرشیة موجودة لهذه المرأة قبل مأة سنة حتی این را هم بگوئید غلط هست، بله آنها اصلا فرقی بین عدم محمولی و عدم نعتی نمی گذارند، همه اینها را باطل می دانند در استصحاب عدم ازلی، فرق می کند. اما شمای مرحوم نائینی که اینطور نیستید، شما فرق می گذارید بین عدم محمولی و عدم نعتی. استصحاب عدم ازلی را در عدم محمولی قبول دارید. پس باید تفصیل بدهید که شارع بگوید إذا وجدت المرأة ولم توجد القرشیة لها استصحاب عدم ازلی را جاری بدانید. اگر بگوید إذا وجدت المرأة ولم تکن قرشیة بله اینجا استصحاب عدم ازلی جاری نمی شود.

مرحوم آقای صدر در اینجا مطالبی دارد که اجمالا عرض کنم:

ایشان فرموده اند: مرحوم آقای خوئی فرمود وجود عرض وقتی در موضوع اخذ بشود وجود نعتی اش اخذ می شود، کل امرأة قرشیة تحیض الی ستین سنة اینجا وجود نعتی قرشیت اخذ می شود در موضوع، اما عدم العرض وقتی می خواست اخذ بشود در موضوع، نه، آنجا عدم محمولی اخذ می شود. این را آقای خوئی فرموده است.

آقای صدر این مطالب را برده به فلسفه. یک مطالبی گفته است که روح آقای خوئی هم بعید است که از این مطالب خبردار باشد. فرموده: چه فرق می کند بین وجود عرض و عدم عرض که شما در وجود عرض می گوئید وجود نعتی اش اخذ می شود در موضوع برخلاف عدم العرض؟ گشته رساله لباس مشکوک آقای خوئی را پیدا کرده، آنجا آقای خوئی گفته عرض در وجودش یک نسبتی دارد با محل، مثلا سواد این جدار یک نسبتی دارد با این جدار. آقای صدر اینجور معنا کرده، گفته آقای خوئی دارد همان وجود رابط را می گوید که فلاسفه می گفتند که ما در خارج در رابطه با عرض و محل سه وجود داریم: یکی وجود المحل أی وجود هذا الجدار، دوم وجود السواد، سوم وجود السواد للجدار که از آن تعبیر می کنند به وجود رابط و معنای حرفی.

کلام آقای خوئی را اینجور معنا کرده، بعد هم فرموده اگر اینجور بگوئیم حق با آقای خوئی ره است دیگر. عدم العرض که معنا ندارد که وجود رابط داشته باشد با محل. چرا؟ برای اینکه وجود رابط مگر می شود که یک طرفش عدم باشد؟ عدم العرض عدم است مگر می تواند یک طرف وجود رابط عدم باشد؟

بعد به آقای خوئی ره اشکال کرده، گفته جناب آقای خوئی! شما خودتان در اول اصول گفتید که ما اصلا وجود رابط را در خارج قبول نداریم. اصلا در عالم خارج ما غیر از وجود العرض که عین وجوده لموضوعه هست غیر از این وجود عرض که سنخ وجود لموضوعه و غیر از وجود موضوع وجود ثالثی به نام کون رابط نداریم. و حق هم با آقای خوئی ره است. بعض فلاسفه معاصرین هم در تعلیقه نهایة الحکمة این مطلب را فرموده اند که وجود رابط در عالم تکوین بین عرض و محل وجود ندارد. درست هم هست.

ولی آقای صدر می گوید: شما اینجا حرفهایی زدید که معنایش این است که وجود رابط بین عرض و محل را قبول دارید. این با مبنای خودتان نمی سازد.

ثانیا: جناب آقای خوئی! چه می کنید با عرض های اعتباری؟ الماء الطاهر، الماء النجس. طاهر بودن عرض اعتباری است، وجود تکوینی ندارد. وجود تکوینی وقتی نداشت می تواند کون رابط تکوینی داشته باشد؟ الانسان الممکن، عنوان عرض انتزاعی. امکان که در خارج وجود تکوینی ندارد که کون رابط داشته باشد با انسان. خب اینجور عرضها را وقتی می گوئیم الشیء الممکن یا الماء الطاهر، خب اینجا عرض ها وجود نعتی شان را چطور معنا می کنید؟ مگر اینها کون رابط دارند؟.

ثالثا: شمای آقای خوئی یک عبارتی دارید فرمودید عدم عرض که کون رابط ندارد. عدم بطلان محض است. می شود شما عنوان اتصاف محل را به عدم عرض در موضوع اخذ کنید. اما با توجیه و تأویل. والا عدم العرض که معنا ندارد که محل به او متصف بشود. باید توجیه کرد. چه جور توجیه می کنیم؟ مثلا می گوئیم الجسم اللا اسود، این اللا اسود می شود عنوان مشیر به آن اضداد وجودی سواد. از این جهت که مشیر به آن ضدها است می توانیم به عنوان وصف المحل اخذ کنیم. والا اگر عدم العرض را مشیر نگیریم به اضداد آن منفی، مثلا لا اسود را عنوان مشیر نگیریم به سواد، معنا ندارد که محل متصف بشود به عدم.

جناب آقای خوئی! ماذا تقول در الانسان اللاعالم، الانسان اللابصیر؟ آقا علم ضد وجودی دارد که اللاعالم عنوانی مشیر باشد به آن ضد وجودی؟ فماذا بعد العلم الا الضلال. علم ضد وجودی ندارد. بصر که ضد وجودی ندارد. خب لابصیر عنوان وجودی مشیر به ضد وجودی بصر است، بفرمائید ضد وجودی بصر چیست؟! پس یک حرفی نزنید که نشود دفاع کرد.

این اشکالات ایشان است به آقای خوئی.

اقول: این اشکالات درست نیست. فعلا اجمال جواب را عرض کنم: آقای خوئی مرادش از نعتیت عرض در مقابل این است که طبیعی العرض موضوع حکم باشد. یک وقت می گوئید وجود العدالة موضوع است برای مثلا تصدق. إذا وجدت العدالة فتصدق. آقای خوئی ره می گوید این وجود محمولی عرض است. اما یکوقت می گوئید عدالة العالم، إذا وجدت عدالة العالم، یعنی عدالت منتسبه به عالم موضوع باشد. صریحا این را در اجود التقریرات می گوید. بعد می گوید وقتی وجود نعتی یعنی عدالة العالم نه طبیعی العدالة موضوع حکم قرار بگیرد، شما می خواهی استصحاب کنی بقاء طبیعی عدالت را؟ بگوئی دیروز که عدالت بود در قم، استصحاب می گوید امروز هم عدالت در قم هست. و اگر امروز عدالت در قم باشد این عدالت در مرجع تقلید ما هست. چون معنا ندارد که عدالت در قم باشد ولی در ضمن مرجع تقلید نباشد. بقاء العدالة را استصحاب کنی اثبات کنی عدالة العالم را. این می شود اصل مثبت. آقای خوئی این را می گوید و حرف درستی هم می زد.

بعدش هم می گوید: عدم سلب الاتصاف است، یعنی وقتی می گوید إذا لم یکن العالم فاسقا، نه اینکه متصف باشد به اینکه فاسق نیست، نه، متصف نباشد به اینکه فاسق است. مگر اینکه یک مفهوم وجودی انتزاع کنید مثلا العالم اللافاسق. در لافاسق اشراب شده حیثیت وجودیه. چرا؟ برای اینکه وجود موضوع را دیدی. وقتی می گوئی لابصیر، لابصیر غیر از لیس ببصیر است. لابصیر یعنی فرض کردی وجود موضوع را. فرض کردی یک انسانی هست و قابلیت بصر هم دارد ولی بصر ندارد. آقای خوئی این را می گوید ملازم های وجودی. نه اینکه بگوئی لابصیر مشیر باشد به ضد وجودی بصر، بعد اشکال کنید بگوئید بصر که ضد وجودی ندارد. کی آقای خوئی ره گفت لابصیر باید عنوان مشیر باشد به ضد وجودی آنهم ضد وجودی بصر نه بصیر، بعد بیائیم اشکال کنیم بگوئیم بصر که ضد وجودی ندارد پس لابصیر نمی تواند عنوان مشیر باشد به ضد وجودی بصر. خب آقای خوئی ره کی گفت لابصیر عنوان مشیر است به ضد وجودی بصر؟ گفت لابصیر ملازمات وجودی در آن اشراب شده اند. ملازمات وجودی چه چیزی هستند؟ وجود انسان وقابلیت او برای بصر، اینها اخذ شده اند در مفهوم لابصیر. ولذا شده حیثیت وجودیه. شاهدش این است که وقتی می خواهی حمل کنی قضیه موجبه تشکیل می دهی می گوئی زید نابینا است. این است یعنی نابینا را امر وجودی حساب کردی. آقای خوئی این را دارد می گوید. می گوید اگر اینجوری بگوئی می شود اتصاف زید به نابینا بودن. اما وقتی می گوئی اگر زید بینا نباشد، إذا لم یکن زید بصیرا، نه این ظهور ندارد الا در سلب الاتصاف بکونه بصیرا. ولذا ظاهر قضیه این است

آقای خوئی اینها را فرموده. آنوقت انصاف نیست که ما اشکال های فلسفی بگیریم به آقای خوئی که نه روح آقای خوئی از این اشکالها خبر دارد و نه در عباراتش چیزی هست که باعث بشود انسان این اشکالها را به ایشان بکند.

انشاءالله روز شنبه ادامه بحث. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 495

شنبه 22/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به استصحاب عدم ازلی بود. عرض کردیم استصحاب عدم ازلی جاری نیست، یکی بخاطر مشکل ثبوتی که حالت سابقه سالبه به انتفاء موضوع هست، اما می خواهیم با استصحاب آن اثبات کنیم اثبات کنیم سالبه به انتفاء محمول را. می گوئیم این دیوار هنگامی که نبود سیاه نبود می خواهیم اثبات کنیم که این دیوار الان هم که هست سیاه نیست. عرفا قضیه سالبه محصله به انتفاء محمول قضیة بسیطة، و مباین هست با قضیه سالبه به انتفاء موضوع.

این مشکل ثبوتی بحث هست که وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه حفظ نمی شود در استصحاب عدم ازلی.

مشکل اثباتی هم این است که عرف وقتی به او بگویند باید حالت سابقه شیء استصحاب بشود غفلت نوعیه دارد از حالت سابقه به انتفاء موضوع. وقتی می گویند هر چیزی که حالت سابقه ای داشت استصحاب کن بقاء حالت سابقه را، اصلا غفلت نوعیه دارد از حالت های سابقه به نحو سالبه به انتفاء موضوع.

یک مشکل اثباتی دیگر هم بود وآن این بود که در مخصص منفصل که ما داریم مثلا لا تکرم العالم الاموی، از کجا بفهمیم که عام یعنی اکرم کل عالم در اراده جدیه موضوعش مرکب هست از عالم بودن و اموی نبودن به نحو سالبه محصله؟ شاید جزء دیگر موضوع حکم عام موجبه معدوله باشد. العالم اللااموی. العالم غیر الاموی. ما برفرض قبول بکنیم که اکرم کل عالم لیس بأموی اگر بود خب می شد بگوئیم که این عالم هنگامی که نبود اموی هم نبود، غیر اموی هم نبود، پس استصحاب می کنیم که الان هم اموی نیست. مشکل ثبوتی را حل می کردیم. اما مشکل اثباتی این است که از کجا عرفا موضوع ما اکرم کل عالم لیس بأموی هست؟ خب شاید اکرم کل عالم غیر امویّ باشد.

اینکه ما بیائیم بگوئیم عدم نعتی معقول نیست، عدم نعت نمی تواند باشد برای موضوع خودش، چون عدم بطلان محض است، لایعقل أن یکون نعتا من نعوت موضوعه. خب این حرف درستی نیست. برای اینکه عرف گاهی مفاهیمی را ولو به نظر وهمی عرفی در آن اشراب می کند یک حیثیت وجودیه را. وقتی می گوید زید نابینا است، در نابینا حیثیت وجودیه اشراب می کند. ولذا قضیه موجبه تشکیل می دهد، می گوید زید نابینا است. از نظر عقلی بله، عدم لا یعقل أن یکون نعتا. اما از نظر عرفی گاهی در مفهوم عرفی حیثیت وجودیه اشراب می شود. همینکه وقتی می گویند نابینا، نابینا فرض می شود یک انسانی هست قابل چشم داشتن هست و چشم ندارد. همین باعث می شود بشود حیثیت وجودیه. و ما بیشتر از این در عدم نعتی نمی خواهیم. یا می گویند زید غیر بینا هست. خب این هم ظاهرش این است که حیثیت وجودیه در آن إشراب شده است.

مرحوم آخوند چون طرفدار استصحاب عدم ازلی است، یک عبارتی دارد که این عبارتش طرفداران خودش را دچار مشکل کرده است. فرموده: چون عام بعد از تخصیص یشمل الافراد بکل عنوان عدا العنوان المخصص. مثلا کل امرأة تحیض الی خمسین سنة بعد از اینکه مرأة قرشیه را اخراج کردیم و تخصیص زدیم، فقط عنوان مرأه قرشیه از آن خارج شده است، اما بقیه عناوین المرةأ غیر القرشیة داخل در این حکم عام هست، المرأة التی لا یکون بینها و بین قریش انتساب، این عنوان هم داخل است. ما به این عنوان نگاه می کنیم و استصحاب جاری می کنیم. کار نداریم به عنوان المرأة غیر القرشیة. آن عنوان درست است صادق نیست قبل از وجود زن که این زن غیر قرشیه بود قبل از وجودش. نخیر، این زن قبل از وجودش نه قرشیه بوده و نه غیر قرشیه. اما عنوان دوم، المرأة التی لایکون بینها و بین قریش انتساب، استصحاب می گوید این زن هنگامی که نبود انتساب بین او و بین قریش هم نبود. موضوع کل امرأة تحیض الی خمسین سنة اثبات می شود به این عنوان دوم. لأن العام یشمل کل عنوان خرج منه عنوان خاص.

اقول: واقعا این مطلب عجیبی است. اگر ایشان می گفت ظاهر از جمع بین عام و خاص این است که عام مقید هست به نقیض خاص نه به ضد خاص، بعد از اینکه شارع گفت المرأة القرشیة تحیض الی ستین سنة این کشف می کند که کل امرأة تحیض الی خمسین سنة مقید است به کل امرأة لیست قرشیة به نحو سالبه محصله، اگر این را ادعا می کرد کما ادعاه السید الخوئی و السید الصدر، حرفی نبود، همان بحث های قبل بود، اشکال دیگری وارد نمی شد. اما این تعبیر که یشمل الافراد بکل عنوان مطلب نادرستی است. برای اینکه عام جمع القیود نیست رفض القیود است. اینطور نیست که یک فرد را که شامل می شود به تمام عناوین شامل بشود. این معنایش این است که در مقام جعل مولا تمام عناوین را جمع بکند بگوید کل امرأة غیر قرشیة و کل امرأة لا یکون بینها و بین قریش انتساب تحیض الی خمسین سنة، این غیر از اینکه خلاف وجدان عرفی است اصلا غیر معقول است. چرا؟ برای اینکه لازمه اش تعدد جعل است. معنایش این است که برای زنی که قرشیه نیست دو بار حکم به تحیض الی خمسین سنة جعل کرده اند، یک بار به عنوان المرأة غیر القرشیة، و یک بار به عنوان المرأة التی لیست بقرشیة یا به تعبیر مرحوم آخوند المرأة التی لا یکون بینها و بین قریش انتساب. عام هم مثل مطلق رفض القیود است، یک عنوان بیشتر نیست که با این عنوان شامل افراد می شود. حالا اختلاف سر این است که آن عنوان بعد از اینکه خطاب مخصص آمد ومعلوم شد که آن عنوان مرکب است، کل امرأة موضوعش جزء دومی دارد، بحث این است که آن جزء دوم موضوع چیست، نمی تواند هم غیر قرشیة باشد و هم لیست قرشیة باشد و هم لایکون بینها و بین قریش انتساب باشد. اینکه نمی شود.

بله اگر مثل آقای خوئی ایشان ادعای استظهار عرفی می کرد که استظهار عرفی این است که وقتی یک خاص آمد وآن موضوعش امر وجودی بود، قیدی که در عام هست نقیض آن امر وجودی است، یعنی عدم ذلک العنوان الوجودی. سلب الاتصاف است. مرأة باشد قرشیه نباشد.

و در مورد این حکم فقهی که اصلا در روایت مخصصش متصل است. کل امرأة تحیض الی خمسین سنة الا أن تکون امرأة من قریش.

ولی به هر حال ما استصحاب عدم ازلی را بخاطر آن مشکل های ثبوتی و اثباتی که مطرح شد قبول نکردیم.

یبقی فی المقام تفصیلان:

تفصیل اول: من المحقق العراقی. محقق عراقی فرموده: در عوارض وجود مثل همین قرشیة المرأة، که اینها می گویند قرشیت المرأة از عوارض وجود است. که ظاهرش هم همین است. وجود زن است که چه جور زن قد کوتاه است یا قد بلد است یا سفید است یا سیاه است، همینطور از نژاد قریش است یا از نژاد قریش نیست. اینها از عوارض وجود هستند.

محقق عراقی فرموده: این قرشیت که از عوارض وجود است استصحاب عدم ازلی در آن جاری است حرفی نیست، ولی به یک شرط: به شرط اینکه در خطاب در رتبه متأخره از وجود مرأه لحاظ نشود، بلکه در رتبه ذات مرأة لحاظ بشود. المرأة التی لیست قرشیة تحیض الی خمسین سنة، که بشود قید برای ذات مرأة. استصحاب می کنیم می گوئیم یک زمانی که این مرأه نبود این وصف را نداشت، سالبه به انتفاء موضوع بود، استصحاب می کنیم الان هم همینطور است.

اما خدا نکند که این وصف قرشیه نبودن لحاظ بشود در رتبه متأخره از وجود مرأه. بگویند المرأة الموجودة إذا لم تکن قرشیة. یا إذا وجدت امرأة ولم تکن قرشیة، که ظاهرش این است که لم تکن هذه المرأة الموجودة قرشیة. اینجا دیگر استصحاب عدم ازلی را نمی شود اجراء کرد. چرا؟ فرموده: برای اینکه آن چیزی که جزء الموضوع شد عدم قرشیت در رتبه وجود المرأة است. آن چیزی که شما استصحابش می کنید آن حالت سابقه را حساب می کنید آن عدم القرشیة در رتبه قبل از وجود مرأه است. عدم قرشیت در رتبه قبل از وجود مرأه را استصحاب کردن برای اثبات عدم قرشیت در رتبه وجود المرأة می شود اصل مثبت.

حالا اگر شارع برای قرشیت حکم جعل کند. بگوید المرأة الموجودة إذا کانت قرشیة تحیض الی ستین سنة. باز هم استصحاب عدم ازلی جاری نیست. چرا؟ برای اینکه نقیض این قرشیت که وصف مرأه موجوده لحاظ شده است نقیضش عدم قرشیتی است که در همین رتبه قرشیت است. چون نقیضان فی رتبة واحده هستند. این مطرح شده است که در تناقض یک شرط دیگری هست که در کتابهایی که ما و شما در سطح خواندیم نبوده و آن وحدت رتبه است، این هم شرط تناقض است. مثلا الماهیة من حیث هی لا موجودة و لا معدومة. ماهیت در رتبه ذات موجود نیست معدوم نیست. اما در رتبه متأخره از ذات ماهیت إما موجودة أو معدومة. انسان در رتبه ذات موجود نیست، ولی در رتبه متأخره موجود است. هیچ تناقض هم نیست. چرا؟ برای اینکه نفی وجود در رتبه ذات با اثبات وجود در رتبه متأخره از ذات اختلاف رتبه دارند، و در تناقض وحدت رتبه معتبر است. شما وقتی می گوئید إذا وجدت المرأة و کانت قرشیة یا می گوئید المرأة الموجودة إذا کانت قرشیة این قرشیه در رتبه وجود مرأه اخذ شده است، قرشیت در رتبه وجود مرأه موضوع است. نقیضش عدم قرشیتی است که در همین رتبه وجود مرأه است نه عدم قرشیت در رتبه ذات مرأه. وقتی قرشیت را شما در رتبه وجود مرأه لحاظ کردید و اخذ کردید نقیضش هم می شود عدم قرشیت در رتبه وجود مرأه. خب شما تا استصحابتان نتواند این نقیض را یعنی عدم قرشیت در رتبه وجود مرأه را اثبات کند به درد نمی خورد. نمی تواند موضوع المرأة الموجودة إذا کانت قرشیة تحیض الی ستین سنة را نفی کند. نفی این موضوع به اثبات نقیضش هست. شما استصحاب می کنید که قبل از وجود این زن قرشیه نبود. شما باید اثبات بکنید عدم قرشیت در رتبه وجود این مرأه را تا بتوانید بگوئید ما توانستیم نفی کنیم المرأة الموجودة إذا کانت قرشیة تحیض الی ستین سنة را.

بله اگر می گفت المرأة القرشیة تحیض الی ستین سنة خوب بود. یعنی الموجودة را نمی گفت خوب بود. چون آن قرشیت در رتبه ذات مرأه لحاظ شده است وبعدا وجود عارض می شود بر این مرأه قرشیه، نقیضش هم می شود عدم قرشیه در رتبه ذات.

اقول: این تفصیل لا یرجع الی محصل. ما بحث عقلی فعلا نمی کنیم که می گویند النقیضان لابد أن یکونا فی رتبة واحدة. ما در بحث اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده العام أو الخاص مفصل این را بحث کردیم که اصلا این مطلب، مطلب ناصحیحی است که نقیضان در رتبه واحده هستند. حالا وارد آن بحث نمی شویم. یک اشکال کوچک می کنیم به محقق عراقی:

جناب محقق عراقی! نقیض کل شیء رفعه. نقیض القرشیة فی رتبة الوجود، عدم فی رتبة الوجود نیست. فی رتبة الوجود قید منفی است نه قید نفی. وقتی می گوئید القرشیة فی رتبة الوجود، نقیضش می شود عدم القرشیة که این قرشیت فی رتبة الوجود باشد. این فی رتبة الوجود باز قید قرشیت است منفی است نه قید عدم. مثلا نقیض قیام زید فی یوم الجمعة چیست؟ عدم قیام زید فی یوم الجمعة است. این فی یوم الجمعة قید قیام است نه قید عدم. نه اینکه عدم قیام در یوم الجمعة باشد. نه. عدم قیام زید یوم الجمعة صادق است در روزهای دیگر. روزهای دیگر هم صدق می کند عدم قیام زید یوم الجمعة. نگفتیم العدم فی یوم الجمعة لقیام زید. یوم الجمعة قید عدم نیست. و الا ارتفاع نقیضین لازم می آید. روز شنبه نه قیام زید فی یوم الجمعة هست و نه العدم فی یوم الجمعة لقیام زید هست. نه عدم فی یوم الجمعة هست و نه وجود فی یوم الجمعة، چون یوم السبت است. اینکه می شود ارتفاع نقیضین، و ارتفاع نقیضین که محال است. نقیض القیام فی یوم الجمعة عدم هذا القیام فی یوم الجمعة است که فی یوم الجمعة قید قیام است نه قید عدم.

البته ما بحث مفصل را قبلا کردیم. فقط اینجا اجمالا می گوئیم که مگر شما نمی گوئید در تناقض وحدت زمان معتبر است. ما حرفمان این است که وحدت زمان معتبر است نه اینکه زمان قید نفی باشد، قید منفی باشد. یعنی قیام یوم الجمعة وجود این قیام با عدم این قیام تناقض دارند. اما فی یوم الجمعة به هر حال قید قیام است، و الا اگر قید عدم باشد، العدم فی یوم الجمعة لقیام زید، خب روز شنبه نه العدم فی یوم الجمعة لقیام زید هست و نه وجود القیام فی یوم الجمعة هست. پس روز شنبه باید بگوئید ارتفاع نقیضین شد. اینکه نمی شود. قیام زید فی یوم الجمعة نقیضش عدم هذا القیام است. نقیض کل شیء رفعه.

این یک امر واضحی است و خود فلاسفه هم گفته اند. گفته اند اینها را قید نفی نگیرید قید منفی بگیرید. ما یک چیز از فلسفه می گیریم ابتر می آوریم به اصول، اینکه نمی شود. اگر فلاسفه این حرفها را زده اند خودشان هم گفته اند که قید نفی نیست قید منفی است.

اما اینکه شما می گوئید نقیضان فی رتبة واحده باشند، یعنی ضدان هم باید فی رتبة واحدة باشند. اصلا همچنین چیزی مطرح نیست. شما بگوئید که وجود قیام زید با عدم قیام زید در رتبه بعد از وجود تناقض ندارند؟ زید قائم است، و در رتبه متأخره از قیام هم قائم نیست. هر چه می گویند این تناقض است، می گوید نه، ما اختلاف رتبه فرض کردیم. زید ایستاده است، و در رتبه متأخره از ایستادن هم ایستاده نیست. یک همچنین چیزی می شود؟ اصلا معقول است؟ یعنی می شود زید هم ایستاده باشد و هم ایستاده نباشد مع اختلاف الرتبتین؟ همچنین چیزی معقول است؟ یا مثلا در ضدان که می گوئید اگر در رتبه واحده بودند محال است اما اگر در دو رتبه بودند محال نیست؟ اگر سفیدی علت سیاهی باشد، چون اختلاف رتبه دارند دیگر محال نیست. آقای این دیوار هم سفید است وهم سیاه بگویند چه جور می شود؟ می گوئیم بحمد الله مشکل را حل کردیم با اینکه این سیاهی دیوار چون معلول سفیدی اش هست و علت و معلول هم اختلاف رتبه دارند پس اصلا اینها با هم تضاد ندارند. پس این دیوار هم سفید است و هم سیاه، چون سفیدی اش علت سیاهی است پس در رتبه متقدمه بر او است، اختلاف رتبه که به وجود آمد مشکل تضاد حل شد، مشکل تناقض حل شد. اگر آدم نذر می کرد حرف غیر معقولی بزند بهتر از این نمی شد حرف زد.

این تفصیل اول. که نادرست است.

تفصیل دوم: این تفصیل یک تفصیلی است که نسب الی المحقق العراقی ولی بیشتر آقای حکیم طرفدار این تفصیل است. ایشان فرموده: عوارض ماهیت و عناوین ذاتیه اینها استصحاب عدم ازلی در آنها جاری نمی شود. استصحاب عدم ازلی فقط در عوارض وجود جاری می شود. مثلا نمی شود گفت این جرم که مشکوک است که خون است یا خون نیست یک زمانی که نبود خون نبود. چون دم عنوان ذات است. ماهیت این جرم از ازل یا ماهیت خون بوده یا ماهیت خون نبوده. معنا ندارد بگوئید که این جرم یک زمانی ماهیتش ماهیت خون نبود. نه، ماهیت این جرم از ازل یا ماهیت خون بوده یا نبوده. کل عوارض ماهیت اینجور است. مثلا نمی شود بگوئیم اربعه یک زمانی که نبود زوج نبود. نه، اربعه از ازل زوج بوده است. ثلاثه هم از ازل فرد بوده است. انسان از ازل ممکن بوده است. عنقاء از ازل ممکن بوده است. معنا ندارد بگوئیم انسان قبل از وجودش ممکن نبود. اینها عوارض ماهیت هستند. عوارض ماهیت حالت سابقه ندارد. نمی شود بگوئیم یک زمانی انسان ممکن نبود، یک زمانی اربعه زوج نبود. همینطور هم نمی شود بگوئیم یک زمانی ماهیت شما ماهیت انسان نبود آنوقتی که شما نبودید. نخیر، آنوقتی که شما هم نبودید ماهیتتان ماهیت انسان بود.

اقول: این فرمایش یک مقدارش درست است و یک مقدارش نادرست است. راجع به عوارض ماهیت درست است. ما بالاترش را می گوئیم. ما می گوئیم حسن و قبح عرفا از عوارض ماهیت است (این مثالها را آقایان نزده اند ما می زنیم). کذب نمی شود بگوئیم قبل از وجودش قبیح بود. نخیر کذب از ازل قبیح بوده است. منتهی لم یوجد القبیح نه اینکه لم یکن قبیحا. شرط مخالف شرط اینجور نیست که بگوئیم شرط دروغ گفتن قبل از وجود این شرط مخالف شرع نبوده است. نخیر، شرط کذب از ازل مخالف شرع بوده است، منتهی این شرط را شما موجود نکرده بودید. مخالف بودن با شرع، یعنی مخالف بودن با حکم خدا، این قبل از وجود این شرط هم این شرط الکذب ماهیة هم ماهیت مخالف با حکم خداست. اینجور نیست که بگوئیم دیروز که من شرط نکرده بودم دروغ گفتن را، این شرط موجود نبود پس مخالف حکم خدا هم نبود. نخیر، این شرط موجود نبود ولی ماهیت این شرط، ماهیت مخالف حکم خدا بوده است.

اما نسبت به عناوین ذاتیه مثل دم بودن این جرم. جناب آقای حکیم! یک خلطی شده است در کلام شما بین حمل اولی و حمل شایع. شما داری حمل اولی می کنی می گوئی ذات این جرم یک زمانی ذات دم نبود، ماهیت این جرم یک زمانی ماهیت دم نبود، بعد می گوئی خب این حالت سابقه ندارد. چون ماهیت این جرم از ازل یا ماهیت دم بوده یا نبوده. پس نمی شود بگوئیم این جرم دیروز که نبود ماهیتش ماهیت دم نبود. ولی این حمل اولی است. ما بحثمان در حمل شایع است. ما می گوئیم این جرم یک زمانی که نبود مصداق دم نبود بالحمل الشایع. این دختر خانم که از دور دارد می آید نمی دانیم که خواهرمان است یا دختر عمویمان است حواسش پرت شده چادر سرش نکرده، نمی توانیم به او نگاه کنیم، چون بنابر استصحاب عدم ازلی یک زمانی که نبود اخت من هم نبود بالحمل الشایع. نفی بالحمل الشایع می کنیم. نفی بالحمل الشایع که اشکال ندارد. مرحوم شهید هم استصحاب عدم ازلی جاری کرده، درباره خنثی گفته مرد می تواند به او نگاه کند، برای اینکه استصحاب می گوید وقتی که نبود زن نبود. آقای حکیم اشکال می کند می گوید زن بودن و مرد بودن اینها از عناوین ذاتیه است اینها از عوارض ماهیت است، اینها حالت سابقه ندارد. این انسان ماهیتش از ازل یا ماهیت زن بوده یا ماهیت مرد. ما حمل شایع می کنیم می گوئیم یک زمانی که این انسان نبود مصداق زن هم نبود. اصلا مصداق بودن مربوط به عالم وجود و عالم حمل شایع است.

و جالب این است که خود آقای حکیم در بحث سمک مشکوک الفلس یک بحثی هست، ماهی هایی که از بازار می خریم نمی دانیم فلس دارند یا فلس ندارند. حالا از بازار مؤمنین بخریم آقای سیستانی وآقای خوئی فرموده اند مانعی ندارد. احترام بازار مؤمنین اقتضاء می کند بگوئید انشاءالله این تن هایی که می خرید از ماهی های فلس دار هست. اما اگر رفتی از عربستان تن ماهی خریدی، امام ره فرموده اند بخور. چرا؟ برای اینکه من استصحاب عدم ازلی را قبول ندارم که یک زمانی که این ماهی نبود فلس هم نداشت پس الان هم فلس ندارد می شود مصداق یحرم السمک الذی لا فلس له. امام ره می فرماید ما که استصحاب عدم ازلی را قبول نداریم، لذا قاعده حل جاری کن و بخور. آقای حکیم هم گفته که یک زمانی که این ماهی نبود فلس هم نداشت پس الان هم فلس ندارد می شود مصداق یحرم السمک الذی لا فلس له. خب ما سؤالمان این است که جناب آقای حکیم! آیا فلس داشتن و نداشتن مربوط به نوع ماهی نیست. خب شما که در عناوین ذاتیه مربوط به انواع استصحاب عدم ازلی را قبول نکردید. نوع ماهی اگر فلس داشت می شود او را خورد ولو ماهی بالفعل کوچک است و تازه از تخم در آمده. ولی جنسش و نوعش فلس دارد. همه فقهاء گفته اند می شود خورد. پس فلس داشتن و نداشتن مربوط به نوع ماهی است. خب چطور ما استصحاب کنیم بگوئیم این ماهی یک زمانی که نبود نوع ماهی فلس دار نبود. شما که قبول ندارید پس چطور استصحاب جاری کردید؟

هذا تمام الکلام فی استصحاب العدم الازلی. یقع الکلام در دو بحثی که انشاءالله مطرح می کنیم.

جلسه 496

یکشنبه 23/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این هست که اگر یک فردی از عام خارج شد در زمانی وبعد از گذشت آن زمان شک کردیم که آیا هنوز همان حکم خاص را که در زمان سابق داشت همان حکم را دارد یا آن حکم منتفی شده است و حکم عام در مورد او جاری است؟ مثلا مولا گفت اکرم کل عالم، بعد از مولا پرسیدند عن اکرام زید العالم فی یوم الجمعة، فقال لا تکرمه. در یوم سبت شک می کنیم که آیا هنوز هم اکرام زید عالم حرام هست یا لااقل واجب نیست، یا نخیر، این حکم فقط در روزه جمعه بوده است، و اکرم کل عالم در روز شنبه اقتضاء می کند وجوب اکرام زید عالم را؟

مرحوم شیخ فرموده: باید تفصیل بدهیم بین آن جائی که زمان قید باشد برای عام، یا ظرف باشد برای عام. اگر زمان قید باشد، مولا گفته اکرم العلماء فی کل یوم، که هر زمانی یک فرد مستقلی باشد برای این عام. خب معلوم است تخصیص یوم الجمعة در مورد زید اقتضاء نمی کند عموم اکرم العلماء فی کل یوم نسبت به سائر ایام تخصیص بخورد. اصل عدم تخصیص زائد است. یوم السبت فرد آخری است از این عام. اصالة عدم التخصیص می گوید یک فرد یقین داری تخصیص خورد فردهای دیگر بگو تخصیص نخورده اند.

اما اگر زمان ظرف باشد، مولا بگوید اکرم العلماء دائما، که می شود عموم ولی زمان ظرف است، یا اطلاق که اکرم العلماء. اینجا وقتی که زید را خارج کردند در روز جمعه، فرد عام زید است نه یوم الجمعة. زید فرد عام بود تخصیص خورد. چه یک روز خارج بشود و چه هزار روز، در تخصیص این فرد تأثیر ندارد. خرج من العام هذا الفرد، قلَّ زمان خروجه أو کثر. ولذا در رابطه با زید دیگر به عام نمی شود تمسک کرد. باید برویم سراغ استصحاب حکم خاص. اگر استصحاب هم جاری نمی شد باز به عام رجوع نمی کردیم، می رفتیم سراغ سائر اصول عملیه.

مقصود مرحوم شیخ انصاری از ظرف بودن زمان و یا قید بودن زمان به لحاظ مدلول خطاب است. مدلول خطاب اکرم العلماء فی کل یوم این است که هر روز فرد مستقلی است برای این عام. ولکن مدلول خاب اکرم العلماء یا اکرم العلماء دائما این نیست.

مرحوم آقای خوئی فکر کرده که مرحوم شیخ نظر به مقام ثبوت دارد و مرادش از قید بودن زمان این است که حکم در عام انحلالی باشد. مثلا حرمت وطئ زن در حال حیض، به نظر آقای خوئی چون حکم انحلالی است هر آنی حرمت علیحده دارد. اگر کسی نعوذ بالله مرتکب خلاف شد و یک بار با همسرش در حال حیض جماع کرد، برای آن های بعد باز مکلف است به حرمت وطئ حائض. احکام انحلالیه اند. ولذا به نظر آقای خوئی مقصود مرحوم شیخ از قید بودن زمان این است که حکم انحلالی است. ظرف بودن زمان هم به نظر مرحوم شیخ بر اساس تفسیری که آقای خوئی می کند این است که حکم مجموعی باشد. مثل وجوب امساک در ماه رمضان از اذان صبح تا غروب آفتاب نسبت به هر روز که حساب می کنیم یک وجوب واحد مستمر است به نحوی که اگر یکبار عصیان کرد و مرتکب مفطّرات شد، دیگر وجوب امساک ساقط می شود رأسا. بله در ماه رمضان یک وجوب امساک تأدبی داریم که حکم مستقلی است، اما آن وجوب صوم دیگر ساقط شد، چون وجوب واحد مستمر بود، یک وجوب رفته روی مجموع اجتناب از مفطّرات.

ولکن این خلاف کلام مرحوم شیخ است. ایشان هم در رسائل و هم در مکاسب بحث خیار غبن روشن است که ایشان نظرش به مقام ثبوت نیست به مقام اثبات نظر دارد. بین اکرم العلماء فی کل یوم با اکرم العلماء دائما فرق می گذارد، با اینکه مقام ثبوتشان یکی است. یا مثلا می گوید اگر خطاب عامی اقتضاء کرد حرمت یک فعل را، بعد یک فردی از این خطاب عام خارج شد. در اینجا ایشان فرموده زمان ظرف است. با اینکه خطاب حرمت فعل معمولا خطاب انحلالی است، چون غالبا نواهی انحلالی هستند. نواهی در شریعت که قلّما اتفق که انحلالی نباشند، ما در فقه پیدا نکردیم، فقط در باب صوم هست که آن هم نهی نیست بلکه وجوب صوم است.

به هر حال چه تفسیری که ما می کنیم از کلام مرحوم شیخ که می گوئیم نظر ایشان به مقام اثبات و مدلول خطاب است که در خطاب موضوع را زمان قرار بدهند یا افراد عام قرار بدهند. اکرم العلماء فی کل یوم زمان می شود قید، اکرم العلماء دائما زمان می شود ظرف، یا تفصیل مرحوم آقای خوئی را بگوئیم مرحوم شیخ نظر کرده است به عام و گفته عام علی قسمین.

مرحوم آخوند فرموده: جناب شیخ! چرا فقط نظر می کنی به عام؟ خب خاص هم بر دو قسم است، گاهی زمان در خاص قید است و گاهی زمان در خاص ظرف است. می شود چهار قسم:

قسم اول: این است که عام و خاص هر دو زمان در آنها قید باشد. مثلا اکرم العلماء فی کل یوم، اجماع داریم که لایکرم زید العالم فی کل یوم من ایام هذا الاسبوع.

فرموده: اینجا مرجع عموم عام است.

قسم دوم: این است که زمان برای هر دو ظرف باشد.

مرحوم آخوند فرموده: اینجا هم مرجع استصحاب حکم خاص است. البته به شرط اینکه این مخصص اول ازمنه عام را تخصیص نزند. اگر این مخصص ما اول ازمنه عام را تخصیص زد مرحوم شیخ اشتباه کرده که گفت استصحاب می کنیم حکم خاص را. نه، عموم عام در این فرع محکّم است، منتهی بنا بود زودتر شروع به کار بکند با تأخیر شروع کرد به کار خودش. مثل اوفوا بالعقود، دلیل آمد گفت خیار مجلس در بیع هست، قبل التفرق بیع وجوب وفاء ندارد. خب بعد از تفرق شک می کنیم که آیا هنوز هم خیار و جواز فسخ داریم یا نداریم. مرحوم شیخ می گوید چون اوفوا بالعقود زمان در آن ظرف است دیگر نمی شود به این عام رجوع کرد. خب چرا نمی شود رجوع کرد جناب شیخ!. ما این فرد را که خارج نکردیم، تأخیر انداختیم حکم عام را. چون عام مفادش یک حکم واحد مستمر است. دلیل خیار مجلس که لطمه نمی زند به حکم واحد مستمر، حکم واحد مستمر را دیرتر شروع می کنیم.

برخلاف اینکه مخصص ما در اثناء عام را تقطیع بکند. مثلا لاضرر بعد از علم مغبون به غبن می آید، بنابر اینکه خیار غبن از زمان علم به غبن است نه از زمان بیع، از زمان علم به غبن دلیل لاضرر یا دلیل های دیگر می آید می گوید که فعلا بیع لازم الوفاء نیست، حالا نمی دانیم این خیار غبن علی نحو الفور است یا علی نحو التراخی. اینجا درست است، اینجا دیگر نمی شود حکم واحد مستمر. یک وجوب وفاء مربوط به این یک هفته قبل بود که هنوز تبین غبن نشده بود. اگر بنا باشد یک وجوب وفائی هم بعد از خیار غبن بیاید مثلا یک روز خیار غبن داشتید اعمال نکردید بعد از گذشت یک روز باز وجوب وفاء می آید، می شود دو تا وجوب وفاء. حکم واحد مستمر نمی شود. دیگر نمی شود به اوفوا بالعقود رجوع کرد. چون اوفوا بالعقود می گفت من برایتان در هر عقدی حکم واحد مستمر می آورم. اینکه دیگر حکم واحد مستمر نشد. اگر دو مرتبه بیاید می شود دو تا حکم.

فرض سوم: این است که زمان برای عام قید باشد و برای خاص ظرف باشد. اینجا مرجع عام است چون زمان در او قید است، شک در تخصیص زائد می کنیم به عام رجوع می کنیم. ولی اگر عموم ما به یک نحوی از انحاء مختل شد مرجع استصحاب حکم خاص است. اینی که مرحوم شیخ فرمود در جائی که زمان قید است برای عام اگر عموم عام مختل بود باز به استصحاب حکم خاص رجوع نمی کردیم، این در جائی است که در خاص هم زمان قید باشد، که اگر عموم عام مختل می شد به خاص رجوع نمی کردیم چون زمان در او قید است و وحدت موضوع مختل می شود. عدم وجوب اکرام زید یوم الجمعة غیر از عدم وجوب اکرام زید یوم السبت است، دو تا موضوع هستند. اما در جائی که زمان برای عام قید است و برای خاص ظرف است، اینجا درست نیست بگوئیم که لو اختل عموم العام مع ذلک لم یجر استصحاب الخاص. چرا؟ در خاص زمان ظرف است. ما به احترام عام که اماره است استصحاب جاری نمی کنیم، اگر عموم عام مختل شد خطاب مجمل بود، نه، اینجا ما استصحاب حکم خاص می کنیم، چون زمان برای خاص ظرف است، وحدت موضوع حفظ می شود.

قسم چهار: اینکه زمان برای عام ظرف باشد و برای خاص قید باشد. اینجا است که گفت از آنجا رانده و از اینجا مانده است. نه به عام می شود تمسک کرد در جائی که تخصیص در اثناء باشد، چون زمان ظرف است برای عام، و نه می شود استصحاب کرد حکم خاص را، چون زمان برای خاص قید است. مثل اکرم العلماء، لاتکرم زیدا یوم الجمعة. چه چیزی را استصحاب کنیم؟ استصحاب کنیم عدم وجوب اکرام زید یوم الجمعة را، چه ربطی به یوم السبت دارد؟ به او که نمی شود رجوع کرد. به عام هم بخواهیم عمل کنیم زمان برای خاص ظرف است گفته اکرم العلماء. باید رجوع کنیم به سائر اصول عملیه.

اقول: به نظر ما این مطالب درست نیست. علی أیّ حال مرجع عموم عام است، چه زمان قید باشد و چه ظرف باشد، به هر معنایی که شما قید بودن و ظرف بودن زمان را معنا کنید. چرا؟ برای اینکه زمان ظرف است اصلا به معنای اینکه حکم واحد ثبوتی است. مثل وجوب امساک. مولا به ما گفته أمسک عن الاکل من طلوع الفجر الی غروب اللیل. بعد گفته است که: ذوالعطاش یشرب الماء. اطلاق ندارد، اجماع داریم یا دلیل ما بیش از این اطلاق ندارد که در آن زمان که احساس عطش شدید می کند یشرب الماء. اما بعد از اینکه دیگر احساس عطش شدید نکرد عموم یمسک مرجع است. این فرد ذو العطاش به چه مقدار خارج شد؟ این فرد مطلقا که خارج نشد، بلکه در این زمان عطش شدید خارج شد لا مطلقا. اینکه مصادره است که بگوئید هذا الفرد قد خصص. نخیر هذا الفرد لم یخصص. هذا الفرد إنما قیّد وجوب الامساک فی حقه به این مقدار که در زمان احساس عطش شدید لازم امساک بکند از ماء. بیشتر از این بر پیکر عام ضربه وارد نشد، نه تخصیص بیش از این خورد و نه تقیید. برای چی به عام تمسک نکنیم؟

مقتضای عموم عام این است که او حجت است، چه زمان ظرف باشد و چه قید باشد. اوفوا بالعقود ولو مفادش یک لزوم است در هر عقدی، یک وقت صریحا می گوید که فی کل عقد وجوب واحد مستمر، به مفهوم اسمی این را می گوید، بله آنوقت حق با مرحوم آخوند است که به مدلول اسمی بگوید فی کل عقد وجوب واحد مستمر. حق با مرحوم آخوند است که می گفت که اگر خیار مجلس باشد در اولین زمان عام آمده گفته اثبات می کنم خیار را، خب وجوب واحد مستمر وفاء به عهد با تأخیر آغاز به کار می کند. اما اگر در اثناء دلیل خیار باشد مثل دلیل خیار غبن بنابر اینکه بعد از تبین غبن است، بله اینجا دیگر نمی شود به خطاب یجب لکل عقد وجوب بوجوب واحد مستمر الوفاء بالقعد، بله اینجا ما قبول داریم. اما یک مورد در روایات ما اینجوری پیدا کنید. ما به اطلاق اوفوا بالعقود فهمیدیم این وجوب واحد مستمر است، به مقدمات حکمت فهمیدیم که این وجوب واحد مستمر است. والا خودش که نمی گفت که أنا وجوب واحد مستمر. به اطلاق چون مقید نداشت ما انتزاع کردیم که این وجوب، واحد مستمر است. خب وقتی دلیل منفصل آمد گفت در زمان تبین غبن مغبون می تواند بیع را فسخ کند، شک داریم این خیار غبن فور است یا تراخی است. بعد از انقضاء زمان فوریت عرفیه چرا به اوفوا بالعقود تمسک نکنیم؟ ولو نتیجه اش می شود دو تا وجوب وفاء بشود، مگر اوفوا بالعقود به صراحتش می گفت أنا وجوب واحد مستمر؟ نه، با مقدمات حکمت این را می گفت و مقدمات حکم هم قابل تقیید است. مقید منفصل که آمد کشف کردیم که در مورد بیع الغبن ما یک وجوب وفاء نداریم دو تا وجوب وفاء داریم یکی بل از تبین غبن و یکی هم بعد از انقضاء زمان فوریت در خیار غبن. مشکلی نیست.

سؤال وجواب: ظهور اطلاقی اوفوا بالعقود استمرار وجوب وفاء است چون مقید نبود. حالا که مقید آمد و یک ساعت خارج کرد بیع الغبن را از وجوب وفاء، بعد از گذشت این یک ساعت عموم اوفوا بالعقود می گوید هذا عقد فیجب الوفاء به. ولو یک ساعت پیش خیار غبن بود خب باشد، عقلاء معذور نمی دانند مکلف را در رفع ید از عموم اوفوا بالعقود نسبت به بعد از انقضاء زمان فوریت خیار غبن.

این مطلب اولی است که عرض می کنیم.

مطلب دوم: اینکه مرحوم آخوند فرمود که ما باید در مورد استصحاب حکم خاص نگاه کنیم ببینیم زمان برای خاص قید است یا ظرف است. اگر زمان برای خاص قید است، اصلا استصحاب موضوع ندارد در خاص. اگر زمان ظرف است استصحاب موضوع دارد. اگر عموم جاری نشد استصحاب حکم خاص جاری می شود چون زمان برای خاص ظرف است.

این یک معنای دیگری است برای ظرفیت و قیدیت. این ربطی ندارد به آن چیزی که مرحوم شیخ فرموده است. این یک معنای سومی است غیر از معنای اولی که ما کردیم و غیر از معنای دومی که آقای خوئی ره کرد، بلکه یک معنای سومی است که زمان ظرف باشد یا قید باشد در بحث استصحاب این یک معنای سومی است. آن معنای سوم چیست؟

یک وقت زمان را در حکم شرعی قید نسبت تامه قرار می دهند، می شود الجلوس واجب فی یوم الجمعة، یا در همان مثالی که زدیم اکرام زید حرام فی یوم الجمعة. این فی یوم الجمعة قید برای نسبت تامه است. این اصطلاحا زمان در او ظرف است. همین عام اکرم العلماء فی کل یوم که مرحوم شیخ گفت زمان در او قید است این به لحاظ عموم عام قید است، یعنی هر فردی از ایام روز و ایام هفته و ماه موضوع مستقلی است برای خطاب. و لکن در بحث استصحاب باید ببینیم این زمان که در خطاب اخذ شده است قید نسبت تامه است یا قید موضوع است. اکرام زید حرام فی یوم الجمعة. خب این را که نمی شود استصحاب کرد، چون قید نسبت است. می گوئیم اکرام زید حرام بود در روز جمعه، استصحاب می کنیم که روز شنبه هم اکرام زید حرام است. یکوقت فی یوم الجمعة قید اکرام است، می گوئیم اکرام زید یوم الجمعة حرام، این یوم الجمعة قید اکرام است، این می شود قید موضوع، این می شود زمان قید. آنوقت به شما می گویند اکرام زید یوم الجمعة حرام بود، می خواهی استصحاب کنی برای روز شنبه ثابت کنی که اکرم زیدٍ یوم السبت هم حرام است؟ اینکه دو تا موضوع است. پس اینها با هم خلط شده است. در استصحاب وقتی می گویند زمان اگر قید بود استصحاب جاری نیست، یعنی زمان بیاید قید موضوع قرار بگیرد. اگر ظرف بود استصحاب جاری است یعنی زمان قید نسبت تامه قرار بگیرد. اکرام زید حرام یوم الجمعة، این زمان قید نسبت تامه است ولذا زمان ظرف است. استصحاب در روز شنبه جاری است.

حالا آقای خوئی ره فرموده: اگر حکم انحلالی باشد که هست، اکرام زید یوم الجمعة یک حرمت دارد، اکرام زید یوم السبت هم اگر باشد یک حرمت دیگری است. خب این را که مشهور قبول ندارند، نه مرحوم شیخ قبول دارد و نه مرحوم صاحب کفایه قبول دارد، ولذا در بحث وطئ حائض شک می کنیم بعد از انقطاع دم و قبل از غسل شک می کنیم که حرمت باقی استیا نه، مشهور می گویند استصحاب کنید بقاء حرمت را. چون حکم انحلالی است. فقط آقای خوئی ره اشکال کرده و گفته این استصحاب کلی قسم ثالث است، چون آن فرد از حرمتی که دیروز بود مربوط بود به دیروز، در او که بحثی نیست، او زمان نزول دم بود. الان بعد از انقطاع دم یک فرد دیگری از حرمت است که این مشکوک الحدوث است.

این اشکال آقای خوئی ره است، مشهور قبول نکردند ما هم قبول نکردیم. گفتیم در خطاب عرفا اینها در مقام اثبات یک حکم هستند، یحرم وطئ المرأة حال حیضها. و زمان هم ظرف است نه قید. نگفته الوطئ حال الحیض حرام، حال الحیض نرفته قید وطئ قرار بگیرد. نه، گفته اند وطئ المرأة حرام حال حیضها. این حال حیضها قید نسبت تامه است یعنی زمان ظرف است. ولذا استصحاب جاری می شود. لا تقربوا النساء فی المحیض مفادش این است که یعنی وطئ المرأة حرام حال حیضها، این حال حیضها قید نسبت تامه است از آن تعبیر می کنند که زمان ظرف است، ولذا استصحاب جاری می کنند. این فرق می کند با عموم عام که اکرم العلماء فی کل یوم گفتند زمان قید است برای عام، آن فرقی نمی کرد، در خطاب لحاظ شده است کل یوم، چون در خطاب کل یوم لحاظ شده است لذا زمان قید است برای عام. اما در استصحاب مهم این است که این زمان را قید نسبت تامه قرار بدهند یا قید موضوع قرار بدهند. اینها با هم فرق می کند. اگر قید موضوع قرار بدهند در این صورت است که نمی شود استصحاب کرد. اگر بگویند اکرام زید یوم الجمعة حرام نمی شود استصحاب کرد، چون موضوع شد اکرام زید یوم الجمعة.

این هم راجع به این مطلب.

یک بحثی هم عرض کنم: مرحوم آقای صدر برای این بحث که عام مرجع هست که خود آقای صدر هم معتقد است عام مرجع است مطلقا، کما اینکه آقای خوئی هم نظرش در اصول این است که عام مرجع است مطلقا سواء کان الزمان ظرفا له أو قیدا، ولو در بحث خمس نظر مرحوم شیخ را مطرح کرده و پذیرفته، ولی آن بحث خمس اشتباه است، نظر ایشان همین است که عام مرجع است مطلقا سواء کان الزمان ظرفا أو قیدا. در بحوث یک مثالی می زند که ما در آن مثال مناقشه داریم:

یک پیرزنی تا جوان بود این زیور آلاتش مؤونه اش بود، حالا دیگر پیر شده و این النگوهایش هم به دستش کوچک شده، این اصلا از اینها استفاده نمی کند، خرجت عن کونها مؤونة. اختلاف است، بعضی ها مثل حضرت امام ره می گویند باید فورا خمس اینها را بدهند، البته امام می گوید به شرط اینکه هدیه نباشد چون هدیه خمس ندارد، اما اینها اگر هدیه نبوده و این خانم خودش کارمند بوده با حقوقش رفته طلا خریده، تا از این طلاجات بی نیاز شد لازم هم نیست بفروشد تا بی نیاز شد باید فورا خمس بدهد. آقای صدر فرموده این بخاطر این است که الخمس فی کل ما افاد الناس، یک خاصی داریم که لا خمس فی المؤونة. بعد از اینکه این حلیّ این مرأة دیگر مؤونه بودنش از بین رفت و دیگر مؤونه نیست مدعا این است که مرجع عموم عام است، الخمس فیما افاد الناس ولو زمان برای آن عام ظرف است، چون امام ره هم نظرش این است که زمان برای عام ظرف هم باشد باز به عام باید رجوع کرد. رجوع می کنیم به الخمس فیما افاد الناس.

در بحوث گفته این مثال مربوط به همین بحث می شود. کسانی که می گویند اگر زمان در عام ظرف بود دیگر رجوع نکنید به عموم عام مثل مرحوم شیخ، اینها راحت هستند، اینها استصحاب می کنند عدم خمس در این حلیّ را.

اقول: به نظر ما این مثال ربطی به بحث ندارد. این مثال از آن مثال هایی است که واضح است که باید رجوع به عام کرد. اگر عامی باشد که الخمس فیما افاد الناس، لاخمس فی المؤونه هم آمد او را تخصیص زد، بعد از ارتفاع عنوان مؤونه باید به این عام رجوع کرد. چرا؟ برای اینکه این بحث ربطی به مقام ندارد. این بحث مثل این می ماند که مولا گفت اکرم کل عالم، لاتکرم العالم الفاسق، آقا این زید با سواد بود اما تقوی نداشت، عالم فاسق بود. شب احیائی شد پای منبر یک بزرگی نشست منقلب شد، شد عالم عادل. معلوم است باید رجوع کنیم به اکرم کل عالم، چون فرد خارج نشده است. بحث مقام جائی است که فرد خارج می شود در یک زمانی، بعد در زمان متأخر نمی دانیم چه بکنیم. اما اینجا فرد خارج نشده، عنوان خارج شده. عنوان عالم فاسق. این عنوان هم تمام شد. إن تبدل هذا العنوان الی عنوان العالم العادل. این آقای زید تا حالا عالم فاسق بود از دیشب شده عالم عادل، تمام شد رفت، شکی نیست که باید به اکرم کل عالم رجوع کنیم. ما نحن فیه هم همین است. تا حالا این حلیّ مؤونه بود لاخمس فی المؤونة. دیگر بعد از این مؤونه نیست، لاخمس فی المؤونه رفت الخمس فی کل فائدة شاملش می شود.

سؤال وجواب: شک می کنیم که آیا لاتکرم العالم الفاسق که گفت شاید یک تخصیص دیگری هم خورده، مثلا لاتکرم العالم الذی سبق منه الفسق، شاید او هم هست. شک می کنیم یقین که نداریم. ولی اصالة العموم می گوید عالم فاسق ظهور دارد در فاسق فعلی، او خارج شد بقیه داخلند. اینها هم ظاهر لاخمس فی المؤونه مؤونه فعلیه است، این هم دیگر مؤونه فعلیه نیست. ما کان مؤونة سابقا فلاخمس فیه دلیل ندارد. ظاهر لاخمس فی المؤونه این است که مؤونه فعلیه خمس ندارد، این هم که مؤونه فعلیه نیست، رجوع می کنیم به الخمس فیما افاد الناس.

ولذا فتوای امام ره فتوای دقیقی هست، بزرگانی از معاصرین مثل آقای زنجانی هم همین نظر را دارند. منتهی یک اختلافی دارند. آقای زنجانی می گوید خب این زن از زیور آلات بی نیاز شده می فروشد خرج زندگی اش می کند، این مؤونه است عرفا. امام می فرماید نه، حلیّ را می فروشد که خرج زندگی اش کند، آن زمانی که از دستانش در آورد دارد می رود بفروشد و هنوز خرج مؤونه نکرده، در این یک ساعت این مؤونه نیست.

نگوئید آقا یک سال مهلت هست. نه، یک سال مهلت برای حدوث ربح است. آن ارباح سنة یک سال مهلت دارد. اینکه ارباح سنه نیست، این را ده سال است که دارد. ولذا الان در این یک ساعت مؤونه نیست ربح سنه هم که نیست فورا باید خمسش را بدهد. آقای زنجانی می گوید نه، عرفا این مؤونه است، تا آخر سال اگر نیاز دارد عرفا مؤونه است.

ما یک وجهی ذکر کرده ایم برای اینکه ما کان مؤونة سابقا فلاخمس فیه، که آن وجه را انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 497

دوشنبه 24/03/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به این بود که آیا در دوران امر بین رجوع به عام و یا استصحاب حکم خاص، مرجع عام است و یا استصحاب حکم خاص است؟

عرض کردیم به نظر ما مرجع عموم عام است مطلقا. یک فرع فقهی مطرح شد که ما عرض کردیم مربوط به این بحث نیست، و در بحوث به نظر ما اشتباه شده است که این فرع را به عنوان مثال برای این مسأله ذکر کرده اند، و آن استغناء عن المؤونة بود. منتهی از نظر حکم فقهی ما نکته ای را عرض کردیم، وآن این است که اختلاف است بین فقهاء، مثلا شما ماشینی داشتید، می خواهید این ماشین را بعد از گذشت یک سال از استفاده از آن بفروشید ماشین دیگری بخرید. حضرت امام ره فرموده اند آن لحظه ای که این ماشین را می فروشید، پول این ماشین در این مدت که هنوز ماشین دوم را نخریدید مؤونه نیست. و این ربحی است مربوط به سالهای قبل. پس هر ربحی خمس دارد خرج منه ما کان مؤونة بالفعل و پول این ماشین بالفعل مؤونه نیست پس باید خمس آن را فورا بدهید.

وهمینطور کسی که خانه ای دارد و بعد از یک سال نشستن در خانه می خواهد آن را بفروشد و خانه جدیدی بخرد. ولو یک ساعت فاصله بیفتد بین فروش خانه قبلی و شراء خانه بعدی، در این یک ساعت خمس پول خانه قبلی منجز می شود و باید تخمیس بکند آن را. چون الخمس فیما افاد الناس، ربح متعلق خمس است، عنوان مؤونه از آن خارج شده، عنوان مؤونه هم ظاهر است در مؤونه فعلیه، و پول این خانه یا ماشین مؤونه فعلیه در این یک ساعت نیست. یک سال مهلت هم که در اینجا نیست، یک سال مهلت از زمان حدوث ربح است نه الان. پس باید خمسش را پرداخت کنید.

ما عرض کردیم این اشکال، اشکال قویی است. و تشبیه می شود الخمس بعد المؤونة به اینکه بگویند اداء الدین بعد المؤونة. چه جور اگر بگویند اداء الدین بعد المؤونة شما این خانه و ماشینی که داشتید مؤونه شما تا امروز بود، ولکن وقتی که دیگر نیاز ندارید به این ماشین، نیاز ندارید به این خانه در فلان شهر که دیگر به آنجا اصلا رفت وآمد نمی کنید، اعراض کرده اید از آنجا، خب اداء الدین بعد المؤونة هیچوقت نمی گوید که یک روزی این ماشین مؤونه بود، این خانه در فلان شهر مؤونه بود، دیگر استثناء می شود از اداء دین. اینطور نیست. الان وقتی مؤونه نیست اداء الدین بعد المؤونه می گوید من نمی گویم شما این خانه را که در فلان شهر دارید نگه دارید اداء دین نکنید، چون بالفعل که مؤونه شما نیست.

ما برای حل این مشکل گفتیم که بعید نیست که ظاهر الخمس فیما افاد الناس یا واعلموا أنما غنمتم من شیء فأن لله خمسه فقط بیان حدوث الخمس بحدوث الفائدة باشد، ناظر به بقاء اصلا نباشد، به دو بیان:

یک بیان این است که لفظ افاد از معنای مصدری گرفته شده است، سود بردن. سود بردن انصراف دارد به آنِ حدوث فائده. اینکه در تمام این لحظات سود نمی برد. همان روزی که یک مریدی پیدا شد به او پنج میلیون بخشید گفت برو ماشین بخر، یا پدرش به او بخشید گفت برو ماشین بخر، آن روز سود کرد. بعد از آن فائده به معنای اسم مصدری هست اما موضوع خمس افاد الناس، غنمتم هست که ظاهر است در حدوث فائده. سود بردن. سود بردن مربوط می شود به آنِ حدوث. آنوقت دلیل خمس می گوید سود که بردی خمس دادر. خب این مفادش حدوث خمس است عند حدوث الفائدة. اگر یک دلیلی آمد گفت لایحدث الخمس بحدوث الفائدة التی تکون مؤونة السنة، دیگر اطلاق و عموم الخمس فیما افاد الناس نسبت به این فرد ساقط شد رأسا. فرق می کند با مواردی که خطاب عام هم حدوث را می گوید و هم بقاء را، مثل اکرم العلماء دائما. هم وجوب اکرام را حدوثا می گوید و هم بقاءا. دلیل مخصص آمد گفت لا تکرم زیدا یوم الجمعة، حدوث را نفی کرد، اما برای بقاء مدلول تضمنی اکرم العلماء دائما حجت است.

اما در جائی که خطاب عام فقط حدوث را می گوید، اصلا بقاء مدلول مطابقی و یا تضمنی خطاب عام نیست، مدلول التزامی است که لو حدث یبقی. خب آن مدلول التزامی فرع بر مدلول مطابقی است. دلیل بر حدوث خمس عند حدوث الفائدة در این موردی که مؤونه هست از کار افتاد. بعد از اینکه از مؤونه بودن خارج شد ما به کدام عام رجوع کنیم؟ به عام الخمس فیما افاد الناس؟ او که ناظر به مرحله حدوث الخمس عند حدوث الفائدة بود.

این یک تقریب.

تقریب دوم: این است که بگوئیم نه، اگر لحاظ خطاب بکنیم، در خطابات عناوینی داریم که فقط مصدری نیست، مثلا علیهم الخمس فی امتعتهم و صنایعهم، اما الغنائم و الفوائد فهی واجبة علیهم فی کل عام. اینها اسم مصدری هستند. می گوئیم در عین حال اینها هم به یک نکته عرفیه حمل می شوند بر همان معنای مصدری. حالا کار نداریم که الغنائم و الفوائد فهی واجبة علیهم فی کل عام ذیل همین آیه و اعلموا أنما غنمتم و در تفسیر این آیه آمده است در صحیحه علی بن مهزیار، و ظاهر ما غنمتم معنای مصدری غنمتم است که همان حدوث الغُنم و الفائده است. نکته عرفیه هم در کنارش هست وآن این است که اگر قانونگذار گفت هر کسی که ارث برد باید یک پنجم آن را به دولت بدهد مگر آن ارثی که مؤونه باشد. این خانواده پدرشان فوت کرده، در این خانه زندگی می کنند. پس در ابتداء کار مالیات شامل این خانه مسکونی نمی شود. دیگر عرف نمی آید بگوید بعد از گذشت ده سال این خانواده مادرشان فوت می کند، بچه ها بزرگ می شوند هر کدام صاحب یک شغلی می شوند، دیگر نیازی به این خانه پدری ندارند، مأمور مالیات بیاید بگوید دیگر از امروز به بعد این خانه مؤونه شما نیست، خمس ارث را بدهید به عنوان مالیات دولت بر ارث. اصلا این حرف عرفی نیست. عرف وقتی نگاه می کند همان حیث حدوث را نگاه می کند. اصلا ناظر نیست این خطابها به مرحله بقاء. شبیه بحث ملاقات با نجس که منجس هست، آبی بود کر، در آن یک قطره خون افتاد گفتیم نجس نشد، بعد قلیل شد، بگوئیم حالا که نجس شده رجوع کنیم به عمومات منجسیت نجس للماء، خرج منه الکر مادام کرا. این حرفها درست نیست. آن دلیلی که می گوید الماء یتنجس بملاقاة النجس ناظر به مرحله حدوث ملاقات است، می گوید حدوث ملاقات موجب حدوث نجاست است. این را می گوید. بقاء نجاست ما لم یحصل مطهر او مدلول التزامی است. اگر دلیل آمد گفت عند حدوث الملاقات این آب چون کر بود نجس نشده، بعدا نمی شود تمسک کرد به دلیل ملاقی النجس متنجس برای مرحله بقاء. این عرفیت ندارد.

به نظر ما بهترین جواب از این مبنای حضرت امام ره این است که ما عرض کردیم که اصلا خود خطاب خمس اطلاق نسبت به مرحله بقاء ندارد فقط حدوث را می گوید. و ما نظرمان این است که مؤونه لایحدث فیه الخمس بحدوث الفائدة.

بله کسانی مثل آقای خوئی وآقای سیستانی که معتقدند که مؤونه هم متعلق حکم وضعی خمس هست، الخمس فیما افاد الناس شامل مؤونه هم می شود، فقط مؤونه وجوب اداء خمس به عنوان حکم تکلیفی ندارد، نتیجه هم می گیرند می گویند اگر شما یک میلیون تومان داشتید سال خمسی تان یک ماه دیگر می رسد، ولی گفتید من چون می خواهم بروم مسافرت، بروم خمس این یک میلیون را بدهم، آمدید دویست هزار تومان از این برداشتید دادید بابت خمس، برگشتید منزل دیدید مهمان ها آمده اند. آن پولی که داشتید همه اش خرج این مهمانها شد. یعنی علاوه بر اینکه 800 تومان باقیمانده را خرج کردید دیدید 200 تومان هم به مغازه دار محل بدهکار شدید. برگشتید دفتر مرجع تقلید، گفتید آن 200 هزار تومان ما هنوز پیش تان هست؟ گفتند بله هنوز مصرف نکردیم. مشهور می گویند وظیفه آن دفتر این است که 200 هزار تومان شما را به شما برگرداند. چرا؟ برای اینکه تخیل کرده بودید که این خمس تعلق گرفته است به مال. کشف خطاء شد، معلوم شد متعلق خمس نبوده است. الخمس بعد المؤونه. و ما هم همین را می گوئیم. اما مرحوم آقای خوئی وآقای سیستانی می گویند نه، واجب نبود شما اداء خمس بکنید اما خمس تعلق گرفته بود به این مال. حالا واجب نبود اداء کردید، وقع صحیحا، صدر من اهله و وقع فی محله. پس گرفتن در کار نیست، ما کان لله فلا یرجع فیه، حق رجوع ندارید. اصلا جائز نیست که این خمس را به شما برگردانند، مگر اینکه خود شما مصرف باشید برای سهم امام، سهم امام به شما بدهند والا نمی شود. چون استثناء از حکم وضعی نیست بلکه استثناء از حکم تکلیفی است علی ما بینّاه فی محله.

خب طبق این بیان دیگر حرف ما درست نمی شود. چون حدث الخمس بحدوث الفائدة. ولو مؤونه است، فقط وجوب اداء نداشت تا مادامی که مؤونه بود، امروز دیگر مؤونه نیست. خمس از اول در این مال بود، تا مؤونه بود وجوب اداء نداشت، حالا که از مؤونه بودن خارج شد قاعده اولیه می گوید إن الله یأمرکم أن تؤدوا الامانات الی اهلها. مال امام است، دیگر مرخص نیستی در امساک به این خمس، پس اداء کن به اهلش. طبق این نظر آقای خوئی خود قاعده اولیه اقتضاء می کند وجوب اداء خمس را، دلیل خاص نمی خواهیم.

اما طبق نظر ما نه، دلیل حدوث الخمس بحدوث الفائدة تخصیص خورده اینجا را شامل نمی شد حدوثا، بقائش هم که دلیل ندارد.

پس شما ممکن است بفرمائید آقای خوئی ره هم باید مثل امام بشود طبق این مبنا، و بگوید بعد از خروج از مؤونه خمس وجوب اداء پیدا می کند.

اما نخیر، آقای خوئی ره قائل نشده. دو وجه ناتمام ذکر کرده برای عدم وجوب خمس:

وجه اول: اینکه گفته زمان در الخمس فیما افاد الناس ظرف است نه قید. وقتی تخصیص خورد این عام به مؤونه، دیگر بعد از زوال عنوان مؤونه نمی شود به عام رجوع کرد، چون زمان در او ظرف است.

اقول: جناب آقای خوئی! اولا: شما در اصول گفتید که چه زمان ظرف باشد در عام و چه قید باشد در عام فرق نمی کند، باید به عام رجوع کرد. اصولتان این است، چطور شده در فقه اونجوری فرمودید. ثانیا: طبق مبنای شما که دلیل الخمس فیما افاد الناس تخصیص نخورده به مؤونه. چون شما می گوئید مؤونه خمس دارد. ترخیص در عدم اداء خمس هست در مورد مؤونه نه استثناء از حکم وضعی خمس. پس عام اصلا تخصیص نخورده است در موارد مؤونه به نظر شما.

پس این وجه آقای خوئی ره که درست نشد.

وجه دوم: ایشان می گوید مفاد دلیل استثناء مؤونه این است که آن چیزی که یک زمانی مؤونه بود دیگر تا آخر خمس ندارد. شبیه لاتنال عهدی الظالمین گفتند آن کسی که یک روز ظالم بود مثل خلفاء غاصب، بالاخره یک روزی مشرک بودند، لاینال عهدی الظالمین، عهد امامت به کسی که ظلم در او حادث بود نمی رسد. در روایت هم اینجور بود دیگر. اینجا هم همین است. آن چیزی که یک زمانی مؤونه بود دیگر خمس در او واجب نیست.

اقول: می گوئیم جناب آقای خوئی! این قیاس مع الفارق است. در اینجا دارد که علیهم الخمس بعد مؤونتهم. بعد مؤونتهم یعنی علیهم اداء الخمس بعد مؤونتهم، خب شما می گوئید الان این خانه در روستا که من دیگر رفت وآمد نمی کنم مصداق مؤونتهم هست؟ او که مؤونه نیست. کان مؤونة سابقا اما الان که مؤونه نیست. اگر روایت می گفت لاخمس فی مؤونة سنة الربح، مؤونه سنه ربح خمس ندارد، بله این خانه ده سال پیش پولش را به دست آورده بودیم و در آن سال مؤونه سنه ربح که بود تا روز قیامت هم می گویند این مؤونه سنه ربح است. مؤونه سنه ربح مؤونه سال مثلا هشتاد، خب این همیشه بر آن صادق است که مؤونه سال هشتاد است، مؤونة سنة الربح. ولی روایت که اینجوری نیست. روایت می گوید علیهم الخمس بعد مؤونتهم، الخمس بعد المؤونة، ظاهرش مؤونه فعلیه است. بله، مؤونه فعلیه باشد و در سال ربح مؤونه شده باشد. دو قید دارد. یکی اینکه مؤونه فعلیه باشد، دوم اینکه در همان سال ربح مؤونه شده باشد. اگر در سال ربح مؤونه شده ده سال بعد مؤونه شده کافی نیست به نظر مشهور. یک قید این است که مؤونه بالفعل باشد، و قید دوم این است که ومؤونه در سال ربح بشود نه بعد از آن.

این خانه در روستا قید اول را ندارد، قید اول این است که مؤونه باشد، خب الان دیگر مؤونه نیست، لذا دلیل استثناء شاملش نمی شود. شبیه همان اداء الدین بعد المؤونه. اگر شما تا الان بدهکار بودید، می گفتند اگر خانه روستایش را بفروشد تابستانها که می رود آنجا آواره می شود، پس باید طلبکار صبر کند. اما اگر دیگر شما به آن روستا نمی روید، الان دیگر نیاز به آن خانه ندارید، باز هم بگوئیم اداء الدین بعد المؤونة؟ وجهی ندارد، الان دیگر مؤونه نیست. مناسبت حکم و موضوع هم در اداء الدین بخاطر نکته این است که مدیون به مشکل برخورد نکند. الان شما به مشکل برخورد نمی کنی باید بروی اداء دین کنی. الان مؤونه صدق نمی کند باید بروی اداء دین کنی. در مورد لاخمس فی المؤونه الان مؤونه صدق نمی کند، باید بروی اداء خمس بکنی. مگر طبق آن نظری که ما عرض کردیم که ظاهر خمس به عنوان مالیات این است که حدوث الفائدة موضوع لحدوث الخمس. نکته مالیات بودن و ضریبه بودن است. قیاسش نکنید به اداء الدین بعد المؤونه، آنجا نکته فرق می کند. آنجا نکته این است که مکلف و این بدهکار به مشکل برخورد نکند، وقتی بی نیاز شد از آن خانه برود اداء دین بکند. اما در مورد مالیات خمس، نکته ضریبه بودن است که عقلاء در ضریبه ناظر به حدوث هستند، مثل بحث مالیات بر ارث.

از این بحث گذشتیم.

یک نکته ای هم در آخر بحث عرض کنم: مرحوم آقای صدر فرموده: گاهی خاص شبهه مفهومیه دارد. مثلا عمومات می گوید کتب علیکم الصیام، همه مکلفند به صوم حتی طفل غیر بالغ. خرج منه من نبت علیه الشعر الخشن علی عانته. آقا شعر خشن شبهه مفهومیه دارد، خود این پسر هم شک دارد که به این مقدار از غلظت مو عرفا می گویند الشعر الخشن یا نه؟

آقای صدر فرموده: شبهه مفهومیه مخصص منفصل است اینجا روشن است که رجوع می کنیم به عام. می گوئیم خرج من عموم التکلیف قدر متیقن. قدر متیقن آن مقداری است که یقین داریم که شعری که بر عانه او روئیده عرف به او شعر خشن نمی گوید. اما آن مقداری که شک داریم عرف به او شعر خشن می گوید یا نه، در این شبهه مفهومیه باید رجوع کنیم به عموم تکلیف. ما یقین داریم آن پسرهایی که بر عضوشان شعر لطیف روئیده، آنها مکلف نیستند. اما آنهایی که شک داریم که شعر لطیف است یا شعر خشن است عرفا، شک داریم در تخصیص عمومات تکلیف، اقیموا الصلاة، کتب علیکم الصیام... .

این مثال را چرا آقای صدر اینجا زد؟ چون از قبیل تخصیص فرد است فی بعض الازمنه. قبل از شعر خشن یقینا خارج بود این طفل از عموم تکلیف، نمی دانیم تا کی خارج است. ولذا محل بحث بر آن منطبق است که رجوع به عام بکنیم یا استصحاب خاص بکنیم. آقای صدر می گوید معلوم است باید رجوع به عام بکنیم. البته نه چون استصحاب در شبهات مفهومیه جاری نیست. نه. استصحاب هم در شبهات مفهومیه جاری بود باز ما باید رجوع به عام بکنیم. چون عام اماره است مقدم است.

اقول: ما دو تا اشکال داریم:

اشکال اول: ما قبلا گفتیم که شبهه مفهومیه مخصص منفصل آن چیزی است که امکان ندارد مولا بگوید لا أدری ما هو موضوع حکمی. اگر مولا بگوید نمی دانم پذیرفته نیست. مثل اینکه مولا یک لفظی می گوید، می گوید لا تکرم العالم الدیز. می گوئیم جناب مولا این دیز چه لغتی است؟ می گوید لغت محله ما است. می گوئیم مقصودت از این دیز چیست؟ می گوید نمی دانم مقصود عالم دروغگو است یا عالم گنهکار است. می گوئیم مولا! تو مقصودت را نمی دانی چیست؟ می گوید نه نمی دانم. این معقول نیست. درست است که ممکن است بگوید نمی دانم لفظ دیز معنایش چیست، اما نمی تواند بگوید نمی دانم مقصود خودم چیست. چون این لفظ که برای خود مولا قداست و موضوعیت ندارد. مولا آن معنایی که در نظرش هست باید مشخص باشد که چیست. این می شود شبهه مفهومیه.

اما این که بیاید بگوید ما نبت علیه الشعر الخشن. برویم یک مویی را به مولا نشان بدهیم بگوئیم عرفا این شعر خشن است یا نه؟ می گوید من چه می دانم. علم غیب حسابش جداست اما به حسب عادی من هم مثل شما. مثل اینکه گفته در خیابان صفائیه توقف نکن، بعد می بینی مولا در یک گوشه از فلکه آخر صفائیه که شبهه مفهومیه خیابان صفائیه است. می گوئی جناب مولا! اینجا خیابان صفائیه است؟ می گوید من چه می دانم برو از مردم بپرس. ما یک قانونی گفتیم خودم هم اگر بخواهم عمل کنم باید رجوع کنم به عرف. این شعر خشن هم همین است. ولذا می شود ما نبت علیه الشعر الخشن عرفا. و در حقیقت این شعر مشکوک الخشونة می شود شبهه مصداقیه ما یصدق علیه الشعر الخشن عرفا. این را ما قبلا توضیح دادیم. مثال می زدیم گفتیم مولا می گوید انفاق کنید به معروف، امساک کنید به معروف. می پرسیم جناب مولا! اگر در تابستان مرتب آب دوغ خیار بدهیم به خانواده آیا این امساک به معروف است یا نیست؟ مولا می گوید من نمی دانم، تابع نظر عرف است. یا مثلا إذبح فی منی، از مولا می پرسیم این گوشه کنار کوه منی هست یا نه؟ می گوید بروید از عرف بپرسید ببینید آیا عرف اینجا را منی می داند یا نه. ما یک قانونی تأسیس کردیم گفتیم یجب الذبح فی منی، لازم نیست خودمان بدانیم که محدوده منی کجا است. ولذا خیلی مواقع مولای عرفی نمی داند.

اشکال دوم: جناب آقای صدر! قبول، شبهة مفهومیة، چون هر چه ما می گوئیم آقایان قبول نمی کنند می گویند نه این شبهه مفهومیه است. خب جناب آقای صدر! چرا رجوع کردی به عموم تکلیف مثل کتب علیکم الصیام؟. من نمی گویم اطلاقات تکالیف منصرف است به بالغین. نه، قبول می کنم که اطلاق دارد شامل صبی ممیز هم می شود. اما جناب آقای صدر! عام متوسطی داریم می گوید صبی تا محتلم نشده بر او تکلیف نیست، بعد از احتلام بر او تکلیف است. خب باید رجوع کنیم به این عام متوسط. از این پسر سؤال می کنیم می گوئیم شما که می گوئیم شما که می گوئی شک دارم که این مو لطیف است یا خشن است عرفا، شک داری سؤال می کنیم آیا تا حالا محتلم شدی؟ اگر بگوید بله، می گوئیم دیگر اصلا محتلم شدن خودش سبب تکلیف است. اگر بگوید نه تا حالا محتلم نشدم، اینجا عمومی که در صحیحه هشام است که می گوید حتی یبلغ اشده و ما اشده؟ یعنی الاحتلام این عموم تعیین موضع کرده است، گفته است تا صبی محتلم نشود بالغ نیست. خب این پسر هم که می گوید من محتلم نشدم. به این عام متوسط باید رجوع کنیم نه به عام فوقانی تکالیف. همیشه در شبهه مفهومیه مخصص منفصل باید به نزدیکترین عام به مخصص رجوع کنیم نه به دورترین عام. چون این عام متوسط حجةٌ ومقدم علی ذلک العام الاعلی.

هذا تمام الکلام فی هذه المسألة. وبذلک ینتهی بحثنا فی هذه السنة.

سنبحث عن البحث الآخر و هو دورن الامر بین التخصیص و التخصص انشاءالله.

دعا بفرمائید خداوند عاقبت همه ما و شما را خیر بکند و یک آن از خودش و از راه خودش و از اهل بیت و محبت اهل بیت که تنها سرمایه ما در این دنیا وآخرت هست جدا نکند. و صلی الله علی محمد وآله الطاهرین.

1. - نقل به معنا می کنم کلام اقای صدر را. [↑](#footnote-ref-1)
2. - البته آقای خوئی به این آیه استدلال نکرده است. [↑](#footnote-ref-2)
3. - که البته ربطی به این بحث ندارد. [↑](#footnote-ref-3)
4. - هروله مثل شتر راه رفتن است که این هروله در دو جا مستحب است یکی در قسمتی از صفا و مروه ویکی هم وقتی از مشعر پیاده می آیی طرف منا، پانصد متر از وادی محسر برای پیاده ها مستحب است. هر چند این سنت الان فراموش شده است. [↑](#footnote-ref-4)