## دوران امر بین تخصیص و تخصص

جلسه 498

شنبه 27/06/89

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 عام و خاص بود. یکی از جهاتی که در عام وخاص بحث می شود مسأله دوران امر بین تخصیص و تخصص است.

این مسأله در دو جا مطرح می شود: یکی اینکه ما یک عامی داشته باشیم می گوید اکرم کل عالم، و یک دلیلی بیاید که مراد استعمالی اش مجمل باشد بگوید لاتکرم زیدا، ما نمی دانیم مراد از زید، زید عالم است که می شناسیم زید بن عمرو عالم هست، پس می شود مخصص اکرم کل عالم، و یا مراد از زید، زید بن بکر است که جاهل است که تخصصا از اکرم کل عالم خارج است.

این مسأله البته مورد بحث در اینجا نیست. ومشهور قائلند که چون شک داریم در تخصیص زید بن عمرو، اصالة العموم جاری می شود، چون مراد استعمالی را نمی دانیم، پس اصالة العموم می گوید بگوئید مراد استعمالی که بر طبق عموم هست مراد جدی هم همینطور است. ولذا زید بن عمرو واجب الاکرام است.

حالا یک بحثی هست که آیا این اصالة العموم که اثبات کرد که زید بن عمرو واجب الاکرام است، آیا می تواند اثبات بکند که پس لاتکرم زیدا مراد از او زید بن بکر جاهل است ولذا اکرام

این مربوط می شود به بحث مثبتات امارات. مشهور می گویند مثبتات امارات حجت است، لازمه عقلی اینکه زید بن عمرو که عالم هست واجب الاکرام باشد این است که مراد از لاتکرم زیدا زید بن بکر جاهل هست. این می شود لوازم الامارة. یعنی چون ما یک حجت اجمالیه داریم که اکرام یکی از این دو زید حرام است، لاتکرم زیدا حجت اجمالیه است که اکرام یکی از این دو زید حرام است، اصالة العموم آمد گفت اکرام زید بن عمرو واجب است نه حرام. لازمه اش این است که آن کسی که اکرامش حرام است زید بن بکر است.

مشهور قبول دارند حجیت مثبتات اماره را. ولکن بعض اجلاء معاصرین اشکال کرده اند در حجیت مثبتات عموم و اطلاق. گفته اند که اصالة العموم به نظر ما اماره نیست اصل عملی است، عقلاء برای حفظ نظام مجتمع بناء گذاشته اند که به عمومات عمل کنند. مثل اینکه بناء گذاشته اند که ید هر کسی کاشف از ملکیت او باشد، حفظا للنظام. ولذا قاعده ید لوازمش حجت نیست. اینجا هم بناء عقلاء بر این است که به عمومات عمل کنند حفظا لنظام المجتمع. اما این دلیل نمی شود که اصالة العموم اماره باشد، بلکه اصل عملی است ولذا مثبتاتش حجت نیست.

اقول: به نظر ما در جواب از این اشکال تنها راه مراجعه مستقیم هست به بناء عقلاء. والا ما بگوئیم اصالة العموم اماره است اما باز چه کسی گفته مثبتات امارات حجت است؟. مرحوم آقای خوئی می فرمودند مثبتات امارات حجت نیست، فقط بناء عقلاء در اخبار این است که آن اماراتی که جنبه إخبار از واقع دارد، مثل أخبار، عمومات، اطلاقات، در اینها بناء عقلاء بر عمل به مثبتاتش هست.

پس اینکه ما اصالة العموم را بگوئیم اصل عملی است نه اماره، ما اشکال را بالاتر عرض کردیم، حتی اگر اماره هم باشد به چه دلیل مثبتات این اماره حجت است؟ شاید خود عمل به مدلول مطابقی دلیل عام دخالت داشته باشد در بناء عقلاء بر حجیت این اماره. پس صرف اماره بودن اصالة العموم هم کافی نیست. چون عرض کردم معلوم نیست که بناء عقلاء متمحض باشد در جهت کاشفیت عمومات، تا بگوئیم آن کاشفیتی که هست نسبت به مدلول التزامی و مدلول مطابقی علی حد سواء است چون تلازم هست بین مدلول مطابقی و التزامی. نه، ممکن است نکته عمل عقلاء غیر از جهت کاشفیت و قوت احتمال خود عمل به مدلول مطابقی عام، خود اینکه این دخیل است در نظام مجتمع، خود این هم شاید تأثیر داشته باشد در بناء عقلاء.

مثلا شما می گوئید خبر ثقه طبق بناء عقلاء حجت است. خب همین کاشفیتی که در خبر ثقه هست ممکن است در شهرت هم باشد. به قول آقای صدر شهرت قدماء ممکن است همان قوت احتمال یعنی همان درجه از کاشفیتی که در خبر ثقه هست ممکن است در شهرت قدماء هم باشد، اما عقلاء برای عمل به خبر ثقه یک نکته ای را می دیدند که مثلا این مقدار که ما عمل کنیم به خبر ثقه، کافی است برای حفظ نظام مجتمع. تنها نکته حجیت خبر ثقه معلوم نیست که جهت قوت احتمال و درجه کاشفیت او باشد. شاید خود استقرار نظام مجتمع به عمل به خبر ثقه هم دخیل باشد. آنوقت نمی توانیم بگوئیم شهرت قدماء چون همان مرتبه و درجه کاشفیت در خبر ثقه را دارد پس باید او هم حجت باشد. نخیر، شاید یک نکته دیگری باشد در کنار خبر ثقه. ما برای اینکه این نکته را ببینیم هست یا نیست صرف اینکه خبر ثقه اماره است به دردمان نمی خورد، باید برویم سراغ بناء عقلاء مستقیما، ببینیم عقلاء به لوازم خبر ثقه اگر عمل می کنند بسیار خوب، اگر عمل نمی کنند صرف اینکه خبر ثقه اماره است کافی نیست.

پس اینکه اصالة العموم از امارات هم باشد به نظر می رسد که این مشکل را حل نمی کند. نیازی نیست ما بگوئیم اصالة العموم اصل عملی است. نخیر اماره هم باشد و نکته اصلیه حجیت آن کاشفیت آن باشد، اما شاید یک نکته دیگری هم در کنار اصالة العموم باشد که در مدلول مطابقی عمومات این نکته باشد و هو حفظ نظام المجتمع فی المحاورة.

ما برای اینکه ببینیم که آیا نکته بناء عقلاء بر عمل به عمومات یک نکته ای است که مختص به مدلول مطابقی عام است، یا در مدلول التزامی عام هم این نکته حجیت هست، تنها راه مراجعه مستقیم هست به بناء عقلاء.

انصاف مطلب این است که ما وقتی مراجعه می کنیم به بناء عقلاء در اقرارها و امثال آن، می بینیم به لوازم عموم اقرار اخذ می کنند. این آقا اقرار کرده است که من هر روز ساعت نه تا ده در فلان جا هستم، یا بگوید در فلان منزل بودم که إخبار از گذشته باشد صرف وعده نباشد. خب عقلاء به این عموم اخذ می کنند، می گویند پس شما اعتراف می کنی که فلان روز در آنجا بودی، وکسی که در آنجا بوده که یک نفر بیشتر هم نبوده طبق مستندات ما که نقاب پوش بوده ما او را نشناختیم، آن آقا مرتکب جرم شده، شما هم که اعتراف کردی که شما بودی که هر روز در آن مکان بودی، در محاکم به این اقرار اخذ می کنند و هیچ کس هم استنکار نمی کند. لوازم عموم اقرار را اخذ می کنند. پس صرف اینکه یک چیزی لوازم عموم باشد ما نباید بگوئیم حجت نیست. حق با مشهور است خلافا لبعض الاجلاء المعاصرین در اینکه عقلاء هم به عموم عمل می کنند و هم به لوازم عموم.

سؤال وجواب: اگر مولا بگوید اکرم کل عالم، بعد دلیل بیاید که مولا اکرام یکی از این دو زید را حرام کرده است. خب اصالة العموم می گوید اکرم کل عالم. این اصالة العموم حجت است در اینکه اکرام زید عالم واجب است. شما اگر زید عالم را اکرام کردید زید جاهل را هم اکرام کردید، عقلاء احتجاج می کنند. یا اگر آمدید ترک کردید اکرام هر دو را، باز هم عقلاء بر علیه شما احتجاج می کنند. یا اگر آمدید زید جاهل را اکرام کردید زید عالم را اکرام نکردید، باز عقلاء احتجاج می کنند. تنها راه شما این است که زید عالم را اکرام کنید طبق اصالة العموم، اکرام زید جاهل را ترک کنید طبق لوازم این اصالة العموم.

بله یک اشکالی هست در خصوص این مثال لاتکرم زیدا که مجمل است. این اشکال این است که: یکوقت دلیل ما که می گوید لاتکرم او مجمل نیست، فقط گفته است حرام است اکرام یکی از این دو زید. اینجا حجت بر جامع قائم شده است. مجمل نیست این مراد استعمالی. از اول راوی به ما گفت إن الامام نهی عن اکرام احدهما. اینجا حجت داریم بر جامع. اصالة العموم در اکرم کل عالم می گوید زید عالم واجب الاکرام است پس آن جامع که لاتکرم احدهما است مراد جدی اش زید جاهل است. اینجا مشکلی نیست.

اما یکوقت مراد استعمالی از خطاب مجمل است. مثلا شما می دانید این اناء شرقی پاک است إناء غربی مشکوک است. بینه می آید اشاره می کند می گوید هذا الاناء نجس. ما تاریک بود نفهمیدیم با دستش اشاره کرد به اناء شرقی یا به اناء غربی. اینجا مراد استعمالی مجمل است. در مقابل اینکه بینه بیاید بگوید احدهما نجس، اینجا مراد استعمالی مجمل نیست. اگر بینه می گفت احدهما نجس، ما ضمیمه می کردیم این بینه را به علم خودمان که این اناء شرقی طاهرٌ، می گفتیم پس اناء نجس آن اناء غربی است. اما متأسفانه این بینه مراد استعمالی اش مجمل است. آمده اشاره کرده گفته هذا الاناء نجس، ما هم محتمل می دهیم اصلا مشارالیهش اناء شرقی بوده است. اینجا ظاهر این است کما سیأتی فی بحث المجمل و المبین که نمی شود اعتماد کرد به این بینه. چرا؟ برای اینکه ما از کجا می دانیم این بینه چه گفته است. مراد استعمالی اش مردد است بین مقطوع الکذب و مشکوک الکذب. بناء عقلاء بر این نیست که اگر مراد استعمالی یک متکلم مردد بود بین یک معنای مقطوع الکذب ویک معنای محتمل الصدق و الکذب، بگویند انشاءالله مراد استعمالی ایشان همان معنای محتمل الصدق است. نه، آن چیزی که برای عقلاء حجت است ظهور است. وقتی ظهوری در کار نبود معنای مستعمل فیه مردد بود بین مقطوع الکذب و محتمل الصدق و الکذب، بناء عقلاء بر این نیست که حمل کنند این کلام را بر آن معنای محتمل الصدق و الکذب. نه. شاید مراد این آقا همان معنای معلوم الکذب باشد اشتباه کرده است. شاید او می خواسته بگوید این اناء شرقی نجس است و من می دانم پاک است پس او اشتباه کرده است. آیه نازل نشده است که شما به هر نحوی باید عادل را تصدیق کنید ولو به حمل کلام مجمل او بر یک معنای صحیح. نه. مثل این می ماند که امام صادق علیه السلام فرمودند نعم الرجل هشام. ما چه می دانیم شاید مراد امام صادق علیه السلام هشام بن عبدالملک حاکم جائر است و امام تقیه کرده است. نمی شود بگوئیم که نه، اصالة الجد می گوید بگو یک معنایی مراد امام هست که انشاءالله صحیح است وآن این است که هشام بن حکم نعم الرجل. بعد هم بیائیم به هشام بن حکم بگوئیم نبودی خدمت امام بودیم چقدر از شما تعریف کرد. نه، شاید مراد امام علیه السلام از نعم الرجل هشام، هشام بن عبدالملک بود امام تقیة این جمله را فرمود.

این اصل کبرای مطلب.

آنوقت صغرایش این است که اینجا گفته می شود که وقتی که این خطاب می گوید لا تکرم زیدا، خب زید هم مراد استعمالی اش مجمل است و مشخص نیست، نگفته است که نهی الامام عن اکرام احد الزیدین، که بگوئیم خبر ثقه بر جامع قائم شده است، آنوقت اصالة العموم می گوید زید عالم که واجب الاکرام است پس بگو زید جاهل محرم الاکرام است. نه، اصلا خبر ثقه بر یک کلام مجمل قائم شد. شاید مراد از لاتکرم زیدا زید عالم هست که خلاف اصالة العموم است.

اقول: ما ولو کبرویا مبنا را قبول داریم که تمسک به خطاب مجمل در جائی که مردد بین معنای مقطوع الکذب و معنای محتمل الصدق باشد آنجا عقلائی نیست کما سنبین انشاءالله. و لکن مانحن فیه از این قبیل نیست. در ما نحن فیه این لاتکرم زیدا مردد بین معنای مقطوع الکذب و معنای محتمل الصدق نیست. لاتکرم زیدا هر معنایی داشته باشد محتمل الصدق است. اگر مراد زید عالم باشد محتمل الصدق است می شود مخصص اکرم کل عالم، اگر مراد زید جاهل هم باشد محتمل الصدق است. اینجا معنای مجمل ما مردد نیست بین معنیً مقطوع الکذب و معنیً آخر. اینجور نیست. بلکه کل من المعنین المحتملین محتمل الصدق است. اینجا عقلاء حجت می دانند. آنوقت دیگر هیچ فرقی نمی کند بگوید لاتکرم زیدا یا بگوید نهی النبی عن اکرام احدهما. اصالة العموم اجمال این خطاب را حکما برطرف می کند، می گوید زید عالم واجب الاکرام است پس زید جاهل محرم الاکرام است.

این راجع به این مسأله، که اساس بحث در مقام هم در این نیست، ولکن در اصول در لابلای کلمات این بحث مطرح شده است.

اما مسأله ثانیه که مربوط به مقام است این است که مراد استعمالی مشخص باشد. لاتکرم زیدا و زید هم مشخص است که زید بن عمرو است، اما حالت زید بن عمرو را نمی دانیم که هل هو عالم أم جاهل. مراد استعمالی مجمل نیست، مراد استعمالی از لاتکرم زیدا زید بن عمرو است، نمی دانیم زید بن عمرو عالم است یا جاهل است. آیا در اینجا می شود اصالة عدم التخصیص جاری کنیم اثبات کنیم که پس خروج این زید از اکرم کل عالم خروج تخصصی است؟

مرحوم شیخ فرموده: بله می شود. شما این را حساب کنید، اگر زید بن عمرو عالم است، این یعنی تخصیص اکرم کل عالم، این خلاف اصالة العموم است. اما اگر جاهل است اصالة العموم محفوظ مانده است و خروج این زید بن عمرو تخصصی است. خب اصالة العموم را باید حفظ کرد. عقلاء تا یقین نکنند به تخصیص عام بنا می گذارند بر عدم تخصیص عام. پس شما هم بگوئید که عام تخصیص نخورده است. لازمه اینکه عام تخصیص نخورده است این است که پس حالا که مولا گفته لاتکرم زیدا این آقای زید بن عمرو جاهل است، چون اگر عالم باشد معنایش این است که خطاب اکرم کل عالم تخصیص خورده است.

این نظر مرحوم شیخ است. این در فقه خیلی مثال دارد. من دو مثالش را عرض می کنم: یکی از بحث ولایت فقیه و یکی هم از بحث طهارت.

در ولایت فقیه یک روایتی داریم که امیرالمؤمنین علیه السلام به شریح فرمود: إنک جلست مجلسا لا یجلسه الا نبیّ أو وصیّ نبیّ أو شقیّ. معنایش این است که منصب قضاء را فقط سه نفر عهده دار می شوند، نبی، وصی نبی، شقی. حضرت امام ره فرموده این روایت دلیل بر ولایت فقیه است. چرا؟ برای اینکه لاریب و لاشبهة عندنا که در عصر غیبت فقیه عادل می تواند متصدی منصب قضاء بشود. اینکه دیگر جای تردید ندارد. این مطلب حتی نزد منکرین ولایت فقیه هم مسلّم است که در عصر غیبت فقیه منصب افتاء و منصب قضاء دارد.

بعد امام ره فرموده اند: سؤال می کنیم فقیه عادل هل هو نبیّ؟ خب جواب این است که لا. هل هو شقیّ؟ جواب این است که لا. فثبت أنه وصی نبیّ، معلوم شد فقیه عادل وصی نبی است. وصی نبی یعنی چی؟ یعنی جانشین پیامبر، یعنی تمام مناصب عامه ای که پیامبر داشت او هم دارد. معنای وصی نبی این است. وصی یعنی جانشین، یعنی یثبت له من الشؤون العامة ما ثبت للنبی. لذا شما به همین تعبیر یا علی انت وصیی تمسک می کنید می گوئید که امیرالمؤمنین علیه السلام وصی مطلق پیامبر است فی جمیع الشئون، اینجا هم که می گوید وصی نبیٍّ منطبق شد بر فقیه. فثبت که فقیه عادل وصی نبی است أی نائبه فی جمیع الشئون العامة.

ما اشکالی که در آن بحث به این استدلال کردیم همین بود که: شما دارید تمسک می کنید به اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص. شما می گوئید چون می دانیم فقیه یجوز له منصب القضاء، این حکم را می دانیم. حالا که این حکم را می دانیم پس اصالة العموم جاری می کنیم در لایجلسه نبی أو وصی نبی أو شقی و می گوئیم اصالة العموم می گوید اینکه فقیه جائز است قاضی بشود برخلاف شقی، پس معلوم می شود خروجش تخصصی است. به این معنا که اصالة العموم جاری می کنیم می گوئیم پس اینکه در این روایت گفت لایجوز لغیر النبی أو وصی النبی القضاء که مفاد روایت این است، ودلیل داریم که یجوز للفقیه العادل القضاء، نمی دانیم یجوز للفقیه العادل القضاء از عموم لایجوز لغیر النبی أو وصی النبی القضاء خروجش تخصصی است یا تخصیصی. شما می فرمائید که لایجوز لغیر النبی و الوصی موضوعش غیر النبی والوصی است، اصالة العموم جاری می کنیم می گوئیم انشاءالله فقیه عادل تخصصا از غیر النبی والوصی خارج شده است نه تخصیصا. تخصصا خارج شده است یعنی چی، یعنی نبی که نیست پس وصی نبی است. استدلال حضرت امام این است که می گوید یجوز للفقیه العادل القضاء. عموم می گوید لایجوز لغیر النبی و وصی النبی القضاء. احتمال می دهیم که این لایجوز عمومش تخصیص خورده است، لایجوز لغیر النبی أو وصی النبی القضاء واستثنی من ذلک الفقیه العادل فی عصر الغیبة فإنه لیس نبیا و لاوصیَّ نبی ولکن یجوز له القضاء. این می شود تخصیص. این اثبات ولایت فقیه نمی کند. فقیه نه نبی است و نه وصی نبی ولکن استثناء شده است از این لایجوز. امام ره می فرمایند نه، ما طبق اصالة العموم می گوئیم این عام هیچ تخصیصی نخورده است. پس حالا که بر فقیه قضاء جائز است یا باید نبی باشد و یا وصی نبی.

خب این استدلال مبتنی است بر همین بحث اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص.

مثال باب طهارت را انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 499

یکشنبه 28/06/89

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 دوران امر بین تخصیص وتخصص بود. عرض کردیم در فقه مثال های زیادی می شود برای این بحث پیدا کرد. یک مثال را دیروز عرض کردیم.

مثال دومی هم امروز عرض می کنیم: در بحث ماء استنجاء اختلاف است که آیا صرفا ملاقی ماء استنجاء طاهر است ولی خود ماء استنجاء نجس است کما هو الصحیح، یا نه، خود ماء استنجاء هم طبق شرائط که در محل خودش ذکر شده است محکوم به طهارت هست کما علیه المشهور. منشأ این اختلاف این است که در روایات سؤال کرده است که: الرجل یستنجی فیقع ثوبه فی الماء؟ فقال علیه السلام لا بأس به.

ما استظهارمان یا لااقل احتمالی که می دهیم این است که ضمیر لابأس به به ثوب برگردد که ملاقی ماء الاستنجاء است، و محور سؤال هم هست. آن ثوبی که یقع فی الماء الذی استنجی به این ثوب لابأس به أی طاهر. اما عموم دلیل ملاقی النجس نجس می گوید ماء الاستنجاء ملاقی بول و غائط است و نجس هست.

مشهور چرا گفته اند که ماء الاستنجاء طاهر است؟

یک دلیل که مطرح می شود و مثل مرحوم آقای خوئی بر اساس آن دلیل فرموده ماء الاستنجاء طاهر است این است که استظهار کرده است که لابأس به ضمیر بر می گردد به ماء. لابأس به أی بذلک الماء.

که این استظهار وجهی ندارد.

دلیل دومی که مطرح می شود همین بحث اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص است. می گویند این روایت فرمود: ملاقی ماء الاستنجاء طاهر. امر دائر است که این ملاقی تخصصا از دلیل ملاقی النجس نجس خارج شده باشد، یعنی اصلا این ثوب ملاقی النجس نیست، ولذا تخصصا از ملاقی النجس نجس خارج است. یا اینکه نه، این ثوب ملاقی النجس هست، اما تخصیص خورده است عموم ملاقی النجس نجس. طبق نظر مشهور گفته می شود که اصالة عدم التخصیص جاری می کنیم می گوئیم عموم ملاقی النجس نجس انشاءالله تخصیص نخورده است، پس خروج این ثوب ملاقی ماء استنجاء از عموم ملاقی النجس نجس خروج تخصصی است، یعنی اصلا این ثوب ملاقی النجس نیست تا عموم ملاقی النجس نجس شاملش بشود. از مجموع ادله اینجور استظهار شده است که مثلا ملاقی ماء قلیل متنجس یتنجس به.

مرحوم شیخ انصاری از کسانی است که قائل است به این مسلک اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص. اما مشهور متأخرین منکرین این هستند.

محقق عراقی یک استدلالی می کند بر انکار جریان اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص، وآن بیان این است که می فرماید: ما در بحث تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل توضیح دادیم گفتیم که خطاب شرعی متکفل کبری جعل است و نه صغرای آن. اکرم کل عالم متکفل کبرای جعل است که العالم واجب الاکرام، اما متکفل صغری نیست که زید عالم أو لیس بعالم. ولذا وقتی شک می کنیم که زید عالم است یا عالم نیست نمی شود به عام تمسک کنیم. یا در مخصص منفصل آمد که لاتکرم العالم الفاسق، شک می کنیم که زید عالم فاسق هست یا فاسق نیست نمی توانیم با خطاب عام بگوئیم که خطاب عام متکفل است که بگوید زید عالم است و فاسق نیست. اکرم کل عالم که متکفل حال زید نیست که بگوید زید عالم است و فاسق هم نیست. خطابات شرعیه متکفل کبرای جعل هستند.

ولذا همان بیان که مانع می شد که در شبهه مصداقیه مخصص منفصل که نمی دانستیم زید عالم فاسق است یا عالم عادل، همان بیانی که باعث شد نتوانیم به اکرم کل عالم تمسک کنیم برای اثبات حال زید چون گفتیم خطاب شرعی متکفل کبرای جعل است و نه صغرای آن، همان بیان در مانحن فیه جاری می شود و گفته می شود که ما وقتی خطاب گفت اکرم کل عالم، با این خطاب نمی توانیم بگوئیم بیان شد حال زید. کبرای جعل بیان می شود با اکرم کل عالم نه صغرای آن که حال زید را مشخص کنند که زید عالم هست یا عالم نیست.

اقول: این فرمایش ایشان ناتمام است و قیاس مقام به آن بحث شبهه مصداقیه مخصص منفصل قیاس مع الفارق است. در بحث شبهه مصداقیه اصلا جعل شرعی مضیق نبود با اینکه زید فاسق باشد یا نباشد. جعل شرعی این بود که اکرم کل عالم لیس بفاسق. با تعدد دال و مدلول این را فهمیدیم. زید عالم فاسق باشد یا عالم عادل باشد جعل شرعی فرقی نمی کند. تحقق موضوع جعل فرق می کند که اگر زید عالم عادل باشد موضوع جعل در حقش فعلی است یعنی مجعول در حقش فعلی است، اما اگر عالم عادل نباشد موضوع جعل در حقش فعلی نیست. اما در مقام ما می دانیم زید واجب الاکرام نیست. و اگر زید عالم باشد این به معنای تضییق جعل است در اکرم کل عالم. اکرم کل عالم، اکرام العالم واجب، بعد از اینکه فهمیدیم زید واجب الاکرام نیست خب اگر زید عالم باشد و واجب الاکرام نباشد این سرایت می کند به دامنه کبرای جعل. معلوم می شود کبرای جعل در اکرم کل عالم مضیق است. اکرم کل عالم الا زیدا. کلام در این است که مرحوم شیخ می فرماید مقتضای تمسک به عموم اکرم کل عالم این است که کبرای جعل در این عام مضیق نیست، و کل من کان عالما فهو واجب الاکرام و من لم یجب اکرامه فلیس بعالم. این مربوط به کبرای جعل است.

پس ما طبق فرمایش مرحوم شیخ می گوئیم عموم اکرم کل عالم کبرای جعل را که بیان می کند اصالة العموم می گوید تقیید و تضییقی در این کبرای جعل مطرح نیست. و لازمه اینکه این کبرای جعل هیچ تضییقی ندارد این است که پس زید حال که واجب الاکرام نیست و کبرای جعل اکرم کل عالم هم که تضییق نخورده است پس زید جاهل است. چون اگر زید عالم باشد و در عین حال واجب الاکرام نباشد این به معنای تضییق کبرای جعل است در اکرم کل عالم.

و إن شئت قلت: اگر شارع می آمد می گفت من لایجب اکرامه فلیس بعالم، جناب محقق عراقی! آیا شما تردید می کردید در اجراء اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص؟ قطعا هیچ کس تردید نمی کرد. چون مفاد خطاب جعل ملازمه است. می گوید کسی که واجب الاکرام نباشد عالم نیست. اگر خطاب اینجور بود، خب می گفتیم من لایجب اکرامه فلیس بعالم، وزید لایجب اکرامه فلیس بعالم.

پس اشکال در این نیست که ما کبرای جعل را از عام می فهمیم و نه صغرای جعل را. خب کبرای جعل را می فهمیم ولکن کلام در این است که اگر مفاد خطاب اکرم کل عالم ولو به نحو دلالت التزامیه این بود که متضمن عکس الحمل است، العالم واجب الاکرام، خب منطقیین گفته اند عکس الحمل دارد، فمن لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم. خب عکس الحمل اگر حجت باشد فرمایش مرحوم شیخ درست می شود دیگر. العالم واجب الاکرام، عکس الحملش چیست؟ این است که فمن لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم. آنوقت می گوئیم زید لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم.

و یا اگر ما بگوئیم مفاد اکرم کل عالم بیان ملازمه است. کأنه شارع گفته بین العالمیة و وجوب الاکرام ملازمة. خب اگر شارع اینجور بگوید و خطاب اکرم کل عالم مفاد عرفی اش این باشد که بین العالمیة و وجوب الاکرام ملازمة، خب اصالة عدم التخصیص جاری می کنیم می گوئیم در مورد زید هم بین عالمیت و وجوب اکرام ملازمه است. آنوقت از انتفاء لازم پی به انتفاء ملزوم می بریم. کما اینکه در إخبار از امور تکوینیه این است. شما وقتی می گوئید کل نار حارة، بعد ما می بینیم یک چیزی هست به رنگ آتش هست ولی اصلا گرم نیست، می گوئیم ما از نیاکان شنیدیم کل نار حارة، این هم که اصلا گرم نیست، پس معلوم می شود این آتش نیست، نماد آتش وآتش نما است و نه آتش. اینجور می گوئیم دیگر. چون کل نار حارة در امور تکوینیه است و ظاهرش إخبار از ملازمه است. وقتی شما می گوئید کل نار حارة کأنه می گوئید بین الناریة و الحرارة ملازمة. بعد هم وقتی می آییم یک چیزی را که شبیه آتش است می بینیم گرم نیست می گوئیم پس آتش نیست. چون هر آتشی گرم است اینکه گرم نیست پس آتش نیست.

مشکل این است که ما این را حل کنیم که آیا مفاد اکرم کل عالم بیان ملازمه است، کأنه گفته اند بین العالمیة و وجوب الاکرام ملازمة، یا نه همچنین مدلولی ندارد. و نیز باید ببینیم آیا مدلول التزامی اکرم کل عالم عکس الحمل که من لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم هست کما هو مذکور فی علم المنطق یا نیست. خب اگر مدلول التزامی این قضیه عکس الحمل باشد و این مدلول التزامی هم حجت باشد، خب عکس الحمل می گوید فمن لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم و زید لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم.

صاحب کفایه اشکال دیگری به مرحوم شیخ کرده است که اشکال ایشان قوی تر هست. ایشان گفته: ما قبول داریم که همچنین ظهوری هست. تقریب کلام صاحب کفایه با توضیح این است که می گوید: قبول داریم که اکرم کل عالم عکس الحملش این است که فمن لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم. اما عقلاء به اصالة العموم همه جا عمل نمی کنند. عقلاء اگر شک بکنند در مراد متکلم، به اصالة العموم و اصالة الظهور تمسک می کنند برای کشف مراد متکلم. اما اگر مراد جدی متکلم روشن باشد، اما ندانند این مراد جدی متکلم به چه نحو است، کیفیت اراده را ندانند ولی مراد جدی را بدانند چیست، ثابت نیست بناء عقلاء بر عمل به ظهورات. مثلا شما می دانید مولا وقتی گفت رأیت اسدا بدون قرینه، مراد جدی اش رجل شجاع بود. مرحوم سید مرتضی می گوید اصالة الحقیقة می گوید این استعمال، استعمال حقیقی است پس کشف می کنیم رجل شجاع معنای حقیقی اسد است. و لذا سید مرتضی یک استعمال پیدا کند بدون قرینه در یک معنایی، اصالة الحقیقة جاری می کند می گوید پس معلوم می شود که این معنا معنای حقیقی این لفظ است.

مرحوم آخوند آنجا هم اشکال کرده، گفته عقلاء همچنین بنائی ندارند که وقتی من مراد جدی متکلم را می دانم، می دانم وقتی گفت رأیت اسدا مرادش از اسد رجل شجاع بود، کیفیت اراده را نمی دانم که آیا اراده این رجل شجاع علی نحو الحقیقة بود یا علی نحو التجوز. اینجا بناء عقلاء بر اجراء اصالة الحقیقة یا به تعبیر دیگر اصالة الظهور نیست.

در مانحن فیه هم همین مطلب را مرحوم آخوند می فرماید. می گوید یکوقت شما از مولا شنیدید اکرم کل عالم، نمی دانید زید که عالم هست واجب الاکرام است یا نه. خب شک در مراد مولا دارید، شاید زید واجب الاکرام نباشد. اصالة العموم می گوید بگو نخیر عموم حجت است برای کشف از مراد جدی مولا. اما اگر نه، مراد جدی را می دانید، زید واجب الاکرام نیست، می دانید که زید از اکرم کل عالم خارج است در مرحله اراده جدیه، اما نمی دانید خروجش به نحو تخصیص است یا به نحو تخصص. خب بناء عقلاء بر این نیست که بگویند در اینجا هم ما بناء می گذاریم بر عموم، بناء می گذاریم که این عام تخصیص نخورده است. پس ثابت می شود که خروج زید از اکرم کل عالم به نحو تخصص است، زید جاهل بود ولذا اکرامش واجب نشد، آنوقت تمام احکام جاهل را بخواهیم بار کنیم. یکی از احکام جاهل این است که بفرستیمش کلاس نهضت سوادآموزی. زید می گوید چرا اسم ما را در کلاس نهضت ثبت نام کردی؟ می گوئیم مولا گفته بود اکرم کل عالم، بعد هم گفته بود لایجب اکرام زید. امر دائر بود که تو تخصصا خارج باشی از این عموم یا تخصیصا، اصالة عدم التخصیص جاری کردیم گفتیم پس تو تخصصا خارجی اصلا عالم نیستی. ولذا ثبت که تو جاهلی و جاهل هم باید بره کلاس نهضت سوادآموزی. خب عقلاء به این حرف می خندند. می گویند خب زید واجب الاکرام نیست اما از کجا معلوم جاهله، خب شاید عالم است و واجب الاکرام نیست.

در حالی که طبق نظر مرحوم شیخ انصاری باید تمام احکام جاهل را بر این زید بیچاره بار کنید. و این خلاف بناء عقلاء است.

نوعا این فرمایش مرحوم آخوند را قبول کرده اند. تنها کسی که در متأخرین به مرحوم آخوند اعتراض کرده مرحوم آقای صدر است. ایشان گفته است که عقلاء عملشان ناشی از تعبد نیست، ناشی است از نکات عقلائیه که همه عقلاء می توانند بفهمند. مگر عقلاء یک گروهی هستند که در یکجایی جلسه تشکیل داده اند اکثریت تصویب کرده اند که اصالة العموم را در موارد شک در مراد جدی اجراء باید کرد نه در موارد شک در اراده. بعد زیرش بنویسند عقلاء و این را بخشنامه کنند و مردم عمل کنند. همچنین حرفی که نیست. عقلاء یعنی شما. نمی شود که یک امر عقلائی ناشی از ارتکازهای عقلائی باشد و ما نکته اش را نتوانیم بفهمیم. خب چه نکته ای دارد؟ وقتی ظهور اکرم کل عالم در عکس الحمل است فمن لایجب اکرامه فلیس بعالم. چه جور شما در کل نار حارة می گوئید فما لیس بحار فلیس بنار. اینجا هم کل عالم واجب الاکرام فمن لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم. این عکس الحمل ظهوری است، ظهور برای چی حجت نباشد. عقلاء چه عنادی داشتند با این ظهور که بگویند ما این ظهور را قبول نداریم. چرا قبول نداشته باشند، رئیسشان که بخشنامه نکرده، چون بناء عقلاء بر تعبد نیست بناء عقلاء بر کاشفیت است، چه فرقی می کند این ظهور با بقیه ظهورها. ولذا آقای صدر می گوید به نظر من ظهور عام فی حد نفسه حجت است در اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص.

اگر ما باشیم و اکرم کل عالم که مفادش این است که کل عالم واجب الاکرام، و از خارج علم پیدا کنیم که زید واجب الاکرام نیست، عکس الحمل را می آوریم وسط، می گوئیم مدلول کل عالم واجب الاکرام این است که فمن لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم، وزید لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم.

گفته می شود که جناب آقای صدر! نظر نهایی تان بالاخره چیست؟ می گوید نظر نهایی من این است که به این خاص هم که می گوید لاتکرم زیدا یک نگاهی بکنیم. اگر عام به نحو قضیه حقیقیه بود مثل اکرم کل عالم، خاص هم دلیلش اطلاق داشت به نحو قضیه حقیقیه، لاتکرم زیدا سواء کان عالما أو جاهلا، دلیل خاص اطلاق دارد، اگر اینجوری است اطلاق دلیل خاص مقدم می شود بر عموم عام. و ما می گوئیم عموم عام می گفت کل عالم واجب الاکرام حتی لو کان زیدا. این عموم عام. اما اطلاق دلیل خاص می گوید لایجب اکرام زید ولو کان عالما. اطلاق دلیل خاص مقدم می شود در حجیت بر عموم عام. این یک اصلی است که اطلاق دلیل خاص بر عموم عام مقدم است. مثلا شما می گوئید لابأس بترک اکرام أیّ عالم. بعد اطلاق اکرم العالم العادل اقتضاء می کند وجوب کرام عالم عادل را. تعارض بین عموم لابأس بترک اکرام أی عالم با اطلاق اکرم العالم العادل هست که اقتضاء می کند وجوب اکرام عالم عادل را. و الا اگر اکرم العالم العادل اطلاق نداشت که اقتضاء کند وجوب اکرام او را، فوقش می شد استحباب اکرام عالم عادل، با لابأس بترک اکرام أی عالم تنافی نداشت. مستحب لابأس بترکه. فرموده اند اطلاق دلیل خاص عقلاءا مقدم است بر عموم دلیل عام. والا عموم دلیل عام ظهورش منعقد است وحجت فی حد ذاته هم هست. منتهی اطلاق دلیل خاص را چه کنیم نمی توانیم کنار بگذاریم. در مانحن فیه می گوید لاتکرم زیدا ولو کان عالما، خب این اطلاق دلیل خاص مقدم می شود بر عموم اکرم کل عالم.

اما اگر فرض کردید یکی از این دو خطاب عام و خاص یا هر دو به نحو قضیه خارجیه بودند که مولا متکفّل مصادیق هم هست، آنجا اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص ما جاری می کنیم. چون دیگر اطلاق ندارد، مولا خودش متکفل شده است ببیند چه کسی عالم است و چه کسی عالم نیست. مثل اینکه بگوید اکرم هؤلاء العلماء، قضیه خارجیه است، بعد بیاید بگوید لاتکرم زیدا، زید هم در میان آن جمعیت هست. نمی دانیم آیا زید تخصصا از هؤلاء العلماء خارج است یا تخصیصا. اینجا ایشان فرموده است که لاتکرم زیدا شاید مولا خودش متصدی تطبیق شده دیده زید عالم نیست. خودش تشخیص داده است که زید عالم نیست. آنوقت ما می گوئیم لاتکرم زیدا دیگر اطلاق ندارد، چون در اینجا قضیه خارجیه شد دیگر اطلاق ندارد که سواء کان عالما أو جاهلا. نه، شاید خود مولا احراز کرده است که زید عالم نیست. پس اطلاق ندارد. می شود شبیه دلیل لبی که ما از خارج علم پیدا کنیم که زید واجب الاکرام نیست که دلیل خاص اطلاق نداشته باشد. آنوقت عموم دلیل عام حجت است، می گوید اکرم هؤلاء العلماء، معنایش این است که فمن لایجب اکرامه منهم فلیس بعالم. یا مثلا می گوید اکرم جیرانی، بعد می گوید لاتکرم زیدا، نمی دانیم زید جار مولا هست یا نیست. خب قضیه خارجیه هست شاید خود مولا احراز کرده است که زید جزء جیرانش نیست. یعنی شما می توانی که تشخیص بدهی که زید جزء جیران مولا هست یا نیست آنوقت خود مولا نمی تواند تشخیص بدهد؟. قضیه خارجیه است شاید خود مولا تشخیص داده که زید جزء جیرانش نیست. ولذا اطلاق ندارد که لاتکرم زید سواء کان جارا لی أم لا. نه، شاید مولا می گوید لاتکرم زیدا احراز کرده است که زید جزء جیرانش نیست. آنوقت اکرم کل جیرانی می گوید فمن لایجب اکرامه فلیس من جیرانی. حجت است دیگر.

این فرمایش مرحوم آقای صدر.

اقول: به نظر ما این فرمایش ایشان ناتمام است. برای اینکه اگر بناء باشد که عموم عام ظهور داشته باشد در عکس الحمل، و عکس الحمل هم حجت باشد، اکرم کل عالم می گوید فمن لایجب اکرامه فلیس بعالم و این هم حجت است، و اگر ما بودیم و این عموم عام، به گفته آقای صدر اثبات می کردیم که خروج زید خروج زید تخصصی است. دیگر با این بیان وجهی برای این تفصیل شما نیست. همیشه خاص از چیزهایی است که خود مولا می تواند تشخیص بدهد که آیا خروجش تخصصی است یا تخصیصی. همیشه همین است. در همان مثال اکرم کل عالم که بعد می گوید لاتکرم زیدا، خب لاتکرم زید قضیه خارجیه است مولا می تواند بگوید زید عالم نیست. یا در همان بحث ماء الاستنجاء او دیگر قضیه حقیقیه هم هست، اما اگر از خود مولا بپرسیم جناب مولا! آیا خروج ملاقی ماء استنجاء (که ثوب ملاقی ماء الاستنجاء طاهر) خروجش از عموم ملاقی النجس نجس خروج تخصصی است یا تخصیصی؟ آیا مولا می تواند بگوید نمی دانم؟ خب مولا چطور نمی دانی؟ اگر ماء الاستنجاء پاک باشد ملاقی او ملاقی النجس نیست خروجش می شود تخصصی. اگر ماء الاستنجاء نجس است ثوب ملاقی او که طاهر است خروج او می شود خروج تخصیصی از ملاقی النجس نجس. مگر می شود مولا خاصی بگوید و نداند که خروجش تخصصی است یا تخصیصی. همیشه خاص اینجور است که مولا می تواند تعیین کند که این خروجش تخصیصی است یا خروجش تخصصی است. پس هیچوقت خاص اطلاق ندارد، مثلا لاتکرم زیدا اطلاق ندارد که زید را اکرام نکن چه خروجش تخصیصی باشد و چه تخصصی. نه، چون خود مولا می تواند تعیین کند که خروج این تخصیصی است یا تخصصی.

والحاصل که اگر فرمایش آقای صدر تمام باشد که عکس الحمل ظهور معتبر، هیچوقت در دلیل خاص اطلاق منعقد نمی شود که سواء کان هذا من افراد العالم أم لا. چون خود مولا می تواند تشخیص بدهد که این از افراد عام هست یا نیست. پس خود مولا متصدی تطبیق می تواند باشد و اطلاق منعقد نمی شود که سواء کان من افراد العام أم لا. شاید مولا دیده است که جزء افراد عام نیست. وبقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 500

دوشنبه 29/06/89

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 دوران امر بین تخصیص و تخصص بود. مرحوم آقای صدر فرمودند ظاهر خطاب عام اقتضاء می کند که ما حمل کنیم خطاب خاص را بر تخصص. مثلا اکرم کل عالم مفادش قضیه شرطیه است که إذا کان شخص عالما فیجب اکرامه. و این قضیه شرطیه عکس الحملی دارد، عکس الحملش این است که فمن لم یجب اکرامه فلیس بعالم. خطابی آمده به شکل خاص می گوید لاتکرم زیدا. نمی دانیم زید عالم است تا تخصیص بشود یا جاهل است تا تخصص باشد. ما به ظهور عکس الحمل در خطاب عام که می گفت فمن لم یجب اکرامه فلیس بعالم تمسک می کنیم می گوئیم و زید لایجب اکرامه فلیس بعالم. قیاس شکل اول.

ولکن ایشان فرمود اگر این دلیل لاتکرم زیدا هم به نحو قضیه حقیقه بود، می شود لاتکرم زید سواء کان عالما أو جاهلا. این خطاب خاص به اطلاقش می گوید زید اگر عالم هم بود اکرامش نکن. درست است که ما از عموم عام می توانستیم نتیجه گیری بکنیم که زید عالم نیست، ولی چه کنیم که اطلاق خود خطاب خاص که می گفت لاتکرم زیدا این اقتضاء می کند که زید حتی اگر عالم هم باشد واجب الاکرام نباشد. خب این اطلاق خطاب خاص مقدم است بر عموم عام. عموم عام مفادش این است که مثلا در مورد زید که تطبیق می شود می گوید إن کان زید عالما فیجب اکرامه، این به شکل عام بیان شده است، چون اکرم کل عالم انحلالی است، یک فرضش هم این است که إن کان زید عالما فیجب اکرامه. این را بطور عموم فهماند. اطلاق دلیل خاص می گوید لاتکرم زیدا ولو کان عالما. خب این اطلاق دلیل خاص باید مقدم بشود بر عموم عام.

بله اگر دلیل خاص ما اطلاق نداشت به نحو قضیه خارجیه بود، اطلاق نداشت که بگوئیم لاتکرم زیدا سواء کان عالما أو جاهلا. مثلا مولا گفت اکرم جیرانی، بعد یکجای دیگر گفت لاتکرم زیدا. خب این لاتکرم زیدا قضیه خارجیه است، اکرم جیرانی هم قضیه خارجیه است. هم عام قضیه خارجیه است و هم خاص. اینجا معنا ندارد بگوئیم لاتکرم زیدا سواء کان من جیرانی أم لا. قضیه خارجیه است مولا خودش تشخیص داده است که زید جار او هست یا نیست. اگر جا او نباشد می شود تخصص، اگر جار او باشد می شود تخصیص. معنا ندارد بگوئیم لاتکرم زیدا مطلقا سواء کان من جیرانی أم لا. خود مولا متصدی تشخیص شده است شاید تشخیص داد که زید جار مولا هست تخصیص زد اکرم جیرانی را. اطلاق ندارد لاتکرم زیدا که سواء کان من جیرانی أم لا. چون خود مولا متصدی تطبیق شده است و شاید احراز کرده است که زید از جیران او هست ولکن بخاطر اینکه مثلا ناصبی است استثناء کرده است از وجوب اکرام.

اقول: این فرمایش آقای صدر اگر تمام می شد که هر خطاب عامی یک عکس الحملی دارد، اکرم کل عالم عکس الحملش این است که فمن لم یجب اکرامه فلیس بعالم. دیگر وجهی ندارد که آقای صدر در مسأله تفصیل بدهد، باید بگوید الحق مع الشیخ الانصاری تجری اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص مطلقا. چرا؟ برای اینکه در همان مثال اکرم کل عالم ولاتکرم زیدا که ایشان این مثال را برای قضیه حقیقیه مطرح کرد، یا مثال دیگر که در فقه مطرح کرده همان مثال ماء الاستنجاء هست، شما می بینید که خطاب خاص اطلاق ندارد حتی اگر خطاب عام و یا خود این خطاب خاص به نحو قضیه حقیقیه باشد. توضیح ذلک:

اطلاق در دو صورت فرض می شود:

یکی اینکه موضوع ذو حالتین باشد، گاهی این حالت را داشته باشه و گاهی حالت دیگر، مثل عالم، گاهی عادل است و گاهی فاسق است. چون دو گروه هستند، خب مولا وقتی گفت اکرم العالم و نگفت اکرم العالم العادل ما اطلاق گیری می کنیم.

صورت دوم این است که در موضوع احتمال دو حالت باشد. و مولا با وجود شک بطور مطلق حکم بکند. مثلا زید ممکن است سید باشد و ممکن است سید نباشد. خب زید ذو حالتین نیست، چون زید یا سید است و دیگر نمی تواند سید نباشد، یا سید نیست پس نمی تواند سید باشد. مقسم برای دو حالت نیست. ولی ممکن است مولا نداند، چون عمامه به سر ندارد مولا نمی داند که زید سید هست یا نیست. خب اگر بگوید لاتکرم زید و نگوید إن لم یکن سیدا فلاتکرمه، مطلق بگوید لاتکرمه بله اینجا هم اطلاق گیری می کنیم در صورتی که مولا جاهل باشد مردد باشد که آیا زید سید هست یا سید نیست. هیچکدام از این دو صورت اطلاق در مانحن فیه نیست. اما اینکه موضوع ذوحالتین باشد، مولا وقتی می گوید اکرم کل عالم بعد می گوید لاتکرم زیدا، خب زید یا عالم است یا جاهل، گاهی عالم است وگاهی جاهل که معنا ندارد. بالاخره زید یا عالم است یا جاهل است. مثال روشن تر اگر بخواهیم بزنیم اکرم کل هاشمی، بعد بگوید لاتکرم زیدا، نمی دانیم زید هاشمی است یا هاشمی نیست. خب زید که ذوحالتین که نیست که گاهی هاشی باشد و گاهی نباشد. فعلا رو در نظر بگیرید. پس لاتکرم زیدا اطلاق از شکل اول ندارد که ذوحالتین باشد. اما اطلاق به شکل دوم که مولا جاهل باشد به اینکه زید عالم است یا جاهل، خب این هم که ثابت نیست. شاید مولای عرفی عالم باشد و مولای شرعی هم که حتما عالم است که زید مثلا عالم است. خب اگر مولا بداند که زید عالم است دیگر اطلاق منعقد نمی شود که سواء کان عالما أم لا. خود مولا متصدی تشخیص شده است که زید عالم است و تخصیص زده است اکرم کل عالم را، یا زید جاهل است تخصصا گفته است لاتکرم زیدا.

پس اصلا دلیل خاص هچ کجا اطلاق پیدا نمی کند که سواء کان هذا الخاص من افراد العام ام لا. خود مولا می تواند تشخیص بدهد که این خاص از افراد عام هست تا خروج او تخصیصی بشود یا از افراد عام نیست تا خروج او تخصصی بشود.

و اوضح من هذا المثال مثال ماء الاستنجاء است که روایت فرمود ثوب ملاقی ماء الاستنجاء طاهر. خب ثوب ملاقی ماء الاستنجاء نمی دانیم ملاقی النجس هست تا از دلیل ملاقی النجس نجس تخصیص خورده باشد. یا اصلا ملاقی الطاهر هست و ماء الاستنجاء طاهر است تا اصلا دلیل ملاقی النجس نجس شامل این ثوب ملاقی ماء الاستنجاء نشود.

خب مولایی که می گوید ثوبی که ملاقی ماء الاستنجاء است طاهر است خب این ثوب که ذوحالتین نیست که گاهی ملاقی نجس است و گاهی ملاقی طاهر. اگر ماء الاستنجاء طاهر است پس این ثوب همیشه ملاقی طاهر است. اگر ماء الاستنجاء نجس است پس این ثوب همیشه ملاقی نجس است. ذوحالتین نیست تا اطلاق گیری بکنیم.

واینکه بگوئیم مولا نمی دانست که ملاقی ماء الاستنجاء ملاقی النجس هست یا ملاقی الطاهر، اینکه معنایش جهل مولا است به احکام شرعیه خودش، این را که نمی شود بگوئیم.

پس هیچوقت خاص اطلاق پیدا نمی کند. همیشه خاص مهمل است و احتمال می دهیم که خروجش تخصیصی باشد از عام و احتمال می دهیم خروجش تخصصی باشد. اطلاق ندارد که سواء کان من افراد العام أم لا. لاتکرم زیدا سواء کان عالما أم جاهلا. الثوب الملاقی لماء الاستنجاء طاهر سواء کان ملاقیا للطاهر أو ملاقیا للنجس. اطلاق معنا ندارد در این موارد. ولذا اگر عکس الحمل در قضیه عام درست بشود که فمن لم یجب اکرامه فلیس بعالم این قضیه از اکرم کل عالم استخراج بشود و این ظهور معتبر باشد ما باید بگوئیم اثبات می کنیم خروج خاص به نحو التخصص است در مواردی که مردد است و ما نمی دانیم که خروجش به نحو تخصص است یا به نحو تخصیص، اثبات می کنیم با اصالة عدم التخصیص که خروج این فرد به نحو تخصص است. اما آن مثال که خاص ممکن است یک روز مثلا عالم باشد و یک روز جاهل. حالا یک مثال روشنتری بزنیم: مولا گفت اکرم کل عادل یکجای دیگر گفت لاتکرم زیدا. خب زید ممکن است یک روز عادل باشد و یک روز فاسق باشد. ممکن است شما بگوئید اینجا که دیگر مولا باید حساب کند، خب زید ذوحالتین است، پس لاتکرم زیدا می شود سواء کان عادلا أم فاسقا، و با اکرم کل عادل باید حساب بکنیم، اینجا اطلاق خاص را بپذیریم کما یظهر من تعلیقة البحوث.

اقول: این هم درست نیست. چرا؟ برای اینکه فعلا زید امروز که مولا گفت لاتکرم زیدا، زید فی علم الله عادل است یا فاسق؟ اگر امروز فاسق است و بعدا ممکن است عادل بشود، خب نسبت لاتکرم زیدا با اکرم کل عالم می شود عموم من وجه. عموم من وجه می شوند. اگر امروز زید فاسق است ولی ممکن است بعدا عادل بشود مولا گفت لاتکرم زیدا، اطلاق گفت سواء کان عادلا أو فاسقا، خب با خطاب اکرم کل عادل نسبتش می شود عموم من وجه. اینی که آقای صدر گفت اطلاق خاص بر عموم عام مقدم است این به شرطی است که خاص مطلق باشد نه خاص من وجه. اگر خاص من وجه بشود که نسبت می شود عموم من وجه، می شود تعارض. آنوقت امر این لاتکرم زیدا در موارد شک که زید امروز زید عادل است یا فاسق می شود مردد بین تخصص و بین تعارض به عموم من وجه. خارج از بحث ما می شود. اگر بدانیم زید امروز فاسق است و بعدا ممکن است عادل بشود، لاتکرم زیدا نسبتش با اکرم کل عادل می شود عموم من وجه. اگر شک بکنیم که امروز زید عادل است یا فاسق است، طبعا مردد می شود بین تخصص و بین تعارض به عموم من وجه.

حالا اگر فرض کنید زید امروز عادل بود، بعدا ممکن است فاسق بشود، اینجا می شود به حکم خاص. چون قدر متیقن از خطاب لاتکرم زیدا این است که شامل آن حال اولش می شود. یعنی اگر امروز زید عادل است و مولا گفت لاتکرم زیدا، نمی شود حملش کنیم که لاتکرم زیدا بعد ما یصیر فاسقا. این حمل عرفی نیست. آنوقت قدر متیقنش می شود امروز که لاتکرم زیدا ولو امروز که عادل هست. باز می شود به حکم خاص. همان بحث ما پیش می آید که می شود به حکم خاص. پس فرقی نمی کند چه عنوانی که در عام مورد بحث است عنوان ذاتی باشد مثل هاشمی بودن، اکرم کل هاشمی، بعد مولا گفت لاتکرم زیدا، نمی دانیم زید هاشمی است یا هاشمی نیست. اصلا اطلاقی در دلیل خاص منعقد نمی شود که لاتکرم زیدا ولو کان هاشمیا. چون خود مولا شاید احراز کرده است حالت زید را که زید هاشمی هست یا هاشمی نیست. دیگر سواء کان هاشمیا أم لا نمی خواهد. و اگر عنوان غیر ذاتی است مثل همین عادل وفاسق بودن، آن هم نتیجه اش را گفتیم که در یک صورت اصلا عموم من وجه می شود و از محل بحث خارج است، که آن در جایی است که فعلا بحث فاسق بودن زید مطرح است، بعدا ممکن است عادل بشود. خب نسبت می شود عموم من وجه. ولی اگر الان بحث عادل بودنش مطرح است قدر متیقن است که امروز را دارد می گوید لاتکرم زیدا. خب آن هم همان حرف ما بیاید که شاید مولا احراز کرده است که زید امروز عادل هست ولذا گفته است لاتکرم زیدا، تخصیص زده است اکرم کل عادل را. دیگر نیازی نداشت بگوید سواء کان عادلا أم فاسقا. پس اطلاق دلیل خاص که علامتش این است که در این مثال اخیر مولا بگوید سواء کان عادلا أو فاسقا، این اطلاق در دلیل خاص نیست. چون اگر الان مولا حال فعلی اش را در نظر می گیرد، خب شاید مولا تشخیص داده است که حال فعلی اش چه نحوی است، نیازی ندارد سواء کان عادلا أو فاسقا بگوید. نیازی به اطلاق نیست، خودش متصدی تطبیق شد دید زید عادل است ولکن بخاطر یک مشکلات دیگری آن را تخصیص زد از اکرم کل عالم.

والحاصل هیچوقت خطاب خاص اطلاق ندارد که سواء کان من افراد العام أم لا. چون خود مولا می تواند تشخیص بدهد که این خاص از افراد عام است تا خروجش بشود تخصیصی، یا از افراد عام نیست تا خروجش بشود تخصصی. نیاز ندارد سواء کان من افراد العام أم لا را مطرح کند تا بشود اطلاق خاص.

این اشکال اول که اشکال به تفصیل مرحوم آقای صدر است.

اما اشکال دوم این است که: جناب آقای صدر! انصافا ما ظهور معتبری در خطاب عام نداریم که عکس الحمل را از آن بفهمیم، که از اکرم کل عالم بفهمیم که فمن لم یجب اکرامه فلیس بعالم. چرا؟

برای اینکه ما در تشخیص ظهورات باید رجوع کنیم به فهم عرف. اگر بیایند به عرف بگویند هر عالمی را اکرام کن، بعد هم سؤال که می کنند که زید را اکرام کنیم یا نه، مولا بگوید زید را اکرام نکن. هیچ عرفی نمی آید احکام جاهل را بر این زید بار کن و او را بفرستد کلاس نهضت و یا بخاطر اینکه ارشاد جاهل واجب است این زید را ارشاد کنیم. عرف همچنین بنائی ندارد. ولذا از این کشف می کنیم که یا خطاب عام همچنین ظهوری ندارد در عکس الحمل، یا اگر هم ظهور باشد این ظهور معتبر نیست کما یأتی توضیحه.

بله اگر خطاب عام إخبار از امر تکوینی بکند، کل نار حارة، ظاهر إخبار از امر تکوینی این است که دارد از ملازمه خبر می دهد. دارد خبر می دهد که بین نار بودن و حار بودن ملازمه است. کأنه گفته بین الناریة والحرارة ملازمة. شک می کنیم این چیزی که شبیه آتش هست و یقینا حار نیست شک می کنیم که این حار نبودنش از باب تخصیص است که نار هست و حار نیست، یا اصلا نار نیست نار نما است. بله، ظاهر کل نار حارة این است که بین نار بودن و حار بودن ملازمه است. حالا که این شیء مشکوک حار نیست پس معلوم می شود نار هم نیست. در خطابات شرعیه هم اگر می گفت بین العالمیة و وجوب الاکرام ملازمة ما قبول داشتیم عدم التخصیص لاثبات التخصص را. ولی مفاد خطاب عام مرکزش بیان ملازمه نیست بین العالمیة و وجوب الاکرام، مرکزش اثبات وجوب اکرام است علی تقدیر کون الشخص عالما. جزاء مرکز قضیه شرطیه است نه ملازمه بین جزاء وشرط. مفاد العالم واجب الاکرام، اکرم کل عالم، إن کان شخص عالما فأکرمه تمام اینها مفادشان اثبات وجوب اکرام است علی تقدیر کون الشخص عالما. مرکز این جمله بیان ملازمه نیست. و الا اگر می آمد می گفت بین العالمیة و وجوب الاکرام ملازمة، اگر می فهمیدیم زید واجب الاکرام نیست شک می کردیم عالم است یا نه، از انتفاء لازم که وجوب اکرام است کشف می کردیم انتفاء عالم بودن را. یا اگر مولا صریحا عکس الحمل را می گفت که فمن لم یجب اکرامه فلیس بعالم، ما مشکلی نداشتیم، ما اصالة عدم التخصیص را کاملا می پذیرفتیم.

ممکن است شما از ما نپذیرید تشکیک در ظهور را، بگوئید ظهور را نمی شود تشکیک کرد، ظهور دارد جمله عام در عکس الحمل. هر قضیه شرطیه ای که قضیایای حقیقیه اند که بازگشتش به قضایای شرطیه است هر قضیه شرطیه ای ظهور دارد در عکس الحمل. إن کان شخص عالما فأکرمه ظهورش این است که فمن لم یکن واجب الاکرام فلیس بعالم.

می گوئیم برفرض این را از شما بپذیریم، اما این اشکال شما که نمی شود ظهوری باشد و حجت نباشد. این را ما قبول نداریم. این مطلبی که در بحوث آقای صدر اصرار می کنند که عقلاء تعبد ندارند، بلکه بر اساس کاشفیت امارات را معتبر می دانند، معنا ندارد عام ظهور داشته باشد در عکس الحمل، یعنی کشف نوعی داشته باشد، ولی حجت نباشد. ما می گوئیم چرا معنا ندارد؟. درست است که بناء عقلاء بر اساس تعبد نیست، ولکن ممکن است بناء عقلاء تدریجا بر اساس حفظ نظام مجتمع شکل بگیرد. مثل قاعده ید. عقلاء رئیس به آنها نگفته بود که قاعده ید جاری کنید، ولی در زندگی اجتماعی نیاز پیدا کردند که ید را دلیل ملکیت بدانند و الا لما قام للمسلمین سوق، از باب حفظ نظام. شبیه وضع تعینی پیدا کرد شد بناء عقلاء. تعبد به معنای بخشنامه از رئیس ندارند عقلاء، اما حفظ نظام مجتمع گاهی عقلاء را به سمت بنائی بر حجیت اماره یا یک اصل می کشاند. خب در موارد شک در مراد جدی برای حفظ نظام مجتمع عقلاء به عموم عمل کردند، اما در مواردی که مراد جدی معلوم است، در همین مورد دوران امر بین تخصیص و تخصص معلوم است که زید واجب الاکرام نیست، کیفیت خروج زید را از وجوب اکرام نمی دانیم، ثابت نیست بناء عقلاء، چون حفظ نظام مجتمع اقتضاء نمی کرد این مقدار را که در این موارد هم عقلاء حجت بدانند عموم را.

یک مطلب دیگر هم ممکن است بگوئیم، وآن اینکه شاید درصد مطابقت این عموم ها که دوران امر در آن هست بین تخصیص و تخصص، درصد مطابقت این عموم ها با واقع زیاده نبوده است، خیلی از موارد که مردد بود خاص بین تخصیص وتخصص واقعا تخصیص بوده تخصص نبوده است. پس غلبه با تخصص نبوده تا در موارد شک هم بناء بر تخصص بگذارند. خب همین غلبه منشأ کاشفیت است. اما در موارد شک در مراد جدی که شک در تخصیص است امر دائر بین تخصیص و تخصص نیست اصلا شک داریم که زید عالم واجب الاکرام هست یا نیست، یعنی امر دائر است بین تخصیص وعدم تخصیص، آنجا غلبه با اراده عموم بوده است. و این منشأ کاشفیت عموم از مراد جدی شده است. پس این نکته عقلائی هم ممکن است مطرح بشود که در مواردی که ما شک داریم که زید عالم واجب الاکرام هست یا نیست، شک در تخصیص عموم اکرم کل عالم داریم، می دانیم زید عالم است شک در تخصیص داریم، احتمال می دهیم عموم شامل زید بشود و احتمال می دهیم زید تخصیص خورده باشد. غلبه مطابقت عموم با واقع موجب کشف نوعی شد که در اینجا هم عام مطابق با واقع است. اما در مواردی که یقینا زید واجب الاکرام نیست اما نمی دانیم که عالم است یا جاهل، در این موارد و مشابه این مورا دغلبه با این نبوده که خروج اینها غالبا از باب تخصص باشد تا ما آن مورد شک را هم حمل بکنیم بر این مورد غالب.

اصلا یک نکته ای خدمت شما عرض کنم: ما ممکن است نکات عقلائیه را در ارتکازمان داشته باشیم نتوانیم تحلیل کنیم گناهمان چیست. اینکه آقای صدر می گوید نکات عقلائیه را باید بفهمیم، نکات عقلائیه در ارتکاز همه ما هست اما اصلا لزومی ندارد که بالتفصیل بفهمیم. این ما این مقدار را می فهمیم یا احتمال می دهیم که عقلاء در موارد دوران امر بین تخصیص و تخصص اصالة عدم التخصیص جاری نکنند. حالا نکته عقلائیه اش چیست ما نمی توانیم تفصیلا بیان کنیم. ما که دو احتمال مطرح کردیم ولی حالا اگر این دو احتمال هم نبود باز ما می گفتیم ما نکته عقلائیه را بالتفصیل نمی فهمیم، اما اجمالا و ارتکازا احساس می کنیم که در دوران امر بین تخصیص و تخصص عقلاء اصالة عدم التخصیص جاری نمی کنند و یا لااقل مشکوک است که عقلاء این کار را می کنند یا نه. فالحق ما علیه صاحب الکفایة من عدم جریان اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص.

یک نکته عرض کنم این بحث را تمام کنیم. کل هذه الابحاث فی دوران الامر بین التخصص و التخصیص بالمخصص المنفصل. اگر امر دائر بود بین تخصص و تخصیص به مخصص متصل، احد الناسی اصالة عدم التخصیص را جاری نمی داند برای اثبات تخصص. چرا؟ برای اینکه مخصص متصل جلو ظهور را می گیرد. اصلا ظهور منعقد نمی شود در خطاب عام نسبت به این فرد. تا ما بعد بگوئیم ظهور عام این فرد را شامل می شود.

مثال بزنم: بعضی ها استدلال کرده اند به آیه "فلیحذر الذین یخالفون عن امره أن تصیبهم فتنة أو یصیبهم عذاب الیم". گفته اند این آیه می فرماید که هر کس مخالفت امر پیغمبر کند عقاب می شود. و چون مخالفت طلب استحبابی پیامبر قطعا عقاب ندارد، مستحب است، پس کشف می کنیم که اصلا طلب استحبابی امر نیست چون فرمود مخالف امر پیامبر عقاب دارد. از آن طرف مخالفت طلب استحبابی پیامبر عقاب ندارد، اگر بنا باشد طلب استحبابی امر باشد و عقاب نداشته باشد می شود تخصیص آیه. اصالة عدم التخصیص می گوید بگویید اصلا طلب استحبابی پیامبر امر نیست، فثبت که امر مختص است به طلب وجوبی.

ما آنجا اشکال کردیم گفتیم برفرض اصالة عدم التخصیص جاری بشود لاثبات التخصص، اما چه ربطی دارد به این آیه؟ این آیه قرینه متصله دارد، قرینه لبیه متصله دارد که عذاب مختص به طلب وجوبی است، طلب استحبابی عذاب ندارد، این روشن است قرینه لبیه متصله است، پس از اول ظهور این آیه شامل طلب استحبابی نمی شود حتی اگر طلب استحبابی امر باشد. حتی اگر طلب استحبابی امر باشد قرینه متصله داریم که این آیه شامل طلب استحبابی نمی شود. آنوقت ما چه چطور ما تمسک کنیم به اصالة عدم التخصیص در آیه لاثبات التخصص؟ آیه اصلا مخصص متصل دارد. آیه می گوید "فلیحذر الذین یخالفون عن امره" قرینه متصله می گوید مراد طلب وجوبی است. طلب استحبابی امر هم باشد مشمول آیه نیست. پس اینجا وجهی برای اصالة عدم التخصیص به هیچ وجه نیست. یقع الکلام فی مسأله العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص المنفصل انشاءالله فردا.

## العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

جلسه 501

سه شنبه 30/06/89

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 آیا در موارد شک در مخصص منفصل نیازی هست که ما فحص کنیم از مخصص منفصل و بعدا به عام عمل کنیم، یا نیازی به فحص نیست کما علیه بناء العقلاء فی العمومات العرفیة. در عموماتی که در عرف هست خود عام متکفل بیان این است که من بیان می کنم واقع را و هیچ مخصص منفصلی هم ندارم. ولذا عقلاء در عموماتی که بین خطابات عرفیه هست عمل می کنند به عام بدون فحص از مخصص منفصل. آیا در عموماتی که در خطابات شرعیه هست ما همین را توصیه کنیم بگوئیم نیازی به فحص نیست، مگر اصحاب ائمه علیهم السلام فحص می کردند از مخصص های منفصل. مگر زراره می آمد در خانه محمد بن مسلم، در خانه عبدالله بن سنان و دیگران، در خانه طبقه متأخر از خودش مثل حریز که هل سمعت حدیثا عن الامام علیه السلام یخالف العمومات أم لا؟ اگر زراره این کار را می کرد و امثال زراره این کار را می کردند در تاریخ نقل می شد. پس سؤال این است که آیا عمومات در خطابات شرعیه مثل عمومات در خطابات عرفیه هستند که قبل از فحص از مخصص منفصل می شود به آنها عمل کرد کما هو دأب اصحاب الائمة، یا نه فعلا فحص از مخصص منفصل است و ما با اصحاب ائمه علیهم السلام فرق می کنیم باید فحص کنیم از مخصص منفصل؟.

مشهور بلکه متسالم علیه بین اصحاب این است که ما باید فحص کنیم از مخصص منفصل، بدون فحص از مخصص منفصل نمی توانیم به عمومات کتاب و سنت عمل کنیم. البته مراد از لزوم فحص، لزوم و وجوب نفسی نیست که یکی از واجبات فحص از مخصص منفصل باشد. مراد لزوم شرطی است، یعنی هل یشترط فی حجیة العام الفحص عن المخصص المنفصل عنه أم لا یشترط ذلک؟ و ضمنا مخصص منفصل هم خصوصیت ندارد، فحص از هر قرینه منفصله ای محل بحث هست ولو مخصص منفصل نباشد مقید منفصل باشد قرینه منفصله باشد. بحث در عمل به ظهور است عند الشک فی القرینة المنفصلة هل لابد أن یکون بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالقرینة المنفصلة أم لا. این محل بحث است.

در میان عامه هم این بحث مطرح بوده است و آنها هم این بحث را مطرح کرده اند. یکی از اصولیین عامه گفته بوده است که لازم است فحص از مخصص منفصل، شاگرد او به او اعتراض کرده بود که طبق بیان شما فحص از قرینه بر مجاز هم لازم است، اصالة الحقیقة هم نمی شود جاری کرد قبل از فحص از قرینه منفصله بر مجاز. همانطور که شما اصرار دارید که اصالة العموم جاری نیست قبل از فحص از مخصص منفصل، اصالة الحقیقة هم نباید جاری بشود قبل از فحص از قرینه منفصله بر مجاز. و با این اشکال خواسته بود که استاد خود را قانع کند که مطلب تو درست نیست. ولکن حق این بود که استاد ملتزم بشود که بله در اجراء اصالة الحقیقة در خطابات شرعیه هم ما نیاز داریم به فحص از قرینه منفصله بر مجاز. فرقی نمی کند.

به وجوهی استدلال شده است برای اثبات وجوب فحص از مخصص منفصل در خطابات شرعیه:

وجه اول: وجهی است که برخی از بزرگان از جمله مرحوم آقای خوئی مطرح کرده اند، فرموده اند روایاتی داریم که امر می کند به تفقه در دین و تعلم احکام. بلکه آیه قرآن داریم که امر می کند به نفر برای تفقه در دین. روایاتی که امر می کند به تعلم احکام یکی از آنها معتبره مسعدة بن زیاد است، «إن الله تعالی یقول للعبد یوم القیامة: عبدی أ کنت عالما؟ فإن قال نعم، قال له أفلا عملت بما علمت. و إن قال کنت جاهلا، قال له أفلا تعلمت حتی تعمل، فیخصمه وذلک الحجة البالغة». امر به تعلم کرد به عنوان امر طریقی. أفلا تعلمت حتی تعمل. غرض از تعلم عمل به واقع هست ولذا امر به تعلم برای حفظ واقع است که نامش امر طریقی است. واگر کسی بجای تعلم احتیاط بکند هیچ محذوری ندارد.

مرحوم آقای خوئی فرموده اند مقتضای امر به تعلم دو چیز است:

یک: مکلف حق ندارد در شبهات حکمیه قبل الفحص اصالة البراءة جاری کند.

دوم: اینکه در شبهه مخصص منفصل قبل الفحص باید برود تعلم کند این مخصص منفصل را، حق ندارد بدون تعلم او اصالة العموم جاری کند.

این فرمایش مرحوم آقای خوئی.

اقول: این فرمایش ناتمام است. مفاد ادله آمره به تفقه در دین و تعلم احکام دین این است که باید مکلف تحصیل حجت بکند. تعلم وجدانی که لازم نیست، بلکه ولو تعلم تعبدی، تحصیل حجت. معنای امر به تحصیل حجت این است که نمی شود کنار بنشیند و برائت جاری کند و بر اساس برائت ترک کند عمل به تکلیف را. این درست است. اما ربطی به بحث ما ندارد. چون بحث ما در این است که آیا عام قبل از فحص از مخصص منفصل حجة وتعلم هذا العام مصداق لتعلم الحجة، یا نه، حجیت عام مشروط است به ما بعد الفحص عن المخصص المنفصل. شما در شبهه مصداقیه تعلم الحجة می خواهید تمسک کنید به خطاب امر به تعلم الحجة. خب ما هم قبول داریم که تعلم الحجة واجب است. اما کلام در این است که آیا عام قبل از فحص از مخصص منفصل حجة، تعلم این عام تعلمٌ للحجة أم لا؟ آیا شما می توانید به خطاب امر به تعلم الحجة تمسک کنید بگوئید تعلم عام بدون فحص از مخصص منفصل تعلم الحجة نیست؟ اینکه معنا ندارد. شما باید تحصیل حجت و تعلم حجت بکنید.

سؤال وجواب: مگر کبری صغرای خودش را تعیین می کند؟ یعنی تحصیل حجت بر احکام شرعیه لازم است. قبول، اما شاید حجیت خاص حجیت اتفاقیه باشد، یعنی من وصل الیه الخاص اتفاقا یکون حجة فی حقه، و مادام لم یصل الیه الخاص یکون العام حجة فی حقه. آنهایی که می گویند فحص لازم نیست این را می گویند دیگر. نگفت تعلم خطابات صادره از ائمه علیهم السلام واجب است. اگر می گفت یجب تعلم الخطابات، بله حق با شما بود، خطاب منفصل هم خطابٌ، یجب تعلم الخطابات الشرعیة. این روایتی که دارد که عبدی أکنت عالما فإن قال نعم قال له افلا عملت بما علمت و إن قال کنت جاهلا قال له افلا تعلمت حتی تعمل ظاهرش تعلم احکام است نه تعلم خطابات. اگر روایت می گفت یجب تعلم الخطابات، بله اشکال وارد بود، مخصص منفصل هم خطاب من الخطابات فیجب تعلمه. اما روایت بیش از این مفادش نیست که یجب العمل، عمل به چی؟ عمل به احکام. و اگر جاهل بود یجب تعلم الاحکام. تعلم احکام هم یعنی تحصیل حجت بر احکام. آن کسی که می گوید فحص از مخصص منفصل لازم نیست می گوید ما با تعلم عام تحصیل حجت می کنیم.

سؤال وجواب: جهل وجدانی به واقع که همه دارند اکثر فقهاء هم جهل وجدانی به واقع دارند. فقیه آن کسی است که تحصیل حجت می کند بر واقع. شیخ انصاری که شیخ الفقهاء است کشف وجدانی نکرده بود واقع را.

پس تحصیل حجت بر واقع لازم است، اما اینکه تعلم عام بدون فحص از مخصص منفصل مصداق تعلم الحجة و تحصیل الحجة است أم لا، خب نمی شود تمسک کرد به دلیل وجوب تحصیل حجت که کبری است برای کشف صغری. اینکه ممکن نیست.

سؤال وجواب: نگفت تعلم خطابات شرعیه بکنید، گفت تعلم احکام بکنید، تعلم احکام هم یعنی تحصیل حجت بر احکام. اگر شارع می فرمود عام حجت است ولو فحص از مخصص منفصل نکنید باز شما اشکال می کردید در تعلم عام ولو فحص نکنیم از مخصص منفصل؟ پس مدعا این است که عقلاء در عمل به عام فحص از مخصص منفصل نمی کنند، اصحاب ائمه علیهم السلام در عمل به عمومات روایات فحص از مخصص منفصل نمی کردند. بله ممکن است زراره به روایاتی که خودش داشته مراجعه کند، اما دیگر نمی رفته در خانه حریز و محمد بن مسلم و عبدالله بن سنان و .. اینهمه راوی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام، آن هم پشت سر هم رجوع کند نه اینکه یکبار رجوع کند، خب ممکن است بعدش خطاب مخصصی صادر بشود، باید مرتب رجوع کند بپرسد که هل وصلکم مخصص منفصل أم لا. خب اصحاب ائمه علیهم السلام این کار را نمی کردند. مدعا این است که گفته می شود که سیره عقلاء ومتشرعه بر حجیت عام هست ولو قبل الفحص عن المخصص المنفصل. خب وقتی اینجور شد تعلم عام می شود تعلم الحجة، و ما امتثال وجوب تحصیل و تعلم حجت کردیم. متسالم علیه بین اصولیین است اما اصحاب ائمه علیهم السلام این کار را نمی کردند. اگر یک اصولی پیدا شد در همین مطلب متسالم علیه مناقشه کرد گفت بیخود اصولیین تسالم کرده اند، اصحاب ائمه علیهم السلام مگر فحص می کردند از مخصص منفصل؟ کشف کنیم که سیره عقلائیه و متشرعیه بر عدم فحص از مخصص منفصل هست و عام حجةٌ قبل الفحص عن المخصص المنفصل، خب تعلم عام می شود تعلم الحجة. پس این استدلال تمام نیست.

سؤال وجواب: اگر شما شک دارید در حجیت عام قبل الفحص عن المخصص المنفصل، این دلیل مستقلی است ربطی به بحث هلّا تعلمت ندارد. شک در حجیت عام قبل الفحص عن المخصص المنفصل مساوق است با قطع به عدم حجیت. دیگر نیازی به این روایات آمره به تعلم و تفقه در دین نداریم. این یک وجه دیگری است که مرحوم آخوند مطرح می کند که ما به عنوان وجه ثالث عرض خواهیم کرد.

سؤال وجواب: اینکه کافی نیست که محمد بن مسلم روایاتی را که خودش شنیده است از امام مراجعه می کرد. همان هم ثابت نیست که مراجعه می کرد. حالا برفرض هم مراجعه می کرد اما این مقدار فحص را هیچکس لازم نیست. فحص باید به مقداری باشد که به حد یأس از ظفر به مخصص فی معرض الوصول برسد.

وجه ثانی: این است که گفته می شود ما علم اجمالی داریم به وجود مخصصات کثیره ای نسبت به عمومات کتاب و سنت. و این علم اجمالی منجز است. باعث می شود اصالة العموم در این عمومات تساقط بکند. اگر مخصص منفصل را پیدا کردیم فهو، و اگر گشتیم و پیدا نکردیم می فهمیم این عام که مخصص فی معرض الوصول ندارد از دائره علم اجمالی خارج است. پس فحص باید بکنیم تا ببینیم آیا این عام که لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال الطعام و الشراب و النساء این یک عامی است، خب ما علم اجمالی داریم که یا این عام مخصص دارد یا عمومات دیگر در کتاب و سنت. خب باید فحص کنیم ببینیم این عام اگر مخصص فی معرض الوصول داشت فهو، اگر نداشت معلوم می شود که طرف علم اجمالی ما نبوده است. خب این استدلال به علم اجمالی برای وجوب فحص از مخصص منفصل، یا به عبارت دیگر فحص از قرائن منفصله.

سه ایراد ممکن است به این وجه گرفته بشود:

ایراد اول: این است که ما دو جور عمومات داریم، عمومات ترخیصیه داریم که مخصص اینها الزامی هستند. مثل همین لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال. این مستثنی منه اش ترخیصی است، مستثنی منه این است که غیر الاکل و الشرب والجماع لیس بمفطر. عام ترخیصی است. اگر مخصصی داشته باشد مخصص الزامی است می گوید که القیء یفطّر، الارتماس فی الماء یفطّر، الکذب علی الله ورسوله یفطّر. یکوقت اینجوری است. خب این خوب است، که علم اجمالی به وجود مخصصات الزامیه منجز است، عمومات ترخیصیه را فعلا از کار می اندازد.

اما اگر عمومات الزامیه باشند، مخصصاتی که معلوم بالاجمال هستند ترخیصی هستند. عموم دلیل می گوید حرم الربا، مخصصش که می گوید لاربا بین الوالد و الولد ترخیصی است. خب در این صورت این علم اجمالی منجز نیست. علم به ترخیص که منجز نیست. به چه دلیل حجیت این عمومات الزامیه مشروطند به ما بعد الفحص؟!. فقیه حال ندارد فحص کند، دوست هم ندارد در رساله اش بنویسد احتیاط واجب، می خواهد فتوی بدهد، چه اشکالی دارد فتوی بدهد طبق این عام الزامی، فحص هم نکند از مخصص ترخیصی. در رساله می نویسد ربا حرام است. می پرسند مگر نشنیدی که ربا بین الوالد والولد؟ می گوید باید می گشتم، اولا روایتش را پیدا می کردم، بعدش هم سندش را بررسی می کردم، من حال این کارها را نداشتم. به او می گویند خب لااقل احتیاط می کردی، بنابر احتیاط واجب. که بعضی از احتیاط های واجب ناشی از این است که مفتی حال ندارد فحص کند. می گوید نه، برای چی می نوشتم احتیاط واجب، این عام حجت است طبق حجت فتوی دادم، هر چه احتیاط واجبها را در رساله کم بکنیم بهتر است. خب ما به این آقا چه بگوییم؟ علم اجمالی به ترخیص منجز که نیست.

حالا در مثال مناقشه نکنید، مثلا یحرم الکذب، ممکن است در ادله باشد که لایحرم الکذب مع الاهل کما یقال به فی الافواه، حالا این فقیه هم می گوید ما فعلا داریم می نویسیم که دروغ گفتن حرام است، حال برویم فحص کنیم که لایحرم الکذب مع الاهل اصلا روایت است یا روایت نیست، سندش چطور است، حال این کارها را نداریم. حوصله هم ندارم بنویسم بنابر احتیاط واجب کذب با خانواده حرام است. اشکال دارد به طور مطلق بنویسم کذب حرام است؟ آن کسی که می گوید فحص لازم است از مخصص منفصل، می گوید نباید در رساله ات بنویسی کذب حرام است. حال نداری فحص کنی از این خطاب یجوز الکذب مع الاهل سندا و دلالة، حالا نداری احتیاط بکن چرا فتوی می دهی به حرمت کذب؟ آقایانی که می گویند فحص لازم است این را می گویند دیگر. اما آن کسی که می گوید فحص لازم نیست می گوید در رساله بنویس که کذب حرام است. شما می گوئید علم اجمالی به مخصصات داریم، خب علم اجمالی به مخصصات اگر مخصصات ترخیصیه باشند که منجز نیست. مثل اینکه شما علم اجمالی دارید که یکی از این دو آب پاک است، اینکه مهم نیست. مهم این است که علم اجمالی داشته باشید که یکی از این دو آب نجس است، در او باید احتیاط بکنید. اما علم اجمالی داری که یکی از این دو آب پاک است خب چه می شود. پاک بودن که تکلیف نمی آورد.

پس این وجه در جائی قابل گفتن است که عمومات ما ترخیصیه باشد و مخصصات ما الزامیه باشد. اینجا بله علم اجمالی منجز است.

سؤال وجواب: اول الکلام است که عرض کردم فعلا شما می گوئید علم اجمالی به مخصص موجب وجوب فحص است نه اینکه حجیت عام قبل الفحص اول الکلام است و مشکوک است. او وجه ثالث است. فعلا می خواهید بگوئید عام حجة فی حد ذاته، فقط بخاطر علم اجمالی به مخصص ما عام را از حجیت می اندازیم. ما به این وجه ایراد داریم، می گوئیم علم اجمالی به مخصص ترخیصی که منجز نیست. ...شما به واجدی المنی فی ثوب المشترک فتوی نمی دهید که لازم نیست غسل کنی، به دیگری هم می گوئی لازم نیست غسل کنی، با اینکه علم اجمالی دارید که یکی از دو فتوایتان خلاف واقع است، پس چه جور به او می گویی تو لازم نیست غسل کنی؟ چون فتوی می دهی به حکم ظاهری، فتوی می دهی به برائت. به او هم فتوی می دهی به برائت.

سؤال وجواب: وقتی استصحاب نجاست در این آب جاری می شود و استصحاب نجاست در آب دیگر جاری می شود چون سابقه هر دو نجاست است ولو می دانی یکی از اینها پاک شده است، آیا فتوی نمی دهی هر دو نجس است؟ فتوی می دهی به حکم ظاهری. اینجا هم همینجور است، عام اگر حجت فی حد ذاته باشد علم اجمالی به مخصص ترخیصی هم منجز نیست، خب فقیه می آید فتوی می دهد به حکم ظاهری و هو حجیة العام.

در احکام هم همین است. فقیه در شبهات حکمیه هم اگر علم اجمالی منجز نبود فتوی می دهد طبق اصول عملیه. وقتی می دهد فتوی می دهد طبق اصول عملیه که مشابه دارد در فقه، مثل همان بحث دخول به خنثی، فتوی می دهد طبق اصول عملیه، یا فروع دیگری که چه بسا بر اساس شبهه حکمیه باشد فقیه فتوی می دهد طبق اصول عملیه. تا علم اجمالی منجز نباشد که جلو فتوای به اصول عملیه را نمی گیرد.

حالا کلام در این است که اگر حجیت عام ثابت بود مثل اصل عملی که حجیتش ثابت است تا علم اجمالی منجز برخلافش نباشد چرا فقیه نتواند فتوی بدهد طبق این عام؟. این ایراد اول.

سؤال وجواب: پس شما نمی توانید احتیاط واجب هم بکنید. یعنی احتیاط واجب این است که ربا بین والد و ولد ترک شود، شما می گوئید تفویت شده است مصلحت ترخیص. اگر مصلحت در ترخیص هست من تفویت نکرده ام. مصلحت در ترخیص را خدا استیفاء کرد با گفتن اینکه الربا بین الوالد و الولد حلال. من اصلا مصلحت ترخیص شرعی را تفویت نکردم. خود شارع با گفتن اینکه حلال است مصلحت حلال بودن این را استیفاء کرد. من احتیاط واجب بکنم یا فتوی به حرمت ظاهریه بدهم تفویت نکرده ام مصلحت را. اصلا این مصلحت را من لازم نبود استیفاء کنم. خود خدا با جعل حلیت استیفاء کرد. من لازم نبود استیفاء کنم. و اگر هم من احتیاط کنم یا فتوی به حرمت ظاهریه بدهم حلیت خدا را که از بین نبرده ام تا مصحلت حلیت از بین برود. اگر این اشکال شما وارد باشد من دیگر حق ندارم احتیاط واجب بنویسم، چون مصحلت حلیت این فعل را من تفویت کرده ام. این حرفها درست نیست.

ایراد دوم: گفته می شود این علم اجمالی به وجود مخصصات در شریعت اگر منجز باشد که مشکل پیدا می کنیم. حالا آمد فحص کرد از مخصص در معرض وصول و پیدا نکرد، یقین پیدا می کند که مخصص نبود؟ نه، شاید مخصص بود گم شد، در کتبی که از بین رفت کتابهای ابن ابی عمیر از بین رفت، کتابهای بزنطی از بین رفت شاید این جزء آن کتابها بوده است، مخصص بوده است. مدینة العلم صدوق که کتاب کبیر که تا همین قرنهای شش وهفت بوده از بین رفته است. خب شما با فحص از کتب اربعه وسائل الشیعه را می گذاری در قفسه، نگاه می کنی می گوئی کتب اربعه را دیدم، بعدش هم می گوئی که فحص کردیم، مطمئنی که این عام مخصصی ندارد؟ حالا کتابهای دیگر را هم فحص کردی شاید یک مخصصی بود از بین رفته است. وگاهی هم مخصص به سند ضعیف نقل می شود. هست سندش ضعیف است. آدم مطمئن نمی شود که این عام مخصص نداشته است. پس این علم اجمالی اگر منجز باشد اصلا کار خراب می شود و به هیچ عامی نمی شود عمل کرد، چون ما فحص از مخصص در معرض وصول که می کنیم فوقش کتب اربعه را می بینیم. یقین که پیدا نمی کنیم که مخصصی نسبت به این عام از امام علیه السلام صادر نشده است.

اقول: جوابش این است که علم اجمالی به وجود مخصصات در شریعت این علم اجمالی کبیر است. منحل می شود به یک علم اجمالی صغیر، و هو العلم بوجود مخصصات فی اخبار الثقات الموجودة فی الکتب المعتبرة. ما علم اجمالی داریم در بین این اخبار ثقات که در کتب معتبره و کتب اربعه هست ما در میان اینها مخصصاتی داریم، و مقدار معلوم بالاجمال در آن علم اجمالی کبیر معلوم نیست بیشتر باشد. آنوقت شما در علم اجمالی کبیر علم دارید که هزار مخصص در شریعت صادر شده است، ولی در این علم اجمالی صغیر بیش از نهصد تا علم ندارید که مخصص وجود دارد در کتب اربعه در اخبار ثقات. آن علم اجمالی کبیر صد تا بیشتر است، کار خراب می شود و منجز است، منحل نمی شود علم اجمالی کبیر به این علم اجمالی صغیر. اما اگر نه، من در علم اجمالی صغیر نهصد تا مخصص را علم اجمالی دارم و بیشتر از نهصد تا هم در آن علم اجمالی کبیر علم ندارم که مخصص صادر شده است از امام علیه السلام، علم اجمالی منحل می شود. شاهدش این است که فقهاء ما وقتی که این مخصصهای منفصل را در اخبار ثقات در کتب اربعه پیدا می کنند به آنها بگوئید آیا شما علم دارید که یک مخصص منفصل دیگری بود و به دست شما نرسید؟ می گوید نه، من علم ندارم، شاید آن کتبی که از بین رفت روایاتش تکراری بوده است. شاید تمام اخبار ضعافی که مشتمل بر مخصص منفصل است و در اخبار ثقات مشابه آن نیست، شاید همه آنها دروغ باشد. چه می دانیم. آن اخبار صعافی که تکراری نیست مشابه در اخبار ثقات ندارد و مشتمل بر مخصص منفصل است شاید همه اش دروغ باشد.

ولی وای به حال آنروزی که یک آدمی که علم دانی او موسع باشد و خیلی زود علم پیدا کند که که در این اخبار ضعاف هم بالاخره همه اش که دروغ نیست بعضی از آنها راست است، آنوقت کار خراب می شود. علم اجمالی به وجود مخصص منفصل زائد بر این اخبار ثقات اگر پیدا بشود بله کار خراب می شود وآنوقت علم اجمالی منحل نمی شود.

ولی بزرگان ما عملا در مقام عمل اینجور سفارش کرده اند که سعی کنید علم پیدا نکنید به صدور بعضی از این اخبار ضعاف که مخالفت قواعد هست و الا کارتان مشکل می شود.

پس این ایراد ثانی هم حل شد، علم اجمالی کبیر مقارن هست با یک علم اجمالی صغیر، و این علم اجمالی صغیر علم به مخصصات کثیره ای است در اخبار ثقات واصله و مشکل حل می شود.

عمده ایراد سوم هست بینیم این ایراد سوم قابل جواب هست یا نیست که ظاهر قابل جواب نباشد. انشاءالله فردا بیان می کنیم.

جلسه 502

چهارشنبه 31/06/89

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 دلیل دوم بر وجوب فحص از مخصص منفصل بود، که گفتند ما علم اجمالی داریم به وجود مخصصاتی در کتب معتبره. و این علم اجمالی منجز هست. ولذا عمومات تا این علم اجمالی منحل نشود با فحص از مخصص منفصل این عمومات اعتبار نخواهد داشت.

اشکالی که به این استدلال گرفته شده این است که: این استدلال اخص از مدعا هست. چونکه مدعای علماء وجوب فحص الی حد الیأس عن الظفر بالمخصص المنفصل هست در تمام ابواب فقه. در حالی که اگر دلیل بر وجوب فحص علم اجمالی باشد علم اجمالی با پیدا کردن مقدار معتدبهی از مخصصات منفصل منحل می شود. به عنوان مثال شما علم اجمالی پیدا کردید که چند اناء نجس در بین این صد اناء وجود دارد. رفتید فحص کردید ده اناء نجس پیدا کردید. این ده اناء نجس را کنار می گذارید از نود اناء دیگر لازم نیست اجتناب کنید، فحص هم لازم نیست. چون بیش از نجس بودن ده اناء که معلوم بالاجمال نبود. ده اناء نجس هم پیدا شد تمام شد، علم اجمالی منحل شد. بعد از این علم اجمالی شما تبدیل شده به یک علم تفصیلی به نجس بودن این ده اناء وشک بدوی در نجس بودن نود اناء دیگر که اصالة الطهارة دارد. در مانحن فیه هم فقیه بعد از مدتی ممارست با روایات مقدار معتدبهی از مخصصات منفصله را پیدا می کند. مثلا پانصد مخصص منفصل پیدا می کند. دیگر بعد از آن علم ندارد که مخصص منفصل دیگری هست که اگر بگردد آن را هم پیدا می کند. احتمال می دهد اما دیگر علم ندارد. اگر دلیل بر وجوب فحص علم اجمالی بود نباید فقهاء بفرمایند که شما تا آخر فقه باید بر این فحص از مخصص منفصل ادامه بدهید.

این اشکال، اشکال قویی است.

در جواب از این اشکال مرحوم نائینی و مرحوم محقق عراقی مطالبی فرموده اند برای دفاع از منجزیت علم اجمالی و اینکه این علم اجمالی با ظفر به مقدار معتنابهی از مخصصهای منفصل منحل نمی شود.

محقق نائینی فرموده است: علم اجمالی در صورتی منحل می شود به ظفر به مقدار معتنابه که آن علم اجمالی علامت نداشته باشد. مثل همان مثال که می دانیم مقداری از این اوانی نجس هست. ده اناء پیدا کردید که نجس بود، علم اجمالی منحل است. اما اگر شما علم اجمالی داشتید که اوانی زید که در بین این صد اناء هست نجس است، خب اوانی زید علامت و عنوان دارد. علم دارید اجمالا به نجاست اوانی زید. بعد آمدید ده اناء نجس پیدا کردید، آیا علم اجمالی شما به نجاست اوانی زید از بین می رود؟ نه، هنوز هم علم اجمالی دارید به نجاست اوانی زید، ولذا باید احتیاط بکنید.

ایشان فرموده است شاهد بر این مطلب این است که کسانی که بدهی شان را در دفتر می نویسند، حالا دفترشان را کنار گذاشته اند، می گویند ما علم اجمالی داریم به افرادی بدهکاریم. خب قدر متیقن این است که به بقال محله مان پنجاه هزار تومان بدهکاریم، به خوار وبار فروش بازار پنجاه هزار تومان بدهکاریم، به غصاب هم پنجاه هزار تومان. می رویم این قدر متیقن از بدهی را تسویه می کنیم بدون مراجعه به آن دفتر می گوئیم برائت از اشتغال ذمه. هر کسی هم بیاید بگوید بیا بدهی ات را به ما اداء کن، می گوئیم ما برائت جاری کردیم، تو اول ثابت کن ما به تو بدهکاریم. می گوید خب برو دفترت رو ببین. می گوئیم فحص لازم نیست. علم اجمالی به بدهکار بودن ما به افراد منحل شد به علم تفصیلی به بدهکار بودن به این چند نفر که اداء کردیم والسلام. آیا فقیهی پیدا می کنید که بگوید لازم نیست مراجعه به دفتر؟ اصلا برو عمدا دفتر را آتش بزن که خیالت برای همیشه راحت بشود؟ این بخاطر این است که علم اجمالی علامت دارد. علم اجمالی دارید به مدین بودن به افرادی که کتب اسمهم فی الدفتر.

مانحن فیه هم همین است. مانحن فیه هم علم اجمالی داریم به مخصصات موجوده فی الکتب المعتبرة. این عنوان دارد. شما با پیدا کردن این صد مخصص منفصل نمی توانید ادعا کنید که پس علم اجمالی منحل شد.

مرحوم آقای خوئی در تعلیقه اجود التقریرات فرموده اند باید تفصیل بدهیم. یک وقت آن معلوم بالاجمال ما که علامت دارد مردد بین اقل و اکثر است. مثل آن علم به نجاست اوانی زید. خب همان اوانی زید معلوم نیست ده تا است یا پانزده تا. خب آنجا هم اگر ما ده اناء نجس پیدا کنیم و بدانیم اناء زید است، خب علم اجمالی منحل می شود. چون این علم اجمالی ذوالعلامة دیگر از علم اجمالی به تکلیف واقعی که بالاتر نیست. وقتی علم اجمالی به تکلیف واقعی اقل واکثر بود منحل می شد، خب علم اجمالی ذوالعلامة هم مردد بین اقل واکثر است. همیشه علم اجمالی مردد بین اقل و اکثر یعنی به مقدار اقل علم داریم بیشتر علم نداریم. اگر کسی از شما پرسید چند نفر در خانه هستند؟ شما گفتی یک یا دو نفر می دانم خانه هستند، یعنی یکی را می دانم دومی را شک دارم. می گوئید یک نفر یا دو نفر در خانه اند، این یعنی یکی را می دانم دومی را شک دارم. در علم مردد بین اقل و اکثر یعنی اقل معلوم مازاد مشکوک. پس شما وقتی که می دانید اوانی زید در بین این صد اناء نجس هستند از شما می پرسند اوانی زید ده تا است یا پانزده تا، می گوئید ده تای آن مسلم است مازادش مشکوک است. پس علم اجمالی دارید به نجاست ده اناء از اوانی زید. چون بیشتر از این ده اناء اصلا معلوم نیست که زید اناء داشته باشد در این اوانی.

خب شما هم ده تا اناء زید را که نجس است پیدا کردید روی آن هم نوشته اناء زید، ده تا اناء، دیگر بیشتر از این علم اجمالی نداریم. در دفتر هم مرحوم آقای خوئی ره فرموده اند اگر شما به دفتر رجوع کردید چند صفحه مطالعه کردید افرادی که به آنها بدهکار هستید اسم ده نفر را در دفتر پیدا کردید، بله لازم نیست تا آخر دفتر را پیدا کنید. چون مردد است من اسمه فی الدفتر بین ده نفر یا پانزده نفر.

بله ممکن است شما بگوئید که عقلاءا چون در دفتر نام طلب کارها ثبت شده است عقلاءا لازم است فحص، اما ربطی به علم اجمالی ندارد. شاهدش این است که اگر علم اجمالی منجز است حالا آمدیم و دفتر سوخت یا گم شد آیا شما ملتزم می شوید که باید احتیاط کرد حداکثر را باید در نظر گرفت. حالا دفتر هست رجوع می کنیم به دفتر، اگر دفتر نبود و دفتر از بین رفت باز علم اجمالی علامت دارد دیگر، من کتب اسمه فی الدفتر المحروق، باز هم می گوئید به قدر متیقن نمی توانم اکتفاء کنم و باید احتیاطا تمام دارائی ام را بدهم به کسانی که محتمل است به آنها بدهکار باشم؟

مرحوم نائینی فرمود علم اجمالی اگر علامت داشت علم اجمالی منحل نمی شود و باید احتیاط کرد به اتیان اکثر. نفرمود که دفتر باشد یا نباشد. دفتر از بین هم برود باز علامت محفوظ است. من کتب اسمه فی الدفتر المحروق. این علامت است دیگر. علامت یعنی عنوان. عنوان علم اجمالی محفوظ است. عنوان علم اجمالی این است که: من کتب اسمه فی الدفتر المحروق. آیا باید احتیاط بکنیم؟ کسی به این ملتزم می شود. بله اگر دفتر ضایع نبود موجود بود، نه از باب علم اجمالی بلکه از باب بناء عقلاء ممکن است کسی قائل بشود به لزوم فحص، که البته آقای خوئی قائل نیستند.

سؤال وجواب: فعلا دلیل دوم تمسک به علم اجمالی است، شما می فرمائید قائل به لزوم فحص بشویم نه از باب علم اجمالی!. دلیل دوم بر وجوب فحص علم اجمالی است به مخصصات. آقای خوئی ره فرموده علم اجمالی علامت و عنوان دارد، خب باشد. علم اجمالی داریم به مخصصات کثیره ای در کتب معتبره، ما پانصد تا مخصص در همین کتب معتبره پیدا کردیم مازادش مشکوک است.

بله اگر آن ما له العلامة واحد بود نه مردد بین اقل و اکثر، من می دانم یک اناء زید در میان این اوانی هست و نجس است. گشتم یک نجس هم پیدا کردم، و لاادری هل هو إناء زید أم لا. بله اینجا حق با مرحوم نائینی است، علم اجمالی به نجاست اناء زید محفوظ است. چون من یقین ندارم که این اناء معلوم النجاسة بالتفصیل هل هو اناء زید أم لا. و لکن این فرض ربطی به بحث ما ندارد.

مرحوم آقای خوئی در محاضرات دیده که در مقابل استاد کنار آمده است، این فرض دوم هم نباید قائل به وجوب احتیاط بشویم، در همین فرض دوم که ما له العلامة مردد بین اقل و اکثر نیست. فرموده است ما در علم اجمالی دو مسلک داریم: یک مسلک، مسلک اقتضاء است، که مسلک استاد ما مرحوم نائینی و خود ما هست. یک مسلک هم مسلک علیت است که مسلک محقق عراقی و جماعتی هست. کسانی که طرفدار مسلک علیت هستند می گویند وجوب موافقت قطعیه در علم اجمالی حکم تنجیزی عقل است لا یتمکن الشارع من مخالفته. لایتمکن الشارع من الرتخیص فی ترک الموافقة القطعیة. یعنی شارع اگر بیاید بگوید شما علم اجمالی دارید یکی از این دو آب نجس است، ولی ترخیص دادم در ترک موافقت قطعیه، شما مجاز هستید که موافقت احتمالیه بکنید. اصحاب مسلک علیت می گویند این کار مولا قبیح است خلاف حکم عقل است. مثل این است که مولا بگوید شما مجازید که ظلم بکنید.

بله این مقدار را آقایان تخفیف داده اند، گفته اند شارع می تواند جعل بدل بکند. می تواند بگوید من تعبدا اجتناب از این آب اول را امتثال تعبدی واقع جعل کردم. مثل قاعده فراغ، قاعده تجاوز، بلی قد رکعت، تعبد به امتثال اشکال ندارد. ولذا اگر دلیل خاص آمد در این مورد خاص شارع گفت یجوز لک أن تشرب احد المائین، محقق عراقی می گوید دلالت اقتضاء این دلیل خاص می گوید چون شارع کار قبیح نمی کند معلوم می شود که اجتناب عن احدهما را امتثال تعبدی واقع اعتبار کرده است. اما از اطلاق رفع ما لایعلمون و کل شیء لک نظیف حتی تعلم أنه قذر نمی شود تعبد به امتثال فهمید. نه. و این خطابات مطلقه نمی توانند بیایند بگویند ما در این آب اول جاری می شویم بلامعارض، چون آن آب دوم مجرای قاعده طهارت نیست، توارد حالتین در او هست، مثلا در توارد حالتین ما قاعده طهارت نداریم. نه، اصحاب مسلک علیت می گویند اصل بلامعارض در اطراف علم اجمالی قبیح است جاری بشود و جاری نمی شود.

اما اصحاب مسلک اقتضاء می گویند حکم عقل به وجوب موافقت قطعیه حکم اقتضائی و تعلیقی است، یعنی عقل واجب کرده است موافقت قطعیه را اما ما لم یرخص الشارع فی ترک الموافقة القطعیة.

وحق هم همین است. چون حکم عقل للمولا هست حق للمولا لا حق علی المولا. وجوب موافقت قطعیه علم اجمالی، از حق خودش صرف نظر می کند. عقل مگر می تواند به مولا زور بگوید که حق الطاعة خودت را باید حفظ کنی؟ مولا می گوید حق الطاعة خودم هست می خواهم اسقاط کنم.

پس بحث در موافقت قطعیه است، ولذا اگر اصل بلامعارض جاری شد در یک طرف علم اجمالی، اصحاب مسلک اقتضاء می گویند رافع حکم عقل به وجوب موافقت قطعیه است. مثلا علم اجمالی دارید یا این آب نجس شده است و یا این عبا. قاعده حل چون مفادش حلیت تکلیفیه است فقط در آب موضوع دارد، اما عبا نجس هم باشد بحث حرمت تکلیفیه ندارد. عبای نجس پوشیدنش حرام تکلیفی است؟ نه، نماز خواندن در عبای نجس حرام تکلیفی است؟ نه. باطل است نه حرام تکلیفی. قاعده حل هم کاری به باطل بودن و اینها ندارد. قاعده حل می گوید هر چیزی که شک داری حلال است یا حرام است تکلیفا، بگو حلال است. پس شرب آب که بحث حرمت تکلیفیه دارد کل شیء لک حلال می گوید بگو حلال است. در مورد عبا موضوع ندارد قاعده حل. ولذا قاعده حل اصل بلامعارض است در آب جاری می شود. اصحاب مسلک اقتضاء این را قبول می کنند اما اصحاب مسلک علیت این را قبول نمی کنند.

مرحوم آقای خوئی فرموده: استاد ما مرحوم نائینی جزء اصحاب مسلک اقتضاء است، ولذا اصحاب مسلک اقتضاء می گویند اگر اصل بلامعارض جاری شد علم اجمالی دیگر منجز نیست. آقا من علم اجمالی که دارم که اناء زید در میان این اوانی نجس هست، و علم تفصیلی هم دارم که این اناء الف نجس است، در این اناء الف که اصالة الطهارة جاری نمی شود، در آن اناءهای دیگر اصالة الطهارة جاری بشود می شود اصل بلامعارض. ولو ندانم این اناء الف اناء زید است ولی بالاخره این اناء الف اصالة الطهارة ندارد. آن اناءهای دیگر اصالة الطهارة بلامعارض دارد. بله اگر مسلک علیت را گفتیم باید احتیاط کرد.

معنای فرمایش آقای خوئی در محاضرات این است که ما در تعلیقه اجود التقریرات اشتباه کردیم که گفتیم اگر آن ما له العلامة مردد بین اقل و اکثر نبود واحد بود علم اجمالی منحل نمی شود و باید احتیاط کرد، نه، حالا فهمیدیم که انحلال حقیقی ندارد، الان هم علم اجمالی داریم که اناء زید مردد بین الاوانی نجس است، ولی انحلال حکمی دارد. یعنی چه؟ یعنی این علم اجمالی حکما کالعدم است و منجز نیست لجریان الاصل بلامعارض.

راجع به آن اصل مدعای مرحوم آقای خوئی که فرمود ما له العلامة اگر مردد بین اقل و اکثر بود علم اجمالی منحل می شود، انصافا کلام متینی است و هیچ اشکالی بر آن وارد نیست. ما علم اجمالی داریم به مخصصاتی در کتب معتبره، قدر متیقن آنها پانصد تا است، پانصد تا را هم پیدا کردیم. علم اجمالی انحلال حقیقی پیدا می کند. ولذا فرمایش مرحوم نائینی درست نیست.

اما راجع به این بخش اخیر که آقای خوئی در محاضرات عدول کرده اند از اشکال در تعلیقه اجود التقریرات، به نظر ما در هر دو جا کم دقتی شده است. تارة علم تفصیلی به نجاست اناء الف مقارن هست با حدوث علم اجمالی به نجاست اناء زید. ساعت هشت صبح ما علم تفصیلی پیدا کردیم که هذا الاناء المعین نجس. همزمان یا متأخر از آن علم اجمالی پیدا کردیم که اناء زید المردد بین هذین الانائین نجس. اینجا ما علم اجمالی مان انحلال حقیقی ندارد چون عنوان دارد. نجاسة اناء زید. اما به نظر همه علماء حتی اصحاب مسلک علیت انحلال حکمی پیدا می کند. شما چرا تفرقه ایجاد کردید بین اصحاب مسلک اقتضاء واصحاب مسلک علیت؟ اصحاب مسلک علیت که ارواح نیستند، محقق عراقی وامثال ایشان هستند. این بزرگواران فرموده اند: شرط منجز بودن علم اجمالی این است که معلوم بالاجمال علی أی تقدیر با این علم اجمالی منجز شود. صلاحیت داشته باشد علم اجمالی لتجیز الواقع علی أیّ تقدیر. ولذا اگر یک طرف علم اجمالی همزمان با حدوث علم اجمالی منجز تفصیلی داشت، این علم اجمالی لایصلح للمنجزیة علی أیّ تقدیر. چون اگر معلوم بالاجمال منطبق باشد بر این فرد معلوم بالتفصیل، علم تفصیلی منجز او است. پس علم اجمالی صلاحیت ندارد برای سببیت تنجیز این. این را صریحا فرموده اند. حالا شما می فرمایید چرا این را فرموده اند بحثش در قاعده اشتغال است، اما اصل مسلم است نزد این آقایان.

اما اگر علم تفصیلی متأخر باشد، من صبح ساعت هشت علم اجمالی پیدا کردم که اناء زید مردد بین الانائین نجس است. ساعت نه صبح علم تفصیلی پیدا کردم که این اناء معین از ساعت هشت نجس بوده است. زمان معلوم یکی است اما زمان علم تفصیلی متأخر است. خب در اینجا امثال محقق عراقی می گویند علم اجمالی منجز است. چرا؟ برای اینکه این علم تفصیلی بعد از ساعت نه منجز است، اما از ساعت هشت تا نه چطور؟ از ساعت هشت تا نه آن چیزی که منجز نجاست این اناء بود علم اجمالی بود. همین اناء الف که ساعت نه به علم تفصیلی فهمیدید که نجس بوده است، خب علم تفصیلی از ساعت نه منجز آن است. اصلا فرض کنید این اناء ساعت نه از بین رفت، فوقش اینجور می شود دیگر. اما منجز نجاست او که ساعت هشت تا نه نجاست او منجز بود با چه وسیله ای منجز بود؟ با علم اجمالی؟ خب آن علم اجمالی صلاحیت تنجیز علی أیّ تقدیر داشته است.

اصحاب مسلک اقتضاء هم در این مثال مشکل دارند. چرا؟ برای اینکه اصل بلامعارضی در کار نیست. اصالة الطهارة در این اناء از ساعت هشت تا نه التماس کردید بگذارید من جاری بشوم. به او چی می گفتید؟ می گفتید پارتی بازی می شود، ما بخواهیم بگوئیم تو جاری می شوی، اصل طهارت در آن اناء دیگر هم می گوید بگذارید من جاری بشوم. اینکه هر دو تا جاری بشوید ترخیص در مخالفت قطعیه است، اینکه شما جاری بشوی و اصل طهارت در اناء دیگر جاری نشود این ترجیح بلامرجح است. ولذا اصل طهارت در این اناء الف از ساعت هشت تا نه قبل از طرو علم تفصیلی با اصل طهارت در آن اناء دیگر از ساعت هشت تا آخر تعارض می کنند.

پس بین اصحاب مسلک علیت و اصحاب مسلک اقتضاء در این مثال فرقی نیست.

بله یک مطلبی هست وآن مطلب اگر درست بشود به نظر ما انحلال علم اجمالی حقیقی است. انحلال حکمی دیگر فرقی نمی کند، باید بیینیم علم تفصیلی مقارن است با علم اجمالی یا متأخر است. آن مطلبی که می گوییم اگر ثابت بشود، این است: آیا علم اجمالی منجز معیار علم اجمالی به تکلیف است، خصوصیات زائده را عقل لحاظ نمی کند، آن لب را می گیرد، یا نه آن خصوصیات زائده را لحاظ می کند. اگر گفتیم عقل آن لب را که موضوع تنجز است که علم به تکلیف است او را حساب می کند، پس اناء زید را از کار بیاندازید. اناء زید چیست؟ اناء زید که موضوع حکم عقل نیست. شما علم اجمالی دارید به وجوب اجتناب از یکی از این دو اناء. حالا اسم آن اناء که وجوب اجتناب از او معلوم بالاجمال است اناء زید است اینکه دیگر تأثیر در احکام شرعیه ندارد. آن چیزی که تأثیر دارد در حکم شرعی و در حکم عقل به تنجز، علم به وجوب اجتناب از یکی از این دو اناء است. علامت را از کار انداختیم. خب من علم دارم به وجوب اجتناب از یکی از این دو اناء ساعت هشت، ساعت نه علم تفصیلی پیدا می کند به وجوب اجتناب از اناء الف. عنوان و علامت از کار افتاد انحلال علم اجمالی حقیقی می شود. یعنی دیگر بعد از ساعت نه دیگر آن علم اجمالی باقی نمی ماند بحده. چون قوام علم اجمالی به قضیه منفصله مانعة الخلو است، إما هذا واجب الاجتناب أو ذاک. از ساعت نه به بعد دیگر إما و إما در کار نیست. هذا واجب الاجتناب جزما و ذاک مشکوک الوجوب.

اگر نه گفتیم که علم اجمالی یک امر تکوینی است خصوصیات زائده بر تکلیف هم باید لحاظ بشود تا بگوئیم انحلال حقیقی دارد. خب اگر اینجور بگوئید انحلال ندارد دیگر. چون علم داریم به نجاست اناء زید مردد بین الانائین. انحلال حقیقی که ندارد، انحلال حکمی هم که در علم تفصیلی متأخر نیست، پس باید احتیاط کرد.

به نظر ما عقل حرف اول را قبول می کند. برای عقل این خصوصیات زائده در حکم به تنجیز مهم نیست، لب را می گیرد. این چیزی که حضرت امام ره در عبارتشان هست که اناء زید که در خطاب شرعی اخذ نشده است ولذا عقل او را الغاء می کند، می گوئیم نه، حتی اگر در خطاب شرعی اخذ شده بود. مثلا یک خطاب می گوید اجتنب عن ملاقی البول ویک خطاب هم می گوید اجتنب عن ملاقی الدم. من علم اجمالی دارم که احدهما ملاقی بول است، علم تفصیلی دارم این اناء الف ملاقی دم است. خب اینجا که در خطاب شرعی اخذ شده است مثل اناء زید نیست. ما اینجا هم می گوئیم، می گوئیم وقتی حکم یکی است و هو وجوب الاجتناب، شدت و ضعف هم که ندارد که بگوئیم وجوب اجتناب از ملاقی از بول اشد است. نه وجوب اجتناب. وجوب اجتناب حالا شارع در یک خطاب گفته ملاقی البول واجب الاجتناب و در یک خطاب گفته ملاقی الدم واجب الاجتناب. بالاخره آن چیزی که تکلیف است وجوب اجتناب است. وبه لحاظ این تکلیف علم اجمالی منحل است. من علم اجمالی که داشتم که یکی از این دو واجب الاجتناب است چون ملاقی بول است، حالا علم تفصیلی پیدا می کنم که این اناء الف واجب الاجتناب است چون ملاقی دم است. عقل برایش آن تکلیف موضوع تنجز است نه این عناوین حتی اگر در خطاب شارع اخذ بشود. فضلا از مثل اناء زید که اصلا در خطاب شرعی هم اخذ نشده است.

این محصل مطلبی است که ما عرض می کنیم.

هذا کله به لحاظ کلام محقق نائینی ره.

محقق عراقی یک چیز عجیب تری گفته است، گفته علامت نمی خواهیم. اصلا محال است علم اجمالی به علم تفصیلی منحل بشود ولو علامت نداشته باشد. شما علم اجمالی داری یا این اناء نجس است یا این اناء. علم تفصیلی پیدا می کنی این اناء الف نجس است. محقق عراقی گفته است که علم اجمالی سر جای خودش محفوظ است. الان هم می توانی بگوئی احدهما نجس، منتهی می توانی هم بگوئی هذا المعین نجس. علم اجمالی منحل نمی شود.

شاهدش این است که اگر سبب این علم تفصیلی از بین رفت، بعد معلوم شد اشتباه می کردی که احساس کردی این اناء الف نجس است. خب علم اجمالی می بینی هست. یک آقایی آمد گفت که این اناء الف نجس است، بعد یک دقیقه دیگر رفت بیرون و برگشت گفت با شما شوخی می کردم یا اشتباه می کردم، سبب علم تفصیلی شما از بین رفت. می گوید علم اجمالی سر جای خودش محفوظ است.

ولذا ایشان فرموده است علم اجمالی انحلال حقیقی پیدا نمی کند با علم تفصیلی. بله اگر علم تفصیلی مقارن باشد با علم اجمالی، انحلال حکمی پیدا می کند. ولی اگر متأخر باشد نه، نه انحلال حقیقی است و نه انحلال حکمی.

بعد فرموده در این مخصصات شما اول علم اجمالی دارید به وجود مخصصاتی در کتب معتبره مثلا پانصد تا. بعد پانصد تا مخصص در این کتب معتبره بالتفصیل پیدا می کنی. خب این علم تفصیلی متأخر است. علم تفصیلی به پانصد تا مخصص منفصل در کتب معتبره متأخر است از آن علم اجمالی چند سال پیشت به وجود مخصصات در کتب معتبره. این علم تفصیلی متأخر نه موجب انحلال حکمی آن علم اجمالی سابق می شود کما بینا مسلک المحقق العراقی، و نه علم تفصیلی بطور کلی موجب انحلال حقیقی علم اجمالی می شود، حتی اگر مقارن هم بود موجب انحلال حقیقی نبود، منتهی اگر مقارن بود انحلال حکمی بود. چون علم اجمالی صلاحیت تنجیز علی أیّ تقدیرش را از دست می داد.

این علم تفصیلی متأخر مانع از منجزیت علم اجمالی نمی شود. تأمل بفرمائید در کلام محقق عراقی انشاءالله روز شنبه.

جلسه 503

شنبه 03/07/89

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 ادله وجوب فحص از مخصص منفصل بود. وجه اول که مرحوم آقای خوئی فرمود این بود که مولائی که روشش و دَیدینش اعتماد بر مخصص منفصل باشد ما فحص را از مخصص منفصل در مورد او واجب می دانیم به مقتضای حکم عقل. و ادله وجوب تفقه وتعلم احکام. چون وظیفه مولا فقط این است که خطاب تکلیف را در معرض وصول به مکلفین قرار بدهد، نه اینکه ایصال بکند به تک تک مکلفین. وقتی که مولا به وظیفه اش عمل کرد و خطابات تکلیف را در معرض وصول قرار داد، وظیفه مکلف این است که برود و در مظان وصول این خطابات فحص کند. ولذا نمی تواند قبل الفحص برائت جاری کند یا تمسک به عام بکند.

که ما این را جواب دادیم که درست است که وظیفه مولا نصب خطاب تکلیف است در معرض وصول نه ایصال الی کل مکلف خارجا، ولکن این باعث می شود که مکلف نتواند قبل الفحص برائت جاری کند. چون می شود یک قرینه لبیه متصله و جلو برائت قبل الفحص را می گیرد. عقل هم که حکم می کرد به قبح عقاب بلابیان، موضوعش عدم البیان فی معرض الوصول بود، نه در جائی که بیان فی معرض الوصول هست مکلف نمی رود فحص کند. اما این ربطی به بحث تمسک به عام قبل الفحص عن المخصص المنفصل ندارد. عقل نمی گوید شما فحص کنید از مخصص منفصل، چون وظیفه مولا این نیست که خطاب تکلیف را ایصال کند الی کل مکلف. حرفی نیست، ولکن چرا خلاف آن را به مکلفین گفت با خطاب عام. اگر خطاب عام نمی گفت، فقط این خطاب خاص را در معرض وصول می گذاشت، وظیفه مکلف فحص بود. اما وقتی که با خطاب عام بیان کرد که مثلا اکرام عالم حلال است، خب چرا به طور عام فرمود اکرام هر عالمی حلال است که شامل عالم فاسق هم بشود و بعد با یک مخصص منفصل بگوید العالم الفاسق یحرم اکرامه؟. عقل هیچوقت نمی گوید که شما نباید به عام اعتماد بکنید قبل الفحص عن المخصص المنفصل. حجیت عام قبل الفحص عن المخصص المنفصل اگر ثابت نشود فی حد ذاته که هیچ، مشکل قصور مقتضی خواهد بود کما یأتی فی الوجه الثالث. اما اگر حجیت عام قبل الفحص از مخصص منفصل فی حد ذاته ثابت باشد، شما نمی توانید با این بیانتان ایجاد مانع بکنید بر سر راه حجیت عام. کما اینکه در موالی عرفیه که روش مولا اعتماد بر مخصص منفصل نیست خود شما هم فحص را لازم نمی دانید، می گوئید عام حجت است و تعلم عام هم مصداق تعلم الحجة است. پس نمی شود با حکم عقل به لزوم تعلم احکام و یا خطابات شرعیه ای که واجب کرد تعلم احکام را، بگوئیم عام قبل الفحص عن المخصص المنفصل حجت نیست.

پس این وجه اول درست نیست.

وجه دوم: گفته شد که علم اجمالی داریم که مخصصاتی در کتب معتبره نسبت به عمومات کتاب وسنت وارد شده است و این علم اجمالی منجز است، ولذا تا فحص نکنیم از مخصص منفصل و یأس پیدا نکنیم از ظفر به آن، مقتضای منجزیت علم اجمالی این است که حجیت این عمومات ساقط شده است بخاطر علم اجمالی به مخصص.

اشکالی که به این استدلال به علم اجمالی به ورود مخصصات در کتب معتبره وارد شد این بود که این علم اجمالی منحل می شود با پیدا کردن مقدار معتدبهی از مخصصات. انسان مدتی که ممارست بکند در فقه، و مخصوصا این کتب دم دست را نگاه بکند، مقداری مخصصات را پیدا بکند، دیگر علم اجمالی ندارد که یک مخصص دیگری هم هست.

پس اگر علم اجمالی منشأ وجوب فحص از مخصص منفصل بود، بعد از ظفر به مقدار معتدبه از مخصصات، دیگر نباید علماء بگویند باز باید فحص بکنید از مخصص منفصل. ولکن علماء فحص را واجب می دانند از مخصص منفصل در معرض وصول، ولو علم اجمالی زائل بشود.

محقق عراقی ره فرمود: علم اجمالی به مخصصات در کتب معتبره هیچ وقت زائل نمی شود حتی اگر علم تفصیلی پیدا کنید به مقدار معتدبهی از مخصصات. ایشان فرموده: ملا یک مثالی بزنیم از باب نجاست، شما علم دارید اجمالا به نجاست یکی از این دو اناء، بعد علم تفصیلی پیدا کردید که اناء اول از این دو اناء نجس است. این سه صورت دارد:

صورت اول: یکوقت آن علم اجمالی شما عنوان دارد. علم به نجاست اناء زید پیدا کردید که مردد بین الانائین است. بعد علم تفصیلی پیدا کردید که هذا اناء زید. بله اینجا انحلال حقیقی پیدا می کند علم اجمالی. چون علم تفصیلی تعیین کرد معلوم بالاجمال را، گفت هذا اناء زید.

صورت دوم: اما اگر نه، علم تفصیلی بگوید هذا نجس، وشما هم علم اجمالی داشتید به اینکه اناء زید نجس است. اما نمی دانید هذا نجس این اناء زید است یا نه. این هم مسلم علم اجمالی در آن منحل نمی شود، چون هنوز هم می توانید بگوئید می دانم اناء زیدی که مردد بین این دو اناء هست نجس است. بله می دانم این اناء اول هم نجس است اما اناء زید است یا نه نمی دانم. این هم مسلم علم اجمالی منحل نمی شود.

بله اگر این علم تفصیلی به اینکه این اناء اول نجس است مقارن بود با حدوث علم اجمالی به نجاست اناء زید المردد بین الانائین، این علم تفصیلی مقارن باعث انحلال حکمی علم اجمالی می شد. انحلال حقیقی پیدا نمی کرد. در حکم انحلال بود. یعنی منجز نبود. چرا؟ برای اینکه یشترط فی منجزیة العلم الاجمالی اینکه این علم اجمالی مقرون نباشد به علم تفصیلی منجز در بعض اطراف. یعنی اگر یک طرف از اولی که علم اجمالی حاصل شد منجز تفصیلی داشت. علم اجمالی از اول حدوثش مقترن بود به این منجز تفصیلی در این طرف، حالا این منجز تفصیلی گاهی علم تفصیلی است و گاهی قاعده اشتغال است. مثل اینکه شما می دانید یا نماز واجب امروز را نخواندید، یا یک نماز دیگری بر شما واجب شده است. خب نماز امروز شک دارید خواندید یا نه قاعده اشتغال دارد. علم اجمالی که یا من باید نماز واجب امروز را بخوانم چون شاید نخوانده ام، ویا یک تکلیف آخری بر من حادث شده است، خب این علم اجمالی منجز نیست. چون وجوب اتیان به آن فریضه در وقت مجرای قاعده اشتغال است. برائت از تکلیف آخر جاری می شود. خب اینجا در مانحن فیه هم که علم دارید که این اناء الف نجس است این منجز تفصیلی است. جلو منجزیت علم اجمالی را می گیرد، اما به شرط اینکه این علم تفصیلی از ابتداء حدوث علم اجمالی موجود باشد.   
و الا اگر علم تفصیلی متأخر باشد، شما ساعت هشت صبح علم پیدا کردید که اناء زید المردد بین الانائین نجس. ساعت نه صبح علم تفصیلی پیدا کردید که این اناء الف از ساعت هشت نجس بوده است. محقق عراقی فرموده است: درست است زمان معلوم بالتفصیل ساعت هشت است، اما زمان علم تفصیلی مهم است که ساعت نه هست. اینجا این علم تفصیلی مانع از منجزیت علم اجمالی نمی شود. چرا؟ برای اینکه این اناء که ساعت نه علم تفصیلی به نجس بودن او پیدا شد ولی از ساعت هشت تا نه نجاستش با چه چیزی منجز می خواست بشود؟ با علم اجمالی. آنوقت که علم تفصیلی نبود. علم اجمالی در این اناء از ساعت هشت تا نه صلاحیت منجزیت داشت. در آن اناء دوم از ساعت هشت به بعد تا الان صلاحیت منجزیت دارد، ولذا علم اجمالی ما در هر طرف که حساب کنید صلاحیت منجزیت دارد. ولذا علم تفصیلی ساعت نه به اینکه این اناء اول نجس است باعث نمی شود که ما دیگر از اناء دوم اجتناب نکنیم.

بله اگر این علم تفصیلی بگوید هذا اناء زید، انحلال حقیقی پیدا می شود.

صورت سوم: این است که علم اجمالی ما هم عنوان ندارد، علم تفصیلی هم عنوان ندارد. در فرض اول هر دو علم عنوان داشتند. علم اجمالی بأن اناء زید نجس، علم تفصیلی می گوید هذا بعینه اناء زید. آنجا محقق عراقی فرمود انحلال حقیقی است. فرض دوم این بود که علم اجمالی عنوان دارد، اناء زید نجس. اما علم تفصیلی عنوان ندارد، هذا الاناء نجس ولا ادری أنه اناء زید أم لا. فرض سوم این است که هیچکدام از علم اجمالی و تفصیلی عنوان ندارند. علم داریم که احد الانائین نجس است. علم تفصیلی هم پیدا می کنیم که این اناء معین یعنی این اناء اول از این دو اناء که معین است نجس است. مشهور می گویند انحلال علم اجمالی در اینجا حقیقی است. چرا؟ برای اینکه عنوان ندارد معلوم بالاجمال. ما می دانستیم که یکی از این دو اناء نجس است، عنوان نداشت که اناء زید نجس است. علم تفصیلی پیدا کردیم که این اناء اول نجس است. مشهور می گویند انحلال حقیقی است. چرا؟ برای اینکه قوام علم اجمالی به قضیه منفصله مانعة الخلو است، إما هذا نجس أو ذاک. دیگر این علم اجمالی از بین رفت. هذا نجس جزما، وذاک مشکوک النجاسة.

محقق عراقی فرموده ابدا، اینها توهم است. علم اجمالی انحلال با این علم تفصیلی پیدا نمی کند. چرا؟ ایشان فرموده است که: شما هنوز هم می توانید بگوئید احدهما نجس. این علم اجمالی است. چه کسی می گوید قوام علم اجمالی به این است که بگوئی إما هذا نجس أو ذاک. علم اجمالی یعنی علم به نجس بودن احدهما. خب این علم هست. وشاهدش این است که اگر آن علم تفصیلی از بین برود، چون بخاطر إخبار یک شخصی علم تفصیلی پیدا کردی که این اناء الف نجس است وآن شخص آمد گفت اشتباه کردم، علم تفصیلی از بین رفت، می بینید هنوز علم اجمالی دارد که احدهما نجس. چون سبب علم اجمالی شما این بود که دیدید که یکی از این دو نجس شد. یا برهان قائم شد حساب احتمالات مطرح شد که علم پیدا کردید که مثلا این دو لیوان در خانه این کافر، این کافر حداقل با یکی از این دو لیوان آب خورده است، پس علم دارید که یکی از این دو لیوان نجس است. یک مدتی فکر کردید که لیوان الف هم فکر کردید یقینا نجس است به علم تفصیلی وکافر از او آب خورده، حالا فهمیدید که اشتباه کردید. می بینید آن علم اجمالی که کافر نمی شود چند روز در این هوای گرم در این خانه بماند از هیچکدام از این دو لیوان آب نخورد، به این حساب احتمالات گفتید پس یکی از این دو لیوان یقینا نجس است، خب این علم اجمالی هنوز هم هست. آن علم تفصیلی زائل شد ولی باز می بینید علم اجمالی به قوت خودش باقی است. پس معلوم می شود علم اجمالی محفوظ است. علم اجمالی سببش همان حساب احتمالات است، تا سبب علم اجمالی هست علم اجمالی هم هست. یعنی علم به نجس بودن احدهما شما دارید. علم اجمالی معنایش این نیست که مقرون باشد به دو تا شک تفصیلی. این اشتباه است. محقق عراقی فرموده چه کسی گفته است که علم اجمالی قوامش به دو تا شک تفصیلی است که إما هذا نجس أو ذاک نجس، بعد بگوئید شک تفصیلی دارم که هل هذا نجس، شک تفصیلی هم دارم که هل ذاک نجس. قوام علم اجمالی به دو تا شک تفصیلی نیست. علم اجمالی یعنی علم به احدهما. علم دارید احدهما نجس است. خب علم دارید دیگر. ولو مقرون باشد به علم تفصیلی بأنّ هذا نجس.

بله محقق عراقی فرموده است: اگر این علم تفصیلی که این اناء الف نجس است مقارن باشد با علم اجمالی بأن احدهما نجس، انحلال حکمی را ما قائلیم، مثل فرض دوم. اما اگر نه، علم تفصیلی بأن هذا الاناء نجس یک ساعت دیرتر حاصل شد، آن علم اجمالی هم حقیقة هست و هم انحلال حکمی ندارد. چون در آن ساعت اول این علم اجمالی بود که منجز بود نسبت به هر دو طرف. فرق می کند با جائی که علم تفصیلی از ابتداء علم اجمالی موجود باشد. آن علم اجمالی صلاحیت تنجیز در این طرف معلوم بالتفصیل را چون ندارد پس این علم اجمالی منجز نیست.

بعد محقق عراقی گفته می آییم سراغ بحث خودمان: شما علم اجمالی داشتید به مخصصاتی در کتب معتبره. کی علم تفصیلی پیدا کردید به مخصصاتی در این کتب معتبره به اندازه مثلا پانصد تا؟ همزمان با علم اجمالی؟ ابدا. این علم اجمالی از ابتداء تحصیل در حوزه که به شما گفتند ما من عام الا و قد خص این علم اجمالی پیدا شد که بعض عمومات مخصص دارند در کتب معتبره ما. اما علم تفصیلی به مخصصات منفصله بعد از سالها زحمت آنزمانی که می خواهید اعمال اجتهاد بکنید حاصل می شود. و لذا این علم اجمالی منجز است.

این فرمایش محقق عراقی.

سؤال وجواب: در فرض اول می دانستید اناء زید المردد بین الانائین نجس است. وما دو تا اناء زید نداریم. اناء زید یکی است. احتمال می دهید هر دو اناء نجس باشد ولی هر دو اناء زید نیستند. بعد علم تفصیلی گفت هذا الاناء بعینه اناء زید، معلوم است که علم اجمالی منحل می شود. در فرض اول علم داشتید که اناء زید المردد بین الانائین نجس، بعد علم تفصیلی پیدا کردید که هذا الاناء اناء زید. خب علم اجمالی منحل می شود حقیقة. چون آن اناء دیگری یقینا اناء زید نیست، ممکن است نجس باشد ولی اناء زید نیست. ولذا فرض اول که علم اجمالی عنوان دارد، علم تفصیلی هم آن عنوان را تعیین می کند در این فرد، انحلالش حقیقی است. اما در فرض سوم علم اجمالی حقیقة هست، الان هم می دانید یکی از این دو اناء نجس است. شما الان نمی دانید یکی از این دو یا شب یا روز موجود است؟ نمی دانید؟ منتهی علم تفصیلی هم دارید که روز موجود است. علم اجمالی دارید که احد الامرین إما اللیل أو النهار موجود است. علم اجمالی ندارید؟! سببهایش فرق می کند. سبب علم اجمالی به اینکه احدهما إما اللیل أو النهار موجود است سببشان امتناع ارتفاع ضدین لاثالث لهما است. شب و روز ضدان لاثالث لهما هستند، ارتفاعشان محال است. سبب علم اجمالی شما که احدهما موجود است اللیل أو النهار، خب این سببش برهان عقلی است. این منحل نمی شود با علم تفصیلی به اینکه الان روز است که سببش احساس شما است. حالا اگر بفهمید که احساستان اشتباه بوده، یعنی بفهمید که تخیل می کردید که الان روز است، آیا علم شما به وجود احدهما من اللیل أو النهار از بین می رود؟ نه.

پس اگر علم تفصیلی مقارن باشد با علم اجمالی، ایشان گفت مشکل نداریم، یعنی انحلال حکمی است. ولی اگر علم تفصیلی متأخر باشد ما در اینجا علم اجمالی مان به قوت خودش باقی است.

اگر این فرمایش محقق عراقی درست بشود ممکن است کسی بگوید حتی بعد الفحص والیأس عن الظفر بالمخصص فی معرض الوصول باز هنوز علم اجمالی هست. شما بگردید در مظانش پیدا نکنید مخصص را، ولی احتمال وجود مخصص که از بین نمی رود. در مظانش مخصص را پیدا نکردید، اما ابدا مخصصی ما نداریم نسبت به این عام؟ شاید در غیر مظانش در ابواب غیر متناسبه ما داشته باشیم. پس اگر علم اجمالی هنوز منحل نشده محقق عراقی چکار می کند. علم اجمالی اگر منحل نشده حتی اگر در مظانش هم فحص کند و مخصص پیدا نکند آیا احتمال وجود مخصص از بین می رود؟ از بین نمی رود. محقق عراقی چکار می کند؟

شاید محقق عراقی بیاید با تکلف بگوید از اول علم اجمالی ما اینطور بود، علم اجمالی داریم به مخصص هایی که مذکور است در ابواب مناسبه آن. از اول ضیق فم الرکیة بکند، بگوید علم اجمالی ما تعلق گرفته به وجود مخصصات مذکوره فی الابواب المناسبة لها. ولذا وقتی به ابواب مناسبه رجوع کردیم مخصص ندیدیم، یقین پیدا می کنیم که دیگر این عام از آن عام هایی نیست که مخصص در باب مناسب خودش داشته باشد.

خب اینجور با تکلف بخواهد مشکل را حل کند.

والا با فحص و عدم ظفر به مخصص در ابواب مناسبه احتمال وجود مخصص که از بین نمی رود.

مهم این است که این فرمایش محقق عراقی درست نیست، ولو مرحوم آقای صدر فی الجمله کلام ایشان را پذیرفته است.

آقای صدر فرموده است: این بیان محقق عراقی که علم اجمالی در آن فرض سوم با علم تفصیلی منحل نمی شود حقیقة در صورتی درست است که سبب علم اجمالی نسبتش به دو طرف علم اجمالی علی حد سواء نباشد.

توضیح ذلک: ما دو جوز علم اجمالی داریم: گاهی علم اجمالی ما به نحوی است که سبب این علم اجمالی نسبت به دو طرف علم اجمالی علی حد سواء هست. مثلا یک ثقه ای می آید می گوید زید ایستاده است و یک ثقه ای می گوید زید نشسته است. شما سبب علم اجمالی تان به کذب اجد الخبرین چیست؟ امتناع اجتماع ضدین است. نمی شود زید هم ایستاده باشد و هم نشسته باشد. خب این سبب علم اجمالی شما امتناع اجتماع ضدین است، این نسبتش با هر دو خبر علی حد سواء است. علامتش این است که اگر فی علم الله هر دو خبر دروغ باشد، زید اصلا دراز کشیده، نه آنی که می گفت زید قائم راست گفت ونه آنی که می گفت زید جالس، ملائکة الله هم نمی توانند تعیین کنند که آن معلوم بالاجمال کذبه کدام خبر است. چرا؟ برای اینکه اگر جبرئیل امین بفرماید که آن خبری که می گفت زید قائم خبری است که این آقا علم داشت به کذب او اجمالا، ممکن است یک ملک دیگری مثلا حضرت عزرائیل بگوید لم لایعکس، چرا نمی گوئید آن خبری که گفت زید جالس خبری است که معلوم الاجمال کذبه هست؟ این آقا گفت چون اجتماع ضدین محال است یکی از این دو خبر دروغ است و شاید هر دوی آنها دروغ باشد. اتفاقا هر دوی آنها دروغ بود. نسبت علم اجمالی ما به هر دو خبر علی حد سواء است.

این یک فرض، که مرحوم آقای صدر می گوید در اینجا ما کلام محقق عراقی را نمی پذیریم، انحلال علم اجمالی حقیقی است کما سنبین.

اما اگر علم اجمالی یک سببی داشت که آن سبب واقعا مربوط بود به یکی از این دو طرف علم اجمالی ولو ما نمی دانیم. مثل اینکه ما یک قطره خونی دیدیم افتاد، نفهمیدیم روی این اناء افتاد یا روی آن اناء. علم تفصیلی هم پیدا کردیم که یک قطره خونی در این اناء الف افتاده است.

آقای صدر می گوید اینجا حق با محقق عراقی است. چرا؟ برای اینکه علم اجمالی ما سببش رؤیت قطرة دم است که لاندری هل وقعت علی هذا الاناء أو ذاک الاناء. این علم اجمالی منحل نمی شود با آن علم تفصیلی. چرا؟ برای اینکه ما که نمی دانیم آن قطره دمی که در آن اناء معین دیدیم همان قطره دم معلوم بالاجمال باشد. ولذا الان هم می توانیم بگوئیم که می دانم آن قطره دم که دیدم یا در این اناء افتاد یا در آن اناء. هنوز هم می گویم. ولو می دانم یک قطره دم در این اناء معین افتاده، ولی من چه می دانم این قطره دم همان قطره دم معلوم بالاجمال است؟ اینجا علم اجمالی باقی است و منحل نیست حقیقة.

ولی در آن فرضی که سبب علم اجمالی مساوی است با دو طرف. مثل همان مثال علم اجمالی به کذب احد الخبرین، مثال خوبی است. یا مثالی از خود بحث می زنم: من علم اجمالی داشتم یکی از این دو خبر دروغ است چون إخبار به ضدین است. یکی می گوید زید قائم است ویکی می گوید زید جالس است، خب یکی از آنها دروغ است دیگر. بعد علم تفصیلی پیدا کردم که خبری که می گوید زید قائم است دروغ است، اما ممکن است که می گوید زید جالس است او هم دروغ باشد. اینجا آقای صدر فرموده: معنا ندارد ما قائل به انحلال حقیقی نشویم. هیچ نکته ای در علم اجمالی نیست که بخواهد مقاومت بکند در برابر این انحلال. سببش که مساوی بوده با کلا الطرفین، می دانستیم یکی از این دو خبر دروغ است، حالا علم تفصیلی پیدا کردیم که این خبر دال بر قیام زید دروغ است. دیگر علم اجمالی ما یک خصوصیتی ندارد که ما روی آن خصوصیت تمرکز کنیم و بخاطر آن خصوصیت بگوئیم هنوز علم اجمالی باقی است. اما در جائی که علم اجمالی خصوصیت دارد ولو بخاطر خصوصیت سبب، آن انائی که آن قطره معلوم بالاجمال در او افتاد که مردد بین این دو اناء است نجس است. آقای صدر فرموده این منحل نمی شود با علم تفصیلی به اینکه یک قطره دمی در این اناء هست. چه می دانیم این قطره دم همان قطره معلوم بالاجمال باشد.

ببینیم آیا فرمایش آقای صدر درست است یا نه.

جلسه 504

یکشنبه 04/07/89

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 بیان محقق عراقی ره بود، فرمود علم اجمالی به وجود مخصصاتی در کتب معتبره با پیدا کردن مقدار متیقن از مخصص منحل نمی شود. مثل این می ماند که ما علم اجمالی داریم که بعضی از این اوانی نجس هست. ما می گردیم سه اناء پیدا می کنیم که علم تفصیلی پیدا می شود به نجاستش. ایشان فرموده است این علم تفصیلی به درد نمی خورد، باید از این اوانی اجتنب کنید. چرا؟ برای اینکه علم تفصیلی در صورتی موجب انحلال علم اجمالی می شود که ناظر باشد به تعیین معلوم بالاجمال. شما می دانید اوانی زید نجس هستند بعد علم تفصیلی پیدا کنید که اوانی زید این سه اناء هستند نه بیشتر. بقیه اگر نجس باشند اوانی زید نیستند. علم تفصیلی شما آمد معلوم بالجمال را تعیین کرد، گفت هذه الاوانی الثلاثة اوانی زید. اما در جائی که علم تفصیلی ناظر به تعیین معلوم بالاجمال نباشد صرفا می گوید این سه اناء نجس است وشما علم اجمالی داشتید که بعض این ده اوانی نجس هستند، اگر این علم تفصیلی مقارن باشد با حدوث علم اجمالی، این علم اجمالی منجز نیست، انحلال حکمی پیدا می کند. اما اگر این علم تفصیلی متأخر باشد، علم اجمالی حقیقة که هست، حکما هم که منحل نمی شود کما بیناه سابقا.

مرحوم آقای صدر فرموده: به نظر ما فرمایش محقق عراقی آن کبرایی که فرمود فی الجمله درست است. و آن در جائی است که سبب علم اجمالی متساوی نیست نسبت به اطراف علم اجمالی. مثلا شما دیدید یک قطره خون افتاد، آیا در این اناء الف افتاد یا در اناء ب، نمی دانید، فحص کردید یک قطره خونی در اناء الف دیدید، اما هل هذه القطرة من الدم نفس تلک القطرة المرئیة أم لا؟ نمی دانید. اینجا حق با محقق عراقی است. چرا؟ برای اینکه علم اجمالی عنوان پیدا می کند. می شود الاناء الذی وقع فیه تلک القطرة المرئیة اجمالا نجس. این علم تفصیلی شما که این اناء الف یک قطره دم در او افتاد که نمی گوید همان قطره مرئیه بالاجمال در او افتاده است، شاید قطره دیگری است. پس منحل نمی شود علم اجمالی. و اگر این علم تفصیلی متأخر باشد زمانا و یک ساعت بعد از علم اجمالی مثلا حادث شد، حق با محقق عراقی است که باید هم از این اناء اجتناب کنیم وهم از آن اناء ب. اما اگر نه، سبب علم اجمالی نسبت به اطراف علم اجمالی علی حد سواء است، مثل اینکه شما با حساب احتمالات گفتید این کافر دو تا لیوان در خانه اش هست، نمی شود که در این مدت از هیچکدام آب نخورد. با حساب احتمالات علم اجمالی پیدا کردید که از یکی از این دو اناء آب خورده است علی الاقل، خب این نسبتش به هر دو طرف علی حد سواء است. یعنی چه؟ یعنی اگر فی علم الله از هر دو اناء آب خورده است هیچ کس نمی تواند بگوید آن اناء معلوم بالاجمال این اناء الف است. خب چرا اناء ب نباشد؟ تعین ندارد. بعد شما می آیید می بینید اناء الف این انائی است که کافر از او آب خورده است. اینجا چرا علم اجمالی ما منحل نشود؟ وقتی معلوم الانطباق است بر این اناء الف، دیگر بعد از او علم اجمالی نمی ماند. در مثال اول یک خصوصیتی را در علم اجمالی اخذ می کردید می گفتید الاناء الذی وقع فیه تلک القطرة من الدم التی رأیناها قبل ساعة. خب این خصوصیت معلوم الانطباق بر این اناء الف نیست. بله، آنجا علم اجمالی منحل نمی شود. اما در این مثال دوم یقینا این اناء الف مصداق معلوم بالاجمال هست. منتهی ممکن است اناء ب هم مصداق انائی که شرب منه الکافر باشد. او می شود شک بدوی.

در بحث ما مسأله ما از قبیل این مثال دوم است. چرا؟ برای اینکه شما با حساب احتمالات علم پیدا کردید که در کتب معتبره مقدار معتنابهی مخصص عمومات داریم. این علم شما که عنوان ندارد. با حساب احتمالات با اینکه این مطلب در افواه منتشر شده است که در شرع مخصصاتی نسبت به عمومات کتاب وسنت ما داریم، این باعث علم اجمالی شد. شما رفتید پانصد تا مخصص منفصل در کتب معتبره پیدا کردید خب معلوم الانطباق است علم اجمالی شما بر این مخصص ها. اینجا انحلال حقیقی است.

این فرمایش اول آقای صدر.

اقول: این فرمایش، فرمایش متینی است، اما با آن عرضی که ما داشتیم که خصوصیت هایی که منشأ اثر شرعی نیستند وبرای عقل موضوعیت ندارند، اینها ولو مانع از انحلال حقیقی علم اجمالی است مثل اینکه می دانم اناء زید المردد بین الانائین نجس، این اناء الف فهمیدم نجس است اما نمی دانم اناء زید است یا نه. عنوان اناء زید را اگر لحاظ کنیم علم اجمالی منحل نمی شود. هنوز هم علم اجمالی داریم که اناء زید المردد بین الانائین نجس. ولی عقل این علم را موضوع منجزیت نمی داند، می گوید اناء زید که خصوصیت ندارد، بگو من علم دارم که احد الانائین نجس، اناء زید باشد یا اناء غیر زید، مهم نیست. آن چیزی که موضوع منجزیت است علم اجمالی به تکلیف است، حالا این خصوصیت اینکه اناء زید است این مهم نیست.

وقتی این خصوصیت مهم نشد می توانیم بگوئیم علم اجمالی ای که منجز هست یعنی آن علم اجمالی که این خصوصیات زائده در آن الغاء می شود او منحل شده است. علم به نجس بودن احد الانائین منحل می شود به علم تفصیلی به نجس بودن این اناء الف.

در این مثال اول که برای آقای صدر مطرح شد که یک قطره دمی دیدیم افتاد نمی دانیم در کدام اناء افتاد. بعد علم تفصیلی پیدا کردیم در اناء الف یک قطره دم هست. خب این قطره همان قطره باشد یا غیر او، چه تأثیری دارد در شرع وعقل؟ مهم این است که ما علم داریم احد الانائین نجس است و واجب الاجتناب. علم تفصیلی پیدا کردیم که اناء الف نجس و واجب الاجتناب. تمام شد. منحل شد آن علم اجمالی موضوع تنجز. والشاهد علی ذلک هو الوجدان. آیا وجدان فطری شما می پذیرد این فرمایش آقای صدر را که ما در همین مثال کافر حساب کنیم در این مثال کافر که با حساب احتمالات علم پیدا کردیم که او با یکی از این لیوان آب خورده است، حساب احتمالات یعنی اطمینان پیدا کردیم که در این هوای گرم و در این مدت طولانی نمی شود که این کافر تشنه نشود وآب نخورد. در اینجا آقای صدر ره گفت اگر بعد از چند روز علم تفصیلی پیدا کنیم که این لیوان الف از قبل نجس بوده، زمان معلوم بالتفصیل باید متأخر نباشد از زمان معلوم بالاجمال. این مسلّم است. نه، بحث زمان علم تفصیلی است که متأخر بوده است. بعد از چند روز فهمیدید که اناء الف از گذشته نجس بوده چون کافر از آن آب خورده است. اینجا آقای صدر گفت علم اجمالی انحلال حقیقی دارد و از آن اناء دیگر می توانید شما اجتناب نکنید.

اما اگر شما دیروز دیدید کافر از یکی از این دو لیوان آب خورد اما نمی دانید از کدام آب خورده است، اینجا امروز که علم تفصیلی پیدا می کنید که کافر از لیوان الف آب خورده خب علم ندارید که این همان لیوانی است که دیروز از آن آب خورد. اینجا آقای صدر می گوید باید از آن اناء دیگر هم اجتناب کنید. وجدان فطری قبول می کند این تفصیل را؟ ما که وجدان فطری مان این تفصیل را قبول نمی کند. حالا اگر در سلامت وجدان و فطرت مان هم شک کنیم اما بزرگانی مثل حضرت امام هم این مطلب را داشتند که این خصوصیات عقلا اعتبار ندارد و مانع از انحلال علم اجمالی نمی شود.

سؤال وجواب: جایی که علی حد سواء نیست مثل همین مثال که دیدیم دیروز کافر از یکی از این دو لیوان آب خورد اما کدام لیوان بود نمی دانیم. خب اینجا فی علم الله از یک لیوان معین آب خورده است. امروز فهمیدیم که روزهای قبل این کافر از اناء الف آب خورده است، منتهی نمی دانیم آیا این لیوان الف همان لیوانی است که دیروز دیدیم کافر آب خورد، یا نه، غیر از آن لیوان است. اینجا است که آقای صدر می گوید باید از همه این لیوانها اجتناب کنید. چرا؟ برای اینکه علم اجمالی انحلال حقیقی که ندارد. الاناء الذی رأیت أنّ الکافر شرب منه امس نجس، این علم اجمالی هنوز هم هست. پس علم تفصیلی موجب انحلال حقیقی علم اجمالی نشد. انحلال حکمی هم که با علم تفصیلی متأخر به وجود نمی آید، چون اصالة الطهارة در این اناء قبل از علم تفصیلی تعارض می کند با اصالة الطهارة در آن اناء دیگر. والمیت لایعود حیا، از بین رفت. آقای صدر اینجور فرموده است.

ما می گوئیم این تفصیل که بیینیم با حساب احتمالات علم پیدا کردیم که کافر از یکی از این دو لیوان آب خورده، اینجا قائل به انحلال حقیقی علم اجمالی می شوید با این علم تفصیلی به اینکه کافر از این لیوان الف آب خورده است. ولی اگر ما ببینیم کافر از یکی از این دو لیوان آب خورد ندانیم کدام بود، اینجا چون سبب مساوی نیست با این دو اناء، سبب علم اجمالی مختص است به احدهما واقعا، علم اجمالی منحل نیست لا حقیقة و لا حکما لتأخر العلم التفصیلی فیجب الاحتیاط. این خلاف وجدان است.

پس به نظر ما به لحاظ علم اجمالی موضوع تنجز انحلال حقیقی است ولو علم تفصیلی متأخر باشد واجتناب از آن اناء دیگر لازم نیست. ولو علم تفصیلی متأخر باشد اما به شرط اینکه معلوم بالتفصیل ما متأخر نباشد. نه اینکه علم تفصیلی پیدا کنیم امروز این اناء الف نجس است. علم اجمالی دیروز را منحل نمی توانیم بکنیم با این علم تفصیلی. علم تفصیلی به این شرط موجب انحلال علم اجمالی سابق است که معلوم بالتفصیلش یا مقارن باشد با آن معلوم بالاجمال و یا مقدم باشد بر او.

اما اصل مطلب محقق عراقی که فرمود علم اجمالی با علم تفصیلی منحل نمی شود حقیقة.

اقول: جناب محقق عراقی! علم اجمالی صرف علم به جامع که نیست. خب هر علم تفصیلی در او علم به جامع هم هست. شما علم دارید که زید در خانه است، علم دارید جسم در خانه است، حیوان ناطق در خانه است، رجل در خانه است. شما می توانید با این بیانتان از هر علم تفصیلی علوم اجمالیه در بیاورید. اینکه علوم اجمالیه نیست. علم اجمالی یعنی علم به جامع مع الشکین التفصلیین. علم اجمالی این است که من می دانم یا این اناء نجس است یا آن اناء. یعنی شک دارم آن اناء نجس آیا این اناء است یا آن اناء دیگر. این می شود علم اجمالی. در جائی که علم تفصیلی دارم که این اناء الف نجس است، آیا هنوز علم اجمالی باقی است؟ یعنی هنوز علم اجمالی که قوامش به دو شک تفصیلی است باقی است؟ خب باقی نیست دیگر. چون معلوم بالاجمال ما یقینا منطبق است بر این اناء الف. إما هذا نجس أو ذاک دیگر معنا ندارد. هذا نجس جزما والآخر مشکوک.

یک اشکال دیگری مرحوم آقای صدر به محقق عراقی گرفته است او را هم عرض کنیم این بحث را تمام کنیم. اشکال ایشان این است که: جناب محقق عراقی! شما در علم اجمالی به تکلیف این مطالب را فرمودید و ما در آنجا بحث کردیم وفی الجمله کلام شما را پذیرفتیم، چون در آنجا می خواست علم اجمالی به تکلیف منجز باشد نسبت به اطراف، شما فرمودید علم تفصیلی مثلا بأنّ هذا الاناء الاول نجس اگر متأخر باشد زمانا، فایده ندارد. چرا؟ برای اینکه آن علم اجمالی ما به لحاظ قبل از زمان علم تفصیلی به این اناء الف منجز بوده است. چون ساعت هشت علم اجمالی پیدا کردید که یا اناء الف نجس است و یا اناء ب. ساعت نه علم تفصیلی پیدا کردید که از ساعت هشت یا قبل از آن اناء الف نجس بوده است. خب آنجا فرمودید که این علم اجمالی نسبت به این اناء الف هم از ساعت هشت تا نه منجز بود اجمالا، واصل طهارت در او را با اصل طهارت در آن اناء ب طرف تعارض قرار داد. ولذا این اناء ب وجوب اجتناب دارد چون طرف علم اجمالی منجز است. اینجور فرمودید. اما چرا قیاس کردید مقام را به آن بحث علم اجمالی به تکلیف؟ در این بحث ما علم اجمالی به مخصص منفصل داریم، حجیت عام یک شرط واقعی دارد، عدم ابتلاء به مخصص معلوم بالتفصیل أو الاجمال. از اول حجیت این عموم ها مشروط است به عدم الابتلاء بالمخصص المعلوم بالتفصیل أو الاجمال. از روز اول.

سؤال وجواب: عیبی ندارد، عام اگر علم اجمالی نداشتید به مخصص حجت بود. اما اگر این عام مخصص معلوم بالاجمال داشت فی علم الله حجت نیست. عامی که مخصص منفصل محتمل دارد حجت است. اما عامی که مخصص منفصل معلوم بالتفصیل أو الاجمال دارد واقعا حجت نیست. منتهی گم کردید آن عامی را که حجت نیست یعنی مخصص معلوم بالاجمال دارد گم کردید این عام را با آن عامی که حجت است. عام اگر مبتلا باشد به مخصص معلوم بالاجمال أو التفصیل، حجت نیست. عامی که مبتلا نباشد به مخصص معلوم بالاجمال أو التفصیل حجت است. شما وقتی علم اجمالی داری یکی از این دو عام مبتلا است به مخصص معلوم بالاجمال، یعنی می دانی که یکی از این دو عام حجت است ویکی دیگر حجت نیست. می شود اشتباه الحجة باللاحجة. بعد که رفتی پیدا کردی آن عام مبتلای به مخصص معلوم بالاجمال را، می فهمی که این لاحجت بوده است. این عام الف که می گفت حرم الربا، رفتی پیدا کردی که لاربا بین الوالد و الولد، فهمیدی این حرم الربا آن عامی بوده که لا حجت بوده است مبتلا بوده است به مخصص منفصل معلوم بالاجمال. کشف کردید این لا حجت بوده است. خب آن عام دیگر از اشتباه الحجة باللاحجة خارج می شود، دیگر چه لزومی دارد من فحص کنم از مخصص منفصل در او؟

فرق است بین علم اجمالی به تکلیف در بحث اصول عملیه، آنجا علم اجمالی به تکلیف منجز است، جلو جریان اصل برائت را می گیرد. اما در اینجا بحث اشتباه الحجة باللاحجة است. خب لا حجت را پیدا کردیم. وقتی لا حجت را پیدا کردیم خرج عن اشتباه الحجة باللاحجة. مثل این می ماند که مولا گفته است اکرم کل عالم، دو نفر مقابل من هستند یکی از آنها عالم است و یکی جاهل، خب این می شود اشتباه الحجة باللاحجة. بعد فهمیدم که آن نفر اول جاهل است. این اصلا ربطی به علم اجمالی منجز ندارد.

اقول: این فرمایش آقای صدر ناتمام است. چرا؟ برای اینکه خود شمای آقای صدر فرمودید عامی حجت است که مبتلا به مخصص معلوم بالاجمال نباشد. خب محقق عراقی بنده خدا می گوید که علم اجمالی منحل نیست یعنی ممکن است آن عام دوم هم مبتلا باشد به مخصص معلوم بالاجمال. خب عام الف بله، حرم الربا فهمیدید عام مبتلا به مخصص منفصل معلوم بالاجمال بوده است پس از اول لاحجت بوده است. خب شاید عام دوم یعنی یحرم الکذب هم عام مبتلای به مخصص منفصل معلوم بالاجمال باشد. اگر ما بتوانیم علم اجمالی محقق عراقی را حقیقة منحل کنیم حرفی نیست. اما شما اشکال دوم که می کنید معنایش این است که علم اجمالی حقیقة منحل نمی شود ولی اینجا مشکل پیدا نمی کنیم. خب چرا مشکل پیدا نمی کنید. این عام دوم هنوز شبهه مصداقیه عام مبتلای به مخصص معلوم بالاجمال هست.

سؤال وجواب: فرض این است که محقق عراقی می گوید شاید دومی هم مصداق معلوم بالاجمال باشد چون علم اجمالی منحل نیست حقیقة. حالا شما قبول ندارید مبنای محقق عراقی را، اتفاقا آقای صدر که فی الجمله قبول کرد مبنای ایشان را در جائی که سبب علم اجمالی علی حد سواء نباشد به اطراف علم اجمالی. شما اگر اشکال می گرفتید که مبنای محقق عراقی درست نیست حرفی نداشتیم. اما اینکه بگوئید قیاس مانحن فیه با علم اجمالی به تکلیف در اصول عملیه قیاس مع الفارق است، نه این قیاس مع الفارق نیست.

ولذا اصل مبنای محقق عراقی ناتمام است.

فتحصل که علم اجمالی به مخصصات منفصله در کتب معتبره ینحل بالظفر بمقدار معتدبه من المخصصات، و دیگر بعد از او ما علم اجمالی نداریم.

ولذا این وجه ثانی اخص از مدعا هست.

وجه ثالث: (و هو العمدة فی المقام)، مرحوم آخوند فرموده است: به نظر ما علت وجوب فحص از مخصص منفصل این است که عمومات کتاب و سنت در معرض تخصیص هستند. فرق می کند با عمومات در السنه عرف. عمومات در السنه عرف اینها در معرض تخصیص نیستند، عقلاء قبل الفحص عمل می کنند به عام. اما عمومات وارده در کتاب و سنت در معرض تخصیص به مخصص منفصل هستند. اگر قطع نداشته باشیم که در سیره عقلاء عمل به این عمومات قبل الفحص جائز نیست، لااقل شک داریم در بناء عقلاء که آیا این عمومات کتاب وسنت که در معرض تخصیص هستند آیا اینها مورد عمل عقلاء هستند قبل الفحص أم لا. شک در حجیت مساوق با قطع به عدم حجیت است. ولذا قبل الفحص عن المخصص المنفصل شک داریم در حجیت عام و باید کاری بکنیم که با فحص از مخصص منفصل علم به حجیت عام پیدا کنیم.

این فرمایش مرحوم آخوند.

مرحوم آخوند معنا نکرده معرضیت للتخصیص یعنی چه؟ یعنی چه عمومات کتاب وسنت معرضیت للتخصیص دارند؟

مرحوم آقای بروجردی فرموده: اگر مراد صاحب کفایه این است که طریقه شارع با طریقه عرف فرق می کند و عادت شارع بر اعتماد بر مخصصات منفصله است غالبا، اگر این را می گوید خب این معنایش این است که اصلا به هیچ عامی در کلام شارع دیگر نشود اعتماد کرد. در حالی که عمومات در خطابات شرعیه دو جور است. یک عموماتی هست که امام به افراد خاص عام می گوید، سائل می آید سؤال می کند امام به او عام می گوید که برود عمل بکند. این عمومات نیاز به فحص ندارد. مثل مولایی می ماند که به عبدش یک امر خاصی بکند، منتهی این امرش عام است. به او می گوید اشتر کل یوم خیزا. کل یوم عام است دیگر. اینجا نیاز به فحص ندارد از مخصص منفصل. اگر این عبد عمل نکند به عام بگوید شاید مخصص منفصلی بود عقلاء از او قبول نمی کنند.

بله یک قسم دومی هست از عمومات، وآن عموماتی است که متکفل قضایای حقیقیه است، احکام کلیه را بیان می کند که تعبیر می شود از آن به روایات مقام تعلیم در مقابل روایات مقام افتاء. روایات مقام افتاء یعنی وظیفه عملیه سائل را دارد امام بیان می کند. قسم دوم روایاتی است که در مقام تعلیم وارد شده است که متکفل احکام کلیه است. به زراره می فرماید لاتعاد الصلاة الا من خمس. یا به یکی دیگر می فرمایند لایضر الصائم ما صنع إذا اجتناب اربع خصال. این عمومات در سیره عقلاء حتی اگر از مولای عرفی هم صادر بشود واجب است فحص از مخصص منفصل آن. چرا؟ برای اینکه مولا در این احکام کلیه بنائش بر ایصال خطابات به تک تک مکلفین که نیست. این خطابات را در معرض وصول گذاشته است. وظیفه مولا بیش از این نیست. احکام کلیه است در معرض وصول عامه مکلفین گذاشته است. امر هم کرده است به تعلم احکام و تفقه در دین. خب در اینها باید فحص کرد از مخصص منفصل.

پس عملا فرقی بین مولای شرعی و مولای عرفی نیست. فرق بین روایات مقام افتاء است که در مورد خاص امام یک خطابی را به شخص سائل می گوید مثلا می گوید افعل کذا کل یوم، اینجا فحص لازم نیست حتی در روایات از ائمه علیهم السلام. اما عموماتی که متکفل احکام کلیه اند یعنی روایات مقام تعلیم، آنها اگر از شارع هم صادر نمی شد از عرف هم صادر می شد اگر مولای عرفی هم می گفت باید فحص از مخصص منفصلش می کردیم. پس معرضیت للتخصیص درست نیست.

تأمل بفرمائید اصلا معرضیت للتخصیص ببینید معنایش چیست. اگر معنایش این است که شارع روشش با عرف شدیدا اختلاف دارد، به نظر ما عمومات بالکل از اعتبار می افتد حتی بعد الفحص عن المخصص المنفصل و عدم الظفر به فیما بأیدینا.

اگر این کلام صاحب کفایه درست بشود ضربه محکمی است بر عمومات کتاب وسنت. تأمل بفرمائید تا فردا.

جلسه 505

دوشنبه 05/07/89

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.

وجه سوم برای وجوب فحص از مخصص منفصل وجهی بود که مرحوم آخوند بیان فرمود. فرمود عمومات در خطابات شرعیه با عمومات در خطابات عرفیه فرق می کند. عمومات در خطابات شرعیه در معرض تخصیص هست، وبناء عقلاء یا قطعا بر حجیت عام در این موارد قبل از فحص از مخصص منفصل نیست، یا مشکوک است بناء عقلاء. مشکوک هم باشد قدر متیقن از حجیت این عمومات حجیت این عمومات است بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالمخصص المنفصل.

مرحوم آقای بروجردی فرموده اند: فرقی بین عمومات شرعیه و عرفیه نیست. عموماتی که برای بیان احکام کلیه هست نه آن عمومی که به این مکلف خاص می گویند اشتر فی کل یوم خبزا، آن عموماتی که مخاطبش عامه ناس است، عموماتی که متکفل احکام کلیه است برای عامه ناس، این عمومات چون بنا نیست که ایصال بشود این نحو از خطابات به تک تک مکلفین، عمومات را در معرض وصول می گذارند مخصصات اینها را هم در معرض وصول می گذارند، و وظیفه مکلف است که از مظان وصول اینها فحص کند.

اقول: اشکال این فرمایش این است که در عمومات عرفیه ما عرض کردیم ظاهر عامی که در عرف صادر می شود این است که نفی می کند وجود مخصص منفصل را. یک فردی که عرفی هست وقتی می آید می گوید لاتعاد الصلاة الا من خمس الرکوع والسجود و الوقت والقبلة والطهور ما احتمال می دهیم که نسیان تکبیرة الاحرام هم موجب اعاده نماز باشد که می شود مستثنی سادس. کجا عرف ملزم می داند مردم را به فحص؟ ظاهر این عام نفی وجود مخصص منفصل است. ولذا شما وقتی می روید در رساله عملیه یک عمومی را از این رساله پیدا می کنید تا آخر باب ملاحظه می کنید، چون آخر باب ممکن است بگوید و یستثنی من ذلک امور، او مخصص متصل است. اما دیگر به باب آخر رجوع نمی کنید. در منهاج الصالحین مرحوم آقای خوئی در کتاب النکاح ما یحرم بالکفر را مطرح کرد، ما یحرم بالنسب را مطرح کرد، ما یحرم بالرضاع را مطرح کرد، ما یحرم بالمساهرة را مطرح کرد، همه اینها را مطرح کرد، نگفت که اگر کسی زن مسلمان دارد بدون اذن این زن مسلمان حق ندارد با زن کافره ای ازدواج کند. این را نگفت. کی عقلاء خودشان را ملزم می دانند به فحص؟ می گویند ظاهر این فتاوی در کتاب النکاح این است که جائز است این فردی که زن مسلمان دارد ولو بدون رضایت او برود با یک زن کافره یهودیه یا نصرانیه ازدواج کند.

بعد می رویم در کتاب الحدود، آنجا آقای خوئی فرموده است: إذا تزوج مسلم بذمیة من دون رضا زوجته المسلمة اجری علیه حد الزانی. معلوم می شود که چون روایت معتبره هم داریم که مردی که زن مسلمان دارد نباید با زن کافره ازدواج کند، من تزوج ذمیة علی مسلمة حُدَّ حَدّ الزنا. البته آقای خوئی فرموده اند: این ازدواج های موقت یک روزه و دو روزه بدون رضایت زوجه مسلمه اشکال ندارد، چون عرفا نمی گویند تزوج ذمیة علی مسلمة، هوو روی این زن مسلمان نیاورده است. حالا 24 ساعت ازدواج موقت تزوج ذمیة علی مسلمة نیست. البته این هم محل مناقشه نیست. ولو یک ساعت باشد یا یک سال چه فرق می کند؟ تزوج ذمیة علی مسلمة صدق می کند دیگر.

حالا مقصود این است که شما در کتاب فتوی اگر یک عامی را پیدا کنید و در همان باب هیچ استثنائی ذکر نشود برای آن عام، کی خودتان را ملزم می دانید که تمام این کتاب و ابواب مناسبه در این کتاب را بررسی کنید؟ کی عقلاء در خطابات عرفیه عام را که می شنوند در خطابهای دیگر دنبال مخصص منفصل آن عام هستند؟

پس این فرمایش تمام نیست.

ولذا ما عرضمان این است که اگر یک مرجع تقلید دیگری در کتاب النکاح این مطلب را ذکر نکرد که یکی از محرمات ازدواج کسی است که زن مسلمان دارد با زن کافره بدون رضایت آن زن مسلمان، این را ذکر نکرد. خب عموم فتوای او در کتاب نکاح اقتضاء می کند که بگوئیم ایشان نظرش این است که ازدواج این شخص با این زن کافره بلامانع است. دیگر فحص به اینکه بگردیم کتاب الحدود را پیدا کنیم ببینیم آیا آنجا چیزی فرموده یا نفرموده، اینها لازم نیست.

سؤال وجواب: ما عرضمان همین است که در عموماتی که از عرف صادر می شود، دأب عرف عام بر اعتماد به مخصص منفصل نیست الا نادرا. ولذا عموم اماره است بر نفی مخصص منفصل. فحص از مخصص منفصل را عقلاء لازم نمی دانند.

پس یک خصوصیتی در خطابات شرعیه هست که صاحب کفایه تعبیر می کند که این خطابات شرعیه در معرض تخصیص هستند.

سؤال وجواب: ما عرضمان این است که عموماتی که در خطابات عرفیه است تا آخر آن باب که مناست است باید فحص شود. مثل عروه، یک بابی که در عروه هست اول باب می گوید دم اقل من الدرهم معفو است، اگر شما این را بگیری بدون اینکه تا آخر باب را بخوانی بگوئی یک زنی می آید می گوید خون حیض اقل من الدرهم روی لباسم بود، شما بگوئی بله در عروه نوشته است که الدم الاقل من الدرهم معفو. خب شما که عالمی این باب را تا آخر بخوان آخرش نوشته و یستثنی من ذلک دم الحیض. در همان باب مخصص ها را می بینند چون مخصص متصل است عرفا. اما در باب دیگر دنبال مخصص منفصل گشتن اصلا دأب عرف نیست. فقط در خطابات شرعیه ادعا شده است که ما باید فحص از مخصص منفصل بکنیم، چون طریقه شارع در خطابات شرعیه اعتماد زیاد بر مخصص منفصل هست.

تا این ادعا مطرح می شود که معرضیت به معنای عادت شارع بر اعتماد بر مخصص منفصل بطور گسترده و کثیر، وقتی این ادعا مطرح می شود این سؤال به ذهن خطور می کند که همچنین مولائی که روشش اعتماد زیاد بر مخصص منفصل است اصلا دیگر ظهور تصدیقی در کلامش منعقد نمی شود. وقتی عام می گوید ظهور تصدیقی منعقد نمی شود که این عام مطابق با مراد جدی است و این عام هیچ مخصص منفصلی ندارد. شما اگر ده مورد از یک مرجع تقلیدی سؤال کردید پنج شش موردش عام را به شما گفت مخصص منفصل را جای دیگر بعد از وقت حاجت به شما یا به کس دیگری مطرح کرد، دیگر عموم های دیگر را هم شما با چشم بدبینی و تردید نگاه می کنید. می گوئید نکند برای این عموم های دیگر هم فردا مخصص منفصل بیاید. ولذا می گوئید پنج تا عام گفتید، بعد از مدتی گفتید مخصص منفصل دارند. چند تا از آنها را به خودم گفتید و چند تای دیگر را هم به دیگران گفتید که اتفاقی من فهمیدم. حالا این عام های دیگر که می گوئید اگر اینها مخصص منفصل دارد لطفا بیان بفرمایید. دیگر اعتماد نمی کنید به این عموماتی که از این متکلم صادر می شود. بعد از اینکه فهمیدید دیدَن او با دیدَن عرف عام مختلف است.

ولذا گفته می شود که اگر اینطور بود چطور اصحاب ائمه علیهم السلام به عمومات کلمات ائمه علیهم السلام تمسک می کردند؟ خب این عمومات در معرض تخصیص است، شاید فردا مخصصش بیاید. شاید مخصص منفصل داشت ولی گم شد در ضمن آن کتابهایی که تلف شد. و گاهی مخصص منفصل به سند ضعیف می آید و ما احتمال می دهیم که این مخصص منفصل از امام علیه السلام صادر شده است ولی سند ضعیف است، خب چطور اعتماد کنیم به این عمومات؟!. آقایان خواسته اند مشکل فحص از مخصص منفصل را حل کنند یک دلیلی بر وجوب فحص از مخصص منفصل ارائه بکنند ولی تبعات این دلیل یک مقدار سنگین است. این معنایش این است که ما راه شارع را جدا کنیم از عرف عام، وقتی راه شارع از راه عرف عام جدا شد، دیگر سیره عقلائیه در این کلماتی که از همچنین شارعی صادر می شود کی بر این است که به عمومات او اعتماد کنند حتی بعد از فحص از مخصص منفصل و عدم ظفر به آن؟. خب شاید مخصص منفصل بعدا بیاید. در زمان ائمه علیهم السلام این احتمال بود که فردا و پس فردا امام بعدی مخصص منفصل را بیان بفرماید. و نسبت به ما شاید مخصص های منفصل مطرح شد ولی در ضمن کتابهای تلف شده، شاید در کتاب مدینة العلم صدوق بود که در حمله مغول از بین رفت، شاید در کتب بزنطی بود که از بین رفت. خب چه بکنیم؟ این مشکل است که با این بیان که عمومات در خطابات شرعیه با توجه به اینکه روش و دیدَن شارع مقدس بر اعتماد بر مخصص منفصل بوده است بطور گسترده، این بیان حجیت عمومات را حتی بعد الفحص والیأس عن الظفر بالمخصص فی معرض الوصول الینا دچار مشکل می کند.

ولذا ممکن است کسی اینجا بگوید ما برای حجیت این عمومات صادره از شارع، دستمان از سیره عقلائیه ولو کوتاه می شود، اما سیره متشرعه که هست. دستمان از سیره عقلائیه کوتاه می شود. ولذا نسبت به مرجع تقلید، نسبت به عالم مسأله گوی در محل اگر ببینیم آمده از اصول ما من عام الا وقد خص را یاد گرفته و در سخنان خودش پیاده می کند، می رویم مسجد یک فتوایی را با لسان عامی بیان می کند. حالا یک روزی کار داری نمی روی مسجد، اتفاقی می شنوی که آقا مخصص منفصلی آمد گفت. دیگر معلوم نیست بلکه مطمئنیم که عقلاء اعتماد به سخنان ظاهر این مجتهد یا این عالم ناقل فتوی نمی کنند. ولی نسبت به خطابات شرعیه گفته شده است که سیره متشرعه که داریم، خب اصجاب ائمه علیهم السلام عمل کرده اند به این عمومات. منتهی قدر متیقن این است که بعد از فحص از مخصص منفصل در معرض وصول عمل می کردند. اما به هر حال عمل می کردند به این عمومات. این شبهه که این عمومات رأسا از حجیت می افتد این خلاف سیره متشرعه است. منتهی قدر متیقن می گیریم می گوئیم قدر متیقن این است که بعد از فحص و یأس از مخصص منفصل در معرض وصول سیره متشرعه و اصحاب ائمه علیهم السلام بر عمل به عمومات بوده است.

اما این مطلب درست نیست. معلوم نیست که یک سیره متشرعه ای اوسع از سیره عقلائیه ما داشتیم. چون اصحاب ائمه علیهم السلام معلوم نیست که این مقدار اختلاف طریقه شارع را از طریقه عرف عام می دانستند. چون ما وقتی روایات را جمع کردیم مخصص های منفصل زیادی پیدا کردیم، فهمیدیم روش ائمه علیهم السلام با روش عرف عام فرق می کرده است، اما اصحاب ائمه علیهم السلام هم این را می دانستند؟ این روشن نیست. و اگر شما تکیه بکنید به اینکه اصحاب ائمه علیهم السلام به این عمومات عمل می کردند آنوقت ما به شما خواهیم گفت که فحص هم نمی کردند از مخصص منفصل. بله زراره کتابهای روائی خودش را مطالعه می کرد. بعد از زراره حریز که آمد کتب معروفه طبقه متقدمه از اصحاب ائمه علیهم السلام را هم نگاه می کردند. این محتمل هست. واقعا این احتمال هست که حریز یعنی طبقه لاحقه، وقتی می خواستند اعتماد کنند به یک عامی، کتب رائجه از اصول روائیه را که از طبقه سابقه به آنها رسیده بود او را هم نگاه می کردند. این هم محتمل است. اما هیچ احتمالش نیست که اصحاب ائمه علیهم السلام در طبقه واحده به همدیگر رجوع کنند برای فحص از مخصص منفصل. زراره بیاید پیش محمد بن مسلم، بگوید جناب محمد بن مسلم هر چه روایت از امام شنیدی بده به من استنساخ کنم. مبادا این عموماتی که به من گفته شده است مخصص داشته باشد پیش تو. یک محمد بن مسلم که نبود. صدها راوی از امام علیه السلام حدیث نقل می کرد. زراره به تک تک اینها مراجعه کند و همینطور آنها هم مراجعه کنند به همدیگر. خب اگر این مطلب در تاریخ بود یکجائی ثبت می شد، مطلب، مطلب مهمی است که نسخه برداری کتب روائی، مراجعه روات به یکدیگر و مباحثه بین اینها در یکجائی ثبت می شد. معلوم می شود که همچنین چیزی نبوده است.

سؤال وجواب: سفر می کردند برای اینکه حدیث های بیشتری بشنوند. زراره وقتی یک حدیث عامی از امام علیه السلام شنید، بعد می رفت دنبال مخصص منفصلش از روات دیگر که معاصر او بودند؟ اینی که شما می فرمائید سفر می کردند برای اینکه روایت های روات طبقات سابقه را اخذ کنند، اما هیچوقت زراره نمی رفت سراغ محمد بن مسلم یا سراغ حریز که شاگردش بود بگوید ما پیر شدیم شما در این اواخر بیشتر از ما با امام صادق علیه السلام مراوده داشتی فحدثنا عن المخصصات و المقیدات. کی این کار را می کردند. بله به قول شما سفر می کردند برای اخذ حدیث، اما از اساتید و مشایخ، نه اینکه بروند برای فحص از مخصص منفصل به اقرانشان مراجعه کنند یا بروند از شاگردانشان اخذ حدیث بکنند. اگر این بود در تاریخ ثبت می شد. این مطلبی هم نیست که جزئیات یک چیزی در تاریخ نقل بشود و آنوقت مطلب به این مهمی نه درکتب رجال هست و نه در کتب حدیث هست و نه در کتب تاریخ هست.

سؤال وجواب: اینکه تا فحص از مخصص منفصل نکنند به عام عمل نکنند همچنین چیزی در اصحاب ائمه علیهم السلام نبوده است.

بله! یکجا بسهولة مخصص منفصل پیدا می شود، خب حریز رجوع کند به روایات کتابهایی که نزدش بوده، زراره رجوع کند به اصل خودش که جمع کرده است احادیث را از امام علیه السلام. این کار ممکن است. اما گسترده تر از این نه، ما قرینه داریم که گسترده تر از این فحص نمی شده است.

ولذا عرض ما این است که سیره متشرعه در اینجا در قبال سیره عقلائیه نیست. اگر سیره عقلائیه دچار مشکل بشود سیره متشرعیه هم دچار مشکل می شود. چرا؟ برای اینکه معلوم نیست اصحاب ائمه علیهم السلام می دانستند روش ائمه علیهم السلام با روش عرف عام اختلاف شدید دارد. نه، معلوم نیست این را می دانستند.

ولذا محمد بن مسلم یکجا خدمت امام علیه السلام عرض کرد ما بال اقوام یروون عن رسول الله صلی الله علیه وآله کذا و کذا و لایتهمون بالکذب و یجیء منکم خلافه؟ قال علیه السلام إن الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن. آمد به عنوان سؤال که یابن رسول الله ما داریم افراد ثقه از پیامبر احادیثی نقل می کنند ولی از شما خلاف آن صادر می شود. حضرت فرمود خب حدیث قابل نسخ است یعنی قابل تخصیص است (نسخ در اینجا یعنی تخصیص)، الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن، حدیث قابل تخصیص است کما اینکه قرآن قابل تخصیص است.

این نشان می دهد یک امر گسترده ای نبود به نظر اصحاب ائمه علیهم السلام و لذا محمد بن مسلم تعجب کرد و سؤال کرد.

برای حل این مشکل که مشکل گسترده شد، ما که فهمیدیم روش شارع مقدس مخصوصا ائمه علیهم السلام بخاطر مصالح عالیه اسلام و تشیع وبخاطر تقیه این بوده است که اعتماد زیاد می کردند بر مخصص منفصل، آنوقت دیگر مشکل حجیت این عمومات با وجود اینکه احتمال می دهیم که مخصص هایی صادر شد و به ما نرسید لضیاع تلک المخصصات أو عدم وصولها بخبر معتبر، ما چه کنیم در عمل به این عمومات.

برای راه حل سه مطلب را ممکن است اینجا بگوئیم:

مطلب اول: این است که گفته می شود که ما دو قسم عمومات داریم: یک قسم عمومات در مقام افتاء است. یک قسم عمومات در مقام تعلیم است.

مقام افتاء یعنی مقام بیان وظیفه فعلیه مخاطب. مقام تعلیم یعنی مقام تدریس و تعلیم احکام کلیه به متعلمین امثال زراره و محمد بن مسلم. گفته می شود آن چیزی که روش ائمه علیهم السلام بوده است بر اعتماد بر مخصص منفصل در قسم دوم است که روایات مقام تعلیم است. آنجا هم این عرفی است خارج از طریقه عرف نیست. چطور؟ شما ببینید پزشک گاهی هم پزشک است و هم استاد دانشگاه. وقتی در مطلب می نشیند یک پیرمردی می آید می گوید معده ام درد می کند، پزشک می گوید هر روز یک دانه از این قرصها را بخور. حالا اگر بنا باشد این عام تخصیص داشته باشد یا تقیید داشته باشد که این قرصها را بعد از غذا بخورد، اگر قبل از غذا بخورد معده اش را زخم می کند. این متعارف نیست که به این پیرمرد بگویند که آقا هر روز یک قرص بخور، بعد به یک پیرزن دیگری که آمده به مطب مقیدش را بگویند. این پیرمرد هم این قرص ها را قبل از غذا خورد آمد مطب گفت معده ام سوراخ شده، دکتر گفت که چرا قبل از غذا خوردی؟ می گوید تو گفتی هر روز بخور نگفتی بعد از غذا. می گوید به سکینه خانم گفتم. خب به کسینه خانم گفتی چه ربطی به من دارد؟ این متعارف نیست.

اما همین پزشک وقتی می رود دانشکده پزشکی کرسی درس دارد، عام را امروز می گوید خاص را می گذارد دو جلسه بعد می گوید، چون نمی شود برف انبار کرد همه مطالب و علوم را در یک جلسه به خورد شاگردها داد. این متعارف است. یا همینطور استاد حقوق، وکیل دادگستری هم هست. موقعی که به عنوان وکیل دادگستری می رود او مقام افتاء است، آن شاکی یا متهم که از این وکیل استفاده می کند چو مقام بیان وظیفه فعلیه است آنجا باید تمام مقیدات و مخصصات یکجا بیان بشود. اما همین استاد حقوق در کلاس تدریس حقوق عام را امروز می گوید خاص را می گذارد چند هفته دیگر می گوید. اینجور است. روایات ما هم همین بوده است. ائمه علیهم السلام خلاف طریقه عرف سخن نگفته اند. این از کلمات مرحوم آمیرزا مهدی اصفهانی استفاده می شود و آقای سیستانی دام ظله هم مصر هستند بر این تفصیل. ولذا می فرمایند در روایات مقام افتاء یعنی آنهایی که وظیفه فعلیه سائل را بیان می کند اصلا متعارف نیست و قبیح است عام را بگویند و خاص را از وقت حاجت تأخیر بیاندازند.

فقط اگر عام الزامی است خاص ترخیصی است، ممکن است خاص را نگویند بخاطر اینکه طرف به خلاف واقع نمی افتد. فوقش یک مستحبی را فکر می کند واجب است انجام می دهد، این سوق الی الکمال است.

اما در جائی که عام ترخیصی بیان بشود و خاص الزامی، نه این تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

ولذا آقای سیستانی فتوی داده اند که در این پوست و چرمهای مشکوک التذکیه می شود نماز خواند و پاک هم هست، فقط نمی شود از گوشت های مشکوک التذکیه خورد.

ما به ایشان اشکال کردیم ویک زمانی نوشتیم برای نجف که موثقه عمار تفصیل می دهد، جلود أ یصلی فیها؟ حضرت می فرماید لا بأس بما صنع فی ارض الاسلام، بعد فرمود إن کان الغالب علیه المسلمین فلا بأس. تفصیل داد بین بلادی که غلبه با مسلمین است و بلادی که غلبه با مسلمین نیست. این چرم هایی که از اروپا می آمد از جاهایی می آید که غلبه با مسلمین نیست، این روایت می گوید نمی شود در اینها نماز خواند.

ایشان در جواب فرمودند: ما یک صحیحه ای داریم به نام صحیحه جعفر بن محمد بن یونس، سؤال می کند از امام علیه السلام که جلدی است لا اعلم أنه ذکی أو میتة. حضرت فرمود صلّ فیه ما لم تعلم أنه میتة. این جعفر بن محمد بن یونس در مقام استفتاء بود برای تشخیص وظیفه فعلیه خودش، معنا ندارد که امام علیه السلام به او جوابی بدهند عام و مطلق که لابأس، بعد مقیدش در موثقه عمار بیاید که لا بأس إذا صنع فی ارض الاسلام. اینجا جای حمل عام بر خاص نیست. اینجا باید ما آن خاص را که موثقه عمار است حمل بر حکم استحبابی بکنیم.

سؤال وجواب: نمی شود چیزی از صحیحه افتاده باشد والا خلاف وثاقت است.

پس کلی این بحث این است که تخصیص در روایات مقام افتاء فرموده اند قبیح است به مخصص منفصلی که بعد از وقت حاجت می آید، و این تفصیل را حضرت امام ره هم در کتاب البیع جلد 3 در رابطه با این روایت که راجع به وقف هست امام ره در آن روایت فرموده است که در این روایت سائل در مقام سؤال از وظیفه فعلیه اش هست. معنا ندارد که امام علیه السلام به او جواب عام بدهد بعد مخصص منفصلش را به زید بن ارقم بگوید. این اعتماد بر مخصص منفصل در روایاتی است که به زراره و محمد بن مسلم و امثال اینها بیان می شود، یعنی همین روایات مقام تعلیم.

ببینیم آیا این وجه که می خواهند با این تفصیل طریقه ائمه علیهم السلام را مثل طریقه عرف قرار بدهند درست هست یا نه.

جلسه 506

سه شنبه 06/07/89

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 آیا طریقه شارع مقدس با طریقه عرف اختلاف دارد در بیان عمومات، یعنی شارع دیدَنش بر اعتماد بر مخصص منفصل هست؟ اگر این مطلب ثابت بشود حجیت عمومات در روایات حتی بعد از فحص از مخصص منفصل و یأس از ظفر به آن دچار مشکل می شود. چون در سیره عقلائیه ما همچنین چیزی نداریم که یک متکلمی دأبش این است که به مخصص منفصل زیاد اعتماد می کند. و ما از مخصص منفصل هم فحص کردیم پیدا نکردیم، اما شاید گم شده است، شاید بعدا مخصص منفصل را بگوید. که البته نسبت به ائمه علیهم السلام ما این مطلب دیگر برایمان مطرح نیست ولی نسبت به اصحاب ائمه علیهم السلام این مطلب مطرح بوده است که شاید مخصص منفصل بعدا از امام علیه السلام صادر بشود. نسبت به ما همان احتمال ضیاع این روایات بلکه علم به ضیاع جمله ای از روایات که احتمال می دهیم مشتمل بوده است بر مخصص های منفصل، این باعث می شود که ما دچار مشکل بشویم.

برای حل این مطلب عرض کردیم سه راه وجود دارد:

راه اول: این است که بگوئیم اصلا طریقه شارع مقدس ثابت نیست که با طریقه عرف عام فرق می کرده است. بله در روایات ما اعتماد بر مخصص منفصل شده است، ولی ممکن است در روایات مقام تعلیم باشد. و این یک امر عرفی است. آن چیزی که عرفی نیست القاء عموم است در مقام افتاء و مقام بیان وظیفه فعلیه سائل القاء عموم به او بکنیم ولی مخصص منفصل را بعدا ذکر بکنیم، این متعارف نیست. وثابت نیست که ائمه علیهم السلام در این روایات اعتماد بر مخصص منفصل می کرده اند. در روایت مقام تعلیم متعارف هم اعتماد بر مخصص منفصل هست. شبیه طبیب که در هنگام تدریس قوانین طب در دانشکده پزشکی متعارف است که اعتماد کند بر مخصص منفصل، در یک جلسه تمام مطالب را نمی گویند. اما همین طبیب در مطب وقتی که در مقام افتاء قرار می گیرد و وظیفه فعلیه بیماران را بیان می کند آنجا دیگر اعتماد بر مخصص منفصل و قرینه منفصله اصلا متعارف نیست و مستهجن است. ائمه علیهم السلام هم ثابت نیست خلاف این روش عمل کرده اند.

این تفصیل، تفصیلی است که آقای سیستانی زیاد بر آن اصرار دارند. اصلش هم از مرحوم میرزا مهدی اصفهانی است. حضرت امام ره هم در کتاب البیع جلد سوم مطرح کرده اند.

اقول: به نظر ما این تفصیل درست نیست. ما قبول داریم که در مقام تعلیم اعتماد می کنند بر مخصص در مجالس دیگر. اینکه در مجلس واحد هم عام را بگویند و هم مخصص های عام را، این لزومی ندارد. عام را امروز می گویند مخصص را در جلسات دیگر می گویند. ولی تمام این جلسات عرفا مجلس واحد است نسبت به این موضوع. کلاس تدریس در دانشگاه است موضوع بحث هم بیماری چشم است. قواعد آن را استاد دانشگاه امروز بیان می کند و بحث می کند. بعد از پایان یافتن بحث از این قواعد که چه بسا با تعطیلی هم مواجه بشود، پس از تمام شدن تعطیلی می آید می گوید آن قواعدی که گفتیم استثنائاتی هم دارد. ولی اینها عرفا مخصص متصل است. شبیه مسائل عروه، در باب ما یعفی عنه فی الصلاة، اینها ولو چندین مسأله هستند اما عرفا کلام متصل هستند. ولذا اگر کسی در یکی از جلسات این استاد شرکت نکند و غائب بشود، احتمال بدهد که استاد در این جلسه مخصص هایی را برای آن عموماتی که قبلا مطرح کرده بود ذکر کرده، شک در مخصص متصل می شود، نمی تواند به آن عمومات عمل کند. با اینکه طبق این بیانی که آقایان گفتند باید بشود شک در مخصص منفصل و بعد از فحص به مقدار ممکن است بتواند به عمومات عمل کند. در حالی که اینطور نیست.

اصلا ما معتقدیم روایات مقام تعلیم به این شکلی که ما قیاس کنیم با تدریس استاد در کلاس درس قیاس مع الفارق است. جلسات امام علیه السلام بلاتشبیه عین جلسات سؤال و جواب مجتهدین است که شاگردانشان در جلسه حاضر می شوند سؤال های متفرق می پرسند. زراره از امام یک سؤال می کرد امام به او جواب می داد. محمد بن مسلم سؤال دیگری می کرد امام به او جواب می داد، تضمینی نبود که فردا هم اینها بیایند و ادامه بدهند این بحث را. یک جلسات منظم و مستمری که نبود. زراره در کوفه بود گاهی می آمد مدینه از محضر امام علیه السلام استفاده می کرد. اصلا کلاس منظم تدریس که نبود.

آنوقت جالب این است که ما در کلاس تدریس می گوئیم استاد به همین شاگردها بعدا مخصص ها را خواهد گفت. در حالی که در روایات ما مخصص ها گاهی از امام بعدی صادر شده است، و گاهی اصلا به شخص این راوی نفرموده اند بلکه به یک راوی دیگر مخصص را بیان کرده اند، وآن راوی اول که عام را شنیده بود مرجع مسائل شرعی مردم بود و طبق عموم به مردم فتوی داد، چطور می شود این روایات را ولو القاء شده باشد در مقام تعلیم به امثال زراره و محمد بن مسلم، این را قیاس کنیم با مجلس تدریس. مجلس تدریس استاد دانشگاه، مجلس تدریس فقیه که به طلاب قواعد فقهیه و احکام عامه فقهیه را تعلیم می دهد و مخصص ها را در جلسات دیگر ذکر می کنند. ربطی ندارد روایات مقام تعلیم به مجلس تعلیم استاد. ولذا این قیاس مع الفارق هست. این مخصص های منفصلی که نسبت به روایات مقام تعلیم هم داریم این خلاف طریقه عرف عام هست، که در یکجا بفرمایند لاتعاد الصلاة الا من خمس، بعدا یک راوی دیگر چه بسا از یک امام دیگر علیه السلام سؤال می کند رجل نسی تکبیرة الاحرام؟ قال یعید صلاته ولکن أنی یستیقن. یا راوی می پرسد رجل کبّر و هو جالس؟ قال یعید صلاته. قیام در حال تکبیرة الاحرام را ترک کرد فرمود یعید صلاته. آیا در عرف عام اینطور هست؟ این متعارف نیست. پس این جواب قانع کننده نیست.

واساسا شناخت روایات مقام تعلیم از روایات مقام افتاء هم خودش کار مشکلی است. کبرای تفصیل بین روایات مقام افتاء وروایات مقام تعلیم این یک کبرایی است که اگر درست هم باشد تشخیص مصادیق آن بسیار مشکل است. البته فی الجمله تلاش شده است که تمییز بدهند بین موارد، مثلا زراره می گوید حججت بأمی چه بکنم؟ خب این مقام، مقام افتاء است، خود زراره شده مبتلا به این مسأله. این می شود مقام افتاء. گاهی هم امام علیه السلام به زراره لاتعاد الصلاة الا من خمس می گویند می شود مقام تعلیم. فی الجمله قابل تشخیص است اما بسیاری از موارد تشخیصش مشکل است کار آسانی نیست.

والبته این بحث، بحث مهمی است، روایاتی که در مقام افتاء هست یعنی وظیفه عملیه سائل را بیان می کند الغاء خصوصیت از اینها به افراد دیگر کار مشکلی است. چون ممکن است امام علیه السلام یک خصوصیاتی را در این سائل دیده به او فرموده این کار را بکن. نمی شود بگوئیم پس همه باید این کار را انجام بدهند. مثلا در ماه رمضان یک شخصی آمد از امام سؤال کرد که الاعب زوجتی؟ امام به فرمود لابأس. آیا می شود تعدی بکنیم بگوئیم اطلاق دارد چه خوف خروج منی باشد چه نباشد؟ نه، برای اینکه شاید امام علیه السلام دید سائل پیرمرد است و عادتا خوف خروج منی نیست. اگر جوان بود سؤال می کرد امام به او می فرمود لاتفعل. ولذا در روایت داریم اما شیخ مثلی ومثلک فلابأس. ملاعبه با زوجه در ماه رمضان برای پیرمردی مثل من و تو اشکال ندارد، اما جوانی که لایثق من خروج المنی نباید ملاعبه بکند با زوجه اش، و اگر ملاعبه کند ومنی خارج شد روزه اش باطل است وکفاره هم باید بدهد.

این بحث مهمی است، ما خصوصیات سائل را که عادتا امام نه به علم غیب بلکه به علم عادی متوجه می شود در روایات مقام افتاء باید ملاحظه کنیم.

اما روایات مقام تعلیم بیان و القاء احکام کلیه است خصوصیات سائل مطرح نیست. این تفصیل آثاری دارد در فقه که ما هم به او ملتزم هستیم، اما در بحث اعتماد بر مخصص منفصل این تفصیل مشکل گشا نیست.

سؤال وجواب: ما عرضمان این است که اگر بپذیرید در روایات مقام تعلیم متعارف هست اعتماد بر مخصص منفصل، وظیفه راوی که ذکر مخصص منفصل نیست، اگر مخصص متصل بود، وظیفه راوی این بود که ذکر کند والا سکوت از بیان مخصص متصل اغراء به جهل است خلاف وثاقت است. اما مخصص منفصل را بیان کردن چه بسا خود راوی این خبر عام هم از مخصص منفصل باخبر نباشد، تا چه برسد که موظف باشد به مردم نقل کند. خب اگر شما می گوئید طریقه در روایات مقام تعلیم اعتماد بر مخصص منفصل بوده است، اگر شما فحص کردید و مخصص منفصل پیدا نکردید آیا می توانید بگوئید که مخصص منفصل نبود؟ شاید بود از بین رفت در این کتبی که تلف شده است. آنوقت در همین روایات مقام تعلیم ما بعد الفحص عن المخصص والیأس عن الظفر به فیما بأیدینا من الکتب ما باز در عمل به عام مشکل پیدا می کنیم. می شویم مثل آن دانشجویی که نوار جلسات درس استاد را برایش پیاده کردند یک نوار تلف شده است. شاید در آن نوار استاد اصلا موضوع مستقلی را بیان کرده یا داستان گفته یا تکرار مکررات کرده، ولی شاید هم در آن نوار مخصص های درس های گذشته را گفته است. کی عقلاء می گویند اصل عدم مخصص است؟ نه، کجا اصل عدم مخصص است؟. وقتی که دأب استاد این است که در ضمن ده جلسه این موضوع را بیان می کند و چه بسا در جلسه دهم مخصص های او را می گوید خب نوار جلسه دهم ضایع شده است، یا یک نواری ضایع شده شاید نوار جلسه دهم باشد و شاید هم نوار مداحی باشد، عقلاء می گویند ما شک داریم در وجود مخصص و چطور اعتماد بکنیم به آن عمومات؟ اگر بنا باشد ما قیاس کنیم روایات مقام تعلیم را به بیانات استاد در مقام تدریس، آنوقت بعد الفحص عن المخصص المنفصل ما که یقین پیدا نمی کنیم به عدم وجود آن. بلکه کتبی بوده است که اینها تلف شده شاید در ضمن این کتب مخصص های منفصلی بود که اگر تلف نمی شد ما جور دیگری در فقه رفتار می کردیم، روایات جدیدی داشتیم، مخصص های جدیدی داشتیم. چطور اعتماد کنیم به این عمومات؟

پس این راه اول به نظر ما که روایات مقام تعلیم را قیاس کرد به روایات مقام تدریس استاد، قیاس مع الفارق است. و اگر هم درست باشد نتیجه ای دارد که لایمکن الالتزام بها، وآن این است که بعد الفحص عن المخصص المنفصل باز ممکن است مخصص منفصل در کتب تلف شده بوده است و ما دیگر نمی توانیم اعتماد کنیم به این عمومات.

راه دوم: راهی است که در بحوث مطرح است، گفته اند: اولا ما قبول نداریم که طریقه ائمه علیهم السلام با طریقه عرف عام قطعا اختلاف داشته است. نه، این اختلاف هایی که ما می بینیم شاید نتیجه عدم دقت روات در نقل روایات بوده است. مخصوصا که اینها نقل به معنا می کردند. دقت نکردند و تمام خصوصیات را بیان نکردند. ولذا ما عموم هایی در مقابلمان قرار گرفت که فکر می کنیم اینها مخصص متصل نداشتند و مخصص منفصل دارند. نه، چه بسا خیلی از اینها مخصص متصل هم داشتند راوی غفلت کرده و یا دقت نکرده و به صورت عام این روایت را بیان کرده است. پس ثابت نیست که طریقه ائمه علیهم السلام مختلف بوده است از طریقه عرف.

این مطلب را مرحوم نائینی هم در بحث حمل عام بر خاص بیان کرده است. فرموده بعید نیست ما از این مخصص های منفصل کشف کنیم تمام این عام ها مخصص های متصل داشتند راوی به ما نگفته است. راوی مخصص را منفصل ذکر کرده است.

این بیان اشکال صغروی است که طریقه شارع و ائمه علیهم السلام با طریقه عرف اولا ثابت نیست مختلف باشد. اصل عقلائی این است که ائمه علیهم السلام هم مثل عرف عام سخن می گفتند.

بعد در بحوث گفته اند از جهت کبروی هم ما در این حرف اختلاف داریم. برفرض طریقه ائمه علیهم السلام با طریقه عرف اختلاف داشته باشد، اما ظهور در کلام ائمه علیهم السلام منعقد می شود یا نمی شود؟ بلااشکال ظهور منعقد می شود دیگر. حالا طریقه ائمه علیهم السلام با طریقه عرف فرق کند دأبشان اعتماد بر مخصص منفصل باشد، ولی بالاخره ظهور در کلام امام علیه السلام که لایضر الصائم ما صنع إذا اجتناب ثلاث خصال الطعام و الشراب والنساء این ظهور در عموم پیدا می کند یا نمی کند؟ بلااشکال ظهور پیدا می کند. وقتی ظهور پیدا شد عقلاء ظهور را حجت می دانند، ولو ظهورش مختلف باشد با ظهور در کلام عرف عام، ولی به هر حال مصداق ظهور است. ارتکاز عقلاء بر حجیت ظهور است مطلقا. حالا ممکن است عقلاء در زمان ائمه علیهم السلام مبتلابهشان که ملتفت بودند همان ظهورهایی بود که در عرف عام هست که اعتماد زیاد بر مخصص منفصل نمی شود. ولی ما در رجوع به عقلاء فقط به عمل خارجی عقلاء نگاه نمی کنیم به ارتکاز عقلاء نگاه می کنیم. ارتکاز عقلاء بر حجیت ظهور است مطلقا. حالا در عمل مبتلابه عقلاء بین خودشان آن ظهوری بود که دأب متکلم اعتماد بر مخصص منفصل نبود مهم نیست، مهم این است که ارتکاز عقلاء بر حجیت ظهور است مطلقا، ظهور هم که در کلام ائمه علیهم السلام منعقد می شود.

پس از جهت کبروی هم ما قبول نداریم که عام دیگر حجیت ندارد بخاطر معرضیت للتخصیص.

بله وجدان عقلائی ما می گوید تا فحص نکنی از همین چهار کتابی که در اختیارت هست عقلاء حجت نمی دانند این عامی را که دأب مولا اعتماد بر مخصص منفصل است. اما اگر گشتی و پیدا نکردی، حالا شاید بود و از بین رفت اینها مهم نیست.

سؤال وجواب: تعارضی نیست. عمل عقلاء اخص است از ارتکاز. مثلا ارتکاز عقلاء بر حجیت ردی اهل خبره است. این ارتکاز، چه زنده باشد چه مرده باشد، جه مرد باشد چه زن باشد، چعه کافر ثقه باشد و چه مسلم ثقه باشد. اما در مقام عمل پیش نیامد که در احکام دین یک خبره ثقه ای که کافر باشد عملا بشود مرجع تقلید، پیش نیامد. اما ارتکاز عقلاء برایش فرق نمی کند. زنی فقیهه بشود مرجع تقلید، پیش نیامد. تقلید ابتدائی از میت در زمان ائمه علیهم السلام، پیش نیامد. عمل خارجی عقلاء اخص است. اما در بحوث مبنایشان این است که ما چکار داریم به عمل خارجی عقلاء. ارتکاز عقلاء اوسع است، وشارع اگر ارتکاز عقلائی را ببیند که مخالف نظرش هست و سکوت بکند نقض غرض است. چون این عقلاء با این ارتکاز بعدا در بخش دین وارد می شوند و دین را به هم می ریزند. اگر ارتکاز عقلاء خلاف نظر شارع بود نقض غرض بود شارع سکوت بکند. پس از سکوت شارع می فهمیم که ارتکاز عقلاء را قبول دارد بحده الاوسع. این یک مبنایی است.

حالا این مبنا مخالف هم دارد. آقای خوئی ره وآقای تبریزی و آقای سیستانی قبول ندارند، می فرمایند ارتکاز عقلاء در مغز عقلاء به چه درد ما می خورد. ما باید عمل خارجی عقلاء در زمان ائمه علیهم السلام ببینیم بر چه چیزی بوده است، ائمه علیهم السلام این عمل خارجی عقلاء به مرآی و مسمعشان بوده است و سکوت کرده اند کشف امضاء می کنیم. ارتکاز عقلاء در زوایای ذهن عقلاء که هیچ بروز عملی پیدا نکرده ائمه علیهم السلام ملزم نیستند که نظرشان را راجع به این ارتکازها بیان کنند که ما این ارتکازها را قبول داریم یا قبول نداریم.

پس این اختلاف نظر هست. آقای صدر قائل به کفایت معاصرت ارتکاز عقلاء با زمان شارع است. اما مثل مرحوم آقای خوئی وآقای تبریزی وآقای سیستانی می فرمایند نه، یلزم معاصرة العمل الخارجی العقلائی حتی نستکشف من عدم الردع الامضاء.

حالا آقای صدر می فرماید طبق مبنای ما که مشکلی نیست، ارتکاز عقلاء بر عمل به ظهور بوده ولو آن چیزی که محل ابتلاء عقلاء بوده در زمان ائمه علیهم السلام عمل به ظهور کلام عرفی بوده که دأب مولا بر اعتماد بر مخصص منفصل نیست. اما دأب مولایی هم که اعتماد بر مخصص منفصل است او هم ظهور است، ارتکاز عقلاء می گوید او هم حجت است.

این هم بیان دوم. که این بیان قدر متیقن از حجیت را به وجدان عقلائی بعد الفحص می داند، اما می گوید نگران بعد الفحص نباشید که شاید مخصص منفصلی بود مجالی نشد ائمه علیهم السلام بیان کنند، یا بیان کردند به دیگران نقل نشد، یا نقل شد اما در کتابها تلف شد. نگران این مخصص های منفصل احتمالی نباشید. سیره عقلاء بر حجیت این عمومات هست، منتهی بعد الفحص عن الکتب التی بأیدینا.

اقول: به نظر ما این راه هم درست نیست. این احتمال که این همه مخصص منفصل در فقه که آنقدر زیاد است که گفته شد ما من عام الا و قد خص وخود مرحوم نائینی هم فرمود که اقوی العمومات همین لایضر الصائم ما صنع إذا اجتناب ثلاث خصال هست و او هم تخصیص خورده است. این همه مخصص های منفصل بعد ما بگوئیم همه یا اغلب اینها ممکن است ناشی باشد از عدم دقت روات در نقل، یا غفلت روات، اولا این خلاف وجدان است. ثانیا: در آیات قرآن چه می کنید؟ آیا راوی قرآن غفلت کرده از اینکه مخصص های متصل را بگوید!. خب قرآن هم یک سری عمومات دارد مخصصاتش را ائمه علیهم السلام بیان کرده اند و کم هم نیست. المطلقات یتربصن بانفسهم ثلاثة قروء وبعولتهن احق برده فی ذلک. می گوید مطلقات که مدخول بها هستند این را هم در اینجا بیان نکرده در آیه دیگر بیان کرده است که اگر دخول نکردید فما لکم علیهن من عدة. در این آیه که بیان نشده است. به هر حال جای دیگر قرآن بیان شده است که زوجه غیر مدخول بها عده ندارد. حالا زوجه مدخول بها را فرض می کنیم، آیا هر زوجه مدخول بهایی عده دارد و هر عده ای هم عده رجعیه است که آیه این را می گوید؟ در حالی که ما مخصص داریم، طلاق خلع عده باین است، طلاق مبارات عده باین است و هکذا. دیگر قرآن که عموماتش مخصص متصل ندارد.

در روایات هم آیا واقعا این احتمال عرفی است که غالب این مخصص هایی که به شکل منفصل بیان شده اند اینها متصل بوده اند راوی غفلت کرد و دقت نکرد؟ خب اگر روات ما اینجور بوده اند مشکل در حجیت خبر همچنین رواتی پیش می آید. روات کم دقت که عقلاء حجت نمی دانند نقل قول آنها را. اگر بنا باشد اینجور باشد که روات این همه کم دقتی کرده اند و غالب مخصص هایی که منفصل ذکر شد به شکل متصل بود پس روات غفلت کرده اند، همچنین روات اهل تسامح و کم دقت عند العقلاء قولشان معتبر است؟ ابدا. و انصافا هم اینجور نیست که همه اینها را بگوئیم روات غفلت کرده اند یا دقت نکرده اند. مطمئن می شویم که در اغلب موارد خود ائمه علیهم السلام اعتماد کرده اند به مخصص منفصل. و لااقل آن اصالة کون المتکلم عرفیا آن دیگر به خطر می افتد. دیگر با وجود اینها نمی توانیم بگوئیم که اصل این است که ائمه علیهم السلام ما به شکل عرف عام صحبت می کردند با وجود این اختلافی که محسوس هست. ولو احتمال هم بدهیم ناشی از عدم دقت روات بوده است ولی احتمال قوی هم می دهیم که این روش از خود ائمه علیهم السلام بوده است. دیگر عقلاء می آیند می گویند نه بگو انشاءالله ائمه علیهم السلام مثل عرف عام صحبت می کردند؟ ابدا اینطور نیست.

و عجیب است که بعض اجلاء معاصرین هم اصرار دارند روی این مطلب که این مخصص های منفصل عمدتا کشف می کنند از وجود مخصص متصل.

این خلاف وجدان است. لاتعاد الصلاة الا من خمس اگر مخصص متصل داشت که مستهجن بود، که اول بگویند خمس بعد شش تا ذکر کنند. لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال بعد در مقام شمارش هفت تا مفطر ذکر کنند. اینکه نمی شود.

پس ما مطمئنیم که روش ائمه علیهم السلام با روش عرف عام اختلاف داشته است.

ولذا این اشکال که دیگر بناء عقلاء بر عمل به این عمومات حتی بعد الفحص والیأس عن المخصص المنفصل نیست با توجه به احتمال ضیاع و تلف شدن مخصص های منفصل.

بقیة الکلام إنشاء الله فردا.

جلسه 507

چهارشنبه 07/07/89

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 این وجه برای وجوب فحص از مخصص منفصل که فرمودند عمومات در خطابات شارع در معرض تخصیص هست این وجه تمام بشود، ما حتی اگر فحص کنیم مخصص منفصل پیدا نکنیم باز مشکل پیدا می کنیم، چون شاید مخصص منفصلی صادر شد و به ما نرسیده است. چون کتبی که تلف شده، از ابن ابی عمیر چقدر کتاب تلف شد، اصول اربعمأة چقدر از بین رفت، مدینة العلم صدوق که کتاب کبیر روائی بود از بین رفت، شاید در اینها مخصص منفصل بوده است. اگر بنا باشد که دیدَن و طریقه شارع اعتماد بر مخصص منفصل هست دیگر عقلاء مشکل پیدا می کنند با این عمومات. ولذا مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در متن درر فرموده بود: ما می گوئیم عمومات شرعیه لازم است فحص بشود از مخصص منفصل در آن، چون وقتی طریقه شارع اعتماد بر مخصص منفصل باشد می شود مثل مخصص متصل در خطابات عرفیه. تمام خطابات شارع می شود به منزله خطاب واحد. چون دأب امام فاصله انداختن میان عام و مخصص می شود، و این معنایش این است که ما باید فرض کنیم این فاصله میان عام و مخصص منفصل وجود ندارد. و همه اینها در قوه مجلس واحد هستند. اگر اینطور باشد مرحوم آقای حائری فرموده معلوم است که واجب است فحص از مخصص منفصل. چون مخصص منفصل در شرع می شود مخصص متصل در عرف. همانطوری که اگر شک کردیم در مخصص متصل در خطابات عرفیه باید فحص کنیم و الا احراز ظهور نمی کنیم، در خطابات شرعیه هم باید از احتمال مخصص منفصل فحص کنیم.

بعد ایشان فرموده است این مبنای ما ثمرات هم دارد. اجمال مخصص منفصل طبق این مبنا سرایت می کند به عام. چون مخصص منفصل در شرع شد مثل مخصص متصل در عرف. چه جور اجمال مخصص متصل در عرف سرایت می کند به عام بلااشکال. مخصص منفصل در شرع هم اگر بشود مثل مخصص متصل در عرف اجمالش به عام سرایت می کند. اما شک در مخصص منفصل مثل شک در مخصص متصل واجب می شود فحص کنیم و بعد الفحص والیأس عن الظفر بالمخصص شک هم بکنیم در وجود مخصص واقعا اصل عقلائی بر عدم مخصص است حتی در مخصص متصل. ایشان فرموده شک اگر بکنیم در مخصص ولو متصل بعد الفحص و الیأس ما می بینیم عقلاء بنا می گذارند بر عدم مخصص.

بعد در حاشیه درر ایشان از این نظر برگشته است. می گوید به نظر ما این مطلب که در درر گفتیم درست نیست. ظهور در خطاب عام منعقد می شود. حتی در خطابات شرعیه مخصص منفصل ظهور را از بین نمی برد در عام. فرق می کند با مخصص متصل. مخصص منفصل حجیت ظهور را از بین می برد. مثل معارض هست. این فرمایش ایشان در متن ددر و پاورقی درر.

ما عرضمان این است که: اگر طریقه شارع بطور واضح فرق بکند با طریق عرف عام، حق با متن درر است. ظهور تصدیقی منعقد نمی شود در خطاب عام در نفی مخصص منفصل. دیگر مولایی که ده عام بیان کرده پنج تای آنها مخصص منفصل قطعی دارد، ششمی اش ظهور تصدیقی پیدا می کند در اینکه مراد جدی همین است که این عام می گوید و مخصص منفصل هم ما نداریم.

می گویند خب شما که غالب خطاباتتان طبق طریقه ای که انتخاب کردید مخصص منفصل دارد چطور ظهور تصدیقی در عام منعقد بشود در اینکه مراد جدی همین عموم است و مخصص منفصل را هم نفی بکند؟.

اگر طریقه شارع بطور واضح با طریقه عرف عام فرق کند و بطور واضح طریقه شارع اعتماد بر مخصص منفصل باشد ظهور تصدیقی منعقد نمی شود در خطاب عام در نفی مخصص منفصل.

آنوقت حق می شود با متن درر واینکه مخصص منفصل در خطابات شرعیه در قوه مخصص متصل در خطابات عرفیه می شود. و اینکه ایشان هم فرمود که شک در مخصص بعد الفحص مجرای اصل عقلائی اصل عدم مخصص است این درست نیست. شک در مخصص متصل بعد الفحص کی مجرای اصل عقلائی عدم المخصص هست تا بعد بگوئیم در مخصص های منفصل در خطابات شرعیه هم بعد الفحص اصل عقلائی جاری می کنیم نفی می کنیم مخصص منفصل را. کدام اصل عقلائی؟! اگر یک مولایی به شما نامه نوشت یک برگ از این نامه گم شد. شاید در آن برگه نامه مخصص متصل نسبت به نوشته های بقیه نامه ذکر کرده بوده است. شما اول می گردید آن برگه را اگر پیدا نکردید اصل عدم مخصص متصل جاری می کنید؟ حاشا و کلا، ما همچنین اصل عقلائی نداریم. ما برای نفی مخصص متصل به ظهور سکوت راوی از بیان مخصص متصل تمسک می کنیم، می گوئیم این سکوت ظهور دارد در اینکه مخصص متصلی نبود، اگر بود راوی سکوت نمی کرد، چون سکوت خیانت است در اینجا که مخصص متصل داریم ولی راوی سکوت کند و نگوید. این منشأ اصالة عدم المخصص المتصل است. ما یک اصل تعبدی عقلائی نداریم. یک برگه از این نامه گم شده است بگردیم اگر پیدا نکردیم بگوئیم انشاءالله مشتمل بر مخصص متصل نسبت به بقیه دستورهایی که در نامه هست نداشتیم، همچنین اصلی که ما در عقلاء سراغ نداریم تا بعد بیائیم بگوئیم مخصص منفصل شارع هم همین حکم را دارد.

مرحوم آقای صدر فرمود: اولا ثابت نیست طریقه شارع اختلاف داشته باشد با طریقه عرف عام. که ما این را جواب دادیم که انصاف این است که این اختلاف محسوس است.

بعد فرموده برفرض اختلاف داشته باشد طریقه شارع با طریقه عرف عام وشارع روشش اعتماد بر مخصص منفصل باشد، فرموده ولکن ظهور که منعقد می شود در خطاب عام در خطابات شرعیه. این طریقه شارع به هر حال ولو باعث می شود که شارع با عرف فرق کند، اما ظهور خطاب شارع را در عموم که از بین نمی برد. بالاخره مخصص منفصل ظهور را که از بین نمی برد. وقتی ظهور منعقد شد بناء عقلاء بر عمل به ظهور است.

اقول: این فرمایش آقای صدر تمام نیست. اولا اگر ثابت بشود این طریقه شارع فرق می کند با طریقه عرف، دأب شارع اعتماد بر مخصص منفصل است، دیگر ظهور تصدیقی در اینکه مراد جدی مولا طبق عموم هست همچنین ظهوری منعقد نمی شود. ظهور تصدیقی پیدا کند در اینکه مخصص منفصلی وجود ندارد برای این عام، همچنین ظهوری منعقد نمی شود. شما واقعا بعد از این همه تخصیص ها حالا یک عامی دارید که تخصیصش به شما نرسید، آیا واقعا خبر می دهی که این عام تخصیص نخورده است؟ یا می گوئی تخصیصش به من نرسیده است و الا چه می دانیم شاید تخصیص خورده است. مگر همه مخصص ها به ما رسیده است؟ مخصوصا گاهی مخصص منفصل می رسد به خبر ضعیف، ولی شما به اصالة العموم عمل می کنید، آیا واقعا می گوئید که مخصص منفصل نداریم؟ کی عرف همچنین حرفی می زند.

وانگهی برفرض ظهور منعقد بشود چه کسی می گوید این ظهور حجت است عند العقلاء؟. شما اصرار دارید که هر ظهوری به هر مرتبه ای باشد عقلاء حجت می دانند طبق ارتکازشان، بعد می فرمایید ظهور خطاب شارع در عموم منعقد شده است و عقلاء هم طبق ارتکازشان حجت می دانند. چه کسی می گوید هر ظهوری به هر درجه ای عند العقلاء حجت است؟ ما آیه و روایتی نداریم. ما تابع ارتکاز عقلاء هستیم. ارتکاز عقلاء این ظهورهای عرفی را حجت می داند، اما ظهور خطاب شارع در عموم ولو این ظهور منعقد بشود اما فرض این است که طریقه شارع با طریقه عرف فرق می کند. اعتماد بر مخصص منفصل الی ما شاءالله است در خطابات شرعیه. دیگر عقلاء برای این ظهور کاشفیت نوعیه قائل نیستند، ظهور استعمالی دارد اما این ظهور آن مرتبه از کاشفیت نوعیه که عادتا موجب وثوق می شود همچنین مرتبه از ظهور را که ندارد. چه کسی می گوید این ظهور به همین مرتبه ضعیفش عند العقلاء حجت است؟

ولذا به نظر ما باید جواب دیگری داد از این شبهه قویه. وآن جوابی است که ما به ذهنمان آمده است که به عنوان جواب سوم نوشتیم که ما اشکال را از نظر عقلائی ومتشرعی می پذیریم، عقلاء واقعا معلوم نیست با این شرائط حجت بدانند این عمومات را با وجود شک در مخصص منفصلی که احتمال تلفش را می دهیم. متشرعه هم معلوم نیست در زمان ائمه علیهم السلام اوسع از سیره عقلائیه سیره شان منعقد شده بوده بر عمل به این عمومات. چون شاید در زمان ائمه علیهم السلام اصحاب ائمه علیهم السلام این اختلافی که ما احساس می کنیم بین طریقه عرف و شارع شاید به این حد در زمان ائمه علیهم السلام واضح نبود و اصحاب ائمه علیهم السلام احساس نمی کردند.

ولذا ما حرفمان این است که می گوئیم اگر امام نبود شخص دیگری بود، همین روش را اعمال می کرد، یک مرجع تقلیدی دأبش اعتماد بر مخصص منفصل بود، عقلاء اصلا از تقلید او عدول می کردند، می گفتند نمی شود با ایشان تعامل کرد. عام می گوید ما می رویم عمل می کنیم، بعدش مخصص منفصلی که گفته به گوشمان می رسد، بر اساس آن عام ازدواج کردیم ازدواجمان خراب می شود. خرید و فروش کردیم خرید و فروشمان خراب می شود.

اما مهم این است که ائمه علیهم السلام ما حجج الله هستند علی الخلق، اصلا دین را ما از ائمه علیهم السلام یاد گرفتیم. بکم علمنا الله معالم دیننا، خود ائمه علیهم السلام وقتی عمومات را بیان می کنند و می دانند که مخصص منفصل ممکن است به گوش همه نرسد، بطور طبیعی این مخصص های منفصل در معرض تلف شدن و ضایع شدن است. البته ائمه علیهم السلام سفارش می کردند که احتفظوا بکتبکم، امر می کردند به بثّ روایات. ولی این فرمایشات را فرموده اند حفظ روایات به اینجا رسید ولی باز سی هزار حدیث از ابن ابی عمیر ضایع شد، عده ای دیگر اصلا ممکن بود روایات را بشنوند نقل نکنند. به هر حال تلف شد بخشی از روایات. خب ائمه علیهم السلام بطور طبیعی این را می دانستند، نیاز به علم غیب هم ندارد، علم طبیعی پیدا می شود. و هیچ به اصحاب نفرمودند شما به این عمومات ما عمل نکنید. برعکس می فرمودند آنچه ما به شما می گوئیم عمل کنید. این یعنی ائمه علیهم السلام فرموده اند این عمومات حجت است ولو ظهور به عنوان اماره در نفی مخصص منفصل نداشته باشد. ولو در معرض تخصیص باشد.

ممکن است شما بفرمائید که حالا این بخش را درست کردیم اما به چه دلیل فحص از مخصص منفصل لازم است؟ اصحاب ائمه علیهم السلام فحصی که ما می کنیم از مخصص منفصل و از معارض اینجور فحص نمی کردند. و لذا مرحوم آقای داماد می فرموده است که آن دلیلی که بر وجوب فحص داریم این مقدار است که فحص از مخصص هایی که لو فحصنا لظفرنا علیه بسهولة و بلامشقة. نه این فحص هایی که آقایان می گویند که فقیه چقدر باید دود چراغ بخورد و بگردد تا مخصص منفصل پیدا بشود یا نشود. این مشقتها را تحمل نمی کردند.

ممکن است شما بگوئید پس ظهور مقامی ائمه علیهم السلام این بود که این عمومات حجت است ولو شک دارید در مخصص منفصل. پس دیگر فحص هم لازم نیست الا به همین مقدار که مرحوم آقای داماد فرموده است که اگر بلاکلفة و بلامشقة بگردیم پیدا می کنیم. و الا کی زراره می گشت در مدینه دنبال روات که هل عندکم من مخصص. همچنین چیزی نبوده است.

می گوئیم درست است، ولی ظهور مقامی که ائمه علیهم السلام این عمومات را حجت می دانستند اطلاق ندارد نسبت به عصر غیبت وزمان ما. نسبت به مخاطبین بله، نسبت به آنها این مقدار بعید نیست باشد که حجت است بر شما، فحص توأم با مشقت هم لازم نیست بکنید از مخصص منفصل. اما این نسبت به زمان ما که کتب روائیه جمع شده است شده وسائل الشیعة یا جامع احادیث الشیعة یا قدیم کتب اربعه، جمع شده، مخصص های در معرض وصول در کتب معتبره هم در اینها هست، ظهوری دیگر ندارد مقام ائمه علیهم السلام که ظهور مقامی اش در حجیت عمومات بود که ماها هم دیگر لازم نیست فحص کنیم از این مخصص های در معرض وصول به ما در همین کتب معتبره. نه، قدر متیقن این است که اول فحص کنیم بعد عمومات برای ما حجت باشد.

فرقش این است که در زمان ائمه علیهم السلام تقیه مانع بود که این ارتباط های علمی که باعث مشهور شدن اصحاب ائمه علیهم السلام می شد و از چشم خلافی جور مخفی نمی ماند، آنوقت می دیدند شیعه چقدر ارتباط تنگاتنگ با هم دارند سراغ هم می روند و جلسه می گذارند، می گفتند لابد در این جلسه توطئه می کنند علیه حکومت، شیعه را از بین می بردند. خب مصلحت حفظ تشیع اقتضاء کرد که آن زمان تقیه کنند، فحص خلاف تقیه بود اما لازم ندانست، چه ربطی دارد به زمان ما؟

دلالت اقتضاء صدور این عمومات است از ائمه علیهم السلام که ما از آن استفاده حجیت عام کردیم. خب این اطلاق که ندارد. قدر متیقنش این است که نسبت به زمان بعد الفحص عن المخصص المنفصل فی الکتب المعتبرة آنوقت حجت هست.

سؤال وجواب: این مقدار که بخواهند فحص از مخصص بکنند عملا منجر می شد به مزاحمت ائمه علیهم السلام که بیایند سراغ ائمه علیهم السلام، چون منبع این مخصص های منفصل ائمه علیهم السلام بودند، که شما به ما این عام را فرمودید مخصص منفصلش را به کس دیگری نفرمودید؟ آنوقت با آن شرائط تقیه مشکلاتی ممکن بود به وجود بیاید. اما الان که اینطور نیست، روایات در کتب معتبره جمع شده است وفقیه به مظانش مراجعه می کند اگر در مظانش مخصص نبود عمل می کند به عمومات.

ما یک بیان دیگری هم داریم برای تفسیر معرضیت للتخصیص، که این تفسیر هم به نظر ما بد نیست، وآن اینکه تلفیقی بکنیم بین این وجه ثالث که صاحب کفایه گفته است و وجه ثانی که علم اجمالی هست، بگوئیم معرضیت للتخصیص یعنی حالا که این عمومات مبتلای به علم اجمالی به مخصصات هستند وجدان عقلائی دیگر تا فحص نکنید از مخصص در معرض وصول عام را حجت نمی داند ولو علم اجمالی ما به نظر دقی منحل بشود. چون بحث منجزیت علم اجمالی به نظر دقی وجه ثانی بود. ما اشکال کردیم که بعد از ظفر به مقدار متیقن از مخصصات علم اجمالی بالدقة منحل می شود و از بین میرود. اما ممکن است همین علم اجمالی که بود به وجود مخصصات کثیره در کتب معتبره، ولو بالدقة منحل بشود، اما عقلاء را منع کند و وجدان عقلائی هم همین را می گوید و لااقل من احتمال این مطلب که عقلاء دیگر این عمومات را قبل از فحص ویأس از ظفر به مخصص منفصل در معرض وصول حجت ندانند. علم اجمالی علت محدثه است، چون علم اجمالی به یک مخصص که نداریم تا بگوئیم یکی را پیدا کردیم. علم اجمالی داریم به مخصصات کثیره. حالا اصحاب ائمه علیهم السلام علم اجمالی نداشتند، چون یک مقدار از مخصصات برای اصحاب ائمه علیهم السلام واضح بود بقیه اش هم مشکوک بود، اما ما علم اجمالی داریم، ما یا جزم داریم یا لااقل احتمال می دهیم که عرف و عقلاء حجیت عام را مشروط بدانند به بعد الفحص والیأس عن الظفر بالمخصص المنفصل. و قدر متیقن از حجیت عام می شود بعد الفحص. ولو بالدقة العقلیة علم اجمالی منحل بشود، اما اول که عقلاء نگاه می کنند مخصصات کثیره معلوم بالاجمال را، دیگر ما بعید نمی دانید و وجدان عقلائیه هم همین را می گوید که نمی شود که حالا صد تا مخصص منفصل هم پیدا کردی بعدش بگوئی شک دارم در مخصص منفصل اصل عدمش هست. نه این خلاف وجدان عقلائی است.

سؤال وجواب: وجوب تعلم را که وجه اول بود ما جواب دادیم. یک خطابی از یک قانون گذار که علم داریم اجمالا به مخصصات کثیره این خطابات این قانون گذار، دیگر عقلاء بیایند اینجا آن حسابات علمی را بکنند که انحلال علم اجمالی به ظفر به قدر متیقن، اینها نیست. عقلاء می گویند دیگر همچنین خطابات شرعیه ای را تا فحص نکنیم به مقدار میسور ما حجت نمی دانیم. احتمال هم بدهیم عقلاء حجت نمی دانند کافی است برای اینکه شک در حجیت مساوق قطع به عدم حجیت باشد.

سؤال وجواب: اما که خطابات عام را الغاء می کند ظهورش در این است که شما عمل کنید به این خطابات عام کما تعملون به عمومات عرفیه. ظاهرش این است. همانطور که به عمومات عرفیه عمل می کنید به عمومات شرعیه هم به همان نحو عمل کنید. و لذا نتیجه این می شود که ما مثبتات این عمومات را هم حجت می دانیم. شبهه مفهومیه مخصص منفصل هم باشد این عمومات را مرجع قرار می دهیم. درست است که دلیل ما سیره عقلائیه و سیره متشرعه نیست، ولی ظاهر اینکه امام اعتماد می کند بر این عموماتی که در معرض مخصص منفصل است ظاهرش این است که إعملوا کما یعمل الناس بالعمومات العرفیة. ظاهرش این است.

سؤال وجواب: اما بطور طبیعی می دانست که بالاخره بخشی از این روایات ضایع می شود. خود شما وقتی بطور شفاهی مطالب را بیان می کنید مطمئنید که یک سری از مطالبتان ضایع می شود. یک سری می شنوند نقل نمی کنند. یک سری نقل می کنند بعد فراموش می شود. می نویسند دفترهایشان تلف می شود. شما از وقتی که درس شرکت کردید تا حالا تمام دفترهایتان را نگه داشتید؟ چند سال که می گذرد مثل اسناد باطله می ریزید دور. حفظ نمی کنید. ضایع می شود تلف می شود، این یک چیز طبیعی است. ... ما نمی خواهیم برای امام تعیین تکلیف کنیم. روشش فرق می کرده مصلحت این بوده که اینجور صحبت کنند. ظاهر اینکه امام علیه السلام عمومات را به مردم بیان کرد مخصص منفصل را نگفت مگر بعدها برای دیگران و بعد فرمود عمل کنید به این احادیث ما و این احادیث ما را منتشر کنید، ظاهرش این است که بالاخره شک در مخصص منفصل مانع از عمل به عام نیست.

وجه رابع: (که در بحث وجوب فحص از مخصص منفصل هست) وجهی است که مرحوم آقای داماد ذکر کرده است. فرموده: در روایات داریم که عام وخاص وناسخ و منسوخ را باید بشناسید. یعرف العام و الخاص والناسخ و المنسوخ کما ورد فی بعض الروایات. در خطبه امیرالمؤمنین علیه السلام هم هست در بعضی روایات هم هست. خب عام وخاص را بشناسند به این است که فحص کنند. مگر می شود فحص نکنند؟ کسی که می خواهد فتوی بدهد باید عام و خاص و ناسخ و منسوخ را بشناسد. والا فتوی نمی تواند بدهد. این دلیل بر وجوب فحص از خاص و عدم جواز عمل به عام قبل الفحص عن المخصص المنفصل است.

اقول: این فرمایش تمام نیست. این روایاتی که هست این است که روایات عام وخاص دارند، ناسخ و منسوخ دارند. و باید عام وخاص را شناخت، ناسخ و منسوخ را شناخت. خب این چه ربطی دارد به فحص از مخصص منفصل. باید فقیه قدرت تشخیص داشته باشد که ناسخ چیست منسوخ چیست عام چیست خاص چیست. یعنی اگر یک عامی به او رسید و یک خاصی، بلد باشد که چه رفتاری داشته باشد در مقابل این عام وخاص. اینها را با هم معارض نداند. اما اینکه اگر شک داشت در مخصص باید فحص بکند این از کجای این روایات استفاده می شود که عمدتا هم سندش ضعیف است.

پس این وجه هم تمام نیست.

فالعمدة هو الوجه الثالث بالتقریب الذی اخترناه.

هذا تمام الکلام فی وجوب الفحص عن المخصص المنفصل، فالحق وجوبه.

### مقدار فحص واجب

اما مقدار فحص واجب چیست؟

صاحب کفایه ره می گوید آنقدر فحص کنی که از معرضیت تخصیص خارج بشود.

آقای خوئی ره فرموده مگر با فحص عام از معرضیت تخصیص خارج می شود؟ این حرفها چیست؟. باید آنقدر فحص کنیم که مطمئن بشویم که در ابواب مناسبه مخصص منفصل نداریم. بیشتر از این لازم نیست. در فقه مثال هم زده، می فرماید: یک مسأله فقهیه است که زن حائض که شوهر حرام است با او وطئ کند آیا بر این زن حائض هم حرام است تمکین کند از این شوهر؟ حالا یک شوهری است یا فاسق است یا مجنون است یا مقلد کسی است که می گوید این خون حیض نیست، خب این زن می گوید ما حرام است تمکین کنیم یا نه؟

آقای خوئی ره می گوید اعانت بر اثم که حرام نیست اگر اثم باشد. مجنون که مرتکب اثم نمی شود، یا مقلد آن مرجعی که می گوید هذا لیس بحیض که معصیت مرتکب نمی شود. برفرض اثم باشد اما اعانت بر اثم که حرام نیست. ولذا می گوید در ابواب مناسبه که ما می گردیم دلیلی پیدا نمی کنیم بر حرمت تمکین زن حائض از شوهرش. ابواب مناسبه کتاب حیض است و پیدا نمی کنیم. فتوی می دهیم به عدم حرمت تمکین.

بعد در کتاب الطلاق روایتی پیدا می کنیم که تمکین حرام است. ایشان فرموده این مقدار فحص لازم نبوده چون باب طلاق باب مناسب نیست. وتتمة الکلام سیأتی انشاءالله.

جلسه 508

شنبه 10/07/89

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 مقدار فحص از مخصص منفصل بود.

صاحب کفایه فرمود: چون ما دلیل وجوب فحص را معرض بودن عام در خطابات شرعیه للمخصص المنفصل می دانیم، تا این معرضیت باقی است فحص ادامه دارد. تا اینکه یأس پیدا کنیم از ظفر به مخصص منفصل. آنقدر بگردیم تا مأیوس بشویم از پیدا کردن مخصص منفصل.

مرحوم آقای خوئی فرمودند: معرضیت للتخصیص در خطابات شرعیه هست. شما فحص بکنید از مخصص منفصل و پیدا نکنید دلیل بر انتفاء مخصص منفصل نیست. هنوز هم معرض هست این عام برای مخصص منفصل. مگر مراد از معرضیت این باشد که عقلاء در عموماتی که دیدَن مولا بر اعتماد بر مخصص منفصل هست می گویند باید آنقدر بگردی تا اطمینان پیدا کنی که مخصص منفصل در مظان وصول وجود ندارد. اطمینان کافی است. قطع وجدانی لازم نیست. احتمال ضعیف که مانع از اطمینان نباشد مهم نیست. اما مبادا فکر کنید که ظن به عدم مخصص منفصل کافی است. نخیر، باید اطمینان پیدا کرد که مخصص منفصل در مظانّ وصول نیست. و این بعد از تبویب کتب روائیه با فحص از روایات در ابواب مناسبه محقق می شود. ولذا خود ایشان مثال می زنند می گویند در این مسأله که آیا زن حائض حرام است تمکین کند از شوهرش یا حرام نیست، ما روایتی در ابواب مناسبه پیدا نکردیم. همه خطاب به مرد است که نباید نزدیکی کنی با زن. به زن خطاب نشده است که نباید تمکین کنی در حال حیض. بحث اعانت بر اثم هم که پیش بیاید اولا اعانت بر اثم حرام نیست به نظر آقای خوئی، وانگهی نزدیکی مرد همه جا اثم نیست. شاید مجنون است، شاید جاهل قاصر است، مقلد کسی است که می گوید این خون حیض نیست. ولی در کتاب النکاح والطلاق آنجا ما روایت داریم حتی بابی داریم در وسائل و هو باب حرمة التمکین علی الحائض که روایت می گوید تفارق زوجها حتی تطهر من الطمث. اما لازم نبود ما فحص کنیم راجع به این مسأله غیر از ابواب حیض را. چکار داریم که برویم کتاب النکاح را بررسی کنیم، کتاب الطلاق را بررسی کنیم، چه ربطی دارد به بحث نزدیکی با زوجه در حال حیض؟.

ما عرضمان این است که بعد از اینکه چند مورد از این قبیل پیدا کردیم مخصوصا در کتاب وسائل، باز کتاب جامع احادیث الشیعة کاملتر هست، کتاب وسائل این حالت را دارد که گاهی روایات را در ابواب غیر مناسبه نقل می کند. باز چند مورد که پیدا بشود حتی همین موردی که مرحوم آقای خوئی مثال زد باعث نمی شود که ما در موارد دیگر اطمینان پیدا نکنیم به عدم مخصص منفصل در معرض وصول. قطعا این حالت موجب می شود که دچار شک بشویم. اتفاقا ما مشابه این موارد را پیدا کردیم. راجع به بحث اسقاط جنین عند الشک فی انعقاد النطفة، زنی هست مدتی است خون حیض ندیده شک دارد که حامله شده است یا نه، آیا جائز است به مقتضای اصل برائت و استصحاب عدم انعقاد نطفه دارویی بخورد و بگوید اگر حمل محتملی هم هست ما آن را اسقاط می کنیم علم که نداریم به انعقاد نطفه. اصل برائت و استصحاب مجوز شرب این دواء هست. خب این روایتش را کجا پیدا کنیم؟ علی القاعده می گردیم در کتاب الدیات بحث حرمت اسقاط جنین و دیه اسقاط جنین پیدا نمی کنیم. اما در کتاب الحیض روایت معتبره داریم که یک مولایی کنیزش یک ماه حیض نشد تخاف الحبل، ایسقیها دواء کی تسقط ما فی بطنها؟ قال علیه السلام لا. فرمود جائز نیست در فرض خوف انعقاد نطفه داروئی مصرف کند برای اینکه این نطفه منعقده محتمله اسقاط بشود. این در کتاب الحیض هست. و مشابه این وجود دارد. و لذا دیگر چه جور ما به صرف رجوع به کتاب وسائل در آن باب مناسب اطمینان پیدا کنیم که مخصص منفصلی وجود ندارد؟

مخصوصا این نکته را توجه داشته باشید که صاحب وسائل روایات را تقطیع می کند، و گاهی ذیل حدیث یا صدر حدیث اگر تقطیع بشود آن متنی که نقل می شود ناقص هست و معنایش تغییر پیدا می کند. گاهی صاحب وسائل می گوید ونحوها روایة فلان. می بینیم دقیق نیست اختلاف است بین روایت قبلی و روایت بعدی که صاحب وسائل می گوید ونحوها روایة فلان، ومثلها روایة فلان.

ولذا این مقدار که ما ابواب مناسبه را نگاه کنیم بگوئیم همین کافی است برای فحص از مخصص منفصل و معارض، ابدا این کافی نیست. باید آنقدر فحص کنیم اطمینان پیدا کنیم که در این کتبی که بایدینا هست مخصص منفصل و معارض وجود ندارد.

البته روشن است که مثلا در کتاب اطعمه و اشربه راجع به حرمت تمکین زن حائض از شوهرش روایت نیست. این روشن است. اما بالاخره ممکن است در کتاب النکاح و کتاب الطلاق روایت باشد، کما اینکه خود مرحوم آقای خوئی پیدا کرد و بر اساس او فتوی داد به حرمت تمکین زن حائض در حال حیض. و یا ما در کتاب الحیض روایت حرمت شرب دواء لاسقاط الحبل عند خوف انعقاد الحبل را در کتاب الحیض پیدا کردیم. باید اطمینان به این مطلب پیدا بشود.

سؤال وجواب: شما مراجعه به موارد تقطیع کتاب وسائل این مطلب را کاملا احساس می کنید. حتی گاهی صاحب وسائل مثلا می گوید: روی الصدوق بإسناده عن زرارة و کان رسول الله ص إذا أتی ذبابا قصّر -و ذباب علی برید- و إنما فعل ذلک لأنه إذا رجع کان سفره بریدین ثمانیة فراسخ.

مراجعه می کنید به کتاب من لایحضره الفقیه می بینید این مطلب ذیل صحیحه زراره هست اما آن صحیحه زراره معلوم نیست که این ذیل در خود روایت بود، این ذیل شاید کلام صدوق است کما نبه علیه المجلسی الاول فی کتاب روضة المتقین. کار صدوق این بود که کتاب فتوی نوشت، من لایحضره الفقیه در مقابل من لایحضره الطبیب محمد بن زکریای رازی. خب من لایحضره الفقیه کتاب فتوی بود، طبیعی است که روایت را نقل می کند بعد نظر خودش را بیان می کند. و کان رسول الله محتمل است قویا که کلام صدوق است در ذیل صحیحه زراره آورده است، بعد صاحب وسائل به این نکته توجه نکرده می گوید روی الصدوق بإسناده عن زراره. این مطالب چون بحث از مخصص منفصل اعم است از بحث از قرینه منفصله و لو مخصص منفصل نباشد. این مطلب را باید توجه کنیم که این تقطیعات گاهی قرینه منفصله را حذف می کند و ما باید رجوع کنیم به منابع اصلی.

سؤال وجواب: اصلا خود مرحوم آقای خوئی مثال که می زنند به همین مثال حرمت تمکین زن حائض از شوهرش در حال حیض مثال می زنند می فرمایند ما به مقداری که رجوع کنیم به روایات کتاب الحیض فحص لازم است، بیش از اینکه لازم نیست. چکار داشتیم رجوع کنیم به کتاب النکاح و الطلاق، ولذا می توانستیم فتوی بدهیم که یجوز للمرأة الحائض التمکین. خود ایشان این مثال را می زنند. ابواب غیر مناسبه هم اگر احتمال عرفی بدهیم که یوجد فیه قرینة منفصلة أو معارض باز باید فحص کنیم.

سؤال وجواب: ولذا باید حتما به مصادر اصلی وسائل الشیعه رجوع کنیم به مقداری که در معرض وصول ما هست. صاحب وسائل گاهی سند را تغییر می دهد. نگاه کنید در کتاب الخمس، در این روایت که راجع به مالی بود که کسی به دیگری داد که حج بجا بیاورد، اضافه آورد، روایت دارد که لازم نیست آن مقدار اضافه را خمس بدهد. این را از کافی نقل می کند با دو سند. ببینید نقل صاحب وسائل چقدر با نقل کافی اختلاف دارد. تعلیق سند را در کافی مرحوم صاحب وسائل توجه نکرده است سند را تغییر داده است و این باعث شده است که کسی که رجوع به کتاب کافی نکند دچار اشتباه بشود.

مرحوم صاحب کفایه مطلبی دارد در این بحث از فحص مخصص منفصل که مرحوم نائینی هم پذیرفته است. وآن این است که: فحص از مخصص منفصل فرق می کند با فحص از خطاب تکلیف در اجراء اصول عملیه. فحص از مخصص منفصل فحص از مانع حجیت است بعد تمامیة المقتضی. مقتضی برای حجیت در خطاب عام ظهور خطاب عام است. ما فحص می کنیم ببینیم مانع از حجیت داریم یا نداریم. اما در اصول عملیه قبل از فحص از خطاب تکلیف در معرض وصول مقتضی ما برای جریان اصول عملیه نداریم. قصور مقتضی است برای جریان اصول عملیه. چرا؟ برای اینکه عقل که می گوید برائت عقلیه، اصلا موضوعش این است که عقاب بلابیان فی معرض الوصول قبیح است. ما باید فحص کنیم ببینیم موضوع برائت عقلیه که عدم البیان فی معرض الوصول هست محقق شده است یا نه. شک در تحقق موضوع داریم برای برائت عقلیه. اینجا دیگر می خواهیم مقتضی برائت عقلیه را تمام بکنیم، نه اینکه مقتضی تام است مانع از برائت عقلیه را می خواهیم برطرف کنیم. و همینطور موضوع برائت شرعیه هم شبهه حکمیه بعد الفحص است، تا ما فحص نکنیم موضوع برای برائت عقلیه درست نمی شود.

این فرمایش صاحب کفایه ومرحوم نائینی.

سؤال وجواب: لازم نیست نتیجه ای که روشن است بگیرند. ایشان هم نتیجه ای ذکر نکرده اند، فقط فرموده اند در اصول عملیه فحص برای تمام کردن مقتضی است لجریان الاصول العملیة، ولکن در فحص از مخصص منفصل برای احراز انتفاء مانع هست از حجیت بعد تمامیة المقتضی.

اقول: به نظر ما هیچ فرقی ندارد فحص از مخصص منفصل با فحص از خطاب تکلیف در اصول عملیه. در عام هم موضوع حجیت عند العقلاء عام است بعد از فحص از مخصص منفصل. موضوع حجیت هم در عام این است. ظهور عام موضوع حجیت نیست. موضوع حجیت در عام بعد الفحص عن المخصص المنفصل هست. ولذا تا فحص نکنید موضوع برای حجیت عام محقق نمی شود.

اگر مقصود صاحب کفایه و محقق نائینی اشاره به یک مطلبی باشد (که متأسفانه اصلا اشاره هم نکرده اند، ما خودمان می خواهیم دفاعا از این دو بزرگوار عرض کنیم) اگر مقصودشان اشاره به این مطلب است که شرط حجیت عام عدم المخصص فی معرض الوصول است واقعا. ولذا فحص طریقیت دارد. بعد از اینکه مخصص منفصل در معرض وصول را فحص کردید و پیدا نکردید کشف می شود که این عام از اول حجت بوده است. اما در برائت شرعیه و عقلیه اینطور نیست. اگر واقعا هم خطاب تکلیف نبود، تا شما فحص نکنید نه برائت عقلیه دارید و نه برائت شرعیه. ولو فی علم الله خطاب تکلیف فی معرض الوصولی نباشد. مثلا آقا ریشش را می تراشد، خب ما ممکن است به این نتیجه رسیده باشیم که اگر ایشان مجتهد هم بود و می گشت خطابی دال بر حرمت حلق لحیه پیدا نمی کرد. ولی ایشان نه مجتهد است و نه اگر هم مجتهد باشد فحص کرده است از خطاب تکلیف در مسأله حلق لحیه. آیا واقعا ایشان برائت عقلیه یا برائت شرعیه دارد یا نه؟ به نظر می رسد که نه ندارد. نتیجه اش این است که اگر فی علم الله حلق لحیه حرام بود ایشان معصیت کرده است نه تجری. چرا؟ برای اینکه واقعا که حلق لحیه حرام بود، ایشان هم ارتکب الحرام من دون برائة عقلیة و شرعیة. خب این معصیت است. ولو اگر فحص می کرد دلیلی در معرض وصول بر حرمت حلق لحیه پیدا نمی کرد. اما فحص نکرد. اگر فحص می کرد ودلیل بر حرمت حلق را پیدا نمی کرد بعدا حلق لحیه می کرد خب معذور بود. اما حالا که فحص نکرده، ولو واقعا خطاب تحریم حلق لحیه در معرض وصول نبود. اگر این مطلب را محقق نائینی وصاحب کفایه فرموده باشند مطلب تمامی است. ما معتقدیم این شخص مرتکب گناه شده و معصیت کرده، نه برائت شرعیه دارد ونه برائت عقلیه.

اینکه شما می فرمایید که نه برائت عقلیه یعنی قبح عقاب بلابیان، خب بیانی نبود دیگر. نداریم قبح العقاب بعد الفحص و عدم الظفر بالبیان. قبح العقاب بلابیان، و اینجا هم عقاب نبود پس عقاب قبیح است.

اینکه درست نیست. این قبح عقاب بلابیان نه در قرآن آمده و نه در روایت، حکم وجدانی عقل من و شما است. وجدان فطری ما می گوید اگر خدا روز قیامت این آقا را عقاب بکند به او ظلم نکرده است. هر چه هم این شخص اعتراض کند وبگوید در این همه کتب روائی یک روایت معتبره در معرض وصول نبوده است که دلالت کند بر حرمت حلق لحیه، خداوند می گوید گشتی و پیدا نکردی یا نگشتی؟ تو که نگشتی. اگر می گشتی آنوقت نمی توانستم تو را عقاب کنم، می شدی معذور، اما حالا که نگشتی چه طلبی داری. انصافا عقاب همچنین شخصی ظلم نیست به وجدان فطری. لأنه ارتکب الحرام الواقعی من دون عذر.

ولذا اگر ما گفتیم متجری فاسق نیست ولی این شخص را می گوئیم فاسق هم هست.

برائت شرعیه هم در حق این شخص جاری نیست قبل الفحص. چرا؟ برای اینکه انصراف دارد دلیل برائت شرعیه در مورد مولائی که روشش اعتماد بر مخصص منفصل است انصراف دارد از شک قبل الفحص. خود خطاب هلا تعلمت هم می گوید قبل الفحص برائت جاری نیست همه باید بروند سراغ تعلم، سراغ طلب العلم، سراغ تفقه در دین.

برفرض هم اگر کسی اصرار کند که انشاء شده است برائت شرعیه در این مورد که خطاب تکلیف فی معرض الوصول نداریم ولو این آقا فحص نکرده، برفرض کسی بگوید رفع ما لایعلمون در این مورد انشاء شده است چون خطاب تکلیف در معرض وصول واقعا نداریم، برفرض کسی این را بگوید که ما قبول نداریم می گوئیم مهم نیست، مهم در معذریت عقلیه وصول مؤمّن شرعی است نه وجود واقعی آن. حالا برائت شرعیه برفرض اطلاق داشته باشد در جائی که خطاب تکلیف در معرض وصول نیست آنجا برائت شرعیه انشاء شده باشد، خب این مکلف که احراز نکرده است موضوع برائت شرعیه را. این برائت شرعیه عذر عقلی نیست، انشاء عذر شرعی تا مادامی که واصل به مکلف نشود موضوع معذریت عقلیه نیست.

آنوقت ارتکب الحرام الواقعی. واقعا حلق لحیه حرام هست ولم یکن معذورا. این معصیت است دیگر.

سؤال وجواب: عرض کردم ممکن است کسی در عام بگوید عام حجت است، ووقتی فحص می کنی از مخصص منفصل و پیدا نمی کنی، کشف می شود که این عام از اول حجت بوده است.

اگر کسی بیاید اینجور فرق بگذارد بگوید ولکن در برائت عقلیه و شرعیه تا فحص نکنی از خطاب تکلیف برائت عقلیه وشرعیه نداری، این حرف قابل توجه است. ولی خود ما عرضمان این است که در برائت عقلیه و شرعیه مطلب همین است که تا فحص نکنیم برائت عقلیه وشرعیه نداریم، ولو فی علم الله اگر فحص می کردیم خطاب تکلیف را پیدا نمی کردیم، اما تا فحص نکنیم برائت عقلیه و شرعیه جاری نمی شود. در عام هم همینطور است. اگر فی علم الله مخصص در معرض وصول نداشتیم ولی تا فحص نکنیم دلیل نداریم که این عام حجت است. قدر متیقن از حجیت عام که دلیلش لبی است یا سیره عقلاء است یا سیره متشرعه است یا دلالت مقامیه روایات ائمه علیهم السلام است، قدر متیقن از حجیت عام حجیت بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالمخصص المنفصل هست. اگر واقعا مخصص منفصل در معرض وصول هم نباشد اما تا شما فحص نکنید حجیت عام مشکوک است و قدر متیقن حجیت عام است بعد الفحص والیأس.

یک مطلبی هم مرحوم آخوند مطرح کرده عرض کنیم این بحث را تمام کنیم:

مرحوم آخوند فرموده: کل ما ذکرناه در شک در مخصص منفصل هست، اما شک در قرینه بر مجاز فحص لازم ندارد. شک داریم قرینه بر مجاز داشتیم یا نه، چه لزومی دارد فحص کنیم. مثل شک در مخصص متصل، چه جور شما در شک در مخصص متصل لازم نیست فحص کنید، احتمال می دهیم این حدیث مخصص متصلی داشت به ما نرسید، صاحب کفایه می گوید اتمال مخصص متصل می دهید منتهی می گویید شاید به ما نرسیده است، اینجا لازم نیست فحص کنید. شک در وجود قرینه بر مجاز هم همین است.

اقول: این فرمایشات تمام نیست. اما شک در قرینه مجاز، جناب صاحب کفایه! این مجازهایی که دیدَن شارع است فرق می کند با مجازهایی که دیدَن شارع نیست. بله یک مجازهایی است دیدَن شارع نیست که مجازگوئی بکند قرینه بر مجاز را منفصلا بیان کند. اما برخی مجازها دیدَن شارع بوده است که قرینه بر آن را منفصل ذکر کند. خود شما نظرتان این است که استعمال صیغه امر در غیر وجوب مجاز است. نظر خود شما این است. خب این همه خطاب امر داریم قرینه بر استحبابش منفصل ذکر شده است، آیا در اینجا فقیه می تواند بدون فحص از قرینه محتمله بر استحباب بیاید فتوای به وجوب بدهد؟ و این فتوای به وجوب اولا فتوای به غیر علم است، ثانیا موجب مشکلاتی بر مردم است. مردم گاهی بخاطر همین فتوای به وجوب به خلاف واقع می افتند. فکر می کنند این کار واجب بوده انجام ندادند آنوقت می آیند می گویند پس این عمل یا عقد ما باطل بوده، چون واجب بود این کار را بکنیم نکردیم پس این عقد یا ایقاع ما باطل بوده است. گاهی اینجور است. چطور فقیه می تواند فتوی به وجوب بدهد بدون فحص از قرینه بر استحباب؟

بله یک مجازهای غیر متعارف للشارع، بله آنجا فحص لازم نیست.

اما راجع به شک در مخصص متصل، جناب صاحب کفایه! در آنجا چه کسی گفته فحص لازم نیست. یک جا سکوت راوی شهادت بر نفی قرینه متصله می دهد، چون اگر این قرینه متصله باشد و راوی نگوید خیانت در نقل است، با وثاقت راوی جمع نمی شود. در اینگونه موارد ما شهادت سکوتیه راوی را دلیل می گیریم که پس قرینه متصله و مخصص متصلی نبود و الا راوی نقل می کرد. اما جاهایی که ما نمی توانیم با سکوت راوی احتمال قرینه متصله را نفی کنیم، مثل موارد تقطیع که فهم اینکه آیا آن بخش محذوف قرینه هست یا نیست فهم اجتهادی است، فهم ساده ای نیست، اینجا کی می شود بگوئیم ظاهر نقل این راوی مثل صاحب وسائل این است که آن بخش محذوف قرینه متصله نبوده است. نه، صاحب وسائل به ذهن خودش بطور ساذج دیده است که این قسمت ارتباطی ندارد با قسمت منقول لذا حذف کرده است. کما اینکه عرض کردم ونحوها روایة فلان و مثلها روایة فلان اختلاف دارد، ولی می گوید خیلی که با هم فرق نمی کند، اینجا چطور ما نفی کنیم وجود قرینه متصله را؟ نمی توانیم نفی کنیم. یا قرائن حالیه نوعیه را هم فردا عرض خواهیم کرد که احتمال قرینه حالیه نوعیه وشک در مخصص متصلی که از قبیل قرینه حالیه نوعیه باشد با هیچ اصلی قابل دفع نیست کما سیأتی توضیحه انشاءالله.

جلسه 509

یکشنبه 11/07/89

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 فرمودند: اگر شک بکنیم در مخصص متصل و احتمال بدهیم که مخصص متصل وجود داشت ولی به ما نرسید، این شک قابل اعتناء نیست.

ما در جواب عرض کردیم شک در مخصص متصل تا جائی قابل اعتناء نیست که سکوت راوی شهادت بدهد بر عدم مخصص متصل. چون اگر مخصص متصل بود و راوی سکوت کرد از نقل آن، از دو حال خارج نیست: یا غفلت کرده است هنگام سماع و یا هنگام نقل، اصل عقلائی در خبر ثقه عدم غفلت او است. و یا عمدا نقل نکرده مخصص متصل را با اینکه می داند و یا احتمال می دهد که مخل به مقصود متکلم باشد، این هم خلاف وثاقت راوی است و با وثاقت راوی نفی می کنیم این احتمال را.

اما این مطلب در جائی است که مخصص متصل ما لبی و ثابت به قرینه حالیه نوعیه نباشد. اگر قرینه لفظیه است سکوت راوی نفی می کند احتمال قرینه لفظیه را. اگر قرینه حالیه شخصیه است که در مجلس امام علیه السلام قرینه حالیه شخصیه بود که امام مرادشان از مثلا اسد رجل شجاع بود یا از کل عالم مرادشان عالم عادل بود، احتمال قرینه حالیه شخصیه هم نفی می شود با سکوت راوی. اما در قرینه حالیه نوعیه ما چطور احتمال این قرینه حالیه نوعیه را نفی کنیم با سکوت راوی؟

مثلا شخصی درس اخلاق شرکت کرده، می آید به شما می گوید استاد اخلاق فرمود بر طلبه نماز شب واجب است. اینجا قرینه لبیه است قرینه حالیه نوعیه است و هو الارتکاز المتشرعی که نماز شب بر هیچ کس غیر از نبی اکرم صلی الله علیه وآله واجب نیست. راوی این خبر وقتی برای شما این خبر را نقل می کند ملزم نمی بیند خودش را به ذکر آن ارتکاز متشرعی. چون این ارتکاز متشرعی برای شمای مخاطب هم هست. ولذا توضیح واضحات می بیند راوی اگر بخواهد این قرینه حالیه نوعیه و این ارتکاز متشرعی را بیان کند. شما هم ممکن است این را در کتاب خاطرات تان بنویسید. فکر نمی کنید که یک روزی کتاب خاطرات شما به دست نسلهای آینده می رسد وآنوقت این ارتکاز متشرعی کم رنگ شده است، مردم شک می کنند نکند قدیمها بر طلبه ها نماز شب واجب بوده است. خب ما چطور این احتمال قرینه حالیه نوعیه را نفی کنیم؟ چون راوی فکر نمی کرد که یک روزی این قرینه حالیه نوعیه مخفی بماند بر مردم.

در خطابات شرعیه هم همینطور است. گاهی خطاب مقترن است به یک قرینه حالیه نوعیه من ارتکاز عقلائی أو متشرعی. راوی ملزم نمی بیند خودش را به نقل این مطلب. مثلا در روایت داریم که إذا شهد عدلان بکذا یقبل قولهما ارتکاز عقلائی این هست که دو عادل اگر ضابط نباشند وضبطشان از متعارف کمتر باشد قولشان مسموع نیست. عادل هستند اما عادل فراموشکار و کثیر الخطاء بیش از حد متعارف، اینها قولشان مسموع نیست. این ارتکاز عقلائی که برای راوی این حدیث که إذا شهد عدلان عند الامام إنهما رأیا الهلال امر الامام بافطار ذلک الیوم، این ارتکاز عقلائی هست که این دو عادل باید لا یقلّ ضبطهما عن المتعارف. ولکن بیان نمی کند، چون این ارتکاز برای مخاطبین هم وجود دارد. تا اینکه کلینی می آید در کتابش این حدیث را می نویسد، فکر نمی کند که یک روزی بعد از چندین قرن افرادی می آیند و در این ارتکاز تشکیک می کنند. اینجا ما احتمال ابتلاء این خطاب عام را به قرینه متصله لبیه نمی توانیم نفی کنیم. و این چه بسا به نفع ما هم هست در برخی از موارد. مثلا در روایت داریم غسل احرام واجب است، غسل جمعه واجب است. ما احتمال می دهیم که یک ارتکاز متشرعی در آن زمان بود که غسل جمعه و غسل احرام مستحب هستند. پس شک می کنیم در انعقاد ظهور این خطاب در وجوب غسل جمعه و غسل احرام در مقابل استحباب. نه، شاید واجبٌ أی ثابتٌ ولو به نحو استحباب. ولذا نمی توانیم بگوئیم ظهور دارد غسل الجمعة واجب در وجوب شرعی غسل جمعه با توجه به احتمال وجود ارتکاز متشرعی بر عدم وجوب. و این ارتکاز متشرعی به مثابه قرینه لبیه متصله است، مانع از انعقاد ظهور می شود.

خب شما چه اصل عقلائی دارید که نفی بکند احتمال قرینه متصله را؟ در اینجا که سکوت راوی نفی نمی کند احتمال قرینه حالیه نوعیه را.

وهمینطور است موارد نقل به معنا. در نقل به معنا گاهی اختلاف بین کلام امام علیه السلام و نقل این راوی محسوس است به نظر بدوی، خب وثاقت راوی اقتضاء می کند که اختلاف محسوس بین کلام امام و نقل راوی وجود نداشته باشد. و الا اختلاف مغیر معنا خلاف وثاقت راوی است که نقل به معنا می کند. اما آن اختلاف های مغیر معنا به شکلی که به نظر بدوی محسوس نیست بلکه بالتأمل آشکار می شود، اینجا ما چطور احتمال اینکه کلام امام علیه السلام مشتمل بود بر یک قرینه متصله منتهی راوی نقل به معنا کرد به نحوی که اختلاف این نقل راوی با کلام امام به نظر بدوی محسوس نیست و لکن به نظر دقیق روشن می شود، ما چطور این احتمال ها را در فقه نفی کنیم؟

یک مثالی بزنم: مرحوم آقای خوئی در بحث عصیر عنبی یک روایتی را مطرح می کند که خمرٌ لاتشربه. می گوید بعضی ها استدلال کرده اند به این روایت بر نجاست عصیر عنبی. تنزیل شده است عصیر عنبی منزله خمر. خمرٌ. اطلاق تنزیل اقتضاء می کند که نجس هم باشد.

بعد ایشان می فرماید اگر روایت بود خمر فلاتشربه حق با اینها بود. اما چون روایت هست خمر لاتشربه، شاید تنزیل فقط از حیث حرمت شرب باشد. اگر فاء بود تفریع بود معنایش این است که خمرٌ کلام تامی است. خمرٌ، اطلاق دارد، بعد تفریع می کند بر آن که فیترتب علیه أنه لا یجوز شربه، خب یترتب علیه أنه نجس. اما خمر لاتشربه شاید یک کلام واحد است، خمر لاتشربه یعنی خمر است از حیث حرمت شرب. ولذا خمر لاتشربه اطلاق ندارد نسبت به غیر حرمت شرب. تنزیل فقط از حیث حرمت شرب است.

برفرض این فرمایش آقای خوئی ره تمام باشد که خمر لاتشربه اطلاق ندارد ولی خمر فلاتشربه اطلاق دارد. اما آیا واقعا راوی عرفی و راوی غیر فقیه یا حتی راوی فقیه، شما فکر می کنید برای فقهاء قدیم این تدقیقات مطرح بود؟ به نظر محسوس ابتدائی فرق نمی بیند بین این دو تعبیر. ممکن است امام علیه السلام فرموده خمر لاتشربه می آید نقل به معنا می کند می گوید خمر فلاتشربه. چون مگر این آقا می رود یک سال درس می خواند بعد می آید نقل به معنا می کند؟ نه، همان لحظه نقل به معنا یک نظر بدوی می کند می گوید این مطلب من با مطلب امام علیه السلام که فرق ندارد. نقل به معنا می کند. نمی شود این دقائق را به شارع مقدس و امام علیه السلام نسبت داد بعد از کثرت نقل به معنا در روایات. این مطلبی است که باید توجه بشود. البته این را باز هم تکرار می کنیم، باید به مصادر اصلی رجوع کرد. وسائل الشیعة کتاب خوبی است منتهی برای اول کار، باید برویم مصادرش را هم مراجعه کنیم. دیروز مطلبی را عرض کردم راجع به تصرفهای صاحب وسائل، مثلا در وسائل نوشته علی بن مهزیار، رجوع می کنید به تهذیب می بینید نوشته علی. خب این علی اجتهاد صاحب وسائل است که علی بن مهزیار است، ولی وقتی بررسی می کنی می بینی این علی دیگری است. این موردی هم که من عرض کردم در کتاب الخمس باب 11 حدیث 1 ببینید صاحب وسائل چطور سند کافی را تغییر داده است: در جلد اول اصول کافی باب الخمس اول یک حدیثی نقل می کند، می گوید محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین. حدیث بعد می گوید: محمد بن الحسین و علی بن محمد عن سهل بن زیاد عن علی بن مهزیار. محمد بن الحسین این تعلیق است بر سند قبلی، یعنی محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین و علی بن محمد، این علی بن محمد هم مروی عنه محمد بن یحیی است، یعنی محمد بن یحیی از دو نفر نقل کرده یکی محمد بن الحسین و دوم علی بن محمد، عن سهل بن زیاد، این دو نفر هم از سهل بن زیاد نقل می کنند، عن علی بن مهزیار. کسی که سهل بن زیاد را قبول ندارد این حدیث از نظر او ضعیف السند خواهد بود. چون سهل بن زیاد مروی عنه دو نفر است و این دو نفر هم مروی عنه محمد بن یحیی هستند، پس در طبقه سهل بن زیاد ما یک راوی بیشتر نداریم و او سهل بن زیاد است و او هم ضعیف است. اما در وسائل می گوید: محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین و عن علی بن محمد بن عبدالله و عن سهل بن زیاد جمیعا عن علی بن مهزیار، این جمیعا بعد از سهل بن زیاد اجتهاد صاحب وسائل است. با این اجتهاد می خواهد بگوید ما دو سند داریم، در سند اول سهل بن زیاد نیست. سند اول محمد بن یحیی عن محد بن الحسین. سند دوم علی بن محمد بن عبدالله عن سهل بن زیاد. این دو سند هر دو از علی بن مهزیار نقل می کنند. ولذا بعد از سهل بن زیاد می گوید جمیعا، یعنی این دو سند هر دو از علی بن مهزیار نقل می کنند. خب وقتی آدم وسائل را می بیند می گوید سند اول چه سند متین و متقنی است. اما به کافی که مراجعه می کند می بیند در کافی جمیعا ندارد. کافی در حدیث قبل داشت: محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین. در حدیث بعد دارد محمد بن الحسین و علی بن محمد عن سهل بن زیاد عن علی بن مهزیار. خب روشن است این معنایش این است که محمد بن یحیی که در سند قبل بود از دو نفر نقل می کند یکی محمد بن الحسین و یکی علی بن محمد. به این تعلیق می گویند، یعنی سند دوم را از وسط سند اول نقل می کند نه از وسط آن.

سؤال: حق با صاحب وسائل است چون کلینی همیشه با یک واسطه از سهل بن زیاد نقل می کند ولی طبق بیان شما دو واسطه می شود، و همینطور محمد بن الحسین اگر ابن ابی الخطاب باشد باز او هم از علی بن مهزیار روایت دارد؟ جواب: اشکال ندارد، شما مراجعه بکنید، این چه توجیهی است، این فرمایش شما هم شد اجتهاد مثل اجتهاد صاحب وسائل. ما مقلد شما و صاحب وسائل که نیستیم، ما از شما نقل حدیث می خواهیم، شما در سند حدیث تغییر دادید. می گذاشتید به همان نحو که سند در کافی هست ما هم می شنیدیم خودمان اجتهاد می کردیم، که ببینیم آیا اجتهاد ما به اجتهاد صاحب وسائل منجر می شود یا مخالف اجتهاد ایشان است که به نظر ما مخالف اجتهاد ایشان هست کما ذکرنا فی کتاب الخمس. نمونه ها کم نیست که باید دقت کرد.

یقع الکلام فی اختصاص خطابات القرآن بالمشافهین و عدمه

## اختصاص خطابات القرآن بالمشافهین و عدمه

بحث در این است که آیا خطابات قرآن مثل یا ایها الذین آمنوا إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله این مختص است به حاضرین در عصر پیامبر اکرم یا شامل معدومین در آن زمان که بعدا موجود می شوند هم می شود؟ خطاب قرآن مختص است به حاضرین یا شامل غائبین و معدومین هم می شود؟

صاحب کفایه می گوید در این بحث سه احتمال هست که مورد نزاع هست:

یکی اینکه بگوئیم نزاع شده که اصلا امکان دارد تکلیف شامل معدومین بشود، یا نه تکلیف شامل معدومین محال است بشود؟ این یک احتمال، که هل یمکن تعلق التکلیف بالمعدومین أم لا.

یکی دیگر اینکه ممکن است نزاع در این باشد که هل یمکن الخطاب الی المعدومین أو الغائبین أو لایمکن؟

این دو نزاع، نزاع عقلی است نزاع لفظی نیست. نزاع در امکان است.

یک احتمال سوم هم هست که نزاع باشد که آیا معنای حقیقی ادات خطاب مثل حرف نداء یا ضمیر مخاطب معنای موضوع له ادات خطاب خصوص خطاب به حاضرین است یا اعم است از خطاب به حاضرین و غائبین و معدومین. این نزاع سوم می شود نزاع لغوی ولفظی.

مرحوم آقای خوئی فرموده: اصلا در آن دو مطلب اول نزاع معنا ندارد. یک امر واضحی است لایقبل النزاع. نزاع منحصر می شود به همان مطلب سوم. چرا؟ برای اینکه در مطلب اول بحث این بود که آیا امکان دارد تکلیف به معدومین تعلق بگیرد یا امکان ندارد؟ خب روشن است که تکلیف فعلی امکان ندارد به معدومین تعلق بگیرد، به نحو قضیه حقیقیه جعل تکلیف شامل معدومین هم می شود. منتهی معدومین تا موجود نشدند تکلیف در حقشان فعلی نیست. می گوید المؤمن یجب علیه الحضور فی صلاة الجمعة. خب این مؤمن موضوع هست برای این قضیه حقیقیه که شامل معدومین هم می شود. جعل در این خطاب اختصاص به موجودین در عصر پیامبر ندارد. قضیه خارجیه نیست. قضیه حقیقیه است. ما قضیه خارجیه هم داریم، یا ایها الذین آمنوا إذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقة. بله ما خطاب به نحو قضیه خارجیه داریم، اما انشاء شامل افراد مقدرة الوجود هم می شود، چون ظاهر خطابات شرعیه این است که به نحو قضیه حقیقیه است. المؤمن یجب أن یحضر فی صلاة الجمعة، این شامل مؤمنین الی یوم القیامة می شود. منتهی تا این مؤمن موجود نشود شرائط تکلیف در حقش موجود نشود، وجوب صلاة جمعه در حقش فعلی نمی شود. مثل چی؟ مثل اینکه شما می گوئید النار حارة، خب این هم شامل آتش های مقدرة الوجود می شود و هم شامل آتش های محققة الوجود. ولذا می گویند مآلش به قضیه شرطیه است، إذا وجدت نار فهی حارة، ولو هزار سال بعد اگر ناری موجود شد حاره است. ولی الان حارة نیست، آن زمانی که موجود شد حاره است نه الان. بعد الوجود یوجد حرارتها.

در احکام شرعیه حقیقیه هم همین است. انشاء شامل معدومین می شود اما انشاء شده است حکم برای موضوع علی تقدیر وجوده خارجا.

پس نزاع ندارد این مطلب اول. انشاء و جعل قطعا شامل معدومین می شود در قضایای حقیقیه، اما مجعول بعد از وجود موضوع فعلی می شود. یعنی تا مؤمن موجود نشود شرائط تکلیف در حقش محقق نشود وجوب فعلی ندارد نماز جمعه در حق او.

شبیه تملیک معدوم، شما وقف می کنید خانه ای را بر نسلتان، می گویید این برای اولادم نسلا بعد نسل. خب انشاء کرده اید ملکیت تمام بطون را برای این خانه. اما ملکیت فعلیه برای معدومین الان نیست، بعد از وجودشان می شوند مالک فعلی. الان مالک فعلی همان بطن اول است. این راجع به مطلب اول.

اما مطلب دوم که هل یمکن خطاب به معدومین أو لایمکن، این هم قابل نزاع نیست. چرا؟ برای اینکه خطاب حقیقی قطعا به معدومین ممکن نیست متوجه بشود. بلکه به غائبین از مجلس هم نمی شود خطاب حقیقی کرد. چون خطاب حقیقی یعنی خطاب به قصد تفهیم مخاطب فعلا و فورا. این خطاب حقیقی است. خطاب حقیقی که بخواهد فورا مخاطب بفهمد خطاب را، خب این معلوم است که شامل معدومین که نمی شود شامل غائبین از مجلس هم نمی شود.

بله خطاب به این معنا که عند وصول الخطاب الیه بفهمد بله این شامل معدومین هم می شود. خطاب حقیقی به معنای اینکه به قصد تفهیم مخاطب باشد فورا و عند صدور الخطاب، قطعا شامل غائبین از مجلس هم نمی شود فضلا عن المعدومین. واما خطاب حقیقی به معنای اینکه قصد متکلم تفهیم باشد عند وصول الخطاب الی المخاطب، اینجا خطاب حقیقی به معدومین ممکن است. یک نوشته ای را در وصیتنامه اش بنویسد بگوید که من به فرزندانم و فرزندان آنها که آنها را ندیده ام وصیت می کنم که تقوی داشته باشید، یا حتی نوار از او ضبط کرده اند که در نوار می گوید ای نوه های من که وقتی به دنیا بیایید که من مرده ام مواظب باشید از راه راست منحرف نشوید. قصدش تفهیم مخاطب است عند وصول الخطاب الیه. اشکال ندارد. بله باید بالاخره این خطاب حقیقی متوجه کسی بشود که سیوجد، اما خطاب حقیقی به شجر و مدر ممکن نیست، چون نه به غرض تفهیم شجر فعلا می تواند انسان خطاب کند و نه به غرض تفهیم الشجر عند وصول الخطاب الیه.

پس خطاب حقیقی دو قسم است: خطاب حقیقی به قصد تفهیم خطاب به مخاطب فورا و عند صدور الخطاب، این مختص به حاضرین هست شامل غائبین و معدومین نمی شود. اما خطاب حقیقی به معنای قصد تفهیم خطاب عند وصول الخطاب الی الغیر این شامل موجودین فی المستقبل و معدومین بالفعل می شود. کما اینکه شما به انسانی که نائم و خواب است یک نامه ای می نویسی می گویی فلانی بیدارت نکردم ولی هر وقت بیدار شدی این نامه را بخوان بیا فلان جا کارت دارم. خطاب حقیقی به این معنا که به قصد تفهیم مخاطب هست عند وصول الخطاب الیه، ولو عند صدور الخطاب خواب است. اما اگر مراد از خطاب، خطاب انشائی باشد، انشاء خطاب باشد نه به غرض تفهیم بلکه به اغراض ودواعی دیگر غیر از تفهیم به مخاطب، اینکه اشکال ندارد، شامل جوامد هم می شود. أیا جبلی نعمان بالله خلیّا نسیم الصبا یخلص الی نسیمها. خطاب می کند به دو کوه. الا ایها اللیل الطویل ألا انجلی، خطاب می کند به شب، ای شب طولانی چرا روز نمی شوی. خب این به غرض تفهیم شب یا به غرض تفهیم جبل نیست. بلکه به غرض ابراز شوق وصال به محبوب هست، اشکال ندارد. پیرمرد پدر ومادرش پنجاه سال پیش مردند می افتد زمین پایش درد می آید می گوید یا اماه، یا ابتاه ببینید فرزندتان به چه روزی افتاده است. خب این به غرض تفهیم پدر و مادر که نیست، برای اظهار ادب هست. یا بچه ای که در کوچه گربه دنبالش می کند می گوید یا اماه، مادرش هم داخل خانه است، این برای چی می گوید یا اماه؟ می خواهد اظهار ترس والم بکند.

پس خطاب انشائی یعنی استعمال ادات خطاب نه به غرض تفهیم غیر بلکه به داعی و غرض اظهار امر آخری من ألم أو خوف أو تظلم أو شوق، اینکه اشکال ندارد جزما، اینها اصلا قابل بحث نیست. دو تا عالم پیدا کن که در این مطالبی که ما گفتیم نزاع بکنند، بعد ما بیائیم علم اصول را با این بحث ها پر کنیم؟

نزاعی که ممکن است پیش بیاید این است که آیا ادات خطاب وضع شده اند برای خطاب حقیقی یا وضع شده اند برای خطاب انشائی. اگر بگوئیم ادات خطاب وضع شده اند برای خطاب انشائی، خب روشن است که خطاب انشائی شامل جمادات هم می شود فضلا از انسانهای معدوم و غائب. و اگر گفتیم ادات خطاب وضع شده است در خطاب حقیقی و استعمالش در خطاب انشائی مثل أیا جبلی نعمان مجاز است، خب معنایش این است که بعد ما این مطلب را بحث کنیم که آیا خطاب حقیقی معنایش این است که به قصد تفهیم مخاطب باشد عند صدور الخطاب، اگر بر این وضع شده، خب روشن است که ادات خطاب منحصر می شود به حاضرین. چون خطاب حقیقی موضوع له ادات خطاب است، آن هم خطاب حقیقی را ما اینجور معنا کنیم بگوئیم بقصد تفهیم الغیر عند صدور الخطاب، خب شامل معدومین و غائبین نمی شود. اما اگر گفتیم که ادات خطاب وضع شده است بر خطاب انشائی، یا بر خطاب حقیقی اما بقصد تفهیم الغیر عند وصول الخطاب الیه، شامل غائبین هم می شود و شامل معدومین هم می شود کما هو الصحیح.

تتمه بحث انشاءالله فردا.

جلسه 510

سه شنبه 13/07/89

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 خطابات شرعیه آیا مختص است به خصوص مشافهین که حاضر هستند در مجلس خطاب، ویا شامل غائبین از مجلس خطاب بلکه معدومین در زمان صدور خطاب هم می شود؟

مرحوم آقای خوئی فرمود: نزاع معقول در این بحث در این هست که هل وضعت اداة الخطاب للخطاب الحقیقی أم للخطاب الانشائی؟ و علی تقدیر وضع ادات خطاب برای خطاب حقیقی، هل وضعت لقصد تفهیم غیر به مجرد صدور خطاب یا کافی هست که قصد تفهیم غیر داشته باشد ولو عند وصول الخطاب فی زمان متأخر. این نزاع معقول است.

ولذا مرحوم آقای خوئی تبعا لصاحب الکفایة فرمود به نظر ما وضع شده است ادات خطاب برای خطاب انشائی. خطاب انشائی لازم نیست به داعی تفهیم مخاطب باشد، ولو به دواعی اخری مثل اظهار خوف، بچه دارد بیرون منزل بازی می کند ممکن است مورد هجوم حیوانی قرار بگیرد، یا مورد ظلم انسانی بخواهد قرار بگیرد می گوید یا اماه. قصد تفهیم مادر را که ندارد. قصدش اظهار تظلم یا اظهار خوف است. و این بالوجدان استعمالش مجازی نیست. در شعر هم ما داریم خطاب می کند به شب:

الا ایها اللیل الطویل ألا انجلی بصبح و ما الاصباح فیک بأمثلی

یا خطاب می کند به کوه:

أیا جبلی نعمان بالله خلیّا نسیم الصبا یخلص الی نسیمها

یا خطاب می کند به دهر:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| یا دهر أف لك من خليل |  | كم لك بالإشراق و الأصيل |

این استعمالها مجازی نیست.

برفرض کسی بگوید که خطاب ادات خطاب وضع شده اند برای خطاب حقیقی، فوقش این استعمال أیا جبلی نعمان، ألا ایها اللیل الطویل، یا دهر اف لک من خلیل اینها مجازی است، اما مسلم وبه وجدان عرفی شرط نیست که قصد تفهیم مخاطب عند صدور الخطاب باشد، بلکه ولو عند وصول الخطاب باشد. نامه می نویسد یا نوار ضبط می کند که افرادی که این نوار یا این نوشته به دستشان می رسد آگاه بشوند. خطاب می کند در نامه به فرزندش که هنوز طفل نوزاد است کودک است، می گوید من دارم می روم سفر، یا مریض است می ترسد فوت کند، وصیتنامه ای می نویسد خطاب به فرزندش. یا در کتاب می نویسد ایها القارئ العزیز، خب این شامل قارئی که بعد از نوشتن کتاب به دنیا آمده هم می شود. فرقی نمی کند. پس آیات قرآن شامل غیر حاضرین در مجلس خطاب چه غائبین از مجلس خطاب و چه معدومین در زمان صدور خطاب هم می شود.

این مطالب عمدتا در کفایه هم هست، یک اضافه ای در کفایه دارد و آن اضافه این است که گفته: برفرض کسی قائل بشود که وضع شده است ادات خطاب برای خطاب حقیقی، ولکن با توجه به اینکه غالبا احکام در اسلام مشترک است بین حاضرین و غائبین، این قرینه می شود که خطاب شامل غائبین هم بشود ولو مجازا. و الا لازمه اش این است که احکام شرعیه مختص بشود به همان گروه اندکی که در مجلس صدور قرآن وجود داشتند. این محتمل نیست. و اگر ما بگوئیم اصلا مخاطب حقیقی قرآن نبی اکرم است و مردم مخاطب حقیقی قرآن نیستند، إنما یعرف القرآن من خوطب به، مخاطب حقیقی قرآن نبی اکرم هست، مسلم یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله که منحصر به پیامبر اکرم نیست. پس مسلم اختصاص پیدا نمی کند به مخاطب حقیقی.

اگر می گویید مجازا استعمال شده است در غیر خطاب حقیقی، می گوئیم بسیار خوب، مشکل ما در رابطه با خطابات شرعیه برطرف می شود.

یک جمله ای هم صاحب کفایه دارند، می فرمایند آنهایی هم که می گویند ادات خطاب وضع شده است برای خطاب انشائی که ما هم جزء آنها هستیم، باز به نظر می رسد که انصراف ادات خطاب را به خطاب حقیقی بپذیرند. پس فرقی نمی کند شما قائل بشوید به وضع ادات خطاب برای خطاب حقیقی، در آیات و روایات قرینه داریم بر اینکه مقصود از این خطابات خصوص حاضرین در مجلس خطاب نیستند. اگر هم قائل بشویم که هستیم به اینکه ادات خطاب برای خطاب انشائی وضع شده است، انصراف به خطاب حقیقی را که می پذیریم. پس مهم این است که در آیات و روایات نکته ای هست که جلو انصراف این خطابها را به حاضرین که مخاطب حقیقی هستند می گیرد، وآن نکته این است که اغلب احکامی که بعد از ادات خطاب آمده مسلم از مختصات حاضرین در مجلس خطاب نیست.

این اضافه را هم صاحب کفایه دارد.  
ولذا مرحوم آقای خوئی هم همین مطالب را توضیح داده است و قبول کرده است.

اقول: ما فعلا به صاحب کفایه ایرادی نداریم. ایشان قائل است به وضع ادات خطاب للخطاب الانشائی. اما اشکال مان به مرحوم آقای خوئی است که این مطلب با مبانی شما سازگار نیست. شما در بحث وضع صریحا فرموده اید که اصلا معنا ندارد این حرف که کسی بیاید بگوید مثلا لیت وضع شده است برای تمنی انشائی، لعل وضع شده است برای ترجی انشائی. فرمودید اینها مطابق با مبنای مشهور است که می گویند الانشاء ایجاد المعنی باللفظ. مشهور اینجور می گویند، و لذا می گویند لیت ایجاد می کند تمنی را باللفظ، می شود تمنی انشائی. مرحوم آقای خوئی فرموده اند این حرفها درست نیست. ایشان در بحث وضع در فرق بین انشاء و إخبار، و در بحث حروف که بخشی از این حروف، حروف انشائیه هستند، فرموده حقیقت انشاء عبارت است از ابراز ما فی النفس غیر قصد إلاخبار. جمله خبریه وضع شده است برای ابراز قصد إخبار. زید قائم وضع شده است برای ابراز قصد إخبار از ثبوت قیام برای زید. موضوع له زید قائم ابراز قصد الإخبار است. در انشاء موضوع له ابراز الامر النفسانی غیر قصد الإخبار است. ابراز تمنی نفسانی می شود معنای لیت. لیت وضع نشده است برای ایجاد تمنی. مگر با لفظ می شود تمنی را ایجاد کرد؟ لیت وضع شده است برای ابراز تمنی نفسانی. یا وضع شده است برای ابراز قصد نداء. متکلم قصد دارد نداء بکند زید را، برای ابراز قصد نداء واضع آمد لفظ یاء را وضع کرد. گفت بگو یا زید ابراز می شود قصد آن نداء و توجیه خطاب به غیر.

اقول: می گوئیم جناب آقای خوئی! آن صبی که می گوید وا اماه و شما در این بحث فرمودید استعمال می کند این جمله را در خطاب انشائی، اصلا خطاب انشائی معنایی برای شما ندارد غیر از ابراز امر نفسانی. خب آن امر نفسانی چیست؟ در این مثال خوف نفسانی است. پس یا اماه که این بچه می گوید مستعمل فیه آن به نظر شما غیر از آن وقتی است که می آید خانه و می گوید یا اماه ایتینی بماء حتی اشرب. آنوقتی که در خانه می گوید یا اماه مستعمل فیه اش ابراز قصد نداء است به مادرش. ولی وقتی که در کوچه می گوید یا اماه، قصدش ابراز خوف نفسانی است. اصلا به نظر شما مستعمل فیه این دو با هم فرق می کند. پس چه جوری اینجا شما فرمودید که وضع ادات خطاب للخطاب الانشائی؟! اینها چیزهایی نیست که شما قبول داشته باشید.

ایشان صریحا می گوید معنی الانشاء ابراز الامر النفسانی غیر قصد الحکایة، فحرف النداء مثل یاء وضعت لابراز قصد النداء. و اما ما علیه المشهور من کون النشاء ایجادا للمعنی باللفظ، یعنی ایجادا للنداء والخطاب باللفظ فی مثال یا زید، فهو غیر صحیح. محاضرات 1/80. آنجا صریحا این طلب را فرموده اند.

آنوقت شما اینجا می آیید می فرمایید که وضع شده است ادات خطاب مثل یاء برای خطاب انشائی؟!. خب اینها را در کفایه ملاحظه فرمودید و بعد نقل کردید در درستان، فراموش کردید که چقدر در این مسأله با صاحب کفایه و امثال او شما اختلاف داشتید.

پس این فرمایش با مبنای آقای خوئی سازگار نیست.

اما ببینیم اصل مطلب با قطع نظر از اشکال به مبنای مرحوم آقای خوئی چگونه است:

مرحوم آقای صدر هم چون معتقد است که وضع شده است ادات خطاب برای خطاب انشائی، منتهی ایشان خطاب انشائی را اینجور توجیه می کند، می گوید: خطاب انشائی یعنی مفهوم خطاب. چون اگر بگوید واقع خطاب، این اشکال پیش می آید که یا اماه که آن کودک می گوید، یا آنوقتی که طرف می گوید الا ایها اللیل، واقع خطاب که محقق نمی شود. چون شما گفتید خطاب حقیقی قوامش به قصد تفهیم مخاطب است. خب واقع خطاب یعنی خطاب حقیقی که قصد تفهیم غیر رکن این خطاب حقیقی است. پس نمی شود بگوئیم الا ایها اللیل این به معنای ایجاد واقع الخطاب است. چون ایجاد واقع الخطاب که می شود ایجاد خطاب حقیقی، وشما قبول کردید که خطاب حقیقی رکنش و مقومش تفهیم غیر است.

مرحوم آقای صدر می گوید: وضع شده است حرف نداء که در همین مثال یا لیت استعمال شده است در مفهوم تصوری خطاب. منتهی فرق یاء یا انت با مفهوم الخطاب و التخاطب مثل فرق بین معنای حرفی با معنای اسمی است. فرق بین معنای من و معنای النسبة الابتدائیة یا الابتداء چیست؟ هر دو از سنخ مفهوم هستند، منتهی گاهی مفهوم، مفهوم اسمی است، می شود النسبة الابتدائیة و الابتداء، و گاهی مفهوم حرفی است می شود من. اینجا هم التخاطب مفهوم اسمی است، النداء مفهوم اسمی است، اما یاء مفهوم حرفی همین نداء وتخاطب است.

منتهی آقای صدر فرموده: این مدلول تصوری ادات خطاب است. مدلول تصوری یاء النسبة التخاطبیة و النسبة الندائیة است که یک معنای حرفی است. اما ظهور تصدیقی کلام متکلم یعنی به حسب ظاهر حال متکلم این است که وقتی ادات خطاب را استعمال می کند به داعی جد است نه به دواعی اخری مثل هزل و خوف و تظلم. نه، ظاهر استعمال هر مستعمل عاقلی این است که ناشی است استعمالش از جد.

پس ظهور اینکه وقتی شخص می گوید یا ایها الناس افعلوا کذا این است که این نسبت خطابیه را به داعی جد استعمال کرده است. داعی جد یعنی به داعی خطاب حقیقی و جدی. ولذا ظهور انصرافی استعمال ادات خطاب این است که حالا که استعمال می کند ادات خطاب را و به معنای نسبت تخاطبیه است، این استعمالش ناشی از جد است نه دواعی اخری. کما اینکه صیغه امر استعمال می شود در نسبت بعثیه. ولی ظهور تصدیقی حال متکلم عاقل این است که اگر قرینه ای در کار نبود این افعل را استعمال می کند در نسبت بعثیه به داعی جد نه به داعی هزل و تهدید و تعجیز، آنها قرینه می خواهد که به داعی تهدید بگوید هر کاری دلت می خواهد بکن. او قرینه دارد بر تهدید که هر کاری دلت می خواهد بکن بعد حسابت را می رسم. اما لولا القرینة ظهور صیغه امر چطور در این است که در نسبت بعثیه به داعی جد استعمال می شود، ظاهر حال متکلم این است که داعی اش جد است، در یا ایها الناس ظهور انصرافی اش در این است که به داعی جد است، یعنی به داعی خطاب جدی وحقیقی است.

ولذا ایشان می فرماید ما معتقدیم که خطابات قرآن بیش از حاضرین در آن زمان ظهور ندارد.

این نتیجه این بحث.

سؤال وجواب: چه جور استعمال صیغه امر به داعی تهدید قرینه می خواهد، به داعی استهزاء قرینه می خواهد، یک آقایی می خواهد مسخره اش کند که بگوید تو بلد نیستی منبر بروی به او می گوید برو بالای منبر. یعنی می خواهد به او بگوید بلد نیستی منبر بروی. برو بالای منبر به داعی جد نیست بلکه به داعی استهزاء است. خب این قرینه می خواهد. اما اگر قرینه نباشد ظهور دارد در جد. یا ایها الذین آمنوا هم همین است، ظهورش در این است که این ادات خطاب را به داعی جد انشاء کرده و استعمال کرده این ادات خطاب را، به داعی خطاب حقیقی. مگر قرینه عامه یا خاصه ای باشد بر اینکه نه این داعی اعم است از جد، ولذا شامل غیر ذوی الشعور هم مثلا می تواند بشود، مثل یا ایها اللیل قرینه داریم. نه اینکه این یا ایها اللیل استعمالش مجازی است، نه، ایشان می گوید مجازی نیست، مدلول تصوری همان نسبت خطابیه است. آن ظهور انصرافی که دارد که به داعی جد است یعنی به داعی خطاب جدی و حقیقی است آن ظهور انصرافی اینجا قرینه بر خلاف دارد. خب در آیات قرآن هم چون قرینه نداریم بر اینکه به داعی جد نیست، پس قدر متیقن این است که بگوئیم فقط به داعی جد است و مقصود خطاب حقیقی است با حاضرین در عصر خطاب.

اقول: این فرمایش آقای صدر به نظر ما ناتمام است. مراد از خطاب حقیقی را ما اول معنا کنیم بعد مراد از خطاب انشائی را هم معنا می کنیم تا مطلب روشن بشود. می گوئیم اگر مراد از خطاب حقیقی این است که شخص متکلم توجه تکوینی بکند به مخاطب برای تفهیم مطلبی به او، یقینا بالوجدان العرفی ادات خطاب وضع نشده است برای این معنا از خطاب حقیقی. این همه استعمال مثل الا ایها اللیل الطویل الا انجلی یا أیا جبلی نعمان بالله خلّیا، یا استعمالاتی که در قرآن هست مثل یا حسرتی، یا حسرتی آیا یعنی می خواهد حسرت را مخاطب قرار بدهد که ای حسرت بیا با تو حرف بزنم تا به تو بفهمانم؟! اینکه نیست. اصلا اینکه در کتابها می نویسد یا اخوانی القراء آیا شما می گوئیید اینها همه مجاز است؟ اینکه نیست.

پس مراد از خطاب حقیقی را درست باید معنا کرد. اول شما می آیید خطاب حقیقی را بد معنا می کنید بعد دچار مشکل می شوید. در خطاب حقیقی نخوابیده قصد تفهیم غیر. مجرد توجیه خطاب به شخصی یا چیزی و تکلم با او می شود خطاب حقیقی. کسی که به این دیوار می گوید ای دیوار تو قبل از ما بودی و بعد از ما خواهی بود، ما خواهیم رفت و تو قرنهای متمادی می مانی، این خطاب حقیقی است. چه کسی گفته در خطاب حقیقی باید قصد تفهیم مخاطب باشد؟ همچنین چیزی شرط نیست. گاهی آدم با یک شخصی صحبت می کند تا دیگری بفهمد. خود او نفهمید هم نفهمد. ایاک اعنی واسمعی یا جاره. با دخترش صحبت می کند ولی قصد تفهیم عروس را دارد. قصد تفهیم داشتن که خطاب نیست. مادر شوهر به دخترش غر می زند که من پیر شدم نمی توانم کار کنم شما نشستی من مجبورم کار کنم، به دخترش می گوید برای اینکه عروسش بفهمد. قصد تفهیم غیر که خطاب نیست. اصلا در خطاب حقیقی چه کسی می گوید که قصد تفهیم مخاطب معتبر است؟. ادات خطاب هم وضع شده است برای ایجاد همین خطاب حقیقی. شما خطاب حقیقی را بد معنا می کنید آنوقت در خطاب انشائی دچار مشکل می شوید. خطاب حقیقی یعنی ایجاد و توجیه خطاب به غیر. نیازی ندارد به قصد تفهیم او باشد. ولذا وقتی که دارد با دیوار صحبت می کند یا به شب خطاب می کند این خطاب حقیقی است.

سؤال وجواب: میرود قبرستان سر قبر پدرش می گوید پدرجان بلند شو ببین پسرت به چه روزی افتاده. این خطاب حقیقی است. شما خطاب حقیقی را معنا می کنید که مخاطب حتما باید بفهمد تا بشود خطاب حقیقی. و حال اینکه این لزومی ندارد. خاطب اباه فی القبر وقال یا ابتا. خطاب حقیقی است دیگر.

وقتی اینجور شد ادات خطاب وضع شده است برای ایجاد خطاب حقیقی. اصلا خطاب انشائی غیر از ایجاد خطاب حقیقی بالاستعمال معنای دیگری ندارد. یکوقت خطاب حقیقی به غیر استعمال ادات خطاب است، می آید همینجوری صحبت می کند یک جوری به او خطاب می کند. این می شود خطاب حقیقی. اما یکوقت ادات خطاب را هم در خطابش بکار می برد. استعمال کرده است این ادات خطاب مثل یا ابتا را در ایجاد خطاب حقیقی. در خطاب حقیقی قصد تفهیم نیست. فضلا از اینکه قصد تفهیم حین صدور الخطاب باشد.

و اصلا این ادعا که ظهور انصرافی در خصوص خطاب حقیقی که حین صدور الخطاب مخاطب بفهمد، اینها ادعای بلادلیل است. چه انصرافی دارد خطاب حقیقی به اینکه مخاطب بفهمد آن هم همان لحظه اول صدور خطاب بفهمد. اگر دو دقیقه بعد بفهمد نمی شود. اینکه نیست.

پس ادات خطاب وضع شده است برای ایجاد خطاب حقیقی. منتهی خطاب حقیقی را باید معنا کرد. خطاب حقیقی یعنی توجیه الکلام الی الغیر. ولایلزم أن یکون بقصد تفهیمه فضلا أن یکون بقصد التفهیم مقارنا لصدور الخطاب.

والا ما خطاب می کنیم به مرحوم آقای صدر می گوئیم: جناب آقای صدر! واقعا فرق بین یا زید با النداء زید فرقش در معنای حرفی و اسمی است؟ یا زید مفهوم حرفی نداء است یا واقع نداء است؟ اصلا وضع شده است یا زید بر ایجاد واقع نداء و خطاب. شما می گوئید مفهوم خطاب؟ مثلا فرق یا زید با نداء زید این است که او مجمل است و این مفصل است؟ آن معنای حرفی است و این معنای اسمی است؟ اینکه نیست.

و این اشتباه در جای دیگر هم برای ایشان پیش آمده. مثلا ضرَبَ ایشان می گوید مفهومش همان مفهوم ضربْ است با یک اختلاف مختصری که در جلد اول گفته اند. ما می گوئیم اصلا ضربَ وضع شده است برای دلالت بر صدور ضرب خارجا. الضربْ یک مفهوم تصوری است، اما ضربَ وضع للدلالة علی وقوع الضرب خارجا. یا زید هم وضع لایجاد النداء خارجا، منتهی نداء اعم از نداء کتبی که در کتاب می نویسند یا نداء لفظی که به لفظ بگویند.

فقط مشکلی که آقای صدر دارد که باعث شده است اینجور معنا کند مشکلی است که انشاء الله فردا عرض خواهیم کرد.

جلسه 511

چهارشنبه 14/07/89

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 ادات خطاب مثل حرف نداء برای چه معنایی وضع شده است؟

مرحوم آقای صدر فرمود: وضع شده است ادات خطاب برای نسبت تخاطبیه. وفرق نسبت تخاطبیه با معنای اسمی تخاطب فرق معنای حرفی است با معنای اسمی. منتهی انصراف استعمال ادات خطاب به این است که متکلم ادات خطاب را به داعی جد استعمال کرده است. یعنی به داعی خطاب جدی و حقیقی. انصراف این است. اگر بگوید ألا یا ایها اللیل الطویل الا انجلی، مستعمل فیه نسبت تخاطبیه است اما به داعی حد نیست بلکه به داعی اظهار شوق به وصال به محبوب هست. ولی ظاهر انصرافی هر استعمالی این است که به داعی جد باشد لولا القرینة. قرینه اگر نبود ظاهر استعمال این است که به داعی جد باشد. یا ایها الذین آمنوا إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله ظهور انصرافی اش این است که این خطاب به داعی جد انشاء شده است، یعنی به داعی خطاب حقیقی است. خطاب حقیقی هم که شامل معدومین و غائبین از مجلس خطاب نمی شود. و لذا خطابات شرعیه لولا القرینه می شود مختص به مشافهین.

ما عرضمان این بود که این تحلیل مرحوم آقای صدر خلاف وجدان عرفی است که بگوئیم معنای ادات خطاب ایجاد خطاب نیست، نسبت تخاطبیه است. آن چیزی که عرفا و به وجدان عرفی به ذهن می رسد از مثلا یا زید، این است که با این یا زید می خواهیم ایجاد نداء بکنیم. وقتی که به مخاطب می گوئیم انت فعلت کذا، می خواهیم با این انت ایجاد تخاطب بکنیم با او. مستعمل فیه برای ادات خطاب ایجاد تحاطب است. کما اینکه مستعمل فیه در هل زید قائم ایجاد استفهام بود.

اینکه مرحوم آقای صدر اباء دارد از اینکه بگوید موضوع له ادات خطاب ایجاد خطاب هست، ما باید پیدا کنیم منشأش چیست که ایشان اباء دارد از این مطلب. یک منشأ ممکن است این باشد که بگوید وجدانا ألا ایها اللیل که خطاب به جماد و غیر ذوی الشعور هست مجاز نیست، پس مقوم معنای موضوع له ادات خطاب قصد تفهیم به مخاطب نیست.

این را ما دیروز جواب دادیم که اصلا خطاب حقیقی چه کسی گفته است متقوم هست به قصد تفهیم مخاطب؟ خطاب حقیقی یعنی کلامی می گوید موجها الی الغیر، اما به قصد تفهیم غیر؟ نیازی نیست که ما این را شرط بکنیم. واقعا کسی که با جماد حرف می زند مثل ألا جبلی نعمان بالله خلیا، این خطاب حقیقی می کند به جبل. خطاب حقیقی مگر چیست؟ قوامش به قصد تفهیم نیست، قوامش به استعمال کلام است موجها الی الغیر.

اگر ایشان علت اینکه إباء دارد بگوید که ادات خطاب وضع شده است برای ایجاد تخاطب این است که می گوید ما در وضع گفته ایم که وضع قرن اکید هست بین لفظ و معنا، به نحوی که تصرف لفظ موجب انتقال ذهن و تصور معنا می شود. قرن اکید یعنی در ذهن ارتباط وثیق بین این لفظ و این معنا هست، به حیثی که تصور این لفظ موجب تصور این معنا می شود.

بعد ایشان می گوید: طبق مسلک ما علقه وضعیه امکان ندارد غیر از علقه تصوریه چیز دیگری باشد. علقه وضعیه علقه بین تصور لفظ وتصور معنا است. ولذا اگر از موج هوا یا از انسان نائم این جمله به وجود بیاید که یا زید، باز هم این معنا دارد. در حالی که اگر معنای یا زید ایجاد خطاب باشد، خب چطور می تواند نائم تخاطب کند، موج هوا تخاطب کند. گاهی شما خودتان تصور می کنید لفظ را در ذهن و در ذهنتان می گوئید یا زید، معنای یا زید به ذهنتان می آید، آن معنا معنای موضوع له است، آن معنا که نمی تواند ایجاد الخطاب باشد. چون شما ایجاد خطاب نکردید. پس محال است که الفاظ وضع شده باشند برای ایجاد معنا. چون می شود علقه تصدیقیه. یعنی وضع شده است برای ایجاد معنا. وجود مقوله تصدیق است دیگر. ایشان می گوید نه، نمی تواند وضع علقه تصدیقیه باشد. شما تصور می کنید یا زید را، معنای یا زید به ذهنتان می آید او معنا موضوع له لفظ یا زید است. شما که در آن لحظه ایجاد خطاب نکردید.

می گوئیم اگر نکته شما این است که لذا مجبور شدید بگوئید ادات خطاب وضع شده برای نسبت تخاطبیه، اباء دارید بگوئید ایجاد تخاطب، ما یک توضیحی می دهیم فکر می کنیم مشکل حل بشود: آن معنایی که تصور لفظ موجب تصور او می شود اگر او را بخواهید حساب کنید صورة ایجاد التخاطب هست. تصوری از ایجاد تخاطب شما پیدا می کنید در ذهنتان. او می شود معنایی که قرن اکید دارد با لفظ یا زید.

ما اگر بخواهیم مثال بزنیم فرق بین زد یا زدن چیست؟ زد وضع شده است برای حکایت از تحقق ضرب خارجا. ضربَ یعنی زد که فعل ماضی است وضع شده است برای حکایت از ایجاد زدن خارجا. ولی مصدر یعنی ضربْ و زدن نه، حکایت می کند از یک مفهوم تصوری.

آقای صدر این را قبول ندارد روی همین جهت که می گوید معنا ندارد که ضربَ معنایش وجود الضرب خارجا باشد.

می گوئیم چرا معنا ندارد؟ وقتی به شما می گویند ضربَ آن چیزی که به ذهن شما می آید عبارت است از تصور صدور ضرب خارجا. پس معنایی که از لفظ ضربَ (فعل ماضی) یک مفهوم تصوری محض نیست، بلکه یک معنایی است که حکایت می کند از صدور ضرب در خارج. اگر شما تصور هم بکنید ضرب را در ذهنتان، می گوئید ضربَ و ناگهان ذهنتان منتقل می شود و تصور می کند صدور الضرب خارجا را. اینکه اشکال ندارد. این غیر از این است که بگوئیم ضربَ وضع شده است برای نسبت صدوریه. خب این نسبت صدوریه در ضربْ هم هست. ضربْ خود آقایان می گویند فرق مصدر با اسم مصدر این است که وقتی می گویید کتک اسم مصدر است حیثیت صدوریه در آن لحاظ نشده است، ولی وقتی می گوئید زدن حیثیت صدوریه و نسبت صدوریه در زدن که مصدر است لحاظ شده است. خب اگر بنا باشد ضربَ هم بگویید نسبت صدوریه در آن لحاظ شده خب فرقش با ضربْ چه می شود؟ غیر از اینکه ضربْ نسبت تصوریه صدوریه است اما ضربَ نسبت تصدیقیه صدوریه است، یعنی دلالت می کند بر صدور ضرب در خارج، اما زدن دلالت نمی کند بر صدور ضرب در خارج.

پس ما عرضمان این است که یک سری از حروف و هیئات وضع شده اند برای دلالت بر ایجاد، در جمل خبریه، یا برای خود ایجاد، در جمل انشائیه. واقعا هل زید قائم وضع شده است برای ایجاد استفهام، یا زید وضع شده است برای ایجاد نداء.

شما ممکن است بگوئید پس چرا وقتی که موج هوا این لفظ را به وجود آورد که یا زید معنای آن به ذهن ما آمد وآن لحظه که ایجاد نداء نشده بود.

می گوئیم بله، معنایی که قرن اکید دارد لفظ یا زید با او، صورت ایجاد النداء و التخاطب است. اما وقتی که متکلم ذی شعور می گوید یا زید او دارد ایجاد می کند نداء را. پس وضع شده است یا زید برای ایجاد نداء، منتهی قرن اکید بین لفظ یا زید و بین صورت ایجاد نداء است حتی اگر لفظ یا زید از طوطی یا موج هوا به گوش برسد.

این نکته را خدمتتان عرض کنم: ما با این بیانی که خدمتتان عرض کردیم مشکل وضع ادات خطاب حل می شود. اما بیان مرحوم آقای صدر اول مشکل است. چرا؟ برای اینکه از آقای صدر سؤال می کنیم که نسبت تخاطبیه نسبت خارجیه است یا نسبت ذهنیه است. یعنی موطن اصلی نسبت تخاطبیه خارج است یا ذهن است؟ ایشان قطعا خواهد گفت که موطن اصلی نسبت تخاطبیه خارج است، چون رابطه تخاطب در خارج برقرار می شود. و آقای صدر مسلکش این است که هر نسبتی که موطنش خارج باشد محال است در ذهن موجود بشود. و لذا ایشان گفته است که الجلوس فی الدار ما در ذهن نسبت ظرفیه نداریم، نسبت ظرفیه موطنش خارج است. پس در ذهن چه چیزی داریم؟ در ذهن یک مفهوم بسیط و مفرد که از آن تعبیر می کنیم به الجلوس فی الدار، یک مفهوم مفرد، که می توانستیم بجای الجلوس فی الدار یک اسم مستقلی بگذاریم مثلا المکث، و وضع بکنیم المکث را بر الجلوس فی الدار مثلا. اما حالا آمدیم چند تا لفظ را کنار هم گذاشتیم اما معنا واحد است. ولذا ایشان می گوید هیچوقت نسبت هایی که موطنشان خارج است نمی توانند نسبت تامه برقرار کنند. چون نسبت تامه باید بین دو تا مفهوم مستقل یک رابطه ذهنیه برقرار بشود تا بشود جمله تامه. جمله تامه یعنی دو تا مفهوم مستقل در ذهن بیاید و رابطه ذهنیه بین این دو تا مفهوم برقرار بشود مثل زید قائم. اما نسبت های خارجیه چون خودش و دو طرفش در ذهن یک مفهوم واحد هستند، ولذا نسبت ناقصه می شوند و نمی توانند نسبت تامه به وجود بیاورند. الجلوس فی الدار یک مفهوم واحد است در ذهن و محال است جمله تامه تشکیل بدهد، ایشان اینجوری می گوید دیگر. خب واقعا یا زید با همین نداء شد نسبت تامه، در حالی که طبق بیان آقای صدر نسبت خطابیه و ندائیه موطنش در خارج است و محال است منشأ نسبت تامه بشود. چرا؟ برای اینکه نسبت خارجیه محال است به ذهن بیاید. ذهن از اطراف این نسبت خارجیه یک مفهوم مفرد و واحدی می گیرد. مفهوم واحد که نمی تواند نسبت تامه درست بکند. آقای صدر نسبت ندائیه و خطابیه را که می گوید موضوع له لفظ یا زید است نمی تواند نسبت تامه برای یا زید برقرار کند، در حالی که وجدانا همین نداء نسبت تامه درست کرده است، ایجاد کردیم نداء زید را، تمام شد و رفت، ایجاد کردیم خطاب به زید را، تمام شد و رفت.

سؤال وجواب: بنابر اینکه وضع قرن اکید باشد ما مشکلی نداریم. ما می گوئیم قرن اکید بین لفظ و معنا به این است که تصور لفظ موجب تصور معنا بشود. طبق این معنا تصور لفظ یا زید موجب تصور ایجاد النداء می شود. تصور می کنیم ایجاد نداء را. ایجاد النداء غیر از نسبت ندائیه است. واقعا وضع شده است یا زید برای ایجاد نداء. اینها از حروف ایجادیه اند ایجاد می کند نداء را در خارج. مثل هل زید قائم ایجاد می کند استفهام را در خارج.

خلاصه عرض ما این است که: وضع ادات خطاب برای نسبت تخاطبیه کلام درستی نیست. ما معتقدیم وضع شده است ادات خطاب برای ایجاد تخاطب. منتهی برای اینکه مشکل حل بشود می گوئیم تصور لفظ یا زید موجب تصور ایجاد نداء می شود. صورت ایجاد نداء به ذهن می آید. این هم مشکلش حل می شود.

پس موضوع له ادات خطاب شد ایجاد خطاب، و در ایجاد خطاب اصلا شرط نیست که مخاطب اهل فهم باشد. همچنین چیزی شرط نیست. ما خطاب می کنیم به در و دیوار سخن می گوئیم، مشکلی نیست. اصلا این خطاب است. چه کسی گفته باید در خطاب قصد تفهیم غیر باشد. منتهی این را قبول داریم که اگر خطاب در یک مجلسی القاء بشود و جمع معتدبهی از مشمولین این خطاب حاضر باشند، ظهوری ندارد این ادات خطاب در شمول نسبت به غائبین یا معدومین. بنده اگر اینجا خطاب کنم بگویم ای علماء ای طلاب، خب این انصراف دارد به شما. چون جمع معتدبهی از مشمولین این خطاب حاضرند. بیش از شما ظهور ندارد. اینکه بگوئیم مراد از ای علماء حتی غائبین از مجلس هم هست حتی معدومین هم هست این قرینه می خواهد، ما این را قبول داریم. موضوع له ادات خطاب ایجاد خطاب است، اما اگر جمع معتدبهی که ملقی الیهم الخطاب هستند در مجلس تخاطب بودند قدر متیقن این است که اینها مخاطب هستند نه بیش از اینها. اینکه غائبین یا معدومین مخاطب هستند واضح نیست.

ولذا یا ایها الذین آمنوا إذا نودی للصلاة فی یوم الجمعة اصلا معلوم نیست شامل که ما که در زمان صدور این آیه معدوم بودیم بشود. بله احتمال خصوصیت برای حضار در مسجد در هنگام قرائت این آیه توسط نبی اکرم نمی دهیم، اما احتمال خصوصیت برای حاضرین در عصر حضور معصوم بلکه حاضرین در عصر بسط ید معصوم مثل نبی اکرم این احتمالش احتمال بجایی است. شاید یا ایها الذین آمنوا مخاطب اینهایی بودند که در زمان پیامبر بودند، در ظل حکومت اسلامیه بودند و اینها دعوت شدند به حضور در نماز جمعه. اما ثابت نیست که ما هم مشمول یا ایها الذین آمنوا هستیم در این آیه.

بله گاهی مناسبات حکم و موضوع تعمیم می دهد، یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله، خب این محتمل نیست که فقط حاضرین در مجلس یا موجودین در عصر خطاب مشمول این آیه باشند، شامل ما هم می شود.

فتحصل مما ذکرنا که ادات خطاب وضع شده است برای ایجاد تخاطب، و ایجاد تخاطب در خطاب به جماد هم هست. اما اگر ما از ادات خطاب استفاده کنیم و خطاب را متوجه کنیم به جمعی که حاضر در مجلس خطاب هستند، دیگر ظهوری پیدا نمی کند این خطاب که شامل معدومین هم بشود. نهایت مطلبی که ما عرض می کنیم این است.

این چیزی هم که بعضی ها آمده اند خواسته اند به قاعده اشتراک تمسک کنند و گفته اند مهم نیست، حالا آیه یا ایها الذین آمنوا إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة به وضع لغوی اش یا به ظهور انصرافی اش که حساب کنیم شامل معدومین نشود، اما اجماع داریم بر اشتراک تمام مسلمین در احکام. با قاعده اشتراک مشکل را حل می کنیم.

اقول: این حرف درستی نیست. ما همچنین دلیلی بر اشتراک جمیع مسلمین در احکام نداریم. آن اجماعی که هست و مقتضای روایات است این است که غیر از حکم پیامبر که شخص پیامبر در او دخیل است مثل وجوب صلاة اللیل و جمع بین نه تا زن، بقیه مسلمین شخصشان خصوصیت ندارد، اما صنفشان چطور؟ خود صنف معاصرین با معصوم علیه السلام شاید خصوصیت داشته باشد که آن حکم شامل موجودین در عصر غیبت معصوم نشود. مثل این می ماند که ما می گوئیم مسافر باید نمازش را شکسته بخواند، یکی بگوید به قاعده اشتراک می گوئیم حاضر هم باید نمازش را شکسته بخواند چون اجماع داریم که مسلمین در احکام مشترک هستند. خب صنفشان فرق می کند او مسافر است و این حاضر. اینجا هم همینطور است. صنف مخاطبین قطعی به آیه نماز جمعه حاضرین در حصر حضور معصوم بوده است، با صنف ما که معدومین در آن زمان و موجودین در عصر غیبت هستیم فرق می کند و لذا نمی شود به قاعده اشتراک تمسک کرد.

سؤال وجواب: آنوقتی که آیه یا ایها الذین آمنوا إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة خب الغاء خصوصیت می کنیم از آنها به آنهایی که یک ساعت دیگر موجود می شوند، چون همه اینها در عصر حضور معصوم بودند، اما چطور الغاء خصویت بکنیم به ما محرومین از لقاء معصوم علیه السلام و موجودین در عصر غیبت آن حضرت؟. الغاء خصوصیت نیاز دارد به علم به عدم دخالت خصوصیت حضور در زمان معصوم. ما احتمال خصوصیت می دهیم نمی توانیم الغاء خصوصیت بکنیم.

یک مطلبی هم مرحوم نائینی فرموده است، ایشان فرموده: باید تفصیل داد بین قضیه خارجیه و قضیه حقیقیه. اینکه خطاب شامل معدومین نمی شود این در قضیه خارجیه است. یا ایها الذین آمنوا إذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقة. قضیه خارجیه است. اما در قضایای حقیقیه که اغلب خطابات شرعیه را تشکیل می دهند قطعا شامل معدومین می شوند. چرا؟ برای اینکه در قضیه خارجیه، قضیه خارجیه فقط ناظر است به موجودین در عصر خطاب، اما قضیه حقیقیه معدومین را تنزیل می کند منزله موجودین. قضیه حقیقیه است. افراد مقدرة الوجود را هم شامل می شود. وقتی می گوئید کل نار حارة آن آتش های معدوم را هم تنزیل می کند منزله آتش های موجود می گوید کل نار حارة. ولذا تنزیل شده اند معدومین منزله موجودین در قضایای حقیقیه و مشکل حل می شود. ولذا قضایای حقیقیه شامل معدومین هم می شود.

اقول: این از ایشان عجیب است. اولا معنای قضیه حقیقیه این نیست که معدوم را تنزیل کرده اند منزله موجود. همچنین چیزی نیست. قضیه حقیقیه یعنی حکم ثابت است لجمیع الافراد علی تقدیر وجودهم. قضیه شرطیه است. إذا وجدت نار فهی حارة، إذا وجد مکلف فیجب علیه الحج. معنای قضیه حقیقیه این است. کی متضمن این است که مکلف های معدوم در عصر خطاب را بگوید در حکم مکلف های موجود در عصر خطاب هستند؟ همچنین چیزی نیست. قضیه حقیقیه که نمی گوید معدومین در حکم موجودین هستند به لحاظ شمول خطاب. قضیه حقیقیه می گوید این حکم قضیه شرطیه است که إذا وجد الموضوع وجد الحکم، إذا وجد المستطیع وجب علیه الحج. کی تنزیل شد مستطیع معدوم به منزله مستطیع موجود در عصر خطاب؟!

وانگهی معدوم تنزیل شد منزله موجود. در خود موجود هم بحث است. موجودی که غائب هست از مجلس خطاب، شما خودتان گفتید خطاب حقیقی شاملش نمی شود. حالا معدوم را تنزیل می کنیم منزله موجود، مهم این است که تنزیلش کنیم منزله حاضر در مجلس خطاب. و الا تنزیل بشود منزله موجود در عصر خطاب، اینکه کافی نیست. چون شما خودتان گفتید که خطاب حقیقی شامل موجود در عصر خطابی که غائب از مجلس خطاب است نمی شود. معدوم تنزیل شد منزله موجود، تنزیل نشد منزله حاضر فی مجلس الخطاب.

علاوه اینها جناب محقق نائینی! تنزیل المعدوم منزلة الموجود به لحاظ احکام شرعیه ما معنایش را می فهمیم. الطواف بالبیت صلاة تنزیل شده است طواف منزله صلاة فی الاحکام الشرعیة، حالا معدوم هم تنزیل بشود منزله موجود فی الاحکام الشرعیة. امکان توجیه خطاب به موجود که حکم شرعی نیست، یک امر عقلی است. در این امر عقلی می خواهیم معدوم را تنزیل کنیم منزله موجود؟! مگر حکم عقلی قابل این است که شارع در موضوعش دخل و تصرف بکند؟ حکم عقل تابع موضوع عقلی خودش است، نه کم می شود و نه زیاد. قابل تعبد نیست.

فتحصل مما ذکرنا لولا مناسبت حکم و موضوع مثل "یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد و اتقوا الله" اگر ما باشیم و قرینه مناسبت حکم و موضوع نباشد اگر احتمال بدهیم مقصود از خطاب خصوص معاصرین و موجودین در عصر خطاب باشد، ما نمی توانیم الغاء خصوصیت کنیم و بگوئیم این خطاب شامل ما هم می شود.

ولذا آیه سوره جمعه که به آن استدلال کرده اند بر وجوب حضور در نماز جمعه حتی در عصر غیبت معصوم علیه السلام، این استدلال ناتمام است.

یقع الکلام فی ثمرة هذا البحث یوم السبت انشاءالله.

جلسه 512

شنبه 17/07/89

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 اختصاص خطابات در قرآن کریم به حاضرین و یا تعمیم آن نسبت به غائبین بلکه معدومین بود.

ثمره ای که برای این بحث ذکر شده است عمده اش دو ثمره است:

ثمره اول: فرموده اند بنابر اینکه ما بگوئیم حجیت ظهور مختص به مقصودین بالافهام هست کما علیه المحقق القمی که فرموده است که اگر شما شنیدید شخصی با دیگری صحبت می کند برای کلامش ظهوری منعقد شد، چون شما مقصود بالافهام نیستید این ظهور برای شما حجت نیست. شاید یک قرینه ای باشد بین متکلم و من قصد افهامه، قرینه متصله یا منفصله، ولی متکلم ملزم نیست که این قرینه را به شما هم بیان کند.

ولذا ظهور فقط حجت هست برای مقصودین بالافهام. آنوقت اگر خطابات قرآن فقط متوجه باشد به حاضرین در زمان نزول آیات، آنها می شوند مقصود بالافهام و دیگر این خطابات برای ما حجیت نخواهد داشت. ما چه می دانیم که وقتی که آیه نازل شد که انزل من السماء ماءا لیطهرکم به و یذهب عنکم رجز الشیطان، چه می دانیم که مراد از لیطهرکم تطهیر شرعی باشد؟. شاید قرینه بوده است بین متکلم که خداوند متعال هست و لشکریان بدر که مخاطب به این آیه هستند که مراد از یطهرکم به تطهیر از قذارت های عرفیه بوده است. ولذا برای ما حجت نیست این ظهورها ولو ظهور یطهرکم در تطهیر از قذارت شرعیه هم باشد.

این بنابر اینکه این خطابات متوجه باشد به حاضرین در زمان نزول این آیات.

اما اگر کسی گفت این خطاب متوجه غائبین و معدومین هم هست خب مشکل حل می شود، ما هم می شویم مقصود بالافهام و دیگر مشکلی پیدا نمی شود و خطابات برای ما هم حجیت خواهد بود.

بزرگان در جواب از این مطلب گفته اند هم ما اشکال کبروی داریم و هم اشکال صغروی.

اشکال کبروی این است که قبول نداریم این کبرای اختصاص حجیت ظهورات را به مقصودین بالافهام. عقلاء اگر احراز کنند ظهوری را حجت می دانند، ولو نسبت به کسی که قصد عدم افهامه فضلا عمن لم یقصد إفهامه. شما می بینید که دو نفر با هم صحبت می کنند، یکی به دیگری می گوید من زدم شیشه خانه فلانی را شکاندم خودش خبر ندارد. خب شما فورا اخذ به اقرارش می کنید. هر چند آن آقا اصلا قصدش این بود که شما نفهمید، ولکن حجت هست این ظهور. قاضی وقتی که اخذ می کنند به ظهورات کلام متهم که در پرونده اش هست، خب این متهم چه بسا قصدش تفهیم قاضی نبوده است. اگر می دانست که قاضی این مطالب را متوجه می شود هیچ وقت این مطالب را نمی گفت و نمی نوشت.

بله اگر احتمال عقلائی قرینه لبیه متصله بدهیم که بین این متکلم وآن مخاطب یک رمزی هست که با رمز صحبت می کنند، ممکن است کسی اشکال بکند در حجیت این خطاب، چون ظهور معلوم نیست منعقد بشود. اما اگر نه، احتمال قرینه متصله غیر عقلائی باشد خطاب حجیتش برای غیر مقصودین به افهام هم ثابت است.

پس این از نظر کبروی درست نیست.

اما اشکال صغروی: برفرض یا ایها الذین آمنوا خطاب به حاضرین باشد، ولکن مقصود بالافهام جمیع مردم هستند. چون قرآن هدی للناس هست. ممکن است یا ایها الذین آمنوا إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فقط تکلیف وجوب حضور در نماز جمعه را برای معاصرین با معصوم بیان بکند و شامل ما که در عصر غیبت معصوم نشود، ولی این آیات بیان شده است که همه مضمون آیات را بفهمند حتی آنجایی که خطاب به نبی اکرم هست و حکم نبی اکرم بیان می شود مثل "یا ایها النبی اتق الله" یا "یا ایها النبی لم تحرم ما احل الله لک تبتغی مرضاة ازواجک"، خطاب به پیامبر است اما مقصود بالافهام همه مردم هستند. "هذا بیان للناس"، "لتبین للناس ما نزّل الیهم". ولذا ولو ما بگوئیم ظهور ندارد یا ایها الذین آمنوا إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة در اینکه ما که در عصر غیبت زندگی می کنیم مکلف به وجوب حضور در نماز جمعه هستیم، شاید مخاطب خصوص معاصرین در زمان حضور معصوم بوده اند، ولکن ما مقصود به افهام هم هستیم نسبت به جمیع آیات.

سؤال وجواب: قرآن بیان للناس لا بیان لمن عاصر النبی صلی الله علیه وآله.

ثمره دوم: ثمره دومی که ذکر می شود بعد از فراغ از عدم تمامیت ثمره اول، ثمره دوم ثمره خوبی است. وآن همان چیزی است که ما قبلا اشاره کردیم که اگر گفتیم مفاد خطاب در قرآن خطاب انشائی است و اختصاص به حاضرین ندارد شامل غائبین و معدومین هم می شود، خب ما به آیه "یا ایها الذین آمنوا إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله" می توانیم تمسک کنیم حداقل برای اثبات وجوب حضور در نماز جمعه بعد از اقامه آن. وجوب اقامه نماز جمعه ممکن است از آیه استفاده نشود. ولی اگر با شرائط شرعی آن اقامه شد، از آیه بعید نیست استفاده بشود وجوب حضور. اگر یا ایها الذین آمنوا خطاب انشائی باشد و شامل معدومین در زمان صدور آیه بشود.

اما اگر گفتیم مفاد این آیه خطاب حقیقی است و مختص است به حاضرین، ویا آنچه که ما عرض کردیم که اطلاق ندارد، اگر شما به یک جماعتی خطاب کردید گفتید ای مؤمنان یا ای علماء این کار را انجام بدهید، این ظهور ندارد که علماء به نحو قضیه حقیقیه الی یوم القیامة باید این کار را انجام بدهند. نه، مخاطب شما این گروه از علماء بودند، به آنها خطاب کردید گفتید ای علماء این کار را انجام بدهید. آیه هم خطاب می کند که ای مؤمنین در نماز جمعه شرکت کنید. حالا خطاب به همین مؤمنین در عصر حضور و عصر نزول این آیه بوده است یا شامل مؤمنین در عصر غیبت معصوم هم می شود ما گفتیم اطلاق ندارد و باید قدر متیقن گیری کرد. مگر مناسبت حکم و موضوع اقتضاء تعمیم بکند، مثل "یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون"، خب مناسبت حکم و موضوع در این آیه اقتضاء می کند تعمیم را به جمیع مؤمنین الی یوم القیامة. اما در جائی که مناسبت حکم و موضوع اینطور نبوده، واقعا احتمال می دهیم که نماز جمعه از مناصب معصوم باشد، این احتمالش هست. به این آیه "یا ایها الذین آمنوا إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة" دیگر نمی توانیم تمسک کنیم، واین ثمره، ثمره خوبی است.

بعضی ها در مقابل گفته اند: قاعده اشتراک جاری می کنیم. قاعده اشتراک جاری کرده اند که اشخاص در احکام شرعیه موضوعیت ندارند. هر حکمی که آن اشخاص زمان نبی اکرم صلی الله علیه وآله داشتند اجماع داریم که بقیه افراد مؤمنین هم آن تکلیف را دارند.

که جواب دادیم که اشخاص خصوصیت ندارند، اما اصناف ممکن است خصوصیت داشته باشند. مثلا صنف مسافر حکمش با صنف حاضر فرق می کند. صنف من کان فی زمان الحضور المعصوم علیه السلام با صنف من کان فی زمان غیبته ممکن است فرق کند و حکمشان با هم یکی نباشد. ما اجماعی نداریم بر قاعده اشتراک در اینجا، و اگر اجماعی هم بود اعتباری نداشت، چون اجماع تعبدی که نیست.

ولذا تعمیم آن خطابی که متوجه به حاضرین در زمان معصوم علیه السلام هست به کسانی که در عصر غیبت معصوم هستند مشکل خواهد بود.

سؤال وجواب: ما اشکالمان در مثل "لله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلا" نیست، یا حتی اگر اولش بود یا ایها الذین آمنوا لله علی الناس حج البیت، چون خطاب مهم نیست، مهم آن جمله بعد از خطاب است. اما در آیه نماز جمعه بعد از یا ایها الذین آمنوا به خود آنها گفته اند فاسعوا الی ذکر و ذروا البیع ذلکم خیر لکم، خب این ممکن است مختص باشد به حاضرین در عصر معصوم علیه السلام.

یک روایتی هست اگر سند این روایت درست بشود قرینه است که تمام آیاتی که خطاب یا ایها الناس و یا ایها الذین آمنوا دارد شامل کل مؤمنین الی یوم القیامة می شود:

شیخ طوسی بإسناده عن احمد بن محمد ین عیسی عن الحسن بن علی عن ابی عبدالله البرقی وابی احمد عن بعض اصحابنا عن ابی عبدالله علیه السلام قال: ینبغی للعبد إذا صلی أن یرتل فی قرائته و إذا مرّ ب: یا ایها لناس و یا ایها الذین آمنوا یقول لبیک ربنا[[1]](#footnote-1).

خب مفاد این روایت این است که وقتی نماز می خوانید رسیدید به یا ایها الناس ویا ایها الذین آمنوا سزاوار است بگوئید لبیک ربنا. معلوم می شود شما هم مخاطب هستید.

این دلالتش کاملا تمام است بر اینکه تمام خطابات قرآن موجه است به کل مسلمین و کل مردم الی یوم القیامة.

ولکن مشکل سندی دارد، عن بعض اصحابنا عن ابی عبدالله مرسله است. ولکن این ابی احمد که دارد وابی احمد عن بعض اصحابنا مرحوم صاحب وسائل گفته است یعنی ابن ابی عمیر، ما در تهذیب این تعبیر را ندیدیم، اینها از اجتهادات صاحب وسائل است، اگر ثابت بشود این ابی احمد ابن ابی عمیر است می شود جزء مراسیل ابن ابی عمیر و ما مراسیل ابن ابی عمیر را قبول داریم. ولکن ما یک قرینه واضحه ای پیدا نکردیم که این ابی احمد ابن ابی عمیر باشد.

پس به این روایت از جهت سندی ما نمی توانیم اعتماد کنیم، والا دلالتش خوب است.

روایاتی هم هست که مفادش این است که القرآن یجری مجری الشمس والقمر، قرآن مانند خورشید و ماه می ماند که بر کل مردم می تابد. ولو شأن نزول یک آیه ای راجع به یک قومی باشد ولی نمی شود که با از بین رفتن آن قوم آیه تمام بشود. آیه با شأن نزولش تخصیص نمی خورد و شأن نزول مخصص آیه نیست.

این مفاد جمله ای از روایات است. ممکن است گفته بشود که از این روایات می فهمیم که خطابات قرآن به نحو قضیه حقیقیه است.

اقول: ما این را هم نمی توانیم قبول کنیم. بلااشکال شأن نزول موجب تخصیص آیه نمی شود. یا ایها الذین آمنوا إن جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا، خب شأن نزولش قضیه خالد بن ولید است در آن جریان بنی المصطلق، اما شأن نزول مخصص نیست. بحث ما این است که اگر احتمال بدهیم خود آیه خطابش فقط به حاضرین در زمان نزول وحی بوده است، مثل "یا ایها الذین آمنوا إذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقة" خب چون این آیه مختص است به معاصرین پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله پس خلاف این روایاتی است که می فرماید القرآن یجری مجری الشمس والقمر؟ نه. اصلا شأن نزول مخصص آیه نشده است، خود آیه از اول خاص بوده است. ممکن است آیه إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة هم از اول خاص بوده است به زمان خود نبی اکرم صلی الله علیه وآله که زمان حضور معصوم بوده است.

فتحصل مما ذکرناه وفاقا لما فی البحوث که تا ما قرینه ای پیدا نکنیم به مناسبت حکم و موضوع و امثال آن که خطاب یا ایها الذین آمنوا به نحو قضیه حقیقیه است وشامل معدومین در زمان نزول این آیات می شود، قدر متیقن این است که مختص است به موجودین و حاضرین در عصر نزول آیات.

سؤال وجواب: شما بحث نماز جمعه را مطرح می فرمایید یا استدلال به این آیه را؟ ما می گوئیم این آیه که بزرگانی مثل مرحوم حاج آقا مرتضی حائری بر اساس این آیه فتوی داده اند به وجوب اقامه نماز جمعه و وجوب حضور در نماز جمعه بعد از اقامه آن، ما می گوئیم استدلال به این آیه مشکل است. ما بحث روائی نمی کنیم.

سؤال وجواب: اگر شأن نزول مخصص آیات باشد واقعا قرآن می شود یک کتاب تاریخی. ولی ما می گوئیم برخی از آیات که مناسبت عرفیه دارد که شاید حضور معصوم دخیل بوده در ثبوت این حکم، و این حکم هم خطاب شده است به مخاطبین که فاسعو الی ذکر الله، خب شاید مثل آیه یا ایها الذین آمنوا إذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقة باشد. بله قبول داریم که شأن نزول مخصص نیست کما یدل علیه الروایة الشریفة. اما مناسبت حکم و موضوع اگر از اول اقتضاء تعمیم نکرد و آیه هم متضمن خطاب بود که افعلوا کذا ما این اشکال را داریم کما ذکر فی البحوث ایضا.

سؤال وجواب: ما قرینه عامه را قبول داریم، اما قرینه عامه دلیل لبی است، قرینه عامه مناسبت حکم و موضوع است. اما اگر یک جا مناسبت حکم و موضوع اقتضاء نکرد تعمیم را، اینجا ما بگوئیم خطاب یا ایها الذین آمنوا إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة شامل معدومین هم می شود این مطلب برای ما واضح نیست.

هذا تمام الکلام فی هذه المسألة.

## تعقب العام بضمیر یرجع الی بعض افراده

یقع الکلام فی تعقب العام بضمیر یرجع الی بعض افراده

اگر یک خطابی بود که دو تا جمله داشت، جمله اولی مشتمل بر یک عامی بود، جمله ثانیه مشتمل بر یک حکم آخری بود که ضمیری داشت رجوع می کرد به آن موضوع عام، وما به قرینه متصله یا منفصله فهمیدیم که آن حکم جمله ثانیه شامل همه افراد عام نمی شود، بلکه مختص است به بعض افراد عام. مثل آیه "والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا یحل لهن أن یکتمن ما خلق الله فی ارحامهن إن کن یومن بالله و الیوم الآخر وبعولتهن احق بردهن فی ذلک". یک حکم این است که المطلقات یرتبصن بانفسهن ثلاثة قروء، خب این هم شامل مطلقه رجعیه می شود و هم شامل مطلقه بائن می شود. مثلا به طلاق خلع زنی را طلاق دادند، یا به طلاق مبارات زنی را طلاق دادند، آیه اقتضاء می کند که اینها هم باید عده نگه دارند. جمله بعد دارد که وبعولتن احق بردهن فی ذلک، شوهران اینها حق رجوع دارند در اثناء عده. خب این جمله ثانیه فقط مختص به رجعیات است، شامل مطلقه به طلاق خلع یا مبارات یا طلاق سوم و امثال آن نمی شود. سؤال این است که آیا اینکه جمله ثانیه فقط بعض افراد مطلقات را نظر دارد باعث می شود که جمله اولی هم عمومش را از دست بدهد، چون اصل عدم استخدام است، اصل این است که ضمیر که مراد از آن مطلقات رجعیات هستند مرجع ضمیر هم مراد از آن همین خصوص مطلقات رجعیات باشند. اگر بنا باشد مرجع ضمیر کل مطلقات باشد و مراد از ضمیر باشد و بعولة الرجعیات منهن این مستلزم استخدام است و استخدام مجاز است. ولذا گفته می شود که اصل عدم استخدام که از زیر مجموعه های اصالة الحقیقیة است اقتضاء می کند که ما بگوئیم مراد از مطلقات در جمله اولی هم خصوص رجعیات است. آنوقت ما اگر شک بکنیم که فلان مطلقه به طلاق خلع عده دارد یا ندارد، نمی توانیم به آیه استدلال کنیم که والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء. چون مطلقه به طلاق خلع اگر هم عده داشته باشد اما رجعیه نیست، ولذا به عموم آیه نمی شود استدلال کرد.

نظر دوم این است که نه، جمله ثانیه ولو ضمیری دارد که به بعض مدلول عام بر می گردد، اما اصالة العموم درجمله اولی محکّم است. اصالة العموم در مطلقات می گوید مراد جمیع مطلقات هستند چه رجعیات و چه بائنات.

ما ابتداءا فرض قرینه منفصله را مطرح کنیم تا بعد فرض قرینه متصله روشن بشود.

خب آیه شریفه ای که خواندیم قرینه منفصله دارد بر اینکه وبعولتهن احق بردهن فی ذلک شامل مطلقه به طلاق خلع نمی شود.

در قرینه منفصله ما می بینیم بعضی ها گفته اند بین اصالة العموم در المطلقات و اصالة عدم الاستخدام در بعولتهن تعارض هست. ما یکی از این دو کار را باید انجام بدهیم. یا باید بگوئیم در این آیه استخدام رخ داده است، بوده و بعولة الرجعیات منهن، یا اگر استخدامی رخ نداده باشد با توجه به اینکه مراد از ضمیر خصوص رجعیات است پس باید مراد از المطلقات هم خصوص رجعیات باشد. امر دائر است بین اینکه یا مرتکب استخدام بشویم در بعولتهن، یا اگر مرتکب استخدام نشویم مرتکب تخصیص در والمطلقات بشویم. اگر المطلقات عموم دارد تخصیص نخورده به رجعیات، پس در بعولتهن استخدام رخ داده است که وبعولة الرجعیات منهن، و اگر استخدامی رخ نداده باشد لازمه اش این است که پس المطلقات عموم ندارد و تخصیص خورده است به رجعیات.

گفته اند یکی از این دو محذور را باید مرتکب بشویم، یا التزام به تخصیص والمطلقات، تا محذور استخدام در ضمیر بعولتهن پیش نیاید، یا اینکه ما ملتزم بشویم به عموم والمطلقات ولی استخدام را بپذیریم در بعولتهن. هر کدام از این دو راه را مرتکب بشویم خلاف یک اصلی است. اگر مرتکب استخدام بشویم و اصالة العموم مطلقات را حفظ کنیم، خلاف اصالة عدم الاستخدام است. اگر بیائیم زیر بار استخدام نرویم مرتکب تخصیص بشویم در المطلقات، خلاف اصالة العموم است. و لذا عملا می شود مجمل حکمی. چون تعارض می شود بین اصالة العموم در مطلقات با اصالة عدم الاستخدام در بعولتهن. تعارضا تساقطا بعد از تساقط خطاب عملا می شود مجمل حکمی. یعنی دیگر ما نمی توانیم عموم والمطلقات را اثبات کنیم نسبت به غیر رجعیات.

ببینیم این قول به تعارض درست است و اساسا راه منحصر به این دو تا است یا نه، الصحیح وجود طریق ثالث و هو الطریق الصحیح که نه ملتزم به استخدام می شویم ونه ملتزم به تخصیص انشاءالله فردا.

جلسه 513

یکشنبه 18/07/89

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.

نکته ای از بحث گذشته مانده عرض کنم: راجع به مرسله ابواحمد که در تهذیب نقل شده است به نظر می آید که سندش تمام هست و ما در مواردی که قرینه خاصه نداشته باشیم بر اینکه خطاب یا ایها الذین آمنوا به نحو قضیه خارجیه بوده بر اساس این روایت می گوئیم که قضیه حقیقیه است و شامل معدومین در زمان نزول وحی هم می شود.

علت اینکه سند این روایت ودلالت آن را قبول می کنیم این است که شیخ طوسی ره نقل می کند از حسن بن علی، مراد از حسن بن علی، حسن بن علی بن فضال است که ثقه است، عن ابی احمد عن بعض اصحابنا عن ابی عبدالله علیه السلام. ابی احمد در این طبقه منحصر هست به ابن ابی عمیر، و خود شیخ طوسی ره در سه مورد تصریح می کند، می گوید ابی احمد و هو ابن ابی عمیر، ولذا صاحب وسائل در این روایت با اینکه شیخ طوسی نگفته و هو ابن ابی عمیر اما صاحب وسائل در توضیح این را گفته است. پس سند تا ابن ابی عمیر تمام است. فقط مرسله ابن ابی عمیر محل نزاع است که آیا معتبر است یا نه.

مشهور که مسانید ابن ابی عمیر قبول کرده اند اینها معمولا مراسیلش را قبول نکرده اند. غیر مشهور مثل مرحوم آقای خوئی و حضرت امام که اصلا اعتباری قائل نیستند برای روایت ابن ابی عمیر از یک شخصی چه به شکل مسند و چه به شکل مرسل، می گویند ابن ابی عمیر فرقی با بقیه روات نمی کند. اما مشهور بر اساس شهادت شیخ طوسی در عدّه که فرموده است که ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی ممن عرفوا بأنهم لا یروون و لا یرسلون الا عمن یوثق بهم، گفته اند که این شهادت شیخ طوسی معتبر هست. و لکن در عین حال یک اشکالی در مراسیل ابن ابی عمیر دارند که ظاهرا اصلش از محقق حلی هست در کتاب معتبر، فرموده: بعد از اینکه ثابت شد ابن ابی عمیر از بعضی از ضعفاء نقل حدیث کرده است، مثلا از علی بن ابی حمزه بطائنی یا وهب بن وهب نقل حدیث کرده است که اینها ضعیف هستند، آنوقت وقتی می گوید عن رجل می شود شبهه مصداقیه آن فردی که ثبت عندنا أنّ ابن ابی عمیر کان یروی عنه. شهادت شیخ طوسی می شود به منزله عام که مخصص منفصل دارد. ابن ابی عمیر لا یروی و لایرسل عن الضعیف الا عن علی بن ابی حمزه و وهب بن وهب. اینجا که دارد عن رجل می شود شبهه مصداقیه مخصص این عام. لایروی عن الضعیف الا عن وهب بن وهب مثلا خب شاید این عن رجل هم وهب بن وهب باشد. می شود شبهه مصداقیه مخصص، نمی شود به عام تمسک کرد.

اقول: ما این اشکال را قبول نداریم. اما از جهت صغروی روایت در اینجا دارد عن بعض اصحابنا، عن بعض اصحابنا قطعا شامل علی بن ابی حمزه بطائنی و امثال او نمی شود، او که بعض اصحابنا نبود. و ثابت نیست که ابن ابی عمیر از بعض اصحاب (یعنی از شیعی کامل وصحیح العقیده نه شیعی واقفی) ثابت نیست که ابن ابی عمیر از شیعی صحیح العقیده که عنوان بعض اصحابنا بر او صادق باشد نقل حدیث بکند و او ثقه نباشد کاذب باشد. آنهایی که ما دیدیم از آنها نقل حدیث کرده وثابت الضعف هستند فاسد العقیدة هم بوده اند، که بعض اصحابنا شامل آنها نمی شود.

علاوه از جهت کبروی ما معتقدیم حتی اگر بود ابن ابی عمیر عن رجل، باز معتبر است. چرا؟ برای اینکه لایروون و لایرسلون الا عن ثقة منحل می شود به دو شهادت: یکی اینکه لایروون الا عن ثقة، دیگری اینکه لایرسلون الا عن ثقة. لایروون الا عن ثقة تخصیص خورده، اما لایرسلون الا عن ثقة از کجا تخصیص خورده است؟ شاید ابن ابی عمیر از یک شخص غیر ثقه وقتی می خواست نقل کند لمصلحة نامش را می برد تا بر مردم مشتبه نشود. اگر مرسل نقل می کرد ملتزم بود که از ثقه نقل کند، اما در مسند غالبا ملتزم بود ولی گاهی بخاطر مصلحت مسندا از شخص غیر ثقه نقل می کرده است، اما مسندا ثابت است که نقل کرده از غیر ثقه تا ما بگوئیم لایرسلون الا عن ثقة عمومش مختل است؟

اگر اشکال این است که می فهمیم ابن ابی عمیر اشتباه کرده است در توثیق این شخص، نه اینکه می دانسته ثقه نیست و نقل بکند، نه اگر شما بگوئید مشکل این است که ابن ابی عمیر فکر می کرده است که علی بن ابی حمزه ثقه است وهب بن وهب ثقه است، ولی علم غیب که نداشته، ملتزم بوده از ثقه پیش خودش نقل حدیث کند، ثقه واقعی که ابن ابی عمیر احاطه به او ندارد. این ابی عمیر بر اساس علم و اعتقاد خودش تصمیم گرفته است که از شخصی که می داند ثقه است نقل حدیث کند. حالا ممکن است علمش جهل مرکب و اشتباه باشد. اگر اینجوری باشد که بگوئید خب پس معلوم می شود ابن ابی عمیر وقتی از علی بن ابی حمزه نقل می کرد اشتباه می کرد که فکر می کرد علی بن ابی حمزه ثقه است. وقتی اشتباه بکند دیگر بین مرسل و مسند فرق نیست، چون فکر می کند علی بن ابی حمزه ثقه است، مسندا هم از او نقل می کند مرسلا هم نقل می کند. اینکه متوجه نبوده که این ثقه نیست تا بگوید مسندا نقل می کنم احیانا ولی مواظبم مرسلا نقل نکنم. اگر ابن ابی عمیر اشتباه می کرده که فکر می کرده علی بن ابی حمزه ثقه است دیگر وقتی از او نقل می کند بین مسند و مرسل فرقی نیست.

اگر شما این را بگوئید می گوئیم: ما در مورد مراسیل ابن ابی عمیر که می گوید عن رجل شک داریم که آیا ابن ابی عمیر همان اشتباه در توثیق علی بن ابی حمزه را تکرار کرد یا نه ربطی به آن اشتباه ندارد. اصل این است که این شهادتش که می گوید عن رجل أی عن رجل ثقة. وقتی ابن ابی عمیر می گوید عن رجل و معروف است که ملتزم است که لایرسل الا عن ثقة کأنه گفته عن رجل أثق به. اگر می گفت عن رجل أثق به صرف اینکه ما احتمال بدهیم تکرار همان اشتباهی است که فکر می کرد علی بن ابی حمزه ثقه است. آیا صرف این احتمال موجب می شود که حجیت شهادت ابن ابی عمیر به وثاقت این رجل خراب بشود؟

سؤال وجواب: اگر آن خطاء باشد خطاء جدیدی نیست اما از کجا همان خطاء است.

یک نظری آقای خوئی ره در جلد اول معجم رجال الحدیث دارند راجع به همین کلام شیخ طوسی در اینکه ابن ابی عمیر وصفوان و بزنطی لایروون و لایرسلون الا عن ثقة، فرموده شیخ طوسی اشتباه کرد. فهمش از کلام کشی که اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عن جماعة که 18 نفر هستند، فهمش اشتباه بود، فکر کرد کشی می خواهد بگوید این 18 نفر از هر کس نقل کنند مهم نیست. اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم، اگر حدیث به سند صحیح از این 18 نفر که 3 نفرشان همین ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی هستند به ما برسد این حدیث دیگر صحیح است و واسطه میان این 18 نفر و امام را نگاه نمی کنیم. شیخ طوسی اینجور معنا کرد کلام کشی را. ولذا در عدة الاصول آمد اشتباهی که در فهم کلام کشی داشت اینجور بروز دارد، گفت ابن ابی عمیر وصفوان و البزنطی عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقة. این کلام آقای خوئی ره است.

البته ما این را قبول نداریم، هیچ شاهدی نداریم که کلام شیخ طوسی بر اثر اشتباه در فهم کلام کشی است. ولی حالا ما روی این بیان آقای خوئی ره عرض می کنیم. پس نتیجه فرمایش آقای خوئی ره این است که یقین داریم که شیخ طوسی اشتباه کرد که فکر کرد مشایخ ابن ابی عمیر و صفوان وبزنطی ثقات هستند بر اساس فهم نادرست از کلام کشی.

اقول: خب شما در رجال شیخ وفهرست شیخ، گاهی می بینید شیخ می گوید فلان ثقة، آیا توقف می کنید در اعتماد به توثیق شیخ طوسی؟ آیا می گوئید که شاید این توثیق شیخ طوسی همان تکرار اشتباه در کتاب عده است؟. نه آقای خوئی ره اینجور مشی می کند و نه کسی حق دارد اینجور مشی کند. برای اینکه حالا یک جا شیخ طوسی اشتباه کرد جای دیگر هر چی حرف زد بگوئیم شاید تکرار همان اشتباه است؟! شیخ طوسی اگر در رجال یا فهرست نسبت به یک نفر بگوید ثقة، و اتفاقا احتمال بدهیم منشأ توثیق این آقا این است که این شخص از مشایخ اصحاب اجماع است مثلا از مشایخ ابن ابی عمیر است و این توثیق ناشی است از تکرار همان اشتباه قبلی، آیا صرف این احتمال عذر است که ما عمل به خبر ثقه را ترک کنیم؟

در همین عرف خودمان اگر یک آقایی به طلاب یک مدرسه خوشبین است، معتقد است که کلهم عدول. من تخرج عن هذه المدرسة فهو عادل. بعد صف جماعتی ایستاده ایم سؤال می کنیم آیا این امام جماعت عادل است؟ می گوید بله عادل است. آیا نمی توانیم اعتماد کنیم چون شاید این آقا که می گوید این امام جماعت عادل است شاید بخاطر این است که این آقا از فارغ التحصیلان آن مدرسه است که این آقا به اشتباه فکر می کند کلهم عدول؟ این عذر است یا نه عند العقلاء و المتشرعة آدم غیر معصوم اشتباه می کند اما دلیل نمی شود هر حرفی زد بگوئیم شاید تکرار آن اشتباه قبلی است. چون این حرفها عقلائیت ندارد و خلاف اطلاق دلیل حجیت خبر ثقه است.

سؤال وجواب: بحث اصالة الصحة با علم به اختلاف در مبنای فاعل با آن کسی که می خواهد حمل به صحت کند این محل خلاف است. دلیلش هم این است که اصالة الصحة دلیل لفظی ندارد، دلیل لبی دارد، آقای خوئی فرموده اگر شما بدانید این امام جماعت نظرش این است که مثلا غسل جمعه مغنی از وضوء است ولی شما غسل جمعه را مغنی از وضوء نمی دانید، روز جمعه نمی توانید به او اقتداء کنید. چرا؟ برای اینکه شاید او که غسل جمعه را مغنی از وضوء می داند آمده غسل جمعه کرده و وضوء نگرفته است. یا ترتیب بین جانب ایمن و ایسر در غسل جنابت معتبر نمی داند، شاید بدون رعایت ترتیب آمده غسل جنابت کرده و نماز می خواند. اما شما نظرتان این است که نه، در غسل جنابت ترتیب در شستن طرف راست و چپ معتبر است، نمی توانید به او اقتداء کنید. چون اصالة الصحة دلیلش سیره متشرعه و عقلائیه است قدر متیقنش جائی است که علم به اختلاف مبنای فاعل و حامل علی الصحة نباشد. ولی برخی از بزرگان می گویند نه، سیره عقلائیه ومتشرعیه با علم به اختلاف مبنا هم وجود دارد کما علیه شیخنا الاستاذ قده و السید السیستانی دام ظله. این مربوط به اصالة الصحة است که دلیلش لبی است. اما بحث حجیت خبر ثقه غیر از سیره عقلائیه ادله لفظیه هم بر آن اقامه کرده اند، العمری ثقتی فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون.

پس ما به نظرمان مراسیل ابن ابی عمیر معتبر هستند ولذا این مرسله ابن ابی عمیر نعم ما یستدل به علی عموم خطابات القرآن لغیر المشافهین. ولذا از این مخصمه ای که بعضی دوستان نگرانش بودند ما نجات پیدا می کنیم. البته نگرانی ای هم نیست، برای اینکه نوع خطابات قرآن مناسبت حکم وموضوع اقتضاء می کند تعمیمش را. عرف در ارزشها مثل کتب علیکم الصیام، یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی، خب در اینها عرف الغاء خصوصیت می کند حضور معصوم را. این حرفهای نامربوط روشن فکری ربطی به فهم عرف ندارد که بگوید شاید حکم قصاص مربوط بوده به آن زمان. یک عده افراد منحرف الفکر اگر آمدند یک شبهه ای ایجاد کردند او ربطی به فهم عرف ندارد. اگر ما فهم عرف و مناسبات حکم وموضوع را در نظر بگیریم بسیاری از خطابات قرآن مناسبت حکم وموضوع در آن اقتضاء می کند تعمیم را.

برخی از خطابات هم که یقینا به نحو قضیه خارجیه است. "یا ایها الذین آمنوا لیبلونکم الله بشیء من الصید تناله ایدیکم و رماحکم"، در حال احرام مبتلا خواهید شد به صید که نزدیک شما است و دستتان و تیرتان به آن می رسد، مواظب باشید صید بر محرم حرام است. حالا شما هر چه هم حج بروید پیاده هم بروید بعید است یک دانه صید پیدا کنید. چون اگر از بیابان لم یزرع بروید که تلف می شوید، باید یا با ماشین بروید یا از کنار جاده بروید، صیدی در کار نیست. یا آیات دیگری که در مورد معاصرین پیامبر است، مثل "قاتلوا الذین یلونکم من الکفار"، کفاری که اطراف شما هستند با اینها بجنگید، یا "إذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقة" و هکذا، اینها قضیه خارجیه است. اما غالب آیات مناسبت حکم وموضوع اقتضاء می کند قضیه حقیقیه باشد. این مرسله ابن ابی عمیر هم که هست.

هذا تمام الکلام فی هذه المسئلة.

اما ادامه بحث تعقب عام بضمیر یرجع الی بعض افراده:

عرض کردیم اگر دو جمله داشتیم مثل آیه "والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وبعولتهن احق بردهن فی ذلک"، جمله ثانیه مشتمل بر ضمیری است که برمی گردد به مطلقات. مخصص منفصل گفت این آیه دوم شامل طلاق خلع، طلاق مبارات، طلاق سوم نمی شود. ما احتمال می دهیم اصلا این طلاق خلع و مبارات وطلاق سوم عده هم نداشته باشد، آیا می توانیم به جمله اولی تمسک کنیم که نه عده دارد؟ المطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء.

شبهه ای که بود این بود که تعارض هست بین اصالة عدم الاستخدام در جمله ثانیه که ضمیر دارد و اصالة العموم در جمله اولی. باید یکی از این دو اصل را فدا کنیم. چون یا باید ملتزم بشویم به عدم تخصیص جمله اولی، نتیجه اش می شود استخدام در جمله ثانیه، وبعولة الرجعیات منهن، یا اگر ملتزم بشویم به عدم استخدام، پس مجبوریم بگوئیم از اول مراد از المطلقات خصوص رجعیات بوده است.

به نظر ما اصلا دوران امر بین تخصیص و استخدام نیست. چه مسلک ما این باشد که تخصیص مراد جدی را هدف می گیرد، تخصیص کشف می کند از عدم تعلق اراده جدیه به عموم، که مسلک مرحوم صاحب کفایه است. یا مسلکمان مسلک مرحوم شیخ باشد که معتقد است که مخصص کشف می کند از عدم اراده استعمالیه بر طبق عموم. هر دو مسلک به نظر ما نتیجه اش در اینجا یکی است. چرا؟

برای اینکه اگر شما قائل شدید به مسلک مرحوم شیخ که مخصص منفصل کشف می کند از عدم تعلق اراده استعمالیه به عموم، مراد استعمالی کشف می شود که بر طبق خاص بوده است. باز لازم نیست که شما المطلقات را تخصیص بزنید، یا بعولتهن را بگوئید بعولة الرجعیات منهن. نه بعولة المطلقات، فقط آخر جمله ثانیه اضافه می شود إن کنّ رجعیات، می شود و المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء و بعولة المطلقات احق بردهن فی ذلک إن کنّ رجعیات. خب این مراد استعمالی در جمله ثانیه بر طبق خاص است ولی استخدامی پیش نیامد.

شما چه اصراری دارید که راه را منحصر کنید یا به التزام به تخصیص مطلقات در جمله اولی یا به استخدام ضمیر در جمله ثانیه؟ نه، راه سوم مطمئن تری هست وبیش از این ما دلیل نداریم که وبعولتهن احق بردهن فی ذلک إن کنّ رجعیات.

اگر مسلک شما مسلک مرحوم شیخ اعظم باشد این است.

اگر مسلک شما مسلک صحیح باشد که صاحب کفایه انتخاب کرده است که اصلا مراد استعمالی مختل نمی شود با مخصص، بلکه مخصص کشف می کند از ضیق مراد جدی، خب مراد استعمالی در بعولتهن برمی گردد به مطلقات. منتهی در اراده جدیه جمله ثانیه مراد جدی اش این است که شوهرها حق رجوع دارند فقط در خصوص مطلقات رجعیه.

پس اینکه مرحوم آقای صدر فرمود: اگر ما بگوئیم مخصص کشف می کند از ضیق مراد جدی، باز اشکال باقی است. چون ظهور سیاقی اقتضاء می کند که مراد جدی از ضمیر با مراد جدی از مرجع ضمیر یکی باشد. بگوئید رأیت رجلا و اکرمته، ضمیر در مراد جدی برگردد به رجل آخر، یا در اکرم العالم و قلده، قلده برگردد به عالم عادل فقیه، این لازمه اش اختلال وحدت مراد جدی از ضمیر و مرجع ضمیر است، و این خلاف ظاهر است.

اقول: اگر شما نظر دارید به مخصص منفصل کما هو المفروض فعلا، این فرمایش درست نیست. برای اینکه ما قبول داریم که بعولتهن برمی گردد به مطلقات چه در مراد استعمالی و چه در مراد جدی. ما می گوئیم آخر جمله ثانیه می شود إن کنّ رجعیات. در مراد جدی هم همین است که وبعولتهن احق بردهن فی ذلک إن کنّ رجعیات. مراد جدی هم همینجور است. خلاف ظهور سیاقی نمی شود. إن کنّ رجعیات مقید منفصل آمد گفت که قید جمله ثانیه است. نه اینکه ضمیر بعولتهن در مراد استعمالی می شود بعض المطلقات. یا ضمیر بعولتهن در مراد جدی می شود بعض المطلقات، به این معنا که در لحاظ متکلم می شود وبعولة الرجعیات منهن. ابدا.

سؤال وجواب: عیبی ندارد، دیگر خلاف ظاهر وحدت ضمیر و مرجع ضمیر پیش نمی آید. نه در مراد جدی ضمیر و مرجع ضمیر متعدد شد و نه در مراد استعمالی. اگر مراد جدی به این نحو باشد که ضمیر و مرجع ضمیر مختلف بشود اشکال وارد است. ولی اگر نه مختلف نشود، جمله ثانیه قید زائد دارد، مولا به عبدش می گوید اکرم العلماء وصل خلفهم، یک مقید منفصل می گوید لاتصل خلف الفاسق، شما آمدی صل خلفهم را قید زدی به مقید منفصل که لاتصل خلف الفاسق، آیا مولائی که به عبدش اینجور گفت که اکرم العلماء وصل خلفهم و مقید منفصل هم آورد که لاتصل خلف الفاسق، بعد این عبد از صد تا عالم ده تای آنها عادل هستند نود تا فاسق هستند آنها را اکرام نمی کند، مولا اعتراض می کند، عبد بگوید شمای مولا گفتی لاتصل خلف الفاسق، ظهور وحدت ضمیر و مرجع ضمیر در اراده جدیه اقتضاء می کند که اکرم العلماء هم مراد علماء عدول باشند. آیا مولا و عقلاء می پذیرند؟! مولا می گوید من گفتم اکرم کل عالم حالا بعدش هم گفتم و صل خلفهم، این صل خلفهم را با یک دلیل منفصلی آمدم قید زدم که لاتصل خلف الفاسق، تو معذور نیستی که دست از اکرام عالم فاسق برداشتی. مولا این حرف عبد را قبول نمی کند. و بقیة الکلام غدا انشاءالله.

جلسه 514

دوشنبه 19/07/89

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 ما یک خطابی داشتیم که مشتمل بر دو جمله بود، جمله اولی حکمی را برای موضوع عام بیان کرده بود، و جمله ثانیه حکم دیگری را مترتب کرده بود بر ضمیری که رجوع می کرد به آن موضوع عام، ولکن قرینه منفصله آمد گفت حکم در این جمله ثانیه مختص به بعض افراد عام هست، آیا این باعث می شود که جمله اولی هم عمومش مختل بشود یا نه؟

مثلا آیه والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وبعولتهن احق بردهن فی ذلک، ما دلیل داریم که در مطلقه بائن شوهر حق رجوع در اثناء عده ندارد. پس بعولتهن شد مختص به رجعیات، آیا المطلقات یتربصن که مرجع ضمیر در بعولتهن هست او هم شامل بائن نمی شود یا نه عموم المطلقات مشکلی پیدا نمی کند؟

یا مثال عرفی بزنیم: اکرم العلماء وقلدهم. مخصص منفصل گفت یعتبر فی مرجع التقلید الاجتهاد، آیا اکرم العلماء هم مختص می شود به علماء مجتهد یا نه؟

صاحب کفایه ره فرمود: ما معتقدیم اصالة العموم در جمله اولی جاری هست بلامعارض. اکرم العلماء اصالة العموم در او می گوید این علماء اعم هستند از مجتهدین و غیر مجتهدین. معارضی که ممکن است داشته باشد اصالة عدم الاستخدام هست در ضمیر وقلدهم، که گفته می شود اگر مراد از اکرم العلماء اعم از مجتهدین و غیر مجتهدین باشد پس باید در قلدهم مرتکب استخدام بشویم بگوئیم مراد این است که و قلد المجتهدین منهم، و استخدام خلاف ظاهر است، خلاف اصل لفظی است، چون وضع شده است ضمیر بر رجوع به ذات مرجع. اراده بعض مدلول مرجع خلاف وضع لغوی ضمیر است. ولذا ممکن است گفته بشود که اصالة عدم الاستخدام که یکی از اصول لفظیه ای است که زیر مجموعه اصالة الحقیقة است جاری می شود می گوید نه، درست نیست و خلاف ظاهر است خلاف وضع است که ما بگوئیم وقلدهم أی قلد المجتهدین منهم. مرحوم صاحب کفایه فرموده اگر این اصالة عدم الاستخدام جاری می شد قبول داشتیم، می شد معارض با اصالة العموم، چون علم اجمالی داریم که یا اکرم العلماء مراد از آن خصوص مجتهدین هست، پس اصالة العموم دروغ است، یا اگر مراد عموم علماء باشد مجتهدا کان أم لا، پس استخدام رخ داده است در و قلدهم، اصالة عدم الاستخدام دروغ است. اما اصالة عدم الاستخدام مثل بقیه اصول لفظیه در جائی جاری می شود که ما شک داشته باشیم در مراد جدی متکلم. شک داریم آیا مراد جدی از قلدهم تقلید از هر عالمی است ولو مجتهد نباشد، یا تقلید از خصوص عالم مجتهد است. اگر شک داشتیم در مراد متکلم مشکلی نیست اصالة عدم الاستخدام جاری می شد. اما ما مراد متکلم را در قلدهم می دانیم چیست، می دانیم امر نکرده است مولا عبد خودش را به تقلید عالم غیر مجتهد، مراد جدی روشن است، کیفیت اراده روشن نیست که آیا به نحو استخدام است که وقلد المجتهدین منهم، یا نه اصلا قلدهم مرجع ضمیرش علماء مجتهدین هستند. به هر حال نتیجه فرق نمی کند، چه مرجع ضمیر علماء مجتهدین باشند، یعنی اکرم العلماء اصلا عمومش مراد نباشد خصوص مجتهدین مراد باشند، یا قلدهم به معنای قلد المجتهدین منهم باشد. کیفیت اراده فرق می کند اما مراد جدی از قلدهم مشخص است. ولذا شما می گوئید مولا امر کرد عبدش را به تقلید عالم مجتهد و عالم غیر مجتهد جائز التقلید نیست. پس اصالة عدم الاستخدام را در اینجا نباید جاری کرد. چون بناء عقلاء بر اجراء اصول لفظیه در موارد شک در مراد هست نه در جائی که علم به مراد داریم نمی دانیم استعمال در این مراد علی وجه الحقیقة است أو علی وجه المجاز. مثلا ما می دانیم مولا گفته رأیت اسدا و مرادش رجل شجاع است، اما نمی دانیم آیا اینکه مرادش رجل شجاع است علی وجه الحقیقة استعمال کرده است اسد را در رجل شجاع یا علی وجه المجاز. نمی شود اینجا بگوئیم اصالة الحقیقة جاری می کنیم ثابت می کنیم استعمال اسد در رجل شجاع استعمال حقیقی است. خب این درست نیست. ولو سید مرتضی این را عمل می کرد، هر کجا که شک می کرد معنای مستعمل فیه این لفظ حقیقی است یا مجازی، با اینکه معنای مستعمل فیه برایش واضح بود اما شک در این بود که استعمال در این معنا حقیقی است یا مجازی، می گفت اصالة الحقیقة جاری می کنیم می گوییم استعمال در این معنا حقیقی است. با اینکه مراد متکلم مشخص بود اما نمی دانستیم که مراد متکلم که مشخص هست لفظ را در این معنای مراد به نحو حقیقت استعمال کرده یعنی وضع شده بوده لفظ در این معنا و استعمالش حقیقی بوده، یا وضع نشده بوده و استعمالش مجازی بوده. مرحوم سید مرتضی می گوید اصالة الحقیقة جاری می کنیم. رأیت اسدا می دانیم مراد متکلم رجل شجاع است شک داریم وضع شده است اسد بر رجل شجاع یا مجاز است استعمالش در رجل شجاع، سید مرتضی می گفت اصالة الحقیقة جاری می کنیم اثبات می کنیم وضع شده است لفظ اسد بر رجل شجاع.

بله طبق نظر سید مرتضی اینجا هم اصالة عدم الاستخدام می توانید جاری کنید، چون شک در این دارید که استعمال و قلدهم و اراده تقلید خصوص عالم مجتهد علی وجه الحقیقة است یا علی وجه المجاز و الاستخدام. اصالة الحقیقة یعنی اصالة عدم الاستخدام که زیر مجموعه اصالة الحقیقه است جاری می کنیم.

اما صاحب کفایه ره می گوید بناء عقلاء بر این نیست. عقلاء اگر مراد متکلم روشن نباشد ولی معنای حقیقی لفظ روشن است، گفته رأیت اسدا، معنای حقیقی اسد حیوان مفترس است، نمی دانیم متکلم وقتی گفت رأیت اسدا همان معنای حقیقی را یعنی حیوان مفترس را اراده کرد یا رجل شجاع را اراده کرد که مجاز است، اینجا اصالة الحقیقة جاری می کنند. ما هم اگر نمی دانستیم قلدهم مراد تقلید از مطلق عالم است یا تقلید از عالم مجتهد عادل جامع الشرائط است شک می کردیم به عموم قلدهم می گفتیم لایعتبر فی مرجع التقلید الا أن یکون عالما و لو لم یکن عادلا أو مجتهدا مثلا. اما اینجا که اینطور نیست، می دانیم مراد جدی از قلدهم تقلید عالم مجتهد عادل است. پس اصالة عدم الاستخدام برای چی جاری کنیم؟ اصالة عدم الاستخدام جاری نمی شود تا معارضه کند با اصالة العموم در جمله اولی. ولذا در جمله اولی اصالة العموم جاری است بلامعارض. در آیه والمطلقات هم همین است. والمطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء. اصالة العموم می گوید مراد از مطلقات اعم از رجعیات و غیر رجعیات است. ولذا اگر یک زنی طلاق خلع داده شد اما نمی دانیم عده دارد یا ندارد، ما به آیه والمطلقات تمسک می کنیم می گوییم عده دارد. اینکه ذیل آیه که می گوید و بعولتهن ما مراد جدی اش را فهمیدیم که مختص است به مطلقات رجعیه، باعث نمی شود که ما از آن اصالة العموم رفع ید کنیم.

بله اگر آن قرینه بر عدم اراده عموم در جمله ثانیه که می گفت جمله ثانیه مختص به مطلقات رجعیه است اگر قرینه متصله باشد بله اینجا قبول داریم موجب اجمال می شود حتی نسبت به جمله اولی. مثل اینکه یک کسی بگوید: اکرم العلماء وائتمنهم، قرینه لبیه واضحه است که الخائن لایؤتمن، خائن که صلاحیت امین قرار گرفتن را ندارد. این قرینه لبیه متصله است، ولذا وقتی می گوئید وائتمنهم قرینه واضحه لبیه وقرینه متصله دارد که مراد از وائتمنهم ائتمان خصوص عالمی است که خائن نباشد. علماء غیر شیعه خائن هستند، لا تأخذنّ معالم دینک من غیر شیعتنا فإنک إن أخذت دینک منهم اخذت دینک من الخائنین الذین خانوا الله و الرسول و خانوا اماناتهم. پس این تعبیر که اکرم العلماء و ائتمنهم قرینه لبیه متصله دارد که مراد از و ائتمنهم خصوص علمایی است که خائن نیستند. این باعث می شود که ما یصلح للقرینیة داشته باشد حتی آن جمله اکرم العلماء. دیگر ظهور منعقد نمی شود در اکرم العلماء نسبت به علماء فاسق و خائن. می شود اتصال خطاب به ما یصلح للقرینیة.

این محصل فرمایش صاحب کفایه.

فرمایش ایشان شد تفصیل، با اینکه تصریح نکرده به این تفصیل اما نتیجه اش تفصیل است بین آنجایی که قرینه منفصله بیاید و بگوید در جمله ثانیه مراد جمیع افراد عام نیستند مثل آیه و المطلقات، آنجا اصالة العموم در جمله والمطلقات جاری می شود بلامعارض. قرینه منفصله آمده است و گفته است که در طلاق خلع حق رجوع برای شوهر ثابت نیست. قرینه منفصله گفته است. آنجا به نظر صاحب کفایه اصالة عدم التخصیص و اصالة العموم در جمله اولی جاری می شود بلامعارض. اما در قرینه متصله نه، اجمال پیدا می کند حتی جمله اولی و دیگر نمی شود اثبات کرد انعقاد عموم را برای جمله اولی، مثل اکرم العلماء و ائتمنهم.

اقول: این فرمایش صاحب کفایه مواجه است با اشکال هایی:

اشکال عمده اش این است که: ما می گوئیم اگر امر دائر باشد بین استخدام در ضمیر مثلا بعولتهن و بین تخصیص در مطلقات، قرینه منفصله هم باشد مشکل درست می شود. چرا؟ برای اینکه یک وضعی در ضمیر هست که ضمیر مجرد اشاره است به مرجع ضمیر. اصلا استعمال ضمیر در غیر معنای مرجع غلط من الکلام است، رأیت اسدا و ضربته، رأیت اسدا أی حیوانا مفترسا، و ضربته بگوئیم یعنی ضربت الرجل الشجاع. اصلا غلط من الکلام است. اینکه استخدام نیست. یا مثلا حتی بگویید رأیت اسدا و ضربته بگوئید اسدی را دیدیم بعد بگوئید و ضربته أی ضربت اسدا و مراد فرد دیگری از حیوان مفترس باشد که بچه همان اسدی باشد که دیدید. این اصلا غلط من الکلام است.

اصلا اینکه می گویند ضمیر در قوه تکرار مرجع ضمیر است حرف درستی نیست، یعنی شما دو تا صورت در ذهنتان از معنا به وجود نمی آید، وقتی می گوید اکرم العالم و قلده یک صورت از معنای عالم به ذهنتان می آید نه دو صورت. فقط نقش ضمیر ایجاد وصل بین حکم و بین آن مرجع ضمیر است بدون اینکه معنای مرجع ضمیر برای بار دیگر در ذهن تصور بشود. نه یک تصور بیشتر نیست. و ضمیر وضع شده است برای ربط و وصل بین جمله ثانیه وهمان مرجع ضمیر. ضمیر نقشش اشاره است. اصلا معنای صورت دوم برای معنای مرجع در ذهن موجود نمی شود. بلکه صورة واحدة. صورت واحده که معنا ندارد که دو حالت پیدا کند هم از آن اراده کنید اطلاق را در اکرم العالم و هم از آن اراده کنید تقیید را در قلده، تقییدش بزنید به مجتهد. اصلا این حرف معنا ندارد وغلط من الکلام است.

و این ربطی به این فرمایش صاحب کفایه ندارد که فرمود ما وقتی مراد از قلده را فهمیدیم دیگر اصالة عدم الاستخدام جاری نمی شود. شما مراد از قلده را فهمیدید اما مراد از اکرم العالم را که نفهمیدید. وضع ضمیر برای اشاره به مرجع ضمیر یعنی تطابق بین ضمیر و مرجع ضمیر این دو طرف دارد، یک طرف در اکرم العالم است که باید معنای مراد از عالم همان باشد که مشارالیه ضمیر هست. اگر قرینه منفصله بیاید بگوید یا باید مرتکب استخدام بشوید و یا مرتکب تخصیص در جمله اولی، همین مثال اکرم العالم وقلده را مثال بزنیم: اگر قرینه منفصله که می گوید لایجوز تقلید العالم الفاسق بگوید یا باید مرتکب استخدام بشوید در قلده، بشود قلد العادل من العالم، قلد المجتهد من العالم، یا مرتکب تخصیص بشوید در اکرم العالم، اگر این باشد فرمایشات صاحب کفایه دردی را دوا نمی کند. چرا؟ برای اینکه ما مشکلمان در عدم رجوع ضمیر به مراد از مرجع ضمیر این مشکل مختص جمله اولی نیست. این یعنی قانونی ما داریم آن قانون این است که یجب بحسب الوضع التطابق بین مرجع الضمیر و الضمیر. چرا؟ نکته اش را عرض کردم که چون ضمیر مجرد اشاره است به مرجع، در قوه تکرار آن معنای مرجع نیست که بخواهد تطابق نداشته باشد مرجع ضمیر و خود ضمیر. هم باید مراد استعمالی تطابق داشته باشد، و هم مراد جدی باید تطابق داشته باشد بین مرجع ضمیر و ضمیر. این تطابق ذوطرفین است، هم می شود بگوئیم باید مراد از مرجع ضمیر معنایی باشد که ضمیر به آن اشاره می کند. این حکم مرجع ضمیر است. یجب أن یکون المراد من مرجع الضمیر المعنی الذی یشیر الیه الضمیر. این حکم مرجع ضمیر است. یک حکم دیگری هم می توان بیان کرد: یجب فی الضمیر أن یکون مشیرا الی المعنی المراد من مرجع الضمیر. این حکم دوم از احکام ضمیر است، اما حکم اول از احکام مرجع ضمیر است. یعنی علقه وضعیه که می گوید باید تطابق باشد بین ضمیر و مرجع ضمیر تطابق شمشیر دو لبه است، دو طرف دارد، مرجع ضمیر معنای مرادش باید مطابق با ضمیر باشد، این یک طرف، طرف دیگر اینکه ضمیر هم باید اشاره کند به معنای مراد از مرجع ضمیر. شما نسبت به این حکم دوم که از احکام ضمیر است و از احکامی است که علقه وضعیه برای ضمیر قرار داده است که ضمیر باید اشاره کند به نفس مراد از مرجع ضمیر، خب این را شما می فرمائید ما که می دانیم مراد جدی در این جمله دوم چیست، اما نمی دانیم که به نحو مجاز و استخدام است یا به نحو حقیقیت است. خب اینجا بگوئید اصالة عدم الاستخدام جاری نمی کنیم، چون مراد از ضمیر را می دانیم. قلده أی قلد المجتهد من العالم. اما آن حکم اول که بر اساس وضع است که علقه وضعیه می گوید باید تطابق و هماهنگی باشد بین مرجع ضمیر و ضمیر، یعنی باید معنای مراد از مرجع ضمیر همان چیزی باشد که ضمیر به آن اشاره می کند. خب این از احکام مرجع ضمیر است. اصالة کون المراد من مرجع الضمیر نفس ما ارید من الضمیر خب این از اصولی است که ما در رابطه با مرجع ضمیر می خواهیم پیاده کنیم، مراد از مرجع ضمیر را هم نمی دانیم شک در مراد از مرجع ضمیر داریم یک اصل لفظی داریم راجع به مرجع ضمیر می خواهیم پیاده کنیم. مگر شما نگفتید که اصول لفظیه در مورد شک در مراد جاری می شود؟ خب ما یک اصل لفظی در مرجع ضمیر داریم، اصل لفظی می گوید باید مراد از مرجع ضمیر همان معنایی باشد که ضمیر به آن اشاره می کند. خب ما این اصل را جاری می کنیم در مرجع ضمیر. شک در مراد از مرجع ضمیر داریم. شک داریم در مراد از اکرم العالم که عالم مطلقا هست یا عالم مجتهد و عادل.

اصالة عدم الاستخدام یعنی اصالة التطابق بین مرجع ضمیر و ضمیر. اصالة التطابق دو طرف دارد: این مرجع ضمیر باید مراد از آن همان چیزی باشد که ضمیر به آن اشاره می کند، این اصل لفظی ای است که در مورد مرجع ضمیر مثل اکرم العالم و مثل المطلقات یتربصن پیاده می کنیم و شک در مراد هم داریم.

پس اگر امر دائر باشد بین ارتکاب استخدام در ضمیر در جمله ثانیه و بین تخصیص عموم در جمله اولی مشکل با این فرمایشات صاحب کفایه ره حل نمی شود.

سؤال وجواب: علقه وضعیه می گوید چون ضمیر مجرد اشاره است به مرجع آن، لذا مجاز می شود و گاهی این مجاز اگر استحسان طبع در آن نباشد می شود غلط من الکلام، مثل رأیت اسدا وضربته مراد از ضربته اسد آخر است یا رجل شجاع است. این اصلا غلط من الکلام است. اصالة التطابق ناشی است از علقه وضعیه، می گوید دو تا ظهور است، یک ظهور اینکه المراد من مرجع الضمیر لابد أن یکون نفس ما اشیر الیه بالضمیر، خب این اصل لفظی را در مرجع ضمیر پیاده می کنیم دیگر. مراد از مرجع ضمیر هم روشن نیست. و این اصل با اصالة العموم تعارض می کند. چون اصالة العموم می گوید مراد از اکرم کل عالم وقلدهم عموم عالم است سواء کان عادلا أم لا، سواء کان مجتهدا أم لا، با یک اصل لفظی دیگر که اصل این است که این مرجع ضمیر که عالم است معنای مرادش همانی است که با ضمیر به او اشاره کردیم. فرض این است که ما به ضمیر اشاره کردیم به حصه ای از عالم و هو العالم العادل المجتهد. این اصالة التطابق می گوید پس مراد از اکرم کل عالم هم باید همان معنایی باشد که اشیر الیه بالضمیر. خب این اصالة التطابق با آن اصالة العموم تعارضا تساقطا.

ما عرضمان این بود که اصلا چرا راه را منحصر می کنید به دو راهی که هر دو راه خطرناک است؟ بیائید راه وسط و اعتدال را برویم. راه وسط می گوید نه استخدام و نه تخصیص. اکرم کل عالم و قلده إذا کان عادلا و مجتهدا. اصلا نه مرتکب استخدام شدیم در ضمیر و نه مرتکب تخصیص شدیم در آن جمله اولی اکرم کل عالم، و هیچ مشکلی پیش نمی آید.

سؤال وجواب: بله گاهی استحسان طبع هست، مثل رأیت عالما و احترمته پول به پسر آن عالم داد، از باب اینکه احترام ولد احترام الاب هم هست. اگر استحسان طبع باشد که غلط نیست.

ومن هنا اتضح این که آقای صدر در این بحث ظاهر حرفش این است که گفته: ما معتقدیم آن جمله اولی که مشتمل بر عموم است آن جمله اولی با اینکه ضمیر در جمله ثانیه مراد از آن بعض مدلول عام بوده است دچار مشکل می شود ظاهرش این است که چه قرینه منفصله باشد و چه متصله. یعنی در آیه و المطلقات با اینکه قرینه منفصله است و می گوید بعولتهن مراد جدی از آن خصوص مطلقات رجعیه است ولی جمله اولی که المطلقات یتربصن او هم مشکل پیدا می کند. ظاهر کلام آقای صدر این است. چرا؟ برای اینکه یک ظهور سیاقی هست که در مراد جدی هم بین مرجع ضمیر وضمیر تطابق هست. نه فقط در مراد استعمالی، بلکه هم در مراد استعمالی و هم در مراد جدی. اصالة التطابق ظهور سیاقی است می گوید بین ضمیر و مرجع ضمیر در مدلول تصوری و در مراد استعمالی و در مراد جدی تطابق هست. ولذا اگر قرینه منفصله هم آمد گفت مراد جدی از بعولتهن خصوص مطلقات رجعیه است اصالة التطابق در مراد جدی بین الضمیر و مرجعه می گوید پس المطلقات هم خصوص مطلقات رجعیه باشد. با آن اصالة العموم تعارض می کند. این فرمایش، فرمایش تمامی نیست. چرا؟ برای اینکه عرض کردم راه سومی وجود دارد، مراد جدی از المطلقات عموم باشد و مراد جدی در ضمیر و مرجع ضمیر هم یکی باشد، اما جمله ثانیه قید زائدی دارد، وبعولتهن احق بردهن فی ذلک إن کنّ رجعیات. این ادعای ما شاهد عقلائی هم دارد. اگر مولا به عبدش گفت اکرم کل عالم و صلّ خلفه، بعد مقید منفصل گفت لاتصل خلف من لاتثق بقرائته ودینه، پشت سر کسی که قرائتش را مطمئن نیستی دینش را مطمئن نیستی نماز نخوان. ما به قرائت یا عدالت کسی مطمئن نیستیم بعد بیائیم به او سلام نکنیم. مولا می گوید چرا به او سلام نکردی؟ می گویم آن و صل خلفه قرینه منفصله داشت که ضمیر در و صلّ خلفه بر می گردد به عالمی که موثوق القرائة و العدالة باشد. ولذا عموم آن اکرم کل عالم هم دچار اضطراب شد. آیا عقلاء قبول می کنند؟ ابدا قبول نمی کنند. می گوید آبروی مرا پیش این علماء بردی، حالا علمایی هستند لهجه خاصی دارند قرائتشان مشکل دارد خب سلام به آنها نکن چرا سلام به او نمی دهی، یا در خانه اش با زنش که اختلاف پیدا می کند به زنش توهین می کند اما چرا بی احترامی کردی به این عالم، چرا از اکرم کل عالم رفع ید کردی.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث یقع الکلام فی بحث تعارض العموم و المفهوم.

جلسه 515

سه شنبه 20/07/89

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 تعقب عام به ضمیری بود که رجوع می کند به بعض افراد عام. ما عرض کردیم باید تفصیل داد بین موردی که آن جمله ثانیه که مشتمل بر ضمیر هست با قرینه متصله بفهمیم که مختص است به بعض افراد عام، اینجا این قرینه متصله موجب اجمال آن جمله اولی هم می شود. اکرم العلماء وائتمنهم، چون قرینه لبیه متصله هست یعنی ارتکاز واضح لبی هست که لایؤتمن الخائن، ولذا وائتمنهم مقید هست به فرضی که علماء امین باشند، علماء غیر خائن باشند. این قرینه متصله که لبیه است باعث می شود دیگر عموم اکرم العلماء هم مختل بشود. چون ما یصلح للقرینیة است. و همینطور هست اگر قرینه لفظیه متصله باشد. اکرم العلماء و صلّ خلفهم إن کانوا عدولا. إن کانوا عدولا ممکن است قید و صلّ خلفهم باشد قید اکرم العلماء نباشد، اما بالاخره جلو ظهور عموم اکرم العلماء را نسبت به غیر عدول می گیرد.

مرحوم آقای خوئی یک مطلبی دارد که در بحث استثناء عقیب جمل متعدده که بحث بعد ما هست مطرح کرده که اینجا هم بیان مرحوم آقای خوئی می آید. و آن این است که فرموده است که: این تعبیر درست نیست که تا یک کلامی پیدا می شود شما می گوئید این ما یصلح للقرینیة است. ما یصلح للقرینیة در جائی است که برای متکلم مطلب واضح است و متکلم می بیند که می شود مقصودش را با این کلام بیان کند، ولکن برای سامع مشتبه می شود. مثلا اکرم کل عالم الا الفاسق، برای مولا لفظ فاسق مجمل نیست، برای ما مجمل شده است. خب مولا اگر مقصودش وجوب اکرام عالمی است که اصلا مرتکب گناه نشود نه فقط مرتکب گناه کبیره نشودف مرتکب هیچ گناهی نشود، خب شاید دیده است که لفظ فاسق ظهور دارد در معنای عاصی. ولذا گفته اکرم کل عالم لیس بفاسق أی لیس بعاص. منتهی ما چون دور هستیم از عرف مولا، می گوئیم نکند فاسق به معنای مرتکب کبیره است و ما باید عالم مرتکب صغیره را اکرام کنیم. برای ما مجمل شده است. به این می گویند ما یصلح للقرینیة که برای عرف مولا مجمل نبود. خب می گوئیم شاید فاسق در عرف مولا به معنای عاصی بوده است و مولا با اکرم کل عالم لیس بفاسق تفهیم کرده است به مردم که عالمی را که عاصی نیست باید اکرام کنید. و این عالم، عالم عاصی است هر چند مرتکب کبیره نباشد. اینجا است که می گویند فاسق مجمل است و اجمالش سرایت می کند به عام. اما اگر ما بدانیم لفظ فاسق حتی در عرف شارع هم ظهوری نداشته است در مطلق عاصی، دیگر نمی شود بگوئیم شاید مولا خواسته با این اکرم کل عالم لیس بفاسق به ما بفهماند که اکرم کل عالم لیس بعاص. نه، قطعا مولا نمی خواسته این را بفهماند. چون خودش می داند که این لفظ فاسق کشش تفهیم این معنا را ندارد. اینجا تعبیر به اینکه لفظ فاسق مجمل است ویصلح للقرینة است درست نیست. در مورد عالم مرتکب صغیره ما به اکرم کل عالم لیس بفاسق تمسک می کنیم. چون این لفظ فاسق یقین داریم در عرف شارع هم مبین معنای عاصی نبود. پس نمی شد مولا اعتماد کند به این لفظ برای تفهیم مقصودش اگر مقصودش از اکرم کل عالم لیس بفاسق اکرم کل عالم لیس بعاص باشد. نمی شود با این لفظ تفهیم کنیم. چون خودش می داند این لفظ مجمل است. پس کشف می کنیم که می خواسته به ما تفهیم کند که اکرم کل عالم لیس بمرتکب للکبیرة، چون قدر متیقن است.

پس ما یصلح للقرینیة که موجب اجمال خطاب می شود جائی است که مجمل لنا أی للسامع باشد، و الا اگر مجمل للشارع هم بود یعنی در عرف شارع هم این لفظ ظهور ندارد، اینجا ما یصلح للقرینیة نیست بلکه اخذ به قدر متیقن می کنیم و در مازاد به خطاب عام عمل می کنیم.

با این بیان گفته می شود که قرینه متصله هم اگر بود که اکرم العلماء و صل خلف العلماء إن کانوا عدولا، این صلاحیت قرینیت ندارد. چرا؟ برای اینکه ظهوری ندارد در هیچ عرفی که این إذا کانوا عدولا به جمله اول که اکرم العلماء است می خورد. وهیمنطور اکرم العلماء وصل خلفهم إن کانوا عدولا که ضمیر است و بحث ما در این است، اگر مولا با این اکرم العلماء وصل خلفهم إن کانوا عدولا بخواهد بیان کند که هم اکرامشان مشروط به عادل بودنشان هست و هم صلاة خلفهم مشروط به عادل بودنشان هست این درست نیست. چون این إن کانوا عدولا مبین این مطلب نیست. پس اکرم العلماء چرا مجمل بشود؟

این فرمایش معنایش این است که هر کجا لفظ مجمل للشارع بود یعنی در عرف شارع هم ظهوری نداشت در بیش از قدر متیقن، این اتصالش موجب اجمال خطاب نمی شود. خب اکرم العلماء و صل خلفهم إن کانوا عدولا ما عرض کردیم ظهور ندارد که رجوع می کند این إن کانوا عدولا به هر دو جمله و قید اکرم العلماء هم هست. ظهوری در این ندارد. آنوقت آقای خوئی ره می فرماید حالا که ظهور ندارد پس دیگر مانع از ظهور اکرم العلماء در عموم هم نمی تواند بشود. چون وقتی ظهور نداشت یعنی مولا نمی تواند تبیین و تفهیم کند تقید جمله اولی را با این إن کانوا عدولا که در آخر کلامش گفت. چون خودش می داند که این إن کانوا عدولا مبیّن تقید اکرم العلماء نیست.

اقول: این فرمایش که ما در کلام مرحوم آقای داماد هم دیدیم ناتمام است. گاهی مولا از لفظی که خودش هم می داند مجمل است استفاده می کند تا جلو انعقاد عموم را بگیرد. کلامش نسبت به مازاد بر متیقن بشود مجمل. مصلحت در اجمال است. امام رضا علیه السلام وقتی در مرو حدیث قدسی سلسلة الذهب نقل کردند که کلمة لااله الا الله حصنی فمن دخل حصنی امن من عذابی، بعد فرمود ولکن بشرطها و شروطها وأنا من شروطها. خب این بشرطها و شروطها کلام مجملی است دیگر، ولی حضرت خواست جلو انعقاد عموم را در کلمة لااله الا الله حصنی فمن دخل حصنی أمن من عذابی بگیرد تا تمسک به عموم نکنند، یک شرطش را هم حضرت بیان فرمود که و أنا من شروطها، خب مجمل است بقیه شروط کدام هستند؟ شروطها نمی تواند بیان کند و مبین باشد که آن شرائط چیست.

گاهی لفظ مجمل است خود مولا هم می داند مجمل است اما می گوید بگذار از این لفظ مجمل استفاده کنم تا مردم نتوانند مازاد بر قدر متیقن از خطاب من استفاده کنند. ولی اینطور هم نباشد که از خطاب من تقیید بفهمند. گاهی مصلحت در این است که از لفظ مبین استفاده نکند بلکه از لفظ متشابه استفاده کند. لغو نمی شود چون جلو انعقاد ظهور خطاب را در عموم می گیرد و این خطاب وسیله سوء استفاده دیگران نمی شود، در عین حال مشکلات بین تقیید بطور واضح را هم ندارد. می گوید غیبت مؤمن حرام است، به مردم نمی گوید مؤمن کیست. خب مؤمن دو استعمال دارد مؤمن به معنای عام داریم که به معنای مسلم است، مؤمن به اصطلاحات روایات هم داریم که مؤمن به معنای شیعی اثنی عشری است. که آنهایی که معترف به ولایت نیستند و لا کان من اهل الایمان در اصطلاح روایات ما مؤمن نیستند. ولی در بین مردم مجمل است. إنما المؤمنون اخوة، آخرش دارد یا ایها الذین آمنوا اجتنبوا کثیرا من الظن إن بعض الظن اثم و لایغتب بعضکم بعضا، نمی خواهد بگوید غیبت شیعه حلال است تا بعد بگویند آیا غیبت سنی حرام است؟ اینکه نشد وحدت. ولذا کلام مجمل می گوید. نمی گوید هم غیبت مسلم حرام است تا بعد بگویند اطلاق دارد مسلم چه سنی باشد و چه شیعه باشد. یک لفظ مجملی را بکار می برد تا نه مشکلات صریح حرف زدن که غیبت شیعه حرام است که تا بعد بگویند شما با این حرفت سنی ها را تحریک کردی داشته باشد، و نمی گوید هم که غیبت مسلم حرام است تا اطلاق گیری بشود. بلکه می گوید غیبت مؤمن حرام است. حالا قدر متیقن از مؤمن شیعه است، مازادش مردم شک دارند. خود این گاهی مصلحت دارد.

پس اینطور نیست که در ما یصلح للقرینیة حتما باید مجمل للسامع باشد. نه، مجمل لعرف المتکلم هم باشد گاهی استفاده از لفظ مجمل مصلحت دارد واین لفظ مجمل وقتی متصل بود به خطاب موجب سلب ظهور خطاب می شود در عموم.

این در جائی است که آن جمله ثانیه قرینه متصله داشته باشد بر اینکه مراد جمیع افراد عام نیست.

اما اگر قرینه منفصله بود به نظر ما خطاب عام در جمله اولی حجت است در عموم مثل آیه و المطلقات، حجت است، هر مطلقه ای باید عده نگه دارد. حالا جمله ثانیه دلیل داریم که مراد جدی از آن خصوص مطلقه رجعیه است، وبعولتهن احق بردهن فی ذلک، قرینه منفصله است موجب سقوط اصالة العموم در جمله اولی نمی شود.

بعضی ها اشکال کرده اند به ما که ما گفتیم اصلا نیازی نیست که در ضمیر استخدام قائل بشویم. ما به جای اینکه بگوئید وبعولة الرجعیات منهن، می گوئیم وبعولتهن أی بعولة المطلقات، آخر آیه قید می زنیم که وبعولة المطلقات احق بردهن فی ذلک إن کنّ رجعیات. این استخدام در ضمیر پیش نمی آید. گفته شده است که تقدیر که پیش می آید. همانطور که استخدام خلاف اصل است تقدیر هم خلاف اصل است. امر دائر است بین اینکه ما عموم والمطلقات را تخصیص بزنیم بکنیم و المطلقات الرجعیات یتربصن، یا اینکه اگر مطلقات را تخصیص نزدیم لااقل در جمله بعولتهن احق بردهن فی ذلک ملتزم به تقدیر بشویم بگوئیم إن کنّ رجعیات. خب این هم خلاف اصل است. تعارض می شود بین اصالة العموم در جمله والمطلقات و اصالة عدم التقدیر در جمله و بعولتهن احق.

جواب این است که امر دائر است بین ارتکاب خلاف ظاهر اخف و ارتکاب خلاف ظاهر اشد. ما بالاخره قرینه منفصله داریم که آیه و بعولتهن احق بردهن فی ذلک این آیه دوم مختص است به مطلقات رجعیه. و در این آیه شریفه یک خلاف ظاهری باید مرتکب بشویم. خلاف ظاهر از نظر عقلاء قدر متیقن گیری می شود که ما در جمله وبعولتهن حتما باید بگوئیم مراد این است که مطلقات رجعیه بعولتهن احق بردهن، اما این مجوز نمی شود که ما اصالة العموم را در جمله والمطلقات از بین ببریم. والشاهد علی ما ذکرنا هو الوجدان العقلائی که اگر دو جمله بود اکرم العلماء و صلّ خلفهم، قرینه منفصله آمد که لاتصل خلف من لا تثق بدینه، قرینه منفصله است، حالا ما بیائیم به کسی که وثوق به دینش نداریم سلام نکنیم، او هم توقع دارد از ما. بعد به می رود به مولا اعتراض می کند که این عبد تو به من سلام نداد، آیا مولا احتجاج نمی کند به عبدش که چرا سلام نکردی به این عالم؟ مگر به تو نگفتم اکرم العلماء؟ می گوید خب بعدش گفتی و صل خلفهم و یک روز دیگر هم گفتی لا تصل خلف من تثق بقرائته. مولا می گوید چه ربطی به هم دارد؟ من لا تصل خلف من لا تثق بقرائته گفتم صل خلفهم مخصص منفصل داشت، چه ربطی دارد به آن جمله اول که گفتم اکرم العلماء؟

واساسا این مطلب را هم عرض کنم: ما تقدیر که می گوئیم تقدیر در مراد استعمالی نیست، در مراد استعمالی تقدیر نیست. تفهیم کرد به عبدش که اکرم العلماء وصل خلفهم، دلیل پیدا کردیم مراد جدی خاص هست از صل خلفهم. بله اینکه ما مراد جدی را در جمله ثانیه بیائیم تقیید بزنیم به خصوص صلاة خلف العلماء العدول این خلاف ظاهر است، اما بالاخره مخصص منفصل این را به ما تحمیل کرده است، این را که نمی توانیم ما قبول نکنیم. مخصص منفصل به ما تفهیم کرد که در مراد جدی این تقدیر هست. پس علم داریم به این تقدیر در مراد جدی. تقدیر در مراد استعمالی که نیست تقدیر در مراد جدی را ما یقین داریم، چون قرینه منفصله مسلم به ما گفت که مراد جدی این است که صل خلف العلماء إن کانوا عدولا. اصالة العموم در اکرم العلماء جاری می شود بلامعارض. ثابت شد که مراد جدی مقید است، این مقدار که ثابت شد بقیه اش که ثابت نشده چیست؟ اصالة العموم در اکرم العلماء است، او معارض ندارد.

سؤال وجواب: فرض این است که اگر اکرم العلماء عمومش اراده بشود لازمه اش این نیست که تطابق بین ضمیر و مرجع ضمیر حتی در مراد جدی مختل بشود. نه، مرجع ضمیر و ضمیر وحدت مراد دارند. اینطور نیست که امر دائر بشود بین این دو تا، نه، احتمال ثالث هست، وآن اینکه تقدیر یعنی وصل خلفهم إن کانوا عدولا این تقدیر در مراد جدی لحاظ بشود.

این مقدار متیقن است که در مراد جدی هست که صل خلف العلماء إن کانوا عدولا، این مقدارش که مسلم است که مراد جدی این است. وقتی این مراد جدی مسلم شد اصالة العموم در جمله اولی اکرم العلماء جاری می شود بلامعارض.

## تخصیص العام بالمفهوم

یقع الکلام فی تخصیص العام بالمفهوم:

علماء در بحث عام و خاص این بحث را عنوان کرده اند که آیا عام به مفهوم قابل تخصیص است یا نه؟

صاحب کفایه ره فرموده: اصحاب متفق هستند که عام به مفهوم موافق تخصیص می خورد. اختلافشان سر مفهوم مخالف است که آیا عموم با مفهوم مخالف مثل مفهوم شرط تخصیص می خورد یا نمی خورد. اما مفهوم موافق لاریب و لااشکال فی تخصیص العام به. مثلا آیه قرآن می فرماید و لاتقل لهما اف، مفهوم موافقش این است که لاتضربهما. حالا اگر یکی دلیلی فرضا بود که یجوز ضرب الاقارب. این یجوز ضرب الاقارب عام است. لاتضرب الابوین مفهوم موافق لاتقل لهما اف است، تخصیص می زنیم یجوز ضرب الاقارب را، می شود یجوز ضرب الاقارب الا الابوین.

اقول: این فرمایش صاحب کفایه در جائی قابل قبول است که مفهوم موافق لازمه اصل منطوق باشد نه لازمه اطلاق منطوق. توضیح ذلک:

در آیه لاتقل لهما اف، اصل خطاب نهی می کند از اف گفتن به پدر و مادر. اصل این منطوق مفهوم موافق دارد که ولاتضربهما. لاتضربهما می شود مفهوم موافق اصل این خطاب منطوق لا تقل لهما اف. خب روشن است که در اینجا این مفهوم موافق اخص مطلق است از یجوز ضرب الاقارب. و ما در حقیقت عام را تخصیص می زنیم به این خطاب لاتقل لهما اف، منتهی نه به حیث مدلول مطابقی اش بلکه بخاطر وجود مدلول التزامی اش.

البته یک شرط دارد وآن این است که گاهی این منطوق خودش هم مخصص آن عام است. مفهوم موافقش هم می خواهد مخصص عام باشد. باید حساب کنیم. حالا در مثال لا تقل لهما اف با یجوز ضرب الاقارب خیلی ارتباط ندارند، مدلول التزامی لاتقل لهما اف که می خواهد بگوید لاتضربهما مخصص یجوز ضرب الاقارب است. ولی گاهی خود منطوق هم مخصص عام است. یجوز الاسائة الی الاقارب مثلا. اسائه یک مصداقش اف گرفتن است و یک مصداقش ضرب است. آنوقت لاتقل لهما اف خودش هم می شود مخصص یجوز الاسائة الی الاقارب. مدلول التزامی اش هم یعنی لایجوز ضرب الابوین می شود مخصص آن عام.

باید این را در نظر بگیرید که یکوقت این مخصص به مقداری تخصیص نزند عام را که جائز نیست. تخصیص مستهجن پیش نیاید. یا مبادا یکوقت کل افراد عام را بخواهد از عام بگیرد. این شرائط باید در نظر گرفته بشود. مفهوم موافق برای اصل خطاب منطوق ما قبول داریم مخصص عام است اما بشرطه و شروطه. شرطش این است که اگر یکوقت خود این منطوق هم مخصص عام بود در نظر بگیرید که خود منطوق مخصص عام است، مفهوم موافقش هم مخصص عام است. این دو تا مخصص مبادا یکوقت موجب تخصیص مستهجن یا موجب خروج جمیع افراد عام از تحت عام بشوند، و الا می شود معارض.

لابد این مطلب را مرحوم آخوند مفروغ عنه گرفته است، شرائط عامه تخصیص باید باشد اشکال ندارد. پس اگر شرائط عامه تخصیص را مراعات کنید فرمایش صاحب کفایه فرمایش متینی است. مفهوم موافق اصل خطاب منطوق با شرائط عامه تخصیص که تخصیص مستهجن پیش نیاید یخصص العام.

اما اگر مفهوم موافق مفهوم موافق اصل منطوق نباشد، مفهوم موافق اطلاق منطوق بشود. مثلا مولا در دبستان گفت اطفال این کلاس را احترام کن. بخشی از این اطفال اولاد علماء اعلام هستند. معلوم می شود که مفهوم موافقش این است که به خود علماء اعلام به طریق اولی احترام کن. پس وجوب احترام علماء می شود مفهوم موافق احترم هؤلاء الاطفال فی المدرسة، اما مفهوم موافق اطلاق این منطوق است نه اصل منطوق. چون مگر چند نفر از این اطفال در مدرسه اولاد علماء هستند؟ ده درصدشان. پس اطلاق و عموم احترم الاطفال فی هذه المدرسة نسبت به این ده درصد که اولا علماء هستند مفهوم موافق درست شده است برایش. می شود مفهوم موافق اطلاق این منطوق.

سؤال وجواب: اطفال این کلاس با اطفال کلاسهای دیگر چه فرق می کنند؟ معلوم می شود یک خصوصیتی در اینها است که اینها بخشی شان اولاد علماء هستند وبخشی از آنها هم اولاد مسئولین کشور هستند. اینجور می شود دیگر. آن ده درصدی که اطفال علماء هستند بالاولیة می گوید احترم العلماء دیگر، چون بخاطر پدرشان ما گفتیم به اینها احترام کنید، والا اینها با بچه های کلاس های دیگر چه فرق می کنند؟

اگر مفهوم موافق که می گوید احترم العلماء لازمه اطلاق منطوق بود، ما نمی توانیم بگوئیم این مفهوم موافق اخص مطلق هست از یک عامی. یک عامی داریم این احترم العلماء اخص مطلق است از او، پس او را تخصیص می زنیم. نه، نسبت عموم من وجه است. چرا؟ برای اینکه این مفهوم موافق که مخصص نیست نسبت به آن عام. این مفهوم موافق از شئون و از مدلول های التزامی این منطوق است. در حقیقت نسبت را باید بین این منطوق وبین آن عام سنجید. آنوقت نسبت می شود عموم من وجه. چرا؟ برای اینکه آن خطاب عام که در مقابل هست که ما می خواستیم با مفهوم موافقی که کشف کردیم احترم العلماء، با این احترم العلماء تخصیص بزنیم آن عام مخالف را. خب اینکه مخصص نیست، تخصیص از شئون دلیل است. نسبت بین این اکرم العلماء و عام مخالف نباید بسنجیم. بلکه باید خطاب احترم هؤلاء الاطفال را حساب کنیم. اگر آن عام مخالف را به عمومش اخذ کنیم ولی این احترم هؤلاء الاطفال را تخصیص بزنیم بگوئیم الا این ده نفر را که اولاد علماء هستند، این إحترم هؤلاء الاطفال مختص بشود به آن نود درصد بقیه دانش آموزها، دیگر مخصص عام می شود؟ نه.

پس منشأ اینکه احترم العلماء را ما از احترم هؤلاء الاطفال در آوردیم اطلاق و عموم احترم هؤلاء الاطفال بود. پس این عموم است که می شود معارض با یک عموم دیگر، نه آن مفهوم موافق عموم واطلاقش.

ولذا اینجا فرمایش صاحب کفایه درست نیست. نسبت بین الخطابین سنجیده می شود. وقتی که این مفهوم موافق مدلول التزامی اطلاق این منطوق بود و امکان داشت این منطوق را حمل کنیم بر افراد دیگر که مفهوم موافقی از این قبیل ندارند، خب اینجا که نمی شود قانون عام و خاص را پیاده کرد. چرا؟ برای اینکه قانون عام وخاص می گوید: اگر عام را عمل کنیم از عمل به عام الغاء خطاب خاص رأسا لازم می آید و این عقلاءا حرام است که ما به عموم عام عمل کنیم خطاب خاص را زنده به گور کنیم. این عقلاءا ممنوع است. در اینجا که اینجوری نشده است. اینجا اگر به عموم عام هم عمل کنیم آیا این خطاب منطوق را زنده به گور کردیم و الغاءش کردیم رأسا؟ نه، بلکه حمل کردیم او را بر آن نود درصد از اطفال که این مفهوم موافق احترم العلماء از آن در نمی آید.

پس فرمایش صاحب کفایه در این مورد تمام نیست.

جلسه 516

چهارشنبه 21/07/89

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 آیا عام توسط مفهوم تخصیص می خورد یا نه؟

مرحوم آخوند فرمود: لاریب و لااشکال در اینکه به مفهوم موافق عام را تخصیص می زنیم. مثالی که زدیم این بود که مفهوم موافق لاتقل لهما اف این است که لاتضربهما. اگر یک عمومی داشتیم که می گفت یجوز ضرب الاقارب، لاتضرب الابوین می شد اخص مطلق از این عام و او را تخصیص می زد.

ما عرض کردیم این فرمایش در جایی درست است که این مفهوم موافق لازمه اصل منطوق باشد، مثل همین مثال که حرمت ضرب ابوین لازمه اصل خطاب لاتقل لهما اف هست. اما اگر یک جایی فرض شد که مفهوم موافق، مفهوم موافق اطلاق منطوق بود لازمه اطلاق منطوق بود، در اینجا وضع فرق می کند. یکوقت این منطوق فی حد ذاته اصلا تعارض با عام ندارد. آن مفهوم موافقش هست که تعارض دارد با عام، اما خود منطوق مفادش اصلا ربطی به مفاد عام ندارد. در اینجا خود منطوق که اصلا ارتباطی به عام ندارد، مدلول التزامی اش که آن مفهوم موافق است آن هم که دلیل مستقل نیست تا بگوئیم این دلیل مستقل اخص است از عموم. این تابع منطوق است. آن بیانی که می گویند خاص بر عام باید مقدم بشود آن بیان اینجا نمی آید. آن بیان چیست؟ می گویند عقلاء حساب می کنند مثلا می بینند اکرم کل عالم داریم لاتکرم العالم الفاسق داریم، اگر عموم اکرم کل عالم را عمل بکنیم می گویند یلزم منه سقوط خطاب الخاص والغائه رأسا. ولکن اگر به خطاب خاص عمل کنیم لایلزم منه الغاء خطاب العام رأسا إنما یلزم تخصیصه. عقلاء اگر امر دائر بشود بین الغاء یک خطاب رأسا و تخصیص خطاب آخر، تخصیص خطاب آخر را مقدم می کنند. که حرف درستی هم هست. اما در اینجا این قاعده و کبری منطبق نیست. چون اگر ما به عموم عام عمل کنیم لایلزم منه الغاء الخطاب فی المنطوق رأسا. چون خطاب منطوق که معارض نبود با عام. یلزم من تقدیم العام تقیید این منطوق. چون مفهوم موافق لازمه اطلاق این منطوق است، اگر عام را مقدم کنیم یعنی از این مفهوم موافق در این خطاب رفع ید کردیم. رفع ید از این مفهوم موافق به معنای تقیید اطلاق این منطوق است نه بیشتر. اینکه ظهور خاص اقوی هست در جائی است که خاص دلیل مستقل باشد. مفهوم موافق که دلیل مستقل نیست لازم آن منطوق است. حالا گاهی لازم بین است که ظهور عرفی هم پیدا می کند منطوق در آن، مثل لاتقل لهما اف حرمت ضرب لازم بیّنش هست ظهور در او هم پیدا کرده است. گاهی اصلا لازم غیر بین است. لازم غیر بین اصلا خطاب منطوق ظهور در او هم پیدا نمی کند بلکه یک تلازم عقلی است. در جائی که لازم بیّن هم باشد که ظهور پیدا می کند منطوق در آن مفهوم موافق، باز ظهور التزامی است ظهور مستقل نیست. ما خطاب منطوق داریم این خطاب منطوق که خاص نیست نسبت به عام. مفهوم موافقش هم که مفهوم موافق اطلاق این منطوق است، از رفع ید از این مفهوم موافق الغاء منطوق رأسا لازم نمی آید. ولذا عملا نسبت بین آن عام وبین این خطاب منطوق که مفهوم موافقش درگیر با عام هست و این مفهوم موافق هم مفهوم موافق اطلاق این منطوق است نه اصل این منطوق نسبت می شود عموم من وجه. چون این منطوق دو فرد دارد، یک فردش آن فردی است که این مفهوم موافق را به دنبال خودش دارد، یک فردش هم فرد آخری است که اصلا مفهوم موافقی که معارض با عام باشد ندارد. می توانیم حمل کنیم این منطوق را بر خصوص آن فرد دوم که مفهوم موافق ندارد. پس نسبت می شود عموم من وجه. در آن مورد مفهوم موافق تعارض می شود بین عموم عام و این منطوق به لحاظ این لازمه اش که مفهوم موافق است و تعارض دارد با عام.

سؤال وجواب: عرض ما این است که آن بیانی که برای تقدیم خاص بر عام گفتند اینجا نمی آید. چون اگر عام را مقدم کنیم یلزم منه تقیید المنطوق لا الغائه رأسا. و لکن مرجحی که ندارد تقدیم عام. امر دائر است بین تقدیم عام و تقیید منطوق تا دیگر مفهوم موافق نداشته باشد، ویا اینکه تقدیم کنیم اطلاق منطوق را و عموم عام را تخصیص بزنیم. مثل سائر موارد تعارض به عموم من وجه که دو راه ممکن است، تخصیص این عام من وجه و تخصیص آن عام من وجه، چون مرجح ندارد ما می گوئیم تعارضا تساقطا.

بله مشهور می گویند اگر عامین من وجه یکی از آنها دلالتش بالعموم بود و دیگری دلالتش بالاطلاق بود، آنی که دلالتش بالعموم است مقدم است. مثلا اکرم کل عالم تعارض کرد با خطاب لاتکرم الفاسق در مورد عالم فاسق. مشهور من الشیخ الاعظم و المحقق النائینی و المحقق العراقی و السید الامام و السید الخوئی و کثیر من الاعلام فرموده اند عام بر مطلق مقدم است. در عالم فاسق به اکرم کل عالم عمل می کنیم نه به لاتکرک الفاسق که به مقدمات حکمت واطلاق دلالت می کند بر حرمت اکرام عالم فاسق. حالا چرا؟

وجوه مختلفه ای ذکر کرده اند، عمده این وجوه این است که گفته می شود که ظهور در اطلاق ظهور ناشی از عدم البیان و سکوت از بیان قید زائد است. اما ظهور در عموم ناشی است از بیان بر عموم و استیعاب. کل بیان هست بر استیعاب وجوب اکرام نسبت به هر عالمی. اما لاتکرم الفاسق ظهورش که شامل عالم فاسق بشود ناشی است از سکوت. عرف ظهور بیانی را مقدم می کند بر ظهور لابیانی. چون این بیان است او لابیان. بیان را مقدم می کند عرف بر لابیان.

این وجهی است که فرموده اند. اگر این وجه تمام بشود در مانحن فیه اگر آن عام دلالتش بر عموم بالوضع باشد، اکرم کل عالم، این منطوق دلالتش بالاطلاق باشد نه بالعموم الوضعی، خب این یک راهی است برای اینکه عام را مقدم کنیم بر اطلاق این منطوق. ولی ما این مبنا را قبول نداریم. ما تبعا لصاحب الکفایة معتقدیم که عرف تعارض را مستقر می بیند بین عام و مطلق اگر از هم منفصل باشند. یکوقت در کنار هم ذکر می شوند، لاتکرم الفاسق و اکرم کل عالم. خب اتصال این دو خطاب به هم ممکن است قرینه باشد که وقتی می گوید و اکرم کل عالم یعنی عالم هر جوری باشد باید اکرامش کنی. یعنی نگاه نکن که من گفتم لاتکرم الفاسق. لاتکرم الفاسق و اکرم کل عالم عالم هر جوری باشد بخاطر علمش باید احترام بشود. این می شود قرینه عرفیه که همه جا هم همچنین قرینه عرفیه ای نیست. همه جا اینطور نیست که این قرینه عرفیه را ما داشته باشیم حتی در فرض اتصال.

مهم فرض انفصال عرف ظهور را مستحکم می بیند در مطلق. لاتکرم الفاسق. چه فرق می کند ظهوری که در مطلق هست ولو ناشی است از لابیان در مجلس. خب لابیان در مجلس منشأ ظهور شد در لاتکرم الفاسق. ظهور مستحکم شد. مقدمات حکمت هم با عدم مقید متصل جاری شد. وتفصیل الکلام فی محله. ولی ما عرضمان وفاقا لصاحب الکفایة این است که عرف متحیر می ماند، یک روز مولا گفت لاتکرم الفاسق و یک روز گفت اکرم کل عالم، نسبت به عالم فاسق ما متحیر می مانیم که مولا نظرش چیست. ظهور در هر دو مستحکم هست. ظهور در مطلق هم متوقف است بر نبود بیان متصل. خب بیان متصل هم نبود ظهور مستحکم شد. عموم اکرم کل عالم هم بیان عرفی نیست بر اینکه ما می خواهیم تقیید بزنیم خطاب لاتکرم الفاسق را. تفنن در تعبیر است، گاهی مولا می گوید فاسق را اکرام نکن، گاهی می گوید هیچ فاسقی را اکرام نکن. گاهی می گوید عالم را اکرام کن و گاهی هم می گوید هر عالمی را اکرام کن. وقتی می گوید هر عالمی را اکرام کن آیا این ظهور عرفی دارد که می خواهد بگوید ولو کان فاسقا. نه، همچنین ظهور عرفی ندارد. ولذا تعارض مستقر هست بین عام ومطلق در مورد اجتماع.

نکته: گاهی این منطوق خودش اخص مطلق است از آن عام. تا حالا بحث ما در جائی بود که مفهوم موافق لازمه اطلاق یک منطوقی است که آن منطوق فی حد ذاته هیچ تنافی ای با عام ندارد. مثل اکرم هؤلاء الاطفال الصغار فی هذا الصف، با خطاب لاتکرم الفاسق. اصلا با هم تنافی ندارند. اطفال کودک در این کلاس اصلا بالغ نیستند که فاسق باشند. ولی یک مفهوم موافق هم برای اطلاق این خطاب اکرم هؤلاء الاطفال منعقد شده است که بخشی از اینها پدرانشان عالمند ولی متأسفانه عادل نیستند، ولی مفهوم موافق می گوید آنها را هم اکرام کن. مفهوم موافق اکرم هؤلاء الاطفال این است که آن بخشی هم که فرزندان عالم هستند چون بخاطر پدرشان می گوئیم به اینها احترام کن پس پدرشان هم باید احترام بشوند ولی متأسفانه پدرانشان مشکل در عدالت دارند. می شود مفهوم موافق اطلاق اکرم هؤلاء الاطفال اینکه اکرم آباء الاطفال الذین آبائهم علماء فساق. اینجور می شود دیگر. خب در این مثال اصلا ارتباط ندارد منطوق اکرم هؤلاء الاطفال با لاتکرم الفاسق.

ولی گاهی نه، منطوق به نحوی است که خودش حکم منافی عام بیان می کند و اخص مطلق است از عام. آنوقت اینجا ما معتقدیم این منطوق که خودش اخص مطلق است از آن عام مخصص آن عام است. چون مخصص عام است خودش که مقدم می شود بر عام هیچ، آن مفهوم موافقش که او هم منافی با عام است او هم مقدم می شود بر عام. دیگر اینجا حساب نمی کنیم که آیا این مفهوم موافق، مفهوم موافق اصل این منطوق است یا مفهوم موافق اطلاق این منطوق. چرا؟ برای اینکه فرض شد که این منطوق اخص مطلق است از آن عام. خاص بر عام مقدم که می شود اطلاق خاص هم بر عموم عام مقدم می شود، لوازم اطلاق خاص هم بر عموم عام مقدم می شود. وقتی شما اول تثبیت کردید موقعیت این منطوق را و ثابت شد که این منطوق اخص مطلق است از عام خطاب خاص یقدم علی العام، واطلاق الخاص بما له من اللوازم یقدم علی العام، واین اصل مسلم اصولی است که اطلاق خاص بر عموم عام مقدم است.

البته اینکه عرض کردم اصل مسلم اصولی است یعنی مسلم لدی المشهور، والا برخی مثل شیخ عبدالکریم حائری قده در کتاب الصلاة در بحث صلاة مسافر اشکال می کنند، می گویند بستگی دارد، هر اطلاق خاصی مقدم نمی شود. بعضی اطلاق خاص ها قوی نیست عموم عام قوی تر است. عموم عام اقوی است از اطلاق این خاص. مثلا المکلف یتم، المسافر یقصر، خب این المسافر یقصر اطلاق دارد ولو به حد ترخص نرسیده باشد. چون محل بحث است که مثلا حد ترخص در هنگام بازگشت به وطن معتبر است یا نه؟ بعضی معتبر نمی دانند می گویند مسافر تا به شهرش نرسیده نمازش شکسته است ولو به حد ترخص برسد. یا محل اقامه، شما قصد اقامه عشرة ایام کردید در یک شهری، آنجا محل بحث است که حد ترخص در آنجا مطرح است یا نه چه ذهابا و چه ایابا. ما معتقدیم حد ترخص نه در محل اقامه ارزشی دارد و نه در هنگام رجوع به وطن وفاقا للسید السیستانی. حالا المسافر یقصر مرحوم شیخ عبدالکریم حائری فرموده درست است که اطلاقش فرض قبل از حد ترخص را می گیرد، فاصله بین ما وشهر کمتر از حد ترخص است، اطلاقش می گیرد، ولی این اطلاقش قوی نیست. اطلاق ضعیف است. ولذا عموم عام تخصیص نمی خورد به اطلاق این خاص. حالا مبنای ایشان این است که خلاف مشهور است، ما فکر می کنیم عرفا خاص قرینیت دارد بر عام، اطلاق خاص هم می شود اطلاق قرینه، اطلاق قرینه بر ذوالقرینه مقدم است. ولذا اگر این منطوق خودش اخض مطلق بود از آن عام، یعنی یک حکمی را بیان می کند خلاف آن حکم عام، در بعض مدلول عام حکم مخالف عام بیان می کند، و این منطوق که اخص مطلق است از عام مفهوم موافقی هم دارد، خب آن مفهوم موافق را ولو مفهوم موافق اطلاق این منطوق باشد ما مقدم می کنیم بر عام، چون می شود لوازم اطلاق خاص.

البته شرائط عامه تخصیص فراموش نشود. یکوقت آنقدر مشکل پیدا می شود از تقدیم اطلاق این خاص و مفهوم موافق این خاص که دیگر عام می گوید پس لازمه این کار شما تخصیص مستهجن است. این بحث دیگری است، شرائط عامه تخصیص را که باید مراعات کرد. بله اگر شرائط عامه تخصیص نبود، تخصیص مستهجن لازم بیاید خب تعارض می کنند.

هذا تمام الکلام فی المفهوم الموافق.

سؤال وجواب: اصلا به قول مرحوم نائینی خوب فرمود، من تعجب می کنم چرا آقای صدر اشکال کرده به مدرسه محقق نائینی ره. مرحوم نائینی فرموده اصلا مفهوم موافق که مدلول خطاب نیست، نسبت را بین دلیل عام و منطوق این خطاب بسنجیم. نسبت بین این منطوقی که دارای مفهوم موافق است با آن عام سنجیده می شود. خب اگر این مطنوق اخص مطلق است از آن عام، مقدم می شود بر عام بما له من المفهوم الموافق. البته شرائط عامه تخصیص که باید مراعات بشود. هر کجا می گویند این خطاب تخصیص می زند عام را، معنایش این است که شرائط عامه تخصیص را مراعات کنید، تخصیص مستهجن پش نیاید. ما همیشه باید نسبت را بین این منطوق و عام بسنجیم، البته اینکه این منطوق مفهوم موافق دارد تأثیر دارد در نسبت سنجی بین این منطوق وعام. چرا؟ برای اینکه این منطوق اگر خودش اخص مطلق است و مفهوم موافقش هم تخصیص می خواهد بزند عام را، جمع بین منطوق وآن مفهوم موافق منطوق باعث می شود که هفتاد درصد افراد عام را تخصیص بزنیم، خب معلوم است که اینجا نوبت به تخصیص نمی رسد تعارض می کنند. شرائط عامه تخصیص را که کسی بحث نمی کند، معلوم است که شرائط عامه تخصیص باید رعایت بشود، اما مرکز نسبت سنجی عام است و این منطوق. چون اینها دلیل و خطاب هستند. مفهوم موافق که خطاب نیست.

سؤال وجواب: ما نسبت را بین دو تا خطاب می سنجیم نه بین مدلولهای التزامی. بله مدلول التزامی گاهی باعث می شود تخصیص مستهجن پیش بیاید، او را باید حواسمان جمع باشد. این را من قبول دارم.

اما راجع به مفهوم مخالف

نمی دانم اصلا این بحث برای چی مطرح شده است. خب مفهوم مخالف گاهی اخص مطلق است از عام و گاهی عام من وجه است با عام.

اگر اخص مطلق باشد مثل اینکه یک خطاب می گوید اکرم کل عالم، یک خطاب می گوید یجب اکرام العالم إن کان عادلا، یا إنما یجب اکرام العالم العادل، خب روشن است که این مفهوم شرط یا مفهوم حصر اخص مطلق است از عام، اخص مطلق است از اکرم کل عام. مقدم می شود بر او دیگر. جای تردید نیست که بیائیم بحث کنیم. اگر یک عامی بگوید هر عالمی را اکرام کن، یک خطاب دیگر مفهومی داشته باشد که اخص از این عام است، می گوید متی اکرم العالم؟ قال إن کان عادلا فأکرمه. خب این مفهوم شرط دارد دیگر. ما هم که مفهوم شرط را به نحو مطلق قبول نداریم در این مثال قبول داریم که سائل می گوید متی اکرم العالم؟ امام می فرماید إن کان عادلا فأکرمه، خب این مفهومش این است که إن لم یکن عادلا فلایجب أن تکرمه. خب این مفهوم مخالف اخص مطلق است از اکرم کل عالم. تخصیص می زند او را. یا إنما یجب اکرام العالم العادل تخصیص می زند اکرم کل عالم را.

پس چرا این بحث مطرح شده است؟

ممکن است شبهه ای در ذهن بعضی از علماء بوده است و شبهه هم در خصوص مفهوم شرط بوده، والا مفهوم حصر که ثابتٌ بالوضع لایتوهم متفقه فضلا از فقیه که إنما یجب اکرام العادل نمی تواند به مفهوم حصر تخصیص بزند اکرم کل عالم را. ظاهرا نظرشان به مفهوم شرط بوده، مفهوم شرط مثل إن کان العالم عادلا فأکرمه. ممکن است در ذهنشان این شبهه بوده است که مفهوم شرط ناشی است از اطلاق جمله شرطیه. چون ذکر عدل نشده برای شرط. نگفت إن کان العالم عادلا أو هاشمیا. عدل ذکر نکرد برای عادلا. اگر عدل ذکر می کرد می گفت إن کان العالم عادلا أو هاشمیا فأکرمه، خب مفهومش این نبود که إن لم یکن عادلا فلاتکرمه. پس اطلاق جمله شرطیه است که نگفت أو کان هاشمیا این اطلاق جمله شرطیه است که باعث شده است مفهوم شرط محقق بشود. مفهوم شرط این بشود که إن لم یکن العالم عادلا فلایجب اکرامه. این مفهوم شرط ناشی است از اطلاق جمله شرطیه که عدل برای إن کان عادلا ذکر نشد.

آنوقت گفته می شود که تعارض می شود نسبت به عالم فاسق بین عموم اکرم کل عالم با اطلاق مفهوم شرط. چون اطلاق مفهوم شرط می گوید إن لم یکن العالم عادلا فلایجب اکرامه سواء کان هاشمیا أم لا. پس تعارض می شود بین عموم اکرم کل عالم و اطلاق جمله شرطیه. چون اطلاق جمله شرطیه است که مفهوم شرط درست کرده است. تعارض بین العام و المطلق می شود.

ولذا گفته می شود که شما در مفهوم موافق خودتان هم گفتید که اگر مفهوم موافق لازمه اطلاق منطوق باشد تعارض می شود بین اطلاق منطوق و عموم عام. چه جور شما خودتان گفتید که اگر مفهوم موافق لازمه اطلاق منطوق باشد نسبت بین این منطوق و عام عموم من وجه است. اینجور ما گفتیم دیگر، در جائی که منطوق خودش هیچ تنافی ای با عام ندارد. مفهوم موافقش هم لازمه اطلاق منطوق است. ما همین امروز گفتیم که نسبت عموم من وجه است با عام. گفته می شود اینجا هم همین را بگوئید. منطوق جمله شرطیه که تنافی ندارد با عام، بلکه مثبتین هستند. او می گوید أکرم کل عالم، منطوق إن کان العالم عادلا فأکرمه هم می گوید عالم عادل را باید اکرام کنید. مثبتین هستند. مفهوم مخالف هم که ناشی است از اطلاق جمله شرطیه. لازم الاطلاق است. پس تعارض می شود بین عموم اکرم کل عالم و اطلاق جمله شرطیه. تعارضا تساقطا. چرا اطلاق جمله شرطیه مقدم بشود بر عموم عام؟

جواب می دهیم می گوئیم ما دو تا مفهوم شرط داریم: یک مفهوم فی الجمله و یک مفهوم بالجملة. توضیح ذلک:

ما خودمان در جمله شرطیه مفهوم فی الجمله را قبول داریم، یعنی می گوییم اگر مولا بگوید إن کان العالم عادلا فأکرمه فی الجمله می فهمیم که در فرض انتفاء شرط یعنی در فرض انتفاء عدالت عالم همه جا وجوب اکرام ندارد. فی الجمله می فهمیم که عالم فاسق وجوب اکرام ندارد. و الا اگر عالم فاسق هم همه جا وجوب اکرام داشت لغو بود گفتن إن کان العالم عادلا فأکرمه. لغو بو.

فقط ما می گوئیم مفهوم بالجمله ندارد. یعنی چی؟ یعنی ممکن است عالم عادل باشد وجوب اکرام دارد، و اگر فاسق هم باشد ولی یک امتیاز دیگری دارد که مثلا عالم هاشمی است، او هم وجوب اکرام داشته باشد. مفهوم فی الجمله دارد ولی می گوئیم مفهوم بالجمله ندارد مگر اینکه قرینه باشد.

خب مفهوم فی الجمله داشتن جمله شرطیه که این نص جمله شرطیه است نه اطلاق جمله شرطیه. نص إن کان العالم عادلا فأکرمه این است که عدالت دخیل است و عالم فاسق همه جا وجوب اکرام ندارد. بله ممکن است عالم فاسق هاشمی وجوب اکرام داشته باشد، ولی عالم فاسق مطلقا وجوب اکرام ندارد. خب این مفهوم فی الجمله که احتیاج به اطلاق جمله شرطیه ندارد. و کافی است در اخص بودن جمله شرطیه همین مفهوم فی الجمله اش. خب همین مفهوم فی الجمله اش هم اخص از اکرم کل عالم است. چون اکرم کل عالم می گوید عالم فاسق هم مطلقا وجوب اکرام دارد. عالم عادل هم مطلقا وجوب اکرام دارد. جمله شرطیه کالنص است می گوید عام حرف نادرست می زند. عام می گوید عالم فاسق مطلقا وجوب اکرام دارد، نخیر من نص هستم که به عام بگویم عالم فاسق مطلقا وجوب اکرام ندارد. پس جمله شرطیه نص است در خاص بودن.

منتهی آن کسی که مفهوم بالجمله قبول دارد یعنی می خواهد بگوید عالم فاسق ولو هاشمی هم باشد وجوب اکرام ندارد خب او می گوید وقتی خاص بودن مسلم است جمله شرطیه می شود اطلاق خاص، خب اطلاق الخاص مقدم بر عموم عام است. اصل خاص بودن جمله شرطیه به لحاظ مفهوم نسبت به عموم اکرم کل عالم اصل خاص بودنش ناشی از اطلاق نیست بلکه ناشی از نصوصیت ادات شرط است. مفهوم بالجمله ناشی از اطلاق است. خب وقتی اصلش خاص است اطلاق خاص هم بر عموم عام مقدم می شود.

انشاءالله بقیة الکلام روز شنبه.

جلسه 517

شنبه 24/07/89

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 تخصیص عام به مفهوم بود. راجع به مفهوم موافق بحث کردیم. راجع به تخصیص عام به مفهوم مخالف عرض کردیم تارة این مفهوم مخالف اخص مطلق هست از عام، لامحالة عام را تخصیص می زند. مثلا اکرم کل عالم با خطاب اکرم العالم إن کان عادلا وقتی مواجه می شود طبعا تخصیص می خورد به مفهوم شرط در این جمله، ولو ما مفهوم شرط را ناشی بدانیم از اطلاق جمله شرطیه. منشأ ظهور جمله شرطیه در مفهوم هر چند اطلاق هست و نه وضع، چون نفرمود اکرم کل عالم إن کان عادلا أو هاشمیا، ما اطلاق گیری کردیم مفهوم این جمله شد إن لم یکن العالم عادلا فلایجب اکرامه. ولکن این مفهوم اخص مطلق هست از خطاب عام اکرم کل عالم و او را تخصیص می زند.

اگر ما قائل شدیم که منشأ مفهوم شرط دلالت ادات شرط بر تعلیق و توقف جزاء هست علی الشرط. یعنی اکرم العالم إن کان عادلا مآلش به این است که وجوب اکرام العالم متوقف علی کونه عادلا، که نظر مشهور این بود. که البته ما این را قبول نکردیم تبعا للمحقق الاصفهانی وگفتیم مفاد جمله شرطیه افاده تقدیر هست، که وجوب اکرام العالم ثابت علی تقدیر کونه عادلا. ولکن مشهور گفته اند مفاد آن توقف الجزاء علی الشرط است. خب معنای جمله شرطیه به نظر مشهور این می شود که وجوب اکرام العالم متوقف علی کونه عادلا. و ما قبلا عرض کرده ایم که قضیه هلیه مرکبه به لحاظ موضوعش انحلالی است. اگر شما بفرمائید الانسان موجود، این می سازد با وجود یک انسان، یک فرد از انسان موجود بشود صدق می کند الانسان موجود. اما اگر هلیه بسیطه نبود بلکه هلیه مرکبه بود مثل الانسان ابیض این انحلالی است. هر فردی از انسان باید ابیض باشد تا جمله الانسان ابیض صادق باشد و کاذب نباشد. وجوب اکرام العالم متوقف علی کونه عادلا باید تمام افرادی که برای وجوب اکرام عالم مطرح می شود این وصف را داشته باشند که متوقف باشند بر عادل بودن عالم. اگر یک وجوب اکرام عالمی ما پیدا کردیم که متوقف بر عدالت او نبود متوقف بر هاشمی بودن او بود، لازمه اش کذب این جمله شرطیه است. آنوقت گفته می شود که طبق این مبنا جمله شرطیه حاکم است بر ادله وجوب اکرام عالم. اکرم کل عالم مفادش وجوب اکرام عالم است، بعد این خطاب می گوید وجوب اکرام العالم موقوف علی کونه عادلا. طبعا می شود این جمله شرطیه حاکم بر آن خطاب اکرم کل عالم.

این بیانی است که در بحوث هم آمده است.

اقول: ما در این بیان مناقشه داریم. چون لازمه این بیان این است که اگر بین دلیل حاکم و دلیل محکوم نسبت عموم من وجه باشد باز هم دلیل حاکم مقدم است. مثلا اکرم کل عالم با الفاسق لیس بعالم. الفاسق لیس بعالم نسبتش با اکرم کل عالم عموم من وجه است. چون فقط الفاسق لیس بعالم که ناظر به اکرم کل عالم نیست، احکام دیگری هم عالم دارد. اقتداء به عالم، تقلید از عالم. نسبت بین الفاسق لیس بعالم با اکرم کل عالم عموم من وجه است. ولکن می گویند دلیل حاکم چون نظارت شخصیه دارد بر دلیل محکوم، یعنی خود خطاب متکفل نظارت بر دلیل محکوم هست نسبت سنجی نمی کنند، دلیل حاکم مقدم می شود بر دلیل محکوم ولو نسبت بینشان عموم من وجه باشد. فرق می کند با خاص و عام. نظارت دلیل خاص بر دلیل عام نظارت نوعیه است نه نظارت شخصیه. قرینیت عرفیه دارد، والا از خود خطاب لاتکرم العالم الفاسق فهمیده نمی شود که یک خطاب اکرم کل عالم ای هست و من به او ناظرم. لاتکرم العالم الفاسق بیان نمی کند که یک خطاب اکرم العالمی هست و من می خواهم آن را توضیح بدهم و تفسیر کنم. ابدا. ممکن است اصلا خطاب اکرم کل عالمی نباشد ولی خطاب لاتکرم العالم الفاسقی باشد. نظارت خاص بر عام نظارت عرفیه است یعنی عرف جمع می کند و خاص را مفسر نوعی عام تلقی می کند. ولذا اگر خطاب خاص ما نسبتش با عام عموم و خصوص من وجه شد، دیگر آن نظارت نوعیه و قرینیت نوعیه اینکه عرف و عقلاء خاص را مفسّر عام قرار بدهند دیگر در عام من وجه نیست و با هم تعارض می کنند. این است منشأ اینکه دلیل حاکم چون ناظر شخصی است به دلیل محکوم، الفاسق لیس بعالم فرض کرده است که عالم یک احکامی دارد می گوید حواستان جمع باشد که فاسق عالم نیست تا آن احکام عالم را بر آن بار کنید. این می شود حکومت دیگر. ولذا نسبت دلیل حاکم با دلیل محکوم هر چند عموم من وجه باشد مهم نیست، ما دلیل حاکم را مقدم می کنیم.

خب جناب آقای صدر! لازمه فرمایش شما آیا این نیست که ما دیگر در جمله شرطیه نسبت بین مفهوم شرط وآن خطاب عام هر چند عموم من وجه باشد ما مفهوم شرط را مقدم بکنیم. معنایش این می شود دیگر. و این درست نیست. مواردی که نسبت بین مفهوم شرط و خطاب عام عموم من وجه است تعارض می کنند. مثلا روایت صحیحه ابن بزیع می گوید ماء البئر واسع لایفسده شیء. این عام است (حالا عام یا مطلق خیلی با هم فرق نمی کنند در قسمت عمده این بحث)، شامل ماء قلیل و ماء کر که ماء بئر باشند می شوند. با مفهوم إذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء که می گوید الماء القلیل یتنجس بملاقاة النجس، خب این ماء قلیل هم اعم است از راکد یا نابع مثل ماء بئر. نسبت عموم من وجه است. ولذا در آب قلیل در ماء البئر تعارض می کنند و تساقط می کنند. بعید است که مرحوم آقای صدر در این مثال قائل باشند به حکومت مفهوم إذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء بر عموم ماء البئر واسع لایفسده شیء. با اینکه اگر حاکم و محکوم بود باید حاکم بر محکوم مقدم باشد ولو کانت النسبة بینهما العموم و الخصوص من وجه.

ایشان ظاهرا فقط نظر دارند به همان مفهوم شرطی که اخص مطلق است از عام. آن هم که نیاز نداشت که تعبیر به حکومت را مطرح کنید تا انسان دچار توهم بشود فکر کند که وقتی حاکم ومحکوم مطرح شد شما دیگر حاکم ر ابر محکوم چون مقدم می کنید ولو نسبتشان عموم من وجه باشد ممکن است انسان توهم کند که در این مثال ماء البئر هم شما مفهوم إذا بلغ الماء قدر کر را مقدم می کنید بر عموم ماء البئر واسع. در حالی که خود ایشان هم این کار را نمی کند تعارض می بیند بین این دو خطاب.

البته یک نکته فقهی عرض کنم: در این دو روایت ما ممکن است بگوئیم عموم ماء البئر واسع لایفسده شیء مقدم است، تعارض به نفع ماء البئر واسع لایفسده شیء تمام می شود. چرا؟ برای اینکه اگر بنا باشد ماء البئر را بکنیم ماء البئر الکر واسع لایفسده شیء الا أن یتغیر، ماء البئر دیگر خصوصیتی پیدا نمی کند. آب کر لاینجسه شیء الا أن یتغیر. چه خصوصیتی دارد ماء البئر؟. برای اینکه الغاء عنوان لازم نیاید در موارد تعارض به عموم من وجه اگر ما از تقدیم یکی از این دو خطاب دیدیم محذور الغاء عنوان در خطاب دیگر لازم می آید ما نباید مرتکب این محذور بشویم. ما اگر محذور إذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء را مقدم کنیم عنوان ماء البئر الغاء می شود، چون می شود ماء کر. ماء کر چه ماء بئر باشد چه نباشد که فرق نمی کند، پس چرا امام علیه السلام روی ماء البئر تأکید کرد. ماء البئر چه خصوصیتی دارد؟ ذیل روایت هم دارد: فإن له مادة، تعلیل کرده است که چون ماء البئر ماده دارد. خب اگر بنا باشد که خصوصیت آب کر است که لاینجسه شیء، آب قلیل ولو بئر هم باشد یتنجس بملاقاة النجس تعلیل به اینکه لأن له مادة لغو است. آب کر خصوصیت دارد چه ماده داشته باشد چه نداشته باشد. ماء بئر هم اگر ماء کر است لاینجسه شیء. و ماء کر هم که لازم نیست ماده داشته باشد، پس لأنّ له مادة چه می شود؟

اینها دلیل می شود که عام در ماء البئر واسع مقدم بشود بر مفهوم إذا بلغ الماء کرا لاینجسه شیء. و الا اگر ما بودیم قطع نظر از این خصوصیات وقرائن خاصه، بین عموم ماء البئر واسع لاینجسه شیء، ومفهوم إذا بلغ الماء کرا لاینجسه شیء نسبت عموم من وجه بود و تعارض وتساقط می کردند در مورد اجتماع که ماء البئری است که کر نیست.

بعضی ها نگاه می کنند ببینند اگر عام به نحو عموم وضعی باشد کل ماء بئر واسع، این هم یک وجهی می شود برایشان که بگویند این عام، عام وضعی است دلالتش بر عموم بالوضع است مقدم می شود بر مفهوم إذا بلغ الماء کرا لاینجسه شیئ، چون مفهوم این جمله که دلالت بر نجاست ماء البئر قلیل به دلالت وضعیه نمی کند که. چون مفهوم که در خطاب ذکر نشده است تا بگوئیم دلالتش نسبت به نجاست ماء بئر قلیل دلالت وضعیه است. پس دلالت مفهوم إذا بلغ الماء کرا بر نجاست آب بئر قلیل بالاطلاق است. اما اگر آن صحیحه بود که کل ماء بئر واسع لایفسده شیء دلالتش می شد بالوضع و این هم یک وجه آخری بود برای تقدیم عموم ماء البئر واسع. ولی ماء البئر واسع عموم نیست اطلاق است، و این بیان در این روایت مطرح نیست.

این مطلب که فرق بین دلیل حاکم و دلیل خاص این است که دلیل حاکم بدون دلیل محکوم لغو است کما ذکره اکثر الاصولیین، برخلاف دلیل خاص که اگر دلیل عام هم نبود اکرم کل عالم نبود لاتکرم العالم الفاسق لغو نبود، ولی این بیان تمام نیست. نکته اش را آقای خوئی ره ذکر کرده است. خبر الثقة علم اگر هیچ حکم شرعی برای علم بار نشده بود، اصلا علم هیچ حکم شرعی نداشت غیر از منجزیت و معذریت عقلیه، باز خبر الثقة علم لغو نبود به داعی ایجاد موضوع برای همین منجزیت و معذریت عقلیه بود. پس از وجود خبر الثقة علم که دلیل حاکم است ولو هیچ دلیل محکوم شرعی نبود یعنی شارع هیچ حکم شرعی برای علم جعل نکرده بود، باز خبر الثقة علم لغو نمی شود برای اینکه آن اثر عقلی منجزیت و معذریت برای علم کافی است برای خروج خبر الثقة علم از لغویت. برای خروج از لغویت نیاز ندارد به فرض خطاب شرعی محکوم.

## بحث دیگر راجع به تعقب استثناء هست نسبت به جمل متعددة:

اگر مولا بگوید سلم علی العلماء و اکرم الهاشمیین و تصدق علی الفقراء الا الفساق منهم. این الا الفساق منهم قدر متیقن این است که به جمله اخیره می خورد. اما آیا به جمل سابقه هم می خورد یا نه؟ این مورد نزاع واقع شده است.

بعضی ها گفته اند ظهور این استثناء در این است که به جمیع جمل می خورد.

بعضی ها گفته اند نه، ظهورش این است که فقط به جمله اخیره می خورد و اصالة العموم در جمل سابقه محکّم است.

قول سوم این است که رجوع استثناء نسبت به جمله اخیره قدر متیقن است، ولکن نسبت به جمل سابقه هم احتمال اینکه استثناء به آنها می خورد هست، ولذا آنها می شوند مجمل.

فرق این قول با دو قول قبل این است که: قول اول که می گوید ظهور الا الفساق منهم در این است که دارد تخصیص می زند تمام این جمله ها را. ولذا اگر ما یک خطاب منفصلی داشتیم می گفت سلم علی العلماء، ما او را تقیید می زنیم. یک خطاب منفصلی گفت سلّم علی العلماء، ولی می گوئیم این خطاب آمده می گوید سلّم علی العلماء واکرم الهاشمیین وتصدق علی الفقراء الا الفساق منهم و این ظهورش این است که این استثناء به جمله سلّم علی العلماء هم می خورد.

بنابر قول دوم هم ما اگر نداشتیم سلّم علی العلماء بطور منفصل، فقط همین خطاب بود، ما به عموم همین خطاب سلّم علی العلماء تمسک می کنیم و می گوئیم به علماء فاسق هم واجب است سلام بدهی. ولو ما عام منفصلی نداشته باشیم که بطور مستقل بگوید سلّم علی العلماء.

قول سوم می گوید نه، اگر ما باشیم و همین خطاب، این خطاب سلّم علی العلماء نسبت به وجوب سلام بر عالم فاسق مجمل است. اصالة البرائة می گوید واجب نیست سلام بر عالم فاسق. ولی اگر یک خطاب منفصل مستقلی باشد که بگوید سلم علی العلماء، بله ما به عموم او اخذ می کنیم طبق قول سوم. قول سوم می گوید به این سلم علی العلماء در این خطاب نمی شود اخذ کرد چون مجمل است، ولی یک سلم علی العلماء مستقلی بیاورید ما عمومش را قبول می کنیم.

قول چهارم هم قول به تفصیل است، که نظر مرحوم آقای خوئی است که عرض خواهیم کرد.

قبل از ورود به بحث از این انظار، یک بحث ثبوتی اینجا مطرح شده است:

وآن این است که بعضی ها گفته اند اصلا محال است که استثناء رجوع کند به مجموع این جمله ها. چرا؟ گفته اند برای اینکه الا یعنی ادات استثناء دلالت می کند بر یک نسبت استثنائیه. می شود یک نسبت استثنائیه به دو مستثنی منه بطور مستقل رجوع کند؟ یعنی ما هم الا الفساق منهم را می خواهیم نسبت استثنائیه ای برقرار کنیم که طرفش سلم علی العلماء است و هم نسبت استثنائیه ای که طرفش اکرم الهاشمیین است و هم تصدق علی الفقراء است. مگر می شود با توجه به اینکه وجود نسبت متقوم است به طرفینش، می شود یک طرف نسبت استثنائیه که مستثنی منه است دو تا باشد مثلا، ولی نسبت استثنائیه یکی باشد با اینکه وجود نسبت استثنائیه و ذات این نسبت استثنائیه متقوم هست به طرف خودش؟ این محال است. نمی شود یک نسبت واحده طرفش متعدد باشد. مگر بیائید یک لحاظ وحدتی بکنید در اینها. یعنی در واقع بگوئید یجب علیک المجموع من السلام علی العلماء و اکرام الهاشمیین و التصدق علی الفقراء. یجب علیک المجموع یعنی اعتبار وحدت مجموعیه بکنید، که طرف نسبت استثنائیه بشود این واحد مجموعی. خب این هم که خلاف ظاهر است. ظاهر سلّم علی العلماء و اکرم الهاشمیین و تصدق علی الفقراء الا الفساق منهم این است که لحاظ وحدت مجموعیه در این مستثنی منه نشده است. چون این لحاظ قرینه زائده می خواهد مؤونه عرفیه زائده می خواهد. پس مستثنی منه سه جمله است به نحو انحلال. آنوقت سه تا مستثنی منه وهر کدام بطور مستقل طرف نسبت استثنائیه ولی در عین حال بگوئیم ما یک نسبت استثنائیه بیشتر نداریم. این مثل این می ماند که سه تا مهمان داریم یک غذا بیشتر نداریم، بعد بگوئیم این غذا مستقلا برای ایشان و مستقلا برای ایشان و مستقلا برای آن شخص سوم. این باید اعجاز نبوی باشد که بتواند این کار را بکند که به یک غذا سه وجود بدهد. باز اعجاز پیغمبر این غذا را می کند سه غذا که هر چه می خورند تمام نمی شود، اما نمی شود یک غذا برای سه نفر باشد آن هم بطور مستقل. می شود گذاشت جلو سه نفر و مجموع این سه نفر از یک غذا بخورند. نسبت استثنائیه هم نسبت ربطیه است دیگر. نمی شود با سه مستثنی منه هر کدام بطور مستقل رابطه برقرار کند.

ممکن است شما بگوئید مفاد الا در این مثال باشد سه تا نسبت استثنائیه.

گفته اند خب از این استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم می آید وهو إما محال أو خلاف الظاهر جدا.

فکر نکنید این اشکال واضح الدفع است. نه، کسانی مثل مرحوم آقای صدر تسلیم این اشکال شده اند و گفته اند این اشکال وارد است. لحاظ واحد مجموعی در آن سه جمله بگوید یجب علیک المجموع، این قرینه زائده می خواهد. ظاهر آن سه جمله استقلال هست. وسه تا جمله مستقل نمی تواند طرف نسبت واحده استثنائیه باشد.

بله اگر بجای الا مفهوم اسمی استثناء را ذکر کند، بگوید مع استثناء الفساق منهم، یا و استثنی الفساق منهم، نه این محذوری ندارد که به سه جمله برگردد. چون مفهوم اسمی استثناء می تواند اطلاق داشته باشد، الاستثناء سه فرد دارد، استثناء از این جمله، استثناء از جمله دوم، استثناء از جمله سوم. اما معنای حرفی الا فردی از نسبت استثنائیه است. یک فرد از نسبت استثنائیه نمی تواند مستثنی منه اش مثلا سه تا یا دو تا باشد بما هما متعددان.

اقول: به نظر ما این اشکال وارد نیست. چرا؟ برای اینکه لازم نیست در وحدت طرف الا که حتما در رتبه سابقه ما لحاظ بکنیم وحدت اعتباریه را در مستثنی منه. در رتبه سابقه ما لحاظ کنیم یجب علیک المجموع من السلام علی العلماء واکرام الهاشمیین و التصدق علی الفقراء. نه، ما این سه جمله را به هم عطف می کنیم وبا خود ایقاع نسبت استثنائیه و طرف قرار دادن این سه جمله برای این نسبت استثنائیه واحده، خود همین کار منشأ وحدت می شود در مستثنی منه. لازم نیست در رتبه سابقه ما یک معنای اعتباری واحدی را لحاظ کنیم مثل یجب علیک المجموع. نه. این عرض ما اختصاص هم ندارد به نسبت استثنائیه. بلکه حتی در نسبت ظرفیه و امثال آن، یعنی نسبت اولیه که از خارج انتزاع می شوند نه نسب ثانویه ای که موطنشان ذهن است مثل الا. الا در خارج که نیست، الا موطنش ذهن است، نسبت استثنائیه کار ذهن است. برخلاف نسبت ظرفیه که در خارج است و نسبت اولیه است. حتی در نسب اولیه مثل نسبت ظرفیه هم ما همین را می گوئیم. صم و اقرأ القرآن فی شهر رمضان. بالوجدان فی شهر رمضان هم به صوم می خورد و هم به اقرأ القرآن. وحدت معنای حرفی فی شهر رمضان خودش منشأ وحدت طرف نسبت می شود. و این مستلزم تعدد معنای حرفی نشد. معنای حرفی واحد ولکن طرف این معنای حرفی شد دو چیز. منتهی این معنای حرفی واحد یک وحدت طرفیه برای آن متعدد مثل صم واقرأ القرآن درست کرد. یعنی شد این مجموع طرف، اما نه اینکه عنوان مجموع را ما در رتبه سابقه لحاظ کنیم. نه، در رتبه سابقه ذات معنای صوم را لحاظ کردیم و با حرف عطف گفتیم واقرأ القرآن. اما فی شهر رمضان که معنای حرفی واحد است آمدیم طرف این معنای حرفی واحد نسبت ظرفیه را صم واقرأ القرآن قرار دادیم، وبه تبع وحدت معنای حرفی خود آن ظرف ومظروف هم وحدت طرفیه پیدا کردند. بما هو طرف المعنی الحرفی شد واحد ولو ذاتش با قطع نظر از اینکه طرف معنای حرفی است متعدد است. این وجدانا هیچ محذوری ندارد. می گوید روزه بگیر و قرآن بخوان در ماه رمضان، بالوجدان در ماه رمضان قید هر دو هست و هیچ محذوری هم ندارد.

پس این مشکل ثبوتی اصلا مطرح نیست. کلام واقع می شود در استظهار. ما استظهارمان را عرض کنیم: الحق وفاقا لصاحب الکفایة هو القول الثالث. قدر متیقن رجوع استثناء است به اخیر، ویصیر بقیة الجمل مجملا. و نه تفصیل مرحوم آقای خوئی را قبول می کنیم و نه قول اول ودوم را. انشاءالله تفصیلش را فردا عرض می کنیم.

جلسه 518

یکشنبه 25/07/89

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 جمل متعدده ای داشتیم که در آخر استثنائی ذکر شد، مثل این آیه شریفه در سوره نور "والذین یرمون المحصنات ولم یأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا و اولئک هم الفاسقون، الا الذین تابوا من بعد ذلک و اصلحوا فإن الله غفور رحیم".

آیا این تالا الذین تابوا که استثناء هست فقط به این جمله اخیره رجوع می کند که اولئک هم الفاسقون یا به جمل سابقه هم رجوع می کند که فاجلدوهم ثمانین جلدة و لاتقبلوا لهم شهادة ابدا هم استثناء می خورد که الا الذین تابوا من بعد ذلک، یا نه آن دو جمله به عموم خودش باقی است؟

یک بحث ثبوتی مطرح شد که برخی گفته بودند که امکان ندارد که استثناء به مجموع جمله ها برگردد والا لازمه اش استعمال لفظ در اکثر از معنا هست. اگر مستثنی منه ما متعدد بود نمی شود نسبت استثنائیه واحد باشد. نسبت استثنائیه هم به تعداد مستثنی منه ها باید متعدد بشود. واین مستلزم استعمال لفظ الا هست در بیش از یک نسبت استثنائیه.

ما عرض کردیم که هیچ ضرورتی ندارد که از تعدد مستثنی منه ما به این نتیجه برسیم که پس نسبت استثنائیه هم متعدد است. نه، نسبت استثنائیه واحد هست، طرف این نسبت استثنائیه ذات این سه جمله است. ذات این سه جمله طرف نسبت استثنائیه هستند بدون اینکه ما لحاظ بکنیم یک وحدتی را میان این جمله ها در رتبه سابقه.

بله بعد از اینکه نسبت استثنائیه واحد بود، بالتبع مستثنی منه بما هو مستثنی منه می شود واحد. این وحدت طولیه است. یعنی در طول وحدت نسبت استثنائیه مستثنی منه وحدت پیدا می کند، ولکن در رتبه سابقه بر استثناء نه ذوات این سه جمله لحاظ می شود و استثناء به ذوات این سه جمله می خورد و هیچ محذوری ندارد. مثل صم و اطعم الصائم فی شهر رمضان.

شبیه این مطلب را ما تبعا للمحقق العراقی در بحث واجب ارتباطی عرض کردیم. مثلا شما به فرزندتان دستور می دهید می گوئید چای وقند بیاور. این مرکب ارتباطی است، چای بدون قند نمی خورید، قند بدون چای هم مصرف نمی کنید. اما این معنایش این نیست که در رتبه سابقه شما یک اعتبار وحدت کردید بین چای وقند و گفتید مجموع چای وقند را بیاور. نخیر، چای وقند بیاور، وحدت اراده چون اراده واحده است وحدت اراده منشأ وحدت مراد و واجب شده است، والا در رتبه سابقه آن اراده شما تعلق می گیرد به آوردن چای وقند. یعنی همان لحاظی که در اینجا هست شبیهش در حکم انحلالی هست. وقتی می گوئید چای وقند نخور، یعنی نه چای بخور و نه قند. خب آنجا نهی انحلالی است. چطور در آنجا انسان لحاظ وحدت نمی کند چون حکم انحلالی است، در حکم ارتباطی در واجب ارتباطی هم بالوجدان همان تصوری که از چای و قند در جمله چای وقند نخور هست همان تصور را در جمله چای و قند بیاور هم دارید بالوجدان. منتهی وحدت وجوب در این چای و قند بیاور بالتبع منشأ وحدت واجب می شود نه اینکه در رتبه سابقه لحاظ کنید وحدت اعتباریه را بین اینها و بگوئید مجموع چای و قند را بیاور، ولی در مورد نهی چون انحلالی است و متعدد است طبعا متعلق نهی هم متعدد می شود.

اینجا هم همینطور است. ولذا وجدانا وقتی شما می گوئید زید و عمرو فی الدار، خب این «فی» هم به زید بر می گردد و هم به عمرو. و تصرف نکردید که مجموعهما فی الدار. این حرفها خلاف وجدان است و هیچ برهانی هم اقتضاء نمی کند که ما اصرار کنیم که حتما باید یک وحدتی لحاظ بشود در رتبه سابقه بر طرو معنای حرفی مثل فی یا مثل الا.

حالا بحث در مرحله اثبات در این واقع می شود که ظاهر جمل متعدده که به دنبالش استثناء ذکر می شود چیست؟

به نظر ما اگر قرینه خاصه ای نباشد جمله اخیره قدر متیقن از رجوع استثناء به آن است و جمل سابقه مجمل هستند کما ذکره سابق الکفایه.

ولی برخی از بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی فرموده اند باید تفصیل داد. ما سه صورت داریم:

صورت اول: این است که تعدد این جمله ها بخاطر تعدد موضوعشان باشد ولی محمولشان یکی است. مثل اکرم العلماء والاشراف والسادة الا الفساق منهم. موضوع متعدد است، علماء واشراف و سادة، اما محمول وجوب اکرام است که واحد است.

در اینجا آقای خوئی ره فرموده: شبهه ای نیست که ظاهر استثناء این است که به جمیع جمل برمی گردد. چون وقتی حکم واحد اثبات می کنید برای چند موضوع، این قرینه عرفیه است که این چند موضوع را در مقام جعل یک موضوع حساب کردید. عرفا مآل این جمله اکرم العلماء والاشراف و السادة به این است که اکرم کل واحد من هذه الطوائف الثلاث، بعدش می گوئید که الا الفساق منهم، روشن است که استثناء بر می گردد به جمیع اینها.

بله اگر بیائید این محمول واحد را تکرار کنید. بگوئید اکرم العلماء و الاشراف و اکرم السادة الا الفساق منهم. اینجا ظاهر این می شود که این استثناء به خصوص این جمله ای که اکرم را در او تکرار کردید برمی گردد. اکرم العلماء والاشراف و اکرم السادة، محمول واحد است اکرم است، منتهی این محمول واحد را یکوقت تکرار نمی کنید، اینجا ظاهر استثناء این است که به جمیع جمل برمی گردد. یکوقت این محمول واحد را تکرار می کنید. از همانجا که تکرار کردید از آن به بعد ظهور استثناء به این است که به این جمله ای که محمول در او تکرار شده است بر می گردد. اکرم العلماء والاشراف و اکرم السادة الا الفساق منهم. ظهورش این است که به اکرم السادة می خورد. و فکر نکنید که اکرم العلماء والاشراف می شود مجمل، این را قبلا نقل کردیم از مرحوم آقای خوئی که ما یصلح للقرینیة معنایش این است که یک کلامی است برای مولا واضح است برای مخاطب مجمل است. مخاطب می گوید شاید مولا پیشش واضح بود که الا الفساق منهم برمی گردد به هر سه جمله، واعتماد کرد به این استثناء در تفهیم مرادش، منتهی ما نفهمیدیم، چون عرف ما با عرف شارع فرق می کند. به این می گویند ما یصلح للقرینیة. اما اگر بدانیم عرف شارع هم این استثناء را صالح برای تفهیم این مطلب نمی داند که بخواهد مولا تفهیم کند رجوع استثناء را به هر سه جمله. چرا؟ برای اینکه در عرف مولا یقینا مثل عرف ما ظهوری ندارد الا الفساق منهم در این مثال اکرم العلماء والاشراف و اکرم السادة الا الفساق منهم در عرف شارع هم قطعا ظهور ندارد این استثناء در رجوع به آن دو جمله اول. وقتی ظهور ندارد معنا ندارد که بگوئیم شاید مولا اعتماد کرده به این استثناء در تفهیم اینکه تمام این سه جمله مستثنی منه هستند. این مثل این می ماند که مولا بیاید بگوید جئنی بماء، بگوئیم می خواسته به ما تفهیم بکند جئنی بخبز را، یا جئنی بماء حارّ را. جئنی بماء در هیچ عرفی صلاحیت ندارد تفهیم کند این مطلب را که جئنی بخبز یا جئنی بماء حار.

اینجا هم همینطور است. ما یقین داریم در عرف شارع هم ظهور ندارد اکرم العلماء والاشراف واکرم السادة الا الفساق منهم در اینکه بخواهد تفهیم کند که اکرم العلماء والاشراف هم مستثنی منه هستند. وقتی ظهور ندارد حتی در عرف شارع در رجوع به جمل سابقه، پس محال است که شارع اعتماد کند به این الا الفساق منهم در تفهیم اینکه تمام این جمله ها مستثنی منه هستند.

پس اینکه ادعا می شود که مجمل می شود این جمله های سابقه، نخیر، اصالة العموم در آن جاری است و هیچ اجمالی هم در کار نیست.

این بیان آقای خوئی ره در صورت اولی.

صورت ثانیه: این است که موضوع واحد محمول متعدد. اکرم العلماء واضفهم و جالس معهم الا الفساق منهم. موضوع واحد است، علماء، محمول متعدد است، اکرام، اضافه و مجالست.

اینجا هم ایشان فرموده اند: اگر موضوع تکرار نشود مثل این مثال اکرم العلماء واضفهم و جالس معهم الا الفساق منهم که موضوع تکرار نشد بلکه ضمیر استفاده شد، اینجا ظاهرش این است که الا الفساق منهم رجوع می کند به همه جمل.

و این متفاهم عرفی است. اگر یکی به فرزندش بگوید بع کتبی و أعرها و أجرها الا ما کتب علیه اسمی. عرف این استثناء را برمی گرداند به همه این سه چیز.

بله اگر موضوع واحد تکرار بشود نه به شکل ضمیر. مثلا بگوید اکرم العلماء و اضفهم و جالس مع العلماء الا الفساق منهم، نگفت و جالسهم بلکه گفت و جالس مع العلماء. اینجا ظاهرش این است که استثناء به این جمله اخیره می خورد و آن دو جمله اول عمومشان مستحکم است.

صورت ثالثه: این است که هم موضوع متعدد و هم محمول متعدد. مثل اینکه بگوید سلم علی العلماء و اکرم الهاشمیین و تصدق علی الفقراء الا الفساق منهم. هم موضوع متعدد و هم محمول متعدد.

اینجا روشن است که استثناء برمی گردد به جمله اخیره تصدق علی الفقراء.

آیه شریفه از قبیل صورت ثانیه است، چون در آیه شریفه موضوع واحد است تکرار هم نشده، "الذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعة شهداء (این موضوع است) بعد دارد: فاجلدوهم ثمانین جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا و اولئک هم الفاسقون، الا الذین تابوا، موضوع واحد محمول متعدد، موضوع تکرار نشده مگر به شکل ضمیر. آقای خوئی فرموده اند این آیه ظهورش این است که الا الذین تابوا استثناء رجوع می کند به جمیع.

این سه صورتی که مرحوم آقای خوئی فرموده اند.

اقول: به نظر ما این فرمایشات ناتمام است. ما هر چه فکر می کنیم حتی در جائی که موضوع واحد است محمول متعدد یا بر عکس، عرف متحیر می ماند. سلّم علی العلماء و صل خلفهم الا الفساق منهم. چه می دانیم شاید الا الفساق منهم بخاطر صل خلفهم گفته شده است. خب موضوع واحد است و محمول متعدد. آقای خوئی ره فرمود ظهور الا الفساق منهم این است که به هر دو می خورد. اگر بگوید سلم علی العلماء وصل خلفهم الا الفساق منهم، آقای خوئی ره فرمود ظهورش این است که به هر دو می خورد. اگر بگوید سلم علی العلماء و صل خلف العلماء الا الفساق منهم ظهورش این است که به جمله اخیره می خورد. ما که نمی توانیم در بحث ظهورات اقامه برهان کنیم، ولی به حضرت عباس ما احساس ظهور نمی کنیم در این مثالها. جمله اخیره قدر متیقن است، اما جمله سابقه مشکوک است. سلم علی العلماء وصل خلفهم الا الفساق منهم، خب شاید الا الفساق منهم به صل خلفهم می خورد. شما الان بروید بین مردم بگوئید این دو جمله فرقش چیست، سلام بده به علماء ونماز بخوان پشت سرشان مگر اینکه فاسق باشند، این یک نحو، سلام بده به علماء و پشت سر علماء نماز بخوان مگر اینکه فاسق باشند، آیا مردم بین این دو جمله فرق می گذارند؟ قطعا فرق نمی گذارند. عرف هیچ فرقی بین این مثالها نمی بیند.

سؤال وجواب: مثالها را جوری انتخاب نکنید که مناسبت حکم و موضوع در آنها قرینه باشد. معلوم است که سلم علی العلماء و اضفهم و جالسهم الا الفساق منهم این استثناء فقط به مجالست نمی خورد که مجالست فقط باید با عدول باشد اما مهمانی دادن به فساق هم می شود و سلام دادن به فساق هم می شود. نه، ممکن است عرف بگوید اینها فرقی نمی کند، مولا می خواهد بگوید به فاسق بی اعتنائی بکن. مثالها را باید دقت کنیم، یک مثالهایی انتخاب کنیم که مناسبت حکم وموضوعی در آن اعمال نشود. سلم علی العلماء وصل خلفهم الا الفساق منهم، آیا واقعا عرف مطمئن است که این الا الفساق منهم به سلم علی العلماء هم می خورد؟ قطعا ظهور ندارد. وعرف هیچ فرقی نمی بیند بین سلم علی العلماء وصل خلفهم الا الفساق منهم با سلم علی العلماء وصل خلف العلماء الا الفساق منهم. ذاصلا عرف احساس فرق نمی کند، تا چه برسد به اینکه احساس فرق بکند بعد ببینیم این احساس در حد ظهور عرفی هست یا مجرد اشعار است. ساعد المحتاجین و العلماء الا الفساق منهم، واقعا شما می گوئید این الا الفساق منهم ظهور دارد در اینکه استثناء از ساعد المحتاجین هم هست؟ کمک کن به محتاجها وعلماء مگر فساقشان. خب شاید فقط می خواهد علماء را بگوید که مواظب باش گرفتار عالم فاسق نشوی. اما محتاجین نه، محتاجین دیگر محتاج است چه فاسقش چه عادلش، باید به او مساعدت بشود.

ما می گوئیم اگر قرینه خاصه ای بود فهو، و الا مجمل است، قدر متیقن رجوع استثناء است به جمله اخیره و ماعدای آن مجمل است.

این چیزی هم که آقای خوئی ره فرمود که اجمال بی معناست، یا رومی رومی یا زنگی زنگی. اینکه بگوئید به جمله اخیره برمی گردد و ماعدای این جمله می شوند مجمل، معنا ندارد.

خب چرا معنا ندارد؟ مگر حتما باید متکلم از کلام ظاهر پیش خودش استفاده کند؟ گاهی متکلم عرفی غافل است، تأمل نکرده است که این استثناء ظهور دارد در رجوع به کل جمله ها، یا ظهور دارد در رجوع به جمله اخیره. حالا متکلم مقدس یعنی شارع مقدس که غافل نیست ولی ممکن است مصلحت در این باشد که از کلام مجمل استفاده کند. چند روز پیش مثال زدیم می گوید لایجوز غیبة المؤمن. اصلا نمی خواهد توضیح بدهد که مرادم از مؤمن شیعه اثنی عشری است. با اینکه شما در عرف مردم وقتی می گوئید مؤمن مخصوصا در جوامع مختلط یا جوامعی که اکثریت با اهل سنت است بگوئید مؤمن، کی در ذهن عرف عام خصوص شیعی اثنی عشری می آید؟ مجمل است این حرف. از لفظ مجمل استفاده می کنی وخودت را خلاص می کنی. آن چیزی که می خواستی طرف بفهمد قدر متیقن فهمید و مازاد بر او مجمل است. این محذوری ندارد. گاهی متکلم از لفظ مجمل استفاده می کند مصلحت در این است.

شما گاهی می گوئید رفتم پیش زید، خودتان هم می دانید که مستمعین تان نمی فهمند که مراد از زید، زید عالم است یا زید جاهل، زید عالم است یا زید تاجر، می خواهید مبهم بماند تا آنهایی که دنبال پول هستند بگویند احتمالش هست که آقا با تجار سروکار دارد، آنهایی هم که دنبال علم هستند بگویند احتمالش هست که آقا با علماء سروکار دارد. اصلا مصلحت این است که مجمل حرف بزنی.

سؤال وجواب: نمی خواهد این مطلب را تفهیم کند که فاجلدوهم ثمانین جلده از آن فرض توبه استثناء شده یا نشده، بگذارید در هاله ابهام بماند. ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا، بگذارید مبهم بماند که مردم نفهمند این هم فرض توبه از آن استثناء خورده یا نخورده. چه اشکالی دارد؟

سؤال وجواب: یعنی شما می فرمائید هیچ متکلمی حق ندارد از کلام مجمل پیش خودش استفاده بکند؟ گاهی مصلحت این است که انسان از کلام مجمل استفاده کند. گاهی متکلم عرفی غافل است از اینکه این کلام پیش عرف مجمل است. خود شما گاهی صحبت می کنید بعد نوار صحبتتان را که گوش می دهید یا نوشته های خودتان را که بعدها می بینید می فهمید مجمل است باید توضیح داد. خب روات هم همینجور بودند، حالا امام علیه السلام اینجور نیست اما روات هم همینجور بودند گاهی فکر می کردند مبین است ولی مجمل بود. این زیاد پیش می آید.

هذا تمام الکلام فی هذه المسألة.

## یقع الکلام فی تخصیص الکتاب بالخبر الواحد:

مرحوم آقای خوئی فرموده: الظاهر عدم الخلاف بین الامامیة فی ذلک فیما نعلم، و المخالف فی المسألة هو العامة، که آیا عموم قرآن می شود با خبر ظنی الصدور تخصیص بخورد یا نمی شود؟ عموم ارث می شود با خبر ظنی الصدور الکافر لایرث المسلم، القاتل عمدا لایرث تخصیص بخورد یا نمی شود؟

آقای خوئی ره می فرماید: متفق علیه بین شیعه است که خبر واحد اگر خبر ثقه است ولو ظنی الصدور است عمومات کتاب را می تواند تخصیص بزند.

اقول: حق بود مرحوم آقای خوئی کتاب ذریعه سید مرتضی و عده شیخ طوسی را نگاه می کرد ببیند این دوبزرگوار چی فرموده اند. سید مرتضی در ذریعه فرموده است: الذی نذهب الیه أن اخبار الآحاد لایجوز تخصیص العموم بها علی کل حال وسیأتی منا الاستدلال علی عدم جواز العمل باخبار الآحاد فی الشرع، فبطل التخصیص بها، ولو سلمنا أن العمل بها لا علی وجه التخصیص واجب لم یکن فی ذلک دلالة علی جواز التخصیص بها.

سید مرتضی فرموده: ما خبر واحد را معتبر نمی دانیم ولکن اگر معتبر هم بدانیم مخصص عام قطعی نمی دانیم.

ولذا یک اشکال هم به مرحوم علامه حلی عرض کنم: ایشان در مبادئ الوصول فرموده اند سید مرتضی مخالف هست با تخصیص عام به خبر واحد، ولی ایشان بخاطر اینکه خبر واحد را قبول ندارد اینجور می گوید.

خب سید مرتضی در ذریعه تصریح می کند می گوید اگر خبر را هم قبول کنم دلیل بر حجیت خبر واحد اختصاص دارد به آن خبر واحدی که معارض با آن عام قطعی الصدور نباشد.

شیخ طوسی ره در عده با اینکه عمل می کند به خبر واحد و ادعای اجماع می کند بر جواز عمل به خبر واحد ولی فرموده: الذی اذهب الیه أنه لایجوز تخصیص العموم بأخبار الآحاد سواء خصص بدلیل متصل أو منفصل أو لم یخصص.

عموم قطعی الصدور با خبر واحد تخصیص پذیر نیست به نظر شیخ طوسی در عده.

محقق حلی هم در کتاب معارج اولش دارد یجوز تخصیص العموم القطعی بخبر الواحد و انکر ذلک الشیخ الطوسی. ولی مثل اینکه فراموش شده آخرش می فرماید؟ نجیب عن دلیل المجوزین، آن مجوزین تخصیص عام قطعی به خبر واحد دلیل آورده اند، ما دلیل آنها را ابطال می کنیم. ابطال این است که برهان بر حجیت خبر واحد اجماع است، و اجماع دلیل لبی است قدر متیقنش حجیت خبر واحدی است که معارض با عام قطعی الصدور نباشد.

خب ما نفهمیدیم محقق حلی با این استدلال چطور پس اولش فرموده یجوز تخصیص العموم المقطوع به بخبر الواحد. این استدلال که کاملا موضع ایشان را مشخص کرد.

به هر حال پس ادعای مرحوم آقای خوئی که الظاهر أنه لاخلاف بین الامامیة فی جواز تخصیص العام الکتابی بخبر الواحد این درست نیست. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 519

دوشنبه 26/07/89

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 آیا تخصیص عموم قرآن با خبر واحد جائز هست یا جائز نیست. البته این بحث در کلمات بزرگان اختصاص به تخصیص عموم قرآن ندارد، تعبیری که مطرح می شود و در کلام مرحوم شیخ طوسی هم یا در کلام محقق حلی هم هست تخصیص عمومات قطعیه است. یک حدیث متواتر یا مستفیض اگر عمومش با خبر واحد بخواهد تخصیص بخورد، آیا می شود خبر واحد ظنی الصدور را مخصص قرار داد نسبت به این عموم قطعی الصدور یا نه؟

از مشهور نقل شده که قائل شده اند خبر واحد می تواند تخصیص بزند عموم قرآن یا خبر قطعی الصدور را. وجوهی که ذکر شده است برای منع از تخصیص عموم قرآن کریم به خبر واحد ظنی الصدور عمده اش این وجوهی است که عرض می کنم:

وجه اول: گفته اند قرآن قطعی السند است ولی خبر واحد ظنی السند است، و جائز نیست رفع ید از دلیل قطعی السند به سبب دلیل ظنی السند.

اقول: اشکال این وجه این است که ما تعارض را بین خاص و سند عام نمی دانیم. تعارض بین دلیل خاص و عموم دلیل عام هست. عموم دلیل عام که قطعی نیست. سندش قطعی است عمومش که قطعی نیست. ولذا چه اشکالی دارد بعد از اینکه دلیل حجیت شامل خبر واحد شد این خبر واحد حجیتش سبب بشود ما از حجیت عموم آیه قرآن رفع ید کنیم. آیه قرآن فرموده است: فرزند ارث می برد از پدر، اما در روایات فرموده اند القاتل عمدا لا یرث. این القاتل عمدا لا یرث مخصص عموم دلیل ارث هست در قرآن. عموم دلیل ارث که قطعی نیست.

بله یک بحثی مطرح هست و آن این است که اگر تعارض به عموم من وجه بود بین دلیل قطعی الصدور و دلیل ظنی الصدور، در اینجا ادعا می شود که دلیل قطعی الصدور مقدم است در مورد اجتماع، وآن دلیل ظنی الصدور نمی تواند معارضه کند با دلیل قطعی الصدور. حالا آن دلیل قطعی الصدور آیه قرآن باشد یا حدیث قطعی الصدور باشد. این بحثی مستقل در جای خودش مطرح می شود و ما این مطلب را نسبت به قرآن قبول داریم که اگر یک حدیثی نسبتش با عموم قرآن عموم من وجه بود این حدیث می شود مخالف کتاب، و حدیث مخالف کتاب اعتبار ندارد.

اما اگر نسبت عموم و خصوص مطلق بود، خب این خبر اخص مطلق است از قرآن، مشکلی به وجود نمی آید. عموم قرآن ظنی است نه قطعی، عموم قرآن را تخصیص می زنیم.

وجه دوم: وجهی است که در کلام شیخ طوسی در کتاب عده مطرح شده است. فرموده دلیل بر حجیت خبر واحد اجماع است. و اجماع در جائی قائم هست بر حجیت خبر واحد که این خبر واحد معارض با عموم یک حدیث یا یک آیه ای که قطعی الصدور هست نباشد. اگر خبر واحدی معارض بود ولو به عموم وخصوص مطلق با عموم آیه قرآن یا عموم یک حدیث قطعی الصدور، اجماع نداریم بر حجیت این خبر واحد. و این مطلب در صورتی که دلیل حجیت خبر واحد اجماع باشد مطلب درستی است، چون اجماع دلیل لبی است واطلاق ندارد باید قدر متیقن گیری بکنیم.

ولی اشکالی که به این وجه دوم هست یکی این است که اولا: دلیل نداشتن بر حجیت خبر واحد اخص مطلق از قرآن این کافی نیست. چون شما چطور می خواهید به عموم این آیه قرآن عمل کنید؟ حجیت این خبر واحد که مشکوک است وبه این خبر واحد نمی توانید عمل کنید، خب حجیت عموم عام هم مشکوک است. معنا ندارد که حجیت این خبر واحد مشکوک باشد ولی حجیت عام مقطوع باشد. چون تضاد هست بین حجیت خاص با حجیت عموم عام. محال است که هم عام حجت باشد و هم خاص. چون جمع بین الضدین است.

آنوقت شک که می کنید در حجیت این خاص، این مساوق با این است که شک می کنید در حجیت آن عام. چون بین حجیت این خاص و حجیت عموم عام تضاد است، در مورد ضدین محال است شما احتمال وجود این ضد را بدهید، یعنی احتمال بدهید زید جالس است ولی بگوئید من یقین دارم زید قائم است. این محال است. شمائی که یقین دارید زید قائم است پس یقین باید پیدا کنید که ضد قیام که جلوس هست یقینا منتفی هست. معنا ندارد بگوئید من شک دارم در اینکه زید جالس هست یا نه و لکن یقین دارم که زید قائم است. خب این با ضد بودن قیام و جلوس سازگار نیست. شما وقتی احتمال می دهید حجیت این خطاب خاص را، معنا ندارد که علم پیدا کنید به ضد او که حجیت عموم عام هست. بلکه لامحاله در او هم شک می کنید. هم شک می کنید در حجیت خاص و هم شک می کنید در حجیت عموم عام.

بله اگر شما یک دلیل لفظی مطلق داشتید که عموم العام حجة، بله آنوقت می گفتید من رجوع می کنم به این خطاب لفظی که می گوید عموم العام حجة. شک دارم در اینکه اجماع تخصیص زد این قانون عموم العام حجة یا نه، اصل عدم تخصیص این قانون است. ولی ما قانون لفظی که نداریم که عموم العام حجة. او هم دلیلش اجماع و سیره عقلاء است. شما که شک می کنید در حجیت خاص، لامحالة شک می کنید در حجیت عموم عام. پس مشکل شما حل نمی شود.

البته در شبهه مفهومیه مخصص منفصل ما علم داریم به عدم حجیت خاص در مقدار مجمل.

وإن شئت قلت: مخصصی مانع از حجیت عام هست که این مخصص به ما واصل شده باشد، و مخصص مجمل در آن مقدار اجمال به ما واصل نشده است ولذا مانع از حجیت عام نیست. برخلاف مقام که خاص به ما واصل شده است، در کبرای حجیت این خاص شک داریم. با وجود شک در کبرای حجیت این خاص یکوقت عموم عام حجیتش دلیل لفظی دارد، به آن دلیل لفظی رجوع می کنیم. یک وقت دلیل لفظی ندارد، مستند حجیت عموم عام هم اجماع و سیره است که دلیل لبی است در آنجا هم ما شک می کنیم.

سؤال وجواب: چه کسی گفته در سیره عقلائیه عامی که در مقابلش خبر واحد باشد در سیره عقلائیه آن عام حجت است؟ به چه دلیل؟ شما باید این را اثبات کنید. چون سیره عقلائیه دلیل لبی است تا شک کنید از صلاحیت استدلال می افتد. شما باید یقین کنید که سیره عقلائیه می گوید عام حجت است ولو خبر واحد در مقابلش باشد، و دون اثباته خرط القتاد.

ما این مطلب را در فروع باب اجتهاد و تقلید هم گفتیم. یک فرعش را عرض کنم:

اگر بین مرجع حی و مرجع میت در مسأله بقاء اختلاف بود. مرجع میت مثلا می گوید یحرم البقاء علی تقلید المیت، مرجع حی می گوید یجوز البقاء أو یجب البقاء علی تقلید المیت. آقایان می فرمایند قول میت اعتبار ندارد. حالا بیانهایی دارند که چرا قول میت اعتبار ندارد. ولذا می گویند رجوع می کنیم به مرجع حی، می گوئیم جناب مرجع حی ادام الله ظلک بفرما ببینیم آیا بقاء بر تقلید میت جائز است یا جائز نیست؟ می فرماید جائز است بلکه واجب است اگر اعلم باشد. آقایان فرموده اند رجوع می کنیم به مرجع حی ولایعتنی بفتوی المیت فی مسألة البقاء.

می گوئیم اینکه قول میت اعتبار ندارد قبول، مخصوصا اگر میت خودش بگوید یحرم البقاء علی تقلید المیت معنایش این است که خودش می گوید قول المیت لا اعتبار به. خب وقتی خودش می گوید قول المیت لا اعتبار به شما دیگر چه می گوئید. خب قول میت اعتبار ندارد، اما به چه دلیل قول حی اعتبار دارد؟ ممکن است نه قول میت اعتبار داشته باشد و نه قول حی. شما که علم غیب ندارید که اگر قول میت اعتبار نداشت پس حتما قول حی اعتبار دارد. نه، شاید قول هیچکدام اعتبار ندارد و اگر میت و حی اختلاف بکنند در مسأله بقاء شما باید احتیاط بکنید کما ذکره السید الخوانساری فی حاشیة العروة. دلیل تقلید حی سیره است. دلیل سیره از کجا شامل این فتوای حی بشود بعد از اینکه میت از این آقا اعلم بود استاد این آقا بود و می گفت حرام است بقاء بر تقلید میت، حالا مطلقا یا در خصوص مسائلی که در زمان حیات آن شخص یاد نگرفته اید، که مرحوم آقای خوئی می فرمود یحرم البقاء علی تقلید المیت فی المسائل التی لم یتعلمها حال حیاته. با وجود اینکه مرجع تقلید اعلم که فوت کرده است نظرش این است خب شما رجوع کنید به مرجع تقلید حی که شاگرد او است بگوئید هر چه شما می فرمائید ما می پذیریم، به چه دلیل؟ به چه دلیل فتوای حی معتبر است.

این اشکال اول.

اشکال دوم: این است که دلیل حجیت خبر واحد اجماع نیست. هم سیره عقلائیه است و هم سیره متشرعه است و هم روایات. سیره عقلائیه بر این است که اگر خبر ثقه بود این خبر ثقه منجز ومعذر هست و این خبر ثقه قرینه می شود بر تخصیص عمومات. سیره متشرعه هم دلیل بر حجیت خبر ثقه است در احکام شرعیه. و در سیره متشرعه عمل می کردند به اخبار آحادی که مخصص قرآن و سنت قطعیه بوده است. این همه روایات داریم که مخصص عمومات کتاب وسنت هست، شما می فرمائید متشرعه که به اینها عمل کردند وفتوی دادند یقین پیدا کردد به صدور این اخبار آحاد. این اخبار آحاد هم مثل بقیه اخبار آحاد، همینکه احساس کردند معتبر است تخصیص زدند عموم کتاب و سنت را با این احادیث که اخبار آحاد هست. وقتی دیدند که در حدیث معتبر آمده است که القاتل عمدا لایرث، عموم دلیل ارث را در قرآن تخصیص زدند. وقتی که دیدند المطلقة خلعا لایحق لزوجها أن یرجع الیها عموم و بعولتهن احق بردهن فی ذلک را تخصیص زدند.

سؤال وجواب: یعنی اگر قرآن ساکت بود و نفیا و اثباتا چیزی نمی گفت به این خبر ثقه اعتماد می کردند. ولی در جائی که این خبر ثقه خلاف اطلاق یا عموم کتاب بود آنوقت به عموم و اطلاق کتاب عمل می کردند و به این خبر ثقه بی اعتنائی می کردند؟ قطعا اینجور نبوده است.

سؤال وجواب: همان رفتاری را که در جائی که کتاب ساکت هست با اخبار ثقات می کردند همان رفتار را در مواردی که عموم کتاب هم هست همان رفتار را می کردند. شما نگاه کنید در فقه، بزرگان ما در قدماء با همین اخبار آحاد تخصیص می زدند عموم کتاب را.

سؤال وجواب: احتمال اینکه تک تک این مخصصات قرآن را متشرعه اطمینان شخصی پیدا می کردند به صدورش و بعد تخصیص می زدند عموم کتاب را، این احتمال موهوم است. چون کثرت مخصصات به حدی است که احتمال اینکه از تمام اینها اطمینان حاصل می شده برای فقهاء در عصر ائمه علیهم السلام وقریب به عصر ائمه علیهم السلام این احتمال بسیار ضعیف است. یکوقت شما در حجیت خبر ثقه إذا لم یفد الاطمئنان مناققشه می کنید، او بحث دیگری است. می گوئید من اصلا خبر ثقه ای را که مفید اطمنیان شخصی نباشد معتبر نمی دانم. یکوقت می گوئید خبر ثقه ای را که مفید اطمینان نوعی نباشد معتبر نمی دانم. اینها بحث دیگری است، اینها را باید در بحث حجیت خبر ثقه بحث کنیم که آیا مشروط است به حصول اطمینان یا مشروط به حصول اطمینان نیست. فرض این است که حجیت خبر ثقه مشروط به حصور اطمینان نیست. یا شهادت عدلین را فرض کنید، دو تا خبر از دو تا عادل، این می شود بینه. بینه که معتبر است بلااشکال ولو مفید اطمینان نباشد. ولی باز از خبر واحد بودن خارج نمی شود. چون دو تا خبر عادل که خبر واحد را تبدیل به خبر مستفیض یا متواتر نمی کند. قطعا این معتبر است. وقتی معتبر است بلااشکال فرق نمی گذاشتند متشرعه که عموم کتاب در مقابلش باشد یا نباشد. و همینطور دلیل حجیت خبر ثقه روایاتی است که اجمالا قطعی الصدور است، مثل صحیحه احمد بن اسحق که سند اعلایی است، اطمینان به صدور این حدیث هست با توجه به سند بسیار محکمی که دارد. این صحیحه احمد ین اسحق را ما در بحث خودش عرض کردیم قرائنی دارد که اطمینان به صدور این حدیث از امام علیه السلام پیدا می شود. در این صحیحه فرموده است: العمری وابنه ثقتان فما أدیا الیک فعنی یؤدیان و ما قالا لک عنی فعنی یقولان فاسمع لهما و اطع فإنهما الثقتان المأمونان، به این صحیحه استدلال شده است بر حجیت خبر ثقه، که چون عمری و پسرش ثقه هستند فاسمع لهما واطع مطلقا. در جائی که عموم کتاب در مقابل خبر ثقه نباشد که به این صحیحه استدلال کرده اند بر حجیت خبر ثقه. در جائی هم که عموم کتاب در مقابل است همین استدلال هست.

والحاصل دلیل حجیت خبر ثقه صرفا اجماع نیست، بلکه سیره عقلائیه است که خبر ثقه ولو خاص باشد معتبر می داند وقرینه می داند بر تصرف در عموم عام. سیره متشرعه هم هست، روایات هم هست. ممکن است در بحث حجیت خبر ثقه مطالبی و اشکالاتی داشته باشیم، اما عرض کردم اگر ما خبر ثقه را در جائی که عموم کتاب در مقابلش نیست و کتاب ساکت است نفیا و اثباتا در اینگونه موارد خبر ثقه را عمل بکنیم به هر دلیلی که هست، اگر آن دلیل سیره عقلائیه یا متشرعه یا روایات است هر چه هست در جائی که عموم کتاب در مقابل این خبر واحد است همین دلیل هست. ولذا این اشکال دوم هم وارد نیست.

سؤال وجواب: مگر اطلاق حجیت خبر ثقه معارض هست با اطلاق کتاب؟ اطلاق کتاب می گوید وبعولتهن احق بردهن فی ذلک. اطلاق دلیل حجیت خبر ثقه می گوید این خبری که می گوید مطلقه خلعیه حق رجوع در موردش نیست خب این می گوید هذا الخبر حجة، تنافی ندارد با مفاد المطلقات بعولتهن احق بردهن فی ذلک. حجیت خبر ثقه بر اینکه شوهر حق رجوع ندارد در طلاق خلع، حجیت این خبر ثقه با مفاد آیه و بعولتهن که حکم واقعی است تنافی ندارد، این مفادش حکم ظاهری است، می گوید هذا الخبر حجة. مفاد آیه حکم واقعی است. بین حکم واقعی و حکم ظاهری که تنافی نیست. ولکن حجیت این خبر ثقه که ثابت شد در این خبر ثقه خاص، حجیت عموم عام حجیت تعلیقیه است، حجیت عموم عام حجیت مشروطه است، مشروط به عدم وصول خاص معتبر بر خلاف. دلیل حجیت خبر ثقه در اینجا گفت این خاص مخالف عموم قرآن معتبر است. حجیت عموم قرآن حجیت مشروطه است به عدم وصول خاص مخالف معتبر. وقد وصل هذا الخاص المخالف الثابت اعتباره بدلیل حجیة خبر الثقة، شرط حجیت عموم عام از بین می رود.

وجه سوم: این است که می گویند ما روایاتی داریم که می گوید خبر مخالف قرآن را اخذ نکنید. و خبری که مخصص قرآن هست عرفا مخالف قرآن است. شما ابوحنیفه می گفت الربا بیان الوالد والولد حرام به او نمی گفتید لقد خالفت الکتاب لأن الله یقول حرم الربا؟ الان آن کسانی که می گویند ربای در قرض غیر مصرفی یعنی در قرض تجاری و استثماری حلال است، وام می گیرد نه برای مصرف روزانه اش، وام می گیرد کار تجاری می کند سود می کند، چه اشکال دارد که درصدی از سودش را بدهد به شما که به او وام دادید. چرا فقط سودش را خودش بخورد، بخشی از سودش را هم بدهد شما بخورید. اینکه ظلم و استثمار نیست. از این مطالبی بگویند که ما انزل الله بها من سلطان.

کسانی که این حرفها را می زنند شما در مقابل اینها می گوئید سخنان اینها مخالف قرآن است چون قرآن می گوید حرم الربا. مخالف روایاتی است که می گوید که مولا به عبدش پول می دهد تا تجارت کند و مقداری سود بدهد به مولا، که روایت داریم جائز نیست. می گوئید این کلام مخالف قرآن است، با اینکه او می گوید اخص مطلق از قرآن است، قرآن به عمومش یا اطلاقش گفته حرم الربا، من از خارج کشف کردم که این حرم الربا مخصص دارد، ولی شما می گوئید این حرفت مخالف قرآن است. خبری که اخص مطلق از قرآن هم هست عرفا مخالف قرآن است. مخالف قرآن که شد عموماتی داریم مثل صحیحه ایوب بن الحر: کل شیء لایوافق کتاب الله فهو زخرف.

یا صحیحه یونس: لا تقبلوا علینا ما خالف قول ربنا تعالی وسنة نبینا صلی الله علیه وآله.

یا صحیحه هشام عن ابی عبدالله علیه السلام: خطب رسول الله صلی الله علیه وآله فقال: ما جائکم عنی یوافق کتاب الله فأنا قلته و ما جاءکم یخالف کتاب الله فلم اقله.

این روایات می گوید اصلا روایت مخالف قرآن از پیامبر و امام صادر نشده زخرف است. خب خبر اخص مطلق از قرآن هم عرفا مخالف قرآن است، موافق قرآن که نیست.

یک دسته دیگری از روایات داریم که آنها مفادشان نفی صدور خبر مخالف قرآن نیست، نفی حجیت است نه نفی صدور. مثل موثقه سکونی ومعتبره جمیله بن دراج: ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه. ما خالف کتاب الله فدعوه یعنی حجت نیست. خب این خبر اخص مطلق از قرآن مخالف قرآن است فدعوه، حجت نیست.

یک روایت دیگر هم داریم این روایت، روایت خیلی مشکلی هست وروایت معتبری هم هست، و آن معتبره ابن بکیر است که می گوید: سألته عن اختلاف الحدیث یرویه من نثق به و من لانثق به؟ قال إذا جاءکم عنا شیء فوجدتم له شاهدا من کتاب الله فخذوه و الا فالذی جاءکم به اولی به. سؤال این است که گاهی حدیث را ثقه نقل می کند و گاهی غیر ثقه، حضرت فرمود: هر حدیثی که از ما به شما رسید اگر شاهدی از قرآن بر طبقش پیدا کردید با آن حدیث عمل کنید و الا فالذی جاءکم به اولی به.

خب حدیثی که مخالف کتاب هست به عموم و خصوص مطلق، این شاهد دارد از کتاب؟ برعکس، عموم کتاب برخلاف آن است. این روایت می گوید فالذی جاءکم به اولی به. و لذا گفته می شود خبر اخص مطلق از کتاب مخالف کتاب است، ولذا روایات گفته است که حجت نیست، و لااقل این است که شاهدی از کتاب بر طبقش نیست چون عموم کتاب با او مخالف است و روایت معتبره گفته است که فالذی جاءکم به اولی به.

این اشکال قویی است در مقام، ملاحظه بفرمائید انشاءالله تا روز چهارشنبه.

جلسه 520

چهارشنبه 28/07/89

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 خبر واحد بود که مخالف عموم کتاب هست. نقل شد از شیخ طوسی در عده وسید مرتضی در ذریعه که فرمودند تخصیص عموم قرآن با خبر واحد غیر قطعی الصدور جائز نیست. خبر واحد اگر محفوف به قرائن باشد که قطع به صدورش پیدا کنیم تخصیص می زنیم به وسیله آن عموم قرآن را. اما اگر خبر واحد محفوف به قرائن نباشد که قطع به صدورش پیدا بشود، نمی توانیم عموم کتاب را با آن تخصیص بزنیم. تعبیری می کنند می گویند با دلیل ظنی نمی شود از دلیل قطعی رفع ید کرد.

اقول: این مقدار که درست نیست. برای اینکه ما با قطع به حجیت خبر واحد از حجیت عموم قرآن رفع ید می کنیم. عموم قرآن که قطعی نیست. حجیت این عموم هم عند العقلاء مشروط است. حجیت عموم مشروط است عند العقلاء به عدم وصول خاص. چون خاص نسبتش با عام نسبت قرینه است به ذوالقرینة. وقتی که ما یک خبر معتبری پیدا کردیم که عرفا قرینه بود بر عموم عام، عقلاء با وجود این قرینه دیگر به عموم عام عمل نمی کنند. اگر حجیت این خاص مشکوک باشد، شما حق دارید بگوئید چرا به این خاص اعتماد کردید. اما وقتی که حجیت خاص ثابت است بالسیرة العقلائیة و المتشرعیة والروایات، ما رفع ید نکردیم از دلیل قطعی به دلیل ظنی. ما رفع ید کردیم از عموم عام که ظنی هست به قطع به حجیت آن خطاب خاص.

بله یک مطلبی مرحوم علامه طباطبائی در حاشیه کفایه فرموده، اگر آن بیان تمام بشود اصلا نیازی به این بحث ما نداریم. آن بیان این است که فرموده اند بعید نیست ما بگوئیم عمومات کتاب در مقام بیان نیست، وروایاتی که فکر می کنید مخصص عموم کتاب است اینها مبین کتاب است، ابهام و اجمال کتاب را رفع می کند. پس تخصصا اصلا از این بحث خارج می شود. هر خطابی که پیدا کردیم که اخص مطلق بود از قرآن، ما به وسیله این خطاب اجمال قرآن را رفع می کنیم و تبیین می کنیم نه اینکه عموم قرآن را تخصیص بزنیم. چون نوعا به تعبیر ایشان آیات احکام به صدد بیان اصل تشریع است و نه تفصیل آن. حرم الربا، اصل تحریم ربا را بیان می کند. اما تفاصیل آن که شرائط حرمت ربا چیست، استثنائات حرمت ربا چیست، در مقام بیان نیست. شبیه خطابه خطیب که وقتی می گوید مردم ربا خواری نکنید، در مقام بیان نیست که بخواهد استثنائات را هم ذکر کند که بگوید مردم رباخواری نکنید مگر ربای بین پدر وفرزند، مگر ربای بین زوج و زوجه. این اصلا دیگر حرارت خطابه اش از بین می رود. به دنبال موعظه مردم است نه دنبال تبیین قانون. قرآن هم همینطور(البته این تعبیر در کتاب حاشیه کفایه ایشان نیست ولی به عنوان تکمیل عرض می کنم که قرآن هم کتب موعظه است و موعظة للمتقین). خب عمومات در مقام اصل تشریع است، حرم الربا و امثال آن، در مقام تفاصیل نیست.

اقول: این فرمایش ایشان انصافا خلاف فهم عرفی است. ما چه قرینه ای داریم که حرم الربا در مقام بیان تفاصیل حکم نیست؟ اگر اینطور هست پس شما جائی که روایت نداریم چه می کنید. حرم الربا که مجمل است شک می کنیم ربا بین مادر و فرزند حلال است یا حرام. شما چرا فتوی می دهید که ربا بین مراد و فرزند حرام است؟ چون آن دلیلی که وارد شده راجع به ربای بین پدر وفرزند است که مشهور بر اساس این روایت یاسین ضریر که لاربا بین الوالد و ولده فرموده اند پدر با فرزند اعم از فرزند دختر یا پسر می تواند ربا بدهد یا ربا بگیرد، راجع به مادر که نیامده لذا به عموم حرم الربا تمسک می کنید.

پس کلام در این است که شما باید بروید یک اطلاقی در روایات پیدا کنید که در مقام بیان حرمت ربا باشد که به او تمسک کنید بگوئید او در مقام بیان است. در حالی که همه جا که این پیدا نمی شود، به خود همین حرم الربا تمسک می کنید، به خود والمطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء و بعولتهن احق بردهن فی ذلک تمسک می کنید، می گوئید باید مطلقه به طلاق خلع عده نگه بدارد. اگر این خطابات مجمل باشد دیگر شما شک هم بکنید در اینکه شاید مخصصی ثبوتا هست ولو به ما نرسیده، مشکل پیدا می کنید. شما در مواردی که مخصص به شما نمی رسد به دلیل معتبر، می آیید رجوع می کنید به این عمومات کتاب. خب اگر عمومات کتاب دچار اجمال و اهمال باشند وقتی شک می کنید در مخصص منفصل مشکل پیدا می کنید. گاهی مخصص منفصل داریم به سند ضعیف، آنجا که مشکل بیشتر هست در رجوع به این آیات الاحکام. این با مبنای مرحوم علامه طباطبائی که قرآن را تبیانا لکل شیء می داند سازگار نیست. این چه تبیان لکل شیئی است که همه آیات الاحکام مجمل است؟ این را نمی شود ملتزم شد.

یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون شهر رمضان، شما به این آیه شریفه تمسک نمی کنید که بر همه روزه در ماه رمضان واجب است مگر مسافر و مریض؟ تمسک می کنید.

شما در خود روایات می بینید تمسک کرده اند به این روایات: ما جعل علیکم فی الدین من حرج. در روایت صحیحه راجع به محرم داریم که الرجل یرید اسباغ الوضوء فتسقط منه الشعرة والشعرتان، یک یا دو مو در حال وضوء از او می افتد، قال لیس بشیء ما جعل علیکم فی الدین من حرج. ظاهر این روایت این است که حضرت آیه شریفه ما جعل علیکم فی الدین من حرج را تطبیق فرمود در این روایت صحیحه بر مورد اسباغ وضوء، چون بر محرم حرام هست کاری بکند که موهایش بریزد ولکن این روایت فرموده است که اگر این برای اسباغ وضوء بشود مشکلی پیش نمی آید.

اینکه علامه طباطبائی فرموده روایاتی که استدلال شده در آنها به عمومات کتاب، ما اینها را تتبع کردیم، تمام اینها استدلال به اصل آیه است نه به عموم آیه. خب این درست نیست. خب این صحیحه هیثم که خواندیم: الرجل یرید اسباغ الوضوء تمسک به عموم واطلاق آیه شده است.

یا در بحث وضوء جبیره در روایت عبدالاعلی مولی آل سام گفت: عثرت فانقطع ظفری، چطور وضوء بگیرم؟ حضرت فرمود یعرف هذا و اشباهه من کتاب الله ما جعل علیکم فی الدین من حرج. بر تو لازم نیست که مرتکب حرج بشوی ووضوء کامل بگیری، امسح علی المرارة، مسح کن بر همین جبیره. نفی وضوء کامل را می فهمیم. کسی که ناخنش شکسته و باند پیچی کرده بیایند بگویند متحمل مشقت شدیده بشو و دستانت را بشور و وضوء کامل بگیر، خب این خلاف آیه ما جعل علیکم فی الدین من حرج هست. کما اینکه خود روایت فرموده یعرف هذا واشباهه من کتاب الله ما جعل علیکم فی الدین من حرج.

بله یک روایتی هست احتمال می دهیم مرحوم علامه طباطبائی به او نظر داشته باشد که صحبت از ربح مضطر است، که صحیحه یعقوب بن یزید است، آیا از شخص مضطر می شود در بیع سود گرفت؟ حضرت فرمود بله می شود و بعد استدلال به آیه فرمود، فرمود احل الله البیع و حرم الربا إربح و لاترب، (ربح بگیر ولی ربا نگیر). قلت و ما الربا؟ قال مثلین بمثل.

این روایت بله محل بحث است. مرحوم محقق اصفهانی استدلال کرده است به این روایت به اینکه امام علیه السلام به اطلاق احل الله البیع تمسک کرد فرمود اخذ ربح از مضطر حرام است، پس حضرت به اطلاق این روایت تمسک کرد.

ما اشکالی کردیم که شاید نظر علامه طباطبائی به این اشکال باشد، گفتیم این روایت ظاهرش این است که به اصل آیه احل الله البیع تمسک می کند. چون اصل آیه احل الله البیع راجع به فرق بین سود در بیع است با سود در ربا. مشرکین می گفتند چه فرق می کند ما در بیع سود بگیریم یا در ربا سود بگیریم، خداوند می فرماید فرق می کند. ذلک بأنهم قالوا إنما البیع مثل الربا و احل الله البیع و حرم الربا. اصل این آیه راجع به حلال بودن سود در بیع است. و حضرت فرمود: و هل یشتری احد شیء الا من ضرورة، نوع افرادی هم که خرید می کنند ناچارند که خرید بکنند.

پس این آیه نه به اطلاقش بلکه به اصلش در این روایت استدلال شده است که سود در بیع حلال است. چون این آیه راجع به اخذ ربح در بیع است، امام علیه السلام هم می فرمایند که نوعا مردم که می آیند خرید می کنند وبایع از مشتری سود می گیرد نوعا مردم نیاز دارند و ناچارند به خرید. پس اصل این آیه می گوید سود گرفتن در خرید و فروش حلال است ولو مشتری ناچار باشد به خریدن.

بله این تمسک به عموم واطلاق آیه نیست اما همه روایات که اینجور نیست.

پس این فرمایش که بعید نیست بگوئیم آیات الاحکام در مقام اهمال و اجمال هستند و اصلا ما این اخبار را مخصص عمومات کتاب نمی دانیم چون عمومی برای کتاب در آیات الاحکام قائل نیستیم این فرمایش تمامی نیست. حالا در اطلاق احل الله البیع شما مناقشه بکنید، یا در اطلاق حرم الربا مناقشه بکنید، اما عمومات را چکار می کنید؟. عموماتی در قرآن هست، مگر می شود بگوئیم عمومات هست ولی در مقام بیان نیست؟. عموماتی که در قرآن هست مثل اینکه مشهور می گویند والمطلقات یتربصن جمع محلی به لام از ادات عموم است، یا آن آیاتی که لفظ کل بکار رفته، لفظ أیّ بکار رفته، خب اینها جملی هستند که مفید عموم هستند، ما در اینها مناقشه بکنیم درست نیست.

به هر حال بحث به اینجا می رسد که ما عمومات کتاب داریم، التزام به اهمال و اجمال در اینها درست نیست، می خواهیم ببینیم این اخبار آحاد که لایفید العلم می توانند مخصص این عمومات باشند یا نه؟

اشکالی که مطرح بود این بود که گفته شد خبر واحد اگر مخالف عموم کتاب باشد عرفا صدق می کند مخالف قرآن است. مخالف قرآن که بر آن صادق بود روایاتی داریم که ما خالف الکتاب فهو زخرف یا فدعوه. چه بکنیم، این روایات می گوید مخالف کتاب معتبر نیست.

اقول: ما به نظرمان باید این روایات را دسته بندی کرد:

برخی از این روایات نفی صدور می کند از خبر مخالف کتاب. می گوید صادر نشده است. ما خالف قول ربنا لم نقله، یا می گوید زخرف.

این دسته سه توجیه دارند:

توجیه اول: اینکه مراد از اینها مخالف به تباین است، مخالفی که مباین هست با کتاب، اینها زخرف هستند.

نفرمائید که ما همچنین خبری که نداریم بعید است حتی کسی بیاید خبری را جعل کند و به ائمه علیهم السلام نسبت بدهد که مخالف به تباین باشد با کتاب، چون کسی باور نمی کند. معمولا جعل باید به آن شخصی که این مطلب را به او نسبت می دهند فی الجمله بخورد. اگر نخورد اصلا جعل لغو است. معنا ندارد بیایند به امام نسبت بدهند که لاتقیموا الصلاة. کسی باور نمی کند. پس حمل این روایت بر خبر مباین عرفی نیست. چون خبر مباین را کسی بر امام جعل نمی کند و کسی باور نمی کند.

اقول: نه این درست نیست. برای اینکه عده ای بودند می خواستند ائمه علیهم السلام را در بین مردم تخریب کنند. و یا از مقام ائمه علیهم السلام استفاده کنند برای تثبیت خودشان وعقائد باطله شان. مثلا می آمدند یک حدیثی را جعل می کردند که امام قائل به جبر است. اتفاقا الان هم داریم، در کافی چندین روایت داریم که مفادش جبر است. مفادش این است که خداوند منعَ اهل المعصیة من الطاعة، خداوند خودش انسان های گنهکار را منع کرد از اینکه اطاعت کنند او را. لو علم الناس کیف خلقوا لما لام احد احدا، اگر مردم بدانند کیفیت خلقت یکدیگر را، هیچ کس دیگری را ملامت نمی کند. بعد ذیلش دارد: ولذا اهل طاعت نمی توانند اهل معصیت بشوند و اهل معصیت نمی توانند اهل طاعت بشوند. خب این جبر است و این مخالف کتاب است. اینکه در قرآن می فرماید: ذلک بما کسبت ایدیکم، إنا هدیناه السبیل إما شاء و إما کفورا، فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر، این مخالف قرآن است که بگوئیم اهل معصیت نمی توانستند اهل طاعت بشوند و اهل طاعت هم نمی توانستند اهل معصیت بشوند. حالا تهذیب شده است روایات ما این مقدار وجود دارد، اگر تهذیب نمی شد که بیش از اینها بود. اینها مخالف قرآن است به تباین، یعنی جبر را توجیه کرده اند.

اخبار مخالف کتاب به تباین وجود داشت برای تخریب یا ائمه علیهم السلام یا اصحاب ائمه علیهم السلام. گاهی می خواستند امثال زراره و محمد بن مسلم را تخریب کنند. در این روایت صحیحه هست: إن مغیرة بن سعید لعنه الله دسّ فی کتب اصحاب ابی احادیث لم یحدث بها ابی فاتقوا الله و لاتقبلوا علینا ما خالف قول ربنا تعالی وسنة نبینا صلی الله علیه وآله.

سؤال وجواب: روایت را مراجعه کنید صریح است در جبر. می گوید اصلا گنهکار متمکن نیست گناه را ترک کند. جبر همین است.

پس باید این روایات زخرف و لم نقله را باید حمل کنیم بر مباین کتاب، والا این را عرض کنم خبر اخص مطلق از کتاب که نمی شود گفت لم نقله یا زخرف. آیا لا ربا بین الوالد و الولد زخرفٌ چون خلاف اطلاق حرم الربا است؟ اگر قطعی الصدور بود زخرف نبود حالا چون ظنی الصدور است شده زخرف؟ این را که نمی شود گفت. ما که مخصص عمومات کتاب در اخبار قطعی الصدور که داریم. اگر بنا باشد ما خالف قول ربنا شامل خبر اخص مطلق از کتاب بشود پس باید بگوئیم لم نقله یا زخرف، واین قابل التزام نیست. پس می شود خبر مباین با کتاب. این یک توجیه.

توجیه دوم: این است که صاحب کفایه فرموده است: مراد از این روایات خبری است که مخالف با مراد جدی است از کتاب نه ظاهر کتاب. امام علیه السلام بیان می کند ما حرفی که مخالف مراد جدی قرآن است نمی گوئیم. خب ما در عام وخاص می خواهیم بگوئیم مراد جدی از عموم کتاب همین است که این خبر اخص مطلق می گوید. خبر اخص را کاشف از مراد جدی می خواهیم قرار بدهیم.

اقول: این توجیه را ما قبول نداریم، برای اینکه ظاهر این روایات این است که می خواهد میزان بدهد دست مردم که ای مردم لاتقبلوا علینا ما خالف قول ربنا. خب اگر بنا باشد که مخالف قرآن علامت ندارد، هر چیزی که مخالف مراد جدی از قرآن است، خب ما مراد جدی از قرآن را از کجا بفهمیم؟ من چه می دانم این خبر لا ربا بین الوالد و الولد مخالف با مراد جدی از قرآن هست یا نیست؟ ضابطه پیدا نمی شود. وظیفه مردم را دارد بیان می کند. اگر امام علیه السلام می خواست راجع به خودش صحبت کند که بله ما خلاف قرآن حرف نمی زنیم مطمئن باشید، خب یک چیزی، اما یکوقت مردم وظیفه شما این است که اخبار ما را عرضه کنید بر کتاب، اگر خبر مخالف کتاب بود دور بیندازید، خب اینکه نمی شود بگوئیم علامتی باشد که هیچکس نتواند تشخیص بدهد که مخالف با مراد جدی باشد. ما چه می دانیم واقعا مراد خدا چیست؟ اینکه نشد ضابطه برای ما.

توجیه سوم: اینهم توجیه خوبی است، بگوئیم ما خالف قول ربنا لم نقله یا زخرف، مخالف با روح قرآن است. و این مطلبی است که هم آقای صدر دارد و هم آقای سیستانی دارند. می گویند کار نداریم به این آیات، مخالف با روح قرآن. روح قرآن از مجموع آیات فهمیده می شود.

مثلا اگر یک روایتی آمد گفت لاتخالطوا الاکراد فإنهم طائفة من الجن. خب در قرآن راجع به اکراد بحثی نشده است، ولی گفته می شود که این مخالف روح قرآن است که این نژادپرستی می شود. قرآن فرموده إن اکرمکم عند الله اتقاکم. این می شود مخالف روح کتاب.

شبیه این می ماند که به شما یک شعری می دهند می گویند این شعر حافظ است، می گوئید نه، این با اشعار حافظ همخوانی ندارد، یعنی با روح اشعار حافظ سازگار نیست. کسی که آشنا باشد با سبک وسیاق شعر حافظ، یک شعری را به او بدهند تشخیص می دهد می گوید این شعر حافظ نیست. قرآن هم همین است. یک روایتی در بحار هست که شب نهم ربیع رفع القلم می شود از مردم. خب این مخالف روح قرآن است. مگر می شود حرام و کار زشت حلال بشود بخاطر مناسبت کذا؟ نمی شود. رفع القلم عن شیعة علی هم مخالف کتاب است. اتفاقا شیعة علی بیشتر مسئولند. الحسن من کل احد حسن و منک احسن لمکانک منا، والقبیح من کل احد قبیح و منک اقبح لمکانک منا. این حرف معنا ندارد.

روایتی داریم که برخی از فقهاء ما متأسفانه به آن استناد کرده اند که اصحاب بدع را باهتوهم، به آنها تهمت بزنید، بگوئید زنای محصنه می کند، فلان عمل منافی عفت را انجام می دهد. خب این با روح قرآن نمی سازد. لایجرمنک شنئان قوم علی أن لاتعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی. اگر بعدا کشف بشود که او ولو منحرف است اما در عمرش یک فساد اخلاقی هم مرتکب نشده بعد می آیند تمام مطالب حق شما را هم زیر پا می گذارند. مرحوم آسید باقر حکیم رض در یک مجلسی بودیم راجع به همین روایت صحبت شد. ما عرض کردیم راجع به این روایت که إذا رأیتم اهل البدع من بعدی فباهتوهم که صحیحه عبدالله بن سنان است آقای سیستانی هم دارند که این روایت إما مطروح أو مؤوّل، یا باید توجیه کنیم بگوئیم فباهتوهم یعنی مبهوت کنید اینها را در بحث، یا مطروح هستند. ایشان یک شاهدی آوردند، می گفتند یک سری جوانهای اهل سنت شیعه می شوند فقط بخاطر همین که می گویند پدرهای ما به ما دروغ گفته اند راجع به شیعه، گفته اند اینها بعد از نماز سه بار دستانشان را بالا می آوردند می گویند خان الامین، اینها در شب عاشورا مرتکب فسق و فجور می شوند. پدرانمان راجع به شیعه به ما دروغ گفته اند فهمیدیم شیعه اینجور نیستند فهمیدیم شیعه حق است. خب ما هم اگر بیائیم راجع به منحرفین که راه برخورد با اینها این است که وجادلهم بالتی هی احسن، بیائیم جادلهم بأن تنسب الیهم الزنا واللواط و السحق، اینکه درست نیست. خود امیرالمؤمنین علیه السلام حاضر نشد مخالفینش را متهم کند. ما کان ینسبهم الی الشرک و النفاق، حتی نمی گفت اینها مشرک هستند. با اینکه مشرک حقیقی بودند شرک در ولایت داشتند.ولی از راه های صحیح استفاده کردند.

این هم توجیه سوم که بگوئیم ما خالف قول ربنا لم نقله یعنی مخالف با روح قرآن را ما نمی گوئیم. انشاءالله روز شنبه بیشتر توضیح می دهیم.

جلسه 521

شنبه 01/08/89

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 تخصیص عموم کتاب به خبر واحد بود. اشکالی مطرح شد که خبر مخالف با عموم کتاب عرفا مخالف کتاب هست و روایاتی که فرموده مخالف کتاب حجت نیست یا از ما خبر مخالف کتاب صادر نشده شاملش می شود.

ما عرض کردیم این روایات را باید دسته بندی کرد.

یک دسته که نفی صدور می کند، می گوید ما خالف قول ربنا لم نقله، یا تعبیر می کند زخرف. اینها یقینا شامل خبر اخص مطلق یا حتی خبر اعم من وجه که نسبتش با کتاب عموم من وجه باشد نمی شود. چون یقینا ما اخباری داریم قطعی الصدور که مخصص عموم کتاب هست، بحث ما در خبر ظنی الصدور است که اگر مخصص کتاب باشد معتبر هست وعموم کتاب را با آن تخصیص می زنیم یا نه. والا خبرهای مخصص عموم کتاب که قطعی الصدور هستند یقینا عموم کتاب را تخصیص می زنند، لم یخالف فیه احد من الاعلام.

پس چطور می شود بگوئیم خبر اخص مطلق از کتاب از امام علیه السلام صادر نمی شود یا اصلا زخرف است؟

وهمینطور خبری که نسبتش با کتاب عموم من وجه است، شما ببینید فرق بین خبر اخص مطلق با اعم من وجه این است که: خبر اخص مطلق نص است در آن مورد تخصیص، خبر اعم من وجه ظاهر است. نمی شود چون خبر اعم من وجه ظاهر است پس بگوئیم زخرف. قرآن فرموده: اکرم العالم مثلا، اگر یک حدیثی بگوید لاتکرم الفاسق ولو کان عالما، بگوئیم این خبر نور است و مخصص کتاب هم می تواند باشد. اما اگر بگوید لاتکرم الفاسق، نگوید ولو کان عالما، که ظهورش شامل عالم فاسق بشود، بگوئیم ما خالف قول ربنا لم نقله، زخرف، باطل. خب اینکه معنا ندارد. زخرف بودن و باطل بودن مربوط می شود به مضمون. وقتی این مضمون نص باشد قبول می کنید، ظاهر باشد می گوئید زخرف؟! اینکه نمی شود.

پس این دسته از روایات که فرموده ما خالف قول ربنا لم نقله، زخرف، مراد از آن خبر اخص مطلق از کتاب و یا اعم من وجه از کتاب نیست. حالا مراد چیست ما دو احتمال دادیم: یکی اینکه مراد خبر مباین با کتاب باشد، کتاب اثبات می کند اختیار را برای انسان، خبری آمده اثبات می کند جبر را، این مخالف کتاب است بالتباین. و یا خبری که مخالف با روح کتاب است، البته روح قطعی کتاب نه روح استحسانی. روح قطعی کتاب دعوت به عدالت است، اجتنب از قبائح است، عدم تبعیض نژادی است. اگر یک روایتی مخالف با روح قطعی کتاب بود می شود زخرف.

اما لا ربا بین الوالد والولد نه، او مخالف با روح کتاب نیست. چون مفاد این دلیلی که می گوید لا ربا بین الوالد والولد می خواهد بگوید جیب پدر و پسر یکی است، لا ربا بین الوالد و ولده و لا بین الزوج و زوجته و لا بین المولی و عبده، إنما بین الربا بینک وبین ما لاتملک. این مخالف با روح کتاب نیست که فرمود حرم الربا، لکم رئوس اموالکم لاتظلمون و لاتظلمون. یا حدیثی بگوید واجب است دعاء عند رؤیة الهلال، خب این مخالف با روح کتاب نیست بلکه موافق هست با روح کتاب. با اینکه آیه ای نداریم راجع به دعاء عند رؤیة الهلال، اما این روایتی که مفادش وجوب دعاء عند رؤیة الهلال است موافق با روح کتاب است که دعوت می کند به عبادت و دعاء.

به نظر ما هیچ محذوری ندارد بگوئیم مراد از ما خالف قول ربنا لم نقله اعم است، هم شامل مخالف بالتباین می شود و هم شامل مخالف با روح قطعی کتاب می شود. نه خبر مباین با کتاب از امام صادر شده و نه مخالف با روح قطعی کتاب.

روایتی ممکن است به حسب ظاهر مخصص کتاب باشد، مثلا روایت بگوید ظلم به همسر جائز است، ثلاثة إن لم تظلمهم ظلموک الزوجة و ... بگوئیم این روایت مفادش این است که ظلم کن به همسرت و الا به تو ظلم می کند. خب بعید نیست مفاد روایت این باشد که ظلم کن، خب این مفاد روح قطعی قرآن است.

یا مثلا تحمل ظلم، بعضی معتقدند که این روایاتی که می گوید در عصر غیبت باید سکوت کرد، يا سدير الزم بيتك و كن حلسا من أحلاسه و اسكن ما سكن اللّيل و النّهار فاذا بلغك أنّ السفياني قد خرج فارحل إلينا و لو على رجلك. در عصر غیبت باید دست روی دست گذاشت و منتظر فرج بود.

اگر بخواهید اصولی بحث کنید نسبت این روایات با عموم کتاب عموم و خصوص مطلق است. جهاد کنید، دفاع کنید، با ظالم مخالفت کنید، این عمومات قابل تخصیص است. و لکن گفته می شود که اینها مخالف با روح قطعی کتاب است. و الا همان صحیحه عبدالله بن سنان که فرمود: إذا رأیتم اهل البدع من بعدی فباهتوهم اگر کسی روح قطعی قرآن را در نظر نگیرد ممکن است بگوید اخص مطلق است از عمومات حرمت افتراء وبهتان. ما من عام الا وقد خص، یحرم البهتان الا علی اصحاب البدع. ولی کسی که توجه بکند که این مطلب مخالف روح قطعی کتاب هست و مخالف سیره قطعیه ائمه علیهم السلام است، خب امیرالمؤمنین علیه السلام که اولی بود که این فرمایش پیامبر اکرم را عمل کند، در تاریخ زندگی امیرالمؤمنین علیه السلام یک نمونه نمی توانید پیدا کنید که در مقابل دشمنان خودش از این حربه استفاده کرده باشد. أتأمرونّی أن اطلب النصر بالجور فیمن ولّیت علیه؟ لا والله. یا در آن خطبه دیگر فرمود: إنی اعلم ما یصلحکم ولکن لا اصلحکم بافساد نفسی. من می دانم که چه جور شما را اصلاح کنم، ولکن من حاضر نیستم مرتکب کارهایی بشوم که خلاف اصول و ارزش ها است ولو می دانم اگر یک مقدار از آن اصول صرف نظر بکنم می توانم شما را با روش های خشن اصلاح کنم اما حاضر به این کار نیستم. حضرت هیچوقت راجع به دشمنانش از این حربه بهتان استفاده نکرد، با اینکه مخالفین آن حضرت از ابرز مصادیق اصحاب البدع بودند. پس می گوئیم این روایت به قول آقای سیستانی إما مطروح أو مؤول، با اینکه اگر به حسب ظاهر حساب کنید نسبت عموم و خصوص مطلق است. این دسته اول.

سؤال وجواب: روح قطعی قرآن را ارتکاز متشرعه کشف میکند ولو به کمک گرفتن از روایات اهل بیت و مجموعه آیات و روایات.

سؤال وجواب: واقعیت عیب را دیگری را گفتن این قبحش به این است که حق مؤمن است، اما یک شخص فاسد و مفسد که با عقائد مردم بازی می کند بیائیم عیبهای مخفی او را بگوئیم و او را رسوا کنیم تا دیگر نتواند مردم را به انحراف عقیدتی بکشاند این اصلا از نظر عقلی و عقلائی کار زشتی نیست. فرق می کند با اینکه ما بیائیم بهتان بزنیم و دروغ بگوئیم.

دسته دوم: روایاتی هستند که نفی حجیت می کنند. مثل موثقه سکونی که مفادش این بود که: إن علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه. ما خالف کتاب الله فدعوه چون نور ندارد، علی کل صواب نورا و علی کل حق حقیقة.

خب این حجت نیست اما ممکن است واقعا از امام صادر شده باشد.

در اینجا یک ادعا این است که بگوئیم اصلا خبر مخالف کتاب عرفا شامل اخص مطلق از کتاب نمی شود. جمع عرفی دارد با کتاب. مخالف یعنی ناسازگار. خبری که اخص مطلق از کتاب است مخصوصا به لسان حکومت مثل لاربا بین الوالد و الولد، کی ناسازگار است با عموم حرم الربا. مخالف به معنای ناسازگار است. و عرفا خبر اخص مطلق چون جمع عرفی دارد با عموم کتاب به او نمی گویند مخالف و ناسازگار.

این مطلبی است که هم مرحوم آخوند در کفایه مطرح می کند و هم بزرگانی از جمله مرحوم آقای خوئی این را مطرح کرده اند.

و ظاهرا مطلب درستی هم هست. به نظر ما عرفا ظهور ندارد خبر مخالف وناسازگار نسبت به این خبر اخص مطلق از کتاب، چون جمع عرفی دارد، قرینیت و ذوالقرینیت بینشان حاکم است. خبر اخص قرینه و مفسر عرفی است نسبت به خبر عام.

لااقل این را ادعا می کنیم می گوئیم چون سیره متشرعیه بر عمل به خبر اخص مطلق از کتاب بوده است وهمینطور ارتکاز عقلاء خبر ثقه را حجت می دانند ولو اخص از عمومات قطعیه باشد، این منشأ انصراف می شود در خطاب ما خالف کتاب الله فدعوه. انصراف پیدا می کند، ولو عرفا مخالف هم صدق کند اما این خطاب منصرف می شود از این خبر اخص مطلق که جمع عرفی دارد با کتاب.

این چیزی است که به نظر ما می آید.

در مقابل افرادی مثل مرحوم آقای صدر وآقای داماد اصرار می کنند می گویند خبر اخص مطلق عرفا مخالف با کتاب است. مخالف مگر چیست؟ مخالف یعنی سخنی بگوید بر خلاف آن خطاب. خب خبر اخص مطلق سخنی می گوید برخلاف سخنی که عموم در کتاب بیان می کند.

ولذا این بزرگان اصرار دارند که خبر اخص مطلق هم عرفا مخالف کتاب است.

منتهی مرحوم آقای صدر فرموده: ما اثبات می کنیم که خبر اخص مطلق از کتاب فی الجمله حجت است. فی الجمله یعنی چه؟ یعنی آن خبر اخص مطلق از کتاب که بسهولة جمع عرفی داشته باشد با کتاب نه بصعوبة. چون جمع های عرفی بعضی ها سهل هستند و بعضی ها صعب هستند. جمع های عرفی سهل که به ذهن بدوی عرفی هم می رسد اینها اگر جمع عرفی سهل بود بین یک خبر و عموم کتاب، این خبر ولو اخص مطلق از کتاب است و مخالف کتاب است عرفا ولی حجت است. به چه دلیل؟

ایشان می گوید: صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله معروف به صحیحه قطب راوندی عن الصادق علیه السلام: إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فردوه. در مرجحات باب تعارض خبرین صحیحه قطب راوندی فرموده است که اگر دو حدیث مختلف به شما رسید عرض کنید بر کتاب، اگر یکی موافق کتاب بود و دیگری مخالف کتاب بود، آن مخالف کتاب را از حجیت بیندازید موافق کتاب را حجت بدانید.

آقای صدر ره فرموده: ظاهر این صحیحه این است که دارد علاج می کند مشکل تعارض را بین دو حدیث که مقتضی برای حجیت دارند منتهی بخاطر تعارض نمی توانند هر دو حجت باشند. و الا اگر دو حدیث داریم یکی حدیثی است که راوی اش فاسق است و دیگری راوی اش عادل است، خب اینها اصلا با هم تعارض نمی کنند. تعارض در دو حدیثی است که فی حد ذاته معتبر هستند فقط بخاطر معارضه مشکل پیدا کردند.

از این روایت استفاده می شود که آن خبر مخالف کتاب هم اگر معارض نبود با این خبر موافق کتاب، فی الجمله اقتضاء حجیت داشت. اینکه می گوئیم فی الجمله چون در مقام بیان نیست. فی الجمله می فهمیم ما داریم در عالم دو تا خبر یکی از آنها مخالف کتاب است و یکی موافق کتاب، اگر با هم معارضه نمی کردند حجت بودند، اما حالا معارضه کردند مشکل پیدا کردیم. امام علیه السلام می فرماید موافقت کتاب مرجح است. از این صحیحه این را می فهمیم که ما فی الجمله داریم خبر مخالف کتاب که فی حد ذاته لولا المعارض حجت است، ولی چون در مقام بیان نیست که ما اطلاق گیری کنیم قدر متیقن گیری می کنیم، قدر متیقن خبری است که مخالف کتاب است ولکن جمع عرفی دارد با عموم کتاب بسهولة.

این فرمایش مرحوم آقای صدر.

البته این فرمایش تنزلی است یعنی با قطع نظر از آن بیان قبلی که ایشان می گفت ممکن است بگوئیم مخالف کتاب یعنی مخالف با روح کتاب.

اقول: این فرمایش آقای صدر به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای اینکه اولا: این روایت ولو به تعبیر آقایان صحیحه است ولی ما فعلا بحث سندی نمی کنیم در بحث تعارض اشکال کردیم در سند روایت قطب راوندی، چون افرادی در این سند هستند که توثیق ندارند و خود رساله قطب راوندی هم برای ما ثابت نیست. شیخ حر عاملی صاحب رسائل پیدا کرده است یک رساله ای که مربوط به قطب راوندی است رسالة فی احوال حدیث اصحابنا، اما صاحب وسائل این کتاب را از کجا پیدا کرده؟ یک کتاب غیر معروف است. ما معتقدیم صاحب وسائل از کتب غیر معروفه که نقل می کند اعتبار ندارد چون مثل کتب غیر معروفه ای است که ما پیدا می کنیم، از کجا معلوم این نسخه معتبر باشد.

ثانیا: برفرض بگوئیم این روایت صحیحه است کما عبروا عنه بصحیحة قطب الراوندی أو صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله، اما جناب آقای صدر! چه اشکال دارد که امام علیه السلام عند التعارض ملتفت کند مخاطب را که اول ببین ممیز حجت از لا حجت بین اینها هست یا نیست. شاید مخالف کتاب اصلا حجت نیست فی حد ذاته منتهی امام می خواهد بفرماید عند التعارض یکی از راه های حل تعارض این است که رجوع کنید به ممیز حجت از لاحجت. لزومی ندارد حتما به مرجحات مراجعه کنید. یک بیان عرفی هم هست. اگر به شما بگویند دو نفر طلبه هستند یکی می گوید زید اعلم است و دیگری می گوید عمرو اعلم است. شما چه می گوئید؟ می گوئید اگر دو تا طلبه با هم اختلاف کردند راجع به اعلم، نگاه کنید ببینید کدام خبره است و کدام خبره نیست قول خبره را اخذ کنید. اگر هر دو خبره بودند نگاه کنید بیینید کدام ثقه است و کدام ثقه نیست به قول ثقه اخذ کنید. بعد آخرش می گوئید اگر هر دو خبره و ثقه بودند بعد نگاه کنید ببینید کدامها اعلم هستند در خبرویت، چون رجوع به اعلم که فقط در بحث تقلید نیست، در خبره هم سیره عقلائیه بر رجوع به اقوی خبرة است. شما وقتی که در امور کارشناسی اختلاف شد بین یک کارشناس درجه دو و کارشناس درجه یک که اختلافشان عرفا فاحش باشد، عرف می گوید نباید اینها را کنار هم گذاشت و گفت اینها با هم اختلاف دارند. این یک بیان عرفی است، اول از این شروع کردی که انظر ایهما خبرة، خب این تمییز حجت از لا حجت است دیگر. بعدش آمدی گفتی که فإن کانا خبرة فانظر الی اقواهما خبرویة. این می شود مرجح. چون اعلمیت از مرجحات باب تعارض قول اعلم و غیر اعلم است دیگر. می شود مرجح. اینجا هم همین است. شاید امام علیه السلام اول برای اینکه خیلی از روایات متعارض با عرض بر کتاب مشکلشان حل می شود، امام علیه السلام فرمود فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه. بعید است که این مخالف در اینجا معنای دیگری داشته باشد غیر از آن مخالف در ما خالف قول ربنا فهو زخرف. شما آنجا را چی معنا می کنید؟ می گوئید مخالف بالتباین یا مخالف روحی با کتاب. بعید است که معنای مخالف در آنجا که زخرف با مخالف در اینجا که فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه فرق کند. اینها وحدت سیاق دارند. تعارض از نظر علماء اصول ندارد، ولی از نظر عرف ساده تعارض می کند دیگر. می گوید پیشنماز محلمان گفته آیة الله زید اعلم است. ولی فلان آقا که ایام تعطیل از حوزه اینجا می آید گفته آیة الله عمرو اعلم است. شما چه می گوئید؟ شما می گوئید ببینید کدامها خبره فن هستند. پیشنماز محترم، اما چقدر خبره است که بیاید مجتهد شناس و اعلم شناس بشود. مدرسین حوزه اش در تشخیص اعلم گیر می کنند آنوقت افرادی که سالها از حوزه دور بودند به راحتی چطور تشخیص می دهند که اعلم کیست و غیر اعلم کیست. خب شما می گوئید ایهما کان خبرة قوله مقدم. خب این تمییز حجت از لاحجت است دیگر.

پس این فرمایش آقای صدر تمام نیست.

سؤال وجواب: عرفی است که بگوئیم إذا شهد عندک شخصان فی الاعلمیة و اختلفا فانظر ایهما خبرة، فإن کان کل منهما خبرة فخذ بقول اقواهما، این عرفی است یا عرفی نیست؟ به نظر ما عرفی است. خب اگر عرفی است این روایت هم شاید همین را می خواهد بگوید.

پس این طائفه ثانیه هم به نظر ما جوابش این است که عرفا خبر اخص مطلق از کتاب مخالف با کتاب به معنای ناسازگار نیست با توجه به ارتکاز متشرعه که پیامبر و ائمه علیهم السلام مفسر قرآن هستند و اصلا ما تفصیل قرآن را باید از زبان مبارک پیامبر و ائمه علیهم السلام بشنویم. بله اگر ابوحنیفه می گفت لا ربا بین الوالد و الولد، می گفتیم فض الله فاک چرا مخالف قرآن حرف می زنی. اما وقتی مفسرین کتاب مثل پیامبر و ائمه علیهم السلام که لسان وحی هستند و ما امر شدیم به تمسک به اهل بیت در کنار تمسک به قرآن. لن یفترقا حتی یرد علیّ الحوض، خب اینها مفسر قرآن هستند، کی عرف خبر اخص مطلق را از ائمه علیهم السلام مخالف و ناسازگار با قرآن می داند؟ ابدا اینطور نیست ولااقل من الشک، شک می کنیم در صدق ما خالف الکتاب فدعوه.

می ماند صحیحه عبدالله بن ابی یعفور که انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 522

یکشنبه 02/08/89

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 تخصیص عموم کتاب به خبر واحد ظنی الصدور بود. عرض کردیم عرفا خبر اخص مطلق از کتاب چون مفسر کتاب هست پس مخالف وناسازگار با کتاب نیست. ولذا روایاتی که مفادش این است که ما خالف الکتاب فدعوه یعنی خبر مخالف کتاب حجت نیست شامل این خبر نمی شود.

ولکن یک روایتی هست به نام صحیحه عبدالله بن ابی یعفور که این یک مقدار مشکل ایجاد کرده است. مفاد این صحیحه این است: سألت اباعبدالله علیه السلام عن اختلاف الحدیث یرویه من نثق به و منهم من لانثق به؟ قال إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله صلی الله علیه وآله و الا فالذی جاءکم به اولی به.

گفته می شود که مفاد این صحیحه این است که خبری که شاهدی از قرآن بر صدق او نباشد حجت نیست. و خبری که اخص مطلق است از قرآن، نه تنها شاهدی از قرآن بر طبقش نیست بلکه عموم قرآن با آن مخالف است. ولذا گفته می شود که این صحیحه الغاء می کند حجیت خبر اخص مطلق از قرآن را.

ممکن است شما بفرمائید که این صحیحه مربوط به اختلاف وتعارض حدیث هست، سألت اباعبدالله علیه السلام عن اختلاف الحدیث، در فرض اختلاف حدیث امام علیه السلام فرمود به آن حدیثی عمل کنید که شاهدی از قرآن بر طبق او باشد. چه ربطی دارد به بحث ما که بحث تعارض الروایات نیست؟

جواب این است که اولا کلام امام علیه السلام در جواب سائل مطلق است. إذا ورد علیکم حدیث. نفرمود إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان.

وانگهی اختلاف حدیث به معنای تعارض نیست بلکه به معنای تنوع حدیث هست. یعنی حدیثهای مختلف و متنوعی به ما می رسد که بعضی از آنها را ثقات نقل کرده اند وبعضی را غیر ثقات. تعبیر اگر بود که حدیثان مختلفان، ظهور در تعارض داشت. اما اختلاف الحدیث مثل اختلاف السنتکم و الوانکم یعنی تنوع حدیث که بعضی از آنها راوی اش ثقه است وبعضی از آنها راوی اش غیر ثقه است.

گفته می شود که این صحیحه دلیل است بر الغاء حجیت خبر واحدی که شاهدی از قرآن بر طبقش نیست.

نفرمائید که صحیحه احمد بن اسحق می گفت: العمری ثقتی فما أدی الیک فعنی یؤدی و ما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون، خب این روایت دلیل بر حجیت خبر ثقه است.

می گوئیم خب این روایت را حمل می کنیم بر حجیت قول عمری در اوامر ولائیه ائمه علیهم السلام[[2]](#footnote-2). اتفاقا با تعبیر فاسمع له واطع هم می سازد. اما صحیحه ابن ابی یعفور راجع به احکام دین است. فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله، مربوط به احکام کلی دین است. صحیحه احمد بن اسحق را حمل می کنیم بر اوامر ولائیه ای که ثقات از ائمه علیهم السلام نقل می کردند مشکل حل می شود. صحیحه ابن ابی یعفور مختص است به احکام شرعیه، صحیحه احمد بن اسحق فوقش مطلق است هم شامل اوامر ولائیه می شود و هم شامل احکام شرعیه می شود که ثقات نقل می کنند. خب تخصیص می زنیم صحیحه احمد بن اسحق را به صحیحه ابن ابی یعفور. عرض کردم ممکن است بگوئیم صحیحه احمد بن اسحق تناسبش هم با احکام ولائیه است یعنی حملش بر احکام ولائیه غیر متناسب نیست.

سؤال وجواب: فوجدتم له شاهدا من کتاب الله مربوط به اوامر ولائیه است؟!. بلکه احکام کلی دین را می گوید. در مقابل اوامر ولائیه ای که از ائمه علیهم السلام صادر می شد یا در قضایای شخصیه از ائمه علیهم السلام مطالبی صادر می شد مثل قضیه شلمغانی یا قضیه حلاج که وقتی از ائمه علیهم السلام توقیع علیه شلمغانی صادر شد اصحاب باور نمی کردند قبول نمی کردند، می گفتند مگر می شود؟ شلمغانی چندین بار پیاده حج رفته، فقیه است، بعد این توقیع آمد که لاینبغی لاحد من موالینا التشکیک فیما یرویه عنا ثقاتنا ممن عرفوا بأنا نفاوضهم سرنا و نحمّله ایاهم.

پس این صحیحه ابن ابی یعفور معنایش می شود الغاء حجیت خبر واحد در احکام شرعیه مگر شاهدی از کتاب بر طبقش باشد.

پس خبر مخصص کتاب اگر ظنی الصدور باشد طبق این صحیحه ابن ابی یعفور اعتبار ندارد.

اقول: جواب از این وجه این است که فالذی جاءکم اولی به که ذیل این صحیحه است که اگر شاهدی از کتاب وقول رسول الله بر طبق این حدیث نبود فالذی جاءکم اولی به دو احتمال در آن هست: یکی اینکه فالذی جاءکم اولی به من الامام. یعنی این حرف به درد خود این راوی می خورد. این حرف، حرفی است که راوی سزاوار است به گفتن او و نه امام. شبیه اینکه بگویند زخرف. مثل سخن بی ربطی که از شخصی نقل می کنند، او می گوید این سخن تناسب دارد با خود آن ناقل، تناسب با آن شخص بزرگ ندارد. فالذی جاءکم اولی به ممکن است معنایش این باشد که تناسب ندارد همچنین سخنی از امام علیه السلام صادر بشود.

خب اگر این باشد باید حمل کنیم این صحیحه را بر خبری که مخالف با روح کتاب هست.

مؤید این مطلب این است که تعبیر نشد فوجدتم دلیلا علیه من الکتاب، بلکه گفت شاهدا. شاهد یعنی مؤید. مؤید باعث می شود این خبری که مؤید از قرآن دارد دیگر مخالف با روح قرآن شمرده نشود. در یک روایت دیگر داریم فوجدتم له شاهدا أو شاهدین من کتاب الله. یک شاهد دو شاهد، خود این هم نشان می دهد این دلیل ظاهر نیست. یک مؤید یا دو مؤید.

سؤال وجواب: شاهد را گاهی برای مؤید هم ذکر می کنند، ولی آن روایت شاهدا أو شاهدین واضحتر است که یک شاهد یا دو شاهد. خب اگر دلیل است تعبیر به اینکه یک دلیل یا دو دلیل تعبیر مناسبی نیست، خب یک دلیل کافی است نیاز به دو دلیل نداریم. اما مؤید می گویند یک مؤید و دو مؤید بیان عرفی است.

به هر حال نمی شود حمل کرد این روایت را بر خبر اخص مطلق از کتاب. چون معنا ندارد بگوئیم خبر اخص مطلق از کتاب سزاوار ائمه علیهم السلام نیست که بیان کنند. خب ائمه علیهم السلام اینقدر خبر اخص مطلق از کتاب را بیان کرده اند، یعنی چی که سزاوار نیست ائمه علیهم السلام بیان کنند؟

اگر مراد این است که تناسب ندارد با امام، این باید حمل بشود بر خبر مخالف با روح کتاب. اگر مراد این است که فالذی جاءکم اولی به یعنی فالذی جاءکم اولی به منکم، یعنی شما قبول نکنید از او، این راوی خودش می داند و مسئولیتش با خود این راوی است شما به او اعتماد نکنید. فالذی جاءکم به اولی به منکم. اگر مراد این است این می شود الغاء حجیت خبر واحد. اگر بگوئید خبر واحد حتما باید مؤید از قرآن داشته باشد تا حجت بشود، این یعنی این خبر واحد حجت نیست. معنایش این می شود دیگر. اگر این باشد در بحث حجیت خبر واحد گفته اند خبر واحدی اگر آمد گفت خبر الواحد لیس بحجة این خبر واحد مقطوع عدم الحجیة است. چرا؟ برای اینکه خبر واحد می گوید خبر الواحد لیس بحجة یعنی أنا لست بحجة و سائر الاخبار الآحاد لیست بحجة، معنایش این است دیگر. یا این خبر واحد دروغ است که می گوید خبر واحد حجت نیست. یا اگر راست است پس این خبر واحد خودش هم حجت نیست دیگر. پس یقین داریم که این خبر یا حجت نیست اگر راست باشد و یا این است که دروغ است و طبعا خبر دروغ حجت نیست. پس آن دلیلی که می گوید خبر الواحد حجة، او دیگر معارض ندارد. چون این خبر که می گوید خبر الواحد لیس بحجة یقینا حجت نیست.

سؤال وجواب: اتفاقا شاهد ندارد. چرا؟ برای اینکه در قرآن فرموده إن جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا شاهد بر این است که خبر عادل حجت است، آنوقت ما بگوئیم خبر عادل وثقه حجت نیست. اینکه مخالف با آیه نبأ می شود.

به هر حال این صحیحه ابن ابی یعفور هر چند صحیحه است اما اگر بخواهد بگوید خبر الواحد لیس بحجة این یا دروغ است و یا اگر هم راست باشد پس خود این خبر هم خبر واحد است و حجت نیست. احتمال ندارد که بگوئیم خبر الواحد لیس بحجة الا هذا الخبر أی خبر عبدالله بن ابی یعفور. چه خصوصیتی دارد این خبر عبدالله بن ابی یعفور؟

سؤال وجواب: وقتی شما می گوئید خبر واحدی که شاهدی از قرآن ندارد حجت نیست یعنی خبر واحد حجت نیست برود سراغ شاهد. خب اگر شاهد بود او حجت است. شما وقتی می گوئید حرف فلانی تا شاهد صدقی نداشت اعتبار ندارد معنایش همین است دیگر. مثل اینکه یک آقایی بیاید پیش شما بگوید من فقیرم به من زکات بدهید. شما بگوئید قبول ولی دو شاهد عادل بیاور که حرف تو را تأیید کنند من به تو زکات می دهم. خب این یعنی حرف تو اعتبار ندارد دیگر. خبر ثقه ای که شاهد از قرآن دارد دیگر نیازی نیست شما خبر واحد را حجت بدانید. بلکه این عرفا یعنی الغاء حجیت و کاشفیت خبر واحد.

لذا ما به این خبر نمی توانیم اعتماد کنیم.

نفرمائید: این خبر حجت نیست ولی شاید راست باشد که می گوید خبر واحد حجت نیست.

می گوئیم: اولا با شاید راست باشد مطلب تمام نمی شود. خب ادله حجیت خبر واحد هست آنها بلامعارض است و می گوید خبر واحد حجت است. وانگهی سیره قطعیه متشرعه بر حجیت خبر واحد در احکام بوده است. ولذا این صحیحه ابن ابی یعفور مشکلی ایجاد نمی کند.

وجه پنجم برای عدم تخصیص کتاب به خبر واحد ظنی الصدور:

گفته اند لو جاز تخصیص الکتاب بخیر الواحد لجاز اثبات نسخ الکتاب بخبر الواحد. چون نسخ یعنی تخصیص زمانی. فرق نسخ با تخصیص چیست؟ نسخ در شریعت نسخ حقیقی که نیست. بلکه یعنی این عموم وجوب نماز جمعه تخصیص زمانی خورده است که از عصر غیبت به بعد نسخ شده است و تخصیص زمانی خورده است. وقتی اجماع داریم که نسخ با خبر واحد ثابت نمی شود، پس معلوم می شود تخصیص عموم کتاب با خبر واحد مشکل دارد.

اقول: جواب این است که اولا: خود شما گفتید اجماع داریم بر عدم جواز اثبات نسخ قرآن به خبر واحد. فارق همین اجماع است. شما می گوئید فارقی نیست، بله فارق عقلی نیست اما فارق نقلی که می تواند داشته باشد و هو الاجماع.

ثانیا: ما هم اگر باشیم می گوئیم عموم کتاب با خبر واحد نمی شود نسخ بشود. چرا؟ برای اینکه خبر واحد ظنی الصدور در فرضی حجت است که اماره نوعیه تکذیبش نکند. یک مطالبی است که لو کان لبان. نسخ در قرآن محدود بوده است و مسلمین اهمیت می دادند به حصر موارد نسخ، آنوقت یک خبر واحد ظنی الصدور بیاید بگوید نسخت هذه الآیة، بعد ما بگوئیم تو درست می گوئی؟ اگر بنا بود این آیه نسخ شده بود با یک خبر واحد ظنی الصدور بیان می شد یا مسلمین اهتمام به نقلش داشتند؟ خبر واحدی که اماره نوعیه بر خلاف هست اعتبار ندارد. مثل اینکه بعضی ها می گونید امروز صبح مثلا فلان حادثه رخ داده است. خب اگر فلان حادثه رخ داده بود که وضع حوزه علمیه قم اینجوری نبود. مثلا بگوید لاسمح الله فلان مرجع فوت کرده. هیچ کس هم خبر ندارد و از هر کس می پرسی می گوید ما خبر نداریم. آیا می شود که فقط این آقا بشنود و هیچ کس نشنود؟ اینها اماره نوعیه برخلافش است.

به قول آقای صدر (که آقای سیستانی هم با تعبیر دیگری دارد) فرموده اند: اینکه در روایات دارد که: لیس الهلال أن یقوم واحد فیقول أنا رأیت. إذا رآه واحد رآه مأة. هلال اینطور نیست که یک نفر در میان صد نفر بگوید من ماه را دیدم. بقیه بگویند ما ماه را ندیدیم. مگر ماه پول داخل جیب است که کسی او را نبیند؟ ما در افق است. إذا رآه واحد رآه مأة. مرحوم آقای صدر فرموده: این علی القاعده است، اماره نوعیه تکذیب می کند این شهادت را به ثبوت هلال.

ایشان می گویند اعراض مشهور از سند را که ما موهن می دانیم از همین باب است، که اعراض مشهور قدماء که نکته اجتهادیه واضحه نداشته باشد این اماره نوعیه است یعنی کاشف نوعی است از اینکه یک خللی در سند این حدیث هست، والا مشهور قدماء اعراض نمی کردند از آن. آقای سیستانی تعبیرشان این است که معارضه حکمیه، می گویند این در حکم معارضه است که گروهی بروند استهلال بکنند دو نفر می گویند ماه را دیدیم بقیه می گویند ندیدیم، واز نظر کیفی اینها هم کمتر از آن دو نفر نیستند. مگر می شود هلال با چشم عادی قابل رؤیت باشد در افق، و فقط در میان این گروه مستهلین دو نفر ببینند؟ اکثر سالها همین گرفتاری هست. خود من یک شهری خارج ایران بودم چند سال قبل، شب آخر ماه رمضان هوا بارانی بود، رفتیم کنار دریا، باران می آمد و این کشتی ها هم نورشان اثر می گذارد، یکی از آقایان که مورد اعتماد هم بود آدم ثقه ای بود، ولی چشمم هم ضعیف بود و عینکی بود، گفت من هفت بار هلال را دیدم، ما هر چه نگاه می کردیم چیزی نمی دیدیم. و بر اساس شهادت ایشان و بعضی های دیگر آقایان حکم کردند به ثبوت هلال. گاهی مسأله اینجور است، آنوقت مراجعی که حکم نکنند متهم نشوند که اینها وسواس هستند، نه، اینها آنقدر این مطلب را تجربه کرده اند که دیگر برایشان قانع کننده نیست. و نوعا هم این معارضه حکمیه هست، استهلال کننده زیاد است ولی شهادت دهنده به ثبوت هلال با اینکه هوا صاف هست گروه اندکی است. خب این معارضه حکمیه می کند.

در بحث نسخ هم همین است. یک نفر پیدا شده آمده می گوید این آیه نسخ شد وهیچ کس دیگر نگفته، خب این لو کان لبان. چه ربطی دارد به تخصیص عمومات کتاب که اینقدر اهتمام به نقلشان نبوده است.

فاتضح جواز تخصیص عموم الکتاب بخبر الثقة وإن کان ظنی الصدور.

بله بحث حجیت خبر ثقه که آیا باید مفید اطمینان نوعی باشد یا لازم نیست مفید اطمینان نوعی باشد بحث دیگری است. ما می گوئیم خبر ثقه که حجت است فی حد ذاته، حالا شما می گوئید خبر ثقه ای حجت است که مفید اطمینان نوعی باشد کما علیه الشیخ الاعظم فی الرسائل وجماعة من الاعلام المعاصرین، او بحث دیگری است. شما اصلا حجیت خبر ثقه را مشروط می دانید به حصول اطمینان نوعی به صدقش.

به هر حال هر چه در حجیت خبر ثقه گفتید فرقی نمی کند مخصص عموم کتاب باشد یا نباشد حجت است.

سؤال وجواب: وقتی در سؤال فرض شد که یرویه من نثق به و منهم من لا نثق به، ولی حضرت اعتناء نمی کنند به این مطلب و می فرمایند إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله یعنی به وثاقت این راوی اعتناء نکنید. اگر شما اصرار دارید کما قیل که جواب امام مطلق است قابل تقیید است، إذا ورد علیکم حدیث من راو غیر ثقة، ما که این را عرفی نمی دانیم اگر اصرار می کنید این تقیید عرفی است اهلا و سهلا مشکل حل شد دیگر. تخصیص می زنیم صحیحه عبدالله بن ابی یعفور را به ادله حجیت خبر ثقه می گوئیم این موردش مورد خبر غیر ثقه است. ولی ما این را عرفی نمی دانیم که صحیحه ابن ابی یعفور خود سائل فرض کند یرویه من نثق به و منهم من لانثق به و امام هم در جواب حرف از وثاقت راوی نزنند، بعد ما بگوئیم مراد إذا ورد علیکم حدیث و لم یکن راویه ثقة، این اصلا عرفی نیست.

سؤال وجواب: اگر صحیحه ابن ابی یعفور اعم از خبر ثقه و خبر غیر ثقه است و قابل تقیید باشد که بگوئیم این صحیحه در مورد خبر غیر ثقه است، ادله حجیت خبر ثقه در احکام مخصص این صحیحه می شود، که قدر متیقن برخی از روایات حجیت خبر ثقه، حجیت خبر ثقه در احکام است، أ فیونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه معالم دینی؟ قال نعم. ما اشکالمان این است که صحیحه عبدالله بن ابی یعفور قابل تقیید نیست که بگوئیم مختص است به خبر غیر ثقه. چون سائل فرض کرد که گاهی راوی ثقه است و گاهی راوی ثقه نیست و امام اصلا به وثاقت راوی اعتنایی نکرد، فرمود إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله و الا فالذی جاءکم اولی به.

## دوران امر بین نسخ و تخصیص

در بحث دوران بین تخصیص و نسخ فروضی مطرح است ما معطل نمی شویم چون می خواهیم انشاءالله وارد بحث مطلق ومقید بشویم لذا این بحث های بعد را بطور اختصار برگزار می کنیم:

بحثی که مطرح است آنی که محل ابتلاء هست این است که یک خاصی اول بیاید بعدش یک عامی می آید. عام متأخر است و خاص متقدم. نمی دانیم این عام متأخر ناسخ آن خاص متقدم است وما وظیفه مان این است که به این عام عمل کنیم. آن خاص مربوط بوده به زمان پیغمبر. مثلا در زمان پیغمبر فرموده اند یجوز الربا بین الوالد و الولد، بعدش عمومات در روایات دارد که الربا حرام. خب شد الربا حرام ناسخ آن خاص هست که یجوز الربا بین الوالد والولد. دیگر از این به بعد ما باید طبق الربا حرام عمل کنیم حتی بین پدر و پسر. یا نه، آن خاص هر چند متقدم است ولی عموم این عام را تخصیص می زند، ونسبت به زمان ما هم وظیفه عمل به خاص است.

این بحث مهمی است.

علماء فرموده اند خاص مقدم است و تخصیص می زند عموم عام را. یک بیان این است که گفته اند چون نسخ نادر است و تخصیص شایع است، و بخاطر ندرت نسخ ظهور خطاب در این می شود که حکم منسوخ نیست. جمع عرفی هم می شود بر طبق همین تخصیص لغبة التخصیص وندرة النسخ.

آقای سیستانی فرموده اند: ما راجع به روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله این را قبول نداریم. راجع به روایات ائمه علیهم السلام این درست است، چون نسخ در لسان ائمه علیهم السلام که نیست. نسخ از پیامبر صادر می شود نه از ائمه علیهم السلام. ولذا اگر آن خاص از پیامبر صادر شده است وعام هم متأخرا از پیامبر صادر شده یا امامی نقل می کند از پیامبر آن عام متأخر را، اینجا ما قبول نداریم این بیان را که التخصیص اولی. این هم که گفته شده لغلبة التخصیص وندرة النسخ دعوی بلادلیل. شما رفتید آمار گرفتید از مقدار موارد نسخ و مقدار موارد تخصیص تا ببینیم تخصیص غالب است و نسخ نادر است؟ روایات ما که در مورد نسخ احادیث پیامبر کم نیست. مثلا در صحیحه محمد بن مسلم اینطور است: علیه السلام ابی عبدالله علیه السلام قلت له: ما بال اقوام یروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلی الله علیه وآله و لایتهمون بالکذب فیجیء منکم خلافه، قال: إن الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن. حدیث هم نسخ می شود. یعنی ناسخ احادیث پیامبر پیش ما است، مردم منسوخ را نقل می کنند اما ناسخ را نقل نمی کنند، اما ناسخ ومنسوخ پیش ما است، ما وقتی بیان می کنیم ناسخ را هم بیان می کنیم. قریب به این مضمون هم در روایات هست که عندنا الناسخ و عندنا المنسوخ.

یا در صحیحه منصور بن حازم هست که قلت لابی عبدالله علیه السلام: أخبرنی عن اصحاب رسول الله صلی الله علیه وآله صدقوا علیه أم کذبوا؟ قال بل صدقوا. اصحاب پیامبر معمولا دروغ نمی گفتند طبق این روایت صحیحه الا من خرج بالدلیل مثل ابوهریره. قلت فما بالهم اختلفوا؟ فقال أما تعلم أن الرجل کان یأتی رسول الله فیسأله عن المسألة فجیبه فیها بالجواب، ثم یجبه بعد ذلک ما یسنخ ذلک الجواب، فنسخت الاحادیث بعضها بعضا.

در کتاب سلیم بن قیس هم دارد که: إن فی ایدی الناس حقا و باطلا و صدقا و کذبا و ناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحکما و متشابها. علت اختلاف مردم این است که بین مردم قاطی شده است ناسخ، منسوخ، عام، خاص، محکم، متشابه. پس معلوم می شود ناسخ و منسوخ ما داریم و کم هم نیست. پس ادعای ندرت نسخ وغلبه تخصیص تمام نیست.

بقیه فرمایش آقای سیستانی انشاءالله فردا.

جلسه 523

دوشنبه 03/08/89

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 جایی بود که خاص قبل از خطاب عام صادر می شود و بعدا خطاب عام صادر می شود از شارع، نمی دانیم این خطاب عام که گفت اکرم کل عالم ناسخ آن خطاب خاص است که قبلا می گفت لاتکرم العالم الفاسق وبعد از این خطاب عام وظیفه اکرام هر عالمی است ولو کان فاسقا، یا نه، خاص مخصص این عام است و ما در مورد عالم فاسق هنوز هم باید ملتزم بشویم به حرمت اکرام.

ظاهر این است که خاص ولو متقدم باشد زمانا، مخصص عام هست. چرا؟ برای اینکه ظاهر خطابات که از شارع بیان می شود این است که این حکم در این واقعه از ابتداء شریعت به همین نحو جعل شده است. حکم مجعول در شریعت در مورد عالم همین بوده است. اکرم کل عالم ولو از امام صادق علیه السلام صادر بشود ولی ظاهرش این است که از ابتداء شریعت حکم شرعی این بوده است، نه اینکه از امروز به بعد حکم این است. ظاهر اینکه ما یک شرع مقدسی داریم و خطابات شرعیه کاشف از احکام مجعوله در این شرع مقدس هستند این است که تدرج در بیان احکام منافات با اینکه این احکام همان احکامی هستند که در ابتداء شرع جعل شده ندارد. تدرج در بیان یک مطلب است، امام صادق علیه السلام فرمود اکرم کل عالم، ولکن ظاهرش این است که بیان این حکم متأخر است اما جعل خود این حکم از ابتداء شریعت بوده است. ولذا کأنه این اکرم کل عالم مقارن با خطاب لاتکرم العالم الفاسق صادر شده است. چه جور اگر در زمان مقارن هم خطاب اکرم کل عالم و خطاب لاتکرم العالم الفاسق صادر می شد، شما می گفتید این خاص تخصیص می زند عام را. تأخر بیان عام مهم نیست لطمه نمی زند به این جمع عرفی حمل عام بر خاص، چون مضمون این خطاب اکرم کل عالم این است که الحکم الثابت من اول الشریعة وجوب اکرام العالم. یعنی ممکن هست وجوب اکرام عالم را در سال دوم هجری جعل کرده باشند ما این را انکار نمی کنیم، اما این حکم هر چه هست از اول جعل همین بوده است. نه اینکه قبلا حکم اکرام عالم را به نحو دیگری جعل کردند وسپس تغییرش دادند. این خلاف ظاهر است. ظاهر اینکه امام صادق علیه السلام بیان می کند یک حکمی را، این است که این حکم از ابتداء که جعل شده به همین نحو جعل شده است. الناصب لنا اهل البیت انجس من الکلب ظاهرش این است که از ابتداء شریعت حکم ناصبی همین بوده است که نجس هست. نه اینکه از زمان امام صادق علیه السلام نجاست ناصبی را جعل کردند. و همینطور سائر خطابات.

ولذا مدلول اکرم کل عالم عطف به ما سبق هم می کند، کأنه می گوید اکرام العالم واجب من اول الشریعة. لاتکرم العالم الفاسق می گوید اکرام العالم الفاسق حرام من اول الشریعة. خب نسبت عموم و خصوص من وجه می شود تخصیص می زنیم عام را به این خاص.

آقای سیستانی فرموده اند: ما این مطلب را در جائی که خطاب عام وخاص از ائمه علیهم السلام صادر بشود قبول داریم. ظاهر این است که در عصر نبی اکرم صلی الله علیه وآله این احکام جعل شده است. اما اگر در زمان نبی اکرم صلی الله علیه وآله سال اول هجری خاص وارد بشود که لاتکرم العالم الفاسق، سال دهم هجری مثلا عام صادر بشود که اکرم کل عالم. ایشان فرموده است چه ظهوری دارد این خطاب اکرم کل عالم که در سال دهم هجرت از پیامبر صادر شد در اینکه از ابتداء شریعت حکم این بوده است؟ نه، ممکن است از امروز به بعد حکم این باشد. آنوقت نسبت بین اکرم کل عالم با آن لاتکرم العالم الفاسق سال دوم هجرت می شود عموم وخصوص من وجه. چرا؟ برای اینکه این اکرم کل عالم فقط می گوید بعد از سال دهم هجرت وجوب اکرام برای عالم فاسق هست برای عالم عادل هم هست. پس مدلول اکرم کل عالم می شود وجوب اکرام عالم فاسق از سال دهم هجری. لاتکرم العالم الفاسق آن هم اعم است از اینکه اکرام عالم فاسق قبل از سال دهم هجری حرام بعد از سال دهم هجری هم حرام. پس هر کدام از این دو خطاب یک مورد افتراق پیدا می کنند و یک مورد اجتماع. نسبت می شود عموم من وجه. مورد افتراق لاتکرم العالم الفاسق حرمت اکرام عالم فاسق هست قبل از سال دهم هجری. این می شود مورد افتراق لاتکرم العالم الفاسق. مورد افتراق اکرم کل عالم هم وجوب اکرام عالم عادل است. مورد اجتماعشان حرمت اکرام عالم فاسق هست بعد از سال دهم هجرت. می شود مورد اجتماعشان. نسبت می شود عموم من وجه. نسبت عموم وخصوص مطلق نمی شود. چون ظاهر اکرم کل عالمی که از پیامبر صادر می شود این نیست که از ابتداء شریعت اکرام عالم واجب بوده چه عادل باشد چه فاسق. نه، این در صورتی است که این خطاب از ائمه علیهم السلام صادر بشود، و الا اگر از پیامبر صادر بشود همچنین ظهوری ندارد. بله اگر از ائمه علیهم السلام صادر بشود ظهورش این است که از زمان پیامبر این حکم بوده است. اما پیامبر سال دهم هجرت فرموده است اکرم کل عالم، چه ظهوری دارد که وجوب اکرام عالم از ابتداء شرع مقدس اسلام جعل شده است؟. تدرج در تشریع هم ما داریم در زمان پیامبر. احکام که یکجا جعل و تشریع نشد، تا سال دهم هجرت همینجور حکم جعل می شد تدریجا. شاید اکرم کل عالم سال دهم هجرت جعل شده است.

آنوقت نسبت که شد عموم من وجه، ایشان فرموده اند عام مقدم است. اکرم کل عالم مقدم است بر لاتکرم العالم الفاسق در مورد اجتماع. چرا؟ برای اینکه این عام است، دلالت اکرم کل عالم بر حرمت اکرام عالم فاسق از سال دهم هجرت به بعد دلالتش به عموم وضعی است و ادات عموم در آن هست، این می شود عام. اما لاتکرم العالم الفاسق دلالتش بر حرمت اکرام عالم فاسق حتی بعد از سال دهم هجری بالاطلاق است. اطلاق در لاتکرم العالم الفاسق است که اثبات می کند استمرار این حکم را حتی بعد از سال دهم هجری. می شود تعارض العام والمطلق.

ایشان می فرماید: مسلک صحیح این است که عند تعارض العام والمطلق بالعموم من وجه عام مقدم است.

قبلا هم مثال می زدیم می گفتیم آقایان می گویند: اگر یک خطابی بگوید اکرم کل عالم، یک خطابی بگوید لاتکرم الفاسق، در عالم فاسق تعارض می کنند. مشهور می گویند عام ظهورش ناشی است از بیان، مقدم است بر خطاب لاتکرم الفاسق که مطلق است و ظهورش ناشی است از عدم البیان یعنی عدم بیان القید الزائد. ظهور ناشی از بیان عموم مقدم است بر ظهور ناشی از سکوت و عدم بیان قید زائد.

ولذا ایشان می گویند در عام متأخری که از پیامبر صادر می شود یا از خدا صادر می شود در قرآن، این عام متأخر ناسخ خاص متقدم است.

بله در مورد روایات ائمه علیهم السلام می گویند ما قبول داریم، ظاهر اینکه امام صادق علیه السلام بفرماید اکرم کل عالم این نیست که از امروز به بعد اکرام کل عالم واجب است. نه، ظاهرش این است که از زمان پیامبر این حکم جعل شده است. حدیثی حدیث ابی و حدیث ابی حدیث جدی. ما هر چه بگوئیم از رسول الله می گوئیم، یعنی ما از خودمان حکم جعل وتشریع نمی کنیم، بلکه هر چه هست احکامی است که یا احکام خداست یا احکامی است که پیامبر تشریع کرده است ما فقط بیان می کنیم. خب این ظاهرش این است که وقتی امام صادق علیه السلام می فرماید مثلا اکرم کل عالم این حکم از زمان پیامبر جعل شده است. آنوقت مفاد اکرم عالم این می شود که وجوب اکرام کل عالم مجعول فی زمان النبی صلی الله علیه وآله. لاتکرم العالم الفاسق هم می گوید حرمة اکرام العالم الفاسق مجعولة فی زمان النبی صلی الله علیه وآله. نسبت بین این دو تا عموم وخصوص مطلق است دیگر.

سؤال وجواب: ایشان می فرماید عام که در سال دهم هجری صادر شده است نسبتش با آن خاص که سال دوم هجری صادر شده عموم وخصوص مطلق نیست بلکه عموم و خصوص من وجه است. این مهم است. وقتی عموم و خصوص من وجه شد یعنی اکرم کل عالم دلالت نمی کند بر وجوب اکرام عالم فاسق از اول اسلام. نه از همین امروز که سال دهم هجرت است. آنوقت لاتکرم العالم الفاسق مورد افتراق پیدا می کند، مورد افتراقش حرمت اکرام عالم فاسق است از سال دوم هجرت تا سال دهم هجرت. وقتی دو تا خطاب داریم هر کدام مورد افتراقی دارند و یک مورد اجتماع هم دارند خب نسبت می شود عموم من وجه. بعد ایشان می گوید باید عام را مقدم کنیم بر آن خاص چون دلالتش بالوضع است.

سؤال وجواب: نسخ حقیقی که نیست، نسخ در شریعت یعنی تقیید زمانی حکم. نسخ حقیقی که در شرع معنا ندارد که اول حکم را مطلق جعل کنند بعد نسخ بکنند. نسخ در شریعت یعنی انتهاء امد حکم، یعنی بیان اینکه آن حکم ما ولو اثباتا مطلق بود اما ثبوتا مقید بود به زمان قبل از نسخ. خب اکرم کل عالم به عموم وضعی اش می گوید بگو حرمت اکرام عالم فاسق مقید بود به ما قبل از سال دهم هجرت. وهذا هو النسخ فی الشریعة.

بعد ایشان فرموده اند: مرحوم آخوند فرموده است که تخصیص مقدم است بر نسخ چون نسخ نادر است و تخصیص غالب است. می گوید ولی این حرف درستی نیست. چه کسی گفته نسخ نادر است و تخصیص غالب است؟ چرا رجم بالغیب می کنید؟ روایاتی داریم که مفادش این است که إن الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن، نسخت الاحادیث بعضها بعضا.

اقول: این فرمایشات ایشان به نظر ما ناتمام است:

اولا: این استدلالی که ایشان کرد به این روایات بر اینکه نسخ نادر نبوده است انصافا استدلال ناتمامی است. خود ایشان اعتراف می کند که نسخ در خطابات شرعیه و در لسان قدماء اعم بوده از نسخ مصطلح و یا تخصیص وتقیید. خود ایشان اعتراف می کند و همین هم هست که در روایات ما ومصطلح قدماء به خاص هم می گفتند ناسخ عام. چرا؟ برای اینکه وظیفه ظاهریه ما عمل به عموم بود، خاص آمد وظیفه ظاهریه ما را منسوخ کرد گفت به خاص عمل کنید. ولذا می گفتند نسخ اعم است از نسخ مصطلح یعنی انتهاء أمد حکم و یا تخصیص وتقیید. خب جناب آقای سیستانی! وقتی معنای نسخ اعم شد این روایت هم می گوید ما در احادیث ناسخ ومنسوخ داریم. هیچوقت اعم دلالت بر اخص نمی کند. اگر شما گفتید ما در خانه انسان داریم یعنی مرد داریم؟! نه. شما می گوئید ما در احادیث ناسخ و منسوخ داریم، خب ناسخ و منسوخ اعم است از مخصص و مقید یا همان ناسخ اصطلاحی. شما طبیعی ناسخ می گوئید در روایات هست، بله اما اینکه خصوص ناسخ اصطلاحی در روایات هست و او نادر هم نیست اینکه مطلب درستی نیست.

سؤال وجواب: مگر روایت در جائی آمده است که عام متأخر است و خاص متقدم؟ روایت مگر این فرض را دارد؟ شما استدلال به روایت می کنید که پدیده نسخ در روایات ما نادر نبوده است. ما به این استدلال اشکال می کنیم می گوئیم شما خودتان قبول دارید که نسخ اصطلاحا غیر از نسخ در عرف روایات و لسان فقهاء قدیم هست. نسخ در روایات واصطلاح فقهاء قدیم مطلق رافع ولو وظیفه ظاهریه است که شامل تخصیص وتقیید هم می شود. چون وقتی خاص آمد تا حالا وظیفه ظاهریه همان عمل به عام بود، حالا وظیفه ظاهریه نسخ می شود باید عمل به خاص بکنیم ولو حقیقة این ناسخ اصطلاحی به اصطلاح امروز نیست. خب نسخ یک معنای اعمی دارد، این روایات هم فرموده اند ما در احادیث ناسخ و منسوخ داریم، آیا این دلیل می شود که ناسخ به اصطلاح امروز ما در روایات داریم آن هم زیاد داریم؟!. ان الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن هم شاید به این معنا باشد که کما یخصص القرآن فالحدیث یخصص. نسخ در لغت اعم است، خاص هم ناسخ عام است عرفا. چون تا حالا وظیفه ظاهریه عمل به عام بود بعد از این وظیفه ظاهریه می شود عمل به خاص.

بعدش هم این روایت مگر می گوید پدیده نسخ غالب بوده است؟ نسخت الاحادیث بعضها بعضا، حالا این غالب بوده است یا اینطور بود فی الجمله؟ إن الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن، اما غالبا نسخ می شود یا نادرا که در روایت بیان نشده است.

ما قبول داریم که ادعای غلبه تخصیص وندرت نسخ در روایات پیامبر ادعای بلادلیل است، ولی استدلال به این روایات وجهی ندارد.

بله ممکن است ایشان اشکال کنند که بالاخره دلیل صاحب کفایه چیست که در زمان پیامبر تخصیص غالب بود و نسخ نادر بود؟

می گوئیم صاحب کفایه کاری به زمان پیغمبر ندارد. حل مطلب این است. صاحب کفایه یک ظهور عرفی ادعا می کند. ما برای تکون یک ظهور عرفی لازم نیست که خصوص روایات پیامبر را نگاه کنیم. بلکه در مجموع وقتی غالب تخصیص بود و نسخ نادر بود، این مبدأ ومنشأ پیدایش ظهور می شود در خطاب، که خطاب ظهور پیدا می کند که حکم شرعی از اول همین بوده است. این ظهور خطاب است و انصافا این ظهور قابل انکار نیست. ولذا ظاهر خطاب عام حتی از نبی اکرم صلی الله علیه وآله صادر بشود یا حتی یک خطاب عامی در قرآن بیاید، مثلا المطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء این خطاب در سال دهم هجری بیاید، اما آن آیه ای که می گوید آن زنهایی را که طلاق دادید (و لم تمسوهن) دخول نکردید به آنها (فما لکم علیهن من عدة تعتدونها)، بر اینها عده لازم نیست. این مخصص سال دوم هجری آمده است که زنهایی که طلاق داده شده اند قبل از دخول، بر اینها عده لازم نیست. سال دهم هجری آیه آمد که المطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء. شما را به وجدان عرفی تان آیا عرفا احساس می کنید این المطلقات در سال دهم هجری ناسخ آن آیه ای است که در سال دوم هجرت آمد که زوجه های مطلقه غیر مدخول بها عده ندارند، یا نه خیلی راحت می گوئید این آیه بطور کلی گفت المطلقات یتربصن، آن آیه در خصوص غیر مدخول بها گفت عده ندارند. آن اقوی ظهورا است در مورد زوجه غیر مدخول بها که عده ندارد. عرف این کار را می کند.

سؤال وجواب: ظهور خطابی که در شریعت می آید این است که ما دست کاری و تغییر در حکم نمی دهیم. بلکه حکم مجعول از اول این بوده است. نه اینکه ما تا سال دهم هجری گفتیم زوجه غیر مدخول بها عده ندارد، ولی در سال دهم هجری بطور کلی بگوئیم همه مطلقات ولو مطلقات غیر مدخول بها عده دارند. خب این خلاف ظاهر است.

اما این توجیهات آقای سیستانی:

فرمودند مثلا اکرم کل عالم در سال دهم هجرت این عام وضعی است مقدم است بر آن لاتکرم العالم الفاسق سال دوم هجرت است که دلالتش بر استمرار حکم خاص بالاطلاق است.

اقول: جناب آقای سیستانی! اولا از کجا فرض می کنید این عام متأخر ما دلالتش بالوضع است بر عموم؟ شاید دلالتش بالاطلاق باشد. کما اینکه در آن آیه والمطلقات جمع محلی به لام نظر صحیح این است که جمع محلی به لام دلالتش بر شمول بالاطلاق ومقدمات حکمت است نه بالوضع کما بینّا سابقا. پس کلام شما اخص از مدعا است.

علاوه بر فرض دلالت بالعموم باشد، اما این مسلک، مسلک درستی نیست ولو مشهور فرموده اند. مسلک درستی نیست که مولا یکجائی گفت اکرم کل عالم عام بود، یک روز دیگر گفت لاتکرم الفاسق مطلق بود، عرف بگوید عالم فاسق را واجب است اکرام کنی چون اکرم کل عالم دلالتش بر وجوب اکرام عالم فاسق به عموم وضعی است. نه، این عرفی که ما می بینیم که مطالب ساده را هم به زور باید به او فهماند، این چیزها را اصلا نمی فهمند که این عام است و او مطلق است و این ظهور عام ظهور بیانی است و ظهور مطلق ظهور سکوتی است. این حرفها چیست. عرف متحیر می ماند. عرف می گوید ما نفهمیدیم این عالم فاسق را باید اکرام کنیم یا نباید اکرام کنیم. به صرف اینکه مولا یکجا گفته اکرم کل عالم این رافع مشکل تعارض بین این دو خطاب باشد اصلا عرفیت ندارد.

آخرین مطلبی که عرض می کنیم در رابطه با فرمایش ایشان این است که: روایات ائمه علیهم السلام درست است ظهور ندارد در تشریع در زمان ائمه علیهم السلام، ولکن مبدأ تشریع را نمی گوید کی است. مبدأ تشریع سال آخر هجرت است یا سال اول هجرت یا سال اول بعثت. 23 سال از ابتداء بعثت تا وفات نبی اکرم صلی الله علیه وآله طول کشیده است. بله ائمه علیهم السلام وقتی می فرمایند در اسلام حکم شرعی وجوب اکرام هر عالمی هست معلوم می شود در زمان پیامبر جعل شده است اما چه روزی؟ خب شاید خاص از پیامبر صادر شده است در اول سال بعثت. خاص قطعی الصدور است از پیامبر اکرم در سال اول بعثت یا سال اول هجرت فرمود لاتکرم العالم الفاسق، بعد امام صادق علیه السلام هم می فرماید اکرم کل عالم. خب این اکرم کل عالم چه کسی می گوید از پیامبر صادر شده است در سال اول هجرت؟ شاید در سال آخر هجرت صادر شده است. درست است که شما پدیده نسخ را در روایات اهل بین نفی کردید، اما ظهور ندارد اکرم کل عالمی که امام صادق علیه السلام می فرماید که معاصر بوده است صدور این عام با صدور آن خاص. نه، شاید صدور عام در سال آخر حیات نبی اکرم صلی الله علیه وآله بوده است و ظهور خاص در سال اول بعثت. چه جور شما خاص را مقدم می کنید بر عام؟ در روایات اهل بیت آقای سیستانی خاص را مقدم می کند بر عام. خب بفرمائید تعارض، ولی ایشان که نفرموده تعارض.

بله اگر خاص را ائمه علیهم السلام بیان کردند، ما حرفی نداریم این معنایش این است که حکم هنوز هم بر طبق خاص است والا حضرت نقل نمی کرد. اما اگر خاص را ائمه علیهم السلام بیان نکردند، بلکه یا در قرآن آمده ویا در روایت قطعی الصدور از پیامبر است که یا مستفیض است یا محفوف به قرائن است، ولی عام در لسان ائمه علیهم السلام بیان شده است. شما می فرمائید که آن خاص این عام را تخصیص می زند، چون ائمه علیهم السلام که ناسخ ندارند. خب ائمه علیهم السلام ناسخ ندارند، ولی شاید پیامبر در سال آخر عمرشان این عام را فرموده و ناسخ آن خاص قبلی قرار داده، منتهی ائمه علیهم السلام این را بعدا توضیح داده اند برای مردم.

پس این تفصیل ایشان در مسأله درست نیست.

والحل هو ظهور الخاص والعام فی کون مدلولهما الحکم الثابت من اول الشریعة. مدلول عام این است که حکم از اول شریعت این است، مدلول خاص هم همین است، ولو زمان یکی متأخر از دیگری باشد. فالحق هو تقدیم الخاص علی العام مطلقا. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 524

سه شنبه 04/08/89

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.

## النسخ و البداء

به مناسبت بحث دوران امر بین تخصیص وتخصص راجع به نسخ در احکام شرعیه صاحب کفایه توضیحی داده است. فرموده نسخ در احکام شرعیه نسخ اثباتی هست و نه ثبوتی. یعنی کشف می کند دلیل ناسخ از اینکه حکم مجعول از ابتداء مقید بوده است مطلق جعل نشده است. از اول مقید جعل شده به ما قبل النسخ. والا اگر از اول مطلق جعل می شد، یعنی شارع ثبوتا حکم را به شکل مستمر الی یوم القیامة جعل می کرد وبعدا آن را الغاء می کرد، کما اینکه در نسخ در قوانین عرفیه اینطور است، این مستلزم جهل در ذات باریتعالی هست. چطور شد که خدا اراده کرد که مردم در عصر غیبت نماز جمعه بخوانند ولی بعدا اراده اش متبدل شد و فرمود لازم نیست دیگر مردم در عصر غیبت نماز جمعه بخوانند، ما این حکم را نسخ کردیم. اول خدا چطور اراده اش تعلق گرفت به اینکه مردم در عصر غیبت نماز جمعه بخوانند، چون فکر می کرد مصلحت در آن هست، حالا فهمید که مصلحت در آن نبوده است، این جز نسبت جهل به ذات باریتعالی معنای دیگری ندارد. پس باید بگوئیم نسخ در احکام شرعیه نسخ اثباتی است یعنی اطلاق خطاب به مردم می فهماند که وجوب نماز جمعه به شکل مستمر الی یوم القیامة جعل شده است، خطاب ناسخ آمد در مقابل اطلاق خطاب منسوخ قرار گرفت که بازگشت نسخ می شود به تخصیص زمانی. کأنه از روز اول گفته باشند که تجب صلاة الجمعة الی أن یغیب الحجة علیه السلام.

در بحوث 6/295 فرموده اند: ما به لحاظ مبادئ حکم قبول داریم که نسخ حقیقی غیر معقول است در احکام شرعیه. یعنی به لحاظ عالم اراده معنا ندارد کسی بگوید تعلق گرفت اراده خدا به اینکه مردم در عصر غیبت نماز جمعه بخوانند، بعد اراده خدا متبدل شد و دیگر اراده ندارد که مردم در عصر غیبت نماز جمعه بخوانند. خب این محال است، چون مستلزم این است که نسبت جهل به خداوند بدهیم. خدا تا حالا اراده داشت چون فکر می کرد مصلحت دارد نماز جمعه در عصر غیبت و بعد فهمید مصلحت ندارد. خب این جهل است. ولکن چه اشکالی دارد که ما به لحاظ خود حکم که امر اعتباری هست قائل به نسخ حقیقی بشویم. مصلحت در این بود که خداوند جعل کند وجوب نماز جمعه را الی یوم القیامة ولو اراده اش فقط به اقامه نماز جمعه در عصر حضور تعلق گرفته بود اما مصلحت در جعل مطلق بوده است وبعدا هم دلیل ناسخ رفع می کند این حکم مجعول را و این رفع، رفع حقیقی است و نسخ حقیقی است، چه اشکالی دارد؟ اینکه مستلزم جهل نیست در ذات باریتعالی.

اقول: به نظر ما این فرمایش در احکام تکلیفیه که ایشان مد نظرشان هست درست نیست. برای اینکه وقتی که خدا اراده بعث ندارد نسبت به نماز جمعه در عصر غیبت، ولو خطاب مطلق باشد، خب این می شود حکم صوری. حکم به لحاظ وجوب نماز جمعه در عصر غیبت خالی است از داعی بعث و تحریک. اینکه حکم جدی نیست حکم صوری است. ما که در حکم صوری بحث نمی کنیم. حکم صوری مثل جریان امر ابراهیم به ذبح اسماعیل علیه السلام که البته از قرآن هم استفاده می شود که امر شده بود ابراهیم به ذبح اسماعیل "یا ابت الفعل ما تؤمر"، ولی در دعای عرفه که صریحا دارد که "امرته بذبح ابنه بعد کبر سنه". این را برای این عرض کردم که شما نفرمائید که جریان حضرت ابراهیم در ذبح اسماعیل خواب بود. حضرت ابراهیم خواب دید که مشغول ذبح اسماعیل است اما این به معنای امر به ذبح اسماعیل نیست، بلکه می شود امر به مقدمات. داشت چاقو می کشید روی گردن اسماعیل، فوقش از این استفاده می شود که مأمور بود به مقدمات ذبح. ولکن خود افعل ما تؤمر ستجدنی انشاءالله من الصابرین و مضمون دعای عرفه این است که واقعا امر شده بود به ذبح اسماعیل. ولکن امر صوری بود به داعی امتحان بود، نه به داعی بعث وتحریک جدی. نسخ به این معنا که حکم صوری را بحث کنند که محل بحث نیست.

نسخ حقیقی در احکام تکلیفیه در ذات باریتعالی غیر معقول است حتی به لحاظ خود مجعول. چون حکم تکلیفی جدی آن چیزی است که به داعی بعث وتحریک باشد. خب جناب آقای صدر! مگر می شود خداوند می داند که در عصر غیبت خواهد گفت واجب نیست حضور در نماز جمعه، ولی جعل کند وجوب نماز جمعه الی یوم القیامة را به داعی بعث و تحریک؟ این نمی شود.

اما در احکام وضعیه فرمایش آقای صدر اشکال ندارد. مصلحت این بوده است که جعل بکنند حکم وضعی مثلا ولایت شوهر را بر طلاق الی یوم القیامة. ممکن است در زمان ظهور حضرت حجت علیه السلام بیان کنند که این حکم را ما مصلحتی جعل کردیم و بعد از این حکم به نحو دیگری است. حکم وضعی خالی از اراده بعث و زجر است. اشکال ندارد مصلحت این است که این حکم وضعی را جعل کنند بنحو مستمر الی یوم القیامة و بعد هم مصلحت این است که این حکم را الغاء کنند. این محذوری ندارد.

سؤال وجواب: ما چه می دانیم؟ امیرالمؤمنین علیه السلام محمد بن ابی بکر را بعد از مالک اشتر به عنوان والی مصر تعیین کرد و سریع او را عزل کرد. نامه محبت آمیزی هم به او نوشت که یکوقت ناراحت نشود محمد بن ابی بکر و فکر نکند که این کار بخاطر این بوده است که امیرالمؤمنین علیه السلام او را قبول ندارد. نه، شأن ولایت مصر به نحوی است که شخص قویتری را می طلبد. مصلحت این بود که اول محمد بن ابی بکر را به عنوان والی مصر تعیین کنند و بعد هم مصلحت این بود که عزلش کنند، حالا شاید بخاطر بیان اهمیت این ولایت مصر بود که والی بعدی که می آید حواسش بیشتر جمع باشد.

سؤال وجواب: چه اشکال دارد مصلحت در جعل یک حکم وضعی مستمر باشد، ولی بعدا مصلحت این است که آن حکم وضعی را که بطور مستمر هم جعل کرده اند الغاء کنند. امکانش که هست، شما مناقشه صغروی می کنید که ما مصلحتی در این نمی بینیم. ما چه می دانیم مصلحت در این هست یا نیست.

سؤال وجواب: نخیر جعل حکم وضعی صوری است یعنی چی؟ در حکم تکلیفی چون به داعی بعث وزجر نبود می شد صوری، چون حکم تکلیفی جدی آن است که ناشی بشود از داعی بعث وزجر. اما حکم وضعی که ناشی از اراده بعث وزجر نیست، ناشی است از مصلحتی که مولا در جعل این حکم وضعی می بیند. جعل می کند این حکم وضعی را ومصلحت هم این است که بطور مستمر جعل کند. و مصلحت هم این است که بعدا این حکم مجعول را الغاء کند. اشکال ندارد.

بعد مرحوم آخوند فرموده: نسخ در تشریع، وزانش وزان بداء هست در تکوین. فرموده چطور بداء در حقتعالی بداء ثبوتی محال است بداء اثباتی است، نسخ در تشریع هم ثبوتی اش محال است در خدا و اثباتی است. توضیح ذلک:

در بداء یک بداء حقیقی و ثبوتی هست، مثل بدائی که برای ما مردم حاصل می شود، هر لحظه یک تصمیم می گیریم. صبح تصمیم می گیریم نهار آبگوشت بخوریم بعد پشیمان می شویم می گوئیم که چلومرغ بخوریم، ظهر هم آخرش هیچی نمی خوریم. این بداء حقیقی است. تبدل رأی حقیقة در مورد خدا محال است، چون مستلزم تغیر در باریتعالی است، و همینطور مستلزم جهل است، چون ما که تصمیمان عوض می شود چون یک مطلبی را فکر می کنیم مصلحت دارد تصمیم می گیریم انجام بدهیم، بعد می فهمیم مصلحت نداشته صرف نظر می کنیم و از تصمیممان برمی گردیم. معنا ندارد بگوئیم حقتعالی فکر می کرد مصلحت در این است که قوم یونس را عذاب کند اعلام کرد عذاب می کنیم قوم یونس را، بعدا فهمید مصلحت در عذاب قوم یونس نیست عذاب را از آنها رفع کرد. اینکه معنا ندارد. این مستلزم جهل در ذات باریتعالی است.

پس بدائی که شیعه راجع به باریتعالی قائل هست بداء ثبوتی نیست بداء اثباتی است.

مرحوم آخوند می فرماید: بداء اثباتی یعنی خدا اراده اش مشروطه است، خدا اراده کرده است قوم یونس را عذاب کند، اما مشروط به عدم توبه قوم یونس. منتهی بیان که می کند و إخبار که می کند خداوند به نبی اش بطور مطلق إخبار می کند که یا یونس ما قوم تو را عذاب خواهیم کرد. اراده عذاب قوم یونس مشروط به عدم توبه است، خدا اراده کرده عذاب قوم یونس را مشروط به عدم توبه قوم یونس، اما إخبار که می کند در مقام اثبات، خبر می دهد از عذاب قوم یونس بطور مطلق و منجز.

وبعد وقتی توبه کردند قوم یونس، خدا می فرماید عذاب را از قوم یونس برداشتیم. این می شود بداء اثباتی. و الا تبدل وتغییر رأی در مقام ثبوت برای خدا پیش نیامد. اثباتا خدا بطور مطلق خبر داد از عذاب قوم یونس، بعدا فرمود عذاب را از قوم یونس بخاطر توبه اینها برداشتیم.

یا روایتی که هست در کافی که مرّ یهودی بالنبی وقال السام علیک، پیغمبر هم فرمود علیک. اصحاب گفتند یا رسول الله متوجه شدید که چطور سلام داد؟ حضرت فرمود خب من هم به همان نحو جوابش دادم. بعد فرمود این یهودی فردا با نیش یک مار سیاه کشته خواهد شد، یعضه اسود فی قفاه فیقتله.

فردا شد این یهودی هیزم ها را به دوش گرفته بود سالم می آمد. اصحاب گفتند یا رسول الله این یهودی که سالم است؟ حضرت به یهودی فرمود امروز چه کردی؟ گفت کاری نکردم رفتم از بیابان هیزم جمع کردم دو قطعه نان داشتم یکی را خودم خوردم یکی را دادم به یک فقیر. حضرت فرمود بروید بار هیزمش را باز کنید، بار هیزمش را باز کردند دیدند یک مار سیاه یکی از این چوبهای هیزم را دندان گرفته است. حضرت فرمود بنا بود این مار سیاه او را از قفا نیش بزند و بکشد ولکن بخاطر این صدقه خدا این بلا را از او رفع کرد. طبق این نقل حضرت بطور مطلق فرمود که یعضه اسود فی قفاه فیقتله، اما مشروط بود، لو لم یتصدق.

مرحوم آخوند فرموده است اراده خدا به اینکه مثلا این یهودی با نیش مار سیاه امروز کشته بشود معلق هست بر عدم صدقه او. از اول هم معلق بوده است. بداء ثبوتی در مورد حقتعالی پیش نیامده است. ولکن بداء اثباتی است. یا خدا به پیامبرش مطلق خبر داد، بجای اینکه خداوند به پیامبرش إخبار مشروط بکند إخبار مطلق کرد، حالا یا به نحو وحی یا به نحو الهام. یا این است که نه، خدا به پیامبر هم بطور مشروط خبر داد و پیامبر می دانست که این یهودی فردا صدقه خواهد داد و زنده خواهد ماند، ولکن پیامبر مصلحت دید که در مقام اثبات بطور مطلق خبر بدهد که هذا الیهودی یعضه اسود فی قفاه فیقتله. پس می شود بداء اثباتی.

حالا یا در إخبار خدا که أخبر نبیه بأن أوحی الیه أو ألهم الیه بنحو مطلق ثم بیّن أنه مشروط بشرط غیر موجود.

یا بداء اثباتی در مورد إخبار نبی است، یعنی خدا به پیامبر هم مشروط خبر داد، پیامبر هم می دانست مشروط است قتل این یهودی به عدم صدقه او، یقتله اسود لولا الصدقة، ولی پیامبر مصلحت دانست برای اینکه مردم را آشنا کند و آموزش بدهد واهمیت صدقه را بیان کند بطور مطلق بیان کرد، وفردا خبر داد که چون صدقه داده است رفع بلا شده است.

مصلحت گاهی اقتضاء می کند که خدا خلاف واقع حرف بزند، مصلحت گاهی اقتضاء می کند که پیامبر خلاف حرف واقع حرف بزند. چه اشکالی دارد؟ یعنی مصلحت اقتضاء می کند که با اینکه خدا می داند این یهودی زنده خواهد ماند چون صدقه می دهد پس آن قضیه مشروطه که یقتله اسود لولا صدقته، خدا می داند این شرط محقق نخواهد شد واو صدقه خواهد داد فلایقتله الاسود، ولکن به مردم می آید اعلام می کند که سیقتله اسود غدا. مصلحت اقتضاء کرده است. یا ممکن است خدا همه واقعیت را به پیامبرش فرموده است مصلحت این بوده است که پیامبر اینجور صحبت کند.

مرحوم آخوند می فرماید، همانطور که بداء ثبوتی در مورد خدا محال است، البته در حق پیامبر و امام محال نیست بداء ثبوتی به نظر صاحب کفایه، چون صاحب کفایه فرمود ممکن است خدا هم به پیامبرش بطور مطلق خبر داده بود و فرموده بود این یهودی خواهد مرد با نیش مار، پیامبر هم طبق تعلیم خدا بطور مطلق به مردم بیان کرد. ولذا بداء در پیامبر در این فرض می شود بداء حقیقی، چون پیامبر واقعا فکر می کرد که این یهودی فردا با نیش مار خواهد مرد، چون خدا به او اینطور فرموده بود. ولی در مورد خدا صاحب کفایه می گوید بداء حقیقی معنا ندارد. خدا از اول می دانست که این یهودی نخواهد مرد، چون شرط مردن او که عدم صدقه است محقق نمی شود.

سؤال وجواب: بداء در علم پیغمبر است دیگر. پیغمبر طبق بیان صاحب کفایه واقعا فکر می کرد که این یهودی فردا با نیش مار سیاه خواهد کرد. واقعا اینجور فکر می کرد. چون مرحوم آخوند می گوید خدا مصلحت دانسته بود اینطور به پیامبرش تعلیم بکند، یعنی بجای خبر مشروط مصلحت دانسته بود خدا که به پیامبرش خبر منجز بدهد که هذا الیهودی یقتله اسود غدا. بداء در علم است دیگر. همه اش که بداء در اراده نیست. گاهی بداء در علم است. بداء در خدا محال است چه بداء در اراده خدا و چه بداء در علم خدا. از خدا که بگذریم صاحب کفایه می فرماید راجع به پیامبر و امام بداء حقیقی اشکال ندارد. البته گاهی پیامبر هم همه مطالب را می دانسته مصلحت بوده که این خبر را بطور حتمی به مردم بیان کند.

بعد صاحب کفایه می فرماید: نسخ در خدا هم نسخ اثباتی است نه ثبوتی. کما اینکه بداء در خدا اثباتی است. در حقیقت بداء در خدا پیش نمی آید بلکه ابداء است، یعنی خدا اظهار می کند تحقق یک شیئی را بطور منجز، وبعد اعلام می کند که او محقق نمی شود بخاطر اینکه مشروط بود به صدقه دادن این یهودی. پس در حقیقت آن چیزی که در خدا پیش آمد ابداء بود، یعنی اظهار خدا مطلق و حتمی بود در حالی که واقع مطلب مشروط بود به شرطی که محقق نمی شود. والا بداء ثبوتی پیش نیامد که خداوند تغییر نظر بدهد و اراده اش عوض بشود. نسخ هم همینطور است. نسخ در تشریع مثل بداء در تکوین است. نسخ ثبوتی و حقیقی در خدا محال است نسخ اثباتی است. خدا مصلحت دانسته خطاب وجوب نماز جمعه را جوری بیان کند که مردم فکر کنند تا روز قیامت نماز جمعه واجب است. می شود نسخ اثباتی.

اقول: این فرمایش صاحب کفایه دو تا ایراد جدی دارد:

ایراد اول: این است که این معنایش این است که دروغ گفتن را در مورد خدا محتمل بدانیم لمصلحة. مصلحت این است که خداوند نعوذ بالله دروغ بگوید. دروغ گفتن ناشی است از نقص، ناشی است از عجز. ذات حقتعالی که نقص ندارد، نیاز ندارد که دروغ بگوید. آنوقت وقتی شما می گوئید مصلحت و حکمت این بوده که خدا اینطور خبر بدهد با اینکه می داند این یهودی نخواهد مرد، اما به پیامبرش می گوید که این یهودی فردا خواهد مرد. خب این شبهه را شما فردا مطرح می کنید دیگر اعتماد به کلام خدا سلب نمی شود؟ خدا اینهمه فرمود بهشتی هست جهنمی هست معادی هست، من یکی هستم شریکی ندارم، بگوییم همه اینها شاید مصلحت بوده، مصلحت بوده خدا با اینکه شریک دارد بگوید من شریک ندارم تا مردم بدهوا نشوند. مصلحت بوده بگوید بهشتی در کار است تا مردم بروند سراغ کارهای خوب. مصلحت بوده بگوید جهنم هست تا مردم دنبال گناه نروند. خود خدا می گوید من دروغ نمی گویم. لابد می گویی مصلحت این بوده که خدا بگوید من دروغ نمی گویم. مثلا شما به من می گوئید من ظهر می آیم حرم، در حالی که می دانید اگر مهمان برای شما بیاید ظهر حرم نمی آیید و می روید منزل، و می دانید مهمان هم حتما خواهد آمد. من ظهر می روم حرم منتظر شما و شما نمی آیید. تماس می گیرم می گویم پس چی شد شما صبح گفتید من ظهر حتما حرم می آیم؟ می گوئید بله، من حرم آمدنم مشروط بود به نیامدن مهمان و چون می دانستم مهمان می َآید ولذا از اول هم خیالم راحت بود که امروز حرم نمی آیم. خب مرد حسابی پس برای چی من را معطل گفتی امروز ظهر حرم می آیم؟!. اگر این دروغ نیست پس بفرمائید دروغ چیست؟ توریه هم که معنا ندارد، چون اولا توریه دروغ است، برفرض دروغ نباشد مفسده کذب که سلب وثوق واعتماد هست از شخص توریه کننده در توریه هم هست. حالا شما ممکن است بگوئید من نمی خواهم کسی به من اعتماد کند توریه می کنم، ولی در مورد خدا هم می شود این حرف را زد؟ خدا بگوید من دیگر نمی خواهم کسی به من اعتماد کند، هر چی گفته توریه کرده. این به کجا منتهی می شود؟. اینکه یکی بیاید بگوید در امور تکوینیه دروغ قبیح نیست، من بگویم این دیوار ده متر است در حالی که هشت متر است به جائی بر نمی خورد. اگر اینجوری است چه فرق می کند، دروغ در امور تکوینیه قبیح نیست در امور تشریعیه قبیح است؟ چه فرقی می کند؟ وانگهی مگر بهشت و جهنم از امور تکوینیه نیست، مگر عدم شریک باری که قل هو الله احد، لم یکن له کفوا احد مگر اینها از امور تکوینیه نیستند. خدا خبر داده هفت آسمان هست، یا یوسف کذا شد، موسی کذا شد، پس بگوئید همه اینها شاید دروغ باشد. می پرسند پس برای چی خداوند این حرفها را گفت؟ بگوید برای اینکه مردم را هدایت کند آمد نعوذ بالله یک سری داستان جعل کرد که مردم با داستان بیشتر انس می گیرند و یادشان می ماند اثر تربیتی دارد. دیگر چی می ماند برای دین؟! دینی که خدایش ممکن است مصلحت بداند دروغ بگوید یا به قول آقایان توریه کند، فردا می گویند همه اش نعوذ بالله دروغ بود که بخاطر مصلحت دروغ گفتیم چون اگر به مردم راست می گفتیم همدیگر را می خوردند مصلحت بود دروغ بگوئیم یک مقدار از ترس عذاب مراعات همدیگر را بکنند و به همدیگر ظلم نکنند. خب این هم شد حرف؟!.

دروغ قبح فطری دارد. اصلا دروغ ناشی است از نقص. دروغ باعث می شود اعتماد به شخص دروغگو سلب بشود. از اول که ما دبستان رفتیم داستان چوپان دروغگو را به ما یاد دادند. شما برهانی که می آورید برای نیاز به پیامبر، این است که ما اعتماد به او بکنیم. اگر بنا باشد که دیگر اعتمادها سلب بشود به این بهانه که شاید مصلحت این بوده که خدا نعوذ بالله دروغ بگوید یا مصلحت این بوده که پیامبرش دروغ بگوید. پس این فرمایش اولا خلاف حکم عقل است.

اشکال دوم: این است که این خلاف روایات است. ما در روایات صحیحه داریم مثل صحیحه فضیل بن یسار که در کافی نقل می کند و در محاسن برقی نقل می کند به سند صحیح، می گوید: سمعت اباجعفر علیه السلام یقول: العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم یطلع علیه احد من خلقه، و علم علّمه ملائکته و رسله، فما علّمه ملائکته و رسله فإنه سیکون لایکذّب نفسه و لا ملائکته و لا رسله، و علم عنده مخزون یقدم منه ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء ویثبت ما یشاء.

این روایت صحیحه می فرماید: خداوند آنچه را که به پیامبرانش و ملائکه اش خبر می دهد در آن بداء نیست. خدا جوری سخن نمی گوید که باعث بشود تکذیب بشود خودش یا ملائکه اش یا پیامبرانش. خب جناب صاحب کفایه! این چیزی که شما فرمودید که مردم می گویند خدایا پس چرا آن چیزی که گفتی نشد؟ بگوید مصلحت این بود اینجور بگویم. خب این روایت می گوید إن الله لایکذب نفسه و لا انبیائه و لا رسله.

سؤال وجواب: اگر اینجور است فعلی الاسلام و السلام چون هر روایتی بخوانیم شما می گوئید ممکن است این روایت هم دروغ مصلحت آمیز باشد نعوذ بالله. ادامه بحث انشاءالله فردا.

جلسه 525

چهارشنبه 05/08/89

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 تفسیر معنای بداء بود که شیعه بدان قائل هست واهل سنت منکر آن هستند و می گویند بداء مستلزم نسبت جهل به خداوند است. فخر رازی در تفسیرش در ذیل آیه "یمحو الله ما یشاء ویثبت و عنده ام الکتاب" گفته است: قالت الرافضة بالبداء و هو مستلزم لجهله تعالی. در حالی که علماء شیعه و ائمه شیعه صریحا این معنای از بداء را که بداء حقیقی هست ومستلزم جهل در مورد خدا است انکار کرده اند. ما روایات متعدده ای داریم که این حرف غلط هست که کسی بگوید خدا نمی دانست وبعد تصمیم جدیدی گرفت. این در روایات ما ابطال شده است. و اگر به روایات ما مراجعه می شد مشخص می شد که معنای بداء آن معنایی نیست که مستلزم جهل در ذات باریتعالی باشد.

حالا معنایش چیست؟

مرحوم آخوند یک معنایی برای بداء کرد که مستلزم جهل در خدا نیست، ولی مستلزم اظهار خلاف واقع هست یا در مورد خدا یا در مورد پیامبر و امام. ایشان فرمود که خدا گاهی اراده مشروطه دارد. اراده دارد عذاب کند قوم یونس را إذا لم یتوبوا، فإذا تابوا فلایعذبهم، و می داند هم که قوم یونس توبه می کنند و عذاب نمی شوند، اما بطور مطلق خبر می دهد به یونس که ما قوم تو را عذاب خواهیم کرد. مصلحت اقتضاء می کرده است که خداوند یک قضیه مشروطه را به نحو قضیه مطلقه بیان کند، با اینکه می داند این قضیه، قضیه مشروطه ای است که لایتحقق شرطها.

ما عرض کردیم این ولو جهل را در خدا نفی می کند اما محذور دیگری دارد. محذور این است که بگوئیم سخنان خدا مشتمل بر خلاف واقع هست. فمن اصدق من الله قیلا، خدائی که در قرآن خودش را اینطور توصیف می کند که راستگوتر از خدا کیست آیا می شود اظهار خلاف واقع بکند؟ خب این هم بازگشتش به نقص است و هم مستلزم سلب اعتماد مردم هست به شارع، و این خلاف حکمت است. برای چه در پیامبر عصمت معتبر است؟ چون اگر معصوم نباشد مردم به او اعتماد نمی کنند. اگر بنا باشد خدا دروغ مصلحتی یا توریه بکند در فرض مصلحت، غیر از اینکه این مستلزم نقص است چون خدا محتاج شده است به دروغ گفتن، علاوه این موجب سلب وثوق است وخلاف روایاتی است که إن الله لایکذّب نفسه و لا ملائکته و رسله.

سؤال وجواب: وعید به عقاب اشکال ندارد. خداوند تهدید می کند که ما شما را عقاب خواهیم کرد. این تهدید است انشاء وعید به عقاب محذوری ندارد وعید که واجب الوفاء نیست، وعد است که واجب الوفاء است، إن الله لایخلف المیعاد. اما وعید قابل تخلف هست. ولی إخبار به یک امری که خدا می داند واقع نخواهد شد، این خلاف این روایاتی است که إن الله لایکذّب نفسه و لا ملائکته و لا رسله.

مرحوم آقای خوئی فرموده اند ما بداء را از روایات اینطور به دست آوردیم که بداء مربوط می شود به یکی از سه قضاء الهی. قضاء الهی سه قسم است، فقط در قسم سوم آن بداء هست.

قسم اول از قضاء الهی آن قضاء الهی است که هیچ کس از آن خبر ندارد. علمی است که مختص به خدا است. حتی پیامبر هم از آن خبر ندارد. که از این قضاء الهی تعبیر می شود به لوح محفوظ و ام الکتاب. این قضاء الهی که مثلا تاریخ نابودی زمین است هیچ کس تاریخش را نمی داند. تاریخ ظهور حضرت حجت ارواحنا لتراب مقدمه الفداء را هیچ کس نمی داند حسب آنچه که از روایات استفاده می شود. این علم و این قضاء الهی مختص به خدا است و بداء هم در او محال است. در موثقه ابی بصیر آمده است که إن لله علمین علم مکنون مخزون لا یعلمه الا هو، من ذلک یکون البداء، و علم علمه ملائکته و رسله و انبیائه فنحن نعلمه. خداوند یک علمی دارد که مکنون و مخزون است و فقط خودش خبر دارد. من ذلک یکون البداء، نه فی ذلک یکون البداء. در این قسم اول از قضاء الهی که علم مخزون است بداء در او واقع نمی شود بلکه بداء ناشی می شود از او. یعنی آن چیزی که منشأ می شود برای حصول بداء، او امّ الکتاب است. ثوابت در ام الکتاب است، متغیرات از همان ثوابت ناشی می شوند ورریشه می گیرند. من ذلک یکون البداء. علت اینکه در قسم سوم از قضاء الهی که بعدا مطرح می کنیم بداء حاصل می شود این تغییرات تحت تأثیر همان عالم لوح محفوظ و ام الکتاب است که سنت قطعیه الهیه در آن ثبت شده است.

قسم دوم از قضاء الهی، آن چیزی است که خدا به پیغمبر و ملائکه خبر داده است که حتما محقق خواهد شد. إخبار حتمی از تحقق آن داده است. این لوح محفوظ نیست. چون علّم ملائکته و رسله و انبیائه. ولکن خداوند إخبار حتمی داده است از وقوع آن. در این قسم هم بداء رخ نمی دهد. چرا؟ برای اینکه در صحیحه فضیل بن یسار تصریح کرد گفت إن الله لایکذّب نفسه و رسله و انبیائه و ملائکته، خدا آنچه را که به ملائکه و رسل خبر حتمی می دهد خلافش واقع نمی شود. چون این معنایش این است که پیامبر بیاید خبر حتمی بدهد بعد واقع نشود و مردم بگویند این چه پیامبری است که دروغ می گوید. در آن صحیحه فضیل بن یسار بود که علم عند الله مخزون لم یطلع علیه احدا من خلقه، این یک علم که همان قسم اول بود، و علم علّمه ملائکته و رسله، علم دوم علمی است که به ملائکه و رسل بیان کرده است، که همین قسم دوم است. بعد فرمود فما علمه ملائکته و رسله فإنه سیکون لایکذّب نفسه و لا ملائکته ولارسله. این هم قسم دوم.

منتهی فرق این قسم دوم با قسم اول این است که در قسم دوم ولو بداء رخ نمی دهد اما منشأ بداء هم نیست. منشأ بداء همان قسم اول است.

اما قسم سوم: عبارت است از آن قضاء الهی که خدا به انبیاء وملائکه خبر داده، اما به شکل مشروط و معلق. قرینه دارد که خدا وقتی به پیامبر می فرماید ما عذاب می کنیم قوم یونس را، قرینه لبیه یا لفظیه دارد که الا أن یتوب. این قرینه لبیه یا لفظیه را بعضی توجه نمی کنند، چون توجه نمی کنند فکر می کنند بداء حاصل شد. نخیر، این بداء حقیقی نیست، این ابداء است. یعنی خدا خبر داد از وقوع یک حادثه ای اما نه به شکل قطعی بلکه به شکل مشروط ومعلق. مثل همان قضیه یهودی. اگر سند این حدیث تمام بود باید اینجور توجیه کنیم که پیامبر وقتی فرمود این یهودی را فردا یک مار سیاه نیش می زند و او را می کشد یعنی مقتضی فراهم شده است الا أن یشاء الله خلاف ذلک. وبعدا مردم هم دیدند که مار سیاه در لای هیزمهای او بود. حضرت فرمود چون این صدقه داده بود این مار به او آسیب نرساند. خدا خبر داد از یک حادثه ای به شکل معلق ومشروط، اینکه محذوری ندارد. خبر دادن از قضیه شرطیه که شرطش محقق نمی شود این جرم نیست. شما می گوئید إذا طلعت الشمس فالنهار موجود، می دانید که در مناطق قطب شش ماه اصلا خورشید را نمی بینند، اما إذا طلعت الشمس فالنهار موجود، دروغ نیست که. خدا هم خبر مشروط داده است. إذا لم یتصدق هذا الیهودی فیقتله اسود. اینکه دروغ نیست.

فرق فرمایش ایشان با فرمایش مرحوم آخوند این است که مرحوم آخوند فرمود خدا خبر مطلق داد به پیامبرش، ولو خود خدا می داند مشروط است و شرطش هم محقق نمی شود اما به پیامبرش بطور حتمی خبر داد که این یهودی فردا خواهد مرد. خب این خلاف روایاتی بود که إن الله لایکذب نفسه و لا رسله و لا ملائکته. اما طبق تفسیر مرحوم آقای خوئی نه، اصلا خداوند بطور مشروط خبر داد به پیامبر، و پیامبر هم بطور مشروط به مردم خبر داد، منتهی مردم آن قرینه را توجه نکردند. چون قرینه گاهی لبیه است.

سؤال وجواب: اولا عرض کردم سند این حدیث تمام نبود. با قطع نظر از مشکل سند عرض می کنیم که ما طبق این روایاتی که إن الله لایکذب نفسه ولا ملائکته و لا رسله باید اینجور حمل کنیم که خبر به نحوی نبود که پیامبر تکذیب بشود. یعنی خود مردم هم متوجه شدند که عجب، پس ما فکر کردیم که پیامبر خبر حتمی می دهد ولی حالا معلوم شد دارد خبر می دهد از مقتضی ولذا نشانه روشنش وجود این مار سیاه در لای هیزمهای این شخص بود. اینکه بیشتر موجب تصدیق پیامبر می شود. می فهمند پیغمبر از مقتضی خبر داد. مقتضی بود که لولا الصدقة موجب کشته شدن این یهودی می شد. قرینه لبیه بود که حضرت دارد مقتضی را بیان می کند. چون اگر جور دیگری باشد می شود کذب نفسه و ملائکته ورسله وإن الله لایکذب نفسه و لا ملائکته و لا رسله.

پس در همین قسم سوم بداء هست.

اسم این قسم سوم را می گذارند عالم محو اثبات، یمحو الله ما یشاء ویثبت و عنده ام الکتاب، ام الکتاب آن قسم اول است از قضاء الهی، یمحو الله ما یشاء ویثبت این قسم سوم از قضاء الهی است که خدا إخبار حتمی نکرده، إخبار مشروط کرده، پیامبر هم به مردم إخبار حتمی نکرده، بلکه یا إخبار مشروط کرده و یا مهمل که اطلاق نداشته باشد. منتهی مردم گاهی توجه نمی کردند به قرائن لبیه فکر می کردند إخبار، إخبار حتمی و منجز هست بعد معلوم می شد که اینطور نیست.

اقول: این فرمایش آقای خوئی مطابق با روایات است. فقط در دعایی هست که در مفاتیح هم می خوانید که: فإن کنت عندک فی ام الکتاب شقیا فاجعلنی سعیدا فإنک تمحو ما تشاء وتثبت و عندک ام الکتاب.[[3]](#footnote-3) این خلاف چیزی است که آقای خوئی فرمود. ولی قطعا این دعا اشتباه است. چون در این دعا می خواهد بگوید که ام الکتاب را تغییر بده. فإن کنت عندک فی أم الکتاب شقیا فاجعلنی سعیدا فإنک تمحو ما تشاء وتثبت و عندک ام الکتاب. خب این خلاف روایاتی است که خواندیم وسندش هم ضعیف است.

پس اصل فرمایشات آقای خوئی به نظر ما متین است، توجیه دیگری ما برای بداء نمی فهمیم.

البته ما روایات ضعیفه داریم مثل اینکه نقل شده است از امام صادق علیه السلام که فرمود: ما بدا لله کما بدا له فی شأن اسماعیل ابنی. اینکه بداء حقیقی است که بناء بود امام بعد از امام صادق علیه السلام اسماعیل باشد خداوند نظرش تغییر کرد اسماعیل را زودتر از پدر بزرگوارش از دنیا برد. ما بدا لله، خدا بداء برایش حاصل شد در شأن اسماعیل، یعنی بناء بود اسماعیل نظر خدا برگشت. این قابل قبول نیست. به قول خواجه نصیرالدین طوسی فرموده بداء به این معنا باطل است و این حدیث هم خبر واحد است لایفید علما و لاعملا، خبر واحد ضعیف السند هم هست. این خلاف آن چیزی است که جابر گفت من از پیامبر اسماء تمام ائمه علیهم السلام را شنیدم.

ولذا به نظر ما حق همین تفسیر مرحوم آقای خوئی است. روایات هم داریم. مثلا در تفسیر قمی داریم عن عبدالله بن مسکان عن ابی عبدالله علیه السلام قال: إذا کان لیلة القدر نزلت الملائکة و الروح و الکتبة الی السماء الدنیا، فیکتبون ما یکون من قضاء الله فی تلک السنة. فإذا اراد الله أن یقدم شیئا أو یؤخره أو ینقص شیئا امر الملک أن یمحو ما یشاء ثم اثبت الذی اراده. این روایت یک نکته دیگر هم دارد و آن این است که آن عالم لوح محو اثبات گاهی خود نفس ملائکه اند که ملاصدرا هم گفته است که عالم محو و اثبات خدا نیست آن وسائط فیضند، آن ملائکه عالم محو واثبات است، اینها نظرشان تغییر می کند نظر خدا که تغییر نمی کند، نظر درجه دو ها و وسائط فیض تغییر می کند. که این روایت هم ظاهرش همین است که در شب قدر ملائکه قضاء خدا را در آن سال می نویسند بعد اگر خدا خواست تغییر بدهد ملک را امر می کند که آن بخش از قضاء را محو کن و مطلب جدید بنویس. اما خدا در ذاتش بداء حاصل نمی شود.

در روایات متعدده ای داریم که: لولا آیة فی کتاب الله لاخبرتکم بما کان و بما یکون و بما هو کائن الی یوم القیامة و هی هذه الآیة "یمحو الله ما یشاء ویثبت". یا از امام سجاد علیه السلام و ائمه دیگر علیهم السلام نقل شده است که لولا آیة فی کتاب الله لحدثناکم بما یکون الی أن تقوم الساعة "یمحو الله ما یشاء ویثبت".

در روایت دیگر داریم: سئل ابوعبدالله علیه السلام عن قول الله عزوجل "یمحو الله ما یشاء"، قال إن ذلک الکتاب کتابٌ یمحو الله ما یشاء ویثبت فمن ذلک الذی یردّ الدعاء القضاء. دعاء که رفع بلاء می کند و بلاء نازل را رفع می کند رفع قضاء مربوط به عالم لوح محو و اثبات می کند. حتی إذا صار الی ام الکتاب. اگر قضاء مربوط به ام الکتاب لم یغن الدعاء فیه شیئا، دیگر دعاء فائده ندارد چون این قضاء در عالم ام الکتاب ثبت شده است، هر چه دعاء هم بکنی فایده ندارد. دعاء برای رفع آن قضاءها وبلاءهایی است که در عالم لوح محو و اثبات نوشته است. این روایاتی است که در این رابطه هست.

به نظر ما بهترین تفسیر برای بداء همین تفسیری است که مرحوم آقای خوئی ذکر کرد.

پس سه علم بود، علم مخزون فرمود لایعلمه الا هو. علم علّمه ملائکته و رسله بنحوٍ محتوم، بداء در او حاصل نمی شد. قسم سوم آن علمی بود که علّمه ملائکته ورسله بشکل معلق واخبر به النبی بشکل معلق، منتهی قرینه لبیه ای که افاده این تعلیق را می کرد خیلی ها متوجه نبودند.

هذا تمام الکلام فی بحث البداء. وبذلک انتهی الکلام عن بحث العام و الخاص ویقع الکلام فی بحث المطلق و المقید.

جلسه 525 دقیقه 34:5

# یقع الکلام فی بحث المطلق والمقید

ادامه جلسه 525 دقیقه 34:5

راجع به مطلق ومقید جهاتی از بحث هست که عرض می کنیم:

## فی دلالت الاطلاق

جهت اولی: بحث است که اگر مولا لفظی را مطلق گفت، اعتق رقبة، نگفت اعتق رقبة مؤمنة، دلالت این اسم جنس یعنی رقبه در اعتق رقبة بر اطلاق و اینکه رقبه تمام الموضوع است برای وجوب عتق، آیا این دلالت مستند به وضع است کما قال به المشهور قبل سلطان العلماء یا مستند به مقدمات حکمت است کما قال به سلطان العلماء والمشهور بعده. آیا اعتق رقبة وضع شده است بر اینکه مراد ماهیت مطلقه باشد به جوری که اگر اراده بکند رقبه مؤمنه را که ماهیت مقیده است بشود مجاز، اگر اینجور است، که ما نیاز به مقدمات حکمت نداریم. اگر وضع شده است رقبه در جائی که قیدی در خطاب کنارش نیاید، وضع شده است که از آن اراده بشود ماهیت مطلقه، اگر مراد از آن ماهیت مقیده یا ماهیت مهمله بود می شود مجاز، دیگر نیاز به مقدمات حکمت نداریم. اما اگر بگوئیم نه، وضع شده است رقبه یا هر اسم جنس دیگر بر ذات ماهیت که از آن تعبیر می کنند به ماهیت مهمله، اما اینکه ماهیت از آن اراده شده است ماهیت مطلقه نه ماهیت مقیده، این را باید با ظهور حال و مقدمات حکمت بفهمیم کما قال به سلطان العلماء.

حق در مسأله همان چیزی است که سلطان العلماء گفت و یتضح ذلک من خلال مقدمات:

مقدمه اولی: این است که ما اول تقسیمی که می کنند اینجا ماهیت را، می گویند ماهیت مهمله داریم، ماهیت لابشرط مقسمی داریم، ماهیت لابشرط قسمی داریم، ماهیت بشرط شیء داریم، ماهیت بشرط لا داریم. که فعلا شد پنج تا. این تقسیم ها اولا معنایش چیست، وبعد ببینیم این تقسیمها درست است یا نه؟

آقای خوئی ره فرموده: اول شما نگاه می کنید به ذات ماهیت. مثلا ماهیت ماء ذاتش را می بینید بدون لحاظ امر زائد بر ذات. حتی اینکه لحاظ نکردی امر زائد بر ذات را، این لحاظ نکردن خودت را هم نمی بینی. فقط ذات ماهیت ماء را می بینی. این می شود ماهیت مهمله. ذات ماء را می بینی. این یک مرحله.

مرحله دوم: این است که زائد بر لحاظ ذات ماهیت آب مثلا، یک امر زائدی را در کنارش لحاظ می کنیم، آن امر زائد ببینیم چیست. یکوقت آن امر زائد عبارت است از مقسم بودن این ماهیت آب برای آن سه قسم، لابشرط قسمی و بشرط لا و بشرط شیء. یعنی لحاظ می کنی آب را ولحاظ می کنی که این آب مقسم هست برای سه قسم إما اللابشرط القسمی أو البشرط لا أو البشرط شیء. لابشرط قسمی می گوید آب، هر چه باشد، چه شیرین باشد و چه شور باشد. این می شود لابشرط قسمی. بشرط لا آبی که شور نباشد، بشرط شیء آبی که شیرین باشد. لحاظ می کنی آب را و لحاظ می کنی مقسم بودن آب را برای این سه قسم. این می شود لابشرط مقسمی.

یکوقت لحاظ می کنی آب را و لحاظ می کنی سریانش ولابشرط بودنش را از خصوصیت شیرین بودن یا شور بودن. می گوئی آب هر چه باشد. لحاظ کردی آب را و لحاظ کردی سریان این آب را در جمیع مصادیق بدون قید زائد. این می شود لابشرط قسمی. پس ماهیت مهمله ذات آب لحاظ شد، لابشرط مقسمی مقسم بودن آب برای سه قسم لحاظ شد. لابشرط قسمی سریان آب در جمیع مصادیق چه شیرین باشد و چه شور، چه خنک باشد و چه گرم لحاظ شد. در بشرط لا هم لحاظ شد تقیدش به عدم آن شور بودن، در بشرط شیء هم لحاظ شد تقیدش به شیرین بودن. این شد پنج قسم.

ببینیم این فرمایش آقای خوئی ره درست است یا نه، انشاءالله روز شنبه.

جلسه 526

شنبه 08/08/89

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 آیا اسم جنس وضع شده است بر ماهیت مطلقه و استفاده اطلاق از وضع است و مستند هست به وضع، و یا اسم جنس وضع شده است بر ماهیت مهمله و استفاده اطلاق از طریق مقدمات حکمت هست که مسلک سلطان العلماء هست وبعد از ایشان این مسلک مشهور شده است.

ما برای اینکه این بحث روشن بشود عرض کردیم ابتداء انقسامات ماهیت را بحث کنیم.

انقسامات ماهیت هم در فلسفه مطرح شده است و هم در اصول.

در فلسفه گفته اند: ماهیت سه قسم است: ماهیت مطلقه، ماهیت مجرده، ماهیت مخلوطه.

ماهیت مطلقه گفته اند آن چیزی است که لابشرط هست از طرو قید زائد.

ماهیت مجرده آن چیزی است که بشرط لا هست از طرو قید زائد. گفته اند نمی شود در خارج هیچ مثالی برای ماهیت مجرده پیدا کرد. چون شما هر چه در خارج نگاه کنید ماهیتی است مع طرو قید زائد علیها. بالاخره در خارج انسان یا سیاه است یا سفید. یا عالم است یا لاعالم. ما در خارج ماهیت مجرده نداریم، فقط در ذهن وقتی می گوئیم الانسان نوع، این الانسان ماهیت مجرده است یعنی نوع همچنین چیزی هست، در خارج این فرد از انسان که نوع نیست. انسان به عنوان ماهیت مجرده که موطنش ذهن است که تعبیر می کنند موطنها عالم العقل، این انسان نوع است. یا این حیوان جنس است. پس ماهیت مجرده از نظر فلاسفه یعنی ماهیت بشرط لای از عروض قید زائد.

ماهیت مخلوطه آن ماهیتی است که به شرط عروض قید زائد هست که گاهی این قید، قید وجودی است، الانسان العالم، گاهی قید عدمی است، الانسان اللاعالم. هر دو مصداق هستند برای ماهیت مخلوطه. اسم ماهیت مخلوطه را هم می گذارند بشرط شیء. از نظر حکماء الانسان العالم انسان بشرط شیء است، الانسان اللاعالم هم انسان بشرط شیء است. بشرط لا آن ماهیت مجرده است که اصلا در خارج وجود ندارد.

البته اصولیین ماهیت بشرط لا را آنجور معنا نکرده اند که فلاسفه معنا کرده اند. بلکه یک اصطلاح خاص در علم اصول است که وقتی می گویند ماهیت بشرط لا، مرادشان ماهیت مجرده نیست. ماهیت بشرط لا نسبت به یک قید معین است نه نسبت به جمیع قیود. الانسان اللاعالم از نظر مصطلح اصولیین انسان بشرط لا است، با اینکه از نظر فرلاسفه این بشرط شیء است و ماهیت مخلوطه است.

پس از نظر مصطلح اصولیین که بحث ما هم هست تقسیمات به اینگونه است:

ماهیت لابشرط، مثل الانسان، که لابشرط هست از اینکه عالم باشد یا عالم نباشد.

ماهیت بشرط لا، مثل الانسان اللاعالم.

ماهیت بشرط شیء، مثل الانسان العالم.

ما هم بر اساس اصطلاح اصولیین مشی می کنیم. منتهی یک سری بحث هایی هست که در فلسفه هم مطرح شده و در اصول هم مطرح شده، که آنچه را که در فلسفه مطرح شده هم ما عرض خواهیم کرد ولکن با اصطلاح همان سه تقسیم اصولی. لابشرط یعنی سواء کان عالما أم لا، لابشرط از عروض قید زائد یا عدم آن. بشرط لا انسان به شرط اینکه عالم نباشد، بشرط شیء یعنی انسان به شرط اینکه عالم باشد.

ما این اقسام ثلاثه ماهیت را اولا بدانیم این تقسیم ذات ماهیت نیست. اینکه بعضی از بزرگان در فرمایشاتشان فرموده اند که این تقسیم ماهیت نباید باشد، بلکه باید تقسیم لحاظ ماهیت باشد، این مطلب مختص به اینها نیست. همه اینهایی که این تقسیم بندی را مطرح کرده اند این را معترف هستند که ما در خارج دو قسم بیشتر نداریم، یا ماهیت بشرط شیء داریم، یا ماهیت بشرط لا داریم. ما در خارج ماهیت لابشرط نداریم. با این تفسیری که عرض کردیم که ماهیت بشرط شیء مثل انسان به شرط عالم بودن، ماهیت بشرط لا مثل انسان به شرط عالم نبودن، خب ما در خارج یا انسان عالم داریم که می شود بشرط شیء، یا انسان لاعالم داریم می شود بشرط لا. قسم سومی به نام لابشرط ما در خارج نداریم. این تقسیم بندی ثلاثه مربوط به ماهیتی است که در ذهن لحاظ می شود، یعنی در ذهن ماهیت را به سه نحو می شود لحاظ کرد. یکی اینکه ما بیائیم ذات ماهیت را لحاظ کنیم، انسان، ولحاظ نکنیم به این انسان قید زائدی را. این می شود لابشرط. چون لحاظ کردیم انسان را ولحاظ نکردیم شیء آخری را با او در ذهن. این می شود لابشرط. تارة لحاظ می کنیم قید آخری را با انسان. حالا این قید آخر گاهی قید وجودی است می شود بشرط شیء و گاهی قید عدمی است می شود بشرط لا.

پس لحاظ انسان در ذهن خالی نیست از اینکه یا لوحظ معه قید آخر، که می شود بشرط شیء یا بشرط لا، أو لم یلحاظ معه قید آخر، می شود لابشرط. ما در ذهن غیر از این سه فرض جور دیگری نمی توانیم ماهیت را لحاظ کنیم. ما وقتی انسان را لحاظ می کنیم یا با او لحاظ نمی کنیم قید آخری را، می شود لابشرط، یا با او لحاظ می کنیم قید آخر وجودی را، می شود بشرط شیء، یا با او لحاظ می کنیم قید زائد عدمی را، می شود بشرط لا.

منتهی یک جامعی بین این سه قسم می شود در ذهن مطرح کرد، وآن جامع ذات انسان است. انسان ملحوظ در ذهن، جامع بین این انسانی که لوحظ فی الذهن که لوحظ معه قید آخر و بین آن انسانی که لم یلحظ معه قید آخر جامعش ذات انسان است. ولکن ذات انسان در ذهن موجود نمی شود مگر اینکه یا لابشرط است یعنی لم یلحظ معه قید آخر، یا بشرط شیء است و یا بشرط لا است. ما در ذهن لحاظ که می کنیم انسان را، به سه نحو بیشتر نمی توانیم لحاظ کنیم: یا لابشرط، یعنی لایلحظ معه قید کونه عالما أو عدم کونه عالما، یا لحاظ می کنیم انسان را مقیدا بکونه عالما، که این می شود بشرط شیء، یا مقیدا بعدم کونه عالما که می شود بشرط لا. ولکن یک قدر مشترکی بین این سه قسم هست وآن ذات انسانی است که ملحوظ در ذهن است. اسم این را می گذارند ماهیت مهمله. ماهیت مهمله در ذهن وجود مستقلی ندارد. در ذهن ماهیت مهمله یا موجود می شود در ضمن لابشرط یا موجود می شود در ضمن بشرط شیء یا موجود می شود در ضمن بشرط لا. شما خودتان حساب کنید بالاخره انسان را تصور می کنید، یا همراه با او قید زائدی را تصور می کنید یا نمی کنید. شق ثالثی ندارد. اگر تصور نکردید، می شود لابشرط، اگر تصور کردید قید زائد وجودی را، می شود بشرط شیء، اگر تصور کردید قید زائد عدمی را، می شود بشرط لا. راه دیگری که نیست.

پس این چیزی که از کلام آقای خوئی ره استفاده می شود که اگر ما لحاظ کنیم مفهوم انسان را بدون لحاظ امر زائدی، این ماهیت مهمله است. نه، اصلا امکان ندارد ماهیت مهمله موجود بشود بطور مستقل در ذهن. بلکه یا باید موجود بشود در ضمن لابشرط یا در ضمن بشرط لا و یا در ضمن بشرط شیء.

سؤال وجواب: شما در ذهن تصور می کنید انسان را، قدر مشترک هست ولکن در ذهن یا موجود می شود این قدر مشترک به این نحو که لایلحظ مع الانسان قید آخر یا یلحظ مع الانسان قید آخر. شما تصور که می کنید انسان را از دو حال خارج نیست، یا لحاظ می کنید با او قید زائد را و یا لحاظ نمی کنید.

این تعبیر که انسان یا اعم است از اینکه لحاظ بشود با او قید آخری که وجودی است یا عدمی یا قید آخری لحاظ نشود، اگر این مفهوم را می گوئید، یعنی الانسان الاعم من أن یلحظ معه قید آخر وجودی أو عدمی أو لایلحظ معه قید آخر، اگر این مفهوم را می گوئید، که آقایان می گویند این مفهوم لابشرط مقسمی است که بعدا عرض خواهیم کرد. این مفهوم را که شما نمی گوئید. این مفهوم که در خارج موجود نیست. ماهیت مهمله یعنی ذات ماهیت مهمله آقایان می گویند در خارج موجود است، اما این مفهوم که الانسان الاعم من أن یلحظ معه قید آخر أو لایلحظ معه قید آخر، آقایان می گویند این مفهوم یک مفهوم جامعی است که اسمش هست لابشرط مقسمی که بعدا عرض خواهیم کرد. اینکه ماهیت مهمله نیست. ماهیت مهمله یعنی ذات ماهیت یعنی ذات انسان، این ذات انسان در خارج هم موجود می شود در ذهن هم موجود می شود. این ماهیت مهمله است. این ماهیت مهمله در ذهن مستقل موجود نمی شود. یا لحاظ می شود با او قید زائدی اگر وجودی است می شود بشرط شیء، الانسان العالم، اگر عدمی است می شود بشرط لا، الانسان اللاعالم، اگر لحاظ نمی شود با او قید زائد، می شود لابشرط قسمی. ماهیت مهمله در ذهن وجود مستقل ندارد.

پس این تعبیری که از آقای خوئی ره ظاهر هست که تارة لحاظ می کنیم ذات ماهیت را بدون لحاظ شیء آخر، این می شود ماهیت مهمله، و تارة لحاظ می کنیم با او شیء آخری را، آنوقت تقسیم بندی شروع می شود که آن شیء آخر آقای خوئی ره فرمود چیست.

من باز فرمایش آقای خوئی ره را که جلسه قبل مطرح کردیم تکرار می کنم تا اشکال ما به ایشان روشن تر بشود:

مرحوم آقای خوئی فرمود: تارة ما لحاظ می کنیم ذات ماهیت را بدون اینکه شیء آخری را لحاظ کنیم. این می شود ماهیت مهمله. و تارة شیء آخری را با او لحاظ می کنیم. این شیء آخر را که با اول لحاظ بکنیم چیست؟ ایشان فرموده است که یکوقت لحاظ می کنیم سریان ماهیت را مثل سریان ماهیت انسان را در جمیع مصادیقش. این می شود لابشرط قسمی. تارة لحاظ می کنیم اخذ قید زائد وجودی را. می شود بشرط شیء، الانسان العالم. تارة لحاظ می کنیم اخذ قید زائد عدمی را. می شود بشرط لا، الانسان اللاعالم. پس آقای خوئی فرموده: ذات انسان را لحاظ کنی چیز دیگری را لحاظ نکنی، این می شود ماهیت مهمله. شیء آخری را لحاظ کنی یا این ماهیت انسان مثلا، آن شیء آخر یکوقت لحاظ سریان انسان است در جمیع مصادیق، می شود لابشرط قسمی. و به عبارت دیگر می گوید لحاظ کنی عدم اخذ قید زائد را، لحاظ کنی عدم تقیید به قید زائد را. در لابشرط قسمی لحاظ کردی عدم تقیید انسان را به قید زائد. لحاظ کردی سریان انسان را در جمیع افراد. این می شود لابشرط قسمی. وتارة آن شیء زائد را که لحاظ می کنی تقیید به قید زائد وجودی است می شود بشرط شیء، و تارة تقیید به قید زائد عدمی است می شود بشرط لا.

این سه قسم درست شد. اینها غیر از ماهیت مهمله است به نظر آقای خوئی. ماهیت مهمله لحاظ ذات انسان است لیس الا. یعنی هیچ چیز دیگر را لحاظ نمی کنیم. حتی اینکه لحاظ نکردیم چیز دیگر را این را هم لحاظ نمی کنیم. ذات انسان، هیچ چیز دیگر را لحاظ نمی کنیم. آقای خوئی ره می گوید این ماهیت مهمله است. اما اگر شیء آخری را لحاظ بکنید ایشان ابتدا سه قسم می کند، یلحظ سریان مفهوم الانسان فی افراده، أو فقل یلحظ عدم تقیید الانسان بقید زائد فهذا اللابشرط القسمی، أو یلحظ تقییده بقید زائد وجودی فهو بشرط شیء، أو یلحظ تقییده بقید زائد عدمی فهو بشرط لا.

بعد فرمود اما لابشرط مقسمی، آن عبارت است از اینکه لحاظ کنی انسان را و لحاظ کنی مقسم بودن این مفهوم انسان را بر آن سه قسم گذشته که لابشرط قسمی وبشرط لا و بشرط شیء بود. بشود الانسان المقسم، مفهوم الانسان المقسم لهذه الاقسام الثلاثة.

بعد مرحوم آقای خوئی می فرماید: آن ماهیت مهمله نه متحد است با لابشرط قسمی و نه با لابشرط مقسمی.

مرحوم خواجه نصر طوسی در شرح تجرید می گوید ماهیت مهمله عین لابشرط قسمی است.

ملاهادی سبزواری می گوید ماهیت مهمله عین لابشرط مقسمی است.

آقای خوئی می فرماید هیچکدام درست نیست، ماهیت مهمله نه لابشرط قسمی است و نه لابشرط مقسمی. لابشرط قسمی نیست، چون لابشرط قسمی زائد بر لحاظ ماهیت انسان لحاظ شده بود سریان این ماهیت انسان در مصادیقش. ولذا تا لابشرط قسمی یعنی اطلاق نباشد سریان انسان در مصادیقش فعلی نمی شود و بالفعل سریان پیدا نمی کند. بله ماهیت مهمله سریان شأنی دارد صلاحیت سریان دارد اما سریان فعلی از برکات لابشرط قسمی است. لحاظ کردید سریان ماهیت انسان را در افرادش. در حالی که در ماهیت مهمله هیچ چیزی را لحاظ نکردی غیر از ذات انسان. پس اینها یکی نیستند.

اما ماهیت مهمله لابشرط مقسمی هم نیست. چون لابشرط مقسمی لحاظ کردی مقسم بودن ماهیت انسان را برای سه قسم لابشرط قسمی و بشرط لا و بشرط شیء. اما در ماهیت مهمله مقسم بودن را لحاظ نکردی. این خلاصه فرمایش آقای خوئی ره.

سؤال وجواب: ایشان می فرماید: ماهیت مهمله وجود پیدا می کند در ذهن. شما بگو انسان. این انسان نه لابشرط قسمی است، چون لحاظ نکردی سریان انسان را در افراد. لحاظ نکردی عدم اخذ قید زائد را. گفتی انسان. یا مثلا دکتر به بیمارش می گوید اشرب دواءا. خب اشرب دواءا ماهیت مهمله است، لحاظ نکردی سریان دواء را در جمیع افراد. اشرب دواءا آیا یعنی أیّ دواء شئت؟! اینکه ترغیب بیمار است به خودکشی. شما ذات دواء را لحاظ کردی، این نه لابشرط قسمی است چون لحاظ نکردی سریان دواء را در جمیع افراد. نه بشرط لا است و نه بشرط شیء است، چون لحاظ نکردی تقیید به قید زائد را. و نه هم لابشرط مقسمی است، چون لحاظ نکردی مقسم بودن دواء را برای سه قسم لابشرط و بشرط شیء و بشرط لا. آقای خوئی فرمایشش این است.

اقول: ما عرضمان این است که: جناب آقای خوئی! ماهیت مهمله اصلا در ذهن وجود مستقل ندارد، بلکه یا در ضمن لابشرط قسمی موجود می شود یا در ضمن بشرط لا و یا در ضمن بشرط شیء.

شما وقتی می گوئید الانسان، لحاظ می کنید با او قید آخر را یا لحاظ می کنید؟ شق ثالث ندارد. اگر لحاظ نکنید با او قید آخر را، می شود لابشرط قسمی. اگر لحاظ بکنید با او قید آخر وجودی را، می شود بشرط شیء. اگر لحاظ بکنید با او قید آخر عدمی را، می شود بشرط لا.

بله! ماهیت مهمله قدر مشترک هست بین لابشرط قسمی وبشرط لا وبشرط شیء. بلکه ذات ملحوظ در لابشرط قسمی همان ماهیت مهمله است. شما وقتی می گوئید الانسان ملحوظتان انسان است ولو لحاظ نکردید قید آخری را. لحاظ نکردن قید آخر اینها کیفیت لحاظ است، کیفیت لحاظ لابشرط قسمی درست کرده است. و الا ملحوظ شما ذات انسان است. این ذات انسان و این ملحوظ قدر مشترک بین تمام این لابشرط و بشرط شیء وبشرط لا است. این قدر مشترک در ملحوظ این ماهیت مهمله است. پس وقتی شما می گوئید الانسان، ملحوظ را حساب کنید می توانید بگوئید ماهیت مهمله، ولکن این ماهیت مهمله به لحاظ اینکه کیفیت لحاظ است، کیفیت لحاظش وقتی می گوئید الانسان لابشرط قسمی است دیگر. لابشرط قسمی یعنی انسان را لحاظ کنی چیز دیگری را با او لحاظ نکنی. می شود انسان، هم لابشرط قسمی است و هم ملحوظ را که حساب می کنی می توانی بگوئی این ملحوظ ماهیت مهمله است. اگر مقصود این است که عیب ندارد. ولی ماهیت مهمله نمی شود در ذهن یک وجود مستقلی پیدا کند نه بگوئیم لابشرط قسمی است و نه بگوئیم بشرط شیء است و نه بگوئیم بشرط لا است. این یک نکته.

ممکن است شما بفرمائید که آقای خوئی قبول ندارد این مبنا را که لابشرط قسمی عبارت است از لحاظ انسان مثلا و عدم لحاظ قید زائد. چرا؟ برای اینکه این معنایش این است که بگوئیم لابشرط قسمی که از آن تعبیر می کنند به اطلاق امر عدمی است، در حالی که آقای خوئی معتقد است که اطلاق امر وجودی است و تقابل بین اطلاق وتقیید تقابل تضاد است. ولذا ممکن است شما از آقای خوئی دفاع کنید بگوئید آقای خوئی اطلاق را امر وجودی می داند، خب وقتی اطلاق امر وجودی شد می شود لحاظ عدم دخل القید الزائد. اگر شد امر وجودی، من ذات انسان را لحاظ می کنم هیچ چیز دیگر را با او لحاظ نمی کنم. نه لحاظ می کنم عدم دخل قید زائد را تا بشود لابشرط قسمی، و نه لحاظ می کنم اخذ قید زائد را، که اگر این قید زائد وجودی باشد بشود بشرط شیء و اگر عدمی باشد بشود بشرط لا. تقسیم آقای خوئی با این بیان درست می شود. چون بنابر اینکه لابشرط قسمی و اطلاق امر وجودی باشد لحاظ عدم دخل قید زائد و لحاظ سریان طبیعت در افراد، خب آقای خوئی ره راست می گوید، آدم می تواند ذات انسان را لحاظ کند ولی لحاظ نکند عدم دخل قید زائد را.

اقول: می گوئیم مقصود از این حرف چیست؟ مقصود از لحاظ عدم دخل قید زائد، یعنی لحاظ عدم دخل قید زائد در موضوع حکم، این است مقصود، یا لحاظ عدم دخل قید زائد در تصور ماهیت ولو حکمی نباشد؟ مقصود آقای خوئی ره چیست؟ آقای خوئی می گوید اطلاق یعنی لحاظ عدم دخل قید زائد در حکم، یعنی اگر من حکمی نداشتم نه اطلاقی هست و نه تقییدی چون حکمی نیست؟ الانسان، حکمی نداریم تا لحاظ کنیم عدم دخل قید زائد را در حکم یا دخل قید زائد را در حکم. خب این معنایش این است که اطلاق وتقیید یعنی این انقسامات سه گانه از انقسامات ثانویه باشند یعنی در طول ثبوت حکم. بعضی ها این را ادعا فرموده اند مثل آقای بروجردی، ولی درست نیست که ما بگوئیم اگر حکمی نباشد نه اطلاقی هست و نه تقییدی. نه، در مقام تصور ماهیت واقعا حکمی هم نباشد چند جور می شود تصور کرد ماهیت را. انقسامات ماهیت که مربوط به حکم نیست. برفرض حکمی نباشد، آدم می تواند ماهیت ملحوظه در ذهن را چند جور تقسیم کند. پس لازم نیست حکمی فرض کنیم.

علاوه بر فرض شما بگوئید ما باید یک حکمی را فرض کنیم تا اطلاق وتقیید به لحاظ او معنا پیدا کند. می گوئیم جناب آقای خوئی! قبول سلمنا، من وقتی می گویم جئنی بانسان اخذ نمی کنم قید زائد را. آیا می شود من که اخذ نکردم قید زائد را ملتفت نباشم به این کار خودم؟ می شود؟ پس من که ماهیت را در ذهنم تصور می کنم ولو در مقام جعل حکم، لایخلو از اینکه قید زائدی را اخذ نکنم و لامحاله ملتفت هستم به این اخذ نکردنم. مگر می شود انسان کاری بکند در نفسش و همان لحظه غافل باشد و ملتفت نباشد؟. من اخذ نکردم قید زائد را خب ملتفت هستم که اخذ نکردم، واگر هم اخذ کردم قید زائد را، ملتفت هم هستم به اینکه اخذ کردم. پس مگر می شود آدم اخذ نکند قید زائد را وملتفت نباشد به اینکه اخذ نکرده است قید زائد را. خود آقای خوئی ره می گوید محال است انسان اخذ نکند قید زائد را و غافل باشد از اخذ نکردن قید زائد. نمی شود.

پس اینکه ما بیائیم بگوئیم لحاظ عدم اخذ قید زائد، این مهم نیست، برای اینکه این یعنی التفات به عدم اخذ قید زائد. خب مگر می شود من اخذ نکنم قید زائد را و غافل باشم؟ اینکه نمی شود.

وانگهی اصلا این التفات طریق محض است. اطلاق همان عدم اخذ قید زائد است. التفات به او یعنی التفات به اطلاق. و الا شما در تقیید هم بگوئید، شما چطور در تقیید می گوئید اخذ القید الزائد، خب آنجا هم بگوئید الالتفات الی اخذ القید الزائد. چرا آنجا نمی گوئید؟ چون هر کس بشنود می گوید تقیید اخذ قید زائد است، التفات به اخذ قید زائد یعنی التفات به تقیید. خود التفات که دیگر تقیید نیست. التفات الی عدم اخذ القید الزائد هم یعنی التفات به اطلاق. خود التفات که اطلاق نیست. اطلاق همان عدم اخذ قید زائد است، کما اینکه تقیید اخذ قید زائد است.

بقیة الکلام را فردا عرض می کنیم، فعلا به این نتیجه رسیدیم که ما معتقدیم حتی روی مسلک آقای خوئی ره که اطلاق لحاظ عدم اخذ قید زائد است، ماهیت مهمله در ذهن موجود نمی شود مگر یا در ضمن لابشرط قسمی که ملتفت است انسان به عدم اخذ قید زائد، یا در ضمن بشرط لا و بشرط شیء که ملتفت است انسان به اخذ قید زائد. راه دیگری وجود ندارد. تتمه کلام فردا انشاءالله.

جلسه 527

یکشنبه 09/08/89

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 اسم جنس مثل الانسان آیا وضع شده است برای ماهیت مطلقه و لابشرط قسمی یا وضع شده است برای ماهیت مهمله؟

ما برای اینکه به این نتیجه برسیم که همانطور که مشهور بین متأخرین هست که اسم جنس وضع شده است برای ماهیت مهمله، مطالبی را در رابطه با انقسامات ماهیت عرض کردیم.

عرض کردیم: علماء گفته اند: ماهیت به سه نحو لحاظ می شود: یکی به نحو لابشرط قسمی. دوم به نحو بشرط شیء، سوم به نحو بشرط لا.

آنچه که به نظر ما می رسد در این رابطه این است که اینجور معنا کنیم که مفهوم انسان مثلا در ذهن یا در هنگامی که لحاظ می شود همراه با او لحاظ می شود تقیدش به یک قید زائد، که این قید زائد اگر وجودی است می شود بشرط شیء، الانسان العالم، اگر عدمی است می شود بشرط لا، الانسان اللاعالم، و اگر چیزی همراه با او لحاظ نشود تقید انسان به قید آخر لحاظ نشود، الانسان، این می شود لابشرط قسمی. و در هنگام لحاظ محال است ما لحاظ کنیم ماهیتی را مثل ماهیت انسان که خارج باشد از این سه قسم. ما قسم رابعی نداریم.

بله ماهیت مهمله ولابشرط مقسمی مطرح است ولی نه به عنوان قسم چهارم و پنجم از لحاظ ماهیت. نه لحاظ ماهیت محال است خارج از این سه قسم باشد. چون تقسیم بین سلب و ایجاب بود إما أن یلحظ مع الانسان تقیده بقید آخر وجودی أو عدمی، أو لا یلحظ تقیده بقید آخر. إذا لم یلحظ تقیده بقید آخر فهو اللابشرط القسمی، إذا لوحظ تقیده بقید آخر فهو البشرط شیء أو بشرط لا.

ولی ذات ملحوظ در این سه قسم که مفهوم انسان هست نام این را می گذارند ماهیت مهمله. فرق ماهیت مهمله با لابشرط قسمی این است که شما وقتی که تصور می کنید الانسان، این تصور شما بالحمل الشایع مصداق لابشرط قسمی است. کیفیت لحاظ را در نظر بگیریم لابشرط قسمی است، ولی ذات ملحوظ در اینجا الانسان است که نسبتش با الانسان العالم نسبت اقل واکثر است. یعنی این ذات ملحوظ که انسان هست در الانسان العالم هم هست، در الانسان اللاعالم هم هست این ذات ملحوظ، ولی کیفیت لحاظ در الانسان با الانسان العالم فرق می کند. الانسان کیفیت لحاظش این است که لم یلحظ مع الانسن تقیده بقید آخر. ولی در الانسان العالم لوحظ تقید الانسان بقید آخر. ولکن ذات ملحوظ در الانسان انسان است، عدم لحاظ قید آخر کیفیت لحاظ ما است والا در ملحوظ اخذ نمی شود. در ملحوظ ذات انسان اخذ می شود. الانسان. ان الانسان لفی خسر. این لابشرط قسمی است. ولی این الانسان این ذات ملحوظ در الانسان العالم هم هست با اضافه قید زائد. این ذات ملحوظ را اسمش را می گذارند ماهیت مهمله. اما در ذهن ماهیت مهمله محال است موجود بشود به وجود مستقل. بلکه یا موجود می شود در ضمن لابشرط قسمی، می گوئید إن الانسان لفی خسر، گاهی موجود می شود در ضمن بشرط شیء، الانسان العالم، گاهی موجود می شود در ضمن بشرط لا، الانسان اللاعالم.

ومقسم برای این سه قسم لابشرط و بشرط لا و بشرط شیء مقسم بالحمل الشایع همین ماهیت مهمله است، یعنی آن چیزی که قدر مشترک است بین الانسان که لم یلحظ معه قید آخر با الانسان العالم که لوحظ معه قید آخر. آن جامع مشترک ذات انسان است یعنی همان ماهیت مهمله. مقسم حقیقی برای این سه قسم همان ذات انسان است که ماهیت مهمله است.

و من هنا تبین که چرا ملاهادی سبزواری گفت ماهیت مهمله یعنی کلی طبیعی همان لابشرط مقسمی است. ظاهرا مرادش مقسم بالحمل الشایع بود، یعنی آن چیزی که واقعا مقسم هست نه مفهوم مقسم بودن. آن چیزی که واقعا قدر مشترک بین این سه قسم است ذات انسان است که ماهیت مهمله است.

بله شما اگر مفهوم الانسان المقسم لأن یلحظ معه قید آخر أو لایلحظ معه قید آخر، خود مفهوم مقسم بودن را برای این سه قسم، خود این مفهوم را حساب کنید، بله اسم این را بگذارید لابشرط مقسمی، بله این غیر ماهیت مهمله می شود. چون ماهیت مهمله ذات انسان است، اما لابشرط مقسمی را شما لحاظ مقسم بودن انسان برای این سه قسم در نظر گرفتید. اما لحاظ مقسم بودن می شود مقسم بودن بالحمل الاولی. اما مقسم بالحمل الشایع مهم است. مقسم بالحمل الاولی که مهم نیست. لابشرط مقسمی بالحمل الشایع یعنی آن چیزی که مقسم بالحمل الشایع است او به نظر ما همان ماهیت مهمله است که قدر مشترک است بین این سه قسم لابشرط قسمی و بشرط لا وبشرط شیء. بله مفهوم مقسم بودن را شما در نظر بگیرید، مفهوم اینکه الانسان الاعم الانسان الملحوظ که اعم است از اینکه لحاظ بشود با او شیء آخری أو لا، این مفهوم را می گوئید لابشرط مقسمی، بله این با ماهیت مهمله فرق می کند، و حتی یک وجود مستقلی هم دارد در قسم این مفهوم مقسم بودن و مفهوم اعم بودن از اینکه یلحظ معه قید آخر أم لا. بله این در ذهن یک وجود مستقلی دارد. اما اینکه حقیقتا مقسم نیست. علامتش چیست؟ علامتش این است که مقسم بما هو مقسم وجود مستقلی داشته باشد غیر وجود اقسام. مقسم در ضمن اقسام موجود است. اگر بخواهد وجود مستقلی باشد که می شود قسیم برای آن اقسام. آن اقسام یک طرف و این مقسم هم یک وجود مستقلی دارد. اینکه دیگر مقسم نمی شود. مقسم یعنی ما لایوجد الا فی ضمن الاقسام. و الا اگر مقسم وجود مستقلی داشته باشد در عرض وجود اقسام که می شود قسیم اینها.

سؤال وجواب: انسان مقسم للاقسام الثلاثة این مفهوم به حمل اولی بله یک وجود مستقلی دارد در ذهن. اما اینکه مقسم نیست بالحمل بالشایع. مقسم بالحمل الشایع که شاید ملاهادی سبزواری مقصودش همین باشد از لابشرط مقسمی یعنی آنی که مقسم بالحمل الشایع است او همان ماهیت مهمله است. پس ما کلام ملاهادی سبزواری با این توضیحی که می دهیم فکر می کنیم کلام متینی هست. لابشرط مقسمی را اگر بگوئید مقسم بالحمل الشایع نه مفهوم مقسم، نه، واقع مقسم و آن چیزی که بالحمل الشایع مقسم است همان ماهیت مهمله است.

مگر اینکه شما اینجور بفرمائید که: فرق بین ماهیت مهمله و لابشرط مقسمی، البته یعنی لابشرط مقسمی به حمل الشایع، چون به حمل اولی که روشن است که فرق می کند، چون مفهوم انسان با مفهوم الانسان المقسم لأن یلحاظ معه قید آخر أم لا مفهوم است این دو تا مفهوم با هم فرق می کند. اما مقسم بالحمل الشایع ممکن است شما بگوئید یک فرقی می تواند با ماهیت مهمله داشته باشد. و آن این است که لابشرط مقسمی در حقیقت چون مقسم برای این سه قسم است، باید ببینیم این سه قسم از اقسام ماهیت هستند یا از اقسام لحاظ ماهیت. ما قبلا عرض کردیم این سه قسم از اقسام لحاظ ماهیت هستند، و الا ذات ماهیت در خارج یک قسم بیشتر ندارد و هو المقید. البته مقید به قید وجودی، الانسان العالم، مقید به قید عدمی، الانسان اللاعالم. بالاخره حصه مقیده و ماهیت مقیده در خارج موجود است. لابشرط که ما در خارج نداریم.

پس اینکه ما می گوئیم سه قسم، لحاظ ماهیت است که سه قسم دارد. یا به تعبیری که ما عرض می کردیم ماهیت ملحوظه سه قسم دارد. آنوقت ماهیت ملحوظه اسمش را بگذاریم لابشرط مقسمی. یعنی بگوئیم لحاظ که کردیم ماهیت را در ضمن این سه قسم لحاظ می کنیم، یا در ضمن لابشرط قسمی یا در ضمن بشرط لا یا در ضمن بشرط شیء. آن جامع مشترک عبارت است از لحاظ ماهیت. پس لحاظ ماهیت اسمش می شود لابشرط مقسمی، چون قدر مشترک بین این سه تا قسمی است که در ذهن موجود هستند. پس ماهیت ملحوظه اسمش را بگذارید لابشرط مقسمی، ماهیت ملحوظه در ذهن سه جور می تواند موجود بشود، یا لا یلحظ معه قید آخر، می شود لابشرط، که در ذهن موجود است، ولی می توانیم او را فانی بکنیم در خارج.

سؤال وجواب: آن ماهیتی که لحاظ شده است و لم یلحظ معه قید آخر موطنش کجاست؟ موطنش ذهن است دیگر. چون از انقسامات لحاظ ماهیت است. پس بگوئید مقسم بالحمل الشایع لحاظ الماهیة است. اما ماهیت مهمله ذات ماهیت است که ممکن است در خارج هم موجود بشود.

به این معنا اشکال ندارد که لقائل أن یقول که فرق بین ماهیت مهمله و لابشرط مقسمی در این است که ماهیت مهمله لازم نیست در ذهن لحاظ بشود. ذات ماهیت است. ولی ماهیت لابشرط مقسمی عبارت است از ماهیت ملحوظه در ذهن.

ولکن آقایان ماهیت مهمله را هم می گویند موطن وجودش ذهن است. اینهایی که می گویند نباید فرق بگذارند بین ماهیت مهمله با لابشرط مقسمی بالحمل الشایع، چون تصریح می کنند (کما صرح السید الصدر) که ماهیت مهمله هم موطن وجودش ذهن است. ولی لقائل أن یقول که ماهیت مهمله ذات ماهیت انسان است مثلا، که ممکن است در خارج موجود بشود، ولکن لابشرط مقسمی ماهیت ملحوظه در ذهن است که مقسم هست برای این سه قسم لابشرط قسمی وبشرط لا و بشرط شیء.

این خلاصه آنچه که در رابطه با این انقسامات به ذهن ما می آید، که خلاصه اش این می شود که اگر بگوئید ماهیت مهمله وجودش در ذهن هست، لابشرط مقسمی هم که وجودش در ذهن است چون مقسم برای این سه قسم لابشرط وبشرط لا و بشرط شیء لحاظ الماهیة است و الماهیة الملحوظه است، اگر این را بگوئید، ماهیت مهمله با لابشرط مقسمی یکی می شود و حرف محقق سبزواری کاملا متین خواهد بود. ماهیت مهمله موجود در ذهن است، لابشرط مقسمی بالحمل الشایع (نه مفهوم مقسم) آن هم موجود در ذهن است در ضمن این سه قسم لابشرط و بشرط لا و بشرط قسم.

خب آن چیزی که جامع مشترک است بین این سه قسم ذات ماهیت ملحوظه است. ذات ماهیت ملحوظه هم که ماهیت مهمله است. پس یکی شد. مگر اینکه شما بیائید بگوئید ماهیت مهمله لازم نیست در ذهن موجود بشود. می تواند در خارج موجود بشود ذات ماهیت. للشیء غیر الکون فی الاعیان کون بنفسه لدی الاذهان. ذات ماهیت، ماهیت مهمله یعنی ذات ماهیت گاهی وجود عینی پیدا می کند و گاهی وجود ذهنی. پس ماهیت مهمله پس ذات ماهیت می شود، لابشرط مقسمی می شود ماهیت ملحوظه فی الذهن.

ما در اینجا یک مطلبی را از آقای خوئی عرض کردیم، ایشان فرمود: من عقیده ام این است که لابشرط قسمی لحاظ ذات ماهیت نیست. شما لحاظ کنید ذات ماهیت انسان را، این ماهیت لابشرط قسمی نیست بلکه این ماهیت مهمله است. ماهیت لابشرط قسمی این است که زائد بر لحاظ ماهیت لحاظ هم بکنی سریان ماهیت را در افراد. یعنی وقتی می گوئی النار حارة لحاظ کنی سریان این نار را در جمیع افراد. این می شود لابشرط قسمی، می شود اطلاق.

ولذا ایشان می گوید اطلاق امر وجودی است. لحاظ سریان الطبیعة فی افرادها، این امر وجودی است. نه عدم لحاظ قیدٍ زائد، والا ماهیت مهمله هم عدم لحاظ قید زائد دارد. شما همینجوری بگو النار، یا دکتر به بیمارش می گوید إشرب دواء، خب این ماهیت مهمله است. قلد المجتهد، آقا رفته از یک مجتهد فاسق فاجر تقلید می کند، می گویند چرا این کار را می کنی؟ می گوید آقایان به ما گفته اند: عامی باید یا مقلد مجتهد باشد یا عمل به احتیاط کند، ما هم مقلد مجتهد شدیم دیگر. قید نزدند و به ما نگفتند که مجتهد باید عادل باشد. به او می گویند اینکه گفتند قلد المجتهد، ماهیت مهمله است در مقام بیان نیست، شرائط مجتهد را که نمی گوید. آقای خوئی می گوید این ماهیت مهمله است، چون لحاظ کردید مجتهد را ولی لحاظ نکردید سریان این مجتهد را در جمیع افراد. اگر بخواهید لحاظ کنید سریان را می توانید جایش بگذارید قلد المجتهد أی مجتهد کان. أی مجتهد کان می شود لحاظ سریان. منتهی گاهی می گوئید أی مجتهد کان، می شود عام بدلی. گاهی نمی گوئید بلکه با مقدمات حکمت فهمیده می شود، می شود مطلق بدلی. آقای خوئی ره فرموده اطلاق این است، لحاظ سریان الطبیعة فی افرادها.

ولذا ماهیت مهمله غیر از لابشرط قسمی است. ماهیت مهمله را آقایان می گویند کلی طبیعی. ایشان گفته کلی طبیعی غیر از لابشرط قسمی است. حالا خواجه نصیر در شرح تجرید گفته کلی طبیعی همان لابشرط قسمی است، خب اشتباه کرده است. نه، کلی طبیعی ذات ماهیت است، اما لابشرط قسمی لحاظ سریان در افراد است. سریان کلی طبیعی در افراد سریان شأنی است نه سریان فعلی. یعنی صلاحیت دارد برای سریان، ولی سریان فعلی با لحاظ سریان درست می شود که می شود جای آن گذاشت أی، مثلا قلد المجتهد أیّ مجتهد کان.

ما سؤالمان این است که جناب آقای خوئی! اگر مرادتان از لحاظ سریان یعنی لحاظ افراد، اینکه در مطلقی که اسم جنس هست لحاظ افراد نمی شود. شما وقتی می گوئید النار حارة، فرق می کند با اینکه بگوئید کل نار حارة. کل نار حارة بله لحاظ کثرات و افراد شده است، اما النار حارة لحاظ طبیعت شده است. سریان طبیعت در افراد ذاتی است، نیازی به لحاظ ندارد. اتحاد طبیعت با افراد اتحاد ذاتی است. شما وقتی می گوئید آتش گرم است، اتحاد دارد آتش با این فرد با آن فرد. ولی شما لحاظ نکردید افراد را. لحاظ افراد در عام است یا در جمع محلی به لام است مثل کل نار و النیران. اما وقتی می گوئید النار که اینجور نیست. شما وقتی می گوئید أعتق رقبة برده ای را آزاد کن، شما لحاظ نکردید سریان در افراد را، طبیعت رقبه را دیدید. سریان طبیعت در افراد ذاتی است.

اگر مرادتان این است که مولا در مقام جعل حکم باید لحاظ کند عدم دخل قید زائد را، وقتی می گوید أعتق رقبة و وجوب عتق رقبة را جعل می کند لحاظ کند عدم دخل قید زائد را مثل مؤمن بودن در این متعلق جعل. لحاظ عدم دخل قید زائد در متعلق جعل.

می گوئیم جناب آقای خوئی! مگر شما مثل آقای بروجردی ره هستید که می گوئید اطلاق وتقیید از شئون حکم است؟ که اگر حکمی نبود نه اطلاقی هست و نه تقییدی، نه لابشرطی هست و نه بشرط شیئی. خب اینکه درست نیست. تصور ماهیت ولو حکم هم نباشد می تواند به نحو لابشرط باشد ومی تواند به نحو بشرط شیء باشد و می تواند به نحو بشرط لا باشد. الانسان العالم، الانسان اللاعالم.

وانگهی جناب آقای خوئی! مراد شما از لحاظ عدم دخل قید زائد کما اینکه از کلماتتان در بحث تعبدی و توصلی استفاده می شود لحاظ عدم دخل قید زائد هست در جعل نه در غرض. اگر شما اطلاق را این می دانستید که مولا بگوید أعتق رقبة، لحاظ کند که قید زائد در غرض من دخیل نیست، همانطوری که در جعلم اخذش نکردم در غرضم هم اخذ نشده است. اگر مراد از اطلاق این بود خوب بود، این امر وجودی است. ولذا جاهایی که تقیید محال است مثلا محال است شارع اخذ کند علم به حکم را در موضوع حکم، بگوید العالم بوجوب الصلاة تجب علیه الصلاة، آقایان می گویند محال است، علم به حکم را در موضوع حکم اخذ کردن محال است. تقیید محال است. حالا که تقیید محال است ما دیگر نمی توانیم کشف بکنیم از عدم تقیید که این علم به حکم در غرض مولا دخیل نیست. شاید باشد. شاید باشد ولی مولا نمی تواند تقیید زند. اگر تقیید امتناع داشت دیگر عدم اخذ قید در جعل کاشف از عدم دخل قید در غرض نخواهد بود. می شود اهمال در کشف از غرض. نسبت به غرض اهمال پیش می آید. ولی آقای خوئی ره که اینجوری نفرموده است و اطلاق را به معنای لحاظ عدم دخل قید زائد در غرض معنا نمی کند. چون خود ایشان فرموده، فرموده است جاهایی که مولا در جعلش قیدی را اخذ نمی کند ولو بخاطر محال بودن، پس ملتفت است به اینکه در جعلش این قید را اخذ نکرده، و هذا هو الاطلاق. اطلاق یعنی اینکه انسان ملتفت باشد که در جعلش قید زائد را اخذ نکرده است. ولذا برخلاف استادش مرحوم نائینی که می گفت إذا استحال التقیید استحال الاطلاق وتعین الاهمال فی الجعل که شاید مقصودش همان اهمال به لحاظ کشف از غرض است. آقای خوئی فرمود اذا استحال التقیید وجب الاطلاق. چرا؟ برای اینکه وقتی تقیید محال بود مولا اخذ نمی کند این قید را. اخذ که نکرد لامحاله ملتفت هم هست که اخذ نکرده، محال است که مولا در هنگام جعل اخذ نکند این قید را و ملتفت هم نباشد به اینکه اخذ نکرده. خود آقای خوئی این را فرموده است.

اقول: می گوئیم جناب آقای خوئی! با این بیان مطلب فرقی نکرد. ما می گوئیم اطلاق به لحاظ جعل در مقابل تقیید جعل است. اطلاق جعل یعنی عدم اخذ قید زائد در جعل. شما می گوئید التفات به عدم اخذ قید زائد در جعل، و خودتان هم می گوئید عدم اخذ قید زائد ملازم هست با التفات به آن. پس فرقی نمی کند. اصلا این فرمایش شما در عمده موارد ثمره ندارد. خب در آنجایی که مولا جعل می کند حکمی را، یا قید زائدی را اخذ کرده، می شود بشرط شیئ، یا قید زائد را اخذ نکرده، می شود لابشرط. ما می گوئیم می شود لابشرط چون اطلاق عدم اخذ قید زائد است. شما می فرمائید می شود لابشرط چون بالاخره مولا ملتفت است که اخذ نکرده است دیگر.

پس عملا فرمایش شما با دیگران فرقی نمی کند.

وحقیقتش هم این است که معنا ندارد اطلاق را بگوئیم التفات به عدم اخذ قید زائد، والا باید تقیید را هم بگوئیم التفات به اخذ قید زائد. التفات طریق محض است. همانطور که تقیید اخذ قید زائد است اطلاق عدم اخذ قید زائد است. ولذا ما نظرمان این است که تقابل بین اطلاق وتقیید (البته اطلاق به لحاظ مقام جعل نه آن اطلاق به لحاظ کشف از غرض) تقابل سلب و ایجاب است نه تقابل تضاد که آقای خوئی ره فرمود، چون فرمود اطلاق امر وجودی است و هو لحاظ عدم دخل القید الزائد.

پس این فرمایش آقای خوئی ره تمام نیست.

فتحصل مما ذکرنا که ماهیت مهمله همان لابشرط مقسمی است با آن بیانی که عرض کردیم. بنابر اینکه ماهیت مهمله ماهیت ملحوظه در ذهن باشد همان لابشرط مقسمی بالحمل الشایع است. وذات این ملحوظ که الانسان است عین ذات ملحوظ در لابشرط قسمی است. در لابشرط قسمی ذات ملحوظ الانسان است. إن الانسان لفی خسر، ذات ملحوظ انسان است یعنی ماهیت مهمله. منتهی ماهیت مهمله ممکن است در ضمن الانسان العالم موجود بشود. یعنی بشود ملحوظ انسان به اضافه تقید به عالم بودن. وممکن هم هست در ضمن لابشرط قسمی موجود بشود که دیگر ملحوظ در لابشرط قسمی بیشتر از ماهیت مهمله نیست. فاللابشرط القسمی بلحاظ الملحوظ عین الماهیة المهملة، منتهی فرقش این است که در لابشرط قسمی این هست که متکلم نباید لحاظ کرده باشد قید آخر را. ملحوظش فقط ذات ماهیت مهمله باشد. اگر قید آخر را لحاظ کرده باشد این ملحوظ دیگر لابشرط قسمی نیست بلکه بشرط لا و بشرط شیء خواهد بود.

سؤال وجواب: اگر بگوید أیّ انسان او می شود عام. بحث ما در اسم جنس است که ان الانسان لفی خسر.

در آخر بحث مطلبی را از آقای صدر نقل می کنیم که در اینجا معقول اول و معقول ثانی را مطرح می کند. که به نظر ما این مطالب چندان ارتباطی با این بحث ندارد، ولکن احتراما به ایشان مطلب ایشان را هم عرض می کنیم وبعد وارد بحث وضع اسم جنس می شویم که هل وضع للماهیة المهملة أینما وجدت ولو ضمن الماهیة البشرط شیء أو وضعت لللابشرط القسمی که حتما وقتی مولا می گوید الا الانسان باید لحاظ نکند با او قید آخری را. اگر لحاظ بکند با او قید آخری را و بگوید الانسان، خلاف وضع است. اگر اسم جنس وضع شده باشد بر ماهیت مهمله، مولا اراده کند بعض الانسان را خلاف وضع نیست. چون ماهیت مهمله در ضمن بشرط لا و بشرط شیء هم موجود می شود. اما اگر وضع شده بر لابشرط، لابشرط این است که ذات ماهیت مهمله را لحاظ کنی وچیز دیگری را لحاظ نکنی. اگر مولا چیز دیگری را لحاظ کند می شود خلاف ما وضع له. ببینیم حق در این مسئله کدام هست. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 528

دوشنبه 10/08/89

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.

آقای صدر ره در رابطه با انقسامات ماهیت مطلبی بیان کرده اند که عرض می کنیم:

ایشان فرموده اند: در خارج ما دو قسم بیشتر نداریم، یکی ماهیت بشرط شیء و دیگری ماهیت بشرط لا، البته نه آن ماهیت بشرط لای فلسفی، ماهیت بشرط لای اصولی که بشرط لای از یک قید معینی هست. مثل انسان بشرط لای از علم. نه بشرط لای فلسفی که بشرط لا هست از جمیع عوارض ومشخصات، که موطنش ذهن خواهد بود، مثل الانسان نوع.

پس ما در خارج دو قسم بیشتر از ماهیت نداریم. ولکن در ذهن ما به سه نحو می توانیم لحاظ کنیم ماهیت را:

یکی به نحو لابشرط که لحاظ کنیم ذات ماهیت انسان را مثلا بدون لحاظ قید زائد، دوم لحاظ کنیم انسان را با قید زائد وجودی، بگوئیم الانسان العالم، که می شود بشرط شیء. سوم اینکه لحاظ کنیم انسان را بشرط لا از علم، الانسان اللاعالم.

پس در موطن ذهن سه قسم برای لحاظ ماهیت درست شد. این لابشرط قسمی مقسم و جامع هست برای آن ماهیت خارجیه. و اشکال ندارد که مقسم در غیر موطن وجود اقسام وجود مستقل پیدا کند. در خارج ماهیت بشرط شیء وبشرط لا که داریم مقسم بین این دو وجود مستقل ندارد. ماهیت خارجیه یا در ضمن ماهیت بشرط لا موجود می شود یا در ضمن ماهیت بشرط شیء. ولی در ذهن می شود جامعی را برای این دو قسم از ماهیت خارجیه در نظر گرفت که این جامع چون موطن وجودش ذهن است و موطن وجود آن دو قسم خارج است، موطن وجودها فرق کرده، می تواند این جامع بطور مستقل موجود بشود، که نامش در ذهن می شود لابشرط قسمی.

(که این را من عرض کنم که این در حقیقت جامع بالحمل الاولی است. این یک مفهوم انتزاعی است که بالحمل الاولی جامع است بین این دو قسم، والا جامع بالحمل الشایع لایوجد الا فی ضمن وجود اقسامه. مهم نیست).

بعد مرحوم آقای صدر فرمود پس در ذهن شد سه قسم. این لابشرط قسمی که مقسم آن دو قسم خارجی هست یعنی ماهیت خارجیه بشرط لا و ماهیت خارجیه بشرط شیء، خودش قسیم می شود برای دو وجود ذهنی دیگر که در ذهن موجود هستند و لحاظ ماهیت هستند که از آن تعبیر می کنیم به ماهیت بشرط شیء یعنی لحاظ ماهیت مقیدة بقید آخر. یا بشرط لا که لحاظ الماهیة است مقیدة بعدم قید آخر و مقیدة بقید عدمی. این سه قسم در ذهن سه قسم هستند برای لحاظ ماهیت.

اینها معقول اولی هستند. چرا؟ برای اینکه از خارج انتزاع شده اند. الانسان از خارج انتزاع شده است. الانسان العالم از خارج انتزاع شده است. الانسان اللاعالم از خارج انتزاع شده است. ولذا می شوند معقولات اولیه. ذهن می تواند یک گام جلوتر برود، این سه قسم که در ذهن موجود شدند از خود این سه قسم یک مفهومی را انتزاع کند که آن مفهومی که از این سه قسم انتزاع می شود، می شود معقول ثانی. الانسان معقول اولی است. ولی می توانید شما بگوئید الانسان الذی لم یلحظ معه قید آخر. این می شود یک مفهومی که انتزاع شده است از او الانسان در ذهن. الانسان در ذهن معقول اولی بود لابشرط قسمی بود. ولی آمدید از این لابشرط قسمی یک مفهوم دیگری را انتزاع کردید. منشأ انتزاع مفهوم الانسان خارج است ولی می آیید همین مفهوم الانسان را منشأ انتزاع برای یک مفهوم دیگری قرار می دهید، می گوئید مفهوم الانسان الذی لوحظ ولم یلحظ معه قید آخر. این می شود معقول ثانی. از الانسان العالم هم که در ذهن تصور کردید می توانید یک مفهومی را انتزاع کنید، بگوئید مفهوم الانسان الذی لوحظ معه قید آخر. این هم می شود معقول ثانی از بشرط شیء. و همینطور از الانسان اللاعالم می توانید یک معقول ثانی انتزاع کنید که منشأ انتزاع این معقول ثانی خود همین الانسان اللاعالم است که در ذهن شما تصور شده است. الانسان اللاعالم از خارج انتزاع شد، ولی یک مفهوم دیگری را می توانید از همین الانسان اللاعالم که در ذهنتان هست انتزاع کنید. بگوئید مفهوم الانسان الذی لوحظ تقیده بعدم العالمیة. پس این هم شد در حقیقت سه تا معقول ثانی.

تا حالا ما هشت تا ماهیت برای شما درست کردیم، دو تا ماهیت خارجیه، سه تا معقول اولی در ذهن (الانسان، الانسان العالم، الانسان اللاعالم)، فراتر رفتیم یک گام جلوتر رفتیم سه تا مفهوم از همان سه معقول اولی انتزاع کردیم شد معقول ثانی.

آن سه تا معقول اولی (الانسان، الانسان العالم، الانسان اللاعالم) ما مقسم آن سه تا معقول اولی را می خواهیم پیدا کنیم. می گوئیم الانسان الذی لم یلحظ فیه تقیده بقید آخر أو عدم تقیده بقید آخر. لوحظ تقیده بقید آخر که همان بشرط لا و بشرط شیء است، لم یلحظ تقیده بقید آخر که لابشرط است. شما می آیید یک مفهومی را از این سه قسم معقول اولی انتزاع می کنید که مقسم هست برای آن سه قسم، او می شود لابشرط مقسمی. و این مفهوم که شد الانسان الذی لم یلحظ تقیده بالعالمیة أو بعدم العالمیة کما لم یلحظ عدم تقیده. این الانسان الاعم می شود لابشرط مقسمی. این لابشرط مقسمی در موطن معقول ثانی قسیم هست برای آن سه قسم معقول ثانی، ولی مقسم هست برای آن سه قسم معقول اولی. همانطور که در موطن معقول اولی لابشرط قسمی مقسم بود برای آن دو تا ماهیت خارجیه، دو تا ماهیت خارجیه داشتیم لابشرط قسمی در معقول اولی مقسم بود برای آن دو تا ماهیت خارجیه یعنی ماهیت بشرط لا و بشرط شیء، ولی قسیم بود برای آن دو تا معقول اولی که در ذهن بود، الانسان العالم و الانسان اللاعالم. همینطور لابشرط مقسمی هم در موطن معقول ثانی قسیم است با آن سه قسم از معقول ثانی ولی مقسم هست برای آن سه قسم از معقول اولی.

با این حساب ما نه تا ماهیت برایتان درست کردیم. دو تا ماهیت خارجیه، سه تا ماهیت در معقول اولی در ذهن، چهار تا هم ماهیت در معقول ثانی در ذهن.

این فرمایش ایشان برای این مطلب هست که می خواهد جواب از اشکال آقای خوئی ره بدهد که آقای خوئی گفت مقسم معنا ندارد وجود پیدا کند الا در ضمن اقسام. مگر می شود مقسم در ضمن اقسام موجود نشود؟ اگر مقسم جدای از اقسام موجود بشود که مقسم نیست. ایشان می گوید ما با این بیانمان گفتیم مقسم در آن موطن وجود اقسام نمی تواند مستقل موجود بشود. ولی موطن وجود را عوض کن هیچ مشکلی پیدا نمی شود. مقسم موطن وجودش با موطن وجود اقسام عوض بشود می تواند وجود مستقل پیدا کند. کما اینکه لابشرط قسمی در معقول اولی در ذهن موجود مستقل است در مقابل بشرط لا و بشرط شیء. اما در خارج موجود مستقل نیست، بلکه یا موجود می شود در ضمن ماهیت بشرط لا، چون لابشرط یجتمع مع الف شرط، و یا موجود می شود در ضمن بشرط شیء.

سؤال وجواب: در معقول ثانی چهار تا مفهوم داریم. اینکه یا مقید به قیدی هست یا نیست، آن تقسیم ها به لحاظ معقول اولی است. می گوئید انسان، مقید نیست به قید آخر. الانسان العالم مقید است به قید وجودی، الانسان اللاعالم مقید است به قید آخر عدمی. اما در معقول ثانی همان سه قسم معقول اولی را یک مفهوم از آن انتزاع کردید گفتید الانسان الذی لم یلحظ معه قید آخر، الانسان الذی لوحظ معه قید آخر وجودی، این هم معقول ثانی شد، الانسان الذی لوحظ معه قید آخر عدمی. خب یک قسم چهارمی هم هست، الانسان الاعم من أن یلحظ معه قید آخر أو لایلحظ معه قید آخر. شد چهار قسم. این لابشرط مقسمی که در معقول ثانوی قسیم است با آن سه قسم دیگر در معقول ثانی، خودش مقسم برای آن سه قسم در معقول اولی است.

اقول: این مطالب ایشان به نظر ما لایسمن و لایغنی من جوع است. چرا؟ برای اینکه آنچه ما می فهمیم این است که فرق است بین مقسم بالحمل الاولی با مقسم بالحمل الشایع. ما این را می فهمیم. مفهوم مقسم، مقسم بالحمل الاولی است مقسم بالحمل الشایع نیست. مثل مفهوم شریک الباری. مفهوم شریک الباری که شریک الباری نیست. فما بحمل اول شریک حق عدّ بحمل شایع مما خلق. مفهوم شریک الباری به حمل اولی شریک الباری است، اما به حمل شایع یک موجودی است در ذهن انسان که انسان خودش و ذهنش و صور ذهنیه اش همه مخلوقات خدا هستند.

اینجا هم همین است. مفهوم مقسم مثل مفهوم شریک الباری به حمل شایع مقسم نیست. به حمل اولی مقسم است. لابشرط مقسمی یک وقت شما واقع بالحمل الشایع مقسم را حساب می کنید، این نمی تواند وجود مستقلی داشته باشد الا در ضمن اقسام. موطن عوض می شود یعنی چی؟ موطن که عوض شد یعنی از خارج آمد ذهن آن مفهوم مقسم در ذهن، او دیگر مقسم بالحمل الشایع نیست، مقسم بالحمل الاولی است. مقسم بالحمل الاولی که مقسم نیست.

ولذا ما عرض کردیم آنچیزی که ما می فهمیم این است که در خارج دو تا قسم داریم قبول، بشرط شیء وبشرط لا، انسان عالم وانسان لا عالم، در ذهن سه جور می توانیم لحاظ کنیم ماهیت را: انسان که بالحمل الشایع چیزی را با او لحاظ نکردیم. این را می گویند لابشرط قسمی، انسان عالم که با او لحاظ کردیم قید آخر را که وجودی است، انسان لاعالم که با او لحاظ کردیم قید آخر عدمی را. لابشرط مقسمی آن قدر مشترک بین این سه قسم است که همان انسان ملحوظ است، لحاظ الانسان، که گفتیم با ماهیت مهمله در ذهن یکی است. اما شما می توانید حمل اولی درست کنید، بیائید بگوئید الانسان الذی هو جامع و اعم ومقسم، هر چه می خواهید بگوئید، چون حمل اولی یعنی واژه ها و مفاهیم. انسانی که اعم است از اینکه با او لحاظ بشود قید آخر یا لحاظ نشود. این یک مفهومی است که در ذهن موجود است. اما اینکه بالحمل الشایع مقسم نیست. شما این را می گوئید معقول ثانی؟ حالا ما این اصطلاح را خیلی وارد نیستیم که در فلسفه هم به هر چیزی که ما از ذهن انتزاع کنیم اگر می گویند معقول ثانی حرفی نیست. یعنی ما در ذهن سه قسم داریم: انسان، انسان عالم، انسان لاعالم، سه قسم داشتیم اسمش را هم گذاشتیم. بعد شما می آیید مفهومی آخری را که به حمل اولی جامع بین این سه قسم ذهنی است یک مفهومی را درست می کنید می شود مفهوم مقسم، اسم او را می گذارید معقول ثانی. بگذارید. اما برای توضیح مطلب بهتر این است که بگوئیم یعنی مقسم بالحمل الاولی.

این بخش بیش از این اتلاف وقت است. آشیخ حبیب الله رشتی در بحث ابتداء مقدمه واجب که مقدِّمه درست یا مقدَّمه و امثال آن بحث کرد، حالا شاید مقدمه واجبش خودش چهار سال طول کشیدید، آخرش گفت این بحث ثمره عملیه ندارد. یک طلبه ای گفت چهار سال ما را معطل کردی حالا آخرش می گوئی ثمره عملیه ندارد. حالا این بحث ما هم همینجوری است برای آشنا شدن با این اصطلاحات این مطالب را عرض کردیم.

عمده در بحث این چیزی است که الان عرض می کنم:

عمده بحث این است که آیا معنای موضوع له اسم جنس مثل الانسان ماهیت مهمله است یا لابشرط قسمی؟ این بحث مهمی است.

مشهور قبل از سلطان العلماء مشهور است که قائلند که اسم جنس وضع شده است برای لابشرط قسمی. سلطان العلماء و من بعده مشهور بینشان این است که وضع شده است برای ماهیت مهمله.

ثمره اش این است که بنا بر مسلک مشهور قدماء اگر مولا بگوید جئنی بانسان، اصالة الحقیقة می گوید آن چیزی که در ذهن این مولا هست انسان است و لم یَلحظ معه قیدا آخر. اگر در ذهن این متکلم انسانی بود که لاحظ تقیده بقید آخر، استعمال جئنی بانسان می شود استعمال مجازی، ولذا ما نیاز به مقدمات حکمت نداریم.

مثل این می ماند: مولا گفت جئنی بماء، برای اینکه مراد مولا از ماء، ماء مطلق است مقدمات حکمت نمی خواهیم. وضع شده است لفظ ماء در جائی که قیدی ندارد بر ماء مطلق. اگر مولا مرادش ماء الرمان باشد مثل اینکه آب بردیم نزد مولا می گوید من آب نمی خواستم آب انار می خواستم، می گوئیم جناب مولا! تو که آب انار می خواستی چرا لفظ ماء را به کار بردی و استعمالش کردی در غیر ما وضع له؟. این می شود اصالة الحقیقة.

نسب الی المشهور که می گویند در همین مثال جئنی بماء اگر مولا به شما گفت جئنی بماء وشما آب ولرم برایش بردید، مولا گفت چرا این آب را آوردی من ماء بارد می خواستم. اینجا هم عرف می گوید مولا، آن روز گفتی جئنی بماء اراده کردی ماء الرمان، به تو اعتراض کردیم که این استعمال در غیر ما وضع له هست، خلاف اصالة الحقیقة است. چرا می گوئی ماء بگوئی ماء الرمان. امروز هم به تو می گوئیم چرا گفتی جئنی بماء؟ استعمال در غیر ما وضع له کردی، باید می گفتی جئنی بماء بارد.

محصل حرف منسوب به مشهور قدماء این است. اصالة الحقیقة جاری می شود در اینکه مراد مطلق ماء است نه ماء بارد. کما اینکه اصالة الحقیقة می گفت مراد از جئنی بماء ماء مضاف نیست.

سلطان العلماء می گوید نه، اسم جنس وضع شده است برای ذات ماهیت. ماهیت مهمله یعنی ذات ماهیت. لفظ ماء وضع شده است برای ذات ماء، نه مائی که لحاظ نشده است با او قید آخر. نه، ذات ماء. اگر مولا اراده کند ماء بارد را، لفظ ماء را استعمال کرده است در ذات ماء، منتهی در کنارش قید بارد هم در نظر گرفته فعلا بیان نکرده است. یا مولا در مقام بیان نبود. مولا می گوید من گفتم جئنی بماء اما در مقام بیان نبودم.

مشهور قدماء می گویند مجاز است. سلطان العلماء می گوید نه، استعمال در ما وضع له شده است. شما الان به یک عامی می گوئید قلد المجتهد، قطعا هم مرادتان این نیست که أیّ مجتهد کان، استعمال مجازی نکردید، بلکه استعمال کردید مجتهد را در ذات مجتهد. جئنی بماء هم، چه مراد جدی مولا ماء بارد باشد و چه در مقام اهمال باشد استعمالش کردی در ذات ماء. منتهی مقدمات حکمت جاری می کنیم که ما حصلش این است، می گوئیم جناب مولا! متکلم عقلائی اگر حکم را ببرد روی طبیعت و قید آخری را ذکر نکند، این سکوتش از بیان قید زائد منشأ می شود ظهور پیدا کند کلام او در اینکه این طبیعت تمام الموضوع است. چون شما گفتی جئنی بماء اما نگفتی بارد. سکوت از قید بارد منشأ ظهور خطاب تو می شود یا منشأ حجت عقلائیه می شود (علی اختلاف فی ذلک که ظهور است یا حجیت است از باب حفظ نظام، به هر حال منش ظهور می شود یا منشأ حجت می شود اما سکوت منشأ می شود) که بگویند مولا اگر مرادت ماء بارد بود سکت نقض غرض بود، پس ظاهر حالت یا حجت عقلائیه این است که ماء تمام الموضوع است نزد تو. سکوت این را گفت. اما در جئنی بماء اینکه مراد مولا ماء الرمان نیست سکوت نگفت وضع گفت. آنجا نمی گویند مولا چرا سکوت کردی، بلکه می گویند نه مولا چرا جئنی ماء را در غیر ما وضع له استعمال کردی.

اما اگر بگوید جئنی بماء و مهمل باشد یا مراد ماء بارد باشد، می گویند مولا چرا سکوت کردی؟ سکوت نقض غرض است. اینکه می بینید دکتر به بیمارش می گوید إشرب دواء قرینه هست بر اهمال. اینکه می بینید به عامی می گویند قلد المجتهد قرینه هست بر اهمال. شما که قرینه بر اهمال نداشتی، گفتی جئنی بماء. سکت نقض غرض است. احتجاج می کنند به سکوت مولا که لمَ سکتت. این یک ظاهر حال است که ما سکت عنه المولا لیس دخیلا فی غرضه، این مقدمات حکمت است. خلاصه و محصل مقدمات حکمت این است دیگر که ما سکت عنه المولا و لم ینصب قرینة علی عدم کونه فی مقام الاهمال ما سکت عنه لیس دخیلا فی غرضه و الا کان سکوته نقضا للغرض. جئنی بماء از نظر سلطان العلماء اینجور اطلاق پیدا می کند. نه اینکه اگر مراد مقید بود ماء بارد بود یا مهمل بود بگویند استعمال کردی در غیر ما وضع له. مثل اینکه در اراده ماء الرمان در جئنی بماء می گویند استعمال کردی در غیر ما وضع له. یا در عام اگر مولا بگوید جئنی بماء أیّ ماء شئت و بعد مرادش ماء بارد باشد، می گویند مولا چرا گفتی أیّ ماء شئت؟ چرا بیان کردی أی ماء شئت را؟ می خواستی بیان نکنی. ما هم رفتیم آب ولرم آوردیم چون تو گفتی جئنی بماء أی ماء شئت، سکوت نیست بیان کردی أی ماء شئت را. این می شود وضع، وضع عموم. اما در جئنی بماء نمی گویند چرا گفتی جئنی بماء، می گویند چرا نگفتی بارد را. لم سکتت. این محصل فرمایش مرحوم سلطان العلماء.

تا این مقدار که کاملا روشن است که حق با سلطان العلماء است. چرا؟ برای اینکه اگر وضع شده باشد لفظ مثلا بر اینکه متکلم وقتی می گوید ماء اراده کند ماء را و لحاظ نکند با او قید آخر را، اگر لحاظ بکند قید آخر را خلاف ما وضع له هست، اگر این باشد که قدماء می گویند، پس جئنی بماء بارد مجاز است. چرا؟ برای اینکه مگر ماء وضع نشده است که استعمال بشود در لابشرط قسمی؟ خب این جئنی بماء بارد استعمال شده است در لابشرط قسمی؟ اینکه بشرط شیء است. ولو به نحو تعدد دال ومدلول ولی بشرط شیء است دیگر. تهافت که نمی شود گفت که هم بشرط شیء و هم لابشرط. بالوجدان جئنی بماء بارد نه مجاز است و نه خلاف ظاهر است. خب این قرینه است بر اینکه ماء وضع نشده است بر لابشرط قسمی.

مثل این می ماند که بگوئیم مردی که زن است. اگر بنا باشد وضع شده ماء بر لابشرط قسمی، بعد از آن طرف بارد می گوئیم می شود بشرط شیء، مثل این می ماند که بگوئیم مردی که زن است و زنی که مرد است. انسانی که دیوار است. اینجور می شود دیگر، تهافت می شود.

سؤال وجواب: دقت کنید، لابشرط یعنی آن چیزی که هیچ قید آخری در او نیست. خب این با بشرط شیء جمع نمی شود.

مرحوم آقای تبریزی یک حرف متوسطی زده اند در دوره ثانیه اصولشان، بعد هم در دوره ثالثه که ما نبودیم دیگر این مطلب را ظاهرا تکرار نکردند چون در کتابشان این مطلب نیست، ولی در آن دوره که ما بودیم این را می فرمود و مصر هم بود و ما هم اعتراض داشتیم. خلاصه فرمایش ایشان این بود که: اسم جنس مشترک لفظی است. تارة با قید استعمال می شود، جئنی بماء بارد یا اشرب دواء و قلد المجتهد که قرینه بر اهمال دارد، اگر با قرینه بر اهمال یا تقیید ذکر بشود او وضع شده است بر ماهیت مهمله، بر ذات. اینکه می گوئیم ماهیت مهمله نگوئید مگر می شود اهمال در معنای موضوع له اخذ بشود. نه، ماهیت مهمله یعنی ذات ماهیت نسبت به مازاد آن وضع نشده است. هذا هو الاهمال. یعنی وضع شده است بر این ذات که مبین هم هست، وبیش از این وضع نشده است. این است معنای ماهیت مهمله. جئنی بماء بارد این ماء در این کلام وضع شده است بر ذات ماء. ذات ماء در ماء بارد هم هست، و به نحو تعدد دال و مدلول از لفظ ماء ذات ماء را می فهمیم و از لفظ بارد به شرط شیء را می فهمیم.

اما اگر مولا بگوید جئنی بماء و قرینه بر اهمال و تقیید نباشد، این لفظ مائی که خالی است از قرینه بر اهمال و تقیید، این وضع شده است بر لابشرط قسمی. اگر مولا بگوید جئنی بماء و مرادش مطلق ماء نباشد لابشرط قسمی نباشد، این مجاز است، این خلاف ما وضع له است. ولذا دیگر نیاز به مقدمات حکمت هم پیدا نمی کنیم. مولا نگفت. فقط در خطابش گفت جئنی بماء. این جئنی بماء که قرینه بر اهمال وتقیید ندارد وضع للابشرط القسمی.

این فرمایش مرحوم استاد، که بعدا عدول کردند و اصلا نگفتند که ما در دوره ثانیه اینجور گفتیم، بلکه همین نظر مشهور متأخرین را مطرح کردند که وضع اسم الجنس للماهیة المهملة.

حق در مسأله هم همین قول مشهور متأخرین هست. اشکال کلام استاد را فردا عرض می کنیم. و مرحوم ایروانی هم در دفاع از مشهور قدماء و اینکه ما نیاز به مقدمات حکمت نداریم در اطلاق مطالبی را فرموده است که دور از شأن این محقق بزرگ هست انشاءالله فردا بحث می کنیم.

جلسه 529

سه شنبه 11/08/89

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 آیا معنای اسم جنس ماهیت مهمله است یا لابشرط قسمی است. یعنی مثلا لفظ انسان وضع شده است بر ذات ماهیت انسان به هر نحوی که استعمال بشود، چنه به نحو لابشرط قسمی استعمال بشود، إن الانسان لفی خسر، چه به نحو بشرط شیء استعمال بشود، الانسان العالم، یا به نحو بشرط لا استعمال بشود، الانسان اللاعالم، یا مهمل استعمال بشود، قلد المجتهد. که در اینجا مجتهد مهمل هست در مقام بیان شرائط تقلید نیست.

آیا وضع شده است لفظ اسم جنس بر ذات ماهیت، انسان وضع شده است بر ذات ماهیت انسان أینما استعمل و کیفما استعمل، یا وضع شده است بر خصوص اینکه استعمال بشود ماهیت به نحو لابشرط قسمی. یعنی اگر مستعمِل اسم جنس را بکار برد و در کنارش لحاظ کرد قید آخری را و نگفت، این خلاف ما وضع له هست.

مرحوم آقای تبریزی در دوره ثانیه فرمودند: به نظر ما اسم جنسی که مجرد باشد از قرینه بر تقیید یا اهمال، این وضع شده است بر لابشرط قسمی. اگر متکلم اراده بکند اهمال یا تقیید را، ولی قرینه ذکر نکند در کنار خطاب، می گوید أعتق رقبة، در مقام بیان نیست یا اصلا مرادش رقبه مؤمنه است، این خلاف وضع عمل کرده است. وضع شده بود رقبه که اگر بدون قرینه استعمال شد اراده بشود از او لابشرط قسمی. ولی اگر با قرینه استعمال بشود نه، آنجا وضع شده است بر ذات ماهیت. إشرب دواء قرینه بر اهمال دارد، وضع شده است بر ذات ماهیت دواء نه دواء به نحو لابشرط قسمی که بعدش بتوان گفت إشرب دواء أیّ دواء شئت.

اقول: این فرمایش ایشان هم خلاف وجدان است. خلاف متبادر از اسم جنس است. وقتی اسم جنس را می گویند مثلا الانسان، آن چیزی که به ذهن ما تبادر می کند ذات ماهیت انسان است. حالا فرق نمی کند از متکلم ذی شعور ما بشنویم یا از موج هوا بشنویم. خب در مورد موج هوا که لفظ الانسان را تولید کرد که نمی شود بگوئیم استعمال شده است در لابشرط قسمی. اصلا ما مستعملی نداریم. موج هوا لفظ الانسان را به گوش ما رساند. ما ذات ماهیت انسان را که می فهمیم اگر متکلم ذی شعور هم بگوید الانسان، بالوجدان همان معنا را می فهمیم. اشتراک لفظی خلاف وجدان است که ما عند القرینة علی الاهمال یک معنا بفهمیم از اسم جنس، ماهیت مهمله بفهمیم. عند عدم القرینة علی الاهمال أو التقیید لابشرط قسمی بفهمیم. این خلاف وجدان است.

وشاهدش این است که نمی شود بجای اسم جنس مطلق حتی در آن موارد اهمال ما از ادات عموم استفاده کنیم. مثلا در اشرب دواء طبیب نمی تواند بگوید إشرب دواء أی دواء شئت. این غلط است. قلد المجتهد، نمی تواند بگوید قلد أی مجتهد. اینکه مولا در مقام بیان نبود در مثال قلد المجتهد، ولی ما فکر می کردیم در مقام بیان هست ولی گفت قلد المجتهد، خب ما اعتراض می کنیم به این مولا، می گوئیم جناب مولا! شما در مقام بیان نبودی ولی جوری با ما سخن گفتی که ظاهر حالت این بود که در مقام بیان هستی. این می شود مقدمات حکمت. حالا در این مثال قلد المجتهد قرینه نوعیه است که در مقام بیان نیست، ولکن در مثال أعتق رقبة قرینه نوعیه که نداریم که مولا در مقام بیان نیست. اگر بعدا مولا بگوید من در مقام بیان نبودم اعتراض به مولا این است که چرا با اینکه ظاهر حال متکلم این است که در مقام بیان هست، ولی شما قرینه ذکر نکردی که من در مقام بیان نیستم بلکه سکوت کردی؟. تمام مشکل را به سکوت مولا ارجاع می دهیم که لم سکتت. اگر مولا گفت أعتق رقبة در مقام اهمال بود یا مرادش مقید بود رقبه مؤمنه بود، می گوئیم این خلاف ظاهر حال است که ما سکت عنه المولا لم یرده. این می شود مقدمات حکمت.

برخلاف موارد وضع مثل أعتق رقبة أیة رقبة شئت، آنجا می گوئیم ما قاله المولی فقد اراده.

این است فرق بین وضع و مقدمات حکمت.

شاهد بر اینکه ما می گوئیم اسم جنس وضع شده است بر ذات ماهیت واطلاق از مقدمات حکمت فهمیده می شود لابشرط قسمی از مقدمات حکمت فهمیده می شود والا اراده اطلاق یا تقیید خلاف وضع نیست خلاف ظاهر حال است، این است که به مولا خواهند گفت که جناب مولا! ظاهر حالت این بود که ما سکتت عنه فلم ترده. ظاهر سکوت از بیان قید زائد این است که این قید زائد دخیل در غرض تو نبود والا سکوت نقض غرض بود. اما در موارد علقه وضعیه نمی گویند ما سکتت عنه لم ترده، بلکه می گویند ما قلته فقد اردته. در مثال جئنی بماء اگر مولا بگوید مرادم ماء رمان بود. آنجا نمی گویند ما سکتت عنه فلم ترده. بلکه می گویند ما قلته فقد اردته. شما گفتی جئنی بماء، ماء وضع شده است بر ماء مطلق. آنچه را که گفتی ظاهر این است که اراده کردی. در مثال جئنی بماء اگر مراد مولا ماء رمان باشد نمی گویند ما سکتّ عنه فلم ترده، بلکه می گویند ما قلته فقد اردته. شما می گوئی جئنی بماء و اراده نمی کنی معنای آن را؟ خب معنای ماء، ماء مطلق است. اما اگر بگوید جئنی بماء و مرادش ماء مطلق بارد باشد، بگوید چرا آب خنک نیاوردی، آنجاست که می گویند ما سکتّ عنه فظاهر حالک أنک لم ترده و الا کان سکوتک نقضا للغرض.

وخلاصة الکلام: ظهور در موارد اطلاق ناشی است از سکوت از بیان قید زائد. برخلاف موارد وضع، در موارد وضع ظهور ناشی است از بیان نه از سکوت. وهذا ما یشهد علیه الوجدان والتبادر.

این بحث چه ثمره ای دارد؟ حالا أعتق رقبة وضع شده باشد بر رقبه لابشرط قسمی به جوری که اگر مراد اهمال باشد یا تقیید باشد خلاف وضع است یا خلاف مقدمات حکمت است چه فرق می کند؟ نتیجه که یکی است و ما باید عمل کنیم طبق این اطلاق، حالا یا منبایمان این است که این اطلاق مستند به وضع است باید عمل کنیم، یا مبنایمان این است که مستند به مقدمات حکمت است و مقدمات حکمت ظهور می دهد به خطاب، باز باید عمل کنیم، یا مبنایمان این است که مقدمات حکمت منشأ اطلاق است، ومقدمات حکمت حتی ظهور به خطاب هم نمی دهد بلکه صرفا حجت عقلائیه است کما علیه السید الامام، باز هم باید عمل کنیم. امام ره فرموده اند اصلا اطلاق از مقوله ظهور خارج است حجت عقلائیه است. عقلاء احتجاج می کنند می گویند شمای مولا گفتی أعتق رقبة، ظهور ندارد که رقبه تمام الموضوع هست برای حکم شما، ولکن ما به ارتکاز عقلاء احتجاج می کنیم، اگر مراد شما عتق رقبه مؤمنه بود نباید سکوت می کردی. یعنی ما حجت داریم علی المولی. نه اینکه ظاهر أعتق رقبة این است که رقبه تمام الموضوع است برای وجوب عتق. نه، صرف حجت عقلائیه است. شبیه آنچه که ایشان در خطاب امر می گوید ویقول به السید الزنجانی ایضا که می گویند افعل چه ظهوری دارد در وجوب؟ خب در مستحبات هم می گویند افعل. همان مولایی که گفته غسل جمعه بکن همان مولا گفته غسل جنابت بکن. چه ظهوری دارد غسل جنابت بکن در اینکه این طلب، طلب وجوبی است طلب استحبابی نیست؟ وقتی وضع شده است صیغه امر بر ذات طلب، کی مقدمات حکمت می گوید که مراد خصوص طلب وجوبی است؟ امام ره فرموده اند اینکه طلب نیست. آیا طلب معنایش این است که اراده بشود خصوص فرد از طلب که طلب وجوبی است؟! بعد ایشان فرموده اند این حجت عقلائیه است. وقتی مولا بگوید افعل و ترخیصی برخلاف به عبد واصل نشود عقلاء معذور نمی دانند این عبد را در ترک آن اطاعت امر. همین. لایرونه معذورا، یحتج علیه المولا ولایراه العقلاء معذورا. اما ظهور خطاب امر در وجوب نیست.

این بیان را در بحث اطلاق هم فرموده اند، که مقدمات حکمت حجت عقلائیه درست می کند، ظهور نیست.

سؤال وجواب: ما نمی خواهیم فرمایش امام ره را تأیید کنیم این را باید بعدا بحث کنیم. می خواهم عرض کنم مستشکل می گوید این بحث ثمره ای ندارد. چه بگوئید اطلاق ناشی از وضع است و چه بگوئید اطلاق ناشی از مقدمات حکمت است وظهور می دهد به خطاب، و چه بگوئید اطلاق ناشی از مقدمات حکمت است و حجت عقلائیه است، چه فرق می کند ما باید طبق مطلق عمل کنیم.

اقول: جواب این است که نه، ممکن است فرق کند. در بحث تعارض عام و مطلق، اکرم العالم مطلق است، لاتکرم أیّ فاسق عام است، نسبت به عالم فاسق آیا این دو خطاب تعارض می کنند و تساقط می کنند یا نه عام بر مطلق مقدم می شود؟

آنهایی که گفته اند اطلاق مستند به وضع نیست مستند به مقدمات حکمت است مثل مرحوم شیخ انصاری و نائینی، اینها راحت گفته اند یکی از مقدمات حکمت عدم بیان برخلاف است، والعام بیان علی الخلاف. کسی که بگوید اطلاق ناشی از مقدمات حکمت نیست ناشی از وضع است، دیگر چه جور می خواهد تقریب کند تقدم عام را بر مطلق؟ خب عام هم ظهورش مستند به وضع است و مطلق هم ظهورش مستند به وضع است، چه جور می خواهید عام را بر مطلق مقدم کنید؟ این یک ثمره.

البته در جواب از این ثمره ما ممکن است فرمایش مرحوم آخوند را مطرح کنیم که درست است که اطلاق ناشی از مقدمات حکمت است، ولکن یکی از مقدمات حکمت عدم بیان متصل برخلاف است نه عدم بیان ولو منفصلا. وقتی در خطاب اکرم العالم ما بیان متصل نداشتیم بر خلاف، لاتکرم أی فاسق متصل نبود بلکه منفصل بود، بیان منفصل بر خلاف که رافع مقدمات حکمت نیست. ولذا مطلق وقتی بیان متصل بر خلاف نداشت مقدمات حکمت در آن تمام می شود وظهور پیدا می کند در اطلاق. مرحوم آخوند فرموده: تعارض هم کرد با عام، وجهی ندارد عام را بر این مطلق در مورد اجتماع مقدم کنیم.

که این بیان خوبی است. مقدمات حکمت همانطور که مرحوم آخوند فرموده عدم بیان متصل برخلاف است. و الا لازمه اش این است که اگر شک کردی در بیان منفصل برخلاف، شک می کنی در مقدمات حکمت. آنوقت مشکل پیدا می کنی. اگر یکی از مقدمات حکمت عدم بیان برخلاف است ولو کان منفصلا، شک که بکنی در بیان منفصل برخلاف یعنی شک می کنی در مقدمات حکمت. این را که نمی توانی بگوئی. آن چیزی که جزء مقدمات حکمت است عدم بیان متصل بر خلاف است. وقتی گفت اکرم العالم و بیان متصل بر خلاف ذکر نکرد می بینیم مقدمات حکمت جاری می شود ظهور اطلاقی منعقد می شود به قول مرحوم آخوند این مطلق می گوید من از عام چیزی کم ندارم، او هم بیان است و من هم بیان هستم، تعارض می کنند.

بعضی ها گفته اند ما کلام مرحوم آخوند را قبول داریم که مقدمات حکمت متوقف است بر عدم بیان متصل بر خلاف، ولذا ظهور اطلاقی منعقد می شود در اکرم العالم چون بیان متصل بر خلاف نیست. ولی بیان ناشی از سکوت اضعف است، یعنی به تعبیر دقیقتر ظهور اطلاق با عدم بیان متصل بر خلاف منعقد می شود. مثل مرحوم آقای صدر و حضرت امام ره اینجور فرموده اند که با عدم بیان متصل برخلاف اطلاق منعقد می شود، (حالا اطلاق ظهور اطلاقی که آقای صدر می گوید یا حجیت عقلائیه که امام ره فرموده اند) ولکن این اطلاق چون ناشی است از عدم البیان و سکوت، اما عموم عام ظهورش ناشی است از بیان عموم، ظهوری که ناشی است از بیان عموم این مقدم است عرفا بر آن عدم البیان و سکوت که منشأ ظهور اطلاقی شده یا منشأ حجیت عقلائیه شده است.

اقول: که این را ما نپذیرفتیم، عرض کردیم این مصادره به مطلوب است. عقلاء متحیر می مانند، وقتی بشنود یکجا مولا گفت أکرم العالم و یکجا گفته لاتکرم أیّ فاسق نسبت به عالم فاسق متحیر می ماند می گوید من نمی دانم مراد مولا چیست، عالم فاسق را اکرام بکنیم یا نکنیم. اینکه اطلاق ناشی است از سکوت اما عموم ظهورش ناشی است از بیان، و بیان بر ظهور ناشی از سکوت و لابیانیت مقدم هست، اینها تا به مهر تأیید عقلاء وعرف عوام نرسد به درد نمی خورد. باید برویم کوچه و بازار، ببینیم مردم این دو تا خطاب را شنیدند چکار می کنند، ما که هر چه فکر می کنیم مردم می گویند ما متحیریم. اینکه این ظهور ناشی است از بیان در عموم، مقدم بشود بر آن ظهور ناشی از لابیان و سکوت، اینها مطالبی است که در مدرسه بافته شده است باید برویم در کوچه و بازار از عرف تأیید بگیریم که ما به نظرمان عرف این را تأیید نمی کند.

پس عملا این ثمره به هم خورد. چون ثمره این بود که اگر مطلق ظهورش در اطلاق ناشی باشد از مقدمات حکمت، باید عام بر او مقدم بشود در تعارض به عموم من وجه که مرحوم شخ انصاری و مرحوم نائینی فرموده اند، جواب همان چیزی است که مرحوم آخوند داده که نه این درست نیست، عام ومطلق اگر منفصل از هم باشند در مورد اجتماع تعارض وتساقط می کنند.

سؤال وجواب: یصلح أن یکون ثمرة، لکنه مردودة بنظرنا.

ثمره دیگری که برای این بحث ممکن است مطرح بشود این است که: گاهی ورود مقیدهای متعدد مانع می شود که ما احراز کنیم که آیا عقلاء باز هم اصالة البیان جاری می کنند؟ مولا یک جمله فرمود احل الله البیع، یک جا دیدیم گفتند نهی النبی عن بیع الغرر، یک جا بود نهی عن بیع الثمار قبل بدوّ صلاحها، یا نهی عن بیع الخمر، مقیدهای متعدد آوردند، شک می کنیم که نکند مولا در احل الله البیع در مقام بیان نبود. اینکه در مقام بیان باشد و هر روز یک مقید بیاورد؟! خب اگر بگوئیم احل الله البیع وضع شده است بر لابشرط قسمی، این ظهورش مثل ظهور عام، اگر می گفت احل الله کل بیع ظهورش محکم بود. اما بنابر اینکه وضع نشده بر لابشرط قسمی بلکه وضع شده است بر ماهیت مهمله، باید اصالة البیان جاری کنیم، اصل عقلائی جاری کنیم که اصل این است که مولا در مقام بیان است. آیا عقلاء بعد از ورود این مقیدهای متعدد باز اصل جاری می کنند که مولا در مقام بیان است؟ انصاف این است که برای ما این مطلب محرز نیست. کثرت ورود مقیدات عقلاءا موجب می شود که ما شک کنیم که آیا باز عقلاء اصالة البیان جاری می کنند یا نمی کنند، إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

این ثمره دوم ثمره ای است که لابأس بها.

سؤال وجواب: مثل عام، حالا اگر بود احل الله کل بیع، چون شما می گوئید البیع وضع شده است بر لابشرط قسمی. اگر وضع شده بر لابشرط قسمی خب می شود احل الله کل بیع، که ولو چهار تا مخصص هم بیاید باز به این عموم تمسک می کنیم. به هر حال اگر ما بگوئیم اطلاق ناشی است از مقدمات حکمت، حداقل این است که راحت تر می شود اشکال کرد که ما احراز کنیم بعد از این ورود مقیدات متعدده که عقلاء اصل بر این می گذارند که مولا در مقام بیان هست.

مرحوم ایروانی فرموده: به نظر من اصلا اشتباه فهمیده شده است نزاع بین سلطان العلماء وبین مشهور قدماء. فکر کرده اند نزاع سر این است که وضع در اسم جنس آیا برای ذات ماهیت است یا برای ماهیت لابشرط قسمی. نخیر، اختلاف در این نیست. اختلاف سر این است که: همه قبول دارند که اسم جنس وضع شده است بر ذات ماهیت، الانسان وضع شده است برای ذات انسان بلازیادة. اما اختلاف سر این است که آیا سریان طبیعت در افراد مقتضای ذات طبیعت است یا محتاج است به لحاظ سریان؟ والا الانسان وضع شده است برای ذات انسان. کسی توهم نمی کند که الانسان وضع شده است برای ذات به اضافه یک شیء زائد. اختلاف سر این است که ذات انسان سریانش به افراد انسان مقتضای ذات است یعنی احتیاج به لحاظ سریان نیست، همینکه مولا گفت إن الانسان لفی خسر این انسان سریان ذاتی دارد به افراد، یا نه، بگوئیم تا لحاظ نکند سریان را سریان پیدا نمی کند در افراد.

سلطان العلماء می گوید ما نیاز داریم به لحاظ سریان. همانی که بعدها آقای خوئی ره فرمود که اطلاق امر وجودی است نیاز دارد به لحاظ سریان. مشهور قدماء می گویند نه، اطلاق، اطلاق ذاتی است در ذات طبیعت اطلاق وسریان نهفته است.

بعد مرحوم ایروانی فرموده است: حق با مشهور است. نفرمائید پس موارد اهمال چه می شود؟ إشرب دواء مهمل است، آنجا چه می شود؟ اگر سریان ذاتی است پس اشرب دواء یعنی اشرب دواء أیّ دواء شئت. مرحوم ایروانی می فرماید: بله سریان ذاتی است، اینجا قیدی دارد که آن قید مهمل است. إشرب دواء قید لبی می گوید نافعا بحالک، یا إشرب دواء سأصفه لک. گفته إشرب دواء وکنارش یک قید مهملی اضافه کرده است که إشرب دواء نافعا بحالک یا إشرب دواء سأصفه لک. این قید مهمل موجب اهمال شده است، و الا اگر قید نداشت معنا ندارد که دواء مهمل باشد. مگر اهمال معقول است در ذات؟ خب دواء وضع شده بر ذات دواء، یعنی چی اهمال دارد. خب هذا دواء، ذاک دواء، ذاک دواء. این قید مهمل که إشرب دواء قید لبی مهمل دارد إشرب دواء أی دواء سأصفه لک این قید مهمل موجب اهمال شده است. گاهی هم قید مبین است که موجب تقیید می شود. إشرب دواء یسمی بآسپرین مثلا، او دیگر قید مبین است. و الا اگر مولا بگوید إشرب دواء ودواء تمام الموضوع باشد برای وجوب شرب، معقول نیست مهمل باشد. اتحاد دارد و سریان دارد ذات طبیعت در افراد.

بعد ایشان فرموده است: لایقال که لازمه حرف تو این است که تقیید موجب مجاز بشود، چون شما می گوئید اطلاق مقتضای ذات طبیعت است، پس تقیید مجاز است.

ایشان می گوید: مگر تخصیص موجب مجاز بود که حالا تقیید موجب مجاز باشد؟. مولا می گفت اکرم کل عالم، بعد به مخصص منفصل یا متصل می گفت الا الفاسق، شما آنجا نگفتید تخصیص موجب مجاز است، حالا اعتراض دارید به مشهور قدماء که می گویند معنای اسم جنس ماهیت مطلقه است گفتید اگر تقیید بخورد این خطاب مطلق، این موجب مجاز است؟ نه، تقیید کشف می کند از ضیق اراده جدیه. أعتق رقبة مطلق است و ماهیت مطلقه است، آن لاتعتق رقبة کافرة کشف می کند از ضیق مراد جدی نه از استعمال لفظ در غیر ما وضع له. شما در عام هم همین را گفتید، گفتید اکرم کل عالم بعد که می آید لاتکرم العالم الفاسق موجب تجوز نیست در عام، با اینکه عام وضع شده است در عموم.

بعد فرموده: آخر مطلب این است که ما مقدمات حکمت دیگر نمی خواهیم. چرا؟ برای اینکه اطلاق مقتضای ذات طبیعت است. همینکه قید زائدی نیامد چه قید زائد مهمل و چه قید زائد مبین وطبیعت شد تمام الموضوع، خب اطلاق طبیعت و سریانش در افراد ذاتی است، مقدمات حکمت نیاز نداریم. اصلا این مقدمات حکمت هر مقدمه اش ایراد دارد، از اول رها کنید این مقدمات حکمت را، ما نیاز به مقدمات حکمت نداریم.

آخرش هم فرموده است: یک شاهدی بیاورم برای بطلان حرف سلطان العلماء و من تبعه و تأیید کنم مشهور قدماء را که این حرف خیلی قوی است، وآن این است که: شما می گوئید اسم جنی وضع شده بر ماهیت مهمله، خیلی خب، پس وقتی مولا حکم می کند بر یک طبیعتی، این طبیعت ممکن است ماهیت مهمله باشد. خود وضع واضع حکمٌ أم لا؟ حکمٌ. وضعت لفظ الماء علی الماهیة المهملة للماء. مرحوم ایروانی فرموده: خب اگر وضع شده است لفظ ماء بر ماهیت مهمله و اطلاق ندارد، پس شما در هنگام استعمال که مثلا می گوئید الماء المالح ماء، یک آب شوری را می گوئید این آب است، از کجا می گوئید این آب است؟ آب است یعنی موضوع له لفظ ماء است، از کجا می گوئید اینکه مهمل بود. وقتی مهمل بود از کجا به هر فردی از افراد آب می گوئید هذا ماء؟ بروید از واضع سؤال کنید تا اهمال برطرف بشود. وقتی وضع شده لفظ ماء بر ماهیت مهمله پس اهمال دارد. خب اهمال را باید بروید از واضع سؤال کنید تا او اهمال را رفع کند. شما از کجا می دانید که این آب گل آلود آب است یعنی معنای موضوع له آب است؟ باید از واضع بپرسید. واضع هم که وضعش مهمل بود. باید بروید در خانه واضع او را پیدا کنید بگوئید اکشف و ارفع اهمال الوضع ببیانک.

این هم شاهد ایشان.

اقول: واقعا این مطالب از شأن این محقق بزرگ بعید بوده است.

اما این شاهد آخرشان را عرض کنم. آقا! آن کسی که می گوید وضع شده است مثلا لفظ آب بر ذات آب (ماهیت مهمله یعنی ذات آب) او می گوید معنای موضوع له ذات آب است، اما منافات ندارد که قائل بشود به اطلاق وضع. او می گوید لفظ ماء را وضع کرده اند بر ذات ماء هر کجا که استعمال بشود. او که نمی گوید وضع اهمال دارد. مگر لازمه وضع بر ماهیت مهمله اهمال وضع است؟ اینها چه تلازمی با هم دارد؟ مگر لازمه وضع رقبه بر ذات رقبه اهمال وجوب عتق رقبه است؟. اصلا واضع می تواند به نحو عموم وضع کند، بگوید وضعت لفظ الماء علی ذات ماهیت ماء أینما استعمل و کیفما استعمل. وضع عموم دارد بالاتر از اطلاق، اما معنای موضوع له ذات ماهیت مهمله است. این چه شاهدی بود که ایشان آورد؟!.

بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 530

چهارشنبه 12/08/89

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 ایروانی فرمود: نزاع بین مشهور وسلطان العلماء در این نبوده است که معنای موضوع له برای اسم جنس چیست. روشن است که معنای موضوع له ذات طبیعت و ماهیت هست. موضوع له انسان ذات طبیعت انسان است. نزاع در این بوده است که آیا اطلاق در ماهیت ذاتی است و احتیاج ندارد به لحاظ اطلاق وسریان، یا لحاظی است محتاج هست به اینکه لحاظ بکنند اطلاق وسریان طبیعت را در افراد. بعد ایشان فرموده است: نظر خود ما این است که اطلاق در طبیعت و ماهیت ذاتی است، تا قیدی به طبیعت نزنند طبیعت سریان دارد در افراد. الانسان منطبق هست بر کل افراد انسان، مگر یک قیدی به او بزنند بگویند الانسان العالم یا الانسان الذی سنصفه لک که می شود قید مهمل و مجمل.

ولذا ایشان فرموده: وقتی در خطاب گفتند أعتق رقبة، رقبه شد تمام الموضوع، ما دیگر نیاز به مقدمات حکمت نداریم برای استفاده اطلاق. اطلاق ذاتی است. أعتق رقبة وقتی رقبه تمام الموضوع بود منطبق هست حتی بر رقبه کافره.

اقول: این فرمایشات ایشان ناتمام است. برای اینکه ما دو بحث داریم: یک بحث در اطلاق وتقیید ثبوتی است، یک بحث در اطلاق وتقیید اثباتی است. آن چیزی که ایشان مطرح کرده است مربوط به اطلاق وتقیید ثبوتی است که آیا در مقام ثبوت یعنی در مقام جعل مولا اگر بخواهد حکم جعل کند بر مطلق طبیعت، بگوید الماء طهور، جعل طهوریت بکند برای مطلق ماء، نیاز دارد به لحاظ اطلاق وسریان، که اطلاق ثبوتی می شود امر وجودی. همان ادعایی که مرحوم آقای خوئی می کرد. یا نیاز ندارد اطلاق ثبوتی به لحاظ سریان، بلکه کافی است که حکم را جعل کند روی طبیعت ماء. قید زئدی اخذ نکند نتیجه اش می شود اطلاق. که ادعای کسانی است که می گویند الاطلاق هو عدم التقیید و تقابل اطلاق وتقیید ثبوتی تقابل سلب و ایجاب است. که نظر بزرگانی مثل مرحوم آقای بروجردی ومرحوم آقای صدر است که ما هم همین نظر را اختیار کردیم. این بحثی که مرحوم ایروانی مطرح کرده است یعنی ما هو حقیقة الاطلاق الثبوتی. خب ایشان هم فرموده است که به نظر ما اطلاق ثبوتی نیاز به لحاظ سریان ندارد، بلکه یکفی جعل الحکم علی الطبیعة وعدم تقییدها بقید زائد. و این مطلب ایشان مطلب درستی است، اما بحث در مقام بحث دیگری است، بحث در مقام در رابطه با اطلاق و تقیید اثباتی است. بحث در این است که وقتی مولا می گوید أعتق رقبة از کجا بفهمیم که این رقبه تمام الموضوع است برای وجوب عتق؟ آیا وضع می فهمیم یا از مقدمات حکمت؟ مشهور می گویند وضع شده است لفظ رقبه که استعمال بشود در لابشرط قسمی یعنی در ماهیت مطلقه، ولذا استفاده اینکه رقبه تمام الموضوع برای وجوب عتق است مستند به وضع است. سلطان العلماء فرموده است نه، وضع نشده است رقبه بر رقبه مطلقه، وضع شده است بر ذات رقبه، حالا این رقبه در ضمن رقبه مطلقه استعمال بشود که می شود ماهیت مطلقه و لابشرط قسمی، یا در ضمن رقبه مؤمنه استعمال بشود که می شود ماهیت بشرط شیء. منتهی سلطان العلماء می گوید: درست است که وضع نشده است رقبه بر لابشرط قسمی، بر ماهیت مطلقه وضع نشده است، اما ظاهر حال متکلم این است که ما سکت عنه لم یرده. سکت المولا عن ذکر قید المؤمنة فظاهر حاله أنه لم یرده.

جناب محقق ایروانی! شما می فرمایید بعد از اینکه ثابت شد که رقبه تمام الموضوع است برای وجوب عتق، اطاق رقبه در افراد آن ذاتی است. آقا ما فعلا بحثمان در همین مرحله است که هل ثبت کون الرقبة تمام الموضوع لوجوب العتق أم لا، شما می فرمایید بعد ثبوت کون الرقبة تمام الموضوع لوجوب العتق فالاطلاق ذاتی؟! آقا شاید مولا در مقام بیان نیست. مثل إشرب دواء است، مثل قلد المجتهد است که در مقام بیان نیست. طبیب که می گوید إشرب دواء نمی خواهد بگوید إشرب دواء أیّ دواء شئت. قلد المجتهد هم که نمی خواهد بگوید قلد المجتهد أیّ مجتهد شئت، بلکه اصل تقلید مجتهد را به عامی گوشزد می کند. خب شاید أعتق رقبة هم مولا در مقام بیان نبوده است، چه کسی می گوید رقبه تمام الموضوع است برای وجوب عتق؟ هذا اول الکلام.

سلطان العلماء می گوید وضع نشده است رقبه بر اینکه در لابشرط قسمی استعمال بشود تا اگر رقبه تمام الموضوع نبود برای وجوب عتق بشود مجاز. نه، این ظهور حال متکلم است که ما سکت عنه لم یرده. و الا فلو اراده لکان سکوته اخلالا بالغرض. سلطان العلماء می گوید از این ظاهر حال استفاده می کنیم که رقبه تمام الموضوع است نه از وضع. در حالی که مشهور قدماء می گفتند مستند است استفاده اینکه رقبه تمام الموضوع است به وضع. مثل جئنی بماء که استفاده اینکه مراد ماء مطلق است نه ماء الرمان مستند به وضع است. آنجا نمی گویند ما سکت عنه المولا لم یرده. وقتی می خواهند بگویند مراد مولا آب مطلق است نه آب انار، به آنها بگویند به چه دلیل؟ جواب می دهند که ما قاله المولی فقد اراده، مولا گفت جئنی بماء ماء وضع شده است بر ماء مطلق. پس آنچه را که مولا گفته است اراده کرده است. این ظهور حال متکلم است که ما قاله فقد اراده. این می شود وضع. سلطان العلماء می گوید فکر نکنید أعتق رقبة ظهورش در اطلاق مستند به وضع است که ما قاله المولی فقد اراده. نه، مستند به این است که ما سکت عنه المولی فلم یرده.

اقول: جناب محقق ایروانی! شما می فرمائید ما مقدمات حکمت نمی خواهیم. خب مقدمات حکمت مگر چیست؟ مقدمات حکمت این است که ظاهر حال متکلم این است که وقتی حکمی را روی طبیعت برد و سکوت کرد از بیان قید زائد، ما سکت عنه فلم یرده و الا لو کان قد اراده فسکوته اخلال بالغرض. این است. تا این ظهور حال مستحکم نشود بلکه ما یصلح للقرینیة داشته باشیم که مولا در مقام بیان نیست مثل إشرب دواء وقلد المجتهد، خب ما از کجا بفهمیم که طبیعت تمام الموضوع است؟.

این چیزی هم که محقق ایروانی فرمود که نگوئید مشهور که می گویند اسم جنس دلالت می کند بر ماهیت مطلقه پس اگر مقیدی در کار بود می شود مجاز. محقق ایروانی فرموده عجب، در عام که مسلم وضع شده است بر عموم، مخصص موجب مجاز شدن عام نبود، حالا مطلق اگر بگوئیم وضع شده است بر اطلاق موجب مجاز شدن است!. آیا اگر بگوئیم مطلق وضع شده است بر اطلاق، مجیء مقید کشف از مجاز بودن او می کند؟ عام که مسلم عند الکل وضع شده است بر عموم، مخصصش کشف از مجاز نمی کرد، بلکه می گفتیم کشف می کند که مراد جدی بر طبق عموم نیست، اما مجاز استعمالی را کشف نمی کرد. چه جور شده است جناب آخوند وبزرگانی که وفاقا لسلطان العلماء اشکال کرده اید به مشهور می گویئ که لازمه حرف شما این است که مجیء مقید موجب تجوز است در خطاب مطلق اگر بگوئیم اسم جنس وضع شده است بر ماهیت مطلقه؟!

اقول: می گوئیم جناب محقق ایروانی! بحث در مقید منفصل نیست. بله حق با شما است، مقید منفصل کشف نمی کند که استعمال شده است أعتق رقبة در ماهیت مقیده. نه، یک خطاب منفصل گفت لاتعتق رقبة کافرة، شاید أعتق رقبة استعمال شده است در لابشرط قسمی، منتهی مراد جدی مقید بود، کشف نمی کند که مراد استعمالی مقید بود. بله حرف درستی است. اما اشکال به مشهور این است که اگر مقید متصل بود مثلا أعتق رقبة مؤمنة، این رقبه در رقبه مؤمنه استعمال شده است در لابشرط قسمی؟ اینکه تهافت است. این رقبه در أعتق رقبة مؤمنة اگر استعمال شده است در لابشرط قسمی پس چطور بشرط شیء است؟ آنوقت شما در اکرم کل عالم عادل که آن کل مدخولش عالم عادل است او که مشکلی ندارد. کل عالم عادل مدخولش عالم است آنجا مجازی پیش نمی آید. اما در مورد مطلق مشهور می گویند اسم جنس وضع شده است بر لابشرط قسمی، خب در أعتق رقبة مؤمنة این رقبه استعمال شده است در لابشرط سواء کانت مؤمنة أم لا؟ پس چرا بعدش بشرط شیء شد، شد أعتق رقبة مؤمنة؟ اینکه تهافت می شود. اشکال به مشهور این است که أعتق رقبة مؤمنة بلااشکال مجاز نیست، خلاف ظاهر هم نیست در مقید متصل، این کشف می کند که رقبه وضع نشده است بر لابشرط قسمی، بلکه وضع شده است بر ذات ماهیت رقبه. و الا اگر رقبه وضع شده است بر لابشرط قسمی، در أعتق رقبة مؤمنة این رقبه شما به شرط شیء است یا لابشرط است؟ لابشرط که نمی شود. لابشرط قسیم بشرط شیء است. این رقبه مؤمنه بشرط شیء است، پس شما بشرط شیء ندارید در عالم؟! خب این رقبه در أعتق رقبة مؤمنة بشرط شیء است، اگر وضع شده است در لابشرط قسمی پس اینجا چطور در بشرط شیء استعمال شد ولو به نحو تعدد دال و مدلول؟. بله قبول است که أعتق رقبة مؤمنة رقبه در ذات رقبه استعمال شده است و مؤمنه در قید ایمان، اما با مسلک مشهور جور نمی آید که می گویند رقبه باید استعمال نشود در ذات رقبه بلکه باید استعمال بشود در رقبه لابشرط قسمی.

بله مرحوم ایروانی می خواهد بگوید اصلا مشهور اینجوری نمی گویند، مشهور می گویند رقبه وضع شده بر ذات رقبه.

خب اگر مشهور می گویند رقبه وضع شده است بر ذات رقبه، دیگر نزاع در چیست؟ خب حرفی خیلی خوبی می زنند وسلطان العلماء هم همین را می گوید. پس این همه نزاع بین علماء همه اش نزاع تخیلی بود و اصلا نزاعی نبود به نظر محقق ایروانی! می شود این را گفت؟ که بگوئیم اصلا نزاع در یک چیز دیگری بود نزاع در امر آخری بود که آیا طبیعت اطلاقش نسبت به افراد اطلاق ذاتی است یا لحاظی. والا به قول ایشان، ایشان ادعا می کند که همه قبول دارند که اسم جنس وضع شده است بر ذات ماهیت. خب اگر اینجور است که خیلی خوب است، ما هم اصرامان این است که باید بگوئیم اسم جنس وضع شده است بر ذات ماهیت، اما حرف در این است که شما چرا می گوئید ما دیگر نیاز به مقدمات حکمت نداریم؟!. خب مقدمات حکمت برای این است که به ما بفهماند که آیا طبعت تمام الموضوع است یا تمام الموضوع نیست. مقدمات حکمت اطلاق اثباتی درست می کند. آن چیزی که شما داری بحث می کنی بحث اطلاق ثبوتی است. مقدمات حکمت ثابت می کند طبیعت تمام الموضوع است بعد شما بحث کن که طبیعت که تمام الموضوع بود اتحاد و اطلاقش نسبت به افراد ذاتی است. اما اجازه بدهید اول مقدمات اثبات کند که طبیعت تمام الموضوع است و اطلاق اثباتی را درست کنید، بعد شما بگوئید اطلاق ثبوتی نیاز به لحاظ سریان ندارد.

یک نکته ای هم عرض کنم از صاحب منتقی الاصول قده. از ایشان هم عجیب است، اصرار به اینکه ما نیاز به مقدمات حکمت نداریم، بلکه اصلا ظاهر أعتق رقبة این است که رقبه تمام الموضوع است، نیاز به مقدمات حکمت نداریم.

اقول: اینکه ظاهر أعتق رقبة این است که رقبه تمام الموضوع است، از صاحب منتقی الاصول سؤال می کنیم که این سکوت ناشی است از سکوت یا ناشی است از بیان؟ شما از کجا کشف کردید که مولا در مقام بیان است؟ شاید در مقام بیان نباشد. شاید مثل قلد المجتهد باشد که در مقام بیان نیست. در عام از خود وضع و بیان که گفت أعتق رقبة أیة رقبة شئت فهمیدیم، اما در أعتق رقبة از سکوت کشف می کنیم که ما سکت عنه المولا فلم یرده. این ظاهر حال متکلم است که آن قید زائدی که از بیان آن سکوت کرد ظاهر حال متکلم این است که دخیل در غرضش نبود و الا سکوت نمی کرد. از اینجا است که کلام ظهور پیدا کرده است در اینکه رقبه تمام الموضوع است. والا شاید مولا در مقام بیان نبوده است مثل قلد المجتهد و إشرب دواء. این مقدمات حکمت است که توضیحش داده اند که خلاصه اش این است که: ما سکت عنه المولا فظاهر حاله أنه لم یرده. شما این را مفروغ عنه می گیرید و می گوئید ظاهر أعتق رقبة این است که مؤمن بودن دخیل نیست، بعد می گوئید ما نیاز به مقدمات حکمت نداریم. مثل پیرمردی که با عصا آمده حرم، عصا را می گذارد کنار و بعد می گوید من به عصا نیاز ندارم. خب شما از خانه یک قدم راه بدون عصا می توانستی بیائی؟! مقدمات حکمت اگر نبود ظهور پیدا می کرد أعتق رقبة که رقبه تمام الموضوع است؟ ظهور پیدا نمی کرد. بعد شما می فرمائید که آقا ظهور دارد أعتق رقبة در اینکه رقبه تمام الموضوع است ما مقدمات حکمت می خواهیم چکار. این را که نمی شود گفت. مقدمات حکمت همین است که شما می گوئید که ظاهر سکوت مولا از بیان قید زائد این است که ما سکت عنه المولا فلم یرده.

این خلاصه این بحث.

تنها دلیل ما بر اینکه اسم جنس وضع شده است بر ذات ماهیت، ماهیت مهمله که می گویند یعنی ذات ماهیت، نه اینکه اهمال قید گرفته است برای معنای موضوع له. نه، وضع شده است رقبه برای ذات رقبه، انسان برای ذات انسان. این است معنای ماهیت مهمله. ما دلیمان تبادر وشهادت وجدان است. موج هوا هم بگوید انسان، ذات معنای انسان به ذهن می آید. ما وقتی الانسان العالم می شنویم احساس مجاز نمی کنیم. معلوم می شود الانسان وضع نشده است بر لابشرط قسمی، والا الانسان العالم می شد مجاز. بحث وجدانی است.

اینکه بعضی ها بحث های ثبوتی پیش کشیده اند از دو طرف، چه طرفداران مشهور علیه سلطان العلماء که آمده اند برهانی وثبوتی اشکال کرده اند، و چه طرفداران سلطان العلماء علیه مشهور از این حربه اشکال ثبوتی کمک گرفته اند هیچ کدام درست نیست. بحث اثباتی واستظهاری است. استظهار باید بکنیم که موضوع له اسم جنس چیست. مثال بزنم:

طرفداران مشهور به نظریه سلطان العلماء ایراد گرفته اند یا ممکن است ایراد بگیرند که: چه جوری می خواهد وضع بشود اسم جنس بر ماهیت مهمله؟ اصلا ماهیت مهمله در ذهن نمی آید. خود شما گفتید که در ذهن یا بشرط شیء می آید (الانسان العالم) یا لابشرط می آید (الانسان). یا شما وقتی لحاظ می کنید انسان را، لحاظ نمی کنید با او قید زائد را، می شود لابشرط قسمی، یا لحاظ می کنید با او قید زائد وجودی را، می شود بشرط شیء، یا لحاظ می کنید با او قید عدمی را می شود بشرط لا. از این سه حال خارج نیست. ما ماهیت مهمله مستقل نداریم. خب واضع چه چیزی را لحاظ کرده است؟ انسان را لحاظ کرد، قید آخری را با او لحاظ کرد یا نکرد؟ جواب چیست؟ اگر می گوئید نکرد، پس آن چیزی که در ذهن واضع بوده لابشرط قسمی بوده، وضع هم کرده است لفظ را به ازاء آن چیزی که در ذهنش بوده وهو اللابشرط القسمی. اگر قید آخری را با او لحاظ کرد، انسان عالم دید، پس باید بگوئید وضع کرده لفظ انسان را به ازاء ماهیت بشرط شیء یا بشرط لا. اینکه قطعا باطل است. پس یا باید بگوئید واضع در هنگام وضع ماهیت انسان را که لحاظ کرده به نحو بشرط شیء یا به شرط لا لحاظ کرده، که خلاف وجدان است. اگر بگوئید ذات انسان را لحاظ کرده و چیز دیگری را لحاظ نکرده، می شود لابشرط قسمی. پس لفظ را وضع کرده به ازاء لابشرط قسمی.

جواب این است که: اولا ما قبلا گفتیم لابشرط قسمی با ماهیت مهمله در کیفیت لحاظ فرق می کند، والا ذات معنا آن ملحوظ در لابشرط قسمی همان ماهیت مهمله است. ملحوظ در لابشرط قسمی ذات انسان است. این کیفیت لحاظ است که لم یلحظ مع الانسان قیدا آخر. و الا ملحوظ در لابشرط قسمی ذات انسان است. بله کیفیت لحاظ را حساب کنیم، کیفیت لحاظ در لابشرط قسمی این است که لم یلحظ مع الانسان قیدا آخر، ولی در ماهیت مهمله نه، می سازد با اینکه در ضمن بشرط شیء باشد که لاحظ مع الانسان قیدا آخر. واضع هم درست است که بالحمل الشایع وقتی انسان را لحاظ کرد آن چیزی را که لحاظ کرد لابشرط قسمی بود، لم یلحظ معه شیئا آخر، ولکن لفظ انسان را وضع کرد برای ذات ملحوظ وذات معنای انسان. آن قید اینکه لم یلحظ معه شیء آخر را در معنای موضوع له اخذ نکرد. این می شود ماهیت مهمله. بله بالحمل الشایع واضع در ذهنش آن معنای انسان که موجود شده است لابشرط قسمی است، چون لم یلحظ معه قیدا آخر، ولی واضع می تواند ذات ملحوظ را ببیند و قید آخری به آن نزند، بگوید ذات معنای انسان لفظ انسان بر آن وضع شده است. حتی تصریح می کند می گوید سواء لاحظ المستعمل معه قیدا آخر أم لا. حتی تصریح می تواند بکند بگوید وضعت لفظ الانسان بإزاء ذات معنی الانسان سواء لاحظ معه المستعمل قیدا آخر أم لا. چه محذوری دارد؟

ثانیا: برفرض ماهیت مهمله بطور مستقل در ذهن نیاید، اما می شود با یک عنوان اجمالی به او اشاره کرد یا نمی شود؟ با یک عنوان اجمالی به او اشاره می کنیم. مثل معنای لفظ «من» می خواهیم وضع کنیم می گوئیم وضعت لفظ «من» بإزاء النسبة الابتدائیة. خب النسبة الابتدائیة که معنای اسمی است، النسبة الابتدائیة، ولی این را معنای مشیر گرفتیم، مشیر به واقع نسبت ابتدائیه. لفظ من را وضع کردیم بر آن واقع، همان بحث وضع عام موضوع له خاص. گاهی به آدم می گویند در این خانه یک موجودی هست. می گوید من که نمی دانم چیست ولی بیا اسم گذاری کنیم لفظ انسان را مثلا بر او وضع کنیم. اما نمی داند در آن خانه چه چیزی هست. عنوان مشیر می گیرد، ما هو موجود فی البیت فقد وضعت اسم الانسان علیه. بعد هم اتفاقا مردم می روند می بینند که یک آدم محترمی آنجا نشسته است، می گویند پس این واضع لفظ انسان را بر او وضع کرد یعنی بر نوع او. با اینکه تصور تفصیلی از او نداشت، خود واضع نمی دانست آن چیزی که در خانه است یا حیوان است. هر جچه هست، وضعت لفظ الانسان لنوع ذلک الموجود فی البیت. اینکه اشکال ندارد. اینجا هم همینطور است، می گوید وضعت لفظ الانسان للجامع بین الماهیة اللابشرط و الماهیة البشرط شیء والماهیة البشرط لا، با اینکه جامع بین ماهیت لابشرط وبشرط شیء و بشرط لا بطور مستقل در ذهن نمی آید، ولکن عنوان مشیر است. اینکه اشکال ندارد. معنای موضوع واحد است، منتهی این معنای واحد بالتفصیل در ذهن نیامده، به یک عنوان اجمالی آخر به او اشاره کردیم. اینکه اشکال ندارد. پس این استدلال ثبوتی علیه سلطان العلماء درست نیست.

از آن طرف هم، بعضی ها مثل مرحوم آخوند بر علیه مشهور قدماء اشکال ثبوتی کرده اند، گفته اند محال است وضع بشود اسم جنس بر لابشرط قسمی. حالا ما هر چه گفتیم خلاف ظاهر است، فرض کنید بعضی ها قبول نکردند، اما حالا مرحوم آخوند می گوید محال است بلکه قبول کنند.

چرا محال است؟

مرحوم آخوند می گوید: لابشرط قسمی یعنی چی؟ یعنی لحاظ بشود ماهیت انسان مثلا ولحاظ بشود سریانش در افراد یا به تعبیر دیگر لحاظ بشود ماهیت انسان به نحوی که همراه با او چیز دیگر لحاظ نشود. کیفیت لحاظ در لابشرط قسمی اخذ می شود. کیفین لحاظ یک امر ذهنی است. لحاظ یعنی وجود ذهنی. کیفیت لحاظ یعنی کیفیت وجود ذهنی. آقا اگر لفظ انسان را وضع کنی برای معنای انسانی که به این نحو وجود ذهنی دارد که لوحظ فیه السریان، یا به تعبیر دیگر به این نحو وجود ذهنی دارد که لم یلحظ معه قید آخر، یعنی مقید کردی معنای انسان را به قید ذهنی، والمقید بقید ذهنی ذهنیّ لامحالة ویستحیل انطباقه علی الخارج. مقید به امر ذهنی که قابل انطباق بر خارج نیست. پس محال است اسم جنس وضع بشود بر لابشرط قسمی. چون لابشرط قسمی قید ذهنی دارد کیفیت لحاظش این است که لم یلحظ معه قید آخر یا لوحظ فیه السریان، آنوقت لابشرط قسمی مقید می شود به یک امر ذهنی، والمقید بالامر الذهنی ذهنی لاینطبق علی الخارج ابدا.

اقول: می گوئیم جناب آخوند! اولا: خارج منطبق علیه بالعرض هست. علم مگر امر ذهنی نیست؟ از نظر عقلی معلوم ما در ذهن است. صورت ذهنیه طرف علم است. ولی از نظر عرفی وبالعرض و المجاز معلوم بالعرض خارج است. در اینجا هم همین است، منطبق علیه بالعرض خارج است. می گوئید انسانی که متکلم لحاظ نکند قید زائد را با او. خب این انسان منطبق بر همه افراد انسان است. شما انسانی هستید که خدا در "ان الانسان لفی خسر" قید زائدی را با این انسان لحاظ نکرد. مشکلی ندارد. شما انسانی که خدا او را لحاظ کرده هستید یا نیستید؟ هل انت انسان ملحوظ من قبله تعالی أم لا؟ خب انت مصداق بالعرض للانسان الملحوظ. شما انسان ملحوظ بالعرض هستید دیگر، مثل معلوم بالعرض. این فرد مصداق بالعرض انسانی است که خدا در "إن الانسان لفی خسر" لحاظ کرده است او را ولحاظ نکرده قید زائدی را با او.

ثانیا: در بحث اول اصول ما این را توضیح دادیم که کیفیت لحاظ می تواند در معنای موضوع له اخذ بشود. یعنی می شود معنایی که لفظ بر آن وضع می شود معنایی باشد که به کیفیت خاصه لحاظ می شود. کما اینکه آقای صدر در جلد اول اصول تعبیر می کند می گوید مستعمل فیه بالذات. نه آن خارج، بلکه آن چیزی که متکلم لحاظ کرده است. لفظ من وضع شده است برای آن نسبت ابتدائیه به آن کیفین خاصه ای که مستعمل لحاظ می کند یعنی کیفیت لحاظ آلی. «من» وضع شده است بر نسبت ابتدائیه ای که متکلم او را لحاظ آلی می کند نه لحاظ استقلالی. اینکه اشکال ندارد. در مستعمل فیه بالذات کیفیت لحاظ می تواند اخذ بشود که آن چیزی است که در ذهن متکلم است، و موضوع له بالذات یعنی آن چیزی که در ذهن مخاطب بیاید، آن هم می تواند مقید باشد به کیفیت خاصه ای از لحاظ، لحاظ آلی یا لحاظ استقلالی، همین لحاظ ها، وهیچ مشکلی ندارد.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث. یقع الکلام فی تقابل اطلاق وتقیید ثبوتی و تقابل اطلاق وتقیید اثباتی، وبعد مقدمات حکمت را بحث می کنیم. انشاء الله روز سه شنبه 16 ذیحجه دوم آذرماه.

جلسه 531

سه شنبه 02/09/89

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 اطلاق وتقیید بود. اطلاق وتقیید تارة مراد از آن اطلاق وتقیید ثبوتی هست، یعنی در مقام جعل آیا این جعل مطلق هست یا مقید. و گاهی مراد اطلاق وتقیید اثباتی هست، یعنی خطاب که متکفل بیان این حکم هست آیا این خطاب مطلق است یا مقید.

اطلاق وتقیید اثباتی مسلم هست که تقابلشان تقابل عدم و ملکه است، یعنی اطلاق اثباتی عبارت است از عدم تقیید مع امکانه. مولا بگوید أعتق رقبة امکان داشت تقیید بزند خطاب را که أعتق رقبة مؤمنة ولکن تقیید نزد، این می شود اطلاق اثباتی. عدم تقیید در محلی که ممکن هست در آن تقیید. اگر یک جائی امکان تقیید نبود اطلاق اثباتی منعقد نمی شود. مثلا مولا در محل تقیه است، مولا ممکن است بخواهد تقیید بزند خطابش را به خصوص شیعی، صلّ مثلا خلف امام الجماعة، ممکن است بخواهد قید بزند که إذا کان شیعیا، اما محل، محل تقیه است، عقلا تقیید چه بسا ممکن هست اما عرفا بخاطر ظرف تقیه ممکن نیست. اینجا اصالة الاطلاق محکّم نیست، چون امکان تقیید عرفی نیست محل، محل تقیه است. محقق همدانی در مصباح الفقیه فرموده است که اصالة الجدّ در جائی که محل، محل تقیه باشد جاری نمی شود. ممکن است امام نظرشان بر خلاف تقیه نباشد، اما عقلاء می گویند اگر نظرش بر خلاف تقیه بود می توانست بیان کند؟ ظرف، ظرف تقیه است، محل تقیه است، شاید نظر امام به مقید بوده است، صلّ خلف امام شیعی، اما چون امکان بیان تقیید نیست عرفا بخاطر ظروف تقیه، اصالة الاطلاق که کشف می کنیم که مراد جدی مولا مطلق هست جاری نمی شود. یا مثلا بعضی از قیدها بیانش در زمان ائمه علیهم السلام عرفی نبوده است. مثلا روایت داریم ما قطعته الحبال فذوره فإنه میت، اگر صیاد دید پای آهو در دام وشبکه برای صید گیر کرده و مقداری از گوشت آهو کنده شده است، روایت می فرماید: ما قطعته الحبال فدروه فإنه میت، این حکم میته را دارد، یعنی نجس وحرام است. آیا اطلاق جاری می شود که حتی اگر دو مرتبه پیوند زده بشود به آن آهو یا به یک آهوی دیگر؟ خب آن زمان که پیوند متعارف نبوده است. اگر بنا بود امام علیه السلام نظرشان این باشد که بعد از پیوند خوردن دیگر حکم نجاست بر این پای آهو بار نمی شود چه جوری می خواستند در آن زمان بیان کنند؟ امکان بیان تقیید در زمان ائمه علیهم السلام نسبت به بعض قیودی که مستحدثه هست و امروز محل ابتلاء هست خب آن زمان امکان بیان همچنین تقییدی نبوده است. ولذا گفته می شود که اطلاق اثباتی هم محقق نمی شود، چون اطلاق اثباتی در جائی است که مولا عقلا و عرفا امکان بیان تقیید دارد ولی تقیید نمی زند، می شود اطلاق اثباتی.

سؤال وجواب: حتی آنهایی که می گویند دلالت اسم جنس بر طبیعت مطلقه بالوضع است، باز طبیعت مطلقه عبارت است از طبیعتی که لیست مقیدة و در صورتی اصالة الاطلاق جاری می شود که امکان تقیید باشد. چه ما قائل بشویم اطلاق ناشی از وضع لفظ است و چه بگوئیم اطلاق ناشی از مقدمات حکمت است، چون اگر اطلاق ناشی از وضع لفظ هم باشد باز تقیید مانع هست از اطلاق. اگر در خطاب بگویند أعتق رقبة مؤمنة اطلاق منعقد نمی شود، شاید مولا می خواست بگوید أعتق رقبة مؤمنة ولی تا گفت أعتق رقبة مانع شدند که مولا ادامه صحبت بدهد. اینجا ظهور تصدیقی اطلاقی منعقد نمی شود. حالا ظهور تصوری اطلاقی مستند به وضع است یا مستند به وضع نیست یک بحث است، که ظهور تصوری اطلاقی مستند به وضع است ووضع شده است رقبةً بر رقبه مطلقه، مدلول تصوری رقبةً رقبه مطلقه است یا رقبه مهمله. این بحث است که قبلا گذشت. بحث دیگر این است که ظهور تصدیقی اطلاق کی منعقد می شود؟ موقعی که امکان تقیید باشد مولا تقیید نزند.

پس لاریب و لااشکال در اینکه تقابل بین اطلاق اثباتی و تقیید اثباتی تقابل عدم و ملکه است.

إنما الاشکال و الخلاف در تقابل بین اطلاق وتقیید ثبوتی است. اطلاق وتقیید ثبوتی یعنی مقام ثبوت جعل، آیا مولا که جعل کرد وجوب عتق رقبه را مطلق جعل کرد یا مقید جعل کرد؟ تقابل بین اطلاق وتقیید ثبوتی محل اختلاف است که آیا تقابل عدم و ملکه است کما علیه المحقق النائینی والسید الخوئی فی مصباح الاصول و علیه السید السیستانی، یا تقابل اطلاق وتقیید در مقام ثبوت تقابل تضاد است کما علیه السید الخوئی فی المحاضرات، یا تقابل اطلاق وتقیید ثبوتی تقابل سلب و ایجاب هست. سه احتمال در مقام هست.

ما خلاصه آنچه را که عرض کردیم این بود که تقابل بین اطلاق وتقیید ثبوتی تقابل سلب و ایجاب است، اطلاق ثبوتی یعنی عدم اخذ قید زائد در موضوع جعل. همینکه در موضوع جعل قید مؤمنه بودن را اخذ نکند بگوید أعتق رقبة، این رقبه اطلاق دارد در مقام ثبوت و شامل رقبه کافره هم می شود. مگر مولا در مقام جعل قید بزند و با قید بخواهد جلو اطلاق را بگیرد، والا اطلاق طبیعت و سریان طبیعت در افراد ذاتی است، رقبه اتحاد دارد با افرادش. رقبه کافره هم رقبه است. اگر می خواهید جلو اطلاق رقبه را نسبت به رقبه کافره بگیرید باید قید بزنید، حالا قید مبین، رقبة مؤمنة، یا قید مجمل، أعتق رقبة سأبینها لک. اما اگر تقیید نزنید رقبه را، خب اطلاق رقبه شامل همه افراد رقبه می شود دیگر.

حتی اگر امکان تقیید نباشد، ممتنع باشد تقیید، باز اطلاق منعقد می شود. فرق می کند با اطلاق وتقیید اثباتی. در اطلاق وتقیید اثباتی اگر امکان تقیید نباشد اثباتا، اطلاق اثباتی هم منعقد نمی شود. یعنی چی؟ یعنی دیگر کاشف نیست این أعتق رقبة اگر امکان نداشته باشد مولا قید مؤمنه را بگوید، نگفتن این قید مؤمنه شاید بخاطر این است که نمی تواند مولا این قید را بگوید، نه بخاطر اینکه دخل در غرضش ندارد. ولذا جائی که امکان تقیید نباشد سکوت از تقیید کاشف از اطلاق ثبوتی جعل نیست. خب شاید مولا در مقام ثبوت جعلش مقید است ولی امکان بیان آن را نداشت. ولذا اطلاق اثباتی متوقف است بر امکان تقیید. اما اطلاق ثبوتی اینطور نیست. اگر تقیید محال هم باشد نتیجه محال بودن تقیید این است که مولا تقیید نزد. مثل اینکه می گویند اخذ قصد قربت در متعلق امر محال است، مشهور اینجور می گویند، مولا نمی تواند بگوید صلّ بقصد امتثال الامر بالصلاة. ما که عرض کردیم هیچ امتناعی ندارد ولی مشهور ممتنع می دانند. حالا مشهور می گویند ممتنع است مولا امر کند به نماز به قصد امتثال امر به نماز. طبعا امر می کند به ذات نماز. می شود مطلق. متعلق امر می شود ذات نماز. خب نماز بدون قصد قربت هم نماز است دیگر.

بله چون تقیید ثبوتی محال است اطلاق اثباتی ناشی از ضرورت هست، ممکن است غرض مولا موافق با این مطلق نباشد، مولا در غرضش قصد قربت دخیل باشد، ولکن امکان نداشت این قصد قربت را در متعلق جعل اخذ کند. متعلق جعلش می شود مطلق. اما این اطلاق در متعلق جعل کاشف از اطلاق غرض مولا نیست. ما این را قبول داریم.

سؤال وجواب: اصلا اطلاق اثباتی یعنی آن چیزی که کاشف است از اطلاق ثبوتی. اگر مراد از اطلاق اثباتی این است که در خطاب ذکر نشده است قید زائد، بله قید زائد ذکر نشده است. ولکن اطلاق اثباتی یعنی ظهور تصدیقی اطلاقی. ظهور تصدیقی اطلاقی در جائی منعقد می شود که امکان بیان تقیید باشد. اگر مولا تا گفت أعتق رقبة دهانش را بستند یا بلندگویش را خاموش کردند مولا هم دید صدایش نمی رسد دیگر ادامه نداد، خب این سکوت از قید مؤمنه بخاطر عدم امکان بیانش هست. دیگر ظهور تصدیقی اطلاقی منعقد نمی شود در کلام مولا. اما در مقام ثبوت وقتی که مولا قید قصد قربت را اخذ نکند پس متعلق جعل اطلاق دارد. بله این اطلاق در متعلق جعل چون ناشی از ضرورت است یعنی راه ها بسته شده، مولا امکان تقیید در مقام جعل ندارد و راه منحصر شده است به اینکه مطلق جعل کند و صلّ بشود مطلق.

پس این اطلاق چون ناشی از ضرورت و ضیق خناق است کاشف از اطلاق غرض مولا نیست که بگوئیم معلوم شد که قصد قربت دخیل در غرض مولا نیست. نخیر، شاید دخیل باشد در غرض مولا، منتهی در مقام جعل امکان نداشته اخذ کند.

اگر اینکه مرحوم نائینی فرموده است إذا استحال التقیید استحال الاطلاق چون تقابل بین اطلاق وتقیید از نظر مرحوم نائینی تقابل عدم و ملکه است، در تقابل عدم و ملکه اگر قابلیت نداشت محل برای ملکه، عدم ملکه هم صدق نمی کند. به این دیوار نمی گویند اعمی چون قابلیت بصر ندارد. به این دیوار نمی گویند جاهل چون قابلیت عالم بودن ندارد. مرحوم نائینی می گوید این صل چون قابل تقیید به قصد قربت نیست پس این محلی است که قابل تقیید نیست، (تقیید را ملکه بگیرید، امر وجودی است) این ملکه چون محال است اطلاق هم محال می شود. کما اینکه این دیوار محال است بصیر باشد محال بودنش هم محال است. بله لیس ببصیر، اما نمی شود گفت اعمی، چون اعمی بودن موقوف است بر قابلیت بصر داشتن. مطلق بودن جعل موقوف بر امکان تقیید جعل است. مرحوم نائینی فرموده وقتی ملکه ممکن نشد عدم ملکه هم ممکن نیست، چون اطلاق یعنی عدم التقیید فی محل قابل له.

اقول: می گوئیم جناب نائینی! مقصودت از اطلاق آن اطلاق جعلی است که کاشف باشد از اطلاق غرض، بله حق با شماست. اگر مرادتان از اینکه گفتید إذا استحال التقیید استحال الاطلاق آن اطلاقی است که کاشف باشد از اطلاق غرض، ما هم تأیید می کنیم شما را. چرا؟ برای اینکه وقتی امکان تقیید در مقام جعل نبود، عدم تقیید در مقام جعل ناشی است از ضیق خناق، شاید مولا قصد قربت در غرضش دخیل باشد منتهی نمی توانست در مقام جعل این را اخذ بکند. عدم اخذ قصد قربت در متعلق جعل شاید بخاطر ضیق خناق وضرروت باشد، کشف نمی کند که قصد قربت در غرض مولا دخیل نبوده است.

اینکه محقق نائینی فرموده إذا استحال التقیید استحال الاطلاق وجعل می شود مهمل، اگر مرادشان این است که یعنی این عدم تقیید جعل کاشف از عدم تقیید غرض نیست، بله به این معنا ما قبول داریم، ولکن این درست نیست که شما بگوئید جعل مطلق نیست. جعل مطلق است. پس ما اشکال می کنیم به مرحوم نائینی. ما می گوئیم تقابل اطلاق وتقیید ثبوتی تقابل سلب وایجاب است. اگر مقصود مرحوم نائینی از اینکه تقابل، تقابل عدم و ملکه است و نتیجه این شده است که إذا استحال التقیید استحال الاطلاق، اگر مقصودتان این است که اطلاق جعلی که بخواهد کاشف از اطلاق غرض باشد، بله حرف درستی است، ولکن چرا اطلاق جعل را اینجوری معنا می کنید؟ اطلاق جعل چه لزومی دارد که کاشف از اطلاق غرض باشد؟. تقابل بین اطلاق وتقیید در مقام جعل را که می خواهید حساب کنید چرا پای غرض را به میان می کشید، چکار به غرض دارید؟ شما بحثتان مقام جعل است. خب در مقام جعل مولا امکان تقیید نداشت طبعا تقیید نزد می شود اطلاق. بله این اطلاق در مقام جعل ممکن است ناشی باشد از ضیق خناق وضرورت، کاشف از اطلاق غرض نباشد، اما این بحث مقام غرض را به میان آوردن در اینجا وجهی ندارد. تقابل بین اطلاق در مقام جعل با تقیید در مقام جعل تقابل سلب وایجاب است. وقتی مولا اخذ نکرد قصد قربت را در متعلق امر ولو بخاطر اینکه نمی تواند اخذ کند، پس جعلش می شود مطلق. چرا می گوئید این جعل مهمل است.

بله این جعل مطلق کاشف از اطلاق غرض نیست قبول داریم، نمی شود احتجاج کنیم که مولا معلوم می شود تو غرضت مطلق بود. نه مولا می گوید شاید غرضم مقید بود نمی توانستم در مقام جعل این قید را اخذ کنم.

شاهد بر این عرض ما این است که گاهی جعل اگر بخواهد مهمل باشد مشکل پیش می آید. مثلا المکلف تجب علیه الصلاة، این مکلف دو قسم است، مکلف عالم به حکم و مکلف جاهل به حکم. هم علم به حکم در موضوع حکم اخذ بشود محال است به نظر مشهور، و هم اینکه جهل به حکم در موضوع حکم اخذ بشود محال است. چرا؟ برای اینکه اینها از انقسامات ثانویه اند، یعنی در رتبه متأخره از حکم فرض باید بکنیم که این مکلف عالم به حکم است یا جاهل به حکم. پس علم به حکم و جهل به حکم در رتبه متأخره از حکم است، نمی تواند در موضوع حکم اخذ بشود. موضوع حکم رتبه اش بر حکم سابق هست مشهور می گویند نمی شود قیدی را که رتبه اش از حکم متأخر است بیائیم در موضوع این حکم اخذ بکنیم. موضوع حکم معروض حکم است، رتبه موضوع حکم مقدم است بر رتبه خود حکم است مثل تقدم رتبه هر معروضی است نسبت به عرضش. مشهور می گویند پس نمی شود علم به حکم را که در رتبه متأخره از حکم است برویم در موضوع حکم اخذ کنیم که رتبه اش باید مقدم باشد. جعل به حکم هم همین است.

خب به نظر مرحوم نائینی، این المکلف تجب علیه الصلاة بالاخره موضوع دارد یا ندارد؟ ایشان که می گوید جعل مهمل است، نسبت به عالم به حکم بشود مهمل، نسبت به جاهل به حکم هم بشود مهمل، پس چه چیزی می ماند؟ چیزی نمی ماند دیگر. اگر جعل مهمل است یعنی موضوع ندارد. چون هر فردی از آن را حساب کنید مهمل است. عالم به حکم جعل نسبت به او می شود مهمل دیگر، چون امکان اخذ قید علم به حکم نیست. امکان اخذ قید جهل به حکم هم نیست. خود مرحوم نائینی تصریح می کند که می گوید جعل مهمل است نسبت به انقسامات ثانویه. یعنی این جعل المکلف تجب علیه الصلاة هم نسبت به عالم به حکم مهمل است و هم نسبت به جاهل به حکم.

عرض ما این است که چرا می گوئید جعل مهمل است، بگوئید جعل مطلق در موارد ضرورت و ضیق خناق کاشف از اطلاق غرض نیست. اینجوری بیان کنید. وقتی اینجوری بیان کنید مشکل حل می شود. چرا؟ برای اینکه در این مثالها قدر متیقن این است که نسبت به عالم به حکم غرض هست. اگر شکی هم داریم در سعه غرض او نسبت به جاهل به حکم است.

یک نکته هم عرض کنم: مرحوم نائینی در این بحث، بحث را برده در الفاظ وصدق عرفی عدم و ملکه. آقای خوئی ره هم جواب عرف به او داده است. در حالی که به نظر ما بحث لفظی نیست، بحث صدق عرفی نیست، یک بحث واقعی است. مرحوم نائینی فرموده: ببینید به دیوار نمی گویند اعمی، چون در صدق عرفی عدم ملکه قابلیة المحل للملکة مثلا للبصر شرط است، ولذا این دیوار چون قابل بصر نیست اعمی هم عرفا صادق نیست. بعد آمده گفته اطلاق هم عدم ملکه است حکمش مثل سائر اعدام ملکات است.

بحث را لفظی مطرح کرده است. با اینکه ما دائر مدار لفظ اطلاق نیستیم. لفظ اطلاق نه در قرآن آمده و نه در روایت، چکار داریم به لفظ اطلاق؟ ما دنبال واقع مطلق هستیم. آن چیزی که موضوع منجزیت و معذریت عقلیه است ببینیم چیست. چکار داریم به مفهوم این لفظ. ایشان بحث را لفظی مطرح کرده آقای خوئی هم در جواب بحث لفظی کرده است، گفته نه، عرفا در صدق عدم ملکه قابلیت شخصیه معتبر نیست، قابلیت فی الجمله معتبر است، فی الجمله قابل باشد برای ملکه، اما قابلیت شخصیه معتبر نیست. مثلا عقرب می گوئید اعمی است، با اینکه قابلیت شخصیه ندارد برای بصر. نوع اقرب کور است، پس چرا می گوئید اعمی؟ برای این است که عقرب از زیرمجموعه حیوانات هست و حیوانات فی الجملة قابل بصر هستند، ولذا به عقرب هم می گوئیم اعمی. قابلیت شخصیه ندارد عقرب برای بصر، ولی به او اعمی می گوئیم. بر شما صدق می کند جاهل بکنه ذات الباری، اما قابلیت شخصیه دارید که عالم بشوید به کنه ذات باریتعالی؟ نه، هیچ کس قابل نیست که عالم بشود به کنه ذات باریتعالی ولی به او می گویند جاهل بکنهه تعالی. چرا؟ برای اینکه قابلیت شخصیه که معتبر نیست در عدم ملکه. قابلیت داشته باشد انسان برای علم به کنه ذات باریتعالی تا به او بگویند جاهل بکنهه. نه، علم فی الجمله به بعضی از اشیاء که برای انسان ممکن است همین باعث بشود که صحیح باشد بگوئیم جاهل بکنهه تعالی. لازم نیست که قابلیت برای خصوص علم به کنه باریتعالی داشته باشد.

مانحن فیه هم همینجور است، این محل قابل تقیید فی الجملة به بعض اشیاء هست، حالا برای خصوص قصد قربت قابل تقیید نیست نباشد.

چه آقای نائینی و چه آقای خوئی بحث را لفظی مطرح کرده اند. ما فرمایش آقای خوئی را قبول داریم، در صدق عرفی عدم ملکه قابلیت شخصیه معتبر نیست قابلیت عرفیه کافی است، اما چه ربطی دارد به مانحن فیه؟ بحث ما بحث لفظی نیست. بحث در این است که آیا در مواردی که امکان تقیید جعل نیست این عدم امکان تقیید جعل منشأ شد مولا تقیید نزند، این اثر دارد یا ندارد؟ (و الا بحث لفظی که ما نمی کنیم.) خب ما حرفمان این است که این عدم تقیید کاشف از عدم تقیید غرض نیست. این عدم تقیید جعل ممکن است ناشی از ضیق خناق باشد. مولا غرضش مقید باشد ولی نمی تواند در جعل تقیید بزند. این عدم تقیید کاشف از سعه غرض واطلاق غرض نیست. به این معنا حق با مرحوم نائینی است.

اما بالاخره واقع مطلب این است که جعل مقید نشده است. ولو منجز و معذر نیست نسبت به مقام اطلاق غرض، ولکن جعل مطلق است و به این معنا فرمایش مرحوم نائینی را ما نمی پذیریم. تقابل بین اطلاق وتقیید ثبوتی تقابل سلب وایجاب است. البته باید محل ذو قسمین باشد. نمی توانیم بگوئیم اکرم رجلا این رجل اطلاق دارد چه دیوار باشد چه نباشد. خب مقسم نیست برای دیوار بودن و نبودن. اطلاق عدم تقیید است اما در جائی که مقسم باشد طبیعت برای اقسام، که اگر مقصود از عدم ملکه این باشد خرف خوبی است ولی این مقصودشان نیست. پس تقابل بین اطلاق وتقیید تقابل سلب و ایجاب است منتهی این نکته باید باشد که محل طبیعتی باشد ینقسم الی اقسام، به این معنا، ولو بالفعل امکان تقیید نداشته باشد. چون لازم نیست بالفعل امکان تقیید داشته باشد ولذا ما می گوئیم تقابل عدم وملکه نیست. ولکن مقسم بودن طبیعت برای اقسام بله این باید در اطلاق فرض بشود.

اما اینکه تقابل بین اطلاق وتقیید ثبوتی تقابل تضاد نیست، این را هم قبلا بحث کردیم که اطلاق در مقام ثبوت یعنی عدم اخذ قید زائد، نه لحاظ عدم اخذ قید زائد. اینکه قید زائد را اخذ نکند می شود اطلاق.

آقای خوئی ره می فرماید نه، ملتفت هم باشی که اخذ نکردی قید زائد را در جعلت.

ما می گوئیم نه، این اطلاق خود عدم اخذ قید زائد است، نه التفات به عدم اخذ قید زائد. کما اینکه تقیید اخذ قید زائد است نه التفات به اخذ قید زائد. چطور تقیید اخذ القید الزائد فی مقام الجعل است نه التفات به آن، اطلاق هم عدم اخذ قید زائد است نه التفات به عدم اخذ قید زائد در مقام جعل. البته لازم لاینفک است. مولایی که تقیید در مقام جعل نمی زند، لامحالة ملتفت هم هست به اینکه تقیید در مقام جعل نزده، اختلاف ما با آقای خوئی اختلاف مهمی نیست، ما می گوئیم عدم اخذ قید زائد در مقام جعل، آقای خوئی ره می فرمایند التفات به عدم اخذ قید زائد در مقام جعل. لامحاله هر کسی که اخذ نمی کند قید زائد را در مقام جعل ملتفت هم هست. پس اختلاف با آقای خوئی ره ثمره مهمی ندارد، ولکن ما می گوئیم همانطور که تقیید خود اخذ قید زائد است، التفات به اخذ قید زائد تقیید نیست علم به تقیید است، خود تقیید یعنی اخذ القید الزائد، اطلاق هم یعنی عدم اخذ قید زائد نه التفات به عدم اخذ قید زائد در مقام جعل.

این محصل بحث راجع به تقابل بین اطلاق وتقیید ثبوتی که سلب و ایجاب هست. یقع الکلام فی مقدمات الحکمة انشاءالله فردا.

جلسه 532

چهارشنبه 03/09/89

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.

بعد از اینکه ثابت شد اسم جنس وضع شده است بر ماهیت مهمله وفاقا لسلطان العلماء، و قول مشهور قبل از سلطان العلماء که می گفتند اسم جنس وضع شده است بر ماهیت مطلقه و لابشرط قسمی درست نیست، بلکه قول سلطان العلماء درست است که اسم جنس وضع شده است برای ذات ماهیت. ماء وضع شده برای ذات ماهیت آب چه به نحو لابشرط قسمی استعمال بشود و چه به نحو بشرط لا یا بشرط شیء استعمال بشود. ولذا استفاده اطلاق واینکه استعمال به نحو لابشرط قسمی است نمی تواند مستند باشد به اصالة الحقیقة. نمی تواند مستند باشد به وضع. چون وضع نشده است اسم جنس بر ماهیت مطلقه. اطلاق مستند به وضع دیگر نمی شود. ولذا فرموده اند مستند می شود به مقدمات حکمت.

این مطلب در مورد اسم جنس مشهور بین متأخرین شده است که استفاده اطلاق از اسم جنس نیاز به مقدمات حکمت دارد.

در رابطه با علَم جنس و مفرد محلی به لام مشهور این است که اینها معرفه هستند و با اسم جنس فرق می کنند. این علَم جنس ومفرد محلی به لام را هم توضیح بدهیم بعد وارد بحث مقدمات حکمت بشویم:

مشهور گفته اند علَم جنس مثل اسامة وضع شده است بر ماهیتی که متعین هست به تعین ذهنی. فرق بین اسامة و اسد این است که اسد اسم جنس است وضع شده است برای ذات ماهیت شیر، ولی اسامه علم جنس است وضع شده است برای شیری که معهود است در ذهن مخاطب. تعین در ذهن مخاطب دارد به تعین جنسی نه تعین فردی. اسامه نمی خواهد بگوید آن فرد از شیر، نه، آن جنس شیر. عهد جنس هست، تعین جنسی دارد.

سؤال وجواب: در ذهن مخاطب ماهیت شیر از سائر ماهیتها جدا هست، اسامة اشاره می کند به آن ماهیت شیر که در ذهن مخاطب جدا و متمیز هست و متعین هست از بقیه ماهیات. ولذا می گویند اسامه معرفه است اسد نکره است.

اقول: به نظر ما این مطالب درست نیست. صرف نظر از اینکه تأثیری در بحث ما ندارد، خب اسامة معرفه باشد و معنایش باشد شیری که متعین است در ذهن، ولی به هر حال برای اطلاق گیری نیاز به مقدمات حکمت داریم، چه مولا بگوید جئنی بأسد و چه بگوید جئنی باسامة. و بعید می دانم مشهور که بین علم جنس و اسم جنس فرق گذاشته اند و کلام مشهور در این بحث مطرح شده است، بعید می دانم مشهور بخواهند این مطلب را برای این بیان کنند که در علم جنس ما نیاز به مقدمات حکمت نداریم. بعید هست. چون اسامه اشاره به یکی فرد از شیر که نیست. اشاره به جنس شیر هست که در ذهن این جنس شیر از سائر اجناس متمیز هست. اما اینکه مراد از چئنی باسامة اسامه مطلق است که لابشرط قسمی است یا اسامه بشرط شیء است، شیر مذکر، یا بشرط لا هست، اینها نیاز دارد مشکلش با مقدمات حکمت حل بشود.

پس قطع نظر از اینکه این مطالب تأثیری در بحث ما ندارد که برای اطلاق ما نیاز به مقدمات حکمت داریم چه در اسم جنس و چه در علم جنس، علاوه اصل مطلب نادرست است. به نظر ما اسامه معنایش با اسد هیچ فرق نمی کند. فقط وضع اسامه به این نحو است که بشرط لا هست از لحوق تنوین تنکیر. اسد لابشرط است، می گوید می خواهید تنوین تنکیر آخر من در بیاورید و بگوئید جئنی باسدٍ که معنایش می شود که شیری بیاور، و می توانید الف ولام سر من در بیاورید بگوئید جئنی بالاسد. اسامه می گوید من بشرط لا هستم از لحوق تنوین تنکیر. فرق بین اسامه و اسد در این است. پس اسامه همان معنای الاسد را دارد، چه جور الاسد بخاطر اینکه این الف و لام بر سرش در آمده دیگر اباء دارد از لحوق تنوین تنکیر، اسامه هم معنایش همان معنای الاسد هست.

و ما همین مطلب را در مفرد محلی به لام هم می گوئیم. ما معتقدیم مفرد محلی به لام هم مثل الاسد با اسد هیچ در معنایش اختلاف ندارد. الاسد اینکه مشهور می گویند لا در الاسد برای تعریف جنس هست، نخیر، الاسد این لام برای این است که این لفظ اسد آبی بشود از لحوق توین تنکیر. هیچ معنای اسد را عوض نمی کند الف ولام. الف و لام فقط نقشش این است که مانع می شود از لحوق تنوین تنکیر. الاسد می شود شیر، ولی اسدٌ می شود شیری. و الا اینطور نیست که الاسد بخاطر این الف ولام معنای زائدی پیدا کند. فقط این الف ولام باعث می شود که إباء پیدا کند این لفظ اسد از لحوق تنوین تنکیر. ولذا شما در فارسی الاسد را می گوئید شیر. هیچ در ذهن شما معنای زائدی نمی آید، همان ماهیت شیر به ذهن شما می آید نه بیشتر. وقتی می گوئید شیری، آن تنوین تنکیر است برای افاده بدلیت، برای اینکه بدلیت را افاده بکند. مثلا در مثال دیگر شما می گوئید اکرم العالم با اکرم عالما، این العالم این الف ولام معنای زائدی ندارد، فقط می آید حفاظت می کند مدخول خودش را از لحوق ویروس تنوین تنکیر. همین. تنوین تنکیر افاده بدلیت می کند. اکرام کن عالمی را. اکرام کن دانشمندی را. این یاء در دانشمندی همان معنای تنوین تنکیر است در عالما. اما الف ولام در عالم اگر آمد و شد اکرم العالم، می شود دانشمند را اکرام کن. تنوین تنکیر دیگر نمی تواند آخرش بیاید، اما این الف ولام معنای زائدی نیاورد. چون تنوین تنکیر نیامده و افاده بدلیت نکرده، ظهور در انحلال پیدا می کند و اکرم العالم انحلالی می شود. نه اینکه معنای الف ولام یک معنای زائدی است. نه، الف ولام نقشش حفاظت مدخولش هست از لحوق تنوین تنکیر. ولذا ما در فارسی اصلا علامتی نداریم که مرادف باشد با الف ولام.

اینکه مرحوم آخوند فرموده: لام هیچ معنایی ندارد الا التزیین، ما به نظرمان می آید ایشان همین مرا می خواهد بگوید. و الا لام مگر لوستر است که تزیین بدهد به مدخولش. لام با فاء چه فرق می کند که لام شد موجب تزیین مدخول اما حرفهای دیگر موجب تزیین نیستند. نه، لام هیچ امتیازی بر سائر حرف ندارد. اینکه ایشان می گوید برای تزیین است من فکر می کنم مقصود ایشان این است که یعنی لام هیچ معنایی به معنای مدخولش اضافه نمی کند، فقط نقشش این است که آبی می کند مدخولش را از لحوق تنوین تنکیر. تمام الف ولام ها همینجور است. اینکه می گویند ما الف ولام عهد داریم، إنا ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول می گویند این لام، لام عهد است. نه آقا! این لام، لام عهد نیست، اصلا این لام معنایی ندارد، فقط خاصیتش این است که جلو تنوین تنکیر را می گیرد، می گوید من کاری می کنم که دیگر تنوین تنکیر داخل نشود بر این مدخول من که افاده بدلیت خواهد شد. ولذا ترجمه که می کنید این آیه را اشتباه ترجمه نکنید که ما به فرعون پیامبری فرستادیم پس فرعون نافرمانی کرد آن پیامبر را. آن ترجمه ذلک است، در قرآن که نیامده است که فعصی فرعون ذلک الرسول. اینطور ترجمه بکنید که پس نافرمانی کرد فرعون پیامبر را. آن قرینه عرفیه است که می فهماند که مراد همان پیامبر است. اگر فارسی صحبت می کردند می گفتند ما پیامبری را به سوی فرعون فرستادیم پس فرعون نافرمانی کرد پیامبر را، آیا شما سؤال می کردید که همان پیامبر را یا پیامبر دیگر را؟ خب سؤال نمی کردید. چون قرینه عرفیه است که مراد همان پیامبر است. نه اینکه لام این را فهمانده است. لام این را نمی فهماند.

سؤال وجواب: شما چه دلیلی دارید که لام معنایش مشترک لفظی است بین لام عهد ولام تعریف و لام جنس.

اصلا هیچ قرینه ای بر این مطلب نیست. و وجدانا شما این عهد وامثال آن را از قرائن دیگر می فهمید. به قول مرحوم آخوند حالا برفرض شما گفتی لام برای تعیین است در مقابل تنکیر، اما باید قرینه داشته باشید که این تعیین، تعیین جنسی است یا تعیین عهدی، آن هم از چه نوع تعیین عهدی، عهد حضوری، عهد ذکری، عهد ذهنی. شما که برای خصوصیات تعیین نیاز به قرینه دارید، پس دیگر وضع لام برای اصل تعیین لغو است، چون اگر آن قرائن باشد که دلالت بر خصوصیات تعیین می کند که می گوید اینجا خصوصیت تعیین عهدی است، خب همان کافی است دیگر، دیگر نیازی به اینکه لام را وضع کنید بر جامع تعیین نیست. اگر آن قرائن نباشد که خصوصیات تعیین را بفهماند، پس لام که آن خصوصیات را نفهمانده است، لام فوقش جامع تعیین را فهمانده، شما آن خصوصیات را از کجا فهمیدید؟ شمائی که این خصوصیات را که تعیین عهدی است یا جنسی است از قرائن دیگر فهمیدید، پس اصل تعیین را هم ممکن است از قرائن دیگر فهمیده باشید.

حالا ایشان تعبیر می کند می گوید دیگر وضع لام برای اصل تعیین می شود لغو با توجه به احتیاج مبرم ما به فهم خصوصیات تعیین از قرائن دیگر. حالا ما لغویت را ادعا نکنیم ولکن وجدان عرفی کلام مرحوم آخوند را تأیید می کند. وجدانا معنای اکرم الرجل اکرم هذا الرجل نیست. اکرم الرجل با قرائن عهد حضوری را فهمیدیم. و الا اکرم الرجل فارسی اش می شود که مرد را اکرام کن. یا إنا ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول معنایش این می شود که فرعون نافرمانی کرد پیامبر را، نه اینکه فرعون نافرمانی کرد آن پیامبر را. منتهی با قرائن می فهمیم که اینجا مراد از الرسول همان رسولی است که قبلا از او صحبت شده بوده است.

العالم فرقش با عالما چیست؟ وجدانا فرق العالم با عالما این است که عالما تنوین تنکیر دارد، العالم چون تنوین تنکیر ندارد ذات ماهیت عالم را بیان می کند نه ماهیتی که ملحوظ است به نحو عام بدلی. ذات ماهیت است. ولذا این العالم که ذات ماهیت عالم از آن فهمیده می شود و نه چیز بیشتر، می تواند حکم انحلالی داشته باشد، ولی اکرم عالما اینطور نیست. آن شد عالم به نحو عام بدلی. می تواند العالم حکم انحلالی داشته باشد و می تواند هم نداشته باشد، مثل اینکه می گوید یجب علیک تقلید العالم، اینکه انحلالی نیست. یا توضأ بالماء. توضأ بالماء چه فرقی می کند با اکرم العالم. لفظا که فرق نمی کند، این الماء است و او هم العالم. منتهی توضأ بالماء حکم انحلالی نیست صرف الوجود وضوء بالماء واجب است نه اینکه با هر آبی وضوء بگیر. اما اکرم العالم انحلالی است.

پس اسم جنسی که محلی به لام هست خصوصیتش این است که آبی است از اینکه عام بدلی بشود. همین. آبی است از لحوق تنوین تنکیر. حالا صلاحیت دارد که حکم انحلالی بر او عارض بشود در مثل اکرم العالم، ولی گاهی هم حکمی که بر او عارض می شود انحلالی نیست مثل توضأ بالماء و قلد العالم.

سؤال وجواب: فرق این است که دانشمندی همان دانشمند است با اضافه لحاظ بدلیت. اما در دانشمند لحاظ بدلیت نشده است. ما این را می گوئیم. ما می گوئیم العالم ذات عالم است بدون لحاظ بدلیت. مشهور می گویند العالم ذات عالم نیست، بلکه ذات عالم است به اضافه تعریف وبه اضافه عهد. ما می گوئیم این معنا هیچ اضافه ندارد. العالم ترجمه فارسی اش همان دانشمند است. وقتی می گوئید دانشمند، غیر از معنای دانشمند مطلب زائدی به ذهن مخاطب می آید؟ ابدا. نسبت دانشمند با دانشمندی نسبت اقل و اکثر است. دانشمند اصل معنای ماهیت عالم است، دانشمندی همان معنا به ضمیمه افاده بدلیت است. العالم هم با عالما همین فرق را دارد. العالم ذات معنای عالم است، عالما همان معنا به اضافه لحاظ بدلیت است. مشهور می گویند الف ولام معنای زائدی به اسم جنس می دهد. ما وفاقا أو تبعا لصاحب الکفایة این مطلب را قبول نداریم، ما معتقدیم هیچ نقشی ندارد چه علم جنس مثل اسامه و چه مفرد محلی به لام مثل الاسد مگر در آبی کردن لفظ از لحوق تنوین تنکیر. و الا معنای لفظ را هیچ اضافه نمی کند.

پس خلاصه عرض ما این است که: علم جنس مثل اسامه وضع شده است بر همان معنایی که الاسد بر او وضع شده است. و الاسد هم معنایش همان ذات ماهیت اسد است منتهی به شرط لای از لحوق تنوین تنکیر. و مراد صاحب کفایه از اینکه اللام للتزیین دائما باید همین باشد والا لام چه امتیازی به سائر حروف دارد که بگوئیم این لام زینت بخش لفظ است، بقیه حروف اگر بودند زینت بخش لفظ نبودند. حالا الماء چه زینتی پیدا می کند؟ زینتی در کار نیست، بلکه او را بشرط لا می کند از لحوق تنوین تنکیر. مثلا المدینة چه زینتی دارد که مکه ندارد؟ فقط وضع لام برای این است که مدخولش بشرط لا بشود از لحوق تنوین.

بله علم جنس دیگر عام بدلی نمی تواند باشد. چرا؟ برای اینکه علم جنس وضع شده است برای همان معنایی که الاسد بر او وضع شده است. یعنی بشرط لا از لحوق تنوین تنکیر مفید بدلیت. دیگر عام بدلی بشود این از امتیازات تنوین تنکیر است.

سؤال وجواب: ما که منکر اطلاق نیستیم، ما می گوئیم چه اسم جنس و چه علم جنس، و اسم جنس هم چه اسم جنس نکره و چه اسم جنس معرفه اینها همه برای افاده اطلاق نیاز به مقدمات حکمت دارند.

یک مطلبی هم راجع به نکره مطرح شده است که مثلا جاء رجلٌ یا جئنی برجلٍ، که ما در مواردی اطلاق گیری می کنیم که در مقام إخبار نباشد، در مقام إنشاء باشد، مثل جئنی برجلٍ، حالا جئنی برجل اطلاق دارد چه رجل عالم و چه رجل جاهل. اما اگر إخبار بود مثل جاء رجل، اینکه اطلاق ندارد، چرا؟ جهتش این است که قضیه خبریه إخبار از قضیه شخصیه است. إخبار از قضیه خارجیه و شخصیه طبیعی است که اطلاق ندارد. چرا؟ برای اینکه توجد الطبیعة بوجود فرد منها. جاء رجل موجود می شود ولو به وجود آمدن یک فرد. حالا آن فرد عالم بود جاهل بود چه می دانیم. چون قضیه خبریه قضیه خارجیه است و در ضمن یک فرد هم محقق می شود طبیعی است که اطلاق ندارد، قضیه شخصیه است دیگر. جاء رجلٌ مردی آمد، خب آن مرد می تواند عالم باشد می تواند جاهل باشد. یک مرد جاهل هم بیاید صدق می کند جاء رجلٌ. ولذا اینجا اطلاق گیری معنا ندارد. اطلاق گیری و مقدمات حکمت در جائی است که نکره در سیاق انشاء باشد مثل جئنی برجل، اینجا است که مقدمات حکمت جاری می شود برای افاده اطلاق.

چرا در جاء رجل ترک استفصال معنا پیدا می کند. مثلا سائل بیاید خدمت امام عرض کند که جاء رجل الی بیتی فهل اکرمه؟ امام بفرماید أکرمه. این می شود ترک استفصال. امام نفرمود به من بگو ببینم آن رجل عالم بود یا جاهل. ترک استفصال کرد. نه اینکه سؤال مطلق است، نه سؤال مطلق نیست، سؤال از قضیه خارجیه است ولکن امام چون ترک استفصال کرد نپرسید که آن رجل عالم بود یا جاهل، در جواب امام اطلاق منعقد می شود به برکت ترک استفصال. اما در سؤال خود آن سائل که گفت جائنی رجل اطلاق منعقد نمی شود. جائنی رجل آن رجل اگر جاهل هم باشد صدق می کند جائنی رجل، عالم هم باشد صدق می کند جائنی رجل. شما می گوئید اطلاق دارد. اطلاق دارد یعنی چی؟ اطلاق معنا ندارد. قضیه خارجیه است اگر آن مرد جاهل هم باشد صدق می کند جائنی رجل. بله در جواب امام با ترک استفصال اطلاق گیری کردن بحث دیگری است او حرف درستی است، اما در خود جمله خبریه ای که نکره در سیاق او وارد شده است نمی شود اطلاق گیری کرد.

مرحوم آخوند یک تعبیری دارد در جمله خبریه مثل جائنی رجل، می گوید اینجا مفهوم از این رجل فرد است نه کلی ای که قابل انطباق علی الکثیرین است. جئنی برجل کلی قابل انطباق بر کثیرین است، اما جاء رجل مفهوم از او فرد است.

اقول: این مطلب را باید توضیح داد. در جاء رجل خود این رجل مدلولش فرد نیست. مدلول این رجل همان کلی رجل است، منتهی به قرینه اینکه این جمله خبریه است قرینه زائده داریم که وقتی این آقا می گوید جاء رجل اشاره می کند با این رجل به یک فرد معین. نه اینکه رجل را استعمال کرده در فرد معین که مستعمل فیه رجل بشود جزئی حقیقی. نه، مستعمل فیه رجل کلی است، منتهی در واقع گفته است که مردی آمد که من در ذهنم متعین است. با تعدد دال و مدلول فهماند که مراد من از جائنی رجل فرد است، نه اینکه لفظ رجل را در فرد استعمال کرد. مثل این است که بگوید جئنی بهذا الرجل، خب اینجا الرجل که در فرد استعمال نشده است، به قرینه هذا ما فرد را فهمیدیم. در جائنی رجل هم به قرینه إخبار ما فرد را می فهمیم نه اینکه رجل در فرد استعمال بشود. ولعل مراد صاحب کفایه که مفهوم از جاء رجل فرد است همین باشد، نه اینکه رجل استعمال شده باشد در فرد. با تعدد دال و مدلول ما فرد را فهمیدیم، کما اینکه در جئنی بهذا الرجل با قرینه اسم اشاره فرد را می فهمیم نه اینکه رجل استعمال بشود در فرد.

بحث واقع می شود راجع به سه مقدمه حکمت که در کفایه ذکر شده است. ببینیم اصلا نیاز به این مقدمات حکمت هست یا نیست و این سه مقدمات حکم چیست انشاءالله شنبه.

جلسه 533

شنبه 06/09/89

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.

بنابر اینکه اسم جنس وضع شده است بر ذات ماهیت که از آن تعبیر می شود به ماهیت مهمله، برخلاف نظر مشهور بین قدماء که اسم جنس وضع شده است برای ماهیت مطلقه و لابشرط قسمی، طبق نظر صحیح و موافق با سلطان العلماء که اسم جنس وضع شده است بر ماهیت مهمله، استفاده اطلاق مستند به وضع نخواهد بود. ولذا مشهور بین متأخرین این شده است که استفاده اطلاق ناشی است از مقدمات حکمت.

## مقدمات حکمت

مرحوم آخوند فرموده است ما سه مقدمه داریم که از اینها تعبیر می شود به مقدمات حکمت:

مقدمه اول: این است که: مولا در مقام بیان تمام مرادش باشد. اگر مولا در مقام اهمال و اجمال بود طبیعی است که اطلاق منعقد نمی شود. مثل اینکه طبیب به بیمار می گوید إشرب دواء، در مقام بیان تمام المراد نیست، در مقام اهمال است. ولذا نمی شود که مریض به اطلاق کلام طبیب اخذ کند برود یک دوائی را انتخاب کند و بخورد.

پس مقدمه اول این است که متکلم به شکل عام (مولا یا غیر مولا فرقی نمی کند) در مقام بیان تمام مرادش باشد نه در مقام بیان اصل مراد باشد و نسبت به خصوصیات آن در مقام اهمال و اجمال باشد.

مقدمه دوم: این است که: ما در خطاب قرینه بر تقیید نداشته باشیم. اگر در خطاب قرینه بر تقیید داشتیم طبیعتا اطلاق منعقد نمی شود. إشرب دواء سأصفه لک، قرینه بر تقیید داریم، اطلاق منعقد نمی شود.

مقدمه سوم: این است که: قدر متیقن در مقام تخاطب نداشته باشیم. این مقدمه را مرحوم آخوند اضافه کرده است. فرموده: اگر ما قدر متیقن در مقام تخاطب داشتیم اطلاق منعقد نمی شود در خطاب. مثلا ما در یک محیطی که متعارف در آن محیط این است که از آب فرات استفاده می کنند، از مولا بشنویم جئنی بماء، قدر متیقن در مقام تخاطب این است که ماء فرات مد نظر است. یا مثلا متعارف این است که مولا از گوشت گوسفند استفاده می کند، می گوید إشتر اللحم، قدر متیقن در مقام تخاطب داریم، نمی شود اطلاق گیری کرد و این مکلف برود گوشت ماهی یا گوشت مرغ بگیرد.

این مثالها را ما برای تقریب به ذهن می زنیم. عمدتا ما یک قدر متیقن در مقام تخاطب داریم و یک قدر متیقن خارجی داریم. قدر متیقن در مقام تخاطب این است که این خطاب اگر شامل این مورد نشود مستهجن است و استهجان خطاب از آن لازم می آید. چون به لحاظ شئون تخاطب نمی شود که این خطاب شامل این مورد نشود، که هر سؤالی می شود قدر متیقن در مقام تخاطب نسبت به جواب. مثلا شما سؤال کنید از مولا که هل علیّ أن اکرم العالم الفاسق، مولا در جواب بگوید اکرام العالم واجب، چون اینکه جواب شامل مورد سؤال نشود این از نظر عرف مستهجن است، مربوط به وجوب اکرام عالم نیست که وجوب اکرام عالم قدر متیقنش چیست، نه، وجوب اکرام عالم با قطع نظر از این خصوصیات تخاطب قدر متیقنش عالم عادل است، این می شود قدر متیقن خارج از مقام تخاطب. یعنی با نظر به ذات این وجوب اکرام عالم که از این مولا صادر می شود، قدر متیقن این است که عالم عادل واجب الاکرام است. عکسش محتمل نیست که این مولا بیاید اکرام عالم فاسق را واجب کند ولی اکرام عالم عادل را واجب نکند. اگر اکرام عالم واجب باشد مسلم عالم عادل واجب الاکرام است. عکسش محتمل نیست که عالم فاسق واجب الاکرام باشد ولی عالم عادل واجب الاکرام نباشد. به این می گویند قدر متیقن خارجی. یعنی بدون توجه به خصوصیات تخاطب ذات وجوب اکرام عالم را که از این مولا صادر می شود نگاه می کنیم می گوئیم اگر این مولا اکرام عالم را واجب بکند قدر متیقن این است که اکرام عالم عادل را واجب می کند. این با توجه به ذات حکم بدون در نظر گرفتن شئون تخاطب است. به این می گویند قدر میتقن خارجی. اما چون سؤال سائل این بود که هل علیّ أن اکرم العالم الفاسق، قدر متیقن در مقام تخاطب این است که جواب شامل مورد سؤال می شود. اگر جواب شامل مورد سؤال نشود به لحاظ شئون تخاطب استهجان پیش می آید. به این می گویند قدر متیقن در مقام تخاطب.

پس اگر نگاه کنیم به شئون خطاب و خصوصیات خطاب که این خطاب جوابی است در مورد این سؤال مثلا، این منشأ قدر متیقن در مقام تخاطب می شود. ولذا قدر متیقن در مقام تخاطب در این مثال اکرام عالم فاسق هست چون مورد سؤال این بود. ولی اگر نگاه کنیم به ذات حکم بدون در نظر گرفتن این خصوصیات تخاطب، قدر متیقن برای وجوب اکرام عالم، عالم عادل هست. می شود عالم عادل قدر متیقن خارج از مقام تخاطب. در این مثال اکرام عالم فاسق می شود قدر متیقن در مقام تخاطب.

مرحوم آخوند فرموده: اگر ما قدر متیقن در مقام تخاطب داشتیم دیگر مقدمات حکمت جاری نمی شود. چرا؟ فرموده برای اینکه مخاطب از این خطاب وجوب اکرام عالم فاسق را فهمید، حالا در این مثال چون اکرام عالم عادل هم قدر متیقن خارجی است او هم مسلم مشمول اطلاق هست. اما اگر سؤال از اکرام عالم عادل بود، سئلته عن اکرام العالم العادل قال اکرام العالم واجب، طبق نظر مرحوم آخوند این اکرام عالم عادل قدر متیقن در مقام تخاطب شد، اگر مولا همینجوری وبدون سبق سؤال می گفت اکرم العالم، در این صورت اکرام عالم عادل می شد قدر متیقن خارجی و مانع از اطلاق نبود. اما وقتی سؤال شد از اکرام عالم عادل، اکرام عالم عادل شد قدر متیقن در مقام تخاطب، اینجا دیگر اطلاق منعقد نمی شود در جواب نسبت به عالم فاسق. چرا؟ برای اینکه مخاطب از این خطاب وجوب اکرام عالم عادل را فهمید، اگر تمام مراد مولا همین وجوب اکرام عالم عادل بود و بیشتر از این مولا اراده نکرده بود، نقض غرض پیش نمی آید. چون قصدش این بود که تمام مرادش را مخاطب بفهمد، وتمام مرادش وجوب اکرام عالم عادل بود که مخاطب فهمید. نقض غرضی پیش نمی آید. مگر مولا تمام مرادش وجوب اکرام عالم عادل نبوده به حسب فرض، می خواست مخاطب تمام مراد را بفهمد. تمام مراد مولا هم که وجوب اکرام عالم عادل بود ومخاطب فهمید، نقض غرض پیش نمی آید. اگر غرض مولا این بود که مخاطب بفهمد تمام مراد مولا این است و جز این نیست، بله آنوقت نقض غرض پیش می آمد، چون مخاطب نمی فهمد که تمام مراد مولا وجوب اکرام عالم عادل است و بیش از این نیست. مخاطب احتمال می دهد که مراد مولا وجوب اکرام عالم فاسق هم باشد. اگر غرض مولا این بود که مخاطب بفهمد که غیر از وجوب اکرام عالم عادل چیز دیگری مراد مولا نیست، اگر غرض مولا این بود که مخاطب بفهمد که تمام المراد همین وجوب اکرام عالم عادل است یعنی وجوب اکرام عالم فاسق مراد مولا نیست، اگر غرض مولا این بود، بله مولا به غرضش نمی رسد، چون مخاطب شک دارد که آیا وجوب اکرام عالم فاسق هم مراد مولا هست یا نیست. به صرف قدر میتقن در مقام تخاطب مخاطب متوجه نمی شود که تمام مراد مولا وجوب اکرام عادل است و وجوب اکرام عالم فاسق مراد مولا نیست. مخاطب این را نمی فهمد. شک دارد مخاطب. اما اگر غرض مولا این نبود که مخاطب بفهمد که وجوب اکرام عالم عادل تمام مراد المولی هست و غیر از او مراد مولا نیست، غرض مولا فقط این بود که واقع تمام المراد را مخاطب بفهمد ولو نفهمد که هذا تمام المراد، اگر اینجوری باشد قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از اطلاق است. چرا؟ برای اینکه مولا غرضش این است که واقع تمام المراد را مخاطب بفهمد. واقع تمام المراد طبق فرض چیست؟ وجوب اکرام عالم عادل است. خب مخاطب این را از این خطاب فهمید. لازم نیست بفهمد که هذا تمام المراد و لیس غیره بمراد. این را که لازم نیست بفهمد، غرض مولا این نبود که این را بفهمد. غرض مولا این بود که از این خطاب وجوب اکرام عالم عادل را مخاطب بفهمد ولو نفهمد که غیر از این مراد نیست. شک بکند، بگذار شک بکند مهم نیست. مهم این است که آنچه تمام مراد مولا بود که وجوب اکرام عالم عادل بود مخاطب فهمید. فهم واقع تمام المراد ولو نمی داند که هذا تمام المراد، شک دارد، می گوید لعل وجوب اکرام عالم فاسق هم جزء مراد مولا باشد. شک داشته باشد مهم نیست. مهم این است که غرض مولا این بود که مخاطب از این خطاب وجوب اکرام عالم عادل را بفهمد که فهمید. غرض مولا این نبود که مخاطب بفهمد که هذا تمام المراد. یعنی مخاطب بفهمد که وجوب اکرام عالم فاسق جزء مراد مولا نیست. غرض مولا این نبوده است. ولذا در این صورت دیگر اصالة الاطلاق جاری نمی شود.

این سه مقدمه ای که مرحوم آخوند ذکر می کند. می گوید اگر این سه مقدمه تمام باشد اطلاق منعقد می شود.

اقول: این فرمایشات به نظر ما ناتمام است.

اما مقدمه اول این بود که ایشان می گوید باید مولا در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال. می گوئیم در انعقاد اطلاق شرط نیست که واقعا مولا در مقام بیان باشد. اطلاق یعنی اینکه وقتی که متکلم حکمی را بر یک طبیعتی بار می کند می گوید الماء طاهر، قیدی هم ذکر نمی کند، نمی گوید ماء المطر طاهر، می گوید الماء طاهر بدون قید، قرینه ای هم نصب نمی کند که من در مقام بیان تفاصیل نیستم. این منشأ ظهور اطلاقی می شود.

پس ظهور اطلاقی ناشی است از عدم نصب قرینه بر اهمال و یا بر تقیید. هر کجا نصب نکند متکلم قرینه را بر اهمال یا بر تقیید، این منشأ ظهور اطلاقی است، واقعا مولا در مقام بیان باشد یا نباشد. ما چه کار به واقع داریم. مولا به ما گفت الماء طاهر، فرض کنید واقعا هم در مقام بیان نبود. اما ظاهر این خطاب که نصب قرینه نکرده نه بر تقیید و نه بر اهمال، این است که ماء تمام الموضوع است برای طاهر بودن. این می شود اطلاق. حالا بعدا مولا روز قیامت می گوید من وقتی گفتم خلق الله الماء طهورا یا گفتم الماء یطهِّر ولایطهَّر در مقام بیان نبودم، من می خواستم بگویم طبیعت آب این است که طاهر ومطهر است، اما تفصیل مطلب را من نمی خواستم بیان کنم.

می گوئیم مولا! حالا فهمیدیم تو در مقام بیان نبودی، ولکن اطلاق منعقد شد برای کلام تو. حالا فهمیدیم این اطلاق مطابق با واقع نبود نه اینکه فهمیدیم اطلاقی نبود. اطلاق بود. اطلاق مگر چیست؟ اطلاق عبارت است از ظهور خطاب در اینکه طبیعت تمام الموضوع حکم است. همینکه مولا بگوید الماء طهور ونصب نکند قرینه بر اهمال را، مثل إشرب دواء طبیب نباشد که قرینه عرفیه داریم که در مقام اهمال است، نصب قرینه بر تقیید هم نکند، انزل من السماء ماء طهورا، خب انزل من السماء قرینه بر این است که مراد ماء مطر است. بگوید الماء طهور، نه نصب قرینه بکند بر اهمال و نه نصب قرینه بکند بر تقیید، این منشأ ظهور اطلاقی می شود، حالا واقعا در مقام بیان نباشد که نباشد.

پس ما می گوئیم اصلا مقدمه اولی این نیست که واقعا مولا در مقام بیان باشد و اگر مولا در مقام بیان نبود اطلاق منعقد نشود، آنوقت بعد گیر بکنیم بگوئیم در موارد شک در اینکه مولا در مقام بیان هست یا نیست چه بکنیم، بعد شما بگوئید اصل عقلائی این است که مولا در مقام بیان است. این مطلب شما معنایش این است که فعلا شما بگو انشاءالله الماء طهور مطلق است، اما شاید هم مطلق نباشد، بستگی دارد که روز قیامت اگر خدا به شما بگوید من در مقام بیان نبودم معلوم می شود که تا حالا هر چی گفتید این خطاب الماء طهور مطلق است اشتباه کردید، و این اصل عقلائی اصالة البیان شما را به اشتباه انداخت. ما اینجور نمی گوئیم. ما می گوئیم واقعا این خطاب اطلاق اثباتی دارد. اطلاق اثباتی نیاز ندارد که واقعا مولا در مقام بیان باشد. مهم این است که در خطاب حکم را ببرند روی طبیعت، نصب قرینه بر اهمال یا تقیید نکنند، این منشأ اطلاق می شود. ولو واقعا بعدها بفهمیم که مولا در مقام بیان نبوده است.

سؤال وجواب: ظهور نوعی حال متکلم که وقتی حکم را می برد روی طبیعت وقرینه بر اهمال یا تقیید ذکر نمی کند ظهور حال این متکلم این است که طبیعت تمام الموضوع حکمش است. اگر احتمال بدهیم که قرینه متصله بر اهمال یا تقیید داریم که می شود شبهه مصداقیه اطلاق. ما احراز کنیم که قرینه متصله بر اهمال وجود ندارد، قرینه متصله بر تقیید وجود ندارد، این منشأ اطلاق می شود. حالا اگر خطاب منفصل و قرینه منفصله داشته باشیم بر اینکه آن خطاب مهمل بوده، ظهور اطلاقی او مختل نمی شود. مولا به ما گفت الماء طهور، بعد می گوئیم جناب مولا! شما به ما گفتی الماء طهور، پس این استثناءها چیست می زنی که إذا تغیر الماء بوصف النجس فهو نجس؟ مولا اگر بگوید من در مقام بیان نبودم، این اطلاق آن الماء طهور را مختل نمی کند، فقط کشف می کند که آن اطلاق مطابق با مراد جدی نبود. و الا ظهور اطلاقی منعقد شد. اصلا در باب الفاظ اصول لفظیه ای که عقلاء جاری می کنند به وجدان عرفی ناشی است از ظهور خطاب. یک اصل تعبدی ندارند در باب الفاظ، که بگو انشاءالله مولا در مقام بیان است. همچنین چیزی نیست. این ظهور نوعی حال متکلم است که وقتی حکم را روی طبیعتی بار کرد وقرینه بر اهمال یا تقیید ذکر نکرد، این ظهور خطابش این است که طبیعت تمام الموضوع برای حکمش هست.

ما در اینجا یک بحثی داریم که آیا جائی که متکلم حکم را می برد روی طبیعت، نصب قرینه نمی کند که من در مقام اهمال هستم مثل اشرب دواء، ونصب قرینه هم نمی کند بر تقیید مثل ماء المطر طهور، آیا این منشأ می شود که ظهور پیدا کند خطاب در اطلاق، یا منشأ ظهور خطاب نمی شود؟

ما معتقدیم که این منشأ ظهور خطاب می شود ولو ظهور سکوتی است. ظهور ناشی است از سکوت از بیان قید زائد، ولی ظهور پیدا می کند خطاب. ولذا وقتی مولا می گوید أعتق رقبة و نمی گوید أعتق رقبة مؤمنة ظهور حال این مولا بما أنه واحد من العقلاء بل رئیس العقلاء در اینکه اگر غرضش تعلق گرفته بود به عتق رقبه مؤمنه، سکوت نمی کرد از بیان این قید، والا اخلال به غرض ونقض غرض تلقی می شود. این ظهور حال منشأ می شود خطاب مولا که می گوید أعتق رقبة ظهور پیدا کند در اینکه موضوع وجوب عتق رقبه لابشرط قسمی است.

البته در مقابل این نظر دو نظر دیگر هست:

یک نظر، نظر حضرت امام ره است که فرموده اند: مقدمات حکمت ظهور نمی دهد به خطاب در اطلاق. خطاب هیچ ظاهر نیست در اطلاق. فقط حجت عقلائیه است. بعضی از حجج عقلائیه به ملاک ظهور هستند، مثل عموم. أعتق رقبة أیة رقبة شئت. بعضی از حجج عقلائیه به ملاک ظهور نیستند به ملاک حفظ نظام مجتمع هستند، مثل قاعده ید. قاعده ید حجت عقلائیه است، ولی از باب ظهور وکشف نوعی نیست. ولذا مثبتاتش حجت نیست، لوازم قاعده ید حجت نیست. یا اصالة الصحة یک حجت عقلائیه است ولی نه از باب کشف نوعی وظهور، بلکه از باب حجیت عقلائیه به ملاک حفظ نظام مجتمع است، چون لولاه لما قام للعقلاء سوق.

حضرت امام ره فرموده اند حجیت اطلاق هم همین است. وقتی مولا می گوید أعتق رقبة ظهور ندارد در اینکه رقبه تمام الموضوع است برای وجوب عتق، ولی عقلاء این را منجز و معذر می دانند و حجت می دانند، احتجاج می کنند. اگر رفت رقبه کافره آزاد کرد بعد مولا به او اعتراض کرد، می گوید جناب مولا! چرا نگفتی أعتق رقبة مؤمنة؟ تقصیر خودت است. نه اینکه ظاهر أعتق رقبة این است که أیة رقبة شئت.

همین مطلب را امام ره در صیغه امر هم فرموده اند. امام ره فرموده اند: این خطابات اوامر که از شارع صادر می شود اینها هیچکدام ظهور در وجوب ندارد. اوامر عرفیه هم ظهور در وجوب ندارد. چرا ظهور در وجوب داشته باشد؟ صیغه افعل وضع شده است بر بعث اعم از بعث وجوبی یا بعث استحبابی. شاهدش این است که استعمالش در موارد بعث استحبابی مجاز نیست. پس وضع شده است صیغه افعل بر جامع وضع. شما از کجا در آوردید که این اغتسل للجمعة والجنابة مفادش بعث وجوبی است؟ از کجا در آوردید؟ وقتی که مفاد إغتسل جامع طلب هست شما از کجا آمدید طلب وجوبی را استفاده کردید؟. ایشان فرموده اند آقایان در جواب ما می گویند اطلاق. خب این چه اطلاقی است که بجای اینکه بگوید طبیعت تمام المراد است می آید می گوید این فرد از طبیعت تمام المراد است. آخه این شد اطلاق؟ اطلاق همیشه می گوید طبیعت تمام المراد است، شما اصالة الاطلاق در اغتسل جاری می کنید می گوئید یک فرد از طبیعت بعث وهو البعث الوجوبی او تمام المراد است، آخه این چه اطلاقی است؟! این مثل این می ماند که شما بگوئید اصالة الاطلاق در اکرم عالما می گوید عالم عادل مراد است، آخه این چه اصالة الاطلاقی است؟! اصالة الاطلاق در اکرم عالما می گوید عالم تمام المراد است، خب اینجا هم بگوئید اصالة الاطلاق در إغتسل می گوید بعث تمام المراد است، نه اینکه بیائید بگوئید بعث وجوبی تمام المراد است. این چه اصالة الاطلاقی است؟!

بعد ایشان فرموده اند: ما معتقدیم صیغه امر هیچ ظهوری در وجوب ندارد، نه ظهور وضعی و نه ظهور اطلاقی، بلکه حجت عقلائیه است، عقلاء احتجاج می کنند. وقتی مولا گفت إفعل و عبد ترک کرد او را معذور نمی دانند.

مرحوم آقای خوئی هم در محاضرات ظهور اطلاقی را پذیرفته، همان مبنایی که ما انتخاب کردیم. ولی در مصباح الاصول که دوره سابق بر محاضرات است فرموده: به نظر ما مقدمات حکمت منشأ ظهور نیست، منشأ حکم عقل است. مقدمات حکمت باعث می شود عقل حکم بکند به اطلاق.

ببینیم آیا فرمایش ایشان معنای معقولی دارد یا نه، وبقیه مطالب انشاءالله فردا.

جلسه 534

یکشنبه 07/09/89

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 کردیم که آنچه که به نام مقدمات حکمت مطرح می شود در حقیقت موضوع ظهور اطلاقی هست. یعنی هر خطابی که حکم را بر طبیعت مترتب کند قرینه بر اهمال ویا تقیید نباشد، ظاهر حال متکلم این است که اگر قید زائدی دخیل بود در غرضش سکوت نمی کرد و آن را بیان می کرد. سکوت در اینجا اخلال به غرض می شود. ولذا وقتی که سکوت می کند وقید زائد را بیان نمی کند، ظاهر خطابش این است که این طبیعت تمام الموضوع حکم است. الماء طهور ظاهرش این است که طبیعت ماء تمام الموضوع است برای حکم به طهور بودن.

حضرت امام ره فرمود: این ظهور نیست حجت عقلائیه است. اطلاق ظهور خطاب نیست بلکه صرف بناء عقلاء است بر اینکه باید به خطاب مطلق عمل بشود. عقلاء احتجاج می کنند و معذر ومنجز می دانند خطاب مطلق را نسبت به اطلاق ثبوتی حکم. والا ظاهر خطاب این نیست که حکم مطلق است. شاید حکم مطلق نباشد. ظهوری ندارد أعتق رقبة که در مقام ثبوت وجوب عتق رقبه مطلق هست و لابشرط است از قید مؤمنه، بلکه صرفا احتجاج عقلاء است.

برخی اشکال کرده اند که عقلاء بنائشان ناشی از تعبد نیست که یک رئیسی دستور بدهد و عقلاء اجراء کنند. بلکه بناء عقلاء ناشی است از کاشفیت نوعیه در خطاب.

اقول: این مطلب درست نیست. برای اینکه چه اشکالی دارد که بناء عقلاء تدریجا برای حفظ نظام بر یک مطلبی قرار بگیرد بدون اینکه کاشفیت نوعیه داشته باشد، مثل قاعده ید یا اصالة الصحة که بدون اینکه کاشفیت داشته باشد ید از ملکیت، ولکن عقلاء برای حفظ نظام مجتمع ارتکاز عقلائی شان تدریجا شکل گرفت که بپذیرند که ید حجت است بر ملکیت ذوالید. خب ممکن است عمل به اطلاق هم از این قبیل باشد.

ولکن این فرمایش حضرت امام ره خلاف وجدان عقلائی است. چون ما در اصول لفظیه به وجدان عقلائی مان که رجوع می کنیم می بینیم بر اساس کشف نوعی خطاب از واقع بناء عقلائی شکل گرفته است. ولذا اگر ما یصلح للقرینیة داشت، همان خطاب امر که امام فرمود حجت عقلائیه است بر وجوب، ما یصلح للقرینیة داشت که مثلا ده امر در خطاب آمد نه تای از آنها مستحب است، یکی از آنها مشکوک است، خب ما یصلح للقرینیة دارد سیاق که این یکی هم شاید مستحب باشد. عقلاء چرا بناء بر وجوب نمی گذارند در این امر دهم؟ چون ما یصلح للقرینة دارید. این معلوم می شود که معیار کشف نوعی وظهور خطاب است که وقتی ما یصلح للقرینیة پیدا شد دیگر ظهور خطاب در وجوب از بین می رود و عقلاء بناء بر عمل به این خطاب امر که حجت باشد بر وجوب نمی گذارند بخاطر آن ما یصلح للقرینیة. خود این نشان می دهد که عمل عقلاء از باب حفظ نظام مجتمع نیست، بلکه از باب ظهور وکشف نوعی خطاب است. صیغه امر کشف نوعی دارد و ظاهر عرفی است در اینکه نظر مولا امر وجوبی است.

اینکه حضرت امام ره فرموده اند این چه اطلاقی است که شما می آیید می گویید مراد از بعث در إغتسل بعث وجوبی است، اطلاق می گوید که طبیعت تمام المراد هست، شما این چه اطلاقی است که گفتید طبیعت تمام المراد نیست بلکه یک فرد از آن که بعث وجوبی است تمام المراد است؟

خب این اشکال جوابش این است که: گاهی مراد از اطلاق، اطلاق در مقابل تقییدی است که در مقام (بحث مطلق ومقید) بحث می کنیم، این اطلاق مقتضی توسعه است. أعتق رقبة رقبه مطلق است، یعنی توسعه دارد اعم از رقبه مؤمنه و کافره. ولی یک اطلاق دیگری هم داریم که آن اطلاق در حقیقت عبارت است از اطلاق انصرافی. یعنی وقتی قرینه ای ذکر نشد لفظ بخاطر اطلاقی که دارد یعنی بخاطر عدم اتصالش به قرینه منصرف می شود به یک فرد. این ظهور انصرافی چون ناشی است از عدم اتصال به قرینه، اسمش را گذاشته اند اطلاق. همه جا که اطلاق موجب توسعه نیست. مثلا اطلاق لفظ کلینی انصراف دارد به صاحب کافی. مگر بگویند اسحق بن یعقوب الکلینی که صاحب توقیع معروف اما الحوادث الواقعه است. الکلینی اطلاقش یعنی عدم اتصالش به قرینه موجب ظهور انصرافی اش می شود به صاحب کافی. این را هم می گویند اطلاق که در حقیقت ظهور انصرافی است.

اینکه تعبیر کرده اند گفته اند اطلاق در صیغه امر اقتضاء می کند وجوب را، یعنی اگر قرینه بر استحباب نباشد ظهور انصرافی صیغه امر در آن فرد بعث وجوبی است. حالا منشأ این ظهور انصرافی چیست این را ما در بحث اوامر مطرح کرده ایم.

به هر حال به نظر ما این فرمایش حضرت امام ولو معقول هست واین اشکال که بناء عقلاء ناشی از تعبد نیست به حضرت امام وارد نیست، اما به وجدان عقلائی در اصول لفظیه نکته بناء عقلاء ظهور و کشف نوعی خطاب است.

سؤال وجواب: قاعده ید از باب حفظ نظام مجتمع هست ولو ظن به این داشته باشیم که این آقا سارق است. مغازه های در آن خیابانی که اجناس مسروقه گاهی می فروشند، کجا ظهور وکشف نوعی دارد که مال خودشان هست، اما می شود بروند اموال یک مغازه ای را در آنجا بدون مدرک مصادره کنند بگویند این اموال معلوم نیست مال خودت باشد شاید مسروقه باشد؟ قاعده ید ربطی به ظهور وکشف نوعی ندارد. یا اصالة الصحة در فعل غیر، اکثر مردم جاهلند به شرائط معاملات. کجا ظهور وکشف نوعی معاملاتی که مردم انجام می دهند در این است که صحیح انجام می دهند. ولکن بناء عقلاء ومتشرعه بر این است که معامله صحیح با آن می کنند.

اما آن فرمایش آقای خوئی ره که در مصباح الاصول جلد 3 در بحث تعارض فرمود مقدمات حکمت منشأ ظهور نیست، بلکه منشأ حکم عقل است. ولذا دو نتیجه گرفته است:

نتیجه اول: اگر یک خبری با اطلاق کتاب تعارض داشت به عموم من وجه، این خبر با کتاب مخالف نیست با اطلاق کتاب مخالف است. اطلاق کتاب که مدلول کتاب نیست حکم عقل است. ولذا مقتضی حجیت در این خبر هست، این خبر مقتضی حجیت دارد، اطلاق کتاب هم مقتضی حجیت دارد تعارضا تساقطا. برخلاف خبری که با عموم کتاب معارض باشد، مثلا عموم من وجه دارد با عموم کتاب. عموم کتاب مدلول کتاب است. ولذا این خبر معارض به عموم من وجه با عموم کتاب می شود مصداق ما خالف الکتاب فهو مردود. مقتضی حجیت ندارد. خبری است که مخالف عموم کتاب است بالعموم من وجه ومقتضی حجیت ندارد. ولذا عموم کتاب می شود حجت بلامعارض.

نتیجه دوم: اگر دو خبر با هم تعارض کردند، یک خبر مثلا می گوید یجوز الربا بین الوالد و الولد، یک خبر می گوید یحرم الربا بین الوالد و الولد، نمی توانیم بگوئیم حرم الربا مرجح این خبری است که می گوید یحرم الربا بین الوالد والولد. چرا؟ برای اینکه این خبری که می گوید یحرم الربا بین الوالد و الولد موافق اطلاق کتاب است. حرم الربا اطلاقش شامل ربای بین والد و ولد می شود نه عمومش. نگفت حرم کل الربا گفت حرم الربا. ولذا این دو خبر با هم تعارض وتساقط می کنند، وچه بسا آن خبر لاربا بین الوالد و الولد یک مرجح دومی داشته باشد مثلا مخالف عامه است، او را مقدم می کنیم. با اینکه اگر این یجوز الربا بین الوالد و الولد مخالف کتاب بود ترجیح اول با آن خبری است که موافق کتاب است. مرجح اول این است که خبر موافق کتاب را اخذ کن خبر مخالف کتاب را طرح کن. در این مثال یحرم الربا بین الوالد والولد موافق اطلاق کتاب است نه موافق کتاب. یجوز الربا بین الوالد و الولد هم مخالف اطلاق کتاب است نه مخالف کتاب. اطلاق کتاب که کتاب نیست حکم عقل است. پس این مرجح از کار افتاد. مرجح دوم می گوید یجوز الربا بین الوالد و الولد مخالف عامه است او را مقدم کنید.

اقول: خود آقای خوئی ره بعدا عدول کرده است از اینکه مقدمات حکمت موجب ظهور اطلاقی نیست و موجب حکم عقل است. در همین محاضرات جلد 5 فرموده مقدمات حکمت منشأ ظهور اطلاقی است.

وحق هم با همین است که در محاضرات فرموده است. چون آن مطلب که مقدمات حکمت منشأ حکم عقل است اصلا معنایش را ما نمی فهمیم. اگر مراد ایشان است که حکم عقل نظری، یعنی مقدمات حکمت که جاری شد عقل نظری درک می کند که مثلا أعتق رقبة حکمش مطلق است. اگر عقل این را درک می کند پس چرا ما با مقید منفصل کشف خلاف می کنیم؟ مگر حکم عقل ممکن است که خلافش کشف بشود؟. اگر مراد ایشان این است که عقل نظری حکم می کند به منجزیت و معذریت خطاب مطلق. یعنی وقتی مقدمات حکمت جاری شد در أعتق رقبة، عقل عملی می گوید این خطاب منجز ومعذر هست نسبت به اطلاق حکم. اطلاق حکم کشف نمی شود اما منجز و معذر دارد، مثل اصول عملیه، چه جور استصحاب منجز و معذر است ولی کاشف از واقع نیست بنابر نظر مشهور، وجوب احتیاط منجز واقع است ولی کاشف از واقع نیست، برائت معذر از واقع است ولی کاشف از واقع نیست، مقدمات حکمت هم موجب منجزیت و معذریت واقع می شود بدون اینکه واقع کشف بشود لا وجدانا و لا تعبدا.

اقول: این فرمایش هم ناتمام است. برای اینکه عقل فطری ما غیر از منجزیت و معذریت قطع حکم به منجزیت ومعذریت چیز دیگری نمی کند. خود ایشان و دیگران در اصول گفته اند حجت ذاتیه فقط قطع است، وبقیه امارات حجت اعتباریه هستند یعنی عقلاء یا شارع باید اعتبار کنند حجیت آنها را. ولذا حق بود ایشان حالا که می خواهد بگوید مقدمات حکمت منشأ ظهور نمی شود همان فرمایش حضرت امام را بگویند که منشأ حجیت عقلائیه می شود.

مرحوم آقای خوئی در عین حالی که اخیرا پذیرفته است که مقدمات حکمت منشأ ظهور اطلاقی می شود، در عین حال از آن دو نتیجه رفع ید نکرده است. آن دو نتیجه را در کتاب الحج و جاهای دیگر مطرح می کند. چون باز می گوید که ظهور اطلاقی ظهور کتاب نیست بلکه ظهور سکوت است. مولا وقتی گفت أعتق رقبة، ما یک ظهور کتاب داریم یک ظهور سکوت داریم. سکوت از بیان قید زائد ظهور دارد در لابشرط بودن این رقبه، سکوت که جزء قرآن نیست. قرآن که سکوت نیست، قرآن کلام است.

اقول: این دیگر خیلی دقت بیش از حد است. خب سکوت حیثیت تعلیلیه است. سکوت مولا از بیان قید زائد علت است برای اینکه خطاب أعتق رقبة ظاهر بشود در لابشرط قسمی. حیثیت تقییدیه که نیست که بگوئیم السکوت ظاهر فی اللابشرطیة. بلکه السکوت عن بیان القید الزائد اوجب ظهور خطاب أعتق رقبة در لابشرطیت. عرفا این است. ولذا این روایاتی که می گویند کل شرط خالف الکتاب فهو مردود، عرف می گوید اگر یک شرطی مثلا شرط ربا که مخالف کتاب است چون مخالف حرم الربا است هیچ عرفی نمی آید این اشکال آقای خوئی را مطرح کند وبگوید این مخالف کتاب نیست بلکه این مخالف سکوت است از بیان قید زائد، چون حرم الربا قید زائدی نزد که حرم الربا الا مع الشرط فی البین، مثل جریمه دیرکرد در بیع نسیه ربا است، ما بگوئیم شرط جریمه دیرکرد خلاف شرع است چون مخالف حرم الربا است، یکی بگوید این مخالف حرم الربا نیست بلکه مخالف سکوت است چون شارع قید نزد که حرم الربا الا مع شرط عقوبة التأخیر. عرف به اینها نگاه نمی کند، می گوید مخالف حرم الربا است. چون سکوت از بیان قید زائد حیثیت تعلیلیه است خطاب حرم الربا اصلا ظهور پیدا می کند در لابشرطیت.

سؤال وجواب: اگر مقدمات حکمت منشأ حکم عقل به منجزیت و معذریت بشود دیگر نمی شود گفت این خبر مخالف کتاب است. اگر حکم عقل بگوئیم ظهور ساز نیست. لذا خود آقای خوئی هم از حرف خودش پشیمان شده، گفته مقدمات حکمت ظهور ساز است منتهی گفته این ظهور ربطی به قرآن ندارد این ظهور سکوت است. سکوت از بیان قید زائد ظاهر است در لابشرطیت. که ما این را قبول نداریم، می گوئیم سکوت حیثیت تعلیلیه است که خود خطاب أعتق رقبة یا حرم الربا ظهور پیدا کند در لابشرطیت.

راجع به مقدمه اولی بحث کردیم که به نظر ما مقدمه اولی که در حقیقت می شود موضوع ظهور اطلاقی، عبارت است از عدم نصب قرینه بر اهمال.

مقدمه ثانیه عدم نصب قرینه بر تقیید است. که مطلب درستی است که ما این را برمی گردانیم به موضوع ظهور اطلاقی. مهم نیست. شما اسمش را بگذارید مقدمات اطلاق، یا ما می گوئیم بگوئید موضوع اطلاق. موضوع اطلاق جائی است که لم ینصب قرینة علی الاهمال ولم ینصب قرینة علی التقیید.

اما مقدمه ثالثه که قدر متیقن در مقام تخاطب بود، این در کلام مرحوم آخوند مطرح شده است. آن چیزی که ظاهر کلام مرحوم آخوند از قدر متیقن در مقام تخاطب است این است که خود حیثیت خطاب قدر متیقن ساز باشد، نه خود حیثیت حکم. عرض کردیم اگر شما از مولا سؤال کنید که هل اکرم العالم الفاسق، مولا در جواب بفرمایند اکرم العالم. حیثیت خطاب را بسنجیم قدر میتقنش این است که مورد سؤال را می گیرد، چون مستهجن است که جواب مورد سؤال را شامل نشود. این می شود قدر متیقن در مقام تخاطب. اگر حیثیت حکم را بسنجیم قطه نظر از خطاب، وجوب اکرام عالم قدر متیقنش این است که اکرام عالم عادل واجب باشد. چون عکسش محتمل نیست که بگویند اکرام عالم فاسق واجب ولی اکرام عالم عادل واجب نیست.

به این معنا واقعا کلام مرحوم آخوند نادرست است. چه وجهی دارد قدر میتقن در مقام تخاطب مانع از اطلاق باشد؟! خود مرحوم آخوند در فقه آیا اینجور مشی می کند که هر جواب مسبوق به سؤالی را اگر به لسان مطلق بود بگوید چون قدر متیقن در مقام تخاطب دارد پس دیگر این جواب اطلاق ندارد نسبت به غیر مورد سؤال؟! خود مرحوم آخوند هم در فقه اینجوری مشی نمی کند. این حرف معنا ندارد. خب سؤال کرد از اکرام فقیه، امام فرمود اکرم العالم، خب عالم مطلق است اعم از فقیه و غیر فقیه. چه وجهی دارد قدر متیقن در مقام تخاطب به این معنا که حیثیت خطاب قدر متیقن درست بکند؟ به این معنا چه وجهی دارد مانع از اطلاق باشد؟ والا هر سؤالی باید مانع از اطلاق جواب باشد.

البته مرحوم آقای خوئی یک نقضی مطرح کرده است که کم لطفی است. فرموده: صحیحه زراره دارد که: سأل زراره عن الصلاة فی الثعالب والفنک و السنجاب و غیره من الوبِر، زراره از امام علیه السلام سؤال کرد از نماز در جلد ثعلب وسنجاب و امثال آن. در جواب امام علیه السلام فرمود: إن الصلاة فی وبر کل شیء حرامٍ اکله فاسد. آقای خوئی فرموده اند جناب صاحب کفایه، با مبنای شما چون سؤال از خصوص صلاة در جلد ثعلب و سنجاب شده است، پس جواب امام هم دیگر اطلاق ندارد نسبت به غیر مورد سؤال. چون نمی شود که جواب شامل مورد سؤال نشود. پس مورد سؤال می شود قدر متیقن حیثیت خطاب. نه قدر متیقن از حکم.

اقول: این اشکال به صاحب کفایه وارد نیست. اولا این صحیحه عموم است نه اطلاق. إن الصلاة فی وبر کل شیء. مرحوم آخوند قدر متیقن در مقام تخاطب را مانع از اطلاق دانست مانع از عموم که ندانست.

وانگهی امام که جواب را مستقیم بیان نکرد، بلکه فأخرج کتابا زعم أنه املاء رسول الله صلی الله علیه وآله، حضرت در جواب کتابی را بیرون آورد فرمود این املاء پیامبر صلی الله علیه وآله است، بعد متن کلام پیامبر را خواند. متن کلام پیامبر که مسبوق به سؤال نبود.

ولی اصل مدعای آقای خوئی ره درست است که اگر بنا باشد قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از اطلاق باشد هر سؤالی قدر متیقن از مقام تخاطب هست.

و این فرمایش مرحوم آخوند اساسا قابل قبول نیست. برای اینکه در قدر متیقن در مقام تخاطب، درست است که مخاطب این قدر متیقن را می فهمد، اما این را به عنوان مصداق می فهمد برای قانون، نه اینکه بفهمد که قانون در این مورد است. این را به عنوان مصداق قانون می فهمد. سألته عن اکرام الفقیه قال اکرم العالم. از این خطاب می فهمد که فقیه مصداق این اکرم العالم هست. صرف اینکه مخاطب بفهمد که فقیه مصداق اکرم العالم هست و این را از خود خطاب بفهمد نه از قدر متیقن خارجی، چه وجهی دارد که مانع از اطلاق جواب بشود؟

وانگهی این فرمایش مرحوم آخوند در مورد حکم صرف وجودی اصلا جور نمی آید. حالا در حکم انحلالی مثل اکرم العالم خب مولا خواست اکرام فقیه را بفهماند که فهماند به قول مرحوم آخوند، بیشتر از این را هم نمی خواست بفهماند. خب وجوب اکرام فقیه را مخاطب فهمید. اما اگر مولا گفته أعتق رقبة و قدر متیقن در مقام تخاطب عتق رقبه مؤمنه است مخاطب که نمی فهمد تقید به ایمان را، می رود رجوع می کند به اصل برائت، که این نقض غرض است. قدر متیقن در مقام تخاطب اگر در أعتق رقبة عتق رقبه مؤمنه شد، فرض این است که ظهور در تقیید که ندارد به قول خود مرحوم آخوند، گفت ظهور ندارد قدر متیقن در مقام تخاطب، وقتی ظهور در تقیید نداشت فوقش مخاطب شک بکند رجوع می کند به اصل برائت از شرطیت ایمان در عتق رقبه. خب این نقض غرض است.

سؤال وجواب: قدر میتقن این است ولی ظهور در تقیید که ندارد. اطلاق منعقد نمی شود در اعتق رقبة اما ظهور در تقیید که ندارد. مرحوم آخوند فرمود مخاطب شک می کند در اینکه آیا تمام المراد مولا همین است یا نه. شک می کند مخاطب. خب وقتی مخاطب شک کرد چرا رجوع به برائت نکند؟ سؤال این بود که: ظاهرتُ فارید أن تحل لی زوجتی و کان عندی رقبة مؤمنة، اما در جواب فرمود إن ظاهرت فأعتق رقبة، (مولا جواب نداد که أعتق الرقبة بلکه گفت اعتق رقبة). شما بگوئید قدر میتقن همان رقبه مؤمنه است، خیلی خوب اما ظهور در تقیید که ندارد. وقتی ظهور در تقیید نداشت شک در تقیید مجرای برائت است. خب این نقض غرض می شود، اگر مراد مولا خصوص عتق رقبه مؤمنه بود سکوت و اعتماد به قدر متیقن در مقام تخاطب نقض غرض است.

ما در دوره سابقه یک توجیهی کردیم برای کلام مرحوم آخوند، ولی واقعش این است که می بینم این توجیه به کلام مرحوم آخوند نمی چسبد. ولی به عنوان ما یمکن أن یقال می گفتیم لعل مراد مرحوم آخوند آن قدر متیقن های در مقام تخاطبی است که ظهور در تقیید ندارد، ولی ما یصلح للقرینیة هست یعنی مانع از ظهور اطلاقی می شود و خطاب را مجمل می کند. نه اینکه هر قدر متیقن در مقام تخاطبی مانع از اطلاق است. نه. می گفتیم بعید است مرحوم آخوند این را بگوید، با فقه ایشان هم نمی سازد. می گفتیم لعل مرحوم آخوند مرادش این است که گاهی قدر میتقن در مقام تخاطب داریم به جوری که ظهور خطاب در اطلاق سلب می شود، خطاب می شود مجمل. مثلا در یک عرفی که نوع ظرفها کمتر از کر هستند، یکی می گوید اگر قطره خونی افتاد در ظرف آب، ظرف آب را دور بریز. آقای خوئی فرموده اطلاق دارد، بعضی از ظرفهای آب بوده اند در ظرف سلاطین به اندازه اکرار بوده اند، در بیت الضیافه عربها یک شتر جا می دادند وآبگوشت درست می کردند و صدها نفر می خوردند. ولذا إن وقع قطرة دم فی الاناء فأهرق الاناء این شامل آب کر هم می شود.

ما عرض کردیم چون متعارف در اناء این بود که اناء کمتر از کر بود این شبهه انصراف درست می کند دیگر عرف استظهار اطلاق نمی کند که این اناء شامل اناء کبیر هم بشود.

یا مثلا یک عرفی است که نوعا از گوشت گوسفند استفاده می کنند. حالا مولا می گوید برو گوشت بخر. خب شاید مرادش مطلق گوشت باشد ولو گوشت مرغ، اما تعارف استعمال این لفظ یا تعارف وجود منشأ می شود که عرف دیگر استظهار اطلاق از إشتر اللحم نسبت به لحم مرغ نکند. آنوقت حرف مرحوم آخوند درست می شود. منتهی انشاء الله فردا عرض می کنیم که مرحوم آخوند بعید است که منظورش این باشد.

ما می توانیم بگوئیم مقدمه ثالثه انتفاء ما یصلح للقرینیة است.

پس قرینه اولی انتفاء قرینه بر اهمال، مقدمه ثانیه انتفاء قرینه بر تقیید، مقدمه ثالثه هم انتفاء ما یصلح للقرینیة است. مثل اکرم العالم و تصدق علی الفقیر الا الفساق منهم، ما گفتیم الا الفساق منهم قرینه بر تقیید اکرم العالم نیست ولکن هادم ظهور اطلاقی اکرم العالم هست. اگر مراد مرحوم آخوند از قدر متیقن در مقام تخاطب این باشد که بعید است بسیار مطلب خوبی است. انشاءالله توضیحش را فردا عرض می کنیم.

جلسه 535

دوشنبه 08/09/89

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 کردیم که آنچه که به نام مقدمات حکمت مطرح شده است به عنوان موضوع ظهور اطلاقی هست، یعنی موضوع ظهور اطلاقی در جائی است که نصب قرینه بر اهمال نشود، نصب قرینه بر تقیید هم نشود، ما یصلح للقرینیة هم وجود نداشته باشد. این سه شرط اگر در خطاب جمع شد این خطاب ظهور اطلاقی پیدا می کند. و اینکه در کلمات بزرگانی مثل مرحوم ایروانی و یا صاحب منتقی الاصول مطرح شده است که ما نیاز به مقدمات حکمت نداریم، اطلاق ناشی است از ظهور سیاقی که طبیعت وقتی در خطاب بدون قید ذکر شد در مقام جعل هم بدون قید موضوع حکم قرار گرفته است. ظاهر سیاقی خطاب این است که وقتی که در خطاب طبیعت تمام الموضوع قرار گرفت برای حکم، در مقام ثبوت جعل هم تمام الموضوع است برای حکم. طبق این تقریبی که ما عرض کردیم اشکال وارد نیست، چون مقدمات حکمت یعنی شرائط تحقق موضوع اصالة الاطلاق. ما که نمی توانیم منکر بشویم که برای تحقق ظهور اطلاقی نیاز به این هست که نصب قرینه بر اهمال نشود. قلد المجتهد قرینه دارد بر اهمال که اصل وجوب تقلیدئ مجتهد بر عامی را می خواهد بیان کند، یا طبیب با اشرب دواء اصل لزوم شرب دواء را می خواهد بیان کند.

و همینطور نصب قرینه بر تقیید هم نباید بشود.

ما یصلح للقرینیة هم نباید داشته باشیم. ما یصلح للقرینیة به نظر ما غیر از قرینه بر تقیید است. عرض کردم اکرم العالم وتصدق علی الفقیر الا من کان فاسقا. این مثال که استثناء عقیب جمل متعدده آمده است ظهور ندارد این استثناء که به جمله اولی هم بر می گردد، قدر متیقن این است که به جمله ثانیه بر می گردد، ولکن یصلح للقرینیة، یعنی صلاحیت دارد که جلو ظهور اطلاقی جمله اولی را بگیرد، یعنی اگر مولا در نظرش این بود که اکرم العالم هم استثناء بخورد از او عالم فاسق، می تواند اکتفاء بکند به این بیان، ولو مخاطب تقیید اکرم العالم را از این خطاب نمی فهمد، ولکن همین مقدار کافی است که دیگر اطلاق را هم نمی فهمد. تقیید را مخاطب نمی فهمد اطلاق را هم نمی فهمد. همین مقدار کافی است.

سؤال وجواب: اگر این مکلف رفت عالم فاسق را اکرام کرد با اینکه طبق عمومات اولیه اکرام فاسق حرام است ولا ترکنوا الی الذین ظلموا، آمد به اطلاق اکرم العالم تمسک کرد، مولا احتجاج می کند می گوید کی شما از این اکرم العالم اطلاق فهمیدی؟ احتمال نمی دادی که این الا من کان فاسقا در آخر جمله به این اکرم العالم هم برگردد؟ ظهور نداشت در تقیید اکرم العالم اما ظهور در اطلاق هم پیدا کرد این اکرم العالم؟ ظهور پیدا نکرد.

اینکه آقای خوئی وآقای صدر فرموده اند ما یصلح للقرینیة فقط در جائی هست که در عرف مولا احتمال بدهیم ظهور داشته، اما در عرف ما مشکوک شده است، ولذا آقای خوئی فرموده ما یقین داریم که در عرف مولا هم الا من کان فاسقا ظهور ندارد در رجوع به اکرم العالم، اکرم العالم و تصدق علی الفقیر الا من کان فاسقا در هیچ عرفی حتی عرف مولا که هزار وچهارصد سال پیش بوده قطعا ظهور نداشته است این الا من کان فاسقا در استثناء اکرم العالم. چون قطع داریم به عدم ظهور این استثناء در رجوع به آن جمله اولی، پس ما یصلح للقرینیة هم نیست، ولذا به اطلاق اکرم العالم تمسک می کنیم.

اقول: ما عرض کردیم بله قطع داریم که این استثناء در هیچ عرفی ظهور نداشته است در رجوع به جمله اولی. ولکن این مقدار هست که هادم ظهور اطلاقی جمله اولی می تواند باشد. یعنی اگر مولا غرضش این بود که فقط اکرام عالم عادل را بیان کند اکرام عالم فاسق واجب نبود بلکه حرام بود، اینگونه سخن گفتن نقض غرض از کلام نیست.

ما دلمان می خواست که بگوئیم مقصود صاحب کفایه از قدر متیقن از مقام تخاطب همین عدم ما یصلح للقرینیة است، ولکن از عبارت مرحوم آخوند ما قرینه ای و نکته ای پیدا نکردیم که بگوئیم مرادش این عدم ما یصلح للقرینیة است. چون نسبت بین قدر متیقن در مقام تخاطب و ما یصلح للقرینیة عموم من وجه است. در مواردی قدر متیقن در مقام تخاطب داریم ما یصلح للقرینیة نیست، مثل سبق سؤال، سألته عن اکرام النحوی؟ قال اکرم العالم. سؤال ما یصلح للقرینیة نیست تا اطلاق جواب را از بین ببرد. تطابق ولو به نحو کبری وصغری کافی است که سؤال صغری باشد و جواب کبری. اما اینکه جواب مختص بشود به مورد سؤال اصلا سؤال ما یصلح للقرینیة نیست که موجب هدم ظهور اطلاقی جواب بشود.

گاهی ما یصلح للقرینیة داریم اما قدر متیقن در مقام تخاطب نیست. اصلا لفظ مجملی می گوید، می گوید اکرم العالم النحریر، ما نمی دانیم این نحریر قید توضیحی است یا قید احترازی است، خب می شود ما یصلح للقرینیة. شاید مراد از نحریر مثلا عالم عادل باشد. شاید قید احترازی باشد. قدر متیقن در مقام تخاطب نداریم ولی لفظ مجملی به خطاب متصل شد، شد ما یصلح للقرینیة. همین مثال اکرم العالم وتصدق علی الفقیر الا من کان فاسقا، عالم عادل قدر متیقن در مقام تخاطب نیست، ولکن ما یصلح للقرینیة داریم.

این تفصیلی که آقای سیستانی می دهند به نظر ما نظرشان به همین عرضی است که ما می کنیم. ایشان فرموده اند قدر متیقن در مقام تخاطب در روایات مقام افتاء مانع از اطلاق است. ما دو نوع روایات داریم، یک روایاتی که در مقام إفتاء وارد شده است. سائل می آید از وظیفه فعلیه اش سؤال می کند و امام جواب می دهد. یک روایاتی است در مقام تعلیم، فقهاء از اصحاب ائمه علیهم السلام به عنوان شاگرد درس فقه می آمدند خدمت امام علیه السلام و امام علیه السلام وظیفه فعلیه اینها را بیان نمی کرد، بلکه احکام کلیه شرعیه را به اینها تعلیم می داد.

ایشان فرموده اند روایات مقام تعلیم مثل لاتعاد الصلاة الا من خمس قدر متیقن در مقام تخاطب مانع نیست از اطلاقش. ولی روایات مقام إفتاء قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از اطلاقش هست. ایشان مثال می زند می گوید: یک بیماری در یک منطقه ای که آب معدنی در آنجا متعارف نیست، حالا آنجا رفته پیش پزشک روستا که در آنجا آب معدنی متعارف نیست پزشک گفته است که این دوا را در آب حل کن بخور. این بیمار نمی تواند بگوید این کلام اطلاق دارد ولو من بروم این دوا را در آب معدنی حل کنم. چون آب معدنی متعارف نیست، وبخاطر اینکه متعارف نیست طبیب می تواند قید نزند، با اینکه واقعا آب معدنی خاصیت دوا را از بین می برد. لازم نیست قید بزند بلکه اعتماد می کند به ما هو المتعارف وقید نمی زند. به این می گویند قدر متیقن در مقام تخاطب. خب این قدر متیقن در مقام تخاطب معنای جدیدی پیدا کرد. آن چیزی که مرحوم آخوند فرمود این نیست. این فرمایش ایشان یعنی تعارف وجود در عرف سائل و مجیب. در عرف سائل و مجیب تعارف وجود مانع از اطلاق هست. بله فی الجملة ما این را قبول داریم که گاهی تعارف وجود به حدی است که در عرف سائل و مجیب دیگر نمی شود اطلاق گیری کرد، شبهه انصراف پیش می آید. مثل اینکه در عرف هایی که چرم مصنوعی متعارف نیست و اصلا خیلی نادر هست، نوعا از چرم حیوانی استفاده می کنند، وقتی می گوید برو چرم بیاور این ظهور ندارد در اطلاق. گاهی ندرت وجود به حدی است که ظهور در تقیید پیدا می کند، او می شود قرینه بر تقیید. گاهی به این حد نیست فقط موجب سلب اطلاق می شود. ظهور در تقیید ندارد ولکن خاصیتش این است که هادم ظهور اطلاقی است، این به نحو موجبه جزئیه مطلب درستی است. اما هر قدر متیقن در مقام تخاطبی را ما بگوئیم مانع از اطلاق روایات مقام افتاء هست این حرف درستی نیست. یکی از قدرهای متیقن در مقام تخاطب سؤال است، اگر در روایات مقام افتاء شخص بیاید سؤال بکند و امام جواب مطلق به او بدهد آیا منصرف می شود به مورد سؤال؟! بگوید رأیت الیوم عالما نحویا فهل اکرمه؟ امام بفرماید اکرم العالم. خب این در مقام افتاء است دیگر. آن سائل که فقیه نیست، اما قدر متیقن در مقام تخاطب در روایات مقام افتاء مانع از اطلاق نیست. ظاهرا مراد آقای سیستانی با این مثال آب معدنی که زده معلوم می شود فهم دیگری دارد از قدر متیقن در مقام تخاطب. همان تعارف وجود به حدی که موجب تشکیک بشود در اینکه لعل امام علیه السلام در جواب این سؤال اعتماد کرد بر تعارف وجود و تقیید نزد. طبیعت را گفت، گفت إغسل الاناء، اما اعتماد کرد به تعارف وجود که اناء متعارفش اناء کمتر از کر است. تعارف وجود اناء اقل من الکر و ندرت وجود اناء مازاد بر کر به حدی است که وقتی عرف از امام شنید اغسل الاناء، تشکیک می کند در ظهور اطلاقی اغسل الاناء نسبت به اناء مازاد بر کر. خب به این معنا مطلب، مطلب درستی است.

ما یک عنوان جامعی گفتیم وهو عدم وجود ما یصلح للقرینیة، که قرینه بر تقیید نیست ولکن هادم ظهور اطلاقی هست. خب اگر اینجوری بود جلو ظهور اطلاقی گرفته می شود.

و من هنا تبین که ما گفتیم این سه مقدمه اینها شرائط موضوع اطلاق هستند. این سه مقدمه که حاصل شد ظهور اطلاقی منعقد می شود، اینی که آقایان می گویند ما آن مقدمه اولی را یعنی کون المولی فی مقام البیان با یک اصلی اثبات می کنیم، اول می گویند المقدمة الاولی کون المولی فی مقام بیان تمام المراد، بعد می گویند إذا احرز ذلک فهو، و الا فالاصل العقلائی کون المولی فی مقام البیان. ما می گوئیم این اصل عقلائی غیر از ظهور اطلاقی چیز دیگری نیست. اینجوری نیست که اول عقلاء اصل جاری بکنند که مولا در مقام بیان هست بعد بگویند از این اصل نتیجه می گیریم که ظهور اطلاقی منعقد می شود. که ظهور اطلاقی بشود فرع این اصالة البیان. نه آقا، اصلا ظهور اطلاقی یعنی همین اصالة البیان. چون این اصل، اصل تعبدی وعملی که نیست، اصل در مقام بیان یعنی ظهور حال متکلم. اصلا اصالة الاطلاق یعنی همین که ظاهر اینکه متکلم حکم را ببرد روی طبیعت و نصب قرینه بر اهمال نکند، نصب قرینه بر تقیید نکند، ما یصلح للقرینیة هم نداشته باشیم، در همچنین موردی ظاهر خطاب این است که همین طبیعت در مقام ثبوت تمام الموضوع است برای حکم مولا. این نهایت مطلبی بود که ما در اینجا عرض می کنیم.

سؤال وجواب: ما کار نداریم به تفصیل ایشان، می خواهم عرض کنم که ایشان از قدر متیقن در مقام تخاطب آن معنایی که دیگران فهمیده اند که حیثیت خطاب قدر متیقن درست بکند، خب حیثیت جواب قدر متیقن درست می کند که مورد سؤال قطعا مشمول جواب هست، مورد سؤال می شود قدر متیقن حیثیت تخاطب دیگر. مثال به آب معدنی هم که زده معلوم می شود ایشان قبول ندارد این تعریف را برای قدر متیقن در مقام تخاطب.

سؤال وجواب: ما تفصیل را تأیید نکردیم، گفتیم ظاهرا ایشان هم از قدر متیقن در مقام تخاطب معنای دیگری فهمیده همان ما یصلح للقرینیة فهمیده، می گوید تعارف وجود در روایات مقام افتاء مانع از اطلاق جواب است. فی الجمله این مطلب درست است. یک پیرمردی می آید خدمت امام علیه السلام می گوید افطرت فی نهار شهر رمضان، امام علیه السلام به او می فرماید اطعم ستین مسکینا، شما نمی توانید در فقه فتوی بدهید که هر کسی افطار کرد در نهار شهر رمضان کفاره اش اطعام ستین مسکینا هست. شاید امام نگاه کرد دید این آقا پیرمرد است طاقت صوم ستین یوما ندارد. این روایات مقام افتاء است. شاید در کتب روائیه ما هم نگویند که سأله رجل کبیر السن، شاید در روایات ما بگویند سأله رجل إنی افطرت فی نهار شهر رمضان، فقال علیه السلام اطعم ستین مسکینا. خب شما باید در نظر بگیرید شاید این سائل پیرمرد بوده، امام مراعات حال او را کرده دیده طاقت شصت روز روزه ندارد فرمود شصت فقیر را اطعام کن. اما اگر یک جوانی سؤال می کرد شاید امام علیه السلام به او می فرمود صم ستین یوما.

اتفاقا در روایتی داریم امام یک جوابی داد به شخصی، او گفت به فلان شخص جواب دیگری دادید، حضرت فرمود هو یطیق و انت لاتطیق. آن جوابی که به او دادم مراعات حال او را کردم، جوابی که به تو دادم مراعات حال تو را کردم، تو توانائی نداری برای آن تکلیفی که به او گفتم. ولذا آن تکلیفی که به او گفتم به تو نگفتم.

مثلا یک پیرمردی بیاید بگوید من در ماه رمضان با همسرم ملاعبه می کنم، امام بفرماید اشکال ندارد. نمی شود جوان هم بگوید در روایت داریم سأله رجل الاعب اهلی فی نهار شهر رمضان امام فرمود لابأس اطلاق دارد، پس حکم جوان هم این است. نه، اتفاقا روایت گفته اما شیخی مثلی ومثلک لابأس، پیرمردی مثل من و تو در حال روزه ماه رمضان با زوجه اش ملاعبه بکند اشکال ندارد چون اطمینان دارد که منجر به نزول منی نمی شود. اما آن جوانی که با کمترین تحریک ممکن است از او منی خارج بشود احتمال عقلائی می دهد که با ملاعبه از او منی خارج بشود حرام است ملاعبه بکند در ماه رمضان، و اگر ملاعبه بکند و منی خارج بشود باید کفاره بدهد و روزه اش باطل است.

این روایات مقام افتاء است. مطلب درستی است، ما که نذر نکردیم که تفصیل بین روایات مقام افتاء ومقام تعلیم را بالکل رد کنیم. گاهی تفصیل درستی است. تعارف وجود هم در روایات مقام افتاء گاهی به حدی است ودر این محیط تعارف به حدی بوده است که منشأ تشکیک در اطلاق می شود، خب ظهور اطلاقی منعقد نخواهد شد.

هذا تمام الکلام فی مقدمات الحکمة.

یک مطلب هم عرض کنم: مرحوم نائینی معتقد است که مقید منفصل اگر بیاید بقاءا اطلاق را از بین می برد. مولا یک سال پیش فرود إن ظاهرت فأعتق رقبة، حالا امروز فرموده إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة. مرحوم نائینی فرموده دیگر بعد از این اطلاق جاری نمی شود، مقدمات حکمت بقاءا از بین رفت. تا حالا مقدمات حکمت داشتیم ولی از این به بعد دیگر مقدمات حکمت نداریم چون مقید منفصل آمد.

مرحوم آخوند در مقابل مرحوم نائینی است، فرموده همینکه مقید متصل نبود مقدمات حکمت تمام می شود، ظهور اطلاقی منعقد می شود، این اطلاق ظهورش می شود منجز و مستحکم، مثل ظهور عام. و مقید منفصل می آید حجیت این ظهور اطلاقی را از بین می برد نه اصل ظهور اطلاقی را. اکرم العالم وقتی در کنارش مقید متصل نبود مثل اکرم کل عالم هست، ظهورش منجز ومستحکم است. اکرم العالم که آمد بعدش مقید منفصل گفت لاتکرم العالم الفاسق، این کشف نمی کند که ظهور اطلاقی منعقد نشده است در اکرم العالم. بقاءا هم ظهور اطلاقی اکرم العالم را از بین نمی برد. هنوز هم ظهور دارد اکرم العالم در اینکه مراد جدی در وجوب اکرام عالم لابشرط است. هنوز هم ظهور اکرم العالم در این است که مراد جدی بر طبق اطلاق است. فقط این ظهور با وصول مقید منفصل از حجیت می افتد مثل مخصص منفصل. هر کسی که این مقید منفصل به گوشش رسید دیگر آن ظهور اطلاقی اکرم العالم برایش حجت نیست، والا آن کسی که به گوشش نرسیده ظهور اطلاقی برایش حجت است. آن کسی هم که به گوش رسید نه اینکه دیگر ظهور اطلاقی در حقش از بین می رود، نه، ظهور اطلاقی هنوز هم هست، هنوز هم اکرم العالم ظهورش این است که مراد جدی مولا وجوب اکرام عالم لابشرط است، منتهی هر ظهوری که حجت نیست. ظهوری که کشف خلاف بشود که حجت نیست. اینجا کشف خلاف شد، فهمیدیم این ظهور مطابق با واقع نیست.

وانصاف این است که حق با صاحب کفایه است. چرا؟ برای اینکه یکوقت شما می گوئید اطلاق اصلا منجزیت و معذریت است، اصلا ظهور نیست، خب بله، مقید منفصل با وصولش اطلاق را از بین می برد، چون اطلاق یعنی همان منجزیت و معذریت، اطلاق یعنی حجیت. اما کسی که مثل مرحوم آخوند و مشهور معتقدند که ظهور منعقد می شود در خطاب مطلق، مرحوم شیخ و مرحوم آخوند و بسیاری از بزرگان می گویند ظهور منعقد می شود در خطاب مطلق، خب معنا ندارد ما بگوئیم این ظهور در خطاب مطلق مشروط است به عدم مقید منفصل. ما باید ببینیم ظهور حال متکلم چیست. اگر ظهور حال متکلم این است که در همین خطاب اکرم العالم تمام مرادش را بگوید، پس ظهور منعقد شده است دیگر. اگر ظهور حال متکلم این است که در همین خطاب اکرم العالم تمام مرادش را بگوید، ظهور منعقد می شود دیگر، معنا ندارد که مقید منفصل بیاید این ظهور را از بین ببرد. چون ظهور حال متکلم این است که با همین خطاب مطلق تمام مرادش را می گوید. خب این ظهور منعقد شده است دیگر. منتهی مقید منفصل می آید می گوید این ظهور حجت نیست.

سؤال وجواب: اگر مقید متصل باشد که می شود خطاب واحد.

آیا ظاهر حال متکلم این است که در این خطاب واحد تمام مرادش را می گوید یا با مجموع خطابات تمام مرادش را می گوید؟ اگر می گوئید ظاهر حالش این است که با همین خطاب مطلق تمام مرادش را می گوید، خب ظهور در این خطاب واحد منعقد می شود دیگر. معنا ندارد که خطاب مقید منفصل این را ظهور را هدم بکند. اگر ظاهر حال متکلم این است که با مجموع خطابات مرادش را بگوید، پس شما از اول بیخود اطلاق گیری کردید. چون باید از اول تمام خطابهای مولا را می شنیدید، چرا وقتی شنیدید اکرم العالم اطلاق گیری کردید؟ ظاهر حال مولا این است که با مجموع خطابات تمام مرادش را بگوید، شما مجموع خطابات را که ندیدید، پس باید برای انعقاد اطلاق صبر کنید تمام خطابات از مولا صادر بشود و تمام خطابات به ما برسد آنوقت اطلاق گیری کنید، وهذا لم یلتزم به احد. ظاهر خطاب واحدی که می گوید اکرم العالم این است که مولا تمام مرادش را در این خطاب بیان می کند.

وشاهد بر این مطلب این است که با این فرمایش مرحوم نائینی اگر شک بکنیم در مقید منفصل دیگر نمی توانیم احراز اطلاق بکنیم. شک می کنیم در مقید منفصل فحص می کنیم پیدا نمی کنیم ولکن شاید مقید منفصل بوده است. خب مقید منفصل بوده به ما نرسیده، شما که می گوئید مقید منفصل رافع اطلاق است، خب شاید مقید منفصل در اینجا بوده و اطلاق رفع شده است، پس چطور شما تمسک به اطلاق می کنید در موارد شک در مقید منفصل؟!

اینکه شما تمسک می کنید به اطلاق در موارد شک در مقید منفصل بعد الفحص، این معلوم می شود که ظهور اطلاقی دارید که به او رجوع می کنید. ظهور اطلاقی هست که مقید منفصل واقعا آن ظهور اطلاقی را از بین نمی برد. والا اگر مقید منفصل ظهور اطلاقی را از بین ببرد چه جوری در موارد شک در مقید منفصل می گوئید ما به اطلاق رجوع می کنیم؟ خب اطلاق مشکوک است، شاید مقید منفصل واقعا بود و این اطلاق را از بین برد. بله کسی که می گوید اطلاق ظهور نیست بلکه حکم عقل یا عقلاء است به منجزیت و معذریت، او بحث دیگری است. بله مقید منفصل با وصولش منجزیت و معذریت خطاب مطلق را از بین می برد، اما آن کسی که می گوید ظهور اطلاقی منعقد می شود در خطاب مطلق کما هو الصحیح، مقید منفصل هادم ظهور اطلاقی نیست. وآقای خوئی ره قبلا طبق نظر مرحوم نائینی حرف می زد، ولی در محاضرات تصریح کرده است گفته است که هیچ فرقی بین مطلق و عام نیست در اینکه مخصص منفصل هادم حجیت عام است و مقید منفصل هم هادم حجیت مطلق است، والا ظهور اطلاقی اش منعقد است.

ثمره ای هم که بار کرده اند بر این بحث این است که: مرحوم نائینی فرموده: با این مبنای ما اگر یک عامی با یک مطلقی تعارض کرد، اکرم العالم با لاتکرم أی فاسق، منفصل هم هستند از هم، مرحوم نائینی فرموده به نظر ما مطلق از اعتبار می افتد عام حجت است. چرا؟ برای اینکه مقدمات حکمت با آمدن عام از بین می رود. چون عام بیان برخلاف است، مقدمات حکمت ر اطلاق یکی از آنها عدم بیان بر خلاف بود والعام بیان علی الخلاف. صاحب کفایه فرموده طبق نظر ما بیان منفصل هادم مقدمات حکمت نیست، هادم اطلاق نیست. همینکه مقید متصل نداشتیم در اکرم العالم، ظهور آن مستحکم شده است و بیان منفصل بر خلاف هادم ظهور اطلاقی نیست. ولذا عام ومطلق با هم تعارض کنند عام بر مطلق مقدم نمی شود.

ما دو نکته مختصر عرض کنیم این بحث را تمام کنیم:

اولا یک نگاهی به فرمایش مرحوم نائینی کنیم: جناب نائینی! برفرض مبنای شما درست بود، اما در مقدمات حکمت بود عدم البیان علی التقیید، مقدمات حکمت این است که بیان بر تقیید نباشد، عام که بیان بر تقیید نیست. اکرم العالم با لاتکرم العالم الفاسق اگر مواجه شد خب او بیان بر تقیید است مقدمات حکمت بقاءا از بین می رود. ولی لاتکرم أیّ فاسق که بیان بر تقیید نیست بلکه یک بیان عامی است که مخالف آن اطلاق است. هذا اول الکلام که بیان عام بر خلاف مقدمات حکمت را از بین ببرد. مقدمات حکمت را بیان بر تقیید از بین می برد. ولی این لاتکرم أیّ فاسق بیان بر تقیید نیست بلکه بیان عام است نسبتشان عموم من وجه است با اکرم العالم. مقدمات حکمتی که به ما اول گفتید المقدمة الثانیة عدم البیان علی التقیید بود، اینکه بیان بر تقیید نیست.

ویک نکته ای هم به کلام مرحوم آخوند اشاره کنیم وآن این است که درست است که ظهور اطلاقی در مطلق مستحکم است، اما بعضی گفته اند چون ظهور مطلق ظهور ناشی از سکوت است ولذا ظهور ضعیف است، ظهورش مستحکم است اما ظهور سکوتیّ، ظهور عام ظهورٌ بیانیٌّ، ظهورش اقوی است. ولذا کسانی مثل مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر در عین حال که قائلند ظهور اطلاقی مستحکم است مقید منفصل ظهور اطلاقی را از بین نمی برد، ولی می گویند عام ظهورش اقوی است و عرفا مقدم است بر ظهور مطلق که ظهور ضعیف است چون ظهورٌ ناشئٌ عن السکوت عن بیان القید الزائد.

البته ما این وجه را قبول نداریم، ما معتقدیم ظهور اقوی واضعف در جمع عرفی ارزشی ندارد، عرف متحیر می ماند، یکجا مولا گفته اکرم العالم و یکجا گفته لاتکرم أی فاسق، به عرف بدهیم عرف می گوید من نسبت به عالم فاسق نظر مولا را نمی فهمم. عرف متحیر می شود و لذا در تعارض عام ومطلق در مورد اجتماع تساقط می کنند ولا وجه لتقدیم العام علیه ابدا. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 536

سه شنبه 09/09/89

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 آیا عدم قرینه بر مقید منفصل و عدم ورود مقید منفصل جزء مقدمات حکمت است، یعنی اگر مقید منفصل آمد مقدمات حکمت را از بین می برد و دیگر اطلاق بقاءا از بین می رود کما اینکه ظاهر کلام مرحوم نائینی هست، و یا مقید منفصل مقدمات حکمت را از بین نمی برد، مقدمات حکمت منشأ می شود که ظهور پیدا کند خطاب مطلق در اینکه مولا می خواهد تفهیم کند به مخاطب که حکم من مطلق است. مقدمات حکمت که یکی از آنها عدم مقید منفصل هست می خواهد بگوید که مولا دارد تفهیم می کند به مخاطب که حکم من مطلق هست. مقید منفصل کشف نمی کند که مولا نمی خواست این را تفهیم بکند. نخیر، طبق این نظر دوم که نظر صاحب کفایه است مقید منفصل کشف نمی کند که مولا در مقام تفهیم این نبود. هنگامی که گفت أعتق رقبة در مقام تفهیم این نبود که حکم من مطلق است. به نظر مرحوم آخوند مقید منفصل حجت اقوی هست، می گوید ولو أعتق رقبة در مقام تفهیم این بود که حکم وجوب عتق رقبه مطلق است، اما من به شما می گویم که آن خطاب مطابق با واقع نیست. شبیه عام، مخصص منفصل کشف نمی کند که مولا در اکرم کل عالم در مقام تفهیم نبود نسبت به وجوب اکرام عموم علماء. مخصص منفصل می گوید مولا در مقام تفهیم بود نسبت به عموم، ولکن من مخصص منفصل که لاتکرم العالم الفاسق می گویم مولا به صدد ضرب قاعده بود، به داعی جد تفهیم نکرد عموم وجوب اکرام کل عالم را. نسبت به عالم فاسق تفهیم کرد وجوب اکرام را اما به داعی جد نبود. مرحوم آخوند فرموده در مطلق هم همین است، مقید منفصل می گوید من نمی گویم مولا در خطاب أعتق رقبة به صدد تفهیم اطلاق نبود. نخیر، همان ظهور أعتق رقبة که به مقدمات حکمت درست شد گفت مولا به صدد تفهیم اطلاق هست، مقید منفصل می گوید من با او مشکلی ندارم، من می گویم تفهیم اطلاق نسبت به قید مؤمنه بودن رقبه به داعی جد نبوده است، به داعی ضرب قاعده بوده، مصلحتی اقتضاء می کرد که مطلق را تفهیم کند. فالمقید المنفصل لایکشف از اینکه مولا به صدد تفهیم اطلاق نبود در خطاب أعتق رقبة، بلکه کشف می کند که تفهیم اطلاق نسبت به این قید مؤمنه بودن یا کافره بودن به داعی جد نبود، چون امروز مولا گفته لاتعتق رقبة کافرة، اما نسبت به سائر قیود اصالة الجد محکم است که این رقبه قید جوان بودن دارد یا نه، قید مرد بودن دارد یا نه، نسبت به آنها اصالة الجد محکم است. فقط نسبت به این قید مؤمن بودن لاتعتق رقبة کافرة می گوید مولا تفهیم کرد اطلاق رقبه را حتی از حیث مؤمن بودن، اما این تفهیم به داعی حد نبود.

ما عرض کردیم به نظر می رسد حق با صاحب کفایه است. و مرحوم نائینی طبق آنچه که ما گشتیم روشن سخن نگفته است که اطلاق ظهور است یا حکم عقل است یا حکم عقلاء است. اگر ایشان اطلاق را حکم عقل یا حکم عقلاء می گرفت یعنی منجزیت و معذریت، که خطابی که در آن قید زائد ذکر نشده مثلا أعتق رقبة قید مؤمنه ذکر نشده، نسبت به اطلاق وجوب عتق رقبه منجر و معذر است. اگر ایشان این را بگوید، واضح است که مقید منفصل می آید این منجزیت و معذریت را از بین می برد بقاءا. اگر اطلاق یعنی همین منجزیت و معذریت، طبیعی است که مقید منفصل می آید اطلاق را از بین می برد، چون منجزیت و معذریت را دیگر از بین می برد. اما اگر اطلاق را مثل صاحب کفایه ظهور بداند، نه ظهور استعمال لفظ، نه، ظهور تفهیم، یعنی مولا وقتی می گوید أعتق رقبة رقبه را در ماهیت مهمله استعمال کرده نه در لابشرط قسمی، ولکن ظهور دارد که با این أعتق رقبة می خواهد تفهیم کند که رقبه لابشرط عتقش واجب است به نحو تعدد دال ومدلول نه به نحو استعمال رقبه در لابشرط. نه رقبه در همان ماهیت مهمله استعمال شده است منتهی لابشرط بودن آن را با مقدمات حکمت ما می فهمیم. مرحوم آخوند این را می گوید که اطلاق ظهور است، یعنی خطاب ظاهر می شود به برکت مقدمات حکمت در اینکه أعتق رقبة یعنی رقبه آزاد کن لابشرط از قیود زائده. اگر مرحوم نائینی مشخص بود که اطلاق را ظهور خطاب می داند، انصافا فرمایش مرحوم نائینی را نمی شد قبول کرد. ظهور خطاب چیزی نیست که با مقید منفصل عوض بشود. اگر خطاب أعتق رقبة ظهور دارد که مولا با همین خطاب واحد می خواهد تمام مرادش را بیان کند، خب این ظهور سر جای خودش هست، معنا ندارد لاتعتق رقبة کافرة بیاید این ظهور را از بین ببرد. چون این ظهور ناشی است از یک حال نوعی عقلائی که متکلم با خطاب واحد تمام مرادش را بیان می کند. خب اگر به مناسبت اینکه نوع عقلاء اینطور هستند این ظهور شکل گرفته، معنا ندارد که با ورود یک مقید منفصل این ظهور به هم بریزد. چون این ظهور ناشی است از حال متکلم که با خطاب واحد به صدد تفهیم مرادش هست، این ظهور هست، منتهی این ظهور دیگر با آمدن مقید منفصل حجت نیست.

سؤال وجواب: مثل ظهور عام، اکرم کل عالم ظهور دارد در عموم، ولکن مخصص منفصل می گوید این ظهور مطابق با واقع نیست حتی ظهور دارد در اراده جدیه، اراده استعمالیه که سر جای خود. ظهور اکرم کل عالم این است که این استعمال به داعی جد است، این ظهور هم منعقد شده است. منتهی لاتکرم العالم الفاسق می گوید خیلی از ظهورها هست که مخالف با واقع است، این ظهور هم از آن قبیل است. کشف شد که مخالف واقع است نه اینکه کشف شد ظهوری نیست. کشف شد خلاف واقع است این ظهور بخاطر حجت اقوی.

و عجیب است از آقای خوئی ره تعبیری که در محاضرات می کند این است که می گوید: البیان المنفصل بوصوله یهدم مقدمات الحکمة، هدم می کند مقدمات حکمت را. بعد ادامه داده: غایة الامر إن البیان المتصل مانع عن انعقاد الظهور فی المطلق، والبیان المنفصل کاشف عن عدم تعلق الارادة الجدیة بالاطلاق. اول می فرماید بیان منفصل با وصولش مقدمات حکمت را منعدم می کند، بعد می فرماید ولی بدانید بیان منفصل ظهور اطلاقی را از بین نمی برد، کشف می کند که اراده جدیه بر طبق این ظهور اطلاقی نیست.

اقول: ما نفهمیدیم، از یک طرف شما می گوئید این مقید منفصل مقدمات حکمت را هدم می کند، از یک طرف می فرمایید که مقید منفصل ظهور اطلاقی را منهدم نمی کند، بلکه کشف می کند که این ظهور اطلاقی مطابق با مراد جدی نیست. خب جناب آقای خوئی! اگر واقعا مقید منفصل ظهور اطلاقی را هدم نمی کند یعنی مقدمات حکمت را هدم نمی کند، پس چطور اول فرمودید مقدمات حکمت هدم می شود؟ خب مقدمات حکمت بود که منشأ ظهور اطلاقی شد. این مقید منفصل مقدمات حکمت را هدم می کند ولی ظهور اطلاقی سر جای خودش هست.

مقدمات حکمت یعنی اینکه خطاب أعتق رقبة ظهور دارد در اینکه مولا می خواهد به ما بفهماند که تمام مراد جدی من همان است که من در خطاب گفتم. مقدمات حکمت منشأ می شود که خطاب مطلق ظهور پیدا کند که مولا طبیعت که در خطابش ذکر شده بدون قید زائد، همین طبیعت تمام مراد جدی اش است. این ظهور خطاب است. مقدمات حکمت این را می گوید. مقدمات حکمت منشأ ظهور می شود در خطاب مطلق که ما ذکر فی الخطاب فهو تمام المراد الجدی. مقدمات حکمت منشأ این ظهور می شود. هنوز هم بعد از مقید منفصل ظهور آن خطاب أعتق رقبة در همین است که ما ذکر فی الخطاب فهو تمام المراد الجدی. منتهی حجت پیدا کردیم که این ظهور فی الجمله مطابق با واقع نیست، تمام مراد جدی رقبه نیست، بلکه به قرینه مقید منفصل ما رفع ید می کنیم از آن ظهور در خطاب مطلق، می گوئیم تمام مراد جدی عتق رقبه ای است که مؤمنه باشد. مقدمات حکمت اگر منجزیت و معذریت بود خب حق داشتید بگوئید مقید منفصل با وصولش منجزیت و معذریت را از بین می برد. یعنی حجیت اطلاق را از بین می برد. مقدمات حکمت اطلاق ساز است نه حجیت ساز. مقدمات حکمت اطلاق ساز و ظهور ساز است، ظهور اطلاقی را که درست کرد کبرای حجیت ظهور که جای خودش محفوظ است. مقدمات حکمت که مستقیما حجیت درست نمی کند تا ما بگوئیم مقید منفصل حجیت را از بین برد پس منهدم کرده است مقدمات حکمت را. مقدمات حکمت ابتداءا ظهور اطلاقی درست می کند. ظهور اطلاقی این است که در این اعتق رقبة این رقبه که در خطاب ذکر شده بدون قید زائد، فهو تمام المراد الجدی. منتهی این ظهور یکوقت قطع پیدا می کنیم به کذبش، یکوقت حجت بر کذبش پیدا می کنیم در موارد مقید منفصل.

ویک مطلبی در منتقی الاصول دارند ما او را هم نفهمیدیم که از کجا ایشان آورده است. ایشان می گوید: نزاع بین مرحوم نائینی تبعا للشیخ الاعظم و مرحوم صاحب کفایه، که صاحب کفایه می گوید مقید منفصل هادم حجت اطلاق است، مرحوم نائینی تبعا للشیخ الاعظم می گوید مقید منفصل هادم خود اطلاق است و بقاءا اطلاق را از بین می برد.

ایشان فرموده: می دانید این نزاع سر چیست و این نزاع چه ثمره ای دارد غیر از آن ثمره تقدیم عام بر مطلق به تعارض به عموم من وجه؟

ایشان فرموده این نزاع سر این است که مرحوم آخوند می فرماید مقدمات حکمت تنقیح می کند مراد استعمالی را به نظر صاحب کفایه. یعنی مقدمات حکمت می گوید مراد استعمالی در خطاب أعتق رقبة وجوب عتق رقبه است لابشرط. نه اینکه مستعمل فیه لفظ رقبه، رقبه لابشرط است که بشود مجاز. نه، مفاد این خطاب ولو به تعدد دال و مدلول، أعتق رقبة مفادش وجوب عتق رقبه لابشرط است. مرحوم آخوند می گوید مقدمات حکمت تنقیح می کند مراد استعمالی را. مراد استعمالی از خطاب را برای شما کشف می کند. بعدش برای اینکه بفهمید این مراد استعمالی مطابق با مراد جدی هست یا نه، باید تازه سوار ماشین بشوید در به در دنبال اصالة التطابق بگردید. هر چه می گوئید شمای مقدمات حکمت که مراد استعمالی را برای ما کشف کردی کار را تمام کن و مراد جدی را هم برای ما کشف کن. مقدمات حکمت می گوید نه من دیگر زورم نمی رسد. من کاری که کردم این است که مراد استعمالی متکلم را برای شما کشف کردم که أعتق رقبة به صدد تفهیم وجوب عتق رقبه است لابشرط از قیود زائده. برای کشف اینکه این مراد استعمالی مطابق با مراد جدی است باید بروی سراغ اصالة التطابق بین الارادة الاستعمالیة و الارادة الجدیة. خب این اصالة التطابق همه جا هست، در عموم هم ما نیاز داریم به اصالة التطابق. در استعمال های حقیقی هم ما نیاز داریم به اصالة التطابق. شاید مولا وقتی گفته اکرم زیدا به داعی تقیه گفته، به داعی هزل گفته، با اینکه مراد استعمالی که مشخص است، اصالة الحقیقة مراد استعمالی را مشخص کرد، مقدمات حکمت نمی خواست. اصالة التطابق یک مطلبی است که همه جا ما نیاز به آن داریم.

ایشان فرموده اند مرحوم آخوند این را می گوید. اما مرحوم نائینی تبعا للشیخ الاعظم می گوید نه، مقدمات حکمت مستقیم می رود سراغ مرحله اراده جدیه، می گوید مراد جدی مولا همان است که در خطاب گفت. أعتق رقبة تمام مراد جدی همین عتق رقبه است لابشرط از قید ایمان، دیگر نیاز به اصالة التطابق نداریم. خود مقدمات حکمت اصلا در مرحله مراد جدی وارد عمل شد و کشف کرد از مراد جدی. خب طبیعی است که مقید منفصل وقتی می آید ما می فهمیم که این مراد جدی عتق رقبه مؤمنه بوده است نه عتق رقبه لابشرط. اطلاق به هم می خورد. چون اطلاق مربوط به مرحله اراده جدیه است، خب مقید منفصل هم در مرحله اراده جدیه کشف می کند که مراد جدی طبق آن أعتق رقبة نبود، أعتق رقبة مؤمنة بود.

ولذا مرحوم نائینی تبعا للشیخ فرموده مقید منفصل هادم مقدمات حکم است، هادم اطلاق است، بخاطر این است که مقدمات حکمت و اطلاق مربوط می شود به مرحله اراده جدیه.

بعد فرموده: این نزاع ثمره مهمه هم دارد. ثمره اش این است که: در بحث انقلاب نسبت بعضی ها انقلاب نسبت را قبول ندارند. مثلا یک خطابی می گوید أکرم کل عالم، یک خطابی می گوید لاتکرم أی عالم، دو تا عام هستند با هم تباین دارند. یک خطاب سومی می گوید لاتکرم العالم الفاسق. بحث است که آیا این خطاب سوم که می گوید لاتکرم العالم الفاسق خطاب اکرم کل عالم را تخصیص زد، مقدار حجیت اکرم کل عالم شد اخص، مدلول استعمالی اکرم کل عالم تباین دارد با لاتکرم کل عالم، ولی مقدار حجیتش به برکت آن مخصص منفصل در خصوص وجوب اکرام عالم عادل است. بحث می کنند که آیا ما در جمع عرفی به مدلول استعمالی اکرم کل عالم نگاه بکنیم چون تباین دارد با لاتکرم أی عالم، پس جمع عرفی ندارند. این حرف منکرین انقلاب نسبت است. قائلین به انقلاب نسبت می گویند نه، در جمع عرفی مقدار حجیت برای ما مهم است. مقدار حجیت اکرم کل عالم را ببینید، دیگر عالم فاسق از آن خارج شد و حجیتش نسبت به عالم فاسق از کار افتاد. مقدار حجیتش شد وجوب اکرام عالم عادل، و این مقدار حجیت اخص است از آن لاتکرم أی عالم. ولذا می گویند انقلاب نسبت را ما تأیید می کنیم، چون میزان در جمع عرفی ملاحظه مقدار حجیت دو خطاب است نه ملاحظه مراد استعمالی و ظهور استعمالی در این دو خطاب.

آنهایی که قائل به کبرای انقلاب نسبت هستند که هیچ و ما با آنها حرفی نداریم. اما آنهایی که منکر انقلاب نسبت هستند، می گوئیم شما در عام حرفتان قابل توجیه است، چون می گوئید مراد استعمالی در اکرم کل عالم با لاتکرم أی عالم متباینین هستند. اما اگر مطلق بود، أکرم العالم، لاتکرم العالم، خطابین مطلقین. یک مقید منفصلی هم آمد گفت لاتکرم العالم الفاسق. اینجا بنابر نظر مرحوم نائینی وشیخ انصاری مقید منفصل می آید اطلاق اکرم العالم را از بین می برد. یعنی اصلا دیگر خطاب اکرم العالم بقاءا مطلق نیست. وقتی مطلق نبود شما هم که در جاهای دیگر انقلاب نسبت را منکر هستید اینجا باید انقلاب نسبت را قبول کنید. چون مقید منفصل آمد بقاءا گفت اکرم العالم اطلاق ندارد طبق نظر مرحوم نائینی. کأنه از اول گفته بود اکرم العالم العادل. اطلاق ندارد دیگر. اصلا مقدمات حکمت به نظر مرحوم نائینی وشیخ مربوط به مرحله اراده جدیه است، اراده استعمالیه که اصلا مقدمات حکمت ندارد. اراده استعمالیه هم که طبق عموم نیست. اکرم کل عالمٍ که اراده استعمالیه و مراد استعمالی اش اطلاق نیست، چون مقدمات حکمت است که اطلاق را بیان می کند. مراد استعمالی ماهیت مهمله است. بنابر نظر مرحوم نائینی آنچه که در منتقی الاصول است این است که اصلا اکرم العالم خود مستعمل فیه که ماهیت مهمله است، مقدمات حکمت هم که مربوط به مرحله اراده جدیه است با مقید منفصل ساقط شد. پس اصلا اکرم العالم بعد از آمدن لاتکرم العالم الفاسق اصلا دیگر اطلاق ندارد. وقتی اطلاق نداشت کأنه از اول گفته اند اکرم العالم العادل.

برخلاف نظر مرحوم آخوند. ایشان می گوید در اکرم العالم مقدمات حکمت سر جایش هست ولو مقید منفصل داشته باشد. اطلاق برای آن منعقد شده است. وظهور اطلاقی اکرم العالم با ظهور اطلاقی لاتکرم العالم می شود ظهورین متباینین.

مرحوم آخوند که منکر انقلاب نسبت است دو خطاب مطلق اکرم العالم و لاتکرم العالم را باید بگوید قابل انقلاب نسبت نیست، همانطوری که دو تا عام متباین اکرم کل عالم و لاتکرم أی عالم قابل انقلاب نسبت نبودند. اما مثل مرحوم نائینی وشیخ نه، اینها در مطلق خیلی راحت می توانند بگویند اصلا مشکلی نیست، برای اینکه مقید منفصل آمد اطلاق را از بین برد. چون مقدمات حکمت در مرحله اراده جدیه است، مقید منفصل هم مربوط به اراده جدیه است پس مقدمات حکمت با این مقید منفصل از بین رفت. مقدمات حکمت بود که اطلاق ساز بود در مرحله اراده جدیه که از بین رفت. در مرحله اراده استعمالیه هم که ما اطلاقی نداشتیم تا این دو تا خطاب با هم درگیر بشوند.

سؤال وجواب: اصلا اطلاق استعمالی به نظرمرحوم نائینی معنا ندارد. اطلاق استعمالی یعنی چی. اگر یعنی در خطاب قیدی نبود، خب معلوم است که قیدی نبود. مقدمات حکمت که اطلاق ساز است به نظر مرحوم نائینی مربوط به مرحله اراده جدیه است. مقید منفصل که آمد مرحله اراده جدیه را از بین می برد می گوید طبق اطلاق نیست طبق مقید منفصل است. پس دیگر اطلاقی در کار نیست. چون اطلاق مربوط به مرحله اراده جدیه بود، مقید منفصل اطلاق را از بین برد. کأنه اکرم العالم از اول اطلاق نداشت، وقتی بعد از مقید منفصل اطلاق ندارد کأنه از اول اطلاق نداشت. خب وقتی اکرم العالم اطلاق نداشت معلوم است که نسبتش با لاتکرم العالم تباین نیست، بلکه نسبتش می شود عموم و خصوص مطلق. چون قدر متیقنش اکرم العالم العادل است.

اقول: این فرمایش منتقی الاصول انصافا ناتمام است. این مطالبی که ایشان به مرحوم آخوند و مرحوم نائینی نسبت می دهد ما که پیدا نکردیم. آن چیزی که از مرحوم آخوند ما دیدیم طبق فهم ما از کفایه این است که ایشان می گوید: مقدمات حکمت منشأ می شود که خطاب أعتق رقبة مثلا ظهور پیدا کند که مراد جدی مولا همین اطلاق است. ظهور پیدا کند در اینکه مولا می خواهد تفهیم کند که من مراد جدی ام عتق رقبه لابشرط است. دخالت در مرحله اراده استعمالیه ندارد، بلکه دخالت دارد در ظهور خطاب در کشف از مراد جدی. خود اینکه خطاب ظهور دارد در کشف از مراد جدی، این یک نوع ظهور است. أعتق رقبة با مقدمات حکمت ظهور پیدا می کند که مولا می خواهد بگوید ایها الناس تمام مراد جدی من همین عتق رقبه لابشرط است. این نیاز به اصالة التطابق ندارد. خود مقدمات حکمت ظهور درست کرد در اینکه مولا با گفتن أعتق رقبة به مردم تفهیم می کند که تمام مراد جدی من عتق رقبه لابشرط است.

فرق عرض ما با فرمایش منتقی الاصول این است که ما می گوئیم مقدمات حکمت اگر زبان باز کند و مولا به مردم اعلام کند که نتیجه این مقدمات حکمت چیست، طبق بیان ما نتیجه اش این است که مولا می گوید ایها الناس ما ذکرته فی الخطاب فهو تمام مرادی الجدی. مولا این را گفته است. ممکن است مولا مصلحة این را گفته است. با مقید منفصل کشف می شود که این مطلب را که گفته مصلحة بوده است. گفته است که مراد جدی من همین است اما مصلحتی بوده، اتفاقا تمام مرادی جدی اش عتق رقبه لابشرط نبوده بلکه عتق رقبه مؤمنه بوده است. ولی مقدمات حکمت می گوید مولا این را به مردم تفهیم کرد که ما ذکر فی الخطاب هو تمام مرادی الجدی.

پس اصالة التطابق جدای از مقدمات حکمت نیست. چون اصالة التطابق یعنی ظهور خطاب در اینکه مراد استعمالی مطابق با مراد جدی است. مقدمات حکمت هم این ظهور را درست کرده است. مقدمات حکمت می گوید ظاهر خطاب اعتق رقبة این است که تمام مراد جدی مولا همین است. اصلا مقدمات حکمت خودش یک ظهور بیشتر درست نمی کند، وآن ظهور این است که می گوید آنچه را که مولا در خطاب گفت تمام مرادی جدی اش بود. این ظهور خطاب أعتق رقبة است.

سؤال وجواب: مراد استعمالی اش همان عتق ذات رقبه است که مهمل است.

اطلاق یعنی اینکه ظاهر أعتق رقبة این است که مولا آنچه را که در خطاب ذکر کرد تمام مراد جدی اش هست. این ظهور خطاب است فی کون ما ذکر فی الخطاب تمام المراد الجدی للمولا. بله مقید منفصل حجت اقوی است، می گوید ولو ظاهر خطاب مطلق این بود که تمام مراد جدی مولا عتق رقبه است. اما من می گویم این ظهور مطابق با واقع نیست، یعنی مولا مصلحة اینجور گفته است و جوری سخن گفته است که به شما تفهیم کند که تمام مراد جدی من همین عتق رقبه است. ما این را از کلام صاحب کفایه می فهمیم. پس ما نیازی به اصالة التطابق جدای از مقدمات حکمت نداریم. همین حجیت ظهور است که ظهور خطاب مطلق این است که مقدمات حکمت می گوید ظاهر خطابی که قید زائد در آن ذکر نشد این است که این قید زائد در مراد جدی دخیل نیست، و مولا این را دارد به شما می فهماند که در مراد جدی ام قید زائد دخیل نیست. این را به شما دارد می فهماند. منتهی حجت اقوی می آید می گوید معلوم شد مصلحتی به شما فهمانده بود که تمام مراد جدی من عتق رقبه است، حالا معلوم شد تمام مراد جدی اش عتق رقبه مؤمنه است.

مرحوم نائینی هم آن چیزی که دارد حرفش این است که مقید منفصل هدم می کند مقدمات حکمت را. بیش از این ندارد. کی مرحوم نائینی از این سخن گفت که مقدمات حکمت در مرحله اراده جدیه است یا در مرحله اراده استعمالیه است؟ اصلا این حرفها را ندارد. او می گوید وقتی مقید منفصل آمد دیگر اطلاق از بین می رود. وشاید بخاطر این می گوید اطلاق از بین می رود که چون اطلاق را حکم عقل می داند، منجزیت و معذریت می داند. که ما هم اگر اطلاق را اینجور معنا می کردیم قبول می کردیم مقید منفصل منجزیت و معذریت عقلیه را از بین می برد.

پس این فرمایش منتقی الاصول تمام نیست. آن ثمره ای هم که ایشان ذکر کرد انصافا ثمره غریبه ای است. بالاخره اکرم العالم با لاتکرم العالم مدلول تصوری شان تباین دارد. آن کسی که انقلاب نسبت را منکر است می گوید اینها در مدلول تصوری با هم تباین دارند، قرینه و ذوالقرینه نیستند جمع عرفی ندارند. حالا مسلکش این است که مقدمات حکمت واطلاق با مقید منفصل از بین می رود، یا نه اطلاق می ماند و حجیتش از بین می رود. چه فرقی می کند؟ خب مدلول تصوری اکرم العالم با لاتکرم العالم تباین دارد و قرینیت و ذوالقرینیت بینشان نیست ولذا انقلاب نسبت را منکر می شوند کما هو الحق.

یقع الکلام فی التنبیهات غدا انشاءالله.

جلسه 537

چهارشنبه 10/09/89

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.

قبل از اینکه تنبیهات را عرض کنیم یک نکته ای که از کلام مرحوم صاحب کفایه استفاده می شود عرض کنم:

ایشان فرق می گذارند بین قرینه منفصله بر تقیید با قرینه منفصله بر اهمال. اگر مولا گفت أعتق رقبة، با قرینه منفصله ما فهمیدیم تقیید خورده است به رقبه مؤمنه. این کشف نمی کند که مولا در مقام تفهیم اطلاق نبوده است. ظاهر أعتق رقبة این است که می خواسته است مولا به ما تفهیم کند که عتق رقبه لابشرط واجب هست، ظاهر أعتق رقبة این است و آن خطاب لاتعتق رقبة کافرة کشف نمی کند که مولا به صدد تفهیم اطلاق نبوده است. ولذا فقط ما کشف می کنیم نسبت به این قید ایمان داعی جد نداشته است مولا در بیان اطلاق. بیان اطلاق أعتق رقبة از حیث قید مؤمنه به داعی جد نبوده است به داعی ضرب قانون بوده است که در هنگام شک به أعتق رقبة رجوع بشود. اما در قرینه منفصله بر اهمال ما کشف می کنیم که این ظهور أعتق رقبة که می گفت مولا به صدد تفهیم اطلاق بوده است کشف می کنیم که این ظهور اشتباه بود. این ظهور مطابق با واقع نبود و واقعا مولا قصد تفهیم اطلاق نداشت.

پس ظهور أعتق رقبة این است که مولا به صدد تفهیم اطلاق بود و مراد جدی هم مطلق بود، قرینه منفصله بر تقیید کشف نمی کند که مولا در خطاب أعتق رقبة به صدد تفهیم اطلاق نبوده است، فقط کشف می کند که مراد جدی اطلاق نبوده است. اما قرینه منفصله بر اهمال امرش اشکل است، یعنی کشف می کند که مولا به صدد تفهیم اطلاق هم نبود. ظاهر أعتق رقبة این است که مولا به صدد تفهیم اطلاق بود، ولکن قرینه منفصله بر اهمال می گوید هذا الظهور مخالف للواقع فلم یکن المولی بصدد تفهیم الاطلاق. ولی قرینه بر تقیید می گوید نه، من نمی گویم این ظهور أعتق رقبة که مولا در مقام تفهیم اطلاق بوده است خلاف واقع است. نه، هنوز هم ممکن است مولا در آن خطاب أعتق رقبة در مقام تفهیم اطلاق بوده است. منتهی ظهور أعتق رقبة که مراد جدی هم اطلاق بوده فقط این بخش از ظهور را که المراد الجدی مطابق للاطلاق قرینه بر تقیید با او مشکل دارد و می گوید من کشف می کنم که لم یکن المراد الجدی مطابقا للاطلاق. این فرقی است که بین قرینه بر تقیید و قرینه بر اهمال از مجموع کلمات صاحب کفایه استفاده می شود.

سؤال وجواب: قرینه منفصله بر اهمال اگر ذکر بشود، می فهمیم آن ظهور أعتق رقبة که مولا به صدد تفهیم اطلاق بود اشتباه بود. این ظهور بود الان هم هست، الان هم أعتق رقبة ظهور دارد در اینکه مولا به صدد تفهیم اطلاق بود، ولکن این ظهور فهمیدیم مخالف واقع بوده و واقعا مولا در مقام اهمال بوده است. اما قرینه منفصله بر تقیید مشکل با این ظهور ندارد، می گوید خطاب أعتق رقبة ظهورش می گوید مولا در مقام تفهیم اطلاق بود من هم نمی گویم مولا در مقام تفهیم اطلاق نبود. من با آن بخش از ظهور اطلاق أعتق رقبة که می گوید مراد جدی هم بر طبق اطلاق بود مشکل دارم، می گویم مراد جدی در رابطه با قید مؤمن بودن مطابق با اطلاق نبوده است.

پس به نظر صاحب کفایه دو تا مطلب است: یک ظهور أعتق رقبة در اینکه مقام تفهیم اطلاق است، دوم اینکه مراد جدی هم موافق با اطلاق است. قرینه منفصله بر اهمال آن ظهور اینکه مولا به صدد تفهیم اطلاق هست را نشانه می گیرد، می گوید هذا الظهور مخالف للواقع. قرینه منفصله بر تقیید آن ظهور را که المراد الجدی علی وفق الاطلاق آن ظهور را نشانه می گیرد.

و این مطلب را ما قبول داریم، منتهی حرفمان این بود که اطلاق یعنی همان ظهور، یعنی همان ظهور اینکه مولا در خطاب أعتق رقبة می خواهد بفهماند که مراد جدی من همین عتق رقبه است و این تمام مراد جدی من هست. ما می گوئیم اطلاق یعنی همین. قرینه منفصله بر اهمال منافات با ظهور اطلاقی ندارد. این اطلاق یعنی همین ظهور در خطاب أعتق رقبة که تمام مراد جدی بر وفق همان عتق رقبه است بدون قید زائد. منتهی قرینه منفصله بر اهمال یا قرینه منفصله بر تقیید حجت اقوی است که ما از آن ظهور رفع ید کنیم. والا این مقدار از فرق بین قرینه منفصله بر اهمال و قرینه منفصله بر تقیید را ما قبول داریم، که قرینه منفصله بر اهمال کشف می کند که مولا به صدد تفهیم اطلاق نبوده، اصلا مولا نمی خواسته است که شما اطلاق بفهمید. چون قرینه منفصله بر اهمال داریم، یعنی قرینه منفصله آمد گفت مولا هنگامی که گفت أعتق رقبة به صدد اهمال بود یعنی به صدد تفهیم اطلاق نبود. اما قرینه منفصله بر تقیید اینطور نیست، کشف نمی کند که مولا در هنگامی که گفت أعتق رقبة به صدد تفهیم اطلاق نبود. فقط کشف می کند که داعی اش از تفهیم اطلاق در رابطه با قید مؤمنه بودن داعی جد نبود.

البته ما قرینه منفصله بر اهمال را داریم بحث می کنیم نه قرینه متصله بر اهمال. ما می گوئیم قرینه منفصله بر اهمال فرقش با قرینه منفصله بر تقیید که از کلام صاحب کفایه هم استفاده می شود و ما هم قبول داریم این است که قرینه منفصله بر اهمال کشف می کند که ظهور أعتق رقبة که مولا به صدد تفهیم اطلاق بود مخالف واقع هست. مولا به صدد تفهیم اطلاق نبود. اما قرینه منفصله بر تقیید اینطور نیست، کشف نمی کند که مولا هنگامی که گفت أعتق رقبة به صدد تفهیم اطلاق نبود، بلکه بیش از این کشف نمی کند که تفهیم اطلاق در أعتق رقبة به داعی جد نبود در رابطه به قید مؤمنه بودن. ولو در رابطه با سائر قیود اصالة الاطلاق می گوید بگو به داعی جد بوده است آن تفهیم اطلاق، اما در رابطه با این قید مؤمنه کشف کردیم که به داعی جد نبوده است چون لاتعتق رقبة کافره آمده بوده است. ما این مقدار فرق را که در کلام صاحب کفایه اگر دقت کنید فهمیده می شود ما هم قبول داریم، منتهی اشکالمان این است که ما اصلا می گوئیم که ظهور اطلاقی اسم همان ظهوری است که با انتفاء قرینه منفصله بر اهمال وانتفاء قرینه منفصله بر تقیید به وجود می آید. آن ظهور اسمش ظهور اطلاقی است. ولو قرینه منفصله بر اهمال بیاید اما آن ظهور را که از بین نمی برد، فقط کشف می کند که مخالف با واقع بود، ظهور که سر جای خودش هست. هنوز هم خطاب أعتق رقبة ظهور دارد در اینکه به صدد تفهیم اطلاق بود و می گفت تمام مراد جدی من همین عتق رقبه است بدون قید زائد. منتهی قرینه منفصله بر اهمال آمده است می گوید من حجت اقوی هستم به شما می گویم مولا به صدد تفهیم اطلاق نبود هر چند ظهور أعتق رقبة این است که مولا به صدد تفهیم اطلاق بود. و ما اسم این ظهور را می گذاریم ظهور اطلاقی. می گوئیم خود اینکه أعتق رقبة ظهور دارد که مولا به صدد تفهیم اطلاق بود اسم این ظهور اطلاقی است و هذا هو الاطلاق. اطلاق اثباتی این است. قرینه منفصله بر اهمال کشف می کند که این اطلاق اثباتی یعنی ظهور اینکه مولا به صدد تفهیم اطلاق هست این مخالف واقع بوده است.

سؤال وجواب: خلاف عرائض دیروز نیست، بلکه توضیح بیشتری است برای مطالب دیروز که ما این مقدار فرق را بین قرینه بر تقیید و قرینه بر اهمال که از کلام صاحب کفایه استفاده می شود قبول داریم. قرینه منفصله بر تقیید منافات ندارد که هنوز هم بگوئیم مولا در أعتق رقبة به صدد تفهیم اطلاق بود منتهی داعی جد نداشت. قرینه منفصله بر اهمال می گوید نه، کشف کردیم مولا در هنگامی که گفت أعتق رقبة به صدد تفهیم اطلاق نبود.

فرق فرمایش مرحوم آخوند با عرض ما این است که می گوید: قرینه منفصله بر اهمال که آمد کشف می کنیم اطلاق نداشتیم. اطلاق را اسم آن ارادة تفهیم الاطلاق می گذارد، می گوید کشف کردیم مولا اراده تفهیم اطلاق نداشت پس اطلاق نداشتیم. ما اطلاق را می گوئیم همان ظهور خطاب أعتق رقبة است. اطلاق اثباتی او است. ظهور خطاب أعتق رقبة در اینکه مولا به صدد تفهیم اطلاق بود خود این ظهور اطلاق اثباتی است. قرینه منفصله بر اهمال این ظهور را که از بین نمی برد، فقط کشف می کند که این ظهور مخالف واقع بوده است. مرحوم آخوند خود اراده واقعیه مولا را نسبت به تفهیم اطلاق این اراده واقعیه تفهیم اطلاق را اسمش را اطلاق می گذارد. ولذا می گوید با قرینه منفصله بر اهمال کشف می کنیم اصلا خطاب اطلاق نداشت.

ما عرضمان این است که ولو قرینه منفصله بر اهمال مولا نصب کند، ولکن آن ظهوری که خطاب أعتق رقبة داشت که آن ظهور می گفت مولا به صدد تفهیم تمام مراد جدی اش هست، آن ظهور هو الاطلاق. ولذا قرینه منفصله بر اهمال کشف نمی کند از عدم اطلاق. کشف می کند که این اطلاق مطابق با واقع نبوده است. این فرقی است که عرض ما با فرمایش مرحوم صاحب کفایه دارد.

خلاصه این که ما با صاحب کفایه اختلاف در این مطلب نداریم که قرینه منفصله بر اهمال کشف می کند أن المولی لم یکن بصدد تفهیم الاطلاق. ولی قرینه منفصله بر تقیید اینطور نیست. قرینه منفصله بر تقیید کشف نمی کند که مولا به صدد تفهیم اطلاق نبود. کشف می کند داعی جد نداشت در اراده تفهیم اطلاق. قرینه منفصله بر اهمال کشف می کند مولا اصلا اراده تفهیم اطلاق نداشت. وحرف درستی می زند صاحب کفایه و بسیار مطلب متینی است. منتهی ما می گوئیم شما چرا می گوئید اطلاق اثباتی عبارت است از اینکه مولا اراده تفهیم اطلاق داشته باشد واین را اطلاق اثباتی می دانید، وبعد می گوئید با قرینه منفصله بر اهمال کشف می کنیم که اطلاق اثباتی نداشتیم؟ نه، اطلاق اثباتی همان ظهور خطاب أعتق رقبة است در اینکه مولا به صدد تفهیم اطلاق بود. و این ظهور با آمدن قرینه منفصله بر اهمال از بین نمی رود. و همین ظهور است که اسمش اطلاق اثباتی است، نه آن اراده واقعیه تفهیم اطلاق. او اسمش اطلاق اثباتی نیست. اطلاق اثباتی یعنی ظهور خطاب أعتق رقبة در اینکه تمام مراد جدی عتق رقبه است. این اطلاق اثباتی است. قرینه منفصله بر اهمال این ظهور را که از بین نمی برد. هنوز هم أعتق رقبة ظهورش در این است که مولا در صدد تفهیم این بود که تمام مرادی جدی من همین عتق رقبه است. این ظهور الان هم هست برای آن خطاب أعتق رقبة. و اطلاق اثباتی یعنی همین ظهور.

در حالی که مرحوم آخوند اطلاق اثباتی را این ظهور نمی داند، بلکه واقع اراده تفهیم اطلاق می داند، می گوید این اطلاق اثباتی است. ولذا قرینه منفصله بر اهمال که بیاید می گوید کشف کردیم پس اطلاق در کار نبود، تخیل می کردیم اطلاق را والا اطلاقی در کار نبود. چون اطلاق اثباتی از نظر صاحب کفایه یعنی واقع اراده مولا لتفهیم الاطلاق.

ما می گوئیم نه، اطلاق اثباتی مربوط به خطاب است، واقع اراده مولا که ربطی به خطاب ندارد. اطلاق اثباتی یعنی ظهور أعتق رقبة در اینکه مولا در مقام تفهیم اطلاق بوده است، واین ظهور الان هم هست. قرینه منفصله بر اهمال هم بیاید باز هنوز هم آن خطاب أعتق رقبة ظهور دارد در اینکه مولا به صدد تفهیم اطلاق است. منتهی قرینه منفصله بر اهمال آمده چکار کنیم. ولذا شک که می کنیم در وجود قرینه منفصله بر اهمال، این شک ما باعث نمی شود که شک در اطلاق بکنیم. نه، اطلاق محفوظ است. چون اطلاق یعنی همین ظهور خطاب أعتق رقبة در اینکه تمام مراد جدی عتق رقبه است. این ظهور محفوظ است. قرینه منفصله بر اهمال کشف می کن واقع اراده تفهیم اطلاق نبوده است. واقع اراده تفهیم اطلاق که اطلاق اثباتی نیست.

این خلاصه نزاعی که در اینجا بین ما و صاحب کفایه است.

ولذا انسان که در کفایه دقت می کند صاحب کفایه مقدمه اولی را گفته کون المولی فی مقام بیان تمام المراد. بعد آخرش گفته است که: در مواردی که شک داریم در اینکه مولا در مقام بیان تمام المراد هست اصل عقلائی اصالة البیان جاری می شود. حالا اگر بعدا با آن قرینه منفصله بر اهمال فهمیدیم که مولا در مقام بیان نبوده، کشف می کنیم که مقدمه اولای اطلاق مختل بوده است. پس کشف می کنیم اطلاق نبوده است.

علت اینکه عرض می کنم مرحوم آخوند قرینه منفصله بر اهمال را می گوید کاشف است از عدم انعقاد اطلاق، جهتش این است که مرحوم آخوند مقدمه اولی را برای تحقق اطلاق واقع کون المولی بصدد بیان تمام المراد می داند. بعد می گوید اصالة البیان این مقدمه اولی را احراز می کند. خب اگر با قرینه منفصله بر اهمال ما کشف کردیم که مولا در مقام بیان نبوده است، پس کشف می کنیم طبق نظر صاحب کفایه که اطلاق بی اطلاق. اما نسبت به قرینه منفصله بر تقیید تصریح می کند می گوید قرینه منفصله بر تقیید کشف نمی کند که مولا در مقام بیان تمام المراد نبوده است. نه، کشف می کند که مولا داعی جد نداشته است نسبت به این اراده تفهیم تمام المراد. والا ظاهر أعتق رقبة این است که به صدد تفهیم این بوده است که تمام مراد من همین عتق رقبه است. قرینه بر تقیید می گوید این اراده تفهیم به داعی جد نبود، اما قرینه منفصله بر اهمال می گوید اصلا اراده تفهیم تمام المراد نداشت نه اینکه به داعی جد نبود. مرحوم آخوند این را فرموده است.

ما هم در عین حال که اصل فرقی که ایشان می گذارد را قبول داریم، منتهی عرض ما این است که اطلاق اثباتی واقع ارادة التفهیم لتمام المراد نیست، ظهور الخطاب فی ارادة تفهیم تمام المراد است، وقرینه منفصله بر اهمال کاشف از عدم این ظهور نیست. هنوز هم ظهور دارد خطاب أعتق رقبة در اینکه مولا به صدد تفهیم تمام المراد بوده است و هذا الظهور هو الاطلاق الاثباتی لا واقع ارادة التفهیم.

این مطلب تا اینجا به نظر ما ثمره عملیه ای ندارد، ولو در منتقی الاصول خواسته اند بین این نزاع ها بین مرحوم آخوند و مرحوم نائینی ثمره عملیه تصویر کنند.

## تنبیهات بحث مطلق و مقید

{بخش تنبیهات را اینجا به صورت خلاصه عرض می کنم. مفصل بعضی از این بحثها مثل حمل مطلق بر مقید در واجبات یا حمل مطلق بر مقید در مستحبات عمده این مباحث در بحث تعارض الادله مطرح می شود ولی ما اینجا به شکل خلاصه در ضمن تنبیهات اینها را انشاءالله متعرض می شویم وبعد وارد مباحث قطع می شویم انشاءالله}.

تنبیه اول:

مرحوم آخوند فرموده است: اصالة البیان در جائی جاری می شود که احراز نکنیم مولا به صدد بیان از یک جهت خاصه است. اگر احراز کنیم مولا به صدد بیان از جهت خاصه است، نسبت به سائر جهات اصالة البیان جاری نمی شود.

مثال می زنند: می گویند آیه شریفه فرموده "فکلوا مما امسکن علیکم"، بحث است که آیا آن محل دندان گرفتن کلب معلم باید شسته بشود وبعد آن صید نوش جان بشود یا نه.

ممکن است کسی توهم بکند که اطلاق کلوا ندارد که اغسلوا محل الامساک ثم کلوا.

مرحوم آخوند می فرماید: خب ما می دانیم این آیه در مقام بیان از جهت تذکیه است، دیگر نسبت به سائر جهات که آیا موضع امساک کلب معلم پاک است یا نجس، اصالة البیان جاری نمی شود کرد.

مرحوم آقای خوئی هم در تأیید صاحب کفایه یک مثال روائی می زند: می فرماید در روایت داریم خون اقل من الدرهم معفو است در نماز. می دانیم این در مقام بیان است از حیث مانعیت نجاست دم. نمی توانیم دیگر اصالة البیان جاری کنیم که از حیث مانعیت دم ما لایؤکل لحمه یا مانعیت دم حیض در مقام بیان است. نه دیگر. وقتی فهمیدیم از حیث مانعیت نجاست دم در مقام بیان است دیگر نمی توانیم اصالة البیان جاری کنیم که در رابطه با سائر جهات هم در مقام بیان است.

پس اینکه اصل جاری می کنیم که متکلم در مقام بیان است در جائی است که لم یحرز کونه فی مقام البیان من جهة و شک فی کونه فی مقام البیان من سائر الجهات أم لا.

اقول: این فرمایش ناتمام است. اگر ما بفهمیم که مولا از یک جهت در مقام بیان است، چرا از سائر جهات نمی توانیم اصالة البیان جاری کنیم؟. شما می روید از مولا می پرسید می گوئید یک عالمی بود یک روز دیدم دروغ می گوید اکرامش بکنم؟ مولا می گوید اکرم العالم. قطعا از حیث اینکه دروغ گفتن عالم مانع وجوب اکرامش نیست در مقام بیان است. اطلاق ندارد نسبت به سائر جهات. حالا احتمال دادیم یک عالمی غیبت می کنیم او را هم اکرام بکنیم یا نه چرا نتوانیم به اکرم العالم تمسک کنیم؟! چرا نتوانیم؟ گفت اکرم العالم، عالم تمام الموضوع شد برای وجوب اکرام.

بله شأن نزول این جواب نفی توهم مانعیت کذب بود، اما جواب مطلق است.

این مثالهایی که زده شد مثل کلوا مما امسکن علیکم، اینها ربطی ندارد به این بحث. این یک مطلب دیگری است که باید ببینیم معنای این کلام چیست. کلوا مما امسکن علیکم ما هم قبول داریم که نمی شود اطلاق گیری کرد بگوئیم لازم نیست محل امساک کلی شسته بشود، اما نکته اش چیست؟ نکته اش این است که چون این آیه ارشاد به تذکیه است. کلوا مما امسکن علیکم مفادش این است که ما امسک الکلب المعلم فهو مذکی. مفادش این است. در مقام بیان تفهیم این مطلب است. اصلا معنای آیه این است که ما امسک علیکم الکلب المعلم فهو مذکی. اصلا بحث طهارت و نجاست محل امساک کلب را مطرح نمی کند.

مثل إذا خرج الدم فکل. فکل یعنی مذکی است. در مقابل لاتأکلوا مما لم یذکر اسم الله، کلوا مما ذکر اسم الله علیه در مقابل لاتأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه است. لا تأکلوا یعنی لیس بمذکی، کلوا یعنی مذکی. کأنه گفته ما امسک علیکم الکلب المعلم فهو مذکی. خب مذکی بودن صید کلب معلم منافات ندارد با اینکه باید قبل از خوردن آن را بشوری. اصلا مفاد عرفی اینکه می گویند آن چیزی که کلب معلوم شکار کرد بخور آن چیزی که عقاب شکار کرد نخور، اصلا مفاد عرفی اش یعنی آن چیزی که کلب معلم شکار کرد تذکیه شده است. معنای عرفی اش این است.

سؤال وجواب: وقتی می گوید رأیت عالما کذب، امام می فرماید العالم واجب الاکرام، کی معنایش این است که دروغ گفتن مانع از وجوب اکرام نیست؟ اصلا مفادش این است که عالم واجب الاکرام است. فرق می کند با این آیه. این آیه اصلا بیان عرفی این است که ما امسک الکلب المعلم فهو مذکی. بله اطلاق دارد، چه امسک الکلب المعلم من عنقه یا من رجله، از آن حیث اطلاق دارد. اما مذکی بودن این صید منافات ندارد با اینکه باید نجاست عرضیه اش را برطرف بکنید. اصلا معنایی که این کلام به صدد تفهیمش بود باید ببینیم چیست، در رابطه با این معنا اطلاق گیری بکنیم. این ربطی به این فرمایش صاحب کفایه و آقای خوئی ندارد که اگر احراز کردیم در مقام بیان از یک جهتی هست، نسبت به سائر جهات دیگر نمی توانیم اصل جاری کنیم که در مقام بیان است. نه این حرفها درست نیست. معنایی که این آیه به صدد تفهیمش بوده تذکیه صید کلب معلم است.

سؤال وجواب: اباحه فعلیه مفاد عرفی اش نیست. وقتی شما می گوئید گوسفند خوردنش حلال است و خرگوش حرام، آیا یعنی همینجوری گوسفند را بخورید؟! یا نه، گوسفند خوردنش حلال است یعنی با شرائط تذکیه. بخور نه یعنی دستهایت نجس است بخور، نمی گوید آب نکشیده بخور.

آن روایت دم اقل من الدرهم هم همین است. ظاهرش این است که دم بما هو دم که مانع هست از نماز، اگر اقل من الدرهم بود مانع نیست. دم بما هو دم اگر مانع بود اقل من الدرهمش مانع نیست. اما دم ما لایؤکل لحمه بما هو دم مانع نیست، بلکه آب دهان ما لایؤکل لحمه هم باشد مانع است، عرق ما لا یؤکل لحمه هم باشد مانع است. فالصلاة فی بوله و کل شیء منه فاسد. ربطی به دم بما هو دم ندارد. این نکته اش این است که روایت که می گوید لا بأس بالدم إذا کان اقل من الدرهم، یعنی دم که جاهای دیگر مانع است بما هو دم، اگر اقل من الدرهم بود مانع نیست در نماز. اما دم بما هو جزء ما لایؤکل لحمه که مانع بود ربطی به دم بما هو دم ندارد.

پس باید معنای روایت یا آیه را بفهمیم، ببینیم معنایی که متکلم به صدد تفهیمش بوده چیست، در رابطه با آ معنا اصالة البیان جاری می شود نه معناهای دیگری که به صدد تفهیمش نبوده است.

اصل مطلب این است ومطلب درستی هم هست.

بقیه تنبیهات روز سه شنبه بعد از عاشورا.

جلسه 538

سه شنبه 30/09/89

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 تنبیهات مطلق و مقید بود.

تنبیه دوم:

اطلاق رفض القیود است نه جمع القیود. وقتی مثلا شارع بفرماید احل الله البیع و این اطلاق داشته باشد، معنایش این است که طبیعت بیع تمام الموضوع است برای حکم به حلیت. جمع القیود نیست که بشود احل الله البیع العربی والبیع غیر العربی مثلا، نه، احل الله البیع خصوصیات افراد در موضوع حکم لحاظ و اخذ نشده است. فرق نمی کند مسلک ما در اطلاق ثبوتی این باشد که اطلاق عدم تقیید است به نحو تقابل سلب و ایجاب که الاطلاق نقیض التقیید، همینکه در مقام ثبوت در جعل مولا قیدی را اخذ نکرد این یعنی اطلاق جعل. یا بگوئیم اطلاق تقابلش با تقیید تقابل عدم و ملکه است، اطلاق عدم اخذ قید است در محلی که قابل تقیید است، که نظر مرحوم نائینی بود. یا بگوئیم اطلاق امر وجودی است، تقابلش با تقیید تقابل تضاد است، که نظر آقای خوئی ره بود. حالا ایشان گاهی تعبیر می کرد می فرمود اطلاق ثبوتی متقوم است به لحاظ سریان طبیعت در افراد. وقتی مولا می گوید احل الله البیع لحاظ کند که این طبیعت در افرادش سریان دارد، و این حکمی که برای این طبیعت جعل می شود ساری است به جمیع افراد این طبیعت. گاهی هم ایشان تعبیر می کند می گوید اطلاق متقوم هست به لحاظ عدم اخذ قید زائد در موضوع جعل. مولا لحاظ کند و ملتفت باشد که قید زائدی را در موضوع احل الله البیع اخذ نکرده است. اگر قائل به این مسلک اخیر هم که مسلک تضاد بین اطلاق وتقیید است بشویم، باز اطلاق رفض القیود است. لحاظ می کند مولا عدم اخذ قید زائد را در موضوع جعل، یا لحاظ می کند سریان حکم را در افراد طبیعت بما هی افراد طبیعت بدون اخذ خصوصیات و عوارض فردیه. مولا لحاظ ممکن است بکند سریان حکم احل الله البیع را در جمیع افراد بیع اما بما هی افراد البیع بدون اخذ خصوصیات و عوارض فردیه آنها.

ما بالاتر عرض کنیم، ما می گوئیم عموم هم رفض القیود است نه جمع القیود. چرا؟ برای اینکه در عموم هم مولا می گوید احل الله کل بیع. لحاظ می کند سریان طبیعت را در افراد، اما این به معنای اخذ عوارض فردیه در موضوع حکم نیست. می گوید تمام وجودات بیع صحیح هستند، بیع عربی، عربی بودنش اخذ نمی شود در موضوع حکم، چون بیع عربی وجود بیع است به ضمیمه عوارض مشخصه فردیه. سریان حکم در افراد یعنی لحاظ می کند مولا که هر فردی از افراد بیع صحیح است، اما بما هی وجود للبیع لا بما أنه عوارض فردیه.

ولذا اینکه مرحوم آقای صدر در جلد دوم بحوث صفحه 99 فرموده اطلاق رفض القیود است اما عموم رفض القیود نیست، ما نفهمیدیم چرا عموم رفض القیود نیست. اگر مرادتان این است که در عموم لحاظ می کنیم سریان حکم را به افراد طبیعت، در مطلق هم در جمع محلی به لام همینجور بود. شما خودتان جمع محلی به لام را گفتید از ادوات عموم نیست. احل الله البیوع. ولکن لحاظ می شود افراد بیع. با اینکه ادات عموم نیست.

پس اگر مراد شما از جمع القیود یعنی لحاظ افراد طبیعت که کأنه در عام افراد لحاظ می شوند، احل الله کل بیع، ولی در مطلق ذات طبیعت لحاظ می شود احل الله البیع.

اولا: ممکن است مطلقی باشد که افراد در آن لحاظ بشود مثل جمع محلی به لا. ثانیا: جمع القیود که به این نیست. سریان حکم در افراد طبیعت که مساوی با جمع القیود نیست. جمع القیود این است که عوارض فردیه را در موضوع جعل اخذ کنیم. عوارض اصلا لحاظ نمی شوند در عموم. به قول خود این آقایان تعبیر می کنند می گویند حصص طبیعت. یعنی چی؟ یعنی طبیعت بیع مثلا صد تا حصه دارد، این بیع یک حصه از طبیعت بیع است، آن بیع دیگر حصه ثانیه است از طبیعت بیع. غیر از این است که ما عوارض مشخصه را هم لحاظ کنیم. ما حصص طبیعت را لحاظ می کنیم. یعنی چی؟ یعنی وجودات طبیعت را لحاظ می کنیم که مثلا صد تا وجود بیع ما داریم. هر وجود بیعی یک حکم به نفوذ دارد، اما بما هو وجود البیع. مثلا راجع به انسان طبیعت الانسان طبیعة. آقایان می گویند صد فرد از انسان که ما داریم، صد فرد بگوئیم می شود طبیعت انسان همراه با عوارض فردیه. زید طبیعت انسان است همراه با عوارض فردیه. عمرو طبیعت انسان است همراه با عوارض فردیه دیگر. اما اگر بگوئیم حصص الانسان، این یعنی صد تا وجود انسان. حصص یعنی وجودات طبیعت اگر موضوع حکم قرار گرفتند این جمع القیود نیست، عوارض فردیه در موضوع حکم اخذ نشده است. حصص یعنی وجودات طبیعت. یعنی انسان صد تا وجود دارد، هر وجود انسانی حکمش این است که محترم است، اما انسان سفید و انسان سیاه نه، اصلا سفیدی و سیاهی در موضوع اخذ نشده است. یک وقت می گوید أکرم الانسان طبیعت انسان موضوع حکم است. یک وقت می گوید أکرم کل انسان، اینجا حصص انسان موضوع حکم است، یعنی وجودات انسان. باز عوارض فردیه موضوع حکم نیست. عوارض فردیه موقعی موضوع حکم است که بگوید أکرم الانسان الابیض والاسود، آنوقت عوارض فردیه می شود موضوع حکم. آیا معنای اکرم کل انسان این است که مولا گفته اکرم الانسان الابیض والاسود؟ نه. سواء کان اسود أو ابیض این سواء یعنی رفض القیود. یعنی لایعتبر فی حکمی کون الانسان اسودا أو ابیضا، باز رفض القیود است.

سؤال وجواب: تمایز حصص به وجوداتشان است. تشخص به نفس وجود است. تشخص این صد انسان به وجود اینها است.

برفرض تشخص به عوارض فردیه هم باشد این حیثیت تعلیلیه است. مهم این است که عوارض فردیه حیثیت تقییدیه نیست که شارع در موضوع حکمش اخذ کند.

و این ثمره هم دارد: ما در بحث تعلق امر به طبیعت یا افراد عرض کردیم که ممکن است کسی بیاید بگوید امر به افراد تعلق می گیرد مقصودش همین جمع القیود باشد. آنوقت نتیجه اش این می شود که اگر لوازم و عوارض غسل جنابت مصداق حرام بود، این غسل جنابت از عوارضش این است که در این فضای غصبی است، با این مصب غصبی است. اگر بنا باشد عوارض فردیه در موضوع حکم یا در متعلق حکم اخذ بشوند اینجا مشکل پیش می آید. چون معنایش این است که إغتسل أوجد غسلا مع عوارضه الفردیه. غسل جنابتی بجا بیاور همراه با عوارض فردیه اش. خب این عوارض فردیه ای که اینجا هست مصداق حرام است. آنوقت بحث اجتماع امر ونهی پیش می آید که چیزی که مصداق حرام است حداقل در عبادت در فرض علم وعمد یا جهل تقصیری دیگر نمی تواند مصداق واجب باشد. اما اگر گفتیم عوارض فردیه خارج است از موضوع یا متعلق حکم مشکلی پیش نمی آید.

ما می گوئیم عموم به معنای این نیست که عوارض فردیه را در موضوع یا متعلق حکم اخذ بکنند. این نیست. فلیس العموم جمع القیود. این تعبیر که اطلاق با عموم فرق می کند و الاطلاق رفض للقیود، این تعبیر صحیحی نیست، العموم ایضا رفض للقیود. غایته اینکه شما ادعا کنید در عموم کثرات و حصص طبیعت لحاظ شده است. اکرم کل انسان، احل الله کل بیع. اینکه جمع القیود نیست. وانگهی اینکه عرض کردم که در جمع محلی به لام هم همین کثرات وافراد لحاظ می شوند. با اینکه خود آقای صدر صریحا گفت که جمع محلی به لام از ادوات عموم نیست.

سؤال وجواب: این مطلب بحث نشده، فقط نکته ای آقای صدر در جلد دوم بحوث داشتند که ما نمی توانیم قبول کنیم.

سؤال وجواب: سریان فقط جنبه این دارد که دلالت عام را بر عموم دلالت لفظیه می کند. والا ما در مطلق شمولی هم معتقدیم که در ارتکاز مولا جعل می رود روی افراد. منتهی افراد به همان حصص طبیعت نه به معنای اخذ عوارض فردیه. ولذا عرض می کردیم که بین نهی شمولی در جائی که مولا به عبدش می گوید نام مرا در بین مردم نبر، این گاهی نهی شمولی است، گاهی نهیش صرف الوجودی وبدلی است. نهی شمولی به این است که می گوید از آداب بین مولا و عبد این است که نام مولا را نیاورد، بگوید یا مولای، نه اینکه اسمش را بیاورد وبگوید یابن فلان، این نهی دارد. این می شود نهی شمولی. اگر یک بار خطاء هم کرد و عبد به مولایش گفت یابن فلان، دفعه دوم نباید بگوید. چون خلاف ادب مولویت و عبودیت هست. یکوقت نهی، نهی بدلی است، مولا می گوید نام مرا نیاور، بخاطر اینکه اگر عبد نام این مولا را بیاورد مردم مولا را می شناسند و برای او مشکلاتی دارد. حالا اگر یکبار این عبد نام مولا را ببرد همه این مولا را می شناسند، دیگر مفسده ای که نباید پیش می آمد پیش آمد. حالا دفعه دوم این عبد نام این مولا را ببرد یا نبرد فرقی نمی کند، دیگر آب از سر گذشت و فی الصیف ضیعت اللبن شد. این می شود نهی از صرف الوجود.

ما می گفتیم فرق بین این نهی از صرف الوجود ونهی از مطلق الوجود در یک مثال هر دو فرض می شد، لاتذکر اسمی امام الناس، این به هر دو نحوش فرض می شود. هم نهی از مطلق الوجود، در جائی که به ملاک رعایت ادب مولویت می گوید نام مرا نبر، ونهی از صرف الوجود به ملاک اینکه مولا شناخته نشود می گوید نام مرا نیاور. خب یکبار عبد نامش را برد مولا شناخته می شود و دیگر کاری نمی شود کرد. دفعه دوم عبد اسمش را بیاورد دیگر مفسده زائده ای مترتب نمی شود.

بین این دو ما نمی توانیم فرق تصور کنیم الا به همینکه در نهی از صرف الوجود ذکر اسم مولا، نهی واحد رفته روی طبیعت. در نهی از مطلق الوجود ذکر اسم مولا نهی رفته روی افراد. هر فردی از ذکر اسم مولا نهی برایش جعل شده است. منتهی فرق مطلق با عام این است که در مطلق دلالت لفظیه نیست، با قرائن می فهمیم جعل حکم را بر افراد. ولکن در عام دلالت لفظیه است. فرقش این است. والا در مقام ثبوت فرقی با هم نمی کنند. و الا اگر بنا بود ما بگوئیم در عام ثبوت در مطلق شمولی هم حکم برای طبیعت جعل شده است مثل مطلق بدلی، این بیانی که آقای صدر دارد که در مطلق حکم رفته است روی طبیعت ولی در عام حکم رفته روی افراد، خب در مقام ثبوت مطلق شمولی اگر در این مثال نهی به نحو مطلق شمولی حکم رفته روی طبیعت، پس فرقش با نهی از صرف الوجود طبیعت چه می شود؟ چطور بین اینها فرق بگذاریم؟

اینکه مرحوم آقای صدر فرموده اختلاف در مجعول است. آخه اختلاف در مجعول بدون اختلاف در جعل مثل اختلاف در معلول است بدون اختلاف در علیت، آیا همچنین چیزی می شود؟ خب اینکه این دو تا معلول با هم فرق می کنند پس نحوه علیت علت فرق کرده است. و الا مگر می شود جعل یکسان، ناخودآگاه مجعول در مطلق شمولی با مطلق بدلی فرق بکند. مگر همچنین چیزی می شود؟. مجعول ناشی است از جعل. اختلاف در مجعول محال است بدون اختلاف در کیفیت جعل محقق بشود، پس چه جوری است که اینها با هم فرق کردند؟ لاتذکر اسمی این مثال به دو نحو تصویر می شود، نهی از مطلق الوجود و نهی از صرف الوجود، این غیر از این است که اختلاف بین اینها در نحوه جعل است؟.

اختلاف در نحوه جعل چطور می تواند باشد؟ آن چیزی که وجدان با او مساعد است این است که در نهی از صرف الوجود حکم رفته است روی طبیعت بدون سریان به افراد، ولی در نهی از مطلق الوجود که مطلق شمولی هست نهی رفته است روی افراد. منتهی فرقش با عام این است که دلالت مطلق شمولی بر سریان حکم به افراد دلالت لفظیه نیست، با قرائن نوعیه فهمیده می شود. ولی دلالت عام بر سریان حکم به افراد طبیعت دلالت لفظیه است.

سؤال وجواب: اکرم کل عالم با اکرم العالم تفاوتش در دلالت لفظیه است. یعنی این بیان لفظی کرد سریان وجوب اکرام را در افراد عالم. اما در همان أکرم العالم هم این در ارتکاز مولا هست که هر فردی از عالم یک وجوب اکرام دارد. ولذا اگر زید عالم را اکرام نکرد عصیان کرد، مولا می گوید خب این یک عصیان. اما برو عمرو عالم را اکرام کن تا وجوب اکرام عمرو عالم عصیان نشود.

آیا پس هر فردی از عالم یک وجوب اکرام دارد در اکرم العالم که مطلق شمولی است؟ جواب این است که بله. این تعدد وجوب که هر فردی از عالم یک وجوب اکرام دارد در مطلق شمولی، ولی در توضأ بالماء اینطور نیست. اینطور نیست که هر فردی از افراد آب یک وجوب وضوء داشته باشد، که اگر کسی ده تا آب داشت ده تا وجوب وضوء داشته باشد. خب این نحوه اختلاف بین اکرم العالم که مطلق شمولی است با توضأ بالماء که مطلق بدلی است یعنی اینطور نیست که اگر ما ده تا آب داشته باشیم ده تا وجوب وضوء داشته باشیم آیا این غیر از این است که به اختلاف نحوه جعل بر می گردد؟. علم به ملاک داریم پس نحوه جعل را کشف می کنیم. نه اینکه نحوه جعل واحد است تحمیل می کنیم به مولا که چه شمای مولا بخواهی چه نخواهی بخاطر ملاک در توضأ بالماء یک وجوب وضوء هست ولی در اکرم العالم به تعداد افراد عالم اکرام وجوب های متعدد دارد. اینکه تحمیل بر مولا نمی شود. احراز عرفی ملاک منشأ می شود نحوه جعل مولا را احراز کنیم.

تنبیه سوم:

مرحوم آخوند فرموده است و نعم ما قال که درست است که مطلق تقسیم می شود به مطلق شمولی ومطلق بدلی و شما بفرمائید مطلق مجموعی، همانطور که عام تقسیم می شود به عام بدلی (أعتق رقبة أیة رقبة شئت)، عام شمولی (أکرم کل عالم) و عام مجموعی (اکرم مجموع العلماء به نحوی که اگر یکی از اینها را اکرام نکنی کأنک لم تمتثل ابدا. صد عالم همان مولا هستند، مولا می گوید اکرم مجموع العلماء. خب این عام مجموعی است، نود ونه تا را اکرام کنی یکی را اکرام نکنی، همان یکی واحد کألف است می رود علیه مولا تبلیغ می کند آبروی مولا را می برد. اگر می خواهی اکرام کنی همه را باید اکرام کنی، والا ممکن است حتی اکرام آن نود و نه تا حرام باشد، گاهی اینجور است. عام مجموعی می گوید واجب است مجموع این اکرام این صد عالم، اما نود ونه تا ممکن است حرام باشد اکرامشان بدون ضمیمه کردن اکرام نفر صدمی. اما در عام شمولی اینطور نیست، هر فردی حکم مستقلی دارد، هر فردی از عالم را اکرام کنی وجوب اکرام او را امتثال کردی). مرحوم آخوند می فرماید درست است ما مطلق را تقسیم می کنیم به این نحو، ولکن مقدمات حکمت بیان نمی کند که مطلق از چه نوع از این اقسام هست، آیا مطلق شمولی است یا مطلق بدلی. این را باید از قرائن دیگر بفهمیم. مقدمات حکمت می گوید طبیعت تمام الموضوع است برای حکم، اما حکم به نحو انحلال است تا بشود مطلق شمولی، یا حکم به نحو انحلال نیست تا بشود مطلق بدلی، اینها را باید از قرائن اخری بفهمیم.

اقول: انصافا این فرمایش متینی هست. خب فرق بین احل الله البیع با توضأ بالماء چیست؟ مقدمات حکمت که نمی تواند فرق بین این دو را بیان کند. مقدمات حکمت می گوید طبیعت ماء تمام الموضوع است برای وجوب وضوء، طبیعت بیع هم تمام الموضوع است برای حلیت. بیشتر از اینکه نمی گوید. اما اینکه در احل الله البیع حکم به نحو انحلال وشمولیت هست و در توضأ بالماء به نحو بدلیت هست این را قرائن اخری بیان می کند. مطلب بسیار درستی است.

حالا این قرائن اخری چه چیزی هستند؟ گاهی قرائن، قرائن نوعیه است، وگاهی قرائن، قرانن شخصیه است.

اما قرائن نوعیه دو مورد را ذکر می کنیم:

یکی اینکه اگر چیزی در خطاب موضوع بود، یعنی فرض وجودش شده بود، مثل اکرم العالم. عالم موضوع است برای وجوب اکرام. برخلاف اکرام که متعلق است یعنی فرض وجودش نشده. ظاهر اکرم العالم این است که إذا وجد العالم فأکرمه، پس عالم فرض وجودش شده است، یعنی می گویند در تقدیر وفرض وجود عالم اکرام او واجب است. پس عالم می شود موضوع. اما اکرام که اینطور نیست که بگوید در تقدیر وجود اکرام این اکرام واجب است. نه، وجوب اصلا می آید می گوید اکرام که هنوز محقق نشده من می آیم و از تو طلب می کنم تا این اکرام را ایجاد کنی. پس می شود متعلق. ما فرض وجوده یعنی ما قدر وجوده به نحو فرض و تقدیر، که اگر موجود بشود عالم وجوب اکرام دارد، این عالم ما فرض و قدر وجوده است می شود موضوع. اما اکرام ما طلب ایجاده است می شود متعلق. قرینه نوعیه اولی این است که کل ما فرض وجوده وصار موضوعا للحکم فظاهره الانحلال. چرا؟ برای اینکه محل موضوع وقتی قرار گرفت شد العالم واجب الاکرام، طبیعت عالم واجب الاکرام است. خب زید طبیعت عالم هست یا نیست؟ طبیعت اتحاد دارد با افراد. پس زید عالم است. وصفش این است که واجب الاکرام است. مثل النار حارة. این آتش طبیعت نار هست، الطبیعی وجوده عین وجود افراده، پس حار است. آن آتش هم همینطور. العالم واجب الاکرام، این زید عالم است عمرو عالم است و هکذا.

موضوع فرقش با محمول این است که: موضوع ظاهر در انحلال است. مثلا شما اگر گفتید العالم نافع للمجتمع. اگر زید عالم بود ولی هیچ نفعی برای مجتمع نداشت بلکه ضرر داشت، مخالفین شما می آیند اعتراض می کنند می گویند حرف شما نقض شد، شما گفتید العالم نافع للمجتمع، در حالی که زید عالم است و هیچ نفعی هم برای مجتمع ندارد. نقض می کنند دیگر. این نشانه انحلال است.

اما اگر کسی بگوید زید فقط مسأله می گوید برای مردم، لوازم برقی مردم که خراب می شود که او درست نمی کند باید برویم سراغ تعمیرکار.

شما می گوئید: خب من گفتم عالم نافع للمجتمع است، طبیعت مفید بودن عالم به این است که یک فائده ای داشته باشد نه همان فائده ها را. همینکه فائده ای دارد که برای مردم مسأله می گوید کافی است دیگر.

ولذا اگر چیزی در قضیه موضوع قرار گرفت ظهور در انحلال دارد.

این قرینه نوعیه اولی برای انحلال. بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 539

چهارشنبه 01/10/89

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 تنبیه سوم بود. عرض کردیم مقدمات حکمت تنها اثبات می کند که طبیعت تمام الموضوع هست برای حکم. اما اینکه این حکم به نحو مطلق بدلی است یا به نحو مطلق شمولی، این را باید از قرائن دیگر بفهمیم. گفتیم قرینه گاهی قرینه شخصیه است و گاهی قرینه نوعیه.

قرینه شخصیه که مواردش مختلف است. قرینه نوعیه هم عمده اش دو قرینه است:

یکی اینکه ظاهر اینکه طبیعت موضوع باشد برای حکم این است که حکم که وصف آن طبیعت هست به تعدد افراد طبیعت متعدد می شود. چه جور النار حارة حرارت وصف نار است و با تعدد افراد نار هر فردی از نار متصف می شود به این وصف حرارت. اگر یک آتشی پیدا شد که حرارت نداشت اینکه بگوئیم النار حارة می شود کذب. در خطابات شرعیه هم مواردی که ظاهر حکم این است که وصف موضوع است مثل اکرم العالم ظاهرش این است که العالم واجب الاکرام، خب اگر ما در خارج صد فرد داشتیم برای عالم، هر فردی باید یک وصف واجب الاکرام را داشته باشد و الا کذب لازم می آید از اینکه بگوئیم العالم واجب الاکرام ولی بعضی از افراد عالم واجب الاکرام نباشند.

بله این مطلب را ما در خطابی می گوئیم که مفادش هلیه مرکبه است. مثل العالم واجب الاکرام یا النار حارة مفادش هلیه مرکبه است مقتضایش انحلال محمول هست به تعداد افراد موضوع. اما اگر مفاد قضیه هلیه بسیطه بود، الانسان موجود، خب این اقتضاء نمی کند وجود تمام افراد انسان را. یک فرد از انسان موجود باشد صدق می کند الانسان موجود.

ولذا در جائی که خطاب به نحو خطاب جمله شرطیه است، إذا مسست میتا فاغتسل، خب این ظاهرش این است که علی تقدیر تحقق مس المیت فوجوب الاغتسال موجود. وجوب الاغتسال موجود علی تقدیر وجود مس المیت. خب این اقتضاء نمی کند که اگر کسی دو بار مس میت کرد ولکن بین این دو بار غسل نکرد، دو وجوب غسل مس میت به گردنش بیاید. نه. چون مفاد إذا مسست میتا فاغتسل این نیست که سبب بودن برای غسل وصف مس میت هست که هر مس میتی سبب وجوب غسل است. اینکه مفادش نیست تا ما بگوئیم دو تا مس میت محقق شد، هر کدام از این دو سبب وجوب غسل مس میت هستند، پس دو تا مس میت هر دو سبب هستند برای وجوب غسل مس میت، واین نمی شود مگر اینکه دو تا وجوب غسل مس میت به وجود بیاید. چون هم اولی سبب است و هم دومی. شارع که نفرموده مس المیت سبب لوجوب غسل مس المیت. شارع فرموده إذا مسست میتا فاغتسل مفادش این است که وجوب الاغتسال موجود علی تقدیر وجود مس المیت. کافی است در صدق این مطلب که یک وجوب غسل مس میت موجود باشد ولو ما ده بار مس میت بکنیم. یک وجوب غسل مس میت محقق باشد کافی است. چون در صدق هلیه بسیطه وجوب الغسل لمس المیت موجود کافی است وجود یک فرد برای وجوب غسل مس میت، ولو ما ده مس میت پشت سر هم انجام بدهیم.

سؤال وجواب: إذا رأیت عالما فأکرمه باز ضمیری هست در أکرمه که بر می گردد به موضوع. اما اگر إذا رأیت عالما فأکرمه نبود می شود مثل إذا مسست فاغتسل. إذا رأیت عالما فأکرمه آن ضمیر در اکرمه برمی گردد به این عالم. خب اگر بنا باشد من عالم اول را که دیدم واجب باشد اکرامش کنم، عالم دوم را که دیدم واجب نباشد اکرامش کنم، خب این کذب لازم می آید. که می گوید العالم الذی تراه واجب الاکرام (عنایش این است دیگر). این العالم الذی تراه بر دومی هم صادق است. پس او هم وصف واجب الاکرام را دارد. مثالها را باید حساب کنیم. إذا رأیت عالما فتصدق نه، مثل إذا مسست میتا فاغتسل. یک وقت حکم جزائی است حالا یا جزاء عقوبتی یا جزاء مثوبتی، إذا رأیت عالما فتصدق اگر وجوب تصدق حکم جزائی یعنی حکم مجازاتی باشد، حالا آن مجازات مثوبتی یا عقوبتی فرق نمی کند. در ارتکاز عقلاء منحل می شود به تعداد افراد. مثل اینکه می گوید إذا افطرت فی نهار شهر رمضان فأعتق رقبة. وجوب عتق رقبه حکم مجازاتی هست. ولذا ارتکاز عقلاء این است که با تکرار افطار در نهار شهر رمضان وجوب عتق رقبه تکرار می شود. اما اگر حکم مجازاتی نبود، مثل إذا رأیت عالما فأکرمه هم نبود که یک ضمیری دارد که بر می گردد به آن عالم که مفادش این می شود که العالم الذی تراه واجب الاکرام. می شود وصف عالم. عالمی که می بینی واجب الاکرام است. خب عالم دوم را هم دیدم، او هم باید واجب الاکرام باشد. در جائی که حکم، حکم مجازاتی است، إذا افطرت فی نهار شهر رمضان فأعتق رقبة، ظهور در انحلال دارد، و اگر حکم مجازاتی نباشد در صورتی ظهور دارد خطاب در انحلال که ظاهر آن حکم این است که وصف آن موضوع است. إذا رأیت عالما فیجب اکرامه وصف آن موضوع است. حالا اگر یک عالمی را دو بار ببینیم، آن که دیگر دو تا عالم نمی شود. ساعت هشت صبح این عالم را دیدی، ساعت نه صبح هم او را دیدی، دو بار رؤیت کردی این عالم را، خب این عالم مرئی که دو تا نمی شود. ولکن وجوب اکرام وصف این عالم مرئی است. عالم مرئی یکی است ولو دو بار او را دیدی. دلیل نداریم که چون دو بار او را دیدی پس دو بار وجوب اکرام دارد. ما در جائی ظهور خطاب را در انحلال می بینیم به لحاظ افراد موضوع، که ظاهر محمول این است که وصفی است ثابت برای آن موضوع. مثل العالم واجب الاکرام، یا إذا رأیت عالما فأکرمه. اما اگر نه، وصفی نباشد که ثابت است برای موضوع، فقط مفادش ثبوت عند الثبوت باشد، إذا مسست میتا فاغتسل، اینکه نمی گوید وجوب اغتسال وصف مس میت است. یا سبب بودن برای وجوب اغتسال وصف مس میت است. این را که نگفت. گفت وجوب الاغتسال ثابت علی تقدیر تحقق مس المیت. کافی است در صدق هلیه بسیطه که وجوب الاغتسال موجود و ثابت که یک فرد از وجوب اغتسال موجود باشد ولو مس میت تکرار بشود. مگر حکم مجازاتی باشد. حکم مجازاتی قرینه عرفیه دارد که برای هر فردی مجازات هست. إذا افطرت فی نهار شهر رمضان فأعتق رقبة.

پس خللاصه قرینه نوعیه اولی این است که: هر کجا که خطاب ظهور داشت که طبیعت موضوع حکم است، واین حکم هم ظاهر بود که وصف آن طبیعت است، مثل احل الله البیع، بیع موضوع است، می شود البیع حلال، البیع نافذ، خب بیع امروز بیعٌ، فهو نافذٌ، بیع فردا هم بیعٌ، فهو نافذ. وصف طبیعت وصف افراد هم باید باشد چون طبیعت متحد است با افراد.

این ملاک قرینه اولی است که ظاهر خطاب این است که این طبیعت موضوع است و حکم هم وصف آن طبیعت است، اگر حکم وصف طبیعت نبود بلکه مفاد خطاب بود، ثبوت الحکم علی تقدیر ثبوت الموضوع بود مثل إذا مسست میتا فاغتسل، او که ظاهرش این نیست که مس المیت واجب الاغتسال که وصف او باشد، یا این نیست که سبب لوجوب الاغتسال. نه، مفادش این است که وجوب الاغتسال موجود علی تقدیر وجود مس المیت. خب کافی است در وجود این طبیعت وجود فرد منه. یک وجوب برای غسل مس میت ثابت بشود کافی است که صدق کند که ما بگوئیم که وجوب غسل مس المیت موجود علی تقدیر وجود مس المیت.

بله اگر ظاهر خطاب این است که حکم مجازاتی است مثل إذا افطرت فی نهار شهر رمضان فأعتق رقبة، ارتکاز عرفی می گوید هر فردی از این طبیعت را که موجود کردی مجازات دارد.

ما بخاطر وحشت انفراد باعث می شد این مطلب را با جرأت بیان نکنیم، ولی بعد دیدم مرحوم حاج آقا مرتضی حائری در اصول و فقهشان همین مطلب را مطرح کرده اند و مطلب، مطلب درستی است.

این در صورتی است که موضوع باشد، مثل اکرم العالم که عالم موضوع است برای وجوب اکرام.

اما متعلق فرق می کند. العالم واجب الاکرام باید هر فردی از عالم واجب الاکرام باشد تا این قضیه صادقه باشد. ولی همینکه صرف الوجود اکرام او واجب باشد همین کافی است در صدق العالم واجب الاکرام. العالم واجب الاکرام به لحاظ موضوع انحلالی است اما به لحاظ محمول صرف الوجودی است. ما در عالم نافع للبشریة عرض کردیم اگر یک عالمی پیدا شد که نافع للبشریة نبود، این جمله العالم نافع للبشریة دروغ است و نقض دارد. اما اگر عالم صرف الوجود نافع بودن برای بشریت را دارا هست منتهی نفع معنوی دارد برای بشریت، بعد ما نمی توانیم اعتراض کنیم که عالم نفع مادی که ندارد، خب نداشته باشد. صرف الوجود نافع بودن کافی است در صدق اینکه العالم نافع. لازم نیست نافع نفعا مادیا و معنویا باشد. شبیه اینکه شما می گوئید زید عالم، محمول اطلاق ندارد که عالمٌ یعنی هم مفسر هم فقیه هم فیلسوف. نه، صرف الوجود عالم بودن ثابت باشد کافی است برای صدق محمول. ولو زید فقط عالم است به تفسیر، کافی است بگوئیم زید عالم. جمیع حصص عالم بودن که لازم نیست ثابت باشد، صرف الوجود محمول ثابت بشود کافی است. در العالم واجب الاکرام هم همینطور است، صرف الوجود واجب الاکرام بودن ولو یک بار واجب باشد اکرامش بکنیم همین کافی است بگویند العالم واجب الاکرام.

سؤال وجواب: قضیه مهمله نیست بلکه قضیه مطلقه است. العالم واجب الاکرام مثل النار حارة است. اگر شما آمدید گفتید که مثلا الانسان ابیض، آیا به شما نمی گویند لم تکذب، انسانهای آفریقایی ابیض نیستند؟ چرا به شما می گویند داری خلاف می گویی. چون الانسان ابیض قضیه هلیه مرکبه است ظاهرش این است که هر فردی از افراد انسان این وصف ابیض بودن را دارد. اگر نقضی پیدا شد انسان آفریقایی ابیض بود کلام شما می شود کاذب. العالم واجب الاکرام هم به لحاظ افراد عالم همین است، ولی به لحاظ واجب الاکرام نه، صرف الوجود واجب الاکرام بودن که لازم نیست هر آن او را اکرام کنیم، ولو به اینکه سالی یکبار از او دعوت کنیم و از او پذیرائی کنیم همین کافی است که بگویند العالم واجب الاکرام. بیشتر از این که لازم نیست.

این قرینه اولی است.

قرینه ثانیه: این است که در متعلق هم اگر متعلق نهی بود با متعلق امر فرق می کند. متعلق نهی ظهور دارد در انحلال. اما متعلق امر ظهور در انحلال ندارد. صل، خب یک نماز می خوانیم. جئنی بماء، یک آب می آوریم. اما در متعلق نهی ظاهر نهی انحلال است، اگر بگویند لاتکذب، ظاهرش این است که هیچ فردی از افراد کذب را ایجاد نکن به نحو انحلال. یعنی اگر شیطان انسان را فریب داد یکبار دروغ گفت دیگر نمی تواند بگوید آب از سر ما گذشت و ما دیگر این نهی را عصیان کردیم. نه، نهی از صرف الوجود که نیست. نهی از صرف الوجود با ایجاد یک فرد عصیان می شود و دیگر قابل امتثال نیست. فرد دوم را اگر آوردید هیچ مسأله ای نیست، چون صرف الوجود منطبق است بر اولین فرد. اما در نهی از مطلق الوجود ظاهر خطاب نهی این است که هر فردی از افراد کذب نهی مستقل دارد.

این ظهور از کجا ناشی شده است؟

این ظهور ناشی شده است از غلبه. چون غالبا مفسده در محرمات عرفیه به نحو انحلال است. در خطابات عرفیه وقتی نهی می کنند از یک طبیعت، ظاهرش این است که هر فردی از افراد این طبیعت مبغوض مستقل است. اینطور نیست که خطاب اگر آمد که مردم را اذیت نکنید، یک بار یکی را اذیت کردی بگوئی دیگر ما که یکبار این آقا را اذیت کردیم دیگر بعد از آن هر چه می خواهیم اذیتش کنیم مسأله ای ندارد. این خلاف ظاهر است. غالب محرمات عرفیه این است که هر فردی از افراد طبیعت منهی عنها مبغوض مستقل است. این غلبه منشأ ظهور عرفی شده است. شارع هم وقتی می آید نهی می کند از یک طبیعتی، ظهور عرفی این نهی در این است که هر فردی از افراد این طبیعت نهی مستقل دارد.

البته این دو قرینه نوعیه ای که ما عرض کردیم فی حد ذاته هست، گاهی یک نکته ای در خطاب هست با اینکه مثلا طبیعت موضوع حکم است، ولی ظهور در انحلال پیدا نمی کند. مثل أکرم عالما. این تنوین عالما تنوین بدلیت است. درست است عالما موضوع است، اما بخاطر این تنوین ظهورش در انحلال از بین می رود. فرق می کند اکرم العالم با اکرم عالما.

یا مثلا راجع الی الطبیب، طبیب موضوع است، متعلق مراجعه است به طبیب. ولی این قرینه عرفیه خاصه دارد که انحلالی نیست که آدم که مریض شد از اول خیابان صفائیه هر مطبی دید ببرود آنجا مراجعه کند به طبیب به نحو انحلال. اینها قرینه خاصه است. با اینکه در مثال راجع الی الطبیب طبیب موضوع است یا عالم موضوع است در مثال اکرم عالما، ولکن قرینه داریم که مانع از انحلال است.

تنبیه چهارم:

عمده بحث این تنبیه و تنبیه خامس در بحث تعارض می شود. ما خلاصه این بحث را عرض می کنیم:

راجع به حمل مطلق بر مقید آقایان صوری را فرض کرده اند:

فرض اول این است که مطلق ومقید متخالفین باشند به لحاظ نفی و اثبات. مثلا اکرم العالم و لاتکرم العالم الفاسق. این روشن است که نهی از اکرام عالم فاسق با اطلاق امر به اکرام عالم جمع نمی شود. چیز واضحی است. نمی شود عالم فاسق هم واجب الاکرام باشد و هم محرم الاکرام.

حتی اگر آن خطاب امر ما مطلق بدلی باشد، اکرم عالما و لاتکرم العالم الفاسق. اکرم عالما مطلق بدلی است، فرق می کند با اکرم العالم. اگر اکرم عالما هم گفت و بعد در خطاب دیگر گفت لاتکرم العالم الفاسق، ما قبلا عرض کردیم که امتناع عرفی دارد که هم امر به اکرام عالم اطلاق داشته باشد و هم نهی از مقید بشویم نهیا تحریمیا. امتناع عقلی نیست، ولذا ما مثال می زدیم می گفتیم مولا گاهی به یک کسی که بیماری کلیه دارد می گوید حتما باید آب بخورد تا سنگ تولید نشود در کلیه اش، از آن طرف سرما هم خورده آب سرد ضرر دارد برای گلویش. به او می گوید إشرب الماء حتی لا یتمرض کلیتک. از آن طرف می گوید لاتشرب الماء المارد بخاطر اینکه گلو دردت شدیدتر نشود. حالا اگر این عبد آب سرد خورد، امر به إشرب الماء برای دفع بیماری کلیه را امتثال کرده است، اینطور نیست که مولا دو تا عقابش بکند یکی اینکه چرا نهی لاتشرب الماء البارد را عصیان کردی، و دوم اینکه چرا امر به إشرب الماء را امتثال نکردی. نه، اینجا قرینه عرفیه است که مشکلی نیست، اطلاق دارد امر به شرب ماء، چون ملاک عرفی اش فهمیده شده است. اما ظهور خطاب نهی از مقید این نیست، این قرینه خاصه بود در این مثال. ظهور خطاب نهی از مقید اگر نهی تحریمی باشد این است که این مقید وافی به آن ملاک جامع نیست. اگر مولا بگوید أکرم عالما و بعد بگوید یحرم علیک أن تکرم العالم الفاسق، متفاهم عرفی این است که این اکرام عالم فاسق مفسده تامه دارد و وافی به مصلحت تامه طبیعت اکرام عالم هم نیست. این متفاهم عرفی است مگر در آن مثالهایی که قرینه داریم مثل إشرب الماء و لاتشرب الماء البارد.

آقای سیستانی فرموده اند: در روایاتی که در مقام افتاء هست اگر ما یک خطاب امری داشتیم بطور مطلق، یک خطاب نهی هم داشتیم که بعد از وقت حاجت این خطاب نهی آمد، چون تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است، ولذا عرف می گوید شما چرا آن مطلق را تقیید می زنید، بیائید این نهی را حمل بر نهی کراهتی بکنید. مثلا در صحیحه جعفر بن یونس وقتی جعفر بن یونس سؤال کرد که یک جلدی هست لا اعلم أنه ذکی فهل اصلی فیه؟ امام به او فرمود: صل فیه ما لم تعلم أنه میتة. در مقام افتاء بود یعنی وظیفه اش را جعفر بن یونس سؤال می کرد. مثل زراره که نبود بیاید تعلم احکام کلیه شرعیه بکند که در مقام تعلم عرفی است که معلم مطلق را امروز می گوید و مقید را می گذارد جلسات بعد می گذارد. مثل پزشک در دانشکده پزشکی، او برای دانشجوهای پزشکی مطلق را امروز می گوید و مقید را می گذارد جلسات بعد می گوید. اما در مقام افتاء و استفتاء که وظیفه فعلیه شان را مردم سؤال می کنند، مثل همین پزشک در مطب، خب معنا ندارد که بطور مطلق به یکی مطلق را بگوید و بعد مقیدش را بگذارد بعدش از مضی وقت حاجت بیان کند. خب این مستلزم القاء در مفسده یا تفویت مصلحت است. خب جعفر بن محمد بن یونس سؤال از وظیفه فعلیه اش کرد، زراره که نبود که بیاید زانو بزند در محضر امام علیه السلام برای تعلم احکام دین و بگوید فعلا ما داریم شاگردی می کنیم، ممکن است امروز مطلق بیان بشود و مقیدش جلسات بعد گفته بشود، مثل لاتعاد الصلاة الا من خمس که امام به زراره فرمود. نه، جعفر بن محمد بن یونس سؤال کرد از وظیفه فعلیه اش که آقا ما گرفتاریم، پوست هایی هست مال حیواناتی که نمی دانیم مذکی هستند یا میته، امام علیه السلام فرمود عیب ندارد تا یقین نکردی میته هستند در اینها نماز بخوان. خب این مطلق است. موثقه عمار آمده تفصیل داده، فرموده اگر از سوق مسلمین می خری عیب ندارد، لا بأس بما صنع فی ارض الاسلام. یا در همان روایت دارد إذا کان الغالب فیه المسلمین فلا بأس. اگر غلبه در این منطقه با مسلمان ها است اشکال ندارد. مفهومش چیست؟ مفهومش این است که اگر از کشورهای کافر این جلد حیوانات را می آورند چون در آنجا غلبه با مسلمین نیست نمی توانید در اینها نماز بخوانید.

ایشان فرموده اند که اینجا جای حمل مطلق بر مقید نیست. امام به جعفر بن محمد بن یونس بطور مطلق بفرماید که صل فیه ما لم تعلم أنه میتة، قید نزنند که إذا صنع فی ارض الاسلام، بعد مقیدش را به عمار ساباطی بیان کنند؟ خب این تأخیر بیان از وقت حاجت است. یا بالاخره قبل از وقت حاجت جعفر بن محمد بن یونس به او مقید را که ذکر نکرده اند. مقید را به عمار ساباطی گفته اند حالا خدا می داند این مقید به گوش جعفر بن محمد بن یونس برسد یا نرسد. خب اینکه عرفی نیست حمل مطلق بر مقید.

این باعث می شود که ما بگوئیم این موثقه عمار حمل بر کراهت می شود. اینکه فرمود اگر در ارض غیر مسلمین یعنی در ارضی که غالب آنها مسلمین نیستند این جلد ساخته شده است فی الصلاة فیه بأس، می گوئیم یعنی مکروه.

اقول: اصل این مطلب ایشان متین است. انصافا ما این مشکل را داریم که امام علیه السلام اگر بطور مطلق به یک بفرماید إن افطرت فأعتق رقبة، بعد مقیدش را به یکی دیگر بفرماید که من أعتق فلایعتق رقبة کافرة، خب این مردمی که إن ظاهرت و إن افطرت فأعتق رقبة را می شنوند و می روند رقبه کافره آزاده می کنند خب اینها اغراء به جهل می شوند. حالا نمی گوئیم تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است تا شما بگوئید قبحش اقتضائی است مصلحتی بوده در این تأخیر بیان از وقت حاجت. نه، جمع عرفی مشکل پیدا می کند. بله عقلا ممکن است تأخیر بیان از وقت حاجت مصلحت داشته باشد ولی مشکل جمع عرفی پیش می آید. چه کسی می گوید حمل مطلق بر مقید در این موارد عرفی است؟ چرا آن خطاب مقید را حمل بر نهی کراهتی نکنیم اگر تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می آید. این اشکال، اشکال قابل توجهی است. منتهی در این فرع فقهی ما اشکال داریم، می گوئیم چون متعارف نسبت به جعفر بن محمد بن یونس شاید این بود که مبتلا بود به جلود در بلاد اسلامی، خب تعارف به نظر خود ایشان مانع از اطلاق در این روایات مقام إفتاء است، و غیر عرفی نیست که انسان در مقام جواب از سؤال فرض متعارف را بیان کند.

به هر حال اصل کبرایی که ایشان فرموده اند کبرای متینی است. کلام واقع می شود در سائر صور حمل مطلق بر مقید فردا انشاءالله.

جلسه 540

شنبه 04/10/89

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 حمل مطلق بر مقید بود. عرض کردیم که تارة خطاب مطلق و خطاب مقید مختلفین هستند از حیث نفی و اثبات. مثلا خطاب مطلق می گوید أعتق رقبة، خطاب مقید می گوید لاتعتق رقبة کافرة. در اینجا حمل می کنیم مطلق را بر مقید، می گوئیم أعتق رقبة لیست بکافرة.

صورت ثانیه جائی است که خطاب مطلق و مقید متوافقین باشند از حیث نفی و اثبات. مثلا خطاب مطلق می گوید أعتق رقبة، خطاب مقید می گوید أعتق رقبة مؤمنة. هر دو خطاب امر هستند. یا فرض کنیم هر دو خطاب نهی باشند، لا تکرم الفاسق، لاتکرم الکاذب. هر دو متوافقین هستند.

در اینجا تارة خطاب مطلق شمولی است و تارة بدلی است.

اگر خطاب مطلق شمولی باشد مثل اینکه همین مثال لاتکرم الفاسق که مطلق شمولی است، یا خطاب اکرم العالم که مطلق شمولی است، در این صورت ما وجهی ندارد که این خطاب مطلق را تقیید بزنیم. چون مثبتین هستند. اکرم العالم با اکرم الفقیه با هم مثبتین هستند و تنافی ندارند. یا لاتکرم الفاسق با لاتکرم الکاذب، با هم متوافقین هستند. لاتکرم الفاسق اثبات می کند حرمت اکرام مطلق فاسق را، لاتکرم الکاذب خصوص کاذب را هم بطور خاص اثبات می کند که اکرامش حرام است. با هم تنافی ندارند تا ما مجبور بشویم عرفا برای حل تعارض بدوی بین این دو خطاب جمع عرفی کنیم و تقیید بزنیم اطلاق خطاب مطلق را.

بله گاهی این خطاب مقید مفهوم مخالف دارد. مثل اینکه جمله وصفیه ای است که معتمد بر موصوف است که ما قبلا گفتیم مفهوم دارد، مثل اکرم العالم، اکرم العالم العادل. اکرم العالم العادل ذو لسانین است، هم لسان منطوق دارد و هم لسان مفهوم مخالف دارد. ولذا این بازگشتش به صورت اولی است، یعنی خطاب اکرم العالم العادل می گوید لایجب اکرام العالم الفاسق فی الجملة. فی الجملة اکرام عالم فاسق واجب نیست، چون مفهوم اکرم العالم العادل به عنوان مفهوم وصف مفهوم فی الجمله است نه مفهوم بالجمله. اگر می فرمود إنما یجب اکرام العالم العادل که مفهوم حصر است، او مفهوم بالجمله است، مفهومش این می شود که لایجب اکرام العالم الفاسق مطلقا سواء کان هاشمیا أم لا. یا اگر جمله شرطیه بود که إن کان العالم عادلا فأکرمه، به نظر مشهور این هم مفهوم بالجمله دارد، إن لم یکن العالم عادلا فلایجب اکرامه مطلقا ولو کان هاشمیا. اما مفهوم وصف فی الجمله است، اکرم العالم العادل می فهماند که عالم فاسق واجب الاکرام نیست مطلقا، چون اگر عالم فاسق مطلقا واجب الاکرام بود قید اکرم العالم العادل لغو می شد. چون چرا نفرمود اکرم العالم بلکه فرمود اکرم العالم العادل؟ ولی ممکن است عالم فاسق با یک قید دیگری کما لو کان هاشمیا واجب الاکرام باشد. پس مفهوم اکرم العالم العادل مفهوم فی الجمله است، می فهماند که عالم فاسق همه جا وجوب اکرام ندارد، اما بعضی جاها که متصف به یک وصف آخری هست مثل هاشمی بودن، ممکن است وجوب اکرام داشته باشد. خب این مفهوم وصف باعث می شود که ما خطاب اکرم العالم را تقیید بزنیم.

منتهی یک اشتباهی که در کلام مرحوم آقای خوئی پیش آمده این است که فرموده حمل می کنیم اکرم العالم را بر عالم عادل. می گوئیم اکرم العالم بخاطر مفهوم وصف حمل می شود بر اکرم العالم العادل.

در حالی که این اشتباه است. وقتی که مفهوم وصف فی الجمله بود، شما چطور حمل می کنید خطاب اکرم العالم را بر عالم عادل، وعالم فاسق را از اطلاق اکرم العالم خارج می کنید؟ قدر متیقن این است که عالم فاسقی که هاشمی نیست او خارج است. مفهوم وصف وقتی فی الجمله بود باید قدر متیقن گیری بکنیم. قدر متیقن این است که عالم فاسقی که هیچ امتیاز دیگری ندارد، هاشمی نیست مثلا، او از تحت اطلاق اکرم العالم خارج است، اما نسبت به عالم فاسق هاشمی ما به اطلاق اکرم العالم می توانیم تمسک کنیم.

حتی در جائی که ما قدر متیقن نداشتیم، باز مشکل تعارض داخلی پیش می آید. یعنی ما می فهمیم اکرم العالم نسبت به عالم فاسق یک قیدی خورده است، اما آن قید چیست؟ عالم فاسق غیر هاشمی خارج شده است یا عالم فاسق هاشمی خارج شده است، نمی دانیم. اکرم العالم العادل به ما می گوید ایها الناس عالم فاسق همه جا وجوب اکرام ندارد. اما ممکن است بعضی جاها وجوب اکرام داشته باشد. قدر متیقن اگر نداشتیم ما علم اجمالی پیدا می کنیم به اینکه اکرم العالم یک تقییدی خورده است، اما مقیدش چیست نمی دانیم.

آنوقت ما می دانیم اکرم العالم نسبت به عالم فاسق یک قیدی خورده است، حالا فرض کنید یک عالم فاسق هاشمی داریم و یک عالم فاسق غیر هاشمی، می دانیم یکی از این دو فرد خارج شده است از اطلاق اکرم العالم، اما کدام ها خارج شده اند؟ اگر قدر متیقن نداشتیم می شود علم اجمالی. اصالة الاطلاق در اکرم العالم می گوید بگو هر دو خارج نشده اند، چون علم اجمالی داری یکی از این دو عالم فاسق خارج شده اند، بیشتر از اینکه علم اجمالی نداری. عالم عادل وجوب اکرام دارد، او هیچ، این دو عالم فاسق که یکی شان هاشمی است و یکی شان غیر هاشمی، علم اجمالی پیدا می کنی که یکی از این دو وجوب اکرام ندارد. چون اگر بنا بود هر دوی اینها وجوب اکرام داشتند قید عادل می شد لغو. چون آنوقت دیگر همه عالمها وجوب اکرام داشتند، چرا گفت اکرم العالم العادل. علم اجمالی پیدا می کنی که یکی از این دو عالم فاسق وجوب اکرام ندارند یا عالم فاسق هاشمی و یا عالم فاسق غیر هاشمی، وقدر متیقنی هم که در بین نیست. اما اصالة الاطلاق اکرم العالم می گوید شما که علم اجمالی داری یکی از این دو فرد از اطلاق خارج شده است، مبادا دست از اصالة الاطلاق نسبت به هر دو فرد برداری. نه، اصالة الاطلاق می گوید بگو انشاءالله فقط یکی از این دو فرد خارج شده است هر دو خارج نشده اند. آنوقت حجت اجمالیه پیدا می کنی که یا اکرام این عالم فاسق هاشمی واجب است و یا اکرام آن عالم فاسق غیر هاشمی. طبق این حجت اجمالیه باید انسان عمل کند و احتیاطا هر دو را اکرام کند.

یک فرضی را بیان کنیم که اکرم العالم العادل فقط علم اجمالی درست می کند که یکی از این دو عالم فاسق واجب الاکرام نیست نه اینکه محرم الاکرام است. اگر علم اجمالی پیدا می کردیم که یکی از این دو عالم فاسق محرم الاکرام است، اصالة الاطلاق هم می گفت بگو یکی از این دو فرد واجب الاکرام است، می شد دوران الامر بین المحذورین. اما ما خطاب اکرم العالم به ما می گوید که علم اجمالی پیدا می کنی که یکی از این دو عالم فاسق یا عالم فاسق هاشمی یا عالم فاسق غیر هاشمی یکی از این دو واجب الاکرام نیست. بیشتر از اینکه نمی گوید. چون اگر هر دوی اینها واجب الاکرام بودند پس عالم عادل وفاسق فرقی نمی کند، چرا مولا گفت اکرم العالم العادل. معلوم می شود یکی از این دو عالم فاسق واجب الاکرام نیست. اصالة الاطلاق اکرم العالم می گوید ولی یکی از این دو تای لابعینه حجت داری که واجب الاکرام است. حجت اجمالیه بر وجوب اکرام احدهما است. باید احکام علم اجمالی را بار کنیم و احتیاطا هر دو را اکرام کنیم بخاطر احتیاط در موارد حجت اجمالیه.

سؤال وجواب: مفهوم اکرم العالم العادل می گوید عالم فاسق در همه موارد وجوب اکرام ندارد. اگر بنا بود عالم فاسق در همه افرادش وجوب اکرام داشته باشد پس عالم عادل وفاسق یکسان می شدند، آنوقت دیگر قید اکرم العالم العادل می شد لغو. پس اکرم العالم العادل کأنه در کنارش نوشته شده است که تو علم اجمالی داری که یکی از این دو عالم فاسق وجوب اکرام ندارد. یا عالم فاسق هاشمی و یا عالم فاسق غیر هاشمی. یکی از این دو وجوب اکرام ندارد. چون اگر هر دو وجوب اکرام داشته باشند یعنی عالم فاسق مثل عالم عادل می ماند. خطاب اکرم العالم العادل قید عدالتش لغو می شود. خب علم اجمالی دارم یکی از این دو وجوب اکرام ندارد، ولکن اصالة الاطلاق می گوید شما اگر علم اجمالی داشتی که یکی از دو فرد از اطلاق خارج شده آیا می توانی بگوئی که پس هر دو فرد خارج شده اند؟ نه، اصالة الاطلاق می گوید بگو انشاءالله هر دو فرد خارج نشده اند فقط یکی از این دو فرد خارج شده اند. می شود حجت اجمالیه بر وجوب اکرام یکی از این دو عالم فاسق، ونتیجته الاحتیاط.

سؤال وجواب: این مقید منفصل است. مقید منفصل اگر مجمل بود مردد بود بین المتباینین، ما به اصالة الاطلاق تمسک می کنیم برای نفی تقیید زائد. حتی در مقید متصل هم ما این را گفتیم. ما نحن فیه که بهتر است مقید منفصل است، ظهور در خطاب اکرم العالم منعقد شده است هم عالم فاسق هاشمی را می گیرد و هم عالم فاسق غیر هاشمی را می گیرد. از خارج علم اجمالی پیدا کردیم به خروج احد الفردین از اطلاق اکرم العالم. این منشأ نمی شود که ما اصالة الاطلاق جاری نکنیم برای اثبات اینکه ثانی الفردین هنوز داخل در اطلاق اکرم العالم هست. ما اصالة الاطلاق جاری می کنیم. مثل اینکه شما از خارج فهمیدید که یا زید از اطلاق اکرم العالم خارج شده است یا عمرو، احتمال هم می دهید که هر دو خارج شده اند. علم اجمالی به خروج احد الفردین منشأ نمی شود که شما دیگر نه زید را اکرام کنی و نه عمرو را. اصالة الاطلاق می گوید بگو یکی از این دو خارج شده اند اما چرا هر دو خارج شده باشند. اصالة الاطلاق می گوید بگو هر دو هر دو خارج نشده اند فقط یکی خارج شده است. آنوقت حجت اجمالیه می شود که یا اکرام زید واجب است و یا اکرام عمرو ونتیجه اش احتیاط است.

اما در صورتی که خطاب مطلق بدلی باشد، این بحث مهمی است، مثل إن افطرت فأعتق رقبة، إن افطرت فأعتق رقبة مؤمنة. تارة ما از خارج فهمیدیم که یک وجوب بیشتر نداریم. تارة از خارج فهمیدیم دو تا وجوب داریم، و تارة شک می کنیم. اگر از خارج فهمیدیم وحدت حکم را، وحدت حکم به معنای وحدت آن حکمی است که مفاد این خطاب است. حکمی که مفاد خطاب إن افطرت فأعتق رقبة هست مفاد این خطاب چه حکمی است؟ وجوب است. و ما از خارج فهمیدیم که بیش از یک وجوب در عتق رقبه هنگام افطار عمدی در کار نیست. از خارج یقین داریم که دو تا وجوب در کار نیست. یقینا بیش از یک وجوب که مفاد خطاب إن افطرت فأعتق رقبة هست بیش از یک وجوب نداریم.

خب در این صورت درست است که عقلا ممکن است خطاب مطلق به اطلاقش باقی باشد، وآن خطاب مقید وجوب نباشد استحباب باشد. ما بیش از یک وجوب نداریم اما ممکن است استحباب داشته باشیم. عقلا ممکن است. إن افطرت فیجب عتق رقبة مطلقا، إن افطرت فیستحب عتق رقبة مؤمنة. عقلا این ممکن است. و لکن عرفا ما نمی توانیم خطاب إن افطرت فأعتق رقبة مؤمنة را حمل کنیم بر استحباب. چرا؟ برای اینکه حمل خطاب أعتق رقبة مؤمنة بر استحباب جمع حکمی است، و عرف تا جمع موضوعی ممکن باشد نوبت را به جمع حکمی نمی گذارد برسد. این یک قاعده ای است در عرف که جمع موضوعی به نظر عرف مقدم است بر جمع حکمی. مثال مشابهش را هم عرض خواهم کرد. پس حمل أعتق رقبة مؤمنة بر استحباب عقلا ممکن است ولی عرف می گوید اول ببینید جمع موضوعی داریم یا نداریم. خب ما نگاه می کنیم می بینیم می شود ما بیائیم موضوع خطاب إن افطرت فأعتق رقبة را که مطلق است تقیید بزنیم به مؤمنه. خطاب إن افطرت فأعتق رقبة حمل بشود بر رقبه مؤمنه. موضوع أعتق رقبة مطلق است، حملش می کنیم بر مقید که رقبه مؤمنه است می گوئیم مراد از إن افطرت فأعتق رقبة عتق رقبه مؤمنه است، آنوقت ظهور خطاب مقید در وجوب حفظ می شود. إن افطرت فأعتق رقبة مؤمنه ظهورش در وجوب حفظ شده است. عرف می گوید این راه دوم متعین است. درست است که عقلا دو راه هست، یکی حفظ اطلاق موضوع در أعتق رقبة، ولکن تصرف در محمول خطاب مقید، أعتق رقبة مؤمنة را این حکمش را که محمول است حمل کنیم بر استحباب. راه دوم این است که تقیید بزنیم موضوع خطاب مطلق را و رقبه را حمل کنیم بر رقبه مؤمنه. و الجمع الموضوعی مقدم بنظر العرف علی الجمع الحکمی و المحمولی.

مشابهش این است که: اگر یک خطابی گفت لابأس بترک اکرام العالم، یک خطابی گفت اکرم الفقیه، عرف چکار می کند؟ عرف می گوید اکرام فقیه واجب است و این لابأس بترک اکرام العالم حمل می شود بر عالم غیر فقیه. تسالم اصولیین بر این هست و این عرف هم هست. با اینکه راه دیگری وجود داشت، می شد شما اکرم الفقیه را حمل کنید بر استحباب، لابأس بترک اکرام العالم اطلاقش محفوظ بماند. چون لابأس بترک اکرام العالم با استحباب اکرام فقیه که تنافی ندارد. اما این عرفی نیست.

اگر یک جائی سؤال کردند که ما به مهمان غذا بدهیم؟ شما بگوئید لازم نیست. بعد یک روز دیگر بگوئید اگر آیة الله فلان آمد منزل، از او پذیرائی کنید و به او غذا بدهید. مردم چکار می کنند؟ چرا نمی گوئید خطاب اول قرینه می شود بر اینکه خطاب دوم را حمل کنیم بر استحباب؟! هیچ عرفی این کار را نمی کند.

سؤال وجواب: هر ظهوری احتمالش هست که مطابق با واقع نباشد. اما عقلاء این مکلف را معذور نمی دانند اگر پذیرائی نکرد از این آیة الله و مولا بر علیه او احتجاج می کند.

سؤال وجواب: فرق بین قضیه حقیقیه و قضیه خارجیه چیست؟! بالاخره خطاب مطلق با این خطاب مقید حساب که می شود احتمالش هست که این خطاب امر به اکرام این مرجع این از باب امر استحبابی باشد. امکانش که هست. ولی عقلاء معذور نمی بینند این مکلف را اگر اکرام نکند این مرجع تقلید را و بگوید ما یک روزی از مولا سؤال کردیم که مهمان می آید در خانه حتما ما باید از او پذیرائی کنیم؟ مولا گفت لازم نیست. پس بگوئیم اینجا هم لازم نیست از این مهمان بزرگوار پذیرائی کنیم بلکه مستحب است. عرف این را قبول نمی کند، می گوید مولا به تو گفت که مرجع تقلید وقتی درب منزل آمد از او پذیرائی کنید وبه او احترام کنید.

سؤال وجواب: چون موضوع خاص اخص است، این اظهر است در موضوع خودش. و عرف نگاه نمی کند به اطلاق محمول که ما وجوب را از اطلاق محمولی فهمیدیم.

این در صورتی که وحدت حکم احراز بشود. اگر تعدد حکم احراز بشود که ما بدانیم دو تا وجوب داریم، خب اینجا ملتزم می شویم به تعدد وجوب، می گوئیم یک وجوب رفته روی عتق رقبه و یک وجوب رفته روی عتق رقبه مؤمنه. خب وجهی ندارد که ما حمل مطلق بر مقید کنیم. یک وجوب رفته روی جامع، وجوب دوم رفته روی فرد و حصه. مثل اینکه مولا به عبدش می گوید حتما نان بخر، حتما نان کنجدی بخر. حالا اگر این عبد رفت نان کنجدی خرید امتثل کلا الامرین، اگر نان غیر کنجدی خرید امتثل الامر بالجامع و لم یمتثل الامر بالحصة. این در صورتی است که تعدد حکم مراد تعدد آن حکمی است که مفاد خطاب مطلق است. اگر خطاب مطلق مفادش وجوب است، تعدد حکم یعنی تعدد وجوب، یک وجوب رفته روی جامع و یک وجوب رفته روی فرد.

اما در جائی که شک بکنیم کما هو المتعارف که آیا اینجا تعدد حکم است یا وجدت حکم، ببینیم مقتضای اصل اولی چیست؟

سه نظر در مقام هست:

نظر اول: نظر آقای خوئی ره است. فرموده است که تعدد حکم به نحو عرضی معقول نیست، باید به نحو طولی باشد. یعنی چه؟ یعنی معنا ندارد بطور مطلق مولا امر به جامع بکند و امر به حصه. تنها راه معقول این است که امرش به جامع مترتب باشد بر عصیان امر به حصه. بگوید نان کنجدی بخر، اگر نان کنجدی نمی خری لااقل نان بخر. مرحوم آقای خوئی فرموده امر به جامع و امر به حصه که از آن تعبیر می کنیم به تعدد حکم، به نحو عرضی معقول نیست باید به نحو عرضی معقول نیست باید به نحو طولی باشد، یعنی امر به جامع مترتب باشد بر عصیان امر به حصه.

این یک نظر است، که نتیجه این می شود که ما در مانحن فیه نباید خطاب أعتق رقبة و أعتق رقبة مؤمنة را حمل کنیم بر تعدد حکم. چون تصرف می شود در محمول، تصرف می شود در خطاب امر که مشروطش می کنید به ترتب. تصرف می شود در خطاب امر در خود حکم، و تصرف در حکم جمع حکمی است و انسان نباید با وجود جمع موضوعی جمع حکمی انجام بدهد.

دو نظر دیگر نظر آقای صدر وآقای سیستانی است که انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 541

یکشنبه 05/10/89

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 حمل مطلق بر مقید بود. عرض کردیم اگر مطلق ومقید متوافقین بودند، و خطاب مطلق خطاب بدلی بود و نه شمولی، مثل إن افطرت فأعتق رقبة، إن افطرت فأعتق رقبة مؤمنة. تارة ما می دانیم وحدت حکم را، یعنی آن حکمی که از خطاب مطلق فهمیدیم که وجوب عتق رقبه هست ما یک وجوب بیشتر در بین نداریم. در اینجا فرموده اند که باید خطاب مطلق را حمل کنیم بر مقید، بگوئیم مراد از إن افطرت فأعتق رقبة عتق رقبه مؤمنه است.

البته راه دیگری هم هست وآن این است که بگوئیم أعتق رقبة مطلق است وآن إن افطرت فأعتق رقبة مؤمنة حکم استحبابی بیان می کند. ولی مشهور فقهاء فرموده اند این خلاف فهم عرفی است که با وجود جمع موضوعی بیائیم جمع حکمی بکنیم.

در مواردی که تأخیر بیان از وقت حاجت پیش نیاید، که انصافا این مطلب، مطلب درستی است. هنوز ماه رمضان نشده، امسال تشریع شد صوم شهر رمضان و ماه رمضان هم نشده است، وجب صوم شهر رمضان را ابلاغ کردند. دو خطاب هم از شارع صادر شد: یکی اینکه إن افطرتم فأعتقوا رقبة، در جلسه دیگر فرمودند إن افطرتم فأفطروا رقبة مؤمنة. انصاف این است که عرف هیچ تردید نمی کند در اینکه این خطاب دوم را مفسر خطاب اول می بیند، مفسر عرفی و نوعی خطاب اول می بیند، و حمل این خطاب دوم بر استحباب غیر عرفی است.

اما در مواردی که تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می آید این مشکل هست که ممکن است کسی بگوید که عرف متحیر می ماند. می گوید آیا یعنی شارع این خطاب مطلق را سالها به مردم گفت که إن افطرتم فأعتقوا رقبة، مردم رفتند عتق رقبه کافره کردند استنادا الی اطلاق الخطاب، حالا معلوم شده که کارشان اشتباه بوده، حمل کنیم آن خطاب مطلق را بر مقید که امروز آمد گفت فأعتقوا رقبة مؤمنة؟ یا نه، ممکن است این خطاب دوم حکم استحبابی باشد؟

البته این در مواردی است که احتمال نسخ نیست. در موارد احتمال نسخ می گویند فعلا ما خطاب إن افطرتم فأعتقوا رقبة مؤمنة داریم، سالهای گذشته شاید مصلحت در این بوده که عتق رقبه مطلقا واجب باشد و مجزی باشد عتق رقبه کافره، ولی از این به بعد مصلحت در این بوده است که واجب بشود عتق رقبه مؤمنه. اگر احتمال نسخ بدهیم کما فی روایات زمان النبی صلی الله علیه وآله باز اخذ می کنند به این خطاب مقید و حمل بر وجوب می کنند، منتهی نسبت به گذشته می گویند شاید این خطاب از این به بعد مقید می کند وجوب عتق رقبه را به رقبه مؤمنه. نسبت به گذشته می گویند روشن نیست، شاید حکم نسخ شده است. تا حالا وجوب عتق رقبه مطلق بوده ولی از این به بعد مقید است به عتق رقبه مؤمنه.

اما در مواردی که احتمال نسخ نیست مثل روایات ائمه علیهم السلام، این همه مطلق گفتند که إن افطرتم فأعتقوا رقبة، بعد امام صادق علیه السلام بفرماید إن افطرتم فأعتقوا رقبة مؤمنة، خب مردم متحیر می مانند. احتمال نسخ که نیست، زمان نسخ زمان پیامبر است، بعد از پیامبر که دیگر مدت تشریع احکام تمام می شود. امر دائر است بگوئیم که این خطاب مقید که از امام صادق علیه السلام صادر شده است حکم استحبابی است افضل الافراد است، یا بگوئیم آن اطلاقی که سالها به مردم گفته شد که إن افطرتم فأعتقوا رقبة آن اطلاق مراد جدی نبوده است که مستلزم تفویت مصلحت است، افرادی به اعتماد آن خطاب مطلق رفتند عتق رقبه کافره کردند وبه خلاف واقع افتادند. انصاف این است که در اینجا عرف متحیر می ماند می گوید ما نمی گوئیم تأخیر بیان از وقت حاجت همه جا قبیح است. نه، ممکن است مصلحتی اقتضاء بکند که تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح نباشد، ولی آیا جمع عرفی است که وقتی بعد از تأخیر بیان از وقت حاجت خطاب مقید صادر شد احتمال نسخ هم نمی دهیم بیائیم حمل کنیم آن خطاب مطلق صادر در سالهای گذشته را بر این مقید، یا نه ممکن است این خطاب مقید از باب افضل الافراد بوده و استحبابی بوده است. انصاف این است که این فرمایش مشهور که در اینگونه موارد هم حمل مطلق بر مقید می کنند و مقید را حمل بر افضل الافراد نمی کنند ثابت نیست و ما در این مناقشه داریم.

آقای سیستانی هم مناقشه کردند منتهی در خصوص موردی که آن خطاب مطلق به لسان مقام إفتاء بوده است. ایشان می فرمودند خطاب مطلق دو جور است: گاهی خطاب مطلق را می گویند در مقام تعلیم احکام به امثال زراره و محمد بن مسلم، اینجا اشکال ندارد خطاب مطلق را در مقام تعلیم احکام بگویند مقیدش را منفصل ذکر بکنند. اما اگر خطاب مطلق را در مقام افتاء امام بیان فرموده است، یعنی عامی آمد سؤال کرد از وظیفه فعلیه اش و گفت هلکت و اهلکت چون جامعت اهلی فی نهار شهر رمضان، اما به او فرمود أعتق رقبة. خب این مقام، مقام افتاء است دیگر، یعنی بیان وظیفه فعلیه سائل هست. اما به او بطور مطلق بفرماید أعتق رقبة، بعد خطاب مقید را در یک جای دیگری به یک شخص دیگری بیان کنند که إن افطرتم فأعتقوا رقبة مؤمنة، ایشان فرمود که نه اینها عرفی نیست که حمل مطلق بر مقید بشود، بلکه آن مقید را حمل می کنیم بر افضل الافراد.

اقول: به نظر ما فرقی نمی کند، در روایات مقام تعلیم هم تأخیر بیان از وقت حاجت در آنجا هم مشکل ساز است. عرفی نیست که امام علیه السلام خطاب به زراره بفرمایند من جامع اهله فی نهار شهر رمضان یا من افطر فی نهار شهر رمضان فلیعتق رقبة. بعد این زراره از امام که این مطلب را شنید اتفاقا زودتر مبتلا می شود به این مسائل، چون مرجع فتوای مردم است. ممکن است از درب خانه امام که بیاید بیرون همین مطلب را از او سؤال کنند، و زراره به اعتماد اطلاق جواب امام علیه السلام فتوی بدهد که عتق رقبه کافره هم مجزی است. بعد صبر کنند چند سال بعد یا همین امام علیه السلام یا امام بعدی به زراره مقیدش را بگوید یا به کس دیگری. کجا این مطلب عرفی است. به نظر می رسد که اینجور موارد هم عرف متحیر می ماند. متعین نیست به نظر عرف حمل مطلق بر مقید در موارد تأخیر بیان از وقت حاجت در اینجور مواردی که راه دیگری هم وجود دارد، وآن این است که خطاب مقید را حمل کنیم بر افضل الافراد. این هم یک راه است.

سؤال وجواب: مصلحت اقوی اقتضاء می کند که امام تأخیر بیان از وقت حاجت داشته باشد حرفی نیست، اما قبح تأخیر بیان از وقت حاجت از بین می رود. جمع عرفی متعین می شود به اینکه ما آن خطاب إن افطرت فأعتق رقبة را حمل کنیم بر این عتق رقبه مؤمنه؟ امام باقر علیه السلام می فرمود إن افطرتم فأعتقوا رقبة، امام صادق علیه السلام فرمود إن افطرتم فأعتقوا رقبة مؤمنة، آیا عرف در عین حالی که می پذیرد که اصلا امر دین تفویض شده است به ائمه علیهم السلام طبق روایات ما و با وجود مصالحی که ائمه علیهم السلام تشخیص می دادند هیچ قبحی ندارد تأخیر بیان از وقت حاجت. اصلا وظیفه فعلیه ما این است که به کلمات ائمه علیهم السلام عمل کنیم، در این حرفی نیست. اما آیا اینها کافی است که عرف بگوید دیگر در مقام جمع عرفی من می آیم حمل می کنم آن خطاب إن افطرتم فأعتقوا رقبة در کلام امام باقر علیه السلام را بر عتق رقبه مؤمنه، چون امام صادق علیه السلام فرمود إن أفطرتم فأعتقوا رقبة مؤمنة. نه، یک راه دیگری وجود دارد، عرف می گوید شاید هم امام صادق علیه السلام چون افضل الافراد عتق رقبه مؤمنه بود اینطور فرمود.

سؤال وجواب: یک وقت راه منحصر است به حمل مطلق بر مقید، او را ما پذیرفتیم، مثل اکرم العالم با لاتکرم العالم الفاسق. راه دیگری ندارد غیر از اینکه بگوئیم حمل می کنیم مطلق را بر مقید، چون اکرم العالم مطلق شمولی است، اگر ما به این مطلق شمولی عمل کنیم معنایش این است که خطاب مقید را طرح کرده ایم. خب اینجا عرف می گوید با توجه به اینکه روش شارع بر اعتماد بر قرائن منفصله است شما خطاب مقید را طرح نکنید راه جمع حمل مطلق بر مقید است. مراد از اکرم العالم همان عالم عادل است. اما وقتی دو راه وجود دارد، یکی حمل اعتق رقبة بر عتق رقبه مؤمنه که حمل مطلق بر مقید است، راه دوم حمل مقید است بر افضل الافراد، این احتمال که هست، عرف از کجا بیاید بگوید نخیر این احتمال دوم باطل است؟ شما این موارد را در فقه اصل مسلم بگیرید که نباید حمل بر افضل الافراد کرد این مصادره به مطلوب است. شما صد مورد هم ذکر بکنید به عنوان مثال، ما در کل این صد مورد هم این اشکال را داریم. فرقی نمی کند.

سؤال: چرا جمع موضوعی را مقدم کنیم؟ جواب: چون از اول راه عرفی نیامد، تأخیر بیان از وقت حاجت بود راه عرفی نبود. وقتی راه عرفی نبود عرف می گوید اگر می گذاشتید من راه عرفی خودم را بروم می دانستم چکار کنم، اگر قبل از وقت حاجت خطاب مقید می آمد می دانستم چکار کنم، حمل می کردم مطلق را بر مقید، حمل بر افضل الافراد نمی کردم، مثل مثال اینکه قبل از ماه رمضان که روزه تشریع شده خطاب إن افطرتم فأعتقوا رقبة آمد، چند روز بعدش خطاب إن افطرتم فأعتقوا رقبة مؤمنة آمد، عرف می بیند که هیچ مشکلی نیست. خطاب مقید قبل از مضی وقت حاجت صادر شد. اما وقتی که خطاب مقید بعد از مضی وقت حاجت آمد عرف می گوید دیگر این راه راهی نیست که برای من شناخته شده باشد.

بله شما می گوئید شارع تأخیر بیان از وقت حاجت داشته قبول، اما برای جمع عرفی کافی نیست، چون این راه برای من شناخته شده نیست احتمال دارد که مراد مولا از آن خطاب مقید افضل الافراد باشد، راه که منحصر نیست به حمل مطلق بر مقید. بله مواردی که راه منحصر است به حمل مطلق بر مقید، مثل اکرم العالم و لاتکرم العالم الفاسق، حرفی نداریم، حمل می کنیم اکرم العالم را بر عالم عادل. اما در مطلق بدلی راه دیگری وجود دارد. ما چه جور این راه حمل بر افضل الافراد را ابطال کنیم از نظر عرفی؟

بله گاهی قرائنی در روایات هست که حمل بر افضل الافراد غیر عرفی باشد او بحث دیگری است. ما بحث فقهی نمی کنیم، هر کجا باید حساب قرائن خاصه را ببینیم. اما بطور عام نمی شود قاعده اصولیه تأسیس کرد که در مطلق بدلی مثل إن افطرت فأعتق رقبة اگر بعد از مضی وقت حاجت آمد که إن افطرت فأعتق رقبة مؤمنة العرف یقدم حمل المطلق علی المقید علی حمل الامر فی المقید علی الاستحباب. نه، این قاعده که عرف حمل می کند أعتق رقبة را بر رقبه مؤمنه و حمل أعتق رقبة مؤمنة بر استحباب وافضل الافراد عرفی نیست این قاعده برای ما ثابت شده نیست.

سؤال وجواب: مگر مخالف مشهور شدن جرم است. حالا در مقام عمل آدم احتیاط می کند یک بحث دیگری است، ولکن ما به وجدان عرفی مان نمی توانیم جازم بشویم که در موارد تأخیر بیان از وقت حاجت راه عرفی این است که ما آن خطابی که از امام باقر علیه السلام صادر شد که من افطر فلیعتق رقبة بیائیم حمل کنیم بر عتق رقبه مؤمنه، چون امام صادق علیه السلام فرمود من افطر فلیعتق رقبة مؤمنة. خب در این سالهای متمادی که خطاب مطلق را مردم می شنیدند و هنوز خطاب مقید را نشنیده بودند آیا مردم اغراء به جهل شدند و مصلحت واقعیه از مردم تفویت شد. من نمی خواهم بگویم این قبیح است، نه مصلحت داشته باشد، ولی آیا عرف می گوید این راه متعین است؟ نه، احتمال حمل بر افضل الافراد هست. آنی که آقای سیستانی در روایات مقام افتاء فرموده اند ما در کل روایات می گوئیم. روی این جهت که می گوئیم روایات مقام تعلیم هم مثل روایات مقام افتاء است. اگر روایت مقام افتاء یک شخص عامی را به خلاف واقع می اندازد، ولی در روایات مقام تعلیم عرض کردیم مشکل بیشتر است، چون زلة العالم است. ومعلوم هم نبود که امام علیه السلام یک ساعت بعد به زراره آن مقیدش را بگویند، بلکه ممکن بود اصلا امام بعدی مقید را بگویند آنهم نه به زراره بلکه به راوی بعدی. به چه درد زراره می خورد؟ زراره صد بار بر اساس آن خطاب مطلق فتوی داده و مردم به اشتباه افتاده اند. پس این اشکال در روایات مقام تعلیم هم هست.

سؤال وجواب: ما می گوئیم شما باید احراز کنید که حمل مطلق بر مقید جمع عرفی است. شما باید شرائط جمع عرفی را احراز کنید. ما که گفتیم نمی دانیم. لاادری نصف العلم. گفتیم نمی دانیم چه بکنیم، آیا حمل مطلق بر مقید بکنیم یا حمل مقید بر افضل الافراد بکنیم. شما که می فرمائید که حمل مطلق بر مقید متعین است شرائطش را شما باید احراز کنید.

ولعل سر اینکه آقای زنجانی فرموده اند که ما قبول نداریم که جمع موضوعی مقدم است بر جمع حکمی، لعل سرّش همین است که ما عرض کردیم. والا در جائی که تأخیر بیان از وقت حاجت پیش نیاید که انصافا عرف جمع موضوعی می کند. بعید است اینجا که تأخیر بیان از وقت حاجت پیش نمی آید هم ایشان قبول نکنند تقدیم جمع موضوعی را بر جمع حکمی وبگویند موارد در فقه باید جداگانه بررسی بشود. خب اگر قبل از وقت حاجت باشد که بعید است عرف تردید کند. عرض کردم قبل از ماه رمضان زمینه سازی می کنند برای تشریع صوم، آیه می آید که کتب علیکم الصیام، پیامبر هم یک روز فرموده اند من افطر فلیعتق رقبة، چند روز دیگر فرموده اند من افطر فلیعتق رقبة مؤمنة، بعید است که اینجا کسی در فهم عرف تشکیک بکند. عرف می گوید این خطاب دوم قرینه است بر تفسیر خطاب اول که آن عتق رقبه، عتق رقبه مؤمنه باشد. مشکل در جائی است که تأخیر بیان از وقت حاجت لازم بیاید.

مرحوم آقای خوئی فرمودند: در مواردی که ما شک داریم که آیا وحدت حکم است یا تعدد حکم، نمی دانیم یک وجوب داریم که راه حل این است که بگوئیم خطاب اعتق رقبة مؤمنة مقید خطاب اعتق رقبة هست، چون یک وجوب بیشتر نداریم و مقتضای حمل مطلق بر مقید این است که بگوئیم واجب عتق رقبه مؤمنه است، یا دو وجوب داریم، یک وجوب عتق رقبه و یک وجوب عتق رقبه مؤمنه، که دیگر حمل مطلق بر مقید نمی کنیم چون دو تا وجوب مستقل است. مرحوم آقای خوئی فرموده اگر شک کردیم که آیا وحدت حکم است و یک وجود در بین بوده است، حتی یتعین حمل خطاب أعتق رقبة علی کونه رقبة مؤمنة، یا دو وجوب است یکی وجوب طبیعت عتق رقبه و یکی وجوب عتق رقبه مؤمنه، که دو تا وجوب مستقل است هر کدام هم موضوع خودش را دارد و حمل مطلق بر مقید نمی شود. فرموده اگر شک کردیم ما باید ملتزم بشویم به وحدت حکم و حمل کنیم مطلق را بر مقید. چرا؟

ایشان فرموده: مدرک این مطلب وقاعده این است که تعدد حکم محال است به نحو عرضیت باشد. حتما اگر دو تا وجوب داریم باید وجوب مطلق وجوب ترتبی باشد وجوب مشروط باشد. چطور؟ فرموده: مولا اگر بخواهد دو تا وجوب جعل کند، یک وجوب را ببرد روی عتق رقبه مؤمنه، وجوبی را که می برد روی عتق رقبه باید مشروط باشد به عصیان آن وجوب اول، بگوید: أعتق رقبة مؤمنة، إن لم تعتق رقبة مؤمنة فأعتق رقبة. تنها راه این است. اما اینکه بخواهد بطور مطلق بگوید أعتق رقبة در کنار آن وجوب عتق رقبه مؤمنه یک وجوب مطلق هم برود روی ذات عتق رقبه، این محال است. چرا محال است؟ فرموده برای اینکه این لغو است. چه اثری دارد؟ برای کسی که عتق رقبه مؤمنه می کند امتثال می کند وجوب عتق رقبه مؤمنه را، نسبت به همچنین فردی وجوب عتق رقبه لغو است. برای مؤمن مطیع که خطاب عتق رقبة مؤمنه را امتثال خواهد کرد، برای او جعل کنند وجوب عتق رقبه را این لغو است. چرا؟ برای اینکه او که عتق رقبه مؤمنه می کند عتق ذات رقبه هم می کند دیگر. پس باید برای کسی واجب کنند عتق رقبه را، که امر به عتق رقبه مؤمنه او را تحریک به امتثال نمی کند. بگویند إن کنت لا تمتثل الامر بعتق رقبة مؤمنة فیجب علیک عتق رقبة.

ایشان فرموده است: علاوه این وجوب عتق رقبه بطور مطلق بازگشتش به تخییر بین اقل و اکثر است. تخییر بین اقل و اکثر مثل اینکه مولا به یکی بگوید یا زید را اکرام کن یا زید و عمرو را اکرام کن. این غلط و محال است. چرا؟ برای اینکه زید را که باید اکرام کنیم. زید را که اکرام کردیم می خواهیم عمرو را اکرام بکنیم می خواهیم نکنیم. پس معنا ندارد که بگوید واجب است بر تو که یا زید را اکرام کنی یا زید و عمرو را اکرام کنی. خب باید بگوید واجب است زید را اکرام کنی و مستحب است عمرو را اکرام کنی. وقتی که من واجب است زید را اکرام بکنم و عمرو را هم می توانم اکرام بکنم یا نکنم، معنا ندارد بگوید بر تو واجب است یا زید را اکرام بکنی و یا زید و عمرو را اکرام کنی. اکرام کردن عمرو که واجب نیست می توانم ترک کنم. اکرام کردن زید هم که واجب است علی أیّ تقدیر. پس این تخییر بین اقل و اکثر معنا ندارد. پس باید بگوید زید را بطور تعیین باید اکرام کنی، عمرو را هم می خواهی اکرام کن می خواهی نکن. اینکه واجب تخییری بکند بگوید بر تو واجب است یا زید را اکرام کنی یا زید و عمرو را، این معنا ندارد. چون اکرام زید واجب تعیینی است لابد منه است، به هر حال زید را باید اکرام کنیم، اما اکرام عمرو ما مرخصیم در ترکش. این چه واجب تخییری است که اکرام زید را حتما باید انجام بدهم و اکرام عمرو را هم می توانم انجام ندهم، این چه واجب تخییری شد.

فرموده اینجا هم همین است، اینجا هم وقتی مولا می گوید أعتق رقبة دو تا وجوب می آورد، وجوب عتق رقبه مؤمنه، وجوب عتق ذات رقبه. معنایش این است که شما مخیرید، یا فقط عتق رقبه مؤمنه بکنی که امتثال هر دو تکلیف کردی، یا اول بروی عتق رقبه کافره بکنی بعد بروی عتق رقبه مؤمنه بکنی. این می شود دیگر. اینکه می شود تخییر بین اقل و اکثر. یعنی من مخیر شدم یا فقط عتق رقبه مؤمنه بکنم یا عتق رقبه مؤمنه بکنم و عتق رقبه کافره بکنم. مثل همان مثالی که من مخیر می شوم یا فقط زید را اکرام کنم و یا هم زید را اکرام کنم و هم عمرو را. خب این می شود تخییر بین اقل و اکثر و این محال است.

وقتی نتیجه این شد که امر به مطلق باید ترتبی باشد، یعنی إن لم تعتق رقبة مؤمنة فأعتق رقبة، اینجوری باید باشد و جور دیگرش محال است. خب ما اگر بخواهیم خطاب أعتق رقبة را حمل کنیم بر این نحو، معنایش این است که حکم را تقیید زدیم، معنایش این است که وجوب عتق رقبه را مشروط کردیم به عصیان عتق رقبه مؤمنه، با اینکه تا حالا اینقدر فریاد زدیم که جمع موضوعی بر جمع حکمی مقدم است. حمل مطلق بر مقید باید کرد. نباید بیائید یک کاری بکنید که حکم مقید بشود. شما اگر بخواهید وجوب أعتق رقبة را ترتبی بکنید این تقیید حکمی است. پس این کار را نباید بکنید. و تعدد حکم بدون تقیید حکمی هم ممکن نیست. تعدد وجوب بدون تقیید حکمی ممکن نیست، وجوب عتق رقبه باید بشود مشروط به عصیان عتق رقبه مؤمنه، واین تقیید حکمی جمع حکمی است و با وجود جمع موضوعی حمل مطلق بر مقید نوبت به این جمع حکمی نمی رسد. ببینیم این فرمایش آقای خوئی ره درست است یا نه.

جلسه 542

دوشنبه 06/10/89

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 مرحوم آقای خوئی بود که فرمودند: ما در جائی که مطلق بدلی داشتیم مثل إن افطرت فأعتق رقبة، و یک خطاب مقیدی هم آمد گفت إن افطرت فأعتق رقبة مؤمنة، شک کردیم که آیا در اینجا وحدت حکم هست یا تعدد حکم. مقتضای صناعت این است که ما حمل کنیم بر وحدت حکم و نتیجه این می شود که یک وجوب بیشتر نیست و این وجوب هم تعلق گرفته است به عتق رقبه مؤمنه. اما حمل بر تعدد حکم که بگوئیم دو وجوب هست، یک وجوب رفته روی عتق رقبه و یک وجوب رفته روی عتق رقبه مؤمنه، مرحوم آقای خوئی فرمود این صحیح نیست. چون اگر بنا باشد که ما دو وجوب داشته باشیم یک وجوب برود روی طبیعت و وجوب دیگر برود روی حصه و مقید، آن وجوبی که رفته است روی طبیعت نباید وجوب مطلق باشد. باید وجوب مشروط و ترتبی باشد. باید باشد که إن لم تعتق رقبة مؤمنة فیجب أن تعتق رقبة. و این تقیید وجوب و ترتبی کردن وجوب خلاف ظاهر است.

ایشان فرمود: چرا ما می گوئیم نمی شود وجوب عتق رقبه بطور مطلق جعل بشود در حالی که وجوب عتق رقبه مؤمنه هم جعل شده است؟ می فرماید چون وجوب مطلق جعل کردن لغو است. کسی که امتثال می کند امر به عتق رقبه مؤمنه را، وجوب عتق رقبه شامل او بشود لغو است. خب او از امر به عتق رقبه مؤمنه منبعث می شود. چرا به او امر دوم می کنید که أعتق رقبة؟ بروید سراغ آنهایی که امتثال نمی کنند امر به عتق رقبه مؤمنه را، بگوئید إن کنتم إن تمتثلون الامر بعتق رقبة مؤمنة فأعتقوا رقبة.

اقول: جواب این بخش از فرمایش آقای خوئی ره این است که از نظر عقلی درست است که غرض از امر به عتق رقبه همین است که آنهایی را تحریک کند به عتق رقبه که خطاب أعتق رقبة مؤمنة نتوانسته آنها را تحریک کند به عتق رقبه مؤمنه. ولکن غرض از جعل این هست یک مطلب است، اینکه خود جعل را مشروط نکنند و مطلق بگذارند مطلب دیگری است. عقلا هیچ لغویتی در این کار احساس نمی شود که مولا بطور مطلق جعل کند وجوب عتق رقبه را. در موارد تعدد مطلوب همین است دیگر. مولا می گوید باید نهار بپزید، این یک امر، امر دوم این است که باید نهار کباب بپزید. حالا اگر نهار کباب پخت هر دو امر را عبد امتثال کرده است. اگر کباب پختن برای عبد زحمت داشت و عصیان کرد این امر را، لااقل امر به نهار پختن تحریک کند این عبد را، بجای کباب لااقل یک غذای دیگری بپزد که مولا گرسنه نماند. این اشکال عقلی ندارد. درست است که غرض از جعل در آن امر به مطلق این است که کسی که امر به مقید او را تحریک نمی کند تحریک بشود از امر به مطلق، اما این دلیل نمی شود که جعل را هم باید مشروط بکند به این غرضش.

اما آن چیزی که آقای فرمود که لازمه اینکه ما هم امر داشته باشیم به عتق رقبه و هم امر داشته باشیم به عتق رقبه مؤمنه، تخییر بین اقل و اکثر است، چون مکلف مخیر می شود بین اینکه عتق رقبه مؤمنه بکند، یا اول عتق رقبه کافره بکند وبعد برود عتق رقبه کافره بکند. اگر از اول عتق رقبه مؤمنه کرد امتثل کلا الامرین، اگر اول عتق رقبه کافره کرد، امتثال کرده امر أعتق رقبة را، وبعدا هم باید برود عتق رقبه مؤمنه بکند تا امتثال امر به عتق رقبه مؤمنه کرده باشد. آقای خوئی ره فرمود خب اینکه شد تخییر بین اقل و اکثر. این آقا شد مخیر که عتق رقبه مؤمنه بکند یا جمع کند بین عتق رقبه کافره و عتق رقبه مؤمنه. و التخییر بین الاقل و الاکثر محال.

جناب آقای خوئی! این بحث ربطی به تخییر بین اقل و اکثر ندارد. تخییر بین اقل و اکثر این است که یک امر به نحو واجب تخییری می گوید یا اکرام کن زید را، یا اکرام کن زید و عمرو را. یک امر. این محال است. چرا؟ برای اینکه بازگشت اینکه مولا بگوید اکرم زید أو اکرم زیدا و عمروا این است که اکرام زید واجب تعیینی است، چون اکرام زید حتما باید محقق بشود. پس جزء تعیینی است. اکرام عمرو هم می تواند ترک بشود. خب این چه واجب تخییری شد؟ اکرام زید که واجب تعیینی است لابد منه است، اکرام عمرو هم مما یجوز ترکه است، پس چطور می خواهد اکرام عمرو بشود واجب تخییری. اکرام زید جزء تعیینی است لابد منه است، اکرام عمرو هم یجوز ترکه. چطور می تواند اکرام عمرو بشود جزء این واجب در حالی که واجب بدون او هم محقق می شود. می گوید یا اکرام کن زید را، یا اکرام کن زید و عمرو را، اگر اکرام نکردید عمرو را و فقط زید را اکرام کردید، آیا امتثال نکردید عمرو را؟ امتثال کردید. محال است که اینجا امر برود روی جامع بین اکرام زید و اکرام زید و عمرو. چرا؟ برای اینکه این امر اگر بخواهد روی جامع، معنایش این است که اگر شما آمدی اکرام کردی زید و عمرو را، اکرام عمرو می شود جزء الواجب. آقا اکرام عمرو جزء الواجب نیست. چرا؟ برای اینکه این چه جزء الواجبی است که با انتفاء او واجب منتفی نمی شود. شما اگر اکرام عمرو را ترک کنید و فقط اکرام زید بکنید واجب حاصل شده است. پس این چه جور جزء الواجبی است که ترخیص در ترک دارد؟ اینکه نشد جزء الواجب. اکرام زید شد واجب تعیینی لایجوز ترکه ابدا، اکرام عمرو هم شد غیر واجب چون یجوز ترکه. حالا می تواند مولا بگوید اکرام زید واجب است اکرام زید مستحب است. این اشکالی ندارد. اما اینکه بیاید بگوید واجب است به نحو واجب تخییری یا زید را اکرام کنی و یا زید و عمرو را اکراک کنی این معقول نیست. چون زید را که باید اکرام کنم، او می شود واجب تعیینی. عمرو را هم که لازم نیست اکرام کنم، پس چه جور می خواهد جزء الواجب بشود؟ جزء الواجب آن چیزی است که ینتفی الواجب بانتفائه، با ترک اکرام عمرو که مشکلی پیش نمی آید. این است منشأ اینکه تخییر بین اقل و اکثر محال است. اما در مانحن فیه ما یک وجوب که نداریم دو وجوب داریم، یک وجوب رفته روی عتق رقبه، یک وجوب دیگری رفته روی عتق رقبه مؤمنه. هر کدام از این وجوبها متعلق خاص خودش را دارد. منتهی در مقام امتثال من می توانم یک عتق رقبه مؤمنه بکنم هر دو تا وجوب را امتثال بکنم. این می شود تداخل در امتثال. این چه ربطی دارد به تخییر بین اقل و اکثر؟. شبیه این می ماند که مولا گفته اکرم عالما، اکرم هاشمیا. دو تا وجوب هست. تداخل در امتثال می کنیم، می آییم یک عالم هاشمی را اکرام می کنیم، هم امتثال کردیم امر اکرم عالما را، هم امتثال کردیم امر اکرم هاشمیا را. این می شود تداخل در امتثال. اینکه اشکالی ندارد. خود شما قبول دارید این مطلب را. بلکه در فقه فتوی دادید فرمودید انسان می تواند بین نافله مغرب ونماز غفلیه همین برنامه را پیاده کند یک نماز بخواند هم به نیت نافله مغرب و هم به نیت نماز غفیله. تداخل در امتثال است دیگر. نافله مغرب را که می خواند در ضمن آن اذکار نماز غفلیه را هم بگوید. هم قصد نافله مغرب دارد و هم قصد غفیله دارد. اسمش را هم گذاشتید تداخل در امتثال. اینکه اشکالی ندارد، این ربطی به تخییر بین اقل و اکثر ندارد.

اینجا هم تداخل در امتثال است. این آقا چه جور در مثال اکرم عالما و اکرم هاشمیا می توانست برود یک عالم غیر هاشمی را اکرام کند، که فقط اکرم عالما را امتثال کرده بود، بعدا هم برود یک هاشمی را اکرام کند. و می توانست با یک اکرام عالم هاشمی تداخل در امتثال درست کند و هر دو وجوب را امتثال کند با فعل واحد.

در مانحن فیه هم از این قبیل است. أعتق رقبة و أعتق رقبة مؤمنة اگر تعدد حکم باشد مکلف می تواند تداخل در امتثال بکند، بیاید عتق رقبه مؤمنه بکند که هم عتق رقبه کرده و هم عتق رقبه مؤمنه. می تواند هم تداخل در امتثال نکند، اول عتق رقبه کافره بکند، طبیعی عتق رقبه موجود می شود، أعتق رقبة امتثال شده است. بعد برود عتق رقبه مؤمنه بکند که امر به مقید امتثال شده است. این محذور عقلی ندارد. ولذا لازمه قبول تعدد حکم تقیید حکمی أعتق رقبة نیست، بلکه اطلاق أعتق رقبة از جمیع جهات حفظ می شود. أعتق رقبة یک وجوبی است مطلق و نه ترتبی که متعلقش هم مطلق عتق رقبه است. یک وجوب دیگری هم هست که متعلقش عتق رقبه مؤمنه است.

ولذا آقای صدر ره فرموده اصل در موارد شک در تعدد حکم بر تعدد حکم است. تا شما یقین پیدا نکنید در إن افطرت فأعتق رقبة و إن افطرت فأعتق رقبة مؤمنة وحدت حکم هست، مقتضای قاعده این است که قائل به تعدد حکم بشوید، وجهی ندارد که حمل کنید مطلق را بر مقید. ظاهر أعتق رقبة این است که یک جعل رفته روی وجوب عتق رقبة، و ظاهر أعتق رقبة مؤمنة هم این است که جعل دیگری رفته روی وجوب عتق رقبه مؤمنه. ولذا در بحوث می گویند تا از خارج احراز نکنیم وحدت حکم را، وجهی ندارد حمل کنیم مطلق را بر مقید. ملتزم می شویم به تعدد وجوب.

واین ثمره هم دارد. ثمره اش این است که اگر کسی عاجز شد از مقید، طبق نظر آقای خوئی ره دیگر تکلیف ساقط است. عاجز است از عتق رقبه مؤمنه، رقبه مؤمنه پیدا نمی شود. خب تکلیف ساقط است، چون ما حمل کردیم مطلق را بر مقید. ما دیگر طبق نظر آقای خوئی غیر از وجوب عتق رقبه مؤمنه نداریم، او هم که سقط بالعجز. اما اگر قائل به تعدد وجوب بشویم نه، أعتق رقبة مؤمنة تکلیف به عتق رقبه مؤمنه ساقط شد بخاطر عجز، اما تکلیف به عتق رقبه که نباید ساقط بشود، او تکلیف مستقلی است.

در اینجا یک مطلبی عرض می کنیم که در کلمات بعضی از بزرگان هست از جمله آقای سیستانی هم در بحث تعارض مطرح کرده اند، و آن این است که گفته می شود:

درست است تعدد حکم عقلا مشکل ندارد. فرمایش آقای خوئی ره از نظر عقلی درست نیست، ولی منهج وروش عقلاء در موارد تعدد مطلوب همان چیزی است که آقای خوئی ره فرموده، که امر می کنند اولا و بالذات به آن مقید، می گوید نهار کباب بپز. منتهی می بیند که اگر این عبد کباب نپزد لااقل مصلحت این است که یک غذایی بپزد، تعدد مطلوب است دیگر. می گوید کباب بپز، اگر کباب نمی پزی لااقل یک غذائی بپز. روش عقلائی در موارد تعدد مطلوب به عنوان اولی این است. گاهی عنوان ثانوی است، مثلا نذر، شما نذر می کنید که نمازتان را در مسجد بخوانید. بله این دو عنوان است، یک وجوب می رود روی ذات نماز، یک وجوب هم مربوط به وفاء به نذر است اقتضاء می کند نمازتان را در مسجد بخوانید. حالا اگر نماز را در مسجد خواندی هر دو وجوب را امتثال کردی، هم وجوب صلاة فریضه را و هم وجوب وفاء به نذر را. ولی اگر گفتی مسجد سرد است حال ندارم بروم مسجد نماز بخوانم در خانه نماز خواندی. خب امر به وفاء به فریضه را امتثال کردی امر به وفاء به نذر را عصیان کردی. این اشکال ندارد و قابل التزام است. دو تا امر مطلق، یکی امر به نماز فریضه و یکی امر به وفاء به نذر. چون امر به وفاء به نذر عنوان ثانوی است. و نسبت هم عموم من وجه است. وفاء به نذر ممکن است در غیر نماز باشد.

اما در موارد عنوان اولی که خود مولا می خواهد به نحو تعدد مطلوب امر کند، این متعارف نیست که بیاید مثلا بگوید که نان بخر (بطور مطلق)، نان سنگک بخر. که اگر برود نان سنگک بخرد دو تا وجوب را امتثال کرده است، ولی اگر نان غیر سنگک بخرد فقط وجوب خریدن نان را امتثال کرده است. این متعارف نیست. متعارف در موارد تعدد مطلوب این است که می گوید نان سنگک بخر، اگر نان سنگک نمی خری لااقل نان بخر که سر سفره نان داشته باشیم. اینجور می گویند.

و این مطلب، مطلب بعیدی نیست. ولذا این فرمایش آقای خوئی ره را با یک بیان عقلائی می شود تکمیل کرد که بگوئیم تعدد حکم طبق روش عقلاء به این است که امر به مطلق را امر ترتبی بکنند. و چون امر ترتبی بازگشتش به تقیید حکم است و جمع حکمی است، ولذا مقتضای قاعده اولیه این می شود که ما جمع موضوعی بکنیم. أعتق رقبة وقتی آمد و أعتق رقبة مؤمنة آمد درست است که یک راه دیگری هست وآن این است که بگوئیم مراد از أعتق رقبة این است که إن لم تعتق رقبة مؤمنة فأعتق رقبة علی الاقل. ولی این جمع که ما بیائیم خطاب عتق رقبه را ترتبی بکنیم با وجود امکان جمع موضوعی که حمل کنیم مطلق را بر مقید، نوبت به آن نمی رسد. حمل مطلق بر مقید جمع موضوعی است و او مقدم است.

این فرمایش آقای خوئی ره را ولو عقلا ما نتوانستیم تأیید کنیم و اشکال از نظر عقلی به ایشان وارد هست ولی دلیل نمی شود که ما همراهی کنیم به بحوث وبگوئیم اصل بر تعدد حکم است و در مواردی که احراز وحدت حکم می کنیم فقط حمل مطلق بر مقید می شود. نه، در موارد شک هم منهج عقلاء مشکل ما را حل می کند و متعین می شود حمل مطلق بر مقید.

هذا کله إذا کان خطاب الامر بالمقید ظاهرا فی التکلیف.

اما اگر خطاب امر به مقید از اول ظهور داشته باشد در ارشاد به شرطیت، او که اصلا خارج از این بحث هست، روشن است. اقرأ فی صلاتک از اول ظهور دارد در ارشاد به جزئیت سوره. تطهر لصلاتک از اول ظهور دارد در ارشاد به شرطیت طهارت. آن که اصلا ربطی به بحث مانحن فیه ندارد. از اول ظهورش در ارشاد به شرطیت و جزئیت است و حمل بر تعدد امر وجهی ندارد، که ما بگوئیم یک امر داریم به طبیعی نماز، یک امر داریم به قرائت در نماز به عنوان امر نفسی، خب این خلاف ظاهر این است که این خطاب اقرأ فی صلاتک ظهور دارد در ارشاد به شرطیت یا جزئیت.

پس این فرمایش بحوث که ما در موارد شک در تعدد حکم اصل اولی را بر تعدد حکم می گذاریم و لا وجه لحمل المطلق علی المقید، این در صورتی است که خطاب مقید متضمن خطاب امر نفسی باشد. و الا اگر ظاهرش ارشاد به شرطیت و جزئیت باشد که چاره ای جز حمل مطلق بر مقید نیست.

البته ما گاهی در فقه قرینه داریم، مثلا در باب حج یک سری از افعال حج اینها اجزاء نیستند به این معنا که یبطل الحج بترکه. بلکه واجبند در ضمن حج. مثل مبیت در منا. اگر کسی عمدا مبیت در منا را ترک کند حجش باطل نمی شود. رمی جمرات روز یازدهم و دوازدهم عمدا هم کسی ترک کند حجش باطل نمی شود. اینها می تواند واجب فی واجب باشد. همین چیزی که آقای صدر گفتند تعدد وجوب. خب در اینجا مشکلی ندارد، ما یک وجوب داریم رفته رو حج و یک وجوب مستقل داریم که رفته است روی مبیت به منا در زمان حج، یا رفته روی جمرات روز یازدهم و دوازدهم در زمان حج. که می شود یک واجب مستقل که ظرف این واجب مستقل حج هست. می شود واجب فی واجب. اگر قرینه داشتیم به این مطلب ملتزم می شویم. ولکن ظاهر خطابات امر به شیئی در مرکب همان جزئیت است. مثل إقرأ فی صلاتک ظهورش در جزئیت است. و طبیعی است که وقتی ظهور خطاب إقرأ فی صلاتک در جزئیت بود، مجبوریم اطلاق أقم الصلاة را مقید کنیم بگوئیم أقم الصلاة اطلاقش مقید می شود به الصلاة مع السورة.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث.

سؤال وجواب: از نظر آقای خوئی ره اگر احراز بشود تعدد وجوب، یعنی احراز کنیم یک وجوب داریم روی عتق رقبه و یک وجوب داریم روی عتق رقبه مؤمنه، پس ناچاریم وجوب عتق رقبه را بگوئیم وجوب ترتبی است. فرض این است که تعدد وجوب را اگر احراز کنیم یعنی احراز کرده ایم که وجوب عتق رقبه مترتب است بر عصیان امر به عتق رقبه مؤمنه. وقتی تعدد وجوب را احراز کردید معنا ندارد حمل کنید اعتق رقبة را بر رقبه مؤمنه. آن اعتق رقبة مؤمنة طبق فرض یک وجوب دیگری است. منتهی آقای خوئی ره می گوید احراز که می کنید تعدد وجوب را، معنایش این است که أعتق رقبة وجوبش ترتبی است.

بحث در موارد شک در تعدد وجوب و وحدت وجوب است، که در مسأله یک قول، قول آقای خوئی ره شد که اصل بر وحدت حکم است به برهان عقلی. یک بیان، بیان آقای صدر شد که اصل بر تعدد حکم است لبطلان ذلک البرهان العقلی. راه سوم راهی است که ما عرض کردیم و در کلمات آقای سیستانی هم در بحث تعارض هست که ما بگوئیم کلام آقای خوئی ره از نظر عقلی درست نیست ولی از نظر عقلائی چون منهج عقلائی در موارد تعدد مطلوب این است که مولا به نحو ترتب حکم می کند. می گوید إن لم تعتق رقبة مؤمنة فأعتق رقبة علی الاقل. پس ولو عقل این را نمی گوید ولی عقلاء منهجشان این است کما لایبعد. نتیجه این است که باز همان مطلب آقای خوئی می شود منتهی به روش عقلائی.

### یقع الکلام فی المستحبات

این مطالبی که در حمل مطلق بر مقید گفتیم در خطابات الزامیه بود. منهج و روش علماء در خطابات مستحبه بر حمل مطلق بر مقید نیست. مثلا یک روایتی می گوید زر الحسین علیه السلام. یک روایتی می گوید زر الحسین علیه السلام مغتسلا. یک روایت دیگری می گوید زر الحسین علیه السلام مغتسلا بماء الفرات. روش فقهاء این است که قائل به تعدد مراتب استحباب شده اند. گفته اند اصل زیارت امام حسین علیه السلام مستحب، زیارت با غسل مستحب مؤکد، زیارت با غسل به ماء فرات مستحب آکد.

این اشکال پیش آمده که چه فرق می کند خطابات واجب با خطابات مستحب؟ حالا اگر امر وجوبی داشتیم به زیارت امام حسین علیه السلام، بعد خطاب دیگر می گفت زر الحسین علیه السلام مغتسلا، شما می گفتید ما اینجا تقیید می زنیم خطاب مطلق را، حالا چون خطاب زر الحسین علیه السلام شد خطاب استحبابی دیگر تقیید نمی زنید؟. اگر ظهور خطاب مقید در تقیید آن خطاب مطلق است، لافرق بین الواجب و المستحب. اگر ظهورش در تقیید آن نیست بلکه می شود بر تعدد مراتب حکم حمل کرد، باز شما در مستحبات این کار را کردید خب در واجب هم همین کار را می کردید، حمل می کردید بر تعدد مراتب وجوب. می گفتید زیارت امام حسین علیه السلام واجب و زیارت امام حسین علیه السلام با غسل هم واجب. دو تا واجب. همان تعدد وجوب که قبلا بحث شد.

مرحوم آخوند در جواب فرموده: فرق مستحب در واجب در این است که چون ما در شرع پیدا کردیم که غالبا مستحب ذومراتب است، ولذا حمل خطاب مطلق در مستحبات بر مقید نمی کنیم بلکه حمل می کنیم بر اختلاف مراتب استحباب. ولی در واجبات همچنین غلبه ای نیست.

مرحوم آقای خوئی فرموده: غلبه چه اثری دارد؟ غلبه در مستحب اختلاف مراتب استحباب باشد، اما مگر غلبه باعث می شود که ظهور عوض بشود؟

اقول: این فرمایش آقای خوئی ره تمام نیست. برای اینکه غلبه گاهی به مثابه قرینه متصله است. این منشأ می شود ظهور عوض بشود. ما در بحث نواهی عرض کرده ایم که چون غالبا مفسده در نهی انحلالی است، وقتی می گویند دروغ نگو هر فردی از کذب یک مفسده مستقله دارد. غلبه با این است. این منشأ شده است که ظهور پیدا کند خطاب نهی در انحلالیت که هر فردی از این طبیعت کذب حرام است. غلبه گاهی به مثابه به قرینه متصله است.

بله می شود به صاحب کفایه اشکال صغروی کرد که شما این غلبه اختلاف مراتب استحباب را از کجا احراز کردید؟ دلیلی نداریم بر این غلبه. فقط از باب این است که فقهاء این کار را کرده اند حمل بر مراتب استحباب کرده اند، خب ما می خواهیم ببینیم کار فقهاء درست بوده یا نه. اگر کار فقهاء درست نباشد چه کسی می گوید غلبه در مستحبات به اختلاف مراتب استحباب است که زیارت امام حسین علیه السلام مستحب و زیارت با غسل مستحب مؤکد و هکذا، چه کسی می گوید اینجوری است؟ بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 543

سه شنبه 07/10/89

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 روش فقهاء در خطابات در اوامر استحبابیه بر حمل مطلق بر مقید بوده است. برخلاف اوامر وجوبیه. در اوامر وجوبیه اگر یک خطابی پیدا می کردند که مثلا در باب کفاره می فرمود که یتصدق بحنطة، می گفتند اطلاقاتی که در کفاره آمده است که یتصدق بالطعام تقیید می خورد به حنطه. اما در مستحبات روش فقهاء این نبود، حمل بر مراتب استحباب می کردند. امر به مثلا نماز شب در یک خطابی اگر وارد می شد خطاب دیگر می گفت در نصف دوم نماز شب بخوانید، می گفتند مستحب مؤکد و افضل این است که در نیمه دوم نماز شب خوانده بشود، ولکن نماز شب در نیمه اول هم مشروع است. این را به عنوان مثال عرض کردم نظر به بحث فقهی آن ندارم، هر چند بعضی از فقهاء هم این را فرموده اند که نماز شب مطلقا در کل شب مشروع است ولو در نیمه اول خوانده بشود.

مرحوم صاحب کفایه برای توجیه این مطلب وجوهی ذکر کرد:

یک وجه این بود که چون غلبه در مستحبات این است که چون در اینها اختلاف مراتب استحباب هست این منشأ شده است که حمل مطلق بر مقید نکنند بلکه حمل بر اختلاف مراتب استحباب بکنند.

که جواب این عرض شد که الغلبة اول الکلام.

وجه دومی که صاحب کفایه مطرح فرموده، این است که فرموده لعل فقهاء از باب تسامح در ادله سنن این کار را کرده اند. چون در ادله مستحبات تسامح می کردند هم اخذ به خطاب مطلق کرده اند و هم اخذ به خطاب مقید کرده اند.

اقول: این مطلب سه اشکال دارد:

اشکال اول: اگر واقعا خطاب مقید ظهور داشته باشد در تقیید خطاب مطلق، خطاب مطلق که می گفت صل صلاة اللیل با آن خطابی که می گوید صل صلاة اللیل بعد منتصف اللیل وقتی عرف نگاه می کند ظهور ثانوی اش در این می شود که نماز شب وقتش در نیمه دوم شب است. دیگر اصلا بلوغ استحباب نماز شب در نیمه اول صدق نمی کند که بلغ الثواب بر نماز شب در نیمه اول. بلوغ با توجه به ظهور عرفی حساب می شود. اگر ظاهر عرفی خطاب مقید این است که تقیید می زند خطاب مطلق را، خب دیگر ظهور بلوغ در همین مقدار هست که بیش از این بلوغ صدق نمی کند.

مثل این می ماند که خطاب مقید بگوید لا تصلّ صلاة اللیل الا بعد منتصف اللیل. خب اگر روایتی بگوید لا تصلّ صلاة اللیل الا بعد منتصف اللیل، خب واضح است که ما تقیید می زنیم خطاب صل صلاة اللیل را. معنا ندارد بگوئیم طبق قاعده تسامح در ادله سنن اشکال ندارد در نیمه اول شب هم می شود نماز شب خواند.

سؤال وجواب: عرض ما این است که من بلغه ثواب من الله علی عمل با توجه به ظهور خطاب مقید که ولتکن صلاة لیلک بعد منتصف اللیل اصلا نماز شب قبل از منتصف اللیل اصلا صدق نمی کند که بلغ الثواب علیه.

اشکال دوم: این است که اصل مبنای قاعده تسامح در ادله سنن درست نیست. آن چیزی که ما از این روایات من بلغه ثواب علی عمل فعمله اوتی ذلک الثواب استفاده کردیم ترغیب به اتیان عملی است که بلغ علیه الثواب و وعده هم داده شده است که همان نوع ثوابی که به شما گفته اند اگر این عمل را به داعی رجاء و احتیاط انجام بدهی وقصد قربت از تو متمشی بشود آن نوع ثواب را که به شما رسیده به شما خواهند داد. ولذا در بعضی روایات دارد فعمله التماس ذلک الثواب. من بلغه ثواب علی عمل فعمله التماس ذلک الثواب اوتی ذلک الثواب وإن لم یکن کما بلغه. بیش از ترغیب به اتیان آن عمل به عنوان رجاء از این روایات استفاده نمی شود. البته استفاده هم می کنیم که آن نوع ثوابی که وعده داده شده به شما خواهند داد. اما اینکه خبر ضعیف حجت باشد در باب مستحبات، یا آن چیزی که مرحوم صاحب کفایه معتقد است که العمل البالغ علیه الثواب به عنوان ثانوی بشود مستحب، که اگر واقعا این عمل مستحب نیست ولی خبر ضعیف گفت مستحب است، به عنوان ثانوی عمل بالغ علیه الثواب می شود مستحب، اینها از روایت استفاده نمی شود.

اشکال سوم: برفرض از این روایات من بلغ استفاده کنیم تسامح در ادله سنن را، باز به درد نمی خورد. چرا؟ برای اینکه یا استفاده می کنیم حجیت خبر ضعیف را، خب خبر ضعیف در مستحبات حجت است یعنی به منزله خبر صحیح است، اما اینکه خبر صحیح حکمش چیست، خبر صحیح حکمش این است که اگر مطلق بود با مقید جمع عرفی بشود، اخبار من بلغ فوقش می گویند خبر ضعیف در حکم خبر صحیح است، بیشتر از این که نیست، اما با خبر صحیح چه باید کرد اگر مطلق با مقید مواجه شد او را که دیگر بیان نمی کند. عقلاء می گویند باید حمل کرد مطلق را بر مقید، فوقش این روایات طبق نظر مشهور که قائلند به تسامح در ادله سنن می گویند خبر ضعیف هم مثل خبر صحیح.

سؤال وجواب: فرقش با اشکال اول این است که در اشکال اول می گفتیم بلوغ صدق نمی کند. اینجا می گوئیم که اصلا بنابر نظر مشهور نهایت چیزی که از این روایات من بلغ استفاده می شود این است که می خواهند خبر ضعیف را حجت قرار بدهند مثل خبر قوی وصحیح. اما خبر صحیح در موارد مطلق و مقید باید چگونه جمع عرفی بشود آیا حمل مطلق بر مقید بکنیم یا نکنیم این اول الکلام است که در مستحبات خبر صحیح را اگر مطلق بود ما حمل بر مقید نکنیم. این روایات من بلغ می گوید خبر ضعیف حجت است، بیشتر از اینکه نمی گوید. اما مثل خبر صحیح که حجت است اگر مطلق با مقید مواجه شد ممکن است وظیفه ما در مقام جمع عرفی حمل مطلق بر مقید باشد.

و اما طبق نظر صاحب کفایه که اخبار من بلغ را حمل بر استحباب به عنوان ثانوی کرده، می گوئیم جناب صاحب کفایه! این با توجیه کلام مشهور نمی سازد. شما می خواهید بگوئید چرا مشهور مقید را حمل بر افضل الافراد کرده اند. حمل بر افضل الافراد چه ربطی دارد به این اخبار تسامح در ادله سنن؟ اینی که شما اختیار کردید اینجوری می شود که نماز شب چون در یک خبر مطلق گفت مستحب است، یک خبر مقید هم گفت نماز شب بعد از منتصف لیل مستحب است، نماز شب در اول لیل مستحب به عنوان ثانوی می شود طبق اخبار من بلغ. خب مستحب به عنوان ثانوی بشود آیا معنایش این است که نماز شب بعد منتصف اللیل افضل الافراد است؟ چه ربطی به هم دارد؟ شما فوقش طبق اخبار من بلغ می آیید می گوئید در مستحبات آن عملی که بلغ علیه الثواب به این عنوان ثانوی مستحب است. اما به عنوان ثانوی مستحب بودن چه ربطی دارد به اینکه ما بیائیم آن مقید را که نماز شب بعد منتصف اللیل است حمل بر افضل الافراد بکنیم؟ ربطی به هم پیدا نمی کند.

استحباب نماز شب بعد از منتصف لیل به دلیل اولی ثابت شده است، استحباب نماز شب قبل از منتصف اللیل به دلیل ثانوی وبه عنوان ثانوی ثابت شده است. این معنایش این است که نماز شب بعد منتصف اللیل افضل الافراد است؟ چه ربطی به هم دارد؟

پس بحث در این است که شما که می گوئید تسامح در ادله سنن یعنی عملی که بلغ علیه الثواب مستحب است به این عنوان ثانوی، اما کجای این نوشته شده است که پس نماز شب بعد از نیمه شب افضل الافراد است؟ معنای اینکه نماز شب بعد از نیمه شب افضل الافراد است این است که نماز شب قبل منتصف اللیل هم اصل ملاک فضیلت نماز شب را به عنوان اولی دارد. این معنای افضل الافراد است. معنای افضل الافراد این است که نماز شب بعد از نیمه شب افضل الافراد که هست نماز شب قبل از نیمه شب اصل ملاک اولی نماز شب را دارد، منتهی فضیلت در نماز شب بعد از نیمه شب است. معنای افضل الافراد این است دیگر. وقتی می گویند نماز در مسجد افضل الافراد است یعنی نماز در غیر مسجد اصل ملاک اولی نماز را دارد ولی نماز در مسجد فضیلتش بیشتر است. طبق مبنای شما نماز شب در نیمه اول شب به عنوان ثانوی می شود مستحب، نه اینکه ملاک اولی نماز شب را دارد تا بعد بگوئید نماز در نیمه دوم ملاک فضیلت را هم دارد می شود افضل الافراد.

این مثل این می ماند که نماز بی وضوء به عنوان ثانوی بشود واجب از باب تقیه، آیا شما می توانید بگوئید نماز با وضوء افضل الافراد است؟! چه ربطی به هم دارد. نماز با وضوء یک ملاک دارد به عنوان اولی، نماز بی وضوء ملاک تقیه پیدا کرده به عنوان ثانوی. اسم این را که نمی گذارند که نماز با وضوء شد افضل الافراد. اصلا نماز بی وضوء فقط ملاک ثانوی دارد مجزی از ملاک اولی نماز با وضوء نیست. شمائی که می گوئید اخبار من بلغ مفادش استحباب به عنوان ثانوی است، العمل البالغ علیه الثواب مستحبٌّ بهذا العنوان الثانوی، نماز شب قبل از نیمه شب به عنوان ثانوی ما بلغ علیه الثواب ملاک پیدا می کند، اما مجزی از ملاک اولی نماز شب که نیست تا بعد بگوئید چون مجزی از ملاک اولی نماز شب هست ولی نماز در نیمه دوم فضیلت بیشتری دارد نماز در نیمه دوم شد افضل الافراد. اینجوری که نمی شود.

مرحوم آقای خوئی فرموده: به نظر ما باید تفصیل داد. تارة ظهور خطاب مقید در ارشاد به شرطیت و جزئیت است. مثلا یک روایتی می گوید طف بالبیت تطوعا، یک روایت دیگری می گوید ولیکن طوافک بالبیت تطوعا مع الوضوء. خب ما ملتزم می شویم که طواف بدون وضوء اصلا مستحب هم نیست. ارشاد به شرطیت کرده است. یا اگر نهی می کرد می گفت لاتطف بالبیت محدثا، ملتزم می شدیم که فقط مستحب طواف مع الوضوء است.

پس اگر خطاب مقید به لسان ارشاد به شرطیت باشد، ولیکن طوافک بالبیت مع الوضوء، خب این ارشاد به شرطیت است. وضوء می شود شرط طواف مستحب. طواف مستحب اگر بدون وضوء باشد اصلا صحیح نخواهد بود. یا اگر خطاب مقید به لسان نهی باشد، لاتطف بالبیت و انت محدث، این هم موجب تقیید می شود.

پس در این دو فرض ما ملتزم می شویم به حمل مطلق بر مقید.

بله مواردی که خطاب مقید نه به لسان نهی از آن فرد فاقد قید است، ونه به لسان ارشاد به شرطیت است. یک خطاب می گوید طف بالبیت تطوعا، یک خطابی می گوید طف بالبیت متوضئا. مفاد خطاب طف بالبیت تطوعا امر استحبابی است به طبیعی طواف، مفاد خطاب دوم امر است به طواف مع الوضوء.

ایشان فرموده است: بله در اینگونه موارد وجهی ندارد که ما حمل مطلق بر مقید بکنیم. چرا؟ برای اینکه وقتی تنافی بین دو خطاب نیست حتی بدوا، عرف خودش را ملزم نمی داند که از ظهور خطاب مطلق رفع ید بکند.

پس فرقش با واجبات چیست؟ ایشان می گوید در واجبات خطاب امر به مقید امر وجوبی است ترخیص در ترک ندارد. أعتق رقبة، أعتق رقبة مؤمنة، خب این أعتق رقبة مؤمنة ترخیص در ترک ندارد. چون ترخیص در ترک ندارد پس من حتما باید عتق رقبه مؤمنه بکنم. او هم می گفتیم من که باید عتق رقبه مؤمنه بکنم و فرض این است که یک وجوب بیشتر نیست، آن أعتق رقبة هم مرادش یعنی همینکه عتق رقبه مؤمنه بکن. اما در مستحبات که خطاب مقید ترخیص در ترک دارد. خب طف بالبیت متوضئا استحبابا، ترخیص در ترک که دارد می توانم ترک کنم طواف مع الوضوء را.

سؤال وجواب: اگر مفاد خطاب مقید ارشاد به شرطیت بود، می گفت ولیکن طوافک بالبیت عن وضوء، یعنی خطاب مقید اصلا امر را برده بود روی نفس تقید، آنوقت حق با شما بود، ایشان می گوید او ارشاد به شرطیت است. اما اگر خطاب مقید امر را ببرد روی خود مقید نه روی تقید، امر بکند به طواف عن وضوء. خب اینکه ترخیص در ترک دارد. انسان می تواند ترک کند طواف عن وضوء را چون مستحب است. خب وقتی می تواند ترک کند تنافی ندارد با آن خطاب طف بالبیت تطوعا. موقعی تنافی پیش می آمد که این خطاب مقید خطاب وجوبی بود می گفت حتما باید مقید را انجام بدهی، مثل أعتق رقبة مؤمنة، حتما باید عتق رقبه مؤمنه کنی. خب ما گفتیم که دیگر نمی تواند أعتق رقبة وجوب را ببرد روی مطلق مگر به نحو ترتب. در موارد تعدد حکم به نحو ترتب بگوید إن لم تعتق رقبة مؤمنة فأعتق رقبة، که ترتب هم خلاف ظاهر بود. اما در مستحب که اصلا ترخیص در ترک دارد، تنافی نیست بین این مطلق و این مقید. و إن شئت قلت: قوام اطلاق به ترخیص در تطبیق است. طف بالبیت تطوعا اطلاق دارد نسبت به طواف بدون وضوء چون ترخیص در تطبیق دارد. شما می توانید تطبیق بکنید امر به طواف مستحب را بر طواف بدون وضوء. قوام اطلاق به ترخیص در تطبیق است. در صورتی خطاب طف بالبیت متوضئا منافات با اطلاق دارد که جلو ترخیص در تطبیق را بگیرد. اگر خطاب مقید می گفت لاتطف بالبیت محدثا، جلو ترخص در تطبیق را می گرفت و نهی می کرد از تطبیق بر این طواف بدون وضوء. اما امر استحبابی به طواف مع الوضوء که نهی نمی کند از تطبیق طف بالبیت تطوعا بر طواف بدون وضوء. مثل این می ماند که مستحب است انسان نماز در مسجد بخواند. استحباب نماز در مسجد منافات دارد با اطلاق صل الصبح؟ من می خواهم صل الصبح را تطبیق کنم به نماز بر خانه، مشکلی ندارد. در صورتی مشکل به وجود می آمد که آن صل فی المسجد امر وجوبی بود، می گفت حق نداری صل الفریضة را منطبق کنی بر نماز در خانه. مشکل پیدا می شد. اما صل فی المسجد وقتی امر استحبابی ترخیص در ترک دارد مانع نمی شود از تطبیق صل الفریضة بر صلاة در خانه. تنافی ای پیش نمی آید.

این است فارغ بین اوامر وجوبیه و اوامر استحبابیه، که در این مواردی که خطاب امر به مقید وجوبی است، این مانع از اطلاق خطاب امر به مطلق است. ترخیص در تطبیق آن امر به مطلق را بر آن فردی که فقد قید است از بین می برد. مثل صل، صل الفریضة متوضئا. صل الفریضة متوضئا امر وجوبی است، وقتی امر وجوبی بود مانع از تطبیق صل الفریضة است بر صلاة بدون وضوء. اما امر به مقید اگر استحبابی بود مانع از تطبیق آن مطلق بر افراد دیگر نیست و مشکلی پیش نمی آید.

اقول: این فرمایش ایشان به نظر ما قابل مناقشه است. ما یکوقت خطابمان خطاب شمولی است، یکوقت خطابمان خطاب بدلی است. مثالی که ایشان زده به خطابهای شمولی مثال زده است. حالا مثالی که خود ایشان زده استحباب زیارة الحسین علیه السلام با استحباب زیارة الحسین علیه السلام لیلة الجمعة است. آن مثالی که ما زدیم استحباب طواف و استحباب طواف مع الوضوء است. آن خطابی که شمولی است مثل این مثالی که ایشان زده استحباب زیارة الحسین علیه السلام با استحباب زیارة الحسین علیه السلام لیلة الجمعة، خب معلوم است اینها با هم تنافی ندارند. در واجبهایش هم تنافی نبود مثل مطلق شمولی بین اکرم العالم با اکرم الفقیه. آنجا هم تنافی نبود. اکرم العالم وجوب اکرام عالم است به نحو مطلق شمولی، با اکرم الفقیه تنافی نداشت، مثبتین بودند کما اینکه خود ایشان فرمود. چون اکرم العالم می گوید اکرام هر عالمی واجب است، اکرم الفقیه می گوید من فقط می گویم اکرام فقیه واجب است به بقیه کار ندارم. با هم تنافی ندارند.

بله علت اینکه اکرم الفقیه گفت معلوم می شود اهمیتش بیشتر است. علت این هم که گفت زر الحسین علیه السلام لیلة الجمة معلوم می شود اهمیتش بیشتر است از بقیه لیالی. می شود افضل الافراد.

اما بحث را باید جائی بکنیم که مطلق بدلی است. مثل صل صلاة اللیل، خب هر شب دیگر بیشتر از یک نماز شب که مستحب نیست. بار دوم که تشریع و بدعت و حرام است. پس بدلی است. در جائی که بدلی است یک خطاب می گوید إذا کان اللیل فصل صلاة اللیل، یک خطاب دیگری می گوید صل صلاة اللیل بعد منتصف اللیل. بحث در اینجا است. والا مطلق شمولی اگر مراد آقای خوئی باشد در واجباتش هم ما مشکل نداریم.

بله مواردی هست خطاب مقید مفهوم وصف دارد، مثل اکرم العالم با اکرم العالم العادل، آنجا چون مفهوم وصف دارد می فهمیم عالم مطلق وجوب اکرام ندارد. مفهوم وصف موجب تقیید خطاب اکرم العالم می شود. اما در خطاب زر الحسین علیه السلام یا زر الحسین علیه السلام لیلة الجمعة ممکن است این استحباب مؤکد است و قید زائد را آورده اند بخاطر این استحباب مؤکد. دیگر لغو نیست. در خطاب اکرم العالم با اکرم العالم العادل مفهوم وصف می گفت که معلوم می شود اکرام عادل مطلقا واجب نیست. اکرم العالم العادل که واجب مؤکد نمی گفت، بلکه می گفت اکرام عالم عادل واجب است، پس ظاهرش این بود که عالم مطلقا واجب الاکرام نیست والا قید عادل می شد لغو. باعث می شد مفهوم پیدا کند و اکرم العالم تقیید بخورد. در مستحبات این خصوصیت هست که دیگر وصف مفهوم ندارد حتی در مطلق شمولی. زر الحسین علیه السلام لیلة الجمعة خب ممکن است این لیلة الجمعة دخیل باشد در این امر استحبابی چون این امر استحبابی مؤکد است. در مستحبات چون ممکن است این قید زائد در استحباب مؤکد دخیل باشد ولذا اخذش لغو نیست. مفهوم وصف پیدا نمی کند که پس معلوم می شود زیارة الحسین علیه السلام مطلقا مستحب نیست. بله ما این را قبول داریم. اگر آقای خوئی ره این را می فرمود خیلی مطلب خوبی بود. فرق بین مستحبات و واجبات در موارد مطلق شمولی در این هست که اگر ما در واجب بودیم، قید زائد مثل اکرم العالم ظهور پیدا می کند در احترازیت، معلوم می شود عالم تمام الموضوع برای وجوب اکرام نیست. عرفا این را می گویند. اما در مستحبات نه، ممکن است این قید زائد را آورده اند بخاطر ترغیب بیشتر به این فرد مقید. این لغو نمی شود. ولذا ظهور پیدا نمی کند که زیارة الحسین علیه السلام در غیر لیلة الجمعة اصلا ترغیب و استحباب ندارد. بله این فارق را ما قبول داریم ولی آقای خوئی که این را نفرموده است.

پس به نظر ما در مطلق شمولی فارق بین مستحبات و واجبات این است که قید زائد در خطاب امر به مقید در مستحبات لغو نیست، ممکن است در تأکد استحباب دخیل باشد. همین مقدار کافی است که دیگر لغو نباشد ولو طبیعت مستحب است. اما آنچه که آقای خوئی فرمود تمام نیست. ما باید ببینیم در موارد مطلق بدلی مثل صلاة اللیل چکار می کنیم. که انشاءالله فردا عرض خواهیم کرد.

جلسه 544

چهارشنبه 08/10/89

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 حمل مطلق بر مقید در مستحبات بود، که مرحوم آقای خوئی فرمودند صور مسأله مختلف است:

صورت اول: اگر خطاب مقید لسانش لسان نهی باشد، نهی بکند از فرد فاقد قید. زر الحسین علیه السلام خطاب مطلق است، خطاب مقید بگوید لا تزره محدثا. ارشاد به مانعیت است.

صورت دوم: این است که امر بکند در این خطاب مقید به تقید. بگوید ولتکن زیارتک مع الوضوء. این هم ظهور دارد در ارشاد به شرطیت طهارت و ما باید اطلاق امر به زیارت را مقید کنیم به این خطاب ظاهر در شرطیت طهارت. همانطور که مشهور در طواف گفته اند چه طواف مستحب باشد و چه واجب باشد، نسب الیهم که قائل شده اند باید بین البیت و المقام باشد. چون در روایت یاسین ضریر آمده است که حد طواف بین البیت و المقام است، فمن جازه فلیس بطائف، کسی که بیرون از مقام ابراهیم طواف بکند یعنی فاصله اش با کعبه بیش از حدودا 12 متر باشد این طواف نیست. این خطاب اطلاق دارد، چه در طواف واجب و چه در طواف مستحب.

پس اگر ظاهر خطاب مقید ارشاد به شرطیت بود ما خطاب مطلق را در مستحبات هم تقیید می زنیم.

صورت سوم: این است که خطاب مقید امر کند به مقید. مثل زر الحسین علیه السلام لیلة الجمعة. ایشان فرموده اند تنافی ندارد با خطاب مطلق زر الحسین علیه السلام.

ما عرض کردیم که این فرمایش اخیر ایشان ناتمام است. بله آنچه که ایشان در صورت اولی و ثانیه بیان کردند مطلب درستی است. اگر یک خطابی گفت زر الحسین علیه السلام، خطاب دومی گفت لاتزره و انت محدث، ما خطاب زر الحسین علیه السلام را تقیید می زنیم. می گوئیم مستحب زیارت امام حسین علیه السلام است در حال طهارت. مگر از خارج مناسبات حکم وموضوع قرینه بشود به عنوان قرینه خاصه حمل کنیم بر اختلاف مراتب فضل. والا ظهور اولی خطاب نهی لا تزر الحسین و انت محدث این است که اصلا مستحب نیست زیارت امام حسین علیه السلام در هنگام حدث.

وآنچه که در صورت ثانیه بیان کرد او هم مطلب درستی است. ولتکن زیارتک عن وضوء ارشاد است به شرطیت وضوء.

اما آنچه که در صورت ثالثه بیان کرد به نظر ما این مطلب ایشان درست نیست. برای اینکه آن اشکالی که خود ایشان در بحث واجبات کرد أعتق رقبة، أعتق رقبة مؤمنة، آن اشکال این بود که ما اگر بخواهیم حمل کنیم این دو خطاب را بر تعدد حکم، باید أعتق رقبة ترتبی بشود. ایشان اینجور فرمود. باید أعتق رقبة بشود إن لم تعتق رقبة مؤمنة فأعتق رقبة. چون ایشان فرمود با وجود امر به عتق رقبه مؤمنه امر مطلق به عتق رقبه لغو است. کسی که امتثال می کند امر به عتق رقبه مؤمنه را، به او بگویند أعتق رقبة لغو است. او که عتق رقبه مؤمنه می کند دیگر نیازی نیست به او بگوئید أعتق رقبة. بروید به کسی بگوئید که لایمتثل الامر بعتق رقبة مؤمنة، به او بگوئید أعتق رقبة. یعنی می شود امر ترتبی.

بعد ایشان فرمود اگر بنا باشد امر به عتق رقبه مطلق باشد ترتبی نباشد، یک امر دیگری هم داشته باشیم به عتق رقبه مؤمنه، تخییر بین اقل و اکثر لازم می آید و هو محال. اینجور فرمود. خب همین اشکال در مستحبات هم هست. مولا اگر در مطلق بدلی بگوید أقم صلاة اللیل بعد منتصف اللیل، بطور مطلق هم بگوید أقم صلاة اللیل فی اللیل، همین اشکال آقای خوئی ره پیش می آید که این امر استحبابی به نماز شب در کل شب اطلاقش نسبت به کسی که امر صل اللیل بعد منتصف اللیل را امتثال خواهد کرد لغو است. و تخییر بین اقل و اکثر هم لازم می آید. همان اشکال اینجا هم می آید.

آنوقت اگر کسی بگوید خب ملتزم بشویم به امر ترتبی که إن لم تصل صلاة اللیل بعد منتصف اللیل فصل صلاة اللیل ولو فی اوله. خب آقای خوئی ره که قبلا جواب داد، گفت این تقیید، تقیید حکمی است. با وجود جمع موضوعی که ما مطلق را بر مقید حمل کنیم، عرفا مجاز نیستیم که بجای حمل مطلق بر مقید بیائیم حکم مطلق را ترتبی بکنیم. اینجور فرمود. خب همین بیان در مستحبات هم می آید.

به ادعای آقای خوئی ره عرف جمع موضوعی را مقدم می کند بر جمع حکمی. فرق هم نگذاشته بین واجبات و مستحبات. صرفا ادعای آقای خوئی ره در مستحبات این بود که منافات ندارد زیارت امام حسین علیه السلام شب جمعه مستحب باشد موقع های دیگر هم مستحب باشد. اصلا مثال را برد روی مطلق شمولی.

ما می گوئیم آن چیزی که محل اشکال بود و اصلا شما در بحث واجبات صریحا گفتید که ما مجبوریم حمل مطلق بر مقید کنیم در مطلق بدلی بود. چرا مثال می زنید به زر الحسین علیه السلام و زر الحسین علیه السلام لیلة الجمعة که مطلق شمولی است زر الحسین یعنی فی کل وقت؟ مطلق بدلی را حساب کنید، صل صلاة اللیل فی اللیل با صل صلاة اللیل بعد منتصف اللیل. مطلق بدلی حساب کنید که یک شب بیش از یک نماز شب ندارد. خب همان بیانی که در واجبات فرمودید همان بیان اینجا هم می آید. بیانتان این بود که نمی شود شخصی که امر به نماز شب در نیمه شب را امتثال می کند به او خطاب امر به مطلق نماز شب را جعل کنند. لغو است. خب همین بیان در مستحبات هم می آید. یا فرمودید تخییر بین اقل و اکثر لازم می آید. خب تخییر بین اقل و اکثر محال است چه در واجبات و چه در مستحبات. در مستحبات بگوید مستحب است یا زید را اکرام کنی یا زید و عمرو را اکرام کنی. امر استحبابی به جامع بین اقل و اکثر هم غیر معقول است. چون این اکرام عمرو یا جزء این مرکب مستحب هست یا نیست. اگر هست پس چرا شما فرمودید که این مستحب حاصل می شود ولو با ترک این جزء. چیزی که جزء است ولو جزء یک عمل مستحب، مثل اینکه قنوت جزء نماز غفیله است، خب با ترک قنوت نماز غفیله فوت می شود. اگر این اکرام عمرو جزء این عمل مستحب است خب با ترک او باید این عمل مستحب فوت بشود لأن المرکب ینتفی بانتفاء احد اجزاءه. و اگر جزء نیست اکرام عمرو، پس یعنی خارج است از مأموربه. همان اشکالی که در تخییر بین اقل و اکثر در واجبات هست که می گوئید غیر معقول است، در مستحبات هم غیر معقول است. فرق نمی کند. چون ملاک عقلی اش این است که می گوئید این زائد که اکرام عمرو است اگر جزء است پس چرا من می توانم ترکش کنم، اگر جزء نیست برای مأموربه، پس امر شامل او نمی شود. فرقی نمی کند که امر ما چه نوع امری است واجب است جامع بین اکرام زید و اکرام زید و عمرو، یا مستحب است. علی أیّ حال تخییر بین اقل و اکثر غیر معقول است.

پس مرحوم آقای خوئی فرمود محال است تعدد حکم در موارد مطلق و مقید مگر به اینکه امر به مطلق را ترتبی بکنیم. امر ترتبی هم که جمع حکمی است خلاف ظاهر است. پس باید ما قائل به وحدت حکم بشویم. مگر می شود حکم واحد دو تا متعلق داشته باشد. اگر حکم واحد است وما یک استحباب داریم در نماز شب، مگر می تواند متعلقش دو تا بشود. خب متعلقش یا ذات نماز شب است یا نماز شب بعد از نیمه شب است. اگر بگوئید متعلقش ذات نماز شب است، این معنایش این است که خطاب مقید را طرح کردید، و طرح خطاب مقید که جائز نیست عرفا. پس مجبورید بگوئید متعلق این امر واحد نماز شب بعد از منتصف لیل است، وهذا هو حمل المطلق علی المقید. پس بیانی که آقای خوئی داشتند بر حمل مطلق بدلی بر مقید در واجبات، همان بیان در مستحبات هم می آید.

و اما مثالی که خود ایشان زده است مطلق شمولی است. در زر الحسین علیه السلام با زر الحسین علیه السلام فی لیلة الجمعة اینها اصلا مطلق شمولی است. در مطلق شمولی در واجبات هم با هم تنافی نداشتند به تصریح خود آقای خوئی.

بله یک فرقی بین واجبات و مستحبات هست به لحاظ انعقاد مفهوم وصف. در واجبات مثل أکرم العالم با اکرم العالم العادل، اکرم العالم العادل ظهورش این است که عالم مطلقا وجوب اکرام ندارد، والا ذکر عادل می شد لغو. این باعث مفهوم وصف می شود. اما در مستحبات چون استحباب یعنی ترغیب و یک امر عرفی ومتعارف است که اگر مستحبی افضل الافراد داشت به آن افضل الافراد ترغیب مستقلی می کنند عرفا، می آیند می گویند شما از مهمان پذیرائی کن، از مهمان مناسب است که خیلی خوب پذیرائی کنی. خب این متعارف است در مستحبات چون ترغیب است قید زائد دلیل نمی شود که بقیه مستحب نیستند. نه، این قید زائد ممکن است بخاطر این است که این محبوب تر است. در مطلق شمولی در واجبات وصف مفهوم پیدا می کرد چون متفاهم عرفی از اکرم العالم العادل این است که عالم مطلقا وجوب اکرام ندارد. و الا اگر عالم مطلقا وجوب اکرام داشت قید عادل ذکرش لغو بود. طبق نظر خود آقای خوئی که ما هم پذیرفتیم. مشهور که این را قبول ندارند. مشهور می گویند شاید برای اهتمام به این اکرام عالم عادل بوده است. ما گفتیم نه، ظاهرش این است که در اصل وجوب دخالت دارد. در مستحبات متعارف این است که آن قید زائد اگر محبوبتر است عرف او را به خطاب مستقل هم بیان می کند. ولذا وصف در خطاب مستحب ظهور در این ندارد که فاقد این وصف اصلا مستحب نیست. متعارف مردم این استعمال را دارند. می گوید خیلی خوب است قرآن خواندن، خیلی خوب است قرآن با وضوء خواندن. خیلی خوب است قرآن با وضوء خواندن این ظهور ندارد که اصل قرآن خواندن اصلا خوب نیست. نه، خوب بودن مراتب دارد.

در مطلق شمولی در واجبات یک امر متعارفی است که ظهور اکرم العالم العادل این است که عالم به تنهایی واجب الاکرام نیست. این امری است که در بحث مفهوم وصف ادعا شد که آقای خوئی فرمودند و ما هم قبول کردیم ولی مشهور مخالف بودند. ما می گوئیم در مستحبات قید زائد و وصف ظهور ندارد که فاقد وصف اصلا مستحب نیست. نه، شاید ذکر این وصف و این قید زائد بخاطر این است که در افضل بودن این فرد دخیل است. همین مقدار خارج می کند ذکر این قید زائد را از لغویت. اما این مطلب ربطی به فرمایشات آقای خوئی ندارد. در مانحن فیه راجع به مطلق شمولی مناسب بود این را مطرح کنیم که در مطلق شمولی اگر آن خطاب مقید ما وصف نداشت که هیچ، یستحب اکرام العالم، یستحب اکرام الفقیه. اگر یجب هم می گفت مشکلی نداشتیم، حمل مطلق بر مقید نمی کردیم حتی در واجب. چون مفهوم وصف ندارد. در جائی که مقید مفهوم وصف دارد اینجا یک فرقی بین واجب و مستحب پیدا می شود. وآن فرق آن چیزی نیست که آقای خوئی فرموده است. آن فرق این است که در واجب ظاهر اکرم العالم العادل این است که عادل بودن در وجوب اکرام دخیل است. اگر عالم عادل نبود مطلق عالم وجوب اکرام ندارد. ممکن است عالم هاشمی وجوب اکرام داشته باشد اما مطلق عالم که هر عالمی وجوب اکرام داشته باشد قید عادل عرفا در خطاب اکرم العالم العادل می شود لغو. اما در مستحبات متعارف بین مردم این است که همین مقدار که این قید زائد فرد افضل بود خطاب مستقل برایش ذکر می کنند و این امر عرفی است. البته حرف ما ربطی به غلبه ای که مرحوم آخوند فرمود که در مستحبات غالبا اختلاف مراتب هست ندارد. ما می گوئیم در مطلق شمولی اگر خطاب مقید قید زائد داشت، این ظهور ندارد عرفا در اینکه آن طبیعت بدون این قید زائد مستحب نیست. چون متعارف است، همینکه قید زائد در افضلیت دخالت داشت عرف خطاب مستقل برایش ذکر می کند. اما در مطلق بدلی ما خطابمان به آقای خوئی است، می گوئیم در مطلق بدلی آن بیانی که شما در واجبات داشتید که یجب حمل المطلق علی المقید، در مستحبات هم می آید.

وجوابی که ما می دهیم این است که می گوئیم: در واجبات گفتیم اشکال آقای خوئی عقلا وارد نیست. عقلاءا متعارف نیست که مولا در موارد تعدد مطلوب بیاید بطور مطلق بگوید أعتق رقبة، أعتق رقبة مؤمنة. این متعارف نیست. اگر تعدد مطلوب بود متعارف در میان عقلاء این است که از ترتب استفاده می کنند. مثلا مولا وقتی علاقه دارد هم به اصل نان خریدن و هم به نان سنگک خریدن، این متعارف نیست که بگوید نان بخر، این یک واجب، نان سنگک بخر، واجب دوم. این متعارف نیست. متعارف این است که می گوید نان سنگک بخر، اگر نان سنگک نمی خری یا پیدا نمی کنی لااقل نان بخر، به نحو ترتب می گوید. خب وقتی بحث عقلائی شد، در مستحبات منهج عقلائی این است که در موارد تعدد مطلوب از خطاب امر متعدد استفاده می کنند، دیگر نیازی به ترتب نمی بینند. چون خطاب استحباب یعنی ترغیب. مولا می خواهد هم ترغیب کند مردم را به نماز شب و هم ترغیب کند مردم را به نماز شب در نیمه دوم. ترغیب هم به طبیعت بدون استفاده از ترتب، ترتب در موارد ترغیب نیازی نیست، ترتب در واجبات متعارف است، در خطاب ترغیب مولا هم ترغیب می کند به اصل نماز شب و هم ترغیب می کند به اینکه نماز شب بخوانید بعد از نیمه شب. ما در اینگونه موارد چون می بینیم منهج عقلائی در موارد تعدد مطلوب در مستحبات این نیست که از ترتب استفاده بکنند. چون این نیست ما وجهی ندارد حمل مطلق بر مقید کنیم. احتمال تعدد مطلوب می دهیم. در موارد مستحب بدلی ما احتمال می دهیم هم طبیعت نماز شب امر استحبابی داشته باشد، طبیعت نماز شب به نحو صرف الوجود، یعنی اگر نماز شب اول شب خواندی دیگر نماز شب آخر شب هیچ استحباب ندارد، چون طبیعت را آوردی در اول فرد. و هم مستحب است به استحباب دیگر که این طبیعت را در ضمن این حصه بیاوری، در حصه نماز شب در نیمه دوم.

خلاصه عرض ما این است که در مستحبات اگر مثل آقای صدر بشویم می گوئیم خب مثل واجبات در واجبات هم تا احراز نمی کردیم وحدت حکم را، حمل مطلق بر مقید نمی کردیم، در مستحبات هم تا احراز نکنیم وحدت حکم را، حمل مطلق بر مقید نمی کنیم. حالا اینکه در واجبات خیلی جاها وحدت حکم احراز می شود او بحث دیگری است. ماهیتا از نظر آقای صدر واجبات و مستحبات فرقی نمی کنند. در مستحبات و واجبات اگر وحدت حکم احراز بشود در مطلق بدلی باید حمل کنیم مطلق را بر مقید. اگر وحدت حکم احراز نشود وما تعدد حکم را احتمال بدهیم حمل مطلق بر مقید نمی کنیم. ما چیز دیگری گفتیم، ما گفتیم در واجبات تعدد مطلوب اگر باشد متعارف عند العقلاء این است که امر به مطلق به شکل ترتب بیان می شود. ولی در مستحبات اگر تعدد مطلوب باشد اینطور نیست. شاهد بر این عرض ما وجدان عقلائی است که در مستحبات تعدد مطلوب باشد بطور مطلق هم می گوید خوب است شما از مهمان پذیرائی کنید، بار دیگر می گوید خوب است شما از مهمان پذیرائی درجه یک بکنید. دو تا خوب است. هم طبیعت پذیرائی خوب است و هم این حصه پذیرائی که پذیرائی با بهترین نوع غذا است. نیاز به پذیرائی هم نیست.

سؤال وجواب: بحث در این است که جمع عرفی چطور باشد. ما اگر مثل آقای خوئی بگوئیم که امر به مطلق بدلی با وجود امر به مقید محال است الا به نحو ترتب، خب دچار این مشکل می شویم که حمل بر ترتب جمع حکمی است، و آقایان می گویند با وجود امکان جمع موضوعی حمل مطلق بر مقید نباید جمع حکمی کرد. ما می خواهیم این مشکل را حل کنیم. بحث مبنایی نمی خواهیم بکنیم. و الا بحث مبنایی می شود کرد که آقا به چه دلیل شما حمل موضوعی را بر حمل حکمی مقدم می دارید حتی در مستحبات؟ خب این یک بحث مبنایی است. ممکن است کسی این بحث را مطرح کند، ولی ما با تسلم این کبرای مورد قبول مشهور که جمع موضوعی مقدم است بر جمع حکمی، می خواهیم بگوئیم باز می شود فرق گذاشت بین مستحبات و واجبات در مواردی که خطاب مطلق بدلی هست.

سؤال وجواب: اشکال لغویت را که ما جواب دادیم و گفتیم عقلا هیچ لغویتی نیست. منتهی گفتیم به قول آقای سیستانی خلاف منهج عقلائی است. در موارد تعدد مطلوب در واجبات منهج عقلائی این نیست که یک خطاب مطلق جعل کند که نان باید بخری مطلقا، یک خطاب مقید هم جعل کند که نان سنگک باید بخری. انصافش این است که این متعارف نیست. اما در مستحبات متعارف است. چون در مستحبات مراتب خوبی را بیان می کند و بر اساس مراتب خوبی ترغیب می کند. می گوید خوب است نان بخری خوب است نان سنگک بخری. امر استحبابی بیشتر جنبه بیان حسن فعل را دارد. می گوید خوب است نان بخری. آیا بگوید اگر نان سنگک نمی خری خوب است نان بخری؟ نه، خوب است نان بخری دیگر. ایجاد این طبیعت خوب است دیگر. ما در روایات هم در مستحبات اکثرا همینجور داریم. قرآن بخوان، قرآن با وضوء بخوان. درست است قرآن خواندن به لحاظ ازمنه مطلق شمولی است، ولی به لحاظ اینکه با وضوء باشی یا نباشی شبیه مطلق بدلی است. چرا؟ برای اینکه در این ده دقیقه خب من دو جور می توانم قرآن بخوانم یکی با وضوء و یکی بی وضوء. شارع می گوید مستحب است در این یک دقیقه قرآن بخوانی، مستحب قرآن با وضوء بخوانی. خب این شبیه مطلق بدلی است. برای اینکه من در این یک دقیقه بالاخره با دو کیفیت که نمی توانم قرآن بخوانم، یا باید وضوء بگیرم قرآن بخوانم یا بی وضوء قرآن بخوانم، هر دو تا با هم قابل جمع نیست عملا.

ولذا به لحاظ حالات قرآن خواندن شبیه مطلق بدلی است. به لحاظ زمان مطلق شمولی است، الان قرآن بخوان، نیم ساعت دیگر قرآن بخوان. خب این مطلق شمولی است، مستحب است، در هر زمانی مستحب است قرآن خواندن به نحو مطلق شمولی. اما اینکه در این حالی که الان قرن می خوانی با وضوء باشی، خب الان دارم قرآن می خوانم، یک قرآن بیشتر که نمی توانم بخوانم. پس اینکه می گوید قرآن بخوان، قرآن با وضوء بخوان، اگر بیان آقای خوئی بود باید اینجور می گفت که قرآن با وضوء بخوان، اگر قرآن با وضوء نمی خوانی قرآن بخوان. ما می گوئیم در مستحبات نه عقلا لازم است اینجور صحبت کردن و نه عرفا. قرآن بخوان یعنی خوب است قرآن بخوانی. قرآن با وضوء بخوان یعنی خوب است قرآن با وضوء بخوانی. خب هم طبیعت خوب است و هم این حصه خوب است. مگر عرفا اباء دارند از این مطلب. هیچ امر غیر عرفی نیست و ما هیچ مشکلی در خطابهای مستحب پیدا نمی کنیم. مگر در جائی که مثل صورت اولی بگوید لاتقرأ القرآن و انت محدث، مثل اینکه خطاب کرده اند به جنب و گفته اند جنب بیش از هفت آیه قرآن نخواند. ولذا بعضی ها مثل آقای سیستانی می گویند واقعا مکروه است قرآن خواندن جنب بیش از هفت آیه. اصلا مکروه است به کراهت اصطلاحیه، اصلا هیچ محبوب هم نیست. مشهور می گویند اقل ثوابا است. ایشان می گوید نه، ظاهر این روایات نهی کراهتی است، کراهت هم ظهور دارد در همان مبغوضیت. واقعا جنب بیش از هفت آیه بخواند مبغوض است. ولذا اگر نذر کرده که من ده آیه خوانم در این ساعت و در این ساعت هم جنب است و امکان رفع جنابتش نیست، خب اصلا نذرش واجب الوفاء نیست. با اینکه مشهور می گویند نه اقل ثوابا است. اقل ثوابا که شد مثل صلاة فی الحمام از اصل محبوبیت که نمی افتد. ما اگر خطاب نهی از مقید در مستحبات داشتیم ملتزم می شویم به تقیید خطاب مطلق، اگر ظهور در ارشاد به شرطیت هم بود مثل اینکه گفته بود ولتکن قرائتک للقرآن عن وضوء، باز حمل مطلق بر مقید می کنیم.

فقط در مواردی که خطاب امر به مقید داریم چه به نحو مطلق شمولی باشد خطاب امر به مطلق وچه به نحو مطلق بدلی، ما حمل مطلق بر مقید نمی کنیم در مستحبات به همان بیانی که عرض کردیم.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث.

راجع به بحث اطلاق مقامی انشاءالله بعد از بحث مجمل ومبین صحبت خواهیم کرد.

# فی المجمل و المبین

جلسه 545

شنبه 11/10/89

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.

یقع الکلام فی المجمل و المبین

راجع به بحث مجمل مبین عمده بحث این است که اگر خطابی مجمل بود یعنی ظاهری که بشود به آن عمل کرد نداشت چه باید بکنیم؟

مثال های فقهی زیاد دارد، مثال عرفی هم می شود برای آن زد.

مثال عرفی: مثل اینکه مولا می گوید اکرم زیدا، و ما نمی دانیم مراد استعمالی از زید، زید پسر عمرو است یا زید پسر بکر است. چه بکنیم؟

مثال فقهی: یک مثال می زنیم، در مورد مقدار آب کر بحث و اختلاف شدید است هم به حسب وزن و هم به حسب مساحت. منشأ اختلاف از نظر فقهی اختلاف شدید روایات است. راجع به مقدار کر به وزن ما در مرسله ابن ابی عمیر داریم که: الکر الف ومأتا رطل. در صحیحه محمد بن مسلم داریم که: الکر ستمأة رطل. راجع به مقدار کر به مساحت فعلا ما بحث نمی کنیم که آیا 27 وجب هست یعنی سه وجب طول و سه وجب عرض و سه وجب عمق، یا بیشتر از این هست. این 27 وجب نظر مرحوم آقای خوئی است. یا حدودا 36 وجب هست، یا بیش از 40 وجب هم گفته اند. این محل نزاع است.

راجع به تحدید کر به وزن آن دو روایتی که مطرح بود مجمل است که مراد از رطل چیست؟ اگر مراد رطل عراقی باشد، رطل عراقی نصف رطل مکی است. آنوقت اگر صحیحه محمد بن مسلم که می گوید الکر ستمأة رطل مراد از آن رطل مکی باشد، وآن مرسله ابن ابی عمیر که می گوید الکر الف ومأتا رطل مراد از آن رطل عراقی باشد اختلاف حل می شود. چون 1200 رطل عراقی مساوی است با 600 رطل مکی. زیرا هر رطل عراقی نصف رطل مکی است.

ولکن اشکالی که مطرح می شود این است که چرا ما این کار را بکنیم؟ ما به چه مجوزی صرفا برای رفع اختلاف بین دو حدیث بیائیم از پیش خودمان معنا درست کنیم برای حدیث؟ رطل مجمل است، مردد است بین رطل عراقی و بین رطل مکی. البته رطل مدنی هم هست که دو سوم رطل مکی هست، ولی فعلا ما او را بحث نمی کنیم. فعلا همین دو احتمال را مطرح می کنیم. چون با توجه به این دو احتمال می شود اختلاف بین این روایات را حل کرد.

گفته می شود که چه وجهی دارد وقتی ظهور نداشت الکر الف ومأتا رطل در رطل عراقی و الکر ستمأة رطل هم ظهور نداشت در رطل مکی، ظهور برای ما حجت است. ما وقتی ظهوری در این دو خطاب ندیدیم، از پیش خودمان معنا بتراشیم و بگوئیم مراد از الکر الف ومأتا رطل، رطل عراقی است، و مراد از ستمأة رطل، رطل مکی است، بدون اینکه این دو روایت ظهور داشته باشند در این مطلب صرفا برای حل نزاع بین دو حدیث، این وجهی ندارد. دو حدیث با هم هر دو به معنای رطل مکی باشند یا هر دو به معنای رطل عراقی باشند، تعارض بکنند، تعارضا تساقطا. ما برای اینکه تساقط وتعارض پیش نیاید آیا می توانیم از پیش خودمان رفع اجمال بکنیم بدون قرینه رافعه بر اجمال؟

این اشکالی است که مطرح می شود. و این اشکال به نظر ما اشکال قویی هست.

ما برای بررسی این مطلب ابتدا عرض می کنیم: یکوقت حدیثی که مجمل هست مردد هست مراد استعمالی اش بین مثلا دو معنایی که هر کدام محتمل الصدق هستند. مثل همان مثال اکرم زیدا، اگر مراد زید بن عمرو باشد محتمل الصدق است، و اگر مراد زید بن بکر باشد او هم محتمل الصدق است، و هیچ معارضی هم ندارد. یک خطاب مجملی آمد هر معنایی از آن اراده بشود شاید راست باشد و معارض هم ندارد. خب در اینجا کسی اختلاف نمی کند، معلوم است که این می شود حجت اجمالیه، و ما حجت اجمالیه پیدا می کنیم یا اکرام این زید بن عمرو واجب است یا اکرام زید بن بکر. وطبیعی است که علم اجمالی به وجوب اکرام احد الزیدین منشأ می شود که ما احتیاط بکنیم.

ویا در آن مثال الکر الف ومأتا رطل، اگر واقعا یک حدیث داشتیم، یا الکر ستمأة رطل فقط همین یک حدیث را داشته باشیم، چون کسانی که مرسله ابن ابی عمیر را قبول ندارند همین را می گویند، می گویند ما یک حدیث معتبر داریم و هو صحیحة محمد بن مسلم الکر ستمأة رطل. خب هر کدام از این دو معنا چه رطل مکی و چه رطل عراقی محتمل است. اگر اینجور بگوئیم مشکلی پیش نمی آید. چرا؟ برای اینکه در این مثال اخذ به قدر متیقن می کنیم، می گوئیم یقینا 1200 رطل عراقی طبق این صحیحه الکر ستمأة رطل کر است. چرا؟ برای اینکه یا مراد از الکر ستمأة رطل، رطل مکی است که مساوی است با 1200 رطل عراقی، یا مراد رطل عراقی است، که خب 1200 رطل عراقی که دوبار 600 رطل عراقی است و به طریق اولی کر است. پس قدر متیقن از الکر ستمأة رطل این می شود که 1200 رطل عراقی یقینا ستمأة رطل هست، چه مراد از ستمأة رطل، ستمأة رطل مکی باشد و چه ستمأة رطل عراقی باشد. ومشکلی پیش نمی آید.

لذا اگر ما فقط صحیحه محمد بن مسلم را قبول کنیم که الکر ستمأة رطل و هر کدام از احتمالات این حدیث محتمل الصدق باشد مشکلی پیش نمی آید. ما عرضمان این است که طبق این فرض اصلا مشکلی نیست. در این مثال قدر متیقن گیری می کنیم. در آن مثال أکرم زیدا احتیاط می کنیم. مشکلی نداریم. منتهی حجت در قدر متیقن است. در مازاد بر قدر متیقن مشکوک است، حالا چه باید بکنیم؟ رجوع می کنیم به عام فوق اگر بود، یا به اصل عملی اگر عام فوقی نبود. مشکل از نظر فقهی حل می شود.

مشکل در جائی است که یکی از این معناهای محتمله معلوم الکذب باشد یا مبتلای به معارض باشد. در همان مثال اکرم زیدا اگر ما یقین بکنیم که اگر مراد از این خبر زید بن عمرو باشد یقینا دروغ است. مولا امر به اکرام زید بن عمرو نخواهد کرد. علم داریم. یا فرض کنید علم نداریم بلکه دلیلی داریم که می گوید لاتکرم زیدا بن عمرو. در اینجا آیا می توانیم صونا لهذا الخبر المجمل عن الکذب أو المعارضة بگوئیم حمل می کنیم اکرم زیدا را بر اینکه مراد زید بن بکر است وما وظیفه داریم برویم زید بن بکر را اکرام کنیم. آیا همچنین کاری صحیح است؟

مرحوم آقای صدر در کتاب بحوث فی شرح العروة الوثقی تفصیل داده است، ولی در بحوث فی علم الاصول مطلقا گفته است بله شما همین کار را بکنید، رفع اجمال بکنید حکما و عملا، حمل بکنید اکرم زیدا را بر زید بن بکر. چرا؟

اول تفصیل ایشان در بحوث فقه را عرض کنم و بعد جوابی که خود ایشان از این تفصیل در اصول می دهد عرض می کنم:

ایشان در فقه فرموده: این خبر که می گوید اکرم زیدا، تارة قطعی الجد است قطعی الجهة است، تارة ظنی الجهة است. اگر قطعی الجهة بود، بله ما ملتزم می شویم که حمل می کنیم اکرم زیدا را بر آن معنای دوم که معلوم الکذب نیست. ما اگر یقین داشتیم اکرم زیدا را اگر مولا فرموده است تقیه ای در کار نبوده است، ولذا نیازی نداریم به اجراء اصالة الجهة، علم داریم به صدور به اینکه لو صدر هذا الکلام من المولی لصدر بداعی الجد، ما علم داریم به این مطلب. پس دیگر نیازی به اصالة الجهة و اصالة الجد نداریم.

اگر اینجور بود ما دو مطلب را می دانیم: یکی اینکه لا یجب اکرام زید بن عمرو. این را از خارج می دانیم و فهمیدیم. یک مطلب دیگر از خود این خطاب اکرم زیدا فهمیدیم، فهمیدیم که یجب اکرام احد الزیدین. یجب اکرام احد الزیدین را از این خطاب اکرم زیدا فهمیدیم، آنوقت این را ضمیمه کنید به آنچه از خارج فهمیدیم که لایجب اکرام زید بن عمرو، این لایجب اکرام زید بن عمرو یک قضیه شرطیه ای در کنارش هست، وآن این است که لو وجب اکرام احد الزیدین فالواجب هو اکرام زید بن بکر. آن خطابی که می گفت لایجب اکرام زید بن عمرو، آن یک مدلول التزامی دارد، و آن مدلول التزامی این است که فلو وجب اکرام احد الزیدین با توجه به اینکه اکرام زید بن عمرو قطعا واجب نیست فالواجب هو اکرام زید بن بکر. این می شود دیگر. چرا؟ برای اینکه این خطاب لایجب اکرام زید بن عمرو. خطابی که می گوید لایجب اکرام زید بن عمرو، این یک مدلول التزامی دارد که فلو وجب اکرام احد الزیدین فالواجب لیس هو اکرام زید بن عمرو و إنما هو اکرام زید بن بکر. این قضیه شرطیه که یا نتیجه علم ما است به عدم وجوب اکرام زید بن عمرو و یا نتیجه آن خطاب است که گفت لایجب اکرام زید بن عمرو، این قضیه شرطیه را در ذهن خودتان بنویسید، که لو وجب اکرام احد الزیدین فالواجب هو اکرام زید بن بکر. این را ضمیمه کنید به آن خطاب اکرم زیدا که می گفت یجب اکرام احد الزیدین. شرط را احراز کرد، آن خطاب مجمل می گوید یجب اکرام احد الزیدین، آن قضیه شرطیه هم که قضیه شرطیه را گفت که لو وجب اکرام احد الزیدین فالواجب هو اکرام زید بن بکر. مطلب تمام شد دیگر. نتیجه می گیریم و فتوای فقهیه می دهیم که یجب علی المکلف اکرام زید بن بکر والله العالم. تمام شد و رفت. و همینطور است آن مثال الکر ستمأة رطل با اکر الف ومأتا رطل، آقای صدر می فرماید دو تا حدیث مجمل است، ولکن اگر این دو حدیث قطعی الجهة بودند کما هو الظاهر، می گوید ظاهر هم همین است چون اهل سنت اصلا به کر اعتقادی نداشتند، ولذا بحث از کر و مقدار کر اینها بگوئیم تقیة از ترس عامه صادر شده است، اصلا اگر بحث ترس عامه بود نباید حرفی از کر می زدند، نه اینکه بیایند بگویند آب کر 1200 رطل است یا آب کر 600 رطل است. ایشان می فرماید بعید نیست که بگوئیم اگر این دو حدیث صادر شده است قطعا به داعی جد صادر شده است، نیاز به اصالة الجد نداریم.

بعد ایشان فرموده: آنجا هم با همین بیانمان مشکل حل می شود دیگر. قضیه های شرطیه را درست می کنیم و بعد نتیجه می گیریم که مراد از الکر الف ومأتا رطل، رطل عراقی است، مراد از الکر ستمأة رطل رطل مکی است بنا بر اینکه هر دو حدیث را ما بپذیریم. چرا؟ برای اینکه مقتضای حجیت خبر ثقه این است که بگو کأنه خودت از امام هر دو حدیث را شنیده ای. اگر شما خودتان از امام هر دو حدیث را می شنیدید و احتمال تقیه هم که نیست، خب مسلم امام که تناقض نمی فرماید. قطعا هر دو حدیث از امام صادر شده است و احتمال صدور تقیة هم نیست، امام هم که ضد و نقیض سخن نمی گویند، پس باید معنای هر دو حدیث به هم بخورد، نه اینکه با هم تعارض داشته باشد. چون تعارض روایات یا بخاطر عدم صدور یکی از این روایات است، که این خلف حجیت خبر ثقه است، یا بخاطر تقیه است که این هم خلف علم به این است که داعی تقیه در کار نبوده است.

ایشان می فرماید: اما اگر احتمال تقیه بدهیم، اکرم زیدا شاید اصلا مراد استعمالی مولا همانی است که معلوم الکذب است، یعنی همان اکرام زید بن عمرو، منتهی به داعی تقیه فرموده است. مثل اینکه امام علیه السلام بفرمایند که هشام رجل عادل. خب اگر مراد امام از هشام، هشام بن عبدالملک مروان است به داعی تقیه بوده است. ولی اگر مراد از هشام، هشام بن سالم باشد نه، او محتمل الصدق است.

مرحوم آقای صدر در فقه فرموده است که اصالة الجد در مواردی جاری می شود که ظهور استعمالی را بدانیم، اما ندانیم که این ظهور استعمالی مراد جدی هست یا نیست، اصالة الجد جاری می کنیم. اما در جائی که ظهور استعمالی و مراد استعمالی مردد است بین یک معنایی که قطع داریم به عدم جد در آن، و بین معنای دیگری که احتمال جد در آن می دهیم، خب اینجا اصالة الجد جاری نیست. مثل همین مثال الهشام رجل عادل. خب این الهشام رجل عادل اگر مراد استعمالی هشام بن عبدالملک است علم به تقیه داریم. پس اینجا جای اصالة الجد نیست. اصالة الجد در جائی است که یک مراد وظهور استعمالی معین است که لانعلم کونه مرادا جدیا للمولا أم لا. آنجاست. اما در جایی که ما مراد استعمالی مان مردد است بین ما یعلم بعدم جدیته و ما یحتمل جدیته اینجا موضوع اصالة الجد محقق نمی شود. اصالة الجد فرع بر این است که ظهوری در یک مراد استعمالی منعقد بشود، بعد ما بگوئیم که نمی دانیم این مراد استعمالی مراد جدی هست یا نیست.

ایشان در فقه شاهد هم آورده است. فرموده است و لذا ببینید صاحب کفایه و آقای خوئی در بحث عام مخصَّص مثل اکرم العالم و لاتکرم العالم الفاسق اینها نگفته اند که ما اصالة الجد جاری می کنیم در اکرم کل عالم می گوئیم مراد استعمالی اکرم کل عالم اگر عموم باشد قطعا مراد جدی نیست. صاحب کفایه ره و آقای خوئی ره در آن بحث این مطلب را نفرمودند که اکرم کل عالم اگر مراد استعمالی اش عموم است قطعا مراد جدی نیست با توجه به لاتکرم العالم الفاسق، و اگر مراد استعمالی از اکرم کل عالم، عالم عادل باشد مراد جدی هم هست. هیچوقت صاحب کفایه وآقای خوئی نگفتند که بیائید اصالة الجد جاری کنید در این اکرم کل عالم وبگوئید پس مراد استعمالی اش آن معنای دوم است. مراد استعمالی اش عالم عادل است. چون اگر مراد استعمالی اش مطلق عالم باشد این خلاف اصالة الجد است. اینجور نگفته اند. معلوم می شود اصالة الجد تعیین کننده مراد استعمالی نیست. اصالة الجد را در طول مراد استعمالی جاری می کنند نه برای کشف مراد استعمالی. اصالة الجد جاری کنیم بگوئیم پس مراد استعمالی در اکرم کل عالم عموم نیست بلکه ماعدای تخصیص است، عالم عادل است، چون اگر مراد استعمالی از اکرم کل عالم عموم باشد پس مراد جدی نیست. آقایان نفرموده اند اصالة الجد جاری می کنیم کشف می کنیم مراد استعمالی عالم عادل است. نه بر عکس، گفته اند ظاهر اکرم کل عالم این است که مراد استعمالی اش عام است. اینجوری گفته اند. ولذا گفته اند مخصص منفصل فقط اراده جدیه را خراب می کند نسبت به عالم فاسق.

مرحوم آقای صدر در اصول فرموده: ممکن است این حرفها را کسی بگوید (شاید اشاره هم کرده باشند که قبلا ما هم این حرفها را می گفتیم) ولی فکر کردیم دیدیم این حرفها درست نیست. چرا؟ برای اینکه موضوع اصالة الجد مراد استعمالی نیست. موضوع اصالة الجد تکلم است. خود تکلم. اگر موضوع اصالة الجد مراد استعمالی بود، خب می گفتیم این مراد استعمالی که یقینا موضوع اصالة الجد نیست. چرا؟ برای اینکه مثلا الهشام رجل عادل این مراد استعمالی که هشام بن عبدالملک باشد یقینا مراد جدی نیست. هشام بن سالم هم که معلوم نیست مراد استعمالی باشد. پس موضوع اصالة الجد ثابت نمی شد. چون موضوع اصالة الجد مراد استعمالی بود. این مراد استعمالی یعنی هشام بن عبدالملک که یقینا مراد جدی نیست، پس این را رها کنید، هشام بن سالم هم که معلوم نیست مراد استعمالی باشد. فلم یحرز موضوع اصالة الجد.

اما آقای صدر در اصول گفته: آن چیزی که موضوع اصالة الجد است نفس عملیه تکلم است. کار نداریم به مراد استعمالی، خود تکلم که مولا می گوید الهشام رجل عادل، این داعی می خواهد. داعی مولا از این تکلم چیست؟ ظهور حالی عقلائی این است که داعی هر متکلمی از تکلمش جد است. کار نداریم مراد استعمالی چیست. بالاخره امام ع تکلم فرمود یا نفرمود. تکلم که دیگر مردد نیست. تکلم دیگر. تردید در مراد استعمالی است، و الا تکلم بهذا الکلام، بالاخره امام فرمود هشام رجل عادل، حالا یا بالوجدان فرمود یا به دلیل تعبد به خبر ثقه ما گفتیم که امام فرمود. تکلم امام ثابت شد، مراد استعمالی مردد است، چه کار به مراد استعمالی داریم؟ اصالة الجد می گوید داعی مولا از این تکلم تقیه نبود جد بود. آنوقت مطلب حل شد دیگر. اصالة الجد هم جاری شد، دلیل حجیت خبر ثقه هم که جاری بود، مطلب تمام شد دیگر. الهشام رجل عادل می گوید احد الهشامین رجل عادل. آن علم خارجی ما یا خبری که می گوید هشام بن عبدالملک لیس بعادل مدلول التزامی پیدا می کند که إذا قال الامام الهشام رجل عادل و کان مرادا جدیا له فالمراد الجدی هو هشام بن سالم. تمام شد و رفت دیگر. قضیه شرطیه را می دانیم، الهشام رجل عادل هم شرطش را به ما احراز کرد که امام راجع به هشام فرمود رجل عادل، واصالة الجد هم می گوید آن چیزی که فرمود مراد جدی اش هم بود. ضمیمه اش می کنیم به آن قضیه شرطیه که اگر امام فرموده و مراد جدی اش هم باشد پس مراد جدی هشام بن سالم است. تمام می شود و می رود.

این محصل نظر مرحوم آقای صدر.

بعد ایشان یک مطلبی هم راجع به این کر فرموده، فرموده ما یک حل فقهی داریم معتقدیم در این دو تا روایت کر اصلا اجمال محض نیست. ما مماشاتا این حرفها را گفتیم. (در فقه هم این را گفته که ما مماشاتا این حرفها را می زنیم) والا در این مثال الکر الف ومأتا رطل و الکر ستمأة رطل این دو تا مثال از موارد اجمال محض حدیث نیست. نه، اینها اجمال نسبی است. هر کدام از این دو حدیث یک مدلول مبینی دارد، آن مدلول مبین ها را اگر ملاحظه کنیم مطلب حل می شود و نیازی به این حرفهایی هم که زدیم نیست. این جمله را انشاءالله فردا توضیح می دهیم واشکالات فرمایش آقای صدر را عرض خواهیم کرد.

جلسه 546

یکشنبه 12/10/89

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 مجمل و مبین بود. مطلبی را نقل کردیم از مرحوم آقای صدر که در کتاب بحوث فقه تفصیل داده اند فرموده اند: مثلا اگر در یک حدیث آمد الکر الف ومأتا رطل، در حدیث دیگری آمد الکر ستمأة رطل، اگر اینها قطعی الجهة بودند ولو قطعی الصدور نباشند، مشکلی نیست، ما حمل می کنیم این دو حدیث را بر یک معنایی که با هم اختلاف پیدا نکنند. الکر الف ومأتا رطل را می گوئیم رطل عراقی، الکر ستمأة رطل را می گوئیم رطل مکی، اختلاف حل می شود. چون 600 رطل مکی مساوی 1200 رطل عراقی است. چونکه اگر ما این کار را نکنیم یا باید بگوئیم یکی از این دو خبر یا هر دوی اینها از امام صادر نشده، که این خلاف حجیت خبر ثقه است. و یا باید بگوئیم به داعی جد صادر نشده است، که فرض این است که قطع داریم که به داعی جد صادر شده است.

ولکن اگر این دو حدیث یا یکی از این دو قطعی الجهة نبودند، ما نیاز پیدا کردیم به اجراء اصالة الجد. در فقه فرموده اند اصالة الجد را نمی توانیم جاری کنیم. در اصول پذیرفتند اجراء اصالة الجد را، توضیح دادیم وجه فرمایش ایشان چیست.

یک مطلبی هم ایشان هم در فقه و هم در اصول دارد راجع به خصوص این مثال. فرموده: ما در این مثال اصلا معتقدیم که اجمال این دو حدیث اجمال محض نیست، بلکه اجمال از یک حیث هست ولی از حیث آخر مبین است. اجمال نسبی است. در مثال اکرم زیدا اجمال محض است، نمی دانیم مراد استعمالی زید بن عمرو است یا زید بن بکر. اما در این دو حدیث ما یک مدلول مبینی داریم برای هر کدام از این دو حدیث. آن چیست؟ الکر الف ومأتا رطل می گوید آبی که کمتر از 1200 رطل عراقی باشد قطعا کر نیست. الکر الف ومأتا رطل یک مدلول مبینی دارد وآن این است که آبی که کمتر از 1200 رطل عراقی باشد یقینا کر نیست. این مدلول مبین حدیث است. چرا؟ برای اینکه شما اگر بگوئید الکر الف ومأتا رطل عراقی خب معنایش این است که آب کمتر از 1200 رطل عراقی کر نیست. اگر هم بگوئید الکر الف ومأتا رطل مکی، آبی که از 1200 رطل عراقی کمتر است مسلّم از 1200 رطل مکی هم کمتر است. چون رطل مکی دو برابر رطل عراقی است. آبی که از 1200 رطل عراقی کمتر باشد هم از 1200 رطل عراقی کمتر است و هم از 1200 رطل مکی. پس به هر حال می فهمیم از الکر الف ومأتا رطل که آب کمتر از 1200 رطل عراقی کر نیست. این مبین است. این را یادداشت می کنیم. می رویم سراغ حدیث الکر ستمأة رطل، آنجا هم می گوئیم آبی که به اندازه 1200 رطل عراقی باشد یقینا کر است. الکر ستمأة رطل مدلول مبینی دارد وآن این است که آبی که به اندازه 1200 رطل عراقی باشد کر است. چرا؟ برای اینکه اگر الکر ستمأة رطل مراد رطل عراقی باشد خب وقتی روایت می گوید کر 600 رطل عراقی است، 120 رطل عراقی که مسلم کر است. اگر مراد از ستمأة رطل، رطل مکی هم باشد خب 600 رطل مکی همان 1200 رطل عراقی است. پس این روایت دوم یعنی الکر ستمأة رطل هم مدلول مبینی دارد وآن این است که آبی که به اندازه 1200 رطل عراقی باشد این یقینا کر است، چون به هر حال ستمأة رطل هست، چه رطل عراقی اراده بشود، که روشن است دو برابر است، و چه رطل مکی اراده بشود.

پس دو تا مدلول مبین را یادداشت می کنیم: یک مدلول مبین از حدیث الکر الف ومأتا رطل، می گوئیم آب کمتر از 1200 رطل عراقی یقینا کر نیست. یک مدلول مبین از حدیث دوم وآن اینکه آبی که به اندازه 1200 رطل عراقی باشد یقینا کر است. مطلب تمام می شود دیگر. ما اصلا دیگر نیازی نداریم به آن بحث های گذشته که رفع اجمال بکنیم از هر کدام از دو حدیث با حدیث دیگر. نه، اصلا نیازی به این مطالب نیست. ما به مقدار مبین از هر کدام از این دو حدیث عمل می کنیم و کاری هم به مقدار مجمل حدیثها نداریم. تمام شد.

سؤال وجواب: شما در مثال اکرم زیدا می خواستید بگوئید از خطاب لاتکرم زید بن عمرو استفاده می کنیم رفع اجمال می کنیم از خطاب اکرم زیدا، حمل می کنیم اکرم زیدا را بر اکرام زید بن بکر. خب این معنایش این است که از حدیث دیگر استفاده کنید برای رفع اجمال از این حدیث مجمل. خب این مباحث گذشته را دارد. اما با این بیان جدید که در حدیث کر مطرح می شود اصلا نیازی به این بحث ها نخواهد بود. این خلاصه مطالب ایشان.

اقول: ما به نظرمان این مطالب قابل مناقشه است:

اما این مطلب اخیر اشکالش این است که: ما عرض می کنیم این مدلول مبین که ایشان درست کرد برای این دو حدیث، این مدلول التزامی برای این دو حدیث است. مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی است. اگر مدلول مطابقی مردد بود بین مقطوع الکذب و بین معنای دیگر، و ما نتوانستیم دلیل حجیت را نسبت به مدلول مطابقی پیاده کنیم چون به قول ایشان در فقه اصالة الجد در جائی جاری نمی شود که مراد استعمالی مردد باشد بین مقطوع التقیة و عدم الجد و بین معنای دیگر. الهشام رجل عادل چون معنای استعمالی اش مردد است بین اینکه مراد هشام بن عبدالملک باشد که مقطوع التقیة و عدم الجد است یا مراد از او هشام بن سالم باشد، اگر بنا باشد اصالة الجد جاری نشود همانطور که ایشان در فقه فرموده اند و ما هم قبول داریم و بالاترش را هم عرض خواهیم کرد، اگر اینطور باشد حجیت مدلول مطابقی را شامل نشده است، خب مدلول التزامی که تابع مدلول مطابقی است. این مثل این می ماند در همان مثال اکرم زیدا ما نمی دانیم مراد از زید، زید بن عمرو است که یقینا واجب الاکرام نیست، بلکه مولا تقیه کرده است، خب شما در فقه بنابر این گذاشتید و درست هم بنا گذاشتید که اصالة الجد در این خطاب جاری نیست. خب مدلول مطابقی اصالة الجد در آن جاری نشد، چون معنای استعمالی مردد است بین ما یقطع بعدم جدیته اگر مراد از زید، زید بن عمرو باشد، ویقطع بصدوره تقیة، واحتمال هم دارد که مراد زید بن بکر باشد که اگر او باشد محتمل است که به داعی جد صادر شده است. خود مدلول مطابقی مشمول دلیل حجیت نشد. آنوقت فرض کنید ما عرفا بگوئیم زید بن عمرو و زید بن بکر هر دو شاگرد یک استادی هستند، وعرف مدلول التزامی می فهمد از اکرم زیدا، چه اکرم زید بن عمرو باشد و چه اکرم زید بن بکر باشد می فهمد که استاد اینها به اولویت عرفیه واجب الاکرام است. شاگرد را باید احترام کنی، خب استاد که به طریق اولی باید اکرام بشود. آیا عرف در اینجا اینجور حساب می کند که یک مدلول التزامی برای اکرم زیدا هست وآن این است که اکرم استاد زید. و بگوید واجب است اکرام استاد زید. این مدلول التزامی مبین هست، چکار داریم مدلول مطابقی نمی دانیم چیست. شاید مدلول مطابقی اکرام زید بن عمرو باشد که یقینا خلاف واقع است و به داعی تقیه از مولا صادر شده است. عرف هیچوقت این کار را نمی کند. عرف می گوید ثبت الارض ثم انقش، اول مدلول مطابقی را درست بکن بعد مدلول التزامی بگیر و حجت بکن مدلول التزامی را. اگر مراد از اکرم زیدا زید بن عمرو باشد اصلا یا خطاب اکرم زیدا از مولا صادر نشده اگر مراد استعمالی زید بن عمرو است، یا اگر هم صادر شده از ترس وتقیه بوده است. خب اگر اینجوری است مدلول التزامی اش به چه درد می خورد؟

مدلول التزامی خطابی که مدلول مطابقی اش حجت نیست بخاطر اینکه این مدلول مطابقی مردد است بین این معنای اول که مقطوع الکذب است و بین معنای دوم، این مدلول مطابقی که حجت نیست به چه دلیل مدلول التزامی اش حجت است؟ عقلاء مدلول التزامی را تابع مدلول مطابقی می دانند در حجیت.

سؤال وجواب: ولو احتمال تقیه نمی دهیم اما احتمال که می دهیم که این خبر اصلا از مولا صادر نشده است. فرض کنید این راوی می گوید امرک المولی باکرام هذا الرجل، چون این راوی دستش ارتعاش دارد وقتی گفت امرک المولی باکرام هذا الرجل خب نفهمیدم دارد اشاره می کند به زید بن عمرو یا به زید بن بکر. اگر این راوی دارد اشاره می کند به زید بن عمرو یقینا اشتباه کرده است. چون مولای ما کسی نیست که امر بکند به اکرام زید بن عمرو. بعد کی عقلاء می آیند می گویند درست است ما نمی توانیم بگوئیم مولا امر کرده به اکرام زید بن بکر، فرض این است دیگر. مدلول مطابقی حجت نیست، این راوی می آید می گوید امرک المولی باکرام هذا الرجل و مشارالیه مردد است، اگر مشارالیه زید بن عمرو است این آقای راوی اشتباه کرده است. خب اینجا بنا شد بگوئیم که ثابت نمی شود که مشارالیه این راوی زید بن بکر است. چون ظهوری ندارد در او. بنابر این فرض داریم می گوئیم وقتی مدلول مطابقی ثابت نشد کی عقلاء می آیند مدلول التزامی را حجت قرار می دهند در حالی که حجیت مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است. کی عقلاء می آیند می گویند به هر حال استاد زید بن عمرو زید بن بکر او واجب الاکرام است چون به هر حال مدلول التزامی این خطاب است؟ نه، مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است هم در اصل تحقق ظهور التزامی و هم در حجیت آن.

البته آن فرضی که علی أی حال محتمل الصدق هست که اگر مراد زید بن عمرو است محتمل الصدق است و اگر مراد زید بن بکر است محتمل الصدق است که ما قبلا بحث کردیم گفتیم حجت است و باید احتیاط کرد. بحث در جائی است که احد الاحتمالین مقطوع الکذب است یا مقطوع التقیة است. بحث در این است. در روایت هم احد الاحتمالین مقطوع المعارضه است. اگر مراد از رطل در هر دو رطل عراقی باشد یا مراد در هر دو رطل مکی باشد خب معارضه می کنند با هم. احتمال اینکه هر دو معنایشان رطل عراقی باشد یا مراد از هر دو رطل مکی باشد طبق این احتمال معارضه است بین دو حدیث. معلوم المعارضه است علی احد الاحتمالین.

سؤال وجواب: کنایه با دلالت التزامیه فرق می کند. آیه می گوید لاتقل لهما اف، مدلول التزامی اش این است که ضرب والدین حرام است. اگر دلیل آمد گفت لایحرم قول أف، و ما مجبور شدیم لاتقل لهما اف را حمل بر کراهت بکنیم، ظهور در حرمت شد مقطوع الکذب و ما مجبور شدیم حمل بر کراهت کنیم، آیا آنوقت مدلول التزامی اش که حرمت ضرب است به حال خودش باقی می ماند و حجت است؟ نه. مدلول مطابقی که حرمت قول اف بود از حجیت افتاد. عقلاء حجیت مدلول التزامی را تابع مدلول مطابقی می دانند، چون دلالت التزامیه دلالت تبعیه است و ناشی است از دلالت مطابقیه. چون قول اف حرام است پس ضرب الوالدین به طریق اولی حرام است. حالا اگر قول اف دلیل داشته باشیم که حرام نیست، خب حمل می کنیم این آیه را بر مکروه بودن. وقتی این آیه را حمل کردیم بر مکروه بودن قول اف، دیگر آن مدلول التزامی که حرمت ضرب والدین است حجت نخواهد بود.

ما در رابطه با اصل مباحث بحوث معتقدیم باید صور را از هم جدا کرد. ما در مقام چندین صورت داریم:

صورت اولی: این است که روایت مجمل قطعی الجهة باشد، احتمال تقیه ندهیم. ولکن اجمال در نقل راوی باشد. ثابت نشود که اجمال در کلام امام علیه السلام بوده است. مثلا در همین حدیث الکر الف ومأتا رطل معلوم نیست که امام علیه السلام مجمل بیان فرموده است. شاید امام علیه السلام فرموده الکر الف ومأتا رطل عراقی، منتهی راوی چون در عراق بود و این روایت را برای عراقی ها بیان کرد، گفت دیگر بین اینها بیائیم بگوئیم کر 1200 رطل عراقی است بی معناست، چون خود اینها از رطل عراقی می فهمند. بعد برای ما مجمل شد. اینجا اجمال در نقل راوی است والا معلوم نیست امام مجمل بیان فرمود. یا مثلا الکر ستمأة رطل احتمال دارد که چون محمد بن مسلم اهل طائف بود، اهل طائف چون نزدیک به مکه اند بعید نیست که رطل آنها رطل مکی باشد. خب واضح بود، وقتی امام به او می فرمود الکر ستمأة رطل به زبان خود محمد بن مسلم سخن گفت، برای او واضح بود. اما بعدا که برای ما نقل شده و ما از آن محیط فاصله داریم برای ما مجمل شده است.

پس صورت اولی این است که اجمال در نقل راوی باشد. مثلا یک ثقه ای بیاید به شما بگوید امر المولی باکرام هذا الرجل. این ثقه نمی دانیم وقتی گفت هذا الرجل اشاره کرد به زید بن عمرو یا به زید بن بکر. اینجا اجمال در کلام راوی است.

در اینجا اگر شما فرض کردید که می دانید که این راوی اگر اشاره کرده باشد به زید بن عمرو، اشتباه کرده است در نقلش. مولا هیچوقت امر به اکرام زید بن عمرو نمی کند. یا علم ندارید به اشتباه این راوی، معارض دارید، چون یک ثقه دیگری آمده است و گفته است نهاک المولی عن اکرام زید بن عمرو. این می گوید امرک المولی باکرام هذا الرجل، یک ثقه دیگری گفته نهاک المولی عن اکرام زید بن عمرو. علم ندارید به خطای این راوی اول که مجمل گفت، ولکن علی احد الاحتمالین نقل او معارض دارد.

در اینجا فرض هم این است که این خبر مجمل قطعی الجهة است، احتمال تقیه در کار نیست، فقط احتمال خطاء در نقل این راوی هست. اگر مراد راوی اکرام زید بن عمرو بود اخطأ فی نقله. در این صورت به نظر ما یک وقت اطمینان شخصی پیدا می کنید به اینکه این راوی راست می گوید وخبرش صادق است، بله، همانی که آقای صدر گفت عقلائی است، ما احتمال تقیه که نمی دهیم در کلام مولا، اطمینان به این هم داریم که این راوی اشتباه نکرده است. کأنه خود ما از امام شنیدیم که اکرم هذا. بله ما اینجا قبول داریم که نتیجه این می شود که حمل می کنیم این خبر را که مراد از اکرم هذا آن زید بن بکر است. چرا؟ برای اینکه اگر بگوئیم این آقا مرادش زید بن عمرو بود پس باید بگوئیم این آقای راوی اشتباه کرده در نقلش، و حال آنکه فرض این است که اطمینان داریم که او اشتباه نکرده است. اگر بگوئیم که مولا تقیه کرد، فرض این است که او را هم قطع داریم که مولا علی ای حال تقیه نکرده است. ولکن مهم جائی است که اطمینان به صدق این راوی نداریم. خب راوی شاید اشتباه کرده است. مگر خبر ثقه اطمینان می آورد به صدور؟ خب شاید اشتباه کرده است. وقتی احتمال می دهیم اشتباه کرده، دلیل حجیت خبر ثقه بناء عقلاء است. از کجا می گوئید که همچنین خبر ثقه ای که مراد استعمالی راوی مجمل است، و علی احد الاحتمالین که مرادش از اکرم هذا مشارالیه زید بن عمرو باشد این راوی اشتباه کرده است در نقلش، از کجا شما می گوئید عقلاء تعبدا می گویند نخیر احتمال اشتباه راوی را اصلا مطرح نکنید؟ همچنین چیزی ثابت نیست.

سؤال وجواب: ما اصل حجیت خبر ثقه را جائی که اطمینان پیدا نکنیم به صدق این راوی و احتمال بدهیم این راوی خطاء کرده، ما واقعا اینجا احراز نمی کنیم حجیت خبر ثقه را.

پس صورت اولی این است که اجمال در نقل راوی است و ما اطمینان به عدم خطاء این راوی نداریم احتمال میدهیم این راوی اشتباه کرده است. خب کی عقلاء می گویند این نقل راوی حجت است؟ حتی در آنجایی که احتمال تقیه مطرح نباشد، خب نباشد، اما احتمال خطای راوی که هست.

یک مثالی بزنم: دو تا آب در اتاق هست، یک ثقه آمد گفت این آب نجس است ورفت. دستان این ثقه می لرزید، نمی دانیم اشاره کرد به آب در شرق اتاق یا اشاره کرد به آب در غرب اتاق. اگر اشاره کرده به آب در شرق اتاق ما یقین داریم اشتباه کرده وآب در شرق اتاق پاک است. یا یقین نداریم ولی خبر ثقه دیگری همین چند لحظه پیش آمد گفت هذا الماء الشرقی طاهر. پس اگر این ثقه ما به ماء شرقی اشاره کرده باشد یقینا اشتباه کرده است یا خبرش معارض دارد. کجا عقلاء می آیند بگو انشاءالله این آقای ثقه اشاره کرد به آب غربی وآب غربی را گفت نجس است و لذا باید از آب غربی اجتناب بکنیم؟ نه، شاید اشاره کرده به آب شرقی، خب اشتباه کرده است یا خبرش معارض دارد.

یا یک ثقه ای گفت ایشان عادل است، من نمی دانم می گوید ایشان، اشاره می کند به زید که افسق الفساق است یا اشاره می کند به عمرو. شما می گوئید بگو نه، دارد اشاره می کند به عمرو. چه می دانیم، شاید اشاره کرده به زید، منتهی این آقا که اشاره کرد به زید و گفت عادل است اشتباه کرده است. ما اول باید ظهور را ثابت کنیم بعد بگوئیم حجت است. وقتی خبر ثقه ظهور کلامش مردد است بین مقطوع الکذب و الخطاء وبین معنای دیگر، عقلاء تا اطمینان به صدق پیدا نکردند کی می آیند می گویند بگو نه انشاءالله مرادشان معنای دوم است و به معنای دوم عمل کن.

پس در این صورت اولی قطعا خبر ثقه حجیتی ندارد. یقع الکلام فی سائر الصور.

جلسه 547

دوشنبه 13/10/89

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 مجمل و مبین بود. صور مسأله را عرض کردیم. صورت اولی این بود که اجمال در نقل راوی باشد. مثلا راوی گفت إن المولی امر باکرام هذا الرجل و ما نفهمیدیم که مشارالیه این راوی زید بن عمرو است یا زید بن بکر. و اگر مراد زید بن عمرو باشد یقینا اشتباه کرده است. در اینجا عرض کردیم ثابت نیست سیره عقلاء بر اعتماد به خبر ثقه مگر موجب اطمینان شخصی بشود. کأنه ما خودمان از امام شنیده باشیم. اگر اطمینان شخصی پیدا کنیم به عدم خطاء این راوی، خب روشن است اطمینان پیدا می کنیم (که ما اطمینان را در واقع می گوئیم علم، یعنی با ذهن عقلائی احتمال خلاف داده نمی شود) یعنی احتمال عقلائی داده نمی شود که این راوی خطاء کرده باشد. پس حتما مولا امر کرده است به اکرام زید بن بکر. چون مولا که امر به اکرام زید بن عمرو نمی کند.

اما اگر اطمینان شخصی پیدا نشود، به عدم خطاء راوی، خب اینجا بناء عقلاء ثابت نیست که حمل کنند کلام راوی را بر اینکه مرادش آن معنای دوم است. نخیر، شاید مرادش معنای اول است و اشتباه کرده است. مثل این می ماند که راوی بیاید بگوید امام فرمود زید آدم خوبی است، و ما یقین داریم که امام راجع به زید بن عمرو یقینا نمی فرماید که او آدم خوبی است. پس بگوئیم امام راجع به زید بن بکر فرموده آدم خوبی است؟ نه. الان نجاشی اگر بیاید بگوید یونس ثقة. ما نمی دانیم آیا مرادش یونس بن ظبیان است که ما یقین داریم که ثقه نیست، یا مرادش یونس بن عبدالرحمن است که ممکن است ثقه باشد. کی بناء عقلاء بر این است که بگویند نه، بگو مرادش یونس بن عبدالرحمن است؟ نخیر، شاید مرادش یونس بن ظبیان است و اشتباه کرده است. بشر جائز الخطاء است و اشتباه کرده است. اگر ظهور کلامی در یک معنایی منعقد شد می گوئیم انشاءالله اشتباه نکرده است. اما اگر کلام مجمل بود مردد بود بین معنایی که قطع به خطاء راوی داریم اگر آن معنای اول را اراده کرده باشد، این مجوز نمی شود که ما بگوئیم نه حمل کنیم کلام این شخص را بر اینکه معنای دوم را اراده کرده است.

سؤال وجواب: اصلا شاید امام علیه السلام مطلب دیگری فرموده است. چه می دانیم.

در همین مثال الکر الف ومأتا رطل اگر کلام راوی مجمل بود، آیا شما می گوئید حتما امام علیه السلام الف ومأتا رطل فرموده؟ نه، شاید این راوی اشتباه شنیده است. ممکن است امام علیه السلام مقدار دیگری را بیان کرده است. ممکن است اصلا در نقل روایت در این حدیث اشتباهی رخ داده است.

پس اگر ظهور در یک معنایی داشت و آن معنا محتمل الصدق بود اخذ می کنیم. ولی وقتی راوی یک کلام مجملی گفت که ما علم داریم که اگر این راوی معنای کذا را اراده کرده قطعا در نقل اشتباه کرده است، ما به چه مجوزی بگوئیم که نخیر این راوی معنای دیگر را اراده کرده است؟ اصالة عدم الخطاء در جائی جاری می شود که معنای معینی هست این راوی کلامی گفت که ظاهر بود در این معنای معین و ما نمی دانیم خطاء کرد راوی یا خطاء نکرد اصل عدم خطاء راوی است. اما اگر یک کلام مجملی بگوید که مردد است بین معنایی که مقطوع الخطاء است و بین معنای دیگر، شک هم بکنیم که عقلاء اعتماد می کنند به این نقل راوی و حمل می کنند کلام او را بر معنای دوم، شک هم بکنیم اصل عدم حجیت این خبر هست. این صورت اولی است.

صورت ثانیه: این است که ظاهر نقل راوی این است که کلام مولا مجمل بوده است. می آید می گوید قال المولی اکرم زیدا. ظاهرش این است که مولا گفت اکرم زیدا. فرق می کند با اینکه راوی بگوید إن المولی امر باکرام هذا الرجل و مشارالیه این راوی را ندانیم که آیا زید بن بکر است یا زید بن عمرو. صورت ثانیه این است که ما در کلام راوی اجمال احساس نمی کنیم. او لفظی را از امام نقل می کند که امام فرمود اکرم زیدا. این ظاهر در این است که اجمال در کلام امام علیه السلام است. اگر فرض بکنید که ما این کلام امام برایمان قطعی الجهة است، یقین داریم تقیه نکرده است. پس امام أکرم زیدا فرمود و یقینا هم تقیه نکرده است. در اینجا فرض اگر شد که ما علم وجدانی داشتیم که امام امر نمی کند به اکرام زید بن عمرو. پس صورت ثانیه این است که علم وجدانی داریم که امام امر به اکرام زید بن عمرو نمی کند، ظاهر نقل این ثقه هم این است که امام علیه السلام فرموده أکرم زیدا، و اجمال در کلام امام است نه در نقل راوی. اینجا بعید نیست که عقلاء قبول کنند این خبر ثقه را. چون این خبر ثقه دارد لفظ را نقل می کند از امام که امام علیه السلام فرمود أکرم زیدا. کأنه ما خودمان از امام شنیدیم که امام علیه السلام فرمود أکرم زیدا. خب اگر ما خودمان از امام بشنویم که امام علیه السلام فرمود أکرم زیدا و قطعی الجهة هم باشد، از آن طرف بدانیم که امام امر به اکرام زید بن عمرو نمی کند، لامحالة منحصر می شود که بگوئیم امام علیه السلام امر کرده به اکرام زید بن بکر. فقط در نقل این راوی احتمال دارد که اشتباه کرده است و اصلا امام نفرموده أکرم زیدا. خب این هم وجهی ندارد ما حمل بر اشتباه بکنیم. فرض این است که این راوی نقلش مجمل نیست. یک لفظی را از امام علیه السلام نقل کرده است و این لفظ ممکن است از امام علیه السلام صادر شده باشد. اینجا اصالة عدم الخطاء عند العقلاء جاری می شود می گویند کأنه خودت از امام شنیدی که امام علیه السلام فرمود أکرم زیدا. تو هم که می دانی امام امر به اکرام زید بن عمرو نمی کند، پس لابد امر کرده به اکرام زید بن بکر.

این صورت ثانیه را ما قبول داریم.

صورت ثالثه: این است که علم وجدانی نداریم به عدم وجوب اکرام زید بن عمرو، بلکه یک خبر ثقه دیگری هست که می گوید قال الامام لاتکرم زید بن عمرو.

در این صورت ما باز احراز نکردیم بناء عقلاء بر این هست که بگویند ما دو تا خبر از مولا شنیدیم، یک خبر این است که مولا گفت اکرم زیدا. یک خبر این است که مولا گفت لاتکرم زید بن عمرو. کأنه مثل صورت دوم است که ما علم داریم که مولا امر به اکرام زید بن عمرو نمی کند.

ما مناقشه داریم می گوئیم نه، ممکن است عقلاء فرق بگذارند. چرا؟ برای اینکه آن خبر ثقه ای که می گوید لاتکرم زید بن عمرو مفید اطمینان شخصی که نیست. شاید اصلا این خبر ثقه که می گوید مولا فرمود لاتکرم زید بن عمرو، این خبر ثقه اشتباه باشد، اصلا مولا همچنین چیزی نفرموده است. یا اگر هم فرموده تقیة فرموده است که لاتکرم زید بن عمرو. پس می شود معارض با اکرم زیدا. اگر مولا اکرم زیدا گفته باشد طبق خبر ثقه اول، خب شاید اکرم زیدا مراد استعمالی زید بن عمرو باشد. خبر ثقه دوم می گوید که مولا گفته لاتکرم زید بن عمرو. مراد استعمالی در خبر اول ممکن است معارض باشد با خبر دوم. اگر ما علم داشتیم خبر دوم صادر شده است، خب حرفی نبود حمل می کردیم خبر اول را بر زید بن بکر، اما علم که نداریم، شاید با هم معارض باشند. شاید لاتکرم زید بن عمرو تقیة از امام صادر شده است و اکرم زیدا مراد زید بن عمرو باشد نه زید بن بکر. ما چه می دانیم مراد از اکرم زیدا زید بن بکر است. اینکه ما بیائیم بخاطر یک خبر ثقه ای که می گوید لاتکرم زید بن عمرو بگوئیم پس اکرم زیدا یعنی زید بن بکر، از کجا؟

پس یکوقت ما علم وجدانی داریم که مولا امر به اکرام زید بن عمرو نمی کند، خب اینجا عقلاء می گویند این راوی ثقه اول گفت قال المولی اکرم زیدا، واین اکرم زیدا قطعی الجهة است. عقلاء می گویند پس لابد مراد زید بن بکر است. چون امام که امر به اکرام زید بن عمرو نمی کند. اما اگر علم وجدانی نداریم، خبر ثقه آمد گفت مولا گفته لاتکرم زید بن عمرو. خب شاید این مخبر ثقه اشتباه کرده، یا امام اگر هم فرموده لاتکرم زید بن عمرو تقیة فرموده است. خب این منشأ نمی شود که ما بگوئیم مراد از اکرم زیدا زید بن بکر است. نه، شاید مراد زید بن عمرو باشد و خبر لاتکرم زید بن عمرو اشتباه باشد.

سؤال وجواب: حق با شما است ما گفتیم، اما احتمال معارضه را چکار کنیم؟ الان هم ما می گوئیم خبر لاتکرم زید بن عمرو حجت است. اکرام زید بن عمرو طبق این خبر مبین دوم حرام است، الان هم می گویم. اما این دلیل نمی شود که اکرم زیدا را حمل کنیم بر اکرام زید بن بکر. حرف ما این است.

پس صورت ثانیه این بود که راوی می گوید مولا گفت اکرم زیدا، اجمال در نقل راوی نیست، و احتمال تقیه هم در اکرم زیدا گفتن مولا نیست. ما گفتیم در صورت ثانیه علم داریم که لایأمر المولی باکرام زید بن عمرو. اینجا بعید نیست عقلاء بگویند شما که علم داری که مولا امر به اکرام زید بن عمرو نمی کند. این ثقه هم که می گوید مولا گفت اکرم زیدا، تقیه هم که محتمل نیست در اکرم زیدا. پس لابد مراد از زید، زید بن بکر است.

اما صورت ثالثه این است که نه، یک ثقه ای آمده گفته مولا گفته لاتکرم زید بن عمرو، ولی خبر ثقه اطمینان آور که نیست. شاید مولا نفرموده. شاید فرموده ولی تقیه فرموده. ما حجت می دانیم لاتکرم زید بن عمرو را نه اینکه حجت ندانیم، اصالة الجد هم جاری می کنیم، اما آیا این باعث می شود که ما بیائیم بگوئیم مراد از اکرم زیدا در خبر اول زید بن بکر است؟ ما نسبت به زید بن عمرو حجت تفصیلیه داریم که اکرامش حرام است طبق خبر ثقه دوم، اما آیا این دلیل می شود که ما بیائیم بگوئیم مراد از اکرم زیدا زید بن بکر است و اکرام زید بن بکر واجب است؟ یا نه، شاید مراد از اکرم زیدا زید بن عمرو باشد. ما چه می دانیم؟ علم که نداریم که مولا امر نمی کند به اکرام زید بن عمرو. شاید امر بکند. می شود محتمل المعارضة.

در موارد احتمال معارضه آن خبر مبین حجت است، لاتکرم زید بن عمرو حجت است، حرام است اکرام زید بن عمرو. ولکن دلیل نمی شود که ما آن خبر اکرم زیدا را حمل کنیم بر اکرام زید بن بکر و بگوئیم اکرام زید بن بکر واجب است. آنی که ما در جزوه نوشته ایم این است.

یک نکته ای راجع به صورت ثالثه بگویم: اگر شما خیلی اصرار کنید و ضمیر ناخود آگاه را هم دلیل بگیرید که چه فرق می کند، چه من علم داشته باشم از خارج به اینکه مولا امر نمی کند به اکرام زید بن عمرو، چه خبر ثقه بگوید که مولا گفت لاتکرم زید بن عمرو، بگوئید چه فرق می کند، خبر ثقه هم علم تعبدی است و حجت عقلائیه است. برفرض شما این را بگوئید و ما کوتاه بیائیم، اما در مواردی که دو تا خبر مجمل داریم، مثل همین مثال کر، یک خبر مجمل می گوید الکر الف ومأتا رطل، یک خبر مجمل می گوید الکر ستمأة رطل، وفرض هم کنیم هر دو قطعی الجهة هستند و احتمال تقیه ندهیم، کما لایبعد چون اینجا جای تقیه نبود، در عین حال دیگر ما اینجا کوتاه نمی آییم. می گوئیم عرف می گوید این دو خبر قطعی الصدور که نیستند. ولو قطعی الجهة هستند اما قطعی الصدور که نیستند. خب شاید این خبری که می گوید امام فرمود الکر الف ومأتا رطل یا آن خبری که می گوید الکر ستمأة رطل اشتباه کرده است. اینجا بگوئید عقلاء می گویند نه، احتمال اشتباه راوی خلاف اصل عقلائی اصالة عدم الخطاء است، پس کأنه خودمان از امام شنیدیم که یکجا فرمود الکر الف ومأتا رطل و یکجا فرمود الکر ستمأة رطل و احتمال تقیه هم در کار نیست، چطور اگر خودمان از امام هر دو مطلب را می شنیدیم و احتمال تقیه هم نبود می گفتیم پس معلوم می شود رطل در آن الکر الف ومأتا رطل، رطل عراقی است و مراد از رطل در ستمأة رطل، رطل مکی است، ممکن است شما بگوئید خبر ثقه هم وقتی قائم شد فرض این است که ما احتمال تقیه که نمی دهیم، اجمال در نقل راوی هم فرض کنید نیست، راوی می گوید امام این لفظ را فرمود. ممکن است شما بگوئید این هم مثل این است که ما خودمان از امام شنیدیم. ولی ما به این مطلب جازم نیستیم. ما می گوئیم احتمال خطاء راوی که داده می شود، و ما علم تفصیلی نداریم به اینکه امام علیه السلام اراده نمی کند از الکر الف ومأتا رطل، رطل مکی را. ما چه می دانیم، شاید اراده بکند. علم تفصیلی نداریم که امام اراده نمی کند رطل مکی را از الکر الف ومأتا رطل. ما بخاطر آن خبر الکر ستمأة رطل این حرف را می زنیم که آن خبر خطاء در نیاید. خب خطاء در بیاید. مگر ما تضمین کردیم که به هر نحو ممکن و به أی وجه کان ما خبر ثقه را حمل بر معنای صحیح بکنیم؟! اگر یک معنای ظاهری داشت اخذ به آن می کنیم. اگر معنای ظاهری نداشت، مردد بود بین یک معنای باطل و یک معنای صحیح، مگر ما تضمین کردیم حمل بر معنای صحیح کنیم. یا در این مثال مردد است این دو خبر مجمل بین معنای مبتلای به معارض که اگر هر دو رطل عراقی باشد با هم معارضند. خب معارض باشند. مگر این همه خبر معارض داریم آسمان به زمین آمده؟ خب این هم یکی از آنها. این همه خبر معارض در روایات داریم خب شاید این هم دو تا خبر معارض بوده است. راوی در یکی اشتباه کرده است. این خبری که می گوید الکر ستمأة رطل شاید اصلا اشتباه کرده است، ما چه می دانیم؟. اگر اطمینان شخصی داریم که راوی اشتباه نکرده حرفی نداریم، کأنه خودمان از امام این دو تا خبر را شنیدیم و احتمال تقیه هم در کار نیست. ولی انصاف این است که اطمینان شخصی که نداریم. این همه اشتباه در روایات، این همه بدفهمی در روات بوده است. عمار ساباطی می آید از امام نقل می کند السنة فریضة. می آیند به امام علیه السلام می گویند عمار از شما اینجوری نقل کرد، امام می فرماید: أین یذهب عمار؟ لیس هکذا حدّثته، من که اینجور با او حرف نزدم، این چه جور نقل حدیث است که او می کند. در بعضی روایات دارد که اولئک لا یتحملون عنّی، اینها مطالب من را نمی فهمند، می روند بد نقل می کنند خطاء می کنند. خب شاید در اینجا هم روات خطاء کرده اند چه می دانیم؟

ولذا به نظر ما در این صورت ثالثه هم دلیلی بر حجیت این دو خبر نداریم. شاید راوی در یکی از این دو خبر اشتباه کرده است. اینکه بگوئیم حتما اشتباهی در کار نیست و حتما درست نقل کرده، پس رطل در الکر الف ومأتا رطل، رطل عراقی است و در ستمأة رطل، رطل مکی است؟ نه، وقتی ظهور منعقد نشد و احتمال خطاء راوی هم می دهیم ما احراز نکردیم بناء عقلاء را بر اینکه بگویند اصل عدم خطاء راوی است در نقل مطلقا. همچنین چیزی برای ما ثابت نیست.

ولذا مرحوم استاد در رساله عملیه شان فرموده اند: لا اعتبار بتحدید الکر بالوزن، روایات متعارض است. اینجور حمل ها که یکی را حمل کنیم بر رطل عراقی و یکی را حمل کنیم بر رطل مکی اینها قرینه ندارد. این فقط برای این است که بگوئیم این دو تا خبر با هم معارض نیستند. مگر ما نذر کردیم که بگوئیم خبرها حتی الامکان با هم معارض نیستند. خب باشند معارض باشند قیامت که نمی شود.

این هم صورت ثالثه. انشاءالله صورت رابعه را فردا عرض می کنیم.

جلسه 548

سه شنبه 14/10/89

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 صور خطاب مجمل بود. رسیدیم به صورت ثالثه. ما در صورت ثالثه فرض می کنیم که خطاب به لحاظ نقل راوی مجمل نیست. راوی می گوید امام فرمود الکر الف ومأتا رطل. در خطاب دوم هم راوی می گوید امام فرمود الکر ستمأة رطل. فرض می کنیم هر دو خطاب هم قطعی الجهة هستند احتمال تقیه در کار نیست. در اینجا آقای صدر فرمودند ما حمل می کنیم رطل را در الکر الف ومأتا رطل بر رطل عراقی و در ستمأة رطل هم بر رطل مکی، تنافی برطرف می شود. چون اگر بخواهیم معنای دیگری بکنیم اینها معارض هم می شوند. احتمال تقیه هم که در بین نیست، پس باید بگوئیم راوی خطاء کرده است در نقل حداقل یکی از این دو روایت. احتمال خطاء راوی مخالف حجیت خبر ثقه است. دفع می شود این احتمال به ادله حجیت خبر ثقه.

ما عرض کردیم که دلیل حجیت خبر ثقه عمدتا سیره عقلاء است. روایاتی هم که داریم که العمری وابنه ثقتان فما ادیا الیک عنی فعنی یؤدیان و ما قالا لک عنی فعنی یقولان فاسمع لهما واطع، اینها ارشاد به صغرای حجیت خبر ثقه است که العمری وابنه ثقتان. فاسمع لهما و اطع ظهور دارد در بیان همان ارتکاز عقلائی. ظهور در تأسیس ندارد. ولذا اطلاق منعقد نمی شود در این خطاب نسبت به مازاد بر ارتکاز عقلاء. ما در ارتکاز عقلاء اگر مبتلا شدیم به این دو خطاب مجمل، عقلاء می گویند خب شاید با هم معارض باشند. الان یک کسی نقل می کند که آن مثلا گندمی که حضرت یوسف به برادرش داد ده من بود، یک نفر دیگر می گوید بیست من بود. ممکن است هر دو درست باشد چون مراد از ده منّ، منّ شاهی بوده و مراد از بیست منّ، منّ تبریزی بوده است. چون هر منّ شاهی 6 کیلو است و هر منّ تبریزی 3 کیلو. احتمالش هست. ولی عرف می گوید خب شاید مراد از منّ در هر دو خطاب منّ تبریزی است. مخصوصا در جائی که ما احتمال بدهیم که موقعی که راوی این را نقل کرد در عرف راوی ظهورش در همین منّ تبریزی بوده است، الان فرض کنید ما دو تا عرف، عرف منّ شاهی وعرف منّ تبریزی در مقابلمان قرار گرفته شده مجمل. اما در زمان صدور این خبر شاید ظهور منّ در همه جا در منّ تبریزی بوده است یا در منّ شاهی بوده است. و احتمال می دهیم موقع صدور خبر عرف اینها را معارض هم می دیده است. مخصوصا در اینجا که احتمال می دهیم که آن زمان صدور این خبر، این خبر اجمال نداشت، ظهور داشت که گندمی که حضرت یوسف داد ده منّ بود یعنی منّ تبریزی، وآن خبر دیگر هم که می گوید بیست منّ بود ظهور داشته در بیست منّ تبریزی، و عرف در آن زمان اینها را با هم معارض می دیده است. الان ما بیائیم بگوئیم نه، نباید ما حرف از معارضه بزنیم و باید جوری معنا کنیم که که معارضه پیش نیاید. همچنین چیزی در میان عقلاء نیست. می گویند ما ظهور را احراز کنیم عمل می کنیم. وقتی ظهور محرز نیست شاید یک معنایی باشد که با هم معارض باشند. اصل عدم معارضه اینجا جاری نیست. در الکر الف ومأتا رطل و الکر ستمأة رطل هم همینجور است. منبه بیشتر عرض می کنم عرض کردم مخصوصا که ما احتمال می دهیم که در زمان صدور این دو روایت رطل در آن شرائط زمان و مکان این دو روایت در محیط عراق بوده است مخصوصا این روات اکثرا کوفی بودند، محمد بن مسلم هم ولو اصلش از طائف هست اما مقیم در کوفه بود که گفت الکر ستمأة رطل، خب شاید در آن محیط واقعا الکر ستمأة رطل هم ظهور داشت در رطل عراقی و الکر الف ومأتا رطل هم ظهور داشت در رطل عراقی، وعرف احساس تعارض می کرد. حالا ما فاصله گرفتیم از آن عرف و دیگر نمی دانیم رطل عراقی مراد است یا رطل مکی مراد است، کجا بنای عقلاء احراز شده است بر اینکه باید جوری این دو روایت را معنا کنیم که مبادا معارضه ای پیش بیاید این دو روایت. خب حالا معارضه ای پیش بیاید، لیس هذا اول قارورة کسرت فی الاسلام. روایات معارضه بوده این هم یکی از آنها.

سؤال وجواب: الجمع مهما امکن اولی من الطرح که از مطالبی است که دیگر اکل الدهر علیه و شرب دیگر کسی قائل نیست به این مبنا. دو اجمال را هم حق نداریم جوری تفسیر به رأی بکنیم تا معارضه پیش نیاید. همچنین اختیاری به ما نداده اند.

سؤال وجواب: امام علیه السلام معارض نفرموده اند، اگر احتمال تقیه نباشد ممکن است راوی اشتباه کرده باشد. ابن ابی عمیر تکیه به حافظه می کرد چون بسیاری از کتبش تلف شده بود. انسانی که تکیه به حافظه می کند هر چند خوش حافظه هم باشد احتمال اشتباهش می رود بالا. شاید حدیثی را یک فقیهی گفته بود اشتباه گرفت با حدیث از ائمه علیهم السلام. احتمال دارد واقعا الکر ستمأة رطل شنیده بود بر اثر گذشت زمان فراموش کرد شد الف ومأتا رطل. ما بحث فقهی نمی کنیم، اگر شما اطمینان دارید که اشتباه نکردند نه ابن ابی عمیر در آن الکر الف ومأتا رطل که عن بعض اصحابنا نقل می کند، و نه محمد بن مسلم در الکر ستمأة رطل. اگر عرفا احتمال اشتباه راوی نمی دهید و احتمال تقیه هم که نیست دیگر آنجا راه منحصر می شود به اینکه ما بگوئیم مراد از رطل در الف ومأتا رطل، رطل عراقی است و در ستمأة رطل، رطل مکی است. ولی کسی که اطمینان ندارد به عدم اشتباه راوی، ممکن است راوی تکیه به حافظه کرده کما کان بالنسبة الی ابن ابی عمیر. اشتباه کرده است.

صورت رابعه: این است که ما احتمال تقیه بدهیم، برخلاف صور گذشته که احتمال تقیه نمی دادیم اینجا احتمال تقیه می دهیم. مثلا از امام نقل کردند که إن هشام رجل صالح. اگر امام مرادشان هشام بن عبدالملک بوده تقیه کرده اند، اگر مراد هشام بن سالم بوده احتمال اراده جدیه هست.

ما واقعا احراز نکردیم که عقلاء می گویند نه اصالة الجد جاری کن بگو مراد امام علیه السلام هشام بن سالم بوده است. نه شاید مراد امام هشام بن عبدالملک بوده تقیه کرده است.

اینکه آقای صدر در اصول فرموده اند اصالة الجد یعنی ظهور تکلم متکلم در اینکه به داعی جد است، کار به مراد استعمالی نداریم. اگر موضوع اصالة الجد مراد استعمالی بود، خب این اشکال وارد بود که بگوئیم امر دائر است که مراد استعمالی هشام بن عبدالملک باشد که نقطع بعدم جدیته. و اگر مراد استعمالی هشام بن سالم باشد نحتمل جدیته، ولکن اول احراز کنید که مراد استعمالی هشام بن سالم است، اول موضوع را احراز کنید، اگر مراد استعمالی هشام بن عبدالملک است یقینا موضوع اصالة الجد نیست، و هشام بن سالم اول الکلام است که مراد استعمالی او باشد تا اصالة الجد جاری کنیم.

ایشان در اصول فرموده اند این حرف را ما گفته ایم ولی درست نیست. موضوع اصالة الجد مراد استعمالی نیست بلکه تکلم است. تکلم ظهور دارد در اینکه به داعی هزل نیست به داعی تقیه نیست بلکه به داعی جد است. خب امام تکلم بکلام. صدور تکلم از امام علیه السلام که قطعی است مردد نیست بلکه تکلم الامام، امام فرمود هشام رجل صالح. خود این تکلم ظهور دارد در جدی بودن. خب اصالة الجد جاری کنید.

ایشان گفته من نمی گویم بگوئید مراد استعمالی هشام بن سالم است. نه، نمی خواهم این را بگوئید. من می گویم بگوئید مراد جدی هشام بن سالم است. چطور؟ می گوید قضیه شرطیه تشکیل می دهیم می گوئیم اگر تکلم امام بأن هشام رجل صالح جدی باشد پس مراد جدی هشام بن سالم است، چون مسلم مراد جدی هشام بن عبدالملک نیست. این قضیه شرطیه را که قبول دارید. ظهور اینکه راوی می گوید قال الامام هشام رجل صالح می گوید این تکلم از امام صادر شد، بخاطر حجیت خبر ثقه این را می گوئیم، و این تکلم عن جد بود، این را هم به برکت اصالة الجد می گوئیم. شرط محرز شد. آن قضیه شرطیه که این بود که إذا تکلم الامام بهذا الکلام وکان تکلمه عن جد فالمراد الجدی هو هشام بن سالم، حالا دلیل حجیت خبر ثقه و اصالة الجد می گوید من شرط را برایتان احراز می کنم. خبر ثقه گفت تکلم الامام بهذا الکلام، و اصالة الجد هم گفت این تکلم عن جدّ بود، فالمراد الجدی هو هشام بن سالم.

اقول: می گوئیم جناب آقای صدر! اولا تکلم بماهوهو کافی نیست برای ظهور در جد. محتوای کلام هم نقش دارد در انعقاد ظهور. اگر واقعا در زمان امام ظهور داشت هشام در هشام بن عبدالملک، ولو الان مجمل شده است چون از آن زرق وبرق های حکومت اموی خبری نیست، اما آن زمان تا می گفتند هشام، مردم یاد بیت آن احمر در شام می افتند و هشام بن عبدالملک در ذهنشان تداعی می کرد. شاید اینجور بوده است. اگر اینجوری بوده است امام فرموده هشام رجل صالح شاید در آن زمان ظهور داشته در هشام بن عبدالملک، الان برای ما مجمل شده است. خب اگر آن موقع همچنین ظهوری داشته آیا این خطاب آنوقت ظهور در جد پیدا می کند؟. امام معصوم علیه السلام اگر بفرماید هشام رجل صالح و ظهور عرفی هشام در آن زمان هشام بن عبدالملک بوده، خب شاید بوده الان مجمل شده است، این ظهور در جد پیدا می کند یا اتفاقا ظهور در تقیه پیدا می کند. ولذا اصحاب ائمه علیهم السلام گاهی از روات سؤال می کردند که امام چه فرمود؟ می گفتند امام اینجور فرمود. سریع می گفتند اتقاک. یک روز حمران بن اعین برادر زراره رفت خدمت امام، امام علیه السلام ابتدا به ساکن گفت در نماز جمعه شرکت کنید. حمران آمد بیرون به برادش زراره گفت که امام فرمود در نماز جمعه شرکت کنید. زراره گفت اتقاک، هذا عدو الله اصلی خلفه. برویم خدمت امام. آمدند خدمت امام. امام علیه السلام فرمود صلوا خلفه رکعتین ثم اضیفوا الیهما رکعتین. شد چهار رکعت. معلوم شد تقیه در چه چیزی بوده است. یعنی صوری بروید آنجا نماز بخوانید وانمود کنید که نمازتان نماز جمعه است. امام سلام می دهد شما بلند بشوید برای رکعت سوم و چهارم نماز ظهر خودتان. یا گاهی روات که می آمدند برای اصحاب ائمه علیهم السلام می گفتند که امام چی فرمود، اصحاب ائمه علیهم السلام می گفتند اعطاک من عین کدرة، یا می گفتند اعطاک من جراب النورة. اعطاک من جراب النورة یعنی بجای اینکه دست ببرد از کیسه آرد و آرد بدهد به شما که بروید نان بپزید و نوش جان کنید از کیسه نوره به شما داده است. کنایه از تقیه. اعطاک من عین کدرة، بجای اینکه از آب چشمه زلال به شما بدهد از آب چشمه گل آلود به شما داده و تقیه کرده است. خب اصحاب ائمه علیهم السلام چطور می فهمیدند تقیه است؟ از اینکه آنها می فهمیدند که این ظهور ندارد در اصالة الجد.

پس محتوای کلام نقش دارد در انعقاد ظهور در جد. پس اینکه بگوئیم تکلم منشأ ظهور در جد است و کاری به مراد استعمالی نداریم، نه، مراد استعمالی شاید در آن زمان مبین بود الان برای ما مجمل شده است. آن مراد استعمالی مبین نقش دارد در ظهور در جد. حتی اگر اجمال هم بود در آن زمان، باز عرف توقف می کرد، می گفت اگر مراد هشام بن عبدالملک است این تقیه است. یعنی خود اجمال در آن زمان هم چه بسا مانع از انعقاد ظهور در جدی بودن کلام داشت. می گفتند معلوم نیست امام چه چیزی فرموده است، اگر مقصود امام هشام بن عبدالملک است تقیه کرده است. همچنین تکلمی اول الکلام است که ظهور پیدا کند در جد. هذا اولا.

ثانیا: برفرض ظهور پیدا کند در جد، اما مگر هر ظهوری حجت است؟ ایشان یک اصل مسلمی در اصول گرفته است که اگر ظهور بود دیگر روشن است که حجت است. ولی ما این را قبول نداریم. ممکن است این ظهور عند العقلاء ملاک حجیت نداشته باشد. ظهوری که این کلام در جد دارد قبول، ولکن ممکن است چون مراد استعمالی مردد است بین مقطوع التقیة که اگر هشام بن عبدالملک مراد باشد مقطوع التقیة است و بین معنای آخر که محتمل الجد است، برفرض ظهور پیدا کند این کلام در جد، چه کسی می گوید عقلاء در این موارد حجت می دانند این ظهور را؟!

قدر متیقن از حجیت این ظهور در جد جائی است که مراد استعمالی معین است نمی دانیم عن جد اراده شده است یا عن تقیة. اما اگر مراد استعمالی مردد بین مقطوع التقیة ومعنای دیگر است، برفرض تکلم ظهور در جد پیدا کند اما چه کسی می گوید هر ظهوری عند العقلاء مساوی است با حجیت؟

ما این را قبلا هم عرض کردیم که بناء عقلاء معلوم نیست که صد در صد تابع انعقاد ظهور باشد. برای حفظ نظام محاروه بوده است. ما این را در بحث اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص عرض کردیم، آقای صدر آنجا هم همین مطلب را تکرار کرد، گفت مگر می شود ظهور اکرم کل عالم در اینکه من لایجب اکرامه فلیس بعالم که عکس الحمل است باشد و حجت نباشد؟ گفت مگر می شود ظهور باشد و حجت نباشد؟ مگر عقلاء حرف زور می زنند خب اگر ظهور هست عقلاء کاشف می دانند و حجت می دانند. آنوقت نتیجه گرفت که حالا که می دانیم زید لایجب اکرامه، نمی دانیم عالمٌ لایجب اکرامه، تا بشود تخصیص، یا جاهلٌ لایجب اکرامه تا بشود تخصص، آقای صدر گفت عکس الحمل می گوید من لایجب اکرامه فلیس بعالم. پس ظاهرش این است که زید عالم نیست. این را گفت.

ما آنجا هم عرض کردیم که برفرض همچنین ظهوری باشد در اکرم کل عالم، اما چه کسی می گوید هر ظهوری به هر درجه ای عقلاء او را حجت می دانند؟ حجیت ظهور یک میثاق عقلائی است. شاید حجیت ظهور در مواردی است که مراد جدی را شک دارند. اما اینجا که مراد جدی مشکوک نیست، می دانند زید واجب الاکرام نیست، فقط نمی دانند چرا واجب الاکرام نیست، چه کسی می گوید عقلاء اینجا عمل می کنند به این عکس الحملی که شما درست کردید؟ این را ما آنجا مفصل بحث کردیم، گفتیم درست است که عقلاء دستور از رئیس نمی گیرند، اما معنایش این نیست که هر کاری که می کنند بر اساس کاشفیت باشد. عقلاء قاعده ید هم دارند، بر اساس کاشفیت هم نیست.

پس صرف اینکه تکلم ظهور در جد دارد بگوئیم مساوی است با اینکه یقینا عقلاء دیگر اصالة الجد جاری می کنند. نه، در جائی که مراد استعمالی مردد است بین مقطوع التقیة و معنای دیگر، اول الکلام است که عقلاء اصالة الجد جاری کنند.

صورت خامسه: که آخرین صورت است در واقع همین صورت رابعه است با این فرق که دو خطاب مجمل هستند. تا حالا یک خطاب فرض کرده بودیم مثل هشام رجل صالح، صورت خامسه این است که دو تا خطاب هست، مثل همین الکر الف ومأتا رطل، الکر ستمأة رطل، احتمال تقیه می دهیم در این دو خطاب یا در یکی از این دو. یا فرض کنید در همان مثال هشام رجل صالح یک خطاب است ولی ما علم وجدانی نداریم به اینکه هشام بن عبدالملک اگر اراده شده باشد تقیة اراده شده است. نه علم وجدانی نداریم، شاید فرض کنید هشام بن عبدالملک هم رجل صالح بوده ما نمی دانیم، ولی خبر ثقه آمده گفته هشام بن عبدالملک رجل صالحی نبود. خبر ثقه گفته است اما ما علم وجدانی نداریم شاید رجل صالحی بود مثلا.

پس صورت خامسه این است که علم نداریم به اینکه یک معنا یقینا مراد جدی نیست. نه، ممکن است مراد جدی باشد. منتهی یا خبر ثقه آمده گفته هشام بن عبدالملک لیس صالحا، یا در آن مثال دو تا خطاب مجمل هستند و هیچ وضعیت مشخص نیست.

اینجا هم ما به طریق اولی می گوئیم اگر در آن صورت رابعه هم تشکیک کنید صورت خامسه ما اوضح است که عقلاء اصل جاری نمی کنند، اصالة الجهة جاری نمی کنند. در این الکر الف ومأتا رطل و الکر ستمأة رطل اگر احتمال تقیه بدهیم کی عقلاء می آیند اصالة الجد جاری کنند؟ همچنین چیزی ثابت نیست. شاید می گویند یکی از آنها تقیه بوده. شاید مراد از الکر ستمأة رطل، رطل عراقی بوده تقیة صادر شده است. اول باید شما معنا را بفهمید، یک معنایی را که فهیدید اصالة الجد جاری کنید.

هذا تمام الکلام فی بحث المجمل و المبین.

جلسه 549

چهارشنبه 15/10/89

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.

## اطلاق مقامی

بحث در اطلاق وتقیید در رابطه با اطلاق لفظی هست. ولکن در فقه و همینطور در لابلای ابحاث اصولیه گاهی از اطلاق مقامی نام برده می شود. فرق اینها این است که:

اطلاق لفظی این است که ماهیت و طبیعتی که در خطاب ذکر شده قید زائد نداشته باشد.

حالا گاهی این ماهیت موضوع حکم است، اکرم العالم، عالم موضوع حکم است. اطلاق عالم به این است که قید زائدی ندارد و این ماهیت عالم تمام الموضوع است برای وجوب اکرام، هم شامل عادل می شود و هم فاسق.

و یا اطلاق در متعلق امر و نهی، مثل همین اکرام در اکرم العالم، که هم شامل اطعام عالم می شود وهم شامل سلام دادن به عالم می شود. باز می گوید اکرام تمام المتعلق هست برای وجوب، قید زائد ندارد.

وگاهی هم اطلاق در خود ماهیت حکم است. مثلا صیغه امر می گوید اغتسل للجمعة، خود این امر به اغتسال للجمعة اطلاق دارد سواء کان الصلاة واجبا علیک أم لا. معلوم می شود که امر به غسل جمعه امر غیری نیست بخاطر مقدمه نماز. از اطلاق امر به غسل جمعه که مقید نیست به فرض وجوب ذی المقدمه کشف می کنیم که این امر به غسل جمعه امر نفسی است.

به اینها می گویند اطلاق لفظی.

یک نکته هم عرض کنم: در این اطلاق های لفظی متعارف ما می گفتیم طبیعت تمام الموضوع است یا تمام المتعلق است یا تمام الحکم است، مثل اغتسل للجمعة می گفتیم امر به غسل جمعه انشاء شده است نه مقیدا بحال وجوب ذی المقدمة. ولی بعضی از اطلاق های لفظی موجب انصراف است. این اطلاق های متعارف لفظی موجب این است که طبیعت تمام الموضوع یا تمام المتعلق یا تمام المنشأ فی الحکم باشد، ولی گاهی اطلاق های لفظی هست که موجب انصراف است، انصراف پیدا می کنند طبیعت به یک فرد خاص. از این گاهی تعبیر می شود به اطلاق و گاهی تعبیر می شود به ظهور انصرافی. مثلا اطلاق لفظ ماء ظهور انصرافی دارد مثلا در آب مطلق. اگر نگوئیم حقیقت هست در آب مطلق، ظهور انصرافی دارد در آب مطلق. یا زید وقتی مقید ذکر نمی شود نمی گویند زید غیر معمم، انصراف دارد به آن زید مشهور در بلد که معمم هست. ولذا ما در بحث اینکه صیغه امر یا حتی ماده امر که بحث بود که آیا دلالتش بر وجوب بالوضع است یا بالاطلاق است، آنجا اختیار کردیم که دلالت صیغه امر بلکه ماده امر بر وجوب بالاطلاق است. وقتی مولا می گوید إغتسل للجمعة این اطلاقش اقتضاء می کند که این امر، امر وجوبی باشد. آنجا عرض کردیم که این اطلاق از آن اطلاق هایی نیست که بگوید طبیعت تمام الموضوع است یا طبیعت تمام المتعلق است یا طبیعت تمام المنشأ فی الحکم است. چون اگر اینجور بود معنایش این بود که بگوئیم تمام المنشأ طبیعت طلب هست. ما که این را نمی خواهیم بگوئیم. ما می خواهیم بگوئیم اطلاق إغتسل للجمعة اقتضاء می کند که منشأ طبیعت طلب نباشد بلکه طلب وجوبی باشد.

خب این اطلاق در حقیقت یعنی همان ظهور انصرافی.

حالا منشأ این ظهور انصرافی چیست؟ در آنجا عرض کردیم که چون امر ابراز ارده است، وقتی شخص می گوید انا ارید ان افعل کذا انصراف دارد به آن اراده ای که لایتخلف عنها المراد. چون در اراده تکوینیه، اراده تکوینیه اینطور است که مراد از اراده تکوینیه متخلف نمی شود، مگر اینکه غیر مقدور باشد، آدم اراده بکند سنگ بزرگی را بردارد بعد نتواند بردارد بخاطر غیر مقدور بودن مراد محقق نمی شود. اما در جائی که مراد مقدور است و انسان هم از اراده خودش منصرف نشده، خب اراده وقتی باقی هست در صقع نفس مراد محقق می شود. اگر شما اراده کنید تکلم کنید و قادر بر تکلم که هستید و پشیمان هم نشوید از این اراده تکلم، خب لامحاله تکلم می کنید. لاینفک التکلم عن ارادته. این منشأ می شود که انصراف پیدا کند.

اراده تشریعیه هم وقتی مولا می گوید انی ارید ان تتکلم انت، مثل اینکه خود مولا می گوید ارید ان اتکلم أنا. چطور ارید أن اتکلم أنا لامحالة مراد از او منفک نمی شود، چونکه مراد مقدور است و فرض هم این است که اراده مستمر هست در صقع نفس، خب ارید ان اتکلم أنا چطور لا ینفک عنها المراد وهو التکلم، ارید ان تتکلم انت هم ظهور انصرافی اش این است، یعنی این اراده من سنخ اراده ای است که مراد از او منفک نمی شود. منتهی چون اراده تشریعیه است موجب جبر نیست ولکن در عالم تشریع باید مکلف محقق بکند مراد مولا را. روی این حساب انصراف دارد ارید أن تتکلم انت به آن اراده ای که لایتخلف عنها المراد. افعل هم ابراز اراده است. تکلم ابراز این است که مولا اراده دارد شما تکلم بکنید.

پس اینکه حضرت امام ره در بحث صیغه امر و ماده امر اشکال کرده اند فرموده اند این چه حرفی است که شما می زنید که اطلاق اقتضاء می کند که صیغه امر به معنای وجوب باشد؟ اطلاق همیشه اقتضاء می کند که طبیعت تمام المراد باشد. طبیعت طلب تمام المراد باشد. این مقتضای اطلاق است. هیچوقت اطلاق اقتضاء نمی کند که طلب وجوبی و این حصه خاصه از طلب مراد مولا باشد.

جواب این است که این اطلاق به معنای ظهور انصرافی است. و منشأ ظهور انصرافی همه جا غلبه استعمال نیست، نکته دیگری که عرض کردم می تواند منشأ ظهور انصرافی باشد.

سؤال وجواب: اطلاق اثباتی یعنی عدم اخذ قید زائد. عدم اخذ قید زائد گاهی باعث می شود که بگوئیم طبیعت تمام المراد است کما هو المتعارف، گاهی باعث می شود که لفظ انصراف پیدا کند به حصه ای از طبیعت. حالا آقایان در بحث اطلاق وتقیید بیشتر نظر داشتند به آن قسم متعارف، این دیگر گناه ما نیست.

هذا کله در اطلاق لفظی.

اما راجع به اطلاق مقامی، اطلاق مقامی اصلا معنایش این نیست که طبیعتی که در خطاب ذکر شده است تمام الموضوع یا تمام المتعلق هست. مثلا اگر مولا هر روز صبح ظاهر حالش این است که می آید وظیفه عبد را می گوید، امروز آمد گفت اذهب الی السوق و اشتر اللحم واشتر الخبز، نگفت و اشتر الفاکهة. این ربطی به اطلاق لفظی ندارد. چرا؟ برای اینکه اطلاق لفظی می گوید شراء اللحم تمام الموضوع است برای وجوب در اشتر اللحم، شراء لحم خاص واجب نیست. اما اینکه ما دیگر یک واجب نفسی استقلالی دیگری نداریم به نام وجوب شراء الفاکهة اینکه ربطی به اشتر اللحم ندارد. اشتر اللحم یک امر نفسی استقلالی است به شراء اللحم. قید زائد ندارد، بله این اطلاق لفظی است. اما آیا ما یک واجب استقلالی ونفسی دیگر ما نداریم غیر از همین؟ این دیگر ربطی به اطلاق لفظی ندارد. این قرینه ای هست که ظاهر می کند خطاب را در اینکه منحصر است مراد مولا به این شراء اللحم، و مراد استقلالی آخری ندارد. اینکه ربطی به اطلاق لفظی ندارد. یعنی اگر واقعا مولا مراد دیگری داشت به نام شراء الفاکهة، اینکه تقیید لفظی اشتر اللحم نیست. تقیید إشتر اللحم به این است که طبیعت شراء اللحکم تمام الموضوع نباشد برای وجوب. در حالی که طبیعت شراء اللحم تمام الموضوع است برای وجوب، قید زائدی ندارد. نگفته إشتر لحم الشاة.

پس اطلاق مقامی فرقش با اطلاق لفظی این است که: در اطلاق لفظی حکم می رود روی طبیعت، ما می خواهیم بگوئیم این طبیعت قید زائد ندارد. اما در اطلاق مقامی می خواهیم بگوئیم ما حکم آخری بر طبیعت اخری نداریم. خب این دیگر مقدمات حکمت و اصالة البیان ندارد. اصل عقلائی نداریم که مولا در مقام انحصار هست. در مقام حصر تمام مرادات خودش هست در این خطاب واحد. اصالة البیانی نداریم، مقدمات حکمتی نداریم که این را به ما بگوید. آن چیزی که مقدمات حکمت و اصالة البیان می گوید این است که طبیعتی که در خطاب ذکر شد تمام الموضوع است برای حکم. اما اینکه منحصر هست حکم به همین حکمی که بر این طبیعت ذکر شده و حکم آخری نداریم این قرینه می خواهد، قرینه خاصه می خواهد، یا در بعضی از موارد قرینه نوعیه ای هم هست که عرض خواهیم کرد.

اطلاق مقامی دو قسم است:

قسم اول: گاهی مربوط می شود به وجود قرینه بر اینکه مولا در مجموع خطابات بیان کرده است تمام مرادهای خودش را. چرا؟ مثلا در بحث قصد وجه و تمییز، (مثلا کس که احتیاط می کند هم نماز قصر می خواند و هم نماز تمام، تمییز نمی دهد واجب را از غیر واجب. و همینطور قصد وجه که نمازی که می خواند به داعی وجوب آن باشد یا به داعی استحباب آن، اگر نمی داند که این نماز واجب است یا مستحب به داعی مطلق طلب بخواند قصد وجه نکرده است) مرحوم آخوند فرموده است:

چون دخالت قصد وجه و تمییز در غرض مولا از مطالبی است که یغفل عنه العامة. قصد وجه و تمییز در متعلق امر به نظر مرحوم آخوند ممکن نیست اخذ بشود. مثل قصد قربت می ماند. چون از انقسامات ثانویه است، یعنی از حالاتی است که بعد از فرض حکم به وجود می آید. قصد وجه یعنی قصد وجوب یا قصد استحباب، خب این فرع بر وجوب یا استحباب است. یا تمییز واجب از غیر واجب خب این فرع بر وجوب است. به نظر مشهور محال است این انقسامات ثانویه در متعلق امر اخذ بشوند، ولذا به اطلاق لفظی صل نمی شود تمسک کرد که قصد وجه یا تمییز معتبر نیست. چون اطلاق فرع بر امکان تقیید است. اصلا امکان ندارد مولا تقیید بزند صل را به قصد وجه. وقتی امکان ندارد چگونه ما از اطلاق اثباتی کشف کنیم که قصد وجه در غرض مولا دخیل نیست. خب شاید قصد وجه در غرض مولا دخیل است منتهی نمی تواند اخذ کند در متعلق امر. وقتی امکان تقیید نیست ما نمی توانیم بگوئیم پس قصد وجه در غرض مولا دخیل نیست، والا اگر دخیل بود در متعلق امر اخذ می کرد. خب نمی تواند که اخذ کند.

مرحوم آخوند فرموده باید بیائیم شراغ اطلاق مقامی. اطلاق مقامی به این است که می گوئیم وقتی در هیچ خطابی شارع سخن از قصد الوجه به میان نیاورد و نفرمود که قصد الوجه در غرض من دخیل است. لازم نبود که در متعلق امر اخذ بکند، خبر بدهد که قصد الوجه دخیل فی الغرض، اما در هیچ خطابی نفرمود، با توجه به اینکه این مطلب مما یغفل عنه العامة است سکوت مولا اخلال به غرض تلقی می شود. جناب مولا! قصد وجه در غرض تو دخیل بودی، در هیچ خطابی سخن از آن به میان نیاوردی.

اقول: با این بیان اطلاق مقامی درست می شود اما به شرط اینکه تمام خطابات مولا را بررسی کنیم. خب با توجه به اینکه بعضی از خطابهای مولا ضایع شده است و به دست ما نرسیده است. شاید در آن روایاتی که به دست ما نرسیده است راجع به قصد وجه مطلبی فرموده اند.

مگر اینکه شما بگوئید لو کان لبان. قصد وجه از اموری است که اگر در یک حدیث هم امام علیه السلام می فرمود بین روات منتشر می شد. مطلب، مطلبی نیست که فراموش بشود، مخفی بماند. از اخبار درجه یک هست که روات این خبر را دست به دست منتقل می کردند به همدیگر. خب این یک قرینه زائده است که لو کان لبان، در اخبار مهمه واقعا همینطور است. اخباری که متشرعه به آن اهمیت می دهند واقعا احتمال اینکه در روایاتی که گم شده بوده است و به دست ما نرسیده این احتمال، احتمال عقلائی نیست. اما اگر از نظر متشرعه اخبار مهمه نبوده واقعا اشکال وارد است. لعل بیان وجه در آن روایاتی بوده است که به دست ما نرسیده است.

سؤال وجواب: متتم جعل را بگذارید جای خودش. مرحوم آخوند می گوید محال است قصد وجه در جعل اخذ بشود چه در جعل اول و چه در جعل دوم که شما اسمش را متمم الجعل بیان کردید. اصلا مرحوم آخوند می گوید قصد وجه را شارع در متعلق امر چه امر اول صل و چه امر دوم که بگوید صل به قصد وجه آن امر اول اینها محال است. فقط می تواند خبر بدهد که قصد الوجه دخیل فی غرضی. آنوقت اطلاق مقامی برای مجموع خطابات منعقد می شود که اگر قصد وجه در غرض مولا دخیل بود بالاخره مولا در یکی از خطابهای خودش بیان می کرد. خب این فرع بر این است که ما همه خطابهای مولا را بررسی کنیم.

قسم دوم (از اطلاق مقامی): این است که قرینه داشته باشیم که مولا در شخص این خطاب اگر مطلب دیگری بود مرتبط با این مطلب که ذکر کرده بیان می کرد. آنوقت دیگر نیاز ندارد به خطابهای دیگر نگاه کنیم.

مثل همان مثال که مولا صبح به عبدش می گوید إذهب الس السوق واشتر اللحم و اشتر الخبز، نمی گوید و اشتر الفاکهة. خب او قرینه عرفیه دارد که مولا تمام وظائف عبد را امروز در همین خطاب واحد جمع می کند. یا مثلا مولا می گوید اکرم زیدا و اخاه و اکرم عمروا، نمی گوید و اخاه، خب این قرینه سیاقیه است که اطلاق مقامی درست می کند که معلوم می شود که مولا اکرام برادر عمرو را واجب نکرده است، والا می گفت اکرم زیدا و اخاه و اکرم عمروا و اخاه.

ما مثال فقهی هم زیاد داریم برای اطلاق مقامی و این در فقه زیاد محل ابتلاء هست. من چند مثال بزنم:

مثال اول: کسی که فراموش کرد طواف فریضه را، روایت دارد که: رجل نسی طواف الفریضة حتی قدم بلاده و واقع النساء کیف یصنع؟ قال یبعث بهدی، اولا کفاره نسیان طواف فریضه را باید بدهد. این کفاره نسیان طواف فریضه است. ولذا اگر در حج بود در روز عید قربان در منی باید ذبح بشود، اگر در عمره مفرده بود هر وقت خواست هدی را می فرستد در مکه برایش ذبح می کنند. بعد دارد: و وکّل من یطوف عنه ما ترکه من طوافه. خب حضرت نفرمود و یجتنب عن محرمات الاحرام الی أن یخبر النائب بأنه قد طاف عنه. این را نفرمود. سؤال وجواب: اطلاق مقامی یعنی همین. وقتی قرینه عرفیه است، این آقا برگشته به شهر خودش و زن هم دارد، به او می گوئید نائب بگیر برایت طواف بجا بیاورد، آن هم زمان قدیم که ارتباطی نبود باید از اینجا نائب می فرستادند یکی آنجا نائب بشود و چندین ماه طول می کشید، به این آقا اگر نگویند واجتنب عن محرمات الاحرام یا واجتنب عن النساء، این ظهور عرفی اش این است که لازم نیست اجتناب از این اشیاء. یا نفرمود ویخبرک النائب بأنه طاف عنک ثم صل انت صلاة الطواف، این را هم نفرمود. حضرت نفرمود بعد از اینکه نائب از طرف تو طواف کرد به تو خبر بدهد و تو در اینجا در خانه ات نماز طواف بخوان. معلوم می شود نماز طواف هم همان نائب می خواند. پس اینکه آقای سیستانی فرموده اند نائب طواف می کند تماس می گیرد با منوب عنه که من دیگر نماز طواف نمی خوانم بلکه وظیفه خودت هست، برو در خانه خودت وضوء بگیر و همانجا نماز بخوان. خب این خلاف این روایت است، در اطلاق مقامی این روایت همچنین حرفهایی نبود. بله ممکن است آن کسی که در مکه است اینطور باشد که اگر عاجز بشود از طواف، نائب طواف بجا می آورد ولی اگر خودش اگر می تواند نماز بخواند خودش نماز می خواند. اما کسی که اینجاست نائبش آنجا طواف بجا بیاورد خودش بعدا اینجا نماز طواف بخواند این خلاف ظهور مقامی این روایات است.

مثال دوم: زنی که قبل از طواف نساء یا بعد از انجام نصف طواف نساء حائض شد روایت داریم. راجع به آن فرضی که قبل از طواف نساء حائض شد وقتی درباره آن زن سؤال کردند امام علیه السلام سرشان را به زیر انداختند و با خودشان گفتند نه قافله صبر می کند و نه این زن می تواند تنها در مکه بماند، فرمودند عیب ندارد با کاروان برود به شهر خودش. البته این در صورتی است که نمی تواند بماند، چون کاروان صبر نمی کند و خودش هم نمی تواند بماند. فرمود برود، نفرمود که نائب بگیرد برای طواف نساء.

یا در مورد حیض این زن بعد از انجام نیمه طواف نساء اصلا بطور مطلق حضرت نفرمود می تواند بماند یا نمی تواند بماند، بطور مطلق فرمود که إذا طافت المرأة طواف النساء فطافت اکثر من النصف فحاضت نفرت إن شاءت، دوست دارد برود شهر خودش. نفرمود استنابت لإکمال الطواف.

مثال سوم: یک وقتی مرحوم استاد راجع به این روایت سمرة بن جندب که نبی اکرم صلی الله علیه وآله به رجل انصاری فرمود إذهب واقلعها و ارم بها الیه، ایشان می فرمود این بحث تزاحم بین وجوب حفظ عرض (چون عرض این رجل انصاری در خطر بود) وبین حرمت تصرف در مال غیر، قاعده تزاحم اقتضاء می کند که جائز باشد که رجل انصاری درخت را بکند و بیاندازد دور، راه دیگری وجود ندارد برای حفظ عرضش، چون سمره هر روز یا چند روز یکبار بدون اجازه می آمد درخت خرمایش را نگاه کند.ایشان می فرمود قاعده تجاوز می گوید جائز است درخت خرما را بکنی، اما ضمان سر جای خودش هست، مقتضای قاعده این است که آن رجل انصاری پول این درخت خرما را به سمره بدهد.

حالا نمی دانم نظر قطعی ایشان بود یا نه، ولی مطلب، مطلب نادرستی است. حالا غیر از اینکه این باب تزاحم نیست، باب منع از منکر است. پیامبر به عنوان ولی امر به عنوان قلع ماده فساد که تمام بهانه سمره این درخت خرما بود فرمود این درخت خرما را بکن بینداز طرف خودش، غیر از او اصلا این روایت اطلاق مقامی دارد. اگر بنا بود ضامن باشد حضرت به رجل انصاری می فرمود.

گاهی هم قرینه عامه داریم بر اطلاق مقامی:

مثال اول: وقتی شارع می گوید الدم نجس، قرینه عامه عرفیه هست که این دم نجسٌ کسائر النجاسات. سائر نجاسات طبق ارتکاز عرفی اگر ملاقات بکند با چیزی، آن چیز را با آب پاکش می کنند، غسل به ماء مطهر است از سائر نجاسات عرفیه. اطلاق مقامی این خطاب که می گوید الدم نجس اقتضاء می کند که غسل بالماء مطهر از این دم هم باشد.

مثال دوم: مثلا اگر روایت یا آیه آمد گفت الماء طهور آب پاک کننده است، اطلاق مقامی اقتضاء می کند که کیفیت تطهیر همان چیزی است که عرف می گوید. این ظهور با قرینه عرفیه عامه چون ارتکاز عرفی در کیفیت تطهیر مشخص است، وقتی می گویند الماء مطهر این اطلاق مقامی دارد که وکیفیة التطهیر راجع الی العرف.

این اطلاق مقامی بخاطر قرینه خاصه هم نیست، قرینه عرفیه است، یعنی چون ارتکاز عرفی هست در کیفیت تطهیر با آب. وقتی می گویند الماء مطهر اطلاق مقامی می گوید کیفیت تطهیر را از عرف بپرسید. این اطلاق لفظی نیست، چون الماء مطهر لزومی ندارد در مقام بیان کیفیت تطهیر باشد. آب پاک کننده است، اما اینکه کیفیت تطهیر چیست این دیگر اطلاق لفظی نیست. این از باب این است که کیفیت تطهیر نزد عرف مشخص است.

مثال سوم: یا مثلا وقتی می گویند إغسله فی المرکن مرتین. مشهور ادعا می کنند که این اطلاق مقامی اش می گوید که دستت هم بالتبع پاک می شود. نه اینکه بعد از اینکه این لباس را در مرکن دو بار شستی بعد دومرتبه آفتابه بگیر روی دستت و دستت را هم بشور. این خلاف اطلاق مقامی است. اطلاق مقامی می گوید دستت هم پاک می شود.

یک مطلبی عرض کنم: در این اطلاق مقامی از قسم دوم که برای خطاب واحد منعقد می شود ما معتقدیم وقتی که اطلاق مقامی منعقد شد این ظهور اطلاقی مقامی مستحکم می شود و اگر یک اطلاق لفظی دیگری داشتیم در خطاب دیگر و خواست با این تعارض کند باید ما مراعات قواعد جمع عرفی کنیم، ببینیم اگر عام وخاص هستند تقیید بزنیم، اگر عامین من وجه هستند تعارض می کنند. اینطور نیست که آقای صدر فرموده است که اطلاق لفظی در خطابهای دیگر مقدم بر این اطلاق مقامی است ولو نسبت عموم من وجه باشد. نخیر این درست نیست، چون این اطلاق مقامی ظهورش منعقد شد. وقتی ظهور اطلاقی اش منعقد شد نسبتش هم با آن اطلاق لفظی عموم من وجه است خب چرا او مقدم باشد؟!. اینکه بگوید اگر آن اطلاق لفظی متصل به این بود اطلاق مقامی منعقد نمی شد. می گوئیم اینکه دلیل نمی شود. حالا که اطلاق لفظی متصل به این نبوده است. بله اگر متصل بود به این خطاب، قبول مانع از اطلاق مقامی بود. اما وقتی منفصل است و این اطلاق مقامی منعقد شده است یک ظهور منجزی در این خطاب هست، یک اطلاق لفظی دیگری هم داریم که نسبتش با این اطلاق مقامی عموم من وجه است. خب خود آقای صدر ره قبلا گفت که ما دلیل نداریم که هر خطابی اگر در فرض اتصالش مقدم بود بر خطاب دیگر، در فرض انفصال هم مقدم بشود. دلیل که نداریم. ممکن است یک خطابی اگر متصل بود خود این اتصال قرینیت پیدا می کرد، ولی حالا که منفصل است دیگر قرینیتی ندارد.

ما مثال می زدیم می گفتیم اگر مولا در خطاب واحد بگوید اکرم العالم ولاتکرم أیّ فاسق، خب این اتصال قرینه عرفیه است که یعنی لاتکرم أیّ فاسق ولو کان عالما. وقتی متصل باشد اینجور است. ولی وقتی منفصل است، اینجا گفت اکرم العالم، یک ماه دیگر کفت لا تکرم أی فاسق، چه ظهوری دارد که می خواهد این اکرم العالم را تقیید بزند.

پس صرف اینکه اگر اطلاق لفظی متصل بود به این خطاب جلو اطلاق مقامی را می گرفت ولو نسبتش عموم من وجه بود، (چون اصلا اطلاق مقامی معنایش این است که اگر خطاب دیگری در کنار نبود) این دلیل نمی شود که این اطلاق لفظی در فرض انفصال هم مقدم بشود بر اطلاق مقامی. فرع فقهی اش را هم در جزوه ببینید.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث.

# فی احکام القطع

جلسه 550

شنبه 18/10/89

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.

## یقع الکلام فی حجیة الامارات والاصول العملیة

قبل از ورود در این بحث فرموده اند که مناسب هست راجع به احکام قطع بحث کنیم که حجت ذاتیه هست، برخلاف امارات و اصول که حجت ذاتیه نیستند. حالا مراد از حجیت ذاتیه را بعدا توضیح خواهیم داد.

مطلب اول: صاحب کفایه فرموده است: مباحث قطع جزء علم اصول نیست بلکه اشبه است به مباحث کلام. زیرا مباحث اصول باید در طریق استنباط حکم شرعی قرار بگیرد. استنباط حکم شرعی یعنی قطع به حکم شرعی، یا بهتر است بگوئیم مصداق بارز برای استنباط حکم شرعی قطع به حکم شرعی است. بحث از اینکه قطع حجت است یا نه، یعنی بحث از اینکه استنباط حکم شرعی حجت هست یا نیست. این بحث از عوارض استنباط حکم شرعی است نه مقدمه استنباط. شما وقتی قطع به حکم شرعی پیدا کردید استنباط کرده اید حکم شرعی را و به نتیجه رسیده اید. حالا بحث کنید که این استنباط حکم شرعی حجة أی منجز و معذر أم لا، این بحث از عوارض استنباط است نه بحث از چیزهایی که مقدمه استنباط است.

بله چون بازگشت قطع به حکم شرعی که می گوئید حجة یعنی منجز أی یصح العقاب من المولی عند مخالفة القطع، پس می شود بحث از ما یصح صدوره من الله تعالی وما لا یصح، که مناسب می شود به علم کلام. که این جزء احوال مبدأ هست که هل یصح أن یعاقب من قطع بالتکلیف وخالف؟

البته این باز جزء مسائل کلام نیست بالدقة. چون در علم کلام از احوال مبدأ بحث می شود آن احوال مبدأی که در اعتقادات تأثیر دارد، نه از مصادیق که هل صدور العقاب من الله علی مخالفة القطع صحیح أو لیس بصحیح. اینها دقیقا جزء مسائل کلام نیستند، ولذا صاحب کفایه فرمود: اشبه بمسائل الکلام.

نوعا هم آقایان اصولی این فرمایش صاحب کفایه را پذیرفته اند که مباحث قطع جزء مباحث علم اصول نیست.

اقول: به نظر ما این مطلب درست نیست. زیرا اولا: غرض فقیه تنها استنباط حکم شرعی نیست، بلکه غرض فقیه استنباط وظیفه فعلیه عبد است. اگر حکم شرعی استنباط شد ولکن نتوانستیم استنباط کنیم که این حکم شرعی منجز هست (مثلا در قطع قطاع آمدیم گفتیم که قطع قطاع منجز و معذر نیست، و هیمنطور وسواس قطعش منجز نیست، همانطور که صاحب عروه گفته است: لااعتبار بعلم الوسواسی من حیث النجاسة)، خب اگر نتوانستیم اثبات کنیم که قطع قطاع یا قطع وسواسی منجز هست بلکه گفتیم منجز نیست کما علیه جماعة، این در فتوای فقهی اثر می کند.

لذا می بینیم که در همین مسأله عروه که لااعتبار بعلم الوسواسی من حیث النجاسة بعضی از علماء موافقت کرده اند. البته برخی مثل آقای خوئی مخالفت کرده اند گفته اند حجیت علم ذاتی است. پس این مباحث قطع در استنباط وظیفه فعلیه دخیل است. ما غرضمان استنباط حکم شرعی انشائی که نیست، بلکه می خواهیم تشخیص وظیفه فعلیه بدهیم در فقه، و علم اصول بحث می کنند از مسائلی که دخیل هست در استنباط وظیفه فعلیه، که مباحث حجیت قطع هم جزء همینها است.

ثانیا: مباحث قطع که فقط منحصر به بحث از حجیت قطع نیست، فوقش بحث حجیت قطع خارج است از علم اصول. اما گناه مباحث قطع چیست؟ خب مباحث قطع غیر از بحث از حجیت قطع تفصیلی بحث های دیگری دارد، مثل:

اقسام قطع موضوعی.

یا قیام امارات و اصول مقام قطع موضوعی، که بحثی اصولی است. ما می خواهیم ببینیم آیا اماره می تواند قائم مقام قطع موضوعی بشود یا نمی تواند، یا استصحاب می تواند قائم مقام قطع موضوعی بشود یا نمی تواند.

یا مثلا إخبار به علم جائز است، اگر خبر ثقه قائم شد آیا می توانیم إخبار کنیم به واقع استنادا الی خبر الثقة ام لا؟ یا استصحاب نسبت به واقع جاری کردیم آیا می توانیم خبر بدهیم از واقع استنادا الی الاستصحاب ام لا؟ خب بحث چرا اصولی نباشد؟

یا بحث منجزیة العلم الاجمالی للموافقة القطعیة، که ینسب الی المحقق الخوانساری فی مشارق الشموس که فرموده علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه منجز نیست. و اینها در فقه نتیجه می دهد.

یا اگر ما قائل شدیم که علم اجمالی منجز وجوب موافقت قطعیه هست ولکن به نحو اقتضاء نه به نحو علیت تامه، یعنی شارع می تواند در یک طرف از اطراف علم اجمالی ترخیص بدهد که این مسلک اقتضاء است. وچقدر در فقه ثمره دارد، که نتیجه اش این می شود که آقای خوئی فتوا می دهد: اگر علم اجمالی داشتید یا عبایتان نجس شده یا این آب نجس شده، می توانید آب را بخورید، زیرا قاعده حل نسبت به جواز شرب این آب جاری می شود بلامعارض، چون خطاب مختص است، ولو قاعده طهارت در هر دو مورد تساقط کرد.

یا بحث از اینکه امتثال اجمالی مجزی است با فرض تمکن از امتثال تفصیلی یا مجزی نیست، مثل قبله.

و همینطور بحث از موافقت التزامیه.

پس بحث کاملا اصولی است.

مطلب دوم: مرحوم شیخ انصاری قده فرموده: اعلم أنّ المکلف إذا التفت الی حکم شرعی، فإما أن یحصل له الشک فیه أو القطع أو الظن.

صاحب کفایه تعبیر را عوض کرده، فرموده: إعلم أنّ البالغ الذی وضع علیه القلم إذا التفت الی حکم فعلی واقعی أو ظاهری متعلق به أو بمقلدیه فإما أن یحصل له القطع أو لا، وعلی الثانی لابد من انتهائه الی ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له وتمت مقدمات الانسداد علی تقدیر الحکومة، والا فالرجوع الی الاصول العقلیة.

بین این دو تعبیر اختلافات و اشتراکاتی وجود دارد که در ضمن نکاتی عرض می شود:

نکته اول: چرا آخوند بجای المکلف گفت البالغ الذی وضع علیه القلم، عنوان مقسم را عوض کرد؟

ممکن است علتش این بوده که یک شبهه ای مطرح می شود روی کلام مرحوم شیخ، وآن این است که گفته می شود: ظاهر عنوان مکلف در مکلف فعلی است نه مکلف شأنی، چون هر عنوانی ظهور دارد در فعلی. مثلا اگر بگویند الماء المتغیر ظهور دارد در متغیر بالفعل. نه اینکه اگر زمستان نبود و هوا سر نبود تغییر پیدا می کرد وصف این آب. این متغیر شأنی است، ظاهر إذا تغیر الماء تنجس متغیر فعلی است، ولذا این آب اگر تابستان بود بو می گرفت نجس می شد، ولی الان که زمستان است هوا سرد است بوی نجاست را نمی گیرد نجس نمی شود. ظاهر عناوین در فعلیت است نه در شأنیت و تقدیریت. المکلف هم ظاهر است در ملکف فعلی.

بعد گفته می شود حالا که ظهور دارد مکلف در مکلف فعلی، دیگر قید إذا التفت لغو است، چون التفات یکی از شرائط تکلیف است. غافل تکلیفش لغو است، یا لااقل خلاف حدیث رفع النسیان است، چون نسیان و غفلت عرفا ملاکشان یکی است. خب رفع النسیان گفته می شود که ظاهرش این است که تکلیف واقعی از ناسی برداشته شده است. ولذا مرحوم آخوند برای دفع این شبهه تعبیر را عوض کرده است.

اقول: این شبهه درست نیست، زیرا ظاهر از مکلف یعنی بالغ عاقل، نه مکلف در خصوص این واقعه. و الا اصلا ممکن است در خصوص این واقعه تکلیفی در کار نباشد، بلکه ترخیص باشد شرعا. بلکه ممکن است ترخیص هم نباشد بلکه صرفا عدم تحریم باشد. ولکن این مهم نیست.

نکته دوم: چه مرحوم شیخ و چه مرحوم آخوند مقسم را مکلف قرار داده اند، حالا یا به عنوان مکلف یا به عنوان بالغی که وضع علیه القلم. این به ذهن می رساند که صبی ولو ممیز باشد جزء مقسم ما نیست.

در حالی که این درست نیست، مواردی هست که اتفاقا از نظر بحث علمی ممکن است صبی ممیز باشد ولی جای تشکیک هست در ثبوت تکلیف نسبت به او.

مورد اول: مثلا تکلیفی که در موارد قاعده ملازمه است. حرمت ظلم. طبق قاعده ملازمه می گوئید: کلما حکم به العقل حکم به الشرع، عقل می گوید ظلم قبیح است ولو صبی ممیز مرتکب ظلم بشود. برای عقل که مهم نیست که این جوان محتلم شده یا نشده، فرقی نمی کند، یک روز از اکمال پانزده سال قمری اش گذشته یا نگذشته، اینها برای عقل مهم نیست. بلکه می گوید هر شخصی که ممیز باشد حالا صبی باشد یا بالغ، ظلم از او قبیح است، شما هم که می گوئید کلما حکم به العقل حکم به الشرع. پس باید بگوئید شرعا هم محرمات عقلیه بر صبی حرام است شرعا.

ولذا حالا اگر آمد و صبی ممیز قطع پیدا کرد که این می گویند رفع القلم عن الصبی، این در مورد قلم احکام تعبدیه است، والا احکامی که ثابت هست به ملاک قاعده ملازمه، اینها قابل رفع نیستند، خب آنوقت عقل حکم نمی کند به اینکه آقای صبی ممیز شما که قطع پیدا کردی به اینکه خیانت در امانت بر تو قبیح است، یا قطع پیدا کردی که کشتن انسان بی گناه بر تو قبیح است. شرعا قطع پیدا کرد، چون عقل می گوید قبیح است و کلما حکم به العقل حکم به الشرع، اگر قطع پیدا کرد آیا عقل حکم نمی کند که باید تبیعیت کنی از قطع خودت؟ قطعا حکم می کند.

حالا اگر قطع پیدا نکرد آنوقت به صبی می گویند رجوع کن به عموم رفع القلم عن الصبی، چون شک داری در تخصیص رفع اقلم عن الصبی، بنابراینکه رفع القلم عن الصبی رفع قلم تشریع باشد خب اطلاقش می گوید قلم تشریع از تو برداشته شده است ولو در این موارد احکام عقلیه. آنوقت می شود حصل له الظن به. یعنی رجوع کرد به طریق معتبر که نفی می کند ثبوت تکلیف را در این موارد. پس اینطور نیست که صبی ممیز از مقسم خارج باشد. وجهی ندارد که ما مقسم را مختص کنیم به بالغ عاقل.

البته یک نکته ای راجع به همین مورد قاعده ملازمه عرض کنم:

آن چیزی که ما می فهمیم در مورد قاعده ملازمه این است که شارع می تواند اصلا حکمی جعل نکند، اعتماد کند بر درک عقل. اصلا ظلم را حرام نکند شرعا، اعتماد کند بر همان قبح ظلم، وبعید هم نیست که همین مقدار هم کافی باشد برای صحت عقاب مولا نسبت به این عبدی که مرتکب ظلم شده است. حالا عبد نمی تواند بگوید آقا تو که حرام نکردی ظلم را؟ شارع می گوید عقل تو که درک می کرد قبحش را چرا ملتفت شدی؟ حالا کلام در این است که ما در مورد قاعده ملازمه اینجور می گوئیم، می گوئیم عقل حکم نمی کند به لزوم جعل شارع در این موارد بر طبق حکم عقل. آنی که عقل درک می کند این است که می گوید قبیح است که شارع حکم مخالف عقل جعل کند. بعد از اینکه از روایات ما استفاده کردیم که ما من شیء الا و فیه کتاب و سنة حتی ارش الخدش، از روایات استفاده کردیم که هر واقعه ای مشتمل بر حکم شرعی هست. آنوقت می گوئیم حکم شرعی در این مسأله ظلم إما حرمت ظلم است فهو المطلوب، یا حکم دیگری است مثل اباحه ظلم، آن قبیح است که شارع حکمی جعل کند مخالف حکم عقل. این روح قاعده ملازمه است. در مورد صبی ما حسب ادعای مشهور دلیل داریم که شارع حکم جعل نکرده است، اینکه مخالف حکم عقل نبود. این می شود خلاف این عمومات ما من شیء الا و فیه کتاب أو سنة، که ظاهرش این بود که هر واقعه ای مشتمل بر حکم شرعی است. در مورد صبی ممیز رفع القلم عن الصبی استظهار شده است که صبی ملحق است به بهائم مثلا، قلم تشریع از او برداشته شده است، جعلی در مورد او نکرده اند. اینکه خلاف حکم عقل نیست. آنی که خلاف حکم عقل بود این بود که حکمی بکند شارع مخالف حکم عقل، اما اصلا حکم نکند اینکه مخالف حکم عقل نیست. ولذا ما مشکلی نداریم. البته بنابراینکه از رفع القلم رفع قلم تشریع بفهمیم، مشکلی نداریم، می گوئیم صبی ممیز خارج است از قلم تشریع، واین خلاف حکم عقل نیست. شارع که ترخیص نداد صبی را در ظلم، بلکه شارع گفت جناب صبی ممیز من راجع به تو حکمی نمی کنم مثل صبی غیر ممیز، نه اینکه ترخیص می دهم در ارتکاب قبائح. منتهی ما حرفی که داریم این است که "رفع القلم عن الصبی" برفرض سندش تمام باشد که محل اشکال است چون روایت یونس بن ظبیان است، وآن موثقه عمار هم که داشت "إذا بلغ ثلاث عشر سنة جری علیه القلم" آن هم مشتمل بر یک مطلبی است که معرض عنه اصحاب است ولم یفت به احد که بلوغ دختر و پسر هر دو به سیزده سالگی است، این را هیچ کس نگفته است. حالا کار به سند نداریم مشهور است که رفع القلم عن الصبی، ما می گوئیم قدر متیقن از رفع قلم رفع قلم کتابت سیئات است. اطلاق ندارد. مراد استعمالی مجمل است، همین بحث مجمل و مبین که بود یک مثالش همین حدیث رفع القلم است، رفع القلم عن الصبی مجمل است، چرا؟ چون متعلق رفع القلم حذف شده است. این مجمل می کند. یکی از موارد اجمال حذف متعلق است. ما مثال می زدیم که در حدیث داریم که شما را نهی می کنم از مجسمه، شما را نهی می کنم از ظرف طلا ونقره، خب متعلق نهی چیست؟ ساختن مجسمه؟ نگهداری مجسمه؟ معلوم نیست. یا متعلق نهی از آنیه ذهب و فضه چیست؟ اکل وشرب از آنیه ذهب وفضه یا مطلق استعمال ولو به وضوء گرفتن از آن؟ معلوم نیست. مراد استعمالی مجمل است باید قدر متیقن گیری کنیم. رفع القلم عن الصبی هم همینطور است، قلم را برداشته اند از صبی، اما کدام قلم؟ مراد استعمالی مجمل است، متعلق قلم حذف شده ظهور استعمالی اش مختل است، اینجا جای تمسک به اطلاق نیست، چون اصل ظهور استعمالی مختل شده است.

اول در اطلاق گیری باید ظهور تصوری اطلاقی منعقد بشود، بعد بگوئیم این ظهور تصوری مطابق با ظهور تصدیقی و مراد جدی هست. اما اگر حذف متعلق شد در کلام، اصلا اطلاق تصوری مختل می شود، کلام ناقص است. عرف می گوید خب مراد استعمالی چیست؟ شاید رفع قلم کتابت سیئات باشد که در روایت هم داریم که إذا بلغ الغلام کتبت علیه السیئات، وقتی کودک بالغ شد گناهان او را می نویسند، کراما کاتبین به سراغ او می آیند. پس ممکن است بگوید قلم کتابت سیئات را برداشته ایم از صبی، به ملائکه می گوئیم ننویسید تا بالغ نشده، این کنایه از این است که عقاب نمی کنیم. نه اینکه قلم تشریع احکام را برداشته ایم از صبی. نه همچنین ظهوری ندارد این حدیث. ولذا این حدیث هیچ تنافی ندارد با اینکه در محرمات عقلیه واقعا حرام شرعی هم باشد. واقعا ظلم بر صبی ممیز حرام شرعی است، این را بعید نمی دانیم تمسک به اطلاقات حرمت ظلم می کنیم، یا تمسک به اطلاقات حرمت قتل و حرمت زنا می کنیم می گوئیم بر صبی هم اینها حرام است. ولذا اعانت صبی بر این معاصی موبقه هم حرام است، اعانت بر حرام است. فقط دلیل داریم که صبی عقاب نمی شود، خب نشود، بخاطر قصور فکری عقاب نمی شود، اما دلیلی بر نفی تکلیف در اینگونه محرمات عقلیه نداریم. تتمة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 551

یکشنبه 19/10/89

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 کردیم اینکه مرحوم شیخ و صاحب کفایه مقسم را ملکف قرار داده اند، و مرحوم آخوند تعبیر کرد البالغ الذی وضع علیه القلم، این قابل مناقشه است. چون ممکن است صبی ممیز هم ملتفت که بشود به حکم شرعی، این وظیفه را دارد که یا قاطع هست به حکم شرعی، یا طریق معتبر بر حکم شرعی دارد، یا شاک است. و باید عقلا به وظیفه عقلیه خودش عمل کند. مثلا گاهی صبی ممیز در موارد محرمات عقلیه به این نتیجه می رسد اجتهادا أو تقلیدا که چون محرمات عقلیه ناشی است از برهان عقلی در قاعده ملازمه، وبرهان عقلی قابل تخصیص نیست. پس صبی مکلف هست به مواردی که مورد قاعده ملازمه است بین حکم شرع و حکم عقل. اگر قطع پیدا کرد صبی ممیز به اینکه ظلم بر او حرام است، عقل منجز می بیند در حقش، وقطع به حرمت ظلم موجب تنجز حرمت ظلم می شود. اگر قطع پیدا نکرد به حرمت ظلم، باید رجوع کند به طریق معتبر. طریق معتبر یا فتوای مجتهد هست یا اجتهاد خود این صبی هست اگر مجتهد باشد که رجوع کند به حدیث رفع، رفع القلم عن الصبی بگوید عموم این حدیث اقتضاء می کند که من تکلیف ندارم حتی در موارد قاعده ملازمه با آن توضیحی که دیروز کردیم. یا مثلا گاهی صبی ممیز شک می کند، فی علم الله بالغ نیست ولی شک می کند که مبادا اینکه بعضی از فقهاء فرموده اند در روایت هم وارد شده است که پسر وقتی سیزده ساله شد تکلیف به عهده اش می آید، نکند این روایات درست باشد، که فتوای بعضی از فقهاء هم هست، شک می کند خب چه بکند؟ فی علم الله یا به نظر شمای شیخ انصاری و صاحب کفایه این بالغ نیست، ما خود این صبی شک دارد، می گوید شاید روایاتی که می گوید إذا بلغ الغلام ثلاث عشر سنة وجب علیه الصیام و الصلاة مثلا، شاید این روایات درست باشد. خب باید یا تحصیل قطع بکند به اینکه مکلف نیست، یا اگر تحصیل قطع نکرد تحصیل ظن معتبر بکند. یا اگر ظن معتبر هم نبود رجوع کند به اصل عملی.

مثال دیگر بزنیم: گاهی صبی ممیز به نحو شبهه مفهومیه شک می کند که آیا من بالغ شده ام یا نشده ام. فی علم الله بالغ نشده، به نظر شیخ انصاری و صاحب کفایه هم بالغ نشده، عنوان المکلف شاملش نمی شود، عنوان البالغ الذی وضع علیه القلم شاملش نمی شود. اما معیار خود این صبی ممیز است، خود او شک دارد، خود او می گوید به نحو شبهه مفهومیه است نکند این مقدار از خشونت شعر عانه کافی باشد در صدق عرفی إذا نبت علیه الشعر الخشن وجب علیه الصلاة. شبهه مفهومیه است، نمی داند این مقدار از خشونت شعر موجب صدق عرفی نبات شعر خشن می شود یا نمی شود. شک می کند. حالا که شک می کند برفرض فی علم الله بالغ نیست، ولی وظیفه عقلیه او این است که یا برود تحصیل قطع بکند که من مکلف نیستم، یا تحصیل ظن معتبر بکند، یا اگر ظن معتبری هم نبود مثل فتوای مجتهد، رجوع کند به اصل عملی.

مرحوم آقای صدر در این مثال سوم یک اشتباه فنی کرده، و آن این است که خواسته راجع به این مثال سوم هم اظهار نظر علمی بکند جواب سؤال آن صبی ممیز را بدهد که آمده سؤال می کند می گوید به نحو شبهه مفهومیه شک دارم که آیا این مقدار صدق می کند نبات شعر خشن یا صدق نمی کند، مرحوم آقای صدر فرموده است که رجوع کن به عمومات تکلیف، یا ایها الذین آمنوا اقیمو الصلاة، یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام، ولذا واجب است بر تو که نماز بخوانی روزه بگیری. در شبهه مفهومیه مخصص منفصل رجوع کنیم به عام فوق. ما یک عهام فوق داریم که عمومات تکالیف است، مخصص منفصل آمده گفته که من لم ینبت علیه الشعر الخشن لایجب علیه الصلاة و الصیام. خب شبهه مفهومیه مخصص منفصل است که آیا این مقدار من لم ینبت علیه الشعر الخشن هست یا نیست، رجوع کن به عمومات تکلیف.

اقول: این فرمایش ایشان از نظر فنی ایراد دارد. چرا؟ برای اینکه ما در شبهه مفهومیه مخصص منفصل باید به نزدیکترین عام رجوع کنیم، عام ادنی، نه عام اعلی. مثلا ما اگر یک خطابی داشتیم که لایجب اکرام الانسان، یک خطابی داشتیم که یجب اکرام العالم، خطاب سومی گفت لایجب اکرام العالم الفاسق، شبهه مفهومیه عالم فاسق هست، یک عالمی است مرتکب گناه صغیره می شود، شبهه مفهومیه است که آیا فاسق مطلق عاصی است که این هم بشود عالم فاسق، یا خصوص مرتکب کبیره است که این آقا فاسق نیست. خب در شبهه مفهومیه لاتکرم العالم الفاسق ما باید رجوع کنیم به یجب اکرام العالم، این آقا عالم است، عموم یجب اکرام العالم یا اطلاق این خطاب شامل این فرد می شود. حق نداریم رجوع کنیم به آن خطاب عام اعلی که لایجب اکرام الانسان. چون این عام ادنی ظهور معتبر دارد حجت است، ظهور این عام ادنی حجت است، یجب اکرام العالم یا یجب اکرام کل عالم شامل این فرد مشکوک می شود. و این یجب اکرام کل عالم مخصص لایجب اکرام الانسان است. حالا این مخصص ما که یجب اکرام کل عالم این مخصص عام اعلی است. خود این مخصص عام اعلی خودش یک مخصص منفصل مجملی دارد، خب باید رجوع کنیم به این عام ادنی، این عام ادنی عام فوقانی است نسبت به آن مخصص منفصل مجمل. ما این را در بحث صلاة مسافر هم عرض کرده ایم. چون آنجا هم آقای خوئی همچنین اشتباهی در کلامشان پیش آمده بود، که اگر شبهه مفهومیه شد برای ثمانیة فراسخ، حد التقصیر ثمانیة فراسخ، شبهه مفهومیه ثمانیة فراسخ است، نمی دانیم هشت فرسخ چه مقدار هست، 43 کیلومتر است کما علیه بعضهم، یا 44 کیلومتر است کما علیه السید الخوئی، یا 45 کیلومتر است کما علیه السید الامام، یا بیشتر از این هم گفته اند چون به لحاظ هر یک فرسخ 6 کیلومتر هم حساب کرده اند. شبهه مفهومیه است، شبهه مفهومیه حد التقصیر ثمانیة فارسخ که هست مرحوم آقای خوئی فرموده رجوع می کنیم به عموم المکلف یصلی تماما. ولذا در شبهه مفهومیه ثمانیة فراسخ وظیفه این شخص این است که نماز تمام بخواند. ما گفته ایم نه، باید رجوع کنیم به المسافر یقصر، این آقایی که مثلا 44 کیلومتر رفت و برگشتش هست یا 43 کیلومتر مسافر وجدانا، المسافر یقصر. شبهه مفهومیه مخصص منفصل که می گوید حد التقصیر ثمانیة فراسخ در شبهه مفهومیه باید رجوع کنیم به این المسافر یقصر نه به المکلف یتم که عام اعلی هست.

در ما نحن فیه هم همین اشتباه پیش آمده برای بحوث. چطور؟ ما یک عام اعلی داریم که کتب علیکم الصیام یا اقیموا الصلاة، یک عام ادنی داریم مثل صحیحه هشام: انقطاع یتم الیتیم الاحتلام و هو اشدّه. این عام ادنی می گوید که ما لم یحتلم الغلام لم یجب علیه ما یجب علی البالغین. مفاد روایت این است دیگر. انقطاع یتم یتیم احتلام است، یعنی تا محتلم نشده هنوز صبی است و تکلیف ندارد، محجور هم هست نسبت به اموالش.

سؤال وجواب: منطوق است، منطوقش این است که تا محتلم نشده هنوز بچه است، بچه است یعنی بالغ نشده است دیگر، تکلیف ندارد، محجور است نسبت به اموالش.

وفرض این است که این صبی ای که نبت علیه الشعر که ما به نحو شبهه مفهومیه نمی دانیم شعر خشن است یا نیست، فرض این است که این صبی احتلام نداشته، خب اگر احتلام داشت که احتلام خودش سبب بلوغ است ولو اصلا هیچ مویی در بدنش نباشد. فرض این است که این بچه محتلم نشده فنبت علیه الشعر المشکوک کونه خشنا. خب ما در این شبهه مفهومیه باید رجوع کنیم به این عام ادنی که می گوید انقطاع یتم الیتیم الاحتلام، نه عام اعلی که می گوید یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام مثلا.

این صحیحه هشام اصل را بر احتلام گذاشت، فرمود انقطاع یتم الیتیم الاحتلام. البته این یک روایت است. روایاتی هم که سن بلوغ را مطرح می کند آنها هم هست. ما یک عام اعلی داریم که یجب علی کل انسان الصلاة و الصیام، که شامل صبی ممیز هم می شود. یک عام ادنی داریم که الصبی لایجب علیه شیء ما لم یحتلم. خب این اثبات می کند که این صبی که محتلم نشده تکلیفی به عهده اش نیست ولو نبت علیه الشعر الخشن. ولذا شما می فرمائید که درآوردن موی زیر بغل موجب بلوغ نیست، ضخیم شدن صدا موجب بلوغ نیست، چرا؟ چون رجوع می کنید به این عام ادنی. رجوع می کنید به این عام ادنی و می گوئید ضخیم شدن صدا و در آوردن موی زیر بغل اینها سبب بلوغ نیست، چون روایت گفته احتلام. آنوقت مقید منفصلی آمد گفت إذا نبت علیه الشعر الخشن، در شبهه مفهومیه شعر خشن رجوع می کنیم به همین عموم انقطاع یتم الیتیم الاحتلام. این یک مطلب.

سؤال وجواب: اطلاق مقامی فرع بر این است که قرینه باشد که این روایات در مقام بیان بوده است، اینکه اول الکلام است. مهم این است که به اطلاق لفظی ما رجوع می کنیم چرا به اطلاق مقامی رجوع کنیم. اطلاق لفظی انقطاع یتم الیتیم الاحتلام نفی می کند که چیزهای دیگر سبب بلوغ باشد. هر مقدار که دلیل داشتیم تخصیص می زنیم این انقطاع یتم الیتیم الاحتلام.

نکته دیگر که البته این را ما قبلا هم عرض کرده ایم، خود مرحوم آقای صدر هم در بحث خروج از محل ابتلاء در قاعده اشتغال و بحث شبهه غیر محصوره اگر ملاحظه بفرمائید، آنجا اشاره دارد به این مطلبی که الان عرض می کنم: شبهه مفهومیه آنی است که نسبت مولا و عبد به او علی حد سواء نباشد، یعنی محال باشد از مولا بپرسیم بگوید نمی دانم. این می شود شبهه مفهومیه. عبد می گوید نمی دانم چون نمی دانم مقصود مولا چیست. مثلا مولا گفت: الکر الف و مأتا رطل، ما نمی دانیم مراد از رطل چیست، رطل عراقی است یا رطل مکی است. اما محال است که برویم خدمت امام علیه السلام بگوئیم یابن رسول الله جعلت فداک ما مراد من الرطل؟ امکان ندارد که امام بفرماید لا ادری. نه بخاطر اینکه امام است، بلکه بخاطر اینکه شارع و مولا ومقنن است ولو مقنن عرفی، خب نمی شود مقنن عرفی بگوید من نمی دانم قانونم چیست. مگر قانون های گذشته اش را فراموش کرده باشد اما همان موقعی که جعل قانون می کند که نمی تواند بگوید من نمی دان چی جعل می کنم. این می شود شبهه مفهومیه. اما اگر چیزی است که مولا هم ممکن است بگوید نمی دانم بما هو مقنن لابما هو عالم الغیب. مثلا مثال می زدیم: در روایت دارد که ذبح قربانی در حج باید در منی باشد. برخی از مناطق در اطراف منی مشکوک است که این هم جزء منی هست یا نیست. خب شبهه مفهومیه است دیگر. مثلا دامنه کوه. خب شبهه مفهومیه منی است. ولی این شبهه مفهومیه ای نیست که بشود به عام فوق رجوع کرد، چرا؟ برای اینکه مولا ممکن است خودش هم بما هو مولای عرفی و مقنن از او سؤال کنیم بگوید من هم نمی دانم منی از کجا تا کجاست، بروید رجوع کنید به عرف محل. خب ظهور ندارد دلیل عام که می گوید فما استیسر من الهدی که در مقام بیان است که آقا در این صفح الجبل در این دامنه کوه اطراف منی می توانید قربانی ذبح کنید. همچنین ظهوری ندارد که، تا ما به این ظهور رجوع کنیم. مانحن فیه هم از این قبیل است، خب وقتی ما می دانیم که نبت شعر خشن استثناء خورده است از عمومات، حالا یا عموم تکلیف یا عموم انقطاع یتم الیتیم الاحتلام، خب مولا بما هو مولای عرفی یک موی خشنی را نشانش بدهند بگویند هذا شعر خشن؟ ممولا می گوید من هم مثل شما باید از عرف بپرسم. پس یک چیزی نیست که بگوئیم مولا چه جور می شود شما ندانی مقصودت چیست؟ مولا می گوید خب مقصود من آنی است که عرفا شعر خشن است باید از عرف پرسید. مولا اگر بگوید که در خیابان صفائیه پارک کردن ماشین ممنوع است. به شهردار قم بگویند آقا این قسمت خیابان ارم هم جزء صفائیه است؟ می گوید من تازه آمده ام شهردار قم شده ام نمی دانم، بروید از عرف بپرسید. نمی شود بگوئیم آقای شهردار تو چه جور قانوگذاری هستی برای شهر قم که نمی دانی قانونت چیست؟ می گوید نه می دانم قانونم چیست، اما صفائیه را نمی دانم از کجا شروع می شود به کجا ختم می شود، اینکه اشکال ندارد که. چون یک امر عرفی است مرجع عرف است، مولا هم که قانون جعل می کند موضوعش می شود ما یصدق علیه عرفا أنه منی أنه صفائیة أنه نبت الشعر الخشن. پس روایتی که می گوید إذا نبت علیه الشعر الخشن ثبت علیه التکلیف، یعنی إذا نبت علیه الشعر الخشن عرفا. آنوقت این می شود شبهه مصداقیه نبت شعر خشن عرفی. مثل این می ماند که مولا گفته: شوهر باید انفاق متعارف بکند، فلینفق بالمعروف. خب به مولا بگوئیم آقا این انفاق کردن که بعضی روزها نان و ماست بدهیم به خانواده، بعضی روزها نان و پنیر بدهیم، اینها انفاق به معروف است؟ می گوید من نمی دانم، عرفها فرق می کند، ممکن است در قم این انفاق به معروف باشد یعنی انفاق متعارف، ولی در شمال تهران این انفاق متعارف نباشد. این دیگر تشخیصش با شما و عرف محل شما.

پس به نظر ما اینگونه مثالها شبهه مفهومیه ای نیست که بشود به عام فوق رجوع کرد.

خود مرحوم آقای صدر در همان بحث شبهه غیر محصوره فرموده است یا در بحث خروج از محل ابتلاء، که شبهه مفهومیه ای که می شود به عام فوق رجوع کرد آنی است که نسبت مولا وعبد به او علی حد سواء نباشد، یعنی نشود مولا بگوید نمی دانم مقصودم چیست. او می شود شبهه مفهومیه مخصص منفصل که می شود به عام رجوع کرد.

شبهه مصداقیه وقتی شد استصحاب می کنیم عدم نبت ما یصدق علیه الشعر الخشن را. می گوئیم ما ینبت علیه الشعر یک زمانی نروئیده بود استصحاب می گوید هنوز هم نروئیده است. نه اینکه رجوع کنیم به عام عرف. فرض این است که به عرف رجوع کردیم نمی دانند، یکی می گوید هست یکی می گوید نیست، هم خودشان گیج بودند و هم ما را گیج کردند، شبهه مفهومیه است دیگر. نسبت به صبی هم مجتهد برای صبی اجتهاد می کند. چطور مجتهد برای صبی رجوع به عام فوق می کرد به نظر بحوث، ما می گوئیم رجوع می کند به استصحاب عدم نبت شعر خشن و در حق صبی این استصحاب را جاری می کند.

مطلب سوم این است که: بحث شده است که این المکف که مقسم هست در این بیان مرحوم شیخ، آیا مراد خصوص مجتهد است یا شامل مقلد هم می شود؟

این بحث خیلی ثمره دارد. می خواهیم ببنیم مقلد هم مشمول این مباحث اصول هست یا نیست.

اطلاق کلام مرحوم شیخ انصاری این است که المکلف، لذا شامل مقلد هم می شود. کلام صاحب کفایه هم مطلق است، چون می گوید البالغ الذی وضع علیه القلم. اینکه صاحب کفایه بعدش دارد إذا التفت الی حکم شرعی متعلق به أو بمقلدیه، یک وقت فکر نکنید که چون گفت متعلق به أو بمقلدیه پس معلوم می شود آن بالغ عاقل یعنی مجتهد. نه، متعلق به أو بمقلدیه برای این نیست که بگوید مقسم مجتهد است، بلکه برای این است که توسعه بدهد تعریف را. بگوید تعریف ما هم شامل التفات به حکم شرعی خود مکلف می شود و هم شامل التفات به حکم شرعی مقلدین می شود. خب التفات به حکم شرعی خود مکلف این اعم است، مجتهد باشد ملتفت به حکم شرعی خودش بشود یا عامی باشد ملتفت به حکم شرعی خودش بشود. اینکه صاحب کفایه دارد متعلق به أو بمقلدیه برای تخصیص مکلف به مجتهد نیست، بلکه برای توسعه است که آقا لازم نیست که مکلف ملتفت به حکم خودش بشود. ممکن است مکلف ملتفت به حکم مقلدینش بشود. اما آنجایی که مکلف ملتفت به حکم خودش می شود ممکن است این مکلف مجتهد باشدو ممکن است مقلد باشد.

مرحوم نائینی فرموده: نه، به نظر ما این مقسم مختص به مجتهد است.

آنچه که ما می فهمیم از کلام مرحوم نائینی این نیست که بخواهد بگوید که برای مقلد اصلا فرض نمی شود این تقسیم سه گانه. نه، چرا فرض نشود. ظاهرا مرحوم نائینی می خواهد بگوید آن مطالبی که برای مقلد فرض می شود مربوط به علم اصول نیست. چون علم اصول عبارت هست از مباحثی که در طریق استنباط حکم شرعی قرار می گیرد. مقلد اگر قطع پیدا کرد به تکلیف کما فی الضروریات مثلا قطع پیدا می کند به حرمت شرب خمر، به قطعش باید عمل کند. ولی این بحث جزء مباحث علم اصول نیست. یا مقلد اگر قطع پیدا نکرد به حکم شرعی، ظن به حکم شرعی پیدا کرد. خب ظن مناسب مقلد چیست؟ فتوای مجتهد است. ظن مناسب با شأن مقلد عبارت از فتوای مجتهد است. خب اگر فتوای مجتهد قائم شد که به مقلد گفت خمر نجس است، باید عمل کند به فتوای مجتهد. ولی این در طریق استنباط حکم شرعی کلی قرار نمی گیرد. ولذا صاحب کفایه هم گفت اجتهاد و تقلید خارج از علم اصول است، گفت خاتمة فی الاجتهاد و التقلید. چون بحث اجتهاد و تقلید جزء مقدمات استنباط حکم شرعی نیست. استنباط حکم شرعی کار مجتهد است. مباحثی در اصول جزء علم اصول است که در طریق استنباط حکم شرعی واقع بشود. درست است مقلد ممکن است گاهی قطع پیدا کند به حکم شرعی کما فی الضروریات و الیقینیات، مثل حرمت شرب خمر، باید به قطعش عمل کند. گاهی طریق معتبر قائم می شود در نزد مقلد بر حکمی، مثل اینکه فتوای معتبر دارد که خمر نجس است، طبق آن فتوای معتبر باید عمل کند. گاهی نه قطع دارد و نه فتوای معتبر دارد، شک دارد، خب باید به اصل عملی رجوع کند. اینها حرف درستی است. اصل عملی هم در حق مقلد به حسب اختلاف موارد فرق می کند. گاهی دوران امر بین محذورین است، یکی می گوید این کار واجب است یکی می گوید حرام است، می شود مخیر، چون فتوای معتبر که ندارد. دو تا مجتهد مساوی اند یکی می گوید واجب است یکی می گوید حرام، خب می شود دوران امر بین محذورین می شود مخیر. اگر دوران امر بین محذورین نبود بلکه علم اجمالی به متباینین بود مثل قصر وتمام، یک مجتهد می گوید قصر واجب است یکی هم می گوید تمام واجب است هر دو هم مساوی اند، خب مقتضای علم اجمالی احتیاط است. گاهی هم نه، مقتضای اصل عملی ممکن است برائت باشد که البته هیچ وقت عامی مورد برائت نمی شود چون همیشه برای عامی شبهه حکمیه قبل الفحص است. همه این حرفها درست، اما این بحثها در استنباط حکم شرعی دخیل نیست. ولذا مرحوم نائینی فرموده: مراد از مکلف در مقام مجتهد است. و با این توضیحی که ما دادیم حرف محقق نائینی تمام است و اشکال مرحوم آقای خوئی و آقای صدر به ایشان وارد نیست. ولکن بحث هایی هست در این رابطه که انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 552

دوشنبه 20/10/89

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 نائینی فرموده است که حجیت امارات واصول در شبهات حکیمه شامل عامی نمی شود. فقط مجتهد است که خبر واحد در احکام و روایات و یا اصول عملیه در شبهات حکمیه برایش حجت است.

البته مراد این نیست که عنوان مجتهد موضوع حجیت امارات و اصول هست. مراد این است که موضوع حجیت امارات و اصول مشروط است به شرائطی که این شرائط در حق عامی اصلا محقق نمی شود. مثلا خبر ثقه طبق آیات و روایات موضوعش من جاءه النبأ هست، إن جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا گفته اند مفهومش این است که إن جاء العادل بالنبأ فلایجیب التبین عنه لانه حجة. یا مثلا در روایت داریم العمری ثقتی فما أدی الیک عنی فعنی یؤدی و ما قال لک عنی فعهنی یقول فاسمع له وطاع فإنه الثقة المأمون، موضوع حجیت خبر ثقه ما أدی الیک عنی هست، یعنی إذا جاءکم بنبأ، عامی که خبر ثقه در احکام به او نرسیده است. روایات به مجتهد رسیده است، پس من جاءه النبأ بر عامی منطبق نیست. وانگهی شرط حجیت خبر فحص از مخصص ومعارض هست، واین شرط در حق عامی موجود نمی شود. یا در مورد استصحاب، استصحاب در شبهات حکمیه یقین به حدوث می خواهد. عامی چه بسا یقین به حدوث ندارد. مثلا مرجع تقلید استصحاب می کند وجوب تعیینی نماز جمعه را که در زمان حضور ائمه علیهم السلام واجب تعیینی بود پس الان هم واجب تعیینی هست، عامی چه می داند حدوث وجوب تعیینی نماز جمعه را در عهد ائمه علیهم السلام تا موضوع استصحاب در موردش محقق بشود. علاوه بر اینکه بحث فحص از دلیل هم شرط حجیت اصل عملی است، عامی که فحص از دلیل نمی تواند بکند. و همینطور برائت در شبهات حکمیه مشروط به فحص و یأس از ظفر به اماره در معرض وصول هست. عامی فحص و یأس از اماره در معرض وصول پیدا نمی کند.

این اشکال مرحوم نائینی مشکلاتی دیگری به وجود می آورد، که خود مرحوم نائینی احتمالا پیش بینی آن مشکلات را نکرده بوده است. وآن این است که خب عامی خارج شد از موضوع حجیت امارات واصول در شبهات حکمیه. اما مجتهد راجع به تکلیف عامی که می خواهد فتوا بدهد، او چطور فتوا می دهد؟ مجتهد اگر عالم باشد به تکلیف واقعی، طبق علم خودش فتوا می دهد. اما نوعا عالم نیست به واقع، بر اساس امارات و اصول عملیه فتوا می دهد. خب این مجتهد اگر بخواهد فتوا بدهد به تکلیف واقعی، قول به غیر علم است. بگوید واقعا نماز جمعه بر مردم در عصر غسبت واجب هست، خب او که علم ندارد، وجدانا علم ندارد به واقع. فتوای به حکم واقعی می شود فتوای به غیر علم. اگر بخواهد فتوا بدهد به حکم ظاهری، حکم ظاهری در حق کسی که هنوز موضوع حکم ظاهری در موردش منطبق نیست همچنین حکم ظاهری ای که موضوعش در حق مقلد محقق نیست خب مجتهد چطور می تواند فتوا بدهد که آقای عامی شما این حکم ظاهری در حقتان ثابت است. شما وجوب ظاهری تعیینی نماز جمعه در حقتان ثابت است. خب حکم ظاهری یعنی همان حکمی که در مورد امارات و اصول جعل شده است. وقتی هنوز موضوع در حق عامی محقق نشده، حکم ظاهری هم در حق او فعلی نیست، چون موضوعش فعلی نشد. مثل این می ماند که مجتهد بگوید چون من یقین دارم به نجاست سابقه این آب، ولو عامی یقین ندارد همیشه شک داشته در نجاست این آب، اما می توانم به عامی بگویم بر تو واجب است اجتناب از این آب ظاهرا. عامی می گوید چرا بر من وجوب ظاهری اجتناب از این آب ثابت است؟! عامی اشکال می کند. مجتهد بگوید چون من استصحاب دارم. خب آقای مجتهد شما استصحاب داری، شما موضوع هستی برای وجوب ظاهری اجتناب از این آب، گناه من چیست، من که یقین سابق به نجاست این آب ندارم تا موضوع استصحاب باشم. پس آقای مجتهد! شما نمی توانی بخاطر یقین سابق خودت به نجاست این اب به من عامی بگوید یجب علیک الاجتناب عن هذا الماء. چون اگر می گوئی یجب الاجتناب از این ماء واقعا، تو که عالم نیستی به حکم واقعی، چرا افتاء به غیر علم می کنی؟ فتوا می دهی به وجوب اجتناب از این آب ظاهرا؟ خب موضوعش در حق من فعلی نیست.

سؤال وجواب: اشکال از اینجا شروع شد که مرحوم نائینی فرمود: مقلد موضوع حجیت خبر واحد نیست. اگر کسی بگوید مقلد هم موضوع حجیت خبر واحد است کما علیه جماعة منهم البحوث، مشکل حل می شود دیگر. چون موضوع حجیت شد واقع خبر، نه خبر واصل. واقع خبر حجت است، واقع خبر که هست. شرطش هم فحص نیست از مخصص و معارض. بلکه شرطش انتفاء ومعارض است فی معرض الوصول واقعا. خب اگر اینجور بگوئیم مشکل حل می شود دیگر. مجتهد به عامی می گوید آقای عامی، تو موضوع حجیت خبر هستی خودت خبر نداشتی، چون موضوع حجیت خبر إذا وجد خبر علی وجوب صلاة الجمعة واقعا ولم یکن هناک امارة مخصصة أو معارضة فی معرض الوصول واقعا. مشکل حل می شود. مرحوم نائینی شروع کرد مطلبی را گفت که مواجه کرد ما را با مشکل، گفت موضوع حجیت واقع الخبر نیست من جاءه الخبر است. موضوع حجیت انتفاء معارض ومخصص فی معرض الوصول نیست، موضوع حجیت فحص و یأس است از معارض و مخصص در معرض وصول. تا فحص نکنید از مخصص ومعارض و یأس پیدا نکنید، موضوع حجیت خبر محقق نمی شود در مورد شما. ایشان با این بیانش مشکل درست کرد.

منتهی ما بعد که فکر کردیم دیدیم این مشکل که ایشان می گوید که در خصوص خبر واحد و استصحاب مطرح کرده که موضوع حجیت خبر من جاءه الخبر است شامل عامی نمی شود، موضوع استصحاب من کان علی یقین هست، عامی یقین به حدوث تکلیف در خیلی از موارد که استصحاب می کند ندارد. ولی دیدیم این اشکال فقط به اینجاها منحصر نمی شود، خیلی از موارد مجتهد علم اجمالی دارد بعد در رساله می نویسد واجب است احتیاط بکنید.

مثال فقهی بزنم: آقایان می گویند که اگر کسی جنب بود، رفت نمازی خواند نماز ظهر مثلا خواند، بعد از نماز ظهر شک کرد که آیا من غسل جنابت کرده بودم یا نه؟

در عروه دارد: نسبت به نماز گذشته قاعده فراغ جاری می شود اما برای نماز آینده باید غسل جنابت بکنی. این تا اینجایش واضح است، قاعده فراغ نسبت به نماز ظهر می گوید فأمضه کما هو، اما استصحاب بقاء جنابت نسبت به نمازهای آینده می گوید یجب علیک الغسل. تا اینجا مشکلی ندارد.

مشکل از اینجا شروع می شود که بعضی از بزرگان یک نکته ای به ذهنشان رسیده از جمله مرحوم آقای خوئی (قبل از آقای خوئی هم در بعضی از تعلیقه ها هست) می فرمایند: که اگر این آقای مکلف قبل از اینکه احتیاطا غسل بکند برای نمازهای بعدی، حدث اصغر از او سر بزند، بگوید یک ده دقیقه ای بخوابم بعد بروم حمام احتیاطا غسل بکنم بیایم نماز عصرم را بخوانم. ده دقیقه ای خوابید از خواب بیدار شد، می خواهد برود حمام غسل کند بیاید نماز عصر بخواند. بعضی از بزرگان از جمله آقای خوئی فرموده اند که چه کار داری می کنی؟ تو دیگه وضعت فرق کرد، علم اجمالی پیدا شد به اینکه یا باید نماز گذشته ات را اعاده کنی، یا نماز آینده ات را با وضوء بجا بیاوری و به غسل اکتفاء نکنی. چرا؟ برای اینکه اگر قبل از نماز ظهر غسل جنابت نکرده بودی واقعا، پس قاعده فراغ دروغ می گوید، باید نماز ظهر را اعاده کنی. اگر قبل از نماز غسل جنابت کرده بودی، پس الان هم که حدث اصغر از تو سر زده، برای نماز بعدی باید وضوء بگیری. استصحاب بقاء جنابت که می گوید غسل کافی است، استصحاب بقاء جنابت می گوید انت جنب، حکم جنب این است که یغتسل وغسله یجزئ عن الوضوء، بلکه الوضوء قبل غسل الجنابة وبعده بدعة. پس یا آن قاعده فراغ دروغ می گوید، اگر غسل جنابت قبل از نماز ظهر نکرده باشی قاعده فراغ دروغ می گوید، پس باید نماز ظهر را اعاده کنی. یا اگر قاعده فراغ راست می گوید و قبل از نماز ظهر غسل جنابت کردی، پس این استصحاب بقاء جنابت که می گوید لاتحتاج الی ضمّ الوضوء دروغ می گوید. این غسلی که الان می کنیم غسل بیخودی است، اگر غسل جنابتمان را قبل از نماز ظهر کردیم این غسل بعدی بیخود است مجزی از وضوء نیست. ولذا فرموده اند برو غسل کن وضوء هم باید بگیری، نماز ظهرت را اعاده کن بعدش هم نماز عصر بخوان. چرا؟ برای اینکه قاعده فراغ در نماز ظهر با استصحاب بقاء جنابت که می گوید لاتحتاج الی الوضوء برای نمازهای آینده معارضه می کنند، بخاطر این علم اجمالی.

بلکه مرحوم آقای خوئی فرموده و درست هم فرموده، فرموده در نماز عصر اگر بخواهی حساب کنی، اگر شما اعاده نکنی نماز ظهر را به اعتماد قاعده فراغ، وضوء هم نگیری به اعتماد آن استصحاب بقاء جنابت که می گفت مغن عن الوضوء، بیائی نماز عصر بخوانی، علم تفصیلی پیدا می کنی که این نماز عصرت باطل است. چرا؟ برای اینکه یا غسل جنابت قبل از نماز ظهرت نکرده بودی نماز ظهرت باطل بوده پس اخلال به ترتیب کردی. اگر نماز ظهرت صحیح بوده یعنی قبل از او غسل کردی، پس الان نیاز به وضوء داری، حالا که بی وضوء نماز عصر می خوانی فقط با غسل جنابت احتیاطی می خواهی نماز عصر بخوانی خب این نماز عصرت می شود بی وضوء. پس نماز عصرت یا بی وضوء است یا بی ترتیب. ولی نسبت به نمازهای دیگر مثل نمازهای مغرب که ترتیب معتبر نیست بین نماز مغرب و نماز ظهرو عصر، آنجا نه، علم تفصیلی به بطلان نداری نسبت به نماز بعدی علم اجمالی داری باید احتیاطا هم غسل کنی اعاده کنی نماز ظهر را با غسل، و هم نمازهای آینده را که غسل می کنی وضوء هم حتما با آن بگیری. خب این علم اجمالی. ولذا می بینید آقای خوئی هم در تعلیقه عروه و هم منهاج در همین مسئله می گوید آنی که صاحب عروه گفت که لم یجب اعادة الصلاة السابقة و یجب الغسل للصلاة الآتیة، آقای خوئی حاشیه زد که هذا إن لم یحدث بالاصغر، فإن حدث بالاصغر فیجب علیه الاحتیاط باعادة الصلاة السابقة مع الغسل و ضمّ الوضوء الی الغسل للصلوات الآتیة.

البته یک توضیحات دیگری هم دارد که مجال ذکرش اینجا نیست.

می گوئیم آقای خوئی! این علم اجمالی را فقط شما داری یا مردم هم دارند؟ آقای خوئی می گوید این علم اجمالی به ذهن خودم آمده، لابد ندیده آقای خوئی که قبلا به ذهن بعضی علمای دیگر هم آمده بوده، حالا مهم نیست، بالاخره نهایت در ذهن چند نفر آمده. پس این علم اجمالی را مردم ندارند، خواص این علم اجمالی را ندارند الا ما شذّ وندر فضلا عن العوام. خب آقای خوئی پس این علم اجمالی را شما داری، خب شما احتیاط بکن. وقتی که مردم علم اجمالی ندارند به چه وجهی شما به این مردم می گوئید یجب علیکم الاحتیاط؟ موضوع وجوب احتیاط علم اجمالی است. خب وقتی عامی علم اجمالی ندارد شما به چه وجهی به او می گوئی وجب علیک الاحتیاط؟ این مثل این می ماند که یک مجتهدی بگوید من چون علم اجمالی دارم یکی از این دو آب نجس است، تمام مقلدین من باید احتیاطا از این دو آب اجتناب کنند. آقای مجتهد! تو علم اجمالی داری خودت احتیاط کن، به مردم چکار داری، هر کسی هم علم اجمالی داشت مثل شما او هم باید احتیاط بکند. آن کسی که علم اجمالی ندارد چطور؟

ولذا آقای سیستانی می فرمودند که من به یکی از اعاظم که این اشکال را کردم که خب علم اجمالی شما دارید چرا به دیگران می گوئید احتیاط بکن؟ آن بزرگ فرموده بود اشکال وارد است اما دیگر دأب علماء همین بوده که اینجوری رساله می نویسند. این مشکل کار.

ما برای حل این مشکل باید تک تک موارد را بررسی کنیم:

مورد اول: این است که مستند فتوای مجتهد خبر ثقه باشد. خبر ثقه گفته است که الخمر نجس، این مجتهد می آید فتوی می دهد به نجاست خمر.

می گوئیم آقای مجتهد! تو فتوی می دهی به نجاست واقعیه خمر؟ تو که عالم نیستی، خبر ثقه که مفید علم نیست، می شوی مصداق من أفتی بغیر علم لعنته ملائکة السموات و الارض. اگر فتوی می دهی به نجاست ظاهریه خمر، خب نجاست ظاهریه خمر در حق چه کسی است؟ در حق کسی است که خبر ثقه برای او حجت باشد. فرض این است که خبر ثقه موضوع حجیتش فقط شامل شمای مجتهد می شود، شما کسی هستی که جاءه خبر الثقة علی نجاسة الخمر فیجب علیه الاجتناب عن الخمر ظاهرا. عامی که من جاءه خبر الثقة علی نجاسة الخمر نیست تا بشود موضوع حکم ظاهری به وجوب اجتناب از خمر و از ملاقی خمر.

در اینجا جواب هایی مطرح می شود:

جواب اول: جوابی است که آقای خوئی داده، فرموده مجتهد فتوی می دهد به واقع و به حکم واقعی. فتوی می دهد واقعا خمر نجس است. یا اگر خبر ثقه آمد گفت که مثلا شرب تتن حرام است، واقعا فتوی می دهد مجتهد می گوید شرب تتن حرام است یعنی واقعا.

آقای خوئی فرموده است که یک وقت به ما اشکال نکنید که خبر ثقه علم آور نیست.

چون علم وجدانی نمی آورد اما علم تعبدی می آورد. عقلاء خبر ثقه را علم می دانند، اگر یک عبدی نافرمانی کرد نسبت به خبر ثقه، ثقه به او گفت مولا گفته ساعت هشت صبح باید بیائی پیش من، این عبد هم نرفت، مولا وقتی او را دید گفت چرا نیامدی ساعت هشت؟ می گوید نمی دانستم که شما ساعت هشت احضار کردی مرا. مولا می گوید مگر فلانی نگفت؟ باز هم می گوئی نمی دانستم؟ این نشان می دهد که عقلاء خبر ثقه را علم اعتبار کرده اند و شارع هم امضاء کرده با سکوت خودش اعتبار عقلاء را نسبت به اینکه خبر ثقه علم است. به روایات هم استدلال شده، البته آقای خوئی به روایات استدلال نکرده، ولی بعضی های دیگر به روایات استدلال کرده اند در لابلای کلماتشان، که روایات هم همین را بیان می کند که خبر ثقه علم است. لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنا ثقاتنا، تشکیک نباید بکنیم در خبر ثقه. یعنی چه؟ یعنی شما عالمید به صدق ثقه در خبرش. العمری ثقتی فما أدی الیک عنی فعنی یؤدی و ما قال لک عنی فعنی یقول، خب این یعنی اعتبار علم، هر چی بگوید از طرف من گفته، خب این یعنی تو می دانی که او از طرف من گفته. من اعتبار می کنم به اینکه تو عالمی به اینکه عمری هر چه می گوید از طرف من می گوید. می شود برای اینکه خبر ثقه علم اعتبار شده به فحوی دلیل استصحاب وقاعده تجاوز هم استدلال کرد. در مورد قاعده تجاوز می گوید که شکک لیس بشیء، إذا خرجت من شیء ودخلت فی غیره فشککت فشکک لیس بشیء، یعنی تو شک نداری، در روایت دیگر دارد: إنما الشک إذا کن فی شیء لم تجزه، یعنی تو شک نداری، تو عالمی، اگر در حال قرائت شک کردی تکبیرة الاحرام گفتی یا نه شکک لیس بشیء، یعنی تو عالم هستی که تکبیرة الاحرام را گفتی. خب عالم وجدانی که نیستم من، بلکه یعنی اعتبار کردیم که تو عالمی، می شود حکومت. دلیل قاعده تجاوز حاکم است بر ادله ای که احکام علم را بیان می کند. ولذا یکی از احکام علم جواز إخبار است. بعد از نماز اگر از تو بپرسند آقا تکبیرة الاحرام گفتی؟ طبق قاعده تجاوز می توانی بگوئی بله گفتم، اگر بگویند قسم می خوری؟ می گوئی بله قسم هم می خورم. بعد یکی بگوید که آقا از وجناتت پیدا بود که وسط حمد و سوره فکر می کردی، من که فهمیدم شک کرده بودی در تکبیرة الاحرام. شما می گوئید بله راست می گوئی، شک کردم الان هم شک دارم، خب شارع مقدس فرمود شکک لیس بشیء تو عالمی. یکی از آثار علم جواز إخبار است، دلیل قاعده تجاوز حکومت دارد بر دلیل جواز إخبار به علم، توسعه می دهد در جواز إخبار. در استصحاب هم آقای خوئی همین را می گوید، می گوید استصحاب می گوید لاتنقض الیقین بالشک، آقا یقینت را با شک به هم نزن. خب کسی این حرف را می تواند بزند که در اعتبار خودش یقین به هم خورده و شکسته نیست. واقعا که یقین منتقض شده تکوینا با شک، دست من نیست، اما شارع که می گوید نشکن یقین را به شک، این نشان می دهد که در اعتبار شارع هنوز یقین سابق شکسته نشده. مثل این می ماند که یک کسی بگوید که یک مقداری لباس شما چرک شده، شما هم می خواهید بیندازید روی زمین بیشتر چرک بشود. یک آقای به شما می گوید آقا چرک نکن این لباس را، خب کسی که اینجور می گوید معلوم می شود این لباس شما در اعتبار او هنوز چرک نیست. ولو به دقت عقلیه چرک است یقیه اش کثیف شده، آن آقایی هم که به شما می گوید که لباست را زمین نیانداز چرک نکن، می داند که یقه لباس شما یک مقدار کمی چرک است، اما وقتی به عنوان یک مقنن می گوید لباست را زمین نیانداز و چرک نکن، معلوم می شود که لباس شما را در اعتبار خودش چرک نمی بیند. استدلال این است: وقتی شارع می آید به شمائی که یقین داشتی قبلا وضوء داری الان شک داری در بقاء وضوء، ویقیت به وضوء تکوینا نقض شد، می آید می گوید مبادا یقینت را با شک نقض کنی به هم بزنی، معلوم می شود در اعتبار متکلم به این کلام در اعتبار او هنوز یقین نقض نشده است.

پس استصحاب هم به تقریب آقای خوئی شد علم اعتباری به بقاء ما کان. آنوقت به اولویت عرفیه گفته می شود که خبر ثقه هم که کمتر از قاعده تجاوز و استصحاب نیست این هم علم به واقع است اعتبارا. وقتی علم اعتباری به واقع شد موضوع می شود برای جواز إخبار. آقا شما علم وجدانی لازم نیست داشته باشی به واقع، همینکه خبر ثقه آمد گفت زید در خانه است می شود علم اعتباری به واقع، هر جا نشستی می توانی بگوئی زید در خانه است، خبر بدهی از واقع به استناد خبر ثقه که علم اعتباری به واقع است. مجتهد هم بر اساس خبر ثقه که می گوید شرب تتن حرام است می تواند بیاید بگوید که آقایان شرب تتن واقعا حرام است اگر هم روز قیامت گفتند چرا فتوی دادی؟ می گوید فتوای من به علم بود، علم وجدانی نداشتم علم اعتباری و تعبدی که داشتم. پس جواز إفتاء درست شد در خبر ثقه، و در استصحاب هم که درست می شود با آن بیان، ببینیم این فرمایش آقای خوئی تمام هست یا نه.

جلسه 553

سه شنبه 21/10/89

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 فقیه عالم به حکم واقعی نیست، و بر اساس امارات و اصول می خواهد فتوی بدهد. اشکال این بود که وقتی عالم به واقع نیست فتوای به حکم واقعی می شود فتوای به غیر علم. فتوای به حکم ظاهری هم فرع بر این است که این حکم ظاهری ثابت باشد برای عامی. بعد فقیه به عنوان کارشناس این مطلب را تشخیص بدهد که حکم ظاهری در حق عامی ثابت هست. واگر جیت خبر ثقه و وجوب عمل به خبر ثقه که حکم ظاهری است موضوعش در حق عامی محقق نباشد، چون عامی من جاءه النبأ نباشد، من فحص عن المعارض ویأس عن الظفر به نباشد، پس چطور می خواهد مجتهد فتوی بدهد به حکم ظاهری ثابت در حق عامی؟

مرحوم آقای خوئی در جواب فرمود: به نظر ما خبر ثقه علم به واقع هست اعتبارا و تعبدا، چون بناء عقلاء بر این است که خبر ثقه را علم می دانند. ولذا چه اشکال دارد که فقیه فتوی بدهد به واقع، بگوید واقعا واجب است نماز جمعه در حق همه مکلفین. حکم واقعی که موضوعش من جاءه النبأ نیست، حکم واقعی موضوعش مکلف است، مجتهد وقتی علم تعبدی پیدا کرد به این واقع، موضوع می شود برای جواز إخبار و جواز افتاء.

اقول: این مطلب یک اشکال کبروی دارد، وآن این است که ما در بناء عقلاء وقتی نگاه می کنیم این مطلب را نمی بینیم که با اعتراف به اینکه مکلف عالم نیست وجدانا، خبر ثقه موجب علم نشده برای مکلف، در عین حال عقلاء بگویند تو می دانی. یک ثقه ای آمد گفت که مولا گفته که ساعت هشت بیا پیش من، یک شخص مجهول الحالی هم گفت که مولا همچنین حرفی نزده، این عبد هم شک کرد، هیچ وقت عقلاء نمی گویند که تو می دانستی که مولا گفته ساعت هشت باید بیائی پیش من. نه، می گویند نمی دانستی ولی باید به حرف ثقه ترتیب اثر می دادی، معامله حجت باید می کردی با خبر ثقه، در عمل معامله علم می کردی با خبر ثقه معامله علم طریقی محض، یعنی همانطور که علم منجز هست خبر ثقه را هم عقلاء منجز می دانند. اما اینکه بگویند تو عالمی به واقع و اعتبار علم بکنند ما که همچنین چیزی سراغ نداری.

ثانیا: تعبیر به حکومت درست نیست، حاکم باید همان کسی باشد که خطاب محکوم از او صادر شده است. شارع فرموده: یجوز الاخبار و الافتاء بعلم محکوم از شارع صادر شده است، عقلاء بخواهند حکومت بکنند اعتبار کنند خبر ثقه را علم، خب اعتبار خبر ثقه علم یعنی بخواهند توسعه بدهند موضوع حکم شارع را، حکم مال شارع است ظاهر علم هم فرض این است که در خطاب شارع علم وجدانی است، عقلاء بگویند ما توسعه می دهیم و خبر ثقه را اعتبار می کنیم علم. خب عقلاء چه کاره اند؟ عقلاء نسبت به حکم شارع که کاره ای نیستند. دلیل حاکم تفسیر می کند دلیل محکوم را. اگر ظاهر یجوز الإخبار بعلم علم وجدانی باشد، معنای ندارد که عقلاء بیایند بگویند که ما توسعه می دهیم می گوئیم جواز إخبار شرعی در علم تعبدی هم هست. اول باید معقول باشد که عقلاء توسعه بدهند در حکم شارع، بعد بگوئیم که شارع هم کار عقلاء را تأیید کرده و امضاء کرده است.

سؤال وجواب: بحث در این است که عقلاء باید حکومتشان معقول باشد تا بعد امضاء بشود این حکومت.

تنها توجیه این است که گفته بشود که ظهور جواز الإخبار بعلم در مطلق علم است اعم از علم وجدانی و علم اعتباری. و عقلاء وقتی خبر ثقه را علم اعتبار می کنند شارع هم با سکوت خودش امضاء می کند، ورود پیدا می کند بر خطاب جواز الإخبار بعلم. تنها راه این است. نه اینکه بیائید اثبات حکومت بکنید، باید اثبات ورود بکنید، بگوئید ظاهر یجوز الاخبار بعلم اعم از علم وجدانی و علم تعبدی است، بعد عقلاء اعتبار می کنند که خبر ثقه علم است وشارع هم امضاء می کند با سکوت خودش، ورود پیدا می کند بر آن جواز الاخبار بعلم. اما حکومت معنی ندارد. مثل چی؟ مثل اینکه شارع گفته: إذا شککت فابن علی الاکثر، عقلاء بگویند لاشک لکثیر الشک، شارع هم بگوئیم با سکوت خودش امضاء کرده الغاء شک را از کثیر الشک، خب این به چه درد می خورد؟ عقلاء که می گویند لاشک لکثیر الشک، اگر عقلاء نسبت به حکم بناء بر اکثر در نماز می خواهند بگویند، این حکم، حکم عقلائی نیست حکم تعبدی است. حکم تعبدی است که إذا شککت فابن علی الاکثر. بعد بگوئیم عقلاء می گویند لاشک لکثیر الشک و شارع هم با سکوت خودش این را امضاء کرده است. اصلا عقلاء وقتی می گویند لاشک لکثیر الشک نمی تواند نظر داشته باشند به احکام شرعیه، فقط می توانند نظر داشته باشند به احکام عقلائیه. بله نسبت به احکام عقلائیه عقلاء می توانند احکام عقلائیه علم را بیایند بگویند که بر خبر ثقه هم بار می شود و شارع هم با سکوتش امضاء بکند. خب این یک استدلال دیگری است که ما اصل جواز إخبار به علم را هم ببریم از حکم تعبدی محض خارج کنیم بکنیم حکم عقلائی، او وجه دیگری است که بعد عرض خواهیم کرد. اما کاری که آقای خوئی کرده این نیست، جوار إخبار بعلم را حکم عقلائی حساب نکرده، ولو جواز إخبار به علم حکم تعبدی باشد، مثل لزوم بناء بر اکثر عند الشک فی الرکعات که حکم تعبدی محض است، باز ملتزم به اینکه بناء عقلاء بر اینکه خبر ثقه علم است حاکم است. اگر ثقه آمد گفت شما در رکعت چهارم هستی ولو ظن هم پیدا نکنی به صدق او، باز طبق نظر آقای خوئی این خبر ثقه قائم مقام علم می شود و شما عالم هستی اعتبارا به اینکه در رکعت چهارم هستی ولذا سلام نماز را بده و برو دنبال کارت. این را ما قبول نداریم. ما می گوئیم خبر الثقة علم اگر خطاب شرعی بود و حاکم می شد شارع، حرفی نبود. اما عقلاء اصلا نمی توانند نسبت به غیر احکام عقلائیه توسعه بدهند، توسعه در حکم توسط خود حاکم صورت می گیرد نه توسط دیگران.

سؤال وجواب: مراد از امضائیت حجیت خبر ثقه این است که: در بناء عقلاء بین موالی و عبید عقلائیه وبین خود عبید خبر ثقه منجز و معذر هست، نه نسبت به احکام شرعیه.

منتهی چون عقلاء تفکیک نمی کنند و با مولای حقیقی معامله مولای عرفی می کنند، اگر شارع به اینها نگوید که ای عقلاء! خبر ثقه را که بین موالی و عبید عقلائیه که حجت می دانستید مواظب باشید وقتی مسلم می شوید و اعتراف می کنید به مولویت مولای حقیقی، توجه داشته باشید به فرق بین مولای حقیقی و مولای عرفی، در مولای حقیقی خبر ثقه را منجز و معذر ندانید. این را اگر شارع به مردم نگوید، مردم غافلند و این غفلت مردم سبب می شود که احکام شرعیه به خطر بیفتد. از این راه اثبات می کنیم که پس معلوم می شود که عقلاء که خبر ثقه را بین موالی و عبید عقلائیه حجت می دانند شارع هم در مولای حقیقی خبر ثقه را حجت می داند، والا به مردم گوشزد می کرد که مولای حقیقی با مولای عرفی فرق می کند تا مردم به اشتباه نیفتند. آن استدلالی که می شود این است. یا استدلال می شود به سیره متشرعه، که در زمان ائمه علیهم السلام متشرعه به خبر ثقه در احکام شرعیه عمل می کرده اند. اما اثبات کردن اینکه متشرعه در زمان ائمه علیهم السلام خبر ثقه را قائم مقام علم موضوعی قرار می داند دون اثباته خطر القتاد. مگر ما چند تا حکم قطع موضوعی داریم و چقدر ما بررسی کردیم که متشرعه خبر ثقه را قائم مقام قطع موضوعی می دانستند در حالی که خبر ثقه مفید علم برای آنها نبود؟ چند مورد ما داریم که بخواهیم احراز سیره متشرعه بکنیم؟.

اما استدلال به آن روایات که در کلمات دیگران مطرح شده که انصافا استدلال ضعیفی است، لاعذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنا ثقاتنا ممن عرفوا بأنّا نفاوضهم سرنا و نحملهم ایاه. این اولا در تفسیر مراغی است که سند ندارد.

ثانیا: اینکه تشکیک نباید بکنید بیش از این ظهور ندارد که ابراز عملی شک نکنید. اگر کسی بگوید من اطمینان پیدا نکردم ولی قبول می کنم، روایت شامل او نمی شود. تشکیک یعنی وسوسه انداختن که در مقام عمل زیر بار نمی رود تشکیک می کند، ظاهرش این است. چون این روایت بخاطر این بود که راجع به شلمغانی توقیع وارد می شد، شیعه نمی پذیرفتند باور نمی کردند که همچنین عالم بزرگی بخاطر اختلاف با حسین بن روح اینقدر منفور امام معصوم بشود. باور نمی کردند، توقیع می آمد می گفتند شاید این توقیع درست نباشد. ولذا این توقیع آمد که لاعذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنا ثقاتنا. این تشکیک بیش از این ظهور ندارد که یعنی ابراز عملی شک.

سؤال وجواب: تشکیک نکنید، نه اینکه شما شک ندارید. گاهی شما به کسی که خبر ثقه قائم شده بر یک مطلبی، می گوئی آقا تشکیک نکنید، یعنی بگذارید مردم به این خبر ثقه عمل کنند خودتان هم عمل کنید، ظاهرش این است.

ثالثا: این ثقه در روایت کم ثقه ای نیست، من عرفوا بأنا نفاوضهم سرنا و نحملهم ایاه، همچنین ثقه ای که معروف است به اینکه ائمه علیهم السلام اسرارشان را به او می گفتند و نحملهم ایاه واسطه اسرار ائمه علیهم السلام به مردم بوده اند اصلا قول همچنین افرادی علم آور است به طور جزم، نیاز به اعمال تعبد که جعلته علما ندارد.

سؤال وجواب: می فرماید: عرفوا بأنا نفاوضهم سرنا و نحملهم ایاه یعنی می گوئیم بروید این سرّ را به مردم اعلام کنید، مثل عمری، مثل حسین بن روح، مگر می شود احتمال جعل بدهیم. احتمال خطاء هم احتمالی نیست که عقلائی باشد که ما این احتمال را بدهیم.

سؤال وجواب: ما در بحث حجیت ثقه که نفی تقیه ونفی صدور خبر از امام تقیة را که نمی کنیم، آن بحث اصالة الجد است.

اما روایت ما ادی الیک عنی فعنی یؤدی، اولا: در این خبر اصلا جعل علم ندارد. اگر تناسب داشته باشد، تناسب دارد با تنزیل المؤدی منزلة الواقع. ما ادی الیک عنی فعنی یؤدی یعنی مؤدای خبر عمری عین واقع است، می شود تنزیل المؤدی منزلة الواقع، چه ربطی دارد به جعل خبر الثقة علما.

ثانیا: اصلا عرف از این تعبد نمی فهمد. تنزیل المؤدی منزلة الواقع هم نمی فهمد. جعل خبر الثقة علما نمی فهمد. یک بیان عرفی است برای راستگو بودن یک شخص. شما وقتی می خواهید بگوئید فلانی راستگوست، می گوئید فلانی مورد وثوق من است، هر چه از طرف می گوید از طرف من، او از طرف من می گوید، این تأکید بر وثاقت است نه اعمال تعبد که اعتبرت خبر هذا الشخص عملا، مثل اینکه در استصحاب می گوید اعتبرت الشک فی البقاء علما بالبقاء. همچنین چیزی استفاده نمی شود.

سؤال وجواب: تنزیل تعبدی نیست که هر چه او بگوید تعبدا احکام گفته مرا بر آن بار کن، این نیست. آن فاسمع له واطع است که آخرش فرموده، آن حکمش است. ثقتی فما أدی الیک عنی فعنی یؤدی و ما قال لک عنی فعنی یقول بعد می گوید فاسمع له واطع که حکم خبر ثقه است، اما گفته های قبلش بیان وثاقت است.

حالا بعضی ها گفته اند این صحیحه احمد بن اسحق را گفته اند مربوط به مقام ولایت است ولایت نائب خاص امام علیه السلام. امام دارد جعل ولایت می کند برای عمری و پسر عمری چون دارد فاسمع له واطع بحث اطاعت است. این درست نیست، این تعبیر ما ادی الیک عنی فعنی یؤدی و ما قال لک عنی فعنی یقول این مقام روایت است، منتهی روایت از امام ولو در احکام ولائیه ای که از امام صادر می شود، نه احکام ولائی که خود عمری صادر می کند. آنی که عمری از امام نقل می کند حالا چه احکام فقهی نقل کند چه احکام ولائی نقل کند به عنوان یک مخبر ثقه حرفش را قبول کن. این ربطی به جعل ولایت برای خود عمری ندارد که احکام ولائیه صادره از خود عمری را باید گوش بدهیم.

سؤال وجواب: اگر امام بفرماید که خبر الثقة علم، خب این حاکم است دیگر. اما به عنوان حاکم تفسیر می کند خطاب محکوم را که فرموده بود که إذا شککت فابن علی الاکثر، اینجا هم می فرماید خبر الثقة علم. ... اگر همچنین اطلاقی داشت اطلاق تنزیل می گوید خبر الثقة علم یعنی جمیع احکام علم بر خبر ثقه بار می شود، مثل الفقاع خمر، جمیع احکام خمر نه فقط خصوص حرمت شرب، نجاست هم بر فقاع بار می شود، اگر حاکم باشد الفقاع خمر. معنایش این است دیگر.

اما آنی که ما استدلال کردیم به فحوای دلیل استصحاب وقاعده تجاوز، یعنی در کلمات مطرح نبود ما به عنوان استدلالی که ممکن است ذکر بشود عرض کردیم که: دلیل استصحاب بنابر نظر امثال آقای خوئی ظاهر است در تعبد به علم به بقاء. قاعده تجاوز را هم که خیلی ها گفته اند علم است، حتی مرحوم آقای صدر ره که جولان می دهد در نفی نظریه جعل علمیت برای امارات و استصحاب، در قاعده تجاوز جعل علمیت را قبول دارد. ولذا در فقه فتوی می دهد، می گوید اگر کسی در حال تشهد شک کرد که رکعت اول است یا دوم، بنا می گذارد که رکعت دوم هستم. چرا؟ برای اینکه شکک لیس بشیء حاکم است بر إذا شککت فی الاثنین فاعد الصلاة، می گوید لاتشک، شکک لیس بشیء. یا در نماز مغرب. کلا شک های مبطل یا شک های غیر مبطل قاعده تجاوز اگر جاری شد می گوید اصلا تو شاک نیستی. من دومین تشهدم هست نمی دانم رکعت سوم هستم یا چهارم، لاشک لک و شکک لیس بشیء، یعنی بنا بگذار که رکعت چهارمی، دیگر لازم نیست که نماز احتیاط بخوانی.

بعد بگوئیم وقتی کسی اینجوری بگوید دیگر خبر ثقه که عرفا از قاعده تجاوز اسوأ حالا نیست، یا از استصحاب بنابر نظر آقای خوئی که جعل علمیت است که اسوأ حالا نیست.

اقول: این مطلب هم درست نیست، اولا: ما قبول نداریم نه قاعده تجاوز جعل علمیت باشد ونه استصحاب. استصحاب که به نظر ما یک بیان عرفی است برای نهی از نقض عملی یقین به شک. می گوید نقض عملی نکن یقینت را به شک. چون نقض حقیقی که شده یقین با شک. وقتی می گوید سزاوار نیست که شما یقینت را با شک نقض کنی، خب این ظهورش و لااقل محتمل این است که یعنی لاتنقضه عملا، نهی طریقی می کند نه نهی نفسی. نهی طریقی می کند از نقض عملی یقین به شک. یعنی یقین سابق معذر و منجز است نسبت به شک در بقاء. اما هیچ ظهور عرفی ندارد که شارع احکام علم موضوعی را برای استصحاب جعل کرده باشد. الان شما مثلا ساعت نه صبح شک می کنید که زید مغازه خودش را باز کرده یا نه، می خواهید بروید سمت مغازه زید برای خرید، یکی می گوید که لاتنقض الیقین بالشک، تو که می دانی که زید یک ساعت پیش نیامده بود مغازه، تا یقین نکردی که مغازه آمده نرو آن طرف. خب یکی بگوید که پس طبق لاتنقض الیقین بالشک هر کس از من می پرسد که زید آمده مغازه یا نه، می گویم نیامده. بعد به من زنگ می زدند می گویند تو گفتی زید نیامده مغازه اما ما الان در مغازه زید نشسته ایم و داریم با زید چایی می خوریم. من بگویم آقا ما استصحاب کردیم چون مولا به ما گفته بود یقین را با شک نقض نکن، لذا گفتیم زید نیامده توی مغازه. اصلا این عرفی نیست. عرف از این خطاب جعل احکام علم موضوعی را برای استصحاب نمی فهمد. این نقض عملی یقین به شک را به لحاظ قطع طریقی محض که منجزیت و معذریت است، می گوید احکام قطع طریقی محض را فعلا هم بار کن ولو شک در بقاء داری. عملا نقض نکن یقینت را با این شک. من کان علی یقین فشک فلیبن علی یقینه، فلیبن یعنی بناء عملی، مثل إذا شککت فابن علی الاکثر که او هم بناء عملی است دیگر. والا اگر بناء اعتباری بود پس چرا بعدش نماز احتیاط بخوانم؟ این بناء عملی است یعنی فعلا رفتارش اینجور باشد. استصحاب هم می گوید رفتارت اینجور باشد که کانه آن یقین هنوز باقی است، وبیش از ترتیب آثار قطع طریقی محض ظهور ندارد که منجزیت و معذریت باشد.

اما قاعده تجاوز. ما قاعده تجاوز را یک شبهه ای داریم وآن این است که اگر می فرمود لاشک لک، خوب بود یعنی تو شک نداری. اما شکک لیس بشیء یعنی شکت ارزش اعتناء کردن ندارد، نه اینکه الغاء شک باشد که آثار علم را بار کنی. بلی قد رکعت هم که اگر تنزیل باشد تنزیل به منزله علم نیست بلکه تنزیل به منزله واقع است، چون نمی گوید بلی تعلم أنک قد رکعت، بلکه می گوید بلی قد رکعت، می خواهد بگوید که عملا بنا بگذار که رکوع کرده ای، نه اینکه آثار علم به رکوع را بار کن. و اصلا عرفی نیست که اول بگوید شک دارم رکوع کردم، امام بفرماید اگر شک داری که رکوع کردی پس شک نداری. این عرفی نیست. لسان جعل علمیت این است که از اول بگوید لاشکّ لک، تو شک نداری.

البته من اشکال عقلی نمی کنم تا شما بگوئید که مراد از «إذا شککت فی الرکوع» شک تکوینی است، و «شکک لیس بشیء» الغاء احتمالی آن شک است. نه، این حل عقلی دارد. ولی حرف ما این است که این حرف تناسب عرفی ندارد.

و همینطور تعبیر به «إنما الشک إذا کنت فی شیء لم تجزه» این هم ظهور در الغاء شک به لحاظ احکام موضوعی شک ندارد که بگوید احکام موضوعی شک را بار نکن احکام موضوعی علم را بار کن، مثل إخبار عن علم.

پس به نظر ما اشکال به آقای خوئی اشکال کبروی است، خبر ثقه اعتبار علم نشده است. علاوه که برای ما تعدی از قاعده تجاوز به خبر ثقه روشن نیست، چونکه ملاکات دست ما نیست.[[4]](#footnote-4)

جلسه 554

شنبه 25/10/89

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 مواردی بود که فقیه بر اساس اماره فتوی می دهد. آقای خوئی فرمود: در این موارد فقیه می تواند فتوی بدهد به حکم واقعی. چون جواز افتاء به علم موضوعش اعم است از علم وجدانی و یا علم تعبدی. اماره که گفت نماز جمعه واجب است فقیه فتوی می دهد به مضمون اماره و می گوید نماز جمعه بر همه واجب است.

ما اشکال کردیم که در امارات ما دلیل نداریم بر اینکه اعتبار شده اند به عنوان علم. کسی که خبر ثقه قائم می شود نزدش بر وجوب نماز جمعه، دلیل نداریم که اعتبار شده است که او عالم است به وجوب نماز جمعه. بله وجوب نماز جمعه بر او منجز هست.

مرحوم آقای صدر اشکال دیگری کرده اند به مرحوم آقای خوئی، فرموده اند: برفرض شما موضوع جواز إفتاء را درست کردید، موضوع جواز إفتاء، إفتاء به علم است، شما موضوع آن را درست کردید با دلیل اعتبار خبر الثقة علما. اما مشکل جواز تقلید را چه می کنید؟ موضوع جواز تقلید فتوای به علم نیست، ممکن است مجتهدی خواب ببیند بر اثر خواب علم پیدا کند به وجوب نماز جمعهو فتوی می تواند بدهد، اما این فتوی بر عامی حجت نیست، چون موضوع حجیت فتوی، فتوای عن خبرة است، إفتاء به علم جائز، اما إفتاء به علم إذا کان ناشئا عن الخبرویة جواز تقلید دارد. ولذا در بحث تعارض این بحث مطرح است که مشهور در خبرین متعارضین قائل به تخییرند، برخلاف برخی از محققین و هو الصحیح که قائل به تساقطند مع فقد المرجحات، مشهور قائل به تخییرند، آن هم تخییر در مسأله اصولیه، یعنی هر کدام را که انسان ملتزم به آن شد و اختیار کرد می شود حجت. نه تخییر فقهی. تخیر فقهی یعنی مکلف در مقام عمل مخیر هست عملش را بر هر کدام از این دو دلیل معارض تطبیق کرد بلامانع است. تخییر در مسأله اصولیه این است که إذا التزم واختار هذا الدلیل صار حجة فی حقه، می شود تخییر در مسأله اصولیه، که در واقع کأنه لامعارض له. فتوی می دهد طبق این دلیل اگر مجتهد هست، چون أخذ به او کرد شد حجت. حالا جواز إفتاء را درست کردیم، احد الخبرین المتعارضین را مجتهد اخذ کرد وفتوی داد طبق او. اما مقلد که حساب می کند این فتوی ناشی از خبرویت نیست، بلکه ناشی از تمایل نفس این مجتهد هست که اخذ کرد به این دلیل که قائم هست بر وجوب نماز جمعه. خب می توانست اخذ کند به آن دلیل آخر که قائم هست بر حرمت نماز جمعه. مقلد الزامی ندارد در اینجا به فتوای این مجتهد عمل کند. چون این إفتاء ناشی از خبرویت نیست بلکه ناشی از تمایل نفسانی است که میل داشت به این خبر قائم بر وجوب نماز جمعه اخذ کند و او حجت باشد. این به درد نمی خورد.

در مانحن فیه هم آقای صدر شبیه این اشکال را مطرح کرده اند، فرموده اند شارع می گوید خبر الثقة علم، نمی گوید خبر الثقة علم ناش عن الخبرویة، وموضوع جواز إفتاء، إفتاء به علم هست اما موضوع جواز تقلید إفتاء بعلم ناش عن الخبرویة است، او که ثابت نمی شود.

اقول: این فرمایش آقای صدر ناتمام است. چرا؟ برای اینکه ما شکی نداریم که این مجتهد فتوایش ناشی از اعمال خبرویت است، بالاخره در تشخیص موضوع حجیت خبر ثقه و تشخیص کبرای حجیت خبر ثقه این اعمال خبرویت کرده است. إفتاء او ناشی از خبرویت هست جزما، نیاز به تعبد ندارد. آن چیزی که نیاز به تعبد دارد این است که إفتاء او به علم باشد واو هم که تعبد شد. ضم الوجدان الی التعبد می کنیم می گوئیم هذا الإفتاء ناش عن الخبرویة جزما، ناشی از رؤیا که نبود، و هو إفتاء بعلم تعبدی.

علاوه مدعای مرحوم آقای خوئی این است که بناء عقلاء خبر ثقه را علم می داند. در مثال استصحاب ایشان می گوید شارع اعتبار علم کرده است نه عقلاء، ولی در خبر ثقه و سائر امارات عقلائیه عقلاء اعتبار کرده اند خبر ثقه علم است. خب عقلاء که اعتبار علم کرده اند عقلاء اعتبار کرده اند این را علم متعارف نه علم غیر متعارف. علم متعارف در مورد مجتهد مساوی است با علم ناشی از خبرویت. چون علمی که ناشی از خبرویت نباشد علم های غیر متعارف است، مثل علم ناشی از رؤیا. بلکه بعید نیست ما بگوئیم مفاد استصحاب بنابر اینکه تعبد به علم به بقاء ما کان باشد او هم مفادش اعتبار این است که شک در بقاء اعتبار شده است علم متعارف به بقاء نه علم غیر متعارف. حالا اگر این انصراف را هم ادعا نکنیم در امارات که بناء عقلاء اگر بر این باشد که خبر ثقه علم است خب علم متعارف است نه علم غیر متعارف. ولذا علم متعارف مجتهد می شود علم ناشی از خبرویت. پس این اشکال وارد نیست.

خلاصه وجه اول که وجه آقای خوئی است که مجتهد فتوی می دهد به واقع استنادا الی الاماره این تمام نیست، چون اماره لم یعتبر علما.

سؤال وجواب: در مثال تخییر بین خبرین متعارضین اگر عامی ملتفت بشود که این مجتهد آمده گفته که ما دو خبر متعارض داریم نأخذ بالخبر الدال علی وجوب صلاة الجمعة من باب التخییر، مقلد هم می گوید أنا آخذ بالخبر الدال علی حرمة صلاة الجمعة من باب التخییر، شما میل نفسانی تان به حضور مردم در نماز جمعه است مقلد می گوید من میل شخصی ام این است که روزهای جمعه استراحت کنم اخذ به این خبر دال بر حرمت نماز جمعه می کنم، نمی شود به این مقلد اعتراضی کرد.

وجه دوم در إفتاء مجتهد در امارات: وجهی است که حضرت امام فرموده اند و به نظر ما وجه صحیحی هست، وآن این است که بگوئیم موضوع جواز إخبار یا إفتاء علم وجدانی نیست، مطلق حجت است. همینکه طریق عقلائی به واقع وجود داشته باشد عقلاء جائز می دانند إفتاء و یا إخبار را.

حالا نکته ای که حضرت امام فرموده اند که آقای سیستانی هم دارند این است که اصلا ظاهر من افتی بغیر علم لعنته ملائکة السموات و الارض همین إفتاء به غیر طریق معتبر است. چرا؟ برای اینکه غالبا و متعارف در مقام إفتاء، إفتاء به علم وجدانی نبوده است، بلکه إفتاء بوده بر اساس همین طرق و امارات مثل خبر ثقه و یا ظهور که اینها مفید علم وجدانی نیستند، واین منشأ می شود ظهور من افتی بغیر علم در این بشود که من افتی بغیر حجة، لاتقل ما لاتعلم می شود لاتقل ما لاحجة لک به. یا قضاء به غیر علم حرام است خب اکثر قضاوت های قضات ناشی از علم وجدانی که نبوده است که. خود پیامبر اکرم فرمود: إنما اقضی بینکم بالبینات و الایمان، شما که می فرمائید که اگر کسی قضاء به غیر علم بکند اهل جهنم است این یعنی قضاء به غیر حجت و طریق معتبر. و هکذا. در آن صحیحه زراره که فرمود لاتنقض الیقین بالشک انک کنت علی یقین من طهارتک کی زراره یقین به طهارتش داشت؟ شاید آن آبی که با آن وضوء گرفته نجس باشد، با هزار تا چسب قاعده طهارت را به آن آب چسباند، والا آن زمانهای قدیم اکثر آبها آب قلیل بود و این آبهای قلیل محتمل النجاسة بود. بدن زراره شاید نجس بود. خب زراره کی یقین به طهارت داشت؟ عادتا یقین به طهارت که نیست حجت بر طهارت هست. اصالة الطهارة در آب جاری می کند اصالة الطهارة در بدنش جاری می کند، قاعده ید جاری می کند نسبت به آب، خب شاید این آب ملک غیر است. همه این اصول را کنار هم متراکم می کند تا بتواند حجت بر طهارت تحصیل بکند.

این یک وجه است که حضرت امام فرموده اند و آقای سیستانی هم دارند که متعارف در این موارد إخبار و إفتاء این بوده که ناشی بوده از طریق معتبر، والا ناشی از علم وجدانی معمولا نبوده است.

ما یک وجه دیگر عرض می کنیم، ما می گوئیم سیره عقلائیه بر جواز إفتاء وإخبار است در موارد قیام امارات. الان شما خبر می دهید از یک مطلبی، بعد از شما می پرسند شما خودت شنیدی؟ می گوئی نه من نشنیدم ولی یک شخص موثقی برایم نقل کرد. همینکه یک شخص موثق برای شما نقل کرده این منشأ شده که شما آن خبر را نقل کنید. سیره عقلائیه بر جواز إخبار است به واقع استنادا الی الامارات العقلائیة کخبر الثقة و الظهور.

شما ظاهر کلام یک فقیه را اخذ می کنید که فتوی داد به حلیت مثلا شرب تتن، اخذ به اطلاقش می کنید می گوئید فلانی شرب تتن را حلال می داند، حتی اگر شخصی هنوز اول سیگار کشیدنش هست تمسک به اطلاق می کنید، با اینکه اطلاق فوقش ظهور است.

پس وجهی که ما برای جواز إفتاء در موارد امارات می دانیم سیره عقلائیه غیر مردوعه است، وادله حرمت إفتاء به غیر علم اصلا منصرف می شود از این مواردی که اماره عقلائیه داریم چون ارتکاز عقلاء وقتی بر جوزا إخبار بود در طرق عقلائیه، این ارتکاز عقلاء به مثابه قرینه لبیه متصله است، اطلاق حرمت إفتاء به غیر علم را منصرف می کند از این مواردی که علم وجدانی نداریم ولی طریق عقلائی داریم. نفس ارتکاز عقلاء بر جواز إخبار در موارد طرق عقلائیه کافی است برای عدم انعقاد اطلاق در دلیل حرمت إخبار به غیر علم. این وجه ثانی که وجه صحیحی هست.

سؤال وجواب: اصلا در این مواردی که حریز می گوید عن ابی عبدالله علیه السلام أنه قال، ممکن است حریز با واسطه شنیده باشد، کما اینکه کشی در رجال نقل می کند از محمد بن عیسی بن عبید عن یونس بن عبدالرحمن أنّ حریزا لم یسمع من ابی عبدالله الا حدیثا أو حدیثین، ولی این همه حدیث داریم حریز عن ابی عبدالله. حالا بحث مفصل است راجع به این مطلب، ولی اجمالا تنافی ندارد که حریز از امام صادق علیه السلام نشنیده ولی از افراد موثق شنده اطمینان داشته به نقل آنها، آمده گفته قال ابوعبدالله علیه السلام. خود ما از این کارها زیاد می کنیم، ما گاهی نقل می کنیم از استادمان مطلبی را در حالی که خودمان نشنیدیم یکی از ثقات برای ما نقل کرد، بدون ذکر سند می گوئیم استاد اینجور فرموده اند. این اشکال ندارد. حالا بحث در این است که ظاهر إسناد بلاواسطه این است که این راوی خودش شنیده است. حالا همچنین ظهوری باشد یا حجت عقلائیه باشد که عقلاء احتجاج می کنند احتمال اینکه واسطه ای بوده و ثقه نبوده این احتمالات را عقلاء اعتناء نمی کنند. عقلاء یا استظهار می کنند عدم واسطه را در این موردی که شخص مستقیم می گوید قال ابوعبدالله علیه السلام، مگر اینکه قرینه بر خلاف باشد مثل همین مورد حریز، یا حالا استظهار هم اگر نکنند حجت عقلائیه هست، اینطور نیست که عقلاء بگویند واسطه ای وجود داشت وآن واسطه را هم که ما نمی شناسیم پس دیگر به این حدیث عمل نکنیم.

یک مطلبی را هم از باب استطراد عرض کنم:

راجع به حریز آن نقل کشی که سند هم معتبر است عن محمد بن عیسی عن یونس أنه قال لم یسمع حریز الا حدیثا أو حدیثین من ابی عبدالله علیه السلام، ولکن معارض هست با بیش از ده مورد که حریز می گ.ید سمعت اباعبدالله علیه السلام یا قال لی ابوعبدالله علیه السلام یا حریز، دیگر قال ابوعبدالله نیست که حمل بشود بر حذف واسطه. ولذا یا اطمینان پیدا می کنیم به اینکه یونس بن عبدالرحمن اشتباه کرده در آن مطلب، یا معارض است با این مواردی که ما پیدا کردیم، تعارضا تساقطا رجوع می کنیم به همان اصل اولی، که اصل اولی این است که شخصی که بلاواسطه نقل می کند می گوید قال ابوعبدالله اصل اولی این است که واسطه ای در کار نبوده مستقیم از امام شنیده است.

سؤال وجواب: حدسی نیست، یونس بن عبدالرحمن معاصر بوده با حریز. حال ما این را از باب جواب سؤال ایشان عرض کردیم که ظاهر اولی در نقل یک شخص از یک واقعی این است که عن حس نقل می کند بلاواسطة. مگر قرینه بر خلاف باشد مثل موردی که راجع به حریز کشی از یونس بن عبدالرحمن نقل می کند.

وجه سومی که در موارد إفتاء مجتهد است در امارات: وجهی است که آقای صدر مطرح کرده است. ایشان فرموده است که اصلا مجتهد به حکم ظاهری فتوی می دهد، حق ندارد به حکم واقعی فتوی بدهد، حق ندارد بگوید نماز جمعه واجب است و مقصودش این است که واقعا واجب است. چون شما که نمی دانی. باید مرادت این باشد که نماز جمعه ظاهرا واجب است. خب آن اشکالها چه می شود؟! مجتهد که فتوی می دهد به وجوب ظاهری نماز جمعه، خب وجوب ظاهری نماز جمعه در حق خودش، حرفی نداریم برود بخواند، اما او فتوی می دهد به وجوب ظاهری نماز جمعه در حق مقلدین. مستشکل می گفت موضوع حکم ظاهری در حجیت خبر ثقه من جاءه الخبر و فحص و یأس عن الظفر بالمعارض است، هنوز عامی موضوع نشده برای حجیت خبر ثقه دال بر وجوب نماز جمعه، چون من جاءه الخبر نیست. این مثل این می ماند که مرجع تقلیدی بگوید همه باید از این آب اجتناب کنند چونکه من یقین سابقه به نجاست این آب دارم استصحاب جاری است. خب استصاب برای شما جاری است که یقین سابق داری به نجاست این آب. اما مقلدین که یقین سابق ندارند آنها که استصحاب نجاست ندارند، آنها قاعده طهارت دارند. اینجا هم مستشکل می گفت مجتهد چطور فتوی بدهد به وجوب ظاهری نماز جمعه در حق مقلدین؟

آقای صدر فرموده جواب اینها این است که چه کسی موضوع حجیت خبر ثقه من جاءه الخبر است؟ چه کسی گفته موضوع حجیت خبر ثقه ن فحص و یأس عن الظفر بالمعارض است؟ نخیر، موضوع حجیت خبر ثقه واقع خبر ثقه است. خبر ثقه ولو واصل نشود به انسان باز حجت است. شرط حجیت خبر ثقه نه وصول به مکلف است و نه فحص مکلف از معارض. خبر ثقه ای که واقعا وجود داشته باشد و معارض در معرض وصول نداشته باشد، این کافی است برای حجیت خبر ثقه. مجتهد وقتی آمد در وسائل الشیعه صحیحه ای پیدا کرد که دارد که تجب صلاة الجمعه، می بیند که این موضوع حجیت است. چرا؟ برای اینکه این خبر ثقه که موجود است، می گردد این مجتهد اماره در معرض وصول که معارض باشد با این خبر صحیح پیدا نمی کند، می گوید خب شرطش را هم من احراز کردم. ولذا می گوید خبر ثقه چون معارض در معرض وصول ندارد حجت است ولو در حق عامی، همین الان هم حجت است ولو قبل از فتوای مجتهد. چون مجتهد تشخیص داد وجود خبر ثقه را وعدم معارض در معرض وصول را.

خب این مدعا اگر درست بشود خیلی خوب است، که موضوع حجیت خبر واصل نباشد تا بعد ما اشکال کنیم بگوئیم این خبر واصل به عامی نیست. ایشان فرموده اند که ما این را اثبات می کنیم که موضوع حجیت خبر واصل نیست، چون عقلاء که در حجیت خبر ثقه وصول را شرط نمی دانند، خبر ثقه حجت است. روایت هم که دارد العمری ثقتی فما أدی الیک عنی فعنی یؤدی درست است لفظ اداء الخبر در آن هست ولی عرف این را حمل بر طریقیت محضه می کند، یعنی می خواهد بگوید اگر خبر عمری در معرض وصول بود، نه اینکه بالفعل به تو واصل شد.

اقول: این فرمایش آقای صدر ناتمام است. برای اینکه سیره عقلاء در مورد خبر ثقه ای که واقعا معارض ندارد در معرض وصول، ولی هنوز مکلف فحص نکرده، سیره عقلاء بر حجیت این خبر ثقه است؟ هذا اول الکلام. کی می گوید شرط حجیت خبر ثقه فحص و یأس از ظفر به معارض در معرض وصول نیست بلکه شرط حجیت عدم معارض فی معرض الوصول است واقعا فحص عنه المکلف أو لم یفحص، چه کسی می گوید اینجوری است؟ عقلاء قبل الفحص عمل نمی کنند به خبر ثقه در احکام. وقتی یک کارشناس می آید یک خبری را پیدا می کند بر یک مطلبی، احتمال معارض می دهد، احتمال مخصص می دهد در معرض وصول، کی می گوید این خبر ثقه بر او حجت است اگر واقعا فی علم الله معارض و مخصص فی معرض الوصول نباشد؟ هذا اول الکلام. شاید شرط حجیت خبر ثقه فحص و یأس مکلف است از اماره معارضه یا مخصصه در معرض وصول. وقتی دلیل حجیت خبر ثقه لبّی هست و ما اطلاقی نداریم قدر متیقن از حجیت خبر ثقه آن خبر ثقه ای است که فحص عن معارضه و مخصصه و لم یظفر به.

سؤال وجواب: وصول خبر در خبری که بخواهد معذر باشد شرط حجیت است. صرف در معرض وصول بودن کافی نیست برای حجیتش، باید واصل بشضود بالفعل. بییش از این دلیل نداریم.

بله در احکام خبر منجز لازم نیست بالفعل واصل باشد، بلکه در معرض وصول باشد کافی است. در خصوص احکام کلیه بخاطر اینکه وجوب تعلم هست خبر دال بر تکلیف همینکه در معرض وصول بود منجز است. اما خبر نافی تکلیف در معرض وصول باشد چه کسی می گوید حجت است؟ شاید وصول بالفعل شرط حجیت باشد، شرط معذریت عقلائیه وصول بالفعل است. اینکه شاید اگر می گشت پیدا می کرد خطاب یحل شرب التتن را، خب شما که هنوز نگشتی، هنوز نگشته چه کسی می گوید آن خبر بر تو معذر هست؟ و همینطور خبر ثقه در موضوعات حتی در خبر ادال بر تکلیف، خبری در معرض وصول است می گود این آب نجس است، چه کسی می گوید حجت است بر من؟ وقتی فحص لازم نیست بکنم، حالا اگر اتفاقا واصل شد به من، منجز است و حجت است، اما وقتی واصل نشد چه کسی می گوید حجت است؟

پس قدر میتقن از سیره عقلائیه این است که شرط حجیت خبر ثقه فحص و یأس است از ظفر به مخصص و معارض، وهمینطور وصول خبر هم فی الجمله قدر متیقن این است که شرط است. تتمة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 555

یکشنبه 26/10/89

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 فتوای مجتهد بر اساس امارات بود.

آقای صدر وجهی که ذکر کردند این بود که اساس اشکال که عامی موضوع حجیت امارات نیست را انکار کردند، فرموده اند که چرا عامی موضوع حجیت اماره نباشد؟ خبر ثقه ای که می گوید نماز جمعه واجب است این خبر ثقه حجت است بر همه، چه آنهایی که این خبر به آنها واصل شده که این مجتهد است و چه آنهایی که این خبر به آنها واصل نشده و هم العوام. چه آنهایی که فحص کرده اند از معارض و مخصص وهو هذا المجتهد، چه آنهایی که فحص نکرده اند و هم العوام. شرط حجیت خبر ثقه وجود خبر ثقه است در معرض وصول ولو لم یصل، و عدم معارض در معرض وصول سواءا فحص ویأس عن الظفر بالمعارض فی معرض الوصول أم لا.

ایشان عمده استدلالشان به این صحیحه احمد بن اسحق است که هم امام هادی علیه السلام فرموده اند: العمری ثقتی فما أدی الیک عنی فعنی یؤدی، وهم امام عسکری علیه السلام فرمود: العرمی و ابنه ثقتان فما أدیا الیک عنی فعنی یؤدیان وما قالا لک عنی فعنی یقولان فاسمع لهما و اطع فإنهما الثقتان المأمونان. ایشان می گوید عرف وقتی این خطاب را می شنود وصول خبر و اداء الخبر الی المکلف را الغاء می کند از موضوعیت، حمل بر طریقیت محضه می کند که خبر ثقه موضوع حجیت است، چه شما بدانید چه ندانید، خبر ثقه را بشنوید یا نشنوید.

این مطلب، مطلب مهم است، ایشان در بحث تقلید ابتدائی از میت هم همین مطلب را دارد، چون در بحث تقلید ابتدائی از میت مرحوم آقای خوئی فرموده است که: روایات و هیمنطور آیات که مربوط به حجیت فتوای فقیه است ما را ارجاع داده به فقیه زنده، "فاسئلوا اهل الذکر"، از مرده که نمی شود سؤال کرد، یا "لینذورا قومهم"، مرده که انذار نمی کند. "عمن آخذ عنه معالم دینی؟ قال خذ عن یونس بن عبدالرحمن"، اخذ معالم دین که از مرده معنا ندارد، از کتاب مرده بله ممکن است، نگفت که عن کتاب من آخذ، گفت عمن آخذ؟ از چه کسی اخذ کنم معالم دینم را؟ اخذ معالم دین از انسان و نه از کتاب او معنا ندارد که اخذ از مرده باشد، باید اخذ بشود از زنده.

سؤال وجواب: صحبت این است که آقای خوئی فرموده: تمام آیات وروایات که امر کرده اند یا اذن داده اند در رجوع به فقیه، ظهور دارند در رجوع به فقیه زنده. تعلم باید بکنید حکم شرعی را از فقیه زنده، چون امر شده اید به سؤال از اهل ذکر، از مرده که نمی شود سؤال کرد. ولذا ایشان فرموده اگر فتوای مجتهد را فراموش کنید، تعلم کرده اید فتوای مرجع متوفی را ولی فراموش کرده اید، یک وقت فکر می کنید یادتان می آید، او اشکال ندارد او تذکر است. یک وقت راهی جز رجوع مجدد به رساله عملیه آن مرجع تقلید نیست، باید دومرتبه مراجعه کنید تا تعلم کنید. تا پای تعلم به میان می آید شما امر شده اید به تعلم از فقیه زنده، تعلم از فقیه مرده معنا ندارد. ولذا ایشان می گوید در مواردی می شود باقی ماند بر تقلید مجتهد میت که تعلّمها فی حال حیاته و لم ینسها. چرا؟ برای اینکه اگر غیر از این باشد آنوقت شما مجبوری بروی تعلم کنی فتوای مجتهد میت را در حالی که امر شده ای به تعلم فتوای مجتهد حی، امر شده ای به سؤال از حی و امر شده ای به اخذ معالم از حی و هکذا.

مرحوم آقای صدر اشکالش این است که آقا! اینها عرفی نیست، عرف از این خطابات استفاده موضوعیت نمی کند برای سؤال. حالا اگر سؤال نکردیم خودش ابتداء به ساکن حکم شرعی را گفت، آیا فاسئلوا اهل الذکر می گوید سؤال موضوعیت دارد؟ نه، این عنوان طریق محض است به اینکه رأی فقیه حجت است. حالا چه سؤال بکنید او رأیش را ابراز کند یا سؤال نکنید. اخذ بکنید رأی او را یا أخذ نکنید. و لذا ایشان می گوید اطلاق این روایات می گوید تقلید ابتدائی از میت هم جائز است. چرا؟ برای اینکه مفاد این روایات این است که رأی فقیه حجت است. سؤال کردن، انذار فقیه، اخذ معالم دین از فقیه اینها همه طریق محض است بیان عرفی است که فتوای فقیه و رأی فقیه حتی ابراز رأی هم لازم نیست، اگر من بدانم لو سئلته لاجاب، بالاتر عرض کنم می دانم رأی فقیه بر حلیت حلق لحیه است، اما فقیه کیّسی است حاضر نیست رأی فقهی اش را بگوید، به دفترش هم گفته بگوئید المرجع لایبدی رأیه فی هذا المجال، ولی ما فهمیدیم که رأی ایشان حلیت حلق لحیه است، از نظر آقای صدر مشکلی ندارد. آنی که از این خطابات فهمیده می شود این است که رأی فقیه حجت است، حتی ابراز هم لازم نیست بکند. همه این عناوین ظهور در طریقیت محضه دارد به حجیت رأی فقیه.

آنوقت در مانحن فیه هم ایشان از این روایت العمری ثقتی فما أدی الیک عنی فعنی یؤدی این را استفاده می کند که آنچیزی که مهم است وجود خبر است، حالا آن خبر به گوش شما برسد أدّی الیک أو لم یؤدّ الیک، مهم نیست، اینها طریقند به وجود خبر. خب این بحث، بحث مهمی است و منشأ آثار زیادی است چه در بحث حجیت فتوای فقیه و چه در بحث حجیت خبر، فعلا مجالی برای بحث تفصیلی در این مورد نیست. اینکه آیا رأی فقیه حجت است یا ابراز رأی حجت است، که آقای سیستانی نظرشان این است که اگر فقیه ابراز نکرد رأی را بلکه از راه دیگری کشف کردیم رأی او را این حجت نیست. فتوی ابراز الرأی است باید ابراز کند رأیش را.

مرحوم آقای صدر معتقد است اینها خلاف ظهور عرفی در طریقیت محضه است.

ما عجالتا عرض کنیم در مورد خودمان، کار به بحث فتوای فقیه و مباحث مربوط به آن نداریم، ما أدی الیک عنی فعنی یؤدی فاسمع له واطع خود ارتکاز عرفی وجوب قبول خبر ثقه را بعد از وصول می داند. قبل از وصول وجوب قبول ندارد. فقط در شبهات حکمیه قبل الفحص است که واجب است فحص، در آنجا ارتکاز عقلاء می گوید خبر دال بر تکلیف اگر در معرض وصول بود در شبهات حکمیه، آن منجز است. اما خبر دال بر ترخیص قبل از وصول معذر است؟ خود آقای صدر هم به آن ملتزم نیست. خود ایشان معتقد است که معذر بودن خبر ترخیصی مشروط است به وصولش به مکلف. یا در شبهات موضوعیه که مطل قخبر چه دال بر ترخیص و چه دال بر تحریم مشروط به وصول است. ارتکاز عقلاء این است. ونمی شود الغاء خصوصت کرد از این ما أدی الیم عنی فعنی یؤدی بگوئیم نه وصول شرط نیست معرضیت للوصول شرط است. قبل الفحص عن المعارض و المخصص اصلا عقلاء معذر نمی دانند خبر را. وقتی معذر نمی دانند یعنی لاتعمل بخبر الثقة قبل الفحص عن المعارض. تو معذور نیستی اگر عمل کنی به خبر ثقه در احکام قبل از فحص از معارض. وقتی همچنین ارتکازی هست چه جور ما بگوئیم نه اگر فی علم الله معارض در معرض وصول نبود این خبر بر شما حجت هست. این را نمی شود الغاء خصوصیت کرد.

وجه دیگری که مطرح هست، وجهی است که به نظر ما این وجه هم صحیح است، وآن تقلید طولی است، تقلید دو مرحله ای. مجتهد اگر بیاید در این موارد که اماره قائم شده بر وجوب نماز جمعه، اول به ما بگوید قام خبر الثقة علی وجوب صلاة الجمعة ولایوجد معارض له فی معرض الوصول. خب این نظر فقیه برای ما حجت است یا نه؟ عند العقلاء حجت است. فقیه نظر داد. قام خبر الثقة علی وجوب صلاة الجمعة ولایوجد له معارض فی معرض الوصول، عامی حجت پیدا می کند بر دو تا مطلب: یک: وجود خبر ثقه بر وجوب نماز جمعه. دو: حجت پیدا می کند بر انتفاء معارض در معرض وصول. تا این حجت در نزد عامی محقق شد موضوع می شود برای حجیت خبر ثقه. می شود من قام عنده الحجة علی وجد خبر الثقة و قام عنده الحجة علی عدم المعارض فی معرض الوصول. خب بیشتر از اینکه حجیت خبر ثقه مشروط نیست. حجیت خبر ثقه اگر مشروط به وصول است همین مقدار کافی است در وصول که فقیه ایصال بکند خبر ثقه را به عامی به همین نحو، اول ایصال بکند خبر ثقه را و عدم معارض در معرض وصول را، عامی موضوع می شود برای حجیت خبر ثقه، بعدش بگوید فجیب علیک صلاة الجمعة. اشکال دارد؟ تقلید دو مرحله ای می شود، مرحله اول می گوید قام خبر الثقة علی وجوب صلاة الجمعة ولس له معارض فی معرض الوصول، عامی هم می گوید قبول کردم. مجتهد می گوید حالا که شدی موضوع حجیت خبر ثقه و حکم ظاهری شامل تو شد، وجوب ظاهری نماز جمعه در حق تو فعلی شد. حالا این تقلید دو مرحله ای را مجتهد خلاصه کرده در یک مسأله، می گوید بر مردم نماز جمعه واجب است. با این یک مسأله هم ایصال می کند خبر ثقه را و عدم معارض در معرض وصول را و هم حجیت خبر ثقه را به مردم بیان می کند.

نفرمائید که این مقدار کافی نیست در ایصال خبر ثقه.

چرا کافی نیست؟ ما بیشتر از اینکه دلیل نداریم. همینکه مجتهد به مردم گفت بر شما نماز جمعه واجب است، مردم می فهمند که مجتهد بی دلیل و روی هوا و هوس حرف نمی زند. با همین حرفش دو تا کار را انجام داد، هم ایصال کرد اماره بر وجوب نماز جمعه را به شما و عدم معارض در معرض وصول را برای او، وهم حکم آن را بیان کرد که خبر ثقه ای که قامت الحجة علی عدم المعارض فی معرض الوصول حجة. با یک مسأله که نماز جمعه بر مردم واجب است این مطلب اداء شد.

بله یک مشکلی که در تقلید طولی هست این است که کسی که معترف است که اعلم نیست و مردم جائز نیست از او تقلید بکنند یا حداقل مساوی است با دیگران و مردم از باب تخییر اگر رجوع بکنند به دیگران بلامانع است. خب این مجتهد که فتوای خودش را حجت فعلیه برای عوام نمی داند، خب تقلید طولی تصور نمی شود در فتوایش. چرا؟ برای اینکه در مرحله اول گیر می کنند. مجتهد به مردم می گوید مردم خبر ثقه داریم بر وجوب نماز جمعه و معارض در معرض وصول هم ندارد. مردم می گویند این فتوای شما بر ما حجت نیست با وجود اعلم. تا این را می گویند دیگر مجتهد آن فتوای دومش را که فیجب علیکم صلاة الجمعة بوجوب ظاهری نمی تواند صادر کند. مثل این می ماند که مجتهد فالاعلم بگوید که اصل برائت جاری است که سیگار کشیدن حرام است و حلق لحیه حلال است بر مردم، و خودش هم متوجه است که مرجع اعلم فتوی داده به حرمت حلق لحیه. می گویند آقای فالاعلم تو اصل برائت را برای کی جاری می کنی؟ برای خودت؟ می گوید ما که دیگر پیر شده ایم، بعد از این دیگر هوس حلق لحیه و هوس شرب تتن و اینها نداریم، می گویند پس برای مردم و جوانها داری فتوی می دهی. خب این جوانها فتوای تو برایشان حجت نیست. اینها مرجع اعلم دارد می گوید حلق لحیه حرام است، با وجود فتوای اعلم به حلق لحیه باز هم اینها اصالة البرائة دارند که در مورد اینها اصالة البرائة جاری کردی؟ خب با توجه به فتوای معتبر بر حرمت حلق لحیه که این مردم برائت از حرمت حلق لحیه ندارند. شما فرض این است که به مردم می گوئی برائت از حرمت حلق لحیه دارید. خب مردم که برائت از حرمت حلق لحیه ندارند با وجوب فتوای اعلم به حرمت حلق لحیه.

اینجا هم همینطور است، وقتی تقلید طولی شد، آن فتوای اول به وجود خبر ثقه بر وجوب نماز جمعه و عدم معارض فی معرض الوصول مشکل دارد، چون این فتوی حجت نیست بر عوام، تا بعد زمینه سازی کند این مرجع فالاعلم برای فتوای دومش که فیجب علیکم صلاة الجمعة ظاهرا، با وجود اینکه اعلم فتوی داده است که نماز جمعه واجب نیست.

خب به این هم یک قید لبی می زنیم، می گوئیم هر کسی رساله می نویسد یک قید لبی دارد، مثلا وقتی می گوید که نماز جمعه واجب است قید لبی اش این است که بر کسی نماز جمعه واجب است که فتوای من بر او حجت باشد. بر کسی حلق لحیه جائز است طبق اصل برائت که فتوای من بر او حجت باشد. خب این قید لبی ارتکازی را ما می توانیم ملتزم بشویم و هیچ محذوری ندارد.

وجه دیگری که مطرح می شود در فتوای مجتهد بر اساس اماره: وجهی است که مرحوم شیخ انصاری و مرحوم محقق اصفهانی فرموده اند. وآن نیابت است. می گویند آقا! اصلا مجتهد نائی از مقلد است، نزّل المجتهد منزلة العوام در اینکه اگر خبر ثقه به مجتهد برسد، کأنه خبر ثقه به همه عوام رسیده است، اگر مجتهد فحص کند از معارض، کأنه همه عوام فحص کرده اند از معارض. واحد کألف است، نائب در فحص از وجود خبر ثقه و از عدم معارض از عوام است. و وقتی فحص کرد مثل آنهایی که یک زیارت می خوانند هم از طرف خودشان و هم از طرف همه جن و انس، مجتهد هم وسائل الشیعه را باز می کند عملا اینجور است که می گوید فحص می کنم اصالة از طرف خودم و نیابة از طرف عوام. حالا نگوید هم همین است نیابت است. خب وقتی نیابت شد وقتی خبر ثقه بر او قائم شد، کأنه خبر ثقه نزد همه عوام قائم شده است، همه عوام می شوند موضوع حجیت خبر ثقه با وصول خبر به این مجتهد، لکونه قائما مقام العوام ونائبا عنهم. وقتی مجتهد فحص می کند و یأس از ظفر به معارض پیدا می کند کأنه همه عوام فحص کرده اند و یأس پیدا کرده اند از ظفر به معارض.

اقول: این مطلب، مطلب معقولی است، ولکن نه در ارتکاز عقلاء بحث نیابت مجتهد هست از عوام، ونه در روایات. در ارتکاز عقلاء رجوع جاهل به عالم از باب رجوع به خبیر است، نه اینکه خبیر نائب هست از دیگران در تشخیص. نه، خبیر واقع را کشف می کند و خبر از واقع می دهد. مجتهد هم در ارتکاز مراجع و مجتهدین به عنوان یک کارشناس واقع را کشف می کند و به مردم اعلام می کند، نه اینکه خودش را نائب بداند از مردم.

سؤال وجواب: اگر واجب کفائی است شیخ طوسی مثلا کشف کرده دیگر بقیه مراجع چرا کشف بکنند؟ فحص که واجب کفائی نیست هر مجتهدی باید فحص کند، منتهی اینها می گویند مجتهد نائب است از عوام. حالا این بحث نیابت را در فرع بعدی توضیح می دهیم، چون ما این بحث را دیگر مفصل تر از این نمی خواهیم مطرح کنیم اجمالا یکی دو مورد دیگر را عرض می کنم این بحث را تمام می کنیم وارد بحث بعدی می شویم.

در مورد فتوای مجتهد بر اساس استصحاب آنجا این مسلک نیابت زیادتر بروز می کند. تا حالا ما بحثمان از فتوای مجتهد بود بر اساس خبر ثقه. اما گاهی مجتهد بر اساس استصاب فتوی می دهد، می گوید من یقین دارم نماز جمعه در زمان حضور امام علیه السلام واجب تعیینی بود، مشهور اینطور می گویند. استصحاب می کنیم که هنوز هم نماز جمعه واجب تعیینی است، بعد در رساله می نویسد که نماز جمعه واجب تعیینی است.

مشکل این است که جناب آقای مجتهد! شما در رساله ات نوشتی نماز جمعه واجب تعیینی است، آیا این فتوی به حکم واقعی است و واقعا نماز جمعه واجب تعیینی است؟ مگر تو عالمی به واقع؟ تو شاکی در واقع. لا تقل ما لاتعلم، تو که نمی دانی نماز جمعه واقعا واجب تعیینی است پس چرا فتوی می دهی به وجوب واقعی نماز جمعه تعیینا. اگر مجتهد بگوید نه، ما می گوئیم نماز چمعه وتجب تعیینی ظاهر است. می گوئیم آقای مجتهد بر شما واجب تعیینی است؟ می گوید نه ما پیر شده ایم بر پیرمردها نماز جمعه واجب تعیینی نیست، ما برای عوام داریم می گوئیم. می گویند عوام موضوع استصحاب نیستند. این وجوب ظاهری یعنی وجوب استصحابی من کان علی یقین فشک فلیبن علی یقینه، عوام که یقین ندارند به وجوب نماز جمعه در عصر حضور تا بعد بگوئید که استصحاب در حق آنها جاری است. شما یقین دارید. شما استصحاب می گوید نماز جمعه در حقتان واجب تعیینی است بعد می گوئید من پیر هستم، عذر می آورید. مردم که یقین ندارند به وجوب سابق نماز جمعه در عصر حضور. این مثل این می ماند که شما یقین داری این اب قبلا نجس بوده به همه مردم اعلام کنی که باید از این آب اجتناب کنید چون استصحاب می گوید این آب نجس است. خب استصحاب به شما می گوید که این آب نجس است به مردم که نمی گوید. مردم که یقین سابق به نجاست ندارند.

مرحوم آقای خوئی فرموده: من که خیالم راحت است، استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می شود، با استصحاب می شود خبر داد از واقع، هیچ اشکالی ندارد. من می گویم فتوی می شود داد به وجوب واقعی نماز جمعه در عصر غیبت به برکت این استصحاب. چون این مجتهد که استصحاب جاری می کند می شود عالم به بقاء تعبدا فیجوز له الإخبار عن الواقع. خب اینکه قبلا عرض کردیم درست نیست.

مرحوم آخوند و مرحوم آقای صدر می گویند ما می گوئیم استصحاب رکن اولش یقین به حدوث نیست واقع الحدوث است، ولذا همه عوام استصحاب دارند. چرا؟ برای اینکه شک که دارند در وجوب نماز جمعه. می ماند یقین سابق. یقین سابق که رکن استصحاب نیست. واقع حدوث وجوب نماز جمعه در عصر حضور رکن استصحاب است. خب اگر این مطلب درست بشود که خیلی خوب است، که آنوقت همه عوام استصحاب دارند خودشان خبر نداشته اند. مجتهد می گوید ای مردم! استصحاب نه تنها در حق من جاری است که در حق همه شما جاری بوده است. چون شما یقین به حدوث ندارید، ولی یقین به حدوث که رکن استصحاب نست، واقع الحدوث رکن استصحاب است.

ببینیم آیا این مطلب درست است و ثمرات این مطلب ببینیم چیست انشاءالله فردا.

جلسه 556

دوشنبه 27/10/89

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 فتوای مجتهد به استناد استصحاب بود. اشکالی که مطرح بود این بود که مجتهد در حق عامی که فتوی می دهد که مثلا بر شما نماز جمعه واجب تعیینی است، اگر فتوی می دهد که نماز جمعه بر عامی واجب است واقعا، این فتوای به غیر علم است. چون شک دارد مجتهد در وجوب واقعی. و اگر فتوی می دهد که بر شما نماز جمعه واجب هست ظاهرا، یعنی شما وجوب ظاهری دارید نسبت به نماز جمعه، وجوب ظاهری در صورتی در حق عامی ثابت هست که عامی مخاطب باشد به خطاب من کان علی یقین فشک فلیبن علی یقینه، یا لاینبغی أن تنقض الیقین بالشک ابدا. عامی فرض این است که یقین به حدوث ندارد، ولذا مخاطب به فلیبن علی یقینه یا لاینقض الیقین بالشک ابدا نیست، پس حکم ظاهری ندارد که شما باید نماز جمعه بخوانید به عنوان حکم ظاهری استصحابی.

آقای صدر فرمودند که ما اصلا معتقدیم در استصحاب یقین به حدوث معتبر نیست، واقع الحدوث معتبر است. این مطلب در کفایه هم هست. در کفایه به مناسبت این بحث که آیا خبر ثقه اگر قائم شد بر حدوث یک حکم، این کافی است که ما بتوانیم در فرض شک در بقاء استصحاب بکنیم؟ ایشان فرموده اند که: خبر ثقه بر حدوث یقین به حدوث نیست. اگر رکن استصحاب یقین به حدوث باشد نمی شود کاری کرد. اما ما معتقدیم که عرف خطاب لاتنقض الیقین بالشک را یقین را در این خطاب حمل می کند بر یقین محض، حمل می کند بر مرآتیت، یقین موضوعیت ندارد، در واقع می شود که ما کان حادثا یبنی علی بقاءه فی فرض الشک، نه الیقین بالحدوث، نه، نفس الحدوث. نه اینکه الیقین بالحدوث لاینقض بالشک فی البقاء. نه، الحادث یبنی علی بقاءه فی فرض الشک.

یقین به حدوث وقتی رکن استصحاب نبود، خب اماره که قائم مقام قطع طریقی محض می شود، یقین به حدوث طریق محض است به واقع حدوث که رکن استصحاب است.

یا مثلا گاهی حالت سابقه را ما با استصحاب می فهمیم. یک آبی است از این آب تدریجا برداشته اند، قبلا یک تانکر بزرگی بود پر آب، تدریجا آب از او برداشته اند تا الان این آب موجود بسیار کم هست، شاید کر شرعی باشد ولی آنقدر اختلاف دارد با آن اب قبلی که نمی شود گفت این آب قبلا کر بود. استصحاب کریت در جائی جاری است که اختلاف بین ماء مشکوک و بین ماء متیقن الکریة اختلاف فاحش نباشد، والا اگر اختلاف فاحش باشد عرفا نمی شود گفت هذا الماء کان کرا. این آب عرفا نمی شود گفت کان کرا. کریت وصف مجموع آب است که آن مجموع آب غیر از این آب فعلی است. این آب فعلی جزئی از آن مجموعه است، هذا کان حرا در صورتی صادق است که اختلاف بین این آب موجود وآن آب کر قطعی اختلاف زیاد نباشد. حالا اختلاف کم باشد درست است عرف صادق می داند هذا کان کرا، ولو صاحب منتقی الاصول در او هم اشکال کرده است گفته این تسامح عرفی است و اعتبار ندارد. به نظر دقی عرفی باز صدق نمی کند هذا کان کرا. کر بودن وصف مجموع است و یک لیوان آب هم که بردارید بانتفاء جزء ولو جزء یسیر منه. نمی شود گفت این آب قبلا کر بود. ولکن مشهور وهو الصحیح می گویند اگر اختلاف فاحش نباشد به نظر دقی عرفی هم صدق می کند که این آب که به اندازه یک لیوان از او برداشتند قبل از اینکه این یک لیوان آب را بردارند یک پارچ آب را بردارند کر بود، پس این آب هنوز هم کر است. اما اگر اختلاف فاحش بود صدق نمی کند هذا کان کرا. آنوقت در اینجا گفته می شود که خب یکوقت دفعتا آب کم شده، دفعتا آمدیم بین دو قسمت آب تانکر یک حائلی ایجاد کردیم، یک آهنی آوردیم بین این دو قسمت آب تانکر فاصله انداختیم. بله نمی شود اشاره کنیم به این قسمت آب تانکر و بگوئیم هذا کان کرا. اما اگر کم شدن آب تدریجی بود، ما آن لیوان اول را که برداشتیم استصحاب می گوید هذا الماء کان کرا والان کرٌّ. لیوان دوم را که برداشتیم دیگر نگاه نمی کنیم در استصحاب به لیوان اول، بلکه به همین لیوان دوم نگاه می کنیم، می گوئیم لیوان اول را که برداشته بودیم استصحاب گفت هذا کر. کریت این آب را بعد از برداشتن لیوان اول با استصحاب فهمیدیم. بعد از برداشتن لیوان دوم حالت سابقه را از آن آب لیوان اول که برداشتیم در نظر می گیریم. می گوئیم بعد از برداشتن لیوان اول هذا کان کرا بالاستصحاب، بعد از لیوان دوم هم می گوئیم والان کر. یعنی در حالت سابقه نگاه می کنیم به آن حالت سابقه بر برداشتن آخرین لیوان. حالت سابقه قبل از برداشتن آخرین لیوان بالوجدان ثابت نیست کریتش، او هم بالاستصحاب ثابت است. خب گفته می شود که استصحاب حالت سابقه را درست کرد از باب اینکه استصحاب قائم مقام قطع طریقی محض می شود، چون واقع الحدوث رکن است. چون استصحاب بنا بر نظر صاحب کفایه و آقای صدر رکن اولش واقع الحدوث است نه یقین به حدوث.

مثال دیگر بزنم: شما اگر علم اجمالی داشتید که یا اکرام زید روز جمعه واجب است و یا اکرام عمرو روز جمعه واجب است و روز شنبه هم محتمل است بقاء وجوب اکرام عمرو. آقایانی که می گویند استصحاب رکن اولش واقع الحدوث است مثل صاحب کفایه وآقای صدر، می گویند زید را روز جمعه اکرام کن طبق علم اجمالی، عمرو هم روز جمعه اکرام کن طبق علم اجمالی، و روز شنبه هم باید عمرو را اکرام کنی طبق استصحاب، چرا؟ برای اینکه می دانی یا زید روز جمعه واجب الاکرام است و یا عمرو روز شنبه استصحاب وجوب اکرام دارد. این را می دانید. یا زید روز جمعه واجب الاکرام است و یا عمرو روز شنبه استصحاب وجوب اکرام دارد. چون واقع الحدوث در اینجا هست دیگر. اگر زید روز جمعه واجب الاکرام نباشد پس آن چیزی که حادث شده است وجوب اکرام عمرو است یوم الجمعة.

اما آنهایی که می گویند یقین به حدوث رکن استصحاب است، ما یقین به حدوث وجوب اکرام عمرو یوم الجمعه نداریم. یقین اجمالی یقین به جامع است نه یقین به فرد. ما نسبت به وجوب اکرام عمرو یقین به حدوث را که رکن استصحاب است نداریم، ولذا روز شنبه استصحاب جاری نیست در مورد وجوب اکرام عمرو. اصل برائت می گوید که اکرام عمرو روز شنبه واجب نیست چون علم اجمالی که نداریم و استصحاب هم نداریم.

سؤال: واقع وجوب اکرام عمرو مگر حادث شده است. جواب: یا وجوب دارد اکرام زید در روز معه، یا اینکه استصحاب وجوب اکرام عمرو روز شنبه جاری است. چرا؟ برای اینکه اگر وجوب اکرام زید روز جمعه نباشد فقد حدث وجوب اکرام عمرو یوم الجمعه دیگر. یقین به حدوث اگر رکن استصحاب نبود بلکه واقع الحدوث رکن استصحاب بود شما علم اجمالی دارید به واقع الحدوث. چون علم اجمالی دارید که واقع الحدوث یا در مورد اکرام زید بود یا در مورد اکرام عمرو. علم اجمالی دارید به واقع الحدوث در مورد اکرام عمرو و این یعنی جریان استصحاب.

اما به نظر مشهور یقین به حدوث رکن استصحاب است، شما یقین به حدوث وجوب اکرام عمرو یوم الجمعه که ندارید. یقین به جامع دارید به وجوب اکرام احدهما، یقین به جامع که ارکان استصحاب را در وجوب اکرام عمرو محقق نمی کند. یقین به حدوث وجوب اکرام عمرو که ندارید.

آقای صدر فرموده است که من از راهی که مرحوم آخوند پیش آمده نمی آیم، که لاتنقض الیقین بالشک بگوییم عرف حمل می کند بر مرآتیت وطریقیت محضه. نه این خلاف ظاهر است، ظاهر این است که یقین قابل نقض نیست با شک، چون یقین امر مبرم هست و شک امر غیرم، لاینقض الیقین بالشک. ولکن قرینه داریم بر اینکه در استصحاب واقع الحدوث کافی است. قرینه چیست؟ صحیحه عبدالله بن سنان: سأله أبی و أنا حاضر عن الذمی اعیر ثوبی و أنا اعلم أنه یشرب الخمر و یأکل الخنزیر فهل علیّ أن اغسله إذا رده علیّ؟ قال علیه السلام صلّ فیه ولاتغسله من اجل ذلک فإنک اعرته ایاه و هو طاهر و لم تستیقن أنه نجّسه.

حضرت فرمود چون موقعی که شما لباست را عاریه دادی لباست پاک بود و یقین نداری که ذمی آن را نجس کرده پس بناء بر طهارت آن بگذار.

ایشان می فرماید: امام رکن اول استصحاب را طهارت واقعیه ثوب قرار داد. نفرمود اعرته ایاه و انت تعلم بأنه طاهر. یک وقت اشتباه هم نکنید بگوئید خب این مربوط می شود به قاعده طهارت. نه، در قاعده طهارت که به حالت سابقه نگاه نمی شود. اینکه امام روی حالت سابقه تکیه کرده اند اینکه با قاعده طهارت سازگار نیست.

ایشان فرموده اند: اگر احتمال عرفی بدهیم که ما دو تا قاعده داریم: یکی قاعده عدم نقض یقین به شک، و یکی قاعده الحادث یبنی علی بقاءه فی فرض الشک، دو تا قاعده. ملتزم می شویم به تعدد قاعده. یک قاعده را از لاتنقض القین بالشک استفاده کردیم و یک قاعده را از صحیحه عبدالله بن سنان. اما اگر بگوئیم این احتمال عرفی نیست که تعدد داشته باشد این دو قاعده. خب صحیحه عبدالله بن سنان قرینه می شود که ما آن یقین در لاتنقض الیقین بالشک را حمل کنیم بر طریقیت محضه، بخاطر صحیحه عبدالله بن سنان. نه آنی که صاحب کفایه فرود خودمان بیائیم استظهار کنیم از لاتنقض الیقین بالشک طریقیت محضه را.

ولذا در مانحن فیه هم آقای صدر فرموده مشکل حل است، واقع الحدوث کافی است، مجتهد می بینید نماز جمعه در عصر حضور که واجب بوده، رکن اول استصحاب تمام شد که واقع الحدوث است. رکن دوم استصحاب هم شک در وجوب فعلی است، تمام عوام شک دارند در وجوب فعلی نماز جمعه. پس مجتهد به عنوان کارشناس تشخیص می دهد که تک تک عوام موضوع استصحاب هستند منتهی خودشان خبر ندارند، کارشناس است خبر می دهد به مردم که ایها الناس شما وجوب ظاهری استصحابی دارید نسبت به نماز جمعه.

اقول: این فرمایش فرمایشی است که علی المبنا صحیح است ولی مبنا مخدوش است. من باورم نمی شود که آقای صدر ملتزم بشود که واقع الحدوث در استصحاب کافی است. والا لازمه اش این است که اگر هیچ حجتی بر حدوث نداشتیم. اصلا من اطلاع ندارم که این لباسم قبلا نجس بوده، خب می آیم می خواهم در ابن لباس نماز بخوانم شک دارم پاک است یا نجس. آقای صدر ملتزم بشود چون فی علم الله این لباس قبلا ملاقات کرده بوده با نجس ولو من خودم هیچ اطلاع ندارم، بعید می دانم که ایشان ملتزم بشود که این لباس استصحاب نجاست دارد. چرا؟ چون رکن استصحاب یکی شک در نجاست فعلیه است که من دارم، یکی هم واقع حدوث نجاست فی علم الله است که هست. خب ایشان ملتزم بشود که شارع در این موارد استصحاب نجاست جعل کرده است. آنوقت قاعده طهارت هم دارم یا ندارم؟ بعید است ایشان بگوید قاعده طهارت نداری چون واقعا این لباس قبلا نجس شده بوده. پس قاعده طهارت هم دارم، استصحاب نجاست هم فی علم الله دارم، خب جناب آقای صدر شما که معتقدی اینها تضاد دارند با هم. هم استصحاب نجاست فی علم الله دارم و هم قاعده طهارت دارم، شما که صریحا گفته اید احکام ظاهریه هم ولو واصل به مکلف نشوند با هم تنافی و تضاد دارند. استصحاب نجاست ولو به من واصل نشود با قاعده طهارت تضاد دارد. خب اینجا چوری می شود این لباس؟ از طرفی قاعده طهارت دارم چون من الان شک دارم در نجاست و از اول هم شک دارم در نجاستش، هیچ وقت علم به حدوث نجاست پیدا نکردم. پس قاعده طهارت دارم. از آن طرف چون فی علم الله یک روزی این لباس فی علم الله نجس شده بوده، از روی این برفها که می آمدیم شاید این برفها نجس باشد، وفرض این است که آقای صدر می گوید چه بدانی حدوث نجاست را و چه ندانی چون فی علم الله حادث شده نجاست این لباس والان هم شک داری در نجاست فعلیه پس استصحاب نجاست داری. ولی آقای صدر معتقد است که نمی شود هم قاعده طهارت داشته باشی و هم استصحاب نجاست ولو یکی از آنها واصل نشود. صریحا می گوید، می گوید تضاد هست بین احکام ظاهریه ولو یکی از آنها واصل نشود. این را بعدا بحث خواهیم کرد. آنوقت اینجا قاعده طهارت دارم پس نباید استصحاب نجاست داشته باشم چون تضاد دارند با هم.

سؤال وجواب: پس شما ملتزم می شوید که جریان قاعده طهارت در این لباس مشروط به یک شرط واقعی است، وهو عدم حدوث النجاسة فی هذا الثوب ابدا. اگر یک روزی این ثوب نجاست پیدا کرده باشد دیگر این ثوب قاعده طهارت ندارد فی علم الله. به این ملتزم می شوید وقابل التزام است؟ اگر اینجور بود پس چرا امام فرمود کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر، بلکه می فرمود حتی یحدث فیه القذارة.

و اساسا صحیحه عبدالله بن سنان اولا ما می گوئیم چرا قاعده طهارت نباشد؟ شما می گوئید در قاعده طهارت حالت سابقه مهم نیست. می گوئیم حالت سابقه در آن مهم نیست، ولی شاید امام اعرته ایاه و هو طاهر را فرمود تا موارد علم به سبق نجاست را خارج کند. اگر امام بطور کلی می فرمود صلّ فیه و لاتغسله، ممکن بود سائل فکر کند حتی با علم به سبق نجاست هم قاعده طهارت جاری است، امام برای این که فرض علم به سبق نجاست را خارج کند ممکن است این قید را مطرح کرد که قاعده طهارت در جائی جاری است که علم به سبق نجاست نداشته باشی. که این را با همین بیان عرفی فرمود که وقتی لباست را به او می دادی پاک بود. پس ممکن است قاعده طهارت باشد.

شما چرا می آیید می گوئید ما از این صحیحه عبدالله بن سنان یک قاعده عامه ای را استفاده می کنیم ولو در غیر باب طهارت و نجاست؟ ما که می گوئیم اولا شاید قاعده طهارت را بگوید، اما اگر شما اصرار می کنید که در مورد قاعده طهارت حالت سابقه مطرح نیست، می گوئیم خب امام در این مورد جعل یک حکم ظاهری کردند در خصوص باب طهارت و نجاست، قاعده اخرایی را هم بگوید اما شاید در خصوص باب طهارت و نجاست باشد.

اشکال دوم به آقای صدر این است که: جناب آقای صدر! ما المرجح که شما صحیحه عبدالله بن سنان را قرینه دادید بر حمل یقین در لاتنقض الیقین بر یقین طریقی محض؟ چرا عکس نمی کنید؟ بیائید بگوئید ظاهر لاتنقض الیقین بالشک این است که چون یقین یک امر مبرم و محکمی است سزاوار نیست که با شک نقض بشود، واین قرینه می شود که امام در صحیحه عبدالله بن سنان وقتی فرمود اعرته ایاه و هو طاهر می خواست یقین سابق این سائل را به رخ او بکشد. منتهی متعارف است که آدم موقعی که می خواهد بگوید تو یقین داری، نمی گوید تو یقین داری، واقع را به او می گوید. بجای اینکه به او بگوید تو یقین داری امروز روز درسی است پس چرا سفر می روی، به او می گوید آقا امروز که روز درسی است چرا سفر می روی. این یک بیان عرفی است. بجای اینکه بگوئی یقین داری، واقع متیقن را می گوئی. این متعارف است.

کما اینکه متعارف هست که انسان یقین را به شکل طریقی محض مطرح می کند متعارف هم هست گاهی بجای اینکه یقین را بگوید واقع را به طرف می گوید. می گوید آقا وقتی که لباست را دادی به او که پاک بود، این یعنی تو که می دانستی پاک بود.

سؤال وجواب: آقای قضیه خارجیه است داری به طرف می گوئی. اما اینکه شما می گوئی پس بجای اینکه بگوید معلوم الخمریة نجس بگوئی نجس. این درست نیست چون مورد افتراق دارد. اینجا به طرف می گوئی، می گوئی اینکه خمر است، چرا می خوری آن را. از باب اینکه چون او می داند خمر است. یا آقا اینکه خون است خورده به لباست چرا با این لباس نمازمی خوانی. چون می داند که این خون است و به لباسش خورده بجای اینکه بگوئی تو که می دانی لباست نجس شده چرا در او نماز می خوانی واقع را می گوئی، می گوئی آقا این لباست که نجس است چرا در آن نماز می خوانی؟

پس چرا شما صحیحه عبدالله بن سنان را قرینه قرار می دهید بر حمل یقین در لاتنقض الیقین بالشک بر یقین طریقی محض؟ چرا عکسش نمی کنید؟ مرجح ندارد. احتمال تعدد قاعده هم که عرفی نیست، یک قاعده است، نمی شود بگوئیم ما دو تا استصحاب داریم، یک استصحابی که یقین به حدوث در آن رکن است ویک استصحابی که واقع الحدوث در آن رکن است. این احتمالش عرفی نیست. پس یک قاعده است. حالا این قاعده مرجحش چیست که بگوئید یقین به حدوث رکن است یا واقع الحدوث. مرجح ندارد که صحیحه عبدالله بن سنان قرینه باشد، بلکه می تواند صحیحه زراره که می گوید لاتنقض الیقین بالشک قرینه باشد.

اتفاقا مؤید این است که یقین موضوعی است، چون لاتنقض به متیقن نمی خورد، لاتنقض به یقین می خورد. شما یقین داشتی به وضوء، خب می گوید یقینت به وضوء را نقض نکن با شک، بجایش بگوید لاتنقض وضوءک بالشک، آخه ناقض وضوء ما شنیده بودیم چی ها هستند در بین آنها شک نبود. اگر لاتنقض الیقین بالشک یقین را حمل بر طریقیت محضه بکنیم این می شود دیگر. لاتنقض الوضوء بالشک ولکن انقض الوضوء بیقین آخر. اینها حملش عرفی نیست.

ما معقدیم عرف از خطاب استصحاب مطلق حجت بر حدوث می فهمد. حجت بر حدوث را نقض نکن به غیر حجت. حالا این یک بیانی است که در جای خودش باید بحث بکنیم. لا تنقض الیقین بالشک در بسیاری از موارد اصلا طرف یقین ندارد. زراره مگر یقین داشت به طهارتش؟ شاید آبی که زراره با او وضوء گرفت نجس بود. شاید بدنش نجس بود آن هم در زمانهای قدیم که آب داخل ظرف را می گذاشتند می رفتند داخل چه خبر دارد که شک آمده از آب خورده. آنهایی که مبتلا هستند یا رفت وآمد داشتند می دانند واقعا مظنون النجاسة است بسیاری از ظروف در روستاها. زراره چه می داند که این آب پاک است، لباسش پاک است، بدنش پاک است. حضرت چه جور فرمود انک کنت علی یقین من طهارتک. کی یقین داشت به طهارت. یقین یعنی حجت بر طهارت داشتی، بیش از این نیست. یعنی حجت بر حدوث رکن استصحاب است. ودر مانحن فیه فرض این است که عوام حجت بر حدوث وجوب نماز جمعه در عصر حضور ندارند.

تنها راه همان تقلید طولی است. مجتهد بالاخره باید یک جوری بفهماند به این مقلدین که یک روزی نماز جمعه واجب تعیینی بوده است. اگر این را نفهمیدند، البته مقلدین می فهمند، وقتی مجتهد می گوید نماز جمعه واجب است مردم در ذهنشان اجمالا می آید که همیشه همینجور بوده همیشه واجب بوده هم در عصر حضور و هم در عصر غیبت. آنوقت تا این را می گوید نسبت به عصر حضور حجت پیدا می کنند بر حدوث، نسبت به عصر غیبت موضوع می شوند برای استصحاب. می شود تقلید طولی. منتهی بجای اینکه رساله یک جلدی بشود ده جلد که هر مسأله ای را چند مسأله ای بکنند، مسأله کذا نماز جمعه در عصر حضور واجب تعیینی بوده است پس در عصر غیبت هم انشاء الله واجب تعیینی است. این یک سبک رساله نوشتن است و تقلید طولی را مثل روز روشن می کند. اما این لازم نیست، همینکه در رساله نوشت نماز جمعه واجب تعیینی است مردم می فهمند همیشه واجب تعیینی بوده است. ولی اگر مردم این را نفهمند، فکر کنند نه، نماز جمعه همیشه واجب تعیینی نبوده، شاید بعدها واجب تعیینی شده بله آنوقت کار مشکل می شود. چه جور این مجتهد به این مردم بگوید نماز جمعه بر شما واجب تعیینی است؟ بگوید تعیینی واقعی؟ که مجتهد عالم نیست. بگوید تعیینی ظاهری؟ که عوام هنوز موضوع حکم ظاهری نشده اند. پس باید آنها را موضوع قرار بدهد برای حجت بر حدوث.

بعضی ها هم از راه نیابت پیش آمده اند که آقا! یقین مجتهد به حدوث واحد کألف است، کأنه میلیونها عوام یقین به حدوث پیدا کرده اند. نائب مردم است.

خب این هم دلیل می خواهد والا بی دلیل که نمی شود ادعای نیابت کرد. نیابت دلیل تعبد شرعی می خواهد، حتی این هم که مردم او را نائب قرار بدهند به درد نمی خورد، شارع باید او را نائب قرار بدهد، شارع باید بگوید یقین تو به حدوث نزّل منزلة یقین العوام، شما یقین به حدوث پیدا کردی کأنه عوام یقین به حدوث پیدا کرده اند. این را شارع باید بگوید، دلیلی هم بر این نداریم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 557

سه شنبه 28/10/89

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.

اگر مجتهد بر اساس برائت شرعیه فتوی بدهد، دو اشکال ممکن است مطرح بشود:

یک اشکال این است که شرط برائت فحص و یأس از ظفر به اماره در معرض وصول است. مجتهد وقتی برائت جاری می کند از حرمت شرب تتن، خودش فحص کرده، شرط برائت در حق خودش محقق شده است. اما در حق عوام، مجتهد به آنها می گوید که بر شما شرب تتن حلال است. سؤال می کنیم آقای مجتهد شرب تتن بر عوام حلال است واقعا، این را شما می فرمائید؟ این را که نمی شود بفرمائید، چون شما شاک هستید در حلیت واقعیه شرب تتن، قول به غیر علم می شود اگر بگوئید شرب تتن واقعا حلال است.

پس لابد می گوئید شرب تتن ظاهرا حلال است. حلیت ظاهریه شرب تتن در حق عوام به این است که برائت در حق آنها جاری بشود. شرط برائت فحص است، عوام که فحص نکرده اند. اگر می گوئید شرط جریان برائت فحص است به نحو واجب کفائی، که یک مجتهد فحص کند و یأس پیدا کند از اماره بر حرمت شرب تتن، برائت در حق عوام جاری می شود. می گوئیم خل لازمه این حرف این است که در حق سائر مجتهدین هم برائت جاری بشود چون فحص شد واجب کفائی. احد المجتهدین فحص کرد دلیل بر حرمت شرب تتن پیدا نکرد شرط برائت در حق بقیه مکلفین هم محقق شده است، این را که نمی شود ملتزم شد. پس بقیه مجتهدین اعتماد بکنند به اینکه یک آقایی گفت فحصت ولم اجد دلیلا معتبرا علی عدم حرمة شرب التتن.

سؤال: اگر اطمینان حاصل شد که مشکل ندارد؟ جواب: فرض این است که عوام که اطمینان پیدا نمی کنند.

شرط جریان برائت در حق عوام گفته می شود محقق نشده است. چون شرط جریان برائت فحص خود مکلف است نه فحص دیگران، نه فحص مجتهد. والا لازمه اش این است که فحص مجتهد کافی باشد برای جریان برائت در حق سائر مجتهدین، وحال اینکه قطعا کافی نیست.

اگر بگوئید شرط جریان برائت فحص اعلم است، او هم معنایش این است که مجتهدهای غیر اعلم فحص خودشان به درد نخورد، همیشه تلفن بزنند به اعلم که ایها الاعلم فحصت فیأست عن الظفر بالدلیل أم لا؟ خب اینها که قابل التزام نیست.

شرط جریان برائت در حق هر مکلفی فحص خود آن مکلف است، ولذا عوام که فحص نکرده اند از دلیل بر حرمت شرب تتن، پس چه جور برائت در حق آنها جاری بشود؟

فحص واجب شرطی عینی است، یعنی هر کس می خواهد برائت جاری کند خودش باید فحص کند والا برائت در حقش جاری نمی شود. این اشکال.

سؤال وجواب: شما اطمینان پیدا کنید از اسباب عقلائیه حرفی نیست، ولی فرض ما این است که اطمینان حاصل نشده است. مقلد کی اطمینان پیدا می کند بعد از اینهمه اختلاف بین مراجع.

در جواب از این اشکال که مطرح شده، گفته شده است که شرط جریان برائت فحص نیست، بلکه عدم اماره در معرض وصول است. همینکه اماره در معرض وصول نبود برائت جاری است. مجتهد به عنوان کارشناس تشخیص می دهد که در بحث شرب تتن اماره در معرض وصول نیست پس تمام مردم برائت دارند. منتهی تشخیص مجتهد به درد مجتهدین دیگر نمی خورد، به درد عوام می خورد که تقلید بکنند از او. مجتهد فقط تشخیص بدهد که عوام موضوع برائت هستند فتوای به برائت می تواند بدهد، اما مجتهدهای دیگر نمی توانند از این آقا تقلید کنند، اگر شرط جریان برائت عدم اماره در معرض وصول بر حرمت شرب تتن باشد مشکل حل می شود فعلا.

این یک بحثی است در بحث برائت هم مطرح می شود که آیا شرط جریان برائت فحص و یأس از ظفر به اماره در معرض وصول است، یا شرط جریان برائت انتفاء اماره در معرض وصول هست واقعا؟

مثلا کسی قبل از فحص از حرمت شرب تتن مرتکب شرب تتن شد، فی علم الله شرب تتن حرام است، اما اگر فحص می کرد این مکلف دلیلی بر حرمت شرب تتن پیدا نمی کرد. آیا این مکلف عاصی است لأنه خالف الحرمة الواقعیة لشرب التتن بلاعذر، یا نه، این آقا واقعا برائت داشته است، منجز نبوده بر او حرمت شرب تتن چون بیان در معرض وصول نداشته است. بعضی ها گفته اند چون بیان در معرض وصول نبوده است عقاب این شخص قبیح است. مرحوم آقای خوئی در آنجا فرموده عقاب این شخص قبیح است، چون عقابش می شود عقاب بلابیان فی معرض الوصول.

بعد فرموده به لحاظ ادله شرعیه هم هلا تعلمت شامل این آقا نمی شود. چرا؟ برای اینکه وقتی امکان تعلم نیست بیان در معرض وصول نیست، چطور توبیخ می کنید این مکلف را که چرا نرفتی تعلم کنی. شما مگر راهی برای تعلم گذاشتی؟ وقتی بیان در معرض وصول نبود امکان تعلم نبود چطور به من می گوئید هلاتعلمت. ولذا دلیل هلاتعلمت هم شامل نمی شود. طبعها معنایش این است که برائت جاری است در حق این شخص عقلا و شرعا.

اقول: ما عرض کردیم که این درست نیست. مراد از قبح عقاب بلابیان بیان نیست بلکه مصحح عقاب است. هیچ وقت عقل حکم نمی کند که اگر بیان در معرض وصول نبود عقاب قبیح است. ما وجدانمان همچینن حکمی نمی کند. شاهدش این است که همچنین شخصی اگر روز قیامت عقاب بشود بگویند لم شربت التتن؟ بگوید که شما دلیلی بر حرمت شرب تتن در کتب معتبره نگذاشته بودید. می گوید تو گشتی و پیدا نکردی یا نگشتی؟ اگر گشتی و پیدا نکردی معذوری. ولی نگشتی و همینجور بدون استناد به اینکه اماره در معرض وصول نیست آمدی قبل الفحص مرتکب شرب تتن شدی. این تجری نیست عصیان است، حرام بود واقعا شرب تتن واین آقا ارتکب الحرام قبل الفحص، عقل در اینجا قائل به این است که عقاب صحیح است بالوجدان.

ببینید دو تا مکلف داریم، یک مکلف نگشته مرتکب شد شرب تتن را. مکلف دیگر رفت گشت دلیل بر حرمت شرب تتن پیدا کرد و شرب تتن کرد، واقعا هم شرب تتن حرام است. آیا عقل بین این دو فرق نمی گذارد و نمی گوید آن آقا رفت گشت دلیل بر حرمت شرب تتن که پیدا نکرد هیچ دلیل بر حلیت هم پیدا کرد رفت شرب تتن کرد معذور است. اما شما بدون فحص آمدی و شرب تتن کردی و حرام را مرتکب شدی با اینکه وظیفه عقلیه ات فحص بود شما خلاف کردی و عذر نداری. آیا اگر این شخص عقاب بشود عقل درک می کند که عقاب او ظلم است؟ ابدا. روایت هلا تعلمت ولو نگیرد این را، اما عرض ما اولا این است که عقاب این شخص عقلا صحیح است، ولو هلا تعلمت این را نگیرد اما حدیث رفع منصرف است از شبهه حکمیه قبل الفحص. وانگهی طلب العلم فریضة که دیگر شاملش می شود. فرق است بین هلا تعلمت و طلب العلم فریضة، هلا تعلمت به کسی می گویند که امکان تعلم داشت و تعلم نکرد. خب این آقا می گوید من امکان تعلم نداشتم، اماره در معرض وصول بر حرمت وقتی نیست پس امکان تعلم نیست، اما به او می گویند مگر نگفتی در این روایات طلب العلم فریضة علی کل مسلم، روایات متعددی داریم در وجوب طلب علم، مگر طلب علم موقوف است بر امکان تحصیل علم؟ شما الان می گوئید طلب ضاله، می گردید و پیدا نمی کنید، آیا صدق نمی کند طلب الضالة فلم یجدها؟ وجوب طلب علم طریقی است، علی کل مسلم واجب است طلب العلم. شما طلب العلم بکن بعد اگر امکان تحصیل علم نبود آنوقت می گوئی خدایا من طلب علم کردم راه بر من بسته بود.

سؤال وجواب: مناسبت حکم و موضوع این است که طلب علم به ملاک حفظ واقع هست، حالا این بحثهای که مربوط به اینجا نمی شود، فعلا طلب العلم واجب شد یا وجوب نفسی یا وجوب طریقی، ما می گوئیم وجوب طریقی چون مناسبت حکم و موضوع این است که امر به تحصیل علم عرفا به داعی حفظ ملاک واقع هست. خب طلب العلم فریضة این روایات شامل می شود. علیکم بالاحتیاط حتی تسئلوا فتعلموا، خب در این روایت که بحث امکان تحصیل علم نیست، قبل از سؤال باید احتیاط کنید. فتعلموا که نمی گوید امکان حصول علم همه جا هست. در شبهه حکمیه قبل الفحص احتیاط باید کرد.

پس هم عقل حکم می کند به استحقاق عقاب. هم دلیل برائت منصرف است از شبهات حکمیه قبل الفحص. هم خطاب طلب العلم فریضة و روایت علیکم بالاحتیاط حتی تسئلوا فتعلموا، می گوید قبل الفحص باید احتیاط کرد سواء کان هناک امارة فی معرض الوصول ام لا، مهم این است که شما فحص هنوز نکرده اید برائت در حقتان جاری نیست.

سؤال: راجع به آیه و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا چه می گوئید؟ جواب: این آیه که دلیل بر برائت شرعیه نیست. حالا علیکم بالاحتیاط حتی تسئلوا فتعلموا یا طلب العلم فریضة خودش مصداق بیان ظاهری است، مصداق بیان ظاهری که شد حتی نبعث رسولا می گوید تا بیان نیاید ما عقاب نمی کنیم اعم از بیان واقعی یا بیان ظاهری بر وجوب احتیاط. علاوه بر اینکه این آیه دلیل بر برائت نیست کما حقق فی محله.

پس برائت قبل الفحص جاری نیست.

این وجه اول که مرحوم آقای صدر هم دارد که برائت مشروط به انتفاء اماره در معرض وصول هست ولذا مشکل حل است، مجتهد به عنوان کارشناس می بیند برائت در حق همه جاری است چون شرطش انتفاء اماره در معرض وصول است، این همه جا کارساز نیست. حالا برفرض ما اشکالمان را صرف نظر کنیم و شرط برائت را که گفتیم فحص است بگوئیم نه حق با ایشان است که شرط برائت عدم اماره در معرض وصول است، ولی این همه جا کارساز نیست. اعلم فتوی می دهد به حلیت شرب تتن بر اساس برائت. جناب آقای اعلم! مجتهد فالاعلمی هست که فتوی داده به حرمت شرب تتن، می گوید دلیل داریم. دیگر با وجود فتوای فالاعلم که نمی شود گفت که عامی اماره در معرض وصول ندارد. خب اماره در معرض وصول عامی یکی از آنها فتوای معتبر است دیگر، با وجود فتوای معتبر فالاعلم بر حرمت شرب تتن باز عامی برائت دارد؟ خب به عامی می گویند هلا تعلمت، تعلم عامی تعلم فتوی است، یا علیکم بالاحتیاط حتی تسئلوا فتعلموا سؤال عامی به سؤال از فتوی است. خب آقای اعلم شما به چه مجوز شرعی آمدی به این عوام گفتی که شما حلال است که سیگار بکشید؟ آیا دیدی برائت در حق آنها جاری است؟ خب برائت که با وجود اماره معتبره بر حرمت جاری نیست، اینجا دیگر نمی شود گفت که شرط برائت عدم الامارة فی معرض الوصول است. اینجا مشکل جدی تر است. مشکل این است که اماره بر تکلیف داریم اماره بر حرمت داریم وهو فتوی فالاعلم. با وجود فتوای فالاعلم به حرمت واقعیه موضوع برائت منتفی می شو در حق عوام، آنوقت چه جور اعلم می آید می گوید نخیر موضوع برائت در حق عوام محفوظ است؟ اگر اعلم است نباید این حرف را بزند. اگر اعلم است نباید بگوید که موضوع برائت در حق عوام محفوظ است با وجود اینکه فتوای فالاعلم بر حرمت شرب تتن هست.

بله گاهی مشکل ما این است که با وجود فتوای اعلم به حرمت مثلا حلق لحیه بر اساس آن روایت صحیحه علی بن جعفر که أ یأخذ الرجل من لحیته؟ قال أما من عارضیه فنعم و اما من لحیته فلا، مرجع اعلم می گوید ظاهر اینکه سؤال می کند در این صحیحه علی بن جعفر أ یأخذ من لحیته شبهه حرمت در أخذ به معنای کوتاه کردن که نبوده، و الا مگر می شود اخذ به معنای کوتاه کردن شبهه حرمت داشته باشد. خب کوتاه نکند بیاید برسد تا زانوهایش. این شبهه حرمت أخذ به معنای حلق بوده است. أ یأخذ من لحیته یعنی أ یلحق لحیته و ما شابه الحلق؟ امام فرمود أما من لحیته فلا. خب هستند بعضی ها به این روایت استدلال می کنند هم سندش تمام است به نظر مشهور و هم دلالتش را اینجور تقریب می کنند بر حرمت حلق لحیه. فالاعلم می گوید نه، سند آن که کتاب علی بن جعفر است که وسائل الشیعه نقل کرده برای من ثابت نیست که وسال الشیعه نقل کرده. کتاب جامع بزنطی هم که یک سند دیگر این حدیث است او در مستطرفات سرائر است که سرائر سند ندارد به جامع بزنطی. یا اشکال دلالی می کند. بعد فتوی می دهد بر اساس اصل برائت به حلیت حلق لحیه. جناب آقای فالاعلم! با وجود فتوای اعلم به حرمت حلق لحیه، دیگر در حق مردم برائت جاری نیست که شما می خواهی برائت جاری کنی. این دیگر جوابی که آقای صدر داد که شرط برائت انتفاء اماره فی معرض الوصول است و نه فحص از آن، دیگر اینجا نمی آید. چون اماره در مرعض وصول بر حرمت دارند این عوام وهو فتوی المجتهد، فتوای مجتهد معتبر است.

پس تنها راه یا التزام به تقلید طولی است یا التزام به نیابت. یا بگوئیم تقلید طولی می کنند عوام، یعنی چه؟ یعنی اول مجتهد می آید موضوع برائت را موجود می کند در حق عوام. چطور؟ می آید با زبان مندمج و موجز و خیر کلام ما قل و دل است که با یک کلمه که می گوید سیگار کشیدن حلال است یا حلق لحیه حرام است می فهماند و می گوید که ما اماره در معرض وصول بر حرمت نداریم. این را می گوید دیگر. والا مجتهد که روی هوا و هوس حرف نمی زند که همینجوری بیاید فتوی به حلیت بدهد. آنوقت عامی حجت پیدا می کند بر عدم اماره در معرض وصول. چون مجتهد به عنوان کارشناس با زبان اجمال گفت لایوجد امارة علی الحرمة فی معرض الوصول والا لما کنت افتیت بالحلیة. این در حق عوام حجت است اما در حق مجتهدین دیگر این حجت نیست، چون نظر مجتهد برای مجتهدین دیگر حجت نیست. عوام حجت پیدا کردند بر عدم اماره در معرض وصول موضوع شدند برای برائت. تا موضوع شدند برای برائت مجتهد به عنوان کارشناس به آنها می گوید شما برائت دارید. در آن مثالی که فتوی می دهد مجتهد آخری به حرمت، آنجا هم این مجتهد با زبان اجمال می گوید لقد اخطأ فی دلیله الذی افتی بحرمة شرب التتن. تخطئه می کند این مجتهد اعلم مثلا آن فالاعلمی را که فتوی داده به شرب تتن. تخطئه می کند یعنی می گوید شما مستندت وافی نیست به این فتوی، حدیثی که به آن استناد کردی ضعیف السند است یا ضعیف الدلالة است. تخطئه که کرد او را، فتوای آن مجتهد فالاعلم به حرمت شرب تتن با تخطئه اعلم از اعتبار می افتد. وقتی از اعتبار افتاد، عامی می شود فاقد اماره معتبره بر حرمت. تا فاقد شد مجتهد اعلم می گوید پس برائت داری. دو مرحله ای می شود: اول تخطئه می کند او را، می گوید او اشتباه کرد در استناد به آن حدیث بر حرمت شرب تتن. این تخطئه حجت می شود در حق عامی. تا تخطئه حجت شد در حق عامی، ناگهان عامی می بیند یک چتری بالای سرش است به نام چتر برائت. البته عامی خودش آن چتر را نمی بیند، مجتهد به عنوان کارشناس می گوید تا من تخطئه کردم فتوای مجتهد دیگر را بر حرمت شرب تتن، یک چتری به نام چتر برائت روی سر شما باز شد شما چون نمی بینید من می بینم به شما خبر می دهم. می شود تقلید طولی.

سؤال وجواب: یک قید ارتکازی هست در این فتاوی، والا این اشکال در فتوای فالاعلم پیش می آید که جناب آقای فالاعلم! شما تخطئه می کنی نظر اعلم را، قبول، اما تخطئه شما اعتبار ندارد، چون فرض این است که شما خودت هم قبول داری فالاعلمی. اعلم دارد می گوید حرام است حلق لحیه به استناد آن صحیحه علی بن جعفر. شمای فالاعلم او را تخطئه می کنی ولی تخطئه ات اعتبار ندارد برای دیگران، فتوای اعلم را از اعتبار نمی اندازد. فالاعلم می گوید بله قبول دارم، اما من به نحو یک شرط ارتکازی که اگر فتوای من حجت باشد من قائل به برائت می شوم. یعنی کسانی که فتوای من برای آنها حجت است در تخطئه اعلم، آنها برائت دارند. اما کسانی که فتوای من فالاعلم برایشان حجت نیست نه آنها برائت ندارند. یک نوع شرط ارتکازی هست. حالا نوعا در فتوی آقایان مفتی ها ملتفت نیستند و روش نیابت را بکار می برند این دیگر مشکل خودشان هست، شارع که نگفته اینجور فتوی بدهید. هر کس می خوداهد فالاعلم باشد فتوی بدهد باید اینجور فتوی بدهد، وقتی می گوید که فلان کار حرام است طبق اصل برائت، بگوید اگر فتوای به حرمت حجت نباشد چون ممکن است فتوای به حرمت از اعلم صادر شده، هر چی من فالاعلم بگویم اعلم اشتباه کرده ارزشی ندارد حرف من فالاعلم. به نحو شرط ارتکازی برای اینکه این آقا هم می خواهد اظهار نظری بکند بالاخره این هم می هواهد یک رساله ای بنویسد شرط ارتکازی است که اگر فتوای من حجت باشد در تخطئه دیگران و فتوای دیگران از اعتبار بیافتد با حرف من، آنهایی که فتوای دیگران در حقشان از اعتبار می افتد بخاطر حرف من، آنها برائت دارند.

راه دیگر غیر از تقلید طولی نیابت است. بگوئیم شارع نائب قرار داده مجتهد را از عوام. مجتهد می بیند خودش برائت دارد، دیگر شارع گفته کأنه همه عوام برائت دارند. نزّل فحص مجتهد منزله فحص عوام. مجتهد که فحص کرد کأنه میلیونها نفر فحص کرده اند. مجتهد که رسید به خطاء مجتهد دیگر در فتوای به حرمت شرب تتن، کأنه همه عوام رسیده اند به خطاء آن فتوای آن آقای مجتهد دیگر به حرمت این فعل. خب نیابت می شود.

این نیابت اولا: در مورد فتوای معتبر اعلم است، غیر اعلم که دلیل بر نیابت ندارد، چون فتوایش معتبر نیست. مشکل غیر اعلم را نمی توانید حل کنید با دلیل نیابت. چون آقای فالاعلم! تو قبول داری که حرفت حجت نیست با وجود فتوای اعلم. دلیل نیابت اگر هم باشد شامل شما نمی شود. پس نسبت به فالاعلم نیابت مشکل را حل نمی کند.

ثانیا نسبت به اعلم که فتوایش معتبر است، خب اعلم می گوید ما که تخطئه می کنیم فالاعلم را فتوایمان برای عوام حجت است نائب عوام هستیم برائت در حق ما که جاری است در حق همه عوم جاری می شود.

منتهی نیابت دلیل ندارد. اگر حجیت فتوی در غالب موارد بدون نیابت تصور نمی شد، مجبور بدیم با نیابت مشکل را حل کنیم. اما بحمدالله تا حالا در اکثر موارد یا از راه تقلید طولی مشکل حل شده یا از راه اینکه اماره موجب جواز افتاء به واقع می شود، مشکل را حل کردیم. حالا در یک موارد نادره ای هم مشکل حل نشود بدون نیابت، خب نشود. دلیل بر نیابت که ما نداریم. اطلاق مقامی و دلالت اقتضاء حجیت فتوی در جائی اقتضاء نیابت می کند که غالب موارد حجیت فتوی نیاز داشته باشد به جعل نیابت، وهمچنین چیزی نیست.

البته یک فرقی نیابت با تقلید طولی می کند. وآن این است که تقلید طولی گاهی مشکل دارد وآن در جائی است که اعلم تخطئه نمی کند غیر اعلم را. می گوید من اطمینان ندارم. فالاعلم می گوید ظاهر این حدیث أ یأخذ من لحیته حرمت حلق لحیه است، اعلم می گوید من نمی فهمم ولی تو را تخطئه نمی کنم. دیگر تقلید طولی خراب می شود. چون فالاعلم باید تخطه بکند غیر اعلم را تا مقلدینش موضوع برائت بشوند. اما فالاعلم می گوید من تخطئه نمی کنم خودم نمی فهمم، من استظهار نمی کنم وثاقت این راوی را ولی شاید ثقه باشد، من استظهار نمی کنم حرمت حلق لحیه را از این روایت ولی شاید ظاهر باشد. جائی که اعلم تخطئه نمی کند فالاعلم را و فقط می گوید من نمی فهمم که خیلی پیش می آید، می گوئیم خب جناب فالاعلم حالا که تخطئه نمی کنی فالاعلم را، فالاعلم فتوی داده به حرمت حلق لحیه، حالا که تخطئه اش نمی کنی دیگر عوام برائت ندارند. اینجا مشکل می شود تقلید طولی. ولی نیابت می گوید نه، من نمی فهمم، شارع نفهمیدن مرا در حکم نفهیمدن میلیونها نفر قرار داده کأنه هیچ کس نمی فهمد. نیابت این است دیگر. ولذا من استظهار نمی کنم یعنی هیچ کس استظهار نمی کند از عوام، ولذا برائت جاری می شود. بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 558

چهارشنبه 29/10/89

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 مواردی که مجتهد فتوی می دهد به برائت، با اینکه مجتهد دیگر فتوی می دهد به حرمت مثلا، بنابر تقلید طولی حتما باید این مجتهد که فتوی به برائت می دهد تخطئه بکند نظر مجتهد دیگر را. اگر تخطئه نکند بگوید من اطمینان ندارم به وثاقت این راوی خبر دال بر حرمت، اما شما را که اطمینان پیدا کردید به وثاقت این راوی تخطئه نمی کنم، من بطیء الاطمینان هستم. در اینجا وجهی ندارد این مجتهد حتی اگر اعلم باشد فتوای به برائت بدهد، چون فتوی به برائت یعنی مجتهد به عنوان کارشناس و خبره و تشخیص می دهد که عامی موضوع برائت است، در حالی که این عامی موضوع برائت نیست، چون فتوای اعلم بر حرمت این فعل است، وفتوای فالاعلم حجت است مگر اینکه فتوای اعلم معارض باشد با فتوای او، وفرض این است که فتوای فالاعلم به استناد اصالة البرائة است نه به علت معارضه با فتوای فالاعلم. معارضه ای در کار نیست، تخطئه ای در کار نیست، بر اساس برائت می خواهد مجتهد اعلم بگوید عامی برائت دارد، نه معارضه بکند اعلم با غیر اعلم. می گویند آقای اعلم! شما که تخطئه نمی کنی فالاعلم را، می گوئی من اطمینان ندارم به وثاقت این راوی خبر دال بر حرمت، من اطمینان ندارم به ظهور أ یأخذ من لحیته در حرمت حلق لحیه، اما تخطئه که نمی کنی استظهار دیگران را.

پس وقتی تخطئه نمی کنی یعنی معارضه نمی کنی. وقتی اعلم معارضه نمی کند با غیر اعلم، فتوای غبر اعلم که از اعتبار نمی افتد. بله اگر قائل به نیابت بشویم اعلم می گوید من که برائت دارم من خودم را موضوع برائت می بینم چون علم ندارم به اماره بر حرمت، ‏11:26:24 ق.ظ

آخرین موردی که این هم مهم هست فتوای مجتهد در موارد علم اجمالی است.

دو تا مشکل هست در این موارد:

یکی جاهای که اصلا مجتهد علم اجمالی دارد، آن هم این مجتهد دقیق خبیر. خیلی از مجتهدین این علم اجمالی برایشان حاصل نشده است فضلا عن العوام. خب یثک وقت مجتهد به مردم می گوید در اینجا علم اجمالی هست پس باید احتیاط شود. خب حرفی نیست. ولی وقتی به مردم اینها را نمی گوید، چون مردم این مطالب را متوجه نمی شوند، فقط باید به مردم بگوئی چکار بکن، اما علم اجمالی هست؟ علم اجمالی چه می فهمد چیست؟ خب گفته می شود که علم اجمالی مجتهد برای وجوب احتیاط خودش به درد می خورد، موضوع وجوب احتیاط عقلا در حق عامی محقق نشده است.

مرحوم آقای خوئی فرموده: چه اشکالی دارد؟ مجتهد که لازم نیست فقط بر اساس قطع واماره فتوی بدهد. خب علم اجمالی هم یکی از منجزهای عقلی است و بر اساس علم اجمالی فقیه فتوی می دهد.

اقول: این فرمایش ایشان انصافا کم لطفی است. ما حرفی نداریم، فقیه بر اساس علم اجمالی فتوی بدهد، اما آیا می خواهد فتوی بدهد به حکم واقعی، بگوید یک حکم معلوم بالال اینجا هست؟ حرفی نیست، بیاید بگوید یک حکمی هست معلوم بالاجمال. اما ما می گوئیم فتوی به وجوب احتیاط چرا می دهد؟ بیاید فتوی بدهد به وجود یک تکلیف معلوم بالاجمال فی البین، عوام علم اجمالی پیدا کنند باید احتیاط بکنند. اما اینکه بیاید به عوام وجوب احتیاط را فتوی بدهد، خب این وجوب احتیاط موضوعش چیست؟ موضوع عقلی اش علم اجمالی هر مکلفی است که موضوع می شود برای وجوب احتیاط در حق همان مکلف. علم اجمالی زید که موضوع وجوب احتیاط برای عمرو نیست. مجتهد علم اجمالی دارد به اینکه یکی از این دو آب نجس است احتیاط بکند، این علم اجمالی که برای عوام حاصل نشده آنها چرا احتیاط بکنند؟

ولذا ما می گوئیم در این موارد اگر قائل به نیابت بشویم خب علم اجمالی مجتهد در حکم علم اجمالی عوام هست، کأنه همه عوام علم اجمالی پیدا کرده اند. ولی نیابت دلیل می خواهد. تنها راه تقلید طولی است، اگر عوام علم اجمالی نداشتند ولو در ارتکازشان مجتهد حق ندارد فتوی به وجوب احتیاط بدهد. فتوای به وجوب احتیاط حق ندارد بدهد مگر ایجاد علم اجمالی کند در عوام. الاحوط گفتن اشکال ندارد الاحوط الجمع بین القصر و التمام، این احتیاط واجب است، اما بگوید یجب الاحتیاط بالجمع بین القصر و التمام که فتوای به وجوب احتیاط است، فتوای به حکم ظاهری است نه احتیاط در فتوی، فتوای به وجوب احتیاط مجوز می خواهد. خب مکلف علم اجمالی ندارد به اینکه یا بر او قصر واجب است یا تمام مثلا. اول در او ایجاد علم اجمالی بکن بعد بگو یجب الاحتیاط.

سؤال وجواب: اگر واقعا مقلد بفهمد و یا برای مقلد شبهه حکمیه قبل الفحص است می تواند بیاید از مرجع تقلید بپرسد او برایش توضیح بدهد که آقا اینجا علم اجمالی هست. خب مشکلی نیست می شود یجب الاحتیاط. اما اگر مقلد نفهمد در اینجا یک تکلیف معلوم بالاجمال هست، همه جا مقلد نمی فهمد که در اینجا یک تکلیف معلوم بالاجمال هست، به او می گویند یجب الاحتیاط احتیاط واجب است، چه می داند؟ شاید فکر می کند که اینجا از مواردی است که مثل لحوم که بعضی از فقهاء قائل بودند اصل در لحوم احتیاط است نه برائت، یا در دماء و اعراض که مشهور قائلند به وجوب احتیاط حتی در شبهات بعد الفحص، خب اگر عامی بگوید من چه می دانم می گوید یجب الاحتیاط، اصلا به ذهن من نمی آید علم اجمالی، شاید از باب اینکه در اینجا شبهه مجرای برائت نیست مجرای احتیاط است، این بدرد نمی خورد، باید عامی علم اجمالی پیدا کند. یا یک مقدار ما تخفیف می دهیم برایش شبهه قبل الفحص بشود که به او بگویند می توانی بروی از مرجع تقلید سؤال کنی واو بگوید یک تکلیف معلوم بالاجمالی هست ولو مجتهد فعلا حرفی نزده است ها، ولی آنچه که حجت بر عوام رأی مجتهد است مگر مجتهد امتناع کند از ابراز رأی. مجتهد اگر رأیی داشت به جوری که لو سل لابرز رأیه، این رأیش حجت است. و لو بالفعل ابراز رأی نکند، اما امتناعی هم از ابراز رأی ندارد، ما این مقدار تخفیف را می دهیم.

خلافا للسید السیستانی که نظرشان این است که تا مجتهد ابراز رأی نکند حجت نیستبر عوام. ولذا ایشان یک سری جاها می گویند نه اینکه من ردی ندارم، نخیر، رأی دارم اما ابراز نمی کنم تا مقلدین من در رجوع به فالاعلم دچار مشکل نشوند. رأی دارم محکم هم در بعضی از موارد رأی فقهی شان را با استحکام و بدون تردید برای خودشان مطرح هست اما در کتابها نمی نویسند تا مردم بوانند رجوع به فالاعلم بکنند. این یک نظر حجت است که می گوید اصلا ابراز الرأی حجة لأنّ الفتوی هو ابراز الرأی.

ولی به نظر می رسد که این درست نیست، ان چیزی که حجت است رأی مجتهد است منتهی به شرط اینکه در معرض وصول عوام باشد، یعنی مجتهد از ابراز رأی امتناع نکند. حالا اگر من رأی مجتهد را فهمیدم از لابلای اشارات و تلویحات فهمیدم، خود مجتهد که حاضر نیست به گردن بگیرد نظرش چیست ما فهمیدیم، یا اگر سؤال کنیم می فهمیم، به نظر می رسد که این رأی حجت است. ولذا مواردی که مجتهد رأیش را می گوید، می گوید رأی فقهی ما بر حلیت فلان فعل هست، ولکن حذرا من مخالفة المشهور لانفتی بالحلیة.

ما هم می گوئیم لا نحتاج الی فتواکم، همینکه فرمودید رأی فقهی ما این است کافی است.

سؤال وجواب: چه اشکالی دارد؟ رأی فقهی اش این است، حالا اینکه ما فتوی نمی دهیم خب فتوی ندهد. رأی فقهی اش این است. یک وقتی تردیدی هست، اینکه فتوی نمی دهد بخاطر این است که ولو فعلا در مقام بحث علمی نظر انتخاب کرده ولی احتمال می دهد که این نظر نیاز به فحص بیشتری داشته باشد، او نه، او کافی نیست. اما یک وقتی نه، جازم است در رأی فقهی، می گوید رأی فقهی ما این است. مثل آقای خوئی که می فرمود رأی فقهی ما این است که اهل کتاب پاکند، اما چون مشهور قائل به نجاست اهل کتاب هستند فتوی نمی دهیم. آقای خوئی هم به بعضی ها که سؤال کرده بودند که شما که در درستان هست که ما اهل کتاب را پاک می دانیم می شود به آن نظرتان عمل کنیم؟ فرموده بود شما کار به آنها نداشته باشید. خی چرا کار نداشته باشیم؟ رأیتان این است. حالا اینکه در رساله می نویسید احتیاط واجب و نمی خواهید ابراز کنید رأی را، خب این برای ما مهم نیست. پس آن چیزی که حجت است رأی مجتهد است به شرط اینکه در معرض وصول باشد، یعنی چی؟ یعنی مجتهد کتمان نکند رأیش را که ما نفهمیم. خب او می شود رأیی که در معرض وصول نیست. رأی در معرض وصول حجت است.

این یک مقدار تخفیف است در مطلب. باعث می شود در موارد علم اجمالی که مجتهد یک رأی اجمالی دارد دیگر، اگر مقلد از او سؤال بکند توضیح می دهد، می گوید بیا برایت توضیح بدهم، اینجا علم اجمالی هست. خب همین می شود رأی در معرض وصول، خوب است همین مقدار برای وجوب احتیاط. اما به نظر آقای سیستانی که باید حتما ابراز رأی بشود، نه او حتما باید عوام بالفعل بفهمند وعلم اجمالی پیدا کنند. صرف اینکه رأی مجتهد در معرض وصول است به ثبوت تکلیف معلوم بالاجمال، به نظر ایشان دیگر نمی تواند کافی باشد. باید ابراز بشود رأی، به مردم بگویند یوجد علم اجمالی فی هذه المسألة و لأجل ذلک یجب الاحتیاط.

یک مشکل دیگر این است که مجتهد گاهی فتوای به احتیاط می دهد و مقلد هم علم اجمالی دارد، اما گاهی فالاعلم آمده منحل کرده علم اجمالی را، گفته یجب القصر للمتعلم الکثیر السفر مثلا. کسی که دانشجو است و سفر می کند برای دانشجوئی این نمازش شکسته است مثلا، یا نه، می گوید نمازش تمام است، خیلی مهم نیست، یک طرف را انتخاب کرده است. اعلم می گوید یجب الاحتیاط. می گوئیم آقای اعلم! شما که می گوئید یجب الاحتیاط خب اینها علم اجمالی شان منحل است به فتوای فالاعلم به وجوب قصر فقط یا به وجوب تمام فقط. اینجا باز نیاز پیدا می کنیم به همان تقلید طولی، که مجتهد بیاید تخطئه بکند بگوید آنها اشتباه می کنند که فتوی می دهند به وجوب قصر للمتعلم.

والا اگر تخطئه نکند، بگوید من استظهار نمی کنم از من عمله السفر مگر آن چیزهایی که عرفا شغل و مهنه است، دانشجو بودن شغل نیست مهنه نیست، السفر عمله و مهنته شبهه دارم صدق کند، من نفی نمی کنم استظهار این آقایان را ولی من استظهار نمی کنم، دیگر حق ندارد بگوید یجب الاحتیاط. شما تخطئه نمی کنی آن آقا را که قائل به وجوب تمام است به استناد این من کان عمله السفر یتمّ فی سفره.

سؤال وجواب: او استظهار کرده شما هم که اعلم هستید ابطال نمی کنید استظهار او را، می گوئید أنا لا استظهر، لا یحصل لی الاطمئنان بهذا الظهور.

ولذا یکی از مواردی که آقایان فتوی می دهند به وجوب احتیاط که این هم محل بحث است عرض کنم این بحث را تمام کنیم این است که می گویند: اگر یک مجتهد گفت این کار حلال است و یک مجتهد گفت این کار حرام است (حالا از بحث علم اجمالی بیرون بیائیم یک مورد دیگر وجوب احتیاط را بگویم) می گویند عامی باید احتیاط بکند. هم صاحب عروه دارد و هم آقای خوئی. چرا؟ برای اینکه دو تا مجتهد مساوی فرض کنید، یک مجتهد می گوید شرب تتن حلال و یک مجتهد می گوید شرب تتن حرام، آقای خوئی می گوید باید مقلد احتیاط بکند. صاحب عروه هم می گوید بعد از اینکه مأیوس شد از پیدا کردن اعلم از باب تخییر بین المجتهدین المتساویین مخیر است در تقلید. و الا قبل از تقلید آن هم باید احتیاط بکند. آقای خوئی که می گوید اصلا بین المجتهدین المتساویین تخییر نیست، آقای خوئی و آقای وحید دام ظله نظرشان این است که اگر اعلم را پیدا کردی از او تقلید کن، ولی اگر اعلم را پیدا نکردی حق تخیر نداری، بلکه فتوی می دهند که یجب الاخذ باحوط الاقوال. ولذا ما نوعا که سؤال می کنند می گوئیم الان باید وضعیت اعلمیت را مشخص کنید، چون اگر وضعیت اعلمیت مشخص نشود یکی از مراجع می گوید در فرض عدم تشخیص اعلم یجب الاحتیاط، شما چه جور می خواهی قائل به تخییر بشوی؟ می گوید من به استناد فتوای فلان مرجع بزرگوار که قائل به تخییر است می خواهم مخیر باشم. خب حجیت فتوای او اول الکلام است. فرض این است که اعلم مشخص نیست برای شما. یا اعلم را مشخص کن و لو مشخص نسبی، ببین آنها چه می گویند، تا اعلم را مشخص نکردی یوجب من یفتی بعدم التخییر عند تساوی المجتهدین او عدم احراز الاعلم. حالا آقای خوئی که نظرشان این است که تخییر درست نیست، ولذا اگر یک مجتهد مساوی گفت شرب تتن حلال و مجتهد دیگر گفت حرام عامی باید احتیاط کند.

اقول؟ ما می گوئیم شما چرا فتوی می دهید به وجوب احتیاط و می گوئید یجب الاحتیاط؟ باید ببینیم شرط برائت در حق عامی فحص از اماره مناسبه با خودش است یا فحص از امارات در کتاب و سنت است؟ هلا تعلمت که به عوام می گویند آیا یعنی هلا راجعت وسائل الشیعة؟ یا هلا تعلمت یعنی هلا تعلمت الفتاوی. مرحوم آقای صدر از کلماتشان استفاده می شود مرحوم آقای تبریزی هم صریحا می فرمودند که هلا تعلمت عامی آنی که توبیخ می شود این است که می گویند چرا نرفتی فتوی را تعلم کنی. به عامی که نمی گویند چرا رفتی وسائل الشیعه را مطالعه کنی ببینی دلیل بر حرمت شرب تتن داریم یا نداریم. می گوید اگر بنا باشد من بروم وسائل الشیعه مطالعه بکنم خرج زن و بچه من را کی می دهد؟ من که نمی توانم این کار را بکنم. می گویند چرا نرفتی فتوی را یاد بگیری؟ عامی می گوید خب کدام فتوی را بروم یاد بگیرم؟ این مجتهد می گوید حلال است شرب تتن آن مجتهد دیگر می گوید حرام است شرب تتن، تعارضا تساقطا. قائل به تخییر هم که نیستید، مثل آقای خوئی قائل به تخییر نیست. پس من فحص کردم از فتوی و فتوای معتبر پیدا نکردم للتعارض، چون تعارض دارد فتاوی. خب من که برائت دارم، چون شرط برائت در عامی فحص و یأس از ظفر به فتوای معتبر هست. آن عامی می گیود ما فحص کردیم فتوای معتبر بر حرمت پیدا نکردیم چون یوجد من یفتی بالحلیة و من یفتی بالحلیة مجتهد مساو. پس من برائت دارم، چرا شما می فرمائید یجب علیک الاحتیاط؟

آقای خوئی ممکن است و بعید نیست نظرش به این چیزی باشد که ما قبلا در اجتهاد و تقلید بحث کرده ایم و به مناسبت شاید بعدها هم بحث کنیم، ممکن است نظرش این باشد که از نظر مبنائی شرط جریان برائت را حتی در حق عامی فحص از امارات در کتاب و سنت و فتاوی هر دو بداند. عامی عاجز است از فحص از امارت در کتاب و سنت، ولکن دلیل نمی شود که ما ببخشیم او را. ما می گوئیم اگر می خواهد برائت جاری کند به مقتضای انصراف دلیل برائت از شبهات حکمیه قبل الفحص عن الکتاب و السنة و به مقتضای علیکم بالاحتیاط حتی تسئلوا فتعلموا، عامی ولو متمکن نباشد از فحص از فتوای معتبر چون فتوای معتبری در کار نیست، ولکن تا فحص از کتاب و سنت نکرده برائت در حقش جاری نیست. نمی تواند فحص کند خب فحص نکند واجب نفسی که نیست، ولی برائت در حقش جاری نمی شود. و ما خودمان هم همین نظر را تقویت می کردیم می گفتیم برائت در حق عامی مشروط فقط به فحص از فتوی نیست خلافا للشیخ الاستاذ و السید الصدر. نخیر، ادله برائت انصراف دارد از شبهات حکمیه قبل الفحص عن الادلة التفصیلیة فی الکتاب والسنة. مثل این می ماند که مجتهدی در شبی برق نیست نمی تواند مراجعه کند به کتاب و سنت، آیا بگوید برائت جاری می کنم چون امشب متمکن از فحص نیستم، یا این چند ماه در سفر هستم منابع نزدم نیست متمکن از فحص نیستم؟! خب متمکن نیستی احتیاط بکن. حالا این مجتهد یک ماه در سفر است کتاب پیشش نیست به او می گوییم احتیاط بکن، خب عامی هم یک عمر کتاب پیشش هست سواد ندارد، این دلیل نمی شود که برائت جاری کند. ادله برائت منصرف است از شبهات حکمیه قبل الفحص عن الادلة التفصیلیة. عمده وجهی که ما می گوئیم این است.

بنابر این حرفی که ما می زنیم آقای خوئی درست می فرماید یجب الاحتیاط. چون به این عامی می گوید بله فتوای معتبر نداری بر حرمت شرب تتن ولی احتمال نمی دهی که اگر سواد پیدا کنی بروی در منابع تفصیلیه نگاه کنی اماره بر حرمت شرب تتن پیدا کنی؟ عامی می گوید چرا احتمال می دهم. آقای خوئی می گوید خب برائت شامل تو نمی شود ولذا یجب الاحتیاط. اما مثل آقای تبریزی و آقای صدر در این موارد نمی توانند بگویند یجب الاحتیاط. در مواردی که مجتهدین متساویین یکی فتوی می دهد به حرمت و دیگری فتوی می دهد به حلیت، باید بگوید اصل برائت در حق عامی جاری است.

هذا تمام الکلام فی هذه المسألة.

فتحصل مما ذکرنا که ما در عمده موارد با تقلید طولی مشکل را حل می کنیم. در امارات معتقدیم افتاء به واقع عقلاءا جائز است، به استناد طرق عقلائیه جواز إفتاء موضوعش علم وجدانی نیست، مطلق طریق عقلائی است، اما در اصول من الاستصحاب او البرائة و در علم اجمالی نیاز به تقلید طولی هست و نیابت دلیل ندارد. چون عمده موارد را ما با تقلید طولی ویا جواز إفتاء به واقع استنادا الی الامارة ما حل می کنیم ولو نیابت ثابت نباشد. آنوقت دیگر با این وجود نیابت دلیل ندارد. بله اگر عمده موارد تصحیح جواز إفتاء و جواز تقلید از راه نیابت بود خب دلالت اقتضاء پیدا می کرد دلیل جواز تقلید در جعل نیابت برای مجتهد، ولی اینطور که نیست.

یک مطلبی هم اجمالا عرض کنم: اینهایی که ما گفتیم در رابطه با إفتاء مجتهد به لحاظ عوام بود. اما یک مشکلی هست وآن این است که مجتهدی که اعتراف می کند اعلم نیست او چه جور می تواند فتوی بدهد حتی نسبت به خودش. در حالی که احتمال می دهد اگر برود با اعلم بحث کند اعلم یک مطالبی بگوید نظر این فالاعلم تغییر پیدا کند. اگر شما می گوئید همه خودشان را اعلم می دانند، اولا اینجور نیست، مگر آدم سفیه باشد که تا فکر کند که مجتهد است بگوید أنا اعلم الاولین والآخرین، این یشبه بالسفه. خیلی ها خودشان را اعلم نمی دانند، اعتراف می کند که استادش از او اعلم است. خب آقا پس چطور تو فتوی می دهی؟! احتمال نمی دهی اگر با اعلم بحث کنی او مطالبی بگوید که نظرت عوض بشود؟!

این اشکال، اشکال جدی است، و ما این را در اعلم هم می گوئیم، می گوئیم آقای اعلم تو اعلمی، ولی احتمال نمی دهی که شاگردانت کسانی که از تو رتبه شان پائین تر است ولو با استفاده از مطالب شما، یک مطلب در آن بحث اصول دیگری یک مطلب در آن بحث فقه داری آنها مسلط هستند به نظریات تو بیایند یک مطالبی بگویند نظرت عوض بشود کما هو الواقع، آقای خوئی یک مقدار از نظریاتش را همین شاگردانش تغییر دادند. خب اشکال به اعلم هم پیش می آید. خب آقای خوئی! شما فتوی می دهی احتمال نمی دهی اگر با شاگردانت بحث کنی صحبت کنی یک مطلب جدیدی بگویند نظرت عوض بشه؟ این یک مشکل بزرگی است که انشاءالله بعد از تعطیلات ببینیم حل می شود یا نه. والحمد لله رب العالمین. انشاءالله روز دوشنبه سوم ربیع الاول.

جلسه 559

دوشنبه 18/11/89

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 آیا مقسم در بیان مرحوم شیخ که اعلم أنّ المکلف إذا التفت الی حکم شرعی شامل مجتهد می شود نسبت به وظائف مقلیدنش یا نه؟ که عرض کردیم که مکلف اعم هست از مجتهد و مقلد. و مجتهد هم فرقی نمی کند که ملتفت بشود به حکم شرعی متعلق به خودش یا حکم شرعی متعلق به مقلدینش.

بحثی که در اینجا استطرادا پیش می آید این است که ما مشکل مجتهد را نسبت به فتوایی که در حق مقلدین می دهد حل کردیم، که مجتهد در موارد امارات و اصول چگونه فتوی بدهد که مشکل شرعی پیدا نکند. این را قبلا بحث کردیم. که عمده آن با تقلید طولی حل می شد، که ابتدا وقتی مجتهد مثلا فتوی می داد به وجوب احتیاط، موضوع وجوب احتیاط که علم اجمالی بود ابتدا برای مقلد ایجاد می کرد و در رتبه بعد می گفت بر تو احتیاط واجب است. فتوای به وجوب احتیاط مثلا در اطراف علم اجمالی یک مرحله ای نبود تا اشکال پیش بیاید که مجتهد علم اجمالی دارد چه ربطی دارد به عوام. می گفتیم مجتهد برای عوام ایجاد علم اجمالی می کند و به تبع آن عوام موضوع می شوند برای وجوب احتیاط. تا مجتهد ایجاد علم اجمالی نکند برای عوام، حق ندارد به آنها فتوی بدهد که یجب علیکم الاحتیاط بالجمع بین کذا و کذا.

یک اشکالی در بحوث مطرح شده است که این اشکال مربوط شده در بحوث به مجتهد غیر اعلم.

ایشان می گویند ما یک اشکالی هم در رابطه با مجتهد غیر اعلم داریم، که چطور اصلا جرأت می کند فتوی بدهد. وقتی اعتراف می کند که اعلم وجود دارد، یعنی اعتراف می کند که شاید مطالبی باشد که به فکر من نرسیده است ولی به فکر اعلم رسیده است. خب با این وجود می گویند آقای مجتهد غیر اعلم، پس چطور شما جازم می شوی به این استظهار فقهی خودت؟ چطور جازم می شوی به این برهان خودت در اصول و یا در فقه؟ آیا احتمال نمی دهی اگر با اعلم بحث کنی اعلم مطالب به تو بگوید که نظرت عوض بشود؟ یا احتمال نمی دهی که شما که تمسک می کنی به اصالة البرائة اگر با اعلم بحث کنی از یک حدیث به دست بیاورد حرمت این فعل را، پس هنوز فحص تو کامل نیست، پس چطور فتوی می دهی به برائت با وجود اینکه احتمال می دهی اگر با اعلم بحث کنی او از یک حدیثی استظهار بکند حرمت این فعل را که برائت از او جاری کردی و ت ورا قانع بکند؟

این مشکل مربوط به خود مجتهد هم می شود که چطور می خواهد به این نظرش عمل کند. پس چطور آقایان می گوید بلغ مرتبة الاجتهاد و حرم علیه التقلید. ای استاد بزرگوار که برا شاگردت می نویسی حضر عندی فترة و بلغ مرتبة الاجتهاد فحرم علیه التقلید، شما که او را اعلم نمی دانی بلکه خودت را اعلم می دانی چطور به او می گوئی حرم علیک التقلید و یجوز له العمل بما استنبط.

این اشکالی است که آقای صدر مطرح می کند و می گوید ما جواب حاصم و قاطعی برای این مطلب نداریم.

می فرماید: یک جوابی به نحو شبهه موضوعیه می دهیم، و جوابی که ایشان می دهد این است که می گوید شما فقط احتمال خطاء را در غیر اعلم نبرید به آن محدوده اختلاف نظر این غیر اعلم با اعلم. حتی در مسائل مورد اتفاق هم چه بسا در روش استدلال غیر اعلم خطا بکند. پس احتمال خطاء مختص به فتاوایی که غیر اعلم برخلاف اعلم می دهد نیست. در فتاوایی که غیر اعلم موافق با اعلم هست احتمال خطاء در منهج استدلال وجود دارد. ولذا ایشان می گوید که این مطلب می تواند مشکل را یک مقدار حل بکند. چطور؟ ایشان می گوید مثل بزنیم:

شما فرض کنید نه تا مسأله فقهی وجود دارد، هر مسأله فقهی پنج استدلال در موردش هست، مجموع استدلالات می شود چهل و پنج استدلال. سه مسأله فقهیه اختلاف هست بین اعلم و غیر اعلم. ایشان می فرماید که: ما اگر احتمال خطاء غیر اعلم را فقط در این سه مسأله فقهیه مورد اختلاف بخواهیم روی آن حساب باز کنیم، کار مشکل می شود. چون سه مسأله فقهیه است احتمال خطاء غیر اعلم در این سه مسأله فقهیه وجود دارد، چون شاید اعلم مطالبی را دارد که اگر با او بحث کنیم نظر غی راعلم عوض بشود، ولذا به این غیر اعلم می گویند شما چه جور در این سه مسأله فقهیه نظر قطعی می دهی بدون مراجعه به اعلم؟ اما اگر مجموع مسائل را نگاه کنیم بلکه مجموع استدلالات را نگاه کنیم نظر عوض می شود، می شود چهل و پنج استدلال.

اگر فرض کنیم در هر سه استدلالی یک استدلال را این غیر اعلم اشتباه می کند، یعین احتمال اشتباهش هست. خب چهل و پنج استدلال وجود دارد، خب یک سومش می شود پانزده استدلال. پس در این پانزده استدلال مجتهد اعلم نظری دارد مافوق این مجتهد غیر اعلم که این مجتهد غیر اعلم در آنها خطاء کرده است. تا اینجا حرفی نیست.

اما این مقدار ضرر نمی زند. چون شاید این پانزده خطاء در مجموع چهل و پنج استدلال مربوط باشد به آن استدلالهایی که مضر به نظر غیر اعلم نیست. یعنی از آن سه مسأله فقهیه که اعلم با غیر اعلم اختلاف دارد، هر مسأله فقهیه پنج استدلال دارد، یکی از آن پنج استدلال هم درست باشد غیر اعلم به هدفش می رسد. در آن نه مسأله در شش مسأله که اختلاف ندارند که هیچ، در آن سه مسأله ای که اختلاف دارند هر مسأله ای اگر یک استدلالش درست باشد پس فتوای غیر اعلم درست است.

شما بیائید بگوئید آن پانزده خطاء در مجموع استدلالات یعنی مجموع این استدلالهای در این سه مسأله فقهیه. کل پنج استدلال در این مسأله فقهیه اول که خالف غیر الاعلم فتوی الاعلم، این مجموعه همه اش باطل. مجموعه پنج استدلال در مسأله ثانیه ای که خالف الاعلم آنها هم همه اش باطل. آن مجموعه پنج استدلالی هم که در مسأله ثالثه ای که خالف فیها الاعلم آنها هم همه اش باطل. یعنی آن پانزده استدلال باطل همه اش منطبق است بر مجموعه استدلالت در این سه مسأله فقهیه که خالف فیها غیر الاعلم الاعلم، خب این احتمال بسیار ضعیف است، که شما بگوئید اتفاقا از چهل و پنج استدلال که پانزده استدلال که غیر اعلم اشتباه کرده، حتی اگر بگوئید یقین داریم که اشتباه کرده فضلا از اینکه ما یقین نداریم احتمال اشتباه می دهیم، یقین کنید از این چهل و پنج استدلال پانزده استدلال اشتباه بوده است، اما این پانزده استدلال مربوط می شود به آن پانزده استدلال در این مسأله فقهیه؟ این احتمالش به قول آقای صدر بخواهید در هر مسأله فقهیه این را حساب کنید می شود یک احتمال از دویست و چهل وسه احتمال. خب این احتمال موهون است و خلاف اطمینان است.

می گویند جناب آقای صدر! از کجا اینجور حساب کردی؟

می گوید قانون حساب احتمالات. قانون حساب احتمالات چیست؟ می گوید ببینید شما برای چی می گوئید خبر متواتر مفید قطع است و خبر مستفیض مفید اطمینان است؟ چرا اینجور می گوئید؟ جهتش این است که وقتی زید می گوید ساعت 8 صبح شخصی در خیابان صفائیه تصادف کرد و فوت کرد. این احتمال صدقش یک دوم است. چون دو احتمال است، احتمال صدق و احتمال کذب، احتمال صدقش یک دوم و احتمال کذبش هم یک دوم. عمرو می گوید دیدم ساعت 8 صبح در خیابان صفائیه یک نفر تصادف کرد و مرد. اینجا 4 احتمال درست می شود:

احتمال صدق هر دو که هر دو صادق باشند.

احتمال صدق اولی وکذب دومی. دومی که می گوید رأیت دروغ می گوید ولی اولی که زید راست می گوید.

احمال عکس، صدق دومی و کذب اولی.

کذب کلیهما.

خب سه احتمال هر سه یک نتیجه مشترکه ای دارند وآن اینکه مات شخص فی شارع صفائیه فی الساعة الثامنة فی حادث التصادف. فقط یک احتمال و هو کذب کلیهما منافات دارد با وقوع این حادثه.

نفر سومی به نام بکر وارد می شود می گوید: رأیت شخصا مات فی شارع الصفائیة فی حادث التصادف فی الساعة الثامنة.

ما تا به حال 4 احتمال داشتیم، آن چهار احتمال هر کدام جمع می شود یک بار با احتمال این نفر سوم و یک بار با احتمال کذب این نفر دوم، یعنی باید 4 را ضر در 2 بکنیم، می شود 8 احتمال: یک احتمال این است که اولی راست بگوید ولی دومی و سومی دروغ بگویند. یک احتمال این است که اولی و دومی راست بگویند سومی دروغ بگوید. همینطور حساب کنید 7 احتمال همه مشترکند در اینکه این حادثه واقع دشه است، چون یا هر سه راست گفته اند یا یکی از این سه راست گفته که می گوید رأیت، نتیجه وقوع حادثه است. فقط یک احتمال وآن کذب الجمیع است که می شود یک هشتم او خلاف نتیجه است.

حالا اگر مخبر چهارم مثلا خالد بیاید بگوید رأیت. آن 8 احتمال که بود تارة جمع می شود با احتمال صدق این نفر چهارم و تارة با احتمال صدق او، 8 ضرب در 2 می شود 16.

از 16 احتمال 15 احتمال مشترک هستند در نتیجه واحده و هو وقوع الحادثة التصادف و الموت، فقط یک احتمال از 16 احتمال خلاف این نتیجه است.

نفر پنجم که می آید می شود احتمال کذب جمیع یک سی ودوم.

همینطور احتمال کذب جمیع کم می شود. نسبت به نفر ششم می شود یک شصت و چهارم، و بعد نسبت به نفر هفتم می شود یک صدو بیست و هشتم، بعد نسبت به نفر هشتم می شود یک دویست و پنجاه ششم. دیگر این احتمال می شود موهوم و خلاف اطمینان. این می شود مستفیض. تا جائی می رسد که دیگر اطمینان نیست قطع نفسانی است، قطع است اما نه قطع ناشی از برهان. برهان ریاضی نیست که موجب قطع بشود، نه هنوز هم احتمال کذب جمیع وجود دارد. ولکن نفس احساس می کند دیگر احتمال کذب جمیع را نمی دهد ولو برهان ریاضی ندارد.

این حساب احتمالات است. اصلا ایشان در کتاب اسس منطقیه به این نتیجه رسیده است که غیر از اولیات و فطریات بقیه همه به حساب احتمالات برمی گردد، مثل تجربیات. اصلا اینها به حساب علم در این مقدماتی که ناشی از اولیات مثل امتناع اجتماع نقیضین نیست وفطری هم نیست که قضایا قیاساتها معها مثل الکل اعظم من الجزء، بقیه مقدمات برهانیه برهان عقلی نیست، بلکه بر اساس حساب احتمالات است مثل تجربیات. خب انسان ممکن است اشتباه بکند، خیلی در زندگی انسان اشتباه می کند، سوار قطار که می شوی فکر می کنی که درختها دارند حرکت می کنند، بعد متوجه می شوی که اشتباه می کنی قطار دارد حرکت می کند. خب انسان با حساب احتمالات احتمال خطائش را از بین می برد. الان شما وارد خانه یک آقایی می شوی می بینی که کتاب واسئل الشیعه گذاشته بحث وضوء که یجب غسل الوجه. احتمال می دهی که یک چک 50 هزار تومانی بود داخل این کتاب وسائل، این آقا همینجور باز کرد این چک را بردارد دیگر نبست، والا کاری به این بحث نداشت، واقعا این احتمال هست. اما نگاه می کنیم می بینیم آن طرف هم کتاب مستمسک بحث وضوء یجب غسل الوجه، آن هم احتمال می دهیم یک نامه ای آنجا بود می خواست بردارد، اتفاقا نامه را برداشت و عجله داشت و کتاب را باز گذاشت و رفت. بعد نگاه می کنیم آن طرف هم کتاب تنقیح بحث وضوء یجب غسل الوجه، احتمال هم دارد که اتفاقا کتاب از قفسه از دست این آقا افتاده زمین وهمینجوری باز شده این بحث آمده. ولکن آنقدر این احتمال های به حساب احتمالات ضعیف می شود، یعنی اگر یکی از این کتابها را بخاطر دیدن این بحث باز کرده باشد کافی است بگوئیم این آقا به دنبال دیدن بحث وضوء بود. فقط یک کتاب را به این هدف باز کرده باشد کافی است. تمام احتمالات مؤید این است که این آقا دنبال بحث وضوء بود، فقط احتمال اینکه جمیع این موارد به یک سبب آخر موجود شده است. خب این احتمال آنقدر ضعیف می شود که شما می گوئید آقا من یقین دارم که این آقا به دنبال بحث وضوء بود. از کجا یقین پیدا کردید برهان داشت؟ نه، همین حساب احتمالات بود.

آقای صدر می گویند اینجا هم همین است، ما استدلال اول را نگاه می کنیم در این مسأله فقهیه، احتمال خطاء در او یک سوم است، استدلال دوم را در این مسأله فقهیه نگاه می کنیم احتمال خطاء در هر دو یک چهارم است، استدلال سوم را نگاه می کنیم احتمال خطاء در هر سه یک هشتم است. استدلال چهارم که مطرح می شود احتمال خطاء در هر چهار یک شانزدهم است، استدلال پنجم را که نگاه می کنید احتمال خطاء در مجموع این پنج استدلال می شود یک سی و دوم. آنوقت این راجع به این مسأله فقهیه. راجع به مسأله فقهیه دوم هم حساب کنید. آنوقت وقتی اینجور شد شما فرض این است که از 9 مسأله فقهیه که هر مسأله فقهیه 5 احتمال داشت، اینجور حساب کردیم که ما احتمال خطاء را از 45 استدلال در 15 استدلال می دادیم. آنوقت این 45 را که حساب کنید هر استدلالی احتمال خطائش می شود یک سوم، خب فرض این است که 45 استدلال است به حساب احتمالات که حساب کنید احتمال اینکه این آقا در مجموع استدلال فقهی در این مسأله ای که مخالف اعلم هست خطاء کرده باشد ایشان می گوید که یک در 243 است. اینجور حساب می کنید. وجه استدلالش هم همین است که شما همینجوری حساب کنید بروید بالا، می رسد احتمال خطاء در جمیع یک در 243.

بعد ایشان می گوید مرجحات کیفی هم هست برای اینکه استدلال این غیر ذاعلم را قوی بکند. وآن اینکه اگر غیر اعلم ملتفت به استدلال اعلم هست ولی قبول نمی کند آن را. خب این مرجح کیفی است که احتمال خطاء این غیر اعلم ضعیف بشود. یا بعضی از موارد هست قابل بحث نیست مثل استظهار، او می گوید استظهر کذا دیگری می گوید استظهر کذا. اینها مرجح کیفی است که احتمال خطاء غیر اعلم را پائین می آورد.

ولذا به نحو موجبه جزئیه می شود بگوئیم که اطمینان پیدا می شود برای غیر اعلم.

اقول: این فرمایش ایرادهایی دارد:

ایراد اول: ما اطمینان ناشی از حساب احتمالات را قبول نداریم. شما صد تا دانه گندم می دانید یکی از آنها غصبی است، خب احتمال غصبی بودن هر کدام می شود یک صدم، ولی واقعا می شود بگوئیم می دانم این غصبی نیست؟ می دانم این دانه گندم غصبی نیست می دانم آن دانه گندم دوم غصبی نیست تا آن دانه گندم صدم. بعد خب کجا رفت آن علم اجمالی شما که می دانید یکی از این صد دانه غصبی است؟ شما می گوئید می دانم یکی از این صد دانه گندم غصبی است، بعد به هر کدام می رسید می گوئید می دانم این غصبی نیست می دانم این غصبی نیست می دانم این غصبی نیست، اصلا این عرفا تهافت است. ضعف احتمال ناشی از حساب احتمالات از نظر عقلاء علم به عدم نمی آورد. صرف ضعف احتمال که کافی نیست، چه کسی می گوید عقلاء اعتناء نمی کنند؟ تا علم به عدم پیدا نشود چرا عقلاء اعتناء نمی کنند؟

ایراد دوم: این فرمایش ایشان مختص به غیر اعلم نیست. این اشکال ایشان اگر درست بشود در اعلم هم هست. خب اعلم احتمال نمی دهد که اگر با غیر اعلم بحث کند غیر اعلم بیسواد که نیست، او هم بالاخره مطالبی دارد ولو با استفاده از مطالب اعلم. چه زیاد پیش آمده شاگردانی نظر استادشان را عوض کرده اند ولو با استفاده از مطالب خود همان استاد. یک مطلبی گفته اند که اصلا نظر استاد به کلی تغییر کرده. اینجور نیست که اعلم احتمال ندهد که غیر اعلم هیچ مطلبی نداشته باشد. نه احتمال می دهد او هم مطالبی داشته باشد، که یا خودش فهمیده اتفاقا، یا اینکه با استفاده از مطالب اعلم به آن نتائج رسیده است. یا اعلم فعلا اعلم است، احتمال نمی دهد یک اعلم دیگری اگر بود یا در آینده به وجود می آید نظرش را عوض بکند؟ احتمال که دارد، پس چه جور جازم می شود؟ شما نگاه کنید در طول تاریخ، شیخ طوسی اگر می دانست که استدلالاتش را علمای آینده اینقدر تخریب می کنند اطمینان پیدا می کرد به استدلال خودش؟ خب شما هم برفرض اعلم، اما احتمال نمی دهید که در آینده علمائی بیایند این استدلالهای شما را کن فیکون بکنند؟ پس چه جور جزم پیدا می کنید به این استدلالات.

پس این اشکال مختص به غیر اعلم هم نیست. ببینیم راه حل صحیح چیست.

جلسه 560

سه شنبه 19/11/89

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 مجتهدی که اعتراف می کند که اعلم نیست چطور می تواند جازم بشود به نظر فقهی خودش با فرض اینکه احتمال می دهد که اگر با اعلم بحث بکند مطلبی بگوید که نظر او عوض بشود.

آقای صدر فرمود: ما جواب کلی از این مشکل نداریم. ولکن فی الجمله می توانیم کار مجتهد غیر اعلم را تصحیح کنیم.

ایشان فرمودند که شما فرض کنید نه مسأله فقهیه هست. در سه مسأله غیر اعلم با اعلم اختلاف دارد. و هر کدام از این نه مسأله 5 دلیل دارد، می شود 45 دلیل. فرض هم بکنید که از این 45 دلیل یک سومش یعنی 15 تا غیر اعلم اعتراف می کند که من اشتباه می کنم و نظر اعلم صائب هست. بنابر این احتمال اشتباه این غیر اعلم در هر استدلال می شود یک سوم، چون غیر اعلم اعتراف به این مقدار می کند که از 45 استدلال 15 استدلال را اعلم مطلبی را می فهمد که من نمی فهمم. ومن در این 15 استدلال از 45 استدلال به مطالبی نمی رسم که اعلم می رسد. می شود احتمال خطاء غیر اعلم در هر استدلال یک سوم. چون 15 استدلال از 45 استدلال اگر خطاء باشد نسبت خطاء به صحیح یک سوم هست.

ایشان فرموده اند این مسأله فقهی که غیر اعلم با اعلم اختلاف دارد حساب کنید، 5 استدلال دارد، یکی از این 5 استدلال صحح باشد کافی است که غیر اعلم محق باشد در این فتوی بر خلاف اعلم. احتمال اشتباه بودن کل این 5 استدلال در این مسأله فقهیه یک دویست و چهل و سوم است. چرا؟ برای اینکه استدلال اول احتمال خطائش یک سوم بود، احتمال خطاء استدلال اول و استدلال دوم با هم با تصاعد بالا می رود با ضرب بالا می رود، احتمال اشتباه استدلال اول و دوم می شود یک نهم. چون از سه احتمال یک احتمال این است که خطاء باشد، دو احتمال این است که از آن استدلالهای صحیح باشد که 30 تا از 45 استدلال صحیح است. خب ضرب می کنیم این سه احتمال را در استدلال اول با سه احتمال در استدلال دوم، پس احتمالها می شود نه، واحتمال خطاء هر دو استدلال می شود یک نهم.

استدلال سوم هم که به میان آمد این نه را ضرب در سه بکنیم می شود 27، احتمال خطاء هر سه استدلال می شود یک بیست و هفتم.

استدلال چهار را هم که ضمیمه بکنیم آن 27 را ضرب بکنیم در سه احتمال در استدلال چهارم، که این استدلال چهارم هم سه احتمال دارد دو احتمال این است که صحیح باشد چون بشود از آن 30 استدلال از 45 استدلال، می شود دو به سه، یک احتمال این است که خطاء باشد. پس سه احتمال هم در این استدلال چهارم هست، 27 ضرب در 3 می شود 81، احتمال خطاء کل این چهار استدلال شد یک هشتادو یکم.

حالا احتمال پنجم را هم بیاورید، 81 را ضرب در سه بکنید می شوید 243. احتمال خطاء کل این پنج استدلال می شود یک احتمال از 243 احتمال.

خب این احتمال آنقدر ضعیف است که منافات با اطمینان ندارد.

ولذا این مسأله فقیه را مجتهد غیر اعلم می گوید من اطمینان دارم که من درست می گویم. مسأله فقهیه دوم هم که اختلاف دارد با اعلم باز همینطور می گوید. مسأله فقیه سوم را هم همینطور می گوید، ومشکل حل می شود.

ایشان می فرماید: البته باید این غیر اعلم زیاد شلوغ کاری نکند. اینکه هر الاقوی اعلم را این غیر اعلم کرده الاضعف یا گفته الاقوی خلافه. اختلاف اگر زیاد شد آقای صدر می گوید ما دیگر نمی توانیم دفاع کنیم از این غیر اعلم، چون درصد احتمال خطاء بالا می رود.

اقول: این فرمایش ایشان چندین ایراد دارد من خلاصه اش را عرض می کنم:

اولا: همانطور که خود ایشان هم بالاجمال گفته این به نحو موجبه جزئیه است نه به نحو موجبه کلیه، فقط در جائی است که این غیر اعلم بر اساس پنج دلیل فتوی می دهد مثلا به حرمت حلق لحیه. اعلم فتوی می دهد به برائت از حرمت حلق. اینجا غیر اعلم می گوید یکی از این پنج دلیل من درست باشد کافی است برای اینکه برائت جاری نشود. اما گاهی قضیه برعکس است، اعلم فتوی می دهد به حرمت حلق لحیه بر اساس پنج دلیل، غیر اعلم پنج بیان دارد هر بیانی برای ابطال یک دلیل. این درست، اما این غیر اعلم برای اینکه فتوای به حلیت حلق لحیه اش درست باشد باید کل پنج بیانش درست باشد. یکی از اینها اگر غلط بود حرف اعلم به کرسی می نشیند. چرا؟ برای اینکه اعلم پنج دلیل آورد بر حرمت حلق لحیه، یکی از این پنج دلیل بلاجواب باشد فیثبت حرمة حلق اللحیة.

پس آقای غیر اعلم، شما دلت را خوش نکن که پنج بیان دارم در ابطال آن پنج دلیل اعلم، یکی از این پنج بیان انشاء الله درست است، احتمال خطاء کل این پنج بیان یک دویست و چهل و سوم است. می گویند آقا! لازم نیست کل پنج بیان تو خطاء باشد، بلکه یکی از اینها هم خطاء باشد یعنی یک دلیل از آن پنج دلیل اعلم را بلاجواب گذاشته ای. شما باید بتوانی به این نتیجه برسی که کل پنج بیانت صحیح است، نه اینکه یکی از این پنج بیان هم صحیح باشد کافی است.

حالا این اشکال نیست، آقای صدر از اول گفت به نحو موجبه جزئیه من می گویم. خب این موجبه کلیه که نبود. این را به حساب توضیح بگذارید.

اما اشکالات دیگر به بیان ایشان:

اشکال اول: دیروز عرض کردیم که حساب احتمالات علم نمی آورد فی حد ذاته. شما نود ونه آب داشتید یک آقایی آمد یک ظرف مشابه آن آب که داخلش گلاب بی بوی مانده که در آن ظرف بود را قاطی کرد، یک چیزی که شبیه آب است ولی آب نیست قاطی کرد، گفت هر کسی که می تواند بیاید پیدا کند آن گلاب را، شما حوصله این کارها را ندارید. خب آقای صدر می گوید از مایع اول وضوء بگیر. چرا؟ برای اینکه احتمال اینکه آب نباشد یک صدم است، از مایع دوم هم وضوء بگیر، یعنی صد تا نماز و هر کدام از از این نمازها با یکی از این مایعها وضوء گرفته ای، اشکال ندارد، آقای صدر اینجور می گوید. هر بار که شما وضوء می گیری می گوئی می دانم ومطمئنم که با آب وضوء می گیرم. حالا بعد از اینکه صد نماز خواندی یک علمی هم داری بعد از وقوع واقعه علم پیدا می کنی به مخالفت قطعیه، مهم نیست. زمان عمل مطمئن بودی که با آب وضوء می گیری، حالا بعدا آن علم اجمالی چه بسا اثر ندارد، برای اینکه بعضی از این نمازها که خواندی مثل نماز آیات بود عند الزلزله که باطل هم باشد به نظر برخی از آقایان قضاء ندارد، خب باطل باشد. علم اجمالی بعدی اصلا معلوم نیست منجز باشد، چون همه نمازهای باطل که قضاء نداره.

ما حرفمان این است که می گوئیم عقلاءا شما چه جور هم می گوئید می دانم یکی از این صد مایع آب نیست و هم می گوئید می دانم این آب است و می دانم این آب است و می دانم ای آب است تا مایع صدمی؟ این تهافت عقلائی است.

بگذرید این را بیشتر توضیح بدهم: پنج تا مایع از آن صد مایع را بیاورید بگذارید کنار، احتمال اینکه یکی از این پنج مایع مضاف باشد چقدر است؟ می شود پنج صدم یعنی یک بیستم. خب یک بیستک که احتمال عقلائی است. پس از یک طرف می گوئید من احتمال می دهم که یکی از این پنج مایع گلاب باشد، ولی این مابع هم آب است این مایع دوم هم آب است این مایع سوم هم آب است آن چهارمی هم آب است وآن پنجمی هم آب است، این عند العقلاء تهافت نیست؟

اشکال دوم به آقای صدر: احتمالات ریاضی را حساب کردن این از نظر عقلاء کافی نیست، ما برهان می آوریم که از نظر عقلائی بر اساس حساب ریاضی کافی نیست که شما ادعا بکنید که ما گمان داریم یا اطمینان داریم. باید عوامل نفسانی تعیین بکند سرنوشت ظن به وجود یا ظن به عدم یا اطمینان را.

مثال بزنم: شما می دانید شهر قم از تهران کوچکتر است، این را که می دانید. شهر حلب می گویند در سوریه است، از شما می پرسند شهر حلب از قم کوچکتر است یا بزرگتر است یا مساوی است؟ می گوئی من هیچی نمی دانم اصلا جاهل محض هستم، چون من تا حالا با هیچ کسی که از حلب آمده باشد اینجا برخورد نکرده ام. پس سه احتمال هست، شهر حلب مساوی قم، کوچکتر از قم و بزرگتر از قم، این سه احتمال راجع به حلب و قم هست. راجع به حلب و تهران هم می پرسند حلب مساوی تهران است؟ می گوئی نمی دانم. می پرسند بزرگتر است؟ می گوئی نمی دانم. می پرسند کوچکتر است؟ می گوئی نمی دانم اصلا هیچ خبری ندارم راجع به شهر حلب. خب آقای صدر اینجا چه می گوید؟ می گوید پس شما گمان دارید که شهر حلب از تهران کوچکتر نیست. چرا؟ چون احتمال کوچکتر بودن شهر حلب یک سوم است نسبت به تهران. چون یک احتمال این است که مساوی باشد، یک احتمال دیگر این است که شهر حلب بزرگتر باشد. پس احتمال اینکه شهر حلب کوچکتر از تهران باشد می شود یک سوم. یک سوم یعنی چی؟ یعنی ظن به عدم، این است دیگر. ما اینجا به آقای صدر اشکال داریم که یک سوم ریاضی را می گوید ظن به عدم. پس شما گمان دارید که حلب از تهران کوچکتر نیست، پس نتیجه می گیریم گمان دارید که شهر حلب از قم بزرگتر است، قم نصف تهران هم نیست، کوچکتر از تهران است، شمائی که گمان دارید شهر حلب کوچکتر از تهران نباشد یعنی گمان دارید از شهر قم بزرگتر باشد دیگر. کسی که می گوید من گمان دارم شهر حلب کوچکتر از تهران نباشد یعنی از شهری که از تهران کوچکتر است من گمان دارم حلب اکبر است. پس گمان دارید شهر حلب از قم برگتر است، چون در دو صورت شهر حلب از قم بزرگتر است، یکی اینکه مساوی تهران باشد و دیگر اینکه بزرگتر از تهران باشد. از آن طرف اول احتمال بزرگتر بودن شهر حلب نسبت به قم چقدر بود؟ یک سوم. آنوقتی که حساب می کردید سه احتمال بین شهر حلب وقم، احتمال بزرگ بودن شهر حلب نسبت به قم یک سوم بود، ویک سوم یعنی ظن به عدم یعنی گمان داریم شه[[5]](#footnote-5)ر حلب از قم بزرگتر نیست. حالا دارید می گوئید گمان داریم که شهر حلب از قم بزرگتر است. این حساب ریاضی شما، شما را به تناقض گوئی انداخت.

وخلاف وجدان هم هست، واقعا شما می گوئید من چه گمانی دارم که شهر حلب از قم بزرگتر باشد، من چه گمانی دارم. بله نسبت به حلب و تهران سه احتمال است، احتمال کوچکتر بودن حلب به تهران از سه احتمال یک احتمال است، اما نه اینکه ظن به عدم پیدا می کنیم. والا اگر احتمالات را به حساب ریاضی بگذارید و بگوئید مساوی است با ظن به عدم، دچار تناقض گوئی می شوید. معنایش این است که بگوئید ما گمان داریم شهر حلب از تهران کوچکتر نیست. اینجوری است دیگر. چون احتمال کوچکتر بودنش یک سوم است. کسی که گمان دارد شهر حلب از تهران کوچکتر نیست یعنی گمان دارد که یا مساوی تهران است یا بزرگتر از تهران است، پس یعنی گمان دارد که از شهر کوچکتر از تهران بزرگتر است دیگر. شما طبق این بیان پس باید بگوئید گمان داریم که شهر حلب بزرگتر از قم است، در حالی که طبق آن محاسبه اول می گفتید احتمال بزرگتر بودن شهر حلب نسبت به قم یک سوم است، یعنی گمان به عدمش داریم، حالا می گوئید گمان به وجودش داریم؟ اینکه تناقض می شود. و اینها خلاف وجدان هم هست. حسابهای ریاضی را که ما از چند احتمال بیائیم یک احتمال را حساب کنیم، بگوئیم یک احتمال از صد احتمال، پس یعنی اطمینان به عدم این احتمال، اینها درست نیست.[[6]](#footnote-6)

سؤال وجواب: آقای صدر اینجور فرض کرد که اعلم و غیر اعلم به این نحو است که غیر اعلم از 45 استدلال می گوید 15 استدلال را اعلم می فهمد و من اشتباه می کنم. ایشان اینجور حساب کرد. ولذا می گوید احتمال خطاء در هر استدلالی می شود 15 به 45 یعنی یک سوم.

حالا شما مثال را در سن تولد سه نفر حساب کنید. می دانید زید از عمرو کوچکتر است، عمرو 30 سالش هست و زید 29 سالشه. یک آقای دیگری است اصلا نمی دانید چند سالشه، احتمال داره مساوی باشد، احتمال دارد بزرگتر باشد و احتمال دارد کوچکتر باشد. اینجا هم همین مطلب را پیاده کنید.

اشکال سوم به آقای صدر: عرض کردیم که این فرمایش ایشان اختصاص به غیر اعلم ندارد. اعلم هم احتمال می دهد اگر با غیر اعلم بحث کند او مطالبی بگوید که نظر اعلم را عوض کند. یکی از مراجع فعلی می فرمود یک طلبه ای آمد از ما مسأله ای پرسید، گفت که یک آقایی زنش را طلاق دارد بعد رفت زن دیگری گرفت، بعد علم اجمالی هست که یا ازدواج باطل بوده یا طلاق باطل بوده. حالا یا خودش این علم اجمالی را پیدا کرد، یا او مرده ورثه بخاطر تقسیم ارث گیر کرده اند علم اجمالی پیدا کرده اند. ایشان فرمودند که من بلافاصله گفتم که قاعده فراغ در آن ازدواج تعارض می کند با قاعده فراغ در آن طلاق، تعارضا تساقطا، رجوع می کنیم به اصل طولی. اصلی طولی چیست؟ استصحاب بقاء زوجیت زوجه اولی و استصحاب عدم زوجیت زوجه ثانیه. گفتیم خب شرعا آن زوجه اولی محکوم به بقاء زوجیت است اگر ارثی هم هست یک هشتم را به او بدهید. اتفاقا این مطلب را در استفتائات مرحوم آقای اراکی قده به همین نحو نوشته اند، که خدمت آقازاده ایشان رضوان الله علیه رسیده بودیم همین بحثی که الان مطرح می کنم پیش آمد که عرض می کنم. خب ابتدا به ذهن هر شخصی این می آید دیگر. این را می خواهم عرض کنم که ایشان فرمودند آن طلبه بعد از چند روز آمدند گفتند آقا ما یقین داریم که یا این دو تا زن هر دو زوجه اند یا هیچکدام زوجه نیستند، چرا؟ چون اگر ازدواج با زن جدید باطل بوده، پس طلاق صحیح بوده است. خب اگر طلاق صحیح باشد آن زوجه اولی که مطلقه است، مرأه ثانیه هم که ازدواجش باطل بوده، هیچکدام وزجه نیستند. (سؤال وجواب: اولا چه بسا علم اجمالی داریم که یکی از آنها درست است، نداشته باشیم قاعده فراغ در احدهمای لابعینه می گوید بگو حداقل یکی درست است. وقتی شما علم اجمالی دارید یکی از این دو باطل است و احتمال می دهید عمل دوم صحیح است، قاعده فراغ می گوید بگو انشاء الله عمل دوم صحیح است. اگر علم هم ندارید قاعده فراغ تصحیح می کند احد العملین لابعینه را).

واگر عکسش باشد یعنی طلاق باطل باشد پس ازدواج صحیح است، یعنی هر دو زوجه اند، طلاق باطل است پس زوجه اولی هنوز زوجه است، ازدواج صحیح است پس مرأه ثانیه هم زوجه شده. خلاصه سرنوشت این دو تا زن مشترک است، یا هیچکدام زوجه نیستند یا هر دو زوجه اند. پس اینکه شما می گوئید استصحاب می کنیم زوجیت زوجه اولی را و عدم زوجیت زوجه ثانیه را و می خواهید کل ارث را به زوجه اولی بدهید یقینا دارید خلاف می کنید. چون نصف این یک هشتم را چرا می دهید به زوجه اولی؟ چون یا او زوجه نیست اصلا آن نصف اول را هم بیخود به او دادید، یا اگر هم او زوجه است هوو دارد، باید آن نصف دوم را به آن هوویش بدهیم، واگر خود شوهر هم اگر زنده بود با این علم اجمالی توی چاه می افتاد، هم باید طبق این علم اجمالی نفقه هر دو را می داد، و هم باید دنبال زن سومی باشد که زندگی اش را با او اداره کند، چون علم اجمالی منجز است. ایشان می فرماید: من دیدم اشکال وارد است، یک طلبه معمولی آمده اشکال کرده نظر یک مجتهد مسلم را برگردانده. پس اینکه فکر کنید اعلم هر چی هست خودش می فهمد و دیگران هیچی نمی فهمند که نیست. بالاخره آن شاگرد هم بر اساس استفاده ای که از استاد می کند یک مطالبی را می گوید که استاد هم نظرش عوض می شود.

مرحوم استاد آقای تبریزی می فرمودند آقای خوئی یک مقداری از نظریاتش را همین شاگردانش عوض کردند. وخود ایشان اعتراف داشت خطاب به آقای تبریزی که من در فلان مطلب نظرم این بود شما نظر من را عوض کردید.

پس این اشکال آقای صدر به غیر اعلم هم اختصاص ندارد.

حل مطلب چیست؟ این است که ایشان اعلمی که می گوید مرادش یعنی فهم فعلی صحیح، نه اقوی استنباطا. چون ایشان گفته است که غیر اعلم در هر سه استدلال یکی را اشتباه فهمیده اعلم درست فهمیده. آقا اگر اینجور معنا کنید امکان ندارد غیر اعلم به نظر فقهی برسد. غیر اعلمی که اعتراف می کند که من در سه استدلال اجمالا یکی از استدلال را اشتباه می کنم، این اصلا به نظر فقهی نمی رسد. آنی که غیر اعلم می گوید حرفش این است که می گوید اعلم اجود استنباطا است اما بالفعل من مطمئنم آنچه من استنباط کرده ام من صحیح اشتباه کرده ام و اعلم مشتبه است. حالا ما تعبیر محترمانه اش را گفتیم که اعلم مشتبه است، تعبیر غیر محترمانه اش این است که غیر اعلم می گوید ماذا بعد الحق الا الضلال اعلم اصلا جاهل است. کسی که رساله می نویسد و قبول هم دارد غیر اعلم است، اصلا اگر یک مقدار از رساله ها را ننویسد بگوید مسائل مشکل را نمی فهمم، این می شود. می گوید من علمم اندازه کسی است که در آن استخر یک متری می تواند شنا کند، نمی توانم بروم در عمق چهار متری و الا غرق می شوم. این می شود. اما غیر اعلمی که خودش را مجتهد مطلق می داند و بالفعل استنباط کرده امکان ندارد که اعتراف بکند که اعلم بالفعل وجود دارد نسبت به من، اعلم بالفعل، یعنی کسی که بیشتر از من فهمیده است. بله اقوی استنباطا هست، توانائی علمی اش بالاست، اما من هم از دیگران استفاده کردم از خود این آقا استفاده کردم، بالفعل من در این مسأله عالمم و او اگر با من اختلاف داشت جاهل است. حق وباطل که اعلم و غیر اعلم ندارد، اگر من راه خودم را حق تشخیص می دهم پس راه های دیگر باطل است.

پس غیر اعلم یک وقت می گوید من نمی توانم مسائل معاملات را استنباط کنم. پس اصلا شما باید یک رساله ای بنویسد که آخرش بشود کتاب الحج مثلا. دیگر کتاب البیع ننویس چون می گوئی من نمی فهمم. اگر غیر اعلم بگوید می فهمم، خب اگر می فهمی و کل رساله را نوشتی اگر شک داری پس مقتضای تدین این است که رساله ننویسی، واگر شک نداری پس دیگران را شما در مواردی که با تو اختلاف دارند جاهل می دانی، اصلا معنا ندارد بگوئی نه من او را اعلم می دانم. اعلم می دانی استادت را، اما اعلم به معنای اقوی استنباطا فی حد ذاته، اما در این مطلب ایشان اشتباه کرده است. غیر از این راهی ندارد. اگر بگویی نه شاید ایشان اشتباه نکرده این معنایش این است که شما در حرف خودت شک داری.

ولذا باید به حدی برسد چه اعلم و چه غیر اعلم علم عرفی پیدا کند که این ظهوری که من می فهمم درست است، استظهار اعلم اشتباه است. باید به این حد برسد. بله در بحث اصل برائت می شود بگوید من به اندازه فحص متعارف فحص کرده ام، من که نمی توانم بروم در خانه اعلم بزنم بگویم آقا اماره بر حرمت حلق لحیه پیدا نکردید؟! بله او را می توانیم بگوئیم فحص متعارف اقتضاء می کند آدم از کتب فحص کند نه اینکه در خانه این و آن برود. اما در استدلالات و استظهارات که نیاز به جزم دارد معنا ندارد که شک داشته باشد مجتهد. اگر شک داشت یعنی اجتهاد نکرده است. ولذا باید تخطئه بکند در استظهار اعلم را، بگوید او در این مسأله جاهل است مشتبه است ولو اقوی استنباطا است.

یقع الکلام فی اجراء الاصول العملیة فی الاحکام الظاهریة انشاءالله فردا.

جلسه 561

چهارشنبه 20/11/89

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 شیخ در تقسیم فرمود: اعلم أنّ المکلف إذا التفت الی حکم شرعی فإما أن یحصل له القطع به أو الظن أو الشک. تقسیم را ثلاثی کرد. مرحوم آخوند تقسیم را ثنائی کرده است، فرموده: إنّ البالغ الذی وضع علیه القلم إذا التفت الی حکم شرعی فإما أن یحصل له القطع بالحکم الشرعی الواقعی أو الظاهری، أو لایحصل له القطع. مقسم را مرحوم صاحب کفایه اعم گرفت از حکم واقعی و حکم ظاهری. اما مرحوم شیخ مقسم را حکم واقعی گرفت. ولذا سه فرض پیش آمد: قطع به حکم واقعی، ظن به حکم واقعی، شک در حکم واقعی. ظن به حکم واقعی و شک در حکم واقعی همراه هست با قطع به حکم ظاهری. چون شما ظن به حکم واقعی داشتید یا این ظن معتبر است، که بر طبق او حکم ظاهری جعل می شود، یا معتبر نیست، اصل عملی جاری می شود. اصل عملی هم حکم ظاهری است. پس شما نسبت به حکم واقعی ممکن است بگوئید من قطع ندارم در مورد امارات و یا اصول، اما نسبت به حکم ظاهری قطع دارید. مرحوم شیخ چون نظر داشت به حکم واقعی و مقسم را حکم واقعی می دانست تقسیم شد ثلاثی. ولی مرحوم آخوند یک کاسه کرده حکم را، اعم گرفته از حکم ظاهری و واقعی، فرموده یا قطع به حکم شرعی پیدا می کند اعم از واقعی و ظاهری فهو، یجب علیه العمل به. یا قطع پیدا نمی کند به حکم شرعی. آنوقت نوبت می رسید به حکم عقل. حکم عقل این است که اگر مقدمات انسداد تمام شد علی مسلک الحکومة، چون اگر مقدمات انسداد علی مسلک الکشف تمام شد یعنی کشف می کنیم حجیت شرعیه ظن مطلق را، باز می شود قطع به حکم شرعی ظاهری. داخل می شود در آن إما أن یحصل له القطع بالحکم الشرعی الواقعی و الظاهری. مقدمات انسداد علی مسلک الحکومة به این است که: عقل بگوید که من شما را معذور می دانم در مقام احتیاط اکتفاء بکنید به مظنونات. خب این حکم عقل است موجب قطع به حکم شرعی نمی شود. آنوقت شما اگر قطع به حکم شرعی نداشتید ظن پیدا کردید و مقدمات انسداد علی مسلک الحکومة هم تمام شد عقل می گوید به ظن عمل کنید. والا اگر ظن پیدا نکردید یا مقدمات انسداد تمام نشد مورد سائر اصول عملیه عقلیه حالا برائت عقلیه یا احتیاط عقلی در برخی موارد یا تخییر عقلی در دوران امر بین المحذورین است. شد تقسیم ثنائی. یا قطع به حکم شرعی پیدا می کنید چه واقعی و چه ظاهری، فیجب العمل به، یا قطع پیدا نمی کنید به حکم شرعی، فیتعین العمل بحکم العقل، و حکم العقل یختلف باختلاف الموارد. تقسیم شد ثنائی.

حالا از نظر روش که انصافا روش مرحوم آخوند درست نیست. خود ایشان هم در کفایه اینگونه مشی نکرده است، این کار مرحوم آخوند جنبه تلخیص وفهرست نگاری دارد نه بیان موضوع به غرض بحث از احکام موضوع. شما کل کفایه را خلاصه کردید در این عنوان. اینکه تقسیم موضوع بحث نیست. خود شما هم اینطور بحث نکردید، شما هم بحثتان بر اساس تقسیم مرحوم شیخ بوده است. انسان برای بحث باید موضوع را با قطع نظر از احکام ببیند، بعد راجع به احکام این موضوع بحث بکند. اینکه مرحوم آخوند فرموده تقسیم مرحوم شیخ تداخل دارد، چون ظن به حکم واقعی اگر معتبر باشد حکم قطع را دارد، اینکه مرحوم شیخ فرموده اما أن یحصل له القطع بالحکم الشرعی که مراد حکم واقعی است أو یحصل له الظن أو یحصل له الشک، اینها با هم تداخل می کنند. چون ظن به حکم شرعی اگر غیر معتبر باشد حکم شک را دارد، اگر معتبر باشد حکم قطع را دارد، می شود تداخل در احکام این اقسام. ما باید جوری تقسیم کنیم که تداخل در احکام پیدا نکنند.

اقول: این فرمایش ناتمامی است. چه محذوری دارد تداخل در احکام؟ شما می گوئید الانسان إما مسلم أو مشرک أو کتابیّ. انسان یا مسلم است یا کافر کتاب است یا کافر مشرک است یعنی کافر غیر کتابی. تقسیم کردید. کافر کتابی یعنی یهودی و نصرانی و مجوسی اگر ذمی باشد ملحق است به مسلم به لحاظ حرمت مالش. چون شما در مقام تقسیم هستید به لحاظ حرمت مال. واگر کتابی غیر ذمی باشد ملحق به مشرک است. این اشکالی ندارد. ما برای فهم موضوع باید با قطع نظر از حکم موضوع را تقسیم کنیم بعد ببینیم احکامش چیست. تداخل در احکام که محذور ندارد.

سؤال وجواب: ما آن مقدار که کمک بکند در فهم در بحث تقسیم می کنیم. بله کافر سفید پوست و سیاه پوست تأثیری در بحث حرمت مال ندارد لذا تقسیم نمی کنیم، اما کتابی بودن و غیر کتاب بودن تأثیر دارد در بحث حرمت مال، ولو کتابی بر دو قسم است یک قسم ملحق است به مسلم فی حرمة ماله و هو الکتابی الذمی، ویک قسم ملحق است به مشرک در عدم حرمت مالش و هو الکتابی غیر الذمی. اینکه اشکالی ندارد. حالا این بحث مهم نیست.

مهم این است که ما ببینیم آن فرمایش صاحب کفایه که فرموده: احکام در علم اصول مختص به قطع به حکم واقعی نیست، برای چی شما می گوئید مقسم و محور حکم واقعی است، قطع به حکم ظاهری هم موضوع است برای منجزیت و معذریت. ظن به حکم ظاهری هم مثل اینکه خبر ثقه قائم بشود بر جریان استصحاب، صحیحه زراره یعنی لاتنقض الیقین بالشک امارة علی الحکم الظاهری الاستصحابی. خب این هم حجت است.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند قابل تأمل است، که ببینیم آیا این فرمایش مرحوم آخوند که احکام قطع و ظن و شک اختصاص ندارد به قطع به حکم شرعی واقعی، بلکه قطع به حکم شرعی ظاهری هم حجت است. قطع به حکم شرعی ظاهری هم حجت ظاهریه است، ظن به حکم شرعی ظاهری هم اگر معتبر باشد حجت اعتباریه است. این فرمایش مرحوم آخوند را مناسب است بررسی کنیم.

انصاف این است که فی الجمله حق با مرحوم آخوند است. قطع به حکم شرعی ظاهری منحز ومعذر هست، منتهی منجز حکم ظاهری نیست، منجز حکم واقعی است. قطع به حکم شرغی ظاهری موضوع هست برای منجزیت، اما منجریت نسبت به واقع. اگر شما قطع پیدا کردید به اینکه واجب است احتیاط بکنید در لحوم، قطع داشتید به وجوب شرعی ظاهری احتیاط. خب این قطع منجز است، اما نه منجز وجوب احتیاط، بلکه منجز جرمت واقعیه این لحم مشکوک. نتیجه این می شود که اگر واقعا وجوب احتیاطی در کار نبود و قطع شما جهل مرکب بود، شما قطع پیدا کردید به وجوب احتیاط در لحوم اما اشتباه کردید لحوم با غیر لحوم فرقی نمی کند، اما اگر فی علم الله این لحم مشکوک لحم ارنب باشد و حرام باشد، شما معصیت کرده اید، هر چی می گوئید خدایا من خیال می کردم وجوب احتیاط در لحوم هست. بعد ها فهمیده ام لحوم وجوب احتیاط ندارند بلکه مثل بقیه اطعمه مجرای قاعده حل هستند. خطاب می رسد که تو مرتکب شدی این حرام واقعی را بدون عذر. واقعا این لحم، لحم ارنب بود. دیگران چون جهل مرکب نداشتند اصالة الحل جاری کردند، گفتند انشاء الله که لحم شاة است خوردند نوش جانشان، حرام واقعی را مرتکب شدند عن عذر، رزق رزقه الله. اما شما حرام واقعی را بدون عذر مرتکب شدید مستحق عقابید بر عصیان. و همینطور است اگر اماره قائم بشود بر حکم ظاهری بعد کشف خلاف بشود که همچنین حکم ظاهری نداشتیم، بالاخره این اماره بر حکم ظاهری منجز است اما نه منجز حکم ظاهری بلکه منجز واقع مشکوک.

اجرای اصول عملیه در موارد شک در حکم ظاهری

اما اصول عملیه در موارد شک در حکم ظاهری، این بحث، بحث مهمی است. اصلا اصول عملیه جاری می شوند در موارد شک در حکم ظاهری یا جاری نمی شوند؟ یک اصل عملی استصحاب است، استصحاب در حکم ظاهری جاری می شود؟

خب انصافا روشن است که استصحاب اگر در احکام جاری بشود فرق نمی کند چه در حکم واقعی مشکوک و چه در حکم ظاهری مشکوک، مشکلی ندارد. اگر مجتهدی اعلم بود، از او تقلید کردیم، بعد مجتهد فالاعلم آنقدر درس خواند و آن مجتهد اعلم بخاطر گرفتاری مرجعیت نتوانست به اندازه کافی استمرار داشته باشد فعالیت علمی اش، که این فالاعلم مساوی شد با آن مجتهد اعلم شما. الان شک می کنید که آیا آن مجتهد اعلم که صار مساویا هنوز هم فتوایش حجت است یا نه؟ خب کسی که استصحاب را در شبهات حکمیه قبول دارد خب استصحاب می کند بقاء حجیت را. می گوید قبلا حجت بود فتوای این آقا چون اعلم بود، احتمال می دهیم هنوز هم فتوای او حجت باشد، استصحاب می کند بقاء حجیت را.

ما نفهمیدیم در برخی از کلمات حضرت امام هست که استصحاب حجیت معنا ندارد.

چرا معنا ندارد؟ حجیت به عنوان یک حکم ظاهری مجرای استصحاب است. قبلا یقین داشتیم به حدوث حجیت، الان شک داریم در بقاء حجیت استصحاب می کنیم.

بله یک مطلبی مرحوم آقای صدر در بحوث دارد، اگر آن مطلب درست بشود دیگر استصحاب حجیت نمی تواند جاری بشود. وآن مطلب این است که ایشان می گوید ما از آیه "لاتقف ما لیس لک به علم" ارشاد به عدم حجیت ظن را می فهمیم، کأنه گفته الظن لیس بحجة الا ما خرج بالدلیل. ایشان استظهار می کند از این آیه که این آیه اماره است بر بیان عدم جعل حجیت برای ظن، هر مقدار که دلیل داشتیم رفع ید می کنیم از این عموم.

خب اگر این مطلب درست بشود، آنوقت اماره مقدم است بر استصحاب این اماره است می گوید هیچ ظنی حجت نیست الا ما خرج بالدلیل، فتوای اعلم بالفعل خارج شده است از این عموم. اما فتوای اعلم سابق اصالة العموم می گوید داخل لاتقف ما لیس لک به علم است، واصالة العموم که از امارات است مقدم است بر اصل عملی که استصحاب است.

آنوقت نقض می شود به آقای صدر، که شما در اصول اینجور می گوئید، آنوقت در فقه می آیید فتوی می دهید که می شود از این اعلم سابق تقلید کرد، دلیلتان هم استصحاب بقاء حجیت است. شما با آن مطلب اصولی تان نباید استصحاب حجیت جاری کنید، چون شما اماره قائلید لاتقف ما لیس لک به علم را اماره می دانید بر عدم حجیت ظن. خرجنا عن هذه الامارة فی فتوی الاعلم اما فتوای اعلم سابق ومساوی فعلی داخل در عموم این آیه است.

البته اینکه اصل استظهار ایشان را ما قبول نداریم و لاتقف ما لیس لک به علم را ارشاد به عدم حجیت ظن نمی دانیم بحث دیگری است، اما وقتی ایشان می گوید این آیه ارشاد است به عدم حجیت ظن، باید به لوازمش هم ملتزم بشود. پس استصحاب حکم ظاهری مثل استصحاب حجیت مشکل ندارد. یا استصحاب ملکیت ظاهریه یا هر حکم ظاهری دیگر.

یک نتیجه ای گه اینجا می گیریم و نوعا غفلت می شود از این نتیجه، در اطراف علم اجمالی است. گاهی علم اجمالی شک در دو طرف همزمان حادث می شود، همزمان شک می کنم این آب نجس است یا آن آب. خب اصالة الطهارة در این دو آب تعارض می کنند. اما گاهی یک طرف علم اجمالی ما زودتر شک کردیم در آن. ما ساعت 7 شک کردیم این آب الف پاک است یا نجس، قاعده طهارت جاری کردیم، ساعت 8 علم اجمالی پیدا کردیم که یکی از این دو آب یا این آب الف یا آن آب ب نجس بوده است. ما یک حرفی اینجا می زنیم تأمل بفرمائید ببینید درست است یا نه، می گوئیم آقا چه مشکلی دارد که استصحاب بکنید طهارت ظاهریه این آب الف را. چون از ساعت 7 تا 8 قاعده طهارت در این آب الف جاری بود، هنوز علم اجمالی به وجود نیامده بود، کل شیء لک طاهر شاملش می شد. ساعت 8 علم اجمالی آمد و باعث شد دلیل کل شیئ نظیف به عنوان یک اماره خود دلیل این موثقه عمار خبر ثقه است اماره است، خود این خبر ثقه به عنوان اماره بر طهارت ظاهریه تعارض می کند، چون نسبت به این آب الف اگر بخواهد جاری بشود از ساعت 8 به بعد، نسبت به آب ب هم بخواهد جاری بشود مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است، هم آب الف را می توانی بخوری و هم آب ب را، خب یکی از آنها قطعا نجس شده است، شمول نسبت به احدهما دون الآخر هم ترجیح بلامرجح است. این از ساعت 8 به بعد بود، اما از ساعت 7 تا 8 که مشکلی نداشت. وما تا ساعت 8 دلیل بر قاعده طهارت در آب الف داشتیم، بعد از ساعت 8 دلیل بالمعارضه ساقط شد، اما خدا برکت بدهد به استصحاب. استصحاب می کنیم طهارت ظاهریه در این آب از ساعت 7 تا 8 که بود انشاءالله بعد از ساعت 8 هم ادامه دارد. چه اشکالی دارد؟ مثل همان که خود آقای صدر زده در مجتهد اعلم که صار مساویا لغیره، خب در زمانی که مساوی می شود اعلم با غیر اعلم، دلیل حجیت فتوی تعارض می کند در زمان تساوی. دلیل حجیت فتوای این آقایی که الان مساوی است با مجتهد دیگر، الان دلیل حجیت فتوی در مورد این دو نفر تعارض می کند، اما استصحاب حجیت فتوای این آقا که قبلا اعلم بود که مشکل ندارد، او که معارض ندارد، چون در آن مجتهد دیگر که استصحاب حجیت نداریم، آن مجتهد قبلا فالاعلم بود استصحاب حجیت فتوی نداریم.

قانونی که ما ارائه می دهیم این است که: بنابر مسلک مشهور که استصحاب در شبهات حکمیه جاری است، هر کجا شک در یک طرف علم اجمالی متقدم بود بر حدوث علم اجمالی، ما می توانیم حکم ظاهری را در آن فرد که شک در او سابق بوده است استصحاب کنیم.

ولذا در آن فرع فقهی که قبلا مطرح می کردیم، که شخصی جنب بود نماز صبحش را خواند، بعد از نماز صبح شک کرد که آیا غسل کردم و نماز صبح خواندم، یا نه حواسم پرت بود رفتم حمام آب تنی کردم خود را شستم ولی غسل نکردم. بعد از اینکه شک کرد قاعده فراغ جاری می کند، انشاء الله برای نماز صبح غسل کرده ام، ولی برای نمازهای بعدی باید برود غسل بکند. بعد از چند دقیقه مجبور شد که تجدید وضوء بکند. رفت تجدید وضوء بکند گفتند علم اجمالی پیدا شد، چون حدث اصغر از تو صادر شد. علم اجمالی پیدا کردی که یا نماز صبحت را بی غسل خواندی، فوجب علیک اعادتها، ویا نماز صبحت را اگر با غسل خواندی الان بعد از این حدث اصغر باید برای نماز بعدی وضوء بگیری، غسل کردن به تنهایی کافی نیست. چون اگر قبل از نماز صبح غسل کردی دیگر جنب نیستی و الان محدث به اصغر شدی پس باید وضوء بگیری.

قاعده فراغ در نماز صبح معارضه می کند با استصحاب بقاء جنابت به لحاظ اینکه می گوید لایجب علیک الوضوء للصلاة الآتیة بل یجب علیک الغسل. خب قبول، تعارضا تساقطا. اما ای کسانی که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول دارید، شما چرا نمی آیید استصحاب کنید صحت ظاهریه نماز صبح را؟ من پنج دقیقه در حال شک در صحت نماز صبح قاعده فراغ داشتم، بعد حدث اصغر صادر شد، آن پنج دقیقه قاعده فراغ داشتم، یعنی آن نمازم صحت ظاهریه داشت، خب بعد از حدث اصغر هم استصحاب می کنم بقاء آن صحت ظاهریه را، وآن استصحاب بقاء صحت ظاهریه می گوید که نماز صبح انشاء الله صحیح است فقط برای نمازهای بعدی برو همراه با غسل وضوء هم بگیر از باب احتیاط. این راجع به استصحاب.

اما مهم در مقام اصل برائت است. اصل برائت از حکم ظاهری جاری می شود یا نمی شود؟ اجازه بدهید یک مثالی بزنم چون این بحث از نظر اصولی بحث مهمی است، اختلاف شدیدی در اینجا هست که آیا از خود حکم ظاهری تنجیزی مثل وجوب احتیاط می شود برائت جاری کرد، یا حتما باید برائت از حکم واقعی مشکوک جاری کنیم؟

مرحوم آقای خوئی مختلف صحبت کرده است، گاهی نقل شده که فرموده چه اشکال دارد برائت از وجوب احتیاط جاری کنیم. گاهی اجراء نکرده برائت از وجوب احتیاط را. اینجور که ظاهر هست ایشان کلامشان مضطرب است.

شما ممکن است بفرمائید که ما نیاز نداریم به برائت از وجوب احتیاط. حالا برفرض جاری بشود اما به چه درد می خورد؟ ما همیشه برائت از حکم واقعی مشکوک داریم وهو العمدة، حالا برائت از وجوب احتیاط که مثلا شک می کنیم که شارع جعل وجوب احتیاط در مورد لحوم کرد یا نکرد، خب برائت از وجوب احتیاط جاری بشود یا نشود مهم نیست، مهم این است که از حرمت واقعیه این لحم برائت جاری می کنیم.

می گوئیم بله نوعا همین است که شما می گوئید. اما بعضی موارد ما نیاز داریم به این برائت از حکم ظاهری. کجا؟

اگر یک شخصی آمد به ما گفت که نماز جمعه واجب است. این آقا اگر ثقه بود خب صدق العادل می گفت واجب است تصدیق کنی او را، می شد حکم ظاهری تنجیزی. اما نمی دانیم ثقه هست یا ثقه نیست. یک زمانی ثقه بوده و یک زمانی غیر ثقه، توارد حالتین شده است. الان ما نه می توانیم استصحاب کنیم وثاقت این آقا را و نه می توانیم استصحاب کنیم عدم وثاقتش را.

پس راهی برای اینکه بگوئیم که خبر این آقا وجوب تصدیق ندارد ما نداریم. چه بکنیم؟ این مثال مشکل پیدا می کند. چطور؟ مشکلش این است که ما یقین داریم برائت شرعیه از وجوب صلاة جمعه یعنی برائت شرعیه از حکم واقعی مشکوک تخصیص خورده است به دلیل صدق العادل. چون صدق العادل یعنی إذا اخبرک الثقة بشیء فاعمل بخبره ولو کنت شاکا. این است دیگر. این صدق العادل می شود مخصص رفع ما لایعلمون. برائت شرعیه از وجوب نماز جمعه تخصیص خورده به جائی که لم یخبر الثقة بوجوب صلاة الجمعة. چون دلیل صدق العادل می گوید صدق العادل ولو کنت شاکا مخصص رفع ما لایعلمون است. خب ما می توانیم در شبهه مصداقیه خبر ثقه که شبهه مصداقیه مخصص است به عموم رفع ما لایعلمون تمسک کنیم؟ نمی توانیم. در شبهه مصداقیه مخصص که نمی شود به عام تمسک کرد. این مورد شبهه مصداقیه قیام خبر ثقه است بر وجوب نماز جمعه، می شود شبهه مصداقیه مخصص رفع ما لایعلمون. چه جور تمسک کنیم به برائت شرعیه از وجوب نماز جمعه با توجه به اینکه شاید مصداق قیام خبر ثقه بر وجوب نماز جمعه باشد و صدق العادل مخصص رفع ما لایعلمون است؟

سؤال وجواب: مناقشه در مثال نکنید، این آقا یک زمانی ثقه بوده و یک زمانی غیر ثقه. پس نمی دانم الان خبر او بر وجوب نماز جمعه خبر ثقه است یا خبر غیر ثقه، می شود شبهه مصداقیه مخصص رفع ما لایعلمون. در شبهه مصداقیه مخصص که نمی شود به عام رجوع کرد. پس چگونه من برائت شرعیه جاری کنم از وجوب نماز جمعه. اینجاست که بحث نتیجه می دهد که آیا حالا که نمی توانم برائت از وجوب نماز جمعه جاری کنم آیا می توانم برائت از وجوب ظاهری تصدیق این شخص و وجوب ظاهری عمل به خبر این شخص جاری کنم، بگویم شک دارم که عمل به خبر این شخص بر من وجوب ظاهری دارد یا ندارد، رفع ما لایعلمون. بجای برائت از وجوب واقعی نماز جمعه که شبهه مصداقیه است بیایم برائت جاری کنم از خود وجوب ظاهری عمل به خبر این شخص. آیا می توانم و این مفید هست؟

مرحوم آقای صدر معتقد است که هم این کار را می توانم بکنم و هم لازم است این کار را بکنم و هم مفید است.

ببینیم آیا این فرمایش تمام است یا نه.

جلسه 562

یکشنبه 24/11/89

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 آیا اصول عملیه در موارد شک در حکم ظاهری جاری می شود یا نه؟

عمده اشکال در اجراء اصل برائت و یا قاعده اشتغال بود.

گفته شد که اگر ما شک کردیم در وجوب احتیاط، بخواهیم برائت جاری کنیم از خود این وجوب احتیاط، این معنا ندارد. چرا؟ برای اینکه وجوب احتیاط وجوب نفسی نیست وجوب طریقی است. وجوب طریقی یعنی تنجیز واقع ملاک هست برای وجوب احتیاط نه اینکه ملاک نفسی داشته باشد مصلحت ملزمه واقعیه داشته باشد احتیاط. چون وجوب احتیاط به داعی تحفظ بر واقع هست وبه ملاک تنجیز واقع هست، پس مخالفت خود وجوب احتیاط عقاب ندارد، عقاب بر مخالفت واقع است. ولذا گفته می شود که برائت از وجوب احتیاط به درد نمی خورد. آنی که به درد می خورد برائت از تکلیف واقعی مشکوک است.

بنابر این برائت از حکم ظاهری معنا ندارد. حالا این حکم ظاهری گاهی وجوب احتیاط است و گاهی حکم ظاهری دیگری است مثل وجوب بناء بر حالت سابقه به عنوان استصحاب، یا وجوب عمل به خبر ثقه در موارد حجیت خبر ثقه، اینها حکم ظاهری هستند، برائت از حکم ظاهری مشکوک معنا ندارد. این مطلبی است که مطرح می شود. وهمینطور قاعده اشتغال، معنا ندارد ما یک اماره اجمالیه داریم که یا این فعل واجب است یا آن فعل، می شود وجوب ظاهری اجمالی. بعد بگوئیم این وجوب ظاهری معلوم بالاجمال مورد قاعده اشتغال است. خب این حرف درستی نیست. قاعده اشتغال به لحاظ آن تکلیف واقعی معلوم بالاجمال جاری می شود. می گوید تا شما احراز نکنی فراغ یقینی را از آن تکلیف واقعی معلوم بالاجمال، شما عقلا معذور نیستی. اشتغال یقینی مقتضی فراغ یقینی است. و این مربوط می شود به حکم نفسی واقعی، اما وجوب ظاهری او مورد قاعده اشتغال نیست. در این مثال اماره بر وجوب احدهما چون این اماره منجز هست نسبت به آن تکلیف واقعی علی نحو الاجمال، لذا قاعده اشتغال در خود آن تکلیف واقعی جاری می شود نه در این حکم ظاهری.

وهمینطور در دوران الامر بین المحذورین گاهی ما علم نداریم که این فعل یا واجب است یا حرام، بلکه دو تا خبر ثقه قائم شده، یکی می گوید این فعل واجب است و یی می گوید این فعل حرام است، ولی ما احتمال وجدانی می دهیم که نه واجب باشد نه حرام، مباح باشد. بنابر نظر کسانی مثل مرحوم آخوند که معتقدند خبرین متعارضین حجت هستند در نفی ثالث، یا بنابر مسلک مرحوم شیخ، خب ما حجت داریم که این فعل یا واجب است یا حرام، اما علم وجدانی نداریم. در دوران امر بین المحذورین حکم می کنند به تخییر، اما تخییر بین وجوب ظاهری و حرمت ظاهریه نیست، اینها که موضوع حکم عقل به تنجز نیستند، آنی که منجز می شود حکم واقعی است. و این خبر ثقه که می گوید هذا واجب، وآن خبر دیگر که می گوید هذا حرام، باعث می شود که عقل حکم به تخییر بکند به لحاظ تکلیف واقعی. می گوید تکلیف واقعی در اینجا مردد هست بین وجوب و حرمت، شما مخیر هستید بین الفعل و الترک. موضوع تخییر شد واقع تکلیفی که مردد است بین المحذورین نه حکم ظاهری.

این مطلبی است که در اینجا بیان شده است.

آقای صدر معتقد است که این مطلب بنابر نظر مشهور درست است اما بنابر نظر صحیح درست نیست. البته ایشان بیشتر تکیه اش در همان اجراء برائت از حکم ظاهری تنجیزی است. ایشان می گوید اینکه ما بگوئیم برائت از حکم ظاهری تنجیزی مثل وجوب احتیاط معنا ندارد، این با مسلک مشهور سازگار است، اما با مسلک صحیح که مختار خود ایشان هست سازگار نیست.

مسلک مشهور چیست، ومسلک صحیح به نظر ایشان چیست؟

مشهور معتقدند حکم ظاهری روحش عبارت است از تنجیز واقع و یا تعذیر از واقع. شارع وقتی می گود یجب الاحتیاط این روحش یعنی تنجیز واقع. رفع ما لایعلمون هم روحش تعذیر نسبت به واقع و تأمین از واقع مشکوک است. تا واصل نشود به مکلف جعل وجوب احتیاط، این وجوب احتیاط انشاءا هست اما روحا نیست. چرا؟ برای اینکه روح وجوب احتیاط تنجیز واقع است، وتنجیز واقع متوقف است بر وصول وجوب احتیاط. کسی که وجوب احتیاط به او واصل نمی شود، این وجوب احتیاط غیر واصل که معقول نیست منجز واقع باشد.

پس وجوب احتیاط وقتی واصل نبود انشاءٌ بلا روح. وقتی شد انشاء بلا روح، تنافی ندارد با رفع ما لایعلمونی که نسبت به واقع مشکوک جاری می شود. شارع می تواند هم جعل بکند برائت شرعیه را نسبت به تکلیف واقعی مشکوک، و هم جعل بکند وجوب احتیاط را نسبت به تکلیف واقعی مشکوک، به شرط اینکه یکی از این دو واصل نشود. اگر هر دو واصل بشوند آنجا مشکل پیدا می شود، چون یکی می خواهد معذر باشد از واقع و دیگری می خواهد منجز باشد، اجتماع المعذر والمنجز للواقع المشکوک محال. اما تا مادامی که یکی از این دو واصل نیست یا هر دو واصل نیستند تنافی نیست بین این انشاءها. ولذا می گویند احکام ظاهریه تنافی شان فرع بر وصولشان هست. این مسلک مشهور.

نتیجه این مسلک این است که: شارع گفت رفع ما لایعلمون. از آن طرف هم گفت یجب الاحتیاط فی اللحوم. این یجب الاحتیاط فی اللحوم عقلا مخصص رفع ما لایعلمون هست در جائی که واصل بشود به مکلف صغرویا و کبرویا. یعنی هم این کبرای یجب الاحتیاط فی اللحوم به مکلف واصل بشود و هم مکلف عالم باشد که این لحم است نه شبیه لحم مثل سویا مثلا. لحم است ولی لحم مشکوک است بین الارنب و الشاة. آنوقت هم کبرای یجب الاحتیاط فی اللحوم واصل شده است و هم صغرای اینکه هذا لحم مشکوک. آنوقت واجب می شود احتیاط. اما اگر واصل نبود یا کبرای یجب الاحتیاط فی اللحوم یا صغرای اینکه هذا لحم مشکوک. جعل شده یجب الاحتیاط فی اللحوم، اما جعل این وجوب احتیاط فی اللحوم مانع از عموم برائت شرعیه نسبت به این مورد مشکوک نیست. چون این جعل وجوب احتیاط منافی نیست عقلا با جعل برائت شرعیه. به مقداری که منافی است ما باید تخصیص بزنیم عموم برائت شرعیه را نه بیشتر.

ولذا برائت شرعیه از این واقع مشکوک یعنی از حرمت واقعیه اکل این طعام مشکوک جاری می شود. ولو فی علم الله جعل وجوب احتیاط هم در لحوم شده باشد. این نظر مرحوم آقای خوئی هست وفاقا للمشهور.

سؤال وجواب: اگر وجوب احتیاط در لحوم کبرویا واصل بشود و این مورد طعام مشکوک هم بدانیم لحم است وشک می کنیم که لحم ارنب است یا لحم شاة، آنوقت تخصیص می زنیم رفع ما لایعلمون را. ...فرض این است که بعد الوصول ما مشکل را حل کردیم، یجب الاحتیاط فی اللحوم بعد الوصول مخصص رفع ما لایعلمون است. کلام در این است که مخصص بودن این یجب الاحتیاط فی اللحوم منحصر است به فرض وصول این یجب الاحتیاط فی اللحوم، یا مثل احکام واقعیه که اکرم کل عالم با یحرم اکرام العالم الفاسق اینطور نبود. یحرم اکرام العالم الفاسق بوجوده الواقعی مخصص اکرم کل عالم بود نه بوصوله. ولذا عالم مشکوک الفسق می شد شبهه مصداقیه مخصص منفصل ما که نمی توانستیم به اکرم کل عالم تمسک کنیم. اما در این مثال یجب الاحتیاط فی اللحوم َآن چیزی که تخصیص خورد از رفع ما لایعلمون فرض وصول یجب الاحتیاط فی اللحوم هست. و همینطور است نسبت رفع ما لایعلمون با یجب تصدیق الثقة یجب العمل بخبر الثقة. خب یجب العمل بخبر الثقة وجوب ظاهری است، مخصص رفع ما لایعلمون هست، بلکه به نظر آقای خوئی حاکم هست، چون رفع ما لایعلمون موضوعش عدم العلم است خبر الثقة علم فیجب العمل به حاکم است ادعا می کند که در مورد خبر ثقه شما عالمید. اما ایشان می فرماید حکومت خبر الثقة علم فیجب العمل به دائر مدار وصولش هست، باید واصل به شما خبر الثقة علم و واصل بشود که این خبر، خبر ثقه است تا رفع ما لایعلمون جاری نشود. والا رفع ما لایعلمون جاری می شود ولو فی علم الله انشاء شده است جیت خبر ثقه و این هم خبر ثقه باشد، اما چون به شما واصل نیست عموم رفع ما لایعلمون محکّم است. ولذا به نظر آقای خوئی اصلا ما مشکلی نخواهیم داشت، برائت از واقع مشکوک جاری می کنیم حتی اگر شبهه مصداقیه خبر ثقه باشد، مثل آن مثال که یک آقایی یک زمانی ثقه بود و یک زمانی غیر ثقه توارد حالتین شد، حالا هم آمده می گوید که نماز جمعه واجب است. خب این می شود شبهه مصداقیه خبر ثقه. آقای خوئی می گوید بشود مهم نیست، تا واصل نشود به شما که این خبر، خبر ثقه است وخبر ثقه هم حجت است واقعا رفع ما لایعلمون جاری است.

اما مرحوم آقای صدر می گوید ما این مسلک را قبول نداریم. چرا؟ برای اینکه روح حکم ظاهری عبارت است از اهمیت دادن مولا به حکم واقعی در موارد شک. این روح حکم ظاهری تنجیزی است. روح حکم ظاهری الزامی این است که مولا اهتمام دارد به آن واقع مشکوک در فرض شک مکلف. ولذا اراده تشریعیه مولا که مولا اراده دارد و غرضش تعلق گرفته است که شما احتیاط بکنید از مولا بپرسیم که شما که گفتی یجب الاحتیاط فی اللحوم در لحم مشکوک می خواهی ما احتیاط کنیم؟ مولا می گوید بله، من اراده دارم که شما احتیاط بکنید، غرض لزومی ام تعلق گرفته شما احتیاط بکنید. حالا شما خبر ندارید از اینکه من احتیاط را واجب کردم شما مستحق عقاب نیستید اگر احتیاط نکنید در لحم مشکوک، ولکن من خواسته خودم سر جای خودش هست. من می خواهم از شما احتیاط را در لحم مشکوک، ولذا گفتم یجب الاحتیاط فی اللحم المشکوک.

پس روح حکم ظاهری الزامی شد اهتمام المولی بالتکلیف الواقعی المشکوک. روح برائت شرعیه هم شد عدم اهتمام المولی بالتکلیف الواقعی المشکوک. ولذا مولا در موارد برائت می گوید من راضی هستم شما مرتکب این مشکوک بشوید. من اهتمام ندارم به آن تکلیف واقعی مشکوک. ولذا می گویم رفع ما لایعلمون.

روح حکم ظاهری الزامی یعنی وجوب احتیاط شد الاهتمام بالتکلیف الواقعی المشکوک و روح برائت شرعیه هم شد عدم الاهتمام بالتکلیف الواقعی المشکوک. اینها با هم قابل جمعند؟ ابدا. چه به شما واصل بشود حکم ظاهری و چه نشود روح حکم ظاهری در وجوب احتیاط با روح حکم ظاهری در برائت شرعیه قابل جمع نیست. چون یکی از آنها اهتمام مولاست به واقع و دیگری عدم اهتمام مولا به واقع. در وجوب احتیاط روح وجوب احتیاط این است که مولا می خواهد شما احتیاط کنید، در برائت نمی خواهد شما احتیاط کنید بلکه راضی است به ترک احتیاط. خب اینها با هم جمع نمی شوند.

ولذا واقعا اگر وجوب احتیاط در لحوم جعل بشود این وجب الاحتیاط فی اللحوم بوجوده الواقعی مخصص برائت شرعیه است، می گوید رفع ما لایعلمون الا فی اللحم المشکوک.

بله شما اگر شک در تخصیص داشتید تمسک می کنید به اصالة العموم در رفع ما لایعلمون. چون سند این روایتی که می گوید یجب الاحتیاط فی اللحم مثلا این سندش ضعیف است، شما اصالة العموم جاری می کنید در رفع ما لایعلمون، ولکن اگر واقعا یجب الاحتیاط فی اللحم المشکوک جعل شده بود این اصالة العموم اشتباه است، یعنی واقعا برائت جعل نشده است. اینکه آقای خوئی می فرمود واقعا برائت جعل شده است چون مانع از جعل برائت وصول وجوب احتیاط در لحوم است، نخیر، مانع از جعل برائت وجود واقعی وجوب احتیاط در لحوم است. منتهی اگر شک کردید در جعل وجوب احتیاط در لحوم، اصالة العموم در رفع ما لایعلمون جاری می کنید.

اما گاهی این اصالة العموم مشکل پیدا می کند. مثل کجا؟ مثل جائی که توارد حالتین است، در آن مثالی که زدیم خوب روشن می شود، رفع ما لایعلمون یک مخصصی دارد که می گوید یجب العمل بخبر الثقة ولو کنت شاکا. این مخصص رفع ما لایعلمون است. خب یک وقت کبری واصل نیست یعنی اصلا جعل وجوب عمل به خبر ثقه به ما نرسیده است، خب اصالة العموم در رفع ما لایعلمون محکّم است. اما یک وقت نه، واصل است این کبری، شبهه مصداقیه شده است، نمی دانیم این خبری که آمد گفت یجب صلاة الجمعة خبر ثقه است یا نه. اینجا ما چه جور تمسک کنیم به رفع ما لایعلمون؟ شبهه مصداقیه مخصص است. مخصص به ما رسید که یجب العمل بخبر الثقة، این خبر شبهه مصداقیه خبر ثقه است، تمسک به عام که رفع ما لایعلمون است در شبهه مصداقیه مخصص منفصل که یجب العمل بخبر الثقة است جائز نیست.

اینجاست که اشان می گوید ما نیاز پیدا می کنیم به اصل طولی. یعنی دیگر اصل در اصل برائت نسبت به واقع مشکوک یعنی وجوب واقعی نماز جمعه جاری نمی شود، چون تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص است. نیاز داریم به اینکه از خود وجوب عمل به خبر این شخص برائت جاری کنیم. بگوئیم نمی دانیم واجب است عمل به خبر این شخص یا واجب نیست چون این شخص مشکوک الوثاقة است. برائت از وجوب واقعی نماز جمعه که نمی توانیم جاری کنیم تمسک به عام در شبهه مصداقیه است، باید برائت جاری کنیم از وجوب عمل به این خبر.

ایشان می فرماید: إن قلت: این برائت از وجوب احتیاط هم تنافی دارد با وجوب احتیاط. تنافی با وجوب احتیاط تنافی دارد چه فرق می کند چه برائت از خود وجوب نماز جمعه جاری کنیم، این با وجوب احتیاط یعنی با وجوب عمل به خبر ثقه تنافی دارد، وچه بخواهیم برائت جاری کنیم از همین حکم ظاهری، خب این هم تنافی دارد با این حکم ظاهری الزامی وجوب عمل به خبر ثقه.

می فرماید: قلت: نه این درست نیست. برائت از وجوب واقعی نماز جمعه در عرض وجوب احتیاط قرار دارد، حالا ما تعبیر می کنیم به وجوب احتیاط برای تسهیل مطلب، در مورد خبر ثقه می شود وجوب ظاهری عمل به خبر ثقه، که او هم حقیقتا مصداق وجوب احتیاط است، بین اینها تنافی است. اما بین وجوب احتیاط و برائت از وجوب احتیاط تنافی نیست. چرا؟ برای اینکه رابطه این دو مثل رابطه حکم واقعی است با حکم ظاهری. چه جور بین حکم واقعی و حکم ظاهری تنافی نیست چون در طول اوست، (حالا با آن راه حل هایی که در بحث حکم ظاهری و و اقعی گفته اند) خب وجوب احتیاط با برائت ظاهریه از وجوب احتیاط با هم تنافی ندارند، چون نسبت این دو نسبت حکم واقعی است به حکم ظاهری.

البته در جائی در این مثال خبر مشکوک الوثاقة که توارد حالتین شده در وثاقت و عدم وثاقت این شخص، ما نیاز داریم به برائت طولیه. برائت طولیه یعنی برائت از وجوب ظاهری عمل به خبر این شخص. اما در جائی که استصحاب عدم وثاقت هست آن استصحاب عدم وثاقت اصل طولی است نیاز به برائت طولیه نداریم. خود اصل موضوعی داریم، استصحاب موضوعی می گوید این خبر داخل در آن مخصص که می گفت خبر الثقة یجب العمل به نیست. اصل طولی ما می شود استصحاب. اما اگر استصحاب نداشتیم توارد حالتین بود اصل طولی ما می شود برائت طولیه و جاری می شود. این محصل فرمایش ایشان.

سؤال وجواب: مشهور گفتند معنا ندارد اما ایشان می گوید معنا دارد، چرا؟ برای اینکه برائت از وجوب ظاهری عمل به خبر این مشکوک الوثاقة، این برائت می آید تأمین می دهد به ما از وجوب ظاهری بما له من الروح، برائت همیشه می آید از حکم مشکوک تأمین می دهد بما له من الروح. مثلا شما برائت جاری می کنید از وجوب نماز جمعه، خب برائت می آید هم از وجوب تأمین می کند و هم از اراده مولا که روح وجوب است. برائت این است دیگر. برائت که نمی آید فقط از انشاء تأمین بدهد بلکه از روح حکم هم می آید تأمین می دهد.

پس برائت از وجوب احتیاط می گوید شما مؤمّن دارید نسبت به این وجوب احتیاط یا وجوب عمل به این خبر بما له من الروح. یعنی شما مؤمّن دارید که مولا در اینجا اراده احتیاط و اراده اینکه شما عمل کنید به این خبر ثقه همچنین اراده ای ندارد. راحت می شوید دیگر.

اقول: این فرمایش آقای صدر ناتمام است. البته ما قبول داریم این مبنای ایشان را که تنافی در احکام ظاهریه متوقف بر وصول آنها نیست، چون روح حکم ظاهری الزامی اهتمام به واقع مشکوک است و روح حکم ظاهری ترخیصی مثل برائت عدم اهتمام به واقع مشکوک است، وهما لایجتمعان، سواء وصل الحکمان الظاهریان أم لا. ما این را قبول داریم ومطلب، مطلب بسیار متینی است.

اما در این مثالی که ایشان زده که برائت طولیه جاری کرده ما این را قبول نداریم. چطور؟ ما می گوئیم این برائت از وجوب احتیاط بالاتر از این نیست که شما علم پیدا کنید که شارع جعل وجوب احتیاط نکرده است. آقا اصلا ما علم پیدا کنیم که شارع امر مولوی طریقی نکرده است به احتیاط، واهتمام مولوی هم ندارد به احتیاط. اما این معنایش ترخیص مولاست در ترک احتیاط؟ یا نه، ممکن است مولا واگذار کرده است ما را به حکم عقل.

مثال بزنم: در علم اجمالی که عقل می گوید باید احتیاط کرد، ما اگر یقین داشته باشیم کما هو مدعی جماعة منهم السید الخوئی که شارع جعل وجوب احتیاط شرعی نکرده است، چون می گویند جعل وجوب احتیاط شرعا لغو است. شارع جعل وجوب احتیاط نکرده است. بما هو مولا هم اراده نکرده است و از ما نخواسته است که احتیاط کنیم، اما معنایش این است که ترخیص داده در ترک احتیاط؟ ابدا، ما را واگذار کرد به حکم عقل، "استرشدوا العقل فترشدوا و لا تعصوه فتندوما"، بروید سراغ عقل، عقل شما را معذور نمی بیند در اطراف علم اجمالی، عقل شما را مستحق عقاب می داند، با اینکه شارع ایجاب شرعی احتیاط نکرده است. روح ایجاب شرعی احتیاط هم اهتمام مولاست بما هو مولا، نه همچنین چیزی نیست، واگذار کرده است ما را به حکم عقل.

پس جناب آقای صدر برائت شرعیه از وجوب شرعی احتیاط دیگر فوقش این است که می گوید شما می دانی وجوب احتیاط شرعا جعل نشده است، روح وجوب شرعی احتیاط هم اهتمام مولاست بما هو مولا به اینکه شما احتیاط کنید، این هم در کار نیست. اما شاید ما را واگذار کرده به حکم عقل، وحکم عقل به نظر شما در شبهات حق الطاعة است. شما می گوئید عقل در موارد شک لازم می داند احتیاط را.

شبیه مثالی که ما می زنیم که تجری است، خدا تجری را حرام نکرده است روح حرمت شرعیه هم در تجری نیست یعنی مبغوضیت تجری، والا تجری می شد حرام چون روح حرمت مهم است شکل حرمت و سیاقت حرمت که مهم نیست. تجری حرام نیست حتی روحا. اما معنایش این نیست که شارع اذن داده در ارتکاب تجری. نه، واگذار کرده به حکم عقل، عقل حکم می کند به تجری و استحقاق عقاب بر تجری. لازم نیست شارع بیاید تحریم کند تجری را شرعا یا بغض لزومی مولوی داشته باشد نسبت به تجری که احکام حرمت تجری بار بشود. لزومی ندارد.

این یک اشکال به آقای صدر.

اشکال دومی که انشاءالله فردا مطرح می کنیم این است که قیاس برائت از وجوب احتیاط نسبت به وجوب احتیاط به حکم ظاهری و حکم واقعی قیاس مع الفارق است، واین اشتباهی است که از ایشان صادر شده، که فکر کرده همان رابطه حکم واقعی و ظاهری که اینها را قابل جمع می کند بین وجوب احتیاط و برائت از وجوب احتیاط همان رابطه هست و اینها هم با هم قابل جمع می شوند. این قیاس اشتباه محض است، انشاءالله فردا توضیح خواهیم داد. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 563

دوشنبه 25/11/89

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 آیا برائت از وجوب ظاهری مثل وجوب احتیاط جاری می شود یا نه؟

آقای صدر فرمودند: اگر نوبت برسد به جریان برائت از حکم ظاهری، اشکال ندارد ما برائت جاری می کنیم از حکم ظاهری الزامی، ونتیجه اش جواز ارتکاب این فعل مشکوک هست.

مثلا: ما دلیل داریم که إذا اخبر الثقة بوجوب صلاة الجمعة فیجب العمل به. این خطاب مخصص عموم رفع ما لایعلمون هست، می گوید برائت شرعیه از وجوب نماز جمعه جاری می شود مگر خبر ثقه بر وجوب قائم بشود. خبر ثقه بر وجوب نماز جمعه اگر قائم شد این دیگر مجرای برائت از وجوب نماز جمعه نیست. حالا اگر یک خبری شبهه مصداقیه شد که آیا خبر ثقه است یا خبر غیر ثقه است، آمد گفت نماز جمعه واجب است. خب ما نمی توانیم تمسک کنیم به عموم برائت از وجوب نماز جمعه، چون این مورد شبهه مصداقیه مخصص منفصل است، شبهه مصداقیه خبر ثقه است. اما برائت جاری می کنیم از خود وجوب عمل به خبر این شخص به عنوان برائت طولیه. اسم این را ایشان می گذارند برائت طولیه، یعنی برائتی که در طول شک در حکم ظاهری الزامی هست، نه برائت عرضیه ای که در عرض حکم ظاهری الزامی بود و مجرای آن برائت عرضیه خود وجوب نماز جمعه بود. برائت از وجوب نماز جمعه را ایاشن می گویند برائت عرضیه، چون در عرض آن وجوب عمل به خبر ثقه بود. وجوب عمل به خبر ثقه حکم ظاهری الزامی است، برائت شرعیه از وجوب نماز جمعه حکم ظاهری ترخیصی است، نام این برائت را ایشان می گذارد برائت عرضیه. برائت عرضیه جاری نیست چون شبهه مصداقیه مخصص منفصل است، اما برائت طولیه چطور؟ او که مشکل ندارد. برائت از خود این وجوب عمل به این خبر که در طول شک در وجوب عمل به این خبر هست ونامش برائت طولیه است جاری می شود و مشکل را حل می کند.

ما عرض کردیم که اولا: این برائت طولیه فائده ندارد. چون می گوید که من نسبت به وجوب عمل به خبر ثقه مؤمّن هستم، نسبت به وجوب شرعی احتیاط مؤمّن هستم، اما اذن می دهم در ترک نماز جمعه؟ عدم وجوب شرعی احتیاط مساوق با اذن شارع در ترک احتیاط نیست. در اطراف علم اجمالی خود مرحوم آقای صدر نظرش این است که وجوب احتیاط شرعی نیست، وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی وجوب عقلی است، اما چون وجوب شرعی ندارد احتیاط در اطراف علم اجمالی، این مساوق هست با اذن شارع در ترک احتیاط؟ ابدا. پس برائت شرعیه از وجوب احتیاط که بالاتر از علم وجدانی به عدم وجوب شرعی احتیاط که نیست. معنایش این نیست که شارع اذن می دهد در ترک احتیاط. والا لازمه این مبنای آقای صدر این است که ما بیائیم در اطراف علم اجمالی برائت جاری کنیم از اهتمام مولا نسبت به موافقت قطعیه. بگوئیم ما شک داریم آیا شارع یعنی مولای ما اهتمام دارد که موافقت قطعیه بکنیم علم اجمالی را، یا اهتمام ندارد؟ واقعا شک داریم. شاید شارع ما و مولای ما اهتمام ندارد نسبت به موافقت قطعیه علم اجمالی، صرفا مخالفت قطعیه علم اجمالی را اجازه نمی دهد. خب پس بیائیم برائت شرعیه جاری کنیم از اهتمام مولا به احتیاط تام وموافقت قطعیه در اطراف علم اجمالی و نتیجه اش این بشود که ما مرخصیم در ترک موافقت قطعیه. ایشان ملتزم می شود به این نتیجه؟ نمی شود ملتزم بشود. مولا ممکن است بما هو مولا اهتمام نداشته باشد نسبت به احتیاط، اما اذن در ترک احتیاط هم ندهد بلکه واگذار کند ما را به حکم عقل. مثل تجری، سؤال می کنیم از شما: آیا تجری شرعا حرام است، انشاء حرمت مهم نیست، روح حرمت، یعنی اهتمام دارد شارع به ترک تجری و تجری مبغوض مولوی است؟ اگر این را بگوئید، این منافات دارد با مبنای شما که می گوئید تجری حرام نیست.

خب اگر تجری حرام نیست پس معنایش این است که مولا اهتمام مولوی ندارد که ما تجری را ترک کنیم. ما آیا پس اذن می دهد در تجری؟! قبیح است که شارع اذن بدهد در تجری. چون تجری قبیح است وخود اذن در قبیح هم قبیح است. خب راه حلش این است که تجری مطلبی است که مولا اوکله الی حکم العقل. می گوید من نسبت به تجری موضع مولوی نمی گیرم، واگذار می کنم شما را به حکم عقل که عقل تجری را قبیح می داند.

یا مثلا: پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله نسبت به عصیان خدا چه موضعی دارد؟ نهی مولوی دارد از عصیان خدا؟ نه، وما علی الرسول الا البلاغ. والا شما اگر فرض کنید کسی عصیان کرد خدا را، یعنی هم عصیان کرده خدا را و هم عصیان کرده است پیامبر خدا را چون پیامبر خدا نهی کرده است از عصیان خدا؟ هم عصیان کرده امیرالمؤمنین را و هم امام حسن و امام حسین را تا آخر ائمه علیهم السلام؟ یعنی یک گناه تبدیل شد به 14 گناه. یک دروغ گفت این بدبخت عصیان کرد خدا را، چون خدا گفت دروغ نگو، عصیان هم کرده پیامبر خدا را چون پیامبر خدا گفت اطیعوا الله، هم عصیان کرده امیرالمؤمنین را چون امیرالمؤمنین هم گفت اطیعوا الله، اینکه نیستو نه پیامبر و نه ائمه علیهم السلام نسبت به عصیان خدا موضع مولوی ندارند، واگذار کرده اند مکلفین را به حکم عقل. اما معنای اینکه اهتمام مولوی ندارند و موضع مولوی ندارند این نیست که اذن می دهند در عصیان خدا. نه، موضع مولوی ندارند در تحریم عصیان خدا، ولی به معنای اذن در عصیان هم نیست، اوکلوا المکلفین الی حکم عقلهم بقبح العصیان.

پس اینکه ما بیائیم بگوئیم برائت شرعیه جاری می کنیم از وجوب احتیاط پس کشف می کنیم مولا اهتمام مولوی به احتیاط ندارد، خب این لازمه اش اذن در ترک احتیاط نیست و به درد نمی خورد.

سؤال وجواب: حکم عقل در شبهات بدویه به نظر خود آقای صدر حق الطاعة است مگر خود شارع اذن بدهد در ارتکاب. اگر حق الطاعة جاری نکردید برائت عقلیه جاری شد مرجع می شود برائت عقلیه نه برائت شرعیه.

سؤال وجواب: فرض این است در مانحن فیه برائت شرعیه از وجوب نماز جمعه جاری نیست، احتمال می دهیم شارع در مورد خبر ثقه ولو مشکوک است که این آقا ثقه است می خواهد ما احتیاط کنیم . اگر این احتمال را بدهیم که در شبهه مصداقیه خبر ثقه هم شارع می خواهد ما احتیاط کنیم خب چطور ما به صرف برائت شرعیه از وجوب احتیاط تجویز کنیم ترک نماز جمعه را؟

اشکال دوم به آقای صدر این است: شما فکر کردید که همان حرفی که در جمع حکم ظاهری و واقعی مطرح شد برای حل تنافی حکم ظاهری و واقعی، می شود پیاده کرد در برائت شرعیه از وجوب احتیاط؟ که فرمودید نسبت وجوب احتیاط با برائت شرعیه از وجوب احتیاط مثل نسبت حکم واقعی است با حکم ظاهری، همانطور که حکم واقعی با حکم ظاهری قابل جمع است، وجوب واقعی احتیاط با برائت شرعیه از وجوب احتیاط قابل جمع است. نخیر اینطور نیست. شما در بحث حکم واقعی و ظاهری سخنتان این بود که حکم ظاهری هیچ تضادی ندارد نه با حکم واقعی و نه با روح حکم واقعی. روح حرمت شرب تتن مبغوضیت شرب تتن هست. همین الان هم که شارع اذن داد در شرب تتن، هنوز هم شرب تتن مبغوض مولاست، پس برائت شرعیه از حرمت شرب تتن ولو اذن در ارتکاب آن است اما منافات ندارد که هنوز هم این شرب تتن مبغوض مولا باشد. منتهی بخاطر مصلحت تسهیل اذن می دهد در ارتکاب مبغوض. اینجور فرمودید. ولذا حکم ظاهری ترخیصی اصلا تضادی ندارد با حکم واقعی لا انشاءا و لا روحا. چون روح حرمت واقعیه شرب تتن محفوظ است در مورد برائت از حرمت. روحش مبغوضیت است که هنوز هم هست. ولو مصلحت تسهیل اقتضاء می کند که اذن بدهد در ارتکاب مبغوض. اما در مانحن فیه روح وجوب احتیاط اهتمام مولاست به واقع مشکوک. آیا برائت از وجوب احتیاط می تواند جمع بشود با این اهتمام؟ اگر مولا اهتمام دارد که ما در این حال احتیاط کنیم یعنی می خواهد ما احتیاط کنیم در این حال که خبر ثقه قائم شده بر وجوب نماز جمعه ولو ما شک داریم که این آقا ثقه است، می خواهد ما احتیاط کنیم در عین حال برائت شرعیه هم جعل می کند ومی گوید لازم نیست احتیاط کنید؟ اینها با هم جمع می شود؟ هم اراده دارد که ما احتیاط کنیم و هم اذن می دهد در ترک احتیاط. اینها قابل جمع نیست. اگر معنای وجوب احتیاط محبوبیت نفسیه احتیاط بود، جمع می شد، که این احتیاط با اینکه محبوب نفسی است ولی بخاطر مصلحت اذن می دهد مولا در ترک این محبوب، اشکالی نداشت، ولی روح وجوب احتیاط به تصریح خود شما محبوب بودن احتیاط نیست، بلکه ورحش اهتمام به واقع است، یعنی مولا می خواهد شما احتیاط بکنید، غرض لزومی اش تعلق گرفته است که شما احتیاط کنید. اهتمام دارد به اینکه شما این واقع مشکوک را احتیاطا بجا بیاورید، و در عین حال هم اذن هم می دهد در ترک احتیاط و راضی است به ترک احتیاط؟ اینها قابل جمع نیست.

پس قیاس ما نحن فیه به بحث جمع حکم واقعی و ظاهری قیاس مع الفارق است.

من به نظرم در این مثال خبر ثقه راه حل این است که از اول ما منکر بشویم اطلاق دلیل حجیت خبر ثقه را نسبت به این کسی که توارد حالتین شده. اصلا دلیل حجیت خبر ثقه سیره عقلاء است، شمولش نسبت به این مشکوک الوثاقة محل تأمل است، چون دلیل لبی است اطلاق ندارد. ولی اگر دلیل لفظی بود که دلیل لفظی می گفت إذا اخبر الثقة فاعمل به واقعا مشکل بود اجراء برائت در این خبر خبر مشکوک الوثاقة در فرض توارد حالتین.

بله ما یک راه حل دیگری داریم و آن اجراء اصل موضوعی است. اصل موضوعی جاری کنیم که قبلا که خبر ثقه قائم نشده بود بر وجوب نماز جمعه، عدم قیام خبر ثقه را استصحاب کنیم، اصل موضوعی جاری کنیم از شبهه مصداقیه مخصص منفصل تعبدا خارج می شود. چون رفع ما لایعلمون تخصیص خورد به قیام خبر ثقه. اینجا هم شبهه مصداقیه قیام خبر ثقه است با استصحاب عدم قیام خبر ثقه ما تعبدا می گوئیم برائت شرعیه از وجوب نماز جمعه جاری است، ولی واقعا ممکن است جاری نباشد. مثل اینکه استصحاب می کردیم عدم فسق زید عالم را، تعبدا می گفتیم وجوب اکرام دارد در اکرم کل عالم لیس بفاسق. علتش این است.

علت اینکه آقای صدر این راه حل را مطرح نکرده، این است که ایشان در توارد حالتین می گوید اصل موضوعی به هیچ وجه جاری نیست. چرا؟ زیرا موضوع مرکب است، إذا اخبر شخص و کان ثقة فاعمل بخبره، موضوع مرکب است. ایشان می گوید وقتی توارد حالتین می شود در چه چیزی می خواهی استصحاب جاری کنی؟ در جزء اول موضوع که إذا اخبر شخص؟ اینکه شک نداری، اخبر هذا الشخص، مشکوک نیست. یا در جزء دوم که و کان ثقة؟ او که توارد حالتین است استصحاب در او جاری نیست. ولذا اصل موضوعی را ایشان جاری نمی داند.

ما می گوئیم نه، اصل موضوعی را برای نفی مجموع جاری می کنیم، نفی مجموع خبر الثقة، ما خبر الثقة را معتقدیم یک عنوانی است که بعد از اینکه توارد حالتین شد در وثاقت این راوی اشکال ندارد که بیائیم اصل را در نفی کل موضوع یعنی قیام خبر الثقة جاری کنیم. این اشکال آقای صدر را که موضوع اگر مرکب بود از دو جزء حتما باید در جزء مشکوک اصل جاری بشود آن جزء معلوم که اصل ندارد. جزء مشکوک هم وقتی توارد حالتین بود اصل او هم از بین می رود، لذا آقای صدر می گوید دیگر ما اصلی نداریم.

ما می گوئیم نه، اصل داریم، اصل عدم خبر ثقه جاری می شود، شبیه اینکه توارد حالتین بشود در ماء. یک مایعی یک زمان مطلق بود ویک زمان مضاف، توارد حالتین شد، لباس متنجس را با این مایع مشکوک شستیم. خب آقای صدر می گوید ما اصل موضوعی نداریم. چرا؟ چونکه موضوع مرکب است، إذا غسل المتنجس بشیء وکان ماءا طهر المتنجس. استصحاب عدم در چی می خواهیم جاری کنیم؟ در غسل بشیء؟ اینکه معلوم الحصول است. در جزء دوم که وکان ماءا؟ اینکه توارد حالتین است. مجموع این دو جزء هم بما هو مجموع موضوع حکم نیست، چون موضوع مرکب یعنی واقع الجزئین موضوع است نه عنوان مجموع الجزئین. ولذا واقع الجزئین جزء مشکوکش که توارد حالتین است جزء معلومش هم که ارکان استصحاب ندارد. ایشان اینجوری می گویند. ولذا نتیجه این می شود که نوبت می رسد به اصل حکمی، اصل موضوعی نداریم.

اصل حکمی هم استصحاب را اگر کسی در احکام قبول نکرد مثل مرحوم آقای خوئی، که می گوید استصحاب در حکم جاری نیست مطلقا، فقط استصحاب موضوعی را آقای خوئی قبول دارد، استصحاب حکمی را به هیچ وجه قبول ندارد، آنوقت نتیجه این می شود که در این مثال استصحاب نجاست هم که در این لباس جاری نمی شود استصحاب حکمی است. آنوقت نوبت می رسد به نظر مشهور به قاعده طهارت.

ما قبول نداریم، وفاقا للسید الخوئی معتقدیم در این مثال خود عدم الغسل بالماء استصحاب دارد. یک زمانی این ثوب لم یغسل بالماء، استصحاب می کنیم هنوز هم لم یغسل بالماء، البته توضیح بحث در محل خودش باید انجام بشود. اینجا هم استصحاب می کنیم عدم قیام خبر ثقه را در مورد توارد حالتین در این شخص مشکل حل می شود.

سؤال وجواب: اصل موضوعی گفت لم یقم خبر الثقة علی وجوب صلاة الجمعة پس داخل می شد در عنوان عام رفع ما لایعلمون. ... ما نمی دانیم برائت فی علم الله جاری است یا نه، اصل موضوعی گفت انشاءالله برائت جاری است از وجوب نماز جمعه، ولی فی علم الله شاید این استصحاب خلاف واقع می گوید و برائت جاری نیست. ما تعبدا به مقتضای استصحاب گفتیم انشاء الله برائت جاری است، اما فی علم الله اگر وجوب علم داشته باشد این خبر و این خبر، خبر ثقه باشد، فی علم الله برائت ندارد، ما دچار توهم شدیم.

اشکال سوم به آقای صدر (البته این اشکال است یا توضیح مهم نیست) این است که: آقای صدر! این فرمایش شما که برائت طولی را قبول کردید فقط به درد برائت می خورد. اما اگر ما بخواهیم قاعده طهارت جاری کنیم، همین خبر مشکوک الوثاقة آمد گفت هذا نجس، یک خبری بود گفت هذا نجس، آن مخبر هم مشکوک الوثاقة است. خب ما نمی توانیم تمسک کنم به قاعده طهارت، طهارت عرضیه به قول ایشان. خب در برائت، برائت طولیه داشتیم، اما در اینجا طهارت طولیه که نداریم، که از وجوب عمل به این خبر اصل طهارت طولیه جاری کنیم. اصل طهارت طولیه چه ربطی به اصل وجوب عمل به این خبر دارد. فقط فرمایش ایشان مشکل برائت را فوقش حل می کند، اما مشکل تمسک به سائر اصول مثل قاعده طهارت و حل و امثال ذلک حل نمی شود.

هذا تمام فی اجراء البراءة عن الحکم الظاهری.

اما قاعده اشتغال، قاعده اشتغال روشن است که ناظر است به تنجیز واقع، او بحثی ندارد. قاعده اشتغال در حکم ظاهری جاری نمی شود، چون حکم ظاهری کاره ای نیست قابل تنجز نیست، آن چیزی که منجز می شود قابل تنجز است حکم واقعی است، وقاعده اشتغال نسبت به او جاری می شود.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث.

کلام واقع می شود در مطلب دیگر. وآن اینکه مرحوم آخوند فرمود: إذا التفت المکلف الی حکم شرعی فعلیّ، اعتراض دارد به مرحوم شیخ که چرا شما قید نزدید به التفت الی حکم شرعیّ فعلیّ؟ ایشان فرموده اگر التفات پیدا کند مکلف به حکم شرعی، ولی به حکم شرعی انشاءی، اینکه وجوب اطاعت ندارد. ایشان می فرماید یک احکامی است انشاء شده ولی فعلیتش در زمان ظهور ولی الله الاعظم هست، اصلا الان فعلی نشده. علم هم به آن احکام پیدا کنیم اصلا نه تنها وجوب اطاعت ندارد بلکه چه بسا حرمت هم دارد. احکامی است که فقط در زمان حضور حضرت فعلی می شود، الان فعلی نیست برای چی اجراء می کنید. پس باید قید بخورد، التفت الی حکم شرعیّ فعلیّ. این را ما توضیح بدهیم:

ما در تفسیر فعلیت که حکم فعلی چیست در مقابل حکم انشائی، سه مبنای مهم داریم:

مبنای اول: مبنای مرحوم آخوند است، مراد ایشان از فعلیت، یعنی انقداح اراده در نفس مولا نسبت به واجب، وانقداح کراهت در نفس مولا نسبت به حرام. این می شود فعلی شدن حکم.

ایشان می گویند ببینید گاهی قانون انشاء می شود ولی هنوز ابلاغ نشده، به مرحله بعث و زجر نرسیده است. حالا امروز که خیلی پیش می آید، مجلس تصویب می کند قانون را، دولت هم می پذیرد، ولی می گویند فعلا مصلحت نیست ابلاغ کنیم به مردم، از اول ماه ابلاغ می کنیم. خب اینجا حکم انشائی است ولی به مرحله بعث و زجر فعلی نرسیده است، یعنی هنوز انقداح اراده لزومیه در نفس مقنن نشده است که این مقنن اراده لزومیه پیدا کند که مردم طبق قانون عمل کنند. گاهی اراده لزومیه نیست فعلا ولی اصل اراده هست، مثل چی؟ مثل شبهات بدویه وجوبیه یا تحریمیه. حرمت شرب تتن یا وجوب صلاة غفلیه مثلا، مولا الان اراده دارد که مردم نماز غفلیه بخوانند از باب حسن احتیاط، اما ارده اش لزومیه نیست با توجه به اینکه شبهه بدویه وجوبیه مجرای برائت است. گاهی اصلا قبل از فعلیت مولا اراده هم ندارد، مثل قضیه همان احکامی که در زمان حضور حضرت ولی عصر فعلی می شود. الان مولا اصلا اراده ندارد که مردم طبق آن احکام عمل کنند بلکه برعکس کراهت هم دارد.

ولذا مرحوم آخوند فرموده: مراتب احکام چهار تا است:

مرتبه اقتضاء و ملاک. که مثلا این فعل مصلحت دارد وآن فعل دیگر مفسده دارد.

مرتبه انشاء. حالا که نماز غفلیه مصلحت داشت انشاء می کند وجوب نماز غفلیه را.

مرتبه فعلیت. که انقداح پیدا می کند در نفس مولا اراده لزومیه که مردم نماز غفلیه بخوانند. وآن وقتی است که علم پیدا کنند به انشاء وجوب نماز غفلیه.

مرتبه تنجز. آن مرتبه ای است که مردم خطاب حکم فعلی به آنها واصل می شود و منجز می شود و اگر مخالفت کنند مستحق عقاب هستند.

نوعا به نظر مرحوم آخوند عملا اینجور شده که چون قبل از وصول برائت جاری است، پس قبل از وصول حکم واقعی فعلی نیست، و با وصول هم فعلی می شود و هم منجز. اما ممکن است در یک موردی فرض کنیم حکم قبل از وصول فعلی هم هست. مولا به عبدش می گوید انقذ ابنی، اما این عبد حواسش پرت است، برائت شرعیه هم که این مولا جعل نکرده است تا بگوئیم خودش اذن داده در ترک احتیاط. ولذا حکمش فعلی است. واقعا مولا می خواهد که این عبد انقاذ بکند ابنش را، ولذا با عصبانیت می آید جلو می گوید لِم لَم تنقذ ابنی؟ می بیند این عبد نوار دعا گذاشته دارد دعا گوش می دهد اصلا حواسش نیست. می تواند این عبد را عقاب کند؟ ابدا، عقاب نمی تواند بکند چون منجز نیست، ولی فعلی بود. این چهار مرحله بود.

که البته مرحله اقتضاء مرحله ماقبل حکم است و مرحله تنجز هم مرتبه مابعد حکم است، مهم نیست، بهتر بود که ایشان می گفت حکم دو مرتبه دارد.

پس یک معنای فعلیت شد فعلیت علی مسلک صاحب الکفایة وهی بمعنی انقداح الارادة اللزومیة فی نفس المولی علی اتیان المکلف بالفعل فی الواجبات وترکه للفعل فی المحرمات. ممکن است حکم انشاء شده ولی مولا اراده لزومیه ندارد نسبت به آن. ولذا حکم انشائی است ولی فعلی نیست.

ببینیم فعلیت به مسلک مرحوم نائینی چیست وفعلیت به مسلک محقق اصفهانی چیست و حق در مسأله کدام است.

جلسه 564

سه شنبه 26/11/89

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 اینکه مرحوم شیخ مقید نکرده حکم شرعی را به حکم شرعی فعلی، اشتباه است. حکم شرعی تا فعلی نباشد قطع به او منجز نیست، قیام طریقه معتبر بر او منجز نیست.

آقای خوئی اشکال کرد، فرمود مراد شما از حکم انشائی چیست؟ حکم انشائی اگر مراد این است که به داعی بعث نیست، بلکه مثلا به داعی تهدید است مثل "تربصوا فی دارکم ثلاثة ایام"، اینکه اصلا حکم حقیقی نیست. بحث ما در حکم حقیقی است که به داعی بعث و زجر است. اگر مرادتان این است که هنوز این حکم موضوعش در خارج محقق نشده است، خداوند فرموده است "السارق و السارقة فاقطعوا ایدیهما" اما هنوز موضوع این حکم فعلی نشده، محقق نشده، سارقی پیدا نشده، هنوز حکم فعلی نیست، یعنی موضوع این حکم در خارج موجود نشده است. اگر مراد این است، که مشکلی نیست، قطع به حکم انشائی موضوع اثر هست، اثرش إفتاء مجتهد است. مجتهد وقتی قطع پیدا کرد به وجوب قطع ید سارق، در کتاب فقهی می نویسد یجب قطع السارق، ولو اصلا در خارج سارقی پیدا نشود. قطع به حکم انشائی به این معنا موضوع اثر است، برای مجتهد اثرش جواز إفتاء است.

این فرمایش مرحوم آقای خوئی بخاطر این است که مبنای مرحوم آخوند در فعلیت را در نظر نگرفته است. ما عرض کردیم در فعلیت سه مبنا هست:

یک مبنا، منبای مرحوم آخوند است که معتقد است احکام چهار مرتبه دارند، مرتبه اقتضاء یعنی ملاک، مرتبه انشاء، مرتبه فعلیت و مرتبه تنجز. مرحله فعلیتی که مرحوم آخوند می گوید این است که: گاهی انشاء می کند مولا، به داعی تهدید هم نیست به داعی جعل قانون است، اما فعلا اراده لزومیه ندارد که مکلف طبق این واجب عمل کند. یا کراهت لزومیه ندارد که مکلف ترک کند این حرام را. شرب تتن در موارد شبهه بدویه بعد الفحص مجرای قاعده حل و برائت که هست مرحوم آخوند می فرماید حرمت شرب تتن فعلیه نیست، یعنی کراهیت لزومیه در نفس مولا نیست که مردم از شرب تتن حتما اجتناب کنند. البته گاهی ایشان تعبیر می کند می فرماید که فعلی من جمیع الجهات نیست. خب فعلی من جمیع الجهات نیست یعنی فعلی نیست، اگر فعلیت ده شرط دارد نه شرطش حاصل است شرط دهمی حاصل نیست، شرط دهمی علم به حرمت انشائیه است، کسی که علم به حرمت انشائیه ندارد وجاهل مقصر هم نیست، چون شارع إذن در ارتکاب داده است، راضی است به ارتکاب شرب تتن، پس نمی تواند حرمت شرب تتن فعلیه مطلقه باشد، یعنی الان مولا کراهت لوزمیه نمی تواند داشته باشد نسبت به شرب تتن. والا لما رضی ولما أذن بارتکابه فی حال الشک. این نظر مرحوم آخوند است که انصافا نظر متینی هست. مرحوم آخوند در دو جای از کفایه، یکی در بحث إجزاء ویکی در بحث اجتهاد و تقلید تصریح می کند می گوید تمام احکام شرعیه تکلیفیه تا طریق معتبر بر آنها قائم نشود، به حد فعلیت نمی رسند. چرا؟ برای اینکه قبل از قیام طریق معتبر اصالة الحل و اصالة البرائة اذن در ارتکاب می دهد. با اذن در ارتکاز و رضای مولا به ارتکاب دیگر محال است که مولا کراهت لزومیه داشته باشد نسبت به این شبهه تحریمیه یا اراده لزومیه داشته باشد نسبت به شبهه وجوبیه. حضرت امام هم این مسلک را پذیرفته اند و تفصیل بین حکم انشاءی و فعلی را قبول دارند، منتهی ایشان اسمش را می گذارد حکم شأنی و حکم فعلی. به هر حال مبنای مرحوم آخوند مبنای درستی است.

اینکه مرحوم استاد ما رضوان الله علیه می فرمود مرحوم آخوند در مباحات چه می گوید؟ اباحه فعلیه و اباحه انشائیه را چه جور تعریف می کند؟ حالا اراده لزومیه را در واجبات مطرح کرد گفت واجب اگر به حد اراده لزومیه برسد می شود واجب فعلی، ودر حرام هم کراهت لزومیه را مطرح کرد که اگر حرام به حدی باشد که مولا کراهیت لزومیه دارد، یعنی یکره شرب التتن بنحو لایرضی بارتکابه، این حرام فعلی می شود. خب ایشان در مباح چه می گوید؟ میاح انشائی فرقش با مباح فعلی چیست؟

جواب این است که مباح فعلی آن چیزی است مولا رضا دارد به فعل و ترک آن، ولی مباح انشائی آن است که انشاء اباحه کرده ولی بالفعل رضای به ارتکاب یا ترک آن ندارد. مثل این می ماند که یک چیزی واقعا حلال است ولی استصحاب حرمت دارد. با وجود استصحاب حرمت و حکم ظاهری تنجیزی یا مکلف قطع به حرمت آن دارد، خب آن اباحه، اباحه فعلیه نیست، یعنی بالفعل مولا راضی به ارتکاب این مباح واقعی نیست.

این تفسیر فعلیت به نظر مرحوم آخوند است. که با این تفسیر اصلا اشکال مرحوم آقائی خوئی پیش نمی آید که این انشاء به داعی تهدید است یا به داعی بعث. جواب این است که انشاء به داعی بعث است اما بالفعل مولا اراده لزومیه ندارد که مکلف اتیان کند به این فعل، ولذا اصل برائت جعل کرده است. این می شود واجب انشائی که فعلی نیست.

سؤال وجواب: قطع به حکم انشائی ای که فعلی نیست از نظر مرحوم آخوند منجز نیست. اگر می گوئید اثرش جواز إخبار است، که مرحوم آخوند قبول ندارد که جواز إخبار در قطع هست ایشان هم قبول دارد که هست ولی اینکه اثر نیست، خب قطع به هر شیئی موضوع جواز إخبار است، قطع به اینکه این دیوار مثلا شش متر است موضوع است برای جواز إخبار. اما اماره بر حکم انشائی او موضوع جواب إخبار هم نیست، چون مرحوم آخوند قبول ندارد که اماره موضوع جواز إخبار است. حالا ما قبول داریم، اماره موضوع جواز إخبار است، اما اینکه نشد اثر، این اثر قطع ویا اماره است به هر شیئی، اینکه اختصاص به قطع به حکم شرعی ندارد. بحث ما در مقام منجزیت و معذریت است، خب قطع به حکم انشائی که فعلی نیست این منجز نیست. اگر شارع در مورد قطع ناشی از وسوسه بفرمایند که این قطع را من ولو این وسواسی قاطع است که خوردن این آب حرام است چون از راه وسوسه قطع پیدا کرد که این نجس است، ولی بخاطر اینکه وسواس است من به او اذن می دهم که عمل به وسوسه نکند. خب یعنی کراهت لزومیه ندارد مولا نسبت به شرب این آب توسط وسواسی، ولذا اذن در شرب ماء داد. این اشکالی ندارد.

تفسیر دوم فعلیت: مرحوم آقای خوئی آن تفسیر دیگر فعلیت را که مصطلح مدرسه مرحوم نائینی بوده در نظرش بوده است، که فعلیتی که مرحوم نائینی می فرماید یعنی وجود موضوع باعث می شود که حکم فعلی بشود. چون احکام در شرع به نحو قضیه حقیقیه جعل شده اند. قضیه حقیقیه هم لبا برمیگردد به قضیه شرطیه. السارق یقطع یده یعنی إذا وجد سارق یجب أن یقطع یده.

مرحوم نائینی فرموده: وقتی که شرط فعلی شد یعنی موجود شد (فعلیت به معنای وجود)، جزاء که وجوب قطع ید است فعلی می شود و موجود می شود در عالم اعتبار. ولذا ایشان فعلیت حکم را به این می دانست که موضوعش موجود بشود و فعلی بشود. فعلیت در این اصطلاح مرحوم نائینی یعنی وجود حکم به وجود موضوع آن.

خب این مصطلح مرحوم نائینی است، نمی شود این را به عنوان اشکال صاحب کفایه مطرح کرد.

تفسیر سوم فعلیت: اصطلاحی است که مرحوم محقق اصفهانی دارد.

ایشان معتقد است که فعلیت مساوق است با تنجز. چطور؟ (ما تقریب می کنیم کلام ایشان را) ایشان فرموده است: فعلیة کل شیء به این است که برسد به آن هدف از خلقت. مثلا میوه کی فعلی می شود؟ آنوقتی که قابل خوردن است. چون اینکه باغبان آمد درخت کاشت تا میوه بدهد، تا میوه قابل خوردن باشد. پس علت غائیه قابلیت اکل است. هر وقت این میوه قابل اکل شد می شود بگوئیم فعلی شده، از قوه به فعل رسیده است. شارع هم وقتی می گوید اقم الصلاة باید ببینیم هدفش از این انشاء بعث چیست؟ یک وقت هدفش از انشاء بعث تهدید است، مثل همان مثال "تربصوا فی دارکم ثلاثة ایام"، موقعی این انشاء فعلی می شود که تهدید فعلی بشود، یعنی برسد به مخاطب و بالفعل مخاطب تهدید بشود. اما در اقم الصلاة چون انشاء به داعی باعثیت هست، موقعی این انشاء فعلی می شود که این اقم الصلاة مصداق باعث بشود. هر وقت گفتند اقم الصلاة و او باعث بود مکلف را، آنوقت این انشاء می شود فعلی.

ایشان می فرماید البته باعث بودن انشاء باعث بالاضطرار که نیست، چون اختیار مکلف که سلب نمی شود. مراد این است که باعث علی تقدیر انقیاد المکلف باشد. یعنی لو کان المکلف منقادا لصار الانشاء باعثا و داعیا له نحو الفعل. کی اینطور می شود که اقم الصلاة برسد به این مرحله که لو کان المکلف منقادا لکان الانشاء باعثا له نحو الفعل؟ کی اینطور می شود؟ موقعی که واصل بشود. تا واصل نشده است اقم الصلاة خب این انشاء که مصداق باعث مکلف نحو الفعل نیست. حتی اگر مکلف منقاد و مطیع باشد، ولکن تا واصل نشده طبق قاعده قبح عقاب بلابیان لزومی ندارد که منبعث بشود از این انشاء.

ممکن است کسی به محقق اصفهانی بگوید: خب باعث غیر لزومی که می تواند باشد اقم الصلاة ولو قبل از وصول. چون مکلف وقتی احتمال داد تکلیف را ولو واصل نبود، طبق حسن احتیاط عقلا و نقلا می تواند احتیاط کند و منبعث بشود نحو الفعل.

ایشان می گوید مراد ما از باعث بودن انشاء نحو الفعل باعث لزومی است که متعارف در انسانها این است که وقتی انشاء منجز می شود باعث آنهاست نحو الفعل. اینکه قبل از تنجز باعث باشد انشاء بخاطر حسن احتیاط، این مربوط به خواص است. اما عامه مردم تا منجز نشود حکم، حکم باعث آنها نحو الفعل نیست وآنها منبعث نحو الفعل نمی شوند. ولذا می گوید: انشاء بعث نحو الصلاة چون به داعی ما یکون باعثا لزومیا نحو الفعل علی تقدیر کون المکلف منقادا هست، چون به این داعی هست که باعث لزومی بشود نحو الفعل، منتهی نه باعث بالفعل ولو مکلف منقاد نباشد، او که جبر می شود، بلکه باعث لو کان المکلف منقادا. تعبیر می کند: ما یمکن أن یکون باعثا لزومیا نحو الفعل. چون انشاء به این داعی است و این داعی موقعی محقق می شود که واصل بشود انشاء به مکلف تا بشود مصداق ما یمکن أن یکون باعثا لزومیا نحو الفعل، ولذا انشاء تا واصل نشود فعلی نیست وقتی واصل شد می شود فعلی. البته مراد فعلیت بقول مطلق است، و الا فعلیت من قبل المولی یعنی کاری که باید مولا بکند همان انشاء است به داعی بعث. ولی فعلیت مطلقه این انشاء که بخواهد این انشاء فعلی بشود، کاری که مولا می کند همان انشاء است، ولذا فعلیت من قبل المولی که دیگر مولا وظیفه اش را انجام داده با همان انشاء محقق می شود، اما فعلی به قول مطلقش قوامش به وصول است.

بعد ایشان می گوید: خب وصول هم اعم است از وصول انشاءی و وصول تفصیلی.

بعد می گوید إن قلت: نمی شود داعی مولا از انشاء وجوب نماز این باشد که علی تقدیر الوصول التفصیلی باعث لزومی بشود نحو الفعل، اگر وصول اجمالی شد داعی مولا این نیست که این خطاب باعث بشود نحو الفعل. محقق اصفهانی می گوید نه اینکه نمی شود، شدنش می شود اما خلف فرض است. والا امکان شدنش حتی به این نحو هم می شود که بگوید اگر واصل تفصیلی شد از سبب خاص یعنی از طریق نقل، آنوقت من داعی دارم که باعث لزومی بشود، اما همه اینها خلف فرض است.

اقول: این مطالب محقق اصفهانی غیر از جعل اصطلاح چیز دیگری است؟ من دوست دارم اسم فعلیت را بگذارم روی این مرحله که انشاء به حدی برسد که واصل بشود چون تا واصل نشود منجز نمی شود و باعث لزومی نحو الفعل نمی شود.

هر چه می گوئیم آقا قبل از وصول هم یک داعی مولا دارد که باعث غیر لزومی بشود در آن مرحله حسن احتیاط در موارد شبهه بدویه.

ایشان می گوید نه، من او را نمی گویم فعلیت، چونکه عامه مردم در موارد تنجز تکلیف منبعث می شوند نحو الفعل. این کار خواص است که به مجرد احتمال تکلیف حسن انقیاد دارند.

بعد هم می گوید وصول هم وصول اجمالی کافی است چون خلف فرض است. می گوئیم خلف فرض کیست؟ باید گوید خلف فرض من است، والا آیه که نازل نشده است که فرض باید حتما اینجور باشد. نه، خلف فرض من محقق اصفهانی است که یکی بیاید بگوید وصول تفصیلی باید باشد، مولا داعی اش از باعثیت این خطاب در موقعی است که وصول تفصیلی پیدا کند، وصول اجمالی داعی مولا نیست. مولا وقتی گفت ربا حرام است داعی اش این بود که به مجرد وصول ولو اجمالا این خطاب تحریم ربا باعث و زاجر باشد.

خب همه اینها شد پیش فرض هایی که این محقق بزرگ درست کرده برای یک اسم گذاری. خب جناب محقق اصفهانی! اسم گذاری که این همه تشریفات ندارد، دوست داری هر اسمی انتخاب می کنی بکن، بجای فعلیت اسم دیگر بگذار، مگر ما سر اصطلاح با کسی می خواهیم دعوا بکنیم؟ اما این رسمش نیست که شما با این جعل اصطلاح بعدا بخواهی دیگران را محکوم کنی، بگوئی واجب معلق محل است، چرا؟ چون خلف اصطلاح من پیش می آید. چون در واجب معلق بر اساس همین اصطلاح ها آمده گفته واجب معلق محال است. چرا محال است؟ چون با این فعلیتی که ما گفتیم سازگار نیست. خب این فعلیتی که شما گفتید که اسم گذاری بود که ما یک مرحله را انتخاب کنیم نه قبلش را نگاه کنیم و نه بعدش را، این مرحله را بگوئیم مرحله فعلیت. خب حرفی نیست اسم بگذارید، اما دیگر بر اساس این اسم گذاری دیگران را محکوم نکنید مبانی دیگران را تخطئه نکنید. اینکه شما می فرمائید خلف فرض است که داعی مولا از انشاء این باشد که علی تقدیر الوصول التفصیلی باعث لزومی باشد لا علی تقدیر الوصول الاجمالی، این خلف فرض است. خب ما در روایات داریم این فرض را، چه جور می گوئید خلف فرض است؟

ما در بحث وارث که می داند یک مقدار از اموال مورث مشتمل بر ربا است، یک میلیون تومان ارث به این آقا رسیده، می گوید من می دانم نهصد هزار تومان از این یک میلیون ربا است، صد هزار تومان حلل بوده بین این پولهای این مرحوم قاطی شده است. خب روایت می گوید اگر وارث تشخیص نمی دهد به نحو علم تفصیلی که ربا کدام است، کل مال حلال است. بله اگر تشخیص داد آمد آن شخص ربا دهنده که آدم صادقی است مجبور بود که پول نزولی بگیرد، آمد گفت که آقا! این نهصد هزار تومانی که پدر شما به عنوان نزول از من گرفت کنار همه اش شماره حساب من نوشته شده است، وارث علم پیدا کرد که نهصد هزار تومان شماره حساب این آقا رویش نوشته شده باید تحویلی بدهد چون علم تفصیلی پیدا کرد. ولی تا علم تفصیلی پیدا نگرده روایت صحیحه داریم که کلش حلال است ما لم یعرف الربا بعینه.

این بعید است که بگوئیم حکم واقعی است وحلال واقعی است. این خلاف حرم الربا است. حرم الربا ظاهرش این است که حکم واقعی ربا این است که حرام است، وعرفی هم نیست که ما بگوئیم آن روزی که این وارث علم تفصیلی پیدا بکند از آن روز به بعد می شود حرام واقعی، تا حالا حلال واقعی بود. این هم خلاف متفاهم عرفی است. خب این روایت اصلا فرض کرده که اگر علم اجمالی داشت مولا اذن داده در اینکه این وارث کل ترکه را استفاده کند، اذن در مخالفت قطعیه داده است. حالا اذن در مخالفت احتمالیه را هم محقق اصفهانی قبول ندارد، چون می گوید با این مبنای من نمی سازد. می گوید اگر یک طرف علم اجمالی را شارع بیاید اذن بدهد، خب این نمی سازد با اینکه این تکلیف معلوم بالاجمال فعلی است، چرا فعلی است؟ چون واصل اجمالی شده است. می گوئیم خب واصل اجمالی شد اما غرض مولا این نیست که این تکلیف معلوم بلاجمال نسبت به این طرف که شارع اذن در ارتکاب داد لزومی باشد. نسبت به این طرف معلوم می شود داعی لزومی ندارد مولا نسبت به اینکه این تکلیف معلوم بالاجمال باعثیت یا زاجریت داشته باشد. ولی محقق اصفهانی می گوید این خلف فرض است. حالا خلف کدام فرض؟ ما نمی دانیم.

پس این اصطلاح محقق اصفهانی هم به عنوان یک اصطلاح خوب است در کتاب مصطلحات الاصول نوشته بشود. اما اینکه با این مصطلحات الاصول بیائیم مبانی الاصول تشکیل بدهیم این به نظر صحیح نمی رسد.

سؤال وجواب: چرا هدف را او قرار داد، هدف انشاء بعث باعثیت غیر لزومیه هم هست قبل از وصول. این هم هدف است. هدف کسی که درخت مو می کارد این است که قبل از اینکه میوه بدهد از برگ هایش استفاده کند به عنوان دلمه، بعد هم که غوره شد آبغوره درست کند، بعد هم که انگور شد بخورد. بگوئیم نه فعلیت این انگور کاشتن به انگور است نه به غوره شدن. اگر اصطلاح جعل می کنید می خواهید مالیات بگیرید، خب عیب ندارد، اما دیگر مبانی را عوض نکنید. انشاء بعث داعی ادنایش باعثیت علی تقدیر الالتفات است که علی تقیدیر الالتفات باعثیت داشته باشد، علی تقدیر الوصول باعثیت لزومیه داشته باشد در غالب موارد. گاهی هم باعثیت لزومیه در فرض علم تفصیلی است، گاهی باعثیت لزومیه در فرض علم تفصیلی است من سبب خاص. هیچکدام از اینها هم خلف فرض نیست.

## یقع الکلام فی حجیة القطع

برای حجیت قطع معانی مختلفه ای ذکر شده است:

مرحوم شیخ گفته: معنای حجیت قطع یعنی کاشفیت و طریقیت قطع.

مرحوم آقای خوئی فرموده: کاشفیت قطع عین قطع است، از احکام قطع نیست عین القطع است.

خب اشکال می شود به آقای خوئی که این اشکال را حضرت امام کرده اند و اشکال واردی است، فرموده اند: قطع حقیقتش کاشفیت نیست. قطع یک فرضش قطع مطابق با واقع است و یک فرضش قطع مخالف با واقع. حقیقت نفسانیه قطع یک چیز است، چه مطابق با واقع باشد و چه مخالف با واقع، حقیقت قطع که عوض نمی شود. اگر می گوئید القطع کاشف عن الواقع خب اگر این قطع مطابق با واقع نبود که کاشف از واقع نیست. شما مجبورید بگوئید که مقصودمان این است که قطع کاشفیت به نظر قاطع دارد. پس حقیقت قطع را می گوئید: الکاشف بنظر القاطع. خب نظر القاطع یعنی اعتقاد قاطع، یعنی القطع هو عقد الانسان قلبه علی وجود شیء. پس قطع شد کاشف به نظر قاطع. نظر یعنی اعتقاد. پس قطع چیست؟ القطع هو عقد القلب. چرا می گوئید قطع طریق به واقع است؟ نه، قطع یعنی عقد القلب بر اینکه فلان چیز موجود است مثلا. قطع دارد که الان روز است یعنی عقد القلب بست بر اینکه الان روز است، حالا ممکن است مطابق با واقع باشد می شود کاشف، مطابق با واقع نشود می شود مجهول مرکب.

آنوقت که نتیجه ای که از این گرفته می شود این است که اگر قطع شد عقد القلب، پس چرا در بحث موافقت التزامیه می آیید می گوئید قطع از عقد القلب ممکن است تفکیک بشود، ممکن است یک شخصی قاطع باشد ولی عقد القلب نداشته باشد، "وجحدوا بها و استیقنتها انفسهم"، آقایان اینجور فرمودند در بحث موافقت التزامیه، گفتند قد ینفک عقد القلب عن القلب. اگر حقیقت قطع هو عقد القلب علی ثبوت شیئ، پس چرا در بحث موافقت التزامیه می گوئید قد یتحقق القطع و لایتحقق عقد القلب کما فی الحجود؟

تأمل بفرمائید ببینیم چه می شود.

جلسه 565

چهارشنبه 27/11/89

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 گذشته باقی مانده عرض کنم:

ما عرض کردیم اگر شارع بفرماید رفع ما لایعلمون ولکن یجب الاحتیاط فی اللحم المشکوک، تخصیص بزند لحم مشکوک را از دلیل برائت، کما نسب الی بعض الفقهاء. در جائی که شک می کنیم آیا این طعام لحم است یا لحم نیست، اگر لحم باشد مشکوک است که حلال گوشت است یا حرام گوشت. اصل لحم بودنش ثابت نیست و اگر لحم هم باشد معلوم نیست که لحم ارنب است یا لحم شاة.

بنابر نظر مشهور یقینا اصل برائت از حرمت اکل این طعام مشکوک جاری می شود. چرا؟ برای اینکه آن چیزی که مانع است از اجراء برائت، واقع وجوب احتیاط نیست، البته فرض باید بکنیم خطاب وجوب احتیاط در لحم مشکوک منفصل باشد، والا اگر متصل بود مانع از انعقاد ظهور می شود، اگر منفصل بود عقل حکم می کند به اینکه در جائی برائت جعل نشده که واصل بشود وجوب احتیاط کبرویا و صغرویا. چرا؟ برای اینکه وجوب احتیاط اگر واصل نبود ولو بخاطر اینکه موضوعش که لحم مشکوک است احراز نشد که هذا لحم، این وجوب احتیاط بلاروح است، روح وجوب احتیاط تنجیز واقع است و تنجیز متوقف است بر وصول، خب وجوب احتیاط که بلاروح است مانع از جعل برائت نیست کما نسب ذلک الی المشهور و منهم السید الخوئی.

یا مثلا در مورد قاعده طهارت مرحوم آقای خوئی معتقد است که اگر فی علم الله استصحاب نجاست جاری بود ولی ما خبر نداشتیم، چون ما فکر می کردیم استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست، قاعده طهارت برای ما واقعا جعل شده است، نه اینکه ما تخیل می کنیم جریان قاعده طهارت را. قاعده طهارت واقعا جعل شده است و آنی که مانع از جریان قاعده طهارت است وصول استصحاب نجاست است نه واقع استصحاب نجاست.

حالا در همان مثال لحم مشکوک بحث را ادامه بدهیم. ما عرضمان این بود که طبق مبنای صحیح که روح وجوب احتیاط صرفا تنجیز واقع نیست، تا بگوئیم قبل الوصول وجوب احتیاط فاقد روح است ولذا لایشکل مانعا عن جریان البراءة. روح وجوب احتیاط اهتمام مولا است به آن تکلیف واقعی مشکوک. مولا می خواهد ما احتیاط بکنیم. ممکن است واصل نباشد به ما وجوب احتیاط، اما مولا می خواهد ما احتیاط بکنیم. روح وجوب احتیاط قبل از وصول و علم مکلف به وجوب احتیاط می تواند محفوظ باشد. اطلاق دلیل یجب الاحتیاط فی اللحم المشکوک مقید نشده است به فرض وصول وعلم به وجوب احتیاط. مولا هم بخواهد ما در لحم مشکوک احتیاط بکنیم و هم راضی باشد که ما احتیاط نکنیم، این تنافی دارد. هم اهتمام به واقع و هم عدم اهتمام به واقع، اینها قابل اجتماع نیست. ولذا اگر فی علم الله این طعام لحم باشد مجرای برائت از حرمت اکل نیست، بلکه مجرای وجوب احتیاط است. خب تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل هم که جائز نیست. یجب الاحتیاط فی اللحم المشکوک مخصص منفصل رفع ما لایعلمون هست، چه جور ما تمسک کنیم به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل؟

مرحوم آقای صدر آمد برائت جاری کرد از خود وجوب احتیاط در این فرض. گفت برائت طولیه جاری می کنیم، که ما ایراد گرفتیم به ایشان که برائت طولیه جاری نیست.

در این مثال طبعا ما باید رجوع کنیم به حکم عقل. حکم عقل یا برائت عقلیه است کما هو المشهور، یا حق الطاعة است کما هو المختار. طبق مسلک مختار اینجا حق الطاعة اقتضاء می کند که احتیاط کنیم.

بله اگر استصحاب عدم ازلی را قبول کنیم، استصحاب می کنیم که هذا قبل وجوده لم یکن لحما فالان لیس لحما، شبهه مصداقیه مخصص منفصل را با استصحاب عدم ازلی مشکلش را حل می کنیم. ولی آن کسی که استصحاب عدم ازلی را قبول ندارد مثل ما، چه بکن جز رجوع به کم عقل که به نظر ما حکم عقل حق الطاعة است نه برائت عقلیه، جز این چاره ای نیست.

البته یک روزنه امیدی هست، ما اگر بجای برائت عقلیه که قبول نداریم بتوانیم برائت عقلائیه را قبول کنیم، خب برائت عقلائیه جایگزین برائت عقلیه می شود و بخاطر عدم ردع کشف می کنیم امضاء برائت عقلائیه را. این مشروط به این است که ما در بحث برائت بتوانیم تثبیت کنیم برائت عقلائیه را و بگوئیم این برائت عقلائیه ممضاة است به سکوت شارع و عدم ردع شارع، جایگزین برائت عقلیه می شود.

اما اگر این کار را نتوانستیم بکنیم کما اینکه مرحوم آقای صدر این راه را ظاهرا قبول نکرده است، از ظاهر مجموع عبارت های ایشان استفاده می شود که ایشان چون برائت عقلیه را قبول ندارد هر کجا خطاب لفظی برائت نبود رجوع می کند به حق الطاعة. خب طبق این بیان ما مشکل پیدا می کنیم.

سؤال وجواب: حق الطاعة که رادع نیست از برائت شرعیه. و برائت عقلائیه اگر شارع آن را امضاء بکند خب حق الطاعة حق اقتضائی است، یعنی حقٌ مادامی که شارع جعل برائت نکند. سکوت شارع از عدم ردع برائت عقلائیه این کاشف از این است که شارع جعل برائت کرده است امضاءا لبناء العقلاء، به شرطی که بتوانیم این مطلب را تثبیت کنیم که برائت عقلائیه در محدوده احکام شرعیه هم در ذهن عقلاء بوده و عقلاء در احکام شرعیه هم اگر به حال خودشان واگذار می شدند اجراء برائت عقلائیه می کردند. این را ما باید اثبات کنیم تا بتوانیم تمسک کنیم به برائت عقلائیه غیر مردوعه.

مطلب دیگری که اینجا عرض می کنم این است که: استصحاب عدم کونه لحما برفرض جاری باشد، یعنی استصحاب عدم ازلی را ما قبول کنیم کما اینکه خیلی از بزرگان قبول کرده اند، اگر قبول بکنیم هم باز مشکلی هست در اینجا. مشکل این است که شما می گوئید شاید شارع در اینجا جعل وجوب احتیاط کرده باشد، چون واقعا این شاید لحم مشکوک باشد. پس احتمال می دهید که اینجا روح وجوب احتیاط وجود داشته باشد. چون فرض این است که مسلک مشهور را که قبل از وصول حکم ظاهری، حکم ظاهری فاقد روح است نپذیرفتید. بلکه وفاقا للسید الصدر گفتید حکم ظاهری قبل از وصول هم فاقد روح نیست، روحش اهتمام به واقع است در مثل وجوب احتیاط. پس شاید در اینجا وجوب احتیاط باشد چون واقعا لحم مشکوک باشد، روح وجوب احتیاط هم پس ممکن است اینجا وجود داشته باشد، اهتمام مولا به اجتناب از این مشکوک شاید باشد. اهتمام به اجتناب از این طعام با استصحاب عدم کونه لحما هم تضاد دارد. چرا؟ برای اینکه استصحاب عدم کونه لحما فقط می گوید استصحاب کن عدم کونه لحما را، یا روح این استصحاب عبارت است از اذن در ارتکاب. این استصحاب برای چی جاری می شود؟ این استصحاب بیکار که نیست جاری بشود. هدف از این استصحاب این است که آخرش ما را به این نتیجه برساند که مولا اذن داده است شما این طعام مشکوک را بخورید. والا استصحاب عدم کونه لحما که فقیر را غنی نمی کند، غیر از این اثر عملی اثر دیگری که ندارد.

آنوقت ما می شود احتمال بدهیم مولا اهتمام دارد به اجتناب از این طعام مشکوک، در عین حال جازم بشویم به جریان استصحاب عدم کونه لحما. این معنایش این است که من هم احتمال ضد را می دهم و هم جازم می شوم به وجود ضد آخر. من احتمال می دهم زید نشسته در عین حال جازم هستم که زید ایستاده. آدم عاقل احتمال اجتماع ضدین نمی دهد. شمائی که احتمال می دهید در اینجا مولا بخاطر یجب الاحتیاط فی اللحم المشکوک که شاید این لحم مشکوک باشد، پس احتمال می دهید اینجا اگر از مولا بپرسند بگوید من اهتمام دارم و می خواهم که شما این طعام را نخورید، از آن طرف جازم بشوید که شارع جعل استصحاب عدم کونه لحما کرده است به این هدف که به شما اذن بدهد که این طعام را بخورید. اینکه می شود احتمال اجتماع ضدین، عاقل که نمی تواند احتمال اجتماع ضدین بدهد. پس چطور شما جازم می شوید به جریان استصحاب عدم کونه لحما؟ نمی توانید جازم بشوید.

در همه مثالها این اشکال هست. این مثال هم که قبلا زدیم که مولا می گوید إذا اخبر ثقة بتکلیف فاعمل به. ما قبلا استصحاب کردیم گفتیم خب بله این إذا اخبر ثقة بوجوب شیء فاعمل به ولو مخصص رفع ما لایعلمون است اما استصحاب می کنیم عدم وثاقت این مخبر را که آمد گفت یجب صلاة الجمعة، ما اصل موضوعی جاری کردیم برائت طولیه را منکر شدیم، ولی گفتیم در این مواردی که استصحاب موضوعی هست مشکلی نیست، استصحاب موضوعی می گوید این مخبر ثقه نبود، شبهه مصداقیه مخصص حل می شود رجوع می کنیم به رفع ما لایعلمون. خب الان داریم به همان اشکال می کنیم. الان اشکال ما این است که استصحاب عدم وثاقت این مخبر شما جازمید جاری است؟ شمائی که احتمال می دهید ضد این استصحاب را، احتمال می دهید اهتمام مولا را که در اینجا به خبر این شخص عمل بکنیم و نماز جمعه بخوانیم، شمائی که همچنین احتمالی می دهید می توانید جازم بشوید به جریان استصحاب عدم وثاقت این مخبر، که نتیجه این استصحاب این است که مولا اذن می دهد که شما ترک کنید نماز جمعه را. از آن طرف می گوئید من احتمال می دهم مولا اهتمام دارد که ما در نماز جمعه شرکت کنیم، ولی جازم هم شدم که استصحاب عدم وثاقت این مخبر جاری است یعنی اذن داده است مولا به ترک نماز جمعه. خب این یعنی احتمال اجتماع ضدین و هذا محال.

آقای صدر یک راه دارد برای جواب از این اشکال که البته ما این راه را قبول نکردیم. ایشان می گوید اصلا این اصل طولی مثل استصحاب عدم کونه لحما استصحاب عدم وثاقة المخبر یا آن برائت طولیه با آن حکم ظاهری الزامی تضاد ندارد، با روح او هم تضاد ندارد. چرا؟ برای اینکه ایشان گفت نسبت آن وجوب احتیاط مثلا با این برائت طولیه از وجوب احتیاط مثل نسبت هر حکم واقعی است به حکم ظاهری. وما در بحث خودش گفته ایم که تضاد نیست بین حکم واقعی و حکم ظاهری، نه انشاءا و نه روحا.

ما اشکال کردیم به ایشان، که البته یک اشکال به اصل مبنا هست که ما معتقدیم که نه ایشان و نه غیر ایشان الی یومنا هذا هیچ کس تضاد بین حکم ظاهری و حکم واقعی فعلی را نتوانسته حل کند. و روح حکم واقعی فعلی مثلا مبغوضیت شرب تتن نیست تا آقای صدر بگوید که خب روح حکم واقعی حرمت شرب تتن این است که شرب تتن مبغوض است، ولی منافات ندارد که بخاطر مصلحت تسهیل مولا راضی بشود در ارتکاب مبغوض. آقا روح حرمت مبغوض بودن نیست. روح وجوب محبوب بودن نیست. مولا وقتی امر یم کند به دفع افسد به فاسد و می گوید آن فاسد را مرتکب بشود بخاط ردفعه افسد، آیا ارتکاب آن فاسد محبوب اوست؟ ابدا، ولی امر می کند به او. گاهی یک چیزی مبغوضش نیست ولی نهی می کند از او. مثل مولایی که یک طعام لذیذی هست می خواهند بدهند بخورد ولی می بیند این طعام لذیذ حرام است. به عبدش می گوید مبادا این را به من بدهی بخورم. از او می پرسند آیا این طعام لذیذ مبغوض توست؟ می گوید ابدا، ولی من وظیفه ام هست که نهی از منکر بکنم، وظیفه ام هست که به اینها بگویم این منکر را مرتکب نشوید این طعام لذیذ حرام را به من ندهید بخورم، ولی حالا اگر به حرف من گوش نداند واین طعام لذیذ را دادند من خوردم، من ناراحت نیستم، اتفاقا خیلی هم خوشم می آید. روح نهی مبغوض بودن نیست، روحش تعلق غرض لوزمی مولاست به اجتناب عبد از یک فعلی ولو آن فعل مبغوض مولا نباشد.

پس روح حکم واقعی مبغوض بودن حرام یا محبوب بودن واجب نیست.

وانگهی صرف مبغوض بودن که حرمت نمی آورد. طلاق هم مبغوض است پس چرا شارع بخاطر مصلحت تسهیل اذن داده در طلاق؟ حرام برفرض مبغوض باشد، ما که می گوئیم لازم نیست مبغوض باشد، ما تعلق الغرض باتناب العبد عنه، شما می گویئ مبغوض، اما مبغوض مطلقا که حرام نیست، مبغوضی حرام است که مولا راضی نباشد به ارتکاب مکلف. روح حرمت این است. و الا در مکروهات هم مکروه مثل طلاق مکروه است و گاهی مبغوض بودنش اشد است از مبغوض بودن بعضی از محرمات صغیره، ولی مصلحت تسهیل اقتضاء کرده که شارع باید طلاق را حلال کند. ولذا می گوئیم حرام نیست، چون مبغوض بودنش به حدی نیست که لایرضی الشارع بارتکابه. آنوقت روح حرام یعنی ما لایرضی الشارع بارتکابه، آنوقت با برائت که رضای شارع است به ارتکاب قابل جمع است. روح حرمت واقعیه عدم رضای به ارتکاب است و روح برائت رضای به ارتکاب است، اینها قابل جمعند؟ قابل جمع نیستند.

سؤال وجواب: در فرض جهل مولا راضی هست به ارتکاب این مجهول ومشکوک یا نه؟ اگر راضی است، پس روح حرمت که عدم رضای به ارتکاب است حفظ نمی شود.

ولذا ما معقدیم که حق با مرحوم آخوند و حضرت امام است که حکم ظاهری ترخیصی با حکم واقعی فعلی روحا قابل جمع نیست.

حالا آقای صدر معتقد است نه هیچ تضادی ندارند، چون روح حرمت شرب تتن مثلا مبغوضیت آن است، منافات ندارد که شارع بخاطر مصلحت تسهیل اذن بدهد در ارتکاب مبغوض واقعی. خیلی خب برفرض این درست بشود، گفتیم در بحث ما این مطلب درست در نمی آید، چرا؟ برای اینکه روح وجوب احتیاط اهتمام مولا هست به اجتناب از این طعام مکشوک. زوح برائت طولیه عدم اهتمام مولا هست به اجتناب از این طعام مشکوک. اینها با هم تضاد دارند. طولیت که رفع تضاد نمی کند. شما می گوئید اهتمام به اجتناب از این طعام مشکوک روح وجوب احتیاط است، روح برائت طولیه هم عدم اهتمام به اجتناب از این طعام مشکوک است، اینها با هم جمع نمی شوند.

ولذا آقای صدر خب چون تضاد را می خواست حل کند، فکر کرد اصل طولی تضاد ندارد، برائت طولیه تضاد ندارد با روح وجوب احتیاط، استصحاب موضوعی عدم کون هذا الطعام لحما تضاد ندارد با وجوب اجتناب از لحم مشکوک لا انشاءا و لاروحا، که ما این را قبول نداریم معتقدیم تضاد دارد.

اما یک راه حل دیگری داریم، که ما معتقدیم که دلیل اصل طولی حاکم است بر آن حکمی که مجرای این اصل است. چون عموم دلیل استصحاب ناظر است به آن واقع مستصحب. مثلا استصحاب عدم کون هذا الطعام لحما، واقع مستصحب در اینجا مربوط می شود به حکم ظاهری، چون می خواهیم استصحاب بکنیم عدم کون هذا لحما را تا مؤمّن داشته باشیم از وجوب احتیاط برویم سراغ برائت. این حاکم است. وقتی که دلیل حاکم آمد گفت که اینجا استصحاب عدم کونه لحما جاری است مثل این است که یک دلیلی بیاید بگوید زید ایستاده است، می گوئیم پس احتمالی که می دادیم که زید نشسته است خلاف واقع است معلوم شد نه این احتمال درست نیست. احتمال را نفی می کنیم به برکت قیام دلیل بر اینکه زید قائم. اینجا هم به برکت قیام دلیل بر جریان استصحاب موضوعی که نفی می کند وجوب احتیاط را ما می گوئیم پس معلوم می شود مولا در اینجا اگر انشاء کرده وجوب احتیاط را ولی این انشاء وجوب احتیاط روح ندارد، چرا؟ برای اینکه با وجود دلیل بر استصحاب موضوعی وفرض این است که ما می گوئیم تضاد هست بین این استصحاب وبین روح وجوب احتیاط، خب با این دلیل کشف یم کنیم پس اینجا وجوب احتیاط روح ندارد، مشکل حل می شود ومانع برطرف می شود مو ما می توانیم تمسک کنیم به رفع ما لایعلمون، بلکه لقائل أن یقول که: اصلا دیگر به برکت این مطلب برائت از این حرمت این طعام جاری می شود واقعا. در مثل اکرم کل عالم لاتکرم العالم الاموی، استصحاب عدم امویت این عالم ظاهرا می گفت اکرم کل عالم شاملش می شود ولی واقعا ممکن بود شاملش نشود، ولی اینجا ما واقعا مانع را برداشتیم، مانع روح وجوب احتیاط بود در این طعام مشکوک. مانع اصلا تکوینا کن فیکون شد، وقتی مانع کن فیکون شد چرا برائت در اینجا واقعا جاری نشود؟ واقعا هم جاری می شود و مشکلی نیست. علت اینکه ما در برائت طولیه انکار برائت طولیه کردیم جهتش این است که می گوئیم برائت از وجوب احتیاط بازگشتش به اذن در ارتکاب نیست، اشکالمان این است. می گفتیم برائت از وجوب احتیاط بیشتر از این نیست که ما علم پیدا کنیم به عدم وجوب احتیاط شرعا. علم به عدم وجوب احتیاط شرعا مساوق با ترخیص شارع در ترک احتیاط نیست. در اطراف علم اجمالی ما علم داریم که شارع جعل وجوب احتیاط شرعا نکرده است، ولکن در عین حال دلیل نمی شود که بگوئیم ترخیص داده است شارع در ترک احتیاط. نخیر، ما را واگذار کرده است به حکم عقل که عقل می گوید یجب الاحتیاط. ما به این خاطر برائت طولیه را منکر شدیم ولی سائر اصول طولیه را مثل استصحاب موضوعی که استصحاب عدم کون الطعام لحما نفی می کند موضوع یجب الاحتیاط فی اللحم المشکوک را. یا استصحاب عدم وثاقت مخبر نفی می کند موضوع إذا قام خبر الثقة علی وجوب شیئ فاعمل به را. ما هیچ با آن مشکل نداریم.

برگردیم به بحث حجیت قطع.

اولین معنای حجیت قطع: طریقیت بود که مرحوم شیخ فرمود.

مرحوم آقای خوئی فرمود: الطریقیة والکاشفیة عین القطع لا أنها من لوازمه.

و این مطلب درستی است. منتهی ما گفتیم طریقیت و کاشفیت به نظر قاطع عین قطع است، والا ممکن است قطع جهل مرکب باشد.

بعضی ها می خواهند درست کنند ممکن است بگویند قطع عین کاشفیت بالذات است. بله عین کاشفیت بالعرض نیست. ما یک کاشفیت بالعرض داریم و آن در موارد قطع مصیب به واقع است. قطعی که مخطئ است جهل مرکب است او کاشف بالعرض نیست از واقع، ولی کاشف بالذات هست. کاشف بالذت یعنی چه؟ یعنی یری القاطع أنّ قطعه کاشف عن الواقع. می گوئیم خب یری القاطع أن قطعه کاشف عن الواقع غیر از همان چیزی که ما می گوئیم که قطع کاشفیت به نظر قاطع دارد، غیر از او که نیست همان است. شما می گوئید یری القاطع أنّ قطعه ارائة للواقع، خب یری یعنی یعتقد، خب همین حرف ما شد دیگر. شد القطع هو اعتقاد القاطع بکونه کاشفا عن الواقع.

آنوقت این اشکالی که عرض کردیم پیش می آید که آقایان مثل حضرت امام رضوان الله علیه راحتند. ایشان فرموده اند اصلا قطع با عقد القلب تفکیک پذیر نیستند. محال است شما قطع پیدا کنید الان روز است عقد القلب نداشته باشید بر روز بودن. و محال است که عقد القلب پیدا کنید که الان شب است. ولذا تشریع یعنی عقد القلب بر اینکه ما لیس من الدین جزء الدین، که مثلا فلان مطلب که جزء دین نیست شما تشریع بکنید نعوذ بالله بگوئید جزء دین است. ایشان می گوید تشریع محال است، حرام نیست اصلا محال است. پس همه این بحثها که تشریع حرام است چه می شود؟ ایشان می گوید این تشریعها تشریع های لسانی است نه شریع های قلبی، مثل جحود ها، "وجحدوا بها و استیقنتها انفسهم" واقعا ابوجهل اعتقاد قلبی داشت به نبوت نبی اکرم، چون عالم بود "یعرفونه کما یعرفون ابناءهم" اعتقاد هم داشت، عقد بالجنانش بود، منتهی ایمان اقرار باللسان هست که ابوجهل اقرار باللسان نداشت بلکه جحود باللسان داشت.

این فرمایش حضرت امام است. اما آقایان دیگر که می گویند عقد القلب با علم قابل تفکیک است ولذا تشریع ممکن است، یعنی تشریع قلبی ممکن است حجود قلبی ممکن است، ابوجهل واقعا در دلش ممکن است جحود می کرد نبوت نبی اکرم را، آقایان اینجور می گویند، خب اینها چه جوری این مطلب را تصویر می کنند؟ العلم هو القطع أی اعتقاد ثبوت الواقع. پس قطع شد اعتقاد قاطع به ثبوت الواقع. بعد از آن طرف می گوئید و یمکن انفکاک عقد القلب عنه؟

ما به نظرمان یک حد وسطی هست، چون این فرمایش حضرت امام هم که بگوئیم ابوجهل فقط جحود لسانی می کرد، خب عمار یاسر هم جحود لسانی کرد، عمار یاسر هم بخاطر تقیه اظهار کفر کرد، ولی وجدانا بین جحود عمار و حجود ابوجهل به لحاظ ما فی الضمیرشان فرق است، اینکه ما فی الضمیر عمار بگوئیم او عقد القلب داشت ولی انکار باللسان کرد منتهی تقیة، ولی ابوجهل عقد القلب داشت و انکار باللسان کرد منتهی مکابرة، انگیره ها فرق می کرد والا ماهیت کارشان یکی بود، این خلاف وجدان است.

من فکر می کنم دو جور عقد القلب داریم: یکی عقد القلبی که فعل اختیاری نفس است. یک عقد القلبی که انفعال نفس است. انشاءالله با توضیح این دو عقد قلب روشن می شود که امکان دارد آدم یقین پیدا کند به چیزی ولی در دلش زیر بار نرود. من یقین پیدا می کنم لبم دیشب خون آمده بود، ولی اگر بخواهم بپذیرم باید تمام زندگی ام را آب بکشم بیچاره می شوم. هی می آیم در نفس خودم می خواهم باور نکنم، نه شاید گوجه بوده چسبیده بوده به لبم، حالا گوجه از کجا آمده، شاید یک کسی گوجه می خورده یک تیکه اش افتاده روی لب من. هی تشکیک می کنم، خودم عقد القلب پیدا نمی کنم. این امکانش هست، تأمل فرمائید انشاءالله تا روز شنبه.

جلسه 566

شنبه 30/11/89

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 معانی حجیت قطع بود. معنای اول که مرحوم شیخ فرمود طریقیت قطع هست. که ما عرض کردیم مراد از طریقیت طریقیت بالعرض نیست. چون ممکن است قطع مصیب به واقع نباشد ولذا طریقیت وکاشفیت از واقع ندارد جهل مرکب است، مراد کاشفیت به نظر و اعتقاد خود شخص قاطع هست. ولذا این مسأله پیش می آمد که آیا قطع همان عقد القلب است یا نه.

مراد از عقد القلب، عقد القلب نسبت به ثبوت واقع هست، نه عقد القلب نسبت به ترتیب آثار بر آن واقع. همینکه عقد القلب داشته باشد که این واقع هست، اما آثار آن را بار بکند یا نه بحث دیگری است. برخی مثل مرحوم فیض کاشانی و حضرت امام نظرشان این است که قطع و عقد القلب قابل انفکاک نیستند. ولذا معتقدند که تشریع محال است. انسان قطع پیدا کند که در اسلام رهبانیت نیست در عین حال بخواهد تشریع بکند بگوید الرهبانیة من الاسلام. این محال است.

بله تشریع عملی، یعنی رفتار بکند با رهبانیت کأنه رهبانیت جزء اسلام است این حرام است، اما تشریع نفسانی اصلا محال است.

اقول: به نظر ما این فرمایش تمام نیست. ما دو نوع عقد القلب داریم: یکی عقد القلبی که انفعال نفس است ونسبتش با نفس نسبت و قیام حلولی است. ویک عقد القلب داریم که قیامش به نفس قیام صدوری است و فعل النفس است.

عقد القلبی که انفعال نفس است این است که وقتی طرق احتمال خلاف منسدّ شد لامحالة مضطر می شود نفس به اذعان به نسبت. وقتی طرق احتمال اینکه الان شب باشد این طرق احتمالش منتفی شد در نفس، مضطر می شود تفس به اذعان به اینکه الان روز است. ولذا در منطق هم گفته اند: العلم إن کان إذعانا بالسبة فتصدیق، این علم است که اذعان به نسبت است. اما ممکن است همین شخص که عقد القلب انفعالی دارد خضوع نفسانی نکند در برابر این حقیقت، و این بالوجدان ممکن است. حتی در امور عادیه گاهی افراد یقین پیدا می کنند به اینکه فلان مطلب صحیح است، اما چون برخلاف تمایلات نفسانی شان هست وجدانا نمی خواهند خضوع بکنند در برابر این حقیقیت و اعتراف قلبی بکنند به این واقعیت. نمی تواند بپذیرد که نعوذبالله فرزندش مرتکب خلاف شده است. با اینکه از راه های مختلف ممکن است ثابت بشود ولی نمی پذیرد. یا اینکه می گویند مثلا دوستت این کار را کرد، او مقدمات یقین برایش فراهم می شود، اما چون خلاف تمایلات نفسانی اش هست خضوع نمی کند در برابر این حقیقت. گاهی انسان می بیند اگر بپذیرد که مثلا لبش خون آمده بود، فراموش کرده بشوید، این تمام زندگش را باید آب بکشد، ولذا نه اینکه به دیگران بگوید من لبم خون نیامده بود. اصلا کسی با او سخن نگفته است، خودش در درون خودش توجیه می کند، خضوع نمی کند در برابر این حقیقت، توجیه می کند که نه معلوم نیست که خون بود، شاید رنگ غذائی که خوردم قرمز بود. با اینکه طرق احتمال خلاف منسد شده و عقد القلب انفعالی محقق شده، اما خضوع نمی کند در برابر این حقیقت، این یک امر وجدانی است. همین شخص ممکن است بعدها متوجه بشود که واقعا آن قطعش اشتباه بوده است. اما آن لحظه ای که قطع داشت خضوع در برابر این حقیقت نمی کرد منفک شد عقد القلب انفعالی اش با عقد القلب فعلی اش اونی که فعل النفس است. و می شود خضوع در برابر این واقعیت که ابوجهل فرقش با عمار یاسر وجدانا این است که عمار اصلا فرض کنیم در تمام آن زمان تقیه انکار می کرد نبوت پیامبر را، ابوجهل هم انکار می کرد، اما این کجا وآن کجا. ابوجهل انکار می کرد اما نه به صرفا انکار لسانی که حضرت امام فرمودند. انکار لسانی تنها نبود، والا عمار یاسر هم انکار لسانی می کرد، حالا داعی یک جا تقیه است و یک جا کبر است او بحث دیگری است، اما انصافا و وجدانا ابوجهل در نفسش خضوع نمی کرد در برابر این حقیقت که "یعرفونه کما یعرفون ابناءهم". ولکن قرآن راجع به اینها در جای دیگر فرموده است "و جحدوا بها واستیقنتها انفسهم". اینکه حضرت امام فرموده جحدوا بها یعنی جحدوا بها لسانا، نه وجدانا وعرفا اینطور نیست، جحدوا بها فی انفسهم، منتهی جحدوا یعنی خضوع نمی کردند در برابر این حقیقت. اینکه در روایات داریم إنما یکفر إذا جحد، خب جحود لسانی که موجب کفر نیست، اگر واقعا اعتراف بالجنان دارد که انکار باللسان موجب کفر نیست، ولو به داعی غیر تقیه باشد، برای این باشد که با یک دختر مسیحی ازدواج کند می گوید من مسلمان نیستم نعوذ بالله، ولی واقعا در خفاء ممکن است برود نمازش را هم بخواند، اینکه کافر نمی شود. جحود لسانی بما هو هو که موجب کفر نیست، حرام هست ولی موجب کفر نیست. آن جحود قلبی موجب کفر است وهو عدم الخضوع امام هذه الحقیقة. که در تشریع عکس این است، با اینکه نمی داند فلان حکم جزء دین است خضوع می کند در برابر این حقیقت و به نفس خودش تحمیل می کند که خضوع می کند در برابر این مطلب خلاف واقع، وبه نفس خودش تحمیل می کند که مثلا خانقاه در اسلام هست. البته این فرمایش حضرت امام درست است که چیزی که انسان مثلا بداند الان شب نیست، در این مثالها که کالبدیهی است لایمکن استخدام القوة الخیالیة و الوهمیة، اینجا نصافا جحود قلبی یا تشریع قلبی محال است. شما الان می دانید روز است، امکان ندارد جود قلبی بکنید بگوئید الان روز نیست. امکان ندارد تشریع قلبی بکنید بگوئید الان شب است، چن قوه خیالیه در اینجا کارساز نیست. اما در همه مواردی که انسان یقین دارد که اینطور نیست، و به تعبیر محقق اصفهانی قوه خیالیه را ممکن است تغلیب کند بر قوه عاقله. اما تغلیب قوه خیالیه بر قوه عاقله به معنای زوال علم نیست. همان مثال کسی که یقین کرد که لبش خون آمده است بعدها که به او می گویند با اینکه اول انکار می کرد، بعد ها که از مشکلات نجات پیدا کرد و بالاخره از آن مکان منتقل شد آمده جائی که دیگر خیلی مبتلابه اش نیست می گوید انصافا ما یقین داشتیم که لبمان خون آمده است. هی توجیه می کردیم. این توجیه ها یعنی تغلیب قوه خیالیه بر قوه عاقله. اما اینکه ظاهر کلام محقق اصفهانی یا مترائی از کلام ایشان این است که قوه عاقله مغلوب می شود یعنی دیگر از قطع خودش رفع می کند این خلاف وجدان است. با حفظ قطع اما توجیه می کند و این توجیه با استفاده خیالیه است، مانع می شود از خضوع در مقابل این حقیقت.

این چیزی است که به نظر ما می آید.

سؤال وجواب: نه هنوز هم قطع هست، ولذا این آقا معذور نیست. اینکه توجیه می کند حاضر نیست نمازهایش را اعاده کند لباسهایش را آب بکشد این معذور نیست، ولکن خضوع هم نکرد در برابر این حقیقت.

سؤال وجواب: نه اینکه اعتراف دارد که بدنم یا لباسم نجس هست اما حال ندارم آب بکشم نمازهایم را اعاده کنم. اینکه شما می فرمائید که قطع حاصل نشده یا با استخدام قوه خیلیه زائل می کند قطعش را، این خلاف وجدان است. ما در این موارد دیگر برهان نمی توانیم بیاوریم.

سؤال وجواب: کلام در این است که در این موارد جحود قلبی ممکن است شخص قاطع باشد ولی جحود قلبی بکند که به این معناست که عقد القلب که فعل النفس است و قیامش به نفس قیام صدوری است او محققق نشده است، خضوع نکرده است در برابر این حقیقت.

بله! تشریع که مطرح شد ممکن است همه جا تشریع قلبی نباشد، همانطور که جحود ممکن است همه جا جحود قلبی نباشد، گاهی جحود لسانی است. تشریع هم گاهی تشریع قلبی نیست بلکه تشریع عملی است و تشریع لسانی است. و شاید متعارف از تشریع ها همین باشد. این صوفیه که خانقاه بر پا می کنند از آنها بپرسید که خانقاه را اسلام سفارش کرده؟ بعدی است که بگویند بله اسلام سفارش کرده به خانقاه، اما رفتارشان به گونه ای است که این هست که عملا خانقاه را جزء مراسم دینی قرار داده اند. این هم تشریع خواهد بود. والکلام فیه فی محله.

معنای دوم حجیت: حجیت منطقیه است. در منطق امروز هم در منطق جدید زیاد بحث می شود نحن عنوان نظریة المعرفة که شناخت های ما چگونه تضمین می شود که مطابق با واقع است، مضمون الحقانیة باشد. خب در طول تاریخ افرد زیادی آمدند قطع داشتند، بعد به تدریج قطعشان ثابت شد که اشتباه بوده است. الان این همه ادیان و مکاتب پیرو آنها هر کدام که سؤال کنید معمولا قطع دارند به مکتب خودشان. اما این قطعها خلاف واقع است. در منطق تلاش می کنند که بر اساس برهان قطع شکل بگیرد که مضمون الحقانیة باشد.

حالا آیا این تلاش منطق موفق هست یا موفق نیست این بحث دیگری است که انشاء الله در بحث دلیل عقلی بحث خواهیم کرد.

معنای سوم حجیت: که در تعابیر محقق نائینی آمده است، محرکیت تکوینیه شخص است. می گویند شخص تشنه ای که مشتاق است به شرب ماء، تا قطع پیدا نکند که آب در کنارش هست لایتحرک نحو شربه ولو کان الماء موجودا.

اقول: البته این درست نیست. برای اینکه چه بسا احتمال محرک تکوینی خواهد بود. صرف احتمال اینکه آب در کنارش باشد منشأ می شود که او حرکت کند. گاهی داعی آنقدر ضعیف است که علم هم پیدا می کند که آب در کنارش هست اما می گوید حال ندارم بلند شوم آب بخورم رفع تشنگی بکنم. محرکیت تکوینیه تابع شدت و ضعف دواعی نفسانی است، که گاهی شدت داعی باعث می شود صرف احتمال محرک باشد وگاهی بعث می شود که حتی قطع هم محرک نباشد.

معنای چهارم حجیت: وهو العمدة که به معنای منجزیت و معذریت است.

آقای سیستانی دام ظله فرموده اند: منجزیت ومعذریت از احکام قطع نیست، ولذا اینکه ما بیائیم بگوئیم حجیت قطع، نه این دقیق نیست، منجزیت از احکام مسئولیت است، ایشان اینجور تعبیر می کنند، تابع روح مسئولیت وعدم مسئولیت هست، یعنی اگر کسی قصور داشت ولکن از نظر عقلی و عقلائی که حساب می کنیم مسئول نبود، اشتباه کرد ولکن به مسئولیت خودش عمل کرده بود. خب این اگر قاطع هم نباشد معذور است، مثل شبهه بدویه بعد الفحص. این قطع ندارد، اما چون به مسئولیت خودش ملتزم بوده و روح مسئولیت در اینجا هست که شبهه حکمیه بود فحص کرد، این معذور است. واگر کسی قاطع هم باشد اما روح مسئولیت در قطعش نباشد، قطعش ناشی باشد از تقصیر در مقدمات، این قطعش معذر نیست، بلکه بالاتر منجز هم نیست. پس معذریت و منجزیت از احکام قطع نیست. و اساسا قرآن نام قطع هایی را که ناشی است از تقصیر در مقدمات، ظن می گذارد. "ما لهم یذلک من علم إن هم الا یظنون"، شما از نظر خارجی حساب کنید واقعا اینها ظن به معنای احتمال راجح دارند؟ ابدا. شما وقتی روبرو می شوید با پیروان مکاتب و ادیان باطله می بینید چنان دفاع می کنند حداقل در ابتدا از مکتبشان که اصلا انسان باور نمی کند که این با حالت شک بخواهد اینجور دفاع کند. آن وهابی در ماه رمضان سال گذشته آمد یک عالم شیعی را از عربستان که مدتها با او بحث کرده بودند و او هم می گفت من حاضرم تا آخر با شما بحث کنم، نیازی به مباهله نیست، ولی آن عالم وهابی گفت نه، دیگر بحث فائده ندارد، بیائید مباهله کنیم. آن عالم شیعی گفت حالا که شما اصرار دارید ما حرفی نداریم. بنا شد مباهله کنند، این عالم شیعی فرزندانش را آورد آنها هم افرادی را آوردند، ابتدا یکی از آن وهابی ها نصیحت کرد که یا شیخ بترس که عذاب بر تو نازل بشود، بعد شروع کردند هر دو طرف مباهله کردن، مباهله کردند و سوار ماشین شدند و رفتند.

حالا آن بحث دیگری است که باید مباهله در زمان ما شرائط مباهله ای که آنی که بر باطل هست خدا عداب بر او نازل می کند آن شرائط را دارد یا ندارد آن یک بحث دیگری است. ولی به هر حال عرض من این است که آن عالم وهابی مباهله می کند.

این خب صرف احتمال راجح بعید است که منشأ بشود که بیاید این کار را بکند. یا آن شخصی که منفجر می کند خودش را در مسجد شیعی و شیعه را به شهادت می رساند وخودش هم به درک واصل می شود و می گوید قبلا که می خواهم از این راه بروم به بهشت، این به صرف احتمال راجح که این کار را نمی کند. او قطع دارد ولکن همین قطع چون ناشی است از تقصیر در مقدمات، ناشی است از تقلید آباء و کبراء، ناشی است از احقاد که منشأ قطع شده است، اسلام اسم همین را گذاشته ظن وتظنی.

اقول: این فرمایش ایشان متین هست، ولکن ما یک عرضی داریم در حاشیه فرمایش ایشان، وآن این است که اینکه ایشان فرمود قطع نه معذر است و نه منجز اگر ناشی باشد از مقدمات غیر عقلائیه، خب منجز بودنش را ما نمی توانیم انکار بکنیم اگر من قطع پیدا کنم از طریق مقدمات غیر عقلائیه به یک تکلیفی و به آن تکلیف عمل نکنم، من مستحق عقابم، چون به من می گویند تو قطع پیدا کردی به این تکلیف ولو از مقدمات غیر عقلائیه، چرا عمل نکردی؟ منجزیت قطع ولو قطع ناشی از تقصیر در مقدمات این انصافا مطابق با وجدان عقلی وعقلائی است، یعنی عقلاء وعقل این شخصی را که ولو از دیدن خواب قطع پیدا کرد که بر او نماز غفیله واجب است ولی نخواند عقل و عقلاء این را مستحق عقاب می دانند. حالا بحث تجری نیست که بعد کشف شد واجب نبوده. نه فرض کنید واقعا هم واجب بود. بحث تجری که ما فعلا نی کنیم، واقعا واجب بود. این به وجدان عقلی وعقلائی مستحق عقاب نیست بر ترک این عمل؟ صرف اینکه قطعش ناشی است از یک مقدمات غیر عقلائیه این منجز نباشد این خلاف وجدان است.

سؤال وجواب: تقصیر در مقدمات به این است که از اول دنبال این است که از راه خواب مشکل را حل کند، استدلال فقهی اش هم بر اساس خواب است. تقصیر در مقدمات کردن یعین ولو در یک آن شک کردند ولکن به شکشان اعتناء نکردند آن احتمال هایی که در نفسشان به وجود آمده بود آن مقدماتی که منشأ شک شده بود بخاطر بی اعتنایی اینها آن مقدمات را فراموش کردند، آمدند معجزه پیامبر را دیدند احتمال دادند که پیامبر راست بگوید ولی لحظات اول آمدند گفتند اگر بنا بود خدا پیغمبر بفرستد باید فرشته را بفرستد مثلا، آرام آرام فراموش می کنند آن مقدماتی را که موجب احتمال صدق پیامبر است، همان حالت قطع به حقانیت مکتب خودشان باز برایشان زنده می شود.

اما معذریت قطع:

معذریت قطع ما قبول داریم و مرحوم آخوند هم دارد که در صورتی است که اخطأ قصورا. معذریت قطع در مواردی است که خطاء ناشی از قصور باشد نه تقصیر. اما این در صورتی است که این آقا اتفاقا قطع برایش حاصل نشود از مقدمات غیر عقلائیه. سلوک بکند مقدمات غیر عقلائیه را وبخواهد از این راه قطع پیدا کند این می شود تقصیر در مقدمات. اما کسی که خواب می بیند صبح بلند می شود یقین پیدا می کند. خواب درست بوده و مطابق با واقع بوده باید طبق خواب عمل کند. اینکه تقصیر نکرده در مقدمات، چونکه سلوک نکرد مقدماتی را. چون خواب رفت خواب دید، حالا از خواب بیدار می شود می گوید خواب دیدم که پدرم در خواب به من گفت بیائید مرا نبش قبر کنید بخاطر فلان مطلب، من باید بروم پدرم را نبش قبر کنم. خب این تقصیر در مقدمات ندارد. مقدمات غیر عقلائیه است اما بدون تقصیر این شخص، برای اینکه این تحصیل مقدمات نکرد، اتفق له القطع. اینجا خب اگر قطع دارد چرا ما بگوئیم معذر نیست؟ این آقا اصلا احتمال خلاف نمی دهد، کوتاهی هم نکرده در تصیل مقدمات. اگر می رفت به قول آقایان تحصیل علم جفر می کرد، از طریق علم اسطرلاب و جفر می خواست قطع پیدا کند، یا می رفت سراغ جن گیرها و رمال ها می خواست از طریق آنها قطع پیدا کند، می شد تقصیر در مقدمات. اما اینکه کاری نکرد، خوابید در خواب مطلبی را دید حالا هم بیدار شده قطع پیدا کرده، چرا این معذر نباشد.

ولذا به نظر ما حق با مرحوم آخوند است که لا اشکال فی کون القطع منجزا فیما اصاب و عذرا فیما اخطأ قصورا لا تقصیرا.

یک مطلبی هم عرض کنیم: مرحوم آقای خوئی فرموده: این را قبول داریم که معذریت از احکام قطع است، البته قطعی که ناشی از تقصیر در مقدمات نباشد. اگر از اول عقلاء یا شرع به او گفته اند از راه قیاس سراغ تحصیل علم نرو، ولی رفت و اشتباه کرد معذور نیست، این را آقای خوئی دارد.

اما می گوید منجزیت از احکام قطع نیست، منجزیت از احکام احتمال است، منتهی اگر فحص کردی و بیان پیدا نکردی عدم البیان فی معرض الوصول معذر است، اما آن چیزی که منجز است قطع به بیان نیست، احتمال بیان هم منجز است. پس منجزیت از آثار قطع نیست، از آثار احتمال تکلیف است واحتمال تکلیف منجز است.

بله اگر احتمال تکلیف همراه شد با فحص و عدم بیان در معرض وصول آنوقت این شخص معذور خواهد بود.

ببینیم این فرمایش ایشان تمام است یا نه، وبحث اساسی در اینکه منجزیت و معذریت تحلیلش چیست و مرجعش چیست انشاءالله فردا.

آمد گفت نماز آمد

آآ

جلسه 567

یکشنبه 01/12/89

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 قطع به معنای منجزیت و معذریت بود. که گاهی تعبیر می شود از منجزیت به وجوب متابعت قطع عقلا. و گاهی هم تعبیر می شود به استحقاق عقاب بر مخالفت. که آیا بین این دو فرق هست یا نه بعدا مطرح می شود. طبیعی است که این بحث که آیا عقلا متابعت قطع واجب است یعنی قطع به تکلیف صادر از مولا اطاعتش واجب هست یا نه، این چون بحث وجوب عقلی است مربوط می شود به قاعده حسن عدل و قبح ظلم. ولذا تعبیر می کنند می گویند یجب متابعة القطع بالتکلیف لأنّ العقل یدرک أنّ مخالفة التکلیف المقطوع به ظلم. ولذا بحث را عقلی می کنند. آقای سیستانی دام ظله ظاهرش این است که بحث را عقلائی می دانند، نه از باب اینکه حسن عدل و قبح ظلم عقلائی است. نه، آن بحث دیگری است، ایشان حسن عدل و قبح ظلم را عقلائی نمی داند، فطری می داند. اما منجزیت و معذریت قطع را ظاهر کلام ایشان که در الرافد ص 28 نقل شده این است که عقلائی می داند، ولذا می گویند إن منشأ المنجزیة و المعذریة لیس هو القطع. بل منشأ المعذریة و عدمها روح المسئولیة و روح التقصیر فی مقدمات الحکم، فإن صار المکلف مع المقدمات بروح المحاسبة والمسئولیة فهو معذور عند مخالفة الواقع والا فهو مدانٌ، سواء وجد القطع أم لا. فالیقین الذاتی وهو الناشئ عن العوامل المزاجیة و النفسیة کالحلم و الاستخارة لیس معذرا بنظر العقلاء. بعد مثال می زنند، می گویند: قائد جیش اگر اعتماد کند در جنگ بر خواب یا مقدمات دیگری که عقلائیه نیست، ولو قطع پیدا کرده باشد این قائد جیش، اما معذور نیست در برابر مردم. اگر لشکر را به کشتن داد بعد گفتند چرا همچنین کاری کردی که امروز اعلان جنگ کردی و لشکر کشته شد، بگوید من خواب دیدم که به من گفتند امروز اعلان جنگ بکن و من یقین پیدا کردم که این خواب، خواب طبیعی نیست. هیچ کس از ایشان نمی پذیرد.

اقول: این فرمایش ایشان در موارد قطع موضوعی مثل این همین مثال قائد جیش که قطع او قطع موضوعی است نه طریقی محض، این فرمایش در قطع موضوعی درست است. این قائد جیش مثل قاضی می ماند، چه جور قاضی موضوع جواز قضائش قطع ناشی از مقدمات عقلائیه است، و الا قاضی بگوید من دیشب خواب دیدم یک صحنه ای را، تعبیرش یقین دارم این است که این آقا مجرم است، ولذا حکم می کنم که او مجرم هست. هیچ کس این قاضی را مجرم نمی داند. اصلا موضوع جواز قضاء قطع ناشی از مقدمات غیر عقلائیه نیست. قطع برای قضاء موضوعیت دارد نه طریقیت محضه. جواز قضاء موضوعش قطع و یا سائر طرق عقلائیه است، اما قطعی که ناشی باشد از مقدمات عقلائیه. قائد جیش هم وقتی به او مجوز دادند و او را فرمانده لشکر کردند، اصلا گفته اند به قطع خودت در صورتی می توانی ترتیب اثر بدهی که قطعت ناشی از مقدمات عقلائیه باشد، ارتکاز عرفی بر این است. بحث ما در قطع طریقی محض است، اگر قطع، قطع طریقی محض بود مثلا قطع پیدا کرد شخصی که خدا بر او واجب کرده است نماز غفیله را، خب ولو این قطع ناشی از خواب باشد، این اگر مخالفت بکند برفرض منجزیت منجزیت عقلائیه باشد وجدان عقلائی او را مستحق عقاب می بیند، می گوید تو بالاخره یقین کردی که این کار بر تو واجب است، وواقعا هم فرض کنید واجب بود، چرا عمل نکردی؟ علاوه بر اینکه منجزیت عقلائیه این در مورد قطع تفصیلی روشن نیست، ظاهرش این است که منجزیت عقلیه است، یعنی عقل درک می کند که عقاب این شخص ظلم نیست، این منجزیت عقلیه است در موارد قطع تفصیلی نه منجزیت عقلائیه.

ما قبل از اینکه بحث بکنیم راجع به اینکه منجزیت قطع بازگشتش به قاعده حسن عدل و قبح ظلم است، این را عرض کنم که فعلا بحث ما در قطع وجدانی است. اطمینان یک حد وسطی است بین قطع وجدانی و امارات عقلائیه مثل خبر ثقه. ما فعلا بحث از حجیت اطمینان نمی کنیم. مشهور که اطمینان را حجت می دانند طبیعی است که حجیتش را عقلائیه می دانند، والا اطمینان چون همراه با احتمال خلاف هست طبیعی است که حجیتش عقلیه نیست منجزیت و معذریتش عقلائیه است و فعلا او خارج از بحث است. حالا اگر کسی در حجیت اطمینان اشکال بکند کما اینکه آقای حکیم دام ظله اشکال می کنند در حجیت اطمینان، خب این انکار حجیت عقلیه نیست. می گویند اطمینان یا علم است یعنی شما احتمال خلاف اگر نمی دهید پس عالمید قاطعید و حجیت قطع ذاتیه است. اگر احتمال خلاف می دهید ولو احتمال یک درصد، شما قاطع که نیستید صرف اینکه احتمال خلاف ضعیف است چه دلیلی بر حجیتش هست؟ عقلاء علم را حجت می دانند قطع را حجت می دانند، اما اطمینان به این معنی که احتمال خلاف ضعیفٌ کی می گوید این حجت است؟ در روایات ما هم احتمال های ضعیف را مورد توجه قرار داده اند. در صحیحه زراره وقتی که در حال نماز زراره گفت وجدت فی ثوبی دما و أنا فی الصلاة، حضرت فرمود: إن وجدته رطبا غسلته و بنیت علی الصلاة، اگر دیدی این خون رطب است نماز صحیح است ولکن برای ادامه نماز این لباس را بشور در حال نماز، یا راه دیگر که طبیعی است جایگزین غسل این ثوب است نزع این ثوب است که این ثوب را در بیاورد و بدون این ثوب نماز بخواند. آنجا امام فرمود: لانک لاتدری لعله شیء اوقع علیک. احتمال هست که بعد از شروع در نماز این خون روی لباس تو افتاده باشد. ایشان می فرماید این احتمال خلاف اطمینان نیست؟ آخه چقدر این احتمال ضعیف است که انسان بعد از اینکه شروع در نماز کرد این خون از یک جائی به بدن او پاچیده باشد. ایشان بیانشان این است، ولذا می گویند اطمینان حجت نیست. این را ما باید یک بحث مستقلی بایش باز کنیم که اگر شخصی احتمال خلاف در نفسش زائل نشده بود. اگر زائل شده بود که علم و قطع است و حجیتش به قول آقایان ذاتیه است، اما اگر اطمینان زائل نشده بود ولی ضعیف بود، همانطور که در شبهات غیر محصوره می گویند دویست تا ظرف آب است فهمدید یکی از این دویست ظرف آب نجس شده است، احتمال نجس شدن هر کدام یک دویستم است، مثل آقای صدر و آقای سیستانی می گویند این یعنی اطمینان به طهارت هر کدام. آقای حکیم فرموده اند اطمینان که حجت نیست. بالاخره اطمینان ضعیف می دهید یا نمی دهید؟ اگر نمی دهید فهو علم وجدانی، واگر احتمال می دهید چه کسی می گوید که این احتمال الغاء شده است عند العقلاء والشرع؟ خب این بحثی است که بحث قابل توجهی است واشکال بی وجهی نیست این اشکال ایشان که باید در جای خودش بررسی بشود.

اما بحث قطع وجدانی

راجع به اینکه منجزیت برمی گردد به قاعده حسن عدل و قبح ظلم، اولا ما یک نکته ای عرض کنیم:

وآن این است که ما قاعده ای به نام حسن عدل و قبح ظلم را قبول نداریم. چرا؟ برای اینکه الظلم قبیح بازگشتش به قضیه ضروریه به شرط محمول است. چرا؟ برای اینکه ظلم چیست؟ ما لاینبغی صدوره. ما لاینبغی صدوره ظلم است. خب قبیح چیست؟ قبیح اگر مطلق قبح است که ترجیح مرجوح بر راجح هم قبیح است. اینکه مهم نیست. هیچ کس را عقاب نمی کنند که چرا ترجیح دادی مرجوح را بر راجح. بخل هم قبیح است، اما هیچ کس را عقاب نمی کنند بخاطر بخلش. پس قبیحی که در ظلم مطرح است او هم یعنی ما لاینبغی صدوره. پس الظلم شد ما لاینبغی صدوره، قبیح هم شد ما لاینبغی صدوره، شد قاعدة ما لاینبغی صدوره لاینبغی صدوره. خب اینکه قاعده نیست، این قاعده ضروریه به شرط محمول است.

اگر شما می خواهید بفرمائید ظلم غیر از قبح است، ما دو تا حکم داریم از عقل، یکی حکم بأنّ هذا حق المولی یا حق الانسان الآخر، وظلم تضییع این حق است، مثلا حق کسی که مالش را در نزد شما امانت می گذارد حق او این است که امانت داری بکنید. این حق اوست. این را عقل درک می کند. و ظلم به این است که این حق را تضییع کنید، الظلم سلب ذی حق حقه. پس ظلم شد تضییع حق. اما قبیح یعنی لاینبغی صدور هذا الظلم.

پس اگر شما بیائید اینجوری بگوئید که قبیح یعنی لاینبغی صدوره، اما ظلم یعنی تضییع حق، اینها با هم دو چیزند.

جواب می دهیم به شما، می گوئیم: اولا: حق مراتب دارد، حق راجح داریم، حق لازم داریم. حق مهمان این است که از او پذیرائی کنیم خوب هم پذیرائی کنیم، اما اگر پذیرائی نکردیم به او ظلم کرده ایم؟! نه.

ظلم تضییع حقی است که لازم الرعایة است نه هر حقی. پس ظلم شد تضییع حقی که لاینبغی تضییعه. پس عاد الاشکال، شد ما لاینبغی تضییعه لاینبغی تضییعه.

سؤال وجواب: قاعده نیست، ما نمی گوئیم قضیه نیست، خب قضیه باشد، ضروریه به شرط محمول هم قضیه است، به قول امروزی ها می گویند توتولوژیسم، اما قاعده نیست که استنتاج بکنیم از این قاعده نتائج را. والا القبیح قبیح قاعده است. وحال اینکه قضیه است، لذا نمی شود گفت القبیح لیس بقبیح، القبیح قبیح دیگر، ولی قاعده نیست، قضیة ضروریة بشرط الممول.

پس اینکه در تعلیقع بحوث فرموده اند که الظلم قبیح قاعده است، والظلم هو تضییع الحق، پس صحیح است بگوئیم تضییع الحق قبیح أی لاینبغی صدوره. خب جوابش این است که اولا ظلم مطلق تضییع حق نیست، بلکه تضییع حق لازم الرعایة است، لازم الرعایة یعنی تضییع حقی که لاینبغی تضییعه. الحق الذی لاینبغی تضییعه لا ینبغی تضییعه.

ثانیا: خلاف وجدان فطری است که ما بگوئیم خیانت در امانت سه تا حکم عقلی دارد:

یک: حکم عقل بأنّ اداء الامانة حقّ للمالک، اداء امانت حق مالک است.

دو: این حق باید رعایت بشود.

حکم سوم هم داریم که این حق حرام است تضییع شود.

واقعا ما سه تا حکم عقلی داریم در مورد خیانت در امانت، یا یک حکم عقلی است که خیانت در امانت نباید انجام بشود. اینکه عقل بیاید یک بار درک بکند که این حق است، این یک مطلب، مطلب دیگر اینکه نباید این حق تضییع بشود وباید این حق اداء بشود. خب این خلاف وجدان است. یک امر بیشتر نیست، وآن اینکه عقل وقتی خیانت در امانت را تصور می کند درک می کند که این کار نباید بشود.

ولذا ما به نظرمان همانطور که مرحوم آقای صدر هم فرموده اند: این الظلم قبیح عنوان مشیر است به آن احکام تفصیلیه عقلیه که عقل درک می کند الخیانة فی الامانة قبیحة، قتل الانسان البریء قبیح، وهکذا. بعد از این احکام تفصیلیه عقلیه انتزاع کردیم یک عنوان انتزاعی را می گوئیم الظلم قبیح، والا این قاعده نیست.

شبیه این را ما در قاعده قبح عقاب بلابیان عرض کردیم، عرض کردیم این قاعده نیست بلکه قضیة ضروریة بشرط المحمول. چرا؟

برای اینکه مراد از بیان چیست؟ بیان یعنی عدم علم به واقع؟ یعنی اگر مکلف عالم به واقع نبود عقاب او قبیح است بر مخالفت واقع؟ مراد این است؟ خب اینکه حکم فطری عقل نیست. در شبهات حکمیه قبل الفحص بلااشکال عقل درک می کند حسن عقاب را، با اینکه مکلف عالم به واقع نیست. مراد از بیان اگر تبین واقع است وجدانا، که موضوع اینکه در موارد عدم تبین وجدانی واقع عقل حکم بکند به قبح عقاب بر مخالفت واقع، این مطابق با وجدان نیست. عقل در یک سری جاها با اینکه ما عالم نیستیم به واقع و متبین نیست بر ما واقع، در عیم حال حکم می کند به حسن عقاب، مثل شبهات حکمیه قبل الفحص و نحو ذلک.

اگر مراد از بیان حجت است یعنی مصحح عقاب است، خب قاعده قبح عقاب بلابیان معنایش این می شود که هر جا مصحح عقاب نبود عقاب صحیح نیست. خب اینکه ضروریه بشرط محمول شد این قاعده نشد. حالا تفصیل این بحث در جای خودش.

ما ببینیم این احکام تفصیلیه که آنها را ما قبول کردیم که مثلا حکم تفصیلی هست به قبح خیانت در امانت، قبح کذب، قبح قتل انسان بریء، ونحو ذلک، که یکی از این احکام هم قبح مخالفت تکلیف مولا هست در فرضی که قطع پیدا بشود به این تکلیف مولا، ببینیم حالا این احکام تفصیلیه که ما می گوئیم یا خود آن حکم قبح ظلم که مشهور می گویند این مرجعش به چیست؟

ما شش مسلک را در اینجا مطرح کرده ایم که حقیقت حسن وقبح، حالا قبح این عناوین تفصیلیه یا قبح عنوان ظلم علی اختلاف مرّ آنفا، این حقیقت قبح چیست؟ حقیقت حسن چیست؟

مسلک اول: مسلک مرحوم صاحب کفایه و مسلک مشهور معاصرین مثل مرحوم آقای خوئی وآقای صدر است. این بزرگان اینجور می گویند:

می گویند ما در عالم واقع یک حقائقی داریم که عقل آن حقائق را درک می کند. آن حقائق مربوط به عالم وجود نیست، بلکه مربوط به عالم واقع است. یک سری واقعیتها است که در محدوده وجود ذهنی و یا وجود عینی نمی گنجد. مثلا اجتماع النقیضین ممتنع، این یک واقعیتی است، اما این واقعیت در محدوده وجود ذهنی نمی گنجد. حالا دو میلیارد سال قبل که هیچ ذهن انسانی نبود اجتماع النقیضین ممتنع نبود؟ پس اینجور نیست که جایگاه اجتماع النقیضین ممتنع ذهن باشد. یعنی این قضیه صادقه مطابقش ذهن نیست مطابقش وراء ذهن است، ولذا می گوئیم دو میلیارد سال قبل هم اجتماع النقیضین ممتنع بود، از ازل اجتماع نقیضین ممتنع بود. کما اینکه مطابق این قضیه عالم وجود عینی نیست. چون در عالم وجود عینی ما اصلا اجتماع النقیضین نداریم تا یک وصفی به نام ممتنع داشته باشد.

پس مطابق این قضیه اجتماع النقیضین ممتنع عالم واقع و نفس الامر است، عالم واقعیتها است. یا مثلا می گوئیم عدم عنقاء له واقع، اما نمی گوئیم عدم عنقاء له وجود. عدم عنقاء واقعیت دارد اما وجود عینی ندارد.

سؤال وجواب: اجتماع النقیضین دروغ است یا راست؟ اگر می گوئید راست است پس باید مطابق داشته باشد. خبر صادق وراءه مطابق یحکی عنه. امتناع مفهوم سلبی نیست، ما می گوئیم اجتماع نقیضین ممتنع است، اینکه مفهوم سلبی نیست. فرقش با عدم عنقاء چیست؟

سؤال وجواب: العنقاء معدوم با الدور ممتنع هیچ فرق نمی کند؟ اجتماع النقیضین ممتنع با اجتماع زید و عمرو فی الدار معدمو اینها با هم فرق نمی کند؟ قطعا با هم فرق می کند. اجتماع النقیضین ممتنع مطابق سلبی ندارد، مطابق ایجابی دارد، آن مطابقش غیر از عالم واقعیتها و عالم نفس الامر چیز دیگری نیست. خب در این عالم واقع فقط حقائق نظریه نیست، حقائق عملیه هم که از او تعبیر می کنند به باید و نباید این حقائق هم هست.

ولذا مرحوم آخوند فرموده: حسن عدل از لوازم عقلیه عدل است، وقبح ظلم هم از لوازم عقلیه ظلم است. حالا ما تعدیلش که می کنیم می گوئیم قبح خیانت در امانت از لوازم واقعیه خیانت در امانت است. این نظر اول.

اقول: ما به این نظر ایراد داریم. چرا؟ برای اینکه وقتی شما می گوئید خیانت در امانت قبیح است مرادتان از قبیح چیست؟ زشت است یعنی چی؟ یعنی نقص است یا ذومفسده است یا معنای دیگری اراده می کنید می گوئید قبیح است أی لاینبغی صدوره.

خب خود شما فرموده اید مراد ما از حسن عدل این نیست که عدل کمال است. بله عدل کمال هست، حالا کمال چیست او هم بحثی است که بعدا باید معنا کنیم که اصلا کما چیست؟ آیا هر امر وجودی کمال است؟ و هر نقصی نقیض کمال است؟ اینها باید تحلیل بشود که بعد باید تحلیل کنیم. اما فعلا اجمالا خود آقایان هم فرموده اند مراد از حسن عدل کمال نیست، کمال یک امر واقعی است. مراد از قبح ظلم هم نقص نیست. مراد مصلحت ومفسده هم نیست. شاهدش هم این است که خیلی چیزها مصلحت دارد، خیلی چزها هم مفسده دارد، اما هر چیزی که مصلحت داشت حسن نیست، ممکن است مصلحت داشته باشد ولی مصلحت لزومیه نداشته باشد. آن العدل حسن که به معنای لازم هست، خب هر مصلحتی که لازم الوفاء نیست. بلکه یک العدل حسنٌ داریم یعنی لیس بقبیح مثل قصاص، چون عدل گاهی لازم العمل است و گاهی جائز العمل است. قصاص عدل است ولی لازم العمل نیست، "وأن تعفوا اقرب للتقوی". چه عدلی که لازم العمل است وچه عدلی که جائز العمل هست. خب اینطور نیست که هر چیزی که مصلحت داشت لازم العمل هم باشد، یا هر چیزی که مفسده داشت لازم الترک باشد. مفاسد مراتب دارد. بخل هم مفسده دارد، اما جوری نیست که اگر کسی بخل ورزید اینظلم کرده باشد. پس مراد از قبح ظلم نه به معنای نقض ظلم است ونه به معنای مفسده داشتن ظلم، بلکه به معنای این است که لابد من ترکه. این لابد من ترکه حقیقتش از انشاء خارج نیست. انشاء است. انشاء زجر است، یعنی لاتظلم لاترتکب الخیانة. انشاء زجر زاجر می خواهد، انشاء منشئ می خواهد، منشئ این لاترتکب الخیانة کیست؟ اگر می گوئید خداست، که می شود حکم شرعی. اگر می گوئید عقل است، بنا شد که عقل مدرک باشد نه حکم و آمر و ناهی، و الا شأن عقل که امر و نهی نیست، شأن عقل ادراک است. فرض شما هم این است که وراء درک عقل ما چیزی به نام حسن عدل وقبح ظلم داریم. خب آن چیز نمی تواند انشائی باشد که فعل منشئ است و منشئ یا باید شارع باشد که می شود حکم شرعی یا باید عقل باشد که می شود امر و نهی عقل و ربطی به عالم واقعی که یدرکه العقل نخواهد داشت.

پس به نظر ما این مسلک اول مسلک تمامی نیست، توضیح این مطلب و توضیح سائر مسالک انشاءالله روز سه شنبه.

جلسه 568

سه شنبه 03/12/89

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 حسن عدل و قبح ظلم بود.

عرض کردیم شش مسلک در اینجا هست:

مسلک اول مسلکی است که صاحب کفایه انتخاب کرده است، که حسن عدل از اموری است که در عالم نفس الامر ثابت هست و یدرکه العقلاء، وقبح ظلم هم همینطور.

که ما اشکال کردیم که اگر مراد از حسن عدل این است که عدل کما هست و ظلم نقص است، یا اینکه عدل مصلحت است و ظلم مفسده است، شکی نیست که اینها از امور واقعیه هستند و هیچ کس در این اختلاف ندارد. اختلاف سر این است که حسن عدل به معنای ما یجوز فعله یا یجب فعله، وقبح ظلم به معنای عدم جواز فعل این نمی تواند ثابت باشد در عالم واقع و نفس الامر. چون انشاء هست، انشاء زجر است که لاتظلم. انشاء زجر منشئ می خواهد. منشئش یا خداست که می شود حکم شرعی، ویا عقلاء هستند که می شود حکم عقلائی. اگر بگوئیم منشئ عقل است این خلف ادعای شماست که عقل لیس شأنه الا الادراک. علاوه بر اینکه باز این هم انکار ثبوت حسن عدل و قبح ظلم هست در عالم واقع. چون می شود فعل صادر از عقل. فلو لم یکن هناک عقل لم یکن لحسن العدل و قبح الظلم واقعیة. خب این خلاف این مسلک اول است.

مسلک دوم: مسلکی است که منسوب به مشهور فلاسفه است از جمله شیخ الرئیس و خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات. محقق اصفهانی هم نظر را دارد، می گویند:

حسن عدل و قبح ظلم واقعیتی ندارد، بلکه از احکام عقلائیه است بخاطر حفظ نظام جعل شده است. عقلاء برای حفظ نظام جعل کرده اند حسن عدل را و قبح ظلم را. مراد از حسن عدل در کلام حکماء استحقاق ثواب هست بر عدل، ومراد از قبح ظلم استحقاق عقاب است بر ظلم. به این معنا گفته اند که حسن عدل و قبح ظلم از قضایای مشهوره وآراء محموده است التی تطابق علیها آراء العقلاء حفظا للنظام.

در حالی که ما بحثمان در حسن عدل حسن به معنای استحقاق ثواب نیست، استحقاق ثواب لازم حسن عدل است. قبح ظلم هم به معنای استحقاق عقاب بر ظلم نیست، استحقاق عقاب لازم قبح ظلم است. قبح ظلم یعنی لاینبغی فعله. موضوع قبح ظلم فعل اختیاری شخص فاعل مختار مثل انسان هست. انسان فعل اختیاری اش گاهی عدل است و گاهی ظلم است. اگر فعل اختیاری اش ظلم باشد مثل خیانت در امانت، عقل درک می کند که نباید این شخص ظلم بکند. اما استحقاق عقاب بر ظلم، این یک مصداق دیگری است برای حسن عدل و قبح ظلم. معنای استحقاق عقاب بر ظلم این است که عقاب مولا که فعل اختیاری مولاست گاهی حسن است وآن این است که بیاید بر ظلم عقاب بکند. استحقاق عقاب بر ظلم مصداق آخری است برای حسن عدل و قبح ظلم. استحقاق عقاب بر ظلم یعنی حسن صدور العقاب من المولی علی ارتکاب العبد للظلم.

پس استحقاق عقاب معنای قبح ظلم نیست. ما دو فعل داریم: یک فعلی که فعل عبد است، که خیانت در امانت است، یکی فعلی داریم که فعل مولاست و او عقاب مولا است بر خیانت در امانت.

عقل دو تا حکم دارد: یکی حکم می کند به فعل عبد که لاترتکب الخیانة. ویک حکم هم دارد در رابطه با فعل مولا، به مولا می گوید یجوز لک أن تعاقب هذا العبد علی ارتکابه للخیانة.

تفسیر قبح خیانت در امانت به یک حکم دیگر عقل و آن حسن عقاب بر خیانت در امانت این تفسیر دقیقی نیست. تفسیر الشیء بحقیقته نیست. حقیقت قبح خیانت در امانت باید ببینیم چیست.

به هر حال، مشهور فلاسفه چون بناء گذاشته اند که حسن عدل به معنای استحقاق ثواب باشد بر عدل و قبح ظلم به معنای استحقاق عقاب باشد بر ظلم، اینجور تفسیر کرده اند و طبعا ملتزم شده اند که استحقاق ثواب و عقاب مجعول است به جعل عقلاء.

ما قبل از اینکه بیشتر توضیح بدهیم کلام مشهور فلاسفه را که در کلام محقق اصفهانی به طور مفصل بیان شده است، یک شاهدی خدمتتان عرض کنم که قبح خیانت در امانت غیر از حسن عقاب بر خیانت در امانت است. نباید ما قبح خیانت در امانت را معنا کنیم که أی یحسن العقاب من المولی علیه، یا به تعبیری که آقایان می گویند یحسن الذم علیه و یستحق الفاعل للذم علیه، و ذمّ المولی عقابه.

که این هم باز مسامحه است که استحقاق ذم و توبیخ اعم است، ممکن است شخص را بر بخلش هم توبیخ بکنند، اما ظلم نیست. اینها تعابیر دقیقی نیست که فلاسفه مطرح کرده اند.

به هر حال شاهد بر اینکه معنای قبح خیانت در امانت این نیست که أی یحسن عقاب المولی علیه این است که: گاهی عقل درک می کند قبح یک فعل را، ولی عقاب بر آن فعل را حسن نمی داند. عقاب بر فعل قبیح را گاهی عقل حسن نمی داند. اگر شما قبیح بودن را به معنای استحقاق و حسن عقاب گرفتید، خب این نقض می شود به مواردی که فعل قبیح هست بالوجدان، ولکن در عین حال عقاب بر او حسن نیست و عقل می گوید که این شخص مرتکب قبیح مستحق عقاب نیست. در کجا؟ در جائی که شخص جاهل قاصر است. از کودکی در مغولستان تربیت شده است که مجسمه چنگیزخان مغول را می پرستند، از اول به اینها گفته اند آدم کشی شجاعت است. ممکن است هم گفته باشند که اینکه کسی نزد شما مالی بگذارد شما بعد انکار کنی زرنگی است. آدم باید در این جامعه زرنگ باشد والا ممکن است دیگران او را پایمال بکنند. منطق آنها این است دیگر. خب این شخص در همان محیط رشد کرده. وقتی که یک انسانی را بدون جرم می کشد اصلا احساس می کند که امروز موفق شدیم یک شجاعتی از خودمان بروز بدهیم ولی هنوز به پای الگوی خودمان که چنگیزخان مغول هست نرسیدیم، باید تمرین کنیم تا به او برسیم. مال امانت را هم که بالا می کشد می گوید بالاخره این هم یک زرنگی بود. احساس قبح نمی کند. ولی می شود گفت این کارش قبیح نیست؟ یعین وجدانا علم به قبح شرط قبح است؟ حالا آقایان که می گویند محال است که بگویند قبیح است قتل انسان بریء بر کسی که بداند این کار قبیح است. می گویند اخذ العلم بالشیء فی موضوع نفسه لازم می آید و این محال است، نوعا می گویند محال است. حالا ما محال نمی دانیم کما سیأتی توضیحه، ولکن خلاف وجدان می دانیم. خب عقل می گوید قتل انسان بریء نباید انجام بشود، خیانت در امانت نباید انجام بشود. منتهی این آقا چون جاهل قاصر است عقاب جاهل قاصر صحیح نیست، او مستحق عقاب نیست.

حالا در بین خودمان یک سری موارد هست واقعا اختلاف هست در حسن و قبحش به نحو کبروی. مثلا مخالفت احتمالیه علم اجمالی ارتکاب بعض اطراف علم اجمالی خب منسوب به محقق خوانساری این است که قبیح نیست. می دانی یکی از این دو آب غصبی است، یکی از این دو مرتکب بشوی مخالفت قطعیه نکنی قبیح نیست. مشهور اصولیین می گویند قبیح است یعین عقل درک می کند که این کار نباید بشود. آنهایی که می گویند عقل درک می کند که این کار نباید بشود می گویند محقق خوانساری دچار اشتباه شده است. قبیح است ولی او اشتباه می کند و فکر می کند قبیح نیست. اما محقق خوانساری را بخاطر ارتکاب مخالفت احتمالیه علم اجمالی می شود عقاب کرد و مستحق عقاب است؟ او جاهل قاصر است، عقاب او قبیح است.

پس می بینید در عین حالی که عقل درک می کند یا حکم می کند که این فعل قبیح است، چون خلاف وجدان است که ما بگوئیم بر کسی این کار قبیح است که قبح آن را بداند. علم به قبح در موضوع قبح اخذ بشود یا محال است کما علیه المشهور یا خلاف وجدان است کما هو المختار. اما در عین حال که این فعل قبیح است مرتکب این قبیح استحقاق عقاب هم ندارد لکونه جاهلا قاصرا.

این علامت این است که حسن عدل و قبح ظلم مساوق با استحقاق ثواب وعقاب نیست. ممکن است یک کاری قبیح باشد به جوری که عقل می گوید نباید انجاک بدهید ولی چون طرف جاهل است بر آن کار عقاب نشود و قبیح باشد عقاب او.

سؤال وجواب: در همین حالی که شخص جاهل قاصر است باز عقل یا عقلاء می گویند این کار نباید انجام بشود، لاینبغی صدوره. لکن لایستحق العقاب علیه لکون الفاعل جاهلا قاصرا.

سؤال وجواب: آن فیلسوف آلمانی می گفت باید زور گفت، گفت فلسفه زور، فلسفه قدرت. می گفت اصلا اخلاق یعنی زور گفتن، می گفت اصلا این اخلاق را ضعفاء درست کرده اند تا اغنیاء را از زور گفتن منع کنند. این درست نیست، اصلا اخلاق یعنی زور گفتن. این هم یک منطق است دیگر. اسمش را گذاشته اند فیلسوف آلمانی. یک بخش از فلسفه غرب که به اسم فلسفه به خورد مردم دادند این است دیگر.

سؤال وجواب: الان مرحوم آقای خوئی معتقد است که ارتکاب مخالفت قطعیه علم اجمالی قبیح است وشارع محال است ترخیص در قبیح بدهد. نظرش این است. یک عده دیگری مثل آقای صدر و استاد ما می فرمودند نه، وقتی خود شارع ترخیص می دهد خود صاحب مسأله می گوید من راضی ام، دیگر معنا ندارد عقل بیاید بگوید ولو خدا بگوید من راضی ام با وجود علم اجمالی به اینکه یکی از این دو آب غصبی است هر دو را بخوری، در عین حال عقل بگوید قبیح است مخالفت دستور خدا. بابا خود خدا گفت عیبی ندارد. به قول آقای صدر می گوید این حق الطاعة حق للمولی است ونه حق علی المولی، خود مولا از حقش گذشت، دیگر قبیح نیست. ببینید دو تا بزرگ اختلاف دارند، آقای خوئی می گوید مخالفت قطعیه علم اجمالی یا علم تفصیلی قبیح است حتی بعد از ترخیص مولا، ولذا ترخیص مولا ترخیص در قبیح و الترخیص فی القبیح قبیح.

اما یک عده ای از بزرگان هم هستند می گویند نه، بعد از ترخیص مولا در مخالفت قطعیه علم اجمالی یا علم تفصیلی، دیگر اصلا عقل حکم نمی کند به قبح این مخالفت قطعیه. چون حق للمولی مولا از حقش گذشت.

خب کلام این است که این اختلاف بین اینکه این فعل قبیح است یا قبیح نیست، این اختلاف بین بزرگان هست. مرحوم آقای خوئی می فرماید کسی که فکر می کند که مخالفت قطعیه علم اجمالی قبیح نیست بعد از اذن شارع، او اشتباه می کند. در مقابل استاد ما وآقای صدر می گویند آن کسی که فکر می کند بعد از ترخیص مولا مخالفت قطعیه علم اجمالی یا علم تفصیلی قبیح است او اشتباه می کند. هر کدام دیگری را تخطئه می کند. پس معلوم می شود یک واقعیتی به نظر خود این آقایان هست وراء علم وجهل که یکی عالم است و دیگری جاهل است و اشتباه می کند.

اما اگر از مرحوم آقای خوئی بپرسیم که اینهایی که می گویند مخالفت قطعیه علم اجمالی بعد از اذن شارع دیگر قبیح نیست حالا اینها اگر از حدیث برائت و حدیث حل استفاده کردند ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی را مستحق عقاب هستند؟ آقای خوئی می گوید العیاذ بالله، اینها آدمهای متدینی هستند به این نظر فقهی رسیده اند، چه جور ما بگوئیم اینها مستحق عقابند؟ ولی کارشان کار قبیحی است.

سؤال وجواب: مستحق عقابند؟ یعنی روز قیامت عقابشان حسن است؟ آخه استحقاق عقاب یعنی عقابشان حق است و خدا هم که جای حق نشسته پس چرا می گوئید دیگر نمی شود اینها را عقاب کرد.

محقق اصفهانی روی این منوال که حسن عدل را به معنای استحقاق ثواب می داند بر عدل، که ما این را هم بگوئیم که سیأتی که اصلا عبد بر اطاعت مستحق ثواب نیست، وظیفه اش است. هیچ کس بر التزام به عدل مستحق ثواب ومدح نیست، مگر ارث پدرش را از مردم می خواهد. خب عادل باید باشی، وظیفه ات هستی، نه از عقلاء مستحق مدح هستی ونه از مولا متسحق ثوابی. حالا اینکه اگر عبد مطیعی بودی بر تو تفضل می کنند و تو را بهشت می برند یک وقت فکر نکنی مستحق هستی، همه اینها تفضل است. استحقاق عقاب بر عدل یعنی چی؟

حالا طبق این منوال که حسن العدل بمعنی استحقاق الثواب علیه و قبح الظلم بمعنی استحقاق العقاب علیه مشهور فلاسفه و منهم المحقق الاصفهانی آمده اند فرموده اند که خب قبح ظلم و حسن عدل که این جزء امور تکوینیه نیست. پس جزء امور اعتباریه است. چرا جزء امور تکوینیه نیست؟ گفته اند امور تکوینیه، بازگشتش یا به ضروریات است یا به نظریات. ولی حسن عدل و قبح ظلم نه جزء ضروریات است ونه جزء نظریات. اما اینکه جزء ضروریات نیست چون گفته اند ضروریات منحصر است در شش چیز:

قسم اول: اولیات: آنهایی که تصور موضوع و محمول کافی است برای تصدیق و اذعان به نسبت. مثل اجتماع النقیضین ممتنع. الممکن محتاج الی العلة. تصور موجب تصدیق است. خب حسن عدل و قبح ظلم که اینطور نیست. ولذا وقع فیه الخلاف بین العقلاء. والا اگر حسن عدل و قبح ظلم از قضایایی بود که تصورش موجب تصدیق است پس چرا عقلاء اختلاف دارند؟ عقلاء اختلاف دارند از جمله مشهور فلاسفه می گویند قبح ظلم ما نداریم جز جعل عقلاء.

سؤال وجواب: قبح به معنای استحقاق عقاب بر ظلم مورد اختلاف است، مشهور فلاسفه منکرند، می گویند جز اعتبار عقلاء چیز دیگری نیست، پس چطور می تواند از اولیات بشود، اولیات که قابل نزاع و اختلاف نیست.

قسم دوم: فطریات: یعنی قضایا قیاساتها معها. مثل اربعة زوج که خودش مستبطن قیاس است، الاربعة زوج لانها اربعة. عدد چهار زوج است چون عدد چهار است یعنی قابل انقسام به دو تا دو است.

خب حسن عدل هم جزء قضایا قیاساتها معها هست؟ قطعا اینطور نیست. ظلم قبیحٌ أی یستحق علیه العقاب این مستبطن قیاس است؟ مستبطن قیاس نیست که لانه ظلم. خب چه قیاسی است که چون ظلم است پس استحقاق عقاب دارد؟ آیا همانطور که در اربعه خوابیده انقسام الی متساویین در خود ظلم خوابیده استحقاق عقاب؟ اینطور نیست. پس فطریات هم نیست.

قسم سوم تا ششم: تجربیات، حسیات، متواترات حدسیات، اینها که حسابشان صاف است و اصلا بحث ندارد. معلوم است که حسن عدل جزء تجربیات نیست. چون تجربیات آن چیزی است که با تکرار مشاهده به دست می آید. مثل اینکه آسپرین رافع سردرد است، تکرار مشاهده منشأ تجربه می شود. خب حسن عدل و قبح ظلم اینجور نیست.

پس حسن عدل و قبح ظلم جزء ضروریات نیست.

جزء نظریات هم نیست، چوت نظریات باید استدلالی داشته باشند که برمی گردد به همان ضروریات. نظریات یعنی از آن ضروریات ما کمک گرفتیم استدلال کردیم بر قضایایی که اسم آن قضایا نظریات است. آیا ما از ضروریات استدلال کردیم بر حسن عدل وقبح ظلم؟ کدام قضیه ضروریه بود که دلیل ما شد و ما را به فکر واداشت استدلال کردیم که پس نتیجه می گیریم الظلم قبیح أی یستحق علیه العقاب.

پس از فکر اینکه حسن عدل و قبح ظلم از امور تکوینیه باشند بیرون بیائید. اینها از امور اعتباریه اند.

ولذا ابوعلی سینا مطلبی می گوید و خواجه نصیر طوسی این محقق بزرگ هم در شرح اشارات تأییدش می کند. می گوید اگر یک انسانی در یک جائی پرورش پیدا کند که تربین اجتماعی نشود، اصلا درک نمی کند حسن عدل و قبح ظلم را. اینها ناشی از تربیتهای اجتماعی است.

این راجع به این مسلک.

اقول: این مسلک به نظر ما مسلک ناتمامی هست، اشکالات مختلفی به آن گرفته شده است که برخی از این اشکالها ناوارد است ولی بالاخره به قول آن آقا ده تا اشکال می کرد می گفتند این اشکال درست نیست که اشکال می کنی به صاحب کفایه، می گفت خب این اشکال درست نیست بقیه اش که درست است، چندین اشکال گرفته اند به محقق اصفهانی و مشهور فلاسفه که بعضی هایش درست نیست ولی در بین آنها ایراد درست هم پیدا می شود:

ایراد اول: من السید الخوئی. این بیان را ایشان در حجیت قطع یعین لزوم متابعت قطع می گوید، ولی اصل بیانش را در حسن عدل و قبح ظلم هم می شود پیاده کرد، چون وجوب متابعت قطع و استحقاق عقاب بر مخالفت قطع زیر مجموعه حسن عدل و قبح ظلم است.

ایشان فرموده است وجوب متابعت قطع چیزی نیست که تابع حفظ نظام عقلائی باشد. وجدانا اگر یک انسان بیشتر در روی زمین نبود و او حضرت آدم بود، درک می کرد وجوب اطاعت امر خدا را. درک می کرد قبح ظلم را. یعنی چی باید اول نظام اجتماعی تشکیل بشود آنگاه عقلاء برای حفظ نظام بیایند جلسه بگذارند چه کار کنیم، بعد نتیجه بگیرند که بیائیم استحقاق عقاب بر ظلم جعل کنیم. این حرفها چیست؟ اینها از اولیات است. حالا گاهی تعبیر می کند حسن عدل و قبح ظلم از اولیات است وگاهی تعبیر می کند که از فطریات است التی قیاساتها معها. خب جمع بین اینکه هم از اولیات باشد و هم از فطریات ظاهرا از نظر منطقی تمام نیست، ظاهرا مقصود ایشان این است که از اولیات است، یعنی همانطور که ما اجتماع النقیضین ممتنع را می فهمیم حسن عدل و قبح ظلم را هم می فهمیم.

اقول: جواب آقای خوئی این است که شما تجریه کردید؟ انسان واحد را پیدا کردید؟ حضرت آدم را ملاقات کردید و از ایشان پرسیدید که یا ابتاه آیا آن زمانی که تنها بودی درک می کردی استحقاق عقاب بر ظلم را؟ آن هم قبل از اینکه وعلّم آدم الاسماء کلها، چون بعد از وعلّم آدم الاسماء کلها معما چون حل شود آسان شود، قبل از تعلیم خدا آیا آنوقت درک می کردی استحقاق عقاب بر ظلم را؟ خب ما که حضرت آدم را ندیدیم سؤال کنیم و خودمان هم که آدم ابوالبشر نبودیم شما از کجا مطمئن شدید که اگر انسان واحدی بودید درک می کردید استحقاق عقاب را بر ظلم؟ این ادعای شما در مقابلش ادعای ابوعلی سینا است دیگر، می گوید اگر انسان واحدی بود تربیت اجتماعی نبود اصلا درک نمی کرد حسن عدل وقبح ظلم را.

تأمل بفرمائید انشاءالله بقیه اش فردا.

جلسه 569

چهارشنبه 04/12/89

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 معنای حسن عدل و قبح ظلم بود.

مسلک دوم که منسوب به مشهور فلاسفه است این بود که قبح ظلم به معنای استحقاق عقاب بر ظلم مجعول به جعل عقلاء هست. واقعی وراء جعل عقلاء ندارد.

البته ظاهر مطلبی که محقق اصفهانی بیان می کند این است، تعبیر می کند: استحقاق العقاب مجعول بجعل العقلاء.

ولکن در بحوث تشکیک می کند در اینکه مشهور فلاسفه این را بگویند. ایشان می گوید کلمات بزرگان فلسفه این است که حسن عدل و قبح ظلم از قضایای جازمه هست ولکن مضمون الحقانیة نیست. چون قضایای جازمه تا ضروی نباشند مضمون الحقانیة نمی شوند. قضایای مشهوره که یکی از اقسام جدل هست مضمون الحقانیة نیست، ولکن ممکن هست در عالم واقع ثابت باشد. مثل مواردی که انسان نمی تواند علم پیدا کند به یک مطلبی، باب علم منسد است، ظن به آن مطلب پیدا می کند، چه جور مضمون الحقانیة نیست، ولکن حاکی است این ظن از یک واقع. نه اینکه این شخصی که ظن پیدا کرده خودش جعل می کند آن مظنون را.

ایشان می گویند مشهور فلاسفه حسن عدل وقبح ظلم را انکار نمی کنند که یک واقعی دارد، می گویند درک این واقع کار برهان نیست، بلکه از قضایای مشهوره است که تربیت اجتماعیه و عواطف در آن تأثیر دارد. ولذا زیاد در آن اختلاف ممکن است بشود.

اقول: این برداشت مرحوم آقای صدر به نظر ما می آید خلاف آن چیزی است که صریحا محقق اصفهانی مطرح می کند وعلی القاعده مسلک مشهور فلاسفه را می گوید. تعبیر اینکه برای حفظ نظام عقلاء توافق کرده اند بر استحقاق عقاب بر ظلم، ویا حتی تصریح به اینکه استحقاق عقاب مجعول است به جعل عقلاء که در کلام محقق اصفهانی هست، نشان می دهد که اینها منکر واقع برای حسن عدل و قبح ظلم هستند وراء جعل و تطابق آراء عقلاء حفظا للنظام.

مهم نیست، مهم اصل بحث در این مطلب هست سواء صحت النسبة الی مشهور الفلاسفة ام لا. به هر حال محقق اصفهانی قطعا نظرش این است که قبح ظلم مجعول است به جعل عقلاء، قبح ظلم به معنای استحقاق عقاب بر ظلم، نه به معنای کمال و نقص. حسن عدل به معنای کمال عدل و قبح ظلم به معنای نقض ظلم امران واقعیان. حسن وقبح به معنای مصلحت عدل و مفسده ظلم هم امران واقعیان. اینها واقعیت دارند، جعل عقلاء رفته روی استحقاق عقاب.

ما اشکال مهمی که به این نظریه داشتیم این است که: قبح ظلم به معنای استحقاق عقاب نیست، به معنای این است که لاینبغی فعله. خود عقاب مولا بر ظلم هم یک مصداق آخری است برای حسن عدل و قبح ظلم که آیا عقاب مولا بر خیانت عبد در امانت قبیحٌ او لیس بقبیح.

و یک نکته هم عرض کنم: این تعبیر که می کنند که کمال و مصلحت امر واقعیٌّ همانطوری که نقص و مفسده امر واقعیٌّ، این مطلب واضحی نیست. کمال به چه معناست؟ اگر مراد از کمال وجود است، بله وجود امر واقعی است. اما وجود کمال نیست. افعال سیئه که از افراد شرور صادر می شود قتل و غارت و تجاوز و اینها امر عدمی نیستند، امر وجودی هستند ولی این کما نیست. این چه مصادره به مطلوبی است که ما بگوئیم الوجود خیر محض. چرا؟ کی گفته الوجود خیر محض؟ پس کمال که می گوئید امر واقعی است، اصلا کمال یعنی چه؟ آیا کمال یعنی وجود؟ این درست نیست. فلاسفه می گویند کمال امر وجودی است ولی نقص امر عدمی است، یا می گویند نقص نسبی است، مثلا اسبی که چاق می شود چاقی اسب ضد کمال است به این معنا که ما هدفمان از این اسب این است که تند برود، چاقی او مانع از تندروی اوست. می شو نقص نسبی. یا چاقی موجب بیماری است و بیماری چون نقیض سلامت هست از این جهت که حساب می کنیم چاقی می شود ضد کمال. نقص می شود نقص نسبی، چون منشأ انعدام سلامت انسان می شود. و الا اینها می گویند وجود من حیث هو هو خیر محض است، که مطلب نادرستی است.

برخی کمال را معنا می کنند: وصول المخلوق الی ما خلق لاجله، مخلوق برسد به هدف از خلقت، این می شود کمال. این هم تعبیر درستی نیست، برای اینکه در مورد خدا که مخلوق نیست کمال چه معنایی دارد. در مورد مخلوق هم کمال مراتب دارد: کمال لازم الوصول، کمال راجح الوصول. خب کدام کمال در حسن عدل مطرح است، وکدام نقص در قبح ظلم مطرح است؟ نقص یعنی عدم وصول الی الکمال. ما هیچکدام به آن کمالی که کمال اعلای از خلقت است نرسیدیم. تنها ذوات مقدسه معصومین سلام الله علیهم اجمعین به آن کمال اعلای از خلقت رسیده اند، اما واجب که نبود ما به آن کمال برسیم. قبح ظلم را نمی شود مطلق عدم وصول به هدف خلقت معنا کرد.

علاوه بر اینکه این نوع معنا کردن برای کمال یعنی وصول به هدف از خلقت خب فرع بر این است که انسانی که درک می کند حسن عدل را و قبح ظلم را، اول اعتراف کند خدایی هست و او خالق انسانهاست برای یک هدف، بعد نگاه کند آن هدف چیست، آنوقت تشخیص بدهد که ظلم چون مانع از وصول به آن هدف از خلقت است پس قبیح است یعنی ضد کمال است. آن کسی که می آید تشخیص می دهد که ظلم قبیح است به معنای ضد کمال، اول باید کلاس خداشناسی برود، بعد هم هدف از خلقت انسان را بفهمد و ببیند ظلم مانع از وصول به این هدف از خلقت است آنوقت تشخیص بدهد ک هظلم قبیح أی مانع عن الوصول الی الکمال. در حالی که قبح ظلم واضحتر از این است. کسی که خدا را هم قبول ندارد وجدانش درک می کند قبح ظلم را. کسی هم که خدا را قبول دارد ولی می گوید من نمی دانم هدف خدا از خلقت انسان چه بود، شاید چون خدا فیاض علی الاطلاق است اصلا محال است که منع فیض بکند لذا انسان را خلق کرده، هدفی در کار نبود. اصلا خدا مگر می تواند چیزی را که قابلیت خلقت دارد خلق نکند؟ این برمی گردد به اینکه خدا فیاض علی الاطلاق نباشد و این محال است. اینجور می گویند آقایان. البته ما این مطالب را نمی فهمیم، فقط مطالبی که گفته اند تکرار می کنیم. یا می گویند خدا انسان را آفرید تا خودنمائی بکند، احببت أن اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف، حداقل برخی از عرفا اینجور می گویند که خدا انسان را آفرید تا خودنمایی و تجلی کند. خب خدا هم که تجلی می کند در همه، فرعون هم جلوه خداست، دیگر هدف خاصی مطرح نمی شود.

اگر اینها را بگوئیم هدف از خلقت را تشخیص ندهیم نمی توانیم بگوئیم ظلم قبیح است؟ حتما باید خدا را بشناسیم،هدف از خلقت انسان را بدانیم بعد بیائیم بگوئیم که ظلم مانع است از وصول به این هدف و لذا قبیح است. این مطالب درستی نیست.

ما به نظرمان علت اینکه عدل کمال است چون حسن است. حسن عدل منشأ این است که عدل کمال است. معنای دیگری ندارد کمال عدل غیر از اینکه چون حسن است. فعل حسن چون حسن است فهو کمال. پس ریشه کمال در عدل حسن اوست، وریشه نقص در ظلم این است که چون ظلم قبیح است، چون ظلم قبیح است، خیانت در امانت چون قبیح است پس ضد کمال است.

یا مفسده داشتن خیانت در امانت بخاطر قبح آن است. دروغ چرا مفسده است، خیانت چرا مفسده است؟ چون قبیح است و کار زشتی است، مفسده داشتن ظلم بخاطر همین است که در رتبه سابقه قبیح است و فعل قبیح مفسده دارد. اصلا مفسده داشتن ظلم و ضد کمال بودن ظلم ناشی است از قبیح بودن آن.

اصلا خدا بیاید یک انسان مطیع را عذاب کند، بیاید به بنده ای بگوید عبدی اطعنی اجعلک مثلی بعد روز قیامت بگوید بفرما برو جهنم. بگوید خدا آن وعده هایت چی بود؟ بگویند خب ما تصمیم گرفتیم فعلا تو را ببریم جهنم. عقاب عبد مطیع قبیح است، چون قبیح است مفسده دارد. چون قبیح است منافی با کمال هست. نه چون مفسده دارد قبیح است. ممکن است مفاسد اجتماعیه تأثیر داشته باشد، مثل اخلال نظام قبیح است چون مفسده دارد. من نمی خواهم منکر این بشوم که مفاسد اجتماعیه گاهی در قبیح بودن تأثیر دارد، اما اینطور نیست که هر چیزی که قبیح شد اول مفسده دارد بعد می شود قبیح. نه، عذاب کردن عبد مطیع مفسده اش بخاطر همین قبیح بودنش هست، چون قبیح است مفسده دارد. مفسده اش این است که صدور قبیح من الله می شود. منافی با کمال است چون صدور قبیح من الله می شود. و الا اتفاقا ممکن است فعل قبیح یک مصالحی هم داشته باشد. انسان دروغ می گوید منافعی هم گیرش می آید. اینکه تعیین کنید مفسده غالب است یا غیر غالب، اینها ضابطه ندارد. ضابطه اش این است که این فعل به حدی می رسد که عقل درک می کند که نباید انجام بشود.

پس به نظر ما اینکه آقایان فلاسفه فرموده اند کمال عدل امر واقعی، مصلحت عدل امر واقعی. کما اینکه نقص در ظلم ومفسده ظلم امر واقعی، وآنی که محل بحث است حسن عدل به معنای استحقاق ثواب و قبح ظلم به معنای استحقاق عقاب است، که این محل بحث است. ما به نظرمان این مطلب تمامی نیست. مفسده ظلم و منافی با کمال بودن ظلم ناشی است از قبح ظلم در رتبه سابقه، وقبح به معنای ما لاینبغی فعله است نه استحقاق عقاب بر ظلم.

آقای خوئی در اشکال به مشهور فلاسفه که گفته اند قبح ظلم امر مجعول عقلائی هست دو اشکال گرفت:

اشکال اول این بود که لو لم یکن فی البین الا انسان واحد، باز می فهمید قبح معصیت خدا را، قبح ظلم را. ولو هیچ نظامی در کار نیست تطابق آراء عقلائی نیست.

که ما عرض کردیم اگر ایشان احاله به وجدان می دهند، خب مصادره به مطلوب می کنند می گوید من اینطور می فهمم که اگر تنها هم بودم باز درک می کردم قبح ظلم را. یعنی استحقاق عقاب بر ظلم را، چون مشهور فلاسفه قبح ظلم را استحقاق عقاب می گیرند. و درک می کنم که اگر یک انسان هم در روی زمین بود و نافرمانی می کرد خدا را، مستحق عقاب بود با اینکه نظامی در کار نبود.

این یک اشکال، که به نظر ما جز مصادره به مطلوب چیز دیگری نیست. در مقابلش ادعای شیخ الرئیس است که گفته اگر تربیت اجتماعیه نبود هیچ کس حسن عدل و قبح ظلم را نمی فهمید.

سؤال وجواب: فهم ما مهم نیست، مهم این است که شما می توانید قانع کنید مشهور فلاسفه را که استحقاق عقاب که شما درک می کنید ناشی از تربیت اجتماعیه شما نیست؟ چطور می خواهید این را به آنها قانع کنید که ما اگر این تربیت اجتماعیه را هم نداشتیم درک می کردیم قبح ظلم را. او هم شاهد می آورد می گوید اگر شما یک انسانی را از کودکی فرض می کردید در جنگل با حیوانات زندگی می کرد کما اینکه نقل می کنند همچنین اتفاقی افتاده، بعد که این بزرگ بشود بیائید یک خیانت در امانتی یا یک شکنجه انسان بی گناهی را نشانش بدهید او مطمئنید که درک می کند قبح این ظلم را و استحقاق عقاب بر این ظلم را. بله حب ذات دارد عاطفه دارد آنها غریزه است طبعا عملی که منافی با غریزه اش باشد خوشش نمی آید. اما اینکه درک کند استحقاق عقاب بر ظلم را، شما اگر به این نتیجه رسیدید مصادره وجدانیه، با این نمی شود اقناع بکنید خصم را.

اشکال دوم: که آقای خوئی مطرح کرده است این است که: حالا اقامه حدود ارتباط دارد با حفظ نظام، اما دیگر عبادات که ما مثلا نماز نخوانیم یا روزه نگیریم کجای نظام مختل می شود؟ در عین حالی که اگر نماز نخوانیم مستحق عقابیم بخاطر معصیت. پس معلوم می شود عقاب بر معصیت خدا به ملاک تطابق آراء عقلاء بر حفظ نظام نیست. حفظ نظام که توقف ندارد بر اینکه ما امر خدا را به نماز خواندن امتثال کنیم.

این اشکال دوم آقای خوئی هم وارد نیست، فلاسفه می گویند عقلاء دیده اند نظام مولویت و عبودیت مختل می شود اگر ظلم عبد عقاب نداشته باشد. و معصیت مولا ظلم عبد است به مولا. اگر عقاب نداشته باشد نمی شود عبید را تحت فرمان قرار داد. تا ترس نباشد آنها اطاعت نمی کند. اینها مقصودشان نظام مولویت و عبودیت است نه نظام مجتمع. می گویند نظام مولویت و عبودیت حفظش به این است که مولا جعل استحقاق عقاب بکند بر ظلم صادر از عبد و یکی از ظلم های صادر از عبد عصیان مولاست که هتک حرمت مولا می شود، چه امر مولا به نماز باشد و چه امر مولا به اجراء حدود باشد، متعلق امر مهم نیست.

اشکال سومی که به مسلک مشهور فلاسفه گرفته می شود: اشکالی است که در منتقی الاصول مطرح کرده اند. در منتقی الاصول مطرح می کنند می گویند بناء عقلاء اگر عمومی بود این نمی شود ارتجالی باشد. بناء های غیر عمومی مثل اینکه در عرف ما که عرف عجم هست برای احترام واردین قیام می کنند. در عرف عربها اینطور نبود، در حدیث هم هست که پیامبر فرمود لا تقوموا لی کما یقوم الاعاجم، قیام نکنید کار اعاجم را انجام ندهید. این تعظیم اعاجم بود، این عرفهای مختلف هست. اما بناءهای عام عقلاء، شما قبح ظلم و استحقاق عقاب بر ظلم را به عنوان یک بناء عام عقلاء می دانید. این عقلائی که بی ارتباط به هم بودند ولکن همه بالاتفاق جعل استحقاق عقاب کردند بر ظلم. خب اینکه نمی شود ناشی از ارتجال باشد. این باید ناشی باشد از یک امر راجح به نظر عقلاء. آن امر راجح چیست؟ آن امر راجح رجحانش عقلی است یا باز هم رجحانش به جعل عقلاء است؟ اگر می گوئید آن امر راجح که مثلا حفظ نظام است، حفظ نظام امر راجح منشأ شده که عقلاء تقبیح کنند ظلم را چون ظلم موجب اختلال نظام است. این حفظ نظام رجحان عقلی دارد؟ خب حفظ نظام اگر رجحان عقلی دارد پس ظلم که موجب اختلال نظام است قبح عقلی پیدا می کند. اگر حفظ نظام راجح عقلی است ظلم هم که موجب اختلال نظام است پس قبح عقلی پیدا می کند. اگر می گوئید نه حفظ نظام هم رجحانش عقلائی است، باز نقل کلام به او می کنیم، می گوئیم رجحان عقلائی حفظ نظام به نظر تمام عقلاء هست و باید ناشی باشد از یک امر راجح، نمی تواند ارتجالی باشد که، آن امر راجحی که منشأ شد عقلاء حفظ نظام را راجح قرار بدهند چیست؟ نقل کلام به او می کنیم. إن کان رجحانه عقلیا پس معلوم می شود که بحث رجحان و قبح عقلی مطرح است. اگر رجحان او هم عقلائی است اینکه تسلسل لازم می آید. این مطلبی است که ایشان فرموده اند.

اقول: این مطلب به نظر ما قابل مناقشه است. برای اینکه مراد آقایان فلاسفه این است که می گویند اختلال نظام مفسده دارد و مرغوب عنه است قطعا، وخلاف حب ذات است. عقلاء حب ذات دارند. وقتی می بینند اختلال نظام منافات دارد با منافع نوعی شان و مفسده دارد و این را عقلاء درک می کنند، این منشأ می شود که استحقاق عقاب را بر ظلم که موجب اختلال نظام هست جعل بکنند. اینکه مشکلی نیست.

آن چیزی که فلاسفه می خواهند بگویند این است که استحقاق عقاب بر ظلم مجعول به جعل عقلاء است، خب این می تواند ریشه اش در مفسده داشتن اختلال نظام باشد نه در استحقاق عقاب بر اختلال نظام. استحقاق عقاب جعل عقلاء دارد نه مفسده. ریشه جعل استحقاق عقاب بر ظلم مفسده ای است که اختلال نظام دارد، اصلا مفسده ای است که خود ظلم دارد. اینکه مشکلی پیدا نمی کند. مشهور فلاسفه که نمی گفتند مفسده هم مجعل است به جعل عقلاء. نه، اختلال نظام مفسده واقعیه دارد و امری است که منافی با حب ذات است. ریشه اعمال عقلاء هم که حب ذات است، این منشأ شد بیایند بگویند چه کنیم؟ عملا وضع تعینی پیدا کرد، شاید روزهای اول نافرمانی هم می کردند عبید، عملا دیدند راه جلوگیری از نافرمانی عبید تازیانه است، رفتند تازیانه اختراع کردند، جعل استحقاق عقاب کردند. اینکه مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: حب ذات که امر غریضی است. کبوتر هم حب ذات دارد، تا سراغش ریو پرواز می کند می رود چون احساس خطر می کند. اینکه جعل و اعتبار لازم ندارد.

اشکال چهارم به مسلک مشهور فلاسفه: ایرادی است که آقای صدر گرفته است. فرموده: جناب محقق اصفهانی! شما اصرار دارید که حسن عدل و قبح ظلم از ضروریات نیست، چون ضروریات ستّه هستند که اولیات و فطریات وآن چهار قسم دیگر و حسن عدل و قبح ظلم داخل در آنها نیست. چرا حسن عدل و قبح ظلم داخل در اولیات نیست؟ شما می گوئید لوقوع النزاع فیها. اولیات یعنی تصور موضوع و محمول کافی است برای تصدیق، پس نباید در آن اختلاف بشود بین عقلاء، ولی در حسن عدل و قبح ظلم اختلاف می شود.

آقای صدر می گوید طبق نظر شماها که ما یک قبح ظلم به عنوان یک قضیه ای داریم نه اینکه ضروریه به شرط محمول باشد، خب طبیعی است که طبق نظر مثل محقق اصفهانی حق با ایشان است، چون ظلم را به معنای استحقاق عقاب می گیرد، الظلم یوجب استحقاق العقاب خب معلوم است که این ضرویه به شرط محمول نیست. اونی که ما گفتیم ضروریه به شرط محمول، او قبح به معنای لاینبغی فعله بود. گفتیم الظلم ما لاینبغی فعله، الظلم قبیح می شود ما لاینبغی فعله لاینبغی فعله، ولی محقق اصفهانی که قبیح را می گوید یعنی الظلم یوجب استحقاق العقاب. طبق نظر شمای محقق اصفهانی نزاع بین عقلاء در صغرای الظلم قبیح است، در کبرایش کسی نزاع ندارد. کبری را همه قبول دارند در صغریات نزاع است. اما طبق نظر ما که الظلم قبیح ضرورت به شرط محمول است و تجمیع احکام تفصیلیه عقلیه است که الخیانة قبیحة الکذب قبیح، آقای صدر می گوید آنجا هم به نظر ما اختلاف در اصل قبح اینها نیست. همه می فهمند کذب قبیح است، خیانت قبیح است. در مقام تزاحم نوعا اختلاف می شود. یک کذبی است موجب جلب منفعت می شود. خب جلب منفعت را عقلاء حسن می دانند، که انسان جلب منفعت کند برای ادامه زندگی. تزاحم که می شود بین اینها، عقلاء اختلاف می کنند که کدام را ترجیح بدهند، اما اصل قبح کذب محل نزاع نیست. پس ایشان گفته چه اشکال دارد بگوئیم قبح ظلم از اولیات است و ما نزاع در قبح ظلم نداریم. علاوه بر اینکه چه لزومی دارد که بگوئیم در اولیات نباید نزاع بشود. خب امتناع اجتماع نقیضین از اولیات هست یا نیست؟ از اولیات است، ولی در همان هم عده ای تشکیک کرده اند، انشاءالله روز شنبه عرض می کنم راسل یک شبهه ای دارد راجع به امتناع اجتماع نقیضین که واقعا ما از نظر فنی خیلی می بینیم شبهه قوی است وآن ریاضی دانی که این شبهه را از راسل شنید گفت این اشکال راسل تمام زیر بناهای فکری ما را به هم زده است. یک معمایی است که انسان در آن می ماند که این مستلزم اجتماع نقیضین است. یک متفکری در واضحات هم تشکیک می کند.

پس شرط اولیات این نیست که لایقع نزاع فیها. انشاءالله این را شنبه دنبال می کنیم.

جلسه 570

شنبه 07/12/89

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 مسلک منسوب به مشهور فلاسفه است که گفته اند حسن عدل و قبح ظلم از قضایای مشهوره است که تطابق علیها آراء العقلاء حفظا للنظام.

استدلال کرد محقق اصفهانی، گفت: قضایای برهانیه یا باید قضایای نظریه ای باشند که قیاس و استدلال بر آنها تشکیل بشود از مواد ضروریه، ویا خود آن قضایا ضروری باشند. یا خودشان باید ضروری باشند یا استدلال بر آنها از قضایای ضروریه شکل بگیرد.

قضایای ضروریه هم شش قضیه است، اولیات وفطریات و چهار قضیه دیگر که هیچکدام بر حسن عدل و قبح ظلم منطبق نیست.

در جواب آقای خوئی فرمودند حسن عدل و قبح ظلم از اولیات است، گاهی هم تعبیر می کنند از فطریات است که قیاساتها معها.

که خب این جمع بین اینکه هم از اولیات است و هم از فطریات است خلاف مصطلح است. ظاهرا ایشان مقصودشان این است که فطریات به معنای لغوی یعنی همان اولیات.

محقق اصفهانی فرمود: نمی تواند حسن عدل و قبح ظلم از اولیات باشد، چون اولیات تصور موضوع و محمول در آنها کافی بود برای تصدیق، ومعنا ندارد در اولیات اختلاف بشود. در حالی که می بینیم در حسن عدل و قبح ظلم اختلاف هست.

آقای صدر در جواب فرمودند که: اولا اختلاف در اصل حسن عدل وقبح ظلم نیست، اختلاف در موارد تزاحم است. مثلا کذب قبیح است و خدمت به مردم حسن است، تزاحم می شود بین کذب و خدمت به مردم، در مقام ترجیح اختلاف می شود. اصل حسن عدل و قبح ظلم اختلافی نیست.

اقول: این فرمایش تمامی نیست. برای اینکه گاهی در اصل حسن وقبح یک شیء اختلاف هست که آیا هذا الفعل حسن أو قبیح. برخی معتقدند اصلا کذب قبیح نیست، اضرار به مردم قبیح است، اما کذب بما هو کذب قبیح نیست. من نهار نخورده ام به صاحبخانه می گویم من نهار خورده ام میل به غذا ندارم، برخی معتقدند کذب قبیح نیست، نه از باب تزاحم بلکه می گویند کذب بما هو کذب قبحی ندارد، آن چیزی که قبیح است اضرار به مردم است. یا مثلا شیخ انصاری می فرماید: تجری قبح فاعلی دارد یعنی کاشف از سوء سریره است والا خود تجری قبیح نیست.

سؤال وجواب: آن چیزی که محقق اصفهانی فرموه که حسن عدل به معنای استحقاق ثواب بر عدل و قبح ظلم به معنای استحقاق عقاب بر ظلم، به این معنا خب مورد اختلاف هست. العدل حسن والظلم قبیح به آن معنایی که ما عرض کردیم که الظلم قبیح أی لاینبغی صدوره که قضیه ضروریه به شرط محمول بود. به آن معنایی که محقق اصفهانی فرموده که الظلم قبیح أی یستحق علیه العقاب این از مواردی است که اختلاف هست که آیا ظلم استحقاق عقاب دارد یا ندارد. مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری رضوان الله علیه می فرمود: ما دلیل نداریم که مولا می تواند بر قبیح عقاب کند. بله اگر نافرمانی بکنیم مولا را، عصیان مولا، یا حتی تجری بر مولا که ارتکاب قبیحی است که مربوط به شئون مولا هست، تجری مولا، هتک حرمت مولا، مولا می تواند عقاب کند. اما مولا وقتی می بیند عبدش مرتکب یک قبیحی شد بدون اینکه عصیان مولا باشد هتک مولا باشد، ایشان می فرماید که به چه مجوزی مولا بیاید عقاب کند این شخص را؟ اگر بگوید به چه مجوزی شما دروغ گفتی؟ عبد می گوید گفتم که گفتم، مگر شما گفتی نگو. مولا می گوید نه من نگفتم نگو، ولکن کار زشتی است دروغ گفتن، چرا دروغ گفتی؟ می گوید مولا کار زشتی هست یا نیست؟ تو که نگفتی نگو چه کار داری؟!

حالا این فرمایش ایشان درست است یا نه بحث دیگری است، کلام این است که شما می گوئید اختلاف نیست در اولیات، بعد می گوئید که در حسن عدل و قبح ظلم هم که از اولیات هستند اختلاف نیست در مصادیق آن اختلاف است، خب این فرمایشی که شما مطرح می کنید محقق اصفهانی اشکال می کند توضیحش را هم ما عرض کردیم که ببینید این اختلافات هست.

مرحوم آقای صدر یک جواب دیگری داده است، فرموده: مگر شرط اولیات این است که لایقع الخلاف فیها بین العقلاء؟ خب اختلاف ممکن است واقع بشود حتی در اولیات بخاطر شبهه ای که در ذهن افراد بوجود می آید. گفته اند درس مرحوم آمیرزا محمد تقی شیرازی بود، مرحوم حاج آقا حسین قمی هم تشریف داشتند، یک شخصی گفتند اجتماع نقیضین لازم می آید. مرحوم میرزای شیرازی دوم گفت اجتماع نقیضین محال است؟ خواست الغاء شبهه بکند با آن ذهن قوی مشککی که ایشان داشت. مرحوم حاج آقا حسین قمی فرمود: آقا دیگر در این اصول شبهه نکنید عقائد مردم تضعیف می شود. ایشان هم سکوت کرد. نه اینکه میرزای شیرازی دوم واقعا شبهه داشته در اجتماع النقیضین ممتنع، ولی یک شبهه ای را می خواسته مطرح کند که برخی در آن می مانده اند. راسل یک شبهه ای را مطرح کرده که شاید میرزای شیرازی هم همین شبهه در ذهنش بوده است، قریب به این مضمون که گفته: اجتماع نقیضین که می گوئید ممتنع است این اشکال دارد. چرا؟ (این در کتابهایی که در تاریخ فلسفه نوشته شده هست من نقل به معنا می کنم مثال را یک مقدار اصلاح می کنم که فهمش آسانتر باشد). گفته مفاهیم دو قسمند: برخی از مفاهیم خودشان مصداق خودشان نیستند، مثل مفهوم انسان. مفهوم انسان مصداق انسان نیست. ولی برخی از مفاهیم خودشان مصداق خودشان هستند، مثل مفهوم شیء، مفهوم شیء مصداق شیء است، مفهوم الشیء شیء. پس شد المفهوم علی قسمین، مفهوم لایشمل نفسه کالانسان، فإنّ مفهوم الانسان لیس مصداقا للانسان، ومفهوم یشمل نفسه کمفهوم الشیء.

بعد می گوید: المفهوم الذی لایشمل نفسه، خود این مفهوم، مفهوم من المفاهیم أم لا؟ خب المفهوم الذی لایشمل نفسه مثال هم زدیم به مفهوم انسان که مفهوم انسان شامل خودش نمی شود یعنی منطبق بر خودش نمی شود، خودش مصداق خودش نیست، مفهوم انسان مصداق انسان نیست. می گوید المفهوم الذی لایشمل نفسه این یکی از مفاهیم هست یا نیست؟ قطعا یکی از مفاهیم است. خب این مفهوم المفهوم الذی لایشمل نفسه هل یشمل نفسه أو لایشمل نفسه؟ آیا المفهوم الذی لایشمل نفسه این مفهوم شامل خودش می شود و خودش مصداق خودش هست یا خودش مصداق خودش نیست؟ هر کدام را انتخاب کنید مبتلا می شوید به اجتماع نقیضین.

اگر بگوئید المفهوم الذی لایشمل نفسه شامل لنفسه، خودش مصداق خودش هست، پس باید مصداق خودش نباشد. چون المفهوم الذی لایشمل نفسه کی می تواند مصداق خودش باشد؟ موقعی که مفهومی باشد که شامل خودش نمی شود.

سؤال وجواب: به حمل شایع. المفهوم الذی لایشمل نفسه آیا مصداق خودش هست یا مصداق خودش نیست؟ حمل شایع است دیگر.

می گوید آیا این المفهوم الذی لایشمل نفسه مصداق خودش هست یا نیست. وقتی شما می گوئید آیا مصداق خودش هست یا نیست، یعنی سؤال می کنید از حمل شایع. اگر بگوئید مصداق خودش هست، یعنی مفهومی است که شامل خودش نمی شود، پس مصداق خودش نباید باشد. اگر المفهوم الذی لایشمل نفسه این مفهوم یشمل نفسه شامل خوش هم می شود، پس باید شامل خودش نشود. چون در صورتی شامل خودش می شود که مصداق مفهومی باشد که شامل خودش نمی شود. واگر بگوئید المفهوم الذی لایشمل نفسه لایشمل نفسه، مفهومی که شامل خودش نمی شود این شامل خودش نمی شود، پس یعنی مصداق مفهوم لایشمل نفسه هست.

پس المفهوم الذی لایشمل نفسه اگر بگوئید لایشمل نفسه، فهو مصداقٌ لمفهوم لایشمل نفسه. اگر بگوئید این مفهوم یشمل نفسه، پس مصداق مفهومی است که لایشمل نفسه. پس بگوئید یشمل نفسه به لایشمل نفسه می رسید، بگوئید لایشمل نفسه به یشمل نفسه می رسید.

این اشکال را مرحوم آقای صدر هم در بحث حجیت امارات این اشکال راسل را مطرح می کند و می خواهد جواب بدهد، حالا جواب ایشان را فعلا مطرح نمی کنم، اما اجمالا بگویم این جوابها قانع کننده نیست. یک شبهه قویه ای است. در یک امر بدیهی ایجاد شبهه کردن البته کار مهمی است ولی منافات با بدیهی بودن آن مطلب ندارد. شبهة فی قبال بدیهة.

حالا مشهور فلاسفه آمده اند تشکیک کرده اند یا برخی افراد تشکیک می کنند در حسن عدل و قبح ظلم، این دلیل نیست بر اینکه این جزء اولیات نیست.

البته انصاف مطلب این است که ما این را می پذیریم که حسن عدل و قبح ظلم چون ضرورت به شرط محمول است، الظلم قبیح یعنی ما لاینبغی صدوره لاینبغی صدوره، اینکه حکم عقل نیست. حکم عقل به طور تفصیلی است که الکذب قبیح الخیانة قبیحة وهکذا. وانصاف این است که تمام این احکام تفصیلیه عقلیه جزء اولیات نیستند، واقعا اینطور نیست که تمام این احکام عقلیه تفصیلیه که الکذب قبیح الخیانة قبیحة همه اینها جزء اولیات باشند. خود کبری الکذب قبیح که اصلا ضرورت به شرط محمول است، اصلا حکم عقلی نیست. ما لاینبغی فعله لاینبغی فعله که حکم عقلی نیست، ضرورت به شرط محمول است.

پس انصاف این است که ما این مطلب را از محقق اصفهانی باید بپذیریم، نه بخاطر وقوع اختلاف کشف کنیم که حسن عدل و قبح ظلم از اولیات نیست، بلکه بالوجدان احکام عقلیه در موارد حسن عدل و قبح ظلم اختلاف دارند وضوحا وخفاءا. اینطور نیست که همه احکام عقلیه واضح باشند برای همه.

سؤال وجواب: اشاعره با ما در سبب حسن وقبح اختلاف دارند، می گویند سبب حسن وقبح خدا است. حسن وقبح را قبول دارند، در اینکه سبب حسن وقبح عقل است یا شرع اختلاف دارند. آنها انکار حسن وقبح نکرده اند، آنها اختلاف دارند در عامل حسن و قبح که شارع است، ما می گوئیم نه، عامل حسن وقبح عقل است. این فرمایش شما به عنوان تأیید نظر محقق اصفهانی که ببینید در حسن عدل وقبح ظلم اختلاف هست، ولذا اشاعره منکر حسن عقلی عدل و قبح عقلی ظلم هستند این تمام نیست، برای اینکه اشاعره منکر نیستند. سبب حسن و قبح را خدا می دانند نه عقل. می گویند الحسن ما حسّنه الشارع. پس آنها انکار نمی کنند حسن وقبح را.

ما بالوجدان قبول می کنیم کلام محقق اصفهانی را، که همه احکام عقلیه عملیه از اولیات نیست.

ولکن اشکالی که به محقق اصفهانی می کنیم این است که مگر حتما باید قضایای تصدیقیه برگردد به این شش چیز که شما گفتید که اولیات وفطریات و حسیات و حدسیات و متواترات و تجربیات هستند؟ به چه دلیل؟ دلیلتان بر انحصار قضایای ضروریه در این شش قضیه چیست؟ خود انحصار قضایای ضروریه فی هذه القضایا الستة خود این جزء اولیات است؟ نه، جزء فطریات است؟ نه، جزء تجربیات است؟ نه. با استقراء شما می خواهید این را به دست بیاورید می گوئید ما گشتیم غیر از این شش قضیه، قضیه ضروریه پیدا نکردیم شما هم نگردید که نیست.

می گوئیم خب هذا مصادرة بالمطلوب، ما یک قضیه سابعه هم داریم، وآن قضیه سابعه عبارت است از قضایای عقل عملی. اولیات نیست، فطریات نیست، ولکن وجدان وعقل عملی درک می کند. حالا افراد در درک مختلفند، بعضی ها درکشان قوی است قبح چیزهایی را درک می کنند که افراد متوسط الحال درک نمی کنند. یک مقدارش را هم باید دین بیان کند، "فبعث الیهم رسله و واتر الیهم انبیائه لیثیروا لهم دفائن العقول".

سؤال وجواب: ما می گوئیم قضایای تصدیقیه جازمه اند مضمون الحقانیة هم هستند، اما چرا منحصر می کنید قضایای ضروریه را به این شش قضیه.

اصلا بزرگترین اشتباه منطق ارسطو همین است که قضایای ضروریه را گفته این شش قضیه اند. کجا حسیات جز قضایای ضروریه اند؟ مرحوم علامه طباطبائی مجبور شده توجیه بکند بگوید: مراد این است که فی الجمله یک وجودی هست، اما هر چه که ما حس کردیم ضروری است، خب خیلی از حس های ما اشتباه است، این همه اشتباه در طول تاریخ در حسیات در تجربیات در حدسیات، این همه اشتباه چه جوری می شود اینها بشوند جزء قضایای ضروریه. ولذا مرحوم علامه طباطبائی فرموده: فی الجمله و اصل اینکه وجودی هست که ما حس می کنیم این قضیه ضررویه است، اما تفاصیل آن قضیه ضروریه نیست.

که ما می گوئیم اصلا همانطور که مرحوم آقای صدر هم در دوره دوم اصولشان به این نتیجه درست رسیده اند غیر از اولیات وفطریات و وجدانیات بقیه قضایا به حساب احتمالات بر می گردد. اولیات مثل اجتماع النقیضین ممتنعٌ خب این حسابش جداست، ما یدرکه الوجدان. فطریات که الاربعة زوجٌ هم قضایا قیاساتها معها. وجدانیات هم یعنی آنچه که ما علم حضوری به آن داریم، مثل اینکه ما احساس گرسنگی می کنیم، خب این احساس در ما هست. اصلا گرسنگی غیر از احساس چیز دیگری نیست. خب این احساس هست. توهم هم باشد هست. بله این هم هست، اینها جزء ضروریات هستند. اولیات و فطریات و وجدانیات که خود آن معلوم حاضر است بوجوده لدی النفس، مثل احساس ألم، احساس جوع، اما بقیه قضایا بر اساس حساب احتمالات است. من که می گویم شما اینجا هستید بر اساس حساب احتمالات است، والا گاهی آدم تخیل می کند که یک کسی جلو خودش هست، خب شاید الان من تخیل می کنم که شما جلو من هستید، شما هم تخیل می کنید بنده جلو شما هستم. آدم سوار قطار می شود احساس می کند که این درخت های اطراف به سرعت در حال حرکتند، یا گاهی آدم احساس می کند صدایی شنید می بیند هیچی نیست. اما حساب احتمالات یعنی تکرار تجربه منشأ می شود انسان یقین روانی پیدا کند به یک سری موارد. حسیات هم با تکرار تجربه که انسان درصد اشتباهش در حسیات هر چه کمتر باشد سریع تر یقین روانی پیدا می کند.

سؤال: می شود اولیات؟ جواب: نه، عرض کردم غیر از اولیات و فطریات و وجدانیات بقیه قضایای تصدیقیه تصدیق به آن بر اساس حساب احتمالات است. چطور شما یک بار که آسپرین می دهید به کسی که سردرد دارد می خورد سردردش خوب می شود، خب احتمال می دهید که اتفاقی بود چون همزمان که آسپرین خورد یک عامل دیگری در نفس او موجود شده بود او سردردش را خوب کرد. اما بار دیگر کسی سردرد گرفت به او هم قرص آسپرین دادید او هم خوب شد، آنجا هم احتمال می دهید که یک عامل اتفاقی بوده است. اما وقتی این تجربه تکرار شد احتمال اینکه در هیچکدام از اینها آسپرین عامل علاج سردرد نباشد احتمال بسیار ضعیفی می شود که قبلا روش حساب احتمالات را توضیح دادیم که با توان بالا می رود. دو بار که تجربه کردیم احتمال اینکه در هر دو آسپرین عامل نباشد یک چهارم است، سه بار که تجربه کردیم احتمال اینکه در هیچ کدام از اینها آسپرین عامل رفع سردرد نباشد می شود یک هشتم، چهار بار تجربه کنیم احتمال اینکه در هیچکدام از اینها آسپرین عامل رفع سردرد نباشد بلکه در هر کدام یک عامل اتفاقی بود، در این چهار تجربه احتمال این مطلب که هیچکدام مستند به آسپرین نبوده می شود یک شانزدهم، و هلمّ جرّا، آنقدر جلو می رود تا اینکه احتمال آنقدر ضیعف می شود که می بینید در نفس تان دیگر این احتمال نیست.

پس عرض ما این است که این منطق ارسطی هم در جانب اثباتی اش اشتباه کرده که آمده حسیات و تجربیات و متواترات و حدسیات را جزء قضایای ضروریه دانسته، اینها به حساب احتمالات برمی گردد، و هم جانب سلبی اش که دیگر هیچ چیز دیگر غیر از این شش چیز را قبول ندارد. آخه این چه منطقی است؟ شاید یک قضیه دیگری باشد که از آن تعبیر می کنند به قضایای عقل عملی، که مدرکش عقلی است که بایدها و نبایدها را درک می کند.

بوعلی سینا گفته است که آدم اگر در یک جایی پرورش پیدا کند که عقلاء نباشند درک نمی کند حسن عدل و قبح ظلم را.

خب برفرض درک نکند، اما این دلیل بر این نمی شود که ماها که درک می کنیم واقعیتی نیست، تربیت های اجتماعی است که ما را دچار توهم کرده است. اینکه نیست. قوه عقل عملی نیاز به رشد و تربیت دارد. مثل قوه بیان. این دختر بچه ای که فیلمش را ساخته اند که از کودکی در جنگل با وحوش بزرگ شده، حالا که بزرگ شده به زور می خواهند به او لباس بپوشانند که سعی می کند لباسش را هم در بیاورد، حرف هم که نمی تواند بزند بلکه صدایی شبیه صدای حیوانات در می آورد، خب قوه تکلمش رشد نکرده است، علّمه البیان از طریق رشد اجتماعی به وجود می آید. خب خود این قوه مدرکه حسن عدل و قبح ظلم هم در اثر تربیت اجتماعی در انسان بروز می کند و شکوفا می شود. اما وقتی این قوه شکوفا شد با این قوه درک ممکن است بکند واقعیت های حسن عدل وقبح ظلم را.

اینکه نمی شود آدم بگوید چون ما اگر تنها بودیم حسن عدل و قبح ظلم را نمی فهمیدیم حالا که ما اینها را احساس می کنیم اینها توهم های ناشی از تربیت های اجتماعی است. مثل اینکه الان در محیط ما یک زنی بی حجاب بیرون بیاید یک احساس بدی به او دست می دهد، بله این درست است، اگر این در اروپا بود احساس بدی به او دست می داد که با دیگران دارد فرق می کند. ماها اگر یک روز لباسمان یک مقدار پاره باشد بیائیم بیرون احساس بدی به ما دست می دهد، اما فیلم می سازند از انسان هایی که واقعیت هم دارد که بزرگ هم هستند لخت با هم می گویند صحبت می کنند هیچ هم نگاه نمی کنند به اعضاء تناسلی همدیگر، چون برایشان عادی است، می گونید بالاخره انسانها اعضاء مختلفی دارند، حالا ما چرا به بینی اش نگاه نمی کنیم خب آنجایش هم مثل بینی اش هست، این حالت را دارند. خب اینها تربیت های اجتماعی است درست است. شارع هم بخاطر مصالحی احکام شرعیه ای جعل کرده است. اینها درست است. اما حسن عدل و قبح ظلم اینطور نیست.

من عرضم این است که اگر واقعا به وجدانمان درک می کنیم که حسن عدل و قبح ظلم یک واقعی هست که در آن واقع واقعا دروغ گفتن کار زشتی است که نباید انجام بشود. کشتن انسان بدون جرم کاری است که نباید انجام بشود، ما این را درک می کنیم. بعد بگوئید این ناشی است از تربیت های اجتماعی، هیچ واقعیتی پشتوانه اش نیست؟ خب این خلاف وجدان است. حالا شما می گوئید اگر ما در جنگل تربیت می شدیم این مطالب را نمی فهمیدیم. خب دلیل نمی شود که حالا که بخاطر تربیت اجتماعی قوه مدرکه حسن عدل و قبح ظلم در ما شکوفا شده بگوئیم پس واقعیتی ندارد. نه، واقعیت دارد، قوه مدرکه اش بر اساس رشد در جامعه در انسان زنده می شود و شکوفا می شود.

سؤال وجواب: ما حسن عدل و قبح ظلم را جزء مشهوراتی که برای حفظ نظام عقلاء تطابق بر آن بکنند قبول نداریم، ما می گوئیم جزء مشهورات نیست. اصلا منطق ارسطو به این شکل را ما قبول نداریم. اصلا این تقسیم بندی های در منطق ارسطو بر اساس یک ذهن ابتدائی شکل گرفته، آمده اند چیزهایی را که جلو چشمشان بوده اینها را تقسیم کرده اند، گفته اند ما مقوله جده داریم، چرا؟ برای اینکه دیده اند یک عده ای عمامه دارند، کفش دارند، از این مقوله جده انتزاع کردند، آخرش هم گفتند مقولات عشر. البته بزرگانشان می گویند اینها دلیل بر انحصار نیست. ولی می خواهم بگویم جلو چشمشان را دیده اند خیلی چیزها را ندیده اند. حالا در بخش های دیگر مثل عقول عشره چیزهایی را که ندیده اند گفته اند و چیزهایی را که نمی شود ببینی گاهی نگفته اند. به این شکل ما اشکال داریم، بحث مفصلش را هم یک مقدار در بحث دلیل عقلی عرض می کنیم.

مسلک سوم در حسن عدل و قبح ظلم: عبارت است از این که گفته می شود وبرخی از معاصرین هم در کتاب فلسفه اخلاق بیان فرموده اند که اصلا برمی گردد به بایدهای شرطی وجوب شرطی، باید عادل بود، یعنی اگر می خواهید به کمال برسید عادل باشید، اگر می خواهید به کمال برسید ظلم نکنید. مثل اینکه به یک کسی که می خواهد درب را باز کند درب را هل می دهد می گوئی باید کلید بیاندازی داخل قفل، یعنی اگر می خواهی درب را باز کنی باید کلید بیاندازی داخل قفل. این می شود باید شرطی. حالا اگر کسی بگوید آقا من نمی خواهم به کمال برسم دیگر نمی شود به او حرفی زد، اگر می خواهی به کمال برسی باید عادل باشی نباید ظالم باشی. باید ببینیم این تفسیر که یک مقدار ناشی از عجز از حل حسن عدل و قبح ظلم است از راه های دیگر، آیا این تفسیر درست است یا نه. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 571

یکشنبه 08/12/89

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 حسن عدل و قبح ظلم بود. مسالک را مطرح می کردیم. مسلک اول این بود حسن عدل و قبح ظلم ثابت هستند در عالم واقع ونفس الامر، که مسلک صاحب کفایه بود. مسلک دوم مسلکی است که منسوب است به مشهور فلاسفه که می گویند واقعیتی ندارد حسن عدل الا تطابق آراء عقلاء، وهمینطور قبح ظلم واقعیتی جزء تطابق آراء عقلاء ندارد. واین مطلب را مرحوم مظفر در المنطق به آن تصریح می کند.

که ما عرض کردیم این مطلب تمام نیست. در منطق ارسطو آمده اند گفته اند ما یقینیات و ضروریات داریم که شش قسم هستند. این یقینیات و ضروریات امکان خطاء در آن نیست و خطاء پذیر نیست، یقین بالمعنی الاخص در اینها هست، یعنی امکان خطاء در اینها نیست. ولی در حسن عدل وقبح ظلم امکان خطاء در تشخیص ما هست.

ما عرض کردیم یقینیات و ضروریات ما دلیل نداریم که خطاء پذیر نیستند، ممکن است مطلبی نیاز به استدلال نداشته باشد ولکن خطاء پذیر باشد. یقینیات و ضروریات نیاز به استدلال ندارند، مسبوق به استدلال نیستند، اما امکان خطاء در اینها نیست؟ همچنین حرفی را ما قبول نداریم. حسن عدل و قبح ظلم استدلال پذیر نیست، نمی شود قیاس تشکیل داد که چرا ظلم قبیح است. چرا بردار نیست، استدلال پذیر نیست. یا اینکه خیانت در امانت چرا قبیح است استدلال پذیر نیست، اما دلیل نمی شود که بشود جزء قضایای مشهوره ای که جز تطابق آراء عقلاء واقعیت دیگری نداشته باشد. اتفاقا ما می گوئیم حسن عدل و قبح ظلم به لحاظ مصادیق، والا الظلم قبیح ضرورت به شرط محمول است. قبح کذب و قبح خیانت و امثال ذلک، اینها خطاء پذیر هستند، تشکیک پذیر هستند، ولی چون قابل استدلال نیستند جزء یقینیات وضروریات قرار می گیرند. اما تشکیک پذیر هستند، خطاء پذیر هستند، فقط قابل استدلال نیستند. کسی که می آید اثبات می کند مسلک حق الطاعة را می گوید در احتمال تکلیف در مولای حقیقی عزّ وعلا عقل حکم می کند به لزوم احتیاط. یا در مقابل این مسلک حق الطاعة مسلک برائت عقلیه که می گوید عقل حکم می کند به عدم لزوم احتیاط در مورد عدم احتمال تکلیف بعد الفحص، هیچکدام از این دو گروه امکان ندارد بتوانند بر نظر خودشان استدلال اقامه کنند. اصلا جای استدلال نیست. مبادا کسی ما را فریب بدهد بگوید من اقامه برهان می کنم بر برائت عقلیه یا بر مسلک حق الطاعة. اصلا قابل برهان نیست قابل استدلال نیست. خطا پذیر هم هست، چون قطعا یا قائلین به برائت عقلیه که در موارد احتمال تکلیف در مولای حقیقی عقل حکم می کند به عدم لزوم احتیاط یا اینها اشتباه کرده اند، یا کسانی که قائلند که عقل حکم می کند به لزوم احتیاط. تشکیک پذیر هم هست، ممکن است که ما شک بکنیم که کدامیک از این دو نظر درست است، ولی در عین حال معتقدیم حسن عدل و قبح ظلم از یقینیات هست یعنی قابل استدلال نیست هر کسی فهمید به وجدان و ضمیر خود این مطلب را فهمیده است. مثل احتیاج ممکن به علت، آیا این قابل استدلال است که ما بگوئیم الممکن محتاج الی العلة؟ ابدا. آنهایی هم که خواسته اند استدلال بکنند دچار مصادره به مطلوب شده اند. در کتب فلسفی می گویند الممکن محتاج الی العلة لأنه یلزم من وجود الممکن بلاعلة الترجح بلامرجح. خب خدا خیرتان بدهد، الترجح بلامرجح که عبارة اخری از همان وجود الممکن بلاعلة شد. این مثل این می ماند که بگوئید وجود ممکن بدون علت محال است چون وجود ممکن بدون علت محال است. اینکه استدلال نیست. پس علامت یقینیات این نیست که امکان خطاء در آن نباشد، تا بعد مرحوم علامه طباطبائی دیده اند که در حسیات این قدر خطاء در تاریخ پیش آمده، اینقدر در علوم بشری خطاء پیش آمده، یک روز جزء ضرورت دین یک عده ای این بود که زمین مسطح هست و خورشید هم دور زمین در حال حرکت. هم در میان غیر مسلمین و هم در میان مسلمین. صاحب حدائق قریب به این مضمون می گوید که نصوص شرعیه بر این قائم است (شاید تعبیر به ضرورت هم بکند) که زمین مسطح است، در بحث هلال این را مطرح می کند می گوید نصوص شرعیه همه دال بر این است که زمین مسطح است. خب کی باور می کرد که صبح که بلند می شود می بیند خورشید می آید بالا، بگوید نه بابا خورشید بالا نمی آید زمین است که پائین می رود. معلوم شد خیلی از این طبیعیات اشتباه بوده است. معنای یقینیات این نیست که خطاء پذیر نیست یا تشکیک پذیر نیست. اینکه ما بیائیم بگوئیم چون حسن عدل و قبح ظلم خطاء پذیر است به لحاظ مصادیق که الکذب قبیح خطاء پذیر است، ممکن است برخی از انحاء کذب که ما فکر می کنیم قبیح است قبیح نباشد. یا تشکیک پذیر است، برخی تشکیک می کنند در قبح کذب. اما این معنایش این نیست که این قضایای عقل عملی را تبعید کنیم به بحث قضایای مشهوره که تصریح می کنند اهل منطق که در منطق مظفر در صفحه 327 تصریح می کند می گوید: المشهورات بالمعنی الاخص کحسن العدل و قبح الظلم لاواقع لها الا تطابق آراء العقلاء بل واقعها ذلک، اصلا واقعی ندارد وراء تطابق آراء عقلاء.

سؤال وجواب: اجازه بدهید این بحث را در بحث دلیل عقلی که آنجا با اخباریین طرف هستم که ادعا می کنند علوم غیر نقلی کثیر الخطاء هست که در مقابل گفته می شود که خطاء در علم ناشی است از عدم اعمال علم منطق، علم منطق بخوانی عمل کنی فکرت از خطاء مصون می ماند، اما متأسفانه این تبلیغات اهل منطق مطابق با واقع نبوده است، خیلی ها شکل استدلال را مراعات می کنند اما مواد خام فکرشان اشتباه است، پایه فکری شان اشتباه بوده همانی که اسمش را می گذارید یقینیات همان اشتباه بوده است. کسانی که در مورد انسان به جبر رسیده اند از همان اولیات به جبر رسیده اند. قیاسی که تشکیل داده اند قیاس اشتباهی نبود به لحاظ منطق. اما از اول شروع کردند گفتند الشیء ما لم یجد لم یوجد، به چه دلیل؟ گفتند از اولیات است. الممکن ما لم یجب لم یوجد این از اولیات است. خب این را که نمی شود بگوئیم علم منطق تضمین می کند که این خطاء نیست. چون ما قیاس و استدلالی تشکیل ندادیم، اولیات بود، مصادره به مطلوب بود. همین پایه جبر شد، آمدند گفتند خب به شمر می گویند لم قتلت الحسین؟ در جواب می گوید: الشیء ما لم یجب لم یوجد، قتل حسین علیه السلام واجب الوجود بالغیر شد، چیزی که واجب الوجود بالغیر بشود إذا وجدت العلة وجب المعلول، علت تامه قتل حسین علیه السلام محقق شد، شمر می گوید وقتی علت تامه قتل امام حسین محقق شد مگر ممکن بود که قتل امام حسین توسط من صادر نشود. می گوئیم خب علت تامه قتل امام حسین اراده توست، چرا اراده کردی؟ می گوید خب اراده من هم ممکن الوجود بود، نقل کلام می کنیم به اراده من. علت تامه اراده من نسبت به قتل الحسین محقق شده بود یا نه؟ اگر بگوئید محقق نشده بود خلاف قانون الشیء ما لم یجب لم یوجد است، چگونه می شود علت تامه اراده محقق نشود ولی اراده محقق بشود؟ پس مجبوریم بگوئیم جناب شمر لعنة الله علیک! بله علت تامه اراده تو نسبت به قتل الحسین محقق شده بود. می گوید خب من چه تقصیری دارم در این وسط؟ علت تامه اراده قتل امام حسین اگر در سلمان فارسی هم نعوذ بالله محقق می شد او مجبور بود اراده کند قتل امام حسین را. منتهی من بدشانس بودم علت تامه اراده قتل امام حسین در مورد من محقق شد. خب اینکه شد جبر. فلاسفه می گویند همینکه دلمان را خوش کردیم که فرق است بین ارتعاش دست شمر که مسبوق به اراده نیست ولی قتل امام حسین مسبوق به اراده است، همین بس است دیگر، فعل می شود ارادی. حالا درست است حق با شمر است، واقعا شمر در اینکه اراده کرد قتل امام حسین را بی تقصیر است، حرفشان این است دیگر، (ولو به این الفاظ نمی گویند ولی واقع حرفشان این است دیگر)، می گویند خبث طینت شمر دست خودش نیست، الذاتی لایعلل، خبث طینت شمر و شرائط کوفه اینها دست به دست هم داد علت تامه اراده قتل حسین محقق شد در شمر، در هر کسی علت تامه اراده قتل امام حسین محقق بشود نمی تواند اراده نکند. چون وقتی علت تامه موجود شد وجب المعلول. اگر علت تامه محقق نشود که الشیء ما لم یجب لم یوجد. خب پس شمر اراده قتل امام حسین کرد چون علت تامه این اراده محقق شد. بعد از اراده قتل امام حسین هم علت تامه قتل امام حسین محقق شده، لذا قتل امام حسین محقق شده است. وتفصیل الکلام فی محله.

ما الشیء ما لم یجب لم یوجد درست کردیم بدون قیاس وبدون استدلال، به عنوان اینکه از اولیات است، و واقعا هم از اولیات است یعنی نیاز به استدلال ندارد، ولی آخرش سر از جبر در آورد. سر از جبر حقیقی در آورد. این شوخی است که ما بگوئیم آقا اراده که کرده است شمر قتل امام حسین را. آخه این اراده ای که هیچ مسئولیت اخلاقی ندارد و دست خود شمر نیست این چه مصححی است برای مؤاخذه شمر؟ مثل این ماند که به کسی بگوئیم باید تو اراده کنی به من پول بدهی، بعد هم می گوئیم تو آزادی. خب این آزادی است؟ باید اراده کنی به من پول بدهی، ولی وقتی پول می دهی اراده کنی. این می شود اختیار در مورد انسان. دیگر خودتان حساب کنید ببینید چه می شود.

یک قاعده اولیه سر از جبر در آورد. ما می گوئیم این قاعده اولیه است ولی خطاء پذیر است، از اول اشتباه کردید که الشیئ ما لم یجب لم یوجد را در فعل اختیاری تصور کردید. از اول این قاعده فطریه ضیّق فم الرکیة است شامل فعل اختیاری انسان نمی شود، بتفصیل ذکرناه فی محله.

می خواهم این را عرض کنم که قاعده اولیه یعنی اولیات مساوق با عدم امکان خطاء نیست.

مسلک سوم مسلکی است که بعضی گفته بودند که بایدها ونبایدهای در عقل عملی شرطی است. باید عدالت داشته باشی، یعنی اگر می خواهد به کمال برسی باید عدالت داشته باشی. نباید ظلم کنی، یعنی اگر می خواهی به کمال برسی نباید ظلم کنی. مثل اینکه عرض کردم یک آقایی می خواهد درب را باز کند کلید نیاورده، می گوئیم اگر می خواهی درب را باز کنی باید کلید به قفل بیاندازی، تعبیر می کنیم باید کلید بیاندازی. این باید شرطی است.

این عجیب است از این بزرگانی که با آن ذهن دقیقشان آمده اند این مطلب را بیان کرده اند. ما نقل کلام می کنیم به آن کمال، می گوئیم آن کمال که هدف است و می گوئید بخاطر رسیدن به آن کمال نباید ظلم کنیم، خود آن کمال لازم التحصیل است یا نه؟ قطعا بعض آن مراتب کمال لازم التحصیل نیست، آن کمالی که با نوافل انسان به آن می رسد لازم التحصیل است؟ نه، آن کمالی لازم التحصیل است که با فرائض انسان به آن می رسد. آن کمالی که لازم التحصیل است لزوم تحصیل او به چه معناست؟ او دیگر ذی المقدمه است، او دیگر مقدمه شیء آخری نیست. هر کمالی را عقل درک نمی کند که لازم التحصیل است. آن کمالی که لازم التحصیل است لزوم تحصیلش به چه معناست؟ اصلا لزوم تحصیل دارد یا ندارد؟ اگر دارد، که نمی تواند لزوم و وجوب شرطی و مقدمی باشد. اگر ندارد، پس چه فرق می کند بین اینکه ما می گوئیم باید عادل باشی، باید نماز شب بخوانی. باید نماز شب بخوانی مسامحی است، یعنی اگر می خواهی چشم بصیرت پیدا کنی که باطن افراد را ببینی باید نماز شب بخوانی. خب این مسامحه است. به قول مطلق نمی شود گفت که باید نماز شب بخوانی به نحو وجوب مطلق. خب به هر کسی بگوئید می گوید به چه دلیل شما می گوئید باید نماز شب بخوانیم؟ لازم نیست من نماز شب بخوانم. می گوئید مرادم این است که اگر می خواهی به آن کمال راجح برسی باید نماز شب بخوانی. خب این مسامحه است دیگر. آنوقت این مسامحه که برای رسیدن به یک کمال راجح که می گوئیم باید نماز شب بخوانی با آنکه ما می گوئیم باید عادل باشی فرقش چیست؟ اگر آن کمالی که عدالت مقدمه اوست لازم التحصیل نیست، آن کمالی که عدل شرط رسیدن به آن است، اگر آن کمال لازم التحصیل نباشد، مثل همان کمالی باشد که با نماز شب خواندن به آن می رسیم، خب فرق نماز شب خواندن با عادل بودن چی می شود؟ هر دو بایدِ شرطی دارند. باید نماز شب بخوانی، به این معنا که اگر می خواهی به آن کمال راجح برسی نماز شب باید بخوانی. اگر می خواهی از اولیاء درجه یک خدا بشوی باید نماز شب بخوانی. طرف می گوید من می خواهم از اولیاء درجه ده خدا بشوم، همان دم کفش کن بهشت ما را بدهند همانجا برایمان بس است بیشتر توقع نداریم.

والحاصل اینکه شما راجع به آن کمال که عدل مقدمه اوست، خب آن کمال را توجه دارید که باید لازم التحصیل باشد تا به قول مطلق بگوئیم باید عادل باشی، والا اگر لازم التحصیل نباشد می شود مثل کمالی که نماز شب خواندن مقدمه اوست که کمال غیر لازم است. آنجا نمی شود گفت باید نماز شب بخوانی الا به نظر مسامحی. آن کمال لازم التحصیل که عدل مقدمه او است لزوم تحصیل آن کمال به چه معناست؟ دیگر او که نمی تواند لزوم شرطی باشد، دیگر او مقدمه برای یک هدف بالاتری که نیست.

وانگهی کمال چیست؟ می گوئید هدف از خلقت. لابد مرادتان هدف خدا از خلقت است. والا اگر نعوذ بالله شیطان کسی را خلق می کرد هدفش این بود که این مخلوقِ شیطان بزرگ که شد بشود یک ظالم شرور. او که دیگه نمی شد کمال. لابد می گوئید کمال آن چیزی است که هدف خلقت خداست. خدا انسان را به یک هدفی آفرید که آن هدف می شود کمال. که عرض کردم آن کمال مراتب دارد، کمال مستحب داریم کمال لازم داریم، حالا کار به آن جهت ندارم. اما این کمال را که هدف از خلقت می دانید معنایش این است که کسی می تواند بگوید باید عادل باشید و نباید ظلم کنید نباید یک انسان بی گناه را به قتل برسانید، کسی می تواند این حرف را بزند که یک دوره کلاس خداشناسی دیده باشد برایش اثبات شده باشد وجود خدا، بعد هم در ترم بعد کلاس انسان شناسی دیده باشد که بفهمد خدا از خلقت انسان هدف داشته است، آنوقت مبتلا هم نشود به دوستان عارف مسلک که می گویند هدف خدا از خلقت خودنمایی است، چون اگر او باشد دیگر خدا به هدفش رسیده است، "کنت کنزا مخفیا فاحببت أن اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف"، یعنی انسانها تجلی خدا هستند، خود تجلی بودن هدف است، فرعون هم تجلی خداست موسی هم تجلی خداست، چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد موسی ای با موسی ای در جنگ شد. اگر این باشد که بیچاره می شویم. باید یک دوره کلاس انسان شناسی ببینیم که خداوند هدفی دارد از خلقت، هدفش این است که انسان به کمال برسد. آنوقت بگوئیم باید ظلم نکنی. واقعا اینجور است؟ واقعا اینجور است که برای اینکه ما بگوئیم باید ظلم نکنی این همه دوره خداشناسی و انسان شناسی باید ببینیم؟ این خلاف وجدان است. وانگهی شما به خدا خطاب می کنی که خدایا تو گفتی "و ما ربک بظلام للعبید"، پس بنابر این نباید مرا عذاب کنی چون من جاهل قاصر بودم. یعنی اگر مرا عذاب کنی به هدف از خلقت خودت نمی رسی؟ آخه شما می گوئید کمال یعنی هدف از خلقت، خب راجع به خدا چی می گوئید. خدا هم نباید ظلم کند، خدا نباید ظلم کند یعنی چی؟ یعنی اگر ظلم کند به کمال نمی رسد؟ اصلا کمال در این موارد انتزاع می شود از خود حسن عدل و قبح ظلم. خدا اگر دروغ بگوید ضد کمال است چون دروغ گفتن قبیح است. همین. خدا اگر عذاب بکند انسان منقاد را، این چون قبیح است از خدا صادر نمی شود، چون قبیح است نقص است. والا اگر قبیح نبود چه اشکالی دارد خدا بیاید سلمان را هم عذاب کند اهل جهنم فکر نکنند که فقط آنها عذاب می شوند. چرا عذاب کردن سلمان از خدا صادر نمی شود؟ چون قبیح است. چون قبیح است پس نقص است.

پس این مسلک سوم هم درست نیست.

مسلک چهارم: مسلکی است که محقق خراسانی در کتاب فوائد الاصول فرموده است.

ایشان فرموده: ملائمت عدل با قوه عاقله می شود حسن عدل، منافرت ظلم با قوه عاقله می شود قبح ظلم. قبح ظلم یعنی منافرة الظلم للقوة العاقلة بحیث إذا تصورته القوة العاقلة تنفرت منه، دچار تنفر می شود قوه عاقله.

در منتقی الاصول هم همین نظر را انتخاب کرده اند.

اقول: به نظر ما این مطلب درست نیست. چرا؟ برای اینکه آقایان اگر مرادشان از قوه عاقله نفس بود که از آن تعبیر می کنیم به نفس ملهمه فجور و تقوی، "ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها"، اگر مرادشان این قوه نفس بود که میل عدل و تنفر از ظلم دارد، خب اگر مراد این بود، که باید این را به عنوان مسلک مستقلی بحث کنیم.

ولی مطمئنا آقایان این را نمی گویند، چون مرادشان از قوه عاقله قوه مدرکه است، تصریح می کنند می گویند لا شأن للقوة العاقلة الا الادراک. خب آقا قوه عاقله که شأنش ادارک است یعنی چی فلان چیز ملائم با اوست و فلان چیز منافر با اوست؟ قوه عاقله مثل آینه می ماند، انسان زیبا را هم جلوش ببری نشان می دهد انسان زشت را هم جلوش ببری نشان می دهد. اینکه بگوئیم آینه ملائمت دارد با انسان زیبا و منافرت دارد از انسان زشت، آینه، آینه است دیگر، طریق به واقع است. قوه عاقله اینجور است.

اگر مرادتان از قوه عاقله غیر قوه مدرکه است، همان میل نفس که نفس میل دارد به عدل و تنفر دارد از ظلم.

اینکه واقعیتی وراء نفس ندارد، خدا ما را اینجور آفریده است. حالا اگر نگوئیم بر اثر تربیت اجتماعی اینجور شده ایم، خدا ما را اینجور آفریده که از راست گوئی خوشمان می آید و از دروغ گوئی بدمان می آید. حالا اگر خدا جور دیگری خلق می کرد، می گویند یک زمانی به جای انسان نسناس بوده که یک بشرهای بوده اند قبل از خلقت این انسان، شاید آنها اینجوری بوده اند که وقتی می دیدند یکی راست می گوید او را توبیخ می گکردند که چرا راست گفتی، می گفتند تا آدم می تواند دروغ بگوید چرا راست بگوید. اگر میل نفس است میل نفس که واقعیتی ندارد غیر از تمایلات نفس، خب نفس ما اینجوری است. این معنایش این است که حسن عدل و قبح ظلم یک واقعیتی دارد. آنوقت نفس ما میولات مختلفه ای دارد، چه گیر داده اید حتما به میل ما به عدل؟ خب ما میل های مختلفی داریم، آن جوانی که شهوت او را تحریک می کند به کار حرام، دو تا میل دارد: یکی میل به شهوت، و یکی هم میل به عفاف چون عفاف را خوبی می داند. حالا چه جور شد که شما این میل به عفاف را مقدم می کنید؟ خب یک عده هم هستند معتقدند که در این دنیا باید سراغ میولات دیگر رفت. ترجیح چیست که این میل به عدل را و تنفر از ظلم را شما این را اصل قرار دادید و این را حسن و قبح عقلی شمردید؟ اگر نفس است، خب نفس میل های دیگری هم دارد. میل به إعمال غضب دارد، آنوقتی که یک کسی شما را عصبانی می کند آنقدر عصبانی می شوید که می خواهید دنبالش بکنید واو را کتک بکنید یا نعوذ بالله به او ناسزا بگوئید. خب این هم میل شماست. خب این میل، با این میل به اینکه انسان عفت کلام داشته باشد ترجیحش چیست؟

پس این مسلک هم مسلک قابل قبولی نیست، انشاءالله بقیه مطالب فردا.

جلسه 572

دوشنبه 09/12/89

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 حسن عدل و قبح ظلم بود. مسالک مختلفی را مطرح کردیم که عمده آن مسلک صاحب کفایه و مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر بود که حسن عدل و قبح ظلم به معنای ینبغی فعل العدل و لاینبغی فعل الظلم هست، واین ثابت است در عالم نفس الامر. و مسلک دوم مسلک مشهور فلاسفه بود که قبح ظلم را به معنای یستحق الذم علی الظلم و ذم المولی عقابه و حسن عدل را هم یستحق المدح علی العدل و مدح المولی ثوابه معنا کردند و گفتند اینها مجعولند به جعل عقلاء.

که ما به هر دو مسلک اشکال کردیم. و اضف الی ذلک اینکه مشهور فلاسفه قبح ظلم به کنار، خود ظلم را آیا امر ذاتی می دانند یا امر اعتباری؟ اینکه هتک حرمت مولا و عصیان مولا ظلم است به مولا، این ظلم بودن یعنی سلب حق. آیا حق طاعت در اینجا مجعول به جعل عقلاء هست که خود ظلم بودن می شود امر اعتباری. الظلم هو سلب الحق و مفروض این است که شما حق را اگر مجعول به جعل عقلاء بدانید پس ظلم بودن هم می شود تابع اعتبار. آنوقت باید ببینیم آیا عقلاء راجع به مولای غیب، مولائی که عقلاء نظام معاششان بر اعتراف به مولویت او نیست، برای او هم حق طاعت اعتبار کرده اند؟ و اساسا اعتبار حق طاعت برای خدا توسط عقلاء چه ارزشی دارد؟ واصلا اعتبار حق طاعت برای خدا توسط عقلاء اول الکلام است، چون عقلاء که منحصر به موحدین نیستند، حالا برفرض آمدند برای برای خدا جعل حق طاعت کردند سلب این حق به اعتبار عقلاء شد ظلم، اعتبار عقلاء چه ارزشی دارد تا وقتی که به امضاء شارع برنگردد؟ و اگر برگردد به امضاء شارع، معنایش ارتکاب دور است، بگوئیم مولویت خدا به جعل خود خداست مولویت را برای خودش. اینکه دور است. هر کسی ممکن است اعتبار کند عدم او را. اینکه دوری می شود. ولذا مولویت ذات اقدس باریتعالی مولویت ذاتیه است، یعنی بلاجعل و اعتبار عقل درک می کند که مولای حقیقی حق اطاعت دارد حداقل در اوامر مقطوعه او. امر واصل او واجب الاطاعة است. این مولویت تابع جعل و اعتبار نیست. پس ظلم بودن عصیان خدا شد یک امر مربوط به عالم واقع و نفس الامر، نه تابع جعل و اعتبار. یعنی در عالم واقع این هست که نباید عصیان کرد خدا را، واگر عصیان کنیم کار قبیحی مرتکب شده ایم، حالا آقایان تعبیر می کنند که تضییع کرده ایم حق خدا را وبه خدا ظلم کرده ایم، ولو در ادبیات شارع این بیان درست نیست، "وماظلمونا ولکن کانوا انفسهم یظلمون"، ولی مرتکب قبیح شده است این عبد عاصی، حالا تعبیر می کنند ظلم کرد به مولا یعنی عصیان کرد مولا را. پس ظلم بودن تابع جعل و اعتبار نیست در مورد عصیان مولای حقیقی. حالا در مورد ارتکاب قبایح دیگر مثل خیانت در امانت نمی دانیم آقایان فلاسفه خود ظلم بودن خیانت در امانت را تابع اعتبار عقلاء می دانند؟ اینهایی که می گفتند قبحش تابع جعل عقلاء است اما ظلم را ذاتی می دانستند. خب ظلم ذاتی است یعنی چی؟ یعنی سلب حق نیاز به جعل و اعتبار ندارد. خیانت در امانت سلب حق است ولو هیچ عقلائی اعتبار نکنند حق بودن را. خب نقل کلام می کنیم به اینکه حق بودن امانت داری و اینکه خیانت درامانت سلب حق است این در کجا هست؟ جزء قضایای ضروریه است؟ جزء اولیات است؟ جزء فطریات است؟ تمام آن اشکالات و شبهات اینجا می آید. آقایان فکر کرده اند قبح ظلم را طرد کنند از عالم عقل وعالم نفس الامر مشکل حل می شود. خب با خود ظلم چه می کنی؟ ظلم را هم می گوئید تابع جعل عقلاء است؟ یا ذاتی است؟ خیانت در امانت لو خلی وطبعه ظلم است سواء اعتبره معتبر ظلما أم لا، وجدان این را می گوید. عرض می کنم فلاسفه خوب این مطلب را باز نکرده اند که آیا ظلم بودن خیانت در امانت را لو خلی و طبعه این را تابع جعل عقلاء می دانند؟ فقط خیانت در امانت نقص است مفسده دارد، اما ظلم بودنش را باید عقلاء اعتبار کنند، این را بیان نکرده اند ولی لازمه آن مطالبشان این است که به اینجاها بحث کشیده بشود.

سؤال وجواب: قبحی که فلاسفه می گویند یعنی یستحق العقاب علیه.

مسلک پنجم: مسلکی است که آقای سیستانی انتخاب کرده اند، فرموده اند: حسن عدل و قبح ظلم اینها حکم شارع هستند واقعی ندارند وراء حکم شارع. منتهی شارع یک حکم تفصیلی دارد، ما جاء به الانبیاء والرسل، یک حکم اجمالی دارد که فطرت انسان آن را درک می کند به الهام از خدا، خدا در نفس انسان یک قوه ای قرار داده است که با آن قوه که نامش وجدان و ضمیر هست درک می کند قوانینی را که قوانین فطریه است وتوسط خدا انشاء شده است. صرف میل نفس نیست که بگوئیم آقا نفس انسان میل های مختلفی دارد، شهوت یک میل در نفس ایجاد می کند که "دع النفس وهواها فإنّ فی هواها رداها"، خب هوای نفس میل نفس است، شما می گوئید ترک قبیح هم میل نفس است، ما الفرق بین هذا المیل وذاک المیل؟ آقای سیستانی فرموده اند ترک قبیح صرف میل نیست، بلکه قوانین فطریه ای است که مجعول توسط خداست منتهی فه آن نیاز به انبیاء ورسل ندارد، "و نفس وما سواها فالهمها فجورها و تقواها"، خداوند در انسان قوه ای قرار داده است که درک می کند این قوانین فطریه الهیه را. وایشان فرموده اند که این مسلک با این روایات هم سازگار است که: "إنّ لله علی الناس حجتین حجة ظاهرة وحجة باطنة، فاما الظاهرة فالرسل و الانبیاء والائمة و اما الباطنة فالعقول"، یا "بعث الیهم رسله و واتر الیهم انبیائه لیستأدوهم میثاق فطرته و یثیروا لهم دفائن العقول".

البته ایشان یک احتمالی هم می دهند که البته در مجموع قبول ندارند این احتمال را، که بگوئیم نسبت این قوانین فطریه به نفس انسان نسبت صدوریه است. این مسلکی که الان گفتیم نسبت این قوانین فطریه به نفس انسان نسبت حلولیه بود، یعنی خدا الهام کرده بود این قوانین فطریه را به نفس، نفس محل الهام این قوانین فطریه بود، اما احتمال این هم هست که این قوانین فطریه صادر بشود از نفس. خدا در نفس یک قوه ای قرار داده است که وقتی تصور می کند خیانت را می گوید نکنید. انشاء می کند نفس این قانون تحریم خیانت را. منتهی ایشان در کل این احتمال را تأیید نکرده اند و همان احتمال قبلی را که نسبت این قوانین فطریه به نفس نسبت حلولیه و قیام حلولی باشد قبول کرده اند. بعد فرموده اند مطلب به اینجا رسید که قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع به هم ریخت. اصلا ما حکم عقلی غیر از حکم شرع نداریم. نسبت بین حکم عقل و حکم شرع اجمال و تفصیل است نه تغایر.

پس نه فرمایش محقق اصفهانی درست است که قوانین فطریه را احکام عقلائیه می داند، و نه فرمایش آقای خوئی درست است که ایشان ثابت در عالم واقع ونفس الامر می داند که عقل درک می کند این قوانین فطریه را. این هم درست نیست.

اقول: این فرمایش ایشان به ظاهرش ناتمام است. چرا؟ برای اینکه اولا: معنای این حرف این است که ما نفسمان بفهمد که این احکام مال خداست. خب کسی که ملحد است ولی وجدان دارد، فعلا نرسیده است به اینکه خدایی هست دینی دارد، ولی وجدانش درک می کند که خیانت نباید کرد، انسانی را بی گناه نباید کشت، تجاوز به عنف نباید کرد.

سؤال وجواب: وجدان ما اصل حکم بودنش را می فهمد، می داند یک حکمی هست اما این حکم را کی انشاء کرده نمی داند.

ثانیا: راجع به حسن و قبح راجع به افعال خدا چه می گوئید؟ خدا هم راجع به خودش حکم دارد؟ خدا نباید مطیع را به جهنم ببرد، یعنی خدا بر خودش حرام کرده است به تحریم مولوی انشاءی که من نباید سلمان فارسی را به جهنم ببرم. آخه این خلاف فطرت نیست که ما بگوئیم خدا برای خودش دین جعل کرده است، یک آئین نامه ای دارد دستور می دهد به خودش، حکم خودش هست که می گوید یا الله لاتعذب عبدک المطیع، بعد خدا هم می گوید که علی الرأس والعین اطاعت می شود.! خودش حکم جعل کند وخودش هم اطاعت کند. این یک چیز غیر فطری است. حکم خدا راجع به مردم است راجع به خودش که نیست. اگر حکم خدا باشد موضوعش عبید هستند. ایشان حکم تشریعی می گوید، می گوید تشریع می کند خدا تحریم ظلم را. قبح ظلم یعنی درک عقل تحریم شرعی ظلم را به قوه نفس ملهمه اش. ایشان این را می گوید. اما اینکه خدا بر خودش هم تحریم کرده است به تحریم تشریعی مولوی، ایشان این را نمی گوید، این نقضی است که ما به ایشان می کنیم که راجع به حسن عدل و قبح ظلم راجع به خدا دیگر نمی شود این حرف را زد. حکم را مولا برای عبید صادر می کند. آخه غیر مطابق با فطرت است که بگوئیم برای خودش حکم جعل می کند.

سؤال وجواب: کتب علی نفسه الرحمة یعنی اراده تکوینیه دارد نه اراده تشریعیه. خداوند نسبت به افعال خودش اراده تکوینیه دارد. خدا اراده دارد عادل باشد. حالا همان هم باید بحث کنیم که خدا می تواند ظالم باشد و نیست؟ آقایان که می گویند اصلا خدا محال است ظالم باشد، چرا؟ برای اینکه از ظلم توسط خدا محال لازم می آید وهو عدم کونه حکیما وهو کونه ناقصا، واین برمی گردد به اینکه بگوئیم خدا واجب الوجود من جمیع الجهات نیست. پس اصلا محال است خدا ظلم بکند. ما می گوئیم خدایا تو نمی توانی ظلم بکنی. البته این جای مدح دارد. مثل اینکه مدح می کنیم طلا را بر طلا بودن، گل را بر خوشبو بودن، اما تقدیر و تشکر نمی شود کرد که خدایا از تو تقدیر و تشکر می کنیم که ظالم نیستی. خب آقایان می گویند حداقل آنهایی که به ما یاد داده اند نه اینکه حالا ما قبول داریم ولی اینجوری یاد داده اند که خدا اگر مرتکب قبیح بشود مرتکب ظلم بشود مستلزم محال است، و ما یلزم منه المحال فهو محال. حکیم نبودن خدا محال است، چون خدا واجب الوجود من جمیع الجهات است حتی از جهت حکیم بودن. پس طبق این استدلال اصلا محال است که خدا ظلم بکند. دیگر در چیزی که محال است که امر ونهی معنا ندارد، امر ونهی باید به فعل مقدور تعلق بگیرد. پس اینکه قبیح است خدا سلمان فارسی را عذاب کند چی شد؟ این حکم الهی شد که خلاف وجدان است، حالا آقایان فلاسفه ما را متهم می کنند که با آقایان مشکلی داریم، نه ما با آنها مشکلی نداریم، اما چیزهایی که یاد گفته ایم از بزرگان اساتید فلسفه نتیجه اش این است، حالا ملتزم می شوند یا نه، چه بسا ملتزم هم بشوند.

سؤال وجواب: کلام در این است که ایشان می فرماید قبح ظلم یعنی تحریم ظلم توسط خدا، منتهی خدا یک وقت توسط انبیاء ورسل ابلاغ می کند تحریم را، این می شود تحریم شرعی. یک وقت توسط عقل تحریم می کند. همان خدایی که "و أوحی ربک الی النحل أن اتخذی من الجبال بیوتا"، همان خدایی که "و أوحینا الی ام موسی أن اقذفیه فی التابوت"، همان خدا أوحی الی الانسان أن لاتضرب.

سؤال وجواب: واقعی جز الهام خدا ندارد و حکم خداست.

سؤال وجواب: یعنی یک روزی ممکن است ثابت بشود که عذاب کردن سلمان فارسی قبیح نیست؟ اشکالش این است که این حرفها را بزنیم رمی به این می شویم که اول ما خلق الله مان مشکل پیدا کرده است. یعنی یک روزی خدایی که تا حالا به این بنده مطیعش گفته بود عبدی اطعنی بهشت برین در انتظار توست، بعد روز قیامت بگوید خذوه فغلوه ثم الجحیم سلوه، سلمان را ببرند جهنم معاویه و یزید را ببرند بهشت، بعد خدا بگوید شما در دنیا اشتباه می کردید که فکر می کردید عذاب سلمان قبیح است. نه من شما را اینجوری نفستان را تنظیم کرده بودم که زندگی تان اراده بشود، حالا نفستان را دستکاری کردم و دیدتان عوض شده است، این حرفها خلاف فطرت است. این حرفها با انکار کل عالم هستی هیچ فرقی نمی کند. اگر بنا باشد اینجور بشود آدم سوفسطائی بشود بهتر از این است، بگوید اصلا یک روزی ممکن است چشم باز کنیم ببینیم چیزی نبوده است همه اش وهم و خیال بوده است. خب اینها خلاف وجدان است. دیگر وقتی قلم به اینجا برسید سربشکست، اگر بخواهیم در این رابطه هم بحث بکنیم امکان ندارد، اینها چیزهایی است که قابل تشکیک نیست.

مسلک سادس: وهو الصحیح، این است که بگوئیم: نفس قوه ای دارد که با این قوه خوبی ها و بدی ها را که درک می کند انشاء می کند امر به خوبی ها را ونهی از بدی ها را. اینکه می گوید لاتظلم این حکم نفس است، وراء نفس ما چیزی به نام لاتظلم نداریم. چرا؟ برای اینکه انشاء منشئ می خواهد. معنا ندارد ما بگوئیم در عالم واقع و نفس الامر ما لاتظلم داریم بدون اینکه منشئ داشته باشد. چون اگر بگوئید منشئ خداست، این معنایش این است که حکم شرعی است. اگر بگوئید منشئ عقل است، آقایان می گویند عقل که شأنش ادارک است، آینه است، آینه که از خودش حرفی ندارد، آینه نمایانگر و مدرک اشیاء هست. پس ما می گوئیم نفس یک بعدش قوه عاقله است که مدرک کلیات است. نه، نفس قوای مختلفه ای دارد یک قوه اش همان نفسی است که امر به خوبی ها ونهی از بدی ها می کند. وقتی می بیند یک مرتبه ای را از مفسده که در خیانت در امانت است، خب مفسده مراتب دارد، اصلا مفسده گاهی مفسده فردیه است گاهی مفسده اجتماعیه است. ضابطه ندارد بگوئیم کدام فعل ذی مفسده ظلم است، که بگوئیم مثلا مفسده به صد درجه برسد می شود ظلم، اینکه ضابطه ندارد. این هیچ ضابطه روشنی ندارد الا اینکه یک مرحله ای است که وقتی نفس تصور کرد انشاء می کند که نباید این کار بشود. واگر کسی این کار را انجام داد مثل خیانت در امانت و قتل نفس بریء، مولا اگر این شخص را عقاب کند مفسده ندارد. نفس نمی گوید مولا نباید این کار را بکنی، نباید این انسان متجری را عقاب کنی. نفس نمی گوید. نفس درک می کند مثلا تجری نباید بشود. انسان چیزی را که اعتقاد دارد عصیان خداست نباید انجام بدهد، واگر انجام داد خدا سیلی بزند توی گوش این متجری، نفس نمی گوید خدا سیلی به او نزن، این کار بدی نکرده، سوء سریره داشته که داشته، اصلا دست خودش هم نیست سوء سریره اش، چون شما طینتش را اینجور قرار دادید. خب این خلاف وجدان است. وجدان این است که نفس وقتی درک می کند تجری را، می گوید نباید تجری واقع بشود. کاریکه فکر می کنی عصیان مولاست نباید انجام بدهی. کسی که اقدام می کند بر قتل کسی که معتقد است بی گناه است، ولو واقعا مجرم، اما کسی که معتقد است این آقا بی گناه است نفس تصور که می کند این فعل را یعنی صدور قتل را از این شخصی که معتقد است این مقتول بی گناه است نفس می گوید تو نباید این کار را انجام بدهی، واگر انجام بدهی و خدا تو را عذاب بکند من جلو خدا را نمی توانم بگیرم، نمی توانم بگویم خدایا این را عذاب نکن.

سؤال وجواب: آنی که در عالم نفس الامر است مفسده در ظلم است اما مفسده مراتب دارد، کدام مفسده؟ مفسده فردیه یا اجتماعیه؟ مفسده ضعیفه یا قویه؟ کدامها ظلم قبیح است؟ خب کسی که حواسش نیست یک انسان بی گناهی را می کشد او هم مفسده دارد. در فرض تزاحم مثلا تترس کرده اند کفار یک عده از مسلمین را، خب ما مجبوریم که آن مسلمین را که کفار آنها را به عنوان سپر بلا قرار داده اند بکشیم تا بتوانیم دفاع کنیم از اسلام و مسلمین، خب قتل مسلمین مفسده دارد اما از باب تزاحم قبحش برداشته می شود. پس ضابطه خاصی برای مفسده نمی شود بیان کرد. ظلم را نمی شود بگوئیم فعل ذی مفسده، باید بگوئیم فعلی که ذی مفسده است اما به حدی که وقتی نفس او را تصور می کند انشاء می کند زجر از او را، وانشاء نمی کند زجر مولا را از عقاب بر او، در فرض های متعارف که شخص عالم به حکم است زجر نمی کند مولا را نسبت به ارتکاب این فعل با توجه به اینکه مرتکب ملتفت به قبح آن هست.

سؤال وجواب: این انشاء نفس فعل اختیاری نفس به أن معنا نیست. جبلت نفس این است که لو تصور قتل الانسان البریء لزجر عنه. نه اینکه اختیارا زجر می کند، بعد بگوئیم خب نفس ما زجر نمی کند چون فعل اختیاری است مثل غذا خوردن، خب نمی خواهم غذا بخورم زور که نیست. نفس ما هم بگوید آقا زور که نیست ما نمی خواهیم انشاء زجر بکنیم. نه، نفس انسان در یک جبلت نفس وفطرت نفس ساختار وجودی نفس نفس به اینگونه است که وقتی تصور کرد قتل انسان بی گناه را، تصور کرد عقاب کردن سلمان وابوذر را، می گوید نباید بشود، این نباید بشود انشاء نفس است اما نه از آن انشاءهایی که نفس له أن یفعل وله أن لایفعل. این چیزی که ما می فهمیم این است. البته ممکن است بعضی از نهی هایی که نفس ما می کند ناشی از تربیت اجتماعیه باشد، ناشی از عواطف باشد، آقا آمده سر یک پرنده ای را می برد او هم دارد ناله می کند، گوسفندی دارد ناله می کند این هم دارد سرش را می برد، عاطفه این آقا تحریک می شود می گوید نکن مگر تو رحم نداری. این تحت تأثیر عواطف. یا تربیتهای اجتماعی، فرض کنید آقایی آمده لباس پاره پوشیده که بدن نماست، به او می گویند نکن این کار را. اینها ناشی از تربیت اجتماعی و عواطف است. خب اینجا دیگر با وجدان و حساب احتمالات باید تشخیص بدهیم که آیا این حکم نفس ما ناشی از جبلت است که تحت تأثیر تربیت های اجتماعی وعواطف ناشی از غرائض نیست یا هست. خب این را با حساب احتمالات یک مقدار باید حل کنیم، می بینیم افراد مختلف در شرائط مختلف با تربیتهای مختلف وعواطف مختلف از هر کسی می پرسیم که آقا می شود خدا به یکی بگوید که هر چی من گفتم تو گوش بده تو را می برم بهشت، بعد هم این آقا روزها صائم و شبها قائم و هر سال حج و ولایت اهل بیتش هم سر جای خودش محفوظ، ولی روز قیامت که می شود بگویند برو جهنم، آیا خدا این کار را می تواند بکند؟ به هر کسی می گوئی می گوید نه خدا نباید این کار را بکند، خدا نمی کند این کار را. این معلوم می شود حکم فطری نفس است. این چیزی است که به ذهن ما می آید. تتمة الکلام انشاء الله فردا.

جلسه 573

سه شنبه 10/12/89

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 حسن عدل و قبح ظلم بود. عرض کردیم حسن عدل و قبح ظلم به این معنا هست که خواصی هست در برخی از افعال به حیثی که فطرت انسان وقتی تصور می کند این فعل را بما له من الخواص، منزجر می شود از آن به حدی که زجر می کند زجرا لزومیا، می گوید لاتفعل. وقتی تصور می کنیم قابیل بخاطر حسد هابیل را می کشد، تصور قتل هابیل منشأ می شود فطرت انسان منزجر بشود و متنفر بشود از این فعل به حدی که انشاء می کند زجر را که لابد أن تجتنب عن قتل هابیل.

اینکه گفته می شود که قبح قتل هابیل واقع ونفس الامری است که عقل درک می کند. به نظر ما این مطلب درست نیست. چون قبح چیست؟ غیر از منافرت نفس که باید یک نفسی باشد، این ساختار نفس به نحوی باشد که تصور که می کند قتل هابیل را متنفر می شود از آن. وخود قبح وتنفر هم مراتب دارد. بخل هم قبیح است ولی ظلم نیست، چه جور شد قتل هابیل شد ظلم ولی بخل ظلم نیست؟ این توجیهش به همین است ک هیک خواصی هست در قتل هابیل که بحیث إذا تصورته فطرة الانسان لتنفرت منه تنفرا شدیدا أی بحیث لاتجوز ارتکاربه.

حتی این را عرض کنیم که گاهی ظلم مثل همین قتل هابیل یک مفسده ای وراء همین قبح ندارد. مثلا مفسده قتل هابیل منشأ شده که عقل تقبیح کند آن را؟ نه، مفسده در همین قبحش هست. خواصی دارد این قتل هابیل و ویژگی هایی دارد که وقتی نفس تصور کرد متنفر می شود از آن. اگر اسم این را می گذارید مفسده، ما حرفی نداریم. اما اگر یک مفسده ای وراء این که بگوئیم نظام مختل می شود، کدام نظام؟ یک ویژگی هایی در قتل هابیل هست که در قتل کبوتر نیست، در قتل انسان کافر نیست، این ویژگی ها به نحوی است که وقتی تصور می کند نفس آن را، می گوید لاتفعل. اگر مرادتان از مفسده این است که همین خواصی که إذا تصورها النفس لتنفرت من هذا الفعل، به این معنا بله، این خواص متحد است با فعل و ذاتی فعل است. اما اینکه یک مفسده اخرایی مترتب باشد بر این قتل هابیل وبخاطر آن مفاسد مترتبه بر قتل هابیل عقل تقبیح بکند قتل هابیل را. نه، چه مفسده ای غیر از اینکه قتل هابیل مورد تنفر فطرت انسان است چه مفسده دیگری بر آن مترتب بود؟ اختلال نظامی که نبود، چون نظامی که از چهار نفر تشکیل شده حالا بشود سه نفر، عدد فرد بشود، آیا عقل درک می کند که این یک مفسده ای است که لابد من التحرز عنه؟ اینطور نیست. قابیل هابیل را می کشد می گوید هابیل برود بهشت آنجا متنعم بشود. غیر از اینکه یک خواصی در قتل هابیل هست به حیثی که فطرت انسان وقتی تصور می کند تنفر شدید پیدا می کند از او، ما معنای دیگری نمی فهمیم برای حسن عدل و قبح ظلم.

واین را هم عرض کنم: تفکیک بین ظلم های عقلائی و ظلم عقلی کار مشکلی است. خیلی ها به خیال اینکه این ظلم ظلم عقلی است وقابل این نیست که شارع با آن مخالفت کند یک سری احکام را می خواهند طرح کنند که آقا این ظلم است. خب فوقش ظلم عقلائی است، اگر دلیل خاص بود شارع این طرز تفکر عقلاء را قبول نکرد چه محذوری دارد؟ قتل کافری که ذمی نیست مباح باشد، عقلاء تقبیح می کنند قتل هر انسانی را با قطع نظر از مذهب و نژادش، درست، خود ما هم تقبیح می کنیم، اگر یک یهودی مسلمان شد و در آئین یهود فعلی مثلا او را مستحق اعدام دانستند، یا کمونیستهایی که در زمان استالین ارتداد سیاسی یا ارتداد فکری پیدا می کردند و حکومت استالین آنها را محکوم به اعدام می کرد ما تقبیح می کردیم، حالا به ما بیایند نقض کنند مسلمانی که مرتد می شود فقه شما می گوید مستحق اعدام است با آنها چه فرقی دارید؟ به حسب ظاهر هم حرفی عقلائی است. اما حرف این است که آیا ظلم عقلی است این کار، یا ظلم عقلائی است. قتل کافر که متجاوز نباشد، به قول امروزی ها همزیستی مسالمت آمیز دارد با مسلمین و بقیه انسانها، ولی طرز تفکرش به اینجا منتهی شده که منکر خدا و اسلام است ولو عن تقصیر. اگر عن قصور باشد که ما هم می گوئیم مستحق اعدام نیست، چون اعدام حد است وحد عقاب است و به وجدان فطری عقلی کافر مستحق عقاب نیست، اما اگر جاهل مقصر هست و یا حتی عالم هست دوست دارد که کافر باشد، از نظر عقلائی چه فرق می کند با آن کافری که دوست دارد مسلم بشود. اما از نظر خدا با آن مصالح حکیمانه ای که هست مرتد از اسلامک محکوم به اعدام است و مرتد از کفر محکوم به احترام. اینها ظلم عقلی که نیستند، تفکیک بین ظلم عقلی و ظلم عقلائی خیلی ظریف است.

در ظلم عقلی هم تفکیک بین ظلم عقلی تنجیزی و ظلم عقلی تعلیقی باز ظریف است. گاهی یک فعلی ظلم است به حکم عقل، ولکن ظلم مادام لم یرخص الشارع فی الرتکابه. مثال اصولی اش مخالفت احتمالیه علم اجمالی بلکه مخالفت قطعیه علم اجمالی به نظر صحیح ظلم اقتضائیٌّ، یعنی شارع می تواند ترخیص بدهد در مخالفت احتمالیه علم اجمالی بلکه در مخالفت قطعیه آن، ودیگر با این ترخیص قبیح از قیح بودن خارج می شود. مخالفت تکلیف واصل قبیح است اما مادامی که خود مولای حقیقی ترخیص در ارتکاب مخالفت ندهد.

پس ظلم عقلی هم باید تفکیک بشود که ظلم عقلی تعلیقی است ترخیص در آن بلامانع است، چون رافع قبح است، یا ظلم عقلی تنجیزی است یعنی حتی بعد از ترخیص شارع هم بر قبیح بودن خود باقی می ماند، آنجا دیگر می شود الترخیص فی القبیح قبیح لایصدر من الحکیم. مثل اینکه آقای خوئی می فرماید ترخیص در مخالفت قطعیه ترخیص در قبیح است والقبیح لایصدر من الحکیم. معنایش این است که حتی بعد از اینکه شارع بگوید اجوز و ارخص فی مخالفة التکلیف المعلوم مخالفة قطعیة باز عقل می گوید مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال أو التفصیل قبیح است. معصیت مولا قبیح است حتی بعد از اذن مولا در معصیت او. این می شود حکم عقللی تنجیزی. که طبق این مبنا معلوم است که ترخیص در قبیح عقلی تنجیزی ممکن نیست. مثل اینکه شارع بیاید ترخیص بدهد در عقاب شخص منقاد. عقاب نه تعذیب، تعذیب غیر از عقاب است جزاءا لما فعل، عذاب ممکن است به دواعی دیگر باشد نه به داعی مجازات، اگر به داعی آخر یاشد عقل تقبیح نمی کند از کسی که ولایت دارد بر این تعذیب. مثل اینکه خدا سلمان را ببرد مدتی در جهنم نعوذ بالله (این نعوذ بالله ما نه از باب اینکه خلاف حکم عقل است بلکه از باب اینکه خلاف آیات وروایات است) بگوید می خواهم در آن بهشت اعلی بروی همجوار بشوی با محمد وآل محمد رزقنا الله و ایاکم ولی چون مدتی استاندار آن آقا بوده ای ولو فعل مباح، اما بالاخره استاندار آن آقا بودن یک تبعاتی دارد حالا چند مدتی برو عذاب بشو مثل طلایی که در آتش ناخالصی هایش از بین می رود ناخالصی هایی که اینجور با فعل مباح بوجود آمده از بین برود، این را عقل تقبیح نمی کند ولو از نظر نقل خلاف روایات است، چون عذاب جهنم غیر از ذاب برزخ است، عذاب جهنم عذاب جزائی است نه عذاب تکاملی برای استکمال نفس و امثال ذلک، ولی عذاب برزخ ممکن است انسانهای منقاد هم عذاب بشوند، چون عذاب برزخ دلیل نداریم که صرفا برای جزاء است، شاید برای تهذیب نفس و استکمال نفس باشد. ولذا گفتند روز قیامت شفاعتتان می کنیم ولی از عذاب برزخ نگران باشید آنجوری که در بعضی روایات هست.

سؤال: درباره بعضی شیعاین هم داریم که بخاطر اعمالشان مدتی در بعضی طبقات جهنم قرار داده می شوند؟ جواب: آن جزاء بر گناه است، عذاب مجازاتی بر گناه برای استکمال نفسشان هست نه برای انتقام. کلام در این استکه جزاء بر فعل مکروه و مباح معقول نیست قبیح است، چون خود مولا گفت می توانی مرتکب بشوی، بعد بیاید عذاب جزائی و مجازاتی بکند این نمی شود. ولی عذاب برای استکمال نفس و تهذیب نفس حتی تصلح هذه النفس لان یلتحق باولیاء الله نه این قبیح نیست، عذاب جزائی قبیح است. حالا شارع بیاید تجویز کند بگوید می شود یک منقادی را عذاب کنید جزاءا لانقیاده، خب این قبیح است حتی بعد از اذن شارع هم قبیح است. ولذا این ظلم ظلم عقلی تنجیزی است. عذاب جزائی بر انقیاد و بر فعل مباح این ظلم تنجیزی عقلی این بهترین مثال هست برای ظلم عقلی تنجیزی.

سؤال وجواب: شما بخواهید یا نخواهید او خالق شماست، اذمة الامور طرا بیده والکل مستمدة من مدده. اینجور که شما می گوئید آن عذابی که نازل می شود که "واتقوا فتنة لاتصیبن الذین ظلموا منکم خاصة" آن عذابی که نازل می شد و برّ وفاجر را می گرفت، حالا آن برّ بگوید اگر ما نخواهیم عذاب بشویم باید چه کنیم؟ منتهی آن عذاب جزاءا للانقیاد نبود، آن عذاب به داعی آخر بود نه به داعی جزاء این فرد مطیع. عقاب جزائی مظیع ظلم است. مطیع یعنی ولو به ارتکاب مباحات عقاب جزائی او قبیح لایصدر من الحکیم. یا عقاب بر امر غیر مقدور این یک ظلم عقلی تنجیزی است، در هیچ تاریخ بشری کسی را تحسین نکرده اند بخاطر اینکه عقاب کرد هباشد انسانهای عاجز را. پا ندارد برود برای مولا آب بیاورد، مولا می گوید برو آب بیاور، می گوید نمی توانم، می گوید برو آب بیاور والا عذابت می کنم، خب هر وجدانی می گوید عجب مولای بدی است که بر فعل غیر مقدور عذاب می کند. این می شود ظلم عقلی تنجیزی. این دیگر چیزی نیست که بشود بگوئیم شارع می تواند او را تجویز کند.

ولی این مثالها محدود است. اکثر ظلم ها یا ظلم عقلائی است یا ظلم عقلی تعلیقی است، ظلم عقلی تنجیزی بسیار محدود هست.

سؤال وجواب: به نظر ما عقل به عنوان قوه مدرکه کاره ای نیست در تحسین و تقبیح، باید بگوئیم التقبیح و التحسین النفسیین الفطریین، فطرت انسان تحسین وتقبیح می کند، عقل مدرک کلیات و حتی مدرک جزئیات کمیتش لنگ است، ولذا ما قبول داریم اگر خدا یک موجودی را خلق می کرد با یک نفس متمایل به شر، هر چه به او می گفتند آقا قابیل هابیل را مشت، ممکن بود بگوید خوب کاری کرد آدم تا می تواند مزاحم را از جلوی راحش بردارد این کار خوبی است، اینجوری آفریده می شد، منتهی این خلاف فطرتی است که انسان بر اساس آن فطرت آفریده شده است. البته ما قبول داریم آن خواصی که در آن فعل هست آن بحث دیگری است، او امر واقعی است که ما درک می کنیم، اما اینکه نفس ما به نحوی است که اگر تصور کند این فعل را با این خواص تنفر از او پیدا می کند، تنفر نفس امر واقعی نیست این امر نسبی است. مثل تنفر از طعام، شا از طعام جن که می گویند الروث والعظم چقدر تنفر دارید، ولی در روایت دارد که استنجاء نکنید با روث وعظم فانهما طعام الجن. خب تنفر امر نسبی است، تنفر از قتل انسان بی گناه هم این امری است در رابطه با نفس انسان. آن خواصی که در قتل انسان بریء هست مثل قتل هابیل آن خواص جاری خودش محفوظ است.

یک نکته عرض کنم این بحث را تمام کنیم: ما راجع به خدا اصلا نیازی نداریم خیلی جاها به بحث حسن عدل و قبح ظلم. مثلا کذب، اصلا بگوئیم کذب قبیح نیست کما قد یقال که حالا خدا بیاید نعوذ بالله یک دروغی بگوید چی می شود، مثلا بگوید آسمان هفت تا است، حالا همه می گویند ما هم می گوئیم، چه قبحی دارد؟ یا نه اصلا کذب قبح دارد منتهی قبحش اقتضائی است. چون آقایان فلاسفه دیگر راه ها را باز کرده اند، گفته اند قبح ظلم ذاتی است، یعنی ظلم تمام الموضوع است برای قبح. که ما گفتیم اینکه ضرورت به شرط محمول است. حالا قبح کذب اقتضائی است، یعنی کذب لو خلّی وطبعه لولا عنوان ثانوی قبیح است. بعضی افعال هم نه قبح ذاتی دارد و نه قبح اقتضائی، مثل شرب الماء وشرب الحلیب، نه حسن ذاتی دارد و نه قبح ذاتی، ونه حسن اقتضائی دارد و نه قبح اقتضائی، مباح است، تابع عناوینی است که بر او منطبق است. اینجور گفته اند.

گفته اند که خب برفرض کذب بر خدا قبیح باشد اما قبحش اقتضائی است، مصلحت این بوده خدا نعوذ بالله گاهی چهار تا دروغ هم بگوید وعده بدهد شما را می بریم بهشت، اولش بگوید من یکی هستم دو تا نیستم بعدش هم بگوید آدم خوبی باشد حور العین سراغتان می آید اگر آدم بدی باشید مار وعقرب سراغتان می آید، بعد روز قیامت بشود ببینند هیچ خبری نیست، بگویند خدا پس چی شد؟ (نعوذ بالله، آدم شرمش می آید این حرفها را بزند ولی متأسفانه راه ها را یک عده ای برای این حرفها باز کرده اند، می گویند خدا چی شد پس؟) خدا بگوید مصلحت بود چهار تا دروغ بگوئیم به شما که شما زندگی دنیایتان تأمین بشود. حالا که این حرفها را زده ای این همه به جان هم افتاده ایم یقتل بعضکم بعضا، حالا اگر این حرفها را نمی زدیم چکار می کردید. اینجوری می گوید. خب شاید خدا مصلحت بوده دروغ بگوید. البته وعده ای که عمل نشود دروغ نیست، ولی مثل پدری که به پسرش می گوید درس بخوان اگر آخر سال معدّلت خوب شد برایت دوچرخه می خرم، بچه هم درس می خواند آخر سال معدلش هم خوب می شود پدر دوچرخه نمی خرد، پسر می گوید ای بابای دروغگو، می گوید پسرم اگر من نگفته بودم دوچرخه برایت می خرم تو می رفتی با دوستانت بازی می کردی درس نمی خواندی معدلت می آمد پائین، اگر به جائی رسیده ای بخاطر همان حرفهای من است. بگوئیم نعوذ بالله خدا هم وعده هایش همینجور بود، آنجا هم که گفت إن الله لایخلف المیعاد آن هم تأکید همین مطلب بود که مردم بیشتر باورشان بشود، ولی خبری نیست.

در مقابل این حرفها دو راه هست:

یکی اینکه: آدم بگوید اینهایی که این حرفها را می زنند قابل علاج نیستند، این یک نوع بیماری روانی است که انسان این احتمالها را بدهد. انسان سلیم النفس همچنین احتمالی را نمی دهد که خدا پیامبرانی را بفرستد معجزه به دست آنها بگذارد بعد بیایند چهار تا دروغ تحویل مردم بدهند دروغ مصلحت آمیز، آن هم اینقدر تأکید بکنند، آیه عذاب، آیه ثواب، راجع به نفی شریک، احتمالش به حساب احتمالات صفر است که دروغ مصلحت آمیزی مطرح بوده است. وآن کسی که این احتمالات را می دهد دیگر قابل استدلال وبحث علمی نیست، دیگر باید یا از خدا بخواهیم خدا هدایتش کند اگر قابل هدایت است یا خدا مرگش بدهد، که ما همین دعای دوم را می کنیم، چون تجربه نشان داده که خیلی از اینها قابل هدایت نیستند، دعا می کنیم که انشاءالله خدا مسلمین را از شر افکار منحرف اینها نجات بدهد با رسوائی ومرگ آنها.

ولی کلام در این است که این یک راه است که گفته می شود یا دعا بکنیم یا ببریم آنها را مرکز روان پزشکی. اما یک راه دیگر هست راهی است که مرحوم آقای صدر هم دارد در بعضی مباحثش که ما نیازی نداریم از قبح کذب استفاده کنیم. خود کذب نقص است، خود دروغ گفتن یا ناشی است از جهل یا ناشی است از عجز یا ناشی است از بخل وامثال ذلک. خب خدا عاجز که نیست، بخیل هم که نیست، چون اینها نقص است. کذب ولو قبیح نباشد اما نقص است، کسی که تصور بکند واجب الوجود را و ایمان به او بیاورد ایمان به یک موجود ناقص که نمی آورد. آن برهانی که اثبات می کند وجود خدا را، اثبات می کند وجود خدایی را که ناقص نیست. خدای دروغگو خدای ناقص است خدایی است که بخاطر عجز بخاطر بخل راه راست را نمی تواند برود مجبور است راه دروغ را برود. خب این مستلزم نقص در خداست. که البته توضیحش را باید در جای خودش مطرح کنیم. پس دو راه است، یک راه این است که به حساب احتمالات بگوئیم ما یقین داریم که نمی شود این همه اخبار غیب که در قرآن و حدیث هست اینها همه اش ناشی از دروغ مصلحت آمیز باشد، که واقعا این یقین هست، بعد هم بگویند إن الله لایخلف المیعاد، اینقدر هم بگویند خدا شریک ندارد بهشتی هست جهنمی هست، کم مانده که آدرس خانه های مردم را در بهشت وجهنم بدهند همه چیز را گفته اند دیگر، اینکه همه اینها دروغ باشد این احتمال را کسی که شذوذ روانی ندارد نمی دهد. فرض این است که ایمان آورده به خدا، ایمان به پیامبر آورده و پیامبری پیامبر را قبول دارد در عین حال بخواهد این احتمال را بدهد این خلاف حساب احتمالات است یا خلاف برهان عقلی است که می گوید الکذب نقص مستحیل علی الله تعالی. از این بحث بگذریم.

راجع به مخالفت قطع اقایان می گویند مخالفة القطع بالتکلیف قبیح یجب متابعة القطع، لأنّ مخالفة القطع ظلم والظلم قبیح. اینجور می گویند. متابعت قطع به تکلیف مولا لازم است، چرا؟ چون ترک متابعت ظلم است وظلم قبیح است.

معلوم شد که این استدلال واهی است. چرا؟ برای اینکه الظلم قبیح ضرورت به شرط محمول است، همینکه وجدان درک بکند که تکلیف معلوم مولا مخالفتش به نحوی است که عقل می گوید نباید انسان مرتکب این مخالفت بشود. انسان نباید مخالفت کند تکلیف واصل خدا را، همین کافی است ودرک بکند که اگر خدا عقاب بکند این شخص عاصی را قبیح نیست. همین کافی است. ما که بالاتر هم می گوئیم، ما می گوئیم درک هم نکند، حکم هم نکند نفس به تعبیر ما، یا به تعبیر آقایان درک هم نکند نفس، احتمال بدهیم که خدا قبیح نیست که عبد عاصی را عقاب بکند، همین کافی است برای دفع عقاب محتمل. دفع عقاب محتمل واجب غریزی جبلی است ولو واجب عقلی نباشد. لیس وراء ابّادان قریة دیگر آخرش عذاب جهنم است دیگر، فقط "اوحی الیّ هذا القرآن لانذرکم به ومن بلغ" پیامبر آمده انذار بدهد، که ای مردم کسی که عصیان کند خدا را، جهنمی هست و دچار عذاب جهنم می شود. ما احتمال که می دهیم عقاب عاصی قبیح نباشد و خدا عاصی را عقاب کند، فع عقاب محتمل واجب غریزی فطری است. البته انصاف این است که بیشتر از این ما درک می کنیم، ما درک می کنیم لزوم اطاعت مولای حقیقی را که توضیحش خواهد آمد.

پس اصلا معنا ندارد که ما به قاعده الظلم قبیح استدلال کنیم، چون ضرورت به شرط محمول است. ما باید ببینیم مخالفت تکلیف واصل را عقل وقتی تصور کرد می گوید که مخالفت نکنید تکلیف واصل را، ومی گوید که اگر خدا عقاب بکند بر مخالفت تکلیف واصل قبیح نیست یا نمی گوید. وجدان عقل می گوید که متابعت تکلیف واصل لازم است و عقاب مولا هم بر مخالفت تکلیف واصل قبیح نیست. بحث ما هم در مولای حقیقی است، در مولای اعتباری همه چیزش تابع اعتبار است، لزوم اطاعتش هم تابع اعتبار عقلاء است.

بله در طول جعل حق الطاعة در مولای عرفی وجعل عقاب بر مخالفت عقل تقبیح نمی کند که مولای عرفی عبد عاصی را عقاب بکند. بعد از جعل کردن عقلاء مولویت را وحق الطاعة را برای مولای عرفی اگر این همراه با وعید به عقاب هم شد دیگر عقل تقبیح نمی کند عقاب این عبد را. ولی راجع به مولای حقیقی که معقول نیست که مولویتش اعتباریه باشد. کی می خواهد اعتبار کند مولویت خدا را؟ خود خدا؟ خود خدا بگوید جعلت المولویة لنفسی، اوجبت طاعتی علی خلقی، خب نقل کلام می کنند به همین اوجبت طاعتی علی خلقی. اگر حق الطاعة ذاتی نباشد مولویت شما ذاتیه نباشد خب هر کسی بیاید بگوید من جعل مولویت برای خودم کردم، این چه ارزشی دارد.

سؤال وجواب: پس به نظر شما هر ظالم جباری مثل فرعون که زورش زیاد بود می تواند برای خودش جعل مولویت می کرد و بعد مولویت می کرد. اینکه نیست.

پس مولویت حق تعالی ذاتی است. آنوقت اینجا بحث هایی پیش می آید راجع به مولویت ذاتی حقتعالی، که اولا دلیلش چیست، ثانیا حدوش چقدر است که خداوند تا چقدر مولویت دارد، خدا تا چقدر وجوب اطاعت دارد. این را انشاء الله بعدا بررسی می کنیم.

جلسه 574

چهارشنبه 11/12/89

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 راجع به حسن عدل و قبح ظلم به این نتیجه رسیدیم که آنچه در واقع هست خواصی است که در فعل است که این خواص به نحوی است که اگر فطرت انسان ملتفت به آن بشود در مورد قبح ظلم مثل قتل هابیل تنفر پیدا می کند از این فعل تنفرا لاترخص فی ارتکابه، برخلاف مثل بخل که فطرت انسان تنفر در حدی که لاترضی بارتکابه ولاترخص فی ارتکابه ندارد. که نفس انشاء زجر هم می کند می گوید لاتظلم. که می شود گفت قبح ظلم یعنی منافرت ظلم با فطرت انسان نه با قوه عاقله که مدرک کلیات هست، منتهی منافرت در حدی که لاترضی بارتکابه. والا بخل هم منافرت دارد با فطرت.

وآنچه که آقای سیستانی فرموده اند اگر به همین برگردد، که فنعم الوفاق، ولی اینکه ایشان فرمود که ما قاعده ملازمه را منکر می شویم بین حکم عقل و حکم شرع، بلکه قائل به عینیت حکم عقل وحکم شرع هستیم که فرق بین این دو به اجمال وتفصیل است، قضایای عقلیه قوانین فطریه ای هستند که منشئات خدا هستند، این نقض می شود به صبی ممیز. صبی ممیز به اعتراف خود ایشان تکلیف ندارد. اگر یتیمی را کتک زد وهذا الضارب لم یبق له الا یوم واحد حتی یصیر بالغا، یک روز مانده است به زمان بلوغش که پانزده سال قمری اش تمام شود، یک روز بعد از بلوغش هم باز این یتیم را کتک زد، آیا از نظر عقل فرق می کند؟ قطعا فرق نمی کند. ولکن از نظر شرع فرق می کند. اگر بنا باشد عینیت باشد بین حکم عقل و حکم شرع، عقل درک می کند حکم ضرب یتیم را که از این انسان مراهق قریب البلوغ صادر می شود. در حالی که طبق ادله شرعیه که مشهور قائلند ومنهم خود آقای سیستانی تکلیف از صبی برداشته شده ست. این نقضی است که به ایشان وارد می شود.

سؤال وجواب: اینکه بگوئید قبح هست ولی حرمت نیست این خودش علامت تغایر است، این با عینیت نمی سازد بین حکم عقل وحکم شرع.

سؤال وجواب: ایشان نمی گویند که صبی تکلیف دارد حرام است بر او ضرب یتیم ولکن عقاب نمی شود، بلکه می گویند اصلا تکلیف ندارد، طبق مشهور. اینکه او گاهی تأدیب می شود او غیر از عقاب است، عقاب اخروی نمی شود. صبی را در این دنیا بر فعل برخی از منکرات تأدیب می کنند، اما عقاب نه در دنیا می شود ونه در آخرت.

سؤال وجواب: ادله ای که ایشان آورده اند با مسلکی هم که ما عرض کردیم می سازد، "ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها" لازم نیست ما بگوئیم که قبح ظلم انشاء شارع است. نه، بلکه خداوند نفس انسان را به گونه ای آفرید که منافرت داشته باشد با یک سری افعال که نام آن فجور است، مثل قتل نفس. و ملائمت داشته با یک سری افعال دیگر. لازم نیست ما بگوئیم که فالهمها فجورها یعنی الهمها القوانین الشرعیة التی تکون بتحریم الفجور و ایجاب التقوی. چرا اینجور معنا کنیم؟

راجع به بحث اینکه حق الطاعة در خدا قابل جعل و اعتبار نیست بلکه ثابت است بلاحاجة الی الجعل والاعتبار، راجع به این مطلب که اصل مطلب، مطلب صحیحی هست ادله مختلفه ای مطرح شده است:

مشهور از باب لزوم شک منعم پیش آمده اند، گفته اند خدا منعم است وعقل درک می کند لزوم شک منعم را ولذا اگر خدا را عصیان کنیم این منافی شک منعم هست.

این مسلک به نظر ما مسلک تمامی نیست. شک منعم راجح هست اما لازم هم هست به حیثی که ترک شکر منعم ظلم باشد و موجب استحقاق عقاب باشد؟. خدایا شما به ما نعمت وجود دادی، نعمت های زیادی دادی، ما ممنونیم اما اگر ما فرمان تو را اطاعت نکنیم مستحق عقاب هستیم؟ حالا اگر خدا نبود یک منعم دیگری بود، از نظر عقل که فرق نمی کند. یک شخصی یک کودک بیماری را در کنار خیابان پیدا کرد او را برد معالجه کرد تربیت کرد و به بهترین نحو زندگی او را تأمین کرد، حالا آیا عقل حکم می کند که هر چه او گفت باید این کودکی که توسط او تربیت شده بگوید چشم؟ اگر نگفت او حق شکایت دارد به دادگاه و حق عقاب دارد؟ همچنین چیزی نیست. والا لازمه این مطلب این است که پدر ومادر عقلا واجب الاطاعة باشند.

سؤال وجواب: فعلا دلیل ما لزوم شکر منعم است نه لزوم اطاعت خدا. لزوم شک منعم اختصاص به خدا ندارد، منعم دیگر اگر بود آیا شکر او واجب است به نحوی که امتثال اوامر او واجب است. حالا اگر نعوذ بالله شیطان یک انسانی را خلق می کرد، ولایت تکوینیه داشت انسانی را خلق می کرد و بهترین امکانات را هم در اختیار او می گذاشت، آیا بعد به او می گفت چرا نافرمانی می کنی مرا؟ باید امتثال کنی اوامر مرا من منعم بر تو هستم؟ ابدا اینطور نیست. مخصوصا که ماکه از خدا نخواستیم که خدا ما را خلق کند، ما که از خدا نخواستیم خدا این امکانات را به ما بدهد. خودش این نعمت خلقت و این نعمت های دیگر را به ما داده است، حالا اینطور نیست که اگر ما خدا را نافرمانی کنیم به ملاک لزوم شکر منعم به او ظلم کرده ایم و مستحق عقاب هستیم.

برخی از افراد اصلا می گویند ما ای کاش به دنیا نمی آمدیم، گفت ابوالعلاء معری ازدواج نکرد، بعد گفت وقتی من مردم روی قبرم بنویسید: هذا ما جنی علیّ ابی وما جنیت علی احد، این سند جنایت پدرم هست ولی خوشبختانه من به کسی جنایت نکردم که او را به دنیا بیاوریم در این گرفتاری ها، هر روز یک مصیبت و هر روز یک گرفتاری. ولذا شنیدم بعضی از علماء که گرفتار شده بودند گفته بودند اگر خودکشی جایز بود ما خودکشی می کردیم، حالا العهدة علی الراوی در آن شرائط سخت صدام برخی از بزرگان گفته بودند این وضعی که برای ما به وجود آورده اند اگر خودکشی جائز بود خودکشی می کردیم. خب این زندگی ای که طرف بخاطر اینکه خودکشی حرا است خودشکی نمی کند، عقل درک می کند که هر چه خدا گفت گوش بدهی چون این نعمت زندگی را به تو داده است؟! این را عقل درک نمی کند.

اصلا برفرض شکر منعم لازم باشد، اما شکر منعمی که لازم است این است که انسان شاکر منعم باشد، نه اینکه منعمی که در رطب و یابس دخالت می کند هر چه گفت بگوئیم چشم. این از کجای لزوم شکر منعم استفاده می شود؟ برفرض شکر منعم لازم باشد، ما که قبول نداریم، والا لزم منه وجوب اطاعة الوالدین بلکه اطاعت آنهایی که انسان را در شرائط سخت دستگیری کرده اند وحق حیات به گردن انسان دارند حق اطاعت آنها عقلا واجب باشد، ما این را قبول نداریم، ولی برفرض قبول کنیم لزوم شکر منعم را، در حدی است که بگویند انت محسن له و شاکرا له ولست عاقّا، همین مقدار است. کما اینکه ما در مورد والدین ملتزم می شویم که واجب است فرزند یؤدَّ محسنا للوالدین، البته نه به دلیل عقلی بلکه به دلیل نقلی که "وبالوالدین احسانا وصاحبهما فی الدنیا معروفا"، باید به نحوی باشد که در عرف بگویند هذا محسن لوالدین بارّ لوالدین، اما معنای بار الوالدین و محسن للوالدین ومصاحب لهما بالمعروف این نیست که هر چه گفتند فرمانبرداری کند. بگویند زنت را طلاق بدهد بگوید چشم. نه، می گوید پدر ومادر احترام شما محفوظ و حق همسر هم محفوظ.

سؤال: چند تا روایت داریم که می گوید اگر گفتند زنت را طلاق بده گوش کن. جواب: روایتی که شما می فرمائید جای خودش که و إن أمراك والدیک فاطعمها و إن امراک أن تخرج من أهلك و مالك فافعل، که سندش هم اشکال دارد آن را هم خود آقای خوئی فرموده است که ضرورت فقه است که اطاعت پدر ومادر لازم نیست در طلاق زوجه. اگر پدر ومادر شما بگویند بیست سال برو نجف بمان و خانواده ات هم همینجا می مانند آیا واجب است اطاعت کنی؟ این خلاف ضرورت فقه است. علاوه بر اینکه سندش ضعیف است.

این راجع به لزوم شک منعم.

ممکن است کسی بگوید کما یظهر من تعلیقة البحوث که شکر منعم که واجب است یعنی منعم الوجود واهب الوجود، خدا واخب الوجود است شکرش واجب است، خدا خالق است شکرش واجب است.

اقول: این هم درست نیست، حالا اگر شیطان خالق بود آیا باز واجب بود مخلوق شاکر شیطان باشد چون شیطان خالق اوست؟ لو فرض، فرض محال که محال نیست. همچنین عقلی ما نداریم که اگر علم پیشرفت کرد و افرادی توانستند انسان را انسان خلق بکنند بعد هر چی دستور دادند این انسان باید اطاعت بکند، همچنین عقلی ما نداریم. مخصوصا که مگر من خواستم که به من وجود بدهند؟ خودشان وجود دادند دیگر طلبی از کسی ندارند. از حیث شکر منعم نمی شود اینها را اثبات کرد.

سؤال وجواب: هیچ قیاس مع الفارق نیست. به نحو فرض دارم می گویم.

وانگهی اینکه شما از نظر فلسفی می گوئید اینها خالق بالعرضند خدا خالق بالذات است عقل عملی که این حرفها حالی اش نیست، بالاخره اگر این پدر نبود این پسر هم نبود، حالا شما هی فلسفه بباف که بابا پدر اصلا معد است. یا معد است یا هر چه که هست، اگر پدر شما نبود شما نبودی، حالا هر چه می خواهی بگو. پس پدر شما واهب وجود است وجود شما را او داده است. بله او هم وجودش از خداست حرفی نیست، ولی بالاخره اگر بناست واهب وجود شکرش واجب باشد پدر واهب وجود است. در حالی که وجدان همچنین چیزی را درک نمی کند، اتفاقا جوانهای حالا برعکس هستند، می گویند مگر ما گفتیم بچه دار بشوید؟ خودتان بچه دار شدید وظیفه تان هم هست که به بچه هایتان رسیدیگی کنید. الان عقل عملی جوانها این است.

عرض کردم بعضی ها اصلا می گویند نعمت وجود برای ما که قابل احساس نیست، بعضی ها می گویند ما از وقتی به دنیا آمدیم جز گرفتاری چیز دیگری ندیدیم، حالا شما هی بگوئید نعمت وجود.

پس این وجه تمام نیست. مرحوم استاد ما هم کان یظهر من کلماته که این وجه را قبول نداشتند.

وجه دوم: ما ذکره السید الصدر، فرموده: عقل درک می کند که خدا چون خالق است پس به تبع خالق بودن مالک تکوینی ما هست طبق عقل نظری. عقل نظری می گوید هر کسی که ملک تکوینی ما هست چون خالق ماست، پس مالک تشریعی ما هم هست وحق امر ونهی دارد وواجب است ما امر ونهی او را امتثال کنیم.

اقول: این ادعا هم قابل قبول نیست. عر ضکردم لو فرض محالا که شیطان یا غیر شیطان خالق یک وجودی بود و اراده تکوینیه شیطان هم نافذ بود بر او، آیا باز عقل درک می کند وجوب اطاعت او را حتی در مباحات، حالا در محرمات نه، آیا در مباحات درک می کند وجوب اطاعت او را؟ نه، هیچ عقل درک نمی کند وجوب اطاعت او را.

سؤال وجواب: ملکیت خدا اگر مراد این است که ملکیت اعتباریه است مثل ملکیت مولا نسبت به عبد. اولا: خدا ملکیت اعتباریه ندارد نسبت به مخلوق. ثانیا: ملکیت اعتباریه که موجب ق ذاتی اطاعت نمی شود. ملکیت اعتباریه موجب حق اعتباری اطاعت می شود آن هم در آن عرف های قدیم که نظام برده داری بود اعتبار کرده بودند وجوب اطاعت مولا را بر عبد، اعتبار عقلائی در آن زمان بود، چه ربطی دارد به حق ذاتی اطاعت خدا.

قول سوم برای اثبات وجوب اطاعت خدا: قولی است که همه باید قبول کنیم ولی این دیگر نهایت عجز است که به اینجا برسیم، که انشاء الله به اینجا نمی رسیم، که بگوئیم وجوب اطاعت خدا به ملاک دفع ضرر محتمل است. چون احتمال هست خدا روز قیامت عقاب کند ما را، ولذا دفع عقاب محتمل واجب است. که در تنقیح مرحوم آقای خوئی در همان اول اجتهاد وتقلید تنها استدلالی که می کند بر وجوب اطاعت خدا همین وجوب دفع ضرر محتمل هست.

اقول: این دو تا اشکال دارد:

اشکال اول: اگر ما مطمئن بشویم در یک جائی که خدا ما را عقاب نمی کند، حالا یا خواب نما شدیم یا یکی از اولیاء الله به ما خبر داد که خدا تو را بخاطر این گناه عقاب نمی کند، دیگر بگوئیم عقل حکم نمی کند به لزوم اطاعت امر خدا، خدا هر چی می گوید أنا ابغضک ولو آن ولی الله آن عارف کبیر خبر داده از آینده تو که خدا تو را عقاب نمی کند، ولی إن الله یبغض کل فحاش بذیء قلیل الحیاء لایبالی ما قال ولا ما قیل له، این هم می گوید به من گفته اند خدا بخاطر این حرفهای رکیک خدا تو را عقاب نمی کند. آیا شما ملتزم می شوید که دیگر خدا وجوب اطاعت ندارد؟ انصافا خلاف وجدان است.

اشکال دوم: اگر یک ظالم جباری دستور می دهد و ما خوف داریم اگر دستور او را اطاعت نکنیم ما را عذاب خواهد کرد. اینجا هم وجوب دفع ضرر محتمل هست، صدام به کسی گفته است که باید ما را تعریف کنی والا خودت و فرزندانت و همه را نابود می کنیم، خب دفع ضرر محتمل آقایان می گویند واجب است، واقعا این وجوب دفع ضرر محتملی که اینجا هست یعنی همین مقدار در رابطه با امتثال اوامر خدا هست؟ منتهی فرقش این است که خدا اگر عقاب بکند قبیح نیست صدام اگر عقاب بکند قبیح است، منتهی از حیث وظیفه عبد، دفع ضرر محتمل واجب است علی أیّ تقدیر. این خلاف وجدان است.

البته آقای خوئی در بعضی عبارتهایشان دارند که دفع عقاب اخروی محتمل واجب است نه هر ضرری. آن عقاب اخروی که کذا هست که وهو بلاء تطول مدته ویدوم مقامه ولایخفف عن اهله لانه لایکون الا عن غضبک وانتقامک و سخطک، ایشان می گویند دفع عقاب اخروی محتمل واجب است.

حالا عقاب اخروی یک وقت عذاب خالد است، یک وقت نه گاهی عذاب موقت است، خدا دیگر بخاط ریک نظر شهوت آلود به نامحرم که نمی آید طرف را تا آخر در جهنم نگه دارد. خب چه فرق می کند این ضرر با ضررهای دنیوی که می گوید حبس ابد می کنیم تو را، اعدام می کنیم تو را. آیا عقل بین اینها فرق می گذارد که ما بگوئیم خصوص دفع عقاب اخروی محتمل واجب است؟

اینها را ما منکر نیستیم که دفع عقاب اخروی محتمل واجب فطری جبلی است، یعنی حب ذات حتی در حیوانات اقتضاء می کند دفع ضرر محتمل را، فکیف بالانسان بالنسبة الی عذاب الآخرة.

ما این را قبول داریم اما می گوئیم منحصر کردن وجوب امتثال امر خدا به وجوب دفع ضرر محتمل این خلاف وجدان است. ولقائل أن یقول که اصلا وجوب دفع عقاب محتمل وجوب عقلی نیست از باب اینکه اگر دفع عقاب محتمل نکردی ظلم کرده ای، ظلم قبیح مرتکب شده ای که داخل بشود در قضایای عقل عملی. این ثابت نیست. آن چیزی که هست جبلی است و غریضی است که انسان بلکه حیوان دفع عقاب محتمل می کند. ولی به هر حال همین مقدار که غریضی و جبلی باشد کافی است برای اینکه انسان خوف عقاب محتمل که هست باعث بشود که اوامر خدا را اطاعت کند. اما عرض من این است که منحصر کردن ملاک وجوب اطاعت خدا به وجوب دفع عقاب محتمل این خلاف وجدان است. ولازمه اش این است که در مواردی که شخص مطمئن است که عقاب نمی شود لوفرض، دیگر عقل حکم نکند به وجوب اطاعت خدا.

ما فکر می کنیم ولا نملک برهانا بل مجرد مصادرة بالمطلوب که عقل درک می کند وجوب اطاعت خدا را بخاطر اینکه خدا خالقی است که مستجمع صفات کمال هست. نه هر خالق، و نه هر ذات مستجمع صفات کمال. ضمیمه کردن خالق بودن به اینکه خالق ما ذات مقدسه ای است که مستجمع جمیع صفات کمال است. اگر خدا نعوذ بالله خالق کسی نبود، خب عقل درک نمی کرد وجوب اطاعتش را بر او. یا اگر خدا خالق نبود غیر خدا خالق بود، نعوذ بالله شیطان خالق بود یا یک فرد غیر خدا، عقل درک نمی کرد وجوب اطاعت را. اما خدای تبارک وتعالی این ذات مقدس خالق انسان است عقل درک می کند که این مخلوق اگر امتثال نکند امر الزامی خدا را، مرتکب قبیح شده است و نباید عصیان کند خدای متعال را. واگر هم عصیان کرد خدا او را عقاب کند قبیح نیست. که این مطلب دوم همان ملاک وجوب دفع عقاب محتمل بود که قبلا گفتیم.

علاوه بر اینکه فطرت ما درک می کند که اگر خدا عقاب کند عاصی را قبیح نیست، غیر از او اصلا درک می کند که خدا اگر عقاب هم نکند باید بنده خدا، خدا را نافرمانی نکند. این چیزی است که ما به وجدان خودمان درک می کنیم.

سؤال وجواب: دیگر شما چه انتظاری دارید؟ انتظار دارید که وجدان ما درک کند که امتثال امر خدا لازم نیست؟ اصلا می شود یک وجدانی درک نکند لزوم امتثال امر خدا را؟

سؤال وجواب: بعضی ها مطمئن هم هستند ومی گویند خدا بزرگتر از آن است که روز قیامت ما را ببرد جهنم، وانت غنی عن عذابه، تو که نیاز به عقاب مردم نداری، تو این حرفها را زدی که مردم در این دنیا راه درست را بروند، و الا تو چه احتیاجی داری به عذاب مردم. حالا اگر کسی به این نتیجه رسید دیگر هر نافرمانی ای بکند خدا را؟ وجدان فطری انسان این را می گوید؟ ما که این را نمی فهمیم و انشاء الله تا آخر هم نخواهیم فهمید. وجدان انسان تقبیح می کند ترک امتثال امر خدا را ولو علم داشته باشیم که خدا عقاب نخواهد کرد.

اما اینکه گفته می شود که عصیان خدا ظلم به خداست. نه، ما به خدا ظلم نمی کنیم، ما قبیح مرتکب می شویم و به خودمان ظلم می کنیم، به خدا ظلم نمی کنیم. وما ظلمونا ولکن کانوا انفسهم یظلمون.

راجع به مولای عقلائی ما قبول داریم بعد از اعتبار مولویت به اعتبار عقلاء و وعید بر عقاب توسط مولای عقلائی، دیگر عقل تقبیح نمی کند عقاب را. یعنی یک مولائی بعد از اعتبار مولویتش توسط عقلاء در موالی عقلائی اگر وعید بر عقاب بدهد یا صریحا یا ضمنا از باب اینکه بناء عقلاء هم در موالی عقلائیه بر جعل عقاب است، حالا یا جعل شخص این مولا یا جعل نوع موالی عقلائیه نسبت به عقاب، اگر حق الطاعة را عقلاء اعتبار کردند و جعل عقاب هم شد یا توسط نوع عقلاء یا توسط همین مولا، بعد از آن دیگر عقل درک نمی کند که عقاب این عبد عاصی قبیح وظلم لایصدر من المولی الحکیم. البته به تناسب آن گناه. تناسب با گناه هم باید عقاب داشته باشد. اما راجع به خدا حق عقاب و استحقاق عقاب ذاتی است وتابع مولویت ذاتیه حقتعالی است و نیازی به اعتبار هیچ معتبری ندارد.

راجع به حق الطاعة ما ببینیم محدوده حق الطاعة کجاست.

مشهور می گویند در تکلیف واصل خدا لزوم اطاعت دارد. اما مسلکی هست به نام مسلک حق الطاعة، می گوید نه، احتمال تکلیف از مولای حقیقی موضوع است برای حکم عقل به لزوم اطاعت. وجدان این را درک می کند. و این یک امری است تابع وجدان، وما این را قبول داریم، وحداقل می گوئیم لاندرک عدم لزوم الامتثال ولاندرک قبح العقاب علی ترک امتثال التکلیف المحتمل. همین کافی است که ما عقلا از باب دفع ضرر محتمل تکلیف محتمل را امتثال کنیم، چون لاندرک قبح العقاب علی عصیان التکلیف المحتمل، ولاندرک رخصة العقل فی ترک الاحتیاط فی التکلیف المحتمل.

ولذا ما ولو بخاطر عدم درک رخصت عقلیه، عدم درک قبح عقاب در موارد تکلیف محتمل قائل به مسلک حق الطاعة هستیم خلافا للمشهور.

ببینیم اشکالی که برخی بر مسلک حق الطاعة گرفته اند چیست وآیا این اشکال ها وارد است یا وارد نیست انشاء الله روز شنبه.

جلسه 575

شنبه 14/12/89

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 مسلک حق الطاعة بود. مشهور حق الطاعة را مختص کرده اند به موارد وجود بیان در معرض وصول. اگر بیان بر تکلیف در معرض وصول باشد می گویند که تکلیف منجز هست تنجز تکلیف معنایش همان حق الطاعة است. اینکه می گویند قطع به تکلیف یا بیان در معرض وصول بر تکلیف منجز هست یعنی عقل درک می کند لزوم اطاعت مولا را در مورد تکلیف واصل یا تکلیفی که بیان در معرض وصول بر آن هست. اما اگر بیان در معرض وصول نبود مشهور قائلند به قبح عقاب بلابیان.

در مقابل این مسلک، مسلکی است که در بحوث اختیار کرده اند، وشبیه همان مسلک قدمائی است که قائل بودند به اصالة الحظر در مقابل اصالة الاباحة العقلیة. وآن این است که ما به وجدانمان که مرجعه می کنیم درک می کنیم که مولای حقیقی مولویتش اوسع از این هست. در موارد احتمال تکلیف عقل نسبت به مولای حقیقی می گوید عبد حق طاعت دارد. مگر خود مولا جعل برائت بکند. تا مادامی که مولا جعل برائت وترخیص ظاهری نکند عقل درک می کند لزوم احتیاط را در موارد شک در تکلیف.

ما عرض کردیم ممکن است درک نکنیم که ترک احتیاط در موارد شک در تکلیف قبیح است، درک نکنیم که عقاب مولا بر ترک احتیاط ظلم نیست، ولکن کلام مشهور را هم ما درک نمی کنیم. مشهور که می گویند عقل جازم است به قبح عقاب در موارد شک در تکلیف بعد الفحص، و عقل جازم است به جواز ارتکاب شبهه بدویه بعد الفحص، ما هر چه به وجدان خودمان فشار می آوریم می بینیم ما جازم نمی شویم به اینکه عقلا مرخصیم در ارتکاب شبهه بدویه بعد الفحص، و جازم نمی شویم که اگر خدا ما را در این حال شک نه در آن حالی که جهل مرکب داریم فکر می کنیم قاعده قبح عقاب بلابیان درست است، آنهایی که جهل مرکب دارند فکر می کنند قاعده قبح عقاب بلابیان درست است و مرخصند عقلا در ارتکاب شبهه بدویه بعد الفحص، عقاب آنها قبیح است. عقاب مشهور بخاطر اینکه به استناد برائت عقلیه مرتکب شبهه بدویه بعد الفحص بشوند قبیح است، اما ما که مرددیم متحیریم جازم نیستیم به مسلک مشهور، عقاب ما هم بخاطر ارتکاب شبهه بدویه بعد الفحص قبیح است؟ ما این را درک نمی کنیم. وجوب دفع عقاب محتمل اقتضاء می کند که تا برائت شرعیه ای نیاید ما احتیاط کنیم ومرتکب شبهه بدویه ولو بعد الفحص نشویم.

سؤال وجواب: اینجا جای برهان نیست ولقد اخطأ من توهّم که اینجا جای برهان است، اینجا جای وجدان است، ما وجدانمان نسبت به مولای حقیقی به این نتیجه نرسیده است که در موارد شک در تکلیف نسبت به مولای حقیقی ما آزادیم.

سؤال وجواب: ما اصلا به نتیجه ای نرسیده ایم که احتمال خطاء بدهیم یا ندهیم، مسلم آنهایی که به نتیجه ای رسیده اند یا قائلین به مسلک برائت عقلیه خطاء کرده اند و یا قائلین به مسلک حق الطاعة.

بله یک مطلب هست، وآن این است که ما برائت عقلائیه ممضاة را قبول داریم. برائت عقلیه یعنی قاعده قبح عقاب بلابیان را که اصلا ما معتقدیم اگر بیان به معنای حجت یعنی منجز ومصحح عقاب باشد، که قضیه ضروریه به شرط محمول است، چون می گوید عقاب قبیح است در جائی که عقاب مصحح ندارد. یعنی در جائی که عقاب مصحح ندارد عقاب صحیح نیست، اینکه ضرورت به شرط محمول است. وقبح عقاب بلابیان اگر بیان به معنای تبین واقع و علم به واقع است، ما وجدانمان این را درک نمی کند که فقط در موارد علم به واقع عقاب حسن است، و مواردی که واقع متبین نیست و علم به واقع نداریم عقاب قبیح است. ما همچنین چیزی را درک نمی کنیم. در شبهه حکمیه قبل الفحص اگر شخص مرتکب شبهه تحریمیه قبل الفحص بشود وجدان ما درک می کند که عقاب او صحیح است ولو واقعا بیان در معرض وصول هم نباشضد. نفس احتمال تکلیف قبل الفحص مصحح عقاب است با اینکه بیانی در کار نیست. علم اجمالی مصحح عقاب است بر مخالفت احتمالیه علم اجمالی، با اینکه نسبت به وجود تکلیف در هر کدام از این دو طرف علم اجمالی ما بیان نداریم، علم اجمالی بیان بر جامع است نه بیان بر فرد. اما اگر ما این آب را که می دانیم یا او نجس است یا آب دوم، این آب را خوردیم و واقعا نجس بود مستحق عقاب هستیم. یعنی احتمال مقرون به علم اجمالی منجز است والا علم اجمالی که بیان نیست بر فرد، بیان است بر جامع. مصحح عقاب است بر فرد، اما بیان بر فرد نیست.

خب برائت عقلیه را ما قبول نداریم، اما عقلاء در موالی عقلائیه وقتی شک در تکلیف بکنند فحص بکنند وپیدا نکنند، خودشان را مرخص می بینند و احتیاط را بر خودشان لازم نمی بینند، وعقاب را هم بر ارتکاب شبهه بدویه بعد الفحص قبیح می دانند به ارتکاز عقلائی. این برائت عقلائیه هست وچون مردم عادی غافلند از فرق میان مولای عقلائی ومولای حقیقی، اگر شارع نسبت به مولای حقیقی نظرش به وجوب احتیاط بود و بیان نکند این خطری است یشکل خطرا علی غرض المولا. سکوت در اینجا نقض غرض است. اگر شارع سکوت بکند عقلاء با همان ارتکاز عقلائی شان وارد محیط شرع می شوند و در موارد شبهه بدویه بعد الفحص طبق ارتکاز عقلائی برائت عقلائیه جاری می کنند، واگر شارع مخالف باشد لکان علیه الردع، ولذا از عدم ردع شارع کشف می کنیم امضاء برائت عقلائیه را.

و ما این برائت عقلائیه ممضاة را جایگزین همان برائت عقلیه می دانیم، وهر اثری که برای برائت عقلیه بار شد به نظر مشهور، بر این برائت عقلائیه ممضاة به نظر ما بار می شود.

ولذا اینکه مرحوم آقای صدر از یک طرف ظاهر کلامشان این است که قبول دارند برائت عقلائیه ممضاة را و از طرف دیگر می فرمایند انکار ما نسبت به برائت عقلیه ثمراتی دارد که در بحوث اصول روشن می شود، خب چه ثمراتی دارد انکار برائت عقلیه با وجود اینکه شما ظاهر کلامتان این است که برائت عقلائیه ممضاة را قبول دارید. برائت عقلیه را بردار برائت عقلائیه ممضاة را جای او بگذار، چه فرقی می کند.

سؤال وجواب: اگر شأن مولا نصب بیان در معرض وصول باشد که در تابلو اعلانات می نویسند دستورهای مولا را، باید این عبد برود تابلو اعلانات را مطالعه کند اگر خطاب تکلیفی را پیدا نکرد آنوقت نمی گویند که شما باید احتیاط بکنی.

سؤال وجواب: ما الغاء خصوصیت لازم نیست بکنیم. نوع عقلاء غافلند از فرق بین مولای حقیقی و مولای عقلائی، شاهدش هم همین مسلک مشهور است بر برائت عقلیه. آیا قبح عقاب بلابیان واقعا حکم عقل است به آن معنایی که ضرورت به شرط محمول نباشد، یعنی اینکه عقاب در موارد عدم تبین واقع قبیح است این حکم عقل فطری است؟ یک حکم عقلائی است. مشهور به اشتباه این را حکم عقلی پنداشته اند و در مورد مولای حقیقی هم اجراء کرده اند بخاطر غفلت از فرق بین مولای حقیقی و مولای عقائی. خب شارع اگر فرق می بیند بین مولای حقیقی ومولای عقلائی لکان علیه التنبیه، باید مردم را از غفلت نوعیه خارج کند والا نقض غرض است.

سؤال وجواب: به مردم بگوید در شک در تکلیف در مورد احکام دین باید احتیاط کنید، این را که می تواند بگوید.

سؤال وجواب: برائت عقلائیه ممضاة چون خطاب لفظی ندارد وزانش وزان برائت عقلیه است.

مرحوم آقای صدر در لابلای مباحث اصولی شان دو تا ثمره بار کرده برای انکار برائت عقلیه، که روشن می شود که انکار برائت عقلیه هیچ ثمره ای ندارد با وجود ایمان به برائت عقلائیه ممضاة:

ثمره اول: موردی است که در اطراف علم اجمالی اصول شرعیه مؤمنه تعارض می کند، نوبت می رسد به حکم عقل. یک طرف علم اجمالی با قطع نظر از علم اجمالی که حساب کنیم شک در حدوث تکلیف است. طرف دیگر علم اجمالی شک در امتثال است و مجرای قاعده اشتغال است. علم اجمالی دارد مثلا یا نماز صبحش باطل بود و یا نماز ظهرش که هنوز وقت او باقی است باطل بود. تمام اصول شرعیه ای که در رابطه با وجوب اعاده نماز ظهر جاری است که نفی وجوب اعاده می کند، مثل قاعده فراغ، با نمام اصولی که نفی وجوب قضاء می کند در نماز صبح تعارض می کنند. برائت از وجوب قضاء نماز صبح با قاعده فراغ در نماز عصر تعارض می کند.

نوبت می رسد به حکم عقل. نسبت به وجوب قضاء نماز صبح، شک در اصل حدوث تکلیف است. مشهور در شبهه موضوعیه بعد الفحص هم برائت عقلیه قائلند. شک در وجوب قضاء نماز صبح داریم، قضاء هم به امر جدید است، پس شک داریم در حدوث تکلیف، برائت عقلائیه دارد. اما نماز ظهر شک در امتثال تکلیف است داخل وقت هستیم قاعده اشتغال دارد.

مرحوم آقای صدر می فرماید که بنا برنظر مشهور نسبت به نماز ظهر قاعده اشتغال، ونسبت به قضاء نماز صبح برائت عقلیه جاری است. واین علم اجمالی هم منجز نیست چون یک طرفش منجز تفصیلی دارد. علم اجمالی ای که یک طرفش منجز تفصیلی دارد یعنی گر علم اجمالی هم نبود باز منجز بود، مثل این مثال، اگر علم اجمالی به بطلان احدی الصلاتین هم نداشتیم شک در امتثال نماز ظهر در داخل وقت منجز تفصیلی دارد مجرای قاعده اشتغال است. این قانون را پذیرفته اند که علم اجمالی اگر یک طرفش منجز تفصیلی داشت ولی آن طرف دیگر نجز تفصیلی نداشت، این علم اجمالی نسبت به آن طرفی که منجز تفصیلی ندارد هیچ صلاحیت تنجیز ندارد. مثل همین مثال. شک در امتثال نماز ظهر چون داخل وقتش هستیم این شک اگر علم اجمالی هم نبود منجز بود قاعده اشتغال داشت منجز تفصیلی داشت، اما شک در وجوب قضاء نماز صبح شک در حدوث تکلیف است مجرای برائت عقلیه است، واین علم اجمالی منجز نیست.

آقای صدر می فرماید: اما کسانی که قائل به مسلک حق الطاعة هستند، آن وجوب قضاء نماز صبح هم مجرای حق الطاعة است، چون برائت عقلیه ندارد، چون فرض این است که برائت عقلیه را مسلک حق الطاعة نپذیرفته است. نماز ظهر قاعده اشتغال دارد و وجوب قضاء نماز صبح هم مسلک حق الطاعة دارد.

ما عرضمان این است که منکر برائت عقلیه می شویم اما منکر برائت عقلائیه ممضاة که نمی شویم. وجوب قضاء نماز صبح مجرای برائت عقلائیه ممضاة است، نماز ظهر چون داخل وقتش هستیم مجرای قاعده اشتغال است، که به نظر ما خود این قاعده اشتغال هم قاعدة عقلائیة، منجزیت بر اساس قاعده اشتغال هم منجزیة عقلائیة.

خب باز چه فرقی کرد؟ مشهور بخاطر برائت عقلیه می گویند نماز صبح قضاءش لازم نیست ما بخاطر برائت عقلائیه ممضاة. پس چه فرقی کرد. این مثال که آقای صدر فکر می کنند تظهر ثمرة الاختلاف بین المشهور القائلین بالبرائة العقلیة و من یقول بمسلک حق الطاعة، نه لاتظهر ثمرة الاختلاف.

وانگهی خود مرحوم آقای صدر در بحث برائت گفته: ما برخی از خطابات برائتمان وزانش وزان برائت عقلیه است، می گوید برخی از خطابات برائت، برائت بالمعنی الاعم است، یعنی زوانش وزان برائت عقلیه است، به جوری که اگر دلیل بر وجوب احتیاط آمد چه جور برائت عقلیه را از بین می برد، خطابهایی که بر وزان برائت عقلیه است مثل ما کنا معذبین حتی بعث رسولا آن هم از بین می رود، چون خود بیان بر وجوب احتیاط یکی از مصادیق بیان شرعی است. ایشان می گوید برخی از خطابهای برائت وزانش وزان برائت عقلیه است. خب ما برائت عقلیه نداریم اما الحمدلله خدا دو تا برائت به ما داد: یکی برائت عقلائیه ممضاة و دیگری هم آن خطاب های برائت شرعیه که وزانش وزان برائت عقلیه است. ما دیگر چه غم داریم.

ثمره دوم: این ثمره در بحث علم اجمالی است. می گوید مسلک برائت عقلیه نمی تواند وجوب موافقت قطعیه برای علم اجمالی را تصحیح کند. آقایانی که قائلید به قبح عقاب بلا بیان، من می دانم یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو، من بیان به مقدار جامع دارم، پس اگر مخالفت کنم جامع را می توانید بگوئید که عقاب می شوی بر چیزی که بیان بر او داری. اما بیان بر وجوب اکرام زید که ندارم. علم اجمالی که موجب تبین فرد نیست. کی وجوب اکرام زید بر ما تبین پیدا کرد؟ کی وجوب اکرام عمرو بر ما تبین پیدا کرد؟ پس من اگر اکرام هر دو را ترک کنم یعنی مخالفت قطعیه بکنم، خب عقابم صحیح است، اما اگر اکرام زید را فقط ترک کنم ولی عمرو را اکرام کنم، عقاب من بر ترک اکرام زید می شود عقاب بلابیان، وعقاب بلابیان قبیح است.

فرموده اند اما مسلک حق الطاعة که مسلک ما هست نیازی ندارد به اینکه علم اجمالی را منجز قرار بدهد نسبت به وجوب اکرام زید. علم اجمالی باعث می شود اصل برائت در دو طرف علم اجمالی تعارض کند. چون اصل برائت از وجوب اکرام زید با اصل برائت از وجوب اکرام عمرو تعارض می کند تعارضا تساقطا. وقتی تساقط کرد ما که قائل به مسلک حق الطاعة هستیم مسلک حق الطاعة را تطبیق می کنیم. علم اجمالی باعث شد برائت های شرعیه نابود شد، اما منجز وجوب اکرام زید مسلک حق الطاعة است، منجز وجوب اکرام عمرو مسلک حق الطاعة است. این هم ثمره دومی که ایشان بیان می کند.

این ثمره را هم ما قبول نداریم. چرا؟ برای اینکه ما معتقدیم که علم اجمالی منجز عقلائی است نسبت به اطراف. جناب آقای صدر! مسلک حق الطاعة که در مورد مولای حقیقی است، پس عقلاء نسبت به علم اجمالی در موالی عقلائیه چه کار می کنند؟ شما اختلافتان با مشهور در مولای حقیقی است دیگر، خب اگر یک عبدی مولایش به او یک حرفی زد، این عبد نمی داند که مولایش به او گفت که اکرم زید یا گفت اکرم عمرو، نمی داند گفت سلّم علی زید یا گفت سلّم علی عمرو. این عبد هم زید را که دید سلام به او نداد، ولی عمرو را که دید چون عمرو خوش اخلاق تر است به او سلام کرد. بعد مولا به او می گوید چرا به زید سلام ندادی؟ مگر نمی دانستی که من گفتم به زید سلام بده؟ می گوید نه نمی دانستم. می گوید علم نداشتی که یا من گفتم به زید سلام بده یا عمرو؟ عقابش می کند. علم اجمالی عند العقلاء منجز است، مگر اینکه احتیاط موجب حرج بشود، والا اگر احتیاط موجب حرج نشود عقلاء علم اجمالی را منجز می دانند. نمی دانم مولا گفت زید را توی خانه راه نده یا عمرو را راه نده، عقلاء می گویند باید عبد احتیاط کند هیچ کدام را راه ندهد توی خانه.

پس علم اجمالی منجز عقلائی است نسبت به وجوب موافقت قطعیه. حالا برفرض شما حرف مشهور را زدید وبرائت عقلیه را هم قائل شدید، کما اینکه خود آقای صدر در موالی عقلائیه قائل به این برائت است، وظاهر این کلامش هم این استکه برائت عقلائیه در خطابات شرعیه هم صحیح است و مقبول است بخاطر اینکه برائت عقلائیه ردع نشده است. ولی در علم اجمالی عقلاء برائت عقلائیه را قبول ندارند، علم اجمالی را منجز عقلائی می دانند نسبت به تمام اطراف علم اجمالی. خود اینکه عقلاء وقتی منجز دانستند وشارع هم ردع نکرد، خود این می شود منجزیت عقلائیه ممضاة و بر قاعده قبح عقاب بلابیان ورود پیدا می کند. یعنی می شود وجوب عقلائی احتیاط که امضاء شده است شرعا. خب بیان بر وجوب احتیاط ولو بیان ناشی باشد از عدم ردع سیره عقلائیه بر احتیاط، خب این بیان وجوب احتیاط ورود دارد بر قاعده قبح عقاب بلابیان، چون خودش می شود بیان.

پس ما لی یومنا هذا هیچ ثمره ای برای انکار برائت عقلیه والتزام به مسلک حق الطاعة پیدا نکردیم.

مرحوم آقای روحانی شفاها فرموده بودند: ما هم قائل به مسلک حق الطاعة هستیم و انکار برائت عقلیه هم کرده اند، اما فرمایش ایشان ربطی به این مسلک حق الطاعة که ما تقریر کردیم ودر کلام آقای صدر بود ندارد. در منتقی آنی که بیان می کند برای انکار برائت عقلیه یک بیان دیگری است. آن بیان این است که اصلا عقل ما ملاک عقاب اخروی را نفیا و اثباتا درک نمی کند. کمیت عقل لنگ است که بیاید بگوید در کجا عقاب اخروی صحیح است و در کجا صحیح نیست. چرا؟ برای اینکه ملاک عقاب اخروی برای عقل روشن نیست. آیا ملاک عقاب اخروی تأدیب است؟ آخرت که دار تأدیب نیست. ملاک عقاب اخروی تشفّی خداست؟ تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا. خدا می خواهد دلش خنک بشود که من عبد روسیاه گناه کرده ام مرا ببرد جهنم بگوید دلم خنک شد؟ اصلا تشفی از حکیم و از عاقل قبیح است تا چه برسد از خدای متعال. پس برای چی عقاب می کند؟

باید بگوئیم یا بخاطر تجسم اعمال است، یا یک مصلحتی در نظام آخرت است که ما نمی فهمیم. خب وقتی به عقل اینجور بگوئی که شاید عقاب تجسم اعمال باشد، می گوید خداحافظ ما رفتیم من چه می دانم که سیگار کشیدن در مورد شبهه بدویه بعد الفحص روز قیامت تجسمش مار وعقرب است یا حورالعین است، ما چه می دانیم. من چه می دانم نظام آخرت مصلحتش بر چه اساس است. پس اصلا از من نظر نخواهید.

آنوقت ایشان می گوید روی این حساب ما هیچ کجا نمی گوئیم که عقل حکم به استحقاق عقاب می کند. اینکه علم اجمالی منجز است یعنی عقل حکم می کند به استحقاق عقاب بر مخالفت علم اجمالی؟ ما نمی فهمیم. عقل ما نمی فهمد. چه می دانیم تجسم اعمال در آخرت در مخالفت علم اجمالی به شکل مار وعقرب است یا به اشکل حورالعین.

این معنایش مسلک حق الطاعة نیست، این معنایش این است که دیگر راجع به استحقاق عقاب وعدم استحقاق عقاب از عقل کمک نخواهید که از روز اول عقل اعلام کرده است که من کمیتم لنگ است.

خب این فرمایش ایشان فرق می کند با آنچه که ما در مسلک حق الطاعة می گوئیم.

ما به ایشان یک نقضی می کنیم، می گوئیم یزید چطور؟ آیا عقل ما درک نمی کند که یزید مستحق عقاب است؟ سلمان عقل ما درک نمی کند که مستحق عقاب نیست؟ این را درک نمی کنیم؟ این دیگر خیلی خلاف وجدان است. اگر خدا نمی گفت آیا شما درک نمی کردید که عقاب مطیع قبیح است و عقاب عاصی در حد یزید و شمر وعمرسعد قبیح نیست، این را درک نمی کردید؟ این انکارش خیلی خلاف وجدان است.

وحل مطلب این است که ما می گوئیم آنچه ما درک می کنیم این است که عقاب این شخص ظلم به او نیست. عقاب یزید ظلم به او نیست تضییع حق او نیست، این را که درک می کنیم، ولی عقاب سلمان تضییع حق اوست. ما می خواهیم در شبهه بدویه بعد الفحص ببینیم عقل درک می کند که عقاب این شخص ظلم به اوست یا اینکه درک می کند که عقاب این شخص ظلم به او نیست. این را که عقل می تواند درک کند که ظلم به این آقا هست یا نیست، حالا مصلحت هست عقاب بکنند یا نه او بحث دیگری است. این فرمایش نه تمام است و نه ارتباط با بحث مسلک حق الطاعة دارد.

انشاءالله فردا شبهه ای که بعضی ها مطرح کرده اند برای امکان مسلک حق الطاعة بیان می کنیم.

جلسه 576

یکشنبه 15/12/89

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 حق الطاعة در مورد مولای حقیقی محدوده اش وصول تکلیف است یا احتمال تکلیف؟

مشهور گفتند در موارد وصول تکلیف لزم است اطاعت تکلیف مولا. و در موارد عدم وصول تکلیف قاعده قبح عقاب بلابیان جاری هست.

ما عرض کردیم قاعده قبح عقاب بلابیان به معنای قبح عقاب بلاتبین الواقع این مطلبی نیست که وجدان ما درک بکند. اگر مراد قبح عقاب بلامصحح العقاب باشد، مراد از بیان حجت ومصحح عقاب باشد، این قاعده می شود قضیه ضروریه به شرط محمول، ومشیر خواهد بود به احکام تفصیلیه عقلیه، که ببینیم عقل در کجا درک می کند قبح عقاب را و در کجا درک می کند حسن عقاب را.

مثلا ما معتقدیم در علم اجمالی عقل درک می کند حسن عقاب را حتی بر مخالفت احتمالیه علم اجمالی. نیاز به این نداریم که بگوئیم علم اجمالی منجز عقلائی هست نسبت به لزوم احتیاط و اجتناب از اطراف علم اجمالی. منجز عقلائی هست ولی ما نیاز نداریم به توسل به منجیت عقلائیه علم اجمالی. بلکه عقل ما حکم می کند که اگر علم اجمالی بود به تکلیف و ما آمدیم یکی از دو طرف علم اجمالی را مرتکب شدیم، مثلا علم اجمالی داشتیم یا خوردن این آب حرام است یا خوردن آن آب، و آمدیم این آب الف را خوردیم وبعدا کشف شد که حرام همین آب الف بوده است، عقل ما درک می کند حسن عقاب را بر این مخالفت احتمالیه علم اجمالی. چون قاعده قبح عقاب بلابیان عرض کردم عنوان مشیر است به مجموعه ای از احکام عقلیه در موارد مختلفه. عقل در مورد علم اجمالی حکم می کند به حسن عقاب حتی بر مخالفت احتمالیه آن. مشهور در موارد احتمال تکلیف می گویند عقل حکم می کند به قبح عقاب. اگر احتمال تکلیف بدهیم و فحص بکنیم دلیلی بر تکلیف پیدا نکنیم یدرک العقل قبح العقاب علی مخالفة التکلیف المحتمل.

ما عرض کردیم عقل ما این را درک نمی کند، بلکه بعید نیست که عقل ما درک کند که لازم است احتیاط مگر خود مولا اذن در ارتکاب شبهه بدویه بعد الفحص بدهد با ادله برائت شرعی. به این می گویند مسلک حق الطاعة.

سؤال وجواب: نمی شود عقل ما نه قبح یک چیزی را درک کند و نه حسن یک چیزی را؟ این نمی شود؟ وقتی درک نکردیم قبح عقاب را یعنی احتمال عقاب می دهیم. احتمال عقاب که دادیم دفع عقاب محتمل می شود واجب. بله برائت عقلائیه ممضاة را ما قبول داریم، این شبیه برائت شرعیه است. فرقش با برائت شرعیه این است که برائت شرعیه دلیل لفظی دارد ولی برائت عقلائیه ممضاة دلیل لبی دارد. اما اگر برائت نداشتیم یا برائت شرعیه لفظیه یا برائت عقلائیه ممضاة، باید در موارد شک در تکلیف هم احتیاط می کردیم.

برخی اشکال کرده اند به مسلک حق الطاعة، گفته اند: همانطوری که خدا نسبت به غرض لزومی که دارد حق الطاعة دارد، نسبت به غرض ترخیصی اش هم حق دارد. فقط حق خدا نسبت به غرض لزومی اش نیست. خدا اگر شرب تتن را حرام کرده، خب نسبت به این غرض لزومی تحریمی اش حق دارد بر ما که اجتناب کنیم از شرب تتن.

اما اگر شرب تتن را حلال کرده است و این حلال بودنش هم ناشی است از مصلحت در اینکه این را حلال بکند یعنی اباحه آن اباحه اقتضائیه است، ودر روایت هم داریم که إن الله یحب أن یؤخذ برخصه کما یحب أن بؤخذ بعزائمه، پس خدا اگر مباح کرده شرب تتن را حالا یا مطمئن هستیم یا احتمال می دهیم که این اباحه ناشی باشد از مصلحت، پس خدا غرض ترخیصی دارد در حلیت شرب تتن. می شود تزاحم بین الغرضین، یک غرض لزومی و یک غرض ترخیصی. اگر ما بگوئیم باید احتیاط کرد شاید نقض غرض ترخیصی خدا کرده ایم. پس همانطور که شما به فکر رعایت غرض لزومی خدا هستید لطفا به فکر حفظ غرض ترخیصی خدا هم باشید، چطور جرأت می کنید بگوئید باید احتیاط کرد در موارد احتمال تکلیف؟! این نقض غرض ترخیصی خداست.

این اشکالی است که مطرح می شود.

اقول: این اشکال بر مرحوم آقای صدر ناتمام است. چرا؟ برای اینکه خلط شده است بین غرض تکوینی شارع وغرض تشریعی شارع. غرض تشریعی یعنی ما یریده المولا من العبد أن یفعله، غرض تکوینی آن چیزی که یرید المولا أن یفعله بنفسه. در مورد حرمت شرب تتن غرض تشریعی است، ولذا عقل به عبد خطاب می کند می گوید تو باید تحصیل بکنی غرض مولا را. چون مولا از تو خواست که سیگار نکشی. اما نسبت به حلیت شرب تتن خدا از ما چیزی نخواسته است، خدا اراده تکوینیه اش بر این تعلق گرفته است که شرب تتن مباح باشد ومکلف مرخص العنان باشد. خب سؤال: آیا غرض تکوینی خدا که مکلف نسبت به شرب تتن مرخص العنان باشد به این تعلق گرفته است که مرخص العنان باشد مکلف شرعا، یا مرخص العنان باشد شرعا وعقلا؟ کدامیک؟ انتخاب کنید. اگر غرض مولا تعلق گرفته است که مکلف مرخص العنان باشد شرعا، لزوم احتیاط عقلا تنافی ندارد با مباح بودن شرب تتن شرعا فی علم الله. خدا مصلحت را در این دیده که شرب تتن مباح باشد بر مکلفین شرعا، ولذا جعل اباحه کرد برای شرب تتن، منافات ندارد با اینکه در موارد عدم وصول حلیت شرب تتن، در مواردی که مکلف احتمال حرمت آن را می دهد عقل بگوید یجب علیک الاحتیاط.

اگر مراد این است که غرض مولا تعلق گرفته است به اینکه شرب تتن مباح باشد شرعا وعقلا، خب این غرض تکوینی خداست وخودش باید مقدمه آن را فراهم کند. مولا یک فعل تکوینی ای که می خواهد ایجاد کند انجام بدهد خودش مقدماتش را ایجاد می کند، می خواهد آدم را خلق کند مقدمه اش این است که اول ملائکه را احضار کند به آنها ابلاغ کند که إنی جاعل فی الارض خلیفة ومقدمات دیگری که دارد این مقدمات را انجام بدهد تا انسان را خلق کند. فعل تکوینی ای که خدا به صدد ایجادش هست اگر مقدمه ای داشت خودش ایجاد مقدمه آن می کند، از ما که نخواسته است که ایجاد مقدمه بکنیم برای فعل خودش.

خب خدا اگر غرضش این است که شرب تتن حلال باشد بر مکلفین بالفعل، یعنی هم شرعا و هم عقلا، خودش متصدی رفع موانع بشود، خودش بیاید ایصال کند به مکلفین برائت شرعیه را تا عقل حکم به لزوم احتیاط نکند. واز اینکه خودش متصدی برائت شرعیه نشود احیانا، می فهمیم که پس غرض تکوینی اش تعلق نگرفته است به اینکه ما مرخص العنان باشیم شرعا و عقلا در شرب تتن. والا اگر غرضش تعلق گرفته بود به این شیء، من اراد شیئا اراد مقدمته، کسی که می خواهد کاری را انجام بدهد مقدمه آن را هم انجام می دهد. از اینکه به حسب فرض برائت شرعیه جعل نکرده است وهنوز هم عقل حاکم است به لزوم احتیاط، می فهمیم که خدا غرض تکوینی اش تعلق نگرفته است به اینکه ما نسبت به شرب تتن مرخص العنان باشیم شرعا و عقلا.

نقضی هم بکنیم به این مستشکل: شما در شبهه بدویه قبل الفحص یا در اطراف علم اجمالی قائل به لزوم احتیاط می شوید یا نمی شوید؟ اگر نشوید این خلاف وجدان وخلاف روایات است، روایاتی که در شبهه بدویه قبل الفحص امر به احتیاط می کند، یا در اطراف علم اجمالی امر به احتیاط می کند. و اگر قائل می شوید به لزوم احتیاط در شبهه بدویه قبل الفحص و در شبهه مقرونه به علم اجمالی، خب جواب سؤال ما را بدهید که آیا اینجا تزاحم بین حفظ غرض لزومی و حفظ غرض ترخیصی نیست؟ شبهه بدویه قبل الفحص است باشد، اما شاید این شرب تتن مباح اقتضائی باشد یعنی مصلحت در این است که مباح باشد. شما چرا می گوئید احتیاط لازم است؟ چرا حفظ نمی کنید غرض ترخیصی مولا را؟ خب تزاحم است شاید غرض لزومی دارد مولا که شرب تتن را تحریم کرده، وشاید هم غرض ترخیصی دارد، پس چرا ترجیح می دهید جانب غرض لزومی را و واجب می کنید احتیاط را؟ یا در علم اجمالی تزاحم است، ما می دانیم یکی از این دو آب نجس است ودیگری پاک است. خوردن آب پاک مباح اقتضائی است، چون شما می گوئید یا محتمل است هر مباحی مباح اقتضائی باشد ناشی باشد از مصلحت در خود مباح بودن، و یا اینکه اصلا ما جازم می شویم که هر مباحی مباح اقتضائی است. شارع مباح که کرده روی مصلحت نبوده؟ فعل خدا ناشی از مصلحت نیست؟ خدا وقتی مباح می کند لابد مصلحت داشته است که مباح بکند، پس می شود مباح اقتضائی.

اگر اینجوری است شما می گوئید احتیاط بکن از هر دو آب اجتناب کن، خب غرض ترخیصی مولا را از بین بردید. چرا باید از آب پاک اجتناب کنم؟ او مباح اقتضائی است، مولا غرض دارد که آب پاک را مباح کرده است، إن الله یحب أن یؤخذ برخصه.

چه جوابی می دهید؟ آیا ملتزم می شوید به اینکه در شبهه بدویه قبل الفحص و شبهه مقرونه به علم اجمالی احتیاط لازم نیست؟ اگر ملتزم می شوید که احتیاط لازم نیست هم خلاف وجدان است وهم خلاف روایات.

اصلا اینجا جای دلیل نیست غیر از وجدان. شما هم بیائید مثل مشهور بگوئید شما وجدانتان حکم می کند به لزوم احتیاط در موارد احتمال تکلیف از مولای حقیقی، وجدان ما درک می کند عدم لزوم احتیاط را. تمام شد، نزاعی نداریم، لکم دینکم ولی دین در این موارد وجدانیات خیلی واضح است. وجدانیات است، شما اینجور وجدان می کنید دیگری جور دیگری وجدان می کند، مشکلی نداریم. اینجا دیگر جای استدلال نیست جای ارجاع به وجدان است، شما یک کلمه بگوئید لاندرک بوجداننا لزوم الاحتیاط فی موارد احتمال التکلیف بعد الفحص والسلام. خب در مقابلش هم مرحوم آقای صدر می گوید أنا ادرک بوجدانی لزوم الاحتیاط فی موارد احتمال التکلیف حتی بعد الفحص والسلام. نزاع در وجدانیات که معنا ندارد جز اینکه هر کسی مصادره وجدانیه بکند. اما استدلال بر ابطال مسلک حق الطاعة این کار بی معنایی است. ما می گوئیم شک هم بکنیم که مشهور درست می گویند یا مسلک حق الطاعة، خب غرض ترخیصی مولا که غرض تشریعی نیست که مولا از من عبد چیزی را خواسته باشد که انجام بدهم. اما غرض لزومی مولا غرض تشریعی است، یعنی از من می خواهد ترک بکنم شرب تتن را. ولذا اگر من شرب تتن را ترک بکنم امن از عقاب دارم. من که نیامدم بگویم حرام است شرب تتن، تا بگوید "قل آلله اذن لکم أم علی الله تفترون"، می گویم خدایا حالا سیگار کشین حلال اما مگر هر حلالی را باید انجام داد؟ اما اگر حرام باشد چی؟ امن از عقاب ندارم، دفع عقاب محتمل واجب می شود.

اما اینکه بیائید بگوئید خدا اصلا از من خواسته است که مباح را انجام بدهم طبق إن الله یحب أن یؤخذ برخصه، این یک مطلب نادرستی است و هیچ فقهی به آن ملتزم نمی شود. والا مکروهات را باید انجام بدهیم، یعنی دیگر ترک مکروه صفات اولیاء الله نیست، الیاء الله آنهایی هستند که مکروه را مرتکب می شوند. چرا؟ برای اینکه ان الله یحب أن یؤخذ برخصه. بگردیم هر مکروهی را ولو همان هایی که گفتند یکره کراهة شدیدة پیدا کنیم و مرتکب بشویم، چون إن الله یحب أن یؤخذ برخصه!!.

اگر مرادتان از إن الله یجب أن یؤخذ برخصه مباح متساوی الطرفین است، خب این را که بیان نکرده اند ولی اگر مرادشان این باشد این هم قابل التزام نیست. شما هر مباح متساوی الطرفین را بالاخره یا باید انجام بدهید یا ترک کنید، چون هم فعلش مباح است و هم ترکش. خدا هم دوست دارد آب بخوریم وهم آب نخوریم، چون هم شرب ماء مباح است وهم ترک شرب ماء مباح است، خب من چکار کنم؟ خدا می گوید دوست دارم آب بخوری، چون آب خوردن مباح است، دوست هم دارم آب نخوری چون آب نخوردن هم مباح است. اینکه بطلانش واضح است.

اگر مقصود این است که هر مباح متساوی الطرفین را خداوند دوست دارد انجام بدهیم، یعنی هر مباح متساوی الطرفینی در عالم پیدا کردیم او را انجام بدهیم، یعنی دیگر مباحی در عالم نداریم همه اش می شود مستحب. رفتیم بیابان دیدیم حیوان جدیدی دارد می رود سوار شدن روی این حیوان مباح متساوی الطرفین است، می بینند حضرت آیة الله عمامه اش را گذاشت زمین رفت دنبال این حیوان جدید الاختراع سوار او می شود، می پرسند آقا چرا این کار را می کنی، می گوید إن الله یحب أن یؤخذ برخصه، مباح متساوی الطرفین است خدا هم دوست دارد ما انجام بدهیم.

اینها خلاف ضرورت فقه است که انسان فکر کند که مباح متساوی الطرفین انجامش می شود مستحب.

آقا اصلا إخذ که إن الله یحب أن یؤخذ برخصه معنایش این نیست که فکر شده است، روایت را ببینید بعد معلوم می شود که این روایت می خواهد چه بگوید، این روایت تقسیم می کند اشیاء را به رخصی که خدا دوست دارد انجام بدهیم و رخصی که خدا دوست ندارد انجام بدهیم. قبلا عرض کنم که: این روایت مشتمل است بر ادعای تحریف قرآن. در همین روایت مواردی را از تحریف قرآن ادعا می کند، مثل: کنتم خیر ائمة اخرجت للناس، پس مشتمل است بر ادعای تحریف قرآن، وسندا هم ضعیف است. اما خود این جمله مثال هایی که می زند برای إن الله یحب أن یؤخذ برخصه مواردی است که مثلا مریض خدا رخصت داده روزه نگیرد، رخصت داده نماز ایستاده نخواند. خب این رخصتها باید اخذ بشود به آنها. خود روایت فرموده اینها فرق می کند با آن رخصتهایی که إن شاء فعل و إن شاء ترک. یک سری رخصتها است که إن الله یحب أن یؤخذ برخصه. همان روایتی بود که خداوند برداشت از مرضی ومسافرین امت من روزه را در ماه رمضان، فمن صام فقد ردّ علی الله هدیته، این روایت این را می خواهد بگوید، می خواهد بگوید خدا از مسافرین روزه را برداشت، رخصت داد که مریض روزه نگیرد. خدا دوست دارد مریض روزه نگیرد حالا می رود روزه می گیرد و رد هدیه خدا می کند؟

پس منظور رخصتی است که بعد از عزیمت هست که اول واجب کرده بر همه بعد بر می دارد آن واجب را از مریض، اینگونه موارد رخصی است که یحب أن یؤخذ بها. وبعد فرموده بعض رخص هست که إن شاء فعل وإن شاء ترک. این رخصی که یحب أن یؤخذ بها تمام مثالهای در روایت از همین قبیل است، مثل صوم مریض، صوم مسافر، نماز مریض که رخصت داده که نشسته نماز بخواند، خب اگر مریض ایستاده نماز بخواند وبرایش ضرر داشته باشد نمازش باطل است، چرا نماز نشسته نخواندی؟ خدا گفته نماز نشسته بخوان تو ایستاده نماز می خوانی؟

پس محتمل نیست که بگوئیم مراد این روایت این است که مباح را مستحب است ما انجام بدهیم. مباح بالمعنی الاعم که شامل مکروهات می شود که یقینا مستحب نیست، خود ائمه مکروهات را انجام نمی دادنند، برخی از مکروهات را که از امام سؤال کردند امام فرمود ما انجام نمی دهیم بعد شما می گوئید إن الله یحب أن یؤخذ برخصه؟! ومباح بالمعنی الاخص هم که متساوی الطرفین است که هم فعلش مباح و هم ترکش مباح، خب خدا دوست دارد هم انجام بدهیم و هم انجام ندهیم اینکه معنا ندارد. واینکه بگوئیم دوست دارد حتما انجام بدهیم هر مباح بالمعنی الاخص را، این معنایش این است که مباح بالمعنی الاخص نداریم همه اش شد مستحب، وقابل التزام نیست فقهیا. دارد باران می آید آب جمع شده از وسط آب رد بشویم بگوئیم إن الله یحب أن یؤخذ برخصه. به قول آن مرحوم گالش پوشیده بود از وسط آب رد می شد، با آن علم کذا گفتند آقا چرا از آب رد می شوی از کنار کوچه رد شو، او گفت گالش را برای چی درست کرده اند. حالا او گفت گالش را برای چی درست کرده اند ما می گوئیم إن الله یحب أن یؤخذ برخصه برو از وسط آب برو جلو، حالا لباسهایت هم خیس می شود بشود إن الله یحب أن یؤخذ برخصه. اینها قابل التزام نیست.

یک روایتی داریم، این روایت این است که فرموده: در اول ماه رمضان مستحب است نزدیکی کردن با همسر. چرا؟ چون خداوند فرموده: "احل لکم لیلة الصیام لیلة الصیام الرفث الی نسائکم".

خب استدلال در این روایت به این آیه بر اینکه مستحب است در شب اول ماه رمضان نزدیکی با همسر، خب این لابد گفته می شود که تناسبش با این است که مستحب است که هر مباحی را ولو یک بار انجام بدهیم. خب این قابل التزام نیست. این روایت را باید توجیه کرد که در مورد احل لکم یک خصصویتی بوده تفسیر به باطن قرآن شده است. والا هر چیزی را که خدا فرمود احل لکم مثل گوشت الاغ که احل لکم پس مستحب است در طول عمرمان یک بار گوشت الاغ مصرف کنیم؟ اینها قابل التزام نیست. این روایت لابد در "احل لکم لیلة الصیام لیلة الصیام الرفث الی نسائکم" تفضلی بود که خدا کرد، واین تفضل را روایت می گوید مستحب است که حال که خدا تفضل کرده لایرد الاحسان. و الا شب اول چه خصوصیتی دارد؟ سی شب ماه رمضان همه اش لیلة الصیام است چرا فقط شب اول مستحب باشد؟ هر شب مستحب باشد در ماه رمضان. آنوقت همیشه حلال است پس همیشه مستحب باشد!.

پس ما به نظرمان این اشکال به مسلک حق الطاعة وارد نیست.

سؤال وجواب: مگر هر اباحه بعد الحظری می شود مستحب؟ فإذا حللتم فاصطادوا پس چرا آقایان فقهاء نمی گویند یکی از مستحبات بعد از خروج از احرام این است که تمام حجاج یک تیر وکمانی دست بگیرند بروند یک پرنده ای را پیدا کنند شکار کنند. مستحب است دیگر. شما که این همه خرج می کنید سوغات می خرید خب این مستحب را هم انجام بدهید که إذا حللتم فاصطادوا.

سؤال وجواب: این روایات نکاتی دارد که تعبدیه است وما نمی فهمیم. حالا خصوصیتی در "احل لکم لیلة الصیام لیلة الصیام الرفث الی نسائکم" بوده که امام در روایت اینجور فرموده اند، ولی ما وجهش را نمی فهمیم.

یک مطلبی عرض کنم این بحث را تمام کنیم:

راجع به اینکه گفته شد که اباحه، اباحه اقتضائیه است و این در مقابل اباحه لا اقتضائیه قرار داده شده است، تفاصیل مختلفی ذکر شده است بر اینکه چه مباحی اقتضائی است و چه مباحی لااقتضائی. آقایان می گویند مباح اقتضائی آن چیزی است که مصلحت در مباح شدنش هست، اما مباح لا اقتضائی نه، وقتی فعل مفسده ملزمه نداشت، از باب عدم مفسده ملزمه در فعل مباح شده است. مفسده ملزمه نداشت مصلحت ملزمه هم نداشت. ولذا چون نه ملاک وجوب داشت و نه ملاک حرمت، لذا گفته اند مباح. نه اینکه خود مباح بودن مصلحت داشته باشد.

اقول: به نظر ما این تعریف درست نیست. چرا؟ برای اینکه ما اینکه بگوئیم مباح بودن هیچ مصلحتی نداشت، نه، ممکن است خود مباح کردن مصلحت داشته باشد. مهم این است که در مباح لااقتضائی مصلحت مباح کردن در جائی است که مفسده ملزمه یا مصلحت ملزمه در فعل نباشد. شارع دیده شرب ماء نه مصلحت ملزمه دارد ونه مفسده ملزمه. در این فرض ممکن است مصلحت هم در این باشد که این شرب ماء را مباح کنند. اما مباح اقتضائی آن چیزی است که فعل مفسده دارد، مثل طلاق ابغض الحلال الطلاق، مفسده ملزمه چه بسا داشته باشد، اما مصلحت در مباح بودن جلو اینکه تحریم کنند این فعل را با وجود مفسده ملزمه اش گرفته است. این می شود مباح اقتضائی، که با وجود ملاک حرمت یک مصلحتی بوده که اقتضاء می کرده او را مباح کنند. به نظر ما تقسیم مباح اقتضائی ولا اقتضائی به این معناست. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 577

دوشنبه 16/12/89

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 مسلک حق الطاعة عرض کردیم که برخی اشکال کرده اند که خدا در مباحات غرض ترخیصی دارد، یعنی می خواهد که ما خودمان را مرخص العنان ببینیم در مباحات. پس اینکه بیائیم بر خودمان لازم کنیم احتیاط را، این ممکن است منجر بشود به نقض غرض ترخیصی. شاید شرب تتن مباح اقتضائی باشد یعنی مصلحت در این است و خدا دوست درد که ما خودمان را مخرص العنان ببینیم. دیگر عقل حکم به لزوم حفظ غرض لزومی محتمل نمی کند. استدلال هم ممکن است بشود به این روایت «إن الله یحب أن یؤخذ برخصه کما یحب أن یؤخذ بعزائمه»، که این روایت در وسائل الشیعة جلد 1 ص 107 مطرح شده است.

ما عرض کردیم اگر مراد از إن الله یحب أن یؤخذ برخصه اخذ عملی است یعنی عمل کنیم به مباح، این یقینا محتمل نیست، که ما مستحب باشد مرتکب مباح بشویم. این را عرض کردیم.

علاوه بر اینکه خدا دوست دارد واجب که نکرده است، می شود فوقش مواردی که ما علم اجمالی داریم یا این فعل حرام است یا مستحب. اگر ما بدانیم فعل مثلا مباشرة الزوجة در نقاء متخلل که مثلا این زن هفت روز خون دید یک روز پاک شد ولی روز نهم هم مطمئنیم خون می بیند، عادتش این است، روز هشتم که نقاء متخلل است بعضی از مراجع وهو المشهور گفته اند النقاء المتخلل بین الحیضین حیض. برخی گفته اند النقاء المتخلل طهر کما علیه السید الزنجانی و السید الحکیم. برخی احتیاط کرده اند مثل آقای سیستانی. خب ما می خواهیم احتیاط کنیم، ممکن است بگوئید اینجا دوران امر است بین حرام در مباشرة الزوجة ومستحب، باز حرف این است که عقل می گوید ترک مستحب مشکلی ندارد، اما ارتکاب حرام مشکل تفویت غرض لزومی دارد. ترک مستحب جائز است مرخص فیه است ولذا عقل بلااشکال می گوید باید احتیاط کنیم، چون شبهه حکمیه قبل الفحص است برای ما، باید احتیاط کنیم وترک کنیم این چیزی را که احتمال می دهیم حرام باشد، ولو دوران امر است بین حرام بودن و مستحب بودن آن.

اگر مراد از إن الله یحب أن یؤخذ برخصه اخذ نفسانی است یعنی التزام، خدا دوست دارد که ما حلال را ملتزم بشویم که حلال است، خب مراد از این چیست؟ آیا مراد این است که ما ملتزم بشویم حلال شرعی است، ملتزم می شویم، اما در موردی که شک داریم حلال است یا حرام، اگر بخواهیم التزام جزمی پیدا کنیم که این حلال است که می شود تشریع. باید بگوئیم خدایا إن کان حلالا فأنا التزم بأنه حلال شرعا، این تنافی ندارد با اینکه عقل هم بگوید ولکن یجب علیک الاحتیاط عقلا.

اگر می گوئید إن الله یحب أن یؤخذ برخصه یعنی مباح واقعی را خدا دوست دارد که من خودم را نسبت به آن مرخص العنان بدانم شرعا وعقلا، خودم را آزاد ببینم، خدا دوست دارد که من واجب ندانم احتیاط را عقلا در مورد حلال واقعی وملتزم نشوم که حلال واقعی عقلا واجب الاحتیاط است، اینکه ظاهر این روایت نیست. خدا اگر دوست دارد من واجب ندانم احتیاط را عقلا، خودش مقدماتش را فراهم کند، خودش جعل برائت شرعیه کند تا موضوع حکم عقل به لزوم احتیاط برداشته بشود. والا تا مادامی که حکم عقل هست که من نمی توانم به جنگ حکم عقل بروم.

و این روایت إن الله یحب أن یؤخذ برخصه هم ضعیف السند است وهم مشتمل بر ادعاء تحریف است، رجوع کنید به بحارالانوار ج 90 ص 26 می گوید:

أو یعذبهم فإنهم ظالمون لآل محمد علیهم السلام. فحذفوا آل محمد.

یا: فکذلک جعلناکم ائمة وسطا. فحرّفوها و جعلوها امة.

یا: یقول الکافر یا لیتنی کنت ترابیا (یعنی پیرو علی). فحرّفوها وقالوا ترابا.

اینکه ادعای تحریف قرآن است نمی شود به آن ملتزم شد.

وانگهی این روایت اصلش در تفسیر نعمانی است، اینجور می فرماید که: منه آیات فیه رخصة بعد العزیمة لأنّ الله یجب أن یؤخذ برخصه کما یحب إن یحب أن یؤخذ بعزائمه، ومنه رخصة صاحبها فیها بالخیار إن شاء اخذ و إن شاء ترک، ومنه رخصة ظاهرها خلاف باطنها، یعمل بظاهرها عند التقیة ولایعمل بباطنها مع التقیة.

آنوقت مثال می زند برای رخصت بعد العزیمة به اینکه شارع اول واجب کرد وضوء وغسل را، بعد رخصت داد که فاقد الماء تیمم کند. یا واجب کرد رکوع وسجود اختیاری را، بعد به مریض اجازه داد که نماز نشسته بخواند، واگر هم نمی تواند نشسته بخواند خوابیده بخواند در حال ایماء. یا روزه را واجب کرد، بعد رخصت داد که مریض ومسافر روزه ماه رمضان نگیرند. خب معلوم است این رخصت بعد العزیمة به نحو ترخیص در فعل وترک نیست، در مقام توهم حظر است.

سؤال وجواب: این إن الله یحب أن یؤخذ برخصه را در این رخصت بعد العزیمة آورده است.

یا در مورد لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین و من یفعل ذلک فقد ظلم نفسه الا أن تتقوا منهم تقاة فیحذرکم الله، فهذه رخصة تفضل الله بها علی المؤمنین رحمة لهم لیستعملوها عند التقیة، وقال رسول الله صلی الله علیه وآله: إن الله یحب أن یؤخذ برخصه کما یحب أن یؤخذ بعزائمه. خدا در جائی که فرمود تقیه هست می توانید اظهار کفر کنید برای حفظ جانتان، اینجا دوست دارد که شما از این رخصت خدا استفاده کنید. نه در همه موارد رخصت. ولذا روایت دارد: و اما الرخصة التی صاحبها فیها بالخیار إن شاء فعل وإن شاء ترک فإن الله رخص أن یعاقب العبد علی ظلمه فقال "جزاء سیئة سیئة مثلها فمن عفی واصلح فاجره علی الله"، وهذا فیه بالخیار إن شاء عفی و إن شاء عاقب. یعنی قصاص رخصت است، ولکن إن الله یحب أن یؤخذ برخصه نیست بلکه خدا دوست دارد شما عفو کنید.

پس این روایت را نمی شود به عنوان اینکه ما هر مباحی را که دیدیم بگوئیم إن الله یحب أن یؤخذ برخصه، این بدون توجه به مورد روایت و بدون توجه به سند روایت وبدون توجه به لوازم غیر التزام این مطلب گفته می شود و این درست نیست.

کلام واقع می شود در اینکه حجیت قطع قابل امضاء یا ردع هست یا نیست؟

راجع به حجیت قطع گفته اند که قابل جعل شرعی نیست. چرا؟ چون تحصیل حاصل است. شارع می خواهد قطع را حجت قرار بدهد قطع حجت هست، تحصیل حاصل محال است.

اقول: این مطلب درست نیست. تحصیل حاصلی که محال است این است که یک امر تکوینی را بخواهند تکوینیا موجود کنند این محال است. ما جعل الله المشمشة مشمشة بل اوجدها. اما حجیت عقلیه قطع را شرعیه هم بکنند چه مشکلی دارد؟ مثل برائت عقلیه را در کنارش برائت شرعیه هم قرار بدهند بشود دو تا برائت، شرعیه و عقلیه. یا قبح ظلم که حرمت عقلیه ظلم است حرمت شرعیه ظلم هم بیاید در کنارش قرار بگیرد، این تحصیل حاصل است؟

لابد در جواب می گویند این دو تا مثال با مانحن فیه فرق می کند. در برائت شرعیه مرحوم نائینی وآقای خوئی فرموده اند برائت شرعیه رافع موضوع برائت عقلیه است، با وجود برائت شرعیه نوبه به برائت عقلیه نمی رسد. چرا؟ زیرا موضوع برائت عقلیه عدم البیان است، برائت شرعیه بیان است بر ترخیص. این تحصیل حاصل نیست این رفع موضوع برائت عقلیه است.

اقول: این مطلب درست نیست. برای اینکه برائت عقلیه یعنی قبح عقاب که می گوئیم موضوعش عدم البیان علی التکلیف است نه عدم البیان علی الترخیص. جائی که بیان بر تکلیف نیست عقاب قبیح است، یا جائی که بیان بر تکلیف نیست بیان بر ترخیص هم نیست، آنجا عقاب قبیح است. اما جائی که بیان بر ترخیص باشد عقاب قبیح نیست؟! بحث لفظی می کنید؟! بحث لفظی که نمی کنیم. موضوع قبح عقاب عدم البیان بر تکلیف است. برائت شرعیه که بیان بر تکلیف درست نمی کند.

پس در موارد برائت شرعیه هم برائت عقلیه داریم و هم برائت شرعیه، مهم این است که لغو نباشد. لغو هم نیست. چرا؟ برای اینکه برخی برائت شرعیه را که می شنوند بیشتر در آنها تأثیر دارد، از حکم عقل متأثر نمی شوند، می گویند باید خود آقا اذن صادر کند، اینکه عقل اذن می ثدهد نه، باید خود مولا بگوید انت مرخص. می خواهند مستند بشود تمام افعالشان به ذات اقدس باریتعالی.

یا برخی تشکیک می کنند در برائت عقلیه، برائت عقلیه واضح نیست برای همه. خب اثر برائت شرعیه این است که واضح می کند برائت را برای مردم.

یا خود دین می خواهد کامل باشد، خود این اثر است. شارع می خواهد موقف شرعی داشته باشد در شبهات بدویه، عقل آزاد می داند مردم را اگر برائت عقلیه را قبول کنیم. خب شارع می گوید ما دینمان ناقص باشد؟ ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة. دین اسلام دین کامل است دین حداکثری است. عقل در مرحله امتثال جزء دین نیست. عقل که حکم می کند به قبح معصیت کشف نمی کند از حرمت معصیت. عقل وقتی حکم می کند به برائت در موارد شک در تکلیف، کشف نمی کند که شارع هم جعل برائت کرده است.

یا مثلا در مورد حرمت عقلیه ظلم. حرمت شرعیه ظلم لغو نیست، برخی حرمت عقلیه ظلم را درک نمی کنند منکر حسن وقبح عقلی هستند یا تشکیک می کنند. برخی درک می کنند قبح عقلی ظلم را اما می خواهند افعالشان مستند باشد به شارع. تأثیر زجر شرعی برای برخی از نفوس آکد است. اینکه مولا بگوید ظلم نکن غیر از این است که خودش درک کند که ظلم زشت است. تأثیر نهی مولا از ظلم برای برخی از نفوس آکد است. ودین هم کامل می شود با اینکه شارع در رابطه با ظلم موضع بگیرد موقف اتخاذ کند. پس لغو نیست.

سؤال وجواب: اگر واقعا حرام نباشد و حلال باشد مخالفتی فرض نمی شود تا عقاب مطرح بشود. عقاب بر مخالفت تکلیف واقعی قبیح است در جائی که بیان بر تکلیف نداریم، ولو برائت شرعیه داشته باشیم باز حکم عقل به قبح عقاب سر جای خودش محفوظ است.

راجع به حجیت قطع هم همینطور است. ما دنبال ثمره ایم، ثمره دارد جعل حجیت برای قطع یا ندارد، والا تحصیل حاصل نیست. همینکه لغو نباشد دیگر مشکلی نداریم. وبه نظر ما لغو هم نیست. چرا؟ برای اینکه حجیت قطع فی الجمله محل تشکیک واقع شده است چه منجزیت آن وچه معذریت آن. منجزیت قطعی که ناشی است از برهان، برهان کثیر الخطاء، توسط اخباریین تشکیک شده است، می گویند در علوم عقلیه زیاد خطاء رخ می دهد و این قطع ناشی از برهان عقلی منجز نیست اگر حدسی باشد. این برهان هایی که در فقه به عنوان برهان عقلی ذکر می کنند، آیا این برهان های عقلی قریب به حس است؟ باید از هفت خوان رستم رد بشویم تا ببینیم از این برهان جزم وقطع پیدا کنیم به حکم شرعی یا پیدا نکنیم. خب این مشکوک است که این حجت است یا نه. خب اطلاق دلیل اگر گفت که اتباع علم بکنید ولاتقف ما لیس لک به علم، خب ما می گوئیم که جعل حجیت امکان دارد برای قطع به لحاظ اینکه از لغویت خارج شد. تشکیک می کنند برخی در حجیت قطع قطاع، در حجیت قطع ناشی از مقدمات غیر متعارفه، یا در حجیت قطع وسواس، که خود صاحب عروه در عروه دارد که لاعبرة بعلم الوسواسی من حیث الطهارة و النجاسة، می گویند اگر وسواسی یقین پیدا کند به اینکه بدنش نجس شده است از طریق وسواس، این قطعش منجز نیست. هم صاحب عروه دارد و هم محشین عروه مثل آقای سیستانی حاشیه نزده اند. فقط آقای خوئی آمده فرموده حجیة القطع ذاتیة محال است که وسواسی قطع پیدا کند به حکم شرعی ولی به او بگوئیم شکت حجت نیست.

پس حجیت قطع در این موارد محل شک و تردید است. شارع می تواند با بیان شرعی که القطع حجة رفع نزاع بکند. وگاهی بیان شارع بر منجزیت قطع این آکد در نفوس است.

خب همه جا هم که قطع تفصیلی نیست. قطع اجمالی، شارع بیاید بگوید القطع الاجمالی حجة العلم الاجمالی حجة، این لغو است؟

جناب آقای خوئی شما که می فرمائید وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی عقلی است جعل شرعی وجوب احتیاط محال است چرا محال است؟ همه نمی دانند که علم اجمالی وجوب احتیاط دارد. وعجیب است که معنای فرمایش ایشان این است که وجوب موافقت قطعیه علم اجمالی هم قابل جعل شرعی نیست نه فقط حرمت مخالفت قطعیه آن. این چه وجهی دارد؟ خیلی ها مثل محقق خوانساری برایشان روشن نیست منجزیت علم اجمالی مخصوصا به لحاظ موافقت قطعیه. وبرفرض هم از نظر علمی روشن باشد، اما در نفوس مردم تأثیر بیان شارع آکد است که شارع بیاید بفرماید یهریقهما و یتیمم، یا شارع بفرماید ثوبین وقع علی احدهما قذر یصلی فیهما جمیعا، یک بار در این لباس نماز بخوان و یک بار نمازت را در دیگری اعاده کن. امکان جعل حجیت برای علم هست، حالا ظهور ندارد قبول، ظهور ندارد. بنده هم قبول دارم. هلا تعلمت هم که آقای خوئی می فرماید وجوب شرعی مولوی طریقی دارد ما در همان هم تشکیک می کنیم، می گوئیم هلا تعلمت شاید ارشاد باشد به حکم عقل، ارشاد باشد به اینکه در شبهه قبل الفحص عقل که حکم می کرد به تنجز تکالیف، شارع هم ارشاد می کند که بله حکم عقل هست، ما رافعی برای حکم عقل قرار ندادیم. بحث استظهار نیست، بحث ثبوتی است ما می گوئیم امکان دارد.

آنوقت آقای خوئی فرموده اند اما در موارد احتمال تکلیف ولو قبل الفحص آنجا وجوب احتیاط قابل جعل شرعی است. چرا؟ برای اینکه اگر نبود امر شارع به احتیاط در شبهه بدویه قبل الفحص ما به اطلاق برائت تمسک می کردیم می گفتیم احتیاط لازم نیست حتی در شبهه حکمیه قبل الفحص. پس شارع با جعل وجوب احتیاط در شبهه حکمیه قبل الفحص آمده است جلو برائت شرعیه را گرفته است. اما علم اجمالی اینطور نیست، در علم اجمالی وجوب احتیاط عقلی است، اگر هم شارع نگوید یجب الاحتیاط عقل می گوید، پس اینجا محال است چعل وجوب احتیاط.

اقول: واقعا این مطالب عجیب است.

راجع به شبهه حکمیه قبل الفحص اگر دلیل وجوب احتیاط مثل هلاّ تعلمت نبود آیا ما تمسک به برائت شرعیه می کردیم؟ این خلاف فرمایش خودتان هست در مصباح الاصول. اینی که شما در اول تنقیح فرمودید در بحث اجتهاد و تقلید که اگر نبود دلیل وجوب احتیاط شرعی در شبهه حکمیه قبل الفحص ما اجراء برائت می کردیم این خلاف فرمایش خودتان است در شرائط الاصول در مصباح الاصول، که فرموده اید دلیل برائت شرعیه انصراف دارد از شبهه حکمیه قبل الفحص، چون ارتکاز عقلاء وحکم عقل به وجوب احتیاط است.

علاوه برفرض انصراف نداشت، خب شارع می آمد گفت که ما برائت را در شبهه حکمیه قبل الفحص جعل نکردیم، تخصیص بزند عموم دلیل برائت شرعیه را، نه اینکه جعل وجوب احتیاط بکند. پس این فرمایش شما قال قبول نیست.

خب در مورد علم اجمالی هم برخی معتقدند که "کل شی فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه" بعضی معتقدند جلو منجزیت علم اجمالی را گرفته است. چون روایت در علم اجمالی است، می گوید: کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه. خب آقای خوئی اینجا هم بفرمایید اگر شارع جعل وجوب احتیاط شرعی نمی کرد ما به این حدیث ممکن بود تمسک کنیم بر عدم وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی، یا لااقل عدم وجوب موافت قطعیه در اطراف علم اجمالی.

و حاصل الکلام اینکه این فرمایش مرحوم آقای خوئی که چون عقل حکم می کند به وجوب احتیاط در علم اجمالی پس دیگر جعل وجوب احتیاط شرعا محال است، هذا بیان غیر صحیح، برای اینکه ما دنبال اثر هستیم، دنبال عدم لغویت هستیم، لغو نیست که شارع بیاید بگوید فی اعلم الاجمالی یجب الاحتیاط. چون خیلی ها از حکم عقل منبعث نمی شوند متنبه نمی شوند در حکم عقل تشکیک می کنند. همین کل شیء فیه حلال و حرام واقعا یک مصیبتی است، البته برای آنهایی که دنبال این هستند که علم اجمالی منجز نباشد یک نعمتی است، اما آنهایی که می خواهند علم اجمالی منجز باشد، مثل آن آقازاده ای که در نجف مبتلا به بیماری روانی شده بود بخاطر گرمای نجف، کنار بازار نجف می ایستاد فحش های رکیک می داد به کسی که منجزیت علم اجمالی را قبول ندارد.

خب واقعا این روایت یک مشکلی است. خود مرحوم آخوند گیر کرده در رابطه با این کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال، چرا؟ برای اینکه مرحوم آخوند می گوید که این روایت کشف می کند که حکم در موارد علم اجمالی فعلی من جمیع الجهات نیست. کما اینکه برائت شرعیه در شبهات بدویه کشف می کرد که حکم واقعی فعلی من جمیع الجهات نیست در موارد شک. گیر کرده، اگر ملزتم بشود علم اجمالی منجز نیست، جواب علمای اعلام را چی بدهد؟! اگر بگوید منجز هست، با این حدیث چه کار بکند؟ الان در میان مراجع معاصر بعضی به همین حدیث تمسک می کنند می گویند علم اجمالی منجز نیست، مگر یک مواردی که خود روایات دیگر آمده گفته است دو تا آب است می دانی یکی از آنها نجس است، احتیاطا با هیچکدام وضوء نگیر، یا دو تا لباس است می دانی یکی از آنها نجس است، احتیاطا نمازت را اعاده کن در این دو تا لباس، یا یک گله گوسفند است می دانی نعوذ بالله یکی از آنها موطوء هست روایت دارد که عن رجل نظر الی راع نزا علی شاة که روایت می گوید قرعه بیاندازند که با قرعه تعیین کنند که آن شاة موطوءه کدام است او را ذبح کنند و بسوزانند، قبل از ذبح هم قیمت می کنند پولش را می دهند به صاحبش. این موارد که مشابه هم است اطراف علم اجمالی، دو تا آب، دو تا لباس، دو تا گوسفند، اینها دلیل داریم که احتیاط لازم است. اما این علم های اجمالی که علماء درست می کنند یا وسواس ها درست می کند دو چیز غیر مشابه به هم، یا زمین گذر خان نجس است یا نان نانوائی دورشهر، اینجا منجز نیست. هم مرحوم آقای داماد این را می فرمود وهم شاگر مبرز ایشان آقای زنجانی این را می فرمایند.

خب کسی که می گوید علم اجمالی منجز است، اگر روایت داشته باشیم که یجب الاحتیاط فی اطراف العلم الاجمالی آیا این لغو است با وجود این همه شبهه؟

پس به نظر ما جعل منجزیت برای قطع، یا جعل معذریت برای قطع، افرادی هستند مثل آقای سیستانی می گویند قطعی که ناشی از مناشئ عقلائی نباشد معذر نیست، حالا جعل بشود معذریت برای قطع در این موارد لغو است؟ لغو نیست. ولذا هیچ اشکالی ندارد.

یقع الکلام فی امکان الردع عن حجیة القطع.

جلسه 578

سه شنبه 17/12/89

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 حجیت قطع آیا قابل جعل شرعی ویا ردع شرعی هست یا نیست؟

اما راجع به جعل شرعی فرموده اند که امکان جعل شارع نسبت به حجیت قطع وجود ندارد. چون حجیت لازم القطع است، و جعل لازم الشیء محال است. لازم الشیء قابل جعل نیست لا بجعل بسیط و لا بجعل ترکیبی. اربعه لازمه اش زوجیت است، نمی شود زوجیت را خدا برای اربعه جعل بکند، نه به نحو بسیط که بگوید جعلت الزوجیة للاربعة، و نه به جعل ترکیبی و تألیفی که جعلت الاربعة زوجا. بلکه خدا اربعه را خلق می کند اربعه هم زوج است. مثل اینکه خدا مشمشه را خلق می کند و مشمشه مشمشه است، خدا مشمشه بودن را برای مشمشه خلق نمی کند، ذات مشمشه را خلق می کند. ما جعل الله المشمشة مشمشة بل اوجدها.

اقول: این مطلب با این تقریب درست نیست. برای اینکه این بیان همانطور که محقق اصفهانی فرموده است در لوازم الماهیة معنا دارد مثل اربعه که لازمه ماهیتش زوجیت است. لازم الماهیة همینطور است جعل نمی شود، ماهیت جعل می شود لوازم ماهیت هم خودبخود در کنار ماهیت هستند. اما لوازم وجود نیاز به جعل دارد. مثلا لازم وجود انسان ضاحک بودن است. ضحک لازم الوجود است، لازم الوجود الخارجی للانسان است، وجود ذهنی انسان که ضاحک نیست لا بالحمل الشایع ولا بالحمل الاولی. بالحمل الاولی انسان حیوان ناطق است جنس وفصل دارد، حیوان ناطق، اما ضاحک بودن که مفهومش در مفهوم انسان اخذ نشده است. پس انسان در ذهن نه ضاحک است بالحمل الاولی و نه ضاحک است بالحمل الشایع. ضحک لازم وجود خارجی انسان است.

خب خداوند قوه ضحک را در انسان ایجاد کرد. منتهی جعل لوازم وجود منفک نمی شود از جعل خود ملزوم، امکان انفکاک نیست بین لازم و ملزوم در وجود. نه اینکه لازم الوجود محتاج به جعل نیست.

گفته می شود که حجیت از لوازم وجود قطع است، وجود خارجی قطع حجت است والا وجود ذهنی قطع که حجت نیست. پس حجیت می شود لازم وجود خارجی قطع، ولوازم وجود نیاز به جعل دارند. پس اینکه در کفایه فرموده حجیت قطع لاتنالها ید الجعل لا بسیطا و لا تألیفا این بیان تمامی نیست.

باید اینجور بگوئیم که ما بحث مان در جعل اعتباری حجیت است نه جعل تکوینی حجیت. خدا بما هو خالق ایجاد قطع می کند در نفس مکلف، لازم وجود این قطع حجیت این قطع است. این محل بحث نیست. خب این فوقش مجعول است به جعل خدا بما هو خالق. ما که در این بحث نداریم. بحث ما در این است که این حجیت را خدا بما هو مقنن و مشرع بیاید اعتبار کند. یعنی اعتبار کند منجزیت و معذریت را برای قطع. آنی که حاصل بود در عالم واقع، مولا بیاید اعتبار بکند او را. مثل اینکه اعتبار کند که ما انسان هستیم، که غیر از محذور لغویت که محذور دیگی ندارد. ما انسان هستیم تکوینا، خب خدا اعتبار کند که ما انسان هستیم، مشکلی نیست، اگر لغو نباشد که مشکلی نیست. مثل اینکه خدا مالک تکوینی سماوات وارض است، اما مالک اعتباری خمس هم باشد، چه اشکالی دارد؟ مالک اعتباری کعبه هم باشد چه اشکالی دارد؟ اگر لغو نباشد اشکال ندارد. کما اینکه در اعتبار مالکیت خمس برای ذات باریتعالی این اثر بار می شود، خب ملک تکوینی خدا حرام نیست که دیگران در آن تصرف کنند، اما اگر یک چیزی اعتبار شد ملکا لله خب "لایحل مال امرئ مسلم الا بطیبة نفسه" یعنی لایحل مال هیچ کس چه امرئ مسلم و چه غیر امرئ مسلم، مال اعتباری مسجد هم حرام است که شما در آن تصرف کنید. اگر مسجد یک ملک اعتباری داشت، مغازه ای است تملیک شده به مسجد، فرشی است تملیک شده به مسجد، تصرف در آن بدون اذن متولی مسجد جائز نیست.

سؤال وجواب: امرئ مسلم خصوصیت ندارد، از باب ظلم وعدوان حرام است، از باب اینکه غصب حرام است تصرف در مال دیگری حرام است چه انسان باشد چه شخصیت حقوقی باشد مثل مسجد یا چه غیر انسان باشد مثل خدا. اگر خمس ملک اعتباری خداست کما اینکه بعضی استظهار کرده اند که "أن ما غنمتم فأن لله خمسه" خب کل شیء لله، ولی خمس ما غنمتم ملک اعتباری خداست، اگر اینجور استظهار کنیم خب این لغو نیست. ما باید ببینیم اعتبار امر تکوینی لغو هست یا لغو نیست. حجیت امر تکوینی است اعتبارش اگر لغو نباشد مشکلی ندارد.

ما عرض کردیم اعتبار حجیت برای قطع لغو نیست. حالا اگر به طور کلی این را نپذیرید اما مواردی است که حجیت قطع مشوب به شبهات هست، مثل حجیت قطع اجمالی، حجیت قطع قطاع، حجیت قطع وسواس، حجیت قطع ناشی از برهان و دلیل عقلی، اینها چه اشکالی دارد که شارع بیاید بگوید که این قطع منجز ومعذر من أیّ سبب حصل؟! این محذوری ندارد.

یک نکته هم عرض کنم: بنابر نظر محقق اصفهانی که حجیت قطع حجیت عقلائیه است، چون ایشان قضایای عقلیه را به قضایای مشهوره ای برگرداند که تطابق علیها آراء العقلاء، پس منجزیت قطع به معنای قبح مخالفت قطع به تکلیف و استحقاق عقاب بر مخالفت قطع به تکلیف مجعول است به جعل عقلاء، پس ایشان باید حجیت قطع را حجیت اعتباریه عقلائیه بداند. ما هم که قائل شدیم حسن عدل وقبح ظلم قضایای فطریه هستند خب معتقدیم که اینها امور فطریه اند. یا آنهایی که مثل مرحوم آخوند معتقد شدند که حسن عدل و قبح ظلم مربوط به عالم واقع هست، پس منجزیت قطع می شود مربوط به عالم واقع و نفس الامر، دیگر از لوازم وجود نمی شود. اینکه اشکال شد که حجیت قطع از لوازم وجود است وجعل تکوینی دارد، دیگر با این مبنا که مبنای صاحب کفایه و آقای خوئی و آقای صدر است که حسن عدل و قبح ظلم موطنشان در عالم واقع ونفس الامر هست، دیگر لوازم وجود نیست. چون لوازم وجود نیست می شود مثل اجتماع نقیضین که ممتنع هست که نیاز به جعل جاعل ندارد نیاز به خالق ندارد. اجتماع نقیضین ممتنع است و خالقی ندارد مربوط به عالم واقع و نفس الامر است، وطبیعی است که بگوئیم لاتنالها ید الجعل، چون ید جعل عالم واقع را پوشش نمی دهد، اجتماع نقیضین ممتنع است ولاتناله ید الجعل. مرحوم آخوند بسیار دقیق گفت، گفت منجزیت قطع ذاتی قطع است لاتنالها ید الجعل.

اینکه اشکال بکنیم که منجزیت قطع لوازم الوجود است ولوازم وجود مجعول است، منفک نیست جعل لازم الوجود از جعل خود وجود نه اینکه نیاز به جعل ندارد، قوه ضحک در انسان نیاز به جعل دارد با اینکه لوازم الوجود است، آنی که نیاز به جعل ندارد لوازم الماهیة است.

می گوئیم این اشکال به مرحوم آخوند وارد نیست، مرحوم آخوند منجزیت قطع را از لوازم وجود قطع نمی داند، از امور ثابته در عالم واقع ونفس الامر می داند، مثل اجتماع النقیضین ممتنع. اجتماع النقیضین ممتنع که قابل تفوه نیست که بگوئیم این از لوازم وجود اجتماع النقیضین است. یعنی اجتناع النقیضین که حالا نیست و فرض کنید که تصور هم کسی نکرده بود اجتماع نقیضین را قبل از حضرت آدم و در خارج هم که نیست پس اجتماع النقیضین آن زمانی که وجود ذهنی نداشت و وجود خارجی هم که هیچ وقت ندارد ممتنع نبود؟ آن وقتی که اجتماع نقیضین نه در ذهن موجود بود و نه در خارج پس ممتنع نبود؟! اجتماع نقیضین همیشه ممتنع بوده است. امتناع اجتماع نقیضین در عالم واقع و نفس الامر ثابت هست یک واقعیتی است نیاز به جعل ندارد. مرحوم آخوند منجزیت قطع را از امور واقعیه می داند، طبعا نیاز به جعل نداشتنش طبق مسلک مرحوم آخوند خیلی واضح است.

منتهی ما حرفمان این است که مرحوم آخوند هم اینجا مسامحه کرده است. چون آن حجیتی که لاتنالها ید الجعل حجیت ثابته در عالم واقع ونفس الامر است نه آن حجیت شرعیه و اعتباریه. خب چه اشکال دارد که قطع یک حجیت ذاتیه داشته باشد و یک حجیت اعتباریه؟ مثل اینکه خدا هم ملکیت تکوینیه دارد نسبت به همه چیز و هم ملکیت اعتباریه نسبت به خمس ما غنمتم. مهم این است که لغو نباشد که ما عرض کردیم لغو هم نیست انشاء منجزیت و معذریت برای ققطع من أیّ سبب کان. چون قطع ناشی از اسباب غیر متعارفه مثل قطع قطاع ومثل قطع وسواس و مثل قطع از طریق خواب یا قطع های مشوب به جهل مثل قطع اجمالی، اینها منجزیتشان قابل تشکیک است، معذریتشان قابل تشکیک است. وداعی کافی برای همه نیست که وقتی مردم قطع پیدا کنند به تکلیف از طریق خواب یا از سبب اجمالی، قطع اجمالی پیدا کنند منبعث بشوند از قطعشان. اما وقتی مولا می آید می گوید ای مردم وقتی علم پیدا کردید به چیزی عمل کنید به آن. لا تجعلوا علمکم جهلا ویقینکم شیئا إذا علمتم فاعملوا، خب این چه اشکالی دارد؟ البته ظهور ندارد در جعل منجزیت، ممکن است ارشاد باشد به منجزیت عقلیه ولی امکان جعلش هست.

اما راجع به ردع از منجزیت قطع

ما به نظرمان باید تفصیل داد بین منجزیت قطع و معذریت قطع. در منجزیت قطع ما ملتزم می شویم که امکان ردع هست، در معذریت تفصیل می دهیم.

چطور در منجزیت قطع امکان ردع هست؟ ما از اینجا داستان را شروع می کنیم می گوئیم: شما در شبهات بدویه مثل شک در حرمت شرب تتن، وقتی شارع به شما می گوید انت مرخص فی ارتکاب شبهه تحریمیه بعد الفحص، آیا احتمال می دهید که غرض لزومی تحریمی به این تعلق گرفته باشد که شما در حال شک هم از شرب تتن اجتناب کنید. این احتمال را می دهید؟ یعنی احتمال می دهید که در نفس مولا کراهت لزومیه هست نسبت به شرب تتن حتی نسبت به این حال شک؟ یعنی دل مولا را باز کنی می گوید من بدم می آید که این مردم سیگار می کشند، راضی نیستم سیگار بکشند حتی در فرضی که شک دارند در حرمت شرب تتن. بعد از آن طرف هم بگوید که اذن می دهم که سیگار بکشند. این تناقض است. هم مولا رضای به شرب تتن در حال شک در حرمت داشته باشد، و هم از آن طرف کراهت لزومیه داشته باشد نسبت به شرب تتن. این تناقض است. کل شیء لک حلال یا رفع ما لایعلمون به هر صیاغتی بخواهد انشاء بشود حتی اگر بگوید انت معذور فی شرب التتن فی حال الشک اینها ظاهر و صیاغت حکم است، روح این حکم یعنی رضای مولا و اذن مولا در شرب تتن در حال شک. برفرض بگوید انت معذور، اما می گوئیم مولا بالاخره تو راضی هستی که ما سیگار بکشی در حال شک در حرمت شرب تتن؟ بالاخره مولا اگر راضی نباشد که نمی آید بگوید انت معذور و با این کارش به ما مجوز ارتکاب شرب تتن بدهد. پس راضی است ما سیگار بکشیم. آنوقت آن غرض لزومی به اجتماب از شرب تتن کجا می رود؟ او دیگر از بین رفت. قانون هست، قانون شرب التتن حرام محفوظ است واز نظر عقلاء این قانون فعلی است، ولکن از نظر عقلی این قانون غرض لزومی بر طبقش نیست که مولا غرض لزومی اش به این باشد که ما در حال شک از شرب تتن اجتناب کنیم. اگر شما بعد از اینکه شارع گفت کل شیئ لک حلال هنوز هم احتمال بدهی که مولا غرض لزومی دارد که از شرب تتن در حال شک اجتناب بکنیم، دیگر ممکن نیست که جازم بشوی به جریان برائت. چرا؟ برای اینکه می شود احتمال اجتماع ضدین بلکه نقیضین. هم می دانی مولا راضی است سیگار بکشی در حال شک و هم احتمال می دهی که راضی نباشد. این نمی شود. در فرضی که احتمال می دهی راضی نباشد بلکه غرض لزومی داشته باشد به اجتناب اشرب تتن، معنا ندارد جازم بشوی به جریان برائت شرعیه. کسی می تواند جازم بشود به برائت شرعیه که بعد از این خطاب رفع ما لایعلمون دیگر یقین پیدا کند که غرض لزومی مولا نسبت به ترک شرب تتن در حال شک ندارد. پس چطوری است که می گوئید شبهه بدویه؟ شبهه بدویه یعنی شک داریم در حرمت قانونیه شرب تتن. اگر هم رفع ما لایعلمون نبود احتمال غرض لزومی می دادیم، اما دیگر با وجود رفع ما لایعلمون امکان ندارد احتمال غرض لزومی بدهیم. چون احتمال اجتماع ضدین بلکه نقیضین پیش می آید. هم مولا رضای به شرب تتن داشته باشد و هم عدم رضای به شرب تتن در این حال شک؟ این نمی شود.

خب همین بیان در مورد قطع به تکلیف هم می آید. این قضیه را حضرت امام نقل فرموده بود از یک وسواسی معاصر خودش، در فیضیه در طبقه دوم یک آقایی ایستاده بود، در پائین با فاصله دودا ده متر طلبه دیگری داشت ظرفی یا لباس نجسی را می شست، او از آن بالا یقین کرده بود که یک قطره آب نجس پرواز کرد افتاد روی بدن او. یقین پیدا کرده بود. شارع می گیود إذا قطعت بحرمة شرب هذا الماء من طریق الوسواس فأنا ارخص لک فی شربه، این چه اشکالی دارد؟ یعنی من در این حال به تو می گویم که غرض لزومی ندارم که شما اجتناب کنی از این آب نجس. شما ولو قطع داری به به حرمت قانونیه شرب این آب، اما چه جور در شبهه بدویه بعد از جریان برائت شرعیه یقین پیدا می کردی به انتفاء غرض لزومی نسبت به اجتناب از شرب تتن، اینجا هم با رفع ما لایعلمون نمی شود کاری کرد. فرق قطع با شک این است، در شک رفع ما لایعلمون جاری می شود در قطع جاری نمی شود، ولی با دلیل خاص، وأی عقل له وهو یطیع الشیطان. اگر دلیل خاص داشتیم این روایت یا روایات دیگر، با دلیل خاص شارع به وسواسی می گوید که آقا لازم نیست به قطعت عمل کنی. خب این معنایش این است که یقین پیدا می شود که مولا غرض لزومی طبق آن تکلیف قانونی خودش ندارد. این چه محذوری دارد؟

مرحوم محقق اصفهانی در برخی از کلماتش اشاره می کند به این مطلب، می گوید ولکنه خلف الفرض. می پرسیم چرا خلف الفرض؟ ایشان می گوید فعلیت حکم واقعی به وصول است چون داعی مولا این بود که علی تقدیر الوصول انشاء داعویت لزومیه داشته باشد.

بعد یکی می گوید اگر غرض مولا داعویت لزومیه انشاء بعث باشد علی تقدیر الوصول التفصیلی، یا علی تقدیر الوصول التفصیلی من سبب خاص.

محقق اصفهانی می فرماید چه اشکالی دارد، عیب ندارد، ولکنه خلف الفرض.

شما هم در حاشیه اش بنویسید فی کونه خلف الفرض تأمل بل منع. گفت طلبه عروه را برداشته بود جائی که نوشته الماء إما مطلق أو مضاف، نوشته بود فی اطلاقه تأمل بل منع، این هم می گوئید فی کونه خلف الفرض تأمل بل منع. چه خلف فرضی است؟ کدام فرض؟ معنای ردع از منجزیت این است، نه اینکه تکلیف مقطوع به حال خودش باقی بماند یعنی غرض لزومی باشد بر طبق او بعد بگوید این قطع منجز نیست. آقا اگر غرض لزومی بر طبق تکلیف محتمل هم باشد برائت شرعیه جاری نمی شود. در تکلیف محتمل هم اگر شما احتمال غرض لزومی بدهید، مثل اینکه شما احتمال بدهید که زید نشسته، بعد جازم بشوید که در عین حال که احتمال می دهم نشسته جازم هستم که ایستاده، در عین حالی که احتمال می دهم غرض لزومی دارد مولا به اجتناب از شرب تتن در شبهه بدویه، جازم هستم که اذن داده در ارتکاب. این نمی شود.

سؤال وجواب: بحث در این است که در موارد احتمال تکلیف اذن ددر ارتکاب با احتمال غرض لزومی به اجتناب جمع نمی شود، احتمال اجتماع ضدین است. پس اذن در ارتکاب یعنی یقین به عدم غرض لزومی. بله شک در قانون داریم، از نظر عقلاء قانون هم فعلی است، این را دقت کنید وما بر این مطالب ثمره بار خواهیم کرد، از نظر قانونی این تکلیف مشکل ندارد ولکن شارع اذن در مخالفتش می دهد بخاطر قصور کاشفیت. یک وقت بخاطر حرج اذن می دهد او معنایش رفع تکلیف واقعی است، اما مواردی که قصور کاشفیتش هست، حالا یا بخاطر اینکه یقین نیست یا بخاطر اینکه یقینی است که مولا می بیند کثرت خطاء در او هست مثل یقین وسواسی، قصور کاشفیت است به نظر مولا، مولا اذن در ارتکاب می دهد.

سؤال وجواب: بعد از اینکه شارع گفت ارضی أن تشرب هذا الماء الذی قطعت بحرمته، نه قطعت بنجاسته تا بگوئید شارع گفته مقطوع النجاسة من سبب خاص حرمت شرب دارد، ن هاو اشال ندارد، او اصلا اخذ قطع موضوعی می شود، قطع به نجاست من سبب خاص موضوع حرمت است. نه، إذا قطعت بحرمة شرب هذا الماء من طریق الوسواس فأنا راض فی مخالفة هذا القطع. حرمت را مقید نمی کند، نه، حرمت واقعیه سر جای خودش محفوظ است، ولذا بعدا اگر کشف خلاف شد و از طریق غیر وسواس این آقا یقین پیدا کرد که آن آب نجس بوده است (ما مصوبه که نیستیم) باید احکام واقع را بار کند، بعد از اینکه از غیر راه وسواس یقین پیدا کرد آثار شرب ماء حرام را باید بار کند، مثل اینکه اگر کفاره باید بدهد کفاره بدهد، اگر وضوئش باطل می شود وضوئش باطل می شود، اما تا مادامی که وسواس است مولا می گوید راضی ام به عدم متابعت این قطع، یعنی آن غرض لزومی من در حکم واقعی اینجا نیست. او مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: ما مکلفیم اغراض لزومیه مولا را پیروی کنیم. قانون عام است. این فقط عرض ما نیست، آقای بروجردی هم با بیان آخری دارد، حضرت امام هم با بیانی شبیه بیان آقای بروجردی دارد، می فرمایند: آن چیزی که منجز است وحجیتش قابل ردع نیست قطع به تکلیف است نه قطع به حجت. که همین عرض ماست. قطع به تکلییف یعنی قطع به تکلیف فعلی که لایرضی المولا بمخالفته. اما قطع به حجا یعنی قطع به خطاب لاتشرب النجس، من این خطاب را قطع دارم که اینجا هم هست. اما آیا غرض لزومی هم بر طبقش هست که در این حال وسواس مولا غرض لزومی دارد که اجتناب کنم من از این آب؟ کشف می کنیم از لاتعمل بوسوستک که نه مولا اینجا غرض لزومی ندارد.

مرحوم آقای خوئی یک مطلبی دارند: فرموده اند ترخیص در معصیت قبیح است. در معصیت خدا ترخیص داده شود؟! این ممکن نیست. ترخیص در معصیت قبیح است می شود ترخیص در قبیح، وترخیص در قبیح قبیح است لایصدر من الحکیم. پس ترخیص در مخالفت قطعیه علم تفصیلی یا ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی محال است.

می گوئیم جناب آقای خوئی! این یعنی حق الطاعة، یعنی واجب است خدا اطاعت بشود. شما که از باب دفع عقاب محتمل فرمودید که وقتی شارع می گوید که أرضی بأن تشرب هذا الماء، یقین پیدا می کنیم که خدا دیگر عقاب نخواهد کرد، چون بعد از اینکه خودش گفت أرضی أن تشرب هذا الماء دیگر قبیح می شود عقاب بعد از این.

آنهایی هم که می گویند اطاعت خدا واجب است از باب لزوم شکر منعم یا از باب اینکه ما می گوئیم چون خدا خالق ماست اطاعتش واجب است، لزوم اطاعت خدا حق للمولا أو حق علی المولی؟ باب حق للمولا. حالا خود مولا صاحب مسأله می گوید نمی خواهم. عجیب است واقعا! عقل می گوید به احترام مولا باید گوش به حرفش بدهید، بعد بیاید بگوید مولا حق نداری به این مردم اجازه بدهی در مخالفت قطع به تکلیفت. خدا می گوید تو تا حالا به نفع ما حرف می زدی یا می خواهی بر ما تحکم کنی؟! حق خودم هست می خواهم اسقاط کنم به این معنا که از آن غرض لزومی ام درست بر می دارم ومشکل حل می شود.

سؤال وجواب: قانون تغییر نکرده، مولا دست از غرض لزومی اش برداشته اذن داده در ارتکاب. وقتی مولا خودش اذن می دهد در ارتکاب وخودش راضی است به اینکه این قانونش را مخالفت کنیم باز قبیح است مخالفت قانونی که خود مقنن می گوید من راضی ام به مخالفتش؟ کی قبیح است. بعد از ترخیص مولا باز هم قبیح است مخالفت قانون معلوم مولا؟ ابدا. حق للمولا است و خود مولا رفع ید کرد از حقش. این فرمایش آقای خوئی که ناتمام است.

مرحوم آقای صدر هم یک فرمایشی دارد، که او هم ناتمام است. انشاء الله فردا عرض خواهیم کرد ووارد بحث تجری می شویم انشاءالله.

جلسه 579

چهارشنبه 18/12/89

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 آیا حجیت قطع قابل ردع توسط شارع هست یا نیست.

عرض کردیم به نظر ما منجزیت قطع قابل ردع است توسط شارع، به این نحو که کشف می کند اذن شارع در عدم متابعت قطع که غرض لزومی شارع بر طبق آن تکلیف واقعی نیست در این حال. شبیه اذن شارع در ارتکاب مشکوک که کشف می کرد که غرض لزومی مولا بر طبق واقعی مشکوک نبود. اذن در ارتکاب شرب تتن کشف می کرد که اگر از نظر قانون شرع هم شرب تتن حرام باشد ولکن غرض لزومی ای که لا یرضی المولا بخلافه تعلق نگرفته است به اجتناب از شرب تتن در فرض شک.

شما بفرمائید این به معنای این است که در این حال حکم واقعی فعلی نیست، ما این را می پذیریم، مرحوم آخوند این را فرموده است، اما عرض ما با فرمایش مرحوم آخوند یک فرقی دارد:

ما فعلیت عقلائیه حکم واقعی را قبول می کنیم در مواردی که اذن در مخالفت بخاطر قصور کاشفیت باشد. یک وقت بخاطر حرج و ضرر اذن در ارتکاب می دهد، این تنافی عقلائی دارد با فعلیت حکم واقعی. یک وقت به ملاک قصور کاشفیت مثل موارد جهال یا موارد قطع از سبب غیر متعارف اذن در ارتکاب واذن در مخالفت این تکلیف واقعی می دهد، از نظر عقلائی تکلیف واقعی فعلی است، از نظر عقلی فعلی نیست. برخلاف مرحوم آخوند که این تفصیل را نمی دهد.

نتیجه اختلاف بین ما ومرحوم آخوند در مواردی ظاهر می شود که اذن در ارتکاب یک طرف علم اجمالی به ما داده اند، مثلا علم اجمالی داریم یا این آب نجس است یا این سیب. اصالة الاباحه در آب جاری شد بلا معارض مثلا، یا اصالة الطهارة در ماء گفتیم یک خطاب مستقلی دارد که الماء کله طاهر حتی تعلم أنه قذر این اصالة الطهارة در ماء خطاب مختص است و در آب جاری می شود. مرحوم آخوند فرموده است اگر شما علم اجمالی به تکلیف فعلی داشتید که معنا ندارد این اصل ترخیصی در آب جاری بشود، چون می شود احتمال مناقضه. تکلیف فعلی که به او علم اجمالی دارید اگر در این آب باشد با اذن در شرب این آب تناقض دارد، شما چطور می توانید از یک طرف بگوئید احتمال می دهم آن تکلیف واقعی فعلی یعنی همان تحریم به نحوی که لایرضی المولا بالارتکاب، آن تکلیف فعلی از یک طرف می گوئید ما احتمال می دهیم در مورد آب باشد، آب تحریم فعلی داشته باشد که شرب این آب حرام فعلی باشد به این نحو که لایرضی المولا بارتکابه. اگر این احتمال را بدهید چطور می توانید جازم بشوید به ضد آن یا به نقیض آن وآن عبارت است از اذن شارع در ارتکاب این شرب آب. احتمال اجتماع نقیضین و ضدین لایصدر من الانسان العاقل.

اگر نه، شما علم اجمالی به تکلیف فعلی من جمیع الجهات ندارید، علم دارید به خطاب. خطابی که ظاهر است در فعلیت. یعنی لاتشرب النجس، لاتأکل النجس مثلا، این ظاهر در فعلیت است. اما علم به تکلیف فعلی وجدانا ندارید، علم دارید به خطاب تحریم که ظاهر است در اینکه فعلی است. خب اینجا مشکلی ندارد، اصل ترخیصی در این آب جاری می شود حاکم است بر ظهور خطاب لاتشرب النجس، می گوید آن خطاب لاتشرب النجس که ظاهر بود در فعلی بودن تحریم شرب نجس، از این ظهور رفع ید کنید. من به شما می گویم که ما اذن دادیم در ارتکاب و شرب این آب نجس.

مرحوم آخوند می فرماید حرفی نداریم، ولی این آب را می خوریم آن سیب را هم می خوریم. چرا؟ برای اینکه وقتی مولا اذن داد به شرب این آب، یعنی اگر تحریم معلوم بالاجمال ما در مورد آب بود، دیگر این تحریم فعلی نیست. خب بودن این تحریم هم در مورد سیب مشکوک است. اگر در مورد آب بود یقینا فعلی نیست با فرض اذن در شرب این آب، ودر سیب هم که مشکوک است که تحریمی اصلا باشضد. پس دیگر ما علم اجمالا به تکلیف فعلی فی البین نداریم. علم اجمالی به اینکه خطابی هست که ظاهر است به ظهور معتبر در اینکه تکلیف واقعی فعلی است ما علم به همچنین خطابی که ظهور معتبر داشته باشد در فعلیت حکم واقعی دیگر نداریم. چون اگر آن خطاب در آب باشد قرینه پیدا کردیم که فعلی نیست ودر مورد سیب هم که اصلا مشکوک است که آن خطاب شاملش بشوذ. ولذا دیگر هم آب را می توانیم بخوریم و هم سیب را.

حتی در ترخیص تخییری هم مرحوم آخوند همین را می گوید، می گوید اگر شما علم اجمالی داشتید یکی از دو آب نجس است، اما مضطرید یکی از این دو را بخورید. اضطرار تجویز کرد شرب احدهمای لابعینه را. ولی ما به شما تجویز می کنیم شرب کلا المائین را. چرا؟ برای اینکه آنی را که اختیار می کنید برای دفع اضطرار، که مسلّم مولا اذن داده در شربش، اگر حرام واقعی هم بود مولا اذن در شربش داده است. پس او حرام فعلی نیست یقینا. آن فرد آخر هم اصلا معلوم نیست که حرام باشد، پس شما علم اجمالی به حرام فعلی فی البین ندارید.

ما عرضمان این است که از نظر عقلی مرحوم آخوند درست می گوید، ما علم نداریم به تکلیف فعلی فی البین، با وجود اذن شارع در ارتکاب احدهمای معین یا احدهمای لابعینه. اما از نظر عقلاء این تکلیف واقعی هیچ قصوری ندارد. موضوعش محقق است پس تکلیف فعلی است، به مقداری که احراز بکنیم که اذن درمخالفت داریم، عقلاء می گویند مشکلی نیست. اما مازاد بر مقدار بر اذن در مخالفت مجوز نداریم که بیشتر از آن مقدار مأذون ما مخالفت بکنیم. اذن داد شارع در مخالفت احتمالیه این تکلیف معلوم بالاجمال، حالا یا مخالفت احتمالیه علی وجه التعیین که این آب را می توانی بخوری نه آن سیب را، اذن در اکل سیب نداد، یا مخالفت احتمالیه تخییریه در مثال اضطرار الی شرب احدهمای لابعینه، عقلاء می گویند شما اذن داری در مخالفت احتمالیه. به چه جرأتی مخالفت قطعیه می کنی این تکلیف معلوم بالاجمال را؟ به ذهن عقلائی تکلیف معلوم بالاجمال تکلیفٌ تام تحقق موضوعه فتحققت الحرمة وصارت الحرمة فعلیة بالنظر العقلائی، عقلاء منجز می دانند این علم اجمالی را نسبت به حرمت مخالفت قطعیه. والعرف ببابک، شما بپرسید اگر ما فهمیدیم یکی از این دو کار ممنوع است از نظر قانون، ولکن ما مجبوریم یکی از این دو کار را انجام بدهیم، آیا عقلاء مجور صادر می کنند که پش شما هر دو کار را هم انجام بدهید بلامانع است؟ ابدا. الضرورات تتقدر بقدرها یک امر ارتکازی عقلائی است.

سؤال وجواب: شما می گوئید علم اجمالی به هیچ وجه منجز نباشد بخاطر کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه، این یک اشکالی است که خود مرحوم آخوند هم در حاشیه رسائل ملتفت است، گفته خب چه کنیم با این حدیث، این حدیث می گوید تکلیف واقعی در موارد علم اجمالی فعلی نیست، ما که علم وجدانی به تکلیف فعلی نداریم در موارد علم اجمالی. فوقش علم داریم به خطاب تحریم، اما این خطاب تحریم وجدانا فعلی است؟ فوقش ظاهر است در فعلی بودن، خب کل شیء فیه حلال و حرام حاکم است. این محص فرمایش آخوند است طبق فهم ما. کل شیء فیه حلال و حرام حاکم است، می گوید من به شما می گویم حکم واقعی در موارد علم اجمالی فعلی نیست. خب لازمه اش این است که دیگر علم اجمالی منجز نباشد الا ما خرج بالدلیل، مثل «مائین مشتبهین یهریقهما و یتیمم» داریم، «ثوبین مشتبهین یصلی فیهما معا» داریم، قطیعه غنم که علم داریم یکی از أنها موطوئه است داریم یقرع بینها. خب مرحوم آخوند چه کار باید بکند؟ یا باید ملتزم بشود به اینکه علم اجمالی دیگر منجز نیست الا در موارد منصوصه و ما اشبهها، خب این مطلبی است که عرض کردیم آقای زنجانی ملتزم شده اند، ولی مرحوم آخوند ظاهرا ملتزم نیست. لابد باید ادعای انصراف بکند، بگوید در ارتکاز عقلاء چون ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی نقض غرض حساب می شود می گویند این چه تکلیفی است که تا مردد شد موردش بین دو طرف، شل شد. لاتشرب الخمر، این مایع خمر است نباید بخوری، حالا با آب قاطی شد بخور نوش جانت. این چه تکلیف و قانون و ودینی است. این ارتکاز مناقضه عقلائیه موجب می شود کل شیئ فیه حلال و حرام منصرف بشود به شبهات غیر محصوره و شبهات محصوره ای که بعض اطرافش خارج از محل ابتلاء است و یا مانع دیگری دارد. این بیانی است که باید در جای خودش بحث بکنیم.

سؤال وجواب: دیگر بنا شد که اصل در علم اجمالی طبق کل شیء فیه حلال و حرام که در شبهات موضوعیه است عدم منجزیت باشد حتی در شبهات محصوره. الا ما خرج به این نصوص خاصه ثوبین مشتبهین و مائین مشتبهین، وما شابه ذلک، حالا ثوبین و مائین مشتبهین نبود رمانین مشتبهین بود، تفاحین مشتبهین بود، اما دیگر آن علم های اجمالی غیر متعارفیث که درست می کنند که کم له من نظیر فی الفقه، آنها به نظر مثل ایشان لابد منجز نیست.

یک مطلبی آقای سیستانی دارند، ایشان معتقدند منجزیت علم عقلائیه است، نیاز ندارد علمی که ناشی است از مناشئ غیر عقلائیه مثل وسواس مثل خواب نیاز ندارد شارع بگوید لاتعمل و لایجب علیک العمل بقطعک الحاصل من الرؤیا، اصلا عقلاء منجز نمی دانند. ولذا ایشان در عروه قبول کرده کلام صاحب عروه را که لاعبرة بعلم الوسواسی فی الطهارة و النجاسة. این معنایش این است که اصلا حق الطاعة مولای حقیقی هم تابع اعتبار عقلاء است، چون منجزیت قطع به تکلیف یعنی حق الطاعة مولا. منجزیت قطع یعنی چی؟ من قطع دارم که این دیوار سفید است پس این قطع من منجز است؟ یعنی چی؟ منجزیت قطع یعنی لزوم طاعت مولا در موارد تکلیف مقطوع به. خب اگر ما بیائیم بگوئیم این منجزیت عقلائیه است یعنی لزوم طاعت مولا در موارد تکلیف مقطوع به ثابتٌ بجعل العقلاء.

آنوقت طبعا ما تابع مقدار جعل عقلاء هستیم می بینیم عقلاء در قطع ناشی از وسواس اعتبار نکرده اند لزوم اطاعت را برای مولا در موارد قطع به تکلیف که ناشی است از وسواس ویا مناشئ غیر عقلائیه دیگر.

ما اول یک مقدار استیحاش می کردیم که مولویت خدا مولویت ذاتیه است نه اعتباریه، والا لزم الدور. خدا بگوید که من از نظر عقلی حق الطاعة ندارم، ولی جعل می کنم لزوم اطاعت خودم را، این مستهجن است. خب هذا اول الکلام، شما مولویت نداری از نظر عقل پس چه جور جعل می کنی مولویت و لزوم اطاعت را برای خودت؟ خود این جعل مولویت باید از مولا صادر بشود، والا هر کسی می آید می گوید من جعل کردم مولویت را برای خودم. اینکه نمی شود. ما اول استیحاش می کردیم می گفتیم مولویت مولای حقیقی محال است مولویت جعلیه باشد، بلکه مولویت ذاتیه است، لزوم اطاعت خدا ثابت است به حکم عقل نه به جعل جاعل و اعتبار معتبر. ولی بعد فکر کردیم دیدیم محال نیست اینکه مولویت خدا ثابت باشد نه به جعل خود خدا که مستهجن است که شخص بگوید من برای خودم جعل حق مولویت کردم، جعل کردم که باید مردم گوش به حرف من بدهند. خب می گویند شما چه کاره ای که برای خودت جعل مولویت می کنی؟ اما اگر عقلاء بیایند جعل مولویت برای یک شخصی بکنند این محذوری ندارند. آنوقت این مصحح می شود برای عقاب از نظر عقل. موالی عقلائیه وقتی عقاب می کردند عبدشان را بخاطر معصیت، عقلا که این مولا قبیح مرتکب نمی شد، عقلا که ظلم نمی کرد این مولا که چرا عبدت را عقاب می کنی. در طول اعتبار مولویت توسط عقلاء، عقل دیگر می گوید عقاب این مولای عقلائی نسبت به این عبد عاصی ظلم نیست قبیح نیست. خب حالا راجع به خدا هم اگر عقلاء اعتبار مولویت بکنند محال پیش نمی آید. بعد بگوئیم عقلاء اعتبار کرده اند لزوم اطاعت خدا را در مواردی که قطع به تکلیف خدا از طریق متعارف حاصل بشود نه از طریق رؤیا.

این مطلب عرض کردم محال نیست، ولی انصافا خلاف وجدان است. آقا من قطع دارم خدا فرموده این آب را نخور، خودش هم نفرموده اذنت لک فی شرب هذا الماء إذا قطعت بحرمته من طریق الوسواس، خودش نفرموده، اگر بفرماید که ما قبول داریم، ولی همینکه خود ما حساب می کنیم قطعمان ناشی از وسواس است بعد بگوئیم ما معذوریم؟ بابا من دارم می بینم که این آب نجس است، من دارم می بینم که خدا خوردن آب نجس را حرام کرده است، وجدان درک می کند من مستحق عقاب هستم اگر این آب را بخورم. عقلاء خیلی عرضه دارند بروند راجع به موالی عقلائیه تصمیم گیری بکنند.

پس وجدانا به وجدان عقل عملی لزوم اطاعت خدا لزوم ذاتی است نه مجعول به جعل عقلائی ولو محال نیست وممکن بود که اینطور باشد. وجدانا من مستحق عقاب هستم وقتی این آب نجس را می خورم. حالا از طریق خواب یا رمالی قطع پیدا کردم که این آب محرم الشرب است. باشد.

بله اگر خود شارع بگوید اذنت لک فی شرب هذا الماء الذی قطعت بحرمته من طریق الرمالی أو السواسی، عیب ندارد، صاحب مسأله است خودش اذن داده است.

آقای صدر فرموده: محال است شارع اذن بدهد در ارتکاب مخالفت قطع. چرا؟

ایشان فرموده: این اذن در شرب این آب المقطوع بحرمته این اذن ظاهری است یا اذن واقعی؟ اگر اذن واقعی است، اجتماع این اذن واقعی با تحریم واقعی شرب این ماء اجتماع حکمین واقعیین متضادین می شود. من قاطع دارم می بینم این آب تحریم واقعی دارد بعد بگویم ترخیص واقعی هم دارد؟ این اجتماع ضدین می شود به نظر من قاطع. اجتماع حکمین واقعیین متضادین محال است چون تنافی دارد در مرحله ملاک و مبدأ ودر مرحله روح حکم. روح تحریم واقعی مبغوضیت فعل است، روح ترخیص واقعی عدم مبغوضیت لزومیه فعل است. هم مبغوضیت لزومیه دارد و هم عدم مبغضویت لزومیه این محال است. هم مفسده لزومیه دارد و هم عدم مفسده لزومیه این محال است. کسی تا حالا اجتماع حکمین واقعیین متضادین را معقول ندانسته که ما نفر دومش باشیم.

پس باید بگوئید که ترخیص در ارتکاب شرب این آب ترخیص ظاهری است تا بشود جمع بشود با تحریم واقعی.

آقای صدر فرموده تحریم ظاهری یعنی چی؟ یعنی در مرحله شک و اشتباه حرام به حلال مثلا مولا می بیند سر دو راهی قرار گرفته است، از یک طرف غرض لزومی تحریمی را بخواهد حفظ کند، باید بگوید یجب الاحتیاط به اجتناب هذا الشیء، بخواهد غرض ترخیصی اش را حفظ کند که مکلف مرخص العنان باشد حتی در این فرض شک، باید جعل برائت بکند. آنوقت یا باید حفظ غرض لزومی را مقدم بکند یعنی مواظبت کند غرض لزومی اش محفوظ بماند بگوید یجب الاحتیاط، یا حفظ غرض ترخیصی را مقدم کند یعنی می خواست مکلف مرخص العنان باشد حفظ بشود مرخص العنان بودن مکف در فرض شک بگوید انت مرخص العنان. هر دو تا کار با هم انجام نمی شود. آنوقت مولا یک مرجحات پیش خودش دارد که آیا حفظ غرض لزومی را مقدم کند یجب الاحتیاط بگوید، یا حفظ غرض ترخیصی را مقدم کند کل شیء لک حلال بگوید. این دیگر مربوط به عالم مرجحات جعل حکم ظاهری ترخیصی یا تنجیزی است.

آقای صدر می گوید در مانحن فیه این قاطع خودش را موضوع نمی بیند برای حکم ظاهری. چون موضوع حکم ظاهری موارد اشتباه حلال به حرام است یا موارد اشتباه واجب به غیر واجب است. خب این قاطع می گوید اینجا جای اشتباه نیست من یقین دارم این آب خوردنش حرام است، اشتباه نشده غرض تحریمی با غرض ترخیصی. یقینا اینجا غرض تحریمی هست. من خارج هستم از محدوده علاج تزاحم حفظی. ایشان اسم این کار را که یا باید حفظ غرض لزومی بشود یا حفظ غرض ترخیصی اسمش را می گذارد التزاحم الحفظی. این مکف می گوید من خارجم از محدوده این تزاحم حفظی، من یقین دارم اینجا تزاحمی نیست. غرض لزومی هست مشتبه هم نیست با غرض ترخیصی. من خارجم از محدوده جعل حکم ظاهری. این فرمایش آقای ترخیصی.

پس الترخیص فی شرب الماء النقطوع بحرمته محال سواء کان الترخیص واقعیا أو ظاهریا.

اقول: جواب آقای صدر یک کلمه است. اینهایی که شما می فرمایید که موضوع حکم ظاهری اشتباه غرض ترخیصی ولزومی است در نظر مکلف، این کجا نوشته شده است؟ در آیات وروایات که ما پیدا نکردیم بگوید موضوع حکم ظاهری اشتباه الغرض اللزومی و الترخیصی است بنظر المکلف.

اگر خطابات احکام ظاهریه را می گوئید، بله، رفع ما لایعلمون موضوعش شک است، ما که به اینها نمی خواهیم تمسک کنیم. ما می گوئیم دلیل خاص بیاید بگوید من قطع بحرمة هذا الماء من طریق الوسواس فهو مأذون فی ارتکابه. چرا؟ برای اینکه این قطع در مجموع که مولا حساب می کند کثیر الخطاء است، در معرض خطاء است کثیرا. خود مولا می گوید رها کن این مکلف را. خب این مکلف هم مثل بقیه مکلف هایی که وسواس هستند و قطع پیدا می کنند از طریق وسواس، هر کدامشان را که سؤال کنی در هنگام قطع می گوید من اشتباه نکرده ام. اما من مولا که می دانم درصد اشتباه در قطع ناشی از وسواس بالاست، ولذا قطع وسواسی قصور در کاشفیت دارد. من در مجموع مصلحت تسهیل را در این می بینم که اذن بدهم در ارتکاب شرب این آبی که قطع به حرمتش پیدا شده است از طریق وسواس. از نظر مولا قطع وسواس موضوع برای تزاحم حفظی است. چون مولا می بیند که اگر بیاید بگوید باید وسواس احتیاط کند، یک ملت وسواس باید تحویل جامعه بدهیم. مردم رفته اند کره ماه را فتح کرده اند ولی آقا هنوز در فکر نجاست اعضاء بدنش هست. خب مولا چکار می کند؟ می آید می گوید مصلحت تسهیل اقتضاء می کند که چون قطع وسواس کثیر الخطاء است ما اذن در ارتکاب بدهیم، بیشتر از این ما در حکم ظاهری نیاز نداریم. قصور در کاشفیت باشد، حالا قصور در کاشقیت گاهی ناشی از شک است و گاهی ناشی از قطعی است که در معرض کثرت خطاء است.

پس فع منجزیت قطع ممکن است. حالا واقع شده یا نه، ما برایمان مشکل است بگوئیم واقع شده است. حتی در آن قطع وسواس به چه دلیل منجز نیست؟ حالا یک روایتی داریم صحیحه عبدالله بن سنان گفت؟ رجل مبتلی بالوضوء والصلاة وعاقل، قال وأیّ عقل له وهو یطیع الشیطان؟ قلت کیف یطیع الشیطان؟ قال سله من أین یأتیه ذلک، فیقول من عمل الشیطان. خب این ظهور ندارد که موارد قطع وسواسی را هم شامل می شود. اول کلام است که این شخص قاطع مطیع شیطان باشد. قاطع است. چرا مطیع عقل نباشد؟ منجزیت قطع عقلیه است این مطیع عقل است نه مطیع شیطان. آنجایی مطیع شیطان است که هی به شکش اعتناء می کند.

این راجع به منجزیت.

اما راجع به معذریت، به نظر ما امکان ندارد سلب معذریت، مگر قطعی که ناشی باشد از سلوک مقدمات غیر عقلائیه، یا سلوک مقدماتی که خود شارع نهی بکند بگوید از این مقدمات نرو. اما جائی که مسلوک مقدمات نیست، آقا من شب خوابیدم مثل شما، در خواب دیدم فرض کنید حضرت ابالفضل را دیدم به من فرمود باید فلان کار را انجام بدهی، ومن هم یقین پیدا کردم باید این کار را انجام بدهم، یا فرمود مجازی و مأذونی فلان کار را انجام بدهی، ترخیص داد، قطع پیدا کردم بر من جائز است این کار. طبق نصوص شرعیه هم اطلاقات می گوید حرام است ولی من قطع پیدا کردم که حضرت عباس در عالم رؤیا فرمود حلال است بر تو. من که قطع دارم تا قطعم از بین نرفته احتمال نمی دهم تکلیف مولا را مخالفت کنم چه جوری می خواهند من را مستحق عقاب بکنند؟ آقا مثل روز روشن است که این کار بر من حلال است، در تاریخ هست که خواب دید که حضرت رقیه چند بار به خواب او آمد گفت قبرم دارد خراب می شوم، رفت قبر را شکافت دیدند که آب آمده آنجا و دارد قبر خراب می شود. با اینکه نبش قبر حرام است ولی قطع پیدا کرد که الان حلال است. چه کارش بکنیم؟ کاری نمی شود کرد. فقط می شود دست وپایش را گرفت نگذارید برود این کار را بکند. اما نمی شود گفت تو معذور نیستی. بابا من احتمال نمی دهم حرام باشد یعنی چی معذور نیستم؟

فقط می توانی بگوئی جائی که سلوک مقدمات قطع دست خودش هست، می رود پیش رمال و جن گیر، آقا اینقدر نرو پیش رمال، اگر از این راه قطع پیدا کردی به اینکه فلان چیز حلال است ولی واقعا حرام بود معذور نیستی. بله این ممکن است. حالا یا این مقدمات غیر عقلائیه باشد که معذور نیست واقعا، شارع هم بگوید از طریق قیاس نرو سراغ تحصیل قطع، عقلاء هم بگویند می توانی بروی ولی وقتی شارع گفت نرو دیگر معذور نیستیم ما. اما سلوک مقدماتی اگر در کار نباشد، اتفاقا قطع پیدا کنم از رؤیا، سلب معذریت این قطع ممکن نیست.

هذا کله فی القطع. اما اطمینان یک حساب دیگری دارد، این را یک مقدار بحث می کنیم.

یک نکته هم بحث می کنیم که حجیت به معنای منجزیت و معذریت نیست، اثر متعارف حجیت منجزیت و معذریت است، والا فتوای فقیه در حق صبی حجت است با اینکه بحث منجزیت و معذریت نیست. این را هم روز شنبه توضیح می دهیم انشاءالله.

جلسه 580

شنبه 21/12/89

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 حجیت قطع بود. ما به این نتیجه رسیدیم که حجیت قطع ذاتیه است، یعنی نیاز به جعل و اعتبار ندارد. ولکن حجیت قطع به معنای منجزیت آن قابل ردع است. در حقیقت موضوع حکم عقل به منجزیت می شود قطع به تکلیف مع عدم ترخیص الشارع فی مخالفة القطع. موضوع منجزیت مرکب می شود از دو جزء: جزء اول قطع به تکلیف است، وجزء دوم عدم وصول اذن شارع در مخالفت قطع است. این دو جزء اگر محقق شد عقل حکم می کند به منجزیت قطع بلاحاجة الی الجعل و الاعتبار.

وهمینطور موضوع معذریت قطع به ترخیص است مع عدم نهی المولا عن سلوک مقدمات خاصة لتحصیل القطع. اگر قطع به تخریص داشتیم این قطع به ترخیص ناشی نبود از سلوک مقدماتی که عقلاء آن را به عنوان مقدمات عقلائیه قبول ندارند یا شارع نهی کرده باشد از آن. اگر قطع پیدا بکنیم به ترخیص، همچنین مقدماتی را هم ما برای تحصیل قطع دنبال نکنیم این قطع معذر است. اما اگر رفتیم مقدماتی را برای تحصیل قطع طی کردیم که این مقدمات یا مقدمات عقلائه نبود مثل رمل و جفر ویا منهی عنه شارع بود مثل قیاس، دیگر موضوع معذریت قطع از بین می رود.

این معنایش این نیست که معذریت قطع ذاتیه نیست، معنایش این است که معذریت ذاتی قطع خاصی است قطعی که اخطأ قصورا، اینکه مرحوم آخوند در کفایه فرموده است: لا اشکال فی کون القطع عذرا فیما اخطأ قصورا و منجزا فیما اصاب.

البته ما که معنا می کنیم حجیت را به منجزیت و معذریت، این تفسیر به اثر غالب هست نه اثر دائم. حجیت همه جا اثرش منجزیت و معذریت نیست. روایاتی که راجع به استحباب مثلا جمعه هست، خب شما این روایات را می فرمائید حجت هست یا حجت نیست؟ حالا آقایانی مثل مرحوم علامه طباطبائی در باب تفسیر ظاهر کلامشان این است که روایات حجت نیست چون منجز و معذر نیست، در اینکه آیه شریفه به این معنا هست یا به این معنا نیست چون مربوط به حکم فقهی نمی شود پس بحث از اینکه حجة معنا ندارد. خب حجة یعنی منجز و معذر؟! خب این آیاتی که مربوط به آیات الاحکام نیست حجیت خبر واحد در اینها به چه معناست. ولذا می گویند حجیتی ندارد خبر واحد در غیر آیات الاحکام وفقه الاحکام. مشکل فقط غیر آیات الاحکام نیست، خود آیات الاحکام، آیات استحبابیه روایات استحبابیه، مثل استحباب غسل جمعه، استحباب نماز شب که نماز شب آیا یازده رکعت است یا سیزده رکعت. برخی معتقدند نماز شب سیزده رکعت است، نافلة الفجر جزء نماز شب است. حالا از روایات برخی استظهار کرده اند که نماز شب یازده رکعت است آن هم انسان می تواند اکتفا کند به همان نماز شفع و وتر، اگر کسی دید وقت تنگ است یا خودش حوصله ندارد، آن چهار نماز دو رکعتی را نمی خواند فقط نماز شفع و وتر می خواند و این مستحب است، یا فرض کنید که یک عده ای می گویند نماز شب سیزده رکعت است و حتما باید آن دو رکعت فجر را هم بخوانیم. اینکه حتما بخوانیم یا لازم نیست بخوانیم در این باب به معنای این نیست که منجز و معذر هست. حالا نماز شب نخوانیم احتمال عقاب نمی دهیم. پس منجز است یعنی موجب استحقاق عقاب است بر ترک نماز شب؟ بر ترک غسل جمعه؟ اینکه نیست. یا معذر است یعنی مؤمّن از عقاب است؟ این هم که نیست. پس منجزیت را باید به چه معنایی بگیریم؟ ما فقط بگوئیم احکام الزامیه در جاهایی که احتمال حکم الزامی می دهیم فقط در آنجا بحث حجیت پیش می آید، اما جایی که احتمال حکم الزامی نمی دهیم بحث این است که این مستحب است یا مستحب نیست، اینجا بگوئیم حجیتی ندارد قطع یا خبر واحد؟ این چیزی نیست که کسی به آن ملتزم باشد. یا شما در همین نماز شب شک می کنید وضوء داشتید یا نه، استصحاب می کنید بقاء وضوء را و قاعده فراغ جاری می کنید. یعنی چه؟ حجیت استصحاب یا حجیت قاعده فراغ به چه معناست؟ مؤمن از عقاب است؟ حالا من قطع پیدا کنم که وضوء نداشتم، بگویم خدایا ما دیگر یک نمازی خواندیم ما تلاشمان را کردیم حالا فهمیدیم که وضوء نداشتیم، دیگر خودت به کرم خودت دوست داری ثوابی به ما بده، ما که دیگر حال نداریم یک بار دیگر نماز شب بخوانیم. خب علم داریم به خلل در وضوء، باز شما بحث از عقاب مطرح نمی کنید؟ حالا قاعده فراغ در موارد شک چی می خواهد بگوید؟ می خواهد بگوید شما امن از عقاب دارید؟ ما که امن از عقاب داشتیم. یا مثلا در مورد صبی ممیز، صبی ممیز که احتمال تکلیف نمی دهد، بله هر کجا احتمال تکلیف داد می شود مکلف عقلی، عقل به او می گوید چون احتمال تکلیف منجز است باید بروی دنبال حجت. اما صبی ممیز می خواهد ببیند که غسل جمعه مجزی از وضوء هست یا نیست می آید تقلید می کند از مراجعی که می گویند کل غسل واجب أو مستحب ثبت استحبابه بدلیل معتبر کغسل الجمعة یغنی عن الوضوء الا غسل الاستحاضة المتوسطة فإنه لایغنی عن الوضوء. خب این صبی ممیز می گوید ما که مبتلا به استصحاضة متوسطة و غیر متوسطه نیستیم، می خواهیم برویم غسل جمعه بکنیم، آقایانی مثل آقای خوئی و سیستانی هم که فرمودند کل غسل واجب أو مستحب یغنی عن الوضوء. خب نماز ظهر و عصرمان را بدون وضوء می خوانیم. یا امثال این احکام. خب اینجا که بحث منجزیت و معذریت معنا ندارد. پس حجیت در این موارد به چه معنا هست؟ ما انشاء الله در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی آنجا حجیت را معنا می کنیم، فقط اجمالا اینجا عرض کنم حجیت اثر غالبش منجزیت و معذریت است، والا صبی ممیز فتوای مجتهد در حق او حجت است. ولذا مثل آقای خوئی و سیستانی و تبریزی فتوا می دادند می گفتند اگر صبی ممیز از مرجعی تقلید کرد وآن مرجع قبل از بلوغ این شخص فوت کرد، حالا که این صبی بالغ شده یجب علیه البقاء علی تقلید ذلک المجتهد إذا کان اعلم. اگر مقلَّد شما در هنگامی که صبی ممیز بودید اعلم بوده از مراجع فعلی ولو به مقتضای استصحاب اعلمیت، بالاخره حضرت امام و مرحوم آقای خوئی اینها استصحاب اعلمیت دارند، بالاخره چند لباس بیشتر پاره کرده اند در عالم فقاهت تا این مرجع فعلی، خب اگر کسی تقلید کرد از حضرت امام یا آقای خوئی ولو در حالی که صبی ممیز بوده، تا ثابت نشود به حجت شرعیه اعلمیة المرجع الحی من ذاک المرجع المتوفی یجب علیه البقاء علی تقلید ذلک المرجع المتوفی استصحاب اعلمیت دارد ولو در آن زمان صبی ممیز بوده است. فحص هم لازم نیست که آدم فحص کند که مرجع زنده اعلم شده یا نشده، استصحاب اعلمیت استصحاب در شبهات موضوعیه است نیاز به فحص هم ندارد که بگردیم ببینیم مرجع زنده اعلم شده یا نه، انشاء الله که اعلم نشده است.

پس صبی ممیز که می گوید من مقل آن مرجع بزرگ بودم در حال صباوت گفته اند آن فتوی برای تو حجت بوده، خب حجیت فتوی به معنای منجزیت و معذریت که در حق صبی ممیز معنا پیدا نمی کند. حالا اینکه معنایش چیست انشاء الله بحث مفصلش را در بحث جمع حکم واقعی و ظاهری عرض می کنیم. این یک مطلب.

مطلب دوم: راجع به حجیت قطع ما بحث کردیم، اما جای بحث از حجیت اطمینان خالی است. اصل مسلم گرفته شده است حجیت اطمینان. گفته اند علمٌ عادیٌّ، عرف این را علم می داند وعمومات جواز عمل به علم شاملش می شود. اصلا در کتاب منتقی الاصول فرموده اند که: اغلب تشخیص های عقلاء بر اساس اطمینان است نه بر اساس قطع. و یقینا شارع ردع نکرده از سیره عقلاء، چون اگر ردع می کرد باید یک طریق جایگزین آن اختراع می کرد. این اطمینان و ظهور دو حجتی هستند حجت عقلائیه اند حجت جعلیه اند نه مثل قطع که حجت ذاتیه است، اما حجتان نقطع بعدم بدیل لهما. چون اگر شارع این دو تا حجت را قبول نداشت بدیل قرار می داد. فرق می کند با بحث خبر ثقه. حالا خبر ثقه حجت نباشد شاید شارع گفته باید اطمینان پیدا کنید، اطمینان حجت است، اما ظهور معتبر نباشد یا اطمینان معتبر نباشد این باید دم ودستگاه دین عوض بشود، وهمچنین چیزی که نشده است.

بعد ایشان می فرمایند که پس حجیت اطمینان هیچ شکی ندارد.

اقول: این فرمایش ایشان ناتمام است. اینکه معمولا مردم بر اساس اطمینان عمل می کنند و شاهدش این است که به مجرد تشکیک اطمینانشان زائل می شود و احتمال خلاف می دهند به مجرد تشکیک دیگران، این درست نیست. مناشئ قطع مردم مناشئ متعارفه است که به ادنی تشکیک قطع مردم زائل می شود. اینکه اطمینان نیست این قطع است. الان این آقا قاطع است، منتهی سبب قطع سبب قوی نیست سببی است که یزول بالتشکیک. این غیر از اطمینان است که خود شخص مطمئن است الان ولی به این معنا که احتمال خلاف هم می دهد، می گوید بله احتمال خلاف می دهم اما این احتمال خلاف آنقدر ضعیف است که قابل اعتناء نیست. بحث در حجیت این اطمینان هست که شخص بالفعل اعتراف می کند که من احتمال خلاف می دهم. مثل همینی که آقای سیستانی وآقای صدر در شبهه غیر محصوره فرموده اند. 199 تا آب بود یک کسی آمد یک کسی آمد یک گلاب بی رنگ و بو قاطی این 199 آب کرد، هر کدام از این آبها را که نگاه می کنیم احتمال اینکه گلاب باشد یک به دویست است. آقای صدر و آقای سیستانی فرموده اند با این مایع اول وضوء بگیر، احتمال اینکه آب مضاف باشد یک به دویست است ضعیف است. ظهر که می شود می گویند با آب دوم هم می توانی وضوء بگیری. دویست تا وضوء در این چند روز ما گرفتیم با این آبها، هر کدام از وضوء هایمان را که می گرفتیم تلفن می زدیم به دفتر مرجع تقلید می گفتند بله طبق نظر آقای صدر و آقای سیستانی اشکال ندارد چون الان اطمینان دارید که این آب است.

بله بعد از اینکه دویست تا وضوء گرفتید و دویست تا نماز خواندید، علم اجمالی دارید که یکی از این نمازهایتان با وضوء باطل بوده با گلاب. خب آن اگر قضاء دارد قضاء می کنید، احکام علم اجمالی بار می کنید، اما هیچ مشکلی در خارج پیدا نمی شود برایتان.

اگر یک منجزیت عقلائیه ای در این موارد مطرح بکنند که این آقا بیاید خمر را قاطی دویست تا آب بکند، بعد هم بگوید دویست بار که خوردیم بالاخره آخرش یک خمری خورده ایم.

ممکن است بگوید عقلاء این را منجز می دانند، چون آقای سیستانی می گوید اگر محتمل قوی باشد ولو احتمال ضعیف باشد، این احتمال ضعیف منجز است عند العقلاء.

ما عرضمان این است که اینجا احتمال خلاف هست، بحث در اینجاست، نه در جایی که طرف فعلا احتمال خلاف نمی دهد، ولکن سبب این قطعش سببٌ یزول بإبداء الاحتمال والتشکیک. خب خیلی ها از عوام همینجورند. البته عوام در اصول دین اینجور نیستند، عوام در اصول دین خیلی ایمانشان از ما آخوندها قوی تر است، اما در مسائل فروع دین اینجورند، قطع دارند، ولو تا یک روحانی چیزی به آنها می گوید می گویند شاید درست می گوید ولی تا وقتی تشکیک نشده قطع دارند. بحث در اینجاست.

مرحوم ایروانی فرموده شما خیالتان راحت باشد، اصلا اطمینان حجت است علم حجت نیست. اصلا عقلاء در موارد قطع هم تا رکون نفس و سکون نفس پیدا نکنند عمل نمی کنند به قطع. شمائی که می آیید تشکیک می کنید در حجیت اطمینان، مرحوم ایروانی فرموده من اصلا حجیت قطع را قبول ندارم. قطعی که به مرحله سکون نفس نرسد حجت نیست. آن سکون نفس که برای مردم پیدا شد او منشأ حجیت است. احتمال خلاف اگر ندهند ولی سکون نفس پیدا نشود خب عمل نمی کنند به قطع. ولی اگر احتمال خلاف بدهند اما چون ضعیف است یکون نفس پیدا بکنند، عمل می کنند به سکون نفس. حالا ایشان مثال نزده اند، ممکن است کسی مثال بزند به اینکه شما نصف شب هیچ وقت قبرستان تاریک نمی روید با اینکه احتمال نمی دهید که مرده ها به شما آسیب برسانند اما چون سکون نفس ندارید هیچ وقت این کار انجام نمی دهید که نیمه شب به قبرستان تاریک بروید.

اقول: این مطلب که درست نیست، حالا ما نمی رویم غیر از منجزیت و معذریت است. بله ما نمی رویم، چون سکون نفس نداریم اعصاب خودمان را خراب نمی کنیم، می گویم من بروم آنجا دچار وحشت می شوم، اما بحث منجزیت ومعذریت است نه بحث جری خارجی بر وفق قطع. بلا اشکال قطع منجز و معذر هست ولو موجب سکون نفس نشود.

سؤال وجواب: مراد از عمل عقلاء، عمل عقلاء در نظام معاش نیست، مراد عمل عقلاء در مقام احتجاج است. عقلاء در نظام معاش مراتب اغراضشان فرق می کند، گاهی آنقدر غرض مهم است که به اطمینان هم عمل نمی کنند. اطمینان دارد که شما وقتی پولش را می گیری و بنا داری تا فردا هم پس بدهی زنده ای و اطمینان هم دارد که پولش را پس می دهی، اما اینطور به شما پول نمی دهد از شما چک می دهد. اطمینان دارد که این پول می رسد به دست شریک تجاری اش در فلان کشور، اما به اطمینان عمل نمی کند بلکه دنبال قطع می رود. در جائی که غرض عقلاء وصول به واقع است مراتب غرض فرق می کند. اگر غرض مهم باشد چه بسا به اطمینان هم عمل نمی کنند، واگر غرض عادی باشد ممکن است به رجاء واحتمال هم عمل کنند. بحث در مقام احتجاج است. در مقام احتجاج صحبت این است که اطمینان منجز و معذر است.

البته آقای سیستانی یک قیدی می زند که قید درستی است، می گوید اگر اطمینان حجت باشد قید ایشان را حتما لازم دارد، می گوید إذا کان ناشئا عن مناشئ عقلائیة، والا اطمینانی که ناشی از مناشئ عقلائیه نباشد نه منجز است و نه معذر.

اما اصل اینکه اطمینان ناشی از مناشئ عقلائیه اصل این هم حجت باشد محل اشکال است. مرحوم محقق عراقی در تعلیقه عروه اشکال کرده است. فرموده است ما دلیل نداریم بر حجیت اطمینان. ایشان فرموده اند که: اطمینان مخصوصا در موضوعات حجت نیست. اگر شما ادعا کنید که سیره عقلائیه بر حجیت اطمینان هست، ایشان می فرمانید که این سیره عقلائیه ردع شده است. کجا ردع شده است؟ در روایت مسعدة بن صدقة: والاشیاء کلها علی هذا حی یستبین لک غیر ذلک أو تقوم به البینة. فرمود همه چیز محکوم به حلیت است مگر اینکه بدانی حرام است یا دو شاهد عادل بگویند که حرام است. ایشان در عروة الوثقی محشی جلد 3 ص 482 فرموده اند این روایت رادع است از حجیت اطمینان، چرا؟ لابد برای اینکه وقتی یک شاعد عادل ثقه بیاید بگوید من دیدم در این آب خون افتاد آدم اطمینان پیدا می کند، ولی روایت می فرماید بخور این آب را، چون دو تا شاهد عادل که نگفته است. در یک روایت دیگری داریم راجع به جین دارد که؟ جبن حلال است الا أن یجیء شاهدان یشهدان أنّ فیه المیتة، دو تا شاهد عادل بگویند این جچبن از انفحه حیوان میته گرفته شده است. حالا یک شاهد اگر بگوید گفته می شود که نوعا اطمینان حاصل می شود، چون می گویند خبر ثقه مفید اطمینان است برای نوع، در حالی که فرمود قبول نکنید دو شاهد می خواهیم.

بعض اعلام آسید سعید حکیم ایشان هم اخیرا فرموده اند ما حجیت اطمینان را قبول نداریم. چرا؟ فرموده اند چون از دو حال خارج نیست: یا شما احتمال خلاف نمی دهید که می شود علم، یا احتمال خلاف می دهید، پس شما عالم نیستید، وقتی عالم نیستید به چه دلیل شما می توانید به ظن قوی عمل کنید؟ ظن قوی است، ظن قوی که علم نیست. إن الظن لایغنی من الحق شیئا، یعنی ولو بلغ ما بلغ، مادامی که علم نباشد لایغنی من الحق شیئا.

بعد ایشان شواهدی هم از روایات ذکر می کنند، در صحیحه زراره آمده است که در وسط نماز دیدی لباست خونی است وجدته رطبا خون هم تازه بود، بگو انشاء الله همین الان این خون روی لباس من افتاده، قبل از نماز نبوده است، لأنک لاتدری لعله شیء اوقع علیک، ایشان می فرمودند آخه این احتمال عرفی است؟ احتمال هست اما این احتمال عرفی است که احتمال بدهم موقع نماز خون افتاد روی لباس من؟

یا در آن روایت دارید که: إنی لأعترض اسوق و اشتری اللحم و ما اظنّ أنّ هؤلاء کلهم یسمون هذه البربر وهذه السودان، من می روم بازار گوشت می خرم گمان ندارم این بربرها و این سیاه ها که ذابح هستند اینها بسم الله بگویند موقع ذبح. ما اظن. ایشان گفته اند خب یعنی انسان بالاخره اطمینان پیدا می کند اگر اینجوری باشد که اینها بسم الله نمی گویند.

یا این موارد نجاسات واقعا اگر کسی بگوید من اطمینان ندارم به نجاست گفته می شود که خیلی مکابره است، خب چه جور اطمینان نداری به نجاست؟ یک ظرف چایی می گذارند در راه کربلا، هزاران نفر از این چایی می خورند، شسته هم نمی شود یا خیلی شسته بشود می زنند لیوان را در یک ظرف آبی که او هم شده مثل چایی. این ظرفهایی که کنار حرمها هست و همه دست می زنند، اما بناء فقهاء و بالاتر روش ائمه بر اجتناب نبوده است.

به نظر ما قطع نظر از این بحث های جزئی که ما قبول نداریم این جزئیات را که لعله شیء اوقع علیک در آن صحیحه زراره امام بر خلاف اطمینان سخن گفته اند. نه، امام فرمودند خب تو احتمال می دهی که بعد از شروع در نماز این خون تازه روی لباس تو ریخته باشد، حالا اگر طرف می گفت نه من احتمال نمی دهم، خب حرفی نداریم، دعوی نداریم. شاید این خون بعد از شروع در نماز نه الان، ممکن است رکعت چهارم باشد، بعد از شروع در نماز شاید این خون افتاده به لباس تو، شروع در نمازت در لباس پاک شاید بوده است. خب اگر طرف می گفت نه این احتمال آنقدر ضیعف ضعیف است که من مطمئن هستم به خلافش، شاید امام آنجا می فرمود نمازت را اعاده کن. امام ابداء احتمال فرمود، خون تازه بوده، خب خون تازه ممکن است بعد از شروع در نماز کسی راه می رفته دستش خونی بوده خورده به لباس ما.

یا و ما اظن أنّ هؤلاء کلهم یسمّون هذه البربر و هذه السودان، سندش که یک مقدار ضعیف است، حالا از جهت دلالت امام می فرماید گمان ندارم اینها بسم الله بگویند آیا یعنی اطمینان داریم که اینها بسم الله نمی گویند؟ بله علم اجمالی ممکن است پیدا بشود اما علم اجمالی منجز نیست، حالا من می خواهم بروم یک کیلو گوشت بخرم آیا مطمئن هستم که این را بسم الله نگفته اند. همین مرغ هایی که ما می خریم، خیلی از این مرغ هایی که ذبح می شود مشکل دارد اما ما مرغ نخوریم؟ خب این خلاف روش ائمه است. یکی از موثقین گفت من رفتم جایی دیدم که بسم الله را بالای سرش نوشته بود، ایشان ظاهرا می گفت بعضی جاها هم نوار را روشن می کنند ضبط می گوید بسم الله، می گفت ما اعتراض کردیم چرا این کار را کردی، گفت من که نمی توانم هر بار مرغ راسر می برم بسم الله بگویم، خب همین بس است دیگر بسم الله نوشته ام. ضبط را روشن می کند او می گوید بسم الله. بسم الله گفته است دیگر. بله اینها هست. حالا قطع نظر از اینکه گاهی اصلا فری اوداج اربعه هم نمی شود، یکی از رگها گاهی اصلا می ماند با این شدت و سرعت در کار. خب اینها هست، اما این معنایش این نیست که ما احتیاطا این مرغها را نخوریم. خب ائمه احتیاط نمی کردند شماها برای چی احتیاط می کنید؟ این خلاف روش ائمه است. اما معنایش این نیست که ما هر مرغی می خوریم اطمینان داریم که ذبح غیر شرعی شده، کی ما اطمینان داریم؟ هستند کشتارگاه هایی که بسم الله هم می گویند، وهستند هم کشتارگاهی که بسم الله نمی گویند. بالاخره شبهه کثیر فی الکثیر می شود. پس ما در ادله این جزئیات اشکال داریم، اما اصل مطلب را ما هم طرفدار محقق عراقی وبعض المعاصرین هستیم، واقعا اگر انسان احتمال خلاف بدهد عرف به این علم نمی گوید. اصرار دارید که هذا علم، کی می گوید این علم است. خب من وسواس هم نیستم در همان مثالی که یک آب از صد آب گلاب است من احتمال می دهم که آبی که وضوء می گیرم همان ماء مضاف باشد. اینها دلیلی بر حجیتش نیست. فالاطمینان إن رجع الی عدم وجود احتمال الخلاف فی النفس فهذا علم، منتهی علم ناش عن الذهن العرفی، ذهن عرفی داشت طرف و علم پیدا کرد و احتمال خلاف نمی دهد. او حجت است. اما اگر احتمال خلاف آدم بدهد وسواس هم نباشد به چه دلیل این ظن اطمینانی حجت است؟ ما هم این مناقشه را داریم.

یقع الکلام فی التجری غدا انشاءالله.

جلسه 581

یکشنبه 22/12/89

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 حجیت اطمینان به اینجا رسید که عرض کردیم همانطور که محقق عراقی مناقشه کرده اند در حجیت اطمینان، ودر کلام مرحوم شیخ انصاری هم در بحث حجیت خبر واحد آمده است که: قدر متیقن از سیره و اجماع وروایات حجیت خبر ثقه ای است که مفید اطمینان باشد ولو مفید قطع نباشد، این تعبیر مشعر به این هست که ایشان اطمینان را مطلقا حجت نمی دانند، والا اگر اطمینان حجیت بود من أیّ سبب حصل، چه اختصاصی و چه امتیازی برای خبر ثقه هست؟ خبر ثقه اگر مفید اطمینان باشد حجت است، خبر افسق الفساق هم اگر مفید اطمینان باشد از نظر مشهور مثل آقای خوئی حجت است. ولذا مرحوم ایراوانی در حاشیه کفایه فرموده است: ما اصلا برای خبر ثقه حسابی باز نمی کنیم، معیار حصول اطمینان است من ایّ سبب کان.

پس اینکه مرحوم شیخ فرموده است: قدر متیقن از سیره و اجماع وروایات حجیت خبر ثقه است فیما افاد الاطمینان، این یا دلیل است یا لااقل مشعر است به اینکه ایشان اطمینان را مطلقا حجت نمی داند. ما معتقدیم یا باید در نفس خود مکلف احتمال خلاف از بین برود، بشود علم، یا قطع نوعی وجود داشته باشد که به نظر ما قطع نوعی برای آن شخص غیر متعارف هم که لم یحصل له القطع حجت عقلائیه است.

نوع مردم اینجور هستند که اگر سه نفر خبری را بگویند قطع پیدا می کنند به صدق، ولی من قطع پیدا نکردم. چرا؟ تارة علتش این است که من مطالبی را می دانم که اگر به دیگران هم بگویم آنها هم تشکیک می کنند و قطع پیدا نمی کنند. این هیچ، اینجا قطع نوعی مردم برای من اعتبار ندارد. اما اگر آن منشأ تشکیک من به مردم بیان بشود باز مردم تعجب می کنند که چرا من به این سبب ها و این منشأهای شک اعتناء می کنم، می گویند آقا شما چه جور از این مطالب شک برایت حاصل می شود؟ ما نوعا یقین پیدا کردیم، این احتمالی که تو می دهی احتمال نیشغولی است. خب این در سیره عقلائیه حجت است. متعارف مردم قطع پیدا می کنند وفرد غیر متعارف که قطع پیدا نکرد منشأ شکش چیزی است که اگر به متعارف مردم بگوید باز متعارف مردم قبول نمی کنند. این در سیره عقلائیه حجت است.

اما اگر نوع مردم این احتمال خلاف در ذهنشان هست منتهی ضعیف است، این دویست تا مایع که یکی از آنها مضاف است هر کدام از این مایع ها را احتمال یک در دویست می دهند که همان ماء مضاف باشد. خب این احتمال در ذهن متعارف مردم هست. شما ادعا می کنید که این احتمال چون ضعیف است ولو در ذهن عقلاء ومتعارف مردم هست اعتناء به آن نمی کنند لشدة ضعفه، هذا اول الکلام، این برای ما ثابت نیست، اینکه نام این علم باشد برای ما ثابت نیست. اینکه در روایت داریم اگر پنجاه نفر بیایند راجع به یک مؤمنی چیزی را بگویند که نامناسب است ولی خودش بگوید من این کار را نکردم من این حرف را نزدم، شما از او قبول کن که این حرف را نزده است. نه اینکه صرفا اذن خیر باش، حالا او می گوید من این کار را نکرده ام شما هم در ظاهر بپذیر. نه، متفاهم عرفی از این روایت این است که احتمال بده که او راست می گوید. با اینکه این احتمال ضعیف است جدا. در روایت هست که امام کاظم علیه السلام به محمد بن فضیل فرمود: یا محمد کذب سمعک و بصرک عن اخیک فإن شهد عندک خمسون قسامة وقال لک قولا فصدقه وکذبهم.

واقعا این روایات می خواهد بگوید اطمینان یعنی آن ظن قوی که احتمال خلافش ضعیف هست شما آن احتمال ضعیف را الغاء نکن؟ آقا چهار شاهد عادل باید بگویند که طرف زنا کرده است، اگر بیایند بگویند که ما این دو نفر را لخت دیدیم در خانه کافی نیست.

حالا شما ممکن است بگوئید که شارع در اینگونه موارد به خصوص الغاء کرده حجیت اطمینان را، ولی ما دلیلی اصلا نداریم بر حجیت اطمینانی که به این معناست که احتمال خلاف را من اعتراف می کنم که احتمال خلاف هست ولکن ضعیف است. خب اگر احتمال خلاف هست پس شما علم ندارید.

سؤال وجواب: فصدقه یعنی حمل به صحت بکن یعنی بگو شاید درست می گوید. کذب سمعک و بصرک عن اخیک، بگو شاید درست می گوید. در یک روایت مرسله ای هست که شخصی را در یک خرابه ای دیدند بالای سر یک جنازه ای چاقوی خون آلود هم به دستش بود، او را گرفتند آوردند خدمت امیرالمؤمنین او اعتراف کرد که من قاتل هستم، حضرت هم طبق اعتراف خود او فرمود که قصاص کنید، بردند که قصاص بکنند شخصی آمد گفت قاتل من هستم این آقا قاتل نیست. امیرالمؤمنین به او فرمود تو که قاتل نبودی چرا اعتراف کردی؟ گفت من در خانه کنار آن خرابه گوسفندی را ذبح کردم نیاز به تخلی پیدا کردم، آمدم در این خرابه تخلی کنم، این جنازه را دیدم با تعجب داشتم به او نگاه می کردم عده ای ریختند و مرا گرفتند. خب اگر من می گفتم که من قاتل نیستم مرا کتک می زدند. خب واقعا اگر ما همچنین احتمالی بدهیم آیا موظف نیستیم بگوئیم خب احتمال که هست که این مورد اینگونه باشد. بسیاری از مشکلات خانوادگی و اجتماعی بخاطر همین سوء ظن هاست، طرف تا دید ظن قوی دارد به اینکه فلان شخص کار خلاف کرده است، اگر طلبه هم باشد می گوید من اطمینان دارم، قطع ندارم ولی اطمینان دارم. خب این به نظر ما به درد نمی خورد.

یقع الکلام فی التجری

تجری این است که انسان کاری بکند که حجت دارد که حرام است ولی واقعا حرام نبوده است. حجت داشته بر حرام بودن آن کار، منجز داشته، ولی واقعا حرام نبوده است. خب بحث می شود که آیا تجری به ارتکاب ما تنجزت حرمته ولکن لم یکن حراما واقعا آیا این تجری قبیح است؟ موجب استحقاق عقاب است؟ آیا این تجری حرام است ولو انشاءا حرام نباشد اما روحا آیا مبغوض شارع هست یا نه؟

این بحث تجری در فقه ثمرات زیادی دارد. مثلا مترجری فاسق است یا فاسق نیست. نهی متجری به عنوان نهیث از منکر واجب است یا واجب نیست. عمل متجری مثل وضوئی که با آبی گرفت که اعتقد أنه مغصوب توضأ وتمشی منه قصد القربة بعد معلوم شد که این آب مغصوب نبود، آیا وضوئش صحیح است یا صحیح نیست؟ یا مثلا علم اجمالی داریم یکی از این دو آب مغصوب است، با آب اول وضوء می گیریم به رجاء کونه مباحا وغیر مغصوب. خب این مصداق تجری است مخالفت احتمالیه علم اجمالی است، بعد اگر کشف شد که این آب مغصوب نبود آیا این وضوء صحیح است؟

خب اگر گفتیم که این فعل مصداق تجری چون هست قبیحٌ وصادرٌ من العبد علی وجه یبعّده عن المولی، این فعل مبعّد از مولاست، یا گفتیم چون قبیح است پس نمی شود خدا و شارع مقدس نسبت به این قبیح بغض نداشته باشد، شارعی که دنبال این است که مردم قبیح را مرتکب نشوند نمی شود نسبت به این قبیح بغض نداشته باشد و این قبیح محبوب مولا باشد، آنوقت نتیجه گرفته می شود که این وضوء باطل است، چون چیزی که مبعّد از مولاست لایصلح لأن یکون مقربا الیه، چیزی که مبغوض مولاست لایمکن أن یکون محبوبا للمولی، کما اینکه محقق عراقی فتوی داده است که این وضوء باطل است. اما آقای خوئی فتوی داده است که این وضوء صحیح است. اینها مباحثی است که باید در همین تجری حسابش روشن بشود.

قبل از اینکه ما این بحث را دنبال کنیم ابتداء عرض کنم: برخی فکر کرده اند در حجیت شرعیه ب رحرمت مثل استصحاب حرمت یا خبر ثقه دال بر حرمت، ولو این استصحاب یا خبر ثقه خلاف واقع باشد، اگر این مکلف مخالفت بکند این عصیان است تجری نیست. بله در موارد جهل مرکب که قطع به حرمت دارد ولی این قطع جهل مرکب بود، چون حجیت قطع شرعیه نیست این تجری است، واقعا حرام نبود قطع داشت که حرام است تجری کرده است. یا موارد منجز عقلی مثل شبهه حکمیه قبل الفحص بنابراینکه تنجز تکلیف در شبهه حکمیه قبل الفحص به منجز عقلی است، اگر این عمل را مرتکب شد و واقعا حلال بود تجری کرده است. اما مواردی که منجز شرعی داریم، مثلا موردی که شارع امر کرده است به احتیاط، شارع فرموده لاتنقض الیقین بالشک، شارع فرموده که العمری وابنه ثقتان فما أدّیا الیک فعنی یؤدیان وما قالا لک عنی فعنی یقولان فاسمع لهما واطع، خب ما فرض کنید خبر ثقه قائم شد بر اینکه شرب تتن حرام است، شرب تتن را مرتکب شدیم، شارع گفته بود اطع الثقة، امر کرده بود به اطاعت ثقه و ما اطاعت نکردیم، عصیان کردیم امر شارع را. اینکه تجری نیست.

در مقابل جواب داده شده است در کلام مرحوم نائینی و آقای خوئی که حکم در مورد امارات و اصول حکم تکلیفی نیست، جعل حجیت است. حکم تکلیفی نیست که بگوئید عصیان کرد این متجری حکم تکلیفی به وجوب اطاعت ثقه را، حکم تکلیفی به عدم نقض یقین به شک را.

این فرمایش را ما نمی فهمیم. بالاخره در مورد امارات و اصول منجزه حالا شکل حجیت هر چی هست بگویند خبر ثقه منجز ومعذر، بگویند خبر الثقة علم تعبدی بالواقع، بگویند اعمل بخبر الثقة، اینها شکل قضیه است، این مهم نیست، مهم روح حجیت امارات واصول است، که روح حجیت امارات واصول چیست؟ ما هر چی فکر می کنیم می بینیم روح حجیت خبر ثقه ای که دال بر حرمت شرب تتن است که شارع می گوید خبر الثقة حجة، روحش این است که ارادة المولی للعمل بخبر الثقة. غیر از این ما چیز دیگری نمی فهمیم. از مولا بپرسیم که آیا شما از ما می خواهی که به خبر ثقه عمل کنیم؟ مولا در جواب می شود بگوید که نه نمی خواهم؟ این خلاف وجدان است. وقتی که از امام عسکری سلام الله علیه این روایت صادر شد که العمری وابنه ثقتان فما أدّیا الیک فعنی یؤدیان وما قالا لک عنی فعنی یقولان فاسمع لهما واطع خب اگر راوی می پرسید از امام علیه السلام که آیا شما از ما خواستید که ما عمل کنیم به خبر عمری و پسر او؟ آیا امام در جواب می فرمود نخواستم؟ خب خواستم دیگر. خواستن یعنی اراده مولا وتعلق غرض لزومی مولا به اینکه این مکلف عمل کند به خبر ثقه، عمل کند طبق استصحاب، احتیاط کند در شبهه حکمیه قبل الفحص. خب شما وقتی مولا اراده تشریعیه دارد غرض لزومی دارد که شما عمل کنید به خبر ثقه وعمل نکردید، خب مستشکل می گوید هذا هو العصیان. مگر عصیان چیست؟ خواست مولا را انجام ندادید. مولا خواست به خبر عمری عمل کنید و نکردید. روح حجیت خبر ثقه اراده مولاست به عمل به خبر ثقه. حالا صیاغت و شکل انشاء حجیت خبر ثقه مهم نیست به نحو خبر الثقة علم باشد یا خبر الثقة منجز ومعذر باشد یا یجب العمل بخبر الثقة باشد. ما سؤال می کنیم از مرحوم آقای خوئی که شما که اینقدر دنبال این هستید که حجیت به معنای جعل طریقیت است، اولا در یجب الاحتیاط چی می فرمائید؟ یجب الاحتیاط که دیگر طریقیتی در کار نیست. ولذا مرحوم نائینی در یجب الاحتیاط مجبور شده علی ما ببالی بپذیرد که عصیان به لحاظ همین امر به وجوب احتیاط است، ولی آقای خوئی که نمی پذیرد. حالا در همان جعل حجیت به معنای طریقیت در خبر ثقه و استصحاب، جناب آقای خوئی! آخه جعل طریقیت چه ارزشی دارد؟ اگر یک مولای عرفی کسی به او بگوید من یک میلیون به تو می دهم انشاء بکن طریقیت را برای خبر ثقه، مولا هم بگوید مسأله ای نیست ارزشش را دارد، یک خبر الثقة علم جایزه اش یک میلیون تومان باشد، خب این به درد نمی خورد، چون فاقد آن روح وآن ارادة المولی لعمل المکلف بخبر الثقة است، او مهم است.

بعضی مثل مرحوم نائینی این تعبیر را دارند که اگر حکم ظاهری مصیب به واقع نباشد هیچ چیز نیست، صوری است. اصلا حکم ظاهری اگر مطابق با واقع باشد عین واقع است، اگر مخالف با واقع بشود حکم سوری.

آخه ما معنای این حرف ها را نمی فهمیم. بالاخره مولا وقتی می گوید به خبر ثقه عمل بکنید چه واقعی باشد چه نباشد، خبر ثقه می گوید شرب تتن حرام است، واقعا حلال باشد یا حرام، بالاخره از من خواسته است به خبر ثقه عمل کنم. حالا اگر واقعا خبر ثقه حرام واقعی نباشد آیا مولا از من نخواسته به خبر ثقه عمل کنم؟ خب خواسته است دیگر.

وقتی مولا می گوید در دماء احتیاط کنید، یعنی وقتی شخصی را در جائی دیدید نمی دانید مسلم است یا کافر، مبادا بگوئید بالاسلام حقنت الدماء استصحاب هم می گوید این آقا مسلم نبود اسلحه را در بیاورد شلیک کند به مغز آن شخص مشکوک الاسلام تمسکا به استصحاب عدم کونه مسلما. خب می گویند در دماء باید احتیاط کرد یعنی واقعا مولا نخواسته ما احتیاط کنیم؟ واقعا هم اگر کافر حربی بود اما مولا خواسته ما احتیاط کنیم، یعنی می خواهد ما احتیاط کنیم. خب ما هم عصیان کردیم امر به احتیاط را.

اینکه ما بگوئیم اگر حکم ظاهری مخالف واقعی بود لیس بشیئ وهو حکم صوریٌّ، آخه با این شعارها که مطلب حل نمی شود. گاهی بزرگان ما فکر می کنند با شعار مطلب حل می شود. چرا حکم صوریٌّ؟ حکم صوری یعنی چه؟ خب وجوب احتیاط هست دیگر.

فقط شما نکته ای که می شود بفرمائید این است که بفرمائید ما دو نوع اراده داریم، در اراده های شارع یا اراده هر مولای عرفی گاهی اراده اراده نفسیه است و گاهی اراده اراده طریقیه است. اراده طریقیه یعنی برای تحفظ بر یک واقع هست. مثلا مولا اراده کرده است ما نماز بخوانیم، خب این اراده نفسیه است به ملاک نفسی در خود نماز، اما وقتی اراده می کند که احتیاط بکنیم این برای تحفظ بر آن تکلیف واقعی مشکوک است. چون اراده طریقیه است عقلاء در فرضی که واقعی در کار نباشد این مکلف را عاصی نمی بینند، می گویند مولا خواست شما احتیاط بکنید اما بخاطر حفظ واقع. واقع هم که خودبخود حفظ شد، چرا؟ برای اینکه اصا شرب تتن حرام نبود، شما تجری کردید و به یجب الاحتیاط مولا گوش ندادید وهر روز یک بسته سیگار کشیدید ولی الحمد لله واقع به هم نریخت، شرب تتن حرام نبود، شما مرتکب حرام نشدید، ما برای اینکه شما مرتکب حرام نشوید گفتیم احتط خب عملا مرتکب حرام نشدید، ولو گوش به حرف ما ندادید که گفتیم احتط، ولذا شما عاصی نیستید.

می گوئیم که اراده های طریقیه همه اش همین است. پدر به همسرش می گوید که حفظ کن این فرزند را روز موقع ظهر در تابستان نگذار برود در کوچه بازی کند مبادا یک وقت ماشین و موتوری به او بزند، مواظبش باش حفظش بکن. این خانم هم مشغول تلفن صحبت کردن بود و بچه هم رفت در کوچه و چند ساعتی در کوچه بود و بعد هم برگشت خانه و الحمدلله هیچ آسیبی ندید. خب اراده پدر برای حفظ این فرزند اراده طریقیه است برای این است که او آسیب نبیند. غرضش از این امر این نیست که بخواهد همسرش را رشد بدهد تا بشود مدیر یک اداره، روح مدیریت را در همسرش تقویت کند. نه، هدفش این است که فرزندش آسیب نبیند، خب فرزندش هم که آسیب ندید. اراده اینکه به همسرش گفت باید مواظب فرزندمان باشی اراده طریقیه است، اما این مصحح عقاب نیست؟ اگر مولویتی قائل باشید برای شوهر که فیه خلاف و تأمل، بالاخره لازمه این مولویت این است که می گوید چرا گوش به حرف من ندادی؟ امرتک بالمواظبة وبحفظ الولد فعصیت امری. خب مصحح عقاب هم دارد.

یا در موارد امر به معروف، امر به معروف اراده طریقیه دارد، یعنی برای حفظ معروف است. ولذا می گویند اگر احتمال تأثیر نمی دهی وجوب کفائی امر به معروف ساقط است، چرا؟ دلیل خاص که ندارد که، از باب مناسبت حکم وموضوع است که امر به معروف وجوبش وجوب طریقی است، یعنی به ملاک حفظ معروف است.

البته آقای سیستانی از بعض روایات استفاده کرده اند که یک واجب عینی هست غیر از این وجوب کفائی امر به معروف، آن دیگر فرقی نمی کند احتمال تأثیر بدهی یا ندهی واجب عینی است در مقابل اهل معصیت با وجوه مکفهرّة با روی ترش برخورد کنیم، لبخند نزنیم بی تفاوت نباشیم، هیچ احتمال تأثیر هم نمی دهید ندهید، واجب عینی هم هست علی الاحوط وجوبا. اگر ده نفر هستند در این مجلس، هر ده نفر اظهار کراهت بکنند از این منکر. البته اگر دیگر مطمئن بشوند که این آقا دست برداشته است از ارتکاب منکر و از ترک معروف، دیگر لازم نیست ادامه بدهند وبگویند بد کردی و اخم بکنند، نه دیگر او متنبه شد، ولی تا متنبه نشده ولو احتمال تأثیر هم نمی دهند امرنا رسول الله صلی الله علیه وآله ان نلقی اهل المعاصی بالوجوه المکفهرة. البته این فرمایش ایشان خلاف مشهور است واحتیاط واجب می کنند.

اما امر به معروفی که مشهور قائلند و واجب کفائی است چرا می گویند اگر احتمال تأثیر ندادید دیگر امر به معروف واجب نیست نهی از منکر واجب نیست؟ چون ملاکش ملاک طریقی است. ولی حالا اگر کسی امر به معروف نکرد ولی خودبخود آن آقا متنبه شد، موضوع داشت امر به معروف ولی امر به معروف نکرد، خب این گناه کرده است. یا احتمال تأثیر می داد ولی امر به معروف نکرد، وواقعا هم مؤثر نبود، اما شما که احتمال تأثیر می دادید چرا ترک کردید امر به معروف را؟ اطلاق دلیل وجوب امر به معروف به اجماع فقهاء شامل این فرض می شود، وکسی که امر به معروف را ترک کند روایات او را تهدید کرده است به عقاب. احتمال تأثیر اگر داد واجب است امر به معروف ولو واقعا تأثیر نکند فی علم الله، چون اطلاق دارد دلیل. عصیان کرد وجوب امر به معروف را، ولو ملاک امر به معروف ملاک طریقی است.

پس اینکه ما بیائیم بگوئیم اراده عمل به خبر ثقه اراده مولا نسبت به عمل به احتیاط ارادةٌ طریقیة، خب اراده مولا نسبت به امر به معروف کردن ما آن هم ارادة طریقیة. ببینیم آیا می شود فرقی بین اراده طریقیه در عمل به خبر ثقه وعمل به احتیاط با اراده طریقیه در مثل امر به معروف ویا حفظ ولد و امثال ذلک بگذاریم یا نه، انشاءالله فردا.

جلسه 582

دوشنبه 23/12/89

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 مواردی که منجز شرعی هست اگر این منجز شرعی مثل خطاب وجوب احتیاط در شبهه بدویه قبل الفحص اگر مکلف مرتکب بشود این شبهه بدویه را ولی واقعا آن فعل مباح باشد، تجری کرده است ویا عصیان کرده است؟

ما تقریبی عرض کردیم برای اینکه این شخص عصیان کرده است اراده مولویه نسبت به احتیاط را.

جوابی که داده شد این بود که اراده مولویه نسبت به احتیاط یا مثلا نسبت به بناء بر حالت سابقه در استصحاب یا عمل به خبر ثقه، اراده طریقیه است نه اراده نفسیه. و عصیان در مخالفت اراده نفسیه مطرح می شود.

جوابی داده شد که ما اراده های طریقیه ای داریم که لاریب ولااشکال فی أن من خالف تلک الارادات الطریقیة المولویة کان عاصیا. مثل وجوب حفظ فرج من أن ینظر الیه. اگر در جائی شما در معرض وجود ناظر محترم بودید، یا خانمی در جائی که مشرف وجود دارد خانه هایی که مشرف دارد از طبقه های دوم وسوم از خانه های مقابل، این خانم یقین ندارد به وجود ناظر محترم، اما در معرض وجود ناظر محترم هست، خطاب وجوب حفظ بدن در زن و حفظ فرج مطلقا چه در زن و چه در مرد من أن ینظر الیه اقتضاء می کند که اگر در معرض وجود ناظر محترم بود احتیاط بکند. این امر طریقی است. ولی اگر عصیان کرد، عصیان این امر طریقی است، تجری نیست. یا امر به حفظ نفس در موارد خوف هلاکت. کسی که یک سفری می رود که خوف دارد بر نفسش، این سفر، سفر فی التجری نیست، ولو واقعا هیچ خطری نبوده باشد. بگوید ما رفتیم الحمدلله سالم برگشتیم، می گویند بله رفتی سالم هم برگشتی اما گناه کردی، چون القاء نفس در تهلکه کردی، خودت را در معرض هلاکت قرار دادی. حفظ نفس واجب است کما یستفاد من کلمات السید الخوئی، واین سفر، سفر معصیت است چون این سفر سفری است که در آن حفظ نفس نمی کنی. حفظ نفس یعنی مواظبت بر نفس. مولا واجب کرده است بر ما حفظ نفس را. بله به ملاک اینکه مبادا دچار هلاک بشویم، اما اگر دچار هلاک نشدیم آیا تجری کرده ایم؟ نه، وجوب حفظ نفس را عصیان کرده ایم. این مطلب را آقای خوئی در اواخر بحث تجری مطرح می کند.

یا مثلا امر به معروف واجب است به ملاک طریقی. پس اراده مولا نسبت به وجوب احتیاط به ملاک طریقی باشد که مهم نیست. بالاخره ما عصیان کرده ایم اراده مولا را نسبت به احتیاط.

ولذا اگر سفری بکنیم که مخالفت احتیاط است می شود مصداق سفر فی معصیة الله. چون خدا واجب کرد احتیاط را ولی ما احتیاط را ترک کردیم، این سفر فی معصیة الله است. اگر سفر سفری بود که صرفا تجری بود او موجب وجوب تمام نمی شد. سفری موجب تمام است که سفر فی معصیة الله باشد. سفری باشد که مسیرة لیست بحق شرعا باشد. که در روایات آمده است که سفری که مصداق مسیرة لیست بحق باشد این موجب قصر نمی شود.

ادعا این است که این را باید بررسی کنیم که مسیرة لیست بحق یعنی مسیرة لیست بحق بنظر الشارع، یعنی مسیری که شرعا حرام است. تجری شرعا حرام نیست، تجری عقلا قبیح است، وظاهر إنها مسیرة لیست بحق یعنی لیست بحق بنظر الشارع. اینجور فرموده اند کما فی کلام السید الخوئی فی صلاة المسافر.

پس سفری که مصداق تجری است یا برای کاری است که آن کار مصداق تجری است، این موجب تمام نمی شود. اما گفته می شود که اگر سفری بکنیم به غرض ترک احتیاط واجب، یا خود این سفر ما مصداق ترک احتیاط واجب باشد این می شود سفر فی معصیة الله.

این اشکال هر چند اشکال قابل توجهی هست با این تقریبی که ما عرض کردیم، ولکن یمکن أن یقال فی الجواب که ما دو نوع اراده طریقیه داریم: یک اراده طریقیه برای حفظ واجب نفسی است که متوجه به خود این مکلف است. یک اراده طریقیه داریم برای حفظ یک غرض که واجب نفسی بر این مکلف نیست. مثلا آن مادری که پدر به او می گوید احفظی ولدک، آنی که واجب نفسی بر این مادر است همین حفظ ولد است. اما خود اینکه این ولد تصادف نکند بر این مادر راجع به او حکمی صادر نشده است. حکمی که اولا وآخرا متوجه این مادر است وجوب حفظ ولد است ولو به ملاک طریقی. این می شود واجب نفسی. واجب نفسی لازم نیست که ملاکش هم نفسی باشد. مهم این است که ملاکش یا نفسی است و یا اگر ملاک طریقی است برای حفظ یک واجب نفسی دیگر نیست. مثلا در وجوب امر به معروف بله ملاک طریقی است، اما این وجوب امر به معروف برای حفظ معروف است که واجب شده است بر مکلف دیگر. مکلف دیگر واجب است نماز بخواند. وجوب نماز او که متوجه من نیست. پس آن چیزی که از من خواسته شده است اولا وآخرا این است که این مکلف را امر به معروف بکن. ولو ملاک طریقی است ولذا اگر علم به عدم تأثیر داشتیم وجوب امر به معروف ساقط است، ولکن این ملاک طریقی برای حفظ یک امری است که واجب نفسی بر من نیست. واجب نفسی است بر آن مکلف دیگر که تارک معروف است و من او را امر به معروف می کنم. در مثال حفظ نفس هم بعید نیست بگوئیم واجب نفسی حفظ النفس است. اینجور استفاده کرده اند آقایان از لاتقلوا بایدیکم الی التهلکة که واجب است بر انسان حفظ نفس بکند، خودش را در معرض هلاکت قرار ندهد. واجب نفسی این است. حالا به ملاک عدم وقوع در مهالک این وجوب حفظ نفس آن بحث دیگری است. اما آن چیزی که واجب نفسی است برای من ولو بملاک طریقی او حفظ نفس است. بله مخالفت اینها عصیان است. اما در وجوب احتیاط، وجوب احتیاط برای حفظ غرضی است که او واجب نفسی است بر خود من مکلف. شارع می گوید احتیاط بکن مبادا آن واجب نفسی از تو فوت بشود. در اینجا از نظر عقلاءی این عصیان مستقل که موجب استحقاق عقاب مستقل بشود ندارد. والا لازمه اش این بود که اگر من ترک احتیاط بکنم در شبهه حکمیه قبل الفحص و واقعا هم حرام باشد دو تا عقاب داشته باشم. خب این قابل التزام نیست، که بگوئیم یک عقاب بخاطر تنجز تحریم شرب تتن واقعا، ویک عقاب بخاط رعصیان وجوب احتیاط. امر به احتیاط اراده طریقیه احتیاط است به ملاک حفظ واجب نفسی دیگر یا حفظ اجتناب از یک حرام نفسی. ولذا عصیان زائد که موجب استحقاق عقاب مستقل بشود نمی شود. بله اگر واقعا حرام نبود شرب تتن، من عند العقلاء متجری هستم واگر عقاب بر تجری صحیح بود اینجا هم عقاب می شوم. ما منکر نیستیم که گاهی وجوب احتیاط ملاک نفسی دارد، اگر ملاک نفسی داشت آنوقت عصیان می شود وجوب احتیاط و عصیانش عقاب خواهد داشت. اما ظهور امر به احتیاط این است که به ملاک طریقی است. آنوقت حالا بحث می شود که این آقایی که ترک احتیاط واجب می کند، ریشش را می تراشد با اینکه مرجع تقلیدش می گوید احتیاط واجب این است که ریش تراشی نکنی، یا حتی فتوی می دهد مرجعش به حرمت حلق لحیه، ولی این جوان ریشش را می تراشد. شما یا مقلد هستید یا اجتهادا به این نتیجه رسیدید که حلق لحیه حرام نیست. مطمئن هستید که این جوان بلاعذر شرعی دارد حلق لحیه می کند. یک وقت احتمال می دهید کما اینکه ما دیدیم افرادی را ولو به شکل نادر که گفته اند ما مقلد کسی هستیم که احتیاط واجب می کند در حلق لحیه، رجوع کرده ایم به برخی از فقهاء معاصر که ساکن نجف هستند آنها به ما فرموده اند که ما حلق لحیه را حرام نمی دانیم، حالا آن آقا شاید فتوای عام نداده باشد حالا به آن آقا اجازه داده است، ولذا این شخص عن عذر شرعی دارد حلق لحیه می کند. حالا اگر کسی را احتمال بدهیم عن عذر شرعی دارد حلق لحیه می کند، خب نباید به او حرفی بزنیم، حالا از باب دوستی وارد بشویم نصیحت دوستانه بکنیم حرفی نیست ولی نهی از منکر معنا ندارد. ولی نوع جوانها آدم می داند که اینها روی عذر شرعی لحق لحیه نمی کنند. خب کلام در این است که آیا واجب است نهی از منکر بکنیم اینها را؟

اگر ما استظهارمان این شد که منکر اعم از منکر عقلی و شرعی است، بلا اشکال باید نهی از منکر بکنیم. ولی اگر گفتیم منکر در جائی که در لسان شارع می آید انصراف دارد به منکر لدی الشارع. شارع وقتی می گوید کسی که مرتکب منکر شد باید او را نهی کنید، ظاهرش این است که المنکر بنظرنا. کما اینکه هر مقنن دیگری اگر بگوید هر کس مرتکب منکر شد او را باید تنبیه یا نصیحت کنید ظاهرش این است که یعنی المنکر فی قانوننا.

آنوقت انصراف المنکر فی قانوننا به منکر واقعی می شود نه منکری که طریقی است. ترک وجوب احتیاط یا ترک عمل به فتوای معتبر اگر واقعا حلق لحیه به نظر شما حلال باشد خب این ارتکاب منکر شرعی واقعی نیست، ارتکاب منکر شرعی طریقی است. خب ادعای انصراف که سهل المؤونه است، می گوئیم انصراف دارد وانه عن المنکر به منکر شرعی نفسی، نه منکر شرعی طریقی که مثل وجوب احتیاط را کسی ترک بکند. یا مثلا کل مسافر یقصر الا أن یکون سفره فی معصیة الله انصرافش به عصیان تکلیف نفسی است نه عصیان تکلیف طریقی. إنها مسیرة لیست بحق هم انصرافش به آن سفری است که حق شرعی نفسی نیست. دیگر اینها بعید نیست این انصرافها. تنها راه برای جواب از این اشکال که اراده مولویه دارد شارع نسبت به عمل به خبر ثقه و نسبت به عمل به احتیاط، تنها راه در جواب همین است که عرض کردیم به لحاظ استحقاق عقاب ما مشکل را حل کردیم که عقلائی نیست استحقاق عقاب به ملاک عصیان بر ترک وجوب احتیاط، با توجه به اینکه این وجوب احتیاط برای حفظ یک واجب نفسی است که متوجه خود این مکلف است. ولذا در فرضی که واقعا مصادف می شود ترک احتیاط با عصیان حرام واقعی، وجدانا این شخص استحقاق عقاب متعدد ندارد. به لحاط این احکام هم ادعای انصراف می شود. انصراف سفر فی معصیة الله به عصیان تکلیف شرعی نفسی. انصراف وجوب نهی از منکر به وجوب نهی از منکر شرعی نفسی وهکذا.

سؤال وجواب: در مورد سفری که موجب تعریض نفس است للهلاک، اصلا ما آنی که داریم این است که واجب است حفظ نفس. کسی که حفظ نفس نکند عصیان کرده است، سواء وقع فی الهلاک ام لا. خود وقوع در هلاک حرام زائدی نیست، ترک حفظ نفس حرام زائد است.

سؤال وجواب: کلام در این است که اگر عقابشان مساوی باشد قبیح است؟ این آقا رفت به این سفر اتفاقا جان سالم به در برد، رفیقش رفت به این سفر اتفاقا تیر خورد و مرد. قانون گفته بود به این سفر نروید این سفر سفری خطرناکی است، چه اشکالی دارد اینها عقابشان مساوی باشد، عقلا که محذوری ندارد، حالا خداوند ممکن است یکی را کمتر عذاب کند یک را بیشتر، او ربطی به ما ندارد.

در رابطه با تجری سه تا بحث اساسی هست: 1- قبح تجری. 2- استحقاق عقاب بر تجری. 3- حرمت تجری. بعد تنبیهات که ثمره حرمت تجری در چه بحث هایی ظاهر می شود.

قبح تجری

راجع به قبح تجری سه مسلک هست:

مسلک اول: مسلک مرحوم شیخ است: می فرماید: تجری قبیح نیست. تجری مثل لفظ قبیح است. لفظ قبیح واقعا قبیح است یا بالنظر التسامحی می گویند لفظ قبیح؟ این لفظ چه قبحی دارد. همین الفبایی است که در جاهای دیگر بکار رفته در لغت های دیگر بکار رفته خیلی هم معنایش خوب است مردم هم در شبانه روز چقدر این لفظ را تکرار می کند، اما آدم این لفظ را در محیط خودش رویش نمی شود تکرار کند. خب این لفظ که قبیح نیست، این قبح معناست که بالعرض و المجاز به لفظ نسبت می دهند. فعل تجری هم همین است، این شخصبی که آب خورده به خیال اینکه خمر است، خب این آب خورده آب خوردن که قبیح نیست. این آب خوردن در این حال که معتقدید این خمر است، این کاشف از سوء سریره است. مثل لفظی که کاشف از آن معنای قبیح است. والا این فعل تجری هیچ قبحی ندارد.

این یک مسلک است، که ما نفهمیدیم این خبث سریره اگر اینجور باشد غیر از چهارده معصوم همه خبث سریره دارند، چون بالاخره در زندگی یک گناه که ما کردیم، آیا همه ما خبث سریره داریم. عصیان کاشف از حبث سریره نیست تا چه رسد به تجری. شیعه علی دارد که خلقوا من فاضل طینتنا، اینکه در روایات داریم که مؤمن از طینت طیبه خلق شده است پس خبث طینت ندارد، خبث سریره ندارد. ولی انسان است انسان محل خطاء است، ملازم نیست با خبث سریره، بلکه شیطان فریبش داد. "الهی لم اعصکحین عصیتک وأنا بربوبیتک جاحد ولا لسخطک متعرض ولکن خطیة عرضت وسولت لی نفسی"، شیطان فریب می دهد نفس اماره بالسوء فریب می دهد، خبث سریره نیست، انسان بالاخره مبتلای به گناه می شود حالا مبتلای به تجری می شود.

مسلک دوم: مسلک مرحوم آخون است. فرموده: تجری قبیح است، اما نه این فعل خارجی، بلکه آن عزم علی العصیان و کون الشخص بصدد الطغیان که فعل نفس است. مرحوم آخوند می فرماید: در خارج شربَ الماء و شُرب الماء لیس قبیحا ولو فی حال التجری. آن چیزی که قبیح است فعل النفس است عزم علی العصیان.

مرحوم آخوند فرموده: چرا ما می گوئیم این شرب ماء در حال تجری قبیح نیست؟ برای آن چیزی که می خواهد منشأ قبح این فعل بشود عنوان شرب مقطوع الخمریة است یا بهتراست بگوئیم عنوان ارتکاب مقطوع الحرمة، این عنوان اصلا اختیاری نیست. چرا؟ برای اینکه این شخصی که آمد این آب را برداشت بتخیل أنه خمر خورد قصد شرب الخمر فشرب الماء. آنی که مقصود او بود و متعلق اراده او بود شرب الخمر بود نه شرب مقطوع الخمریة نه فعل مقطوع الحرمة. مقصودش شرب الخمر بود و ما قصد لم یقع. عنوان شرب مقطوع الخمریة یا فعل مقطوع الحرمة اصلا متعلق اراده نیست نوعا. بلکه غالبا مورد التفات نیست، چون انسان به قطع خودش غالبا ملتفت نیست، واقع را می بیند نه قطع خودش را. الان تا بنده نگویم قطعتان را به اینکه الان روز است از آن غافلید، بله توجه دارید که الان روز است اما توجه به قطع خودتان که الان روز است ندارید. خب وقتی که غالبا التفات نیست نوعا قصد و اراده نیست به عنوان شرب مقطوع الخمریة، پس این عنوان شرب مقطوع الخمریة صادر نشده است از روی اختیار و اراده شما، خب چیزی که صادر نشده است از روی اختیار و اراده شما می تواند منشأ قبح فعل شما باشد؟ عنوان غیر اختیاری می تواند منشأ قبح فعل شما بشود؟ مثل اینکه یکی بگوید آقا خیلی زشت است دستت می لرزد. می گوید چه کنم مگر می توانم جلوش را نگه دارم، خب دستم می لرزد. عنوان غیر اختیاری که نمی تواند منشأ تسین و تقبیح عقلی بشود.

بعد مرحوم آخوند فرموده: اصلا به شما بگویم: در این مثال شرب الخمر که شبهه موضوعیه تجری است، نه مثال شرب التتن مع القطع بحرمته او حسابش جداست، آنجا عنوان شرب التتن صدر باختیاره، ولو عنوان فعل مقطوع الحرمة لم یصدر باختیاره، اما در مثال شرب الخمر ما معتقدیم اصلا لم یصدر فعل اختیاری من المتجری ابدا. چرا؟ چون ما قصد و شرب الخمر لم یقع و ما وقع و هو شرب الماء لم یقصد. فلم یصدر منه فعل اختیاری ابدا. بله در شرب تتن عنوان شرب التتن را قصد کرد صدر منه فعل اختیاری. ولی عنوان تجری که شرب مقطوع الحرمة است لم یصدر باختیاره. در شرب خمر هیچ فعلی لم یصدر باختیاره.

نگوئید آقا عنوان جامع شرب المایع این صدر باختیاره، جامع بین ماء وخمر.

ایشان می گوید: این آقا که قصد جامع مطلق را نداشت، قصد داشت شرب المایع در ضمن حصه شرب الخمر را ولم یقع، صدر منه شرب المایع فی ضمن حصة الماء ولم یقصد.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند خلاف ضرورت فقه است. قبل از اینکه برویم به بحث برهانی و وجدانی ضرورت فقه را مطرح کنیم که خلاف این فرمایش مرحوم آخوند است. چند تا مثال بزنم:

مثال اول: یک شخصی می خواست زنا بکند با هند، فکر می کرد آن خانمی که دارد می رود هند است، با تهدید رفت به او تجاوز کرد، بعد معلوم شد این هند نیست، این لیلی است مثلا. جناب آخوند! لم یصدر منه الزنا باختیاره ابدا؟ این آقا قصد الزنا بهند ولم یتحقق، وتحقق منه الزنا بلیلی ولم یقصد. جامع زنای به مرأة هم مثل همان جامع شرب المایع است که مرحوم آخوند گفت قصد الزنا بامرأة فی ضمن هند ولم یقصد الزنا بامرأة فی ضمن لیلی. پس این زنا اصلا حد ندارد و اصلا این آقا مرتکب گناه نشده است، ونه اگر به ذات بعل باشد حرمت ابدیه می آورد. عزم علی العصیان کرده است. آنوقت در حال روزه ماه رمضان هم اصلا این روزه اش کفاره که ندارد، چون جماع موجب کفاره است، این فقط عزم علی المفطر داشت. حالا بعضی ها مثل امام قده می گویند عزم علی المفطر هم که نه تنها کفاره ندارد بلکه موجب بطلان صوم هم نیست، که دیگر خیلی اوضاع خراب می شود، این روزه اش هم صحیح است طبق این بیان. آیا می شود ملتزم شد به این مثال؟!

مثال دوم: قتل شخصا باعتقاد أنه زید ثم بان أنه عمرا. آقا اصلا قتل عمدی مرتکب نشده است.

مثال سوم: آقا ویسکی را خیلی دوست دارد، رفت یک مشروبی را در یخچال به خیال اینکه ویسکی است برداشت، بعد معلوم شد که ودکا است، بگوئیم اصلا لم یشرب الخمر باختیاره؟ ما قصد وهو الویکسی لم یتحقق وما تحقق وهو الودکا لم یقصد. اینجاست که باید گفت این اصول چقدر از فقه دور می کند انسان را.

بقیة الکلام انشاء الله پس فردا.

جلسه 583

چهارشنبه 25/12/89

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 فرمودند: فعل متجری به قبیح نیست. اولا ادعای وجدان کردند، به ضرورت وجدان قطع به قبح فعل از عناوین مقبحه نیست.

این ادعای وجدان جوابش ادعایی است مقابل آن که ما وجدانمان شهادت می دهد به قبح فعل متجری به. کسی که عدو مولا را می کشد ولی به تخیل اینکه او ابن مولا هست، بالوجدان این فعلش فعل قبیحی است یعنی قتل عدو مولا به اعتقاد أنه ابن المولی قبیح است به این عنوان ثانوی، و وجدان درک می کند لزوم اجتناب از این فعل را. یا مردی با زوجه خودش نزدیکی می کند به اعتقاد اینکه این زوجه اجنبیه است، بلااشکال عقلاء این کار را تقبیح می کنند. نه اینکه صرفا بگویند تو آدم بدی هستی. نه اینکه صرفا بگویند نیت تو بد بود. نخیر، این کار را نباید می کردی، این کار تو زشت بود، نزدیکی با زنی به اعتقاد أنها اجنبیة این کار کاری است که نباید انجام بشود.

پس اینکه مرحوم آخوند نه تنها ادعای وجدان کرده است، وجان عدم قبح فعل متجری به، بلکه ادعای ضرورت کرده است، این کاملا ناتمام است.

بعد مرحوم آخوند ادعا کرد که چون اراده تعلق نمی گیرد مثلا به شرب مقطوع الخمریة. اراده تعلق می گیرد به شرب خمر. پس نمی تواند شرب مقطوع الخمریة این عنوان عنوان صادر بالاختیار باشد. چون نمی تواند صادر بالاختیار باشد فعلی که صادر بالاختیار نیست نمی تواند منشأ حسن و قبح بشود. این بیان دوم مرحوم آخوند است.

این بیان نقض شده است به مثل اینکه انشان قصد می کند انجام یک فعلی را و ملتفت هست که این فعل یک لازمی دارد، مثلا شخصی می خواهد مطالعه کند برق می خواهد روشن کند، اما اگر برق روشن کند می داند که در آن طرف دیگر خانه شخصی دستش رو به سیم لخت برق زده دارد برق را تعمیر می کند. اگر این آقا کنترل برق را روشن کند ولو قصدش قتل آن مؤمن نیست اما می داند که لازم این کار قتل آن مؤمن است، برق آن مؤمن را می گیرد و او را می کشد. پس لازمه فرمایش مرحوم آخوند این است که بگوئیم این قتل لم یصدر باختیاره. چرا؟ برای اینکه این آقا لم یکن قصده قتل ذلک المؤمن وإنما قصد روشن کردن برق را مقدمة برای مطالعه. واین قابل التزام نیست. مرحوم آخوند فرمود برای اینکه فعلی ارادی واختیاری باشد باید اراده به همین عنوان تعلق بگیرد. وچون من اراده ام تعلق نگرفته به شرب مقطوع الخمریة، پس عنوان شرب مقطوع الخمریة عنوان ارادی واختیاری نیست، پس نمی تواند این عنوان منشأ قبح بشود. متجزی قصد شرب الخمر ولم بقصد شرب مقطوع الخمریة، چون عادة انسان اراده می کند واقع را نه عنوان مقطوع الخمریة را. قصد می کند واقع شرب الخمر را. واقع شرب الخمر که محقق نشده است، عنوان شرب مقطوع الخمریة هم که متعلق اراده وقصد نبوده است. پس چطور می تواند این منشأ قبح فعل بشود؟

می گوئیم جناب آخوند! اگر بنا باشد که شرط اختیاری بودن فعل این باشد که متعلق قصد باشد این عنوان فعل، من بخواهم این عنوان را ایجاد کنم، در این مثال که من نمی خواهم قتل مؤمن را ایجاد کنم، خدا کند آن مؤمن کشته نشود، مگر من با او مشکل خاصی دارم، اما من الان می خواهم مطالعه کنم برق خاموش است، کلید برق را می زنم کنترل برق را روشن می کنم تا مطالعه کنم. أنا قصدت تشغیل الکهرباء، أنا قصدت ایجاد الضوء لغرض المطالعة ولی می دانم که در گوشه خدانه شخص مؤمنی دستش را به سیم لختی زده که اگر برق روشن بشود او دچار برق گرفتگی می شود از بین می رود.

مرحوم آخوند عدم التفات را به عنوان وجه سوم کرده است. فرموده: لایکون عنوان شرب مقطوع الخمریة متعلقا للقصد، بل لایکون ملتفتا الیه غالبا. او را به عنوان بل ذکر کرد، اضراب کرد. یعنی فعلا بحث التفات نیست، بلکه ولو ملتفت هم باشد، اما چون متعلق قصد و اراده نیست مرحوم آخوند می گوید شرب مقطوع الخمریة متعلق قصد و اراده نیست پس اختیاری نیست.

می گوئیم ملتفت که باشد باز می گوئید متعلق قصد نیست؟ مرحوم آخوند می گوید بله، چون ارادی بودن فعل تنها به التفات نیست، انسان به خیلی از چیزها ملتفت هست این که نمی شود فعل ارادی. فعل ارادی آن است که متعلق اراده باشد متعلق قصد باشد، وشما در تجری حساب کنید این آقا قصد شرب خمر دارد قصد شرب مقطوع الخمریه که ندارد. پس عنوان شرب مقطوع الخمریة اختیاری نیست، پس نمی تواند منشأ قبح فعل بشود.

می گوئیم آیا عنوان قتل مؤمن در این مثال متعلق قصد و اراده است؟ ابدا، متعلق قصد و اراده نیست. ملتفت هستم به اینکه یترتب علی فعلی قتل المؤمن، اما من اراده نداشتم که آن قتل مؤمن محقق بشود. آیا می شود ملتزم شد که قتل مؤمن از من صادر نشده است؟ قابل التزام نیست.

اشکال سومی که مرحوم آخوند گرفت این بود که: بل لایکون ملتفتا الیه غالبا، غالبا انسان به قطعش التفات ندارد. این هم وجه سومی که ذکر کرد.

بعد یک مطلبی را راجع به مثال تجری در شبهه موضوعیه مثل شرب الماء باعتقاد أنه خمر گفت که لم یصدر منه فعل اختیاری اصلا، چون ما قصد وهو شرب الخمر لم یقع، وما وقع وهو شرب الماء لم یقصد.

به این مطلب مرحوم آخوند که گفت بل لایکون ملتفتا الیه غالبا، عنوان مقطوع الخمریة و مقطوع الحرمة غالبا مورد غفلت هست پس نمی تواند ارادی باشد، چون شرط اراده التفات است. راجع به این مطلب اولا عرض کنم: در مورد عنوان مقطوع الخمریة و مقطوع الحرمة التفات اجمالی هست، التفات تفصیلی چه بسا نباشد، چون التفات انسان به اشیاء به سبب قطع است، والتفات به خود قطع التفات بالذات است. انسان التفات دارد به بقیه اشیاء بالتبع یعنی به سبب قطع، التفات به خود قطع که بالذات است. انسان نسبت به قطع خودش التفات ارتکازی و اجمالی دارد ولو تفصیلا منظور نظرش نباشد.

حالا آقایان یک بیانی دارند می گویند که چون قطع حاضر است لدی النفس به علم حضوری، علم حضوری دارد انسان به قطع خودش، مگر می شود چیزی که به او علم حضوری دارید مغفول عنه باشد حتی ارتکازا؟

این بیان را ما قبول نداریم، ما می گوئیم ممکن است چیزهایی در نفس ما باشند که حاضر باشد لدی النفس مثل صفات نفس، اما انسان به آن ملتفت نباشد حتی ارتکازا. ضمیر ناخودآگاه که روانشناس ها می گویند انسان ارتکازا هم به آن ملتفت نیست، غفلت دارد از ضمیر ناخودآگاه خودش. برخی از صفات نفس است که انسان تا مدتها اطلاع ندارد، مدتها شب جمعه که می شد دعای کمیل می خواند، ایام عید شد مانده قم در حجره، رفقایش رفته اند مسافرت، می یند حال دعی کمیل خواندن ندارد، می گوید عجب این همه سال دعای کمیل خواندیم ریاءا برای اینکه دوستانمان نگویند که این اهل دعا نیست، از دوستانمان عقب نیفتیم، امشب فهمید که انگیزه برای آن عبادتها ریاء بوده است. حسد گاهی خیلی ها ملتفت نیستند که از بیماری حسد رنج می برند، إن الله یعذب ستة بستة والفقهاء بالحسد، خب این دیگر فرق نمی کند دانشمندان فقهاء یا غیر فقهاء مدتها اطلاع ندارد بعد متوجه می شود در بزنگاه که حاضر نیست اعتراف کند به علمیت رفیقش چون احساس رقابت می کند با او. می گوید بله آن وقتی که ما درس مرحوم استاد می رفتیم اشکال می کردیم ایشان اشکال های ما را متوجه می شد. مدتهاست حسادت در درونش هست خبر ندارد. پس اینطور نیست که علم حضوری مساوی باشد با التفات. اما قطع عین التفات است. قطع التفات است، التفات الی الاشیاء بسبب القطع است فکیف یکون القطع الذی هو الالتفات مغفولا عنه؟ التفات مورد التفات نیست این می شود؟ امکان ندارد. پس همین مقدار التفات اجمالی کافی است در اینکه منشأ قبح فعل و اختیاری بودن فعل بشود.

اصلا یک نکته ای عرض کنم: التفات منشأ حسن وقبح هست، این را قبول داریم، اما منشأ اختیاری بودن نیست، این اشتباه است که مرحوم آخوند و من تبعه برای اینکه اثبات کنند عنوان شضرب مقطوع الخمریة لم یصدر عن اختیار، می گویند چون التفات به این عنوان ندارد این شخص.

آنوقت در جواب مثل محقق اصفهانی وبزرگان دیگر مثل مرحوم نائینی وآقای خوئی می گویند نه، قطع مورد التفات اجمالی وارتکازی هست. آقا! اگر شما می خواهید بگوئید چون قطع مورد التفات اجمالی هست پس می تواند منشأ قبح باشد، این کلام متینی است، اما شما مخصوصا محقق اصفهانی تصریح می کنید که شرط اختیاری بودن فعل التفات است، این درست نیست. شرط عمدی بودن فعل التفات است نه اختیاری بودن. در موارد قتل خطائی قتل اختیاری نیست؟ تیر زد به گنجشک بخورد اما خورد به انسان که در روایت داریم، خب این را به عنوان قتل اختیاری مطرح کرده اند منتهی قتل خطاء محض که دیته علی العاقلة. اما نه اینکه این قتل لم یصدر باختیار المکلف. بالاخره این مکلف خودش تیر انداخت به سمت گنجشک. خب گنجشک جا خالی داد خورد به یک انسان. این صدر باختیاره فقط لم یصدر بتعمد منه، ولذا من قتل مؤمنا خطأ فدیة مسلمة الی اهله وتحریر رقبة، کفاره باید بدهد و بر عاقله اش دیه هست. اما کسی که پایش بلغزد و بیفتد روی یک انسان و او کشته بشود نمی گویند قتل، می گوید من نکشتم او را، ایستاده بودم در کنار خیابان زلزله آمد من لغزیدم افتادم روی او و او از بین رفت. قضاء وقدر بود من او را نکشتم. پس التفات شرط اختیار نیست.

حالا نتیجه در بحث ما ندارد، چون بالاخره آن چیزی که منشأ قبح فعل متجری به است مسلم باید مورد التفات بلکه مورد التفات علمی باشد التفات احتمالی هم کافی نیست.

اما مهم همان جواب است که التفات به عنوان قطع در ارتکاز هر قاطعی هست.

مرحوم نائینی یک نقضی کرده به این اشکال سوم مرحوم آخوند،که ما معتقدیم جا داشت که این نقض را گسترده تر مطرح می کرد و به تمام ادله مرحوم آخوند متوجه می کرد. نقض مرحوم نائینی این است که می گوید جناب آخوند شمائی که اسینجا اینجور صحبت می کنید که بل لایکون ملتفتا الیه غالبا، در بحث قطع موضوعی چه جور می شود که قبول دارید که می شود قطع موضوع باشد برای تکلیف؟ لاتشرب مقطوع الخمریة، خودتان قبول دارید. لاترتکب مقطوع الحرمة الانشائیة. تصریح می کند مرحوم آخوند می گوید قطع به حکم انشائی می تواند موضوع باشد برای فعلیت حکم. یعنی اراده مولا تعلق گرفته است به اینکه مکلف اجتناب کند از مقطوع الحرمة. خب چه جور می شود؟ شمائی که می گوئید لایکون ملتفتا الیه غالبا چه جور می شود قطع موضوعی را قبول دارید؟ مگر می شود انسان قطع موضوعی را قبول داشته باشد بعد بگوید غالبا قطع مورد غفلت است مورد التفات نیست. خب اگر قطع مورد التفات نیست موضوع تکلیف را انسان به آن ملتفت نشود چه فائده ای دارد؟ می گویند هر وقت این کبوتر در دلش فلان مطلب خطور کرد شما واجب است صدقه بدهید. خب ما چه می دانیم در دل این کبوتر این مطلب خطور کرده است یا نه. وقتی موضوع موضوعی است که غالبا مورد غفلت است مگر می شود حکم بر او جعل کنند. حکم برای این است که انسان ملتفت شود به موضوعش، موضوع حکم را که ملتفت شدیم علم به حکم پیدا می کنیم این حکم باعثیت وزاجریت دارد. خب موضوعی که غالبا مورد غفلت است این به چه درد می خورد.

این فرمایش مرحوم نائینی اگر گسترده تر مطرح می شد بهتر بود، یعنی به تمام وجوه مرحوم آ[وند این نقض به قطع موضوعی مطرح می شد نه در خصوص اشکال لایکون ملتفتا الیه غالبا. چرا؟ برای اینکه در مورد اشکال عدم التفات خب مرحوم آخوند جواب می دهد، می گوید من گفتم غالبا مورد التفات نیست نظرم به موارد قطع طریقی محض است، اما موارد قطع موضوعی، وقتی خدا به من بگوید لاتشرب مقطوع الخمریة، خب این انگیزه می شود برای التفات به عنوان مقطوع الخمریة. در قطع موضوعی وقتی خدا می آید حکم را می برد روی قطع موضوعی، خود این از موجبات التفات به این قطع است، این می شود همان موارد نادر، چون قطع موضوعی نادر است. پس این نقض به این بخش از کلام مرحوم آخوند خوب نبود وارد بشود، به اصل مطلب ایشان به همان وجه اول و دوم هم مناسب بود مرحوم نائینی همین نقض را وارد کند. آنوقتی که مرحوم آخوند فرمود بالوجدان عنوان شرب مقطوع الخمریة از عناوین موجبه قبح نیست، آنجا مناسب بود مرحوم نائینی بگوید آقای آخوند چه جور شد پس شما در لاتشرب مقطوع الخمریة فرمودید که بله این از اقسام قطع موضوعی است، قطع موضوعی مثال معروفش همین است دیگر لاتشرب ما تقطع بأنه خمر، خب اگر از عناوین موجبه قبح نیست عنوان شرب مقطوع الخمریة، پس چه جور شد از عناوین موجبه حرمت شد؟ اگر هیچ تأثیری در قبح ندارد پس چرا تأثیر در حرمت گذاشته است. یا آن موقعی که مرحوم آخوند در وجه دومش گفت: لایتعلق القصد بعنوان شرب مقطوع الخمریة، مضمون مطلب ایشان این بود دیگر، عنوان شرب مقطوع الخمریة متعلق قصد و اراده نیست، خب خوب بود مرحوم نائینی اشکال می کرد می گفت یعنی در قطع موضوعی لاتشرب مقطوع الخمریة مولا نهی کرده است از فعل غیر اختیاری؟ اگر عنوان شرب مقطوع الخمریة عنوان غیر اختیاری است مولا نهی کرده از عنوان غیر اختیاری؟ نهی از عنوان غیر اختیاری که محال است. جا داشت مرحوم نائینی این نقض را به وجه اول و دوم مرحوم آخوند هم متوجه می کرد. چون این نقض به وجه سوم قابل جواب است.

سؤال وجواب: چیزی که منشأ قبح نیست مگر احکام شرعیه تابع ملاکات نیست؟

ما این جواب را دادیم از این نقض که گفتیم اما اینکه مرحوم آخوند گفت شرب مقطوع الخمریة موجب قبح نیست ولی موجب حرمت هست، چه اشکالی دارد؟ مگر اشکال دارد آدم مولا عنوانی را اخذ کند در موضوع حکم که منشأ قبح نیست. مفسده در شرب خمر است، اما مصلحت تسهیل اقتضاء می کند شارع فقط شرب مقطوع الخمریة را حرام کند. نه اینکه این عنوان دخیل است در حکم. نه، شرب خمر مفسده داشت ولی مصلحت تسهیل اقتضاء کرد شارع بیاید خصوص شرب مقطوع الخمریة را حرام کند، این اشکال ندارد. درست است این عنوان دخیل در قبح نیست اما می تواند موضوع حکم شرعی قرار بگیرد از باب اینکه مفاسد اجتماعیه را مولا در نظر می گیرد، مصلحت تسهیل را در نظر می گیرد که شرب محتمل الخمریة را حلال نکند، فقط شرب مقطوع الخمریه را حرام کند. ما همینجور جواب دادیم از اشکال به این نقض.

سؤال وجواب: احکام شرعیه است دیگر، حکمت اقتضاء می کند که شرب مقطوع الخمریة حرام بشود مطلقا ولو واقعا خمر نباشد. حکمت است دیگر. همان حکمتی که عده را برای زن واجب کرد بخاطر عدم اختلاط میاه، حالا یک زنی می گوید من سالهاست از زنم جدا بودم، خب باشد حکمت است. در احکام شرعیه حکمت درست می شود مصلحت تسهیل درست می شود خیلی از ملاکات است باعث می شود شارع حکم را ببرد روی شرب مقطوع الخمریة حرام، اما مرحوم آخوند می گوید این عنوان وجدانا منشأ قبح نیست، با هم تنافی ندارد. پس این نقض هم به این بخش از کلام مرحوم آخوند قابل جواب است.

مهم این است که مرحوم آخوند گفت عنوان شرب مقطوع الخمریة اختیاری نیست این را چکار کنیم. عنوان شرب مقطوع الخمریة اختیاری نیست، اگر اختیاری نیست پس چه جور شارع می گوید لاتشرب مقطوع الخمریة؟

محقق اصفهانی به این نقض به قطع موضوعی توجه داشته که چه جور مرحوم آخوند می گفت عنوان شرب مقطوع الخمریة این عنوان عنوان اختیاری نیست ولذا نمی تواند منشأ قبح بشود چون متعلق قصد نیست، پس اختیاری نیست، محقق اصفهانی می گوید یک وقت نقض نکنید به استاد ما که پس قطع موضوعی در لاتشرب مقطوع الخمریة چه می شود آن هم باید محال باشد چون می شود نهی از عنوان غیر اختیاری. محقق اصفهانی گفته نه این نقض وارد نیست، چون موضوع تکلیف غیر اختیاری باشد مهم نیست، مقطوع الخمریة موضوع تکلیف است، خب غیر اختیاری باشد. مثل عالج المرض، خب مرض موضوع تکلیف غیر اختیاری است، خب باشد. آنی که در تکلیف لازم است این است که فعل اختیاری باشد نه موضوع تکلیف. متعلق تکلیف اختیاری باشد نه موضوع تکلیف. لاتشرب مقطوع الخمریة، مقطوع الخمریة موضوع حرمت شرب است. موضوع غیر اختیاری باشد، این چه نقضی است به مرحوم آخوند می کنیم، مرحوم آخوند گفت عنوان مقطوع الخمریة چون غیر اختیاری است نمی تواند منشأ قبح بشود، شما می گوید پس دیگر لاتشرب مقطوع الخمریة هم نداشته باشیم، دیگر قطع موضوعی نداشته باشیم. این چه اشکالی است به استاد ما صاحب کفایه. خب عنوان مقطوع الخمریه غیر اختیاری باشد، موضوع تکلیف که اشکال ندارد غیر اختیاری باشد. مهم این است که مرحوم آخوند می گوید که عنوان غیر اختیاری نمی تواند منشأ قبح بشود اما موضوع تکلیف که می تواند بشود. ما چقدر موضوع های تکلیف داریم که غیر اختیاری اند. متعلق تکلیف باید اختیاری باشد. متعلق تکلیف هم شرب است، شرب اختیاری است. مقطوع الخمریة موضوع تکلیف است خب غیر اختیاری باشد مشکلی پیش نمی آید. مشکل این است که بخواهد یک عنوان غیر اختیاری منشأ قبح بشود.

این راجع به نقض هایی که به مرحوم آخوند وارد شده است، که از این نقض ها به نظر ما آن نقض هایی که دیروز کردیم و یک نقض هم که امروز کردیم که قتل مؤمن مترتب است بر روشن کردن برق، این نقض ها به مرحوم آخوند قابل جواب نیست. جناب آخوند آن نقض که دیروز کردیم که قتل انسانا باعتقاد أنه زید (چون با زید مشکل دارد) ثم تبین کونه عمروا، هر دو محقون الدم ونفس محترمه هستند، آیا شما می گوئید قتل مؤمن عمدا از او صادر نشده است چون گفتید ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد؟ این آقا قصد قتل زید را ولم یقع، وقع قتل عمرو و لم یقصد. این نقض دیروز و نقض امروز به روشن کردن برق با اینکه می داند یوجب قتل المؤمن.

مرحوم آخوند از این نقض ها نمی تواند جواب بدهد، ولی نمی رسیم بحث های حلی را مطرح کنیم، ولی سریع یک بحث فقهی مطرح کنم، ممکن است شما بگوئید راجع به آن نقض به قتل شخص باعتقاد أنه زید ثم تبین کونه عمروا بگوئید اینکه مهم نیست، این نقض قابل التزام است، صاحب جواهر در جواهر بحث قصاص تصریح می کند می گوید این قتل عمدی نیست. ملتزم شده صاحب جواهر. مثال می زند به سمّ، می گوید سمّی را گذاشت پیش شخصی به اعتقاد اینکه او زید است، او خورد وجان داد، هوا که روشن شد قاتل دید این زید نیست این عمرو بیچاره است. صاحب جواهر می گوید این قتل عمدی نیست، این قتل شبه عمد است علیه الدیة ولیس علیه القصاص. قتل عمدی نیست. پس نگوئید حرفهای صاحب کفایه خلاف ضرورت فقه است، اتفاقا حرف شما حرف بی منطقی است، کلام صاحب کفایه مطابق با جواهر است.

می گوئیم نه، ما هم ممکن است مثل صاحب جواهر بگوئیم این قصاص نمی شود، ممکن است، بحث اختلافی است که این قاتل این شخص باعتقاد انه زید ثم تبین انه عمرا آیا مستحق قصاص است از اولیاء دمی که ورثه عمرو هستند که می شود قتل عمد، بعضی ها اینجور گفته اند، ولی بعضی ها مثل مرحوم استاد آقای تبریزی وفاقا لصاحب الجواهر می فرمایند نه این قتل شبه عمد است این آقا باید دیه بدهد. چون قصد قتل این شخص را عمدا نکرد، این آقا عمرو را کشت قصد قتل عمرو را نداشت. در قصاص ممکن است استظهار بشود از ادله که موضوع قصاص تعمد به قتل این فرد از مؤمن است. من قتل مؤمنا متعمدا انحلالی است، هذا لم یقتل عمروا متعمدا. لم یقتل زیدا، اما قتل عمروا ولی لم یقتله متعمدا. انحلالی است.

ممکن است در قصاص اینجور بگوئیم، اما اشکال ما که به قصاص نبود، اشکال ما این بود که صاحب کفایه می گوید این آقا لم یصدر منه قتل طبیعی المؤمن اختیارا، من نمی گویم قصاص کنید این آقا را، ولی مرحوم آخوند می گوید اصلا این شخص فعل اختیاری از او صادر نشده است. این مشکل دارد، ولذا مستحق عذاب جنهم است خالدا فیها. اینکه دیگر مثل قصاص نیست. قصاص نمی شود اما مستحق عذاب حهنم است.

آن مثال زنا مثال خوبی است، زنا بامرأة باعتقد انها هند ثم بان أنها لیلی مگر می شود ملتزم شد که این مستحق حد نیست؟ پس قصاص یک حساب دیگری دارد.

اینها مطالب نقضی بود به مرحوم آخوند، اما خل مطلب که اشکال مرحوم آخوند از کجا شروع شده و کجا رفت و پیش کی درس خواند تا این اشکالات برایش به وجود آمد باشد انشاء الله روز شنبه ششم فروردین.

جلسه 584

شنبه 06/01/90

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.

اللهم کن لولیک الحجة ابن الحسن صلواتک علیه وعلی آبائه فی هذه الساعة وفی کل ساعة ولیا وحافظا وقائدا و ناصرا ودلیلا وعینا حتی تسکنه ارضک طوعا وتمتعه فیها طویلا.

بحث راجع به تجری بود که آیا تجری قبیح است یا نیست؟

مرحوم آخوند پذیرفت که تجری قبیح است، ولکن ایشان ملتزم شدند تجری فعل نفس هست. عزم علی العصیان، اراده عصیان تجری است و قبیح ست. اما فعل خارجی شرب الماء باعتقاد انه خمر قبیح نمی شود. ابتدا ادعای وجدان کرد، که بالوجدان این فعل منشأی برای قبحش نیست. مولا وقتی دشمنش کشته شد خوشحال می شود، اگر به او بگویند قاتل او فکر می کرد که این مقتول صدیق تو هست و نه عدو تو، می گوید عجب آدم بدی است این قاتل، اما کار کار بدی نیست. قتل عدو مولا فرض کنید قتل ابوجهل کار بدی نیست، ولو قاتل به تخیل اینکه مؤمن است او را کشت. قاتل آدم بدی است یا به تعبیر مرحوم آخوند قاتل بخاطر قصد قتل مؤمن این کار قبیح را که قصد قتل مؤمن فعل نفس هست مرتکب شده است. البته بعدا وقتی که می گوید عقاب هم می شود بر همین قصد عصیان، به ایشان اشکال می کنند می گویند اراده عصیان مثل همه اراده های ارادی نیست والا لتسلسلت. ارادی بودن افعال اختیاریه به سبب اراده است، اما خود اراده ارادی نیست، یعنی ناشی از اراده اخری نیست که اراد أن یرید العصیان، والا لتسلسلت. پس عقاب بر امر غیر ارادی و غیر اختیاری شده است. مرحوم آخوند اول یک جواب سربالایی می دهد که با مبانی خودش جور نمی آید، می گوید بعض مقدمات اراده ارادی است و آن حالت قبل از اراده است که حالت عزم هست. از نظر فلاسفه اراده مقدماتی دارد، تصوّر فاشتاق فعزم فجزم. انسان تصور می کند فعل وفائده فعل را شوق پیدا می کند، این شوق شدید می شود به حدی می رسد که محرک عضلات است نحو الفعل، مرحوم آخوند فرموده است که در مرحله تصدیق به فائده واشتداد شوق می توانست تصور بکند مضار گناه را، تصدیق به فائده در نفس او محقق نشود، یا شوق متأکد نشود. خب این که غالبا بعض مقدمات اراده در اختیار انسان است این با مبانی ایشان نمی سازد، چون این هم مستلزم تسلسل است. مبادی اراده اگر بعضش ارادی بود نقل کلام می شود به همان اراده آن مقدمات. خب این مستلزم تسلسل می شود.

عمده جواب دوم ایشان است که می گوید خب باشد، اراده عصیان غیر اختیاری است باشد، از چه وحشت می کنید؟ عقاب از تبعات بعد از مولاست، یعنی از لوازم بعد از مولاست. لازم تکوینی است. ظاهر نظر مرحوم آخوند به تجسم اعمال است یا تجسم لوازم اعمال. عقاب از تبعات بعد از مولاست. بعد از مولا هم از لوازم عزم بر عصیان است. عزم بر عصیان هم از لوازم خبث سریره است، خبث سریره هم ذاتی انسان شقی است والذاتی لایعلل. ما جعل الله المشمشة مشمشة بل اوجدها، ما جعل الله الشقی شقیا بل اوجده. ظرفیت وجودی انسان شقی همین است، اصلا ماهیت انسان شقی مثل ماهیت خاک، ماهیت انسان صعید هم مثل ماهیت طلاست، الناس معادن کمعادن الذهب والفضة. آیا می شود خاک بگوید خدایا چرا مرا خاک قرار دادی؟ خدا تو را خاک قرار نداد، اعتراض به خدا نکن که خدایا چرا مرا طلا قرار ندادی که در ویترین طلا فروشها در جای محترم مرا قرار بدهند، مرا خاک قرار دادی زیر پای مردم باشم. خدا در جواب می گوید من تو را خاک قرار ندادم، تو خاک بودی من تو را ایجاد کردم. فیض خدا علی الاطلاق است فسالت اودیة بقدرها، ماهیت تراب موجود می شود، و ما جعل الله التراب ترابا، ماهیت ذهب هم موجود می شود و ما جعل الله الذهب ذهبا، انسان شقی هم مثل خاک است و انسان سعید هم مثل طلاست.

بعد می گوید إن قلت: فائده بعث رسل چه می شود؟ اینجور که شما گفتید پس سؤال می شود که خدا چرا برای خاک وطلا پیامبر نفرستاد؟ اگر بنا باشد سعید مثل طلا باشد و شقی مثل خاک باشد دیگر احتیاج به بعث رسل نبود.

جواب میدهد که این برای این است که لیهلک من هلک عن بینة ویحیی من حیّ عن بینة ولئلا یکون لله علی الناس حجة بعد الرسل بل لله الحجة البالغة.

دیگر وقتی مطلب به بن بست رسید دیگر می شود شعر گفت، واینها همه شعر است. اگر بناست شقی اینطور باشد که مرحوم آخوند فرموده است لیهلک من هلک عن بینة یعنی چی؟! حالا اگر ایشان می گفت بعث رسل مثل فریادی است که پدر سر فرزنش می کشد می گوید شلوغ نکن یا می گوید نخند، بچه به طور اتوماتیک خنده از لبانش پاک می شود بی اختیار، حالا اگر ایشان اینجور می گفت که بعث رسل یکی از مقدمات است که باعث می شود انسان سعید اراده کند کار نیک را، شرائط اراده نیک فراهم می شود برای انسان سعید، خب حالا یک حرفی بود. مثل همین که پدر به فرزندش می گویند نخند، اصلا زمینه برای خنده او از بین می رود، اما دیگر لیهلک من هلک عن بینه اش را ما نمی فهمیدم، کدام بینه است؟ بل لله الحجة البالغة کجا بود؟

بله خدا با این مطلب شما می تواند از خودش سلب مسئولیت کند بگوید من بی تقصیرم، دیگر ما شقی را آفریدیم مثل اینکه خاک را آفریدیم، خب به دنبالش او کار زشت کرد، به دنبال کار زشت او از ما دور شد، که ما دور شدن از مولا را نمی فهمیم یعنی چه، دور شدن مادی که نیست. چرا از مولا دور شد؟ اگر مسئولیتی ندارد این انسان شقی برای اینکه به خودش نیامده در این راه، بلکه او را آورده اند به این راه، کشانده اند به این راه، بعد معنوی از مولا دیگر معنایش چیست؟ مثل گرگ است که می درد آیا دور می شود از خدا؟ حالا بعد از مولا را هم فرض کنیم، به دنبالش استحقاق عقاب است. رفع مسئولیت از خدا کردن این خلاف کتاب و سنت است. عقاب جزاء است بما کانوا یفعلون. تجسم اعمال اگر درست هم باشد که ما دلیلی بر آن نداریم، فمن یعمل مثقال ذرة شرا یره یک بیان عرفی است، فذوقوا ما کنتم تکنزون یک بیان عرفی است، ما هم به انسان گنهکار وقتی به مشکل برخورد می کند می گوئیم این همان کاری است که کردی. کار زشت آدم بکند می بیند، یعنی نتیجه اش را می بیند. بیش از این ظهور ندارد. حالا برفرض تجسم اعمال را ما قبول کنیم باز به ایجاد خداست، والا عفو و شفاعت واینها از نظر عرفی یک مقدار توجیهش مشکل می شود. خدایا ببخش مرا. مثل اینکه یک کسی چاقو بزند به شکمش بگوید خدایا مرا ببخش خون نیاید. شفاعت و بخشیدن در مورد جزاء عقوبتی است که فعل اختیاری مولاست، نه تجسم اعمال.

خلاصه مرحوم آخوند فرمود بالوجدان فعل متجری به قبیح است، آنی که قبیح است اراده عصیان است که فعل نفس است.

در منتقی الاصول این بیانهای خلاف وجدان مرحوم آخوند را مطرح نمی کند، ولی ایشان یک بیان عرفی دارد بر تأیید مرحوم آخوند در اینجا. می گوید اگر کسی اراده کرد که مولایش را ناسزا بگوید، دوستش فهمید که این عبد عصبانی شده ووقتی هم عصبانی می شود شروع می کند ناسزا گفتن، برایش طرف مقابلش هم مهم نیست کی باشد، دوستش سریع دستش را گرفت جلو دهان این عبد او نتوانست ناسزا بگوید، ولی او عزم علی السب و الشتم داشت، بلااشکال کار او تجری است و قبیح است. پس تجری عنوان فعل نفس است. این آقا کاری نکرد. وقتی عنوان فعل نفس بود معلوم می شود اراده عصیان تجری است، حالا فعل خارجی هم صادر بشود یا نشود تأثیر ندارد.

اقول: این فرمایش منتقی الاصول تمام نیست، ما نمی گوئیم تجری بر فعل نفس منطبق نیست، اما چرا منحصر می کنید تجری را بر فعل نفس؟ واقعا اگر این عبدی که اراده عصیان دارد اراده قتل مؤمن دارد برود اسلحه تهیه کند برود سم تهیه کند به قصد قتل مؤمن، فطرت انسان نمی گوید که این کار را نباید بکند و این کار زشت است؟

حالا یک مقدار جلوتر بیائید، شمشیر را کشید به طرف آن مؤمن، مؤمن فرار کرد، او هم موفق نشد آن مؤمن را بکشد، خود اینکه دنبال می کند این مؤمن را که بکشد او را، حالا او فرار کرد نتوانست این آقا موفق به قتل او بشود، فطرت نمی گوید این کار زشت است؟ فطرت انسان نمی گوید کسی که انسانی را می کشد به خیال اینکه بی گناه است بعد معلوم بشود گنهگار است این کار زشت است نباشد این کار را می کرد؟ بلااشکال وجدان ما این را می گوید. قبیح است یعنی زشت است نباید بشود. شخصی به خیال اینکه همسرش اجنبیه است با او نزدیکی بکند بعد معلوم بشود که همسر خودش بوده است، آیا فطرت شما نمی گوید که نباید این کار را می کردی و این کار زشت بود؟. لازم نیست مفسده زنای به اجنبیه در اینجا باشد، خود عنوان ثانوی اقدام علی الظلم این بالوجدان قبیح است، این را بعدا بیشتر توضیح می دهیم.

سؤال وجواب: همه وجدانیات ادعا است، مگر خود شما بیش از ادعا چیز دیگری داشتید، ادعا داشتید حالا می خواستید برهان بیاورید که چون تجری فعل نفس است پس بر فعل متجری به خارجی منطبق نیست. خب مگر اشکال دارد یک چیزی هم منطبق باشد بر فعل نفس و هم منطبق باشد بر فعل خارجی؟ البته ما نمی خواهیم بگوئیم دو تا قبیح مستقل از این آقا سر زده است، بالاخره در امتداد همان قبیح است دیگر. مثل عزم بر گناه و صدور گناه، اینجور نیست که دو تا قبیح مستقل باشد. قبح عزم بر عصیان بخاطر همان صدور عصیان است دیگر. یعنی اصلا این فعل خارجی قبیح است چون اقدام علی العصیان است و اقدام علی العصیان هم که بدون قصد عصیان محقق نمی شود.

البته ممکن است شما به ما نقض کنید، بگوئید من می دانم این آب نجس است می خورم این یک قبیح، ولی علم اجمالی دارم یکی از این ده آب نجس است همه این ده آب را می خورم آیا ده تا قبیح مرتکب شده ام؟ خب این خلاف وجدان است. یعنی آن چیزی که یقینا شرب نجس است یک قبیح است. لقد ارتکبت قبیحا. مثل کسی که یک وقت زوجه اش روشن است کدام است اجنبیه هم روشن است کدام است، اینجا به اجنبیه نظر می کند یک قبیح است، ولی اگر زوجه اش با اجنبیه مشتبه بشود، دنبال زنش می گردد هی به خانمها نگاه می کند زنش را پیدا کند، شبهه محصوره زوجه بین اجنبیات شده، بگوئیم این دو تا زن یکی زوجه اش هست و یک اجنبیه است به هر دو تا نگاه کرد، آیا دو تا قبیح مرتکب شده است؟ ممکن است شما بگوئید این خلاف وجدان است که در مخالفت قطعیه تفصیلیه یک قبیح ولی در مخالفت قطعیه اجمالیه به تعداد ارتکاب اطراف علم اجمالی مرتکب قبیح های متعدد بشود. اما اگر بگوئیم عزم علی العصیان، خب عزم علی العصیان یکی است چه در علم اجمالی و چه در علم تفصیلی. خب این هم درست نیست، واقعا در اطراف علم اجمالی هم عقل می گوید نکن این کار را دیگر. قبیح یعنی چی؟ یعنی فطرت می گوید این کار را نکن. خب فطرت می گوید مخالفت احتمالیه نکن. استحقاق عقابش آن بحث دیگری است. استحقاق عقاب ضابط مشخصی ندارد حتی در عصیان قطعی. آن آقایی که آب نجس می خورد در حالی که در کنارش آب معدنی هست، او کجا، آن انسانی که در بیایان لب تشنه است البته می تواند صبر کند به حرج نمی افتد اما بالاخره تشنه است یک آب نجس هم دارد، او آب نجس را می خورد. آیا عقاب اینها مساوی است؟ ممکن است مساوی نباشد، چون انگیزه ها و شرائط افراد مختلف است.

بله ما قبول داریم در مخالفت قطعیه عقاب این شخص بیشتر از عقاب آن عاصی در علم تفصیلی نیست. کل این عقابها که جمع می شود بیشتر از آن عقاب بر مخالفت تفصیلیه نیست. ولی این دلیل نمی شود که ما بگوئیم مستحق عقاب نیست بر این مخالفت احتمالیه. اگر این آب الف را خورد چون طرف علم اجمالی است کأنه نجس ولو واقعا نجس هم نباشد اما مولا به او می گوید که چرا خوردی؟ حالا شانست زد که نجس نبود ولی اگر نجس بود چکار می کردی؟

یا مثلا علم اجمالی دارد که یکی از این دو نفر انسان مؤمن است و دیگری کافر است زد یکی را کشت، اتفاقا هم کافر در آمد، مولا می گوید نباید این کار را می کردی. عقاب هم کما سیأتی بالوجدان صحیح است، مولا می گوید حالا شانست زد که این کافر بود ولی اگر مؤمن بود چکار می کردی؟ تو اقدام کردی بر عصیان حالا عصیان از تو صادر نشد صدفة و اتفاقا.

راجع به فرمایش مرحوم آخوند که بعدا فرموده است که اصلا شرب مقطوع الخمریة اختیاری نیست، چرا؟ برای اینکه انسان قصد نمی کند شرب مقطوع الخمریه را. کسی که می خواهد خمر بخورد قصد شرب خمر می کند، این مایع را هم باعتقاد أنه خمر می خورد. هیچ وقت او قصد شرب مقطوع الخمریة را ندارد. مراد مرحوم آخوند از قصد و اراده شوق اکید محرک عضلات است. مرحوم آخوند می گوید اراده یعنی شوق اکید محرک عضلات. واین آقا شوق اکید محرک عضلات به طرف شرب مقطوع الخمریه ندارد. شوق محرک عضلات دارد نحو شرب الخمر.

محقق اصفهانی فرموده است: جواب صحیح از این فرمایش استاد این است که ما می گوئیم، ولی یک جواب باطلی هم هست که دیگران گفته اند.

اتفاقا آن جواب باطل را ما بیشتر می پسندیم.

مرحوم محقق اصفهانی فرموده: اما جواب صحیح این است که بگوئیم بله ما قبول داریم که فعل اختیاری ما نشأ عن شوق اکید محرک للعضلات، قبول داریم. اما یک سؤال می کنیم می گوئیم جناب استاد! این آقا یک شوق دارد به طبیعی شرب خمر، ولی وقتی دستش میرود طرف این مایع که در یخچال هست و اعتقد انه خمر، این حرکتش به سمت شرب این مایع یا باید بگوئید ناشی از قصر قاصر است یا ناشی از طبع است یا هم بپذیرید که ناشی از اراده است. از این سه شق که خارج نیست. یا حرکت این متحرک نحو شرب هذا المایع الخارجی بقصر قاصر است که نیست، اطرافش را نگاه کنید کسی به او اجبار نکرده است. یا به طبع است، مثل اینکه طبع انسان وقتی می ترسد نبضش شروع می کند به شدید زدن. این هم که نیست. منحصر می شود در اینکه منشأ حرکت به شرب این مایه شوق باشد. پس این آقا شوق دارد به شرب این مایع خارجی. خب وقتی شوق دارد به شرب این مایع خارجی به اعتقاد انه خمر، این دلیل نمی شود که ما بگوئیم این شرب خارجی ناشی از اراده نیست. اشتباه کرد فکر کرد این خمر است. این خطاء در اعتقاد منشأ شوق شد. خطاء در اعتقاد بأن هذا خمر منشأ شد این آقا شوق پیدا کند به شرب این مایع خارجی. پس شرب این مایع خارجی صدر باختیاره.

این مطلب که ایشان می گوید به نظر ما مطلب صحیح است ایرادش این است که این جواب آن مطلب مرحوم آخوند را که گفت لم یصدر منه فعل اختیاری اصلا را دارد می دهد. که می خواهید بگوئید بله شرب این مایع خارجی صدر بارادته. اما مرحوم آخوند می گوید که شوقش به عنوان مقطوع الخمریة تعلق نمی گیرد، شوق تعلق می گیرد به شرب این مایع خارجی، نه به شرب مقطوع الخمریة. مگر محقق اصفهانی ادعا کند که شوق به شیء شوق به لوازمش هم هست. من که شوق دارم به شرب این مایع خارجی، به تمام عناوینی که ملتفت هستم که منطبق بر این شرب این مایع هست شوق پیدا کنم، والا تا این را محقق اصفهانی نگوید که مشکل مرحوم آخوند حل نمی شود. خب شما می گوئید شوق دارد به شرب این مایع خارجی، باشد، اما مرحوم آخوند اشکال دومش این بود که شوق به شرب مقطوع الخمریة به این عنوان ندارد، شما چه جور ثابت می کنید شوق دارد؟

مگر یک چیزی بگوئید، بگوئید شوق به شرب این مایع خارجی با توجه به اینکه عنوان شرب مقطوع الخمریة هم بر این شرب این مایع منطبق است، شوق به شرب این مایع شوق به این عنوان ملازم هم هست. ولی این خلاف وجدان است. آخه شوق به شیئ مستتبع شوق به لوازم اوست؟ خب این خلاف وجدان است. حالا می گوئید شوق به شیء مستتبع شوق به مقدمه اوست، من شوق دارم به سلامتی، دوای الخ را می گیرم می خورم، خب ادعا می کنید که شوق به سلامتی مستتبع شوق به شرب این دواء مرّ است، که البته او هم خلاف وجدان است، به قول حضرت امام من هیچ شوق ندارم به شرب این دواء مرّ، ولی اختیار می کنم او را مقدمة للسلامة من المرض، ولی حالا برفرض ما قبول کنیم که شوق به مقدمه مستتبع شوق به مقدمه اش هم هست، اما دیگر به لوازمش خلاف وجدان است. طرف شوق دارد به اینکه برود مسافرت، ولی خب در مسافرت یک ناملایماتی هم هست، خسته می شود از مسافرت طولانی، بگوئیم شوق دارد به آن خستگی؟ نه ما هیچ شوقی به آن خستگی نداریم، شوق داریم به سفر. اما دیگر شوق به لوازم سفر من التعب که ممکن است حوادثی در سفر اتفاق بیفتد کی شوق به او داریم. من شوق دارم که از این برق استفاده کنم برای مطالعه، ولو ملتفت هستم که یک کسی من وقتی برق روشن می منم سیم لخت را دستش گرفته پرت می شود یک متر آن طرف تر، ولی بخاطر اینکه خیلی عجله دارم که برق را روشن کنم این بحث را مطالعه کنم اختیار می کنم این را، ولی آیا این معنایش این است که شوق دارم به آزار رساندن به آن آقا. قطعا اینجور نیست. این اشکال اول.

اشکال دوم ما این است که: اختیار فرد بخاطر شوق به فرد نیست، من طبیعی شوق ماء را شوق دارم، اما وقتی انتخاب می کنم این فرد را، نه بخاطر شوق به اوست، بلکه بخاطر شوق به جامع اختیار می کنم این فرد را. شما بیائید تفسیرتان را از اختیار عوض کنید. اینقدر وحی منزل نگیرید این مطالب را که اختیار و اراده مساوی است با شوق اکید نحو الفعل. اینها نه در قرآن آمده و نه در روایت آمده و نه برهان عقلی این را اقتضاء می کند. اراده حقیقتی است غیر از حقیقت شوق به فعل، که این راهی که باطل است به نظر محقق اصفهانی همین است که انشاء الله فردا توضیح می دهیم.

جلسه 585

یکشنبه 07/01/90

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 مسلک صاحب کفایه بود در تجری، که فرمودند ولو عزم بر عصیان که در موارد تجری هست قبیح است بلکه موجب عقاب است، اما فعل متجری به قبیح نیست، چون عنوان فعل متجری به لایصدر عن اختیار المکلف. متجری آب خورد به اعتقاد أنه خمر، شرب الماء که ملتفت الیه نبود، اگر هم بود که موجب تجری نبود. عنوانی که موجب تجری است که منطبق بر این شرب الماء است عنوان شرب مقطوع الخمریة یا شرب مقطوع الحرمة است. و این عنوان متعلق قصد و اراده مکلف نیست. مکلف اراده می کند شرب الخمر را، اراده نمی کند شرب مقطوع الخمریة را، اراده نمی کند شرب مقطوع الحرمة را.

مرحوم آقای خوئی فرموده اند: ما قبول داریم که فعل متجری به از مصلحت داشتن ویا محبوب بودن خارج نمی شود. این شرب ماء به اعتقاد أنه خمر لایزال علی مصلحته ومحبوبیته. لایصیر مبغوضا به انطباق عنوان تجری بر آن، اما قبیح می شود. این فعل متجری به مصداق هتک حرمت مولاست و قبیح است، ولکن مبغوض نیست.

ولذا در این مسأله فقهیه که در عروه مطرح هست که اگر کسی آبی را به خیال اینکه غصبی هست با آن وضوء بگیرد آیا وضوءش صحیح است یا نه؟

مرحوم آقای خوئی فرموده اگر قصد قربت از او متمشی بشود صحیح است. چه جور قصد قربت از او متمشی بشود؟

یک مثال این است که قطع ندارد به غصبی بودن. حجت معتبره داشت که غصبی است ولی احتمال مباح بودن می داد. علم اجمالی داشت که غصبی است، احتمال مباح بودن که از بین نمی رود. به رجاء مباح بودن این آب وضوء گرفت. قصد قربت متمشی می شود. مرحوم آقای خوئی فرموده وضوء صحیح است. آقا شما که در اصول فرموده اید که فعل متجری به معنون به عنوان قبیح است و هو هتک حرمة المولی، حالا اگر صاحب کفایه می فرمود این وضوء صحیح است چون این فعل معنون به عنوان قبیح نیست، قابل قبول بود، اگر صاحب منتقی الاصول فتوی بدهد که می دهد به صحت این وضوء، قابل توجیه بود، چون معتقدند عنوان تجری منطبق است بر عزم علی العصیان نه بر این فعل خارجی. اما شمای آقای خوئی چرا؟ شما که می گوئید عنوان قبیح و هتک حرمت مولا بر خود این فعل منطبق می شود.

ایشان فرموده است که این فعل دلیلی ندارد که باطل باشد. چون معنوان به عنوان قبیح است باشد، در اصول تصریح می کند می گوید مبغوض که نمی شود هنوز هم این فعل محبوب است ولی معنون به عنووان قبیح است و هو هتک حرمة المولی. این نظر آقای خوئی است.

اقول: ما واقعا این مطلب برایمان جا نمی افتد، که چه جور می شود مولائی که حکیم است حبب الیکم الایمان وزینه فی قلوبکم و کرّه الیکم الکفر والفسوق والعصیان، مولائی که یحلل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث، کار قبیح را حالا حرام نکرد چون لغو بود چون نیازی نبود، اما بگوئیم این کار قبیح محبوب مولاست؟ این چه جور می شود؟

مولای عرفی که دنبال این حرفها نیست دنبال منافع خودش هست وقتی می بیند عبدش رفت دشمنش را کشت ولو به خیال اینکه او مؤمنی است از اولیاء الله است، به عبدش می گوید که خوشحالم کردی. حالا به عبدش هم نگوید چون پر رو می شود حالا که متجری است نگذار پر رو بشود، ولی به مشاورینش می گوید که امروز خیلی خوشحالم، دشمنم کشته شد. بله مولای عرفی که دنبال منافع خودش هست همینطور است، اما مولای حکیم ذات اقدس باریتعالی که لاتضره معصیة من عصاه ولاتنفعه طاعة من اطاعه، اگر به ما گفت گناه نکنید بخاطر این بود که ما مرتکب چیزهایی نشویم که مفسده برای خودمان دارد، آنوقت چه جور می شود که خداوند متعال نگاه بکند به این وضوئی که ما می گیریم با این آبی که ما فکر می کنیم مال یتیم است به ملائکه اش بگوید من این وضوء را دوست دارم؟ خب ملائکه ای که راجع به خلقت آدم اعتراض کردند حق ندارند اعتراض کنند به خدا که خدایا تو کار قبیح را دوست داری؟ ما هکذا الظن بک. مگر می شود مولای حکیم کار قبیح را دوست داشته باشد؟ پس این فرمایش آقای خوئی برای ما قابل قبول نیست.

حالا ممکن است شما بگوئید که پس ملتزم می شوید که خدا مبغوضش هست این فعل متجری به چون کار قبیح است و خدا نسبت به کار قبیح بغض دارد؟

می گوئیم این دیگر بستگی دارد به یک بحثی، وآن این است که آیا مولای حکیم نسبت به کار قبیح حتما باید بغض مولوی داشته باشد؟ ما این را قبول نداریم. شما می بینید یک جوانی رد خیابان چشم چرانی می کند، به عنوان اینکه کار زشت است دوست ندارید، اما بما انت مولا بغض دارید نسبت به این کار؟ نه، بغض ندارید. خوشتان نمی آید اما فرق می کند با آن موقعی که خدای نکرده پدری ببیند فرزندش دارد چشم چرانی می کند، می گوید پسر چشم چرانی نکن. آنجا بغض مولوی دارد این پدر. اما همین پدر در خیابان جوان های دیگر را که می بیند چشم چرانی می کنند احساس می کند که این کار قبیح ات و قطعا محبوبش نیست، چون این انسان انسان حکیمی است لایحب القبیح من أیّ احد، اما بغض نسبت به این فعل قبیح هم دارد بما هو مولا؟ نه. حتی مولا هم باشد اما إعمال مولویت نمی کند. پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله نسبت به عصیان فرمان خدا البته وقتی می بیند که افرادی هستند که عاصی هستند ناراحت است و رنج می برد، اما آن روح تحریم مولوی که پیامبر بما هو مولی بخواهد از آن شخص که گناه نکند نه دلیل نداریم، ما علی الرسول الا البلاغ.

بله وقتی بحث امر به معروف ونهی از منکر پیش بیاید پیامبر نهی از منکر می کند. البته در نهی از مکر هم ممکن است بما هو مولا نهی از منکر نکند بلکه بما هو مؤمن. والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر. ولذا وجوب اطاعت به عنوان پیامبر ندارد که این آقا دو تا گناه می کند، یکی اینکه گوش به حرف خدا نمی دهد و یکی اینکه عصیان نهی پیامبر کرد، و مانهاکم عنه فانتهوا. نه، و ما نهاکم عنه فانتهوا موارد نهی مولوی پیامبر را می گوید. والا موارد نهی الهی که پیامبر صرفا رسول است وما علی الرسول الا البلاغ، نهی از منکر هم بکند بما هو ولی الامر نهی از منکر نمی کد بلکه بما هو مؤمن نهی از منکر می کند.

پس ما ممکن است ملتزم نشویم و نخواهیم شد به حرمت تجری نه انشاءا و نه روحا، به این معنی که می گوئیم لازم نیست مولا نسبت به هر قبیحی بغض مولوی داشته باشد، بغض داشته باشد بما هو مولا. بله بما هو حکیم بغض دارد لکل قبیح. ولکن این مطلب غیر از فرمایش آقای خوئی است که می فرماید این فعل متجری به هنوز هم محبوب مولاست و مبغوض نیست بلکه محبوب است. این را که نمی شود گفت. کجا محبوب است؟ مگر می شود محبوب باشد؟

ولذا اگر ما در صحت عبادت محبوبیت فعل را شرط بدانیم، یک وقت محبوبیت فعل را شرط نمی دانیم، می گوئیم این فعل محبوب نیست بلکه مبعّد عن المولا هم هست چون موجب استحقاق عقاب است، این وضوء با این اب یکه حجت داریم مغصوب است محبوب نیست چون جمع نمی شود محبوبیت با قبیح بودن، نمی شود مولای حکیم محبوبش باشد این فعل قبیح. اگر ما گفتیم در عبادت محبوبیت شرط نیست، حتی مبعدیت عن المولی هم مانع نیست، بله می توانیم ملتزم بشویم به صحت این وضوء. هر چه به ما می گویند این وضوء قبیح لکونه مصداقا لهتک المولی والخزوج عن زیّ عبودیته، مصداق تجری است، ما می گوئیم ما مسلکمان این است که در عبادت محبوب بودن فعل معتبر نیست. قبیح است پس نمی تواند محبوب باشد، مبعّد از مولا هم هست، اما چون این آقا قصد قربت کرده امر به وضوء به آب مباح را هم که امتثال کرده است لذا وضوئش صحیح است.

اما انصاف مطلب این است که ارتکاز متشرعی اباء دارد از قبول این مطلب که یک چیزی یک فعلی مبعّد من المولی باشد در عین حال یقع عبادة له. هم مبعّد من المولی است لکونه مصداقا للقبیح وهتک حرمة المولی، در عین حال بگوئید عبادت است یعنی مقرّب الی المولی اس. هم مبعّد من المولی و موجب استحقاق عقاب و هم مقرّب الی المولی، یعنی مولا وقتی این وضوء را دید، حالا مولای عرفی را حساب کنیم، می آید یک سیلی محکمی می زند به این عبد که چرا با آبی که حجت داشتی که مال یتیم است وضوء گرفتی. از آن طرف هم بگوید خب ما که گفتیم وضوء بگیر بخاطر من، یعنی عبادت انجام بده، عیب ندارد او هم عبادت شد. این چه جوری می شود؟ هم سیلی می زند به این عبد و هم به عنوان اینکه این کار را بخاطر مولا انجام داده ای ومقرب الی المولی هست از او می پذیرد، این با هم جمع نمی شود. ولذا ما وفاقا للمحقق العراقی فی تعلیقته علی العروة در صحت وضوء به آبی که حجت داریم که غصبی است ولو واقعا غصبی نباشد اشکال کردیم. والا علم اجمالی دارد آدم که یکی از این دو آب غصبی است حوصله ندارد تیمم کند. با آب اول وضوء می گیرد به رجاء اباحه، بعد با آب دوم هم وضوء می گیردبه رجاء اباحه، می گوید خب وضوء با یک اب مباحی که گرفتیم، در کنارشض یک گناهی هم کردیم که مهم نیست. خب لازمه فرمایش آقای خوئی و صاحب منتقی الاصول این است که این وضوء صحیح است. حالا آقای روحانی فرموده اند که اصلا این فعل قبیح نیست او بحث دیگری است می رسیم. اما فعلا اشکال ما به آقای خوئی است که این فعل قبیح است ومبعد من المولاست در عین حال شما می گوئید که محبوبٌ مقربٌ صحیحٌ یقع عبادة، نه این قابل قبول نیست.

سؤال وجواب: در وضوء به ماء مغصوب یا نماز در مکان مغصوب واقعی جهل قصوری هم باشد آقای خوئی می گوید نماز باطل است، چون آقای خوئی امتناع اجتماع امر ونهی قائل است. حتی در موارد جهل قصوری به غصب ایشان می گوید وضوء بگیری با آب مغصوب اگر بعد از سالها معلوم بشود این آبی که به منزل شما لوله کشی کرده بودند بخشی از آن از یک قناتی بوده که صاحبانش راضی نبوده اند که در روستاها پیش می آید و سؤال می کنند. یا از طریق غیر قانونی آمده اند آب کشیده اند بدون مجوز. حالا فتوی عرض نمی کنم، از نظر فتوی آقای سیستانی فرموده اند کار حرام است ولی وضوء صحیح است، ولی از نظر بحث استدلالی اگر این تصرف در آب حرام است خب وضوء هم باطل است دیگر. حالا وضوء به آب مغصوب یا نماز در مکان مغصوب را آقای خوئی می گوید عن جهل قصوری هم باشد باطل است، بحث در موارد تجری است که تجری که واقعا نهیی در کار نیست، بحث اجتماع امر ونهی پیش نمی آید. در غصب واقعا چون نهی هست در موارد جهل لذا مانع از اطلاق امر است و مانع از صحت است، اما در تجریکه نهی نیست. ولذا آقای خوئی می گوید مانعی ندارد که این وضوء با آبی که حجت دارید غصبی است ولی واقعا غصبی نبوده صحیح باشد.

خلاصه مرحوم آخوند فرمود این فعل متجری به قبیح نیست، بل لم یصدر منه فعل اختیاری اصلا در شبهات موضوعیه، در شبهات موضوعیه مثل همین مثال شرب مائی به اعتقاد أنه خمر. ما قصد و هو شرب الخمر لم یقع و ما وقع و هو شرب الماء لم یقصد. فلم یصدر منه فعل اختیاری اصلا. برخلاف شبهات حکمیه، شرب تتن در فرض اعتقاد به حرمت نه آنجا صدر منه شرب التتن اختیارا، منتهی شرب تتن که عنوان تجری نیست، تجری ناشی می شود از عنوان ارتکاب مقطوع الحرمة که آخوند می فرماید عنوان ارتکاب مقطوع الحرمة که متعلق قصد نیست. کسی که سیگار می کشد قصد نمی کند عنوان ارتکاب مقطوع الحرمة را، بلکه قصد می کند شرب التتن را.

می گوئیم جناب آخوند! اولا این فرمایشتان اخص از مدعاست. شما چرا حکم کلی دادید؟ گاهی ممکن است شخص غرضش تعلق گرفته به ارتکاب مقطوع الحرمة، گاهی غرضش تعلق می گیرد به شرب مقطوع الخمریة. حالا می گوئید نادر است قبول، نادر است چون نوعا قطع جنبه طریقیت وآلیت دارد. انسان غرضش تعلق می گیرد به واقع، ولی بالاخره امکانش هست. به یک آقای جایزه می دهند می گویند کاری که یقین داری حرام است انجام بدهی یک میلیون به تو می دهیم. می خواهند او را آلوده کنند. این بیچاره هم گول می خرد قصد می کند ارتکاب مقطوع الحرمة را. پس امکانش هست هر چند نادر است.

ثانیا: جناب آخوند! تمام این مصائبی که در این بحث بر شما گذشت که لم یکن ینبغی صدور بعض الکلمات من جنابکم این بخاطر این است که معنای اراده را جوری تفسیر می کنید به این مشکلات برخورد می کنید. شما اراده را به معنای شوق اکید می گیرید. خب اراده را به معنای شوق اکید می گیرید نتیجه اش این می شود که این آقایی که قصد دارد چراغ روشن کند ولی می داند اگر برق را روشن کند برای اینکه روشن بشود لامپ و او بتواند مطالعه کند این کار باعث می شود یخچال امانتی بسوزد، یا باعث می شود یک مؤمنی که دستش را به سیم لخت در آن طرف ساختمان دارد می زند آسیب ببیند. ولی می گوید من که نمی توانم مطالعه ام را تعطیل کنم، یا می خواهم تلویزیون ببیند می گوید ما که نمی توانیم این سریال را نبینیم. برق را روشن می کند، یخچال می سوزد وآن مؤمن آسیب می بیند. خب جناب آخوند! شوق اکید که واقعا این آقا ندارد به سوختن یخچال، شوق اکید به قتل مؤمن واقعا ندارد. چرا؟ برای اینکه شوق به فعل شوق به لوازم فعل نیست. ولی قطعا مسئولیت دارد.

جهتش این است که اراده به معنای شوق اکیرد نحو الفعل نیست، بلکه اراده به معنای صرف القدرة هست در راه ایجاد فعل مع التمکن من ترکه. فوقش برای اینکه تعمد هم حفظ بشود می گوئید التفات هم معتبر است. التفات به نظر ما شرط اختیار نیست شرط تعمد است. منتهی چون بحث استحقاق عقاب در موارد تعمد هست می گوئیم خب التفات به عنوان هم مطرح می کنیم نه بخاطر اینکه فعل بشود فعل اختیاری. نه، بخاطر اینکه فعل بشود فعل عمدی وموجب استحقاق عقاب.

در همان مثالی که برق را روشن می کند اگر خبر هم نداشت که آن مؤمن دستش به سیم لخت است برق را روشن کرد دید یک ناله ای بلند شد رفت دید یک مؤمنی افتاده زمین و سیم برق هم به دستش هست. فهمید که چه فاجعه ای رخ داده است. خب قتل مؤمنا منتهی خطأ، یا احرق الثلاجة خطأ، ضمان است دیگر.

بله چون بحث استحقاق عقاب مطرح است ما می گوئیم تعمد چون باید باشد برای استحقاق عقاب پس قید التفات را هم مطرح می کنیم، می شود دو قید: السلطنة علی صرف القدرة فی ایجاد الفعل مع التمکن من ترکه، دوم التفات الی العنوان. همین کافی است. وجدانا برای مسئولیت در بین عقلاء هم بیشتر از این لازم نیست. کسی که می خواهد عصایش را امتحان کند که این عصا محکم است یا نه، صاحب مغازه می گوید خیلی عصای بادوامی است، شاگرد آن صاحب مغازه هم آن طرف نشسته این هم محکم این عصا را می زند تو سر شاگر صاحب مغازه، بعد می گوید ببخشید ما قصد اذیت نداشتیم می خواستیم ببینیم این عصا واقعا محکم است خواستیم امتحان کنیم غیر از سر تو چیز دیگری پیدا نکردیم. نه این حرفها نیست، می گیود تو با این کارت سر مرا خونی کرده دیه بده. همینکه صرف قدرت کردی در این ضرب این مؤمن و جرح این مؤمن، صرف القدرة کردی و ملتفت هم بودی به اینکه این کار کار قبیحی است خب مستحق عقاب و اداء خسارت هستی. بیشتر از این ما وجدان لازم نمی دانیم، نه وجدان فطری و نه وجدان عقلائی بیشتر از این لازم نمی داند.

ولذا این شخصی که ملتفت است که عنوان ارتکاب مقطوع الحرمة منطبق است بر این فعلش، یک وقت می گوئید ملتفت نیست، آن بحث بعدی تان هست که لایکون هذا العنوان ملتفتا الیه غالبا، که جواب دادیم که نه التفات به قطع ارتکازا هست، وهمین مقدار کافی است در استحقاق مؤاخذه و قبح فعل. این ملتفت است که وقتی دارد شرب تتن می کند عنوان ارتکاب مقطوع الحرمة بر آن منطبق است، به حیثی که وقتی دارد سیگار می کشد با اینکه قطع به حرمتش دارد لو سئل که آقا داری کاری که قطع به حرمتش داری انجام می دهی؟ نمی گوید بگذارید فکر کنم فردا جوابتان را می دهم، بلکه سریع می گوید بله. خب همین کافی است دیگر. همین کافی است برای قبح این فعل بلکه برای استحقاق عقاب بر این فعل. همین مقدار کافی هست. از این بحث بگذریم.

بعد از فراغ از اشکال مرحوم آخوند که گفت اصلا ممکن نیست فعل متجری به قبیح باشد و ما اثبات کردیم که نخیر ممکن هست، کلام واقع می شود در بحث اثباتی. چون صرف امکان مطلب را حل نمی کند. مرحوم آخوند می گفت ممکن نیست فعل متجری به قبیح باشد و موجب استحقاق عقاب باشد، ما می گوئیم ممکن هست چون صد رالفعل باختیاره، اما برای اثبات وقوع این مطلب که فعل متجری به قبیح است و موجب استحقاق عقاب است باید دلیل بیاوریم.

دلیل های مختلفی ذکر شده برای این مطلب:

دلیل اول: محقق اصفهانی وآقای خوئی فرموده اند که: فعل متجری معنوان به عنوان هتک حرمت مولاست. آدم کاری که فکر می کند، بالاتر بگوئیم، کاری که منجز دارد ولو قطع ندارد، منجز دارد من امارة أو اصل أو شبهة حکمیة قبل الفجص أو شبهة مقرونة بالعلم الاجمالی، کاری که انسان منجز دارد که عصیان مولاست این کار ولو واقعا عصیان نباشد مصداق هتک حرمت مولاست و هتک حرمت مولا قبیح است.

بعد هم گفته اند می شود ظلم به مولا، ظلم به مولا هم که موجب استحقاق عقاب است.

اقول: ما این تقریب را قبول نداریم، تجری که هیچ، عصیان هم به نظر ما هتک حرمت مولا نیست. چه هتک حرمتی؟ پدر از مشهد زنگ زده می گود پسرم راضی نیستم در کلاس فلسفه شرکت کنی، حالا شما رفتید یک درس فلسفه ای خصوصی به همه هم سفارش می کنید که به پدر نگوئید یا حتی بگویند، آیا شما هتک کرده اید پدرتان را؟ چه هتکی است؟ گوش نداده اید به امر او قبول، ولی هتک نیست.

یک وقت عنادا ولجاجا پسر این کار را می کند، یا در مورد خدا می گوید من هر چه از تو خواستم قبول نکردی من هم نعوذ بالله به لج تو از من می خواهی این کار را انجام بدهم انجام نمی دهم، معلوم نیست واول الکلام است این کفر باشد این کفر نیست، می گوید خدایا تو را به خدایی قبول دارم و اسلام هم آورده ام اما لجم گرفته از تو، هر چه گفتیم گوش ندادی.

بله این هتک مولا است و عناد با مولاست، اما لم اعصک حین عصیتک وأنا بربوبیتک جاحد ولکن خطیئة عرضت وسولت لی نفسی و غلبنی علیه شقوتی، خدایا ما وقتی گناه می کنیم نمی خواهیم تو را هتک کنیم، بلکه نفس اماره بالسوء ما را وادار می کند، همان شیطان لعینی که اجریته فینا کما اجریت الدم، در روایت اینجور است که همانجور که خون جریان دارد در بدن انسان، شیطان هم مسلط است بر انسان، خدایا ما فریب خوردیم، ما که قصد هتک تو را نداشتیم. چه هتکی؟ بله عصیان موجب استحقاق عقاب هست ولی هتک نیست فکیف بالتجری. و ما به این عنوان نمی توانیم بگوئیم تجری موجب استحقاق عقاب است. بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 586

دوشنبه 08/01/90

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 محقق نائینی در رابطه با قبح تجری دو بیان دارد:

یک بیان در اجود التقریرات هست که مشابه بیان مرحوم شیخ انصاری است. که فرموده است: القبح فی المنکشف لا فی الکاشف. این فعل قبیح نیست ما ینکشف بهذا الفعل و هو سوء باطن الفاعل و خبث سریرته هو القبیح. ولذا متجری مستحق عقاب هم نیست چون فعلش قبیح نیست.

در فوائد الاصول مرحوم نائینی مطلب دیگری دارد. ایشان در فوائد الاصول فرموده است: ما دو نوع قبح داریم: یکی قبح فعلی و دیگری قبح فاعلی. قبح فعلی با نظر به ذات فعل حساب می شود که هذا الفعل حسن أو قبیح. اما قبح فاعلی حیث صدور فعل را از فاعل لحاظ می کند، حیث اضافه فعل به فاعل را لحاظ می کند، می گوید حیث صدور این فعل از فاعل قبیح است. در مثال تجری فعل قبیح نیست، ولی حیث صدور فعل از فاعل قبیح است. این قبح فاعلی که متولد هست از سوء سریره این منشأ استحقاق عقاب نیست. آن قبح فاعلی ای منشأ استحقاق عقاب است که متولد بشود از قبح فعلی. قبح فاعلی ای که متولد هست از سوء سریره فاعل این موجب استحقاق عقاب نیست بالوجدان، ودر مورد تجری اینطور است. قبح فاعلی ای که متولد هست از قبح فعلی او موجب استحقاق عقاب است، که در موارد عصیان مطرح می شود.

ایشان می فرماید: بنابراین در تجری اگر از ما بپرسند آیا تجری قبیح است، می گوئیم ثبیح فاعلی هست ولی قبیح فعلی نیست. درست در مقابل انقیاد. انقیاد به اینکه کسی پسر مولا را بکشد به اعتقاد اینکه او عدو مولا هست، قبح فعلی هست ولکن چون انقیاد بوده است حسن فاعلی است. حیث صدور قتل ابن مولا از این عبد حسن است، ذات این فعل و هو قتل ابن المولی قبیح است.

این بیان فوائد الاصول غیر از بیان شیخ انصاری است. شیخ انصاری می فرمود اصلا قبحی در کار نیست مگر همان سوء سریره. اما در فوائد الاصول فرموده قبح فاعلی ای که متولد از سوء سریره است ما داریم، متولد است از سوء سریره نه عین سوء سریره است.

مرحوم نائینی در فوائد الاصول قبح فاعلی را حیث صدور فعل از فاعل می داند، و در تجری می گوید: این قبح فاعلی متولد از سوء سریره و خبث باطن است. در حالی که مرحوم شیخ غیر از سوء سریره اصلا قائل به قبح دیگری نیست در تجری. مرحوم شیخ می فرماید که فرق نمی کند که شما از تجری این مکلف پی ببرید به خبث سریره او، یا از راه های دیگر بفهمید که این عبد، عبدی است که اگر زمینه گناه فراهم بشود گناه می کند. می گوئید من یقین پیدا کردم این آقا اگر زمینه گناه فراهم بشود گناه خواهد کرد. خب افرادی هستند که انسان بخاطر ضعف ایمان آنها (البته انسان نباید به بندگان خدا سوء ظن داشته باشد) گاهی یقین پیدا می کند انسان که این آقا اگر زمینه نعوذ بالله زنا برایش فراهم بشود با توجه به این شرائط و روحیاتی که دارد مرتکب این فسق و فجور خواهد شد، ولی الان هیچ کار نکرده است. بلا اشکال مستحق عقاب نیست. عقاب بکنیم او را برای چه؟ عقاب بکنیم او را که اگر شرائط گناه فراهم می شد تو گناه می کردی؟ کدام عاقلی در عالم تجویز می کند عقاب این شخص را؟ مرحوم شیخ می فرماید: فرق نمی کند در تجری هم همین است. ما فهمیده ایم که این آقا از گناه گریزان نیست، این را از تجری او فهمیدیم. اما مرحوم نائینی در فوائد الاصول عبارتش فرق می کند، فرموده: قبح فاعلی غیر از سوء سریره وخبث باطن هست. ولی قبح فاعلی ای که متولد است از سوء سریره، این موجب استحقاق عقاب نیست.

سؤال وجواب: مرحوم نائینی در فوائد الاصول تصریح می کند می گوید تجری قبح فاعلی دارد ولکن قبح فاعلی ای که متولد هست از سوء سریره وخبث باطن منشأ استحقاق عقاب نیست. قبح فاعلی ای که متولد باشد از قبح فعلی او منشأ استحقاق عقاب است.

در عصیان چرا حیث صدور عصیان از این فاعل قبیح است؟ چون عصیان قبیح است، چون دروغ گفتن قبیح است. چون دروغ گفتن قبیح است و این شخص ملتفت است به قبح فعلی کذب، این منشأ شده است که حیث صدور کذب از این آقا قبیح بشود، والا چرا صدق قبیح نیست. اما در تجری منشأ قبح فاعلی قبح ذات فعل نیست بلکه ناشی است از سوء سریره وخبث باطن فاعل. این فرمایش مرحوم نائینی است.

اقول: این بیان مرحوم نائینی ناتمام است. چرا؟

برای اینکه ما سؤال می کنیم مراد مرحوم نائینی از قبح فعلی چیست؟ آیا مراد ایشان مفسده در فعل است؟ که بحث ما در مفسده نیست بحث ما در تقبیح عقلی است. آنی که عقل می گوید لاتفعل. و الا فعل غیر اختیاری هم ممکن است مفسده داشته باشد. گاهی انسان بی اختیار می افتد تصادف می کند باعث قتل مؤمن می شود، خب این مفسده دارد. اما می شود گفت این فعل قبیح است؟ قبیح است به معنای اینکه مفسده دارد بله، اما آن تقبیح عقلی قطعا موضوعش فعل اختیاری است. پس مراد از قبح فعل نباید مفسده باشد. قبح فعل یعنی همان ادراک عقل یا حکم عقل به لزوم الاجتناب عن الفعل.

خب این دو قسم ندارد. اصلا مصب این تقبیح عقلی حیث صدور فعل است از فاعل. اصلا ذات فعل بما هوهو لابما هو مضاف ایل فاعله مصب تقبیح عقلی نیست. حیث صدور ظلم از ظالم قبیح است، والا همین فعل اگر از گرگ صادر می شد و گرگ انسانی را می درید این قبیح نبود، با اینکه همان مفسده هست. حیث صدور این فعل از فاعل مختار است که مصب تقبیح است مصب حکم عقل است به لزوم الاجتناب عنه.

بله در مورد تجری ذات فقعل به عنوان اولی قبیح نیست به عنوان ثانوی قبیح است. قبول داریم. اما مگر شرط است در قبح که به عنوان اولی قبیح باشد؟ خود عصیان عنوان ثانوی است، مردی انگشتر طلا دست می کند، خب ذات انگشتر طلا دست کردن مرد که قبیح عقلی نیست، چون معنون به عنوان عصیان است قبیح است، یعین به این عنوان ثانوی. خب تجری هم چون معنون به عنوان ثانوی تجری است قبیح است. پس این فرمایش مرحوم نائینی برای ما قابل قبول نیست.

حضرت امام مثل مرحوم شیخ انصاری قده منکر قبح تجری شده اند. فرموده اند تجری البته مستحق لوم هست شخص متجری، اما مگر هر چیزی که مستحق لوم و ذم بود می شود مصداق آن قبیحی که در الظلم قبیح می گویند؟ خب ترجیح مرجوح بر راجح هم قبیح است، بخل هم قبیح است، ولکن آیا قبحی است که در الظلم قبیح می گویند؟ و موجب استحقاق عقاب است؟ نه، همچنین قبحی برای تجری ثابت نیست. چون ایشان هم این بیان را دارند که اصلا آقایان می گویند تجری مصداق هتک حرمت مولا است. در حالی که عصیان هم مصداق هتک حرمت مولا نیست تا چه برسد به تجری.  
ما هم قبول داریم تجری مصداق هتک حرمت مولا نیست، شهوت غلبه می کند شقاوت غلبه می کند طرف می رود دنبال گناه، این هتک حرمت مولا نمی کند.

هتک دو مصداق دارد: یک مصداق هتک قصدی است، طرف قصد می کند با این کارش توهین بکند به مولا. اینجا که اینطور نیست، فرض نیست که شخص در حال عصیان آن جوانی که بالاخره ضعف ایمان دارد بلا اشکال اما غریزه شهوت او را می کشاند به چشم چرانی، آیا او قصد می کند که به خدا توهین بکند؟ کجا قصد دارد که به خدا توهین کند. پس این مصداق از هتک که مصداق قصدی است محقق نیست.

مصداق دیگر هتک، هتک عرفی است که نیاز به قصد هم ندارد. مثل اینکه نعوذ بالله قرآن را در جای نامناسبی قرار بدهند، عرف این را هتک می داند ولو این آقا قصد هتک ندارد، می گوید حوصله نداشتم ببرم بگذارم روی طاقچه. ولی اینجا اینطور نیست که هر کسی که نافرمانی می کند مولا را بگویند عرف این را توهین به مولا می داند.

این مطلب را دیدم مرحوم آقای بروجردی هم دارند که عصیان هتک حرمت نیست، تجری هتک حرمت نیست.

پس این بیان که تجری هتک حرمت مولاست، ما هم قبول نداریم وفاقا للسید الامام و السید البروجردی.

ولکن ما حرفمان این است که عقل همانطوری که درک می کند که نباید عصیان کرد، درک می کند نباید اقدام بکنیم بر کاری که اعتقاد وقطع داریم عصیان وحرام هست. یعنی مکلف همانطوری که نباید پسر مولا را بکشد، نباید کسی را که اعتقاد دارد پسر مولاست نباید او را هم بکشد. عقل این را درک می کند. واگر تخلف کرد این تضییع کرده هتک حرمت مولا را.

پس اینی که می گویند هتک مولا، اگر به این معنا باشد درست است، یعنی خروج از زیّ عبودیت و ادب عبودیت، ادب عبودیت را عقل و عقلاء تعیین می کنند، می گویند شما نباید کاری را که قطع دارید حرام است مرتکب بشوید، والا تضییع کرده آید حق مولا را. فقط حق الطاعة نیست در مورد مولا، بالاتر از حق الطاعة است، حق الانقیاد.

حالا ما در تجری این را می گوییم، بله عقل می گوید که نباید تصمیم بگرید که گناه بکنید.

حالا اینکه موجب استحقاق عقاب هست یا نیست او مرحله بعد است، ما می گوئیم در مرحله بعد که تجری عملی کاری که منجز است حرام بودن آن، قطع داریم که این کار حرام است مرتکب بشویم این موجب استحقاق عقاب تأدیبی قطعا هست، یعنی اگر مولا بیاید این عبد متجری را که فکر می کرد این مقتول پسر اوست ولکن واقعا عدو او بود، واین عبد این عدو مولا را بتخیل أنه ابن المولی کشت، بلا اشکال به وجدان عقلی و عقلائی مولا می تواند این عبد را عقاب تأدیبی بکند، اما عقاب مجازاتی و انتقامی او هم احتمالش هست. ما جازم نیستیم، عقاب تأدیبی یعنی برای اینکه بعدا این آقا دو مرتبه تکرار نکند این کار را، خب این دفعه اتفاق افتاد که پسر مولا نبود این مقتول و عدو مولا بود، خب این عبد متجری اگر عقاب نشود فردا هم می آید مشابه همین رفتار را مرتکب می شود. یا عبدهای دیگر ممکن است همین رفتار را مرتکب بشوند. مولا بلااشکال می تواند عقاب بکند این عبد متجری را عقابا تأدیبیا. اما عقاب انتقامی که عقاب اخروی هست که عقاب جزائی هست نه عقاب تأدیبی، در آخرت که دیگر بحث تأدیب نیست، الیوم عمل و لاحساب وغدا حساب و لاعمل. انتقام یعنی جزاءا بما کانوا یعملون، نه تأیبا، در عالم آخرت دیگر تأدیبی در کار نیست. یا در همین عالم دنیا دیگر مسلم این عبد زمینه برای این تجری برایش فراهم نمی شود، دیگر بحث تأدیب در کار نیست، بحث این است که بگوید اجازیک علی عملک. خب ما راجع به عقاب انتقامی و مجازاتی واقعش این است که برایمان واضح نیست که آیا حسن است یا نه. ولکن احتمال بدهیم که عقاب مجازاتی حسن باشد و قبیح نباشد همین هم کافی است، دفع عقاب محتمل باید کار کرد. شخص متجری باید توبه کند. چرا؟ برای اینکه عقل به او می گوید اگر توبه نکنی این عقاب محتمل را چگونه می خواهی دفع کنی؟ ما بیشتر از این ادعا نمی کنیم، ما که نمی گوئیم به حضرت عباس این متجری عقاب می شود. مشهور می گویند به حضرت عباس متجری عقاب مجازاتی و انتقامی اش حسن است، اما ما می گوئیم نه حرف مشهور ونه حرف مخالفین مشهور مثل مرحوم شیخ انصاری ومرحوم نائینی ومرحوم امام قدهم که می گویند عقاب متجری قبیح است. ما می گوئیم نه، عقاب تأدیبی قطعا حسن است، عقاب انتقامی و مجازاتی هم لعله که حسن باشد. واحتمال وقتی آمد از باب دفع عقاب محتمل باید حساب باز کنیم برای احتمال عقاب در تجری. متجری باید توبه کند، اگر توبه نکند احتمال عقاب را چه جور می خواهد دفع کند؟ سؤال وجواب: بحث فاسق شدن با ارتکاب تجری ربطی به این بحث ما ندارد، حضرت امام وقبل از ایشان مرحوم شیخ انصاری هم باید ملتزم بشود که متجری فاسق است ولو تجری قبیح نباشد ولو تجری موجب استحقاق عقاب نباشد. چرا؟ برای اینکه فاسق به معنای مرتکب حرام که نیست. فاسق یعنی من لیس بعادل، این است دیگر. اگر مرادتان از فاسق یعنی مرتکب حرام، خب نه متجری مرتکب حرام نیست ولو قبیح باشد تجری، ولو مستحق عقاب باشد، اما حرام که نیست. فاسق به معنای مرتکب حرام منجز، نه متجری مرتکب حرام نیست حتی لو قلنا بقبحه و استحقاق العقاب علیه. اما فاسقی که ما در فقه می گوئیم یعنی من لیس بعادل. موضوعی فقهی عادل و من لیس بعادل است دیگر، والا جوانی که تازه بالغ شده هیچ گناهی نکرده، چون یک ساعت بیشتر نیست که بالغ شده، صبح محتلم شده بالغ شده چه گناهی می خواهد بکند؟ می رود غسل می کند می آید نماز می خواند. حالا بعدا بیاید با رفقایش بنشیند وغیبت کنند وتهمت بزنند فرصت دارند اما صبح زود که مکلف شد هنوز مرتکب حرام نشده، ولی عادل نیست. چرا؟ چون در صحیحه عبدالله بن ابی یعفور بود که عادل کسی است که کف نفس داشته باشد از حرام و یعرف بالستر والعفاف. عادل کسی است که کفّ نفس از حرام داشته باشد، عفاف از حرام داشته باشد. متجری عفاف از حرام دارد؟ یا همان نوجوانی که تازه بالغ شد ببینیم اینکه تا یک ساعت دیگر ممکن است برود با دوستانش بنشیند و غیبت کنند ودروغ بگویند یا برود در خیابان چشم چرانی بکند، خب آن ساعت اول مرتکب حرام نشده ولی عفاف دارد؟ کف نفس از حرام دارد؟ نه، زمنیه اش پیش بیاید گناه می کند. عادل کسی است که مشهور می گویند ملکه نفسانیه داشته باشد که موجب اتیان واجبات وترک محرمات است، ما می گوئیم عدالت استقامت عملیه است در جاده شریعت. ولی استقامت عملیه به این معنا که اجتناب کند از حرام، کف نفس کند از حرام، نه اینکه دستگیرش کرده اند برده اند زندان، طبیعی است که در زندان نه نامحرمی هست که به او نگاه بکند، ونه کسی هست که با او بنشیند غیبت بکند، گناه نمی کند. اینکه نشد عادل. ویعرف بالستر والعفاف یا أن یکون کافّا عن الحرام که این نیست. ولذا متجری عادل نیست، چون اتفاقا شانس او زد که گناه نبود. اینکه اجتناب از گناه نداشته کفّ نفس از گناه نداشته، ولذا بحث عدالت بحث دیگری است ربط به اینجا ندارد.

ما دیگر دست خودمان نیست واقعا هر چه فکر می کنیم که آیا می شود جازم بشویم که روز قیامت خدا بیاید به یکی بگوید که تو یک روز فکر می کردی که آن آبی که می خوری نجس است، آن آب را خوردی ولی پاک بود برو جهنم. چه می دانیم؟ ما فهممان این مقدار نیست. منتهی احتمال این را می دهیم که عقاب مجازاتی این شخص قبیح نباشد، چه اصرار داریم که ما جزم پیدا کنیم به استحقاق عقاب؟

سؤال وجواب: منقاد قطعا عقاب او قبیح است. یعنی امام معصوم مستحق عقاب است؟! امام معصوم غسل جنابت می کرد یکی گفت که بقیت لمعة فی ظهرک مقداری از پشت شما خشک مانده است. امام فرمود: ما علیک لو سکتّ، چه نیازی بود که این را به من بگوئی، یعنی می گذاشتی همینجور غسل می کردم. خب همینجور غسل می کردم این غسل جنابتی که بخشی از بدن خشک بماند باطل است دیگر، خب نماز باطل می شود. یا امام که می فرمود: إنی لاعترض السوق و اشتری اللحم وما اظن أنّ هؤلاء کلهم یسمون هذه البربر وهذه السودان یعنی برایم مهم نیست، گوشت میته بخورم برایم مهم نیست، چون مهم این است که سوق مسلمین اماره تذکیه است. خب این می شود انقیاد دیگر، واقعا حرام است ولی شخص منقاد است. شما احتمال می دهید که عقابش قبیح نباشد؟ منقاد یقینا عقابش قبیح است، اما متجری ممکن است عقاب مجازاتی اش صحیح باشد. این راجع به این بحث.

سؤال وجواب: عقاب مجازاتی یعنی عقاب جزاءا بما کانوا یعملون. الان می گویند صبی عقاب مجازاتی ندارد ولی عقاب تأدیبی دارد تعذیر می شود. آمد شرب خمر کرد، برای تأدیب او را می برند تعذیر می کنند، اما به عنوان جزاء شرب خمر بر او حد یا تعزیر نمی توانند جاری کنند. تأدیب در جائی است که نیاز به تأدیب دارد، حالا در یک روزی رفتند در یک کشوری که مشروب بود آنجا رفیقش گفت بیا مشروب بخور او هم خورد، حالا برگشته ایران، در ایران و در شهر مقدس قم مشروب گیر نمی آورد بخورد، دیگر نیاز به تأدیب ندارد. اما اگر حساب مجازاتی بخواهد بشود او حسابش جداست او جزاء عمل است. عقاب مجازاتی در تجری برای ما ثابت نیست ولی محتمل هست ولذا دفع عقاب محتمل است.

وحاصل الکلام ما معتقدیم که در تجری عقل درک می کند که لابد من الاجتناب عنه، این را با دو بیان بیان می کنیم:

یک بیان این است که می گوئیم اصلا عقل می گوید مقتضای حق مولا انقیاد است، نه صرف امتثال و اطاعت، بلکه انقیاد به ترک تجری. اگر کسی تجری کند خرج عن ادب العبودیة و تضییع حق مولا کرده به این معنا که عقل حکم می کرد که یلزم انقیاد نسبت به این موالا و این عبد ضیع حق المولی. به این معنا ظلم کرده است به مولا. البته ظلم عرفی نکرده، ظلم عقلی کرده است، ظلم عقلی یعنی تضییع حق عقلی مولا، تضییع کرده است حق عقلی مولا را دیگر.

اینکه آقای سیستانی فرموده چی می گوئید که متجری ظلم می کند به مولا؟ عصیانش ظلم به مولا نیست، "وما ظلمونا ولکن کانوا انفسهم یظلمون".

جواب این است که درست است که ظلم عرفی نیست، عصیان هم ظلم عرفی به مولا نیست. ظلم عرفی آنی است که موجب اضرار می شود به مظلوم. ما گناه که می کنیم به خدا زیان نمی زنیم، به خودمان زیان می زنیم. اما ظلم عقلی یعنی حق عقلی خدا این است که ما منقاد باشیم در برابر او، وما حق عقلی مولا را تضییع کرده ایم، به این معنا از آن تعبیر می کنند به ظلم، والا ظلم عرفی نیست، "وما ظلمونا و لکن کانوا انفسهم یظلمون". این یک مطلب که ما می گوئیم.

مطلب دوم: این است که می گوئیم برفرض شما بگوئید حق المولی اطاعت مولاست، و در تجری ما تضییع حق مولا نکردیم. امری نداشت مولا، نهیی نداشت مولا که اطاعت بکنیم. برفرض شما بگوئید که در تجری ما تضییع حق مولا نکردیم ظلم به مولا نکردیم.

می گوئیم سلمنا، ولکن عقل ما همانطوری که بعضی از افعال را می گوید حالا یا الظلم قبیح، و یا الکذب قبیح، الخیانة قبیحة، یک حکم دیگری هم دارد در طول این. یک حکم ابتدائی دارد که حالا مشهور می گویند الظلم قبیح، ما می گوئیم نه این را ریزش بکنید، الظلم قبیح ضرورت به شرط محمول است، بگوئید الکذب قبیح، القتل قبیح، الخیانة قبیحة، یک حکم اولی داردبه قبح این اشیاء، ویک حکم ثانوی دارد به قبح اقدام بر عملی که معتقدی أنه قبیح. کذب قبیح است، عملی هم که معتقدی قبیح است این را هم نباید انجام بدهی. یقبح یعنی لابد من الاجتناب عنه، لابد من الاجتناب عما تعتقد أنه قبیح. عقل اینجور می گوید. ولذا کسی که به خیال اینکه زوجه اش اجنبیه است با او زنا می کند، او تضییع نمی کند حق دیگران را، زوجه خودش هست، ولذا آن اجنبیه نمی تواند برود دادگاه شکایت کند که این آقا زن خودش را فکر می کرده من هستم رفته با او همبستر شده، می گویند به تو چه ربطی دارد. یک وقت می گوید که رفته آبروی من را برده، او یک بحث دیگری است. اما همینجوری به تو ربطی ندارد. یا مثلا هندوانه خودش را فکر می کرده هندوانه ما است خورده، خب خورده که خورده، اما عقل به این آقا می گوید نباید این کار را می کردی. نباید وقتی اعتقاد داری این زن اجنبیه است با او همبستر بشوی. کاری که اعتقاد داری قبیح است نباید انجام بدهی. این هم می شود قبح طولی. حرف اول ما این بود که تجری قبح اولی دارد اصلا ظلم به مولاست، حق الانقیاد دارد مولا.

ادعای دوم ما این است که برفرض مولا حق الانقیاد ندارد حق الاطاعة دارد ودر مورد تجری تضییع حق مولا نشده، اما ولو تضیعع حق مولا نکردی اما اعتقاد داشتی که تضییع حق مولاست، اعتقاد داشتی این کارت قبیح است. عقل یک حکم طولی می کند به قبح ما تعتقد أنه قبیح. توضیح این مطلب انشاء الله فردا.

جلسه 587

سه شنبه 09/01/90

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 فعل متجری به قبیح است یا نه؟

ما عرض کردیم دو بیان می شود ذکر کرد برای قبح فعل متجری به:

یک بیان این است که بگوئیم عقل درک می کند که حق مولا صرفا اطاعت اوامر و نواهی او نیست، بلکه حق مولا انقیاد است، یعنی هم امر او را امتثال کنیم و هم ما نعتقد انه امر المولی را. هم وقتی که مولا به ما گفت جئنی بماء عقل حکم می کند که حق مولاست امتثال امر او، وهم وقتی که ما تخیل می کنیم مولا گفته جئنی بخل، با اینکه مولا همچنین چیزی را نگفته، عقل می گوید چون شما تخیل می کنید و اعتقاد دارید که مولا از تو خواسته سرکه ببری برای او، پس حق مولا این است که این کار را انجام بدهی.

اقول: این بیان که در بحوث هست به نظر ما ناتمام است. ما به وجدان عقلی و عقلائی احساس نمی کنیم که مولا بگوید که آیا من به گردن تو حق نداشتم که وقتی خیال می کنی من امر کرده ام جئنی بخلّ تو انقیاد کنی؟. در مثال جئنی بماء واقعا مولا امر داشت و وقتی که عبد امتثال نکرد مولا به او می گوید که تو حق مرا رعایت نکردی، عقلاء هم به این عبد می گویند مول ابر تو حق داشت از تو خواست آب بیاوری نبردی. اما اینکه بگویند تو خیال کردی که از تو می خواهد سرکه ببری مولا بر تو حق داشت چرا سرکه نبردی، حق مولا را رعایت نکردی، این برای ما ثابت نیست.

ولی مطلب دیگری هست که او را ما قبول داریم. وآن این است که ما به وجدان عقلی و عقلائی مان کاری را که معتقدیم ظلم هست و قبیح هست نباید انجام بدهیم. اگر یک شخصی اعتقاد داشت که این کاری که انجام می دهد ظلم به دیگران هست، اکل مال غیر است، ولو دیگران می دانند که این آقا اشتباه می کند، این مرغی که سر می برد و می پزد و می خورد مال خودش است، اما خود او فکر می کند مال همسایه است. همان عقلاء می گویند این آقا نباید این کار را بکند. این به وجدان عقلی وعقلائی است. اگر این کار را کرد تضییع حق همسایه نکرده است، ظلم نکرده است به همسایه، ولی کاری را که عقلا نباید می کرد انجام داده است. این را ما می فهمیم. ولذا در موارد تجری ما این بیان را قبول داریم که عقل و عقلاء حکم می کنند به لابدیت ترک تجری. چرا؟ چون اقدام بر ظلم از نظر عقلاء قبیح است أی لابد من الاجتناب عنه.

نفرمائید این قبح طریقی است قبح نفسی نیست، مثل وجوب احتیاط که طریقی است.

جواب می دهیم طریقی هست اما به چه معنا؟ طریقی است برای تحفظ بر واقع است اما به این معنا نیست که اگر واقعی در کار نبود این تقبیح به ملاک طریقی هم نیست. تقبیح به ملاک تحفظ بر ملاک واقع است اما اگر واقعی هم در کار نبود باز این تقبیح عقلی هست. یعنی مردم وقتی نگاه می کنند می بیند این آقا دارد دنبال این مرغ می دود مرغ را گیر می آورد و ذبح می کند وکباب می کند ومی خورد می گویند این مرغ مال خودش هست ظلم نکرده به همسایه، اما ما می گوئیم نباید این کار را بکند. تقبیح می کنیم کار او را، نه اینکه کار او مفسده دارد، نه، تقبیح می کنیم یعنی لابد أن یجتنب عنه. همین مقدار. ما بیش از این در قبح تجری وجدان نمی کنیم. از این بحث بگذریم.

یک اشکالی در اینجا مطرح شده این را هم مطرح کنیم بعد به مبانی صاحب فصول در مقام اشاره کنیم.

اشکالی که مطرح شده نسبت به قبح تجری که این اشکال در استحقاق عقاب بر تجری هم هست این است که: گفته اند: لازمه اش این است که در عصیان دو تا قبح باشد و دو استحقاق عقاب. چرا؟

برای اینکه شما می گوئید تجری قبیح است یعنی این حالت جرأت بر مولا قبیح است. خب این حالت در مورد عصیان هم هست. تجری آن حیثیتی که در او منشأ قبح شده خب در عصیان هم هست. عصیان که کمتر از تجری نیست. پس تجری سبب قبح شد و سبب استحقاق عقاب. وجدان عقلی و عقلائی هم می گوید عصیان یعنی مخالفت امر ونهی مولا بلاعذر هم قبیحٌ وموجب للعقاب. پس شمائی که می گوئید تجری موجب قبح و استحقاق عقاب است باید در عصیان ملتزم بشوید به تعدد سبب قبح وتعدد سبب استحقاق عقاب، واین خلاف وجدان است.

این اشکالی است که بخاطر همین اشکال عده ای از بزرگان از جمله حضرت امام منکر قبح تجری شده اند. قبح به معنای استحقاق لوم مهم نیست، خب بر بخل هم انسان می شود ملامت بشود که چرا اینقدر بخیلی. اینکه مهم نیست. مهم قبحی است که در الظلم قبیح می گویند.

در جواب گفته شده است که اصلا آن سبب قبح و سبب استحقاق عقاب در عصیان واقع نیست، بلکه خود همان حالت جرأت بر مولاست، یا خود همان حالت اقدام بر عصان است. اقدام بر عصیان قبیح است و موجب استحقاق عقاب است. عصیان هیچ دخلی ندارد. منتهی عصیان بدون اقدام بر عصیان ما نداریم، چون می شود مخالفت تکلیف عن عذر، که نام او دیگر عصیان نیست. عصیان که مخالفت تکلیف است بلاعذر متضمن اقدام علی العصیان هم هست، واین اقدام علی العصیان است که سبب قبح می شود. و آنی که منافی زیّ عبودیت است خود همین اقدام علی العصیان است که حالت جرأت بر مولاست و خروج از زیّ عبودیت است. یعنی کسی که کاری می کند که معتقد است که هذا عصیان للمولی، خود همین ارتکاب ما یعتقد أنه عصیان این قبیح است و این موجب استحقاق عقاب است. واقع مخالفت تکلیف مولا موجب استحقاق عقاب نیست. عصیان هم که شما می گوئید وجدانا موجب استحقاق عقاب است او بخاطر این است که عصیان متضمن اقدام علی العصیان است. چون عصیان یعنی المخالفة للتکلیف من دون عذر، این یعنی در آن عنوان اقدام علی العصیان و خبر.ج از زیّ عبودیت و جرأت بر مولا اشراب شده است.

اقول: این مطلب، مطلب درستی است ما این را قبول داریم، اما اگر مقصود از این مطلب این باشد که عقلاء برای واقع عصیان هیچ حسابی باز نمی کنند در حتی شدت عقاب، نه این درست نیست. در عقلاء اگر متجری را بخواهند به اندازه عاصی عقاب کنند قبیح است. یک شخصی مرتکب قتل نفس شد او را بردند حبس ابد کردند، فردایش دید که یکی دیگر را هم آورده اند، می پرسد جرم تو چیست؟ می گوید ما یک صدایی شنیدیم فکر کردیم آدم است تیر زدیم به طرفش صبح دیدیم گربه بوده. گفتیم خدا را شکر که ما دستمان به خون انسان آلوده نشد، یک وقت آمدند از طرف حاکم که مولا هست و ولایت دارد بر مردم، آمدند گفتن بیا برویم زندان. چرا؟ برای اینکه تو مرتکب قبیح شدی. چه قبیحی؟ اقدام کردی بر قتل نفس. مثلا ما کسانی که قتل نفس می کنند حبس ابد می کنیم، واقع قتل نفس هم که دخالت ندارد در استحقاق عقاب، یک کسی بنده خدا قتل نفس کرد عن عذر، او را که عقاب نمی کنند. پس ملاک استحقاق عقاب در مورد شما که متجری بودی با آن کسی که واقعا قتل نفس کرد منتهی عن عمد وبلاعذر ملاک استحقاق عقاب در شما یکی است، نامه دادند دستش که تو محکوم هستی به حبس ابد، هم سلول شده با آن قاتل. عقلاء این کار را تقبیح می کنند، می گوید این متجری است عقاب بکنید منتهی نه عقاب قتل نفس. تقبیح می کنند عقلاء. کسی زنا کرد صد ضربه شلاق، یک شخصی با زوجه خودش نزدیکی کرد بتخیل و اعتقاد أنها اجنبیة بیایند به این هم صد ضربه شلاق بزنند، همه شما اعتراض می کنید که این چه حکمی است؟ در روایت مسعدة بن صدقه هست که: لو كانت النيات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها إذا لأخذ كل من نوى الزنا بالزنا و كل من نوى السرقة بالسرقة و كل من نوى القتل بالقتل و لكن الله‏ عدل‏ كريم‏ ليس الجور من شأنه و لكنه يثيب على نيات الخير أهلها و إضمارهم عليها و لا يؤاخذ أهل الفسق‏ حتى يفعلوا. (وسائل الشیعة جلد 1 ص 55). این اشکال، که اگر مراد از اینکه واقع عصیان هیچ دخیل نیست، در اصل استحقاق عقاب قبول است، اما در شدت و ضعف عقاب انصافا بالوجدان العقلائی دخیل است. البته ما وجدان عقلائی را الان نگاه می کنیم، روز قیامت ما نمی دانیم، روایت می گوید بخاطر نیت زنا خدا عقاب زنا را اجراء نمی کند. اما اگر شد حالت نه نیت بلکه ارتکاب فعلی که یعتقد أنه زنا، خب روز قیامت بگویند که این را ببرید در جایگاه زانی ها، آیا عقل می گوید که این ظلم است؟ نه، ما این را نمی فهمیم. راجع به خدا ما نمی فهمیم که اگر متجری را به اندازه عاصی عقاب کند ظلم کرده، ما این را نمی فهمیم، اما به وجدان عقلائی در مورد موالی و عبید عقلائیه می بینیم که تقبیح می کنند که عقاب متجری به اندازه عقاب عاصی باشد.

ولی اصل مطلب را ما قبول داریم که در اصل استحقاق عقاب این اقدام علی العصیان است که موجب استحقاق عقاب است، سواء تحقق العصیان واقعا أم لا، ولو تحقق عصیان در شدت عقاب عند العقلاء دخیل است.

صاحب فصول برای دفع این اشکال آمده گفته: در موارد عصیان تداخل می شود، عقاب متجری با عقاب عاصی تداخل می کند می شود عقاب واحد.

حالا این بیان ایشان باید برگردد به وجدان. وجدان همانی است که ما عرض کردیم که اصلا منشأ استحقاق عقاب همان حالت اقدام علی العصیان است ولو واقع العصیان در شدت عقاب دخیل باشد.

مطلی دیگر این است که صاحب فصول فرموده است: ما در قبح تجری و استحقاق عقاب بر تجری نمی توانیم صددرصد التجری قبیح ویوجب استحقاق العقاب. تزاحم می شود بین ملاک قبح تجری و ملاک واقع. اگر انسان معتقد بشود به حرمت واجب واقعی، چه بسا چون این کار واجب بوده است و لازم التحصیل بوده است قبح تجری را از بین ببرد و استحقاق عقاب را از بین ببرد. مثلا مولا به عبدش گفته است اگر دشمن در دریا غرق شد نباید نجاتش بدهی، ساب النبی اگر افتاد در دریا غرق شد نباید نجاتش بدهی. این هم یک روز آمده بود کنار دریا از دو دید یکی دارد غرق می شود و قیافه اش هم از دور شبیه همان ساب النبی بود. گفت من دلم نمی آید، درست است این ساب النبی است ومولا هم گفته لا تنقذه ولی دلم نمی آید برم نجاتش بدهم، رفت نجاتش داد اتفاقا مولا آمد گفت این پسرم بوده احسنت آفرین، دیگر اصلا مولا فراموش می کند که این آقا تجری کرده است. قبح تجری مغلوب می شود بخاطر حسن امتثال این واجب واقعی و استحقاق عقاب هم دیگر ندارد.

ایشان می فرماید ممکن است ما بین موارد اعتقاد به حرمت واجب فرق بگذاریم. گاهی اصلا واجب خیلی مهم است، اعتقاد به حرمت از آن حرمت های ضعیف است. این مثل همین مثال سابّ النبی، خب واجب خیلی مهم است، انقاذ ابن مولاست، یا اینکه اتفاقا رفت دید آن کسی که فکر می کرد ساب النبی است واو را انقاذ کرد آمدند گفتند این ولی ای از اولیاء الله بوده است این امام بوده است مثلا. واجب خیلی مهم، اما آن حرام متخیل آنقدر مهم نبود. اینجا خب آن واجب واقعی غالب می شود و قبح این تجری را از بین می برد.

ممکن است بگوئیم نه آن واجب واقعی اگر ملاکش اینقدر قوی نباشد ولی ملاک این تجری قوی تر باشد اینجا قبح تجری به حال خودش باقی می ماند. مثل اینکه اعتقاد داشت این زن اجنبیه است، با او نزدیکی کرد، بعد معلوم شد که زوجه ای است که دارد چهار ماهش هم می رسد که واجب است احوال پرسی زن در هر چهارماه یک بار. خب آن احوال پرسی وجوبش اینقدر مهم نیست، اما این حرمت متخیله حرمت زنا است. صاحب فصول می گوید خلاصه باید اینها را یک کاسه نکنیم.

این در جائی است که توهم کند حرمت ما هو واجب را. اما اگر توهم بکند حرمت ما لیس بواجب را، آن هم قبحش مراتب دارد. یک وقت آنی که واجب نیست مستحب است، توهم کرد حرمت ما هو مستحب را و انجام داد. او قبحش ضعیف است. ضعیفتر از جائی است که آن واقع مباح متساوی الطرفین بود، واعتقاد پیدا کرد به حرمت او و انجام داد بعد معلو مشد مباح متساوی الطریفین است. قبح این اشد از قبح آن فرضی است که منکشف شد واقعا فعل مستحب بوده است. وهکذا.

ایشان می فرمایند شاهد بر این عرض ما این است که عقلاء وقتی می بینند که این عبد به خیال اینکه این غریق عدو مولاست مثلا ساب النبی است رفت او را انقاذ کرد بعد معلوم شد ابن مولا بوده است، اگر دیدند مولا تازیانه را دست گرفته آمده به طرف این عبد می خواهد این عبد را عقاب کند، می گویند مولا چکار داری می کنی؟ پسرت را نجات داد، بجای تشکر آمدی عقابش می کنی؟! خود این مولا هم اگر تعادل داشته باشد می گوید که دستت درد نکند خیلی خوشحالم کردی حالا یک تجری کردی عیب ندارد، ولو این تجری کاشف از عدم مبالات تو به تکالیف مولا هست، اما دیگر معنا ندارد من بیایم تو را عقاب کنم. مستحق لوم هستی بخاطر عدم مبالات اما مستحق عقاب نیستی.

محقق ایروانی هم خیلی از این مطالب صاحب فصول خوشش آمده، می گوید وجدان همین را می گوید.

اقول: واقع مطلب این است که این فرمایش صاحب فصول درست نیست. برای اینکه درست است مبانی عقلائیه که تحت تأثیر منافع و مضار هستند، پسرش را انقاذ می کند خوشحال می شود نفع به او می رسد، اینها همینجور هستند. اما مولایی که لاتضره معصیة من عصاه ولاتنفعه طاعة من اطاعه مولای حکیم که دنبال این حرفها نیست. مولای حکیم می گوید تو کاری کردی که معتقد بودی حرام است، حالا واقعا واجب بود اتفاقا واجب بود خیال می کنی چیزی گیر من آمد؟ تو چرا کاری که معتقد بودی حرام است انجام دادی؟ من دنبال تکامل روح تو بودم. من اگر می گفتم انقذ المؤمن اینجور نبود که حالا انقاذ این مؤمن بشود نفعی به من برسد. خب شما به تخیل اینکه این غریق عدو مولا هست و حرام است انقاذ او رفتید او را انقاذ کردید بعد معلوم شد مؤمن بود، تو اقدام کردی بر عصیان من. هدفی من که داشتم تکمیل نفس تو بود، تو نه تنها نفست تکامل پیدا نکرد بلکه دچار انحطاط وتجری شد، اقدام بر عصیان کردی، هیچ فطرت منع نمی کند که این مولا بیاید عقاب کند این عبد را.

ویا حتی اینکه ایشان می گوید تقبیح هم نمی کند وجدان این فعل این شخص متجری را در این حال، نخیر تقبیح می کند. خلط کرده است صاحب فصول بین مصالح و مفاسد و بین حسن و قبح. این فعل قبیح است یعنی لابد من الاجتناب عنه، حالا واقعا یک مصلحتی در آن بوده خب باشد. والا خیلی از کارهای حرامی که مردم ممکن است انجام بدهند یک منافعی دارد.

مطلبی که در اینجا هست این است که مرحوم آقای خوئی فرمود ما تجری را قبیح می دانیم. البته آقای خوئی که تجری را قبیح می داند به ملاک هتک حرمت مولاست، ما عرض کردیم به ملاک هتک حرمت مولا نیست، بلکه به ملاک قبح اقدام علی العصیان است، اقدام علی العصیان یعنی فعل ما تعتقد أنه عصیان عقل حکم می کند که حرام است. حرام است و قبیح است که شما کاری بکنید که معتقدید که عصیان مولاست.

اجازه بدهید نکته ای عرض کنم بعد فرمایش آقای خوئی را دنبال کنیم. از نظر ما اگر زوجه اعتقاد داشت که زوج حق الطاعة دارد، قدیمی فکر می کرد، درس زیاد نخوانده بود که بگوید چه حقی دارد زوج بر زوجه. فکر می کرد که زوج حق طاعت دارد، واقعا اعتقادش این بود. زوج به او گفت که نهار بپز، این هم گفت نمی پزم، ولی اعتقادش این بود که عقلا لازم است اطاعت زوج. طبق بیانی که ما عرض می کنیم لازمه بیان ما این است که عقل به این زن می گوید تو نباید نافرمانی می کردی. عقل می گوید که البته تو اشتباه می کردی، زوج حق الطاعة ندارد لا عقلا و لا شرعا. ولی خب تو اشتباه می کردی فکر می کردی زوج لزوم اطاعت دارد عقلا، پس نافرمانی کردی یعنی مرتکب شدی کاری را که فکر می کردی قبیح است. با آن بیانی که ما عرض کردیم و در بحوث هم هست اقدام بر فعلی که تعتقد أنه قبیحٌ قبیح است عقلا. عقل می گوید نباید شما نافرمانی می کردی شوهرت را در این حالی که اعتقاد داری شوهرت لزوم اطاعت دارد. اگر می رفتی درس می خواندی می فهمیدی که شوهر لزوم اطاعت ندارد لاعقلا ولاشرعا، که هیچ، اصلا راحت او می گفت نهار بپز شما می گفتی خودت بپز. اما وقتی که آن خانمی که فکر می کند که عقلا شوهر لزوم اطاعت دارد، حالا که اینجور فکر می کند عقل به او می گوید که حالا که تو اینجور فکر می کنی اگر گوش به حرف شوهر ندهی کار قبیحی مرتکب شده ای یعنی باید ترک بکنی عصیان شوهر را در این فرضی که اعتقاد داری که شوهر لزوم اطاعت دارد عقلا. این لازمه مطلبی است که ما گفتیم و مرحوم آقای صدر هم تصریح کرده است.

آقای خوئی این را نفرموده است، آقای خوئی راجع به مولای واقعی نه مولای تخیلی فرموده: مولای واقعی حق الانقیاد دارد. چرا؟ برای اینکه اگر شما انقیاد نکنی، یعنی اعتقاد داشتی که مولا حرام کرده این فعل را ولی این فعل را مرتکب شدی و ترک انقیاد کردی وتجری کردی، شما با این تجری خودت تضییع کرده ای حق مولا را. خارج شده ای از زیّ عبودیت این مولا، هتک حرمت این مولا کرده ای ولذا کارت قبیح است. اما در آن مثال آن زوجه آقای خوئی می گوید مولائی در کار نیست. این زوجه خیال می کرد که وزج مولاست ولزوم اطاعت دارد عقلا، واقعا که لزوم اطاعت نداشت مولا نبود. در آنجا تجری و عصیان همچنین مولای خیالی هیچ عقل قبیح نیست. که مدعای بحوث وآنچه که ما عرض کردیم این است که نه اصلا قبیح همین است که آدم کاری را که فکر می کند نباید انجام بدهد اگر انجام بدهد عقل می گوید چرا انجام دادی.

این مطلبی است که انشاءالله فردا هم یک مقدار بیشتر توضیح بدهیم، بعد مطلبی را از آقای خوئی می خواستیم نقل کنیم به عنوان یک بحث فقهی، که انشاءالله فردا عرض خواهیم کرد.

جلسه 588

چهارشنبه 10/01/90

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 قبح تجری سه تقریب بود.

تقریب اول این بود که تجری هتک حرمت به مولا است. که ما این را نپذیرفتیم.

تقریب دوم این بود که به حکم عقل مولا نه تنها حق الطاعة دارد بلکه حق الانقیاد دارد. نه تنها تکلیف واصلش باید امتثال بشود، بلکه تکلیف متوهمش یعنی مواردی که مکلف توهم می کند وجود تکلیف را ولی واقعا تکلیفی در کار نیست، جهل مرکب دارد این عبد، در اینجا هم عقل حکم می کند به اینکه مقتضای ادب عبودیت انقیاد است. ولذا اگر عبد تخیل کند که مولا به او گفته جئنی بخل واین کار را انجام ندهد تضییع کرده است حق مولا را و خارج شده از زیّ عبودیت مولا.

این بیان در موالی عرفیه تمام نیست، ما در موالی عرفیه وجدان عقلائی مان حکم نمی کند که اگر عبدی خیال کرد مولا به او گفته جئنی بخل ولی واقعا مولا نگفته بود، اگر تجری بکند ما وجدانمان این را احساس نمی کند که مولا می تواند بیاید بگوید انت ضیعت حقی، تو رعایت نکردی حق مرا. عبد می گوید مولا مگر چی شده؟ می گوید خیال کردی من گفتم جئنی بخل ولی نرفتی بیاوری. ما به وجدان عقلائی مان که رجوع می کنیم همچنین چیزی نیست. ولی راجع به مولای حقیقی بعید نیست عقل برای مولای حقیقی این حق الانقیاد را قائل باشد. اما مشهور که قیاس می کنند مولای حقیقی را به موالی عرفیه، این اشکال به آنها وارد است که ما در موالی عرفیه این احساس را نمی کنیم که عبدی که مخالفت می کند با امر خیالی مولا، این تضییع کرده است حق مولا را.

در مورد مولای حقیقی ما جز ادعا و مصادره وجدانیه دلیلی نداریم، اما این ادعا را می کنیم که وجدان ما درک می کند که حق خدا بر عبد این است که تجری هم نکند بر او به مخالفت قطع به تکلیف و لو این قطع مطابق با واقع نباشد.

تقریب سوم: تقریبی است که مرحوم آقای صدر دارد، می گوید برفرض تجری تضییع حق مولا نباشد، ولی یک قانون عقلی هست که الاقدام علی القبیح قبیح. یعنی چه؟ یعنی کاری که شما اعتقاد پیدا کنی که قبیح است عقل می گوید نباید انجام بدهی ولو واقعا قبیح نباشد. یعنی واقعا ظلم نیست فکر کردی که ظلم است. مرغ همسایه را به خیال اینکه مرغ خودت هست سر بریدی و خوردی، ظلم نکردی به همسایه اما مرتکب شدی کاری را معتقد هستی ظلم است. به این می گویند اقدام علی الظلم واقدام علی الظلم قبیح.

اقول: این مطلب ایشان که نتیجه اش این است که بالاخره من عبد با تجری تضییع نکردم حق مولا را، ولی اعتقاد داشتم که کار من عصیان است و عصیان قبیح است، پس من مرتکب شدم کاری را که اعتقاد داشتم قبیح است، وارتکاب ما اعتقد أنه قبیح قبیحٌ عقلا بقبح طولی، یعنی در طول اعتقاد به قبح واقعا ارتکاب این فعل قبیح می شود.

این فرمایش ایشان نقض هایی دارد که قابل التزام نیست، ولذا می گوئیم باید کلام ایشان تعدیل بشود. بت پرستی هست که جاهل قاصر است، فکر می کند که عقلا باید در مقابل بت سجده کند. اما عملا این کار را انجام نمی دهد. آیا می شود بگوئیم این شخص مرتکب قبیح شده است که چرا نرفتی در مقابل بت سجود بکنی؟! به آن شخص بت پرست می گویند شمایی که اعتقاد داشتی عقلا لازم است بت پرستی و قبیح است ترک عبادت بت، اقدام کردی بر کار قبیح، کاری کردی که فکر می کردی قبیح است نرفتی بت را عبادت کنی، عقل می گوید اقدام بر کاری که انسان فکر می کند قبیح است قبیح است. آیا این حرف قابل التزام است؟ آیا عقلاء تقبیح می کنند این بت پرست را که چرا عبادت نکردی بت را؟ یا می گویند خدایا شکر که آلوده نشدی به عبادت بت.

یک شخصی بر اثر اینکه در یک محیطی است که طبق تربیت خانوادگی یا تربیت اجتماعی به او یاد داده اند که راست گفتن در مقابل دشمن زشت و بد است، یا به مغولها یاد داده بودند که انسان اگر رحم داشته باشد در مقابل دشمن این زشت است، این دلیل بر ضعف وترس است. حالا این فردی که جزء لشکر مغول است آمد یک جا رحمش آمد یک انسان بی گناهی را دید در میان دشمن ولی او را نکشت احساس ترحم کرد. خب مغولها او را تقبیح می کنند، درست، چون آنها به اعتقاد خودشان عمل می کنند، اما عقلاء هم طبق این بیان آقای صدر باید تقبیح کنند این سرباز مغول را که چه کار زشتی کردی، چرا رحم کردی به آن شخص؟ تو که فکر می کردی رحم کردن به دشمن کار زشتی است اقدام بر کار قبیح کردی و عقلا کار تو قبیح است. این خلاف وجدان است. بلکه می گویند الحمدلله که رحم کردی بر دشمن و ظلم نکردی به او، انسان به دشمن هم نباید ظلم بکند.

یا زنی فکر می کند که شوهر لزوم اطاعت دارد عقلا، حالا اطاعت نکرد، گفت نهار بپز زن نهار نپخت. عقل ما و وجدان عقلائی ما تقبیح می کند کار زن را، چون فکر می کرد لازم است اطاعت امر شوهر ولی اطاعت نکرد پس کار قبیحی کرد؟ نه، فکر می کرد قبیح است ولی کار قبیحی نکرد، اتفاقا حقش هست که نهار نپخت.

پس چه باید کرد؟

به نظر ما ممکن است ما مطلب را اینجور تصحیح کنیم، بگوئیم تارة توهم قبح به نحو شبهه حکمیه است و تارة به نحو شبهه موضوعیه است. این مثالها شبهه حکمیه است، شبهه حکمیه مولویت شوهر، شبهه حکیمه قبح ترحم وقبح صدق، شبهه حکمیه لزوم عبادت اوثان، بله اینها همینجور است که عقل حکم نمی کند به قبح فعل این شخص به صرف اعتقاد خود او به اینکه اگر من مثلا عبادت نکنم بتها را کار زشتی مرتکب شده ام.

ولی در شبهات موضوعیه انصاف این است که این مطلب درست است که الاقدام علی القبیح قبیح. انسان فکر می کند که این مال، مال غیر است می خورد، بعد معلوم می شود مال خودش هست. ظلم نکرده به دیگران چون مال خودش هست، اما عقلاء تقبیح می کنند، می گویند تو فکر می کردی این مرغ همسایه است رفتی سر بریدی کباب کردی خوردی چرا این کار را کردی؟ می گوید آخه مال خودم بود، می گویند نه تو فکر می کردی که مال همسایه است. مثال شنیع ترش وطئ زوجه به اعتقاد أنها اجنبیة، تقبیح می کنند عقلاء.

سؤال وجواب: نه، آن را صاحب فصول گفت که اگر کسی فکر کند که این آقایی که دارد غرق می شود ساب النبی است ولی برود او را انقاذ کند بگوید من دلم نمی آید ببینم او دارد می میرد، بعد که بیاورد بیرون ببیند ولیی از اولیاء الله است، صاحب فصول گفت که این کار قبیحی نکرده است، چون تزاحم واقع می شود بین مفسده تجری و مصلحت واقع، ومصلت واقع چه بسا اهم هست کما فی هذا المثال. ما جواب دادیم گفتیم نه، این مربوط به موالی ای است که دنبال منافع و مضار خودشان هستند. مولای حکیم که دنبال این است که عبد مرتکب قبیح نشود می گوید تو کار قبیحی کردی. تو فکر می کردی این دشمن مولاست رفتی او را انقاذ کردی. حالا اینکه این قبیح مصلحتی در آن بود بحث دیگری است، اما بالاخره این مکلف مرتکب قبیح شده است.

به نظر ما آنچه که ما می فهمیم در قبح تجری این است که ما هتک حرمت مولا را قبول نداریم، اما تقریب دوم را در مورد مولای حقیقی قبول داریم که تجری خروج از زیّ عبودیت اوست. وتقریب سوم هم که الاقدام علی القبیح قبیح در شبهات موضوعیه است را قبول داریم، وتجری شبهه مصداقیه عصیان مولاست، نه شبهه حکمیه مولویت مولا. مولای حقیقی مولاست بلااشکال، منتهی شبهه مصداقیه است که من فکر می کنم شرب تتن عصیان خداست، اقدام کردم بر چیزی که فکر می کنم عصیان خداست و واقعا عصیان خدا نبود. در اینجا ما قبول داریم که عقل تقبیح می کند این را.

سؤال وجواب: ما فعل خارجی را معتقدیم که خروج از زیّ عبودیت است و اقدام عملی است بر قبیح وهو قبیح.

هذا تمام الکلام فی قبح التجری.

یقع الکلام فی استحقاق العقاب علی التجری:

نسب الی المشهور که قائلند به استحقاق عقاب بر تجری. ولی مخالفینی هم دارد از بزرگان، که عددشان زیاد نیست ولی کیفیتشان بالاست، مثل شیخ انصاری و محقق نائینی و حضرت امام و صاحب منتقی الاصول وآقای سیستانی، می گویند عقاب بر تجری نیست، متجری استحقاق عقاب ندارد.

مرحوم شیخ بیانش این است که: در تجری قبح فعلی که نیست، فقط تجری کاشف از سوء سریره فاعل است. والا فعل مشکلی ندارد، شرب الماء چه مشکلی دارد؟ تخیل أنه شرب الخمر این باعث می شود که آدم کشف کند که این آقا که آب می خورد به اعتقاد أنه خمر معلوم می شود خبث باطن دارد سوء سریره دارد، عقاب بر سوء سریره که معنا ندارد. بله لوم بر صفات رذیله نفسانیه اشکال ندارد، می گوید من متأسفم برایت که دچار حسد روانی هستی و بر دیگران حسد می ورزی. اما عقاب نمی تواند بکند او را. خب روحش در آتس حسد می سوزد چیز خوبی نیست اما مستحق عقاب نیست تا وقتی که عملا تا رفتا حسودانه نداشته باشد. اینجا هم می گوئیم متأسفم که نفس پاکی نداری، اما کاری نیست که ما بتوانیم بر او عقاب بکنیم. مثل این می ماند که مولا می فهمد که این عبدش اگر تمکن پیدا کند مرتکب گناه می شود، اما حالا که تمکن ندارد از گناه. خب این را که نمی شود گناهش کرد که اگر تمکن پیدا کنی از گناه، گناه می کنی پس ما تو را کتک می زنیم و عذاب می کنیم و عقاب می کنیم. این فرمایش مرحوم شیخ.

که البته جوابش این است که این مثال تجری واقعا مساوی است با این مثال که یعلم المولی بأنه لو تمکن عبده من العصیان لعصی؟ قطعا اینطور نیست. عقاب تأدیبی بالوجدان صحیح است در موارد تجری. می گوید سوء سریره وخبث باطن در اختیار تو نیست اما اینکه اقدام کردی بر شرب ما تعتقد أنه خمر در اختیار تو بود. قیاس اینها با هم مع الفارق است.

برخی از بزرگان از جمله حضرت امام و صاحب منتقی الاصول روی این نکته پافشاری می کنند که اگر بنا بود در تجری استحقاق عقاب باشد، پس باید در عصیان دو تا استحقاق عقاب ملتزم بشویم. چرا؟ برای اینکه عاصی از متجری که کم ندارد، همان حالت تجری در عصیان هم هست. پس به نظر شما تجری یک سبب استحقاق عقاب هست، سبب دیگر هم برای استحقاق عقاب بلااشکال عصیان است. پس عاصی هم بخاطر عصیان و هم بخاطر تجری موجب می شود دو عقاب مستحق بشود، وهذا خلاف الوجدان.

در منتقی الاصول اولش که گفته اند ما استحقاق عقاب را که نباید بحث کنیم. ما استحقاق عقاب را در معصیت هم نپذیرفتیم عقلا فکیف بالتجری. مراد ایشان استحقاق عقاب اخروی است که گفتند ملاک عقاب اخروی برای ما معلوم نیست. شارع باید بیان کند عقاب اخروی را، خب طبیعی است شارع در عصیان عقاب اخروی را بیان کرده ولی در تجری بیان نکرده است.

ولی بعد می گویند تنزلا بحث می کنیم. ای کاش می گفتند ما از لحاظ عقلائی بحث می کنیم، چون استحقاق عقاب دنیوی که محل اشکال ایشان نبود. کاش می گفتند تنزلا اینطور بحث می کنیم که در رابطه با استحقاق عقاب دنیوی که بالوجدان در موارد عصیان هست، عاصی مستحق عقاب دنیوی هست بلا اشکال، ببینیم آیا متجری مستحق عقاب هست یا نیست؟ ایشان می فرماید ما همانطور که مرحوم شیخ انصاری فرموده می گوئیم متجری مستحق عقاب نیست. چرا؟ فرموده که چون هم عقلاء وهم شرع گفته اند عصیان سبب استحقاق عقاب است. اگر بنا باشد تجی هم سبب استحقاق عقاب باشد خب این حالت تجری در عصیان هم هست، آنوقت نتیجه این می شود که عاصی مستحق دو عقاب باشد و هذا خلاف الوجدان.

خود ایشان در چند صفحه بعد از این اشکال برگشته اند. گفته اند به نظر می رسد که ما بگوئیم در عصیان تداخل می کنند سببین عقاب. چرا؟ فرموده اند همانطور که صاحب فصول گفت که تجری اگر مطابق واقع باشد بشود عصیان، چون اگر مکلف تجری کرد مخالفت کرد قطع به تکلیف را و این قطع به تکلیف اگر مطابق با واقع بود می شود عصیان. یتداخل العقاب علی التجری فی العقاب علی العصیان. حق با صاحب فصول است، تداخل در اسباب می شود نه در مسببات. نه اینکه دو تا سبب استحقاق عقاب است ولکن مولا یک عقاب می کند. نه، اصلا در سببیت استحقاق عقاب تداخل می شود، چرا؟ فرموده اند مثال بزنیم:

کسی که نیت گناه می کند یا نیت کار خیر می کند، این کسی که نیت کار خیر می کند بعد کار خیر انجام می دهد آیا این مستحق دو ثواب است؟ نه، مستحق دو ثواب نیست. چون نیت خیر وقتی منتهی شد به کار خیر، ثوابش مندک می شود در ثواب همان کار خیر به وجدان عقلائی. نیت شر هم همین است، نیت شر هم وقتی منتهی شد به شر، مندک می شود استحقاق عقاب بر نیت شر در خود آن عمل شر. چون بحث تکوینی نیست که بگوئیم نیة الشر سبب تکوینی لاستحقاق العقاب، وفعل الشر سبب تکوینی لاستحقاق العقاب، فیوجب تعدد استحقاق العقاب. بحث وجدان عقلائی است نه بحث تکوینی. وجدان عقلائی اندکاک می بیند. کسی که تجری می کند استحقاق عقابش تابع این است که اگر واقعا عصیان باشد استحقاق عقابش مندک می شود در همان عصیان. عقلاء عصیان او را می بینند، می گویند تو شرب خمر کردی، عقابش می کنند بر شرب خمر. ولی وقتی که قطع داشت این آب خمر است وشرب کرد این آب را به خیال أنه خمر اینجاست که دیگر مندک نمی بینند تجری را در عصیان چون عصیانی محقق نشده، لذا عقاب می کنند بر تجری.

سؤال وجواب: ایشان بحث شدت عقاب را بر عصیان مطرح نکرده ما مطرح کردیم.

سؤال وجواب: در تجری شارع که نگفته چقدر عقاب می کنیم. بیاید بگوید باید ببرید او را ده ضربه شلاق بزنید بخاطر تجری. بعد اگر واقعا این تجری مصادف با واقع بود یعنی واقعا هم عصیان بود، بعد که آن ده ضربه شلاق را زدند می گویند مولا آزادش کنیم برود، مولا می گوید نه، ده ضربه شلاق دیگر هم بزنید بخاطر عصیان. این عقلائی نیست. دو سبب مستقل حساب کند، بگوید بخاطر اینکه هتک حرمت مولا کرد که ناشی است از تجری، در عصیان هم حالت تجری هست، ده ضربه شلاق، بخاطر عصیانی هم که کرد ده ضربه شلاق، عقلاء می گویند یعنی چی؟ اصلا وجدان عقلائی إباء دارد از این حرف.

در منتقی الاصول گفته اند همانطور که صاحب فصول گفته تداخل می کند سببیت تجری للعقاب در عصیان. که به نظر ما این جواب، جواب متینی است دیروز هم اشاره کردیم. ولو مآل این جواب به این برمی گردد که اصلا سبب اصلی برای عقاب همان حال تجری است. عصیان چون مشتمل بر تجری است مستتبع عقاب است. البته به وجدان عقلائی مولا در عصیان عقاب شدید می تواند بکند، ولی عقلائی نیست که در تجری بیاید به اندازه عاصی عقاب کند. بیاید کسی که توهم می کند قتل نفس می کند، مثل اینکه تیر پرتاب کرد به سمت درخت به خیال اینکه او انسان است، او را ببرند اعدامش کنند بگویند چون ما قاتلین را اعدام می کنیم، بگوید خب شما قاتلین را اعدام می کنید ما که قاتل نیستیم، می گویند نه شما متجری هستید. خب این عقلائی نیست، ما این را قبول داریم. اما اصل تجری موجب استحقاق عقاب است منتهی مصادفت تجری با واقع موجب شدت عقاب است، نه دو سبب مستقل. دو سبب مستقل خلاف وجدان است. عقاب واحد می شود در عصیان منتهی عقابا شدیدا. برای اینکه این تجری ای است که مصادف با واقع است، اما در تجری غیر مصادف با واقع بالوجدان العقلائی یستحق عقابا ولو کان اخفا من عقاب العاصی.

سؤال وجواب: بحث عدم تداخل اسباب غیر از بحث خطابات شرعیه است. آن بحث خطابات شرعیه است که اگر گفت إذا مسست میتا فاغتسل که آیا تداخل می کند و دو بار مس دو بار وجوب غسل دارد یا یک بار، بحث شرعی است اینجا بحث وجدان شرعی وعقلائی است.

سؤال وجواب: ما می گوئیم عصیان چون مشتمل بر تجری هست سبب استحقاق عقاب است، منتهی تجری مصادف با واقع سبب شدت عقاب شده است. این اشکال ندارد.

مرحوم شیخ انصاری رض در عین حالی که منکر استحقاق عقاب بر تجری هست، اما یک دلیلی به نفع قائلین به استحقاق عقاب ذکر می کند وبعد هم جواب می دهد. می گوید بعضی ها گفته اند برهان داریم که عقاب بر تجری باید باشد و استحقاق عقاب بر تجری هست. آخه ما ادعای وجدان می کنیم، ولی مرحوم شیخ می فرماید که بعضی ها ادعای برهان کرده اند می گویند فرق بین عاصی و متجری در یک امر غیر اختیاری است. هیچ فرقی ندارد عاصی با متجری مگر اینکه عاصی قطعش مصیب به واقع است متجری قطعش مصیب به واقع نیست. اصابه قطع به واقع و عدم اصابه قطع به واقع خارج است از اختیار قاطع. پس یعنی شما عقاب می کنید عاصی را بر یک امر غیر اختیاری که لم صادف قطعک الواقع؟ این را که نمی شود گفت. آنوقت گفته اند پس باید ما حکم عاصی و متجری را واحد بدانیم بگوئیم هر دو مستحق عقاب هستند.

مرحوم شیخ یک کلمه حکیمانه جواب می دهد، می گوید العقاب علی امر غیر اختیاری قبیح، عدم العقاب بسبب امر غیر اختیاری لیس بقبیح. ما ملتزم می شویم که عاصی عقاب می شود بخاطر عصیانش. خب او متمکن بود که عصیان نکند، مجبور که نبود عصیان بکند. قطع پیدا کرد این مایع خمر است و واقعا هم خمر بود مجبور که نبود بخورد، به او می گویند لم شربت الخمر. عصیان در اختیار عاصی است و عقاب بر امر اختیاری می شود. متجری عقاب نشدنش بخاطر این است که قطعش مخالف واقع بوده، عدم عقاب به سبب یک امر غیر اختیاری که قبیح نیست. آقا نتوانست برود در مرکز فسق و فجوز فسق مرتکب بشود عقابش نمی کنند بخاطر عدم فسق، ولو عدم فسقش غیر اختیاری بوده است. اینکه اشکالی ندارد.

ولقد اجاد فیما افاد.

بقیة الکلام انشاءالله روز یکشنبه.

جلسه 589

یکشنبه 14/01/90

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 استحقاق عقاب بر تجری بود. عمده اشکالی که مطرح شده بود بر اثبات اینکه متجری مستحق عقاب نیست این بود که گفتند: لازمه استحقاق عقاب بر تجری تعدد عقاب هست در مورد عصیان. چون به وجدان عقلی و عقلائی عصیان سبب استحقاق عقاب است، ولذا مولا صحیح است عقاب بکند عبد عاصی را و به او بگوید اعاقبک بسبب عصیانک. پس عصیان یعنی مخالفت تکلیف مولا من دون عذر سبب مستقلی است برای استحقاق عقاب. اگر بنا باشد تجری هم سبب استحقاق عقاب باشد حالت جرأت بر مولا و هتک حرمت مولا با ارتکاب عملی که انسان قطع دارد که عصیان هست اگر این حالت اقدام بر عملی که قاطع هستم که این عمل عصیان مولاست، اگر این هم سبب عقاب باشد ولو بخاطر اینکه هتک حرمت مولا هست، خب این سبب که اختصاص ندارد به جائی که قطع من مخالف واقع باشد، مصیب به واقع نباشد. عدم اصابت قطع به واقع که مهم نیست. مهم این است که این عمل من مصداق هتک حرمت مولا شد. خب این تجری مصداق هتک حرمت مولا و اقدام بر عصیان شد. خب این حالت تجری در مورد عصیان واقعی هم هست. پس باید بگوئیم در عصیان دو سبب جمع شده برای استحقاق عقاب: یکی نفس عصیان و دیگری این حالت جرأت بر مولا. و این لازم قابل التزام نیست که ما بگوئیم در عصیان شخص مستحق دو عقاب هست. از فساد لازم پی می بریم به فساد ملزوم و هو القول بسببیة التجری لاستحقاق العقاب. این بیانی است که عده ای از فحول در حلش عاجز مانده اند و بخاطر همین بیان ملتزم شده اند به عدم استحقاق عقاب بر تجری. همانطور که حضرت امام این بیان را پذیرفته اند و منکر استحقاق عقاب بر تجری شده اند.

جوابهایی از این بیان ممکن است داده بشود که عرض می کنیم:

جواب اول: ممکن است گفته بشود که ما ملتزم می شویم به تعدد سبب عقاب در موارد عصیان. شخص عاصی دو حق مولا را تضییع کرده است، یکی حق تحصیل غرض مولا را، و دیگری حق احترام مولا را. حق احترام مولا اقتضاء می کرد که کاری که قطع داریم عصیان مولا هست انجام ندهیم والا از زیّ عبودیت و ادب عبودیت خارج می شویم، چون عاصی تضییع دو حق کرده است، یکی حق احترام و دیگری حق تحصیل غرض. که مولا گفته بود لاتشرب الخمر، این فردی که شرب الخمر تحصیل نکرد غرض مولا را، این یک تضییع حق، دوم اینکه ادب واحترام مولا را نگه نداشت و جرأت بر مولا پیدا کرد. اما متجری ای که قطعش مصیب به واقع نیست فقط حق دوم را تضییع می کند حق الاحترام را تضییع می کند.

بعد گفته اند که شما دنبال تعدد عقاب نگردید در تجری. نتیجه اجتماع سببین در عقاب تشدید عقاب است، وبلااشکال شخص عاصی عقابش اشد است از عقاب متجری. کسی که شرب خمر واقعی می کند به اعتقاد أنه خمر، خب این عقابش اشد است از کسی که شرب ماء می کند به اعتقاد أنه خمر. کسی که انسان بی گناه را می کشد بلاعذر، عقابش اشد است از کسی که تیر به درخت پرت می کند به خیال اینکه او انسان است بعد معلوم می شود که نخیر درخت بوده است.

بله اگر کسی اصلا قائل بود که مولا در موارد تجری تضییع حق از او نمی شود، یعنی همان تقریب سوم، تقریب سوم در قبح تجری این بود که اصلا حق المولا حق الطاعة است نه حق الانقیاد، ولذا در موارد تجری ما تضییع نکردیم حق مولا را. منتهی چون کاری را که فکر می کردیم قبیح هست انجام دادیم عقل حکم می کند به قبح، عقل می گوید یقبح ارتکاب ما تقطع بأنه قبیح. طبق تقریب سوم گفته می شد که اصلا متجری تضییع حق مولا را کرده است، چون حق مولا فقط حق الطاعة است نه حق الانقیاد. تقریب سوم این را می گفت. طبعا متجری تضییع حق الطاعة مولا نکرده، مولا واقعا امری نداشت نهیی نداشت، ولکن فقط قبحش بخاطر این است که ما تقطع أنه قبیح فهو قبیح عقلا.

ایشان فرموده اند بنا بر این تقریب ما ملتزم می شویم به عدم استحقاق عقاب بر تجری. چرا؟ برای اینکه مولا حق ندارد بخاطر ارتکاب مطلق قبیح عبدش را عقاب بکند. فقط اگر مولا ببیند که عبدش تضییع کرده حق او را، آنوقت می تواند او را عقاب کند. در موارد عضیان تضییع کرده است عبد حق الطاعة مولا را. در مورد تجری هم اگر ما قائل بشویم حق المولا حق الطاعة نیست فقط بلکه حق الانقیاد است، یعنی تجری هم تضییع حق مولاست، حق المولا این است که کاری را که فکر می کنیم عصیان مولا هست انجام ندهیم والا خلاف ادب و احترام به مولا هست، بله آنوقت متجری می شود تضییع کننده حق مولا و مستحق عقاب است. اما طبق تقریب سوم قبح تجری که اصلا متجری تضییع نکرد حق مولا را، فقط قبح عملش بخاطر این است که عقل می گوید کاری را که فکر می کنی قبیح است اگر انجام دادی این کار قبیح است ولو شما اشتباه کرده باشی. خب تجری می شود قبیح. اما متجری مستحق عقاب نیست، چون تضییع نکرد حق مولا را. کار قبیحی کرد اما مگر بر هر کار قبیحی مولا می تواند عبدش را مجازات کند؟ فقط می تواند مولا به عبدش در مواردی که تضییع می کند حق مولا را، فقط در همین موارد می تواند مولا عبدش را عقاب کند. این محصل آنچه که در مباحث الاصول آمده است.

البته این مطلب آخر ایشان که مولا نمی تواند عقاب کند بر ارتکاب مطلق قبیح، فقط می تواند عقاب کند بر ارتکاب قبیحی که تضییع حق مولا باشد. این مطلب را مرحوم شیخ عبدالکریم حائری هم در درر دارند که مطلق ارتکاب قبیح مصحح عقاب نیست. اگر شارع کذب را حرام نمی کرد صرف قبح عقلی کذب مصحح عقاب نبود، باید قبیحی را در نظر بگیریم که تضییع حق مولا باشد آنوقت عقاب مولا صحیح است، مثل موارد عصیان یا موارد تجری بخاطر اینکه به نظر حاج شیخ هم تجری تضییع حق مولاست و هتگ حرمت مولا هست.

در مباحث الاصول هم همین مطلب را گفته اند، گفته اند تجری تضییع حق مولا هست، عصیان هم تضییع حق مولا هست ولذا متجری مستحق عقاب است بخاطر اینکه متجری تضییع حق مولا کرده است. ولی اگر کسی بگوید من قبول ندارم که تجری تضییع حق مولاست صرف قبیح بودن تجری مصحح عقاب نمی شود.

اقول: این مطالب به نظر ما ناتمام است.

اما مطلب اول که گفته شد که ما ملتزم می شویم که در فرض عصیان عاصی دو تضییع کرده حق مولا را، یکی حق تحصیل غرض مولا را تفویت کرده است، این یک تضییع حق، یکی هم حق ادب المولی و احترامه را و عدم هتک حرمته را این حق را تضییع کرده است با تجری خودش. ولذا عقاب او اشد است از عقاب متجری که فقط حق دوم یعنی حق الاحترام را تضییع کرده است.

می گوئیم این مطلب خلاف وجدان است که ما بگوئیم عاصی دو حق مولا را تضییع کرده است، ولذا قبیح است که مولا بیاید عبد عاصی را احضار کند، بگوید یک بار تو را عقاب می کنم چون َآنچه را که خواستم انجام ندادی، گفتم لاتشرب الخمر اما تو شربت الخمر، کتک بزند این عبد را، بعد که این عبد نالان و گریان از زیر کتک می آید و می خواهد برود مولا می گوید نگهش بدارید، عاقبوه مرة اخری بسبب أنه ضیّع حق احترامی و خرج عن زیّ عبودیتی. اصلا در وجدان عقلاء این مطالب هست؟! این مطالب مستنکر نیست؟! قطعا مستنکر است، که عاصی دو عقاب را مستحق است بعد بگوئیم این دو عقاب مندک می شود، می شود عقاب شدید.

سؤال وجواب: مولا از اول هم بگوید اعاقبک مرة بسبب عصیانک بسبب أنک لم تمتثل امری و مرة ثانیة بسبب انک لم تراع احترامی، از اول فرض کنید می گوید، این عقلائی است؟! اینها مستنکر است عند العقلاء.

سؤال وجواب: فعلا بحث تداخل نیست، صاحب فصول ادعای تداخل کرده است به او می رسیم او جواب بعدی است که ما هم این جواب را قبول داریم.

ثانیا: اینکه ایشان فرمود اشدیت عقاب عاصی از متجری، این اول کلام است. بحث ما در عقاب مجازاتی است، عقاب مولای حقیقی که ما در مولای حقیقی بحث عقاب مجازاتی را مطرح کردیم که می تواند عقاب کند جزاءا للتجری نه از باب تأدیب. عالم آخرت است دیگر بحث تأدیب نیست، دو نفر را می آورند، یکی از آنها رفت بمب گذاشت یک عده بی گناه را کشت، می گویند ببریدش جهنم، نفر دیگر بمب گذاشت او فکر می کرد بمب حقیقی است اما بمب قلابی بود هیچ کس کشته نشد، می گوید او را هم ببرید جهنم. عقلا این قبیح است؟ بگوید ببرید هر دو را جهنم و مثل هم بسوزانید، آیا عقل می گوید این کار قبیح است؟ کی عقل می گوید قبیح است.

بله عقاب عقلاء و موالی عقلائیه بر تجری عقاب تأدیبی است، نه عقاب مجازاتی. از باب این است که این تأدیب بشود جامعه تأدیب بشود، ما در وجدان عقلائی مان عقاب انتقامی بر تجری نمی بینیم. حالا یک متجری آخرین لحظات عمرش هست فکر می کرد که این آب ملک غیر است برداشت خورد، چند ساعت دیگر هم می خواهد بمیرد، کی وجدان عقلائی می گوید که این شخص مستحق عقاب است چون آب خودش را خورد به خیال اینکه آب همسایه است. خورد که خورد. کار قبیحی کرد اما مگر می شود بخاطر هر کار قبیحی عقاب کرد. عقاب تأدیبی ما داریم در موالی عقلائیه بر تجری. بله عقاب تأدیبی به تناست جرم هست، ولذا وجدان عقلائی می گوید که تناسب حفظ بشود، حالا یک کسی تیر پرداخت کرد به درخت به خیال اینکه انسان است، صبح بلند شد دید که تیر را زده به درخت. بله این اعدامش نمی کنند، چون تناسب حکم اعدام با قتل نفس حقیقی است نه با تجری. اما اگر واقعا تناسب حفظ بشود در عقاب واقعی بر تجری، کی می گوید که قبیح است؟ مثل همان کسی که آن بمب قلابی را می گذارد در یک مسجد به خیال اینکه می خواهد تمام مؤمنین حاضر در مسجد را بفرستد به لقاء الله، اتفاقا بمب قلابی در آمد، چه کسی می گوید اگر حکم او مناسب باشد با جرمش عقلاء مستهجن می دانند که عقاب او مساوی باشد با عقاب عاصی؟ او را هم اعدام بکنند، از نظر عقلاء چه قبحی دارد. بحث حکم شرعی نیست، حالا حکم شرعی این آقا چی می شود خودش بحث است، مثل کسی که بحث است که شهر الصلاح بإخافة الناس یک آقایی یک مقدار بحث فقهی خوانده بعد رفته دزد مسلح شده، یک اسلحه اسباب بازی دستش می گیرد می رود بانک می گوید پولها را تحویل بدهید والا شلیک می کنم. کارمندهای بانک هم تسلیم می شوند و پولها را تحویل می دهند، این آقا هم بعد از اینکه پولها را تحویل گرفته و دارد می رود می گوید ببینید این اسلحه قلابی است. خب از نظر فقهی باید بحث کنیم، آیا این شهر السلاح سلاح حقیقی سلاح وگرم است، یا حتی شبه السلاح، اونی که یتخیل الناس أنه سلاح. بحث فقهی دارد اینها، اما از نظر عقلائی هیچ استهجانی ندارد که عقاب این شخص با عقاب آن کسی که واقعا اسلحه حقیقی را دست بگیرد وعاصی است یکی باشد. البته در این مثال عاصی هم هست، بحث این است که می خواهم بگویم متجری در این مثالها که بمب می گذارد فکر می کند که یک عده ای را می خواهد بکشد بعد ملوم می شود که بمب قلابی بوده است، کی مستهجن است که عقلاء حکم اعدام برای او صادر کنند؟ نه هیچ مستهجن نیست.

پس اینکه عقاب عاصی اشد است از عقاب متجری، بحث استحقاق عقاب است نه بحث تفضل. استحقاق عقاب مجازاتی در متجری و عاصی فرق کند این واضح نیست. عقاب تأدیبی هم که عقلاء دارند او بله باید متناسب باشد با جرم، اگر متناسب با جرم بود آنجا هم تسویه بین متجری و عاصی قبیح نیست.

سؤال وجواب: عقاب مجازاتی بر تجری ندارند. عقاب بر تجری در موالی عرفیه عقاب تأدیبی است، عقاب در مولای حقیقی که آن را هم ما گفتیم نحتمل صحة العقاب المجازاتی من الله علی التجری و حیث نحتمل ذلک فیجب دفع العقاب المحتمل بالتوبة. و الا در مورد مولای حقیقی هم عقاب مجازاتی برای ما واجب نیست. منتهی دفع عقاب محتمل واجب است چون احتمال صحت عقاب مجازاتی را در تجری می دهیم. اما در موالی عقلائیه آن چیزی که ما می بینیم عقاب تأدیبی است، ودر عقاب تأدیبی عرض کردم باید تناسب جرم وجزاء حفظ بشود. اگر تناسب داشت ممکن است عقاب متجری با عقاب عاصی یکی باشد.

اما آن مطلب آخری که گفتند که اگر ما تقریب ثالث را بگوئیم در قبح تجری، نگوئیم متجری تضییع حق مولا می کند، بلکه بگوئیم یرتکب ما یعتقد أنه قبیح، ومن ارتکب ما یعتقد أنه قبیح فهو قبیح عقلا، گفتند که این مصحح عقاب مولا نیست. مؤیدش را هم از کلام مرحوم حاج شیخ در درر عرض کردیم.

ما این مطلب را قبول نداریم، عقل هیچ درک نمی کند قبح عقاب شخصی را که مرتکب قبیح می شود، قبیحی که لابد من الاجتناب عنه. مولا اگر روز قیامت یک عبدی را بیاورد بگوید تو که فکر می کردی این کار ظلم است و نباید انجام بدهی چرا انجام دادی؟ تو که فکر می کردی زوجیه اجنبیه است با او نزدیکی کردی چرا این کار را کردی؟ نه از باب اینکه حق من خدا را تضییع کردی، نه، بحث تضییع حق خدا نیست که چرا من گفتم لاتجامع مع الاجنبیة تو اعتقاد داشتی که همسرت اجنبیه است تضییع کردی حق مولا را با خروج از زیّ عبودیت. نه می گوید کار تو کار زشتی بود، چرا این کار را کردی، خودت می فهمیدی با عقل خودت که حجت باطنه است که نباید این کار را بکنی چرا کردی؟ شما واقعا درک می کنید که قبیح است که خدا عقاب کند این شخص را؟ ضمانت می دهید که روز قیامت که این شخص عقاب نمی شود و الان به او اطمنیان بدهیم که لازم نیست توبه بکنی از این تجری که کردی؟ شما نامه کتبی می دهید؟ و نامه کتبی من و شما روز قیامت به درد این آقا می خورد؟

سؤال وجواب: می گویم اگر اصلا بحث این نبود که تضییع حق مولا هست، اصلا مولا از روز اول حکمی نکرد، آدم علیه السلام را خلق کرد، قابیل وهابیل هم به دنیا آمدند، اصلا نگفته بود قتل نفس حرام است. اما آقای قابیل عقل تو درک نمی کرد که نباید انسان بی گناه را بکشی؟ آن هم چه انسان نازنینی که می گوید: بئن بسطت الی یدک لتقتلنی ما أنا بباسط یدی الیک لأقتلک إنی اخاف الله رب العالمین، می آیی همچنین آدمی را می کشی؟ اصلا فرض کنید تحریم قتل نفس تشریع نشده بود آیا قبیح است که خدا قابیل را ببرد جهنم بگوید چرا ظلم کردی؟ می گوید خدا تو که نگفته بودی ظلم نکنید، تحریم ظلم در هیچ خطابی نازل نشده بود، قاعده ملازمه را هم هنوز ما حل نکرده بودیم که کل ما حکم به العقل حکم به الشرع. چون قاعده را که یکی سری از آقایان منکرند و ما هم قبول نداریم این قاعده را به این شکل، حالا فرض کنید قابیل هم مثل ما قبول نداشت قاعده ملازمه را، آیا خدا نمی تواند عقابش کند که چرا ظلم کردی به هابیل؟ آیا حتما خدا باید بگوید چرا به من ظلم کردی و چرا حق مرا تضییع کردی؟!

پس این بیان تمام نیست.

اما بیان دوم در رد آن اشکال عقلی که مثل حضرت امام بخاطر آن اشکال قائل شدند که متجری مستحق عقاب نیست که می گفت یلزم تعدد عقاب العاصی، بیان دوم در رد آن اشکال که در کلام محقق اصفهانی وبعضی بزرگان دیگر هم هست می گویند: اصلا سبب عقاب واحد است فی التجی و العصیان معا. اصلا عصیان که سبب عقاب است بخاطر همین حال تجری است که در او هست. اقدام علی العصیان سبب عقاب است. و الا مخالفت تکلیف مولا اگر مجرد باشد از اقدام علی العصیان، او سبب عقاب نیست، مثل موارد جهل قصوری. آن چیزی که حق مولاست مراعات واقع تکلیف نیست، بلکه حق مولا این است که کاری که اعتقاد داریم عصیان مولاست نباید انجام بدهیم.

اقول: این بیان به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای اینکه حل نمی کند مشکل را. ما دو تا مثال بزنیم: یک مثال ارتکاب مقدمه حرام است به قصد توصل الی الحرام. آقا با کسی دعوایش شده اسلحه اش را کشید می خواهد او را بکشد، مأمورین آمدند او را گرفتند اسلحه اش را هم گرفتند نتوانست بکشد آن شخص را. خب این مستحق عقاب هست بلااشکال. این مصداق تجری است دیگر. یا کسی رفت به سمت خانه دشمن او را بکشد مأمورین بین راه او را گرفتند نتوانست آدم بکشد و ثابت هم شد که این داشته می رفته به طرف خانه آن شخص او را بکشد، آیا قانوان ممنوع است رفتن به خیابان؟ مقدمه حرام است دیگر، ولکن مستحق عقاب است، هم عقاب تأدیبی از عقلاء وهم عقاب مجازاتی از مولای حقیقی. مستحق عقاب است.

حالا اگر مإمورین متوجه نمی شدند می رفت و آن انسان بی گناه را می کشت، خود آن قتل هم مصداق تجری است بالمعنی الاعم، اقدام علی العصیان است، اینجا که دیگر نمی توانید بگوئید که سبب عصیان واحد است و هو الاقدام علی العصیان، چه تجری بشود و چه معصیت. در آنجا فعل واحد بود، شرب ما یعتقد أنه خمر، می گفتید شرب ما یعتقد أنه خمر قبیح است چه واقعا خمر باشد چه نباشد. اما اینجا دو تا فعل است، ارتکاب مقدمه حرام به قصد توصل الی الحرام یک فعل است، خب این مصداق تجری است مصداق خروج از زیّ عبودیت است و موجب استحقاق عقاب است. خب خود آن ارتکاب حرام و قتل هم که بلااشکال موجب عقاب هست. خب شما ملتزم می شوید به اینکه کسی که می رود آدم می کشد عقاب های متعدد می شود یکی بخاطر ارتکاب مقدمه و یکی بخاطر ارتکاب خود قتل؟ آن هم اگر مقدماتش زیاد بود صد تا مقدمه داشت صد و یک عقاب می شود، صد تا مقدمه و یک هم ذی المقدمه، این قابل التزام نیست. خب جواب دوم در مقابل این مثال چه می خواهد بگوید؟

مثال دوم: در اطراف علم اجمالی، من می دانم یکی از این دو آب نجس است هر دو را بخورم، خوردن آب اول مصداق تجری هست یا نیست، اگر فقط آب اول را می خوردم هم مصداق تجری بود، فکیف به اینکه آب اول را می خورم بعد آب دوم را می خورم. خب دو تا فعل است دیگر، دو تا تجری است. پس دو تا اقدام علی العصیان است دیگر. امروز آب اول را خوردم اقدام علی العصیان، فردا آب دوم را خوردم آن هم اقدام علی العصیان، آیا پس دو تا عقاب می شوم. اما آن کسی که یک آب نجس قطعی بود او را خورد او یک عقاب می شود. ما انزل الله بها من سلطان، این حرفها گفتنی نیست. حالا اگر آمد علم اجمالی دائره اطرافش زیادتر شد، یک آب از ده آب نجس بود، حالا این بیچاره ده بار این آبها را خورد، ده تا عقاب می شود، ولی کسی که می داند که آب نجس کدام است او یک عقاب بشود. اینها قابل گفتن نیست.

این دو تا مثال را با این جواب دوم که گفته شد السبب واحد و هو ارتکاب ما تعتقد أنه عصیان، هذا هو السبب فی استحقاق العقاب سواء کان عصیانا واقعا أم لا، خب این جواب نمی تواند راهگشا باشد، برای اینکه این دو مثال با این جواب حل شدنی نیست.

ببینیم جواب صحیح چیست انشاءالله فردا.

جلسه 590

دوشنبه 15/01/90

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 تجری موجب استحقاق عقاب هست یا نیست.

اشکال شده بود در تهذیب الاصول و مانند آن به اینکه اگر تجری سبب استحقاق عقاب باشد پس در عصیان دو سبب استحقاق عقاب هست، یکی خود عصیان و دیگری آن حال تجری بر مولا. چون تجری که مصادف با واقع نیست عدم مصادفت با واقع که سبب استحقاق عقاب نیست. آن حالت جرأت بر مولا که در مورد تجری و عصیان علی حد سواء هست که از آن تعبیر می شود به هتک حرمت مولا، او سبب استحقاق عقاب است.

پس یک سبب مشترک داریم برای عقاب و هو الجرئة علی المولا، که در عصیان هم هست، وخود عصیان هم که سبب مختص است، فاجتمع سببان فی العصیان.

صاحب فصول قده در فصول تعبیری دارد که از آن تعبیر استفاده شده است در این بحث. ایشان فرموده است که اگر تجری مصادف با واقع باشد که می شود عصیان، تجری معصیت است، ولکن اگر مصادف با عصیان بود دو معصیت نمی شود، بلکه تداخلا فیکون معصیة واحدة. این مطلب را در استحقاق عقاب هم می شود گفت، که درست است که ما دو سبب برای استحقاق عقاب داریم، ولی در فرض مصادفت تجری با واقع، وقتی اعتقاد دارد این مایع خمر است تجری می کند و می خورد و واقعا هم خمر بود، تداخل می کنند این دو سبب در استحقاق عقاب، نتیجه می شود عقاب واحد.

مرحوم آخوند فکر کرده که صاحب فصول تداخل در مسبب را می گوید، یعنی می گوید د واستحقاق عقاب است، اما مولا یک عقاب می کند با اینکه دو استحقاق عقاب محقق شده است. بعد اشکال می کند می گوید اگر دو استحقاق عقاب هست چه وجهی دارد تداخل بکند دو عقاب وعقاب واحد بشود؟ حالا تفضل می کند مولا بحثی نیست، بحث در عدل مولاست که مولا اگر بخواهد به عدل عمل بکند چرا تداخل بکند عقابین وبشود عقاب واحد؟

ما فکر می کنیم صاحب فصول تداخل در مسبب را نمی گوید بلکه تداخل در سبب را می گوید. یعنی ایشان می گوید وقتی تجری مصادف شد با عصیان، سببیتش نسبت به استحقاق عقاب مندک می شود در سببیة العصیان لاستحقاق العقاب. اندکاک در سببیت هست.

ممکن است شما بفرمائید وجه تداخل در سبب چیست اصل عدم تداخل در سبب است؟

جوابش این است که سببیت عصیان و یا تجری برای عقاب سببت تکوینیه که نیست مثل سببیت نار للحرارة، بلکه سببیت فطریه عقلائیه است، یعنی وجدان فطری و عقل عملی و وجدان عقلائی حاکم هست در باب استحقاق عقاب. وجدان عقلی و عقلائی اینطور حکم می کند می گوید که تجری چرا سبب استحقاق عقاب هست؟ چون اقدام بر عصیان است. وقتی خود عصیان محقق شد پس خود او سبب می شود برای استحقاق عقاب. تجری که سبب استحقاق عقاب هست بخاطر حریم واقع هست، که واقع حریمش حفظ بشود. وقتی حریم واقع شکسته شد خود شکسته شدن حریم واقع سبب استحقاق عقاب می شود. و عقلاءا دیگر عقاب بر تجری نخواهد بود. ولذا با این بیان مشکل استحقاق عقاب بر مقدمه حرام به قصد توصل اگر شخصی مرتکب بشود مقدمه حرام را، بلااشکال مستحق عقاب است حداقل در جائی که مانعی پیدا شد و این شخص متمکن نشد از ارتکاب حرام. چاقو را برداشت بزند به شکم طرف مقابل، او را گرفتند نگذاشتند که آسیبی برساند به آن آقا، خوب بلااشکال مستحق عقاب است. ولی اگر اتفاقا چاقو می زد به آن طرف مقابل و او را می کشت، دو عقاب نمی شد یکی بخاطر قتل نفس و یک عقاب بخاطر چاقو کشیدن به قصد قتل نفس. قبح چاقو کشیدن به قصد کشتن قبح به ملاک طریقی است، به ملاک این است که طریق است به ارتکاب حرام. وقتی ذو الطریق حاصل می شود او سبب استحقاق عقاب خواهد بود عند الوجدان العقلی و العقلائی. مندک می شود سببیت طریق که همین چاقو کشیدن است به قصد کشتن، سببیت این طریق للعقاب مندک می شود در سببیت ذو الطریق، چون قبح این طریق هم بخاطر این است که طریق است به آن واقع. یک عبدی دهانش را باز کرد به مولا ناسزا بگوید، آمدند دهان او را بستند اجازه ندادند به مولا ناسزا بگوید، خب این چه فرقی می کند در استحقاق عقاب با آن عبدی که یک لفظی را گفت به قصد ناسزا اتفاقا آن لفظ هیچ ناسزا بود. این عبد فکر می کرد که لفظ زشتی است ناسزا است بعد معلوم شد نه این لفظ، لفظ زشتی نیست، شما در جائی که این لفظ را به خیال اینکه لفظ زشت است و ناسزاست بگوید می گوئید مستحق عقاب است بر تجری. اگر اینجا مستحق عقاب باشد بر تجری، آنجایی هم که می خواهد ناسزای واقعی بگوید جلو دهانش را می گیرند او هم مستحق عقاب است. بالوجدان فرق بین این دو مثال نیست.

ولذا ما باید به طور اساسی حل مشکل بکنیم، جز التزام به نظریه صاحب فصول راه حل اساسی ما نداریم، بگوئیم آقا استحقاق عقاب بر تجری، حالا یا به ارتکاب ما یقطع أنه حرام، یا به ارتکاب مقدمه حرام، یا به مخالفت اطراف علم اجمالی، استحقاق عقاب در اینگونه موارد به ملاک طریقی است، یعنی به ملاک این است که این شخص اقدام کرد بر عصیان، مقدمه عصیان را انجام داد و این طریق بود به ارتکاب عصیان. خب وقتی خود عصیان محقق شد ام الفساد محقق شد او سبب استحقاق عقاب است عند العقلاء نه این حواشی. ولذا می بینید در اطراف علم اجمالی اگر انسان علم اجمالی داشت یکی از این دو آب نجس است، امروز یکی را خورد مستحق عقاب است چون تجری کرده، ولو واقعا حرام نباشد نجس نباشد، فردا هم آب دوم را خورد باز مستحق عقاب است. ولی استحقاق عقابش بیشتر از آن کسی نیست که یک آب نجس قطعی را خورده است. چون قبح مخالفت علم اجمالی بخاطر قبح عصیان تکلیف منجز معلوم بالاجمال است. شاهد بر این عرض ما این است که اینطور نیست که کسی بگوید که آقا اگر شما علم اجمالی تان دائره اش وسیع شد یکی از ده آب نجس بود اینها را خوردید ده استحقاق عقاب دارید. خب امثال آقای صدر چطور توجیه می کنند، حتی امثال صاحب کفایه و آقای خوئی چطور توجیه می کنند؟ خب در تجری می گویند تجری و عصیان هر دو هتک واحد هستند، اما در علم اجمالی در مخالفت احتمالیه علم اجمالی یا مخالفت اجمالیه تدریجیه علم اجمالی آنجا هر کدام از شرب این آبها مصداق هتک مولاست. ده آب اگر بود ده هتک مولا صادر شد، پس باید بگوئید ده استحقاق عقاب دارد، ولی آن کسی که یک آب نجس معلوم بالتفصیل را خورد یک استحقاق عقاب دارد؟ این قابل التزام نیست، خلاف وجدان است.

توجیهش همین چیزی است که صاحب فصول کرده که اگر عصیان محقق شد دیگر آن تجری ها مندک می شود سببیت آنها للعقاب در سببیت عصیان. چون قبح تجری وسببتش لاستحقاق العقاب به ملاک طریقی است، به ملاک اینکه این طریق است برای تحقق عصیان. وقتی عصیان محقق شد خود ذو الطریق منشأ عقاب خواهد بود.

سؤال وجواب: ما می گوئیم شما باید ملتزم بشوید که متجری در اطراف علم اجمالی عقابش اکثر است، می گوئیم این قابل التزام نیست. چون اگر علم اجمالی ده طرق داشته باشد یکی که شرب عصیانا یک عقاب و نه تا شرب تجریا ولذا باید نه عقاب داشته باشد، این قابل التزام نیست. علم اجمالی هر چه اطرافش بیشتر بشود به جای اینکه آسان بگیرید هی سخت تر کردید و استحقاق عقابها را بالا بردید، این خلاف وجدان است. تنجز با احتمال ضعیف وقوی فرق نمی کند، هر کدام از این اطراف تکلیف در او منجز است.

سؤال وجواب: شما که نظر صاحب فصول را قبول ندارید هتکها مندک می شوند یعنی چی؟ ده فعل است و ده تا هتک است دیگر، هر کدام هم سبب استحقاق عقاب است.

در اینجا جز التزام به نظر صاحب فصول راه دیگری نیست. لذا می گوئیم کسی که تمام اطراف علم اجمالی را مرتکب بشود یک استحقاق عقاب دارد بر عصیان، بقیه در او مندک می شود. معنا ندارد که روز قیامت که احوال همدیگر را می پرسند یکی بگوید ما یک آب نجسی بود خوردیم یک روز ما را در جنهم نگه داشتند آزادمان کردند، دیگری می گوید یک آب نجسی بود مردد بین دو تا آب، ما هر دو را خوردیم برای هر کدام یک روز ما را نگه داشتند شد دو روز. نفر سوم می گوید می دانستیم یکی از ده آب نجس است ده آب خوردیم ما را ده روز نگه داشتند، همینجور هی برود بالا، آیا این مستنکر نیست عند الوجدان؟ خب آب نجس خوردند دیگر.

سؤال وجواب: قبح تجر بالا برود یا پائین بیاید مهم نیست، مهم این است که هل هو سبب لاستحقاق العقاب أم لا.

سؤال وجواب: شما دارید تداخل و اندکاک می گوئید، خب نظر صاحب فصول هم همین است، ما می گوئیم بپذیرید نظر صاحب فصول را و اینقدر در برابر این بنده خدا مقاومت نکنید. بحث، بحث وجدانی است نه بحث تکوینی که بگوئید هر تجری سبب لاستحقاق العقاب، وإذا تعدد التجری تعدد استحقاق العقاب، و إذا کان التجری و العصیان کلاهما سببا لاستحقاق العقاب فلاوجه للتداخل. این حرفها درست نیست. بحث، بحث وجدانی است، تداخل در اینجا به معنای اندکاک سببیت تجری است فی سببیة العصیان، بخاطر اینکه سببیت تجری للعقاب بخاطر طریق بودن تجری است للعصیان. وقتی ذوالطریق هست عقلائی نیست که به طریق نگاه کنند.

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در درر راجع به آن ارتماب مقدمه حرام یک بیانی دارد. بیان ایشان این است که از وقتی که شخص شروع می کند در مقدمه حرام تا فارغ بشود از ارتکاب حرام هتکٌ واحد، منتهی هتکٌ واحدٌ مستمر. آن کسی که مقدمه را انجام می دهد دیگر حرام را انجام نمی دهد حالا یا نمی تواند یا نمی خواهد و پشیمان می شود، او هتکٌ خفیف. شبیه مکث جنب در مسجد، اگر ده دقیقه مکث کند مکثٌ خفیف، یک ساعت مکث کند مکثٌ شدید. مکث واحد است منتهی خفیف و شدید دارد. کسی که مقدمه را انجام می دهد بعدش می خواهد ذی المقدمه را هم انجام بدهد، اگر ذی المقدمه حرام را انجام داد، این هتک واحد شدید فیستحق عقابا شدیدا. اگر نه حرام را انجام داد، مقدمه حرام را به قصد توصل الی الحرام انجام داد ولی بعد نتوانست حرام را انجام بدهد یا پشیمان شد، اینجا هتک واحد خفیف یستحق عقابا خفیفا.

خب این بیان درست نیست. چرا؟ برای اینکه لازمه این بیان این است که اگر یک حرامی مقدمه نداشت، حرام بی مقدمه، در مجلسی شروع بکند به غیبت، مقدمه ندارد. اما آن کسی که مقدمه دارد غیبت کردنش باید برود به مجلسی شروع کند به غیبت کردن، بگوئیم او عقابش اشد است، چرا؟ برای اینکه هتکش بیشتر بود، از وقتی از خانه حرکت کرد سوار اتوبوس شد رفت تهران، سوار مترو شد، رسید به آن خانه ای که بناست آنجا غیبت بکند، خب منتظر شد که رفقای جلسه هم بیایند، 24 ساعت شد، پس بگوئید 24 ساعت هتک، پس عقاب شدید. اما آن کسی که همسایه دیوار به دیوار آن خانه بود، تا دید اینها نشسته اند دارند غیبت می کنند آن هم سریع آمد که اصلا مقدمه ای نداشت، او هم شروع کرد یک غیبتی را مطرح کردن، بگوئیم نه او عقابش کمتر است. آیا این عقلائی است؟

سؤال وجواب: ببینید از قم به تهران که می رود غیبت کردن از باب لجبازی که نمی رود، بلکه دلش پر است از دست آن غیبت شونده و می رود. خب هر دو غیبت کرده اند غیبت حرام است عقاب می شوند.

والا اینجور که شما می گوئید آنهایی که می خواهند زنا کنند بروند نزدیک مرکز فساد خانه بخرند که مقدمه کمتر باشد عقابشان کمتر باشد، اما آن بدبختی که از راه دو باید کلی کرایه بدهد برود او هم کرایه می دهد و هم عقابش بیشتر است. اصلا این حرفها گفتنی نیست. قبلت مقدمات و کثرت آن، یا مقدمه داشتن حرام و مقدمه نداشتن حرام اینکه منشأ شدت عقاب بر عصیان نمی شود. و اصلا چه معنا دارد، دو تا فعل مستقل است، سوار اتوبوس شدن و غیبت کردن دو تا فعل مستقل است، اینها چه جور شد هتک واحد شد؟ فرق می کند با آن مثال مکث جنب در مسجد. مکث جنب در مسجد عرفا فعل واحد مستمر است، چون اینها از امور تدریجیه اند. مثل تکلم و مثل تحرک. مکث هم هیمنجور است، فعل واحد است از امور تدریجیه است. خب این چه ربطی دارد به تعدد افعال؟ اتوبوس سوار شدن یک فعل است غیبت کردن فعل آخر است، بله اتوبوس سوار شدن مقدمه غیبت کردن است ولی اینها که یک فعل نیستند که بگوئید هتک واحد.

پس این فرمایش ایشان هم تمام نیست.

فتحصل مما ذکرنا که وجدان عقلی و عقلائی استحقاق عقاب بر تجری را می پذیرد، استحقاق عقاب تأدیبی مسلم است، استحقاق عقاب انتقامی و مجازاتی این بعید نیست در مولای حقیقی واحتمالش را هم بدهیم کافی است که باید توبه کنیم عقلا از تجری هایی که کردیم برای دفع عقاب محتمل.

مرحوم آقای صدر یک مطلبی را مطرح می کند، می گوید: کسانی که مثل محقق اصفهانی می گویند استحقاق عقاب ذاتی نیست برای ظلم، بلکه مجعول به جعل عقلاء یا شارع هست، اینها برای تجری نباید قائل به استحقاق عقاب بشوند. یعنی جناب محقق اصفهانی اشتباه کردی که گفتی التجری ظلم علی المولی لأنه هتک لحرمته و خروج عن زیّ عبودیته و الظلم قبیح أی یستحق علیه العقاب. محقق اصفهانی اینجور فرمود. فرمود: اراده عصیان ظلم نیست چون موجب اختلال نظام نیست، اما عصیان و یا تجری چون مصداق هتک حرمت مولا هستند اینها ظلم بر مولا هستند، والظلم قبیح أی یستحق علیه العقاب. آقای صدر می گویند استحقاق عقاب بر ظلم را شما مجعول به جعل عقلاء یا شارع می دانید کما اینکه صریحا در عبارت نهایة الدرایة هست. در مورد تجری محال است جعل استحقاق عقاب. چرا؟ می فرماید به همان دلیلی که در جعل حرمت برای تجری گفته شد که محال است جعل حرمت برای تجری. به همان ملاک جعل استحقاق عقاب برای تجری هم محال است. آن ملاک چیست؟ آن ملاک لغویت است. در جعل حرمت تجری شما می گوئید لغو است جعل حرمت برای تجری. چرا؟ برای اینکه کسی که قاطع هست که خوردن این مایع حرام است لأنه خمر قاطع هست به حرمت شرب این مایع. اگر این حرمت شرب که این آقا به او قطع دارد و لو قطع مخالف واقع، کافی باشد در زاجریت این شخص، فهو، اگر کافی نباشد هزار تا حرمت دیگر هم جعل بکنید فائده ای ندارد، مخصوصا که متجری همیشه خودش را خارج می بیند از عنوان تجری. متجری می گوید من مرتکب حرام می شوم، آن رفیقم هست که دارد تجری می کند، چون دارد مایعی را می خورد به خیال اینکه خمر است من می دانم خمر نیست، اما من تجری نمی کنم من دارم عصیان می کنم، من دارم مرتکب حرام می شوم. خب جعل حرمت برای تجری وقتی متجری در هنگام ارتکاب خودش را مصداق برای تجری نمی بیند بلکه مصداق برای عصیان می بیند، خب چه اثری دارد؟ زاجریت ندارد این جعل حرمت برای تجری.

همین بیان در جعل استحقاق عقاب بر تجری هم هست. برای چی عقلاء جعل استحقاق عقاب می کنند بر تجری؟ برای حفظ نظام. اگر بنا باشد جعل عقاب بر عصیان وافی باشد به حفظ نظام، این مکلف دلسوز نظام باشد و حفظ برایش مهم باشد، خب ترک می کند این فعل را، چون می گوید جعل کرده اند استحقاق عقاب را بر عصیان حفظا للنظام. اما اگر نه برایش حفظ نظام مهم نیست، ولذا مرتکب می شود، حالا بیایند بگویند ما جعل استحقاق عقاب بر تجری می کنیم تا نظام حفظ بشود؟ چه اثری دارد؟ خب اینکه معتقد بود استحقاق عقاب بر عصیان دارد وفعلش عصیان است برایش مهم نبود و می خواهد مرتکب بشود چیزی را که معتقد است که عصیان است، حالا شما می گوئید اگر تجری باشد ما جعل استحقاق عقاب می کنیم حفظا للنظام؟! این لغو است. این بیان ایشان.

اقول: این بیان به نظر ما تمام نیست. اولا: ما در بحث حرمت تجری هم انشاءالله خواهیم گفت که تجری اختصاص به مخالفت قطع به تکلیف ندارد، تجری اعم است، مخالفت حجت بر تکلیف. قاطع بله خودش را مصداق متجری نمی بیند، قاطع خودش را مصداق قطع مخالف للواقع نمی بیند، همیشه قاطع قطعش را مصیب به واقع می بیند. اما در موارد قیام اماره و قیام اصل و در موارد علم اجمالی و در شبهات حکمیه قبل الفحص که تکلیف منجز است به منجزی غیر از قطع تفصیلی، خب اینجا که لغو نیست تحریم تجری. این آقا اتفاقا تأثیر بسزایی دارد که تحریم کنند بر او تجری را. چون اگر به او بگویند یکی از این دو آب نجس است می گوید حالا ما این آب را می خوریم از کجا معلوم که خوردن این حرام باشد، شاید خوردن آن دیگری حرام است. اما اگر بیایند بگویند اگر واقعا این آب نجس هم نباشد چون تجری است حرام است بر تو تجری. یقین پیدا می کند به حرام بودن این فعلش بخاطر اینکه مصداق تجری است، خب این زاجریتش بیشتر است از زاجریت منجز بودن علم اجمالی و از زاجر بودن وجوب احتیاط. وجوب احتیاط طریقی است، وقتی می گوید تجری حرام است می شود حرام نفسی. طرف می بیند اگر الان این آب را بخورد دیگر حرام نفسی است. خب خیلی ها دست نگه می دارند. تجری به مخالفت حجت قابل تحریم است، چون ملتفت است انسان که این فعلش یا عصیان است و یا اگر عصیان نباشد تجری است و به هر حال حرام است.

وقتی اینجور شد حالا شارع بیاید بگوید التجری حرام باطلاقه، خب جناب آقای صدر شما که نباید اشکال کنید. شما خودتان فرمودید و درست هم فرمودید که ما در اطلاقات نباید دنبال این باشیم که تک تک موارد اثر داشته باشد. خطابات مطلقه یا به تعبیر حضرت امام خطابات قانونیه اطلاقش مستهجن نیست ولو نسبت به موردی که هیچ اثر ندارد. مثلا در مورد ناسی ثبوت تکلیف چه اثری دارد؟ ولی شمای آقای صدر فرمودید چه اشکال دارد تکلیف ناسی، اطلاق خطاب شامل ناسی هم بشود. یا در مواردی که واقعا واجب است ولی استصحاب حرمت دارد اماره بر حرمت دارد، خب بقاء تکلیف واقعی چه اثر دارد؟ اثر وجوب واقعی این فعل در این مورد چیست وقتی منجز داریم که حرام است؟ وهکذا مواردی که اثر ندارد ثبوت تکلیف در این مورد، اثر باعثیت و زاجریت ندارد، ولی این تکلیف که به نص خاص ثابت نشده، به اطلاق ثابت شده، اطلاق که مؤونه زانده ندارد، شارع می گوید التجری حرام ولو به لحاظ اینکه اکثر مصادیق تجری که مخالفت غیر قطع تفصیلی است بلکه مخالفت قطع اجمالی است مخالفت اماره است یا مخالفت اصل است در آنها تحریم تجری لغو نیست. حالا یک مورد هم تحریم تجری در مخالفت قطع تفصیلی اثر نداشته باشد، این هم به برکت بقیه موارد خطاب مطلق شاملش بشود چه می شود؟

در مرود استحقاق عقاب هم همینطور است. محقق اصفهانی می گوید ظلم به طور مطلق عقلاء دیده اند که مخل به نظام است لذا جعل استحقاق عقاب کرده اند، حالا بیایند حساب کنند تجری آن هم در مورد مخالفت قطع تفصیلی چرا استحقاق عقاب را برایش جعل بکنیم اثر ندارد. عقلاء اینقدر بی کار نیستند، آمده اند ظلم را دیده اند گفتند مخل به نظام است سیره بر این بود که جعل استحقاق عقاب بکنند. دیگر اینقدر ریز بشوند بیایند تجری را پیدا کنند از لابلای این همه ظلم، آن هم بگردند تجری ای که مخالفت قطع تفصیلی است بیاورند پیدا کنند بکوبند روی سرش بگویند جعل استحقاق عقاب برای تو چه فائده ای داشت ما این همه برای تو هزینه کردیم. نه، چه هزینه ای کردید؟ یک جعل مطلقی داشتید، مؤونه زائده ای نداشت. هذا اولا.

ثانیا: استحقاق عقاب با تحریم فرق می کند. تحریم اثرش زاجریت است، اما استحقاق عقاب اثرش تأدیب است. این آقا ولو متجری است ودر هنگام تجری جعل استحقاق عقاب بر او زاجریت ندارد، اما زاجریت مهم نیست در این حال، مهم این است که او تأدیب می شود، دیگران تأدیب می شوند. زاجریت در هنگام تکلیف مطرح است که همین الان که به او می گویند تجری بر تو حرام است در حال تجری اثر زاجریت باید داشته باشد تحریم. می گوئید ندارد. خب فرض کنید ندارد، اما جعل استحقاق عقاب اثر اصلی اش که زاجریت نیست، بلکه اثر اصلی اش حفظ نظام است اثر اصلی اش تأدیب دیگران است و تأدیب خود این آقا برای دفعات بعد.

پس این فرمایش مرحوم آقای صدر تمام نیست بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 591

سه شنبه 16/01/90

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 وجدان عقلی و عقلائی متجری مستحق عقاب هست، منتهی عقاب مولای عقلائی عقاب تأدیبی هست، ولکن در مولای حقیقی جل و علا ما احتمال می دهیم که صحیح باشد عقاب مجازاتی هم بکند متجری را، دفع عقاب محتمل عقلا واجب است به اینکه توبه کنیم.

فرق عقاب تأدیبی با عقاب مجازاتی این است که: مثلا اگر مولای عرفی ببیند که عبدش روز گذشته وقتی که به او گفتند که مولا از تو خواسته برایش آب ببری، ولی این عبد گفت خسته هستم وآب نیاورد، البته آن شخصی هم که خبر داده بود که امرک المولا بالاتیان بالماء اشتباه کرده بود، عقاب تأدیبی معنایش این است که مولا می تواند این عبد را عقاب کند بخاطر تأدیبش که بعدها تمرد نکند از اوامر. و الا اگر این عبد مطمئنا تمرد نخواهد کرد بعد از این، یا اصلا زمینه ای دیگر نیست برای تمرد او، چون بناست آزاد بشود، دیگر موضوع تمرد در موردش منتفی می شود عقاب او می شود عقاب مجازاتی، و وجدانا قبیح است که این مولا بیاید عقاب مجازاتی کند این عبد را که چرا خیال کردی که من گفتم آب بیاور نیاوردی؟ می گوید خب مولا خیال کردم تو گفتی آب بیاور، اما واقعا که نگفته بودی. بد کردم اما حق تو را که ضایع نکردم برای چه عقاب می کنی؟

بله عقاب اگر برای تأدیب باشد که در آینده این حال تمرد او از بین برود و در آینده تمرد نکند، بله عقاب تأدیبی را بالوجدان ما می پذیریم.

حالا در این مباحث یک نکته ای عرض کنم: ما آن نظام مولویت و عبودیتی که در قدیم بوده است نظام ارباب وبرده ای نداریم، وجدانمان در این زمینه کار نمی کند. اما می توانیم این مولویت عرفیه را در پدر و فرزند و در شوهر و همسر این را احساس کنیم. پدر اگر ببیند که فرزندش نشسته نعوذ بالله منتظر است که در حمام است باز بشود زن نامحرمی که داخل حمام است بدنش دیده بشود. ولی اشتباه می کند زنی در حمام نیست برق همینجور روشن است. مدتها این فرزند اینجا نشسته، خب پدر می آید سیلی می زند به گوش این فرزند که چرا این کار را می کنی. این می شود عقاب تأیبی. وجدانا پدر می تواند این کار را بکند. یا شوهر اگر ببیند همسرش خدای نکرده این حالت را پیدا کرد تأدیبش می کند. اما عقاب مجازاتی که بعد از اینکه این پسر ازدواج کرده دیگر موضوع ندارد عملا برای آن کارها، تازه پدر خبر دار شده است که این پسر قبل از ازدواج این کار کرد، حالا بیاید سیلی بزند به گوش این پسر که تو یک روزی خیال می کردی اینطور هست، وجدانا بخاطر خیال نمی شود عقاب مجازاتی کرد. اما راجع به حقتعالی مولویت حقتعالی مولویت ذاتیه است واقعا ما احتمال میدهیم که بر تجری عقاب مجازاتی بکند. عقاب تأدیبی در آخرت که موضوع ندارد، احتمالش هم کافی است که ما عقلا توبه کنیم لدفع العقاب المحتمل. پس مدعای استحقاق عقاب بر تجری است بالوجدان لا بالبرهان.

پس اینکه میرزای شیرازی کبیر قده خواسته دلیل بیاورد این دلیل تمام نیست. ایشان چه گفته است؟ محصل فرمایش ایشان را یک شود به دو دلیل عملا تحلیل کرد:

دلیل اول: گفته اگر بنا باشد ملاک استحقاق عقاب ارتکاب ما یقطع بکونه حراما نباشد پس چیست؟ سه احتمال هست حساب کنید:

احتمال اول این است که ملاک استحقاق عقاب ارتکاب ما یقطع بأنه حرام باشد. اگر این باشد ثبت المطلوب، تجری ارتکاب ما یقطع أنه حرام هست. اگر این را نگوئید دو راه دیگر هست که هر دو باطل است: یکی اینکه بگوئید ملاک استحقاق عقاب مخالفت واقعیه تکلیف است ولو ن غیر علم. این که قابل گفتن نیست. لازمه اش این است که جاهل قاصر مستحق عقاب باشد، چون مخالفت واقعیه می کند تکلیف را. این راه که باطل است.

راه دیگر این است که بگوئید ملاک استحقاق عقاب قطع به تکلیف است منتهی قطع تمام الموضوع نیست، قطع مصیب به واقع یعنی اصابه علم به واقع دخیل در استحقاق عقاب است. این را هم نمی شود گفت و این راه هم باطل است. چرا؟ برای اینکه مگر دست ماست اصابه علم به واقع و عدم اصابه آن؟ اگر بنا باشد ملاک استحقاق عقاب اصابه علم به واقع باشد احکام تعطیل می شود، چون دست ما نیست که کدام علم مصیب به واقع باشد و کدام علم مصیب به واقع نباشد.

پس اصابه علم به واقع ملاک استحقاق عقاب باشد، باطل شد، لأن لازمه تعطل الاحکام، چون دست ما نیست اصابه علم و عدم اصابه آن به واقع. ما از کجا بفهمیم این علم مصیب به واقع هست یا مصیب به واقع نیست؟

واقع المخالفة للتکلیف هم که معنا ندارد که ملاک استحقاق عقاب باشد، والا جاهر قاصر باید مستحق عقاب باشد و این خلاف وجدان است.

پس این دو راه وقتی باطل شد راه صحیح می شود همان راه اول. ملاک استحقاق عقاب ارتکاب ما یقطع بأنه حرام هست سواء کان القطع مصیبا أم لا.

اقول: واقعا این مطلب از ایشان عجیب است. چه اشکال دارد این راه اخیری که ایشان فرموده که ملاک استحقاق عقاب قطع مصیب به واقع باشد؟. ایشان فرمود احکام تعطیل می شود. کجا تعطیل می شود؟. اگر مقصودتان این است که دیگر هیچ کس در موارد قطع به حرمت از این حرام مقطوع اجتناب نمی کند، خب اینکه درست نیست. برای اینکه هر کس که قطع به حرمت دارد قطع دارد به اینکه مصیب به واقع است علم او. قاطع قطع خود را مصیب به واقع می بیند. اگر کسی احتمال بدهد قطع من مصیب به واقع نیست قطعش از بین می رود، احتمال خطاء مساوی است با زوال قطع. پس خود شخص قاطع مصیب می بیند قطعش را به واقع، واگر شخص منقادی باشد از قطع به حرمت منزجر می شود و آن حرام مقطوع را ترک می کند.

اگر مرادتان مولاست که در هنگام عقاب چه جور تشخیص بدهد که قطع این آقا مصیب بود یا مخطئ بود، او هم کاری ندارد. مولا خودش می داند که واقعا این شرب تتن را حرام کرده یا حرام نکرده است. اگر حرام کرده پس معلوم می شود که قطع این آقا به حرمت شرب تتن مصیب به واقع است، اگر حرام نکرده معلوم می شود قطع این آقا به حرمت شرب تتن مصیب به واقع نیست. مولا هم در عقاب مشکلی پیدا نمی کند. پس تعطل احکام یعنی چه؟

سؤال وجواب: هنگامی که قطع دارید یعنی احتمال خطاء نمی دهید. شما چه کار دارید فی الواقع اصابه می کند یا نه، ولو فی الواقع اصابه نکند، تعطل احکام لازم نمی آید. شما که قاطع هستید و احتمال خطاء نمی دهید اگر انسان منقادی باشید از آن حرام مقطوع اجتناب می کنید، مولا هم در مقام عقاب وقتی احراز کرد که قطع شما مصیب به واقع بوده شما را عقاب می کند قطع شما مخطئ بوده عقاب نمی کند، تعدد احکام پیش نمی آید.

در مورد تجری به مخالفت حجت هم عقاب محتمل است، احتمال عقاب باعث می شود که فطرت این انسان به او بگوید که دفع عقاب محتمل بکن، قطع به عقاب ندارد در موارد قیام حجت بر حرمت ولی احتمال عقاب که می دهد. احتمال عذاب جهنم که می دهد. دفع عقاب محتمل که واجب فطری بلکه غریزی است، از حیوانات که دیگر این شخص کمتر نیست. حیوانات وقتی احتمال ضرر بدهند اجتناب می کنند از ضرر محتمل. پس اینکه مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: طبق نظر میرزای شیرازی تکلیف رفته روی واقع، ایشان می گوید استحقاق عقاب به ملاک قطع به تکلیف است، چون این شخص قطع به تکلیف داشت و مخالفت کرد قطع به تکلیف را مستحق عقاب است. می گوئیم نه، ملاک استحقاق عقاب می تواند قطع مصیب به واقع باشد. برهان شما تمام نیست. بله بحث را اگر وجدانی بکنید ما طرفدار شما هستیم اما با برهان نمی شود منکرین استحقاق عقاب بر تجری را مجاب کرد.

بیان دیگری هم که از ایشان نقل شده این است که گفته اند: ما یک قبح فعلی داریم و یک قبح فاعلی. قبح فعلی این است که ذات فعل متصف باشد به قبیح بودن. قبح فاعلی این است که حیث صدور این فعل از فاعل قبیح باشد. مثلا در موارد انقیاد که عبد فرزند مولا را می کشد به تخیل اینکه او عدو مولاست، فعلش قبیح است، قتل ابن مولا قبیح است. قبح فعلی دارد اما حسن فاعلی دارد. حیث صدور قتل ابن مولا از این عبد مولا حیث قبیحی نیست، چون او به داعی انقیاد وبه تخیل اینکه این مقتول عدو مولاست آمد او را کشت. در مورد تجری بر عکس است، قتل عدو مولاست حسن فعلی دارد، اما قبح فاعلی دارد، حیث صدور این فعل از فاعل قبیح است. از میرزای شیراز کبیر نقل شده است که فرموده اند یا باید بگوئیم ملاک استحقاق عقاب قبح فعلی است یا قبح فاعلی است. قبح فعلی که نمی تواند ملاک استحقاق عقاب باشد، والا لازمه اش این است که شخص منقاد هم مستحق عقاب باشد. آن کسی که انقیاد می کند حرام واقعی را به تخیل اینکه واجب است انجام می دهد، او مستحق عقاب نیست با اینکه قبیح فعلی مرتکب شده است. فیتعین أن یکون ملاک استحقاق العقاب ارتکاب القبیح الفاعلی.

اقول: جوابش این است که ما ملتزم می شویم به یک شق ثالث، ملاک استحقاق عقاب می تواند ارتکاب قبیح فاعلی باشد در موردی که فعل هم قبح فعلی دارد. ارتکاب قبیح فعلی مع فرض القبح الفاعلی. اجتماع القبحین اگر شد که فعل قبیح و حیث صدور این فعل از فاعل هم قبیح باشد، آنجا استحقاق عقاب باشد.

پس بحث را باید وجدانی کنیم. از این بحث گذشتیم.

مطلبی محقق عراقی قده در اینجا بیان کرده است، چون این بحث از نظر فقهی ثمره پیدا می کند عرض کنم.

محقق عراقی ملتزم است که تجری قبیح است، بالاتر موجب استحقاق عقاب است، بالاتر مبغوض مولاست. الفعل المتجری به قبیح موجب للعقاب و مبغوض.

بعد اشکالی مطرح می کند و از آن اشکال می خواهد جواب بدهد. اشکالی این است که آن آقایی که شرب ماء کرد بتخیل انه خمر، یا مثال فقهی بزنم که آخرش باید به این مثال برسیم: وضوء گرفت به ماء مباح باعتقاد أنه غصب، این واجب تعبدی است وضوء، دفن کرد میت را در مکان مباح به اعتقاد أنه غصب، مثال برای واجب توصلی. خب مرحوم محقق عراقی اشکالی مطرح می کند بعد از اینکه ملتزم می شود که این فعل مبغوض است و قبیح است می گوید اشکالی در اینجا مطرح است، وآن این است که این فعل حالا که شد قبیح، یا باید ملتزم بشوید که انقلاب در او رخ می دهد و دیگر حسن نیست به عنوان ذاتی خودش. به عنوان تجری قبیح است، به عنوان وضوء به ماء مباح هم دیگر حسن نیست، قائل بشوید به زوال حسن این فعل بعنوانه الاولی. یا باید این را بگویید، ولی هذا یوجب انقلاب الواقع، والشیء لاینقلب عما هو علیه. یا باید بگوئید این فعل هم حسن است وهم قبیح است. حسن است چون وضوء به ماء مباح است، قبیح است چون تجری است.

این مستشکل می گوید ممکن است شما بگوئید ملتزم بشویم به همین اجتماع حسن و قبح در این فعل به دو عنوان، چون ما قائلیم به جواز اجتماع امر و نهی مع تعدد العنوان. نماز مغصوب به عنوان نماز حسن است و واجب است و به عنوان غصب قبیح است و حرام است. مستشکل می گوید از این حرفها نزنید، بحث اجتماع امر ونهی مع تعدد العنوان را در اینجا مطرح نکنید. چرا؟ برای اینکه در بحث اجتماع امر ونهی مع تعدد العنوان عنوان حیثیت تقییدیه بود، عنوان نماز واجب بود عنوان غصب هم حرام بود، حکم از عنوان صلاة به معنوان سرایت نمی کرد، فضلا از اینکه حکم عنوان نماز سرایت کند به عنوان غصب. وجود خارجی نماز ظرف سقوط وجوب است نه متعلق وجوب. کسی که در خارج نماز می خواند این مسقط وجوب نماز است نه اینکه متعلق وجوب نماز است. متعلق وجوب نماز عنوان نماز است. عنوان نماز منتهی عنوان خارج دیده. عنوان نماز که فانی در خارج لحاظ می شود او متعلق وجوب است عنوان غصب هم که فانی در خارج دیده می شود متعلق حرمت است. اما این فعل وجود خارجی اش نه مصب وجوب است و نه مصب حرمت. والا لازمه اش این است که قبل از وجود این فعل حکم بلامتعلق باشد. چون اگر متعلق وجوب فعل خارجی است قبل از وجود فعل خارجی پس وجوب داریم متعلق ندارد، چون متعلقش خارج است که نیست. متعلق وجوب عنوان صلاة است که فانی در خارج دیده می شود و متعلق حرمت هم عنوان غصب است که فانی در خارج دیده می شود. حیثیت تقییدیه است.

مستشکل می گوید اما این چه ربطی دارد به بحث ما که تجری حیثیت تعلیلیه است، باعث می شود که فعل به عنوان خودش قبیح بشود. وضوء با آب مباح قبیح می شود بسبب انطباق عنوان التجری علیه. عنوان تجری حیثیت تقییدیه نیست برای قبح و مبغوضیت. نه، تحیثیت تعلیلیه است یعنی واسطه در ثبوت است، عنوان تجری واسطه است که حکم به قبح و مبغوضیت عارض بشود بر این الوضوء بهذا الماء. آنوقت این عنوان الوضوء بهذا الماء هم حسن است چون وضوء بماء مباح، و هم به سبب اینکه این عنوان الوضوء بماء مباح تجری است قبیح می شود معنایش این است که فعل واحد به عنوان واحد هم حسن باشد و هم قبیح باشد، هم محبوب باشد و هم مبغوض باشد، وهذا اجتماع للضدین.

مستشکل می گوید پس دست بردارید از این خیال بافی ها. تجری نه موجب قبح فعل می شود و نه موجب مبغوضیت فعل. فوقش بگوئید مثل مرحوم آخوند بگوئید تجری عنوان فعل النفس است همان عزم علی العصیان، او قبیح و مبغوض است نه فعل.

محقق عراقی بجای اینکه بیاید اشکالهای حسابی بکند به این حرف، آمده است و گفته است همه این حرفهایی که شما می زنید درست، تجری حیثیت تعلیلیه است، اما تجری در طول اراده مولا هست، یعنی شما اول باید قطع پیدا کنی که مولا اراده کرده است که از این آب اجتناب کنیم. بعد عنوان تجری از این فعل شما انتزاع بشود. والا ذات الوضوء بالماء المباح که از آن تجری انتزاع نمی شود. عنوان الوضوء بالماء المباح که اینجا هست باید شما قطع پیدا کنی که مولا اراده دارد از این اجتناب کنیم، چون خیال می کنی غصب است دیگر. بعد از قطع به اینکه مولا اراده دارد از این آب اجتناب کنی می گویند اگر از این آب اجتناب نکنی و با این آب وضوء بگیری عنوان تجری بر آن منطبق می شود. پس عنوان تجری در عرض عنوان الوضوء بالماء المباح نیست، بلکه در طول است. عنوان الوضئ بالماء المباح این یک عنوان، بعد شما باید قطع پیدا کنی به اراده مولا للاجتناب عن الوضوء بهذا الماء لاعتقادک أنه غصب. قطع باید پیدا کنی به اراده مولا نسبت به اجتناب از وضوء به این آب، تا بعدش بگویند اگر وضوء گرفتی به این آبی که قطع داری به اینکه مولا گفته از آن اجتناب کنی اگر با این آبی که قطع به حرمتش داری وضوء بگیری می شود تجری. پس عنوان تجری در طول عنوان الوضوء بالماء المباح است. چون در طول است حکمی است که ناشی است از تجری، در طول آن حکمی است که مترتب بر آن عنوان اولی است، عنوان اولی حکمش این است که حسن الوضوء بالماء المباح. این قبحی که ناشی است از تجری این در طول حسن مترتب بر وضوء به آب مباح است. می شوند حکمین طولیین.

وقتی شد دو تا حکم در طول هم، خب معنا ندارد این دو تا حکم در طول هم با هم مشکل و تضاد پیدا کنند. چرا؟ برای اینکه در تضاد وحدت رتبه معتبر است. به قول فلاسفه در رتبه ذات انسان انسان نه موجود است و نه معدوم، ولی در رتبه خارج از ذات انسان موجود است. در رتبه ذات موجود نیست و در رتبه خارج از ذات انسان موجود است، تضاد ندارند با همدیگر. در رتبه عنوان الوضوء بالماء المباح این حسن و محبوب هست، در رتبه متأخره از قطع به حرمت و انتزاع عنوان تجری قبیح و مبغوض هست، اینها با هم تضاد ندارند و اجتماع ضدین پیش نمی آید چون اختلاف رتبه دارند.

ایشان فرموده اند: اگر این جواب ما نبود اصلا مشکلاتی در فقه واصول به وجود می آمد که قابل حل نبود. مثلا در مورد نذر، شما نذر می کنید نماز شب بخوانید. ما دو تا حسن داریم، یک حسن نماز شب، یک حسن در رتبه متأخره از تعلق نذر. خب اجتماع حسنین اجتماع مثلین است و اجتماع مثلین محال است، حل کنید. دو تا حسن جمع شد در نماز شب، یک حسن به عنوان نماز شب و یک حسن از حیث وفاء به نذر. بعد می گوید وفاء به نذر هم حیثیت تعلیلیه است ها، چون نذر می کنی نماز شب خواندن می شود حسن.

سؤال وجواب: دو تا حب نسبت به فعل واحد ممکن است، آقا من آب خوردن امروز را دو بار دوست دارم، این معنا دارد؟

ایشان می گوید راه حل همین است که ما گفتیم، حسن در رتبه ذات با حسنی که در رتبه متأخره از تعلق نذر به وجود می آید حسنین فی رتبة واحدة نیستند. اجتماع مثلینی که در ربته واحده باشد محال است نه فی رتبتین. می گوید جواب اساسی این است. می گوید اینی که محقق نائینی می گوید (البته ایشان اسم نمی آورد) تأکد پیدا می کند استحباب نماز شب، حسن نماز شب، حب نماز شب. اینها درست نیست. تأکد یعنی وحدت وجود، وقتی دو چیز در طول هم هستند در یک رتبه هم نیستند بلکه در طول هم بودند محال است وحدت وجود پیدا کنند. دو چیزی که در طول هم هستند مگر می شود پدر وپسر وحدت وجود پیدا کنند؟ خب اینها در طول هم هستند. مگر می شود حسن در نماز شب بعنوانه الاولی وحسن نماز شب ناشی از تعلق نذر به آن بشوند حسن واحد؟ دو حسنی که در طول هم هستند یعنی تغایر دارند در وجود، محال است متحد بشوند در وجود. جواب همین است که بگوئیم اجتماع الحسنین فی مرتبتین محال نیست. در مانحن فیه هم اجتماع حسن و قبح فی مرتبتین محال نیست. اجتماع محبوبیت وضوء به این آب و مبغوضیت وضوء به این آب به ملاک تجری مشکلی ندارد.

بعد ایشان می گوید: ولی از من بپرسید وضوء به این آب باب حالت تجری صحیح است یا نه، می گویم نه صحیح نیست. هر چه التماس بکنید بگوئید شما که این همه بحث کردی گفتی اجتماع محبوبیت و مبغوضیت در دو رتبه مانعی ندارد، پس تصحیح کن این وضوء را. می گویم نه، چون واجب، واجب تعبدی است، چیزی که مبغوض است در رتبه متأخره و مبعّد مولاست ولو در رتبه متأخره این چیز لا یصلح أن یکون مقربا و عبادة.

بله اگر از محقق رعاقی بپرسید اگر واجب تعبدی نباشد چه می گوئید، مثل دفن در مکانی که معتقدید أنه غصب.

می گوید اشکال ندارد، آنجا که قصد قربت نمی خواهیم. اجتماع محبوبیت ومبغوضیت در دو رتبه ممکن است. بخاطر محبوبیت در ذات این دفن در این مکان این واجب توصلی صحیح می شود.

این محصل فرمایش ایشان. به نظر ما کل مطالب ایشان اشکالا و جوابا ناتمام است انشاءالله جلسه بعد.

جلسه 592

شنبه 20/01/90

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 فعل متجری به قبیح هست بلکه مبغوض هست، ولکن چون این قبح و مبغوضیت در طول قطع به حرمت فعل هست با آن حسن و محبوبیتی که در رتبه ذات فعل هست با هم قابل جمع هستند. وضوء با آب مباح به عنوان خودش حسن است و محبوب. اما در طول قطع مکلف به حرمت این وضوء بخاطر اینکه فکر می کند آب غصبی هست، در طول قطع به حرمت این وضوء می شود قبیح و مبغوض. اجتماع حسن و قبح و یا محبوبیت و مبغوضیت در فعل واحد اگر اختلاف رتبه در آنها باشد مشکلی ندارد و قابل جمع هستند. فقط مشکل ما بخاطر عبادی بودن وضوء است، ما می گوئیم وقتی که این فعل شما قبیح شد مبغوض شد ولو در رتبه متأخره از قطع به حرمت آن، این فعل یصدر علی وحه مبعّد عن المولی فلایصلح أن یکون مقربا الیه. اما اگر واجب، واجب توصلی بود مثل دفن میت در مکانی که نعقد أنه غصب بعد فهمیدیم غصبی نبود. این مشکلی نداریم، فعل امتثال واجب هست و قصد قربت هم که معتبر نیست.

اقول: این فرمایش محقق عراقی به نظر ما قابل قبول نیست.

اولا: عرض می کنیم که ما دلیل نداریم که تجری مبغوض باشد. بله تجری قبیح هست، اما اینکه شما می فرمایید که تجری مبغوض هم هست، مرادتان چیست؟ یعنی مولا درک می کند قبح تجری را؟ خب بله درک می کند. مولا بما هو حکیم یکره القبیح؟ بله یکره القبیح. اما اینکه بگوئیم مبغوض مولا هست بما هو مولا، این اول الکلام است.

والا اگر تجری مبغوض مولا باشد پس چه بحثی است شما راه انداختید فی حرمة التجری وعدمها و بعد هم انکار می کنید حرمت تجری را؟! خب روح حرمت که مبغوضیت هست وقتی وجود دارد تمام ثمرات حرمت تجری بار می شود دیگر. حالا انشاء حرمت برای تجری محال باشد لغو باشد، می شود مثل کسی که اضطرار به سوء الاختیار دارد که گفته اند قبیح است، مثل کسی که وارد مکان مغصوب شد و مجبور است در آنجا بماند، یا لااقل برای خروج از آن مکان مغصوب مجبور هست که باز مقداری مرتکب غصب بشود برای خروج از آن مکان، حرکات خروجیه اش به سمت در خروجی مصداق غصب است. می گویند این غصب که مقدمه تخلص از حرام هست یا آن غصبی که بقاءا مضطر به او است ولکن اضطرار به سوء اختیار است، حرام نیست ولکن مبغوض هست. الان خطاب نهی ندارد که لاتغصب، چون نهی از غیر مقور است، ولغو است این نهی. معنا ندارد به این آقا بگویند لاتغصب، واین لاتغصب شامل حرکت خروجیه اش از این مکان غصبی بشود، چه معنایی دارد؟ آیا می خواهند بگویند حرکت خروجیه را از این مکان مغصوب ترک کن؟ خب اینکه معنایش این است که یعنی ادامه بده غصب را. نهی از غصب ساقط است نسبت به این حرکت خروجیه از این مکان مغصوب ولکن این فعل مبغوض مولا هست.

یا در مورد کسی که خودش غاصب بود، ولکن فراموش کرد، الناسی المقصر، ناسی غصب، ولکن ناسی ای که مقصر هست و نه قاصر. آقایان دارند وآقای خوئی هم دارد که اگر مثلا کسی غصب کرد آبی را و لکن هنگام وضوء گرفتن فراموش کرده بود که این آب غصبی است و وضوء گرفت، بطل وضوئه، چرا؟ برای اینکه درست است که لاتغصب شامل این شخص ناسی نمی شود، چون خطاب لاتغصب نسبت به او لغو است، او فعلا قابل انزجار از این نهی واین زجر نیست، ولکن این عمل او مبغوض است. ولذا می گویند این مبغوض لایقع صحیحا و عبادة. وهمینطور سائر ثمرات حرمت تجری بر مبغوضیت تجری بار می شود.

پس اینکه ایشان اینجا اثبات می کند مبغوضیت تجری را ولکن بعد انکار می کند حرمت تجری را به خیال اینکه از ثمرات مترتبه بر حرمت تجری آزاد و رها می شود، نخیر اینجور نیست، خب آن ثمرات بر مبغوضیت تجری بار می شود. ما دلیل نداریم که تجری مبغوض مولا هست. بله مولا یدرک قبح التجری کما یدرک حسن الاحتیاط فی اطراف العلم الاجمالی. اما احتیاط در اطراف علم اجمالی محبوب لزومی مولا هست؟ دلیل نداریم بر این مطلب. مولا واگذار کرده مردم را به عقلشان، می گویند ما این مقدار که شریعت نیاز داشت به قوانین جعل کردیم، بقیه را واگذار کردیم به حکم عقل، شمائید و حکم عقلتان. بله ما درک می کنیم قبح معصیت را اما تحریم نمی کنیم معصیت را. ما همینکه گفتیم دروغ نگوئید کافی است، دیگر حالا کسی عصیان بکند و دروغ بگوید مبغوض هم باشد عصیان او بغضا مولویا نه اینطور نیست، ما دلیلی بر آن نداریم.

ما همین را عرض می کنیم، ما عرضمان این است که روح حرمت تعلق غرض لزومی مولاست به ترک، و روح وجوب تعلق غرض لزومی مولا هست به فعل. این آقایانی که می گویند تجری مبغوض است، مقصودشان این است که غرض مولا تعلق گرفته است به ترک تجری. غرض هم لزومی است. یعنی چی؟ یعنی مولا راضی به ارتکاب تجری نیست. اگر از مولا بپرسیم مولا تو حکیمی آیا راضی هستی ما مرتکب تجری بشویم؟ مولا می گوید ابدا، من راضی بشوم که شما مرتکب قبیح بشوید؟ چطور می شود من راضی بشوم، با حکمت مولا سازگار نیست. آنوقت نتیجه ای که ممکن است گرفته بشود این است که پس تجری مبغوض مولاست یعنی مولا یبغضه بنحو لایرضی بارتکابه.

ما عرضمان این است که عدم رضا به معنای اینکه مولا چون حکیم است راضی نیست به ارتکاب قبیح، این به معنای مبغوضیت مولویه تجری نیست. بله قطعا همینجور است که مولا اذن در ارتکاب قبیح نمی دهد راضی به ارتکاب قبیح نیست، پیغمبر اکرم راضی به عصیان خدا نیست ولکن آیا بغض مولوی دارد نسبت به عصیان خدا، به نحوی که ما وقتی نعوذ بالله عصیان می کنیم عصیان خدا می کنیم علاوه بر او عصیان پیغمبر هم می کنیم؟ اینطور نیست، وما علی الرسول الا البلاغ. در عین حالی که پیغمبر درک می کند قبح عصیان را و هیچوقت پیغمبر راضی به عصیان نیست، اما اینکه بغض مولوی داشته باشد نسبت به عصیان، ما شاهدی نداریم. حق تعالی هم بگوئیم بغض مولوی دارد نسبت به تجری دلیلی نداریم. بله هو حکیم یدرک کون التجری قبیحا و لایرضی بارتکاب التجری. این هست.

حالا بحث بیشتر انشاءالله در بحث حرمت تجری.

پس اشکال اول ما این است که مبغوضیت تجری اول الکلام است.

ثانیا: جناب محقق عراقی! اختلاف رتبه به نظر شما کافی است برای رفع تضاد؟ این چه فرمایشی است که چون حسن فعل در رتبه ذات فعل است، الوضوء بالماء المباح حسن، والوضوء بالماء المباح فی طول القطع بحرمته قبیح، چون این قبح در رتبه متأخره از آن حسن است پس اختلاف رتبه رافع تضاد هست. آقا این درست نیست، تضاد از امور مربوطه به عالم وجود نه به عالم رتبه. سیاهی وسفیدی این دیوار با هم ضدان لایجتمعان هستند حتی اگر فرض کنیم اختلاف رتبه بینشان باشد. مثلا فرض کنید که سیاهی این دیوار علت سفیدی اش باشد. خب علت با معلول اختلاف رتبه دارد، آیا می شود شما به صرف اختلاف رتبه بگوئید اشکالی ندراد و اجتماع سواد و بیاض برای این جسم ممکن هست چون فرض کردیم احدهما علة للآخر ومع علیة احدهما للآخر فتختلف رتبتهما.

سؤال وجواب: نه، اجتماع ضدین شرطش وحدت رتبه است، این بیان محقق عراق که اختلاف رتبه رافع تضاد است، ما می گوئیم آیا معقول است بگویند این فعل حسن است و در طول قطع به حسن آن قبیح است، میگویند چرا اینجوری گفتید؟ می گوئیم خب اختلاف رتبه است، مثلا قصاص حسن است، ودر طول قطع به حسن قصاص، قصاص می شود قبیح. نه اینکه حسنش از بین می رود، آن بحث دیگری است، محقق عراقی می گوید حسنش هم محفوظ است، هم حسن دارد این فعل، وهم در رتبه متأخره قبیح است. ما اشکالمان به این بیان است. خب بگوئید قصاص بما هو قصاص حسن و بما هو مقطوع الحسن قبیح، در رتبه متأخره قطع به حسن آن این فعل بشود قبیح، خب این ممکن است؟ مگر تضاد با اختلاف رتبه مشکلش حل می شود؟ تضاد مربوط به عالم وجود است، اگر بین دو شیء منافرت در وجود بود می شوند ضدان، حالا اختلاف رتبه داشته باشند یا نداشته باشند.

اینکه هی مثال می زنند که انسان در رتبه ذاتش موجود نیست اما در رتبه متأخره موجود است این مغالطه است. اینکه می گوئید انسان در رتبه ذات موجود نیست نظر به حمل اولی دارید، یعنی می خواهید بگوئید وجود نه جنس انسان است و نه فصل انسان، ولی در عین حال بالحمل الشایع انسان موجود است. این اختلا حمل اولی و حمل شایع است. انسان به حمل اولی حیوان ناطق، اما به حمل اولی لیس بوجود لیس بموجود، یعنی مفهوم وجود و مفهوم موجود نه جنس انسان است نه فصل انسان، منافات ندارد که به حمل شایع انسان بعد از خلقت توسط خداوند انسان بالحمل الشایع موجود است. چه ربطی دارد به بحث اختلاف رتبه؟

اشکال سوم به محقق عراقی: این است که جناب محقق عراقی، شما می گوئید تجری در طول اراده مولاست، یعنی مولا اراده می کند ما ترک کنیم این فعل را، بعد که انجام می دهیم می شود تجری. اینکه درست نیست. تجری در طول تخیل اراده مولاست نه واقع اراده مولا. من وقتی که فکر می کنم این آب غصبی است تخیل می کنم که خدا اراده است ترک کنم وضوء با این آب را، ودر طول این تخیل اراده مولا نسبت به اجتناب از وضوء به این آب، می گویند اگر شما با این آب وضوء گرفتی می شود مصداق تجری. خب اینکه در طول آن اراده مولا نسبت به وضوء با این آب نیست. مولا وضوء با آب را دید اراد الوضوء بالماء، این هم مصداقی است از مصادیق وضوء به آب مباح. اما چون ما تخیل کردیم که وضوء با این آب مصداق غصب است، تخیل کردیم که مولا اراده دارد ترک این وضوء را شد تجری، فأین الطولیة، طولیت کجا بود. تخیل اینکه مولا اراده کرده ما اجتناب کنیم از این وضوء، خب این فوقش در طول تخیل غصب است. تخیل اینکه مولا خواسته است از این آب اجتناب کنیم در طول این است که تخیل کرده ایم که هذا غصب، این چه ربطی دارد به آن امری که مولا کرده است به وضوء با آب مباح و اراده ای که کرده مولا به وضوء به ماء مباح. ربطی به هم ندارد، طولیتی در کار نیست، طولیت اختلاف رتبه درست می کند اما اینجا که طولیت نیست.

بله در مثل قصد قربت طولیت هست، مولا امر می کند به نماز، ما قطع پیدا می کنیم به امر مولا به نماز، این منشأ قصد قربت می شود، (حالا علی بیان المشهور که ما آن بیان را هم قبول نداریم در بحث تعبدی و توصلی گفته ایم، ولی جای توهمش هست)، قصد امتثال امر به ذات نماز تعلق می گیرد در طول تعلق امر به نماز.

اما اینجا که اینطور نیست، تجری در طول تخیل حرمت فعل است.

بله از نظر متجری ممکن است طولیت باشد، متجری تخیل طولیت می کند. متجر تخیل می کند که آن عنوان ذاتی فعل در رتبه متقدمه بر قطع اوست به حرمت آن فعل. متجری اینطور تخیل می کند. تخیل الطولیة که رافع تضاد نیست. آنی که رافع تضاد است واقع الطولیة است نه تخیل الطولیة.

پس این مطلب هم درست نیست.

سؤال وجواب: تجری که در طول امر نیست، امر داریم به وضوء با آب مباح، ما تخیل کردیم که این آب غصبی است و این وضوء با این آب حرمت دارد. در طول تخیل حرمت تجری انتزاع شد. به این عنوان فعل، عنوان فعل الوضوء بالماء المباح است. خب الوضوء بالماء المباح واجب، اما اینکه در رتبه سابقه بر تعلق حرمت نیست. اصلا تعلق حرمتی در کار نیست تخیل حرمت است.

اشکال چهارم: شما پذیرفتید که تجری حیثیت تعلیلیه است برای قبح؟ یعنی واقعا عنوان وضوء به آب مباح می شود قبیح بسبب کونه تجریا؟! خب این خلاف وجدان است. الحیثیات التعلیلیه فی الاحکام العقلیه راجعة الی الحیثیات التقییدیه. شما اگر گفتید الکذب قبیح لأنه ظلم، آقایان می گویند یعنی الظلم قبیح. علت برای حکم عقل خودش موضوع حکم عقل است. هر چیزی که در حکم عقل علت شمرده شد خودش موضوع حکم است، حیثیت تقییدیه است. اگر بنا باشد تجری علت باشد برای قبح وضوء به این آب، حیثیت تعلیلیه برای حکم عقل بازگشتش به حیثیت تقییدیه است، یعنی التجری قبیح.

بهترین جواب از آن اشکال که محقق عراقی این مطالب را فرمود برای رد آن اشکال، بهترین جواب از آن اشکال این است که بگوئیم ملتزم می شویم که این فعل بعد از اینکه مصداق تجری شد دیگر حسن بالفعل ندارد. ملتزم می شویم. حسن شأنی دارد. کما اینکه صاحب کفایه در حاشیه رسائل فرموده است که این فعل متجری به حسن شأنی دارد، یعنی لولا التجری لکان حسنا، اما بالفعل چون مصداق تجری است حسن نیست، چه مشکلی پیش می آید؟ اگر ما ملتزم شدیم تجری مبغوض مولاست، بالفعل می گوئیم دیگر این شیء محبوب مولا نیست، محبوب فعلی مولا نیست، چه محذوری دارد؟

مثال توصلی بزنیم: دفن کردم میت را در مکان مباح بتخیل أنه مکان مغصوب. خب این فعل چون مصداق تجری است محبوب بالفعل نیست، بله محبوب شأنی هست، یعنی چه؟ یعنی مصداقی است از مصادیق آن طبیعت ذات مصلحت. بله طبیعت دفن میت در مکان مباح مصلحت دارد، صرف الوجودش مصلحت دارد. این دفن در این مکان مباحی که من خیال می کنم غصبی است فردی است از افراد آن طبیعت، وافی به آن مصلحت هم چه بسا هست. اما محبوب بالفعل باشد این فرد؟ ابدا. ما هم که می گوئیم تجری مبغوض مولوی حق تعالی معلوم نیست باشد، ولی در عین حال می گوئیم محبوب که قطعا نیست. حالا دلیل نداریم که تجری مبغوض مولوی حق متعال باشد اما یقینا محبوب نیست یقینا مولا راضی نیست به این فعل. حتی اگر واجب هم باشد این فعل محبوب مولا نیست قطعا، چون مصداق تجری است.

و عجیب است مرحوم آقای خوئی با آن دقت نظر می فرماید فعل متجری به قبیح است ولکن لایخرج عن کونه محبوبا. درست نقطه مقابل محقق عراقی. محقق عراقی گفت فعل مبغوض است ولکن این مبغوضیت در طول تجری با آن محبوبیت در رتبه سابقه تضاد ندارد. اصلا آقای خوئی منکر شد مبغوضیت فعل متجری به را، می گوید فعل متجری به لایخرج عن کونه ذا مصلحة و محبوبیة. این عجیب است. وقتی فعل شد قبیح، مولای حکیم می تواند این فعل قبیح محبوبش باشد؟

مخصوصا کسی این مطلب را می گوید که قائل به امتناع اجتماع محبوبیت و مبغوضیت در فعل واحد است ولو با عنوانین مختلفین. می گوید نمی شود فعل واحد ولو با تعدد عنوان هم محبوب باشد و هم مبغوض. ولذا آن کسی که ناسی غصب است ولی چون خودش غاصب است مقصر است ایشان می گوید ایشان وضوئش با این آبی که غصبی است باطل است، ولو نهی ساقط است للنسیان، اما این فعل مبغوض است والمبغوض لایمکن أن یکون محبوبا.

خب جناب آقای خوئی! القبیح یمکن أن یکون محبوبا؟! ذات باریتعالی نسبت به قبیح حب فعلی دارد؟! این ممکن نیست. ولذا ما می گوئیم این فعل محبوب نیست چون مصداق تجری است.

بله محبوب شأنی است. محبوب شأنی یعنی چه؟ یعنی این فعل مصداق وفردی است از افراد آن طبیعت ذات مصلحت. مولا صرف الوجود را دوست دارد. در جائی که انحلالی است، حب انحلالی است، امر انحلالی است، مثل چه؟ مثل روزه گرفتن، خب امر به صوم امر انحلالی است، اگر یک زنی فکر می کرد حائض است، یا قطع داشت حائض است (حالا قطع را نمی گوئیم، چون اگر قطع را بگوئیم ممکن است بگوئید اصلا قصد قربت از او متمشی نمی شود که بخواهد روزه بگیرد بنابر حرمت ذاتیه صوم)، اماره شرعیه داشت که حائض است. خب بنابر اینکه بگوئیم صوم حائض حرام ذاتی است، اگر کشف هم بشود که این زن حائض نبوده ما ملتزم می شویم که روزه اش باطل است. چرا؟ برای اینکه این صوم از این زن مبغوض است، و دیگر این صوم نمی تواند محبوب باشد. خصوص این صوم نمی تواند امر داشته باشد. حالا قصد قربت هم از این زن متمشی نمی شود به نظر ما کما سیأتی، ولی اصلا قطع نظر از مشکل قصد قربت امر هم به این صوم نمی تواند تعلق بگیرد چون مندوحه ندارد. در جاهایی که مندوحه داریم مثل دفن میت در مکان مباح یا وضوء به ماء مباح، امر تعلق گرفته به صرف الوجود وضوء یا صرف الوجود دفن در مکان مباح، اما این مکلف به سوء اختیار می آید این فرد متجری به را اختیار می کند. خب ما می گوئیم این فرد محبوب بالفعل مولا نیست، اما محبوب شأنی به آن معنا که وافی است به مصلحت صرف الوجود، مصداقی است از طبیعت محبوب مولا، به این معنا ما قبول داریم. و لذا می گوئیم هیچ محذوری ندارد که اگر توصلی باشد این دفن در مکانی که یتخیل الدافن أنه مغصوب امتثال امر استو محبوب بالفعل نیست اما امتثال امر هست و وافی به مصلحت هست، چه مشکلی دارد؟ قصد قربت هم که در دفن معتبر نیست، دفن میت تعبدی است.

اما در مورد تعبدی کار مشکل است، وضوء با آبی که خیال می کنیم غصبی است بسیار مشکل است. صاحب عروه فرموده: اگر قصد قربت متمشی بشود که اشکال ندارد و وضوء صحیح است. آقای خئی هم ایشان را تأیید کرده، فرموده بله اگر واقعا قصد قربت از این متجری متمشی بشود وضوء صحیح است. کجا قصد قربت از متجری متمشی می شود؟ ایشان مثلی که می زند مورد قطع به غصب را مثال می زند، می گوید در جائی که قطع دارد این آب غصبی است، اگر قطع هم دارد به بطلان وضوء از آب مغصوب، که قصد قربت متمشی نمی شود. چون یقین دارد که این وضوء باطل است. قطع به غصب که دارید، قطع به بطلان وضوء به ماء مغصوب هم که دارید، چطور می توانید قصد قربت بکنید؟ ولی اگر این آقا قطع به بطلان وضوء از آب غصبی نداشت، حجت شرعیه دارد که وضوء با آب غصبی باطل است قطع ندارد، بله می تواند قصد قربت از او متمشی بشود. آقای خوئی اینجور فرموده است. لازمه فرمایش آقای خوئی همانی است که بعضی ها فتوی داده اند، گفته اند در علم اجمالی به اینکه یکی از این دو آب غصبی است، شما وضعا اگر وضوء بگیرید با این آب اول به رجاء حلیت، با آب دوم هم وضوء بگیرید به رجاء حلیت، وضوء صحیح گرفته آید. حالا تجری کرده اید بلکه اگر هر با هر دو وضوء بگیرید عصیان هم کرده اید در علم اجمالی، ولی وضوء صحیح گرفته اید، چون یک وضوء با آب مباح گرفته اید. حالا ممکن است با همان آب اول که وضوء می گیرید بعدش ممکن است یکی بیاید بگوید خوب شد با این وضوء گرفتی، چون این مباح بود. می گوئی خب الحمد لله وضوء با آب مباح گرفتم. لازمه فرمایش آقای خوئی این است که این وضوء صحیح است دیگر، چون قصد قربت کرده ام دیگر.

واین قابل التزام نیست. چرا؟ برای اینکه مشکل قصد قربت نیست، مشکل این است که این عمل مقرب نیست. مشکل این است که این عملی که قبیح است و یصح العقاب علیه، مولا می تواند عقاب کند بر این فعل، ما استحقاق عقاب داریم بر این فعل، ومبعّد عن المولی هست. این فعلی که قبیح و مبعّد عن المولی و موجب للعقاب، خلاف مرتکز متشرعی وعقلائی است که بگوئیم مقرّب به مولا هم هست. این را نمی شود ملتزم شد. تتمة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 593

یکشنبه 21/01/90

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 عملی بود که مصداق تجری هست که آیا اگر مصداق یک عملی تعبدی هم بود محکوم به صحت است کما علیه صاحب العروة والسید الخوئی، مثل وضوء به آبی که حجت دارد که غصبی است ولکن به رجاء مباح بودن آن با آن آب وضوء گرفت. بعد هم کشف شد که اتفاقا این آب مباح بوده است. صاحب عروه فرموده است که این وضوء صحیح است. آقای خوئی هم تأیید کرده است.

ما عرض کردیم که این فعل چون قبیح است و مبعّد عن المولی است، به ارتکاز متشرعی المبعّد لایصلح للمقربیة.

مرحوم آقای خوئی دیده است که مشکل اجتماع امر ونهی را که ندارد، چون نهیی در کار نیست، تجری است، تجری که حرام نیست. مانع از اطلاق امر به وضوء نسبت به این وضوء نهی هست، چرا اطلاق امر به وضوء شامل وضوء به آب غصبی نمی شود؟ بخاطر نهیی که از غصب وجود دارد، نهی از غصب امتناع دارد با امر جمع بشود به نظر ایشان. ولذا ایشان فرموده است که اگر شخص ناسی غصب بود یا غافل از غصب بود یا معتقد بود به عدم غصب، نهی از غصب چون ساقط هست در حق ناسی و جاهل مرکب وغافل، ولذا اطلاق امر به وضوء شامل می شود. در تجری هم که اصلا نهیی نیست، پس مشکلی ما نداریم، اطلاق امر شامل این وضوء می شود و قصد قربت هم که از مکلف متمشی شده است.

ما عرض کردیم که این فعل محبوب مولا نیست چون قبیح است، والمولی الحکیم یستحیل أن یکون القبیح محبوبا عنده.

آقای خوئی ممکن است جواب بدهد، یک جوابی ایشان داده است از اشکال مرحوم نائینی در موارد اضطرار. مرحوم نائینی فرموده است که: اضطرار موجب سقوط نهی هست ولی موجب زوال مبغوضیت فعل که نیست. اضطرار الی الحرام مسقط حرمت است، کسی که مضطر به غصب است حرمت غصب ساقط می شود بخاطر اضطرارش، اما مبغوضیت غصب که ساقط نمی شود.

شاهدش این است که دیگران مجاز نیستند که این مکلف را مضطر بکنند به غصب، مجبور بکنند این مکلف را به غصب، بعد بگویند از ما تشکر بکن، چون ما کاری کردیم که غصب بر تو دیگر حرام نیست. ما هم که پیش خدا رو سفید هستیم، چون اجبار بر حرام که نکردیم، بلکه اجبار کردیم شما را بر غصب، در حالی که شما بخاطر این اضطرار دیگر غصب بر شما حرام نیست و حلال هست. ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه، پس ما هم پیش خدا رو سفید هستیم مشکلی نداریم.

خب جواب این است که شما مجبور کردید این مکلف را به ارتکاب مبغوض مولا. تسبیب کردید این مکلف را به ارتکاب مبغوض مولا، والتسبیب الی ارتکاب المبغوض حرام.

ولذا مرحوم نائینی فرموده است که در موارد اضطرار به حرام حرمت ساقط می شود اما مبغوضیت ساقط نمی شود. ولذ با توجه به اینکه این فعل مبغوض هست دیگر ممکن نیست که اطلاق امر شاملش بشود.

حالا خوشبختانه مرحوم نائینی در مثال صلاة وغصب قائل به ترکیب انضمامی است‏11:26:24 ق.ظ قائل است که در خارج دو حیثیت کنار هم هستند منضم به هم هستند، متحد با هم نیستند. در خارج دو حیثیت داریم یکی حیثیت صلاة و دیگری حیثیت غصب. والا اگر قائل به ترکیب اتحادی بود که یک فعل با یک حیثیت هم مصداق غصب بود و هم مصداق نماز، آنوقت نماز در مکان مغصوب عن اضطرار را هم باطل می دانست، چون دیگر این فعل مبغوض است ولو در حال اضطرار، فلایصلح ولایمکن أن یکون محبوبا،

مرحوم آقای خوئی در جواب محقق نائینی فرموده: مبغوضیت را ما می پذیریم، بله این فعل مبغوض است، اما آن چیزی که مانع از اطلاق امر است ثبوت حرمت است نه ثبوت مبغوضیت. خب مبغوض باشد چه می شود. آن چیزی که جلو اطلاق امر را می گیرد این است که نهی داشته باشیم از این فرد. اگر نهی داشته باشیم از این فرد، دیگر محال است اطلاق امر شامل این فرد بشود. چرا؟ برای اینکه اطلاق امر قوامش به ترخیص در تطبیق است. اطلاق امر به وضوء مثلا قوامش به این است که اگر از مولا پرسیدیم آیا ما مرخص هستیم در تطبیق امر به وضوء به وضوء به این آب مغصوب، بگوید بله شما مرخصید، این می شود مقوم اطلاق. و با وجود نهی از وضوء به ماء مغصوب ترخیص در تطبیق محال است. حالا اگر نهی ساقط شد للاضطرار ونحوه، مشکل برطرف می شود. مبغوض هست که هست، مهم نیست. ممکن است آقای خوئی بگوید پس تنها مشکل ما در مقابل اطلاق امر ثبوت نهی است نه مبغوضیت و یا زوال محبوبیت. فرموده در تجری حالا ما گفتیم تجری قبیح است ولی مبغوض نیست بلکه یبقی علی ما علیه من المحبوبیة، حالا اگر کسی مثل محقق عراقی بگوید که فعل مبغوض هم می شود، خب بشود، اما حرام نیست که تا مانع از اطلاق امر بشود.

این مطلب را آقای خوئی در اینجا ندارد، ولی به عنوان دفاع از ایشان ما این مطلب را عرض کردیم.

ولی این دفاع قابل قبول نیست. چرا؟ برای اینکه مبغوض بودن فعل به لحاظ اسم مصدری، بله این مشکلی ایجاد نمی کند. این مضطر به غصب فعلش فی حد ذاته مبغوض است، اما حیث صدور این فعل از این مضطر مبغوض نیست. اصلا مولا گاهی امر می کند می گوید یا ایها المضطر ارتکب هذا الحرام حفظا لنفسک. اگر داخل در این مکان مغصوب نشوی تو را می کشند، لاتلقوا بایدیکم الی التهلکة. امر می کند به غصب در حال اضطرار، حیث صدور این غصب از این شخص مبغوض نیست. بله آن کسانی که ظالم هستند و این آقا را مضطر کرده اند به غصب، بله آنها فعلشان قبیح است، چون آنها آمدند اجبار کردند این شخص را بر ارتکاب فعلی که ذاتا مبغوض است. اما در تجری اینطور نیست. در تجری حیث صدور فعل از متجری مبغوض است به نظر آنهایی که مبغوض می دانند تجری را. ولااقل به نظر ما حیث صدور فعل از متجری مبعّد از مولاست موجب استحقاق عقاب است. در ارتکاز متشرعی کاری که موجب می شود من مکلف مستحق سیلی خوردن باشم توسط مولا، مولا تا ببیند من تجری کردم می گوید بد کردی، از رحمت واسعه ما دور شدی. آنوقت ما بگوئیم که تقبل الله اعمالکم؟ اینها با هم سازگار نیست در ارتکاز متشرعی. از یک طرف به متجری بگوئیم عصیت، از طرف دیگر بگوئیم تقبل الله منک هذا العمل، کدام عرف متشرعی این دو تا مطلب را کنار هم قابل جمع می داند؟ چیزی که مبعّد عن المولی است چگونه می تواند مقرب الی المولی باشد؟ جناب آقای خوئی! خود شما در اضطرار به سوء اختیار چه فرمودید؟ فرمودید نهی ساقط است ولی چون فعل مبغوض است فلایقع عبادة. اگر کسی نماز بخواند در مکان غصبی در موارد اضطرار به سوء اختیار، یا ناسی غصب اگر خودش غاصب باشد فعلش مبغوض است فلایصلح أن یکون مقربا. و فتوی هم دادید به بطلان وضوء این شخص که خودش غاصب آب است ولی در هنگام وضوء فراموش می کند غصب را.

سؤال وجواب: این نقض ما به آقای خوئی برای این است که آقای خوئی در رد آقای نائینی مگر نگفت که نهی مانع از اطلاق امر است نه مبغوضیت فعل. می گوئیم مبغضویت فعل از حیث مصدری یعنی به لحاظ حیث صدور از فاعل او مانع می شود از اطلاق امر. حالا آن شخصی که ناسی غصب است اگر مقصر بود چون خودش غاصب بود، آیا نمی توان قصد قربت کند؟ قصد قربت می کند دیگر، چون ناسی است قصد قربت می کند. اگر قصد قربت نداشت که مثل رفیق های بی نمازش می گرفت می خوابید و نماز نمی خواند. بلند شده صبح زود در یک روستایی زندگی می کنند برداشته اند آب قنات مردم را لوله کشی کرده اند و وارد خانه ها کرده اند این آب شده غصبی، حالا اینجور نیست که این مردم زندیق باشند، بلکه مرتکب حرامی شده اند. خب قصد قربت که از آنها متمشی می شود مخصوصا در حال نسیان. پس چرا ایشان می گوید این وضوء باطل است إذا کان الناسی هو الغاصب، فإنه ناس مقصر عمله مبغوض فیقعه باطلا.

ما می گوئیم پس معلوم می شود مبغوضیت عمل منشأ بطلان است.و بله مبغوضیت حیث صدور عمل، نه ذات عمل مثل موارد اضطرار به غیر سوء اختیار که ذات عمل مبغوض است، حیث صدور عمل از این مضطر مبغوض نیست بلکه مولا ممکن است بگوید باید این عمل را مرتکب بشوی برای حفظ نفس. پس ظاهر این است که وضوء المتجری باطل ولو تبین کون الماء مباحا.

این مطلب را مرحوم محقق عراقی هم فرموده و آقای بروجردی هم در تعلیقه عروه دارد که وضوء این شخص باطل است، ولی یک مشکلی پیش می آید، وآن این است که گفته می شود لازمه این حرف بطلان نماز بسیاری از مردم است. چرا؟ برای اینکه در اول رساله نوشته اند مسائلی که در معرض ابتلاء هست باید تعلم کرد. ولی اینها قبل از نماز تعلم نمی کنند مسائل نماز را. شکیات نماز را یاد نمی گیرند، مسائل دیگر نماز را یاد نمی گیرند. شروع می کنند در سعه وقت نماز خواندن، خب وقتی می گوید الله اکبر این تجری است. آقا تو خودت را وارد یک عملی می کنی که اتمام این عمل واجب است، اگر مسأله ای برایت پیش بیاید ندانی چکار باید بکنی، خودت را بیاندازی در یک فضائی که مصداق تجری بشود چکار می کنی؟ خب شما ممکن است در این نماز شک بکنی که آیا سجده دوم بجا آورده ام یا نه، اصلا ظن پیدا کنی که سجده دوم را بجا آوردی، مسأله اش را نمی دانی. کسی که ظن پیدا کند به اتیان سجده ثانیه، آیا حکم می کند به اتیان سجده ثانیه، یعنی اعتنا نمی کند به این شک، بنا می گذارد بر اینکه من سجده ثانیه را آورده ام کما علیه السید البروجردی، که فرموده ظن به افعال ملحق به ظن به رکعات است، چون افعال مجموعه ای از افعال هستند، ظن به رکعات معتبر است، عرفا ظن به اجزاء رکعات هم معتبر است. اما مشهور چه می گویند؟ مشهور می گویند نه، ظن به افعال هیچ اعتبار ندارد ملحق به شک است. خب شما رفتی مسائل را قبل از نماز یاد بگیری؟ نه، نماز خواندی احتمال می دهی در این نماز شک در اتیان سجده ثانیه پیدا کنی، ظن به اتیان پیدا کنی حکمش را ندانی. اگر سجده بکنی شاید این سجده زیاده باشد و مبطل باشد. اگر سجده نکنی ادامه بدهی نماز را، شاید ادامه نماز بدون تدارک این سجده مبطل باشد. ولذا می گویند بعد از نماز برو مسأله را بپرس ببین کاری که کردی درست بوده یا نه. گفته می شود که احتیاج ندارد بعد از نماز مسأله بپرسد. حتی اگر بعد از نماز بگویند اینکه تدارک کردی سجده مشکوکه را و احتیاطا بجا آوردی کار خوبی کردی، ظن به افعال در نماز ملحق به شک است اعتبار ندارد. اما کسی که عمل متجری را باطل می داند باید بگوید این سجده ای که شما آوردی مصداق تجری است. تجری کردی. احتمال نمی دهی که این سجده که تدارک کردی مصداق ابطال الفریضه باشد؟ ابطال الفریضه هم که حرام است، ومنجز هم شد بر تو از قبل، از قبل به شما اخطار دادند و اعتنا نکردی. حالا آن سجده که مصداق تجری است هیچ، گفته می شود که شروع کردن در نماز هم مصداق تجری است، برای اینکه شما آمدی یک کاری را شروع کردی که در معرض عصیان مولا هستی. در معرض این هستی که ممکن است در این نماز کاری بکنی که مصداق ابطال الفریضه است. راهش این است که این نماز را به تأخیر بیاندازی بروی رساله را مطالعه کنی بعد بیایی نماز بخوانی. خب این لازمه را می شود ملتزم شد که نماز اکثر مردم باطل است؟!

مرحوم استاد قده وقتی به اینجا رسیدند یک مطلب عجیبی فرمودند که بازگشتش به یک تفصیل عجیب وغریبی بود در بحث تجری. ایشان فرمودند آن چیزی که قبیح است و انسان بخاطر آن مستحق عقاب می شود تجری به مخالفت قطع است. اما تجری به مخالفت منجز آخر مثل شبهه حکمیه قبل الفحص، نه او قبیح نیست، او سبب استحقاق عقاب نیست. تمام شد. از اصل ریشه مطلب را در آورد.

اقول: این چه تفصیلی است؟ تجری قبیح است. تجری هم یعنی ارتکاب فعلی که منجز داریم نسبت به حرمت آن. حالا منجز علم تفصیلی باشد یا علم اجمالی باشد یا اماره باشد یا اصل باشد، هر چه می خواهد باشد. تجری قبیح است دیگر. حالا در اطراف علم اجمالی تجری قبیح نیست؟ به قول آقایان مصداق هتک مولا نیست. اگر انسان می دانست یکی از این دو مایع خمر است، مایع اول را خورد ولی واقعا هم خمر نبود آیا صحیح نیست که مولا عقاب بکند او را که لم شربت ما تنجز علیک الاجتناب عنه؟ قطعا عقاب صحیح است، وقطعا این مبعّد از مولا هست. وجهی ندارد این تفصیل.

یک راه حل دیگر که این هم صورت مسأله را پاک می کند، این است که بگوئیم ما یک راهی انتخاب می کنیم برای حل مشکل، وآن این است که این آقا که می گوید الله اکبر، بگوید من قصد می کنم نماز را معلقا، قصد تعلیقی. من قصد تنجیزی و صددرصد نمی کنم. اگر در نماز مبتلا نشوم به مسأله ای که خلاف وظیفه عمل بکنم آنوقت من قصد نماز دارم. اگر من مبتلا بشوم به یک مسأله ای که اتفاقا خلاف وظیفه عمل بکنم، من از اول قصد نماز ندارم، خب طبعا می گوید آقا راحت شدیم. برای اینکه من اگر این مسأله برایم پیش آمد یعنی ظن به سجده ثانیه، ولکن برخلاف وظیفه ام عمل کردم، یعنی اعتنا نکردم و نمازم را ادامه دادم، طبعا ادامه نماز بدون تدارک این سجده موجب بطلان نماز است. من در این صورت از اول قصد نماز ندارم. وقتی قصد نماز ندارم در این حال اصلا شروع نکردم در نماز که اتیان این نماز بشود واجب و قطع این نماز بشود حرام.

اقول: این راه که متعارف نیست، مشکل مردم را حل نمی کند. نوع مردم که قصد نمازشان قصد تعلیقی نیست قصد تنجیزی می کنند. اصلا این راه ها به ذهن جن هم نمی رسد تا چه رسد به ذهن عوام انس.

علاوه بر اینکه خود این قصد تعلیقی یک مشکلی است که باید یک فکری برایش کرد، که ما قبلا این را بحث کرده ایم و انشاءالله به یک مناسبتی هم بحث خواهیم کرد. خیلی هم ثمره بر آن بار می شود. مثلا مرحوم آقای حکیم در مستمسک دارد: اگر کسی در حال هویّ الی السجود شک کرد که رکوع بجا آورده ام یا نه. خب بعضی ها می گویند در حال هویّ الی السجود اگر شک کردی در رکوع، به آن شک اعتنا نکنی، مثل آقای سیستانی. بعضی ها می گویند باید به شک اعتنا کنی و برگردی به حال قیام بروی به رکوع، قاعده تجاوز جاری نیست، کما علیه کثیر من الفقهاء. حالا این آقا می گوید برای من مسأله حل نیست، یک راه حلی به من ارائه می دهید که من احتیاط کنم؟ آقای حکیم در مستمسک فرموده است که بله راه حل دارد، شما برگرد و بایست و در دلت بگو خدایا من منحنی می شوم، إن لم ارکع سابقا فاقصد الرکوع بهذا الانحناء، وإن رکعت سابقا فلا اقصد الرکوع. هر انحنائی که رکوع نیست. شما بعد از رکوع همیشه می خواهی بروی به سجده منحنی می شوی، آیا این رکوع است؟ رکوع یک عنوان قصدی است نه مجرد انحناء. وسط نماز خم می شوی از روی زمین دستمال کاغذی برداری صورتت را تمیز کنی، این انحناء رکوع است؟ نه. الرکوع هو الانحناء بقصد الخضوع و الخشوع لله. در سجده هم همینطور.

بعد اگر بگویند تو وظیفه ات این بود که رکوع بکنی. می گوید الحمد لله ما گفتیم إن لم ارکع سابقا فأقصد الرکوع بهذا الانحناء. اگر یکی بگوید تو وظیفه ات این بود که رکوع نکنی، باز هم می گویم الحمد لله، چون ما گفتیم إن رکعت سابقا فلا اقصد الرکوع. سجده هم همین است. یکی در حال نهوض الی القیام شک می کند سجده کرده ام یا نه. فقهاء اختلاف دارند، آقای سیستانی می گوید لاتعتن بشکّک و نماز را ادامه بده. ولی مشهور فقهاء می گویند اعتن بشکک. ما می خواهیم عمل به احتیاط نسبی کنیم ماندیم چکار کنیم، می رویم آن قصد تعلیقی را انتخاب می کنیم، سر می گذاریم به مهر و ذکر سجود هم می گوئیم، اما از اول می گوئیم خدایا اگر من سجده نکرده ام فاقصد بهذا السجود، ولی اگر سجده کرده ام فرض کن که من پیشانی ام را گذاشته ام به مهر که پیشانی ام را بخارانم. چون سجود هم عنوان قصدی است. این آدمی که خواب است وقتی او را به زور بلند می کنند قبل از اینکه کاملا بلند شود به حالت سجده در می آید. یک آقایی می گوید مهمان مرحوم حاج آقا حسین قمی شدیم شرط کرد که نماز شب بخوانید. می گفت ما هم شب اول نماز شب خواندیم دیدیم سخت است. می گوید شب دوم که شد خوابیده بودیم، یک وقت صدای قدمهای مرحوم حاج آقای حسین قمی آمد، ما هم در همان زیر لحاف خودمان را در زیر لحاف به حال سجده قرار دادیم و گفتیم العفو العفو، مرحوم حاج آقا حسین قمی رسید گفت التماس دعا پسرم و رفت، گمان کرد سجده آخر نماز وتر است. خب اینکه سجده نیست. به حالت سجده در آمدن که سجده نیست. سجده عنوان قصدی است. حالا این آقا قصد تعلیقی می کند. و کم له من نظیر.

آیا این قصد تعلیقی صحیح است یا صحیح نیست، ما یک وقتی به ذهنمان می آمد که عرف در عناوین قصدیه مجرد قصد را کافی می داند ولو قصد تعلیقی. اگر شما نمی دانید این آقا که دارد می آید زید است یا عمرو، بلند می شوید قصد می کنیم تعظیم او را اگر زید باشد. می گفتیم عرف می گوید شما این آقا را تعظیم کردید. زید باشد یا عمرو باشد تعظمیش کرده ای. اینجور نیست که بروند بپرسند که آقا تو زیدی؟ بعد بیایند بگویند تعظیم کردی ایشان را. اگر بگوید من عمرو هستم زید نیستم، به این آقا بگویند نخیر تو او را تعظیم نکردی. نخیر اینطور نیست. تعظیم کرده است او را دیگر. همین قصد تعلیقی کافی است در صدق عنوان. ما یک وقتی اینجور می گفتیم، حالا درست یا نادرست، باید جای خودش بحث کنیم.

به هر حال چه ما قصد تعلیقی را قبول کنیم بگوئیم به درد این موارد و مشابه این موارد می خورد یا نه معتقد باشیم قصد تعلیقی در حکم قصد تنجیزی است، به هر حال مشکل عوام را در بحث ما حل نمی کند. چون عوام که قصد تعلیقی نمی کنند، آنها قصد تنجیزی می کنند. آنوقت این اشکال را چه بکنیم که نوع این کارهای عوام مصداق تجری است. اگر مصداق تجری باشد پس عملشان باطل است ولو مطابق با واقع باشد. ولذا در اول رساله بعضی ها نوشته اند عمل جاهل مقصر باطل است. منتهی بعضی ها دارند الا إذا تمشی منه قصد القربة. خب این معنایش این است که عمل جاهل مقصر عبادتش باطل باشد دیگر. واین باید جواب داده بشود. ما به نظرمان این قابل جواب هست، انشاء الله فردا بحث می کنیم.

جلسه 594

دوشنبه 22/01/90

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 عبادت متجری باطل باشد لازمه اش بطلان عبادت بسیاری از مردم هست که وارد نماز می شوند قبل از تعلم احکام نماز. نماز خصوصیتش این است که قطعش به نظر مشهور حرام است و تعلم احکامش هم قبل از نماز باید انجام بشود. مثل حج نیست که در همان اثناء حج انسان می تواند مسائل حج را تعلم کند. گفته می شود که خب این شخصی که تعلم نکرد مسائل نماز را و شروع کرد در نماز، با اینکه احتمال می دهد که مبتلا بشود به یک واقعه ای که حکمش را نداند و نمازش را باطل بکند، خود شروع در این نماز مصداق تجری است. مثل طبیبی که قبل از مطالعه کامل مشغول جراحی می شود. حالا اتفاقا هم مورد خاصی پیش نمی آید که حکمش را نداند، ولکن متجری است، چرا اقدام کردی بر عمل جراحی در جائی که هنوز به طور کامل مسائل آن را یاد نگرفته بودی؟ آیا خوف این نبود که یک مطلب و شرائطی پیش بیاید که به جای اینکه این بیمار را خوب کنی این بیمار را مریض تر کنی و شاید این بیمار را از بین ببری؟ حالا اگر آن واقعه ای که نگرانش بودیم پیش آمد، دیگر بدتر، شما انتخاب می کنید یک راهی را که شاید این راه نه تنها نافع نباشد بلکه مضر باشد. شک می کنید در نماز در سجده ثانیه، تدارک می کنید. شاید این تدارک سجده ثانیه زیاده در فریضه باشد، چون شاید قاعده تجاوز جاری بشود. چون شما موقعی شک کردی که گفته بودی الحمد لله، داخل شده بودی در جزء مستحب در هنگام تشهد. شاید قاعده تجاوز جاری بشود. شما چه جور بنا گذاشتی بر اینکه من سجده ثانیه را نیاوردم احتیاطا سجده ثانیه می آورم؟ این اقدام است بر عملی که اگر حرام باشد شما معذور نیستید، چون ترک تعلم کردید، هر چه کردید مقصر بودید، چرا با ترک تعلم مشغول نماز شدید که اینطور خودتان را گرفتار کردید.

ما یک جوابی می دادیم فکر می کردیم این جواب مشکل را حل می کند، می گفتیم اصلا قطع فریضه دلیل نداریم که حرام باشد. چه اشکالی دارد که انسان نمازی بخواند بدون تعلم احکام نماز؟ اگر یک حالت فوق العاده ای پیش بیاید نمازش را قطع کند از نو شروع بکند. دلیل نداریم بر حرمت قطع فریضه. عمده دلیل اجماع منقول است که اعتبار ندارد، اگر هم خواستید اخذ کنید به این اجماع، قدر متیقنش در جائی است که نماز صحیح باشد واقعا و ظاهرا. این نماز صحیح ظاهری نیست، چرا؟ برای اینکه شاید شما در این نماز کاری بکنید برخلاف وظیفه، هر کار بکنید در این نماز، ممکن است خلاف وظیفه باشد. اگر سجده ثانیه مشکوکه را تدارک کنید، شاید خلاف وظیفه باشد مجزی نباشد. ولذا باید بعد از نماز باید سؤال کنید ببینید به وظیفه عمل کرده اید یا نه. پس این نماز مجزی نیست ظاهرا، باید بعد از نماز فحص کنید ببینید عملی که انجام داده اید درست بوده یا نه. نمازی که مجزی نباشد ظاهرا، ما دلیلی بر حرمت قطعش نداریم.

یک روایتی است که بعضی به آن استدلال کرده اند بر حرمت قطع فریضه، این روایت حریز است: إذا رأیت غریما لک قد هرب أو غلام لک قد ابق فاقطع الصلاة و اتبع غریمک. روایت به نحو جمله شرطیه فرموده اگر بدهکار خودت را در اثناء نماز دیدی که فراری بود اتفاقا در اثناء نماز از جلو تو رد شد، نمازت را قطع کن برو دنبال بدهکار خودت. خب این مفهومش این است که اگر این حالت پیش نیامده بود حق نداری نمازت را قطع کنی. برخی از آقایان در کتاب مبانی منهاج الصالحین به این روایت استدلال کرده اند بر حرمت قطع فریضه.

برخی هم به آن روایتی تمسک کرده اند که راجع به کثیر الشک هست که فرمود: کثیر الشک اعتناء به شکش نکند شیطان را بر خودش مسلط نکند که موجب قطع نماز بشود.

این هم گفته می شود معلوم می شود قطع نماز تابع القاء شیطان است.

اقول: هیچکدام از این استدلالها درست نیست. اما این روایت اخیر راجع به کثیر الشک، نمی گوید حرام است قطع نماز، بلکه می گوید کثرت شک از شیطان است، شیطان می خواهد انسان را آزار بدهد در مقام اطاعت خدا. هی باعث می شود انسان نماز را بشکند وآسیب ببیند از نظر روحی، این نماز برایش تلخ می شود. ولذا وقت اذان که می شود مثل این است که مصیبت بر او وارد شده است. بجای اینکه مبتهج بشوند از رسیدن وقت نماز که دارد می رود به ملاقات خدا، دارد می رود با خدا مناجات کند باید لذت ببرد، تازه اول غصه و مصیبتش هست. این القاء شیطان است دیگر. ربطی به این ندارد که نقض صلاة حرام باشد. فوقش می تواند نقض صلاة مکروه باشد، دلیل بر حرمت نمی شود. مثل آن روایتی که راجع به وسواس هست که عبدالله بن سنان می گوید تعریف شخصی را کردم نزد امام علیه السلام که رجل مبتلی بالوضوء والصلاة وهو عاقل، حضرت فرمود: وأیّ عقل له و هو یطیع الشیطان، عمل به وسوسه اطاعت شیطان است. خب اطاعت شیطان مگر حرام است. خیلی از کارهایی که ما می کنیم این عمل های لغو ومجالس بی فائده و ارتکاب مکروهات و اتلاف وقتها اینها اطاعت شیطان است، اطاعت رحمن که نیست، ولی دلیلی بر حرمتش نداریم. اینکه به ما گفته اند اطاعت نکنید شیطان را، این ارشاد است به اینکه یعنی عصیان خدا نکنید. والا شیطان یک فرد مجسمی نیست که به ما بگوید چکار بکن و چکار نکن، بعد در خطابات شرعیه بگویند گوش به حرف شیطان ندهید. ارشاد به امتثال تکالیف الهیه اگر واجب است به نحو وجوب و اگر مستحب است به نحو استحباب.

اما راجع به آن روایت حریز که إذا رأیت غریما لک قد هرب فاقطع الصلاة واتبع غریمک، اولا سندش ضعیف است، چون در برخی از نقلها مرسله است. دو نقل دارد، یک نقل به شکل مرسل و یک نقل به شکل مسند. خب ما چه می دانیم، شاید نقل مرسل صحیح است و واسطه در آن نقل مسند افتاده است. حریز عمن اخبره عن ابی عبدالله علیه السلام و حریز عن ابی عبدالله علیه السلام، این دو حدیث که نیست، مطمئن می شویم که یکی از این دو سند درست است. خب احتمالش نیست که حریز یک بار از امام شنیده مسند نقل کند، ویک بار از راوی مجهول شنیده مرسل نقل کند، وآنوقت راوی های بعد از حریز هم مشترک هستند یکی هستند، متن حدیث هم یکی است، این محتمل نیست که دو تا حدیث باشد. ولذا شاید حریز عمن اخبره باشد که حدیث می شود مرسله.

ممکن است کسی بگوید که مرسلات حریز چه اشکالی دارد؟ ما به حساب احتمالات حساب می کنیم، می گوئیم اگر مشایخ حریز صد تا باشند یکی شان ثابت نیست وثاقتش و نود ونه تایشان ثقه است. (این عددها فرضی است ولی اصل مطلب را می خواهم بیان کنم). اکثر روایات حریز هم از همان نود ونه نفر ثقه است مثل زراره و محمد بن مسلم. خب شما به حساب احتمالات چند درصد احتمال می دهید که این من اخبره همان یک نفر ضعیف باشد که هم از حیث اینکه در میان صد راوی یک راوی است از صد راوی ای که نود ونه نفرشان ثقه هستند، و هم از جهت عدد روایاتی که حریز نقل می کند اکثرا از آن مشایخ ثقات نقل می کند. احتمال اینکه این شخص همان فرد ضعیف باشد می شود یک صدم یا کمتر. خب این احتمالش ضعیف است و احتمال ضعیف مانع از حصول اطمینان نمی شود. اطمینان داریم که این مروی عنه مرسل ثقه بوده است.

اقول: ما قبلا عرض کرده ایم که این حساب احتمالات را به این شکل قبول نداریم. بالاخره شما احتمال می دهید که این من اخبره همان فرد ضعیف باشد یا احتمال نمی دهید؟ اگر بگوئید احتمال نمی دهم، خلاف وجدان حرف زده اید. حداقل ما احتمال می دهیم که همان فرد ضعیف باشد. وقتی احتمال هست که فرد ضعیف باشد علم پیدا نمی کنیم به وثاقت این راوی. مثل این می ماند که من یقین دارم که یکی از این صد مایع مضاف است. پس احتمال مضاف بودن مایع اول یک صدم است، ولی احتمال آب بودنش نود ونه صدم است، می توانم با آن وضوء بگیرم؟ ابدا، وجهی ندارد بتوانم با این وضوء بگیرم.

علاوه بر اینکه خود این که می گوید عمن اخبره خود این ارسال گاهی ناشی از ضعف مرسل عنه است. هر چند گاهی ناشی از نسیان است، ابن ابی عمیر می گوید عن رجل، فراموش کرد، ولی گاهی ناشی از ضعف است، آدم دوست ندارد اسم بعضی ها را ببرد می گوید قبل. از او بپرسند من القائل، می گوید حالا بماند نمی خواهد اسم او را ببرد. خود قیل مشعر به ضعف قائل است، ولذا خود این را هم باید در حساب احتمالات بگنجانیم.

سؤال وجواب: لعظمته که در روایت نمی گویند عن رجل. دیگر عظمت روات از زراره و محمد بن مسلم که بیشتر نبوده که اسمشان را در روایت می آوردند. بفرمائید لنسیان الراوی، حالا یا خود حریز فراموش کرد یا روات بعدی فراموش کردند. این ممکن است، ولی ممکن هم هست بخاطر ضعف اوست نمی خواهد او را مطرح کند. در فقه مطرح است که وقیل و اسم قائل را نمی آورند، حالا اگر راوی شیخ طوسی بود می گویند درست نبود شما راجع به شیخ طوسی تعبیر کنید و قیل. الان ترجمه که می کنند می گویند قیلی گفته. در فقه که اینجور است مشعر به ضعف است. ولی در روایات ممکن است بخاطر نسیان باشد، اما احتمال اینکه بخاطر ضعف باشد هم هست، این را هم باید در نظر بگیریم.

سؤال وجواب: مورادی هست عمن اخبره که بعضی ها گفته اند این عن زراره بوده این مستنسخ ها آن خط قدیمی را خوب نمی توانستند تشخیص بدهند. شما اگر به خط قدیم آشنا باشید عن زراره با عمن اخبره در خط قدیم خیلی شبیه هم است. ولذا ممکن است این اشتباه هم رخ داده باشد، ولی به هر حال اینها مجرد احتمالی است که کافی نیست برای اثبات اعتبار این روایت حریز.

علاوه بر اینکه این روایت حریز سندش هم خوب باشد ولی دلالتش ضعیف است. این شرط محقق موضوع است، می گوید اگر إذا کنت فی الصلاة ورأیت غریما لک قد هرب فاقطع الصلاة واتبع غریمک. شرط محقق موضوع است، فاقطع الصلاة واتبع غریمک. مثل إن رزقت ولدا فاختنه که شرط محقق موضوع است.

وانگهی این جزاءش فاقطع الصلاة است، امر به قطع صلاة است در مقام استعمال ولو به داعی توهم حظر، ولی امر به قطع صلاة است. این مفهومش می شود إذا لم تر غریمک فلا اقول لک اقطع الصلاة. مفهومش این می شود دیگر. نه فلاتقطع الصلاة. فاقطع الصلاة مفهومش این می شود که فینتفی الامر بقطع الصلاة، ولو امر در مقام توهم حظر، امر در مقام رفع حظر که ظهور در وجوب ندارد، ولکن لسان، لسان امر است. اگر در حالی که نماز می خواندی غریمت را ندیدی من به تو نمی گویم اقطع الصلاة، شاید از باب اینکه قطع صلاة مکروه است من به تو نمی گویم اقطع الصلاة.

و اینها که مماشاة با قوم است، والا ما که نیازی به این حرفها نداریم، ما اصلا مفهوم جمله شرطیه را به طور مطلق قبول نداریم، فی الجمله می فهمیم که اگر این شرط منتفی بود فی الجمله می فهمیم بعضی جاها قطع نماز حرام است، اما نه مطلقا حرام باشد. ما مفهوم مطلق را در جمله شرطیه قبول نداریم. إذا شربت السم تموت، بله معلوم می شود که اگر شرب سم نکردی فی الجمله زنده می مانی، اما نه اینکه مفهوم مطلق داشته باشد که إذا لم تشرب السم فلاتموت ولو ضربت السیف علی رأسک.

ما اینجور جواب می دادیم و می گفتیم دلیلی بر حرمت قطع فریضه نداریم. آقای سیستانی هم فرموده اند در نماز اگر شک کردی در رکعات، می توانی نماز را قطع کنی. البته ایشان توصیه نمی کند نمازت را قطع کنی، بلکه می گوید می توانی قطع کنی و یک نماز از نو بخوانی، شکیات را هم لازم نیست یاد بگیری اصلا، هر وقت شک کردی قطع کن نماز را واز نو نماز بخوان. چرا گاهی ضیق وقت است، آنوقت کار مشکل می شود، اما در سعه وقت نه.

خب این حرفها به درد اینجا می خورد یا نه؟

نه این حرفها به درد اینجا نمی خورد، چون بحث ما در جاهل مقصر است، جاهل مقصر احتمال که می دهد قطع نماز حرام باشد. احتیاط واجب که شنیده که قطع نماز حرام است، فتوای مشهور را که شنیده که قطع نماز حرام است. بله اگر در این مسأله بیاید مقلد آقای سیستانی بشود که قطع نماز لحاجة عرفیة حرام نیست دیگر تجری نکرده است. اما همین مسأله را هم خیلی ها نمی دانند، یا مقلد کسی هستند که قطع نماز را حرام می داند، احتیاط واجب می کند. خب این را باید چه کرد؟ این جواب که مشکل گشا نبود.

ما آخرین جوابی که به برکت روایات اهل بیت به ذهنمان می آید این است که: یک روایتی است در حج، که یک رجل اعجمی جمع مالا آمد حج مسجد شجره فاحرم فی ثیابه. اصحاب ابوحنیفه ریختند روی سرش وگفتند علیک کفارة بدنة والحج من قابل و آنوقت لباسهایت را هم باید بشکفاند از پاهایت در بیاورند. امام صادق علیه السلام در مسجد شجره تشریف داشتند، عبدالصمد بشیر می گوید آمدند خدمت امام صادق علیه السلام، امام فرمود اشکالی ندارد، حجت صحیح است، حج من قابل هم بر تو لازم نیست، کفاره هم لازم نیست بدهی، چون أیما رجل رکب امرا بجهالة فلاشیء علیه. لباسهایت را هم لازم نیست بشکفاند و از پایت در بیاورند، چون بعد از احرام لباسها را پوشیدی یا جاهل بودی، لباسها را به طور معمولی از سرت در بیاور مشکلی نیست.

به امام صادق عرض می کنیم یابن رسول الله جعلنا فداک، این آقا با این لبیکش تجری کرد یا نکرد؟ احرام در لباسهای مخیط این علت تامه حرام است. چرا؟ برای اینکه تا گفتی لبیک می شوی مرم و لابس مخیط هم که هستی. خب شما باید قبل از لبیک لباسهای مخیط را از بدنت در بیاوری ولباسهای احرام بپوشی بعد تلبیه بگوئی. خب این تلبیه ات می شود علت تامه حرام، از ابرز مصادیق تجری است دیگر.

پس این عملش علت تامه حرام بود و تجری بود ولی امام فرمود حجت صحیح است تلبیه ات صحیح است.

شما می گوئید از کجا معلوم که این جاهل مقصر بود؟

جواب این است که در روایت دارد که ولم یسئل احدا، اصلا از هیچ کس نپرسید که من در حج باید چه بکنم. خب این جاهل مقصر است دیگر. آقا یک اعجمی از لباس احرام پوشیدن اطلاع ندارد از هیچ کس هم سؤال نکرده، اگر این آقا جاهل مقصر نیست پس چه کسی جاهل مقصر است؟ قدر متیقن این است که جاهل مقصر است. و هم اینکه حضرت هم ترک استفصال کرد نفرمود که اکنت مقصرا أم قاصرا، ترک استفصال هم هست بلکه قدر متیقن این است که این آقا مقصر بود. این معلوم می شود که اینقدر سخت گیری ها درست نیست.

این نمازی که تارک تعلم می خواند دیگر بدتر از احرامی که این اعجمی بست که نیست، علت تامه حرام را مرتکب شد.

توجیهی که ما در آن بحث کردیم این است که گفتیم: این احرام علت تامه حرام به آن معنا نبود. این شخص همینکه لباس های مخیط را در نیاورد ترک نزع مخیط الی زمان الاحرام این مبغوض بود اما احرامش مبغوض نبود. در مانحن فیه هم می گوئیم: ترک تعلم قبل از نماز تجری بود، اما ضد آن که الله اکبر گفتن در این نماز است تجری نیست. یا اختیار احد طرفی الاحتمال مثلا اختیار سجده ثانیه احتیاطا این مصداق تجری نیست، مصداق تجری همان ترک تعلم است الی أن دخل فی الصلاة.

و اگر هم فی نفسکم شیء وبگوئید با آن مثال جراحی که زدی هر چه می خواهیم با خودمان بقبولانیم که با خود این عمل جراحی تجری نکرده نمی توانیم قبول کنیم. خلاصه آدم به ذهنش می آید که با همین عمل جراحی تجری است. این حرف شما صناعتی است عرفی نیست، عرف می گوید همین شروع به عمل جراحی از این شخصی که جراحی است که تعلم نکرد اعمال جراحی را در این مورد، خود این شروع در جراحی تجری است.

می گوئیم برفرض شما اصرار بکنید بر این مطلب، اما از صحیحه عبدالصمد بن بشیر فهمیده ایم این مقدار مخل به عبادیت عبادت نیست. در روایت امام این مقدار را مانع از صحت عبادت ندانسته اند. ولذا مطلب با این شکل صاف می شود.

یقع الکلام فی حرمة التجری.

چهار دلیل بر حرمت تجری اقامه شده است:

دلیل اول: (که ای کاش نمی گفتند، اتلاف وقت است ولی گفته اند ما هم می گوئیم) مرحوم نائینی نقل کرده از بعضی فرموده اینها گفته اند خود خطاب لاتشرب الخمر به برهان عقلی معنایش این است که لاتُرد ما تقطع بأنه شرب الخمر.

آقا لاتشرب الخمر چه جور معنایش این شد؟

می گویند برهان داریم. برهان می گوید مشروب نخور یعنی اراده نکن کاری را انجام بدهی که قطع داری شرب خمر است ولو واقعا شرب خمر نباشد.

چه برهانی داریم؟

گفته اند برهان این است که: تکلیف برای ایجاد اراده نحو الفعل در تکلیف وجوبی، ودر تکلیف تحریمی برای زجر از تحقق اراده نحو الحرام است. برای چی مولا می گوید لاتشرب الخمر؟ لاتشرب الخمر می خواهد شما اراده نکنی شرب خمر را. هدف از تکلیف این است دیگر. هدف از تکلیف وجوبی انقداح اراده نحو الواجب است و هدف از تکلیف تحریمی انزاجار از اراده حرام هست. پس متعلق تکلیف شد اراده. لاتشرب الخمر یعنی لا ترد، این یک مقدمه که لا تشرب الخمر را کردند لا ترد.

اینها می گویند خب اراده به وجود واقعی اشیاء که تعلق نمی گیرد. ممکن است آب اینجا باشد ولی شما از تشنگی ساعتها رنج ببری. چرا؟ برای اینکه خبر نداری از وجود آب. پس آنی که منشأ اراده شرب ماء است علم به ماء است ولو علم غیر مصیب که از آن تعبیر می کنند به جهل مرکب. آیه می فرماید الذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعة یحسبه الضمآن ماءا حتی إذا جاءه لم یجده شیئا و وجد الله عنده فوفاه حسابه. انسان به سراغ سراب می رود چون تخیل می کند که او آب است.

پس اراده تعلق نمی گیرد به شرب الخمر. بلکه اراده تعلق می گیرد به صورت علمیه شرب الخمر یعی ما یقطع أنه شرب الخمر.

پس شد لا ترد، لا ترد که روشن شد که چرا گفتیم لا ترد، چون متعلق نهی اراده است، و متعلق اراده هم وجود ذهنی شرب الخمر است. چون اراده به واقع تعلق نمی گیرد بدون علم به آن. می شود لا ترد ما تقطع بأنه شرب الخمر یا لا ترد شرب ما تقطع أنه خمر. حالا برای سهولت امر تعبیر می کنند می گویند لا ترد شرب ما تقطع أنه خمر.

وقتی اینجور شد بعد می گویند حالا دو مرحله را گذارندید تا رسید به لا ترد شرب ما تقطع أنه خمر. اگر مصیب بودن قطع را بخواهند قید متعلق قرار بدهند، بگویند لا ترد شرب ما تقطع بأنه خمر قطعا مطابقا للواقع، تا بخواهند تجری را که قطع مخالف واقع است خارج کنند.

این معنایش این است که در متعلق تکلیف یک امری را که غیر اختیاری است اخذ کنند. بگویند شما این امر غیر اختیاری را یا باید انجام بدهی در واجب یا باید انجام ندهی در حرام. مثلا در اکرم العالم باید بگویند اراده بکن اکرام من تقطع بأنه عالم ولیکن قطعک مصیبا، وباید قطع تو مصیب باشد به واقع!. آقا مگر مصیب بودن قطع من به واقع در اختیار من است؟ خب من تلاش خودم را کردم قطع من مصیب به واقع نبود، در اختیار من نیست. اکرم العالم اگر بشود أرِد اکرام من تقطع بأنه عالم قطعا مصیبا، معنایش این است که ولیکن قطعک مصیبا، امر می کند که قطع تو باید مصیب باشد. این امر به غیر اختیاری است. نهی هم همینجور. اگر بگوید لا ترد شرب ما تقطع بأنه خمر قطعا مصیبا، خب معنایش این است که نهی می کند از مصیب بودن قطع. نهی از مصیب بودن قطع نهی از امر غیر اختیاری است در اختیار ما نیست که بخواهند او را متعلق تکلیف قرار بدهند.

پس باید مطلق باشد. لا ترد شرب ما تقطع بأنه خمر مطلقا سواء کان القطع مصیبا أم مخطئا، معنایش این است که پس تجری حرام است. چون در تجری ما اراده کرده ایم شرب ما نقطع أنه خمر ولو قطعمان مخطء است.

این محصل این استدلال، که ای کاش از این استدلالها وارد اصول نمی کردند و همه را از این مطالب راحت می کردند. البته جوابهایش بحث فنی دارد، چون محترمامه جواب داده اند بحث های فنی مطرح کرده اند که عرض می کنیم.

جلسه 595

سه شنبه 23/01/90

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 ادله حرمت تجری بود.

دلیل اول این بود که گفته شد برهان داریم که مثلا لاتشرب الخمر یعنی لا ترد ما تقطع بأنه شرب الخمر. یا اکرم العالم یعنی أرِد اراده کن اتیان فعلی را که قطع داری اکرام عالم است.

این مطلب با اینکه مطلب غریبی هست، ولکن نقل شده در کلام مرحوم نائینی. بعد خود مرحوم نائینی جواب داده است، فرموده چرا شما لاتشرب الخمر را می گوئید نهی از اراده شرب خمر، ومی گوئید چون اراده تعلق می گیرد به صورت علمیه و نه به واقع، پس می گوئیم نهی شده ایم از اراده ما نقطع بأنه شرب الخمر. شما خلط کرده اید بین متعلق تکلیف و غرض از تکلیف. غرض از تکلیف بله انقداح اراده نحو الواجب وعدم انقداح اراده نحو الحرام است. اما متعلق تکلیف فعل است.

این اشکال مرحوم نائینی وجیه است، ولکن این مستدل اگر یک مقدار مقاومت می کرد می گفت باشد متعلق تکلیف فعل است، غرض از تکلیف اراده است نحو الواجب وعدم انقداح اراده است نحو الحرام، اما مهم متعلق تکلیف است که فعل است.

ولی مستدل می گوید آن فعلی که متعلق تکلیف است مطلق فعل است یا خصوص فعل اختیاری است؟ خب متعلق تکلیف فعل اختیاری است نه فعل غیر اختیاری. فعل اختیاری هم یعنی فعلی که تعلق به الاختیار و الارادة. فعاد الاشکال. اشکال عود کرد که اراده به واقع تعلق نمی گیرد، بلکه اراده تعلق می گیرد به صورت علمیه. نهی از شرب خمر مستدل تا حالا می گفت یعنی لاترد ما تقطع بأنه شرب الخمر، بعد از اینکه شما به او اشکال کردید می گوید لاترتکب ما تقطع بأنه شرب الخمر. چرا؟ برای اینکه می گوید درست است که متعلق نهی شرب الخمر است، اما شرب خمر اختیاری. شرب خمر اختیاری آنی است که اراده و اختیار به او تعلق می گیرد. اراده و اختیار هم که به واقع تعلق نمی گیرد بلکه به ما یقطع أنه شرب الخمر اراده تعلق می گیرد.

پس همان چیزی که به او اراده تعلق می گیرد باید متعلق نهی باشد، چون او فعل اختیاری است. متعلق اراده هم که واقع شرب الخمر نیست بلکه ما یقطع بأنه شرب الخمر است، نتیجه می گیرد پس متعلق نهی شرب الخمر نیست، می شود لاترتکب ما تقطع بأنه شرب الخمر. باز مستدل به هدف خودش می رسد، چون اثبات می کند که تجری حرام است، کسی که قطع دارد این مایع خمر است یرتکب ما یقطع بأنه شرب الخمر.

سؤال وجواب: این جواب مرحوم نائینی راه فرار را بر مستدل نمی بندد، بلکه مستدل یک مقدار جاخالی می دهد و استدلالش را تغییر می دهد. جواب های دیگر جای خود دارد که باید بررسی کنیم.

جواب دوم از آقای خوئی ره است، نقض کرده و فرموده: می دانید لازمه مطلب شما چیست؟ خب در واجبات لازمه اش این است که بگوئیم متعلق امر ارادة ما یقطع بأنه کذا هست. مثلا وقتی می گویند صل فی الوقت یعنی اراده کن کاری را که یقین داری صلاة فی الوقت هست انجام بدهی. حالا با این توجیهی که ما کردیم ارتکب ما تقطع بأنه صلاة فی الوقت.

آقای خوئی ره فرموده لازمه این مطلب شما این است که: اگر کسی قبل از اذان صبح یقین کرد به دخول وقت و نماز صبح خواند، بعد صدای اذان را شنید معلوم شد ساعت قدیم و جدید را قاطی کرده است. آقای خوئی می گوید این آقا باید نماز را اعاده بکند یا نه؟ می فرماید ضرورت فقه است که اگر کسی نماز قبل از وقت خواند ولو قطع داشت به دخول وقت باید نمازش را اعاده کند. فقط آن مورد روایت اسماعیل بن رباح که آخر نماز وقت داخل شده بود وآن وقت ملتفت شد، یعنی وسط نماز اذان گفتند، در روایت اسماعیل بن رباح دارد که این نماز صحیح است، چون بخشی از نماز داخل وقت بود وآن بخش اول هم که خارج وقت بود شما اعتقاد داشتید که داخل وقت است ونماز صحیح است و مشهور به آن فتوی داده اند، هر چند آقای خوئی در سند روایت بخاطر اسماعیل بن رباح مناقشه می کند ولی مشهور فتوی داده اند، چون اسماعیل بن رباح از مشایخ ابن ابی عمیر است، و به روایت عمل کرده اند. اما کسی که کل نمازش قبل الوقت است، این قطعا باید نماز را اعاده کند. ولی طبق توجیه شما صل فی الوقت یعنی ارتکب ما تقطع بأنه صلاة فی الوقت، مرتکب شد دیگر.

این نقض آقای خوئی خالی از اشکال نیست، مناسب بود نقض را عوض می کرد، این نقض درست نیست. چرا؟ برای اینکه وقت فقط قید واجب نیست بلکه شرط وجوب هم هست، إذا زالت الشمس وجبت الصلاة والطهور، وبعد از اذان صبح إذا طلع الفجر وجب صلاة الفجر، همین می شود دیگر. اذان صبح که گفتند الان وجوب آمد. خب مستدل می گوید وجوبی که الان می آید این است که ارتکب ما تقطع بأنه صلاة الفجر فی الوقت. ولی الان ارتکب. إذا دخل الفجر فارتکب. شما قبل از شرط وجوب مرتکب شدید به چه درد می خورد؟ دیگر شرط الوجوب را که این مستدل تغییر نمی دهد که إذا طلع الفجر را بکند به إذا قطعت بطلوع الفجر. او بحثش در متعلق وجوب بود نه در شرط وجوب. شرط وجوب که همان واقع است، چون شرط وجوب که لازم نیست اختیاری باشد، آن مستدل در متعلق وجوب که فعل اختیاری است یا متعلق حرمت که فعل اختیاری است دارد اظهار نظر می کند. پس این مثال مناسب نیست.

اما مثال های دیگر ایشان می توانست بزند، صل مع الوضوء می شود ارتکب ما تقطع بأنه صلاة مع الوضوء. خب من یقین داشتم وضوء گرفتم، نماز خواندم بعد از نماز فهمیدم من وضوء نگرفته ام. آیا این مستدل ملتزم می شود به اینکه این نماز مجزی است چون شارع گفته بود ارتکب ما تقطع بأنه صلاة مع الوضوء ومن هم مرتکب شده بودم؟ واجب هم واجب بدلی است، یک فردش را بیاوریم مجزی است دیگر. در حالی که ضرورت فقه است بر اینکه این نماز باطل است. نسیان طهور و نسیان وضوء یا جهل مرکب به وضوء اگر کسی داشت ولی بعد کشف شد که وضوء نداشته در حال نماز، نمازش باطل است. خب این نقض به ظاهر کلام مستدل وارد است دیگر.

اینکه مرحوم آقای صدر می گوید نخیر این نقض وارد نیست، چرا؟ برای اینکه این واجب، واجب بدلی است، شارع اگر قید بزند بگوید ارتکب ما تقطع بأنه صلاة مع الوضوء مع افتراض مصادقة قطعک للواقع، خب این تکلیف به غیر مقدور نیست. چرا؟ برای اینکه من اول وقت نمازی خواندم با قطع به وضوء، بعد کشف خلاف شد، بعدش می توانم نمازی بخوانم با وضوء واقعی. پس تکلیف در واجب بدلی به اینکه نمازی بخوان با قطع به وضوء وشرط هم این است که این قطع مطابق با واقع باشد این تکلیف به غیر مقدور نیست. آقای صدر اینجور از نقض جواب می دهد. می گوید در واجب بدلی شرط مطابق بودن قطع با واقع که تکلیف به غیر مقدور نیست، خب اعاده کند آن نماز را.

می گوئیم جناب آقای صدر! شما ظاهر استدلال مستدل را ببینید بعد نقض به آقای خوئی را هم ببینید. خب اگر بنا بود که مستدل این مطالبی را که شما می گوئید می فهمید که آن استدلال را مطرح نمی کرد. چون بعدا خواهیم گفت نه اخذ مصادفت با واقع در متعلق واجب تکلیف به غیر مقدور است و نه اخذ مصادفت قطع با واقع در متعلق حرمت. خب این مطلبی که شمای آقای صدر می گوئید در جواب از نقض آقای خوئی، اصلا بر کل استدلال مستدل وارد می شود و کل استدلال مستدل را تخریب می کند. چرا؟

برای اینکه لاتشرب الخمر، مستدل چی می گفت؟ می گفت لاترتکب ما تقطع بأنه شرب الخمر. بعد می گفت قید مصیب بودن را هم اضافه نکنید، چون مصیب بودن قطع که در اختیار من نیست.

می گوئیم جناب آقای مستدل! فرق ما با شما چیست؟ ما که می گوئیم لاترتکب ما تقطع بأنه شرب الخمر قطعا مصیبا. شما می گوئید لاترتکب ما تقطع بأنه شرب الخمر سواء کان القطع مصیبا أم مخطئا، فرق ما با شما چیست؟ یعنی برفرض ما لاتشرب الخمر را بگوئیم لاترتکب ما تقطع بأنه شرب الخمر، شمای مستدل گفتید مبادا قید بزنید قطعا مصیبا، این قید مصیب بودن در اختیار ما نیست. می گوئیم آقای مستدل فرق ما با شما چیست؟ هزار فرد داریم که مصداق ما تقطع بأنه شرب الخمر هست اعم از قطع مصیب و قطع مخطئ. شمای مستدل می گوئید کل این هزار تا حرام است. این شرب مقطوع الخمریة حرام است، چون مقطوع الخمریة است ولو قطع مخطئ است، آن شرب مقطوع الخمریة است ولو اتفاقا قطعش مصیب است. شما هزار تا تحریم درست می کنید در لاتشرب الخمر چون انحلالی است. ما می گوئیم 500 تا از این شرب مقطوع الخمریه ها حرام است چون قطع مصیب به واقع دارد، 500 تایش حرام نیست. شما که هزار تا را حرام کردی تکلیف به غیر مقدور نشد، ما که از این تکلیف ها کم کردیم 500 تا تکلیف برداشتیم حالا آن 500 تایی که مانده شد تکلیف به غیر مقدور؟ این هم شد حرف؟ مستدل بسیار اشتباه کرده ما هم قبول داریم. اینی که آقای صدر در رد نقض مرحوم آقای خوئی این مطلب را مطرح کرد که اخذ قید مصادفت در صل مع الوضوء تکلیف به غیر مقدور نیست، ما حرفمان این است که اگر مستدل این حرفها را می فهمید که اصلا استدلالش را مطرح نمی کرد، چون همین بیان در کل استدلال مستدل جاری است که اخذ قید مصادفت در متعلق حرمت یا وجوب که تکلیف را به غیر مقدور نمی کند. بله ما این اشکال را قبول داریم به استدلال مستدل، اما این معنایش این نیست که بگوئیم نقض آقای خوئی وارد نیست. خب استدلال مستدل از اصل خراب است و اخذ قید مصادفت تکلیف به غیر مقدور نمی کند. لاتشرب الخمر را مستدل معنا کرد لاترتکب ما تقطع بأنه شرب الخمر. می گوئیم بسیار خوب اینجور معنا کردید مسأله ای نیست، اما چرا می گوئید خصوص شرب مقطوع الخمریة بالقطع المصیب را حرام کردن این تکلیف به غیر مقدور است؟ حتما باید کل مقطوع الخمریة را حرام کنید. هزار تا شرب مقطوع الخمریة است، اگر همه این هزار تا را حرام کنییم این تکلیف به غیر مقدور نیست، ولی اگر فقط این 500 تا شرب مقطوع الخمریة بالقطع المصیب را حرام کنیم اینها تکلیف به غیر مقدور است. یعنی کم کردن تکلیف باعث شد تکلیف بشود به غیر مقدور. آخه این هم شد حرف؟ این گفتنی است؟ اگر این 500 تا تکلیف به غیر مقدور است خب شما هم که این 500 تا تکلیف را قائلید، منتهی شما 500 تا تکلیف اضافه هم قائلید، می گوئید آن مقطوع الخمریه های بالقطع المخطئ هم حرام است. ما می گوئیم آنها حرام نیست، آیا حرام نبودن آنها باعث می شود که تکلیف بشود تکلیف به غیر مقدور؟ مگر تکلیف رفته روی مصادفت قطع؟ مگر شارع آمده گفته ولیکن قطعک مصیبا یا ولاتکن قطعک مصیبا، مگر این را شارع گفته است؟ شارع از ارتکاب شرب مقطوع الخمریة بالقطع المصیب نهی می کند، اینکه اشکالی ندارد. خب من می توانم مرتکب نشوم دیگر. اگر شارع بگوید لاترتکب ما تقطع بأنه شرب الخمر بالقطع المصیب، این تکلیف قابل امتثال هست یا قابل امتثال نیست؟ قطعا قابل امتثال است، من اجتناب می کنم از شرب مقطوع الخمریة این تکلیف را امتثال کرده ام، اینکه تکلیف به غیر مقدور نیست.

ولذا از این بیان معلوم شد ضعف استدلال مستدل، اما فرض این است که این استدلال مستدل نقض آقای خوئی به آن وارد است و نقضی است که هیچ کس نمی تواند به آن ملتزم بشود.

مرحوم آقای صدر یک جوابی داده از این استدلال مستدل او هم بد نیست، هر چند ما معتقدیم جواب بهتری هست که به آن اشاره کردیم. ایشان گفته آقای مستدل! مصیب بودن واقع را قید واجب یا قید حرام قرار دادن و متعلق تکلیف قرار دادن می گوئید ممکن نیست، چون امر غیر اختیاری است، این قطع مصیب به واقع هست یا مصیب به واقع نیست این در اختیار من نیست. متعلق قرار دادن این اصابه قطع به واقع و عدم اصابه قطع به واقع می شود تکلیف به غیر مقدور.

خب بیائید اصابه قطع به واقع را شرط تکلیف قرار بدهید نه مکلف به. بگوئید إن کان قطعک مصیبا للواقع فلاتشرب مقطوع الخمریة. إن کان قطعک بکون مایع خمرا مصیبا فیجرم شربه. شرط التکلیف قرار بده. شرط التکلیف که لازم نیست اختیاری باشد. إذا دخل الوقت فصل مگر دخول وقت اختیاری است.

نگوئید آقا مگر دلبخواه ما است که ما بیائیم اصابه قطع به واقع را شرط الوجوب در مثال اکرم کل عالم یا شرط الحرمة در مثال لاتشرب الخمر قرار بدهیم؟ که مثلا إن کان قطعک بکون شخص عالما مطابقا للواقع فیجب اکرامه؟

آقای صدر می گوید خب ظاهر اولی لاتشرب الخمر این نبود که شما گفتید. شما به برهان می خواهید رفع ید از این ظهور بکنید. خب ما هم برای شما راه نشان می دهیم که از این ظهور رفع ید نکنید مگر به مقدار ضرروت. ظاهر لاتشرب الخمر این است که خمر واقعی. شما کفتید قطع به خمریت ولو مصادف با واقع نباشد، خب این خلاف ظاهر است. ظاهرش این است که مصادفت قطع با واقع اخذ می شود. بیائید شرط التکلیف قرار بدهید ظهور حفظ شده است، چرا می روید متعلق تکلیف قرار می دهید که مجبور بشوید از ظهور رفع ید کنید.

می گوئیم آقای صدر! فرمایش خوبی می فرمایید، اما این مستدل باید کاملا محکوم بشود که دیگر در اصول از این استدلالهای ضعیف نکند. ولذا حرف ما این است که اصلا اصابه قید متعلق تکلیف باشد، چه اشکالی دارد؟ عرض کردم یک وقت حرمت مطرح است، حرمت انحلالیه است لاتشرب الخمر. آن کسی که می گوید اصابه قطع اخذ نشده در متعلق حرمت، او می خواهد بگوید ما هزار حرمت داریم، 500 تای آن شرب مقطوع الخمریة بالقطع المصیب است که حرمت دارد، و 500 تای دیگر شرب مقطوع الخمریة بالقطع المخالف للواقع است که حرمت دارد.

ما می گوئیم آقا! آیا شارع حق ندارد یک قیدی بزند که کل این هزار تا حرام نشود فقط این پانصد تای شرب مقطوع الخمریة بالقطع المصیب حرام بشود، این حق را ندارد؟ این می شود غیر اختیاری؟ اگر شما بگوئید که آب نجس نخور، آب غصبی هم نخور، این تکلیف به غیر مقدور نیست، دو تا حرمت است. اما اگر بگوئید آب نجس نخور و فقط همین یکی را بگوئید تکلیف به غیر مقدور است؟ دو تا حرمت باشد غیر مقدور نیست، اما اگر فقط یکی از این دو حرمت باشد فقط بگوید حرمت آب نجس بر تو حرام است می شود تکلیف به غیر مقدور، اما اگر بیاید بگوید هم این حرام است و هم خوردن آب غصبی حرام است این دیگر تکلیف به غیر مقدور نیست؟ این چه حرفی است؟!

پس اینکه شارع بگوید مایعی که قطع مصیب داری نخور این تکلیف به غیر مقدور نیست. منتهی من در مقام احراز امتثال گاهی دچار اشتباه می شوم، این ربطی به متعلق تکلیف ندارد. اصلا احراز امتثال که ممکن است در یک جائی ممکن نباشد. مثلا شارع در ضیق وقت می گوید صل نحو القبلة، من احراز نمی توانم بکنم امتثال را، وقت نیست که به چهار طرف نماز بخوانم. به یک طرف نماز می خوانم به رجاء أنه قبلة، آیا این تکلیف به غیر مقدور است؟ خب نماز نحو القبلة که مقدور من است، احراز نمی توانم بکنم امتثال را. احراز امتثال اگر ممکن نباشد متعلق تکلیف که خود امتثال است می شود غیر مقدور.

حالا در این مثال بحث تجری که احرازش هم ممکن است منتهی گاهی اشتباه می شود، گاهی من احراز می کنم بعد معلوم می شود که اشتباه بود، اینکه مشکلی پیش نمی آید.

سؤال وجواب: شما گفتید لاتشرب الخمر نهی می کند از اراده شرب مقطوع الخمریة. خب یک قیدی بزنید: نهی بکند از اراده شرب مقطوع الخمریة بالقطع المصیب. مقطوع الخمریة بالقطع المصیب را اراده نکن بخوری. اراده نکن شرب مقطوع الخمریة را در حالی که آن مقطوع الخمریة واقعا خمر است. نهی از این حصه می کند. ومکلف هم منزجر می شود، انزاجارش به این است که از تمام مقطوع الخمریة ها اجتناب می کند، بعدا معلوم می شود که از بعضی از اینها که اجتناب کرد و واقعا خمر نبود اجتنابش انقیاد بوده است. اینکه غیر مقدور نمی شود.

اما در واجبات، واجبات هم گاهی انحلالی اند، مثل اکرم کل عالم، او هم مثل همین لاتشرب الخمر است. می گوید مرتکب بشود فعلی را که قطع داری که اکرام عالم است، بعد یک قیدی را اضافه می کند که مع کون القطع مصیبا. اینکه مشکلی ندارد. چه مشکلی دارد؟. بجای اینکه ما هزار تا مقطوع العالمیه داریم هزار تا وجوب اکرام داشته باشیم، ما می گوئیم 500 تا از این مقطوع العالمیه ها قطعشان مخطئ است و مخالف واقع است، فقط 500 تا قطعش مصیب است، آن 500 تا قطع مصیب فقط وجوب اکرام دارد. چه محذوری دارد؟

اما واجب بدلی همانی که آقای صدر هم اشاره کرد، گفت شارع بیاید بگوید شما کاری که یقین داری نماز با وضوء است انجام بده، اما قیدش این است که واقعا هم وضوء داشته باشی. خب اینکه تکلیف به غیر مقدور نیست. من نماز اول وقت خواندم فهمیدم اشتباه کردم وضوء نداشتم حالا اعاده می کنم، اینکه تکلیف به غیر مقدور نمی شود.

واساسا وقتی که این محذورهایی که آقایان گفتند نیست خلاف تبعیت حکم است للملاک که شارع بجای اینکه بگوید لاتشرب الخمر بگوید لاترتکب ما تقطع بأنه شرب الخمر. اگر ممکن نبود مگر همان راهی که مستدل می گفت، چاره ای نبود، نمی شد به او اشکال کرد که احکام تابع ملاک هستند، مستدل می گفت خب چکار کنیم راه دیگری نداریم. باید لاتشرب الخمر را معنا کنیم، راه دیگری نه برای مولا هست و نه برای ما. باید بگوئیم لاتشرب الخمر، یعنی لاترد ما تقطع بأنه شرب الخمر سواء کان القطع مصیبا أو مخطئا. اما وقتی راه معقول وصحیح است و احکام هم تابع ملاک است برای چی این راه کج و معوج این مستدل را شارع طی بکند؟

پس این وجه تمام نیست.

وجه دوم برای اثبات حرمت تجری: تمسک به قاعده ملازمه است.

این بحث خیلی بحث مهمی است دقت کنید. گفته اند تجری قبیح است، ظلم به مولاست، می شود تجری قبیحٌ لابد من ترکه عقلا و ظلمٌ ولی شارع نسبت به او موضع نداشته باشد و او را حرام نکند؟ می شود شارع قبیح را حرام نکند؟ ممکن است که قبیح و ظلم مبغوض شارع نباشد؟ خب پس در اصول قاعده ملازمه را برای چی گفته اند که کل ما حکم به العقل حکم به الشرع؟ خب قاعده ملازمه یک مصداقش همین است دیگر. چه جور شما می گوئید قتل نفس ظلم است وظلم قبیح است عقلا پس کشف می کنیم که حرام هم هست. خب تجری هم ظلم به مولاست و قبیح است پس کشف می کنیم که حرام هم هست.

از تکسک به قاعده ملازمه علماء متأخر جواب هایی داده اند. علمای گذشته می گویند المشهور عندهم حرمة التجری، صاحب فصول که قائل به حرمت تجری است. ولی علماء متأخر که دیگر قائل به حرمت تجری نیستند جواب داده اند از قاعده ملازمه:

جواب اول: از میرزای شیرازی بزرگ است، ومتأخرین مثل آقای خوئی ره هم پذیرفته اند.

گفته اند ما دو جورحکم عقل داریم، یکی حکم عقل در مرحله ملاکات احکام. مثل قبح خیانت در امانت. کشف کند عقل مفسده ای را در خیانت در امانت که ملاک حرمت است. که در رتبه سابقه بر حکم شرعی است. تعبیر می کنند به حکم العقل در مرحله سلسلة علل الاحکام. یک حکم عقل هم داریم در مرحله امتثال حکم شرعی است که از آن تعبیر می کنند سلسلة معالیل الاحکام. مثل قبح عصیان و قبح تجری.

بعد گفته اند آن ملازمه بین حکم عقل و حکم شرعی در حکم عقل در مرحله ملاکات و در سلسله علل احکام است، اما حکم عقل در سلسله معالیل احکام و در مرحله امتثال ملازمه ندارد با حکم شرع.

اقول: این مقدار که مجرد ادعا است، با ادعا که مطلب حل نمی شود. ما ببینیم ملاک قاعده ملازمه چیست بعد ببینم این ملاک در حکم عقل در مرحله امتثال هم هست یا نیست. لذا اصل قاعده ملازمه را بررسی کنیم.

ما به نظرمان قاعده ملازمه با یک پیش فرض که لاتخلو واقعة من حکم شرعی با این پیش فرض قاعده ملازمه قابل قبول است. اگر این پیش فرض ثابت شد کما اینکه در روایات متعدده ای این آمده است که ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة، که از این قبیل روایات زیاد داریم:

در صحیحه ابی بصیر است که: قال دخلت علی ابی عبدالله علیه السلام فقال یا ابامحمد و عندنا الجامعة، قلت جعلت فداک و ما الجامعة؟ قال صحیفة طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله و املائه و خطّ علی بیمینه فیها کل حلال وحرام و کل شیء یحتاج الناس الیه حتی الارش فی الخدش.

در موثقه سماعه داریم: أکل شیء فی کتاب الله أو سنة نبیه أو تقولون فیه؟ قال بل کل شیء فی کتاب الله و سنة ونبیه.

حالا ممکن است شما بگوئید کل شیء نقوله، کل شیئ نقوله لیس من عندنا بل فی کتاب الله وسنة نبیه.

اما صحیحه حماد از این روشنتر است: عن ابی عبدالله علیه السلام: ما من شیء الا و فیه م

کتاب أو سنة. خب التجری شیء أم لا؟ الظلم شیء أم لا؟ در کتاب وسنت حکمش هست حالا ما پیدا نمی کنیم که نکنیم ائمه علیهم السلام بیان می کنند.

یا مقبوله عمر بن حنظله: إنما الامور ثلاثة، (إنما حصر است) بیّن رشده فیتبع و بیّن غیه فیجتنب واما المشکل یرد علمه الی الله، قال رسول الله صلی الله علیه وآله: حلال بیّن و حرام بیّن وشبهات بین ذلک. ظاهر استدلال امام این است که پیامبر حصر کرد اشیاء را که یا حلالند یا حرام، منتهی در مقام ظاهر بعضی ها حلال قطعی اند و بعضی ها حرام قطعی اند و بعضی ها مشتبه، اما فی علم الله هر چیزی یا حلال است یا حرام.

بعد از این مقدمه و پیش فرض آنوقت قاعده ملازمه درست می شود. چرا؟ برای اینکه می گوید خب خیانت در امانت حکم دارد یا نه؟ اگر بگوئید حکم ندارد، خلاف این روایات است. حالا امکان عقلی دارد که حکم نداشته باشد او بحثی است که بعدا می کنیم. قبول داریم که امکان دارد که حکم نداشته باشد، خدا واگذار کرده مردم را به عقلشان. اما این روایات می گوید حتما حکم دارد. حالا که حکم دارد حکم خیانت در امانت چیست؟ آیا شارع ترخیص داده در خیانت در امانت؟ تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا. مگر می شود خدا ترخیص بدهد در ظلم؟ مگر می شود خدا ترخیص بدهد در قبیح تنجیزی؟ پس نتیجه می گیریم حرام است.

خب ممکن است کسی بگوید این پیش فرض در تجری هم هست. تجری شیء أم لا؟ خب شیء. حکم شرعی دارد، حکم شرعی اش چیست؟ آیا ترخیص وجواز است که شارع گفته مجازید مرتکب تجری بشوید یعنی مرتکب ظلم بشوید مرتکب قبیح بشوید؟ این را که نمی گوید. ترخیص در قبیح شأن خدا نیست، قبیح علی الحکیم أن یرخص فی القبیح، خب پس ترخیص که نیست. حکم هم نداشته باشد خلاف این روایات است. گفته می شود که منحصر می شود امر در حرمت تجری. حالا حرمت انشائیه نباشد همان مبغوضیت کافی است. این استدلالی است که می شود که استدلال قویی است، ببینیم جوابش چیست.

جلسه 596

چهارشنبه 24/01/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در ادله حرمت تجری بود، عرض کردیم چهار دلیل ممکن است اقامه بشود بر حرمت تجری.

دلیل اول تمسک به خطابات اولیه بود، می گفت لاتشرب الخمر یعنی لاترتکب ما تقطع أنه شرب الخمر. ولذا در موارد شرب مقطوع الخمریة ما می گوئیم این فرد مرتکب حرام شده است، چون ارتکب ما یقطع أنه شرب الخمر.

البته این وجه در تجری در شبهات حکمیه نمی آید، مثلا کسی قطع داشت شرب تتن حرام است، خب آنجا نمی شود ما بگوئیم طبق این وجه اول مرتکب حرام شده است. چون ما خطابی نداریم که بگوید لاتشرب التتن بعد ما این خطاب را برگردانیم به لاترتکب ما تقطع أنه شرب التتن. ما مسلم شرب تتن می کنیم منتهی خیال می کردیم حرام است ولی واقعا حرام نبود.

پس این وجه اول در تجری در شبهات حکمیه جاری نمی شود.

اما وجه دوم تمسک به قاعده ملازمه بود که کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، ویحکم العقل بقبح التجری فلابد أن یحکم الشرع بحرمة التجری.

اشکالاتی که مطرح بود راجع به قاعده ملازمه، اشکال اول از میرزای شیرازی بود که گفت قاعده ملازمه در حکم عقل در مرحله امتثال تمام نیست، فقط در حکم عقل در مرحله ملاک احکام قاعده ملازمه جاری هست.

ما عرض کردیم اولا باید ببینیم قاعده ملازمه ملاکش چیست، بعد ببینیم ملاکش در حکم عقل در مرحله امتثال می آید یا نمی آید.

به نظر ما قاعده ملازمه بدون توجه به اینکه لکل واقعة حکم شرعیٌّ، حتی در حکم عقل در سلسه علل احکام هم تمام نیست. چون چه الزامی دارد شارع که حالا که مثلا خیانت در امانت قبیح است او را شرعا حرامش هم بکند. چه اشکال دارد ارشاد بکند به حکم عقل. یا اصلا نیاز به ارشاد هم نیست. مردم مگر خودشان عقل ندارند؟ می فهمند خیانت در امانت قبیح است. حالا اگر نفهمیدند وشارع حکمتش اقتضاء کرد که بفهماند قبح خیانت در امانت را، ارشاد بکند به قبح خیانت در امانت. چه لزومی دارد که حرام مولوی بکند خیانت در امانت را؟ لزومی ندارد.

نفرمائید که این خلاف قاعده لطف است،خلاف برهان حکمت است که خداوند انسان را خلق کند استعداد وصول به کمال را در او قرار بدهد اما او را هدایت نکند. ولذا ما می گوئیم بعث رسل واجب عقلی است بر خدا. چون اگر بعث رسل نباشد مردم هدایت نمی شوند و خدا خلاف قاعده لطف است که مردم با استعداد را خلق کند که استعداد رسیدن به کمال را دارند ولی آنها را هدایت نکند به کمال. وخلاف برهان حکمت هم هست، خدا حکمت است که خدا این استعدادها را در انسان قرار داده و لکن ایصال نکند اینها را به کمال به این نحو که برای مردم هادی بفرستد، ولکل قوم هاد.

گفته می شود که خدا اکتفا کند به اینکه مردم می فهمند که خیانت در امانت قبیح است خب این خلاف قاعده لطف است که تحریم نکند خیانت در امانت را. چون حکم عقل ضمانت اجرایی ندارد، مردم برای عقل مولویت قائل نیستند. حالا عقل گفته که گفته، مردم می گویند وقتی مولا نگوید چه اصراری هست که ما گوش به حرف عقل بدهیم؟ عقاب که نخواهیم شد بخاطر مخالفت حکم عقل. حالا ظلم قبیح است ولی ما مرتکب می شویم. وقتی که خوف از عقاب و شوق به ثواب که دو ضامن اجرایی برای نوع مردم هستند وجود نداشت صرف اینکه مردم درک بکنند که خیانت در امانت قبیح است، خب این کافی نیست. خدا باید پیامبرانی را بفرستد و احکام را جعل کند توسط پیامبران به مردم ابلاغ کند، لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حیّ عن بینة.

ولذا گفته می شود که در حکم عقل در مرحله ملاکات نمی شود شارع بگوید من واگذار کردم شما را به حکم عقل. این کافی نیست. حکم عقل که سبب استحقاق عقاب نمی شود. صرف اینکه این کار قبیح است مردم می گویند مولا از ما که چیزی نخواسته ما مرتکب می شویم. حکم عقل ضمانت اجرایی که ندارد. ولذا شارع اگر حکم جعل نکند موافق حکم عقل، این خلاف قاعده لطف وخلاف برهان حکمت است.

اگر این بیان تمام بشود آنوقت فرق بین حکم عقل در سلسه علل احکام با حکم عقل در سلسله معالیل احکام روشن می شود. فرقش این می شود که:

در سلسله علل احکام اگر شارع نگوید خیانت در امانت قبیح است، صرف حکم عقل باعث وزاجر برای نوع مردم نیست. الا خواص مثل کسانی که حکیم بوده اند وبر اساس حکیم بودن خودشان از کارهای زشت اجتناب می کردند. اما نوع مردم اینطور نیستند. ولذا نیاز هست به تحریم ظلم شرعا که به دنبال آن استحقاق عقاب بر ظلم به وجود می آید، این باعث می شود مردم ظلم نکنند.

اما در حکم عقل در سلسله معالیل احکام شرعیه، آنجا دیگر شارع حکم خودش را کرده، خیانت در امانت را حرام کرده است. اگر طرف قطع دارد به اینکه این خیانت در امانت است یعنی قطع دارد که اگر مرتکب بشود مستحق عقاب است، یا اماره هم اگر داشته باشد که این کارش خیانت در امانت است، حجت دارد بر اینکه اگر این کار را مرتکب بشود مستحق عقاب است. خب همین کافی است دیگر. نیاز نیست شارع بیاید بگوید عصیان حرام است تجری حرام است. همینکه این مکلف حجت دارد یا قطع دارد که خیانت در امانت حرام شرعی است و این کارش هم خیانت در امانت است همین کافی است دیگر.

ولعل مثل میرزای شیرزای به این خاطر تفصیل داده اند بین حکم عقل در سلسله علل احکام ا حکم عقل در سلسله معالیل احکام.

این یک وجهی که می توانیم ذکر کنیم.

سؤال وجواب: در سلسله علل احکام عقل درک می کند قبح خیانت در امانت را که قبیح لابد من الاجتناب عنه لاینبغی فعله ظلم. ما عرض کردیم قاعده ملازمه را قبول نداریم حتی در سلسله علل احکام مگر به برکت روایاتی که می گوید هر واقعه ای حکم شرعی دارد. اما ممکن است کسی بگوید که قاعده ملازمه نیاز به ضمیمه اینکه لکل واقعة حکم ندارد. عقل می گوید باید شارع در سلسله علل بر طبق حکم عقل حکم جعل کند شرعا. چرا ؟برای اینکه نمی تواند اکتفا کند به حکم عقل. عقل می گوید ظلم قبیح است، خب ظلم قبیح است اما تا شارع نگوید که ظلم حرام است که مردم از حکم عقل محضا منبعث ومنزجر نمی شوند. عقل می گوید این کار زشت است، مردم می گویند خب زشت است که باشد. شارع تا نگوید که من به عنوان مولا دستور می دهم که خیانت در امانت نکنید، این باعث این نمی شود که نوع مردم منزجر بشوند از حکم عقل. شارع باید حکم مولوی جعل کند بگوید حرام است خیانت در امانت تا نوع مردم منزجر بشوند. صرف حکم عقل کافی نیست. گفته می شود که چون صرف حکم عقل سبب استحقاق عقاب نیست. این توجیهی است برای پذیرش قاعده ملازمه.

منتهی اگر این توجیه را گفتیم، این توجیه در حکم عقل در سلسله معالیل احکام نمی آید. چون آنجا حکم عقل مسبوق به حکم شرعی است یا واقعا یا تخیلا. بالاخره یک حکم شرعی باید فرض بشود به حرمت خیانت در امانت شرعا، بعد قبح عصیان پیش بیاید قبح تجری پیش بیاید. ولذا گفته می شود آنجا چون حکم شرعی هست ولو به نظر این قاطع، کافی است برای اینکه او قطع پیدا کند به استحقاق عقاب. ولو واقعا ما قائل بشویم که تجری موضوع برای استحقاق عقاب نیست. ولکن قاطع که خودش را متجری نمی بیند، قاطع خودش را عاصی می بیند. ولذا نیازی نیست که شارع بگوید که کار تو حرام است. شارع گفت که خیانت در امانت حرام است و هر کس خیانت در امانت بکند عقابش می کنیم، مکلف هم وقتی این مطلب را فهمید یا اعتقاد پیدا کرد ولو اعتقاد اشتباه، این کافی است برای زجر او از فعلی که فکر می کند خیانت در امانت هست.

سؤال وجواب: حکم عقل در سلسله علل یعنی حکم عقل مستقل، یعنی بدون به دنبال حکم شرعی باشد.

اقول: به نظر ما این مطلب تمام نیست. چرا؟ برای اینکه اولا برفرض حکم عقل به قبح مثلا خیانت در امانت سبب صحت عقاب مولا نباشد، سبب استحقاق عقاب نباشد، مولا نتواند عقاب بکند. چرا؟ برای اینکه به قول مرحوم شیخ عبدالکریم حائری اگر ارتکاب قبیح هتک حرمت مولا نباشد مولا نمی تواند عقاب کند که لم ارتکبت القبیح. چون عقل می گوید شما چکار داری؟ من عصیان کردم تو را؟ من تجری کردم نسبت به تو؟ می گوید نه مرتکب قبیح شدی. عقل می گوید مرتکب قبیح شدم با شما چکار داشتم. طبق این نظر اگر این نظر را بپذیریم باز می گوئیم شاید هدف خدا بیش از این نبوده که مردم با حکم عقل به کمال برسند. شما از کجا فهمیدید که هدف خدا این است که با خوف از عقاب مردم به کمال برسند؟ خوف از عقاب مردم را تحریک کند که به سمت کمال حرکت کنند؟ این را از کجا فهمیدید؟ شاید خدا هدفش این بود که مردم بخاطر اینکه از قبیح عقلی اجتناب کنند و یا بخاطر شوق به ثواب به کمال برسند. بیش از این خدا هدف نداشت. چه می دانیم؟ مگر ما هدف خدا از خلقت را کشف کردیم. هدف لزومی خدا از خلقت که بگوئیم خدا هدفش این بود که مردم با حکم شرعی به کمال برسند، خب این را ما از کجا کشف کردیم؟ قطع نظر از این روایاتی که می گوید ما من شیء الا و فیه کتاب أو سنة، غیر از این آیات و روایاتی که مفادش این است که ما با حکم شرعی می خواهیم مردم را به کمال برسانیم و هیچ واقعه ای خالی از حکم شرعی نیست، اگر نبود این روایات ما چه می دانستیم که خدا هدفش این است که با حکم شرعی وبا خوف از عقاب بر مخالفت حکم شرعی مردم به کمال برسند؟ هذا اول الکلام. هدف خدا از خلقت را چه کسی باید تعیین کند؟ اگر عقل ما باشد ممکن است همین قاعده لطف را در این انسانهایی که در این جنگلها زندگی می کنند ممکن است استحسان بکنیم بگوئیم که مناسب نبود خدا یک هادی ای برای اینکه قوم می فرستاد؟ حالا شما می گوئید خاتم الانبیاء نبی اکرم است، خب یک نماینده خاص که خدا می شد بفرستد، نائب خاص امام زمان بفرستد برای این مردم جنگلهای آمازون و امثال آن، چهار تا کرامت هم داشته باشد مردم را جذب کند به دین، خب چرا اینکار را نکرد؟ این قاعده لطف به این شکل مورد قبول ما نیست. ما برای خدا نمی توانیم تعیین تکلیف بکنیم که خدایا لازم است تو به ما لطف بکنی. کجا لازم است خدا به ما لطف بکند؟! هر چه هست تفضل است از جناب او. تفضل است و مقدار تفضل را هم خودش تعیین می کند.

پس قاعده لطف به این شکل ما مورد قبولمان نیست.

برهان حکمت هم که گفته شود که خلاف حکمت است که خدا حکم شرعی جعل نکند برای زجر مردم از کارهای قبیح، این اول الکلام است. خب مصالح را عقل ما تشخیص نمی دهد. عرض کردم اگر بخواهیم مصلحت را بر اساس عقل ناقص خودمان تنظیم کنیم واقعا در این دنیای وانفسا خدا می فرستاد یک شخصی را در ژاپن یک شخصی را در چین یک شخصی را در تایلند، حالا ما به نور ولایت اهل بیت منوریم والحمد لله علی ذلک، اما آنها که اصلا هر چه نماینده هم از حوزه علمیه می رود معجزه که ندارد، اول باید زبان یاد بگیرد بعدش هم چه جور بخواهد اینها را هدایت بکند خدا می داند. خب یکی را می فرستادند یک شق القمری می کند یک کار می کردند آنها جذب می شدند، چرا نکرد؟ فقط این معجزه ها برای زمان قدیم بوده است؟ اگر بحث تفضل نباشد واقعا آدم نمی تواند حل کند این مسائل را.

پس اولا شاید خدا شاید به این مقدار خواسته تفضل کند. که به مردم عقل داده است، بک اعاقب و بک اصیب، عقل اولین مخلوق خداست، عقل داده عقل درک می کند قبیح بودن ظلم را، خدا هم شاید به همین مقدار گفته اکتفا می کنیم. هذا اولا.

ثانیا: ما قبول نداریم که به ارتکاب قبیح خدا نمی تواند عقاب بکند. چرا نمی تواند عقاب بکند؟ مولا بر ارتکاب قبیح ولو هتک حرمت مولا نباشد عقاب تأدیبی یقینا می تواند بکند عقاب مجازاتی هم مولای حقیقی بعید نیست بتواند بکند که چرا کار قبیح کردید. عقل به مولای حقیقی نمی گوید ظلم است که شما قبل از اینکه پیامبر بفرستی یک امتی آمدند مشرک بودند حالا می خواهی ببری جهنم. عقل همچنین چیزی نمی گوید، خدا می گوید به آنها عقل دادم، بهترین نعمت را به آنها دادم، فکر نکردند که این بتها قابل پرستش نیستند، و أن اعبدونی هذا صراط مستقیم، عقاب واقعا قبیح است؟ قطعا قبیح نیست. اینکه و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا، این دلیل بر این نمی شود که اگر قبل از بعث رسول خدا عذاب می کرد ظلم بود. متأسفانه آقای خوئی هم وقتی به این آیه می رسد در اصول، می گوید این آیه مفادش این است که شأن ما نیست که قبل از بعث رسول عذاب کنیم، یعنی عذاب کردن قبل از بعث رسول ظلم است. نه آقا! کجا ظلم است، شأن ما نیست یعنی با تفضل ما نمی سازد. وانگهی این آیه مربوط به عذاب دنیوی است، وما کنا معذبین، ما تا حالا که امتهای گذشته را عذاب کردیم ولقد اهلکنا کذا وکذا، این اهلکنا این را بدانید که ما نابود نکردیم عذاب نکردیم هیچ امتی را قبل از بعث رسول. بحث عذاب اخروی نیست. عذاب اخروی کی می گوید که بدون بعث رسول عذاب اخروی نمی شود کرد و یا خدا نمی کند بخاطر مشرک بودن مردم؟ حالا عذاب نکند تفضل کرده، تفضل خدا که نباید موجب این باشد که ما سطح توقعمان برود بالا بگوئیم اصلا خدا قبیح بود این کار را بکند. کجا قبیح بود.

اما لیهلک من هلک عن بینة، اولا خدا فرموده هدف ما این است که هر کس نابود شد از روی آگاهی نابود بشود، هدف ما این است، خود خدا فرموده هدف ما این است. عقل ما این را نمی فهمد که بینه شرعیه باید باشد، بینه عقلیه که هست، إن لله علی الناس حجتین حجة ظاهرة وحجة باطنة، اما الحجة الباطنة فهی العقول واما الحجة الظاهرة فهی الانبیاء والرسل. منتهی خدا فرموده نه ما هدفمان این است که بینه شرعیه هم باشد. بله خدا خودش فرموده ما که منکر نیستیم، ما که قبول کردیم. ما می گوئیم قاعده ملازمه بدون ضم این ضمائم که خدا هدفش این است که در هر واقعه ای حکم شرعی داشته باشد و مردم با حکم شرعی او مبنعث ومنزجر بشوند، اگر نبود این ادله ما قاعده ملازمه را نمی فهمیدیم.

سؤال وجواب: اصلا راجع به اصل اساسی دین، نثلا حرمت شرک، واقعا خدا شرک را حرام شرعی کرده؟ وجوب معرفت خدا و وجوب ایمان به خدا، کی می گوید اینها شرعا واجب است؟ اصلا ایمان به خدا عقلا ممکن است واجب باشد. شرعا هم مناسب نیست که خدا بگوید من دستور می دهم که مرا به عنوان خدا بپذیرید. آن عقلت هست که می گوید خدا را باید به عنوان خدا بپذیری. اصلا اینکه دستور شرعی بدهد خداوند که من دستور می دهم که مرا به عنوان خدا بپذیرید مرا تلاش کنید بشناسید این روشن نیست اصلا وجوب شرعی داشته باشد، چون عرفی نیست، شاید عقلائی نباشد وجوب شرعی آن.

پس بعد از ضمیمه اینکه لکل واقعة حکم شرعی، بله آنوقت می شود قاعده ملازمه را پذیرفت، به این نحو که می گوئیم خیانت در امانت قبیح هست، پس شارع در مورد خیانت در امانت هم که لکل واقعة حکم می گوید حکم شرعی دارد، این حکم شرعی چیست؟ یا باید اباحه باشد و یا حرمت. اباحه که قبیح است اباحة الظلم والقبیح، پس یتعین که حرام باشد شرعا.

خب این استدلال خوب است، ولی جائی این استدلال خوب است که آن قبیح، قبیح عقلی تنجیزی باشد. بعضی از قبیح ها قبیح عقلائی اند، اکثر قبیح ها قبیح عقلائی هستند ولذا قابل تخصیص هستند. عصب یعنی تصرف در مال غیر بدون اذنه، خب این قبیح عقلی نیست. شاهدش این است که شارع اکل ماره را استثناء کرده با اینکه تصرف در مال غیر بدون اذنش هست دیگر. حالا واژه غصب که می گوئیم شما از غاصب یک آدم جانی راهزن به ذهنتان می آید، نه غاصب یعنی من تصرف فی مال غیره بدون اذنه. خب این حرام است مطلقا؟ نه، اکل ماره حلال است. مشهور می گویند اخذ مال کافر غیر ذمی یعنی کافر حربی (کافر حربی لازم نیست در حال جنگ بالفعل باشد با مسلمین، بلکه کافری است که ولی امر مسلمین با این کفار پیمان نبسته است و اینها هم به ظن امان در کشور اسلامی وارد نشده اند، پس نه معاهد هستند ونه مستأمن. ذمی هم نباشد، ذمی مخصوص اهل کتاب است که شرائط ذمه را بپذیرند، شرائط ذمه هم آنقدر سخت است که حتی یؤتوا الجزیة عن ید و هم صاغرون، که ممکن است خیلی ها بگویند ما مرگ را می پذیریم اما ذلت ذمی شدن را که به نظر آنها ذلت است نمی پذیریم. آن هم هر کافری نمی تواند ذمی بشود. بودائی و بهائی و هندو که نمی توانند ذمی باشند. به آنها گفته می شود که یا مسلمان بشو و یا کافر ذمی هستی، خب مگر به این آسانی مردم مسلمان می شوند. مگر شما به این آسانی کافر می شوید نعوذ بالله که آنها به این آسانی مسلمان بشوند. آن پیرمرد ما که وقتی به او حرفی بزنند که گفتند تو خدا را قبول داری گفت بله، گفتند اگر کسی بگوید خدا نیست به او چه می گوئی؟ گفت با همین بیل می زنم او را می کشم، خب مسلمانهای ما خیلی هایشان اینجوری هستند، خب همین حالت در کفار هم هست. آنهایی که تحقیق نمی کنند این است دیگر. خیلی ها تحقیق نمی کنند چه در مسلمین و چه در کفار. همه که نمی توانند ذمی بشوند. و الان هم که اصلا ذمی وجود ندارد، اصلا الان در ایران هم ما کافر ذمی نداریم. این که می گویند کافر یهودی ذمی مسیحی ذمی مجوسی ذکی دیه اش هشت صدم دیه مسلم است یعنی 800 درهم است در حالی که دیه مسلم 1000 درهم است، خب این مربوط به کافر ذمی است، این کفار که ذمی هم نیستند، معاهد هستند اگر معاهد هم باشند، یا به ظن امان داخل شده اند، از نظر فقهی که اینها ظاهرا دیه ندارند، حالا به عنوان امر حکومتی که ولی امر مسلمین مصلحت بداند حکم کند آن بحث دیگری است آن می شود حکم حکومتی، اما از نظر فقهی اینجور است) حالا عرض من این است که شارع راجع به کافری که حربی است که حربی را هم معنا کردیم که لیس بذمی ولا معاهد و لا مستأمن، فرموده اموال اینها را طبق نظر مشهور که لم یخالف فیه الا الشاذ جدا، می گویند جائز است غصب اموال کفار به عنوان اولی. نهب اموال کفار. حالا به عنوان ثانوی می گویند این موجب وهن مسلمین هست این کار را نکنید، خب عنوان ثانوی است. حالا اگر کسی بگوید ما اسممان را عوض می کنیم اسممان را هم یک جوری می گذاریم که مردم نفهمند ما مسلمان هستیم می رویم اموال کفار را نهب و غصب می کنیم. آقای سیستانی هم یک راهی درست کرده فرموده اگر با ویزا وارد این کشورهای غیر اسلامی بشوی شرط ضمن العقد این است که با اینها قرارداد می بندی که اموالتان را برخلاف قانون من نمی گیرم. حالا یکی می گوید من بی ویزا و قاچاق وارد می شوم، مرز ارمنستان خیلی کنترل نمی شود قاچاق وارد ارمنستان می شویم، مشهور گفته اند به عنوان اولی عصب این اموال کفار جائز است.

پس معلوم می شود قبح عصب قبح عقلائی است، والا قبح عقلی که قابل تخصیص نیست حکم عقل قابل تخصیص نیست. بسیاری از احکام همین است. حالا دیگر ما نمی رویم به احکام بالاتر که شما به ما اشکال بکنید.

پس باید گفت قبح عقلائی قابل رد است. می ماند قبح عقلی. قبح عقلی هم دو جور است:

یکی قبح عقلی تعلیقی، یعنی عقل می گوید قبیح است مادامی که شارع ترخیص ندهد در ارتکاب. حالا مثال اصولی اش مخالفت احتمالیه علم اجمالی قبحش تعلیقی واقتضائی است، قبیح است عقلا ما لم یرخص الشارع. خیلی از قبح های عقلی قبح های تعلیقی است.

فقط قبیح عقلی تنجیزی است که بعد از ترخیص شارع هم عقل می گوید هنوز هم قبیح است هنوز ظلم است. مثل اینکه یک آدم عاجزی را بگوئیم پرواز کن به آسمان والا تو را عذاب می کنم. او هم می گوید آخه من چه جور پرواز کنم به آسمان؟ می گوید نکن ولی من تو را عذابت می کنم. یک مثال اینجوری پیدا کردیم برای قبح عقلی تنجیزی. خب معلوم است شارع اینجاها موقف دارد، لکل واقعة حکم، اباحه که نمی تواند باشد باید حرمت باشد.

آنوقت این اشکال پیش می آید که قبح تجری هم قبح عقلی تنجیزی است، لکل واقعة حکم شارع حلال که نمی تواند بکند تجری را که شارع بیاید ظلم و هتک را تجویز کند واقدام علی العصیان را مباح کند. پس کشف می شود که حرام است.

ببینیم آیا این بیان تمام است یا نه، انشاء الله روز شنبه. شنبه وچهارشنبه بحث هست.

جلسه 597

شنبه 27/01/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در حرمت تجری بود بر اساس قاعده ملازمه. گفته شده بود که قبح تجری مستلزم حرمت شرعیه آن هست طبق قانون کل ما حکم به العقل حکم به الشرع. مرحوم میرزای شیرازی فرمود قاعده ملازمه در حکم عقل در سلسله علل احکام تمام هست اما در حکم عقل در مرحله امتثال که سلسله معالیل احکام هست قاعده ملازمه تمام نیست.

ما عرض کردیم اگر نبود دلیلی که می گفت هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست، ما قاعده ملازمه را حتی در سلسله علل احکام نمی پذیرفتیم. چه اشکالی داشت که شارع خیانت در امانت را مثلا حرام نکند واگذار کند به حکم عقل. وحتی می توانست عقاب هم بکند مردم را بخاطر اینکه چرا این فعل قبیح را مرتکب شدید. مجبور نبود شارع تحریم مولوی بکند.

ممکن است شما بگوئید مهم جعل حرمت نیست تا گفته بشود که شارع ملزمی ندارد جعل حرمت بکند. مهم روح حرمت است که بغض مولاست. بغض مولا امر انشاءی و جعلی نیست، مولا اگر حکیم باشد نمی تواند نسبت به قبیح بغض نداشته باشد. راضی به فعل قبیح باشد. انسان وقتی ملتفت می شود به یک فعلی یا راضی است به انجام شدن آن فعل، ویا راضی نیست. ارتفاع نقیضین که محال است. خداوند متعال نسبت به تجری مثلا یا راضی است به تجری یا راضی نیست. اگر بگوئیم راضی است به تجری، معنایش این است که مولای حکیم راضی شده است به ارتکاب قبیح. این محال است و منافات با حکمت او دارد. پس راضی نیست به فعل قبیح از جمله تجری. عقل می گوید کاری که مولا راضی به انجامش نیست نباید انجام بدهید. این نقض غرض مولاست. همانطور که امتثال تکلیف مولا لازم است تحصیل غرض مولا هم لازم نیست. اصلا انشاء مثلا حرمت مهم نیست. شخصی به یک مولای عرفی می گوید یک میلیون تومان به تو می دهم اگر انشاء کنی حرمت شرب تتن را. مولا هم هیچ بغضی ندارد نسبت به شرب تتن وفقط برای اینکه این پول را بگیرد به فقراء کمک کند می گوید باشد جعل حرمت برای شرب تتن می کنم.

مکلفین که لازم نیست امتثال کنند این تکلیفی را که مولا به ملام وصول به جائزه این حکم را جعل کرده است. چه ارزشی دارد؟ انشاء حرمت بدون پشتوانه آن روح حرمت که تعلق غرض مولاست به ترک این فعل وعدم رضایت مولاست به انجام دادن این فعل، پس اصلا لزوم اطاعت و قبح عصیان دائر مدار همین روح است که عبارت است تعلق غرض مولا. در روح حرمت، روح حرمت عبارت است از عدم رضایت مولا به این فعل.

خب از مولا سؤال می کنیم راضی است به ارتکاب تجری، که قبح تجری در سلسله معالیل احکام است، یا راضی است به ارتکاب خیانت در امانت که مثالی است برای حکم عقل در سلسله علل احکام. اگر بگوئید راضی است، که می شود رضایت حکیم به ارتکاب قبیح تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا، پس باید بگوئید راضی نیست به ارتکاب قبیح، وهذا هو روح الحرمة. مهم این روح است، واین روح با قاعده ملازمه اثبات می شود و مشکلی نداریم.

سؤال وجواب: اصلا تبعیت از حکم مولا به دلیل عقل است، عقل می گوید عقلاء می گویند مهم امتثال غرض مولاست، اگر عبد بداند که مولا غرض لزومی اش تعلق گرفته است به اینکه پسرش را که در حال غرق شدن است نجات بدهیم، ولی مولا خواب است ملتفت نشده به غرق شدن فرزندش، امر نکرده به انقاذ ابنش، آیا عقل وعقلاء ملزم نمی دانند این عبد را که برو پسر مولا را انقاذ کن چون می دانی مولا غرض لزومی دارد در انقاذ ابنش. مهم این علم به غرض لزومی مولاست که موضوع است برای لزوم اطاعت عقلا و عقلاءا. خب گفته می شود که در مواردی که عقل حکم می کند به قبح، اینجا درست است که انشاء حرمت را ما نمی توانیم کشف کنیم مگر با ضمیمه کردن اینکه لاتخلو واقعة من حکم شرعی، اما روح حکم را می توانیم بدون ضمیمه کردن این قاعده لاتخلو واقعة من حکم درست کنیم. ولذا گفته می شود که در تجری هم ما روح حرمت را قائل می شویم. حالا انشاء حرمت مهم نیست، آثار عقلیه و شرعیه بار می شود بر روح حرمت. همان عدم رضایت مولا به فعل عبد. انشاء حرمت که یک لقلقه انشاء واعتبار است مهم نیست.

در جواب از این اشکال که اشکال قابل توجهی هست ومن ندیده ام در کلمات به این اشکال توجه بشود، آن چیزی که به نظر ما می آید این است که بگوئیم مولا ممکن است بغض مولوی نداشته باشد نسبت به قبیح. بله درک می کند که تجری قبیح است. درک می کند. اما بگوید من می خواهم که مکلف تجری نکند یعنی همان طلب نفسانی همان غرض لزومی نفسانی نسبت به ترک تجری، نه این دلیل ندارد. مولا اینکه می گوئید نمی تواند راضی بشود به ارتکاب قبیح درست است، نمی تواند راضی بشود، اما هر عدم رضایت به فعلی روح حرمت نیست. هر عدم رضایتی روح حرمت نیست. گرگی که ولیی از اولیاء الله را می درد خدا راضی است به فعل او؟ البته رضای تکوینی دارد چون هر چیزی بازگشتش به خداست، خدا بود که این قدرت را در گرگ قرار داد که این ولی خدا را بدرد. این می شود اراده تکوینیه و رضای تکوینی. او که محل بحث نیست. اما رضای تشریعی، یعنی مولا راضی است می گوید من اذن می دهم و راضی هستم به این کار؟ اینکه نیست، رضای تشریعی نیست. اما عدم رضای تشریعی کافی است برای انتزاع روح حرمت؟ روح حرمت نیست روح کراهت هم نیستب به قول شما. پس روح حرمت صرف عدم رضایت نیست، بلکه یک امر وجودی است، یعنی مولا تعلق گرفته است در نفسش طلب نفسانی نسبت به ترک تجری، آنوقت می شود روح حرمت. مولا در نفسش طلب بکند بخواهد که ما تجری نکنیم. ممکن است مولا بگوید نه، من نیازی نیست که بخواهم مردم تجری را ترک کنند. من هم مثل همه درک می کنم قبح تجری را و صحت عقاب بر تجری را، اما روح حرمتی در کار نیست. روح حرمت بغض نیست، روح حرمت قیام طلب نفسانی است نسبت به ترک یک فعل، در نفس مولا قائم می شود طلب، طلب نفسانی نه طلب انشائی، طلب نفسانی یعنی همان چیزی که شما گاهی می خواهید فرزندتان آب بیاورد اما پیدایش نمی کنید به او بگوئید، امکان تکلم ندارید، اما در نفستان آن حالت هست که می خواهید فرزندتان آب بیاورد. همان مولایی که خواب بود در نفسش طلب نفسانی ارتکازی هست که اگر ملتفت بشود که پسرش دارد غرق می شود می خواهد، ولو به لفظ وزیان چیزی نگوید، اما در دلش تعلق گرفته است طلب نفسانی نسبت به انقاذ فرزندش. این می شود روح حرمت. والا ما قبلا هم عرض کرده ایم روح حرمت بغض نیست. در تزاحم افسد به فاسد که مولا می بیند عبدش دارد می افتد یا باید بیفتد روی آن کوزه عتیقه گران قیمت یا باید بیفتد روی پسر مولا، هر کدام بشود مولا چند روز ناراحت است، اما به عبدش می گوید تو که مجبوری و پایت لیز خورده داری می افتی تلاش کن خودت را ببر به سمت کوزه عتیقه او بشکند، مال دنیا ارزش ندارد. خیلی هم ناراحت است اما چون جان پسرش مطرح است دفع افسد به فاسد می کند. خب مولا بغض ندارد نسبت به شکسته شدن این کوزه؟ قطعا بغض دارد. خوشحال می شود؟ ابدا، ناراحت می شود، اما دفع افسد چون هست امر می کند به ارتکاب این فاسد مقدمة لترک الافسد. در این مثال بغض هست اما روح حرمت نیست.

ما مثال می زدیم می گفتیم گاهی یک مولایی هست دستهایش را بسته اند، یک زنی می آید می خواهد معالجه کند این مولا را، آستین مولا را بالا می زند می خواهد نبض مولا را بگیرد فشار خونش چند است، ممکن است آمپول تزریق کند، خب مولای عرفی ولو خیلی هم متدین است اما خوشش می آید. یعنی لازم نیست مولا فرض کنید، هر انسانی خوشش می آید. اما می گوید من وظیفه دارم نهی از منکر بکنم، می گوید خانم لطفا شما برو یک پرستار مرد بیاید. اگر بگوید پرستار مرد نیست و بگوید ما برای این کارها پرستار مرد نداریم و قبول نکند حرف این آقا را، خب این آقا می گوید ما وظیفه مان را انجام دادیم ما نهی از منکر کردیم، او هم مشغول می شود این آقا را معالجه کردن، این هم خداییش خوشش می آید هیچ وقت هم نمی شود او را مؤاخذه کرد که چرا خوشت آمد، خب خوشش می آید خدا اینجور خلقش کرده است، هیچ بغض ندارد نسبت به این فعل، نه نسبت به این فعل بغض دارد و نه نسبت به فاعل این فعل، ولکن وظیفه اش هست که نهی از منکر بکند. خب روح نهی چیست؟ اگر روح نهی بغض فعل است اینکه بغض ندارد نسبت به این فعل.

سؤال وجواب: بحث در این است که روح حرمت بغض به فعل نیست. خب مولای حقیقی هم در موارد دفع افسد به فاسد امر می کند به دفع افسد به وسیله فاسد. حالا این مثال شخص بیمار را به عنوان یک مثال عرفی زدیم برای اینکه روشن بشود که روح نهی کراهت و بغض نسبت به فعل نیست. نه اینکه این نهی صوری است، نه، نهی حقیقی می کند، نهی از منکر می کند ولکن بغض نسبت به فعل ندارد. این روح حرمت که عبارت است از آن طلب نفسانی نسبت به ترک این فعل، بله این حالت در نفس این آقا هست. پس روح حرمت بغض نیست. روح حرمت طلب نفسانی است نسبت به ترک یک فعل. تعلق غرض لزومی است نسبت به ترک یک فعل. ما دلیل نداریم که خدا که درک می کند قبح تجری را، حتما باید در ذات مقدسش طلبی باشد نسبت به ترک تجری.

این عبارت که ما گفتیم مولا بما هو مولا بغض ندارد بما هو مدرک للحسن والقبح العقلیین بغض دارد لا بما هو مولا مقصودمان این است. مقصودمان این است که روح حرمت بغض مولوی یعنی همان طلب نفسانی نسبت به ترک فعل و تعلق غرض لزومی نسبت به ترک فعل، نه، این روح است، واین روح دلیل نداریم که در موارد تجری حتی در موارد خیانت در امانت اگر نبود که لاتخلو واقعة من حکم می گفتیم ما دلیلی نداریم همچنین حالتی در نفس مولا هست. بله مولا درک می کند قبح این فعل را مثل اینکه همه درک می کنند.

سؤال وجواب: در اینکه در تجری عقل دستور می دهد به ترک تجری که بحثی نیست از باب اینکه قبیح است. کلام در این است که روح حرمت که مبغوضیت مولویه تجری هست وجود دارد در موارد تجری؟ بحث در این است. یا مثلا روح وجوب در موارد لزوم احتیاط در اطراف علم اجمالی وجود دارد؟ بله مولا درک می کند لزوم احتیاط را و قبح مخالفت احتمالیه علم اجمالی را، مولا این را درک می کند همانطور که بقیه درک می کنند. اما بما هو مولا تعلق گرفته غرض لزومی اش به احتیاط کردن مکلف در اطراف علم اجمالی؟ این دلیل ندارد.

سؤال وجواب: مثلا مانع این است که نیازی به حرمت نیست، چون روح حرمت فعل اختیاری مولاست، همان تعلق طلب در نفس مولا نسبت به ترک تجری فعل اختیاری مولاست، خب ممکن است مولا ببیند که نیازی نیست و ملزمی نیست که در تجری حرمت جعل بشود یا روح حرمت وجود داشته باشد.

سؤال وجواب: چه می دانیم شاید تجری قبیح هم نبود خدا حرام نمی کرد، حالا هم که قبیح است می گوید قبیح است، ما بنا نداریم تجری را حرام بکنیم، ملزمی نمی بینیم که تجری را حرام کنیم لا انشاءا و لا روحا.

ممکن است شما در اینجا بفرمائید که بسیار خوب، می گوئید ضم ضمیمه کنیم آن قاعده ای را که لاتخلو واقعة من حکم تا قاعده ملازمه درست بشود، خب ضم ضمیمه می کنیم، روایات که داریم ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة، خب می گوئیم هل التجری شیء أم لیس بشیء؟ التجری شیء. خب ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة اسلام نظرش راجع به تجری چیست؟ می گوئیم اسلام راجع به تجری نظری ندارد، عقل است که نظر داده است، اسلام راجع به تجری هیچ موقفی نه موقف ایجابی نه موقف سلبی هیچ موقفی اتخاذ نکرده، خب این خلاف ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة است.

این اشکال هم عرض کردم با اینکه ما در کلمات ندیدیم ولی مناسب بود که این مطالب مطرح می شد، چون بحث های مهمی هست.

نتیجه می گیریم که این تفصیل میرزای شیرازی بین حکم عقل در سلسله علل احکام و حکم عقل در سلسله معالیل احکام تفصیل غامضی می شود که وجهش روشن نیست. خب اگر نظر دارید به لاتخلو واقعة من الحکم خب مستشکل می گوید تجری هم واقعة من الوقایع، حکم شرعی اش چیست.

سؤال وجواب: من من شیء الا وفیه کتاب أو سنة یعنی حکم شرعی. یک جا مقید عقلی داریم مثلا مشهور می گویند تکلیف ناسی غیر معقول است، خب مقید عقلی داریم، آن هم رفع النسیان دارد. بله تکلیف ناسی مقید عقلی دارد که وجود ندارد تکلیف ناسی، اما ایمان به خدا هم اگر مستهجن نباشد از نظر عقلائی امر مولوی خدا که باید به من ایمان بیاورید ملتزم می شویم که شرعا معرفت خدا وایمان به خدا واجب مولوی است هیچ محذور عقلی ندارد که خدا واجب کند معرفت خودش را بر مردم، بگوید همه شما دستور دارید از طرف من که بیائید مرا بشناسید. مستهجن عقلائی است، بله چون استهجان عقلائی دارد خدا به کسانی که هنوز او را قبول ندارند امر کند بیائید مرا بپذیرید و قبول کنید به خدئی و به من ایمان بیاورید و معرفت پیدا کنید، این از نظر عقلائی غیر معقول است و شاید بگوئیم مستهجن است، این می شود مقید این اطلاقات. اما جائی که این اطلاقات مقید ندارد چرا ملتزم نشویم.

جوابی که از این اشکال داده می شود این است که که گفته بشود که ما من شیء الا و فیه کتاب أو سنة خب این نظر دارد به عناوین اولیه. در تجری عنوان اولی شرب الماء است به اعتقاد أنه خمر، خب این شرب الماء به عنوان اولی حکم دارد حلالٌ، پس هذا شیء حکمه الحلیة به عنوان شرب ماء. لازم نیست به عنوان ثانوی تجری هم حکم داشته باشد.

این یک بیان که گفته می شود قدر متیقن از این روایاتی که می گوید ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة اشیاء هستند ولو بعناوینها الاولیة. چون معنایش این نیست که هر شیئی به تمام عناوین متصوره آن حکم دارد. نه، به عنوان اولی حکم دارد، لازم نیست به تمام عناوین اولیه و ثانویه شارع حکم جعل کند.

اقول: این بیان تمام نیست. برای اینکه خیلی از عناوین عناوین ثانویه است مثل غصب، عنوان اولی در غصب چیست؟ شرب الماء، ولی چون مال غیر است عنوان ثانوی غصب بر او منطبق است. بگوئیم خب لازم نیست خدا راجع به غصب نظر خاصی داشته باشد؟ خب ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة یکی از آنها هم غصب است. یا ایذاء مؤمن، آقا نیمه شب بلند می شود بقیه خوابند این با صدای بلند دعای ابوحمزه ثمالی می خواند و اشک می ریزد، این اشکال دارد این ایذاء مؤمن است، برو در یک اتاق خلوت دعای ابوحمزه بخوان. حتی نماز شب به صدای بلند اگر موجب ایذاء بشود حرام است. بله اذان آن هم فقط اذان نه مناجات قبل از اذان و قرآن خواندن قبل از اذان بله به مقدار اذان ما مجازیم اذان بگوئیم ولو ایذاء بشوند همسایه ها، البته آن هم باید خارج از حد متعارف نباشد. اما کارهای دیگر ایذاء مؤمن حرام است.

یا جلوی یک عالم شخصی پاهایش را دراز کند، به عنوان اولی پا دراز کردن است، اما به عنوان هتک یک عالم خب ما من شیء الا و فیه کتاب أو سنة، چرا ما منحصر کنیم ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة را به عناوین اولیه؟ خیلی از عناوین عناوین ثانویه اند، خب تجری هم یکی از اینهاست.

پس این بیان که ما بیائیم بگوئیم ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة اختصاص دارد به عناوین اولیه درست نیست، بلکه در عناوین ثانویه هم این بیان می اید.

از طرف دیگر ما سؤال می کنیم می گوئیم همان عناوین اولیه که می گوئید حکم دارد، شرب الماء در حال تجری حلال است یا حرام؟ البته یعنی حلال فعلی، والا حلال شأنی وحلال حیثی که مهم نیست، از حیث اینکه شرب الماء است حلال است، نه شما بفرمائید بالاخره در حال تجری این شرب الماء حلال است ارتکابش یا حرام؟ شما نمی توانید بگوئید حلال فعلی است با توجه به طروّ عنوان ثانوی تجری. خب حکم فعلی این شرب الماء چی شد؟ همان عنوان اولی حکم فعلی اش چی شد؟ حکم شأنی وحیثی که مهم نیست، مهم حکم فعلی است که مولا در این رابطه حکم فعلی داشته باشد. والا حکم انشائی و شأنی و حیثی که مشکل گشا نیست. ظاهر روایاتی که می گوید ما من واقعة الا وفیه کتاب أو سنة این است که حکم فعلی دارد.

پس این بیان که بیائیم بگوئیم تفصیل می دهیم بین عناوین اولیه و ثانویه و در مورد تجری مثل شرب الماء باعتقاد انه خمر همینکه شرب الماء حلال بود کافی است در اینکه ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة این درست نیست.

سؤال وجواب: نیت شرب الخمر که عنوان اولی این فعل نیست، عنوان اولی این فعل شرب الماء هست، این شرب الماء می خواهیم ببینیم در این حال تجری حلال فعلی است؟ خب نمی شود گفت حلال فعلی است. حلال شأنی است؟ خب این خلاف ظاهر این روایات است که هر واقعه ای حکم فعلی دارد.

جواب دیگری که داده می شود که این جواب به نظر ما می آید، این است که: قبول است که تجری واقعة من الوقائع حکم دارد، اما کی گفته حکمش حکم نفسی واقعی است؟ حکم طریقی است. تجری حرام طریقی است، هر واقعه ای شارع راجع به او نظر داده خب نظر شارع دو نوع است، نظر واقعی نظر ظاهری، حکم واقعی حکم ظاهری، مثلا احتیاط در اطراف علم اجمالی عقلا لازم است، ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة هم می گوید شارع هم به احتیاط نظر دارد. خب نظر دارد، اما واجب کرده است احتیاط را به عنوان واجب نفسی؟ نه به عنوان واجب طریقی، دیگر نوع وجوب را که مشخص نکرده است این ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة. یا تجری حرام، قبول، اما حرام نفسی است؟ کسانی که می گویند تجری حرام است می گویند حرام نفسی است نه حرام طریقی. حرام طریقی خب هر مخالفت حجتی حرام طریقی است، ترک تعلم هم حرام طریقی است اما حرام نفسی نیست، احکام حرمت نفسیه را ندارد. بله تجری حکم دارد قبول، اگر می تواند حکم داشته باشد حکم دارد، اما کی می گوید حکمش حکم نفسی واقعی است؟ حکم طریقی باشد.

این جوابی است که به نظر ما قابل قبول است.

سؤال وجواب: بنا شد ما به ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة تمسک کنیم بگوئیم پس شارع نسبت به تجری موقف دارد. جواب دارد این است که بله موقف دارد اما کی می گوید موقفش حکم نفسی است، خب حکم طریقی باشد. قبح تجری از نظر عقل نفسی است، درست، اما کی می گوید شارع که ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة گفته و طبق این بیان باید بگوئیم که تجری هم حکم دارد آن حکمی که شارع برای تجری قرار داده حکم نفسی باشد؟ نه، می تواند حکم طریقی باشد. اما اینکه بیاید بگوید تجری حرام نیست نه.

سؤال وجواب: موقف سلبی که معنایش این نیست، موقف سلبی یعنی وقتی می گوید حرام نیست یعنی حلال است می توانید انجام بدهید. موقف سلبی یعنی لم یحرم لا اهمالا بل عن موقف، حرام نکرد این شرب تتن را اما نه از روی اهمال، بلکه از روی رضای به فعل، این می شود موقف سلبی. خب اینجا که اینجور نیست که بگوئیم تجری را حرام نکرد بخاطر رضای به تجری، نه، بلکه حرام کرد حرام طریقی.

وجه دیگری که ممکن است مطرح بشود که محال است در قبح تجری، قبح تجری مستتبع حرمت شرعیه باشد. وقتی محال شد حالا ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة هم داشته باشیم، خب مقید لبی داریم که محال است تحریم تجری، تمسک به لزوم تسلسل یا لغویت تحریم تجری است که انشاءالله روز چهارشنبه بررسی می کنیم.

جلسه 598

چهارشنبه 31/01/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

یکی از وجوهی که ذکر شده برای امتناع حرمت تجری، این است که گفته شده است: حرمت تجری مستلزم تسلسل هست. چرا؟ برای اینکه اگر بخواهند خصوص تجری در مقابل عصیان را تحریم کنند بگویند التجری فی مورد مخالفة القطع للواقع حرام، این حکم لغو است، چون هیچ متجری ای قطع خودش را مخالف واقع نمی بیند، در هنگام تجری قاطع جازم هست به اینکه قطعش مطابق با واقع است. پس لغو است بیایند بگویند حرام است تجری در موردی که قطع مخالف واقع است، چون این حکم قابل وصول به مکلف نیست. مکلفی که هیچگاه خودش را داخل در یک خطاب نبیند جعل این خطاب لغو است. هیچ مکلفی در هگام تجری به مخالفت قطع خودش را مصداق متجری به مخالفت قطع نمی بیند، چون می گوید من عاصی هستم و نه متجری.

علاوه بر اینکه مرحوم آقای خوئی فرموده است: ملاک تحریم تجری هتک حرمت مولاست، پس چه وجهی دارد بیایند خصوص این تجری در مقابل عصیان را بگویند حرام است؟ راه منحصر می شود به اینکه بگویند مطلق تجری و تجری بالمعنی الاعم اعم از جائی که قطع موافق واقع است که نامش عصیان است یا قطع مخالف واقع است که نامش تجری بالمعنی الاخص است. بگویند مطلق تجری و مطلق جرأت بر مولا به مخالفت قطع به تکلیف حرام است، این لازمه اش این است که تسلسل پیش بیاید. چرا؟ برای اینکه شبیه آن چیزی می شود که در تحریم عصیان مطرح شده است، گفته اند که: اگر شارع بیاید بگوید که چون عقل تقبیح می کند عصیان را، من هم می خواهم عصیان را حرام بکنم. اول گفت که یحرم الکذب، بعد عقل گفت عصیان این تحریم کذب قبیح است، اگر کسی دروغ بگوید بعد از اینکه شارع گفت یحرم الکذب، می شود عصیان، عصیان قبیح است. حالا شارع هم دلش بخواهد که بر اساس این حکم عقل به قبح عصیان حک مشرعی جعل کند بگوید یحرم العصیان شرعا. تا این را بگوید تسلسل لازم می آید. چرا؟ برای اینکه عقل که بیکار ننشسته، می گوید جناب شارع تا حالا شما یک حکم داشتی می گفتی یحرم الکذب، ما هم یک قبح عصیان داشتیم، حالا حکمت شد دو تا، یکی اینکه یحرم الکذب و دیگری اینکه یحرم العصیان. این مکلفی که دروغ می گوید هم دارد عصیان می کند یحرم الکذب را، وهم دارد عصیان می کند خطاب یحرم العصیان را. اینطور است دیگر. شارع اول گفت یحرم الکذب، بعد گفت یحرم عصیان النهی عن الکذب، خب کسی بعد از این دروغ بگوید هم مخالفت کرده یحرم الکذب را و هم مخالفت کرده یحرم عصیان النهی عن الکذب را. عقل می گوید خب من که حکم کردم به قبح مخالفت تکلیف مولا، حکم کردم به قبح عصیان مولا، برای من گه فرق نمی کند، مهم این است که مولا خطاب تکلیف دارد، من هم می گفتم قبیح است عصیان یحرم الکذب، و هم الان می گویم قبیح است عصیان یحرم العصیان. این حکم جدید عقل که می گوید قبیح است عصیان این خطاب یحرم العصیان، خب این هم اگر بخواهد مستتبع یک حکم شرعی جدید باشد که بگوید حالا که عقل گفت یقبح العصیان من هم می گویم یحرم العصیان شرعا. می شود سه تا خطاب، یحرم الکذب، یحرم عصیان هذا النهی عن الکذب، یحرم عصیان النهی عن العصیان. خب اینکه دیگر متوقف نمی شود به یک حدی، بلکه همینجور به حالت تسلسل جلو می رود.

ولذا بعضی ها گفته اند چون ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع در مرحله امتثال یه به تعبیر دیگر در سلسله معالیل حکم شرعی مستلزم تسلسل است ولذا ما قبول نمی کنیم ملازمه را بین حکم عقل و حکم شرع. فقط در مرحله علل احکام ملازمه را بین حکم عقل و حکم شرع قبول داریم چون مستلزم تسلسل نیست.

اقول: این مطلب به نظر ما ناتمام است. اولا محذور تسلسل در مقام محذور عقلی نیست، چرا؟ برای اینکه تسلسلی که محل است تسلسل در امور تکوینیه ای است که مترتبه فی الوجود هستند، یعنی تسلسل در علل وجود محال است. چرا؟ چون بازگشتش به وجود ممکنات است بدون واجب الوجود. اگر بنا بود تسلسل در علل وجود باشد می گویند شما را کی خلق کرده؟ پدرت، پدرت را کی خلق کرده؟ جدت، همنجور برویم جلو، حد یقف نداشته باشیم نرسیم به حضرت آدم که بگوئیم خب حضرت آدم را کی آفرید؟ جواب بشنویم خدا، و دیگر خدا را کسی نیافریده، چون واجب الوجود است اگر به مبدأ نرسیم تسلسل در علل وجود معنایش این است که این ممکنات موجود شدند بدون اینکه مبدأی داشته باشند که او واجب الوجود باشد. این ممکن الوجود خالقش یک ممکن الوجود دیگر است، آن ممکن الوجود دیگر هم خالقش ممکن الوجود دیگری است و هکذا یتسلسل. مثل صفرهایی که پشتوانه شان عدد نیست. شما یک بگذار بعد هر چه می خواهی صفر بنویس. اما وقتی که یک نمی گذاری هر چی صفر بنویسی که عدد نمی شود. (حالا این به عنوان یک مثال عرفی) بله این حرف متینی است. فقط تسلسلی که محال است تسلسل در علل تکوینی است، حتی تسلسل در معلولها محال نیست، خدا خلق می کند موجودهای متسلسل را، کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها لیذوقوا العذاب. کسانی که خلود در جهنم دارند و ظاهر خلود هم خلود حقیقی است نه بقاء طویل. خلود عرفی نیست، خلود عرفی مدت زیادی در یک جا بماند ممکن است بگویند خلود، این خلود مسامحی است، اما خلود به نظر دقی عرفی که ظاهر خالدین فیها است همان خلود عملی است. کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها، خب این تسلسل است دیگر. منتهی تسلسل در معالیل است، اینکه محال نیست، دلیلی هم بر استحاله اش نداریم.

سؤال وجواب: سیر نزولی به صورت بی نهایت به چه دلیل محال است؟ مبدأش بند به خداست، حالا منتهایش به جایی بند نشود و متوقف نشود چه اشکالی دارد؟

سؤال وجواب: شما اول فرض می کنید که محصور بین الحاصرین است بعد می گوئید اگر بخواهیم بگوئیم که غیر متناهی است محصور بین الحاصرین نمی شود. اول می گوئی روز است بعد می گوئی اگر بگوئیم شب است محال است. خب چرا می گوئی روز است؟ چرا می گوئی محصور بین الحاصرین است؟ از اول بگو محصور است از یک طرف یعنی از طرف مبدأ، اما از طرف منتهی محصور نیست. وهلم جرا. به بی نهایت همینجوری وجود افراد این معلول به بی نهایت مستمر باشد چه اشکالی دارد؟ محال پیش نمی آید.

سؤال وجواب: آقایان در اعداد توجیه کرده اند، آخه اعداد مشکلش این است که نه مبدأ دارد ونه منتهی. شما می توانید عدد منفی بگیرید. عدد منفی و عدد مثبت هر دو طرفش بی نهایت است، خب آن می گویند امر اعتباری است.

بله ما قبول داریم که در جعل احکام غیر متناهیه ولو محالی پیش نمی آید اما خلاف وجدان است لغو است، نه اینکه بگوئید التسلسل محال، اصلا تسلسل در امور اعتباریه که محال نیست. در امور تکوینیه آن هم عرض کردم در علل وجود تسلسل محال است، در امور اعتباریه که محال نیست، که بگوید حرمت کل عصیان. چه استحاله ای دارد؟ انحلال در مجعول. عملیة الجعل یکی است، حرمت کل عصیان، اما مجعول انحلالی است، یحرم الکذب موضوع است برای یک تحریم عصیان، تحریم عصیان اولی که موضوعش یحرم الکذب بود این تحریم عصیان این لاتکذب موضوع بشود برای یک تحریم عصیان دوم و هلم جرا، خب محذوری ندارد، ولی خلاف وجدان است چون لغو است.

اگر در جائی لغو نبود که محذوری پیش نمی آید.

ما می گوئیم آنی که لغو است عرفا، این است که بگویند یحرم العصیان. این لغو است. اما اگر بیایند در سائر احکام عقلیه در مرحله امتثال مثل وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی بگویند یجب الاحتیاط شرعا، این چه محذوری دارد؟ کجا مستلزم لغویت است؟ تشدید می شود حالت داعویت حکم عقل. مردم اگر به حکم عقلشان باشد ممکن است احتیاط نکنند در اطراف علم اجمالی. ولی وقتی شارع بیاید بگوید یجب الاحتیاط آنوقت از ترس شارع احتیاط بکنند، اینکه محذوری ندارد و لغو نمی شود.

در مورد تجری هم آن چیزی که شما می گوئید لغو است آن در مورد مخالفت قطع است، که بله ما هم قبول داریم. اگر بخواهند تجری در خصوص مخالفت قطع را حرام بکنند لغو است، چرا؟ برای اینکه شخص قاطع به اینکه مثلا این مایع خمر است و خوردن خمر حرام است، شخص قاطع خودش را عاصی می داند، خودش را متجری در مقابل عاصی نمی بیند. به این آقا بگویند تجری حرام است در مخالفت قطع این لغو است، لغو عقلائی است نه لغو عقلی. چرا لغو عقلی نیست؟ برای اینکه به قول حضرت امام چه اشکالی دارد که شارع بیاید بگوید حرام است شرب خمر وحرام است عصیان تحریم شرب خمر. لغو عقلی نیست. اثرش چیست؟ اثرش این است که شارع شارب الخمر را دو تا عقاب می کند. تا حالا یک عقاب می کرد چون فقط یک گناه کرده بود، حالا دو تا گناه کرده دو تا عقاب می کند، لغو عقلی نیست. واگر هم بیایند بگویند یحرم التجری بالمعنی الاعم، البته یحرم التجری بالمعنی الاخص لغو است چون هیچ کس خودش را متجری نمی داند، اما یحرم التجری بالمعنی الاعم که شامل عصیان هم بشود لغو عقلی نیست. اما لغو عقلائی است، یعنی از نظر عقلائی مستهجن است که مولا دو تا حکم جعل کند برای یک مطلب، یکی اینکه بگوید خوردن خمر حرام است و دیگر اینکه بگوید عصیان این امر حرام است. مثلا یک مولایی بگوید دستور می دهم آب بیاوری، دستور می دهم که این دستور اولم را اجراء کنی. این عقلائی نیست والا لغو عقلی نیست. عقلائی نیست چون مردم می گویند اگر آن دستور اولت کافی بود که عبد آب بیاورد فهو، والا اگر کافی نبود من دستور می دهم که دستور اولم را به آوردن آب امتثال کنی این استهجان عقلائی دارد. تکرار خطاب اشکال ندارد که بگوید جئنی بماء، او تکرار خطاب است، تکرار خطاب غیر از تعدد وجوب است، تعدد وجوب استهجان عقلائی دارد، که بگوید دو وجوب برای آوردن آب جعل کردم، یا بگوید دستور می دهم آب بیاوری دستور می دهم که از دستور من به آب آوردن اطاعت کنی، این استهجان عقلائی دارد. ما قبول داریم. در مورد تجری هم به مخالفت قطع این استهجان عقلائی هست، یعنی لغویت عقلائیه هست، چرا؟ برای اینکه اگر به متجری به مخالفت قطع بگویند خصوص تجری در مقابل عصیان حرام است، که هیچ وقت خودش را موضوع نمی بیند برای این خطاب، هیچ متجری خودش را مصداق متجری در مقابل عاصی نمی بیند، می گوید من عاصی ام، هیچ قاطعی نمی گوید من قطعم شاید خلاف واقع در بیاید. اگر بخواهد تجری بالمعنی الاعم را که شامل عصیان هم می شود حرام بکند در مقابل مخالفت قطع، این استهجان عقلائی دارد، مثل اینکه می گوید یحرم العصیان.

اما ما اشکالمان به این بزرگان این است که مگر متجری منحصر به مخالفت قطع است؟ آن هم قطع از نوع تفصیلی؟ تجری در مخالفت قطع اجمالی هم فرض می شود، تجری در مخالفت امارات و اصول منجزه هم فرض می شود، آنجا چه استهجانی دارد شارع بیاید تجری را حرام بکند، حتی تجری بالمعنی الاخص در مقابل عصیان؟ هیچ قبحی ندارد. چرا؟ برای اینکه - فرض علم اجمالی را مطرح کنیم- می دانم یا این مایع خمر است یا آن مایع. شارع می گوید یحرم علیک التجری. خب من یقین پیدا می کنم خوردن این مایع حرام است. چرا؟ چون یا واقعا خمر است که می شود عصیان، یا تجری در مقابل عصیان است که حرام شد، من ملتفتم که این شرب این مایع إن لم یکن عصیانا فهو تجرٍّ فی مقابل العصیان. تا شارع نگوید یحرم التجری، قبح مخالفت علم اجمالی ممکن است انگیزه کافی برای همه مردم به وجود نیاورد. شارع وقتی یک کسی می گوید فی رجل نظر الی راع نزا علی شاة، یک شخصی نگاه کرد دید یک چوپان نعوذ بالله تجاوز کرده به یکی از گوسفندهای گله. عقل اگر باشد (چون مشخص نیست کدام گوسفند هست) علم اجمالی را منجز می داند که از همه گوسفندها باید اجتناب بشود. تا شارع نیاید این علم اجمالی را منجز بکند منتهی به این شکل که می گوید با قرعه تعیین کنید که آن گوسفند بیچاره کدام است. او را با قرعه پیدا کنید و پولش را از آن چوپان بگیرید بدهید به صاحبش، واین گوسفند یذبح ثم یغرق. اگر شارع این را نمی گفت خیلی ها می گفتند حالا در این 50 تا گوسفند یکی اینجوری است، خیلی اهمیت نمی دادند. پس اینکه در اطراف علم اجمالی شارع بیاید بگوید تجری حرام است این هم قابل وصول است، (همان تجری بالمعنی الاخص در مقابل عصیان، قابل وصول است) چون طرف می گوید من احتمال می دهم که واقعا این فردی را که انتخاب کردم مثلا آن مایع اول را که انتخاب کردم خوردم واقعا او خمر نباشد وعصیان نباشد، اما شارع می گوید اگر عصیان هم نبود تجری بود باز حرام است. خب این دست نگه می دارد از خوردن این. چون تا حالا یک حرام مردد بین اطراف بود عقل می گفت اجتناب کن، اما بعد از تحریم تجری به تعداد این اطراف علم اجمالی حرام پیدا کردیم، یعنی اگر ما دو تا مایع مشتبه داریم هر کدام حرام مستقلی شد، حرام نفسی مستقل، چون فعلا بحث در حرمت تجری است به حرمت نفسیه. خب هم لغو نیست قابل وصول است و هم تأکید در محرکیت مکلفین دارد. در مخالفت امارات و اصول هم همین است. خبر ثقه آمد گفت این مایع خمر است، شارع می گوید اگر خبر ثقه گفت این مایع خمر است اگر واقعا هم خمر نباشد حرام است بخورید آن را از باب تجری، چه اشکالی دارد؟ محذوری ندارد.

پس تحریم تجری بالمعنی الاخص در مخالفت حجت غیر از مخالفت قطع تفصیلی نه لغو عقلی است و نه لغو عقلائی است و نه مستلزم تسلسل است، هیچ محذوری ندارد. فقط می ماند این اشکالی که آقای خوئی طمرح کرد که گفت: ملاک حرمت تجری که فقط در تجری در مقابل عصیان نیست، چرا فقط بیایند این را حرام بکنند؟ باید بیایند تجری بالمعنی الاعم را که شامل عصیان می شود حرام بکنند.

می گوئیم آقا آن عصیان که دیگر نیاز ندارد به جعل حرمت، عصیان که خودش حرمت دارد، آنی که حرمت ندارد نیاز دارد به جعل حرمت. لا تخلو واقعة من حکم شرعی خب عصیان که واقعه ای است که حکم شرعی دارد، لغو عقلائی است که او را حرام بکنند، و همان ملاک جرأت بر مولا در آنجا هم هست. اما در تجری در مقابل عصیان آنجا حرمتی نیست، شارع می گوید خب من قبلا که حرمتی نبوده، الان می خواهم حرمت جعل منم تا هیچ واقعه ای خالی از حکم شرعی نشود. این چه اشکالی دارد؟

پس به نظر ما هیچ اشکالی ندارد شارع بیاید حرام کند تجری را به مخالفت حجت. فقط تجری به مخالفت قطع تفصیلی لغو است که حرام بشود. منتهی اینجا دو تا مطلب هست که باید بگوئیم:

یکی اینکه درست است که تجری به مخالفت قطع تفصیلی حرام کردنش لغو است، اما در صورتی است که به دلیل خاص بخواهد حرام بشود، به جعل خاص بخواهد حرام بشود. اما یک جعل عام یا مطلق که یحرم التجری مطلقا، هم مخالفت قطع تفصیلی را می گیرد و هم مخالفت سائر حجج را، این اطلاق که لغو نیست. ما بارها عرض کرده ایم که اطلاق مؤونه زائده عرفیه ندارد. اگر یک موردی هم اثر نداشت مهم نیست، شارع که برای خصوص آن مرود جعل حکم نکرده است. شارع بطور مطلق جعل حکم کرده است. حالا در یک موردی هم اثر نداشته باشد مهم نیست، استهجان ولغویت ندارد اطلاق.

سؤال وجواب: اکثر افراد تجری تحریمش اثر دارد، مخالفت اصول، مخالفت امارات، مخالفت علم اجمالی. فقط می ماند مخالفت قطع تفصیلی که آنجا اثر ندارد، خب نداشته باشد. شارع که برای خصوص او که حرمت جعل نمی کند. مثل یک زعیم که او را آورده اند در یک شهری، گفتند در زایشگاه این شهر روز عید غدیر است نوزادهای پسر داشتیم، اولیاء اطفال رضایت دادند که شما نامگذاری کنید برای اینها، او هم می گوید وضعت اسم علی للمولود فی هذا الیوم فی هذا المستشفی. خودش هم قبلا به او گفته اند که یکی دو تا از این نوزادها تا یکی دو ساعت دیگر فوت می کنند حالشان خوب نیست. خب اسم گذاری برای آنها چه اثری دارد؟ هیچ اثری ندارد. اگر می خواستند برای خصوص آن دو نوزاد اسم گذاری کنند اصلا کار بیهوده ای بود، اما مطلق نامگذاری می کنند حالا دو تا نوزاد هم اینجوری باشد، اینکه لغو نیست از نظر عقلاء. ولذا ما در خطابات شرعیه معتقدیم شامل ناسی هم می شود شامل جاهل مرکب هم می شود.

سؤال وجواب: واقع جهل هیچ قبیح نیست.

شما می گوئید که شرب خمر حرام است، یک آقایی فقط یک مایع منحصر دارد او هم فی علم الله خمر است، ولکن خبر ثقه گفت این آب است. باید با این وضوء بگیرد یا نه؟ غیر از اینکه آبی ندارد، اگر با این وضوء نگیرد باید برود تیمم بکند. حرمت شرب این مایعی که واقعا خمر است چه اثری دارد؟ بعد از اینکه خبر ثقه گفت آب است و احتیاط هم ممکن نیست، چون تنها مایع منحصر همین است، اگر با این وضوء نگیرد باید برود تیمم کند.

ما به نظرمان هیچ محذوری ندارد وفاقا للسید الامام و السید الصدر. حالا حضرت امام تعبیر می کنند که خطابات قانونیه لغو نیست شمولش نسبت به این موارد، مرحوم آقای صدر تعبیر می کنند می گویند خطابات مطلقه شمولش نسبت به این موارد ولو اثر ندارد این موارد لغو نیست. پس شارع می تواند بگوید یحرم التجری وشامل تجری به مخالفت قطع هم می شود. برای خصوص این که جعل نکرده است.

مطلب دیگر این است که برفرض شارع نتواند جعل حرمت بکند، اما با آن مبغوضیت در دل مولا چه می کنید؟ مثل همان ناسی مقصر. کسی که خودش غصب کرد آبی را بعد فراموش کرد، می گوئید شارع نمی تواند به او بگوید لاتتوضأ، چون ناسی است غصب را فراموش کرد، ولی کارش که مبغوض هست. خب شارع در تجری به مخالفت حجت توانست جعل حرمت بکند، کشف کردیم مبغوضیت مولویه تجری به مخالفت حجت را، در مورد مخالفت قطع نتوانست جعل حرمت بکند، اما عرف کشف می کند که او هم مبغوض است دیگر. تجری به مخالفت حجت اگر تحریم شد مبغوض مولوی شد، از نظر عرفی این ملاکش در تجری به مخالفت قطع هم هست دیگر، ملاک او که آکد است در مبغوضیت.

پس به نظر ما تحریم تجری هیچ محذوری ندارد، فقط دلیل نداریم. ثبوتا هیچ محذوری ندارد حرام کردن تجری، تجری به مخالفت حجت که واضح است هیچ استهجان ندارد بلکه اثر هم دارد، تحریم مطلق تجری هم به نظر ما هیچ محذوری ندارد هیچ لغویتی در آن نیست لا عقلا و لا عقلاءا، فقط ما بر آن دلیل نداریم. از باب اینکه ما اساسا قاعده ملازمه را قبول نداریم بین حکم عقل و حکم شرع، فقط می گوئیم بعد از اینکه دلیل گفت لا تخلو واقعة من حکم، آنوقت می فهمیم حالا که این واقعه حکم شرعی دارد باید مطابق با حکم عقل باشد. در مورد تجری ما ممکن است آن حکمی که تجری دارد حکم ظاهری باشد، حرمت طریقیه تجری، کی می گوید که تجری حرمت نفسیه دارد؟ لاتخلو واقعة من حکم، حمش حرمت طریقیه است، کی می گوید حرمت نفسیه است؟ حرمت نفسیه تجری از هیچ دلیلی استفاده نمی شود.

این ملخص بحثی است که ما در اینجا داریم. فالمهم فی المقام عدم دلیل اثباتی علی حرمة التجری، ولکنها ممکنة ثبوتا، دلیل اثباتی که نداریم نکته اش این است. که حالا اجماع وروایات را انشاءالله بررسی می کنیم، فعلا بنا بود تمسک به قاعده ملازمه بشود، ما اشکالمان این است که ما قاعده ملازمه را قبول نداریم، الا بعد از ضمیمه کردن لا تخلو واقعة من حکم، که می فهمیم که حالا که این حکم شرعی نمی تواند خلاف حکم عقل باشد پس باید موافق حکم عقل باشد، حکم نداشتن هم خلاف روایت است که می گوید هیچ واقعه ای خالی از حم نیست. اما در مورد تجری ما قبول بکنیم تجری حکم شرعی دارد، اما کی می گوید حکم شرعی اش حکم نفسی است؟ حکم طریقی است، در آنجایی که حکم طریقی عقلائی است. اما در مورد مخالفت قطع که حکم طریقی عقلائی نیست، چون جعل طریقیت برای قطع معنا ندارد، اما در مخالفت حجت تجری حرمت طریقیه دارد.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث.

یقع الکلام فی التمسک بالاجماع والروایات. تفاصیل بحث قاعده ملازمه و وجوهی که مطرح شده است را به جزوه رجوع کنید، ما خلاصه اش را امروز عرض کردیم و همین مقدار برای بحث کافی است.

جلسه 599

شنبه 03/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

در رابطه با استفاده حرمت تجری از حکم عقل به قبح تجری دو نکته باقیمانده عرض کنم:

نکته اول این است که: ما گفتیم اینکه از روایات استفاده می شود هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست، این دلیل نمی شود که ما بگوئیم تجری حتما باید حکم شرعی داشته باشد. و بعد گفته می شود که حکم شرعی تجری نمی تواند اباحه باشد پس یقینا حرمت است.

ما جواب دادیم که تجری ممکن است در جائی که امکان عرفی دارد که حرمت داشته باشد مثل تجری به مخالفت حجت، که امکان دارد که شارع او را حرام کند، حالا حجت اعم از قطع اجمالی یا امارت و اصول منجزه، ولی ممکن است حرمت تجری حرمت طریقیه باشد، کی می گوید حرمت نفسیه است؟ حکم دارد ولی حکم طریقی است. این یک اشکال بود.

اشکال دیگری که امروز عرض می کنیم این است که: لقائل أن یقول این روایاتی که مفادش این است که ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة انصراف دارد از احکام در مورد امتثال. در مرحله امتثال بالاخره اطاعت واجب است عقلا، عصیان حرام است عقلا، تجری حرام است عقلا، احتیاط در شبهات قبل الفحص و علم اجمالی واجب است عقلا، اما ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة اطلاق ندارد که در این موارد هم ما حکم شرعی داریم. چون این روایات در مقابل نظر برخی از عامه بوده که معتقد بودند آنچه که نص قاطع در کتاب وسنت بر آن نیست خالی از حکم شرعی است، تفویض شده به اجتهاد مجتهد بر اساس استحسان، قیاس، مصالح مرسله. اصلا حکم شرعی وجود ندارد در این موارد. اگر مجتهد بر اساس استحسان و مانند آن به این نتیجه رسید که این ملاک حرمت دارد، خب می گوید حرام است. و در کتاب المستصفی اگر نگاه کنید اینهایی که قائل شده اند به تصویب، از کلام مستصفی استفاده می شود که نظرشان به اینگونه موارد بود که نص قاطعی در کتاب وسنت نبود، واگذار شد به مجتهد. اصلا واقعی نیست در کار. دین اقلی که امروز منحرفین می گویند در گذشته هم این طرز تفکر مطرح بوده است که در برخی از وقایع که کتاب وسنت نص قاطعی ندارد اصلا ما حکم شرعی نداریم، واگذار شده است به اجتهاد مجتهدین بر اساس استحسان ومانند آن. روایات ما در مقابل این تفکر فرمودند هر چیزی حکمش در شرع وجود دارد حتی ارش الخدش. ولذا ائمه علیهم السلام از تعبیر به اینکه أ رأیت گاهی ناراحت می شدند می فرمودند ما که رأیی نداریم، ما هر چه می گوئیم از خداست از پیامبر خداست. ما بر اساس رأی حرف نمی زنیم، بر اساس کشف حکم الله سخن می گوئیم. ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة هم نظر دارد به این مطلب.

اما اینکه ما بیائیم بعرضه العریض دقت اصولی بکنیم بگوئیم التجری شیء أم لا، وقتی بگویند نعم شیء، بگوئیم خب ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة. نخیر، این روایات انصراف دارد به رد نظر برخی از عامه که معتقد بودند ما منطقة الفراغ داریم.

منطقة الفراغ دو اصطلاح دارد، اینها اشتباه نشود:

یک منطقة الفراغ از حکم شرعی است که ما اصلا حکم شرعی نداریم. این مطلبی بود که ائمه علیهم السلام آن را رد کردند.  
یک منطقة الفراغ از حکم شرعی الزامی داریم، که گاهی که مرحوم آقای صدر در کتاب اقتصادنا تعبیر می کند می گوید ولی فقیه در منطقة الفراغ می تواند امر ونهی بکند، بعضی ها گفته اند که جناب آقای صدر مگر ما منطقة الفرغ داریم. ایشان منظورش از منطقة الفراغ خلو واقعه است از حکم شرعی الزامی. وبلا اشکال نفوذ امر ونهی ولی فقیه در محدوده مباحات است، در محدوده واجبات و محرمات پیامبر هم ولایت ندارد که بخواهد حلال کند حرام خدا را.

ولذا در منطقه مباحات که منطقة الفراغ است یعنی خالی است از حکم شرعی الزامی، خب امر می کنند بر اساس مصلحت عامه و بنابر نظریه ولایت مطلقه فقیه امر می کند و بر مردم اطاعت او واجب است. حتی اگر بدانند که او در تشخیص مصلحت اشتباه کرده، باز طبق نظریه ولایت مطلقه فقیه باید اطاعت کنند. مصلحت تشخیص داده که فرض کنید سیگار خارجی خرید و فروش نشود، من می گویم نه، اتفاقا مصلحت عامه اقتضاء می کند که سیگار خارجی خرید وفروش بشود، من نباید طبق تشخیص عمل کنم. اما باید منطقة الفراغ باشد، یعنی از مباحات باشد، خب خرید وفروش سیگار خارجی که واجب نیست، فوقش ولی امر در تشخیص امر اشتباه کرد، من مصلحت را در خرید وفروش سیگار خارجی می دانم، اما واجب شرعی که نیست، اینجاست که اطاعت ولی امر واجب می شود طبق نظریه ولایت مطلقه فقیه، ولی منطقة الفراغ است یعنی خالی است از حکم شرعی الزامی.

مقصود این است که آن چیزی که ائمه علیهم السلام در مقابل او اظهار نظر کردند قول بعض عامه بود به اینکه ما منطقة الفراغ از حکم شرعی داریم. ائمه علیهم السلام فرمودند نخیر ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة، این منطقة الفراغی که آقای صدر می گوید منطقة الفراغ از حکم شرعی الزامی است، که محدوده ولایت مطبقه فقیه نسبت به وجوب اطاعت امر ونهی او در همین محدوده منطقة الفراغ است همانطوری که مرحوم آقای صدر دارد.

خلاصة الکلام اینکه این روایات ناظر به رد قول عامه ست، پس اطلاق ندارد نسبت به اینکه هر واقعه ای که شما تصور کنید حکم شرعی دارد حتی در عناوین مربوط به مرحله امتثال مثل عنوان تجری، عنوان احتیاط، عنوان تعلم و امثال ذلک. این یک مطلب.

سؤال وجواب: روایت می خواهد بفرماید اینطور که فکر کنید که مردم در برخی موارد متحیرند در کشف حکم شرعی و مجبورند بروند دنبال استحسان، نه اشتباه می کنید، خدا هیچ جا مردم را متحیر نگذاشته است، ولذا در برخی روایات دارد ما من شی یحتاجون الیه الا وفیه کتاب أو سنة. ولی اگر تجری حرام نباشد آیا مردم متحیر می مانند؟ ابدا. تجری مخالفت حجت و مخالفت قطع قبیح است مردم متحیر نمی مانند. چه کسی است بگوید من متحیرم در اینکه چگونه رفتار بکنم چون نمی دانم تجری شرعا حرام است یا حرام نیست. متحیر نیست. تجری قبیح است، ولو شرعا حرام هم نباشد شما متحیر نیستید. ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة انصرافش به این است که خلاصه مردم را در مواردی که نیاز دارند خدا از تحیر خارج کرده است و حکم جعل کرده است. تجری حرام هم نباشد مردم دچار تحیر نمی شوند. قبیح است در مرحله امتثال، یعنی شارع حرام بکند یا نکند در رفع تحیر مردم هیچ تأثیری ندارد. فرق می کند با حکم عقل در سلسله علل احکام مثل خیانت در امانت، خب آنجا مردم نیاز دارند که حکم شرعی خیانت در امانت را بدانند و از حکم شارع منبعث ومنزجر بشوند.

مطلب دوم: این است که مرحوم نائینی برای اینکه بگوید که حرمت تجری را نمی شود از قبح تجری استخراج کرد، یک مطالبی فرموده که منشأ اشکال شده است. چون بحث مفیدی هست و در آن مطالب مفیدی ذکر شده نقل می کنم:

مرحوم نائینی فرموده است که: ما حرمت تجری را به شرب مقطوع الخمریة مثلا از چه چیزی می خواهیم استفاده کنیم؟ از خطاب یحرم شرب الخمر یا از یک خطاب آخر؟ توضیح بدهید. اگر از خطاب یحرم شرب الخمر می خواهیم استفاده کنیم حرمت شرب مقطوع الخمریة را، این محال است. چرا؟ برای اینکه تجری در طول حکم واقعی است، اول باید فرض بکنید شرب خمر حرام است بعد فرض تجری بکنید به شرب مقطوع الخمریة. ومحال است خطاب واحد متکفل جعل دو تا حکم بشود که در دو رتبه باشند، هم حکم واقعی جعل کند یحرم شرب الخمر، هم یک حکمی جعل کند برای تجری به شرب مقطوع الخمریة که در رتبه متأخره از آن حکم حرمت شرب خمر است. محال است. جعل واحد محال است متکفل جعل دو حکم مختلف فی الرتبه باشد. یحرم شرب الخمر هم بخواهد جعل کند حرمت شرب خمر را و هم بخواهد جعل کند حرمت تجری را که در طول قطع به حرمت شرب خمر است این محال است. این مطلب را مرحوم نائینی در کل شیء لک طاهر حتی تعلم أنه قذر هم فرموده است. بعضی ها گفته اند این خطاب هم متکفل جعل طهارت واقعیه است و هم جعل طهارت ظاهریه. هم می خواهد بگوید هر چیزی واقعا پاک است، و هم می خواهد بگوید اگر شک کردید در طهارت و نجاست واقعیه یک شیئی ظاهرا هم پاک است. مرحوم نائینی می گوید این محال است که خطاب واحد هم متکفل جعل طهارت واقعیه و هم جعل طهارت ظاهریه باشد، در حالی که اینها در طول هم هستند و اختلاف رتبه دارند. پس باید خطاب آخری بیاید متکفل تحریم تجری بشود. مثلا یک خطاب بگوید لاتشرب الخمر، ویک خطاب بگوید لاتشرب مقطوع الخمریة. با این مثالی که مرحوم نائینی زد آتش زد به مطلب خودش و زمینه اشکال آقای خوئی را بر خودش فراهم کرد.

مرحوم نائینی می گوید خب شارع در یک خطابی بگوید لاتشرب الخمر و در یک خطاب دیگری بگوید لاتشرب مقطوع الخمریة ابتداءا به نظر می اید که مشکلی نداشته باشد، چون نسبت عموم من وجه است. بین شرب خمر و شرب مقطوع الخمریة نسبت عموم من وجه است. گاهی خمر است ولی مقطوع الخمریة نیست، وگاهی مقطوع الخمریة است ولی خمر نیست، مورد اجتماعش هم جائی است که هم خمر است و هم مقطوع الخمریة. جعل عامین من وجه که مشکلی ندارد مثل اکرم کل عالم و اکرم کل هاشمی. در مورد اجتماع حکم مؤکد می شود، می شود حکم واحد مؤکد، وجوب اکرام عالم هاشمی می شود وجوب واحد مؤکد. ولذا ممکن است کسی بگوید در لاتشرب الخمر و لاتشرب مقطوع الخمریة هم همین را می گوئیم، در خمر واقعی که مقطوع هست یک حرمت واحده م:ده به وجود می آید، منتهی مورد افتراقها در شرب مقطوع الخمریة آنی است که واقعا خمر نیست که می شود مصداق تجری، آن هم حرمت دارد. خمر غیر مقطوع هم حرمت دارد.

بعد مرحوم نائینی فرموده است: ولکن یک مشکلی هست در این خطاب لاتشرب الخمر با لاتشضرب مقطوع الخمریة، که در خطاب اکرم کل عالم واکرم کل هاشمی نیست. وآن مشکل این است که هیچ کس در مثال لاتشرب مقطوع الخمریة خودش را مصداق مورد افتراق نمی بیند. هر کس قطع دارد به خمر بودن یک مایعی، می گوید خب خطاب لاتشرب الخمر هم شامل من می شود. بگوئیم آقا لاتشرب مقطوع الخمریة مورد افتراق دارد وآن جایی است که واقعا خمر نیست ولی مقطوع الخمریة است، خب قاطع می گوید من که مصداق این مورد افتراق نیستم. هیچ قاطعی نمی گوید این مایع مقطوع الخمریة من هست ولی واقعا خمر نیست. ولی در مثال اکرم کل عالم با اکرم کل هاشمی اینطور نیست. هاشمی غیر عالم، عالم غیر هاشمی، هاشمی عالم، سه فرد است، مورد افتراقها را همه ملتفتند.

بعد مرحوم نائینی فرموده: این عامین من وجهی که هیچ کس خودش را مصداق مورد افتراق نبیندمثل لاتشرب مقطوع الخمریة جعلش لغو است. خطابی قابل جعل است که لااقل در بعضی موارد استقلال داشته باشد در باعثیت و محرکیت. این خطاب لاتشرب مقطوع الخمریة یک موردی پیدا نمی کنیم که مکلف بگوید لاتشرب الخمر شامل من نمی شود ولی لاتشرب مقطوع الخمریة شامل من می شود و من از این خطاب لاتشرب مقطوع الخمریة می خواهم تحریک بشوم به اجتناب از شرب مقطوع الخمریة. همیشه خودش را مصداق لاتشرب الخمر می داند این قاطع. می شود مثل جعل دو تا حکمی که نسبتشان عموم و خصوص مطلق است، اکرم کل عالم و اکرم کل عالم هاشمی، خب لغو است جعل خطاب مقید با وجود جعل خطاب مطلق.

این فرمایش مرحوم نائینی.

سؤال وجواب: به داعی احتیاط که می شود، در لاتشرب الخمر در موارد شک در شرب خمر به داعی احتیاط اجتناب می کند از شرب خمر، لاتشرب الخمر مورد افتراق دارد وآن موارد عدم تنجز خمریت خمر است، احتیاط می گوید اجتناب کن لاتشرب الخمر احتیاطا، ولی لاتشرب مقطوع الخمریة هیچ مورد افتراق ندارد به نظر خود این قاطع. یعنی مورد افتراقی که این قاطع بگوید من در این مورد افتراق داخل هستم و این خطاب داخل است در محرکیت من، همچنین موردی ما نداریم.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی دو تیکه داشت، آن قسمت اول که از لاتشرب الخمر نتوانیم حرمت تجری را استفاده کنیم، این را اگر دلیل نمی آورد ما بهتر می فهمیدیم. لاتشرب الخمر عنوانی نیست که بخواهد از آن حرمت تجری استفاده بشود حرمت شرب مقطوع الخمریة استفاده بشود. جامعی نیست بین تجری و بین شرب الخمر که بخواهد آن جامع خطاب تحریم برایش جعل بشود. حداقل اگر جامع نیشغولی ای هم فرض بشود اما آن جامع لاتشرب الخمر نیست بین شرب الخمر و بین شرب مقطوع الخمریة. این خیلی روشن بود اگر اینجور می گفت. اما اصل ادعای ایشان که خطاب واحد نمی تواند متکفل جعل حکمین مختلفین فی الرتبه بشود این خطاب خیلی مطلب بزرگی است، ما نمی توانیم این را قبول کنیم. این چه اشکالی دارد؟ چه اشکالی دارد که شارع بیاید لحاظ کند دو تا حکم را که اختلاف در رتبه دارند هر دو را جعل کند و با خطاب واحد ابراز کند؟ یجب أن تکرم زیدا و أن تکرم من جلس فی جنب من یجب اکرامه. بر تو وتاجب است اکرام کنی زید و را واکرام کنی کسی را که عند من یجب اکرامه نشسته باشد. اتفاقا فرض کنید وجوب هم وجوب واحد. عام مجموعی، عام انحلالی نگوئیم که بگوئید انحلال آنی که دو تا حکم مستقل هستند، اصلا حکم واحد به نحو مرکب ارتباطی می گوئیم که خیلی واضحتر است اشکال به مرحوم نائینی. خب یجب أن تکرم زیدا، آقا ما می آییم اکرم کنیم زید را، می بینیم عمرو هم پیش او نشست. قبل از اینکه خطاب را شما بشنوی دیگران شنیدند، یک وقت دیدید زید نشسته دارد مطالعه می کند عمرو هم رفت پیشش نشست، عمرو که نشست بکر هم رفت پیشش نشست، هی توسعه پیدا کرد یجب أن تکرم زیدا و تکرم من جلس فی جنب من جیب اکرامه، این چه محذوری دارد؟ ما که وجدانمان احساس امتناع نمی کند. آنی که تأخر رتبی دارد وجود مجعول است نه لحاظ آن، وآن چیزی که در مقام جعل نیاز داریم لحاظ را نیاز داریم، مولا الان لحاظ می کند. همین حکمی را که بعدا فعلی خواهد شد الان لحاظ می کند، چه اشکالی دارد؟ در همان بحث اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر عرض کردیم وفاقا لجماعة منهم السید الامام که چه اشکالی دارد شارع بگوید صل بقصد امتثال هذا الامر؟ آنی که تأخر دارد رتبة وجود خارجی قصد امتثال امر است، او تأخر دارد از امر به نماز، و آن چیزی که در هنگام جعل حکم لازم است تصور ولحاظ این است. مگر نمی شود آدم چیزی را که متأخر است رتبة أو زمانا قبلا تصور کند؟ این نمی شود؟ چرا نمی شود. آدم اول تصور می کند می گوید اگر من امر کنم به نماز، بعضی ها به قصد امتثال امر نماز می خوانند بعضی ها بدون قصد امتثال امر، می آید تصور می کند می گوید واجب است نماز بخوانی به قصد امتثال امر. پس هیچ محذوری ندارد که شارع دو تا حکم را در دو رتبه جعل کند به خطاب واحد، مخصوصا اگر یکی مدلول مطابقی باشد ودیگری مدلول التزامی، نه اینکه هر دو مدلول تضمنی خطاب باشند، آن هم مشکل ندارد، ولی اسهل من ذلک این است که یک مدلول مطابقی باشد و یکی مدلول التزامی. اشکالی ندارد که.

ما اتفاقا به این نتیجه رسیدیم که خطابی که خود شارع بگوید مثلا لاتشرب ما تعلم أنه خمر، از آن دو تا حکم استفاده می شود، یک حکم واقعی ویک حکم ظاهری. حکم واقعی چون عرفا مفسده در شرب خمر واقعی است نه در شرب معلوم الخمریة، علم طریق محض است. ولذا عرف استظهار می کند بغض واقعی را، وتحریم واقعی رفته روی شرب خمر. اما به همین خطاب لاتشرب ما تعلم أنه خمر استدلال می کند عرف بر اجراء برائت در شبهه موضوعیه خمر. نیاز ندارد به رفع ما لایعلمون. اگر آمد مایع مشکوک الخمریة را خورد مولا اعتراض کرد، می گوید مولا پس چرا گفتی لاتشرب ما تعلم أنه خمر، اگر بنا بود در فرض شک هم من احتیاط کنم برای چی این خطاب را به من گفتی؟ مرا به اشتباه انداختی. با اینکه مناسبت حکم و موضوع می گوید در مفسده واقعیه ومبغوضیت واقعیه علم دخالت ندارد طریق محض است. یا خود آیه " وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط البیض من الخیط الاسود من الفجر" نیاز نداریم به استصحاب عدم طلوع فجر، خود این آیه می گوید تا متبین نشود برای شما خیط ابیض سحری بخورید. بله اگر بعدا کشف شد که موقع سحری خوردن طلوع فجر شده بود آن بحث دیگری است خب قضاء بر شما واجب می شود، مگر در موردی که نص خاص داریم، و آن در جائی است که برود افق را ببیند هوا تاریک باشد برگردد سحری بخورد. اما ساعت را دیده اشتباه کردده، یا اذان رادیو را گوش داده رایو را اشتباه گرفته بود بجای رادیو قم رادیو ارومیه را گرفته بود که 20 دقیقه بعد اذان می گوید. خب این باید روزه اش را قضاء کند. ولی معذور بوده، خود حتی یتبین لکم این را می گوید.

سؤال وجواب: بالاخره ما از این خطاب دو تا حکم فهمیدیم. حالا در آن مثال یجب أن تکرم زید و أن تکرم من جلس فی جنب من یجب اکرامه که دیگر خود لفظ دو تا حکم طولی را فهمانده است و هیچ محذوری ندارد. در آن مثال الماء کله نظیف حتی تعلم أنه قذر او ظهور ندارد در جعل طهارت واقعیه. بیش از جعل طهارت ظاهریه از آن فهمیده نمی شود. نه اینکه محال است که هم طهارت واقعیه را بفهمیم و هم طهارت ظاهریه را. چه اشکالی دارد؟ الماء کله طاهر حتی تعلم أنه وقع فیه الدم، اگر اینجور می فرمود که: الماء کله طاهر حتی تعلم أنه لاقی نجسا مثلا، ما ملتزم می شدیم، می گفتیم از این خطاب می فهمیم تا آب ملاقات نکند با نجس واقعا طهارت ذاتیه دارد، الماء کله طاهر حتی تعلم أنه لاقی نجسا، تا ملاقات نکند با نجس واقعا، می گفتیم طهارت واقعیه دارد، اگر واقعا ملاقات بکند با نجس ولی ما ندانیم، طهارت ظاهریه دارد، مثل همان حتی یتبین لکم ملتزم می شدیم. ولی الماء کله طاهر حتی تعلم أنه قذر این نمی تواند حکم واقعی باشد. چرا؟ برای اینکه این معنا ندارد که در حکم واقعی بیایند بگویند آب پاک است واقعا مگر اینکه نجس باشد، یعنی اخذ عدم الضد فی موضوع الضد الآخر. آبی که نجس نیست، واقعا جعل شده است برای آن طهارت. لغو است همچنین جعلی. به این خاطر است که ما طهارت واقعیه را نمی فهمیم که شارع اگر بیاید بگوید الماء کله طاهر الا إذا کان نجسا، هر آبی طاهر است مگر اینکه نجس باشد، خب اینکه گفتن ندارد. هر آدمی با سواد است مگر اینکه بی سواد باشد. به چه درد می خورد اینجور قانون جعل کردن؟ هر آبی طاهر است مگر اینکه نجس باشد، اینکه گفتنی نیست. طهارت واقعی اینجوری گفتنی نیست. ولی اگر می گفت الماء کله طاهر حتی یلاقی نجسا، طهارت ذاتیه آب را می فهمیم قبل از اینکه ملاقات کند با نجس مثل دم، عند الشک فی الملاقات للدم هم طهارت ظاهریه را می فهمیدیم، مشکلی نداشتیم.

اما راجع به آن بخش دوم، مرحوم آقای خوئی فرموده: جناب استاد! بین لاتشرب الخمر و لاتشرب مقطوع الخمریة مورد افتراق فرض می شود. کجا؟ آنجایی که من خطاب لاتشرب الخمر را نشنیدم، من نمی دانم یحرم شرب الخمر. فقط وسائل را که مطالعه می کردم دیدم نوشته لاتشرب مقطوع الخمریة. خب من در شرب مقطوع الخمریة انزجارم فقط بخاطر زاجریت لا تشرب مقطوع الخمریة است، چون لاتشرب الخمر را من نشنیده ام، پس چگونه می گوئید در اینجا نسبت عموم من وجه نیست به نظر قاطع؟ پس استقلال در محرکیت فرض می شود در این مثال، چرا می گوئید فرض نمی شود؟

آن کسی که لاتشرب الخمر را نشنیده، (حالا بعد از عمل می شنود یا اصلا نمی شنود)، ولی لاتشرب مقطوع الخمریة را شنیده است. آن چیزی که محرک اوست به اجتناب از شرب مقطوع الخمریة این خطاب لاتشرب مقطوع الخمریة است دیگر، لاتشرب الخمر را که نشنیده. این یک اشکال.

اشکال دوم: ایشان فرموده: شما ما را از اینکه نسبت بین دو خطاب عموم و خصوص مطلق باشد می ترسانید، که اگر عموم و خصوص مطلق شد دیگر جعل الحکمین لغو است؟ ابدا اینطور نیست. در فقه ما نمونه داریم که نماز صبح واجب، اگر نذر بکنی نماز صبح را بخوانی خطاب وجوب وفاء به نذر هم شاملش می شود. خب خطاب وجوب وفاء به نذر در مورد نذر واجب، نسبتش با خطاب وجوب نماز صبح عموم و خصوص مطلق است دیگر. او می گوید نماز صبح بخوان، این می گوید اگر نذر کرده ای نماز صبح بخوانی به نذرت عمل کن. می شود عموم و خصوص مطلق. این مستهجن نیست. خب در مورد اجتماع تأکد می شود.

اقول: واقعا این مطالب از آقای خوئی عجیب است. اما آن فرمایش اول، این اشکال به فرمایش مرحوم نائینی وارد است دیگر. ما که می گوئیم عجیب است از آقای خوئی، مراد این است که این مقدار مسامحه را از استادت غمض عین کن، اینقدر حق ندارد به گردن تو؟ ایشان نظرش به این حرمت تجری بوده فقط مثالش دقیق نیست. فکر کرده لاتشرب مقطوع الخمریة مثال برای تجری است. شما مثالش را اصلاح کن. مثال اصلاح شده که بتواند مثال تجری باشد لاتفعل مقطوع الحرمة است. لاتشرب مقطوع الخمریة که مثال تجری نیست. لذا آقای خوئی یک مثالی پیدا کرد که لاتشرب الخمر واصل نشده، ولی خطاب لاتشرب مقطوع الخمریة می گیرد. خب اینکه تجری نیست. تجری این است که خطاب لاتشرب الخمر واصل شده و من تجری می کنم. پس در مثال مسامحه است، خوب بود مرحوم نائینی بجای لاتشرب مقطوع الخمریة می گفت لاترتکب مقطوع الحرمة یا لاتشرب مقطوع الحرمة. اگر این مثال را می زد دیگر بیان اول آقای خوئی وارد نبود.

اما بیان دوم ایشان، واقعا این دیگر تعجب دارد. بین مثال وفاء به نذر و وجوب نماز صبح مثلا نسبت عموم وخصوص مطلق است؟ مگر اینکه بگوئیم الانسان محل السهو و النسیان والمعصوم من عصمه الله توجیه دیگری نمی توانیم بکنیم. ایشان هم وفاء به نذر فرموده و هم وفاء به شرط، وگفته اخص مطلق است از وجوب واجب. مگر وفاء به شرط اختصاص دارد به واجبات؟ اصلا وفاء به شرط مکروهات را هم می گیرد مباحات را هم می گیرد. حالا وفاء به نذر واجبات و مستحبات را می گیرد، ولی نسبتش با وجوب نماز صبح عموم من وجه است. تأمل بفرمائید که در عامین من وجه در مورد اجتماع آیا حکم مؤکد می شود وآیا در عام و خاص مطلق می شود دو تا حکم جعل کنند که در مورد اجتماع مؤکد بشود یا نمی شود انشاءالله فردا.

جلسه 600

یکشنبه 04/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این مطلب بود که آیا جعل حکم مقید زائد بر حکم مطلق مستهجن هست کما ذکره المحقق النائینی یا مستهجن نیست کما ذکره السید الخوئی.

مرحوم آقای خوئی مثالی که زده برای دو خطابی که نسبتشان عموم و خصوص مطلق است مثال وجوب واجب با خطاب وجوب وفاء به نذر یا خطاب وجوب وفاء به شرط است. اگر کسی مذر بکند نماز صبح را بخواند، ایشان می گوید خب یک خطاب می گوید نماز صبح واجب است و یک خطابی می گوید اگر نذر کردی نماز صبح بخوانی واجب است به نذرت وفا کنی. نسبت عموم و خصوص مطلق است. اجتماع این دو خطاب در جائی که نذر می کند اتیان واجب را موجب تأکد می شود.

این مثال آقای خوئی را که عرض کردیم درست نیست. اما راجع به خطاب وفاء به شرط که پر واضح است، نسبتش با خطابات واجبات و مستحبات عموم و خصوص من وجه است، چون ممکن است در موردی ما شرط کنیم که اصلا مکروه یا مباح متساوی الطرفین باشد. پس اینطور نیست که خطاب وجوب وفاء به شرط اخص مطلق باشد از واجبات و مستحبات. در مورد نذر البته باید متعلقش راجح باشد. ممکن است به این خاطر مرحوم آقای خوئی فکر کرده که خطاب وفاء به نذر از مجموع خطابات واجب و مستحب اخص مطلق است. درست است که تک تک این خطابها مثل خطاب وجوب نماز صبح نسبتش با وجوب وفاء به نذر عموم من وجه است. نماز صبح واجب هست دو حصه دارد: یک حصه آنجایی که نذر نکردیم ویک حصه آنجایی که نذر کردیم. وجوب وفاء به نذر هم دو حصه دارد: نذر نماز صبح نذر غیر نماز صبح، نسبتشان عموم من وجه است.

ولی شاید آقای خوئی فکر کرده که خطاب وفاء به نذر از عموم خطابات واجبات و مستحبات اخص است چون در متعلق نذر رجحان شرعی اخذ شده است.

ولی این هم درست نیست، اولا رجحان شرعی لازم نیست به معنای وجوب یا استحباب فعل باشد، می تواند از باب حسن احتیاط باشد، مثل نذر ترک سیگار، چه کسی می گوید سیگار نکشیدن رجحان شرعی دارد به عنوان اولی؟ آنی که رجحان شرعی دارد ترکش یکی حرام است و یکی مکروه. کی می گوید شرب تتن مکروه است فضلا از اینکه حرام باشد. در حالی که بلااشکال نذر ترک تدخین منعقد می شود چون متعلقش راجح است از باب حسن احتیاط. رجحان شرعی دارد یعنی رجحانی دارد که اگر هم رجحان عقلی است مربوط می شود به رعایت احتیاط در احکام شرع که صحیح است بگوئیم لله علیّ أن اترک التدخین.

پس وجوب وفاء به نذر هم مختص به واجبات و مستحبات یا ترک محرمات و مکروهات نیست، اعم است.

وانگهی ما در نسبت سنجی باید بین تک تک خطابها نسبت سنجی کنیم. چکار داریم که وجوب وفاء به نذر از مجموع خطاب مستحبات و واجبات در نظر بگیریم اخص مطلق باشد. خب برفرض اینجور باشد به چه درد می خورد؟ مهم این است که با تک تک این خطابها مثل خطاب وجوب نماز صبح چون این خطاب صادر از شارع است، با این نسبتش را باید حساب کنیم. مجموع خطابات که حالا مستحبات را هم ضمیمه کنیم خب مجموع خطابات که خطاب واحد نیست. ما نسبت بین خطابهای واحد را که ظهور برایش منعقد می شود باید بررسی کنیم. خب این خطاب می گوید أقم صلاة الفجر، آن خطاب هم می گوید یجب الوفاء بالنذر، نسبت بین این دو خطاب عموم و خصوص من وجه است.

وانصاف این است که در خطابهایی که نسبت عموم وخصوص مطلق است استهجان عقلائی دارد جعل خطاب مقید زائد بر خطاب مطلق. در جائی که خطاب انحلالی است. اکرم العالم و اکرم العالم العادل، خب نسبت به عالم عادل دو انشاء داشته باشیم برای وجوب اکرام، این استهجان عقلائی دارد. و علاوه بر استهجان عقلائی تعدد انشاء، حقیقت تعدد حکم به تعدد اراده است. خلاف وجدان است و محال است از نظر وجدان تعدد اراده در مورد مطلق ومقید. شما هم اراده بکنید اکرام عالم را و هم اراده بکنید اکرام عالم عادل را، نسبت به عالم عادل دو اراده داشته باشید، یکی اراده اکرام این عالم عادل بما أنه عالم، ویکی اراده اکرام او بما أنه عالم عادل. اجتماع مثلین لازم می آید، اجتماع ارادتین علی متعلق واحد لازم می آید. چون مقید همان مطلق است منتهی به اضافه یک قید. خلاف وجدان است که ما نسبت به عالم عادل دو اراده اکرام داشته باشیم یکی بخاطر عالم بودن یکی بخاطر عالم عادل بودن. ممکن است ملاک مؤکد بشود، اما تعدد اراده که قوام تعدد وجوب به تعدد اراده است این محال است.

بله اگر مطلق، مطلق بدلی بود، مثل اکرم عالما و اکرم عالما عادلا، آن بحثی است که قبلا گذشت، که مرحوم آقای خوئی اتفاقا خودش در اصول فرمود محال است جعل دو وجوب، یکی برای صرف الوجود اکرم عالم، ویکی برای صرف الوجود اکرام عالم عادل. اینجور گفت. مثال اعتق رقبة و اعتق رقبة مؤمنة در بحث مطلق ومقید همین بود دیگر، که آقای خوئی فرمود محال است شارع دو تا امر بکند، یکی امر به عتق رقبه به نحو امر بدلی، یکی هم امر به عتق رقبه مؤمنه، چون می فرمود لغو است امر به عتق رقبه. برای اینکه آن امر به عتق رقبه مؤمنه هست، اگر مکلف منقاد باشد عتق رقبه مؤمنه می کند، وعتق رقبه مؤمنه که کرد عتق رقبه هم کرده است دیگر. اگر منقاد نباشد عصیان کند امر به عتق رقبه مؤمنه را، آنوقت صحیح است امر ترتبی که بگویند إن لم تعتق رقبة مؤمنة فلا اقل اعتق رقبة غیر مؤمنة. امر ترتبی به عتق رقبه غیر مؤمنه اشکال ندارد. اما امر مطلق که شامل این فرد منقاد هم بشود، خب این فرد منقاد از امر به عتق رقبه مؤمنه منبعث می شود دیگر، نیاز نیست که امر به عتق رقبه شامل او هم بشود. برای او امر به عتق رقبه مؤمنه کافی است.

که آنجا مرحوم آقای صدر ایراد گرفت، گفت نه هیچ محذوری ندارد که یک امر برود روی عتق رقبه و یک امر برود روی عتق رقبه مؤمنه.

بحثش گذشت ما از نظر عقلائی فرمایش آقای خوئی را تبعید کردیم.

اما به هر حال آن چیزی که مهم است در بحث، در خطابینی است که بینشان عموم من وجه است. آقای خوئی تبعا للمحقق النائینی فرموده اند که در مورد اجتماع حکم مؤکد می شود. اکرم کل عالم اکرم کل هاشمی، در عالم هاشمی وجوب مؤکد می شود.

جناب آقای خوئی! وجوب مؤکد با فرض تعدد جعل محال است، تعدد جعل تعدد مجعول می خواهد. مگر می شود مولا دو تا جعل داشته باشد، یکی جعل وجوب اکرام عالم، ویکی جعل وجوب اکرام هاشمی. دو تا جعل دارد، ولی در مورد عالم هاشمی این مجعولها واین وجوبین در هم مندک بشوند. برای چی مندک بشوند؟ امر اعتباری است زمامش به ید معتبر است، اگر معتبر دو تا جعل دارد یک جعل وجوب برای اکرام عالم و یک چعل وجوب برای اکرام عالم هاشمی، برای چی در مورد عالم هاشمی ناگهان دکت الارض دکا فولد وجوب واحد بشود؟ اصلا این معقول نیست. برای اینکه آیا وجوب واحد جعل شد در مورد عالم هاشمی؟ اینکه خلف فرض شماست، شما گفتید لامانع من تعدد الجعل. اگر تعدد جعل است پس باید تعدد وجوب هم باشد. پس این فرمایش شما تمام نیست.

ما به نظرمان باید تفصیل داد، در مواردی که دو تا ملاک مستقل است، مثل همان مثال وفائ به نذر با وجوب نماز صبح، دو ملاک مستقل است، دو ملاک مستقل که هست دو تا وجوب هست، دو تا اراده هم هست، یک اراده تعلق گرفته است به نماز صبح خواندن، یک اراده تعلق گرفته است به وفاء به نذر، با دو عنوان، هیچ اشکالی ندارد، هر اراده ای تعلق گرفته به یک عنوان، عنوان نماز صبح یک اراده، عنوان وفاء به نذر یک اراده. و اگر این آقا تا دیروز نماز صبح نمی خواند از یک اراده مولا تخلف کرده بود، ولی امروز از دو اراده مولا تخلف کرده بعد از این نذری که کرد، ومستحق عقابین متعددین است. هم آثار من ترک الصلاة متعمدا فقد کفر بر آن بار می شود، و هم آثار من خالف النذر فلیطعم عشرة مساکین. هم دو اراده هست و هم دو وجوب، هم دو عقاب، وجهی برای تداخل نیست.

بله مواردی هست که عرفا تعدد ملاک نیست. مثل اکرم العالم و اکرم الهاشمی ممکن است از نظر عرف بگویند اینها موضوع وجوب احترام هستند، روشن نیست که عالم هاشمی تأکد وجوب احترام داشته باشد. (به عنون مثال عرض می کنم در مثال مناقشه نفرمائید، ما قبول داریم عالم هاشمی دو ملاک دارد برای احترام، و مهم هم همان هاشمی بودنش هست) ولی به عنوان مثال گاهی عامین من وجه در مورد اجتماع معلوم نیست تعدد ملاک داشته باشند، چون شارع می خواست بگوید عالم موضوع است برای وجوب اکرام، هاشمی هم موضوع است برای وجوب اکرام، حالا عالم هاشمی دو ملاک دارد برای وجوب اکرام؟ معلوم نیست. دو عنوان بر او منطبق است. اگر همچنین چیزی بود ما در این موارد می گوئیم دو تا خطاب داریم که شامل این عالم هاشمی می شود، اما اگر تعدد ملاک نباشد باید بگوئیم که یک اراده هست نسبت به اکرام این عالم هاشمی. اینکه شما بیائید بگوئید دو تا جعل شده ولی وجوب واحد است، ما این را نمی فهمیم. یا باید ملتزم نشوید به تعدد جعل، بلکه ملتزم بشوید به تعدد خطاب مع وحدة الارادة بالنسبة الی اکرام العالم الهاشمی. مولا یک اراده دارد نسبت به اکرام عالم هاشمی. یا اگر قائل می شوید به تعدد انشاء وتعدد جعل، قائل بشوید به تعدد وجوب. تعدد وجوب مهم آن روح وجوب است یعنی تعدد اراده. در جائی که ملاک متعدد است عرفا اراده هم متعدد است و هیچ محذوری ندارد، چون دو تا عنوان است. ولی جاهایی که ملاک متعدد نیست آنجا ظهوری ندارد خطاب در تعدد اراده در مورد اجتماع. این رجع به این بحث.

اما ادامه بحث:

در رابطه با حرمت تجری استدلال شده است به اجماع وروایات:

اجماعی که مطرح کرده اند این است که گفته اند: در فقه یک فروعی هست که نسبت به این فروع ادعای اجماع شده است. مثلا: گفته اند اگر کسی سفری برود که ظن به ضرر دارد، در جائی که ظن به ضرر دارد این سفر موجب می شود که نمازش بشود تمام. ولو وقتی به مقصد رسید فهمید که هیچ ضرری در کار نبوده است. اما در کل این راه بدنش می لرزید که مبادا ارهابیون او را بگیرند و بکشند. ظن به ضرر داشت ولی گفت می روم به این سفر. آمد به مقصد رسید و الحمد لله با هیچ خطری مواجه نشد. خب الحمد لله ولی نمازش تمام است. این معلوم می شود که سفری که انسان به ظن به ضرر دارد چون تجری کرده است با ظن به ضرر وارد این سفر شده است مرتکب حرام شده است. والا این آقا که غیر از تجری کاری نکرد، ضرر که واقعی نبود، منجز بود ظن به ضرر، ظن به ضرر منجز است نسبت به وجود ضرر. آنی که حرام است اضرار به نفس حرام است، ظن به ضرر منجز است نسبت به حرمت اضرار به نفس. چون منجز داشت شد تجری. حالا اگر واقعا ضرری در کار نبود ولی در عین حال می گویند نماز این آقا تمام است، معلوم می شود این آقایان فقهاء تجری را مصداق معصیت می دانند تا بگویند این سفر می شود سفر فی معصیة الله. اگر تجری معصیت نبود سفر فی تجری الله که دیگر موجب تمام نیست. آن چیزی که موجب تمام است سفر فی معصیة الله است. خب اگر تجری حرام نیست خب این آقا غیر از تجری کار دیگری نکرده است. این یک فرع.

فرع دوم: گفته ا اگر ظن ضیق وقت داشت در نماز ولکن نماز نخواند، این عصیان کرده است، ولو اتفاقا کشف بشود که وقت موسع بوده است. ولی چون ظن به ضیق وقت داشت ترک نماز عصیان است. خب این ترک نماز که عصیان حقیقی نیست بلکه تجری است، منتهی تجری را فقهاء عصیان می دانند می گویند التجری حرام. والا واقعا که ضیق وقت نبود ظن به ضیق وقت داشت. اگر تجری حرام نباشد چرا بگوئیم این آقا مرتکب حرام شد؟ ظن به ضیق وقت داشت بعد معلوم شد اتفاقا وقت موسع بود، حالا نمازش را نخواند الان می خواند. پس اینکه می گویند این آقا عاصی است، از باب این است که متجری است و کل تجرّ معصیة.

وهمینطور اگر کسی ظن به این داشت که وضوء بر بدنش ضرر دارد، وضوء گرفت، گفته اند وضوءش باطل است. خب چرا وضوء باطل است؟ اگر وضوء در موارد ظن به ضرر حساب کنید که واقعا معلوم شد که ضرر در کار نبود، ظن به ضرر داشت وضوء گرفت بعد معلوم شد اصلا هیچ ضرری در کار نبود، چرا این وضوء باطل باشد؟ این وضوء مصداق تجری است دیگر، والا مصداق حرام که نیست، اضرار به نفس که نبود واقعا. منجز داشت، ظن به ضرر منجز ضرر است، خب منجز داشت، اما منجز کشف خلاف شد معلوم شد واقعا ضرر بر نفس نبوده، چرا این وضوء باطل باشد؟ فقط راهش این است که بگوئیم چون این وضوء تجری بود و فقهاء تجری را حرام می دانند گفته اند این وضوء می شود حرام، وعبادتی که مصداق حرام باشد این صحیح نخواهد بود.

این مواردی که در فقه پیدا شده است که از اینها استفاده شده که پس معلوم می شود که فقهاء تجری را حرام می دانند.

جواب این است که: اولا: این فروعی که شما ذکر کردید در کلمات متأخرین است. این اجماع قدماء نیست، اجماع متأخرین اعتبار ندارد. اگر اجماع قدماء هم بود معلوم نبود که تعبدی باشد، شاید مدرکی بوده مستند به همین وجوه عقلیه ای که قبلا مطرح شد که برای حرمت تجری به این وجوه استدلال کرده بودند. اجماعی به درد ما می خورد که هیچ مدرک ودلیل محتملی نداشته باشد الا ارتکاز عام متشرعه. آنوقت به درد ما می خورد. می گوئیم خب ارتکاز عام متشرعه به وسیله این اجماع کشف می شود و ارتکاز عام متشرعه هم کاشف از حکم شرع است کاشف از رأی معصوم است. ولی اگر مدرک آخری وجود داشته باشد برای اجماع، مدرک عقلی، مدرک روائی که بعدا مطرح می کنیم، از این اجماع که نمی شود کشف کرد حکم شرعی را، باید به آن مدرکش مراجعه کنیم.

علاوه واقعا بینکم وبین الله این چند تا فرع اینها کشف می کند که فقهاء تجری را حرام می دانستند؟ این حرفها نیست. همان فرع اول را حساب کنید: سفر مع ظن الضرر، اولا اینکه می گوئید فقهاء گفته ان سفر مع ظن الضرر موجب تمام است ولو واقعا ضرری نباشد، شاید معتقدند که تجری موجب تمام است، ویکی از موجبات تمام صلاة غیر از سفر معصیت سفر تجری است. کی می گوید فقط سفر معصیت موجب تمام است. ما در روایات راجع به صید لهوی تعبیری داریم، روایت فرموده: أنها مسیرة لیست بحق، لایقصر. کسی که برای شکار نه به غرض تجازت و نه به غرض قوت اهل و عیال، بلکه برای تفریح می رود سفر برای صید، روایت می گوید این مسیر، مسیر حق نیست ولذا نمازش شکسته نمی شود. خب یکی بیاید بگوید سفری که مصداق تجری است حرام شرعی نیست، کما اینکه سفر برای صید لهوی حرام شرعی نیست به نظر مشهور فقهاء، اما سفری است که مصداق مسیرة لیست بحق که هست. خب سفر برای تجری مسیر حق است یا مسیر غیر حق؟ به هر کس بگوئی مسی گوید مسیر غیر حق است. ما ملتزم می شویم که هر سفری که مصداق تجری است برای تجری است، فرض کنید از قم بلند شد رفت سفر برای شرکت در یک مجلس عروسی که در آن مجلس عروسی لهو لعب هست، فکر می کرد که این سفر حرام است، حالا بعضی از فقهاء فرموده اند نه نفس حضور در آن مجلس حرام نیست، ولی عده ای هم فرموده اند نفس حضور در آن مجلس معصیت حرام است دیگر، اختلاف است بین فقهاء. این خانم منجز داشت که این سفر به غرض شرکت در این مجلس عروسی توأم با حرام جائز نیست، حالا آمده در مجلس شرکت کرده وقت نماز شده زنگ زد به شما که من نمازم را چکار کنم؟ شما پرسیدید که مقلد کی هستید؟ اسم برد. شما هم دیدید طبق فتوای مرجع او این سفر، سفر حرام نیست، چون نفس حضور در آن مجلس حرام نیست. استماع غناء وموسیقی لهوی حرام است که این خانم می گوید من استماع نمی کنم سماع می کنم، سماع که حرام نیست، به گوشم می خورد، گوش فرا نمی دهم. آقای سیستانی می گویند پس نفس حضور در این مجلس حرام نیست. حالا این خانم تماشای رقص می کند، تماشای رقص که حرام نیست. ولو خود رقص یا حرام است یا خلاف احتیاط واجب است، اما تماشای رقص زن توسط زن یا مرد توسط مرد که حرام نیست، پس از شما پرسید شما به او گفتید طبق مثلا نظر آقای سیستانی شما شرکتتان در این مجلس حرام نیست، حالا که به غرض استماع نبود، از باب ملاحظات فامیلی بود پس حرام نیست.

ما عرضمان این است که این خانم سفرش حرام نبود ولی سفرش تجری که بود، چون فکر می کرد حرام است به این عروسی بیاید و شرکت کند. حالا بعدا به شما زنگ زد شما گفتید نخیر شما اشتباه می کردی حرام نبود، ولی واقعا او فکر می کرد حرام است. این مسیری که آمد از نظر شرعی حرام نبود، ولی واقعا إنها مسیرة لیست بحق بر آن صادق است یا نه؟ صادق است دیگر، مسیرة لییست بحث دیگر. آقای خوئی فرموده: مراد از مسیرة لیست بحق یعنی مسیر باطل شرعی ومسیر حرام شرعی. ولذا معتقد است که صید لهوی حرام است شرعا، بخاطر همین روایت. فقط بخاطر همین روایت که سفر برای صید لهوی را روایت فرموده است که سفری است که حق نیست آقای خوئی فرموده پس سفر باطل است، از نظر شارع این سفر باطل است. خب سفر باطل از نظر شارع یعنی سفر حرام، پس ما فتوی می دهیم که صید لهوی حرام است، سفر برای صید لهوی سفر در راه حرام است.

ما می گوئیم نه، باطل لازم نیست باطل شرعی یعنی حرام باشد، بلکه ولو باطل عرفی. در روایت صحیحه داریم راجع به همین سفر صید لهوی که به نظر مشهور حرام نیست ولی مصداق سفر باطل است، باطل در عرف متشرعی است یا در نزد شارع است، ولی باطل اعم از حرام است. ممکن است چیزی از نظر شارع باطل باشد ولی حرام نباشد. مثل لهو، راجع به صید لهوی روایت داریم إنما خرج فی لهو لایقصر، کسی که برای صید لهوی بیرون می رود، تعلیل می کند و التعلیل یعمم، از این تعلیل استفاده می کنیم که من خرج فی لهو، هر کس برای لهو سفر کند نمازش شکسته نمی شود. لهو مراد تفریح نیست، بلکه آن سرگرمی های مذموم از نظر شرع و عرف متشرعه است ولو حرام نباشد. رقص حرام هم نباشد لهو است بلااشکال، از ابرز مصادیق لهو رقص است، ولذا اگر رقص حرام هم نبود، خانمی را دعوت کرده اند به روستاهای اطراف قم که مسافت شرعیه است برای شرکت در مجلس عروسی، نمازش تمام است. آقا رقص حرام نیست یا احتیاط واجب است، ولذا چه جوری به طور جزمی شما می گوئید نماز این خانم تمام است؟ می گوئیم بخاطر همین روایت که إنما خرج فی لهو لایقصر، إنها مسیرة لیست بحق. ولذا ما صید لهوی را هم حرام نمی دانیم، صرف اینکه بگویند مسیرة لیست بحق که دلیل بر حرمت شرعیه نیست.

سؤال وجواب: باطل اعم است از حرمت، باطل یعنی کارهایی که از نظر عرف پوچ است.

پس اولا ما معتقدیم سفر برای تجری موجب تمام است ولو سفر معصیت نباشد.

وجه ثانی را که این سفر مع خوف الضرر را به تعبیر آقای خوئی مصداق سفر معصیت می کنند انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 601

دوشنبه 05/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به فروعی بود که مطرح شده بود به عنوان دلیل بر حرمت تجری. فرع اول این بود که اگر سفری بکند که خوف ضرر در آن هست، این موجب تمام در نماز هست ولو کشف بشود که واقعا ضرری نبوده است. و این غیر از تجری چیز دیگری نیست.

که ما عرض کردیم که بعید نیست که بگوئیم سفری که مصداق تجری است مسیرة لیست بحق هست که در روایات صحیحه فرموده اند موجب تمام نماز هست.

مرحوم آقای خوئی فرمودند که ما قبول نداریم سفر تجری موجب تمام هست در نماز. ظاهر مسیرة لیست بحق یعنی مسیرة باطل شرعی. وباطل شرعی یعنی حرام منجز. ولکن این سفر، سفر حرام منجز هست، چون منافی با وجوب حفظ نفس است. لاتلقوا بایدیکم الی التهلکة یعنی حفظ نفس واجب است. کسی که از یک راه نا امن می رود ولو هیچ حادثه ای برایش پیش نیاید این منافات دارد با حفظ نفس، حفظ نفس یعنی تحفظ بر نفس و عدم الغاء نفس در معرض هلاک. ولذا مثلا اگر پدر به همسرش بگوید که فرزندمان را حفظ کن. اگر مادر این فرزند را رها بکند در کوچه و خیابان ولو آسیب هم نبیند پدر اعتراض می کند می گوید تو حفظ نکردی پسرمان را، نگهداری نکردی او را، تحفظ نکردی بر او. ولذا مرحوم آقای خوئی فرموده اند ما معتقدیم اینکه می گویند نظر به ریبه حرام است، حالا نظر به شهوة حرام است روشن، اما نظر به ریبه حرام است یعنی نظری که همراه با شهوت فعلا نیست، ولی خوف انجرار به زنا هست، ایشان می گوید ما این را هم حرام می دانیم، چون قرآن فرموده است که باید مؤمنین و مؤمنات حفظ فرج بکنند، والذین هم لفروجهم حافظون، یا قل للمؤمنین یحفظوا فروجهم. حفظ فرج یعنی از کاری که خوف وقوع در زنا هست اجتناب کند. لازمه فرمایش آقای خوئی این است که حالا اگر خوف وقوع در زنا نبود خوف وقوع در حرام بود. مثلا الان نظر به شهوة نمی کند ولی می گوید من می ترسم که به مرور منجر بشود به علاقمند شدن به آن دختر و نظر بشهوة وتکلم بشهوة، اما از خود مطمئنم که منجر به زنا نمی شود. خب لازمه فرمایش آقای خوئی این است که این جائز باشد. ولی ظاهر مشهور که می گویند نظر همراه با ریبه حرام است مطلق خوف وقع در حرام را می گویند.

البته انصافا فرمایش مشهور دلیل واضحی ندارد که نظری که بشهوة نیست ولی صرفا خوف وقوع در حرام هست ما بگوئیم این حرام است، ما دلیل واضحی بر آن پیدا نکردیم.

این فرمایش آقای خوئی که سفری که خوف ضرر در آن هست منافات با حفظ نفس دارد درست نیست. اولا این اخص از مدعاست، گاهی ضرر، ضرر حرام هست ولی مصداق تهلکه نیست. شما دلیلتان لاتلقوا بایدیکم الی التهلکة است. تهلکه یا مردن است و یا در حد مردن، مثل بریده شدن پاهای یک شخص. خب این عرفا نابودی است. نابودی یا مردن است یا چیزهایی که شبیه مردن است از نظر عرف نابودی است. اما هر ضرر محرمی که مصداق تهلکه نیست. حالا ممکن است آقای خوئی بگویند من دلیلم بر حرمت اضرار به نفس فقط آیه لاتلقوا بایدیکم الی التهلکه است، ولذا مطلق اضرار به نفس را حرام نمی دانم، فقط القاء نفس در موت و شبه موت مثل قطع شدن اعضاء رئیسه بدن را حرام می دانم، ولی به هر حال مشهور که قائلند ضرر زدن به بدن حرام است مطلقا اگر ضرر زدن معتدبه باشد یا بعضی ها مثل آقای سیستانی قائلند که إذا کان الضرر بلیغا، ضرر زیاد و قابل توجه، ضرر ممکن است معتدبه باشد یعنی لایتسامح فیه العرف، ولکن ضرر بلیغ نیست. ضرر بلیغ آن ضررهای جدی است. مشهور می گویند ضرر معتدبه ولی ایشان می گویند ضرر بلیغ، یعنی ضرری که یعدّ لالقاء النفس فی التهلکة، ولذا ایشان می گوید یا موت یا قطع اعضاء رئیسه. اما به هر حال مشهور که می گویند ضرر معتدبه حرام است آنجا دیگر نمی شود بگوئیم که منافات دارد با حفظ نفس. القاء در مسیری که خوف ضرر معتدبه بر نفس دارد او منافات با حفظ نفس ندارد. چون حفظ نفس مربوط به حفظ نفس است از نابود شدن، لاتلقوا بایدیکم الی التهلکة.

سؤال وجواب: وانفقوا فی سبیل الله و لاتلقوا بایدیکم الی التهلکة در جهاد با دشمن از انفاق به مال خودتان دریغ نکنید، خودتان را نابود نکنید با ترک انفاق در راه خداو این هلاک یعنی نابودی. راجع به حضرت یوسف هست که حتی إذا هلک، یعنی حتی إذا مات. هلاک یعنی نابودی و مرگ.

ثانیا: برفرض ما دلیل داشته باشیم، لاتلقوا بایدیکم الی التهلکة که آقای خوئی از آن استظهار کرد وجوب حفظ نفس را، ما توسعه بدهیم بگوئیم حفظ نفس از مطلق ضررها، ما این بیان آقای خوئی را قبول نداریم که اگر انسان از مسیر ناامنی برود و اتفاقا حادثه ای برایش پیش نیاید عرف بگوید القی نفسه فی التهلکة خودش را در نابودی انداخت. نه، اتفاقا در نابودی نیفتاد. صرف اینکه انسان از یک مسیری برود که خوف نابودی هست عرف نمی گوید القی نفسه فی الهلاک والموت.

سؤال وجواب: اگر هلاک می شد که روشن است، کلام در این است که در فرضی که واقعا هیچ ضرری متوجه این شخص نشد اگر انسان به یک مکان ناامنی برود و نجات پیدا می کند می گویند عرّض نفسه للهلاک، نفسش را در معرض هلاک قرار داد نمی گویند نفسش را در هلاکت انداخت. ألقی نفسه فی الهلاک یعنی خودش را به هلاکت انداخت، این را نمی گویند، می گویند خودش را در معرض هلاکت قرار داد.

سؤال وجواب: خوف ضرر در ضررهای مهم منجز است، ما که منکر این نیستیم، اما اینکه شما بگوئیم اگر واقعا هم دچار ضرر نشدید حرام نفسی مرتکب شدید چون القاء کردید خودتان را دردهلاک ولو هلاک نشدید، ما این را قبول نداریم. ما خودمان را القاء در نابودی نکردیم، ما خودمان را در معرض نابودی قرار دادیم. ولذا ما حرام نفسی مرتکب نشدیم، همان تجری است.

این ارجع به فرع اول.

سؤال وجواب: الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات یعنی اگر شما این عمل شبهه ناک را انجام بدهی ومصادف بشود با حرام واقعی آنوقت می شود اقتحام فی الهلکات. شما مثلا علم اجمالی داری یکی از این دو مایع خمر است، مایع اول را بخوری، امام می فرماید وقوف عند الشبهة که این مایع را نخوری بهتر است، یا این مایع را بخوری و واقعا هم خمر باشد که خودت را در عذاب خدا نداخته باشی، کدام بهتر است؟ اقتحام فی الهلکة صددرصد نیست، ولذا هیچکس به این روایت استدلال نکرده بر استحقاق عقاب بر تجری، که بگوید کسی که وقوف نکند عد الشبهة یقینا خود را در هلاک انداخته است و هلاک هم یعنی عقاب. نه، روایت ظهوری در این مطلب ندارد. روایت مفادش این است که آدم از این شبهه اجتناب بکند بهتر است یا اینکه مرتکب این شبهه بشوی و خدای نکرده یک وقت مصادف با حرام واقعی بشود آنوقت افتاده ای در نابودی. یک بیان عرفی است. یک آقایی می گوید من از امشب می خواهم از این راه مخوف بروم یک طلبی دارم از شخصی بگیرم و برگردم، شما می گوئید آقا آدم طلبش را نگیرد بهتر است یا اینکه برود و نابود بشود؟ یعنی اگر رفتی و نابود شدی چکار می کنی؟ خب فوقش نرو طلبت را وصول نکرده ای، اما بروی و در دام شیر قرار بگیری آنوقت چکار می کنی؟ مثل این می ماند، نه اینکه حتمی است، همینکه در معرض هست این بیان صدق می کند. این عبارت بیش از این ظهور ندارد.

اما فرع دوم: وجوب مبادرت به نماز در فرض ضیق وقت.

مسلم وجوبش نفسی نیست. ادعای اجماع بر اینکه اگر کسی ترک کند نماز را در فرض خوف ضیق وقت و واقعا هم وقت موسع باشد عصیان کرده، این ادعای اجماع مسامحه است. آنی که هست این است که خلاف وظیفه ظاهریه عمل کرده. وجوب طریقی دارد مبادرت به نماز در فرض خوف ضیق وقت. چون دلیلش یا صحیحه زراره است راجع به مسافری که آب ندارد، دارد که إذا خاف أن یفوته الوقت فلیتیمم ولیصل، وقتی خوف فوت وقت داشت تیمم بکند و نماز بخواند. خب از این بیش از حکم طریقی استفاده نمی شود. یا روایت محمد بن سنان راجع به کسی که در فرض ضیق وقت خوف دارد که اگر نماز ظهرش را بخواند نماز عصرش فوت می شد، روایت دارد که در این صورت فلیبدأ بالعصر، نماز عصر را بخواند، نماز ظهر را بعدا قضاء کند. خب این هم بیش از حکم وجوب طریقی از آن استفاده نمی شود. از آن استفاده وجوب نفسی نمی شود. اگر بگویند شما هنگامی که خوف داشتی نماز ظهر فوت بشود برو نماز عصر بخوان، این فقط بیان می کند که وظیفه فعلیه ات این است، اما اینکه این وظیفه واقعیه است یا وظیفه ظاهریه، دیگر این را بیان نمی کند. ظهور ندارد در اینکه وظیفه واقعیه تو این است.

سؤال وجواب: اگر شارع در یک جائی بگوید ثم انت فی وقت منهما حتی تغرب الشمس شما فرصت داری برای نماز ظهر و عصر تا زمان غروب آفتاب، در یک روایت دیگر بگویند إن خفت فوت الوقت فبادر الی صلاة العصر، عرف از جمع بین این دو خطاب چه می فهمد؟ می فهمد که بقاء وقت واقعا قبل از غروب آفتاب موضوع است برای سعه وقت نماز ظهر و عصر، ولکن اگر خوف داشتی که فوت بشود نماز عصر، وظیفه فعلیه ات این است که نماز عصر بخوانی. ونماز عصری هم که می خوانی مسلم مجزی است ولو کشف خلاف بشود، در او بحثی نیست، بحث در اجزاء نیست، ما هم قائل به اجزاء می شویم بر اساس حدیث لاتعاد، ولکن ظهور ندارد این روایت که اگر شما نماز نخواندی بعد معلوم شد که هوا زود تاریک شده بوده یک ساعت مانده به غروب آفتاب، شما حرام نفسی مرتکب شدی، این روایت ظهور ندارد.

سؤال وجواب: وجوب حفظ فرج وجوب نفسی است دیگر، این فرق می کند با اینکه دو تا خطاب داریم، یک خطاب می گوید شما تا غروب آفتاب وقت داری برای نماز ظهر و عصر، و یک خطاب می گوید اگر خوف داشتی که غروب آفتاب بشود سریع نماز عصر بخوان، خب این متعارف عرفی بیش از وظیفه فعلیه نیست.

حالا اگر کسی آمد گفت که واجب نفسی است مبادرت به نماز عصر، این دلیل بر حرمت تجری نمی شود، بلکه یک واجب نفسی است مثل بقیه واجبهای نفسیه. به درد مستدل به این فرع بر حرمت تجری نمی خورد. فوقش شما توسعه می دهید در واجبات نفسیه، یک واجب نفسی هم می شود وجوب مبادرت به نمازعصر عند خوف ضیق وقت، خب واجب نفسی می شود تجری نمی شود که، ترکش می شود ترک واجب واقعی. اما ما استظهارمان کالمشهور این است که اینها حکم طریقی اند حکم نفسی نیستند.

ومشهور هم در کجا گفته اند اگر کسی مبادرت نکرد به نماز عصر عند خوف ضیق الوقت، عاصی است؟ این تعبیر متأخرین است، آنها همچنین چیزی نگفته اند، بلکه گفته اند باید این کار را بکند که فلیبدأ بالعصر، اما إن لم یبدأ بالعصر کان عاصیا ما همچنین چیزی پیدا نکردم در کلمات مشهور تا استدلال کنیم بگوئیم چون در اینجا تعبیر کرده اند کان عاصیا و فرض این است که اینجا جز تجری چیز دیگری رخ نداد پس تجری عصیان است، ما همچنین چیزی پیدا نکردیم.

برای وجوب مبادرت به واجب عند خوف ضیق الوقت استدلال هم می شود به قاعده اشتغال. آقای خوئی هم این استدلال را مطرح می کند، می گوید هر واجب موسعی اگر (تازه آقای خوئی خوف هم نمی گوید بالاتر می گوید) احتمال عرفی بدهید که اگر الان انجام ندهید بعدا عاجز بشوید، یجب البدار. زنی که اول وقت هست احتمال می دهد ولو از باب اینکه شاید عادتش زودتر بشود احتمال می دهد که اگر الان اول وقت نماز نخواند حبض بشود باید اول وقت نماز بخواند. آقای خوئی می گوید ولو خوف وفت نداشته باشد احتمال عقلائی بدهد، چرا؟ برای اینکه قاعده اشتغال می گوید الاشتغال الیقین یقتضی الفراغ الیقینی، قاعده عقلیه است، یا به تعبیر آقای سیستانی قاعده عقلائیه است، که ما هم این تعبیر دوم را قبول داریم.

و اگر کسی بگوید استصحاب می کنیم بقاء قدرت بر این واجب را تا آخر وقت.

آقای خوئی می گوید این حرفها را نزنید. شما می خواهید استصحاب بقاء قدرت بکنید لازمه بقاء قدرت را که لازم عقلی آن هست، لازمه عقلی بقاء قدرت را که تحقق امتثال است از شما در آینده، با این استصحاب می خواهید لوازم عقلیه را اثبات کنید؟ اینکه می شود اصل مثبت. استصحاب می گوید من قدرتم تا آخر وقت محفوظ است، پس آخر وقت نماز خواهم خواند. اینکه می شود اصل مثبت.

بله اگر شارع خود بقاء قدرت را موضوع برای جواز شرعی تأخیر قرار بدهد، بگوید إن کنت متمکنا من الصلاة فی آخر الوقت یجوز لک التأخیر. بله ما حرفی نداریم. حکم شرعی به جواز تأخیر موضوعش بقاء قدرت است ما با استصحاب موضوعش را اثبات می کنیم. ولی ما همچنین مطلبی نداریم. ما همچنین حکم شرعی ای به نام جواز التأخیر تا آخر وقت که موضوعش بقاء قدرت باشد نداریم. جواز تأخیر حکم عقل است. عقل می گوید وقتی مولا از شما طبیعت فعل را ما بین الحدین خواست فرقی نمی کند اول وقت نماز بخوانی مصداق طبیعت صلاة بین الحدین است آخر وقت هم نماز بخوانی مصداق اوست. این را عقل می گوید، شارع حکم به جواز تأخیر نکرد. شارع گفت من از تو طبیعت را می خواهم، شما ترخیص داری در تطبیق این طبیعت بر فرد آخر وقت، نه اینکه جواز تأخیر داری. شما مرخصی این طبیعت را بر فرد آخر وقت تطبیق کنی، اما شما مطمئنی که تطبیق خواهی کرد؟ از کجا مطمئنی؟ استصحاب که اطمینان نمی آورد. شارع گفت من اجازه می دهم تطبیق کنی این طبیعت را بر فرد آخر وقت، اما شما که مطمئن نیستی تطبیق خواهی کرد، شاید عاجز بشوی اگر الان اول وقت نماز نخوانی. شارع هم که جواز تأخیر را به عنوان حکم مستقل جعل نکرده برای بقاء قدرت تا با استصحاب بقاء قدرت جواز تأخیر شرعا اثبات بشود.

ما در این مثال حیض یا مثالی کسی که خوف دارد که اگر قضاء نکند نمازهایش را ممکن است سکته بکند، ممکن است بیماری ای پیدا کند که دیگر نتواند نمازهایش را ایستاده قضاء کند، بله ملتزم می شویم که یجب البدار عقلا. البته سیره عقلائیه این است که تا خوف پیدا نکنند اصالة السلامة جاری می کنند، تا نترسد و چهار تا دوست وآشنایش فوت نکنند که احساس خوف پیدا نکند این آقا، سیره متشرعه این است که در واجب موسع تأخیر می اندازند. اما اگر خوف پیدا کند انصافا باید مبادرت کند.

اما ما نحن فیه یک فرقی می کند. ما نحن فیه این است که خوف ضیق وقت دارد، یعنی این آقا می گوید بالاخره من نمازم را می خوانم، حالا یا اداء می خوانم یا قضاء. هر چه می گویند آقا خوف نداری که دارد آفتاب طلوع می کند؟ می گوید چرا خوف دارم ولی مگر نمی گوئید قاعده اشتغال، بیائید برایتان توضیح بدهم که قاعده اشتغال چه جوری جاری می کنیم. می گوید قاعده اشتغال اقتضاء می کند امتثال وجدانی را؟ یا امتثال اعم از وجدانی و تعبدی را؟ می گوئید بله قاعده اشتغال اقتضاء می کند اعم از امتثال وجدانی یا تعبدی را. ولذا آدم با استصحاب وضوء نماز می خواند. بعد این آقا می گوید خیلی خب، من با آن زنی که خوف حیض دارد فرق می کنم. آن زن مطمئن نیست که نماز می خواند، آن کسی که خوف فوت دارد خوف مردن دارد مطمئن نیست که نماز قضائش را می خواند، اما من مطمئنم نماز امروز را می خوانم، نیم ساعت دیگر من نماز صبح امروز را می خوانم، حالا نیم ساعت دیگر نمی دانم آفتاب زده یا نه، پس نماز می خوانم وجدانا. شرط نماز ادائی بقاء وقت است، استصحاب استقبالی هم می کنم که این وقت تا نیم ساعت دیگر باقی است. پس الان استصحاب استقبالی می کنم اما نه راجع به بقاء قدرت تا بگوئید می شود اصل مثبت. نه راجع به خود امتثال، نماز می خوانم وجدانا والوقت باق تعبدا. مشکل حل است دیگر. مثل کسی که وضوء گرفته ولی می ترسد که اگر الان نماز نخواند وضوئش باطل بشود و دیگر آب هم نیست، آیا می شود به این آقا گفت سریع نماز بخوان؟ نه لازم نیست بگوئیم، چرا؟ برای اینکه این آقا می گوید من که نماز می خوانم، حالا ممکن است نماز با این وضوء نخوانم و وضوئم باطل بشود، خب فوقش با تیمم می خوانم، اما یقینا نماز می خوانم. پس نماز خواندن من محرز است بالوجدان، وضوء داشتن من هم در حال نماز محرز است با استصحاب استقبالی. استصحاب استقبالی را که شما قبول دارید، حالا نسب الی صاحب الجواهر که استصحاب استقبالی را قبول ندارد ولی شما که قبول دارید، اطلاق دارد لاتنقض الیقین بالشک ولو شک مربوط به مستقبل باشد. استصحاب استقبالی می گوید بگو انشاء الله تا زمان نماز آینده وضوئم باقی است. خود امتثال تعبدا احراز می شود.

ولذا در این خوف ضیق وقت معتقدیم اگر نبود صحیحه زراره راجع به فإذا خاف أن یفوته القوت فلیتیمم و لیصلّ، ویا نبود روایت محمد بن سنان إذا خاف أن تفوته فلیبدأ بالعصر ما می گفتیم استصحاب بقاء وقت جاری کن مشکلی نیست. استصحاب کن بقاء وقت را. نماز خوذاهی خواند بالوجدان، استصحاب می گوید تا وقت نماز وقت باقی است، احراز کردی امتثال تعبدی را. ولذا اشکالی که ما به مرحوم آقای گلپایگانی داریم در تعلیقه عروه این است که ایشان به این روایت توجه نکرده علی القاعده حساب کرده، کجا؟ در این مسأله که یکی از مسوغات تیمیم خوف ضیق وقت است. آقای گلپایگانی حاشیه زده فرموده مسأله دو صورت دارد: یک وقت نمی دانم وقت مضیق است یا موسع، 5 دقیقه مانده به طلوع آفتاب یا یک ربع، اگر 5 دقیقه مانده باشد نمی رسم بروم وضوء بگیرم یا غسل کنم بیایم نماز بخوانم، اینجا استصحاب می کنیم بقاء وقت را تا یک ربع، می رویم وضوء می گیریم یا غسل می کنیم نماز می خوانیم. اما ویک وقت می دانیم 5 دقیقه مانده به طلوع آفتاب، من خودم نمی دانم می توانم جمع و جور کنم وضوء ونمازم را در این 5 دقیقه یا نه نمی توانم جمع وجور کنم، خب اینجا استصحاب بقاء وقت جاری نیست دیگر. چون وقت مشخص است پنج دقیقه بیشتر نیست، اینجا استصحاب می گوید تو جمع و جور نخواهی کرد وضوئت را ونمازت را در این پنج دقیقه، اینجا باید برویم تیمم کنیم.

می گوئیم جناب آقای گلپایگانی ره علی القاعده درست فرمودید، علی القاعده همین است، اما روایت را چه می کنید؟ روایت می گوید إذا خاف أن یفوته الوقت فلیتیمم و لیصل، استصحاب بقائ وقت خوف را از دل مکلف بیرون می برد. حکومت یا ورود که ندارد بر خوف فوت وقت، خوف فوت وقت وجدانا هست ولو استصحاب جاری بشود.

سؤال وجواب: خوف دارید یا ندارید؟ استصاب خوف را از بین نمی برد. والا شما ده میلیون به ما قرض بدهید تا سی سال دیگر، استصحاب استقبالی هم می گوید ما تا سی سال دیگر زنده ایم، آیا خوف از دل شما می رود؟! نه. استصحاب تعبد است. بله اگر می گفت لست بخائف می شد حکومت، اما نگفت لست بخائف، گفت لاتنقض الیقین بالشک، نگفت آثار خوف را بار نکن. پس وجدانا خوف هست تعبدا هم که الغاء نشد خوف، لذا آثار خوف که وجوب مبادرت هست بار می شود. ولذا ایشان با توجه به روایت نباید این تعلیقه را می زد، باید می فرمود یجب التیمم عند خوف ضیق الوقت علی أیّ حال.

بخاطر این روایت ما در این فرع خوف ضیق وقت می گوئیم باید مبادرت کند به نماز. ولی اگر این مبادرت نکرد و بعد کشف شد که وقت موسع بوده تجری کرده، بیش از تجری فهمیده نی شود. کان عاصیا هم که آقایان گفته اند که فقهاء فرموده اند کان عاصیا، ما این فقهاء را نمی دانیم کجا فرموده اند کان عاصیا؟ ما که پیدا نکردیم، حالا یک کسی هم بیاید بگوید کان عاصیا آیا این دیگر شد اجماع تعبدی کاشف از حرمت تجری؟ این حرفها نیست.

اما الفرع الثالث انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 602

سه شنبه 06/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به فروعی بود که استناد به اینها شده بود بر حرمت تجری. دو فرع را مطرح کردیم.

فرع سوم این بود که فقهاء در مورد خوف ضرر در وضوء و صوم فتوی داده اند که اگر با وجود خوف ضرر وضوء بگیرد وضوء باطل است ولو کشف بشود که ضرری در کار نبوده است، یا روزه بگیرد بعد کشف بشود که ضرری در کار نبوده است. این روزه باطل است. اگر بنا باشد تجری عصیان نباشد چرا روزه باطل باشد؟ اینکه عصیان نکرده، خاف الضرر ولم یکن ضررا. وضوء گرفت مع خوف الضرر ولم یکن ضررا، چرا وضوء باطل باشد.

اقول: به نظر ما این مطلب و استدلال به این فرع فقهی بر حرمت تجری درست نیست. این مباحث از میاحث استنباطیه است، از مسائل استنباطیه است، اجماعی در اینها نیست، از اصول متلقاة از ائمه معصومین نیست که تسالم در کلمات قدماء بر اینها باشد. متأخریم مطرح کرده اند و اجتهاد کرده اند. ولذا معنا ندارد به اینها استدلال بکنیم بر حکم تجری. خود حکم این مسأله نیاز به اجتهاد دارد که ببینیم درست است این حرف که با خوف ضرر اگر کسی وضوء گرفت ولی واقعا ضرر نبود آیا وضوئش باطل است، یا با خوف ضرر روزه گرفت و واقعا ضرری در کار نبود آیا روزه اش باطل است؟ وچرا باطل است؟ این را باید بررسی کنیم.

به نظر ما سه فرض می شود مطرح کرد:

یک فرض اینکه: خوف ضرر طریق محض باشد به واقع ضرر. یعنی موضوع وجوب تیمم واقع ضرر باشد. موضوع وجوب افطار واقع ضرر باشد. خوف ضرر طریق محض باشد به واقع ضرر. این فرض اول است.

مثالش مثال افطار مریض هست، که ما در آیه شریفه می بینیم آمده "ومن کان مریضا أو علی سفر فعدة من ایام اخر"، واقع ضرر موضوع شد برای وجوب افطار. در برخی روایات هم آمده است که کل مرض که موجب ضرر هست بر انسان فلایسعه الصوم، نباید روزه بگیرد.

آنوقت این منشأ می شود که روایاتی که خوف را موضوع قرار داده، مثل الصائم إذا خاف علی عینیه من الرمد افطر، عرف حمل کند بر طریقیت محضه. جمع می کند عرف، می بیند در یکجا گفتند المریض یفطر، در یک جا گفته اند من خاف علی نفسه یفطر، خب این را عرف می گوید خوف طریق به احراز ضرر هست. همانطور که مرحوم آقای حکیم در مستمسک فرموده است.

طبق این مطلب ما حساب می کنیم، کسی که خوف ضرر داشت ولی واقعا ضرری در کار نبود و روزه گرفت، اگر قصد قربت از او متمشی بشود روزه اش باطل نیست، چون واقعا مصداق مریض نبود. المریض یفطر، این آقا که مریض نبود، خوف مرض داشت ولی واقعا که مریض نبود. امر به صوم داشت اگر قصد قربت از او متمشی بشود روزه اش صحیح است. خب در چه صورتی قصد قربت از او متمشی نمی شود؟ در صورتی که خوف ضرر محرم داشته باشد. اگر خوف ضرر محرم داشت یعنی منجز دارد که این روزه بر او حرام است. کسی که منجز دارد که روزه ای که می گیرد حرام است، خب این قصد قربت نمی تواند بکند. مشکلش این است. والا اگر خوف ضرر محرم نبود، چون هر ضرر بر نفسی که حرام نیست ولو رافع وجوب صوم است، من اگر امروز روزه بگیرم یک هفته تب می کنم، بخاطر اینکه آن قرصی که باید بخورم نمی خورم باعث می شود بک هفته تبم تشدید بشود. خب روزه نباید بگیرم، ضرر معتدبهی دارد روزه. اما اینطور نیست که کاری که من بکنم حرام باشد. انسان یک کاری بکند که یک هفته تب بکند ما دلیلی بر حرمتش نداریم. حالا اگر من خوف داشتم که اگر این قرص را نخورم روزه بگیرم خوف داشتم که یک هفته تب بکنم، ولی واقعا اینطور نشد، هیچ حادثه ای پیش نیامد، قصد قربت هم کردم در روزه، چرا روزه ام صحیح نباشد؟ فرق می کند با جائی که خوف ضرر محرم هست، آنجا مشکل قصد قربت پیش می آید که من چه جور قصد قربت بکنم. حالا اصلا شما بگوئید ما قبول نداریم قبح تجری را، قبول نداریم این مطلب را که با فعل تجری نمی شود به خدا تقرب جست، اما اینکه بعضی ها اشکال کرده اند گفته اند چه اشکالی دارد فعل متجری به بشود مصداق عبادت، کما اینکه در وضوء به آبی که حجت داشت غصبی است بعضی ها گفتند وضوء صحیح است اگر قصد قربت متمشی بشود، ممکن است شما در آن مثال وضوء بگوئید وضوء صحیح است، چرا؟ برای اینکه آنجا مندوحه داشت، یک آب مباحی بود، پس اصل وضوئش با قصد قربت بود، منتهی اختیار این آبی که خیال می کرد غصبی است از روی تجری انجام شد. آنجا بعضی از فقهاء مثل صاحب عروه و مرحوم آقای خوئی فرموده اند قصد قربت متمشی بشود وضوء صحیح است. ما اشکال کردیم تبعا للمحق العراقی و السید البروجردی. ولکن حتی صاحب عروه وآقای خوئی قدهما که در آن مثال گفتند وضوء صحیح است چون مندوحه داشت. اما کسی که در ماه رمضان می آید با خوف ضرر محرم روزه می گیرد این داعی الهی ندارد به این روزه گرفتن. اینطور نیست که مندوحه داشته باشد، دو فرد داشته باشد، یک فرد حلال، ویک فردی که مصداق تجری است. بگوئیم خب اصل روزه گرفتنش که بخاطر خدا بود، اختیار این فرد مصداق تجری به داعی غیر الهی بود. در کسی که خوف ضرر محرم دارد در ماه رمضان که اینطور نیست، مندوحه ندارد، هر کاری بکند بالاخره روزه گرفتنش مصداق تجری است. خوف ضرر محرم بر نفس دارد.

{سؤال وجواب: قضاء که به امر جدید است. بحث در این است که انتخاب این طبیعی، طبیعی صوم در ماه رمضان به داعی الهی نیست. وقتی به داعی الهی نبود چه جور این روزه اش صحیح باشد؟ ما هم می گوئیم روزه اش صحیح نیست در جائی که خوف ضرر محرم داشته باشد}.

اما اگر خوف ضرر غیر محرم دارد، خب مجوز دارد روزه اش را بخورد، ولکن اگر رجاءا روزه گرفت و بعد معلوم شد که ضرری در کار نبود، خب موضوع وجوب افطار واقع المریض است، این آقا واقع المریض نبود. خوف طریق است، طریق محض است. کسی که خوف دارد احتمال اشتباه طریق را می دهد. قاطع است که احتمال اشتباه طریق را نمی دهد. خوف مثل قیام اماره است، شما در حال قیام اماره احتمال اشتباه را در اماره می دهید، خب احتمال هم می دهید که این خوف ضررتان اشتباه باشد و مطابق با واقع نباشد و لذا به رجاء امتثال امر به صوم روزه می گیرید و واقعا هم اگر مریض نبودید روزه تان صحیح است. و همینطور در باب وضوء. ما در باب وضوء هم همین را می گوئیم.

سؤال وجواب: اگر خوف ضرر محرم نبود تجری نکرده است. من خاف علی عینیه من الرمد فلیفطر فرض این است که طریق محض است. یعنی اگر واقعا این آقا مریض می شود با روزه گرفتن، روزه بر او واجب نیست، اما حرام ذاتی هم که نیست. اگر خوف ضرر محرم داشت منجز دارد بر اینکه شما نباید کاری بکنید که منجر به این ضرر محرم بشود. کسی که منجز دارد مثل زنی که اماره شرعیه دارد که حائض است وما گفتیم حائض نمازش حرام ذاتی است، این زن اصلا نمی تواند داعی الهی پیدا کند به نماز خواندن، با توجه به اینکه منجز دارد که نماز بر او حرام ذاتی است. کسی که منجز دارد یعنی نگاه می کند ببیند منجّز هست بر او اجتناب از نماز، این زنی که اماره بر حیض دارد و ما گفتیم کما هو الصحیح که نماز بر حائض حرمت ذاتیه دارد، این اصلا داعی الهی نمی تواند پیدا کند به نماز خواندن. وقتی که خدا به او گفته که باید نماز بخوانی، اگر نماز خواندی و واقعا حیض بودی مستحق عقابی، آنوقت این می تواند بگوید من بخاطر خدا نماز می خوانم. داعی الهی یعنی انسان ببیند که حال مولا با انجام این فعل احسن است از حال مولا در فرض ترک این فعل. خب زنی که حجت شرعیه دارد که حائض هست و قبول دارد که خدا نهی طریقی کرده است او را از نماز خواندن، چون امر کرده به عمل به اماره، خب این چطور می تواند داعی الهی پیدا کند به نماز خواندن؟ اما اگر عکس شد، در این مثال روزه خوف ضرر نداشت ولی واقعا ضرر داشت، روزه گرفت بعد افطار که کرد درد معده اش شروع شد، معلوم شد که این روزه بوده است که موجب این ضرر شده است، مقتضای این بیان ما این است که روزه باطل است، چرا؟ برای اینکه من کان مریضا فعدة من ایام اخر، آقا شما مریض بودی روزه گرفتی قصد قربت هم کردی چون خوف ضرر نداشتی، تو منقاد هستی اما روزه ات باطل است فعدة من ایام اخر، چون فرض این است که واقع مریض موضوع است برای وجوب افطار، واین آقا واقع مریض بر او صادق بود. ولذا اینی که آقای خوئی در منهاج الصالحین فرموده: إذا صام لاعتقاد عدم الضرر فبان الخلاف، اگر کسی روزه بگیرد به خیال اینکه روزه ضرر ندارد بعد معلوم شود که روزه ضرر داشته، فالظاهر صحة صوم؛ ظاهر این است که روزه اش صحیح است.

آقا این با مبانی شما جور نمی آید، با بحث استدلالی شما جور نمی آید، شما خودتان در شرح عروه فرموده اید که واقع مریض موضوع است برای وجوب افطار، خودتان در شرح عروه فرموده اید که چون من کان مریضا أو علی سفر فعدة من ایام اخر داریم وآن من خاف علی عینیه من الرمد فلیفطر طریق هست نه اینکه جزء الموضوع باشد برای افطار، واقع المرض موضوع است برای وجوب افطار، واین آقا واقعا مریض بود شما در شرح عروه فرمودید که روزه این باطل است، پس چرا در منهاج الصالحین فرمودید که الظاهر صحة صومه.

سؤال وجواب: بعد از اینکه روزه گرفت فهمید داخل در موضوع نبوده، فهمیده ماه رمضان نبوده مثلا سی ام شعبان بوده خیال می کرده اول رمضان است آیا روزه اش صحیح است؟! این آقا واقعا خارج بوده است از مکلف به صوم. ظاهر من کان مریضا أو علی سفر فعدة من ایام اخر عزیمت است. مریض یعنی کسی که روزه ضرر دارد بر او، ممکن است کسی مریض باشد اما روزه خوب است برای او، چربی خون دارد هر چی روزه بگیرد اطباء می گویند اتفاقا به نفع توست، چربی خونت کم می شود. آن مریضی که یضر به الصوم، موضوع اضرار صوم است عرفا، هر کسی که روزه مضر به اوست فعدة من ایام اخر، این موضوع واقعی است. خود آقای خوئی در شرح عروه همین مطلب را فرموده است.

سؤال وجواب: مخاطب به وجوب صوم در غیر ماه رمضان هست، چون بعد از ماه رمضان ملتفت است که آن روزه اش به درد نمی خورد حالا روزه بگیرد. مثل إذا دخل الوقت فصلّ، شما فکر می کردید ساعت 11 صبح اذان گفته اند، نماز خواندید بعد معلوم شد قبل از وقت بوده است، خب الان که ملتفتید که زود نماز خوانده اید. الان مکلفید که نماز را دو مرتبه بخوانید. این مریض هم همینجور است.

و جالب این است که آقای خوئی یک مطلبی فرموده در شرح عروه بد نیست او را هم عرض کنم: فرموده: این آقایی که به اعتقاد عدم ضرر روزه گرفت بعد معلوم شد که روزه برایش ضرر داشته است ولو ضرر غیر محرم، چون مصداق و من کان مریضا فعدة من ایام اخر است می گوئیم روزه اش باطل بوده است، اما کسی که وضوء گرفت به اعتقاد عدم ضرر بعد معلوم شد ضرر داشته است او وضوئش صحیح است. چرا؟ فرموده برای اینکه دلیل عدم وجوب وضوء بر مریض لاضرر است، لاضرر قاعده امتنانیه است. کسی که جاهل بود به ضرر ووضوء گرفت، قاعده لاضرر اگر بخواهد در حقش جاری بشود خلاف امتنان است. چون معنایش این است که این وضوئت باطل است نمازت باطل است، خب این خلاف امتنان است. شول قاعده لاضرر نسبت به جاهلبه ضرر خلاف امتنان است، واصلا ضرری که متوجه این جاهل به ضرر می شود ناشی از حکم شرعی نیست، بلکه ناشی از جهل خودش هست. چون این آقا جاهل بود به اینکه وضوء برای او ضرر دارد متضرر شد نه از وجوب وضوء. ولذا لاضرر شامل او نمی شود، بعد اگر فهمید وضوء ضرر داشته هیچ مسأله ای نیست وضوئش صحیح است.

وقتی استاد ره این مطلب را تبعا للسید الخوئی می فرمود ما به ایشان اشکال کردیم که چه فرقی می کند؟ اگر در آیه صوم داریم که و من کان مریضا أو علی سفر فعدة من ایام اخر، در آیه وضوء هم داریم وإن کنتم مرضی أو علی سفر أو جاء احد منکم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءا فتیمموا، آنجا هم داریم وإن کنتم مرضی فتیمموا. چه چور شد دلیل عدم وجوب صوم بر مریض آیه و من کان مریضا أو علی سفر فعدة من ایام اخر شد ولذا این آقایی که واقعا روزه برایش ضرر داشته روزه اش باطل است ولی دلیل عدم وجوب وضوء بر مریض قاعده لاضرر است؟ خب آن هم بگوئید آیه است، وإن کنتم مرضی فتیمموا. فرق بین این دو آیه چیست؟ ما هنوز هم روی این اشکال خودمان هستیم.

سؤال وجواب: اینکه شما فرمودید امتنان، فرقی نیست بین آیه و من کان مریضا فعدة من ایام اخر یرید الله بکم الیسر ولایرید بکم العسر در آیه صوم و بین آیه و ان کنتم مرضی فتیمموا در آیه وضوء، هیچ فرقی بین اینها نیست.

واشکال ما به کسانی است که در آیه صوم پذیرفتند که و من کان مریضا شامل این شخص جاهل به ضرر هم می شود. و ذیل آیه که می گوید یرید الله بکم الیسر این متفاهم عرفی از آن علیت امتنان نیست، حکمت است، که خدا برای شما سختی نمی خواهد ولذا در حال مرض وسفر نمی گوید در ماه رمضان روزه بگیرید. نه اینکه اگر یک جائی شخص مریض یا مسافر از روی جهل روزه گرفت چون خلاف امتنان است بگوئیم روزه ات باطل است دیگر آیه فعدة من ایام اخر جاری نشود چون خلاف امتنان است. سیاق، سیاق امتنان شخصی به نحوی که علت باشد برای حکم، همچنین سیاقی ندارد. این معنایش این است که ما برای شما سختی نخواستیم ولذا مریض بعدا روزه هایش را بگیرد. علاوه بر اینکه اطلاق در روایات که هست، روایاتی که مفادش این است که مریض بعدا روزه می گیرد، آنها که دیگر متصل نیست به یرید الله بکم الیسر. واصلا یرید الله بکم الیسر ظهور ندارد در اینی که شما می گوئید که به جوری باشد که بگوئیم اگر جاهل بودی به ضرر وروزه گرفتی اینجا چون از شمول آیه فعدة من ایام اخر خلاف امتنان لازم می آید، دیگر آیه فعدة من ایام اخر شامل تو نمی شود. آیه همچنین ظهوری ندارد. آیه حکمت این را بیان می کند که چرا مریض و مسافر مکلف هستند به قضاء صوم، حکمتش را بیان می کند که خدا نمی خواهد شما دچار سختی بشوید. این بش از این ظهور ندارد. هیچ ظهور ندارد در علیت امتنان به این نحوی که در قاعده لاضرر گفتند. علاوه بر اینکه روایات مطلقه که ما داریم که مریض و مسافر در ماه رمضان روزه نمی گیرند و بعدا روزه می گیرند. آنها مطلق هستند.

اما این نکته را عرض می کنم که اشکال ما که چرا شما فرق گذاشتید بین روزه و بین وضوء، در وضوء گفتید جاهل به ضرر اگر وضوء گرفت وبعد کشف شد ضرر بود وضوئش صحیح است چون قاعده لاضرر جاری نیست، دلیل عدم وجوب وضوء بر مریض قاعده لاضرر است. ولی در صوم دلیلش و من کان مریضا فعدة من ایام اخر هست، ما اشکال می کردیم که نه، در وضوء هم دلیلش وإن کنتم مرضی فتیمموا هست.

این اشکال به مرحوم آقای خوئی و استاد اشکال مبنائی است. چطور؟ این بزرگواران از استادشان یا استاد استادشان مرحوم نائینی یک مطلبی را یاد گرفته اند، می گویند آیه وإن کنتم مرضی که در آیه وضوء هست یک قیدی دارد، قیدش این است که فلم تجدوا ماءا، پس می شود مریضی که لایجد ماءا. مریضی که لایجد ماءا یعنی چی، با اینکه مریض آب در کنارش هست؟ یعنی مریضی که لایتمکن من الوضوء. وآن کسی است که وضوء برای او ضرر محرم منجز دارد، او لایتمکن من الوضوء. والا اگر ضرر محرم نبود یا منجز نبود، یتمکن من الوضوء. آن کسی که لایتمکن من الوضوء آن کسی است که نهی تحریمی منجز دارد که نباید وضوء بگیرید، آو لایتمکن من الوضوء. اما آن مریضی که اصلا ضرر محرمی متوجهش نمی شود با وضوء گرفتن، از او با قاعده لاضرر وجوب وضوء برداشته می شود. ولی در آیه صوم که این قید نیست، او مطلق مریض است، ولو ضرر محرم نباشد، یا ضرر محرم منجز نباشد آیه و من کان مریضا فعدة من ایام اخر شاملش می شود.

اقول: ما واقعا نمی فهمیم، اینجور تفسیر قرآن کردن تفسیر درستی نیست، اصلا عرفی نیست بیایند بگویند اگر مریض بودید پس آب نداشتید تیمم کنید. مگر بگوید مقصودم این است که نمی توانستید وضوء بگیرید. خب این چه طرز صحبت کردن است؟ مریض بودید پس آب نداشتید مقصودم این بود که مریض بودید پس نمی توانستید شرعا وضوء بگیرید. اصلا این طرز حرف زدن نیست. این فلم تجدوا ماءا قید آن جمله های بعد است، وإن کنتم مرضی، این تمام، أو علی سفر أو جاء احد منکم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءا، یعنی می شود إن کنتم مرضی أو لم تجدوا ماءا. یعی اگر مریض بودید، مطلق، یا در سفر بودید چون نوعا در قدیم در سفرها کمبود آب بود، یا حدثی از شما صادر شد، حدث اصغر (جاء احد منکم من الغائط) یا حدث اکبر (لامستم النساء)، فلم تجدوا ماءا، آب پیدا نکردید. این آب پیدا نکردید مربوط به این کنتم علی سفر أو جاء احد منکم من الغائط أو لامستم النساء است عرفا، نه قید مرضی. اصلا عرفی نیست ما تعبیر کنیم اگر مریض بودید پس آب نداشتید تیمم کنید. به هر کسی بگوئیم می گوید یعنی چی؟ اگر مریضم می خواهی بگوئی یعنی وضوء برایت ضرر دارد، از آن طرف می گوئید آب نداشتید یعنی اصلا آب نداری که وضوء بگیری، اینها با هم جور نمی آید. اینها در مقابل هم است نه قید باشد برای وإن کنتم مرضی. ولذا به نظر ما وإن کنتم مرضی فتیمموا می گوید وضوء مریض که وضوء بر او ضرر دارد باطل است. اینی که آقای خوئی وتبعه شیخنا الاستاد تمسک می کنند به قاعده لاضرر، آنوقت نتیجه می گیرند می گویند قاعده لاضرر وجوب وضوء را بر می دارد، استحباب نفسی وضوء را که بر نمی دارد، ولذا اگر ضرر محرم نبود مطلق ضرر موجب بطلان وضوء نیست، چون لاضرر وجوب وضوء را بر می دارد استحباب نفسی وضوء را که بر نمی دارد. ضرر هم که محرم نیست، وضوء بگیر به داعی استحباب نفسی وضوء. می گوئیم آقا این خلاف آیه است، آیه می گوید اگر مریض بودید بروید تیمم بکنید. ظاهر امر به تیمم امر تعیینی است، ظاهرش هم به نحو عزیمت است نه به نحو رخصت.

ولذا ما ملتزم می شویم که وضوء در مواردی که ضرر دارد بر بدن، مشروع نیست ولو موجب ضرر محرم نشود، واگر کسی وضوء گرفت بعد معلوم شد که این وضوء ضرر داشته، فی صحة وضوئه اشکال، کما اینکه ما در مورد صحت صوم هم اشکال کردیم اگر واقعا روزه بگیرد بعد معلوم بشود روزه برایش ضرر داشته است.

این فرض اول که موضوع برای حکم واقعی واقع الضرر باشد. خوف طریق محض باشد. خب اینجا ما ملتزم می شویم به اینکه اگر خوف ضرر داشت ولی واقعا ضرر نبود اگر ضرر محرم است از باب عدم تمشی قصد قربت عمل باطل می شود، اگر ضرر محرم نبود چون واقعا ضرری در کار نبود فقط خوف ضرر بوده است، قصد قربت متمشی می شود و عمل صحیح است. کی می گوید باطل است؟ حالا بگویند هم باطل است ولی ما قبول نمی کنیم.

اما فرض دوم: این است که خوف ضرر جزء الموضوع باشد. موضوع برای حکم دو جزء داشته باشد یکی واقع الضرر و یکی هم خوف الضرر.

مثالش آنی است که آقای خوئی فرموده. آقای خوئی در موسوعه جلد 5 ص 356 فرموده: به نظر ما موضوع وجوب تیمم ولو خوف ضرر است، اما خوف الضرری که واقعا مطابق با واقع هم باشد. یعی خوف الضرر مع وجود الضرر واقعا.

ولذا اگر واقعا ضرر بود ولی من خوف نداشتم، وضوء صحیح است. چرا؟ برای اینکه موضوع وجوب تیمم یک جزئش خوف الضرر است که من نداشتم.

از آن طرف اگر خوف داشتم ولی واقعا ضرر نبود، اینجا هم اگر من وضوء بگیرم قصد قربت متمشی بشود وضوئم صحیح است. چون برای وجوب تیمم ما دو تا جزء می خواهیم: یکی وجود الضرر واقعا و یکی هم خوف الضرر.

بله آقای خوئی فرموده من این را قبول داریم که در جائی که واقعا ضرر نباشد فقط خوف الضرر باشد، ولی خوف الضرر المحرم باشد، خب منجز هست بر این شخص تیمم کردن. ولی این به آن معنا نیست که خوف الضرر تمام الموضوع باشد. خوف بما هو طریق اخذ شده است، ولی موضوع مرکب است از دو جزء، یکی واقع الضرر و دوم خوف الضرر. یکی از این دو جزء گر منتفی شد وجوب تیمم نیست وجوب الوضوء است.

این هم فرض دوم که خوف الضرر اخذ جزءا فی الموضوع و الموضوع لوجوب التیمم هو واقع الضرر مع حصول الخوف بالضرر.

تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 603

چهارشنبه 07/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این فرع بود که اگر کسی خوف ضرر داشت از وضوء یا از روزه، وضوء گرفت یا روزه گرفت، بعدا کشف شد که ضرری در کار نبوده است. گفتند این تجری کرده است، ولی فقهاء این وضوء و این صوم را باطل دانسته اند. معلوم می شود که تجری را حرام می دانند که حکم به بطلان این وضوء واین صوم کرده اند.

ما عرض کردیم در خوف ضرر سه فرض مطرح می شود:

یکی اینکه طریق محض باشد برای واقع ضرر. مثل آنچه که استظهار شد در باب صوم، که واقع مریض موضوع است برای وجوب افطار، خوف ضرر طریق محض است. اینجا تجری فرض می شود. ولی حکم به بطلان صوم در فرض خوف ضرر ولو واقعا ضرری در کار نباشد این مبتنی بر حرمت تجری نیست. ما هم قائلیم اگر ضرر محرم بود آن ضرری که یخاف منه، ما هم ملتزم می شویم که روزه باطل می شود چون قصد قربت متمشی نمی شود.

فرض دوم این است که: خوف ضرر موضوع باشد برای حکم، ولی جزء الموضوع. مثل آنچه که آقای خوئی در تیمم فرموده که از روایت استفاده کردیم إن خاف من البرد فلیتیمم که موضوع خوف از ضرر هست در صورتی که این خوف مطابق با واقع باشد، باز هم اینجا تجری فرض می شود.

ولی فرض سوم این است که: خوف ضرر تمام الموضوع باشد سواء کان ضرر أم لا، اینجا دیگر تجری فرض نمی شود. خوف ضرر اگر بود تمام الموضوع است برای حکم، کشف خلاف معنا ندارد.

مرحوم آقای خوئی در وضوء جبیره این مطلب را اختیار کرده است که اگر شخصی مکسور یا مجروح بود، یک وقت تخیل می کند که مکسور و یا مجروح است، بعدا کشف می شود که مکسور یا مجروح نبوده، خب آن جهل مرکب است، واقعا بر او وضوء جبیره واجب نبوده اس. ولی اگر واقعا مکسور یا مجروح بود، ولی خوف ضرر داشت از وضوء تام، وضوء جبیره گرفت، بعد کشف شد که ضرر نداشت وضوء تام، مرحوم آقای خوئی فرموده که: اطلاق دلیل می گوید الکسیر إن کان یخاف علی نفسه فلیتوضأ جبیرة، اطلاق دارد، یخاف نفسه حالا واقعا ضرری داشته باشد یا نداشته باشد، خوف ضرر دارد. که جمع بین این مطلب ایشان که خوف ضرر را در وضوء جبیره تمام الموضوع گرفت ولی در تیمم خوف ضرر را جزء الموضوع گرفت، فرمود خوف ضرری موضوع تیمم است که مطابق با واقع باشد، ما نفهمدیم که وجه فنی اش چیست که ایشان فرق گذاشته است.

به هر حال در این فرضی که خوف ضرر تمام الموضوع است برای وضوء جبیره، تجری فرض نمی شود، کشف شد که ضرری در کار نبود، خب نباشد، وجود ضرر که دخیل نیست در وجوب وضوء جبیره.

در جائی که تجری فرض نشود مثل این فرض اخیر، که اصلا بحثی پیش نمی آید، تمام الموضوع خوف ضرر است، در آن فرض اول که خوف ضرر طریق محض است یا فرض دوم که خوف ضرر جزء الموضوع است و جزء دیگر واقع ضرر است، بله تجری فرض می شود ولی حکم به بطلان عمل کسی که برخلاف وظیفه ظاهریه عمل کرده این دلیل بر حرمت تجری نیست، ممکن است عبادت متجری را باطل می دانستند کما هو المختار.

یک نکته ای عرض کنم راجع به این فرمایشی که آقایان می فرمایند در خوف ضرر، می فرمایند خوف ضرر در مواردی که روایت داریم که بحثی نیست، حالا یا طریق است کما فی خوف الضرر من الصوم، بخاطر اینکه جمع عرفی بین ومن کان مریضا فعدة من ایام اخر با آن روایتی که می گوید که إذا خاف علی عینیه من الرمد فلیفطر، جمع عرفی اقتضاء می کند بگوئیم موضوع واقعی مریض است خوف ضرر طریق است، خب دلیل داریم. یا اینکه خوف ضرر را موضوع بگیریم طبق روایات. اما اگر روایت نداشتیم، آقایان فرموده اند عند العقلاء خوف ضرر طریق عقلائی است برای احراز ضرر. در حرج این را نمی گویند. در حرج علم به حرج رافع است، خوف حرج کافی نیست. در خوف ضرر این را فقهاء ما فرموده اند. دلیلشان هم سیره عقلائیه است.

به نظر ما اگر خوف ضرر مهمی باشد مثل خوف هلاک نفس اینجا عقلاء خوف را حجت می دانند منجز و معذر می دانند. اما اگر خوف ضرر مهم نباشد، اگر خوف ضرر مهم نبود عقلاء این خوف را منجز نمی دانند. مثل هلاک نفس وشبه هلاک نفس اگر بود یا خوف ضرر مالی مهم بود، خب خوف ضرر طریق عقلائی است به واقع، نسبه به خوف ضرر مهم بر نفس این خوف منجز و معذر هست، نسبت به خوف ضرر مهم مالی چون چه بسا حرام نیست که انسان مالش را خوف دارد که دزدی بدزدد، خب بدزدد، حرام که نیست بر انسان که مالش را در معرض دزدیدن قرار بدهد اگر عرفا مصداق اسراف و تبذیر نباشد، ولی خوف ضرر مالی مهم هم عند العقلاء اگر بود معذر هست، انسان اگر خوف ضرر مهم مالی داشت می تواند یک واجبی را ترک کند بخاطر همین خوف ضرر مالی مهم، معذر هست. اما اگر ضرر مهمی در کار نبود، در این صورت ما عند العقلاء برایمان روشن نیست ضررهای غیر مهم خوف در آنجا منجز باشد، حتی معذر بودنش هم برای ما واضح نیست. به چه دلیل خوف ضرر در ضررهای غیر مهم عند العقلاء منجز هست؟ بلکه معذر بودنش هم برای ما محل اشکال است. خوف دارد اگر به وظیفه شرعیه اش عمل کند نهی از منکر بکند خوف ضرر دارد، ضرر غیر مهم، به چه دلیل تکلیف برداشته بشود؟ ما در موارد منصوصه مثل روزه دلیل داریم، إن خاف علی عینیه من الرمد فلیفطر، در وضوء دلیل داریم إن خاف من البرد فلیتیمم، یاإن خاف علی نفسه فلیتوضأ جبیرة، اما در غیر این موارد صرف خوف ضرر غیر مهم بخواهد مجوز ارتکاب محرمات باشد، ما دلیلی بر این نداریم. نهی از منکر را ترک می کند بخاطر خوف ضرر غیر مهم، نهی از منکر نمی کند می گوید می ترسم بیاید با چوب بزند روی ماشین من و ماشین را دچار آسیب بکند، خب بکند. حالا اگر علم داری، لاضرر رفع می کند وجوب نهی از منکر را بنابر نظر مشهور. اما اگر علم به ضرر معتدبه نداری که به لاضرر تمسک کنی، آن هم طبق نظر مشهور نه نظر امام قده که لاضرر رابه معنای تحریم اضرار به غیر می داند، بلکه طبق نظر مشهور که لاضرر را نافی احکام ضرریه می دانند اگر علم به ضرر داری لاضرر بر می دارد وجوب نهی از منکر را. اما صرف خوف ضرر غیر مهم، عجب شما در خوف حرج می گوئید رافع نیست علم به حرج لازم است، خب در خوف ضرر غیر مهم ما در غیر آن موارد منصوصه دلیل نداریم بر اینکه رافع تکلیف باشد، طریق عقلائی باشد برای احراز ضرر کما ذکره المشهور، ما دلیل بر این مطلب نداریم.

خوف ضرر غیر مهم به چه دلیل طریق است برای احراز ضرر؟ دلیل شرعی دارید بر این؟ که دلیلتان فقط در این موارد منصوصه است. در مثل تیمم که به ادنی عذری وظیفه از وضوء منتقل می شود به تیمم، حتی آقایان فقهاء می گویند اگر حیوان انسان تشنه بود وآب نداشت آب را بدهد به آن حیوان برود تیمم کند. اینجور فرموده اند دیگر. در اینگونه موارد خوف ضرر طریق تعبدی است، چه ربطی دارد به سائر موارد. عقلاء هم خوف ضرر مهم را منجز و معذر می دانند، خوف ضرر مهم بر نفس یا خوف ضرر بر مال.

اما خوف ضررهای غیر مهم، خوف دارم اگر نهی از منکر بکنم این آقا پنجاه هزار تومان به من بدهکار است اگر به او بگویم این کار منکر را که می کنی مثلا غیبت می کنی این کار را ترک کن او هم عصبانی می شود و آن پنجاه هزار تومان من را نمی دهد، صرف خوف ضرر باعث بشود من نهی از منکر را ترک کنم ما دلیلی بر جواز آن پیدا نکردیم.

سؤال وجواب: خوفی که آقایان می گویند خوف ناشی از مناشئ عقلائیه است. لازم هم نیست ظن پیدا کنیم، بلکه ولو احتمال منشأ خوف بشود. این را گفته اند ما قبول داریم در جائی که خوف ضرر یا موضوع است یا طریق است مثل باب صوم، انسان خوف عقلائی ضرر داشت ولو ناشی از قول طبیب نباشد انسان می تواند روزه اش را بخورد. اما در این مواردی که منصوص نیست اگر خوف ضرر مهم دارد ما قبول می کنیم که عقلاء این را طریق به احراز ضرر می دانند، اما خوف ضرر غیر مهم فی کونه طریقا عقلائیا لاحراز الضرر فیکون معذرا أو منجزا ما در این اشکال داریم.

سؤال وجواب: منظور ضرر شخصی مهم به نظر عرف است. منتهی ضرر مهم شخصی را عرف تعیین می کند نه گدا صفتی این آقا. این رافع تکلیف است.

آخرین دلیل بر حرمت تجری روایات هست. به روایاتی استدلال شده که عمده اش یکی عقاب بر نیت گناه است. روایاتی مفادش این است که خدا بر نیت گناه عقاب می کند. از جمله این روایت ابی هاشم: إنما خلّد اهل النار فی النار لأنّ نیاتهم کانت فی الدنیا أن لو خلّدوا فیها أن یعصوا الله ابدا، وإنما خلّد اهل الجنة فی الجنة لأنّ نیاتهم فی الدنیا أن لو بقوا فیها أن یطیعوا الله ابدا، فبالنیات خلّد هؤلاء وهؤلاء.

یا در روایت دیگر داریم: من اسرّ سریرة رداه الله رداها، إن خیرا فخیر و إن شرا فشر. که گفته اند مفاد این روایات این است که نیة السیئة سیئة، یا بگوئید نیة السیئة یعاقب علیها، واز وعید بر عقاب کشف می کنیم حرمتش را. مثل جاهای دیگر که من کذب دخل النار مثلا کشف می کنیم حرمت کذب را، اینجا هم از عقاب بر نیت سیئه کشف می کنیم حرمت آن را.

این یک دسته که روایاتی است که گفته اند مفادش این است که نیت گناه عقاب دارد. بعد گفته اند متجری نیت گناه می کند دیگر. منتهی موفق به انجام گناه نمی شود.

دسته دوم روایاتی است که مفادش این است که مثلا در نهج البلاغه دارد: الراضی بفعل قوم کالداخل فیه معهم و علی کل داخل فی الباطن اثمان اثم الرضا و اثم العمل. هر کسی که کار باطلی بکند دو گناه کرده است، یکی گناه انجام این باطل و دیگری گناه رضای به آن. خب متجری هم انجام نداد حرام را، ولکن راضی به ارتکاب حرام بود والا اقدام نمی کرد بر این کار. این دو دسته که از آنها استفاده شده حرمت نیت گناه که متجری نیت گناه دارد.

در یک روایت هم آمده که: القاتل والمقتول کلاهما فی النار، قیل یا رسول الله ما بال المقتول؟ قال لأنه اراد قتلا. اراده کرد، نیت کرد دیگری را بکشد.

گفته اند نیت قتل که موجب عذاب است خصوصیت ندارد. حالا نیت قتل یا نعوذ بالله نیت زنا، نیت گناهان دیگر، چه فرق می کند؟ این استدلال.

در مقابل این استدلال گفته شده است که ما روایاتی داریم معتبره، که مفاد اینها این است که نیة السیئة لاتکتب، نیت گناه نوشته نمی شود. نوشته نمی شود یعنی هیچ کس بر نیت گناه عقاب نمی شود. این روایات را هم داریم، که این روایات معتبره هستند، بابی را در جلد اول وسائل باز کرده صاحب وسائل در همان مقدمة العبادات برای همین مطلب. روایات قبلی که راجع به عقاب بر نیت گناه بود هیچکدام روایت معتبره نبودند، اما این روایات عدم عقاب بر نیت سیئه روایات معتبره هستند.

مرحوم شیخ انصاری کار به سند روایات ندارد، گفته است که ما بین این روایاتی که در دو طرف هست اینجور جمع می کنیم، می گوئیم آن روایاتی که گفته است که بر نیت گناه عقاب می کنیم مربوط به جائی است که متلبس به مقدمات شده است، نیت محض نیست، نیت همراه با انجام بعضی از مقدمات است. ولی آن روایاتی که می گوید نیة السیئة لاتکتب، آنها در جائی است که نیت محض است بدون انجام هیچ یک از مقدمات گناه.

خب این جمع تبرعی است و هیچ شاهدی ندارد.

مرحوم آقای خوئی در دراسات فرموده من یک جمعی بکنم بین روایات که شاهد جمع هم دارد: آن روایاتی که می گوید نیت گناه عقاب دارد حمل می شود بر جائی که این شخص مانع خارجی پیدا شد که نتوانست گناه بکند. مثلا دستگیر شد نتوانست گناه بکند، فرار کرد آن شخصی که این آقا هدف قرار داده بود او را برای کشتن، ونتوانست این آقا او را بکشد، و هکذا. این روایاتی که می گوید نیة السیئة لاتکتب حمل می شود بر جائی که خود این شخص مرتدع و پشیمان بشود و قبل از انجام گناه از نیت گناه برگردد. شاهد شما بر این جمع چیست؟ کی فرماید همان روایت لانه اراد قتلا. آن روایت لانه اراد قتلا عقاب را در جائی مطرح کرد که مقتول تا لحظه آخر اراده قتل صاحبش را داشت، مرتدع نشد از اراده قتل، کشته شد نتوانست صاحبش را بکشد. بعد ایشان فرموده است: خب انقلاب نسبت که در اصول می گویند یعنی همین. چه جور شما در اصول می گفتید یک خطاب اکرم العالم داریم یک خطاب لاتکرم العالم داریم متباینان، یک خطاب سومی می آید مثلا می گوید اکرم العالم العادل، این اکرم العالم العادل مخصص لاتکرم العالم است. او را تخصیص می زند، حمل می شود لاتکرم العالم به برکت این خطاب سوم بر عالم فاسق، می شود لاتکرم العالم الفاسق. وقتی شد لاتکرم العالم الفاسق انقلاب نسبت رخ می دهد، تا حالا نسبت بین اکرم العالم ولاتکرم العالم تباین بود حالا شد عموم و خصوص مطلق، چون لاتکرم العالم مقید شد به عالم فاسق. لاتکرم العالم الفاسق اخص مطلق است از اکرم العالم. انقلاب نسبت رخ می دهد، مقدار حجیت لاتکرم العالم می شود اخص مطلق از اکرم العالم، چون مقدار حجیتش خصوص اکرام عالم فاسق است که می گوید لاتکرم. این می شود جمع عرفی.

که البته ما نپذیرفتیم که انقلاب نسبت جمع عرفی است، ولی خیلی ها پذیرفته اند، مرحوم آقای خوئی و حضرت امام انقلاب نسبت را جمع عرفی می دانند. و عجیب است از مثل آقای زنجانی که ایشان به این جمع های در اصول نوعا ایراد می گیرد که اینها جمع عرفی نیستند،ایشان هم فرموده اند که ما انقلاب نسبت را قبول داریم. این تعجب است، انقلاب نسبت اصلا جمع عرفی نیست کما وضّحناه فی محله.

آقای خوئی فرموده: این مثال مانحن فیه انقلاب نسبت است. این روایت لأنه اراد قتلا، مفادش چیست؟ مفادش این است که در مورد کسی که نیت گناه دارد و مانع خارجی جلو گناه را گرفت، می گوید عقاب خواهد شد. کسی که نیت گناه دارد ولم یرتدع، نیت بلاارتداع عقاب دارد. نیة السیئة لاتکتب نسبتش با این النیة بلاارتداع من قبل المکلف توجب العقاب عموم و خصوص مطلق است دیگر. نیة السیئة لاتکتب الا بالنیة بلاارتداع نفسانی. در نیتی که ارتداع نفسانی پیدا نشد مانع خارجی جلو انجام گناه را گرفت لانه قتلا گفت عقاب می شود. پس نیة السیئة لاتکتب شد النیة مع الارتداع النفسانی لاتکتب. اما النیة بلاارتداع نفسانی تکتب. پس لانه اراد قتلا خطاب نیة االسیئة لاتکتب را تقیید زد، نیة السیئة لاتکتب مختص شد به آن نیت توأم با ارتداع نفسانی، آن نیت لاتکتب. آنوقت این خطاب نیة السیئة لاتکتب که در خصوص نیت همراه با ارتداع نفسانی است می شود اخص مطلق از آن طائفه اولی که می گفت نیة السیئة تکتب، فبالنیات خلّد هؤلاء وهؤلاء، انقلاب نسبت می شود.

اقول: این فرمایش درست نیست، برای اینکه اولا ما کبرای انقلاب نسبت را قبول نداریم. و ثانیا لأنه اراد قتلا این روایت سندش ضعیف است به نظر آقای خوئی. ولو ما تلاش کردیم تصحیح بکنیم سند این روایت را، ولی خود آقای خوئی در دراسات و مصباح الاصول فرموده است که سندش ضعیف است. حالا ما بحث سندی نمی کنیم مراجعه کنید به جزوه، ما سند این روایت را تصحیح کردیم، اما از نظر آقای خوئی سند این روایت تمام نیست.

علاوه بر اینکه لأنه اراد قتلا در خصوص قتل است، نمی شود تعدی کرد به سائر محرمات، الغاء خصوصیت نمی شود کرد.

اصلا یک چیز دیگری عرض کنم: این روایت لأنه اراد قتلا یعنی لأنه قاتل. عرفا روایت این است که اگر دو نفر در مقابل هم شمشیر کشیدند خرجا بسیفهما و قتل احدهما الآخر، خب دو نفری که روی هم شمشیر کشیدند کار هر دو حرام است، چون قتال است، قتال المؤمن کفر. لأنه اراد قتلا نه اراده نفسانیه بلکه یعنی اراده خارجیه، یعنی می خواست رفیقش را بکشد. می خواست رفیقش را بکشد یک بیان عرفی است، یعنی اقدام کرد که رفیقش را بکشد، خب این مصداق قتال است. اصلا خود اقدام عملی به قتل مؤمن حرام است، ربطی به تجری ندارد، ربطی به نیت گناه ندارد. پس این فرمایش ایشان هم درست نیست.

آخرین جمع، جمعی است که آقای صدر کرده، می گوید: نیة السیئة لاتکتب تفضل و امتنان است، آن روایاتی که می گوید عقاب می شود بر نیت گناه، یعنی استحقاق عقاب دارد. این روایاتی که می گوید نیة السیئة لاتکتب امتنان است، ولذا در روایت می گوید که خدا برای آدم قرار داد در ذریه اش که نیت گناه ذریه آدم را ننویسد. این تفضل است. آقای صدر اینجور جمع می کند. می گوید استحقاق عقاب بر نیت گناه هست ولکن خدا تفضلا عقاب نمی کند.

اقول: به نظر ما این مطلب ایشان خلاف روایاتی است که می گوید إن الله عدل حکیم لیس الجور من شأنه و بر نیت گناه عقاب نمی کند. که انشاء الله این روایت را فردا توضیح می دهیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 604

شنبه 10/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در جمع روایاتی بود که بعضی از آنها دلالت می کردند بر عدم عقاب بر نیت گناه. ولی بعض دیگر استفاده شده بود که دلالت می کنند بر عقاب بر نیت گناه.

مرحوم آقای صدر فرمود اقوی این است که بگوئیم روایاتی که دلالت می کند بر عدم عقاب، ظاهر در عفو است. استحقاق عقاب بر نیت گناه ثابت است ولی خدا تفضل می کند و عفو می کند. ولذا در برخی روایات آمده است که خدا برای آدم قرار داد در ذریه اش این مطلب را که من همّ بسیئة لاتکتب علیه. این امتنان هست. ولکن روایاتی که مفادش عقاب هست بر نیت گناه، آنها اثبات استحقاق عقاب می کنند. مثل سایر آیات وروایاتی که وعید بر عقاب می دهند، اینها دلالت بر فعلیت عقاب که نمی کنند، استحقاق عقاب است.

پس روایات داله بر عقاب بر نیت سیئه حمل شده اند بر استحقاق عقاب، و روایات نافیه عقاب بر نیت سیئه حمل شده اند بر نفی فعلیت به ملاک عفو و تفضل.

اقول: این فرمایش ناتمام است. اولا در روایات نافیه عقاب یک روایتی هست روایت مسعدة بن صدقة. مفاد این روایت این است که می فرماید: لو کانت النیات اخذ بها لاُخذ کل من نوی الزنا بالزنا والسرقة بالسرقة، و لکن الله عدل کریم لیس الجور من شأنه، ولایؤاخذ اهل الفسق حتی یفعلوا.

این روایت صریح است در اینکه عقاب بر نیت گناه ظلم است، چه جور ما حمل کنیم بر تفضل؟

نفرمائید که این روایت مفادش این است که عقاب نیت گناه به آن عقابی که بر گناه تعیین شده ظلم است. مثلا ناوی زنا بخواهد عقاب زناکار را داشته باشد این ظلم است. اما یک عقاب متناسب با خود نیت زنا این ظلم نیست، آن عدل است ولکن از باب تفضل و امتنان خدا هیچ عقابی نمی کند بر نیت گناه.

این را نفرمائید، برای اینکه خود این روایت مفادش این است که لو کانت النیات یؤخذ بها اهلها لاخذ کل من نوی الزنا بالزنا، اصلا اشکال در مؤاخذه بر نیت گناه است. ذیل روایت هم دارد ولکن الله عدل کریم لیس الجور من شأنه ولا یؤاخذ اهل الفسق حتی یفعلوا. اصل مؤاخذه بر نیت گناه را فرمود ظلم است.

البته مرحوم آقای صدر ممکن است بگوید ما مسعدة بن صدقة را توثیق نمی کنیم توثیق خاص ندارد، ولکن مسعدة بن صدقة به نظر ما وفاقا للمشهور ثقه است، حالا آقای خوئی از باب تفسیر قمی توثیق کرده، برخی ها از باب مسعدة بن صدقة با مسعدة بن زیاد توثیق کرده اند که او یقینا ثقه است، که البته اتحاد این دو نفر ثابت نیست. ولو بعضی از فضلاء رساله نوشته اند در تقویت وحدت مسعدة بن صدقة و مسعدة بن زیاد، ولکن بعید است اتحاد این دو نفر. عمده در وثاقت مسعدة بن صدقة اکثار روایت اجلاء است از مسعدة در احکام فقهیه الزامیه.

سؤال وجواب: برای تقریب به ذهن اینجور فرمود، اصل مؤاخذه بر نیت گناه را حضرت فرمود ظلم است. لکن الله عدل کریم لایؤاخذ اهل الفسق حتی یفعلوا.

آن جعل لآدم فی ذریته هم قابل توجیه است، که خدا می توانست حرام کند نیت گناه را وبه دنبال تحریم نیت گناه عقاب هم بکند. بدون تحریم نیت گناه عقاب ظلم است طبق روایت مسعدة بن صدقة، ولی راه برای عقاب بر نیت گناه وجود داشته است، اول خدا تحریم کند نیت گناه را بعد عقاب بکند. تحریم نیت گناه هم لغو نیست اثرش تأکید در زاجریت است، چون افراد می بینند اگر گناه بکنند یک عقاب بر گناه و یک عقاب هم بر نیت گناه می خواهند بشوند خیلی تبعاتش زیاد است ولذا اجتناب می کنند از گناه. لغو نیست تحریم نیت گناه. خدا می توانست نیت گناه را حرام کند کما اینکه بعض مقدمات برای گناه را خدا حرام کرده است، مثل مقدمات خمر، لعن الله غارسها و مشتریها وساقیها و عاصرها آن کسی که آب انگور را می گیرد برای خمر درست کردن، همه اینها ملعون هستند. می تواند مقدمات حرام را گاهی حرام کند، مقدمات ربا را خدا حرام کرده است، غیر از اینکه خود ربا حرام است مقدماتش هم حرام است. لعن الله کاتبه و شاهدیه وآکله و مؤکله، تمام اینها حرام است. بعضی ها در خنزیر هم گفته اند، ولی دلیلی که هست در خمر و ربا است.

این یک اشکال، که با روایت مسعدة بن صدقة کلام آقای صدر قابل توجیه نیست.

اشکال دوم این است که با روایات داله بر عقاب هم قابل توجیه نیست. در روایت ابی هاشم بود که فبالنیات خلّد هؤلاء وهؤلاء. سؤال از این است که چرا اهل نار در نار مخلد هستند، چرا اهل جنت در جنت مخلدند؟ امام می فرماید چون نیت اهل نار این بود که اگر تا ابد در دنیا بمانند گناه کنند. فبالنیات خلد هؤلاء وهؤلاء، این را که نمی شود حمل کرد بر استحقاق، این إخبار است، این خبر از فعلیت عقاب است. پس این توجیه ایشان هم درست نیست.

اینکه گفته بشود که نیة السیئة لاتکتب ما نداریم، من همّ بسیئة لم تکتب علیه، این لم تکتب به سیئه می خورد نه به نیت. کسی که نیت گناه بکند گناه را پایش نمی نویسند نه نیت گناه را.

این هم درست نیست، درست است که در بعضی روایات آمده بعد از گناه تا هفت ساعت گناه را نمی نویسند بلکه توبه کند، ولی ظاهر روایاتی که می گوید که من همّ بسیئة لاتکتب علیه درست است که لاتکتب یعنی آن سیئه لاتکتب علیه، ولی اگر بعد سیئه را مرتکب شد کتب علیه السیئة، درست است که محور سیئه است، ولی مفاد این روایات این است که نیت گناه عقاب ندارد. درست است که مفاد این روایات این است که اگر نیت گناه کنی آن گناهی را که نیت کردی برایت نمی نویسند، ولی اینکه روایت آمده بیان کرده که اگر هم گناه کردی فقط یک گناه می نویسند یعنی آن نیت هیچ مؤاخذه ای بر آن نمی شود. نه اینکه آن گناه منوی را نمی نویسند، نه بالاتر از این، ظاهرش این است که خود نیت گناه هم مؤاخذه ندارد. ظاهر روایات این است، و این روایات، روایات معتبره است، روایت مسعدة بن سعدة هم مؤید آن است.

اما روایات در مقابل اینها هم ضعیف السند بود هم ضعیف الدلالة. روایات مقابل مگر چی بود؟ عمده اش این روایت ابی هاشم است، فبالنیات خلد هؤلاء وهؤلاء. خب روایات ابی هاشم اولا سندش ضعیف است. ثانیا: معلوم نیست این روایت بخواهد بگوید بر گناهان ناکرده عقاب می کنیم به صرف اینکه کافر تصمیم داشت تا هر وقت که در دنیا بماند گناه بکند. نه، مفاد روایت این نیست، عقاب می شوند اهل نار بر همان گناهان کرده شان، تشدید عقاب مصححش عرفا این است. یک آقایی شروع کرد به دزدی کردن، برای او مجازات سنگین بریدند. اما شخص دیگری با خودش گفت ما یک بار دزدی کنیم بخاطر مشکلی که داریم دیگر دزدی نمی کنیم او را کمتر عقاب بکنند. این معنایش این نیست که دزد اول را عقاب می کنند بر نیت دزدی. نه، تشدید عقاب بخاطر این نیت استمرار بر دزدی است، اما ما عوقب علیه همان دزدی ای است که انجام داده است. اندازه گیری حجم عقاب که دست من و شما نیست.

سؤال وجواب: یک عمر جنایت کرده ابدی عقابش کنند چه محذوری دارد. عذاب می شود بر گناهانی که کرده، فبالنیات خلّد هؤلاء، نه یعذب هؤلاء علی النیات. عقاب می شوند بر آن سیئات نه بر نیت سیئه، ولی عقابشان بر آن سیئات عقاب خالد هست، مثل آن کسی که اگر نیت دزدی می کرد ولی دزدی نمی کرد، آقا تصمیم گرفت برود دزدی، آمد تا دم در پشیمان شد و برگشت، یا دید در بسته است و برگشت، آیا حکومت می تواند بیاید این را مجازات کند که آقا تصمیم گرفتی دزدی کنی. می گوید خب تصمیم گرفتم ولی دزدی که نکردم، باند دزدی که تشکیل ندادم، چون باند دزدی تشکیل دادن ولو دزدی نکنی خودش جرم است، اما ما توی دلمان نیت کردیم دزدی کنیم تا دم در هم آمدیم و برگشتیم، اینکه عذاب ندارد. اما اگر یک بار دزدی کند مصحح عذاب درست بشود آنوقت دیگر دست حاکم است که بگوید این آقا را بیشتر عذابش کنید، چون این آقا تصمیم داشت شغل دزدی را انتخاب کند، اما آن بدبختی که می خواست یک بار دزدی کند ودیگر هم بنای دزدی نداشت او را کمتر عذابش کنید. اینکه اشکال ندارد.

این یک روایت که توجیهش این است.

سؤال وجواب: روایت در مورد خاصی است روایت در مورد توجیه خلود فی النار است، ما نمی گوئیم هر کس یک بار گناه کرد نیت داشت بار دوم هم گناه کند بر آن نیت گناه در بار دوم عذاب می شود. ما که این را نگفتیم. ما می گوئیم این روایت ابی هاشم یک توجیهی می کند عذاب مخلد فی النار را، مصحح درست می کند برای آن، هیچ محذوری هم ندارد.

روایت دیگر، روایت رضا است که در نهج البلاغه است: الراضی بفعل قوم کالداخل فیهم و علی کل داخل فی باطل اثمان اثم الرضا و اثم العمل. این روایت روایت عجیبی است، اگر سندش درست بشود که بعضی ها نهج البلاغه را تصحیح می کنند می گویند شریف رضی اسناد جزمی داده کلام در نهج البلاغه را به امیرالؤمنین، گفته و من خطبته، ومن کلامه، ومن کتابه، مثل اسناد جزمی صدوق است که حضرت امام قبول داشتند. خب این بحثش را ما در جای خودش کردیم ونبحثه فی محله، ما عقیده نداریم به اعتبار اسانید جزمیه، ونکته اش اهم این است که شریف رضی اصلا برایش مهم نبود فرق بین روی و قال خیلی ظاهرا در ذهنش نبود. والا نمی شود که همه نهج البلاغة اسنادش جزمی باشد، یا المجازات النبویة که شریف رضی می نویسد همه اش اسنادش جزمی باشد. خب یک روایت هم بگوئید روی، همه اش قوله، کلامه. مقل بعضی منبری هایی که فاضل هم بودند معمولا می گفتند قال الصادق علیه السلام، قال امیرالمؤمنین علیه السلام، دلیلشان هم غرر ودرر آمدی بود.

اما دلالت روایت: به نظر ما اینطور نیست که نیت گناه مساوق با رضایت به گناه باشد. انسان گاهی دچار شهوت و غصب می شود اسیر نفس اماره می شود گناه می کند ولی راضی به گناه نیست. رضای به گناه یک حالت نفسانیه است که می گوید خوب شد این کار را کردم. ولذا رضای به منکر حرام است. کسی که راضی می شود به اینکه دیگری منکر مرتکب بشود این حرام است. یعنی چی؟ یعنی خوشش می آید یعنی می گیود خوب شد که این کار را کرد. اگر کسی گناه بکند و بعد بگوید خوب شد گناه کردم بله حرام است ملتزم می شویم، اما هر اراده گناهی به معنای اینکه خوب شد گناه کردم نیست. می گوید بد شد خجالت می کشم اما چه کنم آلوده شدم. همان حینی که انجام می دهد از خدا خجالت می کشد، اما اسیر نفس اماره است می گوید خدایا خودت مرا نجات بده. خوشش می آید یعنی غریزه خوشش می آید اما بنای نفسی اش این نیست که چه خوب شد این کار را کردم.

آن زن بدکاره ای که بخاطر یا وضع اقتصاد خودش مشکل فقر یا آلودگی جنسی معلوم نیست بگوید خوب شد این کار را کردم. کدام زن بدکاره ای افتخار می کند حتی پیش وجدان خودش که عجب شغلی انتخاب کردم. نه، می گوید دیگر چه کار کنیم، هر کسی یک بدبختی ای دارد در این دنیا ما هم این بدبختی را داریم. و علی کل داخل فی الباطل هم من فکر می کنم معنایش این است که کسانی که در کار تشکیلاتی باطل قرار می گیرند نه اینکه هر فاعل باطلی. یعنی مثلا دروغگو بگوئیم دخل فی باطل و علی کل داخل فی باطل اثمان، هر کسی که کار باطل انجام می دهد دو تا گناه کرده، یکی اینه گناه کرده ای ویکی اینکه راضی شده ای به گناه. نه، با توجه به اینکه نیت گناه ملازمه ای با رضای به گناه ندارد این قرینه می شود که بگوئیم احتمالا بلکه قویا اینطور است که علی کل داخل فی باطل یعنی کسانی که در یک مجموعه باطلی قرار می گیرند معمولا اینطورند که هم راضی اند به کار دوستانشان و هم خودشان دارند کار باطل انجام می دهند. معمولا اینجورند، راضی اند به کار باطل دوستانشان، معلوم است این گناه است، رضای به منکر محرم است، از منکرات است که انسان راضی باشد به منکر. این غیر از این است که خودش نیت گناه بکند بخاطر اینکه سیر دست شیطان است.

پس این روایت هم دلالت نمی کند بر اینکه نیت گناه عقاب دارد.

همه اینها یک طرف، اصلا در تجری کی می گوید نیت گناه هست؟ بله یک قسم از تجری این است که طرف می خواهد خمر بخورد می رود یخچال را باز می کند نوشابه غیر الکلی را رویش نوشته اند نوشابه الکلی، این بله نیت گناه داشته است. اما خیلی از تجری ها نیت گناه نیست. در شبهات حکمیه حلق لحیه می کند از باب تجری، حالا اگر روز قیامت شد خدا فرمود که ما ریش تراشی را حرام نکردیم، پس معلوم می شود که این ریش تراشها هیچکدام نیت گناه را نداشته اند. حتی در شبهات موضوعیه، گاهی طرف می گوید من این مایع را می خواهم بخورم چون خنک است، ولو قطع دارد به اینکه خمر است، اما نه اینکه قصد شرب خمر داشته باشد، قصد دارد شرب این مایع را، قطع دارد یا حجت دارد که خمر است، ولی بخاطر اینکه خنک است می خواهد بخورد. خب این قصد شرب خمر ندارد، نیت گناه ندارد. تجری هست قبیح هست اما نیة السیئة نیست، نیة شرب الخمر نیست. روایاتی که راجع به نیت گناه است اگر تمام هم بشود شامل این فرض نمی شود. مثلا آن روایت که فرمود لأنه اراد قتلا او واقعا اراده گناه داشت اراده قتل داشت. اما یک کسی فکر می کند که این کسی که اینجا ایستاده آدم است بعد که تیر می اندازد معلوم می شود گراز وحشی است، آیا إنه اراده قتلا یعنی قتل انسان بریء؟ لم یرد. ارتکب ما بعتقد أنه حرام، لم ینو الحرام.

سؤال وجواب: تجری مراتب دارد، نیت گناه تجری است، ارتکاب مقدمات حرام به قصد توصل به حرام تجری است، یک تجری هم این است ارتکاب چزی که حجت دارد حرام است.

سؤال وجواب: نیت گناه ندارد، فقط نیت حلق لحیه دارد. نیت دارد کاری بکند که حجت دارد که حرام است. نیة ما قامت الحجة علی حرمته غیر از نیت حرام است. واقعا این نیست حرام نداشته است. ولذا به هیچکدام از این روایات هم نمی شود تمسک کرد حتی بر عقاب بر تجری.

حالا برفرض یک کسی بگوید که ما این همه روایت آوردیم بالاخره از یکی از اینها استفاده می شود که تجری عقاب دارد. می گوئیم قبول، ما که از اول گفتیم تجری عقاب دارد، اما از دلیل عقاب بر تجری حرمت تجری استفاده نمی شود.

این اشتباه است که ما فکر کنیم که هر خطابی که مشتمل بر وعد بر ثواب بود مساوق است با امر به فعل (که مرحوم آخوند در اخبار من بلغ گفت)، و هر خطابی که مشتمل بر وعید به عقاب بود دال است بر نهی از فعل و حرمت فعل. این اشتباه است. در جائی که راه دیگری ندارد عقاب غیر از حرمت، مثل اینکه از اول بیایند بگوید من ترک الوفاء بالوعد عذّب، خب این راه دیگری ندارد غیر از اینکه بخواهند تحریم کنند خلف وعد را. اما یک جا راه دیگر هم هست برای عقاب و مصحح هست برای عقاب ولو حرام نباشد، مثل تجری، تجری حرام هم نباشد اما مصحح عقاب دارد. حالا اگر یک روایتی بیاید بگوید تجری عقاب دارد، آیا این کشف می کند بالملازمه از حرمتش؟ عقاب بر تجری که ملازمه نداشت با حرمت. همینطور قضیه وعد بر ثواب. حالا اگر یکجا شارع بگوید احتیاط ثواب دارد انقیاد ثواب دارد، پس معلوم می شود که امر نفسی هم دارد یا حتی امر طریقی هم دارد؟ نه، از باب این است که انقیاد ثواب دارد شارع هم فرموده است که ما ثواب می دهیم، تأکید کرده است بر همان حکم عقل.

هذا تمام الکلام فی بحث التجری، فالتجری لیس بحرام و لیس بمبغوض مولوی، ولکنه یعاقب علیه.

ثمرات تجری را ما خیلی خلاصه می گوئیم، مفصلش را رجوع کنید به جزوه:

یک ثمره این است که گفته شده: اگر ترجی حرام باشد متجری فاسق است، ولی اگر تجری حرام نباشد متجری عادل است.

از آقای سیستانی پرسیده اند اینهایی که ریش می تراشند مثلا و ترک احتیاط وجوبی می کنند، از جهات دیگر مشکل ندارد، بعضی از حوزویان که دانشگاهی شده اند (حالا شاید هم معذر داشتند، ریششان را می تراشیدند حالا فرض کنید معذری هم نداشتند در رابطه با حلق لحیه، ولی از جهات دیگر مشکلی ندارند، از آقای سیستانی پرسیده اند که اینها (من ترک الاحتیاط الوجوبی) عادلند یا فاسق؟ ایشان فرموده اند بستگی دارد که شمای ناظر نظرت چی باشد. اگر شما حرام می دانی حلق لحیه را اجتهادا أو تقلیدا، پس از نظر شما او فاسق است، چون فرض این است که او بلاعذر دارد حلق لحیه می کند، نه اینکه احتمال بدهی در این احتیاط واجب رجوع کرده به فالاعلم. نه، می دانی این جوان رجوع به فالاعلم نکرده است. خب از نظر شما که حلق لحیه حرام است کما اینکه آقای صافی گلپایگانی حرام می دانند حلق لحیه را فتویً، از نظر ایشان این آقا فاسق است. اگر شما حلال می دانی حلق لحیه را، از نظر شما این آقا عادل است. اگر می گوئی أنا من المتوقفین خودم هم احتیاط واجب می کنم در حرمت حلق لحیه، (حالا احتیاط واجب مصلحتی مهم نیست، مهم این است که خودت هم می گوئی من متوقفم) اگر متوقفی پس در عدالت و فسق این آقا هم متوقف باش معلوم نیست این آقا عادل است یا فاسق.

اقول: این فرمایش آقای سیستانی انصافا ناتمام است. البته اینها همه مبتنی است بر اینکه تجری حرام نباشد، که حرام هم نیست. ما می گوئیم متجری فاسق نیست ولی عادل هم نیست.

نه فرمایش مرحوم شیخ انصاری را در رساله عملیه اش قبول داریم که فرمود تارک تعلم مسائل شکیات و سهویات فاسق است.

می گوئیم جناب شیخ انصاری! خدا رحمتت کند، خیلی تند رفتی، حکم به فسق تارک تعلم مسائل شکیات و سهویات هر چند در خارج اتفاقا مبتلای به آن نشود چرا فاسق است؟ اگر مرادتان این است که عادل نیست، بحث دیگری است، اما احکام فاسق را بار کردن درست نیست. فاسق یعنی عاصی و مرتکب حرام منجز، چه می دانیم این مرتکب حرام شده است؟ چون وجوب تعلم که وجوب نفسی نیست وجوب طریقی است، اگر واقعا مبتلا نشود به مسائل شکیات و سهویات در نماز چرا فاسق باشد. ترک تعلم تجری است دیگر، ترک واجب نفسی که نیست.

پس فاسق یعنی مرتکب حرام و این آقا فاسق نیست.

ولی عادل هم نیست جناب آقای سیستانی. آیا عادل صرف کسی است که ترک حرام بکند ولو اتفاقا؟ اگر اینجوری باشد، یک طفلی که امروز صبح بر اثر احتلام بالغ شده، تا دیروز هم هر چه دروغ می خواست می گفت هر چی قماربازی می کرد، خب بچه بود حرام نبود، رفع القلم. امروز صبح هم که محتلم شده، ساعت 8 صبح هم از خواب بیدار شده تا صبحانه بخورد و یک دوشی بگیرد ظهر دوباره می خواهد برود با رفقایش قماربازی کند، آیا این آقای جوان تا ظهر عادل است؟ آیا این کسی که زمینه گناه فراهم نیست ولذا گناه نمی کند عادل است؟ اصلا مفهوم عرفی عادل یعنی آدمی که کج نیست نه اینکه صرفا گناه نمی کند. در صحیحه عبدالله بن ابی یعفور گفته است که ویعرف بالستر والعفاف وکفّ البطن والفرج و الید واللسان، این آقا کفّ بطن دارد؟ کفّ فرج دارد؟ اهل ستر وعفاف است؟ آقا رفت مایعی را به اعتقاد اینکه خمر است برداشت خورد بعد معلوم شد آب است، آیا این اهل ستر وعفاف است؟ این کفّ نفس وبطن دارد از حرام؟ یا شانسش زد خمر نبود، والا این آدمی نیست که از خمر اجتناب کند. در روایات ما تفسیر شده عادل، تعبیر می کنند شاهدی قولش مقبول است که مرضی باشد صائن عفیف باشد، یا در نماز می گوید صلّ خلف من تثق بدینه، موثوق باشد دینش، این آقا موثوق است دینش؟ این چه به وثوق به دینش هست که شانسی حرام انجام نشد والا خودش هیچ مبالاتی نداشته است.

ولذا المتجری لیس بفاسق ولیس بعادل، فوقش می شود مثل همان طفل تازه بالغ شده.

ثمره دوم: وجوب نهی از منکر در تجری آیا هست یا نیست؟ حضرت امام یک فرمایشاتی در تحریر الوسیله دارند، اگر فهمدید به بنده هم توضیح بدهید والا ببینیم تا فردا چه می شود.

جلسه 605

یکشنبه 11/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در ثمرات تجری بود.

ثمره بحث تجری در چند مورد ظاهر می شد، اول راجع به اینکه اگر ما گفتیم تجری حرام است متجری فاسق است واثر فاسق بودن در مثل عدم استحقاق زکات و یا سهم سادات در صورتی که متجاهر به فسق بشود ظاهر می شود. ولکن اگر ترجی حرام نباشد فاسق نیست، تجاهر به او هم تجاهر به فسق نیست، ولکن آثار عدالت را نمی شود بار کرد. چون غیر از عناوینی که در روایات وارد شده است مثل اهل ستر وعفاف، کف بطن و فرج و ید و لسان، مرضی بودن، صائن عفیف بودن، غیر از اینکه این عناوین صادق نیست بر تجری، خود عنوان عادل صادق نیست. اگر گفتیم عدالت ملکة ینبعث منها الاتیان بالواجبات و ترک المحرمات، قطعا این متجری ملکه نفسانیه ندارد. در صورتی که اگر آن فعل واقعا حرام بود شما می گفتید این آقا ملکه نفسانیه ندارد، متجری هم ملکه نفسانیه ندارد. اتفاقا گناه از او ترک شد نه از روی ملکه نفسانیه. واگر گفتید عدالت الاستقامة العملیة فی جادة الشریعة است، باز استقامت و عدالت یعنی درست بودن، راست بودن، کج نبودن. کسی که ترک الحرام عن جبر، این انسان درستی است؟ این انسان راستی است؟ قطعا اینطور نیست. مثل همان طفلی می شود که دیروز که بالغ نبود محرمات را مرتکب می شد، امروز صبح بالغ شده حالا تا ظهر در خانه است نمی رود با رفقایش قماربازی بکند، بگوئیم تا ظهر این جوان آدم درستی است ولی از ظهر به بعد چون قماربازی می کند دیگر آدم درستی نیست؟ این حرف قابل گفتن است. این جوان آدم درستی نیست حتی در آن زمانی که هنوز کار حرامی را مرتکب نشده است.

سؤال وجواب: فرض را شما اینجور بگیرید که ارتکاب حرام مانع از عدالت باشد. شما فرض نکنید که ارتکاب گناه صغیره بنابر نظر مشهور منافات با عدالت ندارد اگر اصرار نکند بر صغیره، به شرط اینکه آن ملکه نفسانیه باقی باشد. اگر اینطور است خب تجری هم که از بین نبرد آن ملکه نفسانیه را، مانع از عدالت نیست. کسانی که می گویند عدالت ملکه نفسانیه است و طبعا این ملکه نفسانیه ممکن است همراه باشد با ارتکاب برخی از صغائر، یا حتی گاهی کبیره مرتکب می شود بعد توبه می کند اما ملکه نفسانیه به قوت خودش باقی است، بعد از توبه باز حکم به عدالت بر می گردد چون ملکه نفسانیه هست. طبق این مبنا بله متجری ملکه نفسانیه دارد، حالا یک بار گناه هم ضرر به ملکه نفسانیه چه بسا نزند، تجری به طریق اولی. بله بنابر این حق با شماست. آنوقت حتی اگر قائل به حرمت تجری بشوید و تجری حرام هم باشد اما کبیره که نیست. ما اوعد الله علیه النار فهو من الکبائر. خدا که وعده عذاب بر ترجی نداده در قرآن کریم.

خب شمائی که ارتکاب صغیره را مضر به عدالت نمی دانید طبق مسلک مشهور، طبیعی است که تجری حرام هم باشد مخل به عدالت نخواهد بود به شرط اینکه آن ملکه نفسانیه باقی بماند و شخص هم اصرار بر تجری نداشته باشد. اما ما که این را قبول نداریم. ما می گوئیم عدالت استقامت عملیه است در جاده شریعت. کسی که متجری است این انسان درست و عادلی نیست انسان راست و عادلی نیست، عادل بر او صادق نیست، صائن وعفیف بر او صادق نیست، ولذا محکوم به عدالت نیست.

سؤال وجواب: به همان نحو که اگر این فعل حرام بود حکم داشت، ما می گوئیم حالا که شانس این آقا زده و حرام نشد باز همان حکم را دارد. اگر بگوئید در فرضی که حرام بود چون صغیره بوده و صغیره مانع از عدالت نیست کما علیه المشهور، بله این مقدار از تجری هم حرام نیست. چون اگر حرام هم بود مانع نبود. اما کسی که نعوذ بالله برود سراغ کاری که فکر می کند زناست و کبیره است بعد معلوم شود زنا نبود استمتاع به زوجه بود، وبگوئیم این تجری است نگوئیم که این خلاف شرع بیّن است چون منافات با وجوب حفظ فرج دارد کما ذکره السید الخوئی و هو الصحیح، اگر بگوئیم تجری است باز می گوئیم این آقا عادل نیست، چون انسان درست و راستی نیست، عفیف و صائن نیست کف بطن و فرج ندارد.

ثمره دوم: قبلا مطرح شد که سفر که مصداق تجری است یا سفری که برای هدف تجری است، این حکمش چیست؟

یک وقت شخصی قصد می کند شرب خمر را مثلا، می رود سفر، در آنجا بجای خمر به او آب می دهند بخورد. این سفرش فی معصیة الله است، چون هدف از سفر حرام بود ولو موفق به انجام حرام نشد، این سفر فی معصیة الله است این ربطی به تجری ندارد. سفر برای تجری این است که در شبهات حکمیه زیاد پیش می آید فکر می کرد این کاری که در سفر انجام می دهد حرام است بعد معلوم شد که نه شرعا این کار حرام نبوده است. سفر برای هدف استماع موسیقی غیر مناسب با مجالس لهو و لعب، اول فکر می کرد مطلق موسیقی حرام است، بعد بعضی از فقهاء مثل حضرت امام قده وآقای سیستانی فرمودند نه، موسیقی لهوی حرام است موسیقی مناسب با مجالس خوشگذرانی حرام است. خب تا حالا که سفر می کرد برای شرکت در این مجلس موسیقی غیر لهوی متجری بود. آیا نمازی که از او در آن سفر قضاء شده است یا همین الان در آن سفر هست نمازی که باید بخواند تمام باید بخواند یا قصر؟

این را قبلا بحث کردیم، معتبره عبید بن زراره در مورد خروج برای صید لهوی که دارد: یتمّ لأنه لیس بمسیر حق، این بر تجری صادق است، در ارتکاز متشرعه سفر برای تجری سفر برای هدفی است که باطل است ولو حرام نباشد. اینکه آقا خوئی می فرماید باطل یعنی حرام، ولذا خروج برای صید لهوی حرام است، برود کنار دریا ماهی شکار بکند بگوید لذت می برم از این کار، نه برای تجارت ونه برای قوت اهل وعیال، بلکه می گوید تفریح است و اسمش را هم می گذارد تفریح سالم، وبعدش هم ممکن است آن ماهی ها را کباب کنند و بخورند، اما انگیزه از این کار تفریح با شکار کردن این ماهی هاست. آقای خوئی فرموده اند این کار حرام است، ولی به نظر ما استفاده حرمت این کار از این تعبیر که لأنه لیس بمسیر حق تمام نیست. مسیر باطل است، مگر هر چیزی که باطل بود ارتکاز متشرعه می گوید یعنی حرام؟ شارع وقتی می گوید باطل، درست است یعنی باطل از دید شارع، اما باطل از دید شارع یعنی حرام؟ این از کجا؟ باطل از دید شارع مساوق با حرام شرعی لازم نیست باشد. خب ما می گوئیم تجری در ارتکاز متشرعه باطل لیس بحق، سفر برای هدف تجری موجب تمام در صلاة هست.

سؤال وجواب: در ارتکاز متشرعه که هر مکروهی باطل نیست. پنیر خوردن هم مکروه است اما اینکه باطل نیست در ارتکاز متشرعه. لهو مذموم باطل است، معیار لهوی است که در ارتماز متشرعه مذموم است.

ثمره سوم: حضرت امام در تحریر الوسیله فرموده اند: نهی از تجری واجب نیست چون تجری حرام نیست. خب این یعنی چه؟ یعنی نهی از منکر ظاهر است در منکر فی نظر الشارع. منکر فی نظر الشارع یعنی حرام فی نظر الشارع. شامل منکر عقلی نمی شود. تجری منکر عقلی است منکر شرعی یعنی حرام شرعی نیست.

واین مطلب درستی است و ما هم این را قبول می کنیم.

شما نفرمائید که آیه می فرماید: ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر، ترک تجری مسلم خیر است.

می گوئیم ظاهر خیر هم یعنی واجب شرعی نه هر کار خیر. قطعا دعوت به مطلق خیر واجب شرعی نیست. دعوت به خصوص واجب شرعی و ترک حرام شرعی مصداق خیر است که در این آیه بیان شده است. چون در روایات گفته اند بیش از امر به معروف و نهی از منکر شما وظیفه ندارید، که روایتش را می خوانم.

در اینجا ممکن است کسی بگوید که درست است تجری منکر شرعی نیست ونهی از منکر شامل تجری نمی شود. اما نسبت به اهل (زن و فرزند) اگر ترجی کردند واجب است نهی از تجری. چرا؟ برای اینکه قرآن کریم فرموده: قوا انفسکم و اهلیکم نارا. شما که قائل به استحقاق عقاب بر تجری هستید باید حفظ کنید خودتان و اهلتان را از عذاب و آتش جهنم.

می گوئیم اگر ما بودیم وآیه شریفه همین را می گفتیم، اما موثقه ابی بصیر آیه را تفسیر کرده است فی قول الله عزوجل "قوا انفسکم و اهلیکم نارا" قلت کیف اقیهم؟ قال تأمرهم بما امر الله و تنهاهم عما نهی الله، فإن اطاعوک کنت وقیتهم و إن عصوک کنت قد قضیت ما علیک. اگر نهی از منکر کردی گوش به حرفت ندادند دیگر وظیفه ای نداری.

سؤال وجواب: حضرت تفسیر کرده که اگر نهی از منکر کردی وظیفه ات را انجام داده ای، بیش از این نیست.

حضرت امام قده بعد از اینکه فرمود نهی از تجری نهی از منکر نیست و واجب نیست، فرموده است اگر کسی ترک احتیاط واجب کرد، جوانی برخلاف اینکه احتیاط واجب ترک حلق لحیه است حلق لحیه کرد، اگر شما هم اجتهادا أو تقلیدا احتیاط واجب می کنید در حلق لحیه، اینجا الاحوط بل الاقوی وجوب النهی علیکم، واجب است شما نهی بکنید آن جوان را.

بعد فرموده اند وهیمنطور اگر شخصی یکی از دو طرف علم اجمالی را مرتکب بشود ونظرش این است که علم اجمالی منجز است اجتهادا أو تقلیدا، (نه اینکه نظرش عدم منجزیت علم اجمالی است، نظرش منجزیت علم اجمالی است که تجری صادق باشد) فرموده اند باید شما او را نهی از منکر بکنید. آقا یکی از این دو آب را که می دانی نجس است نخور.

می گوئیم حضرت امام! شما که فرمودید نهی از تجری واجب نیست چرا در این دو فرع فرمودید واجب است نهی؟

لعل نظر حضرت امام به این است که در جائی نهی از تجری واجب نیست که ناظر بداند که این فعل حرام نیست، صرفا تجری است. مثل اینکه ناظر قائل به حلیت حلق لحیه است، ظاهرا خود حضرت امام از این افراد بوده است. چون مرحوم شهید سعیدی رض به ایشان اعتراض کرد که این آقایی که خدمت شما آمد و ریشش را تراشیده بود چنان مؤدب بود و مطیع بود که اگر شما او را نهی می کردید قبول می کرد، چرا او را نهی نکردید؟ ایشان فرموده بودند من حلق لحیه را منکَر نمی دانم.

کسی که ناظر هست و معتقد است حلق لحیه حرام نیست آنجا می شود بحث تجری. اما اگر ناظر خودش هم احتیاط یا تقلیدا احتیاط واجب است بر او حلق لحیه، که احتیاط واجب بر مجتهد یا مقلد در جائی است که شبهه حکمیه قبل الفحص باشد، شبهه حکمیه قبل الفحص است باید احتیاط کند آنجا الاحوط بل الاظهر وجوب النهی.

ما می گوئیم این درست نیست، شما که می گوئید تجری منکر نیست، اینجا هم شبهه مصداقیه منکر است. شاید حرام نباشد حلق لحیه. شبهه حکمیه قب الفحص که منجز است بر خود مکلف منجز است که حلق لحیه نکند، اما اگر دید یک کسی حلق لحیه کرد که لازم نیست که بگوید چون من احتمال می دهم حلق لحیه حرام باشد پس احتیاطا شما را نهی از حلق لحیه می کنم. نه، چه لزومی دارد؟ شبهه مصداقیه منکر است، برائت از وجوب نهی از حلق لحیه جاری کن. درست است این به لحاظ خود مکلف شبهه حکمیه قبل الفحص است و خودش نباید حلق لحیه بکند، اما لازم نیست که نسبت به وجوب نهی از منکر هم احتیاط بکند. دلیل نداریم بر همچنین لزوم احتیاطی. شبهه موضوعیه منکر است به چه دلیل نهی از منکر لازم است؟

سؤال وجواب: فرض این است که تجری منکر بر آن تطبیق نمی کند، تجری هم چه بسا مخالفت حکم ظاهری است.

و اوضح من ذلک آن فرضی که یکی از دو طرف علم اجمالی را مرتکب می شود، که او اصلا دیگر شبهه مصداقیه تکوینیه محضه است. حالا در حلق لحیه شبهه مصداقیه نهی از منکر است، ولی شبهه مصداقیه ای است که فی حد ذاته رافع جهل ما نسبت به اینکه حلق لحیه منکر است یا منکر نیست بیان شارع است. تعبیر می کنند شبهه مصداقیه ای که فی حد ذاته شبهه حکمیه است. یعنی شبهه مصداقیه نهی از منکر است ولی فی حد ذاته هم خودش یک شبهه حکمیه است که بیانش به عهده شارع است.

اما در مثال ارتکاب بعض اطراف علم اجمالی که اصلا شبهه موضوعیه محضه است. چون شاید آنی که می خورد آب پاک است. خب جناب حضرت امام! اگر من بدانم آن آب پاک است که لازم نیست من نهی بکنم او را از شرب این ماء با اینکه او تجری می کند، حالا هم که شک دارم شبهه مصداقیه شرب ماء نجس می شود. تازه چه بسا من علم اجمالی ندارم قاعده طهارت جاری می کنم در این آب، علم اجمالی هم داشتم ولو باید اجتناب کنم از این دو تا آب، اما اگر دیدیم کسی این آب اول را خورد چه لزومی دارد نهی از منکر بکنم او را، معلوم نیست که او منکر مرتکب شده است. بله اگر هر دو را بخواهد بخورد منکر مرتکب شده است، اما آب اول شاید آب پاک باشد، و او فقط یکی از این دو آب را می خورد، می شود شبه مصداقیه بدویه ارتکاب منکر. اصل برائت جاری می کنیم. مذاق شارع را ما از کجا کشف کنیم. شما که گفتید نهی از تجری واجب نیست، شمائی که دلتان برای مذاق شارع می سوخت باید از همان اول می گفتید ملاک وجوب نهی از منکر شرعی در نهی از تجری هم هست، همان موقع می گفتید ما هم جواب می دادیم می گفتیم ما علم به ملاکات نداریم. اما وقتی شما گفتید نهی از تجری واجب نیست، خب این مثالها هم شبهه مصداقیه این است که آیا تجری است یا منکر است. خب شاید تجری باشد منکر نباشد.

بله اگر دو آبی است که آن طرف اجمالا می داند یا آب الف نجس است یا آب ب، ولی من تفصیلا می دانم که همین آب نجس است، بله اینجا به نظر من این فعل منکر است، شرب ماء نجسی است که حرام است شربش واین حرمت بر این آقا منجز است. چون منکر یعنی ارتکاب حرام منجز، حرام بودنش را من تشخیص دادم چون من می دانم این آب نجس است، منجز بودنش هم بخاطر علم اجمالی است که خود این مرتکب دارد. می شود ارتکاب حرام منجز و می شود منکر، نهی از منکر واجب می شود. بحث در جائی است که من خودم نمی دانم که این آب نجس است.

سؤال وجواب: اگر بحث نظر بشهوة است الکلام الکلام. البته استصحاب می گوید که این هانم زوجه نیست. استصحاب عدم وزجیت احراز می کند که این ناظر که دارد نظر می کند به این خانم، استصحاب می گوید این خانم زوجه ات نیست، فینظر هذا الرجل الفاسق الی امرأة بشهوة والاستصحاب یقول إنها لیست زوجته می شود وجوب نهی از منکر. ولی اگر من خودم می دانم این خانم زنش هست، او چشمهایش تار می بیند و با همان چشم تاربینش دارد نظر بشهوة می کند، ولی ما می دانیم این زن، زن اوست، او دارد نظر بشهوة می کند به زن خودش، خودش خبر ندارد، الکلام الکلام، به چه دلیل لازم است من او را نهی از تجری بکنم؟ زن خودش است حالا نگاه کند، فوقش متجری است مستحق عقاب است برود جهنم، به ما چه ربطی دارد؟

ثمره چهارم: این ثمره قبلا گذشت، ارتکاب فردی که مصداق تجری است، مثل وضوء با آبی که حجت داریم آب غصبی است، می خواهیم ببینیم این وضوء صحیح است یا نه. دفن میت در مکانی که حجت داریم غصبی است ولی واقعا غصبی نیست، می خواهیم ببینیم این غصب مجزی است از آن واجب توصلی یا نه؟

حالا این واجب توصلی که واضح است مجزی است، قبلا بحث کرده ایم. بحث در همان واجب تعبدی بکنیم.

مرحوم آقای صدر فرموده ما این ثمره را قبول نداریم. یک ثمره در بحوث ذکر کرده و فرموده ما قبول نداریم. چرا قبول ندارید؟ فرموده برای اینکه فرض کنید اصلا تجری قبیح نیست، لیس وراء ابادان قریة، ولی باز قصد قربت متمشی نمی شود از متجری. قصد قربت موقعی متمشی می شود که انسان به داعی الهی یک کاری را انجام بدهد. خب کسی که به داعی تجری یک کاری را انجام بدهد این به داعی الهی نیست.

اقول: می گوئیم جناب آقای صدر! مقصودتان کجاست؟ مقصودتان آنجائی است که مندوحه ای نیست، مثل جائی که حجت داریم امروز روز عید فطر است، اما یک آقایی می گوید شاید هم روز سی ام ماه رمضان باشد. آقا حجت شرعی داری، حالا اگر حکم حاکم را نافذ می دانی حاکم حکم کرده، البته به شرط اینکه اختلاف ما با حاکم بر سر شبهات حکمیه نباشد. یا اگر شهادت عدلین را قبول داری دو تا عادل شهادت دادند. می گوید همه اینها درست است ولی به دل من نمی چسبد، روزه می گیرد، بعد هم اتفاقا معلوم می شود حق با این آقا بوده و امروز روز سی ام ماه رمضان بوده همه اشتباه کرده اند، چون شب که شد مثل همین امسال شب دوم ماه شوال به زور ماه را پیدا کردند، خب این می شود شب دوم؟! حالا اینجوری شده و این آقا تجری کرده امروز، با اینکه بر او منجز بود که امروز روزه نگیرد، بنابر اینکه حرمت صوم یوم العید حرمت ذاتیه است نه حرمت تشریعیه. حرمت تشریعیه که آقای خوئی و آقای سیستانی می گویند خب به داعی رجاء روز عید فطر روزه می گیرد چه اشکالی دارد. اما کسانی که می گویند مثل صوم یوم العید حرمت ذاتیه دارد، خب این آقا متجری بود نباید روزه گرفت امروز. روزه گرفتنش به داعی الهی نبوده است. بله این مثال را ما قبول داریم و این روزه صحیح نیست. اما جناب آقای صدر! فقط که این مثال نیست، مواردی است که مندوحه دارد، مثل همان وضوء با آبی که خیال می کند غصبی است. ده تا آب مباح آن طرف است با آنها وضوء نگرفت گفت راه دور است حوصله ندارم بروم آنجا وضوء بگیرم، آمد با همین آبی که یتخیل أنه غصب وضوء گرفت، حجت داشت که أنه غصب وضوء گرفت. داعی الهی به این فرد ندارد، اما داعی الهی به اصل وضوء که دارد. داعی الهی به اصل وضوء کافی است، داعی الهی به فرد لازم نیست داشته باشیم. برای اینکه امتثال امر باید به داعی الهی باشد، امر به صرف الوجود تعلق گرفته است. شما اصلا می روی یک نماز جماعتی شرکت می کنی برای اینکه بین این دو نماز با رفقایت گعده بکنی، اصلا چون این مسجد هوایش خنک است می روی در این مسجد نماز بخوانی، اصلا داعی الهی نداری برای رفتن به این مسجد. هر کس هم به تو می گوید می گوئی آقا من ریاء نمی کنم، وقتی هوا گرم نبود داخل خانه نماز می خواندیم، از وقتی هوا گرم شده یارانه ها را هم که برداشته اند نمی شود در منزل خیلی از کولر استفاده کنیم می رویم از کولر مسجد استفاده می کنیم. چه اشکالی دارد؟ اصل نماز امر دارد، اصل نماز به داعی قربی باید باشد. پس داعی الهی به فرد لازم نیست. وقتی داعی الهی به فرد لازم نبود شما هم که تجری را اگر قبیح ندانی چه مشکلی دارد این فرد؟ اصل امتثال امر به داعی قربی است، اختیار این فرد هم به داعی قربی و الهی نباشد، نباشد مهم نیست. پس جناب آقای صدر! آقا ضیاء عراقی درست گفته، این مثال یعنی وضوء با این آب در صورتی باطل است که ما قائل شویم که فعل متجری به حرام است یا قبیح و مبعّد عن المولی است، اما اگر کسی بگوید فعل متجری به حرام نیست، و فبیح و مبعّد از مولا هم نیست، حالا یا اصلا تجری قبیح نیست یا اگر هم قبیح است تجری فعل النفس است کما علیه صاحب الکفایة و صاحب منتقی الاصول، خب این وضوء چه مشکلی دارد؟ در صورتی این وضوء مشکل دارد که این وضوء مصداق تجری که هست یا تجری را حرام بدانیم یا لااقل بگوئیم فعل متجری به قبیح و مبعّد از مولا هست.

این هم ثمره چهارم.

ثمرات دیگر یکی بحث حرمت اعانت بر اثم است و حرمت تسبیب ویکی هم وجوب توبه، که اینها را بحث نمی کنیم. اگر گفتیم تجری موجب استحقاق عقاب است یا حرام است عقلا باید توبه کنیم. اما اگر گفتیم تجری حرام نیست، عقاب هم ندارد مثل اینکه آقای سیستانی فرمود، امام فرمودند، وقبل از این دو بزرگوار شیخ انصاری فرمود، خب چرا توبه کنم؟ حرام که مرتکب نشدم و عقاب هم که مستحق نیستم بر تجری، نمی خواهم توبه کنم. اما می گوئیم باید توبه کنی. ولو تجری حرام نیست، ولکن برای دفع عقاب محتمل عقل می گوید توبه کن. احتمال عقاب هم بدهی عقل می گوید توبه کن از باب دفع عقاب محتمل.

حرمت اعانت بر اثم هم که اگر گفتید تجری حرام است، حرمت اعانت بر اثم را حرام دانستید، اعانت بر تجری مثل اینکه تیغ ریش تراشی را بفروشی به این جوانی که می دانی می خواهد برود ریشش را بتراشد، خب اگر تجری حرام است و این هم اعانت بر اثم است می شود حرام. اما اگر گفتید تجری حرام نیست، یا اعانت بر اثم حرام نیست کما قال السید الخوئی و المحقق الایروانی، آنی که حرام است اعانت بر ظلم است و تعاون بر اثم که دو نفری گناه کنید با هم، این حرام است، اما یک کسی دیگر گناه می کند، تجری می کند مثلا یا گناه می کند شما کمک کنی به مقدمات او حرام نیست. خب دیگر مشکلی ندارید. پس اعانت بر تجری در صورتی حرام است که تجری را حرام بدانیم و اعانت بر اثم را هم بگوئیم حرام است. وچون تجری را ما حرام نمی دانیم اعانت بر تجری را اشکال نمی کنیم شرعا ولو خلاف مذاق متشرعه است. واقعا انسان بیاید اعانت بر تجری بکند خلاف مذاق متشرعه است ولی صناعت می گوید حرام نیست.

هذا تمام الکلام فی بحث التجری، یقع الکلام فی اقسام القطع الموضوعی انشاءالله فردا.

جلسه 606

دوشنبه 12/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

اقسام القطع الموضوعی

بحث راجع به اقسام قطع هست.

مرحوم آخوند فرموده اند: ما پنج قسم قطع داریم:

قطع طریقی محض

قطع موضوعی من حیث أنه طریق

قطع موضوعی من حیث أنه صفة نفسانیة خاصة.

و این دو قسم اخیر هر کدام تارة تمام الموضوع هستند برای حکم شرعی، سواء صادف الواقع أم لا، وتارة جزء الموضوع هستند یعنی شرط هست اصابت قطع به واقع. اگر قطع مصیب به واقع نبود حکم بر آن مترتب نشود.

پس این قطع موضوعی عملا می شود چهار قسم، قطع موضوعی من حیث أنه طریق الی الواقع، که تارة تمام الموضوع اخذ می شود برای حکم و تارة جزء الموضوع. قطع موضوعی من حیث أنه صفة خاصة هم تارة تمام الموضوع اخذ می شود واخری جزء الموضوع والجزء الآخر هو ثبوت الواقع و اصابة القطع للواقع.

در مقابل این نظر، دو نظر دیگر وجود دارد:

یکی نظر محقق اصفهانی ره و وافقه المحقق الایروانی است، که اصلا ما قطع موضوعی صفتی نداریم. انقسام قطع به قطع موضوعی من حیث الطریقیة و من حیث الصفتیة غلط هست. ولذا عملا اقسام قطع می شود سه تا:

قطع طریقی محض.

قطع موضوعی من حیث أنه طریق تمام الموضوع.

قطع موضوعی من حیث أنه طریق جزء الموضوع.

اما قطع موضوعی من حیث الصفتیة به نظر این دو بزرگوار ما نداریم و محال است تصور آن.

نظر دوم به عنوان اشکال به صاحب کفایه در این تقسیم بندی پنجگانه قطع، نظر محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی است، که فرموده اند: ما از این پنج قسم صاحب کفایه یک قسمش را قبول نداریم، وآن قطع موضوعی من حیث أنه طریق بخواهد تمام الموضوع باشد، این محال است. چون از یک طرف می گوئید لحاظ شده است قطع در مقام موضوع بودن برای حکم شرعی، مثل إذا قطعت بأن مایعا خمر فلاتشربه، این قطع موضوع قرار گرفته است برای حرمت شرب به لحاظ اینکه کاشف هست از واقع. از آن طرف می گوئید چه واقع باشد چه نباشد فرقی نمی کند. یعنی کاشف بودن از واقع را هم اخذ می کنید و هم رفض می کنید می گوئید جهل مرکب هم بود اشکالی ندارد. خب جهل مرکب که کاشف از واقع نیست، تخیل کشف است ونه کشف. طریق به واقع نیست، مضل است نسبت به رسیدن به واقع، ونه طریق هادی الی الواقع.

پس معنا ندارد شما از یک طرف بگوئید قطع موضوع قرار گرفته برای حکم شرعی وتمام الموضوع است، چه واقعی باشد چه نباشد این حکم مترتب است، إذا قطعت بکون مایع خمرا فلاتشربه سواء کان خمرا أم لا. از آن طرف می گوئید ما این قطع به خمریت را از حیث اینکه واقع نما است طریق به واقع است کاشف از واقع است لحاظ کردیم، این یعنی واقع را در نظر گرفتید. این با تمام الموضوع شدن قطع سازگار نیست.

ولذا این دو بزرگوار محقق نائینی و آقای خوئی وتبعهما شیخنا الاستاذ قدهم فرموده اند ما چهار قسم قطع داریم، قطع موضوعی طریقی تمام الموضوع معقول نیست.

اما قسم اول یعنی قطع طریقی محض را بحث کنیم، بعد برسیم به اشکال محقق اصفهانی که گفت قطع موضوعی صفتی معقول نیست و بعد به اشکال محقق نائینی برسیم که فرمود قطع موضوعی طریقی نمی تواند تمام الموضوع باشد.

قطع طریقی محض: آن چیزی است که اصلا در ثبوت حکم واقعا هیچ دخلی ندارد، طریق محض است. حالا گاهی در خطاب اصلا اخذ نمی شود، الخمر حرام، إذا طلع الفجر فصم، عقل می گوید قطع به طلوع فجر مثلا این کاشف از وجوب صوم است.

گاهی قطع در خطاب اخذ می شود ولکن استظهار می شود که اخذ القطع فی الخطاب اثباتا ولی دخیل در موضوع حکم ثبوتا نیست. شارع صرفا این قطع را که در خطاب اخذ کرد من حیث أنه طریق محض الی موضوع الحکم الواقعی بلا أیّ دخل لهذا القطع فی ثبوت الحکم الواقعی بود.

مرحوم آقای خوئی فرموده: ظاهر عرفی از اخذ لفظ علم، تبیّن، رؤیت و امثال ذلک این است که اینها طریق محض هستند به واقع، در موضوع حکم هیچ تأثیری ندارند. ولذا فرموده است که صم للرؤیة و افطر للرؤیة این رؤیت طریق محض است، یعنی صم إذا کان هلال شهر رمضان ثابتا فی الافق سواء رأیته أم لا. بله تا انسان رؤیت نکند احراز نمی کند دخول ماه رمضان را، خب استصحاب می گوید که لم یدخل شهر رمضان، ولکن دخلی در وجوب واقعی صوم شهر رمضان ندارد. افطر للرؤیة هم می گوید ثبوت هلال ماه شوال در افق واقعا این موضوع است برای وجوب افطار. رؤیت طریق محض است. ولذا هیچ شبهه ای ندارد قیام امارات و اصول مقام این رؤیت، چون امارات و اصول قطعا قائم مقام قطع طریقی محض می شوند. چون اگر بنا باشد امارات حجت باشند یعنی جایگزین حجیت قطع طریقی محض می شوند دیگر، والا اگر جایگزین حجیت قطع طریقی محض نشوند دیگر به چه درد می خورند؟ دیگر موردی نمی ماند برای حجیت امارات و اصول. قدر متیقن از حجیت امارات و اصول این است که جایگزین قطع طریقی محض می شوند فی حکم المنجزیة والمعذریة. ولذا استصحاب می کنیم عدم دخول شهر رمضان را، یوم الشک اول رمضان روزه نمی گیریم، اما یوم الشک آخر رمضان استصحاب بقاء شهر رمضان می کنیم روزه می گیریم.

وهمینطور آیه شرفه "وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر" این هم یعنی کلوا واشربوا حتی یوجد خیط الابیض، در افق خیط ابض موجود بشود، تبین طریق محض است. ولذا اگر تبین نشد، ما سحری خوردیم ولی واقعا طلوع فجر شده بود ما بی خبر بودیم روزه مان باطل است.

آقا خب ما به آیه عمل کردیم که وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض، ما تا تبین نشده بود برایمان خیط ابیض سحری خوردیم، وقتی تبین شد دیگر سحری نخوردیم.

می گویند نخیر، این ظهور دارد در طریقیت محضه، قطع طریقی محض است. ولذا در لیالی مقمره آقای خوئی روی همین حساب فرموده تبین موضوعیت ندارد، بخاطر مانع که نور مهتاب است ما خیط اسود را نمی بینیم، اما مهم نیست، مهم این است که بالاخره خورشید به جائی رسیده است که بر افق زمین می تابد، یعنی نور خورشید از پشت زمین افق زمین را مقداری روشن می کند. حالا یک نور قوی تری هست که جلو بروز آن روشنائی توسط خورشید را می گیرد، ولی تبین موضوعیت ندارد طریقیت محضه دارد. ما حساب می کنیم می بینیم دیروز که مهتاب نبود ساعت پنج صبح طلوع فجر شد، امروز ساعت پنج و ده دقیقه هم تبین نشده، ولی چه فرق می کند طلوع فجر که شده کافی است. البته این را ما قبلا بحث کردیم و به آقای خوئی اشکال کردیم، ولی فعلا بیان ایشان را عرض می کنیم.

چرا این بزرگان استظهار کرده اند ظهور این الفاظ را در طریقیت محضه؟

می گویند عرف اینجور استظهار می کند که این عناوین مرآت هستند به واقع، دخلی در ملاک حکم واقعی ندارند. این استظهار عرف است. این عناوین جنبه طریقیتشان غالب است، عرف به اینها که نگاه می کند نگاه می کند به عنوان طریق ومرآت به واقع، چون آینه ای واقع را در این آینه می بیند. موضوعیتی برای این آینه قائل نیست که جنسش سنگ است یا پلاستیک است، مهم این است که واقع را نشان می دهد. این فرمایش این بزرگان.

در مقابل این فرمایش گفته می شود که وجهی ندارد ما الغاء کنیم این عناوین را از موضوعیت. ظاهر صم للرؤیة وافطر للرؤیة این است که رؤیت موضوع وجوب صوم و افطار است. البته آقای خوئی هم می گفتند ظهور اولی این عناوین در طریقیت محضه است، والا اگر قرینه خاصه بود مثل افتاء به علم جائز است، إخبار به علم جائز است، قضاء به علم جائز است، آنها را قبول داشتند که مناسبت حکم و موضوع قرینه است که علم اخذ موضوعا لجواز الإخبار. اگر واقعا یک مطلبی باشد ولی شما شک دارید نباید خبر بدهید، قول به غیر علم است، این مناسبت حکم و موضوع در آن هست. نه اینکه موضوع جواز إخبار ثبوت مخبر به هست واقعا ولو شما علم به آن نداشته باشید. اما در غالب موارد قرینه عامه است و می گوید این عناوین دخلی در موضوع ندارد.

ما دو تا اشکال داریم به این فرمایش آقای خوئی و من تبعه:

اشکال اول: این است که اتفاقا عرف استظهار موضوعیت می کند از این خطابات برای عنوان علم و رؤیت و تبین. مگر دو تا خطاب داشته باشد، یک خطاب بگوید إذا طلع الفجر فصم، یک خطاب بگوید إذا علمت بطلوع الفجر فصم، بله این را جمع عرفی می کنند می گوید إذا طلع الفجر فصم موضوع حکم واقعی است برای وجوب صوم، إذا علمت بطلوع الفجر فصم این موضوع حکم ظاهری است ولی برای واقع طریق محض است. ولی اگر ما فقط یک خطاب داشتیم، یک خطاب فقط می گفت إذا علمت أن مایعا خمر فیحرم علیک شربه، ما روشن نیست که بگوئیم در فرض شک نهی از شرب واقعا داریم. بله مفسده شرب هست، اما مفسده به حدی است که شارع تحریم فعلی بکند؟ این معلوم نیست. این اول الکلام است. مناسبت حکم و موضوع می گوید علم به خرمیت مایع موجب مفسده شرب این مایع نیست، اگر این مایع خمر است شرب این خمر مفسده دارد، اما حکم فعلی که فقط تابع مصالح و مفاسد در متعلق نیست، ملاکات دیگری هم حاکم است، لولا أن اشق لی امتی لامرتهم بالسواک، خب مسواک زدن مصلحت ملزمه فی حد ذاته داشت، اما مصلحت تسهیل اقتضاء کرد واجب نکنند. خب شاید در یک جائی هم مصلحت تسهیل اقتضاء کرده واجب نکنند و حرام نکنند مگر آن معلوم را.

ما یک مثالی بزنیم برای شما: اگر مولا به عبدش بگوید: إذا سألک شخص أن تصاعده، شخصی از تو خواست کمکش کنی ودانستی که او فقیر است به او یک درهم بده. واگر به او کمک نکردی بعدا به من خبر بده. یا اگر به او کمک نکردی بجای آن یک پولی را کنار بگذار بعدا جمع بشود بدهیم به فقراء. خب إذا سألک خص أن تصاعده وعلمت أنه فقیر فاعطه درهما، وإن لم تفعل ذلک فاخبرنی. حالا کسی آمد جلو این عبد را گرفت تقاضای کمک کرد این عبد شک داشت که این آقا فقیر است یا فقیر نیست به او کمک نکرد. شب که آمد خانه جریان را که برای دوستانش توضیح داد گفتند ما آن آقا را می شناسیم آن آقا فقیر است. آیا خطاب مولا از نظر عرفی شامل این عبد می شود که بیاید بگوید مولا همچنین حادثه ای برای من پیش آمد که شخصی کمک خواست از من ولی شک داشتم فقیر است یا نه به او کمک نکردم، عرف می گوید چه نیازی هست به مولا خبر بدهی؟ مولا گفت إذا علمت أنه فقیر فلم تصاعده فاخبرنی، عرف حمل بر طریقیت محضه نمی کند.

در همان مثال طلوع فجر اگر خطاب مولا اینجور بود که وکلوا واشربوا حتی تعلموا بطلوع الفجر فإذا علمتم بطلوع الفجر فامسکوا عن الطعام و الشراب، بعید نبود که ما ملتزم بشویم که اگر کسی نمی دانست اذان صبح شده، ساعتش خراب بود بر اساس ساعت فکر کرده هنوز اذن صبح نگفته اند سحری خورد، بعد فهمید که اذان صبح گفته بودند، چرا امتثال نکرده این امر مولا را؟ کل و اشرب حتی تعلم بطلوع الفجر فإذا علمت بطلوع الفجر فامسک عن الطعام صدق می کند.

بله ما قبول داریم عکس مطلب را، که اگر این آقا تخیر می کرد اذان صبح شده است، ولی چون زیاد گرسنه بود ادامه داد غذا خوردن را، تا ده دقیقه همینجور می خورد، بعد دید صدای اذان مؤذن مسجد بلند شد. گفت من دقیقه پیش فکر می کردم اذان شده، معلوم شد آن اذان اشتباه بوده، بله متفاهم عرفی این است که آن علم به طلوع فجری که اشتباه بود او مهم نیست، این آقا ملاک واقع را ومصلحت صوم را استیفاء کرده است، چون آن ده دقیقه واقعا طلوع فجر نشده بود.

اما از این طرف شما حساب کنید که آیا مصلحت امساک از طلوع فجر تمام الملاک است یا نه شاید جزء الملاک است و جزء دیگر برای ملاک حکم الزامی مصلحت تسهیل است که تا یقین نکند این مکلف به طلوع فجر ولو واقعا طلوع فجر شده بتواند سحری بخورد. بعد که طلوع فجر هم شده بود و این هم علم پیدا می کرد که علم می شود جزء الموضوع، جزء دیگر موضوع طلوع فجر است واقعا، آنوقت واجب بشود امساک، کدام عرف استظهار می کند از این خطاب که کل واشرب ما لم تعلم بطلوع الفجر فإذا علمت بطلوع الفجر فامسک عن الطعام والشراب که این علم طریق محض است و حکم واقعی رفته روی واقع طلوع فجر؟ مت که همچنین استظهاری نکردیم، به ذهنمان می آید که عرف حمل بر موضوعیت می کند.

بله اگر خطاب دیگری باشد که هست که معیار را واقع طلوع فجر قرار داده، آنوقت جمع عرفی می کند عرف، این علم را در اینجا حمل می کند بر طریق محض. اما اگر خطاب دیگری نبود فقط همین خطاب بود چرا حمل بر طریق محض بشود؟

آیه شریفه یتبین لکم یک خصوصیتی دارد ولذا من مثال را عوض کردم گفتم کل واشرب حتی تعلم بطلوع الفجر، اما آیه می گوید حتی یتبین لکم طلوع الفجر، این ممکن است تبین لکم یعنی در افق خیط ابیض آشکار بشود، ولو شما علم پیدا نکنید، برای اینکه داخل اتاق هستید ساعت اشتباه بود فکر کردید طلوع فجر نشده ولی در افق آشکار شده بود سپیدی صبح. یتبین لکم شاید به معنای آشکار شدن سپیدی صبح باشد در افق، چه شما علم به آن پیدا کنید یا نکنید. تبین فی السماء. تبین لکم یعنی برای مردم آشکار هست سپیدی صبح، نه اینکه در اتاق نشسته درها را بسته علم پیدا نکرده به طلوع فجر، ممکن است تبین لکم به این معنا باشد که آشکار شده در افق طلوع فجر، منتهی باید رفت دید، من نمی خواهم آیه را تفسیر کنم می گویم در آیه این احتمال هست. ما که بحث فقهی نمی کنیم، کل و اشرب حتی تعلم، تو بدانی طلوع فجر را، می گوید من نمی دانم.

سؤال وجواب: تهرب از علم بحث دیگری است، می آید از اول ماه رمضان پرده سیاه بکشد به پنجره ها که نور بیرون نیاید بعد هم بگوید من نفهمیدم. او تهرب از علم است. شما عادی حساب کنید، نفهمید ساعت اشتباه بود ساعت خوابیده بود نفهمید. خب می گوید کل واشرب حتی تعلم بطلوع الفجر فإذا علمت بطلوع الفجر فلاتأکل ولاتشرب، خب من تا فهمیدم طلوع فجر شده دیگر دست از غذا کشیدم.

پس این استطهار که علم در خطاب اگر اخذ بشود لولا القرینة الخاصة مثل إخبار به علم، در جائی که قرینه خاصه نباشد قرینه عامه اقتضاء می کند که ظهور در طریقیت محضه داشته باشد، هذا اول الکلام و ما این مطلب را نمی توانیم قبول کنیم.

بله قبول داریم که مصلحت ومفسده تابع واقع است الا عند القرینة الخاصة، مثل همان جواز إخبار به علم که مصلحت ومفسده در خود این است که إخبار به علم مصلحت دارد و إخبار به غیر علم مفسده دارد. اما شرب مقطوع الخمریة مفسده در شرب خمر است، قطع ما به خمریت نه ایجاد مفسده می کند ونه عدم قطع به خمریت مانع از مفسده است. ولکن حکم فعلی که صرفا تابع مصالح و مفاسد در متعلقش نیست، ملاکات دیگری هم هست مثل تسهیل و ما شابه ذلک که اینها هم دخیل هستند در حکم فعلی.

هذا هو الاشکال الاول.

بنده یک چیزی عرض کنم: یک آقایی به شما گفته إذا کنت تعلم أن زیدا فی داری فادخل داری، اگر می دانی زید خانه ماست شما هم بفرما. این آقا شک دارد که زید در خانه این آقا هست یا نه، وارد خانه شد در هم باز بود رفت داخل اتاق شروع کرد به نماز خواندن، نمازش که تمام شد صدای زید آمد از اتاق بغلی، معلوم شد که چندین ساعت است که زید در خانه است. آیا عرف استظهار می کند که چون واقعا زید در خانه بوده پس مالک راضی بوده که این آقای عمرو وارد خانه بشود؟ پس این نمازش هم به نظر آقایان صحیح است دیگر، فوقش تجری کرده است. آقایان که می گفتند اگر کسی با آبی وضوء بگیرد که مثلا استصحاب غصبیت دارد بعد معلوم بشود غصبی نیست، چون به رجاء این بوده که غصبی نباشد وضوئش صحیح است. صاحب عروه فرمود، آقای خوی فرمود. إذا توضأ بمایع تنجز أنه مغصوب برجاء أنه لیس بغصب قصد قربت از او متمشی می شود و اگر بعدا کشف شد که غصبی نبوده وضوئش صحیح است. نوع آقایان گفتند دیگر. ما اشکال کردیم وفاقا للسید البروجردی والمحقق العراقی، ولی معمولا می گفتند وضوء صحیح است. خب اینجا هم بگویند این نماز درست است چون واقعا مالک راضی بوده، یا عرف می گوید نه، مالک گفت إذا علمت بأنّ زیدا فی داری فارضی أن تدخل داری. اگر مالک عرب بود، اگر هم عجم بود فارسی اش را می گوید، خب شما چی استظهار می کنید؟ می گوید اگر می دانی زید در خانه ام هست من راضی ام وارد بشوی، می گویی ظهور دارد علم در طریقیت محضه. این حرفها را تا ما به مدرسه ها نیامده بودیم از نظر عرفی اینجور فکر نمی کردیم.

سؤال وجواب: روی علم تأکید هم نکرده است.

ما اینجور استظهار می کنیم، ولااقل احتمال بدهید که حرف ما درست است. شما استظهار می کنید از این خطاب إذا علمت بکون زید فی داری فادخل داری استظهار می کنید که اصلا موضوع رضای مالک واقع کون زید فی الدار است. لااقل بگوئید شک دارد که نوبت به اصل عملی برسد. اما استظهارش عرفا خیلی خلاف انصاف است. و اگر نوبت به اصل عملی برسد موارد فرق می کند. مثلا إذا علمت أن مایعا خمر فلاتشربه احتمال می دهیم که موضوع مایع معلوم الخمریة باشد و احتمال می دهیم که موضوع واقع خمر باشد. نسبت به مایع مشکوک الخمریة برائت از حرمت شرب جاری می کنیم، موافق با حرف ماست. یا در این مثال اذن مالک در فرض شک شما نسبت به دخول زید فی الدار استصحاب عدم اذن مالک را جاری می کنیم، اثبات می کند حرمت تصرف را، اثبات می کند که این نماز باطل است. تجری نیست عصیان است.

سؤال وجواب: آن بحث دیگری است که ما گوئیم از اول ظهور علم در مطلق طریق معتبر است نه خصوص علم وجدنی، کما افاد السید الامام و السید السیستانی، ولکن این غیر از فرمایش آقای خوئی است که می گوید نه علم و نه طریق دیگر هیچکدم دخیل در موضوع حکم نیستند.

بله مثال صم للرؤیة ما قبول داریم او ظاهر در طریق محض است، به دو جهت، یکی اینکه عرض کردیم در خطابات دیگر حکم رفته روی واقع دخول شهر رمضان، کتب علیکم الصیام که فمن شهد منکم الشهر فلیصمه، شهر منکم الشهر، شهد که به معنای علم نیست، شهد یعنی کان حاضرا در ماه رمضان. موضوع واقع دخول شهر رمضان است برای وجوب صوم واقعا. این یک جهت.

جهت دیگر اینکه خود این روایات صم للرؤیة افطر للرؤیة در مقام بیان حکم ظاهری است که می گوید با گمان روزه نگیرید، إنّ شهر رمضان فریضة من فرائض الله فلاتؤدوا بالتظنی، یا گمان روزه نگیرید، یوم الشک را به قصد انه صوم شهر رمضان روزه نگیرید، ولکن بالرؤیة، یعنی باید احراز بکنید، از اول روایاتش راجع به این است که حکم ظاهری را بیان می کند.

ولذا اینکه آقای سیستانی فرموده اند ما سابقا نظرمان این بود که صم للرؤیة رؤیت موضوع است برای این خطاب نه طریق محض، نه. ایشان فرموده سابقا نظرمان این بود یعنی لاحقا برگشتیم، خب حق هم دارند برگردند، ولی ربطی به این بحث ما ندارد، چون صم للرؤیة دو قرینه دارد بر اینکه طریق محض است. ما جائی می گوئیم که قرینه نداریم.

اشکال دوم: می گوئیم جناب آقای خوئی! سلّمنا که إذا علمت بأن مایعا خمر فلاتشربه ظهور ندارد در قطع موضوعی، ظاهرش این است که حکم واقعی رفته روی واقع خمر. اما یک حکم ظاهری هم از این خطاب استفاده می شود و هو البراءة فی ظرف الشک، پس این خطاب حکم ظاهری را هم در فرض شک می فهماند. انشاءالله توضیح ذلک فردا.

جلسه 607

سه شنبه 13/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که آیا ظاهر خطابی که علم در آن اخذ می شود این است که این علم طریقی محض است یعنی در حکم واقعی اخذ نشده وصرفا در خطاب اخذ شده است به عنون طریق به موضوع واقعی، یا نه ظاهرش این هست که در موضوع واقعا اخذ شده ولو به عنوان جزء الموضوع

ما عرض کردیم که بعید نیست لولا القرینة الخاصة ظهور اخذ علم در خطاب این است که در موضوع حکم ثبوتا دخیل است. إذا علمت بکون شخص فقیرا فأعطه درهما این ظاهرش این است که علم به فقیر بودن دخیل است. اگر از اموال مولا بیاید به شخص مشکوک الفقر پرداخت کند بعد مولا می گوید تو چه حقی داشتی از پولهای من بدون اجازه من به دیگران دادی؟ من گفتم إذا طلب منک شخص مالا و علمت أنه فقیر فأعطه درهما، شما بدون اینکه علم پیدا کنید که او فقیر است به او کمک کردی از مال من؟ من اجازه نداده بودم.

بله ما این را پذیرفتیم که در جائی که حکم به نحو صرف الوجود است، مثل إذا علمت بطلوع الفجر فصل الصبح، خب این صرف الوجود است دیگر. اگر من به رجاء طلوع فجر نماز بخوانم بعدش بفهمم که طلوع فجر شده، استظهار عرف این است که وافی به ملاک و مصلحت طبیعت و صرف الوجود واجب هست. بحث ما در حکم انحلالی است یا شبه انحلالی که عام مجموعی هست، در صوم امساک از زمان علم به طلوع فجر واجب است این به نحو عام مجموعی است دیگر نه صرف الوجود، هر آن باید امساک کنیم. اینجا ما عرضمان این است که بعد از اینکه ما غذا خوردیم بفهمیم طلوع فجر شده بوده، عرف می گوید شما امتثال کرده اید خطاب مولا را. إذا علمت بطلوع الفجر فامسک عن الطعام و الشراب، اتفاقا شما هم همین کار را کردید. این غذایی که قبل از علم به طلوع فجر خوردید به چه دلیل مبطل صوم باشد؟

اشکال دومی که ما داریم به مشهور که قائلند ظاهر اخذ علم در خطاب این است که طریقی محض است این است که می گوئیم حتی اگر استظهار کنیم که حکم واقعی رفته روی واقع معلوم وعلم طریق محض است، اما این مدلول التزامی خطاب است، مدلول مطابقی خطاب إذا علمت أن مایعا خمر فلاتشربه حکم ظاهری است. که اگر نمی دانی مایعی خمر است ظاهرا مجازی در شرب آن. هر گاه علم پیدا کردی شرب آن بر تو حرام فعلی هست. خود این خطاب متکفل ترخیص ظاهری خواهد بود در شرب مشکوک الخمریة.

بله چون می گوئید که عرف مفسده را تابع علم نمی داند تابع واقع می داند، پس حرمت واقعیه رفته روی واقع شرب خمر. این می شود مدلول التزامی، اما مدلول مطابقی حکم ظاهری خواهد بود حرمت ظاهریه. یعنی تا شک داری که این مایع خمر است ترخیص داری ظاهرا، بعد که علم پیدا کردی منجز می شود حرمت شرب خمر بر تو، نیازی هم به تمسک به رفع ما لایعلمون نداریم. ولذا اگر شارع بگوید إذا شککت أن مایعا خمر فیجب علیک الاحتیاط، می گویند جناب مولا! پس آن حرفت چی بود؟ چرا گفتی إذا علمت أن مایعا خمر فلاتشربه؟ اگر شک هم بکنم باید احتیاط بکنم پس چه نکته ای داشت که علم را در خطاب اخذ کردید.

راجع به قطع موضوعی ما ظاهر خطاب را که علم در آن اخذ می شود لولا قرینه خاصه در این می دانیم که علم موضوعی است و علم جزء الموضوع است، ظاهر علم یعنی علم مطابق واقع. إذا علمت بأن مایعا خمر فلاتشربه، فرق می کند با إذا قطعت بأن مایعا خمر فلاتشربه، قطع می تواند تمام الموضوع باشد، اما علم ظاهر هست در علم مطابق واقع، جهل مرکب عرفا علم نیست، ولذا ظاهر إذا علمت أن مایعا خمر فلاتشربه این است که علم اخذ موضوعا لکن علی وجه کونه جزءا للموضوع لا تمام الموضوع.

سؤال وجواب: جزء موضوع حکم واقعی است، ما حرف اولمان این است، که اصلا ظاهر إذا علمت أن مایعا خمر فلاتشربه این است که حرمت شرب واقعا روی مایع معلوم الخمریة. آن مطلب دوم این بود که حتی اگر قرینه خاصه هم داشتیم یا قرینه عامه را بپذیریم که ظهور علم این است که نسبت به حکم واقعی طریقی محض است، ولی در عین حال خطابی که در او علم اخذ شده مفادش این است که این علم در یک حکمی دخیل است. حالا شما بگوئید حکم واقعی نیست بگوئید حکم ظاهری. ما که می گوئیم دخیل در حکم واقعی است، ولی اگر شما قبول نمی کنید یا قرینه ای بود بر اینکه قبول نکنید مثل آن مواردی که دو تا خطاب داریم، یکی رفته روی واقع لاتشرب الخمر، یکی گفته إذا علمت بأن مایعا خمر فلاتشربه که ما هم می پذیریم که این علم ظهور دارد در قرینیت محضه به قرینه آن خطاب لاتشرب الخمر، ولکن مفاد این خطاب این است که در حکم ظاهری اخذ شده به عنوان موضوع. یعنی تا علم پیدا نکنی به اینکه این مایع خمر است مجازی ظاهرا در شرب آن. این را از همین خطاب می فهمیم.

ولذا ما یک اشکالی که داشتیم به آقای سیستانی در مورد این موثقه ابن بکیر که می گوید: فالصلاة فیه جائز إذا علمت أنه ذکی، می گوید نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت جائز است اگر بدانی او مذکی است. ایشان فرموده اند که علم طریق محض است یعنی اگر مذکی باشد. ما می گوئیم این الغاء عنوان علم است، ظاهرش این است که اگر شک داری مذکی است نمی توانی نماز بخوانی در اجزاء این حیوان حرام گوشت. إذا علمت أنه ذکی یعنی إذا شککت فلاتجوز الصلاة فیه. خود همین خطاب این را می گوید. ولذا با آن روایتی که جعفر بن محمد بن یونس نقل می کند که: صل فیه ما لم تعلم أنه میتة تعارض می کند. صحیحه جعفر بن محمد بن یونس می گوید اگر شک داری این حیوان مذکی است یا نه نماز بخوان مادامی که علم پیدا نکنی به اینکه میته است. خب این معارضه می کند با موثقه ابن بکیر که صلّ فیه إذا علمت أنه ذکی، یعنی إذا شککت أنه ذکی لاتصل فیه، اینها با هم تعارض می کنند.

اگر ما حمل بکنیم بر طریقیت محضه حتی به لحاظ حکم ظاهری، یعنی کأنه إذا علمت أنه ذکیا می شود إذا کان ذکیا، خب این عرفی نیست، ما این را نمی توانیم بپذیریم.

راجع به اقسام قطع موضوعی یک اشکالی از محقق اصفهانی بود که اشکال قویی است. ایشان فرموده است که آقا از خیر تقسیم قطع موضوعی به قطع موضوعی طریقی و صفتی بگذرید. قطع موضوعی صفتی در مقابل قطع موضوعی طریقی غیر معقول است. چرا؟ می گوید استاد ما صاحب کفایه برای تصویر قطع موضوعی صفتی گفته: و تارة یؤخذ القطع فی موضوع الحکم بالغاء جهة کشفه، گاهی ما در خطابمان قطع و علم را اخذ می کنیم بما هو کاشف. خب این می شود قطع موضوعی من حیث الطریقیة. گاهی الغاء می کنیم جهت کاشفیتش را، بلکه به عنوان یک صفت نفسانیه به این قطع نگاه می کنیم، می شود قطع موضوعی من حیث الصفتیه. ایشان فرموده اند جناب استاد وعلمائی که قصد دارید قطع موضعی را دو قسم بکنید طریقی وصفتی، می دانید این مثل چی می ماند؟ مثل این می ماند که بگوئید که انسان را در موضوع حکم اخذ کرده ایم با الغاء جهت انسانیتش، اینکه تناقض است. اخذ می کنی انسان را و الغاء کنی انسان بودن را؟ مگر می شود؟ قطع حیثیت کاشف بودن ذاتی هست عین ذاتش هست، اصلا قطع یعنی الکاشف التام. یک وقتی می گوئی ما در قطع موضوعی صفتی الغاء می کنیم و لحاظ نمی کنیم حیثیت کاشف تام بودنش را، یعنی مطلق کاشف بودن آن را در نظر می گیریم، آنوقت موضوع می شود جامع بین علم و ظن، چون ظن هم کاشف است منتهی کاشف تام نیست. این خلف فرض است. فرض این است که شما قطع را موضوع حکم قرار دادید، یعنی کاشف تام را موضوع حکم قرار دادید، والا اگر الغاء می کردید حیث کاشف تام بودن آن را، فقط از حیث اینکه قطع کیف نفسانی است یا کاشف است ولو کاشف ناقص، دیگر قطع موضوع نبود، بلکه مطلق کیف نفسانی می شد موضوع. مطلق کاشف ولو کاشف ناقص می شد موضوع. شما می گوئید قطع می تواند موضوع باشد ولی من حیث الصفتیه، این محال است. چون قطع که موضوع شد یعنی کاشف تام موضوع شده است، الغاء جهت کشف تام او را کردن یعنی الغاء خودش را کردن. قطع موضوع است ولکن الغاء کردیم جهت قطع بودن او را، این معنا ندارد و محال است.

بله اگر مرادتان کشف بالذات نیست کشف بالعرض است، خب کشف بالعرض یعنی مطابق با واقع بودن، او عین ذات قطع نیست، چون قطع گاهی مطابق با واقع هست وگاهی مطابق با واقع نیست. کاشف بالعرض بودن قطع را می شود الغاء کرد، او معنایش این است که قطع بشود تمام الموضوع سواء طابق الواقع أم لا، اما کاشف بالذات بودن قطع را الغاء کنی یعنی قطع را الغاء کرده ای. هم قطع را اخذ کنی و هم الغاء کنی کشف تام و بالذات بودن آن را، این محال است.

بعد محقق اصفهانی می فرماید این را شما به گویم، اینکه به شیخ انصاری نسبت داده اند در کلمات که ایشان تقسیم کرده قطع موضوعی را به صفتی و طریقی این نسبت اشتباه است و درست نیست. شیخ انصاری چیز دیگری فرموده وآن درست است. ایشان فرموده است که قطعی که در خطاب در مقام اثبات اخذ شده است این دو قسم است: تارة در مقام ثبوت هم در موضوع حکم اخذ شده، اسم این را می گذارد قطع موضوعی صفتی، تارة در مقام ثبوت اخذ نشده، مثل همانی که آقای خوئی می فرمود که غالبا علم که در خطاب و مقام اثبات اخذ می شود طریقی محض است، ثبوتا در موضوع حکم اخذ نشده است. اگر اینجور باشد مرحوم شیخ اسم این را گذاشته قطع موضوعی من حیث الطریقیه، یعنی قطع در موضوع خطاب اخذ شده اما از حیث اینکه طریق است به موضوع حکم واقعی، وموضوع حکم واقعی همان واقع است. إذا علمت أن مایعا خمر فلاتشربه، این علم در خطاب اخذ شده چون طریق به واقع خمر است که این واقع خمر موضوع هست برای حرمت شرب. اسم این را می گذارد قطع موضوعی من حیث الطریقیة.

بعد محقق اصفهانی می گوید و یؤید ما ذکرناه اینکه از بعض نسخ رسائل صریحا این مطلب نقل شده است که مرحوم شیخ فرموده است: قطع موضوعی من حیث الطریقیة گاهی کشف می شود با حکم عقل، گاهی با استظهار از ادله، که می فهمیم الحکم المعلق علی العلم ظاهرا معلق علی المعلوم واقعا. از ادله بفهمیم این حکمی که در خطاب رفته روی علم، ثبوتا روی علم نرفته روی واقع رفته است، اگر دلیل داشتیم می شود قطع موضوعی طریقی.

ما ارجع به همین مطلب اخیر مرحوم محقق اصفهانی یک بحث مختصری بکنیم. ما هم در دوره سابقه اینجور فکر می کردیم که مرحوم شیخ انصاری همانطور که محقق اصفهانی فرموده می خواسته قطع در مقام اثبات را که موضوع خطاب قرار می گیرد دو قسم بکند، تارة در مقام ثبوت هم در موضوع حکم اخذ شده می شود صفتی، اخذ نشده می شود طریقی.

ولی دقت که کردیم در کلام مرحوم شیخ، دیدیم این برداشت اشتباه است. حالا این نسخه ای که محقق اصفهانی نقل می کند نسخه ای است که ما پیدا نکردیم و احتمال هم میدهیم که میرزای شیرازی از طرف مرحوم شیخ انصاری اجازه داشت که بعد از وفات ایشان اصلاح بکند رسائل را و تصحیح بکند. گاهی هم ایشان در حاشیه رسائل مطالبی می نوشت. در بحث انسداد یک مطلبی هست، مرحوم نائینی می گویند این مطلب با مبنای شیخ انصاری که قائل به حکومت بوده می گفته نتیجه انسداد حجیت ظن است علی وجه الحکومة سازگار نیست، این را مرحوم میرزای شیرازی اضافه کرده و با مبنای ایشان می سازد که حجیت ظن را بنابر انسداد علی وجه الکشف می داند.

حالا این نسخه برفرض هم ثابت بشود معارض می شود با آن مطلبی که ما از متن فهمیدیم. در متن برای قطع موضوعی من حیث الطریقیة مثال می زند می گوید کالامثلة المتقدمة. وقتی امثله متقدمه را می بینیم، می بینیم کجا با این توجیه محقق اصفهانی سازگاری دارد.

امثله متقدمه این است: کما إذا رتب الشارع الحرمة علی الخمر المعلوم کونها خمرا لا علی واقع الخمر، وکترتب وجوب الاطاعة عقلا علی معلوم الوجوب لا علی وجوب الواقعی. وجوب اطاعت عقلا مترتب است بر علم به وجوب نه بر وجوب واقعی. خب وجوب واقعی که اگر در شبهه بدویه بعد الفحص باشد موضوع وجوب اطاعت نیست عقلا. و کوجوب قبول القاضی خبر العادل العالم بالواقع عن حسّ، موضوع وجوب قبول قاضی خبر عادل را، خبر عادلی است که علم دارد به واقع از روی علم حسی نه علم حدسی.

آقا این مثالها آیا فقط علم در مقام اثبات اخذ شده است؟ وجوب قبول قاضی نسبت به شهادت شاهد در مقام ثبوت هم در موضوعش اخذ شده است که شاهد علمش عن حس باشد. اگر شاهد می گوید ما با تحلیل های سیاسی یا تحلیل های جرم شناسی به این نتیجه رسیدیم که این آقا مجرم است، آیا می تواند قاضی حکم بکند؟ ابدا. باید شاهد بگوید با چشم خودم دیدم، کما اینکه در روایت تعبیر می کند کالمیل فی المکحلة. علمش باید عن حس باشد، خب موضوع وجوب قبول قاضی اصلا در مقام ثبوت اخذ شده است در آن که شهادت شاهد عن حدس نباشد عن حس باشد. وجوب رجوع عامی به مجتهد به شرط اینکه فتوای او ناشی از طریق متعارف اجتهاد باشد لا عن مثل الرمل و الجفر. خب آقا این موضوع در مقام اثبات است یا در مقام ثبوت هم هست که این مجتهد شما شبها ننشیند رمال بیاورد که شما رمالی کن نظر امام زمان علیه السلام را راجع به شرب تتن کشف کن، رمال هم بگوید ما رمل زدیم دیدیم امام زمان حرام می داند شرب تتن را. یک مجتهدی است طرفدار خواب، گفت درسی می رفتند استاد یک خواب تعریف می کرد شاهد یک خواب، اکثر درس به همین بیان خوابها سپری می شد، ممکن است یک استادی باشد خیلی این خوابها برایش مهم است، یقین پیدا می کند می گوید من امام زمان علیه السلام را دیدم که آقا فرمودند که مثلا سیگار کشیدن حرام است، توی رساله هم بنویسد که سیگار کشیدن حرام است. این به چه درد می خورد؟ نمی شود از او تقلید کرد، حرام است از مجتهد تقلید کردن در این مسأله. چون حجیت فتوی ناشی است از سیره عقلائیه. آقا خواب دیده علم پیدا کرده، برای خودش به درد می خورد به درد ما نمی خورد که. خب اینجا علم در موضوع حجیت فتوای مجتهد ثبوتا اخذ شده است نه فقط اثباتا. خب این مثالهایی است که مرحوم شیخ برای قطع موضوعی من حیث الطریقیه می زند. جناب محقق اصفهانی چه جوری می فرمائید که مرحوم شیخ قطع موضوعی من حیث الطریقیة را می گوید فقط در مقام اثبات اخذ شده، والا در مقام ثبوت حکم رفته واقع. نه اینطور نیست. این مثالها خیلی روشن نیست. بقیه عبارتهای ایشان که واضح نیست که بخواهد مطلب شما را بگوید غیر از آن نسخه دیگری که نقل کردید. مطالب دیگر که واضح نیست. مثلا شیخ انصاری گفت که فرق است بین اینکه کسی نذر بکند که لله علی أن اتصدق مادمت متیقنا بحیاة ولدی، می شود قطع موضوعی صفتی، استصحاب قائم مقامش نمی شود. ولی اگر می گفت لله علیّ أن اتصدق مادام ولدی حیّ، می شد استصحاب بقاء حیات ولدش را کرد، وجوب تصدق ثابت می شد. بعد محقق اصفهانی می گوید ببینید مثالی که می زند در مقابل قطع موضوعی صفتی، می گوید لله علیّ أن اتصدق مادام ولدی حیّ مثال می زند، علم را اصلا در خطاب نمی آورد. خب جناب محقق اصفهانی، ایشان که نگفت که لله علی أن اتصدق مادام حیاة ولدی مثال برای قطع موضوعی است. یک مثالی زد برای جائی که حکم رفته روی واقع. منتهی گفت آقا قطع موضوعی صفتی اماره قائم مقامش نمی شود. مادمت متیقنا بحیاة ولدی لفظ یقین ظهور دارد در قطع موضوعی صفتی. ایشان گفته قطع موضوعی طریقی فرق می کند. باید لسان دلیل را ببنیم، گاهی از لسان ادله استفاده می شود که اماره قائم مقامش می شود و گاهی استفاده می شود که اماره قائم مقامش نمی شود. یک مثالی زد که اینها همه قبول دارند که اصلا قطع در موضوع اخذ نشده است، لله علی أن اتصدق مادام حیاة ولدی. این دلیل نمی شود که ایشان این مثال مادام حیاة ولدی را در مقابل قطع موضوعی صفتی می داند، که دیگر قطع موضوعی ای که واقعا در مقام ثبوت هم قطع اخذ بشود ولی من حیث الطریقیة این را مرحوم شیخ قبول نداشته باشد. از این عبارت استفاده نمی شود. حالا مهم نیست.

اما مهم اشکال محقق اصفهانی است، حالا مرحوم شیخ بفرماید یا نفرماید، حالا دیگران که فرموده اند صاحب کفایه که فرموده، مشکل را از اساس باید حل کرد. انصافا اشکال محقق اصفهانی اشکال قوی ای است. واقعا چه جور می شود قطع موضوعی صفتی باشد یعنی بالغاء جهة کشفه، چه جوری می شود. الغاء جهة کشفه یعنی الغاء خود قطع، قطع موضوع است ولکن الغاء کردیم قطع را وقطع را موضوع قرار ندادیم، اینکه یک بام و دو هواست، اصلا تهافت است.

ولذا برای حل این معضل راه هایی پیشنهاد شده است. یک راه که ما به عنوان آخرین راه و آخرین توجیه در جزوه آوردیم که حالا که اشاره کردند مقدمش می کنیم راهی است که مرحوم شیخ عبدالکریم حائری مطرح می کنند. ایشان فرموده: تارة در خطاب که می گویند إذا علمت بأن مایعا خمر فلاتشربه، این ظاهر است در جامع طریق معتبر، نه خصوص علم وجدانی. عرف استظهار می کند که اگر فهمیدی مایع خمر است نخور مطلق فهمیدن است، حالا از راه علم وجدانی بفهمی، از راه خبر ثقه بفهمی، از راه استصحاب بفهمی. ظهور علم اگر در جامع طریق معتبر یا به تعبیر حضرت امام جامع حجت، که ممکن است فرق بگذاریم، بگوئیم طریق معتبر باید طریق عقلائی باشد، شامل مثل استصحاب یا قاعده طهارت نمی شود. امام بالاتر فرموده اند، فرموده اند اصلا ظهور لفظ علم وحتی یقین در مطلق حجت است. حتی حجت بر اساس اصول عملیه. که این را بعدا توضیح خواهیم داد. خلاصه فرمایش مرحوم شیخ عبدالکریم حائری این است که اگر ظهور داشت علم در خطاب در مطلق طریق معتبر نه خصوص علم وجدانی، حالا عرض کردم شما بجایش بگوئید ظهور داشت علم در مطلق یحجت که حضرت امام تعبیر کرده اند در بعضی بیاناتشان، خب طبعا امارات مصداقی خواهند بود از مصادیق طریق معتبر، مصداق حجت خواهند بود. مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری فرموده هذا هو اخذ القطع بما هو طریق الی الواقع. یعنی بما هو مصداق للطریق المعتبر. مثل اینکه می گویند رجلٌ شکّ بین الثلاث والاربع می گویند این مثال است، یعنی انسانٌ شکّ بین الثلاث والاربع، عرف حمل بر مثال می کند، گفته می شود که إذا علمت أن مایعا خمر خیلی از موارد عرف حمل می کند بر مثال برای مطلق طریق معتبر. خب اگر اینجور باشد می شود اخذ القطع بما هو مصداق لجامع الطریق المعتبر. این می شود قطع موضوعی من حیث أنه طریق.

اما گر خصوص علم وجدانی موضوع باشد، (که بنده عرض می کنم) مثل الفاظی که ظهور دارد در خصوص علم وجدانی. لفظ معرفت، اینکه می گویند من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة یا معرفة الله واجب است، معرفة الرسول واجب است، معرفة الائمة واجب است، اضافه هم کرده اند که معرفة الائمة وامام زمانه، خاص بعد العام است که تأکید بیشتر دارد، که معرفت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف باشد داشت، معرفت یعنی شناخت. خب ثقه که معرفت نمی آورد، شناخت نمی آورد. این الفاظ ظهور دارند در خصوص علم وجدانی. این می شود علم موضوعی من حیث أنه صفة خاصة، یعنی لا بما أنه مصداق لجامع الطریق المعتبر.

این فرمایش حاج شیخ عبدالکریم حائری است. این فرمایش قابل توجهی است، مخصوصا با ضمیمه کردن این بیان که هم حضرت امام دارند و هم آقای سیستانی دارند و هم ما قبلا عرض کردیم که اگر قرینه خاصه ای نباشد، در خطابات شرعیه وقتی می گویند علم ظهور دارد در مطلق فهم ولو طریق معتبر غیر از قطع وجدانی باشد. جواز إفتاء به علم، اکثرا فقهاء ما که فتوای به علم می خواستند بدهند چه جور فتوی می دادند؟ علم وجدانی داشتند؟ ابدا. همین امارات و اصول. یا قضاء به علم، یا قاضی علم وجدانی داشت؟ رجل قضی بالحق وهو یعلم فهو فی الجنة آیا علم وجدانی داشت؟ در صحیحه زراره فرموده که إنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت و لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک ابدا، آیا زراره علم وجدانی داشت به اینکه لباسش وبدنش پاک است؟ از کجا؟ آب قلیل بود معمولا، لباسهایشان را می شستند از کجا این آب قلیل پاک است؟ شاید در این ظرفی که آب قلیل را ریختی مخصوصا در روستاها و مناطقی که کلب نگه می داشتند کلب می آمد لیس می زد به این ظرفها، اینها داخل خانه دارند چایی می خورند سگ می آید لین ظرفها را لیس می زند، اینها هم اصلا متوجه نمی شوند بعد آب می کنند می دهند دست حاج آقا وایشان هم وضوء می گیرد، فکر می کند خیلی مراعات طهارت و نجاست را کرده. از کجا معلوم این لباس زراره پاک بوده؟ با همین اصالة الطهارة در آب و اصالة الطهارة در خود لباس همین شده لانک کنت علی یقین من طهارتک. یا یقین به ملکیت که در روایات استصحاب شده، کدام یقین به ملکیت؟ شما یقین داری مالک خانه ات هستی؟ یقین داری مالک این عبایت هستی؟ شاید عبایت دزدی است، لعلها سرقة.

اگر اینها را بگوئیم مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری خیلی توجیه خوبی کرده. آقا ظاهر لفظ علم مطلق حجت است مطلق طریق معتبر است، امارات جایگزین این علم می شوند چون مصداق علم هستند به این معنا. آنوقت علم موضوعی صفتی آنی است که خصوص یقین وجدانی، شناخت که یقین وجدانی است.

این توجیه خوبی است ما هم قبول داریم، ولی می گوئیم کلمات آقایان را نمی شود با این توجیه کرد. صاحب کفایه می گوید حکومت، اما این چیزی که شما می گوئید می شود ورود. دلیل حجیت امارات ورود پیدا می کند بر دلیل إذا علمت أنّ مایعا خمر فلاتشربه، چون مصداق وجدانی است برای طریق معتبر، این ورود می شود نه حکومت. اینها می گویند حکومت دارد امارات بر قطع موضوعی طریقی، یکی قبول می کنید مثل مرحوم نائینی وآقای خوئی، ویکی رد می کند مثل صاحب کفایه، می گوید محال است، چون جمع بین لحاظین لازم می آید. حکومت بر احکام قطع موضوعی نیاز به لحاظ استقلالی دارد که خود اماره را تنزیل کنیم منزله قطع. خب تنزیل در حکومت است در ورود که نیست، ورود که کاری ندارد به این حرفها. ورود مصداق وجدانی درست می شود، نیاز به تنزیل ندارد. این بیان مرحوم حائری با کلمات اعلام نمی سازد، ولی فی حد ذاته حرف خوبی است، به شرط اینکه ثابت کنیم ظهور لفظ علم در مطلق طریق معتبر است. اما آنهایی که می گویند علم ظهور دارد در علم وجدانی نه در طریق معتبر مطلقا نه در مطلق حجت، خب به چه درد خورد این تقسیم ما؟ قطع موضوعی طریقی درست کردیم ولی هر کجا می گردیم لفظ علم است و آقایان هم مثل آقای صدر می گویند ظهور علم در علم وجدانی است. اگر این مطلب آقای صدر درست بشود، وعلم موضوعی طریقی هم بگوئیم آنجایی است که جامع طریق معتبر اخذ بشود، خب غالب موارد ظهور علم به نظر آقای صدر در علم وجدانی است. کار خراب می شود. پس باید اثبات کنیم که ظهور علم لولا القرینة الخاصة در مطلق حجت است نه خصوص علم وجدانی. واین مطلب به نظر ما قابل اثبات است. انشاءالله بقیة الکلام فردا.

جلسه 608

چهارشنبه 14/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در تقسیم قطع موضوعی به قطع موضوعی طریقی و موضوعی صفتی بود، که محقق اصفهانی گفتند این محال است. در جواب توجیهی را از مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری نقل کردیم، گفتیم ایشان فرموده اند در خطاب اگر قطع به عنوان مثال برای مطلق طریق معتبر اخذ بشود، و در حقیقت موضوع بشود مطلق طریق معتبر. این می شود اخذ القطع فی موضوع الحکم بما هو طریق أی بما هو مصداق لجامع الطریق المعتبر. مثل رجلٌ شک بین الثلاث و الاربع که اخذ موضوعا بما هو مکلف لا بما هو رجل. مثال هست رجل. اما اگر ظهور خطاب در این بود که علم وجدانی بما هو علم وجدانی موضوع هست، این می شود قطع موضوعی صفتی.

این تفسیر فی حد ذاته معقول است، ولکن اولا حقیقتا تقسیم قطع موضوعی نیست. چون قطع موضوعی این است که خود قطع موضوع باشد. شما در قطع موضوعی طریقی اصلا گفتید قطع موضوع نیست بلکه یکی از مصادیق موضوع است. این خلف تقسیم قطع است به عنوان قطع موضوعی به دو قسم. علاوه با کلمات آقایان هم سازگار نیست، که این را دیروز عرض کردیم.

سؤال وجواب: به هر حال این حقیقتش تقسیم قطع نیست، قطع موضوعی به دو قسم تقسیم نشد، رجل به دو قسم تقسیم نمی شود، رجل گاهی در خطاب اخذ می شود ظهور دارد در مثال، مثل رجل شک بین الثلاث والاربع، گاهی ظهور دارد در خصوص رجل مثل اینکه رجل جامع امرأته. که این رجل که دیگر مثال برای مطلق انسان نیست. اینکه تقسیم رجل به دو قسم نیست، ظهور خطاب دو گونه است.

به هر حال اصل این توجیه را ما قبول داریم ولی به شرط اینکه این فرمایش ایشان صرف فرضیه نباشد، صرف تصویر نباشد. آخه بعدا خواهند گفت که غالب قطع موضوعی قطعی موضوعی طریقی است. ظاهر خطاب این است که قطع من حیث الطریقیة موضوع قرار گرفته است لا من حیث الصفتیة. خب این باید طبق توجیه مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری به آن ضمیمه بشود آن فرمایشی که امام و آقای سیستانی فرمودند که علم و یقین در خطابات شرعیه ظهور دارد در مطلق حجت.

ولی انصافا این فرمایشی که از امام نقل کردیم یک مطلب عجیبی است. ایشان لاتنقض الیقین بالشک یقین را که باز با لفظ علم فرق می کند و مثل آقای صدر که بعدا نقل می کنیم که می گویند لفظ یقین دارد در قطع موضوعی صفتی، چون ناظر است به آن حیثیت استحکام و ثبات در علم که از خواص علم وجدانی است، ولی امام فرموده اند نه، لاتنقض الیقین بالشک أی لاتنقض الحجة بغیر الحجة. رفع ما لایعلمون هم یعنی رفع ما لاحجة علیه. من افتی الناس بغیر علم أی من افتی الناس بغیر حجة. مرحوم آقای صدر هم اشاره می کند به این نظریه ولو اسم نمی برد که صاحب این نظریه کیست، در اصول اشاره می کند به این نظریه ومی گوید این نظریه محال است.مثلا رفع ما لایعلمون یعنی رفع ما لاحجة علیه چون مستلزم این است که از یک طرف می گوئید رفع ما لاحجة علیه، وجوب احتیاط می گوید أنا حجة، آنوقت کدامیک بر دیگری مقدم هستند. وجوب احتیاط می گوید مثلا در مورد شک احتیاط کنید. خب وجوب احتیاط خودش حجت است، وجوب احتیاط طبق این بیان باید بگوئیم ورود دارد بر برائت، از آن طرف هم موضوع وجوب احتیاط شک است، شک هم که یعنی عدم الحجة. عدم الحجة موضوع است برای وجوب احتیاط. از آن طرف خود برائت هم می گوید من حجت هستم. به هم می ریزد. برائت می گوید من حجت هستم در جائی که حجت بر تکلیف ندارید. دلیل وجوب احتیاط هم می گوید هر جا حجت ندارید بر عدم تکلیف باید احتیاط بکنید. کدامیک بر دیگری مقدم می شود؟ از یک طرف برائت یصلح أن یکون حجة، وجوب احتیاط هم یصلح أن یکون حجة، کل منهما یصلح لأن یکون رافعا لموضوع الآخر. چون موضوع برائت می شود هر کجا حجت بر تکلیف ندارید برائت دارید، موضوع وجوب احتیاط (قف عند الشبهات) هم این است که هر جا حجت ندارید بر عدم تکلیف آنجا احتیاط کنید. یکی می گوید برائت حجت بر عدم التکلیف است، معذر است دیگر. یکی دیگر در مقابل می گوید وجوب احتیاط حجت بر تکلیف است، منجز است دیگر. کدامیک بر دیگری مقدم می شود؟ می شود حالت دور.

یا مثلا لاتنقض الیقین بالشک یعنی لاتنقض الحجة بغیر الحجة، هر اصل عملی می گوید أنا حجة. آنوقت هر اصل عملی صلاحیت پیدا می کند که مقدم بشود بر استصحاب. چون هر اصل عملی می گوید أنا حجة، رفع ید از حجت بواسطه اصل عملی دیگر رفع ید از حجت به لاحجت نیست، چون هر اصل عملی حجت است، حتی اصل عملی عقلی، او هم حجت است.

اگر معنا کنیم علم را به حجت و عدم العلم را به عدم الحجة، آقای صدر فرموده اینکه مستلزم محال است، چون موجب تهافت در خطابات می شود موجب حالت دور می شود در خطابات. و امام اینجوری مشی کرد، نفرمود علم ظهور دارد در طریق معتبر، آن فرمایش آقای حائری بود. امام فرمود علم ظهور دارد در حجت، و مثال هم زد به اصل طهارت. فرمود زراره کی یقین داشت به طهارت سابقه ثوبش؟ با اصل طهارت تصحیح کرده بود و اثبات کرده بود طهارت ثوبش را. خب این به معنای طریق معتبر نمی شود دیگر، بلکه اعم از طریق معتبر می شود، می شود مطلق حجت. چون اصل طهارت که طریق معتبر عقلائی نیست، اصل طهارت اصل عملی است، امام خیلی معنای گسترده ای برای علم کرده است، علم یعنی مطلق الحجة. ولو اصل عملی. یعنی برائت هم می شود علم. برائت هم از نظر امام باید بشود علم، چون حجت است دیگر.

این مطلب عجیبی است.

واینی که امام فرمودند در مورد صحیحه زراره چه کسی علم داشت یقینا به طهارت سابقه ثوب؟ پس مراد همان اصالة الطهارة است که قبلا در ثوب جاری می شد.

نه این درست نیست. این عرفا یعنی استصحاب عدم ملاقات با نجس. إنک کنت علی یقین من طهارت یعنی تو یقین داری که لباست قبلا ملاقات با خون نکرده بود. بعد که شک می کنی که ملاقات با خون کرد یا نه، بنا بگذار که ملاقات نکرده است. مستصحب ما حکم شرعی طهارت نیست، بلکه موضوع آن است یعنی عدم الملاقات مع الدم، که وجدانی است، یک زمانی یقینا ثوب ما ملاقات با دم نکرده بود.

به هر حال اگر این توجیه حاج شیخ را بپذیریم که بعدا بحث خواهیم کرد در حکومت یا ورود امارات نسبت به قطع موضوعی، آنجا بحث خواهیم کرد راجع به اینکه ظهور علم در چیست. اگر ما بپذیریم فرمایش حاج شیخ عبدالکریم حائری را، فقط به همین مقدار که علم ظهور دارد در مطلق طرق عقلائیه، امارات عقلائیه، مثل خبر ثقه و اقرار. نه مطلق حجت که شامل اصول عملیه هم بشود که حضرت امام فرمود. و ما بعید نمی دانیم که علم ظهور داشته باشد در مطلق امارات عقلائیه، این را بعدا انشاءالله بحث خواهیم کرد.

در مثال صحیحه زراره فرمودند با اصالة الطهارة اثبات کرده طهارت ثوبش را در گذشته. یا استصحاب ملکیت که می کنند نوعا ملکیت را با قاعده ید در بایع ثابت می کنند می گویند پس ما از این بایع خریدیم ما مالک شدیم. در حالی که قاعده ید اصل عملی است. خب اگر گفتیم علم عرفا به معنای مطلق طریق عقلائی معتبر هست که شامل اصول عملیه نمی شود، طبیعی است که آنوقت ظهور اولی علم در خصوص علم وجدانی نیست. فرق می کند لفظ علم با لفظ قطع، إذا قطعت إذا جزمت اینها ظهور دارد در علم وجدانی، ولی إذا علمت بیش از این ظهور ندارد که هر گاه فهمیدی از یک طرق عقلائیه. ولذا اگر خبر ثقه هم قائم شد می گوید فهمیدم، اقرار هم اگر کرد شخصی می گوید فهمیدم، چون اقرار حجت عقلائیه است یعنی طریق معتبر عقلائی است. ما بعید نمی دانیم ظهور لفظ علم در مطلق طریق عقلائی معتبر باشد نه حجت که حضرت امام فرمودند.

اما سائر توجیهات:

توجیه اول مرحوم آخوند برای قطع موضوعی طریقی و صفتی: فرموده علم نورٌ فی نفسه و نورٌ لغیره، علم خودش نور است، منوّر غیر یعنی منوّر واقع هم هست. در قطع موضوعی صفتی حیث نوریت لنفسه علم را حساب می کنیم، در قطع موضوعی طریقی حیث نوریت للغیر را نوریت للواقع را حساب می کنیم ولذا می شود قطع موضوعی طریقی.

می گوئیم جناب آخوند! مرادتان از نوریت للغیر نوریت بالذات است یا بالعرض. اگر مرادتان از نوریت علم للغیر یعنی منور بودن علم نسبت به واقع مثل چراغ که هم خودش روشن است و هم اطراف را روشن می کند، علم هم خودش روشن است واقع را روشن می کند. یعنی آیا واقع خارجی منکشف بالعرض می شود که فقط در موارد علم مطابق به واقع هست، والا جهل مرکب که کاشف بالعرض نیست از واقع؟ اگر مرادتان این است، خب این معنایش این است که گاهی حیث کاشفیت بالعرض علم را حساب می کنیم، قطع می شود جزء الموضوع. گاهی حیث کاشفیت بالعرض را الغاء می کنیم فقط ذات علم را می بینیم قطع می شود تمام الموضوع. اینکه تقسیم قطع موضوعی به صفتی و طریقی نمی شود. بلکه این می شود تقسیم قطع موضوعی به تمام الموضوع، که در جایی است که حیث کاشف بالعرض بودن آن را نبینیم، ذات علم را ببینیم، حساب نکنیم که واقع را نشان می دهد یعنی مطابق با واقع هست یا نیست. و گاهی هم حیث کشف بالعرض را می بینیم که واقع را نشان می دهد، می شود جزء الموضوع، جزء دیگر موضوع می شود وجود واقع. تقسیم به صفتی وطریقی درست نمی شود.

اگر مرادتان این است که در قطع موضوعی صفتی حیث کشف بالذات علم را هم نمی بینیم، نور لغیر بالذات را هم نمی بینیم.

این محال است، چون نور بالذات بودن عین ذات علم است. یعنی کاشف بودن علم به نظر قاطع، کاشف بودن قطع به نظر قاطع، که از آن تعبیر می کنند به کاشف بالذات که در مورد جهل مرکب هم هست، این عین علم است عین قطع است. قطع یعنی کشف بالذات. قطع یعنی ظهور بالذات معلوم. اگر شما می گوئید در مورد قطع صفتی حیث کشف بالذات علم را ما نادیده می گیریم فقط حساب می کنیم ذات علم را، این معنایش این است که ذات علم را لحاظ می کنیم ذات علم را لحاظ نمی کنیم. مثل این می ماند که بگوئید انسان را لحاظ می کنیم حیث انسان بودن او را لحاظ نمی کنیم. این محال است. علم را لحاظ می کنیم کشف بالذاتش را الغاء می کنیم، این محال است.

توجیه دوم در کلام آخوند که بعضی ها احتمال داده اند مثل بحوث، این است که ایشان گفته: علم از صفات حقیقیه ذات اضافه است. صفت حقیقیه در مقابل صفت اعتباریه است مثل ملکیت. علم صفت اعتباریه نیست صفت حقیقیه است. ذات اضافه هم هست، یعنی غیر از محل طرف هم می خواهد. سفید دیوار فقط محل می خواهد، بعض از صفات و اعراض هستند که ذات اضافه اند، محل می خواهد طرف هم می خواهد. مثل حب، حب محل می خواهد که نفس است و طرف هم می خواهد که محبوب است.

بعد فرموده است که در قطع موضوعی صفتی طرف اضافه اش را نمی بینیم ذات علم را می بینیم به عنوان یک صفت حقیقیه و فقط می گوئیم این آقا عالم است. اما در قطع موضوعی طریقی طرف اضافه اش را هم در نظر می گیریم.

می گوئیم اگر مراد آخوند این باشد که اینجوری بخواهد توجیه کند تفصیل بین قطع موضوعی صفتی و طریقی را، واقعا مطلب نادرستی فرموده است. آقا طرف اضافه علم را الغاء بکنید یعنی چی؟ یعنی بگوئید مطلق قطع این حکم را دارد؟ اینکه نیست، قطع به خمریت مایع با این طرف اضافه نه مطلق قطع، قطع به خمریت این مایع حرمت شرب دارد. طرف اضافه اش را هم ما در نظر گرفتیم.

اگر مرادتان این است که وجود خارجی طرف اضافه را لحاظ نمی کنیم، یعنی این را اخذ نمی کنیم که حتما طرف اضافه باید در خارج موجود باشد. خب این معنایش این است که قطع را تمام الموضوع قرار دادیم چه واقعا مقطوع به موجود باشد چه نباشد. این یعنی قطع تمام الموضوع. اما در جائی که وجود خارجی طرف اضافه قطع را هم اخذ می کنید یعنی قطع جزء الموضوع است. باز تقسیم قطع به صفتی وطریقی را توجیه نمی کند.

توجیه سوم که در کفایه ذکر شده است، این است که می فرماید: قطع صفتی به این است که تارة الغاء کنیم جه کشف را. که این را ما بحث کردیم گفتیم امکان ندارد. جهت کشف بالذات را الغاء کردن یعنی الغاء قطع. مثل این می ماند که بگوئید انسان را موضوع حکم قرار می دهیم جهت انسانیت او را الغاء می کنیم، این محال است.

ولی بعدش فرموده: أو بأخذ خصوصیة اخری مع القطع. ممکن است گفته بشود که این اعتبار خصوصیة اخری مع القطع این قطع را موضوعی صفتی می کند. یعنی تارة ما قطع را می بینیم بما هو هو، می گوئیم إذا کنت قاطعا بخمریة مایع. گاهی آن قطع را می بینیم با لوازمی که دارد.

در منتقی الاصول اینجور توجیه می کنند (که عرض کردم اصل توجیه در این عبارت صاحب کفایه آمده وآقای صدر هم این توجیه را مطرح می کند و قبول می کند) می گوید: قطع یک لوازمی دارد، سکون نفس، آرامش برای نفس، آن آرامش متناسب با قطع که در مورد طریق ظنی آن سکون نفس نیست. یک وقت می آیند قطع به خمریت مایع را موضوع قرار می دهند کاری به آن لوازمش ندارند که لازمه قطع سکون واستقرار نفس است، این می شود قطع موضوعی طریقی. حیث قطع را دیده اند کاری به رنگ و لعابها و لوازم قطع ندارند.

تارة نه، قطع را می بینند بما له من لازم وهو استقرار النفس وسکون النفس، این می شود قطع موضوعی صفتی. با این لحاظ حکم جعل می کنند. خود آقای صدر در لاتنقض الیقین بالشک می گویند ما احتمال می دهیم که وقتی گفته اند لاتنقض الیقین یقین را بما یستلزم استحکام را، یقین آن حیث استحکام علم را لحاظ می کند. ایشان می گوید ببینید عرفی نیست کسی بجای لاتنقض الیقین بالشک بگوید لاتنقض العلم بالشک که علمت را نقض نکن با شک، این عرفی نیست، می گویند لاتنقض الیقین. چون یقین علم است همراه با لحاظ آن حیث ولازمه آن که استحکام و ثبات هست. می گوید علم امر مبرم است ولذا اسمش را می گذاریم یقین. این امر مبرم و مستحکم را با شک که امر غیر مستحکمی است نقض نکن. می شود قطع مضوعی صفتی. لازم علم را هم دیدیم او را هم لحاظ کردیم واعتبار کردیم.

ما به نظرمان این توجیه هم درست نیست. چرا؟ برای اینکه ما سؤال می کنیم، می گوئیم اگر مرادتان این است که موضوع حکم آن لازم است، یعنی اصلا سکون نفس موضوع هست برای حکم به حرمت نقض، یا مثلا در جائی که إذا قطعت بخمریة مایع فلاتشربه اگر قطع موضوعی صفتی باشد حیث سکون نفس به خمر بودن این مایع موضوع است. اگر این است خب این خلف فرض است. ما می خواهیم قطع موضوعی را ببینیم چند قسم دارد. شما اصلا قطع را در قطع موضوعی صفتی از موضوع بودن خارج کردید و موضوع شد سکون النفس. آنوقت اگر موضوع بشود سکون النفس، سکون النفس گاهی در موارد قطع هم نیست. آیا شما حاضرید امشب بروید در یک قبرستانی در کنار چند تا نعش بخوابید، حاضرید؟ حاضر نیستید می گوئید خوابم نمی برد آرامش ندارم. یقین دارم مرده آسیب نمی زند به من، اما من آرامش نفس ندارم خوابم نمی برد خوابهای وحشتناک می بینم، اما آن مرده شور هر شب آنجا تا صبح می خوابد عین خیالش هم نیست. او آرامش و اطمینان نفس پیدا کرده است. ما یقین داریم ولی اطمینان نفس نداریم.

سؤال وجواب: علم داریم اطمینان نفس نداریم، پس اطمینان نفس لازم دائم علم نیست. وگاهی هم اطمینان نفس علم نیست. مثل همان موارد اطمینان که گفتم احتمال خلاف می دهیم ولی این احتمال خلاف مانع از سکون و اطمینان نفس نیست.

عمده اشکال ما این است که بنا بود قطع موضوع باشد، نه اینکه بیائید سکون نفس را موضوع بکنید.

اگر می گوئید سکون نفس جزء الموضوع است، القطع یک جزء وسکون النفس جزء دوم.

این خلف فرض است. چون قطع دو قسم نشد، ممکن است شما قطع را با هر چیزی ترکیب بکنید به عنوان موضوع مرکب. قطع به اینکه الان روز است همراه با اینکه در حرم هم باز باشد، این موضوع است برای حکم مولا، اینکه قطع موضوعی نمی شود. شما برای قطع یک جزء دیگر پیدا کردید موضوع مرکب شد، هر چیزی می تواند جزء دیگر باشد.

وانگهی لغو است که بیائید سکون نفس را جزء دیگر قطع قرار بدهید. چون طبق نظر شما سکون نفس لازم القطع است، شما وقتی گفتید إذا قطعت لازمش هم در کنارش هست دیگر تقیید به وجود لازم لغو است، مثل اینکه بگوئید الانسان الضاحک بالقوة، این تقیید لغو است، چون هر انسانی ضاحک بالقوه است. انسان تقیید می زند مطلق را، والا اگر قطع ملازم هست با سکون نفس، دیگر معنا ندارد تقییدش بزنید به جزء آخر و هو سکون النفس. از اول ضیق فم الرکیة است، از اول قطع منحصر است به آن قطعی که لازمی دارد به نام سکون نفس. اخذ سکون نفس به عنوان جزء آخر موضوع لغو می شود، چون قطع مستبطن آن لازم هست.

اگر می گوئید آقا سکون النفس اصلا نه موضوع حکم است ونه جزء الموضوع، بلکه ملاک حکم است.

می گوئیم احسنت ما این را قبول داریم. ملاک حکم ممکن است در یک جا سکون نفس باشد برای قطع و در یک جای دیگر ملاک انکشاف واقع باشد بالذات، ما قبول داریم. ولی از کجا تا حالا اختلاف ملاک را موجب انقسام موضوع قرار می دهند. شما که می گوئید قطع موضوعی کاری به حکم نداشته باشید، هنوز حکم نیامده. قطع به خمریت مایع را تقسیم کنید به دو قسم، صفتی و طریقی. کاری نداشته باشید به حکمش که حرمت شرب است بعد ببینید ملاک حرمت شرب مقطوع الخمریة چیست، سکون نفس است یا انکشاف واقع. اینکه منحل نشد. اختلاف ملاک که نمی تواند موضوع را دو قسم کند، حکم را دو قسم می کند، یعنی حکم را به لحاظ اختلف ملاک مختلف می کند که یک بار حکم ناشی است از این ملاک و یک بار حکم ناشی است از آن ملاک. اگر می خواهید انقسام موضوع را ببینید با قطع نظر از حکم بگوئید القطع بخمریة المایع، ببینید می توانید تقسیم کنید به صفتی وطریقی.

آقا اصلا این انقسام به لحاظ اختلاف ملاکات که اختصاص به قطع ندارد، بلکه در شک هم هست، در چیزهای دیگر هم هست. می گویند هر کس شک بکند در وجود خدا او را ببرید بیمارستان روانی. چرا؟ برای اینکه کسی که شک می کند در وجود خدا، این معلوم می شود مشکل روحی دارد. "أ فی الله شک فاطر السموات والارض"، این کسی که در محیط اسلامی پرورش یافته می آید می گوید من در وجود خدا شک دارم، این باید به بیمارستان روان معرفی بشود. ملاک برای این حکم لازم الشک فی الله است و هو اضطراب النفس و اعوجاج النفس و انحراف النفس است. یک وقت هم می گوئید هر کس شک دارد در وجود خدا برود تحقیق کند. او به ملاک این است که واقع منکشف نیست می گوئید برو تحقیق کن تا واقع منکشف بشود.

دو تا ملاک است دیگر. ببریدش به بیمارستان روانی، او یک ملاک دارد، چون لازمه شک در خدا اعوجاج و بیماری نفس است. و بروید تحقیق کند، او یک ملاک دیگری دارد، که عدم نکشاف حکم است.

مثال دیگری بزنم: هر کسی دو تا خانه دارد، خانه دومش را بدهد به آدمهای فقیر بنشینند با اجاره کم. این یک ملاک دارد. یک وقت می گوید هر کسی دو تا خانه دارد ( در کشورهایی که افکار سوسیالیستی دارند) حکمش این است که باید ببرید مجازاتش کنید. در کشوهایی که روحیه سرمایه داری دارند گفته می شود ببرید به اینها جائزه بدهید، که این به ملاک این است که از نظر اقتصادی نشاط دارد فعال است زیرک است. با آن دید سرمایه داری حساب می کند.

دو تا ملاک است، یکی ملاک خانه داشتن است، یک فقیر را بنشاند در خانه اش. یکی هم لوازم خانه داشتن است. خود خانه داشتن یک ملاک، فقیر را بنشاند در خانه دوم، لوازم خانه دوم داشتن زرنگ بودن با یک دید، وبا دید دیگر سوء استفاده گر بودن اگر با افکار دیگر بخواهد قضاوت کند، او می شود ملاک برای آن حکم دیگر.

علم هم همینجور است، در علم هم می گوید هر کس جواب این مسأله را بداند ببریدش کلاس تیزهوشان و در آنجا ثبت نام بشود، این یک ملاک است. یک وقت می گوید هر کس جواب این سؤال را می داند به رفیقش یاد بدهد. خب این دومی ملاک طریقی است، می گوید واقع برایش کشف شده به دیگران هم منکشف بکند. اما آن حکم اول به ملاک این است که لازمه فهم جواب این مسأله این است که این آقا تیزهوش است والا آدم معمولی جواب این مسأله را نمی داند، ببریدش دبیرستان تیزهوشان.

این اختلاف ملاکات که هنر نیست، والا بگوئید مالکیت دو تا خانه هم تقسیم می شود به مالکیت صفتی ومالکیت طریقی. این شوخی ها چیست؟ اینها اختلاف ملاک است. اینها را نباید در حقیقت انقسام قطع موضوعی دخالت داد. شاهدش این است که اگر حکم نبود صرفا موضوع بود، با لحاظ موضوع شما نمی توانید این موضوع را دو قسم بکنید. ولذا به نظر ما هیچکدام از این توجیه ها برای انقسام قطع موضوعی به صفتی و طریقی درست نشد.

یک توجیه دیگر هم آقای صدر دارد که فردا عرض می کنیم، که او هم درست نیست.

تنها توجیه معقول توجیه حاج شیخ عبدالکریم حائری است. والحمدلله رب العالمین.

جلسه 609

یکشنبه 18/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در توجیه فرق بین قطع موضوعی صفتی و قطع موضوعی طریقی بود.

یکی از توجیهات توجیهی است که مرحوم آقای صدر می کند. ایشان در دو جا همین مطلب را که در قطع موضوعی صفتی لحاظ می شود لازم العلم که سکون نفس و استقرار وآرامش نفس هست، وبه این لحاظ اخذ می شود در موضوع حکم، این را ما در جلسه قبل توضیح دادیم و اشکال کردیم که اینها مربوط است به مرحله ملاک در احکام. و این اختلاف در ملاک در غیر قطع هم می شود فرض کرد. مثل اینکه می گوید من یملک دارین یسکن فی الدار الثانیة رجلا فقیرا. این فرق می کند با اینکه بگوید من یملک دارین یعطی جائزة به ملاک اینکه لازم ملکیت داریم این است که این شخص فعال هست و نشاط دارد در اقتصاد.

یا در شک، من شکّ فی الله یسئل، من شکّ فی الله یؤخذه به الی المستشفی، این دو ملاک است، ملاک دوم لازم الشک است که کسی که در این محیط دینی پرورش پیدا بکند و باز شک کند در وجود خدا، این مشکل روانی دارد.

مطلب دیگری مرحوم آقای صدر دارد. ایشان فرموده است که: علم دو حیث دارد: یکی حیث انکشاف فی النفس و یک حیث انکشاف للنفس.

ایشان فرموده اند انکشاف فی النفس یعنی علم یک عرضی است که محل می خواهد، محلش نفس است. لو فرض محالا که محل علم حجر بود، کما اینکه محل علم کامپیوتر هست، العلم فی الحجر ما داریم اما حج العلم للحجر ندارد، یعنی برای حج چیزی منکشف نیست، بلکه حجر صرفا محل است برای این عرض. و در مورد خداوند متعال هم می بینیم این حالت نیست که عرضی باشد علم خدا که محلش ذات باریتعالی باشد. چون صفات خدا عین ذات خدا هستند.

پس یک حیث در علم انکشاف فی النفس است که این هم حیث مقوم ذات علم نیست. چون در مورد خدا علم هست ولی انکشاف فی النفس نیست به عنوان یک عرضی که محل می خواهد. چون خدا عرض ندارد، صفات خدا عین ذات خدا هست.

اما حیث دیگر علم انکشاف للنفس هست. انکشاف للعالم هست. این حیث همیشه با عالم هست. آن مثال فرضی اینکه علم در حجر باشد، آن مثال فرضی است که انکشاف فی الحجر داریم ولی انکشاف للحجر نداریم. این مثال فرضی است، والا هیچ موردی شراغ نداریم که علم باشد ولی انکشاف للعالم نباشد. ولی آن انکشاف فی العالم در مورد خدا نبود، چون او حیث عرض بودن علم را که در محل موجود می شود لحاظ می کرد.

بعد ایشان فرموده است که یک وقت شما حیثیت انشکاف فی النفس را در نظر می گیرید، این الغاء علم نیست، این لحاظ علم است، این می شود قطع موضوعی صفتی بما هو صفة خاصة، عرض خاص محله النفس. یک وقت حیث انکشاف للعالم را در نظر می گیرید او می شود قطع موضوعی علی وجه الطریقیة. وظاهر اخذ علم فی الخطاب این است که حیث انکشاف للعالم هم لحاظ شده است. ولذا ظاهر قطع این است که قطع موضوعی علی وجه الطریقیة است.

اقول: این بیان ایشان ثبوتا معقول است این اختلاف لحاظ، ولی اصلا فرض واقعی که ما در فقه داشته باشیم موردی که لحاظ بشود علم بما هو انکشاف فی النفس لا انکشاف للنفس، ما همچنین موردی نداریم.

خود ایشان در بحث استصحاب در لاتنقض الیقین بالشک گفتند احتمال می دهیم که یقین بما هو صفة موضوع قرار گرفته برای حرمت نقض، چون یقین با علم فرق می کند. در علم فقط حیث انشکاف لحاظ می شود، ولی در یقین حیث استحکام و ابرام علم لحاظ می شود، ولذا عرفی هست بگوئیم لاتنقض الیقین بالشک چون حیث استحکام در آن لحاظ شده است، اما عرفی نیست بگوئیم لاتنقض العلم بالشک.

خب جناب آقای صدر! در استصحاب آیا حیث انکشاف للنفس لحاظ نشده؟ خود روایت می گوید إنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت و لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک ابدا. حیث انکشاف طهارت برای زراره ملحوظ بود. نه اینکه زراره یک عرضی دارد در نفسش که نام او علم است. کما اینکه این عرض چه بسا ممکن است فرض بکنیم در حجر موجود بشود، بدون اینکه لحاظ بکنیم که این علم انکشاف طهارت بود لزرارة. انشکاف طهارت لزرارة مد نظر نباشد، خب این اصلا خلاف نص روایت است. إنک کنت علی یقین من طهارتک، یعنی طهارت سابقه برای تو منکشف بود. خب جناب آقای صدر شما اسم این را گذاشتید قطع موضوعی صفتی. خب این با این بیان شما سازگار نیست. یک بیانی است ثبوتا معقول ولی هیچ اثبات با آن مساعد نیست ویک مثال هم در فقه نمی شود برایش پیدا کرد. ولذا اینجور تقسیم بندی اصلا لغو است.

نتیجه می گیریم که ما تنها دو توجیه توانستیم بکنیم. این توجیه هایی که بود همه اش به نظر ما مخدوش بود. وقطع موضوعی محال است تقسیم بشود به قطع موضوعی صفتی و طریقی. اصلا قطع موضوعی صفتی و قطع موضوعی طریقی یک چیز است دو چیز نیست. مگر می شود قطع را بما هو صفة خاصة ببینیم ولی حیث طریق بودنش را الی الواقع نبینیم؟

فقط دو توجیه را ما پذیرفتیم:

یک توجیه اینکه ناظر باشد این بحث به اختلاف در ملاکات احکام، که ربطی به تقسیم موضوع ندارد. عرض کردیم سائر موضوعها هم ممکن است احکامش مختلف بشود.

ویک توجیه دیگر این بود که بگوئیم مراد از قطع موضوعی طریقی این است که اخذ قطع و علم در خطاب به عنوان مثال است برای اخذ مطلق طریق معتبر. که إذا علمت بشیء فیجوز لک الإخبار به، این ظاهرش این است که یعنی اگر طریق معتبر داشتی بر وجود یک چیزی می توانی خبر بدهی. که آنوقت دلیل اعتبار خبر ثقه مثلا ورود پیدا می کند بر این خطاب إذا علمت فیجوز لک الإخبار. که مرحوم آقای حائری در درر این تقسیم را بیان فرمودند. ظاهر کلام محقق اصفهانی هم این است که بعض الاجله این مطلب را دارند، وظاهرا مراد ایشان از بعض الاجله مرحوم فشارکی است. ظاهرا ایشان فکر می کرده که مطالب حاج شیخ در درر تقریر بحث سید فشارکی رض است. ولذا تعبیر می کند عن بعض الاجلة قدس سره، این نشان می دهد که ایشان درر را به عنوان تقریر بحث مرحوم فشارکی می دانسته. در حالی که اینجور نیست ولو مشتمل است بر برخی از مطالب مرحوم فشارکی.

سؤال وجواب: محقق اصفهانی راجع به مرحوم آخوند می فرماید قوله دام ظله، ذیلش می گوید و عن بعض الاجلة قدس سره، دیگه حاج شیخ عبدالکریم حائری که زمان مرحوم آخوند فوت نکرده است. هر جا محقق اصفهانی عن بعض الاجله گفت ظاهرا مقصود همین است که فکر می کند که مطلب، مطلب سید فشارکی است، مقررش را مرحوم شیخ عبدالکریم حائری در درر می داند.

ما به نظرمان ظاهر لفظ علم همین است یعنی طریق معتبر است، واتفاقا ظهور علم هم در این است که جزء الموضوع است، یعنی علم ظاهرش علم مطابق با واقع است. جهل مرکب عرفا علم نیست. ولی اگر بگویند إذا قطعت، إذا تیقنت، إذا جزمت، إذا عرفت، نه اینها فی حد ذاته ظهور دارند در خصوص علم وجدانی. و إذا قطعت و إذا جزمت هم ظاهرش این است که قطع تمام الموضوع است چه مطابق با واقع باشد چه نباشد. علم حسابش فرق می کند، علم انصراف دارد عرفا از جهل مرکب. جاهل مرکب عرفا عالم نیست یتخیل أنه عالم، ولذا عنوان علم ظهور دارد در علم مطابق با واقع. مگر قرینه خاصه ای باشد بر خلاف که بگوید علم شامل مطلق قطع ولو مخالف واقع هم می شود. بعید نیست جواز إخبار به علم از این قبیل باشد. چون مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می کند که جواز إخبار تابع انکشاف واقع باشد للمخیر ولو باعتقاده. مطابقت با واقع این عرفیت ندارد که شرط جواز إخبار باشد. وقتی که علم پیدا کرد به واقع، می گویند می توانی خبر بدهی، شک داشتی نمی توانی خبر بدهی. این عرفیت ندارد که بگوئیم در صورتی می توانی خبر بدهی که علمت مطابق با واقع باشد. از کجا تضمین می شود که علم این آقا مطابق با واقع هست یا نیست. ولذا بعید نیست ظاهر جواز إخبار به علم مطلق انکشاف واقع باشد به نظر القاطع ولو جهل مرکب باشد. مناسبت عرفیه قرینه خاصه است که این مطلب از آن ظاهر می شود. ما این را قبول داریم.

اینکه ما بیائیم کما اینکه آقای صدر احتمال داده بگوئیم جواز إخبار به علم یحتمل که علم طریقی محض باشد یعنی تابع واقع باشیم، یجوز الإخبار بالعلم یعنی یجوز الإخبار بالواقع، این اصلا عرفی نیست. چون شارع می خواهد جلو إخبار در موارد تردید وشک را بگیرد. لاتقل ما لاتعلم بل لاتقل کل ما تعلم. حرّم علیکم أن تقولوا علی الله ما لاتعلمون. می خواهد جلو قول به غیر علم را بگیرد. ولذا ظاهرش این است که در جواز إخبار علم اخذ موضوعا. منتهی اخذ موضوعا ظاهر قرینه عرفیه این است که تمام الموضوع هم هست، لازم نیست مطابق با واقع باشد علم. وبما هو طریق اخذ شده است یعنی موضوع جواز إخبار مطلق طریق معتبر است خصوص علم وجدانی لازم نیست، للسیرة العقلائیة القطعیه علی جواز الإخبار فی موارد قیام الامارة المعتبرة العقلائیة. سیره عقلائیه جواز إخبار را مختص به علم وجدانی نمی دانند، واین ارتکاز و سیره باعث می شود استظهار عرف از جواز إخبار به علم مطلق طریق معتبر باشد.

علاوه بر اینکه به قول حضرت امام قده این روایاتی که راجع به لعن من افتی بغیر علم آمده و جوار افتاء به علم، نوع موارد فتوای مجتهدین بر اساس علم وجدانی نبوده است، بر اساس امارات و طرق معتبره بوده است. همین ها را گفتند جائز است إفتاء، نه آن مورد نادر که علم وجدانی پیدا می شود. از این بحث بگذریم.

سؤال وجواب: ما می گوئیم علم از باب اینکه مصداقی است برای طریق معتبر اخذ شده است. ولذا کأنه گفته اند یجوز الإخبار عند قیام طریق المعتبر. دلیل اعتبار خیر ثقه ورود دارد بر جواز إخبار به علم. چون جواز إخبار به علم ظهور پیدا می کند در جواز إخبار عند قیام طریق معتبر، وخبر ثقه هم دلیل اعتبارش می گوید هذا طریق معتبر. حکومت را کسانی می گویند مثل مرحوم نائینی و محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی که معتقدند که ظهور دلیل جواز إخبار به علم خصوص علم وجدانی است. ولذا می گویند دلیل اعتبار خبر الثقة علم حکومت دارد بر جواز إخبار به علم. یعنی ظهور اولی خطاب جواز إخبار به علم علم وجدانی است نه اعم. والا اگر اعم بود از علم وجدانی و علم تعبدی که می شد ورود. چون در ورود دلیل وارد مصداق درست می کند برای موضوع خطاب در دلیل مورود در مواردی که ورود به نحو ایجاد مصداق است. برخی از موارد ورود نفی مصداق است، مصداق را بر می دارد، مثل اینکه بیان شرعی موضوع قاعده قبح عقاب بلابیان را برمی دارد به نحو ورود. اما خبر الثقة علم موضوع جواز إخبار به علم را ایجاد می کند. اگر ما گفتیم ظهور اولی علم در مطلق طریق معتبر هست یا در اعم از علم تعبدی و علم وجدانی، که دلیل اعتبار خبر الثقة علما ورود پیدا می کند بر آن. حکومت این است که ظهور اولی دلیل حاکم شامل مورد حکومت نمی شود. مثل لاصلاة الا بطهور شامل طواف نمی شود به ظهور اولی اش. الطواف بالبیت صلاة می شود حاکم. خب اگر جواز إخبار به علم ظهورش در خصوص علم وجدانی باشد آنوقت کسانی مثل آقای نائینی وآقای خوئی می گویند خبر الثقة علم حکومت دارد. که این را بعدا بحث خواهیم کرد.

مطلب دیگر این است که محقق نائینی وآقا خوئی قدهما تمام اقسام قطع موضوعی را پذیرفتند ال ایک قسم، قطع موضوعی طریقی تمام الموضوع. گفتند قطع موضوعی هم من حیث أنه طریق و کاشف اخذ بشود در موضوع و هم تمام الموضوع باشد این تهافت است جناب صاحب کفایه. چرا؟ گفته اند وقتی می گوئید لحاظ می کنیم حیث کاشف بودن وطریق بودنش را نسبت به واقع، یعنی لحاظ آلی می کنید این قطع را. و این دیگر شامل موارد جهل مرکب نمی شود، چون جهل مرکب کاشف از واقع نیست. از آن طرف می گوئید قطع تمام الموضوع است، یعنی چه جهل مرکب باشد و چه جهل مرکب نباشد. این تهافت شد. حیث طریق بودن قطع به واقع را لحاظ می کنید پس شامل جهل مرکب نمی شود، چون جهل مرکب کاشف از واقع نیست. می گوئید قطع را تمام الموضوع لحاظ می کنیم، این معنایش این است که شامل جهل مرکب هم بشود. این می شود تهافت.

اشکال کرده اند بزرگان بر محقق نائینی وآقای خوئی رهما که شما خلط کرده اید بین انکشاف بالعرض و انکشاف بالذات. آنی که در موارد جهل مرکب نیست انکشاف بالعرض واقع هست، نه انکشاف بالذات، انکشاف بالذات یعنی انکشاف واقع به نظر القاطع. در موارد جهل مرکب انکشاف واقع به نظر قاطع هست. انکشاف واقعه به نظر عرفی نیست. یعنی عرف جهل مرکب را کاشف از واقع نمی داند، ولذا می گویند انکشاف بالعرض ندارد، کاشف بالعرض نیست. اما از نظر عقلی جهل مرکب هم کاشف از واقع هست یعنی فی رؤیة القاطع.

خب این اشکال به محقق نائینی وآقای خوئی وارد است. می گوئیم شما فرض این است که قبول دارید که قطع صفتی دو قسم است تمام الموضوع جزء الموضوع، قطع موضوعی طریقی هم شما چه جور با قطع موضوعی صفتی فرق گذاشتید؟ اول فرقتان را بگوئید تا ما بگوئیم قطع موضوعی طریقی هم با توجه به این فرق شما می تواند دو قسم باشد، جزء الموضوع، تمام الموضوع.

اگر فرقی که شما گذاشتید همان فرق به این است که ما قطع را تارة بما هوهو ببینیم تارة بما هو یستلزم سکون النفس و استقرار النفس، خب ما می توانیم تقسیم به تمام الموضوع و جزء الموضوع را فرض کنیم. در مواردی که مولا لحاظ می کند حیث انکشاف واقع را به نظر القاطع، حیث سکون نفس را لحاظ نمی کند. می گوید إذا علمت بشیء فیجوز لک الإخبار. خب این حیث سکون نفس را کار ندارد. موضوع جواز إخبار قطع به واقع است بما أن الواقع منکشف للقاطع بنظره و بتخیله، ولو واقعا هم قطعش جهل مرکب باشد. إذا علمت بشیء فیجوز لک الإخبار، این می شود قطع موضوعی من حیث الطریقیة وتمام الموضوع هم اخذ شده است. حیث سکون نفس را ما کار نداشتیم. حیث انکشاف واقع به نظر قاطع مدّ نظر ما بود. اما در جائی که حیث سکون نفس را مدّ نظر قرار بدهیم، حیث لازم قطع را که استقرار وثبات هست مدّ نظر قرار بدهیم کما اینکه آقای صدر در لاتنقض الیقین بالشک احتمال می دهد که حیث ثبات و استقرار علم که در تعبیر یقین به آن اشاره می شود مدّ نظر باشد، او می شود قطع صفتی.

پس می تواند قطع موضوعی بما هو کاشف بنظر القاطع لحاظ بشود لا بما أنه یستلزم استقرار النفس وسکون النفس، ودر عین حال بگوئیم واقع ولو نباشد مهم نیست، چون حیث انکشاف به نظر القاطع مهم است برای جواز إخبار.

اگر هم فرمایش آقای حائری را گفتیم که خیلی واضح است، که قطع موضوعی طریقی آنی است که جامع طریق معتبر موضوع باشد. خب می تواند جامع طریق معتبر تمام الموضوع باشد چه مطابق با واقع باشد چه نباشد، می شود تمام الموضوع. می تواند به شرط مطابقت با واقع موضوع قرار بگیرد، می شود جزء الموضوع.

پس تقسیم مرحوم آخوند قطع موضوعی طریقی را به جزء الموضوع وتمام الموضوع این تقسیم درستی است. این اشکال از نائینی وآقای خوئی قدهما به صاحب کفایه قده وارد نیست.

آقای خوئی یک اشکال دیگری به صاحب کفایه مطرح کرده، آن اشکال وارد است. آن اشکال چیست؟ مرحوم آخوند در کفایه دارد که: قطع موضوعی صفتی تارة یؤخذ بما هو صفة للقاطع واخری یؤخذ بما هو صفة للمقطوع به. مرحوم آقای خوئی فرموده آخه این چه تقسیمی بود که قطع موضوعی صفتی را تارة بما هو صفة للقاطع و تارة بما هو صفة للمقطوع به حساب می کنید؟ این درست نیست. چرا؟

برای اینکه اگر مرادتان از مقطوع به، مقطوع به بالذات است یعنی صورت ذهنیه قاطع، او که عین لحاظ قطع است بما هو صفة للقاطع. خب این صورت ذهنیه در ذهن قاطع است دیگر. می شود صفت قاطع.

اگر مرادتان از مقطوع به واقع خارجی است، جناب آخوند! اگر اینجوری باشد که دیگر این می شود قطع طریقی. شما اگر وصف واقع خارجی قرار بدهید، إذا کان الخمر مقطوعا به فلاتشربه اینکه می شود قطع موضوعی طریقی، اینکه قطع موضوعی صفتی نمی شود. چون شما وصف واقع خارجی قرار دادید، پس لحاظ کردید طریق بودنش را به واقع خارجی.

اقول: اصل اشکال آقای خوئی به صاحب کفایه وارد است. جناب صاحب کفایه! این تفنن در تعبیر است، علی خواجه و خواجه علی است، چه فرقی می کند؟ از این طرف ببینی می شود علی خواجه است از آن طرف ببینی می شود خواجه علی. شما یک مطلب را دو جور می توانی لحاظ بکنی، بگوئی إذا قطعت بأنّ هذا المایع خمر فلاتشربه، یک وقت می گویی إذا کان هذا الخمر مقطوعا به فلاتشربه، تفنن در تعبیر است. چه فرقی می کند با هم؟ چون مراد از اینکه صفت مقطوع به باشد این نیست که ولو دیگران قطع پیدا کنند کافی است برای اینکه حکم بر شما بار بشود. إذا کان الخمر مقطوعا به فلاتشربه این معنایش این نیست که إذا کان الخمر مقطوعا به ولو لزید فلاتشربه انت یا عمرو، این که نیست، که مطلق قطع ولو قطع دیگران کافی باشد. کما اینکه مراد از اینکه قطع صفت قاطع باشد این نیست که مطلق قطع وقطع به هر چیزی موضوع باشد برای حرمت شرب این مایع. نه، قطع به خمریت این مایع. آن هم قطع این مکلف، قطع این مکلف به خمریت این مایع. هم مکلف مشخص است که همانی که قاطع است حرمت شرب دارد نه دیگران . و هم متعلق قطع مشخص است که خمریة هذا المایع. پس می شود تفنن در تعبیر. تففن در تعبیر هم که دو قسم نمی کند قطع موضوعی صفتی را.

اما این جمله ای که آقای خوئی آخرش فرمود که اگر قطع را صفت واقع مقطوع به بدانیم می شود قطع موضوعی طریقی.

این درست نیست. چه فرق می کند که شارع بیاید بگوید که إذا کان الامام معروفا عند المکلف فتجب علیه طاعته، که قطع موضوعی صفتی است دیگر. چون معرفت گفتیم خصوص علم وجدانی است، ظاهر معرفت و شناخت این است. وصف امام قرار گرفت دیگر، وصف وجود خارجی امام قرار گرفت. اینکه نمی شود قطع موضوعی طریقی. ما حیث علم وجدانی بودن را در نظر گرفتیم نه مطلق طریق معتبر. یا به قول مرحوم آقای صدر و صاحب منتقی الاصول لازم قطع را در نظر گرفتیم که سکون نفس است. اینکه قطع موضوعی طریقی نمی شود صرف اینکه ما وصف واقع مقطوع به بگیریم قطع را. نه، باز ممکن است قطع موضوعی صفتی باشد. چون حیث علم وجدانی را دیدیم نه مطلق طریق معتبر. یا به تعبیر آقای صدر لازم این قطع را دیدیم که سکون نفس است ولی در موضوع خطاب به عنوان وصف واقع مقطوع به لحاظ کردیم. اینکه قطع موضوعی صفتی را از صفتی بودن نمی اندازد که طریقی اش بکند.

بله این اشکال اول شما خوب است که تفنن فی التعبیر.

از این بحث بگذریم.

کلام واقع می شود در اینکه آیا می شود امارات و اصول قائم مقام اقسام قطع بشوند؟

فرض ما این است که قطع پنج قسم دارد: (نادیده می گیریم تمام این مباحث را، دیگر کلٌّ علی توجیهه)

قسم اول: قطع طریقی محض.

قسم دوم: قطع موضوعی طریقی جزء الموضوع.

قسم سوم: قطع موضوعی طریقی تمام الموضوع.

قسم چهارم: قطع موضوعی صفتی جزء الموضوع.

قسم پنجم: قطع موضوعی صفتی تمام الموضوع.

این پنج قسم، که مرحوم آخوند هم این پنج قسم را مطرح می کند.

ببینیم آیا امارات و اصول قائم مقام این اقسام قطع می شوند یا نه؟

آنی که واضح است قیام امارات و اصول است مقام قطع طریقی محض. که واضح است که همه گفته اند که منجزیت ومعذریتی که قطع طریقی محض دارد خب امارات واصول هم دارند. امارات و اصول هم منجز ومعذرند. این مقدار مسلم است، اما تحلیل مطلب وتخریج فنی مطلب که چه جور شد که امارات و اصول موضوع ساز شدند برای تنجز عقلی؟ عقل باید موضوعش به نحوی تنظیم بشود که حکم عقل به دنبالش بیاید. دیگران نمی توانند تصرف کنند در موضوع حکم عقل و موضوع حکم عقل را توسعه بدهند. می توانند مصداق درست کنند برای موضوع حکم عقل، اما نمی توانند موضوع حکم عقل اگر کوچک بود بزرگ کنند. مثلا موضوع تنجز عقلی علم وجدانی باشد شارع بیاید بگوید من موضوعش را توسعه دادم شامل مطلق حجت قرار دادم این محال است. باید موضوع حکم عقل از اول موسع باشد. ولذا تخریج فنی اینکه موضوع حکم عقل به تنجز وتعذر چیست که امارات و اصول توانستند جای قطع طریقی محض بنشینند؟ این یک مشکله ای است، اختلاف است بین مرحوم نائینی و محقق عراقی، ویک توجیه هم ما داریم که انشاء الله فردا عرض می کنیم.

جلسه 610

دوشنبه 19/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در قیام امارات و اصول مقام قطع بود.

ابتدا راجع به قیام امارات و اصول مقام قطع طریقی محض بحث کردیم به لحاظ اثر منجزیت و معذریت.

اصل مطلب هیچ اشکالی ندارد، اما تحلیل و تخریج بحث مورد خلاف هست. ما سه وجه ذکر می کنیم که وجه سوم را خودمان را اختیار کردیم.

وجه اول کلام مرحوم نائینی هست که مورد قبول مرحوم آقای خوئی هم قرار گرفته است. فرموده اند که برای ایجاد منجزیت که حکم عقل است تنها راه این است که مولا موضوع منجزیت را ایجاد کند. یعنی بیان درست کند که موضوع قاعده قبح عقاب بلابیان برداشته بشود. والا خود منجزیت قابل جعل نیست. اینکه مرحوم آخوند مبنایش این است که خود منجزیت قابل جعل است یا معذریت قابل جعل است، این اشتباه است. حکم عقل قابل جعل توسط شارع نیست. فقط موضوع آن را شارع می تواند ایجاد کند، وبه تبع ایجاد موضوع حکم عقل موجود بشود.

پس باید شارع کاری بکند که امارات و اصول بشوند بیان تا قبح عقاب بلابیان از بین برود جایش استحقاق عقاب قرار بگیرد که می شود تنجز.

بیان یعنی تبین واقع، علم به واقع. علم یک مصداق تکوینی حقیقی دارد، علم وجدانی. یک مصداق جعلی اعتباری دارد، علم تعبدی. شارع در امارات باید اعتبار کند علم بودن را. حتی در اصول عملیه باید اعتبار کند علم را. بگوید من کان علی یقین فشکّ فهو علی یقین. این اماره بشود علم تعبدی به واقع، یا این اصل عملی علم تعبدی به واقع، وآنوقت بیان بشود منجز وموجب تنجز واقع.

والا راه دیگری وجود ندارد.

بعد مواجه می شود مرحوم نائینی با این اشکال که وجوب احتیاط که بیان نیست بر واقع. موجب علم به واقع نیست. حالا در امارات شما می گوئید که سیره عقلائیه بر این هست که مثلا خبر ثقه وقتی قائم شد عقلاء می گویند تو می دانی که این مایع خمر است وقتی خبر ثقه گفت این مایع خمر است.

خب این ادعا را مرحوم آقای خوئی و مرحوم نائینی مطرح می کنند.

یا در مورد استصحاب می گویند استفاده می کنیم از دلیل استصحاب که تعبد شده ایم به علم به بقاء.

یک تعبیری مرحوم نائینی می کند می گوید فرق بین اماره و استصحاب این است که: ما در اماره تعبد می شویم به علم من حیث الکاشفیة، اما در استصحاب تعبد می شویم که ما عالمیم به بقاء من حیث الجری العملی.

حالا چقدر این بیان مفهوم هست تعبد می شویم به علم از حیث اثر علم که جری عملی است بر وفق معلوم.

مرحوم آقای خوئی واقع بین تر حرف می زند، می گوید فرقی نمی کند استصحاب هم تعبد به علم است من حیث الکاشفیة، اماره هم تعبد به علم است من حیث الکاشفیة.

اشکالی که می شود این است که شما مشکل امارات و مشکل اصول محرزه را حل کردیدبه خیال خودتان، اما خطاب وجوب احتیاط که مشهور قائلند در امور مهمه مثل دماء وفروج و اموال احتیاط واجب است، خب وجوب احتیاط که اعتبار نشده است علم به واقع، آنجا چه می کنید؟ مرحوم نائینی فرموده است که ما در آنجا معتقدیم که مولا نمی تواند عقاب کند بر واقع. فقط می تواند عقاب کند بر ترک احتیاط، بر عصیان امر به احتیاط. امر به احتیاط هم که واصل هست. واقع چون نه معلوم است وجدانا و نه تعبدا، عقاب بر واقع قبیح است. این محصل فرمایش مرحوم نائینی، که عمده مطالب ایشان را مرحوم آقای خوئی هم قبول دارد. اینکه جعل منجزیت ابتداءا محال است این را آقای خوئی هم قبول دارد. واینکه در امارات و اصول محرزه اعتبار علم شده است علم تعبدی واعتباری است امارات و اصول محرزه و لذا قائم مقام قطع طریقی محض می شود و موضوع قبح عقاب بلابیان را بر می دارد چون بیان تعبدی است، این مطلب را هم آقای خوئی قبول دارند.

اقول: این فرمایشات انصافا فرمایشات ناتمامی است. اما آن بخش آخر کلام مرحوم نائینی که در امر به احتیاط عقاب بر خود مخالفت امر به احتیاط خواهد بود نه بر مخاالفت تکلیف واقعی، این خلاف وجدان است. چون در امر به احتیاط این امر طریقی است نه نفسی. امر طریقی است برای حفظ واقع. و اگر واقعا حرام نبود آن مورد احتیاط، این شخص متجری است و نه عاصی. وکسی که مثل مرحوم نائینی استحقاق عقاب بر تجری را قبول ندارد خب نباید اینجا عقاب را قبول کند. اما در جائی که واقعا حرام بود بلااشکال وبه شهادت وجدان مولا می تواند عقاب کند بر ارتکاب آن حرام. بگوید چرا آن حرام را مرتکب شدی مگر من نگفتم احتیاط بکن. عقاب صحیح است بخاطر ارتکاب آن حرام با وجود منجز که امر به احتیاط است.

اما اصل مطالب ایشان انصافا اینها مناقشات لفظیه است. آن چیزی که موضوع قبح عقاب بلابیان را برمی دارد عبارت است از اینکه یا مکلف علم پیدا کند به واقع، یا علم پیدا کند به اینکه مولا اهتمام دارد به واقع و می خواهد که مکلف احتیاط بکند. در این دو صورت عقاب بر عصیان واقع قبیح نیست، یکی در صورتی که ما بدانیم مثلا شرب تتن حرام است ولی شرب تتن بکنیم، وجدانا عقاب صحیح است بر شرب تتن. دوم اینکه ندانیم شرب تتن حرام است ولی بدانیم مولا اراده دارد که ما احتیاط بکنیم. ابراز کرده است مولا اهتمام خودش را به واقع در فرض شک. این را اگر ما دانستیم یعنی دانستیم که مولا می خواهد احتیاط کنیم اراده دارد که ما احتیاط کنیم اینجا هم اگر احتیاط نکردیم و واقعا حرام بود عقاب مولا بر ارتکاب این حرام واقعی منجز صحیح خواهد بود.

سؤال وجواب: مرحوم نائینی به دنبال شکل حکم ظاهری است، اعتبار خبر الثقة علما. ما می گوئیم این صیاغتها مهم نیست، ممکن است مولا اعتبار بکند خبر ثقه علم است اما نه به داعی اهتمام به واقع. یک مولای عرفی را فرض کنید، شخصی به او گفت اگر اعتبار کنی خبر ثقه علم است من به تو جائزه می دهم. این مولای عرفی هم آمد گفت اعتبرت خبر الثقة علما، با اینکه هیچ اهتمام ندارد به واقع در فرض قیام خبر ثقه. فقط برای وصول به جائزه اعتبار کرد که خبر ثقه علم است. کی عقل حکم می کند به تنجز واقع؟ و اگر مولا اعتبار نکند خبر ثقه علم است ولکن به نحو آخری ابراز کند اهتمامش را به واقع، اصلا انشاء نکند چیزی را، إخبار کند که ای مردم من اهتمام دارم به این تکلیف واقعی در فرض قیام خبر ثقه. بعد اگر خبر ثقه قائم شد که مثلا شرب تتن حرام است ولکن مردم شرب تتن کردند بلا اشکال می تواند مولا آنها را عقاب کند.

پس آن چیزی که مصحح عقاب است بیان به معنای علم به تکلیف واقعی نیست، یا علم به تکلیف واقعی یا علم به ابراز مولا اهتمام خودش را نسبت به تکلیف واقعی، که در فرض شک ابراز کرد که می خواهم شما احتیاط کنید. سیاقت حکم ظاهری هر چه می خواهد باشد مهم نیست، اصلا انشاء نکند حکم ظاهری را، إخبار کند از آن اهتمام نفسانی اش به تکلیف واقعی در فرض شک یا در فرض قیام خبر ثقه کافی است. شکل حکم ظاهری چه ارزشی دارد؟ آقا خلاف وجدان است این مطالب که شما می فرمائید جناب نائینی و جناب آقای خوئی. کی وجدان عقلی و عقلائی ما فرق می بیند بین اینکه مولا بگوید اعتبرت خبر الثقة علما یا بیاید بگوید جعلت خبر الثقة منجزا. اصرار بر اینکه آقا محال است جعل منجزیت برای خبر ثقه، این درست نیست، چه محالی است؟ آنی که مجعول شارع است عنوان منجزیت است نه واقع منجزیت که حکم عقل است. بله حکم عقل را شارع نمی تواند جعل کند، اما عنوان منجزیت را شارع جعل می کند انشاء می کند، همان مسلک صاحب کفایه. وچون عقل می بیند که انشاء عنوان منجزیت به داعی ابراز اهتمام به واقع است، چون اینطور است می گوید خب موضوع منجزیت عقلیه محقق شد. هر کس بفهمد که مولا گفت جعلت خبر الثقة منجزا و برخلاف خبر ثقه عمل کرد، عقاب او صحیح خواهد بود. عقل حکم می کند به واقع منجزیت در فرضی که مکلف علم پیدا کند به اینکه شارع انشاء کرده عنوان منجزیت را. این چه استحاله ای دارد؟

سؤال وجواب: ایشان اشکال می کند به صاحب کفایه، می گوید صاحب کفایه دارد حرف محال می زند، مگر می شود انشاء کرد وجعل کرد منجزیت را که حکم عقل است. خب مگر صاحب کفایه گفت که شارع حکم عقل را جعل می کند ابتدائا؟ انشاء می کند عنوان منجزیت را، ولی چون به داعی ابراز اهتمام به واقع هست به هر کسی این انشاء عنوان منجریت رسید موضوع برای واقع منجزیت که حکم عقل است درست می شود.

اصلا مولا می تواند با کنایه صحبت کند. اصلا بگوید اینجا که خبر ثقه گفت شرب تتن حرام است، این خبر ثقه منجز است عقلا. این کنایه از این است که من ابراز اهتمام می کنم به واقع. یعی شارع این کار را هم می تواند بکند که انشاء نکند عنوان منجزیت را، خبر بدهد از وجود منجزیت عقلیه برای خبر ثقه، کنایه از این است که موضوع منجزیت عقلیه را من ایجاد کردم. ولذا خبر می دهم که منجزیت عقلیه دارد خبر ثقه. این هم اشکال ندارد. البته مرحوم آخوند همان انشاء عنوان منجزیت و معذریت را می گوید.

حاج آقای وحید دام ظله فرموده بودند که مرحوم آخوند مسلکش منجزیت و معذریت نیست، مرحوم نائینی وآقای خوئی اشتباه کردند فکر کردند صاحب کفایه مسلکش انشاء منجزیت و معذریت است برای امارات، بعد گفتند هذا محال. ایشان فرموده اند کی صاحب کفایه مسلکش ابراز منجزیت و معذریت است؟ در کفایه در بحث جمع حکم ظاهری و واقعی می گوید که جعل ما یوجب التنجز، نه جعل تنجز.

اقول: به نظر ما این برداشت ایشان تمام نیست. مرحوم آخوند در بحث اجتهاد وتقلید تصریح می کند که مسلک ما انشاء المنجزیة و المعذریة است. نگاه کنید در بحث اجتهاد و تقلید کفایه در آنجا که بحث استصحاب حکمی که مورد فتوای مجتهد سابق هست آنجا ایشان می گوید مسلک ما انشاء منجزیت و معذریت است برای امارت از جمله فتوای مجتهد. این جعل ما یوجب التنجز اتفاقا موافق با برداشت ما است، یعنی جعل عنوان تنجز که این جعل عنوان تنجز یوجب التنجز العقلی.

بله صاحب کفایه هم می گوید جعل ما یوجب التنجز، یعنی انشاء می کند مولا عنوان منجزیت خبر ثقه را، واین موجب می شود که خبر ثقه واقع منجزیت عقلیه را پیدا کند. انشاء کرد شارع عنوان منجزیت را، پس اوجب التنجز العقلی. این حرف درستی است و اینکه بگوئیم صاحب کفایه قبول ندارد جعل منجزیت و معذریت را برای امارات، بلکه می گوید جعل ما یوجب التنجز که در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی گفته، نه این برداشت صحیحی از کفایه نیست.

صاحب کفایه مسلکش جعل عنوان منجزیت ومعذریت است وابدا این محال نیست، بلکه یکز از شکل های ابراز اهتمام مولا به واقع هست.

سؤال وجواب: عنوان منجزیت را انشاء می کند به داعی ابراز اهتمام به آن تکلیف واقعی در فرض قیام اماره. مکلف که این را فهمید موضوع درست می شود برای منجزیت عقلیه، برای واقع منجزیت موضوع درست می شود، واین هیچ اشکالی ندارد.

اختصاص به این شکل هم ندارد، تنزیل المؤدی منزلة الواقع آن هم ممکن است. بیائید بگوید ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر. آقای نائینی و آقای خوئی قدهما گفته اند که این هم محال است، چون یا مستلزم تصویب است و تصویب محال است یا باطل، ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر یعنی احکام خمر را واقعا دارد؟ اینکه تصویب است. حداقل جرم تصویب است که مجمع علی بطلانه. چرا اینقدر گیر می دهید؟ تنزیل المؤدی منزلة الواقع گاهی ناشی است از جعل احکام واقع برای مؤدی به ملاک نفسی، شبیه الطواف بالبیت صلاة، احکام صلاة را واقعا جعل می کند برای طواف. وتارة تنزیل المؤدی منزلة الواقع فقط به داعی ابراز اهتمام به واقع هست در فرض قیام اماره. فقط هدف از ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر منجزیت ومعذریت است، نه اینکه احکام واقعی خمر را جعل کند برای ما قامت الامارة علی أنه خمر. فرق می کند با الفقاع خمر، الفقاع خمر تنزیل فقاع منزلة الخمر ناشی است از جعل احکام خمر واقعا برای فقاع. اما ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر این به داعی منجزیت اماره بر خمریت است، نه اینکه احکام خمر را واقعا بار کند برای ما قامت الامارة علی أنه خمر. این چه اشکالی دارد. این شکلی است از اشکال جعل حجیت. چرا مستلزم تصویب باشد. عجب! کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر جناب نائینی و آقای خوئی شما آنجاها نپذیرفتید که احکام واقعی طهارت را برای مشکوک الطهارة جعل می کند، گفتید نه، این صرفا برای این است که شما معذر دارید نسبت به مشکوک الطهارة. ظاهرا احکام طاهر را بار کنید، نه اینکه واقعا احکام طاهر را دارد. خب او هم تنزیل بود دیگر. کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر تنزیل بود دیگر. خود شما در مقابل صاحب کفایه ایستادید گفتید معنای قاعده طهارت این نیست که احکام طاهر واقعی را برای مشکوک الطهارة واقعا جعل بکند. نقض هم کردید گفتید لازمه این فرمایش شما این است که اگر آدم با آب مشکوک الطهارة وضوء گرفت بعد هم بفهمد که آب نجس بوده باید بگوئید وضوئش صحیح است. چون شرط صحت وضوء طهارت است، شارع هم گفته است که مشکوک الطهارة طاهر.

آقای نائینی وآقای خوئی ایراد گرفته اند به صاحب کفایه که لازمه مسلک شما که احکام واقعی طاهر را بر مشکوک الطهارة بار کنیم این است که این وضوء با آب نجس واقعی صحیح باشد. بعد خودشان گفتند نه بابا، این حکومت ظاهریه است به غرض ترتیب احکام طاهر ظاهرا. خب همان بیان را در همین تنزیل المؤدی منزلة الواقع می شود گفت. ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر أی ظاهرا به داعی منجزیت و معذریت، وهیچ مستلزم تصویب هم نیست.

پس ما خلاصه عرضمان این است که آن چیزی که رافع قبح عقاب بلابیان است، حالا این برائت را به عنوان برائت عقلیه بدانیم کما هو المشهور یا برائت عقلائیه بدانیم کما هو الصحیح، رافعش علم به واقع فقط نیست، عدل دیگری دارد که علم به اهتمام مولا به واقع است، یعنی علم به اینکه مولا می خواهد که در فرض شک یا در فرض قیام خبر ثقه ما احتیاط کنیم. این هم مصداق بیانی است که موجب تنجز واقع است و موضوع قبح عقاب بلابیان را بر می دارد.

پس این قول اول که قول مرحوم نائینی وآقای خوئی است تمام نیست.

سؤال وجواب: اماره با امر به احتیاط به لحاظ اثر منجزیت هیچ فرقی نمی کند. نکته منجزیت اماره در وجوب احتیاط هم هست و هو العلم بارادة المولی للاحتیاط. البته خبر ثقه حجیتش آثار دیگری هم دارد غیر از منجزیت، او بحث دیگری است، اما منجزیتش ناشی از این نکته است که ما اهتمام مولا را به رعایت تکلیف واقعی عند قیام خبر الثقة علیه، این اهتمام مولا را ما فهمیده ایم و علم به آن پیدا کرده ایم.

قول دوم: قولی است که محقق عراقی وآقای صدر قائل شده اند. می گویند بیان یعنی علم به یک قضیه شرطیه. گفته اند: بالوجدان آن چیزی که مصحح عقاب است احد الامرین است: یا علم به تکلیف واقعی داشته باشیم، بدانیم شرب تتن حرام است. راه دوم اینکه بدانیم لو کان شرب التتن حراما فیهتم المولی به فی ظرف الشک. ممکن است ما ندانیم شرب تتن حرام است، ولی این را بدانیم که اگر شرب تتن واقعا حرام باشد به نحوی است که مولا اهتمام دارد که در فرض شک یا در فرض قیام خبر ثقه از شرب تتن اجتناب کنیم. اگر ما علم پیدا کنیم به این قضیه شرطیه، عقل می گوید دیگر من عقاب را بر کسی که شرب تتن را مرتکب بشود قبیح نمی دانم.

تعبیری دارد محقق عراقی، می گوید من عقیده ام این است که خطاب حکم واقعی با خطاب حکم ظاهری در ابراز و مبرَز به لحاط مبرَز هیچ فرقی نمی کنند. مبرَز یعنی روح حکم واقعی همان روح حکم ظاهری است، منتهی یک وقت شارع می گوید لاتشرب التتن، ابراز مولا به اندازه مبرَزش هست. مبرَز چیست؟ اراده نفسانیه مولا نسبت به ترک شرب تتن. ابرازش هم به همین مقدار است، نه کمتر و نه بیشتر. لاتشرب التتن. در خطاب حکم ظاهری (یجب الاحتیاط بترک شرب التتن) مبرَز همان اراده نفسانیه نسبت به ترک شرب تتن است. یعنی روح حکم ظاهری به وجوب احتیاط همان اراده نفسانیه نسبت به ترک شرب تتن است، ولی ابراز اوسع است از مبرَز. یعنی ممکن است ابراز باشد ولی مبرَز نباشد، واقعها شرب تتن فی علم الله حرام نباشد و مولا اراده نفسانیه نداشته باشد نسبت به اجتناب از شرب تتن. در اینجا مبرَز نیست ولی ابراز هست. اوسع است دیگر. در وجوب احتیاط گاهی واقعا مبرَز هست گاهی نیست، برخی از موارد هست برخی از موارد نیست، می شود اوسع دیگر.

ولذا محقق عراقی می گوید حکم ظاهری اگر مطابق با واقع در بیاید عین حکم واقعی است فرقی با او ندارد. چون مبرَز که اراده نفسانیه است نسبت به ترک عبد لشرب التتن، حالا کیفیت ابراز مختلف بود، یک جا گفت لاتشرب التتن یک جا گفت که احتط. واگر واقعا شرب تتن حرام نباشد اصلا حکم ظاهری حکم صوری است که لاواقع له، یعنی لا روح له، لامبرَز له. اینجوری می فرماید.

این هم نتیجه اش همان می شود دیگر. که وقتی مولا وقتی گفت احتط من احتمال می دهم ابراز داریم ولی مبرَزی نداشته باشیم، احتمال می دهم ابراز داریم ولی مبرَز نداریم، چون احتمال می دهم اراده نفسانیه مولا نسبت به ترک شرب تتن در کار نباشد. ولکن آن قضیه شرطیه محقق می شود دیگر. می دانم اگر واقعا مبرَزی در کار باشد مولا اراده نفسانیه داشته باشد نسبت به ترک شرب تتن، فیهتم به بخاطر این خطاب وجوب احتیاط که دارد.

اقول: ما می گوئیم جناب محقق عراقی وآقای صدر! علم به قضیه شرطیه کافی است وجدانا؟ من همینجوری خواب دیدم یا یک ثقه ای به من گفت، گفت من نمی گویم سیگار کشیدن حلال است یا حرام، من نمی دانم، ولی این را فهمیده ام که اگر حرام باشد از آن حرام هایی است که باید احتیاط بکنی. مثل اینکه می گوید من نمی دانم این آقا عالم است یا جاهل، ولی اگر عالم باشد از آن علمای درجه یک است. چون یک حرفهایی زد این نفهمیده، می گوید یا خیلی جاهل است پرت وپلا می گوید، یا واقعا از آن علمای عادی نیست چون اگر عالم عادی بود من می فهمیدم چه می گوید. گاهی اینجور می شود. می گوید مثلا شرب تتن یا قتل کافر من نمی گویم حرام است، شاید حلال باشد، ولی اگر حرام باشد از آن درجه بالاهای حرام است، از آن حرام هایی است که باید احتیاط کرد، ولی خب شاید حرام نباشد اصلا. لو کان حراما فأنا اعلم بأنه یهتم به المولی و یجب فیه الاحتیاط، ولکن ممکن است اصلا حرام نباشد. خب این مقدار کافی است برای رفع برائت. آقا من علم ندارم به حرمت قتل کافر یا به حرمت شرب تتن در این مثال، شاید حلال باشد. بله اگر حرام باشد از آن سنخ حرام هایی است که احتیاط در او لازم است.

سؤال وجواب: اصلا عقاب قبیح است، باب رفع ما لایعلمون چه تقییدی خورده در اینجا؟ آنهایی که قائل به برائت عقلیه یا برائت عقلائیه اند می گویند عقاب بلابیان قبیح است عقلا یا عقلائا، خب این هم لابیان است دیگر، من بیان ندارم. ... علم به اهتمام به نحو علم فعلی ندارم. ... این مثل این می ماند که اگر بشه چی میشه، عین آن قضیه است که داشت ماست می ریخت تو دریا، گفت چکار می کنی؟ گفت دارم دوغ درست می کنم، گفت چقدر باید ماست بریزی تو این دریا تا دوغ بشه؟ گفت می دونم ولی اگه دوغ بشه چی میشه. اگر حرام باشه چی میشه، خیلی مهمه، اما چه کسی می گوید حرام است؟

ما به نظرمان یتعین القول الثالث وآن این است که قضیه شرطیه به درد نمی خورد، آنی که منجز عقلی است این است که من علم داشته باشم که مولا اراده احتیاط دارد. این را علم داشته باشم. ممکن است علم به واقع ندارم علم به حرمت شرب تتن ندارم، اما علم دارم که الان مولا اراده دارد که من احتیاط بکنم. جناب آقا ضیاء عراقی! روح وجوب احتیاط اراده نفسیه واقعیه نیست، روح وجوب احتیاط اراده طریقیه مولویه است که من احتیاط بکنم. ومن باید علم پیدا کنم یا به حرمت واقعیه شرب تتن یا به اراده مولا نسبت به احتیاط. علم پیدا کنم به اراده مولا نسبت به احتیاط. نه اینکه اگر حرام باشد مولا می خواهد احتیاط کنم. خب اگر اینجور باشد می گوئیم انشاء الله حرام نیست واصلا این حرفها هم پیش نمی آید.

فالمهم هو أنّ الموضع الموجب للتنجز احد الامرین بالوجدان، إما العلم بتکلیف الواقعی أو العلم بارادة المولی الطریقیة للاحتیاط. این را من باید علم پیدا کنم. حالا اراده احتیاط مطلقا یا در فرض قیام خبر ثقه و امثال ذلک. والحمد لله رب العالمین.

یقع الکلام فی قیام الامارت مقام معذریة القطع و مقام القطع الموضوعی

انشاءالله فردا.

جلسه 611

سه شنبه 20/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در قیام امارات واصول مقام قطع طریقی محض بود. عرض کردیم سه قول در این رابطه وجود دارد.

قول اول قول کسانی است مثل مرحوم نائینی که معتقدند تا شارع بیان جعل نکند، قاعده قبح عقاب بلابیان موضوعش از بین نمی رود وحکم واقعی منجز نمی شود. بیان را هم می گویند اعم از بیان وجدانی است که علم است، یا بیان تعبدی است، یعنی آنچه که شارع ویا عقلاء اعتبار کرده اند که علم باشد، ولو علم وجدانی نباشد. خبر ثقه وقتی اعتبار شد علم به واقع هست، موضوع قبح عقاب بلابیان که عدم البیان است از بین می رود تبدیل می شود به بیان.

این مطلب البته مبتنی است بر قبول قاعده قبح عقاب بلابیان. و الا کسانی که مثل ما قائل به مسلک حق الطاعة هستند، می گویند در مولای حقیقی شک کنیم در تکلیف، عقل حکم به احتیاط می کند، حکم به تنجز تکلیف می کند، اصلا این بحث موضوع ندارد. چون حجیت امارات می شود تأکید بر حق الطاعة. امارات ترخیصیه رافع موضوع حق الطاعة هستند، چون حق الطاعة می گوید لازم است در موارد شک در تکلیف احتیاط بکنید مگر خود شارع و مولا ترخیص بدهد در ترک احتیاط. امارات و اصول مرخصه می شوند ترخیص شارع در ترک احتیاط. اما امارات منجزه ویا اصول منجزه اینها موافق حق الطاعة و تأکید بر حق الطاعة هستند. حتی اگر ما قائل به برائت عقلائیه بشویم که هستیم باز مشکلی نداریم. چون جعل حجیت برای امارات عقلائیه که مشکل ندارد، چون برائت عقلائیه در جائی است که اماره عقلائیه بر تکلیف نباشد. اصلا دائره برائت عقلائیه با دائره حجیت امارات عقلائیه فرق می کند با هم ارتباطی ندارند. اما اگر یک جائی شارع تأسیس بکند یک اماره یا اصلی را بر خلاف برائت عقلائیه، مثل فرض کنید وجوب احتیاط در لحوم بنابر نظر بعضی از فقهاء، خب او می شود رادع از بناء عقلاء نسبت به برائت عقلائیه. ردع از بناء عقلاء که مشکلی ندارد. پس تمام این بحث در مقام بخاطر مسلک مشهور است که قائل شده اند به قبح عقاب بلابیان، بعد امثال مرحوم نائینی ومرحوم آقای خوئی را دچار مشکل کرده اند که خب چه جور شارع می خواهد اماره را حجت کند بر قاعده قبح عقاب بلابیان مقدم بشود. آمدند گفتند راهش این است که جعل علمیت بکند برای اماره.

تعبیر هم از این می کنند به حکومت، می گویند جعل خبر الثقة علما حاکم است.

آقا مگر می شود شارع بر حکم عقل حکومت بکند؟ می تواند شارع نسبت به حکم عقل ورود داشته باشد، یعنی مصداقی را برای حکم عقل وجدانا به وجود بیاورد، یا وجدانا مصداق حکم عقل را بردارد، اما حکومت وادعاء این معنا ندارد از یک حاکم نسبت به حاکم دیگر. در حاکم و محکوم شرط است در موارد حکومت که حاکم ومحکوم یک نفر باشند. همان مولائی که گفت إذا شککت فابن علی الاکثر، همان مولا می تواند بگوید لاشک لکثیر الشک. چون می گوید مراد من از آن إذا شککت غیر از شک کثیر الشک است. عقل اگر موضوعش برای قبح عقاب بلابیان خصوص بیان وجدانی است، که معنا ندارد شارع بگوید من ادعا می کنم خبر ثقه بیان است. ادعاء که عقل را قانع نمی کند. باید موضوع حکم عقل را وجدانا شما بردارید تا قبح عقاب بلابیان برداشته بشود. ادعاء روحش برمیگردد به تخصیص. حکومت در موارد تضییق لاشک لکثیر الشک روحش برمیگردد به تخصیص، یعنی حکم شک را ما در کثیر الشک جعل نکردیم. در موارد حکومت توسعیه مثل الطواف بالبیت صلاة روح حکومت برمیگردد به تعمیم، یعنی اسراء حکم منزّل علیه بر منزّل که طواف است. معنا ندارد که در رابطه با حکم عقل شارع بخواهد حکومتی را پیش بکشد. تنها راه ورود است. ورود این است که موضوع حکم عقل اهم باشد از بیان وجدانی و بیان تعبدی. موضوع حکم عقل اعم باشد از علم وجدانی و علم تعبدی. پس مناسب بود تعبیر بکنند به ورود نه حکومت.

علاوه بر اینکه اصلا این ادعا مجازفه است، موضوع حکم عقل خصوص این است که یا علم وجدانی به تکلیف پیدا کنیم یا اینکه اماره اعتبار علم بشود به واقع. یعنی عقل اینقدر برای اعتبار علمیت حساب باز می کند. حالا اگر اعتبار علمیت نشود امر به اتباع اماره بکند مولا امرا ظاهریا، این فائده ندارد؟ اینکه حرف درستی نیست. باید بگردیم ببینیم موضوع حکم عقل چیست. اینکه فقط اعتبار خبر الثقة علما برای عقل مهم باشد این خلاف ضرورت وجدان است.

ولذا محقق عراقی آمد بیانی فرمود که متأسفانه در بحوث بیان ایشان را درست نقل نکرده اند وبعد اشکال گرفته اند.

ایشان بیانشان این بود که: کافی است در بیان که موجب تنجز تکلیف می شود اینکه ما بدانیم اگر واقعا تکلیفی وجود دارد مولا آن تکلیف را مورد اهتمام خودش قرار داده و امر کرده به تحصیل آن. تعبیر خود محقق عراقی است که: ما بدانیم که اگر واقعا مثلا شرب تتن حرام است، این حرام حرامی است که به ما ابراز شده است.

بعد فرموده است که در موارد حکم ظاهری همینطور است دیگر. چون حکم ظاهری اگر مطابق با واقع باشد روحش همان روح حکم واقعی است، یعنی اراده نفسیه نسبت به مثلا ترک شرب تتن. ولذا اگر این خطاب یجب علیک الاحتیاط یا اعمل بخبر الثقة مطابق با واقع باشد نسبت به شرب تتن و واقعا شرب تتن حرام باشد، خب این حکم ظاهری در واقع روحش همان روح حکم واقعی است، ولی اگر مخالف باشد با حکم واقعی، بلاروح است حکم صوری است. همین مقدار کافی است که اگر مطابق باشد این حکم ظاهری با واقع، خب این حکم ظاهری روحش همان روح حکم واقعی است و متحد است با حکم واقعی.

مرحوم آقای صدر به ایشان ایراد گرفته است که: پس من که شک دارم این حکم ظاهری مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست، شک در بیان دارم، چون اگر حکم واقعی داشته باشیم، این حکم ظاهری حکم حقیقیٌّ وقابل للتنجز، واگر حکم واقعی نداشته باشیم این حکم ظاهری وجوب احتیاط حکم صوریٌّ لاروح له ولیس قابل للتنجز.

ایشان اشکال کرده به محقق عراقی، که پس امر دائر است بین اینکه این خطاب حکم ظاهری مطابق با واقع باشد، بشود حکم حقیقی و صالح برای تنجز، یا مطابق با واقع نباشد، بشود حکم صوری غیر قابل للتنجز. بعد در بحوث گفته است که: الجامع بین ما یقبل التنجز و ما لایقبل التنجز لیس بمنجَّز.

می گوئیم جناب آقای صدر! این اشکالهایی که به محقق عراقی کردید وارد نیست. ایشان همان طملبی را که شما آخرش انتخاب می کنید بیان کرده است، گفته است ما در بیان همین مقدار را کافی می دانیم که اگر واقعا تکلیف باشد فی علم الله، این تکلیف مبرَز است توسط این خطاب حکم ظاهری، واین خطاب حکم ظاهری ابراز کرده است اهتمام به آن تکلیف واقعی را علی تقدیر وجوده.

پس این حکم ظاهری اگر واقعا مطابق با واقع باشد حکم حقیقی است، همین مقدار برای بیان کافی است، خود شما هم که همین را فرمودید. شما هم فرمودید علم به قضیه شرطیه که ما علم پیدا کنیم که اگر واقعا تکلیف بود در مورد شرب تتن فیهتم المولی بالاحتیاط بالنسبة الیه. خب مرحوم محقق عراقی هم که همین را فرموده است.

این عبارت هم که شما در بحوث دارید (که شاید مسامحه در تعبیر است) که می گوئید: الجامع بین الحکم المنجز، یعنی حکم واقعی ای که اگر این حکم ظاهری مطابق با واقع باشد می شود حکم منجز، والحکم غیر المنجز، یعنی حکم ظاهری ای که مطابق با واقع نباشد وصوری باشد، الجامع بین الحکم الحقیقی المنجز والحکم الصوری غیر المنجز لیس بمنجز، این تعبیر مسامحه است. اگر می خواستید تعبیر کنید باید اینجور تعبیر می کردید که: الجامع بین ما یقبل التنجیز وما لایقبل التنجیز لیس بمنجز. والا با این تعبیر شما که الجامع بین الحکم الحقیقی المنجز و الحکم الصوری غیر المنجز لیس بمنجز این حرف درستی نیست. اگر واقعا حکم حقیقی منجَّز باشد احتمال حکم منجَّز منجِّز است از باب دفع عقاب محتمل.

در اطراف علم اجمالی من وقتی که این آب اول را می خورم چرا عقل به من می گوید نخور؟ چون احتمال تکلیف منجز می دهم، احتمال می دهم خوردن این آب واقعا حرام باشد واگر حرام باشد منجز است توسط علم اجمالی. یقین به تکلیف منجز که ندارم. احتمال تکلیف منجز می دهم، یعنی احتمال می دهم اینجا تکلیف باشد ولی اگر تکلیف باشد منجز است. خب همین دفع عقاب محتمل را واجب می کند. اگر شما بگوئید این حکم ظاهری اگر مطابق با واقع باشد می شود حکم حقیقی منجز، تا این را بگوئید کار خراب می شود، دیگر نمی توانید بگوئید که والجامع بین الحکم الحقیقی المنجز والحکم الصوری غیر المنجز لیس بمنجز. خیر آقا، اگر احتمال بدهید که اینجا حکم حقیقی هست ولی اگر حکم حقیقی باشد حتما منجز است همین احتمال موجب وجوب دفع عقاب محتمل می شود.

ظاهرا مقصود ایشان این بوده که اگر حکم ظاهری مطابق با واقع باشد حکم قابل للتنجز. واگر حکم ظاهری مطابق با واقع نباشد می شود حکم صوری غیر قابل تنجز، والجامع بین الحکم القابل للتنجز وغیر القابل للتنجز لیس بمنجز. شبیه آنچه که گفته می شود که من می دانم مولا به من گفته اکرم زیدا، اما نمی دانم مراد زید عالم است که اصلا دسترسی ندارم به او تا اکرامش کنم، قابل تجز نیست وجوب اکرام او، غیر مقدور است، یا مراد زید جاهل است که همسایه مان هست که مقدور است. گفته اند جامع بین مقدور وغیر مقدور می شود جامع بین م ایقبل التنجز وما لایقبل التنجز و هو لیس بمنجز. بله این درست است، اما عرض ما این بود که اصلا کلام محقق عراقی را شما خوب بیان نکردید. محقق عراقی حرفش این است که می گوید شما علم دارید که اگر این تکلیف واقعا ثابت باشد نسبت به شرب تتن و شرب تتن واقعا حرام باشد، پس این حکم ظاهری او حکم حقیقی است یعنی مولا اهتمام خودش را به واقع در این فرض ابراز کرده ودر اینجا عقل حکم به تنجز می کند. که خود آقای صدر هم این را پذیرفته، ولی ما عرض کردیم که این مطلب را قبول نداریم. ما معتقدیم که علم به قضیه شرطیه که لو ثبت التکلیف واقعا فیهتم به المولی فی ظرف الشک، این فایده ندارد. مثل چی؟ مثل اینکه پنجاه درصد علماء گفته اند سلب اموال کافر مباح است، پنجاه درصد علماء گفته اند سلب اموال کافر حرام است و این حرمتش به نحوی است که مولا به او اهتمام دارد و در شبهات هم باید احتیاط بکنیم. اجماع مرکب داریم که یا نهب اموال کافر مباح یا حرامی که یهتم المولی بالاحتیاط بالنسبة الیه فی فرض الشک. اجماع مرکب اگر دشتیم آیا شما این را کافی می دانید برای تنجز تکلیف؟ این بیان است؟ آقا شاید آن پنجاه درصدی که می گویند نهب اموال کفار مباح است درست می گویند. اینکه نشد بیان بر تکلیف، اینکه نشد بیان بر احتیاط.

ما عقیده مان این است که شما یا قاعده قبح عقاب بلابیان را برایش اصالت قائلید، قاعده می دانید، یا مشیر می دانید به احکام تفصیلیه عقلیه کما هو الصحیح.

اگر قاعده اصیله می دانید و یک موضوع واحد برایش قائلید، آن موضوع عبارت است از اینکه هرگاه بیان در معرض وصول نباشد یا بر تکلیف واقعی و یا بر اراده مولا نسبت به احتیاط، آنوقت عقاب قبیح است. إذا لم یکن بیان فی معرض الوصول إما علی ثبوت التکلیف واقعا أو ارادة المولی للاحتیاط فی ظرف الشک، فحینئذ یقبح العقاب. وجدان ما این را می گوید. روح خطاب حکم ظاهری جناب محقق عراقی اراده نفسیه مولا نسبت به مثلا ترک شرب تتن نیست. روح حکم ظاهری اراده طریقیه مولاست نسبت به احتیاط، ولو واقعا شرب تتن حرام نباشد اما روح وجوب احتیاط این است که مولا اراده دارد که ما احتیاط بکنیم. داعی بر این اراده مولا تحفظ بر حکم واقعی مشکوک است، ولذا می گوئیم اراده طریقیه. این روح حکم ظاهری است. و حکم ظاهری اصلا صوری نمی شود، حکم ظاهری ملاک طریقی دارد اما صوری نیست، واقعا اراده طریقیه دارد مولا نسبت به احتیاط چه واقعا حرام باشد شرب تتن و چه حرام نباشد. پس ما اگر علم به تکلیف واقعی نداریم باید علم داشته باشیم به اینکه مولا اراده دارد که ما احتیاط کنیم. نه اینکه اگر واقعا شرب تتن حرام بود آنوقت ما یقین داریم که مولا احتیاط را از ما خواسته است. اینکه علم تعلیقی است به درد نمی خورد، باید علم فعلی داشته باشیم به وجوب احتیاط.

سؤال وجواب: به درد نمی خورد چون بین نداریم. ...احتط که بیان فعلی است بر اراده مولا نسبت به احتیاط. فرض این است که صریحا در کتاب بحوث گفت علم به قضیه شرطیه کافی است برای تنجز. علم به اینکه لو کان التکلیف ثابتا واقعا فأعلم بأنّ المولی یهتم بالاحتیاط. اگر واقعا قتل کافر ونهب مال کافر حرام باشد مولا اهتمام دارد نسبت به احتیاط در مورد آن. ولکن شاید اصلا حرام نباشد نهب مال کافر ومولا اراده احتیاط هم نداشته باشد. به درد نمی خورد این قضیه شرطیه. باید علم به قضیه تنجیزیه داشته باشیم، علم داشته باشیم که همین الان مولا اراده احتیاط دارد از ما.

اما حقیقت مطلب این است که ما اصلا قاعده قح عقاب بلابیان را قاعده اصیله نمی دانیم ضرورت به شرط محمول می دانیم. چون مراد از بیان یعنی مصحح عقاب. عقاب قبیح است در جائی که عقاب صحیح نیست. یعنی در جائی که عقاب قبیح است عقاب قبیح است. این می شود ضرورت به شرط محمول. این عنوان مشیر است به احکام تفصیلیه عقلیه. ممکن است واقعا بیان در معرض وصول ما نداشته باشیم ولی چون فحص نکردیم اصلا نگشتیم وسائل الشیعه را، ما احتمال اگر می گشتیم شاید دلیل پیدا می کردیم بر حرمت شرب تتن، ولی نگشتیم، رفتیم یک بسته سیگار خریدیم و شروع کردیم سیگار کشیدن. ولی اگر هم می گشتیم پیدا نمی کردیم، بلااشکال عقاب ما صحیح است، مولا روز قیامت عقاب بکند بگوید من سیگار کشیدن را حرام کرده بودم. تجری هم نکردی، عصیان کردی. من سیگار کشیدن را حرام کرده بودم چرا سیگار کشیدی؟ مگر نگفتم علیکم بالاحتیاط حتی تسئلوا فتعلموا؟ حالا ممکن است بگوئید این خطاب نرسیده، ولی عقل شما مگر نمی گفت در شبهات حکمیه قبل الفحص تکلیف واقعی منجز است وعقاب شما بخاطر عصیان این تکلیف واقعی قبیح نخواهد بود؟ ولو بیان در معرض وصول فی علم الله وجود نداشته باشد. این بالوجدان هست.

سؤال وجواب: اگر می گشتی چیزی پیدا نمی کردی ولی تو گشتی؟! لذا می گویند بدون عذر این گناه را مرتکب شدی. سیگار کشیدن حرام بود واقعا، این آقا هم سیگار کشید بدون عذر. بله اگر می گشت و پیدا نمی کرد آنوقت معذور بود. وجدان ما شاهد بر این است که عقاب این شخص صحیح است برای اینکه ارتکب الحرام من غیر عذر.

ما با توجه به این مطلب که وجدانمان درک می کند می گوئیم پس موضوع عقاب عدم البیان فی معرض الوصول نیست. ممکن است بیان در معرض وصول نداریم ولی شمای مکلف فحص نکردی، حرام واقعی را مرتکب شدی بدون عذر، ولذا عقاب تو صحیح است.

نتیجه می گیریم که حکم عقل به قبح بیان موضوعش عدم البیان فی معرض الوصول نیست، احکام عقل احکام تفصیلیه اند، جامع مشیرش این است که هر کجا حجت نبود یعنی مصحح عقاب نبود عقاب قبیح است. اما کجاها مصحح عقاب هست کجاها نیست؟ این را در تفاصیل حکم عقل باید برویم و دقت کنی.

این در رابطه با بخش منجزیت.

اما در رابطه با بخش معذریت:

اگر ما قائل شدیم به مسلک حق الطاعة، که خب امارات معذره یعنی اماراتی که شارع گفته اگر اینها قائم شدند شما مرخصید در ترک احتیاط. حق الطاعة مادامی است که شارع خودش ترخیص ندهد در ترک احتیاط. اما شارع وقتی گفت اگر خبر ثقه گفت سیگار کشیدن حلال است شما مجازی سیگار بکشی، این یعنی ترخیص در ترک احتیاط.

اما بنابر مسلک قبح عقاب بلابیان، که اصلا امارات و اصول ترخیصیه موافق حکم عقل هستند، اینها می آیند معذریت را افاده می کنند. فقط در جاهایی که علم به تکلیف داریم وشک در امتثال. مثل قاعده تجاوز و فراغ، علم داریم نماز بر ما واجب است، قاعده تجاوز و فراغ معذر است اما در مرحله شک در امتثال. اینجا برخلاف قاعده اشتغال که الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، شارع آمده مثلا استصحاب وضوء جعل کرده یا قاعده فراغ جعل کرده یا قاعده تجاوز جعل کرده است.

محقق عراقی فرموده است: قاعده اشتغال قاعدة عقلیة لایجوز للشارع مخالفتها. من نماز خواندم شک دارم وضوء داشتم یا نه، شارع حق ندارد بیاید به من بگوید لازم نیست اعاده این نماز. جناب شارع! تو داری برخلاف الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی حرف می زنی؟! عقل می گوید لازم است فراغ یقینی، تو می گوئی لازم نیست برخلاف حکم عقل؟!. چنان محکم صحبت می کنند که شارع را پشیمان می کنند.

محقق عراقی می گوید ولی شارع یک راه دارد، وآن این است که بیاید جعل بدل بکند در مقام امتثال، یعنی بگوید الصلاة مع الشک فی الوضوء صلاة مع الوضوء. عقل می گوید حالا شد. چون قاعده اشتغال می گوید الاشتغال الیقینی یقتضی الیقین بالامتثال، حالا این امتثال حقیقی باشد مسأله ای نیست، امتثال تعبدی باشد آن هم مسأله ای نیست. شارع هم می گوید ما امتثال تعبدی درست کردیم موضوع حکم عقل را محقق کردیم. آنوقت قاعده فراغ و تجاوز از نظر محقق عراقی مطابق با آن چیزی است که ایشان می گوید که بلی قد رکعت، بلی قد رمعت یعنی تعبد به امتثال.

بعد ایشان فرموده است: حالا اگر دلیل خاص داشتیم، دلیل خاص آمد گفت إذا صلیت مع الشک فی الرکوع فلاتعد الصلاة. به دلالت اقتضاء می گوئیم ترخیص در ترک اعاده بدون تعبد به امتثال چون قبیح است، ما کشف می کنیم از این ترخیص در ترک اعاده تعبد به امتثال را عقلا، تا بگوئیم کار قبیح از مولا صادر نشده است.

ثمره در کجا ظاهر می شود؟ ثمره در اطراف علم اجمالی ظاهر می شود، که اگر ما یک جائی به اطلاق اصل برائت بخواهیم بگوئیم برائت از شرب این ماء طرف علم اجمالی جاری است و اتفاقا این اصل برائت هم بلامعارض بود، آقا ضیاء می گوید به درد نمی خورد. چرا؟ برای اینکه برائت ترخیص در مخالفت است. ترخیص در مخالفت علم اجمالی یعنی برخلاف الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی سخن گفتن. این نمی شود.

می گوئیم جناب آقا ضیاء! خب کشف بکن از این رفع ما لایعلمون که شارع اجتناب از شرب ماء دوم را امتثال تعبدی قرار داده است نسبت به تکلیف معلوم بالاجمال.

آقا ضیاء می گوید نشد، ما این را در جائی گفتیم که دلیل خاص داشته باشیم، در خصوص یک موردی مثل همان إذا شککت فی الرکوع فی الصلاة فلاتعد الصلاة. اما اینکه اطلاق برائت را بیاوری وسط بخواهی اثبات کنی این لازم را که تعبد به امتثال است، این دور است. چرا؟ برای اینکه شمول اطلاق برائت نسبت به این مورد متوقف است بر آن لازم یعنی تعبد به امتثال، که اجتناب از آب دوم امتثال تکلیف معلوم بالاجمال است. وثبوت آن لازم هم متوقف بر شمول اطلاق برائت است. فیلزم الدور.

ما یک کلمه عرض کنیم: واقعا بینکم و بین وجدانکم فرق می بینید بین اینکه شارع بگوید شما مرخصی در ترک اعاده نماز اگر شک در رکوع داشتی، یا بگوید شما نماز با رکوع خواندی. بابا اینها اختلاف السنه است. عقل می گوید قاعده اشتغال حق للمولی ولیس حقا علی المولی. خود صاحب مسأله می گوید من اذن دادم در ترک امتثال یقینی. من اذن دادم در مخالفت احتمالیه این تکلیف معلوم بالاجمال. صاحب مسأله دارد این را می گوید، آنوقت عقل بگوید نخیر تو بیخود می گوئی؟! مگر عقل می تواند زور بگوید به مولا؟ حق خود مولاست از حقش گذشت تمام شد.

این اختلاف صیاغتها انصافا هیچ موجب اختلاف در حکم عقل نمی شود.

اما راجع به آن بخش دور کلام ایشان، به نظر ما هیچ درست نیست. انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 612

چهارشنبه 21/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به کلام محقق عراقی بود. فرمود انشاء معذریت و یا ترخیص در ترک امتثال یقینی این عقلا قبیح است. تنها راه تعبد به امتثال هست. ولذا قاعده فراغ وتجاوز مفادشان تعبد به امتثال است، بلی قد رکعت. اما اگر بخواهد بگوید که لاتعد الصلاة، این قبیح است ترخیص بدهد در ترک امتثال یقینی در موارد اشتغال یقینی.

بله اگر خطاب خاص داشتیم دلالت اقتضاء صونا لکلام الحکیم عن اللغویة والقبیح می گوئیم پس آن تعبد به امتثال هم جعل شده است. اما اگر خطاب مطلق بود، مثل اصل برائت، مثلا کسی با حالت توارد حالتین یک زمانی وضوء داشت یک زمانی محدث بود، شک کرد در متقدم ومتأخر، رجاءا نماز خواند به رجاء طهارت، طبق بعضی از نظرها ما هیچ اصل موضوعی نداریم که مشخص کند که این آقا نماز با وضوء نخوانده است. خب شاید نماز با وضوء خوانده است. استصحاب وضوء واستصحاب حدث تعارض کردند. هیچ راهی نداریم که با اجراء اصل شرعی بگوئیم این آقا نماز با وضوء نخوانده، استصحاب بقاء وجوب نماز هم که استصحاب در حکم است، افرادی مثل مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد استصحاب در احکام را مطلقا چه احکام کلیه و چه احکام جزئیه قبول ندارند، فقط استصحاب در موضوعات را قبول دارند. اینجا هم که استصحاب در موضوع مشکل پیدا کرد توارد حالتین بود.

مرحوم استاد می فرمود: خوب شد، برائت جاری می کنیم از بقاء تکلیف، بعد از این نماز به رجاء طهارت شک می کنیم در بقاء تکلیف، اصل موضوعی که نداریم بگوید إنک لم تکن متوضئا، چون توارد حالتین بود، استصحاب بقاء تکلیف هم که جاری نشد، نوبت می رسد به برائت از بقاء تکلیف. و این ورود دارد بر قاعده اشتغال. چون قاعده اشتغال استاد می فرمودند که حکم عقلی اقتضائی است، اصل برائت می آید در مقابل این حکم اقتضائی یعنی حکمی که مشروط است به عدم ترخیص شارع در خلاف، اصل برائت می گوید من ترخیص می دهم در خلاف، شما لازم نیست امتثال یقینی بکنید، اصل برائت از بقاء تکلیف جاری است.

البته در مورد نماز مرحوم استاد می فرمودند چون صحیحه فضلاء قاعده حیلوله را که بیان می کند می فرماید که اگر در داخل وقت نماز شک کردی که نماز خواندی یا نه، احتیاطا دومرتبه نماز بخوان. اگر بعد از وقت شک کردی اعتناء به شک نکن. ایشان می فرمود این روایت جلو ما را گرفته آن هم در مورد نماز. والا اگر این روایت نبود مقتضای قاعده ورود اصل برائت از بقاء تکلیف بود در این مثال بر قاعده اشتغال.

محقق عراقی پیش بینی می کرد که همین مطالب گفته بشود، ولذا از اول گفت قاعدة الاشتغال قاعدة عقلیة تنجیزیة، قاعده اقتضائیه نیست که شارع بتواند ترخیص در خلاف آن بدهد. امکان ندارد شارع ترخیص در خلاف آن بدهد. ولذا در اطراف علم اجمالی هم محقق عراقی همین مطلب را تکرار کرده، گفته آقایانی که گفتید ما قائلیم که وجوب موافقت قطعیه علم اجمالی حکم عقلی اقتضائی است، اگر اصل برائت در یک طرف جاری شد بلامعارض، دست از حکم عقل به وجوب موافقت قطعیه علم اجمالی بر می داریم. ایشان فرموده که شما اشتباه می کنید، قاعده اشتغال حکم عقلی تنجیزی است نه اقتضائی. شارع تا تعبد به امتثال نکند نسبت به این تکلیف معلوم بالاجمال، تا نگوید که مثلا اجتناب از شرب آن ماء دوم امتثالٌ للتکلیف المعلوم بالاجمال باجتناب النجس با اصل برائت از حرمت شرب این آب اول دردی دوا نمی شود.

اقول: این مطلب به نظر مطالب ناتمامی است. چون قاعده اشتغال انصافا قاعده عقلیه و عقلائیه تنجیزیه نیست که شارع نتواند ترخیص در ترک آن بدهد. بلکه حق للمولی و مولی از حقش صرف نظر می کند.

البته آن مثال که استاد ملتزم شدند که در شک در امتثال تکلیف معلوم بالتفصیل هم اگر نوبت برسد به قاعده اشتغال وما اصل موضوعی نداشته باشیم که بگوید تو امتثال نکردی، استاد می فرمودند اگر نوبت برسد به قاعده اشتغال، ما برائت از بقاء تکلیف را علم می کنیم در مقابل قاعده اشتغال.

خب این مطلب در این مثال درست نیست. برای اینکه قاعده اشتغال در شک در امتثال تکلیف معلوم بالتفصیل یک قاعده مرتکزه عقلائیه است، که ردع آن با اطلاقات و عمومات امکان پذیر نیست. مرتکز عقلائی با دلیل خاص باید ردع بشود. چون وقتی که به عرف بگویند رفع ما لایعلمون آمد، می گوید من که شک ندارم، من یقین دارم که باید نماز با وضوء بخوانم، شک دارم که نماز با وضوء خواندم یا نخواندم، باید احتیاط کنم. اصلا رفع عن امتی ما لایعلمون را منصرف می بیند از این مورد، می گوید علم به حدوث تکلیف داشتم شک دارم در امتثال او. عقلاء می گویند باید احراز امتثال بکنی. قاعده اشتغال در موارد شک در امتثال تکلیف معلوم بالتفصیل قاعدة عقلیة وقاعده عقلائیة تنجیزیة بنظر العقلاء. عقلاء قاعده اشتغال را در ارتکاز خودشان در این مورد شک در امتثال تکلیف تفصیلی قاعده تنجیزیه می بینند. یعنی چه؟ یعنی ارتکاز عقلاء بر لزوم احراز امتثال است. رفع ما لایعلمون که می خواهد خلاف ارتکاز عقلاء بگوید با اطلاق و عموم نمی شود ارتکاز عقلاء را ردع کرد. چون ارتکاز عقلاء اطلاق وعموم را منصرف می داند از مورد خودش. اما در علم اجمالی فرق می کند. در علم اجمالی عقلاء می گویند ارتکازمان بر وجوب احتیاط هست، اما اگر خود مولا ترخیص در مخالفت احتمالیه علم اجمالی بدهد خلاف ارتکاز ما نیست. یعنی قاعده اشتغال در علم اجمالی با قاعده اشتغال در شک در امتثال علم تفصیلی فرق می کند از جهت ارتکاز عقلاء. از جهت حکم عقل هر دو اقتضائی هستند، با دلیل خاص می شود حکم عقل را برداشت. اما از جهت ارتکاز عقلاء در علم تفصیلی عقلاء می گویند ما شک در تکلیف نداریم، خلاف مرتکزشان هست که ما بیائیم بگوئیم شک در بقاء تکلیف داریم برائت از بقاء تکلیف جاری می کنیم. آنها می گویند شک در تکلیف ما نداریم، شک در امتثال داریم باید احراز امتثال بکنیم. رفع ما لایعلمون منصرف هست از این مورد.

اما در علم اجمالی نه، اگر واقعا یک طرف علم اجمالی اصل بلامعارض داشت، مثل اینکه ما علم اجمالی داریم یا این آب نجس است یا این لباس. اصالة الطهارة در این آب واین لباس با هم تعارض می کنند، ولی اصالة الحل در شرب آب بلامعارض است می گوید می توانی این آب مشکوک النجاسة را بخوری. خب اصل بلامعارض هست. وقتی اصل بلامعارض بود ولو بالاطلاق خلاف مرتکز عقلاء نیست، ما دلیل خاص نمی خواهیم جناب محقق عراقی.

پس ما نه فرمایش محقق عراقی را قبول داریم که فرمود چون تنها راه برای مبارزه با قاعده اشتغال این است که شارع تعبد بکند به امتثال، تا موضوع قاعده اشتغال توسعه پیدا کند، بشود الاشتغال الیقینی یقتضی الامتثال الیقینی ولو یکون امتثالا تعبدیا. شارع بگوید هذا امتثال تعبدی.

ما می گوئیم نه، ترخیص در مخالفت احتمالیه چه در علم اجمالی و چه در شک در امتثال در علم تفصیلی عقلا بلامانع است. و در عین حال فرمایش استاد را هم ما نمی پذیریم که در نقطه مقابل قرار گرفتند فرمودند با اطلاقات و عمومات مثل رفع ما لایعلمون می توانیم ورود پیدا کنیم بر قاعده اشتغال.

می گوئیم جناب استاد! در شک در امتثال علم تفصیلی اگر نوبت به قاعده اشتغال برسد، مبادا اصل برائت جاری کنید از بقاء تکلیف، عرف این را خلاف مرتکزش می بیند. عرف می گوید من شک در تکلیف ندارم شک در امتثال دارم ارتکاز قوی عقلائی این است که باید احراز کنیم امتثال را.

اما در علم اجمالی فرمایش استاد فرمایش متینی است، چون ترخیص در مخالفت احتمالیه علم اجمالی خلاف مرتکز عقلاء نیست، یعنی عقلاء تعجب نمی کنند اگر ببینند شارع ترخیص در مخالفت احتمالیه علم اجمالی داد. می گوید اگر ترخیص ندهد باید احتیاط کرد، ولی اگر ترخیص بدهد خلاف مرتکز ما نیست.

سؤال وجواب: نکته فرقش وجدان عقلائی است. در شک در امتثال در علم تفصیلی عقلاء می گویند ما شک در تکلیف نداریم. می گوید آقا اینجا تکلیف ما لایعلمون نیست، من می دانم باید نماز با وضوء بخوانم نمی دانم نماز با وضوء خواندم یا نه، عقلاء این را لحاظ می کنند. این دقتی که استاد کرد که بله شک در بقاء تکلیف داریم بعد از نماز خواندن با این حالت توارد حالتین در وضوء و حدث، برائت از بقاء تکلیف جاری می کنیم. اینها خلاف مرتکز عقلاء است ولااقل من الشک فی الانصراف، لااقل شک در انصراف داریم. احراز اطلاق در رفع ما لایعلمون نمی کنیم. اما در علم اجمالی اگر یک طرف علم اجمالی اصل برائت داشت، اصالة الحل داشت، ارتکاز عقلاء بر وجوب احتیاط هست به نحو اقتضاء، یعنی خود ارتکاز عقلاء ارتکاز اقتضائی است، به جوری که ترخیص در مخالفت احتمالیه خلاف مرتکز عقلاء نیست. چون از اول عقلاء گفتند اگر مولا ترخیص بدهد در مخالفت احتمالیه علم اجمالی ما خلاف مرتکزمان نیست. برخلاف ترخیص در مخالفت قطعیه در علم اجمالی، آن خلاف مرتکز تنجیزی عقلائی است. عقلاء در ارتکازشان می گویند این اصلا نقض غرض است، مولا بیاید بگوید علم اجمالی داری یکی از این دو مایع خمر است هر دو را می توانی بخوری، این با تحریم شرب خمر سازگار نیست. اگر دلیل خاص بیاید در خصوص این مورد، کما اینکه در مورد ارث مال که وارث می داند بعضی از این ارث مشتمل بر ربا است، دلیل خاص داریم که وارث تمام مال را می تواند تصرف کند مگر علم تفصیلی پیدا کند که کدامیک از این مال ربا هست. تا علم تفصیلی نداشت صرف علم اجمالی مشکلی تولید نمی کند. خب دلیل خاص آمده ما ملتزم می شویم ترخیص در مخالفت قطعیه را. ولو خلاف مرتکز تنجیزی عقلائی است اما وقتی رادع خاص بیاید که ما حرفی نداریم.

سؤال وجواب: در جائی که نوبت برسد به قاعده اشتغال، اصل برائت می شود وارد. قاعده اشتغال هیچ کجا به تنهائی نمی تواند کار را پیش ببرد. باید اصل برائت تعارض بکند مانند اطراف علم اجمالی، تا بعد ما بیائیم خدمت قاعده اشتغال بگوئیم ما تابع تو هستیم. قاعده اشتغال هم می فهمد که تابع بودن ما نسبت به او بخاطر این است که اصل برائتمان از دستمان گرفته شده بخاطر معارضه در اطراف علم اجمالی. والا اگر اصل برائت داشتیم استاد می فرمودند حتی در شک در امتثال در علم تفصیلی اصل برائت ورود دارد بر قاعده اشتغال. خب ما تفصیل می دهیم بین علم تفصیلی و علم اجمالی.

اما این چیزی که محقق عراقی فرمود که ما با اطلاق برائت مثلا در اطراف علم اجمالی نمی توانیم لازم او را که تعبد به امتثال است کشف کنیم، چون دوری است. مثلا در همان مثال آب ولباس که می دانیم یکی از این دو تا نجس است، شارع بیاید طبق عموم کل شیء لک حلال بگوید که خوردن این آب حلال است. محقق عراقی می گفت این ممکن نیست مگر اینکه بیاید بگوید اجتناب از آن لباس مشکوک امتثال تعبدی للاجتناب عن النجس. محقق عراقی می گوید اگر دلیل خاص داشتید روی چشم ما، اما اطلاق به درد نمی خورد چون دوری است، توقف دارد شمول اطلاق کل شیئ لک حلال نسبت به شرب این آب بر ثبوت تعبد به امتثال، که شارع تعبد کند در آن مثال علم اجمالی که یا لباس نجس است یا آب که الاجتناب عن ذاک اللباس امتثال للاجتناب عن النجس تعبدا. توقف دارد شمول اصالة الحل نسبت به این آب بر ثبوت تعبد به امتثال، وثبوت تعبد به امتثال هم چون مدلول التزامی است توقف دارد بر مدلول مطابقی. فلزم الدور.

اقول: جناب محقق عراقی! اگر بحث عقلی می کنید ما هم اشکال عقلی به شما می کنیم. اگر بحث عقلائی و عرفی می کنید ما فرمایش شما را قبول می کنیم. از نظر عقلی هیچ محذوری و دوری پیش نمی آید. شمول اطلاق قاعده حل نسبت به این آب توقف دارد بر ثبوت تعبد به امتثال ولو در طول شمول قاعده حل. موقوف علیه شمول قاعده حل نسبت به این آب ثبوت یک قضیه شرطیه است که لو شمل الاطلاق فی قاعدة الحل لهذا الماء فیثبت التعبد بالامتثال. موقوف علیه شمول قاعده حل این قضیه شرطیه است. این قضیه شرطیه ثابت هست، توقف ندارد صدق این قضیه شرطیه بر شمول اطلاق بالفعل. اصلا اطلاق قاعده حل هم نباشد این قضیه شرطیه صادق است که لو شمل الاطلاق فی قاعدة الحل لشرب هذا الماء فیثبت التعبد بالامتثال. شبیه لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا، این قضیه شرطیه صادق است. بیش از اینکه ما دلیل نداریم، توقف دارد شمول قاعده حل نسبت به این آب بر ثبوت این قضیه شرطیه. واین قضیه شرطیه ثابت است. آنی که موقوف بر شمول قاعده حل است جزاء آن قضیه شرطیه است، ثبوت فعلی تعبد به امتثال است. پس موقوف علیه شمول قاعده حل صدق قضیه شرطیه است، وآنی که موقوف بر قاعده حل است ثبوت جزاء است در قضیه شرطیه، همانی که گفتیم لو شمل الاطلاق فیثبت التعبد بالامتثال. این قضیه شرطیه از ازل هست، چون ملازمه است بین این دو. اما اگر بخواهد این جزاء فعلی بشود، فعلی شدن جزاء به فعلیت شرط است. اگر بخواهد این جزاء که ثبوت تعبد به امتثال است فعلی بشود این توقف دارد بر شمول قاعده حل. فالموقوف علیه غیر الموقوف، موقوف علیه اطلاق قاعده حل نسبت به این آب صدق قضیه شرطیه است، ولی موقوف بر اطلاق قاعده حل ثبوت جزاء هست ثبوت تعبد به امتثال است، فارتفع الدور.

بله اگر عرفی بحث می کنید، ما قبول می کنیم که عرف یک حرفی دارد، وآن این است که اگر اطلاق خطاب نسبت به یک موردی قبیح بود یا لغو بود مگر از خارج ما به آن اطلاق ضم ضمیمه بکنیم، بدون اینکه آن ضم ضمیمه لازم عرفی باشد. لازم عرفی عیب ندارد لازم عرفی نباشد لازم عقلی باشد، عقلاء بنائشان بر تمسک به این اطلاق نیست، چون هر اطلاق مقید است به عدم لغویت. آقا اینجا اگر اطلاق جاری بشود لغو است قبیح است، خب اطلاق مقید به عدم لغویت و عدم قبح است. ما وجهی ندارد که از خارج از جیب خودمان یک ضمیمه ای به این اطلاق منضم کنیم تا از لغویت خارج بشود. مثلا لاتنقض الیقین بالشک اطلاقش شک در حاجب را در اعضاء وضوء می گیرد، شک دارم چسب به دستم چسبیده یا نه، لاتنقض الیقین بالشک. منتهی لغو است چه اثری دارد؟ شک دارم در حاجب، چه اثری دارد؟ اول باید مثبتات این استصحاب عدم حاجب را که عبارت است از تحقق غسل وضوئی آقایان می گویند این اصل مثبت است دیگر، استصحاب عدم چسب در دست لازم عقلی اش این است که فتحقق غسل هذا الموضع، خب استصحاب این مورد را بگیرد بدون حجیت اصل مثبت لغو است. اما این دلیل نمی شود که بگوئیم آقای استصحاب شما بیا بگیر استصحاب عدم حاجب را، ما برای خروج از لغویت مثبتات تو را حجت می کنم و اثبات می کنیم با این استصحاب عدم حاجب تحقق غسل را. خب خطاب لاتنقض الیقین بالشک می گوید من اطلاق یا عمومم مشروط است به وجود اثر وعدم لغویت، خب اگر اینجا لغو است شمول من، خب من شامل نمی شوم می روم دنبال جاهای دیگر. مجوزی نداریم که یک امر غیر ظاهری را بیائیم ضمیمه کنیم تا شمول اطلاق نسبت به این مورد ذو اثر بشود لغو نشود قبیح نشود. این وجهی ندارد و این کار عقلائی نیست.

این اشکال عقلائی است اشکال خوبی است، اما اشکال دور ما تجربه کرده ایم، بعید می دانیم تا حالا هر کجا که اشکال دور کرده اند اشکال درستی بوده است. همیشه مشتمل بر مغالطه بوده، از جمله همین مورد و سائر مواردی که ما نوعا دیده ایم اینجور بوده است.

اما در بحث قیام امارت مقام موضوعی طریقی

ظاهر مرحوم شیخ این است که امارات قائم مقام قطع موضوعی طریقی می شوند.

مرحوم آخوند منکر است.

مرحوم نائینی ومن تبعه مؤید شیخ انصاری هستند.

حالا ما راه هایی که اثبات می کنند که اماره بجای قطع موضوعی طریقی قائم می شود را بررسی می کنیم. طرقی ذکر شده برای اینکه اثبات بشود که امارات قائم مقام قطع موضوعی طریقی می شوند:

طریق اول: که حضرت امام فرموده اند در جاهای دیگر، وآقای سیستانی فرموده اند: که اصلا ظهور علم در استعمالات کتاب وسنت در مطلق حجت است. ولذا امارات اصلا مصداق حجت هستند در عرض قطع. قائم مقام قطع نمی شوند، بلکه در عرض هم یک مصداق حجت قطع است و یک مصداق حجت اماره است. هر کجا جای خودشان محفوظ است. شبیه این مصادره ای که می کنند می گویند امارات قائم مقام قطع طریقی محض می شوند، آنجا هم ما گفته ایم این چه حرفی است، موضوع منجزیت و معذریت اعم است، مطلق حجت است. خب قطع یک مصداق حجت است اماره هم یک مصداق دیگر حجت است، هر کدام جای خودشان را گرفته اند و هیچکدام قائم مقام دیگری نمی شود.

اینجا هم گفته می شود که علم ظهور دارد در حجت. نه اینکه استعمال شده علم در حجت. نه، بلکه مثال است عرفا. إذا علمت بکون مایع خمرا عرفا مثال برای حجت معتبر است. این یک طریق.

مرحوم آقای صدر اشکال می کند می گوید ظهور علم در علم وجدانی است، ولی اگر یک جا شارع بگوید إذا قامت حجة علی شیء فأخبر به مثلا، ما حرفی نداریم، اینجا مشکلی نیست امارت مصداق حجت هستند، ولی به یک شرط، کدام شرط؟ اول وقتی مثلا خبر ثقه قائم می شود بر یک مطلبی، ببین آن مؤدی اثر شرعی فی حد ذاته دارد یا ندارد. اگر اثر شرعی فی حد ذاته دارد و موضوع مستقل است آن مؤدی برای یک حکم شرعی، خب این خبر ثقه می شود حجت. مثلا یک خطاب می گوید شرب الخمر حرام، یک خطاب می گوید إذا قامت الحجة علی کون مابع خمر فاهرقه. خب خبر ثقه می گوید هذا خمر. خمر بودن تمام الموضوع است برای حرمت شرب. این خبر ثقه بر خمریت می شود حجت. وقتی شد حجت، موضوع درست می کند برای إذا قامت حجة علی کون شیء خمرا فاهرقه. اما اگر مؤدی تمام الموضوع نیست موضوع مستقل نیست برای هیچ حکم شرعی، إذا قامت حجة علی شیء فاخبر به، خبر ثقه گفت این دیوار شش متر است. اینکه حجت نشد. حجت یعنی آنی که اثر مؤدی را منجز می کند. مؤدی اثر ندارد، این دیوار شش متر است چه اثری دارد؟ پس خبر ثقه بر او هم حجت نیست. حجت که نبود جواز إخباری در کار نیست. می دانید این نتیجه اش چه می شود؟ نتیجه این می شود که مجتهد نمی تواند راجع به احکام النساء فتوی بدهد. چرا؟ برای اینکه شمای مرجع تقلید وقتی خبر ثقه گفت یحرم علی الحائض الدخول فی المسجد حجت بر شما نیست. چون اثر ندارد مؤدی برای شما تا این خبر ثقه بخواهد منجز آن اثر بشود. اثر برای خانمها دارد. اگر یک مجتهده ای بود خب خودش هم حیض می شود آنوقت این خبر برای خودش حجت است، او إذا قامت حجة علی شیئ فیجوز الاخبار به آن خانم می تواند خبر بدهد بر اساس این خبر ثقه که یحرم علی الحائض یا علیّ الدخول فی المسجد. حجت دارد. اما مرد جواز افتاء موضوعش واقع نیست موضوعش حجت بر واقع است. والا واقع باشد شما شک دارید اینکه موضوع جواز إفتاء نیست که، حجت بر واقع موضوع است. آقای صدر می گوید ثبّت الارض ثم انقش، اول حجت درست کن بر واقع. در جائی حجت بر واقع معنا دارد که واقع یک اثری داشته باشد که این خبر ثقه بخواهد او را منجز کند می شود حجت بر واقع.

اقول: واقعا این فرمایش آقای صدر خیلی کم لطفی است. اگر ظهور علم در حجت باشد، یا اصلا تصریح کند شارع که إذا قامت حجة علی شیء فأخبر به، ظهور حجت در حجت شأنیه است یعنی آنی که اماره معتبره است که اگر مؤدایش اثر داشت او را منجز می کرد. حجت بیش از این ظهور ندارد. متفاهم عرفی از حجت این است. نه حجت بالفعل که همین الان باید این خبر ثقه بر این مطلب منجز اثر آن مطلب باشد تا شما اشکال کنید بگوئید که در آنجایی که آن واقع هیچ اثری ندارد که این خبر ثقه منجز اثر او نیست. پس ظهور حجت در حجت شأنیه است.

در تعلیقه بحوث بعض الاعلام گفته اند: حالا اگر فرمایش آقای صدر درست باشد که ظهور إذا قامت حجة در حجت فعلیه باشد. باز اشکال به آقای صدر می کردیم که شما در جائی که واقع هیچ دخل ندارد در اثر، حجت بر واقع تمام الموضوع است چه مطابق با واقع باشد چه نباشد، حق داشتید اشکال کنید. چون واقع هیچکاره است. إذا قامت حجة علی خمریة مایع فاهرقه سواء کان خمرا فی الواقع أم لا، خب اینجا حق داشتید اشکال کنید که آقا این چه حجتی است؟ واقع وقتی هیچ اثری ندارد این چه حجتی است؟ اما در جائی که واقع جزء الموضوع است و قیام حجت هم جزء دیگر موضوع است، خب اینجا حجت فعلیه است دیگر. چون این خبر ثقه قائم شده است بر یک واقعی که او جزء الموضوع اثر شرعی است. کافی است دیگر.

اقول: ما عرضمان این است که یا از اول زیر بار حرف آقای صدر نروید، بگوئید حجت مراد حجت شأنیه است. یا اگر زیر بار حرف آقای صدر رفتید دیگر راه برگشت ندارد. خب آقای صدر می گوید إذا قامت حجة علی خمریة مایع فاهرقه باید هر موضوعی با قطع نظر از حکمش فعلی بشود. العالم واجب الاکرام باید قطع نظر از وجوب اکرام ما عالم داشته باشیم بعد وجوب اکرام بیاید. حکم اینطور است نسبتش با موضوع. موضوع در رتبه سابقه بر حکم مستقل از حکم موجود می شود بعد حکم بر او مترتب می شود. شما در رتبه سابقه و با قطع نظر از فاهرقه باید حجت فعلیه داشته باشید بر خمریت این مایع. وفرض این است که با قطع نظر از اهرقه و وجوب اراقه این مایع شما حجت فعلیه ندارید. چون خمر بودن این مایع هیچ اثر مستقلی ندارد، بلکه جزء الموضوع است برای همین وجوب اراقه. پس در رتبه سابقه بر وجوب اراقه حجت فعلیه پیدا نکردیم که بگوید اثری که خمر دارد من آن را منجز می کنم و در رتبه بعد وجوب اراقه می آید. شما وجوب اراقه را باید جدای از آن اثر حساب کنید، در رتبه سابقه بر وجوب اراقه باید خبر ثقه بر خمریت حجت فعلیه بشود یعنی مؤدایش یک اثری داشته باشد که آن اثر را بخواهد منجز کند، وبعد در رتبه لاحقه می گوئیم حالا که موضوع فعلی شد وجوب اراقه می آید. معنا ندارد در تعلیقه بحوث از خود این وجوب اراقه که حکم است کمک گرفته اند برای تشکیل شدن موضوع. کجا سابقه دارد که ما از حکم برای موجود شدن موضوع کمک بگیریم. آقا مگر نگفته اند یجب اکرام العالم، بیا من را اکرام بکن باور کن از آن عالم های درجه یک می شوم، من که عالم نشده ام چون هیچ کس تحویلم نگرفته. اینکه نمی شود، اول عالم بشو بعد وجوب اکرام. اینکه وجوب اکرام بیاید تا تو بشوی عالم، این نمی شود. والحمدلله رب العالمین.

جلسه 613

شنبه 24/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در قیام امارات واصول مقام قطع موضوعی بود.

یکی از راه هایی که برای قیام امارات مقام قطع موضوعی مطرح شده بود این بود که: ظاهر لفظ علم در خطابات شرعیه و عرفیه یعنی مطلق حجت. ولذا امارات و اصول ورود پیدا می کنند بر علم موضوعی. که این نظر حضرت امام قده بود.

راه دوم: این است که گفته می شود که علم در استعمالات عرفیه و شرعیه ظهور دارد در مطلق طریق معتبر عقلائی. وقتی عقلاء می گونید می دانیم یعنی طریق معتبر داریم. ظهور خطاب اگر بود ظاهر خطاب مولا این بود که فلان چیز واجب هست، مردم می گویند که تو می دانی این واجب است. شخصی اقرار کرد که من قانل هستم، مردم می گویند ما می دانیم که او قاتل است. آنوقت ادله امارات نسبت به علم به معنای طریق معتبر ورود دارد، اما ادله اصول عملیه مثل استصحاب نه، چون طریق معتبر که نیست. ما مطلق منجز و معذر را نمی گوئیم. علم مطلق منجز نیست، وجوب احتیاط هم منجز است اما علم به واقع نیست، برائت هم معذر است اما علم به عدم تکلیف نیست.

اقول: این طریق دوم به نظر ما طریق قوی ای است که ظهور لفظ علم در مطلق اماره عقلائیه معتبره باشد.

راه سوم: راهی است که مرحوم نائینی وآقای خوئی مشی کرده اند. فرموده اند: امارات واصول محرزه علم اعتباری هستند به واقع. خبر الثقة علم، الاستصحاب علم، قاعدة التجاوز علم بالواقع. خب اطلاق دارد دلیل حکومت این ادله. می گوید خبر الثقة علم مطلقا چه از حیث آثار قطع طریقی محض و چه از حیث آثار قطع موضوعی.

حالا به چه دلیل امارات علم هستند؟ گاهی استدلال می کنند به سیره عقلائیه. می گویند در سیره عقلائیه، عقلاء امارات را علم به واقع می دانند. در مورد اصول عملیه هم به خطابات شرعیه استدلال می کنند. می گویند وقتی مولا می گوید لاتنقض الیقین بالشک یقینت را با شک به هم نزن، معلوم می شود که در اعتبار این مولا یقین ما به هم نخورده است که می گوید به هم زن. اگر به خورده بود که تحصیل حاصل می شود نمی گویند به هم نزن. اینکه می گوید یقینت را با شک به هم نزن، یعنی در اعتبار من یقین تو به هم نخورده است. یا مثلا در قاعده تجاوز دارد که: شکک لیس بشیء، الغاء شک کرد.

اگر مقصود این بزرگواران این است که علم از اول ظهورش در اعم از علم وجدانی و علم تعبدی است، خب اگر این باشد که دلیل اعتبار امارات می شود وارد و نه حاکم. چون مصداق علم را وجدانا درست می کند، چون علم ظهور دارد در جامع بین علم وجدانی و علم اعتباری. خب مصداق این جامع را دلیل اعتبار اماره تکوینا محقق می کند. حکومت در جائی است که دلیل حاکم در ظهور دلیل محکوم تصرف می کند. مثلا إذا شککت فابن علی الاکثر ظهورش شامل مطلقث شک می شود. لاشک لکثیر الشک می آید در ظهور او تصرف می کند می گوید مراد از إذا شککت غیر از شک کثیر الشک هست. اما مثل اینکه یک جائی شارع گفته: إذا کنت مدینا فلایجب علیک الحج، یک خطاب دیگری می گوید من اتلف مال الغیر فهو له ضامن أی مدین، خب این ورود است دیگر. من اتلف مال الغیر فهو له ضامن أی مدین اعتبار مدیون بودن این شخص موضوع درست می کند وجدانا برای المدین لایجب علیه الحج. مانحن فیه هم از این قبیل می شود دیگر. پس چرا تعبیر می کنند به حکومت؟

وانگهی غیر از این اشکال که شاید مقداری لفظی باشد، اصلا ما در بین عقلاء سراغ نداریم که اعتبار علم بکنند برای اماره. ما اعتبار کردیم تو می دانی. آنچه ما عرض می کردیم این بود که می گفتیم علم در اصطلاحات عرفی یراد به جامع طریق معتبر، یعنی جامع اماره معتبره. به هر صیاغتی می خواهد اماره می خواهد اعتبار بشود ولو به نحو جعل منجزیت و معذریت. اما چون اماره عقلائیه است ولو لسان حجیتش جعل منجزیت و معذریت باشد، وقتی عقلاء می گویند می دانی مرادشان اعم است از علم وجدانی یا اماره عقلائیه معتبره. این حرفی است که به نظر ما قریب به ذهن است.

اما اینکه بگوئیم علم خصوص علم است منتهی اعم از آن چیزی که علم وجدانی است یا اعتبر علما. وبعد بگوئیم که استصحاب اعتبر علما پس علم شامل استصحاب هم می شود.

نخیر آقا، اصلا علم کل ما اعتبر علما ولو بتوسط الشارع، این نیست. شارع ادعا می کند که شما در استصحاب می دانید که واقع و مستصحب باقی است، اما عرف که می گوید إذا علمت ظهورش شامل استصحاب هم می شود شامل علم تعبدی شرعی در استصحاب هم می شود؟ ابدا. در خود امارات هم ما در وجدانمان نمی یابیم که عقلاء اعتبار کنند که شما می دانی یا شما یقین داری. ما همچنین مطلبی را در میان عقلاء سراغ نداریم.

پس عرض ما این است که اولا اگر شما می خواهید بگوئید ظهور علم در اعم از علم وجدانی و تعبدی است، پس شامل امارات می شود چون اعتبار شده اند علم به واقع. این فرمایش شما نتیجه اش می شود ورود نه حکومت.

ثانیا این ادعا درست نیست که در امارات عقلائیه عقلاء اعتبار علم می کنند. کی اعتبار علم می کنند؟

ثالثا این خلاف وجدان است که ما بگوئیم علم ظهور دارد در مطلق ما اعتبر علما ولو به اعتبار شارع تعبدا. در استصحاب گفت علم تو باقی است، آیا ظهور لفظ علم در عرف شامل این هم می شود؟ این خلاف وجدان است که شامل این بشود.

ظهور لفظ علم اگر بگوئید اعم است از علم وجدانی و علم اعتباری، این معنایش این است که از اول ظهور لفظ علم شامل مورد استصحاب هم می شود. خب این خلاف وجدان است. وقتی یک جائی می گویند تو می دانی بعد بگوئیم شامل مورد استصحاب هم می شود چون در استصحاب شارع گفته است که من تعبدا می گویم که تو می دانی. خب این خلاف وجدان است. لفظ علم در ظهور عرفی مسلم شامل علم تعبدی شرعی نمی شود مثل مورد استصحاب.

اما اگر مراد آقای خوئی و آقای نائینی این است که ظهور لفظ علم خصوص علم وجدانی است. منتهی شارع وقتی می گوید خبر الثقة علم این حکومت دارد.

خب این حرف قابل قبولی است. اگر شارع واقعا بگوید خبر الثقة علم، این حکومت پیدا می کند بر احکام شرعیه ای که رفته روی علم. اما اگر یک چیزی را عقلاء بگویند هذا علم، او چی؟ او به درد نمی خورد. چون دلیل حاکم ومحکوم باید از یک شخص صادر بشود. دلیل محکوم مثلا می گوید إذا شککت فابن علی الاکثر، دلیل حاکم می گوید لاشک لکثیر الشک یا شکک لیس بشیء در قاعده تجاوز، از شارع واحد صادر شده است. این خوب است. خب این مطلب را می شود در مانحن فیه هم پیاده کرد ولی به شرط اینکه هر دو خطاب از شارع صادر بشود. اما در امارات که شارع نگفته، عقلاء گفته اند خبر الثقة علمٌ. مگر می توانند عقلاء حکومت داشته باشند بر احکام شارع که توسعه بدهند حکم شارع را یا تضییق بکنند حکم شارع را؟ لبّ حکومت برمی گردد به تخصیص یا به تعمیم. حکومت تضییقیه مثل لاشک لکثیر الشک بازمی گردد به تخصیص. یعنی مراد جدی مولا از إذا شککت فابن علی الاکثر شک غیر کثیر الشک است. حکومت توسعیه مثل الطواف بالبیت صلاة این برمی گردد به تعمیم، یعنی همان حکمی که صلاة داشت شارع می گوید برای طواف هم جعل کردم. اما شارع بگوید لاصلاة الا بطهور، عرف هی می گوید الطواف بالبیت صلاة، البته نه اینکه مفهوم صلاة را بگوید صادق است، نه، بگوید من اعتبار می کنم که صلاة طواف است. می پرسیم که شما اعتبار می کنی برای چی؟ برای احکام خودت؟ می گوید نه برای احکام شارع. می گویند آقای عرف تو چکاره ای که بخواهی در احکام شارع دخل و تصرف بکنی؟!

سؤال وجواب: شارع امضاء می کند ما وقع من العقلاء را. ما اشکالمان این است که لایقع من العقلاء حکومة للامارات علی الآثار الشرعیة للقطع الموضوعی. عقلاء اصلا نمی توانند حکومت بکنند بر آثار شرعیه قطع موضوعی، تا بعد بگوئید که شارع آمد امضاء کرد کار عقلاء را.

سؤال وجواب: برفرض اصل حجیت خبر ثقه به سیره عقلاء، اما اینکه عقلاء بگویند هذا علم که بخواهند حاکم باشند بر آثار شرعیه علم موضوعی، این ممکن نیست. اگر بگویند مفهوم علم را ما صادق می دانیم، او که می شود ورود، او را که قبلا بحث کرده ایم، بحث در این است که بگویند نه ظاهر خطاب مولا که گفت إذا علمت فیجوز لکل الاخبار خصوص علم وجدانی است، ولی ما می آییم اعتبار می کنیم که خبر ثقه علم است تا حاکم بشود بر این ظهور إذا علمت فیجوز لک الإخبار. با اینکه ظهور إذا علمت فیجوز لک الإخبار خصوص علم وجدانی است. این مثل این می ماند که ظهور لاصلاة الا بطهور خصوص صلاة وجدانیه است، بعد بک عده ای بگویند ما اعتبار می کنیم الطواف بالبیت صلاة را تا حکومت پیدا کند بر این خطاب شرعی. می گویند شما چه کاره شارع هستید؟ وکیل شارع هستید؟ چه کار شارع هستید؟

سؤال وجواب: نه شارع می تواند حاکم باشد بر احکام عقلاء ونه عقلاء بر احکام شارع. بلکه هر کسی در محیط تشریع خودش می تواند حاکم باشد. مثل تخصیص می شود، چه جور که مخصص باید از خود کسی که عام از او صادر شده صادر بشود، عقلاء نمی توانند بیایند مخصص حکم شارع باشند. بله می توانند کشف بکنند از تخصیص شارع نسبت به حکم خودش. اما عقلاء که نمی توانند مخصص باشند.

عمده اشکال ما این است که در میان عقلاء از اینکه ببینیم عقلاء خبر ثقه را قائم مقام علم موضوعی می بینند چیزی پیدا نکردیم. مگر عقلاء چند تا حکم دارند که بر علم مترتب کرده اند که علم شده قطع موضوعی برای این احکام، تا بعد ببینیم عقلاء خبر ثقه را قائم مقام قطع موضوعی می بینند در رابطه با این احکام یا نه. مگر چند تا حکم داریم؟ یک جواز إخبار است که در میان عقلاء هست که به نظر ما او موضوعش مطلق طریق معتبر است. با یک گل که بهار نمی شود. حالا جواز إخبار عند العقلاء موضوعش مطلق طریق معتبر است، اما ما بخواهیم این همه احکام بار کنیم بر علم موضوعی، بعد بگوئیم عقلاء امارات را قائم مقام علم موضوعی می دانند. خب دلیلمان چیست بر این حرف؟

اگر شما می گوئید که ما کار به عقلاء نداریم، می رویم سراغ اهل بیت ببینیم اهل بیت چه می گویند.

می گوییم خیلی کار خوبی می کنید، ببینیم اهل بیت چه می گویند. راجع به امارات ما دو تا روایت داریم، یکی روایت مراغی است: لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنا ثقاتنا ممن عرفوا بأنا نفاوضهم شرنا و نحمّلهم ایاه یا و نحمله الیهم.

ممکن است شما بگوئید روایت می گوید نباید تشکیک کرد در خبر ثقه، یعنی اعتبار علم شده است در خبر ثقه. دیگر این خود شارع است، مشکل تعدد حاکم پیش نمی آید.

یکی هم روایت عمری که: العمری ثقتی فما أدی الیک عنی فعنی یؤدی و ما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون.

ممکن است کسی بگوید این مفادش تنزیل خبر ثقه است منزلة العلم بالواقع.

می گوئیم: اما روایت مراغی، اولا: ضعیف السند است.

ثانیا: ظهوری ندارد تشکیک در تشکیک نفسانی. این ظاهرش این است که ابراز شک نکنید. یعنی تشکیک عملی نکنید یا تشکیک قولی نکنید که مردم دچار شک و تردید بشوند. نه اینکه ما اعتبار کردیم که خبر ثقه علم است. تشکیک نکنید در اخبار ثقات، یعنی تشکیک قولی یا عملی نکنید. تشکیک یعنی این. تشکیک فعل اختیاری است. نگفت لاشک، گفت لاعذر فغی التشکیک. تشکیک فعل اختیاری است، یعنی یا ابراز قولی شک ویا ابراز عملی شک.

ثالثا: این روایت راجع به ثقه است؟! نه بابا، این روایت به ثقاتنا یعنی ثقات ائمه علیهم السلام است، آنهایی که عرفوا بأنا نفاوضهم سرنا و نحملهم ایاه، یعنی نواب اربعه. حالا اگر بیایند بگویند هر چه نواب اربعه گفتند مطابق با واقع است، آیا معنایش این است که هر چیزی که ثقه گفت هم حکم همین را دارد و اعتبار علم شده است به واقع؟ این حرفها نیست.

سؤال وجواب: اصلا نواب اربعه هر چه از امام زمان علیه السلام نقل می کردند علم آور بود، اگر کسی تشکیک می کرد در وثاقت اینها می خواست تشکیک بکند که مثل شلمغانی می شد که با حسین بن روح درگیر شد گفت چرا او نائب شد من نشدم. والا انسان متدین که تشکیک نمی کند در نائب خاص امام زمان.

این فرق می کند با مطلق ثقات. سکونی هم ثقه است اما این کجا وآن کجا.

اما راجع به روایت ما أدی الیک عنی اصلا این را مرحوم ایروانی دلیل بر مسلک جعل مؤدی گرفته، می گوید این مسلک جعل مؤدی را می گوید، می گوید آنچه را که از من می گوید فعنی یقول، اینکه تنزیل مؤدی منزلة الواقع است جعل مؤدی است، در آن که جعل علم نیست. اصلا ما می گوئیم هیچکدام نیست، نه جعل علم است و نه جعل مؤدی، بلکه بیان عرفی وثاقت است، برای اینکه بخواهی بگوئی فلانی آدم ثقه ای است می گوئی فلانی هر چه از طرف من بگوید درست گفته است. این بیان عرفی وثاقت است. ولذا جعل شرعی بعدش بود که فاسمع له واطع، حالا که این ثقه است و علامتش این است که هر چه می گوید از طرف من درست می گوید عادة (ولو ممکن است یکجا اشتباه بکند ولی دروغگو نیست) حالا که اینجوری است فاسمع له واطع. نه اینکه ما أدی الیک عنی فعنی یؤدی جعل و اعتبار شرعی باشد. این خلاف ظاهر است. بیان وثاقت است. شما وقتی می خواهید بگوئید یک پزشکی حاذق است می گوئید تشخیص هایش ردخور ندارد، آیا یعنی اعتبار و جعل می کنی که من اعتبار می کنم تشخیص هایش ردخور ندارد پس بروید پیش او، آیا این است، یا بیان عرفی است برای حذاقتش. اینکه می گویند هر چه گفت از طرف من می گوید این بیان عرفی برای حذاقت است.

سؤال وجواب: فاسمع له، کبری حجیت خبر ثقه مسلم بوده عند المتشرعة والعقلاء. حالا حدش چقدر بوده کار نداریم، اما اصل کبری حجیت خبر ثقه ولو در مواردی که مفید اطمینان بشود این مسلم بوده است. حضرت بیان صغری می کنند می گویند العمری ثقتی فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون.

ممکن است شما بگوئید از خیر این دو تا روایت گذشتیم، می رویم سراغ اصول عملیه. اصول عملیه محرزه را اگر ثابت کردیم علمٌ، به فحوای عرفی می گوئیم امارات هم علمٌ. بعد گفته می شود که بینید استصحاب می گوید لاتنقض الیقین بالشک، یعنی تو یقینت را به هم نزن با شک. کسی که این حرف را می زند یعنی در اعتبار خودش یقین ما به هم نخورده که می گوید یقینت را به هم نزن. ولی اگر یقین ما در اعتبار او به هم خورده است که تحصیل حاصل می شود، یقین به هم ریخته را بگویند به هم نریز، به هم ریخته دیگر. اینکه مولا می گوید یقینت را به هم نریز با شک، کشف می کند که در اعتبار این مولا یقین به هم ریخته نیست از هم گسسته نیست.

اقول: این جوابش این است که شما چرا نهی را ارشادی می گیرید، ارشاد می گیرید به عدم انتقاض یقین سابق ادعاءا. چرا اینجوری معنا می کنید؟ این را نهی مولوی طریقی بگیرید از نقض عملی نه نقض حقیقی. لاتنقض یعنی آقا عملا یقینت را به وضوء با شک در بقاء وضوء نقض نکن. نقض عملی نکن. چه جور وفاء به عهد و وعد یعنی وفاء عملی، نقض وعد و عهد هم یعنی نقض عملی. حالا هم که می گوید نقض یقین به شک نکن یعنی نقض عملی نکن یقینت را به شک. یعنی عمل کن کأنه یقین داری. و این قدر متیقنش این است که به لحاظ آثار قطع طریقی محض هست. عرف بیشر از این نمی فهمد. اگر شما یقین داشتید یک ساعت پیش که زید در مغازه اش هست، داشتی می رفتی طرف بازار به یک نفر گفتی شک دارم زید در مغازه اش هست یا بسته و رفته، او بگوید یقینت را با شک نقض نکن. آیا عرف از این خطاب بیش از این می فهمد که آثار واقع را بار کن، یعنی اگر مغازه اش باز بود چه می کردی، می رفتی سراغ او، حالا هم برو. هیچ عرف نمی رود که آثار قطع موضوعی را بار کن و بگو به حضرت عباس فلان آقا در مغازه اش هست. یا الان ساعت ده است شما بگوئید به حضرت عباس زید در خانه هست و به سر کار نرفته، بپرسند چرا همچنین حرفی می زنی، می گوئی خب لاتنقض الیقین بالشک دیشب در خانه اش بود و به اداره نرفته بود، پس الان می گویم به حضرت عباس زید در خانه اش هست و سر کار نرفته. بعد زید از تو اداره زنگ می زند که شما با من چه مشکلی داشتی که گفتی من در خانه هستم و به اداره نرفتم؟ شما بگوئی من با شما مشکلی نداشتم، من می خواستم از استصحاب بهره برداری بهینه بکنم. این عرفی است؟

سؤال وجواب: اینکه امام فرمود لانک کنت علی یقین یعنی چه که تعلیل به امر ارتکازی است؟ واقعا استصحاب ارتکازی بود؟ کجا استصحاب ارتکازی است. کبری اینکه آدم امر مبرم را با یک امر غیر مبرم نقض نمی کند این کبری مسلم است، آدم سزاوار نیست یک راهی که مطمئن است به هدف می رسد رها کند برود سراغ راه مشکوک، این ارتکازی است. اما تطبیقش بر استصحاب که ارتکازی نیست. آنوقت برفرض هم استصحاب ارتکازی باشد یا حداقل میل عقلائی بر طبقش باشد به لحاظ آثار قطع طریقی محض هست نه استصحاب به لحاظ قیامش مقام قطع موضوعی. این قطعا خلاف مرتکز است.

اما قاعده تجاوز. مرحوم آقای صدر اینجا هی اشکال می گیرد به این آقایان که اصلا این مطالب شما خلاف ظاهر است. حتی اگر خبر الثقة علم هم داشتیم می گوید این خلاف ظاهر است که هم بخواهد با این خطاب آثار شرعیه قطع موضوعی را بار کند، و هم بخواهد ابراز اهتمام بکند به واقع مشکوک و منجزیت ومعذریت قطع طریقی محض را برای اماره و اصل ایجاد کند. آقای صدر فرموده این خلاف ظاهر است که دو تا مدلول تصدیقی از دو سنخ، یکی از سنخ جعل آثار شرعیه قطع موضوعی که به ملاک نفسی است و یکی هم از حیث ابراز اهتمام به واقع مشکوک که ملاک طریقی دارد، این دو سنخ از مدلول تصدیقی هست و در خطاب واحد این را جمع کردن، این عرفی نیست. اینجور اشکال می کند به آقای خوئی ونائینی. ما همچنین اشکالی به اینها نمی کنیم، ما می گوئیم دلیل نداریم.

حالا خود آقای صدر در قاعده تجاوز آمده به شکک لیس بشیء تمسک کرده هم قائم مقام قطع طریقی محض کرده و هم قائم مقام قطع موضوعی. هیچ هم نگفته این خلاف ظاهر است. اشکال ما به آقای خوئی وآقای نائینی عدم الدلیل است. نه اینکه حتی اگر دلیل می داشتیم که خبر الثقة علم الاستصحاب علم باز می گفتیم خلاف ظاهر است که هم قائم مقام قطع طریقی محض بکنیم و هم قائم مقام قطع موضوعی، نه ما همچنین حرفی نمی زنیم. حالا در قاعده تجاوز آقای صدر می گوید شکک لیس بشیء هم می گوید شما معذورید نسبت به بناء بر وجود آن مشکوک بعد از تجاوز محل، و هم آثار علم را بار کن، کجا؟ در حال تشهد نماز صبح مثلا شک می کنی رکعت اولی یا دوم. آقای صدر می گوید قاعده تجاوز حکومت دارد بر قاعده مبطل بودن شک بین یک و دو یا شک در نمازهای دو رکعتی و سه رکعتی. مبطل بودن شک بین رکعت اول و دوم این آثار موضوعی شک و عدم العلم است، ولذا اگر نماز را بخوانی با حالت شک بین رکعت یکم و دوم، بعد از نماز یقین پیدا کنی که نمازت واجد رکعات بوده، باز نمازت باطل است. چون ولایمضی علی الشک، در نماز شک بین یک و دو کردی حق نداری نماز را ادامه بدهی با حالت شک. این معنایش این است که شما موضوعی نگاه کرده ای به شک و عدم العلم. یعنی باید در حال نماز عالم باشی به اینکه رکعت اول هستی یا دوم، شاک نباشی. آنوقت ایشان می گوید قاعده تجاوز می گوید انت عالم، تو عالمی که رکعت دوم هستی چون در حال تشهد هستی، انشاء الله رکعت دوم را هم خوانده ای چون تشهد بعد از رکعت دوم است.

اقول: ما می گوئیم جناب آقای صدر! شکک لیس بشیء غیر از لاشک لک است، شکک لیس بشیء یعنی ارزش اعتناء ندارد. اعتنا نکن به این شک، شکت چیزی نیست ارزشی نداردو این غیر از این است که بگوید لاشک لک.

ولذا قاعده تجاوز هم دلیلش افاده نمی کند اعتبار علم را. ولذا دلیل هم بر قیام امارات مقام قطع موضوعی به ملاک اینکه شارع اینها را اعتبار علم کرده، این دلیل قاصر است و ما همچنین دلیلی نداریم. بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 614

یکشنبه 25/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در طرقی بود که برای اثبات قیام امارات و اصول مقام قطع موضوعی بود نسبت به آثار شرعیه ای که برای قطع ثابت شده مثل جواز إخبار به علم و امثال آن. بحث در این بود که اماره قائم مقام قطع موضوعی می شود یا نه؟

مرحوم آخوند در حاشیه رسائل فرموده: ما می توانیم از راه ملازمه عرفیه خطاب حجیت اماره را به عنوان دلیل بر قیام اماره مقام قطع موضوعی قرار بدهیم. توضیح ذلک:

ایشان فرموده است که: دلیل حجیت اماره که مثلا می گوید صدق العادل، یا می گوید الغ احتمال الخلاف، این یک مدلول مطابقی دارد، وآن تنزیل مؤدی اماره هست منزله واقع. اماره قائم شده است بر خمریت این مایع، صدق العادل مفادش این است که ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر، به لحاظ احکام خمر تنزیل کرد این مؤدی را منزله خمر واقعی. البته این تنزیل، تنزیل واقعی نیست، این تنزیل که ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر تنزیل و حکومت ظاهریه است، یعنی مادام الشک بنا بگذارید که احکام خمر در این مایع هم هست.

ایشان فرموده: وقتی که شارع گفت ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر که مفاد صدق العادل یا الغ احتمال الخلاف فی خبر العادل هست، به دنبال آن ما قطع پیدا می کنیم به اینکه این مایع خمر تنزیلی است. وقتی خود شارع گفت ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر، پس ما قطع پیدا می کنیم این مایعی که اماره گفت خمر است پس او خمر است تنزیلا. قطع به خمر تنزیلی پیدا می کنیم.

قطع به خمر تنزیلی که پیدا کردیم عرف قطع به خمر تنزیلی را از قطع به خمر واقعی تفکیک نمی کند. واستظهار می کند از خطاب که همان احکامی که قطع به خمر واقعی دارد که مثلا شارع گفته إذا قطعت بکون مایع خمرا فاهرقه، قطع به خمر تنزیلی هم همان حکم قطع به خمر واقعی را دارد. این ملازمه عرفیه بین تنزیل المؤدی منزلة الواقع و بین تنزیل قطع به واقع تنزیلی مثلا طع به خمر تنزیلی تنزیل شده بمنزلة القطع بالخمر الواقعی. عرف بین این دو تا تنزیل ملازم همی بیند، می گوید حالا که شارع تنزیل اول را بیان کرد با مدلول مطابقی صدق العادل وبه ما فهماند این مایعی که اماره می گوید خمر است فهو خمرٌ، وما قطع به خمر تنزیلی پیدا کردیم، این تنزیل ملازمه عرفیه دارد با یک ننزیل دوم، وهو تنزیل القطع بالخمر التنزیلی منزلة القطع بالخمر الواقعی. قطع به خمر واقعی موضوع وجوب اراقه است، قطع به خمر تنزیلی هم می شود موضوع وجوب اراقه.

نتیجه این می شود که اماره به مدلول مطابقی صدق العادل یا الغ احتمال الخلاف تنزیل المؤدی منزلة الواقعش درست شد، قائم مقام قطع طریقی محض شد. شد ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر. احکام خمر ظاهرا جعل شد برای این مؤدی. مدلول التزامی عرفی گفت احکام قطع به خمر واقعی هم برای قطع به این خمر تنزیلی جعل شد. یک حکمی ذات خمر داشت که حرمت شرب بود، آن با مدلول مطابقی صدق العادل بار شد بر این مؤدی، یک حکمی هم قطع به خمر داشت که وجوب اراقه بود، آن هم با دلالت التزامیه عرفیه بار شد. این محصل فرمایش مرحوم آخوند در حاشیه رسائل.

در کفایه ایراد گرفته به آن مطلب، ایشان فرموده: ما گفتیم این مطالب را در حاشیه رسائلمان، اما پشیمان شدیم اشتباه کردیم، نمی شود از یک خطاب واحد که می گوید صدق العادل هم قیام اماره مقام قطع طریقی محض را فهمید که می شود تنزیل المؤدی منزلة الواقع، ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر. و هم از این خطاب واحد تنزیل اماره منزله قطع موضوعی را فهمید. جمع بین این دو تنزیل از خطاب واحد ممکن نیست. چرا؟

ایشان فرموده: اما اینکه بخواهیم هر دو را از مدلول مطابقی بفهمیم، اینکه واضح الفساد است. آنچه در حاشیه رسائل گفتیم این بود که تنزیل اماره مقام قطع موضوعی را از مدلول التزامی بفهمیم، به او هم می رسیم، اما قبل از اینکه به آن مطلب برسیم و ایراد بگیریم، بگذارید حکم استفاده قیام اماره مقام قطع موضوعی را از مدلول مطابقی صدق العادل بیان کنیم، که استفاده قیام اماره مقام قطع موضوعی همراه با قیام اماره مقام قطع طریقی محض از مدلول مطابقی خطاب صدق العادل محال است. چرا؟ فرموده ببینید: شما وقتی مثلا می گوید الامارة بحکم القطع که مفاد صدق العادل هست مفاد الغ احتمال الخلاف هست، اگر بخواهید قائم مقام بکنید اماره را مقام قطع طریقی محض، لحاظتان نسبت به اماره لحاظ آلی است، مؤدی را دارید می بینید، لحاظتان هم نسبت به قطع لحاظ آلی است واقع را دارید می بینید. چرا؟ برای اینکه می خواهید احکام واقع را برای مؤدی اماره جعل کنید ظاهرا. درست است می گوئید الامارة بحکم القطع، ولی لحاظ آلی کرده اید اماره وقطع را، و لحاظ استقلالی تان این است که که ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو بحکم الخمر. اماره گفتی ولی مؤدی را دیدی، قطع گفتی ولی واقع مقطع به را دیدی، چون می خواهی آثار واقع را بار کنی برای مؤدای اماره.

اما وقتی می خواهی اماره را نازل منزله قطع موضوعی بکنی اینجا لحاظت نسبت به اماره لحاظ استقلالی است، لحاظت نسبت به قطع لحاظ استقلالی است، چون آثار شرعیه خود قطع را می خواهی برای خود اماره بار کنی.

ومحال است خطاب واحد عنوان واحد در آن اخذ بشود و هم این عنوان لحاظ آلی بشود و هم لحاظ استقلالی. انسان بگوید القطع و هم لحاظ آلی بکند آن را و هم لحاظ استقلالی. خب این تهافت است. چون لحاظ آلی یعنی عدم لحاظ استقلالی، جمع نمی شود با لحاظ استقلالی. تناقض است.

بعد مرحوم آخوند فرموده: اما آنچه که در حاشیه رسائل گفتیم که اماره نازل منزله قطع موضوعی بشود این را مدلول التزامی خطاب صدق العادل قرار دادیم این هم محال است، چون مستلزم دور است که بعدا در مقام تفصیل احتمالات صاحب کفایه توضیح می دهیم. علاوه بر اینکه ما قبول نداریم این ملازمه عرفیه را. می گوید کی ملازمه دارد تنزیل المؤدی منزلة الواقع با تنزیل القطع به واقع تنزیلی منزلة القطع بالواقع الحقیقی؟ چه ملازمه ای دارد؟ شارع گفته ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر، ما قطع به خمر تنزیلی پیدا می کنیم، چه ملازمه ای دارد که قطع به خمر تنزیلی احکام قطع به خمر واقعی هم داشته باشد؟ آقا ما تنزیل می کنیم زید را می گوئیم زید اسد، چه ملازمه ای دارد که برادر زید هم بشود منزّل به منزله برادر اسد، پدرش هم منزّل بشود به منزله پدر اسد. یا می گوئیم زید حاتم آیا ملازمه دارد که بگوئیم برادر زید هم برادر حاتم است؟!

ایشان هم اشکال عرفی کرد که ملازمه عرفیه را منکر شد، که مطلب درستی هم هست که توضیح خواهیم داد. و هم گفت اثبات قیام اماره مقام قطع موضوعی از راه دلالت التزامیه عرفیه مستلزم دور و محال است که این را بعدا توضیح خواهیم داد.

سؤال وجواب: تنزیل دوم از نظر آخوند این است که قطع به خمر تنزیلی که به تبع آن تنزیل المؤدی رخ داد، این قطع به خمر تنزیلی حکم قطع به خمر واقعی را دارد. نتیجه یکی است دیگر. وقتی مدلول التزامی شد تقریبش این است که تنزیل قطع به خمر تنزیلی منزله قطع به خمر واقعی بشود و احکام قطع به خمر واقعی هر چه هست مثل وجوب اراقه بار بشود بر این قطع به خمر تنزیلی.

سؤال وجواب: دو تا بحث بود، یکی اینکه هر دو را از مدلول مطابقی بفهمیم. این اشکال اجتماع لحاظ آلی واستقلالی داشت. اینکه یکی را از مفهوم مطابقی بفهمیم و دیگری را از مدلول التزامی، آن اشکال دیگری داشت که یک اشکالش عدم ملازمه عرفیه بود ودیگری هم استلزام محال مثل دور بود که بعدا توضیح می دهیم.

فرمایشات مرحوم آخوند چه در حاشیه رسائل و چه در کفایه مواجه شده است با انبوهی از اشکالات:

اشکال اول: این است که جناب آخوند! شما مثل اینکه داری با مرحوم شیخ جدل می کنی. مبنای مرحوم شیخ را محور بحث قرار داده ای. مبنای مرحوم شیخ در حجیت امارات عبارت بود از اینکه مفاد دلیل حجیت امارات جعل حکم مماثل است. جعل حکم مماثل عبارة اخری از همین تنزیل المؤدی منزلة الواقع است. چون یک وقت اماره می گوید که الخمر حرام، شارع می گوید ما مماثل این مؤدی که حرمت خمر است جعل کردیم. جعل کردیم حکمی مماثل این مؤدی. منتهی جعل این حکم جعل حکم ظاهری است مثل الفقاع خمر نیست که حکومتش واقعیه است. نه، مادام الشک حرمت را جعل کردیم برای خمر در قیام اماره بر حرمت خمر. اما اماره در شبهه موضوعیه که می گوید هذا خمر، مرحوم شیخ آنجا هم نظرش این است که شارع حکم مماثل خمر را برای این فرد جعل می کند. حکم مماثل خمر چیست؟ حرمت. جعل می کند برای این مایع مشکوک، می گوید این مایع مشکوک هم حرام است منتهی حرمة ذاتیة. به لسان تنزیل المؤدی منزلة الواقع ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر یعنی احکام خمر را برای این مایع مشکوک جعل می کنیم. می شود جعل حکم مماثل دیگر. مرحوم شیخ نظرش این است که مفاد حجیت امارت جعل حکم مماثل است یا به تعبیر دیگر جعل مؤدی و تنزیل المؤدی است (که عباراتنا شتّی وحسنک واحد هست)، یعنی حکم واقع را برای این مؤدی جعل می کند مادام الشک. این نظر مرحوم شیخ است.

مرحوم آخوند ظاهرا دارد مماشات می کند یا به تعبیری دارد جدل می کند با مرحوم شیخ. خب جناب صاحب کفایه! شما که نظرتان این نیست راجع به حجیت امارات. شما صریحا فرموده اید که ما نظرمان این است که در باب امارات جعل منجزیت و معذریت می شود برای خود اماره. یعنی اماره خودش قائم مقام قطع طریقی محض می شود در اثر منجزیت و معذریت. اصلا لحاظ آلی نیست حتی در قیام اماره مقام قطع طریقی محض. خب جناب آخوند! به نظر شما که این اشکالها پیش نمی آید. خبر الثقة بحکم القطع مطلقا چه به لحاظ اثر منجزیت و معذریت وچه به لحاظ آثار شرعیه قطع، مشکلی پیش نمی آید. چرا شما مسلک خودتان را فراموش کردید و گیر داده اید به مسلک مرحوم شیخ و ایراد گرفته اید، ایراد عقلی، ایراد عرفی. این وجهی ندارد.

مرحوم آقای صدر فرموده است: ما می توانیم از این اشکال جواب بدهیم. وآن این است که: لعل مرحوم صاحب کفایه غرضش این است که قیام اماره مقام قطع طریقی محض به هر مبنائی که ما در حجیت اماره داشتیم مدلول تصدیقی اش حکم ظاهری است. ابراز اهتمام به تکلیف واقعی عند قیام الامارة. اما قیام اماره مقام قطع موضوعی مفادش حکم واقعی است، مدلول تصدیقی اش حکم واقعی است. واقعا جواز إخبار به علم را برای خبر ثقه جعل می کند، می گوید در فرض قیام خبر ثقه واقعا جواز إخبار هست نه ظاهرا. معنای قیام اماره مقام قطع موضوعی این است، حکومت واقعیه است.

پس مدلول تصدیقی مقام اماره قیام قطع طریقی محض شد حکم ظاهری، مدلول تصدیقی قیام اماره مقام قطع موضوعی شد حکم واقعی. خطاب واحد بخواهد دو تا مدلول تصدیقی از دو سنخ داشته باشد یکی از سنخ حکم ظاهری و یکی از سنخ حکم واقعی، این خلاف ظاهر است. حالا به الفاظ صاحب کفایه خیلی اهمیت ندهید که گفت اجتماع لحاظ آلی و استقلالی. نه، روح اشکال را در نظر بگیرید، روح اشکال اینجا هم هست.

اقول: این فرمایش آقای صدر ناتمام است. برای اینکه این مطالب ایشان مربوط می شود به تحلیل دقی عقلی، ربطی به مرحله مدلول تصوری و تصدیقی عرفی ندارد. آقا شارع می گوید خبر ثقه علم است، خبر الثقة علم، إذا قام خبر الثقة امل کما یعمل العالم، خب اطلاق دارد دیگر، هم به لحاظ اثر منجزیت و معذریت و هم به لحاظ سائر آثار شرعیه. جناب آقای صدر! دیروز هم عرض کردیم این مطالب را که شما می فرمائید فقهتان با اصولتان مختلف و متضاد می شود. انسان وقتی اصول می گوید خوب است که به فقه خودش هم یک نگاهی بکند. شما در قاعده تجاوز که صریحا فتوی دادید در تعلیقه منهاج الصالحین که قائم مقام قطع موضوعی می شود. تشهد اول است، نمی داند اشتباها در رکعت اول تشهد خوانده یا در رکعت دوم، شما خودتان فرمودید نماز صحیح است لحکومة قاعدة التجاوز علی قاعدة مبتلیة الشک فی الرکعتین الاولیین. خب شک در رکعت اولیین موضوع حکم واقعی است. شک واقعا مبطل نماز است در رکعت اول و دوم. البته استمرار بر نماز با حال شک در رکعت اول و دوم موجب می شود نماز باطل بشود، ولو بعدا فهمد که نمازش از نظر رکعات کمبود نداشته، اما به درد نمی خورد. ولایمضی علی الشک. یعید الاولیین کی یحفظهما و یکون علی یقین. قطع موضوعی است دیگر. قائم مقام قطع طریقی محض هم که می شود دیگر، روشن است. قاعده تجاوز قدر متیقنش این است که قائم مقام قطع طریقی محض می شود، شک در رکوع دارد می گوید انشاءالله رکوع را آورده ام چون وارد جزء بعدی شدم، آثار رکوع را بار می کند.

پس این فرمایش آقای صدر تمام نیست.

واین اشکال به مرحوم صاحب کفایه مسجل است، که آقا این حرفهایی که اینجا زدید خلاف مسلک خودتان هست در حجیت امارات. شما در حجیت امارات که تنزیل المؤدی منزلة الواقع قائل نیستید. این اشکال اول.

اشکال دوم: جناب آخوند! آخه این چه تعبیری است که اگر شارع بگوید الامارة بحکم القطع وبخواهد تنزیل کند مقام قطع طریقی محض، این لحاظ اماره می شود لحاظ آلی، لحاظ قطع می شود لحاظ آلی. آقا! آن که می گویند لحاظ قطع آلی است یعنی خود قاطع قطعش را تفصیلا لحاظ نکند. خود قاطع، یعنی شما قطع دارید که الان روز است، قطع خودتان را تصور کنید کأنه هو الواقع. این می شود لحاظ آلی. در مقابل اینکه قطعتان را تصور کنید که وجود ذهنی دارد مستقل از وجود واقع، می شود لحاظ استقلالی. می گوئید علمی بوجود النهار غیر وجود النهار. آنوقتی که می گوئید علمی بوجود النهار علمتان را لحاظ استقلالی کردید. بعدش هم که می گوئید غیر وجود النهار آنوقت هم علمتان را به وجود النهار لحاظ کرده اید منتهی لحاظ آلی، یعنی واقع را تصور کردید وکأنّ القطع عین الواقع تصورا. این چه ربطی دارد به این که شارع بیاید مفهوم قطع را لحاظ آلی بکند برای لحاظ واقع. بگوید الامارة بحکم القطع، واقع و خمر را ببیند. آخه کی قطع به خمر این مفهوم لحاظ آلی می شود برای لحاظ خمر؟ مفهوم قطع هیچ وقت لحاظ آلی نمی شود یک مفهوم مستقلی است.

شما حقش این بود که اینجور می گفتید، می گفتید اگر شارع بگوید الامارة بحکم القطع بخواهد تنزیل کند مؤدی را منزلة الواقع، اماره کنایه می شود از مؤدی، قطع هم کنایه می شود از واقع. و اگر بخواهد خود اماره را تنزیل کند منزله قطع موضوعی، نه، آنجا کنایه نیست صراحت است. جمع بین کنایه و صراحت در خطاب واحد یا ممتنع است یا خلاف ظاهر است. آدم بگوید زید کثیر الرماد، هم مقصودش این است که زید سخیّ است که کنایه می شود، وهم مقصودش این باشد که بگوید زید عجب خانه کثیفی دارد پر از خاکستر است. خب این می شود استعمال لفظ عرفا در معنیین، هم اراده معنی کنائی و هم معنای صریح، این لااقل خلاف ظاهر است.

این اشکال، اشکال خوبی است، یعنی اگر مرحوم آخوند می گفت جمع بین استعمال کنائی و استعمال صریح لازم می آید، خب قابل قبول بود بنا بر مسلک تنزیل المؤدی منزلة الواقع.

اشکال سوم: این اشکال به حاشیه رسائل مرحوم آخوند است که ادعای ملازمه عرفیه کرد ولی در کفایه گفت نه ملازمه عرفیه نیست. اشکال گرفته شده است که چرا شما در کفایه منکر ملازمه عرفیه شدید؟ مرحوم استاد قده می فرمودند باید بالاتر می گفتی جناب آخوند. ملازمه عرفیه که سهل است، اصلا ورود دارد دلیل، وقتی می گوید ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر یعنی هذا خمر. خب وقتی می گوید هذا خمر قطع به او هم قطع به خمر است دیگر. استاد اشکال گرفته اند که در حاشیه رسائل آمدی ملازمه عرفیه اثبات کردی بین تنزیل المؤدی منزلة الواقع و بین تنزیل القطع بالخمر التنزیلی منزلة القطع بالخمر الواقعی مثلا. بعد در کفایه انکار کردی ملازمه عرفیه را. ملازمه عرفیه که سهل است، ما اصلا معتقد عینیت هستیم. ما معتقدیم که وقتی شارع می گوید هذا خمر، خودبخود قطع به خمر هم درست می شود، احتیاج به تنزیل ندارد.

حالا ما مثال بزنیم: اگر شارع در یک خطابی بگوید ما قطعت بکونه خمرا فاهرقه، بعد در خطاب دیگری بگوید الفقاع خمر، عرف چی می فهمد؟ الفقاع خمر یعنی وقتی یک فقاعی را دیدی قطع پیدا کردی به فقاع، الفقاع خمر، یعنی قطع به خمر داری. إذا رأیت عالما فأکرمه ولد العالم عالم، یعنی ذا رأیت ولد العالم که عالم تنزیلی است فأکرمه دیگر. اصلا ما نیازی به تنزیل دوم نداریم، بلکه خودبخود به نحو ورود تا شارع بگوید الفقاع خمر برای إذا قطعت بالخمر فاهرقه موضوع درست می شود. ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر آن هم همین است دیگر. تا شارع بگوید إذا قامت الامارة علی أنّ هذا خمر فهو خمر قطع به او که پیدا کردی یعنی قطع به خمر پیدا کردی.

اقول: به نظر ما این اشکال استاد ره وارد نیست. اولا: تعبیر به ورود حتی در مثال الفقاع خمر یا در مثال ولد العالم عالم تعبیر اشتباهی است. ظهور إذا قطعت بالخمر فاهرقه در خمر حقیقی است نه در خمر ادعائی. ظهور هر عنوانی در وجود واقعی اش هست دیگر نه در وجود ادعائی و تنزیلی اش. پس ظاهر إذا قطعت بالخمر فاهرقه یعنی خمر واقعی. فقاع که خمر واقعی نیست خمر تنزیلی است. پس ورود نمی شود. فوقش بگوئید حکومت دارد، اطلاق دلیل حاکم می گوید در این مثال فقاع که فقاع همه احکام خمر را دارد چه آن حکمی که بار شده برای ذات خمر مثل الخمر حرام و چه آن حکمی که بار شده برای قطع به خمر که اهرقه. اطلاق حکومت یک حرفی است اما ورود درست نیست. وانصاف این است که در این مثال الفقاع خمر اطلاق حکومت هست دیگر. می شود منکر شد اطلاق حکومت را؟ قابل انکار نیست. ولد العالم عالم، نسبت به إذا قطعت بکون شخص عالما فأکرمه حکومت دارد دیگر. پس اگر باشد حکومت است نه ورود.

سؤال وجواب: استصحاب حکومتش ظاهریه است، اما اگر بگویند ولد العالم عالم، نسبت به آن خطابی که إذا جاءک العالم وطلب منک المساعدة فساعده یا إذا قطعت بکون شخص عالما فأکرمه آیا آن خطاب ولد العالم عالم حکومت ندارد؟ چه فرقی می کند حکومت بر جزء الموضوع یا بر تمام الموضوع، چه فرقی می کند؟ مثل اینکه در حج اگر گفتند البذل استطاعة، با اینکه استطاعت جزء الموضوع وجوب حج است جزء دیگرش بلوغ است، اما شما کافی می دانید. اگر قطع بکون شخص عالما تمام الموضوع باشد سواء کان عالما أم لا، بالاخره این قطع بما أنه متعلق بالعالم موضوع حکم قرار گرفته است دیگر. عنوان عالم اخذ شده است در این خطاب دیگر، منتهی می گوئید واقعا عالم باشد یا نباشد مهم نیست، قطع تمام الموضوع است، اما قطع به این عنوان عالم. خب آن هم می گوید ولد العالم معنون بعنوان العالم. چه فرق می کند؟

ولکن به نظر ما با اینکه ما اطلاق حکومت را در الفقاع خمر و ولد العالم عالم قبول داریم که قطع به اینکه ولد العالم عالم تنزیل است احکام قطع به عالم حقیقی را هم دارد، به نحو الحکومة لا الورود.

اما اشکال اساسی ما به مرحوم استاد این است که این در حکومت ظاهریه مثل ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر، یا به قول ایشان المستصحب الخمریة خمر این بیان نمی آید. اینجا حکومت نسبت به آثار قطع به خمریت اطلاق ندارد وملازمه عرفیه هم درست نیست توضیح ذلک انشاءالله فردا.

جلسه 615

دوشنبه 26/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به قیام امارات مقام قطع موضوعی بود در رابطه با احکام شرعیه که مترتب بود بر قطع به واقع، مثل جواز إخبار، جواز إفتاء وما شابه ذلک.

مرحوم آقای نائینی فرمود: به نظر ما امارات عند العقلاء علم اعتباری هستند نسبت به واقع. اعتبر علما بالواقع. این مطلب در تقریرات فوائد الاصول و اجود التقریرات و تعالیق محقق بزرگ مرحوم شیخ حسین حلی مطرح شده است.

مرحوم آقای شاهرودی رضوان الله علیه در کتاب نتائج الافکار که تقریر ابحاث ایشان هست و ایشان مبانی مرحوم نائینی را مستقیم از خود مرحوم نائینی اخذ کرده است، اشکال می گیرد به این تقریر. می گوید مرحوم نائینی نمی گفت که خبر ثقه اعتبر علما. نخیر، خبر ثقه کشف ناقص دارد، شارع با جعل حجیت تتمیم می کند این کشف ناقص را، وتکوینا می شود کاشف تام. حجیت حیثیت تعلیلیه است برای اینکه خبر ثقه بعد از جعل حجیت و تتمیم کشف وجدانا وتکوینا بشود کاشف تام.

اما ما این مطلب را نمی فهمیم. اگر مرحوم نائینی اینطور بیان کرده باشد انصافا بیان غریبی است. چه معنا دارد ما بگوئیم تکوینا می شود کاشف تام؟ یعنی ما احتمال خلاف نمی دهیم وجدانا، یا اینکه احتمال خلاف می شود موهوم مثل مورد اطمینان که عقلاء به آن اعتنا نمی کنند؟ اینکه نیست. برفرض بشود مثل اطمینان که احتمال خلاف در آن موهوم است، اما باز اطمینان علم اعتباری عرفی است علم حقیقی نیست. و مثل اطمینان هم نمی شود، گاهی ما ظن شخصی به خلاف داریم یا لااقل شک متساوی الطرفین داریم که شاید این خبر صادق نباشد، یا این ظهور در عموم تخصیص خورده باشد. پس معنای معقولی غیر از همینکه بگوئیم خبر ثقه عند العقلاء اعتبار علم شده است ما برای کلام مرحوم نائینی نمی فهمیم.

ما اشکالی که کردیم یکی اشکال صغروی بود، که ما در میان عقلاء سراغ نداریم که اعتبار علم بکنند برای خبر ثقه یا برای ظهور. بله وقتی می گویند علمت، این علمت ظهور دارد در مثال برای مطلق طریق معتبر. مثل رجل شکّ بین الثلاث والاربع، نه اینکه در خبر ثقه بگویند ما اعتبار کردیم که تو عالمی. وانگهی عقلاء اعتبار کنند که انت عالم عند قیام خبر الثقة، اما اعتبار به چه درد می خورد برای قیام امارت مقام قطع موضوعی؟ ما نیاز به تنزیل داریم نه اعتبار. توضیح ذلک: اگر ظاهر خطاب إذا علمت بکون مایع خمرا فاهرقه اعم از علم وجدانی و علم اعتباری باشد، خب اعتبار خبر الثقة علما ورود پیدا می کند بر موضوع این خطاب، واین خلف فرض است. مرحوم نائینی هم ادعای ورود نمی کند. خلف فرض است، وانصافا ظهور علم در اعم از علم وجدانی و علم اعتباری نیست. خب استصحاب هم چه بسا علم اعتباری است. قاعده تجاوز هم چه بسا علم اعتباری است، کی ظهور دارد إذا علمت در اینکه شامل ساتصحاب وقاعده تجاوز می شود؟ حالا ما ادعا کردیم علم مثال است برای مطلق طریق عقلائی، او بحث دیگری است، اما اگر گفتیم علم مطلق طریق معتبر نیست که ظهور دارد در کاشف تام، کاشف تام مثل یقین، جزم، قطع، إذا قطعت، إذا جزمت، إذا تیقنت، خب اینها ظهور دارند در علم وجدانی. پس ظاهر إذا تیقنت بکون مایع خمرا فاهرقه علم وجدانی است. عقلاء می آیند می گویند ما اعتبار کردیم خبر ثقه علم است، یعنی ما خبر ثقه را فرد اعتباری علم می دانیم، خب بدانید، اهلا و سهلا، ما هم کار شما ممکن است تأیید بکنیم، اما چه ربطی دارد به ظهور إذا تیقنت بکون مایع خمرا فأهرقه در فرد حقیقی علم؟ فرد حقیقی علم موضوع شده است برای وجوب اراقه خمر، عقلاء می گویند ما خبر ثقه را فرد اعتباری علم می دانیم، خب بدانید. مهم تنزیل است، یعنی بیائید بگوئید تمام احکام علم وجدانی برای خبر ثقه ثابت است. تنزیل کنید خبر ثقه را منزلة العلم الوجدانی فی احکامه. والا صرف اعتبار که فایده ندارد. خب ظاهر خطاب شرعی این است که علم وجدانی به خمر بودن موضوع وجوب اراقه است، فرد وجدانی و تکوینی علم موضوع حکم است، بعد عقلاء می آیند می گویند خبر ثقه هم فرد اعتباری علم است، اما موضوع آن احکام فرد تکوینی علم است، با هم تنافی ندارند. خب فرد اعتباری علم است خبر ثقه، اما به لحاظ منجزیت و معذریت فرد اعتباری شد. اطلاق ندارد اعتبار که جمیع احکام فرد حقیقی علم برای فرد اعتباری بار بشود. می گوید اعتبرنا خبر الثقة علما، مثل اینکه اعتبار می کند شارع زوجیت را بین زن و مرد بعد از انکحت و قبلت. این معنایش این نیست که احکام زوجیت تکوینیه را برای این زن و مرد تنزیل کند. زوجیت تکوینیه چه حکمی دارد که شارع بخواهد آن احکام را برای زوجیت اعتباریه بین این زن و مرد تنزیل کند؟ حکم ندارد زوجیت تکوینیه. و من کل خلقنا زوجین اثنین، هر موجود زنده ای نر و ماده دارد، حکم شرعی ندارد که. اعتبار کرده اند زوجیت را بین این زن و مرد چون خود زوجیت اعتباریه موضوع برای احکام مثل جواز استمتاع است. تنزیل در آن نیست، احکام زوجیت تکوینیه را برای زوجیت اعتبایه تنزیل نمی کند و جعل نمی کند، صرف اعتبار است، بله احکام زوجیت اعتباریه هر چه هست بار می شود. اینجا هم اعتبار شده است خبر الثقة علما، احکام علم اعتباری هر چه هست بار کن، اما دیگر احکام علم وجدانی را اسراء نکن ونکشان برای این فرد اعتباری از علم. تا تنزیل نباشد دردی دوا نمی شود. بله اعتبار لغو نباید باشد، اثرش می تواند منجزیت و معذریت باشد. اطلاق ندارد.

بله اگر شارع بگوید خبر الثقة علم ما قبول داریم ظهور در تنزیل دارد.

این اشکال که نه، شارع هم وقتی می گوید خبر الثقة علم اعتبار می کند خبر ثقه علم است ظهور در تنزیل ندارد، قدر متیقن این است که به لحاظ منجزیت و معذریت است. نه، اگر شارع بگوید خبر الثقة علم ظهور در تنزیل دارد. اما عقلاء که شأنشان شأن تنزیل نیست، چرا؟ برای اینکه احکام شرعیه دست عقلاء نیست که عقلاء بگویند آن احکام شرعیه علم وجدانی را ما برای خبر ثقه جعل کردیم. آن احکام شرعیه تعبدیه است اصلا در میان عقلاء نیست. عقلاء چه کاره اند که حکم شرعی را توسعه بدهند یا تضییق بکنند؟ بله نسبت به احکام عقلائیه خودشان حرفی نیست، مثل جواز إخبار، نسبت به احکام عقلائیه با عدم ردع کشف می کنیم که موضوعش اعم است از علم وجدانی و ما اعتبره العقلاء علما. اما این قیام امارات مقام قطع موضوعی در احکام شرعیه را نمی رساند. چه بسا احکام شرعیه تعبدیه داریم.

سؤال وجواب: نه فرق می کند، خبر ثقه فرد اعتباری علم می شود اما تنزیل نیست. فرق است بین اعتبار و تنزیل. اعتبار یعنی جعل فرد اعتباری بدون نظر به ترتیب آثار شرعیه فرد تکوینی نسبت به این فرد اعتباری. مثل اعتبار زوجیت، اعتبار ملکیت. در اعتبار زوجیت و ملکیت که نمی گوید آثار شرعیه زوجیت و ملکیت تکوینیه را می خواهم تنزیل و جعل کنم برای زوجیت و ملکیت اعتباریه، اینکه نیست. احکامی ندارد زوجیت تکوینیه. این می شود اعتبار. زوجیت اعتباریه موضوع برای احکامی است آن احکام بار می شود.

سؤال وجواب: اعتبار که نمی تواند لغو باشد، قدر متیقن از اثر اعتبار خبر الثقة علما منجزیت و معذریت است، والا اگر این اثر را هم نداشت که اعتبار می شد لغو. برای خروج از لغویت اعتبار قدرمتیقن گیری می کنیم. اما تنزیل نیست که اطلاق تنزیل بگوید تمام احکام منزل علیه که قطع وجدانی است بر منزّل که اماره است بار می شود. این راجع به بحث گذشته.

اما راجع به فرمایش مرحوم آخوند و اشکالات بر ایشان:

مرحوم آخوند در حاشیه سائل فرمود: وقتی شارع با خطاب صدق العادل و ألغ احتمال الخلاف می گوید تنزیل کردم مؤدی را منزلة الواقع. ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر، این می شود دیگر. احکام خمر را برای این مؤدی جعل می کند به ملاک حکم ظاهری. نه مثل الفقاع خمر.

بعد ملازمه عرفیه دارد که قطع به خمر تنزیلی هم چون عرف مسامحه می کند فرقی بین او و بین قطع به خمر واقعی نمی بیند بخاطر غفلت نوعیه، لذا خطاب ظهور عرفی پیدا می کند که احکام قطع به خمر واقعی هم بر این قطع به خمر تنزیلی بار می شود. حرمت شرب که اثر مثلا خمر است او که بار می شود، وجوب اراقه هم که اثر قطع به خمر واقعی است آن هم بر این قطع به خمر تنزیلی بار می شود.

ما عرض کردیم این فرمایش مرحوم آخوند در موارد حکومت واقعیه قابل انکار نیست. اگر یک خطابی بگوید الفقاع خمر، حکومت واقعیه دارد چه بر آنجایی که خمر تمام الموضوع است برای حرمت شرب، وچه آنجایی که جزء الموضوع است در مثال إذا قطعت بکون مایع خمرا فاهرقه، بلکه در جائی که قطع به خمر بودن تمام الموضوع است باز بالاخره عنوان خمر در خطاب اخذ شده است. قطع به هر چیزی موضوع اراقه نیست. إذا قطعت بکون مایع خمرا، نه إذا قطعت بکون مایع خلا ولو کان قطعک مخالفا للواقع ولم یکن خمرا، اما خمر بعنوانه طرف قطع اخذ شده است در این خطاب. ظهور اطلاقی الفقاع خمر این است که تمام این احکام بار می شود برای فقاع. انصاف این است که همچنین ظهوری را نمی شود انکار کرد.

ولی این فرمایش مرحوم آخوند در مورد حجیت امارات و اصول درست نیست. ما یک مثالی بزنیم از قاعده طهارت: کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر. حالا برای اینکه بحث یک مقدار عمیق تر بشود عرض می کنم: در این قاعده طهارت دو اعتبار هست:

یکی اینکه: اعتبرت الطهارة لمشکوک الطهارة. این معنایش این نیست که تنزیل هست و تمام احکام طهارت واقعیه را برای مشکوک الطهارة جعل می کنیم. اینکه نیست. می گوید مشکوک الطهارة جعل له الطهارة، اما آیا احکام طهارت واقعیه مطلقا ثابت است برای مشکوک الطهارة؟ نه دیگر، فرض این است که اگر اعتبار بود تنزیل نبود همچنین ظهوری ندارد. ولکن ما استظهارمان این است که چون شارع گفته است که کل شیء نظیف، این ظهور در تنزیل دارد، ظاهر عرفی اش این است که می خواهد بگوید که تمام احکام طاهر را بر این مشکوک الطهارة بار کن. منتهی اختلاف است که حکومت واقعیه است کما علیه صاحب الکفایة و السید الامام که گفته اند مشکوک الطهارة طاهر اصلا حکومت واقعیه دارد بر ادله شرطیت طهارت، اصلا می خواهد بگوید که لباس و بدن که شرط نماز طهارت آنهاست، مشکوک الطهارة طاهر، شرط نماز واقعا اعم است از طهارت واقعیه ثوب یا طهارت ظاهریه آن. اگر بعد از نماز فهمیدی که لباست نجس بوده ولی قاعده طهارت داشتی، واقعا نمازت واجد شرط بوده است، چون شرط اعم است از طهارت واقعیه و طهارت ظاهریه، واجد شرط بوده است.

ما قبول نداریم. ما می گوئیم تنزیل هست کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر، ولی تنزیل نه به ملاک نفسی بلکه به ملاک ظاهری برای منجزیت و معذریت فقط. بیش از این ظهور ندارد. کل شیء نظیف حتی تعلم أمه قذر فإذا علنت فقد قذر و ما لم تعلم فلیس علیک. اینها مفاد عرفی شان این است که شما معذور هستی در ترتیب احکام طهارت بر مشکوک الطهارة. اما بخواهد توسعه واقعیه بدهد در شرطیت طهارت، آنوقت معنایش این است که اگر با آب نجس وضوء گرفتی بعد فهمیدی که آب نجس بوده، وضوئت صحیح است، چون شرط وضوء اعم از طهارت واقعیه وظاهریه می شود، شرط وضوء حاصل است. یا اگر لباست را با این آب شستی واقعا لباست پاک شده است. اینها قابل التزام نیست.

سؤال وجواب: تنزیل ظاهری است. اعتبار می خواهد بگوید که مثلا اعتبرنا هذا الرجل زوجا لتلک المرأة، اما نمی خواهد بگوید که احکام شرعی زوجیت تکوینیه را برای این مرد وزن بار کردیم. زوجیت تکوینیه که احکام شرعیه ندارد. پس تنزیل نیست، اعتبار کردیم یعنی جعل کردیم فرد اعتباری از زوجیت را در اینجا، وزوجیت اعتباریه خودش موضوع آثار شرعیه است. این می شود اعتبار. طهارت ظاهریه را جعل کردیم برای مشکوک الطهارة. نه اینکه اخکام طهارت واقعیه را برای این مشکوک الطهارة اسراء می کنیم و می کشانیم. نه، اعتبار می کنیم طهارت را برای مشکوک الطهارة. البته این اعتبار لغو نباید باشد قدر متیقنش منجزیت و معذریت است. تنزیل نیست که بگوید احکام شرعی طهارت واقعیه هر چه هست بکشانید بیاورید روی مشکوک الطهارة، که یعنی تنزیل کردم مشکوک الطهارة را منزلة الطاهر الواقعی فی احکامه. این اگر اعتبار باشد همچنین چیزی فهمیده نمی شود. البته من قبول دارم که استظهارمان از ظهور عرفی کل شیء نظیف تنزیل است. اما فرق می کند با قاعده حل، کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام ظهور در تنزیل ندارد، چون حلیت ظاهریه هم حلیت است. هر چیزی بر تو حلال است نه اینکه منزّل است منزله حلال واقعی. هر چیزی مجاز است ارتکابش مگر بدانی حرام است، خود ترخیص در مشکوک الحرمة هم یک فرد از ترخیص است، به لسان أنه الحلیة الواقعیة که نیست، نگفت افرض أنه حلال واقعا، اینجور که نگفت. بلکه گفت مشکوک الحرمة حلالٌ أی مرخص فیه. ظهور ندارد در اینکه حلال أی واقعا أی منزّل منزلة الحلال الواقعی. نه، ترخیص می دهد در مشکوک الطهارة. می گوید آقا شک داری این آب نجس است یا پاک، حلال است بخور، این معنایش این نیست که حلال است واقعا. در مقام تنزیل نیست بلکه در مقام انشاء ترخیص هست ترخیص در مشکوک الطهارة. خب این فردی است از ترخیص به ملاک ظاهری، می شود ترخیص ظاهری. نگفت هذا حلال بلسان أنه حلال واقعا. لسان تنزیل نیست، فرق می کند با طهارت، چون طهارت ظاهریه این عرفی نیست، پاک ظهور دارد در پاک واقعی، وقتی می گوئی مشکوک الطهارة طاهر مثل مشکوک العدالة عادل است، عادل یک امر تکوینی است، مشکوک العدالة عادل ظهور در تنزیل دارد، چون ما فردی برای عدالت به نام فرد اعتباری عدالت داشته باشیم این به ذهن عرف نمی آید. وقتی می گوئی مشکوک العدالة عادل می خواهی ادعا کنی که آقا مشکوک العدالة عادل است یعنی همان عادل واقعی، یعنی من ادعا می کنم که عادل است برو احکام عادل را بار کن. اما حلیت نه، حلیت ترخیص است، مولا می تواند در مشکوک النجاسة ترخیص بدهد. ترخیص است دیگر، همه می فهمند. می گویند آقا اجازه داد این مایع مشکوک النجاسة را بخوریم. کل شیء لکل حلال. این ظهور ندارد در اینکه کل شیء لک حلال واقعا به این معنا که هر چیزی ما ادعا می کنیم که حلال است واقعا یعنی احکام حلال واقعی را برو بار کن. همچنین چیزی نیست که، ظهور در تنزیل ندارد. ولذا قاعده حل به نظر ما ظهور در تنزیل ندارد جعل حلیت است، اگر یک خطابی ظهور داشت در حلیت واقعیه، مثل اینکه می گفت در نماز اگر جزء حیوانی را پوشیدی آن حیوان باید حلال گوشت باشد که ظهور دارد در حلال گوشت واقعی، با قاعده حل نمی شود ثابت کرد که این حلال گوشت است. بله شما معذوری، ترخیص داد شارع، کل شیء لک حلال ترخیص داد در ارتکاب، اما آثار شرعی حلیت واقعیه را بیائی بار کنی برای این مشکوک، این از کل شیء لک حلال فهمیده نمی شود. کل شیء لک حلال یک فردی از حلیت را اینجا می آورد که فردی است از حلیت ظاهریه. لسانش لسان تنزیل نیست که من ادعا می کنم که مشکوک الحلیة حلال است واقعا تا شما آثار حلیت واقعیه را اینجا هم بار کنید. همچنین تنزیلی استفاده نمی شود، چون حلیت یعنی ترخیص. ترخیص می تواند موضوعش واقع باشد می شود ترخیص واقعی، می تواند موضوعش مشکوک الحرمة باشد می شود ترخیص ظاهری. یک فردی است از ترخیص، عرف هم این را می فهمد. تنزیل نمی فهمد عرف از این خطاب. برخلاف طهارت و نجاست یا عدالت و فسق، آنها ظهور دارند در همان فرد واقعی. پاک ظهور دارد در پاک واقعی، نجس ظهور دارد در نجس واقعی. وقتی می گوید مشکوک الطهارة طاهر متفاهم عرفی این است که من ادعا می کنم که این طاهر است یعنی احکام طاهر واقعی را می خواهم تنزیل کنم برای این مشکوک الطهارة.

پس مشکوک الطهارة طاهر شد تنزیل. این را ما قبول داریم، منتهی تنزیل بیش از تنزیل ظاهری ظهور ندارد، تنزیل به ملاک منجزیت و معذریت. ظهور ندارد در اینکه احکام واقعی طاهر را ما واقعا جعل کردیم برای مشکوک الطهارة. یعنی وضوء با این مشکوک الطهارة واقعا صحیح است ولو بعد کشف بشود که نجس بود، همچنین ظهوری ندارد. چون از روش های بیان منجزیت و معذریت یکی اش همین است، چون در موضوعش شک اخذ شده است. مشکوک الطهارة طاهر این می تواند یک بیان عرفی باشد برای صرف منجزیت و معذریت که می شود حکومت و تنزیل ظاهری.

بقیه بحث در محل خوددش می شود، فعلا ما می گوئیم تنزیل ظاهری است، الان این بحث شروع می شود که شارع وقتی گفت مشکوک الطهارة طاهر، آیا نسبت به خطابی که می گوید إذا علمت بطهارة شیء فتبرک به، إذا علمت بطهارة ثوب فالبسه و زر الحسین علیه السلام، مثلا مستحب است زیارت امام حسین با ثوبی باشد که علم داری به طهارتش. مشکوک الطهارة طاهر عرفا در مقابل معلوم الطهارة یلبس ویزار به الحسین هست. عرف بین اینها تقابل می بیند. او می گفت الثوب المعلوم الطهارة یستحب أن یلبس فی حال زیارة الحسین، این می گوید مشکوک الطهارة طاهر، این اصلا ظهور ندارد در حکومت نسبت به این حکمی که روی عنوان معلوم الطهارة بار شد، چون قسیم اوست، مشکوک الطهارة قسیم معلوم الطهارة است. وعرف هم می گوید آنی که گفت الثوب المعلوم الطهارة ظهورش در ثوبی بود که علم به طهارت واقعیه آن داریم. من بعد از قاعده طهارت علم به طهارت تنزیلیه پیدا کردم نه علم به طهارت واقعیه. عرف هم این را می فهمد، می گوید من علم به طهارت واقعیه ندارم بلکه علم به طهارت تنزیلیه دارم. معلوم الطهارة یلبس ویزار فیه الحسین ظهور دارد در علم به طهارت واقعیه. من علم به طهارت تنزیلیه دارم، پس مصداق آن خطاب وجدانا نیست خلافا لما ادعاه شیخنا الاستاذ، و حکومت هم ندارد. چرا؟ برای اینکه عرفا قسیم هستند با هم. مشکوک الطهارة در مقابل معلوم الطهارة است.

یا مثلا إذا تیقنت بکون مایع خمرا فاهرقه، یک خطاب دیگری می گوید، ما علمت بکونه خمرا سابقا ثم شککت فیه فهو خمر. این ظهور ندارد که بخواهد بگوید که ما آمدیم می گوئیم مستصحب الخمریة خمر پس علم به این خمر تنزیلی هم حکم علم به خمر حقیقی دارد. اینها در مقابل هم هستند عرفا. معلوم الخمریة در مقابل مستصحب الخمریة است، در مقابل مشکوک الخمریة است. ظهور ندارد در اینکه این حاکم است بر او. در مقابل اوست نه حاکم بر او و مفسّر او.

فرق می کند با الفقاع خمر. الفقاع خمر با معلوم الخمریة یجب اراقته تقابل ندارند، چونکه در مقابل او نیست. اما مشکوک الخمریة خمر یا مشکوک الخمریة مع کونه خمرا سابقا خمر این در مقابل معلوم الخمریة است. لذا ظهور ندارد در حکومت یکی بر دیگری.

عرف هم می فهمد وقتی شارع بگوید إذا تیقنت بکون مایع خمرا فاهرقه، بعد هم بیاید در خطاب استصحاب بگوید که مستصحب الخمریة خم ر، عرف می گوید من که با این خطاب مستصحب الخمریة خمر یقین پیدا نمی کنم که این مایع خمر است. بله یقین پیدا می کنم به خمر تنزیلی. اما ظهور ما تیقنت بکونه خمرا یقین به خمر حقیقی است. عرف این را می فهمد. چقدر شما این عرف را متهم می کنید به غفلت و بی سوادی!. عرف فرق بین قطع به خمر تنزیلی و قطع به خمر حقیقی را می فهمد می گوید اینها دو چیز هستند در مقابل هم هستند.

سؤال وجواب: الفقاع خمر معلوم است حکومت دارد بر ادله خمر، والا برای چی گفت الفقاع خمر؟ یا ولد العالم عالم حکومت دارد بر ادله ای که عالم یا تمام الموضوع است یا جزء الموضوع، والا برای چی گفت ولد العالم عالم. اما مستصحب الخمریة خمر بر خطاب مقطوع الخمریة یجب اراقته عرفا حاکم ومحکوم هستند؟ قطعا اینجور نیست.

یک نقضی به استاد شده است. گفته می شود جناب استاد! شما این همه به ما یاد دادید که استصحاب نجاست حکومت دارد بر قاعده طهارت. قاعده طهارت در مستصحب النجاسة جاری می شود فی حد ذاته دیگر. قبلا نجس بود، اگر استصحاب نجاست جاری نشود نوبت می رسد به قاعده طهارت. مثل اینکه استصحاب نجاست در شبهات حکمیه که آقای تبریزی جاری نمی کند نوبت را می رساند به قاعده طهارت دیگر. حالا آن اشکال آقای صدر را بگذریم که می گوید در مستصحب النجاسة اصلا قاعده طهارت مقتضی ندارد، چون شاید کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذُر باشد (فعل ماضی)، که ظهور دارد در اینکه غایت قاعده طهارت علم به حدوث قذارت است، واینجا هم علم به حدوث قذارت داریم پس موضوع ندارد قاعده طهارت. حالا این اشکال آقای صدر را که بقیه قبول ندارند، آقای تبریزی می گوید قاعده طهارت موضوع دارد در موارد مستصحب النجاسة. منتهی استصحاب نجاست می گوید انت عالم بنجاسته، موضوع قاعده طهارت شک در نجاست است، حاکم است بر موضوع قاعده طهارت.

گفته می شود جناب استاد! قاعده طهارت از این به بعد ورود دارد بر استصحاب نجاست. اگر استصحاب نجاست دلش خوش است به حکومت، قاعده طهارت دلش خوش است به ورود وجدانی. می گوید من می گویم مشکوک الطهارة طاهر، تو یقین وجدانی پیدا می کنی به طهارت، وجدانا موضوع استصحاب نجاست از بین می رود. خب لازمه اش این است که بگوید قاعده طهارت ورود دارد بر استصحاب نجاست، وشما همچنین مطلبی را نفرمودید و نمی فرمائید. ببینیم این نقض به استاد وارد است یا وارد نیست انشاءالله فردا.

جلسه 616

سه شنبه 27/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در کلام مرحوم آخوند بود که فرمود مفاد دلیل اعتبار اماره تنزیل المؤدی منزلة الواقع هست، کأنه گفته: ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر. ملازمه عرفیه دارد با اینکه قطع به اینکه این مایع خمر تنزیلی است به برکت آن تنزیل اول که ما قامت الامارة علی خمریة فهو خمر منشأ می شود ما قطع پیدا کنیم که این مایع خمر تنزیلی است. قطع به خمر تنزیلی هم حکم قطع به خمر حقیقی دارد عرفا. ملازمه عرفیه هست، عرف استظهار می کند که شارع حکم قطع به خمر حقیقی را برای قطع به خمر تنزیلی هم جعل کرده است. نتیجه این می شود که خطاب إذا قطعت بکون مایع خمر فاهرقه شامل این مورد که اماره داریم بر خمر بودن می شود.

در کفایه رد کرد این بیانی را که در حاشیه رسائل ذکر کرده بود. فرمود: لایخلو من تکلف بل تعسف. تکلیف را فهمیدیم، یعنی ارتکاب خلاف ظاهر. اما تعسف یعنی التزام به یک امر مستحیل این چرا؟

سه احتمال در کلام صاحب کفایه هست برای ادعای استحاله این فرمایش خودش در حاشیه رسائل:

بیان اول: ما یترائی من بعض الکلمات منهم البحوث: اینکه گفته بشود دور لازم می آید، از این باب که تنزیل المؤدی منزلة الواقع لغو نباید باشد. پس توقف دارد اینکه شارع بگوید ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر بر عدم لغویت. عدم لغویت توقف دارد بر وجود اثر. و فرض این است که تا شارع تنزیل نکند قطع به خمر تنزیلی را منزله قطع به خمر حقیقی، اثر مترتب نمی شود. چون اثر یعنی وجوب اراقه مترتب است بر ما قطعت بکونه خمرا فارقه. واقع خمر که اثر ندارد. شارع بگوید ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر بدون تنزیل دوم اثر ندارد پس لغو است. ولذا توقف پیدا می کند تنزیل اول أی تنزیل المؤدی منزلة الواقع بر تنزیل دوم. چون بدون تنزیل دوم اثر متزتب نمی شود ولغو است. اثر مترتب است بر قطع به خمر تنزیلی. إذا قطعت بکون مایع خمر فأهرقه اثر مترتب است بر قطع به خمر. شارع بگوید مؤدای اماره خمر است، این کافی نیست. باید بگوید قطع به خمر تنزیلی حکم قطع به خمر واقعی را دارد تا اثر که وجوب اراقه است مترتب بشود.

نتیجه می گیریم که تنزیل المؤدی منزلة الواقع متوقف است بر تنزیل القطع بالواقع التنزیلی منزلة القطع بالواقع الحقیقی، والا بدون او لغو هست و اثر بر آن مترتب نمی شود. از آن طرف، تنزیل قطع به خمر تنزیلی منزلة القطع بالخمر الواقعی هم توقف دارد بر آن تنزیل المؤدی. چون هم مدلول التزامی است، مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است و دلالت التزامیه متوقف است بر دلالت مطابقیه. علاوه بر آن شما می گوئید قطع به خمر تنزیلی نزّل منزلة القطع بالخمر الواقعی، تا تنزیل المؤدی منزلة الواقع نشود که ما قطع به خرم تنزیلی نداریم. شد دور. تنزیل المؤدی منزلة الواقع متوقف شد بر تنزیل دوم که تنزیل القطع بالواقع التنزیلی منزلة القطع بالواقع الحقیقی است، به ملاک اینکه بدون این تنزیل دوم تنزیل اول لغو است و اثر ندارد. تنزیل دوم هم متوقف است بر تنزیل اول به دو ملاک، یکی به ملاک اینکه دلالت آن دلالت التزامیه است و دلالت التزامیه متوقف است بر دلالت مطابقیه، ودوم اینکه اصلا موضوع تنزیل دوم قطع به خمر تنزیلی و واقع تنزیلی است، وتا تنزیل المؤدی نشود برای ما قطع به واقع تنزیلی حاصل نمی شود.

اقول: این اشکال جوابش خیلی واضح است. جوابش این است که کافی است برای خروج از لغویت وجود اثر تعلیقی. مگر شما دنبال این نیستید که تنزیل المؤدی منزلة الواقع لغو نباشد؟ لغو نیست. چرا؟ برای اینکه ما یک قضیه شرطیه ای داریم، وآن این است که لو تمّ تنزیل المؤدی فینضم الیه بالملازمة العرفیة تنزیل القطع، ثمّ یترتب الاثر. همین قضیه شرطیه که لو تمّ تنزیل المؤدی فیلحقه تنزیل القطع ثم یترتب علیه الاثر همین قضیه شرطیه کافی است برای خروج از لغویت. پس توقف دارد تنزیل المؤدی بر این قضیه شرطیه که این قضیه شرطیه از ازل موجود است. توقف ندارد تنزیل المؤدی بر تنزیل فعلی قطع تا دور لازم بیاید. توقف بر تنزیل فعلی قطع به واقع تنزیلی منزلة القطع بالواقع الحقیقی ندارد، بلکه توقف دارد بر یک قضیه شرطیه که إذا تم تنزیل المؤدی فسوف یلحقه تنزیل القطع ثم یترتب علیه الاثر، همین کافی است.

پس این احتمال اول جوابش واضح است.

احتمال دوم: که به ذهن ما می آید، وآن این است که صاحب کفایه می خواهد بگوید تنزیل المؤدی اصلا بدون وجود اثر فعلی ممکن نیست متصور نیست، نه اینکه لغو است. چرا؟ برای اینکه تنزیل المؤدی لقلقه لسان نیست که بگوید ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر. اینکه تنزیل المؤدی نیست بلکه ادعا است، ادعاء أنّ هذا خمر. تنزیل یعنی ترتیب آثار واقع بر مؤدی. اصلا معنای تنزیل این است. اصلا تنزیل المؤدی باید یک اثری باشد تا بگوید این اثری را که برای واقع هست ما برای مؤدی جعل کردیم. ولذا این نظر مرحوم شیخ که گفته جعل حکم مماثل و گاهی هم می گویند شیخ گفته جعل مؤدی و تنزیل مؤدی منزلة الواقع، اینها عباراتنا شتّی وحسنک واحد هست. تنزیل المؤدی یعنی جعل حکم مماثل. یعنی واقع حکمی دارد جعل می کنیم برای مؤدی. این است معنای تنزیل المؤدی منزلة الواقع. نه اینکه صرفا همینجوری بیائیم بگوئیم این دیوار کوه است. خب چه اثری دارد کوه بودن این دیوار؟ حالا کوه های چه خیری دیده اند از کوه بودنشان که حالا این دیوار گفتید کوه است آن اثر برای این دیوار بار بشود؟ مثل شعراء که یتبعهم الغاون و فی کل واد یهیمون همینجوری شاعرانه این دیوار کذاست آن شخص کذاست، آخرش هم برای نان شب بروند از رفیقشان پول غرض بگیرند. اثر ندارد این حرفها. ادعاء اینکه ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر که تنزیل المؤدی نیست. لااقل مبنای مرحوم شیخ این نیست، وصاحب کفایه طبق مبنای شیخ دارد حرف می زند. یعنی جعل حکم مماثل.

خب پس توقف پیدا کرد تنزیل المؤدی منزلة الواقع بر وجود اثر و هو وجوب الاراقة بالنسبة الی هذا المایع. ترتب اثر هم متوقف است بر تنزیل فعلی قطع، والا إذا وجد تنزیل المؤدی یلحقه تنزیل القطع ثم یترتب الاثر اینکه اثر فعلی نیست. توقف دارد تنزیل المؤدی بر وجود اثر که می خواهد بگوید ما این اثر واقع را برای ما قامت الامارة علی أنه خمر بار کردیم جعل کردیم، باید اثری باشد. پس اینجور شد که تنزیل المؤدی متوقف شد بر وجود اثر برای واقع. و وجود اثر برای واقع متوقف شد بر تنزیل القطع بالواقع التنزیلی منزلة القطع بالواقع الحقیقی. از آن طرف تنزیل القطع هم بالواقع التنزیلی متوقف است بر تنزیل المؤدی. چون دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه است، وهذا هو الدور.

اصلا این را به شما عرض کنم، موضوع حجیت اماره شک در ثبوت حکم واقعی هست. باید شما شک داشته باشید در ثبوت حکم واقعی، تا بعد دلیل صدق العادل بیاید بگوید من ظاهرا اثر واقع را برای مؤدی جعل کردم. موضوع حجیت اماره شک در حکم واقعی است. شما که شک در حکم واقعی ندارید. چرا؟ برای اینکه حکم واقعی رفته روی قطع به خمریت، شما که قطع به خمریت ندارید. پس تحقق موضوع حجیت اماره در اینجا که اماره گفته هذا خمر، تحقق موضوع این حجیت ممکن نیست مگر بعد از اینکه تنزیل بشود قطع به خمر تنزیلی منزلة القطع بالخمر الحقیقی. والا تا آن تنزیل دوم نشود شما شک ندارید در حکم، یقین دارید که اینجا وجوب اراقه ای در کار نیست، چون وجوب اراقه رفته روی إذا قطعت بکون مایع خمرا فاهرقه. من که قطع ندارم که این مایع خمر است. پس اول باید موضوع حجیت اماره که شک در حکم واقعی است محقق بشود، تا بعد دلیل حجیت اماره شامل بشود. دور همین است دیگر. دلیل حجیت اماره می گوید من نمی آیم و شامل این اماره نمی شوم مگر اینکه اول شما شک در حکم واقعی داشته باشید.

می گوئیم آقای دلیل حجیت اماره، آقای صدق العادل، اگر تو نیائی ما شک نمی کنیم در حکم واقعی. چرا؟ برای اینکه تو باید بیائی تا به دنبال تو تنزیل القطع درست بشود تا ما بعد بگوئیم آن وجوب اراقه در مقطوع الخمریة هم اینجا هست. والا اگر تو نیائی و تنزیل القطع درست نشود، ما اصلا شک نداریم در حکم واقعی. شمول دلیل حجیت اماره متوقف است بر شک در حکم واقعی، وشک در حکم واقعی توقف دارد بر تنزیل القطع بالواقع التنزیلی منزلة القطع بالواقع الحقیقی. از آن طرف، تنزیل القطع بالواقع التنزیلی منزلة القطع بالواقع الحقیقی هم متوقف است بر تنزیل المؤدی، چون دلالت التزامیه اوست. خب دور است دیگر.

و این اشکال به نظر ما قابل جواب نیست. فقط اشکالی که ما به صاحب کفایه داریم این است که جناب صاحب کفایه! فرمایش شما اخص از مدعی است. چرا؟ برای اینکه شما فرض کردید خمر هیچ اثر شرعی ندارد. همیشه اینطور نیست که خمر هیچ اثر شرعی نداشته باشد مقطوع الخمریة اثر شرعی داشته باشد تا بعد بشود دور. نه، گاهی خمر یک اثر شرعی دارد مثل حرمت شرب، مقطوع الخمریة هم یک اثر شرعی دیگری دارد و هو وجوب الاراقه. دیگر اشکال دور شما اینجا پیش نمی آید. چرا؟ برای اینکه شمول دلیل حجیت اماره نسبت به این اماره بر خمریت نیاز ندارد به آن تنزیل القطع. اصلا می خواهم صد سال وجوب اراقه نیاید، من به لحاظ حرمت شرب می خواهم اماره را حجت کنم. خب دلیل حجیت اماره آمد بدون اینکه وابسته باشد به هیچ جا. آمد گفت که تنزیل می کنم این مایع را که قامت الامارة علی أنه خمر منزلة الخمر. آنوقت قطع به خمر تنزیلی پیدا کردیم. قطع به خمر تنزیلی که پیدا کردیم فرض این است که گفتید ملازمه عرفیه است از باب غفلت نوعیه عرف که قطع به خمر تنزلی را عرف فکر می کند همان قطع به خمر واقعی است. موضوع درست می شود برای حکم دوم. در این مثال جز انکار ملازمه عرفیه یعنی همانی که گفتید لا یخلو من تکلف، غیر از او اشکال تعسف پیش نمی آید.

سؤال وجواب: بحث نظارت نیست، بحث ملازمه عرفیه است. از این باب که وقتی شما گفتی ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر، عرف قطع به این خمر تنزیلی پیدا کرد حواسش نیست که این خمر تنزیلی است، غافل است و غفلت نوعیه دارد، فکر می کند این قطع به خمر تنزیلی قطع به خمر حقیقی است. ما از استاد نقل کردیم که ایشان همین مطلب را فکر کرده بود، که می فرمود اصلا خودبخود قطع به خمر حاصل می شود. این غفلت نوعیه مورد پذیرش این استاد بزرگ قرار گرفت. یعنی آنقدر گسترده است در میان عرف که حتی بعضی از بزرگان ملتفت نبودند به این غفلت. می گفتند آقا قطع به خمر داریم دیگر. توجه نداشتند که این قطع به خمر تنزیلی است نه قطع به خمر حقیقی. خب این غفلت نوعیه ملازمه عرفیه درست کرده که احکام قطع به خمر واقعی را بر این قطع به خمر تنزیلی بار کنید و هو وجوب الاراقة.

احتمال سوم: ما ذکره السید الصدر، می گوید ولو ظاهر عبارت صاحب کفایه دور است، ولی احسن این است که ما عبارت صاحب کفایه را اینجور تقریب کنیم. ایشان می گوید روح تنزیل برمی گردد به جعل حکم برای منزّل. الفقاع خمر که تنزیل شد فقاع منزلة الخمر، این یعنی چه؟ یعنی جعل شد حرمت شرب برای فقاع. تنزیل جعل حکم المنزل علیه للمنزّل. در مقام اثبات می آیند می گویند الفقاع خمر.

خب اگر حکم واحد باشد، إذا قطعت بکون مایع خمرا فاهرقه حکم واحد است. خب حکم واحد تنزیل واحد هم دارد، چون تنزیل یعنی جعل حکم، حکم واحد یعنی تنزیل واحد. خب مشکل اینجا این است که این تنزیل مؤدی با تنزیل قطع واحد باشد. چرا؟ برای اینکه در طول همدیگر هستند. پدر و پسر که نمی شود متحد باشند و یکی بشوند، در طول هم هستند. تنزیل المؤدی منزلة الواقع باید باشد تا تنزیل القطع بالواقع التنزیلی منزلة القطع بالواقع الحقیقی در طول او به وجود بیاید. این تنزیل دوم در طول تنزیل اول هست. خب وقتی دو تا تنزیل بود و در طول هم بودند و امکان اتحادشان نبود، این جمع نمی شود با اینکه ما می گوئیم تنزیل یعنی جعل حکم، واگر حکم واحد بود تنزیل هم واحد است. خب این دو تا مطلب با هم تهافت دارد. از یک طرف حکم واحد فالتنزیل واحد، از آن طرف دو تا تنزیل در طول هم و قابل وحدت نیستند، این دو تا مطلب را هر کاری می کنیم یا هم جور نمی آید. استحاله از این جهت است و صاحب کفایه که می گوید استحاله است بعید نیست که این را بخواهد بگوید، که من نمی توانم این دو تا مطلب را با هم جور بکنم. از یک طرف تنزیل یعنی جعل حکم، حکم واحد تنزیل واحد می خواهد، تعدد تنزیل با وحدت حکم مجعول قابل تصور نیست. از یک طرف در اینجا حکم واحد است ولکن تنزیل می خواهد متعدد باشد، و این تنزیل قابل وحدت نیست، چون این دو تنزیل طولی هست.

البته این اشکال به صاحب کفایه هست که می شود دو تا حکم فرض کرد در همان مثال حرمت شرب خمر و وجوب اراقه مقطوع الخمریة. پس این اشکال که این بیان مرحوم آخوند هم اخص از مدعاست پیش می آید. اما در جائی که حکم واحد است، فقط وجوب اراقه است، خب این احتمال سوم می گوید شاید صاحب کفایه این را بخواهد بگوید.

که مرحوم آخوند اگر این مطلب را بخواهد بگوید طبعا ایرادهایی به ایشان وارد می شود. اجمالا برخی از ایرادها را بگوئیم و رد بشویم:

یک اشکال بر صاحب کفایه این است که: تنزیل القطع بالخمر التنزیلی این در طول تنزیل المؤدی منزلة الخمر الواقعی نیست. اشتباه می کنید. آنی که در طول تنزیل المؤدی است وجود خارجی قطع به خمر تنزیلی است. باشد. تنزیل دوم که نیاز ندارد به وجود خارجی قطع به خمر تنزیلی. مگر شما که می گوئید الفقاع خمر باید فقاع موجود باشد در خارج؟ الفقاع خمر سواء وجد الفقاع أم لا. وجود فقاع شرط تنزیل فقاع منزلة الخمر نیست. آنی که توقف دارد بر تنزیل المؤدی منزلة الخمر (مؤدی یعنی ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر) آنی که در طول این است که وجود خراجی قطع به خمر تنزیلی است. در تنزیل دوم که ما نیاز به وجود خارجی منزّل نداریم. ما می گوئیم القطع بالخمر التنزیلی بحکم القطع بالخمر الواقعی. مردم می گویند ما قطع به خمر تنزیلی نداریم، می گوئیم خب نداشته باشید، هر وقت پیدا کردید. قطع به خمر تنزیلی وقتی پیدا می کنند که اماره قائم بشود بر اینکه این مایع خمر است، واین اماره هم حجت باشد می شود قطع به خمر تنزیلی. وجود قطع به خمر تنزیلی بعدا محقق می شود، اما تنزیل دوم که نیاز نداشت به وجود قطع به خمر تنزیلی. هیچ تنزیلی محتاج به وجود منزّل در خارج نیست. عمده این اشکال است. که همین مقدار کافی است.

آن اشکال اخص از مدعا هم که در جائی که ما دو تا حکم داریم حرمت شرب خمر و وجوب اراقه مقطوع الخمریة که دو تا حکم است، در دو تا حکم تعدد تنزیل هم متصور می شود.

سؤال وجواب: فرض این است که شما مشکلتان این است که حکم واحد است تنزیل ثبوتی باید واحد باشد. اما دلالت ممکن است دو تا دال منفصل باشد، یک دال بخشی از این تنزیل واحد را بفهماند و یک دال بخش دیگری از تنزیل را بفهماند. شما در این اشکالی که آقای صدر به عنوان تفسیر کلام صاحب کفایه گفت نظر دارید به مقام ثبوت تنزیل، که می گوئید آقا حکم واحد تنزیل ثبوتی اش هم باید واحد باشد. اما دال بر این تنزیل که مشکل نیست که دو تا بشود. مثل هر موضوع مرکبی. اقیموا الصلاة متعلقش مرکب است، یک خطاب می گوید اقرأ السورة فی صلاتک و یک خطاب دیگر می گوید ارکع فی صلاتک، اما اینها کشف می کنند که در مقام ثبوت جعل یک حکم داریم رفته روی این مرکب ارتباطی. دال بر اجزاء مرکب ارتباطی ممکن است ده تا خطاب باشد، آن مهم نیست. دال مهم نیست، بله دال در اینجا یکی مدلول مطابقی است و یکی هم مدلول التزامی. مهم آن مدلول است که تنزیل ثبوتی واحد است، آن هم مشکل حل می شود دیگر. چون حکم واحد است تنزیل ثبوتی هم واحد است. شارع در مقام ثبوت اینجور می گوید، می گوید که من وجوب اراقه را جعل کردم برای مقطوع الخمریة وبرای نی کهآن چیزی که خبر ث

آن چیزی که خبر ثقه گفته خمر است و ما هم انشاء کردیم حجیت خبر ثقه را. وجوب اراقه در دو جاست، یکی در قطع به خمریت تکوینیه، ویکی هم در جائی که قطع دارید که خبر ثقه می گوید این مایع خمر است و ما هم انشاء کردیم حجیت خبر ثقه را.

خب شما الحمدلله عالم به احکام شرع هستید، وسائل الشیعه را باز کردید، انشاء حجیت خبر ثقه را در روایات وسائل الشیعه پیدا کردید. یک ثقه ای هم آمد گفت این مایع خمر است. موضوع برای آن وجوب اراقه محقق می شود. موضوع وجوب اراقه غیر از آن قطع به خمر تکوینی این بود که قطع پیدا کنی به قیام خبر ثقه بر اینکه این مایع خمر است، وقطع هم پیدا کنی به جعل حجیت برای خبر ثقه، الحمدلله هر دو جهت فراهم است، هم بینه گفته این مایع خمر است، وهم در وسائل گفته اند که العمری ثقتی فما أدی عنی فعنی یؤدی فإنه الثقة فهمیدی انشاء شده حجیت برای خبر ثقه مشکل حل شد، و ما دیگر اصلا نیازی به این حرفها پیدا نمی کنیم.

اصلا یک مطلبی را در آخر بحث بگوئیم: جناب صاحب کفایه راه را اشتباه رفتید. شما اینقدر بحث کردید در حاشیه رسائل و کفایه، علمای دیگری آمدند یک اشکال به حاشیه رسائل گرفتند و یک اشکال به کفایه گرفتند، اصلا راه اشتباه بود. ما در این بحث خطاب لفظی نداریم بر حجیت امارات. حجیت خبر ثقه عمده دلیلش بناء عقلاء است. حجیت ظهور اصلا غیر از بناء عقلاء هیچ دلیلی ندارد. حالا در مورد خبر ثقه چهار تا روایت داریم که به نظر ما اینها هم بیان صغریات حجیت خبر ثقه اند، می خواهد بگوید عمری ثقه است حجیت خبر ثقه را بر آن منطبق کن، یونس بن عبدالرحمن ثقه است حجیت خبر ثقه را بر آن منطبق کن، اما حجیت خبر ثقه چیست عقلاء می گویند برو سراغ عقلاء. دلیل لبی است. آقا اگر ما ثابت بکنیم در این بحث امتناع استفاده قیام امارات مقام قطع طریقی محض وقیام امارات مقام قطع موضوعی را من خطاب لفظی واحد مطلب دیگر تمام است جناب صاحب کفایه؟ خب دلیل حجیت خبر ثقه بناء عقلاء است، بناء عقلاء که دیگر لفظ ندارد. باید برویم سراغ عقلاء، که آقایان عقلاء! شما خبر ثقه را قائم مقام قطع طریقی محض می دانید؟ می گویند بله. قائم مقام قطع موضوعی می دانید؟ اگر آنجا هم گفتند بله می شود دو تا مطلب. خطاب لفظی واحد نیست که گیر بدهیم که استفادة الحکمین قیامه مقام القطع الطریقی و قیامه مقام القطع الموضوعی مستحیلٌ.

واگر شما حرف حاشیه رسائلتان درست بود، که ممکن است استفاده هر دو حکم از خطاب لفظی واحد، یکی از مدلول مطابقی و دیگری از مدلول التزامی. آیا بعد به شما نمی گویند که جناب صاحب کفایه! شما که در حاشیه رسائل امکان استفاده را از خطاب واحد درست کردید، وقوعش را اثبات کن. کدام خطاب لفظی واحد؟ شما که می گوئی عمده دلیل حجیت خبر واحد بناء عقلاء است، پس ببین بناء عقلاء چه می گوید.

پس نه اثبات امتناع استفاده از خطاب لفظی واحد مهم است و نه اثبات امکانش. باید برویم سراغ بناء عقلاء که دلیل لبی است ببینیم چکار می کنند. چون عمده دلیل اوست.

بله اگر کسی یکی از این دو مطلب را گفت، یکی اینکه کسی مثل آقای صدر بیاید بگوید صحیحه احمد بن اسحق (العمری ثقتی) قطعی الصدور است، ومفاد این صحیحه حجیت خبر ثقه است. آقای صدر می گوید ولو ما بناء عقلاء داشتیم، اما همین صحیحه احمد بن اسحق کافی بود برای اثبات حجیت خبر ثقه.

بله اگر این را می گفتیم دیگر بحث مرحوم آخوند لغو نمی شد، چون خطاب لفظی واحدی پیدا کردیم که دلیل حجیت خبر ثقه است. ولو بناء عقلاء مشکوک باشد، می آییم سراغ این دلیل قطعی الصدور که مفادش کبری حجیت خبر ثقه است. اتفاقا لسانش هم لسان تنزیل المؤدی گرفته شد طبق نظر برخی مثل مرحوم ایراوانی. بله آن موقع این بحث نتیجه پیدا می کند.

مثل آقای صدر نمی تواند به آخوند اشکال کند، چون آقای صدر بحث از خطاب لفظی را بی ثمر نمی داند، چون صحیحه احمد بن اسحق را قبول دارد به عنوان دلیل قطعی الصدور بر حجیت خبر ثقه. اما ما حق داریم به صاحب کفایه ایراد بگیریم که آقا این صحیحه احمد بن اسحق که بیان صغرای وثاقت می کند، اصلا دلیل بر حجیت خبر ثقه نیست. می گوید ثقه است، شاید حجیت خبر ثقه در موارد افاده اطمینان است. می خواهد بگوید ثقه است اطمینان پیدا کن به حرفش. کبری حجیت خبر ثقه را نمی گوید. ما حق داریم اشکال کنیم به صاحب کفایه که جناب صاحب کفایه! اینکه شما اصرار دارید که از خطاب لفظی واحد می توانیم قیام امارات مقام قطع طریقی محض و قطع موضوعی را بفهمی یا نه، چرا اینقدر گیر می دهید؟ بروید سراغ بناء عقلاء.

ویا اینکه اگر به فحوی قاعده تجاوز و استصحاب پناه ببریم، بگوئیم قاعده تجاوز ببینیم می تواند هم قاعده تجاوز را قائم مقام قطع موضوعی بکند و هم قائم مقام قطع طریقی محض، اگر ثابت کردیم این خطاب واحد می تواند آنوقت به فحوی در اماره هم این را ثابت می کنیم. وجالب این است که آقای صدر قاعده تجاوز را قبول دارد که قائم مقام قطع موضوعی می شود و خطاب واحد هم هست. خب آنوقت اشکال می کند که چرا بحث می کنید از خطاب واحد.

ما می گوئیم آقای صدر نباید اشکال بکند، ما حق داریم اشکال کنیم که هیچکدام از این خطابات لفظیه را قبول نداریم. عمده دلیل ما بناء عقلاء است و لم یثبت بناء العقلاء علی قیام الامارة مقام القطع الموضوعی. مگر از باب اینکه ما ظهور علم را در مطلق طریق معتبر می دانیم. علم ظهورش در طریق معتبر عقلائی است. دلیل اعتبار خبر ثقه ورود دارد بر خطابی که علم را موضوع قرار می دهد، چون ظهورش در مطلق طریق معتبر است. اما استصحاب صد سال هم ما بحث کنیم نه. بله اگر ثابت بشود که الاستصحاب علمٌ تعبدیّ، آنوقت شارع حکومت کرده بر ادله علم. ولی ما استصحاب را علم تعبدی نمی دانیم، اماره طریق معتبر است، ظهور علم هم در مطلق طریق معتبر عقلائی است، ولذا امارات قائم مقام قطع موضوعی می شوند، اما استصحاب نمی شود، قاعده تجاوز نمی شود. والحمدلله رب العالمین.

جلسه 617

چهارشنبه 28/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث به اینجا رسید که عرض کردیم دلیلی بر قیام امارت و اصول مقام قطع موضوعی ما پیدا نکردیم. مگر آنچه که بعید ندانستیم که ظاهر لفظ علم در خطابات شرعیه این است که مثال هست برای مطلق طریق معتبر عقلائی. ولذا دلیل اعتبار اماره ورود پیدا می کند مصداق درست می کند برای طریق معتبر. اما اصول عملیه طریق معتبر عقائی نیست. فرقی نمی کند اصول عملیه، اصول عملیه محرزه باشد یا غیر محرزه.

اصول عملیه را آقایان دو قسم کرده اند: اصول عملیه غیر محرزه، که اصلا ناظر به واقع نیست، مثل اصل برائت، وجوب احتیاط. اصول عملیه محرزه آنهایی است که به صدد وناظر به واقع هست، مثل استصحاب وقاعده فراغ و قاعده تجاوز. اسم اینها را اصول محرزه گذاشته اند چون ناظر به واقع هستند به صدد اثبات واقع یا نفی واقع هستند. البته این را هم عرض کنم که اینها خودشان هم با هم فرق می کنند، مثلا استصحاب تمام آثار شرعیه مستصحب را بار می کند، ولی قاعده فراغ و تجاوز به تعبیر حضرت امام قده اصل مصحح حیثی هستند، یعنی فقط به صدد تصحیح ما مضی هستند. شخصی شک می کند که من رکوع کردم در این نماز در رکعت اول یا نه، قاعده تجاوز می گوید بلی قد رکعت. ولی فقط به صدد تصحیح این نماز است، اگر نذر کرده بود که امروز مثلا بین الطلوعین دو بار رکوع بکند، وفاء به نذر ثابت نمی شود با بلی قد رکعت، ناظر نیست به تصحیح غیر از این نمازی که در صدد امتثال او بود. قاعده فراغ و تجاوز اصل مصحح حیثی است. این فرقها را با هم دارند، ولی کلا ناظر هستند به واقع.

اصول محرزه را مثل مرحوم نائینی گفته اند قائم مقام قطع موضوعی می شود. مرحوم آقای خوئی هم فرموده به نظر ما هم می شود. چرا؟ مرحوم نائینی فرموده: چون علم یک حیث صفت خاصه دارد و یک حیث کاشفیت دارد و یک حیث اقتضاء جری عملی دارد. مثلا کسی قطع پیدا کرد که اینجا آب هست، این قاطع یک صفت نفسانیه ای پیدا می کند، این حیث صفت خاصه می شود. منکشف می شود برای این شخص وجود آب، این هم جهت ثانیه، این علم اقتضاء می کند تحرک نحو الماء را إذا کان هذا الشخص عطشانا. پس سه جهت در علم هست: صفة خاصة و کاشف عن الواقع و مقتض للجری العملی.

بعد فرموده که در امارات ظهور دلیل اعتبار امارات این است که آن جهت ثانیه را برای امارات اعتبار می کنند یعنی جهت کاشف بودن از واقع را. در اصول محرزه آن جهت ثالثه را که اقتضاء جری عملی است اعتبار می کنند. در استصحاب که می گویند لاتنقض الیقین بالشک اعتبار نمی کنند که شک در بقاء کاشف از بقاء هست. شک که اقتضاء کاشفیت ندارد تا بخواهد شارع تتمیم بکند کشف ناقص او را وبگوید جعلته کاشفا. آن ظن است که کاشف ناقص از واقع است، شارع می آید می گوید تتمیم کشف می کنم جعلته کاشفا. شک در بقاء که کشف ندارد از واقع ولو به نحو کشف ناقص وظنی، تا شارع بخواهد بگوید تتمیم کشف می کند و اعتبار می کنم او را کاشف از واقع. پس جهت ثانیه علم در استصحاب که اصل محرز است اعتبار نمی شود. فقط جهت ثالثه یعنی اقتضاء جری عملی.

اقول: البته این فرمایش مرحوم نائینی را می نمی فهمیم. اگر مراد ایشان این است که اصلا اعتبار علم نشده در اصول محرزه، فقط امر کرده اند به ترتیب آثار علم، اعمل کما تعمل بالعلم، اگر مراد این است خب این حرف معقولی است. فرق اماره این است که در اماره می گوید انت عالم (البته به ادعای مرحوم نائینی)، ولی در استصحاب که اصل محرز است می گوید لااقول انت عالم ولکن آمرک أن تعمل کما یعمل العالم. این حرف معقولی است.

ولی انصافا این امر به ترتیب آثار علم در استصحاب که محقق عراقی هم همین را فرموده، ظهوری در بیشتر از ترتیب آثار علم طریقی محض ندارد. عرض کردم شما شک دارید که زید در مغازه هست یا نه، یکی به شما می گوید لاتنقض الیقین بالشک، یقینت را به اینکه صبح زید در مغازه بوده با شک نقض نکن. بیش از این استفاده نمی شود که آثار بودن زید در مغازه را بار کن، از جمله وجوب رفتن پیش زید اگر اثر بقاء زید در مغازه باشد. اما هیچ ظهوری ندارد که می توانی آثار علم موضوعی را هم بار کنی و بیائی خبر بدهی که به حضرت عباس الان زید در مغازه است. همچنین چیزی را نمی شود استفاده کرد.

اما اگر مراد محقق نائینی این است که در استصحاب وسائر اصول محرزه می گویند انت عالم لا من حیث الکاشفیة بل من حیث اقتضاء الجری العملی. ما این را معقول نمی دانیم، که هم بگویند انت عالم، وهم بگویند لا من حیث الکاشفیة. این مثل این می ماند که به یکی بگویند انت انسان لا من حیث الانسانیة بلکه از حیث نفس کشیدن، اینکه اعتبار انسان بودن نشد، اینکه تناقض شد. اعتبار بکند استصحاب علم است بعد بگوید لا من حیث أنه کاشف، یعنی لا من حیث أنه علم، خب این معنا ندارد.

بله عرض کردم اگر مقصود ایشان این است که اصلا اعتبار علم نمی شود فقط امر به ترتیب آثار علم می شود، او حرف معقولی است. ولی او هم انصراف دارد و ظهور دارد در ترتیب آثار علم طریقی محض.

مرحوم آقای خوئی روشنتر حرف زده، فرموده: فرق نمی کند امارات با اصول محرزه، همه اش اعتبار علم است، ولذا اصول محرزه همه امارات هستند. حالا آقایان اسم اینها را گذاشته اند اصول محرزه ما هم می گوئیم اصول محرزه، اما اینها امارات هستند، اعتبار علم شده اند اعتبار کاشف از واقع شده اند.

نگوئید آقا اگر استصحاب و قاعده فراغ شد اماره، آنوقت نتیجه این می شود که لوازم و مثبتات اینها هم حجت باشد؟ لوازم استصحاب و قاعده فراغ که حجت نیست.

آقای خوئی می فرماید ما که گفته ایم که لوازم و مثبتات امارات که حجت نیست. بخشی از امارات آنهایی که خبر از واقع می دهند مثل خبر ثقه و ظهور واقرار، که حاکز از واقع هستند، امارات حکائیه سیره عقلائیه قائم شده که لوازمشان حجت است. والا ما قبول نداریم که کل ما کان امارة فمثبتاته حجة. پس از این جهت خیالتان راحت.

می ماند این بحث که یکی بگوید که اگر استصحاب هم اماره است، دیگر چطور اماره بر استصحاب مقدم بشود؟

آقای خوئی فرموده: مگر خود امارات بعضی شان بر بعضی مقدم نمی شدند. مگر اقرار بر بینه مقدم نبود؟ بینه آمده می گوید این خانه مال زید است. بعد از اینکه آن قاضی گفت خدا را در نظر بگیرید شما در محضر خدا هستید، این آقای زید هم با خودش فکر کرد دنیا و مال دنیا ارزش ندارد، گفت آقای قاضی من اقرار می کنم که این خانه مال من نیست. خب اقرار مقدم است بر بینه با اینکه هر دو اماره اند. استصحاب هم اماره باشد ما ثابت می کنیم در محل خودش که سائر امارات مثل خبر واحد بر این استصحاب که اماره هم هست مقدم است. مشکلی پیش نمی آید.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ثبوتا معقول است، ولی مشکل ما اثباتی است. ما می گوئیم ما دلیلی نداریم بر اعتبار علم در این اصول محرزه. کی می گوید استصحاب علم به بقاء است؟ استصحاب نهی از نقض عملی یقین به شک است. نقض عملی نکن یقین را با شک، یعنی آثار واقع را عند الشک فی البقاء بار کن. یا قاعده تجاوز را ما قبول نداریم که تعبد به علم به اتیان مشکوک است بعد مضیّ محله. شکک لیس بشیء یعنی لانقیم لشکک وزنا ارزش اعتناء ندارد، نه اینکه الغاء شد شک. لاشک لک نیست، بلکه شکک لیس بشیء أی لانقیم له وزنا. ارزشی برای او قائل نیستیم که بخواهی به او اعتناء بکنی. نه اینکه اعتبار عدم می کنیم و الغاء شک می کنیم تعبدا.

ولذا ما در اصول محرزه تعبد به علم را قبول نداریم. فقط معتقدیم که اصول محرزه ناظر به واقع هستند، تعبد می کنند به وجود آن واقع مشکوک. حالا یا به لحاظ ترتیب جمیع آثار، مثل استصحاب، آثار شرعیه خود واقع، یا برای تصحیح ما مضی، مثل قاعده فراغ و تجاوز، که همه آثار وجود رکوع را بار نمی کنیم، بلکه فقط برای تصحیح این نماز. یا آثار وجود طهارت را برای نماز ظهر بار نمی کنیم مطلقا از جمله اینکه بتوانیم نماز عصر بخوانیم، نه، برای نماز عصر باید بروی وضوء بگیری، فقط برای تصحیح نماز ظهر است که ما می گوئیم بگو انشاءالله وضوء گرفتم. اصل مصحح حیثی است. به اینها می گویند اصول محرزه چون ناظر به واقع است و تعبد می کند به وجود واقع، حالا یا به لحاظ جمیع آثار شرعیه اش یا به لحاظ تصحیح ما مضی که در قاعده فراغ و تجاوز است.

ولذا به نظر ما قاعده طهارت فرقی نمی کند با استصحاب طهارت. این هم می گوید آثار طهارت واقعیه را بار کن. چه فرقی می کند؟ اسم این قاعده طهارت بیچاره را نگذاشته اید اصل محرز. استصحاب شد اصل محرز، قاعده ید شد اصل محرز، اصالة الصحة و قاعده فراغ و تجاوز شد اصل محرز، اما قاعده طهارت شد اصل تنزیلی وغیر محرز. ما فکر نمی کنیم اینها هیچ امتیازی بر هم داشته باشند، چه فرق می کند قاعده طهارت با قاعده ید؟ قاعده طهارت هم ناظر به ترتیب آثار طهارت واقعیه است.

سؤال وجواب: اصل غیر محرز اصلا آثار واقع را بار نمی کند. مثلا اصل برائت، اصل برائت نمی گوید آثار عدم وجوب را بار کن. می گوید احتیاط لازم نیست. توضیح بدهم: إذا لم یجب اداء الدین وجب الحج. آقا برای اثبات وجوب حج یک وقت نیائی از برائت از وجوب اداء دین کمک بگیری. دست برائت توانائی ندارد بار سنگین را بردارد. او می گوید فقط من می گویم احتیاط لازم نیست بکنی راجع به وجوب اداء دین. اما اینکه آثار شرعی عدم وجوب اداء دین را بار کنی از جمله اثبات وجوب حج، ابدا، او باید بروی سراغ استصحاب عدم وجوب اداء دین. اسم برائت شده اصل غیر محرز، اما استصحاب شده اصل محرز، چون می گوید جمیع آثار عدم وجوب اداء دین را بار کن، اصل برائت می گوید من این را نمی گویم، من فقط می گویم لایجب الاحتیاط. این باعث شده به اصل برائت بگویند اصل غیر محرز و به استصحاب بگویند اصل محرز. والا استصحاب تعبد به علم نیست، تعبد به علم دلیل ندارد. قاعده طهارت هم به نظر ما مثل استصحاب طهارت است چه فرق می کند؟ این هم می گوید آثار طهارت واقعیه را بار کن بر مشکوک. حالا چه جور شده که استصحاب نجاست بر قاعده طهارت مقدم می شود خودش جریان مفصلی دارد، اما با این بیان آقایان حل نمی شود که استصحاب علمٌ ببقاء النجاسة ولذا موضوع قاعده طهارت را تعبدا بر می دارد که شک در نجاست است، می گوید انت عالم ببقاء النجاسة. اینجور می گویند آقایان. نه ما این حرفها را قبول نداریم. پس چرا استصحاب نجاست مقدم است بر قاعده طهارت؟ اشاره ای می کنم، عمده نکته اش این است که از صحیحه ثانیه زراره استفاده کردیم وقتی امام فرمود بنا بگذار بر طهارت ثوبت، زراره ظاهرا پرسید و لم، چرا من بنا بر طهارت بگذارم؟ حضرت فرمود: لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت ولیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک ابدا. می دانی چرا باید بناء بگذاری بر طهارت این ثوب؟ چون قبلا یقین داشتی به طهارت ثوبت، سزاوار نیست آدم یقینش را با شک نقض بکند. معلوم می شود یقین سابق به طهارت خصوصیت دارد. بخاطر یقین سابق به طهارت است که امام بناء گذاشته بر طهارت. والا اگر یقین سابق به نجاست هم داشتیم باز هم قاعده طهارت جاری بود این بیان لغو می شد. در صورتی که استصحاب نجاست مقدم بر قاعده طهارت نشود معنایش این است دیگر، که با وجود یقین سابق به نجاست قاعده طهارت جاری بشود، اگر این بود پس چرا امام فرمود تو بناء بگذار بر طهارت لباست چون یقین سابق به طهارت داشتی، سزاوار نیست آدم یقینش را با شک نقض بکند. متفاهم عرفی این است که اگر یقین سابق به نجاست داشتی من نمی گفتم بناء بر طهارت بگذار. این متفاهم عرفی است که خصوصیت یقین سابق مهم است برای امام. این تعبد به علم به بقاء طهارت نیست، نکته حجیت استصحاب یقین سابق است. خب متفاهم عرفی این است که معلوم می شود که قاعده طهارت با فرض یقین سابق به نجاست دیگر جاری نمی شود.

یک نکته ای هم آقای صدر فرموده او را هم اشاره کنیم: آقای صدر فرموده: ما نیاز نداریم توجیه کنیم تقدم استصحاب را بر قاعده طهارت. اصلا قاعده طهارت دیوارش کوتاه است و مقتضی ندارد که در موارد یقین سابق به نجاست جاری بشود. چرا؟ ایشان فرموده برای اینکه کل شیء نظیف حتی تعلم أنه بعدش قذرٌ هست یا قذُر است، می گوید اگر قذُر باشد قاعده طهارت می گوید هر چیزی پاک است مگر علم به حدوث نجاست او پیدا کنی. خب من در موارد یقین سابق به نجاست علم به حدوث نجاست پیدا کرده ام دیگر. اصلا موضوع ندارد قاعده طهارت، نه اینکه موضوع دارد ما استصحاب نجاست را به یک نحوی می خواهیم بگوئیم زورش بیشتر است و مقدم است بر قاعده طهارت.

راجع به قیام اصول محرزه مقام قطع موضوعی مطالبی است که باید عرض کنیم:

مطلب اول: مرحوم آقای خوئی غیر از اینکه می گوید استصحاب تعبد به علم است، قاعده ید تعبد به علم است، لذا آثار علم موضوعی را بار می کنیم، فرموده نسبت به بعضی از احکام قطع موضوعی دلیل خاص داریم که در مورد استصحاب وقاعده ید مثلا آن احکام را بار می کنیم. کدام حکم؟

فرموده: جواز الإخبار. مهمترین اثر قطع موضوعی جواز إخبار و جواز إفتاء است، که انسان بتواند بر اساس استصحاب خبر بدهد فتوی بدهد. استصحاب کند یک حکمی را راجع به زنان، بعد خطاب به زنان بگوید بر شما حرام است این کار چون قبلا حرام بوده است. فتوی بدهد به حرمت استنادا الی الاستصحاب. خب إفتاء به علم جائز است إفتاء به غیر علم حرام است. استصحاب باید قائم مقام علم بشود تا جواز إفتاء به دنبالش بیاید. والا چه جور می خواهی فتوی بدهی به واقع استنادا الی الاستصحاب؟ اگر عالم نباشی به واقع چه جور می خواهی فتوی بدهی؟ می شود فتوی به غیر علم و إخبار به غیر علم.

آقای خوئی فرموده ما که اعتبار علم فهمیدیم از استصحاب ولی حالا اشکال می کنند می گویند ما قبول نداریم لاتنقض الیقین بالشک تعبد به علم است. می فرماید خب قبول نداشته باشید، من راه حل دیگری دارم، روایاتی داریم که از آنها استفاده کردیم در استصحاب وقاعده ید می شود آدم خبر بدهد به استناد این دو تا اصل محرز از واقع.

یک دلیل روایت حفص است: عن ابی عبدالله علیه السلام: قال له رجل: إذا رأیت شیئا فی یدی رجل یجوز لی أن اشهد أنه له؟ قال نعم. عرض کرد یابن رسول الله من کتابی را فرض کنید در دست زید می بینم، می توانم شهادت بدهم که این کتاب مال زید است؟ حضرت فرمود بله. خب معلوم می شود که به استناد قاعده ید آدم می تواند خبر بدهد از ملکیت و از واقع مشکوک استنادا الی قاعدة الید. قال الرجل أشهد أنه فی یده (من شهادت می دهم که کتاب در دست این آقای زید بود) ولا اشهد أنه له فلعله لغیره؟ قال علیه السلام أ فیحل الشراء منه؟ آیا جائز است تو این کتاب را از او بخری؟ قال نعم، قال علیه السلام فلعله لغیره ( شاید کتاب دزدی است چه جور می خری) فمن أین جاز لک أن تشتریه و یصیر ملکا لک ثم تقول بعد الملک هو لی؟ می خری بعد به هر کس می رسی می گوئی این کتال مال من است اما نمی توانی الان قبل از خریدن بگوئی این کتاب مال زید است؟! از او بخری بعدا می گوئی این کتاب مال من است، خب شاید کتاب دزدی بوده در دست زید. این شاید اینجا هم هست دیگر، چه فرق می کند. بعد فرمود: ثم تقول بعد الملک هو لی و تحلف علیه و لاتجوز أن تنصبه الی من صار ملکُه من قبله الیک، نمی توانی بگوئی زید مالک این کتاب بود با اینکه این کتاب از دست زید به تو رسید. ثم قال: لو لم یجز هذا لم یقم للمسلمین سوق، بازار مسلمین تعطیل می شود اگر نشود خبر داد بر اساس قاعده ید.

آقای خوئی فرموده قاعده ید را که فهمیدیم جواز إخبار به دنبالش می آید، استصحاب را هم فهمیدیم. از کجا؟ بخاطر این تعلیل. این تعلیل مفادش این بود که از هر کس بشود این مال را خرید می شود خبر داد که این مال ملک اوست. آیا با استصحاب می شود مال دیگری را خرید یا نه؟ اصلا فرض کنید که در یدش هم نیست، ولی استصحاب می گوید هنوز مال اوست. این زمین قبلا ملک او بود استصحاب می گوید هنوز هم ملک اوست می روم از او می خرم. روایت می گوید وقتی می توانی از او بخری پس می توانی بگوئی مال اوست. مشکل استصحاب هم حل شد. این یک دلیل.

روایت را هم آقای خوئی تصحیح کرده، فرموده قاسم بن یحیی توثیق خاص ندارد، ولی در رجال کامل الزیارات اسمش آمده است. خبر نداشت که بعدا خودش در اواخر عمر اعلام رسمی می کند که ما عدول کردیم از نظریه توثیق عام در مشایخ مع الواسطه ابن قولویه صاحب کامل الزیارات. فقط مشایخ بلاواسطه اش را قبول داریم. خب قاسم بن یحیی که جزء مشایخ بلاواسطه ابن قولویه نیست. حالا آن وقت که آقای خوئی مبانی تکلمه منهاج را می نوست خبر نداشت که عدول خواهد کرد از این مبنا، آنوقت گفته قاسم بن یحیی ثقة لوروده فی کامل الزیارات.

دلیل دوم آقای خوئی: فرموده در صحیحه معاویة بن وهب دارد: الرجل یکون فی داره ثم یغیب عنها ثلاثین سنة ثم یأتینا هلاکه، سی سال غائب شد بعد خبر رسید انتقل الی جواز رحمته تعالی، ولاندری ما احدث فی داره، ما چه می دانیم شاید این خانه اش را فروخته، ولاندری ما احدث له من الولد، ما چه می دانیم شاید در این سی سال رفته زن گرفته بچه دار شده است. قاضی به ما می گوید بیائید شهادت بدهید که این خانه مال آن مرحوم است واین بچه ها هم که در این شهر هستند انحصار وراثت دارند وارث دیگری این مرحوم غیر از اینها ندارد. یابن رسول الله من چه می دانم سی سال است رفته شهر غریب قاعدة زن گرفته شاید بچه دار شده، شاید خانه اش را فروخته؟ امام فرمود: عیب ندارد، شما شهادت بده که این خانه مال این مرحوم بوده، إنّ هذا الدار دار فلان بن فلان ومات و ترکها میراثا بین فلان وفلان، بگو مات و ترکها میراثا بین این چند نفر که در این شهر زندگی می کنند فرزندان آن مرحوم هستند.

آقای خوئی فرموده: ببینید جواز إخبار درست شد با استصحاب.

بعد فرموده یک وقت کسی از این حرفهای ما سوء استفاده نکند. ما جواز إخبار را می گوئیم بر اساس قاعده ید و استصحاب، نه جواز شهادت در مقام ترافع و تخاصم. یک وقت یاد نگیرید این حرفها را بروید در دادگاه شهادت بدهید که من شهادت می دهم که این آقا بدهکار نیست به فلانی. شهادت بر اساس استصحاب. یا شهادت بر اساس قاعده ید، می بینی این خانه را این آقا نشسته، حالا اختلاف دارند با یک نفر، بروی دادگاه بگوئی من شهادت می دهم که این خانه مال همین آقایی است که در آن نشسته است. بعد می گویند تو خبر داری؟ می گوئی نه، ید دارد، وامام فرمود جائز است شهادت بر اساس قاعده ید و استصحاب. آقای خوئی می فرماید این کار را نکنید، این جواز إخبار است در غیر مقام ترافع. در همین صحیحه معاویة بن وهب مقام ترافع نبود کسی منازع نبود، قاضی گیر داده بود که باید دو تا شاهد عادل بیایند خبر بدهند که إنّ هذه الدار لفلان مات وترکها میراثا بین فلان وفلان. منازعی نبود. اگر منازعی باشد نه استصحاب به درد می خورد و نه قاعده ید.

حالا این دیگر بحث قضائی است، شاید چون مرحوم نائینی یک عبارتی دارد که می گوید بر اساس قاعده ید می شود شهادت داد، شاید آقای خوئی بخاطر فرمایش استادش روی این جهت حساس شده، که شهادت به معنای إخبار نه به معنای شهادت در مقام ترافع به نفع احد المتخاصمین. ما وارد این بحث قضائی نمی شویم.

اقول: اما اصل مطالب آقای خوئی مشکل دارد. واقعا اینها هم استدلال است؟!

روایت حفص اثبات قاعده ید می خواهد بکند. سائل قاعده ید را تشکیک می کرد. امام فرمود در قاعده ید تشکیک نکن، لولاه لما قام للمسلمین سوق اگر قاعده ید نبود که بازار مسلمین مختل می شود. جناب آقای خوئی! اگر جواز إخبار به واقع نباشد بازار مسلمین مختل می شود؟ نتوانم خبر بدهم از ملکیت واقعیه فقط خبر می دهم از ملکیت ظاهریه، آیا بازار مسلمین مختل می شود؟ ابدا. ملکیت ظاهریه بیاید بازار مسلمین حفظ می شود. این راوی در ملکیت ظاهریه در قاعده ید می خواست تشکیک کند. شاهدش یکی همین است که امام فرمود اگر این ملکیت در قاعده ید را نگوئی بازار مسلمین مختل می شود، هر جنسی ممکن است دزدی باشد. حالا امام ره إخبار بر اساس قاعده ید را قبول نداشت، مرحوم آخوند قبول نداشت، مرحوم آقای صدر قبول نداشت، آیا بازار مسلمینی که مقلد این بزرگواران بودند مختل بود چون جواز إخبار را بر اساس قاعده ید قبول نداشتند؟ اینکه نیست. این یک شاهد.

شاهد دیگر اینکه امام ارتکاز راوی را باز کرد. تا او گفت ولا اشهد أن هله، اما فرمود عجب، از او می توانی بخری یا نه؟ گفته بله. حالا خریدی بعد می گوئی مال من است؟ گفت بله. امام فرمود می خری می گوئی مال من است ولی قبل از خریدن نمی توانی بگوئی مال اوست؟ ارتکاز سائل این بود که من می خرم و می گویم شرعا مال من است یعنی طبق موازین ظاهری، طبق موازین ظاهری مال من است. ارتکازش این را می گفت، والا جواز إخبار به ملکیت واقعیه اینکه مرتکز سائل نبوده است. او ملکیت ظاهریه مرتکزش بوده، امام همین مرتکزش را می گوید، می گوید عجب تو خودت طبق موازین اثبات ملکیت برای خودت می کنی اما حاضر نیستی اثبات ملکیت برای آن بایع بکنی قبل از بیع.

پس این روایت هیچ ربطی به بحث جواز إخبار ندارد.

اما روایت دوم؛ شاید مقام اضطرار است. معاویة بن وهب می گوید مشکل پیدا کردند این ورثه، لاتقسم مال المیت بین ورثته الا اینکه دو شاهد بیایند بگویند که مات فلان وترک هذه الدار بین فلان وفلان. بابا حق مؤمنین دارد ضایع می شود، خب امام اینجا تجویز کند شهادت و إخبار را بر اساس استصحاب، آیا معنایش این است که همه جا جائز است؟ معنایش این نیست که. اینجا باب ضرورت دفع ضرر از مؤمنین بوده جائر شده است. بقیة الکلام انشاءالله روز شنبه. والحمدلله رب العالمین..

جلسه 618

شنبه 31/02/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث به اینجا رسید که عرض کردیم امارات قائم مقام قطع موضوعی نمی شوند مگر با این توجیه که ظهور لفظ علم در خطابات عرفیه و شرعیه خصوص علم وجدانی نیست، مطلق طریق معتبر عقلائی هست. ولذا امارات ورود دارند بر موضوع این خطابات شرعیه، چون مصداق طریق معتبر را ایجاد می کنند. اما ادله اصول عملیه اینطور نیستند، اینها حجت هستند اما طریق معتبر عقلائی نیستند. ولذا اصول عملیه قائم مقام قطع موضوعی نمی شوند، چون طریق معتبر عقلائی نیستند. ولی امارات چون طریق معتبر عقلائی هستند به نظر ما قائم مقام علم که در موضوع خطاب اخذ شده است می شوند، چون ظهور علم در مطلق طریق معتبر است. اما لفظ قطع و جزم و یقین، آنها ظهورشان در همان علم وجدانی است، إذا قطعت، إذا جزمت، إذا تیقنت، این ظهور دارد در علم وجدانی. ولذا یکی از مشکلات ما بحث استصحاب است که ما یقین به حدوث نداریم. طریق معتبر داریم بر حدوث. ما احکام شرعیه را که استصحاب می کنیم می گوئیم قبلا این حکم شرعی ثابت بود، استصحاب می کنیم بقاء این حکم شرعی را، چه بسا یقین به حدوث حکم شرعی نداریم. اماره معتبره قائم بر حدوث آن شده بود. خب اگر ما گفتیم یقین به حدوث رکن استصحاب هست، نه مثل مرحوم آخوند که می گوید واقع الحدوث رکن استصحاب است نیاز به یقین به حدوث نداریم، ما اگر گفتیم ظاهر ادله این است که لاتنقض الیقین بالشک یقین به حدوث رکن است برای استصحاب، خب اماره معتبره که یقین به حدوث نمی آورد. ولذا یک مشکلی در این بحث استصحاب داریم.

حضرت امام که معنا فرمود علم و یقین را که مثال هستند برای مطلق حجت، خب ایشان راحت هستند، الیقین بالحدوث یعنی عرفا قیام الحجة علی الحدوث، ولو اصلا این حجت بر حدوث اماره معتبره هم نباشد، اصل شرعی باشد، اما کافی می داند. مثلا در صحیحه زراره که امام علیه السلام فرمود تو یقین داشتی به طهارت ثوبت، یقینت را با شک نقض نکن، ایشان می فرماید نوعا مردم یقین به طهارت که ندارند، چه می دانند این لباسی که خریده اند این لباسی که پوشیده اند پاک بوده است. شاید نجس بوده است. شاید با آبی شسته شده است که نجس بوده است. غیر از این بوده که قاعده طهارت جاری کرده اند در آن آب که این لباس را با آن شسته اند؟ پس یقین به طهارت سابقه نداشته اند، نوعا حجت بر طهارت سابقه داشته اند. پس یقین به حدوث أی الحجة علی الحدوث. ما هم استبعاد نکردیم به مناسبت حکم و موضوع در بحث استصحاب، که ظهور عرفی دلیل استصحاب این است که یقین موضوعیت ندارد، مهم این است که حدوث به حجت معتبره ثابت شده باشد، سزاوار نیست آدم دست بردارد از این حجت معتبره بر حدوث به صرف شک در بقاء. ما هم این را به مناسبات حکم و موضوع قوی می دانیم. ولی اینطور نیست که هر کجا لفظ یقین بکار رفت ظهور داشته باشد در مطلق حجت. تیقّن بوجوده تعالی یعنی اماره معتبره بر وجود خدا قائم بشود کافی است. اعرف الله، اعرف الرسول، اعرف الامام، انصاف این است که ظاهرش علم وجدانی است.

بله در مورد استصحاب ما بعید نمی دانیم به مناسبت عرفیه با توجه به همین نکته فرمایش حضرت امام که نوعا هم یقین به حدوث نیست بلکه اماره بر حدوث است، حجت معتبره بر حدوث است استصحاب جاری بشود.

سؤال وجواب: لم لایعکس؟ چرا یقین در لاتنقض الیقین بالشک را قرینه نمی گیرید بر اینکه صحیحه عبدالله بن سنان که گفت لأنک اعرته ایاه و هو طاهر و لم تستیقن أنه نجسه یقین به طهارت سابقه مندمج و منطوی هست در این تعلیل. شما چرا این صحیحه عبدالله بن سنان را قرینه می گیرید بر الغاء رکنیت یقین به حدوث؟ عکس بکنید، بگوئید ادله ای که می گوید لاتنقض الیقین بالشک قرینه بشود بر اینکه رکن استصحاب یقین به حدوث بوده است، منتهی برای اینکه بگویند تو یقین به طهارت سابقه داشتی تعبیر عرفی هم می کنند که می گویند وقتی این لباس را به او تحویل دادی پاک بود یعنی تو یقین داشتی به پاک بودن او. از این بحث بگذریم.

راجع به قیام امارات و اصول مقام قطع موضوعی صفتی صاحب کفایه فرموده ما که قبول نکردیم قیام امارات و اصول را مقام قطع طریقی. اما آن کسی که قبول می کند باید قیام مقام قطع موضوعی صفتی را هم قبول کند. چه فرق می کند؟ وقتی از دلیل تنزیل المؤدی منزلة الواقع فهمیدید که قطع به واقع تنزیلی مثلا قطع به خمر تنزیلی محکوم است به حکم قطع به خمر حقیقی این را به عنوان مدلول التزامی خطاب تنزیل المؤدی منزلة الواقع قبول کردید چه فرق می کند؟ حالا آثار شرعیه رفته روی قطع به خمر حقیقی من حیث أنّ الخمر صفة خاصة أو من حیث أنه طریق الی الواقع. چه فرق می کند؟

انصاف این است که این فرمایش تمام نیست. باید ببینیم ما فرق بین قطع موضوعی صفتی و طریقی را در چه می بینیم.

یک فرق فرقی بود که مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری فرمود. فرمود قطع موضوعی طریقی آنی است که ظهور دارد در اینکه مثال هست برای مطلق طریق معتبر، ودر حقیقت موضوع حکم مطلق طریق معتبر است. این می شود قطع موضوعی طریقی. قطع موضوعی صفتی آنی است که ظهور دارد در اینکه خصوص قطع وجدانی موضوع حکم است، یا لااقل مجمل است و قدر متیقن این است که خصوص قطع وجدانی موضوع است. اگر اینجور معنا کنیم، بنابر نظر ما که ما دلیل نداریم خبر الثقة علم، که روشن است که امارات قائم مقام قطع موضوعی طریقی می شوند به نحو الورود، ولی قائم مقام قطع موضوعی صفتی نمی شوند لا بنحو الورود، چون موضوع قطع وجدانی است برای حکم، ول ابنحو الحکومة چون دلیل بر حکومت نداریم. اما کسانی که می گویند دلیل داریم که خبر الثقة علم، خب برفرض ظهور خطاب این است که علم وجدانی موضوع حکم است، خب خبر الثقة علم دیگر، تنزیل کرد خبر ثقه را منزله علم فی جمیع احکامه. باید بگویند امارات قائم مقام قطع موضوعی صفتی هم با این تفسیر مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری می شود.

اگر ما گفتیم قطع موضوعی صفتی و طریقی فرقشان در ملاک حکم است. یک وقت ملاک اینکه می گویند إذا علمت بشیئ فأخبر به، این است که در این علم حیث ارائه واقع هست ولو به نظر قاطع. به این می گویند قطع موضوعی طریقی. یک وقت ملاک حکم برای علم این حیث ارائه واقع تنها نیست، حیثیات دیگری هم لحاظ شده است در ملاک حکم. مثلا دیده اند این علم یک لازمی دارد و هو کون العالم زکیا، آدم علم وجدانی به این مطلب پیدا کند این ناشی است از زکاوت. یا این علم یک لازمی دارد و هو اطمینان النفس وسکونها. استحکام عرفی که در علم هست اینها ملاک هستند برای این حکم شرعی که بر علم بار شده است. خب طبیعی است که این ملاکها در سائر طرق وامارات نیست. هر کسی یقین دارد به آخرت ما می رویم به او اقتدا می کنیم و نماز جماعت پشت سر او می خوانیم که یقین به آخرت دارد. یک آقایی می گوید ما یقین به آخرت نداریم ولی خبر صحیح اعلائی یا آیه قرآن را مطالعه کردیم که خدا می گوید آخرت هست یا اماره معتبره پیش من قائم شده است که آخرت هست. می گوئیم بنده خدا! اماره معتبره که پیش کفار هم قائم شده است بر وجود آخرت. مهم یقین به آخرت است. ماها جوری عمل می کنیم که گویا یقین به آخرت نداریم، آدمی که یقین به آخرت داشته باشد که اینجور عمل نمی کند. ما پشت سر کسی نماز می خوانیم که یقین به آخرت دارد. چون ملاکی که در یقین هست حالا آن لوازم یقین، ملزومات یقین، او در قیام طریق معتبر نیست. طبیعی است که اگر اینجور معنا کردیم گفتیم قطع موضوعی طریقی آنی است که حکمی که بر او مترتب کرده اند به ملاک این است که ارائه واقع در اینجا هست، خب دلیل خبر الثقة علم بیش از این ظهور ندارد که می گوید من خبر ثقه را قائم مقام علم می کنم از حیث ارائه واقع، نه از حیث لوازم قطع یا ملزومات قطع، از حیث سکون نفس که در قطع هست یا استحکام که در قطع هست، کاشف از سلامت نفس قاطع است، کاشف از زکاء قاطع است. خبر الثقة علم که نمی گوید خبر ثقه تنزیل می شود منزله علم به لحاظ این آثار ولوازم. ولذا احکامی که به ملاک وجود این لوازم برای این قطع بار می شود آن احکام را نمی شود برای خبر ثقه بار کرد. خب به این معنا روشن است که دلیل اعتبار الامارة عملا اگر همچنین دلیلی داشتیم، یا دلیل اینکه قاعده تجاوز علم است شکک لیس بشیئ، بیش از این ظهور ندارد که احکامی را می خواهد بار کند بر امارات و اصول محرزه که به ملاک ارائه واقع هست نه به ملاکی آخر که لازم قطع است، مثل استحکام، ثبات نفس، کشف از زکاء. خب این مطلب قابل انکار نیست، وجهی ندارد مرحوم آخوند اینها را انکار بکند.

ولذا اگر ما امارات و اصول را قائم مقام قطع موضوعی طریقی بدانیم، اما دیگر پا را از این فراتر نمی گذاریم که قائم مقام قطع موضوعی صفتی بکنیم. مرحوم نائینی هم این مطلب را دارد که خلاصه دلیل اعتبار اماره از حیث کاشفیت دارد تنزیل می کند خبر ثقه را منزله علم. حیث کاشفیت علم را در نظر می گیرد نه حیث صفت خاصه بودن علم را. که توضیح دادیم. در علم موضوعی صفتی حیث صفت خاصه بودن علم ملاک است برای حکم شرعی. این حرفها و مطالب مرحوم نائینی درست است.

اما ایشان یک مطالبی فرموده است، فرموده حکومت امارات و اصول بر قطع طریقی محض و بر قطع موضوعی طریقی حکومة ظاهریة. الفقاع خمر حکومة واقعیة، الطواف بالبیت صلاة حکومة توسعیة واقعیة، لاشک لکثیر الشک حکومة تضییقیة واقعیة، این حرف درستی است این مثالها برای حکومت واقعیه. اما راجع به حکومت امارات و اصول بر قطع طریقی و قطع موضوعی طریقی فرموده حکومة ظاهریة.

جناب نائینی! این فرمایش درست نیست. خبر ثقه که تنزیل می شود منزله علم فی جواز الاخبار، این حکومتش حکومت ظاهریه است؟!

آقای حکومت ظاهریه دو تا خصوصیت دارد: یکی اینکه قبل از حکومت ظاهریه ما احتمال وجود واقعی را در این مورد اماره می دهیم. دوم اینکه بعد از حجیت اماره هم احتمال کشف خلاف می دهیم. مثل اینکه در قاعده تجاوز گفتند بلی قد رکعت. خب قبل از اینکه بگویند بلی قد رکعت، ما احتمال می دهیم که رکوع کردیم نمازمان صحیح است. احتمال اجتزاء به این نماز را واقعا می دهیم، قاعده تجاوز می آید می گوید بلی قد رکعت. و بعد از این هم که قاعده تجاوز گفت بلی قد رکعت احتمال کشف خلاف هست. بعد از مدتی یک آدم بیکار می گوید امروز صبح چرا از قنوت رفتی سجود؟ این چه نمازی بود تو خواندی؟ قاعده تجاوز ما را به هم زد. این می شود حکومت ظاهری. اما جناب نائینی! حکومت امارات بر قطع موضوعی طریقی مثل جواز إخبار به علم این حکومت ظاهریه نیست. اگر شارع نمی گفت خبر الثقة علم، حرام بود یقینا إخبار. و بعد از اینکه شارع گفت خبر الثقة علم یقینا جائز شد إخبار.

بله کشف خلاف در مؤدای اماره می شود، اماره می گوید زید آمد، ممکن است بعدا کشف بشود که زید نیامد. اینکه مهم نیست. مهم این است که در قیام این اماره مقام قطع موضوعی طریقی به لحاظ حکم شرعی جواز إخبار توسعه واقعیه است، واقعا جواز إخبار آمده در خبر ثقه. اگر نبود خبر الثقة علم قطعا جواز إخبار نبود در خبر ثقه. اختصاص دارد جواز إخبار به علم وجدانی. و بعد از اینکه خبر الثقة علم آمد واقعا جواز إخبار آمد. این حکومت واقعیه است، چرا اسم این را می گذارید حکومت ظاهریه؟ حکومت اماره بر استصحاب جناب نائینی حکومت واقعیه است. اماره گفت که این آب نجس شد، استصحاب طهارت دیگر از بین رفت، چون خبر الثقة علم، یعنی اعتبار شدی تو عالم به ارتفاع طهارت، حکومت دارد واقعا بر دلیل استصحاب، واقعا دیگر استصحاب طهارت جاری نیست. حالا اگر بعدا کشف بشود که ثقه اشتباه کرد، اشتباه کرد که گفت طهارت این آب از بین رفت، کشف نمی شود که پس استصحاب جاری بود. نه استصحاب جاری نبود، خبر ثقه علم است. شما اگر علم پیدا می کردی به نجاست این آب و بعد معلوم می شد این علم جهل مرکب بوده، این معنایش چی بود؟ استصحاب جاری بود؟ نه. یقین پیدا کردی به نجاست این آب دیگر، استصحاب دیگر جاری نیست در طهارت این آب. ولو یقینت جهل مرکب بوده است. خب خبر ثقه هم تنزیل شده منزله یقین و علم، حکومتش بر استصحاب می شود حکومت واقعیه، چون واقعا این خبر ثقه بر ارتفاع حالت سابقه استصحاب را از بین می برد، چه صادق باشد چه صادق نباشد. ملاک حکومت واقعیه این است دیگر، که قبل از اینکه شارع بگوید خبر الثقة بارتفاع حالة السابقة کالیقین بارتفاع حالة السابقة، تا شارع این را نگفته بود یقینا استصحاب جاری بود. مثل اینکه خبر فاسق قائم بشود بر ارتفاع حالت سابقه، خب جلو استصحاب را واقعا نمی گیرد، وبعد از این هم که شارع گفت خبر الثقة علم، واقعا دیگر استصحاب جاری نیست. این حکومت واقعیه است.

حکومت امارات و اصول بر قطع طریقی محض هم حکومت واقعیه است به لحاظ منجزیت و معذریت، واقع این خبر ثقه منجز و معذر است ولو خلاف واقع باشد.

فقط آنهایی می توانند حرف از حکومت ظاهریه بزنند که قائلند به تنزیل المؤدی منزلة الواقع، مثل قاعده طهارت. در قاعده طهارت همه باید بگویند حکومتش ظاهریه است یعنی صحیح این است که حکومتش ظاهریه است. چرا؟ برای اینکه می گوید مشکوک الطهارة طاهر. ولی اگر واقعا کشف شد که نجس بوده، آیا آثار واقعی طاهر را داشته؟ نه، وضوئی که با این آب مشکوک الطهارة می گرفتیم واقعا صحیح است؟ نه، لباست را با این آب مشکوک الطهارة اگر شستی بعد معلوم شد نجس بود واقعا لباست پاک شده؟ نه. مشکوک الطهارة طاهر که تنزیل شده مشکوک الطهارة متزلة الطاهر الواقعی به داعی منجزیت و معذریت، ولی واقعا احکام طاهر واقعی را چه بسا ندارد، آن حکومتش می شود حکومت ظاهریه. والا غیر از این مثال ما مثالی پیدا نکردیم برای حکومت ظاهریه.

بینه بر طهارت قائم مقام علم به طهارت شده نه قائم مقام خود طهارت. تنزیل المؤدی منزلة الواقع را که مرحوم نائینی نمی گوید. بلکه تنزیل الامارة منزلة العلم را می گوید. می گوید اماره بر طهارت و بینه بر طهارت محکوم است ومنزل است منزله علم به طهارت. خب اثر علم به طهارت چیست؟ منجزیت و معذریت. خب این اثر واقعا بار می شود بر اماره معتبره و لو بعدا کشف خلاف بشود. واقعا منجز بوده، واقعا معذر بوده.

پس حکومت امارات و اصول بر قطع طریقی محض هم حکومت واقعیه است، یعنی واقعا اثر قطع من المنجزیة و المعذریة بار می شود.

فقط آنهایی که قائل به تنزیل المؤدی منزلة الواقع هستند مثل مرحوم شیخ، یا قاعده طهارت که ما هم قائلیم، مشکوک الطهارة طاهر، تنزیل شد مشکوک الطهارة منزلة الطاهر، خب این حکومت ظاهریه است دیگر. چون واقعا که احکام طاهر را ندارد ولو نجس بوده واقعا. والا لازمه اش این است که وضوء با این آب واقعا صحیح باشد. لباسم را با یک آبی شستم بعد از اینکه شستم دیدم موش داخل آن افتاده، باید بگویم این لباسم پاک شد، چون آثار طاهر واقعی را باید بر مشکوک الطهارة بار کرد یکی از آن آثار طهارت ما غسل به است. خب این حکومت اگر واقعیه بود این لازمه را داشت، در حالی که حکومت ظاهریه است. خود موثقه عمار می گوید باید هر چه را با این آب شستی آب بکشی، وضوء گرفتی یا غسل کردی با این آب اعاده کنی. علیه أن یعید وضوئه و صلاته و یغسل کل ما اصابه ذلک الماء (آن آبی که بعدا دید در آن موش افتاده است).

از این بحث بگذریم.

ثمرات قیام امارات مقام قطع موضوعی زیاد هستند. در فقه، در اصول، خیلی بحثها پیش می آید که همین مطلب تکرار می شود که اماره قائم مقام قطع موضوعی می شود یا نمی شود؟

ما یک ثمره آن را مطرح می کنیم که جواز إخبار است. البته این را بحث کرده ایم اما حرف آخرمان را در این رابطه بزنیم.

قبل از اینکه حرف آخرمان را در این رابطه بزنیم و بگوئیم قول به قیام استصحاب مقام قطع موضوعی در اثر این جواز إخبار که آقای خوئی ملتزم است چه فاجعه ای را بر سر این استصحاب به بار می آورد که توضیح میدهیم، قبل از اینکه این را توضیح بدهم یک مطلبی را از آقای صدر نقل کنم:

آقای صدر در استصحاب در دوره سابقه، چون دوره دوم ایشان تا قاعده اشتغال بحث کرده است، ولی در دوره اولی در بحث استصحاب وقتی آقای خوئی می گوید آقا استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می شود و آثار علم موضوعی را بار می کنیم بر استصحاب، ولذا مجتهدی بر اساس استصحاب گفت بر زن که حیض شده است حرام است تمکین بکند از شوهرش حتی بعد از انقطاع دم. تا غسل نکند حرام است از شوهرش تمکین بکند. استصحاب می گوید زمانی که حائض بود حرام بود تمکین بر او، بعد از انقطاع دم و قبل از غسل هم ادامه دارد این حرمت تمکین. می گویند آقای مجتهد تو آمدی در رساله ات نوشتی حرام است تمکین بر زنی که حائض شده است حتی بعد از انقطاع دم. من افتی بغیر علم لعنته ملائکة السماء والارض و ملائکة الرحمة والعذاب. مجتهد می گوید که من جوابتان را می دهم. یک فکری می کند می گوید ما قائلیم به قیام استصحاب مقام علم موضوعی در جواز إخبار. می گویثد خب وقتی استصحاب جاری شد پس من عالم هستم به این حکم واقعی. جواز إخبار درست شد. مجتهدی مثل آقای خوئی این جواب را می دهد. آن کسی که استصحاب را قائم مقام قطع موضوعی نمی داند مثل خیلی از جمله خود آقای صدر ومرحوم آخوند وما، می گوید که راست می گوئید کار مشکل شد، ما فتوی می دهیم به حرمت ظاهریه تمکین. آنوقت یک چاله دیگری مقابلشان درست می شود. آقا این حرمت ظاهریه در حق این زن موقعی ثابت است که این زن موضوع استصحاب باشد، نه اینکه شما موضوع استصحاب باشید. این زن باید موضوع استصحاب باشد. یعنی این زن باید یقین سابق پیدا کند به حرمت تمکین وشک لاحق. شمای مجتهد اول یقین سابق به حرمت تمکین برای این زن درست کن، تا موضوع استصحاب بشود تا بع حرمت ظاهریه استصحابیه تمکین در حق این زن فعلی بشود آنوقت بگوئی من فتوی می دهم به حرمت ظاهریه تمکین در مورد این زن. خب آیا آقایان مجتهدین این کار را می کنند؟ آیا اول می آیند موضوع درست می کنند برای استصحاب در حق این زن؟ یا نه در یک مسأله یک جواب مختصر می دهند می گویند بلی، مرحوم امام جوابهایش اینجوری بود، شما با یک بلی یا خیر مطلب را تمام می کنید، نمی آیید این کار را بکنید که اول این زن را موضوع قرار بدهید برای یقین به حرمت سابقه تا موضوع بشود برای استصحاب و این زن حرمت ظاهریه استصحابیه پیدا بکند، بعد شما بگوئید من قطع پیدا کردم به این حرمت ظاهریه استصحابیه فتوی می دهم. خب این خودش یک مشکلی است دیگر.

مرحوم آقای صدر دیده است که خودش مشکل پیدا کرد، در بحث استصحاب گفته یک کاری می کنم که آقای خوئی هم مشکل پیدا کند. می گوید که شمای آقای خوئی هم دلتان را خوش نکنید که استصحاب را تعبد به علم می دانید. اول باید مستصحب اثر شرعی داشته باشد برای ما، تا بعد ما استصحاب که کردیم آثار علم موضوعی را هم تبعا بار کنیم. آقا آن مستصحب چه اثری برای مجتهد دارد؟ حرمت تمکینی که در حق این زن حائض هست چه اثری دارد برای این مجتهد؟ منجز و معذر است نسبت به مجتهد؟ حکم زن است چه ربطی به او دارد؟ اصلا استصحاب جاری نمی شود تا بعد در رتبه لاحقه بگوئید آثار علم را بر این استصحاب بار می کنیم. آن را در بحث استصحاب فرموده است.

ما در آنجا به ایشان اشکال می کردیم، می گفتیم کسی که می گوید خبر الثقة علم و الیقین بالحدوث علم بالبقاء، این اطلاق دارد دیگر، چه لزومی دارد که واقع مستصحب اثر داشته باشد؟ اصلا خبر ثقه می گوید این دیوار شش متر است. خب خبر الثقة علم. همانطوری که اگر من علم داشتم جائز بود إخبار، الان هم خبر ثقه قائم شده جائز می شود إخبار. واقع چه لزومی دارد اثر شرعی داشته باشد. خبر ثقه را تنزیل کرده اند منزله علم دیگر. هر اثری علم داشته باشد، ولو اثر موضوعی داشته باشد اثر طریقی نداشته باشد. اطلاق دارد دیگر. ولذا نقل قصص تاریخیه، خبر ثقه قائم شده مثلا شیخ مفید در ارشاد فرموده، ولی روی منبر نقل می کنیم به إسناد جزمی. لازم نیست بگوئیم قال الشیخ المفید. نه، می رویم خبر می دهیم. مثلا خبر ثقه می گوید که امام حسین علیه السلام در روز عاشورا علی اصغر را مقابل دشمن برد وتقاضای آب کرد. خبر ثقه است، شاید درست نباشد، ما چه می دانیم. ولی می شود خبر الثقة علم، اثرش جواز إخبار است، واقع هیچ اثری ندارد برای ما، حکم شرعی نیست.

استصحاب هم همین است.

آقای صدر در این بحث که دوره لاحقه است ملتفت شده به اشکال. فرموده بله همینجور است. اگر کسی بیاید بگوید خبر الثقة علم قائل به حکومت باشد خب همین است دیگر، لازم نیست واقع اثر داشته باشد. استصحاب علمٌ، لازم نیست واقع اثر داشته باشد. اطلاق دیگر. الشک فی بقاء المتیقن علم بالبقاء، یعنی همه آثار علم به بقاء را بار کن، ولو واقع متیقن هیچ اثر شرعی نداشته باشد، اما علم به او اثر دارد، اثرش جواز إخبار است.

اینجا که شد آن فاجعه پیش می آید. آقای خوئی خیلی جاها در اصول با اینکه علم اجمالی داریم به مخالفت احد الاستصحابین للواقع، اما تکرار می کند می گوید علم اجمالی به مخالفت احد الاستصحابین للواقع مشکل ایجاد نمی کند. مثلا استصحاب می کنیم عدم جعل حرمت را برای شرب تتن. یکی می گوید استصحاب هم بکن عدم جعل اباحه را برای شرب تتن. آقای خوئی می گوید خب باشد چه می شود؟ می گویند علم اجمالی داریم یا برای شرب تتن جعل حرمت شده باشد یا جعل حلیت. مبنای آقای خوئی این است که خب باشد علم اجمالی داشته باشیم چه می شود؟ آیا ترخیص در مخالفت قطعیه لازم می آید؟ علم اجمالی که نداریم به تکلیف مثل علم اجمالی به نجاست احد الانائین، آنجا از استصحاب طهارت هر دو اناء ترخیص در مخالفت قطعیه لازم می آمد. ترخیص در مخالفت قطعیه مانع از استصحاب است. اما اینجا که اینطور نیست، علم اجمالی به تکلیف نداریم. شرب تتن یا حلال است یا حرام، اینکه نشد علم اجمالی به تکلیف. هم استصحاب عدم جعل حرمت جاری بشود و هم استصحاب عدم جعل حلیت، چه می شود؟

آنوقت گفته می شود استصحاب عدم جعل حلیت اثرش جواز إخبار است به نظر شما، و استصحاب عدم جعل حرمت هم دو تا اثر دارد، جواز إخبار به عدم جعل حرمت و جواز ارتکاب. خب این مشکل ایجاد می کند. علم اجمالی داریم یا شرب تتن حرام است، پس إخبار به عدم جعل حرمت کذب محرم است، ارتکاب شرب تتن هم حرام است. و یا جعل حلیت شده است برای شرب تتن، پس إخبار به عدم جعل حلیت کذب محرم است. یا إخبار به عدم جعل حرمت کذب محرم است و یا إخبار به عدم جعل حلیت کذب محرم است. به لحاظ حرمت کذب اینها با هم مشکل پیدا می کنند. و هکذا سائر امثله، انشاءالله فردا توضیح خواهیم داد.

جلسه 619

یکشنبه 01/03/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که مسلک مرحوم آقای خوئی که اثر استصحاب جواز إخبار هست و در نتیجه استصحاب بخاطر این اثر جاری می شود ولو مستصحب هیچ اثری نداشته باشد. نتیجه این فرمایش اختلال جریان استصحاب و سائر اصول محرزه است در مواردی که علم اجمالی داریم به مخالفت احد الاصلین للواقع. مثلا تا حالا ما اینجور شنیده بودیم که واحدی المنی فی ثوب مشترک آقایان فقهاء فرموده بودند هر کدام استصحاب می کنند عدم جنابت خودشان را، مگر اینکه جنابت شخص دیگر موضوع اثر الزامی باشد برای این آقا. دو نفر در یک خانه زندگی می کنند گاهی لباس های همدیگر را می پوشند، یک روز دیدند که در این لباس آثار منی هست، شک کردند که این جنابت از کدامیک از این دو نفر است، از زید است یا از عمرو است؟ یک وقت جنابت زید برای عمرو اثر الزامی دارد. مثلا زید شخصی است عادل و صحیح القراءة، خب اگر جنب نباشد عمرو می تواند به او اقتدا بکند. اینجا عمرو علم اجمالی منجز پیدا می کند که یا بر من غسل واجب شده، یا اقتداء به زید در نماز جماعت بر من جائز نیست بخاطر اینکه زید جنب شده است. اما اگر زید عادل نبود یا صحیح القراءة نبود، کارگر هم نبود تا بشود او را اجیر کرد برای کنس مسجد، چون اگر کار بود و می شد اجیر کرد او را برای کنس مسجد، باز عمرو علم اجمالی منجز پیدا می کرد که یا من جنب هستم و بر من غسل واجب است، یا زید جنب است و بر من حرام است که او را اجیر کنم برای کنس مسجد. یا حرام است حمل کنم او را به سمت مسجد. نه، زید نه عادل است که بشود پشت سرش نماز خواند، نه کار است که بشود اجیرش کرد برای کنس مسجد، تا بگوئید استئجار الجنب لکنس المسجد حرام است، ونه قابل این است که ما او را به دوش بگیریم حمل کنیم به مسجد. پس جنابت زید برای عمرو هیچ اثر الزامی ندارد. خب عمرو می گوید من استصحاب می کنم عدم جنابت خودم را و نماز می خوانم.

تا اینجا فرمایشی بود که آقایان فرموده بودند از جمله خود آقای خوئی. و این مبنای قیام استصحاب مقام قطع موضوعی در جواز إخبار یک مشکله ای در برابر آقای خوئی قرار گرفته است، وآن این است که استصحاب عدم جنابت زید حداقل اثری که دارد جواز إخبار است، به این لحاظ جاری می شود تعارض می کند با استصحاب عدم جنابت عمرو، تعارضا تساقطا این عمرو بیچاره بخاطر این مبنای آقای خوئی که استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می شود باید احتیاط بکند و برود غسل بکند. یا آن مثالی که دیروز می زدیم.

بنابر اینکه ما در هر واقعه ای یا جعل حرمت داریم یا جعل حلیت، إنما الامور ثلاثة حلال بین و حرام بین وشبهات، ما من شیء الا و فیه کتاب أو سنة، یا جعل حرمت شده برای شرب تتن یا جعل حلیت. حالا این مبنا محل بحث است، ما معتقدیم که حلیت نیاز به جعل ندارد، همینکه شارع حرام نمی کند لا عن اهمال بل عن موقف، خود این یعنی حلال، نیاز به جعل ندارد. ولی آقایانی که می گویند حلیت نیاز به جعل دارد، خب علم اجمالی داریم که شرب تتن یا جعل حلیت شده برای آن یا جعل حرمت شده برای آن. آقایان در اصول می گویند استصحاب عدم جعل حرمت بلامعارض است، چرا؟ برای اینکه استصحاب عدم جعل حلیت اثر ندارد. اگر می خواهد بگوید من حلیت جعل نشده ام پس باید تو احتیاط بکنی؟ خب وجوب احتیاط که از آثار عدم جعل حلیت نیست بلکه از آثار جعل حرمت است. اگر استصحاب عدم جعل حلیت می خواهد بگوید پس حرمت جعل شده است، که اصل مثبت است. پس استصحاب عدم جعل حلیت اثر ندارد که معارضه کند با استصحاب عدم جعل حرمت.

اقول: می گوئیم آقای خوئی! شما چرا این مطلب را می فرمائید؟ حالا دیگران که استصحاب را قائم مقام قطع موضوعی نمی دانند حرفی نیست، اما شما که قائم مقام قطع موضوعی می دانید. کمترین اثر استصحاب عدم جعل حلیت جواز إخبار است. به لحاظ این اثر جاری می شود. آنوقت علم اجمالی داریم که یا استصحاب عدم جعل حلیت که تجویز می کند إخبار را به عدم جعل حلیت، این دارد تجویز می کند کذب محرم را اگر واقعا جعل حلیت شده باشد. واقعا جعل حلیت شده است ولی استصحاب عدم جعل حلیت می گوید بگو حلیت جعل نشده است. یا این استصحاب عدم جعل حلیت تجویز می کند کذب محرم را، یا استصحاب عدم جعل حرمت تجویز می کند ارتکاب شرب تتن محرم را. این علم اجمالی منجز است.

آنوقت اخباری ها دچار شادی می شوند می گویند ما تا حالا گفتیم که در شبهات تحریمیه حکمیه باید احتیاط کرد، اصولیین قبول نکردند، ولی خریط فن اصول مرحوم آقای خوئی آمد با مبنای خودش راه ما را مستحکم کرد.

مثال دیگر بزنیم (این مثالها را خود آقایان پذیرفته اند):

دو تا آب داریم هر دو نجس بود، فهمیدیم یکی از این دو آب پاک شده است، زیر باران بوده باران پاکش کرده، اما کدام است الله اعلم. تا حالا به ما اینجور گفته بودند که استصحاب نجاست این آب جاری می شود، اثرش حکم به نجاست ملاقی این آب است. اگر این استصحاب نبود حکم به نجاست ملاقی نمی کردیم. استصحاب نجاست آن آب هم جاری است اثرش حکم به نجاست ملاقی آن آب است. آقایان از جمله خود آقای خوئی گفته اند اشکال ندارد.

خب جناب آقای خوئی! به لحاظ جواز إخبار مشکل تولید می شود. استصحاب نجاست این آب اول می گوید تحلف علیه می توانی قسم بخوری که این آب پاک نشده زیر باران قرار نگرفته است. بعد آن آب را هم می گوئی قسم می خورم که آن آب هم زیر باران قرار نگرفته و پاک نشده است، در حالی که می دانی یکی از این دو خبر کذب محرم است.گ

ممکن است شما بگوئید که مرحوم نائینی قبول ندارد استصحاب نجاست این انائین را، ایشان راحت است.

می گوئیم ایشان هم راحت نیست. چرا؟ برای اینکه حالا این استصحاب نجاست انائین را مرحوم نائینی قبول ندارد چون می گوید مفاد این دو استصحاب از سنخ واحد است، استصحاب نجاسة الانائین، وتعبد به علم برخلاف علم وجدانی معقول نیست. من علم وجدانی دارم که یکی از این دو آب پاک شده است حالا شارع بگوید که تو می دانی که این دو آب نجس هستند. ایجاد علم تعبدی برخلاف علم وجدانی معقول نیست. می گوئیم حالا این فرمایش مرحوم نائینی که اساسا درست نبود، چون ادعاء می کند شارع که انت عالم بأن هذا الماء لم یجر علیه المطر، واقعا که من عالم نیستم، این معنایش این است که آثار علم را بار کن. راجع به اناء دوم هم می گوید انت عالم بعدم جریان المطر علیه، نه اینکه واقعا عالم هستی، بلکه یعنی آثار علم را من المنجزیة و المعذریة و نجاسة الملاقی بار کن. فرمایش مرحوم نائینی که غیر معقول است دو تا علم تعبدی برخلاف علم وجدانی وجدانی، این فرمایش نادرستی است.

حالا برفرض فرمایش ایشان درست باشد، اما خود ایشان تصریح کرده است، گفته این اشکال من در جائی است که مفاد الاصلین من سنخ واحد باشد. والا اگر سنخ واحد نبود من اشکال نمی کنم در جریان کلا الاصلین. بعد مثال می زند، می گوید یک آقایی بدنش پاک بود وضوء گرفت با یک مایع مردد بین کونه ماءا أو نبیذا مسکرا. شما چه می گوئید؟ می گوئید استصحاب بکن طهارت جسدت را از خبث، استصحاب هم بکن بقاء حدث را. مرحوم نائینی می گوید بله همینجور است، با اینکه علم اجمالی داریم که یکی از این دو اصل خلاف واقع است، یا واقعا این مایع آب بوده پس حدق باقی نیست و وضوء صحیح است، یا این مایع نبیذ مسکر بوده پس جسد من نجس است. مرحوم نائینی می گوید چه اشکال دارد؟ که حالا خود این فرمایش مرحوم نائینی را می شود بر علیه خودش استفاده کرد که چه فرق می کند این مثال با آن مثال استصحاب نجاسة الانائین؟ خب دو تا استصحاب است، یکی استصحاب نجاست این اناء ویکی استصحاب نجاست آن اناء، شما جلو او را گرفتید. اما اینجا خودتان قبول کردیم استصحاب حدث و استصحاب طهارت از خبث.

یک مثالی هم ما بزنیم:

اگر کسی بدنش نجس بود، وضوء گرفت، بعد از وضوء شک کرده است که هل غسلت جسدی ثم توضأت ام لا. آقایان فقهاء در رساله هایشان هم نوشته اند وضوء صحیح است و بدن نجس. وضوء صحیح است لقاعدة الفراغ، بدن نجس است لاستصحاب النجاسة، چون لوازم اصول که حجت نیست. قاعده فراغ می گوید وضوء صحیح است اما لازم صحت وضوء که طهارت جسد است ثابت نمی شود. مرحوم نائینی قبول دارد این مثال را.

خب گفته می شود که همه این مثالها دچار مشکل شد به لحاظ جواز إخبار. قسم می خوری که به حضرت عباس وضوء من واقعا صحیح است، نه ظاهرا، آن که مهم نیست. صحت ظاهریه را آدم خبر بدهد که همه قبول دارند. نه، امثال آقای خوئی و مرحوم نائینی می گویند اصول محرزه قائم مقام قطع موضوعی می شود به لحاظ جواز إخبار به واقع. به حضرت عباس وضوئم واقعا صحیح است، به حضرت عباس بدنم واقعا نجس است، بعدش هم می گوید به حضرت عباس یکی از این دو خبر دروغ است. واقعا دروغ است دیگر.

این را چکارش بکنیم؟ به هم خورد دستگاه اصول محرزه و اینکه هی می گفتید تفکیک بین متلازمین در احکام ظاهریه اشکال ندارد. هر چه بعض آقایان می گفتند این مثالها مورد قبول عرف نیست، می گفتید نه، احکام ظاهریه قابل تفکیک هستند از هم، در حکم ظاهری از هم تفکیک می شوند چه اشکالی دارد؟ اما با این جواز إخبار شما دیگر نمی شود و زبان ما کوتاه است دیگر نمی توانیم دفاع کنیم از این مبانی که اصول را در این مثالها شما جاری کردید.

قبل از اینکه جواب این اشکال را بدهم اجازه بدهید یک دفع دخل مقدری بکنم:

ممکن است که شما بگوئید در امارات هم همین مشکل به وجود می آید، چون امارات هم قائم مقام قطع موضوعی می شود به لحاظ جواز إخبار. چرا فقط در اصول محرزه اینقدر تبلیغات راه نداختید؟

می گوئیم جهتش این است که در امارات ما هم که قائل به جواز إخبار ممکن است نباشیم، حالا مرحوم آخوند که در امارات قائل به جواز إخبار نیست به واقع استنادا الی الامارة، او هم در موارد علم اجمالی به کذب احدی الامارتین نمی تواند هیچ کدام از این دو اماره را عمل کند. ولو یکی از این دو اماره اصلا مفاد و مؤدایش هیچ اثر شرعی نداشته باشد. من علم اجمالی دارم یا این آبی که در خانه ما بود نجس شده، یا آن آبی که در خانه استاندار شهر است که ما دسترسی نداریم و محل ابتلاء ما نیست. یک ثقه ای آمد گفت آب منزل شما پاک است. ثقه دیگری گفت آب منزل استاندار پاک است. و ما علم اجمالی داریم که یکی از این دو آب نجس شده است. علم به کذب احد الخبرین داریم. خب مشکل پیدا می کنیم. چرا؟ برای اینکه لوازم اماره حجت است، آن ثقه ای که آمد گفت آب منزل استاندار پاک است، ضمیمه می شود به آن علم اجمالی ما که احد المائین اما ماء منزل استاندار أو ماء منزل من نجس است. اینها را به هم ضمیمه کنیم چه می شود؟ معنایش این است که اگر آب منزل استاندار پاک باشد پس آن نجس عبارت است از آب منزل ما. خبر ثقه ای که آمد گفت آب منزل استاندار پاک است مدلول التزامی اش این است که پس آب نجس آب منزل توست، این با آن خبر ثقه اول که می گفت آب منزل تو پاک است تعارضشان به تناقض است. به مناقضه بر می گردد. تناقض در مؤدی این موجب سقوط دو تا اماره یا دو تا اصل می شود، چه جواز إخبار را قائل بشویم چه نشویم، چون تعبد به متناقضین محال است، هم تعبد بشویم که آب منزل ما پاک است و هم متعبد بشویم که آب منزل ما پاک نیست، خب نقض می کند هر کدام از این دو تعبد اثر تعبد دیگر را.

ولذا در امارات نفس علم اجمالی به کذب احدی الامارتین موجب نابودی حجیت در این دو اماره است ولو یکی از این دو اماره به مدلولها المطابقی هیچ اثر برای ما نداشته باشد. اما مهم مدلول التزامی اش هست که دارد موجب تعارض بالمناقضه و التناقض می شود با آن اماره اول و تساقط می کنند.

اینکه ما تکرار می کنیم که دلالت التزامیه در حجیت تابع دلالت مطابقیه است، یعنی اگر مدلول مطابقی مقطوع الخلاف بود یا مبتلا به معارض بود، از حجیت افتاد بخاطر علم به خطاء یا معارض، دیگر مدلول التزامی اش حجت نیست. اما اگر مدلول مطابقی حجت نبود بخاطر عدم اثر، بخاطر عدم صدق اقرار بر مدلول مطابقی، ولی مدلول التزامی منشأ اثر است، عنوان اقرار بر آن صادق است، اینجا احد الناسی نمی گوید که مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی است. آنها که تبعیت را می گویند مثل ما، در جائی می گویند که مدلول مطابقی بخاطر علم به خلاف و خطاء یا ابتلاء به معارض از حجیت می افتد. آنجا می گویند مدلول التزامی هم در حجیت تابع مدلول مطابقی است.

پس روشن شد که بحث از امارات کردن در اینجا اثر وفائده ای ندارد. چون قائم مقام جواز إخبار بشود یا نشود فرقی در سرنوشت امارات به وجود نمی آید. مشکل در این اصول است. در امارات نفس علم اجمالی به کذب احدی الامارتین موجب سقوط این دو اماره از حجیت می شود، ولو مدلول مطابقی یکی از این دو اماره هیچ اثر نداشته باشد و قائم مقام قطع هم در جواز إخبار نشود. چون مدلول التزامی این اماره بی اثر اثر دارد واثرش نفی مدلول مطابقی آن اماره دیگر هست. وفرض این است که مدلول مطابقی اماره دیگر اثر دارد که می خواهد حجت بشود. خب آن اماره در مقابل این مدلول مطابقی را دارد نفی می کند بالالتزام، تعبد به متناقضین هم که غیر معقول است.

جواب از اشکال:

اما راجع به اصول، اگر استصحاب وقاعده فراغ قائم مقام جواز إخبار نمی شد، تمام این فروعی که گفتیم قابل قبول بود. کما اینکه آقایان فتوی داده اند. اما با این مشکل قیام استصحاب مقام قطع موضوعی در جواز إخبار مواجه می شویم با یک مشکل عظیم که در تمام این فروع اصول مشکل پیدا می کند.

ما سابقا یک جوابی به ذهنمان می آمد، می گفتیم مشکل حل است. چرا؟ برای اینکه قیام استصحاب مقام قطع موضوعی به لحاظ جواز إخبار به نحو حکومت واقعیه است. واقعا جواز إخبار درست می شود نه ظاهرا. اصلا دیگر ما نه نسبت به این استصحاب حرمت إخبار داریم ونه نسبت به آن استصحاب. استصحاب در همان واجدی المنی فی ثوب مشترک، عمرو استصحاب می کند عدم جنابت خودش را، غسل نمی کند، و واقعا هم جائز می شود إخبار، به حضرت عباس من محتلم نشده ام. واقعا جواز إخبار هست. بعد می گویند جناب عمرو! پس زید محتلم شده است؟ می گوید به حضرت عباس زید محتلم نشده است. جواز إخبار واقعا هست. اصلا هیچکدام از این إخبارها احتمال اینکه حرام باشد دیگر در موردش نیست. چون تنزیل استصحاب منزلة القطع الموضوعی فی احکام القطع الموضوعی کجواز الإخبار تنزیل واقعیّ، اصلا حکم واقعی متبدل می شود. حکم واقعی متبدل بشود که مشکلی تولید نمی شود. ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی آید. ترخیص در مخالفت قطعیه بخاطر این است که حکومت ظاهریه است. وقتی می گویند کل شیء طاهر در این آب وکل شیء طاهر در آن آب و علم اجمالی داری یکی از این دو آب نجس است، چون تنزیل ظاهری است می گویند از جریان قاعده طهارت در این دو آب ترخیص در مخالفت قطعیه نسبت به تحریم شرب نجس پیش می آید. یا شرب این مایع حرام است لکونه نجسا، یا شرب آن مایع حرام است لکونه نجسا. دو تا ترخیص ظاهری مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه آن حرام واقعی است. وقتی ما دیگر حرام واقعی نداریم در رابطه با آن جواز إخبار، دیگر مشکلی نداریم.

اما متأسفانه با این مطالب مشکل حل نمی شود. دو تا مشکل هست دقت کنید این ساده نگری ها مشکل را حل نمی کند:

مشکل اول: این جواز إخبار مستلزم تهافت عرفی است. چطور؟ همین آقای عمرو که به او می گوئید می توانی خبر بدهی که به حضرت عباس من محتلم نشده ام، می توانی هم خبر بدهی که به حضرت عباس زید محتلم نشده است. این هم می گوید به حضرت عباس من محتلم نشده ام وزید هم محتلم نشده است. می گوئیم اینجور نگو. وقتی می گوئی به حضرت عباس زید هم محتلم نشده، یعنی داری خبر واحد می دهی از عدم احتلام خودت و زید. و این یقینا کذب است. شما داری با خبر واحد می گوئی من و زید محلم نشدیم، در حالی که می دانی یکی از شما دو نفر محتلم شده اید. خب این کذب است، خب واحد معلوم الکذب است. اینجور نگوئی. می گوید پس چه بگویم؟ می گویند جداجدا بگو با هم نگو، یک بار بگو به حضرت عباس من محتلم نشده ام، بار دوم بگو به حضرت عباس زید محتلم نشده. بعدش هم می توانی بگوئی ولی به حضرت عباس یکی از ما دو نفر محتلم شده ایم. می گوید چرا اینجور بگویم؟ می گویند نتیجه این جواز إخبار همین است دیگر. اما اینکه گفتی به حضرت عباس من محتلم نشده ام، چون استصحاب قائم مقام قطع موضوعی است در جواز إخبار، واقعا إخبار جائز شد به اینکه تو محتلم نشدی. دومی که گفتی زید محتلم نشده او هم همینطور. سومی که گفتی ولی به حضرت عباس یکی از ما دو نفر محتلم شده ایم، او بر اساس علم وجدانی ات هست، خبر دادی از معلوم بالاجمال، او که اصلا علم وجدانی است، وجواز إخبار به علم وجدانی که از مسلمات است.

شما را به وجدانتان اینها خلاف مرتکز قطعی عرف نیست؟ دلیل جواز إخبار برفرض در مورد استصحاب ما بپذیریم قیام استصحاب مقام قطع موضوعی را در جواز إخبار، ولی از آن می شود این تهافت های عرفی را استخراج کرد؟ انصافا نمی شود.

وقتی نشد، علم اجمالی داریم که یکی از این دو جواز إخبارها یا در این استصحاب اول یا در آن استصحاب دوم حداقل یکی از این دو جواز إخبارها منتفی است. ولو حکم واقعی، اما علم اجمالی پیدا می کنی به انتفاء احد الجوازین للإخبار. چون لازمه جواز إخبار در هر دو استصحاب تهافت عرفی است. ولذا علم اجمالی پیدا می کنید به انتفاء احد جواز الإخبارین. و این علم اجمالی به انتفاء احد جواز الإخبارین موجب تعارض می شود در این ادله اصول به لحاظ جواز إخبار و به لحاظ سائر آثار.

این اشکال اول. تأمل بفرمائید اشکال دوم را فردا عرض می کنیم.

جلسه 620

دوشنبه 02/03/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که بنابر مسلک مرحوم آقای خوئی که استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می شود به لحاظ جواز إخبار به واقع، یعنی استصحاب می کنیم که زید از خانه بیرون نیامده خبر می دهیم و قسم می خوریم که زید هنوز در خانه است. این جائز است. مرحوم آقای خوئی این مطلب را که فرموده است ما عرض کردیم لازمه اش این است که در مواردی که ما علم اجمالی داریم به مخالفة احد الاصلین للواقع، ایشان دیگر نتوانند اصل جاری کنند. با اینکه ایشان صریحا گفته اند علم اجمالی به مخالفت احد الاستصحابین مهم نیست، تا ترخیص در مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال پیش نیاید مسأله ای نیست. استصحاب می کنیم نجاست این اناء را، استصحاب می کنیم نجاست آن اناء را ولو علم اجمالی داریم یکی از این دو پاک شده است، مشکلی نیست، چون ترخیص در مخالفت قطعیه تکلیف لازم نمی آید. احدهما پاک و طاهر است، تکلیف نمی آورد طهارت احد الانائین.

یک محذور دیگری هم گاهی پیش می آید وآن مناقضه در مؤدی است در توارد حالتین. استصحاب طهارت و نجاست نسبت به شیء در توارد حالتین که یک زمانی پاک بود و یک زمانی نجس بود شک داریم در متقدم و متأخر، استصحاب طهارت و استصحاب نجاست مشکل مناقضه در مؤدی دارند.

پس مشکل یا ترخیص در مخالفت قطعیه است نسبت به تکلیف معلوم بالاجمال، ویا مناقضه در مؤدی. صرف علم اجمالی مشکل از نیست در اصول.

می گوئیم با این مبنای قیام استصحاب مقام قطع موضوعی در جواز إخبار کار مشکل می شود. چون در همین مثال استصحاب نجاست انائین، خب من خبر می دهم می گویم این اناء اول شسته نشده، آن اناء دوم شسته نشده، در حالی که می دانم یکی از این دو خبر کذب است.

در جواب گفته شد که استصحاب که آمد می گوید تو عالمی تعبدا به عدم غسل این اناء، وواقعا اخبار جائز است به عدم غسل هذا الاناء. جواز ظاهری نیست، جواز واقعی اخبار، انت عالم بعدم غسل هذا الاناء فیجوز لک الاخبار به واقعا. انت عالم بعدم غسل ذلک الاناء فیجوز لک الاخبار به واقعا. چه محذوری دارد؟

در جواب گفتیم این مشتمل بر تهافت عرفی است، عرف تحمل نمی کند که جائز باشد ما بگوئیم این اناء شسته نشده، آن اناء دوم هم شسته نشده، احدهما شسته شده است، وجالب این است که به ما اجازه نمی دهند که همزمان بگوئیم این دو اناء شسته نشده است. می گویند هذا کذب محرم خبر واحد دادی به خلاف واقع. عرفی نیست. این باعث می شود علم پیدا کنیم که جواز اخبار در این دو مورد هر دو جعل نشده است. علم به کذب جعل احد الجوازین لاخبار پیدا می کنیم. علم پیدا می کنیم یا این جواز إخبار در این مورد اول جعل نشده است یا در مورد دوم. یا جواز إخبار به لحاظ عدم غسل اناء اول جعل نشده یا جواز إخبار به لحاظ عدم غسل اناء ثانی. چون یلزم من جواز الإخبار فیهما معا التهافت العرفی.

البته در این مثال نجاست این دو اناء، چون امتیازی بین این دو اناء نیست، پس یقین پیدا می کنیم که یا استصحاب در هیچکدام جعل نشده است، یا اگر جعل شده است در هر دو جعل شده است نه به لحاظ جواز إخبار، بلکه به لحاظ حکم به نجاست ملاقی. چرا؟ برای اینکه استصحاب بیاید بگوید در هر دو جواز إخبار هست به عدم غسل، که گفتیم تهافت عرفی است ما هم قبول کردیم. و اگر فقط استصحاب در اناء اول جاری بشود در اناء دوم جاری نشود، این ترجیح بلامرجح است و قبیح است. اصلا عرفی نیست. این اناء او لچه امتیازی بر اناء دوم دارد که اناء اول استصحاب نجاست داشته باشد ولی اناء دوم نداشته باشد؟ حالا اگر یک مرجحی فرض می شد حرفی نبود، اگر هیچ مرجح عرفی ای فرض نشود طبعا ما علم تفصیلی پیدا می کنیم که در هیچکدام از این دو اناء جواز إخبار نداریم. در هر دو نداریم، در احدهمای دون الاخبر ترجیح بلامرجح است وعرفی نیست، پس نتیجه می گیریم در هیچکدام جواز إخبار نداریم. آنوقت استصحاب نجاست به لحاظ حکم به نجاست ملاقی جاری می شود. چون مشکلی نداشتیم، تازه می شویم مثل آنهایی که قائل به عدم قیام استصحاب مقام قطع موضوعی در جواز إخبارند که مشکلی نداشتند. اما احتمال عرفی نیست که شارع بیاید بگوید هر کدام را که انتخاب کردی استصحاب نجاست دارد و جواز إخبار. این احتمال عرفی نیست. وانگهی من هیچکدام را انتخاب نمی کنم. پرسید اگر کلاغ به چاه افتاد چند دلو باید کشید؟ گفت کلاغ به چاه نمی افتد. شما می گوئی اگر یکی را انتخاب کردی او استصحاب نجاست دارد، برفرض احتمال شما معقول باشد اما من انتخاب نمی کنم هیچکدام را برای جریان استصحاب نجاست، مهم نیست.

مشکل در آنجایی است که احتمال مزیت درهر کدام می دهیم. مثل چی؟ مثل همان مثال استصحاب حدث و استصحاب طهارت برای کسی که وضوء گرفت به مایع مردد بین ماء و نبیذ مسکر که نجس هست. استصحاب می گوید انت محدث. از آن طرف استصحاب می گوید جسدک طاهر من الخبث. حتی مرحوم نائینی هم این را پذیرفت، ولذا آن که در تعلیقه بحوث فرمودند که این مطالب روی مسلک مرحوم نائینی نمی آید چون مرحوم نائینی جریان دو استصحاب را برخلاف علم اجمالی قبول ندارد، نه اینطور نیست. مرحوم نائینی در مثل استصحاب نجاست الانائین قبول ندارد جریان استصحاب را، چون می گوید مفاد استصحاب در هر دو سنخ واحد است. اما در این مثالی که زدیم صریحا می گوید من قبول دارم استصحاب حدث و استصحاب طهارت از خبث را فیمن توضأ بمایع مردد بین کونه ماءا أو بولا.

در حالی که ما علم اجمالی داریم که اگر این آقا وضوء با آب گرفته، پس محدث نیست، اگر وضوء با بول گرفته پس نجس است، که محدث است و نجس هم هست، اما اینکه هم پاک و هم محدث علم اجمالی داریم به کذب احدهما. ولی احتمال می دهیم شارع استصحاب حدث را جعل کرده، استصحاب طهارت از خبث را جعل نکرده یا بالعکس، احتمالش را که می دهیم. اینجاست که مشکل پیدا می کنیم، استصحاب بقاء طهارت از خبث با استصحاب حدث به لحاظ جواز إخبار تعارض می کنند. استصحاب بقاء طهارت از خبث دو تا اثر دارد، یک اثر ترخیصی اینکه بدنت انشاءالله پاک است نیازی نیست آن را بشویی، یکی اثر جواز إخبار به طهارت جسد. تعارض می کند با استصحاب بقاء دث به لحاظ جواز إخبار. چون ما علم اجمالی پیدا کردیم که احد الاثرین جعل نشده است. جواز إخبار در استصحاب حدث جعل نشده همراه با استصحاب طهارت از خبث ولو به لحاظ آن اثر عدم وجوب غسل. چون محتمل نیست عرفا که استصحاب حدث را جاری کنند به لحاظ جواز إخبار و استصحاب طهارت از خبث را جاری کنند نه به لحاظ جواز إخبار بلکه به لحاظ آن اثر عدم وجوب غسل. اینها احتمال عرفی ندارد. خب این باعث تعارض می شود. این یک مشکل.

مشکل دوم: این است که برفرض شما این تهافت عرفی که ما هم دیروز گفتیم وهم امروز توضیح دادیم را قبول نکنید، بگوئید استصحاب حکومت دارد بر قول به غیر علم، می گوید انت عالم تعبدا فیجوز لک الاخبار واقعا. اما حکومت بر حرمت کذب که ندارد. من علم اجمالی دارم که احد الخبرین کذب است و الکذب حرام. استصحاب می گوید تو می دانی این اناء اول شسته نشده در مثال نجاست انائین، تو می دانی، پس حرمت إخبار به غیر علم نیست، اما حرمت کذب چطور؟ او که نمی گوید که این إخبار کذب نیست. آنوقت علم اجمالی داریم یکی از این دو خبر یا خبر به اینکه این اناء شسته نشده یا خبر به اینکه آن اناء دوم شسته نشده کذب محرم. آنوقت نتیجه این می شود که در همه این مثالهایی که زدیم این مشکل معارضه پیش می آید. در این فرعی که الان مطرح کردیم استصحاب طهارت از خبث جاری می کردید و استصحاب بقاء حدث، علم اجمالی داریم یا باید بدنم را بشویم اگر وضوء گرفتم با غیر نجس، ویا اگر وضوء گرفتم با آب، پس خبر دارم می دهم از بقاء حدث واقعا، این خبر من کذب محرم است.

ما یک جوابی از این اشکال داده ایم مطرح می کنم و رد می شوم:

گفتیم کذب که حرام است عرفا یک قیدی دارد، ر صدق عنوان کذب ما یک قیدی زدیم، گفتیم کسی که عالم است به یک مطلبی ولی واقعا این مطلب خلاف واقع است. عالم است که امروز روز یکشنبه است، عالم است روزهای هفته را قاطی کرده، می آید می گوید امرور روز یکشنبه است، می گوئیم آقا امروز روز دوشنبه است. درست است این خبر خبر صادقی نیست که او داد، ولی آیا به او می گویم ایها الکاذب قد کذبت ولکنک معذور؟ نه عرف می گوید این آقا دروغ نگفت، کذب خبری بود این خبر دروغ بود، اما این آقا دروغ نگفت وکذب مخبری نبود. کذب مخبری که مشمول دلیل حرمت کذب است مقید است به عدم علم. کسی که خبر خلاف واقع می دهد ولی عالم به این است که این خبر مطابق با واقع است، این کذب نیست.

خب استصحاب می آید این شرط کذب مخبری را از بین می برد. خب خبر مخالف واقع است، شما که می گوئید این اناء شسته نشده، یا این خبر مخالف واقع است یا آن خبری که می دهید که آن اناء دوم شسته نشده است، ولی شارع در هر کدام از اینها گفت انت عالم بعد غسل هذا الاناء. چه جور اگر علم وجدانی داشتی که این اناء شسته نشده خبر می دادی که این اناء شسته نشده بعد معلوم می شد این اناء شسته شده لم تکذب، استصحاب هم می گوید تو عالمی به اینکه این اناء شسته نشده حکومت پیدا می کند بر دلیل حرمت کذب.

ولی این مطلب مطلبی است که جای تأمل دارد، چون عنوان کذب عنوان بسیط است. ممکن است کسی بگوید دلیل انت عالم ظهور ندارد در حکومت بر دلیل حرمت کذب. ولی خب وقتی تحلیل بکنیم کذب را و بگوئیم دو جزء دارد: خبر مخالف واقع و عدم العلم بکونه مطابقا للواقع، خب به لحاظ این جزء دوم دلیل استصحاب حاکم است.

پس مهم همان اشکال تهافت عرفی است.

نکته ای عرض کنم: هر خبری که شما می دهید در موارد شک، مثلا نمی دانید زید از خانه بیرون آمده است یا نه، اگر بگوئید جاء زید یا بگوئید لم یجئ زید، علم اجمالی داری که یا إخبار به وجود کذب است یا إخبار به عدم. چون علم اجمالی داری دیگر. چون هر قول به غیر علمی علم اجمالی هست که یا إخبار به وجود در آن کذب است یا إخبار به عدم. آنوقت در نتیجه آن کسی که می گوید استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می شود وجواز إخبار واقعا می آید، استصحاب می گوید هنوز زید نیامده، شما خبر می دهید که بله زید نیامده است، با اینکه علم اجمالی داری که یا إخبار به آمدن زید کذب است یا إخبار به نیامدنش، ولی این علم اجمالی منحل می شود، چون استصحاب می گوید انت عالم بعدم مجیء زید ودیگر إخبار به عدم مجیء زید واقعا حرام نیست. درست است که یا این إخبار به عدم مجیء کذب است یا إخبار به مجیء، ولکن حکومت دارد استصحاب حتی بر دلیل حرمت کذب، می گوید وقتی من می گویم تو عالمی به عدم مجیء زید، این إخبار حلال و جائز است، و کذب هم نیست، چون قوام کذب به عدم علم به این هست که خبرت مطابق با واقع هست. و من به تو می گویم که تو عالمی به اینکه خبرت به عدم مجیء زید مطابق با واقع است. این مشکل حل می شود.

والذی یسهل الخطب اینکه ما استصحاب را قائم مقام قطع موضوعی نمی دانیم حتی به لحاظ جواز إخبار. اینکه می گویم حتی به لحاظ جواز إخبار چون آقای خوئی دلیل روائی اقامه کرد بر اینکه در مورد استصحاب جائز است إخبار به واقع، که آن صحیحه معاویة بن وهب بود، ولی ما نپذیرفتیم آن دلیل روائی را.

ولذا همه آن فروع فقهیه را قبول داریم. مثلا وضوء می گیرد به مایع مردد بین الماء والبول، استصحاب حدث می گوید انت محدث، استصحاب طهارت از خبث می گوید انت طاهر.

نگوئید آقا این عرفی نیست که به یکی بگوئیم تو وضوء نداری ولی بدنت پاک است. می گوید آقا اگر با آب وضوء گرفتم که بدنم پاک است، اگر با بول وضوء گرفتم که بدنم نجس است. می گوئیم آقا این مربوط به واقع است، ما به لحاظ احکام ظاهریه آمدیم گفتیم که تو چون حالت سابقه ات حدث است فأنت محدث تعبدا، و چون حالت سابقه ات طهارت از خبث است فأنت طاهر من الخبث تعبدا، عرف احساس تهافت نمی کند. ولی آقایان سفارش کرده اند که همچنین آدمی اگر می خواهد دومرتبه وضوء بگیرد، یا برود بدنش را آب بکشدف یا برود یک ده دقیقه ای بخوابد یا حدث دیگری از او سر بزند، والا اگر همنجوری بدون غسل جسد و بدون احداث حدث اصغر بیاید دومرتبه وضوء بگیرد خب علم پیدا می کند که این وضوئش رافع حدث نیست. چرا؟ چون یا قبلا وضوء صحیح گرفت، پس این وضوء دوم رافع حدث نیست. یا وضوء قبلی اش باطل بود پس بدنش نجس است، با بدن نجس الان وضوء بگیرد که به درد نمی خورد.

ولذا آقای خوئی در کتاب فروع علم اجمالی فرموده اند این آقا باید یکی از این دو کار را انجام بدهد، یا برود بدنش را آب بکشد یا احداث حدث اصغر بکند که بعد یک وضوئی بگیرد که رافع حدث باشد.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث.

یقع الکلام فی اخذ القطع بالحکم فی موضوع نفسه

مرحوم علامه حلی فرمود: اینکه مصوبه می گویند احکام مختص به عالمین است این مستلزم دور است. چرا؟ برای اینکه علم به حکم توقف دارد بر وجود حکم، اگر بنا باشد وجود حکم هم توقف داشته باشد بر علم به حکم می شود دور. العلم بالحکم موقوف علی وجود الحکم، و وجود الحکم إذا کان متوقفا علی العلم بالحکم کما یقوله المصوبه فیلزم الدور.

مرحوم علامه طباطبائی داشت از خیابان رد می شد ما هم رسائل می خواندیم، رفتم گفت این اشکال علامه حلی وارد است، چون برایم قابل قبول نبود این اشکال. ایشان فرمود نه این اشکال وارد نیست و این مقدار که دور نیست. بیش از این توضیح نداد.

حالا ما توضیح می دهیم: آنی که محال هست اخذ علم مصیب در موضوع حکم است. اما اخذ مطلق قطع در موضوع حکم چرا دور باشد؟ اگر شارع بیاید بگوید إذا علمت بحرمة شرب التتن علما مصیبا فیحرم علیک شرب التتن، این محال است. چرا؟ برای اینکه توقف دارد حرمت شرب تتن بر علم مصیب. علم مصیب یعنی وجود واقع هم باید بر طبق علم باشد، یعنی واقعا هم حرمت شرب تتن باشد. وإن شئت قلت: وقتی می گویند إذا علمت علما مصیبا بحرمة شرب التتن فیحرم علیک، موضوع حرمت شرب تتن دو تا جزء پیدا می کند، یکی قطع و دیگری وجود حرمت شرب تتن. آنوقت می شود توقف حرمة شرب التتن علی حرمة شرب التن. چون وقتی علم مصیب موضوع حکم قرار گرفت یعنی این موضوع دو جزء دارد: واقعا شرب تتن حرام باشد و تو به آن قطع پیدا کنی آنوقت شرب تتن حرام است. به لحاظ آن جزء اول که وجود واقع و حرمت شرب تتن هست و فرض این است که حکم هم حرمت شرب تتن است، توقف دارد بر وجود موضوع، می شود توقف حرمت شرب تتن بر موضوعش که خود حرمت شرب تتن است. این بالاتر از دور است، در دور می گفتند الف بر ب توقف دارد و ب هم بر الف توقف دارد، فیلزم توقف الشیء علی نفسه، اما اینجا که از اول به طور صریح آمدید گفتید حرمت شرب تتن بر حرمت شرب تتن توقف دارد، چون یک جزء موضوع شد وجود واقع و وجود حکم، چس وجود حکم بر وجود حکم توقف دارد مستقیم بدون واسطه. اینکه اصلا نکته استحاله دور در همین هست.

ولی اگر آمدید گفتید مطلق قطع در موضوع حرمت شرب تتن اخذ شده است. من قطع بحرمة شرب التتن فیحرم علیه شرب التتن، دور پیش نمی آید. مگر قطع به حرمت شرب تتن توقف دارد بر وجود واقع؟ خب ممکن است این قطع به نحو جهل مرکب باشد. مگر قطعی که به نحو جهل مرکب است توقف دارد بر وجود واقع؟ اگر واقع موجود بود که جهل مرکب نمی شد. قطع به یک شیء توقف بر وجود آن شیء واقعا ندارد، کما فی الجهل المرکب. پس توقف پیدا می مند حرمت شرب تتن بر قطع مکلف به حرمت شرب تتن، اما قطع مکلف به حرمت شرب تتن توقف بر واقع حرمت شرب تتن ندارد. پس دور کجا بود.

این اشکال هم در کلام محقق اصفهانی هست و هم در کلام حضرت امام هست. امام ره که صریحا نظرشان را انتخاب کرده اند، فرموده اند اخذ القطع بالحکم تمام الموضوع لنفس الحکم لیس فیه ایّ محذور. وقتی علم مصیب را موضوع قرار نمی دهی مطلق قطع را موضوع قرار می دهی هیچ محذوری ندارد.

محقق اصفهانی وبعضی آقایان دیگر مثل آقای صدر و صاحب منتقی الاصول بجای دور یک محذورهای دیگری درست کرده اند که مجموعا سه تا محذور می شود، که به نظر ما این سه محذور هیچکدام تمام نیست.

محذور اول: گفته اند یلزم محذور الخلف بنظر القاطع. چطور؟ گفته اند قاطع واقع را با قطع نظر از قطع خودش ثابت می بیند. اگر به یک شخصی بگوئید شما تا قطع پیدا نکنی که زید می آید زید نمی آید. لطفا قطع پیدا کن زید می آید بعد زید مثل برق حاضر می شود. می گوئید آقا من قطعم نمی آید من چه جور قطع پیدا کنم به مجیء زید، با اینکه می بینم مجیء زید توقف دارد بر قطع من؟ کسی که قطع پیدا می کند به یک مطلب، آن مطلب را ثابت می بیند حتی با قطع نظر از خودش. اگر به او بگویند لایحصل الواقع الا فی طول قطعک، قطعش مثل برف آب می شود می روی توی زمین.

خیلی حرف متینی است، ولذا گفته اند این می شود خلف به نظر قاطع. چون قاطع واقع را در رتبه سابقه از قطعش می بیند، اگر بنا باشد این قاطع ملتفت بشود که واقع در رتبه لاحقه بر قطعش هست یلزم الخلف، یلزم به نظر قاطع که آن چیزی که با قطع نظر از قطعش ثابت است در طول قطع و به برکت قطع ثابت بشود. می شود خلف به نظر قاطع.

اقول: می گوئیم این کلام شما انصافا حکیمانه است ولی به یک شرط، به شرط اینکه این قاطع خودش ملتفت باشد به اینکه این حکم جزما أو احتمالا توقف دارد بر قطع خود این آقا. اگر قاطع جازم باشد یا احتمال بدهد این حکم شرعی حرمت شرب تتن متوقف است بر قطعش، بله امکان ندارد قطع پیدا کند. شک هم همین است، به یک آدمی اگر بگویند تا تو شک نکنی در وجود زید شک نکنی در مجیء زید، زید نمی آید، می گوید کاری کردید که شک من هم نمی آید. چون وقتی من می دانم که تا وقتی من شک نکنم زید نمی آید خب شک نمی کنم.

اما بحث ما که در اینجا نیست. بحث ما در آن قاطعی است که فکر می کند واقع به طور مطلق ثابت است. قاطعی است که فکر می کند شرب تتن به قول مطلق حرام است. منتهی شارع می گوید ما برای چی شرب تتن را به طور مطلق حرام کنیم؟ فرض کنید شارع اینجور می گوید که ادله کسانی که می گویند شرب تتن حرام است بررسی کردیم دیدیم همه اش ادله ناتمامی است، مثلا گفته اند شرب تتن اسراف است. این حرفها چیست؟ یا گفته اند اضرار به نفس است. حالا در مراحل عادی اضرار به نفس معتدبه نیست والا چای خوردن ما هم اضرار به نفس است. خیلی کارها اضرار به نفس است، اگر زیاد هم انجام بدهی که ممکن است منجر به فوت بشود، اما اصلش که حرام نیست. بلکه اصل بعضی کارها سنت هم هست، اما تکرارش موجب جوانمرگی است.

حالا شارع می گوید شرب تتن را برای چی حرام بکنم؟ نمی خواهم حرام کنم. اما کسی که قطع دارد شرب تتن بر او حرام است ما شرب تتن را بر او حرام می کنیم. ولی خود قاطع این توقف حرمت را بر قطع نمی داند، او خبر ندارد از این توقف ثبوت حرمت شرب تتن بر قطعش به حرمت. او فکر می کند نه این حرمت ثابت است با قطع نظر از قطعش. این چه اشکالی دارد؟ خلف به نظر قاطع پیش نمی آید.

پس این محذور اول تمام نیست. یقع الکلام فی المحذورین الآخرین که آنها هم به نظر ما تمام نیست. انشاءالله روز چهارشنبه بررسی می کنیم.

جلسه 621

چهارشنبه 04/03/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به اخذ علم به حکم در موضوع حکم بود.

قبل از اینکه این بحث را دنبال کنیم عرض می کنم: در اینجا بحث از اخذ علم به حکم در متعلق حکم نیست. بحث در اخذ علم به حکم در موضوع حکم است. والفرق بینهما: در اخذ علم به حکم در متعلق حکم مشکل دور پیش نمی آید، چون امر توقف ندارد بر وجود متعلق. بلکه امر قبل از متعلق موجود می شود و طلب می کند ایجاد متعلق را. شارع می گوید واجب است نماز همراه با علم به وجوب. نمازی واجب است که شما همراه با علم به وجوب آن، آن را اداء کنید. که لازمه اخذ قصد وجه در متعلق این است که واجب است اتیان به نماز همراه با قصد وجه، یعنی همراه با علم به وجوب آن وقصد امتثال وجوب. این به نظر ما هیچ محذوری ندارد، محذور دور که قطعا در آن نیست، محذورهای دیگر هم ممکن است مطرح بشود ما در بحث تعبدی و توصلی جواب دادیم.

اما اخذ علم به حکم در موضوع حکم فرق می کند. چون وجود حکم توقف دارد بر وجود موضوع. العالم بوجوب الصلاة تجب علیه الصلاة، این دوری است. چون تا شما علم پیدا نکنید به وجوب نماز، نماز بر شما واجب نمی شود. توقف دارد وجود حکم بر وجود موضوع، و تا نماز بر شما واجب نشود علم پیدا نمی کنید به وجوب آن، فیلزم الدور.

یا مثلا یحرم شرب التتن المعلوم حرمته. این دور است، چرا؟ چون انطباق این عنوان شرب التتن المعلوم حرمته بر این شرب تتن شما متوقف هست بر حرمت آن. و فرض این است که حرمت آن هم متوقف است بر انطباق این عنوان شرب التتن المعلوم حرمته، فیلزم الدور. این کسی که شرب تتن می کند حرمت این شرب تتن او متوقف بر این است که عنوان شرب التتن المعلوم حرمته بر او صادق باشد. چون فرض این است که شارع گفت یحرم شرب التتن المعلوم حرمته. و انطباق عنوان شرب التتن المعلوم حرمته هم فرع بر این است که این شرب تتن حرمت داشته باشد، فیلزم الدور.

البته این دور در صورتی است که علم مصیب و علم مطابق با واقع در موضوع حکم اخذ بشود، اما اگر مطلق قطع اخذ شد قبلا عرض کردیم که لایلزم الدور.

در کتاب بحوث فرموده اند با سه وجه می شود ثابت کرد که اخذ قطع به حکم ولو مصیب للواقع نباشد در موضوع حکم محال است:

وجه اول: لزوم خلف به نظر قاطع بود. قاطع واقع را باقطع نظر از قطع خودش ثابت می بیند. پس وقتی قطع پیدا می کند به حرمت شرب تتن، حرمت مطلقه می بیند برای شرب تتن، نه حرمت مقیده به حال قطع.

از آن طرف اگر به او بگویند که بعد از تعلق قطع به این حرمت شرب تتن، شرب تتن محقق خواهد شد، خب این خلف به نظر قاطع پیش می آید. حرمت شرب تتن باید در رتبه سابقه بر قطع موجود باشد به نظر این قاطع تا او بتواند به آن قطع پیدا کند. از آن طرف شما می گوئید تا قطع پیدا نکنی حرمت شرب تتن محقق نمی شود. می شود خلف به نظر قاطع.

که ما این را جواب دادیم گفتیم این در صورتی است که این قاطع ملتفت باشد به اینکه حرمت شرب تتن متوقف بر قطع اوست. ولکن ما اینجور فرض نمی کنیم. این قاطع هیچ توجه ندارد که حرمت شرب تتن متوقف بر قطع است. او فکر می کند که حرمت شرب تتن ثابت است واقعا و بطور مطلق بدون اینکه توقف داشته باشد بر قطع او. ولی شارع فرموده القطاع بحرمة شرب التتن یحرم علیه شرب التتن، اینجا کجا خلف به نظر قاطع پیش می آید؟

آقای صدر یک عبارتی دارد، کأنه می خواهد بگوید ما این فرض را نمی گوئیم یلزم منه الخلف. این فرضی که قاطع حرمت مقطوع به را غیر از این حرمت ثابته للقطع می بیند، که ما اینجور فرض کردیم. در این فرضی که این قاطع حرمت مقطوع به را غیر از حرمت ثابته للقطع می بیند اشکال خلف پیش نمی آید. اشکال خلف در جائی است که این قاطع حرمت مقطوع به را همان حرمت ثابته للقطع ببیند، یعنی ملتفت باشد که آن حرمت مقطوع به و این حرمتی که ثابت است برای قطع یکی است.

می گوئیم آقای صدر اگر اینجور شما فرض بکنید که داعی هم نبود اینجور فرض کنید، حالا اصرار دارید که این فرض را مطرح کنید این که اصلا خلف واقعی پیش می آید نه خلف به نظر قاطع. اینکه حرمت مقطوع به حرمت مطلقه است، آنی که مکلف قطع به او دارد حرمت شرب تتن است مطلقا. طبیعی است که با این حرمت ثابته للقطع که حرمت مقیده به حال قطع است اینها دو تا هستند، تعدد اینها مسلم است، فرض وحدت اینها خلف است واقعا نه به نظر القاطع. اصلا محال است وحدت حرمت مطلقه مقطوع به با حرمت مقیده ثابته للقطع. اینکه وحدتشان محال است. اتحاد مطلق ومقید است، یک حکمی هم مطلق است و هم مقید است، اینکه تناقض است نه خلف به نظر القاطع.

پس این چه اشکالی است که شما می فرمائید که یلزم الخلف بنظر القاطع بعد می گوئید ما مقصودمان آنجائی است که همان حرمت مقطوع به همان حرمتی که این آقا به آن قطع دارد همان حرمت بخواهد ثابت بشود برای شرب تتن. آقا اگر آن حرمت مقطوع به بخواهد ثابت بشود برای حالت قطع، که یلزم منه التناقض واقعا. چون حرمتی که این مکلف به او قطع دارد حرمت مطلقه است. وقتی این قاطع قطع پیدا می کند، قطع پیدا می کند به حرمت شرب تتن مطلقا، نه حرمت شرب تتن در حالت قطع او. کسی که قطع پیدا می کند به یک مطلب، آن مطلب را با قطع نظر از قطع خودش ثابت می بیند. پس آن حرمتی که این آقا به او قطع دارد برای شرب تتن، او حرمت مطلقه است. روشن است که نمی تواند متحد باشد با این حرمتی که ثابت است برای خصوص حال قطع. اینکه خلف به نظر قاطع نیست، بلکه اتحاد اینها موجب تناقض واقعی است. پس اشکال خلف به نظر قاطع این است که قاطع از یک طرف این حرمت را در رتبه سابقه بر قطعش ببیند، تا به او قطع پیدا کند والا به او قطع پیدا نمی کند. از آن طرف هم به او بگویند تا قطع پیدا نکنی این حرمت شرب تتن موجود نمی شود. بله این می شود خلف به نظر قاطع. وراه علاجش این است که این قاطع توجهی نداشته باشد به توقف حرمت شرب تتن بر قطع او. فکر کند حرمت شرب تتن مطلق است، ولی واقعا فی علم الله مقید به فرض قطع این مکلف باشد. این چه استحاله ای دارد. اگر قاطع توجه نداشته باشد به اینکه حرمت شرب تتن متوقف بر قطع اوست به حرمت شرب تتن، که خلف به نظر قاطع پیش نمی آید و مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: توقف حرمت شرب تتن را بر قطع نفهمیده. قطع پیدا کرده به حرمت شرب تتن، اما توجه ندارد که تا قطع پیدا نکند حرمت شرب تتن محقق نمی شود. به این توجه ندارد. اگر به این توجه داشت و حتی احتمال این مطلب را می داد قطع پیدا نمی کرد.

محذور دوم: که در بحوث بیان کرده اند اشکال لغویت است. ما این اشکال را یک مقدار دقیقتر بیان می کنیم تا اشکالهای جنبی به آن وارد نشود.

اشکال لغویت این است که: هر جعلی باید قابل وصول بشود به مکلف تا لغو نباشد. و این خطاب القاطع بحرمة شرب التتن یحرم علیه شرب التتن قابل وصول به مکلف نیست. از نظر کبروی قابل وصول است، از نظر صغروی قابل وصول نیست، والا از نظر کبروی می شنود که القاطع بحرمة شرب التتن یحرم علیه، ولی هیچگاه این خطاب قابل وصول از حیث صغری نیست. چرا؟ برای اینکه اگر فرض کنیم مکلف از راه دیگر قطع پیدا کند به حرمت شرب تتن، با استدلالهای خودش از استدلالهای استحسانی و غیر آن قطع پیدا کرد به حرمت شرب تتن، آن حرمت مقطوع به کافی است برای باعثیت و زاجریت. دیگر نیازی نیست که شارع بگوید القاطع بحرمة شرب التتن یحرم علیه شرب التتن. این آقا اگر شارع هم نمی گفت قطع پیدا می کرد به حرمت شرب تتن. اما اگر فرض کنیم از راه های دیگر این مکلف قطع پیدا نکرد به حرمت شرب تتن، از راه این خطاب محال است قطع پیدا کند به حرمت شرب تتن. چرا؟ زیرا قضیه شرطیه هیچگاه سبب علم به وجود شرط نمی شود. إذا وجد الخمر یحرم شربه هیچگاه سبب علم به وجود خمر نمی شود. إذا وجد القطع بحرمة شرب التتن فیحرم شرب التتن هیچگاه سبب علم به شرط یعنی سبب قطع به حرمت شرب تتن نمی شود. قضیه شرطیه متکفل بیان شرط نیست. پی این خطاب القاطع بحرمة شرب التتن یحرم علیه شرب التتن به چه درد خورد؟ لغو است. برای کسی که از راه دیگر قطع پیدا می کند به حرمت شرب تتن، که همان قطعش کافی است برای اینکه او را زاجر از شرب تتن باشد اگر این مکلف در مقام انقیاد باشد، اگر مکلف در مقام انقیاد نباشد که فائده ای ندارد و کاری نمی شود کرد. اگر از سبب دیگر قطع پیدا نکند به حرمت شرب تتن، با این جمله القاطع بحرمة شرب التتن یحرم علیه شرب التتن محال است قطع پیدا کند به حرمت شرب تتن. پس جعل این خطاب می شود لغو.

اقول: این بیان، بیان قابل توجهی است. برخلاف آنچه که آقای صدر این بیان لغویت را با یک بیان ناقصی مطرح کرده و گفته این بیان تمام نیست، گفته چون در هر خطابی این اشکال پیش می آید، الخمر حرام هم این خطاب را برای کی جعل کردید؟ برای عالم به حرمت شرب خمر یا برای جاهل به حرمت شرب خمر؟ خب آنجا هم همین اشکال را بکنید، بگوئید اگر برای جاهل جعل کرده اید که جاهل قابل بعث وزجر نیست، واگر برای عالم جعل کردید، جعل حکم برای عالم لغو است، چون او علم خودش کافی است برای بعث و زجرش.

بعد جواب می دهد می گوید: خب شارع باید بگوید شرب الخمر حرام تا یک عده ای به او علم پیدا کنند. خود شرب الخمر حرام جعلش مقدمه علم مکلف است. چه لغویتی؟

می گوئیم آقای صدر این بیان که اینجا نمی آید. اینجا مشکل این است که القاطع بحرمة شرب التتن یحرم علیه موضوعش قاطع است، قضیه شرطیه ای است که موضوعش قاطع به حرمت شرب تتن است. قضیه شرطیه که نمی تواند سبب وصول شرط وسبب علم به شرط بشود. إذا طلع الشمس فالنهار موجود آیا می تواند سبب علم به طلوع شمس بشود؟ نه. اشکال این است. ولذا این خطاب القاطع بحرمة شرب التتن یحرم علیه اشکالش این است که لغو است، برای اینکه مکلف اگر از طریق دیگر قطع پیدا کرده به حرمت شرب تتن، یکفیه قطعه فی الزاجریة عن شرب التتن. اگر از طریق دیگر قطع پیدا نکرده، محال است از این خطاب القاطع بحرمة شرب التتن یحرم علیه قطع پیدا کند به حرمت شرب تتن.

این اشکال، اشکال قویی است، ولی اولا این اشکال در احکام وضعیه نمی آید. القاطع بکونه مالکا لما فی یده مالک له. اشکال دارد؟ چه اشکالی دارد؟ اثر حکم وضعی که دیگر باعثیت وزاجریت نیست. اثر حکم وضعی این است که دیگران هم آثار مالک بودن را بار می کنند حق ندارند این مال را از دست او بگیرند، چون یکی از اسباب ملکیت قطع به ملکیت است، این آقا قطاع است به ملکیت. از می طریقی از راه خواب مثلا قطع پیدا کرد که این کتاب مال اوست. القاطع بکونه مالکا لما فی یده مالک له شرعا، این چه اشکالی دارد؟ اشکال لغویت ندارد.

بله در احکام تکلیفیه که غرض باعثیت و زاجریت است، این اشکال خالی از وجه نیست.

ثانیا: در احکام تکلیفیه هم اول الکلام است که اگر اثر زاجریت مستقلی نداشت خطاب لغو باشد. نه آقا، غرض از تحریم مثلا شرب تتن برای قاطع به حرمت آن، ابراز مبغوضیت مولویه این شرب تتن است برای اینکه آثار عصیان بار بشود برای آن کسی که شرب تتن می کند و قطع دارد به حرمت. فقط تجری نباشد، عصیان باشد. تجری ممکن است استحقاق عقاب نیاورد ولی عصیان استحقاق عقاب می آورد. در قوانین حکومتیه تجری استحقاق عقاب نمی آورد. شما گمان کردی چراغ قرمز است عبور کردی وپلیس هم فهمید، ولی شما اشتباه کردی، اما همچنین چیزی نیست که جریمه بشوی. یا خیال می کردی رئیس اداره گفته باید امروز یک ساغعت اضافه کاری بکنید. یک وقت هتک و دهن کجی به مدیر اداره شده است بحث دیگری است، اما اگر عنوان ثانوی منطبق نباشد کی مدیر اجازه می تواند مجازات کند این کارمند را؟ اما اگر عصیان باشد حسابش جداست. چرا شما حتما اثر امر ونهی را فقط زاجریت وباعثیت می دانید؟ نه، تحریم می کند این فعل را به ابراز مبغوض بودن این فعل. اثرش هم این است که آثار عصیان بار می شود از این فعل. گاهی تضییع حقوق دیگران می شود اگر بگوئید کسی که قاطع است به اینکه فلان حق به گردنش است برای دیگران باید آن حق را اداء کند، خب اگر این حق را اداء نکنی تضییع کردی حق آن برادر دینی را، آثار وضعی باید داشته باشد. در طول عصیان این حکم تکلیفی ممکن است آثار وضعی بار بشود.

پس این اشکال لغویت درست نیست.

بله انصاف این است که اثر معهود وعقلائی خطاب امر ونهی باعثیت و زاجریت است. ولذا القاطع بحرمة شرب التتن یحرم علیه شرب التتن یک خطابی است غیر معهود عند العقلاء، اما محال نیست، غیر معهود است عند العقلاء، چون اثر معهود عقلائی برای خطاب امر ونهی در درجه اول باعثیت و زاجریت است.

پس این اشکال لغویت را ما به عنوان یک اشکالی که بگوئیم این اخذ القطع بالحکم فی موضوع نفسه، خلاف طریقه معهوده عقلائیه است، این اشکال را قبول داریم. اما اشکال لغویت عقلیه را قبول نداریم.

محذور سوم: آقای صدر فرموده است: در مانحن فیه که مثلا القاطع بحرمة شرب التتن یحرم علیه شرب التتن، این یک محذور عقلی دارد، با این تقریب که وصول این خطاب دوری است. حالا ما در بیان لغویت گفتیم که جمله شرطیه نمی تواند سبب وصول شرط باشد. خیلی بیان ساده. القاطع بحرمة شرب التتن یحرم علیه نمی تواند سبب قطع به حرمت شرب تتن باشد. اما مرحوم آقای صدر بیان را عوض کرده. ایشان می گوید:

وصول حکم فعلی متوقف است بر علم به موضوع. یعنی اگر شارع گفت الخمر حرام، وصول اینکه این مایع حرام است توقف دارد بر علم شما به اینکه این مایع خمر است. وصول حکم فعلی متوقف بر علم به کبری (الخمر حرام) وعلم به موضوع (هذا خمر) است. پس برای علم به حرمت این مایع شما باید اول علم پیدا کنید به موضوع آن وهو خمریة هذا المایع.

این بیان اول که علم به حکم متوقف بر علم به وجود موضوع است.

آقای صدر فرموده: بیان دوم که مطلب را تکمیل می کند این است که: در مانحن فیه فرض این است که موضوع خود علم به حکم است، خود قطع به حرمت شرب تتن است. پس وصول حرمت شرب تتن توقف دارد بر علم شما به اینکه شما عالم هستید به حرمت شرب تتن.

پس بیان اول این بود که العلم بالحکم متوقف علی العلم بوجود الموضوع. مثال هم زدیم: علم به اینکه این مایع حرام است توقف دارد بر اینکه شما علم داشته باشید که این مایع خمر است. حالا اگر موضوع یک حکمی علم به حکم بود، آنوقت علم به حکم توقف پیدا می کند بر چی؟ بر علم به علم به حکم. چون علم به حکم شد موضوع برای حکم. وفرض این است که ما ثابت کردیم که توقف دارد وصول الحکم و العلم به علی العلم بموضوعه. فإذا کان موضوع الحکم هو العلم بالحکم، نتیجه این می شود که علم به حکم و وصول آن توقف دارد بر علم ما به علم به حکم.

ایشان می فرماید: اولا علم به علم اصلا محال است. چرا؟ برای اینکه علم از امور حاضر لدی النفس است. مثل جوع، خوف. دیگر آنچه که در نفس وجود دارد معنا ندارد که ما به او علم حصولی پیدا کنیم. چیزی که به او علم حضوری داریم که معنا ندارد که یک بار دیگر به او علم حصولی هم پیدا کنیم. خودش در نفس ما حاضر است، بعد برای اینکه ما به او علم پیدا کنیم باید ارتسام صورت بشود؟ ارتسام صورت برای آن چیزی است که غائب است از نفس. وقتی علم در نفس حاضر است ما نیاز داریم به این علم علم پیدا کنیم؟ ارتسام صورت پیدا کند در نفس ما؟ اینکه محال است. پس علم به علم اصلا محال است. پس ما اصلا نمی توانیم علم به علم پیدا کنیم. پس کار خراب شد. اگر شما بیائی در موضوع علم به حکم را اخذ کنی هیچوقت این موضوع قابل وصول نیست. چون چه جور می خواهد این موضوع قابل وصول باشد؟ باید به این موضوع علم پیدا کنیم. یعنی ما علم پیدا کنیم به علممان به حکم، وهیچوقت ما علم به علممان به حکم پیدا نمی کنیم. پس وصولش شد محال.

اگر شما اصرار کنید بگوئید آقا چه اشکالی دارد انسان یک مطلبی در ذهنش حاضر است به علم حضوری، در عین حال علم حصولی هم به او پیدا کند. چه اشکالی دارد؟ اجتماع العلم الحضوری و الحصولی فی شیء واحد، ما برهانی بر امتناعش نداریم.

آقای صدر می گوید باشد قبول، ولی دور که از بین نمی رود. چرا؟ ایشان می گوید شما گفتید علم به علم به حکم ممکن است در نفس حاصل بشود، یعنی علم به علم ممکن است ما پیدا کنیم، اما این را توجه دارید که علم به علم توقف دارد بر وجود علم، چون من باید احساس کنم در نفسم. من کی می توانم علم پیدا کنم به قطعم به اینکه الان روز است؟ من کی می توانم علم پیدا کنم به اینکه قطع دارم الان روز است؟ موقعی که قطع داشته باشم. پس علم من به علم به حکم توقف دارد بر وجود علم به حکم در نفس من، تا آن را من احساس کنم به آن علم پیدا کنم. پس علم به علم به حکم توقف دارد بر علم به حکم. تا من علم به حکم نداشته باشم در نفسم و این در نفسم حاضر نباشد که احساس نمی کنم او را تا بعد بگویم من به او علم حصولی پیدا کردم. پس علم به علم به حکم توقف دارد بر علم به حکم، وفرض این است که علم به حکم هم توقف دارد بر علم به علم به حکم، از باب اینکه علم به حکم توقف دارد بر علم به موضوع. دور شد دیگر. از یک طرف علم به علم به حکم توقف دارد بر علم به حکم، چون تا من علم به حکم پیدا نکنم و احساس نکنم این علم را در ذهن خودم، به او نمی توانم علم پیدا کنم. مثل اینکه علم به احساس گرسنگی توقف دارد بر احساس گرسنگی. علم به علم به حکم هم توقف دارد بر علم به حکم، تا احساس کنم این علم به حکم را بعد به او علم پیدا کنم. علم به علم به حکم توقف دارد بر علم به حکم، از آن طرف ثابت کردیم وفرض این است که علم به حکم هم توقف دارد بر علم به موضوع. موضوع العلم بالحکم است، العلم بالحکم یتوقف علی العلم بالعلم أی یتوقف علی العلم بالموضوع، والمفروض أنّ العلم بالعلم یتوقف ایضا علی العلم بالحکم. فلزم الدور. دور در مرحله علم. این بیان ایشان است.

اقول: انصافا این بیان ناتمام است. اگر ایشان همان بیانی را که ما عرض کردیم (وایراد کردیم) که لغویت پیش می آید، چون قضیه شرطیه سبب وصول شرط نیست. این بیان هم مفهوم تر بود و هم قابل قبول تر بود. اما این بیان ایشان انصافا بیان ناتمامی است. آقا القطع بالحکم عین الوصول لا یحتاج الی علم آخر. از قدیم به ما گفتند که چربی هر چیزی از روغن است و چربی روغن از خودش است، شوری هر چیزی از نمک است و شوری نمک از خودش است، آنجا مثالها عرفی بود، خب اینجا که دیگر خیلی واضح است. القطع بالحکم بنفسه وصول للحکم. کسی که قطع به حرمت شرب تتن دارد حرمت شرب تتن به او واصل است دیگر، احتیاج ندارد به علم آخر. دیگر دور چیست؟ امتناع علم به علم چیست؟ این حرفها اینجا جا ندارد. وصول حرمت شرب تتن به این است که این آقا قطع پیدا کند به حرمت شرب تتن وقطع پیدا کرده است. بله اگر می فرمودید که این خطاب نمی تواند سبب وصول بشود، این خطاب القاطع بحرمة شرب التتن یحرم علیه نمی تواند سبب قطع به حرمت شرب تتن باشد، این بیان خوبی بود، کما فی کل قضیة شرطیة لایمکن أن توجب العلم بوجود الشرط خارجا. اما شما می آیید به طور کلی می گوئید اینجا وصول این حکم محال است. چرا محال است. اصلا خود قطع به حرمت شرب تتن یعنی وصول حرمت شرب تتن. این حرفها نیست.

اما آنی هم که فرمود علم به علم محال است، او هم که انصافا نادرست است. خود نفس را ما تصور نمی کنیم؟ دیگر نفس که برای نفس حضور دارد. نفس خودش را تصور نمی کند؟ شما حضرت موسی وقتی گفت لا املک الا نفسی اخی آیا تصور نکرده بود نفسی را و فقط علم حضوری داشت؟ مبتدا و خبر و جمله را که آدم وقتی حرف می زند تصور می کند. پس علم قابل تصور است. ولی این فرمایشات ایشان درست نیست. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 622

شنبه 07/03/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

برای اخذ علم به حکم در موضوع حکم پنج راه مطرح می شود:

راه اول: راهی است که مرحوم آخوند فرموده است. فرموده چون حکم چهار مرحله دارد:

1. مرتبه اقتضاء وملاک، که مرتبه قبل از حکم است.
2. مرتبه انشاء.
3. مرتبه فعلیت.
4. مرتبه تنجز، که مرتبه ما بعد الحکم است.

پس در حقیقت حکم می شود دارای دو مرتبه، مرتبه انشاء وفعلیت، آن مرتبه اقتضاء مرتبه ما قبل الحکم است و مرتبه تنجز هم مرتبه ما بعد الحکم است.

ایشان فرموده اند: مرحله فعلیت، یعنی مولا وقتی می گوید یجب الصلاة علی المکلف، تارة اراده لزومیه در نفس مولا نسبت به اینکه مکلفین نماز بخوانند این اراده لزومیه در نفس مولا منقدح نشده است. ولذا می گویند این حکم انشائی است فعلی نیست. و تارة اراده لزومیه بر طبق او منقدح شده است در نفس مولا، می گویند این حکم انشاءی به حد فعلیت رسیده است. این قوانینی که در مجالس کشورها تصویب می کنند گاهی حاکم مصلحت نمی داند فعلا ابلاغ بکند، به حد بعث و زجر نمی رسد، می گویند بگذاریم چند مدتی بگذرد زمینه فراهم بشود قانون را ابلاغ کنیم. تا ابلاغ نکرده اند حکم انشاءی است، وقتی ابلاغ کردند و شدند مصداق بعث وزجر، یعنی آن اراده لزومیه در نفس مولا منقدح شد که مردم طبق این قانون باید عمل کنند، می شود قانون فعلی.

بعد مرحوم آخوند فرموده: طبیعتا اخذ علم به مرتبه انشاء در مرتبه فعلیت ممکن است، دور لازم نمی آید. می گوید من اراده لزومیه دارم که کسانی نماز بخوانند که این قانون تجب الصلاة علی کل مکلف را بدانند. قانون مطلق است، انشاءش مقید نیست به خصوص عالم، اما فعلیت قانون مقید است به خصوص کسانی که علم به آن قانون وحکم انشاءی دارند.

اقول: این طریق اول طبق مبنای مرحوم آخوند طریق صحیحی است.

حالا کسانی که مثل مرحوم آقای خوئی این مراتب حکم را قائل نیستند که حکم دارای مرتبه انشاء وفعلیت باشد، می گویند حکم دارای مرتبه انشاء وفعلیت با این تفسیر مرحوم آخوند نیست. بله قبل از وجود موضوع می گوئیم حکم انشاءی، بعد از وجود موضوع می گوئیم حکم فعلی. المکلف تجب علیه الصلاة قبل از وجود مکلف حکم انشائی است چون هنوز موضوعش موجود نیست، بعد از وجود موضوع حکم فعلی می شود. به این معنا می گیرند فعلیت را نه به معنای مرحوم آخوند، طبیعی است که راه مرحوم آخوند را قبول ندارند.

ولی سیأتی انشاءالله که ما راه مرحوم آخوند را قبول داریم، به نظر ما این تفسیر مرحوم آخوند از مرتبه انشاء ومرتبه فعلیت تفسیر درستی است. ولذا طریق اول را ما قبول داریم، اما اخذ از مدعا است. چون این مراتب حکم در احکام تکلیفیه فرض می شود، در حالی که اخذ علم به حکم در موضوع حکم ممکن است در احکام وضعیه باشد. از مسلمات فقه است که کسی که خبر ندارد و عالم نیست به شرطیت استقبال قبله در ذبح، مشروط نیست تذکیه حیوان در مورد او به استقبال قبله. سنی ها خبر ندارند از این حکم، پشت به قبله ذبح می کنند، اشکال ندارد مذکی است. حتی شیعی ای که جاهل به حکم است هم همینطور است. شرطیت استقبال قبله مختص به کسی است که عالم است به این شرطیت.

خب جناب آخوند اینکه از مسلمات فقه است و از روایات استفاده می شود. برخلاف تسمیه، کسی که ذبح کند بسم الله نگوید ولو از روی جهل به حکم، ذبیحه اش میته است مذکی نیست. اما استقبال قبله وضعش فرق می کند، فقط عالم به شرطیت استقبال قبله اگر استقبال قبله را ترک کرد در حال ذبح، ذبیحه اش میته می شود. توجیه اختلاف مراتب حکم که اینجا نمی آید. او در احکام تکلیفیه است. انقداح اراده و کراهت درنفس نبوی و ولوی به قول مرحوم آخوند اینکه مربوط به احکام وضعیه نیست. روح حکم تکلیفی انقداح اراده و کراهت در نفس مولاست نه حکم وضعی.

راه دوم: این است که علم به خطاب در موضوع حکم اخذ بشود. تجب الصلاة علی من علم بهذا الخطاب. هیچ مشکلی ندارد. چون علم به وجود این خطاب توقف دارد بر وجود این خطاب، ولی وجود این خطاب که توقف ندارد بر علم مکلف به این خطاب. اصلا مکلف عالم به این خطاب در عالم پیدا نشود مهم نیست، این خطاب موجود است. ما این خطاب را دم در مسجد زدیم گفتیم تجب الصلاة علی من علم بهذا الخطاب، اگر هم هیچ کس نخواند این نوشته را، باز این خطاب که متکفل یک حکم به نحو قضیه حقیقیه است سر جای خودش محفوظ است. علم به خطاب توقف دارد بر وجود این خطاب، ولی وجود این خطاب که توقف ندارد بر علم به این خطاب یا بر ثبوت حکم نسبت به مخاطب. نه، این خطاب هست ولو اصلا هیچ مخاطبی بالفعل پیدا نشود برای او. این کاملا ممکن است.

حالا ممکن است آن روایتی که در مورد من أتم فی موضع القصر فی السفر وجب علیه القصر ولکنه أتم صلاته، در صحیحه زراره دارد: إذا قرأت علیه آیة التقصیر وفسرت له اعادة الصلاة و الا فعلا اعادة علیه، إذا قرأت علیه آیة التقصیر وفسرت له یعنی به مردم بگویند ایها الناس لاجناح علیکم أن تقصروا من الصلاة أن خفتم این لاجناح در مقام توهم حظر است ومفادش وجوب نماز قصر هست در سفر. قرأت علیه آیة التقصیر وفسرت له اعاد الصلاة والا فلا اعادة علیه. می تواند علم به خطاب استقبل القبلة بذبیحتک شرط و موضوع برای لزوم استقبال قبله باشد.

طریق سوم: اخذ علم به جعل است در موضوع مجعول.

این را توضیح بدهیم، چون ما جزء کسانی بودیم که از اول می گفتیم اخذ علم به جعل در موضوع مجعول ممکن هست و با مرحوم استاد سر این نزاع داشتیم، بعد وقتی کتابهای مرحوم آقای صدر آمد دیدیم ایشان هم این مطلب را تثبیت کرده است. البته ما یک ملاحظاتی به آقای صدر هم داریم که عرض خواهم کرد.

ما می گوئیم هیچ محذوری ندارد در اموری که به عنوان مقدر تعلق می گیرد، مثل وجوب، تعلق می گیرد وجوب حج به عنوان مستطیع. حالا در خارج اصلا مستطیع پیدا نشود بالاخره حکم شرعی هست که یجب الحج علی کل مستطیع. إنشاء وجوب تعلق می گیرد به عنوان مستطیع ولو لم یوجد مستطیع خارجا. جعل وجوب که از اموری است که تعلق می گیرد به عنوان نه به وجود خارجی. ولذا وجود خارجی هم نداشت مستطیع باز صحیح است شارع بیاید بگوید المستطیع یجب علیه الحج. برخلاف برخی از امور تکوینیه مثل اکل. اکل تعلق نمی گیرد به عنوان طعام. به مهمان بگوئیم ببخشید بنده زاده رفته از رستوران نهار بیاورد دیر کرده شما عنوان طعام را فعلا اکل بفرمائید. خب این معنا ندارد، اکل به عنوان طعام تعلق نمی گیرد به وجود طعام تعلق می گیرد. اما عنوان جعل وجوب حج تعلق می گیرد به عنوان مستطیع. حب، رضا، من راضی هستم کسی وارد منزل من بشود که نماز شبش ترک نمی شود. حالا خودم نماز شب می خوانم یا نه کار نداریم. تعلق گرفته رضای من به دخول من یصلی صلاة اللیل. حالا فرض کنید در این منطقه ما هیچ کس نماز شب خوان نباشد. عنوان متعلق رضاست، تعبیر می کنند می گوین رضای تقدیری، یعنی تعلق گرفت رضا به عنوان مقدر. مقصود این است. رضای به نحو قضیه حقیقیه. این عناوین که متعلق می گیرد به عناوین مقدره ولازم نیست تعلق بگیرد به وجودات خارجیه، می شود مقید بشود این عنوان به قید علم، بگوید أنا راض بدخول من یعلم بهذا الرضا. اعلامیه می زند دم در، من راضی هستم کسی وارد منزل من بشود که این رضایت مرا بداند. خب آن کسی که سواد دارد می آید نامه را می خواند علم به رضایت مالک خانه پیدا می کند، تا علم به رضایت پیدا کرد موضوع می شود برای رضای فعلی، وارد منزل می شود. هیچ دوری هم نیست.

فرق است بین اینکه شمای صاحب خانه دم در خانه بنویسید من راضی هستم کسی داخل خانه من بشود که بداند من راضی ام او وارد خانه من بشود. أنا راض أن یدخل فی داری من یعلم بأنی راض بدخوله فی داری. این دور است. چرا؟ برای اینکه رضای به دخول فی الدار توقف پیدا کرد بر علم به من به اینکه مالک راضی است به دخول من فی الدار. وعلم من به رضای مالک به دخول من در خانه توقف دارد بر رضای مالک به دخول من در خانه. پس رضای مالم به دخول من در خانه متوقف شد بر رضای او به دخول من در خانه، فتوقف الشیء علی نفسه و هذا دور.

اما اگر شما در نامه تان بنویسید من راضی هستم کسی وارد خانه من بشود که این رضایت مرا یعنی همین رضایت تقدیری را بداند. خب هیچ دور پیش نمی آید. چرا؟ برای اینکه آن چیزی که توقف دارد بر علم به رضایت رضای فعلی مالک است. اینکه مالک راضی باشد من داخل خانه اش بشوم به این می گویند رضای فعلی. این رضای فعلی توقف دارد بر علم من به رضای مالک. ولی علم من به رضای مالک توقف ندارد بر رضایت مالک به دخول من در خانه، بلکه توقف دارد بر آن رضایت به نحو قضیه حقیقیه و تقدیریه که به نحو قضیه حقیقیه در نامه آمده است که أنا راض أن یدخل فی داری من یعلم بهذا الرضا.

پس رضایت تعلق می گیرد به عنوان، منتهی ممکن است این عنوان مصداق در خارج نداشته باشد. من هم وقتی می گویم راضی ام کسی که این رضایت کلی مرا بداند وارد منزل من بشود، فرض کنید من به زبان عربی نوشتم که أنا راض أن یدخل فی داری من یعلم بهذا الرضا یعنی به همین رضای تعلیقی. شما عربی خواندی زنگ در را می زنی، چون می شوی مصداق عالم به رضاء. عالم به رضاء که شدی رضایت من نسبت به شما فعلی می شود. اما کسی که عربی بلد نیست، وقتی این نامه را می خواند هیچ چیز نمی فهمد موضوع نمی شود برای این رضایت من، عالم به این رضا نمی شود ولذا رضای من در حق او فعلی نخواهد بود.

رضایت فعلی من مالک به اینکه شما وارد منزل من بشوی توقف دارد بر علم شما اما نه به رضایت من به دخول شما در خانه، بلکه توقف دارد بر علم شما به این رضایت به نحو قضیه حقیقیه. و علم شما به رضایت من به نحو قضیه حقیقیه توقف ندارد بر هیچ چیز غیر از همان رضایت به نحو قضیه حقیقیه. و بعبارة اخری رضایت من به نحو قضیه حقیقیه توقف بر وجود خارجی علم شما به رضایت من ندارد. علم شما به رضایت من توقف دارد بر ضایت من به نحو قضیه حقیقیه. رضایت من به نحو قضیه حقیقیه توقف ندارد بر وجود خارجی علم شما، بلکه عنوان علم مکلف به رضا این عنوان متعلق رضاست. رضای من به نحو قضیه حقیقیه که توقف ندارد بر وجود علم شما به رضا. چون رضای به نحو قضیه حقیقیه تعلق می گیرد به عنوان. پس وجود خارجی علم شما به رضایت من توقف دارد بر رضایت من به نحو قضیه حقیقیه، ولی رضایت من به نحو قضیه حقیقیه توقف بر وجود علم شما ندارد. عرض کردم رضایت به نحو قضیه حقیقیه ممکن است باشد در حالی که موضوعش در خارج الی یوم القیامة موجود نشود. موضوع رضایت حقیقیه عنوان العالم بالرضا است.

سؤال وجواب: آنی که محذور درست می کند دور بود که می گفتید رضایت من توقف دارد بر علم مکلف به رضایت، وعلم مکلف به رضایت هم توقف دارد بر رضایت فیلزم الدور. ما دور را برطرف کردیم، گفتیم رضایت من به نحو قضیه حقیقیه توقف ندارد بر علم مخاطب و مکلف به رضایت من. نه، من رضایت حقیقیه دارم ولو هیچ در خارج عالم به این رضا پیدا نشود. همان لحظه ای که نامه نوشتم نیمه شب بود آمدم نامه را زدم دم در، گفتم من راضی هستم کسی وارد منزل من بشود که این رضایت مرا بداند، رضایت من همان موقع بود که من را کشاند دم در واعلامیه را زدم دم در، در حالی که هیچ عالم به این رضا موجود نشده بود.

پس علم شما به رضا توقف دارد بر رضای من به نحو قضیه حقیقیه، اما رضای من به نحو قضیه حقیقیه توقف بر علم شما به رضا ندارد، توقف گرفته است به عنوان العالم بالرضا، توقف ندارد بر وجود خارجی علم شما به رضایت من.

پس مشکل دور نیست. تنها مشکلی که شما می فرمائید این است که آنی که در رتبه حکم است در موضوع حکم لحاظ شد. خب بشود، اینکه دور نیست. مثل این می ماند که ما در بحث تعبدی و توصلی گفته ایم: مولا می گوید واجب است نماز بخوانی به قصد امتثال همین وجوب. اینکه دور نیست. بله تصور حکم و اخذ آن در موضوع حکم بله این مطلب پیش می آید که حکم را ما در رتبه متعلق یا موضوع حکم لحاظ کردیم، اینکه محذور عقلی ندارد. توقف ندارد حکم بر وجود حکم. وجود حکم فوقش توقف پیدا می کند بر تصور حکم، اینکه محال نیست. وجود حکم اگر توقف بر وجود حکم داشت می شد دور ومحال، اما وجود حکم توقف دارد بر لحاظ حکم، مولا اول لحاظ کرده است نماز را به قصد امتثال این وجوب نماز، این را تصور کرده بعد واجب کرده این نماز را. آنی که توقف دارد بر تصور عنوان الصلاة بقصد الوجوب، او عبارت است از وجوب، ولی این معنایش این است که وجوب توقف دارد بر تصور الصلاة بقصد الوجوب نه بر وجود خارجی آن. تصور بکند مولا الصلاة بقصد الوجوب را کافی است برای اینکه بگوید تجب. پس وجوب توقف بر خود وجوب نداشت. آنی که اخذ شد در متعلق وجوب لحاظ وجوب است نه خود وجوب. مولا تصور کرد نماز را، وتصور کرد که نماز به قصد وجوب آورده بشود، این را تصور کرد بعد در رتبه لاحقه واجبش کرد. اینکه محذوری ندارد. در رتبه قبل از وجوب، وجوب را تصور کرده. آیا اشکال دارد که آدم در رتبه قبل از وجود یک شیئ آن را تصور بکند؟ شما همیشه قبل از وجود یک فعلی تصور می کنید آن فعل را بعد اقدام می کنید. بدون تصور فعل که اقدام بر انجام فعل نمی کنید. همیشه تصور فعل قبل از وجود فعل است. ما قبل از اینکه واجب کنیم نماز تصور می کنیم نماز را و قصد امتثال وجوب نماز را، این را تصور می کنیم، یک عنوانی تشکیل می شود به نام الصلاة بقصد امتثال الوجوب بعد این عنوان می شود متعلق وجوب. در این بحث مانحن فیه هم همین است، تصور می کند مالک المکلف الذی یعلم بهذا الرضا، این را تصور می کند در حالی که هنوز رضا موجود نیست، تصورش که می تواند موجود باشد. بعد رضای این مالک تعلق می گیرد می گوید راضی ام به دخول آن کسی که عالم است به این رضا. چه محذوری دارد؟

ما در وجوب هم همین را می گوئیم، تجب الصلاة علی من علم بهذا الوجوب. همین وجوب تعلیقی. ما نمی گوئیم تجب الصلاة علی من یعلم بوجوب الصلاة علیه. علم به وجوب فعلی در موضوع وجوب اخذ بشود این محال است، چون اخذ العلم بالحکم الفعلی فی موضوع الحکم الفعلی لازم می آید. یتوقف الحکم الفعلی علی العلم بالحکم الفعلی، والعلم بالحکم الفعلی یتوقف علی الحکم الفعلی فیلزم الدور.

اما اگر اینجور نشد، حکم فعلی یعنی اینکه نماز بر من مکلف واجب باشد توقف دارد بر علم من به وجوب به نحو قضیه حقیقیه، و وجوب به نحو قضیه حقیقیه که توقف ندارد بر علم خارجی من. اصلا شارع گفته تجب الصلاة علی من علم بهذا الوجوب و تا روز قیامت هم احد الناسی علم به این وجوب پیدا نکند، مهم نیست. وجوب به نحو قضیه حقیقیه که توقف ندارد بر علم خارجی شما به این وجوب. هیچ وجوبی به نحو قضیه حقیقه توقف بر وجود موضوعش ندارد.

خب وجوب به نحو قضیه حقیقیه انشاء شد اعلام شد در رسانه های عمومی آمد، یک عده علم پیدا کردند به آن وجوب به نحو قضیه حقیقیه شدند موضوع برای وجوب فعلی. هیچ محذوری ندارد.

دو تا مطلب از اینجا نتیجه گرفتیم:

مطلب اول: اینکه آقای صدر اصرار دارد که بگوید ما که این حرف را زدیم از برکات این است که احکام مرتبه جعل و مجعول دارند. وجوب یک جعل دارد به نحو قضیه حقیقیه، تجب الصلاة علی من یعلم بهذا الجعل، ویک مجعولی دارد آن وقتی که موضوع فعلی می شود در حق یک مکلفی وجوب هم در حق او فعلی می شود. چون دو مرتبه هست و لذا مشکل حل شده است. علم به جعل را اخذ کرده اند در موضوع مجعول، یعنی علم به جعل را در هنگام جعل اخذ کرده اند وکسی که علم به این جعل دارد موضوع می شود برای این جعل در خارج.

اقول: می گوئیم جناب آقای صدر! بحث اختصاص ندارد به جعل و مجعول. حب هم همین است، رضا هم همین است. اموری که به عنوان مقدر تعلق می گیرد ولو این عنوان در خارج موضوع پیدا نکند. من راضی هستم کسی که نماز شبش ترک نمی شود بیاید منزل من، اصلا در دنیا کسی که نماز شبش ترک نشود و خانه بنده بیاید وجود ندارد. خب نداشته باشد، چه بهتر. رضای حقیقی که توقف ندارد بر وجود موضوع در خارج.

مطلب دوم: ما اصلا کاری نداریم به قضیه حقیقیه. اصلا خطاب به شخص می شود کرد. نامه می دهد به زید، می گوید جناب زید بر تو واجب است نزد من بیائی هنگامی که این وجوب را بفهمی. کی این زید وجوب را می فهمد؟ موقعی که این آقا نامه را می گذارد داخل پاکت و پست می کند و نامه رسان هم نامه را می برد در خانه زید، زید هم نامه را باز می کند می بیند نوشته باسمه تعالی آقای زید بر تو واجب است نزد من بیائی هنگامی که این وجوب را بفهمی. تا این را زید خواند این وجوب را می فهمد، چون این وجوب به نحو قضیه شرطیه و تعلیقیه است. تا خواند و فهمید موضوع در حقش فعلی می شود، می شود عالم به این جعل. تا موضوع فعلی شد حکم فعلی می شود، چون فعلیت حکم به فعلیت موضوع است دیگر. ولذا لازم هم نیست قضیه حقیقیه باشد، بلکه قضیه شخصیه هم باشد اشکال ندارد. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 623

یکشنبه 08/03/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در راه هایی بود برای اخذ علم به حکم در موضوع حکم.

راه اول راهی بود که مرحوم آخوند مطرح کرد، فرمود: انشاء مطلق باشد، تجب الصلاة علی کل مکلف. ولکن در مرتبه فعلیت، فعلیت حکم مختص باشد به کسی که علم دارد به آن مرتبه انشاء. یعنی انقداح اراده لزومیه در نفس مولا نسبت به نماز خواند مکلفین مختص به کسانی است که آن خطاب تجب الصلاة علی کل مکلف را بدانند.

راه دوم وسوم فرق می کند. در راه دوم و سوم در هنگام انشاء اخذ می شود علم. برخلاف راه اول که در انشاء گفته می شود تجب الصلاة علی مل مکلف. اما در راه دوم و سوم می گویند تجب الصلاة علی من علم بهذا الخطاب، تجب الصلاة علی من علم بهذا الجعل. و این هیچ محذوری ندارد.

آقای خوئی این اشکالی را که مطرح می کنند که آقا اگر مراد شما از تجب الصلاة علی من علم بهذا الجعل، جعل وجوب صلاة است بر خود این مکلف مثلا زید، جعل وجوب صلاة بر خود زید مراد شماست، موقعی بر زید واجب است نماز که علم پیدا کند به جعل وجوب نماز بر خود زید. اینکه محال است، چون دور لازم می آید. جعل وجوب صلاة زید متوقف است بر علم زید به این جعل، وفرض این است که علم زید به این جعل هم متوقف است بر ثبوت این جعل.

اگر مرادتان این است که زید اگر علم پیدا کند به جعل وجوب صلاة علی عمرو، آنوقت واجب می شود نماز بر جناب زید. خب اینکه این همه تبلیغات نیاز نداشت، اخذ علم به مجعول در موضوع مجعول آخر ممکن بود. دیگر نیازی نبود که شما اخذ علم به جعل را مطرح کنید.

جواب مرحوم آقای خوئی این است که مراد ما اخذ علم به حکم تعلیقی است نه حکم فعلی زید یا حکم فعلی عمرو. اصلا حکم تعلیقی خود همین مکلف. اصلا خود زید، می گوئیم آقای زید بر تو واجب است نماز هنگامی که این وجوب را بفهمی. این وجوب یعنی همین وجوب بما أنه معلق علی علمک. تجب علیک الصلاة إذا علمت بهذا الوجوب التعلیقی. از این راه ما می بینیم کاملا اخذ علم به جعل در موضوع مجعول ممکن هست. وإن شئت قلت: مراد از جعل قضیه حقیقیه است نه حکم فعلی زید یا حکم فعلی عمرو. قضیه حقیقیه هم بازگشتش به قضیه شرطیه است. ما یک کلمه می گوئیم همه جا باید مد نظر باشد، اخذ علم به قضیه شرطیه در موضوع جزاء هیچ محذوری ندارد. آنی که محذور دارد اخذ علم به جزاء در موضوع جزاء است، که محال است. اخذ علم به قضیه شرطیه مثل اینکه بگوید من راضی هستم داخل خانه من بشود کسی که این رضایت مرا که به نحو قضیه شرطیه است بداند. علم به قضیه شرطیه توقف دارد بر ثبوت قضیه شرطیه نه بر ثبوت جزاء. حالا اشکال دارد که ثبوت جزاء متوقف باشد بر علم به قضیه شرطیه؟ دور لازم می آید؟ ثبوت جزاء متوقف است بر علم به قضیه شرطیه، علم به قضیه شرطیه هم متوقف است بر ثبوت قضیه شرطیه. وفرض این است که ثبوت قضیه شرطیه نه توقف دارد بر ثبوت شرط و نه توقف دارد بر ثبوت جزاء.

اتفاقا ما در بحث حسن و قبح عقلی هم گفتیم امکان دارد که عقل حکم بکند که قبیح است کذب بر کسی که این قبح را بداند. یعنی این قضیه حقیقیه که هر قضیه حقیقیه ای بازگشتش به قضیه شرطیه است، الکذب قبیح یعنی إذا کان شیء کذبا فهو قبیح. علم به قضیه شرطیه در موضوع جزاء اخذ بشود. قبیح است کذب بر کسی که این قبح را به همین نحو بداند. یعنی نه اینکه بداند کذب بر او قبیح است، این محال است. بگوئیم کذب قبیح است بر کسی که بداند کذب بر او قبیح است. این را نمی گوئیم. قبیح است کذب بر کسی که همین قبح تعلیقی را یعنی همین قبح کذب را لمن علم به بداند. می شود قضیه حقیقیه، هیچ محذوری پیش نمی آید.

یمکن أن یقال: ممکن است شما بگوئید تسلسل در لحاظ پیش می آید که شارع بگوید تجب الصلاة علی من علم بهذا الوجوب. به مولا می گویند بیّن لنا ما مرادک من هذا الوجوب؟ می گوید تجب الصلاة علی من علم بوجوب الصلاة علی من بوجوب الصلاة، وهلم جرا. تجب الصلاة علی من علم بهذا الوجوب یعنی تجب الصلاة علی من علم بوجوب الصلاة بر چه کسی علی من علم بوجوب الصلاة، بر چه کسی علی من علم بوجوب الصلاة علی من علم بوجوب الصلاة و هلم جرا. خب این تسلسل در لحاظ پیش می آید.

فانه یقال: جوابش این است که با یک اشاره اجمالیه ما مشکل را حل می کنیم. می گوئیم تجب الصلاة علی من علم بهذا الوجوب. اگر کسی بگوید کدام وجوب؟ می گوئیم همین وجوب الصلاة علی من علم بهذا الوجوب. مشکل تسلسل در لحاظ پیش نمی آید. همین وجوب تعلیقی، بالاخره یک انشاء وجعلی که هست، ولو بر شخص زید حکمی جعل کنند، یجب علی زید الصلاة إذا علم بهذا الوجوب.

راه چهارم: طریقی است که مرحوم نائینی وآقای خوئی فرموده اند. فرموده اند: اخذ علم به حکم در موضوع حکم در جعل اول محال است. جعل اول امکان تقییدش به علم به حکم نیست، تجب الصلاة علی کل مکلف، راه دیگری نداریم. اگر مولا غرضش مختص بود به عالم به حکم، از راه متمم الجعل باید بیاید.

حالا متمم الجعل گاهی مفید نتیجة التقیید است و گاهی مفید نتیجة الاطلاق است. برای نتیجة الاطلاق باید بگوید الاحکام مشترکة بین عالمین و الجاهلین، که ادعای اجماع شده است. نتیجة التقیید در مثل اتمام فی موضع القصر، مسافری که نماز چهار رکعتی می خواند در سفر، مرحوم نائینی وآقای خوئی فرموده اند از راه نتیجة التقیید وجوب قصر ثابت است بر کسی که وقتی آن جعل اول می گوید تجب صلاة القصر علی کل مسافر، خطاب دوم می گوید إنما تجب القصر علی المسافر العالم بذلک الجعل الاول. علم به جعل اول در موضوع جعل ثانی اخذ شده است، اینکه محال نیست.

اینکه امام قده فرموده اند با نتیجة التقیید که محال ممکن نمی شود. تقیید محال است چه با خطاب اول و چه با خطاب دوم.

به حضرت امام عرض می کنیم که این اشکال وارد نیست. متمم الجعل ونتیجة التقیید می آید علم به جعل اول را در موضوع جعل ثانی اخذ می کند. منتهی چون این دو تا جعل ناشی از غرض واحد است مخاطبین می فهمند که آن جعل اول ولو مقید نبود به عالم به حکم، اما غرضش مختص بود به عالم، ولو جعل مقید به عالم نبود چون ممکن نبود تقیید. اما با جعل دوم فهمیدیم که غرض مولا در همان جعل اول هم مختص بود به عالمین. چون در جعل دوم این مطلب را به ما گفتند که إنما تجب صلاة القصر علی مسافر علم بذلک الجعل الاول. جعل اول هم این بود که تجب صلاة القصر علی کل مسافر.

سؤال وجواب: اختصاص حقیقی نیست، اختصاص ادعائی است برای کشف از ضیق غرض. و الا جعل اول که مقید نمی شود به عالم به حکم. جعل اول یا به نظر مرحوم نائینی مهمل است، تجب الصلاة علی کل مسافر که جعل اول است، یا به نظر مرحوم نائینی شما صحبت می کنید، می گوئید چون تقییدش به عالم به حکم محال است إذا استحال التقیید استحال الاطلاق. چون می گوید اطلاق در محلی است که قابل تقیید باشد، تقابل بین اطلاق وتقیید تقابل عدم و ملکه است، جائی که تقیید ممکن نیست اطلاق هم ممکن نیست، پس جعل اول نه مطلق است و نه مقید، بلکه مهمل است.

یا طبق نظر مرحوم آقای خوئی صحبت می کنید که می گوید إذا استحال التققید وجب الاطلاق، اگر تقیید محال بود اطلاق ضروری است. اصلا جعل اول به نظر آقای خوئی مطلق است، تجب صلاة القصر علی کل مسافر به نظر آقای خوئی این جعل مطلق است اما جعل مطلق لایکشف عن سعة الغرض. چرا؟ برای اینکه این اطلاق ناشی از ضیق خناق است، این اطلاق ناشی از عدم امکان تقیید است. راه دیگری برای مولا نبود غیر از اطلاق جعل. اینکه کاشف از اطلاق غرض وسعه غرض نیست. غرض مولا ممکن است مقید باشد به خصوص عالم به حکم.

اتفاقا بعدا عرض خواهیم کرد که مرحوم نائینی هم ظاهرا مرادش از اینکه مطلق نیست بلکه مهمل است یعنی همین. یعنی این عدم التقیید چون از باب ضیق خناق است پس کاشف از سعه غرض نیست. کاشف از سعه غرض که نبود مرحوم نائینی اسمش را گذاشته اهمال. آقای خوئی می گوید نه، کاشف از سعه غرض نباشد، بالاخره اطلاق یعنی همین که مولا ملتفت است قیدی را در جعل اول اخذ نکرده است. همین شد اطلاق. التفات مولا به عدم اخذ قید در جعل اول اسمش اطلاق است، ولو این اطلاق ناشی از ضیق خناق باشد. مرحوم نائینی می گوید خودمان را که نمی خواهیم گول بزنیم، این اطلاقی که ناشی است از ضرورت و ضیق خناق و کاشف از سعه غرض نیست این اهمال است. ما هم گفته ایم اصلا اختلاف بین مرحوم نائینی وآقای خوئی اختلاف لفظی است که ما اسم این نوزاد را چه بگذاریم. عدم التقیید در موارد ضرورت و ضیق خناق کاشف از سعه غرض نیست. چون شاید مولا غرضش تعلق گرفته است به وجوب نماز قصر بر خصوص عالمین ولی نمی تواند در مقام جعل، جعل را مقید کند. مرحوم نائینی می گوید لفظ اطلاق اجلّ از این است که اسم این عدم التقیید را بگذاریم اطلاق. مرحوم آقای خوئی می گوید همین اطلاق است دیگر. شد نزاع لفظی کما سنبین انشاءالله. قدر مسلمش این است که جعل اول مقید نیست، مولا هم ملتفت است که جعل اول مقید نیست لاستحالة التقیید. اما غرض ممکن است مقید باشد. این غرض در دل مولا، مولا را آزار می دهد، خب به یک نحوی باید این غرض مقیدش را به مردم بیان کند، می آید از راه نتیجة التقیید بیان کند که إنما تجب صلاة القصر علی المسافر الذی علم بوجوب صلاة القصر علی المسافر یعنی علم به آن جعل اول.

این راه بدی نیست، اما با وجود راه های بهتر که راه دوم و سوم بود نوبت به این راه مرحوم نائینی نمی رسد. هر چند آقای خوئی در فقه در بحث صلاة فرموده است ما در جهر فی موضع الاخفات و اخفات فی موضع الجهر که در حال جهل مبطل نیست، إن فعل ذلک و هو لایدری فقد تمت صلاته، یا اتمام فی موضع القصر اخذ علم به حکم شده به موضوع حکم از راه نتیجة التقیید.

البته آقای خوئی بعدها در یک بحثی دیده است که این ادعا که هم در اصول مطرح کرده و هم در فقه در اول بحث خلل مطرح می کند مواجه شده با یک اشکال. گفته اند لازمه این مطلب شما این است که مسافری که جاهل بود به وجوب قصر ولی نماز نخواند سهوا یا عمدا. حالا می خواهد قضاء بکند. اگر بنا باشد این مسافر جاهل به وجوب قصر خصوص نماز قصر بر او واجب نباشد از راه نتیجة التقیید، وجوب تعیینی قصر مختص بشود به عالمین، واین آقا چون جاهل است نماز قصر بر او واجب تعیینی نباشد، بلکه جامع بین نماز قصر و نماز تمام بر او واجب باشد، اقض ما فات کما فات می گوید خب الان هم همانطور که جامع از تو فوت شده در قضائش هم مخیری بین نماز قصر و نماز تمام.

آقای خوئی دیده نمی شود به این ملتزم بشود، چون مسافری که جاهل به وجوب قصر هم بود اگر نماز از او فوت بشود، بعد باید او را به نحو قصر قضاء بکند، مخیر نیست بین قصر و تمام. فرموده بله این حرف اشتباه است. نفرموده ما قبلا این مطلب را می گفتیم واشتباه است، فرموده اصلا این حرف اشتباه است، معنا ندارد آدم بیاید بگوید جامع بین قصر وتمام واجب است. وجوب قصر بر مسافر مختص است به کسی که عالم است به وجوب قصر. نه این درست نیست. پس چی درست است؟

فرموده است که ما ملتزم می شویم به اینکه مانعیت آن دو رکعت آخر در نماز او مشروط است به علم به مانعیت علی نحو نتیجة التقیید. نتیجة التقیید را قبول دارد اما در مانعیت رکعت سوم و چهارم در نماز. یعنی این آقایی که بر او نماز قصر واجب است، تا تشهد رکعت دوم دارد امتثال امر به وجوب قصر می کند، از وقتی بلند شد برای رکعت سوم تا قبل از سلام برای رکعت چهارم دارد اتیان به امر زائد در نماز می کند. هیچ امر ندارد، زیاده است فی الصلاة، اما زیادة غیر مبطلة، چون این جاهل است. طبیعی است که بعد از اینکه این مسافر عالم شد به وجوب قصر، بعدا اگر بخواهد نماز چهار رکعتی بخواند آن زیاده می شود زیاده مبطله.

سؤال وجواب: این اشکال به آقای صدر هم وارد است که معتقد است که این مثالها را از راه اخذ علم به جعل در موضوع مجعول می شود تصحیح کرد. همین اشکال پیش می آید که آقای خوئی مطرح کرد و خواست جواب بدهد.

اقول: می گوئیم جناب آقای خوئی! اما این فرمایش اخیرتان زرنگی خوبی است اما در خصوص اتمام فی موضع القصر. آقا شما در قصر فی موضع التمام چه می فرمائید؟ مسافری قصد اقامه عشرة ایام کرد، ولی جاهل بود به اینکه من اقام عشرة ایام فی بلد وجب علیه التمام. جاهل به این حکم بود. آقای خوئی در منهاج فتوی داده است که اگر این شخص نماز قصر بخواند فی موضع التمام صحت صلاته. خصوص من نوی اقامة عشرة ایام فصلی قصرا عن جهل بالحکم. این بخاطر روایت موسی بن عمر است.

می گوئیم جناب آقای خوئی! اینجا دیگ چه جور توجیه می کنید؟ این آقا بجای نماز چهار رکعتی نماز دو رکعتی خواند. یعنی رکعت سوم و چهارم که واجب بود ترک کرد. اینکه دیگر نمی شود از راه آن توجیه عدم مبطلیت زیاده پیش آمد. پس توجیه شما همه جا نمی آید.

ولی به نظر ما اصل اشکال وارد نیست. اصل اشکال که می گفت اگر بگوئید جامع بین قصر و تمام واجب است بر مسافر جاهل به حکم، بعدا هم که می خواهد قضاء بکند باید جامع را قضاء بکند این اشکال تمام نیست. چرا؟ ما یک مسأله ای مطرح می کنیم، کسی در مسجد النبی بود مخیر بین قصر وتمام، فراموش کرد نماز ظهر و عصرش را بخواند (کما اتفق لاحد)، بعد از اذان مغرب یادش آمد من نماز ظهر و عصر نخوانده ام، آیا در قضاء نماز مخیر است بین قصر و تمام؟ هیچ کس این را نگفته است، گفته اند این تخییر بین قصر وتمام مربوط به اداء نماز هست در اماکن اربعه. چه جور توجیه می کنند این آقایان؟ حالا آمده اینجا می خواهد نمازش را قضاء کند، آیا مخیر است بین قصر و تمام در قضاء آن نمازی که در مسجد النبی فوت شده؟ ابدا. توجیهش این است که بعض از خصوصیات، خصوصیات مصلی است، باید در هنگام نماز این خصوصیت حفظ بشود. آن خصوصیت اگر حفظ نشود فائده ندارد. مثلا همین مسافر جاهل به وجوب قصر بر او چه چیزی واجب است؟ جامع بین نماز قصر و نماز تمام در حال جهل به وجوب قصر. نماز تمام فی حال الجهل بوجوب القصر این عدل واجب تخییری است. حالا این مسافر چشم و گوشش باز شده می داند که نماز قصر واجب است بر مسافر، می گوید آن نمازهایی که در سفر از من فوت شد در حال جهل به وجوب قصر، اجازه بدهید چهار رکعتی قضاء کنیم. می گوئیم ابدا همچنین اجازه ای نیست. چون الان شما نماز چهار رکعتی می خواهی بخوانی التمام فی حال الجهل بوجوب القصر است این نماز الان، یا التمام فی حال العلم بوجوب القصر علی المسافر است؟ خب التمام فی حال العلم بوجوب القصر علی المسافر است، به چه درد می خورد.

حالا اگر این مسافر در حال قضاء هم جاهل به وجوب قصر باشد. اگر از ادله ما استفاده نکردیم که در نماز قضاء هم اگر کسی جاهل بود به وجوب قصر، نماز قضاء هم مشمول من أتم فی موضع القصر تمت صلاته هست، اگر ما استفاده بکنیم من أتم فی موضع القصر فی صلاة القضاء تمت صلاته، که خب ملتزم می شویم. می گوئیم الان این آقا جاهل است به اینکه نماز قصر باید قضاء کند، اتم فی موضع القصر فی صلاة القضاء تمت صلاته. اگر گفتیم نه، ما از ادله این مطلب را استفاده نکردیم کما هو الصحیح و اتمام فی موضع القصر در موقعی صحیح است که در هنگام اداء باشد ربطی به نماز قضاء ندارد. می گوئیم خب نماز تمام یک قید دیگری هم دارد، التمام فی حال الجهل بوجوب القصر فی داخل الوقت. قید دارد. شما می توانید الان بعد از خروج وقت نماز تمام در داخل وقت بخوانید فی حال الجهل بوجوب القصر؟ نمی توانید. آن قید عدل واجب تخییری صلاة تمام فی داخل الوقت است وفی حال الجهل بوجوب القصر. شما الان نمی توانید این قید را ایجاد کنید، پس مجبورید همان نماز قصر را انتخاب کنید.

پس اینکه مسافر در داخل وقت مخیر باشد بین قصر و تمام إذا کان جاهلا بوجوب القصر، لازمه اش این نیست که اگر این آقا نماز از او فوت شد بعدا مخیر باشد بین قصر و تمام. نه، همچنین لازمه ای ندارد. کما اینکه کسی که در مسجد النبی که مشهور قائلند به تخییر بین قصر وتمام از جمله خود آقای خوئی، حالا آقای زنجانی فرموده اند که نه ما تخییر در اماکن اربعه را قبول نداریم، مرحوم آقای صدر هم احتیاط واجب می کرد، اما مشهور فقهاء قائل به تخییر در اماکن اربعه مثل مسجد النبی هستند، خب اگر نمازش فوت شد آقایان که نگفته اند در قضاء مخیر است بین قصر وتمام. چه جور توجیه می کنیم آنجا؟ عدل واجب تخییری را التمام فی داخل الوقت فی مسجد النبی می دانیم. شما در خارج وقت دیگر متمکن از انجام این عدل واجب تخییری نیستید. او را بگذارید کنار، برود سراغ آن عدل دیگر واجب تخییری که نماز قصر است.

راه پنجم: که طریق محقق عراقی ره است، استفاده از مسلک حصه توأمه است. محقق عراقی می گوید من در تابلو می نویسم: المکلف العالم بالحکم، بعد آن المکلفش را دورش یک خط قرمزی می کشم، می گویم هذا المکلف یجب علیه القصر فی السفر. می گویند آقا چرا نمی گوئی المکلف العالم بوجوب القصر؟ می گوید دور لازم می آید، اخذ العلم بالحکم فی موضوع نفسه لازم می آید. اما اشاره می کنم به آن ذات، آن ذاتی که توأم است با این قید که تضیق قهری دارد، ذات موصوف بخاطر عروض این وصف تضیق ذاتی وقهری پیدا می کند ولو شما تقیدش را لحاظ نکنید. مثل حرارتی که صادر می شود از آتش، این حرارت ضیق ذاتی دارد، منطبق نمی شود بر حرارتی که صادر از این آتش نباشد، اما آن چیزی که از این آتش صادر شده است چیست؟ ذات حرارت است، نه الحرارة بوصف الصدور من هذه النار. آنی که صادر شده است از این نار ذات حرارت است نه با وصف صدور از این نار. ولی ذات متضیقة قهرا. المکلف العالم بالحکم، مولا در ذهنش دور آن مکلف یک خط قرمز می کشد می گوید هذا المکلف یجب علیه صلاة القصر. ایشان می گوید اسم این شده حصه توأمه، اخذ حصه توأمه در موضوع حکم هیچ محذوری ندارد. تأمل بفرمائید تا فردا انشاءالله.

جلسه 624

دوشنبه 09/03/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

آخرین طریق برای اخذ علم به حکم در موضوع حکم طریقی بود که محقق عراقی بیان کرد که از آن تعبیر می کند به حصه توأمه.

ایشان فرمود: آن عنوانی که مقید هست به یک قید، ذات این عنوان مقید تضیق قهری پیدا می کند. مثلا اگر شما بگوئید الانسان العالم، این انسان در رتبه لاحقه بر عروض این وصف تضیق قهری پیدا می کند و قابل انطباق بر انسان جاهل نیست. ولذا می تواند مولا اشاره کند به این ذات متضیقه، بگوید این انسان بدون اینکه تقیدش را با علم در موضوع اخذ کند، علم به حکم قیدا و تقیدا خارج هست از موضوع. تنها ذات این انسان موضوع است، ولی این ذات، ذات متضیقه است قابل انطباق بر انسان جاهل به حکم نیست. شبیه هر معلولی نسبت به علت خودش. حرارتی که صادر می شود از این آتش، این حرارت تضیق ذاتی دارد، اطلاق ندارد نسبت به حرارتی که صادر از این آتش نیست. در عین حال حرارت صادره از این آتش ذات حرارت است نه به وصف صدور من هذه النار. وصف صدور از این نار که معلول این نار نیست، ذات حرارت معلول نار است، اما این ذات تضیق قهری دارد. ولذا از این راه ایشان می خواهد مشکل را حل کند.

اقول: ما این فرمایش محقق عراقی را نمی فهمیم بر چه اساسی صادر شده است. اصلا مفاهیم کلیه بدون لحاظ تقیدش به قید زائد قابل تضییق نیست. شما هر چی بگوئید المکلف یا الانسان، تا لحاظ نکنید تقیدش را به العالم، انطباقش بر جاهل هم قهری است. انطباق طبیعت بر هر فردی از افرادش قهری است. وقتی هم می گوئید هذا الانسان دارید اشاره می کنید به این انسان مقید به قید عالم. مفهوم بدون لحاظ تقیدش به قید زائد اجمالا أو تفصیلا قابل تضییق نیست. فرق می کند با وجودات خارجیه. وجودات خارجیه تضیق قهری دارند بخاطر وجودشان. وقتی به یک شبحی از دور اشاره می کنید می گوئید این، ممکن است اصلا لحاظ نکرده اید که آن شبح مرد است، اما انطباقش بر مرد قهری است ولو شما لحاظ نکردید، چون موجود خارجی است تشخصش به وجودش هست و به عوارض وجودش هست، بدون لحاظ آن عوارض وجود وقتی اشاره می کنید می گوئید این، طبعا منطبق نمی شود اشاره شما مگر بر آن شبحی که واقعا مرد است، واقعا عالم است. نمی شود این را قیاس کرد با مفاهیم کلیه.

وانگهی جناب محقق عراقی! برفرض بشود ما این ذات را که شما از آن تعبیر می کنید به حصه توأمه، یعنی حصه ای از مکلف که همراه و توأم هست با آن قید علم به حکم، بدون اخذ قید عله به حکم در موضوع. برفرض چنین چیزی ممکن باشد اما دور سر جای خودش هست. مشکل لحاظ نداریم که تا بگوئید تقید ذاتی است تقید لحاظی که نیست. مشکل اگر در لحاظ قید العلم بالحکم فی موضوع الحکم بود، خب ما خودمان را می زدیم به ندانستن ولحاظ نمی کردیم قید علم به حکم را، می آمدیم از راه حصه توأمه پیش می آمدیم. اما مشکل در واقع تقید است. تا زید عالم نشود به وجوب نماز، مصداق حصه توأمه نمی شود. مصداق آن ذات انسانی که عالم به حکم است نمی شود. وتا مصداق حصه توأمه نشود حکم بر او منطبق نیست. دور همین است دیگر. تا عالم نشود به حکم، مصداق حصه توأمه نمی شود. و تا مصداق حصه توأمه هم نشود حکم در حقش ثابت نمی شود. ثبوت حکم توقف دارد بر اینکه این آقای زید مصداق حصه توأمه بشود، و مصداق حصه توأمه شدنش هم توقف دارد بر علم او به حکم، وفرض هم این است که علم به حکم هم توقف دارد بر خود حکم. فلزم الدور.

ثمرات بحث اخذ العلم بالحکم فی موضوعه

آقای صدر فرموده: این بحث اخذ علم به حکم در موضوع خودش در فقه ثمراتی دارد. وایشان فرموده مواردی در فقه داریم که علم به حکم در موضوع حکم اخذ شده است، که ما از راه اخذ العلم بالجعل فی موضوع المجعول توجیه می کنیم. مرحوم آقای خوئی هم فرموده است که: مواردی در فقه داریم که علم به حکم در موضوع حکم اخذ شده است، ما از طریق متمم الجعل و نتیجة التقیید مشکل را حل می کنیم.

ما مواردی را در فقه پیدا کرده ایم که اجمالا عرض می کنم. به نظر ما هیچ مورد روشنی غیر از یک مورد پیدا نشد که ما مجبور باشیم بگوئیم اخذ علم به حکم در موضوع حکم شده، حالا یا به نحو اخذ علم به جعل در موضوع مجعول یا به نحو اخذ علم به حکم در موضوع حکم علی نحو نتیجة التقیید. فقط یک مورد هست که او را اول عرض می کنم وبعد مواردی که آقایان مطرح می کنند و به نظر ما، ما مجبور نیستیم در آنها ملتزم بشویم به اخذ علم به جعل در موضوع مجعول آنها را عرض کنم:

موردی که ما پیدا کردیم و ظاهرا باید ملتزم بشویم به اخذ علم به حکم در موضوع حکم، شرطیت استقبال قبله است. در تذکیه حیوان دو تا شرط مهم تعبدا داریم (شرائط دیگری هم هست این دو شرط مهم است)، در فری اوداج ابعه شرط است تسمیه و استقبال قبله.

شرطیت تسمیه حتی در حال جهل به حکم هم هست. فقط ناسی موضوع، من نسی التسمیة، نه من نسی شرطیة التسمیة، نه، من نسی نفس التسمیة فلایشترط التسمیة فی حقه. اینکه محذوری ندارد. تسمیه در هنگام التفات به آن شرط است برای تذکیه. اخذ التفات به موضوع و علم به موضوع در حکم اصلا محذوری ندارد. إذا التفت أنّ هذا خمر فیحرم شربه. اینکه محذری ندارد.

اما استقبال قبله حسابش فرق می کند. استقبال قبله فقط برای عالم عامد شرط است. فإنه جهل أن یوجهها الی القبلة در روایت داریم که اشکال ندارد لابأس. جاهل است به شرطیت استقبال قبله ولو جاهل مقصر.

این توجیهی ندارد الا اینکه بگوئیم اخذ شده علم به شرطیت استقبال قبله برای تذکیه در حکم شرعی. یشترط فی التذکیة اسقبال القبلة لمن علم بهذه الشرطیة. حالا چه جوری توجیه کنیم؟

یک توجیه طریق ثانی است که علم به خطاب در موضوع اخذ بشود. یک توجیه طریق ثالث است که علم به جعل شرطیت در موضوع مجعول اخذ بشود. یک توجیه طریق رابع است که متمم الجعل است. اما توجیه اول که توجیه مرحوم آخوند بود اینجا نمی آی. چون احکام وضعیه که مراتب حکم ندارند. توجیه مرحوم آخوند در احکام تکلیفیه می آمد که علم به مرتبه انشاء در مرتبه فعلیت یعنی مرتبة انقداح الارادة اللزومیة فی نفس المولی اخذ می شد. مولا می گفت من اراده لزومیه دارم کسی که نماز قصر بخواند در سفر که حکم انشاءی یجب القصر علی المسافر را بداند. اما در احکام وضعیه حکم وضعی که روحش انقداح اراده و کراهت در نفس مولا نیست. مصلحت در جعل خود حکم وضعی است، مصلحت در انشاء خود حکم وضعی است. مرحوم آخوند هم که در احکام وضعیه مراتب اربعه را درست نکرده بلکه در احکام تکلیفیه درست کرده است: مرتبه اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز.

سؤال وجواب: فعلیتی که مرحوم آخوند می گوید و هو انقداح الارادة اللزومیة فی نفس المولی علی العمل بهذا الحکم این فعلیت در حکم وضعی نیست.

سؤال وجواب: فرض این است که حکم وضعی مقید است. یعنی اگر این حیوانی که استقبال قبله نکرد آن جاهل به شرطیت استقبال واقعا ذکی است أی طاهر لا یتنجس ملاقیه و حلال. صرف حکم تکلیفی بحث نیست که بگوئیم شارع فرموده است که اگر کسی استقبال قبله نکرد وحیوان را ذبح کرد شما حلال است آن را بخورید. خب اگر اینجوری بود که هیچ مشکلی نبود، اخذ العلم بحکم فی موضوع حکم آخر. اینکه هیچ محذوری ندارد. حرمت اکل من موضوعش آن حیوانی است که ذبحه من یعلم بشرطیة استقبال القبلة. اینکه اصلا محذوری نداشت. اما فرض این است که بحث حکم تکلیفی نیست. واقعا این حویان ذکی می شود اگر شخص جاهل باشد به استقبال قبله. طاهر می شود و حلال می شود. این تنها توجیهش آن راه دوم و سوم وچهارم است، یا آن راهی که ما اول گفتیم که اخذ قطع به حکم فعلی فی موضوع الحکم الفعلی، اینکه اشکالی ندارد. نه دور لازم می آید چون قطع تمام الموضوع است، نه خلف لازم می آید، ولی یک لازمه ای دارد وآن این است که اگر قطع تمام الموضوع باشد قطع به شرطیت استقبال قبله تمام الموضوع باشد برای شرطیت گاهی طرف جهل مرکب دارد، مثا فکر می کند ماهی گرفتن هم باید رو به قبله باشد. یا فکر می کند که حیوان مستعصی یعنی حیوانی که رام نیست و باید با زحمت او را ذبح کنند استقبال قبه در ذبح حیوان مستعصی وچموش شرط نیست، حالا این آقا قاطع است به شرطیت استقبال قبله در صید سمک یا ذبح حیوان مستعصی، ولی واقعا شرط نیست. خب اگر این آقا استقبال قبله نکرد ولو قاطع است از باب جهل مرکب به شرطیت استقبال، خب وجهی ندارد که ما بگوئیم حیوانی که او صید کرد یا ذبح کرد حرام گوشت شد. توجیه فقهی نمی توانیم بکنیم با اخذ القطع بالحکم تمام الموضوع. اگر قطع به شرطیت استقبال قبله تمام الموضوع باشد از نظر فقهی توجیه قابل قبولی نیست چون یک لازمی دارد که از نظر فقهی قابل التزام نیست. اما راه دوم و سوم و چهارم راه های خوبی است.

اما مثالهایی که آقایان به آنها اشاره کرده اند. ما مثالهای آقایان و چند مثال که خودمان پیدا کرده ایم را مطرح می کنیم:

مثال اول: در حرمت ربا بحث این است که از بعض روایات استفاده می شود که حرمت ربا مختص به عالم است. صحیحه حلبی: إن رسول الله صلی الله علیه وآله قد وضع ما مضی من الربا و حرّم علیهم ما بقی، فمن جهل وسع له جهله حتی یعرفه، فإذا عرف تحریمه حرم علیه.

ممکن است کسی بگوید این اخذ العلم بالحرمة است فی موضوع الحرمة.

اقول: نه، این مربوط به اخذ العلم بالحرمة فی موضوع الحرمة نیست. علم به حرمت ربا در موضوع حرمت مال مأخوذ اخذ شده است. من علم بحرمة الربا حرم علیه ما یأخذ. من جهل حرمة الربا فما أخذه حلال له. ما نمی دانستیم که پول بگذاریم در بانک، حالا بانکهای حکومتی بنابراین که مجهول المالک است حسابش جداست، مشکل مجهول المالک دارد و اذان حاکم می خواهد، اما بانکهای خصوصی یا بانکهای دولتی بنابر نظر مشهور که مثل بانک خصوصی معامله مالک با آنها می شود، ما تا حالا سود گرفتیم فکر می کردیم حلال است، حالا می گویند نخیر اینها حرام است، ب فله ما سلف، تا حالا هر چی گرفتی حلال بعد از این نگیر. در بعض روایات تعبیر می کند که فإذا عرفه حرم علیه اکله، فمن جهله وسعه اکله. یعنی آن مال مأخوذ را می تواند مصرف کند، بعد از این چیزی نمی تواند بگیرد. کسی که عالم به حرمت ربا هست حرم علیه المال امأخوذ. دو تا حرمت است، یکی حرمت ربا، یکی حرمت تصرف در آن مال مأخوذ. دو تا حرمت است، کسی که حرمت ربا را بداند موضوع می شود برای حرمت تصرف در آن مال مأخوذ. اینکه اشکالی ندارد، اخذ العلم بحکم فی موضوع حکم آخر هست.

سؤال وجواب: اولا عقد ربوی حرام تکلیفی است، البته حرام وضعی هم هست در غیر قرض ربوی، در فرض ربوی اصل قرض صحیح است شرط زیاده باطل است. اما ربای در معاوضات ربای در مکیل و موزون اصل معامله فاسد است و حرام هم هست. خب علم به فساد معامله در موضوع حرمت تصرف در مال مأخوذ معتبر باشد، من علم بفساد العقد الربوی أو حرمته التکلیفیه فیجرم علیه التصرف فی المال المأخوذ، اینکه اشکال ندارد.

فساد عقد ربوی در ربای معاوضی یا فساد آن شرط زیاده در قرض ربوی مطلق است، چه عالم باشید و چه جاهل باشید فاسد است آن عقد ربوی یا شرط زیاده در قرض ربوی. ولکن آنچه را که گرفتید شارع نه از باب نفوذ معامله بلکه از باب اباجه ابتدائیه بر شما مباح کرد و شارع حکم کرد که شما مالکید. معاوضه فاسد است، ولذا آنچه را که هنوز نگرفتید دیگر حق ندارید بگیرید، ولی در عین حال شارع تفضلا از پیش خودش حکم ابتدائی که شما آن مالی را که گرفتید مالکید و تصرفتان در آن مباح است. این هیچ محذوری ندارد. نیازی هم به این توجیه اخذ العلم بالحکم فی موضوع الحکم نداریم. وشاهدش این است که اگر بنا بود علم به حرمت ربا در موضوع حرمت ربا اخذ بشود پس چرا امیرالمؤمنین سلام الله علیه می فرمود الفقه ثم المتجر ومن اتجر بغیر فقه قد ارتطم فی الربا. چرا می فرمود بروید احکام ربا را یاد بگیرید؟ اگر علم به حکم در موضوع حکم اخذ شده در بحث حرمت ربا، چه لزومی دارد من خودم را داخل در موضوع حکم بکنم؟

البته بحث است که این حکم که وقتی عالم شدند تا حالا هر چه گرفتند حلال اما بعد از این دیگر این کارها را نکنند مختص است به ربای قرضی کما علیه السید الخوئی، یا اعم است از ربای قرضی وربای معاوضی. مثلا این طلا فروشها طلا مبادله می کنند مشتمل بر زیاده است. طلا مستعمل را از مردم می گیرند در مقابلش طلای نو می دهند مزد ساخت هم می گیرند، خب این ربا است. آقای سیستانی نظرشان این است که این حکم شامل ربای معاوضی هم می شود. اما نظر آقای خوئی این است که ظاهر روایات ربای قرضی است و این روایات مثل صحیحه حلبی منصرف است به ربای قرضی و شامل ربای معاوضی نمی شود.

مثال دوم: مسافر در سفر باید نماز قصر بخواند. ولی اگر نماز تمام خواند از روی جهل به حکم.

یک وقت جهل به اصل وجوب قصر است بر مسافر، مثل سنی ها یا شیعه هایی که تازه مستبصر شده اند. فکر می کنند لاجناح علیکم أن تقصروا من الصلاة یعنی رخصت. اما نشنیده اند که امام فرمود این عزیمت است. جاهل به اصل وجوب قصر در سفر باشند این مسلّم نماز تمامی که می خوانند صحیح است و اعاده و قضاء ندارد، چوت جاهلند به وجوب قصر.

اما آنهایی که جاهل به خصوصیات حکم هستند مثل خیلی از ماها، خصوصیات وجوب قصر را جاهلیم حالا یا چاهل قاصر یا جاهل مقصر. بحث است که اینکه مثلا در صحیحه زراره داریم من أتم فی موضع القصر یا من اتم فی السفر، اما فرمود إذا قرأ علیه آیة التقصیر وفسّرت له اعاد الصلاة وإن لم یکن قرأت علیه ولم یعلمها فلا اعادة علیه. بحث است که این مختص به جاهل به اصل وجوب قصر است بر مسافر، یا شامل جاهل به خصوصیات هم می شود؟

محل اختلاف است، بعضی ها مثل مرحوم آقای خوئی و استاد نظرشان این است که این مربوط به جاهل به اصل وجوب قصر بر مسافر است. چون آیه لاجناح علیکم راجع به اصل وجوب قصر بر مسافر است، وفسرت له هم یعنی بیایند بگوید لاجناح علیکم یعنی تجب.

بعضی ها مثل آقای صدر می گویند نه، آیه اهمال ندارد، آیه اطلاق دارد، آیه می گوید بر هر مسافری نماز قصر واجب است، تفسیر این آیه هم فقط به این نیست که بگویند لاجناح علیکم دی یجب. نه، بقیه شرائط صلاة قصر هم مربوط می شود به تفسیر همین آیه که سفر هشت فرسخی باشد سفر در معصیت نباشد و هکذا، اینها هم تفسیر این آیه است. ولذا روایت می گوید تا آیه تفسیر نشده باشد برای این مکلف و جاهل باشد به احکام قصر بر مسافر، نماز تمام در سفر صحیح است.

آقایان مثل آقای صدر گفته اند این روایت اخذ العلم بالجعل فی موضوع المجعول است. آقای خوئی هم که در یک جا فرمود نتیجة التقیید است.

اقول: به نظر ما این حرفها نیست. چرا؟ برای اینکه این روایت می گوید لا اعادة علیه. عموم المسافر یقصر شامل جاهل به حکم هم می شود، بر جاهل به حکم هم واجب است قصر. منتهی اگر اتمام بکند فی موضع القصر عن جهل بالحکم لا اعادة علیه، مسقط است. غیر واجبی است که مسقط واجب است. چه اشکالی دارد. اخذ العلم بالحکم فی موضوع الحکم لازم نمی آید.

یمکن أن یقال: ظاهر روایات این است که صلاة این آقا تمام است، بعضی از روایات تعبیر دارد که تمت صلاته.

فإنه یقال: قبول، اما تمت صلاته معنایش این است که این نماز وافی به معظم ملاک هست، بعضی از ملاک نماز قصر هم اگر استیفاء نشده، شارع تسهیلا للامر گفته دیگر لازم نیست استیفاء کنی. چون معظم ملاک نماز با همین اتمام فی موضع القصر استیفاء شد فرمودند تمت صلاته. نماز صحیح است از باب اینکه استیفاء معظم ملاک نماز شده است. در عین حال چون بعض ملاک نماز قصر را تفویت کرده عقاب می شود اگر جاهل مقصر باشد.

اینکه آقای خوئی فرموده نه، اصلا این مسائل را لازم نیست یاد بگیریم، چون اگر جاهل باشیم مخیر می شویم بین قصر و تمام، چه لزومی دارد ما برویم مسأله یاد بگیریم.

نه این خلاف ظاهر ادله است. ظاهر ادله این است که نماز قصر بر مسافر واجب است، دلیل هلّا تعلمت هم می گوید بروید احکام را تعلم کنید، یکی از احکام وجوب القصر علی المسافر است. باید تعلم کنیم. فقط تمت صلاته می گوید این نماز تمام فی موضع القصر مجزی است، یعنی وافی به معظم ملاک هست، بعض ملاک نماز قصر هم ممکن است استیفاء نشده ولذا عقاب می شوید بر ترک نماز قصر، اما یا دیگر نمی شود او را استیفاء کرد، یا شارع بخاطر مصلحت تسهیل گفته دیگر لازم نیست استیفاء کنید. اگر این توجیه را بپذیرید که اصلا نیاز نداریم امر تصور کنیم برای اتمام فی موضع القصر.

یک توجیه دیگر این است که ما دو تا امر درست کنیم: یکی امر تعیینی به صلاة قصر، دوم امر به جامع. بر هر مکلفی واجب است در سفر یا نماز قصر بخواند یا نماز تمام در حال جهل به آن وجوب قصر که اول گفتیم. اول گفتیم یجب القصر فی السفر تعیینا، این یک وجوب بود. وجوب دوم رفته روی جامع، یجب علی کل مکلف إما القصر فی السفر أو التمام فی حال الجهل بذلک الوجوب التعیینی للقصر فی السفر. دو تا امر است، اگر این مسافر نماز قصر بخواند هر دو امر را امتثال کرده است، اگر نماز تمام بخواند در حال جهل به وجوب قصر، امر به جامع را امتثال کرده، امر تعیینی به صلاة قصر هم عصیان شده لذا عقاب می شود بر او، اما امتثال این امر به جامع مسقط آن وجوب قصر می شود.

اگر این تصویر را بگوئیم امر به این نماز تمام هم تصور شد، امتثال امر به جامع هم شد. در عین حال اخذ العلم بالحکم فی موضوع نفسه لازم نیامد.

هیچ ضرورتی ندارد که ما در این مثال اخذ العلم بالحکم فی موضوع الحکم را ملتزم بشویم. اما بقیة الامثلة انشاءالله فردا.

جلسه 625

سه شنبه 10/03/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به اخذ علم به حکم در موضوع خود حکم بود. امثله فقهیه ای را مطرح می کردیم. اولین مثال، مثال اخذ علم به حرمت ربا در موضوع حرمت بود که توضیح دادیم.

آقای سیستانی در رساله شان دارند که کسی که علم به حرمت تکلیفیه معامله ربویه دارد معامله ربویه همچنین شخصی باطل هست. اما آن کسی که جاهل به حرمت تکلیفیه معامله ربویه است خود معامله اش صحیح است. اصل انقل و انتقال محقق می شود. آنوقت مشکلی که هست این است که ممکن است مشتری جاهل باشد بایع عالم باشد. با این فرمایش ایشان این معامله صحیح می شود حتی به لحاظ همان بایع. که این خودش باید بحث بشود که کسی که جاهل است به حرمت تکلیفیه مثلا اینکه طلای 18 عیار را معاوضه می کند با طلای 24 عیار، بعد می گوید دو مثال طلای 18 عیار را معاوضه می کنم با یک مثقال طلای 24 عیار، خب این ربای معاوضی است. مثل این می ماند که شما دو من گندم ردیء ر معاوضه کنید با یک من گندم جید، خب این ربای معاوضی است و باطل است. ایشان می فرماید بر کسی باطل است این معامله ربویه که عالم به حرمت تکلیفیه آن باشد. اخذ العلم بالحکم فی موضوع نفسه لازم نیامد، اخذ العلم بالحرمة التکلفیة فی موضوع الحرمة الوضعیة لازم آمد.

این غیر از آن چیزی است که ما دیروز عرض می کردیم که اصلا معامله ربویه ممکن است صحیح نباشد. آن مال مأخوذ حلال هست. یا اصلا این بحث را مطرح می کردیم و آقای خوئی هم فرموده اند که من اکل الربا بجهالة ثم تاب فله ما أخذ راجع به ربای قرضی است شامل ربای معاوضی نمی شود.

به هر حال تفصیل این بحث در جای خودش در فقه باشد بشود.

مثال دوم مورد اتمام فی موضع القصر بود که بحث کردیم.

مثال سوم: جهر فی موضع اللاخفات أو الاخفات فی موضع الجهر است.

در صحیحه زراره دارد که: من اجهر فی موضع ینبغی الاخفات فیه أو اخفت فی موضع ینبغی الاجهار فیه، فإن فعل ذلک ناسیا أو ساهیا أو لایدری فقد تمت صلاته و إن فعل ذلک متعمدا اعاد الصلاة.

جالب این است که مرحوم آقای خوئی در موسوعه جلد 16 ص 144 فرموده: قد ذکرنا فی الاصول أنه لا مانع من اخذ العلم بمرحلة الجعل فی موضوع مرحلة المجعول. ما هر چه از آقای خوئی دیدیم مخالفت با این مبنا بود، الا چه جور در فقه فرموده اند ذکرنا فی الاصول أنه لا مانع من اخذ العلم بمرحلة الجعل فی موضوع مرحلة المجعول؟ البته ما از اصل پذیرش این مطلب توسط ایشان خوشحال می شویم اما ذکرنا فی الاصولش را ما پیدا نکردیم. کجا ذکر فی الاصول؟

البته به نظر می رسد که نیازی نیست در این مسأله به اینکه این مبنا را مطرح کنیم. توجیه های دیگری هم می تواند داشته باشد. می توانیم ما ملتزم بشویم که نماز با قرائت اخفاتیه در نماز صبح با اینکه وظیفه قرائت جهریه است امر ندارد ولکن مسقط واجب هست کما ذکرنا امس. یا بیائیم دو تا امر تصور کنیم، یکی امر به صلاة صبح با قرائت جهریه، و یکی هم امر به جامع، امر به جامع صلاة صبح اعم از قرائت جهریه یا قرائت اخفاتیه فی حال الجهل بذلک الوجوب الاول. آن وجوب اول المتعلق بالصلاة مع القراءة الجهریة. امر دوم به جامع بین صلاة با قرائت جهریه صبح یا صلاة با قرائت اخفاتیه فی حال الجهل بذلک الوجوب المتعلق بالصلاة مع القراءة الجهریة باشد، این مشکلی ندارد و ممکن است.

یک توجیه دیگر هم ممکن است. بگوئیم اصلا ما امر مستقلی داریم از پیامبر که در نماز صبح إجهر فی قرائتک، امر نفسی است منتهی به عنوان ما سنّه النبی، امر نفسی از جانب پیامبر به اینکه در نماز صبح حمد وسوره را با صدای بلند بخوانید. خداوند امر کرد به نماز صبح مشروط به اینکه عمدا عصیان نکنید امر پیامبر را. صل صلاة لا تترک امتثال امر النبی بالقراءة الجهریة متعمدا. آنوقت کسی که نماز صبح می خواند جاهل به وجوب قرائت جهریه است، قرائت جهریه را ترک کند امتثال امر پیامبر را عمدا ترک نکرده است. خداوند هم فرموده بود نماز صبحی بخوان که عمدا ترک نکرده باشی امتثال امر پیامبر را به سنن از جمله قرائت جهریه در نماز صبح.

این هم یک تصویر.

مثال چهارم: کسی است که تلبیه حج را از روی جهل به حکم ترک می کند.

این شخص مسلّم حجش صحیح است، در این هیچ بحثی نیست. ولذا ممکن است کسی بگوید این شد اخذ العلم بوجوب التلبیة فی وجوب التلبیة. کسی که علم نداشت تلبیه جزء حج است برای او تلبیه جزء حج نیست، ولذا اگر تلبیه را ترک کرد در حال جهل حجش صحیح است.

اقول: این هم توجیهش منحصر نیست به اخذ علم به حکم در موضوع حکم. همین توجیه هایی که ما برای جهر فی موضع الاخفات گفتیم همین توجیه ها در این مثال هم می آید.

عمده مثالی که ما می بینیم این توجیه ها در آن راه ندارد و چاره ای جز التزام اخذ علم به جعل در موضوع مجعول نیست و باید ملتزم بشویم به اخذ علم به جعل در موضوع مجعول، همان مثال شرطیت استقبال قبله است.

در اینجا دو تا مطلب عرض کنم:

مطلب اول: در رابطه با حدیث لاتعاد هم یک بحثی مطرح است در فقه. مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری فرموده است: حدیث لاتعاد همانطور که مشهور فرموده اند شامل جاهل قاصر به حکم نمی شود. فقط مختص است به جاهل و ناسی موضوع. آقا از روی جهل به حکم سوره نخوانده در نماز، شیخ عبدالکریم حائری فرموده نمازش باطل است. اما اگر جاهل به موضوع بود یا ناسی بود نمازش صحیح است. چرا؟

ایشان فرموده برای اینکه ما چه جور تصحیح کنیم نماز این آقایی را که از روی جهل به حکم سوره را ترک کرد یا قرائت صحیحه را ترک کرد، کما اینکه بسیاری از مردم حروف را از مخارج اداء نمی کنند از روی جهل به حکم. مرحوم حاج شیخ فرموده نماز اینها باطل است، ما نمی توانیم تصحیح کنیم. بیچاره یک عمر نماز خوانده بجای ولاالضالین گفته و لاالزالین، امام جماعت هم هست، می گوئید خب شما فوقش جاهل قاصر بودی. مرحوم حاج شیخ فرموده جاهل قاصر هم باشی ما با حدیث لاتعاد نمی توانیم نمازت را تصحیح کنیم. چرا؟

ایشان فرموده چه جور ما این نماز را تصحیح کنیم؟ دو راه داریم:

یکی اینکه: حاج شیخ در کتاب الصلاة فرموده است بگوئیم جزئیت قرائت صحیحه در نماز مختص به عالم به جزئیت قرائت صحیحه است.

فرموده: اینکه محال است، اخذ العلم بالحکم فی موضوع نفسه لازم می آید و هو محال. پس باید بگوئیم قرائت صحیحه جزء نماز است حتی در حق این شخص جاهل. پس این نماز که او خواند صحیح نیست. چون صحیح یعنی مطابقت مأتی به یا مأمور به. مأمور به این آقا نماز با قرائت صحیحه است. این آقا نماز با اخلال به قرائت صحیحه خواند، پس این نماز صحیح نیست.

راه دوم: اینکه بگوئیم اشکال ندارد، این نماز صحیح نیست ولی مسقط امر هست.

فرموده: این هم منافات دارد با ظاهر جدیث لاتعاد. چون ظاهر حدیث لاتعاد این است که السنة لاتنقض الفریضة. نماز در موارد حدیث لاتعاد صحیح است و نقض نشده است با اخلال به سنت. اینکه ما بیائیم بگوئیم نماز این آقایی که از روی جهل به حکم قرائت صحیحه را ترک کرد صحیح نیست ولکن مسقط امر هست، با حدیث لاتعاد سازگار نیست، که معیار را در حدیث لاتعاد این قرار داد که نماز باطل نمی شود با اخلال به سنت. اگر هم بخواهیم بگوئیم این نماز صحیح است، معنایش این است که بگوئیم قرائت صحیحه برای جاهل جزء نیست و هذا محال یلزم منه اخذ العلم بالحکم فی موضوع نفسه.

خب با این بیانهایی که ما کردیم غیر از اینکه به حاج شیخ عرض می کنیم اخذ العلم بالحکم فی موضوع نفسه راه هایی داشت برای اینکه ممکن بشود اخذ العلم بالجعل، اخذ العلم بالخطاب، نتیجة التقیید، این راه های ممکن بود، غیر از این راه هایی هم داریم برای اینکه شمائی هم که اخذ العلم بالحکم فی موضوع نفسه را محال می دانید بتوانید حدیث لاتعاد را در مورد جاهل به حکم تطبیق کنید. چطور؟

یک راه همانی است که گفتیم که: این نماز با اخلال به قرائت عن جهل بالحکم امر ندارد، درست، ولی وافی به معظم ملاک هست. همین کافی است که بگویند این نماز نقض نشده است و باطل نشده است. صحت که فقط امتثال امر نیست. صحت استیفاء معظم ملاک هم هست. وقتی معظم ملاک استیفاء شد می گوید صحیح است. صحت انتزاع نمی شود از مطابقت فعل با امر. نه، استیفاء فعل لمعظم الملاک هم منشأ انتزاع صحت است.

وانگهی ما که راه های دیگری هم درست کردیم، یکی این بود که دو تا امر تصویر کنیم، یکی امر به نماز تامه واجد للقرائة، یک امر هم به جامع بین نماز واجد للقراءة ونماز فاقد للقرائة فی حال الجهل به آن وجوب صلاة مع القراءة التامة. دو تا امر. ایها الناس صلوا صلاة تامة واجدة للقراءة الصحیحة بأداء الحروف من مخارجها. این یک امر. یک امر دیگر هم اینکه: ایها الناس ائتوا بالجامع بین هذه الصلاة التامة و بین صلاة ناقصة فاقدة للقراءة الصحیحة فی حال الجهل بوجوب الصلاة مع القراءة الصحیحة. مشکلی پیش نمی آید. این نماز شما امتثال آن امر به جامع هست و مسقط آن امر تعیینی به صلاة تامه واجده لجمیع الاجزاء والشرائط هم هست، خلاف ظاهر حدیث لاتعاد هم نیست.

توجیه دیگر هم که آقای سیستانی مطرح کرده آن هم قابل بیان هست، (حالا اینکه ما قبول داریم یا نداریم وارد آن بحث نمی شویم): آن این است که بگوئیم غیر از ارکان نماز، تک تک واجبات غیر رکنی نماز امر نفسی استقلالی دارد از طرف پیغمبر. آنوقت صحت نماز مشروط به عدم اخلال به این سنن هست عمدا. کسی که نماز بخواند عمدا اخلال به این سنن نکند نمازش صحیح است، ولکن در عین حال در حال جهل هم آن امر به سنن ثابت است. اخلال به سنن کرده، امتثال نکرده امر نفسی به سنن را مثل امر نفسی به قرائت صحیحه را، ولکن صحت نماز مشروط به عدم اخلال عمدی است به این سنن. شما که اخلال عمدی نکردید پس نمازتان صحیح است.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث.

مطلب دوم: در آخرین بحث عرض می کنم که ما که اخذ العلم بالجعل فی موضوع المجعول را ممکن دانستیم توقعات از ما در برخی از بحث ها بالا می گیرد. مثلا گفته می شود شما دیگر پیش خدا عذر موجهی ندارید که رفع ما لایعلمون را رفع واقعی نمی گیرید. آنهایی که می گویند اخذ العلم بالحکم فی موضوع نفسه محال است، خب می گویند محال است رفع واقعی، چون رفع واقعی تکلیف مجهول یعنی اخذ العلم بالتکلیف فی موضوعه و هو محال، بخاطر استحاله این مطلب مجبورند بگویند رفع ما لایعلمون رفعش ظاهری است چون رفع واقعی محال است. اما شما که رفع واقعی را ممکن دانستید دیگر پیش خدا عذر ندارید. خب رفع ما لایعلمون ظاهرش رفع واقعی است، رفع ظاهری قرینه می خواهد. آنوقت ما لایعلمون یعنی جعلی را که شما نمی دانید از دوش شما برداشته شده است. آقایی که نمی دانی جعل تجب صلاة القصر علی المسافر را، این وجوب قصر علی المسافر این جعل از شما مسافر جاهل به حکم رفع شده است. ظاهرش هم رفع واقعی است. و رفع واقعی هم فرض این است که ممکن شد. شارع بیاید بگوید تجب صلاة القصر علی من علم بهذا الجعل، می شود رفع واقعی ما لایعلمون.

این توقع را از ما بالا برد. ولذا برای ما در جواب مشکلی به وجود می آید. برخی ممکن است بگویند ادله اشتراک احکام بین عالم وجاهل الحمدلله هست، واین احتمال رفع واقعی تکلیف را در حق جاهل از بین می برد. می پرسیم ادله اشتراک بین عالم وجاهل چیست؟ غیر از اجماع که هر کجا دلیل ندارند می گویند اجماع (الان هم که رسم شده هر جا دلیل ندارند می گویند للسیرة العقلائیة) دلیل دیگری ندارند. اما اجماع هو اولا اجماع محصل ثابت نیست، وانگهی اجماع مدرکی است اعتبار ندارد.

می گوئید ادله وجوب تعلم مثل هلا تعلمت، معلوم می شود جاهل هم تکلیف دارد که به او می گویند چرا نمی روی یاد بگیری؟

می گوئیم هلا تعلمت فقط جاهل مقصر را می گیرد، یعنی جاهلی که قادر بر تعلم است و تعلم نمی کند. بله او اصلا مشمول رفع ما لایعلمون نیست. ما رفع ما لایعلمون را راجع به جاهل قاصر تطبیق می کنیم، والا جاهل قاصری که مشمول هلاتعلمت است که مشمول رفع ما لایعلمون نیست.

راجع به جاهل قاصر دلیلتان چیست که حکم واقعی در حق او واقعا ثابت است و رفع نشده است واقعا؟

پس دلیشلان همین هلا تعلمت و استحاله اختصاص احکام به عالمین بود که ما جواب دادیم. اما اطلاق ادله اولیه که المسافر یجب علیه صلاة القصر اقتضاء می کند اشتراک احکام بین عالمین و جاهلین را، ولی او هم که محکوم رفع ما لایعلمون است، می گوید آن احکامی که نمی دانید از دوش آنهایی که نمی دانند برداشته شده است. این حاکم است دیگر.

پس باید فکر اساسی کرد، اینقدر ما طرف مقابل را کوچک نگیریم، وقتی می گوید رفع ما لایعلمون در مورد جاهل هم رفعش واقعی است کما اینکه در منتقی الاصول این مطلب را مطرح کرده اند سریع رد نکنیم. خب در مورد جاهل قاصر واقعا ممکن است گفته بشود ظاهر رفع ما لایعلمون این است که رفع واقعی است. آنوقت جاهل قاصر هم می شود مثل ناسی. چه جور در ناسی غصب یا در ناسی حرمت غصب آقای خوئی فرمود که وضوئش صحیح است چون واقعا ناسی تکلیف ندارد، واقعا حرمت غصب ساقط است، پس وضوئش به آب مغصوب محل اجتماع امر ونهی نیست چون نهی ساقط است. با این بیان در حق جاهل به غصب و جاهل به حرمت غصب هم رفع حرمت از او واقعی است، آن هم حرمت غصب ندارد و وضوئش واقعا صحیح است.

اقول: این اشکال، اشکال قویی است. ولی ما اینجوری خواستیم جواب بدهیم، گفتیم که اخذ العلم بالجعل فی موضوع المجعول درست است امر صحیحی است، ولکن امر دقیق لایلتفت الیه العرف الا بالنص الخاص. نص خاص می خواهیم. رفع ما لایعلمون را که به عرف می گویند، عرف می گوید وقتی به من می گویند تکلیفی که شما نمی دانید از دوش شما برداشته اند معلوم می شود یک تکلیفی هست و ما نمی دانیم. رفع عنکم ما لاتعلمون یعنی یک تکلیف مجهولی واقعا هست و ما نمی دانیم. آنوقت بیائیم به عرف بگوئیم خب در اخذ علم به جعل در موضوع مجعول هم واقعا ما تکلیف مجهول به نحو قضیه حقیقیه داریم. واقعا همان جعل مجهول است. تجب صلاة القصر علی المسافر مجهول است. پس یک تکلیفی داریم که مجهول است. عرف این حرفها به ذهنش نمی آید، بلکه تا رفع ما لایعلمون را شنید می گوید چون ما لایعلمون دارد می گوید یک تکلیفی هست و ما نمی دانیم، پس رفع او نباید مساوی باشد با از بین رفتن او واقعا. چون فرض کرده است که تکلیفی واقعا هست، بعد که می گوید او را از دوش شما برداشتیم، پس باید به معنای رفع ظاهری باشد نه رفع واقعی. چون رفع واقعی تکلیف مجهول را از بین می برد در حالی که ظاهر رفع ما لایعلمون این است که تکلیف مجهولی هست. در مورد اخذ علم به جعل در موضوع مجعول ما قبول داریم که عقلا یک تکلیف مجهولی هست، منتهی شامل شمای جاهل به حکم نمی شود چون موضوعش عالم به جعل است. ولی این امر دقیقی است که در مقام استظهار عرف این مطلب دقیق را از رفع ما لایعلمون نمی تواند در بیاورد.

سؤال وجواب: رفع ما لایطیقون فعل است، فعلی که توانش را ندارید از دوش شما برداشته شده است. رفع ما لایعلمون، ما لایعلمون خود حکم است. حکم مجهول را از شما برداشتیم ظاهرش این است که یک حکم مجهولی هست. آنچه را که شما به آن جهل دارید از دوش شما برداشتیم یعنی یک تکلیفی هست و شما به او جهل دارید. بعد بگوید از دوش شما برداشتیم عرف می گوید چه جوری برداشته واقعا در حالی آن تکلیف را می گوید هست و مجهول است. پس این رفع را باید بگوئیم رفع ظاهری است. اخذ العلم بالجعل فی موضوع المجعول امر دقیق است عرف به ذهنش نمی آید.

سؤال وجواب: وقتی به شما بگویند تکلیفی که واقعا هست وشما نمی دانید بخاطر ندانستن شما از دوش شما برداشتیم، استظهار عرفی از اول بیش از رفع ظاهری شکل نمی گیرد. مخصوصا آنی که مبنای ما هست که اصلا ممکن است مراد رفع مؤاخذه باشد، رفع کتابت سیئات باشد، که یعنی ما رفع کردیم از شما این نه چیز را، یعنی در نامه عملتان نمی نویسیم که این آقا تکلیف مجهول را مخالفت کرد بروید عقابش کنید. یا مضطر بود به ارتکاب حرام انجام داد بروید عقابش کنید. همانی که مرحوم شیخ هم فرموده که رفع قدر متیقنش رفع قلم مؤاخذه و رفع قلم کتابت سیئات است ما حرف بدی نمی دانیم. مخصوصا با این حرف ما که دیگر اصلا نوبت نمی رسد به استظهار اینکه مراد از رفع، رفع واقعی تکلیف مجهول است.

ویؤید ما ذکرناه: کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام، این را که دیگر نمی شود گفت علم به جعل. نفرمود کل شیء لکل حلال حتی تعرف جعل الحرمة. بلکه گفت حتی تعرف أنه حرام، حتی تعرف أنه حرام یعنی آقا شاید شرب تتن حرام باشد، جزما نگوئید شرب تتن حرام نیست، نه شاید حرام باشد. ولکن تا علم پیدا نکردید به اینکه شرب تتن حرام است، شرب تتن برای شما حلال است. این نشان می دهد که پس احتمال هست که واقعا شرب تتن حرام باشد. حرام بودن شرب تتن یعنی ثبوت مجعول، نه اینکه جعل حرمت شاید شده باشد واقعا. نه، واقعا شاید حرام باشد بر ما شرب تتن، ظاهر کل شیء لک حلال این است. ولو شاکیم ولو جاهلیم اما شاید واقعا شرب تتن بر ما حرام باشد یعنی این مجعول بر ما ثابت باشد، منتهی احتیاط لازم نیست بر ما که احتیاط بکنیم. این نشان می دهد که برای جاهل هم احتمال ثبوت حکم فعلی و مجعول هست. این نفی می کند اخذ علم به جعل در موضوع مجعول را.

پس ما فقط در آن مثالهایی که دیگر چاره ای نداریم مجبور می شویم مثل شرطیت استقبال قبله توجیه کنیم مطلب را از راه اخذ علم به جعل در موضوع مجعول، آنجاها دیگر می شود نص خاص، چون نص خاص داریم که فإنه جهل أن یوجهها نحو القبلة قال لابأس، نص خاص است و توجیه دیگر هم ندارد. اما جاهایی مثل رفع ما لایعلمون این را به عرف که بدهی بگوئی از رفع ما لایعلمون چی می فهمی؟ عرف کی از آن اخذ العلم بالجعل فی موضوع المجعول را می فهمد؟ اگر عرف اینجور راحت می فهمید که این همه علماء با این مسلک مخالفت نمی کردند. معلوم می شود عرف به ذهن عرفی اش نمی رسد. استظهار تابع ذهن عرفی ساذج است نه ذهن دقیق.

والحمد لله رب العالمین.

جلسه 626

چهارشنبه 11/03/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بک مطلبی عرض می کنم راجع به راهی که مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی برای اخذ علم به حکم در موضوع خود حکم طی کردند که متمم الجعل بود که به نحو نتیجة التقیید مقید می کرد حکم را به عالم. ولی بین مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی یک اختلافی در این رابطه هست. وآن این است که مرحوم نائینی معتقد است که جعل اول نسبت به انقسامات ثانویه یعنی آن انقسامات موضوع که در رتبه متأخره از عروض حکم هست، مثل همین المکلف العالم بالحکم، المکلف الجاهل بالحکم، تقسیم مکلف به عالم به حکم و جاهل به حکم فرع بر وجود حکم است. مرحوم نائینی معتقد است جعل اول نسبت به انقسامات ثانویه چون مستحیل است تقییدش، پس مستحیل هست اطلاقش، ومنحصر است به اینکه جعل اول مهمل باشد. مرحوم آقای خوئی فرموده: نخیر، چون تقییدش محال است اطلاقش ضروری است، ولی این اطلاق کاشف از سعه غرض مولا نیست، شاید غرض مولا مضیق باشد مختص باشد به عالمین به حکم، ولی اطلاق حکم بخاطر ضیق خناق وضرورت شکل گرفته است. ولذا مولا چه بسا با متمم الجعل ضیق غرضش را بیان بکند، مثل مورد جهر فی موضع الاخفات. که بیان کرد که إن فعل ذلک لایدری فقد تمت صلاته.

منشأ این اختلاف چیست؟ مرحوم نائینی فرموه تقابل بین اطلاق و تقیید ثبوتی و در مقام جعل تقابل عدم و ملکه است. در عدم و ملکه معتبر است در صدق عدم ملکه مثل اعمی قابلیت محل. دیوار چون قابل بصر نیست پس اعمی هم بر آن صادق نیست. دیوار چون قابل علم داشتن نیست پس جاهل هم بر او صادق نیست. دیوار چون قابل قدرت بر یک فعلی نیست پس عاجز هم بر او صادق نیست. چون عجز و عمی و جهل اینها اعدام ملکات هستند، اطلاق هم عدم تقیید است فی محل قابل للتقیید. وقتی محل قابل تقیید نیست پس مطلق هم نیست، مقید هم که نیست پس می شود مهمل.

مرحوم آقای خوئی در دو دوره یکی در دوره ای که مصباح الاصول را تقریر کرده اند مبنایش موافق بوده با مبنای محقق نائینی، که تقابل بین اطلاق وتقیید تقابل عدم وملکه است. (البته بحث وتقیید در مقام جعل فعلا می کنیم یعنی اطلاق و تقیید ثبوتی، و الا اطلاق وتقیید اثباتی و در خطاب که منحصرا وعلی جمیع المبانی تقابلشان تقابل عدم و ملکه است. اطلاق اثباتی عدم تقیید است فی محل یمکن فیه التقیید. بحث در تقابل اطلاق وتقیید ثبوتی هست). در محاضرات در بحث مطلق ومقید فرموده اند تقابل تضاد است.

در مصباح الاصول که تقابل را عدم و ملکه گرفته اند بین اطلاق وتقیید، فرموده اند: ولکن شما می دانید که در صدق عدم ملکه قابلیت شخصیه لازم نیست، به عقرب می گویند اعمی، با اینکه عقرب نوعش قابل بصر نیست. خفاش اعمی است با اینکه نوعش قابل بصر نیست. اما چون جنسش که حیوان است قابل بصر است لذا به این نوع هم می گویند اعمی. قابلیت فی الجمله کافی است. به انسان می گویند جاهل بکنهه باریتعالی، با اینکه قابل عالم شدن به کنه ذات باریتعالی نیست، اما چون قابلیت علم فی الجمله دارد ومثل دیوار که نیست لذا می گویند جاهل بکهنهه تعالی. پس قابلیت فی الجمله کافی است. پس این محل المکلف قابل تقیید است فی الجملة، حالا قابل تقیید به عالم به حکم نیست، قابل تقیید به المکلف الابیض و المکلف الاسود که هست، همین کافی است در صدق مطلق که عدم ملکه است.

در محاضرات فرموده: ما معتقدیم تقابل اطلاق وتقیید ثبوتی تقابل تضاد است، ولی باز می گوئیم اذا استحال التقیید استحال الاطلاق. چرا؟ فرموده برای اینکه درست است که اطلاق امر وجودی است امر عدمی نیست، عدم التقیید فی محل قابل للتقیید نیست، لحاظ عدم التقیید است، لحاظ عدم اخذ القید الزائد است. لحاظ است، امر وجودی است. اما مگر می شود این مولا وقتی نمی تواند قید عالم به حکم را اخذ کند در موضوع حکمش بگوید المکلف العالم بالحکم، پس اخذ نکرده قید عالم به حکم را، مگر می تواند جاهل باشد وملتفت نباشد به اینکه اخذ نکرده این قید را؟ اخذ نکند در هنگام جعل به او بگویند مولا اخذ کردی قید عالم به حکم را یا نه؟ بگوید نمی دانم. این می شود؟ می شود مولا در هنگام جعل کیفیت جعلش را نداند؟ قید زائد اخذ نکرد ولأجل امتناع اخذه، ولی بگوئیم ملتفت نیست به عدم اخذ این قید زائد؟ این مستحیل است. پس وقتی مولا اخذ نمی کند قید زائد را ولو بخاطر امتناع اخذ آن مثل عالم به حکم را که ممتنع است اخذ بکند در موضوع، خب لحاظ می کند قهرا و التفات دارد به اینکه این قید عالم به حکم را در جعل اخذ نکرده است. فإذا استحال التقیید وجب الاطلاق، واستحال الاهمال چون اهمال بازگشتش به جهل حاکم است به حکم خودش، در هنگام جعل حکم بگوئیم حاکم نمی داند چطور حکم جعل می کند. این نمی شود و امکان ندارد.

این ملخص فرمایش آقای خوئی. البته ایشان قبول دارد که این اطلاق ناشی از ضیق خناق است از باب امتناع تقیید است و کاشف از سعه غرض نیست.

اقول: در اینجا مطالبی هست که ما عرض می کنیم:

مطلب اول: این است که می گوئیم جناب آقای نائینی وآقای خوئی! این درست است که شما بیائید یک بحث عقلی را با یک بحث لغوی خلط کنید؟ یکی بگوید که در صدق عدم ملکه قابلیت ملکه معتبر است، فلایصدق الاعمی علی الجدار لعدم کونه قابلا للبصر. آقای خوئی هم در جواب بگوید قابلیت فی الجمله لازم است برود از لغت پیدا گند که به عقرب می گویند اعمی. بحث لغوی نیست در اینجا. مگر لفظ مطلق در آیه و روایت آمده که ما بگردیم مفهوم لغوی اش را پیدا کنیم؟ اصلا مگر ما در اینجا بحث لفظی می کنیم؟ ما اصلا به نظرمان نزاع بین مرحوم آقای خوئی و نائینی نزاع لفظی است ولیس الا. هر دو قبول دارند عدم تقیید را، چون تقیید ممتنع است. هر دو قبول دارند که التفات دارد مولا به این عدم التقیید، منتهی مرحوم نائینی چون این عدم التقیید کاشف از سعه غرض مولا نیست اسمش را می گذارد اهمال. چون این عدم التقیید کاشف از سعه غرض مولا نیست، لعله ناش من الضرورة وضیق الخناق. مولا غرضش در مقید بود و لکن نتوانست تقیید بزند، مرحوم نائینی اسم این را می گذارد اهمال. آقای خوئی می فرمایند نه، حالا کاشف از سعه غرض نباشد بالاخره اطلاق کی گفته است که باید کاشف از سعه غرض باشد؟ اطلاق عدم التقیید است کما فی مصباح الاصول، یا اطلاق التفات و لحاظ عدم التقیید است کما فی المحاضرات. ولو کاشف از سعه غرض نباشد. پس اختلاف لفظی است، دیگر معطل شدن معنا ندارد.

سؤال وجواب: اطلاق مقامی یک کاشف دیگری است. یعنی مرحوم نائینی نمی تواند بپذیرد که اگر مولا متمم الجعل نیاورد که بیان کند ضیق غرض را که از آن تعبیر می کند به نتیجة التقیید، مرحوم نائینی نمی تواند بپذیرد که از اطلاق مقامی ما کشف می کنیم سعه غرض را؟ چرا نتواند، ممکن است بگوید. آن یک بحث دیگری است که از اطلاق مقامی که مولا متمم الجعل نیاورد ما می توانیم کشف بکنیم سعه غرض را یا نمی توانیم و حتما باید یک دلیل لفظی بیاید و مفید نتیجة الاطلاق باشد. این یک بحث دیگری است. لازمه فرمایش مرحوم نائینی این نیست که بگوید ما برای کشف اطلاق غرض نیاز داریم به یک خطاب لفظی مستقل که نام آن متمم الجعل است و نتیجة الاطلاق است. نه، ممکن است مرحوم نائینی به اطلاق مقامی تمسک کند برای کشف از اطلاق غرض. و به آن بحث می رسیم که اطلاق مقامی کاشف از سعه غرض می شود یا نمی شود. آن لازمه اختلاف بین مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی این نیست که ببینیم اگر مولا گفت یجب القصر علی المسافر وبعدا سکوت کرد آیا از سکوت مولا می توانیم کشف کنیم اطلاق غرض را نسبت به عالم و جاهل کما هو الصحیح، یا نمی توانیم کشف کنیم بلکه حتما باید شارع بیاید تصریح کند در خطاب ثانی بگوید تجب صلاة القصر علی المسافر عالما کان أو جاهلا. که علی القاعده ما باید بپذیریم اطلاق مقامی را، ولی ربطی به این نزاع بین مرحوم نائینی وآقای خوئی ندارد.

مطلب دوم: جناب آقای خوئی! واقعا اطلاق التفات به عدم تقیید جعل است؟ یا خود عدم تقیید جعل است. یک وقت شما مثل مرحوم نائینی می گوئید آن عدم التقییدی که کاشف از سعه غرض مولا نیست من آن را اطلاق نمی دانم. یک وقت نه شما آن حرف را قبول ندارید. وقتی آن حرف را قبول ندارید چرا دیگر در محاضرات آمدید قائل به تقابل تضاد شدید و گفتید اطلاق عدم التقیید نیست التفات به عدم التقیید است. خب یک باره پس بگوئید تقیید هم اخذ القید الزائد نیست بلکه التفات به اخذ القید الزائد است. این حرفها چیست. همانطور که تقیید خود اخذ قید زائد است و التفات به این اخذ قید زائد التفات الی التقیید است نه خود تقیید. اطلاق هم عدم اخذ قید زائد است در مقام جعل. التفات به آن می شود التفات به اطلاق. آنوقت این اینقدر مهم بود که ما بیائیم یک امر قهری را که هر کجا عدم التقیید است التفات به آن هم هست بحث کنیم که اطلاق آن عدم التقیید است یا التفات به آن عدم التقیید، وهما ملازمان لاینفکان. عدم التقیید هر کجا در جعل بود مولا در هنگام جعل التفات هم دارد به عدم التقیید. این چه بحثی است؟

ممکن است شما بگوئید بعید است آقای خوئی اینجور بحث ها را بکند. ایشان منظورش از اینکه می گوید اطلاق امر وجودی است یعنی لحاظ عدم دخل قید زائد است در غرض. یعنی لحاظ کند مولا المسافر یجب علیه القصر که علم به حکم در غرض او دخیل نیست.

می گوئیم اولا که آقای خوئی قطعا این را نمی گوید. چرا؟ برای اینکه اگر این را بگوید که اطلاق ضروری نیست. خب ممکن است واقعا علم به حکم دخیل در غرض باشد. علت اینکه آن را در جعل اخذ نکرد چون ممکن نبود. آقای خوئی می گوید إذا استحال التقیید وجب الاطلاق. وجب الاطلاق یعنی مولا ملتفت است که این قید علم به حکم را در موضوع جعل اخذ نکرده ولو در موضوع غرض دخیل باشد. پس اطلاق لحاظ عدم دخل قید زائد در غرض نیست. اگر تقیید اخذ قید زائد است در جعل، اطلاق هم عدم اخذ قید زائد است در جعل. چون خود آقای خوئی تصریح می کند، می گوید مگر می شود مولا اخذ نکند قید زائد را در جعل ولی جاهل باشد به این عدم اخذش؟ پس حتما باید ملتفت باشد به عدم اخذ قید زائد در جعل. و هذا هو الاطلاق.

که عرض کردیم این نزاع بی ثمری است.

مطلب سوم: با این مطالبی که ما گفتیم اشکالاتی که مرحوم آقای صدر در این بحث گرفته است خیلی هایش معلوم می شود وارد نیست.

مثلا: ایشان به مرحوم نائینی می گوید: شما اگر اخذ علم به جعل در موضوع مجعول را می گفتید ممکن است، که نیازی نبود به این متمم الجعل. در همان جعل اول اخذ می کردیم. پس معلوم می شود شما فرق بین اخذ علم به جعل در موضوع مجعول و اخذ علم به مجعول در موضوع مجعول نمی گذارید، اگر فرق می گذاشتید می آمدید از اول مثل ما صریح بیان می کردید. پس شما یک تصوری دارید، وآن این است که از اخذ علم به حکم در موضوع حکم اخذ العلم بالمجعول دی الحکم الفعلی فی موضوع الحکم الفعلی لازم می آید. تصورتان اینجور است جناب نائینی. اگر تصورتان اینجور نبود که در همان جعل اول می گفتید اخذ علم به جعل ممکن است. این تصور شماست وما با همین تصور شما کار داریم.

جناب نائینی! شارع اول در جعل اول گفت یجب القصر علی المسافر. این جعل تا منطبق نشود بر مکلف در خارج، حکم فعلی نمی شود. باید مکلف در خارج بگوید أنا جیب علیّ القصر، تا بگوئیم هذا هو الحکم الفعلی، هذا هو المجعول. جناب نائینی! یجب القصر علی المسافر این محال است فعلی بشود به نظر شما. چرا؟ برای اینکه فعلی شدن این یجب القصر علی المسافر در حق عالم به حکم فعلا حساب می کنیم که عالم به حکم موضوع بشود برای متمم الجعل، من علم بوجوب القصر فی حقه فیجب علیه القصر، متمم الجعل این است دیگر. خب من کی می شوم موضوع من علم بوجوب القصر فی حقه؟ موقعی که آن جعل اول در حق من فعلی بشود و آن جعل اول شامل من بشود. آن یجب القصر علی المسافر شامل من بشود، بگوی فوجب علیّ القصر ومن علم بوجوب القصر علیه فیجب علیه القصر، که متمم الجعل این را می گوید. ایشان فرموده: جناب نائینی! در چه صورتی من می توانم بگویم یجب علیّ القصر؟ یا باید این جعل اول مطلق باشد که شامل من هم می شود، که شما منکرید. اطلاق را منکرید. چون اطلاق را متقوم به نکته سریان می دانید، در حالی که شما گفتید جعل اول مهمل است. پس این جعل اول به اطلاقش نمی تواند شامل من بشود، چون اطلاق را شما در جعل اول منکرید. اگر بخواهد خصوص من عالم به حکم را بگیرد نه اینکه به اطلاقش شامل من بشود، اصلا خصوص من عالم به حکم را شامل بشود، این معنایش این است که جعل اول در قوه قضیه مقیده است یعنی در قوه جعل وجوب قصر است علی العالم بوجوب القصر. خب اینکه دوری است. پس یجب القصر علی المسافر نه به اطلاقش می تواند شامل منی که می خواهم عالم به حکم بشوم می شود، چون اطلاق را شما منکرید می گوئید این قضیه جعل اول در حکم قضیه مهمله است، پس اطلاق ندارد. اگر بخواهد خصوص مرا شامل بشود، یعنی بگوئید این قضیه مهمله در قوه قضیه مقیده است. یعنی نتیجه این جعل اول وجوب نماز قصر است علی العالم بوجوب القصر. خب اینکه می شود اخذ العلم بالحکم فی موضوع نفسه. اینکه محال است.

پس این وجوب قصر نمی تواند شامل من بشود که من بگویم وجب علیّ القصر. وقتی من نمی توانم بگویم وجب علیّ القصر چون یا باید به اطلاق این جعل شامل من بشود ومنطبق بر من بشود که شما منکرید، یا در قوه تقیید یعنی به طور اختصاصی شامل من بشود، خب اختصاص جعل اول به عالم به حکم محال و مستلزم دور است. پس شامل من نمی شود، فقط می ماند به همان حالت جعل، جعل بلامجعول، یعنی جعلی است که هیچوقت منطبق بر کسی نمی شود. مثل آن قضیه هایی که رفته روی نوع، می گوید الانسان نوع، هیچوقت منطبق نمی شود بر خارج، شما که نوع نیستید، الانسان نوع. المسافر یجب علیه القصر یک جعلی است که هیچ فردی که در سفر است نمی تواند بگوید که بر من قصر واجب شد من مصداق این جعل شدم. آقا شما چطوری مصداق این جعل شدی؟ یا باید این جعل به اطلاقش شامل شما بشود، که اطلاق با اهمال با هم تقابل دارند. مرحوم نائینی می گوید جعل اول مهمل است. یا باید اختصاص به شمای عالم به حکم داشته باشد، خب اختصاص جعل اول به عالم به حکم که محال است.

بعد آقای صدر می گوید اصلا با آن مبنای مرحوم نائینی که إذا استحال التقیید استحال الاطلاق اصلا این جعل اول با یک بیان دیگری ما ثابت می کنیم که اصلا در خارج موضوع ندارد، قدر متیقن ندارد. موضوعی که بگوئیم این دیگر قدر متیقن است ندارد. چرا؟ برای اینکه نه تقیید این جعل به عالم به حکم ممکن است و نه تقیید این جعل به جاهل به حکم. نه مولا می تواند بگوید المکلف الجاهل بالحکم یجب علیه القصر، ونه می تواند بگوید المکلف العالم بالحکم یجب علیه القصر. چون هر دو انقسام ثانوی است، اخذ جهل به حکم در موضوع حکم هم محال است دیگر. چون انقسام ثانوی است، از انقساماتی است که در رتبه لاحقه بر حکم است.

آنوقت مرحوم نائینی مبنایش این است که کلما استحال التقیید استحال الاطلاق أی شمول الحکم لفاقد القید. مبنایش این است. هر کجا که تقیید محال بود اطلاق جعل یعنی شمول جعل نسبت به فاقد قید می شود محال.

خب آقای نائینی! یستحیل تقیید المکلف بالجاهل بالحکم، محال است دیگر، فیستحیل شمول هذا الحکم لفاقد هذا القید. فاقد این قید جهل کی است؟ عالم. دقت کردید، وقتی محال است شارع بگوید المکلف الجاهل بوجوب القصر یجب علیه القصر استحال الاطلاق یعنی استحال شمول هذا الجعل لفاقد هذا القید. فاقد این قید جهل به حکم کی است؟ عالم به حکم. پس شمول این المسافر یقصر نسبت به عالم به حکم شد محال، شامل او نمی شود، پس حکم در حق او فعلی نمی شود.

از آن طرف، محال است تقیید المکلف به عالم به حکم. آن هم محال است دیگر. فیستحیل الاطلاق أی شمول هذا الجعل لفاقد هذا القید. فاقد این قید علم به حکم کی است؟ جاهل است دیگر. پس شمول این جعل نسبت به جاهل هم محال است.

آخه این چه جعلی است که نه شامل عالم به حکم می شود و نه شامل جاهل به حکم، اصلا در خارج موضوع ندارد. مگر جعل حکم برای بعث وزجر افراد خارجیه نیست؟ این المکلفی که نه منطبق است بر عالم به حکم و نه منطبق است بر جاهل به حکم، این چه جعلی است؟ اصلا محال است همچنین جعلی. الانسان نوع که نمی گوئیم، ما داریم بعث وزجر می کنیم، آقای مولا تو که می گوئی المسافر یقصر چه کسی را داری بعث می کنی؟ عالم به حکم را؟ می گوید نه نمی توانم او را بعث کنم. چرا؟ چون إذا استحال تقیید موضوع به جاهل به حکم استحال شمول هذا الحکم لفاقد قید الجهل و هو العالم بالحکم. می گوئیم پس جاهل به حکم را داری بعث و زجر می کنی؟ می گوید او هم محال است، چون آن هم إذا استحال تقیید موضوع به عالم به حکم استحال شمول الجعل لفاقد هذا القید که جاهل به حکم است. اصلا معا ندارد.

اقول: این فرمایش آقای صدر همه اش مبتنی بر این است که تصورش از کلام نائینی این است که وقتی می گوید مهمل یعنی جعلی است که منطبق بر خارج نیست.

ولی ما از کلام نائینی ره اینها را برداشت نکردیم. خب انطباق المسافر یقصر بر هر مسافری قهری است. انطباق طبیعت بر افراد قهری است. مرحوم نائینی نمی گوید که وقتی شارع گفت المسافر یقصر شماها که در سفرید نمی توانید بگوئید فوجب علیّ القصر. چرا نمی توانید بگوئید؟ این وجب علیّ القصر کاشف از غرض نیست، چون کاشف از غرض نیست گفته اهمال. کی مرحوم نائینی مرادش از اهمال جعل این است که یعنی قابل تطبیق بر فرد خارجی نیست. نه مرادش این نیست، انطباقش بر فرد خارجی قهری است. منتهی یک انطباقی است که فقط به لحاظ شکلی، کاشف از سعه غرض نیست، محذوری ندارد، هر مسافری که فهمید المسافر یقصر، بگوید فوجب علیّ القصر. اما کاشف از سعه غرض نیست. مگر علم به حکم فعلی یعنی علم به حکمی که واجد غرض است. مرحوم نائینی که این را نگفت. علم به حکم فعلی مرحوم نائینی می گوید جعل باشد و موضوعش هم باشد. جعل هست که وجوب قصر است، موضوعش هم که المسافر است هست. بله این کاشف از سعه غرض نیست اسمش شد اهمال. این اینهمه بساط راه انداختن نداشت که ما بیائیم اشکال کنیم به نائینی. یک بحث لفظی است. این راجع به این مطلب.

یک مطلب هم عرض کنیم: وآن این است که حالا که ما اهمال را در کلام نائینی اینجور معنا کردیم، یعنی عدم تقیید چون کاشف از سعه غرض مولا نیست، شاید غرض مولا در مقید باشد ولی نمی توانست تقیید بزند جعل را، ایشان می گوید پس این اطلاق نیست.

خب ما مناقشه لفظیه نمی کنیم. می گوئیم اگر مرادتان از اطلاق این معنی است یعنی عدم صلاحیت کشف از سعه غرض، ما حرفی نداریم بگوئید اطلاق نیست اهمال است، حرفی نداریم. اما یک چیزی را بگوئیم و آن این است که شما فرمودید مولا باید با متمم الجعل سعه غرضش را یا ضیق غرضش را بیان کند. اگر سعه غرض داشت بگوید یثبت وجوب القصر سواء فی حق الجاهل أو فی حق العالم. اگر ضیق غرض داشت به نحو نتیجة التقیید متمم الجعل را بیان کند، بگوید إنما یجب القصر علی من علم بوجوب القصر علیه.

می گوئیم جناب نائینی! اما نتیجة التقیید حرفی نیست. اگر ضیق غرض بود با نتیجة التقیید این ضیق غرضش را بیان کند، اما سعه غرض نیاز به جعل ثانی ندارد، عرف اطلاق مقامی می گیرد. وقتی مولا گفت المسافر یقصر، خب می توانست بعد از او بیاید بگوید این لفظ وافی به غرض من نیست. این را که می توانست بگوید. این را نگوید عرف ساذج به اشتباه می افتد. عرف که توجه ندارد به این بحثهای دقیق. خب جناب مولا! شما غرضت اختصاص دارد به عالم ولی هیچ چیز نگفتی. الفاظت وخطابت از نظر عرف شامل عالم و جاهل می شود، خب عرف به اشتباه می افتد. ظهور پیدا می کند خطابی که می گوید یجب القصر علی المسافر ولی بعدش را نمی گوید و متمم الجعلش را متصل به او ذکر نمی کند، ظهور پیدا می کند در سعه غرض.

این اشکال به مرحوم نائینی وارد است. عملا این اطلاق مقامی مثل اطلاق لفظی است. چون اطلاق مقامی برای خصوص این خطاب است یعنی همینکه این خطاب یجب القصر علی المسافر تتمه نداشت تبصره متصله به او نبود ظهور پیدا می کند در سعه غرض و این ظهور مقامی حجت است.

اشکال دیگری هم بکنیم: وآن این است که جناب نائینی! تمام این اشکالهایی که کردی درباره اخذ علم به حکم در موضوع حکم، در اراده مولا هم همین اشکالهای تو می آید. خب آنجا را چکار می کنی؟ می گوئی مولا غرضش تعلق گرفته به خصوص عالمین. خب یعنی اراده مولا تعلق گرفته است که کسانی در سفر نماز قصر بخوانند که این اراده مولا را بدانند. اختصاص اراده مولا به نماز قصر خواندن مسافرینی که یعلمون هذه الارادة. آن را چه جور توجیه می کنید؟ توجیه مقام اراده دیگر کار مشکلی شد. این را تأمل بفرمائید انشاءالله این بحث را توضیح خواهیم داد. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 627

سه شنبه 17/03/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در اخذ علم به حکم در موضوع حکم بود. که به نظر ما اخذ علم به حکم در موضوع حکم هم به نحو اخذ علم به جعل ممکن بود و هم به نحو اخذ علم به خطاب و هم به نحو اخذ قطع به حکم فعلی و مجعول اعم از اینکه این قطع مصیب باشد به واقع یا مصیب نباشد، و اگر این سه راه نباشد باز از طریق متمم الجعل که نتیجة التقیید هست امکان اخذ علم به حکم در موضوع حکم وجود دارد.

اما بحث دیگری که مطرح می شود در پایان این بحث، این است که: آیا اخذ التفات در موضوع حکم امکان دارد یا امکان ندارد؟

کسانی که قائلند اخذ علم به حکم در موضوع حکم ممکن است، مثل ما، به طریق اولی اخذ التفات به حکم در موضوع حکم را ممکن می دانند، برای اخراج ناسی، یعنی کسی که اصلا التفات به وجود حکم ندارد.

اما کسانی که اخذ علم به حکم را در موضوع حکم محال می دانستند، اینها آیا می توانند بگویند التفات به حکم در موضوع حکم اخذ شده است کما علیه السید الخوئی وینسب الی المشهور که ناسی یا غافل یا کسی که معتقد به عدم حکم هست واقعا حکم از او رفع شده است.

مرحوم آقای خوئی به این مطلب تصریح کرده است، که هم ناسی حکم، حکم از او واقعا رفع می شود و هم قاطع به خلاف.

ولذا اگر کسی فراموش کرد حرمت تصرف در این آب غصبی را مثلا، یا معتقد بود به اینکه تصرف در این آب غصبی حرام نیست. مرحوم آقای خوئی فرموده اگر با این آب وضوء بگیرد وضوئش صحیح است. با اینکه ایشان قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هست ولذا می گوید جاهل چون واقعا تکلیف دارد به اجتناب از غصب، ولو جاهل قاصر هست اما نهی واقعی از غصب با اطلاق امر به وضوء که شامل وضوء به این آب مغصوب بشود قابل جمع نیست. ولذا با وجود نهی از غصب، اطلاق امر به وضوء مقید می شود به وضوء به غیر این آب. مراد ایشان از جاهل همانطور که خود ایشان تصریح کرده است جاهل ملتفت هست.

اما اگر جاهل ملتفت بود یا معتقد بود به عدم حرمت غصب، ایشان در بحث وضوء تصریح می کند می گوید قاطع به خلاف تکلیف ندارد. چرا؟ برای اینکه تکلیف او لغو است. جاهل ملتفت را می شود تکلیف کرد که لاتغصب، اثرش حسن احتیاط است، اما غافل و یا معتقد به عدم حرمت تصرف در این آب تکلیفش لغو است چون قابل انبعاث و انزجار نیست.

البته بحث نسبت به کسی است که غافل است از حکم یا معتقد به عدم الحکم است. اما غافل از غصب ویا معتقد به عدم غصب که واضح است که رفع تکلیف از او ممکن است. اخذ علم به غصب یا التفات به غصب در موضوع حرمت غصب که ممکن است. اخذ العلم بالموضوع فی الحکم، اینکه بحث ندارد. بحث در اخذ العلم أو الالتفات است الی نفس الحکم. شبهه حکمیه است. این آقا فکر می کند که اگر مثلا پدر نهی بکند از وضوء گرفتن به آب حوض منزلش، این اشکالی تولید نمی کند و وضوء با این آب مصداق تصرف حرام نیست. خب این شبهه حکمیه است، شبهه موضوعیه نیست. بحث در اینجاست. مرحوم آقای خوئی فرموده چه اشکال دارد که التفات به حرمت تصرف در این آب در موضوع حرمت تصرف در این آب اخذ بشود.

ایشان آن مقدار که مطرح می کند این است، می گوید چون ناسی و قاطع به خلاف تکلیفش به اجتناب از این ماء لغو است، چون او قابل انبعاث و انزجار نیست، پس تکلیف از او رفع شده است، حدیث رفع النسیان هم که هست، ولذا ایشان می گوید وضوء این ناسی و یا معتقد به عدم حرمت واقعا صحیح است. برخلاف جاهل ملتفت که شک داشت که آیا تصرف در این آب حلال است یا نه، رجوع کرد به اصل برائت، بعد فهمید که حرام بوده است تصرف در این آب، او وضوئش باطل است.

این فرمایش آقای خوئی است.

اقول: ما چند نکته راجع به این فرمایش عرض کنیم:

نکته اول: اینکه ایشان فرمود تکلیف ناسی یا قاطع به عدم حرمت لغو است، نقض می شود به همان جاهل ملتفت در صورتی که آب منحصر باشد به همین آب حوض. خب پدر می گوید راضی نیستم از این آب وضوء بگیری، پسر آب ندارد تیمم بکند. نفقه واجبه که نیست. نفقه واجبه در مورد زوجه گفته اند ما یقیم ظهرها و یکسو عورتها، ولذا آقای خوئی گفته بود لازم نیست که آدم پول غسل جنابت زنش را بدهد. می گوید اگر برای نظافت حمام می روی، نفقه لازمه است به مقدار نظافت بدن چون ما یقیم ظهرها هست می دهم، اما اگر می خواهی بروی حمام غسل جنابت بکنی برای اداء نماز، این جزء نفقه واجبه نیست. آقای خوئی اینجور فرموده بودند.

حالا اگر شما در مورد زوجه این مطلب را قبول نکنید بگوئید این اصلا عرفا قباحت دارد که طرف خودش همسرش را جنب کرده بعد می گوید به من چه برو پول خودت را خرج کن برو حمام، این خلاف ظهور عرفی وجوب نفقه زوجه است بر زوج. حالا در مورد پسر که واضح تر است، بر من واجب نیست که آب وضوء برای تو تهیه کنم، خب برو تیمم کن، من راضی نیستم از این آب وضوء بگیری.

آنوقت کلام در این است که اگر این پسر جاهل ملتفت بود، رفت مسأله پرسید به او گفتند نه آقا پدر همچنین حقی ندارد که منع کند از وضوء گرفتن، وضوء واجب است پدر حق ندارد منع کند، آمد وضوء گرفت از این آب. بعد رفت از مرجع تقلدیش پرسید، او گفت پدر حق دارد منع کند از وضوء گرفتن پسرش. آقای خوئی فرموده کل این وضوءهایی که گرفته باطل است. چرا؟ برای اینکه جاهل بوده است.

خب آقای خوئی! با وجود اینکه در آن زمان آب منحصر بوده در همین آبی که او وضوء گرفت، خب حسن احتیاط معنا نداشت، آنجا هم بقاء نهی از غصب لغو است. ولو این آقا ملتفت است، اما ملتفتی است که منجز دارد، حالا یا اماره منجزه یا اصل منجز که به او می گوید باید وضوء بگیری از این آب. دیگر حسن احتیاط مورد ندارد وامکان احتیاط نیست. متعین است آب در این فرد.

پس در اینجا هم شما باید بفرمائید حرمت رفع شده چون امکان احتیاط نیست.

وحل مطلب این است که این لغویت ها عرفی نیست. ما از نظر عرف عقلاء خطابات قانونیه را به تعبیر حضرت امام، یا به تعبیر مرحوم آقای صدر خطابات مطلقه را هیچ مستهجن نمی دانیم که شامل ناسی بشود. اثرش این است که لو وصل لکان محرکا له. محرکیت علی تقدیر الوصول، همین اثر تعلیقی کافی است برای رفع استهجان. عقلاء لغو نمی دانند شمول این تکلیف را نسبت به ناسی و قاطع به خلاف.

اما رفع النسیان، رفع النسیان که ما به نظرمان این ظهورش در رفع مؤاخذه بیشتر نیست. مؤاخذه بر فعلی که صادر شده است عن نسیان برداشته شده است، نه اینکه حکم منسی برداشته شده است. همچنین ظهوری ندارد.

پس اثباتا ما دلیل نداریم بر اختصاص احکام به ملتفتین. غافل و ناسی چه غافل و ناسی نسبت به موضوع و چه نسبت به حکم مشمول خطابات تکالیف هست.

نکته دوم: اخذ التفات به حکم در موضوع حکم از نظر کسانی که علم به حکم را می گفتند محال است اخذ بشود در موضوع حکم، باید این را بررسی کنیم، آنهایی که محال می دانستند اخذ علم به حکم را در موضوع حکم، اخذ التفات به حکم در موضوع حکم را چه جور ممکن می دانند؟ شبهه ای که هست این است که اینجا هم دور پیش می آید. چون التفات به حکم فرع بر احتمال ثبوت حکم است در رتبه سابقه. شما باید احتمال بدهید ثبوت حرمت تصرف در این آب را در رتبه سابقه. مثلا کسی که از آب عمومی بدون مجوز دولت آب می گیرد، فکر می کند که حلال است، لابد نظریه مجهول المالک را قائل است یا معتقد است که این آب از مباحات اصلیه است و دولت هم که مالک نمی شود می گوید مباح است، ولذا بدون کنتر آب می کشد فکر می کند حلال است. یا مهمان این آقا می شود فکر می کند بر مهمان حلال است گناهش گردن صاحبخانه، یا فرزند این پدر است می گوید گناهش گردن پدر. در حالی که تصرف در آب حرام است، شبهه هم حکمیه است. شمای آقای خوئی می فرمائید چون این آقا قاطع است به عدم حرمت، پس حرمت تصرف در این آب از این آقا برداشته شده است. خب شبهه دور در اینجا هم هست. اخذ التفات به حکم در موضوع حکم مستلزم دور است به نظر شما، یا مستلزم خلف است. چون این آقایی که می خواهد ملتفت بشود به حکم، یعنی در رتبه سابقه باید احتمال ثبوت حکم را بدهد، در حالی که تا التفات پیدا نکند و احتمال ثبوت حکم را ندهد حکم شاملش نمی شود. مثل اینکه به کسی بگویند تا شما احتمال ندهی که زید می آید زید نخواهد آمد. خب شما را به وجدانتان آیا می شود بعد از این دیگر احتمال بدهید آمدن زید را. با اینکه می دانید تا احتمال آمدن زید را ندهید زید نمی آید. خب نمی شود آدم احتمال بدهد. چون آدم می خواهد احتمال بدهد مجیء زید را، مجیء زید را در رتبه سابقه بر احتمال خودش فرض می کند. اگر به او بگویند تا احتمال ندهی زید نمی آید، اصلا متمشی نمی شود از او احتمال مجیء زید.

ما به نظرمان امر سهل است. اولا: اخذ التفات به جعل در موضوع مجعول مثل اخذ علم به جعل در موضوع مجعول این به نظر ما ممکن است.

ثانیا: شما التفات به مجعول را اگر به معنای احتمال وجود مجعول بدانید اشکال وارد است. اما التفات یعنی خروج از حالت غفلت، ولو در طول خروج از این حالت غفلت احتمال ثبوت حکم را بدهید. التفات به این معناست. التفات ولو به مجعول که التفات به حکم فعلی در موضوع حکم فعلی اخذ بشود، اما التفات را به معنای احتمال وجود حکم در رتبه سابقه معنا نکنید. ملتفت یعنی کسی که حالت غفلت ندارد، ولو احتمال ثبوت تکلیف را در رتبه لاحقه بر التفات خودش بدهد. یعنی تا ملتفت شد می گوید به برکت این التفات خودم احتمال می دهم که بر من حرام باشد تصرف در این آب. التفات را ما به این معنا می گیریم. التفات به معنای احتمال حرمت تصرف در این آب بر من در رتبه سابقه نیست تا بگوئید دور یا خلف لازم می آید. بلکه یعنی آدم از آن حال بی توجهی خارج بشود. احتمال بدهد تصرف در این آب بر او حرام است ولو در طول همین التفاتش. التفات به این معناست. التفات به این معنا اخذش در موضوع حکم نه دوری است و نه مستلزم خلف است. انسان از حالت بی توجهی و غفلت خارج بشود. احتمال هم که چیز بی عاری است خودبخود حاصل می شود در نفس. انسانی که از حالت بی توجهی خارج بشود احتمال می دهد که ولو در طول همین خروجش از حالت غفلت حکم در حقش ثابت باشد. التفات به حکم به این معنا اخذش در موضوع حکم هیچ محذوری ندارد.

پس این اشکال که ما بگوئیم کسانی که اخذ علم به حکم در موضوع حکم را محال می دانستند باید اخذ التفات به حکم در موضوع حکم را هم محال بدانند، نه لنا ان نقول که فرق است بین التفات و بین علم. ممکن است اخذ علم به حکم را در موضوع حکم محال بدانیم، اما التفات به معنای خروج از حالت غفلت و عدم توجه اخذش در موضوع حکم هیچ محذوری ندارد.

وممکن هم هست مرحوم آقای خوئی نظرش به این باشد که وقتی گفته حکم شامل غافل و معتقد به خلاف ویا ناسی نمی شود، به لحاظ انشاء نگوید، به لحاظ غرض مولا بگوید. یعنی می گوید چون شمول خطاب تکلیف نسبت به ناسی وقاطع به خلاف لغو است، عدم اخذ قید التفات بخاطر ضرورت وضیق خناق است. این مهم نیست، ما برهان داریم که غرض از تکلیف شامل فرض نسیان نمی شود. اگر آقای خوئی این حرف را بزند چه جوابی داریم غیر از آن جواب اول که ما گفتیم غرض از تکلیف باعثیت علی تقدیر الوصول است و این غرض به این نحو ثابت است همه جا. غیر از آن جواب اول، این اشکال دوم که گفتیم کسانی که اخذ علم به حکم در موضوع حکم را محال می دانند مثل آقای خوئی، چطور اخذ التفات به حکم را در موضوع حکم ممکن می دانند؟ خب لقائل ان یقول که آقای خوئی از باب کشف غرض ممکن است این فرمایشات را گفته باشد. ممکن است ایشان هم از این راه پیش آمده باشد که بله اخذ التفات به حکم در موضوع در انشاء ممکن است محال باشد، (البته ما محال نمی دانستیم با آن بیانی که عرض کردیم، اما ممکن است از آقای خوئی بپرسند بگوید محال است) اما چون برهان داریم که چون غرض از تکلیف باعثیت و زاجریت است که شامل ناسی و قاطع به خلاف نمی شود، پس برهان گفت که غرض ضیق دارد. غرض از لاتغصب شامل این آقای قاطع به عدم حرمت غصب نمی شود. وقتی ضیق خناق باعث اطلاق شد، این اطلاق ارزشی ندارد. اجتماع امر ونهیی محال است که آن نهی ناشی از غرض باشد نه ناشی از ضیق خناق، نه ناشی از عجز و اضطرار. نهی ناشی از عجز و اضطرار کالعدم است و ارزشی ندارد. او مانع از اطلاق امر نیت چون روح ندارد غرض ندارد.

خب این بیان هم بیان خوبی است.

هذا کله فی اخذ الالتفات بالحکم فی موضوع الحکم. فثبت أنّ اخذ الالتفات بالجعل فی موضوع المجعول ممکن، کما أنّ اخذ الالتفات الی المجعول بمعنی الخروج عن الغفلة وعدم التوجه فی موضوع الحکم ممکن، کما یمکن للسید الخوئی أن یجیب بطریق آخر وهو التمسک بضیق الغرض.

اما همه اینها بحث ثبوتی است. اما اشکال اثباتی مان که همان اشکال اول است که هیچ دلیلی بر اختصاص احکام به ملتفتین نداریم او سر جای خودش محفوظ است.

في اخذ العلم بالحكم مانعا عن ثبوت الحكم

آخرین بحث در این مسأله این است که: تا حالا بحث در این بود که علم به حکم در موضوع حکم اخذ بشود. حالا بحث می کنیم که علم به حکم مانع باشد از ثبوت حکم. تا حالا بحث این بود که علم به حکم شرط ثبوت حکم باشد، مثل علم به شرطیت استقبال قبله شرط این است که استقبال قبله دخیل باشد در تذکیه. اما از حالا بحثمان این است که آیا می شود علم به حکم مانع باشد از ثبوت حکم؟ یعنی شارع بگوید یجب صلاة القصر علی المسافر ما لم یعلم بهذا الوجوب. می شود؟

عده ای می گویند این لغو است. آدم حکم جعل می کند برای اینکه بعد از وصول باعث ومحرک باشد، اما شما می گوئید تا علم به او پیدا کردید دیگر حکم نیست. خب این لغو است جعل حکمی که به مجرد وصول منتفی می شود.

اقول: می گوئیم شما درست می گوئید، اما این در صورتی است که مطلق علم را شارع مانع قرار بدهد. اما اگر بیاید علم از سبب خاص را مانع قرار بدهد، بگوید تجب صلاة القصر علی کل مسافر ما لم یعلم به من طریق الرمل و الجفر و الاسطرلاب، او چطور؟ او که دیکر لغو نیست. راه برای این ماند که از طریق نقل آدم علم به وجوب قصر پیدا کند، آن موقع بشود باعث و محرک، مشکل و لغویتی پیش نمی آید. پس مشکل لغویت حل است. حالا ببینیم ممکن است اخذ العلم بالحکم من سبب خاص مانعا؟

ما که اصلا مشکلی نداریم. ما که می گوئیم همانطوری که علم به جعل می تواند شرط باشد، علم به جعل من سبب خاص هم می تواند مانع باشد. همانطور که شارع می تواند بگوید تجب صلاة القصر علی من علم بهذا الجعل، می تواند بگوید تجب صلاة القصر الا علی من علم بهذا الجعل من طریق الرمل. می تواند بگوید، مشکلی پیش نمی آید. آقا از طریق رمالی فهمید که نماز قصر بر مسافر واجب است. یا از طریق جفر. ما که وارد نیستیم، می گویند بعضی از علماء جفر بلد بودند. علم پیدا می کند به جعل، اما می گوید به چه درد من می خورد؟ من که داخل در موضوع جعل نیستم. موضوع جعل کسی است که لم یعلم بالجعل من طریق الجفر و الرمل. من خارجم از موضوع این جعل، مشکلی پیش نمی آید.

بلکه بالاتر بگوئیم، اینجا اخذ العلم بالمجعول مانعا هم هیچ اشکال ندارد. می گوید واجب است نماز قصر مگر بر کسی که بداند نماز قصر بر او واجب است از طریق جفر. علم به وجوب قصر را بر خودش، می شود علم به مجعول دیگر. می گوئیم اگر کسی علم پیدا کنند به وجوب قصر بر خودش از طریق جفر، بر او نماز قصر واجب نیست. چه اشکالی دارد؟ فرق می کند با اخذ العلم بالمجعول فی موضوع المجعول. آنجا جا داشت بگوئید دور لازم می آید خلف لازم می آید، چرا؟ چون علم به حکم توقف دارد بر حکم. اما اینجا حکم توقف پیدا کرد بر عدم العلم، بر عدم العلم بالحکم من طریق الجفر. وجوب قصر توقف دارد بر عدم العلم بوجوب القصر من طریق الجفر، عدم العلم بوجوب القصر من طریق الجفر که توقف ندارد بر وجوب قصر. عدم العلم که توقف بر وجود واقع ندارد. فرق می کند با علم. علم توقف دارد بر وجود واقع و لو به نظر خود این قاطع. آنجا دور لازم می آمد، چون حکم توقف داشت بر علم به حکم، علم به حکم هم ولو به نظر این عالم توقف داشت بر حکم. اما اینجا نه، حکم توقف دارد بر عدم العلم بالحکم، عدم العلم بالحکم که توقف ندارد بر حکم. چون امر عدمی و وهم محض است بر چیزی توقف ندارد.

نگوئید که این لغو است. چرا؟ چون این تبصره چه اثری دارد؟ خب این آقایی که از طریق جفر علم پیدا کرد به وجوب قصر در حق خودش، او علم دارد به وجوب قصر برای خودش. تبصره بزنید یا نزنید به درد او نمی خورد. خدا رحمت کند آشیخ علی زاهد قمی را (پدر آشیخ موسی قمی که ما درکش کرده بودیم)، آقای خوئی فرموده بودند ما پشت سر ایشان نماز می خواندیم، محقق اصفهانی هم که استاد آقای خوئی بود می آمدند استاد و شاگرد پشت سر ایشان نماز می خواندند در مسجد هندی. یک روز نماز عشاء را ایشان سه رکعتی سلام داد هر چه اشاره و ذکری هم گفتند متوجه نشد. خب همه بلند شدند رکعت چهارم را خواندند. بعد از نماز دیدند ایشان دارد می رود گفتند آقا نمازت را سه رکعتی خواندی؟ گفت القاطع لایرجع الی غیره، من یقین دارم نمازم را چهار رکعتی خواندم گوش به حرف احدی از شما هم نمی دهم. خب چکارش کنیم؟.

این آقا می گوید من قطع دارم به وجوب قصر از طریق جفر، شما می گوئید شارع تبصره زده! من قبول ندارم که شارع تبصره زده باشد، چون من قطع دارم به وجوب قصر از طریق جفر. شما می گوئید اگر از طریق جفر علم به وجوب قصر بر خودت پیدا کنی وجوب ندارد، خب شما اشتباه می کنید. به من قاطع که نمی توانید بگوئید که قطع تو اشتباه است.

اقول: می گوئیم اولا: به این آقا نمی توانیم بگوئیم، اما به خودمان که می توانیم بگوئیم به مردم که می توانیم بگوئیم. ایها الناس ملاک و مصلحت وجوب قصر شامل این آقا نمی شود، من نمی خواهم حکم جعل کنم برای این آقا، بگذار در جهل مرکب بماند. چرا من مطلق جعل کنم که این جهلش مرکبش تبدیل بشود به علم. چرا من بگویم یجب القصر علی المسافر که شامل او بشود. من می گویم یجب القصر علی المسافر الا من علم بوجوب القصر علیه من طریق الجفر. این آقا بر او قصر واجب نیست ولو خودش خیال کند که بر او قصر واجب است. من روی مللک حکم جعل می کنم نه روی خیال مردم. بگذار او خیال کند. احکام تابع ملاکات واقعیه است نه تابع توهمات مردم. ملاک ندارد وجوب قصر در حق این آقا. عدم جعل الحکم که دیگر نمی شود بگوئید لغو است. وقتی ملاک ندارد حکم جعل نمی کنیم. تقیید یعنی این دیگر. تقیید یعنی حکم برای این جعل نشده چون ملاک نداشته. چون آقا خیال می کند که حکم جعل شده من باید حکم جعل کنم.

وانگهی همه که آدمهای یک دنده نیستند، یک عده هم آدم های منصف هستند، درست است که اهل رملند اهل جفرند اهل اسطرلاب هستند، ولی بالاخره بعضی هایشان یک مقدار انصاف دارند، چهار تا از این خطابات شرعیه را که دیدند یجب القصر علی المسافر الا من علم بوجوب القصر علیه من طریق الجفر، تکوینا دیگر قطعشان از بین می رود. وکفی به اثرا که باعث شد که دیگر یک عده ای منصف از طریق جفر ورمل علم پیدا نکنند. پس این تقیید لغو نمی شود.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث، یقع الکلام فی وجوب الموافقة الالتزامیة انشاءالله فردا.

جلسه 628

چهارشنبه 18/03/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

فی وجوب الموافقة الالتزامیة

بحث از وجوب موافقت التزامیه از اینجا شروع شده است که: در اطراف علم اجمالی گاهی از جریان اصول عملیه ترخیص در مخالفت قطعیه لازم می آمد. مثل علم اجمالی به نجاست احد الانائین. از جریان اصل طهارت در این دو اناء ترخیص در شرب ماء نجس معلوم بالاجمال لازم می آمد. آقایان هم گفتند ترخیص در مخالفت قطعیه نسبت به علم اجمالی قبیح است لایصدر من الحکیم.

اما برخی از علم های اجمالی از جریان اصول عملیه در اطرافشان ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی آید. مثل دورن الامر بین المحذورین، می دانیم این فعل یا واجب است یا حرام. حالا استصحاب عدم وجوب و استصحاب عدم حرمت ترخیص در مخالفت قطعیه از آن لازم نمی آید، چون فعل واحد را انسان یا باید انجام بدهد یا ترک کند، یعنی موافقت احتمالیه کند. مخالفت قطعیه پیش نمی آید.

یا علم اجمالی داشت یکی از این دو ظرفی که هر دو نجس بودند سابقا، یکی از این دو پاک شده است. از استصحاب نجاست این اناء اول و اناء دوم مخالفت قطعیه لازم نمی آید. چون علم به تکلیف که ما نداریم، علم به ترخیص داریم. طهارت حکمی است که مستلزم جواز شرب است نه وجوب شرب. خب ترک می کنیم شرب کلا المائین را با اینکه می دانیم یکی پاک است، مشکلی نیست. ولذا برخی مثل محقق عراقی و آقای خوئی استصحاب نجاست انائین را جاری کرده اند. نتیجه اش این است که اگر دست بزنی به هر کدام، دستت محکوم به نجاست است. برخلاف ملاقی بعض اطراف شبهه که محکوم به طهارت است، اینجا اگر دست بزنی به یکی از این دو اناء محکوم به نجاست است چون استصحاب می گوید این اناء نجس است.

بعضی از بزرگان گفته اند در این موارد هم ما مشکل داریم از حیث مخالفت التزامیه، مخالفت عملیه پیش نمی آید اما مخالفت التزامیه پیش می آید. استصحاب نجاست این اناء نتیجه اش این است که شما ملتزم به طهارت این اناء نیستید. استصحاب نجاست اناء دوم هم نتیجه اش این است که ملتزم به طهارت اناء دوم نیستید. پس شما نسبت به حکم واقعی معلوم بالاجمال مخالفت التزامیه کردید، ملتزم نشدید نه به طهارت این اناء ونه به طهارت آن اناء، با اینکه می دانید که یکی از این دو اناء حکم شرعی اش این است که طاهر است. مخالفت التزامیه مثل مخالفت عملیه حرام است. ولذا از جریان این اصول ترخیص در مخالفت التزامیه لازم آمد، واین موجب تعارض اصول شد.

این منشأ طرح بحث شد. ما در سه مرحله به طور مختصر بحث می کنیم، مفصلش را به جزوه مراجعه کنید:

مرحله اول: معنای موافقت التزامیه چیست؟

مرحله دوم: دلیل بر وجوب موافقت التزامیه چیست؟

مرحله سوم: مانعیت وجوب موافقت التزامیه از جریان اصول عملیه آیا صحیح است یا صحیح نیست؟

اما مرحله اول: معنای موافقت التزامیه چیست؟

به نظر ما معنای موافقت التزامیه یعنی اعتراف قلبی به وجود این حکم شرعی. این می شود موافقت التزامیه.

کسی که می داند در اسلام مثلا قتل مرتد واجب است، اما بخاطر روشن فکری اعتراف نمی کند، می گوید نه من قبول ندارم که در اسلام قتل مرتد واجب باشد. این موافقت التزامیه ندارد، اعتراف به وجود این حکم شرعی در اسلام نمی کند. اما این آقا خودش انکار ضروری نکرده، نمی گوید من این حکم اسلام را قبول ندارم، نمی گوید این حکم اسلام هست ولی من این حکم را حق نمی دانم. این اگر باشد که این کفر است. نمی گوید که پیامبر فرمود قتل مرتد واجب است ولی من قبول ندارم که این حکم خداست. اگر اینجور بگوید که کافر است. چون طبق موثقه سماعه شرط اسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصدیق برسول الله است، یعنی بگوید کل ما جاء به النبی فهو من عند الله. این آقایی که می گوید من قبول ندارم که در اسلام قتل مرتد واجب است، انکار صغری می کند، می گوید لیس هذا مما جاء به النبی، ولی کبری را قبول دارد که کل ما جاء به النبی فهو من عند الله. تصدیق به وجود این حکم در اسلام نمی کند و نمی پذیرد که این حکم، حکم اسلام است. اینکه کفر نیست. کفر این است که کبرای کل ما جاء به النبی فهو من عند الله را بپذیرد بلکه بگوید هذا ما جاء به النبی ولکنه لیس من عند الله، این کفر است. یا بگوید هذا من عند الله ولکن أنا لا اقبل یعنی لا اراه حقا، لا اراه قانونا صحیحا. این کفر است. موافقت التزامیه نمی کند یعنی می گوید من قبول ندارم این حکم اسلام است. این نه موجب کفر است و نه چیز دیگر. بحث فعلا این است که آیا واجب است انسان هر حکمی را که علم به او پیدا کرد اعتراف هم بکند به وجود آن، یا نه، اگر کسی گفت من اعتراف نمی کنم به این حکم، یعنی اعتراف نمی کنم که این حکم اسلام است، خب اعتراف نکند. کسانی که منکر وجوب موافقت التزامیه اند این را می گویند، می گویند خب اعتراف نکند که این حکم اسلام است، چی می شود؟ علم دارد که این حکم اسلام است ولکن اعتراف نمی کند که این حکم اسلام است.

سؤال وجواب: بحث انکار ضروری بحث دیگری است، او هم اگر برنگردد به انکار اسلام و تکذیب نبی فیما جاء به، کفر نیست. بیاید بگوید من قبول ندارم که در اسلام مثلا قطع ید سارق واجب است. اسلام را قبول دارم اما قبول ندارم که این حکم اسلام باشد، نخیر این موجب کفر و ارتداد نیست.

پس موافقت التزامیه فقط یعنی اعتراف به وجود این حکم در اسلام. وکسی که اعتراف نمی کند به وجود یک حکمی در اسلام، این غیر از آن کسی است که می گوید این حکم اسلام هست و من قبول ندارم، این موجب کفر است. حالا چه بگوید ما جاء به النبی هست ولکن من قبول ندارم که هو من عند الله، این التصدیق برسول اللهش مشکل دارد. یا بگوید فهو من عند الله و لکن لا اقبل کل ما حکم به الله هو حق، رفض می کند این حکم خدا را، می گوید این حکم خداست ولی من نمی پذیرم یعنی حق نمی دانم. آن هم ایمان به خدا ندارد، ایمان به دین خدا ندارد، او هم موجب کفر است. اما ترک موافقت التزامیه موجب کفر نیست، می گوید من قبول ندارم که این حکم اسلام است.

یک شخصی آمد نزد مرحوم آقای خوئی راجع به این بحث که آب کری که ملاقی با نجس هست آیا طاهر است مطهر است شربش جائز است؟ آقای خوئی فرمود بله جائز است. او گفت نمی شود آقا، آن آب معدن میکروب است، چه جور می شود که این طاهر باشد مطهر باشد خوردنش حلال باشد؟! قانع نشد. وقتی که او بلند شد برود، آقای خوئی به او فرمود وقتی رفتی ایران نگوئی اسلام می گوید آب کر کذائی پاک است خوردنش حلال است و من قبول ندارم. بگو یک سید ترکی در گوشه نجف این حرف را زده و من حرف او را قبول ندارم. واقعا این نمونه تربیت اسلامی است که انسان اینجور برخورد کند.

پس این مطلب باید تفکیک بشود،چون در کلمات یک مقدار تفکیک نشده، فکر کرده اند وجوب موافقت التزامیه مربوط به بحث تصدیق به رسول الله است. چه ربطی دارد؟ تصدیق به رسول الله به نحو اجمالی وکبروی او که مقوم اسلام است. کسی که نپذیرد کل ما جاء به النبی فهو من عند الله، این اسلامش مشکل است.

ولذا یک شبهه ای که هست اینهایی که می گوید قرآن کلام خدا نیست، می گویند پیغمبر گفت اما اینها سخنانی است که پیغمبر گفته بر اساس سخنان ناقص وسطحی از جهان که همراه با اشتباه هم بوده است، پیامبر وحی خدا را آمیخته کرد به این برداشت ناقصش از جهان، در قرآن متبلور شد. ولذا قرآن دارای اشتباه هم می تواند باشد چون فهم پیامبر است از وحی. چون قبول ندارد که کل ما جاء به النبی فهو من عند الله. خب موثقه سماعه می گوید الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصدیق برسول الله. این یک مشکله ای است، کسی که این حرف را بزند واقعا بحث جدی دارد که آیا این مسلمان است. مگر اینکه بیائیم توجیه کنیم که التصدیق برسول الله یعنی اصل رسالت پیامبر را قبول دارد ولو با آن توجیه خودش که وحی مثل آن فهمی که شعراء

گاهی دارند که یک مطالبی را می فهمند که دیگران نمی فهمند، نوابغ مطالبی را می فهمند که دیگران نمی فهمند، وحی پبامبر هم به همین شکل است. بعد بگوید این شد رسالت و نبوت. به این مقدار تصدیق دارد به نبوت و رسالت پیامبر. اگر بگوئیم همین مقدار کافی است در التصدیق برسول الله، خب یک بحثی است. ولی اگر کسی کما لایبعد بگوید التصدیق برسول الله ظهورش بیشتر از این است، ظاهر التصدیق برسول الله این است که هر چه پیامبر گفت از طرف خداست. آنوقت اسلام این افرادی که می گویند قرآن فهم پیامبر است که همراه با برداشت سطحی از جهان است یعنی ممکن است توأم با اشتباه باشد. آسمان هفت تا نیست، پیغمبر آن زمان فکر می کرد آسمان هفت تاست، لذا در قرآن آمد سبع سموات، خدا که نگفته سبع سموات، خدا یک جوری در ذهن پیامبر خلجان کرده مثل اینکه در ذهن شعراء ونوابغ خلجان می کند که خدا آسمان را آفرید پغمبر هم گفت لابد آسمان هفت تاست دیگر، همه می گویند هفت تاست معلوم است هفت تاست، لذا در قرآن آمد خلق سبع سموات. این بحث جدی دارد که آیا مشکل در اسلام پیدا نمی کنند؟ ما نمی خواهیم حکم اعدام صادر کنیم ولی بحث جدی دارد.

اما بحث موافقت التزامیه در مانحن فیه این حرفها نیست. می گوید من قبول ندارم این حکم اسلام است. اما اگر بگوید حکم اسلام است ولی من او را نادرست می دانم، یا پیامبر فرمود ولی از جانب خدا نیست، نه او که اصلا مشکل جدی پیدا می کند.

پس موافقت التزامیه یعنی التصدیق بوجود الحکم الشرعی فی الاسلام.

مرحله دوم: این بحث پیش می آید که حضرت امام هم اشاره کرده اند که اصلا علم واعتقاد اینها لازمان لاینفکان هستند. مگر می شود من عالم باشم به اینکه الان روز است ولی تصدیق نفسانی به اینکه الان روز است نداشته باشم؟ می شود؟ می شود من الان بدانم که شب نیست ولی عقد القلب داشته باشم که الان شب است؟ نمی شود. علم و عقد القلب یعنی همین التصدیق بوجود الشیء لازمان لاینفکان.

ولذا ایشان معتقد است که امر به عقد القلب امر به غیر مقدور است. اگر من عالم باشم به اینکه این حکم اسلام است، تصدیق قلبی به وجود او هم پیدا می کنم لامحالة، واگر علم نداشته باشم به اینکه این حکم اسلام است، هزار هم به من بگویند واجب است بر تو تصدیق به وجود این حکم، اصلا متمشی نمی شود از من تصدیق به وجود این حکم غیر معلوم. نتیجه این می شود که تشریع قلبی هم می شود محال. اینکه تا حالا هی می گفتند تشریع حرام است، اصلا با بیان ایشان که در کلمات فیض کاشانی هم هست می گویند تشریع نفسانی اصلا محال است. یعنی چی که آقا التزام دارد که در اسلام مثلا حلقه ذکر هست که دور هم بنشینند یاهو بگویند. خب او وقتی می داند در اسلام همچنین چیزی نیست، معنا ندارد بگوئیم التزام نفسانی دارد به اینکه اسلام این حکم را دارد. این تظاهر لسانی است یا تظاهر عملی است که اسمش می شود تشریع، والا التزام نفسانی بکون ما لیس من الدین فی الدین یا ما لایعلم أنه من الدین فی الدین اصلا محال است.

بعد گفته می شود که شمای حضرت امام آیه را چی معنا می کنید که و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم؟ ایشان می گوید این یعنی جحود لسانی. ابوجهل که می داند پیامبر اسلام پیامبر خداست یعرفونه کما یعرفون ابنائهم محال است اعتقاد قلبی نداشته باشد به نبوت پیامبر اسلام، محال است. او در زبان جحود می کند. ولذا ایشان می گوید علم به یک مرتبه ای که برسد می شود ایمان، اینجور تعبیر می کند که مرتبة من العلم ملازم للایمان. یک مرتبه ای از علم که انسان پیدا کرد ولو ابوجهل این دیگر ملازم با ایمان است.

اقول: این فرمایش عجیبی است. این فرمایش معنایش این است که ابوجهل که یعرفونه کما یعرفون ابنائهم واقعا علم ابوجهل به نبوت پیامبر اکرم از علم خیلی از مردم عادی ما به نبوت پیامبر اکرم بیشتر بود. یعرفونه کما یعرفون ابنائهم، خیلی این تعبیر رسائی است. آنوقت لازمه اش این است که بگوئیم فرق ابوجهل با عمار یاسر که او هم در آن قتل پدر ومادرش مجبور شد از باب تقیه جحود لسانی بکند، بگوئیم فرقی نمی کنند، ابوجهل هم جحود لسانی می کرد منتهی به داعی تکبر، عمار یاسر هم جحود لسانی کرد به داعی تقیه، دواعی مختلف است، والا ایمان لسانی شان مثل هم است جحود لسانی شان هم مثل است. علم انسان هر چه هم بالا برود ملازم با ایمان نیست. چه جوری توجیه کنیم؟

این اشکال امام بالاخره اشکال برهانی است می گوید علم و عقد القلب لازمان لاینفکان، می خواهی تجربه کنی هی به خودت بگو الآن شب است. بعد خودت خنده ات می گیرد می گویی من خودم را که نمی توانم گول بزنم. بزرگترین معاند هم باشم در دلم نمی توانم بگویم الان شب است. ولو تظاهر ممکن است بکنم. خب واقعا این اشکال قوی ای است.

از آن طرف هم اشکال ما هم قابل توجه است که فرمایش شما این است که ابوجهل وعمار یاسر یکی بشوند از حیث قلب ولسان.

ما اشکال را اصلا فراتر از امام عرض کنیم، اصلا لقائل أن یقول که علم وعقد القلب متلازمان نیستند، بلکه عینیت است بین علم و عقد القلب. چرا؟ برای اینکه قبلا گفته ایم علم وقطع حقیقتش انکشاف واقع نیست، چون جهل مرکب قطع است انکشاف واقع هم در آن نیست. حقیقت قطع انشکاف واقع نیست. لذا آقایان می گویند انکشاف الواقع بنظر القاطع، بنظر القاطع که شد جهل مرکب هم انکشاف الواقع بنظر القاطع هست. خب آقا انکشاف الواقع بنظر القاطع یعنی اعتقاد القاطع أنّ الواقع کذا. این است دیگر. انکشاف الواقع بنظر القاطع یعنی چی؟ یعنی اعتقاد دارد این آقای قاطع که الان روز است. کما اینکه آن آقای دیگر اعتقاد دارد که الان شب است. چون خوابیده آن منزل تاریک است فکر می کند هنوز شب است. هر دو اعتقاد دارند. پس شد القطع هو الاعتقاد و عقد القلب بثبوت الواقع. حالا گاهی این قطع مصیب است می شود انکشاف واقع، او خارج از حقیقت قطع است، گاهی مخطئ است می شود عدم انکشاف واقع. پس قطع حقیقتش شد عقد القلب و اعتقاد به ثبوت واقع. پس این اشکال را تقویت و تشدید کرد. امام فرمود متلازمان، با این بیان اصلا علم و قطع عین عقد القلب است.

اقول: به نظر ما وجدان می گوید ما دو جور عقد القلب داریم: یک عقد القلبی که از مقوله انفعال نفس است، یکی عقد القلبی که از مقوله فعل اختیاری نفس است. مقوله انفعال یعنی همان اذعان به ثبوت واقع. العلم إن کان اذعانا بالنسبة فتصدیق. آن می شود مقوله انفعال. اما مقوله فعل یعنی خضوع نفس و اعتراف نفس و بناء نفس بر ثبوت این واقع و حقیقت. این فعل اختیاری است. بناء نفس و اعتراف نفس و خضوع نفس که قبول کند به عنوان یک فعل اختیاری، قبول کند ثبوت این حقیقت را، این بالوجدان امر اختیاری است و مقوله فعل است.

ما مثال می زدیم می گفتیم آدمهایی هستند وسواس، یادش آمد که دیروز دستش خون آمده بوده، این هم نشسته و تمام زندگی خودش و فامیل و همه نجس شده. می بیند خیلی مشکل است. لذا می گوید از کجا معلوم خون بود شاید رب گوجه بود، شاید رد شده ام از کنار دربی که رنگ قرمز داشت او چسبیده به دستم. اگر همین آقا یک لحظه یادش بیاید که اتفاقا قبل از وضوء دستش را شسته بوده، تا یادش آمد می گوید عجب داشتیم خودمان را گول می زدیم، معلوم بود خون بود دیگر، دستم خورد به کنار کاغذ و سوزش بریدن دستم را هم احساس کردم، این چه مغلطه ای بود که ما می کردیم که شای رب گوجه باشد و رنگ سرخ باشد؟ چون از آن مشکلات و تبعات خلاص شد فرجعوا الی انفسهم. آن مقدمات علم که تولید می کند عقد القلب انفعالی را، آنها حاصل بود، چه بسا مطابق با واقع هم نبوده، عقد القلب انفعالی ممکن است مطابق با واقع نباشد، اما هی مکابره می کرده. نه مکابره لسانی، نه، خودش تنها نشسته پیش خودش و دارد مکابره نفسانیه می کند، می خواهد هی تشکیک کند بعد بلند بشود و نماز بخواند. حضرت امام فرمودند به عنوان مثال مگر می شود آدم بداند الان روز است در دلش بگوید نه روز نیست. نه نمی شود درست است. جاهای می شود آن خضوع نفسانی را که امر اختیاری است منفک کنیم از علم که بشود انسان از قوه واهمه اش استفاده کند. به قول محقق اصفهانی تغلیب بکند قوه واهمه را بر قوه عاقله. هی تشکیک بکند، تشکیک وهمی نه تشکیک عقلی، آخه الان روز است که قابل تشکیک نیست حتی در وهم، وهم هم باید یک مناشئی داشته باشد، همینجور که وهم نمی آید. ولذا انسان در جای تاریک دچار وهم می شود که نکند الان اجنه باشند. در روز روشن در خیابان که آدم دچار وهم نمی شود. وهم مناشئ می خواهد. جاهایی که وهم می تواند مناشئ داشته باشد آدم می تواند آن خضوع نفسانی را که مقولة الفعل است امر اختیاری است از وجود آن ممانعت کند. آقا هر چی بحث می کند با رفیقش می بیند رفیقش از خودش قوی تر است. آقا می رود شب مطالعه می کند یک علم اجمالی را مطرح می کند به رفیقش، رفیقش یک اشکال می گیرد این هم به فکر فرو می رود. ولی حاضر نیست بپذیرد که رفیقم از خودم اعلم است، می گوید نه حالا اتفاقی بود، شاید بعضی از اینها را هم رفته قبلا از استاد سؤال کرده و حرفهای استاد در ذهنش هست، یا این حافظه اش خوب است. نمی خواهد بپذیرد دوستش از خودش اعلم است چون مشکلات دارد برای خودش، می خواهد خودش اعلم باشد. به این می گویند مکابره نفس. و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم هم ممکن است معنایش مکابره نفس باشد. نه اینکه ابوجهل می آمد پیش زن وبچه اش می گفت من قبول ندارم که پیامبر، پیامبر خداست. مکابره نفس می کرد، می گفت اگر بنا بود خدا پیغمبر بفرستد باید علی رجل من القریتین عظیم می فرستاد، باید ابوسفیان را پیغمبر می کرد که تاجر معروف رئیس قریش است نه یک یتیم را که خرجش را هم زنش می دهد. هی تغیب می کند قوه واهمه را بر قوه عاقله. در عین حالی که هر عرفی می گوید این می داند ولی مکابره می کند نفسش زیر بار این معنا نمی رود.

به نظر ما این مطلب وجدانی است، ولذا تشریع هم ممکن است. جحود قلبی هم ممکن است منتهی در جائی که امکان تشکیک وهمی باشد.

اما این امکان وجوب موافقت التزامیه را درست کرد. امام قده منکر امکان وجوب موافقت التزامیه وحرمت تشریع قلبی بود، ما امکانش را درست کردیم. اما امکان که کافی نیست برای اثبات وقوع. دلیل چیست؟ به چه دلیل واجب است من هر چیزی را که فهمیدم حکم اسلام است اعتراف نفسانی بکنم به اینکه بله این حکم اسلام است؟ حالا اگر من زیر بار نرفتم گناه است؟

من قبول دارم التزام به خلاف حکم شرعی معلوم گناه است. انگار حکم شرعی معلوم گناه است، چرا؟ برای اینکه صحیحه عبدالرحمن فرمود: ایاک و خصلتین ففیهما هلک من هلک من الرجال: أن تفتی الناس بما لاتعلم وأن تدین الله بما لاتعلم. تدین الله، کسی که التزام دارد در نفسش بما لایعلم أنه من الدین این مصداق أن تدین الله بما لاتعلم است، وبه فحوی می گوید إذا دان الله بما یعلم بعدمه. آن کسی هم که انکار می کند در نفسش ما انزل الله را، دارد یدین الله بغیر ما یعلم، این حرام است. اما اگر نه، می گوید من اعتراف نمی کنم به وجوب قتل مرتد، اما انکار هم نمی کنم، تشکیک می کنم در نفسم. به چه دلیل این حرام است؟ یک آیه یا روایتی پیدا کنید که بگوید یجب علیک أن تدین الله بما تعلم. وجوب أن تدین الله بما تعلم نداریم، حرمت أن تدین الله بما لاتعلم داریم. و بینهما فرق. تدین الله بما لاتعلم حرام است، وهمینطور تدین الله بما تعلم بعدمه حرام، اما لا أدین الله بما أعلم، یعنی اعتراف نمی کنم در نفسم به اینکه این حکم اسلام است چون برایم سخت است قبول این مطلب.

سؤال وجواب: خود التزام نفسانی هم مصداق تدین الله است، چه فرق می کند؟ دان الله حتما باید دین عملی باشد؟ نه. شما الان در نفستان ملتزم بشوید به یک حکمی و به هیچ کس هم ابراز نکنید، اگر نمی دانید این حکم از اسلام است می شود دان الله بما لایعلم. دان الله که منحصر به عمل خارجی شما نیست. ولی دان الله بما لایعلم حرام است اما دان الله بما یعلم که واجب نیست، نه عقل می گوید واجب است و نه نقل. مثل اینکه می گویند دروغ گفتن حرام است راست گفتن که واجب نیست. بله در عمل باید تکالیف خدا را امتثال بکنیم.

پس دلیلی بر وجوب موافقت التزامیه به این معنای معقول در مقام یعنی الاعتراف بوجود الحکم الشرعی ما نداریم. اما آن موافقت التزامیه که کل ما جاء به النبی فهو من عندالله که ربطی به این بحث ندارد. خب من به نحو اجمال قبول دارم که ما جاء به النبی فهو من عندالله، اینکه ربطی به بحث ما ندارد. هر چی پیغمبر بگوید از طرف خداست. خود اینکه استصحاب نجاست انائینی که می دانیم یکی از آنها پاک شده را هم جاری کنیم پیغمبر یا امام فرموده که لاتنقض الیقین بالشک. این را هم پیامبر وامام آورده اند دیگر. هر چی پیغمبر بگوید از طرف خداست، اما آیا پیغمبر فرموده یکی از این دو آب پاک است؟ آیا لازم است بگویم پیغمبر فرموده؟ نه. کبری را من قبول دارم، هر چه را پیغمبر فرموده روی چشم، اما لازم نیست بگویم پیغمبر این حکم را هم فرموده است.

پس وجوب موافقت التزامیه لازم نیست.

یک نکته مختصری بگویم: بعضی ها فکر کرده اند موافقت التزامیه یعنی التزام به عمل خارجی، یعنی التزام به عمل به احکامی که می دانیم.

خب اینکه معنا ندارد در احکام ترخیصیه. احکام ترخیصیه را من باید ملتزم بشود عمل بکنم؟ هر چه را خدا حلال کرد ملتزم بشوم عمل بکنم؟ التزام به عمل در احکام ترخیصیه که معنا ندارد. در احکام الزامیه معنا دارد آن هم ما هیچ دلیلی بر وجوبش نداریم. عقل می گوید عمل کن، صد گفته چو نیم کردار نیست، التزام به عمل مهم نیست عمل کن به تکالیف، او مهم است.

فلادلیل علی وجوب الموافقة الالتزامیة.

جلسه 629

شنبه 21/03/90

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 اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

مرحله سوم: بحث راجع به این است که آیا وجوب موافقت التزامیه بنابر قول به آن مشکلی در رابطه با اجراء اصول عملیه ایجاد می کند یا نه؟

مثالی که می شود زد یکی دوران الامر بین المحذورین است، که استصحاب عدم وجوب و استصحاب عدم حرمت جاری می شود. نتیجه اش تخییر بین فعل و ترک است. یا برائت از وجوب و برائت از حرمت که نتیجه اش تخییر بین فعل و ترک است. در این مثال ببینیم آیا اگر کسی قائل شد به وجوب موافقت التزامیه مشکل پیدا می کند و دیگر نمی تواند قائل به جریان این اصول عملیه بشود در دوران الامر بین المحذورین یا نه.

وهیمنطور در رابطه با اصول منجزه در اطراف علم اجمالی، مثل استصحاب نجاست دو انائی که می دانیم یکی از آنها پاک شده است، یا گاهی یکی از اصلها منجز هست، دیگر مرخص هست، که آقایان قائل به جریان شده اند. مثل کسی که بدنش نجس بود وضوء گرفت، نمی داند آب کشید و وضوء گرفت یا آب نکشید. قاعده فراغ می گوید وضوئت صحیح است استصحاب نجاست می گوید بدنت نجس است، نه فقط بدنت که قبلا نجس بود تمام اعضاء وضوئت نجس شد، لباسهایت نجس شد، ولی وضوءت صحیح است. استصحاب نجاست اصل منجز است و قاعده فراغ اصل مرخص هست. ادعا شده است کسانی که قائل به وجوب موافقت التزامیه هستند دچار مشکل می شوند در این رابطه. وبرای این می شود دو تا تقریب ذکر بشود:

تقریب اول: تقریب مرحوم آقای خوئی است. آقای خوئی فرموده: مثلا در همان نجاسة الانائین اگر بنا باشد موافقت التزامیه واجب باشد منجر می شود به التزام به متناقضین. من از یک طرف باید ملتزم باشم به طهارت احد الانائین، واز طرف دیگر باید ملتزم باشم طبق این استصحابها به نجاست انائین. یعنی التزام به موجبه کلیه که نجاست کلا الانائین است، والتزام به سالبه جزئیه که عدم نجاسة احدهما است. آقا قضیه موجبه کلیه با قضیه سلبه جزئیه تناقض دارند. هم من ملتزم باشم که هر دو اناء نجسند و هم ملتزم باشم که یکی از این دو پاک است و نجس نیست. التزام به متناقضین محال است. از وجوب موافقت التزامیه لازم می آید امر به محال. ولذا مرحوم آقای خوئی فرموده ما راحتیم که قائل به وجوب موافقت التزامیه نیستیم، دلیل نداریم که ما باید ملتزم بشویم به ثبوت حکم شرعی ای که به آن علم پیدا کردیم. علم داریم به ثبوت حکم شرعی، اما التزام به وجود آن نمی خواهیم داشته باشیم. دلیلی نداریم بر وجوب التزام به ثبوت ما نقطع به. ولی آن کسی که قائل است به وجوب موافقت التزامیه، دچار مشکل می شود.

البته این را توضیح بدهم: این مبتنی است بر همین تفسیری که ما هم انتخاب کردیم، گفتیم موافقت التزامیه یعنی التصدیق والالتزام بالوجود. اما آنهایی که موافقت التزامیه را معنا می کردند به التزام بأنّ ما جاء به النبی فهو من عند الله او مشکلی ایجاد نمی کند. من یک التزام کلی دارم که کل ما جاء به النبی فهو من عند الله، اصلا او مقوم اسلام است، ولکن برفرض ملتزم نشوم به اینکه طهارت احد الانائین ما جاء به النبی هست یعنی صغری را نپذیرم، ولی مشکلی در پذیرش کبری وآن قضیه شرطیه که کلما جاء به النبی فهو من عند الله پیدا نمی شود. کسانی مشکل پیدا می کنند که وجوب موافقت التزامیه را قائلند به این معنا که می گویند هر چیزی را که دانستی که حکم شرعی است باید ملتزم بشوی به وجود آن. اینها مشکل پیدا می کنند.

مرحوم آقای صدر اشکال کرده به آقای خوئی، فرموده جناب آقای خوئی! حکم ظاهری و واقعی این همه علماء زحمت کشیده اند که بگویند اینها ضدین نیستند، نقیضین نیستند، امکان اجتماع دارند، حکم ظاهری و واقعی می توانند با هم جمع بشوند، خود شما هم این را فرمودید. خب ما قائل می شویم و ملتزم می شویم به طهارت واقعیه احد الانائین و نجاست ظاهریه کلا الانائین، هر وقت نجاست ظاهریه کلا الانائین با طهارت واقعیه احدهما مشکل پیدا کرد التزام به اینها هم مشکل پیدا می کند می شود التزام به ضدین یا نقیضین. وقتی که حکم ظاهری و واقعی بود التزام به حکم ظاهری و واقعی که محال نیست چون خود حکم ظاهری و واقعی با هم تضاد ندارند، قابل جمع هستند. نجاست ظاهریه انائین و طهارت واقعی احد الانائین اینها با هم تضاد ندارند، مشکلی پیش نمی آید. اینکه شما فرمودید چه جور من ملتزم بشوم به اینکه هم این دو اناء نجسند و هم یکی از این دو اناء پاک است و نجس نیست، این التزام به نقیضین است. نه آقا، یکی نجاست ظاهریه است و دیگری طهارت واقعیه. کجا تناقض است، کجا تضاد است بین اینها.

اقول: این فرمایش آقای صدر کم لطفی است. ظاهرا مقصود آقای خوئی این است که می گوید استصحاب وقتی گفت این اناء نجس است می گوید آثار نجاست واقعیه را بار کن. درست است نجاست ظاهریه است اما می گوید آثار نجاست واقعیه را بار کنید. ولذا می گوئیم ملاقی لاحد هذین الانائین نجس است شد می شود ملاقی نجس واثر اینکه این اناء نجس است این است که ملاقی او هم نجس خواهد شد. ظاهرا آقای خوئی مقصودش این است که اگر کسی بگوید یکی از آثار نجاست واقعیه غیر از حکم به نجاست ملاقی عبارت است از وجوب التزام، خب من باید ملتزم بشوم به اینکه این اناء نجس واقعی است، چون استصحاب آمد گفت اثار نجس واقعی را بار کن. استصحاب اصل محرز است دیگر، می گوید آثار واقع را بار کنید. اگر بنا باشد یکی از آثار نجس واقعی بودن این اناء وجوب التزام به نجاست واقعی او هست خب استصحاب می گوید این اثر را بار کن وملتزم باش به اینکه این اناء نجس واقعی است، ملتزم باش که آن اناء دیگر هم نجس واقعی است. ولکن از طرف دیگر چون تو می دانی یکی از این دو نجس واقعی نیست وطاهر است، باید ملتزم باشی به اینکه یکی از این دو طاهر است و نجس واقعی نیست. خب می شود التزام به متناقضین دیگر.

سؤال وجواب: وجوب التزام را گفتیم نه عقلی است و نه شرعی، نه عقل می گوید باید ملتزم بشوی به وجوب آنچه می دانی حکم شرعی است و نه شارع اینطور فرموده. ولی آنهایی که قائلند چه قائل به وجوب عقلی باشند و چه قائل به وجوب شرعی باشند بالاخره موضوعش حکم واقعی است. استصحاب تنجیز می کند آثار این حکم واقعی را می گوید یجب علیک الالتزام به.

ممکن است کسی دو تا جواب بدهد از این بیان آقای خوئی:

جواب اول: این است که بگوئیم تناقض محال است اما بناء قلبی و ادعاء قلبی بر وجود متناقضین محال نیست. ادعاء قلبی اینکه هم این شیء پاک است و هم نجس، این عقلا محال نیست. در بعضی از روایات داریم که: کسی که قدم مکة قبل یوم الترویة بثمانیة ایام، مثلا اول ماه ذیحجه وارد مکه شد حاج هم هست می خواهد برود عرفات و عرفات هم چهار فرسخی مکه است، روایت داریم که انو المقام عشرة ایام و اتم، نیت کن که ده روز در مکه می مانی ونمازت را تمام بخوان، با اینکه طرف می داند که نمی ماند اما نیت می شود کرد. حالا این روایت مفتی به اصحاب نیست. اما اگر قصد از مقوله علم بود خب نمی شد، من که می دانم هشتم ذیحجه می روم عرفات چه جور قصد کنم که در مکه بمانم؟ ولی اگر از قبیل فعل اختیاری نفس باشد، ادعاء النفس، چه جور ادعاء لسانی ممکن است، معشوقه خودش را تشبیه می کند به گل وبلبل وماه وستاره، وهمه اش هم دروغ. این ادعاء است دیگر، ادعاء لسانی ممکن است، ادعاء قلبی هم بنا شد ممکن باشد و محذوری نداشته باشد. به این معنا اگر بگوئیم خب التزام به متناقضین می شود ممکن. این یک توجیه. بگوئیم آقای خوئی التزام به متناقضین لازم می آید ولکنه لیس بمحال.

سؤال وجواب: خب آثار طهارت احدهما را بار کنید مشکلی ندارد. می دانید اثر طهارت احدهما چیست؟ اگر این دو تا اناء به اندازه ای باشند که با آب دوم هم می شود وضوء گرفت و هم مواضع وضوء قبلی را تطهیر کرد، با آب اول وضوء بگیرید بعد با آب دوم بدنتان را تطهیر کند و مجددا با آن وضوء بگیرید. آثار طهارت احدهما این است که شما یک وضوء صحیح تحویل خدا دادید. اما در عین حال آثار نجاست این اناء را هم باید بار کنید از ملاقی اش اجتناب کنید، آثار نجاست آن اناء را هم باید بار کنید از ملاقی اش اجتناب کنید. اما مشکلی برای شمائی که دو تا وضوء گرفتید ایجاد نمی شود، یک نماز بعد از وضوء اول می خوانید و یک نماز بعد از وضوء دوم می خوانید می گوئید به حضرت عباس یک نماز از این دو نماز با وضوء صحیح و با بدن پاک بود. دیگر کرام کاتبین از من چی می خواهند؟ مگر نمی گویند خدا از تو یک وضوء صحیح و یک نماز با بدن پاک می خواست. خب بسم الله، یا آب اول پاک بود یک وضوء صحیح با بدن پاک نماز خواندم، یا آب دوم پاک بود با او هم وضوء صحیح گرفتم و نماز با بدن پاک خواندم. این اثر طهارت احدهماست بار کنید، ما که مشکلی ایجاد نکردیم. اما آثار نجاست کلا الانائین را هم باید بار کنید.

البته در این مثال که زدیم شک نداریم یقین داریم که یک نماز صحیح خواندیم، اما آثاری که عند الشک هست بار کنید، دست زدید به این اناء دستتان نجس می شود، دست به آن اناء هم زدسد دستتان نجس می شود.

اقول: به نظر ما این توجیهی که کردیم که التزام به متناقضین عقلا ممکن است، کافی نیست. برای اینکه عقلائی نیست، عقلاء مستهجن می دانند التزام به متناقضین را، کار حکیمانه ای نیست. آنوقت اطلاق ادله اصول اگر اقتضاء کند یک کاری را که عقلا ممکن است ولی عقلاءا مستهجن است خب همان محذوری که مطرح بود پیش می آید که یلزم من شمول دلیل الاصول لهذا المورد محذور الاستهجان العقلائی. حالا محذور عقلی پیش نیامد اما محذور استهجان عقلائی هم کمتر از محذور عقلی نیست.

جواب دوم: این است که کسی بگوید ادله اصول عملیه تنظیم عمل خارجی می کند. استصحاب نجاست این اناء می گوید عملا جوری عمل کن که گویا تو می دانی این اناء نجس است. اما اینکه التزام قلبی ات چیست، شعاع ادله اصول عملیه نمی تواند آن امور قلبیه را تحت الشعاع خودش قرار بدهد، فقط افعال خارجیه را تحت الشعاع قرار می دهد. ولذا استصحاب نجاست این انائین نمی گوید ملتزم باش قلبا به نجاست واقعیه این اناء

اقول: این توجیه خوبی است ولی بی دلیل. خب ما هو وجه الانصراف؟ اگر بنا باشد که یکی از اثار حکم واقعی به نجاست این اناء وجوب التزام به آن باشد، خب وجوب التزام قلبی هم یکی از احکام شرعیه است یا یکی از احکام عقلیه است، چرا دلیل استصحاب ناظر به او نباشد؟ چرا انصراف داشته باشد دلیل استصحاب از یک عمل قلبی؟ بنابر اینکه واجب باشد التزام قلبی، چرا دلیل استصحاب از او منصرف باشد؟ وجهی ندارد.

ولذا به نظر ما این تقریب اول که تقریب مرحوم آقای خوئی است تقریبٌ صحیح و هیچکدام از این اشکالها به آن وارد نیست. فقط اخص از مدعاست. چون باید مثالمان فقط همین استصحاب نجاسة الانائین باشد و ما شابه ذلک. اما دوران الامر بین المحذورین نه آنجا مشکلی تولید نمی شود. چرا؟

برای اینکه استصحاب عدم وجوب می گوید وجوب نیست عدم الحکم را اثبات می کند، شما می گفتید به حکم شرعی من باید ملتزم بشوم، اما به عدم حکم شرعی هم باید ملتزم بشوم؟ این را که ادعا نکردید. استصحاب نجاسة الانائین حکم شرعی را اثبات می کرد اما استصحاب عدم وجوب این فعل در مورد بین المحذورین نفی می کند وجوب را. نفی حکم شرعی می کند. نفی حکم شرعی که اثبات حکم نمی کند تا بگوئید واجب است به او ملتزم بشویم. خب عدم وجوب که حکم نیست.

مگر شما بگوئید مراد آقایان از حکم اعم است از حکم و عدم الحکم. چون عدم الحکم هم موقف شارع است. شارع بالاخره موقف دارد. حالا موقفش گاهی به این است که حکم نمی کند و گاهی موقفش به این است که حکم می کند. اگر مرادتان از وجوب موافقت التزامیه نسبت به حکم شرعی اعم باشد از عدم الحکم و حکم، خب بله در این استصحاب عدم وجوب هم می شود گفت من باید ملتزم بشوم به اینکه موقف شارع در اینجا عدم الوجوب است. عدم الوجوب هم حکم شرعیٌّ ولو بالمسامحة، موقف شرعیّ. اما کسی که می گوید موافقت التزامیه فقط مختص است به حکم شرعی وجودی، استصحاب عدم الحکم که اثبات نمی کند من باید ملتزم بشوم به عدم الحکم.

نکته دیگر این است که: در این دوران الامر بین المحذورین حتی اگر قائل شدیم که التزام به مطلق موقف شرعی لازم است ولو عدم الوجوب، این باعث می شود استصحاب عدم الوجوب از کار بیفتد، استصحاب عدم الحرمة هم از کار بیفتد به لحاظ این مشکل وجوب التزام، اما برائت از وجوب که از کار نمی افتد. برائت از وجوب این فعل با برائت از حرمت این فعل. با این تقریب آقای خوئی برفرض استصحاب مشکل پیدا کند، اما برائت از وجوب این فعل وبرائت از حرمت این فعل که مشکل پیدا نمی کند. چرا؟ برای اینکه برائت اصل محرز نیست. برائت نمی گوید آثار عدم وجوب را بار کن. استصحاب عدم وجوب می گوید آثار عدم وجوب را بار کن یکی از اثار عدم وجوب هم وجوب التزام است به عدم وجوب، اما برائت از وجوب که نمی گوید آثار عدم وجوب را بار کن، فقط می گوید احتیاط لازم نیست. برائت از وجوب این فعل و برائت از حرمت این فعل که مشکلی پیدا نمی کنند.

پس تقریب مرحوم آقای خوئی فقط مختص می شود به غیر دوران الامر بین المحذورین، واین تقریب صحیحی است ولاجواب عنه الا بانکار المبنا یعنی انکار وجوب موافقت التزامیه.

این تقریب اول که تقریب مرحوم آقای خوئی بود.

تقریب دوم: این تقریب می گوید در همان دوران الامر بین المحذورین هم واجب است من ملتزم بشوم به آن حکم معلوم بالاجمال. حکم معلوم بالاجمال چیست در دوران الامر بین المحذورین؟ مطلق الزام مردد بین وجوب و تحریم. اثر شرعی این حکم شرعی الزامی این است که واجب است التزام قلبی به آن. استصحاب عدم وجوب می گوید وجوبی در کار نیست، دو تا اثر دارد: یکی لزوم ارتکاب، ودوم لزوم التزام قلبی به وجوب. استصحاب عدم وجوب می گوید که این دو تا اثر را ما از دوش تو برداشتیم، نه لازم است مرتکب بشوی این فعل را و نه لازم است ملتزم بشوی به وجوب. استصحاب عدم حرمت هم که بیکار ننشسته، او هم می گوید من هم جاری می شوم، دو تا اثر دارم: یکی جواز ارتکاب فعل، ودیگری جواز عدم التزام به حرمت. آقا نسبت به تجویز این دو تا استصحاب نسبت به ارتکاب فعل و عدم ارتکاب آن مشکلی پیش نمی آید، ترخیص در مخالفت عملیه پیش نمی آید، چون انسان یا فاعل است و یا تارک، مخالفت عملیه قطعیه نمی شود کرد. اما نسبت به موافقت التزامیه ترخیص در مخالفت قطعیه التزامیه لازم می آید. چون استصحاب عدم وجوب می گوید لازم نیست ملتزم بشوی به وجوب، استصحاب عدم حرمت هم می گوید لازم نیست ملتزم بشوی به حرمت. در حالی که من علم اجمالی دارم که لازم است به یکی از این دو حکم ملتزم باشم. چون یکی از این دو حکم، حکم الله واقعی است و لازم است به او ملتزم باشم، استصحاب عدم وجوب می گوید لازم نیست ملتزم به وجوب بشوی، استصحاب عدم حرمت هم می گوید لازم نیست ملتزم به حرمت بشوی. یلزم من جریانهما ترخیص در مخالفت قطعیه التزامیه. این دچار مشکل می کند.

اقول: جواب از این اشکال هم این است که: این اشکال مبتنی بر این است که ما بگوئیم موضوع وجوب موافقت التزامیه حکم واقعی است سواء کان واصلا أم لا، اگر این را بگوئیم این اشکال وارد است. اگر ما بگوئیم موضوع وجوب موافقت التزامیه حکم الله واقعی است وصل الیک أو لم یصل، بله این اشکال پیش می آید و به نظر ما قابل جواب هم نیست.

اما ما وجوب موافقت التزامیه را قبول نکردیم ولی اگر هم قبول می کردیم محال بود که این حرف را بپذیریم که مطلق حکم الله موضوع است برای وجوب التزام علمت به أو لم تعلم، وصل الیک أو لم یصل. چون معنایش تجویز تشریع است. حکم اللهی که من نمی دانم به او ملتزم بشوم؟ یعنی ملتزم بشوم به وجود حکم اللهی که آن را نمی دانم؟ این همه آیات روایات می گوید حرام است بر شما أن تقولوا علی الله ما لاتعلون. ایاکو خصلتین ففیهما هلک من هلک من الرجال أن تفتی الناس بردیک و أن تدین الله بما لاتعلم. آیا احتمال می شود داد که حکم الله واقعی ولو واصل نباشد موضوع باشد برای وجوب التزام؟ اینکه می شود تشریع.

پس التزام به وجوب لازم نیست، التزام به حرمت لازم نیست، بلکه حرام وتشریع است.

بله ممکن است کسی بگوید به مقدار واصل، حکم الله بالمقدار الواصل به او ملتزم باشید. شما باید ملتزم باشید به اصل الزام در اینجا. خب اگر موافقت التزامیه را قائل شدیم به مقدار واصل من الحکم الشرعی. خب این وجوب موافقت التزامیه معلوم بالتفصیل می شود، علم تفصیلی پیدا می کنیم. چون موضوعش محقق می شود. موضوعش عبارت است از المقدار الواصل من الحکم الشرعی، ومقدار واصل از حکم شرعی هم الزام در اینجاست. علم تفصیلی پیدا می کنیم به وجوب التزام به این مقدار واصل. مشکلی پیش نمی آید. هیچ وقت دیگر استصحاب عدم وجوب یا استصحاب عدم حرمت نمی تواند این اثر معلوم بالتفصیل را از دست ما بگیرد. این مثل این می ماند که شارع بگوید: إذا علمت بوجوب احد الفعلین فتصدق، خود شارع گفته است، خب استصحاب عدم وجوب این فعل و استصحاب عدم وجوب آن فعل دوم که نمی تواند این اثر معلوم بالتفصیل را از دست ما بگیرد. چون موضوعش معلوم بالتفصیل است اثر هم می شود معلوم بالتفصیل. إذا علمت بوجوب احد الفعلین فتصدق. اصلا اصول عملیه جولانگاهشان در موارد شک است. وقتی من علم تفصیلی دارم به یک اثر شرعی، اصول عملیه دیگر موضوع ندارند. اگر وجو موافقت التزامیه موضوعش المقدار الواصل من الحکم الشرعی بود. خب مقدار واصل از حکم شرعی الزام در این مورد است. این مقدار به من واصل است پس یقین دارم که به این مقدار باید ملتزم بشوم، علم تفصیلی دارم به این وجوب التزام. اصلا اصول که نمی توانند کاری بکنند. یا اگر بیائیم بگوئیم موضوع وجوب التزام حکم شرعی منجز است. خب در دوران امر بین محذورین که حکم شرعی منجز نیست، موضوع ندارد وجوب التزام. مشکل حل می شود. فقط مشکل موقعی پیش می آمد که یک شخصی جرأت کند بگوید کل حکم شرعی واقعی فیجب الالتزام بوجوده. نه به نحو اجمال، که إذا کان هذا الحکم موجودا فأنا التزم به. اینکه مشکلی درست نمی کند. به نحو قضیه شرطیه می شود، مثل همان کل ما جاء به النبی فهو من عند الله می شود، قضیه شرطیه مشکلی ایجاد نمی کند سر راه ما. ما به قضیه شرطیه ملتزمیم چون مسلمان هستیم، می گوئیم إذا کان هذا الحکم موجودا فأنا التزم به. مشکلی نیست. اما بیایم بگویم من ملتزمم به وجود این وجوب مشکوک؟ اینکه می شود تشریع، والتشریع محرم.

پس این وجوب موافقت التزامیه که موضوعش مطلق حکم الله باشد ولو غیر واصل، محتمل نیست، اما موضوعش مقدار واصل از حکم شرعی باشد یا حکم شرعی منجز باشد که تولید اشکال نمی کند و مطلب حل می شود.

اما اگر کسی اصرار کند، حالا یا روی تقریب اول که آقای خوئی داشت، یا روی تقریب دوم که بگوید موضوع وجوب موافقت التزامیه مطلق حکم الله است.

می گوئیم دیگر نمی شود کاری کرد. دیگری باید تصمیم بگیرید بگوئید موافقت التزامیه در دوران امر بین محذورین تولید اشکال می کند.

آقای صدر فرموده نه یک راه حل دیگری داریم. وآن اینکه به لحاظ وجوب موافقت التزامیه اصول با هم تعارض می کنند. یعنی استصحاب عدم وجوب به لحاظ نفی وجوب التزام بالوجوب با استصحاب عدم حرمت به لحاظ نفی لزوم التزام به حرمت با همدیگر می جنگند، اما به لحاظ این دو اثر.

اما این استصحاب عدم وجوب به لحاظ آن اثر عمل خارجی، استصحاب عدم وجوب اثر عمل خارجی اش جواز ترک است، با آن استصحاب عدم حرمت که اثر خارجی اش جواز ارتکاب است با همدیگر تعارضی ندارند. تعارض به لحاظ این وجوب موافقت التزامیه است، بگذارید اینها با هم بجنگند و همدیگر را بکشند واجعلنا بینهم سالمین غانمین. به لحاظ آثار عملی خارجی که مشکلی درست نمی شود.

اقول: این فرمایش آقای صدر انصافا ناتمام است. آقا همان محذوری که موجب تعارض می شد بین موافقت التزامیه یک طرف با عمل خارجی طرف دیگر، همان مشکل هست. چطور؟ مثلا من نمی دانم شرب تتن بر من واجب است یا حرام. استصحاب عدم وجوب می گوید لازم نیست ملتزم بشوی به وجوب شرب تتن. استصحاب عدم حرمت هم می گوید می توانی مرتکب فعل بشوی و لازم نیست اجتناب کنی عملا از شرب تتن. بنده سیگار می کشم اعتمادا بر استصحاب عدم حرمت، از آن طرف ملتزم به وجوب شرب تتن هم نیستم اعتمادا بر آن استصحاب عدم وجوب. به حضرت عباس قسم من این وسط یک خلافی کرده ام. چرا؟ برای اینکه یا واقعا سیگار کشیدن حرام است پس چرا سیگار کشیدم، یا واقعا واجب است پس چرا ملتزم نشدم به وجوب؟ اگر بنا باشد التزام به حکم شرعی واقعی واجب باشد روی این فرض سواء کان واصلا أم لا، خب به لحاظ این اثر مخالفت قطعیه پیش می آید. یا من خلاف مرتکب شدم که ملتزم نشدم به وجوب به اعتماد استصحاب عدم وجوب. یا مرتکب خلاف شدم سیگار کشدم به اعتماد استصحاب عدم حرمت.

از آن طرف هم همینجور است. همین بیان را می توانید نسبت به استصحاب عدم حرمت پیاده کنید، استصحاب عدم حرمت می گوید لازم نیست ملتزم بشوی به حرمت، استصحاب عدم وجوب هم می گوید لازم نیست این فعل را مرتکب بشوی. من سیگار نمی کشم به اعتماد استصحاب عدم وجوب، از آن طرف ملتزم به حرمت هم نیستم به اعتماد بر استصحاب عدم حرمت. خب من این وسط یک خلافی کرده ام، چون به حضرت عباس یا سیگار کشیدن واجب است چرا نکشیدم، یا حرام است پس چرا ملتزم نشدم به حرمت. و همینطور است برائت ها. برائت از وجوب شرب تتن معارضه می کند با برائت از وجوب التزام به حرمت. برائت از وجوب شرب تتن می گوید می توانی سیگار نکشی، برائت از وجوب موافقت التزامیه به حرمت هم می گوید می توانی ملتزم به حرمت نشوی، بنده اگر گوش به حرف این دو تا برائت بدهم مخالفت قطعیه کرده ام. برائت از وجوب با فقط برائت از حرمت معارضه ندارد. برائت از وجوب شرب تتن با برائت از وجوب التزام به حرمت معارضه دارد. مخالفت قطعیه لازم می آید.

بله! این بیان آقای صدر در اصول تنجیزیه خوب است مثل استصحاب نجاست انائین. آنجا حرف خوبی است. ولی ایشان متأسفانه در دوران امر بین محذورین گفته است. در استصحاب نجاست انائین حرف خوبی است که استصحاب نجاست انائین یک اثر تنجیزی دارد و یک اثر ترخیصی دارد. اثر تنجیزی اش وجوب اجتناب از این اناء حکم به نجاست ملاقی، اثر ترخیصی اش عدم وجوب التزام به طهارت این اناء، لازم نیست ملتزم باشی به طهارت این اناء. بله اینجا حرف خوبی است. این اصول به لحاظ این اثر ترخیصی تعارض می کنند ترخیص در ترک التزام، ولی به لحاظ آن آثار تنجیزیه که وجوب الاجتناب عن هذا الاناء و وجوب الاجتناب عن ملاقیه والحکم بنجاسة ملاقیه به لحاظ آثار تنجیزیه که تعارض نمی کنند. آثار تنجیزیه جریان اصول به لحاظ آنها مستلزم ترخیص در مخالفت عملیه نیست، بلکه مستلزم احتیاط است. به این لحاظ تعارض پیش نمی آید در استصحاب نجاسة الانائین.

اما در دوران امر بین المحذورین نه، آن اصل ترخیصی و مؤمن است، استصحاب عدم وجوب است برائت از وجوب است، ایشان آنجاها نباید این حرفها را پیاده می کرد.

هذا تمام الکلام فی بحث وجوب الموافقة الالتزامیة. وبهذا تم بحثنا فی هذه السنة.

اللهم کن لولیک الحجة بن الحسن صلواتک علیه وعلی آبائه فی هذه الساعة وفی کل ساعة، ولیا و حافظا وقائدا و ناصرا ودلیلا و عینا حتی تسکنه ارضک طوعا و تمتعه فیها طویلا. والحمد لله رب العالمین.

1. - تهذیب 2/124

   [↑](#footnote-ref-1)
2. - ظاهرا استاد حفظه الله از این توجیه در بحث خبر واحد دست بر می دارند و می فرمایند صحیحه احمد بن اسحق احکام غیر ولائی را نیز شامل است. [↑](#footnote-ref-2)
3. - در اوائل مفاتیح الجنان، در بخش دعای مربوط به روزهای هفته است. [↑](#footnote-ref-3)
4. - این جلسه تا دقیقه 34 ضبط شده و بقیه از روی دفترم نوشته شده است. [↑](#footnote-ref-4)
5. [↑](#footnote-ref-5)
6. - اقول: وقتی شما میدانید تهران بزرگتر از قم است دیگه برای حساب کردن اندازه عقلی حلب، شما سه فرض ندارید بلکه 5 فرض دارید!

   چون حلب:

   یا بزرگتر از تهران و قم است.

   یا کوچکتر از تهران و قم است.

   یا مساوی تهران است.

   یا مساوی قم است.

   یا از تهران کوچکتر و از قم بزگتر است.

   پس بنابر 3 احتمال از 5 احتمال از تهران کوچکتر است.

   چون فرض اینه ما دنبال احتمالات عقلیه صرف هستیم، و از طرفی میدانیم تهران از قم بزرگتر است، و لذا اینهم باید حساب شود. بله اشکال دیگری دارید که بحث دیگری است، عرضم در اینست اشکال برهانی به حساب احتمالات جا ندارد.

   دو شکل دیگر هم داریم که بهمین نتیجه میرسیم ( که حلب کوچکتر از تهران است )

   اول:

   حلب یا بزگتر از تهران

   یا مساوی

   یا کوچکتر، که بنابر این سومی یا بزرگتر یا مساوی یا کوچکتر از قم است. که بنابر سه احتمال ازین 5 احتمال باز حلب کوچکتر است.

   دوم:

   حلب یا کوچکتر از قم

   یا مساوی

   یا بزرگتر از قم، و بنابر این سومی، یا بزرگتر یا مساوی یا کوچکتر از تهران است که باز بنابر سه احتمال حلب کوچکتر از تهران است! [↑](#footnote-ref-6)