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

**اللهم کن لولیک الحجة‌ بن الحسن صلواتک علیه و علی آباءه فی هذه الساعة و فی کل ساعة ولیا و حافظا و قائدا و ناصرا و دلیلا و علینا حتی تسکنه ارضک طوعا و تمتعه فیها طویلا**

# ادامه مبحث ترتب

## وجوه امتناع ترتب

جلسه 1- 270

**سه‌شنبه - 16/06/1400**

بحث در ترتب بود. بحث ترتب از این‌جا شروع شد که در بحث اقتضاء امر به شیء نسبت به نهی از ضدش عده‌ای مطرح کردند که ثمره این بحث این است که مثلا اگر کسی مستطیع بود، ‌بر او حج واجب بود، به جای این‌که برای خودش حج بجا بیاورد نائب شد از دیگری و برای او حج بجا آورد، این حج نیابتی می‌‌شود ضد واجب. اگر امر به شیء یعنی امر به حجة الاسلام مقتضی نهی از ضدش باشد که حج نیابتی هست، این حج نیابتی نهی پیدا می‌‌کند، نهی از عبادت هم مقتضی فساد این عبادت هست. ولی اگر ما قائل بشویم که امر به شیء مقتضی نهی از ضدش نیست، ‌این حج نیابتی نهی ندارد و لذا مشکلی پیدا نمی‌کند.

اشکال شیخ بهایی به تصحیح ضد عبادی با قول به عدم اقتضاء امر للنهی عن ضده

شیخ بهایی اشکال کرد، گفت مهم این نیست که این حج نیابتی مثلا نهی داشته باشد یا نداشته باشد، گیرم نهی نداشته باشد، مهم این هست که امر نمی‌تواند داشته باشد این حج نیابتی. چون امر به حجة الاسلام وقتی داشت، بخواهد امر به ضد او هم داشته باشد می‌‌شود طلب الضدین، امر به ضدین. طلب ضدین تکلیف به محال است؛ نمی‌شود از یک مکلف دو چیز را که ضد هم هستند بخواهیم که انجام بدهد. و لذا گیرم ما بگوییم امر به شیء مقتضی نهی از ضدش نیست و لکن این ضد عبادی چون نمی‌تواند امر داشته باشد پس فاسد و باطل خواهد بود.

و این خیلی در فقه ثمره دارد. حالا یک مثالش این بحث حج نیابتی بود، ‌مثال‌های زیادی دارد. کسی در ضیق وقت وظیفه‌اش تیمم است می‌‌رود وضوء می‌‌گیرد یا غسل می‌‌کند و بخشی از نمازش یا کل نمازش خارج وقت واقع می‌‌شود، ‌آیا این وضوئش یا غسلش صحیح است یا صحیح نیست؟ عده‌ای گفته بودند که امر به تیمم که مقتضی نهی از وضوء نیست، ‌شیخ بهایی می‌‌گوید جمع نمی‌شود امر به تیمم با امر به وضوء در آن واحد و لذا این وضوء امر ندارد، این غسل امر ندارد و باطل هست.

پاسخ (محقق ثانی): تصحیح ضد عبادی با امر ترتبی

در جواب از اشکال شیخ بهایی جماعتی از جمله محقق کرکی (محقق ثانی) فرمودند اگر نهی از ضد واجب را ما نپذیریم بگوییم امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن نیست، ‌درست است که امر مطلق به این ضد ممکن نیست ولی امر ترتبی که ممکن هست. شارع به همان مستطیع بگوید: ان لم‌‌تحج لنفسک فحج نیابة عن غیرک، این‌که ممکن است. به این شخصی که در ضیق وقت وظیفه‌اش تیمم است بگویند ان لم‌‌تتیمم یا ان لم‌‌تصل مع التیمم فی داخل الوقت فاغتسل، این‌که محذوری ندارد.

این منشأ شد بحث ترتب مطرح بشود که اساسا امر ترتبی به ضد واجب ممکن هست یا ممکن نیست؟ صاحب کفایه فرمود: امر ترتبی به ضد واجب محال هست و این منشأ بحث از ترتب شد.

و به دنبال آن این بحث مطرح شد که امر ترتبی چه ممکن باشد و چه غیر ممکن، آیا در بحث تزاحم نیاز به آن هست؟ یعنی در تزاحم بین دو تکلیف، ما نیاز داریم به تصویر امر ترتبی به آن مهم که ان لم‌‌تأت بالاهم فأت بالمهم؟ اگر به این نیاز داشته باشیم آن وقت یکی می‌‌گوید ممکن نیست امر ترتبی به مهم، ‌یکی دیگر می‌‌گوید ممکن است. آیا اساسا ما نیاز داریم به تصویر ترتب در باب تزاحم؟ یا نه، ترتب چه ممکن باشد چه غیر ممکن، ‌ما نیازی در بحث تزاحم و سقوط امر به مهم نداریم، نیازی نداریم که ما متوسل به ترتب بشویم. که نظر جمعی از بزرگان مثل امام، ‌مرحوم آقای روحانی، ‌آقای سیستانی در باب تزاحم هست که و لو این سه بزرگوار ترتب را ممکن می‌‌دانند و لکن می‌‌گویند نیازی به آن نیست.

دلیل اول صاحب کفایه بر امتناع ترتب: محذور طلب الضدین

ما در سال گذشته دلیل صاحب کفایه را بر امتناع ترتب ذکر کردیم و جواب دادیم. ایشان دو دلیل داشت بر امتناع ترتب:

دلیل اول ایشان این بود که فرمودند مثلا اگر فرزند مولی و عبد مولی در دریا افتادند و در حال غرق شدن هستند، مکلف هر دو را نمی‌تواند نجات بدهد، اگر مولی امر به اهم که انقاذ ابن مولی است کرده بطور طبیعی چون ملاک او اهم است، بخواهد هم‌زمان امر کند به انقاذ عبد مولی چطور می‌‌خواهد امر کند؟ اگر امر مطلق بکند: انقذ عبدی، ‌این طلب الضدین است، هم انقذ ابنی هم انقذ عبدی، ‌این مکلف می‌‌گوید من نمی‌توانم هر دو را انقاذ بکنم. پس شما می‌‌گویید ترتب یعنی مولی می‌‌گوید ان لم‌‌تنقذ ابنی فانقذ عبدی، در فرضی که این مکلف انقاذ نمی‌کند پسر مولی را، شرط تکلیف به انقاذ عبد مولی فعلی می‌‌شود، در این حال هنوز امر به انقاذ ابن مولی که ساقط نشده، چون لحظه تصمیم گرفتن این مکلف که بروم ابن مولی را نجات بدهم یا عبد مولی را نجات بدهم، هنوز فرصت انقاذ ابن مولی هست، تصمیم گرفته است این مکلف که انقاذ نکند پسر مولی را، در این فرصت باقی مانده هنوز امر به انقاذ ابن مولی که ساقط نشده است و لذا الان مولی به او می‌‌گوید انقذ ابنی. و لکن شرط وجوب انقاذ عبد، فعلی است چون شرط متاخر است که اگر تا آخر انقاذ نمی‌کنی پسر من را واجب است بر تو انقاذ کنی عبد من را، ‌این شرط، فعلی است پس امر به انقاذ عبد مولی هم فعلی است. در فرص عصیان امر به انقاذ ابن مولی که اهم است، هم امر به اهم فعلی است هم امر به مهم فعلی است؛ می‌‌شود طلب الضدین. در فرضی که شرط امر به مهم حاصل بشود که عصیان امر به اهم است در این فرض هم امر به انقاذ عبد مولی فعلی است لفعلیة شرطه، هم امر به انقاذ ابن مولی فعلی است چون او مطلق است و هنوز ظرف امتثالش باقی است و این می‌‌شود طلب الضدین.

اشکال: عدم منافات در اقتضاء امر به اهم و امر به مهم

ما در جواب عرض کردیم طلب ضدین وجه امتناعش باید ببینیم چیست. اجتماع طلب الضدین محال نیست یعنی هم طلب این ضد و هم طلب آن ضد در یک زمان جمع بشود، این‌که محال نیست. منشأ امتناع طلب الضدین این است که هر امر به ضدی عقلا اقتضاء‌ می‌‌کند صرف قدرت را در امتثال آن امر، و در اقتضاء طلب الضدین منافات هست، اگر مولی بطور مطلق بگوید انقذ ابنی انقذ عبدی این محال است. چرا؟ برای این‌که انقذ ابنی اقتضاء‌ می‌‌کند مکلف صرف کند قدرتش را در انقاذ ابن مولی، انقذ عبدی هم اقتضاء می‌‌کند مکلف صرف کند قدرتش را در انقاذ عبد مولی، ‌مطارده و منافات بین اقتضاء این دو امر هست. و این محذور در امر ترتبی نیست. چرا؟‌ برای این‌که امر به انقاذ عبد مولی که امر به مهم است خیلی واضح است، مشروط به عصیان انقاذ ابن مولی است و هیچ‌گاه واجب مشروط اقتضاء نمی‌کند ایجاد شرطش را. ان افطرت فاعتق رقبة اقتضاء نمی‌کند شما ایجاد کنید افطار را. ان کنت لاتنقذ ابنی فانقذ عبدی اقتضاء‌ نمی‌کند این شرط مهم را که عصیان امر به اهم است ایجاد کنید. پس امر به مهم به نحو ترتب هیچ اقتضائی نسبت به عصیان امر به اهم ندارد.

اما امر به اهم: امر به اهم و لو مطلق است و اقتضاء می‌‌کند عقلا صرف قدرت را در ایجاد آن اهم، انقذ ابنی مطلق است، ‌اقتضاء می‌‌کند مکلف صرف کند قدرتش را در انقاذ ابن مولی، اما در فرضی که ناکام بماند این امر در ایجاد مقتضایش، ‌در فرضی که مکلف امتثال نکند این امر را و این امر به انقاذ ابن مولی ناکام باشد، دچار فشل بشود نسبت به ایجاد مقتضایش که امتثال امر به اهم است، آیا این امر به اهم باز اقتضاء می‌‌کند که شما ترک کنید مهم را؟ قطعا این اقتضاء را ندارد.

اقتضاء امر به اهم به این است که شما بروید اهم را انجام بدهید، انقاذ کنید ابن مولی را اما اگر ناکام بشود این امر در ایجاد مقتضایش و فرض بشود شما انقاذ نخواهید کرد ابن مولی را، در طول ناکامی این امر به اهم در ایجاد مقتضایش آیا باز فرض می‌‌شود که او اقتضاء دیگری دارد؟ او اقتضاء دیگری ندارد. انقذ ابنی همه حرفش این است که بیایید مقتضای من را که انقاذ ابن مولی است ایجاد کنید اما اگر فرض بشود ناکامی این امر به انقاذ ابن مولی در ایجاد مقتضایش، باز این امر اقتضاء دیگری دارد؟ قطعا اقتضاء دیگری ندارد. بله در فرض ناکامی در ایجاد مقتضایش باز به اعلی صوته نداء می‌‌کند الیّ الیّ بیایید انقاذ کنید ابن مولی را. در فرض عدم موفقیت، در فرض ناکامی در انقاذ ابن مولی باز امر به انقاذ ابن مولی ساقط نیست، هنوز هم می‌‌خواهد شما انقاذ کنید ابن مولی را، اما در طول عدم موفقیت این امر به انقاذ ابن مولی در ایجاد مقتضایش که انقاذ ابن مولی است، آیا این امر اقتضاء دیگری هم دارد، ‌اقتضاء دارد که انقاذ نکنید عبد مولی را؟‌ نخیر. و لذا اگر امر به انقاذ عبد مولی مشروط بشود به فرض عدم تاثیر امر به اهم در ایجاد مقتضایش، این هیچ محذور عقلی پیدا نمی‌کند. چون درست است که امر به انقاذ ابن مولی و امر به انقاذ عبد مولی شده اجتماع الطلبین بالنسبة الی الضدین اما هیچ‌وقت اقتضاء نمی‌کند این اجتماع الطلبین طلب جمع بین ضدین را، ‌این طلب جمع بین ضدین نیست. و لذا هیچ محذوری از این حیث ندارد.

پاسخ دوم: شواهد عرفی و فقهی بر ترتب

شواهد عرفی هم برخی ذکر کردند برای امکان امر ترتبی به ضد واجب؛ هم از مثال‌های عرفی استفاده کردند هم از مثال‌های شرعی. مثال عرفی این است که مثلا پدر به فرزندش می‌‌گوید اذهب الی المدرسة فان لم‌‌تکن تذهب الی المدرسة فاجلس فی البیت و اقرأ الکتاب، برو مدرسه، اگر مدرسه نمی‌روی لااقل در خانه بنشین و درس بخوان. قطعا این مثال عرفی هست و این مثالی است برای ترتب. چرا؟ برای این‌که جمع بین ذهاب الی المدرسة و جلوس فی البیت جمع بین ضدین است و لکن کاملا عرفی است این مثال.

یک پول بیشتر ندارد این مکلف، این پسر، پدر به او می‌‌گوید برو نان سنگک بخر، ‌اگر نان سنگک نمی‌خری نان بربری بخر. با این پول نمی‌تواند این پسر هم نان سنگک بخرد هم نان بربری، به اندازه یکی از این دو نان هست اما کاملا عرفی است برو نان سنگک بخر اگر یک وقت نرفتی نان سنگک بخری لااقل نان بربری بخر. نان عرفی است و این ترتب هست.

مثال شرعی هم یکی این است که مثلا اگر بر مکلف واجب باشد سفر بخاطر جهاد، نفر الی الجهاد، انفروا، نفر کنید، که در قرآن امر می‌‌کند، نفر کنید به جهاد، اگر این مکلف اتفاقا ماه رمضان هم هست، واجب بود سفر کند برای جهاد ولی سفر نکرد، متخلف شد از جهاد، واجب هست روزه بگیرد یا واجب نیست؟ قطعا واجب است. نمی‌تواند بگوید نه، امر به جهاد و امر به صوم که مشروط است به حضر و الا صوم در سفر که باطل است، امر به جهاد در سفر و امر به صوم در حضر، طلب ضدین است، به نحو ترتب هم نمی‌شود امر کرد به صوم فی الحضر، ان لم‌‌تنفر الی الجهاد فصم فی الحضر، این هم که صاحب کفایه گفت غیر معقول است، در حالی که ضرورت فقه است. سفر نکرد به جهاد، ماه رمضان است، بگوییم امر به صوم ندارد این مکلف؟! مگر می‌‌شود هم‌چون چیزی؟!

جواب از پاسخ دوم

این شواهد اگر برای این ذکر می‌‌شود که یک منبه عرفی باشد که انسان مغالطه در استدلال صاحب کفایه را بفهمد و لو ارتکازا و اجمالا، خوب است. اما اگر ارتکاز با این شواهد باز نشود و شکفته نشود، مثل صاحب کفایه اصرار بکند بر این‌که دلیل من بر امتناع ترتب دلیل تامی است، این شواهد را توجیه خواهد کرد. می‌‌تواند بگوید: ما ترتب نداریم ولی یک امر به خصوص آن اهم داریم و یک امر جامع بین اهم و مهم. همان مثال امر به خرید نان، یک امر داریم به خرید نان سنگک، امر تعیینی، یک امر تخییری داریم به جامع بین خرید نان سنگک و خرید نان بربری. ترتب نیست. و صاحب کفایه هم مشکل ندارد. امر به حصه تعیینا و امر دیگر به جامع. اگر این فرزند برود نان سنگک بخرد هر دو امر را امتثال کرده است، اگر برود نان بربری بخرد فقط امر به جامع را امتثال کرده و امر به آن حصه را عصیان کرده. یا همان مثال اذهب الی المدرسة فان لم‌‌تکن تذهب الی المدرسة فاجلس فی البیت و اقرأ الکتاب، صاحب کفایه می‌‌تواند بگوید ما یک امر به خصوص ذهاب الی المدرسة داریم تعیینا و یک امر به جامع، جامع تعلم، اعم از تعلم در مدرسه یا تعلم در خانه.

[سؤال: ... جواب:] بحث این است، صاحب کفایه‌ای که برهان قاطع به نظر خودش اقامه کرده بر امتناع ترتب و این برهان صاحب کفایه تا امروز هم افرادی را تحت تاثیر خودش قرار داده، بزرگانی مدت‌ها مدافع این نظر صاحب کفایه بودند که بله، برهان صاحب کفایه قوی است، امر به اهم چون اقتضاء می‌‌کند امتثال امر به اهم را جمع نمی‌شود با امر به مهم در فرض عصیان امر به اهم؛ می‌‌شود اجتماع طلب الضدین. بعد شما می‌آیید این شواهد را ذکر می‌‌کنید که این‌ها قانع بشوند، خب قانع نمی‌شوند. ... امر به جامع، ‌مطلق است. ... تخییر بین اقل و اکثر؟! ... دو تا امر است: یک امر تعیینی به این حصه، خرید نان سنگک، ‌یک امر به جامع بین خرید نان سنگک و خرید نان بربری. دو امر است، مشکلی ندارد. صاحب کفایه هم این را قبول می‌‌کند.

راه دیگر برای صاحب کفایة این است که ملتزم بشود که ما یک امر به اهم داریم یک نهی از ترک مجموع اهم و مهم. یک امر داریم به خرید نان سنگک که اهم است و آن تکلیف دیگری امر ترتبی به خرید نان بربری نیست، آن تکلیف عبارت است از ترک خرید نان سنگک و بربری، نهی می‌‌کند این مکلف را از این‌که ترک کند هم خریدن نان سنگک را هم خریدن نان بربری را، این‌که دیگر مشکلی ندارد. نهی شده است از ترک مجموع الاهم و المهم، اما این امر ترتبی به مهم نیست. این هم محذوری ندارد.

راجع به آن مثال فقهی یک جواب دیگری است. مثال فقهی این بود که واجب شد سفر در ماه رمضان برای جهاد، ولی اگر سفر نکند در مدینه منوره بماند، واجب است روزه بگیرد و نماز چهار رکعتی بخواند. نمی‌تواند بگوید ما تکلیف داشتیم به سفر برای جهاد، او امر به اهم است، دیگر نمی‌توانیم امر به مهم داشته باشیم و لو به نحو ترتب. از نظر فقهی می‌‌شود کسی ادعاء کند اصلا تضاد نیست بین سفر للجهاد و روزه. آنی که ذات متعلق امر است به صوم، صوم است. حضر، شرط الوجوب است، ان کنت فی الحضر فصم، من شهد منکم الشهر فصمه، متعلق تکلیف ذات صوم است. بین ذات متعلق تکلیف که صوم هست و بین سفر للجهاد تضاد نیست، می‌‌تواند در سفر روزه بگیرد، ولی این روزه در سفر فاقد شرط الوجوب است، این‌که شرط الوجوب قهرا شرط الواجب است به معنای این است که اگر این شرط الوجوب نبود آن فعل شما مصداق واجب نیست، خب نباشد، اما ذات فعل شما صوم است. و لذا از محل نزاع خارج خواهد بود.

راجع به نماز چهار رکعتی هم غیر از این جواب که ذات نماز چهار رکعتی که تضاد ندارد با سفر، شرط وجوبش عبارت است از حضر اما ذات متعلق تکلیف نماز چهار رکعتی است، علاوه بر این می‌‌شود که گفت که استظهار از ادله این است که همه مردم مکلفند به جامع بین تمام فی الحضر و القصر فی السفر. اصلا ما تکلیف به نماز تمام تعیینا نداریم، ‌ما الان هم که نماز چهار رکعتی می‌‌خوانیم بر ما واجب تعیینی نیست نماز چهار رکعتی. همه مردم مکلفند به جامع نماز که یا نماز چهار رکعتی در حضر یا نماز دو رکعتی در سفر.

که نظر مختار بحوث هست و استظهار از ادله هم ممکن است بکنیم این را که بر ما واجب است جامع نماز اعم از نماز چهار رکعتی در حضر یا نماز دو رکعتی در سفر. این‌که ما در شهر خودمان متعین است نماز چهار رکعتی بخوانیم چون قید تمام فی الحضر این هست، نمی‌توانیم نماز دو رکعتی بخوانیم چون قیدش صلاة القصر فی السفر است و الا مکلف به جامع بین صلات تمام فی الحضر أو صلاة القصر فی السفر هستیم. و این تکلیف به جامع قابل امتثال هست، تا در شهر خودم هستم نماز چهار رکعتی می‌‌شود در حضر، اگر بروم سفر، ‌همین تکلیف به جامع امتثالش به این است که نماز دو رکعتی در سفر بخوانم. و این امر به جامع و آن امر به سفر للجهاد اصلا تضادی نخواهد داشت.

[سؤال: ... جواب:] ما اگر قائل می‌‌شدیم به امتناع ترتب، هر جا ظاهر خطاب ترتب بود توجیه می‌‌کردیم اما ما برهان آوردیم که ترتب ممکن است و لذا نوبت به این توجیه‌ها نمی‌رسد.

دلیل دوم صاحب کفایه بر امتناع ترتب: تعدد عقاب

وجه و دلیل دوم صاحب کفایه هم بر امتناع ترتب را ما عرض کرده بودیم. ایشان گفت لازمه تعدد امر (امر به اهم و امر ترتبی به مهم) تعدد عقاب است و تعدد عقاب خلاف وجدان است. کسی که هم امر به اهم را ترک کند و هم امر به مهم را، دو عقاب می‌‌شود؟ این‌که نمی‌توانست بیش از یک غریق را نجات بدهد، ‌هم عقاب می‌‌شود لمَ لم‌‌تنقذ ابنی هم عقاب می‌‌شود لمَ لم‌‌تنقذ عبدی. مکلف می‌‌گوید یا مولی! مگر من قادر بودم بر انقاذ هر دو که یک بار فرستادی ما را نزد مأمورین عذاب، ملک عذاب، ‌گفتی عذابش کنید، چرا فرزند مولی را نجات نداد، بعد که خلاصه از دست آن‌ها خلاص شدیم دومرتبه برگرداندی به اتاق عذاب، ملک عذاب گفت لمَ ‌‌ترکت انقاذ عبد مولی؟ ما که نمی‌توانستیم هر دو را انقاذ کنیم.

اشکال

این را هم ما عرض کردیم که باید تفصیل بدهیم. بر خلاف محقق نائینی، بر خلاف آقای خوئی، بر خلاف استاد، که صریحا در مقابل صاحب کفایه گفتند ما ملتزم به تعدد عقاب می‌‌شویم و لاابالی. ما گفتیم نه، ‌انصافا فرمایش صاحب کفایه فی الجملة مطابق با وجدان است. هزار نفر غرق شدند مثلا در دریا، فقط من می‌‌توانم یکی را نجات بدهم، آن یکی را هم نجات ندادم. هزار عقاب؟! چرا؟ برای این‌که هر غریقی یک وجوب انقاذ دارد، شرطش ترک انقاذ بقیه افراد است. خب شرطش فعلی می‌‌شود وقتی من هیچ‌کس را انقاذ نکنم شرط تکلیف هر انقاذ غریقی فعلی می‌‌شود و هزار تکلیف را من عصیان کردم، هزار عقاب دارم؟ انصافا خلاف وجدان است. یک طلبه‌ای رفته در یک شهری که زلزله آمده یا فرض کنید بیماران کرونایی سلسله‌وار فوت کردند، این‌ها را باید غسل‌شان بدهد، پانصد نفر هستند، بیشتر از یک نفر نمی‌تواند تجهیزشان کند، غسل‌شان کند، دفن‌شان کند. او هم گفت خسته هستم و نرفت. بگویند به تعداد این افراد که نرفتی نماز بخوانی بر آن‌ها، ‌غسل‌شان بدهی، عقاب می‌‌شوی؟ من یک نفر را می‌‌توانستم تجهیز کنم، ‌پانصد نفر بودند، هزار نفر بودند، هزار عقاب؟ پانصد عقاب؟ انصافا خلاف وجدان است.

و لکن در امر به اهم و مهم انصاف این است که خلاف وجدان نیست. پیامبر خدا در حال غرق شدن است، یک ولی‌آی از اولیاء خدا هم در حال غرق شدن است، مولی می‌‌گوید لمَ لم‌‌تنقذ هذا النبی؟ خب عقاب می‌‌کند. بعد می‌‌گوید نبی را انقاذ نکردی، گفتم اگر نبی را انقاذ نکردی ولی را انقاذ کن، او را هم انقاذ نکردی. چرا مستحق دو عقاب نباشم؟

بله، ما این تفصیل را ملتزم می‌‌شویم. که نکته‌اش این است: در متساویین روح اراده مولی یکی است. از دل مولی بپرسی، ‌کاری به شکل قانون نداریم که هزار تکلیف به انقاذ غریف فعلی است، ‌این شکل قانون است از باب این‌که خطاب انقذ الغریق انحلالی است، اما روح قانون که اراده ارتکازی مولی است بگوییم مولی! امروز از ما چی می‌‌خواهی؟ می‌‌گوید تو می‌‌توانی یکی از این‌ها را انقاذ کنی برو انقاذ کن. و من بخاطر مخالفت با این اراده مولی عقاب می‌‌شوم. یک اراده مولی تعلق گرفته به انقاذ احدهم. ولی در امر به اهم و مهم، واقعا دو اراده است: اراده اهم و اراده مهم علی فرض عصیان الاهم. و لذا دو اراده را مخالفت کردیم.

## بررسی نقش امکان ترتب در باب تزاحم بر اساس مسالک خمسه در آن

از بحث امکان ترتب گذشتیم. در بحث تزاحم ببینیم این بحث امکان ترتب چقدر نقش دارد. به این مناسبت بحث تزاحم شروع شده. پنج مسلک هست در باب تزاحم، ما این پنج مسلک را بررسی کنیم، ببینیم، ترتب در این پنج مسلک چقدر نقش دارد. ان‌شاءالله از فردا مسالک خمسه باب تزاحم را بطور اختصار بیان کنیم و بعد شرائط تزاحم و بعد مرجحات تزاحم، کل ذلک را ان‌شاءالله باختصار بحث کنیم و رد بشویم.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

جلسه 2- 271

**چهار‌شنبه - 17/06/1400**

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

بحث در ترتب در مواردی است که دلیل خاص بر ترتب نباشد

بعد از این‌که اثبات شد که ترتب ممکن است، یک وقت دلیل خاص اثبات می‌‌کند ترتب را، دلیل خاص داریم که مفادش امر به یک فعل است به نحو امر ترتبی که علی تقدیر ترک واجب که ضد این فعل هست شارع امر کرده است به این فعل، ان کنت تترک الواجب فأت بهذا الفعل الذی هو ضد الواجب، ‌ما دیگر مشکلی نداریم. شبیه آن‌چه که مرحوم کاشف الغطاء در امر جاهل به وجوب قصر که در سفر نماز چهار رکعتی می‌‌خواند فرموده است که ما از باب ترتب می‌‌گوییم اگر مکلف جاهل به وجوب قصر نماز قصر نخواند، واجب است بر او نماز تمام بخواند که ضد نماز قصر است.

ولی بحث در جایی است که ما دلیل خاص نداریم بر وقوع ترتب، مثل باب تزاحم، باید ببینیم که در باب تزاحم برای این‌که باب تزاحم از باب تعارض جدا بشود، آیا ما نیاز داریم به این‌که امر ترتبی فرض کنیم به مهم که امر به مهم مترتب باشد بر فرض عصیان امر به اهم یا در متزاحمین متساویین امر به هرکدام مترتب باشد بر ترک دیگری، ان کنت لاتنقذ ابنی فانقذ ابی، ان کنت لاتنقذ ابی انقذ ابنی که هر دو مساوی هستند یا نیازی به تصویر ترتب برای جداسازی باب تزاحم از باب تعارض نداریم.

مسلک اول در باب تزاحم (صاحب کفایه): تعارض اصل خطابین متزاحمین

ما برای این‌که این بحث روشن بشود، ابتداء مسالک در باب تزاحم را بیان کنیم. در باب تزاحم پنج مسلک هست:

مسلک اول مسلک صاحب کفایه است. فرموده است: خطاب متزاحمین به لحاظ کشف از حکم فعلی با هم تعارض می‌‌کنند، چون امکان جمع بین این دو حکم متزاحم در مقام فعلیت وجود ندارد. نمی‌شود مولی هم حکم فعلی بکند به وجوب انقاذ ابنش هم حکم فعلی بکند به وجوب انقاذ عبدش با این‌که مکلف عاجز است از جمع بین این دو، ‌این طلب غیر مقدور است.

[سؤال: ... جواب:] تنافی در جعل این دو وجوب است یعنی شارع که خطاب کلی‌اش این بود که یجب انقاذ الغریق، مدلول این خطاب در مقام کشف از جعل وجوب انقاذ غریق، نسبت به انقاذ ابن مولی و عبد مولی تکاذب دارد. نمی‌شود مولی هم جعل کند وجوب انقاذ غریق را در مورد پسرش، هم جعل کند وجوب انقاذ غریق را در مورد عبدش، ‌تنافی در جعل است یعنی امکان جعل هر دو نیست. و این یعنی تعارض. تعارض یعنی تکاذب دو خطاب یا تکاذب مدلول تضمنی یک خطاب در کشف از جعل شارع. پس چرا نام این را تزاحم گذاشتید؟ ایشان می‌‌گویند چون از خارج، ملاک این دو حکم را کشف کردیم، ‌همین باعث شد بگوییم این باب، باب تزاحم است. به لحاظ این‌که ما از خارج احراز کردیم وجود ملاک را در این دو حکم، شد باب تزاحم. و الا به لحاظ کشف از جعل حکم فعلی هیچ فرقی با تعارض ندارد.

تنبیه: مسلک اول در تزاحم ملاکی هم می آید

دقت کنید! این فرمایش ایشان اختصاص به تزاحم امتثالی ندارد، ‌بلکه در تزاحم ملاکی هم بیان صاحب کفایه می‌آید.

این را توضیح بدهم:

ما چهار نوع تزاحم داریم: تزاحم امتثالی که دو فعل است ولی مکلف عاجز از جمع بین این دو فعل است در مقام امتثال. این می‌‌شود تزاحم امتثالی. یک تزاحم ملاکی داریم که فعل واحد است، ملاک دو حکم در او جمع شده است، هم ملاک وجوب هم ملاک حرمت. مثلا: پدر می‌‌گوید سفر کن، مادر می‌‌گوید سفر نرو. سفر رفتن فعل واحد است. سفر رفتن ملاک اطاعت پدر دارد، سفر نرفتن ملاک اطاعت امّ دارد. و لکن مرحوم صاحب کفایه این را ملحق به باب تزاحم می‌‌کند، می‌‌گوید اقوی الملاکین را باید تحصیل کنیم. از روایات استفاده شده که اطاعت‌ امّ اهم است از اطاعت پدر و لذا باید اطاعت کنیم‌ امّ را. ‌اما تزاحم ملاکی است، فعل واحد است، نمی‌شود شارع نسبت به فعل واحد هم وجوب جعل کند هم حرمت. اما در تزاحم امتثالی دو فعل است، مشکلِ عجز مکف است از جمع بین الامتثالین.

دو تزاحم دیگر هم هست که مربوط به بحث ما نیست. یکی تزاحم احرازی است. دو میت هستند یکی مسلمان است یکی کافر، ‌اما کدام مسلمان است کدام کافر معلوم نیست. غسل میت مسلمان واجب است، غسل میت کافر حرام است بناء بر این‌که تغسیل میت کافر حرام ذاتی باشد، لایدفنه مسلم و لا کرامة و لایغسله، قریب به این مضمون. ما تزاحم بین وجوب غسل میت مسلم با حرمت غسل میت کافر نداریم؛ ربطی به هم ندارد. احراز این‌که ما میت مسلم را غسل دادیم متوقف بر این است که هر دو را غسل بدهیم، احراز این‌که میت کافر را غسل ندادیم متوقف بر این است که هیچ‌کدام را غسل ندهیم. می‌‌شود تزاحم احرازی. که خود این تزاحم احرازی محل بحث است که آیا باید در او قواعد باب تزاحم را اجراء کنیم، ‌اهم و مهم را لحاظ کنیم یا نه. این ‌بحثی است که در جای خودش مطرح است.

چهارمین تزاحم تزاحم حفظی است که مربوط به بحث حکم واقعی و ظاهری است. در موارد شبهه که یک فعلی است مشتبه الوجوب و الحرمة است مثلا نمی‌دانیم آیا این آب است که واجب است وضوء‌ به آن یا خمر است، عرق است که حرام است وضوء از آن، می‌‌شود شبهه وجوب و شبهه حرمت. گاهی شبهه وجوب و شبهه اباحه، شبهه حرمت و شبهه اباحه. مولی اگر بخواهد حفظ کند آن ملاک وجوبی محتمل را باید بگوید این فعل را انجام بده، اگر بخواهد تحفظ کند بر ملاک تحریمی محتمل، باید بگوید این فعل را ترک کن از باب احتیاط. بین این دو تزاحم است. مولی نمی‌تواند هر دو ملاک را حفظ کند در مقام اشتباه مکلف و لذا باید یکی از این دو ملاک را در مقام تزاحم حفظی فدای دیگری بکند. اگر تحفظ بر ملاک وجوب اهم است به نظر مولی می‌‌گوید احتیاط کن به انجام این فعل، اگر تحفظ بر ملاک تحریم اهم است به نظر مولی، ‌مولی می‌‌گوید احتیاط کن به ترک این فعل.

و همین‌طور در جایی که غرض لزومی با غرض ترخیصی مشتبه است، ‌فعلی است نمی‌دانیم حرام است یا مباح، کسانی مثل آقای صدر حرف‌شان این است که مولی یک وقت برایش اهم است که غرض ترخیصیش حفظ بشود چون مصلحت در این است که این فعل اگر فی علم الله آب است مباح باشد شربش برای مکلف، ‌این غرض ترخیصی است، ‌مصلحت در مرخص العنان بودن مکلف است ولی اگر خمر است، ‌غرض تحریمی دارد مولی که از این فعل اجتناب بشود، مولی یکی از این دو غرض را که اهم است در مقام حفظ، ‌مقدم می‌‌کند و بر اساس او حکم ظاهری جعل می‌‌کند. اگر غرض ترخیصی اهم است می‌‌گوید کل شیء حلال، اگر غرض تحریمی اهم است می‌‌گوید علیک بالاحتیاط.

ما فعلا راجع به تزاحم امتثالی و تزاحم ملاکی بحث می‌‌کنیم. این بیان صاحب کفایه اختصاص به تزاحم امتثالی ندارد در حالی که مسالک دیگری که مطرح می‌‌کنیم در باب تزاحم، ‌مختص است به تزاحم امتثالی که توضیحش خواهد آمد. صاحب کفایه می‌‌فرماید ما اگر به لحاظ حکم فعلی حساب کنیم بین خطابین متزاحمین، تعارض هست در کشف از حکم فعلی، نمی‌شود چه در تزاحم امتثالی چه در تزاحم ملاکی هر دو حکم جعل بشود. در تزاحم امتثالی هر دو حکم نمی‌شود جعل بشود چرا؟ چون تکلیف به غیر مقدور است، هم من انقاذ کنم ابن مولی را هم انقاذ کنم اب مولی را؟ قادر نیستم بر جمع بین انقاذ هر دو. پس جعل وجوب برای هر دو معاً طلب غیر مقدور است و این مشکل در جعل دارد، شارع نمی‌تواند جعل کند تکلیف غیر مقدور را. اما چون از خارج و لو به مناسبات غیر عرفیه احراز کردیم که تزاحم سبب نمی‌شود که ملاک از بین برود در این دو فعل، ‌اگر اب مولی به تنهایی بود ملاک داشت انقاذ او، ‌ابن مولی هم اگر تنها بود ملاک داشت انقاذ او، حال که با هم غرق شدند بگوییم هیچ‌کدام ملاک ندارند؟ این عرفی است؟ قطعا عرفی نیست. و لذا علم پیدا می‌‌کنیم و احراز می‌‌کنیم وجود ملاک انقاذ غریق را هم در پسر مولی هم در پدر مولی و لکن وجوب فعلی برای هر دو نمی‌شود جعل بشود. در تزاحم ملاکی هم که روشن است هر دو حکم قابل جعل نیست نمی‌شود در آن مثال سفر، ‌سفر رفتن هم واجب باشد هم حرام.

اشکال اول به مسلک اول (مبنایی): توقف این مسلک بر انکار ترتب

پس این فرمایش صاحب کفایه در مورد تزاحم امتثالی متوقف است بر مبنای ایشان‌ که ترتب محال است و الا اگر ترتب ممکن بود، جعل هر دو حکم مانعی ندارد به نحو مشروط. انقذ ابنی ان لم‌تنقذ ابی، انقذ ابی ان لم‌تنقذ ابنی یا یکی از این دو حکم مشروط باشد. در اهم و مهم این‌طور است، انقذ ابنی ان لم‌تنقذ ابنی فانقذ عبدی. و لذا چون ترتب ممکن است ما این مسلک صاحب کفایه را نمی‌پذیریم.

اشکال دوم: توقف این مسلک بر این‌که تکالیف به نحو قضایای خارجیه جعل شده

این از یک جهت. از جهت دیگر می‌‌گوییم جناب صاحب کفایه!‌ این فرمایش شما که تعارض می‌‌کنند این دو خطاب متزاحم به لحاظ کشف از حکم فعلی، متوقف است بر این‌که بگوییم خطاب تکلیف به نحو قضیه خارجیه است یعنی مولی وقتی که مثلا می‌‌گوید صل نظر می‌‌کند به فرض تزاحم نماز با روزه، وقتی هم می‌‌گوید صم نظر می‌‌کند به همین فرد تزاحم صوم با نماز و لحاظ که می‌‌کند که این فرض تزاحم را خطاب صل می‌‌خواهد بگوید نماز مقدم است و در فرض تزاحم نماز و روزه وجوب نماز را ما جعل کردیم، خطاب صوم می‌‌گوید ما در این فرض تزاحم وجوب صوم را جعل کردیم. بعد می‌‌گویید تنافی در جعل رخ می‌‌دهد. اما این اشتباه است؛ هیچ ظهوری ندارد خطابات شرعیه در این‌که لحاظ شده است در آن، ‌تزاحم مورد آن خطاب تکلیف با تک‌تک خطاب‌های دیگر. هزاران تکلیف است هرکدام را شارع لحاظ کرده است و تک‌تک خطاب‌های دیگر را در جلوی چشمش آورده است که ممکن است با این خطاب تکلیف تزاحم بکند؟ وقتی می‌‌گوید اقم الصلاة لحاظ بکند فرض تزاحم با صوم را، فرض تزاحم با حج را، ‌فرض تزاحم با زکات را، ‌فرض تزاحم با انقاذ غریق را، این عرفی نیست.

و مؤید بلکه شاهد قاطع بر این مطلب این است که این مستهجن است که بگوییم هر خطاب تکلیفی می‌‌گوید انا الواجب الاهم مثل این‌که صدها عالم داریم در حوزه هرکدام بگویند انا الاعلم.‌ ولی هر خطاب تکلیفی از جانب شارع مقدس صادر شده بگوید اعلموا انا الواجب الاهم من سائر الواجبات، ‌این اصلا عرفیت ندارد.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که تزاحم الان هست بین نماز و روزه مثلا، ‌خطاب اقم الصلاة اگر بگویید تعارض می‌‌کند یعنی آمده می‌‌گوید ایها الناس اگر فرض تزاحم شد بین نماز و روزه، منِ خطاب اقم الصلاة می‌‌گویم جعل شده است وجوب نماز چون وجوب نماز اهم است از وجوب روزه، خطاب کتب علیکم الصیام هم می‌‌گوی در این فرض تزاحم وجوب صوم جعل است او اهم است از نماز. این اصلا عرفی نیست.

اشکال سوم: اساسا منشأ تنافی، اطلاق خطابین است نه اصل خطابین و به دو بیان این اطلاق را رفع می‌کنیم؛ بیان اول: قید لبی عام عدم مزاحمت به اهم یا مساوی

و لذا مولی برای این‌که خطابش مطلق نشود که محذور صاحب کفایه که گفت طلب الضدین پیش می‌آید در فرض تزاحم، مجبور است یک قید عام بزند به خطاب تکلیف، ‌کاری نداشته باشد به مصادیق، بگوید تجب الصلاة ما لم‌یکن هناک تکلیف مزاحم أهم أو مساوی. همین قید. در یجب الصوم هم همین‌طور: ما لم‌یکن هناک تکلیف اهم أو مساوی. این قید عام با آن برهان عقلی صاحب کفایه که گفت ترتب محال است کشف می‌‌شود، هر خطاب تکلیفی یک قید لبی عام دارد، در کنار خطاب تکلیف نوشته نشده است اما عقل آن را کشف کرد، ‌شد تجب الصلاة ما لم‌یکن هناک تکلیف مزاحم أهم أو مساوی، ‌یجب الصوم ما لم‌یکن هناک تکلیف مزاحم أهم أو مساوی. این‌که به تعارض منجر نمی‌شود، این‌که تنافی در جعل ندارد. چرا؟ برای این‌که نماز و روزه بالاخره خطاب تکلیفش این است که نماز واجب است در جایی که تکلیف مزاحم اهم یا مساوی نباشد، ‌خطاب یجب الصوم هم می‌‌گوید روزه واجب است در جایی که تکلیف که اهم یا مساوی نباشد. بالاخره هر دو این‌ها که نمی‌توانند واجب باشند چرا؟ برای این‌که یا یکی اهم است از دیگری پس آن دیگری مبتلا است به مزاحم اهم، نماز از روزه اهم است پس روزه شرطش حاصل نیست، ‌ثَبَت تکلیف مزاحم اهم للصوم فلایجب الصوم یا هر دو مساوی هستند هیچ‌کدام شرط وجوب را ندارند.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! ما وارد بحث علم و جهل مکلف نمی‌شویم، بحث در این است که دیگر تنافی در جعل رفت کنار، تعارض یعنی تنافی در جعل جناب صاحب کفایه!‌ تنافی در جعل نیست چون‌ آن قید لبی عام لازم است. ... در متساویین هیچ‌کدام ازاین خطاب‌ها وجوب‌شان را کشف نمی‌کند.

بله چون از خارج فهمیدیم هر دو ملاک دارند کاری به خطاب نداریم. کشف می‌‌کنیم شارع یک وجوبی جعل کرده، این دیگر ربطی به خطاب ندارد. چون صاحب کفایه گفت فرض تزاحم یعنی فرض احراز ملاک در هر دو متزاحم، شارع که نمی‌تواند اهمال بگذارد امر این ملاک‌ها را، مثلا رها کند مکلف را هر دو ملاک ضایع بشود؟ این‌که خلاف حکمت است، پس یک وجوبی جعل کرده. در همین مثال نماز و روزه اگر تزاحم پیدا بکنند، ‌یک وجوبی جعل کرده، ‌حالا آن وجوب رفته روی صوم؟ رفته روی صلات؟ رفته روی احدهما؟ می‌‌شود دوران امر بین تعیین و تخییر. اگر یکی محتمل الاهمیة بعینه باشد امر دائر است بین وجوب تخییری احدهما یا وجوب تعیینی این محتمل الاهمیة بعینه. مشهور قائل به احتیاط هستند ما قائل به برائت هستیم. و اگر هرکدام محتمل الاهمیة است فی حد نفسه، دوران امر است بین تخییر و تعیین این یا تعیین آن، یا مخیرم اگر مساوی باشد. یا نماز واجب تعیینی است اگر او اهم باشد یا روزه واجب تعیینی است اگر او اهم باشد. این‌جا چون امکان جمع بین نماز و روزه نیست عقل حکم به تخییر می‌‌کند.

[سؤال: ... جواب:] ما که مشکل نداریم. ما در دوران امر بین تعیین و تخییر برائت از تعیین جاری می‌‌کنیم تا مادامی که احتمال تخییر می‌‌دهیم. اما مشهور و منهم صاحب الکفایة در دوران امر بین تعیین و تخییر اگر احتیاط ممکن است احتیاطی هستند مثلا یکی محتمل الاهمیة بعینه است می‌‌گویند یکی را احتیاطا بجا بیاور و اگر هرکدام از این دو محتمل الاهمیة هستند چون امکان احتیاط نیست جمع بین این دو نمی‌شود کرد، عقل حکم به تخییر می‌‌کند از باب موافقت احتمالیه.

بیان دوم (در محرمات): اشتراط حرمت‌ به عدم اتیان دیگری

مطلب دیگر این هست که جناب صاحب کفایه! این‌که شما می‌‌گویید "ترتب چون محال است پس خطابین متزاحمین تعارض می‌‌کنند در کشف از حکم فعلی" این [فقط] در واجبین درست است. بنا بر نظر شما که ترتب محال است، در دو وجوب این را ما با غمض عین از اشکال‌های قبلی می‌‌توانیم بپذیریم که نمی‌شود شارع جعل وجوب بکند برای انقاذ مثلا ابن مولی و برای انقاذ اب مولی یا عبد مولی چون تکلیف به غیر مقدور است، ترتب هم که ممکن نیست. شما می‌‌فرمایید تعارض می‌‌کنند، ما عرض کردیم قید لبی عام باید بزنیم بر هر دو خطاب. اما در حرامین بحث تکلیف غیر مقدور نیست. چرا؟ برای این‌که شما فرض کنید دو حرام است من مضطرم یکی از این دو حرام را مرتکب بشوم، می‌‌شود تزاحم بین الحرامین، من از بلندی افتادم یا باید اتلاف کنم مال غیر را یا باید اتلاف کنم نفس محترمه، ‌را می‌‌شود تزاحم بین دو حرام. این‌جا اگر اتلاف نفس محترمه حرمتش معلوم الاهمیة باشد (که هست، ‌در جایی که این نفس محترمه مسلم هست) این حرمت اتلاف مال غیر اطلاق حرمتش باید از بین برود، نمی‌شود شارع بگوید یحرم اتلاف مال الغیر علیک مطلقا. پس من چه بکنم؟ بروم آن انسان محترم را روی او بیفتم و او را از بین ببرم؟ این‌که ترجیح مرجوح بر راجح است. چه بکنم؟‌ پس اطلاق حرمت اتلاف مال غیر یقینا تقیید خورده است یعنی این اطلاق از بین رفته است اما اصل حرمت چرا از بین برود؟ فوقش این می‌‌شود، ‌دو حرام است.

حالا این مثالی بود که اتلاف نفس محترمه اهم است اتلاف مال مهم است، و لکن گاهی مثال می‌‌زنیم برای دو چیزی که هر دو محتمل الاهمیة ‌است، دو حرام است یکی شرب ماء نجس یکی شرب ماء مغصوب، ‌من مضطرم یکی را بخورم، نمی‌توانم، ‌یکی از این دو را باید بخورم، ‌اضطرار عقلی دارم یا اضطرار عرفی که مجوز شرب احدهما هست. اطلاق یحرم شرب النجس نسبت به آن فرضی من از آن ماء مغصوب اجتناب می‌‌کنم یقینا باید رفع بشود، ‌یقینا نمی‌تواند اطلاق حرمت شرب ماء نجس و اطلاق حرمت شرب ماء مغصوب هر دو حفظ بشود چون اطلاق حرمت هر دو یک تکلیف به غیر مقدور است. اطلاق این حرمت‌ها ساقط می‌‌شود، می‌‌شود حرمت مشروطه، حرام است شرب ماء نجس اگر ماء مغصوب را بخوری، حرام است شرب ماء مغصوب اگر آب نجس را بخوری، این مشکلی ندارد. اذا کنت تشرب الماء المغصوب فلاتشرب الماء النجس، ‌اذا کنت تشرب الماء النجس فلاتشرب الماء المغصوب. این‌ دو حرمت مشروطه که تکلیف به غیر مقدور نیست. اطلاق این دو حرمت از بین می‌‌رود چون تکلیف به غیر مقدور است اما دو تا حرمت مشروطه ثابت بشود چه محذوری دارد؟ تکلیف به غیر مقدور نیست.

عملا وقتی شارع گفت اگر آب مغصوب را بخوری حرام است آب نجس را بخوری قید حرمت قید حرام هم هست لبا، یعنی حرام است بر تو خوردن آب نجس مقرون به خوردن آب غصبی، قید حرمت قید حرام هم هست، وقتی می‌‌گوید اگر آب غصبی را بخوری حرام است آب نجس را بخوری یعنی آن آب نجسی که در کنار خوردن آب غصبی حرام است. دیگر اشکال پیش نمی‌آید؛ دو تا تحریم در حق شما ثابت است: حرمت خوردن آب نجس مقرون به خوردن آب غصبی حرام، چون عرض کردم شرط الحرمة و قید الحرمة لبا قید حرام هم می‌‌شود یعنی وقتی به شما بگویند اگر زید آمد حرام است شما آب بخوری یعنی آب خوردن مقرون به آمدن زید حرام است. این‌جا هم می‌‌گوید اگر آب غصبی را خوردی حرام است آب نجس را بخوری این محذور ندارد. معنایش این است که خوردن آب نجس که مقترن است به خوردن آب غصبی حرام است، ‌از آن طرف هم: خوردن آب غصبی که مقترن است به خوردن آب نجس حرام است، ‌شما یکی از این دو را بخور دیگری را نخور، هر دو تکلیف را امتثال کردی، یکی از این دو را بخور آب غصبی را مثلا بخور آب نجس را نخور، هم حرمت شرب آب نجس مقترن به شرب آب غصبی را امتثال کردی هم حرمت شرب آب غصبی مقترن به شرب آب نجس را امتثال کردی، ‌این‌که تکلیف به غیر مقدور نمی‌شود.

نکته: بیان دوم در موارد تزاحم حرام و واجب هم می‌آید

پس جناب صاحب کفایه!‌ بر فرض ترتب نامعقول باشد، ‌اما این منجر به تعارض اصل الخطابین نمی‌شود. هم یک نکته گفتیم که ما قید لبی عام کشف می‌‌کنیم، ‌هم نکته دیگر این‌که در تزاحم بین الحرامین اصلا اطلاق حرمت سلب و رفع می‌‌شود، ‌اصل خطاب حرمت چرا از بین برود؟ او که تعارضی ندارد دو حرمت مشروطه با هم مشکلی ندارد، و همین‌طور است تزاحم بین یک حرام و یک واجب. اگر بخواهم حرام را ترک کنم واجب را هم باید ترک کنم، ‌تزاحم است. اگر بخواهم واجب را انجام بدهم حرام را هم باید انجام بدهم، نمی‌توانم تاخیر کنم یا باید هر دو را انجام بدهم یا هر دو را ترک کنم، می‌‌شود تزاحم. شارع بیاید از اطلاق حرمت رفع ید کند این‌که محذوری ندارد، می‌‌گوید حرام است بر تو انجام آن فعل که مقرون است به ترک این واجب، اگر واجب را ترک می‌‌کنی دیگر حق نداری آن حرام را مرتکب بشوی. این‌که محذوری ندارد.

و لذا این مسلک اول تمام نیست بخاطر این ایراد‌ها.

مسلک دوم (محقق عراقی): تعارض اطلاق خطابین متزاحمین

نقل کلام می‌‌کنیم به مسلک دوم که محقق عراقی فرموده است تزاحم به معنای تعارض اطلاق الخطابین است. بر خلاف نظر صاحب کفایه در مسلک اول که او می‌‌گوید اصلا در فرض تزاحم اصل خطاب‌ها مشکل پیدا می‌‌کند، اصل خطاب‌ها در مورد تعارض یعنی اصل وجوب این فعل با وجوب آن فعل تعارض می‌‌کند ‌اما مسلک محقق عراقی چیز دیگری است. او می‌‌گوید شمول خطابین متزاحمین نسبت به فرض تزاحم مشکل ندارد؛ اطلاق وجوب هر فعلی نسبت به فرض اشتغال به امتثال فعل آخر مشکل دارد.

و لذا تعارض این است که انقذ ابنی می‌‌گفت سواء انقذت ابی‌ ام لا این اطلاق مشکل دارد، می‌‌گوید انقذ ابنی اذا لم‌تنقذ ابی، ‌انقذ ابی هم اطلاق دارد سواء انقذت ابنی‌ ام لا، او هم قید می‌‌خورد: اطلاق انقذ ابی سواء انقذت ابنی ‌ام لا با اطلاق انقذ ابنی سواء انقذت ابی ‌ام لا، این سواءً‌ها مشکل دارند و الا اصل تکلیف انقذ ابی ان لم‌تنقذ ابنی، انقذ ابنی ان لم‌تنقذ ابی این‌ها که با هم تعارض ندارند. می‌‌گویید ترتب پیش می‌آید. محقق عراقی می‌‌گوید من که ترتب را محال نمی‌دانم. اما صاحب کفایه می‌‌گفت این ترتب است، برای این‌که ترتب محال است اصلا اگر انقذ ابی باشد انقاذ ابن نمی‌تواند واجب باشد در فرض تزاحم حتی به صورت مشروط. و لذا مسلک صاحب کفایه تعارض خطابین متزاحمین است نسبت به فرض تزاحم فی اصل الوجوب در مورد تزاحم، ‌اما مسلک محقق عراقی تعارض اطلاق وجوب است در فرض تزاحم.

ان‌شاءالله روز شنبه توضیح خواهیم داد.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 3- 272

**‌شنبه - 20/06/1400**

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

بحث در مسالک باب تزاحم بود.

ادامه بررسی مسلک اول از مسالک باب تزاحم

مسلک اول مسلک صاحب کفایه بود که فرمود اطلاق خطاب‌های تکلیف در فرض تزاحم با هم تعارض می‌‌کنند، ‌اگر علم به اهمیت یکی از این دو تکلیف داشتیم یا احتمال اهمیت او را به خصوص می‌‌دادیم، ‌اطلاق تکلیف دیگر معلوم السقوط است چون یقینا اهم نیست، ‌اطلاق این تکلیف معلوم الاهمیة یا محتمل الاهمیة بعینه ثابت است بدون هیچ معارض. و اگر هر دو مساوی باشند یا هرکدام از این محتمل الاهمیة باشند، ‌اطلاق این دو خطاب با هم تساقط می‌‌کنند ولی چون از خارج ملاک را در هر دو مورد احراز کردیم کشف می‌‌کنیم که واجب است بر ما یکی از این دو را اتیان کنیم.

ما عرض کردیم این مسلک ناتمام است.

اشکال محقق عراقی: می‌توان امر را مطلق فرض کرد و ماموربه را مقید. ماموربه، سد ابواب عدم است بر مهم الا از ناحیه ترک اهم

محقق عراقی فرموده است جناب صاحب کفایه! شما ترتب را محال می‌‌دانید و لذا قبول نکردید امر ترتبی به مهم را، ‌امر به مهم مشروطا به عصیان امر به اهم و لکن راه دیگری بود و آن این بود که ملتزم شوید به این‌که مولی امر کرده است به سد ابواب عدم بر مهم الا از ناحیه ترک اهم. پسر مولی دارد غرق می‌‌شود، ‌عبد مولی هم دارد غرق می‌‌شود، ‌امر به انقاذ پسر مولی چون اهم است او مطلق است، ‌ما نمی‌گوییم که امر بکند مولی به انقاذ عبد او مشروطا به عصیان امر به انقاذ فرزندش تا بگویید ترتب محال پیش می‌آید. شما ترتب را محال می‌‌دانید، خب بگویید مولی امر کرده است به این‌که این مکلف ابواب عدم را بر انقاذ عبد مولی ببندد و سد کند، یک باب عدم هست که این مکلف مامور به سد او نیست، یک بابی است برای این‌که منعدم بشود انقاذ عبد مولی و آن این است که این مکلف برود سراغ انقاذ ابن مولی، این باب عدم را مولی امر نکرده است به سدش. امر مطلق است، اما ماموربه سد ابواب العدم علی انقاذ عبد المولی الا من ناحیة ترک انقاذ ابن المولی. و هر دو مقدور است برای این مکلف، ‌هم انقاذ ابن مولی مقدور است هم سد ابواب عدم بر انقاذ عبد مولی الا از ناحیه ترک انقاذ ابن مولی[[1]](#footnote-1).

پاسخ اول: اگر در تزاحم احراز ملاک در تزاحم شرط نباشد، دیگر ظهوری ندارد خطاب مهم در سد ابواب عدم چون ممکن است خطاب مهم اصلا ملاکی نداشته باشد

این فرمایش محقق عراقی یک ایرادش این است که خلاف ظاهر است. ما می‌‌خواهیم ترتب را ممکن بکنیم تا بعد بگوییم که ظاهر خطاب امر به مهم ثبوت امر به مهم بود مطلقا، اطلاقش نسبت به اتیان اهم خلاف حکم عقل است چون مستلزم طلب الضدین است اما اصل امر به مهم به نحو مشروط به عصیان اهم، ‌این‌که نامعقول نیست. و لذا گفتند امکان الترتب کاف فی اثبات وقوعه، بخاطر تمسک به خطاب امر به مهم. اما جناب محقق عراقی!‌ شما یک تصویر ثبوتی کردید که ظاهر خطاب امر به مهم آن را نمی‌فهماند. مگر محقق عراقی بگوید که فرض این است که هم من هم صاحب کفایه شرط تزاحم را احراز ملاک در هر دو تکلیف دانستیم تا خلط نشود باب تزاحم به باب تعارض، ‌پس ملاک در مهم هست در فرض تزاحم. مولی نمی‌تواند با امر ترتبی به مهم تحصیل کند ملاک آن را اما راه دیگری که هست، امر به سد ابواب عدم بکند بر مهم الا من ناحیة‌ ترک الاهم. ولی کسانی مثل ما که می‌‌گویند اگر تزاحم با تعارض فرقی نداشته باشد، از ناحیه احراز ملاک هم نمی‌شود ما ضابطه تعیین کنیم جدا کنیم باب تزاحم را از باب تعارض چون احراز ملاک معمولا از خطاب امر می‌‌شود، این فرمایش محقق عراقی را ما نمی‌توانیم بپذیریم چون ممکن است در این فرض اصلا ملاکی نداشته باشد این مهم، ‌خطاب امر که ظهور ندارد در این‌که متعلقش سد باب عدم باشد.

اشکال دوم: اطلاق امر به سد ابواب عدم بر مهم برای کسی که متصدی امتثال اهم است، بی‌معناست

وانگهی جناب محقق عراقی! این امر به سد ابواب عدم بر مهم الا من ناحیة ترک الاهم امر مطلق است؟ این‌که قابل گفتن نیست. چرا؟ برای این‌که معنایش این است که اگر ده مقدمه دارد انقاذ عبد مولی، فقط بعد از این‌که این ده مقدمه را ایجاد کرد (‌قایق تهیه کرد، ‌قایق را آماده کرد، ده مقدمه دارد) ‌آخرش اگر می‌‌خواهد عبد مولی را انقاذ کند باید مقدمه یازدهم را که ترک انقاذ ابن مولی است ایجاد کند برود سراغ انقاذ عبد مولی، ‌شما طبق فرمایش‌تان جناب محقق عراقی! این مکلف اگر سراغ انقاذ ابن مولی هم برود باز لازم است آن ده مقدمه دیگر را ایجاد کند برای انقاذ عبد مولی؟ این‌که قابل گفتن نیست. اگر انقاذ کند ابن مولی را در این فرض که هیچ‌یک از مقدمات انقاذ عبد مولی را لازم نیست تحصیل کند و لو مقدماتی که ممکن التحصیل است. مگر باز امر ترتبی درست کنید؛‌ بگویید ان کنت تترک انقاذ ابنی فیجب علیک سد ابواب العدم علی انقاذ عبدی الا من ناحیة‌ ترک انقاذ ابنی. یعنی هم ترتب تصویر بشود متعلق امر عوض بشود بشود سد ابواب عدم. و الا این‌که ظاهر کلام شماست که امر بکند مولی به سد ابواب عدم بر مهم الا من ناحیة ‌ترک الاهم این اگر امر مطلق باشد معنایش این است که تمام مقدمات انقاذ عبد مولی که مهم است باید تحصیل بشود و لو این مکلف می‌‌خواهد برود انقاذ کند ابن مولی را، چون مکلف است سد باب عدم کند بر انقاذ عبد مولی الا من ناحیة ‌ترک انقاذ الابن، بقیه مقدمات را باید تحصیل کند و این قابل گفتن نیست.

[سؤال: ... جواب:] باید تحصیل کند قید واجب را، سد ابواب عدم مقرون به ترک اهم را باید تحصیل کند، این قید را باید تحصیل کند و این قابل گفتن نیست.

مسلک دوم (محقق عراقی): تعارض بین اطلاق متزاحمین است نه اصل تکلیف اهم و مهم

مسلک دوم در باب تزاحم مسلک خود محقق عراقی است. ایشان می‌‌فرماید ما ترتب را ممکن می‌‌دانیم و لذ تعارض بین اصل تکلیف به اهم و مهم نیست؛ اطلاق امر به مهم نسبت به فرض امتثال امر به اهم، این غیر معقول است. اما امر به مهم مشروط به عصیان امر به اهم مشکلی ندارد. و لذا در جایی که یک تکلیف در باب تزاحم معلوم الاهمیة ‌است یا محتمل الاهمیة‌ است بالخصوص، اطلاق آن تکلیف دیگر معلوم السقوط است نسبت به فرض امتثال این تکلیف. و اگر هر دو محتمل الاهمیة‌ هستند یا هر دو مساوی هستند، ‌اطلاق هر دو خطاب نسبت به فرض اتیان دیگری مشکل پیدا می‌‌کند و مبتلا به معارض می‌‌شود. ‌انقذ ابنی با انقذ ابی اطلاق این دو خطاب با هم تعارض می‌‌کند انقذ ابنی مطلقا حتی و ان کنت ترید ان تنقذ ابی، انقذ ابی مطلقا حتی و ان کنت ترید انقاذ ابنی، این حتی‌ها با هم معارض هستند و الا اصل این دو وجوب که انقذ ابنی ان لم‌تنقذ ابی، ‌انقذ ابی ان لم‌تنقذ ابنی، ‌این‌ها که با هم مشکل ندارند و معارضه ندارند. و لذا تزاحم بازگشتش به تعارض الاطلاقین است در فرض تزاحم، ‌فرقش با تعارض همین است که در تزاحم ملاک در هر دو فعل به نحو مطلق احراز شده است.

اشکال اول: توقف این مسلک بر این‌که تکالیف به نحو قضایای خارجیه جعل شده

دو اشکال این مسلک دارد: یک: همان اشکالی که در مسلک اول بود که فکر کردند که خطاب تکلیف به نحو قضیه خارجیه با تک‌تک تکالیف دیگر لحاظ شده است که اگر تزاحم کرد، مولی باز بگوید که این تکلیف ثابت است چون این تکلیف اهم است. اقم الصلاة کتب علیکم الصیام، ‌مولی لحاظ کرده است در اقم الصلاة فرض تزاحم با صوم را و چون دیده نماز اهم است از صوم و لذا مطلق جعل کرده است وجوب آن را. باید این را بگوید محقق عراقی تا بعد بگوید ظهور اطلاق این خطاب اقم الصلاة این را می‌‌گوید، تعارض می‌‌کند با ظهور خطاب کتب علیکم الصیام که او هم می‌‌گوید مولی فرض تزاحم با نماز را لحاظ کرد و دید صوم اهم است بطور مطلق وجوب صوم را جعل کرد. در حالی که این قطعا نادرست است، خلاف ظاهر خطاب است. و قطعا هم نادرست است چون معنایش این است که هر خطاب تکلیفی بگوید انا الاهم و انا الواجب مطلقا. و لذا باید اگر قید می‌‌خورد قید عام بخورد، اقم الصلاة ما لم‌تشتغل بامتثال واجب اهم أو مساوی. نماز واجب است مگر مشغول بشوی به امتثال یک تکلیف اهم یا مساوی، کتب علیکم الصیام یجب الصوم ما لم‌تشتغل بامتثال واجب اهم أو مساوی. که این مسلک ثالث تزاحم هست که عرض خواهیم کرد.

اشکال دوم: برای تثبیت این مسلک، باید مسلک چهارم ابطال شود

مقدمه دوم مسلک محقق عراقی این است که اطلاق تکلیف بدون این‌که قیدی بخورد غیر معقول باشد و الا کسانی مثل امام، ‌آقای سیستانی، صاحب منتقی الاصول فرمودند اصلا چه مشکلی دارد؟ اقم الصلاة مطلقا، وجوب مطلق است. حتی نسبت به فرض تزاحم، هیچ قیدی ندارد، صم، ‌آن هم مطلق است، ‌هیچ قیدی ندارد، فقط در فرض تزاحم عقل است که می‌‌گوید منجز نیست بر تو هر دو تکلیف با هم، و الا هیچ لغو نیست خطاب تکلیف اطلاقش در فرض تزاحم هم محفوظ باشد. باید برای تثبیت مسلک محقق عراقی این مسلک را که مسلک رابع باب تزاحم است که می‌‌گوید خطابین متزاحمین ثابتان باطلاقهما نسبت به فرض تزاحم، باید محقق عراقی این مسلک رابع را هم ابطال کند، سخنان آن‌ها را بشنود و ابطال کند.

و لذا ما منتقل می‌‌شویم به مسلک سوم و چهارم.

[سؤال: ... جواب:] اگر احراز نشود ملاک در این دو فعل در فرض اشتغال به فعل آخر، ایشان می‌‌گوید این با تعارض چه فرقی می‌‌کند؟ تعارض است. چرا می‌‌گویید تزاحم؟ چرا شد تزاحم نشد تعارض؟ فقط فرقش این است که در باب تزاحم احراز کردیم ملاک در این دو فعل متزاحمین مطلقا ثابت است. اصطلاح است دیگر. این در صورتی می‌‌شود تزاحم که احراز ملاک در هر دو فعل را بطور مطلق بکنیم.

مسلک سوم: تقید لبی خطابات به یک قید عام: عدم صرف قدرت در امتثال تکلیف مهم یا مساوی دیگر

مسلک سوم مسلک جمعی از بزرگان مثل مرحوم نائینی، ‌مرحوم آقای خوئی، مرحوم استاد ما آقای تبریزی، ‌مرحوم آقای صدر هست که خلاصه این مسلک سوم با تقریب‌های مختلفی که دارد این هست که هر خطاب تکلیفی مقید است لبا به یک قید عام. چه جور خطاب تکلیف مقید است به قدرت بر ذات فعل، اقم الصلاة‌ قید عام دارد، ان کنت تقدر علی الصلاة، یک قید دیگری هم دارد و آن این است که اقم الصلاة ان لم‌تشتغل بامتثال واجب أهم أو مساوی. همان عقلی که مقید می‌‌کند خطاب تکلیف را به این‌که خطاب تکلیف مشروط است به قدرت بر ذات فعل، آن را مقید می‌‌کند به این‌که مشروط است به عدم صرف قدرت در امتثال تکلیف مزاحم یا مساوی آن. البته این مسلک متوقف است بر امکان ترتب ولی این بزرگان به بهترین بیان امکان ترتب را اثبات کردند.

چهار تقریب می‌‌شود برای این مسلک ذکر بشود:

تقریب اول (محقق نائینی): تقید نفس تکالیف به قید قدرت

تقریب اول تقریب خود مرحوم نائینی است. فرموده: همین که تکلیف مشروط به قدرت است کافی است، همین که مولی می‌‌گوید ان قدرت فصل، و لو در لفظ نگوید اما لبا مقید به قدرت است، ‌ان قدرت فصل، ‌ان قدرت فصم. ‌یا در خطابات عرفیه انقذ ابنی یعنی ان قدرت فانقذ ابنی، ‌انقذ عبدی یعنی ان قدرت فانقذ عبدی. محقق نائینی فرموده است وقتی که ما صرف قدرت بکنیم در اتیان واجب اهم یا مساوی، دیگر قدرت نداریم بر آن واجب آخر. انقاذ ابن مولی اهم است نسبت به انقاذ عبد مولی و مساوی است نسبت به انقاذ اب مولی، ‌وقتی ما رفتیم انقاذ کردیم ابن مولی را که یا اهم است یا مساوی، دیگر قادر نیستیم بر انقاذ عبد مولی یا انقاذ اب مولی. ان قدرت فانقذ عبدی شرطش منتفی می‌‌شود، ان قدرت فانقذ ابی شرطش منتفی می‌‌شود.

این مطلب را در اجود التقریرات جلد 1 صفحه 270 از محقق نائینی نقل کردند[[2]](#footnote-2).

اشکال اول: حدوث قدرت شرط تکلیف است نه بقاء آن

این تقریب به این مقدار ایراد دارد. چرا؟ برای این‌که شرط تکلیف بناء بر قول به این‌که قدرت شرط تکلیف هست، حدوث القدرة است نه بقاء القدرة. و الا اگر شرط تکلیف بقاء القدرة بود مثل بعضی‌ها که در استطاعت احتمال می‌‌دهند که شرط وجوب حج بقاء الاستطاعة است و لذا می‌‌گویند مقتضای صناعت این است که هر لحظه‌ای آدم می‌‌تواند خودش را از استطاعت خارج کند، ‌دیگر حج بر او واجب نشود. چون استظهارشان این است که مستطیع بالفعل بر او حج واجب است، ‌من تا امروز مستطیع بودم امروز کل اموالم را بخشیدم به همسرم. حالا در مورد استطاعت حج محتمل است و لو خلاف ظاهر است و خلاف روایات است، ‌اما در قدرتی که شرط عقلی است برای تکلیف قطعا حدوث القدرة کافی است، یعنی قدرت لولا تعجیز النفس. همین که شما اولین زمان تکلیف قادر هستی بر نماز، تکلیف به نماز فعلی می‌‌شود و لو بعد از آن خودت را تعجیز بکنی.

و در باب تزاحم حدوث قدرت یا به تعبیر دیگر قدرت لولا تعجیز النفس هم بر اهم داریم هم بر مهم. چه فرقی می‌‌کند؟ آن لحظه‌ای که این مکلف دید پسر مولی و عبد مولی در حال غرق شدن هستند، هم حادث است قدرت او بر انقاذ ابن مولی هم حادث است قدرت او بر انقاذ عبد مولی، چه فرقی می‌‌کند.

جالب این است: آقای خوئی در محاضرات جلد 3 صفحه 207 همین تقریب محقق نائینی را ذکر کرده و پذیرفته[[3]](#footnote-3). حالا ممکن است کسی به ایشان ایراد بگیرد بگوید شما که در همین محاضرات جلد 3 صفحه [[4]](#footnote-4)68 و تعلیقه اجود التقریرات جلد 1 صفحه 101[[5]](#footnote-5) صریحا فرمودید القدرة شرط لتنجز التکلیف عقلا و لیس شرطا للتکلیف. شما دیگر چه جور آمدید در این‌جا همراهی کردید با محقق نائینی.

**تنبیه: همراهی محقق خوئی با محقق نائینی در این بحث (اشتراط تکلیف به قدرت)**

ما خواستیم جواب بدهیم به نفع آقای خوئی (کما هو دأبنا). گفتیم درست است، آقای خوئی فی حد ذاته می‌‌گوید قدرت شرط تنجز تکلیف است اما یک شرط می‌‌گذارد، ‌شرطش این است که اطلاق تکلیف نسبت به فرض عجز لغو نباشد، آن وقت معتقد است که معمولا اطلاق تکلیف نسبت به فرض عجز لغو است، حالا پس چرا در آن بحثی که آدرسش را دادیم گفته قدرت شرط تنجز تکلیف است چون استفاده‌های دیگری می‌‌خواهد بکند و در مواردی استفاده می‌‌کند که اطلاق تکلیف لغو نیست.

[سؤال: ... جواب:] شما در فقه یک جا پیدا نمی‌کنید آقای خوئی بگوید قدرت شرط تنجز تکلیف است. اما در تعلیقه اجود در این جلد 1 صفحه 101، ‌محاضرات جلد 3 صفحه 68 که در دوره‌های مختلف زندگی ایشان نوشته شده، ‌ببینید می‌‌رسد به یک بحثی در اختلاف با مرحوم نائینی، ‌این مطلب را مطرح می‌‌کند و در آن بحث این است که اگر یک فرد مقدور باشد یک قدر غیر مقدور، مثلا شارع امر کرده به نماز یک فردش غیر مقدور است، ‌کدام فرد؟ نماز در وقت وجوب ازاله، ولی افراد دیگرش مقدور هستند، آن‌جا مرحوم نائینی می‌‌گوید چون خطاب تکلیف تعلق می‌‌گیرد به حصه مقدوره، ‌یعنی الصلاة المقدورة، نماز در وقت ازاله مصداق صلات مقدوره نیست. آقای خوئی آن‌جا می‌‌خواهد بگوید نه، وجهی ندارد که وجوب برود روی صلات مقدوره، وجوب رفته روی طبیعی صلات، چون قدرت شرط تنجز تکلیف است، قدرت شرط تکلیف نیست. و این‌جا اطلاق صلات لغو نیست چون رفته روی طبیعی صلات، ‌این صلات در وقت ازاله یک فردی است از آن و در فرض ترک ازاله اثرش این است که این نماز صحیح خواهد بود. اما جایی که فرد دیگری نداریم، همه‌اش غیر مقدور است، ‌مثلا در فرض ابتلاء به تزاحم، اهم می‌‌شود غیر مقدور با فرض وجود امر به مهم و اتیان به مهم. و لذا ممکن است آقای خوئی بگوید این‌جا امر به مهم مطلقا می‌‌شود لغو. توجیه فرمایش مرحوم آقای خوئی این است.

پس اشکال این تقریب اول این شد که و لو آقای خوئی هم موافقت کرده با محقق نائینی، اشکالش این است که اذا قدرت فانقذ ابنی که عقل این شرط قدرت را کشف می‌‌کند، حدوث القدرة است.

[سؤال: ... جواب:] حدوث قدرت بر ذات فعل. من قدرت دارم بر انقاذ ابن مولی، قدرت هم دارم بر انقاذ عبد مولی. بعد از این‌که می‌‌روم انقاذ می‌‌کنم ابن مولی را، ‌عاجز می‌‌شوم از انقاذ عبد مولی، بقاء قدرت مختل می‌‌شود، ‌این‌که شرط تکلیف نیست.

تقریب دوم: تقید عرفی خطابات به قید قدرت

تقریب دوم این است که گفته می‌‌شود یک قدرت عقلیه داریم، بله، ثابت است نسبت هم به اهم هم به مهم، اما قدرت عرفیه یعنی آنی که عرف می‌‌گوید تو قادر هستی بر آن، این دقیقا مساوی با قدرت عقلیه نیست. و لذا می‌‌بینید منت می‌‌گذارد پیغمبر صلی الله علیه و آله: رفع عن امتی ما لایطیقون، اگر قدرت عقلیه ندارد بر یک کاری، ‌این‌که منت ندارد. حالا از من بخواه که بدون وسیله پرواز کنم به آسمان، حالا هم که نخواستی می‌‌گویی من منت سرت می‌‌گذارم که از تو نخواستم پروزا کنی به آسمان! خب می‌‌خواستی، ‌مگر می‌‌توانم؟ و لذا رفع عن امتی ما لایطیقون یعنی ما لایطیقون عرفا. آن‌هایی که قدرت عرفیه بر آن ندارد، نه این‌که عقلا نمی‌تواند، عرفا آنقدر مشکل است و طاقت‌فرسا است که عرف به نظر عرفیش می‌‌گوید نمی‌توانم. و لذا قدرت عرفیه اخص از قدرت عقلیه است. گفته می‌‌شود که ما وقتی امر به مهم داریم درست است که قدرت تکوینیه عقلیه بر ذات مهم داریم ولی قدرت عرفیه نداریم، ‌به عرف بگویی عرف می‌‌گوید نمی‌توانم عبد مولی را نجات بدهم، من وظیفه‌ام این است که بروم سراغ انقاذ ابن مولی، او اهم است.

اشکال اول: قدرت عرفی در مواردی معتبر است که در لسان خطاب قدرت اخذ شده باشد

ما این تقریب را تا این مقدار قبول داریم. ولی دو تا ایراد داریم:

اولا این بیان‌ که ما قبول داریم خلافا لشیخنا الاستاد و البحوث که این دو بزرگوار این مقدار را هم قبول ندارند. می‌‌فرمایند حتی اگر در خطاب بگویند اذا قدرت، ‌همان قدرت تکوینیه است بر ذات فعل. حالا این‌طور نیست که در مانحن‌فیه بگویند با وجود امر به اهم شما قدرت بر مهم نداری، ‌نه، اذا قدرت فانقذ عبدی صدق می‌‌کند، انا قادرٌ. ما می‌‌گوییم نه، عرفا اگر بگویند اذا قدرت فانقذ عبدی با وجود تکلیف به اهم که انقاذ ابن مولی است، ‌عرف صادق نمی‌داند، اذا قدرت فانقذ عبدی من قدرت دارم بر انقاذ عبد مولی.

و این مطلبی است که تحفظ بر آن بکنید، ‌خیلی به دردمان خواهد خورد و همیشه به یاد بیاورید این اختلاف مبنایی را. استاد ما آقای تبریزی، ‌آقای صدر قبول ندارند این مبنا را؛ می‌‌گویند مولی هم بگوید اذا قدرت فانقذ عبدی باز تکلیف به اهم داری داشته باش عرف می‌‌گوید تو قادری بر انقاذ عبد مولی منتها تکلیف به اهم داری. ما وفاقا لجمع کثیر من الاعلام مثل آقای خوئی مثل آقای سیستانی می‌‌گوییم نه، ‌با وجود تکلیف به اهم، عرف ما را قادر عرفی بر مهم نمی‌داند. بله در فرض عصیان امر به اهم عرف می‌‌گوید حالا قادری بر مهم.

اما عرض ما این است:‌ این در صورتی است که در خطاب بگوید اما اگر بگوید انقذ عبدی کاشف از شرط قدرت، عقل است و عقل بیش از قدرت تکوینیه بر ذات فعل را شرط نمی‌کند، بیشتر از این محرز نیست. بله اگر شارع بگوید اذا قدرت فانقذ عبدی قبول داریم، ‌خود مولی گفته، عرف ‌به ظهور خطاب اخذ می‌‌کند، ‌اما وقتی که مولی گفته انقذ عبدی، انقذ ابنی، ‌حالا ما از خارج فهمیدیم انقاذ ابن مولی اهم است، آن قدرتی که عقل کشف می‌‌کند شرطیت آن را، آن قدرت عرفیه نیست، همان قدرت تکوینیه عقلیه است بر ذات فعل.

[سؤال: ... جواب:] لایکلف الله نفسا الا وسعها به همه خطاب‌ها می‌‌خورد، آن را می‌‌رسیم. لایکلف الله نفسا الا وسعها فرق می‌‌کند با این‌که قدرت در خود خطاب اخذ بشود. او مهمل است، می‌‌گوید خدا به غیر مقدور نمی‌کند اما چه جور تکلیف به مقدور کرده آن را بیان نمی‌کند. این را بعدها توضیح خواهم داد.

پس اشکال اول این است که شارع که نگفته اذا قدرت فانقذ عبدی تا بگوییم ظهور این اذا قدرت این است که و لم‌تشتغل بواجب اهم.

اشکال دوم: این تقریب در متساویین جاری نیست

ثانیا: در متساویین چه می‌‌گویید؟ انقذ ابی انقذ ابنی، ‌این‌ها متساویین هستند. اشتغال باحد المتساویین عرفا باعث می‌‌شود که عرف بگوید شما قادر بر آن مساوی دیگر نیستی؟ نه. دو تکلیف مساوی است، ‌قادر بر این هستم قادر بر آن هستم، ‌قادر بر جمع بین این دو نیستم. این‌که گفته بشود عرف در متساویین می‌‌گوید قادر بر این نیستی، قادر بر آن هم نیستی، ‌قادر بر احدهما لابعینه هستی و لذا شما تکلیف داری به انقاذ احدهما، این انصافا خلاف ظاهر است، به عرف بگویی عرف می‌‌گوید من می‌‌توانم پدر مولی را نجات بدهم. می‌‌گوییم پدر مولی چطور؟ می‌‌گوید او را هم می‌‌توانم نجات بدهم، ‌هر دو را با هم نمی‌توانم نجات بدهم.

پس این تقریب دوم هم درست نیست.

تقریب سوم (شهید صدر): تقید عقلی بدیهی خطابات به قید قدرت

تقریب سوم که تقریب بحوث و استاد ما هست، گفتند: ما بحث لفظی نمی‌کنیم، دلیل بر این‌که قدرت شرط تکلیف است چیست؟ دلیل، ‌عقل است. همان عقلی که می‌‌گوید تکلیف به غیر مقدور لغو است و باید تکلیف مشروط بشود به قدرت، همان عقل می‌آید می‌‌گوید شرط دوم هم من دارم. شرط دوم چیست؟ اذا قدرت و لم‌تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف أهم أو مساوی فانقذ أبی، اذا قدرت و لم‌تصرف قدرتک فی امتثال أهم أو مساوی فانقذ ابنی. همه تکالیف دو تا شرط دارد: یک: قدرت، دو: عدم صرف قدرت در امتثال تکلیف اهم یا مساوی. دلیل بر این شرط دوم چیست؟ عقل. تازه بحوث می‌‌گوید عقل بدیهی یعنی اصلا احتیاج به فکر ندارد.

اشکال: عقل بدیهی لغویت اطلاق را درک نمی‌کند

ببینید! انصاف این است که عقل ما هم‌چون چیزی را درک نمی‌کند. عقل بدیهی؟! یعنی لغو است عرفا تکلیف مطلق باشد فرض تزاحم را هم بگیرد بطور مطلق؟ غرض مولی از اطلاق تکلیف این است که در چهارچوب حکم عقل منجز بشود، در مقام تنجز عقلی اهم منجز است، مهم در فرض عصیان اهم منجز می‌‌شود، ‌در متساویین احدهما لابعینه منجز می‌‌شود. عقل بدیهی می‌‌فهمد که قبیح است، لغو است تکلیف مطلق در فرض تزاحم جعل بشود؟ قدرت بر ذات فعل که داریم در هر دو متزاحم، آیا ‌لغو است شارع بطور مطلق بگوید حالا که قادر هستی، این تکلیف مطلقا هست آن تکلیف هم مطلقا هست ولی معذوری در ترک مهم یا ترک احد المتساویین. به نظر ما نه قبیح است این اطلاق تکلیف و نه لغو است.

ان‌شاءالله توضیح این مطلب را فردا عرض می‌‌کنیم و تقریب چهارم را که تقریب مختار ما هست مطرح خواهیم کرد.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 4- 273

**یک‌شنبه - 21/06/1400**

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

بحث راجع به این بود که آیا در باب تزاحم، خطابین متزاحمین با هم تعارض می‌‌کنند یا با هم هیچ‌گونه تعارضی ندارند؟

ادامه بررسی مسلک سوم: تقید تکالیف به قید عدم صرف قدرت در تکلیف مهم یا مساوی دیگر، رافع تعارض خطابین متزاحمین است

برای توضیح این مطلب مسالک در باب تزاحم را بیان می‌‌کردیم، رسیدیم به مسلک سوم که مسلک جمعی از بزرگان از جمله مرحوم نائینی، مرحوم آقای خوئی، مرحوم آقای صدر، مرحوم استاد هست که فرمودند: خطاب تکلیف مقید است به قیدی که خارج می‌‌کند خطاب متزاحم را از فرض تعارض. چون وقتی که ما بخواهیم صرف قدرت بکنیم در امتثال تکلیف اهم باز اگر خطاب مهم فعلی باشد و بگوید اتیان به مهم بکن، این منشأ تعارض است اما اگر در فرض اشتغال به اهم خطاب مهم اصلا فعلی نشود، یک قیدی داشته باشد که او فعلی نشود مشکلی پیش نمی‌آید.

مرحوم استاد و همین‌طور مرحوم آقای صدر فرمودند قید قدرت و لو در خطاب تکلیف است اذا قدرت فانقذ عبدی، این در لسان خطاب هم نباشد مقید لبی متصل دارد، عقل کشف می‌‌کند که هر چند مولی گفت انقذ عبدی و لکن مقید است تکلیف به فرض قدرت که اذا قدرت فانقذ عبدی. بر خلاف آن‌چه که مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی فرمودند که در فرض اشتغال به تکلیف اهم که انقاذ ابن مولی است، عرف صادق نمی‌داند که این مکلف قادر باشد بر انقاذ عبد او، بر خلاف این نظر، مرحوم استاد و آقای صدر فرمودند صدق می‌‌کند که این شخص قادر است بر انقاذ عبد مولی و لو رفته است سراغ امتثال امر به اهم که انقاذ ابن مولی باشد، و لکن ما به حکم عقل، زاید بر شرطیت قدرت شرط دیگری را هم کشف کردیم. و آن این است که اذا قدرت و لم‌تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف أهم أو مساو فانقذ عبدی.

هر خطاب تکلیفی دو قید دارد: یک قید قدرت و دیگری قید عدم صرف قدرت در امتثال تکلیف مزاحم اهم یا مساوی. این قید را عقل کشف کرده است. و لذا وقتی که شما بروید سراغ انقاذ ابن مولی شرط وجوب انقاذ عبد مولی محقق نمی‌شود چون شرطش این است که اذا قدرت، خب قادر هستید بر انقاذ عبد مولی اما شرط دوم این است که و لم‌تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف اهم او مساوی. این شرط محقق نیست، شما صرف کردید قدرت‌تان را در امتثال تکلیف اهم که انقاذ ابن مولی است یا صرف کردید قدرت‌تان را در امتثال تکلیف مساوی. و لذا تکلیف انقاذ عبد مولی فعلی نیست. وقتی تکلیف فعلی نبود تعارضی پیش نمی‌آید. تعارض موقعی پیش می‌آید که هم‌زمان با اشتغال شما به اهم خطاب مهم بگوید الیّ الیّ بیا من را انجام بده، خاطب مهم این را نمی‌گویند.

شهید صدر: وجه استحاله اطلاق متزاحمین این است که داعی محرکیت مولی باید به ترجیح راجح بر مرجوح باشد

در بحوث تقریب کردند حکم عقل را گفتند ببینید این خطاب انقاذ عبدی اطلاقش نسبت به فرض اشتغال به امتثال تکلیف اهم یا مساوی محال است، اگر بدون داعی محرکیت باشد، ‌هیچ مولی داعی محرکیت و باعثیت ندارد و لکن وجوب این مهم را مطلق جعل می‌‌کند، این‌که وجوب نیست، ‌حقیقت حکم نیست، خالی است از داعی محرکیت و باعثیت. و اگر داعی محرکیت و باعثیت دارد وقتی می‌‌گوید انقذ عبدی، اگر می‌‌خواهد شما را تحریک کند به انقاذ عبد مولی، این محال است چون ترجیح مرجوح بر راجح لازم می‌آید که مولی بخواهد شما را تحریک کند به انتخاب مهم و ترک واجب اهم، ‌این ترجیح مرجوح بر راحج است،‌ شأن مولای حکیم نیست که شما را تحریک کند به انتخاب مرجوح و تقدیم آن بر راجح. و اگر متساوی باشند، مولی که می‌‌گوید انقذ عبدی، این مساوی است با انقذ ابنی، اگر در فرض اشتغال به انقاذ ابن مولی باز هم مولی داعی تحریک دارد که بروید عبد مولی را انقاذ کنید، این می‌‌شود ترجیح بلامرجح. مولی تحریک می‌‌خواهد بکند شما را به این مساوی تعیینا، این مرجح ندارد، ‌این جزاف است. پس اطلاق وجوب مهم نسبت به فرض اشتغال به اتیان اهم می‌‌شود ترجیح مرجوح بر راجح. چون معنایش این است که مولی می‌‌خواهد شما را تحریک کند به تقدیم مهم بر اهم و این ترجیح مرجوح بر راجح است. و اگر این دو واجب متزاحم مساوی باشند، ‌وجوب تعیینی یکی از این دو مساوی در فرض اشتغال به مساوی دیگر که به داعی این است که شما را تحریک کند شما به انجام این مساوی بطور تعیین، ‌این ترجیح مرجوح است و این هم جزاف است.

این تقریب بحوث هست که نتیجه می‌‌گیرد که محال است به حکم عقل بدیهی که موجب مقید لبی متصل می‌‌شود و ظهور خطاب از اول منعقد نمی‌شود نسبت به اطلاق وجوب مهم در فرض اشتغال به اهم یا اطلاق وجوب مساوی نسبت به فرض اشتغال به مساوی دیگر. و نتیجه می‌‌گیرد بنابراین خطاب تکلیف یک مقید لبی عام دارد به همان مقید لبی متصل که هر تکلیفی زمانی ثابت است که شما صرف نکنید قدرت‌تان را در امتثال یک تکلیف مزاحم مساوی یا اهم دیگر.

اشکال: اگر مقید‌های لفظی نبود، اطلاق قانون منع عقلایی نداشت. تضیق داعی محرکیت موجب تضیق قانون نیست

به نظر ما این فرمایش ناتمام است. اگر نبود خطاب‌های لفظی مثل لایکف الله نفسا الا وسعها، ‌ما جعل علیکم فی الدین من حرج، ‌ما بودیم و ارتکاز عقلائی‌مان، ‌عقلاء هیچ مانعی نمی‌بینند که قانون مطلق باشد. قانون مطلق است، انقاذ پسر مولی واجب است، ‌انقاذ عبد مولی واجب است، ‌اختصاص به فرض تزاحم نداشت. قانون مطلق است. حالا در شرعیات فرض کنید، ‌نماز واجب است، روزه واجب است، ‌اختصاص به فرض تزاحم که ندارد دو قانون مطلق است شامل فرض تزاحم هم می‌‌شود اما غرض از این دو قانون مطلق محرکیت مطلقه نیست تا اشکال کنید نمی‌تواند مولای حکیم تحریک کند مکلف را به انتخاب واجب مهم که مستلزم ترک واجب اهم است. نه، ‌داعی جعل قانون محرکیت در چهارچوب حکم عقل و عقلاء است اما داعی محرکیت در چهارچوب حکم عقل و عقلاء موجب تضییق قانون نمی‌شود. قانون مطلق است، ‌داعی محرکیت و باعثیت در چهارچوب حکم عقل و عقلاء است.

شبیه آن‌چه که خود آقای صدر می‌‌گویند داعی از جعل قانون محرکیت علی تقدیر الوصول است. داعی این است که این قانون به مکلف برسد و محرک او باشد اما این به معنای تقیید حکم به فرض وصول نیست. حکم مطلق است چه واصل بشود چه واصل نشود، [صرفا] داعی از جعل حکم این است که علی تقدیر الوصول محرک باشد. این‌جا هم داعی و غرض از جعل قانون این است که محرک باشد در چهارچوب حکم عقل و عقلاء‌ و این محذوری ندارد. چهارچوب حکم عقل و عقلاء‌ این است که اگر تزاحم شد خطاب اهم محرک باشد خطاب مهم محرک نباشد یعنی عقلا منجز نباشد. در قانون هم جعل می‌‌کنند تا محرک باشد و لو در چهارچوب حکم عقل و عقلاء.

بله، ما قبول داریم بر خلاف امام می‌‌گوییم انصراف دارد خطاب تکلیف به این‌که متعلقش مقدور باشد اما در باب تزاحم متعلق هر کدام از دو تکلیف مقدور است، جمع بین این دو غیر مقدور است. بیش از این ما انصراف در خطاب تکلیف نمی‌بینیم، هزار تا فعل مقدور باشد.

اطلاق مؤنه زایده ندارد، لذا لغویت عقلاییه دارد و لو در یک مورد بی‌اثر باشد

نگویید همان‌طور که استاد ما فرمودند که اطلاق خطاب مهم نسبت به اشتغال به واجب اهم لغو است پس نباید جعل بشود، ‌نباید بطور مطلق قانون تکلیف به مهم جعل بشود چون لغو است، ‌باید مشروط جعل بشود که ان لم‌تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف أهم أو مساوی مثلا فانقذ عبدی. می‌‌گوییم: اطلاق مؤنه زایده ندارد، لغویت عقلائیه ندارد اطلاق و لو در یک مورد بی اثر باشد.

به یک زعیمی می‌‌گویند بیا اسم این نوزادهایی که روز عید غدیر امسال در این زایشگاه متولد شدند انتخاب کن و نام فرزندان ذکور را علی بگذار. ‌خواهش می‌‌کنند از زعیم و می‌آید. ‌کودکان این زایشگاه چند نفرشان در بخش مراقبت‌های ویژه هستند و دکترها از آن‌ها اظهار ناامیدی کردند که زنده بمانند‌، اثر خاصی ندارد که برای آن‌ها اسم انتخاب بکنند. یعنی اگر زعیم می‌‌آمد در آن اتاق مراقبت‌های ویژه می‌‌گفت نام این نوزاد‌ها را گذاشتم، آیا‌ می‌‌گفتند فایده‌ای ندارد، این نوزاد‌ها تا چند ساعت دیگر می‌‌میرند و هیچ اثری برای نام گذاری آن‌ها نیست؟ خیر. یک نام‌گذاری عمومی برای کل نوزاد‌های این زایشگاه انجام می‌شود و نام علی را انتخاب می‌‌کنند، چند نفر از این نوزاد‌ها هم بعد از ساعتی می‌‌میرند و هیچ اثری برای نام‌گذاری آن‌ها نیست. اشکال ندارد که نام‌گذاری در این چند مورد اثری نداشته باشد چون عرف عملیه زایده‌ای در اطلاق و بلکه عموم نمی‌بیند تا بگوید این عملیه زایده لغو است.

این‌که ما سخت‌گیری کنیم بگوییم باید اطلاق یک اثر زایدی داشته باشد و الا لغو می‌‌شود ما را دچار مشکلات زیادی در فقه می‌‌کند. حجت الزامیه می‌‌گوید این فعل حرام است، مثلا استصحاب می‌‌گوید این آب غصبی است و حرام است تصرف در آن، ولی واقعا واجب است وضوء با او چون آب منحصر است، ‌این‌جا چه اثری دارد تکلیف واقعی؟ وقتی حجت الزامیه بر خلاف حکم واقعی است، ‌بقاء آن حکم چه اثر دارد؟ باید بگوییم جعل آن حکم لغو است. در دوران الامر بین المحذورین پنجاه درصد احتمال می‌‌دهیم این فعل واجب باشد پنجاه درصد احتمال می‌‌دهم حرام باشد جعل وجوب یا حرمت چه اثری دارد؟

[سؤال: ... جواب:] احتیاط ممکن نیست. ... در آن مثال اول هم استصحاب می‌‌گوید حرام است تصرف در این آب ولی واقعا این آب مباح است و آب منحصر است، وضوء با آن واجب است، ‌احتیاط ممکن نیست.

در حالی که عقلاء این‌جور تقیید‌ها را عرفی نمی‌دانند و بقاء اطلاق را لغو عقلایی نمی‌دانند. شما ببینید! در وقتی که انسان مجبور است از یکی از دو قانون تخلف بکند، در ذهنش این است که یک قانون را فدای قانون دیگر می‌‌کنیم یعنی قبول دارد که دارد تخلف می‌‌کند از یکی از این دو قانون اما می‌‌گوید چه کنم مجبورم از یکی از این دو قانون تخلف کند چون این قانون مهم‌تر است مثلا، ‌قانون دیگر را فدای این قانون اهم می‌‌کنم.

[سؤال: ... جواب:] ما ادعای‌مان بر خلاف امام که می‌‌فرمایند حتی خطاب تکلیف شامل فرض عجز از فعل می‌‌شود که بعدا فرمایش ایشان را نقل می‌‌کنیم معتقدیم انصراف دارد خطاب تکلیف به فرضی که ذات فعل مقدور باشد. مردم باید استهلال بکنند اول ماه، از شخص نابینا منصرف است، ‌مردم باید در فلان روز راهپیمایی بکنند، از شخص افلیج که قادر بر راهپیمایی نیست منصرف است. این را ما قبول داریم اما در باب تزاحم که ذات هرکدام از این دو فعل مقدور است و اطلاق تکلیف نسبت به این دو فعل هیچ محذور عقلایی ندارد، ‌هیچ استهجانی هم ندارد.

و لذا اگر ما بودیم، ‌لایکلف الله نفسا الا وسعها نبود، ‌ما جعل علیکم فی الدین من حرج نبود معتقد بودیم که همان نظر امام، ‌آقای سیستانی، ‌آقای روحانی در منتقی الاصول درست است که خطابین متزاحمین هیچ شرطی ندارند هیچ تقیدی ندارند. دو خطاب مطلق هستند و عقل است که در مقام امتثال حکم می‌‌کند به تنجز اهم، و مهم وقتی منجز می‌‌شود که فرض کنید اهم را عصیان می‌‌کنیم و در باب تزاحم بین المتساویین عقل است که حکم می‌‌کند به تنجز احدهما.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که آیا عقلاء‌ لغو می‌‌دانند جعل خطاب مطلق را یا تقیید‌هایی که آقایان می‌‌گویند غیر عرفی و غیر عقلایی است؟‌ انصاف این است که این تقیید‌ها غیر عقلایی است، ‌نه این‌که اطلاق لغو باشد اطلاق که عملیه زایده‌ای ندارد، تلاش زیادتری نمی‌کند مولی در جعل حکم مطلق تا بگوییم چرا بیخود تلاش می‌‌کنی.

تقریب چهارم: اطلاق خطابین متزاحمین صرفا بخاطر مقید‌های لفظی، مقید شده است

و لذا بهترین تقریب برای این مسلک سوم تقریب چهارم است که تقریب مختار ما هست. ما می‌‌گوییم اگر نبود خطاب لایکلف الله نفسا الا وسعها اگر نبود ما جعل علیکم فی الدین من حرج، بهترین مسلک در باب تزاحم همین مسلک امام و آقای سیستانی و آقای روحانی بود که از آن به نام مسلک رابع تعبیر می‌‌کنیم که اطلاق هر دو تکلیف ثابت است و عقل است که در مقام تنجز حکم می‌‌کند به تنجز اهم و یا تنجز احد المتساویین. اما چه کنیم، لایکلف الله نفسا الا وسعها با صدای بلند اعلان می‌‌کند که هر تکلیفی مشروط به قدرت است.

و لذا یکی از اشکال‌هایی که ما به امام داشتیم که می‌‌فرمود خطاب تکلیف شامل عاجز هم می‌‌شود از باب خطابات قانونیه که ان‌شاءالله بحث مفصلی خواهیم کرد راجع به مبنای خطابات قانونیه در ذیل مسلک رابع، می‌‌گفتیم بر فرض فرمایش شما درست باشد، ‌عقلایی باشد خطاب تکلیف شامل عاجز هم بشود، ‌چه می‌‌کنید با آیه لایکلف الله نفسا الا وسعها؟‌ این آیه می‌‌گوید هر تکلیفی مشروط به قدرت است. و با آن بیانی که ما دیروز عرض کردیم با وجود تکلیف اهم، تکلیف به مهم تکلیف به غیر مقدور است، ‌عرف می‌‌گوید با وجود تکلیف به اهم شما قادر بر مهم نیستی مگر در فرض عصیان اهم.

[سؤال: ... جواب:] حالا تفصیل بحث خواهد آمد. فعلا فرض معلوم الاهمیة را بگوییم.

در فرضی که یکی معلوم الاهمیة است عرف می‌‌گوید خدا که گفته لایکلف الله نفسا الا وسعها، و لو در خطاب نبود اذا قدرت فصم اما لایکلف الله نفسا الا وسعها می‌‌گوید هر خطاب تکلیفی مشروط به قدرت است فاذا قدرت فصم‌، با وجود تکلیف به نماز که اهم واجبات است بعد از ولایت، ‌شما تزاحم شد بین نماز و روزه، نماز بخوان، ‌قادر بر روزه گرفتن نیستی.

و اگر این را هم نگوییم بگوییم شما قادر بر روزه گرفتن هستی عرفا، از لایکلف الله نفسا الا وسعها می‌‌فهمیم که اطلاق هر دو خطاب که هم نماز واجب باشد هم روزه، تکلیف به غیر مقدور است، پس باید وجوب روزه مشروط باشد به عدم صرف قدرت در نماز که مزاحم با روزه است و الا اگر تکلیف به روزه مطلق باشد در کنار تکلیف به نماز، از جمع بین این دو تکلیف، تکلیف به غیر مقدور لازم می‌آید، ‌این خلاف آیه لایکلف الله نفسا الا وسعها است.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر آیه این است که خدا "جعل" تکلیف نمی‌کند الا در محدوده قدرت شما.

جالب این است، به شما بگویم: این سؤال را شما می‌‌توانید از امام، ‌آقای سیستانی، آقای روحانی بپرسید: اگر جمع بین دو تکلیف مقدور باشد اما مستلزم حرج است، با سختی و حرج شدید می‌‌توانم جمع کنم بین این دو تکلیف اما طاقت‌فرسا است، ‌مستلزم حرج است، این‌جا شما چه می‌‌گویید؟ ذات این فعل حرجی نیست، ‌ذات آن فعل هم حرجی نیست، ‌جمع بین این دو مستلزم حرج است. این‌جا این دو تکلیف مطلق هستند یا مطلق نیستند؟‌ اگر بگویید مطلق هستند، عقلا باید امتثال بشود، چون حرج رافع شرعی است عذر عقلی نیست، این‌جور نیست که عقل بگوید تکلیف حرجی منجز نیست‌، عقل نمی‌گوید.

و لذا خدا منت گذاشته: ما جعل علیکم فی الدین من حرج ملة ابیکم ابراهیم، و لذا اگر خدا نمی‌گفت ما جعل علیکم فی الدین من حرج ما باید تکلیف‌های حرجی را امتثال می‌‌کردیم. ‌و لاتحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا. امت‌های گذشته این تکلیف‌های حرجی را باید امتثال می‌‌کردند، ‌خدا منت گذاشته برای امت اسلامیه، تکلیف حرجی را بر این‌ها جعل نکرده.

اگر غیر مقدور بود جمع بین امتثال دو تکلیف، عقل حکم می‌‌کرد به عدم تنجز هر دو تکلیف با هم اما اگر مستلزم حرج باشد مگر می‌‌شود واگذار کنیم به حکم عقل؟ قانون مطلق است شارع مطلق جعل کرده است این دو حکم را آیا عقل می‌‌گوید چون جمع بین این دو تکلیف مستلزم حرج است بر شما منجز نیست هر دو تکلیف با هم؟ ‌عقل چه کاره است در موارد حرج اظهار نظر بکند. این شارع است که باید دخالت کند. شارع هم که در مرحله تنجز نمی‌تواند دخالت کند، ‌تنجز حکم عقل است، مگر می‌‌شود در حکم عقل دخالت کرد، ‌باید در حکم خودش دخالت کند. حکم خودش را به آن تکلیف به مهم مشروط کند به عدم اتیان به اهم و الا اگر حکمش مطلق باشد، اهم را بیاور مهم را هم بیاور، باید بیاوریم، به حرج می‌‌افتیم، ‌بیفتیم، نمی‌میریم که، ‌به حرج می‌‌افتیم. شب تا صبح از درد و از خستگی خواب‌مان نمی‌برد، خب نبرد. اما شارع باید بیاید دخالت کند و دخالت کرده گفته ما جعل علیکم فی الدین من حرج. و این دخالت جز از راه مشروط کردن تکلیف به مهم نسبت به فرض عدم صرف قدرت در امتثال واجب اهم راه دیگری ندارد و یا در متساویین راهی جز این‌که مشروط کند تکلیف را در هرکدام از این دو مساوی به عدم صرف قدرت در مساوی دیگر، راه دیگری ندارد.

شما در مورد حرج وقتی ملتزم شدید به اشتراط تکلیف مهم یا مساوی به عدم صرف قدرت در واجب اهم یا مساوی دیگر آن وقت در موارد عجز عقلی بیایید بگویید نخیر خطاب مطلق است، این عرفی است؟

[سؤال: ... جواب:] اصلا ظهور عرفی ما جعل علیکم فی الدین من حرج این است که حرج فمازاد رافع تکلیف است.

حرج رافع تکلیف است اما عجز عرفی رافع تکلیف نیست؟ عجز عقلی رافع تکلیف نیست؟ مردم می‌‌خندند. شما می‌‌گویید سختی شدید رافع تکلیف است، ‌اما عجز عقلی رافع تکلیف نیست، ‌این عرفی نیست.

و لذا به نظر ما این مسلک سوم با این تقریب چهارم درست است.

مسلک چهارم: خطابین متزاحمین، مطلق هستند و تنجز خطاب اهم صرفا عقلی است

اما مسلک چهارم در باب تزاحم روشن شد، عبارت از این است که خطابین متزاحمین باقی بر اطلاق خود هستند، ‌نظر امام این است، ‌نظر آقای سیستانی این است، نظر آقای روحانی این است، ولی خود این‌ها با هم اختلاف‌هایی دارند در تقریب این مسلک.

تقریب اول (مرحوم امام): حتی اگر ذات فعل هم غیر مقدور باشد، خطابات قانونیه مطلق هستند

امام که می‌‌گویند اصلا ذات فعل هم غیر مقدور باشد تکلیف مطلق است تا چه برسد به این‌که ذات فعل مقدور است جمع بین الفعلین غیر مقدور است. هر دو تکلیف مطلق هستند عقل است که در مقام تنجز می‌‌گوید اهم منجز است مهم هم وقتی منجز می‌‌شود که اهم را ترک کنیم و در متساویین احدهما لابعینه منجز است. و ایشان (ان‌شاءالله بیان خواهیم کرد کلام ایشان را) از راه خطاب‌های قانونیه این مبنای خودشان را تقریب کردند. و چون بحث خطابات قانونیه که از مبانی معروفه امام هست بحث مفید و مؤثری است و اشکالاتی آقای سیستانی به این مسلک خطابات قانونیه کردند، آقای وحید به این مسلک خطابات قانونیه اشکالاتی کردند، ‌ما ان‌شاءالله فرمایش امام را نقل می‌‌کنیم درخطابات قانونی که تطبیق کردند بر همین مسلک رابع باب تزاحم و اشکال‌های آقای سیستانی و آقای وحید را هم متعرض می‌‌شویم ان‌شاءالله.

تقریب دوم (آقای سیستانی): در فرض اطلاق خطاب تکلیف، مسلک چهارم صحیح است

آقای سیستانی این مسلک چهارم باب تزاحم را در کجا انتخاب کردند؟ در خطابین مطلقین. یعنی آن خطاب‌هایی که مشروط به قدرت در لسان خطاب نباشند. اقم الصلاة، کتب علیکم الصیام، در مقام تزاحم، هر دو مطلق هستند، عقل است که حکم به تنجز اهم می‌‌کند، ‌عقل است که حکم می‌‌کند به تنجز احد المتساویین و الا خطاب شرعی مطلق است. اما در جایی که خود شارع بگوید اذا قدرت فصل، خود شارع بگوید اذا قدرت فصم، ایشان فرموده‌اند که ما در این‌جا معتقدیم در خود مرحله جعل تزاحم رخ می‌‌دهد. یعنی و لو از نظر عقل، شما قادرید بر ذات اهم، ‌قادرید بر ذات مهم اما از نظر عرف با وجود تکلیف اهم، شما قادر بر مهم نیستید.

و لذا اذا قدرت فصم اگر بود عرف می‌‌گوید انت لاتقدر علی الصوم بعد تکلیفک بالصلاة که اهم است از صوم و تزاحم رخ داده است بین نماز و روزه. و اگر نماز و روزه متساوی باشند ایشان فرموده است عرف می‌‌گوید نه قادر بر نماز هستی نه قادر بر روزه هستی، ‌قادر بر احدهما هستی، یکی از این دو را می‌‌توانی انجام بدهی. و لذا کشف می‌‌شود که شما مکلف هستی به احدهما شرعا. شرعا اگر بگوید مولی اذا قدرت فصل و اذا قدرت فصم و هر دو مساوی باشند کشف می‌‌شود که فی علم الله شارع گفته فی فرض التزاحم إئت باحدهما. پس این مسلک رابع را آقای سیستانی در جایی انتخاب کرده است که خطاب مطلق باشد، مولی بگوید صل نه این‌که بگوید اذا قدرت فصل. مولی بگوید صم نه این‌که بگوید اذا قدرت فصم.

آقای سیستانی: در فرض تقید خطاب تکلیف به قید قدرت، مسلک سوم صحیح است به تقریب محقق نائینی

اگر خطاب به نظر آقای سیستانی این باشد که اذا قدرت فصل اذا قدرت فصم مسلک ثالث را ایشان می‌‌پذیرفت، یعنی می‌‌گوید به همان تقریب مرحوم نائینی منتها عرفی می‌‌کند تقریب ایشان را، می‌‌گوید با وجود تکلیف اهم که تکلیف به نماز است عرف شما را قادر بر روزه نمی‌داند و لو عقلا قادری بر روزه، اما عرف می‌‌گوید تو قادر نیستی، عرف قدرت را به نظر عرفی خودش اضیق می‌‌بیند از نظر عقل، ‌عقلا شما قادرید بر روزه و لو تکلیف به اهم دارید ولی عرف که ایشان نامش را می‌‌گذارد متمم جعل تکلیفی یعنی عرف دخالت می‌‌کند در مصداق قدرت، می‌‌گوید تو قادر بر روزه نیستی. و در فرضی که مساوی هستند می‌‌گوید نه قادر بر نماز هستی نه قادر بر روزه هستی، قادر هستی بر احدهما لابعینه و لذا کشف می‌‌شود شارع با وجوب احدهما لابعینه حکم را جعل کرده، شارع جعل کرده. اما اگر نه، ‌خطاب باشد صل، خطاب باشد صم، مسلک رابع را آقای سیستانی می‌‌پذیرد که در فرض تزاحم هر دو تکلیف، فعلی است و عقل است که در مقام تنجز می‌آید اهم را منجز می‌‌کند.

اشکال: مقیدهای عام لفظی صلاحیت تقیید خطاب‌های تکالیف را دارند

ما به ایشان اشکال می‌‌کردیم که شما که همان خطاب‌های مطلق را هم با مقید لفظی عام مثل لایکلف الله نفسا الا وسعها، ‌مثل ما من شیء اضطر الیه الا و قد احله الله، رفع ما اضطروا الیه، با این مقید‌های لفظی عام شما همان خطاب‌های مطلق را هم مشروط به قدرت می‌‌دانید. و لو خطاب نگفته اذا قدرت فصل اما لایکلف الله نفسا الا وسعها یک مقید لفظی عام است که به همه خطاب‌های تکلیف می‌‌زند این شرط اذا قدرت را. پس چرا در جایی که خطاب مطلق است، شرط قدرت در خصوص این خطاب نیست قائل به مسلک رابع تزاحم شدید گفتید خطاب تکلیف در هر دو مطلق است و عقل است که در مقام تنجز اهم را منجز می‌‌کند. شما که معتقدید که و لو در خطاب نیاید اذا قدرت ولی لایکلف الله نفسا الا وسعها بطور کلی این قید را به همه خطاب‌ها می‌‌زند. رفع ما اضطروا الیه بطور کلی این قید را به همه خطاب‌ها می‌‌زند.

ما این اشکال را به ایشان می‌‌کردیم، فکر می‌‌کردیم ایشان غفلت دارد از این مطلب. بعد نوشته‌های دیگر ایشان آمد دیدیم ایشان به این اشکال توجه دارند و تلاش می‌‌کنند جواب بدهند از این اشکال و بگویند نخیر، این مقید‌های لفظی صلاحیت ندارند که خطاب‌های تکلیف را مشروط کنند به عنوان قدرت، صلاحیت ندارند که خطاب صل را مشروط کنند که اذا قدرت فصل تا بشود شبیه آن جایی که خود شارع می‌‌گوید اذا قدرت فصل که ایشان گفت در آن صورت مسلک ثالث تزاحم درست است.

ببینیم ایشان چه فرموده‌اند، ان‌شاءالله فردا فرمایشات ایشان را عرض می‌‌کنم و بعد وارد بحث خطابات قانونیه که مسلک معروف امام است و تطبیق کرده در همین بحث تزاحم وارد آن بحث می‌‌شویم ان‌شاءالله.

الحمد لله رب العالمین.

جلسه 5- 274

**دو‌شنبه - 22/06/1400**

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

ادامه بررسی مسلک چهارم

بحث در مسالک باب تزاحم بود، ‌رسیدیم به مسلک چهارم که مسلک امام و برخی از بزرگان بود که می‌‌فرمودند خطاب‌های تکلیف نسبت به فرض تزاحم اطلاق دارند و هیچ قیدی به آن‌ها شرعا وارد نشده است؛ فقط عقل است که در مرحله تنجز حکم می‌‌کند به تنجز اهم و تنجز مهم در فرص عصیان اهم و در متساویین حکم می‌‌کند به تنجز احدهما لابعینه.

ما عرض کردیم این مسلک علی القاعدة‌ است ولی به لحاظ ادله شرعیه که تکلیف را مشروط به قدرت کرده، ما می‌‌فهمیم که هر خطاب تکلیفی و لو در لفظش اشتراط به قدرت نیامده اما قید عامی دارد. این را ما از لایکلف الله نفسا الا وسعها و امثال آن فهمیدیم.

ظاهر آیه "لایکلف الله" نفی کلفت تشریعیه (اعتبار قانون) است نه کلفت عقاب

این‌که ما بگوییم ظهور ندارد لایکلف الله نفسا الا وسعها در نفی تکلیف شرعا به غیر مقدور بلکه با نفی تنجز هم می‌‌سازد، این به نظر ما خلاف ظاهر است. درست است که تکلیف لغتا ایقاع در کلفت است، ‌لایکلف الله نفسا الا وسعها یعنی لایوقع الله نفسا فی کلفة الا فی وسعها، ‌خداوند هیچ کسی را در کلفت و سختی نمی‌اندازد مگر به اندازه وسع او، ولی این‌که بگوییم قانون مطلق باشد شامل عاجز هم بشود، فقط عاجز را عقاب نکند خدا، همین کافی است که بگوید من تو را به کلفت و سختی نینداختم، قانون هم شامل تو می‌‌شود ولی من بخاطر این‌که تو عاجز هستی و نمی‌توانی قانون را رعایت کنی تو را عذاب نمی‌کنم، همین کافی است که بگوییم من تو را به سختی و کلفت نینداختم، ‌انصافا این خلاف ظاهر است. ظاهر ایقاع در کلفت، ایقاع در کلفت تشریعیه است، یعنی همان اعتبار قانون. این‌که ما جوری معنا کنیم لایکلف الله نفسا الا وسعها را که بشود لایعاقب الله نفسا الا بمقدار وسعها، این انصافا خلاف ظاهر است.

و اوضح از این آیه، ‌آیه ما جعل علیکم فی الدین من حرج هست که بحث جعل حرج در دین هست که نفی شده است و بالاولویة تکلیف به غیر مقدور نفی شده است.

اشکال به آقای سیستانی: مقیدهای لفظی عام مانند "لایکلف الله"، نفس تکالیف را مشروط به قدرت عرفیه کرده است نه تنجز آن‌ها را

ما به آقای سیستانی هم این ایراد را داشتیم. آقای سیستانی فرمود اگر خطاب بگوید اذا قدرت فصل اذا قدرت فصم، من می‌‌پذیرم که با وجود تکلیف به نماز که اهم است و تزاحم شده‌اند در حقم بین نماز و روزه، نمی‌توانم هر دو را با هم انجام بدهم، ‌چون تکلیف به نماز اهم است عرف می‌‌گوید تو قادر بر صوم نیستی، مگر فرض کنیم من عصیان کنم امر به نماز را آن وقت قدرت ترتبیه پیدا می‌‌کنم بر روزه. و در فرض تساوی متزاحمین ایشان فرمودند که عرف می‌‌گوید تو قادر هستی بر احدهما لابعینه و لذا تکلیف شرعی رفته است روی احدهما لابعینه، إئت باحدهما.

ما عرض می‌‌کردیم: این مطلب را شما چرا در خطاب‌هایی که مشروط به قدرت نیست بیان نمی‌کنید؟ خطاب صل و خطاب صم هست اما لایکلف الله نفسا الا وسعها به شکل عمومی این خطاب‌ها را هم مقید کرد به قدرت، ‌شد اذا قدرت فصل اذا قدرت فصم. پس این‌جا هم ملتزم بشوید که تکلیف به اهم رفع می‌‌کند قدرت بر مهم را و تکلیف به مهم فعلی نمی‌شود نه این‌که صرفا منجز نشود عقلا بر مکلف.

پاسخ: مقیدهای لفظی عام مطرح شده، محفوف به قرائنی هستند که مانع از ظهور آن‌ها در اشتراط تکالیف به قدرت می‌باشد

دیدیم ایشان در دوره اخیره اصولی خودشان‌ که دوره سوم هست در بحث ترتب ملتفت به این اشکال بودند و تلاش کردند که بفرمایند که ما هیچ دلیل عامی نداریم که تکالیف را مشروط به قدرت بکنند، مجموع ادله ظاهر در نفی تنجز است. البته ایشان قبول دارند که خطاب تکلیف منصرف هست از عاجز ولی منصرف است از عاجز از ذات فعل. صل منصرف است از کسی که عاجز است از ذات نماز، اما این غیر از این است که مفادش بشود اذا قدرت فصل تا ظهور عرفیش بگوید با وجود تکلیف به نماز، ‌دیگر قدرت بر صوم نداری و اذا قدرت فصم موضوعش که قدرت بر صوم است عرفا منتفی می‌‌شود، نخیر، انصراف خطاب صل یا صم به قدرت تکوینیه بر ذات فعل است. این مقدار را ایشان قبول دارند. اما این‌که یک خطاب لفظی بیاید همه تکالیف را مشروط به قدرت عرفیه بکند نه صرفا قدرت تکوینیه بر ذات فعل، ‌ایشان این را نپذیرفتند.

فرمودند: ببینید! قرآن اضطرار را که همین عجز عرفی است، ‌مطرح می‌‌کند ظهور ندارد در این‌که اضطرار عرفی رافع تکلیف است. چرا؟ برای این‌که ذیل عمده آیات اضطرار آمده است ان الله غفور رحیم، ‌ان الله غفور رحیم یعنی چه؟ غفران یعنی ستر، پوشش، باید یک فعل غیر مجازی را من انجام بدهم تا بگویند ان الله غفور رحیم و الا فعل حلال که ارتکابش به این معنا نخواهد بود که بعد بگویند خدا می‌‌پوشاند این کار شما را. مگر کار حلال نیاز به پوشاندن دارد‌، ‌نیاز به ستر دارد؟ غفران، ظهور دارد در ستر بر یک شیء (کانّه واقع نشده است) و این تناسب دارد با این‌که این فعل هنوز غیر مجاز است قانونا و شرعا و لکن شما که انجام دادی کانّه انجام ندادی، ‌خدا آن را می‌‌پوشاند و این تناسب دارد با نفی تنجز نه نفی حرمت.

اما "رفع ما اضطروا الیه": آن هم که مجمل است، ظهور ندارد در رفع تکلیف؛ ‌با رفع تنجز هم می‌‌سازد. مثل رفع ما لایعلمون؛ مگر رفع ما لایعلمون رفع می‌‌کند حکم مجهول را شرعا؟ مگر ما تصویب قائلیم؟ حکم مجهول مگر رفع می‌‌شود واقعا شرعا؟ نخیر، ‌تنجز او رفع می‌‌شود.

می‌ماند حدیث ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه که ممکن است کسی بگوید احله الله؛ دیگر قابل توجیه نیست که بگوییم فقط نفی تنجز می‌‌کند. ایشان فرموده‌اند: و لکن انصاف این است که تعبیر ما من شیء محرم، ‌یک شیء محرمی را فرض کنید بعد بگویید شخصی مضطر به انجام آن هست، این ما یصلح للقرینیة است که بگوییم هنوز هم این شیء محرم است و شما ناچاری به انجام آن، حال که می‌‌گویند احله الله یعنی تنزیل شده است منزله حلال نه این‌که واقعا حلال است شرعا. یعنی همان‌طوری که ارتکاب حلال عقاب ندارد، ارتکاب این حرام مضطرالیه هم کانّه ارتکاب حلال است، عقاب ندارد، استحقاب عقاب ندارد. تنزیل شده است منزله حلال نه این‌که واقعا حلال شده است.

و لذا ما دلیلی بر اشتراط خطابات تکلیف به قدرت غیر از آن مواردی که خود شارع در خطاب خاص لفظ قدرت را اخذ کرده است مثل آیه وضوء که مفادش این است که اگر توانایی بر وضوء داشتید باید وضوء‌ بگیرید، ‌خطاب‌هایی که مشروط به قدرت در لسانش نیست، ما دلیلی نداریم که یک قید عام بزند شارع به آن‌ها، اذا قدرت فصل، ‌اذا قدرت فصم تا بگوییم قدرت بر مهم مثل روزه عرفا از بین می‌‌رود با تکلیف به اهم.

جواب از پاسخ: "غفور رحیم" با این هم می‌سازد که مفسده حرمت به عنوان اولی، رفع شده با رفع حرمت. و این یعنی رفع تکلیف

این فرمایش ایشان به نظر ما ناتمام است. اما آیات: آیات استثناء زدند حرمت میته را به الا ما اضطرتم الیه، این ظاهرش این است که حرام نیست. ان الله غفور رحیم کافی است در صدقش که این فعل مضطرالیه مقتضی حرمت داشته، ‌به عنوان اولی حرام بوده، خدا ستر کرده و پوشانده آن را به رفع حرمتش. مفسده‌اش هست، حرمت به عنوان اولی داشته اما حالا که مضطرید خدا آن را پوشانده به این‌که در مقام تشریع حلالش کرده به عنوان ثانوی، همین کافی است در صدق این‌که ان الله غفور رحیم.

مگر شما در آیه شریفه‌ای که می‌‌فرماید فمن خاف من موص جنفا أو اثما فاصلح بینهم فلااثم علیه ان الله غفور رحیم، چه می‌‌گویید؟ اگر کسی بترسد که وصیت کننده وصیت به ناحق بکند بیاید دخالت کند در امر وصیت اشکالی ندارد، ان الله غفور رحیم، یعنی کار این شخص که دخالت کرده و جلوی وصیت به ناحق را گرفته حرام بوده؟! ان الله غفور رحیم ظهور ندارد در این‌که این فعل حرام است [و] فقط شما معذورید در ارتکاب آن.

[سؤال: ... جواب:] یعنی تدخّل در امر وصیت در جایی که خوف دارید که وصیت کننده وصیت به ناحق بکند و ورثه را بیش از ثلث محروم کند از حق‌شان دخالت شما در امر وصیت این وصیت‌کننده اشکالی ندارد، ‌بروید دخالت کنید جلوی وصیت به ناحق او را بگیرید، ‌ان الله غفور رحیم. ... گاهی اگر او وصیت بکند حق‌وناحق می‌‌شود، جلوی وصیتش را بگیر که حق‌وناحق نشود.

و اصلا عرفی نیست که من مضطر به حرام هستم بعد بگویند حرام به حرام بودن خود باقی است ولی مجاز هستی در ارتکاب آن. این اصلا عرفی نیست که فعل مضطرالیه هنوز هم حرام است و لکن شما معذوری در ارتکاب آن. حرام بودن آن چه اثری ندارد؟

ظاهر "قد احله الله" در حلال واقعی ثانوی است نه حلال تنزیلی

و این توجیهی که ایشان کرد راجع به ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه، به نظر ما خیلی خلاف ظاهر است؛ ظاهرش این است که حرام فعلی است. بله، محرم است لولا الاضطرار، ما من شیء محرم، ‌محرم فی حد ذاته است، اما حالا که مضطر شدی به این حرام اولی، خدا آن را حلال کرد. ‌هم اضطرار صادق است چون این حرام اولی است هم تقیید به حرام صادق است. ‌حرام است، اضطرار به این حرام پیدا کردی اما حالا حرام در طول این اضطرار حلال می‌‌شود. حرام اولی می‌‌شود حلال ثانوی، حلال در طول اضطرار. نه این‌که کانّه حلال است ولی واقعا حلال نیست، این خلاف ظاهر است.

وانگهی شما لایکلف الله نفسا الا وسعها را اصلا مطرح نکردید. ظاهر لایکلف الله نفسا الا وسعها اشتراط تکلیف است به قدرت عرفیه. ما جعل علیکم فی الدین من حرج را مطرح نکردید، ظاهرش نفی جعل تکلیف حرجی است و یا مازاد بر حرج که غیر مقدور است.

پس ما به نظرمان مسلک چهارم تزاحم طبق قاعده، صحیح است، فقط بخاطر دلیل‌های عام لفظی مثل لایکلف الله نفسا الا وسعها، و ما جعل علیکم فی الدین من حرج، ‌رفع ما لایطیقون، ما می‌‌گوییم تکلیف مشروط به قدرت وقتی شد، ‌با وجود تکلیف به اهم، دیگر ما قدرت بر مهم نداریم مگر عصیان کنیم امر به اهم را.

نکته: ارشادیت مقیدهای لفظی عام مانند "لایکلف الله" و "ما فی الدین من حرج"، به قدرت عقلیه (قدرت بر ذات فعل) اصلا عرفی نیست

و این‌که کسی بگوید: "لایکلف الله نفسا الا وسعها بیش از این نمی‌فهماند که ذات این فعل مورد تکلیف مقدور باشد اما جمع بین این فعل و جمع بین فعل دیگر که اصلا متعلق تکلیف نیست لایکلف الله نفسا الا وسعها به او کاری ندارد، ‌لایکلف الله نفسا الا وسعها می‌‌گوید ذات فعل مورد تکلیف مقدور باشد که مقدور هم هست در باب تزاحم" این حرف اصلا عرفی نیست، اصلا عرفی نیست.

مثال بزنم:

خطاب به من می‌‌شود لاتشرب الماء المغصوب، می‌‌توانم از آب مغصوب اجتناب کنم، قادرم، به من می‌‌گویند لاتشرب الماء النجس، ‌از او هم می‌‌توانم اجتناب کنم، اما از مجموع این دو آب نمی‌توانم اجتناب کنم، عاجز عرفی هستم از این‌که هم آب غصبی را اجتناب کنم هم آب نجس را چون آب پاک ندارم، ‌در این گرمای تابستان آب پاک حلالی ندارم بخورم، یک آب نجس است یک آب غصبی است، چه بکنم؟ اگر بگویید: متعلق تحریم شرب نجس مقدور است، متعلق تحریم شرب مغصوب هم مقدور است، پس اشکالی ندارد هر دو خطاب فعلی بشود. عرف نمی‌پذیرد، می‌‌گوید: مولی! تو الان داری به من می‌‌گویی آب نجس نخور، ‌آب غصبی نخور، ‌بعد هم می‌‌گویی من تکلیف به غیر مقدور نمی‌کنم، خب این تکلیف به غیر مقدور است، من آب دیگری ندارم.

ظهور عرفی لایکلف الله نفسا الا وسعها این است که اگر از مجموع دو تکلیف هم تکلیف به غیر مقدور لازم بیاید باز ما کاری می‌‌کنیم که این مجموع دو تکلیف تکلیف به غیر مقدور نشود.

یا ما جعل علیکم فی الدین من حرج، ‌اجتناب از آب نجس بر من حرجی نیست، ‌اجتناب از آب غصبی هم بر من حرجی نیست اما اجتناب از هر دو با هم بر من حرجی است، ‌آب پاک مباح ندارم، ‌به حرج می‌‌افتم. یکی بگوید: آنی که خدا جعل کرده این است که گفته آب نجس نخور، ‌او که حرجی نیست، آنی که خدا جعل کرده گفته آب غصبی نخور، ‌او هم که حرجی نیست، ‌این‌که هر دو را نخور که خدا جعل نکرده تا بگویید ما جعل علیکم فی الدین من حرج"، ‌به جان عزیز شما عرف می‌‌خندد به این حرف، می‌‌گوید شما اینقدر منت سر ما گذاشتید که ما بر شما حرج قرار ندادیم، ‌سختی بر شما قرار ندادیم بعد آمدی می‌‌گویی من گفتم آب نجس نخور او که حرجی نیست، ‌گفتم آب غصبی نخور او که حرجی نیست، ‌خب نتیجه‌اش این است که نه این را نخور نه آن را. اجتماع دو تحریم یعنی نه این را بخور نه آن را، ‌معنایش این است، ‌این حرجی است دیگر، یعنی چی من بر شما حرج را قرار ندادم؟

[سؤال: ... جواب:] عموم این خطاب می‌‌گوید هیچ کجا ما حرج بر شما قرار ندادیم، هیچ کجا تکلیف به غیر مقدور بر شما قرار ندادیم.

تنبیه: بعد از احراز روح حکم (تعلق غرض لزومی مولی)، دیگر نیازی به قیود لفظی عام نیست؛ بنابراین به لحاظ روح و حقیقت حکم، مسلک سوم مسلک صحیح است

یک مطلبی عرض کنم در آخر این بحث بعد وارد فرمایش امام بشویم. به نظر ما ‌طبق مبنای خودمان‌ که معتقدیم تکلیف یعنی ابراز اراده مولی، ما مثل مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری معتقدیم صیغه امر وضع شده برای ابراز اراده مولی، تکلیف هم ابراز اراده مولی است، شکل ابراز مهم نیست، ‌ابعثک للحج، ‌لله علیک الحج، یجب علیک الحج، این شکل‌های انشاء و ابراز مهم نیست. ارید منک الحج، ‌اطلب منک الحج، این‌ها مهم نیست. مهم این است که با این شکل‌ها ابراز می‌‌شود اراده مولی، ‌مهم آن است. و اگر اراده مولی ابراز هم نشود ولی ما از خارج بدانیم واجب است امتثال بکنیم. اراده مولی اراده تشریعیه است یعنی تعلق غرض لزومی مولی به فعل مکلف. این روح حکم است.

ما با این بیان، دیگر نیازی به لایکلف الله نفسا الا وسعها نداریم. اگر این آیه را هم نداشتیم می‌‌گوییم: بررسی که بکنیم مقام اراده مولی را محال است مولی اگر التفات تفصیلی پیدا کند به فرض تزاحم بین اهم و مهم، محال است اراده مولی تعلق بگیرد به اتیان مهم چون خلاف حکمت است یعنی دست برداشته است در این حال از اراده اهم. مولی قانون کلی جعل می‌‌کند، اراده اجمالیه دارد می‌‌گوید اقم الصلاة کتب علیکم الصیام اما این اراده مولی را وقتی تفصیلی بکنیم به حیثی که از مولی سؤال کنیم: مولی!‌ خبر داری یا نه؟ تو که علام الغیوب هستی ولی حالا یک مولای عرفی هم حساب کنیم می‌‌گوییم مولی! خبر داری یا نه؟ امروز به من گفتند یا نماز بخوان یا روزه بگیر اگر هر دو را انجام بدهی اعدام می‌‌شوی. ‌تزاحم شد. مولی!‌ نماز هم که به نظر تو اهم از روزه است، صحیحه زراره گفته اول ولایت بعد نماز، ‌بعدش نوبت به روزه می‌‌رسد. پس شما الان طبق این موازین در این حال تزاحم، اراده تشریعیه‌ات به چی تعلق می‌‌گیرد؟ مولی می‌‌گوید روشن است اراده‌ام تعلق می‌‌گیرد که تو بروی نماز بخوانی. مولی! اراده این‌که روزه بگیرم هم در این حال داری؟‌ اگر مولی بگوید بله دارم، عقل می‌‌گوید نمی‌شود، ‌هم اراده داری نماز بخواند این بدبخت، هم روزه بگیرد، ‌خب می‌‌کشند او را. مولی باید بگوید اراده دارم روزه بگیرد اگر نماز نخواند. می‌‌شود اراده ترتبیه.

حالا اگر مساوی بودند نماز و روزه این‌جا به مولی می‌‌گویند اراده‌ات نسبت به این مکلف چه جوری است؟‌ ما که یک اراده اجمالیه داشتیم وقتی گفتیم کتب علیکم الصیام، ‌اقم الصلاة‌، ‌ولی حالا اراده ارتکازیه را می‌‌خواهید سؤال کنید که تفصیلش را بیان کنم: ما اراده داریم یکی از این دو را انجام بدهد، اراده جامع، ‌اراده اتیان احدهما است. این اصلا عقلائی نیست که بگوییم مولی دو تا اراده مشروطه دارد، چون معنایش این است، ‌اراده نماز در فرض ترک روزه، ‌اراده روزه در فرض ترک نماز، ‌این معنایش این است که اگر من نه نماز بخوانم نه روزه بگیرم، ‌مولی می‌‌گوید من می‌‌خواهم هم نماز بخوانی هم روزه بگیری.

[سؤال: ... جواب:] می‌‌گویم در فرضی که هر دو را ترک کنم معنای دو تا اراده این است که دو تا اراده دارد، ‌این خلاف وجدان است. مولی می‌‌گوید هر دو مساوی هستند یکی از این دو را انجام بده، إئت باحدهما.

این روح حکم است و ما چون حقیقت حکم تکلیفی را ابراز همین اراده می‌‌دانیم و لذا می‌‌توانیم مسلک ثالث تزاحم را در مقام روح حکم که اراده مولی است، بدون نیاز به آیه لایکلف الله نفسا الا وسعها و امثال آن بیان کنیم.

[سؤال: ... جواب:] قانون یعنی ابراز. ابراز، ‌مطلق است علی القاعدة، اما روح قانون که اراده مولی است، ‌اگر می‌‌خواهیم آن اراده را تفصیلیه بیان کنیم یعنی به نحوی که مولی را بکشانیم به فرض تزاحم بگوییم این‌جا از ما چی می‌‌خواهی؟ مولی نمی‌تواند بگوید من فکر این‌جا را نکرده بودم می‌‌گوییم حالا که داری فکر می‌‌کنی حالا بگو. بعد هم تو علام الغیوبی، ‌خدا هستی، مگر می‌‌شود بگویی فکر این‌جا را نکرده بودم. آن وقت مجبور است مولی بگوید اراده مهم من ندارم مگر در فرض عصیان اهم یا در متساویین اراده اتیان احدهما را دارم.

طبعا با این بیان مسلک ثالث را ما اختیار می‌‌کنیم به لحاظ روح حکم که اراده مولی است. علی القاعدة این را بیان می‌‌کنیم. و به لحاظ شکل حکم که آن ابراز است، با توجه به لایکلف الله نفسا الا وسعها می‌‌گوییم امر به مهم ترتبی است و امر به متساویین هر کدام مشروط است در مقام ابراز و انشاء به ترک دیگری، واجب است این فعل در فرض ترک دیگری، واجب است آن فعل در فرض ترک آن فعل اول. این به لحاظ شکل حکم است.

بعد از احراز اراده مولی، دیگر صیاغت ابراز این اراده، مهم نیست. بنابراین تعدد عقاب در فرض متساویین، اصلا عرفی نیست

[سؤال: ... جواب:] وقتی روح را احراز کردیم شکل اهمیت ندارد. و لذا می‌‌گوییم یک عقاب می‌‌شویم، ‌قبول نداریم فرمایش نائینی رضوان الله علیه را، ‌قبول نداریم فرمایش آقای خوئی و امام رضوان الله علیهما را که فرمودند در ترک متساویین دو عقاب می‌‌شویم. اگر یادتان باشد می‌‌گفتیم هزار غریق است من قادرم بر انقاذ یکی از این‌ها، مساوی هم هستند‌، ‌او را هم انقاذ نکردم. جناب محقق نائینی!‌ جناب آقای خوئی!‌ جناب امام! شما ملتزم می‌‌شوید این عبد بدبخت مستحق هزار عقاب است؟! آخه این وجدان است؟

[سؤال: ... جواب:] مدام توجیه کردند. ‌هر کدام یک توجیه می‌‌کنند. ‌آقای نائینی و آقای خوئی توجیه‌شان این است که ترک انقاذ این غریق الف، یعنی ضم ترک انقاذ غریق الف به ترک انقاذ بقیه غریق‌ها اختیاری است، می‌‌توانست ضم نکند، یعنی عقاب می‌‌شوی چرا ضم کردی ترک انقاذ این غریق را به ترک انقاذ سایر غریق‌ها؟ می‌‌خواهد بگوید تمام شد، کتک خوردیم، برویم؟ می‌‌گویند نه، عقاب دوم می‌شوی که چرا ضم کردی ترک انقاذ غریق دوم را به ترک انقاذ بقیه غریق‌ها؟ مدام کتک می‌‌خورد و می‌‌گوید تمام شد؟ می‌‌گویند آنقدر باید بشمری تا بشود عقاب هزارم که چرا ضم کردی ترک انقاذ غریق هزارمی را به ترک انقاذ سایر غریق‌ها. آقا!‌ بحث لفظ نیست، ‌بحث وجدان است. خلاف وجدان است، این بیشتر از یک غریق را نمی‌تواند انقاذ کند، ‌هزار عقاب چیست؟ چون روح اراده مولی مهم است، روح اراده مولی این است که انقذ احدهما. امام هم می‌‌گویند تعدد عقاب یعنی در این مثال هزار عقاب. ایشان چی می‌‌گویند؟ ایشان می‌‌گویند خطابات قانونیه می‌‌گوید هزار حکم انحلالی داریم، هزار وجوب انقاذ غریق داریم، مطلق [هستند]، ‌شما ترک کردی وجوب انقاذ غریق اول را بلاعذر‌، ‌چون اگر می‌‌رفتی یک غریق دیگر را انقاذ می‌‌کردی معذور بودی در ترک انقاذ این غریق الف اما شما که نرفتی غریق دیگر را انقاذ کنی پس ترک انقاذ غریق اول بلاعذر است، ‌شلاق می‌‌زنند، ‌ترک امتثال وجوب انقاذ غریق دوم بلاعذر است، ‌عقاب دوم می‌‌شود، مدام عقاب پشت سر عقاب. ما در اهم و مهم ملتزم شدیم.

[سؤال: ... جواب:] شما می‌‌گویید: در اهم و مهم هم، تعدد عقاب خلاف وجدان است. نه نیست، چون اراده‌های مولی متعدد است آن‌جا. این بزرگان در مساوی‌ها هم در هزار غریق ملتزم شدند به هزار عقاب اگر هیچ غریق را انقاذ نکنی. فوقش به ما نقض می‌‌کنید می‌‌گویید شما در اهم و مهم ملتزم شدید به تعدد عقاب بر خلاف آقای صدر که او ملتزم شده به عقاب واحد، ‌خب فوقش شما مثل آقای صدر بشوید، در اهم و مهم هم ملتزم به عقاب واحد بشوید اگر هر دو را ترک کند. ولی ما می‌‌گوییم در اهم و مهم تعدد عقاب کاملا عرفی است. چون مولی می‌‌گوید من اراده کردم پیغمبرم را انقاذ کنی اما نکردی، ‌بعد به نحو ترتب گفتم حالا که پیغمبر را انقاذ نکردی امام معصوم را انقاذ کن اما نکردی، گفتم حالا که امام معصوم را انقاذ نمی‌کنی نائب خاصش را انقاذ کن، اما نکردی، ‌و هکذا، تعداد خواسته‌های مولی زیاده شده به نحو ترتب، ‌تعداد عقاب هم زیاده شده.

[سؤال: چطور می‌‌شود که اگر هزار پیغمبر را ترک انقاذ کند یک عقاب شود ولی اگر یک پیغمبر و یک امام و یک نائب خاص را ترک انقاذ کند، سه عقاب بشود؟ جواب:] اهم و مهم است، خدا اراده کرده پیغمبر را انقاذ کنی اما نکردی، اگر پیامبر را انقاذ نکردی امام را انقاذ کنی او را هم نکردی. ما که خلاف وجدان نمی‌بینیم این را ولی اگر شما می‌‌گویید این خلاف وجدان است قبلا عرض کردیم که قائل بشوید به وحدت عقاب حتی در اهم و مهم [و] فقط بگویید ارتکاب مهم تخفیف می‌‌دهد در عقاب. ما فعلا اشکال‌مان از این طرف است؛ به بزرگانی است که در هزار غریق هم می‌‌گویند اگر یکی را می‌‌توانی انقاذ کنی اما او را انقاذ نکردی، هزار تا عقاب داری.

مسلک امام در باب تزاحم (مسلک چهارم) از ثمرات مبنای ایشان در خطابات قانونیه است

راجع به مسلک چهارم باب تزاحم که فرمودند خطاب‌های تکلیف مطلق است و عقل است که در مقام تنجز دخالت می‌‌کند، امام فرمودند این از برکات مسلک ما در خطابات قانونیه است. ما گفتیم نباید احکام شرع را قیاس کنیم به خطاب‌های شخصی. این اشتباه است. احکام شرعیه بر نهج خطابات قانونیه است. خطابات قانونیه دستگاهش اصلا جداست.

و این مبنا را ایشان خیلی استفاده می‌‌کند. مثلا در بحث خروج از محل ابتلاء‌ که بزرگان می‌‌گویند زشت است، ‌مستهجن است به یک فقیه بزرگوار بگویند أستر عورتک، به کسی که در قم زندگی می‌‌کند بگویند اجتنب عن النجس الموجود فی القصر الابیض، و لذا اگر علم اجمالی پیدا شد به تکلیفی یا در محل ابتلاء یا در خارج از محل ابتلاء، این تکلیف منحل می‌‌شود چون تکلیف به خارج از محل ابتلاء منتفی است چون مستهجن است، تکلیف به محل ابتلاء هم مشکوک است برائت جاری می‌‌شود. امام فرمودند شما خطاب شخصی گرفتید احکام دین را؟ شارع گفته یجب علی المسلم ان یستر عورته، قانون شامل همه می‌‌شود، شامل آن لات می‌‌شود، شامل آن فقیه متقی هم می‌‌شود. بله همه تکلیف دارند به ستر عورت، خطاب شخصی که نکردند به آیةالعظمی که استر عورتک، لاتکشف عورتک امام الناس تا بگویند زشت است این حرف‌ها را نزنید. لذا ایشان می‌‌گویند خروج از محل ابتلاء مانع از تنجز تکلیف نیست.

در بحث تزاحم هم از این مبنا استفاده کرده فرموده ما با بیان چند مقدمه این مطلب را توضیح می‌‌دهیم:‌

مقدمه اول این است که اطلاق به معنای لحاظ القیود نیست، ‌به معنای این است که طبیعت تمام الموضوع حکم است. ‌مکلف موضوع است برای این حکم؛ فرض حالات مکلف نمی‌شود، ‌فرض تزاحم نمی‌شود. وقتی می‌‌گویند صل، ‌المکلف یصلی‌، ‌تمام شد و رفت، ‌فرض تزاحم لحاظ نمی‌شود، المکلف یصوم.

حالا توضیح این مقدمه اول و توضیح بقیه مقدمات و نتیجه‌گیری از این‌ها ان‌شاءالله پس‌فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

[سؤال: فلااثم علیه در قرآن هست یعنی فعل مضطرالیه اثم نیست. جواب:] بله ایشان هم می‌گوید اثم نیست چون اثم یعنی گناه منجز. و لذا اعانت بر اثم که می‌گویند حرام است باید گناه منجز باشد تا اعانت بر آن حرام باشد. یک آقایی مقلد کسی است که ریش‌تراشی را حلال می داند،‌می گوید برو یک تیغ بخر برای من بیاور، اعانت بر اثم نیست، این اعانت بر حرام واقعی است که اثم نیست.

[سؤال: روح حکم چرا اراده اجمالیه نباشد؟ جواب:] این یک بحث لفظیه شد. [سؤال: اراده یا هست یا نیست،‌ تقسیمش به اجمالیه و تفصیلیه چه معنایی دارد؟ جواب:] اراده کلیه هست مثل علم کلی، منتها وقتی باز نکند، ‌تفصیل را لحاظ نکند، می‌گوید اراده دارم مکلف نماز بخواند. ولی اینکه روح حکم اراده کلیه است نه اراده ارتکازیه‌ای که تفصیل وقتی بشود باب تزاحمش بگوییم نه اینجا اراده ندارد،‌ این دیگر یک اصطلاح می شود. ... اراده کلیه در مقابل اراده تفصیلیه. ... همانی که امام می گوید خطاب قانونی، می گوید اصلا تفاصیل را لحاظ نمی‌کند. ... امام می‌گوید تصور ذات موضوع نه تصور حالات. ذات موضوع حکم را می‌بیند، ‌مکلف نماز بخواند‌، این را دید.

[سؤال: ... جواب:] عن السید السیستانی قال رفع التنجز برفع منشأه، منشأ التنجز لیس هو التکلیف حتی لایمکن رفع التنجز الا برفع التکلیف. ... الاثم فی الارتکاب مثلا. بیان انک معذور فی الارتکاب. انشاء الحکم، انشاء عنوان المعذوریة، هذا یکفی فی رفع التنجز عقلا. انا لااقبل، ‌انا اقول انشاء‌ المعذوریة لایمکن الا برضا المولی بالارتکاب و رضا المولی بالارتکاب لایجتمع مع الارادة اللزومیة للاجتناب.

جلسه 6- 275

**چهار‌شنبه - 24/06/1400**

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

## بررسی مسلک خطابات قانونیه

بحث راجع به فرمایش امام بود که فرمودند بر اساس مسلک خطابات قانونیه که ما داریم، نتیجه می‌‌گیریم که خطاب تکلیف نسبت به فرض تزاحم هیچ تقییدی ندارد، ‌به اطلاق خودش باقی است و فقط عقل است که در مقام تنجز تکلیف در فرض تزاحم اهم را منجز می‌‌کند و در فرض عصیان اهم، مهم را منجز می‌‌کند و در متساویین احدهما لابعینه را منجز می‌‌کند.

بیان استحاله ترتب در کلام مرحوم امام

ایشان فرموده‌اند: ما با این بیان هیچ نیازی به تصویر ترتب نداریم، ‌بلکه معتقدیم ترتب محال است. اگر نیاز به ترتب داشتیم، ‌ترتب به نظر ما محال هست، شارع نمی‌تواند هم امر به اهم بکند هم امر به مهم به شرط عصیان اهم. چه شرط مقارن باشد چه شرط متاخر باشد که ان کنت تعصی فی المستقبل الامر بالاهم فیجب علیک المهم. چون لازمه این مطلب این است که در فرضی که من فی علم الله عصیان می‌‌کنم اهم را ولی هنوز عصیان محقق نشده است، هم امر به اهم دارم هم امر به مهم و این طلب الضدین است. اگر شرط مقارن باشد اشکال بیشتری دارد چون زمانی امر به مهم فعلی می‌‌شود که عصیان محقق بشود و عصیان اهم مقارن است با عصیان مهم، آن زمانی که دیگر من نمی‌توانم اهم را انجام بدهم، ‌پسر مولی را انقاذ کنم، آن زمانی است که دیگر امکان انقاذ عبد مولی هم نیست. تا آن زمانی که امکان انقاذ ابن مولی هست که عصیان محقق نشده است نسبت به امر به انقاذ ابن مولی، ‌وقتی عصیان به عنوان شرط مقارن فعلی شد یعنی گذاشتم، ‌گذاشتم، پسر مولی مرد و او را انقاذ نکردم عبد مولی هم هم‌زمان در آن طرف دیگر دریا فوت کرده است و امر به مهم در این حال معنا ندارد.

ثمره اول برای عدم انحلال خطاب قانونی به خطابات شخصیه: در باب تزاحم نیازی به ترتب نیست

ما با بیان‌هایی که در گذشته داشتیم جواب این اشکال را دادیم. ولی فعلا ما می‌‌خواهیم ببینیم اساسا این فرمایش ایشان‌ که ما نیازی به تصویر ترتب نداریم در خطاب تکلیف، تقریبش چیست؟ ایشان فرموده‌اند: ما معتقدیم نباید قیاس کرد خطابات قانونیه را به خطابات شخصیه. خطاب شخصی به داعی تحریک این مکلفی است که خطاب شخصی به او می‌‌کند مولی و باید خارج از محل ابتلاء او نباشد، داعی نوعی آن مکلف نداشته باشد بر خلاف. مثلا به یک انسان شریف بگویند أکل قاذورات نکن، کشف عورت نکن، به یک انسان عفیف و شریف این را بگویند این مستهجن است، خطاب شخصی مستهجن است. حتی به شخصی که عاصی است، عبدی که متمرد است، مستهجن است که مولی به او بگوید برو برای من این کار را انجام بده، با این‌که می‌‌داند که او متمرد است و انجام نمی‌دهد، عقلاء می‌‌گویند جناب مولی!‌ تو که می‌‌دانی این عبد متمرد است، ‌لغو است که به او امر بکنی. اگر او بگوید امر من به غرض تصحیح عقاب او است، ‌به غرض احتجاج بر او است، می‌‌گویند پس امرت حقیقی نیست، ‌امر به داعی احتجاج هست نه به داعی تحریک نحو الفعل، این امر، صوری است. و لکن در خطاب قانونی مصحح خطاب قانونی این است که به داعی تحریک جمع معتنابهی از مکلفین باشد و لذا خطاب قانونی شامل همه افراد مکلف می‌‌شود و لو عاجز باشند و لو خارج از محل ابتلاء آن‌ها باشد. تحریم کشف عورت و اکل قاذورات شامل همه مکلفین می‌‌شود حتی آن انسان‌های عفیف و شریف، چون قانون است، ‌به داعی تحریک جمع معتنابهی از مکلفین است و لو نسبت به بعضی از این‌ها نیازی به تحریک نیست یا تحریک اثر ندارد.

ایشان فرموده‌اند: بنابراین ما قدرت بر متعلق تکلیف را شرط خطاب قانونی نمی‌دانیم. قانون شامل عاجز هم می‌‌شود و مقید شرعی هم نداریم که بگوید تکلیف شامل عاجز نمی‌شود.

ثمره دوم: تکلیف مشروط به قدرت نیست و الا دیگر در شک در قدرت نباید قاعده اشتغال را جاری کرد. مخصوصا در باب تزاحم

یک نقضی ایشان می‌‌کنند بر مشهور که قائلند که تکلیف مشروط به قدرت است، می‌‌گویند: پس شما در شک در قدرت چرا می‌‌گویید قاعده اشتغال جاری است؟ اگر شک در قدرت به این معنا باشد که شک در شرط شرعی تکلیف هست، شک در تکلیف مجری برائت است نه مجری اشتغال. در حالی که هم برائت در موارد شک در قدرت خلاف نظر مشهور است و هم خلاف ارتکاز عقلائی هست. مخصوصا در باب تزاحم که بر ذات فعل مکلف قدرت دارد، بر جمع بین این فعل و فعل آخر که مورد تکلیف است قادر نیست، ‌جمع بین الفعلین که متعلق تکلیف نیست. متعلق تکلیف ذات نماز است که مقدور مکلف است، ‌متعلق تکلیف ذات روزه است که مقدور مکلف است، جمع بین نماز و روزه غیر مقدور است در فرض تزاحم بر این مکلف، جمع بین نماز و روزه که متعلق تکلیف نیست.

تنبیه: اطلاق رفض القیود است نه جمع القیود. لذا صحیح نیست گفته شود اگر ناظر به فرض تزاحم نباشد، این باعث مهمل شدن خطاب می‌شود

نفرمایید اطلاق صل نسبت به فرض تزاحم با صوم نمی‌تواند ساکت باشد، باید ناظر به آن باشد، پس باید صل ناظر باشد به فرض تزاحم با صوم و حکم این تزاحم را بیان کند، نمی‌تواند مهمل باشد. ایشان فرموده‌اند: این مطلب درست نیست. اطلاق به معنای ناظر بودن خطاب به تمام خصوصیات نیست. اطلاق یعنی طبیعت تمام الموضوع است برای حکم نه این‌که خطاب مطلق جمع القیود می‌‌کند و ناظر است به تمام خصوصیات و حالات. این غیر عقلایی است. خطاب مطلق می‌‌گوید نماز واجب است بر مکلف، طبیعت نماز را تمام الموضوع قرار داده است برای وجوب و عنوان بالغ عاقل هم تمام الموضوع است برای من توجه الیه الوجوب، ناظر به خصوصیات نیست.

پس اصلا خطاب مطلق و حتی خطاب عام، ‌اعتق کل رقبة، نسبت به احوال عتق رقبه که تزاحم بکند با یک واجب دیگری که می‌‌شود مطلق، ناظر به خصوصیت تزاحم نیست. بله، اعتق کل رقبة روی افراد رقبه وجوب عتق را برده است اما اطلاق احوالی که تزاحم بکند با یک تکلیف دیگر یا نکند این اطلاق است، اطلاق رفض القیود است نه این‌که مولی لحاظ کند تمام خصوصیات را از جمله خصوصیت تزاحم با تکلیف دیگر را.

اصلا خطاب مطلق ممکن نیست ناظر باشد به فرض تزاحم، چون فرض تزاحم در طول تکلیف است

بعد ایشان فرموده است: جالب است به شما بگوییم: اصلا خطاب مطلق ممکن نیست ناظر باشد به فرض تزاحم، چون فرض تزاحم در طول تکلیف است. ما یک انقسامات اولیه داریم برای خطاب، مثلا المکلف یصلی، مکلف زن است مرد است، جوان است پیر است، ‌این می‌‌شود انقسامات اولیه یعنی انقسامات موضوع در رتبه سابقه بر تکلیف. یک انقسامات لاحقه و انقسامات ثانویه به تعبیر دیگر داریم که در طول خطاب تکلیف است، مکلف عالم به وجوب نماز، ‌مکلف جاهل به وجوب نماز، این‌ها در طول وجوب نماز تقسیم می‌‌کنند مکلف را به عالم به وجوب، ‌جاهل به وجوب. فرض تزاحم از این قبیل است. باید شما اول فرض کنید دو تکلیف را بعد فرض کنید تزاحم بین این دو تکلیف شده است و مکلف عاجز است از جمع بین امتثال این دو تکلیف، ‌بعد بخواهیم علاج کنیم مشکل تزاحم را. خطاب مطلق چطور می‌‌خواهد ناظر باشد به این انقسامات ثانویه که در طول تکلیف هست.

نگویید پس می‌‌گویید خطاب صل مهمل است نسبت به فرض تزاحم؟ نخیر، مهمل نیست اما اهمال باید ببینیم به چه معناست. مهمل نیست، ‌مطلق است یعنی طبیعت تمام الموضوع است برای حکم، ‌اما معنای این‌که مهمل نیست و مطلق است این نیست که حاکم در موقع حکم به وجوب نماز جمیع حالات طارئه را بر این وجوب نماز لحاظ کرده است، لحاظ کرده است که این وجوب نماز یک روزی ممکن است با وجوب صوم تزاحم کند. معنای اطلاق این نیست. معنای اطلاق و عدم اهمال این است که اراده مولی به ذات طبیعت تعلق گرفته است بدون قید زاید.

پس فرض تزاحم خارج است از لحاظ حاکم و از انقسامات ثانویه است که خطاب متکفل بیان آن نیست و لکن این منافات با اطلاق خطاب ندارد. و خطاب تکلیف چون خطاب قانونی است مثل خطاب شخصی نیست که فرض تزاحم را مولی ببیند. فرض تزاحم را اگر ببیند، ببیند پسرش و عبدش در حال غرق شدن هستند آن‌جا باید بگوید انقذ ابنی، نمی‌تواند بگوید ان لم‌تنقذ ابنی فانقذ عبدی. حرف صاحب کفایه درست است این‌جا در خطاب شخصی. اما چون خطاب قانونی است، بطور مطلق گفته است انقاذ کل غریق واجب؛ اصل فرض نکرده است تزاحم در انقاذ دو غریق را که واجب است انقاذ آن‌ها.

ثمره سوم: عدم لغویت شمول تکلیف نسبت به عاجز، کما این‌که شمولش نسبت به عاصی لغو نیست

این‌هایی که می‌‌گویند لغو است خطاب تکلیف مطلق جعل بشود، ‌ورد زبان‌شان شده است لغو است لغو است، این‌ها توجه ندارند، در خطاب شخصی لغو است که خطاب شخصی متوجه بشود بطور مطلق به مکلف در حالی که او قادر بر انجام فعل نیست مطلقا یا بخاطر این‌که فرض فرض تزاحم است قادر به انجام هر دو فعل با هم نیست. اما خطاب قانونی اگر بگویید لغو است شامل عاجز بشود حالا عاجز از ذات فعل یا عاجز از جمع بین الفعلین در باب تزاحم آن وقت باید هلم جرا بکنید، بگویید لغو است خطاب قانونی شامل عاجز بشود، لغو است خطاب قانونی تکلیف شامل غافل بشود، لغو است خطاب قانونی شامل عاصی بشود. ملتزم می‌‌شوید؟ توجیه خطاب شخصی به عاصی مستهجن است، اگر شما خطاب قانونی را هم‌چون خطاب شخصی با آن برخورد کنید پس خطاب قانونی هم اطلاقش نسبت به عاصی لغو است و لذا می‌‌بینید بگویند ایها العصاة اقیموا الصلاة مستهجن است. ای گناهکاران، ای کفار، با حفظ موضوع، ای کفار مسلم بشوید نماز بخوانید اشکال ندارد،‌ ای کافر مادامی که کافر هستید باید نماز بخوانید، مستجهن است چون خطاب شخصی است. اگر بخواهید معامله خطاب شخصی بکنید با خطاب قانونی باید بگویید شمول خطاب قانونی نسبت به عاصی هم مستهجن است در حالی که هیچ‌کس این را ملتزم نشده.

و نکته‌اش هم این است که خطاب قانونی منحل نمی‌شود به خطابات شخصیه. یک خطاب است، متضمن یک جعل است، تمام شد و رفت. مصحح این خطاب واحد این است که به داعی تحریک جمع معتدّبهی از مکلفین است. چه حرفی است که مشهور شده که خطاب مطلق و عام منحل می‌‌شود به خطابات متعدده به عدد افراد مکلفین، اقیموا الصلاة منحل می‌‌شود به خطاب‌های متعدد که به زید می‌‌گویند اقم الصلاة، به عمرو می‌‌گویند اقم الصلاة، به بکر می‌‌گویند اقم الصلاة، ‌این چه حرفی است؟! کجا خطاب قانونی منحل می‌‌شود به خطابات متعدده به عدد افراد مکلفین.

ثمره چهارم: با قول به عدم انحلال، می‌توان بین انشاء و اخبار فرق گذاشت

چه فرق می‌‌کند خطاب انشاء تکلیف با خطاب اخبار؟‌ اگر بناء باشد خطاب انشاء تکلیف منحل بشود به خطاب‌های متعدد به تعداد افراد مکلفین، پس خطاب اخباری هم باید منحل بشود به عدد افراد موضوعش. اگر کسی بگوید آتش سرد است، ‌بگوییم هزاران دروغ گفتی. چرا؟ برای این‌که منحل می‌‌شود این "آتش سرد است" به این‌که آن آتش سرد است، این آتش سرد است، ‌این آتش سرد است. اگر یک شخصی صد آتش هست در یک جا، بیاید شروع کند آتش اول را اشاره کند بگوید این آتش سرد است، ‌برود سراغ آتش دوم بگوید این آتش سرد است، ‌سراغ آتش سوم برود بگوید این آتش سرد است، ده‌ها دروغ گفته. ولی اگر یک بار بگوید النار باردة، ‌آتش سرد است، یک دروغ گفته چون خطاب، واحد است. چه جور خطاب اخباری منحل نمی‌شود به عدد افراد موضوع، خطاب انشائی هم همین است، منحل نمی‌شود به عدد افراد موضوع‌. خطاب، ‌واحد است، ‌تنجزش به لحاظ جمیع افراد موضوع است و الا خطاب منحل نمی‌شود به خطابات متعدده.

و لذا اصلا سخن از این‌که خطاب مطلق منحل می‌‌شود به خطابات شخصیه و باید حساب کنیم ببینیم خطاب شخصی بکنیم به این آقایی که قادر نیست بر یک فعل که بگوییم به یک انسان نابینا بگوییم استهلال بکن اول ماه، خطاب شخصی به او مستهجن است بعد بگوییم خطاب قانونی هم منحل می‌‌شود به خطاب‌های شخصی، پس خطاب قانونی هم شمولش نسبت به این اعمی مستهجن است، این اشتباه است. خطاب قانونی نباید به بهانه لغو بودن شمولش نسبت به عاجز، غافل، جاهل، اطلاقش زیر سؤال برود، نخیر، ‌اطلاقش عقلایی است.

و الا این آقایانی که می‌‌گویند تکلیف به خارج از محل ابتلاء مستهجن است، نمی‌دانیم فقط گیر دادند به تکلیف، آیا این‌ها حاضرند در احکام وضعیه هم همین حرف‌ها را بزنند؟ بگویند خمری که در فلان مکان دور است نجس نیست نسبت به ما که در محل ابتلاء ما نیست. عجب! فقط گیر می‌‌دهند به تکلیف، می‌‌گویند نهی از شرب آن خمر مستهجن است شامل ما بشود چون محل ابتلاء ما نیست ولی حکم به نجس بودن آن خمر را می‌‌گویند هست‌ او مشکل ندارد و لو خارج از محل ابتلاء است. فقط گیر دادند به خطاب تکلیف، آن هم گیر نادرست و ناشی است این گیر دادن از این‌که قیاس کردند خطاب‌های قانونی را به خطاب‌های شخصی.

و لذا ایشان نتیجه می‌‌گیرد خطاب قانونی شامل عاجز از ذات فعل می‌‌شود تا چه برسد به عاجز از جمع بین دو فعل در باب تزاحم. ‌هیچ مقید شرعی هم ما نداریم که بخواهد خطاب تکلیف را مشروط به قدرت بکند؛ فقط عقل است که در مقام تنجز می‌آید می‌‌گوید اهم منجز است یا احد المتساویین لابعینه منجز هست.

این محصل فرمایش امام هست در بحث خطابات قانونیه.

[سؤال: ... جواب:] اجمالا می‌‌گویند مقید شرعی هم نداریم که خطاب تکلیف را مشروط به قدرت بکند. بلافاصله گفتند و الا لزم که ما در شک در قدرت برائت جاری کنیم از تکلیف مشکوک چون اگر قدرت شرط تکلیف باشد شک در قدرت مساوق با شک در تکلیف است در حالی که هیچ‌کس به این ملتزم نیست.

تنبیه: نباید انحلال در مقام تطبیق با انحلال خطاب قانونی به خطابات شخصیه، خلط شود

[سؤال: ... جواب:] فرقی نمی‌کند. نهی است دیگر، لاتشرب النجس. نهی بود که خارج از محل ابتلاء ایشان گفت شامل می‌‌شود. ... ایشان هیچ‌کجا قائل به انحلال خطاب قانونی به خطابات شخصیه نشده. آنی که قائل شده انحلال در مقام تطبیق است نه انحلال خطاب قانونی به خطابات شخصیه. انحلال در مقام تطبیق یک انحلال عقلایی است. در المکلف یصلی هم همین است؛ به تعداد افراد مکلف انحلال پیدا می‌‌کند وجوب نماز اما این انحلال در مقام تطبیق است. به تعبیر بحوث انحلال در مجعول بالعرض است نه انحلال در جعل که خطاب متکفل آن هست.

[سؤال: ... جواب:] امام که ترتب را محال می‌‌دانند فقط اشکال اول صاحب کفایه را مطرح می‌‌کنند که در فرض اتیان اهم امر به مهم که می‌‌خواهد فعلی بشود، این به نحو شرط متاخر، ‌ان کنت تاتی بالاهم فأت بالمهم این طلب ضدین است، چون در فرض اتیان مهم چون هنوز عصیان قطعی نشده است، شرط متاخر است، ‌اگر بعدا عصیان می‌‌کنی اهم را، ‌مهم را باید بیاوری، ایشان می‌‌گویند پس الان چون شرط متاخرش فرض می‌‌شود که من در این نیم‌ساعت آینده انقاذ نخواهم کرد ابن مولی را، پس امر به انقاذ عبد مولی فعلی است، امر به انقاذ ابن مولی هم که هنوز ساقط نشده است چون الان امکان رفتن سراغ انقاذ ابن مولی هست. آن وقتی که امکان انقاذ ابن مولی نباشد همان زمانی است که دیگر امکان انقاذ عبد مولی هم نیست. و لذا الان امر به انقاذ ابن مولی فعلی است امر به انقاذ عبد مولی هم فعلی است. درست است که امر به انقاذ عبد مولی مشروط است به عصیان امر به انقاذ ابن مولی است ولی امر به انقاذ ابن مولی که مطلق است. او می‌‌گوید حتی در فرضی که عصیان می‌‌خواهی بکنی من را ولی من که از رو نمی‌روم، ‌من هستم، باید انقاذ کنی ابن مولی را. می‌‌خواهی عصیان کنی؟‌ بیخود می‌‌خواهی عصیان کنی، در فرضی که عصیان هم می‌‌خواهی بکنی باز من هستم، من که ساقط نمی‌شوم. پس از یک طرف انقذ ابنی حتی در فرض عصیانش هم فعلی است، از طرف دیگر در این حال امر به انقاذ عبد مولی هم فعلی می‌‌شود، می‌‌شود طلب جمع بین ضدین. که ما عرض کردیم آن امر به مهمی که موضوعش فرض ناکامی امر به اهم است در تاثیر در مقتضایش که اتیان به اهم است هیچ محذور عقلی و عقلایی ندارد. اما بحث تعدد عقاب، ‌نه، ‌آن اشکال دوم صاحب کفایه را خود امام قائل است. جلسه قبل عرض کردم خودشان قائلند به تعدد عقاب. گفتم هزار غریق دارد غرق می‌‌شود شما یک نفر را می‌‌توانی نجات بدهی او را هم نجات ندهی امام می‌‌گوید هزار عقاب. چون هزار تا تکلیف را بدون عذر مخالفت کردی.

[سؤال: ... جواب:] قدرت بر ذات فعل جزء انقسامات اولیه است و لکن خطاب قانونی شامل عاجز از ذات فعل هم می‌‌شود.

راجع به فرمایش امام مطالبی است که ما عرض می‌‌کنیم:

اشکال به کلام مرحوم امام:‌ خطاب قانونی قابل انحلال به جعول متعدد به عدد اشخاص است

مطلب اول این است که ما قبول داریم خطاب قانونی منحل به خطابات شخصیه نمی‌شود. و لکن ما انحلال خطاب قانونی را به احکام و به جعول متعدده به عدد اشخاص قبول داریم. یعنی خطاب واحد، ‌خود امام هم در عام قبول کردند فرمودند اعتق کل رقبة یا کل مکلف یجب علیه ان یصلی، این حکم رفته روی افراد، ‌روی کثرات‌، او هم خطاب واحد است، ‌او هم منحل نمی‌شود به خطابات شخصیه متعدده ولی متضمن جعول متعدده است. امام در عام قبول کرده، کل مکلف یجب علیه ان یصلی، ‌ما معتقدیم مطلق هم همین‌جور است، المکلف یجب ان یصلی هم متضمن جعل‌های متکثر به عدد افراد موضوع است و لکن این را می‌‌پذیریم که خطاب واحد قانونی منحل به خطابات شخصیه نمی‌شود.

و واقعا امام درست فرمودند که نباید معامله خطاب شخصی بکنیم با خطاب قانونی. خیلی هم ما گیر به خطاب قانونی و خطاب شخصی نمی‌دهیم؛ تعبیر آقای صدر به نظر ما بهتر است که خطاب مطلق و خطاب عام لغو نیست شامل افرادی بشود که شمولش نسبت به این افراد اثر فعلی ندارد چون اطلاق و عموم مؤنه زایده ندارد، ‌کلفت زایده ندارد، نیاز به تلاش بیشتر ندارد، عقلاء‌ می‌‌گویند تقییدش عقلایی نیست، ‌اطلاقش محذوری ندارد. مولی به عبدش می‌‌گوید اشتر کل یوم خبزا، ‌خطاب قانونی نیست خطاب شخصی است. اما همین خطاب شخصی اطلاقش نسبت به آن روزی که یادش می‌‌رود عبد برود نان بخرد لغو نیست.

[سؤال: ... جواب:] آیا خطاب عام که افراد در او لحاظ شده‌اند، یعنی انحلال دارد خطاب عام به خطابات شخصیه؟ نه. و لذا آن‌جا هم ایشان معتقد است که خطاب عام شامل عاجز می‌‌شود. ... کل مکلف یصلی، این‌که مکلف قادر است یا عاجز است خود ایشان فرموده عرف این را از افراد می‌‌داند. مثل اعتق رقبة، ‌این‌که رقبه مومنه است یا کافره، عادل است یا فاسق، و لو بالدقة از حالات است ولی عرف این را مفرّد می‌‌داند یعنی می‌‌گوید رقبه دو فرد دارد: کافر، مومن - عادل، فاسق. کل مکلف یصلی هم عرف می‌‌گوید دو فرد دارد: مکلف قادر بر صوم، مکلف عاجز از صوم. و لکن خطاب عام هم منحل نمی‌شود به خطابات شخصیه و لو حکم را می‌‌برد روی افراد به تعبیر امام. ما عرض‌مان این است که خطاب قانونی خصوصیت ندارد، ‌لالغویة ‌فی الاطلاق و العموم.

اشکال به ثمره سوم: بین جاهل و عاجز فرق است. خطاب قانونی از عاجز از ذات فعل منصرف است

ولی در عین حال می‌‌گوییم خطاب قانونی از شخص عاجز از ذات فعل منصرف است. این‌ها دو تا مطلب است. خطاب قانونی از عاجز از ذات فعل نه عاجز از جمع بین الفعلین، ‌او را ما نمی‌گوییم، خطاب قانونی از عاجز از ذات فعل منصرف است، یجب علی کل مکلف ان یستهل لیلة اول الشهر، به یک کور بیایند بگویند خطاب شامل شما هم می‌‌شود. می‌‌گوید معلوم است این خطاب را به آدم‌های چشم‌دار می‌‌گویند نه به من که نابینا هستم. باید در روز کذا پیاده‌روی کنند مردم، بعد می‌‌گوید من غل‌وزنجیر به پایم وصل است کجا می‌‌خواهم راهپیمایی کنم، ‌افلیج هستم، من را نمی‌گوید. انصراف دارد خطاب تکلیف، خطاب تکلیف نه خطاب وضع، الخمر نجس که خطاب وضع است، ‌خطاب تکلیف انصراف دارد به حسب مرتکز عقلایی به این‌که به داعی تحریک مکلف است علی تقدیر الوصول. خطاب تکلیف منصرف است به حسب ارتکاز عقلایی به این‌که بعد از وصول این خطاب به مکلف او را تحریک کند. اگر یک مکلفی است خطاب به او واصل می‌‌شود او قابل تحریک نیست چون عاجز است، خطاب از او منصرف است اما از جاهل منصرف نیست، ‌از غافل منصرف نیست چون نسبت به جاهل و غافل محریک علی تقدیر الوصول دارد. یعنی لو وصل الی الجاهل و الغافل دیگر یعنی جاهل نیست غافل نیست، ‌لحرّکه.

داعی (محرکیت علی تقدیر الوصول) در جاهل متصور است به خلاف عاجز

ایشان نقض می‌‌کنند به عاصی. آخه این نقض‌ها درست نیست. عاصی داعی مولی تحریک همه است علی تقدیر الوصول، حتی آن‌هایی که عاصی می‌‌شوند، ‌داعی مولی از خطاب تکلیف این است که محرک آن‌ها باشد این خطاب تکلیف علی تقدیر الوصول.

[سؤال: ... جواب:]‌ مگر شخص خاصی است که مولی بداند‌، مثلا ابوجهل است مولی بداند او عاصی است به او خطاب شخصی بخواهد بکند‌، ‌بر فرض این مستهجن باشد، که ما قبول نداریم، ‌او هم مستهجن نیست، ولی بر فرض مستهجن باشد خطاب شخصی، خطاب مطلق (‌ما تعبیر امام را بکار نمی‌بریم، ‌خطاب مطلق می‌‌گوییم) خطاب عام، ‌به داعی تحریک علی تقدیر الوصول است که لو کان منقادا این خطاب تکلیف محرک او باشد بعد الوصول. این روح تکلیف است. و به حساب روح تکلیف ما بالاتر می‌‌گوییم، می‌‌گوییم اصلا به حساب روح تکلیف اصلا مولی نسبت به عاجز نمی‌تواند اراده داشته باشد، ‌اصلا محال است. آن مولایی که می‌‌گوید باید همه استهلال کنند، می‌‌گویند مولی!‌ تو می‌‌خواهی آن نابینا هم استهلال کند؟ می‌‌گوید طبق اراده کلیه بله. می‌‌گویند یعنی چی؟‌ یعنی چی؟ تو می‌‌خواهی او استهلال کند طبق این اراده کلیه؟ آن بدبخت چه جور استهلال کند؟ چشم که به او ندادی.

ما اجمالا عرض کنیم، دو تا بحث است: یکی خطاب مطلق شمولش نسبت به مواردی که اثر فعلی ندارد لغو نیست. این را ما قبول داریم. شمول خطاب تکلیف نسبت به جاهل اثر فعلی ندارد، جاهل مرکب [مراد است]‌، جاهل بسیط اثر فعلی دارد: حسن احتیاط. جاهل مرکب، ‌غافل، اثر فعلی ندارد. ما مثل آقای خوئی نیستیم بگوییم لغو است شمول خطاب تکلیف نسبت به جاهل مرکب. این لغویت‌ها را قبول نداریم. این مقدار با امام موافقیم. اما از عاجز که قادر بر انبعاث بعد وصول الخطاب نیست، از او انصراف دارد.

اما این‌که لازمه این مطلب که ما می‌‌گوییم قدرت بر ذات فعل شرط تکلیف است با این بیان، ‌هم به لحاظ انشاء هم به لحاظ روح اراده مولی، ایشان فرمودند لازمه‌اش این است که در شک در قدرت شک در تکلیف کنیم، ‌برائت جاری کنید. ببینیم آیا نقض ایشان وارد هست یا نه، ان‌شاءالله فردا این بحث را دنبال می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 7- 276

**‌شنبه - 27/06/1400**

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

ادامه بررسی فرمایش امام در خطابات قانونیه

بحث راجع به فرمایش امام بود که فرمودند طبق مسلک ما که بین خطابات قانونیه و خطابات شخصیه فرق می‌‌گذاریم و معتقدیم خطاب‌های شرعی به شکل خطاب‌های قانونی است و منحل نمی‌شود به خطابات شخصیه، در خطابات قانونیه شرط نیست که به داعی محرکیت تک‌تک افراد باشد بلکه مصحح خطاب قانونی تکلیف این هست که محرک جمع معتنابهی از مردم باشد. و لذا شامل عاجزین هم می‌‌شود و لو عاجزین از ذات فعل تا چه برسد به فرض تزاحم که شخص عاجز از ذات فعل نیست، ‌عاجز است از جمع بین دو فعل متزاحم. پس قدرت شرط شرعی تکلیف نیست؛ بلکه شرط عقلی تنجز تکلیف است.

مرحوم امام: دو نقض بر اشتراط شرعی تکالیف به قدرت: جواز جریان برائت در شک در قدرت و جواز اخراج از موضوع تکلیف

ایشان فرمودند و الا اگر ما مثل مشهور قدرت شرط شرعی تکلیف است دو نقض پیش می‌آید که قابل جواب نیست. نقض اول این است که باید به صرف شک در قدرت ما بتوانیم برائت جاری کنیم از تکلیف چون شک در قدرت مساوی است با شک در تکلیف، تکلیف مختص است به فرض قدرت و من شک دارم قادر هستم یا نیستم پس شک در تکلیف دارم شرعا رفع ما لایعلمون. در حالی که این خلاف اجماع هست بر لزوم احتیاط در موارد شک در قدرت به این‌که برویم و فحص کنیم ببینیم اگر قدرت داریم بر انجام واجب آن را انجام بدهیم. و علاوه بر این‌که خلاف مرتکز عقلایی هم هست که در این گونه موارد شک در قدرت احتیاط می‌‌کنند.

نقض دوم این هست که ایشان فرموده‌اند اگر قدرت شرط شرعی تکلیف هست، پس باید جایز باشد من خودم را از موضوع تکلیف خارج کنم، خودم را عاجز بکنم، در حالی که هیچ‌کس به این ملتزم نشده که جایز است انسان خودش را عاجز بکند از امتثال تکلیف.

تفاوت خطاب قانونی با خطاب شخصی: لغویت در شمول خطاب قانونی بی‌‌معناست

ما عرض کردیم و لو ما قبول داریم خطاب‌های قانونی (یعنی خطاب‌های مطلق) با خطاب‌های شخصی فرق می‌‌کنند اما فرق‌شان این است که در خطاب‌های مطلق نباید شمول خطاب مطلق را نسبت به یک مورد بگوییم لغو است، ‌اثر فعلی ندارد.

اشاره به مبنای محقق خوئی که شمول خطاب نسبت به جاهل مرکب لغو است

مثل مرحوم آقای خوئی که می‌‌فرمود خطاب شامل جاهل مرکب بشود لغو است. ‌جاهل مرکب یعنی کسی که اصلا احتمال نمی‌دهد که مثلا این آب غصبی است، جاهل مرکب است که این آب غصبی است. مرحوم آقای خوئی می‌‌فرمودند در این‌جا نهی از غصب واقعا ساقط است چون لغو است شامل این شخص بشود. جاهل بسیط یعنی جاهلی که متردد است آیا این آب غصبی است یا غصبی نیست خطاب نهی از غصب شامل او بشود محذوری ندارد لغو نیست، اثرش حسن احتیاط است.

و لذا ایشان تفصیل می‌‌دادند بین جاهل بسیط و جاهل مرکب. کسی که با آب غصبی وضوء می‌‌گیرد و او جاهل است به این‌که این آب غصبی است اگر جاهل بسیط است یعنی احتمال می‌‌دهد این آب غصبی باشد با قاعده ید با بینه احتمال غصبی بودن آن را نفی کرده است وضوئش باطل است چون نهی واقعی از غصب شامل او می‌‌شود و بناء ‌بر نظر ایشان‌ که اجتماع امر و نهی محال است، با اطلاق امر به وضوء در این آب جمع نمی‌شود و لذا وضوئش با این آب باطل است. ولی کسی که جاهل مرکب است ایشان تصریح کرده کسی که جاهل مرکب است یعنی احتمال نمی‌دهد این آب غصبی باشد یا غافل است از غصبی بودن این آب به شرط این‌که خودش غاصب نباشد، ‌غافل است ولی خودش هم غاصب نبوده است، نهی از غصب واقعا در حق او ساقط است و اطلاق امر به وضوء شامل او می‌‌شود وضوء او صحیح است.

یا کسی که در مکان غصبی نماز می‌‌خواند، ‌اگر طلبه است، ‌خانه‌ای خریده هر موقع نماز می‌‌خواند یادش می‌آید نکند فروشنده این خانه غاصب باشد، ارث پدری را بالا کشیده باشد، بعد می‌‌گوید نه، ‌لولاه لما قام للمسلمین سوق، قاعده ید جاری می‌‌شود، ‌اگر قاعده ید جاری نشود که زندگی نمی‌شود کرد، ‌الله‌اکبر، بیست سال این‌جور نماز خوانده. یک شخص دیگری هست که با او زندگی می‌‌کند عوام است، اصلا هیچ وقت احتمال نمی‌داده، در ذهنش نمی‌آمده که بایع این خانه غاصب باشد، بعد از بیست سال آمدند گفتند که این خانه غصبی بوده بایع غاصب بوده و لذا باید این خانه را تخلیه کنید. آقای خوئی می‌‌گویند حکم قانونی تخلیه کردن خانه ربطی به من ندارد، ‌آنی که مربوط به من هست این است که می‌‌گوییم آقای طلبه! که احتمال می‌‌دادی موقع نماز این خانه غصبی باشد و با اماره یا اصل شرعی نفی کردی احتمال غصب را، تمام نمازهایت را باید قضا کنی ولی آن عوام که جاهل مرکب بود، ‌غافل بود، همه نمازهایش صحیح است.

پس مرحوم آقای خوئی می‌‌فرمودند شمول خطاب تکلیف نسبت به جاهل مرکب لغو است.

بیان اشکال مرحوم امام در کلام شهید صدر: روح خطاب تکلیف (محرکیت علی تقدیر الوصول) شامل جاهل مرکب هم می‌شود

ما این اشکال امام را که آقای صدر هم به بیان دیگری مطرح کرد و گفت خطاب مطلق شمولش نسبت به جاهل لغو نیست، چون اطلاق کلفت زایده ندارد تا ما دنبال اثر فعلی بگردیم برای آن. روح خطاب تکلیف محرکیت علی تقدیر الوصول است، لو وصل لکان محرکا، این روح تکلیف در مورد جاهل هم هست‌، ‌لو وصل الیه التکلیف لکان محرکا له. و لذا شمول خطاب تکلیف نسبت به جاهل مرکب فضلا از جاهل بسیط هیچ لغو نیست. ما این مقدار را با امام موافقیم و با بیان این‌که اطلاق کلفت زایده ندارد و لذا شمول خطاب تکلیف نسبت به جاهل مرکب مشکلی ندارد با ایشان موافقیم.

اشکال به مرحوم امام: عدم شمول خطاب تکلیف نسبت به عاجز از باب انصراف است نه لغویت

اما راجع به عاجز عرض کردیم ما از باب لغویت تکلیف عاجز پیش نیامدیم تا بگویید که خطاب قانونی شمولش نسبت به عاجز لغو نیست چون کلفت زایده ندارد قانون و اطلاق قانون تا بگویید که اطلاق قانون لغو است شامل عاجز بشود. ما از باب این پیش آمدیم که ارتکاز عقلایی این است که روح تکلیف این است که به داعی محرکیت است، محرکیت علی تقدیر الوصول، و عاجز حتی اگر خطاب تکلیف به او واصل بشود قابل انبعاث نیست و تحریک او ممکن نیست. و این همان‌طور که آقای سیستانی فرمودند واقعا عقلایی است که اگر بگویند یجب الاستهلال از نابینا منصرف است، اگر بگویند یجب المشی از فاقد الرجلین منصرف است. از باب لغویت نیست؛ از باب انصراف خطاب تکلیف است به فرض قدرت چون خطاب تکلیف متقوم است عقلاءا به داعی محرکیت و شخص عاجز را نمی‌شود تحریک کرد.

[سؤال: ... جواب:] ارتکاز عقلاء این است که خطاب تکلیف از عاجز منصرف است. بله می‌‌توانستیم بگوییم این‌جا هم داعی محرکیت علی تقدیر القدرة‌ است اما خلاف مرتکز عقلائی است این مطلب. ... یا کسی که با غل و زنجیر او را به دیوار زندان بسته‌اند، خطاب یجب المشی فی یوم الجمعة از او منصرف است، ‌او قادر بر مشی نیست.

پاسخ اول از نقض اول مرحوم امام:‌ با وجود مقیدهای لفظی عام، نمی‌توان برای فرار از نقض، به شمول عقلایی خطاب نسبت به عاجز اکتفاء کرد

می‌ماند این دو نقض امام، یکی نقض به این بود که اگر قدرت شرط تکلیف باشد در موارد شک در قدرت باید برائت جاری بشود، می‌‌گوییم:‌ حالا شما عقلائا می‌‌گویید خطاب تکلیف شامل عاجز می‌‌شود، با لایکلف الله نفسا الا وسعها چه می‌‌کنید؟‌ با فحوی ما جعل علیکم فی الدین من حرج چه می‌‌کنید؟ چطور ما توجیه کنیم این آیات را؟ ظاهر بلکه بالاتر از ظهور، کالصریح این آیات این است که خداوند تکلیف نمی‌کند مگر به چیزی که مقدور است. صدر آیه را ببینید که می‌‌فرماید لینفق ذو سعة من سعته، ‌این حکم عقل است؟ حکم شرعی است. ‌و من قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه الله لایکلف الله نفسا الا ما آتاها، نفرمود لایعاقب الله نفسا الا بما آتاها. ایقاع در کلفت به این است که خداوند بخواهد چیزی را که خارج از وسع انسان است، می‌‌گویند کلّف الله بازید من وسعها. عرض کردم صدر آیه هم بحث جعل شرعی است نه تنجیز عقلی، لینفق ذو سعة من سعته، و من قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه الله.

یا آیه حرج، ما جعل علیکم فی الدین من حرج‌ ملة ابیکم ابراهیم نه ملة عقلکم که تکلیف حرجی منجز نیست، ‌هیچ وقت عقل ما نمی‌گوید تکلیف حرجی منجز نیست. اگر خدا تکلیف حرجی بکند کما این‌که در تکالیف موبقه و لو انسان به حرج می‌‌افتد باید امتثال تکلیف بکند. ‌اجتناب از زنا حرجی است باید تحمل حرج کرد و اجتناب از زنا کرد. ‌حرمت قتل نفس گاهی حرجی است، خیلی این زن از دعواهای شوهر به تنگ آمده، مرگ موش هم هست، می‌‌گوید فقط فتوی بدهید چون زندگی بر من حرجی است مرگ موش را سر بکشم و دار دنیا را وداع کنم. شما اجازه می‌‌دهید؟ حرمت قتل نفس این‌جا حرجی است، ‌لاحرج بردارد آن را؟ پس لاحرج بیان حکم عقل نیست؛ حکم شرعی را محدود می‌‌کند به مورد عدم حرج. وقتی که شارع حکمش محدود شد به عدم حرج که مقدور است ولی سختی زیاد دارد آیا عرف نمی‌فهمد که جایی که عرفا مقدور نیست به طریق اولی تکلیف شرعی در آن‌جا منتفی است.

پس ما باید یک فکر اساسی بکنیم برای بحث شک در قدرت. صرف این‌که خطاب قانونی شامل عاجز می‌‌شود این جواب این اشکال را نمی‌دهد، مقید شرعی را چه بکنیم؟

پاسخ دوم: جریان احتیاط در مورد شک در قدرت، اجماعی نیست

حالا در مورد شک در قدرت انظار مختلف است: آقای خوئی در محاضرات جلد 2 صفحه 246[[6]](#footnote-6) صریحا گفته من نظرم در موارد شک در قدرت این است که برائت جاری است. پس این‌طور نیست که حالا بگوییم خلاف ضرورت فقه است کسی برائت جاری کند در موارد شک در قدرت. و لو در جلد 3 صفحه 207[[7]](#footnote-7) از محاضرات خلاف این را فرموده. ما خودمان نظرمان احتیاط است در موارد شک در قدرت چون سیره عقلائیه بر احتیاط است، ارتکاز عقلاء‌ بر احتیاط است در موارد شک در قدرت. و لذا این منشأ‌ انصراف خطاب برائت می‌‌شود از موارد شک در قدرت.

نکته عقلایی جریان احتیاط در موارد شک در قدرت این است که قدرت شرط استیفاء ملاک است

و بعید نیست نکته عقلائیه‌اش هم این باشد که قدرت در احکام عقلاییه شرط استیفاء ملاک است. یعنی ملاک، فعلی است برای عاجز و شخص عاجز نمی‌تواند ملاک فعلی را استیفاء بکند. پس ظاهر خطابات شرعی هم این است که قدرت در این‌ها شرط استیفاء ملاک است. پس فوت ملاک در موارد عجز مسلم است، شک در قدرت یعنی آیا این ملاک ملزم که قطعا فوت می‌‌شود ناشی است از عجز یا ناشی است از قدرت؟ عقلاء می‌‌گویند ملاک ملزم را به صرف شک در قدرت که نمی‌توانی تفویت بکنی، برو سراغش ببین این ملاک ملزم را می‌‌توانی تحصیل کنی یا نمی‌توانی تحصیل کنی.

آقای سیستانی: در موارد شک در قدرت، عقلاء اصالة القدرة را جاری می‌کنند

آقای سیستانی در جواب از این نقض امام فرمودند ما این‌جور جواب می‌‌دهیم، می‌‌گوییم اولا: در شک در قدرت قبل الفحص که ما اصلا می‌‌گوییم شبهات موضوعیه قبل از فحص است و برائت شامل آن نمی‌شود. و ثانیا: همان‌طور که آقای حکیم در مستمسک دارند ما یک اصل عقلایی داریم به نام اصالة‌ القدرة. در شک در قدرت یک اصل عقلایی است: اصالة القدرة. یعنی می‌‌گویند بناء بگذار عملا که قادر هستی مگر خلافش اثبات بشود.

حالا ما به این لفظ خیلی اصرار نداریم، مهم همان ارتکاز عقلایی است که در موارد شک در قدرت به نظر ما احتیاط می‌‌کنند و این ارتکاز عقلایی موجب انصراف خطاب رفع ما لایعلمون هست. نکته‌اش را هم عرض کردم چون قدرت در خطابات عقلایی شرط استیفاء ملاک است یعنی عاجز ملاک فعلی در حقش هست و فوت می‌‌شود از او. ظهور خطابات شرعیه هم به همین قرینه ‌که غالب احکام در میان عقلاء به این نحو است که قدرت شرط استیفاء ملاک است، خطابات تکلیف هم ظهور پیدا می‌‌کند در این‌که قدرت شرط استیفاء ملاک است و تا احراز نکنی که معذوری در تفویت ملاک به این‌که بدانی عاجز هستی، حق نداری به صرف شک در قدرت برائت جاری کنی.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم، وقتی که قدرت در خطابات و احکام عقلایی شرط اتصاف به ملاک نیست عادتا، شرط اتصاف به ملاک یعنی شرط احتیاج، ‌کسی که پا ندارد اصلا احتیاج به کفش پوشیدن ندارد این می‌‌شود شرط اتصاف به ملاک، پا داشتن شرط اتصاف کفش پوشیدن است به ملاک. ولی کسی که پول ندارد کفش بخرد، ‌قدرت بر خریدن کفش ندارد پیاده راه می‌‌رود، ‌عاجز است از تهیه کفش، قدرت شرط استیفاء ملاک است یعنی ملاک کفش پوشیدن از او دارد فوت می‌‌شود، ‌احتیاج دارد به کفش پوشیدن، ‌احتیاج ملزم هم دارد، ‌اما چه کند پول ندارد کفش بخرد. این می‌‌شود قدرت شرط استیفاء ‌ملاک. نوع احکام عقلایی این‌جور است که قدرت شرط استیفاء‌ ملاک است. و این به مثابه قرینه لبیه متصله است که خطاب‌های شرعیه هم ظهور در همین مطلب پیدا می‌‌کند که قدرت در احکام شرعیه هم شرط استیفاء ملاک است و لذا عقلاء می‌‌گویند تا احراز نکنی عاجزی از تحصیل ملاک حق نداری برائت جاری کنی از تکلیف.

[سؤال: ... جواب:] کسی که قادر بر تحصیل قدرت است که قادر است. قادر بر تحصیل قدرت یعنی قادر با واسطه بر انجام واجب. المقدور مع الواسطة مقدور. ... اگر خود شارع در خطاب خاص بگوید ان استطعت فحج نه [شرط استیفاء نیست]. خطاب عام تکلیف مانع از ظهور خطاب‌های تکالیف در این‌که قدرت شرط استیفاء ملاک هست نیست. بله، لایکلف الله نفسا الا وسعها، ولی ظهور خطاب‌های تکلیف است که قدرت شرط استیفاء ملاک است. [درست است که] ‌خدا تکلیف به غیر مقدور نمی‌کند ولی قدرت شرط استیفاء ملاک است. با هم تنافی ندارند.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که شما می‌‌خواهید به برائت عقلاییه تمسک کنید یا به برائت شرعیه در موارد شک در قدرت. برائت عقلاییه که در موارد شک در قدرت جاری نیست چون عقلاء اصالة‌الاحتیاطی هستند، برائت شرعیه هم به مناسبت همین سیره عقلاییه بر لزوم احتیاط در موارد شک در قدرت، از موارد شک در قدرت منصرف است. احتمال عقلاییه انصراف هم کافی است تا نتوانیم احراز کنیم اطلاق برائت شرعیه را.

پاسخ از نقض دوم مرحوم امام: شرط تکلیف صرف الوجود قدرت است نه قدرت تا آخر وقت

اما نقض دوم: نقض دوم نقض به این است که فرمود اگر موضوع تکلیف قادر است من خودم را از موضوع تکلیف خارج می‌‌کنم. باید این جایز باشد. ما از ایشان سؤال می‌‌کنیم شما مقصودتان تعجیز قبل از زمان وجوب است یا تعجیز بعد از زمان وجوب؟ اگر قبل از اذان ظهر خودم را عاجز کنم از وضوء، این مورد فتوای بسیاری از بزرگان است که می‌‌گویند واجب مشروط قبل از این‌که شرطش محقق بشود انسان می‌‌تواند خودش را از آن عاجز بکند، صریحا فتوی داده‌اند بسیاری از بزرگان. و لو ما در بحث واجب معلق وجوهی ذکر کردیم برای این‌که بگوییم تعجیز نفس قبل از دخول وقت هم جایز نیست اما بسیاری از بزرگان تجویز کردند تعجیز نفس قبل از دخول وقت را. این‌که نقض نیست، ‌نقض باید به یک امر واضح البطلانی باشد.

و اما اگر مقصود جواز تعجیز بعد از فعلیت وجوب است، بعد از اذان ظهر آب دارم آب را به زمین بریزم قطعا جایز نیست چون شرط تکلیف صرف الوجود قدرت است نه قدرت تا آخر وقت. اذان ظهر گفتند من قادرم بر وضوء، ‌تکلیف شامل من شد. ان کنت قادرا فتوضأ خب من قادر هستم بر وضوء هنگام اذان ظهر. پس این نقض هم به نظر ما وارد نیست.

راجع به مطالب دیگر امام نکاتی هست که عرض می‌‌کنیم:

پاسخ از نقض به خطابات وضعیه: نجاست دم (مثلا) نسبت به افراد انحلالی نیست

نکته اول: ایشان نقض کردند که کسانی که مثل مشهور می‌‌گویند خطاب تکلیف شامل عاجز نمی‌شود فرمودند خطاب وضع هم بگویید شامل عاجز نمی‌شود چون نکته لغویت اختصاص به احکام تکلیفیه ندارد. خونی که محل ابتلاء من نیست بگویید برای من نجس نیست و این قابل التزام نیست. واقعا این نقض از ایشان عجیب است. مگر نجاست دم نسبت به افراد انحلالی است؟ یا این خون نجس است یا نجس نیست. خونی که از بدن آن شخص آفریقایی بیرون می‌آید محل ابتلاء خود او که هست، پس این خون نجس است. انحلال نسبت به افراد مکلفین که ندارد تا بگوییم این خون برای ما ایرانی‌ها نجس باشد لغو است. اگر مقصود ایشان آن نجسی است که محل ابتلاء هیچ‌کس نیست، یک حیوان حرام‌گوشتی در یک جزیره‌ای زندگی می‌‌کند که احدالناسی نمی‌تواند آن‌جا رفت‌وآمد کند، در جایی مثل جزیره برمودا، آن‌جا لغو است بفرمایید که بول و مدفوع او نجس باشد چون هیچ‌کس دسترسی به آن ندارد نه با واسطه نه بی‌واسطه، فوقش مشهور ملتزم بشوند چی می‌‌شود؟ می‌‌گویند جعل نجاست برای هم‌چون چیزی که محل ابتلاء هیچ‌کس و لو با واسطه تا روز قیامت نیست لغو است، حالا چی می‌‌شود ملتزم بشوند؟ این چه نقضی است.

[سؤال: ... جواب:] حرام گوشت یعنی گرگ، بول و مدفوع گرگ، بول و مدفوع خرس. ... مگر انحلالی است؟ مگر هذا نجس لک، است؟ ... فرق می‌‌کند با خطاب تکلیف که می‌‌گوید یا ایها الذین آمنوا، مثلا اجتنبوا علی الخمر، ‌اجتناب از خمر خطاب شده به تک‌تک مکلفین، انحلال دارد نسبت به مکلفین، اما الخمر نجس چه انحلالی دارد نسبت به مکلفین؟ مگر برای من نجاست جعل می‌‌شود؟ می‌‌گویند الدم نجس، ‌این‌که انحلالی نیست. پس بگویند الدم لیس بنجس یعنی این خون آفریقایی نجس نیست چون محل ابتلاء من ایرانی نیست؟

پاسخ اول از نقض به شمول خطاب نسبت به عاصی: توجیه خطاب شخصی نسبت به عاصی لغو نیست

نکته دوم: ایشان فرمودند لازمه قیاس خطاب‌های قانونی به خطاب‌های شخصی این است که همان‌طور که خطاب شخصی به عاصی مستجهن است به ابوجهل نمی‌شود گفت ایمان بیاور به پیامبر، پس باید خطاب قانونی هم شامل ابوجهل نشود، به ابوجهل نمی‌شود گفت نماز بخوان چون می‌‌دانیم او عاصی است، ‌پس خطاب قانونی هم نباید شامل او بشود. این هم درست نیست. اولا: چه اشکال دارد توجیه خطاب شخصی به ابوجهل که می‌‌دانیم عاصی است. خطاب قانونی یا خطاب شخصی به عاصی، روحش این است که مولی اراده دارد از او، تعلق گرفته غرض لزومی مولی به این‌که ابوجهل ایمان بیاورد نماز بخواند. توجیه خطاب به او هم که لغو نیست، ‌آخرش این است که برای تصحیح عقاب او این خطاب را به او متوجه کردند.

نمی‌خواهیم بگوییم روح خطاب تصحیح عقاب است، ‌نخیر، ‌روح خطاب اراده مولی است که ابوجهل ایمان بیاورد، ‌نماز بخواند، مصحح توجیه خطاب فوقش نسبت به این ابوجهلی که مولی می‌‌داند او نافرمانی می‌‌کند استحقاق عقاب است. پس خطاب شخصی هم به کسی که مولی می‌‌داند عاصی است اشکال ندارد. مولی با این‌که می‌‌داند این عبدش نمی‌رود آب بیاورد اما می‌‌خواهد آب بیاورد حالا همین خواسته‌اش را ابراز می‌‌کند با خطاب جئنی بماء، می‌‌گویند برای چی می‌‌گویی، ‌تو که می‌‌دانی او آب نمی‌آورد، می‌‌گوید می‌‌خواهم اتمام حجت بر او بکنم، ‌مصحح توجیه خطاب اتمام حجت است اما روح خطاب تعلق غرض لزومی مولی است به صدور این فعل از این شخص.

[سؤال: ... جواب:] یعنی مولی غرض لزومی ندارد ابوجهل مسلمان بشود؟‌ به داعی این است از غرض لزومی مولی به این‌که ابوجهل مسلمان بشود. ‌داعی تشریعی است یعنی داعی این است که تعلق گرفته است غرض مولی که او مسلمان شود و محرکیت علی تقدیر الانقیاد. می‌‌گویید چرا خطاب را متوجه او کرد؟ می‌‌گوییم مصححش اتمام حجت است و آن مشکلی ندارد.

پاسخ دوم: ملازمه‌ای بین استهجان خطاب شخصی با استهجان خطاب حقیقی وجود ندارد

ثانیا: بر فرض خطاب شخصی به عاصی مستهجن باشد، خطاب قانونی مستهجن نیست نه از باب فرمایش شما، ‌امام می‌‌خواهند بگویند اگر بناء‌ باشد خطاب تکلیف شامل عاجز نشود تمام این مصیبت‌ها بر سر ما می‌آید، باید مستهجن باشد خطاب تکلیف شامل عصاة هم بشود. این واقعا درست نیست. خطاب حقیقی است، خطاب به نحو قضیه حقیقیه است، خطاب به ابوجهلی که نیست، ‌خطاب به نحو قضیه حقیقیه است، ‌یا ایها الناس اقیموا الصلاة، ‌شمول این خطاب نسبت به ابوجهل لغو نیست، به داعی محرکیت همه مکلفین است که قادر هستند بر این کار.

پاسخ از نقض به جمله‌های خبریه: دروغ وصف کاشف است اما انحلال در جعل وصف منکشف است

نکته سوم: ایشان برای این‌که اثبات کنند خطاب تکلیف منحل نیست، یحرم الزنا علی المکلفین منحل نیست به تعداد مکلفین، آمدند تشبیه کردند انشاء تکلیف را به جمله‌های خبریه، فرمودند شما اگر بگویید النار باردة، آتش سرد است‌، یک دروغ گفتید، پس معلوم می‌‌شود جمله خبریه انحلال ندارد. النار باردة به این معنا نیست که هذه النار باردة یک دروغ، ‌تلک النار باردة دروغ دوم، ‌آن آتش سوم باردة‌ دروغ سوم. یک اخبار کردید که النار باردة‌ یک دروغ گفتید. همان‌طور که در جمله خبریه ما یک اخبار داریم و لذا یک کذب داریم اگر بگوییم النار باردة، اگر هم بگوییم الدم نجس آن‌جا هم یک انشاء داریم، انشاء نجاست برای طبیعی دم، نه انشاء نجاست برای این دم، انشاء نجاست برای آن دم به نحو انحلال.

این فرمایش ایشان هم ناتمام است. ما از شما سؤال می‌‌کنیم: اگر کسی بگوید زید و عمرو بنتان، ‌زید و عمرو دو دختر هستند، یک دروغ گفته یا دو دروغ؟ یک دروغ گفته. زید و عمرو دو دختر هستند، یک جمله خبریه است یک دروغ گفته. اما اگر مولی بگوید البول و الدم نجسان یک جعل دارد یا دو جعل؟‌ شما را به وجدان‌تان، شما را به انصاف‌تان، کسی می‌‌تواند منکر بشود که البول و الدم نجسان، ‌دو تا نجاست جعل شده یکی برای بول یکی برای دم؟ پس چه جور است وقتی بگوید زید و عمرو بنتان یک دروغ گفته؟ جوابش این است که دروغ وصف کاشف است، کاشف یک دانه است و لذا یک دروغ گفتی شما وقتی می‌‌گویی زید و عمرو بنتان. انحلال در جعل وصف منکشف است. ‌وصف، آن واقع جعل است که این خطاب از او حکایت می‌‌کند. شما وصف کاشف را که کذب و صدق است و طبیعی است که کاشف واحد است کذب هم واحد است باید بیایید قیاس کنید به انحلال در جعل که مربوط به منکشف و مقام ثبوت جعل است؟

[سؤال: ... جواب:] کاشف یعنی همین جمله، ‌همین جمله خبریه. مثال از این واضح‌تر، ‌زید و عمرو بنتان، قطعا یک دروغ گفته ولی اگر بگوید البول و الدم نجسان قطعا دو تا جعل نجاست شده. ... غیبت به لحاظ من اغتبته هست. می‌‌گویند لاتغتب مؤمنا او به لحاظ مؤمن انحلال دارد. وقتی بگویی مردم قم کذا هستند، ‌در واقع چون مردم قم انحلال دارند، شما به تعداد افراد غیبت کردی این فرد را غیبت کردی آن فرد را. غیبت وصف منکشف است به این لحاظ که گفتیم من اغتاب مؤمنا آن مؤمن انحلالی است، اغتبتَ هذا المؤمن اغتبتَ ذاک المؤمن به این لحاظ غیبت تعدد پیدا می‌‌کند. اما اخبار کاذب وصف کاشف است، هذا الکلام کاذب، حتی اگر به نحو عموم بگوید، ‌بگوید کل نار باردة.

جالب این است ایشان در عام صریحا می‌‌گوید انحلال دارد، ‌صریحا گفته عام انحلال دارد. گفت مطلق با عام فرق می‌‌کند. در مطلق انحلال نیست ولی در عام انحلال هست. صریحا گفت، گفت در عام حکم می‌‌رود روی کثرات و افراد. خب کل نار باردة عام است یا مطلق؟‌ حاکی از کثرات و مصادیق هست یا نیست؟ آن‌جا هم شما ملتزم می‌‌شوید به تعداد آتش‌های عالم من دروغ گفتم وقتی گفتم النار باردة؟ نه. نکته‌اش همین است که کذب وصف کاشف است، ‌وصف این جمله است، جمله، ‌واحده است. جمله واحده است، ‌کذب واحد است. چرا این را قیاس کنیم به مقام انشاء.

اشکال دیگر به مرحوم امام: تزاحم از انقسامات اولیه است نه ثانویه

نکته آخر را هم عرض کنم، یعنی نکته‌ای که امروز می‌‌خواهم بگویم. ایشان فرمود: تزاحم از انقسامات ثانویه است. یعنی عارض می‌‌شود بر طبیعت بعد از طرو حکم یعنی اول باید نماز واجب باشد تا لحاظ بشود تزاحم او با صوم مثلا. [اقول] اصلا نماز واجب نیست، ‌درست است من تقسیم کنم بگویم نمازی که مبتلاست به تزاحم با وجوب صوم، ‌نمازی که مبتلا با وجوب صوم نیست. نماز را دارم تقسیم می‌‌کنم نه وجوب نماز را. صلات که متعلق وجوب است اصلا وجوب نداشته باشد دو فرد دارد: یکی صلات در وقت مزاحمت با وجوب صوم، یکی صلات در غیر وقت مزاحمت با وجوب صوم. این از انقسامات ثانویه نیست که.

[سؤال: ... جواب:] کدام عرف؟ عرف نمی‌فهمد این عرض من را؟‌ عرف نمی‌فهمد که نماز تقسیم می‌‌شود به دو قسم، نماز در وقت مزاحمت با وجوب نماز، نماز در غیر وقت مزاحمت با وجوب صوم. ذات صوم هم در وقت مزاحمت با وجوب نماز، ‌صوم در غیر وقت مزاحمت با وجوب نماز. اصلا شما نسبت به اقم الصلاة ذات صلات را می‌‌توانید تقسیم کنید به دو قسم، مثل این‌که نماز را تقسیم می‌‌کنند به نماز ظهر و عصر، ‌انقسامات اولیه است یعنی وجوب هم نداشت چند قسم بود، نماز هم وجوب نداشته باشد تقسیم می‌‌شود به نماز در وقت مزاحمت با وجوب صوم و نماز در غیر وقت مزاحمت.

ان‌شاءالله فردا اشکال‌های آقای سیستانی و آقای وحید را بر خطابات قانونیه مطرح می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 8- 277

**یک‌شنبه - 28/06/1400**

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

ادامه بررسی مسلک خطابات قانونیه

بحث راجع به مسلک خطابات قانونیه بود که اشکال‌هایی را بر آن مطرح کردیم.

مرحوم امام: حکم انشایی، حکم ابلاغ نشده و یا عامی است که مخصصش ابلاغ نشده. و لذا عجز از حکم ابلاغ شده، صرفا مانع از تنجز است نه فعلیت

یک مطلب عجیبی که امام قدس سره در این بحث ذکر کردند این است که فرمودند رایج و شایع در قانون‌گذاری این هست که حاکم بعد از این‌که دید جعل حکم مصلحت دارد اراده می‌‌کند انشاء حکم را به شکل قانونی کلی. اگر شرائط مساعد بود، بر اجراء‌ این قانون حاکم متصدی می‌‌شود اعلان کند این قانون را به مردم، ‌اگر شرائط مساعد نبود، اعلان نمی‌کند به مردم و تا اعلان به مردم نشده حکم انشائی است. احکامی هست که در نزد امام عصر سلام الله علیه است و بعد از ظهور اجراء خواهد شد، فعلا این احکام انشائی هستند. و یا عمومات در مواردی که فی علم الله بعدا تخصیص خواهند خورد نسبت به مورد تخصیص تا مخصصش صادر نشود حکم انشائی هستند، در غیر مورد تخصیص حکم فعلی هستند، ‌در این موردی که بعدا مخصص خواهد داشت حکم انشاء شده است و لکن فعلی نیست. و همین‌طور اگر عجز یا اضطرار عارض بشود بر امتثال یک تکلیفی، این تکلیف در این مورد فعلی است و فقط منجز نیست.

‌پس نتیجه این شد حکم انشائی آن حکمی است که هنوز مولی متصدی ابلاغ آن نشده باشد و یا عموماتی است که تخصیص خورده است فی علم الله ولی مخصصش هنوز به مردم صادر نشده است که در مورد تخصیص حکم انشائی است.

و اما اگر حکم ابلاغ شد و تخصیص هم نخورد و لکن مکلف اتفاقا عاجز شد از امتثال آن تکلیف، مضطر شد به مخالفت آن تکلیف، این حکم از فعلیت نمی‌افتد و این‌طور نیست که بگوییم اضطرار سبب شد حکم از فعلیت بیفتد و برگردد به انشائیت. این شبیه این می‌‌ماند که بگوییم شما که مضطر می‌‌شوید به شرب آب نجس، اراده مولی به اجتناب از شرب آب نجس منقبض می‌‌شود، کوچک می‌‌شود، وقتی اضطرار شما برطرف شد اراده مولی منبسط می‌‌شود. این‌ها قابل گفتن نیست. عقل می‌‌گوید اضطرار سبب رفع تنجز است، شرع هم بیشتر از این نگفته است، ‌پس شخص مرتکب فعل حرام می‌‌شود ولی معذور است عقلا. حکم در حق او فعلی است. و لذا در باب تزاحم هم حکم فعلی است به اهم و مهم فقط معذورید شما در ترک مهم در فرض اشتغال به اهم.

اشکال اول: بعد از تخصیص، کشف می‌شود عدم ثبوت حکم؛ بنابراین حکم انشایی نیست

واقعا این مطلب از ایشان عجیب است. اولا چه معنا دارد که حکم در عمومات نسبت به مورد تخصیص انشائی باشد. انشائی بودن یعنی حکم در مقام ثبوت جعل شده است و لکن فعلی نیست، در حالی که تخصیص کشف می‌‌کند که مولی در مقام ثبوت حکم را طبق عموم جعل نکرده بود، آن وقت که گفت الدم نجس و بعدا مخصصش آمده که الدم المتخلف فی الذبیحة طاهر، کشف می‌‌شود که در آن هنگامی که گفت الدم نجس در مقام ثبوت مراد جدیش دم غیر متخلف بود در ذبیحة، با تعدد دال و مدلول مراد جدیش را بیان کرد. یعنی چه که حکم طبق عموم انشاء شده است ولی در مورد تخصیص فعلی نیست. این به نظر ما مطلب ناصحیحی است. مگر مراد ایشان از انشاء استعمال عموم در معنای عام باشد نه مقام ثبوت جعل که این هم خلاف اصطلاح است.

اشکال دوم: اضطرار علاوه بر رفع تنجز، منشأ آثار شرعی هم هست

و عجیب‌تر از این، این‌که ایشان فرمودند اضطرار صرفا تنجز را بر می‌‌دارد. خب ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه، احله الله لمن اضطر الیه یعنی رفع تنجزه؟

جالب این است: خود ایشان در دو جا یکی در کتاب الطهارة تقریرات بحث ایشان در قم صفحه 548 [[8]](#footnote-8)، یک جا هم در کتاب الخلل فی الصلاة آخرین نوشته فقهی خودشان در نجف، صفحه 7 [[9]](#footnote-9)، به این حدیث تمسک کردند، ما من شیء اضطر الیه ابن آدم الا و قد احله الله، به این‌که مراد از حلال شدن فعل مضطرالیه اعم است از حلال تکلیفی و حلال وضعی.

حلال وضعی یعنی اگر شما در یک عقدی یا ایقاعی مضطرید بخاطر تقیه و مانند آن ‌که یک شرطی از شرائط آن را ترک کنید فقد احله الله، ‌این عقد فاقد این شرط صحیح است، ازدواج فاقد این شرط که از روی تقیه آن را ترک کردید، ‌طلاق فاقد شهادت عدلین که از روی تقیه آن را ترک کردید اثر دارد، ‌اثرش حکم شرعی به زوجیت عقیب این نکاح است یا زوال زوجیت عقیب آن طلاق. یا آن نمازی که می‌‌خوانید و ترک می‌‌کنید یکی از شرائط آن را از روی تقیه و امثال آن این نماز صحیح است، ‌مسقط امر است، خودش متعلق امر اضطراری است.

معنای حلال وضعی این است. نه این‌که صرفا تنجز عقلی برداشته شده. امر اختیاری دارد یعنی همان تحریم شرب نجس هست ولی مضطرید به شرب آن، فقط محذورید، ‌این خلاف فقد احله الله نیست؟ خلاف فرمایش ایشان در این دو کتاب نیست که عقد هم اگر مضطرید بخاطر تقیه و مانند آن‌ که ترک کنید یکی از شرائط آن را، فقد احله الله، ‌فقد امضاه الله یعنی اثر شرعی دارد نه این‌که صرفا تنجز عقلی آن تکلیف اولی برداشته شده است.

دو اشکال از آقای سیستانی به مسلک خطابات قانونیه

اشکال اول (به انکار انحلال): انحلال یک اعتبار عقلایی است نه یک امر تکوینی صادر از مولی

راجع به مسلک خطابات قانونیه‌، آقای سیستانی و آقای وحید فرمایشاتی دارند، ‌فرمایشات هر دو بزرگوار را نقل می‌‌کنیم. آقای سیستانی فرمودند این‌که بعض اعاظم عصر در بحث خطابات قانونیه منکر انحلال شدند فکر می‌‌کردند انحلال یک امر تکوینی است صادر از مولی و لذا گفتند که طبق نظر مشهور انحلال حکم به مورد جهل و غفلت و مانند آن لغو است، در حالی که انحلال یک اعتبار عقلایی است، شارع جعل واحد دارد، المستطیع یجب علیه الحج، جعل، واحد است اما عقلاء وقتی می‌‌بینند افراد مستطیع متعدد هستند و کثرت دارند اعتبار عقلایی این است که وجوب حج را متعدد می‌‌بینند به تعداد افراد مستطیع. یا اکرم العالم، عقلاء وقتی می‌‌بینند عالم متعدد است در خارج، به تعداد افراد عالم وجوب اکرام را منحل می‌‌بینند طبق اعتبار عقلایی خودشان. و لذا می‌‌بینید که در المستطیع یحج عقلاء می‌‌گویند وجوب حج بر مستطیع نسبت به زید که مستطیع است ولی جاهل است به استطاعت خودش منجز نیست اما عمرو که عالم است به مستطیع بودن خودش این حکم بر او منجز است. این اختلاف آثار نشان می‌‌دهد که وجوب حج انحلال اعتباری دارد در اعتبار عقلاء. یا شرب الخمر حرام، زید یک بار خمر خورد ولی بار دوم از خمر دوم باید اجتناب کند، تکلیف از او ساقط نشده است نسبت به خمر دوم، انحلال عقلایی هست نسبت به افراد خمر، شرب این خمر حرام است، ‌شرب آن خمر حرام است.

و لذا این بحث‌هایی که ایشان مطرح کردند دیگر جا ندارد. مثلا طبق نظر مشهور انحلال نسبت به جاهل لغو است، خب انحلال فعل مولی نیست، ‌امر اختیاری نیست اعتبار عقلایی است که به لحاظ کثرت مکلف و تعدد مکلف یا تعدد موضوع تکلیف مثل عالم در اکرم العالم، ‌خمر در لاتشرب الخمر پیش می‌آید.

اشکال دوم (به قیاس انشاء به اخبار): در بناء عقلاء، در اخبار، تعدد مبرِز موجب انحلال است و در قانون، تعدد مبرَز موجب انحلال است

و این قیاسی هم که ایشان کرده است انشاء‌ را به اخبار، فرموده است النار باردة مگر منحل است به چند خبر به تعداد افراد آتش پس انشاء هم نباید منحل بشود در الدم نجس به تعداد افراد دم. این درست نیست. برای این‌که روشن شد انحلال تابع اعتبار عقلاء است، بناء عقلاء ببینیم در کجاست. بناء عقلاء در انحلال در سه مورد است:

یکی: انحلال به لحاظ تعدد مبرِز یعنی تعدد خطاب مبرِز، شما اگر دو بار بگویید النار باردة چون دو مبرز هست، دو دروغ گفتید، النار باردة باز گفتید النار باردة، به تعدد مبرز که خطاب است متعدد می‌‌شود کذب.

قسم دوم انحلالی است که تابع تعدد مبرَز هست یعنی تعدد آن منکشف با این خطاب. مثل قانون. قانون شرب الخمر حرام را ده بار هم تکرار کند ده حکم نیست؛ یک حکم است، قانون متعدد نمی‌شود. بحث حرمت شرب خمر نیست، قانون تحریم شرب خمر قانون واحد است این قانون کلی و لو ده بار تکرار بشود.

قسم سوم این است که چه مبرِز متعدد باشد چه مبرَز متعدد باشد انحلال رخ می‌‌دهد. مثل غیبت. شما اگر زید را دو بار بگویید زید فاسق، دو بار غیبت کردید، تعدد مبرِز. اگر بگویید مردم شهر کذا فاسق هستند وحدت مبرِز است اما تعدد مبرَز، به تعداد مردم آن شهر شما غیبت کردید. پس قسم سوم این است که منحل می‌‌شود و متعدد می‌‌شود چه با تعدد مبرز چه با تعدد مبرَز مثل غیبت.

پس انحلال تابع این است که عقلاء یک عنوانی را قابل انحلال بدانند، اخبار را عقلاء که صادقٌ أو کاذبٌ، تابع وحدت مبرِز و تعدد مبرِز می‌‌دانند‌، وقتی خطاب یکی بود یک کذب است، یک دروغ از این شخص صادر شده است وقتی گفته است النار باردة چون یک مبرز است.

پاسخ از اشکال اول: مرحوم امام منکر انحلال در قانون و جعل است نه حکم فعلی

این فرمایش آقای سیستانی به نظر ما ناتمام است. ببینید!‍‌ امام منکر انحلال در خطاب و انحلال در جعل است اما انحلال در حکم فعلی و مجعول را منکر نیست. یعنی چه؟ یعنی آنی که مطرح می‌‌کند این است، ایشان می‌‌گویند خطاب قانونی منحل نمی‌شود به خطاب‌های شخصی، یا ایها الناس أُستروا عوراتکم، ‌خطاب واحد است، منحل نمی‌شود به خطاب‌های شخصی که بیایند به تک‌تک افراد کانّه خطاب شخصی بکنند‌، ‌یا زید استر عورتک، تا بعد ببیند آن طرف آیة العظمی، ‌فقیه طائفه، که خیلی هم آدم متینی است که هیچ‌وقت شوخی هم نمی‌کند، بگویند یا فلان استر عورتک، ‌یا فلان لاتزنِ، ‌لاتشرب الخمر، ‌لاتعمل عمل قوم کذا، این حرف‌ها چیه؟! خطاب قانونی منحل به خطاب‌های شخصی نمی‌شود. که مطلب درستی است، کاملا متین است. خود آقای سیستانی هم این را قبول دارد.

مطلب دوم امام این است که خطاب قانونی انحلال در جعل ندارد، یعنی وقتی می‌‌گویند المستطیع یجب علیه الحج جعل واحد است وجوب حج رفته روی عنوان مستطیع به جعل واحد، ‌آقای سیستانی این را منکر نشدند. انشاء واحد. اما این‌که وقتی شارع می‌‌گوید المستطیع یحج عرف نگاه کند زید مستطیع است بگوید یجب علیک الحج، ‌عمرو مستطیع شد یک سال بعد، بگوید الان وجب علیک الحج، زید به حج برود به او بگویند سقط عنک وجوب الحج اما هنوز عمرو حج نرفته است به او بگویند وجوب الحج باق علیک. این انحلال در مقام تطبیق و یا به تعبیر بحوث انحلال در مجعول بالعرض و حکم فعلی، این را امام منکر نیست.

ایشان تصریح می‌‌کنند در هم مناهج و هم در تهذیب. می‌‌گویند العرف یری انحلال خطاب النهی الی نواهی متعددة. این تصریح ایشان هست. این انحلال خطاب نهی به نواهی متعدده طبق فهم عرف که در تهذیب الاصول جلد 1 صفحه 295[[10]](#footnote-10)، مناهج الوصول جلد 2 صفحه 23[[11]](#footnote-11)، می‌‌گویند فهم العرف هو ان النهی اذا تعلق بالطبیعة ینحل الی النواهی من غیر ان تستعمل الطبیعة‌ فی الافراد. و لکن جعل واحد است، المستطیع یجب علیه الحج یا المؤمن لایشرب الخمر جعل واحد است، انشاء واحد است، انشاء‌ متعدد نیست اما عرف انحلال می‌‌بیند در این حکم انشائی در عالم تطبیق. کما این‌که وقتی خبر می‌‌دهید می‌‌گویید النار حارة، اخبار، واحد است اما شما با این اخبار واحد دارید خبر می‌‌دهید از گرم بودن طبیعی آتش. طبیعت، متحد با افرادش هست، لذا این آتش گرم بودنش داخل در اخبار شماست، آن آتش گرم بودنش داخل در اخبار شماست چون طبیعت متحد با افراد است و لکن شما خبر واحد دادید نه خبر متعدد. و لذا اگر بگویید النار باردة اخبار واحد کاذب است.

پس شما چه اشکالی به ایشان دارید؟ شما خودتان هم انحلال خطاب قانونی را به خطابات شخصیه هم منکرید، ‌شما خودتان هم انحلال در خطاب جعل را منکرید. فقط می‌‌گویید حکم فعلی به اعتبار عقلاء در مقام تطبیق بر افراد متعدد می‌‌شود، این را که ایشان هم منکر نیست. پس چه اشکالی به ایشان دارید؟

بله آن اشکال که خطاب قانونی هم انصراف دارد از عاجز چون ظاهر مرتکز عقلاء این است که خطاب تکلیف چه قانونی چه شخصی به غرض محرکیت علی تقدیر الوصول است، این اشکال که ایشان هم دارد اشکال واردی است. ما هم عرض کردیم. اما این اشکال که ما امروز از آقای سیستانی نقل کردیم این اشکال‌ها به نظر ما وارد نیست.

[سؤال: ... جواب:] چه فرق می‌‌کند المستطیع یحج با شرب الخمر حرام؟ اگر شرب الخمر حرامٌ به لحاظ افراد خمر انحلال دارد اما به لحاظ مکلف که المؤمن لایشرب الخمر انحلال ندارد به تعداد افراد مومن؟ این‌که قابل گفتن نیست، ‌حالا المؤمن هم انحلال دارد به لحاظ تعداد افرادش در مقام تطبیق. المؤمن یصلی هم همین‌طور است، به لحاظ افراد مؤمن انحلال دارد چون هر مؤمنی اطاعت و عصیان مستقل دارد. شما نماز می‌‌خوانید، همسایه شما نماز نمی‌خواند، عرف چه می‌‌گوید؟ عرف می‌‌گوید او وجوب نماز بر خودش را عصیان می‌‌کند، شما وجوب نماز بر خودتان را امتثال می‌‌کنید، این علامت این است که عرف انحلال را در مقام تطبیق می‌‌بیند. ولی انحلال در جعل را امام منکرند آقای سیستانی هم منکر شدند. پس به لحاظ روح مطلب ما فرقی بین مبنای این دو بزرگوار نفهمیدیم مگر در همان انصراف خطاب قانونی از فرض عجز که ما هم اشکال آقای سیستانی را به امام قبول داریم.

اشکالات آقای وحید به مسلک خطابات قانونیه

اما آقای وحید: آقای وحید اشکال‌های متعددی به امام گرفتند که به نظر من ایشان هم همین اشکال که ما به آقای سیستانی کردیم به ایشان هم وارد است. فکر کردند امام انحلال را مطلقا منکرند، ‌نه، ایشان انحلال در جعل را منکر است نه انحلال در مقام تطبیق را و به تعبیر آقای سیستانی انحلال عقلایی. من انحلال عقلایی به معنای انحلال اعتباری نمی‌فهمم. [آنی که می‌فهمم] یعنی به لحاظ انحلالیت غرض مولی. ادعای مشهور این هست که عرف در مقام تطبیق و فعلیت متعدد می‌‌بیند حکم را. همان تعبیری هم که بحوث داشت که جعل، واحد است مجعول بالعرض یعنی آن را که عرف حکم فعلی می‌‌بیند متعدد می‌‌شود به نظر عرف.

آقای وحید اشکالاتی که به امام دارند یکی این است که فرمودند:

اشکال اول: تکلیف بدون داعی انبعاث محال است و لو در خطاب قانونی

تکلیف به غرض انبعاث مکلف است، تکلیف بدون داعی انبعاث مثل معلول بلاعلة می‌‌ماند. وقتی می‌‌بینیم عاجز محال است منبعث بشود پس مولی نمی‌تواند داعی انبعاث داشته باشد نسبت به عاجز. نتیجه این است که تکلیف عاجز محال می‌‌شود چون علت تکلیف به این است که به داعی انبعاث است، داعی انبعاث نسبت به عاجز محال است تعلق بگیرد پس تکلیف محال است نسبت به او تعلق بگیرد و لو در خطاب قانونی.

پاسخ: در خطاب قانونی، غرض از تکلیف انبعاث تک‌تک مکلفین نیست بلکه انبعاث عدد معتنابهی از مکلفین است

جواب این است که یک وقت شما ادعای انصراف می‌‌کنید می‌‌گویید انصراف دارد خطاب بعث به این‌که به داعی انبعاث مکلف است و این از عاجز منصرف است، ما هم قبول داریم. اما برهان می‌‌خواهید بیاورید، برهان شما اشکال دارد. چون امام می‌‌گوید در خطاب قانونی غرض از تکلیف انبعاث تک‌تک مکلفین نیست، غرض مولی از تکلیف انبعاث عدد معتنابهی از مکلفین است نه این‌که بر بقیه لازم نیست امتثال تکلیف، نه، مصحح خطاب قانونی این است که مولی می‌‌بیند که با این خطاب قانونی عدد معتنابهی از مکلفین منبعث می‌‌شوند و لکن مولی اعتبار قانون بر همه می‌‌کند و عقل همه را ملزم به امتثال می‌‌داند، آن‌های که توان دارند.

اشکال دوم: موضوع تکلیف افراد هستند نه عناوین ذهنیه؛ پس تکلیف انحلال دارد

ایراد دوم ایشان به امام این هست که فرمودند موضوع خطاب عام عنوان ذهنی "الناس" هست؟ عنوان ذهنی که قابل بعث و زجر نیست. افراد این عنوان هستند؟‌ این می‌‌شود انحلال. اگر مولی می‌‌گوید المستطیع یجب علیه الحج عنوان ذهنی مستطیع که قابل بعث و زجر نیست، فرد خارجی مستطیع متعدد است. پس باید خطاب بعث نسبت به آنی که موضوع تکلیف است متعدد باشد.

پاسخ: ضمن نقض به "توضأ بالماء"، اساسا در خطابات قانونیه موضوع تکلیف طبیعت است بما هی فانیة‌ فی الخارج اما نه به ما هی فانیة فی افرادها

این هم درست نیست. اولا چه می‌‌فرمایید راجع به توضأ بالماء؟ او که انحلال ندارد. توضأ بالماء نه توضأ بکل ماء. توضأ بالماء، با یک آب وضوء بگیرید کافی است. این ماء یعنی ماء ذهنی؟ یعنی با آب ذهنی وضوء بگیر یا با آب خارجی؟ با آب خارجی. ولی انحلال هم ندارد. توضأ بالماء انحلال ندارد در عین حال ما یتوضأ‌ به مفهوم ذهنی آب هم نیست.

و حلش این است که مدعای امام این است که موضوع تکلیف طبیعت است بما هی فانیة‌ فی الخارج اما نه به ما هی فانیة فی افرادها. وقتی مولی می‌‌گوید خون نجس است، افراد خون را به عنوان افراد خون [لحاظ نمی‌کند]، کثرات و مصادیق را لحاظ نمی‌کند، ‌طبیعت را لحاظ می‌‌کند ولی طبیعت را بما هی فانیة‌ فی الخارج، ‌طبیعت خارج‌دیده. کثرات را ندیده است، ‌طبیعت با افراد در خارج اتحاد دارند اما مولی لحاظ نکرده آن کثرات را، ‌آن افراد را بما هی افراد. گفته است خون نجس است، ‌مستطیع واجب الحج است، کثرات را ندیده است. بله، مستطیع را فانی دیده در مستطیع خارجی، خون را فانی دیده است در خون خارجی، ‌اما این غیر از این است که افراد را ببیند به عنوان افراد که در عام افراد دیده می‌‌شوند.

اشکال سوم: ایشان منکر انحلال در مجعول است و الا انکار انحلال در جعل را همه قائلند

جناب آقای وحید اشکال سومی کردند. فرمودند: ایشان منکر انحلال در جعل است، قائل به وحدت جعل است، مگر کسی قائل به انحلال جعل است؟ ‌ما هم قائل نیستیم به انحلال در جعل. قائل نداریم به انحلال در جعل. ما قائلیم که مجعول، ‌آن حکم فعلی انحلال دارد به تعداد افراد موضوع. و این را کسی نمی‌تواند منکر بشود. اگر حکم مجعول به تعداد افراد موضوع انحلال نداشته باشد چرا هر فردی از مکلف اطاعت و عصیان مستقل دارد؟‌ چرا واجب در حق هر مکلفی مصلحت مستقلی دارد غیر از واجب در حق مکلف دیگر، حرام در حق هر مکلفی مفسده مستقله دارد غیر از حرام در حق مکلف دیگر.

پاسخ: ضمن‌ این‌که مرحوم امام تصریح به انحلال در مجعول دارند، اساسا بحث در انحلال در جعل، در جعل به معنای عملیة الجعل نیست

این هم به نظر ما ناتمام است. ایشان می‌‌فرمایند هیچ‌کس مدعی انحلال در جعل نیست، ما هم مدعی انحلال در جعل نیستیم، انحلال در حکم فعلی را قائلیم. عرض کردیم خود امام هم انحلال در حکم فعلی را قائل است. صریحا گفتند: عرف فهمش این است که النهی اذا تعلق بالطبیعة ینحل الی النواهی. اما این‌که آقای وحید فرمودند که هیچ‌کس مدعی انحلال در جعل نیست نفهمیدیم مقصود ایشان چیست. ما یک عملیة الجعل داریم، ‌عملیه تکوینیه جعل یعنی لحاظ مولی و کار مولی، خب معلوم است که او واحد است. بحث در این است، کسی که انحلال در جعل را می‌‌گوید این را می‌‌گوید: احکام در مطلق شمولی از قبیل وضع عام موضوع‌له خاص است. آنی که منکر انحلال در جعل است می‌‌گوید از قبیل وضع عام موضوع‌له عام است.

مثال بزنم:

یک وقت به زعیم می‌‌گویند یک چیز تازه اختراع شده، برای این اسم بگذارید! می‌‌گویند مناسب است اسمش را بگذاریم یارانه، وضع عام موضوع‌له عام، رایانه و هکذا. اصلا بریم به زمان قدیم، آبی می‌‌آورند می‌‌گویند خیلی خوش‌مزه است، آدم تشنه که می‌‌شود این را می‌‌خورد سرحال می‌‌شود، ‌یک اسمی برایش بگذاریم. می‌‌گویند اسمش را بگذارید آب، ترک هم باشد می‌‌گوید اسمش را بگذارید سو، این می‌‌شود وضع عام موضوع‌له عام. اما یک وقت به همین زعیم می‌‌گویند امروز روز عید غدیر است، ده‌ها نوزاد در زایشگاه شهر، نوزاد پسر، به دنیا آمدند، اولیاء این نوزادها دوست دارند که زعیم اسم این‌ها را بگذارد، زعیم می‌آید می‌‌گوید وضعت اسم علی للمولود المذکر فی هذا الیوم، فی مستشفی قم مثلا، این می‌‌شود وضع عام موضوع‌له خاص. عملیه وضع واحده است، ‌این‌طور نیست که زعیم بیاید بگردد در این زایشگاه بگوید وضعت اسم علی لهذا المولود، برود سراغ تخت دوم بگوید وضعت اسم علی لهذا المولود. این می‌‌شود عملیه متعدده وضع. نه، ‌یک لحظه گفت وضعت اسم علی، این نام مبارک را نهادم بر مولود امروز در مستشفی قم. اما اسم کی می‌‌شود علی؟ اسم آن نوزاد، ‌اسم این نوزاد، ‌نه اسم کلی مفهوم المولود فی هذا الیوم فی مستشفی قم. اصلا موضوع‌له این اسم [این است که] هرکدام از اولیاء نوزادشان را می‌‌برد خانه می‌‌گویند زعیم اسم تو را گذاشته علی، اسم "تو" را گذاشته علی. آن سرپرست دیگر هم نوزاد خودش را که می‌‌برد خانه می‌‌گوید زعیم اسم تو را گذاشته علی. ولی هیچ‌وقت راجع به آب نمی‌گویند زعیم اسم این آب را گذاشته آب، نه، آن جسم سیال بارد بالطبع نامش آب است مصداق برای آب است.

بحث در این است که آیا شارعی که می‌‌گوید المستطیع یحج از قبیل وضع عام موضوع‌له عام است؟ یعنی یک وجوب حج را انشاء می‌‌کند روی طبیعی مستطیع بما هو فان فی الخارج. ‌این نظر امام و ‌نظر آقای صدر، هست. یک نظر که نظر ظاهر مرحوم نائینی است و ما هم قائلیم که نه، این کشف می‌‌کند در مقام ثبوت، وضع عام موضوع‌له خاص است یعنی از مولی بپرسند که شما چند تا وجوب جعل کردی با این عملیه واحده، می‌‌گوید به تعداد افراد مستطیع من وجوب حج جعل کردم. مثل این‌که به تعداد نوزاد‌های امروز من نام علی را گذاشتم. این است بحث.

نکته: دلیل بر انحلال در جعل (به معنای وضع عام موضوع‌له خاص)، وجود تفاوت بین نهی از صرف الوجود و نهی از مطلق الوجود است

ما عرض کردیم اصلا غیر از این انحلال در جعل توجیه روشنی ما نداریم برای فرق بین نهی از صرف الوجود و نهی از مطلق الوجود. یعنی چی؟ مثال بزنم: یک وقت مولی به عبدش می‌‌گوید رفتیم آن‌جا حرف نزن! چرا؟‌ برای این‌که می‌‌خواهد برود آن‌جا بگوید این عبد من کر و لال است، ‌بعد می‌‌رود آن‌جا و یواش یواش به نفع اسلام اخبار دشمنان اسلام را می‌آید گزارش می‌‌کند، حالا اگر این عبد رفت آن‌جا (گفت لعنت بر دهانی که به وقت خودش باز نشود و لعنت بر دهانی که در غیر وقتش باز شود) ناگهان گفت حاج آقا!. تمام نقشه مولی می‌‌رود به باد. بعد مدام سکوت می‌‌کند، مولی می‌‌گوید فی الصیف ضیعت اللبن، همان حاج آقا که گفتی لو دادی نقشه ما را رفت پی کارش، ‌حالا برای چی لال شدی، حرف بزن دیگه. این می‌‌شود نهی از صرف الوجود. یک وقت مولی می‌‌بیند این عبدش هر چی حرف می‌‌زند سوتی می‌‌دهد به قول شما، اصلا انحلالی است، می‌‌گوید تو را به جان هر کسی دوست داری حرف نزن، انحلالی است، ‌یعنی هر حرفی که می‌‌زند در معرض مفسده است. چون فکر نمی‌کند حرف نمی‌زند، ‌حرف دهمیش هم نباید بزند، اگر نه تا حرف قبلش زده و سوتی داده حرف دهمش سوتی بیشتری می‌‌دهد. این می‌‌شود نهی از مطلق الوجود. لاتتکلم.

‌فرق این دو تا چیست؟‌ همین‌جوری که نمی‌شود عقلاء یک جا اعتبار بکنند انحلال را یک جا نکنند، ‌عقلاء مگر گتره است کارشان؟ عقلاء استظهار می‌‌کنند از جعل مولی. می‌‌گویند مولی در آن جایی که نهی از صرف الوجود می‌‌کند انحلال در ذهنش نیست، یک نهی است از طبیعت تکلم، با یک تکلم این نهی عصیان شد. ولی در نهی از مطلق تکلم در ذهن مولی به نحو وضع عام موضوع‌له عام هر فردی از تکلم مستقلا نهی دارد.

پس چرا می‌‌فرمایید که احدی قائل به انحلال در جعل نشده؟ ‌انحلال در عملیة الجعل بله کسی قائل نشده، ولی انحلال در جعل به نحو وضع عام موضوع‌له عام بله هم ما قائل می‌‌شویم خلافا للامام و البحوث و هم ظاهر نائینی است که می‌‌گوید انحلال در جعل مثل تازیانه‌ای است که یک طرفش که دست مولی است یکی است ولی وقتی می‌‌زند به زمین صد تا شاخه‌اش می‌‌خورد به زمین. ‌انحلال در جعل را به این تشبیه می‌‌کند.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا فردا.

جلسه 9- 278

**دو‌شنبه - 29/06/1400**

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

بحث در مسالک در باب تزاحم بود. چهار مسلک را نقل کردیم. مسلک پنجم در باب تزاحم را هم مطرح کنیم.

## ادامه بررسی مسالک باب تزاحم

مسلک پنجم (آقای زنجانی): احراز ملاک از خارج از خطاب است چون خطاب منصرف است از فرض تزاحم

مسلک پنجم در باب تزاحم مسلک آقای زنجانی است که فرمودند اصلا خطاب‌های تکلیف انصراف دارد از فرض تزاحم و ظهور ندارد که به صدد فرض تزاحم هستند و لکن چون متفاهم عرفی این است که تزاحم رافع ملاک نیست و لذا می‌‌فهمیم که در فرض تزاحم تکلیف ساقط نیست نه این‌که خطاب‌ها اطلاق‌شان فرض تزاحم را بگیرد، ما بر اساس احراز ملاک قواعد تزاحم را پیاده می‌‌کنیم.

اشکال اول: اگر مقیدهای شرعی نبود، خطاب تکلیف مطلق بود عرفا

به نظر ما این فرمایش علاوه بر این‌که خلاف ظهور عرفی خطاب هست در این‌که مطلق هست و عرف احتجاج می‌‌کند به اطلاق این خطاب نه این‌که صرفا بگوید ما از خارج احراز ملاک کردیم در فرض تزاحم بلکه عرف می‌‌گوید خطاب مطلق هست، ‌حتی عرض کردیم اگر نبود مقیدهای شرعی مثل لایکلف الله نفسا الا وسعها و ما جعل علیکم فی الدین من حرج، ‌ما ملتزم می‌‌شدیم که قانون، مطلق است و فرض تزاحم را می‌‌گیرد و عقلاء احتجاج می‌‌کنند به این اطلاق خطاب تکلیف. این‌که ما بگوییم شامل فرض تزاحم نمی‌شود، ‌این شبیه این است که بگوییم خطاب عام خطاب مطلق شامل فروض نادره نمی‌شود در حالی که عقلاء احتجاج می‌‌کنند در فروض نادره به خطاب مطلق و عام تمسک می‌‌کنند.

اشکال دوم: معلوم نیست بتوان در همه موارد تزاحم، ملاک را از خارج احراز کرد

علاوه بر این‌که ما درست است که عرفا احراز می‌‌کنیم ملاک هر دو واجب ساقط نیست که ما یله و رها بشویم در فرض تزاحم، هیچ‌کدام از این دو واجب را انجام ندهیم، اما این‌که هر دو ملاک دارند این معلوم نیست. بله، این مقدار را می‌‌فهمیم که اگر تزاحم شد بین دو واجبی که هرکدام فی حد نفسه لازم الامتثال بودند، در فرض تزاحم می‌‌توانیم یکی از این دو را انجام بدهیم اما هیچ‌کدام را انجام ندهیم؟‌ این خلاف متفاهم عرفی است. اگر هیچ‌کدام را انجام ندهیم بالاخره ملاکی در بین فوت می‌‌شود. اما این‌که هر دو واجب ملاک فعلی دارد این روشن نیست. بعضی از تکالیف هست که به مجرد تزاحم با یک تکلیف دیگر ساقط می‌‌شود.

مرحوم نائینی معتقد بود که وجوب وضوء با ابتلاء‌ به تزاحم با یک تکلیف به خلاف از کار می‌‌افتد و حتی اگر آن تکلیف به خلاف را ما بخواهیم عصیان کنیم باز امر به وضوء نداریم. ما یک آبی داریم برای حفظ حیات یک انسان مؤمن، ‌نیاز به آن است، اگر ما وضوء ‌بگیریم با این آب، ‌وضوء باطل است. با ترتب هم نمی‌شود آن را تصحیح کرده است. مرحوم نائینی این را فرموده است. چون نفس اشتغال ذمه به وجوب حیات نفسه محترمه که متوقف است بر حفظ این آب برای نجات آن انسان، همین باعث می‌‌شود دیگر عرفا واجد الماء یعنی متمکن از وضوء با این آب نباشیم و امر به وضوء‌ ساقط است. ما ممکن است از نظر صناعی با مرحوم نائینی اختلاف پیدا کنیم بگوییم قدرت ترتبیه هست بر وضوء اما آقای زنجانی که می‌‌فرمایند خطابات منصرف است از فرض تزاحم احتمال نمی‌دهند که در فرض تزاحم اصلا دیگر وضوء ملاک نداشته باشد؟ حتی اگر حفظ نفس محترمه نخواهیم بکنیم باز وضوء باطل باشد و وضوء ملاک نداشته باشد.

پس درست است که در فرض تزاحم عرف احراز می‌‌کند که هر دو ملاک ساقط نیست اما آیا احراز می‌‌تواند بکند که هر دو ملاک فعلی است به نحوی که اگر یکی را تحصیل نکرد لازم است دیگری را تحصیل کند، این قابل اثبات نیست.

پس این مسلک پنجم هم به نظر ما ناتمام است.

مختار در مسالک باب تزاحم

و خلاصه عرائض ما در بیان این مسالک پنج‌گانه تزاحم این شد که اگر ما باشیم و قطع نظر بکنیم از خطاب لایکلف الله نفسا الا وسعها، ‌ما جعل علیکم فی الدین من حرج، ‌شمول خطاب تکلیف نسبت به فرض تزاحم هیچ مشکلی ندارد و هیچ قیدی هم نیاز ندارد به آن بزنیم، عقل در مرحله تنجز حکم می‌‌کند به تنجز اهم، و تنجز مهم هم در فرض عصیان امر به اهم است و در متساویین عقل حکم می‌‌کند به تنجز احدهما لابعینه. همان مسلک امام، ‌آقای سیستانی و صاحب منتقی الاصول. البته به لحاظ اراده ارتکازیه مولی ما قبول داریم که نمی‌تواند اراده ارتکازیه مولی مطلق باشد حتما باید اراده مولی نسبت به اتیان مهم مشروط بشود به فرض عصیان امر به اهم، و در متساویین اراده ارتکازیه مولی حتما باید تعلق بگیرد به اتیان احدهما لابعینه، ولی قانون اطلاقش محذوری ندارد.

مناقشه در استظهار آقای سیستانی از مقیدهای شرعی (قدر بر ذات فعل): این مقیدها ناظر به قدرت عرفیه است و لذا فرض تزاحم را هم شامل است

مهم این است که ما استظهارمان از مثل لایکلف الله نفسا الا وسعها و ما جعل علیکم فی الدین من حرج این است که فرض تزاحم را هم شامل می‌‌شود. یعنی این‌که آقای سیستانی فرمودند لایکلف الله نفسا الا وسعها ناظر است به قدرت بر ذات واجب، شامل انقسامات ثانویه که قدرت بر جمع بین الواجبین است نیست، این را ما خلاف ظاهر می‌‌دانیم. اگر از اطلاق دو تکلیف، ‌تکلیف به غیر مقدور لازم بیاید، ‌انقاذ ابن مولی مقدور است انقاذ پدر مولی هم مقدور است و لکن اطلاق امر به انقاذ پدر و اطلاق امر به انقاذ پسر مولی در فرض تزاحم، عرف می‌‌گوید تکلیف به غیر مقدور است. اطلاق هر دو با هم تکلیف به غیر مقدور است. و لذا با این‌که قدرت عقلیه ممکن است بر امتثال هر دو تکلیف داشته باشیم اما اگر قدرت عرفیه نداشتیم باز تکلیف ساقط است در حالی که اگر بحث عقل باشد عقل می‌‌گوید قدرت تکوینیه اگر داشتی حکم منجر است. لایکلف الله نفسا الا وسعها می‌‌گوید علاوه بر قدرت عقلیه بر ذات فعل، عرف هم باید صادق بداند شما قادر هستی بر ذات فعل. و قدرت عرفیه سخت‌تر است یعنی چه بسا عقل می‌‌گوید تو توان داری ولی عرف می‌‌گوید آنقدر سخت است این کار که عرف می‌‌گوید تو توان نداری و قادر نیستی. به کسی بگویند فرزندت را بکش عقل می‌‌گوید توان داری، ‌اما به عرف بگویند عرف می‌‌گوید این پدر عطوف و مهربان نمی‌توان فرزندش را بکشد. نمی‌تواند نه این‌که عقلا نمی‌تواند پس چرا حضرت ابراهیم متصدی ذبح فرزندش شد، نخیر، ‌عرفا نمی‌تواند. لایکلف الله نفسا الا وسعها می‌‌گوید ما تکلیف به غیر مقدور عرفی نمی‌کنیم.

و یا در مورد حرج ممکن است امر به اجتناب از شرب ماء نجس حرجی نباشد، امر به اجتناب از شرب آب مغصوب حرجی نباشد اما بگویند از هر دو اجتناب کن، بر من حرجی است، آیا این عرفی است بگوییم یک روزی که اجتناب از آب نجس حرجی بود لاحرج حرمت آن را برداشت روزی هم که اجتناب از آب مغصوب حرجی بود حرمت آن را لاحرج برداشت، امروز که اجتناب از مجموع این دو آب حرجی است لاحرج می‌‌گوید من شامل نمی‌شوم چون آنی که خدا جعل کرد تحریم شرب آب نجس بود او که حرجی نیست یا تحریم شرب آب مغصوب را خدا جعل کرد او هم که حرجی نیست، تحریم شرب مجموع این دو آب را که خدا جعل نکرده است، پس بسوز و بساز، امروز باید تحمل حرج کنی و از هر دو آب اجتناب کنی. ‌آیا این قابل قبول است عرفا؟ عرف نمی‌گوید که اطلاق این دو تکلیف امروز مستلزم حرج است؟ قطعا این را می‌‌گوید. و لذا اطلاق این دو تکلیف با لاحرج رفع می‌‌شود می‌‌شود اجتنب عن النجس ان کنت لاتجتنب عن شرب المغصوب یا اجتنب عن شرب المغصوب ان کنت لاتجتنب عن شرب النجس که می‌‌شود همان قید در باب تزاحم.

تنبیه: تفکیک بین موارد حرج با موارد عجز (که اولی شرط شرعی باشد و دومی شرط عقلی) عرفی نیست

و این‌که برخی خواستند جواب بدهند که بله ما در موارد استلزام حرج می‌‌پذیریم که این شرط شرعی است که تکلیف نباید مستلزم حرج باشد، ‌اما این‌که تکلیف نباید مستلزم تکلیف به غیر مقدور باشد این شرعی نیست، ‌این را عقل می‌‌گوید در مقام تنجز، انصافا این خلاف متفاهم عرفی است. ما جعل علیکم فی الدین من حرج، ‌عرفا یعنی خدا تکلیف حرجی قرار نمی‌دهد فمافوق. تکلیف حرجی قرار نمی‌دهد ولی تکلیف به غیر مقدور قرار می‌‌دهد؟ این عرفی است؟

[سؤال: ... جواب:] مگر خطاب مطلق قابل تقیید نیست؟ شارع خودش تقیید زده است گفته است لایکلف الله نفسا الا وسعها، ربنا لاتحملنا ما لاطاقة لنا به، ما جعل علیکم فی الدین من حرج و امثال ذلک.

## شرائط تزاحم

بحث در شرائط تزاحم هست. در رابطه با شرائط تزاحم شرائطی ذکر شده برای این‌که دو تکلیف با هم تزاحم کنند.

شرط اول: هر دو خطاب تکلیف، اطلاق لفظی داشته باشند

شرط اول این هست که ثبوت هر دو تکلیف مدلول یک خطاب مطلق لفظی باشد. اگر یک خطاب تکلیف اطلاق لفظی داشت، خطاب تکلیف دیگر اطلاق لفظی نداشت، مثلا دلیلش لبی بود، معنا ندارد تزاحم بین این دو. چون این خطاب مطلق لفظی شامل فرض تزاحم می‌‌شود و آن تکلیف دیگر دلیلش لبی است و اطلاق ندارد نسبت به فرض تزاحم. بله بناء‌ بر مسلک پنجم تزاحم همان دلیلی هم که خطاب مطلق لفظی بود انصراف دارد از فرض تزاحم؛ با آن دلیل لبی یکی می‌‌شود و لکن این مسلک پنجم به نظر ما درست نبود.

دو مثال می‌‌شود برای این شرط ذکر بکنیم:

مثال اول: تزاحم وجوب حفظ نفس با حرمت قطع عضو

مثال اول: اگر حفظ نفس محترمه متوقف باشد بر قطع عضو یک انسان، حالا این قطع عضو انسان حی باشد یا قطع عضو انسان میت باشد، برخی گفتند وجوب حفظ نفس محترمه اهم است مقدم است بر حرمت قطع عضو انسان حی یا میت. و لکن روشن شد که ما اول باید ببینیم وجوب حفظ نفس محترمه دلیلش یک خطاب مطلق لفظی است؟ تا تزاحم پیدا بکند با دلیل حرمت قطع عضو انسان حی یا میت. دلیل حرمت قطع عضو انسان حی یا میت دلیل لفظی است اما دلیل وجوب حفظ نفس محترمه یک دلیل لفظی مطلق نیست؛ از باب احراز مذاق شارع است که من نان دارم آب دارم ندهم یک انسان گرسنه یا تشنه بخورد او بمیرد این گناه است اما اطلاق دارد وجوب حفظ نفس محترمه نسبت به این فرضی که توقف دارد بر حرامی مثل قطع عضو یک انسان دیگر؟ هم‌چون اطلاقی ما احراز نمی‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] ما چه می‌‌دانیم که ما بیاییم اعضاء یک انسان میتی را قطع کنیم برای این‌که یک انسان دیگری زنده بماند؟ مگر ما مامور به حفظ حیات مردم هستیم بایّ وجه کان؟ شارع حرام کرده است قطع اعضاء میت یا حی را. ... ایجاد جرح بر انسان دیگر بدون رضای او حرام است، اطلاقات داریم، اطلاقاتی که در بحث دیات هست، در مورد میت هم داریم، ‌راجع به قطع عضو میت داریم که حرام هست، حرمة المؤمن میتا کحرمته حیا. ... ببینید! ما بحث‌مان این است که اطلاق دلیل حرمت قطع اعضاء میت اطلاق لفظی است ولی حفظ نفس محترمه اطلاق لفظی ندارد. از خارج می‌‌خواهید احراز کنید جواز قطع اعضاء میت را برای حفظ حیات انسان حی، یعنی در واقع شما می‌‌خواهید از خارج احراز جواز آن را بکنید، [این] بحث دیگری است، قواعد تزاحم را نمی‌توانید اعمال کنید چون یک طرف اطلاق لفظی ندارد.

مثال دوم: تزاحم وجوب حفظ نفس خود با حرمت قتل نفس غیر

مثال دوم: اگر شخصی به شما بگوید أُقتل زیدا و الا قتلتک، مرحوم آقای خوئی در مبانی تکملة منهاج فرمودند: قواعد تزاحم را اعمال می‌‌کنیم، جلد 2 صفحه 313، ‌و می‌‌گوییم شما مخیری. دوست داری زنده بمانی زید را بکش، ‌دوست نداری دستت به خون یک انسان مؤمن آلوده بشود او را نکش خودت کشته بشو.

ما اشکال کردیم به ایشان گفتیم نخیر همان‌طور که منسوب به مشهور است ما حق نداریم زید را بکشیم، اجل ما رسیده. یک ظالمی به ما می‌‌گوید اقتل زیدا، ‌یک انسان مؤمنی است، و الا قتلتک، ‌باید آماده مرگ بشویم. به چه مجوزی من زید را بکشم برای این‌که خودم زنده بمانم؟ دلیل تحریم قتل مؤمن خطاب لفظی مطلق است اما دلیل وجوب حفظ نفس اطلاق ندارد که فرض تزاحم را بگیرد. می‌‌گویید قرآن گفته است لاتلقوا بایدیکم الی التهلکة، ‌عرف برای این‌که من یک انسان محترمی را نکشم و خودم کشته بشوم (‌اگر خودم کشته بشوم) تا دستم به خون این انسان آلوده نشود هیچ‌گاه عرف نمی‌گوید تو با دست خودت خودت را به نابودی و هلاک انداختی. ‌من کی با دست خودم خودم را با نابودی انداختم؟ لاتلقوا بایدیکم الی التهلکة یعنی خودتان را به دست خودتان به نابودی نیندازنید.

[سؤال: ... جواب:] اگر خطاب وجوب حفظ نفس محترمه اطلاق دارد حرمت قتل مؤمن هم اطلاق دارد چه فرقی می‌‌کند، ‌تزاحم است، هیچ‌کدام هم معلوم الاهمیة‌ نیست، آقای خوئی فرموده مخیری. ... اگر کسی به شما حمله کند شما همان‌جا بایستی و فرار نکنی می‌‌گویند القی بیده الی التهلکة، اما اگر کسی به شما بگوید اگر این انسان بی‌گناه را نکشی شما را می‌‌کشم، شما بگویی نخیر من دستم را به خون یک انسان بی‌گناه آلوده نمی‌کنم و شما را بکشند عرف هیچ‌گاه نمی‌گوید خدا رحمت کند فلانی را دستی دستی خودش را به کشته شدن انداخت. [سؤال: در این فرض، کشته شدن فعل دیگری است نه فعل مکلف. جواب:] اگر شما یک جایی نشستید یکی می‌‌گوید از این‌جا بلند شو و الا اگر بنشینی می‌‌کشمت. [درست است که] نشستن فعل است، [اما این] که می‌‌گوید از این‌جا برو و الا می‌‌کشمت، ‌نرفتن که فعل نیست، ‌و لکن عرف می‌‌گوید اگر نروی القاء نفس در تهلکه کردی، با ترک فعل هم چه بسا ممکن است صدق کند القی بیده الی التهلکة. ولی در موردی که من بخواهم یک جرمی را یک گناهی را مرتکب بشوم برای این‌که زنده بمانم ولی حاضر نشوم آن گناه را مرتکب نشوم نمی‌گویند که تو با دست خودت خودت را به نابودی انداختی.

هذا اولا و ثانیا: انصاف این است ما احتمال نمی‌دهیم که حفظ نفس اهم باشد از حرمت قتل مؤمن. آیا واقعا شما احتمال می‌‌دهید شارع مقدس بگوید باید زید را بکشی و خودت زنده بمانی؟ مرجح‌های دیگر را فرض نکنید که یک شخصی بگوید حفظ اسلام متوقف است بر حفظ من!‌ از این مقدمه‌چینی‌ها نکنید، ‌شما هم مثل زید، ‌آیا احتمال می‌‌دهیم که شارع مقدس بگوید باید زید را بکشی تا خودت زنده بمانی. چنین چیزی محتمل نیست. ولی عکسش محتمل است عرفا که شارع مقدس بگوید دستت را به خون زید آلوده نکن و لو خودت کشته بشوی. و لذا حرمت قتل مؤمن می‌‌شود محتمل الاهمیة بعینه و احتمال اهمیت بعینه از مرجحات باب تزاحم هست.

بله، اگر مثال را عوض کنید، یک ظالمی می‌‌گوید اقتل نفسک أو اقتل زیدا، اکراهش می‌‌کند یا الجائش می‌‌کند که یا خودش را بکشد این شخص یا زید را بکشد، این‌جا حرمت قتل نفس اطلاق دارد؛ ‌فرق می‌‌کند با وجوب حفظ نفس. حرمت قتل نفس اطلاق دارد حرمت قتل غیر هم اطلاق دارد. این‌جا باب تزاحم را قبول داریم. ولی می‌‌گوییم احتمال نمی‌دهیم شارع بگوید باید زید را بکشی و حق نداری خودت را بکشی، ما هم‌چون احتمالی را خلاف مرتکز متشرعی می‌‌دانیم. مگر عنوان ثانوی باشد که واقعا اگر این آقا بگوید من خودم را بکشم بیضه اسلام به خطر می‌‌افتد، اگر نه، عنوان ثانوی نباشد ما احتمال نمی‌دهیم شارع بیاید بگوید حتما رفیقت را بکش حق نداری خودت را بکشی ولی احتمال بدهیم شارع بگوید حق نداری رفیقت را بکشی، ‌حالا که مجبوری که یا خودت را بکشی یا رفیقت خودت را بکش. این احتمال را ما می‌‌دهیم. پس حرمت قتل غیر می‌‌شود محتمل الاهمیة بعینه.

البته این بحث فقهی مفصل است. مشهور قائلند به این‌که اگر ظالمی بگوید اقتل زیدا و الا قتلتک باید تحمل کند خودش کشته شود زید را نکشد. گفتند انما جعلت التقیة لیحقن به الدم فاذا بلغ الدم فلاتقیة. حالا آن بحث‌های دیگری است که آقای خوئی هم جواب داده گفته ما از باب تقیه نمی‌گوییم؛ ما از باب تزاحم می‌‌گوییم. درست است که فاذا بلغ الدم فلاتقیة، نه از باب تقیه بگوییم می‌‌توانی این انسان مؤمن را بکشی، اذا بلغ الدم فلاتقیة، و لکن روایت که نمی‌گوید فلاتزاحم، ما قواعد تزاحم را پیاده کردیم. این اشکال وارد هست به مشهور.

این راجع به شرط اول.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم اگر یک خطابی اطلاق لفظی ندارد اصلا شاید به مجرد ابتلاء به مزاحم، این تکلیف ساقط بشود. ... یک وقت اطلاق دارد خطاب وضوء، ‌اذا وجدتم ماء فتوضئوا، عرف می‌‌گوید تو واجد الماء هستی. تزاحم کرده است با وجوب حفظ نفس محترمه که متوقف بر این آب است. هر دو اطلاق لفظی دارند. ولی اگر مثل محقق نائینی گفتیم عرف شما را واجد الماء نمی‌داند شما را قادر بر وضوء نمی‌داند اصلا دلیل وجوب وضوء اطلاقش شامل فرض تزاحم با وجوب حفظ نفس محترمه نمی‌شود تا بگوید ان لم‌تصرف قدرتک فی حفظ نفس محترمة‌ فیجب علیک الوضوء، ‌باید اطلاق داشته باشد تا ما بگوییم در فرض تزاحم خطاب توضأ می‌‌گوید باید وضوء بگیری.

شرط دوم: احد الخطابین نباید رافع موضوع خطاب دیگر باشد

شرط دوم از شرائط تزاحم این هست که یکی از این دو خطاب تزاحم به نحوی نباشد که وجود خطاب دیگر موضوع آن را بردارد. اگر خطاب دیگر بوجوده موضوع این خطاب اول را بردارد، وقتی که خطاب دوم فعلی می‌‌شود و واجب می‌‌شود اصلا موضوع ندارد این خطاب اول، ‌دیگر فرض تزاحم نمی‌شود. اصلا این دو خطاب در زمان واحد با هم فعلی نمی‌شود تا با هم تزاحم کنند.

و لذا اگر ما استظهار کردیم از خطاب یک تکلیفی که موضوعش عدم اشتغال ذمه به تکلیف به خلاف باشد، مثل این‌که مشهور أو المنسوب الی المشهور این هست که من استطاع الیه سبیلا که موضوع وجوب حج است یعنی کسی که تکلیف به خلاف حج نداشته باشد، کسی صدق می‌‌کند که توانایی رفتن به حج دارد که هیچ‌گونه تکلیفی به خلاف حج نداشته باشد. و لذا مشهور می‌‌گویند هر تکلیفی به خلاف حج رافع موضوع حج است؛ اصلا نوبت به تزاحم نمی‌رسد. چون خطاب وجوب حج موضوعش متقوم است به عدم امر به خلاف، پس وجود امر به خلاف موضوع وجوب حج را از بین می‌‌برد.

کلام محقق نائینی در تطبیق این شرط بر وضوء

مرحوم نائینی بر این شرط نتائجی را بار کرده:

یکی این‌که همین مثال که یک آبی هست اگر با آن وضوء بگیریم نفس محترمه‌ای تلف می‌‌شود ایشان فرموده مبادا یک کسی بگوید من عصیان می‌‌کنم آن تکلیف به خلاف وضوء‌ را وضوء‌ می‌‌گیرم از این آب پس وضوئم صحیح است. نخیر، وجوب وضوء مشروط است به عدم امر به خلاف. و لذا می‌‌گوید اگر کسی در ضیق وقت باید تیمم کند‌، چون وقت تنگ است برود غسل کند بیاید، نماز کلا یا بعضی رکعاتش در داخل وقت واقع نمی‌شود، مرحوم نائینی فرموده است که این غسل باطل است چون شما در هنگام غسل مامور بودی به خلاف، مامور بودی تیمم کنی و نماز صبح را داخل وقت بخوانی چرا رفتی غسل کردی؟ چرا رفتی وضوء گرفتی؟

صاحب عروه هم فرموده است اگر آن غسل یا وضوئی که می‌‌گیرید بر خلاف وظیفه‌تان‌ که تیمم باید بگیری به قصد این باشد که این نماز را بخوانید غسل و وضوءتان باطل است اما اگر به قصد یک غایت راجحه دیگری باشد یا به قصد کون علی الطهارة ‌باشد این‌جا این غسل یا وضوء‌تان صحیح است. محقق نائینی می‌‌گوید این غسل و وضوء‌ مطلقا باطل است چون شما تکلیف به خلاف داشتی، ‌تکلیف داشتی تَیَمّم و إئت بصلاة الصبح قبل طلوع الشمس، بر خلاف این تکلیف رفتی غسل کردی، این غسلت باطل است.

اشکال: آیه وضوء، ظاهر در قدرت به معنای عدم امر به خلاف نیست

طبیعی است که اگر استظهار ما از دلیل وجوب وضوء، قدرت و وجدان آبی باشد که در موضوع وجوب وضوء اخذ شده اینی باشد که مرحوم نائینی فرموده، ‌قدرت به معنای عدم اشتغال ذمه به تکلیف به خلاف یعنی عدم تکلیف فعلی به خلاف، ‌اگر موضوع وجوب وضوء این باشد، ‌تکلیف به خلاف که آمد دیگر وضوء امر ندارد، ترتب معنا ندارد. امر به خلاف هست، ‌موضوع ندارد وجوب وضوء. و لکن بعدا خواهد آمد که ما از موضوع در آیه که اذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم و ان کنتم جنبا فاطهروا فلم تجدوا ماء فتیمموا این معنای از قدرت را نمی‌فهمیم، قدرت به معنای عدم امر به خلاف، این را ان‌شاءالله بعدا بحث می‌‌کنیم.

البته ما یک مشکلی داریم، این مشکل را از حالا به شما بگویم. آيه شریفه می‌‌گوید اذا قمتم الی الصلاة‌ یعنی اذا قمتم الی الصلاة فی وقتها. در همین مثالی که وقت تنگ است، شما بروید غسل بکنید آیه شامل شما نمی‌شود چون اذا قمتم الی الصلاة ‌ای فی وقتها فتوضئوا، و ان کنتم جنبا فاغتسلوا، ‌شما که غسل می‌‌کنید دیگر قیام الی الصلاة فی وقتها نمی‌کنید، ‌غسل‌تان مفوّت نماز در وقت است. و ما مشکل‌مان این است که باید بگردیم یک اطلاق دیگری پیدا کنیم.

[سؤال: ... جواب:] اذا قمتم الی الصلاة الماموربها [و این یعنی اذا قمتم الی الصلاة فی وقتها]. ... این‌که نمی‌خواهد نماز قضاء بخواند. قضاء می‌‌شود اما نه این‌که این می‌‌خواهد نماز قضاء بخواند. ما حرف‌مان این است که آیه گفته فلم تجدوا ماء للصلاة الماموربها فتیمموا، ‌آیه می‌‌گوید اگر قادر بر وضوء یا غسل برای نماز ماموربها نیستید بروید تیمم کنید. آیه این را می‌‌گوید؛ آیه که نمی‌گوید بروید غسل کنید. پس به چه دلیل آن غسل یا آن وضوء مشروع است و رافع حدث است؟ این یک مشکلی است که ما باید او را حل کنیم.

تامل بفرمایید بقیه مطالب ان‌شاءالله فردا.

جلسه 10- 279

**سه‌شنبه - 30/06/1400**

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

تزاحم هشت شرط دارد، شرط اولش را عرض کردیم این است که باید بین دو خطاب مطلق باشد، اگر یکی از دو تکلیف دلیلش خطاب لفظی مطلق نباشد که شامل تزاحم بشود مثلا دلیلش لبی باشد اصلا شامل فرض تزاحم نمی‌شود تا با آن خطاب تکلیف دیگر تزاحم بکند؛ بلکه متعین است عمل به آن خطاب تکلیف که اطلاق لفظی دارد.

شرط دوم این بود که در موضوع یک خطاب تکلیف عدم تکلیف به خلاف اخذ نشده باشد و الا نفس تکلیف به خلاف رافع موضوع آن تکلیف اول خواهد بود و نوبت به تزاحم نمی‌رسد.

محقق نائینی: کلمه قدرت و نظائرش ظاهر اس در عدم تکلیف به خلاف

مثلا مرحوم نائینی استظهارش این است که کلمه قدرت و اشباه آن در آیات و روایات ظهور دارد در همین عدم تکلیف به خلاف. من استطاع الیه سبیلا در مورد وجوب حج بر کسی صادق است که تکلیفی به خلاف حج نداشته باشد. فلم تجدوا ماء فتیمموا که در قبالش این خواهد بود که فان وجدتم ماء فتوضئوا که آقای نائینی معنا کرده یعنی ان قدرتم علی الوضوء فتوضئوا ایشان می‌‌گوید یعنی ان لم‌یکن تکلیف بخلاف الوضوء فتوضئوا.

و لذا مثال زده فرموده اگر آب در ظرف غصبی هست شما یک مشت آب بردارید از این ظرف بریزید به صورت‌تان، مشت دوم را بردارید بریزید به دست راست‌تان، مشت سوم را بردارید بریزید به دست چپ‌تان، این وضوء باطل است. بله، اگر با کاسه مباح یک کاسه آب بردارید و کلا بروید با آن آب وضوء بگیرید مشکلی ندارد چون هنگام وضوء نهی از تصرف در این ظرف کوچک که از آن آب برداشتید ندارید اما از همان ظرف غصبی بطور تدریجی سه بار آب بر می‌‌دارید برای شستن صورت و دو دست‌تان. این وضوء باطل است.

مرحوم آقای خوئی فرموده چرا باطل است؟ مگر در وضوء قدرت دفعیه معتبر است؟ قدرت تدریجیه هم کافی است. یک چشمه‌ای است فقط به اندازه یک مشت آب بیرون آمده، این یک مشت آب را که بردارید صورت‌تان را بشویید یک مشت آب دیگر هم بیرون می‌آید می‌‌توانید دست راست‌تان را بشویید، بعد از شستن دست راست یک مشت آب دیگر می‌آید می‌‌توانید دست چپ‌تان را بشویید، قدرت تدریجیه، ‌همین کافی است.

آقای خوئی توجه نفرمودند که استاد‌شان مرحوم نائینی معتقد است که اذا قدرت فتوضأ یعنی اذا لم‌یکن تکلیف بخلاف الوضوء فتوضأ. شما وقتی نهی از غصب دارید برداشتن یک مشت آب از این ظرف غصبی مصداق غصب است، شما آب برداشتید صورت‌تان را شستید مشکلی نیست ولی هنوز آب برنداشتید برای شستن دست راست و چپ‌تان، پس تکلیف به خلاف وضوء هست که می‌‌گوید لاتغصب یعنی یک مشت آب از این کاسه برندار، مشت دوم را برندار، ‌مشت سوم را برندار. این‌ها تکلیف به خلاف وضوء است. با وجود این نهی چطور می‌‌خواهد امر به وضوء به شما تعلق بگیرد.

وضوء یک مرکب ارتباطی است. وقتی که شما می‌‌خواهید امر به وضوء داشته باشید باید تمام افعال وضوء این مشکل را نداشته باشد. قدرت تدریجیه در آن مثال آقای خوئی مشکلی ندارد ولی در مثال مرحوم نائینی شما وقتی امر به وضوء‌ می‌‌خواهید داشته باشید باید تکلیف به خلاف نداشته باشید. نهی از اغتراف غرفه ثانیه و ثالثه تکلیف بر خلاف وضوء است، وضوء یک مرکب ارتباطی است وقتی صورت‌تان را می‌‌شویید امر به شستن دست راست و چپ با هم می‌آید مرکب ارتباطی است در حالی که مرحوم نائینی می‌‌فرماید شرط امر به وضوء قدرت به معنای عدم امر به خلاف هست، ‌به معنای عدم تکلیف به خلاف است و شما تکلیف به خلاف دارید.

اشکال: قدرت به معنای قدرت تکوینیه بر ذات فعل است یا قدرت ترتبیه

بله، اشکال به مرحوم نائینی که قدرت به این معنا عرفا نیست. قدرت یا به این معناست که من قدرت تکوینیه بر ذات فعل داشه باشم که دارم، یا به این معناست که من و لو به نحو ترتب قدرت داشته باشم بر این فعل که در فرض عصیان نهی از غصب و لو فی المستقبل من قدرت بر وضوء دارم. قدرت تکوینیه بر وضوء که قدرت فعلیه [باشد] دارم، و لکن قدرت به معنای عدم امتثال تکلیف اهم به نحو ترتب [را هم] دارم. یعنی در فرض عصیان امتثال خطاب لاتغصب در مستقبل‌، عرف من را قادر بر وضوء می‌‌داند می‌‌گوید در این فرض شما از الان صادق هست که قادر بر وضوء هستید.

شرط سوم: منشأ تزاحم باید عجز از جمع بین امتثالین باشد

شرط سوم برای تزاحم این است که منشأ تزاحم بین دو تکلیف عجز مکلف از جمع بین امتثال این دو تکلیف باشد. اگر منشأ تزاحم بین دو تکلیف عجز مکلف از جمع بین امتثال این دو تکلیف نباشد ربطی به بحث تزاحم پیدا نمی‌کند.

مثلا یک فعل است هم ملاک حرمت دارد هم ملاک وجوب، ‌این ربطی به تزاحم امتثالی که محل بحث ما است ندارد. این تزاحم ملاکی است که باز می‌‌گردد به تعارض. مثل آن مثال که می‌‌زدیم که پدر می‌‌گوید سافِر، مادر می‌‌گوید لاتسافر. فعل واحد است. بله ملاک اطاعت اب در سفر کردن هست، ‌ملاک اطاعت‌ ام در ترک سفر کردن است، تزاحم ملاکی می‌‌شود و لکن تزاحم ملاکی بازگشتش به تعارض است بین خطاب اطع اباک یا اطع امک، بین این دو تعارض رخ می‌‌دهد.

بر اساس این شرط سوم، مثال محقق نائینی برای تزاحم (در زکات، بین حولان حول اول و دوم، مال زیاد شود) اشکال دارد

و همین‌طور است مثالی که مرحوم نائینی زده برای تزاحم. فرموده است: اگر کسی در ابتداء سال مثلا اول محرم بیست و پنج شتر داشت که اگر یک سال بر آن بگذرد زکاتش پنج گوسفند هست، اول محرم بیست و پنج شتر داشت، یک سال که بر آن بگذرد یعنی سال بعد اول ذیحجه که ماه دوازدهم می‌‌رسد، حوَلان حول می‌‌شود، زکات به آن تعلق می‌‌گیرد‌، زکاتش پنج گوسفند است. اما این آقای مکلف در ماه رجب یعنی شش ماه بعد از آن محرم که بیست و پنج شتر را مالک شد، [بعد از حولان حول] یک شتر دیگر هم مالک می‌‌شود، می‌‌شود مالک بیست و شش شتر. بیست و شش شتر اگر یک سال بر آن بگذرد، این زکاتش بنت مخاض هست، ‌یعنی یک شتر بچه‌ای که وارد سال دومش می‌‌شود. بنت مخاض آن شتر بچه‌ای است که وارد سال دوم می‌‌شود.

مرحوم نائینی فرموده: اگر ما دلیل خاصی نداشتیم می‌‌گفتیم شما یک سال بعد از مالک شدن آن بیست و پنج شتر، ‌پنج گوسفند بده، شش ماه بعد از آن یک بنت مخاض بده، بعد از حولان حول بر آن بیست و شش شتر. اما روایت صحیحه داریم: لایزکی المال فی عام واحد من وجهین، یک مال را در یک سال دو بار زکات نمی‌دهند. شما اگر بخواهی یک سال بعد از گذشتن محرم پنج گوسفند بدهی، شش ماه بعدش بنت مخاض بدهی، ‌خلاف لایزکی المال فی عام واحد مرتین خواهد بود. این منشأ می‌‌شود تزاحم بشود بین این دو نصاب.

جناب نائینی! این چه ربطی به تزاحم دارد؟ تزاحم در جایی است که ما عاجز بشویم از جمع بین امتثال دو تکلیف، این بازگشتش به تعارض بین این دو نصاب هست. و عرف در این گونه موارد سبق زمانی را مرجح می‌‌داند. خوب دقت کنید! عرف وقتی یک سال گذشت بر آن بیست و پنج شتر می‌‌گوید حد نصاب بیست و پنج شتر برای این است که پنج گوسفند زکات بدهیم. ‌مانعی ندارد این نصاب اول، فی خمسة و عشرون ابلا خمس شیاة، ‌شامل آن می‌‌شود. آن لایزکی المال فی عام واحد مرتین را عرف منطبق می‌‌داند بر آن متاخر زمانا. می‌‌گوید پس شش ماه بعد بنت مخاض لازم نیست بدهید.

ما مثال می‌‌زدیم. می‌‌گفتیم شرط در ضمن عقد نباید مخالف شرع باشد، من اگر امروز در شرط ضمن عقد ملتزم شدم سفر بروم، ‌فردا در ضمن عقدی که فردا می‌‌بندم شرط ضمن العقد این بود که سفر نروم این نقیضین است یا ضدین فرض کنید. در ضمن عقد امروز ملتزم شدم که اربعین کربلا بروم، در ضمن عقد فردا به عنوان شرط ضمن العقد ملتزم شدم اربعین مشهد بروم، ‌هر دو هم شرط نفوذش این است که مخالف شرع نباشد، الا شرطا احل حراما او حرم حلالا. عرف چی می‌‌گوید؟ عرف می‌‌گوید آن شرط اول را که شما داشتید آن وقت شما مشکل نداشتید، شرط کردید سفر کربلا بروید روز اربعین، ‌این‌که مشکلی نداشت، آن شرط دوم که متاخر بود آن شرط مخالف شرع است آن شرط محلل حرام است چون در شرط دوم به شما می‌‌گویند شما دیروز ملتزم شدی سفر کربلا بروی اربعین، ‌این‌که الان داری ملتزم می‌‌شوی روز اربعین بروی مشهد این خلاف شرع است محلل حرام است، این مستلزم ترک وفاء به شرط سابق است.

یک نوع مرجح عرفی دارد، سبق زمانی، اولی را بلامانع می‌‌بیند، ‌مانع مشترک وقتی بود مثل این‌که در این مثال شرط، مانع مشترک این است که مخالف شرع نباشد، ‌در این مثال زکات این است که موجب تعدد زکات در یک سال نشود، عرف آن اولی را بلامانع می‌‌بیند و دومی را مبتلا به مانع می‌‌بیند. این ربطی به تزاحم ندارد. جناب نائینی! چه ربطی به تزاحم دارد؟ و لذا شرط سوم تزاحم این است که منشأ مشکل دو تکلیف تنافی در جعل نباشد، جعل هر دو ممکن باشد، فقط بخاطر عجز مکلف از جمع بین این دو تکلیف تزاحم بشود بین این دو.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق ندارد یعنی پس تعارض ندارند، اطلاق دارند پس تعارض دارند، ‌ربطی به تزاحم ندارد. ... اتفاقا ما می‌‌خواهیم کاری کنیم که به قواعد تزاحم ببینیم رجوع کنیم یا نه و الا اسم این نصاب زکات را تزاحم بگذارید یا تراخم بگذارید، مگر ما بحث اسم‌گذاری داریم؟ ما می‌‌خواهیم ببینیم قواعد تزاحم را این‌جا اعمال کنیم یا نه. مرحوم نائینی می‌‌خواهد قواعد تزاحم را اجراء کند، سبق زمانی از مرجحات باب تزاحم حساب شده می‌‌خواهد این‌جا تطبیق شده. ما می‌‌گوییم نه، ربطی به تزاحم ندارد این مثال و لکن در جایی که دو خطاب داریم، این‌ها مانع مشترک دارند، مثل این‌که دو تا شرط هرکدام مانعش این است که مخالف شرع اگر بود نافذ نیست، هر دو مشترک هستند در این جهت. پس شرط اول باید مخالف شرع نباشد شرط دوم هم مخالف شرع نباشد، عرف آن شرط اسبق زمانا را می‌‌گوید مانع ندارد مخالف شرع نیست، آن شرط دوم مخالف شرع است. و همین‌طور در بحث نصاب زکات. نباید نصاب زکات موجب تعدد زکات در یک سال بشود. عرف می‌‌گوید‌ آن نصاب اول موجب تعدد زکات نشده در یک سال، ‌آن دومی موجب تعدد زکات می‌‌خواهد بشود در یک سال، پس آن نصاب دومی اثر ندارد. ... تعارضی است که جمع عرفی دارد از باب این‌که هر دو مشروط هستند به یک شرط مشترک، عرف این شرط مشترک را در آن اسبق زمانا حاصل می‌‌داند و می‌‌گوید آن متاخر زمانا فاقد این شرط است.

شرط چهارم: باید تضاد بین دو واجب، اتفاقی باشد نه دائمی. در تضاد دائمی، تعارض است

شرط چهارم برای تزاحم این هست که مرحوم نائینی فرموده است: باید تضاد بین دو واجب اتفاقی باشد نه دائمی. اگر بین دو واجب بخواهد تضاد دائمی باشد، تزاحم نیست. قم اجلس، تضاد دائمی است بین این دو، این‌که ربطی به باب تزاحم ندارد. باید اتفاقا دو خطاب تکلیف در یک موردی تزاحم بکنند. مثل صل با صم، نوعا با هم تزاحمی ندارند، یک جا هست که مکلف می‌‌گوید نمی‌توانم هم نماز بخوانم هم روزه بگیرم و الا در موارد ضدین دائمیین خطاب‌ها با هم تعارض می‌‌کنند.

مناقشه محقق نائینی در کلام محقق کاشف الغطاء با استفاده از این شرط چهارم

این فرمایش مرحوم نائینی درست است اما استفاده‌ای که از این فرمایش کرده در کوبیدن کاشف الغطاء نادرست است. چطور؟ مرحوم کاشف الغطاء فرموده که ما این مسأله‌ای که "اگر کسی جهر فی موضع الاخفات بکند از روی جهل یا اخفات فی موضع الجهر بکند از روی جهل نمازش صحیح است" می‌‌توانیم با ترتب درست کنیم. بگوییم شارع فرموده اجهر فی قراءة صلاة الصبح، ان کنت لاتجهر فی قراءة الصبح فاخفت فیها فی حال الجهل بوجوب الجهر. از این راه ما می‌‌توانیم تصحیح کنیم. چطور؟ با این‌که ما امر داریم به جهر در قرائت نماز صبح ولی اگر اخفاتا هم نماز صبح را بخوانیم او هم صحیح است، ‌او هم امتثال امر است. با امر ترتبی درست می‌‌کنیم. مرحوم نائینی فرموده:‌ جناب کاشف الغطاء‌! بین جهر و اخفات در قرائت تضاد دائمی است، تزاحم معنا ندارد.

اشکال: توجیه کلام محقق کاشف الغطاء با ترتب به دلیل خاص ممکن است

می‌گوییم جناب محقق نائینی! این ربطی به باب تزاحم ندارد؛‌ این ترتب است به دلیل خاص. دلیل خاص آمده می‌‌گوید من اخفت فی موضع ینبغی الاجهار فیه تمت صلاته. دلیل خاص است. اگر توجیه این دلیل خاص منحصر بشود به آنی که کاشف الغطاء می‌‌گوید، امر ترتبی به اخفات در نماز صبح مشروطا به ترک امتثال امر به جهر در آن، چه اشکالی دارد، ‌دلیل خاص دارد، دلیل خاص که مشکلی ندارد. در ضدین دائمیینی که لهما ثالث، حالا در بحث جهر و اخفات در قرائت نماز صبح باید یک جوری فرض کنیم که لهما ثالث باشد، ‌بگوید اقرأ الصلاة‌ الصبح جهرا فان کنت لاتقرأ الصلاة الصبح جهرا فاقرأها اخفاتا که ثالثش این است که نه قرائت جهریه را بجا بیاورم نه قرائت اخفاتیه را، در ضدین لهما ثالث به دلیل خاص مولی می‌‌گوید قم فی ساعة کذا، ان کنت لاتقوم فاجلس یعنی نخواب، ‌بنشین. اولا باید بایستی، ‌مهمان می‌آید، بایست، ‌اگر نمی‌آیستی لااقل بنشین نه این‌که جلوی مهمان دراز بکشی ‌مهمان بیاید از روی نعش تو رد بشود، این چه اشکالی دارد، دلیل خاص است.

نکته شرط چهارم: در موارد تضاد دائمی، باید مولی ضد را لحاظ کند

بله، در مواردی که ما می‌‌خواهیم طبق قواعد، اعمال قواعد تزاحم بکنیم و نه تعارض، درست است؛ نباید تضاد دائمی باشد بین دو واجب و الا اگر تضاد دائمی باشد بین این دو خطاب تعارض می‌‌شود. نکته‌اش این است: در تضاد دائمی نمی‌شود مولی لحاظ نکند ضد را، ‌وقتی می‌‌گوید در هنگام آمدن مهمان بایست! حتما لحاظ می‌‌کند ضد او را که جلوس است در آن ساعت. پس اگر بطور مطلق بگوید اگر مهمان بیاید در آن زمان بایست! اگر مهمان می‌آید بنشین! با هم تعارض می‌‌کنند. می‌‌گوید یک جا گفتی بنشین یک جا گفتی بایست، ‌من چه کار کنم؟ حالا جمع عرفی حمل بر تخییر می‌‌کند بحث دیگر است. اگر جمع عرفی نداشت تعارض می‌‌کنند. باید تضاد اتفاقی باشد تا بگوییم مولی لحاظ نکرده ابتلاء این واجب را به تزاحم با آن واجب دیگر در خطاب مطلقش.

بعد حالا یا مثل امام می‌‌گوییم عقل در مقام تنجز می‌‌گوید اهم منجز است و یا مثل برخی از بزرگان‌ که مسلک ثالث را قائل بودند در تزاحم می‌‌گوییم هرکدام از خطاب تکلیف قید لبی می‌‌خورد، ‌صل ان لم‌تشتغل بواجب اهم أو مساوی، صم ان لم‌تشتغل بواجب اهم أو مساوی. ولی در ضدین دائمیین که نمی‌شود این را گفت. مگر می‌‌شود گفت که مولی بگوید: قم عند ورود الضیف! لحاظ نکرد ابتلاء این قیام را به ضدش که جلوس است؟ مگر می‌‌شود مولی این را لحاظ نکند؟ پس وقتی می‌‌گوید قم عند مجیء الضیف با آنی که می‌‌گوید اجلس عند مجیء الضیف با اهم تعارض می‌‌کنند.

حالا بحث است که آیا تعارض بین این دو در اصل دو خطاب است، ‌اصل این دو خطاب تعارض می‌‌کنند و از کار می‌‌افتند یا اطلاق این دو خطاب تعارض می‌‌کنند؟ یعنی قم و ان جلست‌، او تعارض می‌‌کند با اجلس و ان قمت. که نتیجه تعارض الاطلاقین (که آقای خوئی قائل شده) این است که ان لم‌تجلس فقم، ان لم‌تقم فاجلس، وجوب قیام را در فرض ترک جلوس و وجوب جلوس را در فرض ترک قیام از این خطاب استفاده می‌‌کنیم که می‌‌شود تعارض الاطلاقین. یا اصل این دو خطاب تعارض و تساقط می‌‌کنند‌، ‌ما در اصل وجوب قیام یا وجوب جلوس اگر از خارج علم نداشته باشیم می‌‌توانیم برائت جاری کنیم. این بحثی است که ما در جای خودش کردیم، وارد این بحث نمی‌شویم.

شرط پنجم: امکان ترتب

شرط پنجم برای تزاحم شرطی است که آقای خوئی و آقای صدر مطرح می‌‌کنند: امکان ترتب. می‌‌گویند شرط تزاحم امکان ترتب است. اگر نشود امر ترتبی به آن واجب مهم مشروطا به ترک امتثال اهم، ‌اگر این ممکن نباشد خطاب اهم و مهم تعارض می‌‌کنند. برای این‌که تعارض نکنند باید امکان ترتب را ما اثبات کنیم.

و از این نتیجه گرفتند، گفتند: ببینید! مثال روشنی که ترتب ممکن نیست ضدان لیس لهما ثالث است. حرکت و سکون، ‌حضر و سفر، ‌اجتماع و افتراق، این‌ها ضدان لیس لهما ثالث است. نمی‌شود مولی بگوید لاتتحرک فان کنت لاتتحرک فاسکن، ‌این تحصیل حاصل است. ان لاتتحرک یک فرض بیشتر ندارد و آن سکون است. ان کنت لاتتحرک فاسکن یعنی ان کنت تسکن فاسکن، می‌‌شود طلب الحاصل.

تطبیق این شرط بر مواردی که واجب علت تامه حرام باشد مانند توقف انقاذ غریق بر اتلاف مال غیر

حالا این مثال که روشن است. در مثال‌های فقهی که چندان روشن نیست این نظریه را تطبیق کردند. گفتند اگر رابطه یک واجب و یک حرام که با هم به حسب نظر بدوی تزاحم می‌‌کنند، رابطه علیت و معلویت باشد، مثلا واجب علت تامه حرام باشد، ترتب ممکن نیست. چطور؟ شما فرض کنید که انقاذ غریق مستلزم اتلاف مال غیر است، انقاذ غریق واجب است و علت تامه است برای اتلاف مال غیر که حرام است. آیا شارع می‌‌تواند امر ترتبی بکند به این انقاذ غریق بگوید ان کنت تتلف مال الغیر فانقذ الغریق؟ نمی‌شود. چون اتلاف مال غیر که حرام است معلول این انقاذ غریق است، فرض وجود معلول مساوی است با فرض وجود علت تامه آن. بلکه فرض وجود معلول مساوی است با فرض وجود علت ناقصه آن. فرض این است که تزاحم هست بین این دو، این‌جا مولی نمی‌تواند بگوید ان کنت تتلف مال الغیر فانقذ الغریق چون معنایش این است ان کنت تتلف مال الغیر بانقاذ الغریق فانقذ الغریق.

اشکال صغروی: انقاذ غریق علت منحصره نیست

بله، آقای خوئی توجه دارد به این اشکال که کسی بگوید انقاذ غریق که علت منحصره اتلاف مال غیر نیست، ممکن است اتلاف مال غیر بکنیم به یک سبب آخر غیر انقاذ غریق، از راه دیگری اتلاف کنیم مال غیر را. پس وجود اتلاف مال غیر مساوق با وجود این علت که انقاذ غریق است نیست چون ممکن است این حرام را با یک علت دیگری ایجاد کنیم.

پاسخ (محقق خوئی): حرام انحلالی است

مرحوم آقای خوئی جواب داده فرموده حرام انحلالی است، هر فرد از اتلاف مال غیر حرام است چه آن فردی که معلول این انقاذ غریق است چه آن فردی که معلول آن علت أخری است. شما که امر ترتبی می‌‌خواهید به انقاذ غریق بکنید این مشروط است به عصیان این نهی از اتلاف مال غیری که معلول انقاذ غریق است می‌‌شود طلب الحاصل. اگر مشروط باشد به عصیان آن نهی از اتلاف مال غیر که معلول علت أخری است، اگر اتلاف می‌‌کنی مال غیر را به یک علت دیگری پس ما امر می‌کنیم تو را به انقاذ غریق که باز که انقاذ کردی غریق را فرد دیگری از اتلاف مال غیر محقق بشود، این‌که نمی‌شود. یعنی دو تا حرام مرتکب بشو، اگر شما اتلاف می‌‌کنی مال غیری را که معلول یک سبب دیگری است پس بی‌زحمت بیا انقاذ غریق هم بکن تا یک فرد دیگری از اتلاف مال غیر که معلول این انقاذ غریق است موجود بشود، اگر یک حرام را مرتکب می‌‌شوی بیا بی زحمت فرد دیگر حرام را هم مرتکب بشو. این‌که دیگر ربطی به بحث ترتب ندارد. این اشکالی است که مرحوم آقای خوئی کردند.

امام راحت است. اصلا می‌‌گویند خطابات قانونیه [ما داریم] و ترتب می‌‌خواهیم چکار، اصلا ترتب محال است.

ولی کسانی که معتقدند به مسلک سوم تزاحم که ما هم جزء این‌ها بودیم بخاطر مقید لفظی منفصل لایکلف الله نفسا الا وسعها، مجبوریم بپذیریم این شرط پنجم را.

جواب از پاسخ محقق خوئی: اولا: عدم تعدد حرام به اختلاف عللش. ثانیا: امکان ترتب امر بر ارتکاب طبیعی حرام

و لکن اشکال صغروی داریم به آقای خوئی. جناب آقای خوئی!‌ عرفا حرام به اختلاف علت‌هایش متعدد نمی‌شود. اتلاف مال غیر عرفا یک طبیعت است مثل گرم کردن این اتاق. این‌که با بخاری گرمش کنیم یا با یک سبب دیگری، عرفا گرم شدن این اتاق دو فرد نمی‌شود، هوای اتاق گرم است حالا به سبب بخاری گازی یا به سبب بخاری برقی، ‌فرقی نمی‌کند.

و ثانیا چه اشکالی دارد امر به انقاذ غریق مترتب باشد بر ارتکاب طبیعی و جامع حرام که اتلاف مال غیر است، افراد را نگاه نکند مولی. بگوید اگر این جامع و این طبیعی اتلاف مال غیر را محقق می‌‌کنی، بالاغیرتا بیا انقاذ غریق بکن تا لااقل اگر من ناراحتم از اتلاف مال غیر، از این انقاذ غریق که کردی خوشحال بشوم.

پس فرمایش آقای خوئی به نظر ما صغرویا ایراد دارد یعنی امکان ترتب در این فرض هست. اولا: حرام به صرف اختلاف اسباب عرفا مسبب متعدد نمی‌شود. شما چه غسل ارتماسی کنید در این حوض، آب بپاشد به ماشین همسایه که پارک کرده کنار حوض یا چوب دست بگیری مدام هم بزنی، این، آب حوض را آب بپاشد به ماشین همسایه، آب پاشیدن به ماشین همسایه که تصرف در مال غیر است واحد است عرفا. سبب‌هایش ممکن است غسل ارتماسی خودت باشد یا چوب بگیری مدام هم بزنی حوض را. تعدد اسباب موجب تعدد مسبب عرفا نمی‌شود. وانگهی عرض کردیم بر فرض موجب تعدد بشود شارع بگوید طبیعی آن اتلاف مال غیر، کار به این فرد و آن فرد ندارم، اگر این طبیعی را موجود می‌‌کنی پس بی‌زحمت انقاذ غریق بکن. یا در این مثال غسل: اگر آب می‌‌پاشی روی ماشین همسایه پس بی‌زحمت بیا غسل ارتماسی بکن که لااقل دلم خوش باشد که جنب از دنیا نرفتی.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله بقیه مطالب فردا.

جلسه 11- 280

**چهار‌شنبه - 31/06/1400**

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

بحث در شرائط تزاحم بود.

رسیدیم به شرط پنجم که امکان ترتب بود که گفتیم بناء بر مسلک ثالث تزاحم که قوام تزاحم به امر ترتبی به مهم علی تقدیر عصیان امر به اهم هست، پس باید امکان ترتب باشد.

محقق خوئی: طبق شرط پنجم، رکوع در مکان غصبی مصداق تزاحم نیست چون هوی، علت تامه رکوع است

مرحوم آقای خوئی با همین بیان، در تزاحم بین علت و معلول را که یکی واجب باشد و دیگری حرام، مناقشه کرده. مثلا واجب، معلول یک علت تامه حرامی هست، مثلا رکوع در مکان مغصوب معلول هوی الی الرکوع هست، هوی الی الرکوع، انحناء الی الرکوع، مصداق تحرک در مکان مغصوب است، ‌مصداق غصب است اما خود رکوع به نظر آقای خوئی یک حالتی است برای مصلی، ‌مقوله وضع است، بر خلاف هوی که مقوله أین است، مقوله أین مصداق غصب است، حرکت از بالا به پایین، ‌ولی خود رکوع مقوله وضع است، یک حالتی است در این نمازگزار، ‌قائم به این مکان نیست، خود رکوع مصداق غصب نیست ولی علت تامه او که هوی الی الرکوع است مصداق غصب است. طبق این مبنای آقای خوئی نمی‌شود شارع امر ترتبی بکند به رکوع علی تقدیر تحقق هوی الی الرکوع چون تحقق هوی تام به رکوع همان و تحقق رکوع همان. نمی‌شود هوی کامل به رکوع بکنیم ولی رکوع محقق نشود. پس "اذا هویت هویا تاما الی الرکوع فارکع" می‌‌شود طلب الحاصل چون اذا هویت هویا تاما یعنی فتحقق منک الرکوع، بعد بگوید فارکع؟ این‌که طلب الحاصل است.

اشکال: امکان ترتب امر به رکوع بر ارتکاب جامع غصب. ضمن این‌که در رکوع علاوه بر خم شدن باید قصد رکوع هم باشد

ما اشکالی که داریم به این مطلب این است که می‌‌شود امر به رکوع معلق باشد بر تحقق جامع غصب، اعم از هوی الی الرکوع یا یک غصب دیگر. اذا کنت تغصب هذا المکان به مقدار این زمان هوی الی الرکوع که فرض کنید دو ثانیه است، اذا کنت تغصب هذا المکان، به جای این‌که بروی غصبی بکنی که هیچ فایده‌ای بر آن مترتب نیست، بیا رکوع کن که در واقع آن غصبت از طریق هوی الی الرکوع محقق بشود، اشکالی ندارد.

علاوه بر این‌که ممکن است بگوییم رکوع صرف خم شدن نیست، ‌رکوع متقوم است به قصد رکوع و الا انسان خم بشود چیزی را از زمین بردارد آن رکوع صلاتی ماموربه نیست. شاهدش این است که شما در نماز بعد از این‌که رکوع کردید خم می‌‌شوید به سمت سجود به حد رکوع هم می‌‌رسید، ‌آیا شما دو رکوع بجا آورده‌اید در نماز در هر رکعت؟ نخیر، ‌شما بعد از این‌که سر از رکوع برداشتید به طرف سجده می‌‌روید قصد رکوع ندارید و لو انحناء به اندازه رکوع از شما صادر می‌‌شود. پس رکوع متقوم است به قصد رکوع یعنی قصد تعظیم خدا با این انحناء خاص. بنابراین اشکال ندارد حتی اگر بگوید اذا هویت هویا تاما فارکع. نگفته فإنحنِ به مقدار رکوع تا طلب الحاصل بشود، فارکع که یک انحناء خاصی است، ‌انحناء به قصد خضوع و خشوع است در برابر خدا.

در اجتماع امر و نهی نمی‌شود امر را مترتب کرد بر ارتکاب طبیعی حرام. به دو بیان: بیان اول: واجب نباید مبعد از مولی باشد

ممکن است شما بفرمایید با این توجیه‌هایی که می‌‌کنید مشکل اجتماع امر و نهی را هم می‌‌توانید حل کنید. در اجتماع امر و نهی که سجود، هم مصداق غصب است هم مصداق سجود، در مکان مغصوب اگر کسی سجده کند، آقای خوئی هم فرموده، ‌فرق می‌‌کند با رکوع؛ سجود علی الارض در مکان مغصوب مصداق غصب است. بناء بر این‌که اجتماع امر و نهی ممتنع باشد که نظر مرحوم آقای خوئی است، ‌آن‌جا هم ممکن است شما بگویید شارع می‌‌گوید اذا کنت تغصب فاسجد، لاتغصب و لکن اذا کنت تغصب فاسجد.

نگویید این سجود که می‌‌شود مبغوض مولی. خب بشود، ‌مگر حتما باید واجب محبوب مولی باشد؟ چه بسا واجب اخف القبیحین است. این‌طور نیست که واجب همه جا محبوب باشد‌، اخف المبغوضین گاهی واجب است مواردی که مولی امر می‌‌کند به دفع افسد به فاسد. فاسد که مولی به آن امر می‌‌کند محبوب او نیست ولی اخف المبغوضین است.

پس به ما ممکن است کسی اشکال بکند که طبق بیان شما و لو ما قائل بشویم به امتناع اجتماع امر و نهی، [اما] با همین امر ترتبی مشکل حل می‌‌شود. اذا کنت تغصب فاسجد، ‌جامع غصب را اگر ایجاد می‌‌کنی سجود بکن، می‌‌شود اخف المبغوضین.

جواب این است که در موارد علم و عمد، این فعل مبعد از مولی است. ‌این سجود و لو اخف المبغوضین است نسبت به آن وقتی که غصب می‌‌کنید با یک فعل لغو یا با فعل حرام دیگر، ‌بله سجود اخف المبغوضین است، غصب در ضمن سجود اخف المبغوضین است تا غصب در ضمن یک کار بیهوده یا کار حرام، و لکن اگر عالما عامدا از ما سر بزند تنها مبغوض نیست بلکه مبعد از مولی است و صلاحیت عبادت ندارد.

بله اگر توصلی بود این اشکال وارد نیست. یا اگر ما جاهل قاصر بودیم که آقای خوئی می‌‌گویند جاهل قاصر به غصب اگر جاهل مرکب نباشد جاهل متردد باشد نمازش باطل است چون سجودش مصداق غصب محرم است، این اشکال دیگر وارد نیست چون عمل جاهل قاصر مبعد از مولی نیست.

بیان دوم: اساسا امکان ترتب در جایی است که مصحح اطلاق نباشد عرفا

و لکن ما یک مطلب دیگری داریم و آن این هست که ما ترتب را اگر به دلیل خاص ثابت نشود بخواهیم بر گُرده اطلاقات بگذاریم، ‌در صورتی می‌‌توانیم ترتب را بر گرده اطلاقات بگذاریم که ترتب عقلاءا مصحح اطلاق نباشد، اطلاق بدون ترتب هم صحیح باشد تا ظهور خطاب منعقد بشود. برهان عقلی، دلیل نقلی، منفصل می‌آید مشکل‌تراشی می‌‌کند می‌‌گوید بدون ترتب نمی‌توانید ملتزم بشوید به این اطلاق، آن وقت می‌آییم متوصل می‌‌شویم به فرضیه ترتب. اما اگر عرف اطلاق را فی حد ذاته منعقد نداند و انعقاد اطلاق خلاف مرتکز او باشد، ‌نیاز داشته باشد تصحیح عقلائی اطلاق به استخدام ترتب، ‌ما این‌جا قائل به ترتب نیستیم. چرا؟ برای این‌که ظهور فی حد ذاته منعقد نمی‌شود در اطلاق، مگر از خارج، ‌از جیب خودمان به قول معروف، ترتب را تحمیل کنیم به این خطاب. تصحیح اطلاق در نظر عرف اگر متوقف باشد بر پیش‌ کشیدن ترتب که خطاب اصلا دلالت بر او نمی‌کند این عرفی نیست.

ما علت این‌که در بحث تزاحم ترتب را مطرح کردیم این بود که از نظر عقلایی اطلاق دو خطاب تکلیف محذور نداشت، یا برهان آمد مشکل درست کرد برای اطلاق دو تکلیف یا دلیل نقلی لایکلف الله نفسا الا وسعها، ‌این‌جا عرف می‌‌گوید من که ظهور را منعقد می‌‌بینم در این دو خطاب، ‌شما بروید تصحیح کنید این دو خطاب را! می‌‌گوییم با ترتب می‌‌شود تصحیح کرد. اما در مثال اجتماع امر و نهی، ‌مصب امر و نهی واحد است، ‌بناء‌ بر امتناع اجتماع امر و نهی نمی‌شود یک فعل واحد هم واجب باشد هم حرام. و لذا از نظر عرف تنافی هست بین این دو اطلاق، بر خلاف باب تزاحم، ‌بین دو اطلاق تنافی نیست از نظر عرف. در خطاب امر و نهی در موارد اجتماع امر و نهی بناء بر قول امتناع تنافی هست بین این دو اطلاق، ‌برای رفع تنافی از جیب مبارک خودمان ترتب بیاوریم تحمیل کنیم به این اطلاق، ‌این عقلایی نیست. عقلاء می‌‌گویند چرا نگویید که اصلا این اطلاق شامل این مورد نمی‌شود.

این مطلب را حفظ کنید! در بحث شرط ششم از این مطلب استفاده خواهیم کرد. و لذا این شرط پنجم را به همین جا ما بحثش را می‌‌بندیم. امکان ترتب را پذیرفتیم. و لکن با این‌که امکان ترتب شرط است اما در تزاحم بین علت تامه واجب و معلول حرام یا بالعکس ما مشکلی نداریم، امکان ترتب هست. اما در اجتماع امر و نهی با این‌که امکان ترتب هست با این توضیحی که دادیم اما این امکان ترتب بدرد نمی‌خورد قائل به امتناع اجتماع امر و نهی نمی‌شود از امکان ترتب استفاده کند.

شرط ششم: تزاحم بین احکام ابتدائیه است نه امضائیه

شرط ششم که بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی ذکر کردند در تزاحم این است که باید تزاحم بین احکام ابتدائیه اسلام باشد. برخی از احکام در اسلام امضائیه هستند مثل وجوب وفاء‌ به عقد، امضائی است، هر چی شما عقد ببندید شارع آن را امضاء می‌‌کند اگر محلل حرام نباشد. وجوب وفاء‌ به نذر حکم امضائی است، وجوب وفاء‌ به قسم حکم امضائی است، ‌و هکذا. مرحوم آقای خوئی فرمودند ما در احکام امضائیه اگر دلیل خاص بر ترتب نداشته باشیم نمی‌توانیم با عمومات دلیل امضاء بازی کنیم و به شکل امر ترتبی آن‌ها را در بیاوریم.

مثال اول: بطلان اجاره شخص مستطیع برای حج نیابی

مثلا کسی مستطیع است اجیر شد برای حج نیابی، بناء‌ بر این‌که حجه الاسلام واجب فوری است، ‌اجیر که شده است برای حج نیابی مرحوم آقای خوئی فرموده این اجاره‌اش باطل است. حتی اگر حجة الاسلام هم بجا نیاورد اجاره‌اش صحیح نیست. امر ترتبی به وفاء به عقد اجاره ما نداریم. این اجاره باطل است حتی اگر حجة الاسلام خودش را نرود. و لذا اگر رفت حج نیابی باطل است فوقش مستحق اجرة المثل است از مستاجر.

مثال دوم: بطلان نذر شخص مستطیع برای زیارت کربلا در روز عرفه

یا همین شخصی که مستطیع است برای حجة الاسلام، نذر کرد روز عرفه به کربلا می‌‌روم، ‌این وجوب وفاء‌ به نذر بناء بر نظر صحیح نمی‌تواند تزاحم کند با وجوب حج، ‌حج بر این شخص واجب است. از آقای خوئی می‌‌پرسند آیا می‌‌شود به نحو ترتب امر بشود این شخص به وفاء نذر، ان لم‌تحج ففِ بنذرک؟ ایشان می‌‌گوید ابدا. چرا؟ برای این‌که وجوب وفاء‌ به نذر حکم امضائی است، یا این دلیل عام تایید کامل می‌‌کند نذر شما را یا تایید نمی‌کند، ‌این‌که از خودش وجوب وفاء‌ به نذر اضافه کند چیزی را، یا کم کند چیزی را این خلاف خطاب امضاء است، خطاب امضاء‌ یعنی فقط امضاء می‌‌کند چیزی از خودش کم یا زیاد نمی‌کند. شما اگر نذرتان این بود که لله علی ان لم‌احج فازور الحسین یوم عرفة؟ نذر شما معلق بود بر ترک حج؟ شارع زیرش را امضاء مطلق می‌‌کرد مشکلی نبود، آن وقت اگر حج نمی‌رفتید باید کربلا می‌‌رفتید و اگر کربلا نروید در فرض ترک حج حنث نذر کردید. و لکن فرض این است که شما قسم مطلق خوردید نذر مطلق کردید، لله علیّ ان ازور الحسین علیه السلام یوم عرفة، مطلق نذر کردید، و الله ازور الحسین علیه السلام یوم عرفة، قسم مطلق خورید، ‌این‌جا شارع بخواهد مطلق امضاء کند این نمی‌شود چون بر خلاف حکم به وجوب حج است، ‌شرط الله قبل شرطکم، ‌حکم خدا قبل از قرارداد‌های خودتان است، رتبه‌اش قبل از آن است و مقدم بر آن است. اگر بخواهد ترتبی امضاء کند شما که ترتبی انشاء نکردید تا شارع بگوید ان لم‌تحج فزر الحسین علیه السلام یوم عرفة، مگر شما این‌جور نذر کرده بودید که شارع این‌جور امضاء بکند.

این محصل فرمایش آقای خوئی است.

ظاهر امام قدس سره در مناسک این است که وفاء به این نذر را به نحو معلق واجب می‌‌دانند. حالا نمی‌دانم ایشان ‌که ترتب را محال می‌‌دانست، ‌چطور توجیه می‌‌کنند نمی‌دانم. ظاهر مناسک این است که اگر حج نرفت باید کربلا برود.

مثال سوم: بطلان اجاره حائض برای کنس مسجد

مرحوم آقای صدر در تعلیقه منهاج در این بحث که زن حائضی اجیر می‌‌شود برای کنس مسجد در زمان حیض، طبعا این را عرض کنم نظر مثل آقای خوئی روشن است که این اجاره باطل است. چرا؟ برای این‌که اگر شارع به این زن بگوید وفاء ‌بکن به اجاره مطلقا این یعنی برو داخل مسجد بشو و مکث در مسجد بکن و مرتکب حرام بشو، امر به وفاء‌ به عقد اجاره که مستلزم ارتکاب حرام است که نمی‌شود، شرط الله قبل شرطکم.

اگر شارع به این زن بگوید اگر شما مکث خواهید کرد در مسجد به اندازه کنس مسجد، کنس مسجد چقدر وقت می‌‌گیرد، یک ساعت، ‌اگر یک ساعت در زمان حیضت مکث خواهی کرد در مسجد پس وفاء کن به اجاره. آقای خوئی طبعا می‌‌فرماید ما هم‌چون چیزی نداریم چون خطاب امضائی یا امضاء می‌‌کند یا نمی‌کند. از جیب خودش که خلاف ظاهر است چیزی بگذارد به عقد اجاره شما. اگر این زن از اول اجاره‌اش این باشد که اگر رفتم مسجد یک ساعت مکث کردم اجیر هستم برای کنس مسجد، او که اجاره تعلیقیه است تعلیق در عقود مبطل است.

اشکال: امکان تصحیح اجاره با تفکیک بین حکم وضعی مطلق و حکم تکلیفی مشروط

آقای صدر در تعلیقه منهاج جلد 1 صفحه 66 و جلد 2 صفحه 108، فرموده نه، این اجاره صحیح است، زن حائض است، اجیر شده برای کنس مسجد، اجاره صحیح است. البته یکی از شرائط اجاره این است که غرری نباشد پس باید مستاجر وثوق داشته باشد که این زن عمل می‌‌کند به اجاره. و لکن اگر شرائط عقد اجاره را داشت مشکلی ندارد، ‌این اجاره صحیح است.

حالا چه جور این اجاره صحیح است؟ من فکر می‌‌کنم آقای صدر این‌جوری تصحیح می‌‌کند اجاره را که به لحاظ حکم وضعی ترتبی در کار نیست، یعنی مستاجر این زن مالک است در ذمه این زن کنس المسجد را مطلقا، این زن هم مالک است در ذمه مستاجر اجرت مسمای این عمل را و لکن وجوب وفاء به این عقد اجاره ترتبی است. به این زن می‌‌گویند ان کنت تمکثین فی المسجد ساعة فیجب علیک الوفاء بعقد الاجارة.

[سؤال: ... جواب:] حالا خبر دارد یا ندارد چه تاثیری در بحث دارد؟ خود این زن حائض که می‌‌داند حائض است.

[سؤال: ... جواب:] شرط این بود که این کار را بکن، شارع بخواهد بگوید باید بکنی باید محلل حرام نباشد. آقای صدر این‌جور گفتند لابد می‌‌گویند اوفوا بالعقود ارشاد به نفوذ عقد و لزوم عقد است، آن ‌که مشکل ندارد، ‌اوفوا بالعقود یعنی هذا العقد صحیح و لازم اما وجوب وفاء به عقد اجاره که وجوب تکلیفی وفاء‌ است او ترتبی باشد.

مرحوم آقای خوئی توجه دارد به این مطلب می‌‌گوید تفکیک غیر معقول است. اگر وجوب وفاء ترتبی باشد باید نفوذ عقد هم ترتبی باشد. نمی‌شود نفوذ عقد مطلق باشد ولی وجوب وفاء ترتبی باشد. یعنی در فرضی که این زن مکث نمی‌کند در مسجد عقد اجاره نافذ است این اجاره صحیح است مطلقا و لکن وجوب وفاء ندارد، ‌این تفکیک معقول نیست. به نظر ما ادعای ناتمامی است. چرا معقول نیست؟

اشکال به اصل شرط ششم: مشکل ترتب در خطابات امضائیه این است که ترتب نباید مصحح اطلاق باشد و الا امضاء مشروط (ترتب)، خلاف ظاهر خطاب امضاء نیست

ما به نظرمان توجیه این فرمایش آقای خوئی با این مقدار بیانی که آقای خوئی دارند ناتمام است. چرا؟ برای این‌که ایشان فرمودند خطاب امضائی از پیش خودش چیزی را کم یا زیاد نمی‌کند، ‌قبول، ‌اما می‌‌تواند خطاب امضائی امضاء مشروط بکند. نه این‌که در عقد چیزی را زیاد کند یا کم کند، نه این‌که در نزد شما چیزی را زیاد یا کم کند، به این زن بگوید اگر یک ساعت مکث خواهی کرد در مسجد در این صورت من امضاء‌ می‌‌کنم این عقد شما را، در این صورت من امر می‌‌کنم به وفاء به این عقد. امضاء مشروط است. مثل بیع صرف، ‌بیع سلم، ‌امضاء مشروط است. و الا در بیع صرف مگر تملیک و تملک از زمان تقابض است؟ این‌جور انشاء کردم؟ ابدا. از زمان وقوع بیع است ولی شارع امضائش مشروط است می‌‌گوید اگر تقابض ثمن و مثمن می‌‌کنید در بیع صرف آن وقت امضاء می‌‌کنم، قبل از آن امضاء نمی‌کنم. این‌که اشکالی ندارد. امضاء مشروط که مشکلی ندارد. بخواهد در آن عقد یا ایقاع دست ببرد کم و زیاد کند، آن خلاف ظاهر امضاء است اما امضاء مشروط که خلاف ظاهر نیست.

و لکن در عین حال ما با فرمایش آقای خوئی موافقیم و فرمایش آقای صدر را غیر عرفی می‌‌دانیم. چرا؟ نکته‌اش را عرض کردم. ما در جایی سراغ ترتب می‌‌رویم که بدون ترتب هم اطلاق خطاب از نظر عرف صحیح باشد؛ عرف احساس تعارض نکند بین دو خطاب تکلیف. ‌فقط برهان آوردید که نمی‌شود دو تکلیف مطلق باشد نسبت به فرض تزاحم، ‌دلیل نقلی آوردید که لایکلف الله نفسا الا وسعها، عقل می‌‌گوید ظهور که تمام است ما مشکلی نداریم تخریج ثبوتیش هم با منِ عقل، می‌‌رویم سراغ ترتب. اما در خطابات امضائیه تنافی عرفیه است بین حکم الله که یحرم علی الحائض المکث فی المسجد و بین این خطاب یجب الوفاء بعقد الاجارة که شامل این اجاره حائض بشود بر کنس مسجد، عرف می‌‌گوید این‌ها با هم جمع نمی‌شوند. نمی‌شود خدا از یک طرف بگوید مطلقا حرام است بر زن حائض مکس در مسجد، ‌از آن طرف بیاید امر بکند به وفاء به اجاره کنس مسجد در مورد این حائض.

مقید اول برای تقیید دلیل امضاء به عقودی که مخالف شرع نباشد (مقید لبی): ارتکاز عقلاء

یعنی ارتکاز عقلاء می‌‌گوید عقود مردم قرارداد‌های مردم در چهارچوب احکام خدا باید باشد، اگر از این چهارچوب تجاوز کرد نمی‌شود واجب الوفاء بشود. این یک ارتکاز عقلایی است. این‌که ما مثلا داریم المؤمنون عند شروطهم الا شرطا احل حرام أو حرم حلالا اگر این استثناء هم نبود می‌‌گفتیم، المؤمنون عند شروطهم تنها هم اگر بود می‌‌گفتیم، این‌که بیایند به مردم بگویند مثلا المؤمن اذا وعد وفی، احدی توهم نمی‌کند که حالا وعده داده به یک برادر دینی‌اش کار حرام انجام بدهد، دروغ بگوید. اصلا اطلاق دارد نسبت به این؟ می‌‌گویند مرد و قولش، یا مؤمن و قولش، این انصراف دارد به این‌که در چهارچوب احکام خدا باشد. هر مقننی وقتی می‌‌گوید باید به وعده‌های خودتان عمل کنید باید به تعهد‌های خودتان عمل کنید انصراف دارد یعنی در چهارچوب قانون خود من نه این‌که با تعدی و تجاوز از قانون من

پس اصلا ارتکاز عقلاء نمی‌پذیرد اطلاق خطاب امضاء اجاره را یا وجوب وفاء به عقد اجاره را یا وجوب وفاء به نذر را در مواردی که این اجاره یا این نذر مستلزم ارتکاب حرام یا مستلزم ترک واجب باشد. عرف می‌‌گوید من چه می‌‌دانم، در خطاب که ترتب نیامده، ممکن است این خطاب اوفوا بالعقود اصلا نظر نداشته باشد به هم‌چون عقد‌هایی که مستلزم ترک واجب یا ارتکاب حرام است. این‌که بگویم حتما نظر دارد به نحو ترتب، این تحمیل به ظهور یک خطاب است. این را عرف نمی‌پذرید. این وجهی است که به نظر ما می‌آید.

مقید دوم (مقید لفظی): الغاء خصوصیت از تقیید امضاء در خصوص شرط و صلح، به تقیید امضاء در سایر موارد

وجه دیگر هم این است که ما ادعای‌مان این است که تمام عقود، ‌تمام ایقاعات که بین مردم است یک شرط دارد: الا ما احل حراما. در شرط این را گفتند، در صلح این را گفتند، ‌روایت داریم، ‌عرف می‌‌گوید چه فرق می‌‌کند، شرط نباید محلل حرام باشد، صلح نباید محلل حرام باشد، [اما] اجاره می‌‌تواند محلل حرام باشد؟ نذر می‌‌تواند محلل حرام باشد؟ یمین می‌‌تواند محلل حرام باشد؟ چه فرق می‌‌کند. هیچ‌کدام از این‌ها نباید محلل حرام باشد، اگر محلل حرام باشند مشمول دلیل نفوذ نیستند. و عرف اجاره مطلقه این زن حائض را بر کنس مسجد می‌‌گوید این اجاره محلل حرام است. مثل این‌که شما اجیر بشوید از طرف کسی که از اول اذان صبح تا طلوع آفتاب برای روح پدر او قرآن بخوانید، دعای جوشن کبیر بخوانید، پس نماز صبح من چی می‌‌شود؟ عرف می‌‌گوید این قراردادی که شما بستید با این آقا که از اذان صبح تا طلوع آفتاب دعای جوشن کبیر بخوانم برای روح پدر تو، این محلل حرام است، حرام یعنی ترک واجب را هم می‌‌گیرد، این محلل این است که من نماز صبحم را ترک کنم. و لذا شرط این‌که محلل حرام نباشد در این‌جا مختل می‌‌شود، این عقد محلل حرام است، این اجاره محلل حرام است. یا آن نذر زیارت امام حسین علیه السلام در روز عرفه برای مستطیع، بطور مطلق نذر کرده، نگفته ان لم‌احج فازور. این نذر محلل حرام است.

در نذر چیز بالاتری بگویم. اصلا این نذر راجح نیست عرفا. نذر مطلق یک عملی که ضد واجب است این نذر راجح نیست. نمی‌شود من بگویم لله علیّ، لله علیّ یعنی یک چیزی که به نفع خداست. خدا! به گل روی تو من از اذان صبح تا طلوع آفتاب تسبیح دست می‌‌گیرم مدام ذکر می‌‌گویم، لله علیّ. خدا می‌‌گوید برو دنبال کارت. این مثل این می‌‌ماند که یکی به مولایش بگوید لک علیّ ان اضرب فی وجه ابنک، ‌یک سیلی محکم، ‌لک علیّ که یک سیلی محکمی به صورت بچه‌ات بزنم، این لک علیّ؟! این لک نیست، این علیک است.

این هم وجه دوم. بحث را به همین جا تمام می‌‌کنیم. شرط هفتم و هشتم باقی مانده، بناء داریم این‌ها را با حذف فروعات مفصل فقهی، ‌فقط مثال‌های فقهی مختصر بزنیم، دنبال کنیم که این بحث‌ها را زود تمام کنیم.

شرط هفتم اعتبار وصول خطابین متزاحمین است در تزاحم. تزاحم بین دو خطاب تکلیفی است که واصل هستند به مکلف. تکلیف اهمی که واصل نیست به مکلف تزاحم نمی‌کند با تکلیف مهم. این شرط هفتم است. شرط هشتم هم این است که بین اجزاء و شرائط یک مرکب مثل نماز [تزاحم نباشد]. اگر من نتوانم جمع کنم، نتوانم برای نماز هم وضوء بگیرم هم بدنم را تطهیر کنم، آب کافی نیست هم برای وضوء هم برای تطهیر بدن نجسم، به این می‌‌گویند تزاحم در واجبات ضمنیه. این‌جا هم به نظر ما و خلافا للمشهور و وفاقا للسید الخوئی و السید الصدر و شیخنا الاستاذ الشیخ التبریزی این‌جا هم باب تزاحم نیست؛ باب تعارض است. ان‌شاءالله بعد از تعطیلات این دو شرط را بیان می‌‌کنیم و مرجحات باب تزاحم را هم ان‌شاءالله مطرح می‌‌کنیم با حذف فروع فقهیه مفصله که زودتر تمام بشود.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 12- 281

**یک‌شنبه - 18/07/1400**

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

بحث در شرائط تزاحم بود.

عرض کردیم هشت شرط هست برای وقوع تزاحم بین دو تکلیف. شش شرط آن را بیان کردیم. شرط هفتم وهشتم باقی مانده که عرض می‌‌کنیم.

شرط هفتم: وصول تکلیفین متزاحمین

اما شرط هفتم این هست که برخی از بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی فرموده‌اند: شرط تزاحم بین دو تکلیف وصول این دو تکلیف هست. یعنی وجود امر واقعی به اهم مانع نیست از فعلیت امر به مهم؛‌ بلکه وصول آن مانع هست از فعلیت امر به مهم. باید امر به اهم واصل بشود و منجز بشود بر مکلف تا امر به مهم از فعلیت بیفتد مگر به نحو ترتب امر به مهم علی فرض عصیان امر به اهم ما داشته باشیم که آن بحث دیگری است. اما امر غیر ترتبی به مهم در صورتی ساقط می‌‌شود که امر به اهم واصل بشود و منجز بشود.

طبعا این بحث در جاهایی ثمره‌اش واضح می‌‌شود که امکان ترتب در امر به مهم ما نداشته باشیم. یعنی اگر امر به اهم بوجوده الواقعی بخواهد مانع بشود از امر به مهم، امر ترتبی هم به مهم در بعضی از فروض ما نخواهیم داشت و طبعا اتیان به این مهم مجزی نخواهد بود و لو امر به اهم واصل نشده باشد. و لکن اگر ما مثل مرحوم آقای خوئی بگوییم امر به مهم با وجود واقعی امر به اهم تزاحمی ندارد، آنی که تزاحم پیدا می‌‌کند این است که بخواهد امر به اهم واصل بشود و منجز بشود آن وقت تزاحم پیدا می‌‌کند با امر به مهم و امر به مهم از فعلیت می‌‌افتد؛‌ دیگر ما مشکلی نخواهیم داشت.

مرحوم استاد، آقای تبریزی بر خلاف مرحوم آقای خوئی می‌‌فرمودند: نخیر ما معتقدیم امر واقعی به اهم اگر ثابت باشد با امر فعلی به مهم جمع نمی‌شود.

ما دو مثال بزنیم که ثمره این نزاع در آن روشن بشود:

مثال اول: اجیر شدن جاهل به استطاعت، برای حج نیابی

مثال اول این است که کسی اجیر شده برای حج نیابی و واقعا مستطیع است الا این‌که خودش عالم نیست به استطاعش. حالا یا شبهه موضوعیه است، ‌پولی دارد که علم ندارد به آن، ‌یا شبهه حکمیه است، ‌فکر می‌‌کند از نظر فقهی خانه داشتن موجب استطاعت نمی‌شود با این‌که به او می‌‌گویند تو می‌‌توانی خانه‌ات را بفروشی و یک خانه کوچک‌تر تهیه کنی، به حرج هم که نمی‌افتی، ‌تو مستطیع هستی. این مسأله را نمی‌داند، ‌جاهل است به این‌که مستطیع است. بعد حج نیابی به او دادند‌، رفت حج نیابی اجیر شد بجا بیاورد. آقای خوئی فرموده این اجاره صحیح است، امر به وفاء به اجاره به عنوان یک امر به مهم مشکلی ندارد؛ آنی که مانع می‌‌شود از امر به وفاء ‌به این اجاره وصول امر به حجة‌‌الاسلام است که امر به اهم است و فرض این است که این مکلف به او واصل نشده که او مستطیع است و حجة‌‌الاسلام بر او واجب است و لذا این اجاره صحیح است.

مرحوم استاد می‌‌فرمودند این اجاره باطل است. چرا؟‌ برای این‌که امر واقعی به حجة‌‌الاسلام جمع نمی‌شود با امر به وفاء به عقد اجاره. هم شارع به این مکلف طبق تکلیف واقعی که شامل جاهل هم می‌‌شود، می‌‌گوید حُجَّ لنفسک هم به او بگوید حج لغیرک؟ این طلب الضدین است. و لذا حج لنفسک که تکلیف واقعی است به اهم مانع است از این‌که خطاب حج لغیرک شامل این مکلف بشود. ترتب هم که در عقد اجاره جاری نبود طبق بحث‌هایی که قبلا داشتیم و لذا این اجاره باطل است. بله، ایشان معتقد بودند که این اجیر و لو اجاره‌اش باطل است اگر حج نیابی بجا بیاورد حج نیابیش صحیح است و مستحق اجرة‌المثل است که چه بسا از اجرة‌المسمی کمتر است. بر خلاف مرحوم آقای خوئی که می‌‌فرمود چرا این اجاره باطل باشد؟ آنی که مانع است از شمول امر به وفاء به عقد اجاره، وصول امر به حجة‌‌الاسلام است و الا واقع وجوب حجة‌‌الاسلام که منجز نیست بر این مکلف چون واصل به این مکلف نیست که عقلا اقتضاء امتثال ندارد تا بخواهد امر به وفاء به عقد اجاره بشود. و لذا این اجاره صحیح است و این شخص مستحق اجرةالمسمی است که چه بسا دوبرابر اجرة المثل است.

مثال دوم: وضوء جاهل به ضرر با آبی که ضرر دارد

مثال دوم: شخصی است، ‌وضوء‌ برای او ضرری است ولی او جاهل است به ضرر، از نظر فقهی بحث است که این اگر وضوء بگیرد وضوئش صحیح است یا صحیح نیست؟ مرحوم آقای خوئی در بحث لاضرر فرموده‌اند: ما یک راهی برای تصحیح وضوء‌ این شخص داریم و آن این است که بگوییم خود وضوء مستحق اضرار محرم به نفس نیست؛ علت تامه اضرار محرم به نفس است. چون اضرار یعنی ایجاد نقص در بدن یا در مال، وضوء سبب است برای ایجاد نقص در بدن یعنی این شخص بیمار که وضوء می‌‌گیرد، بعد بیمارتر می‌‌شود، عفونت پیدا می‌‌کند کلیه او در غسل یا عفونت پیدا می‌‌کند دست و صورت او در وضوء، آن عفونت ضرر است و این وضوء علت ضرر است، ‌خودش مصداق ضرر نیست. و لذا باب، ‌باب تزاحم است یعنی دو وجود دارند در خارج، ‌وضوء و اضرار به نفس. اضرار به نفس متحد با وضوء نیست؛ مسبب از وضوء است. و لذا تعارض رخ نمی‌دهد بین دلیل وجوب وضوء و دلیل تحریم اضرار به نفس، ‌مصب، واحد نیست. بلکه مرکز امر، وضوء است مرکز نهی، اضرار به نفس است و این‌ها دو وجود دارند در خارج، ‌باب، باب تزاحم است.

باب که باب تزاحم شد ایشان فرموده طبق این مبنایی که گفتیم اگر تحریم اضرار به نفس واصل می‌‌شد به این مکلف هم از لحاظ کبری و هم از لحاظ صغری، ‌عالم می‌‌شد به این‌که این وضوء سبب اضرار بر نفس است، اضرار محرم بر نفس، این وضوء مشمول دلیل امر به وضوء نبود و این وضوء باطل بود. ترتب هم مشکل را حل نمی‌کند چون نباید بین متزاحمین رابطه علیت و معلولیت باشد. این هم شرط دیگری بود که قبلا بحث شد. نمی‌شود واجب علت تامه حرام باشد، با ترتب نمی‌شود امر کرد به ایجاد علت تامه مشروطا به تحقق معلول آن چون این قبلا گفته شد طلب الحاصل است که اگر معلول این وضوء را ایجاد کردی پس وضوء بگیر یعنی اگر وضوء گرفتی پس وضوء بگیر چون ایجاد معلول فرضش یعنی فرض وجود علت تامه آن. ولی چون شرط تزاحم وصول تکلیف است، تکلیف به حرمت اضرار به نفس به این مکلف واصل نیست و لو به لحاظ جهل او به صغرای اضرار به نفس و لذا اطلاق امر به وضوء ‌شامل این شخص می‌‌شود و این وضوئش صحیح است.

اشکال به شرط هفتم (محقق تبریزی): در موارد جهل بسیط، تکلیف به اهم و لو منجز نیست اما محرک است و لذا اگر مانع از فعلیت امر به مهم نشود، طلب الضدین می‌شود

مرحوم استاد طبعا برای اثبات مدعای خودشان‌ که و لو تکلیف به اهم واصل نباشد مانع است از فعلیت امر به مهم، ‌فرموده‌اند: این تکلیف واقعی به اهم برای این شخص یا ثابت نیست یا ثابت است، اگر ثابت نیست که ما بحثی نداریم مثل موارد جهل مرکب که اصلا احتمال نمی‌دهد مکلف در آن مثال استطاعت که حج بر او واجب باشد، ‌او اصلا تکلیف واقعی به حج در حقش ثابت نیست چون جاهل مرکب است. ‌اثر تکلیف در مورد جاهل حسن احتیاط است، ‌جاهل مرکب که امکان احتیاط ندارد چون احتمال نمی‌دهد ثبوت تکلیف را واقعا. اما اگر جاهل، ‌جاهل بسیط است، احتمال تکلیف واقعی می‌‌دهد و لذا تکلیف واقعی شامل او می‌‌شود و اثرش حسن احتیاط است پس این تکلیف واقعی تحریک می‌‌کند این مکلف را به انجام آن اهم و لو منجز نیست، ‌خب این جمع نمی‌شود با فعلیت تکلیف به مهم‌، طلب ضدین می‌‌شود.

پاسخ اول: در مقام نه به لحاظ ملاک تنافی وجود دارد (بخاطر اختلاف مصب دو حکم) و نه به لحاظ امتثال (بخاطر عدم وصول تکلیف اهم)

ما به نظرمان حق با آقای خوئی است کما علیه البحوث. چرا؟‌ برای این‌که یک وقت تنافی بین دو حکم در مرحله مبدأ و ملاک است. مثل باب اجتماع امر و نهی. بناء‌ بر امتناع اجتماع امر و نهی وضوء با‌ آب غصبی هم بخواهد واجب باشد هم بخواهد حرام باشد، بناء بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی محذور در مرحله ملاک دارند. مبدأ در این دو حکم مشکل دارد؛ نمی‌شود فعل واحد هم محبوب باشد و هم مبغوض باشد نسبت به مولی، مولی هم فعل واحد را دوست داشته باشد هم بدش بیاید از آن. این‌جا بله ما مشکل داریم و لذا آقای خوئی هم پذیرفته در اجتماع امر و نهی. نهی واقعی از غصب که شامل جاهل بسیط می‌‌شود، مانع از صحت وضوء اوست به این آب مغصوب. خود آقای خوئی هم پذیرفته. فرموده اگر جاهل بسیط است یعنی احتمال می‌‌دهد این آب، ‌غصبی باشد لاتغصب شامل او می‌‌شود و این با اطلاق امر به وضوء سازگار نیست. اما فرض این است که در مقام، مرکز و مصب دو حکم یکی نیست. در مثال استطاعت، آنی که محبوب مولی است حجة‌‌الاسلام است، او محبوب اهم است، تنافی ندارد که حج نیابی هم محبوب مولی باشد. مگر نمی‌شود دو تا فعل ضد هرکدام محبوب مولی باشند؟ به لحاظ مبدأ و ملاک تنافی نیست بین دو حکم در باب تزاحم چون مرکزشان یکی نیست.

پس به لحاظ ملاک قبول کردیم تنافی نیست. بله به لحاظ حکم عقل در مقام امتثال هم فرض این است که یکی واصل نیست، تکلیف به اهم واصل نیست، ‌عقل حکم به لزوم امتثال نمی‌کند. پس نه به لحاظ مبدأ ما مشکل داریم نه به لحاظ منتهی که حکم عقل است در مقام امتثال.

پاسخ دوم: حتی در موارد جهل بسیط هم امکان احتیاط نیست چون تکلیف مجهول (اهم) در تزاحم با تکلیف معلوم قرار گرفته

فقط مشکلی که در این‌جا هست این است که شما می‌‌فرمایید که اطلاق تکلیف واقعی به اهم به غرض تحریک به انجام آن است، اطلاق حج لنفسک به غرض تحریک به انجام حج برای خودش است و این فرض این است که چون جاهل بسیط است امکان احتیاط دارد و این با اطلاق وجوب وفاء‌ به عقد اجاره که می‌‌گوید حج لغیرک که می‌‌خواهد تحریک کند به حج نیابی می‌‌شود مصداق تحریک به ضدین و طلب ضدین. می‌‌گوییم نخیر، ‌این درست نیست. چرا؟ برای این‌که ما اگر مندوحه باشد، که اصلا معتقدیم تزاحمی نیست. یعنی اجیر شده است برای حج نیابی اعم از امسال یا سال آینده، ‌تنافی ندارد با حجة‌‌الاسلام. امسال حج برو سال دیگر حج نیابی بجا بیاور. این خارج از فرض است. یا از طرف دیگر، حجة‌الاسلام بگوییم واجب فوری نیست که نظر آقای سیستانی است، چه امسال حج برای خودت بروی چه سال دیگر مشکلی نداری به شرط اطمینان به این‌که سال بعد می‌‌توانی حج بروی. خب امر شدی به حجة‌‌الاسلام به طور مطلق که اختصاص به امسال ندارد، مندوحه داری می‌‌توانی امسال را حج نیابی بجا بیاوری سال دیگر حج برای خودت بجا بیاوری. این‌جا که اصلا بحث تزاحم پیش نمی‌آید.

جایی بحث تزاحم پیش می‌آید که مندوحه نباشد، حجة‌الاسلام واجب فوری باشد و ما هم اجیر شدیم برای حج در همین امسال برای نیابت از دیگران. این‌جا اصلا امکان احتیاط نیست، بعد از این‌که من اجیر بشوم برای حج نیابی باید بروم حج نیابی را بجا بیاورم. چرا؟ برای این‌که به مقتضای اصل مؤمّن چون من جاهل قاصر هستم بر من منجز نیست حجة‌‌الاسلام چون جاهلم به استطاعت خودم، امکان احتیاط نیست که من بخواهم حجة‌‌الاسلام امسال بجا بیاورم یعنی وفاء به اجاره نکنم با این‌که طبق موازین ظاهری من امر دارم به وفاء ‌به عقد اجاره. عالم به استطاعت خودم نیستم جاهل به استطاعت خودم هستم، ‌طبق موازین ظاهری اجیر شدم برای حج نیابی، عالم به استطاعت خودم هم نیستم باید عقلا بروم و حج نیابی بجا بیاورم. این‌جا ثبوت وجوب حجةالاسلام واقعا نمی‌تواند به داعی حسن احتیاط باشد مگر به نحو ترتب که اگر حج نیابی را بجا نیاوردی بیکار ننشین، خوب است که احتیاط کنی برای خودت حج بجا بیاوری و الا نمی‌تواند امر به حجة‌‌الاسلام به داعی تحریک به حجة‌‌الاسلام باشد مطلقا، ‌بگوید غرض ما حسن احتیاط است، ‌کدام حسن احتیاط؟

پاسخ سوم: اساسا تحریک، علی تقدیر الوصول است

و اساسا ما معتقدیم غرض از تکلیف تحریک علی تقدیر الوصول است، در فرضی که واصل نیست تکلیف اصلا داعی محرکیت مولویه ندارد. اگر می‌‌گویید از باب حسن احتیاط، او در جایی است که امکان احتیاط باشد.

و لذا به نظر ما در این مسأله حق با آقای خوئی هست. و شرط تزاحم این است که آنی که مانع است از امر فعلی به مهم امر واصل به اهم است، ‌امر غیر واصل به اهم مانع از فعلیت امر به مهم نیست. و نیازی هم به این نیست که ما امر به مهم را ترتبی فرض کنیم تا در بعضی از مثال‌ها مشکل پیدا کنیم چون امر ترتبی به مهم را نپذیرفتیم مثل همان مثال اجاره بر حج نیابی. نخیر، این اجیر بر حج نیابی وجوب وفاء‌ به عقد اجاره دارد مطلقا، ‌وجوب فعلی است، و آن وجوب حجة‌‌الاسلام واقعا چون واصل نیست به این مکلف، ‌منجز نیست بر این مکلف مانع از امر فعلی به وفاء‌ به عقد اجاره نخواهد بود.

نکته: آیه "لایکلف الله" شامل تکلیف غیر منجز نمی‌شود چون عرفا چنین تکلیفی کلفتی ندارد

نگویید: تکلیف واقعی به حجة‌‌الاسلام و لو منجز نیست اما اگر واقعا ثابت باشد جمعش با تکلیف به وفاء‌ به عقد اجاره مستلزم تکلیف به غیر مقدور است و این خلاف آیه شریفه است که فرمود لایکلف الله نفسا الا وسعها. چون در جواب می‌‌گوییم ظاهر لایکلف الله نفسا الا وسعها آن تکلیفی است که فی حد نفسه اقتضاء لزوم امتثال دارد و الا تکلیفی که واصل نیست و به داعی محریک لزومیه نیست، این عرفا ایقاع در کلفت نیست. و لذا ما نمی‌توانیم بگوییم پس نمی‌شود این تکلیف غیر واصل به حجةالاسلام با تکلیف واصل به حج نیابی با هم جمع بشوند.

و بر فرض، اصرار کنید که نه این‌ها نمی‌توانند با هم جمع بشوند، خلاف اطلاق لایکلف الله نفسا الا وسعها است، می‌‌گوییم بسیار خوب، یادتان نرود، اثر تکلیف واقعی حسن احتیاط است، طبق ادعای خود استاد ما و بزرگان دیگر، و وقتی عقل من حکم می‌‌کند به تنجز امر به مهم چون طبق موازین ظاهریه من امر به اهم ندارم، چون جاهل به امر به اهم هستم، منجز نیست بر من، این‌جا اصلا حسن احتیاط ندارد این امر به اهم. و لذا نتیجه این نمی‌شود که بگوییم امر به مهم نداریم، نتیجه این می‌‌شود که بگوییم امر به اهم نداریم چون واصل نیست و حسن احتیاط ندارد. و لذا ما این اشکال را به مرحوم استاد داشتیم.

[در] مناسک آقای خوئی [این مطلب وجود دارد] (البته خودمان طبق مبانی ایشان تنظیم کردیم) ‌آقای خوئی می‌‌فرمودند شرط صحت اجاره بر حج نیابی این است که علم به استطاعتش نداشته باشد این شخص، ‌اگر عالم به استطاعت خودش بود بطلت الاجارة‌ ولی اگر جاهل به استطاعت خودش بود این‌جا مشکلی نداریم اجاره صحیح است. خب طبق نظر آقای تبریزی که مناسک ایشان هم تنظیم شد، این هست که نه، اگر جاهل هم باشد به استطاعتش به شرط این‌که جاهل بسیط باشد نه جاهل مرکب که احتمال استطاعت نمی‌دهد، ‌اگر احتمال استطاعت ندهد تکلیف به حجةالاسلام واقعا منتفی است ولی اگر جاهل بسیط است احتمال استطاعتش را می‌‌دهد این‌جا هم اجاره باطل است بر حج نیابی. ما عرض‌مان این است که چرا باطل است؟ مانعی ندارد امر به وفاء ‌به اجاره شامل این شخص بشود. بعد از این‌که اجیر شد بر حج نیابی و طبق موازین ظاهری منجز است بر او حج نیابی بجا بیاورد، ‌بقاء وجوب حجة‌‌الاسلام در حق این اثر ندارد، ‌حسن احتیاط ندارد. و لذا چرا این اجاره باطل باشد؟

[سؤال: ... جواب:] [علم شرط فعلیت است نه تنجز] بناء بر این‌که مابگوییم لایکلف الله نفسا الا وسعها مانع می‌‌شود از ثبوت تکلیف واقعی به اهم و تکلیف به مهم، بناء‌ بر این مبنا. ما که گفتیم این از این آیه استفاده نمی‌شود چون تکلیف واقعی به اهم وقتی منجز نیست، القاء در کلفت نیست عرفا. ‌شرائط تنجیز را ندارد القاء در کلفت نیست عرفا، ‌واصل نیست. ... آن‌جا [در بحث خطابات قانونیه] واصل می‌‌شود در مواردی که علم داریم به تکلیفین متزاحمین. فرض این است که واصل می‌‌شود و اقتضاء تنجیز دارد. این‌جا فرض این است که واصل نیست تکلیف به اهم. ما که این را می‌‌گوییم. ولی اگر کسی بگوید نخیر اطلاق لایکلف الله نفسا الا وسعها می‌‌گوید جمع نمی‌شود تکلیف واقعی به اهم با تکلیف به مهم این نتیجه‌اش نمی‌شود که ما بیاییم تکلیف به مهم را از بین ببریم چون تکلیف واقعی به اهم است، نخیر، ‌نتیجه این می‌‌شود که تکلیف واقعی به اهم را از بین ببریم قبل از وصول چون اثر حسن احتیاط ندارد.

محقق نائینی: اشتراط وصول در تحقق تزاحم بخاطر عدم تحقق عصیان از شخص جاهل به اهم و به دنبالش عدم امکان امر ترتبی است

یک نکته‌ای هم در پایان این بحث عرض کنم:‌

مرحوم نائینی فرموده ما علت این‌که می‌‌گوییم شرط تزاحم وصول این دو تکلیف است، این است که اگر تکلیف به اهم واصل نباشد، چه جور می‌‌خواهیم امر ترتبی به مهم تصویر کنیم؟‌ امر ترتبی به مهم این است که بگوید اذا کنت عاصیا للتکلیف بالاهم فأت بالمهم، شخص جاهل عصیان نمی‌کند تکلیف به اهم را، ‌عصیان فرع بر تنجز است. و بر فرض بگویید عصیان صدق می‌‌کند‌، شخص جاهل احراز نمی‌کند عصیان را، چون وقتی جاهل هست یعنی نمی‌داند اصلا تکلیف به اهمی دارد یا ندارد[[12]](#footnote-12).

اشکال: ضرورتی ندارد شرط امر ترتبی عصیان اهم باشد، می‌تواند شرطش صرف ترک امتثال امر منجز به اهم باشد

واقعا این مطلب عجیب است از محقق نائینی. کدام دلیل گفته حتما باید شرط امر ترتبی به مهم عصیان امر به اهم باشد؟ نه، شرط امر ترتبی به مهم می‌‌تواند ترک امتثال امر منجز به اهم باشد. چرا می‌‌گویید عصیان؟ اذا کنت تترک امتثال الامر المنجز بالاهم فأت بالمهم.

حرف این است: شخصی که جاهل به تکلیف به اهم است، این وقتی اهم را نمی‌آورد ترک می‌‌کند یا حتی اهم را هم بیاورد، در دو صورت امر به مهم در حقش فعلی است. چرا؟‌ (چه اهم را بیاورد چه اهم را نیاورد، بهرحال ترک کرده امتثال امر منجز به اهم را). ترک امتثال امر منجز به اهم دو مصداق دارد: خوب دقت کنید! ترک امتثال امر منجز به اهم دو مصداق دارد: یکی این‌که انسان جاهل باشد به امر به اهم، پس امر منجز به اهم را امتثال نکرده، یک فرض دیگر این است که عالم باشد به اهم و ترک کند امتثال امر به اهم را. شرط امر به مهم می‌‌تواند این باشد. چرا می‌‌گویید اذا کنت عاصیا للامر بالاهم فأت بالمهم؟‌ اصلا لزومی ندارد این‌جور. به چه دلیل این‌جوری شرط بشود؟ اذا کنت تترک امتثال الامر المنجز بالاهم فأت بالمهم. این مخاطب اگر عالم باشد به امر به اهم یعنی امر به اهم منجز باشد بر او ولی ترک کند امتثال آن امر به اهم را می‌‌شود مصداق این شرط، ‌ترک کرده امتثال امر منجز به اهم را، ‌آنی هم که جاهل هست به امر به اهم او هم مصداق این شرط است، ‌او هم ترک کرده امتثال امر منجز به اهم را، امر به مهم در حقش فعلی است. آخه این چه ضرورتی دارد آدم بیاید بگوید الا و لابد شرط امر به مهم عصیان امر به اهم است و لذا شخص جاهل که به وجوب اهم عصیان‌ که نمی‌کند امر به اهم را تا شرط امر ترتبی به مهم در حق او فرض بشود. برای چی شما فرض می‌‌کنید شرط، عصیان امر به اهم است؟

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که ما می‌‌خواهیم بگوییم جاهل به تکلیف به اهم علی ‌ای حال امر به مهم دارد چه بخواهد برود سراغ اهم چه نخواهد برود، و شخص عالم به تکلیف به اهم در صورتی امر به مهم دارد که نرود سراغ امتثال امر به اهم.

چه جوری یک امر جامعی درست کنیم به مهم؟ مرحوم نائینی گیر کرده. برای این‌که جامع درست بشود گیر کرده. باید یک جامع درست کنید که شخص جاهل به اهم مطلقا امر داشته باشد به مهم که معنایش این است که عملا عقل به او می‌‌گوید نرو سراغ امر به اهم، جاهل به تکلیف به او هستی، بیا سراغ مهم، ‌شخص عالم به تکلیف به اهم در فرض عصیان امر به اهم امر ترتبی به مهم داشته باشد. ‌باید یک جامعی درست کنیم. مرحوم نائینی فرموده جامع نداریم. عصیان امر به اهم هم که شرط امر ترتبی به مهم است جاهل را شامل نمی‌شود و لذا نمی‌توانیم در حق جاهل فرض ترتب کنیم. ما می‌‌گوییم چرا جامع نداریم؟ من ترک امتثال الامر المنجز بالاهم یجب علیه المهم. این دو مصداق دارد: یک مصداقش جاهل به تکلیف به اهم است، او مطلقا این شرط در حقش محقق است. اگر هم بخواهد برود سراغ اهم باز می‌‌گویند تو تکلیف به مهم داری، ‌چون بروی هم سراغ اهم باز مصداق کسی هستی که ترک کرده امتثال امر منجز به اهم را، ‌چون امر منجز به اهم تو نداری پس تو امتثال نکردی امر منجز به اهم را، تو امر به مهم داری. شخص عالم به تکلیف به اهم در صورتی امر به مهم دارد که سراغ امتثال امر به اهم نرود. مشکل نداریم. و شخص جاهل می‌‌تواند احراز کند این مطلب را. می‌‌گوید یا من امر به اهم اصلا ندارم که هیچ، امر به مهم بطور مطلق دارم، یا امر به اهم دارم ولی منجز نیست. و حالا اسمش را هم بگذارید عصیان به معنای عصیان تکلیف واقعی. جاهل می‌‌تواند این‌جور بگوید، ‌بگوید یا من امر به اهم اصلا ندارم که امر به مهم مزاحم ندارد یا واقعا امر به اهم دارم خب مخالفت کردم امر به اهم را [به ترک امتثالش] پس باز هم امر به مهم دارم.

و لذا به نظر ما هیچ مشکلی در مسأله نیست. اما شرط هشتم ان‌شاءالله فردا عرض می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 13- 282

**دو‌شنبه - 19/07/1400**

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

بحث در شرط هفتم از شرائط تزاحم بود که بحث شد در ضمن آن راجع به این‌که اگر وجوب اهم واصل نباشد به مکلف و لذا بر مکلف منجز نباشد، ‌آیا امر به مهم ثابت است در حق مکلف یا ثابت نیست؟

در مسأله سه قول بود:

قول اول در شرط هفتم (محقق خوئی): حتی در مواردی که ترتب تصویر نمی‌شود باز امر به مهم در فرض جهل به وجوب اهم، ثابت است چون نه تنافی در ملاک است نه در لزوم امتثال

قول اول قول مرحوم آقای خوئی بود که ما هم پذیرفتیم که در فرض عدم وصول وجوب اهم تکلیف به مهم فعلی است بدون احتیاج به ترتب. و لذا مواردی که ترتب تصویر نمی‌شود باز امر به مهم در فرض جهل به وجوب اهم ثابت است. چون وجوب اهم که واصل به مکلف نیست مانع نیست از فعلیت وجوب مهم. بناء بر نظر مرحوم آقای خوئی که واضح است چون تنافی بین احکام در مرحله مبدأ یعنی ملاک هست و یا در مرحله منتها که حکم عقل است به لزوم امتثال. در مرحله مبدأ که ملاک در اهم مرکزش با مرکز ملاک مهم مختلف هست، ‌با هم تنافی ندارند. حتی اگر تزاحم بین یک واجب و یک حرام باشد، مفسده در آن فعل حرام است و مصلحت در فعل واجب، ‌با هم تنافی ندارند. و به لحاظ مرحله منتها هم فرض این است که وجوب اهم و یا به تعبیر دقیق‌تر تکلیف اهم چه وجوب باشد چه حرمت، ‌واصل به مکلف نیست تا عقل حکم بکند به لزوم امتثال آن و تنافی پیدا کند با اقتضاء حکم عقل به لزوم امتثال امر به مهم.

اما به نظر ما وفاقا للبحوث که روح حکم عبارت است از داعی محرکیت و لذا تنافی صرفا در مرحله ملاک و یا حکم عقل به لزوم امتثال نیست؛ بلکه در آن مرحله داعی محرکیت که در نفس مولی هست هم تنافی رخ می‌‌دهد. مولی نمی‌تواند هم داعی محرکیت داشته باشد به این ضد هم داعی محرکیت داشته باشد به ضد دیگر، ‌این تحریک به جمع بین ضدین می‌‌شود و این غیر معقول است. ولی عرض ما این بود که ما می‌‌گوییم داعی مولی محرکیت علی تقدیر الوصول است، محرکیت لزومیه نحو الفعل علی تقدیر الوصول، قبل از وصول وجوب اهم پس مولی داعی محرکیت ندارد به انجام اهم، پس تنافی پیدا نمی‌کند با وجوب مهم که به داعی محرکیت به مهم است در فرض جهل به وجوب اهم.

اشکال (محقق تبریزی): در مرحله داعی بر محرکیت و به لحاظ حسن احتیاط، تنافی وجود دارد

و اگر بگوییم که چون قبل از وصول هم ممکن است مولی داعی محرکیت غیر لزومیه داشته باشد که افرادی که احتمال وجوب اهم را می‌‌دهند و لو از باب حسن احتیاط وجوب واقعی اهم محرک آن‌ها باشد منتها محرک غیر لزومی و از باب حسن احتیاط که به نظر ما این هم مانع نیست از وجوب مهم. هر چند مرحوم استاد این را مانع می‌‌دانستند می‌‌فرمودند بالاخره داعی محرکیت به وجوب اهم و لو واصل نیست اما از باب حسن احتیاط جمع نمی‌شود با داعی محرکیت به مهم پس نیاز به ترتب داریم و باید امکان ترتب به مهم را در این فرض جهل به وجوب اهم هم تصویر بکنیم.

پاسخ اول: امکان احتیاط نیست چون تکلیف مجهول (اهم) در تزاحم با تکلیف معلوم قرار گرفته

ما عرض کردیم ما مشکلی نداریم. بله، جاهل بسیط ثبوت حکم واقعی در حق او به داعی محرکیت غیر لزومیه است از باب حسن احتیاط اما در مانحن‌فیه با وجود این‌که منجز است بر این مکلف طبق احکام ظاهریه اتیان به مهم، حسن احتیاط معنا ندارد که مکلف مهم را رها کند برود سراغ اهم از باب حسن احتیاط. این چه حسن احتیاطی است؟ پس در مانحن‌فیه نمی‌تواند داعی محرکیت و لو از باب حسن احتیاط در تکلیف به اهم که واصل به مکلف نیست ثابت باشد.

و این جواب صحیح است از فرمایش مرحوم استاد.

پاسخ دوم (شهید صدر): تنافی صرفا در مرحله داعی محرکیت برای منقادین وجود دارد

در جلد دوم بحوث به عنوان یک احتمال مطرح می‌‌کنند که احتمال دارد کسی بگوید مولی داعی محرکیتش مختلف است، نسبت به یک گروه که تنها در فرض علم به تکلیف منبعث می‌‌شوند نسبت به این‌ها داعی محرکیت علی تقدیر الوصول دارد، اما نسبت به کسانی که انقیادشان بیشتر است و در فرض احتمال هم روح انقیاد در آن‌ها منشأ انبعاث‌شان می‌‌شود، منشأ احتیاط‌شان می‌‌شود، ظاهر بحوث این است که در این فرض پذیرفته است تنافی را نسبت به این گروه دوم، ثبوت وجوب واقعی اهم نسبت به این گروه که به مجرد احتمال منبعث می‌‌شوند و مولی نسبت به این گروه داعی تحریک دارد علی فرض الاحتمال، این با داعی تحریک به مهم جمع نمی‌شود. ‌فقط نسبت به آن گروه اول که تنها از علم به تکلیف منبعث می‌‌شوند، ‌اهل احتیاط نیستند، نسبت به این گروه ایشان پذیرفته است که تنافی در مرحله داعی محرکیت مولی نیست.

جواب از پاسخ دوم: داعی محرکیت غیر لزومیه علی تقدیر الاحتمال، برای همه است

این مطلب مطلب نادرستی است. گروه‌بندی معنا ندارد. مولی داعی محرکیت لزومیه دارد علی تقدیر الوصول و داعی محرکیت غیر لزومیه دارد علی تقدیر الاحتمال. یعنی مولی واجب کرده است آن اهم را که اگر واصل بشود این وجوب اهم، ‌محرک لزومی باشد، اگر واصل نشود و احتمال بدهد مکلف وجوب اهم را از باب حسن احتیاط محرک غیر لزومی باشد‌. این داعی در حق همه هست حالا در خارج یکی اهل احتیاط هست یکی نیست کار به او نداریم. مولی داعی این دارد که در فرض احتمال همه این وجوب واقعی اهم محرک غیر لزومی‌شان باشد از باب حسن احتیاط حالا یکی احتیاط می‌‌کند یکی نمی‌کند این مهم نیست.

فقط جواب صحیح این است که این‌جا حسن احتیاط معنا ندارد با وجود این‌که حکم ظاهری اقتضاء می‌‌کند که مهم بر این شخص منجز است. حکم ظاهری می‌‌گوید موضوع پیدا نکرده است وجوب اهم مثل وجوب حجة الاسلام بر این مکلف. حالا که اجیر شده است طبق حکم ظاهری بر حج نیابی واجب است بر او وفاء به عقد اجاره، حسن احتیاط که این آقا وفاء‌ به عقد اجاره را رها کند برود سراغ حجة الاسلام خودش، این معنا ندارد.

تنبیه: کلام در حسن احتیاط به قول مطلق است و الا حسن احتیاط ترتبی مشکلی ندارد

بله حسن احتیاط ترتبی مشکلی ندارد. که اگر وفا نکردی به عقد اجاره برای حج نیابی آن وقت حسن است که احتیاطا برای خودت حج بیاوری اما حسن احتیاط مطلق که حسن است حج نیابی را رها کنی بعد از این‌که اجیر شدی برای آن بروی سراغ حج خودت این معنا ندارد این اصلا مستهجن است که وجوب واقعی حجة الاسلام باقی بماند به این غرض که این تکلیف را ترغیب کند به تجری، ‌ترغیب کند به مخالفت حکم ظاهری تنجیزی وجوب وفاء به عقد اجاره. این اصلا مستهجن است. و لذا در این فرض داعی به حسن احتیاط به قول مطلق نیست. جواب صحیح از این اشکال این است. و لذا وجوب واقعی اهم مثل حجة الاسلام چون به داعی محرکیت و لو غیر لزومیه در این فرض نیست، محرکیت غیر لزومیه به آن اهم غیر منجز به این نحو که بگوید این مهم منجز را رها کن بیا سراغ اهم غیر منجز، بیا تجری کن، این غیر معقول است. و لذا نمی‌تواند این داعی محرکیت در وجوب واقعی اهم ثابت بشود و فرض بشود، داعی محرکیت به مهم سر جای خودش محفوظ است اطلاقش هست و لذا هیچ محذوری نداریم.

پس قول اول که وجوب مهم بدون هیچ احتیاج به ترتب در فرض جهل به وجوب اهم ثابت است. این قول صحیح است.

قول دوم (محقق تبریزی): صرفا در موارد امکان ترتب، امر به مهم در فرض جهل به وجوب اهم، ثابت است

قول دوم قول مرحوم استاد بود که در فرض جهل به اهم هم ما نیاز داریم به امر ترتبی به مهم علی فرض ترک امتثال اهم. و لذا هر کجا امکان ترتب نبود مثل همین مثال اجاره بر حج نیابی که ترتب در آن تصویر نشد کما مر سابقا این اجاره باطل خواهد بود به نظر استاد و لو این شخص علم به وجوب حج برای خودش ندارد. بله اگر جاهل مرکب باشد مرحوم استاد می‌‌فرمودند جاهل مرکب یعنی معتقد است که مستطیع نیست یا غافل است از مستطیع بودنش او وجوب واقعی حج در حقش ساقط است چون لغو است خطاب تکلیف شامل جاهل مرکب بشود و لذا اجاره او برای حج نیابی صحیح خواهد بود. اما جاهل بسیط که شاک است و بقاء وجوب حجة‌الاسلام برای او اثر دارد و لو از باب حسن احتیاط این‌جا ما برای حج نیابی نیاز به امر ترتبی داریم و چون وفاء به عقد اجاره از باب ترتب تصویر نشد و لذا این اجاره باطل خواهد بود و این اجیر اگر حج نیابی بجا بیاورد و لو جاهل است به وجوب حجة الاسلام خودش مستحق اجرة المسمی نیست، ‌مستحق اجرة‌المثل است.

قول سوم (محقق نائینی): امر به مهم در فرض جهل به وجوب اهم، ثابت نیست حتی به امر ترتبی (چون عصیان اهم برای جاهل نه محقق است نه محرز). و لذا بین‌شان تعارض است

قول سوم قول مرحوم نائینی است که قول عجیبی است. فرموده است اصلا در فرض جهل به وجوب اهم خطاب اهم با خطاب مهم تعارض می‌‌کند. امر ترتبی هم معقول نیست به این تکلیف مهم‌، امر فعلی که ندارد هیچ، امر ترتبی هم معقول نیست.

معنایش این است که اگر شما می‌‌دانستی انقاذ غریق واجب است رها کردید انقاذ غریق را نمازتان صحیح است از باب امر ترتبی اما خدا نکند که شما جاهل باشید به انقاذ غریق حالا یا از حیث کبری نمی‌داند که انقاذ غریق ذمی هم واجب است یا از باب صغری، نمی‌دانید که اصلا غریقی است که باید انقاذ بشود، ‌سلام نماز را که دادید صدای ناله‌ها بلند شد که زید مات فی البحر، ‌مرحوم نائینی می‌‌فرماید من این نماز تو را چطور تصحیح کنم. حالا از باب ملاک بحث دیگری است که با ملاک بشود این نماز را تصحیح کرد. و الا با امر ترتبی نمی‌توانم این نماز را تصحیح کنم. بدا به حال تو، ایکاش عالم بودی به وجوب انقاذ غریق و می‌‌آمدی نماز می‌‌خواندی آن‌جا امر ترتبی قابل تصویر بود اما حالا که جاهلی به وجوب انقاذ غریق امر ترتبی چطور در حق تو تصویر بشود. شرط امر ترتبی به مهم عصیان امر به اهم است، ‌عصیان در حق جاهل فرض نمی‌شود. عصیان مربوط به کسی است که تکلیف منجز را مخالفت کند.

اشکال: قید تکلیف مهم، عصیان اهم نیست بلکه ترک امتثال امر منجز به اهم است و این برای جاهل، محرز است

ما جواب دادیم گفتیم: دلیل می‌‌گوید تکلیف به مهم ثابت است فقط اطلاقش محذور دارد، در فرض اشتغال به مهم اطلاقش قید می‌‌خورد. چرا قید بخورد به عصیان امر به اهم؟ قید بخورد به ترک امتثال امر به اهم. یا به تعبیر ما، دقیق‌تر بگوییم، ترک امتثال امر منجز به اهم. و این مکلف وقتی نماز می‌‌خواند در فرض شک در وجود غریق، احراز می‌‌کند این نماز امر دارد. چرا؟ برای این‌که این نماز یا مبتلا به مزاحم نیست که امر فعلی دارد یا مبتلا به مزاحم هست، در فرض ابتلاء به مزاحم یعنی در فرض ابتلاء به وجوب انقاذ غریق، ‌خب ترک شده است امتثال امر به انقاذ غریق.

این‌که مرحوم نائینی می‌‌گوید احراز نمی‌کنیم امر به مهم را چون شرطش را احراز نمی‌کنیم، این حرف‌ها چیه؟ این آقا وقتی نماز می‌‌خواند یک وقت می‌‌گویید شرطش عصیان وجوب انقاذ غریق است و عصیان در حق این شخص محقق نمی‌شود، آن اشکال اول مرحوم نائینی است که جواب دادیم. اشکال دوم ایشان این است که این مکلف احراز نمی‌کند تحقق شرط را و لو عصیان به معنای مخالفت با امر به اهم باشد، ‌و لو امر غیر منجز. چرا احراز نمی‌کنید؟ وقتی نماز می‌‌خوانید احراز می‌‌کنید شما امر به نماز دارید. یا بخاطر این‌که اصلا این مبتلا به مزاحم نیست، خب امر به نماز دارید، ‌یا اگر مبتلا به مزاحم است ترک کردید امتثال امر به مزاحم را، چرا احراز نمی‌کنید امر فعلی به این نماز را؟

اشکال دوم: اصلا عرفی نیست که عبادت ضد اهم برای عالم به اهم صحیح باشد با امر ترتبی اما برای جاهل، باطل باشد

و واقعا عجیب است، ‌اصلا گفتن این حرف عجیب است که علم به وجوب انقاذ غریق باشد این نماز را با امر ترتبی می‌‌توان تصحیح کرد، جهل به وجوب انقاذ غریق باشد این نماز را نمی‌توان با امر ترتبی تصحیح کرد. ما که می‌‌گوییم امر ترتبی نیاز نیست، ‌قول اول را اختیار کردیم. ولی اگر هم نیاز به امر ترتبی باشد چرا نمی‌توان احراز کرد این امر ترتبی را؟‌

و لذا این فرمایش مرحوم نائینی به هیچ‌وجه درست نیست.

## تزاحم در واجبات ضمنیه

شرط هشتم: متزاحمین، دو تکلیف استقلالی باشد نه ضمنی

آخرین شرط از شرائط تزاحم این است که تزاحم بین دو تکلیف استقلالی باشد. مثل همین مثال وجوب انقاذ غریق، ‌وجوب نماز. اما اگر تزاحم بین دو تکلیف ضمنی باشد نسبت به یک واجب استقلالی مثلا شما هم بدن‌تان نجس است هم وضوء ندارید، می‌‌گویند بدنت را تطهیر کن وضوء هم بگیر نماز بخوان، می‌‌گویید چه کنم آب به اندازه هر دو ندارم، یا باید وضوء بگیرم، ‌مجبور هستم با بدن نجس نماز بخوانم یا بدنم را تطهیر کنم از خبث مجبور هستم با تیمم نماز بخوانم. تزاحم هست. حالا تعبیر تزاحم نکنیم بهتر است. دوران امر است بین اتیان دو تکلیف و دو واجب ضمنی. نمی‌توانیم ما هر دو شرط نماز را تحصیل کنیم، نمی‌توانیم ما هر دو جزء نماز را تحصیل کنیم با هم.

مخالفت مشهور با این شرط

منسوب به مشهور هست که این‌جا هم اعمال قواعد تزاحم باید بشود. فرق نمی‌کند. همان‌طور که تزاحم بین دو واجب استقلالی فرض می‌‌شود، تزاحم بین دو واجب ضمنی هم فرض می‌‌شود؛ ‌رجوع می‌‌کنیم به قواعد و مرجحات باب تزاحم. و لذا می‌‌بینید در عروه اکثر محشین این‌جور مشی می‌‌کنند، از جمله خود صاحب عروه هم همین‌جور مشی می‌‌کند. در همین مثال دوران امر بین تطهیر از خبث یا وضوء می‌‌گوید مقدم باید بشود تطهیر از خبث بخاطر دو مرجح از مرجحات باب تزاحم. حالا حداقل یک مرجحش این هست که تطهیر از خبث لا بدل له است و وضوء ما له بدل هست، ما لا بدل له باید مقدم بشود در باب تزاحم بر ما لیس له بدل. مرجح دیگر هم مطرح شده است که فعلا بحث نمی‌کنیم.

مرحوم نائینی هم که شدیدا دفاع می‌‌کند از این نظر صاحب عروه.

وجه شرط هشتم در کلام محقق خوئی: با توجه به عجز مکلف از جمع بین دو جزء از یک مرکب ارتباطی و با توجه به الصلاة لاتسقط بحال، دلیل آن دو جزء با هم تعارض می‌کنند

در مقابل، آقای خوئی فرموده نخیر، در دوران امر بین دو واجب ضمنی و عجز مکلف از جمع بین دو واجب ضمنی یک مرکب ارتباطی، این‌جا باید اعمال قواعد تعارض بشود.

شاگردان آقای خوئی هم خیلی‌ها پذیرفتند نظر آقای خوئی را. آقای صدر پذیرفته، آقای تبریزی پذیرفته. آقای سیستانی نه، مخالفت کرده با آقای خوئی و همان اعمال قواعد تزاحم را انتخاب کرده.

وجه فرمایش آقای خوئی این است، می‌فرمایند: دو تا شرط یک واجب مثل همین طهارت از خبث و وضوء، این‌ها بازگشت‌شان به یک تکلیف واحد روی مرکب تام است، ‌نماز مشتمل بر وضوء و طهارت از خبث. طهّر جسدک من الخبث ارشاد به شرطیت است، توضّأ للصلاة ارشاد به شرطیت است. شرطیت یعنی شارع در مقام ثبوت یک تکلیف برده گفته یجب علیک ان تصلی مع الوضوء و طهارة الجسد. این تکلیف، ‌واحد است. این تکلیف واحد برای کسی که عاجز می‌‌شود از جمع بین وضوء و طهارت از خبث، می‌‌شود تکلیف به غیر مقدور. و اگر نبود که الصلاة لاتسقط بحال می‌‌گفتیم این مکلف قادر نیست بر اتیان این نماز تام، قادر نیست بر امتثال این تکلیف، تکلیف به غیر مقدور است، ساقط می‌‌شود از حقش، اصلا نماز نخواند، برود بعدا قضائش را بجا بیاورد. اما دلیل داریم الصلاة لاتسقط بحال، حالا ادله مختلفه‌ای است که الصلاة لاتسقط بحال[[13]](#footnote-13). دلیل پیدا کردیم که الان این مکلف یک تکلیف ثانونی اضطراری دارد به نماز ناقص.

اطلاق توضأ لصلاتک می‌‌گوید من برای این نماز ناقص هم وضوء را شرط می‌‌دانم به عنوان شرط تعیینی، اطلاق طهر جسدک للصلاة هم می‌‌گوید من برای این نماز ناقص هم طهارت از خبث را شرط می‌‌دانم. و ما می‌‌دانیم یکی از این دو دروغ است، اصلا تنافی در جعل دارد. مگر تعارض به معنای تنافی در جعل نیست؟ تنافی در جعل است. بعد از این‌که دلیل گفت این آقا مکلف است به نماز ناقص چون نماز تام که نمی‌تواند بخواند، مکلف است به نماز ناقص، دلیل توضأ لصلاتک می‌‌گوید جعل شده است شرطیت وضوء در این حال، ‌دلیل طهر جسدک للصلاة می‌‌گوید جعل شده است شرطیت طهارت از خبث در این حال و ما علم داریم به کذب احد الخطابین. نمی‌شود هر دو جعل بشود. چون هر دو جعل بشود یعنی شما امر دارید به نماز مشروط به وضوء و طهارت از خبث، ‌خب این‌که تکلیف به غیر مقدور است. اگر این بود که تکلیف ساقط می‌‌شد بخاطر عجز‌، دیگر نمی‌گفتیم نماز ناقص بخوان. تعارض یعنی همین تنافی در جعل. و لذا قواعد تعارض را باید اعمال کنیم.

در مسالک باب تزاحم، فرض دو تکلیف مستقل شده است لذا متزاحمین نمی‌توانند دو تکلیف ضمنی باشند

انصافا این فرمایش آقای خوئی فرمایش کاملا متینی است. و من بعید می‌‌دانم مشهور هم که اعمال قواعد تزاحم می‌‌کنند این مقدار از فرمایش آقای خوئی را قبول نکنند. مگر می‌‌شود همین‌جوری بگوییم مورد، ‌مورد تزاحم است؟ این تنافی در جعل دارد، ‌راست می‌‌گوید آقای خوئی. اصلا شما بیایید مسالک تزاحم را این‌جا مطرح کنید، ‌عمده‌اش همان مسلک سوم و چهارم است، مسلک سوم چی می‌‌گوید؟ می‌‌گوید هرکدام از خطاب‌های تکلیف مشروط است به عدم صرف قدرت در امتثال تکلیف دیگر، درست است؟ انقذ ابنی می‌‌شود ان لم‌تنقذ ابی فانقذ ابنی، انقذ ابی هم می‌‌شود ان لم‌تنقذ ابنی فانقذ ابی، این‌جا می‌‌شود هم‌چون چیزی؟ تکلیف واحد است، دو تا تکلیف نیست که.

[سؤال: ... جواب:] اگر نبود الصلاة لاتسقط بحال که تعارضی نبود. الصلاة لاتسقط ناظر به همین حالات است. الصلاة لاتسقط بحال می‌‌گوید عاجزی از مثلا تطهیر از خبث، باز هم نماز بر تو واجب است، با بدن نجس نماز بخوان، عاجزی از وضوء باز هم تکلیف داری به نماز، نماز با تیمم بخوان. حالا عاجزی از جمع بین وضوء و طهارت از خبث، باز هم تکلیف داری به نماز، اما این تکلیف به نماز مشروط به چیست؟ ثبوتا مهمل است؟ اهمال غیر معقول است، ‌به مولی بگویند مولی!‌ این نمازی که بر این بدبخت بیچاره واجب کردی که آب ندارد هم وضوء بگیرد هم بدنش را تطهیر کند این نماز مشروط به وضوء است؟ ... اگر نگفتی پس جعلت مهمل است؟ پس یعنی جعل نداری. این آقا نماز با وضوء بر او واجب است؟ نماز با طهارت از خبث و اکتفاء‌ به تیمم واجب است؟ نماز با تخییر بین احدهما واجب است؟ یکی از این‌ها باید جعل بشود.

اما تزاحم معنا ندارد. مثلا مسلک ثالث تزاحم این بود که هر خطاب تکلیفی مقید است به عدم صرف قدرت در امتثال تکلیف مزاحم، این‌جا یک تکلیف داریم دو تا تکلیف که نداریم که یک تکلیف بگوید صل مع الوضوء یک تکلیف بگوید صل مع الطهارة من الخبث؛ در مقام ثبوت که دو تا تکلیف نداریم تا هرکدام از این دو تا تکلیف مشروط باشد به ترک امتثال دیگری. یک تکلیف وحدانی است، مرکب ارتباطی است. این مثلا می‌‌خواهد چی بگوید؟ این تکلیف واحد که نمی‌شود، دو تا تکلیف می‌‌شود هرکدام ثابت باشند در فرض عدم صرف قدرت در امتثال تکلیف دیگر.

و اما مسلک رابع تزاحم این بود که دو تا خطاب تکلیف هر دو مطلق هستند منتها هر دو با هم منجز نمی‌شوند، این تصور نمی‌شود در مقام. آن در مورد دو تا تکلیف مستقل است که هر دو می‌‌خواهند فعلی بشوند منتها عقل می‌‌گوید هر دو با هم منجز نمی‌شوند. اصلا در مانحن‌فیه تکلیف واحد ثبوتی است رفته روی مرکب ارتباطی.

پس این آقایان چه ممکن است بگویند؟ این‌هایی که می‌‌گویند قواعد تزاحم را اعمال می‌‌کنیم ما به نظرمان باید کلام‌شان را توجیه کنیم. توجیه‌هایی می‌‌شود کرد:

توجیه اول برای کلام مشهور در مخالفت با شرط هشتم: طبق قواعد تعارض، جزئیت و شرطیت اضعف ملاکا ساقط است

توجیه اول: گفته می‌‌شود درست است حقیقتش تزاحم نیست بلکه تعارض است اما احکام تابع ملاک هستند یا نیستند؟ خب احکام تابع ملاکات هستند، اگر واقعا من عاجز باشم از جمع بین یک جزئی یا یک شرطی که اهم ملاکا است و بین جزء یا شرطی که اضعف ملاکا است، محتمل است مولی بیاید بگوید حتما باید آن اضعف ملاکا را تحصیل کنی؟ اهم ملاکا را رها کن در این فرض عجز از جمع بین دو جزء یا دو شرط؟ این‌که محتمل نیست. پس آن جزء یا شرطی که اضعف ملاکا است یقینا جزئیت و شرطیتش ساقط است چون معنا ندارد مولی بگوید شما باید حتما آن جزء یا شرط اضعف ملاکا را تحصیل کنی، این خلاف حکمت است.

می‌ماند که ما چه جوری بفهمیم این جزء یا شرط اقوی ملاکا است آن جزء یا شرط دیگر اضعف ملاکا است. راه عرفیش این است که شارع یکی از این‌ها را بگوید رکن است، معلوم می‌‌شود اهم است، دیگری بگوید رکن نیست معلوم می‌‌شود اهم نیست. قیام حال تکبیرةالاحرام رکن است، قیام در حال قرائت رکن نیست، حالا من نمی‌توانم هم قیام کنم در حال تکبیرةالاحرام هم قیام کنم در حال قرائت، محتمل است شارع بگوید در حال تکبیرةالاحرام بنشین ولی در حال قرائت بایست؟ محتمل است؟ خب قیام در حال قرائت اضعف ملاکا است، معنا ندارد شارع امر کند به حفظ او.

مثلا عرفا اگر مولی بگوید‌ آش بپز، در این‌ آش یک ارکانی هست مثل رشته و یک غیر ارکانی هست که اگر فراموش کردی یا جهلا ترک کردی، مولی می‌‌گوید عیب ندارد مسأله‌ای نیست می‌‌پذیریم ولی‌ آش بی‌رشته را بریز دور، ‌آن اخلال به رکن‌ آش است، اما‌ آش فرض کنید بدون مثلا پیازداغ، او نه، ترک او جهلا أو نسیانا مشکل ایجاد نمی‌کند. ما حالا نمی‌توانیم پول نداریم هم رشته بخریم هم پیاز بخریم برای پیازداغ و می‌‌دانیم مولی گفته‌ آش بپز امروز، این را می‌‌دانیم، دلیل ثانوی گفته حالا که عاجزی از جمع بین اجزاء و شرائط‌ آش باز تکلیف به پختن‌ آش داری. عرف می‌‌گوید معنا ندارد شارع دست از رشته بردارد، به او خیلی اهمیت می‌‌داد.

به لحاظ تبعیت احکام للملاکات، تامل بفرمایید ببینیم این وجه تمام است یا تمام نیست ان‌شاءالله فردا.

[سؤال: ... جواب:] بعد از این‌که دلیل این اضعف ملاکا علم داریم به سقوطش اطلاق دلیل اقوی ملاکا جاری می‌‌شود بلامعارض چون تکاذب برطرف می‌‌شود، ‌علم داریم به سقوط این خطاب پیازداغ در‌ آش بریز. این یقینا ساقط شده در این حال چون اضعف ملاکا است، آن دلیلی که می‌‌گوید رشته در این‌ آش بریز آن خطابش بلامعارض است.

[سؤال: ... جواب:] از دلیل خارجی فهمیدیم‌ آش باید درست بشود، این قرینه متصله می‌‌شود؟ [بر اخذ قدرت در خطاب جزء یا شرط]. ... دلیلی که می‌‌گوید لا‌ آش الا ب رشته یعنی هر کجا امر به‌ آش داری امر به رشته شرط او هست. حالا این امر به‌ آش امر اولی باشد ثانونی باشد، ‌هر چی باشد. منتها دلیل ثانونی باید نص خاص داشته باشد که الصلاة لاتسقط بحال. ... دلیل از خارج گفت الان امر به‌ آش داری، امر به نماز در این حال داری. ... می‌‌گوید حالا که امر دارد به مرکب ناقص، نه این‌که باید امر داشته باشد. ... حالا اگر شما عاجز شدید تفصیلا از طهارت از خبث ولی می‌‌توانی وضوء بگیری، دلیل وضوء اطلاق ندارد؟ ... تعارض بالعرض است. می‌‌خواهد بگوید این آقایی که عاجز شده است از جمع بین وضوء و طهارت از خبث شارع هم می‌‌گوید الصلاة لاتسقط بحال، این تکلیف دارد، این تکلیفش چه جوری جعل شده؟ ... گفتیم در مقام قضیه خارجیه نیست که لحاظ کند افضلیت و اهمیت هر تکلیفی را نسبت به سایر تکالیف.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که طبق احکام ظاهریه مهم بر من منجز است، شارع که امر به اهم را حفظ کرده به داعی این است که من بر خلاف این تنجز مهم او را رها کنم بیایم سراغ اهم؟ یعنی خلاف حکم عقل عمل کنم؟ نه. ... موضوع تجری را بر می‌‌دارد‌ آن‌جا، شارع برائت جعل کرده. او منجز نیست. ... امر مهم را می‌‌گوییم منجز است، امر به اهم می‌‌گوید اترک المهم و إئت بالمهم احتیاطا، خب اترک المهم یعنی تجری کن. ... داعی محرکیت این‌جا نیست ولی اطلاق تکلیف می‌‌گوییم هست. ‌آقای تبریزی می‌‌گویند هر جا داعی محرکیت نیست اطلاق تکلیف هم نیست، او یک بحث دیگری است. ما می‌‌گوییم داعی محرکیت نیست ولی اطلاق تکلیف هست ولی اطلاق تکلیفی که فاقد داعی محرکیت است تنافی پیدا نمی‌کند با تکلیف به مهم. ... فرض این است که استصحاب عدم اهم داریم. حکم ظاهری مشکل ندارد. همان مثال استطاعت استصحاب عدم استطاعت داریم ولی بعد از این‌که حج نیابیش را تمام کرد تازه به او خبر دادند که شما چقدر پول داشتی، جاهل بسیط هم بود، آن وقت هم شک داشت پول دارد یا نه، استصحاب گفت قبلا که بی‌پول بودیم الان هم بی‌پول هستیم، رفت حج نیابی گرفت و حج نیابیش بجا آورد بعدش معلوم شد این استصحاب اشتباه می‌‌کرد و کلی پول در حسابش بوده. ... چون مانع از وجوب وفاء به اجاره، استطاعت است که موجب وجوب است. ... باید بحث کنیم این‌ها را که مانع به نظر آقای تبریزی همین می‌‌شود، ‌باید استصحاب جاری بشود یا برائت هم ایشان گاهی مطرح می‌‌کند، برائت از وجوب حجةالاسلام مثلا.

[سؤال: ... جواب:] گفتم اصلا در این موارد فاقد روح محرکیت است. مثل آقای خوئی و آقای تبریزی در این مواردی که حکم واقعی وجوب است ولی حکم ظاهری حرمت است یا بالعکس، ‌باید بگویند حکم واقعی منتفی است، چون اثر حسن احتیاط ندارد. چون معنا ندارد حسن احتیاط برای تجری حکم ظاهری مخالف. و لکن ما به نظرمان اطلاق تکلیف در مواردی که فاقد روح محرکیت است مشکل ندارد، ‌فقط تکلیف به غیر مقدور نباشد و الا مشکل ندارد. و لذا معتقدیم جاهل مرکب هم تکلیف واقعی دارد، ‌ناسی هم تکلیف واقعی دارد. ... من حرفم این است که آیا آن وجوب اهم می‌‌خواهد بگوید تجری کن مهم را نیاور. ... بحث لفظی نیست. مولی که می‌‌گوید اهم واجب است می‌‌گوییم مولی! طبق احکام ظاهریه من باید بروم حج نیابی بجا بیاورم، ‌قبول داری؟ می‌‌گوید بله قبول دارم استصحاب عدم استطاعت داری و حکم ظاهریت این است که باید بروی حج نیابی بجا بیاور. می‌‌گویم مولی تو که وجوب واقعی حجة‌الاسلام را بر من واجب کردی هدفت چیست؟ بی‌هدف که نیست. ما می‌‌گوییم بی‌هدف است فعلا، ‌هدفش محرکیت علی تقدیر الوصول است، به قول آقای صدر. ولی آقای تبریزی می‌‌گویند بی‌هدف نمی‌شود، باید الان هدف داشته باشد. هدفش حسن احتیاط است. می‌‌گوییم حسن احتیاط یعنی چی؟ یعنی بهتر این است که وفاء به اجاره نکنی بروی حجةالاسلام بجا بیاوری؟ این بهتر است؟ این‌که هتک مولی است برای این‌که منجز شده بر من وجوب حج نیابی. بهتر است من ترک کنم حج نیابی را و حجةالاسلام بجا بیاورم؟ کی بهتر است؟ کی حسن احتیاط است؟ پس الان داعی محرکیت نیست مگر به نحو ترتب که اگر حج نیابی بجا نیاوردی آن وقت بهتر است رها نکنی لااقل برای خودت حج بجا بیاوری.

[سؤال: ... جواب:] قضیه حقیقیه است. من می‌‌خواهم یک کاری بکنم، در فرض جهل به وجوب اهم مطلقا امر به مهم داشته باشی، در فرض علم به وجوب اهم در فرض عصیان اهم امر به مهم داشته باشی. ... ترک امتثال واجب اهم. آن وقت معنایش حرف آقای تبریزی می‌‌شود. برای این‌که مشروط کردی وجوب مهم را به ترک امتثال امر واقعی به اهم. آقای تبریزی حرفش همین بود. پس ترتب درست کردی حتی در مورد جهل. من می‌‌خواهم در موارد جهل ترتب نیاید. ... شرط امر به مهم ترک امتثال وجوب منجز اهم است. این ترک امتثال وجوب منجز اهم دو شق دارد، یکی این‌که اصلا وجوب منجز نداشته باشد اهم. ... شارع می‌‌گوید من ترک امتثال الوجوب المنجز للاهم ثبت فی حقه وجوب المهم. این دو فرض دارد یکی این‌که من جاهل به وجوب اهم باشم. ... چون منجز نیست اهم پس مهم در حق من فعلی است مطلقا، ‌بروم سراغ اهم هم باز مهم فعلی است. چون مصداق من ترک امتثال الامر المنجز بالاهم هستم من و لو بروم اهم را انجام بدهم، امر منجز به اهم را من امتثال نکردم. پس جاهل به وجوب اهم شرط فعلیت امر به مهم در حقش ثابت است. فرض دوم: عالم به وجوب اهم است که او باید عصیان کند وجوب اهم را. ما یک شرطی گذاشتیم اگر امر به اهم منجز باشد امتثال او را ترک کرده باشی. این شرط امر به مهم است. من اگر جاهل باشم به اهم که اصلا امر به اهم منجز نیست در حق من. شرط وجوب مهم فعلی می‌‌شود بخاطر این‌که امر منجز به اهم اصلا نداری. و کسی که عالم به وجوب اهم است او شرط مهم در حقش کی فعلی می‌‌شود؟ موقعی که عصیان کند امر منجز به اهم را. پس تحقق شرط یا به این است که امر منجز به اهم نداشته باشیم کما فی حق الجاهل که او چون امر منجز به اهم ندارد باید برود سراغ مهم، ‌اصلا نمی‌تواند سراغ اهم برود. و فرض دوم این است که امر منجز به اهم داریم کما فی العالم او ترک کند امتثال او را.

جلسه 14- 283

**سه‌شنبه - 20/07/1400**

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

بحث در این بود که آیا اگر مکلف عاجز بشود از جمع بین دو جزء یا دو شرط نسبت به یک واجب ارتباطی، مثلا هم بدنش نجس است و هم وضوء ندارد و آب به اندازه کافی ندارد که هم بدنش را تطهیر کند هم وضوء بگیرد. این نامش را می‌‌گذارند تزاحم بین واجبات ضمنیه. آیا باید اعمال قواعد تزاحم بکنیم که منسوب به مشهور هست که قواعد تزاحم را اجراء می‌‌کنند در این رابطه، معلوم الاهمیة یا محتمل الاهمیة بعینه را مقدم می‌‌کنند یا ما لا بدل له را مقدم می‌‌کنند مثل این‌که صاحب عروه فرمود طهارت از خبث بدل ندارد ولی وضوء بدل دارد و لذا طهارت از خبث مقدم می‌‌شود بر وضوء، آیا قواعد تزاحم را اجراء کنیم در این مورد یا نه، مورد، مورد تعارض هست.

محقق خوئی: با توجه به عجز مکلف از جمع بین دو جزء از یک مرکب ارتباطی و با توجه به الصلاة لاتسقط بحال، دلیل آن دو جزء با هم تعارض می‌کنند

مرحوم آقای خوئی مصر بودند بر این‌که مورد، مورد تعارض است با این بیان ‌که این خطابات شرطیت و جزئیت ارشاد است به یک تکلیف واحد ارتباطی. توضأ لصلاتک و طهر جسدک للصلاة، این‌ها ارشاد هستند به این‌که در حال اختیار واجب است نماز مشروط به وضوء و طهارت از خبث. وقتی مکلف عاجز می‌‌شود از جمع بین وضوء و طهارت از خبث، این تکلیف واحد ارتباطی می‌‌شود تکلیف به غیر مقدور، و این تکلیف ساقط می‌‌شود یا حداقل این است که از تنجز می‌‌افتد. ما دلیلی نداریم که اکتفاء بکند این مکلف به مرکب ناقص، ‌به نماز ناقص. و لذا اگر نبود دلیل الصلاة لاتسقط بحال می‌‌گفتیم تکلیف این شخص به نماز در وقت ساقط است. ‌همان کاری که در صوم می‌‌کنیم. اگر کسی عاجز باشد از اجتناب از جمیع مفطرات یا باید این مفطر را مرتکب بشود یا مفطر دیگر را، می‌‌گوییم شما تکلیف به صوم ندارید، ‌کلا روزه‌تان را بخورید بعدا قضائش را بگیرید. اما در مورد نماز چون از ادله استفاده کردیم که الصلاة لاتسقط بحال ثابت شد که این شخص که عاجز است از جمع بین دو جزء یا دو شرط نماز تکلیف دارد به یک نماز ناقص. اطلاق توضأ لصلاتک می‌‌گوید این تکلیف به نماز ناقص مشروط است به وضوء، اطلاق طهر جسدک للصلاة هم می‌‌گوید این تکلیف به نماز ناقص مشروط است به طهارت از خبث و ما علم اجمالی داریم که یکی از این دو خطاب خلاف واقع است، ‌تنافی هست در جعل بین این دو خطاب. نمی‌شود در این حال هم وضوء شرط باشد برای نماز هم طهارت از خبث چون مکلف عاجز است از جمع بین این دو.

طبق مبانی محقق خوئی در قواعد تعارض، دلیل عام بر مطلق و همین‌طور دلیل عام موافق کتاب بر دلیل عام مخالف مقدم است

و لذا مرحوم آقای خوئی فرمودند تعارض بین این دو خطاب رخ می‌‌دهد و اعمال قواعد تعارض باید بکنیم. ایشان فرمودند اگر یکی از این دو خطاب به نحو عموم بود و دیگری به نحو اطلاق، ‌مثلا گفت طهر جسدک لکل صلاة، عموم بود ولی توضأ لصلاتک اطلاق بود، خطاب عام با خطاب مطلق اگر تعارض کرد به عموم من وجه، خطاب عام مقدم است بر او. مثل این‌که یک خطاب عام می‌‌گوید اکرم کل عالم یک خطاب مطلق می‌‌گوید لاتکرم الفاسق، ‌در مورد عالم فاسق که تعارض بکنند خطاب اکرم کل عالم چون عموم است و ظهورش اقوی است، ظهور بیانی است، ‌مقدم می‌‌شود بر اطلاق که ظهورش ظهور لابیانی است. و اگر هر دو خطاب عام بودند، مثلا خطاب وضوء‌ می‌گفت توضأ لکل صلاة خطاب طهارت از خبث هم می‌‌گفت طهر جسدک لکل صلاة نگاه می‌‌کنیم ببینیم کدام‌یک از این دو خطاب مفاد آیه قرآن است، ‌طبعا وضوء مفاد آیه قرآن است. خطاب عام روایی از اعتبار می‌‌افتد چون مخالف می‌‌شود به عموم من وجه با خطاب عام کتابی. و آن خطاب عام روایی می‌‌شود عمومش ما خالف قول ربنا، ‌ما خالف الکتاب، ‌عمومش مخالف کتاب است چون عموم کتاب جزء کتاب است. و لذا اگر آیه وضوء در قرآن به نحو عموم بود مفادش این بود که اذا قمتم الی ‌ایّ صلاة فاغسلوا وجوهکم، اگر خطاب به نحو عموم بود و خطاب تطهیر از خبث هم به نحو عموم بود ولی چون خطاب تطهیر از خبث به نحو عموم روایی است و خبر ظنی الصدور است این عمومش می‌‌شود مخالف عموم آیه وضوء‌ که شامل وضوء‌ این نماز هم می‌‌شود و عموم خبر مخالف با عموم آیه قرآن مصداق ما خالف القرآن فهو مردود خواهد بود.

و همین‌طور دلیلین مطلقین متعارضین، تساقط می‌کنند و لو یکی موافق با کتاب نباشد

اما واقعیتش این است که هم دلیل طهارت از خبث اطلاق است هم دلیل اعتبار وضوء که آیه قرآن است اطلاق است، ‌هر دو به اطلاق هستند، ‌هیچ‌کدام به عموم نیستند. این‌جا مرحوم آقای خوئی فرمودند اطلاق این خبر با اطلاق کتاب تعارض و تساقط می‌‌کنند. و خبر مخالف اطلاق کتاب مخالف با کتاب نیست چون اطلاق یعنی عدم البیان، ‌عدم البیان علی التقیید این مدلول کتاب نیست امر عدمی است؛ ‌مفاد کتاب امر وجودی است. اگر قرآن بطور مطلق بگوید مثلا اعتق رقبة این‌که شرط نیست مؤمن بودن این رقبه، این مفاد کتاب نیست؛ این حکم عقل است یا ظهور عدم البیان است که ظهور مدلول کتاب کریم نمی‌شود. و لذا خبر مطلق روایی با اطلاق آیه قرآن تعارض و تساقط می‌‌کنند. و این منشأ می‌‌شود که آقای خوئی در این فرع فرموده دلیل وضوء که آیه قرآن است با دلیل طهارت از خبث که روایت است تعارض و تساقط می‌‌کنند و لو دلیل وضوء اطلاق کتابی است.

[سؤال: ... جواب:] مهم این است که مخالف با اطلاق کتاب از نظر آقای خوئی مخالف با کتاب نیست. چون اطلاق امر عدمی است یعنی عدم البیان، ‌حالا یا این عدم البیان موضوع حکم عقل می‌‌شود یا منشأ ظهور لابیانی، ظهور سکوتی می‌‌شود که ظهور لابیانی مستند است به عدم البیان، عدم البیان‌ که جزء‌ قرآن نیست، قرآن امر وجودی است، عدم البیان امر عدمی است، عدم البیان‌ که جزء قرآن نیست. مرحوم آقای خوئی نظرشان این است. ... همیشه در فقه آقای خوئی به این نظر ملتزم هستند.

بعد از تساقط، اصل برائت از تعیین جاری است، نتیجه می‌شود تخییر

حالا اگر تعارض و تساقط کردند ایشان فرموده نوبت می‌‌رسد به اصل عملی. اصل عملی چیست؟ مورد، ‌مورد دوران امر بین تعیین و تخییر است. یعنی ما نمی‌دانیم آیا در این حال که من عاجزم از جمع بین وضوء و طهارت از خبث، تکلیف من به نماز ناقص تکلیف است به نماز مشروط به وضوء‌ تعیینا یا تکلیف است به نماز مشروط به طهارت از خبث تعیینا با انتقال به تیمم یا نماز مشروط به جامع تخییری است که نمازی بخوان‌ که یا وضوء داشته باشی یا طهارت از خبث داشته باشی با تیمم، مخیری بین این دو. در دوران امر بین تعیین و تخییر، مرحوم آقای خوئی فرمودند برائت از تعیین جاری می‌‌کنیم نتیجه اصل عملی می‌‌شود تخییر.

[سؤال: ... جواب:] برائت جاری می‌‌کند از تعیین این، برائت جاری می‌‌کند از تعیین آن، ‌نتیجه می‌‌شود تخییر.

اما مشهور در دوران امر بین تعیین و تخییر احتیاطی هستند. احتیاط در این مسأله به این است که شما اول بدن‌تان را تطهیر کنید از خبث بعد تیمم کنید، که وقتی تیمم می‌‌کنید یقینا تیمم‌تان صحیح است.

در بعضی از مثال‌ها تکرار عمل ممکن است. مثلا: شخصی می‌‌گوید من نمی‌دانم: اگر بخواهم رو به قبله نماز بخوانم باید نشسته نماز بخوانم اگر بخواهم بایستم نماز بخوانم رو به قبله نمی‌توانم نماز بخوانم، ‌قائما نماز بخوانم بر خلاف جهت قبله باید نماز بخوانم، ‌بخواهم به جهت قبله نماز بخوانم مجبورم نشسته نماز بخوانم. آقای خوئی می‌‌گویند اگر تعارض بکند دلیل شرطیت قیام و دلیل شرطیت استقبال قبله، خب مخیری، برائت از تعیین هرکدام جاری می‌‌کنیم نتیجه این است که مخیری، می‌‌خواهی ایستاده بخوان پشت به قبله، می‌‌خواهی نشسته بخوان رو به قبله. اما مشهور می‌‌گویند دو نماز بخوان: یک نماز ایستاده پشت به قبله یک نماز نشسته رو به قبله. چرا؟ برای این‌که در دوران امر بین تعیین و تخییر مقتضای اصل عملی احتیاط است نه برائت از تعیین که نتیجه‌اش تخییر باشد.

اشکال اول به تقدم عام بر مطلق عند التعارض (صغروی): تقدم عام بر مطلق در متعارضین بالذات است و حال این‌که در موارد تعارض دو واجب ضمنی، تعارض بالعرض است

ما وارد این بحث‌هایی که آقای خوئی مطرح فرمودند نمی‌شویم. اجمالا عرض می‌‌کنم که و لو ما اصل فرمایش آقای خوئی را قبول داریم که در تزاحم در واجبات ضمنیه قواعد تزاحم اجراء نمی‌شود قواعد تعارض اجراء‌ می‌شود و لکن این فرمایش آقای خوئی تمام نیست که فرمودند ببینیم این دو خطاب عام هستند مطلق هستند، ‌یکی‌شان عام است و دیگری مطلق است، اصلا این‌جا این بحث‌ها مطرح نمی‌شود. چرا؟‌ برای این‌که در این‌جا تعارض بالعرض است نه بالذات. و الا دلیل طهر جسدک للصلاة با توضأ للصلاة با هم تعارض ندارند، عرفا مخالف هم نیستند. این الصلاة ‌لاتسقط بحال بود که آمد و گفت برای شما که عاجزی از جمع بین وضوء و طهارت از خبث تکلیف به نماز باقی است که یک نماز ناقصی خواهد بود این منشأ شد که تعارض بالعرض رخ بدهد بین خطاب توضأ و خطاب طهر جسدک. تعارض وقتی بالعرض بود، در متعارضین بالعرض عرف نمی‌گوید این دو خطاب مخالف یکدیگر هستند، می‌گوید مخالف یکدیگر نیستند. مثل این می‌‌ماند که یک دلیل بگوید استهلال واجب است، یک دلیل بگوید نماز غفیله واجب است، شما از خارج علم پیدا کنید (یک دلیل ثالث بیاید بگوید) یکی از این دو واجب نیست، عرف که نمی‌گوید این دو خبر با هم مخالف هستند، از خارج علم پیدا کنید که یکی از این دو واجب نیست منشأ نمی‌شود عرف بگوید این دو حدیث با هم ناسازگار هستند با هم اختلاف دارند.

[سؤال: هرکدام از توضأ للصلاة و طهر جسدک للصلاة با توجه به الصلاة لاتسقط بحال، این را دارند که و ان کنت عاجزا عن الجمع بینه و بین الجزء الآخر. بنابراین عملا می‌‌شود تعارض بالذات. جواب:] تعارض بالذات یعنی مدلول این دو خطاب فی حد ذاته با هم اختلاف دارند. توضأ‌ للصلاة با طهر جسدک للصلاة فی حد ذاته چه اختلافی با هم دارند. باید ببینیم مدلول این دو خطاب با هم تنافی دارند یا نه.

اشکال دوم (کبروی): ظهور عمومی عام رافع تحیر عرف نیست عند التعارض با ظهور اطلاقی

علاوه بر این‌که اصل این مبنای آقای خوئی که البته خیلی‌ها با آن موافقند مثل امام و آقای صدر، ‌آقای سیستانی که خطاب عام بر خطاب مطلق عند التعارض به عموم من وجه مقدم می‌‌شود بر آن خطاب مطلق، ما به نظرمان این تمام نیست، ‌همان‌طور که صاحب کفایه دارد عرف بین این دو تعارض را مستقر می‌‌داند و از تحیر خارج نمی‌شود. حالا یک جا گفت هر عالمی را اکرام کن یک جا گفت فاسق را اکرام نکن، ‌نسبت به عالم فاسق عرف متحیر می‌‌ماند، نمی‌گوید این‌که گفت هر عالمی را اکرام کن اشد ظهورا است نسبت به وجوب اکرام عالم فاسق، ‌بالاخره این ظهور عمومی دارد در وجوب اکرام عالم فاسق، او هم ظهور اطلاقی دارد در حرمت اکرام فاسق و لو عالم باشد. با هم دو تا ظهور مخالف هم هستند.

[سؤال: ... جواب:] حالا مرحوم آخوند در فرض اتصال عام را بر مطلق مقدم کرده. حالا فعلا که بحث انفصال این دو خطاب هست. در فرض اتصال هم ما عرض کردیم که باید ظهور خطاب را نگاه کنیم. یک وقت می‌‌گوید لاتکرم الفاسق و اکرم‌ ایّ عالم، ممکن است آن قرینه بشود بر این‌که می‌‌خواهد بگوید اکرم ‌ایّ عالم یعنی و لو کان فاسقا. او دیگه تابع استظهار موردی خواهد بود.

محقق تبریزی: تعارض در واجبات ضمنیه، جمع عرفی دارد و هو الحمل علی التخییر

مرحوم استاد آقای تبریزی فرمودند که ما تعارض می‌‌بینیم بین دو خطاب شرطیت یا جزئیت در فرض عجز مکلف از جمع بین دو جزء‌ یا دو شرط بعد از این‌که الصلاة لاتسقط بحال داشتیم، بین این دو خطاب تعارض می‌‌بینیم اما تعارضی است که جمع عرفی دارد. چه جور شما اگر یک خطاب بگوید صل الظهر یک خطاب بگوید صل الجمعة جمع عرفی می‌‌کنید حمل می‌‌کنید بر تخییر، می‌‌گویید این خطاب گفت صل الظهر آن خطاب گفت صل الجمعة‌، نتیجه می‌‌گیریم که هیچ‌کدام واجب تعیینی نیستند، از ظهور هرکدام در تعیینیت رفع ید می‌‌کنیم و حمل می‌‌کنیم بر وجوب تخییری. یا مثلا یک خطاب می‌‌گوید اطعم ستین مسکینا اذا افطرت یک خطاب می‌‌گوید صم ستین یوما اذا افطرت و ما می‌‌دانیم هر دو واجب نیست با هم به نحو تعیین‌، جمع عرفی اقتضاء‌ می‌‌کند حمل بر تخییر بکنیم. ایشان فرمودند یک خطاب می‌‌گوید توضأ ‌لصلاتک ظهورش اقتضاء می‌‌کند تعیینیت را، یک خطاب می‌‌گوید طهر جسدک لصلاتک ظهورش اقتضاء می‌‌کند تعیینیت را اما جمع عرفی اقتضاء ‌می‌کند که ما حمل بر تخییر بکنیم.

این فرمایشی است که مرحوم استاد در دروس فی مسائل علم الاصول جلد 5 صفحه 44 بیان کردند. که تخییر دیگه به مقتضای اصل برائت نمی‌شود تا مشهور بگویند ما که در دوران امر بین تعیین و تخییر اصالة‌البراءة را قائل نیستیم یا آقای خوئی بفرماید اول مرجحات باب تعارض را اعمال کنید اگر مرجحات باب تعارض نبود بعد نوبت به اصل عملی می‌‌رسد، نه، ‌از اول جمع عرفی اقتضاء تخییر کرده.

اشکال: حمل بر تخییر در عامین من وجه عرفی نیست مخصوصا اگر تعارض بالعرض باشد

ولی به نظر ما این فرمایش استاد هم تمام نیست. جمع عرفی به حمل بر تخییر در دو خطاب متباین عرفی است، ‌مثل همین مثال که صم ستین یوما اذا افطرت اطعم ستین مسکینا اذا افطرت، همه جا با هم تخالف دارند. اما در عامین من وجه مثل این‌که یک خطاب بگوید اذا رأیت عالما فقم یک خطابی بگوید اذا رأیت هاشمیا فاجلس، نسبت به عالم هاشمی به عموم من وجه یکی می‌‌گوید قم یکی می‌‌گوید اجلس. عالم هاشمی آمد، ‌اذا رأیت عالما فقم اطلاقش می‌‌گوید باید قیام کنی، ‌اذا رأیت هاشمیا فاجلس می‌‌گوید باید جلوس کنی، این‌جا در مورد عالم هاشمی این حمل بر تخییر جمع عرفی نیست. و مقام امرش از این مثال هم اسوء است. چون در این مثال تعارض این دو خطاب به نحو تعارض بالذات هست، اجلس و قم با هم تعارض بالذات دارند در این مورد عالم هاشمی، اما در مانحن‌فیه که ما عرض کردیم تعارض، ‌بالعرض است. اگر علم خارجی نداشتیم که تکلیف به نماز ساقط نمی‌شود در این حال اصلا خطاب توضأ لصلاتک با طهر جسدک لصلاتک با هم تعارضی نداشتند.

ما ببینیم وجوهی که ذکر کردند مشهور برای تطبیق قواعد تزاحم چیست بعد از این‌که ما می‌‌بینیم بیان آقای خوئی خیلی بیان واضحی است. اگر نبود الصلاة لاتسقط بحال تکلیف ساقط بود به این مرکب تام چون قادر بر آن نیستیم، ‌وقتی آمد دلیل گفت الصلاة لاتسقط بحال، نماز ناقص امر دارد در این حال، بین جعل شرطیت تعیینیه برای وضوء و جعل شرطیت تعیینیه برای طهارت از خبث تنافی هست، ‌تنافی در جعل هست، و این یعنی تعارض، ‌پس چرا مشهور می‌‌گویند تزاحم است اعمال قواعد تزاحم بکنید.

در واجبات ضمنیه ملاک‌ها مستقل نیستند و لذا نمی‌شود از باب احراز ملاک قائل به تزاحم شد

نگویید ملاک را احراز کردیم و لذا مشهور می‌‌گویند تزاحم.[اقول] ملاک مستقل نیست در بحث ما. در تزاحم بین دو واجب استقلالی دو ملاک مستقل است، خب می‌‌گویید که در فرض تزاحم هم احراز کردیم هر دو ملاک دارند. اما در بحث ما یک ملاک ارتباطی هست و آن ملاک ارتباطی تام قطعا قابل تحصیل نیست، اما در این حال که ما عاجزیم از مرکب تام، ‌این دلیل اگر نگوید الصلاة لاتسقط بحال که اصلا ملاک در این نماز ناقص احراز نمی‌شود. دلیل گفت الصلاة لاتسقط بحال کشف می‌‌کنیم یک ملاک اضطراری در این نماز ناقص هست اما این ملاک اضطراری قائم به چیست؟ قائم به نماز با وضوء است؟ یا قائم به نماز با طهارت از خبث است؟ ما چه می‌‌دانیم. پس چرا مشهور گفتند قواعد تزاحم را اعمال کنید.

توجیه اول برای کلام مشهور‌ (تزاحم در واجبات ضمنیه): طبق قواعد تعارض، جزئیت و شرطیت در اضعف ملاکا ساقط است

ما توجیه‌هایی به نفع مشهور ذکر کردیم:

توجیه اول این بود که مشهور می‌‌گویند وقتی که دلیل آمد که الصلاة لاتسقط بحال عرف می‌آید ملاک‌های اجزاء‌ را درجه‌‌بندی می‌‌کند و از خود شارع درجه اهتمام شارع را به این اجزاء و شرائط کشف می‌‌کند. می‌‌بیند مثلا فلان چیز مثل همین وضوء رکن است که اگر سهوا هم اخلال به آن ورزیده بشود عمل باطل است، ‌نماز باطل است، ‌پس این ملاک شدید است. و لکن مثلا طهارت از خبث رکن نیست، شرط غیر رکنی است، پس ملاکش شدید نیست. و لذا عرف می‌‌گوید ما احتمال نمی‌دهیم این غیر رکن در این حال واجب تعیینی باشد که رعایت بشود، اما احتمال می‌‌دهیم که آن رکن که مولی به او اهتمام دارد در این حال رعایتش واجب تعیینی باشد. اصالة‌الاطلاق در دلیل آن رکن می‌‌گوید باید آن را تحصیل کنید. و لکن علم داریم که این غیر رکن مورد اهتمام شارع نیست، قطعا شرط تعیینی نیست، خطاب او می‌‌گفت هذا شرط تعیینی ولی قطعا در این حال شرط تعیینی نیست چون ترجیح مرجوح بر راجح لازم می‌آید.

آقای وحید:‌ در مواردی که تعدد مطلوب در غرض مولی کشف می‌شود (به واسطه الصلاة لاتسقط بحال مثلا)، به ارتکاز عرفی، ملاک اهم مقدم می‌شود

این توجیه نزدیک است به یک وجهی که از جناب آقای وحید نقل شده که ایشان این گونه فرمودند، در کتاب المغنی فی الاصول بحث تعارض صفحه 44، فرمودند: خطابات شرعیه محفوف هست به ارتکازات عرف، دلیل وقتی آمد گفت الصلاة لاتسقط بحال و ما فهمیدیم که ملاک نماز ذومراتب است، این‌طور نیست که یک ملاک واحد به نحو وحدت مطلوب داشته باشد که یا نماز کامل بخوان یا هیچ، نه، فهمیدیم که مختار نماز کامل باید بخواند، مضطر نماز ناقص می‌‌خواند، فهمیدیم غرض مولی در نماز ذومراتب هست، ارتکاز عقلاء در مثل هم‌چون موردی که کشف می‌‌شود تعدد مطلوب در غرض مولی، مثل این‌که مولی گفته آش بپز دارای ده جزء‌ است ولی اگر عاجز شدیم از بعض اجزائش مولی باز دست از امرش به آش پختن بر نمی‌دارد چون یک روز به او گفتیم مولی! رشته نداریم گفت عیب ندارد، ‌یک چیز دیگری پیدا کنید، ماکارانی بریزید، ‌یک روز گفتیم نخود نداریم گفت بروید چیز دیگری بریزید، دست از‌ آش پختن برنداشت، عرف ارتکازش این است که می‌آید ببیند مولی به کدام جزء از این معجون یا این مرکب مثل آش بیشتر اهمیت می‌‌داده، او را مقدم می‌‌کند. می‌‌گویند مولی به ریختن رشته در آش خیلی اهمیت می‌‌داد، ‌راجع به پیازداغ و نمک‌ آش خیلی سخت‌گیری نمی‌کرد می‌‌گفت حالا اگر جور نبود هم اشکالی ندارد. آن جزء یا شرط اهم را عقلاء مقدم می‌‌کنند‌، ما لا بدل له را مقدم می‌‌کنند بر آن جزئی که بدل دارد.

اشکال اول به توجیه کلام مشهور: اهمیت وضوء، مطلقه نیست بلکه در خصوص ترک عن جهل أو نسیان می‌باشد

به نظر ما این فرمایش ایراد دارد. اما آن توجیه با آن بیان فنی که ما عرض کردیم که دلیل آن شرطیت آن غیر رکن مثل طهارت از خبث یقینا اقوی ملاکا نیست نسبت به وضوء که رکن است، پس دلیل شرطیت تعیینی او ساقط شده است، ‌علم به کذب عموم دلیل شرطیت تعیینیه طهارت از خبث داریم در این حال، ‌یقینا طهارت از خبث در این حال شرط تعیینی نیست برای این‌که اقوی ملاکا نیست از وضوء که رکن است. و لکن اصالة الاطلاق در دلیل شرطیت وضوء جاری می‌‌شود بلامعارض. این بیان فنی درست نیست. اولا: اهمیت معانی مختلفی دارد یک اهمیت این است که مولی از ناسی و جاهل نمی‌پذیرد اخلال به یک جزئی را. رکن این معنای از اهمیت را دارد. ‌وضوء ‌این معنا از اهمیت را دارد که ناسی و جاهل اگر نماز بی وضوء بخواند پذیرفته نیست و لکن ناسی و جاهل اگر نماز با بدن نجس یا لباس نجس بخواند شارع می‌‌پذیرد. اما این ملازمه ندارد با این‌که شخص ملتفت مثل همین مثال که می‌‌داند بدنش نجس است و وضوء‌ ندارد آب به اندازه کافی نیست، ‌این‌جا هم مولی به این وضوء اهمیت بیشتر بدهد از کجا؟ ما ملاکات که دست‌مان نیست. ما می‌‌فهمیدیم که کسی که وضوء نگیرد در موارد وجوب وضوء‌ و لو سهوا و نسیانا یا از روی جهل، نمازش باطل است، اما آیا اهمیت وضوء به حدی هم هست که در این حال عجز از جمع بین وضوء و طهارت از خبث باز شارع روی وضوء تکیه کند؟ نه، ‌شاید طهارت از خبث برای شارع مهم‌تر باشد کما این‌که فتوی مشهور هم همین است.

[سؤال: ... جواب:] وضوء فریضه است، طهارت از خبث سنت است، ‌فریضه اهم از سنت است. ولکن اهم بودن به چه معناست. اهم است یعنی در حال جهل و نسیان پذیرفته نیست اخلال به وضوء اما اهم است به این معنا که در فرض دوران بین وضوء و طهارت از خبث باز ملاک مورد نظر شارع در این حال این است که نماز با وضوء بخوانیم؟ هذا اول الکلام.

اشکال دوم: اهم بودن ملاک، صرفا رافع ظهور اطلاقی خطاب غیر اهم است در تعیینیت، اما ظهور اصل خطاب غیر اهم همچنان تعارض دارد با خطاب اهم

ثانیا: ما این را گفتیم در همین بحث که این‌که ما بدانیم مثلا طهارت از خبث شرط تعیینی نیست این رفع تعارض نمی‌کند. احتمال شرطیت تخییریه آن را می‌‌دهیم یا نمی‌دهیم؟‌ اگر احتمال ندهیم شرطیت طهارت از خبث را و لو به نحو تخییر بحث دیگری است. ولی نوعا احتمال تخییر می‌‌دهیم. شرطیت تخییریه طهارت از خبث مادامی که محتمل است، طرف معارضه است با اطلاق دلیل شرطیت تعیینیه وضوء چون نمی‌شود شارع هم بگوید وضوء شرط تعیینی است هم بگوید طهارت از خبث شرط تعیینی است. نمی‌شود. اگر طهارت از خبث شرط تخییری است باید عدل داشته باشد آن وقت وضوء‌ هم باید شرط تخییری باشد. یک شرط تخییری که ما نداریم، شرط تخییری باید عدل داشته باشد. پس دلیلی که می‌‌گوید وضوء شرط تعیینی است این دلیل فقط معارضش اطلاق دلیل شرطیت تعیینیه طهارت از خبث نیست تا بگویید من می‌‌دانم شرطیت تعیینیه ندارد؛ اصل شرطیت طهارت از خبث و لو به نحو شرطیت تخییریه، قابل جمع نیست با شرطیت تعیینیه وضوء و لذا با هم دلیل‌ها تعارض می‌‌کنند. مگر از خارج بدانید که طهارت از خبث اصلا شرط نیست، لاتعیینا و لاتخییرا، و وضوء شرط تعیینی است، او بحث دیگری است. اما معمولا که این علم پیدا نمی‌شود. و لذا تعارض بین این خطاب‌ها مستقر است.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا فردا.

جلسه 15- 284

**چهار‌شنبه - 21/07/1400**

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

بحث در تزاحم در واجبات ضمنیه بود که مشهور قائل شدند قواعد تزاحم بین این‌ها برقرار می‌‌شود. مثلا اگر عاجز بشود مکلف از این‌که هم نماز بخواند ایستاده و هم به سمت قبله، ‌یا باید نماز ایستاده بخواند پشت به قبله یا نماز رو به قبله اگر می‌‌خواهد بخواند نشسته باید بخواند، مشهور گفتند که نگاه می‌‌کنیم ببینیم استقبال قبله اهم است یا قیام، یا مرجح‌های دیگر باب تزاحم، ‌قیام بدل دارد که جلوس هست، استقبال قبله مثلا بدل ندارد و لذا ترجیح می‌‌دهیم استقبال قبله را چون لا بدل له است بر قیام چون له بدل. و هکذا.

برای این فرمایش مشهور عرض کردیم توجیه‌هایی ممکن است ذکر بشود:

توجیه اول برای کلام مشهور‌ (تزاحم در واجبات ضمنیه): طبق قواعد تعارض، جزئیت و شرطیت در اضعف ملاکا ساقط است

توجیه اول این بود که گفته می‌‌شد درست است که اگر مکلف عاجز بشود از جمع بین دو شرط یا دو جزء از یک واجب ارتباطی، ‌مقتضای قاعده اولیه سقوط تکلیف است کما این‌که در باب صوم فقهاء همین را پذیرفتند، ‌ولی بعد از این‌که در نماز دلیل ثانوی آمده است می‌‌گوید الصلاة لاتسقط بحال ما احتمال نمی‌دهیم که آن جزئی که اهم نیست شارع در این حال تحفظ بر او بکند و آن جزء اهم را رها کند بگوید رعایت او لازم نیست.

اشکال اول: این توجیه، غیر از ترجیح به اهمیت، سایر ترجیحات را تصحیح نکرده است

ما عرض کردیم بر فرض این مطلب درست بشود فقط ترجیح به معلوم الاهمیة را اثبات می‌‌کند؛ نمی‌شود جمیع مرجحات باب تزاحم را این‌جا مطرح کرد مثل ترجیح ما لا بدل له بر ما له بدل، ‌ترجیح اسبق زمانا و هکذا.

اشکال دوم: اهمیت وضوء (مثلا) مطلقه نیست بلکه در خصوص ترک عن جهل أو نسیان می‌باشد

علاوه بر این‌که از حیث صغری ما از کجا بفهمیم که این جزء اهم است از آن جزء دیگر، این شرط اهم است از آن شرط دیگر؟ از کجا؟ مقایسه که نکردند بین این دو جزء‌ یا این دو شرط. از این‌که شارع یکی از این دو را گفته اگر اخلال به او بورزید از روی جهل یا نسیان نمازتان باطل نمی‌شود ولی راجع به دیگری گفته اخلال به آن حتی در حال جهل و نسیان مبطل نماز است، می‌‌خواهیم از این‌ها کشف کنیم اهمیت این جزئی را که اخلال به او جهلا یا نسیانا مبطل نماز است. این دلیل نمی‌شود. ممکن است در حال جهل یا نسیان شما نماز بی وضوء بخوانید نمازتان باطل باشد اما در حال دوران امر بین رعایت وضوء یا رعایت طهارت از خبث این امر تعبدیش را برده باشد روی وجوب نماز با رعایت طهارت از خبث به این نحو که بدنتان را تطهیر کنید تیمم کنید نماز بخوانید. ما از این ملاکات مخصوصا ملاکات تعبدیه اطلاع نداریم.

[سؤال: ... جواب:] ممکن است شارع در همین رکوع هم به رکوع ایمایی اکتفاء بکند، چه می‌‌دانیم. ... ما از ادله استفاده کردیم که اگر امر دائر بشود که جامع رکن را ترک کنیم یعنی حتی آن رکن اضطراری را ترک کنیم و یا این‌که غیر رکن را ترک کنیم مثلا، ‌آن‌جا باید آن جامع رکن را که رکن اضطراری است حفظ کنیم. مثلا اصل طهارت اعم از طهارت مائیه یا ترابیه، اصل طهارت جامع رکن است اگر امر دائر بشود نماز بخوانیم بدون جامع طهارت و یا نمازی بخوانیم که فاقد غیر رکن است یا فاقد رکن اختیاری است، خب معلوم است که باید نمازی بخوانیم که جامع رکن را، جامع طهارت را دارد و لو فاقد رکن اختیاری مثل رکوع اختیاری یا فاقد جزء غیر رکنی است. این مقدار که همه قبول دارند، ‌بحث فراتر از این است. این‌هایی که قواعد تزاحم را این‌جا اعمال می‌‌کنند می‌‌خواهند یک ضابطه کلیه بدهند این ضابطه کلیه ناتمام است.

کلام آقای سیستانی در توجیه دوم کلام مشهور

توجیه دوم برای تطبیق قواعد تزاحم بر مقام توجیهی است که آقای سیستانی مطرح کردند. محصل فرمایش آقای سیستانی در ضمن چند مطلب بیان می‌‌شود:

مطلب اول: رکن اضطراری مشروط به قدرت نیست بر خلاف رکن اختیاری و غیر رکن

مطلب اول این هست که ایشان فرموده‌اند: ما یک جامع رکن داریم یعنی رکن اضطراری، جامع رکن یعنی اصل رکن، اصل رکن می‌‌شود رکن اضطراری، مثل همین جامع طهارت. یک رکن اختیاری داریم مثل طهارت مائیه که عند الاختیار رکن است. و یک غیر رکن داریم مثل قرائت. که از این تعبیر می‌‌کنند به سنن در مقابل رکن که تعبیر می‌‌کنند به فرائض.

ایشان فرموده است: جامع رکن که مشتمل بر رکن اضطراریه هم هست، ‌جامع طهارت، او مشروط به قدرت نیست، شرطیت آن یا جزئیت آن مطلقه است. اگر کسی نتواند در نماز جامع طهارت را تحصیل کند می‌‌شود فاقد الطهورین، تکلیفش به نماز ساقط است، باید بعدا قضاء کند. اما رکن اختیاری و غیر رکن مشروط به قدرت هستند. رکن اختیاری مثل وضوء، مشروط به قدرت است. چرا؟ برای این‌که شارع فرموده است اگر نتوانستید این رکن اختیاری را ایجاد کنید نوبت می‌‌رسد به رکن اضطراری. فان لم‌تجدوا ماء فتیمموا، این معنایش این است که ان قدرتم فتوضؤوا و ان لم‌تقدروا فتیمموا. پس شرطیت یا جزئیت رکن اختیاری مشروط به قدرت است. و همین‌طور جزء یا شرط غیر رکنی، ‌مشروط به قدرت است. ادله مختلفه‌ای این را اثبات می‌‌کند از جمله السنة لاتنقض الفریضة این را می‌‌فهماند که اگر سنت را شما از روی عذر و لو عذرتان عجز باشد ترک کردید، فریضه شما مشکل ایجاد نمی‌کند. دلیل‌های دیگر هم داریم که غیر رکن در نماز مشروط به قدرت است، ‌اگر قدرت نداشتید جزئیت یا شرطیت غیر رکن ساقط می‌‌شود و باید اصل نماز را انجام بدهید.

پس مطلب اول این هست که جامع رکن که مشتمل بر رکن اضطراری است مثل جامع طهارت‌، ‌این مطلق است. و همین‌طور رکن اضطراری مثلا تیمم. تیمم وجوبش مشروط به قدرت نیست، ‌وضوء‌ وجوبش مشروط به قدرت است، اگر قدرت بر وضوء نداشتید باید تیمم کنید اگر نمی‌توانید تیمم کنید شرطیت تیمم در این حال ساقط نمی‌شود، اصل تکلیف به نماز ساقط می‌‌شود. و لذا ایشان نتیجه می‌‌گیرند جامع رکن که مشتمل بر رکن اضطراری است و به تعبیر خودشان رکن اضطراری این مشروط به قدرت نیست؛‌ خطابش مطلق است ولی خطاب رکن اختیاری و خطاب جزء یا شرط غیر رکنی مشروط به قدرت است.

مطلب دوم: خطاب مطلق، معجز مولوی است نسبت به خطاب مشروط به قدرت و بر او مقدم است

مطلب دوم: ایشان فرموده‌اند که ما نظرمان این هست که اگر ما امرمان دائر بشود بین عمل به یک خطاب مطلق که مشروط به قدرت نیست و یا عمل به یک خطاب مشروط به قدرت، عرف با توجه به آن‌که آن خطاب اول مطلق است می‌‌گوید شما عاجزید از امتثال این خطاب مشروط به قدرت.

البته اصل این مبنا را دیگران هم دارند، آقای خوئی هم دارند ولی آقای سیستانی در خود واجبات ضمنیه هم این را پیاده کردند.

در غیر واجبات ضمنیه که مثالش روشن است. آقای خوئی مثال می‌‌زنند می‌‌گویند اگر کسی بخواهد وضوء بگیرد مباشرتا این متوقف است بر این‌که دست بی‌وضوء ‌به اسم خدا بزند چون روی بشره‌اش اسم خدا نوشته شده و این هم وضوء‌ ندارد اگر بخواهد وضوء بگیرد مجبور است دست بی‌وضوء بکشد به این قسمتی که اسم خدا نوشته شده. یحرم مس اسمه تعالی علی المحدث، ‌این خطاب مطلق است اما خطاب وجوب وضوء مباشری مشروط به قدرت است. چرا؟ برای این‌که فرمودند کسی که نمی‌تواند مباشرت کند در وضوء‌ استعانت به غیر می‌‌کند این معنایش این است که کسی لازم است وضوء مباشری بگیرد، خودش غسل کند وجه و یدین را، مسح کند رأس و رجلین را که قادر باشد. ‌اذا قدرت فتوضأ‌ وضوءا مباشریا. ‌خطاب یحرم مس اسمه تعالی علی المحدث معجز مولوی است می‌‌گوید تو قادر بر وضوء مباشری نیستی و لذا نوبت می‌‌رسد به وضوء با استعانت به غیر که دیگری بیاید این قسمت از بدن او را بشوید یا مسح کند.

آقای سیستانی این مبنا را که پذیرفته در واجبات ضمنیه هم تطبیق کرده. فرموده خطاب جامع رکن أوجد الطهارة من الحدث فی الصلاة، تطهّر من الحدث فی الصلاة یا اذا فقدت الماء تیمّم للصلاة که رکن اضطراری است او مشروط به قدرت نیست او خطاب مطلق است، ‌اگر امر دائر بشود بین این جامع رکن یا رکن اضطراری که مشروط به قدرت نیست و بین رکن اختیاری یا غیر رکن که او مشروط به قدرت است عرف می‌‌گوید این خطاب مطلق سبب می‌‌شود شما عاجز بشوید از امتثال آن خطاب مشروط به قدرت و لذا دلیل خطاب مشروط به قدرت شامل شما نمی‌شود. امر دائر است بین ایجاد جامع طهارت در نماز و ایجاد قیام در نماز، نمی‌توانید هر دو را حفظ کنید، اگر بایستید مشکل سلامتی دارید خدایی ناکرده که وضوء‌تان و حتی تیمم‌تان را نمی‌توانید حفظ کنید، جامع طهارت‌تان مختل می‌‌شود، ‌خب تطهر لصلاتک می‌آید می‌‌گوید فانت عاجز عن القیام، اذا قوی فلیقم، شما عاجزید از قیام بخاطر وجود این معجز مولوی که جامع رکن هست.

مطلب سوم: در خطاب مشروط به قدرت (موارد رکن اختیاری و غیر رکن)، عقلاء بر اساس متمم جعل تطبیقی که دارند، خطاب اهم را معجّز خطاب مهم می‌دانند

مطلب سوم: ایشان فرموده‌اند: در رابطه با تزاحم بین دو رکن اختیاری یا یک رکن اختیاری و یک غیر رکن و یا تزاحم بین دو غیر رکن، (سه مثال زده شد: تزاحم بین دو رکن اختیاری، ‌تزاحم بین یک رکن اختیاری و یک غیر رکن، ‌سه: تزاحم بین دو غیر رکن) ‌در این‌جا با توجه به این‌که همه این‌ها مشروط به قدرت هستند، این بیان قبلی ما نمی‌آید، ‌خطاب مطلق نداریم، ‌همه این خطاب‌ها مشروط به قدرت هستند. اما در این مطلب سوم، ایشان فرمودند ما یک مسلکی را طرح کردیم در اصول به نام مسلک متمم جعل تطبیقی.

خلاصه این مسلک این است که گاهی عقل ساکت است از بعض از خصوصیات ولی عقلاء تتمیم می‌‌کنند در مقام تطبیق، این خطاب را که عقل آن را ناقص گذاشته بود. اذا قدرت فتوضأ با اذا قدرت مثلا فقم که هر دو مشروط هستند به قدرت، به نظر عقل شما هم قادرید فی حد ذاته بر وضوء، هم قادرید فی حد ذاته بر قیام ولی عاجزید از جمع بینهما، ‌عقل این را می‌‌گوید. اما عرف و عقلاء می‌آیند می‌‌گویند نه، اگر یکی از این دو اهم است این سبب می‌‌شود که عاجز بشوید از آن غیر اهم. ما اگر بودیم و حکم عقل نمی‌توانیم با دلیل شرطیت قدرت این حرف را بزنیم، عقل به ما اجازه نمی‌داد چون عقل می‌‌گفت برای من چه فرق می‌‌کند، ‌اذا قدرت فتوضأ، قدرت بر ذات وضوء داری، اذا قدرت فقم فی الصلاة، قدرت بر ذات قیام داری، ‌آنی که قدرت بر او نداری قدرت بر جمع بین الوضوء و القیام نداری. می‌‌گوید اگر بایستم نمی‌توانم وضوئم را حفظ کنم. در این‌جا عقل نمی‌تواند کاری برای ما بکند اما عرف می‌‌گوید من متمم هستم.

ما یک متمم جعل غیر تطبیقی داریم یعنی خود شارع ابهام جعل اول را بر می‌‌دارد که مرحوم نائینی می‌‌گفت. گاهی جعل اول مبهم است، صل به قصد امتثال امر به نظر مرحوم نائینی مهمل بود، خود شارع با جعل دوم متمم الجعل قرار می‌‌داد رفع ابهام می‌‌کرد، می‌‌گفت صل بقصد القربة. به این می‌‌گویند متمم جعل غیر تطبیقی. ‌بحث تطبیق نیست خود مولی جعل را که ابهام و اهمال دارد از ابهام و اهمال خارج می‌‌کند. اما در مانحن‌فیه متمم جعل تطبیقی است یعنی در مقام تطبیق قدرت بر این مورد متمم الجعل داریم، متمم الجعل هم از عقلاء است، ‌عقلاء هستند که می‌آیند می‌‌گویند گوش به حرف عقل نده، عقل که نتوانست کاری برایت کند، نه این‌که عقل خلاف حرف ما می‌‌گوید [بلکه] عقل نتوانست از خطاب شرطیت قدرت، تقدم خطاب اهم را بر خطاب مهم بفهمد اما منِ عرف و عقلاء می‌‌گویم شما با وجود خطاب وضوء که اهم است قادر بر قیام نیستید، و اذا قدرت فقم شامل شما نمی‌شود.

اگر مساوی باشند این دو رکن اختیاری یا غیر رکن، عقل باز هم ساکت است ولی عرف می‌‌گوید شما نه قادری بر این است نه قادر بر او، قادر بر احدهما لابعینه هستی و لذا به عرف بگویی می‌‌گوید نه قدرت بر وضوء ندارم قدرت بر قیام هم ندارم چون هیچ‌کدام اهم نیست، قدرت دارم بر یکی از این دو، بعد کشف می‌‌شود آنی که شرط است جامع احدهما لابعینه است ‌اگر مساوی باشند، پس قدرت بر احدهما لابعینه داری، آنی هم که شرط نماز می‌‌شود، می‌‌شود احدهما لابعینه.

[سؤال: ... جواب:] آن جایی که دلیل بیاید بگوید قدرت شرط است نه عقل کشف بکند از شرطیت قدرت. یک وقت عقل کشف می‌‌کند از شرطیت قدرت؛ او قدرت بر ذات فعل است، [اما یک وقت] یک خطاب می‌آید مثل مانحن‌فیه، خطاب آمد گفت رکن اختیاری مشروط به قدرت است، کدام خطاب؟ آن دلیل بدل اضطراری که گفت فلم‌تجدوا ماء فتیمموا، معنایش این است که ان قدرت فتوضأ، ‌این خطاب شرعی است کشف از شرطیت قدرت کرده. این قدرتی که خطاب شرعی کشف می‌‌کند آن را قدرت عرفیه است نه قدرت تکوینیه بر ذات فعل، قدرت عرفیه که شد قدرت بر مهم با وجود خطاب اهم عرفا از بین می‌‌رود و دیگه شما قدرت بر مهم نداری. و اگر هر دو مساوی بودند قدرت بر احدهما لابعینه داری و لذا آنی که واجب می‌‌شود بر شما احدهما لابعینه است به نحو تخییر. ... ایشان مقصودشان از متمم جعل تطبیقی این است: یعنی قدرت چون در لسان خطاب القاء شده به عرف، ‌عرف نگاه نمی‌کند به آن قدرت عقلیه، برداشتش از قدرت یک برداشت عرفی است و لذا اذا قدرت فتوضأ اگر وضوء اهم باشد و قیام اهم نباشد عرف می‌‌گوید این باعث می‌‌شود که شما دیگه قدرت بر قیام نداشته باشی.

مطلب چهارم: یکی از مصادیق تکلیف اهم، فرائض است در مقابل سنن. و بر حسب روایات فریضه بر سنت مقدم است

این هم مطلب سوم ایشان. مطلب چهارم ایشان این هست که فرمودند: یکی از راه‌هایی که برای کشف اهم بودن هست این است که یک جزء یا یک شرط فریضه باشد و آن مقابلش سنت باشد. امر دائر است بین قیام حال تکبیرةالاحرام که فریضه است، یا مثال بهتر بزنیم برای فریضه، خود وضوء، وضوء فریضه است چون در قرآن آمده، امر دائر است بین وضوء که فریضه است و بین قیام حال القراءة یا خود قرائت که سنت است چون در قرآن نیامده، القراءة سنة الوضوء فریضة. از روایات استفاده کردیم که در تزاحم بین فریضه و سنت فریضه مقدم است چون فریضه اهم است. ان السعی لیس کرمی الجمار ان السعی فریضة و رمی الجمار سنة. روایات متعددی داریم مفادش این است که این فریضه است مبادا قیاسش کنید به سنت، سهل‌انگاری کنید، این فریضه است یعنی فریضه اهم است از سنت. روایات واضح‌تری هم داریم که در جای خودش بحث شده. پس اگر ما امرمان دائر شد بین یک رکن اختیاری که فریضه است و یک غیر رکن که سنت است مثل این‌که امر ما دائر شد بین وضوء و بین قرائت و یا قیام در حال قرائت، فریضه بر سنت مقدم است. به این معناست که کشف کردیم فریضه اهم است، حالا بهرحال از ادله استفاده کردیم فریضه بر سنت مقدم است.

مطلب پنجم: اجزاء و شرائط غیر رکنی واجبات مستقله نبویه هستند نه واجبات ضمنیه؛ بنابراین دیگر مشکلی بابت جریان قواعد تزاحم ندارند

مطلب پنجم و آخر ایشان این است که ایشان فرمودند: اصلا ما بگذارید حرف دل‌مان را بزنیم ‌در سنن یعنی در اجزاء و شرائط غیر رکنیه، ما معتقدیم این‌ها اوامر نبویه مستقله دارند. یعنی آنی که خدا به عنوان مرکب ارتباطی جعل کرده نماز است که مشتمل بر فرائض است، [اما] آن‌هایی که غیر ارکان هستند (که از آن‌ها تعبیر می‌‌شود به سنن) آن‌ها مجعول الهی نیستند؛ امر نبوی استقلالی دارند. پیغمبر امر استقلالی نبوی کرده اقرأ فی صلاتک، ‌سبّح فی رکوعک، سبّح فی سجودک، تشهّد فی صلاتک و هکذا، این‌ها اوامر مستقله هستند. این‌ها اصلا نیاز به توجیه ندارد اعمال قواعد تزاحم در بین‌شان چون مگر نمی‌گفتید تزاحم در تکالیف استقلالیه است خب این‌ها تکالیف استقلالیه هستند.

نگویید پس اگر تکالیف استقلالیه هستند پس چرا نماز باطل می‌‌شود با ترک این‌ها، خب او یک بحث دیگری است. می‌‌تواند نماز مشروط باشد به عدم عصیان این اوامر نبویه بدون عذر. اوامر نبویه مستقله هستند اما شارع یک شرطی برای صلات قرار داده، صلاتی ماموربه است که مشروط به این هست که اخلال نکنی به امتثال این اوامر نبویه بدون عذر. و یا توجیه‌های دیگری که در جایی خودش مطرح می‌‌شود برای وجوب اعاده نماز در فرض اخلال به این اوامر نبویه. ما اگر یکی از این اوامر نبویه اهم است بخاطر رعایت او مجبوریم یک امر نبوی دیگر را ترک کنیم چون نمی‌توانیم هر دو را با هم جمع کنیم، اگر یکی اهم است ترک دیگری می‌‌شود عن عذر. اگر هر دو مساوی هستند احدهما لابعینه می‌‌آوریم ترک دیگری می‌‌شود عن عذر.

پس آقای خوئی! با این پنج تا مطلب دیگر جا می‌‌ماند برای این‌که بگویید قواعد تزاحم را نباید در واجبات ضمنیه پیاده کرد و باید سراغ قواعد تعارض برویم؟

این محصل فرمایش آقای سیستانی هست.

به نظر ما این فرمایش‌ها قابل اشکال است. راجع به مطلب اول ایشان‌ که جامع رکن مشروط به قدرت نیست ولی رکن اختیاری و غیر رکن مشروط به قدرت است ما حرفی نداریم، مطلب مطلب صحیحی است.

اشکال اول به مطلب دوم (کبروی): قدرت ماخوذ در خطاب، عرفا به معنای قدرت بر ذات فعل است، لذا خطاب مطلق عرفا معجز نیست نسبت به خطاب مشروط

اما مطلب دوم ایشان‌ که خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم می‌‌شود، اگر تزاحم باشد بین رکن اضطراری یا جامع رکن مثل جامع طهارت از حدث این مشروط به قدرت نیست خطاب مطلق دارد ولی رکن اختیاری مشروط به قدرت است غیر رکن مشروط به قدرت است و خطاب مطلق مقدم است بر خطاب مشروط به قدرت، اولا: اصل این مبنا که خطاب مطلق مقدم است بر خطاب مشروط به قدرت اول الکلام است. ‌بزرگانی هستند مثل صاحب بحوث، مثل مرحوم آقای تبریزی قبول ندارند این مبنا را. ما هم تا به حال این مبنا برای‌مان صاف نشده. چون ظاهر آن خطاب مشروط به قدرت قدرت بر ذات فعل است و من قدرت بر ذات فعل دارم. ان وجدت ماء فتوضأ خب من واجد الماء هستم. همان مثالی که آقای خوئی زد. نمی‌توانم بخاطر این‌که مس اسم خدا می‌‌شود وضوء بگیرم، ‌مقدمه وضوء این است که دست با حدث بکشم بر روی اسم خدا که بر اعضاء وضوئم نقش بسته است و آن را باید از بین ببرم یا حالا بهرحال باید دست بکشم در غسل یا مسح تا بتوانم وضوء بگیرم، ‌آقای خوئی هم می‌‌فرمود که یحرم مس اسمه تعالی علی المحدث مطلق است، خب عرف می‌‌گوید پس شما هم مصداق فلم‌تجدوا ماء فتیمموا هستید؟ کی عرف این‌جور می‌‌گوید؟ اذا قدرت علی الوضوء فتوضأ خب من قادر بر وضوء هستم چرا قادر بر وضوء نباشم.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که اهم بودن حرمت مس اسم خدا ثابت نیست، این‌جور فرض کنید، ‌معلوم نیست اهم باشد. چون آقای خوئی و آقای سیستانی در بحث تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت کاری به اهم بودن آن ندارند. و لذا‌ آقای خوئی فرموده اگر ما بودیم و آیه استطاعت حج که می‌‌گوید ان استطعت فحج یعنی ان قدرت فحج، هر خطاب تکلیفی و لو خطاب تکلیف ضعیف باشد، مقدم بود بر وجوب حج. خطاب‌های تکلیف مطلق، مثل این‌که یک زنی است می‌‌گویند اگر می‌‌خواهی حج بروی باید در شناسنامه عکس با کشف بعض مواضعی که کشفش جایز نیست مثل بخشی از مویش یا بخشی از صورتش که آقای خوئی احتیاط واجب می‌‌کرد که ستر وجه و کفین بکند زن، آقای خوئی می‌‌فرمود اگر این‌جوری است نرود حج. چرا؟ برای این‌که یحرم علی المرأة کشف جسدها و کشف شعرها أمام الاجنبی، این خطاب مطلق است، ‌وقتی این خطاب بود، به این زن بگویند ان قدرتِ فحجّی. می‌‌گوید من قادر نیستم. آقای خوئی این‌جور می‌‌فرمود.

ما می‌‌گوییم چرا؟ حالا خدا رحم کرده، ‌چون آیه را تفسیر کردند ائمه به وجدان زاد و راحله، ‌خب واجد زاد و راحله باشد حج بر او واجب باشد و لو قدرت عرفیه صدق نکند ولی اگر ما بودیم و آیه می‌‌گفتیم موضوع وجوب حج قدرت عرفیه است. آقای خوئی این‌جور می‌‌گویند. خب قدرت عرفیه بر ذات حج دارد. همه تکالیف مشروط به قدرت است، لایکلف الله نفسا الا وسعها، چه فرق می‌‌کند، حالا یکی خطاب خاص دارد یکی خطاب عام دارد. عرف می‌‌گوید تو قادری بر حج، ‌تو قادر بر آن دیگری هستی، قادر بر جمع بین امتثال این دو تکلیف نیستی.

اشکال دوم: تطبیق تقدم خطاب مطلق بر خطاب مشروط در واجبات ضمنیه اصلا عرفی نیست چون مولی یک غرض ارتباطی واحدی دارد

و ثانیا: بر فرض این مبنا درست باشد، ما این‌جا اشکال به آقای سیستانی می‌‌کنیم: دیگر تطبیق این مبنا بر مورد واجبات ضمنیه عرفی نیست چون ما یک غرض نفسی واحدی بیشتر نداریم، یک غرض نفسی ارتباطی واحدی هست از این مولی. این‌جور نیست که مولی دو تا غرض داشته باشد، ‌دو تا تکلیف نفسی استقلالی داشته باشد یکی را با خطاب مطلق گفته یکی را با خطاب مشروط به قدرت. نه، ‌ادله ارشاد به شرطیت و جزئیت است، تطهر للصلاة ارشاد به شرطیت مطلقه صلات است، شرطیت مطلقه دارد. ارشاد به شرطیت مطلقه است. او هم می‌‌گوید اذا قدرت فقم، در فرض قدرت بر قیام، قیام شرطیت دارد. حالا در این حالی که من نمی‌توانم جمع کنم بین طهارت و قیام، دو تا تکلیف مستقل نیست که یکی چون خطاب مطلق دارد معجز مولوی بشود از امتثال آن تکلیف مشروط به قدرت. واضح نیست که در خطابات ارشادیه به جزئیت و شرطیت هم اگر یک خطابی مطلق بود مثل خطاب رکن اضطراری یا جامع رکن که مطلق است، حرفی درستی است، این بر خطاب رکن اختیاری که مشروط به قدرت است مقدم بشود.

اشکال سوم: در بسیاری از خطاب‌های مشروط، لفظ قدرت نیامده تا خطاب مطلق رافع آن باشد

مخصوصا عرض کردم این خطاب رکن اختیاری لفظ قدرت نوعا در او بکار نرفته؛ وجدان ماء [بکار رفته]. خب این واجد الماء است مثلا، ‌رکن اختیاری. یا مثلا در قیام، اذا قوی فلقم توانایی داشتی قیام کن یعنی توانایی بدنی داشتی قیام کن، ‌اگر امر دائر است بین قیام و یک جزء دیگر که او خطابش مطلق است مشروط به قدرت نیست باعث می‌‌شود بگوییم تو توانایی بدنی نداری؟ اذا قوی یعنی توانایی بدنی.

و لذا به نظر ما این مطلب تمام نیست. اما بقیه مطالب ان‌شاءالله ادامه‌اش روز شنبه عرض می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 16- 285

**‌شنبه - 24/07/1400**

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

بحث راجع به تطبیق قواعد تزاحم بر تزاحم در واجبات ضمنیه بود. یعنی این‌که اگر مکلف عاجز بشود از جمع بین دو جزء یا دو شرط یا یک جزء و یک شرط در یک مرکب ارتباطی مثل نماز، مشهور گفته بودند که اعمال قواعد تزاحم می‌‌شود. برخی مثل مرحوم آقای خوئی و جمع کثیری از شاگردان ایشان مثل صاحب بحوث و مرحوم استاد این را قبول نکردند و فرمودند که باب باب تعارض هست.

آقای سیستانی در تایید نظر مشهور که این مورد هم مورد تطبیق قواعد تزاحم هست بیان‌هایی داشتند که حول سه محور بود:

محور اول بیان ایشان این بود که اگر تزاحم بین اصل رکن و لو به آن مرتبه اضطراریه آن و بین یک جزء یا شرط اهم از این‌که رکن اختیاری باشد یا غیر رکن باشد، تزاحم شد بین اصل یک رکن مثل اصل طهارت از حدث و بین یک جزء یا شرطی که حال یا رکن اختیاری است یا اصلا رکن نیست، ‌در این‌جا اصل رکن مقدم است. مثلا امر دائر است که ما نماز رو به قبله بخوانیم نشسته یا نماز پشت به قبله بخوانیم ایستاده، در فرضی که ما نماز ایستاده می‌‌خوانیم رعایت قبله حتی آن ما بین المشرق و المغرب قبلةٌ، ‌قبله شخص معذور است، را هم نمی‌توانیم رعایت کنیم، ‌نود درجه حداقل انحراف دارد از قبله اگر بخواهیم در این مکانی نماز بخوانیم که می‌‌توانیم ایستاده در آن مکان نماز بخوانیم، ‌چه بکنیم؟ ‌آیا برویم ایستاده نماز بخوانیم پشت به قبله یا بیاییم رو به قبله نماز بخوانیم اما نشسته یا حتی خوابیده؟

آقای سیستانی فرمودند باید رو به قبله نماز بخوانیم، انحراف نود درجه از قبله پذیرفته نیست. باید برویم رو به قبله نماز بخوانیم و لو جالسا، و لو مستلقیا و مضطجعا. چرا؟ نکته‌اش همین است که قبله اضطراریه اگر مطرح بود ما بین المشرق و المغرب قبلة، مشکلی نبود، رو به قبله اضطراریه می‌آیستادیم و نماز می‌‌خواندیم، ‌ما بین المشرق و المغرب قبلة، و این خطاب شامل ما هم می‌‌شد. ‌اما فرض این است که بیش از نود درجه از قبله باید منحرف بشویم اگر بخواهیم نماز ایستاده بخوانیم یعنی قبله اضطراریه هم فوت می‌‌شود. به این می‌‌گویند دوران امر بین اصل رکن اصل استقبال قبله که رکن است و بین قیام که یا رکن اختیاری است در قیام در حال تکبیرةالاحرام و قیام قبل از رکوع و یا اصلا رکن نیست، قیام در حال قرائت، ‌این‌جا اصل رکن جامع رکن که استقبال قبله است باید مقدم بشود. چرا؟ ایشان بیان‌شان این بود که شرطیت اصل رکن و جامع رکن شرطیت مطلقه است، خطابش مشروط به قدرت نیست، ‌لاصلاة الا الی القبلة، ولی خطاب رکن اختیاری یا غیر اختیاری مشروط به قدرت است اذا قوی فلیقم یعنی اذا قدر فلیقم. و هر کجا تزاحم شد بین خطاب مطلق که مشروط به قدرت نیست و یک خطابی که مشروط به قدرت است، تقدم با آن خطابی است که مطلق است و مشروط به قدرت نیست.

ما اصل این مبنا را که خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است یا مقدم نیست بعدا بحث می‌‌کنیم به عنوان یکی از مرجحات باب تزاحم، ‌ما وفاقا للبحوث و شیخنا الاستاذ اشکال کردیم در تقدم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت. چون عرض کردیم ظاهر قدرت قدرت بر ذات فعل است، ‌فوقش استظهار کنیم که اگر یک تکلیف اهمی بود عرفا موجب عجز از امتثال تکلیف به مهم است اما صرف این‌که یک خطابی مطلق است و این خطاب ما مشروط به قدرت است وجهی ندارد که آن خطاب مطلق موضوع این خطاب مشروط به قدرت را از بین ببرد و قدرت بر ذات فعل که ما داریم. و اتفاقا همان خطاب مطلق هم مشروط به قدرت است لایکلف الله نفسا الا وسعها.

اذعان آقای سیستانی به استفاده شرطیت قدرت در جمیع تکالیف از آیه شریفه لایکلف الله

و جالب این است: آقای سیستانی در کتاب تعارض که تقریراتی است که اخیرا از ایشان چاپ شده جلد 1 صفحه 93 فرمودند که ما قبول داریم که همه خطابات تکلیف هم طبق ارتکاز عقلاء و هم طبق لایکلف الله نفسا الا وسعها مشروط به قدرت است. این را قبول داریم. بلکه گفتند ظاهر این آیه لایکلف الله نفسا الا وسعها این است که تکلیف مشروط به سعه هم هست، ‌علاوه بر قدرت. ظاهرا مقصود ایشان این است که از این آیه استفاده می‌‌کنیم که تکلیف مشروط به عدم الحرج هست نه تنها قدرت داشته باشی بلکه سعه هم داشته باشی یعنی به حرج نیفتی. خب دیگر چه فرقی می‌‌کند خطاب مطلق که لایکلف الله نفسا الا وسعها آن را مشروط کرد به قدرت یا این خطابی که در خود لسان خطاب شرط قدرت آمده است، چه فرق می‌‌کند؟

اخذ قدرت در خطاب، لزوما به معنای ضعف ملاک نیست؛ ممکن است بخاطر بیان بدل‌های اضطراری یا بخاطر عجز متعارف باشد

این‌که بگوییم چرا در این خطاب خاص گفت اذا قدرت فقم پس معلوم می‌‌شود این ضعف خطاب قیام را می‌‌فهماند این درست نیست. گاهی نیاز است برای تقسیم‌بندی. بگوید اذا قدرت فقم و ان لم‌‌تقدر فاجلس و ان لم‌‌تقدر فاضطجع فی صلاتک. این‌طور نیست که اخذ عنوان قدرت در لسان خطاب همه جا کاشف از این باشد که ملاک ضعیف است، ‌اگر می‌‌توانی این کار را بکن یعنی آنقدر هم مهم نیست، از آن مواردی نیست که بطور قطع می‌‌گفتیم باید انقاذ غریق بکنی. این‌جا هم می‌‌گوییم اگر می‌‌توانی نماز ایستاده بخوان. نه، ‌هم‌چون ظهوری ندارد. ممکن است برای ذکر بدل‌های اضطراری گفتند، اذا قدرت فقم، ‌ان استطعت فقم ان لم‌‌تستطع فاجلس. یا عجز متعارف بود، لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا چون خیلی‌ها عاجز بودند از اتیان حج، وحشت می‌‌کردند بطور مطلق بگویند مردم حج بروید، ‌گفتند هر کس می‌‌تواند حج برود. این دلیل بر ضعف ملاک نیست. یا بخاطر بیان بدل اضطراری گفتند یا بخاطر این‌که متعارف بود عجز از یک واجبی و لذا در خطاب گفتند هر کس می‌‌تواند این کار را بکند.

اشکال به آقای سیستانی: شرطیت قدرت مستفاده از "لایکلف الله"، همانند شرطیت قدرت در خطاب‌های مشروط، به معنای عرفی قدرت است نه عقلی که قدرت بر ذات فعل باشد

جالب این است: ‌ایشان در همین کتاب تعارض می‌‌گویند کسی به ما اشکال نکند که لایکلف الله نفسا الا وسعها که قدرت را در تکلیف شرط می‌‌کند این قدرتی است که تکلیف به اهم رافع آن است. چون خود آقای سیستانی پذیرفت که خطاب اهم سبب رفع قدرت است عرفا از تکلیف به مهم منتها این را در جایی گفت که خطاب خاص بگوید اذا قدرت فإئت بالمهم، ‌ایشان این‌جا گفت تکلیف به اهم معجز مولوی است عرفا و سبب ارتفاع قدرت است بر این مهم پس موضوع خطاب مهم که اذا قدرت فائت بالمهم است منتفی می‌‌شود. اما کسی نگوید که پس چرا شما در خطاب‌های مطلق که مشروط به قدرت نیستند تزاحم را به مرحله امتثال بردید و گفتید خطاب تکلیف مطلق است هم تکلیف به اهم داریم هم تکلیف به مهم در زمان واحد، ‌فقط عقل است که می‌‌گوید اگر بخاطر اهم مهم را ترک کنید معذوری نه این‌که تکلیف نداری به مهم، نخیر، معذوری.

ایشان توجه دارند به این نکته که این مبنایش که در خطاب‌های مطلق که مشروط به قدرت نیستند قائل است به مسلک امام که تزاحم مربوط می‌‌شود به حکم عقل در مرحله امتثال. و الا تکلیف به اهم فعلی است تکلیف به مهم هم فعلی است عقل می‌‌گوید ترک بکنی مهم را بخاطر اشتغال به اهم تکلیف به مهم در حقت فعلی است ولی معذوری.

ایشان می‌‌فرماید کسی به ما اشکال نکند که ما لایکلف الله نفسا الا وسعها داریم و خطاب مهم می‌‌شود اذا قدرت فائت بالمهم و ما در صورتی که شارع بگوید اذا قدرت فائت بالمهم معتقدیم که تکلیف به اهم تکلیف به مهم را از فعلیت می‌‌اندازد پس چطور هم ما ملتزمیم لایکلف الله نفسا الا وسعها قدرت را شرط تکلیف می‌‌داند مطلقا حتی اگر در خطاب تصریح نشود به آن، نگوید اذا قدرت فائت بالمهم، ولی از طرف دیگر ما می‌‌گوییم تا شارع نگوید اذا قدرت فائت بالمهم، ‌بطور مطلق بگوید ائت بالمهم تکلیف به اهم رافع فعلیت تکلیف به مهم نیست بلکه رافع تنجز او است.

پاسخ: قدرت عرفیه (تامه) از انقسامات لاحقه بر حکم است و عرفی نیست، آیه "لایکلف الله" متکفل بیان آن باشد

ایشان فرمودند ما از این اشکال جواب می‌‌دهیم می‌‌گوییم لایکلف الله نفسا الا وسعها قدرت بر ذات فعل را شرط می‌‌کند قدرت تکوینیه بر ذات فعل، بیش از این جعل نمی‌شود. لایکلف الله نفسا الا وسعها فقط قدرت تکوینیه بر ذات فعل را می‌‌گوید شرط تکلیف است و ما در مهم قدرت تکوینیه بر ذات فعل داریم. قدرت تامه نداریم یعنی آن قدرتی که با ملاحظه مرجحات باب تزاحم حساب بشود که تکلیف به اهم رافع این قدرت تامه است، قدرت تامه نداریم بر فعل و الا ذات مهم قدرت تکوینیه بر آن ما داریم. و از خطاب لایکلف الله نفسا الا وسعها بیش از قدرت تکوینیه بر ذات فعل استفاده نمی‌شود. چرا؟ ایشان می‌‌فرماید برای این‌که آن قدرت تامه که با ملاحظه احکام تزاحم حساب می‌‌شود که دو تکلیف معلوم باشند، اگر یکی اهم بود عرفا قادر بر مهم نیستیم، این قدرت تامه از انقسامات لاحقه حکم است یعنی اول باید ما دو تکلیف داشته باشیم این دو تکلیف به ما واصل بشود یکی معلوم الاهمیة‌باشد آن وقت قدرت تامه بر آن مهم داریم. این قدرت تامه از انقسامات لاحقه حکم است یعنی ما باید دو حکم متزاحم داشته باشیم و این‌ها برای ما واصل و معلوم بشوند یکی معلوم الاهمیة‌ یا محتمل الاهمیة بعینه باشد بعد ما می‌‌گوییم نسبت به دیگری قدرت تامه نداریم. این قدرت تامه اخذش در موضوع تکلیف خلاف مرتکز است. چون از انقسامات لاحقه حکم است یعنی از انقسامات متأخره از خطاب است، ‌اخذش در خطاب عقلایی نیست. پس لایکلف الله نفسا الا وسعها خطاب تکلیف را مشروط می‌‌کند به قدرت اما نه قدرت تامه، ‌قدرت بر ذات فعل، ‌قدرت بر ذات فعل هست، ما در مهم قدرت بر ذات فعل داریم، قدرت تامه نداریم بر مهم.

جواب اول از پاسخ: اگر قدرت عرفی (تامه) از انقسامات لاحقه حکم است، پس چطور اخذ آن در خطاب‌های مشروط، عرفی است

می‌گوییم جناب آقای سیستانی! چه فرق می‌‌کند که در خطاب بگویند اذا قدرت فانقذ عبدی مثلا یا در خطاب بگویند انقذ عبدی و لایکلف الله نفسا این خطاب را مشروط بکند. اگر مفهوم عرفی قدرت ظهور دارد در قدرت بر ذات فعل پس در خطاب هم بگویند اذا قدرت فانقذ عبدی باز خطاب اهم رافع این قدرت بر ذات فعل نیست چون ظهور ندارد قدرت در خطاب بر بیش از قدرت بر ذات فعل. اگر می‌‌پذیرید اذا قدرت فانقذ عبدی در قدرت تامه که این را پذیرفتید پس چه جور اخذ شده در موضوع خطاب تکلیف؟ چه جور عقلاء از اذا قدرت فانقذ عبدی استظهار می‌‌کنند اخذ قدرت تامه را یعنی آن قدرتی که با ملاحظه احکام تزاحم صادق است یعنی آن قدرتی که تکلیف به اهم رافع آن است. اگر اذا قدرت فانقذ عبدی ظهور دارد در قدرت تامه نه قدرت تکوینیه بر ذات فعل که در مهم هم قدرت تکوینیه بر ذات فعل است، ظهور دارد در قدرت تامه که تکلیف به اهم رافع این قدرت تامه است، ‌اگر هم‌چون ظهوری دارد چه فرق می‌‌کند این را خطاب خاص بگوید یا خطاب عام.

پس این‌که شما فرق می‌‌گذارید می‌‌گویید خطاب مطلق و لو مشروط به قدرت است طبق لایکلف الله نفسا الا وسعها اما مشروط به قدرت بر ذات فعل است، ‌خطاب مشروط به قدرت که می‌‌گوید اذا قدرت فانقذ عبدی او در لسان خطاب مشروط به قدرت است، ‌ظهور دارد در قدرت تامه که تکلیف به اهم یا تکلیف به خطاب مطلق رافع این قدرت تامه است، ‌با فرمایشات شما جور نمی‌آید. ما نمی‌فهمیم اگر قدرت ظهور عرفیش در قدرت تامه است و اگر بگوید اذا قدرت فانقذ عبدی ظهور دارد این قدرت در قدرت تامه خب چرا این قدرت تامه را در این خطاب خاص در موضوع تکلیف اخذ می‌‌کنید اما لایکلف الله نفسا الا وسعها توانایی ندارد که این قدرت تامه را موضوع تکلیف قرار بدهد به نحو عام. وجه این را نمی‌فهمیم.

و خلاصه عرض ما این است که این‌که خطاب مطلق را ایشان مقدم می‌‌کند بر خطاب مشروط به قدرت به نظر ما وجهی ندارد. برای این‌که اگر این خطاب مشروط به قدرت با دلیل خاص مشروط به قدرت شده تمام خطاب‌های تکلیف با یک لایکلف الله نفسا الا وسعها مشروط به قدرت شده، ‌چه فرق می‌‌کند؟ فرقی بین خطاب مطلق با خطاب مشروط به قدرت نیست، ‌همه مشروط به قدرت هستند حالا یکی با دلیل خاص یکی با دلیل عام. اگر قدرت در لسان خطاب ظهور ندارد مگر در قدرت بر ذات فعل، ما قدرت بر ذات فعل داریم در متزاحمین، ‌هم قدرت بر ذات این فعل داریم هم قدرت بر ذات آن فعل. و اگر می‌‌گوییم ظهور قدرت در قدرت تامه است پس همه خطاب‌های مقید می‌‌شوند به قدرت تامه فقط باید اهم و مهم را بسنجیم، ‌خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت چرا مقدم بشود.

جواب دوم: در بسیاری از خطاب‌های مشروط، لفظ قدرت نیامده تا خطاب مطلق رافع آن باشد

مخصوصا اصلا نوع مقید‌های ما دلیل خاص به قدرت به لسان قدرت نیست، به لسان قدرت اگر بود می‌‌شد بگوید ظهور دارد در قدرت تامه که با ملاحظه احکام تزاحم خطاب مطلق رافع قدرت بر خطاب مشروط به قدرت بشود، خطاب اهم رافع قدرت بر خطاب مهم بشود. لسان این‌ها لسان بیان یک امر تکوینی است آب نداشتی تیمم کن توانایی بدنی نداشتی بنشین در نماز، ‌نگفته اذا قدرت تا بگوییم خطاب تکلیف به اهم رافع قدرت عرفیه است بر خطاب مشروط. این قدرت تکوینیه است، ‌من امر دائر است پشت به قبله نماز بخوانم با رعایت قیام یا رو به قبله نماز بخوانم نشسته خب صدق می‌‌کند من وجد فی نفسه قوة فقم خب انا اجد فی نفسی قوة. ‌من چکار کنم یک جوری گیر کردم این‌جا نماز بخوانم باید بایستم پشت به قبله، ‌انا اجد فی نفسی قوة، ‌من وجد فی نفسه قوة‌ این‌جا صدق می‌‌کند. نگفته من قدر فقم که بگویید با توجه به شرطیت استقبال به قبله شما قادر بر قیام نیستی، نماز پشت به قبله که درست نیست، نه من وجد فی نفسه قوة فقم، انا اجد فی نفسی قوة، من توانایی قیام دارم ضعف بدنی ندارم.

[سؤال: ... جواب:] مگر هر خطابی که مشروط به قدرت است قدرت شرط اتصاف به ملاک است. اذا قدرت فانقذ الغریق، قدرت شرط استیفاء ملاک است اما همین قدرتی که شرط استیفاء ملاک است شرط تکلیف است در انشاء شارع.

ما پس این فرمایش آقای سیستانی را که خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است را نمی‌پذیریم.

مخصوصا در واجبات ضمنیه. در واجبات ضمنیه دلیل‌ها تعارض کردند. دلیل تعارض کرده، تطهّر لصلاتک، ‌استقبل القبلة‌ فی صلاتک با دلیل قم فی صلاتک که مشروط شده به قدرت و فرض این است که من عرفا قادرم، ‌دلیل‌ها تعارض کردند نمی‌شود برای من هم شرطیت استقبال قبله جعل بشود هم شرطیت قیام. دلیل‌ها تعارض کردند.

مختار: تقدم جامع رکن بر رکن اختیاری یا غیر رکن، بخاطر صحیحه ابن سنان است

ما اصل مدعای آقای سیستانی را قبول داریم البته در غیر این مثال قبله، ‌قبول داریم اصل رکن اگر بخواهد مختل بشود این درست نیست، ‌اصل رکن باید حفظ بشود در نماز یعنی مرتبه اضطراریه رکن باید حفظ بشود حداقل. مثلا طهارت از حدث. حالا طهارت وضوئیه رکن اختیاری است اما طهارت از حدث و لو به نحو طهارت ترابیه این اصل رکن است، ‌ما از ادله استفاده کردیم اصل رکن باید حفظ بشود. اگر بناء‌ است که دوران امر بشود که اصل یک رکنی را خراب کنیم و یا یک رکن اختیاری را ترک کنیم یا غیر رکن را ترک کنیم باید برویم اصل رکن را حفظ کنیم.

امر دائر است طهارت از حدث مختل بشود یا قیام، طهارت از حدث را باید حفظ کنیم نه بخاطر این فرمایش آقای سیستانی که خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است. بخاطر این‌که ما از صحیحه‌ای به نام صحیحه عبدالله بن سنان استفاده کردیم که اگر اصل رکن در نماز مختل بشود تکلیف به نماز ساقط است. ان الله فرض فی الصلاة الرکوع و السجود، خداوند در نماز رکوع و سجود را واجب کرده و لو رکوع و سجود ایمایی برای مضطر. شاهد:‌ ألا تری لو ان رجلا دخل فی الاسلام لایحسن ان یقرأ القرآن اجزأه ان یکبر و یسبح و یصلی[[14]](#footnote-14). شاهد بر این مطلب که رکوع و سجود فریضه خدا هستند در نماز این است که اگر عاجز از قرائت بشود تکلیف به نماز ساقط نیست نوبت می‌‌رسد به تسبیح. ان یکبر و یسبح، تسبیح بگوید بدل قرائت. یعنی اگر رکوع و سجود را عاجز شدی و لو به مرتبه ایمایی، تکلیف به نماز ساقط است یعنی نماز بدون رکوع نماز نیست، ‌ولی نماز بدون قرائت نماز است. از این روایت شریفه می‌‌فهمیم در دوران امر بین اصل رکن، نمی‌گوییم رکن اختیاری، اصل رکن و بین جزء‌ یا شرطی که حال یا جزء ‌یا شرط رکنی اختیاری هستند یا غیر رکنی هستند، این‌جا شارع دست از اصل رکن از اصل طهارت از حدث بر نمی‌دارد.

بیان محقق خوئی در تقدم جامع رکن: موضوع‌له نماز جامع رکن است

آقای خوئی بیان دیگری دارند. آقای خوئی فرمودند نماز اسم جامع ارکان است یعنی اصلا در موضوع‌له نماز اخذ شده جامع رکن، مسمای نماز بدون جامع رکن اصلا محقق نمی‌شود. ‌الصلاة ثلاثة اثلاث ثلث طهور ثلث رکوع ثلث سجود[[15]](#footnote-15). معنایش این است که نماز بدون طهور نماز نیست، نماز بدون رکوع نماز نیست، نماز بدون سجود نماز نیست. این را آقای خوئی در محاضرات فی اصول الفقه صفحه 310[[16]](#footnote-16) بیان کردند. و لذا جامع رکن را نباید خراب کنید.

اشکال: تعابیری مانند "من صلی بغیر طهور" نشان می‌دهد که جامع ارکان مقوم مسمای نماز نیست

ما البته این بیان آقای خوئی را قبول نکردیم. نماز بی طهارت هم نماز است، ‌من صلی بغیر طهور، هست در روایات، ‌مسمای نماز هست. و لذا این‌جور نیست که جامع ارکان مقوم مسمای نماز باشد. پس عمده صحیحه عبدالله بن سنان است. اما در خصوص نماز. در صوم معلوم نیست این را بتوانیم بگوییم، ‌در واجبات دیگر معلوم نیست این را بتوانیم بگوییم، ‌در نماز این قاعده است که ان الله فرض الرکوع و السجود.

تخصیص صحیحه ابن سنان (تقدیم جامع رکن) به صحیحه حلبی در خصوص قیام و قبله

این‌که ما عرض کردیم که جامع رکن اگر بناء‌ است مختل بشود حق نداریم او را مختل کنیم او را حفظ کنیم آن رکن اختیاری دیگر را ترک کنیم یا آن جزء‌ غیر رکنی را ترک کنیم، این بخاطر صحیحه عبدالله بن سنان است اما در آن فرض قیام و قبله صحیحه عبدالله بن سنان تخصیص خورده. روایت داریم اگر عاجز باشی از استقبال قبله مجبوری پشت به قبله نماز بخوانی بخوان. در مورد سفینه صحیحه حلبی هست که فرموده است اگر نمی‌توانی رو به قبله بایستی در کشتی نماز بخوان به هر نحوی که شود[[17]](#footnote-17). پس این‌جا شارع دست از تکلیف به نماز برنداشته و لو عاجز بشوی از استقبال قبله. دیگر ما نمی‌توانیم به صحیحه عبدالله بن سنان تمسک کنیم او می‌‌خواست بگوید خدا دست از تکلیف به نماز بر می‌‌دارد اگر عاجز بشوی از اصل رکن. اما استثناءا در مورد قبله گفتند اگر عاجر بشوی از قبله پشت به قبله نماز بخوان آن وقت در آن مثال چه وجهی دارد که استقبال قبله را مقدم بکنیم بر قیام.

مناقشه در استدلال محقق خوئی بر تقدم قبله بر قیام (تعبیر لاصلاة الا الی القبلة): این تعابیر صرفا ارشاد به جزئیت و شرطیت هستند

آقای خوئی یک وجهی ذکر کرده. آقای خوئی فرموده در قبله داریم لاصلة الا الی القبلة اما در قیام نداریم لاصلاة ‌الا مع القیام. پشت به قبله نماز بخوانی اصلا نماز نیست، ‌اذا قوی فلیقم می‌‌گوید نمازت ایستاده باشد خب اگر پشت به قبله بایستی نماز نیست هر چه می‌‌خواهی بایست به چه درد می‌‌خورد.

این بیان آقای خوئی را ممکن است اشکال کنیم. لاصلاة الا الی القبلة بیان عرفی شرطیت استقبال قبله است مثل لاصلاة‌ الا بفاتحة الکتاب، لاصلاة ‌الا لمن لم‌‌یقم صلبه فی الصلاة، ظهور ندارد که حاکم باشد لاصلاة ‌الا الی القبلة بر اذا قوی فلیقم. جالب این است که آقای خوئی تعارض می‌‌بیند بین ادله اجزاء و شرائط در فرض تزاحم در عین حال می‌‌گوید لاصلاة‌ الا الی القبلة نفی موضوع الصحیح یصلی قائما می‌‌کند می‌‌گوید تو پشت به قبله می‌‌خواهی نماز بخوانی؟ ‌او که نماز نیست، ‌لاصلاة. هم‌چون چیزی ما نمی‌فهمیم از لاصلاة‌ الا الی القبلة، ‌بیان عرفی شرطیت استقبال در نماز است. آن دلیل هم می‌‌گوید اذا وجد فی نفسه فقم تعارض می‌‌شود بین این دو دلیل و مقتضای صناعت تخییر است می‌‌خواهی پشت به قبله نماز بخوانی ایستاده می‌‌خواهی رو به قبله نماز بخوان نشسته. ما در این فرع مقتضای صناعت را تخییر می‌‌دانیم.

این راجع به محور اول فرمایش آقای سیستانی است که جامع رکن در رکن اختیاری یا غیر رکن مقدم است اما محور دوم و سوم فرمایش ایشان را فردا عرض می‌‌کنیم و ان‌شاءالله وارد بحث مرجحات باب تزاحم می‌‌شویم ان‌شاءالله.

جلسه 17- 286

**دو‌شنبه - 26/07/1400**

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

بحث راجع به فرمایش آقای سیستانی بود که در تزاحم در واجبات ضمنیه که مکلف عاجز می‌‌شد از جمع بین دو جزء یا دو شرط در یک مرکب ارتباطی مثل نماز، ایشان فرمودند قواعد تزاحم اعمال می‌‌شود.

فرمایش ایشان سه محور داشت:

محور اول این بود که در تزاحم بین اصل رکن مثل اصل طهارت از حدث و لو به نحو طهارت ترابیه، در تزاحم بین اصل رکن یا رکن اختیاری یا غیر رکن، اصل رکن مقدم است. ما این پذیرفتیم با آن استدلالی که خودمان کردیم.

آقای سیستانی: رکن اختیاری بر غیر رکن،‌ عند التزاحم مقدم است، چون رکن فریضه است و غیر رکن، سنت است

محور دوم فرمایش ایشان این هست که در تزاحم بین رکن اختیاری و غیر رکن، رکن اختیاری مقدم هست. مثلا در تزاحم بین قیام رکنی، قیام در حال تکبیرةالاحرام یا قیام قبل از رکوع و بین قیام در حال قرائت، قیام رکنی مقدم است بر قیام غیر رکنی. کلا اگر بین رکن اختیاری و غیر رکن تزاحم شد باید رکن اختیاری را مقدم کنیم.

فقط ایشان در مثال تزاحم بین وضوء و طهارت از خبث که مکلف هم وضوء نداشت هم بدنش یا لباسش نجس بود، آب به اندازه تطهیر از حدث و خبث نداشت، آن‌جا استثناءا فرموده است طهارت از خبث مقدم است بر وضوء. مثل مشهور. با این‌که وضوء رکن اختیاری است، ‌فریضه است، طهارت از خبث فریضه نیست، سنت است، و لذا اگر کسی از روی جهل قصوری نماز در لباس نجس بخواند خود ایشان فتوی می‌‌دهد که نمازش صحیح است حدیث لاتعاد شاملش می‌‌شود چون اخلال او به شرطیت طهارت از خبث اخلال به ارکان نماز نیست.

حالا وجه این‌که در این مثال ایشان سنت را مقدم کرده است بر فریضه چیست، ظاهرا همان وجهی است که امام قدس سره در کتاب الطهارة دارند که از مجموع ادله استفاده کردیم که وضوء در نماز اضعف التکالیف است هر تکلیفی مقدم است بر وضوء، از مجموع ادله این را استفاده کردیم. که البته ما این ادعاء را نتوانستیم اثبات کنیم. ولی بهرحال این بیانی است. اما آقای سیستانی در غیر این مثال مقیدند که در تزاحم بین فریضه و سنت یعنی رکن اختیاری که فریضه است و غیر رکن که سنت است، رکن اختیاری را مقدم بکنند.

استدلال به روایات برای تقدم فریضه بر سنت

روایت اول: روایت ابن ابی‌نجران: تقدم غسل جنابت بر وضوء و غسل میت

ایشان استدلال‌شان این است که ما از روایات استفاده کردیم که در تزاحم فریضه و سنت فریضه مقدم است. روایات متعددی هست، یکی روایت ابن ابی نجران است که از امام سؤال می‌‌کند که سه نفر در سفر بودند یکی جنب بود و دیگری محدث به حدث اصغر بود و سومی هم فوت کرد و غسل او واجب شد بر آن دو نفر. آب هم فقط برای یکی از این سه کافی است یا برای غسل جنابت آن جنب یا برای وضوء آن محدث به حدث اصغر یا برای غسل میت. امام طبق این روایت فرمود یغتسل الجنب و یدفن المیت بالتیمم و یتیمم الذی هو علی غیر وضوء لان الغسل من الجنابة فریضة و غسل المیت سنة و التیمم للآخر جائز[[18]](#footnote-18). شخص جنب باید غسل بکند از جنابت و محدث به حدث اصغر تیمم می‌‌کند، میت را هم با تیمم دفن می‌‌کنند چون غسل جنابت فریضه است.

اشکال سندی: شبهه ارسال

البته ایشان در فقه در کتاب الصلاة این روایت را که مطرح می‌‌کند هم اشکال سندی می‌‌گیرد هم اشکال دلالی. اشکال سندی این هست که درست است که در من لایحضره الفقیه دارد عبدالرحمن ابی‌نجران انه سأل ابالحسن موسی بن جعفر علیه السلام و لکن شیخ طوسی در تهذیب و استبصار دارد که عبدالرحمن بن ابی نجران عن رجل حدثه ان سأل ابالحسن علیه السلام، مرسل نقل می‌‌کند. و چون احتمال تعدد روایت نیست، این روایت شبهه ارسال دارد. مخصوصا که عبدالرحمن بن ابی‌نجران از اصحاب امام رضا علیه السلام بوده، ‌بلاواسطة از امام کاظم علیه السلام عادتا نقل نمی‌کند.

اشکال دلالی: غسل و وضوء هر دو فریضه هستند

از جهت دلالی هم مطلبی هست در این روایت که قابل التزام نیست. حالا غیر از این‌که این فرض چه جور می‌‌شود که آب برای غسل جنابت و وضوء آن شخص محدث به حدث اصغر کافی نیست ولی برای غسل میت کافی است، غسل میت سه غسل است. مگر این‌که مقصود یک غسل هست برای میت. مهم این است که التیمم للآخر جائز یعنی چه؟ اگر غسل جنابت فریضه است وضوء هم فریضه است. چطور شد که غسل جنابت فریضه شد غسل جنابت مقدم است اما به وضوء که می‌‌رسید می‌‌گویید تیمم برای محدث به حدث اصغر جایز است، تیمم برای جنب هم عند الضرورة جایز است. مگر آن حرفی که منسوب به خلیفه دوم است که معتقد بوده است که اصلا تیمم در حق جنب مشروع نیست. این‌که قابل گفتن نیست، چه فرق می‌‌کند غسل جنابت با وضوء، هر دو فریضه هستند هر دو هم بدل اضطراری دارند که تیمم باشد. و لذا ایشان به این روایت که در اصول استدلال کرده در فقه ایراد گرفته.

روایت دوم: صحیحه معاویة بن عمار: تقدم حج بر صدقه و عتق رقبه

روایت دیگر که ایشان مطرح می‌‌کند برای تقدیم فریضه بر سنت، روایتی است که در باب وصیت هست در کافی جلد 7 صفحه 19 دارد معاویة ‌بن عمار به سند صحیح نقل می‌‌کند که یک زنی وصیت کرد به ثلث مالش در عتق رقبة و حج و صدقه. ثلث مالش وافی نبود برای هر سه، می‌‌گوید از ابوحنیفه سؤال کردم گفت توزیع نقص بکن بر جمیع، بالاخره این ثلث میت را سه قسم بکن، هر چه شد هر چه کم شد زیاد شد بالاخره نقص بر همه وارد می‌‌شود. فدخلت علی ابی‌عبدالله علیه السلام حضرت فرمود ابدأ بالحج فانه فریضة من فرائض الله و اجعل ما بقی طائفة فی الصدقة فاخبرت اباحنیفة بقول ابی عبدالله علیه السلام فرجع عن قوله و قال بقول ابی عبدالله علیه السلام[[19]](#footnote-19). امام فرمود ابدا بالحج فانه فریضة من فرائض الله. تعلیل کرد دیگر. ایشان به این روایت استدلال کرده.

اشکال: شاید مفاد، تقدم واجب بر غیر واجب است چون صدقه و عتق، سنت واجبه نیستند

به نظر ما این استدلال تمام نیست. چون آن نقطه مقابل فریضه سنت واجبه نبود، ‌مستحب بود، عتق، شاید مراد این است که واجب بر غیر واجب مقدم است. شاهدش این است که باز در کافی نقل می‌‌کند در یک باب دیگر جلد 7 ص 63 باب النوادر، ‌مفصل این جریان را نقل می‌‌کند، در آن‌جا تصریح هست به این‌که بعد از این‌که فرمود ابدأ بالحج فانه فریضة من الله علیها، و ما بقی فاجعل بعضا فی ذا و بعضا فی ذا، می‌‌گوید آمدم پیش ابوحنیفه گفتم از امام علیه السلام سؤال کردم، از همین سؤالی که از تو کردم و تو گفتی توزیع نقص بکن، امام صادق علیه السلام به من فرمود ابدأ بحق الله اولا فانه فریضة الله یعنی و ما بقی فاجعله بعضا فی ذا و بعضا فی ذا[[20]](#footnote-20). یعنی آن‌ها اصلا فریضه نبودند، وصیت مستحبه بودند، ولی این وصیت به حق الله است، ‌وصیت واجبه است. و لذا به نظر ما این استدلال هم به این روایت ناتمام است.

روایت سوم: روایت حسن تفلیسی: فریضه بر سنت مقدم است

آقای سیستانی عمده استدلال‌شان به دو روایت است که مشکل ضعف سند دارد، روایت حسن تفلیسی و روایت حسین بن نضر ارمنی که موردش این است که یک شخصی جنب هست، ‌میتی هم در کنارش هست، آب به اندازه این‌که خودش غسل جنابت بکند و میت را هم غسل بکند ندارد، چه بکند؟ دارد اذا اجتمعت سنة ‌و فریضة بدأ بالفرض[[21]](#footnote-21). این دلالتش خوب است ولی سندش ایراد دارد.

پس تا حالا این روایاتی که مطرح کرد ایشان یا ضعف دلالت داشت یا ضعف سند داشت یا ضعف دلالت و سند معا داشت مثل روایت ابی‌نجران.

[سؤال: ... جواب:] غسل میت که سنت واجبه است، المیت و الجنب اجتمعا و معها ما یکفی احدهما ایهما یغسل قال اذا اجتمعت سنة و فریضة بدأ بالفرض، غسل میت سنت واجب است. بالاخره این سندش مشکل دارد و لو حسن تفلیسی با حسین بن نضر ارمنی ظاهرا یکی هستند. تفلیس پایتخت ارمنستان مرکز ارامنه بود، حسن و حسین هم با هم زیاد اشتباه می‌‌شده، این‌ها ظاهرا یک نفر هستند ولی توثیق ندارد بالاخره. ... وقتی که یک تعبیری در روایت نقل شده که قابل توجیه نیست این موجب ظن نوعی به خللی در این روایت می‌‌شود.

روایت چهارم: صحیحه معاویة بن عمار: رمی جمار سنت است، سعی و طواف فریضه است

ایشان فرمودند ولکن دو روایت صحیحه در باب حج داریم که می‌‌فرماید ان رمی الجمار لیس مثل الطواف یا ان رمی الجمار لیس مثل السعی ان الرمی سنة و الطواف فریضة در یک صحیحه معاویة بن عمار است که در وسائل جلد 13 صفحه 406 نقل کرده [[22]](#footnote-22) و در نقل دیگر همین صحیحه معاویة بن عمار که در صفحه 485 [[23]](#footnote-23) نقل می‌‌کند ان هذا لیس کرمی الجمار ان الرمی سنة و السعی بین الصفا و المروة فریضة. بحث هم در این بود که فراموش کرده طواف را یا سعی را برگشته به شهرش، حضرت فرمود برگردد برود قضا کند آن سعی فراموش شده را، ‌آن طواف فراموش شده را، حساب طواف و سعی با حساب رمی جمرات یکی نیست که ما گفتیم اگر فراموش کردی‌ آمدی به شهرت لازم نیست برگردی، او رمی جمرات است سنت است برای این گفتیم لازم نیست برگردی، طواف و سعی فریضة الله هستند مهم هستند.

ایشان فرموده پس اهمیت فریضه بر سنت روشن شد از این دو روایت صحیحه. و لااقل فریضه محتمل الاهمیة که هست و محتمل الاهمیة‌ مقدم می‌‌شود بر سنت.

اشکال: تطبیق کبرای تقدم فریضه بر سنت در واجبات ضمنیه صحیح نیست چون بین‌شان تعارض است نه تزاحم

ما تا این‌جا مشکلی با ایشان نداریم. اما عرض ما این است که این مطلب را ایشان تطبیق می‌‌کند بر واجبات ضمنیه در دو جزء یا دو شرط نماز. بناء بر این‌که بازگشت تزاحم در واجبات ضمنیه به تعارض باشد کما هو الصحیح، اصلا دلیل آن فریضه با دلیل این سنت با هم تعارض می‌‌کنند. و عرض کردیم شاهد بر این‌که بازگشت تزاحم در واجبات ضمنیه به تعارض هست این هست که بعید می‌‌دانیم احدی قائل بشود که اگر نبود الصلاة لاتسقط بحال ما علی القاعدة می‌‌گفتیم: اگر عاجزی از دو جزء نماز، اگر عاجزی از دو شرط نماز، آن را که اهم است بیاور مهم را ترک کن. چرا در صوم این را نگفتند؟ در نماز چون الصلاة لاتسقط بحال هست گیر کردیم، و الا امر واحدی داشتیم به یک نماز کامل که واجد هر دو جزء یا هر دو شرط باید باشد حالا عاجز شدیم از این نماز کاملی که تکلیف وحدانی به آن تعلق گرفته است تکلیف ثابت است، علی القاعدة این است، چه تزاحمی؟ تکلیف وحدانی داریم به یک نماز تام عاجز از آن هستیم لایکلف الله نفسا الا وسعها، ‌خود این نشان می‌‌دهد که باب باب تزاحم نیست، ‌تکلیف وحدانی به مرکب تام ارتباطی تعلق گرفته بود عاجز شدیم از امتثال این تکلیف، ‌تکلیف ساقط است. دلیل آمد گفت الصلاة لاتسقط بحال ما مشکل پیدا کردیم آن وقت در این امر ثانوی به نماز ناقص، اطلاق دلیل توضأ می‌‌گوید وضوء شرط است اطلاق دلیل طهّر جسدک للصلاة می‌‌گوید طهارت از خبث شرط است، ‌چون هر دو نمی‌شود در این نماز ناقص شرط باشد می‌‌شود تعارض. اصلا این‌جا فرض تزاحم نیست بین فریضه و سنت تا ما بگوییم فریضه بر سنت است. باب باب تعارض است، وقتی تعارض شد اصلا اطلاق دلیل فریضه از حجیت می‌‌افتد.

[سؤال: ... جواب:] اصل استدلال که در تزاحم بین فریضه و سنت فریضه مقدم است را ما می‌‌پذیریم. ... صحیحه معاویة بن عمار می‌‌گوید ان هذا لیس کرمی الجمار ان رمی الجمار سنة و السعی فریضة یا الطواف فریضة. اهم بودن فریضه را بیان می‌‌کنند. ... می‌‌گوید چرا لازم نیست در رمی جمار برگردی از شهر خودت رمی جمار را که فراموش کردی تدارک کنی ولی سعی و طواف را باید برگردی و تدارت کنی چون فریضه مثل سنت نیست. یعنی فریضه اهم است.

پس تطبیق ترجیح فریضه بر سنت در باب تزاحم بر مقام اشکال دارد.

آقای سیستانی: در تزاحم دو رکن اختیاری یا دو غیر رکن متساویین، احدهما لابعینه واجب است چون همان مقدور است عرفا

و اما آن‌چه که ایشان فرمود، که محور سوم فرمایش ایشان است که در تزاحم بین دو رکن اختیاری یا دو جزء غیر رکنی، ‌اگر مساوی باشند این دو رکن اختیاری یا این دو جزء غیر رکنی، هیچ‌کدام اهم نباشد، عرفا شما قادری بر احدهما لابعینه. قادر که بودی بر احدهما لابعینه چون قدرت شرط در رکن اختیاری و جزء غیر رکنی است. عرف می‌‌گوید تو قادری بر احدهما لابعینه، پس آنی که واجب است بر تو احدهما لابعینه است. و اگر یکی اهم بود یا محتمل الاهمیة بود عرف می‌‌گوید شما قادر بر آن دیگری نیستی و مضطری به ترک آن دیگری. این جزء محتمل الاهمیة یا معلوم الاهمیة او متعین است که حفظ بشود و عرفا مضطری شما به ترک آن جزء دیگر که محتمل الاهمیة نیست و لذا امر به این جزء معلوم الاهمیة‌ و یا محتمل الاهمیة دارید.

اشکال اول: مانند سایر موارد تساوی متزاحمین، عرفا قدرت بر هر دو طرف بعینه موجود است و در نتیجه، تعارض شکل می‌گیرد

ما این فرمایش برای‌مان قابل قبول نیست. در فرض تساوی هر دو جزء‌ عرفا هرکدام مقدور است در فرض ترک دیگری. عرف نمی‌گوید تو قادر بر این نیستی، قادر بر او هم نیستی قادر بر احدهما لابعینه هستی. همین که من می‌‌بینیم این دو جزء مساوی هستند، مثل همه موارد تساوی متزاحمین می‌‌گویم من قادر بر این هستم، قادر بر او هستم، ‌قادر بر جمع بین این دو نیستم.

همان متمم جعل تطبیقی که شما می‌‌فرمایید ما اشکال داریم. متمم جعل تطبیقی یعنی عرف می‌‌گوید شما قادر بر این نیستی، قادر بر آن نیستی، قادر بر یکی از این دو هستی. نخیر، ما این را قبول نداریم. کدام عرف هم‌چون حرفی را می‌‌زند. شما اگر در همان تزاحم متساویین می‌‌گویی حالت چطور است؟ می‌‌گویی گیر کردم بین این دو واجب، هیچ‌کدام هم از دیگری اهم نیست، می‌‌توانم این را انجام بدهم، می‌‌توانم هم آن را انجام بدهم اما هر دو را نمی‌توانم انجام بدهم. عرف این را می‌‌گوید. ‌کی عرف می‌‌گوید من نمی‌توانم این را انجام بدهم من نمی‌توانم آن را انجام بدهم من می‌‌توانم یکی از این دو را انجام بدهم. به نظر ما عرفیت ندارد. وقتی من عرفا می‌‌توانم این را انجام بدهم، ‌پس خطاب اذا قدرت فائت بهذا الجزء شاملش می‌‌شود، وقتی هم می‌‌توانم او را انجام بدهم فائت بذلک الجزء شاملش می‌‌شود. و چون نمی‌تواند هر دو با هم جزء‌ باشد بین دو دلیل تعارض می‌‌شود. و لذا چون ترجیح بلامرجح است

تنبیه:‌ می‌توان با احراز تساوی ملاکین، حکم تخییری را کشف کرد اما اساسا احراز حکم از راه ملاک مشکل است

[سؤال: ... جواب:] شما اگر احراز بکنید تساوی ملاکین را پس یعنی از راه کشف ملاک می‌‌خواهید وجوب تخییری را اثبات کنید. ربطی به تمسک به خطاب ندارد این فرمایش شما. اگر احراز کنیم هر دو جزء ملاک مساوی دارند و احکام هم تابع ملاکات هست، پس احتمال نمی‌دهیم شارع امر تعیینی به این جزء‌ بکند یا امر تعیینی به آن جزء‌ بکند این بحث دیگری است. شما از راه ملاک می‌‌خواهید حکم را کشف بکنیم و واقعا کشف حکم از راه ملاک کار سختی است. چه می‌‌دانیم، شاید شارع مصلحت دانسته امر تعیینی کند به این جزء. ایشان می‌‌خواهد از راه تمسک به خطاب بیاید می‌‌گوید ظهور عرفی خطاب این است که اذا قدرت و الان قدرت بر جامع داری پس امر به جامع داری. یا اگر هرکدام محتمل الاهمیة‌ باشد آن‌جا که دیگر کشف ملاک نکردیم. آن‌جا هم ایشان قائل به تخییر است، احتمال اهمیت این را می‌‌دهیم احتمال اهمیت او را هم می‌‌دهیم. ایشان قائل به تخییر است می‌‌گوید قدرت بر احدهما داری عرفا پس احدهما واجب است. [اما این درست نیست] ‌من قدرت بر این جزء دارم قدرت بر آن جزء هم دارم قدرت بر جمع بینهما ندارم. اذا قدرت فائت بهذا الجزء با اذا قدرت فائت بذلک الجزء تعارض می‌‌کنند و تساقط می‌‌کنند.

[سؤال: ... جواب:] اذا قدرت می‌‌گوید متساویین است من قدرت دارم بر این جزء، او هم قدرت دارم بر آن جزء دوم، هر دو مشمول خطاب دلیل هستند و چون هر دو نمی‌توانند جزء‌ باشند دلیل‌شان تعارض می‌‌کند.

اشکال دوم: دلیل نداریم که ما هو مقدور فهو واجب

و این‌که ایشان فرموده عرف می‌‌گوید تو قادر علی احدهما هستی پس احدهما بر تو واجب است، این هم برای ما واضح نیست که حالا عرف بگوید قادر بر احدهما هستی حالا چرا احدهما، مگر دلیل گفته ما هو مقدور فهو واجب تا بگوییم در این فرض احدهما مقدور است. اگر دلیل داشتیم که ائت بالاجزاء المقدورة للصلاة، آن وقت جا داشت ایشان بفرمایند که در فرض تزاحم اگر یکی اهم بود از دیگری، آن اهم جزء مقدوره است و غیر اهم می‌‌شود جزء غیر مقدور. و اگر هر دو جزء که نمی‌توانیم جمع کنیم بین آن دو، مساوی بودند، احدهما مقدور است، ‌ائت بالاجزاء المقدورة‌ من الصلاة می‌‌شود آن احدهما، او مقدور است. ما هم‌چون دلیلی که نداریم ائت بالاجزاء المقدورة للصلاة. از خودمان‌ که نمی‌توانیم خطاب جعل کنیم. ترتب در همین خطاب‌های موجود درست می‌شود نه این‌که از خودمان بیاییم یک فرضیه‌ای را درست کنیم چیزی که دلیل ندارد ائت بالاجزاء المقدورة من الصلاة بعد بگوییم ببینید چقدر قشنگ درست شد ترتب، ‌بله ممکن است قشنگ درست بشود ولی نسبت به تکلیفی که دلیلی بر آن نیست [که فایده‌ای ندارد]. حالا بگذریم که آقای صدر می‌‌گویند حتی اگر شارع بگوید ائت بالاجزاء‌ المقدورة‌ من الصلاة‌، ما هم این جزء مقدور ما است هم آن جزء، چه متساویین باشند چه اهم و مهم باشند.

آقای سیستانی: در واجبات ضمنیه، خطاب اهم، رافع قدرت در خطاب مهم است

اما آنی که آقای سیستانی راجع به این‌که یکی از دو جزء اگر اهم بود عرف می‌‌گوید شما مضطرید به ترک آن جزء دیگر، یک جزء اهم است یا محتمل الاهمیة‌ است، جزء دیگر نه معلوم الاهمیة ‌است نه محتمل الاهمیة است، آقای سیستانی فرمودند عرف می‌‌گوید شما قادرید بر این جزء معلوم الاهمیة یا محتمل الاهمیة و مضطرید به ترک آن جزء دیگر. چون مضطرید به ترک آن جزء دیگر، دلیل شرطیت آن جزء دیگر که مشروط به قدرت است شامل شما نمی‌شود چون عرف می‌‌گوید شما مضطرید به ترک آن جزء، آن جزء دیگر که محتمل الاهمیة نیست شما مضطرید به ترکش.

اشکال اول:‌ در فرض تعارض، نمی‌توان اهمیت یک جزء را احراز کرد

اگر واقعا احراز می‌‌کردیم اهمیت این جزء الف را [و دیگر] ‌دلیل تعارض نمی‌کرد، ‌ما بعید نمی‌دانیم که عرف تکلیف به اهم را سبب بداند برای این‌که بگوید شما دیگر عاجزید از اتیان به مهم، ما این را بعید نمی‌دانیم. و لو خیلی‌ها قبول ندارند، آقای صدر قبول ندارند، آقای صدر می‌‌گویند عرفا تکلیف به اهم رافع قدرت بر مهم نیست. ولی ما به ذهن‌مان می‌آید که به عرف اگر بگویید که مولی امر تعیینی کرده که انقاذ غریق بکنیم از آن طرف هم گفته اذا قدرت فصل ‌و انقاذ غریق اهم است دیگر، ‌عرف می‌‌گوید دیگر تو نمی‌توانی نماز بخوانی، چرا نگرانی؟ انقاذ غریق اهم است یعنی کشف کردیم مولی امر تعیینی دارد به انقاذ غریق، وقتی مولی گفته باید بروی انقاذ غریق کنی دیگر تو نمی‌توانی نماز بخوانی، ‌چرا ناراحتی؟ ما این را بعید نمی‌دانیم. ولی این در صورتی است که دلیل بر اهمیت این تکلیف داشته باشیم. مانحن‌فیه فرض این است که تعارض کردند ادله و اهمیت این جزء ثابت نشده. تعارض کرده دلیل جزئیت این جزء در این حال با دلیل جزئیت آن جزء‌ دیگر. وقتی تعارض کرده اهمیت این جزء را ما از کجا بفهمیم.

[سؤال: ... جواب:] عرف مفهوم را تعیین می‌‌کند، عرف با فرض تکلیف تعیینی به اهم می‌‌گوید قادر بر مهم نیستی، این را عرف مفهومش را تعیین می‌‌کند اما در مانحن‌فیه فرض این است که دلیل‌ها تعارض کرد، ‌دلیل جزئیت آن جزئی که اگر جزء‌ باشد اهم است اما اصل دلیل جزئیتش در این حال تعارض کرد با دلیل جزئیت این.

اشکال دوم: اهم بودن به معنای بطلان در فرض جهل و نسیان،‌ به معنای اهمیت مطلقه و لو در حال تزاحم نیست

و این را هم عرض کردم اهم بودن به آن معنا که در حال جهل و نسیان اخلال به او پذیرفته نیست، این دلیل بر اهمیت به آن جزء در حال تزاحم نمی‌شود. بله این رکن اختیاری سهوا یا جهلا ترک بشود در جاهای دیگر، نماز باطل می‌‌شود اما دلیل نمی‌شود در فرض تزاحم این رکن اختیاری با آن غیر رکن شارع اهتمام دارد که این رکن اختیاری را بیاورید. این را ما نمی‌توانیم کشف کنیم.

محور سوم فرمایش آقای سیستانی را هم عرض کردیم که در تزاحم بین دو رکن اختیاری و یا دو جزء غیر رکنی ایشان فرمود که‌ آنی که اهم است یا محتمل الاهمیة است او را انجام بدهیم و عرف می‌‌گوید مضطریم به ترک آن جزء دیگر که ما عرض کردیم این را ما نمی‌پذیریم.

نکته: آقای سیستانی با این بیانات، در صدد تصحیح تطبیق تمام مرجحات باب تزاحم هستند نه فقط ترجیح به اهمیت

البته آقای سیستانی با این بیانات‌شان دقیقا می‌‌خواهند قواعد تزاحم را در واجبات ضمنیه پیاده کنند. و در فقه هم گفتند. گفتند مثلا اگر بین جزء سابق و جزء لاحق مثلا قیام در اول نماز با قیام در وسط نماز تزاحم شد، اسبق زمانا یعنی قیام در رکعت اولی مقدم است بر متاخر زمانا مگر متاخر زمانا معلوم الاهمیة ‌یا محتمل الاهمیة ‌باشد. یعنی ترجیح به سبق زمانی را هم مطرح کردند. اسبق زمانا که یکی از مرجحات باب تزاحم قرار داده شده او را باید اختیار کنید مگر متاخر زمانا معلوم الاهمیة یا محتمل الاهمیة باشد. مثل این‌که من در رکعت اول بنشینم می‌‌توانم در دو رکعت دیگر نماز مغربم بایستم. ایشان این‌جا فرمودند رکعت اول بنشین. قیام رکعت اولی اسبق زمانا است ایشان می‌‌گوید بله و لکن متاخر زمانا قیام در دو رکعت است، اگر الان بنشینی در رکعت اولی در رکعت دوم و سوم نماز مغرب یا رکعت سوم و چهارم نماز عشاء‌ می‌‌توانی بایستی، ‌او محتمل الاهمیة‌ است، ‌این‌جا آن متاخر محتمل الاهمیة مقدم است که به نظر ما این فرمایشات ایراد دارد.

تتمه فرمایش ایشان را هم فردا ان‌شاءالله بررسی می‌‌کنیم و وارد مرجحات باب تزاحم می‌‌شویم.

جلسه 18- 287

**سه‌شنبه - 27/07/1400**

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

بحث راجع به تزاحم در واجبات ضمنیه بود که مشهور از جمله آقای سیستانی قائل شدند به اجراء قواعد تزاحم در مورد آن. مثلا شخصی می‌‌گوید یا باید من نماز نشسته بخوانم یا اگر نماز ایستاده بخوانم مجبورم در حال مشی نماز بخوانم. نمی‌توانم ایستاده و در حال سکون نماز بخوانم. یا قائما ماشیا باید نماز بخوانم یا جالسا. مشهور اعمال قواعد تزاحم کردند. آقای سیستانی هم در بحث استدلالی فرمودند مقتضای صناعت چون احتمال اهمیت در یک طرف بالخصوص نیست مقتضای صناعت تخییر است.

اشکال به قول مشهور به تخییر در تزاحم بین واجبین ضمنیین متساویین: تخییر در باب تزاحم از باب عجز است و حال این‌که در اینجا امکان احتیاط به تکرار نماز وجود دارد

با این‌که تخییر در باب تزاحم از باب عجز مکلف است از امتثال کامل. آن وقت شما می‌‌بینید که در این واجبات ضمنیه با این‌که مکلف می‌‌تواند دو نماز بخواند: ‌یک نماز نشسته بخواند، ‌یک نماز ایستاده در حال حرکت و احراز کند آن‌چه وظیفه واقعیه او است انجام داده شده، چون مسلم در این حال وظیفه واقعیه‌اش نماز قائما و غیر ماشی نیست چون قادر بر آن نیست، ‌پس یا وظیفه‌اش نماز نشسته است یا وظیفه‌اش نماز ایستاده و لو در حال حرکت هست و این مکلف می‌‌تواند دو نماز بخواند و احراز کند که به وظیفه عمل کرده است اما این تخییری که مقتضای اجراء قواعد تزاحم هست در واجبات ضمنیه نتیجه‌اش این شد که یکی از این دو نماز را بخوان کافی است. اگر واقعا تزاحم است، به مقدار ممکن باید امتثال تکلیف بکنید و لو به این‌که دو نماز بخوانید.

تخییر بناء بر قول به تعارض بین واجبات ضمنیه، نتیجه برائت از شرطیت تعیینیه دو طرف است نه نتیجه عجز

بله، اگر نوبت به اصل عملی برسد مرحوم آقای خوئی و ما به تبع ایشان می‌‌گویید تعارض که کرد دلیل صل قائما با دلیل لاتمشی فی صلاتک تساقط می‌‌کنند، در این حال برائت از شرطیت تعیینیه قیام و برائت از شرطیت تعیینیه عدم المشی جاری می‌‌کنیم نتیجه می‌‌شود تخییر. و لکن این غیر از فرمایش مشهور از جمله آقای سیستانی است که نتیجه اعمال قواعد تزاحم را این می‌‌دانند که اگر احتمال اهمیت در یکی از این دو بطور معین نبود شما مخیری. این چه نتیجه قواعد تزاحمی است که از باب عجز رخ باید بدهد، در جاهای دیگر می‌‌گویند چون چاره‌ای نیست. معلوم الاهمیة ‌یا محتمل الاهمیة را انجام بده دیگری را رها کن و یا اگر هر دو مساوی هستند یا هرکدام فی حد نفسه محتمل الاهمیة هستند می‌‌گویند چاره‌ای نیست یکی را انجام بده، ‌دیگری فوت می‌‌شود. اما در مانحن‌فیه اگر تزاحم است، می‌‌توانید بگویید چاره‌ای نیست، ‌یکی از این دو نماز را بخوان؟ چرا، من می‌‌توانم دو نماز بخوانم، اگر دو نماز بخوانم یقینا تکلیفم را در این حال امتثال کردم.

[سؤال: ... جواب:] در واجبین مستقلین که تزاحم بود می‌‌گویند اگر احتمال اهمیت در یکی بعینه نمی‌دادید، ‌علم به اهمیت یکی بعینه نداشتید مخیرید از باب لاعلاجی، از باب این‌که فوت احد الغرضین قهری بود. غرض تعیینی ندارد از باب لاعلاجی، ‌از باب این‌که من نمی‌توانم هر دو غرض مولی را تحصیل بکنم چون عاجزم در تزاحم بین دو تکلیف استقلالی چون عاجزم از تحصیل هر دو ملاک. مولی می‌‌گوید چه کنم، یکی از این دو ملاک قهرا فوت می‌‌شود، یکی از این دو را تحصیل کن. اما در مانحن‌فیه که نتیجه تطبیق قواعد تزاحم در واجبات ضمنیه این شده است که اگر احتمال اهمیت در یکی بعینه نمی‌دادی یا علم به اهمیت او بعینه نداشتی مخیری، ‌این است که لازم نیست احراز امتثال بکنی، یا نماز ایستاده بخوان در حال حرکت یا نماز نشسته بخوان‌ که آقای سیستانی در بحث استدلالی فرمودند. چه وجهی دارد این؟ این‌ها نشان می‌‌دهد که اعمال قواعد تزاحم در واجبات ضمنیه اشتباه است.

آقای سیستانی: اجزاء و شرائط غیر رکنی واجبات مستقله نبویه هستند نه واجبات ضمنیه؛ بنابراین دیگر مشکلی بابت جریان قواعد تزاحم ندارند

آخرین مطلبی که عرض می‌‌کنیم در رابطه با فرمایش آقای سیستانی این است که ایشان فرمودند در سنن یعنی اجزاء غیر رکنیه اصلا ما معتقدیم بازگشت این سنن به اوامر مستقله نبویه هست، واقعا یک امر استقلالی پیغمبر کرد اقرأ فی صلاتک، یک امر استقلالی کرد سبّح فی رکوعک، ‌سبّح فی سجودک، تشهّدْ فی صلاتک و هکذا. بله، نماز مشروط است به عدم اخلال به امتثال اوامر نبویه بدون عذر، صحت نماز مشروط است به عدم اخلال بدون عذر نسبت به امتثال اوامر نبویه. و لذا ایشان فرمودند این اوامر نبویه مستقل هستند واقعا تزاحم می‌‌کند نسبت به کسی که عاجز است از جمع بین این‌ها. و اگر یکی اهم است ترک دیگری می‌‌شود عن عذر، ‌ترک غیر عمد می‌‌شود عن عذر، اگر هر دو مساوی هستند ترک احدهما لابعینه می‌‌شود عن عذر.

اشکال: ظاهر ادله اوامر به سنن، ارشاد به شرطیت و جزئیت است

این فرمایش انصافا خلاق ظاهر ادله اوامر به سنن است که ظهور در ارشاد به شرطیت و جزئیت دارد. این‌که ما حمل کنیم اقرأ‌ فی صلاتک، تشهد فی صلاتک را بر اوامر تکلیفیه مستقله نبویه، این خلاف ظاهر است. و در همین دوره سوم اصول در بحث ترتب، آقای سیستانی و لو ابتداء فرمودند السنة ما تعلق به الامر الاستقلالی من النبی صلی الله علیه و آله ولی بعد در ادامه فرمودند الالتزام باوامر استقلالیة نبویة بالسنن خلاف الظاهر لمخالفته لظاهر ادلة الاجزاء و الشرئط لکونها ارشادا علی الجزئیة و الشرطیة. و حق با همین مطلبی است که ایشان در انتهاء بحث در ترتب در دوره سوم بیان کردند. ظاهر این اوامر و لو به سنن ارشاد به شرطیت و جزئیت است نه یک اوامر مستقله‌ای که بشود واجب فی واجب.

پس به نظر ما تطبیق قواعد تزاحم در تزاحم در واجبات ضمنیه درست نیست. ما باید اعمال قواعد تعارض کنیم.

تنبیه: در برخی موارد، بعد از تعارض در واجبات ضمنیه، جمع عرفی وجود دارد

بله، ‌یک جمع‌های عرفی هست که آقای خوئی که قاعده تعارض را اعمال می‌‌کند در تزاحم در واجبات ضمنیه. آن جمع‌های عرفی را پذیرفته که این‌ها هم جای بحث دارد.

مثل این‌که ایشان فرمودند اگر یک خطاب باشد لاصلاة الا الی القبلة، یک خطاب باشد مثلا قم فی صلاتک، امر دائر است بین قیام و بین استقبال قبله، هر دو را با هم نمی‌توانیم جمع کنیم، لا صلاة الا الی القبلة حاکم است بر قم فی صلاتک، چون می‌‌گوید اگر رو به قبله نباشی این نماز نیست، مقدم می‌‌شود بر خطابی که می‌‌گوید قم فی صلاتک، الصحیح یصلی قائما.

حالا در جای خودش در فقه باید این‌ها را بحث کنیم.

یا مثلا در سبق زمانی، آقای خوئی فرمودند ابتداء نماز شما قادر هستید بر قیام، الصحیح یصلی قائما شامل شما می‌‌شود، بایست، هر وقت عاجز شدی بنشین، نه از باب تزاحم و مرجحیت سبق زمانی، نه، از باب این‌که الان مشمول خطاب الصحیح یصلی قائما هستی. هر وقت توانت بر قیام از بین رفت، ‌وسط نماز دیدی نمی‌توانی ادامه بدهی نماز را آن وقت می‌‌شوی مصداق المریض یصلی جالسا. این‌جا سبق زمانی مرجح است ولی نه مرجح باب تزاحم، از این باب که تا قادری بر قیام عرف می‌‌گوید مصداق الصحیح یصلی قائما هستی، وقتی عاجز شدی از قیام، مریض شدی، عاجز شدی از قیام، مصداق المریض یصلی جالسا هستی.

دیگر اصلا کار نداریم اگر امر دائر است بین قیام در رکعت اولی و قیام در رکعت ثانیه، ‌قیام در رکعت اولی را مقدم می‌‌کنید کار نداریم که قیام در رکعت اولی رکن نیست قیام در رکعت ثانیه رکنی است، کار به این حرف‌ها نداریم، مهم این است که قیام در قرائت در رکعت اولی بر قیام قبل از رکوع رکعت ثانیه هم مقدم است. با این‌که قیام در قرائت رکعت اولی رکن نیست، قیام قبل از رکوع در رکعت ثانیه رکن است. مهم نیست. ما دنبال ترجیح به اهمیت نیستیم، ‌ما دنبال این هستیم که تا سالم هستی به تو می‌‌گویند الصحیح یصلی قائما، ‌بایست، ‌رکعت دوم شد عاجز شدی از قیام به تو می‌‌گویند المریض یصلی جالسا، ‌رکوعت می‌‌شود رکوع جلوسی، ‌مشکلی پیش نمی‌آید، ‌طبق وظیفه عمل کردی.

این‌ها بحث‌های فقهی است. این بیان دوم را در الصحیح یصلی قائما و المریض یصلی جالسا ما عرفی می‌‌دانیم.

حالا فرض کنید دو تا نماز است، من در یکی از این دو نماز باید بایستم در یکی باید بنشینم، نماز ظهر و عصر یکی را باید بنشینم یکی را باید بایستم، نمی‌شود یکی بگوید: نماز عصر نماز وسطی است بناء بر این‌که نماز وسطی او است، ‌او اهم است، بگذار قیامت را برای نماز عصر. [این حرف درست نیست چون] الان نماز ظهر می‌‌خواهم بخوانم، الصحیح یصلی قائما خطاب شامل من می‌‌شود. وقتی نماز ظهر خواندم تمام شد نماز عصر می‌‌شوم [مصداق] المریض یصلی جالسا، ‌چه کار دارم که صلات عصر نماز وسطی است مثلا و اهم است از صلات ظهر، بناء بر این‌که صلاة العصر صلات وسطی باشد.

یا مثل این می‌‌ماند که من یک آب دارم برای هر نماز باید تجدید طهارت بکنم، حالا یا چون نمی‌توانم طهارتم را حفظ کنم یا مستحاضه قلیله است که تتوضأ لکل لصلاته، ولی یک آب برای یک نماز بیشتر ندارد، نمی‌شود بگوییم نماز ظهر را تیمم کن، نماز عصر را وضوء بگیر، چون نماز عصر اهم است یا اگر برای نماز عصر وضوء بگیرد آن کسی که نمی‌تواند طهارتت را حفظ کند سریع بلافاصله بعدش نماز مغرب هم می‌‌تواند بخواند با وضوء، ‌دو تا نماز می‌‌خواند بخواند با وضوء. اما این حرف‌ها نیست. موقعی که تو داری نماز ظهر می‌‌خوانی واجد الماء هستی وضوء بگیر، ‌چکار داری نماز عصر شد آن وقت می‌‌شوی فاقد الماء، آن وقت که فاقد الماء شدی آن وقت تیمم کن، هر چی شد شد.

[سؤال: ... جواب:] حالا ما نگفتیم سبق زمانی از مرجحات بابت تزاحم هست یا نیست، این را می‌‌رسیم. ما می‌گوییم اصلا اطلاق خطاب اذا وجدت ماء فتوضأ شامل آن نماز اول می‌‌شود. من در نماز اول واجد الماء‌ هستم، ‌اگر بروم تیمم کنم تیمم من باطل است. یا اگر در نماز اول قادر بر قیام هستم اگر بنشینم نمازم باطل است چون الصحیح یصلی قائما. قدرتم را صرف در آن نماز اول می‌‌کنم در نماز دوم می‌‌شوم عاجز از وضوء فاقد الماء می‌‌شوم تیمم می‌‌کنم، عاجز از قیام می‌‌شوم، می‌‌شوم مصداق اذا لم‌تستطع ان تصلی قائما فصل جالسا. ... عرفا وقتی که می‌‌گویند الصحیح یصلی قائما می‌‌گویند تو صحیح هستی. الان شما واجد الماء‌ هستی فتوضأ. بحث مفصل را در این رابطه در بحث سبق زمانی که از مرجحات باب تزاحم شمره شده، دنبال می‌‌کنیم.

## مرجحات باب تزاحم

کلام واقع می‌‌شود در مرجحات باب تزاحم

مرجح اول: علم به اهمیت یکی از دو تکلیف

مرجح اول علم به اهمیت یکی از دو تکلیف است به مرتبه‌ای که این اهمیت لزومیه باشد، اهمیت لزومیه یکی از دو تکلیف را ما بدانیم طبعا او مقدم است بر دیگری. و اصل این مطلب مسلم است. چون معنایش این است که آن مرتبه از رجحان ملاک در این تکلیف به حدی است که مولی اهتمام به آن دارد، اهمیت لزومیه است، پس نباید آن را ترک کنیم.

محقق نائینی: علم به اهمیت در مواردی که قدرت، شرعی باشد مرجح نیست چون اتیان به مهم، مانع از فعلیت ملاک در اهم است و دیگر قادر بر او نیست

اما گاهی می‌‌شود که ما علم نداریم به اهمیت یک تکلیف علی ‌ایّ تقدیر، علم داریم به اهمیت این تکلیف اگر واجب باشد. به تعبیر بهتر بگویم، یعنی دو خطاب داریم هر دو مشروط به قدرت هستند، اذا قدرت فتوضأ‌ اذا قدرت فإسقِ الضیف ماءا، هر دو مشروط به قدرت هستند، اگر وضوء واجب باشد اهم است، اما این‌طور نیست که ما بدانیم وضوء‌ علی ‌ایّ تقدیر اهم است.

مرحوم محقق نائینی فرموده این‌جا اهمیت هیچ مرجح نیست. چرا؟ برای این‌که شما اگر بروید این آب را به مهمان بدهید بخورد، دیگر وضوء ملاک پیدا نمی‌کند، ان قدرت فتوضأ شرطش محقق نمی‌شود چون وقتی که صرف قدرت بکنید در سقی الضیف ماءا عرفا قادر بر وضوء نیستید، وقتی قادر بر وضوء نبودید اصلا وضوء در این فرض ملاک پیدا نمی‌کند تا نوبت به اهم بودن آن برسد. و لذا محقق نائینی فرموده است در جایی که خطاب مشروط به قدرت شرعیه است، مثل همین مثال اذا قدرت فتوضأ اذا قدرت فاسق الضیف ماءا ما به اندازه هر دو آب نداریم این‌جا نتیجه تخییر است و لو بدانیم وضوء علی تقدیر وجوبه اهم است چون من می‌‌توانم کاری بکنم که وضوء واجب نشود.

مرحوم نائینی فرموده است و اساسا عرف ما را در این مثال قادر بر احدهما لابعینه می‌‌داند و لذا این‌طور نیست که شارع در مقام ثبوت دو وجوب جعل کند یکی وجوب وضوء علی تقدیر سقی الضیف ماءا و دیگری وجوب سقی الضیف ماءا علی تقدیر ترک وضوء‌ که اگر من هر دو را ترک بکنم دو تکلیف را عصیان کرده باشم. نخیر، چون احدهما لابعینه مقدور است ما یک تکلیف به جامع داریم افعل احدهما.

پس به نظر محقق نائینی علم به اهمیت مرجح است اما در دو خطابی که مشروط به قدرت شرعیه نباشند. اگر دو خطاب بودند مشروط به قدرت شرعیه بودند یعنی در لسان خطاب آمده بود اذا قدرت فتوضأ اذا قدرت فاسق الضیف ماءا، اصلا من اگر بروم سقی الضیف ماء‌ا بکنم اصلا ملاک در وضوء‌ فعلی نمی‌شود تا اهم بشود[[24]](#footnote-24).

اشکال (محقق خوئی): رافع قدرت شرعیه یا عجز تکوینی است یا تکلیف تعیینی به خلاف، و هر دو رافع، در مقام، وجود ندارد

مرحوم آقای خوئی فرمودند این مطلب آقای نائینی درست نیست. و در این خطابین مشروطین بالقدرة شرعا هم ما باید اهم را انتخاب کنیم. چرا؟ خوب دقت کنید!‌ برای این‌که من قدرت تکوینیه بر آن وضوء‌ که گفتیم علی تقدیر وجوبه اهم است، ‌قدرت تکوینیه بر وضوء که دارم. اگر تکلیف مولوی به خلاف داشتم و مشغول امتثال آن تکلیف مولوی به خلاف می‌‌شدم، این می‌‌شد معجّز مولوی و عرفا قدرت بر وضوء را از بین می‌‌برد. قدرت بر وضوء در خطاب اذا قدرت فتوضأ با یکی از این دو چیز از بین می‌‌رود یا عجز تکوینی از وضوء که من عاجز تکوینی از وضوء نیستم و یا اشتغال به امتثال یک تکلیف مولوی تعیینی به خلاف وضوء. و یقینا من تکلیف مولوی تعیینی به سقی الضیف ماءا ندارم. چرا؟‌ برای این‌که سقی الضیف ماءا چون فرض این است که اگر واجب هم بشود اهم نیست، وضوء است که اگر واجب بشود اهم است. پس من اذا قدرت فتوضأ در حقم فعلی است. چرا من قدرت بر وضوء نداشته باشم؟ کسی قدرت بر وضوء ندارد که یا عاجز تکوینی باشد از وضوء که من عاجز تکوینی از وضوء نیستم، آب دارم به اندازه‌ای که یا وضوء بگیرم یا سقی الضیف بکنم، پس عجز تکوینی از وضوء‌ ندارم، یا اگر من تکلیف تعیینی مولوی به خلاف وضوء داشتم باز عرفا عاجز از وضوء خواهم بود قادر بر وضوء نخواهم بود و یقینا سقی الضیف ماءا تکلیف مولوی تعیینی ندارد. سقی الضیفی که اگر واجب هم باشد اهم نیست، ‌این‌که تکلیف تعیینی ندارد.

انصافا فرمایش متینی است این فرمایش آقای خوئی.

پاسخ (شهید صدر): رافع قدرت شرعیه، عدم اشتغال به واجب آخر است، و اشتغال به واجب مهم، رافع قدرت بر اهم است

آقای صدر به آقای خوئی اشکال کرده. گفته که معنای اذا قدرت فتوضأ که قدرت شرعیه در موضوع خطاب اخذ شده این است که ان لم‌تشتغل بواجب آخر فتوضأ، و ان قدرت فاسق الضیف ماءا هم این است که ان لم‌تشتغل بواجب آخر فاسق الضیف ماءا. دو تا خطاب داریم یکی می‌‌گوید ان لم‌تشتغل بواجب آخر فتوضأ یکی می‌‌گوید ان لم‌تشتغل بواجب آخر فاسق الضیف ماءا. چرا من مخیر نباشم؟ مرحوم نائینی درست می‌‌گوید. اگر من مشغول سقی الضیف ماءا نباشم وضوء ملاک پیدا می‌‌کند و ملاکش اهم می‌‌شود از سقی الضیف اما من می‌‌توانم با اشتغال به این واجب آخر که سقی الضیف ماءا است مانع از فعلیت ملاک در وضوء بشوم. اذا قدرت فتوضأ معنایش این نیست که ان لم‌تشتغل بواجب اهم أو مساو فتوضأ، ‌معنایش این است که ان لم‌تشتغل بای واجب آخر فتوضأ، او هم می‌‌گوید ان لم‌تشتغل بواجب آخر فاسق الضیف ماءا. من چرا مخیر نباشم بین این دو، ‌من با اشتغال به سقی الضیف ماءا اشتغال پیدا کردم به واجب آخر، اصل وضوء موضوع پیدا نکرد وجوبش تا بعد وجوب پیدا کند بعد ملاکش اهم بشود از سقی الضیف.

این مطلبی است که مرحوم آقای صدر فرمودند.

جواب از پاسخ: عرفا، عدم اشتغال به واجب آخر و لو غیر اهم، رافع قدرت نیست

به نظر ما این مطلب نادرست است. کی مرحوم آقای خوئی از اذا قدرت فتوضأ فهمیده ان لم‌تشتغل بواجب آخر؟‌ نه عرفی است این فهم نه آقای خوئی این‌جور فهمیده. عرض کردم ان قدرت فتوضأ قدرت بر وضوء به این است که تکوینا بتوانم وضوء بگیرم معجز مولوی هم نسبت به وضوء نداشته باشم. معجز مولوی نسبت به وضوء چیست؟ تکلیف تعیینی مولوی به خلاف وضوء. اگر من قدرت تکوینیه بر وضوء‌ داشتم معجز مولوی هم نداشتم یعنی تکلیف تعیینی به خلاف وضوء نداشتم صدق می‌‌کند من قادرم بر وضوء. و این‌جا شرائط فراهم است. تکوینا که می‌‌توانم وضوء بگیرم، ‌معجز مولوی هم از وضوء ندارم یعنی تکلیف تعیینی مولوی به سقی الضیف ماءا ندارم چون سقی الضیف ماءا اگر هم واجب باشد قطعا تعیینی نیست چون اهم نیست. وقتی صدق کرد ان قدرت فتوضأ تکلیف به وضوء فعلی می‌‌شود وقتی فعلی شد اهم می‌‌شود. وقتی اهم شد معجز مولوی پیدا می‌‌کنم نسبت به سقی الضیف ماءا. چون وقتی وجوب وضوء فعلی شد اهم شد، می‌‌شود تکلیف تعیینی به وضوء، ‌تکلیف تعیینی به وضوء معجز مولوی می‌‌شود از آن سقی الضیف ماءا و قدرتم بر سقی الضیف ماءا منتفی می‌‌شود. و لذا اینی که ما بیاییم ان قدرت را معنا کنیم: ان لم‌تشتغل بواجب آخر، این را کی گفته؟‌

[سؤال: ... جواب:] مسلک سوم تزاحم می‌‌گفت ان لم‌تشتغل بواجب اهم أو مساوی. این ان لم‌تشتغل بواجب اهم أو مساوی مقید لبی عام است که هر خطاب تکلیفی مقید است اما وقتی می‌‌گویند ان قدرت فتوضأ کی صادق است قدرت بر وضوء؟‌ وقتی که یک قدرت تکوینی داشته باشی بر وضوء که داری، ‌دو: معجز مولوی نداشته باشی نسبت به وضوء. معجز مولوی یعنی چه؟ یعنی تکلیف تعیینی به خلاف وضوء و من قطعا تکلیف تعیینی به سقی الضیف ماءا ندارم چون او اهم نیست، ‌واجب هم بشود اهم نیست. پس ان قدرت فتوضأ قدرت بر وضوء فعلی شد، چون معجز مولوی ندارم نسبت به وضوء، ‌ان قدرت فتوضأ پس قدرت بر وضوء محقق شد وضوء شد واجب و شما هم گفتید علی تقدیر وجوبه اهم است، وقتی اهم شد تکلیف تعیینی پیدا می‌‌کند، ‌تکلیف تعیینی که پیدا کرد معجز مولوی می‌‌شود از سقی الضیف ماءا و دیگر قدرت بر سقی الضیف ماءا نداریم. این نظر آقای خوئی است که نظر درستی هم هست. بر فرض شما بگویید قدرت بر سقی الضیف ماءا از بین نمی‌رود به نظر ما (آقای صدر) خب نرود، ولی بالاخره وضوء وجوبش فعلی شد و علی تقدیر فعلیت وجوب خود شما پذیرفتید که وضوء اهم است، ‌وقتی اهم است باید برویم سراغ اهم.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است: اذا قدرت فتوضأ بیل به کمر این قدرت نخورده، تکوینا که می‌‌توانم وضوء بگیرم، تکلیف تعیینی که الا و لا بد برو سقی الضیف ماءا بکن که ندارم چون اگر واجب باشد اهم نیست، ‌وقتی اهم نیست که من ملزم نیستم او را انجام بدهم. من می‌‌توانم بروم وضوء بگیرم و سقی الضیف ماءا نکنم چون ملاک سقی الضیف قطعا اهم نیست. بحث این است که آیا مخیرم یا متعین است وضوء؟ کسی که احتمال نمی‌دهد متعین باشد سقی الضیف ماءا، پس وقتی احتمال تعین در او نیست من قادر بر وضوء هستم، ‌وقتی قادر بر وضوء هستم اذا قدرت فتوضأ شرط وجوب وضوء فعلی می‌‌شود و علی تقدیر وجوب وضوء، وجوب وضوء اهم می‌‌شود، وقتی اهم شد دیگر من تکلیف فعلی به سقی الضیف ماءا ندارم. آقای خوئی فرموده و درست هم فرموده که عرفا قادر بر مهم نیستم با تکلیف تعیینی به اهم. آقای صدر می‌‌گویند عرفا قادری ولی یک قید لبی داریم که با اشتغال به اهم تکلیف به مهم فعلی نیست. بسیار خوب تکلیف فإسقِ الضیف ماءا دیگر فعلی نمی‌شود.

محقق خوئی معجز مولوی را منحصر در تکلیف اهم نمی‌داند؛ بلکه شامل خطاب مطلق (نسبت به قدرت) هم می‌داند

البته آقای خوئی غیر از این‌که خطاب اهم را می‌‌گوید رافع قدرت بر مهم است خطاب مطلق را هم می‌‌گوید رافع قدرت بر خطاب مشروط به قدرت است. او بحث دیگری است. یعنی اذا قدرت فتوضأ با اذا قدرت فاسق الضیف ماءا، اذا قدرت فاسق الضیف ماءا تکلیف به غیر اهم است، ‌خطاب اذا قدرت فتوضأ معجز مولوی است نسبت به او، ‌اگر یک خطاب مطلقی هم بود، یحرم کشف الشعر للمرأة أمام الاجنی که خطاب مطلق است او هم مقدم است بر اذا قدرت فاسق الضیف ماءا، ‌یعنی او هم معجز مولوی است. از نظر آقای خوئی معجز مولوی یا تکلیف تعیینی به اهم است یا خطاب مطلق و لو اهم نباشد. یک زنی است می‌‌گوید اگر من بخواهم به مهمان آب بدهم بعضی از دستم جلوی او دیده می‌‌شود، یحرم کشف الجسد أمام الاجنبی، خطاب مطلق است، این هم معجز مولوی است. او بحث دیگری است که آقای خوئی معجز مولوی را دو چیز می‌‌داند: یکی تکلیف تعیینی به اهم، ‌یکی هم خطاب مطلق که مشروط به قدرت نیست و لو اهم بودنش ثابت نشود. این بحثی است که ان‌شاءالله بعدا دنبال می‌‌کنیم.

پس به نظر ما علم به اهمیت لزومیه مرجح است در باب تزاحم، چه در خطابین مطلقین چه در خطابین مشروطین به قدرت شرعیه که در لسان خطاب بگوید اذا قدرت فتوضأ و اذا قدرت فاسق الضیف ماءا.

کلام واقع می‌‌شود در مرجح دوم، احتمال اهمیت لزومیه در یکی از دو تکلیف که مشهور این را مرجح می‌‌دانند. ببینیم وجهش چیست که بحث، ‌بحث مشکلی هست. ان‌شاءالله فردا دنبال می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 19- 288

**چهار‌شنبه - 28/07/1400**

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

بحث در مرجحات باب تزاحم بود.

اشکال در مرجحیت اهمیت علی تقدیر الوجوب: مقتضای حکمت، فعلیت پیدا کردن تکلیف غیر اهم است چون فرض این است که ملاکش فعلی است

اولین مرجح ترجیح به علم به اهمیت لزومیه یکی از دو تکلیف بود.

اصل این مرجح روشن هست. اما مواردی هست که مورد بحث و مناقشه قرار می‌‌گیرد. مثلا اگر ما شک بکنیم که آیا مثلا خطاب وجوب حج با تکلیف آخر مثل وجوب اداء کفارات، تزاحم بکنند، مکلف می‌‌گوید نمی‌توانم هم کفاراتی که به عهده من هست اداء کنم و هم حج بروم، این مقدار تمکن مالی ندارم، ما درست است که فهمیدیم حج اهم است چون بنی الاسلام علیه و لکن اهمیت مطلقه او را نفهمیدیم، اهمیت حج را فی فرض الوجوب فهمیدیم. به قول مرحوم آقای خوئی اگر حج واجب باشد واجب اهمی است، اما ممکن است یک تکلیف ضعیف مانع از وجوب حج بشود یعنی مانع بشود از اتصاف حج به ملاک ملزم فضلا از این‌که ملاکش اهم باشد.

یک وقت ما قائل می‌‌شویم به مسلک رابع تزاحم می‌‌گوییم خطاب یجب الحج علی المستطیع المالی مطلق است، یجب اداء الکفارات مطلق است، ‌در مقام تزاحم عقل حکم می‌‌کند به تنجز اهم، ‌یعنی خطاب مطلق است، کشف کردیم حج واجب است و حج در فرض وجوبش اهم است. [اینجا] ‌بحثی نداریم. اما یک وقت قائل می‌‌شویم به مسلک ثالث باب تزاحم یعنی معتقد می‌‌شویم خطاب وجوب حج مشروط است و لو به یک قید لبی که ‌یجب الحج بشرط ان لاتشتغل بامتثال تکلیف اهم أو مساوی و ما احتمال می‌‌دهیم در فرض اشتغال به امتثال تکلیف اهم یا مساوی اصلا حج ملاک پیدا نکند، ‌فضلا از این‌که ملاکش اهم باشد یا نباشد. اگر این‌طور است شبهه این است که چرا شرط دیگری نباشد در بین؟ شرط دیگر این است که بشرط ان لاتشتغل بواجب مرجوح که اشتغال به این واجب مرجوح که ملاک فعلی دارد مانع است از اتصاف حج به ملاک. یعنی شرط وجوب حج فقط این نیست که ما اشتغال پیدا نکنیم به امتثال تکلیف اهم یا مساوی، ‌نخیر، ‌شرط دیگرش این است که ما اشتغال پیدا نکنیم به تکلیف و لو مرجوح اما تکلیف مرجوحی که ملاک فعلی دارد و اشتغال به او مانع از اتصاف حج به ملاک است.

چون اگر شارع ببیند که مثلا اشتغال به اداء‌ کفارات ملاک فعلی دارد، ‌یعنی اگر حج برویم و نتوانیم اداء کنیم کفارات را ملاک اداء کفارات فوت می‌‌شود، و لکن اگر برویم اداء‌ کفارات بکنیم اصلا در این صورت حج ملاک ملزم پیدا نمی‌کند تا چه برسد به این‌که این ملاک ملزم اهم بشود، ‌وجهی ندارد که در این صورت شارع بگوید الا و لابد باید حج بروید. ‌من اگر بروم اداء‌ کفارات بکنم که تکلیف مرجوح است (قطعا در فرض وجوب کفاره و وجوب حج بطور مطلق ما قضاوت‌مان طبق روایات این است که حج اهم است) و لکن اگر بناء باشد که کفارات که واجب مرجوح هست نه اهم است نه مساوی نسبت به حج اما یک واجب مرجوحی است که ملاک فعلی دارد اگر حج برویم ملاک فعلی او فوت می‌‌شود و لو معذور باشیم اما چه بسا اداء ‌کفارات که بکنیم چه بسا در این فرض حج متصف نشود به ملاک ملزم تا چه برسد به این‌که ملاک ملزمش اهم بشود، ‌چرا شارع در این صورت واجب کند بر ما حج رفتن را. اتفاقا مقتضای حکمت این است که واجب کند اداء کفارات را که ملاک او فعلی است استیفاء بشود و با استیفاء ‌او دیگر اصلا حج ملاک ملزم پیدا نمی‌کند تا بر ما فوت بشود.

و لذا گفته می‌‌شود در این فرض ما چطور بیاییم بگوییم اهمیت حج که اهمیت علی ‌ایّ تقدیر معلوم نیست باشد، ‌اهمیت فی تقدیر الوجوب است، ‌این جزء ‌مرجحات است، این را ما چطور بگوییم. این شبهه‌ای است که مطرح می‌‌شود.

پاسخ: اطلاق خطاب اهم نفی می‌‌کند تقیید ملاک را به عدم اشتغال به یک واجب دیگر را

جواب از این شبهه به نظر ما منحصر به یک مطلب است و آن این است که بگوییم خود اطلاق وجوب حج بر مستطیع مالی نفی می‌‌کند این احتمال را که اتصاف حج به ملاک ملزم اهم مشروط باشد به عدم اشتغال به یک واجب دیگر.

بعضی که معتقد می‌‌توانند باشند و ظاهرا [معتقد] هستند که این احتمال‌ها عرفی نیست که در فرض اشتغال به یک واجب آخر حج اصلا ملاک ملزم نداشته باشد، بعد از این‌که اطلاق دلیلش شامل این شخص که مستطیع مالی است می‌‌شود.

ولی عرض کردیم طبق مسلک ثالث باب تزاحم برخی مثل مرحوم آقای خوئی طبعا این را خواهند گفت که در فرض اشتغال به یک واجب آخر ممکن است اصلا دیگر حج ملاک ملزم نداشته باشد تا چه برسد که ملاک ملزمش اهم باشد. برای نفی این احتمال یک راه بیشتر نداریم و آن این است که بگوییم اطلاق حج بر مستطیع مالی که شامل این شخص می‌‌شود چون مستطیع مالی هست، وجوب اداء کفارات مانع از استطاعت مالیه نیست یا فرض کنید یک تکلیف مزاحم دیگری است یحرم علی المرأة کشف جسدها أمام الاجنبی تزاحم کرد با وجوب حج بخواهد حج برود باید بعض جسدش بعض شعرش را موقع خروج از مرز کشور نشان بدهد به آن نگهبان. این یجب الحج علی المستطیع المالی شاملش می‌‌شود.

تنبیه: تقیید خطاب به عدم اشتغال به اهم یا مساوی، لبی و لابدمنه است بخلاف تقیید به عدم اشتغال به تکلیف غیر اهم

و لو قید لبی این است که ما لم‌تشتغل بواجب اهم أو مساوی، چاره‌ای نیست چون عرفی نیست که مولی بگوید من خودم حساب کردم هیچ واجبی اهم یا مساوی از حج نیست، ‌این عرفی نیست، شاهدش این است که در هیچ خطاب تکلیفی این را شارع نگفته است، مطلق گذاشته است خطاب تکلیف را. اگر بناء باشد اطلاق خطاب تکلیف به این معنا باشد که بخواهد بگوید منِ شارع خودم حساب کردم هیچ تکلیفی اهم یا مساوی از حج نبود و لذا گفتم یجب الحج علی المستطیع المالی، ‌بقیه تکالیف هم مطلق هست پس باید هر خطاب تکلیفی بگوید من حساب کردم دیدم هیچ تکلیف اهم یا مساوی از من وجود ندارد و لذا خطاب تکلیف بگوید من مطلق هستم. اصلا عرفیت ندارد مستهجن است این حرف. اما نسبت به این ملاک حج ملاک فعلی است بر مستطیع مالی و هیچ چیز دخیل در اتصاف این حج به ملاک فعلی نیست این از شؤون مولی است تببینش. در همه خطابات تکلیف بالالتزام بخواهد بگوید این تکلیف ملاک فعلی دارد و چون ملاک فعلی داشت من خطاب تکلیفم را مطلق گذاشتم، این‌که از شؤون مولی است.

الکذب حرام از شؤون مولی است که ببیند مفسده کذب مطلق هست و در همه موارد کذب هست و لذا مطلق گذاشت جعل حرمت کذب را. این‌که از شؤون مولی است. چون از شؤون مولی است از اطلاق یجب الحج علی المستطیع المالی کشف می‌‌کنیم که در فرض اشتغال به یک تکلیف مرجوح شارع مطلق گذاشته است وجوب حج را چون دیده است بطور کلی ملاک وجوب حج توقف بر هیچ چیز ندارد غیر از موضوع خودش که در خطاب آمده است المستطیع المالی یجب علیه الحج.

این جواب صحیح از این شبهه است. ما به نظرمان جواب دیگری نمی‌آید.

این در رابطه با مواردی که ما علم به اهمیت علی‌ ایّ تقدیر واجب نداریم، ‌علم به اهمیت آن علی تقدیر وجوب داریم می‌‌گوییم همین مقدار هم کافی است برای ترجیح و این شبهه‌ای که مطرح شد که شاید اشتغال به یک تکلیف مرجوح رافع ملاک این واجب اهم بشود و در فرض اشتغال به آن تکلیف مرجوح اصلا این تکلیف اهم ملاک پیدا نکند تا چه برسد که اهم باشد، جوابش این است که اطلاق خود خطاب یجب الحج علی المستطیع المالی نفی می‌‌کند این احتمال را، می‌‌گوید ملاک حج ملاک فعلی است توقف بر هیچ چیز غیر از موضوع خودش در خطاب ندارد.

اشکال در مرجحیت اهمیت خطاب مشروط به قدرت: نفس تکلیف به خلاف (و لو غیر اهم)، رافع قدرت است. و بعد از عدم فعلیت تعیینیه هر دو خطاب، حکم، تخییر عقلی است

مورد دومی که آن هم محل شبهه است جایی است که دو خطاب داریم هر دو مشروط به قدرت هستند در لسان خطاب، اذا قدرت فتوضأ اذا قدرت فاسق الضیف ماءا.

مرحوم نائینی فرموده این‌جا ترجیح به اهمیت معنا ندارد. آقای خوئی فرموده ترجیح به اهمیت معنا دارد. به نظر ما محور فرمایش مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی یکی نیست.

ما این را بارها عرض کردیم، ‌مرحوم نائینی ظاهر اذا قدرت را این می‌‌داند: اذا لم‌یکن تکلیف بالخلاف فتوضأ، و لذا می‌‌گوید اگر آب داشتی واجب بود صرف آن در حفظ نفس محترمه، نمی‌توانیم اگر عصیان بکنی این وجوب حفظ نفس محترمه را و وضوء بگیری وضوء تو را تصحیح کنیم. چون در فرض اشتغال ذمه به تکلیف خلاف وضوء، اصلا امر به وضوء نداری. فرض کنیم شما عصیان خواهی کرد امر به حفظ نفس محترمه را، یک وقت عصیان کردی و آن بیچاره مرد، [اینجا] در وقت وضوء تکلیف نداری به حفظ نفس محترمه. یک وقت می‌‌گویی تا ساعت‌های دیگر وقت است که آب بدهی به آن بیچاره تشنه آب بخورد ولی می‌‌خواهیم به نحو شرط متاخر بگوییم ان کنت لاتمتثل الامر بحفظ النفس المحترمة فتوضأ، ‌ایشان می‌‌گوید معنا ندارد چون الان تکلیف داری به حفظ نفس محترمه و اذا قدرت فتوضأ ظهور دارد یعنی اذا لم‌یکن تکلیف بالخلاف فتوضأ، الان تکلیف به خلاف داری. این فرمایش مرحوم نائینی است.

و لذا مرحوم نائینی کانّه این‌جور معنا می‌‌کند: اذا لم‌یکن تکلیف بالخلاف فتوضأ، ‌اذا لم‌یکن تکلیف بالخلاف فاسق الضیف ماءا. و لذا معتقد است که سبق زمانی مرجح است. در فوائد الاصول جلد 1 صفحه 333 [[25]](#footnote-25) این بحث را مطرح می‌‌کند و در اجودالتقریرات جلد 1 صفحه 276 [[26]](#footnote-26) حدودا. و جاهای دیگر هم تصریح می‌‌کند ایشان.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌‌گوید سبق زمانی مرجح است. اگر اول مهمان داشتی تشنه بود آن وقت که هنوز اذان نگفته بودند لم‌یکن تکلیف بالخلاف فاسق الضیف ماءا، بعد که اذان گفتند آن وقت می‌‌گویند شما تکلیف به خلاف قبلا داشتی‌، تکلیف به سقی الضیف ماءا داشتی آب هم که به اندازه هم وضوء و هم سقی الضیف نداری، سبق زمانی باعث می‌‌شود وجوب سقی الضیف ماءا فعلی بشود و مانع بشود از فعلیت وجوب وضوء. اما اگر هم‌زمان بود با هم تعارض می‌‌کنند. یعنی هم‌زمان با دخول وقت مهمان هم آمد گفت یا اباعبدالله چه می‌‌کردی در کربلا از تشنگی‌، یک ساعت راه آمدم تشنه شدم آب بیاورید برایم، هم زمان هم الله‌اکبر دارد می‌‌گوید این مؤذن‌زاده، یعنی هم‌زمان هم اذا قدرت فتوضأ می‌‌خواهید فعلی بشود هم اذا قدرت فاسق الضیف ماءا، که مرحوم نائینی معنا می‌‌کند اذا لم‌یکن تکلیف بالخلاف فاسق الضیف ماءا اذا لم‌یکن تکلیف بالخلاف فتوضأ.

ایشان این مقدار بیان کرده. بحث این مفصل است. این را در قالب توارد دلیلین باید مطرح کرد یعنی در واقع هرکدام از این دلیل‌ها صلاحیت دارد که موضوع دیگری را از بین ببرد یعنی هرکدام تکلیف به خلاف است. اگر این فعلی بشود موضوع آن دیگری که اذا لم‌یکن تکلیف بالخلاف از بین می‌‌رود، ‌هم زمان اگر موجود بشوند مسأله فروضی دارد. حالا وارد آن فرض‌ها نمی‌شویم، ‌بالاخره با هم تعارض می‌‌کنند در فرض متعارف.

[سؤال: ... جواب:] این‌ها معتقدند (حرف درستی هم می‌‌زنند) می‌‌گویند عرفا آنی که موضوع پیدا می‌‌کند آن اولی است. ما هم قبول کردیم این را. ما هم و لذا گفتیم اگر امروز در ضمن عقد بیع شرط بکنند که شما سفر نروی در این هفته، فردا در عقد نکاح بر شما شرط بکند زوجه که این هفته سفر بروید، ‌وجوب وفاء‌ به شرط، مشروط به چیست؟ به عدم کونه محللا للحرام، یعنی مشروط است به عدم تکلیف به خلاف، ‌در واقع این می‌‌شود، محلل حرام نباشد یعنی تکلیف به خلاف نباشد. عرف می‌‌گوید دیروز که شرط شد در ضمن بیع ان لاتسافر شما تکلیف به خلاف نداشتی پس یجب الوفاء بالشرط شامل شما شد. وقتی یجب الوفاء ‌شامل شما شد فردا که شرط می‌‌کند زوجه بر شما که لاتسافر عرف می‌‌گوید این شرط محلل حرام است، این شرط مخالف تکلیف به وجوب وفاء به شرط دیروز است. این عرفی است، ‌درست می‌‌گوید مرحوم نائینی. ‌آقای حکیم هم دارد، ‌و درست هست. واقعا همین‌جور است. اما اگر هم‌زمان شما در ضمن عقد بیع شرط کردید ان لاتسافر وکیل شما از طرف شما در ضمن عقد نکاح شرط کرد ان یسافر، ‌هم‌زمان، این‌جا تعارض می‌‌شود بین دلیل وفاء‌ به شرط. چون هرکدام اگر نافذ بشود موضوع دیگری را از بین می‌‌برد پس هر دو هم‌زمان نمی‌تواند نافذ بشود، یکی بطور معین نافذ بشود و بر دیگری مقدم بشود ترجیح بلامرجح است این یعنی تعارض بین این دو دلیل.

بعد مرحوم نائینی ادامه داده فرموده ولی ما که می‌دانیم در این مثال اذا قدرت فتوضأ و اذا قدرت فاسق الضیف ماءا یکی از این‌ها بالاخره ملاک دارد، نمی‌شود که شارع هیچ‌کدام را واجب نکند علم داریم به ملاک ملزم و این ملاک ملزم در احدهما است و لذا شارع می‌‌گوید افعل احدهما یعنی إما توضأ او اسق الضیف ماءا، و لذا می‌‌گوید این‌جا تخییر، تخییر عقلی است یعنی مقصود این است که امر داریم به جامع، نه این‌که شارع در جعل خودش بگوید ان لم‌تتوضأ فاسق الضیف ماءا ان لم‌تسق الضیف ماءا فتوضأ، نه، یک تکلیف به جامع داریم. و لذا این‌جا ترجیح به اهمیت معنا ندارد چون یک تکلیف داریم دو تکلیف نداریم که بگوییم یکی بر دیگری اهم است.

پاسخ (محقق خوئی): فقط تکلیف تعیینی به اهم رافع قدرت است

این محور فرمایش مرحوم نائینی است. آقای خوئی اصلا فکرش چیز دیگری است. ایشان از اذا قدرت معنا می‌‌کند اذا لم‌تشتغل بامتثال تکلیف آخر، و لذا به مرحوم نائینی ایراد می‌‌گیرد می‌‌گوید جناب نائینی! مگر نمی‌گویید شارع گفت اذا قدرت فتوضأ، من اگر حفظ نفس محترمه نکنم قدرت ترتبیه دارم بر وضوء. چرا [آقای خوئی این را می‌گوید]؟ برای این‌که قدرت را معنا کرده عدم صرف قدرت. اذا قدرت فتوضأ یعنی اذا لم‌تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف آخر نه اذ لم‌یکن علیک تکلیف آخر.

این روشن باشد. حالا مرحوم آقای خوئی در این برداشتی که دارد از اذا قدرت فتوضأ اذا قدرت فاسق الضف ماءا می‌‌فرماید چون رافع قدرت بر یک تکلیفی یا عجز تکوینی از آن است یا تکلیف تعیینی به خلاف است که تا می‌‌خواهیم آن تکلیف تعیینی به خلاف را امتثال بکنیم قدرت بر این تکلیف اول نداریم. اذا قدرت فتوضأ هیچ مشکلی از این جهت ندارد هم قدرت تکوینیه دارم بر وضوء هم تکلیف تعیینی به سقی الضیف ماءا ندارم که بگوییم آن تکلیف تعیینی به خلاف معجز مولوی است و تا فرض نشود عصیان او شما قدرت نداری بر وضوء. ‌قطعا سقی الضیف ماءا تکلیف تعیینی ندارد. چرا؟ برای این‌که اهم نیست، یا اضعف است یا مساوی است با وضوء. و لذا من قدرت بر وضوء دارم اذا قدرت فتوضأ فعلی می‌‌شود، وقتی فعلی شد وجوب تعیینی پیدا می‌‌کند وضوء‌ و اهم است چون علی فرض وجوبه اهم است ترجیح به اهمیت می‌‌خواهیم بدهیم. آن وقت تکلیف تعیینی به وضوء معجز مولوی می‌‌شود از سقی الضیف ماءا. بله اگر عصیان کنی وضوء‌ را آن وقت به نحو قدرت ترتبیه قدرت داری بر سقی الضیف ماءا.

انصافا فرمایش متینی است.

شهید صدر: احتمال ثبوتی تعیینی بودن خطاب مهم، رافع قدرت است

آقای صدر در بحوث جلد 7 صفحه 94 اعتراض دارد می‌‌کند به آقای خوئی. ملاحظه بکنید! ایشان می‌‌گویند اگر مراد از معجز مولوی که شما گفتید [این است که] رافع قدرت، تکلیف منجز به خلاف است، ‌بله ما تکلیف منجز به سقی الضیف ماءا نداریم، و اگر مراد واقع تکلیف تعیینی به خلاف است نه تکلیف تعیینی منجز، بلکه تکلیف تعیینی واقعی به خلاف و لو منجز نباشد، خب شاید ما تکلیف تعیینی واقعی داشته باشیم به سقی الضیف ماءا. چرا؟‌ برای این‌که شما قبول داری که در فرض سقی الضیف ماءا اصلا ملاک پیدا نمی‌کند وضوء چون قدرت در خطاب وضوء قدرت شرعیه است یعنی در فرض تکلیف تعیینی به خلاف اصلا ملاک پیدا نمی‌کند وضوء تا اهم باشد، شاید شارع دوست داشت تکلیف تعیینی بکند به سقی الضیف ماءا. چه اشکالی دارد؟ قبیح است عقلا؟ تکلیف تعیینی بکند به سقی الضیف ماءا و این بشود تکلیف تعیینی به خلاف. و لو منجز نیست چون ما نمی‌دانیم این مطلب را ولی احتمالش را که می‌‌دهیم. و اگر تکلیف تعیینی به خلاف و لو غیر منجز، معجز مولوی باشد پس چطور شما می‌‌گویید حتما من باید بروم وضوء ‌بگیرم. شاید شارع و لو بلاملاک از باب ترجیح بلامرجح [تکلیف تعیینی به سقی الضیف ماءا بکند]. مگر ترجیح بلامرجح قبیح است؟ دو تا نان جلوی شما گذاشتند یکی را بر می‌‌دارید می‌‌خورید ترجیح بلامرجح است، هیچ‌کس نگفته قبیح است. آن‌هایی که می‌‌گویند ترجیح بلامرجح قبیح است حرفی دیگری دارند. ترجیح بلامرجح عقلایی نه محال است نه قبیح. آیا شارع اشکال دارد امر تعیینی کند به سقی الضیف ماءا و لو منجز نیست بر ما، ‌اما احتمالش را نمی‌دهید. اگر معجز مولوی یعنی تکلیف تعیینی به خلاف، شاید تکلیف تعیینی واقعی به خلاف داریم، تکلیف تعیینی واقعی داریم به سقی الضیف ماءا، ‌از کجا شما می‌‌گویید بر من واجب است که وضوء بگیرم؟ نه، شاید تکلیف تعیینی واقعی دارم به سقی الضیف ماءا چون قبیح نیست بر مولی که بگوید برو سقی الضیف ماءا بکن چون دیگر اصلا وضوء ملاک پیدا نمی‌کند تا اهم بشود. چه قبحی دارد بر مولی این کار را بکند.

اشکال: امر تعیینی غیر واصل معجز مولوی نیست

به نظر ما این مطالب درست نیست. ببینید! این تشقیق شقوق‌ها وجهی ندارد. آقای خوئی گفت اذا قدرت فتوضأ، اصلا بحث عدم تکلیف به خلاف نیست. این را بدانید! بحث همانی است که خود ایشان مطرح کرده آقای صدر مطرح کرد: قدرت تکوینیه بر ذات فعل و عدم معجز مولوی. صریحا آقای خوئی می‌‌گوید. معلوم است امر تعیینی غیر واصل معجز مولوی نیست، این‌که واضح است، ‌دیگر بحث ندارد، امر تعیینی غیر واصل سبب عجز عرفی می‌‌شود؟ آقای صدر! شما اصلا باید این احتمال را مطرح کنید؟ شما خودتان می‌‌گویید تکلیف به غرض محرکیت علی تقدیر الوصول است، خود شما می‌‌گویید تکلیف اهم به غیر واصل مانع نیست از تنجز تکلیف مهم، عرف هم نمی‌گوید شما قادر بر مهم نیستی به صرف این‌که فی علم الله یک تکلیف اهمی است که به شما واصل نشده است. تکلیف به اهمی که واصل نشده است که معجز مولوی نیست از مهم. تکلیف تعیینی واقعی به سقی الضیف ماءا گیرم از باب ترجیح بلامرجح جعل شده باشد، ‌گیرم این‌جور باشد، احتمال عرفی بدهیم این را، ‌ولی وقتی به ما واصل نیست عرفا به ما نمی‌گویند تو قادر بر وضوء نیستی. آنی که باعث می‌‌شود عرفا بگویند قادر بر وضوء نیستی تکلیف تعیینی واصل است به خلاف، آن هم با این توضیح آقای خوئی که اشتغال به آن تکلیف تعیینی واصل که لازم هم هست عقلا او رافع قدرت بر آن تکلیف آخر است و به نحو ترتب اگر ترک بکنیم امتثال آن تکلیف تعیینی واصل را، قدرت پیدا می‌‌کنیم بر آن تکلیف آخر که گفت اذا قدرت فتوضأ.

و لذا به نظر ما این تشقیق شقوق که آقای صدر کرده در این بحث در اعتراض به‌ آقای خوئی وارد نیست. آقای خوئی مطلبش کاملا روشن است و مطلب درستی هم هست. اذا قدرت فتوضأ انصافا قدرت بر وضوء داریم، چون یقینا امر تعیینی واصل به سقی الضیف ماءا نداریم، چون علی تقدیر الوجوب او اهم نیست، وضوء است که علی تقدیر الوجوب اهم است، پس قدرت بر وضوء داریم، وقتی قدرت بر وضوء‌ داشتیم واجب است وضوء، وقتی واجب شد وضوء اهم است، ‌وقتی اهم شد رافع قدرت عرفیه است بر سقی الضیف ماءا. مگر به نحو ترتب که ان لم‌تتوضأ‌ آن وقت قدرت ترتبیه داری بر سقی الضیف ماءا. و اصلا این بحث مشکل ندارد.

البته آقای خوئی یک بیان دیگری هم دارد: معجز مولوی را منحصر نمی‌داند به تکلیف اهم، ‌خطاب مطلق هم معجز مولوی است. که دیروز توضیح دادم که اگر یک خطاب مطلقی بود که گفت یحرم مس المحدث للمصحف او لاسمه تعالی این خطاب مطلق است نگفته اذا قدرت، ‌این هم بر خطاب اذا قدرت فتوضأ مقدم است چون معجز مولوی است از آن. این را باید بعدا بحث کنیم.

مرجح دوم در باب تزاحم: احتمال اهمیت لزومیه

این راجع به ترجیح به علم به اهمیت. اما راجع به احتمال اهمیت: مرجح دوم احتمال اهمیت لزومیه است نه اهمیت رجحانیه، ‌اهمیت لزومیه در یک تکلیف به خصوص در اطراف تزاحم است.

دلیل مرجحیت: احتمال اهمیت مساوق است با احتمال وجوب مطلقه که مجرای اصالة ‌الاطلاق است

مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقای خوئی استدلال که کردند برای این ترجیح به احتمال اهمیت گفتند اطلاق تکلیف دیگر که محتمل الاهمیة نیست یقینا مقید شد. مثلا: انقذ حیاة انسان محترم، از آن طرف خطاب داریم صل، حالا انقاذ حیات انسان محترم اگر مسلمان باشد که معلوم الاهمیة‌ است ولی حالا اگر مسلمان نبود کافر ذمی بود محتمل الاهمیة می‌‌شود. ایشان می‌‌گوید وقتی محتمل الاهمیة شد یقینا وجوب نماز مقید شده ما لم‌یشتغل بانقاذ انسان محترم. چون یا محتمل الاهمیة است انقاذ این انسان محترم یا مساوی است، یا اهم است یا مساوی، اگر اهم است یا مساوی است فرقی نمی‌کند، در فرض اشتغال به او دیگر نماز وجوب ندارد. پس یقینا خطاب صل شده ما لم‌تشتغل بحیاة انسان محترم. اما انقذ حیاة انسان محترم اگر فی علم الله اهم باشد که مقید نشده که انقذ حیاة انسان محترم بشرط ان لا تشتغل بالصلاة. شاید اهم باشد، اگر اهم باشد که وجوبش مطلق است و احتمال وجوب مطلق این انقذ حیاة ‌انسان محترم را که بدهیم اصالة الاطلاق می‌آید می‌‌گوید باید تحفظ کنید بر این اطلاق وجوب.

اشکال: مطلق بودن خطابات نسبت به اشتغال به واجب اهم (و لو محتمل الاهمیة) فقط در قضایای خارجیه متصور است

شما می‌‌دانید این‌ها ناشی از یک ذهنیتی است که فکر می‌‌کنند خطابات شرعیه به نحو قضیه خارجیه است یعنی وقتی مولی می‌‌گوید انقذ حیاة انسان محترم لحاظ کرده ممکن است یک روزی تزاحم برقرار بشود بین انقاذ حیات انسان محترم با نماز، فکر آن‌جا را هم بکنید، یک روزی ممکن است تزاحم پیدا بکند با وجوب صوم، فکر آن‌جا را هم بکنید. یعنی وقتی می‌‌گوید انقذ فکر تزاحم با تک‌تک واجبات دیگر را کرده و حساب کرده دیده انقاذ حیات انسان محترم از همه آن‌ها اهم است مطلق جعل کرده. خطاب‌های دیگر هم همین‌جور. ‌یعنی هر خطاب تکلیفی مولی یک لیستی از تکالیف را جلوی خودش دیده مدام اهم و مهم کرده. عرفی نیست این حرف. و لذا نباید بگوییم اطلاق خطاب صل یقینا قید خورده است، تعبیر باید اصلاح بشود.

اشکال دوم: طبق مسلک رابع تزاحم (مطلقه بودن متزاحمین)، برائت از تعلق غرض لزومی تعیینی مولی نسبت به محتمل الاهمیة جاری است

و ما ان‌شاءالله روز شنبه این بحث را دنبال می‌‌کنیم. فقط ابداء شبهه بکنم: کی می‌‌گوید ترجیح به احتمال اهمیت قطعی است و جای بحث ندارد. لقائل ان یقول مخصوصا بناء بر مسلک رابع تزاحم که مسلک امام، آقای سیستانی، آقای روحانی هست دو تا تکلیف مطلق داریم، علم ندارم که این تکلیف اول اهم است، مشکوک است اهم بودن او، رفع ما لایعلمون، ‌برائت جاری می‌‌کنیم از غرض لزومی تعیینی مولی به آن تکلیف اول. چون ملاک، اهم باشد که مهم نیست برای ما، ملاک تکوینی او اهم است، خب باشد، ‌مهم این است که ملاک تعیینی منشأ‌ می‌‌شود مولی غرض تعیینی به اتیان او پیدا کند، خب برائت رفع ما لایعلمون می‌‌گوید ان‌شاءالله خدا غرض تعیینی ندارد به آن تکلیف محتمل الاهمیة نتیجه‌اش می‌‌شود تخییر.

این شبهه را تامل بفرمایید ببینیم جواب دارد یا نه.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

جلسه 20- 289

**‌شنبه - 01/08/1400**

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

بحث در مرجح دوم از مرجحات باب تزاحم بود که مشهور گفتند اگر احد المتزاحمین محتمل الاهمیة بالخصوص باشد محتمل الاهمیة بعینه باشد، ‌باید آن را انجام بدهیم. و ما مخالفی در این مسأله نمی‌شناسیم.

بناء بر مسلک رابع تزاحم، تفویت ملاک ملزم معلوم در محتمل الاهمیة، عقلا جایز نیست

کسانی که قائلند به مسلک رابع تزاحم مثل امام، آقای سیستانی، یعنی می‌‌گویند خطاب تکلیف اطلاق دارد نسبت به فرض تزاحم و صرفا می‌‌گویند عقل است که در مقام تزاحم تدخل می‌‌کند و با وجود اهم، مهم را منجز نمی‌داند و در متساویین احدهما لابعینه را منجز می‌‌داند، ‌این‌ها در محتمل الاهمیة فرمودند عقل و عقلاء اتیان به محتمل الاهمیة را سبب عذر می‌‌دانند ولی اگر کسی بیاید آن را ترک کند و غیر محتمل الاهمیة را اتیان کند، او را معذور نمی‌دانند در تفویت ملاک ملزم معلوم در محتمل الاهمیة. محتمل الاهمیة اصل ملاک ملزمش معلوم است، شما با اتیان به این غیر محتمل الاهمیة آن ملاک ملزم را تفویت می‌‌کنید و معذور نیستید ولی اگر محتمل الاهمیة را بیاورید، در تفویت ملاک این غیر محتمل الاهمیة معذور هستید.

ممکن است گاهی هم این تعبیر بشود که ما اگر اتیان کنیم به غیر محتمل الاهمیة شک داریم در معذور بودن آن، یعنی شک داریم که آیا امن از عقاب داریم یا نه، احتمال می‌‌دهیم که اتیان غیر محتمل الاهمیة رافع استحقاق عقاب نباشد، نفی عقاب محتمل باید بکنیم.

اشکال: معلوم نیست تارک محتمل‌الاهمیة مستحق عقاب باشد عقلا مخصوصا با وجود ادله برائت

ما اشکالی که به این بیان داریم این است که واقعا نمی‌فهمیم عقل و عقلاء ترک محتمل الاهمیة را موجب استحقاق عقاب بدانند؛ مخصوصا مولی اگر مولایی باشد که فرموده رفع ما لایعلمون. درست است که ملاک محتمل الاهمیة فوت می‌‌شود و لکن ما شک داریم که آیا مولی اهتمام دارد به حفظ ملاک او در فرض تزاحم؟ چرا نتوانیم برائت جاری کنیم از اهتمام مولی به حفظ ملاک محتمل الاهمیة؟ رفع ما لایعلمون. و با این برائت، دیگر شک نداریم در معذور بودن خودمان اگر برویم آن غیر محتمل الاهمیة ‌را مرتکب بشویم. صرف این‌که من احتمال می‌‌دهم یکی از این دو واجب متزاحم اهم باشد، بیان‌ که بر من تمام نشد بر اهم بودن او، چه لزومی دارد که حتما آن را انتخاب بکنم. این بناء بر مسلک رابع باب تزاحم.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که مسلک رابع تزاحم هم خطاب اهم را مطلق می‌‌داند هم خطاب مهم را. ... وجوب در هر دو هست و راجع به فرض تزاحم مطلب زایدی بیان نمی‌کند این خطاب مطلق که شامل فرض تزاحم می‌‌شود. یکی می‌‌گوید نماز واجب است دیگری می‌‌گوید صوم واجب است، بیان زایدی ندارد که در فرض تزاحم نماز ملاک اهم دارد. ...چطور ما احراز نمی‌کنیم عذر را در اتیان غیر محتمل الاهمیة بعد از این‌که بیان تمام نیست بر اهتمام مولی به آن محتمل الاهمیة. رفع عن امتی ما لایعلمون می‌‌گوید برائت دارید از اهتمام مولی به آن محتمل الاهمیة، با وجود برائت چطور ما بگوییم که شک در عذر داریم؟

وجه اول بر لزوم اتیان به محتمل الاهمیة بناء بر مسلک ثالث تزاحم: احتیاط در موارد شک در مسقط

بله اگر قائل به مسلک ثالث تزاحم شدیم یعنی خطاب تکلیف در فرض تزاحم مقید است به عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی، این‌جا این بحث مطرح می‌‌شود که ما شک داریم که اگر اتیان کنیم به این واجب آخر اشتغال پیدا کردیم به واجب اهم یا مساوی یا اشتغال پیدا نکردیم. اقم الصلاة ما لم‌تشتغل بواجب اهم او مساوی یا به تعبیر دیگر ما لم‌تشتغل بواجب لایقل عنه اهمیة، صم ما لم‌تشتغل بواجب اهم او مساوی یا به تعبیر دیگر ما لم‌تشتغل بواجب لایقل عنه اهمیة. ما اگر نماز که محتمل الاهمیة است، ‌البته نص خاص می‌‌گوید اهم است از صوم و لکن با قطع نظر از نص خاص محتمل الاهمیة بعینه است نماز، نص خاص می‌‌گوید معلوم الاهمیة است، ما با قطع نظر از دلیل خاص می‌‌گوییم محتمل الاهمیة بعینه است نماز، نمی‌دانیم در باب تزاحم بین نماز و روزه اگر برویم روزه بگیریم اشتغال پیدا کردیم به واجب اهم یا مساوی نماز یا اشتغال پیدا نکردیم، اشتغال به صوم نمی‌دانیم مسقط تکلیف به نماز هست یا نیست، گفته می‌‌شود همان‌طور که مرحوم آقای خوئی مطرح کردند این می‌‌شود شک در مسقط و در موارد شک در مسقط قاعده اشتغال جاری است. آنی که مسقط تکلیف به نماز هست اشتغال به تکلیف اهم یا مساوی است، شک بکنیم که صوم مساوی است با نماز یعنی شک می‌‌کنیم آیا اشتغال به صوم مسقط تکلیف به نماز هست یا نیست می‌‌شود شک در مسقط و مجرای قاعده اشتغال هست.

اشکال: در برخی از موارد شک در مسقط، برائت جاری است نه احتیاط

این بیان هم به نظر ما تمام نیست. چرا؟‌ برای این‌که ما دلیل نداریم که شک در مسقط مطلقا مجرای قاعده اشتغال باشد. ما شک در مسقط را سه صورت می‌‌توانیم برایش تصویر کنیم:

صورت اول از صور ثلاثه شک در مسقط: شک در امتثال خارجی. احتیاط جاری است

یک:‌ شک در امتثال خارجا. نماز بر ما واجب بود، ‌با یک آبی که توارد حالتین در او شده (یک زمان آب مطلق بوده یک زمان آب مضاف بوده نمی‌دانیم متقدم و متاخر کدام هست، توارد حالتین شده) ‌اگر وضوء بگیریم و نماز بخوانیم شک در امتثال امر به نماز با وضوء داریم، این‌جا قطعا قاعده اشتغال جاری است.

این‌که مرحوم استاد می‌‌فرمودند علی القاعدة ما می‌‌توانیم برائت جاری کنیم از بقاء تکلیف به نماز بعد از این وضوئی که گرفتیم، نخیر، عرفا ما شک در تکلیف نداریم ما شک در امتثال نداریم. معنا ندارد که بگوییم بعد از این نماز با این وضوء کذایی شک می‌‌کنیم در بقاء تکلیف. استصحاب بقاء تکلیف که استصحاب بقاء حکم است و به نظر استاد جاری نیست، نوبت می‌‌رسد به برائت از بقاء تکلیف. می‌‌گوییم نخیر، عرفا این‌جا شک در تکلیف نداریم، علم داریم به تکلیف و شک داریم در امتثال، و قاعده عقلاییه این است که ما باید احراز کنیم امتثال تکلیفی را که علم به ثبوت آن داریم.

این صورت اول برای شک در مسقط که شک در امتثال خارجی است.

صورت دوم: شک در رافعیت شرعی یک فعل. برائت جاری است

صورت دوم این است که یک فعلی احتمال بدهیم شرعا رافع تکلیف باشد. ما مکلف بودیم که بدهکاری خمسی‌مان را پرداخت کنیم، ‌شخصی آمد تبرعا، پدر ما دوست ما گفت فلانی این مبلغ را به خمس بدهکار است من از طرف او پرداخت می‌‌کنم، بدون این‌که با من هماهنگ بکند، شک می‌‌کنیم که تبرع غیر در اداء دین شرعی عبادی مثل دین در خمس، مسقط تکلیف مکلف هست یا نیست. این‌جا نوبت به اصل عملی برسد می‌‌شود شک در سقوط تکلیف به اداء دین خمسی بعد از علم به ثبوت آن، چون شک می‌‌کنیم تبرع غیر رافع تکلیف به اداء خمس هست بعد از این‌که این تکلیف قطعا حادث شده است.

این‌جا بحث است. اگر استصحاب بقاء تکلیف جاری بود که حرفی نیست، استصحاب بقاء دین، ‌استصحاب بقاء تکلیف به اداء دین جاری بود که نظر مشهور این است که جاری است. اگر نوبت به استصحاب نرسد چون ما استصحاب در شبهات حکمیه را قبول نداریم آن‌وقت بحث می‌‌شود که قاعده اشتغال جاری است کما علیه السید الخوئی، یا برائت از بقاء تکلیف جاری است کما علیه صاحب البحوث و هو الصحیح. محل بحث است ما وارد این بحث نمی‌شویم.

صورت سوم: شک در مانعیت یک فعل دیگر از حدوث تکلیف. برائت جاری است

صورت سوم شک در مسقطی است که فعل آخری احتمال می‌‌دهیم مانع از حدوث تکلیف باشد. مثلا ولد اکبر می‌‌خواست نماز قضاء پدرش را بخواند ولد اصغر که طلبه است اما هنوز بالغ نشده، خیلی طلبه خوبی هم هست، بالغ نشده، از همان شب فوت پدر شروع کرد نمازهای پدر را قضا کردن. حالا اختصاص ندارد به این‌که از ابتداء شروع کند و لو بعد از مدتی شروع کند. مهم این است که اگر این نمازهایی که ولد اصغر غیر بالغ نمی‌خواند، مجزی باشد اصلا این ولد اکبر از ابتداء تکلیف نداشته به قضاء نمازهای پدرش نه این‌که تکلیف داشته ولی ولد اصغر وقتی نمازها را خواند تکلیف او ساقط شده. نخیر. چون اگر او تکلیف داشت ولد اکبر به قضاء نمازهای پدر، پس چطور ترخیص دارد در ترک آن و اعتماد به تبرع دیگری. اگر تبرع این ولد اصغر مجزی باشد یعنی شرعا جایز است ولد اکبر نماز نخواند و اعتماد کند به تبرع این ولد اصغر. این با وجوب قضاء نمازهای پدر بر ولد اکبر جمع نمی‌شود، ‌هم بر او واجب است نماز قضاء پدر را بخواند هم جایز است ترک کند قضاء را و اعتماد کند به تبرع این ولد اصغر، این با هم جمع نمی‌شود. پس اگر تبرع ولد اصغر مجزی باشد و موجب سقوط ذمه پدر بشود کشف می‌‌کند که از ابتداء ولد اکبر مکلف به قضاء در این فرض نبوده است.

این شک در مسقط است ولی بازگشتش به این است که آیا تبرع این ولد اصغر مانع از حدوث وجوب در حق ولد اکبر بود یا نبود. این‌جا شک می‌‌کنیم در حدوث تکلیف. اگر ولد اکبر قضاء بکند فوائت پدر را شک می‌‌کنیم اصلا حادث شد وجوب قضاء در حق ولد اکبر یا حادث نشد، بلااشکال برائت جاری است از وجوب قضاء.

مقام از قبیل صورت ثالثه است

مانحن‌فیه از همین قبیل صورت سوم است. اشتغال به تکلیف اهم یا مساوی مانع از حدوث تکلیف است به آن مزاحم آخر. اگر واقعا اشتغال به صوم اشتغال به واجب اهم یا مساوی نماز هست، کشف می‌‌شود که از اول در این فرض تزاحم ما مکلف نبودیم به نماز و الا اگر مکلف بودیم به نماز پس چرا نماز نخواندیم؟ جمع نمی‌شود هم مکلف به نماز باشیم هم جایز باشد ترک کنیم نماز را و برویم سراغ اشتغال به اهم یا مساوی. پس آقای خوئی! چه وجهی دارد شما فرمودید چون احتمال می‌‌دهیم اشتغال به صوم اشتغال به اهم یا مساوی نماز نباشد، چون شک در مسقط است شاید اشتغال به اهم یا مساوی نباشد و مسقط تکلیف به نماز اشتغال به اهم یا مساوی است، شاید اشتغال به صوم اشتغال به اهم یا مساوی نباشد اشتغال به مرجوح است پس می‌‌شود شک در مسقط و قاعده اشتغال جاری است. نخیر قاعده اشتغال جاری نیست بلکه اگر نوبت به اصل عملی برسد برائت جاری می‌‌کنیم از وجوب نماز در فرض اشتغال به صوم.

[سؤال: ... جواب:] این‌که ما احتمال بدهیم وجوب نماز حادث شد، ‌این چه وجوبی است که هم واجب است در عین حال بر ما جایز است ترک نماز و اشتغال به واجب اهم یا مساوی آن؟ این چه وجوبی است؟ اصلا وجوب قابل تصویر نیست‌. هم واجب است هم جایز است ترک آن. ... شرعا جایز نیست؟ فرض این است که مسلک ثالث می‌‌گوید شرعا مقید است تکلیف به مزاحم به عدم اشتغال به ضد اهم یا مساوی آن. ... یعنی چه در طول اشتغال به او جایز می‌‌شود. شرعا ترخیص دارم در ترک این نماز و اشتغال به ضد اهم یا مساوی آن؟ اگر شرعا مجازم در ترک نماز و اشتغال به واجب اهم یا مساوی آن، ترخیص در ترک نماز با وجوب نماز قابل جمع نیست.

اشکال: تفویت ملاک قطعی در محتمل الاهمیة جایز نیست عقلا

و این‌که مرحوم آقای خوئی فرمودند که ما نمی‌دانیم که آیا قدرت بر امتثال این نماز داریم یا نداریم، این البته تعبیری است که مرحوم نائینی هم دارند که اگر ما مشغول واجب اهم یا مساوی بشویم دیگر قدرت نداریم بر نماز در فرض اشتغال به واجب اهم یا مساوی، دیگر قدرت بر نماز نداریم، چون اشتغال به اهم یا مساوی رافع قدرت بر واجب هست، ‌آن وقت شک که بکنیم که آیا اشتغال به صوم اشتغال به اهم یا مساوی است معنایش این است که شک در قدرت پیدا می‌‌کنیم در نماز. اگر فی علم الله روزه واجب مساوی نماز است با اشتغال به صوم قادر بر نماز نیستیم، اگر واقعا روزه مرجوح است نسبت به نماز، ‌در فرض اشتغال به صوم قدرت بر نماز‌مان سلب نمی‌شود. اشتغال به مساوی رافع قدرت است نه اشتغال به مرجوح. حال که شک بکنیم که روزه مرجوح است یا مساوی است، ‌شک می‌‌کنیم در قدرت بر نماز، شک در قدرت مجرای قاعده اشتغال هست. چون ملاک معلوم است در نماز، ‌یقینا داریم ملاک نماز را تفویت می‌‌کنیم و نمی‌دانیم که آیا تفویت ملاک نماز مستند است به عجز ما یعنی به صرف قدرت در امتثال تکلیف اهم یا مساوی، یا نه، تفویت ملاک نماز مستند به اشتغال به تکلیف به اهم یا مساوی نیست، عقل می‌‌گوید حق ندارید تفویت کنید ملاک قطعی نماز را با اشتغال به صوم که شک دارید که مساوی نماز است یا مرجوح است نسبت به نماز.

پاسخ: ملاک ملزم عقلا تنجزآور نیست؛ تکلیف مولی تنجزآور است

این بیان‌ که از مجموع کلمات محقق نائینی و آقای خوئی استفاده می‌‌شود، به نظر ما تمام نیست. بله، ملاک ملزم نماز قطعا فوت می‌‌شود اما ملاک ملزم که عقلا تنجزآور نیست، تکلیف مولی تنجزآور است. ما شک داریم اگر برویم روزه بگیریم احتمال می‌‌دهیم اصلا تکلیف به نماز نداشته باشیم چون اشتغال به صوم اشتغال به واجب مساوی است و در این فرض اصلا تکلیف به نماز ما نداریم، ‌خب برائت جاری می‌‌کنیم از تکلیف به نماز. آن شک در قدرتی که مجرای قاعده اشتغال است به نظر مشهور شک در قدرت خارجیه است. من وظیفه‌ام غسل جنابت است نمی‌دانم حمام باز است یا نه، آن‌جاست که مشهور می‌‌گویند باید بروم ببینم حمام باز است یا باز نیست، نمی‌توانم در خانه بنشینیم برائت جاری کنم از وجوب غسل.

[سؤال: ... جواب:] سیره عقلائیه است در موارد شک در قدرت خارجیه، حالا به تعبیر آقای حکیم اصالةالقدرة‌ جاری می‌‌کنند یا به تعبیر دیگر احتیاط جاری می‌‌کنند. اما در موارد شبهه حکمیه که من نمی‌دانم صوم مساوی است با نماز یا مرجوح است نسبت به نماز، اگر صوم مساوی است با نماز اصلا تکلیف ندارم به نماز، این‌جا هم قاعده اشتغال جاری می‌‌شود؟ از کجا؟ عقلاء این‌جا می‌‌گویند باید احتیاط کنید؟‌ از کجا؟ ما که هم‌چون ارتکاز عقلایی نداریم. در موارد شک در قدرت خارجیه بناء عقلاء این است که پشت گوش‌ انداختن را قبول ندارند می‌‌گویند برو ببین می‌‌توانی یا نمی‌توانی. اما در مانحن‌فیه نمی‌دانم ملاک صوم شرعا با نماز مساوی است یا ملاک صوم کمتر است، اگر ملاک صوم مساوی است پس وجوب نماز رفع می‌‌شود و از اول حادث نمی‌شود با اشتغال به صوم، چرا نتوانم برائت از وجوب نماز جاری کنم در این فرض؟ کجا ارتکاز عقلاء بر لزوم احتیاط است؟‌ ما که نمی‌فهمیم.

مناقشه در نظر محقق خوئی به احتیاط در دوران امر بین تعیین و تخییر در باب تزاحم

این‌که مرحوم آقای خوئی در دوران امر بین تعیین و تخییر در باب تزاحم فرمودند که اصالة الاحتیاط جاری است، ‌ما مشکل‌مان همین است که چرا اصالة الاحتیاط جاری است؟ تعبیر ایشان این است: ضرورة ان الاتیان به یوجب القطع بالامن من العقاب و الیقین بالبراءة و هذا بخلاف الطرف الذی لاتحتمل اهمیته اصلا فان الاتیان به لایوجب القطع بالبراءة و الامن من العقاب لاحتمال ان لایکون واجبا فی الواقع اصلا و یکون الوجوب منحصرا بالمحتمل الاهمیة و من الواضح جدا ان العقل یستقل فی مرحلة الامتثال بلزوم تحصیل الیقین بالبراءة بقانون ان الاشتغال الیقینی یقتضی البراءة الیقینیة و نظیر المقام ما اذا شک فی البراءة‌ من جهة الشک فی القدرة‌ علی الامتثال. حالا خود شک در قدرت بر امتثال را آقای خوئی در بعضی از فرمایشات‌شان فرمودند مجرای برائت است، حالا کار نداریم، در محاضرات جلد 2 صفحه 246 [[27]](#footnote-27) صریحا گفتند برائت جاری می‌‌کنیم در موارد شک در قدرت ولی حالا این‌جا فرمودند احتیاط، اشکال ندارد، عرض ما این است که عقل ما که حکم به لزوم احتیاط نمی‌کند بعد از این‌که شک داریم در اهتمام مولی به اتیان به محتمل الاهمیة، برائت هم می‌‌گوید شک در اهتمام مولی به اتیان محتمل الاهمیة داری رفع ما لایعلمون.

و طبق نظر شما جناب آقای خوئی!‌ اشتغال به واجب اهم یا مساوی مانع از حدوث تکلیف است چون شرط متاخر است، یجب علیک الصلاة به نحو شرط متاخر که ما لم‌تشتغل بواجب اهم أو مساوی، وقتی مشغول واجب اهم یا مساوی می‌‌شویم و احتمال می‌‌دهیم صوم هم واجب مساوی باشد اصلا تکلیف حادث نمی‌شود به نماز. چرا رفع ما لایعلمون از این تکلیف مشکوک جاری نشود؟

تنها دو وجه می‌‌ماند برای لزوم اتیان به محتمل الاهمیة بناء بر مسلک ثالث تزاحم:

وجه دوم: استصحاب عدم اشتغال به ما لایقل اهمیة بعد از اشتغال به غیر محتمل الاهمیة

یک وجه، استصحاب است. بگویید: من قبل از این‌که روزه بگیرم که اشتغال به واجب اهم یا مساوی نماز پیدا نکرده بودم، روزه که گرفتم شک می‌‌کنم اشتغال پیدا کردم به واجب اهم یا مساوی، استصحاب می‌‌گوید اشتغال به واجب اهم یا مساوی پیدا نکردی. با استصحاب عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی احراز می‌‌کنیم موضوع تکلیف به نماز را.

اشکال: موضوع، مرکب است از عدم اشتغال به چیزی (که وجدانی است) و اهم یا مساوی بودن آن چیز

ما وارد بحث تفصیلی در این استصحاب نمی‌شویم. این استصحاب یک اشکالی دارد که ما سعی کردیم از این اشکال و مشابه آن جواب بدهیم. و آن اشکال را اجمالا عرض می‌‌کنم. اشکال این است: شما موضوع‌تان مرکب است: ما لم‌تشتغل بشیء، این یک جزء، و یکون ذلک الشیء اهم أو مساوی. گفته می‌‌شود که شما اشتغال‌تان به صوم که بالوجدان است، در او که شک ندارید، ‌در جزء‌ دوم شک دارید: و یکون ذلک الشیء اهم أو مساوی. این‌که حالت سابقه معلومه ندارد. استصحاب بکنیم که یک زمانی روزه اهم یا مساوی از نماز نبود، ‌کی؟ یک ملیون سال قبل؟‌ دو ملیون سال قبل؟! چه زمانی می‌‌دانید که روزه اهم یا مساوی از نماز نبوده تا او را استصحاب کنید؟ این اشکال است.

ما سعی کردیم بگوییم اشکال ندارد استصحاب یک سره بکنیم استصحاب عدم الاشتغال بواجب اهم او مساوی را. این عرض ما است و الا کسانی مثل آقای صدر نباید این استصحاب را جاری بدانند با همان اشکالی که بیان کردیم. عدم الاشتغال بشیء را که نمی‌توانی استصحاب کنی، اشتغلت بالصوم، جزء‌ دوم این است که و ان یکون ذلک الشیء اهم أو مساوی، ‌این استصحاب عدمی ندارد. که بروی برگردی به یک زمانی و لو یک میلیارد سال قبل بگویی در آن زمان روزه اهم یا مساوی نبود از نماز.

شهید صدر: قید عدم اشتغال به اهم یا مساوی، لبی است و قدرمتیقنش اهم معلوم یا مساوی معلوم است

جواب دیگر که ممکن است داده بشود جوابی است که در بحوث داده‌اند و جواب متینی است لولا آن شبهه‌ای که عرض خواهیم کرد. جواب این است که کی گفته صل مشروط است به عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی؟ مگر لفظ آمد این قید را به شما بیان کرد؟ مقید ما دلیلش عقل است. مقید لبی است یا اگر مقید لفظی است که ما می‌‌گوییم (لایکلف الله نفسا الا وسعها)، نمی‌گوید که قید چیست، عنوان قید را که بیان نمی‌کند. اطلاق صل محفوظ باید باشد و قید را به مقدار ضرورت باید بزنید به این خطاب. چرا می‌‌گویید ما لم‌تشتغل بواجب اهم أو مساوی؟ این قید اشتباه است. این تقیید زیادی می‌‌زند به وجوب نماز، این بلاوجه است. قدرمتیقن از تقیید این است: صل ما لم‌تشتغل بواجب معلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة أو معلوم التساوی. این قید ما لم‌تشتغل بواجب معلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة‌ أو معلوم التساوی، کمتر قید می‌‌زند به خطاب صل تا آن قیدی که مشهور است در السنه که ما لم‌تشتغل بواجب اهم أو مساوی. چرا؟‌ برای این‌که فی علم الله روزه مساوی نماز است و لکن نه روزه معلوم الاهمیة است نه محتمل الاهمیة است نه معلوم التساوی است. در این حال اگر قید این باشد که صل ما لم‌تشتغل بواجب معلوم الاهمیة‌ أو محتمل الاهمیة أو معلوم التساوی وجوب نماز را قید نزدید اطلاق وجوب نماز را حفظ کردید. اما اگر بگویید صل ما لم‌تشتغل بواجب اهم أو مساوی چون فی علم الله روزه مساوی با نماز است اطلاق وجوب نماز را قید زدید از بین بردید، اطلاق وجوب نماز را نباید با یک مقید مشکوک از بین ببرید، ‌مقید باید قطعی باشد، قدرمتیقن از تقیید همین قید دوم است نه قید اول.

همه خطابات تکلیف این قید لبی که ما گفتیم دارد: صل ما لم‌تشتغل بواجب معلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة‌ أو معلوم التساوی، ‌صم ما لم‌تشتغل بواجب معلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة‌ أو معلوم التساوی. اگر شما بخواهید بیشتر از این قید بزنید به خطاب تکلیف بلاوجه است. اگر بخواهید بگویید که وجوب صوم هم با اشتغال به مساوی واقعی از بین می‌‌برد خلاف اطلاق صوم است، آن هم باید مقید بشود به ما لم‌تشتغل بواجب معلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة‌ أو معلوم التساوی. فرقی نمی‌کند، هم خطاب صوم این است هم خطاب صل. وقتی این‌جور شد شما وقتی روزه نه معلوم الاهمیة است نه محتمل الاهمیة است نه معلوم التساوی است، ولی واقعا مساوی است، دست بردارید از اطلاق وجوب نماز (و کلا بحث در خصوص وجوب نماز نیست، از اطلاق خطاب هر تکلیفی چه صم چه صل چه ادّ الزکاة، ‌هر خطاب تکلیفی، دست بردارید از اطلاق خطاب تکلیف به صرف به اشتغال به مزاحم مساوی واقعی) این رفع ید از اطلاق است، رفع از ظهور اطلاقی است بلاضرورة. و این وجهی ندارد. امر دائر است که این اطلاق دو متری را یک متر قیچی کنید ببرید یا نیم متر. حق ندارید یک متر قیچی کنید. هر مقدار که ناچارید باید قیچی کنید این اطلاق را از بین ببرید نه بیشتر.

و این بیان فی حد نفسه بیان تامی هست. فقط یک شبهه‌ای این‌جا هست در آن تامل کنید. و این شبهه اجمالا این است که لازمه این مطالبی که مطرح شد و در بحوث هست این است که شارع در غیر خطاب تکلیف تفاصیل مرجحات باب تزاحم را لحاظ بکند، تک‌تک مرجحات باب تزاحم را که اختصاص ندارد به این اهم بودن یا محتمل الاهم بودن، تعداد زیادی داریم در باب تزاحم، ‌لازمه این بیان بحوث که ما هم فی حد نفسه قبول کردیم این است که شارع این مرجح را که حساب کرد فقط مرجح که این نیست، مرجح‌های زیادی هست، حدودا ده مرجح داریم، ‌در هر خطاب تکلیفی تک‌تک این‌ها را لحاظ کرده باشد، و این یک مقدار بعید است.

تامل بفرمایید پس‌فردا ان‌شاءالله این اشکال را توضیح می‌‌دهیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 21- 290

**یک‌شنبه - 03/08/1400**

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

بحث راجع به مرجح دوم از مرجحات باب تزاحم بود که مشهور گفتند اگر در یکی از دو تکلیف متزاحم احتمال اهمیت لزومیه بدهیم، باید آن را انتخاب کنیم و معذور نیستیم اگر واجب دیگر را انتخاب بکنیم. ما اشکالی مطرح کردیم. عرض کردیم بناء بر مسلک رابع تزاحم که خطاب تکلیف مطلق بود شامل فرض تزاحم می‌‌شد و صرفا عقل در مقام امتثال حکم به تنجز اهم می‌‌کرد و در فرضی که هر دو مساوی بودند حکم به تخییر می‌‌کرد در مقام امتثال، ما به ارتکاز عقلی و عقلائی مآن‌که رجوع می‌‌کنیم می‌‌بینیم لزومی ندارد اتیان به محتمل الاهمیة، مخصوصا بعد از این‌که شارع فرموده است رفع ما لایعلمون و ما از احتمال اهتمام مولی به اتیان آن محتمل الاهمیة برائت جاری می‌‌کنیم. و اما بناء بر مسلک ثالث تزاحم که ما اختیار کردیم که هر خطاب تکلیفی مقید است به یک قیدی که در فرض تزاحم هر دو تکلیف فعلی نمی‌شود، عرض کردیم همآن‌طور که در بحوث مطرح کردند ممکن است بگوییم قید هر خطاب تکلیف این هست که ما لم تشتغل بواجب معلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة أو معلوم التساوی. تجب الصلاة ما لم تشتغل بواجب معلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة أو معلوم التساوی، یجب الصوم، آن هم همین‌طور. اگر صوم نه معلوم الاهمیة باشد نه محتمل الاهمیة باشد نه معلوم التساوی باشد، خطاب صل می‌‌گوید باید اتیان به صلات بکنید. ولی اگر ما اتیان به صوم نکنیم مشکلی نداریم چون خطاب صوم می‌‌گفت یجب الصوم ما لم تشتغل بواجب معلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة أو معلوم التساوی، صلات محتمل الاهمیة است. اگر کسی به ما بگوید کاشف از این تقیید چیست؟ جواب می‌‌دهیم که الضرورات تتقدر بقدرها، چرا شما بیش از این می‌‌خواهید خطاب تکلیف را قید بزنید؟ واجبی که واقعا مساوق است ولی نه معلوم الاهمیة است نه محتمل الاهمیة است نه معلوم التساوی است بلکه صرفا محتمل التساوی است، اشتغال به او بخواهد رافع وجوب نماز مثلا باشد این یک تقیید زایدی است به خطاب تکلیف، ما هم‌چون مقیدی نداریم. بهترین بیان طبق مسلک ثالث تزاحم برای ترجیح محتمل الاهمیة همین است.

اما یک شبهه‌ای در این‌جا هست که ما این شبهه را باید جواب بدهیم. و آن شبهه این است که لازمه این بیان این است که مولی در مقام جعل تکلیف تفاصیل مرجحات باب تزاحم را لحاظ بکند و این مرجحات باب تزاحم یکی دو تا نیست. یعنی وقتی می‌‌گوید اقیموا الصلاة، ‌لحاظ کند یک لیست بلندبالایی را از مرجحات باب تزاحم، اقیموا ما لم تشتغلوا بواجب معلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة أو معلوم التساوی أو اسبق زمانا أو کان احتمال الاهمیة فیه اقوی أو کان فریضة. بحث در این است که تفاصیل مرجحات باب تزاحم را مولی در مقام جعل تکلیف باید لحاظ کند تا ما بگوییم امر دائر است بین لحاظ یک قید کمتر یا لحاظ یک قید بیشتر و اصالة‌الاطلاق در خطاب تکلیف می‌‌گوید قید بیشتری را لحاظ نکرده است. اما این خلاف ظاهر است بلکه ممکن است بگوییم ظاهر این است که یک عنوان عامی مورد نظر شارع خواهد بود که اقیموا الصلاة ما لم یکن هناک مرجح لزومی فی التکلیف الآخر أو کانا متساویین فی المرجح، اما این‌که بخواهد تفاصیل مرجحات باب تزاحم را لحاظ کند این خلاف ظاهر است.

آن وقت اگر قید لبی این باشد که اقیموا الصلاة ما لم تشتغلوا بامتثال تکلیف یوجد فیه مرجح لزومی أو کان متساویا باید ببینیم که محتمل الاهمیة مرجح لزومی هست یا مرجح لزومی نیست. عرض کردیم به ذهن عقلاء احتمال اهمیت مرجح لزومی نیست.

این شبهه باعث می‌‌شود ما جازم نشویم به ترجیح به محتمل الاهمیة. و لذا بعید نمی‌دانیم که احتمال اهمیت جزء مرجحات لزومیه باب تزاحم نباشد.

[سؤال: ... جواب:] اگر مرجحات باب تزاحم را بطور تفصیلی مولی لحاظ کند، آن چیزی که احتمال بدهیم لدی الشارع مرجح است هم اصالةالاطلاق می‌‌گفت در نظر بگیریم. چرا؟ برای این‌که یقینا من محتمل الاهمیة را آن‌جام بدهم و سراغ آن واجب دیگر که محتمل الاهمیة نیست بروم، ‌یقینا تکلیف به آن واجب دیگر ندارم چون نمی‌شود که شارع بگوید الا و لابد این تکلیف محتمل الاهمیة‌را ترک کن برو سراغ تکلیف دیگر، ‌این‌که معنا ندارد و لکن اصالةالاطلاق در خطاب تکلیف می‌‌گوید اگر این خطاب تکلیف محتمل الاهمیة‌بود اطلاق خطاب تکلیف می‌‌گوید واجب است اتیان به او بکند. و لو از این باب که احتمال می‌‌دهیم شرعا احتمال اهمیت مرجح باشد، ‌همین کافی است که ما اصالة الاطلاق در خطاب تکلیف تحفظ کنیم. و لکن اشکال ما این هست که احتمال این‌که مرجح‌های تفصیلی را شارع در خطاب تکلیف لحاظ کرده باشد این عرفیت ندارد.

و لذا ما هرکجا در فقه محتمل الاهمیة باشد احتیاط لازم می‌‌کنیم ترجیح به آن را. و این‌که قاطع بگوییم ترجیح آن لازم است این درست نیست.

آخرین مطلبی که در این بحث ترجیح به احتمال اهمیت مطرح است این است که محقق نائینی فرموده است که ترجیح به محتمل الاهمیة در جایی است که خطاب تکلیف مشروط به قدرت نباشد، خطاب مطلق باشد، اقیموا الصلاة کتب علیکم الصیام، دو خطاب مطلق که مشروط به قدرت در لسان خطاب نیستند اما اگر یک خطاب می‌‌گوید اذا قدرت فصل یک خطاب می‌‌گوید اذا قدرت فصم، ما در این‌جا معتقدیم که چون در فرض تساوی شما قدرت بر احدهما لابعینه دارید تکلیف شرعی شما به این است که ائت باحدهما و اگر واقعا نماز متعین است و اهم است تکلیف به نماز دارید اگر مساوی است نماز با روزه و هر دو با هم تزاحم پیدا کردند شما قدرت بر احدهما دارید و لذا تکلیف شرعی شما این است که ائت باحدهما می‌‌شود دوران امر بین تعیین و تخییر در تکلیف شرعی. ایشان فرموده است و لو ما در اصل عملی در دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی اصالة الاحتیاطی هستیم اما بالاخره عده‌ای هستند اصالة البرائة‌ای هستند، ‌برائت از تعیین جاری می‌‌کنند ما به آن‌ها نمی‌توانیم زور بگوییم بگوییم شما هم باید بیایید در این اذا قدرت فصم و اذا قدرت فصل با احتمال اهمیت نماز در فرض تزاحم بیایید شما هم بگویید که متعین است نماز خوانده بشود، او در دوران امر بین تعیین و تخییر در تکلیف شرعی برائتی است مثل آقای خوئی، من چطور به او زور بگویم، ‌بگویم شما باید این‌جا اصالةالاحتیاطی بشوید. بله در خطاب مطلق اقیموا الصلاة کتب علیکم الصیام چون در فرض تزاحم و تساوی تکلیف به احدهما نداریم، ‌تکلیف داریم به نماز مشروطا به ترک صوم، تکلیف داریم به صوم مشروطا به ترک نماز که هر دو را ترک کردیم دو تکلیف را عصیان کردیم و دو عقاب داریم. این‌جا ما حرف‌مان این است که یقینا اطلاق کتب علیکم الصیام مشروط است به ترک امتثال امر به نماز چرا؟ برای این‌که یقینا او اهم نیست یا مساوی است یا اضعف است و لکن اصالة الاطلاق در خطاب اقیموا الصلاة می‌‌گوید بگو نماز واجب است مطلقا سواء اتیت بالصوم‌ام لا که می‌‌شود نماز در فرض تزاحم متعین.

این فرمایش مرحوم نائینی به نظر ما ناتمام است. حالا در دو واجبی که مشروط به قدرت هستند شرعا، ایشان نظرش این است که بر می‌‌گردد تکلیف در فرض تساوی به تکلیف به احدهما لابعینه و لذا می‌‌شود دوران الامر بین التعیین و التخییر، این را ما قبلا اشکال کردیم، ‌نپذیرفتیم و گفتیم قدرت شرعیه به معنای قدرت بر ذات فعل اگر باشد که در هر دو هست و اگر قدرت به این معنای دوم باشد که ما اشتغال پیدا نکنیم به امتثال تکلیف اهم در فرض تساوی، نماز می‌‌شود مقدور چون اگر روزه هم بگیریم اشتغال به تکلیف اهم پیدا نکردیم، ‌روزه هم می‌‌شود مقدور، ‌اگر نماز بخوانیم اشتغال به تکلیف اهم پیدا نکردیم در فرض تساوی. و لذا به نظر ما فرقی بین خطابی که می‌‌گوید اقیموا الصلاة و کتب علیکم الصیام و آن خطابی که می‌‌گوید اذا قدرتم فصلوا اذا قدرتم فصوموا نیست، ما فرقی بین این دو خطاب نمی‌بینیم. قبلا این را توضیح دادیم، بعدا هم انشاءالله به تناسب ممکن است عرض کنیم.

اما راجع به خطابین مطلقین: خطابین مطلقین درست است، ایشان فرموده مقتضای صناعت در فرض تساوی این است که بگوییم هذا واجب بشرط ترک الآخر، ‌ذاک واجب بشرط ترک الاول. اما عرض ما این است که جناب محقق نائینی! حال اگر کسی بگوید که در این فرض هم اگر مساوی باشند دو تکلیف، باید ما مکلف بشویم به احدهما لابعینه. مثل صاحب کفایه. صاحب کفایه تکلیف به هر دو را مشروط به ترک دیگری محال می‌‌داند چون می‌‌گوید معنایش این است که در فرض ترک هر دو ما مکلف به هر دو بشویم و این طلب غیر مقدور است. و لذا در فرض تساوی صاحب کفایه معتقد است که ما مکلفیم به احدهما لابعینه.

خب [حالا]‌ چرا کسی نگوید که طبق نظر صاحب کفایه هم اقیموا الصلاة اصالة الاطلاقش می‌‌گوید که وجوب تعیینی دارد؟ چون یقینا کتب علیکم الصیام که محتمل الاهمیة نیست تکلیف تعیینی به صیام در فرض تزاحم ما نداریم چون یا مساوی است یا اضعف است، پس یقینا خطاب کتب علیکم الصیام در فرض تزاحم ساقط است چون کتب علیکم الصیام می‌‌گفت صوم واجب تعیینی است و در این حال یقینا صوم واجب تعیینی نیست، ‌اگر نماز اهم است او واجب تعیینی است اگر هر دو مساوی هستند احدهما لابعینه واجب تخییری است. پس چه اشکالی دارد صاحب کفایه بگوید که در جایی که نماز محتمل الاهمیة است پس روزه خطاب وجوبش در فرض تزاحم ساقط است چون دیگر یقینا او واجب نیست؛ یا مساوی هستند جامع تخییر واجب است یا نماز اهم است نماز واجب تعیینی است. پس روزه یقینا در فرض تزاحم واجب نیست، اصالة الاطلاق در اقیموا الصلاة می‌‌گوید ظاهر خطاب اقیموا الصلاة این است که مطلقا واجب تعیینی است حتی در فرض تزاحم با صوم.

البته این‌جا یک شبهه‌ای هست و آن شبهه این است که صاحب کفایه، (خوب دقت کنید!) چرا صاحب کفایه را آوردم به وسط؟ چون مرحوم نائینی یک مطلبی فرمود که به صاحب کفایه برخورد می‌‌کند. گفته: در خطابین مطلقین هم اگر ما قائل بشویم در فرض تساوی احدهما لابعینه واجب است باز می‌‌شود طبق این مسلک دوران الامر بین التعیین و التخییر، ‌چه می‌‌دانیم احدهما واجب است یا خصوص نماز واجب است در فرض تزاحم و ممکن است کسی در این مسأله اصل عملی را برائت از تعیین بداند. این‌جور که فرمود معنایش این بود که صاحب کفایه‌ای که قبول ندارد در فرض تساوی متزاحمین هرکدام تکلیف دارند مشروطا به ترک دیگر بلکه معتقد است که تکلیف به احدهما لابعینه است، ‌بحث را باید ببرد به گفته محقق نائینی به مقتضای اصل عملی در دوران امر بین تعیین و تخییر. و لذا عرض کردیم که ممکن است کسی دفاع کند از صاحب کفایه، ‌بگوید در فرض تزاحم احتمال اهمیت نماز وقتی داده بشود یقینا خطاب یجب الصوم در این حال ساقط است چون یقینا صوم واجب تعیینی است‌ چون یا مساوی است یا اضعف، پس او واجب تعیینی نیست خطاب او ساقط است، اطلاق خطاب صل به لامعارض جاری می‌‌شود می‌‌گوید در فرض تزاحم با روزه واجب است نماز تعیینا. و این اطلاق لفظی است همآن‌طور که خود محقق نائینی طبق نظر خودش به اطلاق لفظی تمسک کرد، دیگر نوبت به اصل عملی نمی‌رسد تا ببینیم نظر‌مان در اصل عملی در دوران امر بین تعیین و تخییر احتیاط است یا برائت است.

اما ممکن است کسی بیاید یک شبهه‌ای را مطرح کند. این شبهه چیست؟ بگوید مقتضای اصل لفظی را اگر بخواهیم پیش بگیریم طبق نظر صاحب کفایه، اصالة الاطلاق در صل معارض دارد. معارضش چیست؟ اصل وجوب صوم در این حال تزاحم نه اطلاق وجوب صوم. یعنی ان لم تصل فصم. صاحب کفایه ترتب ثبوتی را محال می‌‌داند نه ترتب اثباتی را. و لذا در واجب تخییری چه بسا شارع در یک خطاب می‌‌گوید در ان لم تقم فاجلس، ‌یک خطاب دیگر می‌‌گوید ان لم تجلس فقم، این ترتب ثبوتی نیست تا محال باشد، تکلیف به غیر مقدور باشد، ‌این ترتب اثباتی است، ‌بیان واجب تخییری است، یعنی فی علم الله وجوب رفته روی جامع ولی به مردم وقتی می‌‌خواهند تفهیم کنند لزومی ندارد بگویند ائت باحدهما، ‌یک راهش این است که بگویند ان لم تفعل ذلک فافعل هذا، ان لم تقم فاجلس ان لم تجلس فقم، ان لم تعتق رقبة فاطعم ستین مسکینا ان لم تطعم ستین مسکینا فاعتق رقبة. این ترتب اثباتی است، بیان واجب تخییری با ترتب اثباتی که محال نیست به نظر صاحب کفایه، آنی که محال است ترتب ثبوتی است که محال است که نتیجه‌اش این است که در مقام ثبوت ما دو تکلیف داشته باشیم به نحو ترتب، این محال است، ‌اما واجب در مقام ثبوت جامع و احدهما لابعینه است در مقام اثبات می‌‌گوید ان لم تعتق رقبة فاطعم ستین مسکینا، ان لم تطعم ستین مسکینا فاعتق رقبة. آن وقت گفته می‌‌شود پس به نحو ترتب اثباتی شارع می‌‌تواند بگوید ان لم تصل فصم، ترتب اثباتی است چون فی علم الله احدهما واجب تخییری است شارع به این نحو بگوید که ان لم تصل فصم. پس این معلوم السقوط نیست، ‌آنی که معلوم السقوط است این است که بگوید یجب الصوم مطلقا، این معلوم السقوط است چون چطور یجب الصوم مطلقا، صوم که یا مساوی نماز است در فرض تزاحم یا اضعف است ولی بگوید یجب الصوم ان لم تصل ترتب اثباتی است و ثبوتا به معنای امر به احدهما لابعینه است این‌که معقول است، وقتی معقول بود محتمل بود، تعارض رخ می‌‌دهد بین خطاب صم که اصلش در این فرض تزاحم بیان می‌‌کند امر به صوم را در فرض ترک نماز. که این محتمل است که مطابق با واقع باشد که واقع عبارت است از وجوب احدهما لابعینه. این تعارض می‌‌کند با اصالة الاطلاق در صل که می‌‌گوید نماز واجب است مطلقا این‌ها با هم تعارض می‌‌کنند چون اگر صوم واجب باشد عند ترک الصلاة یعنی واجب تخییری است، ‌واجب تخییری یک لنگه که ندارد، آن لنگه دیگرش هم واجب تخییری است. اگر بناء باشد که یجب الصوم ان لم تصل یک عدل واجب تخییری را بکند به نحو ترتب اثباتی آن طرف دیگر هم باید باشد تجب الصلاة ان لم تصم که بشود دو لنگه واجب تخییری، نه این‌که تجب الصلاة مطلق باشد، سواء صمت‌ام لا. و لذا تعارض رخ می‌‌دهد بین این خطاب یجب الصوم نسبت به آن مقدار که محتمل است در این حال باقی باشد که بیان کند وجوب صوم را عند ترک الصلاة که ترتب اثباتی است، و صاحب کفایه ترتب ثبوتی را محال می‌‌داند. این محتمل است مطابق با واقع باشد و لکن علم اجمالی داریم که یا این خلاف واقع است یا اطلاق صل که می‌‌گوید سواء کنت ترید الصوم‌ام لا تجب الصلاة با هم تعارض و تساقط می‌‌کنند نوبت به مقتضای اصل عملی می‌‌رسد.

اما از نظر محقق نائینی با هم تعارض ندارند این‌ها. چرا؟ برای این‌که نائینی ترتب ثبوتی را قائل است، اصلا تنافی نمی‌بیند بین اطلاق وجوب نماز و امر ترتبی به صوم در فرض عصیان امر به نماز، ‌اصلا تعارض نمی‌بیند بین این‌ها مرحوم نائینی، ‌امر مهم امر ترتبی است، ‌امر به اهم امر ترتبی به مهم است با هم تعارض ندارد به نظر نائینی. اما به نظر صاحب کفایه این‌ها با هم تعارض دارد. ولذا تساقط که کردند نوبت به می‌‌رسد به مقتضای اصل عملی که ببینیم در دوران امر بین تعیین و تخییر برائتی بشویم یا احتیاطی.

با این بیان ممکن است کسی از این مطلب نائینی دفاع کند. از این‌که گفت اگر در واجبین مطلقین حرف ما را بزنید بگویید در فرض تساوی هرکدام واجب هستند مشروط به ترک دیگر به نحو ترتب ثبوتی، این‌جا اطلاق خطاب صل معارض ندارد چون یقینا اطلاق خطاب صوم ساقط شده است، یقینا وجوب صوم مطلق نیست، چون او یا مساوی است یا اضعف است، ‌وجوبش مطلق نیست. و لکن به نظر صاحب کفایه که در فرض تساوی می‌‌گوید باید احدهما لابعینه واجب باشد این‌جا نوبت می‌‌رسد به اصل عملی. با این بیان ممکن است ما از محقق نائینی دفاع کنیم. و للمسألة تتمة.

ما اساس اشکالی که چه به محقق نائینی داریم چه به صاحب کفایه داریم این است که این‌ها مقید‌ها را به نحو قضیه خارجیه حساب کردند یعنی یجب الصلاة را به لحاظ وجوب صوم حساب کردند اطلاق دارد یا ندارد، قضیه را خارجیه دیدند چون مزاحم که فقط صوم نیست ده‌ها مزاحم دیگر ممکن است باشد، خطاب یجب الصلاة همه این‌ها را لحاظ که نکرده است. قبلا این اشکال را مطرح کردیم. ولی ما فعلا طبق مبنای خود محقق نائینی و صاحب کفایه عرض می‌‌کنیم. بناء بر آن‌چه که ما می‌‌گوییم که همه چیز به نحو قضیه حقیقیه باید باشد صاحب کفایه که ترتب را محال می‌‌داند باید یک قید کلی بزند به خطاب اقیموا الصلاة بگوید ما لم یکن هناک تزاحم مع تکلیف اهم أو مساوی، ‌یک قید کلی بزند، چون ناظر نیست خطاب صل به تزاحم با تفاصیل تکالیف دیگر پس باید قید کلی بزند، اقیموا الصلاة، بناء‌بر مبنای صاحب کفایه این‌جور می‌‌شود ما لم یتزاحم مع تکلیف اهم أو مساوی، صم ما لم یتزاحم مع تکلیف اهم أو مساوی، اصلا نوبت به تعارض نمی‌رسد چون ما کشف کردیم یک قید کلی را که در کنار هر خطاب تکلیفی هست. و این‌که بحث تعارض پیش می‌اید طبق گفته مرحوم نائینی و صاحب کفایه با ادبیات خودشان ما خواستیم مشی بکنیم.

این راجع به مرجح دوم باب تزاحم. مرجح سوم باب تزاحم، قوت احتمال اهمیت هست.

ما در هر دو تکلیف احتمال اهمیت می‌‌دهیم اما احتمال اهمیت تکلیف به نماز بیشتر است، ‌هفتاد درصد احتمال دارد نماز اهم باشد سی درصد احتمال دارد روزه اهم باشد. این‌جا گفتند قوت احتمال اهمیت در نماز مرجح است.

این مرجح سوم را اگر بپذیریم یک شرط دارد و آن شرط این است که آن تکلیف آخر که موهوم الاهمیة است و لکن اهمیت موهومه در او اقوی نباشد، مثلا شما هفتاد درصد احتمال می‌‌دهید نماز اهم است، ‌سی درصد احتمال می‌‌دهید روزه اهم است ولی سی درصد احتمال می‌‌دهید روزه خیلی اهم باشد از نماز، هفتاد درصد احتمال می‌‌دهید که نماز ده درجه ملاکش بیشتر از روزه باشد ولی سی درصد احتمال می‌‌دهد که پنجاه درجه ملاکش اهم باشد از نماز. ما می‌‌گوییم قوت احتمال در یکی نباید تکافئ بکند با اقوی بودن محتمل در دیگری. محتمل در دیگری ضعیف است، ‌احتمال اهمیت در صوم ضعیف است ولی محتمل چه بسا اقوی است، ما فقط به قوت احتمال نباید نگاه کنیم. قوت محتمل را هم باید در نظر بگیریم. حالا فرض کنید ما در صوم احتمال سی درصد که می‌‌دهیم اهم باشد آن اهم بودنش بیشتر از اهم بودن نماز نیست، ‌درجه محتمل یکی است. این‌جا فرمودند قوت احتمال اهمیت نماز موجب ترجیح او می‌‌شود.

وجهش چیست. باید وجهش را ببینیم. بناء بر مسلک رابع تزاحم که ما وجهی برایش نمی‌بینیم. چون عقلاء مرجح لزومی نمی‌دانند. من احتمال نماز می‌‌دهم هفتاد درصد، ‌احتمال اهمیت روزه می‌‌دهم سی درصد خب از کجا آن احتمال سی درصد مطابق با واقع نباشد؟ وقتی شارع می‌‌گوید الظن لایغنی من الحق شیئا، ‌من گمانم این است که نماز اهم است، شاید این گمان من درست نباشد. عقلاء متعین بدانند ترجیح مظنون الاهمیة را، چنین چیزی ما در عقلاء نداریم. دو نفر دارند غرق می‌‌شوند، یکی رفیق خودم است، یکی دیگر مردد است شاید یک مرجع تقلیدی باشد، ‌شاید هم یک انسان عادی باشد، می‌‌گوید من که نمی‌دانستم او کیست، من گفتم حیف است این دوست ما با هم نان و نمک خوردیم بروم او را نجات بدهم. عقاب کنند عقلاء‌من را؟ تو احتمال می‌‌دادی او مرجع باشد چرا نرفتی او را انقاذ کنی، انقاذ او اهم است اگر مرجع باشد. می‌‌گویم من نمی‌دانستم کیست. تعین ترجیح به مظنون الاهمیة به نظر ما وجهی ندارد بناء بر مسلک رابع تزاحم که مسلک امام و آقای سیستانی و آقای روحانی در منتقی الاصول است.

اما بقیه مسالک را که عمدتا مسلک سوم تزاحم است انشاءالله فردا بحث می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 22- 291

**سه‌شنبه - 04/08/1400**

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

بحث راجع به مرجح سوم باب تزاحم بود که گفتند قوت احتمال اهمیت در یکی از دو تکلیف متزاحم منشأ می‌‌شود آن را مقدم کنیم بر دیگری.

این دو فرض دارد: یک فرض این است که ما اصلا احتمال تساوی نمی‌دهیم بین این دو تکلیف، قطعا یکی از این دو تکلیف اهم است، اما تکلیف الف مثلا تکلیف به نماز مظنون الاهمیة است، تکلیف ب مثلا تکلیف به صوم موهوم الاهمیة است، احتمال تساوی نماز و روزه نمی‌دهیم، تارة نه، احتمال تساوی هم می‌‌دهیم بین این دو، مثلا پنجاه درصد احتمال می‌‌دهیم مساوی باشند، سی درصد احتمال می‌‌دهیم نماز اهم باشد بیست درصد احتمال می‌‌دهیم روزه اهم باشد. این دو فرض می‌‌شود. پس باید هرکدام را جدا حساب کنیم.

اما آن فرض اول که احتمال تساوی ندهیم، ظاهر این است که طبق همه مسالک باب تزاحم مظنون الاهمیة باید مقدم کنیم. چرا؟‌ برای این‌که ما علم اجمالی داریم که یکی از این دو تکلیف اهم است، و تکلیف اهم یعنی تکلیفی که می‌‌دانیم شارع اهتمام تعیینی دارد به رعایت آن، علم اجمالی منجز است، امکان احتیاط تام نیست، نمی‌توانیم علم به موافقت قطعیه پیدا کنیم نسبت به این تکلیف معلوم بالاجمال، نوبت می‌‌رسد به موافقت ظنیه.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که ما علم اجمالی داریم یکی از این دو تکلیف اهم است یعنی یکی از این دو تکلیف تکلیفی است که شارع به آن اهتمام لزومی دارد اما نمی‌توانیم هر دو را آن‌جام بدهیم چون فرض تزاحم هست، موافقت قطعیه علم اجمالی اگر ممکن نبود سلسله مراتب امتثال این است که نوبت می‌‌رسد به موافقت ظنیه نه این‌که موافقت وهمیه بکنیم.

البته فرض این است که اهم بودن یکی از دو تکلیف در باب تزاحم یعنی اهم لزومی یعنی آن چیزی که مولی به ارتکازش اهتمام لزومی به آن دارد. بله کسانی مثل مرحوم استاد آقای تبریزی معتقد بودند که موافقت قطعیه علم اجمالی ممکن نبود واجب نبود نوبت می‌‌رسد به موافقت احتمالیه و فرقی نمی‌کند موافقت ظنیه بکنیم یا موافقت وهمیه. و لکن این خلاف وجدان است. اگر شما می‌‌دانستید یکی از این ده آب نجس است باید از هر ده آب اجتناب می‌‌کردید اما یکی از این ده آب را مجبورید بخورید موافقت قطعیه نمی‌توانید بکنید جایز است به نظر عقلاء که نه آب از این آب‌ها را بخورید فقط یک آب را نخورید یا عقلاء می‌‌گویند شما مجازید فقط یک آب بخورید بیشتر از این‌که محذور ندارد احتیاط، چرا احتیاط نمی‌کنید، موافقت ظنیه بکنید از نه آب اجتناب بکنید نه این‌که بگویید حال که نمی‌توانم موافقت قطعیه بکنم موافقت احتمالیه جایز است بای وجه کان.

این‌جا هم ما عرض‌مان این است که اگر علم داریم تساوی نیست بین این دو تکلیف یکی از دو تکلیف اهم لزومی است، تکلیف به نماز مظنون الاهمیة‌ است، هفتاد درصد احتمال است اهم باشد، تکلیف به صوم موهوم الاهمیة است سی درصد احتمال دارد اهم باشد، امکان موافقت قطعیه این علم اجمالی به اهم بودن یکی از این دو تکلیف نیست نوبت می‌‌رسد به موافقت ظنیه که نماز بخوانید که مظنون الاهمیة است و علم اجمالی منشأ می‌‌شود برائت‌ها در اطراف جاری نشود نوبت برسد به منجزیت علم اجمالی، ‌منجزیت علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه از کار افتاد چون ممکن نبود اما نسبت به موافقت ظنیه منجزیت به حال خودش باقی است.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که احتمال تساوی نمی‌دهیم. فعلا فرض ما این است.

این یک تقریب. بناء بر مسلک ثالث تزاحم هم که مقید عام بود برای خطاب تکلیف، ‌همان تقریب بحوث می‌اید که ما خطاب تکلیف را اگر بخواهیم مقید کنیم بگوییم ما لم تشتغل بواجب محتمل الاهمیة‌ و لو باحتمال ضعیف این تقیید بیشتری است به خطاب تکلیف. شما خطاب صل را می‌‌خواهید مقید کنید به عدم اشتغال به تکلیف مزاحمی که محتمل الاهمیة است و لو به احتمال موهوم و ضعیف این تقیید بیشتری است که به خطاب اقیموا الصلاة می‌‌زنید و لذا نباید این‌جور تقیید بزنید باید به این نحو تقیید بزنید بگویید ما لم تشتغل بواجب محتمل الاهمیة‌بحیث لایقل احتمال اهمیته عن احتمال اهمیة الصلاة. این تقیید کمتری است که به خطاب تکلیف می‌‌خورد چون با این قید دوم این‌جا اطلاق خطاب وجوب صلات محفوظ است. این تقریب موافق است با تقریب بحوث.

اما فرض دوم: فرض دوم این است که ما احتمال تساوی می‌‌دهیم بین این دو تکلیف، پنجاه درصد احتمال می‌‌دهیم نماز و روزه مساوی باشند، ‌سی درصد احتمال می‌‌دهیم نماز اهم باشد بیست درصد احتمال می‌‌دهیم روزه اهم باشد، ‌در این صورت مسالک تزاحم را باید بررسی کنیم:

مسلک اول تزاحم و مسلک دوم تزاحم که مبتنی بود بر تعارض خطاب‌های تکلیف در فرض تزاحم گفته می‌‌شود که خطاب‌های تکلیف تعارض می‌‌کنند در این فرض تزاحم چون بالاخره احتمال این‌که شارع دیده باشد روزه اهم است از نماز بیست درصد هست، احتمال این را هم که دیده باشد، نماز اهم است از روزه، آن هم سی درصد است، پس هرکدام محتمل است اطلاقش محفوظ باشد، ‌چو بالاخره احتمال ضعیف هم ممکن است مطابق با واقع باشدو لذا اطلاق اقیموا الصلاه که می‌‌گوید اقیموا الصلاة و لو اردتم ان تصوموا فی فرض التزاحم با اطلاق صوموا که می‌‌گوید صوموا و ان اردتم ان تصلوا فی حال التزاحم، تعارض می‌‌کنند و تساقط می‌‌کنند، رجوع به اصل عملی که بکنیم می‌‌شود دوران امر بین تخییر و تعیینین. ما یک دوران امر داریم بین تعیین و تخییر یک طرف، من نمی‌دانم عتق رقبه واجب تعیینی است یا مخیرم بین عتق رقبه و اطعام ستین مسکینا، این می‌‌شود دوران امر بین تخییر و یک تعیین، ‌که مشهور در این‌جا قائل به احتیاط هستند ولی ما وفاقا للسید الخوئی و البحوث و شیخنا الاستاذ قائل به برائت از وجوب تعیینی هستیم. گاهی دوران امر است بین تخییر و دو تعیین، یعنی من نمی‌دانم عتق رقبه واجب تعیینی است یا اطعام ستین مسکینا واجب تعیینی است یا هر دو به نحو واجب تخییری هستند. این‌جا مسلک مشهور روشن نیست، آقای سیستانی که مثل مشهور قائل به احتیاط هستند در آن دوران امر بین تعیین و تخییر این‌جا فرمودند ما برائتی می‌‌شویم. ولی به نظر ما اگر کسی دوران امر بین تعیین و تخییر را مجرای احتیاط بداند نه مجرای برائت در این فرض هم باید مجرای احتیاط بداند اگر احتیاط ممکن است هر دو محتمل الاهمیة را آن‌جام بدهد هم عتق رقبه بکند هم اطعام ستین مسکینا بکند. چون می‌‌گویید علم اجمالی است منجز است، ‌برائت از محتمل التعیین هم جاری نیست، برائت از وجوب تعیینی اطعام و برائت از وجوب تعیینی عتق رقبه تعارض می‌‌کند با برائت از وجوب اصل وجوب جامع بینهما، این‌جور مطرح می‌‌کنند. این‌جا هم همین را باید بگویید. فرقی به نظر ما بین تخییر و یک تعیین یا دوران امر بین تخییر و دو تعیین نیست. ما در هر دو فرض قائل به برائت هستیم. و لذا طبق مسلک ما که برائت جاری می‌‌شود این‌جا می‌‌توانیم برائت جاری کنیم، می‌‌خواهیم نماز بخوانیم می‌‌خواهیم روزه بگیریم.

بله بناء‌بر آن‌چه که ما عرض کردیم که خطاب صل ناظر نیست به فرض تزاحم با صوم که بخواهد بگوید صل و ان اردت ان تصوم، خطاب صوم هم ناظر به فرض تزاحم با صلات نیست که بخواهد بگوید صم و ان اردت ان تصلی، چون لازمه‌اش این است که هر خطاب تکلیفی که می‌اید لیست بلندوبالایی از صد‌ها تکلیف را لحاظ کند تزاحم این تکلیف به نماز را مثلا با تک‌تک‌ آن‌ها بررسی کند و ببیند نماز از آن‌ها اهم است و خطاب تکلیف به نماز را مطلق بگذارد، خطاب تکلیف به صوم هم همین‌طور خطاب تکلیف‌های دیگر هم همین‌طور. و این خلاف وجدان عرفی است هیچ‌گاه مولی این‌طور لحاظ نمی‌کند و هیچ‌گاه ظهور ندارد خطاب تکلیف در این‌که بگوید انا الاهم بله یک قید کلی عامی به هر خطاب تکلیف می‌‌خواهید بزنید بزنید می‌‌شود مسلک ثالث تزاحم. آن قید لبی عام طبعا همآن‌طور که در بحوث گفتند اگر بخواهیم ریز بشویم امر دائر است بین قید کوچک و قید بزرگ. اگر بگوید نماز که سی درصد احتمال اهمیتش هست روزه بیست درصد احتمال اهمیتش است پنجاه درصد هم احتمال تساوی است اگر بگوید صل ما لم تشتغل بواجب محتمل الاهمیة مطلقا، ‌این قید بیشتری زده است به خطاب وجوب نماز، تا این‌که بگوید صل ما لم تشتغل بواجب محتمل الاهمیة‌ باحتمال لایقل عن احتمال اهمیة الصلاة‌ این‌جا قید کمتری می‌‌خورد به وجوب نماز چون احتمال اهمیت صوم کمتر است از احتمال اهمیت نماز. اگر امر دائر باشد بین تقیید بیشتر به خطاب تکلیف یا تقیید کمتر، مقتضای اخذ به ظهور خطاب تکلیف این است که ما تقیید کمتر بزنیم، اکرم کل عالم قید خورده است نمی‌دانیم مرتکب کبیره خارج شده است یا مطلق عاصی خارج شده است نباید ما مطلق عاصی را خارج کنیم قید کمتر بزنیم، ‌خصوص عاصی مرتکب کبیره را خارج کنیم، ‌بیش از این دلیل بر تقیید نداریم.

بله، آن عرض ما که دیروز عرض کردیم می‌اید که لحاظ تفاصیل مرجحات باب تزاحم این هم عرفی نیست که مولی هنگامی که می‌‌گوید صل تفاصیل مرجحات باب تزاحم را در نظرش بیاورد. بله عرفی این است که یک جامعی در نظر می‌‌آورد، صل ما لم تشتغل بواجب یوجد فیه مرجح لزومی عقلائی أو یتساوی فی المرجح اللزومی العقلائی. یک جامعی را لحاظ کند. عرفی این هست. اگر این شد آن وقت ما عرض‌مان این خواهد بود که ما وقتی احتمال تساوی می‌‌دهیم علم اجمالی نداریم که یکی از این دو اهم است، کی عقلاء این‌که احتمال اهمیت در نماز سی درصد است احتمل اهمیت در صوم بیست درصد است این را مرجح لزومی انتخاب نماز می‌‌دانند. عقلاء می‌‌گویند شاید آن پنجاه درصد احتمال تساوی درست باشد. اگر کسی نماز را ترک کند در فرض تزاحم با صوم که احتمال اهمیت صوم بیست درصد است و احتمال تساویش با نماز است، ‌علم اجمالی ندارد به اهم بودن یکی از این دو بالوجدان او مستحق عقاب نیست. هر چه مولی به او فریاد بزند چرا نماز نخواندی می‌‌گوید مولی من نمی‌دانستم نماز اهم است از روزه من احتمال می‌‌دادم این‌ها مساوی باشند. دو نفر در دریا غرق می‌‌شوند احتمال تساوی این‌ها هست، احتمال ضعیف است که این جوانی که غرق می‌‌شود بیست درصد احتمال می‌‌دهم او وضعیف لزومیه دارد بر آن پیرمرد، ‌سی درصد احتمال می‌‌دهم آن پیرمرد وضعیت لزومیه دارد پنجاه درصد هم احتمال می‌‌دهم مثل هم باشند، حالا ما دل‌مان به آن جوان می‌‌سوزد، افراد مختلف است، یکی دلش برای پیرمردها می‌‌سوزد می‌‌گوید بچه دارد عیال‌وار است، ‌یکی از جهات عاطفی دلش برای این جوان می‌‌سوزد می‌‌گوید آینده دارد ناکام از دنیا نرود، طبق احساس شخصی برود آن جوان را انقاذ کند، مولی می‌اید یک سیلی می‌‌خواباند در صورت این عبد چرا نرفتی آن پیرمرد را که سی درصد احتمال می‌‌دادی اهم لزومی باشد انقاذ او، انقاذ کنی. عبد می‌‌گوید احتمال می‌‌دادم، احتمال، ‌بی‌عار است، احتمال می‌‌دادم چی می‌‌شود، سی درصد احتمال می‌‌دادم او اهم باشد ولی شاید مساوی بودند.

[سؤال: ... جواب:] منجزیت علم اجمالی اقتضاء تنجیز نسبت به موافقت قطعیه دارد، نمی‌توانی، عقل ناگهان نمی‌پرد به موافقت احتمالیه مطلقا، عقل می‌‌گوید احتمال قطعیه نمی‌توانی بکنی موافقت ظنیه بکن. تازه ظن هم مراتب دارد. شما ده تا آب است می‌‌دانی یکی نجس است اجمالا، ‌باید از هر ده تا اجتناب کنی، نمی‌توانی یکی را مجبوری بخوری یکی را بخور حق نداری دومی را بخوری، مجبوری دو تا را بخوری دو تا بخوری حق نداری سومی را بخوری. این چیزی است که مشهور گفتند و اختصاص به ما ندارد. فقط مرحوم آقای تبریزی اشکال می‌‌کردند که موافقت ظنیه تعینی ندارد بعد از تنزل از موافقت قطعیه و این را ایشان برای بحث تخییر بین مجتهدینی که نمی‌دانیم در آن‌ها اعلم هست مطرح می‌‌کردند. می‌‌فرمودند ما که می‌‌دانیم شارع اجبار نمی‌کند عوام را به احتیاط تام اگر اعلم تشخیص داده نشد بگوییم باید احتیاط کامل بکنید. این را ما شارع می‌‌دانیم از مردم نمی‌خواهد. حالا که از مردم احتیاط تام را نمی‌خواهد تنزل می‌‌کنیم به موافقت احتمالیه، از هرکدام از این مراجع تقلید کن. ما می‌‌گفتیم اصلا چه لزومی دارد از این مراجع تقلید کنی، می‌‌رویم یک احتمالی در مسأله هست می‌‌رویم به آن احتمال اخذ می‌‌کنیم، ‌یک ملامرده‌ای یک چیزی گفته در این مسأله می‌‌رویم قول او را عمل می‌‌کنیم، چرا بیاییم قول مراجع موجود را عمل کنیم، او هم موافقت احتمالیه است. ایشان می‌‌فرمودند بله. ملتزم می‌‌شد. می‌‌گفت حالا که احتیاط تام لازم نیست بر عوام در فرضی که امکان تشخیص اعلم نیست نوبت می‌‌رسد به موافقت احتمالیه، به فتوای این مرجع عمل کند به فتوای آن مرجع عمل کند. مگر مراجع درجه یک متفق باشند بر رد یک نظری، آن دیگر مراجع درجه یک مجموع‌شان می‌‌شود اعلم آن وقت باید عمل کند در مواردی که اختلاف ندارند مراجع درجه یک. در آن مواردی که اختلاف دارند مراجع درجه یک، ‌اعلم هم مشخص نیست، ‌در همان مسأله ایشان می‌‌گفتند احتمال احتمالیه، ‌اما این‌که حتما باید قول دو نفر را بگیری، ‌حالا که احتیاط تام نمی‌توانی بکنی که آقای خوئی می‌‌گویند که یجب القول باحوط القولین، ایشان می‌‌گفت نه، این موافقت ظنیه است، ‌احتیاط تام که لازم نیست، ‌احتیاط کامل، ‌احتیاط نسبی که اخذ کنیم به فتوای این دو مجتهد، این احتیاط ناقص است این موافقت ظنیه است لزومی ندارد. ایشان فقط این مطلب را می‌‌فرمود‌، من در بین بزرگان ندیدم کسی این مطلب را مطرح کرده باشد.

[سؤال: ... جواب:] ما احتمال نمی‌دهیم عرفا. عرض کردم اصلا مستنکر می‌‌دانند مولی بیاید کتک بزند این عبد را چرا نرفتی آن پیرمرد را که سی درصد احتمال می‌‌دادی که ملاک اهم داشته باشد انقاذ کنی. عبد می‌‌گوید چه فرق می‌‌کند، من احتمال می‌‌دادم این‌ها مثل هم باشند، احتمال اهم بودن انقاذ این جوان را هم بیست درصد می‌‌دادم، ‌احتمال می‌‌دادم تو بگویی حیف شد این جوان ناکام از دنیا رفت، ‌آن پیرمرد عمرش را کرده بود، این را هم احتمال می‌‌دادم بیست درصد، ‌بله احتمال هم می‌‌دادم پیرمرد را انقاذ نکنیم گفتی حیف شد این پیرمرد زن و بچه داشت زن و بچه‌اش بیچاره‌ها می‌‌مردند، کسی نیست خرج‌شان را بدهد، آن هم احتمال سی درصد می‌‌دادم، چه کار کنم؟ این‌جا ما وجدانا می‌‌دانیم که عقلاء این را مستحق عقاب نمی‌دانند این عبد را و لو برود انقاذ کند آن جوان را که بیست درصد احتمال اهمیتش هست.

اما طبق مسلک رابع تزاحم که مسلک امام بود که این واضح‌تر است عرض ما. دو تا خطاب تکلیف است انقذ هذا الشیخ انقذ ذاک الشاب، ‌حالا فرض تزاحم شده، علم به اهمیت احدهما نداریم، احتمال تساوی می‌‌دهیم، سی درصد هم احتمال می‌‌دهیم که انقاذ شیخ اهم باشد، بیست درصد احتمال می‌‌دهیم انقاذ شاب اهم باشد، این‌که امام بفرمایند که البته من ندیدم این بحث قوت احتمال اهمیت را ایشان مطرح کرده باشد ولی اگر حالا مطرح بشود که این‌جا اگر بروی آن شیخ را انقاذ کنی معذوری ولی اگر بیایی این شاب را انقاذ کنی چون احتمال اهمیت او ضعیف‌تر است معذور نیستی یا شک در معذور بودنت هست، جواب می‌‌دهیم نخیر، هیچ شکی در معذور بودن او نیست، ‌قطعا معذور است، ‌قطعا مستحق عقاب نیست. اگر هم شک بکنیم در اهتمام مولی به انقاذ یکی از این دو برائت جاری می‌‌کنیم از اهتمام مولی به انقاذ یکی از این دو، ‌نتیجه‌اش می‌‌شود تخییر.

[سؤال: ... جواب:] حالا سر ارقام با ما چانه نزنید، بالاخره علم ندارم. از منجزیت علم ناگهان می‌‌پرد به معذریت شک، اشکال دارد؟

از این بحث بگذریم. بنابراین ترجیح به قوت احتمال اهمیت هم در فرض احتمال تساوی بین المتزاحین مشکل شد.

قبل از این‌که وارد مرجح چهارم از مرجحات باب تزاحم بشویم که عبارت از این است که عده‌ای از بزرگان مثل آقای خوئی در محاضرات و در فقه، آقای سیستانی در فقه و اصول فرمودند خطاب مطلق که مشروط به قدرت نیست، در فرض تزاحم مقدم است بر خطاب مشروط به قدرت. یک خطاب می‌‌گوید اذا قدرت توضأ‌ یک خطاب می‌‌گوید یحرم علیک مس المصحف محدثا یا یحرم علیک مس اسمه تعالی محدثا، متوقف است وضوء گرفتن من بر این‌که مس اسم خدا بکنم، این‌جا فرمودند دیگر تو قادر نیستی بر وضوء، اذا قدرت فتوضأ، با وجود این خطاب مطلق که لاتمس اسمه تعالی و انت محدث دیگر عاجز هستی از وضوء. این بحث مهمی است و خیلی ثمره فقهیه دارد. قبل از این‌که وارد آن مرجح چهارم بشویم یک اجمالا یک بحثی بکنیم راجع به راه‌های شناخت اهمیت تکلیف:

گاهی خود شارع تصریح می‌‌کند. مثلا در صحیحه زراره هست: بنی الاسلام علی خمس علی الصلاة و الزکاة و الحج و الصوم و الولایة قال زرارة فقلت و‌ای شیء من ذلک افضل فقال الولایة افضل، یعنی اهم. بعضی‌ها احتمال دادند مراد از ولایت یعنی نصب الائمة للامامة است. یعنی فعل خدا. این‌که خدا نصب کرده است دوازده معصوم را به عنوان امام، ‌این اهم است در دین لانها مفتاحهن و الوالی هو الدلیل علیهن. نه، از ذیل همین صحیحه زراره استفاده می‌‌شود که مراد از ولایت پذیرش ولایت اهل بیت است، التزام به ولایت اهل بیت است. در ذیل دارد: أما لو ان رجلا قام لیله و صام نهاره و تصدق بجمیع ماله و حج جمیع دهره و لم یعرف ولایة‌ولی الله فیوالیه ما کان له علی الله حق فی الثواب و لا کان من اهل الایمان. و لذا التزام به ولایت از نماز و زکات و حج و صوم بالاتر است. اگر یک کسی بگوید یا باید بروم یک کشوری زندگی کنم مطمئنم بچه هایم شیعه می‌‌مانند اما بی‌نماز می‌‌شوند، یا بروم یک کشور دیگری زندگی بکنم التزام فرزندانم به نماز مسلم است از آن حیث نگران نیستم، و لکن خطر این هست که اعتقادات شیعی‌شان لطمه ببیند، چه بکنم؟ می‌‌گوییم برو در همان کشوری که می‌‌دانی فرزندانت شیعه می‌‌مانند، زندگی بکن و لو بی‌نماز بشوند. اصلا نماز بی‌ولایت چه ارزشی دارد. حالا این روایت بحث ترجیح ولایت بر نماز و روزه و زکات و حج مطرح است، حالا بحث محرمات هم مطرح می‌‌شود که یک سؤال کرده بودند که پدری می‌‌داند یا باید دخترش زن یک غیر شیعی بشود که اعتقادش خراب می‌‌شود یا اگر ازدواج نکند مبتلا به زنا می‌‌شود. حالا وارد این بحث‌ها نمی‌شویم.

[سؤال: ... جواب:] دیگه ما خط دادیم به شما تا آخر [بروید].

در ادامه دارد ما الذی یلی ذلک فی الفضل فقال الصلاة قلت ثم الذی یلیها فی الفضل قال الزکاة قلت فالذی یلیها فی الفضل قال الحج قلت ماذا یتبعه قال الصوم. آخری روزه است.

این یک راه برای تشخیص اهم بودن.

خود همین بنی الاسلام علی خمس معلوم می‌‌شود این پنج چیز از بقیه واجبات اهم است. حالا تزاحم بشود بین نماز و شرب خمر، ‌از این روایت استفاده نمی‌شود که شرب خمر بکند نماز را ترک نکند. نه، ‌بنی الاسلام علی خمس، پایه‌های اسلام بر واجبات، ‌حالا بنی الاسلام یا شریعت اسلامی این‌ها پایه هایش است یا مسلمان بودن افراد این پنج چیز پایه‌اش است. می‌‌گوییم دین اسلام پنج پایه دارد یک وقت می‌‌گوییم مسلمان بودن شما پنج پایه دارد فرق نمی‌کند. اما نظر به محرمات ندارد، ‌ظاهرش این است که بنی الاسلام علی خمس آن دعائم اسلام امور وجودیه هستند، آن‌ها که واجب است، ‌ناظر به محرمات نیست. این هم را داشته باشید.

این بنی الاسلام علی خمس نسبت به سایر واجبات معلوم می‌‌شود اهم است.

آقای خوئی فرموده قبول دارم اما به شرط این‌که واجب بشود این چیزهایی که بنی علیه الاسلام. مثلا وجوب اداء دین اگر بود اصلا حج واجب نیست تا بنی الاسلام علیه باشد. حجی که واجب شد اهم است از بقیه واجباتی که در این روایت صحیحه ذکر نشده. یا از صوم اهم است که در این روایت گفته شده. اما اگر یک تکلیفی است اصلا مانع از وجوب حج است حج واجب نشده است تا در ادامه بنی الاسلام علیه باشد، و لذا ایشان فرمودند وجوب اداء دین مقدم است بر وجوب حج در باب تزاحم. نه این‌که مانع از استطاعت است وجوب اداء دین، ‌نه، ‌از نظر آقای خوئی بدهکار هم هستی، ‌اداء‌دین بر تو واجب است، طلبکار نفرینت می‌‌کند، اما اگر حج بروی چون پول حج را داری حجت مجزی است از حجةالاسلام، ‌حالا خدا قبول می‌‌کند ثواب به تو می‌‌دهد نمی‌دهد با آن نفرین‌هایی که طلبکارهایت پشت سرت می‌‌کنند او بحث دیگری است. ما دنبال فقه هستیم نه دنبال ثواب. از نظر آقای خوئی این حج حج عن استطاعة‌است و مجزی از حجة الاسلام است. چون امر ترتبی دارد، ‌اداء دین وجوبش اهم است از وجوب حج و لکن اگر اداء دین نکنی حج به نحو ترتب بر شما واجب می‌‌شود. بر خلاف نظر کسانی که می‌‌گویند بدهکار بودن مانع از استطاعت است مثل مشهور از جمله آقای سیستانی، ‌آقای زنجانی، ‌این‌ها می‌‌گویند اصلا عرفا آقایی که بدهکار است موسر نیست اصلا حج هم برود حجش مجزی از حجة الاسلام نیست. آقای خوئی می‌‌گوید نه، ‌استطاعت چیزی نیست که. من کان له زاد و راحلة، ‌پول حج را داری، بدنت هم سالم است، راه هم باز است، تمام شد و رفت. من کان له زاد و راحلة معافا فی بدنه مخلا فی سربه فهو ممن یستطیع الحج. همین. این می‌‌شود مستطیع. حالا با پول قرضی هم می‌‌توانی مستطیع بشوی، ‌وام گرفتی خانه بخری آقای خوئی می‌‌گوید مستطیع شدی برو حج، یک ذره التماس بکنی بگویی به حرج می‌‌افتم اگر خانه نخرم آقای خوئی می‌‌گوید ما جعل علیکم فی الدین من حرج، مستطیع هستی حج اگر بروی به نحو ترتب حجت صحیح است و مجزی است اما وجوب مطلق حج را لاحرج را دوش تو بر می‌‌دارد، اما اگر بگویی من به حرج نمی‌افتم این همه آدم مستاجر است در این مملکت ما هم یکی از آن‌ها، ما خواستیم یک وامی بگیریم یک خانه بخریم دل‌مان خوش باشد خانه داشته باشیم آقای خوئی می‌‌گوید بلند شو برو حج، به حرج نمی‌افتی، ‌پول حج هم که داری، دیگر چرا بهانه می‌‌آوری. پس آقای خوئی می‌‌گوید وجوب اداء دین مانع از استطاعت نیست ولی چون اهم است حق الناس است، مانع از وجوب فعلی حج است. نگو حج ما بنی علیه الاسلام است اما اداء دین ما بنی علیه الاسلام نیست نه، حج واجب ما بنی علیه الاسلام است و اداء دین چون حق الناس است و اهم است مانع می‌‌شود از وجوب حج تا نوبت برسد به این‌که حج واجب ما بنی علیه الاسلام باشد.

تامل بفرمایید انشاءالله تا فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 23- 292

**چهار‌شنبه - 05/08/1400**

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

بحث در این بود که بعد از این‌که ثابت شد که ترجیح در باب تزاحم به علم به اهمیت احد التکلیفین یا به نظر مشهور به احتمال اهمیت احد التکلیفین بالخصوص یا به اقوائیت احتمال اهمیت او هست، کلام واقع می‌‌شود در طرق معرفت اهمیت تکلیف.

قبل از این‌که راجع به طرق اهمیت تکلیف بررسی کنیم یک شبهه‌ای که در رابطه با ترجیح به علم به اهمیت مطرح شده و برخی متعرض شدند این شبهه را ما نکته‌ای عرض کنیم.

برخی گفته‌اند که اگر بناء باشد خطاب تکلیف مشروط بشود به عدم اشتغال به تکلیف مقطوع الاهمیة، این لازمه‌اش این است که ما اگر قطع به اهمیت صوم مثلا پیدا کردیم ولی فی علم الله نماز اهم بود، ما جهل مرکب داشتیم، فکر می‌‌کردیم که روزه اهم است ولی فی علم الله نماز اهم بود، این‌جا تکلیف به نماز مشروط باشد به عدم اشتغال به صوم چون صوم مقطوع الاهمیة است ولی تکلیف به صوم مطلق باشد، اگر ما برویم نماز هم بخوانیم شارع ما را عقاب کند، چرا روزه نگرفتید، این خلاف وجدان است، نماز که اهم است عند الله از صوم، من جهل مرکب داشتم قطع به اهمیت صوم داشتم و لکن در عین حال آمدم نماز خواندم اهم واقعی مولی را اتیان کردم، ‌شما باید بگویید من عقاب بشوم، ‌چرا تکلیف به صوم را امتثال نکردی. این خلاف وجدان هست. و دو راه هست برای تقیید لااقل: یکی تقیید خطاب تکلیف به عدم اشتغال به اهم واقعی، ما لم تشتغل بالاهم واقعا، وجوب صوم مشروط می‌‌شود به عدم اتیان به نماز چون اتیان به نماز اهم واقعی است. این یک کیفیت برای تقیید. کیفیت دیگر این هست که بگوید وجود نماز مشروط است به عدم اشتغال به صوم که مقطوع الاهمیة است. لااقل این است که دو کیفیت است مثل هم، چرا اصرار دارید که نخیر تقیید خطاب تکلیف به این است که ما لم تشتغل بمقطوع الاهمیة شاید این باشد که ما لم تشتغل بالاهم واقعا.

به نظر ما این اشکال وارد نیست. شارع بعد از این‌که دو خطاب تکلیف دارد و فرض شد تزاحم کرد این دو خطاب تکلیف و نمی‌خواهد در صغرای اهم و مهم دخالت کند، باید عنوان کلی را قید بزند، برای من که قطع دارم به اهمیت صوم یعنی قطع دارم که صلات واجب اهم نیست تکلیف تعیینی کند باید نماز بخوانی، چون چیزی که واقعا اهم است آن را بیاورید و لو شما قطع دارید به عدم اهمیت آن، یعنی رافع تکلیف به صوم اشتغال به واقع اهم باشد و لو شما قطع دارید به خلاف آن، این در مقام محرکیت مکلف لغو است چون من وقتی قطع دارم به عدم اهمیت یک واجبی و لو فی علم الله واجب است چطور این شرط را احراز کند، من قطع دارم که این اهم نیست، صوم اهم است.

بحث در این است که دو خطاب تکلیف است، دو خطاب تکلیف تزاحم کردند ما می‌‌گوییم اگر شارع بگوید ما لم تشتغل بواجب مقطوع الاهمیة و لو واقعا اهم نباشد این هیچ محذوری ندارد. چون اهم واقعی که قطع داریم به خلاف آن، این قابل نیست که ما را تحریک کند به سمت خودش، من فرض این است که قطع به اهمیت صوم دارد ولی واقعا نماز اهم است، این‌که شارع بگوید تکلیف ثابت است ما لم تشتغل بالاهم الواقعی و لو آن مقطوع الخلاف باشد، مقطوع عدم الاهمیة باشد‌ یعنی شما در فرض تزاحم بین نماز و روزه که نماز واقعا اهم است ولی قطع به اهمیت صوم دارید این‌جا اگر شارع بخواهد بگوید من تو را تحریک می‌‌کنم به این‌که روزه بگیری این محذوری ندارد این طبق قطع من من را تحریک کرده است اما اگر بگوید در این حال تو را تحریک می‌‌کنم تجری کنی و نماز بخوانی، چون نماز واقعا اهم است و لو شما قطع داری که صوم اهم است من ابقاء می‌‌کنم تکلیف به نماز را به داعی این‌که تو را از روزه گرفتن که قطع به اهمیت آن داری باز بدارم یعنی تو را تحریک کنم تجری کنی و بیایی نماز بخوانی، این مستهجن است. این‌که شارع بیاید ابقاء کند تکلیف به نماز را به داعی محرکیت به نماز، در این حال که من روزه نگرفتن را مصداق ترک اهم می‌‌دانم طبق قطع خودم و روزه نگرفتن مصداق تجری است، ترک کردم آن‌چه را که قطع به اهمیت آن داشتم شارع می‌‌گوید بله من آمدم تو را تحریک کنم تجری کنی، اشکالی ندارد تجری کن من تو را تحریک می‌‌کنم تجری کنی بیایی نماز بخوانی. تحریک به نماز هم هیچ اثر ندارد چرا؟‌برای این‌که شرطش این است که اهم باشد و من قطع دارم به عدم آن. تحریک به نماز اثر ندارد چون مولی که قضیه خارجیه حساب نکرده چی اهم است چه اهم نیست، کلی می‌‌گوید اذا کان، ‌اگر نماز اهم است ولی من قطع دارم اهم نیست، تکلیف به نماز باقی باشد برای این‌که من را تحریک بکند به نماز که من تحریک نمی‌شوم تحریک به نماز در فرض اهم بودن اوست و من قطع دارم که او اهم نیست و برای این‌که من را از روزه باز بدارد که مصداق تجری است، یعنی دو تا محذور دارد: یک محذور این است که تحریک می‌‌کند من را به نماز به شرط اهم بودن آن و چون من قطع دارم به انتفاء شرط و لو جهل مرکب است من قابل تحریک نیستم، من فکر می‌‌کنم چون قطع به اهمیت روزه دارم فکر می‌‌کنم روزه اهم است.

[سؤال: ... جواب:] این‌که بیاید مولی من را تحریک کند به این نماز در فرضی که اهم است ولی من قطع دارم که اهم نیست، من در این حال قابل تحریک نیستم.

ولی عمده اشکال این است که این ابقاء محرکیت نحو الصلاة مساوق است با از بین بردن محرکیت نحو الصوم چون نمی‌شود اجتماع محرکین، ‌فرض این است که مقدور من نیست جمع بین نماز و روزه. آن وقت معنای تحریک نحو الصلاة‌این است که در این حال که شما قطع دارید روزه اهم است ولی چون فی علم الله نماز اهم است من می‌ایم ابقاء می‌‌کنم برایت تکلیف به نماز را که ترک کنی صوم مقطوع الاهمیة‌را یعنی تجری کنی و بیایی نماز بخوانی، ‌این قبیح است.

لااقل این است که شما بگویید مرکب است شرط، ما لم تشتغل بواجب اهم و انت تعلم بکونه اهم اما این‌که بگویید ما لم تشتغل بواجب اهم و لو قطعت بعدم کونه اهم این معنا ندارد پس لااقل باید بگویید ما لم تشتغل بواجب اهم واقعی و علمک بکونه اهم، کلام در این است که این تقیید زاید است، یعنی چی؟ یعنی شما علاوه بر قطع به اهمیت صوم می‌‌گویید واقعا هم صوم باید اهم باشد تا دست از وجوب صلات بردارید خب اگر صوم واقعا اهم نباشد چی؟ این فرض که صوم اهم نیست فقط من قطع دارم به اهم بودن آن این‌جا تکلیف به نماز باقی است، ‌خب تکلیف به نماز باقی است تکلیف به صوم هم باقی است؟ این می‌‌شود تکلیف نحو غیر المقدور، تکلیف به صوم از بین می‌‌رود فقط تکلیف به نماز باقی است خب این را عرض کردم که یعنی برو تجری کن مقطوع الاهمیة را رها کن بیا سراغ چیزی که ترک اهم است این به نظر ما معقول نیست و لذا متعین است که بگوییم این تکلیف به نماز ثابت است ما لم تشتغل بواجب معلوم الاهمیة و لو قطعت مخالف واقع باشد. این‌که جزء دیگر آن را اهم بودن آن قرار بدهیم این هیچ تاثیری در مقام تحریک مکلف ندارد علاوه بر این‌که عرض کردم معنایش این است که حالا که صوم واقعا اهم نیست تکلیف به نماز فعلی است و ما می‌‌گوییم بیا نماز بخوان سراغ روزه نرو این یعنی برو تجری کن من قطع دارم قاطع را که نمی‌شود از قطعش بازداشت من قطع دارم صوم اهم است.

این‌که می‌‌گویید می‌‌خواهیم برای بعد از انکشاف خلاف طرف بفهمد وظیفه واقعیه‌اش این بوده نماز بخواند، حالا قطع داشت که روزه اهم است معذور است، ‌[اقول] اثر تکلیف محرکیت است نه آثار جنبی بعد از انکشاف خلاف.

[سؤال: ... جواب:] بحث تزاحم است. فرض این است که در این حال چه بکند. شما برای قبل از وصول ما نمی‌گوییم جعل تکلیف غیر واصل لغو است، ‌کلام در این است که در این حالی که من اهم بودن صوم را قطع دارم و لکن فی علم الله نماز اهم است در این حال عقل می‌‌گوید ابقاء کدام محرکیت در این حال بعد از وصول این‌که نماز اهم است که بحث دیگری است در این حال که به من واصل شده و لو به اشتباه که روزه اهم است در این حال شارع اگر بخواهد بگوید من تکلیف به صوم را برداشتم چون واقعا اهم نیست، تکلیف به صلات مطلق است، برو نماز بخوان، در این حال، یعنی بروم تجری کنم؟‌ این‌که بگوییم برای بعد از انکشاف خلاف بعد از این‌که فهمیدی صوم اهم نیست می‌‌خواهیم بگوییم معلوم می‌‌شود تکلیفت واقعا به نماز بوده، این‌که آثار حاشیه تکلیف بعد از کشف خلاف که اثر مقوم تکلیف نیست، اثر مقوم تکلیف محرکیت است. بله لازمه‌اش ملتزم می‌‌شویم قطع به اهمیت صوم داشتی روزه نگرفتی رفتی نماز خواندی و لو نماز اهم است چه اشکال دارد عقاب می‌‌شوی چرا روزه نگرفتی. مثل این‌که تکلیف به اهم اگر واصل نبود، مولی گفته انقذ الغریق المسلم شما احراز نکردی غریق مسملی هست ولی نماز را ترک کردی، ‌رفتی طرف استخر با این‌که اصلا واصل نبود تکلیف به انقاذ غریق مسلم ولی اتفاقا دیدی یک غریق مسلمی هست، ‌اتفاقا، گفتی خوب شد نمازم را نخواندم و الا این بیچاره غرق می‌‌شد می‌‌مرد، یعنی چه؟‌ این خوب شدن [تحصیل] منافع و الا خدا می‌‌گوید خوب هم نشد، شما تکلیف داشتی به نماز، شما تکلیف داشتی به آن نماز که مهم است ولی فرض این است که تکلیف به اهم واصل نیست خب وقتی واصل نیست تکلیف داشتی به مهم، عصیان کردی تکلیف به مهم را، ‌عقاب می‌‌شود برای چی نماز را ترک کردی.

مثل این می‌‌ماند که کسی قطع دارد حالا در این جا که تجری نیست این‌جا که واقعا ترک کردی تکلیف قطعی را که صل تکلیف به صل تلکیف واقعی است تجری نکرده است بله حالا شانسش زد نماز نخواند یک نفعی به یک مؤمنی رسید او بحث دیگری است ولی این عصیان کرد که نماز نخواند.

صاحب فصول در تجری مطرح کرده که اگر من فکر می‌‌کردم یک کسی عدو مولی است باید بکشمش چون مولی گفت اقتل عدوی الذی یسبّ‌ النبی، حالا من نکشتم او را، بعد معلوم شد او از اولیاء الله است، حالا صاحب فصول آن‌جا مطرح می‌‌کند که بگوییم این آقا عقاب نمی‌شود چون مولی می‌‌گوید خوب نشد نکشتی او را، ‌تو فکر می‌‌کردی این ساب النبی است بعد اگر می‌‌کشتی او را یکی از اولیاء خدا را کشته بودی. در بحث تجری صاحب فصول فرموده حالا درست یا نادرست می‌‌گوید این‌جا عقاب نمی‌شود چون یک کسر و انکسار می‌‌شود بین ملاک واقع و ملاک تجری. بر فرض آن‌جا درست باشد که آن‌جا هم اشکال کردیم ولی در مانحن‌فیه تجری نیست واقعا من تکلیف دارم به این نماز که مهم است چون تکلیف به انقاذ غریق واصل نبود، ‌و لو حالا اتفاقا نماز نخواندم خوب شد که برای آن غریق که او را نجات دادم با این‌که تکلیف او منجز نبود یا در مانحن‌فیه، بله من تکلیف دارم به صوم چون قطع به اهمیت او دارم تکلیف به نماز ندارم بروم نماز بخوانم اهم واقعی را آوردم و لکن خطاب تکلیف به او در این حال ساقط بود ملاکش اهم بود ملاک اهم غیر واصل.

در این مسأله بیشتر تامل بکنید اگر اشکالی هست بعد بحث را دنبال می‌‌کنیم.

راجع به طرق معرفت اهمیت تکلیف عرض کردیم آقای صدر فرمودند خود شارع بیان کند مراتب فضل را مثل بنی الاسلام علی خمس و لذا آقای صدر می‌‌گویند اگر تزاحم بشود بین اداء دین و بین حج، از این بنی الاسلام علی خمس فهمیدیم که حج جزء این پنج چیزی است که بنی علیه الاسلام و از اداء دین اهم است و لااقل من احتمال الاهمیة. این بیانی است که آقای صدر در بحوث جلد 7 ص 97 بیان کرده.

و عرض کردیم مرحوم آقای خوئی فرمودند: نه، حج بنی علیه الاسلام است ولی در فرض وجوب. اگر اداء دین به عنوان حق الناس مطرح باشد و حق الناس بر حق الله چون مقدم است مانع می‌‌شود از وجوب حج در فرض اشتغال به اداء‌ دین، تزاحم است بین وجوب حج و اداء دین به نظر آقای خوئی چون اداء‌ دین مانع از استطاعت نیست، یا فرض کنید اصلا حج بر من مستقر شده است، بر من واجب است حج اداء دین هم واجب است چون اداء دین حق الناس است اشتغال به اداء دین باعث می‌‌شود اصلا حج بر من واجب فعلی نشود تا بنی علیه الاسلام باشد.

این فرمایش بازگشتش به عدم اهمیت حج است نسبت به اداء دین. و الا شما می‌‌گویید المستطیع یحج شامل من می‌‌شود و حج هم بنی علیه الاسلام است و اهم از سایر واجبات است و اطلاقش می‌‌گوید از اداء دین که حق الناس است اهم است دیگر چه اشکالی می‌‌کنید آقای خوئی؟ یک وقت وجوب اداء‌ دین مانع از استطاعت است، بله، اصلا مستطیع نشدم من، ‌بنی الاسلام علی الحج بر آن مستطیع اما شما می‌‌گویید من مستطیعم یا مستقر بود بر من حج، قبلا مستطیع بودم استطاعتم را عمدا از بین بردم حج بر من مستقر شد، ‌باز هم می‌‌گویید وجوب اداء دین اهم است چون حق الناس است و منافات ندارد با بنی الاسلام علی خمس چون اشتغال به اداء دین وجوب حج را از بین می‌‌برد وجوبش که از بین رفت دیگر در این فرض بنی علیه الاسلام نیست چون بنی علیه الاسلام در فرض وجوبش و این یعنی طرح این روایت، این روایت می‌‌گوید اسلام بر این پنج چیز بناء شده یعنی پنج چیز ارکان اسلام هستند.

بله، ممکن است کسی بگوید مراد از بنی الاسلام علی خمس فقط در محدوده واجباتی است که اسلام به آن تعبد می‌‌کند نه واجبات عقلیه و عقلائیه یا حتی محرمات، نه، واجباتی که اسلام به آن تعبد می‌‌کند ارکانش این پنج چیز است و لذا کسی توهم نمی‌کند اگر امر دائر شد بین نماز که ترک کند مکلف آن را یا نعوذ بالله مرتکب زنا بشود، به یکی گفتند إما اترک الصلاة أو إزنِ، بگوید خدا لعنت کند شیطان را، ‌تزاحم ایجاد کرد بین این دو، چه کار کنم؟‌ نماز بنی علیه الاسلام است، اذا قبلت قبل ما سواها، برویم سراغ آنی که شما گفتی. می‌‌گویند سوء استفاده نکن، نماز را ترک کن، زنا از معاصی مهمه است، این نشان می‌‌دهد که بنی الاسلام علی خمس در محدوده واجباتی که اسلام به آن تعبد کرده است نه محرمات را نظر دارد و نه واجبات عقلیه و عقلائیه را مثل وجوب اداء دین که در همه ملل است نظر دارد. این مطلب خوبی است.

و این مطلب را هم بگوییم که اگر نماز مثلا با مجموع حج و زکات و صوم مثلا تزاحم داشت، باز هم از این روایت استفاده نمی‌شود کرد که نماز از مجموع این‌ها اهم است. نه، نماز از زکات اهم است، زکات از حج اهم است، ‌حج از صوم اهم است، ‌در تزاحم دو تایی، بیش از این ظهور ندارد. امر دائر است نماز را ترک کنی یا زکات را ترک کنی، ‌نه، ‌زکات را ترک کن چون زکات تلی الصلاة فی الفضل، ‌امر دائر است زکات را ترک کنی یا حج را ترک کنی، حج را ترک کن، چون حج یلی الزکاة فی الفضل‌، امر دائر است که حج را ترک کنی یا صوم را ترک کنی صوم را ترک کن چون صوم یلی الحج فی الفضل اما اگر امر دائر است نماز را ترک کنی یا مجموع زکات و حج و صوم را ترک کن این روایت ناظر به این نیست.

اما حساب ولایت جداست. این را ما قبول داریم، این صحیحه زراره فقط در محدوده احکام واجبه تعبدیه دارد مراتب فضل را بیان می‌‌کند، ‌از سایر واجباتی که اسلام به آن تعبد کرده این پنج چیز اهم است. البته در برخی از روایات که در نهج البلاغة هم هست دارد الایمان علی اربع دعائم علی الصبر و الیقین و العدل و الجهاد، ‌حالا آن دعائم ایمان را بیان کرده که صبر و یقین و عدل و جهاد، حالا بحث دیگری است ولی دعائم اسلام و ما بنی علیه الاسلام یعنی واجباتی که تعبد بها الاسلام، ‌در همین محدوده واجبات، کاری به محرمات نداریم، کار به واجبات عقلائیه‌ای که در همه ملل است مثل وجوب ادا‌ء‌ دین نداریم. این مقداری است که از صحیحه زراره استفاده می‌‌شود. اما ولایت از مجموع ادله استفاده می‌‌شود که اهم تکالیف است. چون این دلیل بر اهم بودن ولایت اختصاص به این صحیحه زراره ندارد، روایات متعدده‌ای هست. ضمنا مراد از ولایت هم عرض کردم دیروز این نیست که جعل علی ولیا که کار خداست، ‌نه، نمی‌خواهیم بگوییم این اهم است از نماز و روزه و حج و زکات، نه، او که کاری به ما ندارد، التزام ما به این‌که علی امام من الله است، این مراد از ولایت است، و لذا در ذیل همین صحیحه زراره می‌‌گوید لیس یقع شیء مکانها دون اداءها ان الصلاة و الزکاة و الحج و الولایة لیس یقع شیء مکانها دون اداءها و در ادامه هم دارد که لو ان رجلا قام لیله و صام نهاره و تصدق بجمیع ماله و حج جمیع دهره و لم یعرف ولایة‌ ولی الله فلیوالیه ما کان له علی الله حق فی ثواب و لا کان من اهل الایمان. ولایت به این معناست یعنی التزام به امامت امام من الله. ولایت را به معنای حکومت گرفتن و این‌ها شوخی است، ولایت در این روایت یعنی التزام به امامت من الله، و این از مجموع روایات استفاده می‌‌شود که اهم از همه تکالیف است.

باز تکرار می‌‌کنم:‌ این‌که ما می‌‌گوییم ولایت یعنی التزام به امام من الله نه نصب امام از طرف خدا، این ظاهر همین صحیحه زراره است. و این‌که در معتبره فضیل آمده و لم یناد بشیء کما نودی للولایة یوم الغدیر این منافات ندارد با این عرض ما. یوم الغدیر درست است که علی را امام قرار دادند ولی از مردم هم خواستند که پیرو امامت علی باشند، و لم یناد بشیء یعنی همان التزام به امامت امیرالمؤمنین که در روز غدیر از مردم خواستند او اهم است و الا نصب امیرالمؤمنین از طرف خدا که کار خداست به ما چه ربطی دارد، ‌ما وظیفه‌مان چیست او اهم است.

عرض کردم مجموع روایات اقتضاء می‌‌کند ولایت از همه تکالیف اهم باشد، از تک‌تک آن‌ها از همه آن‌ها، ذیل خود همین صحیحه زراره می‌‌گفت کسی که ولایت ندارد مؤمن نیست، ‌اصلا ایمان ندارد یا در معتبره فضیل دارد و لم یناد بشیء، نکره در سیاق نفی آقایان می‌‌گویند مفید عموم است، لااقل مفید اطلاق که هست، ‌و لم یناد بشیء کما نودی بالولایة، ‌شیء اهم است از واجبات، ترک محرمات، واجبات عقلائیه، واجباتی که اسلام به آن تعبد کرده است. در صحیحه محمد بن مسلم دارد: کل من دان الله بعبادة یجهد فیها نفسه و لا امام له من الله فسعیه غیر مقبول و هو ضال متحیر و الله شانئ لاعماله. ما به این صحیحه وفاقا للمشهور تمسک کردیم گفتی اصلا کسی که ولایت ندارد عبادتش باطل است. اصلا نگویید تزاحم بین ترک ولایت و ترک نماز یا این باید برود کشوری بچه هایش ولایت‌شان از بین می‌‌رود یا یک کشوری برود بچه هایش بی‌نماز می‌‌شوند، اصلا این‌جا تزاحم نیست چون بچه‌هایش بروند بخوانند در آن کشوری که ولایت‌شان از بین می‌‌رود آن، ‌نماز نیست، ‌آن یک نماز باطلی است، و الله شانیئ لاعماله. و الله یا محمد (محمد بن مسلم) من اصبح من هذه الامة لا امام له من الله عز و جل اصبح تائها متحیرا ضالا و ان مات علی هذه الحال مات میتة کفر و نفاق و اعلم یا محمد ان ائمة الجور و اتباعهم لمعزولون عن دین الله قد ضلوا و اضلوا فاعمالهم کرماد اشتدت به الریح فی یوم عاصف لایقدرون مما کسبوا علی شیء ذلک هو الضلال البعید.

خلاصه عرض ما این است که ما و لو گفتیم این صحیحه زراره مختص است به واجبات آن هم واجبات اسلامیه شامل محرمات نمی‌شود، شامل واجبات فوق اسلامیه، ‌واجبات بین الملل واجبات همه ادیان مثل وجوب اداء‌ دین هم نمی‌شود، ولی بحث ولایت را با آن چهار چیز دیگر باید جدا کنیم.

و لذا قبول می‌‌کنیم فرمایش آقای خوئی را که در تزاحم بین وجوب اداء دین و حج، ‌وجوب اداء‌ دین چون حق الناس است مقدم است. یا در نماز، یک آقایی هست می‌‌گوید حتی علم اجمالی مطرح شده در عروه، ‌علم اجمالی دارد یا این آب غصبی است یا این خاک غصبی است، حالا مشهور می‌‌گویند فاقد الطهورین هستی نماز نخوان، آقای خوئی یک جوری خواسته درست کند که نه، دوران امر بین المحذورین است، ‌کار نداریم، ‌ولی مشهور صاحب عروه می‌‌گوید در بحث تیمم هیچ‌کس هم غیر از آقای خوئی حاشیه نزده، ‌آقای سیستانی هم موافق است، نماز را ترک کن فاقد الطهورین هستی‌، این چه نمازی است که بنی علیه الاسلام است با علم اجمالی به غصبیت آب یا خاک منحصر است ساقط می‌‌شود؟ [اقول] بله ساقط می‌‌شود چون آن‌جا حق الناس است. حالا این‌که آقای خوئی آن‌جا بیانی که می‌‌کنند دوران امر بین محذورین درست است یا نه وارد آن نمی‌شویم، او بحث دیگری است. با قطع نظر از آن راه حلی که آقای خوئی ارائه می‌‌دهد بیان آقایان این است که علم اجمالی منجز شما را عاجز می‌‌کند از تیمم و از وضوء‌ و می‌‌شوی فاقد الطهورین.

این راجع به اولین راه برای کشف اهمیت که خود شارع تصریح کند به آن.

راه دوم این است که شارع بیاید بگوید این اشد است، ‌فلان حرام اشد است از آن حرام دیگر. این هم یکی از راه‌هایی است که بفهمیم این حرام اشد اگر تزاحم پیدا کرد با آن حرام غیر اشد باید از این حرام اشد اجتناب کنیم.

ولی باید قرائن را که مراد از اشد، اشد مطلق است یا اشد حیثی است، این را کشف کنیم. خیلی جاها قرینه است که مثلا الغیبة اشد من الزنا، این یعنی اشد حیثی، ‌از این حیث که در روایت می‌‌گوید در غیبت تا از مغتاب بالفتح استحلال نکنی خدا نمی‌بخشد شما را ولی زانی حق الناس نیست که، رفتی با یک زنی دوست شده و زنا کرده، این حق الله است، توبه کند خدا توبه‌اش را می‌‌پذیرد، استحلال لازم نیست می‌‌شود اشد حیثی و الا هیچ فقیهی احتمال نمی‌دهد که اگر یک ظالمی مجبور کند یا غیبت بکن رقیب من را دلم خنک بشود یا مجبورت می‌‌کنم زنا کنی، این هم بگوید الغیبة اشد من الزنا، مجبورم زنا بکنم، ‌هیچ فقیهی این را نمی‌گوید. این اشد حیثی‌ها در روایات ما خیلی زیاد است. این را باید دقت کنید. مثلا الکذب شر من الشراب، شر یعنی اشد، شر من الشراب یعنی بدتر، واقعا یک کسی امرش دائر بشود یک دروغ بگوید یا شرب خمر کند، ‌بگویند دروغ نگو چون دروغ بدتر از شراب است؟ نه این شر حیثی است از باب این‌که کذب باعث می‌‌شود انسان دروغگو راحت دیگر گناه بکند چون انسان یکی از چیزهایی که گناه می‌‌کند حیاء از مردم می‌‌کند، با خودش فکر می‌‌کند مردم از من بپرسند شرب خمر کردی یا نه، دروغ نمی‌خواهم که بگویم، خوب نیست دروغ بگویم، باید بگویم شرب خمر کردم آن هم که نمی‌شود، قاضی‌ها نمی‌گذارند، ‌بد است، و لذا شرب خمر نمی‌کند. اما اگر عادت کند به دروغ، هر خلافی می‌‌کند می‌‌گوید می‌‌پوشانم او را، ‌از این جهت که الکذب مفتاح الشر است، از این حیث شر حیثی است.

انشاءالله ادامه این بحث را روز شنبه دنبال می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 24- 293

**‌شنبه - 08/08/1400**

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

بحث راجع به راه‌های شناخت اهمیت تکلیف در مقام تزاحم بود.

اولین راه که مطرح شد این هست که خود شارع تصریح کند به اهم بودن یک تکلیف. مثال زده شد به صحیحه زراره که نماز را از زکات افضل دانست، زکات را از حج، ‌حج را از صوم. البته ممکن است کسی بگوید افضل بودن به معنای اهمیت لزومیه عند التزاحم شاید نباشد. نماز از زکات افضل است اما اهمیت لزومیه دارد بر زکات؟ ممکن است افضلی باشد که افضل غیر لزومیه باشد. و لکن این انصافا خلاف متفاهم عرفی است که ما بگوییم شاید افضل باشد ولی اهم لزومی نباشد. مشهور هم که محتمل الاهمیة را ترجیح می‌‌دهند بلااشکال خود این‌که نماز افضل است از زکات کافی است که انسان احتمال اهمیت در خصوص آن بدهد.

البته این را عرض کنم: خیلی از موارد قرینه است که وقتی می‌‌گویند فلان چیز افضل است یا بالاتر از است از فلان چیز افضلیت حیثیه را می‌‌خواهند بگویند. مثلا در روایت داریم حرمة‌المومن اعظم من حرمة البیت. این‌که قابل التزام نیست که ما بگوییم اگر تزاحم شد ما هتک کنیم یک مؤمن را یا هتک کنیم بیت الله را باید هتک مؤمن نکنیم چون هتک مؤمن خلاف این روایت هست، حرمت مومن اعظم است از حرمت بیت الله. این بیان این جهت است که بیت الله الحرام حرمت دارد با این‌که جامد هست، ‌با این‌که مشتمل بر احجار است ولی مؤمن روح ایمان در او هست و حالا به این جهت که فاعل مختار است و ایمان را پذیرفته است از این جهت بیان شده که اعظم است حرمت او یا یک نوع مبالغه است. مبالغه کاملا عرفی است و به تناسب نیازهای مردم ممکن است مبالغه فرق بکند. ما انشاءالله یک مقدار این روایات را می‌‌خوانیم می‌‌بینید خیلی از موارد که تعبیر می‌‌کنند اعظم، اشد، این‌ها یا اعظم و اشد حیثی می‌‌خواهند بگویند هست یا یک نوع مبالغه است و این مبالغه عرض کردم از شؤون بلاغت است. شما گاهی می‌‌بینید فرزندتان خب درس نمی‌خواند به او می‌‌گویید پسرم! اگر درس نخوانی فردا در جامع بیکار می‌‌شوی، هیچ چیز بدتر از بیکاری نیست، اگر ببینید می‌‌رود با دوستانی که مشخص نیست چگونه هستند رفت‌وآمد می‌‌کند می‌‌گویید پسرم هیچ چیز بدتر از دوست بد نیست و هکذا. این‌که هیچ چیز بدتر از بیکاری نیست هیچ ‌چیز بدتر از دوست بد نیست، این شما در مقام قانون‌گذاری نیست که بخواهید بگویید من مقایسه کردم همه بدی‌ها را دیدم هیچ چیز بدتر از بیکاری نیست هیچ چیز بدتر از دوست بد نیست، و لذا به تناسب کیفیت نصیحتی که می‌‌کنید تناسب نیاز‌ها، ممکن است همین تعابیر مبالغه‌آمیز را بکار ببرید.

مثلا در روایت داریم الذی یطلب من فضل الله ما یکف به عیاله اعظم اجرا من المجاهد فی سبیل الله، آنی که دنبال روزی حلال می‌‌رود که خرج عیالش را تامین کند او اجرش از مجاهد فی سبیل الله بالاتر است، این به معنای این است که در شرائط مساوی اگر بخواهیم اجر بدهیم، اجر مجاهد فی سبیل الله کمتر است از او؟ فضل المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیما. یا باید این‌ها را حیثی معنا کنیم یا باید تعابیر مبالغه‌ گونه باشد بر فرض تمامیت سند این روایات، ‌یا در صحیحه عبدالله بن سنان است که ما عبدالله بشیء‌اشد من المشی و لاافضل، هیچ چیزی افضل در عبادات از راه رفتن به سمت حج بیت الله الحرام نیست، حالا واقعا یعنی مشی الی حج البیت افضل است از نماز؟ نه این را نمی‌خواهد بفرماید یک نکاتی هست که انسان مشی الی الحج که می‌‌کند سختی زیادی که تحمل می‌‌کند افضل العبادات احمزها می‌‌شود و مقدمه می‌‌شود انسان خضوع و خشوعش بیشتر بشود آمادگی برای عبادات دیگر پیدا کند روی این حساب شد افضل حیثی یا عرض کردم یک مقدار هم ممکن است توأم با مبالغه باشد.

و لذا به نظر ما صرف این‌که در روایات بگوید این واجب از آن واجب افضل است یا این حرام از آن حرام اشد است این به تنهایی کافی نیست که ما افضلیت مطلقه یا اشدیت مطلقه را استفاده کنیم. حالا یا اشدیت حیثیه است که روایاتش را می‌‌خوانیم یا نوعی مبالغه است. ما مواردی که تتبع کردیم تا حالا یک موردی پیدا نکردیم که غیر از اکبر الکبائر الشرک بالله ثم الیأس من روح الله و الامن من مکر الله که آن قرینه بر خلاف نداریم ما روایت دیگری پیدا نکردیم که واقعا اشدیت مطلقه از آن بفهمیم. مواردی را عرض می‌‌کنم:‌یک موردش همین وصیت پیامیر صلی الله علیه و آله به اباذر است که یا اباذر ایاک و الغیبة فان الغیبة اشد من الزنا که عرض کردیم هیچ متشرعی در مقام تزاحم بین غیبت و زنا نمی‌اید بگوید غیبت گناهش بیشتر است از زنا و لذا باید زنا را مقدم کنیم بر غیبت. خود روایت توضیح داد و لم ذلک یا رسول الله قال لان الرجل یزنی فیتوب الی الله فیتوب الله علیه و الغیبة لاتغفر حتی یغفرها صاحبها. کاملا مشخص است که از چه حیث غیب اشد از زنا شده. آن را روایت توضیح داده. با این‌که در مورد زنا ما روایات شدیده‌ای داریم.

جالب این است که در خود زنا هم تعابیری که در برخی از روایات آمده این است که لیس من شیء عند الله یوم القیامة اعظم من الزنا. البته در سندش عبدالله بن قاسم حضرمی هست که تضعیف شده. یا این روایت: لم یعمل ابن آدم عملا اعظم عنند الله من رجل قتل نبیا أو اماما أو هدم الکعبة أو افرغ ماءه فی امرأة حراما. این روایت هم البته در سندش موسی بن قاسم اصفهانی است که لیس بذلک المرضی. بر فرض این روایات سندش تمام باشد به نظر ما همه این‌ها جنبه اشدیت حیثیه یا جنبه اشدیت نسبیه یعنی نسبت به یک سری از گناهانی که در ذهن سائل بود نسبت به آن‌ها این‌ها اعظم بودند. یا عرض کردم یک توجیه دیگرش این است که بگوییم بیان مبالغه‌ای است برای این‌که در مقام خطابه و وعظ تاثیر بگذارد در ذهن مستمع.

[سؤال: ... جواب:] مبالغه کذب نیست ولی مناسبت می‌‌خواهد. بله هر مبالغه‌ای عرفا صحیح نیست ولی کذب نیست، مبالغه‌ای که جنبه بلاغت در او حفظ بشود اتفاقا از محسنات بلاغه است. ... بستگی دارد که در مقام مذمت چه چیزی باشد، ‌راجع به او مقتضای بلاغت این است که ذهن سامع را نسبت به او کاملا آماده کند، "هیچ چیز بدتر از او نیست" یک نکته‌ای دارد چرا گفتیم هیچ چیز بدتر از او نیست.

مثلا در صحیحه محمد بن مسلم دارد الکذب شر من الشراب، ‌با این‌که در مورد شراب هم ما روایت داریم که البته قطع نظر از بحث سندی عرض می‌‌کنم که ما عصی الله بشیء اشد من شرب الخمر ان احدهم یدع صلاة الفریضة و یثب علی امه و ابنته و اخته و هو لایعقل. یک جا شرب خمر را می‌‌گویند اشد چون باعث می‌‌شود انسان مست بشود و هر کاری بکند، از این جهت می‌‌شود اشد، که حتی در یک روایت دیگر در کافی نقل می‌‌کند که حضرت فرمود اکبر الکبائر شرب الخمر، بعد در مقام توضیح فرمود ان شرب الخمر یدخل صاحبه فی الزنا و السرقة‌و قتل النفس و فی الشرک بالله، با این‌که اکبرالکبائر شرک است، اما این‌جا فرمود اکبرالکبائر شرب خمر است چون شرب خمر زمینه‌ساز بقیه گناهان است، انسآن‌که مست می‌‌شود هر کاری می‌‌کند. آن روایت هم که می‌‌گوید دروغ بدتر از شرب خمر است، آن هم نکته‌اش معلوم است نکته‌اش این است که فرمودند دروغ مفتاح شر است، ‌ان الله جعل للشر اقفالا و جعل مفاتیح تلک الاقفال الشراب و الکذب شر من الشراب چون وقتی دروغ می‌‌گویی زمینه این‌که گناهان دیگر را مرتکب بشوید و مخفی بکنید از دیگران و دیگر استحیاء منشأ نشود که ترک کنی گناهان را، پیش می‌اید.

یا مثلا در روایت قاسم بن سلیمآن‌که توثیق ندارد و لو بعضی‌ها بخاطر کثرت روایت نضر بن سوید از او، او را توثیق کردند، دارد و‌ای شیء اشد من الغضب، هیچ چیز بدتر از غضب نیست، ان الرجل لیغضب فیقتل النفس التی حرم الله و یقذف المحصنة. واقعا غضب بدترین چیز است؟‌ نه. این نکته‌اش این است که انسآن‌که غضب می‌‌کند ممکن است هر گناهی را مرتکب بشود، در معرض ارتکاب هر گناهی در حال عصبانیت هست، حالا این اسمش را بگذارید اشد حیثی، ‌اسمش را بگذارید مبالغه.

یا مثلا در صحیحه جمیل هست که قطع رأس المیت اشد من قطع رأس الحی. از نظر حقوقی سر میت را بریدن بدتر از بریدن سر حی است؟‌قطعا این‌طور نیست. در مقام تزاحم بین قطع رأس حی و قطع رأس میت کسی می‌‌گوید قطع رأس حی بکنید؟ این اشدیت حیثیه است، از باب این‌که قطع رأس میت حالت مثله دارد، هتک بیشتر است، انسان زنده در مقام دفاع بر می‌اید، حالا بر فرض هم کشته بشود بالاخره در او مثله نیست، ‌در او هتک حیثیت مقتول نیست اما قطع رأس میت در او هتک حیثیت او هست از این جهت فرمودند اشد.

یا مثلا در صحیحه هشام هست که درهم ربا اشد عند الله من سبعین زنیة کلها بذات محرم. این اشد قانونی و مطلق هست؟ هیچ فقیهی ملتزم نمی‌شود که در مقام تزاحم بین این‌که یک درهم ربا بگیرم یا نعوذبالله زنا با اجنبیه رخ بدهد تا چه برسد زنا با محارم؟‌ این‌جا کسی بگوید نه، ‌زنا امرش اخف است، ‌تو را مجبور کردند یا یک درهم ربا بگیری یا نه، ‌برای امرار معاش مجبور است یک درهم ربا بگیرد یا نعوذبالله زنا بدهد، بگویند برو زنا بدهد، درهم ربا اشد عند الله من سبعین زنیة. پس چرا فرمودند اشد. حالا تا آن مقدار که می‌‌شود توجیه کرد و الا باید رد کنیم علمش را به اهلش. آن مقدار که می‌‌شود توجیه کرد این است که اعلام ورود به جنگ خدا و پیغمبر در زنا نیست، در ربا است که فأذنوا یعنی فاعلموا بحرب من الله و رسوله، در مقام محاربه با خدا و پیغمبر قرار می‌‌گیرد یعنی خدا و پیغمبر با او می‌‌جنگند، این در ربا وارد شده از این جهت می‌‌شود اشد. و این برای این است که قبح زنا در نزد مردم خیلی واضح بود، هیچ وقت از این روایات کسی دچار تزلزل نمی‌شد که قبح زنا در نظرش کوچک بشود؟ این باعث می‌‌شد که قبح رباخواری تشدید بشود در نظر مردم و نکته‌اش هم که عرض کردیم اعلان جنگ با خدا و پیغمبر است. توجیهی که می‌‌شود کرد این است.

یا در مقبوله عمر بن حنظله راجع به حکم قاضی شیعی دارد فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فانما استخف بحکم الله و علینا ردّ و الراد علینا الراد علی الله و هو علی حد الشرک بالله. قطعا اگر یک شخصی برود پیش یک فقیه عادل و او قضاوت بکند که قدرمتیقن از مقبوله عمر بن حنظله این است، حالا برخی از این مقبوله ولایت فقیه را هم فهمیدند اما قدرمتیقنش بینهما منازعة فی دین أو میراث است دیگر، قدرمتیقن این است، خب حالا قاضی حکم کرد بر علیه یکی از متخاصمین و او نپذیرفت، خلاف شرع کرده است اما آیا مشرک است؟ آن شرکی که مساوق است با کفر و مهدور الدم شدن؟ قطعا این‌طور نیست. حالا چه جور توجیه می‌‌شود؟ یا باید بگوییم شرک خفی هست نه شرک جلی که شرک در عبادت است بلکه شرک خفی است، شرک در طاعت، یعنی واجب بود اطاعت از امام بکند و اطاعت کند از کسی که امام امر کرده به اطاعت از او و این چون اطاعت نمی‌کند از امام این شرک در اطاعت دارد و الا احکام مشرک که نجس بودن و مهدور الدم بودن و این‌ها که قطعا بار نمی‌شود به صرف عدم قبول قضاء یک قاضی شرع.

ما از این نوع روایات زیاد داریم. و لذا به نظرم می‌اید که ظهور این‌که فلان گناه اشد است از فلان گناه در اشد مطلق که بدرد باب تزاحم بخورد مختل می‌‌شود.

باز نمونه عرض کنم: موثقه یا صحیحه زراره دارد کفر از شرک بدتر است، الکفر اعظم من الشرک، چطور می‌‌شود که کفر اعظم از شرک باشد؟‌ ذیلش دارد، حالا یک روایت دیگر دارد الکفر اقدم من الشرک، شاید اعظم بودنش بخاطر این است که اول کفر پیش آمد توسط ابلیس بعد شرک، ‌کفر منجر به شرک شد، چون در روایت دیگر دارد که الکفر اقدم من الشرک ثم ذکر کفر ابلیس، در همین روایت [هم] که دارد الکفر اعظم من الشرک [دارد:] فمن اختار علی الله عز و جل و ابی الطاعة و اقام علی الکبائر فهو کافر، توضیح می‌‌دهد کافر نیست، ‌و من نسب دینا غیر دین المؤمنین فهو مشرک. توضیح کفر و شرک داده است. ولی الکفر اعظم من الشرک توجیهش چیست؟‌توجیهش همین است که بگوییم چون اقدم بود او منشأ شرک شد و لذا از این جهت شده اعظم از شرک.

[سؤال: ... جواب:] این توجیه شما معنایش این است که انکار خدا از قبول خدا و شریک قرار دادن برای خدا بدتر است اما کفر مساوق با انکار خدا نیست. در این روایت هم نفرمودند کفر یعنی انکار خدا، هر کس که مسلم نیست کافر است اما هر کس که کافر است بدتر است از مشرک.

اتفاقا یک روایت دیگر هم داریم، ‌اختصاص به این روایت ندارد. دارد فاما النصاری فما هم علیه اعظم من الزندقة. چرا اعظم؟ این هم توجیهش این است که مسلمین در زمان ائمه تحت تاثیر زنادقه قرار نمی‌گرفتند اما نصاری رفتارشان کردارشان گفتارشان به نحوی بود که ممکن بود مسلمین را تحت تاثیر قرار بدهند و لذا خطرشان برای اسلام بیشتر بود، ‌روی این جهت می‌‌شود اعظم من الزندقة. یا یک توجیه دیگر این است که زندیق از اول نیامده در راه اما نصاری آمدند خدا را قبول کردند حضرت عیسی را قبول کردند اما وعده‌ای که حضرت عیسی داد که و مبشرا برسول یاتی من بعدی اسمه احمد، او را نپذیرفتند.

باز در روایت عبدالله بن ابی یعفور هست که اکبر الکبائر سبع: الشرک بالله و قتل النفس و اکل اموال الیتامی و عقوق الوالدین و قذف المحصنات و الفرار من الزحف اکبر کبائر هفت چیز است. کسی توهم می‌‌کند که اگر تزاحم شد بین یکی از این‌ها مثل عقوق والدین، ظالمی گفت یا سیلی بزن، حالا عقوق والدین که منحصر نیست در سیلی زدن، ادنی العقوق الافّ، ‌یا به پدر و مادرش اف بگو یا برو زنا بکن، بگوییم برو زنا بکن؟ پس چطور شد عقوق الوالدین جزء‌این هفت گناهی که اکبر الکبائری که شمرده شده قرار داده شد و عملا طبق این روایت که البته سندش ضعیف است مقدم می‌‌شود یعنی هفت گناه را اکبرالکبائر شمردند ولی زنا را اکبرالکبائر نشمردند؟‌ این‌ها غیر از مشکل سندی باید به یک نحوی توجیه بشود که در مقام بیان گناهانی بوده که مردم عادی مسلم به او مبتلا بودند، منتها شرک بالله را که اکبرالکبائر هست، اما یک سری گناهان بود که مسلمین به او مبتلا بودند، اهمیت آن‌ها باعث شد که آن‌ها را ذکر کند می‌‌شود اکبر نسبی.

بهرحال باید توجیه بشود بر فرض تمامیت سند این روایات. بنده مقصودم این است که ما یک مورد واضحی که نیاز به توجیه نداشته باشد و بتوانیم بگوییم این گناه اشد مطلق از آن گناه است پیدا نکردیم الا در این روایت عبدالعظیم حسنی که دارد: اکبر الکبائر الشرک بالله و بعده الیأس من روح الله و الامن من مکر الله. تمام شد و رفت. و در ادامه کبائر را می‌‌شمارد و منها عقوق الوالدین و منها الزنا. همین‌طور می‌‌شمارد، ‌دیگر ترتیبی ذکر نمی‌کند.

خلاصه عرض ما این است که مجموع این روایات به نظر می‌اید می‌‌تواند صلاحیت داشته باشد برای این‌که مانع بشود از استظهار این‌که اگر در یک روایتی دیدیم فلان گناه اعظم است از آن گناه دیگر، ما بیاییم در باب تزاحم بگوییم پس این گناه اشد است و در باب تزاحم این را باید ترک کنیم، ائمه در این روایات صرفا بیان لب قانون نمی‌کردند،‌شان ائمه تنها بیان احکام نیست، ائمه‌شان شان همآن‌که در مورد پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است که طبیب دوار بطبه، علاج می‌‌کردند مرضای مسلمین را با بیان‌شان،‌شان شان‌شان طبیب بود. به قول آقای سیستانی طبیب در مقام افتاء که در مرز بیمارستان، در مطب در مقام افتاء است آن‌جا چه بسا مطالبی می‌‌گوید که اگر در دانشگاه آن مطالب را بگوید دانشجوها به او ایراد می‌‌گیرند چون در دانشگاه باید تعلیم لب قانون بکند، ‌اما مریض را به تناسب حال او ممکن است توریه بکند، کتمان بکند، همه مطالب را نگوید، نسبی مطلب را بگوید، در مقام مبالغه باشد، و این اشتباه است که ما نظرمان به سخنان ائمه طاهرین علیهم السلام مثل نظر به کلمات فقهاء باشد که لب فتوایشان را می‌‌خواهند در رساله عملیه بنویسند، این اشتباه است و این اشتباه منشأ می‌‌شود که ما توقع‌مان از این بیانات این باشد که مثلا اگر فرمود که الغیبة اشد من الزنا سریع بیاییم در باب تزاحم تطبیق کنیم. این اشتباه است.

ما غیر از بحث ولایت که از مجموع ادله استفاده کردیم که اعظم فرائض هست، ما این اشکالی که می‌‌کنیم در کل این روایات این شبهه را داریم. ر

راجع به آن صحیحه زراره، طبعا می‌‌گوید صلات افضل از زکات است، زکات افضل از حج است، حج افضل از صوم است، قرینه داخلیه نداریم بر خلاف، اما اگر مجموع این روایات منشأ بشود استظهارمان از بیان افضل بودن، تغییر کند، شاید در مقام بیان یک افضل حیثی افضل نسبی، این‌ها باشند، دیگر به او هم نمی‌توانیم تمسک کنیم.

[سؤال: این بیان در امر هم باید بیاید با توجه به کثرت استعمال امر در استحباب. جواب:] حالا بحث امر به جای خود، حالا حجت عقلاییه که قطعا هست بر وجوب.

یکی از راه‌هایی که مطرح شده برای کشف اهمیت در باب تزاحم، ‌این است که عقاب دنیوی یا اخروی در یک گناه بیشتر باشد. یا مساوی باشد با یک گناه خیلی بزرگ، مثلا راجع به ترک حج گفتند من مات و لم یحج فلیمت یهودیا أو نصرانیا، گفتند راجع به حج ترکش این است که آخر به او می‌‌گویند یا یهودی بمیر یا نصرانی، پس ترک حج گناه خیلی بیشتری است تا مثلا ترک فلان واجب که نگفتند فلیمت یهودیا أو نصرانیا.

یا اختلاف مراتب عقوبات دنیویه را گفتند، مثلا کفاره حنث عهد شصت روز روزه است یا شصت فقیر را اطعام کردن اما حنث یمین اطعام عشرة مساکین است أو کسوتهم. حالا اگر تزاح شد بین حنث عهد و حنث یمین، ‌حالا مشهور حنث نذر را هم مثل حنث یمین می‌‌دانند، ‌امام قدس سره حنث نذر را مثل حنث عهد می‌‌داند، ‌اطعام ستین مسکینا أو صوم ستین یوما، ولی مشهور حنث نذر را مثل حنث یمین می‌‌دانند کفاره‌اش را. اگر تزاحم شد بین حنث عهد و حنث یمین یا به نظر مشهور تزاحم شد بین حنث عهد و حنث نذر، برو حنث یمین بکن، برو سراغ حنث نذر، حنث عهد نکنی، او خیلی مهم است.

این هم به نظر ما شبهه دارد. گاهی منشأ تشدید عقوبت این است که دواعی نفسانیه به مخالفت یک تکلیف بیشتر بوده یا این‌که بخاطر کثرت ابتلاء مردم به یک گناه تخفیف دادند در کفاره او. مثلا حنث یمین خیلی محل ابتلاء بود سخت بود بر مردم اگر کفاره‌اش را زیاد سخت قرار می‌‌دادند ولی حنث نذر اینقدر زیاد نبود. نمی‌شود گفت صرف تشدید کفاره تشدید عقوبت دلیل بر شدت گناه است، شما ببینید در قرآن راجع به تکرار صید گفتند کفاره ندارد، اگر عمدا دو بار صید کنید در حال احرام بار دوم کفاره ندارد، و من عاد فینتقم الله منه، کفاره ندارد نه این‌که گناهش کمتر است. دیگه حسابش با کرام الکاتبین است. ولی تکرار جماع در حال احرام موجب تکرار کفاره است، این‌جا دیگه نمی‌گویند و من عاد فینتقم الله منه!! این‌ها را نمی‌شود معیار قرار داد چون جماع بار دوم کفاره دارد از صید بار دوم امرش اشد است، نه، او و من عاد فینتقم الله منه است در مورد صید. و لذا آقای زنجانی در کفارات احرام خیلی اکتفاء می‌‌کنند به مورد نص. مثلا خود اصل جماع که کفاره بدنه دارد، ایشان می‌‌گویند این موردش جامع زوجته است، زنا نه، چرا؟ برای این‌که شاید این‌که کفاره قرار دادند برای وطی زوجه در حال احرام چون در معرض ابتلاء بود خواستند سخت بگیرند همراه با خانم‌شان می‌‌رفتند حج، اگر کفاره قرار نمی‌دادند حالا که کفاره قرار دادند این است اگر کفاره قرار نمی‌دادند چی می‌‌شد، ‌اما زنا و عمل شنیع در معرض ابتلاء نوع حجاج نبود، و لذا ممکن است اصلا کفاره قرار ندهند برایش.

آخرین وجهی که ذکر شده برای کشف اهمیت اینی است که در بحوث گفتند، گفتند همین که نماز را گفتند لاتترک بحال، ‌بدل اضطراری برایش قرار دادند این معلوم می‌‌شود اهم است، ول‌کن نیست شارع، پایم درد می‌‌کند می‌‌گوید نشسته بخوان، نشسته نمی‌توانم بخوانم می‌‌گوید خوابیده بخوان، ‌ول‌کن نیست، ‌این معلوم می‌‌شود خیلی برای شارع مهم است. اما روزه این‌جور نیست، روزه را گفته مجبوری قرض قلب بخوری، روزه‌ات را بخور و من کان مریضا فعدة من ایام أخر

به نظر ما این هم درست نیست. شاید ملاک نماز تعدد مطلوب است، با این‌ها استیفاء می‌‌شود. البته من قبول دارم الصلاة عماد دینکم داریم اما این‌که مراتب قرار دادند برای نماز دلیل بر این نیست که نماز اهم است از صوم. شاید صوم وحدت مطلوب است، ‌این نبود دیگر بدرد من نمی‌خورد صوم ناقص، ولی نماز تعدد مطلوب است، ملاکات به نحو شدت و ضعف دارد، این منشأ شده.

یا در بحوث گفتند کثرت ورود خطابات بر یک تکلیف. مدام گفتند اقیموا الصلاة، این معلوم می‌‌شود این مهم است. ولی در یک تکلیف دیگر اینقدر نگفتند.

این هم به نظر ما، البته محتمل الاهمیة آخرش می‌‌گوید می‌‌شود. این هم فرق می‌‌کند، گاهی کثرت خطاب بخاطر این است که مرم غافلند از یک مطلبی، سخت است برای‌شان مدام تکرار بکنند. یا مصلحت نبوده تکرار بکنند. خمس را تکرار نکرده قرآن، این همه گفتند آتوا الزکاة، یک بار نگفته ادّوا الخمس الا در آیه و اعلموا انما غنتم، این دلیل نمی‌شود که خمس از زکات کمتر است، مصلحت نبوده تکرار کند، آن‌جا مصلحت بوده تکرار کند.

بهرحال هیچ‌کدام از این راه‌ها به نظر ما خالی از اشکال نبود.

انشاءالله بحث واقع می‌‌شود در مرجح چهارم، ‌ترجیح واجب مطلق بر واجب مشروط به قدرت.

جلسه 25- 294

**یک‌شنبه - 09/08/1400**

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

خلاصه عرض ما راجع به راه‌های اثبات اهمیت تکلیف این شد که عمده دلیل بر کشف اهمیت ارتکاز متشرعه است و همین‌طور ‌بیان عقاب اخروی اشد اما بیان عقاب دنیوی مثل حد، کفاره، بعید نیست اگر نکته دیگری در بین نباشد او هم کشف بکند از اهمیت یک تکلیف. اگر یک نکته عرفیه دیگری باشد برای تشدید حد یا کفاره، مثل آن‌چه که دیروز در برخی از کفارات مثال زدیم، آن‌جا کشف نمی‌شود از شدت کفاره یا شدت حد که این گناه اشد است، و لکن اگر نکته اخرایی نباشد عرفا، ظاهر عرفی شدت حد یا شدت کفاره شدت گناه و اهمیت تکلیف است در آن. و همین‌طور تکرار زیاد هم اگر نکته دیگری نداشته باشد ظاهر است در اهمیت تکلیف. و لکن ما عرضمان این بود که باید احتمال نکات دیگر را هم در نظر بگیریم، چرا در قرآن اینقدر روی زکات تاکید شده اما روی خمس اینقدر تاکید نشده، شاید مصلحت نبوده راجع به خمس اینقدر تاکید کنند که منشأ بشود که حکام جور بعدا اموال مردم را به عنوان گرفتن خمس غارت کنند و یا نکات دیگر.

رسیدیم به مرجح چهارم باب تزاحم که اگر خطاب تکلیفی در لسانش مشروط به قدرت بود ولی خطاب تکلیف دیگری با او تزاحم کرد، ‌آن خطاب دیگر مشروط به قدرت در لسان خطاب نبود، بزرگانی مثل محقق نائینی، مرحوم آقای خوئی در بسیاری از کلمات‌شان، ‌آقای سیستانی، ‌فرمودند خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است. و این ثمرات زیادی در فقه دارد. نسبت به مشهور هم داده شده این حرف اما مرحوم آقای تبریزی و همین‌طور در بحوث و آقای خوئی در مصباح الاصول که دوره سابقه بر محاضرات است جلد 3 صفحه 360 انکار کردند تقدم خطاب مطلق را بر خطاب مشروط به قدرت و فرمودند این‌ها در عرض واحد هستند، چه بسا خطاب مشروط به قدرت از خارج می‌‌فهمیم اهم است او مقدم می‌‌شود.

قبل از این‌که ما دو تقریبی که ذکر شده برای تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت بیان کنیم، توجیه در مقام ثبوت این ترجیح را ذکر کنیم، ‌چطور می‌‌شود خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم بشود. برای توجیه مقام ثبوت عرض می‌‌کنیم که قدرت سه معنا دارد:

معنای اول قدرت، قدرت تکوینیه بر ذات فعل است. حالا قدرت عقلیه بفرمایید یا قدرت عرفیه بر ذات فعل که مساوق است با عدم حرج که برخی مثل بحوث گفتند من استطاع الیه سبیلا یعنی قدر بلاحرج.

اگر قدرت در خطاب مشروط به قدرت به این معنا باشد وجهی برای تقدم خطاب مطلق بر این خطاب مشروط به قدرت نیست چون شرط قدرت بر ذات فعل است که در این خطاب مشروط به قدرت هم ما قدرت بر ذات فعل داریم.

معنای دوم قدرت، قدرت بر ذات فعل هست به شرط عدم صرف قدرت در امتثال تکلیف دیگر. این قدرت به معنای دوم این است که تمکن از ذات فعل داشته باشیم و قدرت‌مان را صرف در امتثال تکلیف آخر نکنیم.

معنای سوم قدرت این هست که ما ذمه‌مان مشغول به یک تکلیف به خلاف نباشد که مرحوم نائینی استظهارش از اذا قدرت فتوضأ این است که اذا لم یکن تکلیف بالخلاف فتوضأ. روشن است این معنای سوم هم عملا باعث می‌‌شود که بحث از تزاحم خارج بشود. اساسا خطاب مشروط به قدرت بالمعنی الثالث تزاحم نمی‌کند با خطاب مطلق چون خطاب مطلق شرط وجوب این خطاب مشروط به قدرت را بر می‌‌دارد. اذا قدرت فتوضأ یعنی اذا لم یکن علیک تکلیف بالخلاف توضأ خطاب مطلق می‌‌گوید انا التکلیف بالخلاف. ترتب هم معنا ندارد چون اگر شما به نحو شرط متاخر می‌‌خواهید این تکلیف به خلاف را عصیان کنید اما تکلیف به خلاف که از بین نمی‌رود، چون بعدا می‌‌خواهید آن را عصیان کنید؟‌ تکلیف به خلاف که فعلا از بین نمی‌رود پس شرط در این خطاب مشروط به قدرت محقق نشده.

البته انصافا این استظهار محقق نائینی که در اجودالتقریرات مطرح می‌‌کند خلاف ظاهر است. اذا قدرت را معنا کنیم اذا لم یکن علیک تکلیف بالخلاف؟ چه وجهی دارد؟ شما در فرضی که عصیان خواهید کرد آن امر به خلاف را، وجوب حفظ نفس محترمه را عصیان خواهید کرد آب را به او نخواهید داد، ‌در این فرض، قادر نیستید بر وضوء؟ در فرضی که بناء دارید سه بار مشت‌تان را از این آبی که در ظرف غصبی هست پر بکنید شما به نحو ترتب قدرت بر وضوء ندارید؟ بگوییم این وضوء باطل است چون وقتی که شما آب دیگر که ندارید آب منحصر است به آب در ظرف غصبی نهی از غصب باعث می‌‌شود قدرت بر وضوء‌نداشته باشید؟‌ما فرض این است که می‌‌خواهیم سه مشت آب برداریم وضوء هم نگیریم بناء داریم سه مشت آب برداریم به صورت‌مان بزنیم خنک بشویم شما در فرض اغتراف ماء می‌‌گویید که ما قدرت بر وضوء نداریم؟ این خلاف وجدان است.

منحصر می‌‌شود ترجیح خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت این‌که مراد از قدرت در خطاب مشروط به قدرت قدرت به معنای دوم باشد. اذا قدرت فتوضأ یعنی اذا تمکنت من ذات الوضوء و لم تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف آخر فتوضأ. در این صورت روشن است که خطاب مطلق مقدم خواهد بود بر این خطاب مشروط به قدرت. چرا؟ خوب دقت بفرمایید! چون معنای این‌که قدرت به معنای ثانی شرط در این خطاب هست این است که اگر ما مشغول شدیم به امتثال تکلیف به خلاف مثلا مشغول شدیم به امتثال تکلیف به سقی الضیف ماءا چون خطاب مولی بود اسق الضیف ماءا ما آب نداریم هم برای سقی هم برای وضوء معنای این‌که خطاب اذا قدرت فتوضأ قدرت به معنای دوم شرط است در وضوء‌ولی در اسق الضیف ماءا خطاب مطلق است این است که اگر ما مشغول امتثال تکلیف سقی الضیف ماءا بشویم اصلا ملاک ملزمی در وضوء حاصل نمی‌شود. اصلا ما اگر این آب را صرف سقی ضیف بکنیم احتیاج ملزم به وضوء پیدا نمی‌کنیم، غرض ملزمی در وضوء محقق نمی‌شود تا این غرض ملزم فوت بشود بر مولی و لکن اگر ما وضوء بگیریم ملاک سقی الضیف ملاک مطلق است و وضوء نگرفتن شرط استیفاء هست در ملاک ملزم سقی الضیف نه شرط اتصاف.

ما با یک مثال توضیح بدهیم شرط الاتصاف و شرط الاستیفاء. عجز از پوشیدن کفش برای کسی که پا ندارد، ‌چون پا ندارد عاجز است از پوشیدن کفش. این فرق می‌‌کند با عجز از پوشیدن کفش برای کسی که پا ندارد ولی پول تهیه کفش ندارد. قدرت بر پوشیدن کفش از ناحیه داشتن پا شرط اتصاف به ملاک است، اصلا شرط احتیاج به لبس نعلین است، شخصی که فاقد الرجلین است هیچ‌گاه نمی‌گوید ما از منافع پوشیدن کفش سال هاست که محروم شدیم، ‌اصلا تو نیاز به پوشیدن کفش نداری و لکن در مثال عجز از تهیه کفش ، آن‌جا آن شخصی که متمکن از تهیه کفش نیست پول ندارد می‌‌گوید ما بخاطر بی پولی از منافع پوشیدن کفش محروم شدیم مجبوریم از خانه به مدرسه پابرهنه برویم.

این‌جا هم همین‌طور است. وقتی که اگر ما سقی الضیف ماءا را امتثال کنیم وضوء متصف به ملاک ملزم نیست یعنی در این فرض اصلا احتیاج ملزمی ما به وضوء گرفتن نداریم. ملاک ملزمی از ما فوت نمی‌شود و لکن چون قدرت در سقی الضیف ماءا عقلیه است و در خطاب اخذ نشده است او فرق می‌‌کند. ملاک سقی الضیف ماءا مطلق است، اگر آب را در وضوء مصرف کنیم ملاک سقی الضیف فعلی است و فوت می‌‌شود، ‌نیاز هست به این‌که ما سقی الضیف بکنیم اما اگر ما وضوء بگیریم ملاک ملزم در او فوت می‌‌شود. روشن است که ما وظیفه‌مان در این صورت این است که برویم سقی الضیف ماءا بکنیم چون وقتی این کار را بکنیم اصلا ملاکی در وضوء محقق نمی‌شود تا فوت بشود. حق نداریم ما برویم وضوء بگیریم که ملاک فعلی سقی الضیف ماءا فوت بشود بر مولی.

البته گاهی شرط اتصاف وضوء به ملاک عدم اشتغال به امتثال هر تکلیفی است به خلاف، گاهی شرط اتصاف وضوء عدم اشتغال به امتثال تکلیف اهم یا مساوی است. اگر شرط اتصاف وضوء‌ به ملاک این است که ما مشغول امتثال هیچ تکلیفی به خلاف نشویم که مشهور نظرشان همین است هر خطاب تکلیفی که مطلق است و لو اهم نباشد، مقدم می‌‌شود بر خطاب وضوء، چون اشتغال به امتثال آخر مطلقا مانع از فعلیت ملاک در وضوء هست، اما اگر شرط فعلیت ملاک وضوء شرط اتصاف وضوء به ملاک عدم اشتغال به امتثال تکلیف اهم یا مساوی باشد، باید آن خطاب مطلق اضعف نباشد از این خطاب وضوء چون اگر اضعف باشد اشتغال به آن واجب اضعف رافع ملاک وضوء نیست.

این از نظر مقام ثبوت.

[سؤال: ... جواب:] این بحث مبتنی بر این است که احکام لزوم ملاک دارند. اما اگر گفتیم چه کسی گفته است احکام لزوما ملاک دارند؟‌ احکام لزوما غرض مولی بر طبق‌شان است و غرض مولی آن وقت همین بحث پیش می‌اید:‌ گاهی غرض مولی فعلی است و بخاطر عجز مکلف فوت می‌‌شود غرض مولی. ... غرضی که مولی اهتمام به آن دارد و شخص عاجز نمی‌تواند غرض مولی را تحصیل کند، این‌که می‌‌شود. مثلا مولی غرضش انقاذ غریق است عاجز از انقاذ غریق نمی‌تواند تحصیل کند غرض مولی را. توجیه این است که گاهی غرض مولی مطلق است و فقط به حد تکلیف فعلی نمی‌رسد بخاطر عجز مکلف، ‌گاهی غرض مولی اصلا در فرض عجز مکلف نیست و در فرض عجز مکلف هیچ غرضی از مولی فوت نمی‌شود. و مقصود از ملاک هم در کلمات بزرگان همین غرض است./

این تخریج ثبوتی تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت.

اما ببینیم این تخریج ثبوتی چقدر با مقام اثبات سازگار است. مقام اثبات که بررسی بشود دو تقریب است برای تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت. تقریب اول تقریبی است که مرحوم آقای خوئی مطرح می‌‌کند. مرحوم آقای خوئی فرموده قدرت در خطاب ظهور دارد عرفا در این‌که ما هم عجز تکوینی نداشته باشیم از ذات فعل هم عجز تشریعی ناشی از امر به خلاف نداشته باشیم. اگر ما عجز تشریعی داشتیم بخاطر امر تعیینی مولی به خلاف، تنها در فرضی می‌‌گویند ما قادریم مثلا بر وضوء که فرض بشود آن امر تعیینی مولی به خلاف را مثل امر تعیینی مولی به سقی الضیف ماءا که در تزاحم با وضوء است عصیان بکنیم، ‌اگر فرض بشود عصیان او قدرت ترتبیه پیدا می‌‌کنیم بر وضوء و الا امر مولوی تعیینی به سقی الضیف ماءا که ضد وضوء است معجز مولوی است و عرفا دیگر ما قادر به نحو مطلق بر وضوء نیستیم. بله قادر ترتبی در فرض عصیان آن خطاب مطلق بر وضوء خواهیم بود.

مرحوم نائینی فرمود اگر امر به خلاف باشیم و لو فرض کنیم شما عصیان می‌‌کنید این امر به خلاف را شما قادر بر وضوء نیستید و وضوء شما باطل است. مرحوم آقای خوئی می‌‌فرماید شما قدرت مطلق بر وضوء ندارید اما قدرت ترتبیه دارید. در فرض عصیان امر به سقی الضیف ماءا که خطاب مطلق است قادرید بر وضوء.

این تقریب اول برای تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت. سه اشکال این‌جا مطرح می‌‌شود:

اشکال اول این است که ظاهر اذا قدرت فتوضأ‌ قدرت بر ذات وضوء است. از کجا شما گفتید ظاهر اذا قدرت انتفاء امر تعیینی به خلاف است؟‌ این را از کجا شما فهمیدید؟ بعد فرمودید اگر فرض بشود عصیان امر تعیینی به خلاف قدرت ترتبیه بر وضوء پیدا می‌‌کنید، ‌اذا قدرت فتوضأ شرطش به نحو ترتب محقق می‌‌شود، ‌همچون ظهوری ندارد اذا قدرت فتوضأ. حالا اختلاف هست، مرحوم استاد و همین‌طور مرحوم آقای صدر در بحوث می‌‌گویند حتی اگر آن خطاب مطلق اهم هم باشد باز عرفا اذا قدرت فتوضأ صدق می‌‌کند. اصلا سقی الضیف ماءا اهم هم باشد، خطاب مطلق که هست هیچ، خطاب اهم هم هست باز شما عرفا قادرید بر وضوء، قدرت بر وضوء بیش از این نیست که تمکن از وضوء داشته باشید، ‌ما تمکن از جمع بین وضوء و سقی الضیف ماءا نداریم.

ما این اشکال را که پذیرفتیم می‌‌گوییم در فرضی این اشکال را می‌‌پذیریم که خطاب مطلق معلوم الاهمیة‌ نباشد اگر خطاب مطلق معلوم الاهمیة است مثل هر خطاب معلوم الاهمیة دیگر عرف آن را سبب عجز می‌‌داند از خطاب مشروط به قدرت. یا کلا خطاب امر چون غرض تعیینی مولی به اهم احراز شد، موجب عجز عرفی است. بله اما اگر عصیان کنیم امر به اهم را به نحو ترتب قدرت بر مهم داریم در فرض عصیان امر به اهم.

قدر مشترک بین ما و مرحوم استاد و بحوث این است که اگر خطاب مطلق معلوم الاهمیة نبود، عرف کی می‌‌گوید ما قادر بر این خطاب مشروط به قدرت نیستیم؟ کی عرف می‌‌گوید اذا جاءک الضیف فاسقه ماءا باعث می‌‌شود ما اگر آب به اندازه هم سقی الضیف هم وضوء نداریم دیگر قادر بر وضوء نباشیم. اتفاقا عرف می‌‌گوید ما قادر بر وضوء‌ هستیم قادر بر سقی الضیف هم هستیم قادر بر هر دو نیستیم. مثال فقهی بزنیم: آیه قرآن می‌‌فرماید من استطاع الیه سبیلا حج بر او واجب است، من استطاع فلیحج، آقای خوئی فرمودند اگر نبود روایات تفسیر استطاعت به این‌که من کان عنده زاد و راحلة معافا فی بدنه مخلی فی سربه فهو ممن یستطیع الحج، ‌ما بودیم و ظهور این آیه هر خطاب تکلیفی که مطلق باشد رافع استطاعت بود مگر ترتبا عصیان آن خطاب تکلیف را فرض کنیم، استطاعت ترتبیه بر حج پیدا می‌‌کردیم، اما ثمره‌اش این است که به مجرد خطاب تکلیف مزاحم حج ما معذوریم حج نمی‌رویم بلکه نباید حج برویم، امتثال کنیم آن خطاب تکلیف را و لو هر خطاب تکلیف مطلقی، مجبورم من یک کاری که شرعا گناه صغیره است یا خلاف احتیاط لازم هست، مجبورم این را مرتکب بشوم ایشان می‌‌گویند اگر ما بودیم و آیه استطاعت می‌‌گفتیم نباید مرتکب بشوید. این‌که به زن می‌‌گویند یحرم علی المرأة کشف شعرها أمام الاجنبی، عرض کردم آقای خوئی که احتیاط واجب می‌‌کنند ستر وجه و کفین را بر زن، احتیاط لازم است اگر فالاعلمی نباشد که به او رجوع شود تجویز کند کشف وجه و کفین را بر زن احتیاط لازم است و باید رعایت شود، آقای خوئی می‌‌گویند اذا استطعت فحج شامل تو نمی‌شود، این خلاف متفاهم عرفی است. عرف می‌‌گوید به این زن شما می‌‌توانی حج بروی، ولی جمع نمی‌توانی بکنی بین تکلیف به حج و حرمت این کشف شعر.

این اشکال اول به این تقریب.

[سؤال: ... جواب:] اشتغال به مساوی به نظر ما رافع قدرت نیست. ... ما گفتیم اطلاق دو تکلیف مساوی مستلزم تکلیف به غیر مقدور است و لذا هر کدام باید مشروط بشود به عدم صرف قدرت در امتثال تکلیف دیگر. نه این‌که عرفا قادر بر این نیستیم یا عرفا قادر بر آن نیستیم، عرفا قادر بر هرکدام به تنهایی هستیم قادر بر جمع چون نیستیم باید خطاب تکلیف در هرکدام مشروط بشود به عدم صرف قدرت در امتثال تکلیف مساوی دیگر.

اشکال دوم به این تقریب مرحوم آقای خوئی این است که چه فرق است بین خطاب مطلق و خطاب مشروط به قدرت؟ خطاب مشروط به قدرت خطاب خاص دارد، خطاب مطلق هم خطاب عام مقید دارد: لایکلف الله نفسا الا وسعها. روایات عدیده‌ای داریم که خدا تکلیف نمی‌کند به مازاد بر استطاعت افراد.

[سؤال: ... جواب:] از کجا ما احراز کنیم شرط الاتصاف را؟

ممکن است شما بگویید لایکلف الله نفسا الا وسعها می‌‌گوید در کل، ‌تکالیف ما به غیر مقدور نیست، آقای خوئی هم که منکر این نشد، آقای خوئی هم گفتند خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم می‌‌شود، خطاب مشروط به قدرت در فرض امتثال خطاب مطلق اصلا تکلیف فعلی نیست. لایکلف الله نفسا الا وسعها چی می‌‌خواهد بگوید؟ به آقای خوئی بگوید آقای خوئی!‌ این حرف تو خلاف لایکلف الله نفسا الا وسعها است. آقای خوئی می‌‌گوید کجایش خلاف این است؟ من که می‌‌گویم خطاب مطلق فعلی است برو او را امتثال کن، خطاب مشروط به قدرت فعلی نیست، ‌تکلیف نداری به او، من کی گفتم شما تکلیف به غیر مقدور داری؟ می‌‌گوییم که درست است، ما حرف‌مان این نیست که فرمایش آقای خوئی خلاف این آیه است، ما حرف‌مان این است که ظاهر این آیه این است که هر خطاب تکلیفی مشروط به قدرت است. حرف ما این است. نه این‌که ظاهر این آیه را نپذیریم که هر خطاب تکلیف مشروط به قدرت است بعد به آقای خوئی اشکال کنیم بگوییم نتیجه فرمایش شما تکلیف به غیر مقدور است، آقای خوئی می‌‌گوید نتیجه حرف من که تکلیف به غیر مقدور نیست، ‌من می‌‌گویم خطاب مطلق تکلیفش فعلی است، خطاب مشروط به قدرت تکلیف ندارد.

عرض ما به آقای خوئی این است: جناب آقای خوئی! ظاهر عرفی لایکلف الله نفسا الا وسعها این است که هر خطاب تکلیفی و لو دلیل خاص نبود همین لایکلف الله نفسا الا وسعها دلیل عام است و می‌‌گوید هر خطاب تکلیفی مشروط به قدرت است. این‌جا نگفتیم ولی کلی گفتیم. مثل این‌که ما جعل علیکم فی الدین من حرج می‌‌گوید هر تکلیفی مشروط به عدم الحرج است. حالا یک جا هم اصلا از خود خطاب خاص استفاده می‌‌کنیم که اذا تیسر وجب ذلک که دلیل خاص است که میسور باشد، حرجی نباشد، چه فرقی می‌‌کند. دلیل خاص با دلیل عام چه فرق می‌‌کند؟ یعنی عرف می‌‌گوید چه فرق است بین اسق الضیف ماءا با وجود لایکلف الله نفسا الا وسعها و بین اذا قدرت فتوضأ. نمی‌گوییم نظر کنید به فرض تزاحم ببینید فرمایش آقای خوئی خلاف آیه است ما این را نمی‌گوییم. آقای خوئی جوری فرمایشش را تقریب می‌‌کند که خلاف آیه نشود، ما می‌‌گوییم قطع نظر از فرض تزاحم بکنید ببینید اسق الضیف ماءا هست و آیه لایکلف الله نفسا الا وسعها، ظهورش چیست؟ ظهورش این است که اسق الضیف ماءا هم یعنی اذا قدرت فاسق الضیف ماءا.

اشکال سوم به تقریب آقای خوئی: بر فرض آقای خوئی!‌ در اذا قدرت فتوضأ ما بپذیریم فرمایش شما را، ولی شما هر عنوانی که بوی اشتراط قدرت بدهد را می‌‌گویید خطاب مشروط به قدرت، خب آیه وضوء که ندارد اذا قدرت فتوضأ. حالا آیه حج داشت من استطاع الیه سبیلا. و جالب این است: آن آیه حج که من استطاع الیه سبیلا داشت، عنوان استطاعت را آقای خوئی الغاء کرد، گفت ما تابع روایت هستیم، یکی نبود که بگوید آقا! مگر این روایات عنوان استطاعت را دارد الغاء‌ می‌‌کند؟ عنوان عرفی استطاعت را که الغاء نمی‌کند. شما می‌‌گویید من دیگر کاری به عنوان عرفی استطاعت ندارم در حج، ‌من جمودم بر این روایت است که می‌‌گوید من کان له زاد و راحلة معافا فی بدنه مخلی فی سربه، آن‌جا که من استطاع الیه سبیلا بود آقای خوئی این‌جور کرد، ‌در وضوء که اصلا نداریم من قدر فلیتوضأ. امر مطلق کرد همه وضوء بگیرند بعد فرمود آنی که آب ندارد، آقای خوئی معنا کرد به قرینه مرضی که آب دارند گفت مقصود این است که آنی که نمی‌تواند وضوء بگیرد تیمم بکند، بعد گفت به قرینه این‌که این‌جا می‌‌گوید آنی که نمی‌تواند وضوء بگیرد تیمم بکند معلوم می‌‌شود آنی که امر به وضوء دارد کسی است که می‌‌تواند وضوء بگیرد. این‌جور توجیهات ظهور عرفی درست می‌‌کند که خطاب وضوء مشروط به قدرت عرفیه است؟ یک آیه فلم تجدوا ماء است دیگر، می‌‌گوید اگر آب نداشتید تیمم بکنید، ظهور عرفیش در اخذ عنوان عرفی اذا قدرت فتوضأ نیست تا بعد بگوییم خطاب مطلق سلب می‌‌کند این عنوان عرفی قدرت را.

یا مثلا در نماز داریم اذا قوی فلیقم، اگر توانایی بدنی داری بایست، آقای خوئی می‌‌گوید این معنایش این است که من قدر فلیقم، و هر خطاب مطلقی مقدم است بر خطاب من قدر فلیقم. [اقول] این روایت می‌‌گوید اذا قوی یا الصحیح یصلی قائما، ‌المریض یصلی جالسا، این‌ها ظهور دارد در عجز تکوینی، عاجز تکوینی از قیام نشسته نماز بخواند کی عنوان عرفی قدرت را اخذ می‌‌کند در قیام بعد بگوییم عنوان عرفی قدرت یعنی ما لم یکن معجز تشریعی و هو الامر التعیینی بالخلاف.

این تقریب اول تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت. تقریب دوم را انشاءالله فردا عرض می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 26- 295

**دو‌شنبه - 10/08/1400**

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

بحث در تقریب تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت در فرض تزاحم بود.

تقریب اول این بود که مرحوم آقای خوئی فرمود که ظاهر اخذ قدرت در خطاب این هست که این قدرت به معنای قدرت تکوینیه بر ذات فعل و عدم معجز مولوی از آن فعل هست. معجز مولوی از فعل یعنی امر تعیینی به خلاف که تا فرض نکنیم که مکلف عصیان می‌‌کند این امر تعیینی را عرف صادق نمی‌داند که قدرت دارید بر آن فعل دیگر. اسق الضیف ماءا خطاب دیگر می‌‌گوید اذا قدرت فتوضأ. امر تعیینی به سقی الضیف معجز مولوی است از وضوء و تا فرض نشود که شما عصیان خواهید کرد این امر تعیینی را عرفا شما قدرت بر وضوء ندارید. و لذا وظیفه شما این هست که در رتبه اول آن خطاب مطلق را امتثال کنید.

ما عرض کردیم که ما همچون استظهاری نمی‌کنیم، ‌قدرت در خطاب هم اخذ بشود ظهور دارد در قدرت تکوینیه بر ذات فعل و عرفا اگر بشنود که مولی فرموده است ان استطعت فحج، جای دیگر فرموده است که ان افطرت فاعتق رقبة، و مکلف به اندازه‌ای پول ندارد که هم اداء کفاره بکند هم اداء حج، به صرف این‌که در خطاب حج آمده است ان استطعت فحج نمی‌گوید که در خطاب ان افطرت فاعتق رقبة که قید قدرت اخذ نشده است پس شما واجب است عتق رقبه بکنید به عنوان کفاره صوم و قادر بر حج نیستید. این به نظر ما استظهار عرفی نیست، عرف این‌ها را علی حد سواء می‌‌داند.

[سؤال: ... جواب:] اگر خطابی احراز شد اهم است به نظر ما، او معجز مولوی است فرق نمی‌کند که خطاب اهم مشروط به قدرت باشد یا مطلق باشد. و تکلیف به اهم رافع صدق قدرت است بر مهم مگر فرض شود عصیان تکلیف به اهم که در این صورت قدرت ترتبیه بر مهم پیدا می‌‌کنیم.

تقریب دوم تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت این است که از راه ضعف ملاک واجب مشروط به قدرت پیش بیاییم. حالا یک بیان این است که گفته می‌‌شود: همین که مولی بگوید ان قدرت فتوضأ اگر می‌‌توانی وضوء بگیر، ولی در خطاب دیگر می‌‌گوید باید به مهمان آب بدهی بخورد، این نشان می‌‌دهد که ملاک وضوء اضعف است پس چرا در آن سقی الضیف نگفت اذا قدرت فاسق الضیف ماءا این معلوم می‌‌شود که ملاک وضوء اضعف است که این‌جا که رسید گفت اگر می‌‌توانی وضوء بگیر.

این بیآن‌که تمام نیست. برای این‌که نکته اخذ قدرت در خطاب لزوما ضعف ملاک نیست. گاهی بخاطر تعارف عجز از یک واجب هست. در نماز نگفتند ان قدرتم فاقیموا الصلاة ولی در صوم می‌‌گویند انسانی که مریض نیست روزه بگیرد چون متعارف است در ماه رمضان خیلی‌ها مریض می‌‌شوند، این امر متعارفی است وجود مریض که عاجز است از صوم. لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا متعارف است افراد زیادی هستند عاجز هستند از حج، عجز مالی دارند عجز بدنی دارند، ‌چون متعارف است چه بسا اخذ می‌‌شود عنوان قدرت، ‌متعارف است یک عده‌ای عاجز هستند مناسب است تکلیف آن‌ها هم روشن بشود.

[سؤال: ... جواب:] چون متعارف است فرض عجز از بعضی از تکالیف در خطاب می‌‌گوید آن‌هایی که می‌‌توانند این کار را بکنند. لینفق ذو سعة من سعته و من قدر علیه فلینفق مما آتاه الله لایکلف الله نفسا الا ما آتاها. متعارف است افرادی هستند تمکن مالی این‌که گشایش بدهند در انفاق بر زوجه ندارند، این متعارف بوده و لذا آمدند قدرت بر انفاق کامل را در وجوب انفاق کامل اخذ کردند.

و گاهی اخذ قدرت در خطاب بخاطر این است که بدل اضطراری دارد بدل اضطراریش را ذکر بکنند. هر کس می‌‌تواند وضوء بگیرد هر کس نمی‌تواند تیمم بکند، حالا جالب این است که در آیه وضوء اصلا قدرت را در امر به وضوء اخذ نکردند وقتی رسیدند به بحث تیمم فرمودند آنی که نمی‌تواند وضوء بگیرند تیمم بکند که به قرینه مقابله آقایان فهمیدند که امر به وضوء هم مشروط به قدرت است. حالا بر فرض درست باشد این حرف با این‌که برخی مثل صاحب بحوث منکر هستند که امر به وضوء مشروط به قدرت باشد، فوقش امر به تیمم مشروط به قدرت است، امر به وضوء هم مثل بقیه امر‌ها، در خطاب قدرت در او اخذ نشده است طبق ادعای بحوث. ولی حالا استظهار عرفی ممکن است ما بکنیم که به قرینه مقابله اذا وجدتم ماء فتوضؤوا می‌‌شود چون در مقابلش گفته فلم تجدوا ماء فتیمموا، این برای ذکر بدل اضطراری این را گفتند، مقدمه‌ای است برای ذکر بدل اضطراری. کجا ظهور دارد اخذ قدرت در خطاب همه جا در بیان ضعف ملاک.

پس این تقریب با این مقدار که بگوییم ظهور دارد اخذ قدرت در خطاب در بیان ضعف ملاک درست نیست. و لکن تقریب دقیق‌تر این است که گفته می‌‌شود ظاهر خطاب مطلق که اخذ نشده است قدرت در او این است که قدرت شرط استیفاء ملاک است، این‌که در خطاب نگفتند اذا قدرت فاسق الضیف ماءا ظهور در این دارد که قدرت بر سقی الضیف شرط استیفاء ملاک است و الا عاجز هم بشویم از سقی الضیف باز سقی الضیف ملاک دارد ما نمی‌توانیم استیفاء کنیم. و لکن خطاب اذا قدرت فتوضأ که قدرت در خطاب او اخذ شده است یا ظهور دارد در این‌که قدرت شرط اتصاف ملاک است یا لااقل مجمل است، نمی‌دانیم که آیا قدرت در خطاب اذا قدرت فتوضأ شرط اتصاف به ملاک است یا شرط استیفاء‌ ملاک است. یعنی من عاجز بشویم از وضوء یا مشغول امتثال تکلیف به سقی الضیف بشوم نمی‌دانم ملاک دارد وضوء‌ و از من فوت می‌‌شود یا اصلا در این حال ملاک فعلی ندارد وضوء. طبعا عقل می‌‌گوید باید خطاب مطلق را امتثال کنید. چون اگر خطاب مطلق را امتثال کنید احراز نمی‌کنید ملاک ملزمی در وضوء بود و فوت شد. یا ظاهر خطاب این است که اصلا قدرت شرط اتصاف به ملاک است در وضوء که هیچ یا مجمل است باز احراز نمی‌کنید ملاک ملزمی در وضوء بود و فوت شد. شاید هیچ ملاک ملزمی بر مولی فوت نشود، ملاک سقی الضیف را که مطلق است استیفاء کردید و چه بسا اصلا وضوء ملاک ملزمی در این حال ندارد که بر مولی فوت بشود. اما اگر بر عکس بکنید، بیایید وضوء بگیرید چون قدرت در خطاب مطلق که سقی الضیف است شرط استیفاء ملاک است پس یقینا ملاک در سقی الضیف فوت شده است بر مولی و این تفریط قبیح است عقلا و سبب عذر نیست.

مرحوم آقای خوئی فرموده‌اند این تقریب به نظر ما درست نیست. بعد از این‌که تمام خطابات تکلیف مقید شده است به قدرت هم عقلا تکلیف عاجز قبیح است هم نقلا لایکلف الله نفسا الا وسعها، شما اطلاق خطاب اسق الضیف ماءا را باید مقید کنید به قدرت، وقتی خطاب مقید شد به قدرت از کجا می‌‌دانید در فرض عجز ملاک دارد سقی الضیف ماءا و ملاک او فوت می‌‌شود؟ کاشف از ثبوت ملاک در فرض عجز غیر از اطلاق خطاب تکلیف هست؟ اطلاق خطاب تکلیف کشف می‌‌کند از ثبوت ملاک عادتا، وقتی اطلاق خطاب تکلیف مشروط به قدرت شد شما از کجا می‌‌خواهید بگویید در فرض عجز تکلیف ملاک دارد و این قدرت شرط استیفاء ملاک است. این را از کجا می‌‌خواهید بفهمید.

این فرمایش آقای خوئی رد نظر کسانی است که مثل محقق نائینی، ‌محقق اصفهانی، ‌محقق عراقی که می‌‌خواهند بعد از این‌که خطاب مقید شد به قدرت به لحاظ مدلول مطابقی، و لکن از مدلول التزامی خطاب کشف کنند که ملاک در فرض عجز هم هست. بگویند ظاهر خطاب اسق الضیف ماءا به لحاظ دلالت مطابقیه این هست که تکلیف دارید به سقی الضیف این دلالت مطابقیه مشروط شد به قدرت ولی دلالت التزامیه این خطاب که سقی الضیف مطلقا ملاک دارد حتی در فرض عجز، ‌او که مقید نشده است به فرض قدرت. سقوط دلالت مطابقیه از حجیت باعث نمی‌شود که دلالت التزامیه از حجیت ساقط بشود. آقای خوئی نظرشان به این بزرگان هست که دلالت التزامیه در حجیت تابع دلالت مطابقیه است. وقتی دلالت مطابقیه مقید شد به فرض قدرت، خطاب تکلیف مدلول مطابقیش که تکلیف است مشروط شد به قدرت از حجیت افتاد نسبت به فرض عجز دیگر دلالت التزامیش که اثبات می‌‌کند ملاک را او اطلاقش که در فرض عجز هم ملاک است دیگر این اطلاق حجت نیست چون حجیت دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه است. اگر یک طبیبی به شما گفت این بیمار شما زخم اثنی‌عشر دارد، ‌طبیب دیگر گفت این بیمار شما آپاندیسش ورم کرده است با هم تعارض کردند این طبیب می‌‌گوید آن طبیب متوجه نشده است، آن طبیب می‌‌گوید این طبیب متوجه نشده است، ‌بالالتزام می‌‌گوید کیسه صفرایش مشکل ندارد، اما اعتباری ندارد، این‌ها در مدلول مطابقی با هم تعارض کردند، شاید نه این درست فهمید نه آن بلکه مشکل از کیسه صفراء است. بله یک وقت بالاستقلال این دو طبیب یا یکی از این دو می‌‌گوید کیسه صفراء که قطعا مشکل ندارد، او که هیچ، اختلاف ما سر این هست که این درد ناشی از زخم اثنی‌عشر است یا ناشی از ورم آپاندیس است، بله این‌جا دلالت التزامیه نمی‌شود می‌‌شود دلالت مطابقیه نفی ثالث. اما فرض این است که ظهور که ندارد کلام این دو طبیب در نفی ثالث بالاستقلال و لذا اگر به آن طبیبی که می‌‌گوید این زخم اثنی‌عشر است بگوییم فرضا فرمایش شما ناتمام است آیا احتمال این‌که کیسه صفرا مشکل دارد نیست؟ جواب خواهد داد که اگر حرف من درست نباشد همه چیز محتمل است، این می‌‌شود نفی ثالث بالتبع، عقلاء حجت نمی‌دانند نفی تبعی احتمال ثالث را چون دلالت التزامیه است. دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه است در حجیت.

این‌جا هم همین است. به تبع این‌که تکلیف شامل عاجز می‌‌شود دلالت التزامیه منعقد می‌‌شود که پس فرض عجز هم ملاک هست وقتی دلالت مطابقیه از کار افتاد و فهمیدیم در فرض عجز تکلیف نیست، دلالت التزامیه بر ثبوت ملاک هم دیگر حجت نخواهد بود.

در بحوث فرموده‌اند که اصلا فرمایش آقایان اشتباه است، نیاز به این جواب آقای خوئی نیست. چرا؟‌ برای این‌که آن بحثی که می‌‌کنند که دلالت التزامیه آیا در حجیت تابع دلالت مطابقیه هست یا نیست در جایی است که مقید منفصل بیاید و دلالت مطابقیه را از حجیت بیندازد. ظهور منعقد بشود در دلالت مطابقیه و به تبع او ظهور التزامی منعقد بشود آن وقت بحث می‌‌شود که دلیل حجیت، حالا دلالت مطابقیه را نگرفت بخاطر مقید یا معارض، دلالت التزامیه چرا مشمول دلیل حجیت نباشد؟ اما در مانحن‌فیه خطاب تکلیف منصرف است ظهورش منعقد نمی‌شود نسبت به فرض عجز، مقید لبی متصل دارد، اصلا ظهور مطابقی شکل نمی‌گیرد نسبت به ثبوت تکلیف در فرض عجز تا بخواهد ظهور التزامی پیدا کند در ثبوت ملاک در فرض عجز. ذاتا انعقادا که دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه است بلااشکال.

به نظر ما این فرمایش بحوث قابل قبول نیست در مانحن‌فیه. چرا؟ برای این‌که ما بعید نمی‌دانیم که قدرت بر ذات فعل، خطاب نسبت به او مقید لبی متصل دارد، ‌یعنی انصراف دارد خطاب از فرض عجز از ذات فعل و لو محقق عراقی همین را هم نپذیرفته است می‌‌گویند تقید خطاب تکلیف به قدرت بر ذات فعل هم به مقید عقلی منفصل هست. و لکن ما به نظرمان انصراف خطاب تکلیف از فرض عجز از ذات فعل کاملا عرفی است. اما در فرض تزاحم فرض این است که من قدرت بر ذات فعل دارم، ‌در بحوث می‌‌خواهند بگویند خود این قید عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی این هم قید لبی متصل است. یعنی خطاب تکلیف که مطلق هم هست به حسب ظاهر اسق الضیف ماءا، منصرف است از فرض عجز از ذات فعل و فرض صرف قدرت در امتثال تکلیف اهم یا مساوی، خطاب منصرف است. واقعا این‌جور است؟ یعنی عقل بدیهی یا ارتکاز واضح عقلائی در کنار خطاب هست و می‌‌گوید این خطاب شامل فرض اشتغال به امتثال تکلیف اهم یا مساوی نمی‌شود؟ یعنی امام، آقای سیستانی، آقای روحانی، ‌این‌ها انکار بدیهی کردند؟ واقعا واضح هست؟ من نمی‌خواهم بگویم که در انصراف و عدم انصراف نزاع نمی‌شود، نخیر، آن‌جا هم نزاع می‌‌شود، ممکن است یک شخصی یک مجتهدی بگوید این خطاب از این مورد منصرف است دیگری بگوید نخیر منصرف نیست، و لکن این را به عنوان منبّه عرض می‌‌کنم: واقعا این‌که خطاب تکلیف شامل فرض تزاحم نمی‌شود در صورتی که ما برویم اشتغال پیدا کنیم به امتثال تکلیف اهم یا مساوی، این از واضحات است؟

[سؤال: ... جواب:] برای همین عرض کردم من نمی‌خواهم بگویم نزاع نمی‌شود در انصراف و اطلاق. در قدرت بر ذات فعل امام ادعای اطلاق می‌‌کنند، ما وفاقا لجمع من الاعلام ادعای انصراف می‌‌کنیم. فهم‌مان این است. من منکر اصل این نزاع که گاهی پیش می‌اید نیستم. اما واقعا به حسب وجدان عرفی، ما می‌‌بینیم که آیا خطاب تکلیف انصراف دارد از فرض تزاحم؟ بعد از این‌که قدرت بر ذات فعل در هر دو طرف هست، چه انصرافی دارد؟

فوقش مقید عقلی منفصل، برهان، می‌‌آورید می‌‌گویید ظهور این خطاب تکلیف مراد مولی نیست، چون لغو است، ‌بقاء اطلاق تکلیف نسبت به فرض اشتغال به اهم یا مساوی. این برهان است، برهان نظری است نه برهان بدیهی. این می‌‌شود مقید منفصل.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌‌گوید مقید لبی متصل دو تا قید می‌‌زند به خطاب: قدرت بر ذات فعل، عدم صرف قدرت در امتثال تکلیف اهم یا مساوی. ما به نظرمان این دومی با خطاب لفظی منفصل مثل لایکلف الله نفسا الا وسعها، ما جعل علیکم فی الدین من حرج یا فوقش با برهان نظری و اجتهادی و لو برهان عقلی، ثابت بشود، ولی نظری است، ‌اجتهادی است، ‌این کالقرینة المتصلة نیست.

و لذا این‌جا اشکال بحوث وارد نیست که بگوییم:‌ انصراف خطاب تکلیف به قدرت به مقید لبی متصل است و اصلا ظهور مطابقی شکل نمی‌گیرد نسبت به شمول تکلیف نسبت به فرض عجز و ظهور التزامی قطعا تابع ظهور مطابقی است در اصل انعقاد. این اشکال بحوث به نظر ما تمام نیست.

ما خودمان یک اشکالی داریم به آقای خوئی. می‌‌گوییم آقای خوئی این اشکال شما مبتنی بر این است که ما از اطلاق خطاب تکلیف نسبت به فرض عجز کشف کنیم ملاک در فرض عجز هم هست، می‌‌گویید مدلول مطابقی از کار افتاد مدلول التزامی هم تابع او است، از کار می‌‌افتد. اما لقائل ان یقول که اصل خطاب مطلق که مشروط به قدرت نیست یک ظهور عرفی دارد و آن این است که قدرت در آن شرط استیفاء ملاک است، اصل خطاب نه اطلاق خطاب نسبت به فرض عجز، اصل خطابی که مشروط به قدرت نیست به مناسبت ارتکاز عرف ظهور دارد در این‌که قدرت شرط اتصاف به ملاک نیست و الا اگر قدرت شرط اتصاف به ملاک بود در خطاب اخذ می‌‌شد. در خطابات عقلائیه این‌جور است، غالب خطابات عقلائیه وقتی مطلق هستند قدرت در این‌ها شرط استیفاء ملاک است، این ارتکاز برای عقلاء درست می‌‌کند که خطاب مطلق را از شارع هم بشنوند با آن ارتکازشان این گونه ظهوری را برای او ثابت می‌‌بینند.

شبیه آن‌چه در انحلال خطاب نهی مطرح می‌‌شود. چرا خطاب لاتکذب انحلالی است. هر فردی از کذب حرام مستقل است می‌‌توانست نهی از صرف الوجود باشد مثل نهی از ارتکاب مفطرات صوم که نهی از صرف الوجود است یعنی یک مفطر را مرتکب شدی آن نهی در صوم از ارتکاب مفطرات ساقط می‌‌شود، حالا در باب صوم در ماه رمضان از آداب شهر رمضان این است که کسی که بر او روزه واجب است روزه هم نگیرد روزه‌اش را هم بخورد تأدبا باید تا غروب آفتاب مرتکب مفطرات نشود او یک حکم تادبی است، واجب است امساک تادبا او ربطی به صوم ندارد، نهی از ارتکاب مفطرات به عنوان نهی از صوم او نهی از صرف الوجود است، یک مفطر را مرتکب شدی کل آن نهی به عصیان ساقط می‌‌شود ولی چرا لاتکذب این‌جور نیست، چرا لاتشرب الخمر این‌جور نیست، ‌غیر از این نیست غلبیت انحلالیت خطاب نهی در عقلاء منشأ شده خطاب نهی از شارع هم ظهور پیدا کند در نهی انحلالی. این‌جا هم همین است.

ما یک شاهدی مطرح می‌‌کردیم برای عرض خودمان در این‌جا می‌‌گفتیم ببینید یک کسی دیگری را مجبور می‌‌کند به گناه، اگر دروغ نگویی می‌‌کشم تو را، این بیچاره هم مجبور می‌‌شود دروغ بگوید، ‌این دروغ حلال است یا حرام؟ قطعا حلال است، ‌چون رفع عن امتی ما استکرهوا علیه، التقیة دینی و دین آبائی، لادین لمن لاتقیة له، اصلا واجب است نه تنها حلال است، واجب است دروغ بگوید، شما که او را وادار کردی به دروغ گفتن، می‌‌توانی بگویی خدایا از ما قبول کن این عمل صالح را ما که نگفتیم گناه بکند، ما یک شرائطی فراهم کردیم بر او واجب شد دروغ بگوید یا جایز شد دروغ بگوید، ما که بدی نکردیم. به قول آقای خوئی اگر بخواهیم آن ادبیات آقای خوئی را پیاده کنیم اطلاق حرمت کذب این‌جا ساقط است اصلا کی می‌‌گوید این کذب این‌جا مفسده دارد. نگویید دل این مؤمن را لرزاندی ترساندی، نه اتفاقا این خوشحال شده. چون با این دروغ نفع زیادی گیرش می‌اید. مانده بود می‌‌گفت دروغ حرام است ولی اگر دروغ نگوییم ملیون‌ها تومان پول از دستم می‌‌رود، من هم آمدم اسلحه را گرفتم به طرفش گفتم یا دروغ می‌‌گویی یا می‌‌کشمت او هم در دلش گفت خدا پدر این را بیامرزد که تکلیف ما را عوض کرد راحت دیگر دروغ می‌‌گوید و به نفعش هم می‌‌رسد، ‌اصلا ناراحت نشده بلکه خوشحال شده کادو هم برایت آورده.

چرا اکراه بر دروغ حرام است بالاتفاق؟ چون ظهور عرفی یحرم الکذب این است که کذب مفسده دارد و لو با عناوین ثانویه حرمتش رفع بشود. منتها آن مرتکب کذب عقاب نمی‌شود چون تکلیف او ساقط شد اما شما که مکرَه نیستی، ‌شما مکرِه هستی شما تسبیب کردی به آن‌جام یک فعلی که مفسده دارد.

[سؤال: ... جواب:] می‌‌گویم خوشحال شده. ... حق ندارید یعنی حرام است؟ ایذاء مؤمن است؟ اتفاقا او خوشحال شد، چه ایذایی؟ ببخشید مثال بزنیم یک مالکی گفت من راضی نیستم از این آب حوض یا آب حمام من استفاده کند مگر کسی که مضطر مکره معذور است، آدم مختاری که هیچ عذری ندارد من راضی نیستم بیاید از حوض من وضوء بگیرد برود حمام ما غسل کند. یک بنده خدایی هم محتلم شده مجبور است برای غسل کردن راه طولانی را برود، ‌خیلی ناراحت است، می‌‌گوید نمی‌شود صاحب این خانه را راضی کنید حالا استثناءا ما برویم حمام؟ نه مکرهیم نه مضطریم، چون می‌‌توانیم تیمم کنیم. ما هم در ذهن‌مان این است که صاحب خانه از آن لجبازها است نمی‌شود او را راضی کرد، می‌‌گوید من هم بلدم چه کار کنم می‌‌روم از آشپزخانه یک کارد سلاخی می‌‌آورم می‌‌گویم یا برو حمام یا می‌‌کشمت، یا خیلی قسی القلب نیستم یک ضربه‌ای به تو می‌‌زنم، او هم بلند می‌‌شود حمام غسلش را می‌‌کند و می‌اید. کسی می‌‌تواند من را مؤاخذه کند؟ صاحب خانه به من بگوید چرا مجبورش کردی، می‌‌گویم مگر من نوکر تو هستم، من با تو ارتباطی ندارم، اصلا فرض کنید من در خانه تو نیستم، نه عبد تو هستم نه با تو کاری دارم. خدا گفته یحرم الغصب، خب این کاری کردم دیگر اصلا غصب تکوینا منتفی بشود چون مالک در فرض اکرام آن جنب راضی بود که او غسل بکند، اصلا در این فرض غصب نیست، پس من اکرام کردم این شخص را بر چیزی که در طول اکراه، دیگر غصب نیست، خدا به من می‌‌گوید چرا او را مجبور به غصب کردی؟ می‌‌گویم خدایا من اتفاقا با این کاری که کردم موضوع غصب از بین رفت. صاحب خانه به من اعتراض کند او کاره‌ای نیست اعتراض کند.

پس اکراه بر حرام رافع حرمت است اما رافع مفسده نیست عرفا. این شاهد بر این است که خطاب مطلق ظهور عرفی اصل خطاب این است که ملاک در او به نحوی است که قدرت شرط استیفاء ملاک است نه شرط اتصاف به ملاک.

اما عرض ما این است که آنی که ظاهر خطاب مشروط به قدرت هم هست قدرت بر ذات فعل است. باشد، ‌قدرت در خطاب مطلق شرط استیفاء ملاک است، قدرت در این خطاب مشروط به قدرت شاید شرط استیفاء ملاک نباشد خب نباشد، شرط اتصاف به ملاک باشد ولی این شرط حاصل است چون ظهور اذا قدرت فتوضأ‌ در قدرت بر ذات وضوء بیشتر نیست و من قدرت بر وضوء دارم. مگر نمی‌گویید قدرت در اذا قدرت فتوضأ شاید شرط اتصاف به ملاک باشد، خب باشد که باشد، ‌این قدرت حاصل است، قدرت بر ذات وضوء وقتی که هست این قدرت چه شرط اتصاف به ملاک باشد چه شرط استیفاء ملاک باشد حاصل است. اصلا ما قبول نداریم که اذا قدرت به معنای عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی است. بله قبول داریم این را که اذا قدرت به معنای عدم اشتغال به واجب اهم است اما کی گفته که این خطاب مطلق واجب اهم است.

حالا تامل بفرمایید یک تتمه‌ای این بحث دارد که فردا عرض می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 27- 296

**سه‌شنبه - 11/08/1400**

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

بحث در این بود که آیا خطاب مطلق که مشروط به قدرت نیست بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است در فرض تزاحم یا مقدم نیست. که منسوب به مشهور این بود که مقدم است. مرحوم آقای خوئی هم پذیرفتند. در مقابل، آقای صدر نپذیرفتند، مرحوم استاد آقای تبریزی در اصول نپذیرفتند، ولی در فقه، مواردی که ما دیدیم پذیرفتند. ما هم اشکال کردیم در تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت چون عرفا عرض کردیم ظاهر قدرت قدرت بر ذات فعل است مگر به نظر ما تکلیف اهمی داشته باشیم در فرض تزاحم که با وجود تکلیف اهم عرف می‌‌گوید تو قادر بر مهم نیستی مگر فرض بکنند عصیان اهم را که قدرت ترتبیه بر مهم حاصل می‌‌شود.

بحث در این واقع می‌‌شود که تکلیف مطلق یا تکلیف اهم بناء بر نظر ما آیا به وجود واقعیش رافع قدرت است و لو منجز نباشد بر ما یا بعد از این‌که منجز شد رافع قدرت است. انصاف این است که جای تامل نیست که تا خطاب مطلق یا خطاب تکلیف اهم واصل به ما نشود منجز نشود، عرف ما را عاجز از آن خطاب مشروط به قدرت نمی‌داند. عرف می‌‌گوید شما قادر بودید، حکم در خطاب مطلق یا خطاب اهم بر شما منجز نبود که موجب عجز شما بشود عرفا از امتثال خطاب مشروط به قدرت. ولی بحث در این می‌‌شود که آیا تکلیف منجز رافع قدرت است یا تنجز آن رافع قدرت است و لو فی علم الله آن تکلیف نباشد.

برای این‌که روشن بشود فرق بین این دو، مثال بزنیم به علم اجمالی به این‌که یکی از این دو آب غصبی است، آب دیگری هم ما نداریم. از نظر فتوی، مشهور گفتند که تکلیف به وضوء ساقط است، منتقل می‌‌شود وظیفه به تیمم، اما توجیهش چگونه است. توجیهش همآن‌طور که مرحوم استاد در تنقیح مبانی العروة بحث طهارت مطرح فرمودند در ذیل این مسأله در تیمم که صاحب عروه مطرح کرده، مسأله 2 از شرائط ما یتمم به، فرموده‌اند که وقتی علم اجمالی منجز بود شما نباید نه با این آب وضوء بگیری نه با آن آب چون علم اجمالی دارید یکی از این دو آب غصبی است بر شما منجز است از هر دو آب اجتناب کنید دیگر عرفا قادر بر وضوء نیستید. و لذا وظیفه شما منتقل می‌‌شود به تیمم. حتی بالاتر از این را هم مطرح کردند. اگر شما علم اجمالی داشتید یا این آب غصبی است یا این خاک غصبی است، ‌دیگر نه آبی دارید و نه خاکی، صاحب عروه فرموده شما چون علم اجمالی منجز است و باید از هر دو اجتناب کنید، می‌‌شوید فاقد الطهورین. نوع فقهاء پذیرفتند فرمایش صاحب عروه را، ‌مرحوم استاد هم در شرح عروه فرمودند بله، این مطلب درست است. تعبیر مرحوم استاد این هست که المأخوذ فی موضوع لزوم التیمم کالمأخوذ فی موضوع لزوم الوضوء التمکن من الصعید کالتمکن من الماء و الامر بالتیمم بالغبار عند عدم التمکن من الارض و الامر بالتیمم بالطین عند عدم التمکن من الغبار ظاهر فی اخذ التمکن فی الامر بالتیمم و علیه فاذا علم المکلف بغصبیة احد الترابین یا بغصبیة إما الماء أو التراب تکون حرمته المنجزة‌ موجبا لعدم التمکن فیکون المکلف فاقد الطهورین.

به نظر ما اگر واقعا خطاب مطلق رافع قدرت نسبت به خطاب مشروط به قدرت باشد حق همین است که وقتی شما علم اجمالی داشتید یکی ازاین دو آب غصبی است آب دیگری ندارید تنجز اجتناب از این دو آب شما را عاجز از وضوء می‌‌کنید می‌‌شوید مصداق فلم تجدوا ماء‌ای لم تتمکنوا من الوضوء فتیمموا. البته در آن فرضی که علم اجمالی داریم به این‌که یکی از آب و خاک یا یکی از این دو خاک غصبی است که اگر من از این دو خاک نتوانم تیمم بکنم یا نسبت به این آب یا این خاک نتوانم وضوء‌ بگیرم و یا تیمم بکنم فاقد الطهورین می‌‌شود آن‌جا ما اشکال داریم هم به صاحب عروه هم به مرحوم استاد هم به آقای سیستانی که موافقت کردند با صاحب عروه، و ایشان هم توجیه‌شان همین است که می‌‌گویند در موضوع این‌ها تمکن اخذ شده و با علم اجمالی به غصب، دیگر عرفا صادق نیست تمکن. می‌‌گوییم در اصل وجوب نماز با طهارت که قدرت اخذ نشده. در مراتبی که قبل از این مرتبه اخیره تیمم هست قدرت اخذ شده، در وضوء قدرت اخذ شده، در تیمم با خاک قدرت اخذ شده، چون در فرض عجز از تیمم با خاک مشهور فقهاء فرمودند نوبت می‌‌رسد به تیمم به غبار، در تیمم به غبار هم قدرت اخذ شده چون مشهور فرمودند عند العجز من التیمم بالغبار نوبت می‌‌رسد به تیمم به طین، یعنی خاک خیس، اما دیگر اگر بناء باشد که من از این احدالترابین یا الماء أو التراب استفاده نکنم برای طهارت از حدث، دیگر بناء است فاقد الطهورین بشوم یعنی مرتبه اخیره‌ای در کار نیست که بدون محذور باشد، اگر بخواهم با منجزیت علم اجمالی به غصب خودم را عاجز بدانم از ایجاد طهارت آن وقت باید نماز را ترک کنم چون می‌‌شوم فاقد الطهورین، در اصل صلات مع الطهارة من الحدث که قدرت اخذ نشده است. کجا فرمود اذا قدرت فصل مع الطهارة.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است: شما می‌‌گویید خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است، ‌بسیار خوب، اما طبق این مبنای‌تان تا یک مقدار ما با شما همراهی می‌‌کنیم اما نه این‌که به جایی برسد که این مکلف را فاقد الطهورین بکنید و بگویید نماز نخوان و بعدا قضاء بکن نماز را. مگر در موضوع اصل وجوب نماز با طهارت قدرت اخذ شده است در خطاب؟ در هیچ خطابی نگفته‌اند اذا قدرت فصل مع الطهارة من الحدث. فوقش از ادله استفاده کردید اذا قدرت فصل مع الوضوء و ان لم تقدر فصل مع التیمم، تیمم هم مراتب دارد، ‌در مرتبه اولی تیمم قدرت بر آن اخذ شده است، اذا قدرت فصل مع التیمم بالتراب اذا لاتجد الماء و ان لم تقدر علی التیمم بالتراب فتیمم بالغبار. اما دیگر آن آخرین مرتبه تیمم او که دیگر در او قدرت اخذ نشده، یعنی کار به جایی برسد که دیگر بحث نماز با جامع طهارت است، ‌اصلا فرض کنیم مثلا من دو آب دارم می‌‌دانم یکی غصبی است نه آب دیگری دارم نه ما یتیمم به دیگری، اگر بناء باشد از یکی از این دو آب وضوء نگیرم باید نماز را ترک کنم. یا در آن مثال علم اجمالی به غصبیت احد الترابین من اصلا غیر از این خاک‌ها و لو تیمم اضطراری ندارم، اگر بخواهم تیمم را ترک کنم با یکی از این دو خاک، نماز ترک می‌‌شود چون می‌‌شوم فاقد الطهورین. یا در آن مثال علم اجمالی به این‌که این آب منحصر غصبی است یا این خاک منحصر اگر منجز بشود بر من اجتناب از این دو دیگر چیزی ندارم که با آن وضوء‌ بگیرم یا تیمم بکنم، ‌اصل نماز با طهارت فوت می‌‌شود، اصل نماز با طهارت که مشروط به قدرت نیست.

دو تا مطلب این‌جا می‌‌شود گفت: یک مطلب این است که مشهور ممکن است تزاحم دیدند بین موافقت قطعیه حرمت غصب و امتثال امر به نماز. یا من باید موافقت قطعیه بکنم نسبت به لاتغصب، نماز فوت می‌‌شود، یا موافقت قطعیه تحریم غصب را ترک کنم، مخالفت احتمالیه بکنم با آن، نماز بخوانم و چون غصب مربوط به حقوق مردم می‌‌شود، حق الناس است، در مقام تزاحم مقدم می‌‌شود بر حق الله. این یک توجیهی است که ممکن است مطرح بشود. مرحوم استاد این‌طور توجیه نکردند. این توجیه به نظر ما درست نیست. برای این‌که تزاحم بین حرمت غصب و وجوب نماز نیست، تزاحم بین احراز اجتناب از غصب و امتثال امر به نماز هست. اگر تزاحم بین خود غصب و نماز بود، این‌جا ما می‌‌گفتیم که اگر بخواهم نماز بخوانم حتما متوقف است بر غصب. در جایی که آب غصبی است خاک غصبی است که اصلا من فاقد الماء هستم عرفا، فاقد التراب هستم عرفا و اگر نه، ‌مقدمه وضوء با آب، غصبی است، ‌آب در ظرف غصبی است که مقدمه وضوء‌این است که آب بردارم از این ظرف یا خاک در مکان غصبی است، ‌خاک مباح است اما در مکان غصبی است مقدمه تیمم این است که وارد آن مکان غصبی بشوم، این‌جا وضوء با آب مصداق غصب نیست تیمم با خاک مصداق غصب نیست ولی توقف دارد بر غصب. شما می‌‌فرمایید که تزاحم است بین غصب و نماز، حق الله و حق الناس اگر تزاحم بکنند حق الناس مقدم است، این یک بحثی است، خواهد آمد که آیا در تزاحم بین حق الله و حق الناس، حق الناس مقدم است یا خیر. اما مانحن‌فیه که تزاحم نیست بین غصب و بین نماز چون یکی از این دو غصبی نیست، مباح است، تزاحم است بین احراز اجتناب از غصب و بین نماز، احراز اجتناب غصب هم اهم است از نماز؟ به چه دلیل؟‌ نماز عمود دین است، چطور احراز اجتناب از غصب موافقت قطعیه دلیل تحریم غصب مقدم بشود بر نماز بخاطر این‌که اهم است. این مطلب درستی نیست. و اصلا مبنای جمع کثیری از بزرگان از جمله آقای خوئی این است که ما اگر علم اجمالی داشتیم که یکی از این دو فعل واجب است و دیگری حرام مثل مانحن‌فیه، می‌‌دانیم یکی از این دو فعل غصب است و حرام است و دیگری غصب نیست و واجب است، ‌چون توقف دارد نماز با طهارت بر آن، مثلا یکی از این دو خاک غصبی است تصرف در آن حرام است ولی خاک دیگر مباح است و تصرف در آن واجب است برای این‌که نماز با طهارت ترابیه بر آن توقف دارد. فرمودند حق نداری به بهانه موافقت قطعیه با یکی از این دو مخالفت قطعیه بکنیم تکلیف دیگری را، عقل می‌‌گوید موافقت احتمالیه بکنید هر دو تکلیف را، ‌از یکی از این دو اجتناب کنید موافقت احتمالیه حرمت غصب بشود و با دیگری تحصیل طهارت بکنید تا موافقت احتمالیه امر به نماز بشود.

بر فرض کسی بگوید اشکالی ندارد موافقت قطعیه یک تکلیف و لو منجر به مخالفت قطعیه تکلیف دیگر بشود، این در جایی است که آن تکلیف آن قدر اهم باشد نزد مولی که احراز امتثال او هم اهم است، این‌جا که این‌طور نیست، ‌این‌جا احراز امتثال دلیل لاتغصب اهم است از نماز؟ کسی این را نمی‌تواند ادعاء بکند. بله، مثال‌هایی هست، من علم اجمالی دارم به قول آقای خوئی چون نذر کردم این گوسفندی هست، ‌ذبح کنم، این گوسفند با یک انسان مؤمن مشتبه شد، حالا کدام‌ها شبیه هم هستند معلوم نیست، امر دائر است بین حرمت قتل مؤمن و وجوب وفاء‌ به نذر ذبح شاة، معلوم است که حرمت قتل مؤمن آنقدر اهم است که موافقت قطعیه‌ آن هم اهم است، آن خارج از بحث است‌، این‌جا که این‌طور نیست. الصلاة عماد دینکم.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که شما احراز کردید که موافقت قطعیه دلیل تحریم غصب اهم است؟ این را که احراز نکردید. پس نگویید فاقد الطهورین است.

مرحوم آقای خوئی در این مسأله علم اجمالی به غصبیت احد الماءین احد الترابین إما الماء أو التراب مع انحصار الطهور بهما، فرموده که ما باید فرق بگذاریم بین این مثال‌ها. چطور؟ ایشان فرموده‌اند که در علم اجمالی به این‌که احد الماءین مغصوب هست باید برویم تیمم بکنیم، اگر می‌‌توانیم تیمم بکنیم. چرا؟ دقت کنید! ایشان فرمودند که شما اگر علم اجمالی داشتید یکی از این دو آب غصبی است و می‌‌توانید تیمم کنید، در این صورت چرا وضوء باید بگیرید؟ چون می‌‌گویید من واجد الماء هستم یکی از این دو آب مباح است. شما قطعا واجد الماء نیستید. خوب دقت کنید! چرا؟ برای این‌که با هر دو آب می‌‌خواهی وضوء بگیری، این‌که مخالفت قطعیه دلیل حرمت غصب است. او که جایز نیست، بخاطر موافقت قطعیه وجوب وضوء که نمی‌شود مخالفت قطعیه کرد حرمت غصب را. عقلا جایز نیست. می‌‌گویید بسیار خوب، با یکی از این دو آب وضوء می‌‌گیرم، ایشان فرموده این بدرد نمی‌خورد چون احراز نمی‌کنید وضوء گرفتید با آب مباح و تا احراز نکنید وضوء گرفتید به آب مباح صدق نمی‌کند شما واجد الماء هستید، واجد الماء یعنی کسی که بیابد آب مباح را، یعنی آب مباح دارد و احراز کند با آب مباح وضوء می‌‌گیرد. در مفهوم وجدان اخذ شده این معنا که انسان احراز کند وضوء گرفته است با آب واجد شرائط و الا وجد صدق نمی‌کند. شما اگر دنبال گمشده‌تان می‌‌گردید یک شیء مشکوکی که پول شما هست یا پول شما نیست گم کردید، یافتید، حالا تعبیر مسامحی کردیم گفتیم یافتید، آقای خوئی می‌‌گویند تا احراز نکنید پول خودتان است صدق نمی‌کند وجدت ضالتک، در مفهوم وجدان، یافتن، احراز اخذ شده. شما با یکی از این دو آب وضوء بگیرید احراز می‌‌کنید با آب وضوء گرفتید؟ نه. تا احراز نکنید وجد الماء صدق نمی‌کند‌ با هر دو هم نمی‌توانید وضوء بگیرید پس شما یقینا مصداق لم تجدوا ماءا فتیمموا هستید، ‌بروید تیمم کنید، با خیال راحت. اما در آن مثالی که می‌‌دانید یا این آب غصبی است یا این خاک، دیگر اگر از هر دو اجتناب کنید نوبت به بدل اضطراری دیگری نمی‌رسد، نه، این‌جا ما به اطلاق وجوب نماز با طهارت تمسک می‌‌کنیم. این دیگر بحث وجدان و عدم وجدان نیست صل مع الطهارة ان الصلاة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا و لاصلاة الا بطهور. چه کار می‌‌خواهید بکنید؟ می‌‌خواهید از هر دوی این‌ها اجتناب کنید نه با آب وضوء بگیری نه با تراب تیمم کنی چون علم اجمالی داری که غصبی است یعنی مخالفت قطعیه بکنی تکلیف به نماز را، این‌که قبیح است. و لذا عقل می‌‌گوید شما با یکی از این دو تحصیل طهارت بکن. نمی‌شود که مخالفت قطعیه بکنی امر به نماز با طهارت را به بهانه موافقت قطعیه دلیل تحریم غصب. با یکی از این‌ها تحصیل طهارت بکن. حالا در مصباح الاصول فرموده بودند مخیری، می‌‌خواهی برو وضوء‌بگیر این موافقت احتمالیه بشود، می‌‌خواهی برو تیمم کن آن بشود موافقت احتمالیه. در فقه فرمودند حتما برو وضوء بگیر چرا‌؟برای این‌که وقتی که عقلا جایز شد بر تو یا بروی وضوء‌بگیری با آب یا بروی تیمم بکنی با خاک از باب موافقت احتمالیه چون دوران الامر بین المحذورین است آب یا حرام است وضوء با آن چون غصبی است یا واجب است وضوء با آن چون تحصیل طهارت است برای نماز واجب. خاک هم یا تیمم با آن حرام است چون غصبی است و یا واجب است چون تحصیل طهارت است برای نماز واجب. عقل می‌‌گوید مخیری مانعی از طرف من نیست، برو وضوء‌ بگیر با آب، و اذا جاز وجب، حالا که عقل می‌‌گوید تو می‌‌توانی وضوء بگیری با آب قادر هستی بر وضوء، و هر کسی که قادر بر وضوء است بر او واجب است نماز با وضوء.

حالا ما وارد تفاصیل این بحث فقهی نمی‌شویم، حق با آقای خوئی است یا بناء بر نظر مشهور که خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است فرمایش صاحب عروه و نوع محشین بر عروه که می‌‌گویند این آقا فاقد الطهورین است، آن فرمایش درست است، ما وارد آن بحث نمی‌شویم، ولی این را عرض می‌‌کنم که این فرمایش آقای خوئی که وجدان ماء به معنای احراز وضوء با آب واجد شرائط است این از کجا آمده؟ وجد الماء به معنای این نیست که احراز کنیم. حالا اگر کسی یک چیزی را نمی‌داند آب است یا آب نیست، اگر آب است باید وضوء بگیرد اگر آب نیست باید برود تیمم کند چون آب دیگری نیست بگوییم شما اگر با این بروی وضوء بگیری احراز نمی‌کنی وضوء ‌با آب گرفتی پس خیالت راحت برو تیمم کن؟ خب شاید واجد الماء باشد، در وجدان ماء در کجایش آمده احراز بکنی که اگر با این وضوء گرفتی وضوء‌ گرفتی با آب واجد شرائط. این از کجا آمده؟ این معنا در کدام عرف در کدام لغت برای وجدان شده؟

[سؤال: ... جواب:] شاید مباح باشد. پس شاید واجد الماء باشی و در فرضی که علم اجمالی داری یکی از این دو آب است یعنی علم اجمالی داری که واجد الماء هستی، بله اگر خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است و تنجز اجتناب از این دو آب باعث می‌‌شود که عرفا قادر بر وضوء نباشی او بحث دیگری است اما این بیان آقای خوئی که با هر دو که نمی‌توانم وضوء بگیرم چون مخالفت قطعیه غصب است با یکی هم وضوء بگیرم احراز نمی‌کنم که وضوء گرفتم با آب مباح، ‌یا حتی استصحاب این‌که من وضو‌ء‌با آب مباح نگرفتم این‌که ثابت نمی‌کند من واجد الماء نیستم و لذا این استدلال‌ها درست نیست.

ما خلاصه عرض ما در این مسأله این است: بناء بر نظر مشهور که خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است آنی که منشأ تقدم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت می‌‌شود ببینیم آیا واقع خطاب مطلق است به شرط تنجز آن، یا نه، مطلق تنجز آن؟ اگر گفتیم که ظاهر مرحوم استاد در فقه این هست، تنجز خطاب مطلق رافع قدرت بر خطاب مشروط است، درست است آن فرمایش مرحوم استاد که توجیه کردند کلام صاحب عروه را و خودشان هم پذیرفتند که من علم اجمالی داشتم یکی از این دو آب غصبی است منجز می‌‌شود بر من اجتناب از هر دو و دیگر قدرت بر وضوء ندارم و نوبت می‌‌رسد به تیمم اگر ما یتیمم به داشته باشد. بله این درست می‌‌شود. و لکن ما اولا:‌ این مبنا را قبول نکردیم که خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم باشد، ما چه بکنیم؟ شاید اجماع فقهاء باشد مشهور که قطعا هست، که خطاب وجوب وضوء با هر خطابی تزاحم بکند آن خطاب تکلیف مطلق بر او مقدم است. ما که منکر شدیم تقدم خطاب مطلق را بر خطاب مشروط به قدرت، ما چکار کنیم، ‌تزاحم می‌‌کند خطاب وجوب وضوء با سایر تکالیف؟ اهم و مهم را بگیریم؟ این‌جور بگوییم؟ کسی این حرف را زده که ما بزنیم؟ این یک مشکل. ما که منکر تقدم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت هستیم، آقای صدر که منکر هستید خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است کاش یک فکری برای فقه می‌‌کردید که چه جوری است که خطاب تکلیف فقهاء بر خطاب وجوب وضوء مقدم کردند در فرض تزاحم.

این یک مشکل. مشکل دوم: این‌که مرحوم استاد فرمودند واقع تکلیف مهم نیست، تنجز تکلیف رافع قدرت است و لذا در علم اجمالی به غصبیب یکی از این دو آب، و لو می‌‌دانم یکی از این دو آب غصبی نیست ولی بخاطر علم اجمالی منجز است اجتناب از این آب و آن آب و لو حرمت شرعیه برای یکی از این دو است، ‌یکی از این دو غصبی است دیگری مال خودم است، حکم واقعی که در هر دو نیست، ‌حکم واقعی در یکی از این دو است ولی تنجز در هر دو است. آقای تبریزی فرمودند چون تنجز در هر دو هست نه قادر بر وضوء با این آب هستیم نه قادر بر وضوء با آن آب باید برویم تیمم کنیم. عرض کردم آقای سیستانی هم در تقریرات بحث‌شان این است. آیا واقعا همه جا ملتزم می‌‌شوند به این مبنا؟ یعنی هر کجا ما علم اجمالی داشتیم به یک تکلیف مطلق که مشروط به قدرت نیست، دیگر نوبت به آن خطاب مشروط به قدرت نمی‌رسد؟ چون این حکم که اختصاص به وضوء که ندارد، خطاب‌های مشروط به قدرت زیادی هست، اگر تزاحم بکند با علم اجمالی به یک خطاب مطلق، نه با علم تفصیلی به خطاب مطلق، آیا فقهاء ملتزم می‌‌شوند به این‌که دیگر آن خطاب مشروط به قدرت می‌‌رود پی کارش. اذا استطعت فحج، تزاحم شد بین وجوب حج که مشروط به قدرت است با علم اجمالی به این‌که یکی از این دو فعل واجب است و من اگر بخواهم هر دو فعل را آن‌جام بدهم دیگر نمی‌توانم حج بروم، ‌علم اجمالی دارم یا بر من واجب است کفاره مثلا حنث یمین یا بر من واجب است کفاره حنث نذر، علم اجمالی دارم یکی از این دو فعل بر من واجب است، اگر بخواهم احتیاط کنم دیگر نمی‌توانم حج بروم، دیگر من مستطیع نیستم؟ ملتزم می‌‌شوند فقهاء به این مطلب که نه تنها واجب مطلق بر واجب مشروط به قدرت مقدم است بلکه علم اجمالی به واجب مطلق اگر احتیاط تام و موافقت قطعیه با آن تزاحم کرد با یک واجب مشروط به قدرت، بر واجب مشروط به قدرت مقدم است یا نه.

‌این دو مشکلی است که انشاءالله باید به آن رسیدگی کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 28- 297

**چهار‌شنبه - 12/08/1400**

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

بحث راجع به این بود که بناء بر این‌که خطاب مطلق که مشروط به قدرت نیست در فرض تزاحم مقدم بشود بر خطاب مشروط به قدرت، آیا تنجز آن خطاب مطلق کافی است برای تقدم بر خطاب مشروط به قدرت و لو واقعا آن تکلیف مطلق نباشد، یا مختص است تقدم خطاب مطلق به جایی که خطاب مطلق و تکلیف مطلق ثابت باشد منجز هم باشد. که عرض کردیم ثمره این بحث در موارد علم اجمالی ظاهر می‌‌شود، ‌علم اجمالی داریم به این‌که یکی از این دو آب غصبی است، ما بیش از یک تکلیف به اجتناب از غصب نداریم که مربوط به یکی از این دو آب هست، ولکن اگر بگوییم تنجز حرمت غصب که در هر دو آب هست، ‌یعنی اگر آب الف مغصوب باشد منجز است حرمت آن، اگر آب ب هم مغصوب باشد منجز است حرمت آن، ما باید عقلا از هر دو اجتناب کنیم از باب موافقت قطعیه علم اجمالی به تکلیف. اگر تنجز تکلیف رافع قدرت بر وضوء باشد ما قادر بر وضوء‌ نیستیم، آب دیگری که نداریم منحصر است آب به این دو آبی که می‌‌دانیم که یکی از‌آن دو غصبی است که وظیفه ما منتقل می‌‌شود به تیمم. که صاحب عروه همین‌جور فتوی داده. کسی هم حاشیه نزده.

آقای سیستانی و آقای تبریزی هم توجیه کردند فتوای صاحب عروه را به همین نحو که چون در وجوب وضوء‌قدرت شرط شده تنجز حرمت غصب تنجز وجوب اجتناب از این آب و آن آب رافع قدرت بر وضوء هست.

ما اصل تقدم خطاب مطلق بر خطاب مشروط را که عرفا رافع قدرت بر آن خطاب مشروط به قدرت باشد را مناقشه کردیم ولی این‌جا به نظرم مناقشه واضح‌تر است. شما مثال وضوء را کنار بگذارید که بعدا بحث خاصی دارد عرض می‌‌کنیم. در سایر خطاب‌های مشروط به قدرت مثلا رکوع در نماز مشروط به قدرت است اگر قادر نبودید بر رکوع وظیفه‌تان ایماء‌به رکوع است پس می‌‌شود اذا قدرت فارکع، ‌فرض کنید شما جایی ندارید برای این‌که رکوع اختیاری کنید مگر یک مکان غصبی، ‌این‌جا غصبی بودن آن مکان باعث می‌‌شود صدق نکند شما قادرید بر رکوع که البته این را ما قبول داریم، ‌در غصبی بودن مکان قبول داریم، چون عرفا مال مردم ربطی به ما ندارد ما واجد مال مردم نیستیم، ‌و لکن اگر علم اجمالی داشتیم که یکی از این دو مکآن‌که می‌‌توانیم در آن رکوع بکنیم غصبی است، آن مکان مباح که داخل ماشین است سقفش کوتاه است نمی‌توانیم رکوع اختیاری بکنیم، محدودیت داریم، سقفش یا کوتاه است یا بلند است بهرحال نمی‌توانیم آن نماز اختیاریه را بخوانیم تنها راه برای خواندن نماز اختیاریه مشتمل بر قیام و رکوع و سجود این است که در یکی از این دو مکآن‌که معلوم الغصبیة‌ است اجمالا نماز بخوانیم، ‌عرف این‌جا می‌‌گوید شما قادر نیستید بر نماز با رکوع و سجود، ‌این به نظر ما واضح نیست و بلکه بعید نیست عرف بگوید شما قادرید منتها مخالفت احتمالیه تحریم غصب لازم می‌اید.

مثال روشن‌تر این است که ما باید پول بدهیم به مالک تا راضی بشود در ملک او نماز اختیاری بخوانیم، اما از طرف دیگر علم اجمالی داریم که ما یا کفاره حنث یمین به عهده‌مان هست یا کفاره حنث عهد، پول به اندازه این‌که هم احتیاط کنیم کفاره حنث یمین و حنث عهد را احتیاط کنیم و کاری کنیم که هر دو کفاره را داده باشیم و هم از آن طرف پول بدهیم مالک یک ملک را راضی کنیم در ملک او نماز اختیاری بخوانیم این مقدار پول نداریم فعلا، عرف می‌‌گوید وجوب احتیاط در اداء کفاره که خطابش مطلق است حسب فرض، این باعث می‌‌شود اذا قدرت فارکع صادق نباشد در حق شما؟ انصافا این طور نیست عرف می‌‌گوید تو قادر بر رکوع هستی قادر بر جمع بین رکوع و بین احتیاط در علم اجمالی به لزوم کفاره حنث یمین یا کفاره حنث عهد نیستیم، و لذا ما این بیان را قبول نداریم بر فرض قبول کنیم که خطاب مطلق معلوم بالتفصیل رافع قدرت خطاب مشروط به قدرت است ما در علم اجمالی به خطاب مطلق این را قبول نداریم که اگر احتیاط تام و موافقت قطعیه‌اش تزاحم بکند با امتثال یک خطاب مشروط به قدرت عرف بگوید شما عاجزید از آن واجب مشروط به قدرت، ‌ما این را قبول نداریم.

س:‌بله اگر خطاب مطلق اهم باشد به حدی که از مذاق شارع بدانیم که احتیاط در آن هم به نظر شارع اهم است قطعا مقدم می‌‌شود بر خطاب دیگر. آن‌که همه قبول دارند. بحث در جایی است که ما احراز نکردیم اهمیت احتیاط را به موافقت قطعیه آن علم اجمالی به خطاب مطلق.

راجع به آن مسأله علم اجمالی به غصبی بودن یکی از دو آب، آقای خوئی عرض کردیم از این راه پیش نیامده که تنجز حرمت غصب رافع قدرت بر وضوء است، از این راه پیش آمد که فرمود شما اگر بخواهید با هر دو آب وضوء‌بگیرید که مخالفت قطعیه کردید حرمت غصب را عقل همچون اجازه‌ای نمی‌دهد که برای موافقت قعطیه وجوب وضوء مخالفت قطعیه بکنید حرمت غصب را. شما در جایی که دوران امر بین محذورین است می‌‌دانید دو فعل هست یکی واجب و دیگری حرام، تنها کاری که عقل به شما اجازه می‌‌دهد این است که یکی را آن‌جام بدهید دیگری را ترک کنید که موافقت احتمالیه بشود هر دو تکلیف. یکی از این دو آب را می‌‌توانید انتخاب کنید و وضوء بگیرید. اما مشکل در این‌جا این است که شما اگر با یکی از این دو آب وضوء‌بگیرید احراز نمی‌کنید که وضوء گرفتید با آب مباح. استصحاب هم می‌‌گوید شما وضوء‌با آب مباح نگرفتید حدث شما باقی است. شما اصلا به نظر عرف واجد الماء نیستید واجد الماء‌ یعنی کسی که احراز می‌‌کند اگر با این مایع وضوء‌ بگیرد وضوء‌ گرفته است به آب واجد شرائط. چون شما واجد الماء‌ نیستید خطاب وجوب وضوء‌در حق شما ساقط است و خطاب وجوب تیمم دارید.

ما این فرمایش آقای خوئی را غیر عرفی می‌‌دانیم. واجد الماء‌را به این معنا بگیریم که احراز می‌‌کند اگر با این مایع وضوء‌بگیرد وضوء گرفته است با آب مباح. این تفسیر عرفی نیست. اما خدمت ایشان عرض می‌‌کنیم که شما این فرمایش‌تان با آن فرمایشی که در علم اجمالی به این‌که یا این آب غصبی است یا این خاک، که فرمودید نمی‌شود که نه وضوء بگیرم با این آب نه تیمم کنم با آن خاک، چیز دیگری که ندارم، ‌اگر نه با آن آب وضوء بگیرم و نه با آن خاک تیمم کنم ترک نماز می‌‌شود، ان الصلاة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا و لاصلاة الا بطهور، این‌که نمی‌شود که من ترک کنم نماز را و لذا عقل اجازه می‌‌دهد که یا وضوء بگیرم با این آب یا تیمم کنم با آن خاک. حال که عقل اجازه داد با این آب وضوء بگیرم، شرع می‌‌گوید پس تو قادری بر وضوء و اذا قدرت فتوضأ، واجب است وضوء بگیری. این دو تا بیان با اهم سازگار نیست. این‌که عقل می‌‌گوید که ما هم قبول داریم که می‌‌توانی یا با این آب وضوء بگیری یا با آن خاک تیمم کنی، همه باید قبول کنند حال چرا هیچ‌کس حاشیه نزده است به عروه که گفته است در این مثال این شخص فاقد الطهورین است، و یا بزرگانی مثل مرحوم استاد آقای تبریزی یا آقای سیستانی در مقام توجیه برآمدند گفتند قدرت در وجوب وضوء و وجوب تیمم به خاک اخذ شده در خطاب شارع و تنجز حرمت غصب رافع قدرت بر وضوء و رافع قدرت بر تیمم به خاک است و لذا شما عاجز هستید از وضوء و عاجز هستید از تیمم به خاک می‌‌شوید فاقد الطهورین، که ما جواب دادیم، گفتیم وجوب نماز به جامع طهارت از حدث مشروط به قدرت نیست، خود آقای سیستانی در بحث جامع رکن فرمود مشروط به قدرت نیست، ان الصلاة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا و لاصلاة‌ الا بطهور، این‌که مشروط به قدرت نیست.

و لذا ما قبول داریم عقلا برای این‌که مخالفت قطعیه نشود تکلیف به نماز ما باید یا وضوء بگیریم با این آب یا تیمم کنیم با آن خاک. ضمنا علم به اهمیت حرمت غصب به این حد که مذاق شارع را کشف کنیم که موافقت قطعیه وجوب اجتناب از غصب را اهم می‌‌داند و مقدم می‌‌داند بر ترک نماز، ما همچون علمی نداریم به اهمیت لزوم اجتناب از غصب. حرمة مال المسلم کحرمة دمه، اما در علم اجمالی به این‌که یا این آب غصبی است یا آن خاک غصبی است این‌جا هم لزوم احتیاط و موافقت قطعیه در مورد غصب نزد شارع اهم است؟ او را مراعات کنیم و لو به ترک قطعی نماز منجز بشود؟‌ از کجا این محتمل الاهمیة بعینه است.

اصل اجتناب از غصب حق الناس است اما این حق الناس بر حق الله مقدم هم باشد دیگر این مقدار جلو نرویم که علم اجمالی به حق الناس بگوییم باید رعایت بشود احتیاط کامل بشود موافقت قطعیه بشود و لو منجز بشود به تضییع قطعی حق اللهی مثل نماز که الصلاة عماد دینکم، ‌بنی الاسلام علی خمس الصلاة و الزکاة‌ و الحج و الصوم و الولایة.

و لذا ما قبول داریم فرمایش آقای خوئی را می‌‌پذیریم، عقلا جایز است یا وضوء بگیریم یا تیمم بکنیم با این خاک.

اما جناب آقای خوئی شما موضوع وجوب وضوء را تمکن از وضوء به آب مباح عقلی می‌‌دانید؟ سؤال، ‌یا موضوع وجوب وضوء‌ را تمکن از وضوء به ماء مباح شرعی می‌‌دانید؟ جواب بدهید! اگر موضوع وجوب وضوء‌ تمکن از وضوء به آب مباح عقلی است کما هو الصحیح، پس در آن فرع اول که علم اجمالی داشتیم یکی از این دو آب غصبی است بعد فرمودید که موافقت احتمالیه وجوب وضوء عقلا جایز است، پس هر کدام از آن دو آب را اختیار کنیم وضوء گرفتم به آب مباح عقلی، چون خودتان گفتید جایز است موافقت احتمالیه عقلا نسبت به وجوب وضوء. ولی شما نمی‌توانید بگویید موضوع وجوب وضوء، قدرت بر وضوء‌ به آب مباح عقلی است. چرا؟‌برای این‌که شما امتناع اجتماع امر و نهی قائلید، یعنی قائلید که نهی غیر منجز هم با امر به وضوء‌ جمع نمی‌شود. و لذا موضوع وجوب وضوء به نظر شما قدرت بر وضوء به ماء مباح شرعی است نهی داشته باشد این مباح عقلی و بخاطر دوران امر بین محذورین عقل حکم به تخییر کند این بدرد نمی‌خورد به نظر شما، ‌این می‌‌شود مباح عقلی. وقتی موضوع وجوب وضوء شد قدرت بر وضوء به آب مباح شرعی، اباحه شرعیه این آب با اصالة الحل باید درست شود تعارض کرده اصالة‌الحل در این آب با اصالة الحل در آن تراب و لو به لحاظ سایر آثار تراب، می‌‌خواهم بر آن سجده کنم می‌‌خواهم روی آن بنشینم، ‌اصالة الحل‌ها خود شما در دوران امر بین محذورین می‌‌گویید تعارض و تساقط می‌‌کنند، ‌فقط تخییر عقلی است در دوران الامر بین المحذورینی که اشتباه می‌‌شود واجب به حرام، ‌یکی از این دو فعل واجب است و دیگری حرام، آنی که غصب است حرام است و دیگری واجب است، اشتباه واجب به حرام ایشان معتقد است که اصول عملیه در اطراف با هم تعارض و تساقط می‌‌کند پس اباحه شرعیه این وضوء با این آب ثابت نمی‌شود، موضوع وجوب وضوء به نظر شما قدرت بر وضوء به آب مباح شرعی است. ولی ما جوازی هستیم، می‌‌گوییم نهی منجز تا نیاید اطلاق امر هیچ مشکلی ندارد. نهی منجز از غصب مانع از اطلاق امر است. چون این امر عبادی است نهی منجز با عبادیت سازگار نیست. نهی منجز. و لذا ما قبول داریم اذا جاز وجب، ‌چون موضوع وجوب وضوء قدرت بر وضوء به آب مباح عقلی است و لو شرعا نهی داشته باشد چون نهیش منجز نیست بخاطر حکم عقل به تخییر.

و لذا در آن فرع علم اجمالی به غصبیت احد الماءین ما می‌‌گوییم لولا نکته‌ای که در خصوص وضوء‌خواهیم گفت مقتضای قاعده این بود که با یکی از این دو وضوء بگیریم و وضوءمان هم صحیح بود چون وضوء گرفتیم با آب مباح عقلی، ‌عقل تجویز کرده بود وضوء به احدهما را.

اما فقهاء ما ظاهر فتاوای‌شان این است که در بحث وضوء تسالم دارند بر این‌که ادنی محذور عقلی یا شرعی وجوب وضوء را بر می‌‌دارد و منتقل می‌‌شود وظیفه به تیمم. کانه الامر فی الوضوء سهل. و الا توجیه دیگری ما پیدا نکردیم برای این‌که علم اجمالی داریم احد الماءین مغصوب است دیگر وضوء با هیچ‌کدام نمی‌توانیم بگیریم برویم تیمم کنیم. چرا؟ احد الترابین علم اجمالی داریم مغصوب است، فرمودند تیمم نکنید با هیچ‌کدام منتقل می‌‌شود وظیفه به تیمم به غبار. در تیمم هم همین است. در تیمم در مرتبه اولی که تیمم به تراب است امر در او سهل است فقط امر در آن جایی صعب است که اگر آن کار را نکنیم منجر می‌‌شود به فوت نماز منجر می‌‌شود به این‌که من فاقد الطهورین بشوم.

حالا چه جور توجیه کنیم این فتوی اعلام را در بحث وضوء و یا تیمم در مرتبه اولی آن؟ امام یک مطلبی دارند در کتاب الطهارة بحث تیمم، ‌آقای سیستانی هم شفاها این را می‌‌فرمودند که ما از مجموع روایات استفاده کردیم که شارع در طهارت مائیه تسهیل قائل شده. امام تعبیرشان این است که این مجموع روایات و لو تک‌ تکش ممکن است در آن‌ها مناقشه بشود اما مجموع من حیث المجموع دلالت می‌‌کند بر این‌که ادنی محذور رافع وجوب وضوء است و امر منتقل می‌‌شود به تیمم. ما مجموع روایات را عرض می‌‌کنیم، استظهار بر شما.

در مائین مشتبهین به نجاست، ‌علم اجمالی دارید احد الماءین نجس است با این‌که چه بسا احتیاط ممکن است اما شارع فرمود یهریقهما و یتیمم. کجا احتیاط ممکن است؟ جایی که آب دوم به اندازه‌ای است که مواضع وضوء‌را ابتداء که با آب اول وضوء گرفتیم تطهیر کنیم بشوریم بعد با آب دوم وضوء بگیریم، ‌خب احتیاط ممکن است با آب اول وضوء می‌‌گیریم نماز می‌‌خوانیم بعد با آب دوم مواضع وضوء را تطهیر می‌‌کنیم و وضوء می‌‌گیریم با آن آب دوم نماز را تکرار می‌‌کنیم. یقینا ما با یک آب پاک وضوء گرفتیم و نماز خواندیم اما شارع فرمود نه لازم نیست، یهریقهما و یتیمم.

یا در روایت داریم: شخصی می‌اید نزدیک چاه، دلو ندارد آب بکشد، فرمود تیمم کن، ان رب الماء، قریب به این مضمون، هو رب الصعید، التراب احد الطهورین، و لاتدخل البئر و لاتفسد علی القوم ماءهم، بیفتی در چاه، مردم دیگر رغبت نمی‌کنند از این آب چاه استفاده کنند، نه، تراب هم احد الطهورین است، ‌تیمم هم احد الطهورین است، برو تیمم کن.

حالا امام اضافه‌هایی که دارند‌، فرمودند مسافر هستی نمی‌دانی آب در اطراف هست یا نه، ‌فرمودند به اندازه پرتاب یک سهم برو بگرد، ‌بیشتر لازم نیست، چه بسا گمان داری اگر بیشتر از این مقدار اگر بگردی آب پیدا کنی، نه لازم نیست. آب نداری غسل کنی ولی شیطان تحریکت کرده بالاخره شرائط فراهم شده فرمود که اشکال ندارد یجامع اهله و یتیمم.

امام یک استدلال دیگری می‌‌کنند او را هم بگویم. می‌‌گویند در اثناء‌ نماز متیمم آب پیدا می‌‌کند، روایت داریم مضت صلاته. وارد نماز شدی آب گیرت آمد تیمم کردی، التیمم احد الطهورین، و لیمض فی صلاته. حالا صحیحه زراره می‌‌گوید اذا رکع فلیمض فی صلاته، اشکال ندارد. اما در مورد ابتلاء‌ به نجاست بدن در اثناء نماز بدن نجس بشود نمی‌توانید تطهیر کنید نمازت را باید قطع کنی، بروی بدنت را تطهیر کنی از نو نماز بخوانی. این نشان می‌‌دهد که طهارت از خبث از طهارت مائیه از حدث مهم‌تر است.

حالا به قول خود ایشان تک‌تک این‌ها را بخواهید حساب کنید بخواهید مثل محقق عراقی برخورد کنید همه این‌ها را می‌‌شود ان قلتی به آن زد اما ادعاء این است که از مجموع ادله استفاده می‌‌شود که امر در وضوء سهل است و لذا نمی‌شود وضوء را قیاس کرد به سایر تکالیف. و عهدة اثبات ذلک فی الفقه.

[سؤال: ... جواب:] حالا اگر برای تطهیر از خبث هم ممکن بود بگوید هزار درهم. حالا شاید در همه تکالیف آن بیاید. ... پول خرج کردن که محذور نیست. ما بحث محاذیر را داشتیم. از نظر شما پول خرج کردن یکی از محاذیر شرعی یا عقلی است؟!! حالا بنده نمی‌خواهم این‌جا اظهار نظر قطعی بکنم و لذا عرض کردم عهدة اثبات ذلک علی الفقه.

یک نکته بگویم وارد مرجح بعدی بشویم.

ما یک استثناء هم بزنیم غیر از وضوء که امام و آقای سیستانی فرمودند از مجموع ادله استفاده می‌‌کنیم امر در وضوء سهل است، ادنی محذور رافع وجوب وضوء است، ان خاف عطشا فلیتمم، ‌خوف عطش دارد، آقایان هم می‌‌گویند اطلاق دارد چه خوف عطش خودش چه خوف عطش حتی حیوانش، چه خوف عطش بستگانش، ان خاف العطش فلیتمم، با این‌که حالا یک مقدار سختی می‌‌کشد مگر چه می‌‌شود. این هم جزء آن روایاتی است که از آن‌ها کمک گرفتند برای این‌که ادنی محذور رافع وجوب وضوء است.

این راجع به وضوء. یک مورد دیگر هم هست که ما آن را قبول داریم نیازی هم نیست احاله بدهیم به فقه. اگر وفاء به شرط یا وفاء به نذر عهد یمین، مستلزم ترک احتیاط لازم بشود، این‌جا وجوب وفاء ندارد. یعنی نه تنها خطاب شرعی رافع موضوع وجوب وفاء به شرط و امثال آن است بلکه تنجز آن چه به نحو علم اجمالی چه به نحو شبهه حکمیه قبل از فحص رافع وجوب وفاء به شرط است. شما در ضمن عقد شرطی کردید بعد رفتید رساله را دادید نوشته احتیاط واجب ترک آن است، حالا مثالی بزنیم برای جوان‌ها، ‌فرض کنید یک جوانی ازدواج که می‌‌کند خانمش شرط می‌‌کند که محاسنت را بزنی، این هم عشق چشمش را کور می‌‌کند می‌‌گوید چشم، فکر بعدش را نکرده، بعد می‌‌گوید بروم بپرسم مرجع من چه می‌‌گوید؟ می‌‌گویند مراجع احتیاط واجب می‌‌کنند در حلق حلیه. آیا یک فقیه، به قول آقای خوئی یک متفقهی سراغ دارید بگوید عیب ندارد از باب دوران امر بین محذورین برو ریشت را بتراش. چطور؟ چون یا ریش‌تراشی حرام است یا اگر حلال باشد، بخاطر وجوب وفاء به شرط واجب شده، شده دوران امر بین محذورین حکم به تخییر می‌‌کند برو ریشت را بتراش به گردن من. نه، شرط الله قبل شرطکم، ‌انصراف دارد دلیل وجوب وفاء به شرط دلیل وجوب وفاء به عهد، نذر، یمین، به جایی که محذور عقلی بین ما و بین شارع پیش نیاید. حق الله قبل از حق الناس است، خود وجوب احتیاط حق الله است، و این مقدم است بر حق الناس. حق الله بر حق الناس مقدم است در حق الناس ناشی از عقد می‌‌گویم، اشتباه نشود، حق الناس ناشی از وجوب وفاء به شرط وجوب وفاء به عقد این حق الناس را می‌‌گویم، حق الناس ابتدائی را نمی‌گویم، ‌حق الناس عقدی و عهدی را می‌‌گویم، یا خلاصه آن احکام امضائیه که به توسط انشاء ما شارع قبول کرده، ‌انشاء شرط کردیم انشاء یمین کردیم، ‌انشاء نذر یا عهد کردیم، ‌این احکام امضائیه، ‌احکام اولیه و ابتدائیه بر این مقدم است و لو علم به آن احکام ابتدائیه تفصیلا نداشته باشیم. علم اجمالی داشته باشیم، شبهه حکمیه قبل از فحص باشد و هکذا.

مرجح پنجم تقدیم ما لیس له بدل علی ما له بدل هست. این مشهور بین فقهاء است. عروه را هم نگاه کنید، مثلا در همان مثال آب ندارد به اندازه کافی که هم وضوء‌بگیرد هم بدن نجسش را تطهیر کند فرمود وضوء نگیرد برود بدنش را تطهیر کند از نجاست تیمم کند. چرا؟ دو تا دلیل می‌‌آورد یکی لان الوضوء مما له بدل و الطهارة‌من الخبث لابدل لها، ‌ما لا بدل له را باید مقدم کنید در باب تزاحم. دلیل دومش هم روایت ابوعبیده است که زن حائضی است پاک می‌‌شود، آب ندارد غسل بکند، در روایت هست که اگر آب دارد به اندازه‌ای که موضعش را تطهیر کند، ‌موضعش را تطهیر کند تیمم کند نماز بخواند. گفتند این آب که برای تطهیر موضع می‌‌خواهد بکار ببرد چه بسا برای وضوء کافی بوده، تیمم بدل از غسل کرده وضوء که نگرفته اما در روایت امام فرمود تطهیر خبث بکند نفرمود این آب را نگه دارد بعد از آن تیمم بعد از غسل حیض وضوء بگیرد، ‌دیگر تیمم دیگری نکند بدل از وضوء. حالا روایت ابوعبیده را کار نداریم. بحث راجع به او نمی‌کنیم.

اما بحث ترجیح ما لابدل له علی ما له بدل، مثال زیاد دارد در فقه. کسی ماه رمضان تنها راهش این است که غسل ارتماسی بکند بناء‌بر این‌که ارتماس در آب در ماه رمضان حرام است یا مبطل صوم است نه مثل آقای سیستانی که می‌‌گویند نه حرام است نه مبطل صوم است، مکروه است، بناء بر نظر مشهور که می‌‌گویند مبطل صوم است یا لااقل حرام تکلیفی است نباید ارتماس در آب بکنیم چون تکلیف به اجتناب از ارتماس در آب در صوم بدل ندارد ولی غسل بدل دارد برو تیمم کن. چهار بیان ذکر شده برای ترجیح ما لابدل له علی ما له بدل، ‌انشاءالله روز شنبه این چهار بیان را بررسی می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 29- 298

**‌شنبه - 15/08/1400**

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

بحث راجع به مرجحات باب تزاحم بود رسیدیم به مرجح پنجم که مشهور قائل بودند که اگر یکی از این دو واجب بدل نداشت و دیگری بدل اضطراری داشت، باید آن واجبی را که بدل ندارد آن‌جام بدهیم، آن واجبی که بدل دارد بدل اضطراریش را آن‌جام بدهیم. این‌که تعبیر می‌‌کنیم بدل اضطراری برای این است که اگر یکی از این دو واجب بدل اختیاری دارد اصلا از فرض تزاحم خارج است. بحث در جایی است که ابتداءا واجب است اتیان به همان مبدل، و در فرض اضطرار برای او بدل قرار داده شده است، در این‌جا فرمودند آن‌چه را که بدل ندارد باید ترجیح بدهیم.

چهار بیان ممکن است ذکر بشود برای این مطلب:

بیان اول این هست که گفته شده: بدل اضطراری بعض ملاک مبدل را استیفاء‌ می‌‌کند و لذا اگر ما ترک کنیم آن واجبی را که بدل دارد، تمام ملاکش فوت نمی‌شود، اما اگر ترک کنیم واجبی را که بدل ندارد تمام ملاکش فوت می‌‌شود پس متعین است که ما آنی را که بدل ندارد آن‌جام بدهیم و آنی که بدل دارد را رها کنیم برویم سراغ بدلش چون بعض ملاک او توسط بدل استیفاء می‌‌شود.

جواب این بیان این است که درست است که بعض بدل این واجبی که بدل دارد استیفاء می‌‌شود با اتیان به بدل اما آن مقداری که فوت می‌‌شود شاید یا مساوی باشد یا اهم باشد از کل ملاک آن واجبی که بدل ندارد. این‌طور نیست که ما بگوییم این واجبی که بدل دارد صرفا بعض ملاکش فوت می‌‌شود، ‌بعض ملاکش با بدل استیفاء می‌‌شود، آن بعض ملاک که فوت می‌‌شود باید ببینیم چند درجه است، چه بسا درجه آن بعض الملاک که فوت می‌‌شود بیشتر باشد از کل ملاک آن واجبی که بدل ندارد یا لااقل مساوی باشند و ما مخیر بشویم بین این دو. پس این بیان تمام نیست.

[سؤال: ... جواب:] اگر فرض کنیم از خارج بفهمیم که این دو واجب ملاک‌شان مساوی هستند یعنی علم پیدا می‌‌کنیم که بعض ملاک این واجبی که بدل دارد با بدل استیفاء می‌‌شود و بعض دیگر که فوت می‌‌شود کمتر است از کل ملاک فوت شده آن واجبی که بدل ندارد بلااشکال این‌جا متعین است تقدیم آن واجبی که بدل ندارد اما انّی لنا فی اثبات ذلک.

برخی اشکال دومی مطرح کردند به این بیان اول، گفتند: این بیان مشتمل بر مصادره است. چرا؟ برای این‌که اول شما باید بدل بودن آن بدل را اثبات کنید تا بعد بگوییم بعض ملاک مبدل با اتیان به بدل استیفاء می‌‌شود، بدل بودن آن بدل مثل تیمم که بدل از وضوء است در صورت عجز از وضوء است و الا کسی که عاجز از وضوء نیست که تیمم در حق او مشروع نیست. پس اول باید عاجز بشویم از وضوء مثلا که بدل دارد تا بدل اضطراری استیفاء کند بعض ملاک او را. در رتبه سابقه باید شما اثبات کنید وجوب آن واجب مزاحم دیگر را که منشأ بشود عرفا ما عاجز بشویم از وضوء بعد بگوییم امر به تیمم در حق ما فعلی شد، شما می‌‌گویید امر دائر است یا تطهیر از خبث بکنیم برای نماز یا وضوء بگیریم، تطهیر از خبث بدل ندارد در نماز ولی وضوء بدل دارد بدلش تیمم است و لذا در عروه فرموده است که تطهیر از خبث مقدم است وضوء بدل دارد می‌‌رویم سراغ بدلش، آقا! اول باید اثبات کنید امر به تطهیر از خبث موجب عجز از وضوء است، تا مشمول دلیل امر به تیمم بشویم، آن وقت بگوییم این تیمم وافی به بعض ملاک وضوء‌ است، شما هنوز اثبات نکردید که ما عاجز از وضوء هستیم، شما اثبات نکردید تعین اتیان به طهارت از خبث را که موجب عجز ما بشود از وضوء. می‌‌خواهید از راه بدلیت تیمم اثبات کنید تعین تطهیر از خبث را، این مستلزم دور است. تعین اختیار طهارت از خبث فرع بر این است که تیمم بدل وضوء‌بشود و بعض ملاک وضوء‌با تیمم استیفاء بشود، بدل شدن تیمم برای وضوء فرع تحقق موضوع تیمم که عجز از وضوء است می‌‌باشد، ‌عجز از وضوء موقوف است بر این‌که در رتبه سابقه اثبات شده باشد تعین طهارت از خبث که موجب عجز مولوی بشود از وضوء و این عین دور است.

این اشکال قابل جواب است. گفته می‌‌شود ما از ادله استفاده کردیم که همین که امر تعیینی به وضوء نداشتیم، تیمم مشروع است. لازم نیست اثبات کنیم ما عاجزیم از وضوء تا تیمم مشروع باشد. و لذا در موارد حرج وجوب وضوء برداشته می‌‌شود اما مشروع بودن وضوء که برداشته نمی‌شود، ‌ما عاجز از وضوء‌نیستیم، ‌همین که لاحرج گفت وضوء واجب نیست التراب احد الطهورین می‌‌گوید تیمم مشروع است. پس کافی است برای اثبات بدل بودن تیمم نسبت به وضوء این‌که در فرض اتیان به طهارت از خبث وضوء امر تعیینی نداشته باشد و لو بخاطر مساوی بودن، ‌متوقف نیست بدل بودن تیمم بر این‌که ما عاجز از وضوء‌ بشویم. نه، همین که امر تعیینی به وضوء نداشتیم یا بخاطر اهم بودن طهارت از خبث یا بخاطر مساوی بودن‌، ‌همین کافی است برای این‌که تیمم بدلیتش ثابت بشود، ‌پس دوری پیش نمی‌اید.

[سؤال: ... جواب:] فرض کردیم که احراز اهمیت وضوء و یا احتمال اهمیت وضوء بعینه نیست، این را فرض کردیم. فرض کردیم احراز نشده است اهمیت وضوء و احتمال اهمیت وضوء‌بالخصوص هم نیست، همین فرض کافی است که ما امر تعیینی به وضوء نداشته باشیم، ‌امر تعیینی به وضوء که نداشتیم پس امر به تیمم داریم، ‌یعنی مشروع است در حق ما تیمم و مشروعیت تیمم که ثابت شد استیفاء‌ بعض ملاک وضوء با تیمم ثابت می‌‌شود. فقط مشکل همین است که مقدار فائت از ملاک وضوء و لو بعد از تیمم شاید بیشتر باشد از کل ملاک فائت طهارت از خبث اگر طهارت از خبث را ترک بکنیم.

بیان دوم بیانی است که در بحوث مطرح کردند. فرمودند که ما ثابت می‌‌کنیم در جایی که یکی از دو واجب بدل ندارد او احتمال اهمیتش بیشتر است از آن واجبی که بدل دارد. چرا؟ برای این‌که سه احتمال در مقام هست:

یک: ما لابدل له اهم باشد. نتیجه‌اش لزوم تقدیم اوست. دو: ما لابدل له مساوی باشد در ملاک با ما له بدل. در این صورت هم متعین است تقدیم ما لا بدل له. چرا؟ برای این‌که در فرض تساوی این دو بیان تمام می‌‌شد که بعض ملاک ما له بدل استیفاء می‌‌شد با آن بدل، ولی ما لا بدل له کل ملاکش فوت می‌‌شد. شما گفتید شاید مقدار فوت شده از ملاک ما له بدل بیشتر باشد ولی اگر کل ملاک این ما لابدل له با کل ملاک ما له بدل مساوی باشند دیگر این محذور شما که پیش نمی‌اید. ملاک ما لابدل له مثل طهارت از خبث پنجاه درجه است ملاک وضوء هم که بدل دارد پنجاه درجه است بیست درجه از ملاک وضوء با تیمم استیفاء می‌‌شود این‌جا متعین است اختیار طهارت از خبث چون اگر آن را اختیار نکنیم پنجاه درجه از ما فوت می‌‌شود، ولی اگر وضوء را ترک کنیم برویم سراغ تیمم، سی درجه ملاک فوت می‌‌شود، بیست درجه با تیمم استیفاء‌ می‌‌شود. پس در این احتمال دوم که ما لابدل له ملاکش مساوی باشد با ما له بدل باز تقدیم ما لابدل له متعین است.

احتمال سوم این هست که ملاک ما لابدل له آنقدر اهم باشد که بعد از اتیان به بدل هم باز مقداری که فوت می‌‌شود از ملاک ما لا له بدل یا بیشتر باشد یا مساوی باشد با آن ملاکی که از ما لابدل له فوت می‌‌شود. در این احتمال سوم متعین نیست تقدیم ما لابدل له.

پس از سه احتمال دو احتمال به نفع تقدیم ما لا بدل له هست: یک: این‌که ما لابدل له اهم باشد، دو: این‌که ما لا بدل له مساوی باشد، ‌طبق این دو احتمال متعین است تقدیم ما لابدل له. فقط طبق یک احتمال از سه احتمال تقدیم ما لا بدل له درست نمی‌شود و آن این است که آن ما له بدل ملاک فائتش اهم یا مساوی باشد از ملاک ما لا بدل له. هر کجا از سه احتمال دو احتمال دارای یک نتیجه مشترکی باشد، ‌یک احتمال مخالف آن نتیجه بشود این یعنی ما گمان می‌‌کنیم به تحقق آن نتیجه. یک شخصی خبر دار می‌‌شود فلان ماشین که سه سرنشین داشت و دو سرنشینش از اقوام او بودند یکی غریبه بود یکی از این سه سرنشین سکته است و فوت کرده است، ‌احتمال این‌که آن فوت شده آن شخص غربیه باشد یک سوم است، و احتمال این‌که فامیل این آقا فوت شده باشد دو سوم است 66 درصد است، یعنی گمان پیدا می‌‌کند که فامیل او فوت شده است، ‌حالا پسر عمویش یا پسر داییش، ‌بالاخره فامیل او گمان است که فوت شده است.

اگر بخواهیم مثال را روشن‌تر بزنیم. شما سه ظرف آب دارید می‌‌دانید یکی از این سه ظرف آب نجس است، دو تا از این ظرف آب‌ها را با همدیگر مخلوط می‌‌کنید گمان می‌‌کنید که این ظرف آب نجس است چون 66 درصد احتمال نجس بودن او هست، 33 درصد آن ظرف ب نجس بود 33 درصد ظرف د، این‌ها را با هم قاطی کردید احتمال این‌که ظرف الف نجس باشد 33 درصد است می‌‌شود ظن به عدم نجاست ظرف الف که قاطی نکردیم و ظن به نجاست این مجموع ظرف ب و د که با هم مخلوط کردیم. حالا اگر بخواهید روشن‌تر بشود مطلب شما اطراف شبهه را زیاد کنید می‌‌دانید یکی از این ده ظرف نجس است نه تای از این‌ها را مخلوط کنید، یکی را کنار بگذارید، بلااشکال گمان پیدا می‌‌کنید نجس همین جایی است که این نه ظرف را با هم مخلوط کردید چون احتمال نجس بودن آن می‌‌شود نه دهم، ولی احتمال نجس بودن آن ظرفی که مخلوط نکردید می‌‌شود یک دهم.

حالا ممکن است وقتی دایره احتمال کمتر است، سه تاست، دو سوم، خیلی به چشم نیاید برای عرف، دو سوم مثلا با یک سوم خیلی محسوس نباشد اختلافش برای عرف ساذج ولی وقتی دقیق می‌‌شوید می‌‌بینید انصافا این اختلاف هست. اگر یک مرجح کیفی باشد در همان مثال که گفتند سکته کرده این پسر عمو و پسر دایی آن آقا جوان بودند آن غریبه پیرمرد بود مرجح کیفی دارد که او سکته کرده، ولی اگر هر سه جوان بودند، هر سه سالم بودند، همه تعجب می‌‌کنند می‌‌گویند چقدر سکته قلبی زیاد شده به جوان‌ها هم سرایت کرده و هر سه جوان بودند، نمی‌شود بگوییم این آقا گمان ندارد که فامیل او سکته قلبی کرده است، ‌احتمال این‌که آن شخص غریبه سکته قلبی کرده باشد یک سوم است 33 درصد است ولی احتمال این‌که فامیل او سکته کرده باشد 66 درصد است، دو سوم است، احتمالش بیشتر است، ‌این را نمی‌شود انکار کرد.

اگر ما بگوییم قوت احتمال اهمیت مرجح است این بیان دوم به نظر ما و لو قبلا زیر بار نمی‌رفتیم اما احساس می‌‌کنیم بیان، ‌بیان فنی است و عرف هم اگر ملتفت بشود می‌‌پذیرد این معنا را.

این‌که بگوییم حساب احتمالات لزوما ظن‌آور نیست، نه، خلاف برهان است. ما شبهه‌مان این بود سابقا می‌‌گفتیم حساب احتمالات از نظر ریاضی مخرج و صورت درست می‌‌کند، من احتمال می‌‌دهم این آقایی که می‌اید زید باشد، احتمال می‌‌دهم عمرو باشد، احتمال می‌‌دهم بکر باشد، سه احتمال است‌، به حساب صورت و مخرج می‌‌گوییم احتمال این‌که زید باشد یک سوم است، ‌احتمال این‌که عمرو باشد یک سوم باشد احتمال بکر باشد یک سوم است، ‌گفتیم ولی عرفا نمی‌شود ما بگوییم من گمان دارم این آقا زید نباشد. نه، وجدانا برای من هیچ مرجحی دارد این زید باشد یا نباشد، سه احتمال است. ولی وجدانا دقت که بکنیم حرف درستی است، ‌احتمال این‌که زید باشد یک سوم است، اگر یک مرجح کیفی است که احتمال این‌که این آقا زید باشد را تقویت کند او خارج از فرض است، ولی اگر احتمال این‌که این آقای زید است تقویت نشود بخاطر آن مرجح کیفی، واقعا احتمالش می‌‌شود یک سوم، احتمال این‌که زید نباشد دو سوم است. نگویید عرف مسخره‌اش می‌اید که بگوید من گمان دارم این آقا زید نباشد، گمان دارم این آقا عمرو نباشد، گمان دارم این آقا بکر نباشد، عرف می‌‌گوید خودت را مسخره کردی یا ما را؟ به هرکدام رسیدی گفتی گمان دارم این نباشد، ‌پس گمان داری چی باشد؟ این جوابش در بحث حساب احتمالات داده شده، گمان دارم زید نباشد به لحاظ مجموع احتمالات دیگر سنجیده می‌‌شود نه به لحاظ تک‌تک احتمالات دیگر. و لذا شما گمان داری این آقا زید نباشد به قیاس این‌که گمان داری یکی از آن دو نفر دیگر باشد، چون احتمال این‌که یکی از آن دو نفر دیگر باشد 66 درصد است. و وقتی هم می‌‌رسی به عمرو می‌‌گویی گمان دارم عمرو نباشد باز بالقیاس الی مجموع زید و بکر که شاید یا زید باشد با بکر می‌‌گویی گمان دارم عمرو نباشد، ‌احتمال این‌که یا زید باشد یا بکر باشد 66 درصد است و این هیچ محذوری ندارد.

واقعا وجدانی است مخصوصا اگر اطراف شبهه زیاد بشود. شما صد تا ظرف آب خریده بودید، در خانه گذاشته بودید، ‌یک بچه شیطونی آمد یکی از این ظرف‌های آب را برداشت و جایش یک ماء مضافی گذاشت، ‌یگ گلاب بی‌بو گذاشت، می‌‌گویی پسر! کدام یک از این ظرف‌ها را برداشتی جایش گلاب گذاشتی می‌‌گوید به شما نمی‌گویم. بیچاره شدی. آقای صدر و آقای سیستانی که می‌‌گویند چون صد مایع هست، اطمینان داری یعنی علم عرفی داری که آن ظرف اولی که بر می‌‌داری هر ظرفی که بر می‌‌داری با او وضوء می‌‌گیری اطمینان داری این آب مضاف نیست چون 99 درصد آب مطلق است یک درصد آب مضاف است. ما اشکال کردیم به این دو بزرگوار گفتیم این عرفی نیست. احتمال این‌که این مایع اول یک درصد این است که آب مضاف باشد درست است این را قبول داریم، ‌اگر مرجح کیفی ندارد همین‌طور است اما این‌که عرف بیاید بگوید من می‌‌دانم این آب مضاف نیست آب مطلق است، دومی را هم می‌‌دانم آب مطلق است، ‌تا صدمی مدام می‌‌گوید این آب مطلق است، می‌‌گویند پس آن آب مضاف کجاست؟ همه را گفتی می‌‌دانم این آب مطلق است.

بله، ما این را قبول داریم [منتها] در علم. علم عرفی صدق نمی‌کند، ‌هرکدام را بگویی می‌‌دانم آب مضاف نیست آب مطلق است تا صدمین مایع، عرف به شما می‌‌گوید پس شما که هرکدام را گفتی می‌‌دانم آب مطلق است پس آب مضاف که یقینا در بین این‌ها هست او کجا رفت؟ اما ظن به عدم فرق می‌‌کند. همین واقعا احتمال این‌که این مایع الف آب مضاف باشد شد یک صدم، این یعنی ظن به عدم. منتها ظن به عدم داری یعنی گمان داری که آن آب مضاف در بین آن 99 مایع دیگر باشد، در هرکدام از این صد تا می‌‌توانی همین را بگویی گمان دارم این آب مضاف نیست چون گمانت به وجود مایع مضاف می‌‌شود در آن 99 تای دیگر. و این هیچ محذوری ندارد.

[سؤال: ... جواب:] حالا اگر واقعا هزارتا همه محل ابتلاء باشد، می‌‌گویم یک وقت مرجح کیفی هست، همان هزار تا هم، شما حوصله بکن وقت بگذار، همان هزار تا هم می‌‌گویید این آب است، ‌این آب است، این آب است، خسته نمی‌شوید تا آن هزارمین مایع می‌‌گویی این آب است، می‌‌گویند فکر کنم شما ما را دست انداختی، ‌یک کدام را نگفتی شاید این آب مضاف باشد، پس آن آب مضاف چی شد؟ علم داری یکی از این هزار تا را آب مضاف است در عین حال هرکدام را گفتی من می‌‌دانم این آب است؟ عرف این‌ها را متهافت می‌‌داند. مگر یک مرجح کیفی در بین باشد که بخاطر مرجح کیفی اطمینان نفسی حاصل بشود که آن آب مضاف در بقیه است این‌جا نیست. ... در علم عرفی، ‌چون ما احتمال ضعیف را علم عرفی نمی‌دانیم، ‌یک هزارم احتمال می‌‌دهیم این آب مضاف باشد، پس بگوییم این اطمینان است به این‌که این آب مضاف نیست و این حجت است؟ کی گفته؟ وقتی عرف اعتراف بکند من احتمال خلاف می‌‌دهم، ‌باز هم بگوییم این حجت است؟ به چه دلیل؟ بله، ‌احتمال خلاف منجز در مقام علم اجمالی به تکلیف نیست اما در این مثال بحث اشتغال است، ‌بحث این است که باید احراز کنی وضوء با آب گرفتی. این‌جا بحث منجزیت علم اجمالی نیست، ‌بحث این است که شما باید احراز کنی وضوء با آب گرفتی، ‌احراز یعنی این‌که عرف بگوید می‌‌دانم این آب است، با او وضوء می‌‌گیرم نمی‌شود تک‌تک این‌ها را بگویم می‌‌دانم این آب است با او وضوء‌ می‌‌گیرم در عین حال می‌‌دانم یکی از این هزار تا به قول شما آب مضاف است او هم همین اشکال را دارد. اما ظن به عدم مشکلی ندارد. فقط مبتنی است این بیان دوم بر ترجیح به اقوائیت احتمال اهمیت که ما نپذپرفتیم.

[سؤال: ... جواب:] سه احتمال بود، دو احتمال نتیجه‌اش اهمیت ما لا بدل له هست. اهمیت ملاک فائت در ما لابدل له نسبت به ملاک فائت ما له بدل، گمان دارم که ملاک فائت در ما لا بدل له اهم است از آن ما له بدل، چون یا کلا با قطع نظر از بدل هم ملاک ما لا بدل له اهم است ملاک طهارت از خبث اهم است از وضوء که احتمال اول بود یا ملاک طهارت از خبث که ما لا بدل له است مساوی بود با وضوء، چون بعض ملاک وضوء با تیمم استیفاء‌ می‌‌شود مقدار فائت از طهارت از خبث اهم است از مقدار فائت در وضوء. پس طبق دو احتمال ملاک فائت در طهارت از خبث اهم است و اشد است از ملاک فائت در وضوء. دو احتمال از سه احتمال، این یعنی ظن به اهمیت و اشدیت ملاک فائت در این ما لا بدل له که طهارت از خبث است. ... اگر یک مرجح کیفی باشد که منشأ بشود احتمال اهمیت وضوء که له بدل است، تقویت بشود، او بحث دیگری است. ... نمی‌دانی یعنی مرجح کیفی نداری، می‌‌شود مثل همین مثالی که زدیم، ‌سه تا آب است، احتمال می‌‌دهید آب الف نجس شده باشد احتمال می‌‌دهید آب ب نجس شده باشد احتمال می‌‌دهید آب د نجس باشد یک قطره خونی در یکی از این سه آب افتاد هیچ مرجح کیفی هم نیست که بگوییم احتمال این‌که در آب الف افتاده باشد بیشتر است، چه فرقی می‌‌کند. در این مثال اگر بیایید ظرف دوم و سوم را قاطی بکنید به هم آب هایش را، ‌گمان پیدا می‌‌کنید او نجس است مگر یک مرجح کیفی باشد بگوید آن آب الف نجس است یعنی منشأ‌بشود که گمان پیدا کنی که آب الف نجس است، ‌او خلف فرض است. بله اگر فرض کنی یک مرجح کیفی بگوید ملاک فائت وضوء اهم است یا مساوی است با ملاک فائت طهارت از خبث که لا بدل له است، بله ما این بیان دوم می‌‌گوییم آن‌جا نمی‌اید ولی اگر مرجح کیفی نبود این بیان دوم بیان خوبی است، تامل بفرمایید.

بیان سوم این هست که بگوییم (همآن‌طور که آقای سیستانی فرمودند) از بدل اضطراری کشف می‌‌کنیم چون گفته ان لم تقدر علی الوضوء فتیمم کشف می‌‌کنیم خطاب وضوء مشروط به قدرت شرعیه است، آن خطابی که بدل دارد مشروط به قدرت شرعیه است و آن خطابی که بدل ندارد خطاب مطلق است مشروط به قدرت شرعیه نیست. آن وقت مرجحیت خطاب مطلق نسبت به خطاب مشروط به قدرت که مورد قبول آقای سیستانی است این‌جا تطبیق می‌‌شود.

البته در این مثال طهارت از خبث اشکال صغروی هست که این‌جا هم شارع گفته ان قدرت فصل فی ثوب و بدن طاهرین، ان لم تقدر فصل و لو کان ثوبک و بدنک نجسین، این‌جا هم شارع دست از نماز برنداشته در فرض عجز از تطهیر از خبث.‌ این اشکال صغروی این‌جا هست.

حالا آقای خوئی که می‌‌گویند بدل حساب می‌‌شود صلات فی ثوب نجس بدل اضطراری صلات فی ثوب طاهر است اما بیان آقای سیستانی اصلا این نیست که بدل دارد یا ندارد مهم این است که همان صلات فی ثوب طاهر وجوبش مشروط به قدرت است این مهم است، دیگر او هم می‌‌شود خطاب مشروط به قدرت و هیچ ترجیحی بر این خطابی که بدل دارد نخواهد داشت. ما کبرای ترجیح خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت را نپذیرفتیم مخصوصا در جاهایی که عنوان‌های تکوینی اخذ شده نه عنوان قدرت مثل اذا قوی فلیقم، المریض یصلی جالسا، ‌من لایجد الماء یتیمم که اصلا ما ترجیح خطاب مطلق را بر این خطاب‌های مشروط به این عناوین نپذیرفتیم.

بیان چهارم ترجیح ما لا بدل له است بیان مرحوم استاد آقای تبریزی است. فرمودند احتمال که می‌‌دهیم بدل اضطراری وضوء که تیمم است در این حال اضطرار صددرصد ملاک وضوء را استیفاء کند، این احتمال را که می‌‌دهیم، ‌پس اگر ما تیمم کنیم هیچ ملاکی از ما فوت نشود در فرض اضطرار. همین احتمال کافی است که متعین شود ما برویم ما لا بدل له را آن‌جام بدهیم چون در این فرض احتمال می‌‌دهیم ملاکی بر مولی فوت نشود.

این هم به نظر ما ناتمام است. صرف احتمال استیفاء تمام ملاک ملزم وضوء با تیمم چی جهتی دارد که سبب شود که عقل بگوید حتما باید طهارت از خبث را مقدم کنی به صرف این‌که احتمال می‌‌دهی تمام ملاک وضوء با تیمم استیفاء‌بشود.

و لذا این مرجح را هم ما نپذیرفتیم. برویم سراغ مرجح بعدی الترجیح بالسبق الزمانی، ‌انشاءالله فردا بحث می‌‌کنیم.

جلسه 30- 299

**یک‌شنبه - 16/08/1400**

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

مرجح ششم از مرجحات باب تزاحم سبق زمانی هست.

سبق زمانی در باب تزاحم دو فرض دارد: فرض اول این هست که زمان وجوب هر دو واجب متزاحم یکی باشد، متحد باشد، تنها ظرف امتثال یکی اسبق باشد از دیگری. مثلا نماز ظهر و عصر زمان وجوب‌شان هنگام اذان ظهر است، ظرف امتثال نماز ظهر قبل از نماز عصر است. حالا اگر تزاحم شد یا ما باید قیام کنیم برای نماز ظهر و نماز عصر را نشسته بخوانیم چون عاجزیم از قیام برای هر دو نماز یا برای نماز ظهر بنشینیم نماز عصر را ایستاده بخوانیم، ‌فرمودند سبق زمانی مرجح است باید نماز ظهر را ایستاده بخوانیم. فرض دوم این است که زمان وجوب مثل زمان واجب و ظرف امتثال واجب در یکی اسبق باشد از دیگری.

فعلا راجع به فرض اول صحبت کنیم که زمان وجوب در هر دو یکی باشد. زمان واجب یعنی ظرف امتثال واجب در یکی اسبق باشد از دیگری. سه قول در این مسأله هست:

قول اول ترجیح به سبق زمانی هست مطلقا. در مصباح الاصول جلد 3 صفحه 361 این قول را انتخاب کردند. فرمودند که اگر وجوب در هر دو واجب متزاحم فعلی باشد، تنها ظرف امتثال یکی سابق باشد بر دیگری وظیفه ما تقدیم اسبق زمانا است. مثل این‌که کسی نذر بکند روز پنجشنبه و جمعه را روزه بگیرد بعد ببیند که نمی‌تواند هر دو روز را روزه بگیرد واجب است روزه پنجشنبه را روزه بگیرد چو در آن زمان قدرت دارد بر امتثال و روز جمعه وقتی شد می‌‌گوید من عاجزم از امتثال وجوب وفاء به نذر بخاطر عجز از امتثال صوم یوم الجمعة‌ ساقط می‌‌شود اما در روز پنجشنبه فرض این است که او قادر است بر روزه چرا روزه نگیرد. و همین‌طور است در صوم شهر رمضان. شخصی هست می‌‌گوید من تنها یک روز می‌‌توانم روزه بگیرم در ماه رمضان، باید روز اول را روزه بگیرد، اگر روز اول را روزه نگیرد بگوید روز بیست و یکم ماه رمضآن‌که روز مقدسی است آن را روزه می‌‌گیرم برای روزهایی که خورده باید کفاره بدهد.

بله، اگر آن واجب متاخر زمانا معلوم الاهمیة باشد، این‌جا آقای خوئی فرمودند سبق زمانی مرجح نیست. مثلا امر دائر است بین حفظ مال مولی الان یا جان مولی فردا، بلااشکال ما باید قدرت‌مان را حفظ کنیم، امروز اگر مال مولی را حفظ کنیم فردا دیگر توانایی حفظ جان مولی نداریم باید امروز مال مولی را حفظ نکنیم رها کنیم تا فردا بتوانیم جان مولی را حفظ کنیم.

این قول اول است. قول دوم قول مرحوم آقای خوئی هست در محاضرات که دوره متاخره اصولیه ایشان است، در محاضرات جلد 3 صفحه 271 و 281، فرمودند ما ترجیح به سبق زمانی را مختص می‌‌دانیم به واجبین مشروطین بالقدرة، اگر دو خطاب بود، هر دو مشروط به قدرت بودند، در این‌جا ما می‌‌گوییم سبق زمانی مرجح است مگر متاخر زمانا معلوم الاهمیة باشد. مثال نذر از این قبیل است. وجوب وفاء به نذر مشروط به قدرت است و مراد قدرت در ظرف امتثال است، پس واجب نیست که ما نذر کردیم روز پنجشنبه و روز جمعه روزه بگیریم در روز پنجشنبه قدرت‌مان را در صوم در روز جمعه حفظ کنیم، بلکه روز پنجشنبه روزه می‌‌گیریم روز جمعه می‌‌گوییم خدایا تو خودت فرمودی لایکلف الله نفسا الا وسعها، در خطاب هم بود اذا قدرت فف بنذرک و همین‌طور است در صوم شهر رمضان، ‌صوم شهر رمضان مشروط به قدرت است به قرینه و من کان مریضا فعدة من ایام أخر، یا القادر یصوم فی شهر رمضان، واجب مشروط به قدرت است، و لذا اگر ما یک روز می‌‌توانستیم روزه بگیریم باید همان روز اول ماه رمضان روزه بگیریم. اما در واجب‌هایی که مشروط به قدرت نیستند نخیر در این‌جا سبق زمانی مرجح نیست.

[سؤال: ... جواب:] از نظر آقای خوئی قبل از اذان می‌‌شود آب را روی زمین ریخت چون هنوز وجوب‌، فعلی نیست. ... به ارتکاز عقلی و عقلایی اگر احراز بکنیم اهتمام شارع را به آن واجب متاخر یعنی احراز می‌‌کنیم شارع الزام می‌‌کند به حفظ قدرت برای آن‌جام آن واجب متاخر.

این قول دوم هست.

اشکالی که به این فرمایش آقای خوئی در این قول دوم است این است که ایشان فرمود چون شرط واجب مشروط به قدرت قدرت در ظرف امتثال است، فاذاً لایجب حفظ القدرة‌ قبل مجیء وقته، [اقول] شما فرض‌تان این است که وجوب، ‌فعلی است، ‌وجوب وفاء به نذر به مجرد نذر فعلی می‌‌شود، وجوب صوم شهر رمضان به مجرد دخول هلال شهر رمضان فعلی می‌‌شود، ‌وجوب‌، ‌فعلی است نسبت به کل سی روز روزه، یعنی چی که شرط وجوب قدرت در ظرف امتثال است، ‌یعنی من می‌‌توانم تعجیز نفس بکنم اختیارا؟‌ بعد از این‌که نذر کردم روزه پنجشنبه و جمعه روزه بگیرم می‌‌توانم عمدا کاری بکنم که عاجز بشوم از روزه روز پنجشنبه و جمعه؟ این جایز است؟ قطعا جایز نیست خود شما هم جایز نمی‌دانید. در واجب مشروط قبل از تحق شرطش جایز می‌‌دانید تعجیز نفس را اما وقتی واجب وجوبش فعلی است مثل واجب معلق تعجیز نفس را جایز نمی‌دانید پس چرا فرمودید القدرة‌ المعتبرة‌ فیه یعنی در همین واجب مشروط به قدرت مثل نذر هی القدرة‌فی ظرف امتثاله.

شاید مقصود ایشان این باشد که یک وقت ما قدرت‌مان را با آن‌جام یک فعل غیر واجب از بین می‌‌بریم این جایز نیست، اما یک وقت با آن‌جام یک واجب متقدم مثل صوم یوم الخمیس که نذر کردیم قدرت‌مان را بر صوم یوم الجمعة‌از بین می‌‌بریم در این‌جا ممکن است ایشان بفرماید عرف وجوب صوم یوم الخمیس را معجز مولوی می‌‌داند و رافع قدرت می‌‌داند در وفاء‌ به نذر نسبت به صوم یوم الجمعة‌ مگر فرض بشود عصیان وجوب وفاء به نذر صوم یوم الخمیس که قدرت ترتبیه پیدا می‌‌کنیم در وفاء ‌به نذر نسبت به صوم یوم الجمعة.

قول سوم قول بحوث هست که کلا منکر شدند ترجیح به سبق زمانی را چه در واجبین مشروطین بالقدرة چه در واجبین غیر مشروطین بالقدرة در لسان خطاب، تنها استثنائی که کردند فرمودند اگر ما احتمال می‌‌دادیم مانعی به وجود بیاید از امتثال آن واجب متاخر، ‌عجز تکوینی پیدا کنیم از امتثال آن واجب متاخر، این‌جا عقلا و عقلائا سبق زمانی مرجح امتثال واجب متاخر است اما اگر علم داریم که ما زنده می‌‌مانیم تا زمان آن واجب متاخر ما می‌‌دانیم احتمال نمی‌دهیم که در این پنجشبه و جمعه فوت کنیم یا عاجز بشویم از وفاء به نذر در روز جمعه، چه ترجیحی دارد که ما انتخاب کنیم صوم یوم الخمیس را؟ ما اتفاقا روز پنجشنبه مهمانی هست برویم آن مهمانی شرکت کنیم روز جمعه که سوری در کار نیست، روزه می‌‌گیریم، ‌دو روز را که نمی‌توانیم روزه بگیریم مرجح عقلی و عقلایی!‌! هست که سور را رها نکنیم، بگذاریم قدرت‌مان را برای روز جمعه. اگر می‌‌دانیم تا روز جمعه مشکلی به وجود نمی‌اید چه مشکلی دارد؟

[سؤال: ... جواب:] گاهی زمان، خیلی طولانی نیست، چه فرق می‌‌کند، الان این واجب را آن‌جام بدهم مثل همان نماز ظهر و عصر، بعد از پنج دقیقه می‌‌خواهم نماز عصر بخوانم، آنقدر زمان متاخر نیست که نگران باشم که شاید فوت بکنم شاید مانع تکوینی به وجود بیاید.

ایشان در بحوث فرمودند بله یک فرض دیگر هم هست که راجع به او اصلا بحث نمی‌کنیم، و آن این است که در خطاب وجوب آن واجب متاخر قدرت در زمان امتثال شرط بشود، این به دلیل خاص باید باشد. مثلا از آیه وضوء استفاده می‌‌شود که قدرت بر وضوء حین قیام الی الصلاة شرط نماز با وضوء است اگر این‌جور شد قطعا بر ما واجب است تقدیم آن واجب اسبق چون با تقدیم او اصلا مانع می‌‌شویم از فعلیت واجب متاخر چون شرط وجوب نسبت به آن واجب متاخر شد القدرة‌فی ظرف الامتثال و لکن این قرینه می‌‌خواهد، ‌دلیل خاص می‌‌خواهد، نه این‌که ما بگوییم کلا شرط وجوب بطور کلی قدرت بر واجب در ظرف امتثال است، ‌نخیر دلیل خاص اگر بود می‌‌پذیریم و اصلا از بحث تزاحم خارج می‌‌شود چون امتثال خطاب اسبق زمانا ورود دارد بر خطاب وجوب متاخر زمانا و قدرت بر آن را در ظرف امتثال که شرط وجوب است از بین می‌‌برد.

تقریب این قول سوم در واجبین مطلقین که در خطاب مشروط به قدرت نیستند این هست که حفظ قدرت بعد از فعلیت وجوب عقلا لازم است نمی‌شود که من تعجیز نفس بکنم از واجب. در همان مثل وفاء‌به نذر وفاء به نذر واجب مشروط به قدرت نیست که آقای خوئی فرمود واجب مشروط به قدرت. بله وفاء‌به نذر مشروط است به رجحان متعلقش نگفتند اذا قدرت فف بنذرک، گفتند اذا کان المنذور راجحا فف بنذرک، ‌ربطی به این ندارد که بگویید واجب مشروط به قدرت است شرعا، ‌حفظ قدرت واجب است در صوم یوم الجمعة‌ و تزاحم می‌‌کند با صوم یوم الخمیس چه ترجیحی دارد که ما حتما روز پنجشنبه روزه بگیریم. بلکه حتی در واجبین مشروطین بالقدرة هم سخنان بحوث همین است که چه مرجحی دارد سبق زمانی. مولی اگر به عبدش بگوید اذا قدرت فخلص زیدا من السجن، ‌اذا قدرت فخلص عمروا من السجن، ما یک شفاعت می‌‌توانیم بکنیم نزد امیر، یا الان برویم شفاعت کنیم که زید را زندان نبرند آزادش کنند یا چند ساعت دیگر که عمرو را می‌‌خواهند زندان ببرند صبر کنیم آن وقت شفاعت کنیم برای عمرو، ما و لو اسبق زمانا بود شفاعت برای زید، ‌الان زید را به زندان می‌‌خواهند ببرند اگر به زعیم بگوییم جناب زعیم!‌ جناب امیر! عمرو را می‌‌خواهند ببرند زندان فردا یا چند ساعت دیگر امیر می‌‌گوید مگر تو علم غیب داری؟ ظرف امتثال وجوب شفاعت برای وجوب آزاد کردن عمرو از زندان هنوز نیامده. اگر من بخاطر دواعی نفسانیه چو عمرو دوست صمیمی من هست و امثال آن، الان شفاعت نکنم نزد امیر برای آزادی زید بگویم می‌‌خواهم این تمکنم را از شفاعت عمرو حفظ کنم برای آزادی عمرو که دوست صمیمی من هست آیا من عند العقلاء مستحق عقاب هستم؟ عقلاء می‌‌گویند یک شفاعت از شما مقبول بود، ‌تمکن نداشتی از آزاد کردن زید و عمرو از حبس، مخیر بودی، چه الان تلاش کنی زید را آزاد کنی از زندان چه فردا تلاش کنی عمرو را آزاد کنی از زندان، ‌چه فرق می‌‌کند. حتی خطاب مشروط به قدرت را فرض کنید، ‌اذا قدرت فخلص زیدا من السجن اذا قدرت فخلص عمروا من السجن، فرقی نمی‌کند. و لذا به نظر ما حق با بحوث هست و سبق زمانی بما هو هو از مرجحات باب تزاحم نیست.

[سؤال: ... جواب:] بله اگر احتمال بدهیم که مانع تکوینی پیدا بشود از امتثال واجب متاخر و چون استصحاب بقاء قدرت اثبات نمی‌کند تحقق آن واجب را در زمان آینده و لذا این می‌‌شود مشکوک الامتثال، عقل اجازه نمی‌دهد واجبی را که می‌‌توانم قطع به امتثال او پیدا کنم برای واجبی که شک دارم او را امتثال خواهم کرد یا نه. مگر متاخر معلوم الاهمیة باشد که احراز بکنیم اهتمام مولی را حتی در این حال که شک در امتثال او در آینده داریم که او بحث دیگری است.

این از نظر بحث اصولی. اما وارد بحث فقهی می‌‌شویم، می‌‌خواهیم تطبیق کنیم که سبق زمانی مرجح نیست، می‌‌توانیم فتوی بدهیم که این آقایی که یک روز روزه می‌‌گیرد در ماه رمضان می‌‌تواند بگذارد بیست و نهم ماه رمضان روزه بگیرد، مطمئن است، ‌جوان است و هیچ احتمال مرگ و بیماری نمی‌دهد می‌‌گوید می‌‌گذارم روز بیست و نهم ماه رمضان را، ‌سی‌ام را همیشه علماء عید فطر اعلام می‌‌کنند، بیست و نهم را روزه می‌‌گیرم می‌‌شود؟ حالا بعضی‌ها جرأت دارد می‌‌گویند می‌‌شود، ظاهرا آقای زنجانی می‌‌فرمایند چه اشکالی دارد، ‌یک روز می‌‌توانی بگیری در ماه رمضان بگذار روز آخر، نصف ماه رمضان را می‌‌توانی بگیری بگذار آن نصف آخر، یک روز در میان، مشکلی نیست، ولی فتوای مشهور این نیست، می‌‌گویند فعلا که قادری فعلا که مریض نیستی، چرا روزه نمی‌گیری، روزه بگیر، ‌آن قدر روزه بگیر که دیگر خوف پیدا کنی اگر فردایش روزه بگیری ضرر دارد برای تو. حالا آقای زنجانی در این فرع فتوی دادند به تخییر در صوم ماه رمضان، ولی در مثال‌های دیگر بعید است ایشان فتوی بدهد. یک شخصی هست می‌‌گوید من نمی‌توانم هم برای نماز ظهر وضوء بگیرم هم برای نماز عصر، ندارم آب به اندازه کافی، و نمی‌توانم هم نماز عصر را با وضوء نماز ظهر بخوانم حال یا مشکل جسمی دارم یا مستحاضه قلیله هستم که تتوضأ لکل صلاة آیا شما اجازه می‌‌دهید برای نماز ظهر تیمم کند با این‌که آب دارد وضوئش را بگذارد برای نماز عصر که می‌‌خواهد برود امام جماعت بشود نماز عصر برای مردم بخواند، آیا اجازه می‌‌دهید؟

یا مثلا در همان مثال قدرت بر قیام ما فقط می‌‌توانیم یک نماز را ایستاده بخوانم می‌‌توانید بگویید که نماز ظهر را نشسته بخوانم نماز عصر را که یک عده می‌‌خواهند به من اقتداء‌ کنند می‌‌گویند ما نماز ظهر خواندیم حاج آقا شما نماز ظهرت را خودت بخوان ما نماز عصر را با شما می‌‌خوانیم می‌‌توانم قیامم را نگه دارم برای نماز عصر؟‌بعید است کسی اجازه بدهد.

ممکن هست ما بگوییم فرق است بین اذا قدرت اذا استطعت و بین این عناوین تکوینی مثل اذا وجدت ماءا اذا کنت صحیحا اذا کنت قویا، این مثال‌هایی که زدیم مثلا راجع به ماه رمضان قرآن می‌‌گوید و من کان مریضا أو علی سفر فعدة من ایام أخر یعنی غیر المریض یجب علیه الصوم من شهد منکم الشهر فلیصمه و من کان علی مریضا أو علی سفر فعدة من ایام أخر، یعنی غیر المریض یجب علیه المریض، می‌‌گویند شما که مریض نیستی، ‌مریضی؟‌می گوید نه، فقط نوزده روز می‌‌توانم روزه بگیرم چون مریض آنی است که من یضر به الصوم، ‌الان روزه برای شما ضرر دارد؟‌ ابدا. من لم یجد ماءا یتیمم و من وجد الماء یتوضأ، ‌الان شما واجد الماء هستید یا نیستید؟ هستم، آب دارم، به اندازه یک روز آب دارم، پس الان واجد الماء هستم، برای نماز ظهر می‌‌توانید قیام کنید ولی اگر قیام کنید، در نماز عصر عاجز می‌‌شوید از قیام، ‌الان برای نماز ظهر مصداق المریض یصلی جالسا هستید؟ مصداق مفهوم اذا قوی فلیقم که من لم یقدر علی القیام فلیجلس هستید؟ می‌‌گوید نخیر، من الان مشکلی ندارم.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که عرفا شما الان برای نماز ظهر بخواهید تیمم کنید، تیمم قرار نیست بکنید، شما واجد الماء هستید عرفا، ‌اصلا نماز ظهرتان هم باطل می‌‌شود. غیر از این است که من باید برای نماز ظهر ایجاد طهور بکنم، طهور من طهور مائی است، ‌تیمم برای فاقد الماء هست و لکن اگر من برای نماز ظهر وضوء بگیرم برای نماز عصر فاقد الماء‌می شوم و من در این فرض معذورم، ‌بله حق نداشتم نماز مستحب بخوانم بگویم برای نافله ظهر وضوء می‌‌گیرم، مستحاضه قلیله را مثال بزنیم که تتوضأ لکل صلاة ظاهرش این است که اگر نافله هم می‌‌خواهد بخواند چهار تا نافله دو رکعتی برای ظهر هم چهار بار وضوء بگیرد، حالا نافله صبح را می‌‌خواهد بخواند یک وضوء برای نافله صبح یک وضوء برای نماز صبح، می‌‌گوید من آب ندارم به این اندازه، اجازه می‌‌دهید برای نافله صبح وضوء بگیرم برای نماز صبح بعدش آب ندارم می‌‌روم تیمم می‌‌کنم؟ نه، این را اجازه نمی‌دهند چون بعد از دخول وقت این واجد الماء‌ برای نماز واجب هست حق ندارد تعجیز نفس بکند اما این انصراف دارد از جایی که تعجیز نفسش مستند است به امتثال واجب اسبق زمانا. از این منصرف است. یعنی درست است که برای نماز متاخر باید آب را حفظ کنید اما این یک نکته عقلاییه‌ای دارد که شامل این جایی نمی‌شود که من برای آن‌جام یک واجب اسبق زمانا آب را مصرف کنم، ‌برای نماز ظهر وضوء بگیرم.

[سؤال: ... جواب:] بحث این است الان من برای نماز ظهر تیمم کنم تیممم دلیل ندارد که مشروع باشد من واجد الماء‌ هستم. اما برای نماز عصر فاقد الماء می‌‌شوم و لکن این بهانه نباید بشود کسی بگوید من می‌‌خواهم اول نافله بخوانم آب وضوء را برای نافله می‌‌خواهم استفاده کنم وضوء بگیرم برای نماز فریضه بشوم فاقد الماء، آن را هم بگویید اشکال ندارد، ‌نخیر. صرف قدرت برای آن‌جام یک عمل مستحب بعد از فعلیت وجوب واجب، ‌این عقلا و عقلائا جایز نیست.

[سؤال: ... جواب:] این‌که شما می‌‌فرمایید راجع به مریض است. مریضی که لایستطیع القیام یصلی جالسا، او موضوعش مریض است. ... اگر ظرف امتثال آن واجب متاخر بعدا باشد که بگوید اگر زید زندان بود و پول داشتی او را آزاد کنی، باید آزاد کنی، اگر عمرو زندان بود و پول داشتی او را آزاد کنی باید آزاد کنی، این‌جا هم ما ملتزم می‌‌شویم که الان پول دارد باید برود زید را آزاد کند. ... ما مواجهیم با دو تا ارتکاز:‌ یک ارتکاز در اصول: می‌‌بینیم فرمایش بحوث کاملا عرفی است، سبق زمانی چه دلیلی بر مرجحیت اوست؟ یک ارتکازی در فقه:‌ مگر می‌‌شود گفت برای نماز ظهر تیمم کن برای نماز عصر وضوء بگیر به این بهانه که من برای هر دو نماز آب ندارم و نمی‌توانم هم وضوئم را برای نماز ظهر، برای نماز عصر حفظ کنم. ... حالا در صوم شهر رمضان چه می‌‌فرمایید؟ لابد مثل آقای زنجانی می‌‌فرمایید مخیرید، پانزده روزه می‌‌توانید روزه بگیرید بگذار آخر ماه رمضان، یک روزه می‌‌توانید روزه بگیرید بگذارید برای آخر رمضان، نه، انصافا عرفا شما الان مریضید؟‌ نه، ‌مریض نیستم. ... مردم چه می‌‌کنند، ارتکاز می‌‌گوید کسی که مریض نیست باید روزه بگیرد شما که مریض نیستید. یعنی کسی که روزه برای او ضرر ندارد باید روزه بگیرد روزه برای شما ضرر دارد؟ می‌‌گوید برای من امروز ضرر ندارد. روزه بگیرد فردا می‌‌شود مصداق مریض. بله حق ندارد با آن‌جام یک عمل مباح یا مستحب قدرتت را بر صوم بعد از این‌که ماه رمضان وارد شد حق نداری با آن‌جام یک فعل مباح یا مستحب قدرتت را بر صوم از بین ببری. اما من با آن‌جام صوم واجب در روز اول ماه رمضان قدرتم را بر صوم روز دوم از بین ببرم بعد روز دوم می‌‌شوم مصداق مریض، ‌مرتکز عقلایی این هست که این متعین است. و لذا ما بعید نمی‌دانیم این طور جمع کنیم بین مرتکز اصولی و مرتکز فقهی.

انشاءالله تامل بیشتری بفرمایید. ما هر چه بیشتر تامل کردیم در درگیری بین اصول و فقه به این نتیجه رسیدیم و سعی هم باید بشود هر موضع اصولی را که می‌‌گیرید بدانید که این قلاده را چه کسی می‌‌خواهد ببرد بگذارد به گردن آن مسائل. اول مسائل فقهی را آدم باید لحاظ کند ببیند این مبنای اصولیش با فتاوی و مرتکزات فقهی سازگار است یا نه. ما دیدیم در بحوث اصلا متعرض نشدند ولی ظاهرا آنی که ما از فتوای صاحب بحوث فهمیدیم همین است که ما عرض کردیم، از مختصات آقای زنجانی است در خصوص صوم که گفتند مخیری حالا که یک روز نمی‌توانی روزه بگیری هر کی شد در ماه رمضان.

این چیزی است که به ذهن ما می‌اید. و المسألة مشکلة جدا فلابد من مزید تامل. حالا کی مزید تامل بشود خدا می‌‌داند!! مرجح هفتم انشاءالله فردا ترجیح حق الناس.

جلسه 31- 300

**دو‌شنبه - 17/08/1400**

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

بحث راجع به ترجیح به سبق زمانی بود که عرض کردیم دو فرض دارد: فرض اول این است که زمان وجوب در هر دو واجب یکی باشد و لکن ظرف امتثال واجب در یکی اسبق باشد از دیگری.

ما بر خلاف مرحوم آقای خوئی، آقای سیستانی و همراه با بحوث انکار کردیم ترجیح به سبق زمانی را.

فرض دوم این است که ظرف وجوب آن واجب متاخر هم متاخر باشد از وجوب این واجب متقدم. هم وجوب متاخر است و هم واجب. مثلا مولی فرموده است که اسق زیدا ماءا و فرموده اذا عطش عمرو غدا فاسقه ماءا، امروز وجوب سقی زید فعلی است، فردا وجوب سقی عمرو فعلی می‌‌شود چون فردا عمرو عطش پیدا می‌‌کند و مولی هم گفته است اذا عطش عمرو غدا فاسقه ماءا.

تارة ما مبنای‌مان مثل مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر، ‌مرحوم استاد این است که حفظ قدرت برای واجب مشروطی که هنوز شرطش محقق نیست، عقلا لزومی ندارد. در این صورت که اصلا تزاحمی نیست. امروز واجب است ما به زید آب بدهیم و با این کار عاجز خواهیم شد از سقی عمرو در فردا و شرط وجوب سقی عمرو قدرت بر آن هست بعد از زمان وجوب و این شرط حاصل نخواهد شد، حتی عمدا هم می‌‌توانستیم امروز آب را به زمین بریزیم اگر برای سقی عمرو آب کافی بود تا چه برسد به این‌که ما یک آب داریم و اگر امروز زید را با این آب سیراب کنیم دیگر آبی نداریم که فردا عمرو را سیراب کنیم که خیلی واضح است که عقلا باید امتثال واجب فعلی بشود.

اگر مثل امام و آقای سیستانی بگوییم عقلاء حفظ قدرت را بر واجب مشروط لازم می‌‌دانند و لو قبل از فعلیت شرط آن، باز به نظر ما درست است که قدرت‌مان را بر سقی عمرو در فردا نباید در راه‌های بیهوده و غیر لازم صرف کنیم ولی هیچ‌یک از عقلاء نمی‌گویند که اگر امروز واجب شد سقی زید شما آب به اندازه کافی هم برای سقی زید امروز و هم سقی عمرو فردا نداشتید، لازم است حفظ کنید قدرت‌تان را بر سقی عمرو در فردا، ‌هیچ‌یک از عقلاء این را نمی‌گویند. چون لازم نیست حفظ قدرت برای سقی عمرو در فردا، عقلاء می‌‌گویند باید امتثال کنید تکلیف فعلی به سقی زید را. مگر از خارج احراز کنید که مولی اهتمام دارد به سقی عمرو در فردا و لو به این نحو که امروز آب را برای سقی زید استفاده نکنید تا این آب بماند فردا با آن سقی عمرو بکنید، این را باید از خارج احراز بکنید و الا اگر احراز نکنید این مطلب را مجوز ندارید که ترک کنید امتثال اسق زیدا ماءا را.

[سؤال: ... جواب:] حفظ قدرت به چه دلیل واجب است بناء‌بر نظر امام و آقای سیستانی؟ بناء بر سیره عقلائیه. سیره عقلائیه مطلق نیست بر وجوب حفظ قدرت. آب را امروز به زمین بریزید فردا قادر نشوید بر سقی عمرو، این عقلائا قبیح است و شما مستحق عقاب خواهید بود اما آب را مصرف کنید را در امتثال تکلیف فعلی در امروز، عقلاء شما را تقبیح نمی‌کنند. و چون تقبیح نمی‌کنند پس شما تکلیف فعلی امروز را باید امتثال کنید. فرض این است که اسق زیدا ماءا امروز تکلیف فعلی است عقل و عقلاء اطاعت آن را واجب می‌‌دانند. این‌که بخاطر حفظ قدرت بر سقی عمرو در فردا من تکلیف فعلی را امتثال نکنم این وجهی ندارد چون حفظ قدرت برای امتثال تکلیفی که هنوز شرطش فعلی نشده است، واجب نیست عند العقلاء بطور مطلق ولی امتثال تکلیف فعلی واجب است عقلا و عقلاءا.

بله، اگر ما مسلک شیخ انصاری را قائل شدیم گفتیم اذا عطش عمرو غدا فاسقه ماءا اصلا واجب معلق است وجوبش فعلی است واجب استقبالی است اصلا از فرض خارج می‌‌شویم می‌‌شود فرض اول که زمان وجوب هر دو واجب متحد است فرقی نمی‌کند یکی واجب مطلق باشد اسق زیدا ماءا دیگری واجب معلق باشد یجب علیک من الان سقی عمرو ماءا بعد عطشه غدا. بالاخره وجوب فعلی است واجب در یکی فعلی است در دیگری استقبالی، ‌داخل می‌‌شود در فرض اول که نزاع بود که آیا سبق زمانی مرجح است یا مرجح نیست که ما عرض کردیم مرجح نیست.

[سؤال: ... جواب:] اگر خود شارع قدرت بر واجب استقبالی را در ظرف آن واجب استقبالی در خطاب اخذ کند این بلااشکال تزاحم نمی‌کند با واجب فعلی، داخل می‌‌شود در همان واجب مشروطی که جایز است قبل از فعلیت شرطش ما خودمان را عاجز بکنیم از آن. اگر شارع بگوید اذا عطش عمرو غدا و کنت آنذاک قادرا علی سقیه فاسقه ماءا اصلا امروز می‌‌توانم آب را زمین بریزم، دیگر در موطن وجوب سقی عمرو شرط وجوب که قدرت بر سقی اوست در زمان امتثال، محقق نخواهد بود. مثل کسانی که می‌‌گویند شرط وجوب حج مجیء موسم حج است و تجویز می‌‌کنند که قبل از آن انسان مال الاستطاعة‌ را از بین ببرد چون معتقدند که استطاعت فی موسم الحج شرط وجوب حج است. این‌که مشکلی ندارد.

مرجح هفتم از مرجحات باب تزاحم این است که اگر یکی از دو واجب حق الناس بود. مشهور علی ما نسب الیهم فرمودند مقدم است حق الناس بر حق الله. کانه حق الناس معلوم الاهمیة‌ است یا محتمل الاهمیة بعینه است.

مرحوم آقای خوئی هم این را قبول کرده. صاحب عروه قبول نکرده. در بحث حج صاحب عروه می‌‌گوید اذا تزاحم الحج و اداء الدین، ‌البته تزاحم حج و اداء دین در نظر صاحب عروه در جایی است که حج مستقر باشد بر مکلف و الا اگر حج مستقر نباشد اداء‌ دین مانع از استطاعت است یعنی بدهکار بودن مانع از استطاعت است. نه، آن وقتی که مستطیع شد بدهکار نبود حج نرفت، حج بر او مستقر شد بعد امروز بدهکار است می‌‌گوید اگر حج بروم نمی‌توانم بدهی‌ام را بدهم. این‌جا تزاحم می‌‌شود بین وجوب حج مستقر بر این مکلف و بین وجوب اداء دین. صاحب عروه فرموده ما به نظرمان باب باب تزاحم است و مخیر است مکلف بین این دو چون علم به اهمیت هیچ‌کدام ما نداریم. و احتمال تقدیم الدین الحال لاهمیة حق الناس من حق الله ممنوع و الشاهد علیه، شاهد هم ذکر می‌‌کند، ‌میت اگر هم بدهکار به حج بود هم بدهکار به مردم، ترکه‌اش وافی به هر دو نبود روایت داریم که دین مقدم بر حج نیست بلکه ترکه را توزیع می‌‌کنند بخشی را می‌‌گویند بخشی از دین را اداء‌ کنید، با بخشی از آن هم حج بروید و لو حج بلدی که از خود آن مناطق مکه و مدینه نائب بگیرید برای حج که ارزان‌تر تمام بشود.

[سؤال: ... جواب:] بخشی از دین را اداء‌ کردید کل دین را اداء نکردیم. اگر حق الناس مقدم بود باید کلی بدهی را اداء‌می کردید بعد حتی برای حج بلدی هم پول نمی‌ماند.

مرحوم آقای خوئی فرموده است که به نظر ما اداء دین حق الناس است و او مقدم است بر حج. جزم داریم به اهمیت اداء‌ دین، چون خروج از حقوق مردم اهم است از خروج از حقوق خدا، ‌لااقل محتمل الاهمیة‌بعینه که هست. نگویید حج ما بنی علیه الاسلام است، ‌ایشان می‌‌فرماید در فرض وجوب ما بنی علیه الاسلام است، اداء دین که حق الناس باشد تزاحم بکند با حج، ‌حج اصلا واجب نمی‌شود و لذا کسی تواهم نمی‌کند اگر حج تزاحم بکند با محرمات مهمه مثل زنا، لواط، قتل نفس، شرب خمر، حج اهم است از این‌ها، کسی همچون توهمی نمی‌کند که یعنی حج را ترک نکن و لو مبتلا نعوذبالله به زنا می‌‌شوی. یک شخصی می‌‌گوید اگر حج بروی باید قبلش یا بعدش مرتکب این عمل شنیع بشوی، بگوییم تزاحم شد بین وجوب حج و حرمت زنا و یا عمل شنیع، حج را ترک نکنید حج ما بنی علیه الاسلام است، ولو مستلزم وقوع در این حرام مهم است، کسی این را گفته است که ما بگوییم؟

اما فرمایش صاحب عروه، ‌آقای خوئی فرمودند ایشان استشهاد کرد به قصور ترکه میت از اداء حج و دین، اولا: بر فرض شما بگویید که باید توزیع بشود بخشی از ترکه در اداء بخشی از دین و بخشی هم در اداء حج و لو حج بلدی، چه ربطی دارد به زمان زنده بودن انسان. میت تکلیف ندارد فقط بدهکار است به مال مردم، ‌آن‌جا تزاحم بین تکلیفین نیست، اما حی علاوه بر بدهکار بودن که یک حکم وضعی است مکلف هم هست به اداء‌دین، ‌این حکم تکلیفی به اداء حق الناس که مختص به حی است تزاحم می‌‌کند به وجوب حج و ما می‌‌گوییم حق الناس مقدم است بر حق الله.

علاوه بر این‌که از نظر فقهی فرمودند ما توزیع را قبول نداریم در فرض قصور ترکه بلکه معتقدیم حج مقدم است. این علاوه یعنی صاحب عروه!‌ دقیق نگفتی مطلب را، حج در فرض قصور ترکه مقدم است بر اداء دین یعنی حتی توزیع هم درست نیست، اول حج بعد اداء‌ دین. اگر واقعا فقط به اندازه اداء دین پول مانده است و یا دقیق به اندازه حج، یا حج بروند یا اداء دین کنند، حج بروند. طلبکارها خودشان می‌‌دانند با این میت روز قیامت چه بکنند. حج مقدم است بر اداء دین در مورد قصور ترکه. ولی این‌ها ربطی به حی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] روایت خاصه مطرح می‌‌شود، روایت داریم، ‌دو تا روایت داریم به این دو روایت استشهاد شده به این‌که در فرض قصور ترکه حج مقدم است بر اداء زکات مثلا. صحیحه معاویة بن عمار می‌‌گوید رجل یموت و علیه خمس مأة درهم من الزکاة و علیه حجة الاسلام و ترک ثلاث مأة درهم فاوصی بحجة الاسلام و ان یقضی عنه دین الزکاة قال یحج عنه من اقرب ما یکون، حج بلدی می‌‌گیرند، و یخرج البقیة فی الزکاة. که البته ما اشکال داریم. می‌‌گوییم این مقادش تقدم حج است بر اداء زکات، ‌از این استفاده نمی‌شود تقدم حج بر اداء‌ دیون عقلائی به مردم. ... زکات تشریع خداست، دین عقلائی نیست، امتناع از اداء دین ظلم عقلایی است، امتناع از اداء زکات تخلف از یک تکلیف الهی است و لو به عنوان یک دین هم مطرح بشود نمی‌شود الغاء خصوصیت بکنیم از تقدم حج بر زکات در میت بگوییم پس نتیجه می‌‌گیریم که حج بر اداء سایر دیون هم مقدم است در فرض قصور ترکه. حالا وارد این بحث‌های فقهی نمی‌شویم.

مرحوم آقای خوئی در یک بحث دیگر هم تقدم حق الناس بر حق الله را مطرح می‌‌کند. می‌‌گوید یک کسی مجبور است آب بخورد، می‌‌گوید یک ظرف غصبی است، یک ظرف طلا، ظرف دیگر هم نیست، آب نخورم می‌‌میرم، باید از یکی از این دو آب بخورم، آقای خوئی فرمود برو از آن ظرف طلا آب بخور، ‌مبادا از ظرف غصبی آب بخوری. غصب تضییع حق الناس است، حق الناس اهم است از حق الله، برو مرتکب حرام الهی بشو، خدا می‌‌گذرد، حق الناس را تضییع نکن.

ما به نظرمان همآن‌طور که مرحوم آقای حکیم در مستمسک فرمودند، و لو مشهور می‌‌گویند حق الناس بر حق الله مقدم است عند التزاحم، ولی ما دلیل واضحی بر این مطلب پیدا نکردیم. و صرف این‌که شایع است در السنه که حق الناس [اهم است] اما حق الناس مطلقا اهم است از حق الله؟ اگر تزاحم بشود بین زنا و غصب، زنای به غیر عنف، ‌تضییع حق الله است، شما می‌‌گویید که طرف برود زنا بکند غصب نکند؟ چون غصب تضییع حق الناس است؟ حالا این مثال را که البته همه قبول دارند که درست است که زنا تضییع حق الله است و غصب تضییع حق الناس است اما زنا معلوم الاهمیة است اما این را به عنوان شاهد می‌‌گیریم که ما دلیل واضحی نداریم که هر حق الناسی بر هر حق اللهی مقدم است، اهم است از حق الله. به چه دلیل؟ ما از کجا بفهمیم که این حق الله با آن حق الناس از سایر جهات مساوی هستند فقط می‌‌ماند این حق الناس بودنش و این منشأ اهمیت او می‌‌شود یا منشأ می‌‌شود محتمل الاهمیة‌ بشود؟ شاید آن حق الله یک امتیازی دارد که او اهم بشود از حق الناس.

واقعا شما ملتزم می‌‌شوید اگر تزاحم شد بین این‌که یک سیلی بزند به همسرش یا در حال حیض با او جماع بکند، حالا اگر فرض بکنیم همچون تزاحمی، یک ظالمی گفت اجبرک، ‌ظالمی است درس خوانده علم اجمالی و تزاحم بین واجبات و محرمات را خوب یاد گرفته، تمرین هم می‌‌خواهد بکند، می‌‌خواهد بعدا بحث خارج که بگوید این‌ها را بیان کند!! به یک مؤمنی می‌‌گوید اجبرک إما ان تطأ زوجتک فی حال حیضها أو تضربها، یک سیلی بزنی به او. این‌جا این مؤمن بگوید آن وطئ زن در حال حیض تضییع حق الله است ولی سیلی زدن به همسر تضییع حق الناس است، آخه از کجا صرف این‌که این حق الناس است و آن حق الله است پس حق الناس اولی به رعایت است. یا مثلا به یک کسی می‌‌گویند مدت‌ها نماز نخوان یا یک مقدار مال مردم را بخور، بگوییم مال مردم خوری تضییع حق الناس است بگذار مدت‌ها نماز نمی‌خوانم، ‌ماه رمضان امسال روزه نمی‌گیرم، تزاحم شده بین صوم شهر رمضان و حرمت اکل مال غیر یا حرمت تاخیر در اداء‌ دین. این‌ها به نظر ما نه ارتکاز متشرعی است نه ارتکاز عقلائی است بگوید حق الناس اولی به رعایت است مطلقا.

[سؤال: ... جواب:] ارتکاز متشرعه هم عرض کردم مطلق نیست که هر حق الناسی بر هر حق اللهی مقدم است مگر از خارج احراز کنیم آن حق الله مثل حرمت زنا و حرمت شرب خمر است ما همچون ارتکازی خودمان احساس نمی‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] در مثال حرمت وطئ حائض، معلوم الاهمیة است آن حرمت وطئ حائض نسبت به این‌که یک سیلی بزنید به آن همسر؟ نه.

پس این مرجح هم برای ما قابل قبول نیست.

مرجح هشتم: مرجحی است که آقای سیستانی خیلی روی آن حساب می‌‌کند: تقدم الفریضة علی السنة. روایاتش را قبلا خواندیم تکرار نمی‌کنیم. عمده روایاتی که مورد نظر آقای سیستانی هست دو تا صحیحه معاویة بن عمار است که لیس الطواف مثل رمی الجمار، ‌لیس السعی مثل رمی الجمار ان الطواف فریضة و رمی الجمار سنة، ان السعی فریضة و رمی الجمار سنة، ‌این در واقع فریضه را می‌‌کند مصداق معلوم الاهمیة و مقدم می‌‌شود بر سنت.

ایشان می‌‌فرماید احتیاج به نص خاص هم نیست، ‌اصلا معنای سنت را وقتی نگاه می‌‌کنیم یعنی تکمیل، سن السیف، یعنی کمّله، حسّنه، سن منطقه، این‌ها یعنی تکمیل، تحسین، سن النبی یعنی کمل الدین، در مقابل فرض که اندازه‌گیری اصل دین است. ایشان مثال می‌‌زنند می‌‌گویند ساختمان‌سازی دو تا مهندس دارد: یک مهندس طراح اصل ساختمان، یک مهندس برای تزیینات، برای نازک‌کاری. این عرفی است. فریضه اساس دین را درست می‌‌کند، سنت پیامبر تکمیل می‌‌کند دین را، مکمل هست. و لذا اساس بر مکمل عند التزاحم مقدم می‌‌شود.

ما روایات را قبول کردیم که مفادش تقدم فریضه بر سنت است. حالا معنای فریضه چیست معنای سنت چیست این را ما قبلا مفصل بحث کردیم، تکرار نمی‌کنیم. مشهور می‌‌گویند فریضه آنی است که در قرآن بیان شده، امام، ‌آقای خوئی، آقای صدر، آقای تبریزی می‌‌گویند فریضه ما بینه الله فی الکتاب الکریم است، سنت ما بیّن فی لسان النبی و الائمه علیهم السلام است. مشهور این‌جور معنا می‌‌کنند.

مرجح نهم باز آقای سیستانی مطرح می‌‌کنند می‌‌گویند ممکن است بگوییم اگر در یک تعبیری گفتند هذا حرام ولی در یک تعبیر دیگر گفتند هذا مکروه یا منهی‌عنه، این حرام عند التزاحم اهم است از آن‌که گفتند مکروه یا منهی‌عنه و ما باید عند التزاحم از آن حرام اجتناب کنیم و برویم سراغ این‌که گفتند مکروه یا گفتند منهی‌عنه.

نگویید که مکروه که اصلا حرام مصطلح نیست، کل مکروه جائز. ایشان می‌‌فرمایند این اصطلاح مستحدث است که کل مکروه جائز. مکروه در لسان آیات و روایات مصداق حرام است. روایت معتبره داریم کان علی یکره و لم یکن علی یکره الحلال، علی علیه السلام بدش می‌‌آمد از یک معامله‌ای، و لم یکن علی یکره الحلال. پس مکروه در لسان آیات و روایات مصداق حرام است. منتها فرق می‌‌کند با آنی که بطور صریح بگویند هذا حرام.

حالا چه فرقی می‌‌کند؟‌ یک احتمال این است که بگوییم حرام آنی است که در قرآن از او نهی شده، در روایت صحیحه داریم: لیس الحرام الا ما حرم الله فی القرآن، ولی روایات اگر نهی کرد به او می‌‌گویند مکروه، ‌منهی‌عنه. ایشان می‌‌گویند این در روایات ما هم شاهد دارد. مثلا در صحیحه محمد بن مسلم دارد که سألت اباعبدالله علیه السلام عن الجرّی و المارماهی و الزمیر و ما لیس له قشر من السمک أحرام هو؟‌ فقال لی علیه السلام لا اجد فیما اوحی الیه فقال انما الحرام ما حرم الله و رسوله فی کتابه و لکنهم قد کانوا یعافون اشیاء فنحن نعافه، ما نمی‌گوییم ماهی که فلس ندارد حرام است، ولی پیامبر خوشش نمی‌آمد از ماهی که فلس ندارد، ‌نهی هم می‌‌کرد، و لذا ما اجتناب می‌‌کنیم.

ایشان می‌‌فرماید در کلمات عامه هم این مطرح شده، ‌مثلا شافعی در کتاب الام می‌‌گوید کسی که در قرآن چیزی نیامده حرام، بگوید هذا حرام، ‌این ناشی از قلت ورع و تقوی او است. یا ابویوسف می‌‌گوید قد ادرکت مشایخنا یکرهون ان یقولون هذا حلال و هذا حرام الا ما فی کتاب الله عز و جل.

پس حرام طبق این تفسیر یعنی ما حرم فی الکتاب.

تفسیر دوم این است که بگوییم حرام آنی است که نهی شدید دارد، مکروه آنی است که نهی خفیف دارد، ‌نهی لزومی خفیف. این هم شاهد دارد. روایت ابی بصیر کان یکره ان یؤکل من الدواب لحم الارنب و الضب و الخیل و البغار و لیس بحرام کتحریم المیتة و الدم و لحم الخنزیر.

و لذا طبق این دو معنا برای حرام، طبیعی است که اگر تزاحم کرد حرام با ما نهی عنه یا با آنی که گفتند مکروهٌ باید از آن حرام اجتناب کنیم.

ما به نظرمان این تمام نیست. ما از کلمات لغویین، ‌روایات یک معنای آخری برای حرام نفهمیدیم الا همین که الان می‌‌گویند حرام. حالا مکروه در لسان آیات و روایات ظهور دارد در حرام او بحث دیگری است. او را بعضی‌ها قائلند، باید جای خودش بحث کنیم اما این‌که حرام اصطلاح خاصی باشد از آنی که الان می‌‌گوییم حرام ما این را نفهمیدیم. اتفاقا مقبوله عمر بن حنظله می‌‌گوید الامور ثلاثه حلال بین حرام بین و شبهات بین ذلک. یعنی همه اشیاء یا حلال هستند یا حرام. حالا بعضی هایشان حلال بین هستند بعضی هایشان حرام بین هستند بعضی هایشان مشکوک هستند که حلال هستند یا حرام ولی فی علم الله اشیاء بر دو قسم هستند حلال حرام، ‌تمام شد و رفت.

[سؤال: ... جواب:] ما اینقدر استعمال حرام در مطلق نهی لزومی بکار رفته که اصلا انسان استظهار از روایات و از استعمال لغویین بیش از این نمی‌کند که حرام آنی است که نهی لزومی دارد نه نهی شدید لزومی.

آنی هم که از کلمات عامه نقل شد آن‌ها نظرشان این بود که چیزی که صددرصد حرام بودنش ثابت نیست نظر شخصی خودت را که حرام است چرا می‌‌گویی حرام، ‌بگوی رای من این است، ‌به قول امروزی‌ها بگو قرائت من از دین این است، چرا می‌‌گویی هذا حرام، این قلت ورع است بگویی هذا حرام، ‌بگو انی اری ذلک، ‌نظر من این است. آن‌ها این را می‌‌خواستند بگویند، یعنی در واقع می‌‌گفتند اجتهاد می‌‌کنی دیگر مستقیم به خدا نسبت نده بگو نظر من این هست، ‌ربطی به این ندارد که بعضی از منهی‌عنه‌ها چون نهی شدید نداشتند پس حرام نیستند. این معنایش نیست.

[سؤال: ... جواب:] حرام هم نص نیست در حرمت لزومیه. حرام یعنی محروم، شما محرومید از این، حالا محروم بودن ممکن است محروم بودن تنزیهی باشد.

وانگهی فرض این است که ما در آن منهی‌عنه هم از خارج فهمیدیم که نهی لزومی است، ما مشکلی که نداریم، آن نهی هم نهی لزومی است صرفا در آن جا گفتند انهاکم عن آنیة الذهب و الفضة این‌جا گفتند الغصب حرام، نهی از آنیه ذهب و فضه که می‌‌دانیم نهی لزومی است فقط نگفتند حرامٌ.

این هم که حرام ممکن است آنی باشد که در قرآن بیان شده تحریمش این را هم ما نفهمیدیم. عرض کردم انما الامور ثلاثة حلال بین و حرام بین و شبهات، همه امور که در قرآن بیان نشده که.

مرجح دهم، آخرین مرجح که ما عرض می‌‌کنیم درجه اثبات تکلیف در یکی اقوی باشد. یک تکلیف علم داریم حرام است یا علم داریم واجب است، تکلیف دیگر که با او تزاحم کرده اماره تعبدیه می‌‌گوید حرام است یا واجب است، ‌استصحاب می‌‌گوید حرام است یا واجب است، ‌به نظر ما در ارتکاز عقلاء‌ آنی که علم وجدانی داریم حرام است اگر تزاحم کرد با آنی که استصحاب می‌‌گوید حرام است این‌جا مقدم است که آنی که استصحاب می‌‌گوید حرام است و نوع حرمت هم اقوی نباشد، نه، استصحاب می‌‌گوید این غصبی است ولی آن دیگری را ما علم داریم وجدانا که غصبی است. ارتکاز عقلاء این است که آنی که علم دارید غصبی است ترک کنید آنی که حجت تعبدیه من امارة أو اصل که اثبات حرمتش می‌‌کند او را مرتکب بشوید اخف المحذورین است. این آخرین مرجح.

[سؤال: ... جواب:] بله، علم وجدانی بر خبر ثقه‌ای که مفید وثوق و علم نباشد، مقدم می‌‌شود.

یک نکته عرض کنم این بحث تمام بشود وارد بحث بعدی بشویم که امر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه و آن این است که طبق مسلک مقید لبی که آقای صدر می‌‌گوید، ‌هر کجا احتمال بدهیم که یک تکلیفی یک مرجحی و لو مرجح تعبدی داشته باشد نه مرجح عقلایی، ‌باید این را در نظر بگیریم و رعایت کنیم. چرا؟ برای این‌که طبق مبنای ایشان علم داریم به این‌که آن تکلیف دیگر که این مرجح محتمل تعبدی را هم ندارد یقینا ترخیص در ترک دارد. چون آن تکلیف دیگر هیچ امتیازی بر این تکلیف دارد پس یقینا او ترخیص در ترک دارد ولی این تکلیف یک چیزی در او هست که احتمال می‌‌دهیم شارع و لو عقلاء نه، شارع روی او انگشت گذاشته گفته این برای من مهم است. اطلاق تکلیف می‌‌گوید پس به این خطاب عمل کنید چون یقین دارید تکلیف در خطاب دیگری که این مزیت را هم ندارد قید خورده است و جایز است ترک آن فعل.

ما این را قبول نکردیم گفتیم اطلاق خطاب فقط می‌‌گوید مرجح لزومی عقلایی مهم است. بیش از این نیست و ما علم وقتی داشتیم مرجح لزومی عقلایی در کار نیست، مخیر می‌‌شویم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 32- 301

**سه‌شنبه - 18/08/1400**

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

بحث در این هست که آیا مولی می‌‌تواند امر کند به شیئی علی تقدیر خاص با این‌که می‌‌داند آن تقدیر حاصل نخواهد شد؟ مثلا مولی به عبدش بگوید ان جاءک زید فاکرمه و این مولی می‌‌داند که زید هیچ‌گاه نخواهد آمد یا مولی تشریع کند حکمی را علی تقدیر وجود انسان دو سر و می‌‌داند که هیچ‌گاه انسان دو سر موجود نمی‌شود، آیا این جایز هست؟ هل یجوز امر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه؟ یا جایز نیست؟

صاحب کفایه نقل کرده از اکثر عامه که آن‌ها قائل به جواز شدند ولی خود صاحب کفایه قائل شده به عدم جواز. پس محل نزاع این است که مولی می‌‌داند که این امرش که مشروط است به یک شرطی و مطلق نیست، می‌‌داند هیچ‌گاه آن شرط محقق نخواهد شد، آیا معقول است و صحیح است که هم‌چون امری بکند یا معقول نیست؟

از این بیان ما روشن شد خللی که در کلام صاحب کفایه و محقق نائینی هست. اما صاحب کفایه فرموده‌اند که واضح است که اگر مولی بداند شرط امر محقق نیست این واضح است که نمی‌تواند امر کند چون شرط امر از اجزاء علت تامه امر است، ‌مگر می‌‌شود امر موجود بشود بدون وجود شرطش که جزء علت تامه اوست؟‌ این ممکن نیست. امر ممتنع بالغیر می‌‌شود بخاطر انتفاء علت تامه‌اش.

شما می‌‌بینید که این فرمایش درست نیست. ما بحث‌مان در شرط جعل نیست؛ بحث‌مان در شرط مجعول است. جعل که یک کاری است از مولی صادر می‌‌شود، این طبعا نیاز به مقدماتی دارد، مولی باید لحاظ کند موضوع را، ‌لحاظ کند امر را و جعل کند، ‌اگر می‌‌خواهد جعل مطلق کند اکرم زیدا آن را باید لحاظ کند، ‌اگر می‌‌خواهد جعل مشروط کند ان جاءک زید فاکرمه این را لحاظ کند. اما آنی که محل بحث است این است که شرط المجعول یعنی شرط فعلی شدن امر که مجیء ‌زید هست خارجا که سبب می‌‌شود که امر مولی به اکرام او فعلی بشود، ‌مولی می‌‌داند که این شرط المجعول محقق نیست در خارج، ‌مولی می‌‌گوید ان جاءک زید الیوم فاکرمه اما می‌‌داند که زید امروز نمی‌اید علت جعل که وجود خارجی مجیء زید نیست علت جعل که علم مولی به مجیء‌ خارجی زید نیست، علت جعل لحاظ مولی است که آیا این جعل من مصلحت دارد ندارد، و لذا بعدا عرض می‌‌کنیم که مولی چه بسا می‌‌گوید ان وجد سارق فاقطعوا یده همین را که می‌‌گوید باعث می‌‌شود دزدی از جامعه منتفی بشود، قطعا این جایز هست که مولی بگوید ان وجد سارق فاقطعوا و این باعث ریشه‌کن شدن دزدی در جامعه می‌‌شود. علت این جعل مولی وجود دزدی در خارج نیست، علم مولی به وجود دزدی در خارج علت این جعل نیست، بلکه مولی می‌‌بیند مصلحتی در این جعل است این را جعل می‌‌کند. وجود دزدی در خارج شرط مجعول است یعنی مولی امرش را معلقا و مشروطا به این شرط انشاء کرده گفته در فرض وجود دزدی دست دزد را باید قطع کنید، بحث در این است که مولی می‌‌داند که دزدی در خارج رخ نخواهد داد آیا صحیح است که بگوید ان وجود سارق فاقطعوا یده یا صحیح نیست این چه ربطی دارد به این‌که اگر مولی بداند شرط منتفی است یعنی علت تامه جعل منتفی می‌‌شود، ‌مگر وجود شرط از اجزاء علت تامه جعل مولی است؟ مثل وصیت می‌‌ماند. شخص می‌‌رود سفر می‌‌گوید ان مت فی هذا السفر فاعطوا زوجتی ثلث مالی موت این موصی در این سفر که از اجزاء علت تامه وصیت نیست، ‌آنی که علت تامه وصیت است اگر نیاز به علت تامه داشته باشد غیر از اختیار موصی این هست که نگران آینده همسرش هست، مصلحت در این می‌‌بیند که این را انشاء بکند، موت این موصی در سفر شرط آن مجعول است یعنی شرط آن امر فعلی است یعنی ظرف آن امر به اعطاء زوجه عبارت است از زمانی که این موصی بمیرد. بحث در این است که اگر این موصی بداند این ظرف محقق نخواهد شد و او در این سفر نخواهد مرد آیا می‌‌تواند همچون انشائی بکند یا نمی‌تواند؟

و جالب این است، ‌صاحب کفایه در ادامه فرموده اگر نزاع در این باشد که آیا مولی می‌‌تواند حکم انشائی را انشاء کند با این‌که می‌‌داند شرائط بلوغ این حکم انشائی به فعلیت که مرحله انقداح اراده و کراهت در نفس مولی است فراهم نخواهد شد، این حکم هیچ‌گاه فعلی نخواهد شد، ‌فعلی به نظر صاحب کفایه نه فعلی به نظر محقق نائینی که ما هم تبعیر می‌‌کنیم به فعلیت موضوع، ‌مولی اصلا گفته است ان سرق سارق فاقتلوه مثلا ولی این حکم انشائی است شرط فعلی شده این حکم این است که فقر از جامعه برچیده شده شود تا فقر از جامعه برچیده شود همان حکم فعلی این است که ان سرق سارق فاقطعوا یده به عنوان مثال فرضی عرض می‌‌کنم ولی مولی برای این‌که شریعت خالی نباشد از شریعت کامل انشائش کامل است ان سرق سارق یجب قتله حکم انشائی موضوعش ان سرق سارق است و لکن مولی این حکم را مولی ابلاغ نکرده به مرتبه بعث و فعلی نرسیده چون می‌‌بیند شرائط ابلاغ فراهم نیست، ‌هنوز جامعه پذیرش این حکم شدید را ندارد، اگر مولی بداند که هیچ‌گاه شرائط ابلاغ این حکم فراهم نمی‌شود و این حکم هیچ‌گاه فعلی نمی‌شود، صاحب کفایه می‌‌گوید اگر بحث راجع به این است که آیا این حکم انشائی که مولی می‌‌داند شرائط فعلی شدن او فراهم نیست، انشائش لغو است یا لغو نیست بله ما می‌‌گوییم انشائش لغو نیست، در شرعیات و عرفیات ما داریم از این حکم‌های انشائی که مولی می‌‌داند به حد فعلیت نمی‌رسد، مثل امر امتحانی، ‌مولی که امر امتحانی می‌‌کند مثلا به ابراهیم علیه السلام امر می‌‌شود که اذبح ولدک این به داعی امتحان است اصلا ناشی از اراده مولی به صدور این فعل از عبد نیست، مولی می‌‌داند که این حکم هیچ‌گاه فعلی نمی‌شود چون به داعی بعث فعلی نیست، به داعی امتحان است. داعی انشاء که منحصر نیست که حتما بعث و تحریک جدی باشد، می‌‌تواند داعی دیگری مثل داعی امتحان داشته باشد.

این فرمایش هم ناتمام است. اصلا محل نزاع امر حقیقی است نه امر امتحانی، امر حقیقی است منتها امر مشروط که می‌‌داند مولی شرطش فراهم نخواهد شد، از منزل که می‌‌رود به عبدش می‌‌گوید ان جاءکم زید الیوم فاکرمنی، به مولی می‌‌گویند شما که می‌‌دانید زید امروز نمی‌اید، می‌‌گوید مصلحت بود این‌‌گونه حکم صادر بکنم، بحث در این است که آیا این صحیح است یا صحیح نیست.

اما محقق نائینی، محقق نائینی فرموده است اصلا این مسأله معنای معقول ندارد. یعنی چه؟ ما دو نوع حکم شرعی داریم: یک حکم شرعی به نحو قضیه حقیقیه، ‌یک حکم شرعی به نحو قضیه خارجیه مثل این‌که خدا به پیامبر امر غیر مشروط می‌‌کند، قم فانذر، در این قضیه خارجیه که اصلا حکم مشروط نیست، خود مولی شرائط را فراهم دید، ‌دید همه چیز مهیاست، قم فانذر یا و انذر عشیرتک الاقربین، این‌که اصلا شرطی ندارد که ما بحث کنیم. آقای خوئی فرمودند قضیه خارجیه هم می‌‌تواند شرط داشته باشد. [اقول] محقق نائینی هر قضیه شرطیه‌ای را و لو خطاب شخصی باشد بر می‌‌گرداند به قضیه حقیقیه، ‌مولی به عبدش بگوید ان جاءک زید فاکرمه می‌‌گوید این قضیه حقیقیه است. چرا؟ برای این‌که مفروض الوجود گرفتید مقدرالوجود گرفتید مجیء‌ زید را گفتید اگر زید بیاید او را اکرام کن، خطاب شخصی است ولی چون حکم علی تقدیر مجیء زید انشاء شد از این حیث می‌‌شود قضیه حقیقیه چون قضیه حقیقیه آنی است که مآلش به قضیه شرطیه است. این اصطلاح محقق نائینی است. پس این‌که آقای خوئی به محقق نائینی گفتند در خطاب شخصی هم می‌‌شود شرط فرض بشود، نه، اگر آن اگر شرط هم بشود نائینی می‌‌گوید از آن حیث قضیه حقیقیه است. قضیه خارجیه آنی است که هیچ شرط ندارد. انذر عشیرتک الاقربین، بلغ ما انزل الیک من ربک فان لم تفعل ما بلغت رسالته، این می‌‌شود قضیه خارجیه. اگر این‌طور بشود این کار را بکن نیست، به نحو جزم یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک. این‌که شرط ندارد نزاع کنیم که مولی علم دارد به انتفاء شرط.

پس بحث در قضیه حقیقیه باید بشود. آقا! در قضیه حقیقیه مولی مثلا می‌‌گوید ان سرق سارق فاقطعوا یده اصلا انشائش در خصوص فرض تحقق شرط است، در فرض علم به انتفاء شرط اصلا یعنی انتفاء شرط، در فرض انتفاء شرط مولی امر به قطع ید ندارد، اصلا اگر سارقی پیدا نشود تا روز قیامت هم امر به قطع ید سارق نیست چون عرفا مولی گفت اگر سارقی پیدا بشود آن وقت امر به قطع ید او محقق می‌‌شود، وقتی که شرط محقق نشد سارقی پیدا نشد اصلا امری نیست از مولی تا بعد بحث کنیم که چه جور مولی امر کرد با علم به انتفاء شرطش، اصلا در فرضی که شرط نباشد در قضیه حقیقیه جزاء که امر است اقطعوا یده اصلا محقق نمی‌شود.

این هم واقعا عجیب است. خب محقق نمی‌شود یعنی در حکم مجعول محقق نمی‌شود و الا جعل که محقق است. بله، حکم به مجعول محقق نمی‌شود، ‌مثل این‌که موصی می‌‌گوید ان مت فی هذا السفر فاعطوا زوجتی ثلث مالی وجوب اعطاء به نحو حکم مجعول این موصی محقق نمی‌شود، او می‌‌داند شرطش فراهم نمی‌شود اما بالاخره این مولی انشاء وصیت کرده، انشاء امر کرده، بحث در همین است، ‌این انشاء امر را اسمش را می‌‌گذارند جعل، این جعل از مولی صادر بشود، با این‌که می‌‌داند مجعول این جعل هیچ‌گاه فعلی نمی‌شود چون ظرفش یک شرطی است که آن شرط محقق نخواهد شد، بحث در این است که این جعل صحیح است از مولی صادر بشود یا صحیح نیست. چرا اینقدر بحث را پیچ بدهید. و لذا بحث کاملا روشن است.

به نظر ما نه نفی کلی باید بکنیم جواز امر آمر مع علمه بانتفاء شرطه را مثل صاحب کفایه، نه مثل اکثر مخالفین حکم کلی بکنیم به جواز. صور مسأله فرق می‌‌کند. سه صورت می‌‌شود تصور کرد در این مسأله:

صورت اول این است که انتفاء شرط نتیجه جرّ امر باشد. اصلا مولی وقتی گفت ان سرق سارق فاقطعوا یده ترس و وحشت در بین آن‌هایی که آمادگی داشتند برای دزدی مستولی شد دیگر هیچ‌کس خواب دزدی هم نمی‌بیند. غرض اصلی از این انشاء ریشه کردن دزدی بود و الا خدا دوست دارد که یک عده در جامعه دست‌بریده باشند؟ نه، این‌ها مجازاتی است که می‌‌خواهند این جرم را بگیرند. من افطر فی نهار شهر رمضان متعمدا فعلیه عتق رقبة، این را که گفتند اصلا مردم دیگر سراغ افطار عمدی ماه رمضان نروند، چقدر خوب است، اصلا هدف همین بوده، منتها با غرض مولی است. این صورت قطعا اشکال ندارد. امر هم حقیقی است. ان افطرتم فی نهار شهر رمضان یا من افطر که او هم بازگشتش به شرط است، من افطر یعنی ان افطرت، فی نهار شهر رمضان ان افطرتم متعمدا فعلیکم عتق رقبة واقعا بعث حقیقی است منتها در ظرف تحقق افطار عمدی. مولی می‌‌داند اگر این حکم سخت را انشاء کند دیگر هیچ‌کس هوس افطار عمدی نمی‌کند، ‌چه بهتر.

[سؤال: این فقط فرض است و الا همیشه یک عده اهل عصیان هستند. جواب:] بالاخره یک صورت این است. فقدموا بین یدی نجواکم صدقة، مگر باعث نشد دیگر هیچ‌کس نرود آن روز پیش پیامبر. ... نفرمود حتما بدهید، گفت هر کسی برود قبلش صدقه بدهد، دیگر هیچ‌کس نرفت.

صورت دوم این است که مولی می‌‌داند که این شرط محقق نمی‌شود چون عرفا و عادتا ممتنع الوجود است یا عقلا ممتنع الوجود است. بگوید اذا حصل اجتماع الضدین فافعلوا کذا، اذا حصل اجتماع الضدین فصلوا صلاة الآیات، اذا اکل هذا الانسان الشریف القاذورات مثلا فتصدقوا. مولی!‌ تو که می‌‌دانی این انسان شریف اینقدر شریف است که غذای نیم‌خورده دیگران را هم نمی‌خورد، حالا اینقدر مراعات می‌‌کند که البته این درست نیست سؤر مؤمن شفاست، می‌‌خواهم بگویم از نظر عرفی اینقدر مراقب است بعد فرض کردید ان فعل کذا؟ خب این لغو است.

آقای صدر گفتند: نه، صورت دوم هیچ‌ اشکال ندارد. اثرش این است که این مکلف بعد از این دیگر اکل قاذورات که نمی‌کند استنادا الی الشارع نمی‌کند، تا حالا بخاطر شریف بودنش پاکیزده بودنش نمی‌کرد حالا می‌‌گوید خدا هم گفته.

اشتباه شده این مطلب. چون مولی که نگفت لایأکل هذا الانسان الشریف القاذورات، گفت اذا اکل القاذورات فتصدقوا، بحث استناد چی؟ او که شرط است، مولی نهی نکرده از او، کاری به او ندارد، متعلق امرش فتصدقوا است با این‌که مولی می‌‌داند این شرط تصدق هیچ‌گاه فراهم نمی‌شود، خب این لغو است دیگر.

[سؤال: ... جواب:] نگفته که نخور. گفته اگر قاذورات خوردی کفاره بده، این هیچ‌وقت نمی‌خورد، باید بگویی نخور تا بگوید من بخاطر خدا نمی‌خورم غیر از این‌که طبعم اقتضاء می‌‌کند نخورم. باید نهی بکنیم او را از این فعل از این اکل قاذورات و الا بگویید من اکل القاذورات فعلیه الکفارة اثر استنادیش این است که بعد از تحقق این شرط کفاره بدهد امتثالا لامر المولی. ... آن نهی است. جعل کفاره کشف می‌‌کند از نهی. بحث ما از نهی از اکل قاذورات یا روح نهی از اکل قاذورات که ابراز بغض نسبت به اوست که نبود، بحث ما در امر آمر بود معلقا علی شرط که عادتا ممتنع است، می‌‌خواهیم ببینیم آن امر آمر صحیح است یا صحیح نیست. شما می‌‌گویید که مولی این‌که گفت نشان داد که این اکل قاذورات مبغوض مولی است و این مکلف می‌‌گوید بعد از این من به دو جهت این کار را نمی‌کنم یکی به جهت این‌که طبعم اقتضاء نمی‌کند یکی بخاطر این‌که خدا گفت. این کشف اثباتی است اثر تحریکی این امر به صدقه اذا اکل الانسان الشریف القاذورات فتصدق نیست، امر حقیقی به تصدق، این را باعث نشد، این به هر نحوی اگر می‌‌فهمید این مکلف که مولی نسبت به اکل قاذورات بغض دارد اثر صناعجی درست می‌‌شد. بحث در این است که خود این امر به تصدق معلقا بر شرطی که ممتنع الحصول است عادتا امر حقیقی لغو است چون مولی می‌‌داند حاصل نمی‌شود.

صورت سوم این است که یک شرطی است ممکن الحصول است عادتا اتفاقا مولی می‌‌داند که محقق نمی‌شود. مولی می‌‌داند امروز زید نمی‌اید ولی به عبدش می‌‌گوید ان جاء زید الیوم فاکرمه، چه اشکال دارد. مصلحت هست که این‌جور انشاء کند. می‌‌خواهد با این مطلب ابراز کند محبتش را به زید. امر حقیقی هم هست، ‌چون واقعا غرض حقیقی مولی به اکرام زید تعلق گرفته است علی تقدیر مجیئه، امر امتحانی نیست، مثل او نیست که بگوید اگر شرائط هم فراهم شد من امر حقیقی ندارم به ذبح اسماعیل، واقعا امر حقیقی دارد به اکرام زید علی تقدیر مجیئه منتها چون می‌‌داند زید نمی‌اید باید یک مصلحتی داشته باشد این انشاء، مصلحتش این است که می‌‌خواهد ابراز محبتش به زید را بیان کند.

[سؤال: ... جواب:] وقتی عادتا محال است لغو است این جعل از نظر عقلاء. ... ابراز مبغوضیت نیاز به امر حقیقی ندارد. یعنی نمی‌تواند مولی داعی بعث و زجر داشته باشد معلقا بر شرطی که عادتا ممتنع است. ... ان جاء زید فاکرمه ممتنع است، مولی اتفاقا فهمید که زید نیامد می‌‌گویند پس چرا امر کردی؟ می‌‌گوید امر کردم برای این‌که در فرض تحقق زید من می‌‌خواهم اکرام بشود. بحث در این است که عرف فرق می‌‌گذارد بین جایی که عادتا ممتنع نیست ولی مولی اتفاقا می‌‌داند محقق نمی‌شود، این عقلاءا لغو نیست، ولی جایی که عادتا ممتنع الوجود است این شرط، این امر عقلاءا لغو است، یک چیزی را مولی بگوید که عادتا ممتنع است... اگر زید مرده که عقلا هم ممتنع است. زید الان آمریکا است، می‌‌گوید زید اگر تا نیم‌ساعت این‌جا بیاید اکرامش بکن. عقلا که ممکن است، طی الارض داشته باشد، حالا یک جوری که عادتا هم ممتنع است، عقلا ممکن است عادتا ممتنع است، زید تا دو روز دیگر بیاید این‌جا عادتا نمی‌شود، فرض کنید، می‌‌گویم این چه جور امر و نهی است؟ یک چیزی که نمی‌شود عرف می‌‌گوید نمی‌شود، عادتا نمی‌شود یعنی عرف می‌‌گوید نمی‌شود، این چه جور حرف زدنی است؟ می‌‌خواهی ابراز کنی محبتت را به آمدن زید، عقلاء این مستهجن است، فرق می‌‌کند با جایی که شرطی است ممتنع الحصول نیست عادتا، مولی اتفاقا می‌‌داند حاصل نشده است.

[سؤال: ... جواب:] می‌‌خواهد مردم نگویند که این عجب آدم بی‌وفایی است نسبت به زید، می‌‌گوید اگر زید آمد از او پذیرایی کنید، ‌اثرش این است که مردم می‌‌گویند این مولی به فکر دوستان سابقش هست، اما در فرض امتناع عادی می‌‌گویند دارد مسخره می‌‌کند مردم را. عقلاء می‌‌گویند مسخره کردی مردم را؟‌ اگر بتوانی ظرف یک روز بیست کیلو کم بکنی خودت را، من به عبدم می‌‌گویم یجب علی عبدی که یک میلیارد به تو بدهد، می‌‌گوید مرد حسابی! بیست کیلو ظرف یک روز من چطوری کم بکنم؟ بله عقلا ممکن است، سریع بیمارستان‌ها را در اختیارش بگذارند و چند جای بدنش را کم کنند، اما عادتا ممتنع است می‌‌گوید من را مسخره کردی؟

[سؤال: ... جواب:] فرض اول اصلا ممتنع نبود شرط، در طول این جعل که اذا وجد سارق یجب قطع یده در رتبه سابقه بر این جعل، دزدی ریشه‌کن نشده بود در طول وجوب این قطع ید سارق دزدی ریشه‌کن شد، این اصلا کاملا مصحح عقلایی دارد، این در رتبه سابقه بر جعل اصلا دزدی نه ممتنع بود نه معلوم العدم بلکه دزدی می‌‌شد اگر شارع نمی‌گفت ان سرق سارق فاقطعوا یده، ‌در طول این جعل دزدی ریشه‌کن شد این‌که کاملا عرفی است. در صورت سوم در رتبه سابقه بر ان جاءک زید فاکرمه گفتن مولی، مولی می‌‌داند زید نمی‌اید، بحث در این است که چون در صورت ثالثه عادتا ممکن است آمدن زید و لو مولی اتفاقا می‌‌داند که تلفن زده زید گفته نمی‌ایم، ‌این مستهجن نیست در نظر عقلاء. اما صورت ثانیه که عادتا ممتنع است تحقق شرط با قطع نظر از جعل ممتنع است نه در طول جعل، مثل این‌که زید الان در آمریکا است بگوید اگر تا شب زید این‌جا بود اکرامش کنید، می‌‌گویند ما را مسخره کردی، ‌زید الان در آمریکاست چطور می‌‌خواهد شب این‌جا باشد، و لو عقلا ممکن باشد، ‌از این جت‌های سریع السیر سوارش بکنند نیروهای هوایی آمریکا، ولی تا بیاید این‌جا می‌‌زنند.

[سؤال: ... جواب:] اگر شرط، شرطی است که ممتنع است عقلا یا عادتا امر معلق بر این شرط مستهجن است از نظر عقلاء، استهجان عقلایی دارد، فرق می‌‌کند با شرطی که ممتنع نیست عقلا و عرفا، ‌فقط معلوم است برای مولی عدم تحققش.

برخی آمدند ثمره ذکر کردند برای این مسأله. عجیب است. ثمره‌شان این است، ‌گفتند که کسی که می‌‌داند قبل از ظهر به سفر می‌‌رود، اگر صبحانه بخورد در وطن، بعد به سفر برود، اگر گفتیم امر آمر با علم به انتفاء شرط جایز است، این باید کفاره بدهد، چون امرش کردند به صوم با این‌که می‌‌دانند شرط صوم در این حق فراهم نیست، شرط صوم عدم سفر است تا قبل از ظهر، فتوای فقهاء هم همین است که این باید کفاره بدهد. پس معلوم می‌‌شود امر آمر مع علمه بانتفاء شرطه جایز است. واقعا عجیب است. آقا!‌ این یک قضیه حقیقیه است، روشن است، موضوع وجوب صوم کسی است که لم یسافر قبل الزوال، موضوع وجوب صوم زنی است که حائض نشود قبل از غروب آفتاب، اگر کسی قبل از زوال سفر برود کشف می‌‌شود از اول مخاطب نبوده به خطاب صوم، ‌زنی که قبل از غروب آفتاب حیض بشود کشف می‌‌شود از اول مخاطب نبوده به وجوب صوم، یک وجوب ارتباطی است مشروط است به بقاء طهارت تا غروب آفتاب، ‌مشروط است به عدم سفر قبل از زوال، ‌این وجوب کفاره تعبد خاص است در خصوص سفر قبل از زوال، ‌در همه جا هم نیست، ‌در آن‌جا دلیل داریم. زنی که بداند قبل از غروب آفتاب حیض می‌‌شود نوش جانش، او صبح سفارش کله‌پاچه را بدهد هیچ مشکلی ندارد، چون موضوع نیست برای وجوب صوم. این چه ربطی دارد به این مسأله امر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه.

مرحوم نائینی هم اشکالی که می‌‌گیرد به این ثمره عجیب است. ایشان می‌‌گوید منشأ این کفاره این است که بگوییم وجوب صوم انحلالی است نسبت به جمیع آنات، اگر گفتیم انحلالی است و لو وجوب صوم داریم، و لو یک ساعت دیگر سفر می‌‌رویم. [اقول] آخه کسی گفته وجوب صوم انحلالی است که ما بگوییم. از واضحات است که وجوب صوم ارتباطی است‌ و لذا یک لحظه افطار بکنید دیگر نقض می‌‌شود این صوم واجب. بحث در این است که آیا تعبد خاص داریم به ثبوت کفاره بر کسی که در وطنش افطار کند، می‌‌گویند چون می‌‌دانم قبل از زوال به سفر می‌‌روم، نص خاص گفته کفاره لازم است در این مورد اما جاهای دیگر در مثل علم به طرو حیض نص خاص نداریم ملتزم می‌‌شویم کفاره ثابت نیست، ‌جایز هم هست افطار. ربطی ندارد این مسأله به این ثمره‌ای که ذکر شده.

بحث واقع می‌‌شود در یک مسأله‌ای که او ظاهرا ثمره فقهیه دارد بر خلاف این مسأله امروز. و آن این است که آیا اگر یک خطاب شرعی بیاید مثلا بگوید مروا صبیانکم بالصلاة اذا کانوا بنی سبع سنین، آیا امر به امر کشف می‌‌کند که آن مامور ثانی یعنی آن صبیان امر الهی دارد به نماز چون خدا فرموده است پدران!‌ امر کنید فرزندان هفت ساله‌تان را به نماز، کشف می‌‌کنیم که در حقیقت خدا می‌‌گوید‌ای کودکان هفت ساله! نماز بخوانید یا نه، صرفا به پدرها می‌‌گوید امر کنید کاری ندارد به این کودکان.

تامل بفرمایید انشاءالله تا فردا.

جلسه 33- 302

**چهار‌شنبه - 19/08/1400**

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

بحث در این بود که اگر مولی امر کند شخصی را که به دیگری امر کند، مثلا در روایات آمده است که شارع مقدس امر کرده است پدران را که کودکان هفت ساله‌شان را امر کنند به نماز، آیا ظاهر این امر به امر این هست که این فعل دستور مولی هست، یا صرفا امر پدر مطلوب مولی هست و لذا در این مثال نمی‌شود استحباب نماز را بر پسر هفت ساله اثبات کرد.

صاحب کفایه فرموده است اگر قرینه خاصه‌ای نباشد ظاهر امر به امر این است که مولی می‌‌خواهد امر به آن فعل بکند. مروا صبیانکم بالصلاة اذا کانوا بنی سبع سنین ظاهرش این است که مولی می‌‌خواهد کودک هفت ساله را امر کند به نماز و پدر واسطه در ابلاغ امر خداست.

برای این‌که این مطلب روشن بشود، گفته شده که ما سه فرض ثبوتی داریم، این را مرحوم آقای خوئی هم داریم، فرض اول این است که غرض مولی قائم است به نفس صدور امر از این مکلف اول. مثال زدند به این‌که بر مؤمن واجب است امر به معروف و نهی از منکر. این‌که و أمر بالمعروف، ‌در این خطاب غرض مولی قائم است به این‌که شما امر به معروف بکنی. این منافات ندارد که خود آن شخصی که شما او را امر به معروف می‌‌کنید خطاب دیگری دارد که باید نماز بخوانی ولی این خطاب امر به معروف که متوجه شما هست غرض از آن این است که شما امر به معروف کنی و با همین امر به معروف غرض مولی از این خطاب حاصل می‌‌شود.

فرض دوم این است که غرض مولی در این فعلی است که صادر می‌‌شود از آن شخص دوم و صرفا شخص اول واسطه در ابلاغ است به نحوی که اگر این شخص اول امر نکند شخص دوم را، مروا صبیانکم بالصلاة اذا کانوا سبع سنین، پدر بی‌خیالی است، امر نمی‌کند فرزند هفت ساله‌اش را، اما فرزند هفت ساله‌اش اطلاع پیدا کرده است که شارع به او گفته است مروا صبیانکم بالصلاة اذا کانوا بنی سبع سنین امر پدر مهم نیست، پدر نقشش واسطه در ابلاغ است و اگر هم امر نکند پدر این فرزند هفت ساله غرض شارع را می‌‌فهمد و مستحب است که نماز بخواند.

قسم سوم و فرض سوم این است که بین این دو فرض هم غرض مولی در صدور امر است از این شخص اول هم غرض مولی در طول امر شخص اول صدور فعل است از شخص دوم اما صدور فعل از شخص دوم در طول امر شخص اول باید باشد به نحوی که اگر شخص اول امر نکند شخص دوم لازم نیست و امر ندارد که این فعل را آن‌جام بدهد. مثلا مولی گاهی می‌‌خواهد تمرین بشود مولویت این شخص اول، او را می‌‌خواهد آماده کند برای ولایت و مولویت و لذا به او می‌‌گوید دستور بده به مردم که فلان کار را آن‌جام بدهند و در طول دستور او هم از مردم می‌‌خواهد که آن کاری را که آن شخص امر کرده آن‌جام بدهند.

[سؤال: ... جواب:] حالا واجب توصلی باشد مهم نیست. مهم این است که ذات آن فعل مطلوب مولای ما نیست.

زعیم دستور می‌‌دهد به فرمانده ارتش که به سربازانش امر کند رژه بروند، اگر این فرمانده ارتش فرموش کند امر نکند سربازان را به رژه رفتن، ‌سربازان نمی‌توانند از پیش خودشان بیایند رژه بروند، ‌در عین حال امر زعیم به آن فرمانده از قبیل فرض اول نیست که بگوید هدف من این بود که شما امر کنی سربازانت را به رژه رفتن اما غرض من این نبود که سربازان تو در طول امر تو رژه بروند این می‌‌شود فرض سوم که حد وسطی است بین فرض اول و فرض دوم.

صحیحه حلبی که می‌‌گفت مروا صبیانکم بالصلاة اذا کانوا بنی سبع سنین تطبیق می‌‌شود بر چنین کبرای اصولی. و لذا کسانی مثل آقای خوئی در فقه استدلال کردند بر مشروعیت عبادات صبی به همین صحیحه و گفتند مبتنی است بر همین کبرای اصولی که امر به امر به شیء ظاهر است در همان امر به شیء یعنی ظاهر است در فرض دوم.

این‌جا مطالبی هست که عرض می‌‌کنیم:

مطلب اول این است که مرحوم آقای تبریزی فرمودند بعید نیست که اگر مولی ولایت داشته باشد بر آن شخص دوم، ما همین را قائل می‌‌شویم که این شخص اول صرفا واسطه در تبلیغ است نه مثل فرض سوم که شخص اول صرفا واسطه در تبلیغ نبود و نه مثل فرض اول که اصلا فعل مطلوب مولی نبود. نخیر اگر مولی ولایت امر داشته باشد بر آن شخص دوم، ‌ظاهر این است که این شخص اول صرفا واسطه در تبلیغ است مگر قرینه‌ای در یک موردی قائم بشود که امر شخص اول دخیل است در وجوب آن فعل بر شخص دوم مثل این‌که مثال زدیم به همین امر زعیم به فرمانده که به سربازانت بگوید رژه بروند یا قرآن کریم: یا ایها النبی حرض المؤمنین علی القتال، ‌این معنایش این است که مؤمنین بدون امر تو به قتال، مطلوب است به جنگ بروند این‌که هرج و مرج می‌‌شود این‌جا قرینه داریم بر این‌که امر شخص اول دخیل است در واجب شدن فعل بر شخص دوم اما جایی که قرینه نداریم ظهور امر مولی در جایی که ولایت دارد این مولی بر آن شخص دوم، این هست که آن فعل از آن شخص دوم مطلوب است و لو شخص اول امر نکند او واسطه در تبلیغ است. بله در جایی که مولی ولایت بر شخص دوم ندارد، پدری به فرزندش می‌‌گوید به همسرت بگو این کار را بکند، پدرشوهر عرفا شرعا هیچ ولایتی بر عروس خودش ندارد فوقش ولایت دارد بر فرزند خودش عرفا یا وجوب اطاعت دارد شرعا، وقتی پدری به فرزندش می‌‌گوید به خانمت بگو این کار را بکند، این‌جا غرض مولی صدور این امر است از فرزندش چون ولایتی ندارد بر عروسش. این هم مطلبی است که مرحوم آقای تبریزی فرمودند.

به نظر ما این مطلب ایراد دارد. چون غالبا ما قبول داریم ملاک در امر به امر به شیء قائم است به آن فعل صادر از آن شخص دوم. مثلا مروا صبیانکم بالصلاة اذا کانوا بنی سبع سنین ملاک قائم است به صدور نماز از صبی و لذا اگر این صبی نماز بخواند بدون امر پدر غرض مولی حاصل شده اما این مطلب را که هم آقای خوئی داشتند هم آقای تبریزی داشتند که پدر فقط واسطه در تبلیغ است این درست نیست پدر هم وظیفه دارد امر کند. واسطه در تبلیغ نیاز ندارد امر کند. پدری به کودک هفت ساله‌اش می‌‌گوید پسرم خدا بر تو نماز را مستحب کرده است. پسر هم می‌‌گوید ممنون، ما این مسأله را در رساله خواندیم، چون در دبستان معلم دینی به ما یاد داد، همین؟ وظیفه پدر ساقط شد؟ درست است که ظاهر خطاب امر به امر این است که صدور این فعل از شخص دوم یعنی صدور نماز این کودک هفت ساله مطلوب شارع است اما این به این معنا نیست که شخص اول که پدر است صرفا واسطه در تبلیغ است، ‌نخیر او هم وظیفه دارد که امر کند فرمان بدهد به کودکش. او را بیدار کند، حالا اگر بیدار هم نمی‌کند وقتی بیدار هست کودکش به او بگوید نماز بخوان نه این‌که صرفا بیان حکم شرعی بکند. فرق می‌‌کند با قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم، قل لابنک یصلی، این قل ظهور دارد در وساطت در تبلیغ، بگو به فرزندت نماز بخواند یعنی این حکم شرعی را به او بگو اما وقتی می‌‌گویند امر کند و امر اهلک بالصلاة صرف بیان حکم شرعی کافی نیست، در امر به معروف هم همین هست صرف بیان حکم شرعی کافی نیست، اگر دیدید کسی ترک معروف می‌‌کند باید او را امر کنید به معروف، ‌نه این‌که بگویید فلانی ببخشید انگشتر طلا دست کردن حرام است، نه، بگو انگشتر طلا دست نکن، فلانی ببخشید نماز خواندن واجب است، ‌کافی نیست باید بگویی نماز بخوان.

[سؤال: ... جواب:] ظهور خطاب امر به امر در مطلوب بودن آن فعل است از شخص دوم و لو شخص اول امر نکند اما این به معنای این نیست که شخص اول صرفا واسطه در تبلیغ است.

بله در آن جایی که مولی ولایتی بر شخص دوم ندارد این‌جا می‌‌پذیریم که شخص دوم مامور نیست همآن‌طور که آقای تبریزی فرمودند ولی این‌جا هم می‌‌گوییم محبوب بودن فعل استفاده می‌‌شود. پدر اگر به فرزندش بگوید که به خانمت بگو فلان کار را آن‌جام بدهد بله استفاده می‌‌شود که پدر امر می‌‌کند عروسش را می‌‌گوید اختیاردار عروسم نیستم اما استفاده می‌‌شود که آن فعل محبوب این پدر است.

پس ظاهر امر به امر حتی در آن جایی که ولایت ندارد مولی بر آن شخص دوم این است که آن فعل محبوب این مولی است و اگر ولایت بر آن شخص دوم داشت ظهور در این دارد که آن شخص دوم ماموربه این فعل است و لو آن شخص اول امر نکند.

[سؤال: ... جواب:] اگر شخص دوم این فعل را آن‌جام می‌‌دهد امر شخص اول نیازی به او نیست چون غرض از امر حاصل شده است و امر به امر مقدمه وصول مولی به غرضش است. ... این‌که امر به امر موضوعیت داشته باشد در مطلوب بودن آن فعل از شخص دوم این خلاف ظاهر است. ظاهرش این است که ملاکش طریقی است نه ملاک نفسی. ... ملاکش طریقی است اما در عین حال مثل امر به معروف که ملاکش طریقی است امر به معروف هم ملاکش طریقی است برای اقامه معروف است اما دلیل نمی‌شود که من امر به معروف نکنم. اگر به نحو آخری مکلف آن‌جام بدهد واجب را که هیچ اما فرض این است که شک دارید شما با گفتن شما که خواهش می‌‌کنم نماز بخوان یا بگویید نماز بر تو واجب است او نماز می‌‌خواند یا نمی‌خواند چون می‌‌گوید چشم اما می‌‌خواند یا نمی‌خواند معلوم نیست، بحث در این‌جاست، شما این‌جا وظیفه دارید بگویید نماز بخوان، احتمال می‌‌دهید تاثیر بکند تکلیف‌تان را آن‌جام بدهید. اما اگر بگویی نماز واجب است شرعا و احتمال فقط می‌‌دهید که او نماز نخواند علم ندارد که او نماز خواهد خواند تکلیف‌تان را امتثال نکردید. ولی اگر بدانید با همین صحبت‌ها و کمتر از این صحبت‌ها هم او نماز خواهند خواند آن غرض نفسی حاصل می‌‌شود چون امر به معروف ملاکش طریقی است این‌ها باید در او دقت شود.

[سؤال: ... جواب:] اما قل للمومنین یغضوا من ابصارهم ظاهر این است که شما واسطه در ابلاغ هستی، این را ابلاغ کن و ما علی الرسول الا البلاغ، این فرق می‌‌کند با و امر اهلک بالصلاة. ... قل صل، قل لهم که خدا واجب کرده است، قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم یعنی حکم خدا را بیان کن برای مؤمنین. قل‌های قرآن یعنی این مطالب را برای مردم به عنوان حکم الله بیان کن، پس واسطه در ابلاغ هست، وامر اهلک نه، شما انشاء امر باید بکنی. ... واجب علی‌ای حال است که شما باید جوری نشود که راضی بشوید به ترک معروف و ارتکاب منکر.

مطلب دوم این هست که بعد از این‌که استظهار ما این شد که امر به امر ظاهر است در محبوب بودن و مطلوب بودن آن فعل از شخص دوم و اگر آن شخص دوم تحت ولایت مولی باشد ظهورش در امر آن شخص دوم هم هست به آن فعل و لو شخص اول فراموش کند امر نکند او را و فرض اول که فقط مصلحت در امر است، ‌فقط مصلحت در این است که شما امر کنید، و هیچ غرضی مولی نسبت به صدور آن فعل از شخص دوم ندارد این خلاف ظاهر است. کما این‌که فرض سوم که تا شمای شخص اول امر نکنید صدور فعل از آن شخص دوم محبوب مولی نیست این هم خلاف ظاهر است. خلاف ظاهر این است که امر ملاک طریقی دارد. پس ظاهر خطاب امر به امر در فرض دوم است منتها با این توضیح که گفتیم ما با این آقایان بزرگوار مخالفیم که می‌‌گویند فرض دوم فقط شخص اول واسطه در تبلیغ است، ‌ما این را منکریم.

حالا که این بحث روشن شد مطلب دوم ما این است که این فرع فقهی که برای اثبات مشروعیت نماز در حق پسری که هفت ساله می‌‌شود به این مروا صبیانکم بالصلاة اذا کانوا بنی سبع سنین تبعید مسافت است، حالا این را به عنوان نکته فقهی عرض می‌‌کنم چون صحیحه محمد بن مسلم به خود صبی گفته الصبی متی یصلی قال اذا عقل الصلاة، قال متی یعقل الصلاة‌و تجب علیه قال بست سنین. وجوب هم به معنای ثبوت است، کی نماز ثابت می‌‌شود بر صبی موقعی که شش ساله‌اش است، ‌این احتیاج به تبعید مسافت ندارد. بلکه راجع به آن صحیحه حلبی که مروا صبیانکم بالصلاة اذا کانوا بنی سبع سنین آقای سیستانی اشکال کردند گفتند این ذیل دارد ذیلش ممکن است قرینه بشود بر این‌که عبادت صبی تمرینیه دارد. دارد مروا صبیانکم بالصلاة اذا کانوا بنی سبع سنین و نحن نامر صبیاننا بالصوم اذا کانوا بنی سبع سنین بما اطاقوا من صیام الیوم ان کان الی نصف النهار او اکثر من ذلک او اقل فاذا غلبهم العطش افطروا حتی یتعودا الصوم فیطیقوه فمروا صبیانکم اذا کانوا بنی تسع سنین بالصوم و استطاعوا من صیام الیوم فاذا غلبهم العطش افطروا. ذیلش بحث روزه کله‌گنجشکی به قول مردم مطرح می‌‌شود که آن صوم تمرینی است دیگر. صدرش هم ممکن است نماز تمرینی باشد نه این‌که نماز بر صبی هفت ساله مستحب است.

به نظر ما این اشکال آقای سیستانی ممکن است جواب دهیم بگوییم ظهور عرفی این خطاب این است که صوم کامل اگر بتوانند این مشروع است و ظاهر امر به نماز هم که مروا صبیانکم بالصلاة این همان صلات معهوده متعلق امر است نه صلات تمرینیه، حمل این صلات بر صلات تمرینیه خلاف ظاهر است.

# امر بعد الامر

بحث دیگر در این هست که آیا تکرار امر ظهور دارد در تاسیس؟ مثلا مولی دو بار می‌‌گوید اعتق رقبة یا دو بار می‌‌گوید اذا ظاهرت فاعتق رقبة، ‌دو بار لازم است این فعل را ما آن‌جام بدهیم یا نه، ‌ظهور در تاسیس ندارد بلکه می‌‌تواند تاکید امر اول باشد و یک بار آن‌جام بدهیم این فعل را کافی است.

صاحب کفایه فرموده ظاهر اطلاق هیئت اعتق رقبة و لو تاسیس وجوب است نه تاکید و لکن این ظهور مختل می‌‌شود در جایی که تکراری باشد. خطاب تکراری دیگر ظهور در تاسیس ندارد بلکه ظهور در تاکید دارد. و مؤید این اطلاق مطلق است نفرمود اعتق رقبة مرة أخری. اگر طلب تاسیسی بود نمی‌شود که یک فعل متعلق دو وجوب باشد باید بگوید اعتق رقبة بعد بگوید اعتق رقبة أخری.

ما به نظرمان این فرمایش ایراد دارد. اگر واقعا ظهور خطاب امر در تاسیس است چه معنا دارد که یک خطاب منفصلی که روز قبل صادر شده مانع از این ظهور بشود؟ دیروز گفت اعتق رقبة، امروز که می‌‌گوید اعتق رقبة اگر این ظهور دارد فی حد نفسه در تاسیس چرا یک خطاب منفصل دیروز بخواهد این ظهور را سلب کند؟ پس بهتر این است اصلا انکار کنیم ظهور وجوب را در تاسیس، اصلا اعتق رقبة ظهور ندارد در تاسیس، ‌چه ظهوری دارد در تاسیس؟ نه ظهور وضعی دارد نه ظهور اطلاقی دارد، مگر تاکید خلاف ظاهر است؟ مگر تاکید به معنای این است که بعث حقیقی نیست، نخیر بعث حقیقی است، ‌پس هیچ ظهوری هیئت در تاسیس ندارد، و لذا اطلاق متعلق که گفت اعتق رقبة و نگفت اعتق رقبة مرة أخری او هست که وقتی که جمع بشود با آن اعتق رقبة‌ دیروز می‌‌گوید پس من عتق رقبه دیگری را از تو نمی‌خواهم چون اگر عتق رقبه دیگری از تو می‌‌خواستم می‌‌گفتم اعتق رقبة مرة اخری.

خلاصه عرض ما این است که ما فرمایش صاحب کفایه را در این‌که ظهور خطاب امر در تاسیسی بودن است قبول نداریم، ‌اگر ظهور داشت معنا ندارد که یک خطاب منفصلی که دیروز صادر شده است جلوی این ظهور را بگیرد. ظهور خطاب امر در اعم است از تاکید و تاسیس. حالا اگر قبلا یک خطاب امری باشد اطلاق متعلق این خطاب امر دوم اقتضاء تاکیدیت می‌‌کند، چون وقتی دیروز گفت اعتق رقبة برای اولین بار، امروز اگر بخواهد تاسیس بکند وجوب جدید را باید متعلقش بشود عتق بار دوم رقبه، و این خلاف اطلاق ماده و متعلق اعتق رقبة است. اطلاق متعلق و ماده در اعتق رقبة امروز او اقتضاء تاکیدیت می‌‌کند چون اگر می‌‌خواست تاسیس باشد یعنی وجوب دوم باشد باید متعلق می‌‌شد اعتق رقبة مرة أخری.

بله، اگر مولی که دیروز گفت اعتق رقبة ما عتق رقبة کردیم دیگر نیازی ندارد امروز که می‌‌گوید اعتق رقبة بگوید اعتق رقبة أخری. ظاهر خطاب امر این است که الان امر است به عتق رقبه امروز و ساقط نیست در حالی که اگر این خطاب اعتق رقبة تاکید خطاب دیروز باشد خطاب دیروز که با امتثال ساقط شده. اگر ما در فرضی که بعد از خطاب اعتق رقبة دیروز عتق رقبه کردیم نسبت به این فرض ظهور اعتق رقبة امروز در این‌که وجوب امروز هست، این ظهور در مورد کسی که بعد از خطاب اعتق رقبة دیروز عتق رقبه کرده است اقتضاء می‌‌کند که امروز وجوب عتق رقبه دارد و این وجوب عتق رقبه به این است که یک طلب دیگری بکند، چون اگر تاکید خطاب دیروز باشد با عتق رقبه دیروز امتثال شد این وجوب. بله، نتیجه این می‌‌شود که تفصیل بدهیم خطاب اعتق رقبة امروز دو فرض دارد: اعتقوا رقبة یک خطاب به یک جمعی است بخشی از این‌ها دیروز که مولی گفت اعتقوا رقبة عتق رقبه کردند، فورا دستور مولی را اجراء کردند، یک عده‌ای دیروز امتثال نکردند تکلیف مولی را چون واجب موسع هم بود، ‌نسبت به آن‌هایی که دیروز عتق رقبه کردند مقتضای ظهور این است که امروز بار دیگر عتق رقبه بکنند. آن‌هایی که دیروز عتق رقبه نکردند مقتضای ظهور اطلاق ماده نسبت به آن‌ها این است که طبیعی عتق رقبه از آن‌ها خواسته شده نه عتق رقبة مرة أخری.

و لذا بزرگان ما در مواردی که دو سبب کفاره می‌اید، مثلا دو بار مرتکب یکی از محرمات احرام می‌‌شود، بعضی قائل به تکرار هستند، می‌‌گویند ظهور تعدد سبب در تعدد مسبب هست، یا در ماه رمضان آقای خوئی می‌‌گویند من جامع اهله فی نهار شهر رمضان فعلیه عتق رقبة اگر در یک روز دو بار این مطلب واقع بشود چون ان جامعت فاعتق رقبة انحلالی است، تعدد جماع موجب تعدد کفاره است سواء تخللت الکفارة‌ بین الجماعین‌ام لا. این یک نظر است. یا در همان محرمات احرام که دو بار محرمات احرام را مرتکب بشود، ‌بعضی گفتند تعدد سبب موجب تعدد کفاره می‌‌شود. اما مشهور و منهم السید الامام تفصیل می‌‌دهند، می‌‌گویند اگر تخلل به اداء کفاره شده، یعنی بعد از محرمات احرامی که آن‌جام دادی کفاره دادی، حالا دومرتبه مرتکب می‌‌شوی باید یک بار دیگر کفاره بدهی اگر کفاره ندادی دوبار پشت سر مرتکب محرمات احرام شدی بدون این‌که وسطش کفاره بدهی الان یک کفاره بدهی کافی است.

آن‌طور که آقای خوئی می‌‌گویند بحثش می‌اید در بحث تداخل اسباب و مسببات بحثش می‌اید که ایشان استظهارش این است که با تعدد سبب از یک نوع یا از دو نوع، ‌فرق نمی‌کند، مسبب متعدد می‌‌شود، فرض کنید طواف نساء بجا نیاورد آمد هر باری که با همسرش نزدیکی می‌‌کند یک کفاره بدنه. که به مناسبت اعیاد ربیعیه، ‌ما این مطلب را گفتیم به یک مؤمنی، بعد به ما از کویت زنگ زدند گفتند این مؤمن می‌‌گوید اگر من تمام شترهای کویت را هم کفاره بدهم کفاف کفارات من را نمی‌دهد. نظر امام فرق می‌‌کند، نظر امام موافق مشهور است. نظر آقای خوئی تعدد کفاره است چون می‌‌گوید ان جامعت و لم تطف طواف النساء فعلیک بدنة، دو تا جماع دو تا کفاره، عدم تداخل اسباب و مسببات. امام می‌‌گویند اگر بین این جماع‌ها کفاره بدنه دادی دومرتبه جماع کردی کفاره بدنه می‌اید اگر ندادی یک کفاره بدنه بده برای کل این‌ها، ‌کافی است، نکته‌اش همین است. حالا بحث تداخل اسباب و مسببات را می‌‌رسیم ولی این نکته فرمایش امام این است که می‌‌گویند ظاهر امر تاسیسیت است به این توضیحی که ما دادیم یعنی اگر کفاره داده باشی الان می‌‌گویند انحر بدنة ظاهرش این است که الان وجوب نحر بدنه هست، امتثال قبلی اگر بناء باشد کافی است که الان نباید امر به نحر بدنه داشته باشی. ولی اگر قبلا نحر بدنه نکردی، الان همین وجوب نحر بدنه است و اطلاق متعلق اقتضاء می‌‌کند که طبیعی نحر بدنه کافی است و الا باید می‌‌گفت انحر بدنة مرة أخری.

این خلاصه این بحث که ما پذیرفتیم با قطع نظر از بحث تداخل اسباب و مسببات که خواهد آمد، ما فعلا پذیرفتیم اگر امتثال کرده خطاب امر به عتق رقبه را یا امر به نحر بدنه را این خطاب دوم می‌‌گوید وجوب است اما متعلق همان طبیعی است دوباره لازم نیست آن را آن‌جام بدهد، اگر امتثال نکرده است و اگر امتثال کرده است باید یک بار دیگر آن‌جام بدهد.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 34- 303

**‌شنبه - 22/08/1400**

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

بحث راجع به امر بعد الامر بود. مثلا مولی اگر دو بار بگوید ائت بالماء، در کفایه فرمود المنساق من اطلاق الهیئة و ان کان هو تاسیس الطلب لا تأکیده الا ان الظاهر هو الانسباق التأکید عنها فیما کانت مسبوقة بمثلها و لم یذکر هناک سبب أو ذکر سبب واحد. فرمودند و لو ظاهر ائت بالماء در تاسیس وجوب هست و لذا اگر ما بودیم و این ظهور می‌‌گفتیم دو بار که مول می‌‌گوید ائت بالماء دو وجوب را انشاء می‌‌کند و طبعا چون محال است تعلق دو وجوب به فعل واحد پس باید وجوب دوم تعلق بگیرد به ایجاد این فعل برای بار دوم، ائت بالماء مرة أخری.

و لکن ایشان فرمودند که ما استظهارمان این است که در جایی که خطاب تکراری است، ‌دو بار بگوید ائت بالماء بدون این‌که سببی ذکر کند یا اگر سببی هم ذکر می‌‌کند سبب یکی است، در این‌جا دیگر ظهور در تاسیس ندارد، ظهور در تاکید دارد. بله اگر سبب ذکر بشود در هر دو و سبب مختلف باشد یکی بگوید اذا جاء زید فائت بالماء دیگری بگوید اذا جاء عمرو فائت بالماء بحثش جداست، اما در جایی که سبب ذکر نشود یا سبب واحد ذکر بشود دوبار بگوید اذا جاء زید فائت بالماء این دیگر ظهور در تاسیس ندارد.

البته شما می‌‌دانید این مقدار از بحث در خطابات شخصیه مطرح می‌‌شود و الا قضایای حقیقیه که احکام شرعیه بر وزان احکام حقیقیه هستند دیگر این نقض مطرح نیست. ده بار مولی بگوید اقیموا الصلاة کسی توهم نمی‌کند که به تعداد هر باری که خطاب اقیموا الصلاة می‌اید نماز جدیدی را از ما می‌‌خواهند. چون قضایای حقیقیه ظهور دارند در بیان حکم شرعی کلی و ظهور در تاسیس ندارد. اما در خطاب شخصی‌، مولی دو بار به عبدش می‌‌گوید ائت بالماء ما عرض‌مان این بود که اصلا این ادعاء که ظهور خطاب امر در تاسیس است، ‌در ایجاد وجوب جدید است، این ادعاء ادعای درستی نیست. ما بیش از این‌که خطاب ائت بالماء ابراز جدید کند اراده فعلیه مولی را به این فعل، بیش از این ما نمی‌فهمیم. اگر قبلا آب آوردید باید یک بار دیگر آب بیاورید چون ظاهر خطاب ائت بالماء بار دوم که گفت ابراز اراده فعلیه نسبت به اتیان ماء بود، اگر قبلا آب نیاوردی استظهار نمی‌کند دو بار آب بیاور، چون دو بار ابراز شد اراده فعلیه مولی به اتیان به ماء هیچ فرقی به نظر ما با تعدد اخبار نمی‌کند، چه جور تعدد اخبار مساوق با تعدد مخبربه نیست، تعدد ابراز هم در خطاب‌های انشائی مساوق با تعدد مبرَز نیست. و لذا به نظر ما همین تفصیلی که امام قائلند که کسی که دو سبب کفاره را ایجاد کند، عمدا طواف نساء نکند دو بار نزدیکی کند با همسرش، اگر کفاره تا کنون نداده است یک کفاره کافی است. بله این بحث در این مثال کفاره مبتنی بر این است که ما ظاهر ان جامعت متعمدا قبل طواف النساء فعلیک بدنة را در انحلالیت حکم به تعداد افراد سبب ندانیم که بحث اصل عدم تداخل اسباب و مسببات همین است که بگوییم ظاهر این است که هرگاه یک فرد از این سبب موجود بشود یک وجوب کفاره موجود می‌‌شود، سبب فرد دوم از سبب موجود بشود فرد دوم از وجود کفاره موجود می‌‌شود و تعدد وجوب کفاره اقتضاء می‌‌کند تعدد واجب را چون نمی‌شود دو وجوب به فعل واحد تعلق بگیرد. اگر این را منکر شوید که ما منکر می‌‌شویم در خطابی که مشتمل بر سبب هم هست معتقد هستیم بنفسه ظهور ندارد که کلما وجد فرد من السبب یوجد فرد من المسبب، ‌ما این را منکر شدیم، اگر این را منکر بشویم این فرمایش امام فرمایش خوبی است. ظهور خطاب امر در این است که الان مولی اراده دارد نسبت به این فعل. اما اراده فعل الان غیر از اراده قبلی است؟ نه، شاید بقاء همان اراده است و به فعل واحد تعلق گرفته است.

پس این ادعاء که ظهور خطاب امر در احداث وجوب جدید است، قابل قبول نیست. ولی اگر کسی بر این مطلب اصرار کرد گفت ظاهر خطاب امر در احداث وجوب جدید است همآن‌طور که بعض معاصرین در درس‌نامه اصول جلد 7 اصرار بر این مطلب دارند، آن وقت این بحث پیش می‌اید که بنابراین چرا منتظر نشویم که اگر مولی دوبار گفت ائت بالماء باید دوبار آب بیاوری و لو قبلا آب نیاوردیم، اگر قبلا آب آوردیم بعد مولی گفت ائت بالماء این مقتضای وجوب فعلی اتیان به ماء این است که با آن اتیان به ماء قبلی تکلیف ساقط نشده است، ‌الان تکلیف داری به اتیان به ماء که می‌‌شود اتیان به ماء مرة أخری، عملا، ولی اگر قبلا آب نیاوردی، ‌مولی گفت ائت بالماء پنج دقیقه بعد گفت ائت بالماء، اگر ظهور دارد این خطاب امر در احداث وجوب جدید پس چرا نباید دو بار آب بیاوری؟

برخی مثل محقق عراقی فرمودند: چون اطلاق متعلق و ماده اقتضاء می‌‌کند که در خطاب دوم هم که گف ائت بالماء و نگفت ائت بالماء مرة أخری، ‌این‌که متعلق این وجوب در خطاب دوم هم طبیعی اتیان بالماء است و اگر متعلق در خطاب دوم طبیعی اتیان بالماء باشد دیگر محال است که این وجوب، وجوب دوم باشد، محال است دو وجوب به فعل واحد تعلق بگیرد. تعدد وجوب یعنی تعدد اراده نسبت به مراد واحد و این محال است.

این اطلاق ماده چرا تعارض نکند با اطلاق هیئت؟ اطلاق هیئت طبق ادعای این بزرگان اقتضاء می‌‌کند تاسیسیت را، احداث وجوب جدید را، تاکید قرینه می‌‌خواهد، اطلاق ماده در مقابل آن است، چون می‌‌گوید نفرمود مولی ائت بالماء مرة أخری پس باید این خطاب امر تاکید باشد. چرا تعارض نکنند و تساقط نکنند؟

محقق عراقی فرموده حالا بر فرض تعارض و تساقط بکنند نوبت می‌‌رسد به اصل برائت از وجوب اتیان به آب برای بار دوم. [اقول] حرف خوبی است. ولی ایشان فرموده به نظر من تعارضی در کار نیست. اطلاق ماده بر آن اطلاق هیئت مقدم است. چرا؟ برای این‌که رتبه ماده مقدم است بر رتبه هیئت. هیئت یعنی وجوب، عارض می‌‌شود بر فعل، ‌پس مولی اول لحاظ می‌‌کند فعل را بعد وجوب را بر آن عارض می‌‌کند. رتبه ماده قبل از رتبه هیئت است. و لذا در رتبه ماده وقتی اطلاق دیده شد، این اطلاق ماده مقدم می‌‌شود بر اطلاق هیئت که اقتضاء می‌‌کرد تاسیسیت را.

شما می‌‌دانید این وجهی ندارد. صرف این‌که اطلاق ماده تقدم رتبی دارد به این معنا که اول مولی ماده را لحاظ می‌‌کند بعد وجوب را بر آن عارض می‌‌کند این منشأ تقدم ظهور اطلاقی ماده بر ظهور اطلاقی هیئت نخواهد بود. چه وجهی دارد این مطلب؟ اتفاقا ادعاء می‌‌شود که قضیه بر عکس است. ان استطعت فحج این قید الهیئة موجب تقیید ماده می‌‌شود، می‌‌شود حج بعد الاستطاعة واجب است. ان استطعت فحج می‌‌گویند قید هیئت موجب تقیید ماده می‌‌شود، ‌یعنی موجب تضییق او می‌‌شود، ‌دیگر این ان استطعت فحج نمی‌شود شامل حج قبل از استطاعت بشود.

برخی ممکن است بگویند اطلاق ماده اطلاق لفظی است، اطلاق هیئت که اقتضاء تاسیسیت می‌‌کرد ظهور حال مولی است، اطلاق مقامی است، ظاهر مقام مولی این است که تاسیس می‌‌کند، ‌اعمال مولویت می‌‌کند. و اطلاق لفظی بر ظهور و اطلاق مقامی مقدم است، اطلاق لفظی ماده من به تو نگفتم ائت بالماء‌ مرة أخری و این موجب می‌‌شود ظهور پیدا نکند آن هیئت در این‌که مولی در مقام تاسیس است. و شاید مقصود صاحب کفایه همین بود که گفت و لو ظاهر هیئت وجوب تاسیس است و لکن در جایی که مسبوق است خطاب به مثلش به ذهن می‌اید که دیگر ظهور در تاسیس نداشته باشد. شاید آن را می‌‌خواهد بگوید که اطلاق لفظی ماده مقدم است بر آن ظهور هیئت در تاسیسیت چون ظهور مقامی است.

این هم وجهی ندارد. چه وجهی دارد؟ ادعایی بیش نیست. اطلاق لفظی ماده مقدم است بر ظهور مقامی هیئت در تاسیسیت، ‌اطلاق مقامی هیئت در تاسیسیت ضعیف است، ‌ظهور ضعیفی است، تحت الشعاع ظهور اطلاقی ماده قرار می‌‌گیرد و توسط این ظهور اطلاقی ماده نابود می‌‌شود، این جز خطابه‌ای بیش نیست.

[سؤال: ... جواب:] اصلا ظهور اطلاقی اطلاق یعنی مقدمات حکمت، ‌یعنی ظاهر مولی این است که قیدی در اراده جدیه‌اش نبود، اطلاق لفظی هم ظهورش مستند به حال متکلم است، چه فرقی می‌‌کند، یا ظهور مقامی با اطلاقی مقامی در این جهت.

و لذا با این مقدمه‌ای که در کتاب درس‌نامه اصول گفتند، ما ملتزم می‌‌شویم، اگر مولی دو بار بگوید آب بیاور این ظاهر هیئت این است که انشاء‌ وجوب جدید می‌‌کند، انشاء وجوب جدید یعنی وجوب ناشی از اراده جدیده و الا انشاء وجوب جدید نمی‌شود، ‌یعنی دو اراده دارد مولی به اتیان به آب، مولی دو اراده دارد به اتیان ماء؟ مگر این‌که بدانیم می‌‌خواهد دو بار آب بیاوریم.

این مطالب از این بزرگوار در کتاب درس‌نامه اصول واقعا عجیب است. یعنی خلاف وجدان عرفی نتیجه می‌‌گیرد. واقعا مولی ظاهر این‌که دو بار بگوید ائت بالماء این است که دو بار آب بیاور؟ و لو هنوز این عبد بار اول که مولی گفت ائت بالماء هنوز امتثال نکرده است؟ همچون ظهوری دارد؟ قطعا همچون ظهوری ندارد. عرض کردم اگر رفته آب آورده عبد، مولی بار دیگر می‌‌گوید ائت بالماء، ظهور خطاب در وجوب فعلی اتیان به ماء لامحالة به این است که الان باید این عبد آب بیاورد و این نمی‌شود مگر این‌که آب بیاورد، آب اول را که آورد قبل از این آب دوم. اما اگر نه، این مکلف همین‌جور نشسته تماشا می‌‌کند مولی دوبار گفته ائت بالماء این ظهور دارد در این‌که دو بار آب بیاور؟ دو بار گفت اکرم زیدا، قدّم له الفاکهة یعنی دوبار میوه به او بده؟ چه ظهوری دارد آخه در این مطلب؟

این‌که ایشان مطلبش را مبتنی کرده بر دو مقدمه: ظهور خطاب امر در انشاء وجوب جدید، این هم خلاف وجدان است. خطاب امر ظهورش در ابراز اراده است، ‌الان مولی اراده دارد، حالا از این اراده به آن اراده‌ای که در خطاب اول داشت یکی است دو تا است، ‌همچون ظهوری ندارد که دو تا است، این ابراز اراده مولی به اتیان به ماء ابراز لامر جدید لارادة جدیدة، به چه دلیل؟ همچون ظهوری ندارد.

پس این مقدمه اول درست نیست. اما مقدمه دوم: ایشان فرمود: هیئت وقتی قید خورد به همین تاسیسیت قیود هیئت موجب تقیید ماده می‌‌شود قهرا، مثال هم زد ان استطعت فحج، [اقول] به چه دلیل قید هیئت مقدم می‌‌شود و اطلاق ماده را مقید می‌‌کند به مرة أخری؟ به چه دلیل؟ شما می‌‌گویید ان استطعت فحج قید هیئت موجب تقیید ماده است، این چیز دیگری است. آن معنایش این است که حج قبل از استطاعت مصداق واجب نیست، ‌اصلا شرط وجوب یعنی همین. مگر می‌‌شود یک چیز شرط وجوب باشد ولی متعلقش اطلاق داشته باشد نسبت به جایی که این شرط الوجوب حاصل نشده است یعنی قبل از این‌که این شخص مستطیع بشود شروع کرد به حج، وسط‌های حج مستطیع شد خب معلوم است که این حج بدرد نمی‌خورد چون ان استطعت فحج یعنی بعد از تحقق استطاعت تازه امر به ایجاد حج داری. هر چی از قبل بجا آوردی یا شروع کردی او مصداق این حج واجب که مشروط به استطاعت است نیست. این واضح است. چه ربطی دارد به بحث ما؟ بر فرض ظهور خطاب امر در تاسیسیت باشد، کی می‌‌گوید این مقدم است بر اطلاق ماده بگوییم پس ماده را قید می‌‌زند، ‌خطاب دوم که می‌‌گوید ائت بالماء ظهورش در انشاء وجوب جدید که ناشی از اراده جدیده است اقتضاء‌ می‌‌کند مکلفش بشود ائت بالماء مرة أخری.

و لذا به نظر ما این مطالب درست نیست. و خلاصه عرض ما این است که این مسأله برده شده به خطابات شخصیه. خود ایشان هم در درس‌نامه ملتفت است که این خطابات شخصیه که مولی به عبدش می‌‌گوید ائت بالماء، بعد از مدتی باز هم می‌‌گوید ائت بالماء ولی در خطابات حقیقیه و قانونیه بحث باید عوض شود باید جور دیگری، سبب دارد یا ندارد؟ اگر سبب ندارد مولی ده بار می‌‌گوید اقیموا الصلاة این اصلا ظهور ندارد الا در بیان حکم شرعی کلی که از ابتداء شرع همین حکم جعل شده است. ولی اگر سبب دارد مثل اذا قرئ علیک آیة العزیمة فاسجد و لو سبب هم واحد است، صاحب کفایه این‌جا اشتباه مرتکب شد گفت اذا لم یکن له سبب أو کان له سبب واحد، سبب واحد نوعی هست قرائت آیه سجده بر انسان ولی افراد دارد، سبب نوعی واحد است اما افراد دارد، یک مردم‌آزاری مدام آیه آخر سوره علق را می‌‌خواند، ده بار خواند، ده بار باید سجده بکنم؟ خب اگر بار اول که خواند رفتم به سجده، بعد دومرتبه خواند گفت معلوم است باید یک بار دیگر بروم سجده، این روشن شد، نه، هنوز به سجده نرفتم، پشت سر هم آیه سجده را تکرار کرد، ‌به تعداد تکرار قرائت‌های آیه سجده باید تکرار کنم سجده را؟ عرض کردم این مربوط می‌‌شود به بحث عدم تداخل در اسباب و مسببات، آن‌هایی که می‌‌گویند اصل عدم تداخل است می‌‌گویند به تعداد افراد قرائت آیه سجده وجوب سجود تکرار می‌‌شود ده بار آیه سجده را بر شما خواندند ده تا وجوب سجده می‌اید، ‌ده تا وجوب سجده یعنی ده تا سجده، معنای اصل عدم تداخل اسباب و مسببات این است دیگر. ولی کسانی که منکر هستند مگر این‌که قرینه خاصیه‌ای باشد، ‌مثل ما، ‌ما می‌‌گوییم قرینه خاصه‌ای باشد، حالا قرائن چیست جای خودش باید بحث کنیم، اگر قرینه خاصه‌ای باشد ملتزم می‌‌شویم به تکرار، ‌قرینه خاصه‌ای نباشد، ‌برای چی ملتزم بشویم به تکرار؟ یک بار آن‌جام می‌‌دهیم کافی است. بله عرض کردم اگر قبل از این‌که سبب دوم موجود بشود آن‌جام بدهی بعد از وجود سبب دوم باید تکرار کنی، ‌او بحثی در او نیست. اما در جایی که نه قبلا آن‌جام ندادی مقتضای قاعده کما سیأتی انشاءالله این است که یک بار آن‌جام بدهی کافی است. مگر قرینه‌ای باشد، قرائنی باشد، ‌در جای خودش انشاءالله بحث می‌‌شود.

# نسخ الوجوب

در ادامه بحث دیگری مطرح شده: اذا نسخ الوجوب، ‌خطابی دال بر وجوب بود نسخ شد، وجوبش رفت آیا می‌‌شود تمسک کرد به این خطاب برای اثبات بقاء استحباب؟ یا نه، برای اثبات بقاء جواز. این هم که الان محل ابتلاء نیست. یک خطاب منسوخی داشتیم دال بر وجوب بود حالا بعد از آن می‌‌خواهیم به آن خطاب تمسک کنیم برای اثبات استحباب آن فعل یا اصل جواز آن فعل. چندان محل ابتلاء نیست، حالا ممکن است شما مثال‌های فرضی بزنید. وجوب جهاد ابتدائی مثلا در عصر غیبت اجماع داریم که وجوبش نسخ شده چون نسخ یعنی تقیید زمانی، آیا می‌‌شود به خطابی که دال بر وجوب جهاد ابتدائی است تمسک کنیم برای اثبات استحباب آن یا اصل جواز آن؟

ولی آنی که محل ابتلاء‌ است مثال‌های روشن دارد، این است که خطاب‌هایی که دال بر وجوب هستند، ‌شامل صبی می‌‌شوند، با رفع القلم عن الصبی وجوبش برداشته شده، می‌‌توانیم به آن خطاب‌ها تمسک کنیم برای اثبات استحباب آن افعال در حق صبی؟

[سؤال: ... جواب:] و لذا این بحث را باید توسعه بدهیم. به خود خطاب اغتسل للجنابة، همین بحث مطرح است. نعوذبالله یک صبی جنب شد، این صبی می‌‌شود به اطلاقات اغتسلوا للجنابة تمسک کند بگوید این وجوبش که رفت ولی استحبابش هست. حالا بحث استصحاب بقاء استحباب و بقاء جنابت، بله او در این مثال نمی‌اید.

یا در مواردی که یک وجوبی است حرجی است، ضرری است، وجوب برداشته شد با لاحرج و لاضرر، اصل مشروع بودن و مستحب بودن آن فعل را در مورد حرج یا ضرر می‌‌شود اثبات کرد یا نه.

[سؤال: ... جواب:] خطاب مطلق باید شامل مثلا صبی بشود، اگر منصرف از صبی باشد معلوم است که این بحث پیش نمی‌اید.

کلام واقع می‌‌شود در چهار جهت:

جهت اول این است که مشهور گفتند بعد از نسخ وجوب، دیگر نمی‌شود اثبات اباحه این فعل را بکنیم. نه اباحه بالمعنی الاعم که می‌‌گوییم حرام نیست، وجوب جهاد ابتدائی نسخ شد در عصر غیبت، با آن خطاب قاتلوا الذین یلونکم من الکفار، ‌بیاییم تمسک کنیم برای اثبات اباحه جهاد ابتدایی یعنی اباحه بالمعنی الاعم که یعنی حرام نیست، ‌اباحه بالمعنی الاخص یعنی حرام نیست، مستحب نیست مکروه نیست، ‌واجب هم که نیست، می‌‌شود اباحه بالمعنی الاخص. مشهور گفتند این حرف‌ها چیه، نمی‌شود به خطاب تمسک کرد.

دو وجه ممکن است ذکر بشود برای اثبات اباحه فعل بعد از نسخ وجوب. وجه اول در بحوث ذکر شده. وجه اول این است، ‌گفتند: عده‌ای از بزرگان ما قائلند که بعد از سقوط دلالت مطابقیه از حجی دلالت التزامیه بر حجیت می‌‌ماند و حجیت دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه نیست. بزرگانی قائلند، شیخ انصاری قائل است، محقق عراقی قائل است، محقق اصفهانی قائل است. می‌‌گویند دو تا ظهور دارد:‌ یک ظهور مطابقی که دلیل داریم حجت نیست این‌جا، ‌یکی ظهور التزامی، خب دلیل حجیت شاملش می‌‌شود، چرا از او رفع ید کنیم؟ طبق این مبنا گفته می‌‌شود که خطاب قاتلوا الذین یلونکم من الکفار به دلالت مطابقیه وجوب را می‌‌فهماند، ‌به دلالت التزامیه نفی حرمت می‌‌کرد، دلالت مطابقیه‌اش از کار افتاد به اجماع که در عصر غیبت جهاد ابتدایی واجب نیست اما دلالت التزامیه‌اش که نفی حرمت جهاد ابتدایی می‌‌کرد چرا از حجیت بیفتد؟

در این‌جا یک اشکالی مطرح می‌‌شود. گفته می‌‌شود: خطابی که می‌‌گفت جهاد ابتدایی واجب است بالالتزام چهار حکم دیگر را نفی می‌‌کرد، می‌‌گفت مستحب نیست، مکروه نیست، مباح بالمعنی الاخص نیست، حرام هم نیست. فعل که واجب است بالالتزام یعنی محکوم به چهار حکم از احکام خمسه دیگر نیست و الا تضاد پیش می‌اید. وقتی نسخ شد وجوب، ‌علم اجمالی پیدا می‌‌کنیم که تبدیل شد به یکی از آن چهار حکم. از این به بعد یا مستحب است یا مکروه است یا مباح بالمعنی الاخص است یا حرام، یعنی علم اجمالی پیدا می‌‌کنیم که یکی از این دلالت‌های التزامیه خلاف واقع است، دلیلی که می‌‌گفت جهاد ابتدایی بکنید، فقط نفی حرمت که نمی‌کرد بالالتزام. نفی حرمت می‌‌کرد، ‌نفی کراهت می‌‌کرد، ‌نفی استحباب می‌‌کرد، ‌نفی اباحه بالمعنی الاخص هم می‌‌کرد. بعد از نسخ وجوب می‌‌دانیم یکی از این چهار دلالت‌های التزامیه خلاف واقع است. تعارض می‌‌کنند این چهار دلالت التزامیه‌شان، می‌‌دانیم یکی از این احکام اربعه‌ای که غیر از وجوب است عارض شده بر این جهاد ابتدایی در عصر غیبت. گفته می‌‌شود درست است، اگر شما اباحه را تضمین می‌‌دهید به ما که یعنی انشاء ترخیص، اشکال وارد است، مباح بودن را مساوی بدانید با انشاء ترخیص، امر وجودی بدانید، اشکال‌تان وارد است، نمی‌توانیم جواب بدهیم، می‌‌پذیریم. اما به چه دلیل اباحه حکم وجودی است؟ کی می‌‌گوید مباح بودن یعنی انشاء ترخیص؟ الامور ثلاثة‌ حلال بین حرام بین شبهات بین ذلک، کی گفته حلال بین یعنی ما انشاء الشارع الترخیص فیه؟ نه، ما لم یحرمه الشارع، مباح یعنی ما لیس بحرام، کی گفته مباح یعنی آنی که شارع ترخیص انشاء کرده است در مورد او. این را آقای خوئی هم دارند در بعضی از درس هایشآن‌که اباحه کی می‌‌گوید یک امر وجودی است. اگر اباحه امر وجودی نباشد، ‌اباحه می‌‌شود عدم الحرمة، ‌اباحه بالمعنی الاعم می‌‌شود عدم الحرمة، اباحه بالمعنی الاخص هم می‌‌شود انتفاء این احکام اربعه (وجوب، استحباب، کراهت، ‌حرمت) کی گفته اباحه یعنی انشاء ترخیص. وقتی این‌جور شد، ما به دلالت التزامیه قاتلوا الذین یلونکم که می‌‌گفت حرام نیست، مستحب نیست، مکروه نیست، واجب هم که نسخ شد وجوبش، ثابت می‌‌کنیم این اصلا مباح بالمعنی الاخص است چون مباح بالمعنی الاخص یعنی فعلی که نه واجب است، ‌دلیل گفت واجب نیست قتال ابتدایی در عصر غیبت، نه حرام است، نه مکروه است نه مستحب، خب دلالت‌های التزامیه سه گانه‌ای که گفت نه حرام است نه مکروه است نه مستحب است، آن‌ها که حجت است، آن‌ها که علم اجمالی نداریم به کذبش.

[سؤال: ... جواب:] عدم حکم به اباحه خاص یعنی عدم العدم، عدم عدم الحرمة. اباحه وقتی شد امر عدمی، عدم الاباحة می‌‌شود عدم العدم. این‌جور معنا ندارد. دلالت التزامیه قاتلوا این است که لیس بحرام لیس بمستحب لیس بمکروه. همین لیس بحرام یعنی مباح، تناقض که نمی‌شود گفت. لیس بحرام یعنی مباح بالمعنی الاعم، لیس بحرام و لا مکروه و لا مستحب واجب هم که قطعا نیست فهو مباح بالمعنی الاخص. پس این‌جا دیگر تعارضی پیش نمی‌اید.

تامل بفرمایید انشاءالله تا فردا.

## جلسه 35- 304

**یک‌‌شنبه - 23/08/1400**

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

بحث راجع به این بود که آیا بعد از نسخ وجوب می‌‌توانیم به آن خطاب وجوب تمسک کنیم برای اثبات این‌که این فعل بعد از نسخ هم مباح هست و لو وجوبش نسخ شده است یا نمی‌توانیم؟

عرض کردیم ممکن هست کسی به دلالت التزامیه آن خطاب منسوخ تمسک کند مثلا قاتلوا الذین یلونکم من الکفار دال بر وجوب ابتدایی با کفار بود، ‌زمان غیبت نسخ شد، به دلالت التزامیه قاتلوا الذین یلونکم من الکفار استدلال کند که الان جهاد ابتدایی با کفار مباح است. با این بیآن‌که اباحه بالمعنی الاعم به معنای عدم الحرمة است، مدلول التزامی قاتلوا الذین یلونکم من الکفار این بود که این جهاد ابتدایی واجب است پس حرام نیست، ما این پس حرام نیست که مدلول التزامی خطاب است می‌‌گوییم نسخ نشده است، دلیل نداریم که او نسخ شده است پس باقی است بر حجیت. بلکه اباحه بالمعنی الاخص را هم می‌‌توانیم اثبات کنیم. بگوییم اباحه بالمعنی الاخص هم واجب نیست که دلیل ناسخ گفت واجب نیست، ‌حرام نیست مکروه نیست مستحب نیست، ‌این‌ها را هم که با دلالت التزامیه خطاب منسوخ فهمیدیم. پس اباحه بالمعنی الاخص هم ثابت شد.

اشکالی که به این بیان شده غیر از اشکال مبنایی که ما هم قبول داریم که دلالت التزامیه در حجیت تابع دلالت مطابقیه است و این استدلال مبتنی است بر عدم تبعیت دلالت التزامیه در حجیت نسبت به دلالت مطابقیه، ‌غیر از این اشکال مبنایی اشکال شده که ظاهر روایات ما این است که هر واقعه‌ای حکم دارد، ما من شیء الا و فیه کتاب و سنة، ‌عدم الحکم که حکم نیست، ‌چرا اباحه را معنا می‌‌کنید به عدم حرمت، عدم احکام اربعه دیگر، می‌‌گویید همین مقدار کافی است برای ما، ‌نخیر این می‌‌شود عدم حکم، ‌ما من شیء‌ الا و فیه کتاب أو سنة‌ یعنی هر واقعه‌ای و هر فعلی حکم دارد، اگر مباح است باید حکم وجودی داشته باشد یعنی انشاء ترخیص بشود در آن، وقتی این‌جور شد، ‌یک مدلول التزامی قاتلوا الذین یلونکم من الکفار هم این هست که مباح بالمعنی الاخص نیست، چون مباح بالمعنی الاخص ضد وجوب هست، ضد حرمت هست، ضد کراهت و استحباب است. دلیل منسوخ که می‌‌گفت جهاد ابتدایی واجب است با کفار، نسخ شد، پس یقینا جهاد ابتدایی در عصر غیبت واجب نیست و طبق ما من شیء الا و فیه کتاب أو سنة قطعا محکوم است به یکی از آن احکام اربعه دیگر که هر چهار تا حکم، حکم وجودی هستند، یا حرام است یا مکروه است یا مستحب است یا مباح بالمعنی الاخص است، پس مدلول التزامی خطاب قاتلوا الذین یلونکم من الکفار که می‌‌گفت واجب است پس حرام نیست مکروه نیست مستحب نیست مباح بالمعنی الاخص هم نیست، ما علم اجمالی داریم که یکی از این‌ها دروغ است، چهار دلالت التزامیه می‌‌شود حرام نیست مکروه نیست مستحب نیست مباح بالمعنی الاخص نیست، ما علم اجمالی داریم که قطعا الان محکوم است به یکی از این چهار حکم، ‌تعارض می‌‌کنند این دلالات التزامیه اربعه.

برخی فرمودند که باز هم ما یک راهی داریم برای اثبات اباحه بالمعنی الاخص جهاد ابتدایی در عصر غیبت. تقریبی که ذکر می‌‌کنند تقریب درستی نیست رجوع کنید به درس‌نامه اصول. تقریب درست این است که ما عرض می‌‌کنیم که ما از راه ملاک پیش بیاییم بگوییم که ما می‌‌گوییم قاتلوا الذین یلونکم من الکفار دلالت التزامیه‌اش این است که ملاک حرمت ندارد جهاد ابتدایی، ملاک استحباب ندارد، ‌ملاک کراهت ندارد، ‌دلیل ناسخ می‌‌گوید ملاک وجوب هم ندارد، پس نه ملاک وجوب دارد الان نه ملاک حرمت دارد نه ملاک کراهت دارد نه ملاک استحباب دارد، فعلی که ملاک نه برای وجوب ندارد نه برای حرمت ندارد نه برای استحباب دارد نه برای کراهت دارد طبق ما من شیء‌ الا و فیه کتاب أو سنه قطعا برای او اباحه جعل شده است چون فعلی که ملاک برای حکم دیگری ندارد تشریع می‌‌شود اباحه برای آن.

ممکن است شما اشکال کنید بگویید یک مدلول التزامی دیگری هم دارد قاتلوا الذین یلونکم من الکفار، ملاک اباحه هم ندارد. این هم بود دیگر. آن زمآن‌که واجب بود ملاک وجوب داشت، ملاک حکم دیگری نداشت یعنی ملاک اباحه را هم نداشت. جواب می‌‌دهیم ملاک اباحه نداشته باشد مگر ما می‌‌خواهیم بگوییم مباح اقتضایی است. مباح اقتضایی است که نیاز به ملاک اباحه دارد. مباح‌ها ممکن است مباح لااقتضایی باشد، ‌مباح لااقتضایی ناشی از عدم ملاک. پس ما اباحه‌ای را اثبات می‌‌کنیم که ناشی است از عدم ملاک، بله آن اباحه‌ای که ناشی از عدم ملاک مدلول التزامی قاتلوا الذین یلونکم من الکفار این است که آن ملاک اباحه اقتضاییه را هم ندارد، ‌نداشته باشد.

ممکن است شما بگویید که این‌که می‌‌گویید این جهاد ابتدایی ملاک وجوب ندارد بخاطر دلیل ناسخ، مدلول التزامی خود دلیل منسوخ هم این بود که ملاک حرمت ندارد، ملاک کراهت ندارد، ‌ملاک استحباب ندارد، اما یک مطلب را غفلت کردید، شما به همین اکتفاء‌کردید بعد گفتید پس هیچ ملاکی ندارد حال که هیچ ملاکی نداشت طبعا اباحه لااقتضاییه برای او جعل می‌‌شود، فعلی که هیچ ملاکی ندارد مباح لااقتضایی خواهد بود، ‌اباحه لااقتضایی برای او جعل می‌‌شود، از یک مطلب غفلت کردید، و آن این‌که انتفاء جمیع ملاکات هم خلاف مدلول التزامی قاتلوا الذین یلونکم من الکفار است، او می‌‌گفت این جهاد ابتدایی ملاک دارد پس این‌که بگوییم فاقد جمیع ملاکات است پس مباح لااقتضایی است این هم خلاف مدلول التزامی این خطاب است. مستشکل به ما می‌‌گوید، شما دل‌تان را خوش کرده بودید یک چشم‌تان را بسته بودید یک چشم‌تان را باز کرده بودید نگاه می‌‌کردید می‌‌گفتید قاتلوا الذین یلونکم من الکفار مدلول التزامی‌اش این است که ملاک حرمت در او نیست، ملاک استحباب نیست، ‌ملاک کراهت نیست، دلیل ناسخ بر او گفت الان دیگر ملاک وجوب هم نیست، پس نتیجه می‌‌گیریم انتفاء جمیع ملاکات احکام اربعه دیگر را می‌‌شود مباح لااقتضایی. غفلت کردید که این نتیجه‌گیری‌تان خلاف یک مدلول التزامی دیگر است برای این خطاب قاتلوا، قاتلوا می‌‌گوید نگویید قتال فاقد جمیع ملاکات است چون قطعا من می‌‌گویم ملاک دارد، ملاک وجوبی دارد. این‌که ملاک وجوب دارد یک مدلول التزامی دارد که پس فاقد جمیع ملاکات نیست، پس این‌که نتیجه گرفتید گفتید دلیل ناسخ می‌‌گوید ملاک وجوب، ‌دیگر ندارد جهاد ابتدایی، مدلول التزامی خطاب منسوخ هم می‌‌گفت ملاک حرمت ندارد، ملاک کراهت ندارد، ‌ملاک استحباب ندارد، ‌فثبتت الاباحة اللاقتضاییة الناشئة عن فقدان جمیع الملاکات. می‌‌گوییم: چشم‌تان را باز کنید، ‌یک چشم دیگرتان را نبندید، ‌این‌که می‌‌گویید ثبت انتفاء جمیع ملاکات برای آن احکام دیگر نتیجه می‌‌گیرید اباحه لااقتضاییه را، خود این انتفاء جمیع ملاکات خلاف مدلول التزامیه قاتلوا هست، چون سالبه کلیه نقیض موجبه جزئیه است، وقتی شما می‌‌گویید قتال ملاک دارد یعنی انتفاء جمیع ملاکات دروغ است چون مدلول التزامی آن خطاب قاتلوا است.

جواب این است، ‌این دیگر مدلول التزامی نیست. بالاغیرتا دیگه اسم این را مدلول التزامی نگذارید. چرا؟ مثال بزنم: شما می‌‌گویید زید در خانه است، نتیجه می‌‌گیریم پس انسان در خانه است، یک کسی به شما می‌‌گوید چرا اشتباه می‌‌کنید، ‌زید در خانه نیست، من همین الآن‌که داشتم از صفاییه می‌‌آمدم زید را دیدم در مغازه‌اش بود، تخطئه کردند شما در این‌که گفتید زید فی الدار، آیا احدی بی‌سوادترین انسان تا حالا آمده ادعاء کند که مدلول التزامی این خطاب این است که یک انسانی در خانه هست، اگر هم به یکی گفت انسان هم می‌‌دانیم در خانه نیست بگوید یک حیوانی در خانه است، آن هم می‌‌دانیم دروغ است؟ یک جسمی در خانه است. احدی این را نمی‌گوید. چرا؟‌ برای این‌که مدلول التزامی زید فی الدار این نیست که انسان فی الدار، آن مدلول تضمنی تحلیلی او هست که انسان فی الدار ولی انسان فی ضمن زید نه انسان مطلق. این دیگر مدلول التزامی نیست کسی بگوید نتیجه می‌‌گیریم انسان مطلق در خانه است، حالا زید نباشد یکی دیگر. این را دیگر نمی‌شود اسمش را گذاشت مدلول التزامی.

مثال زیاد دارد. دو تا شاهد عادل می‌‌گویند زید مالک این خانه شماست، معارضش می‌‌گوید زید مالک خانه شما نیست. بگوییم خیلی خوب، خانه شما شد مجهول المالک، عجب! ما رفتیم گشتیم دو تا شاهد عادل پیدا کردیم ابطال کرد شهادت آن دو تا شاهد اول را که گفتند زید مالک هذه الدار که در ید شماست. گفتم هیچ بی‌سوادی این حرف را نمی‌زند ولی خب برای توضیح می‌‌دهم یکی بیاید بگوید آنی که گفت لیس زیدا مالک هذه الدار مدلول التزامی آن خطاب اول را که نفی نکرد، مدلول التزامی آن خطاب اول این بود که یک انسانی غیر از این آقای ذوالید مالک این خانه است، این مدلول التزامی‌اش است. حاکم شرع به عنوان مدعی العموم می‌اید می‌‌گوید این خانه، دیگر مال شمای ذو الید نیست، ‌بده می‌‌خواهیم صدقه بدهیم به فقراء، مال حرام بدهیم به فقراء بخورند!‌ کسی این حرف‌ها را نمی‌زند، این دیگر مدلول التزامی نیست، این مدلول تضمنی تحلیلی است. اشکالش هم این است که این‌که می‌‌گوید زید مثلا مالک خانه این آقا است می‌‌گوید انسان بشرط کونه زیدا مالک این خانه است نه انسان لابشرط.

نتیجه می‌‌گیریم: این‌که خطاب قاتلوا می‌اید می‌‌گوید فقدان جمیع ملاکات دروغ است، از باب این است که می‌‌گوید این فاقد ملاک وجوب است. مدلول التزامی قاتلوا این است که جهاد ابتدایی واجد ملاک وجوب است، پس این‌که بگویید هیچ ملاکی ندارد این جهاد دروغ است، اما این مدلول تضمنی تحلیلی است، یعنی می‌‌خواهد بگوید یک ملاکی دارد اما نه ملاک لابشرط چه وجوب باشد چه حرمت، نه، مدلول التزامی خطاب قاتلوا این است که یک ملاکی دارد اما یک ملاک در ضمن وجوب، ‌این مدلول التزامی خطاب است نه این‌که ملاک وجوب دارد پس یک ملاکی دارد، حالا اگر فهمیدید ملاک وجوب ندارد بگویید پس ملاک حرمت دارد، چون یک ملاکی دارد دیگر، این دیگر خیلی افتضاح است. و لذا دنبال این مطلب نباید رفت.

[سؤال: ... جواب:] دو تا بحث است: ما می‌‌آییم می‌‌گوییم دلالت التزامیه کلا همین اشکال را دارد، این فرمایش آقای خوئی است که وقتی هم می‌‌گوییم هذا زید مدلول التزامی‌اش این است که لیس هذا عمرو، اما مدلول التزامی این است که نفی عمرو بودن او که این نفی مقرون است به زید بودن او. این بیان آقای خوئی است، تحلیل آقای خوئی است، خیلی هم حرف خوبی است ما هم پذیرفتیم. مدلول التزامی عدم کونه عمروا، ‌اما عدما مقرونا بکونه زیدا نه عدم لابشرط. بله خیلی حرف خوبی است اما آن مرحله تعمیق بحث است. اما آن‌هایی هم این مطلب آقای خوئی را قبول ندارند، ‌یکی از کسانی که قبول ندارد خود آقای صدر است قبول نمی‌کند می‌‌گوید مدلول التزامی ذات عدم کونه عمروا است. اما همین آقای صدر هم در این مثال‌ها که مخبربه یک فرد است مدلول التزامیش وجود کلی است که بر این فرد منطبق می‌‌شود، این را آقای صدر هم قبول دارد که مدلول التزامی کلی لابشرط نیست، ‌کلی در ضمن این فرد است. این مدلول تضمنی تحلیلی است.

و لذا اگر ما تبعیت دلالت التزامیه را نسبت به دلالت مطابقیه قبول نکنیم، بگوییم ظهور التزامی می‌‌تواند حجت باشد و لو ظهور مطابقی از حجیت افتاده، این بیان اثبات می‌‌کند اباحه بالمعنی الاخص این جهاد ابتدایی را.

[سؤال: ... جواب:] یعنی انشاء ترخیص لغو است؟ غرض این است که ابراز می‌‌کند رضایش را به فعل.

من عرض کنم اصل این مطلب را که هر واقعه‌ای حکم وجودی دارد قبول نداریم. هیچ واقعه‌ای مهمل گذاشته نشده، کتاب و سنت که لزوما انشاء حکم وجودی نمی‌کنند. می‌‌گوید در قفس باز شد کبوتر شما پرید، آن کسی که آن‌جا هست ضامن نیست چون مستند به او نیست، عدم ضمان او که عدم الحکم است، می‌‌گوییم ضامن نیست چه جور می‌‌خواهیم وجودیش کنیم، بدهکار نیست به شما، در قفس شما باز شد او می‌‌توانست ببندد نبست، ضامن نیست. مهم این است که شارع موقف داشته باشد، یعنی سکت عن اشیاء لم یسکت عنا نسیانا، این [مهم است]. همین که بگوید ما این فعل را که حرام نکردیم، نه این‌که مهمل گذاشتیم، ‌نه، حرام نکردیم لا عن اهمال. این خودش موقف است، موقف سلبی است. ما من شیء الا و فیه کتاب أو سنة بیش از این اقتضاء نمی‌کند که شارع در قبال هر واقعه‌ای موقف دارد، گاهی این موقف عدم الحکم است لا عن اهمال مثل عدم الحکم بالضمان در برخی از موارد. کارفرماست، کارگر دستش ماند زیر آن تیغ دستگاه مثلا اره، قطع شد، کارفرما شرعا ضامن نیست، حالا شرط ضمن عقد می‌‌کنند که باید خسارتش را بدهد آن دیه شرعیه نیست، و لذا ما جواب می‌‌دهیم می‌‌گوییم اگر دیه هم به شما بدهند، حالا کارفرما طبق عقد شرعی بدهد، ‌طبق شرط ضمن عقد بدهد یا بیمه به شما بدهد، این معامله دیه شرعیه نباید بکنید، ‌خمسش را آخر سال باید بدهید، ‌دیه شرعیه خمس ندارد. یعنی آنی که ضامن است شرعا به شما دیه می‌‌دهد به شما او دیه خمس ندارد، ‌این‌ها که دیه نیست، این‌ها یک پولی بیمه به شما می‌‌دهد بابت این ضرر سماوی که متوجه شما شده یا کارفرما طبق شرط ضمن عقد یا از باب ولایت فقیه اگر قائل به ولایت فقیه باشیم اجبارش کرده حکومت دینی که باید خسارت بدهید. این‌ها دیه شرعیه نیست. ولی مقصود این است که از نظر حکم اولی ضامن نیست کارفرما عرض کردم مگر شرط ضمن عقد باشد، ‌ضامن نیست، عدم ضمان را نمی‌توانید به حکم وجودی برگردانید، منتها همین کافی است که بگویید شارع مهمل نگذاشته این واقعه را، موقف دارد.

وجه دیگری که برای اثبات اباحه همین جهاد ابتدایی بعد از نسخ وجوب آن در عصر غیبت مطرح می‌‌شود گفته می‌‌شود که قاتلوا سه تا مدلول دارد:‌ یک: جواز در مقابل حرمت، دو: طلب فعل، سه: منع من الترک. وجوب نسخ شد، اگر بتوانیم آن مدلول تضمنی دوم را که طلب الفعل است حفظ کنیم بحث بعدی است که می‌‌توانیم استحباب را هم اثبات کنیم، ولی اگر او را نتوانیم اثبات کنیم بگوییم حالا که واجب نیست مستحب هم نیست مدلول تضمنی اول، جواز فعل را می‌‌توانیم اثبات کنیم.

این جوابش این است که اولا: این در عبادات کارگشا نیست چون عبادات مشروعیتش به اثبات استحبابش یا وجوبش است. و ثانیا: جواز فعل مدلول تضمنی خطاب امر نیست، خطاب امر مدلول تضمنیش بعث نحو الفعل است، بالالتزام حرام نبودن فعل و مباح بودن آن استفاده می‌‌شود که می‌‌شود همان وجه قبلی.

حالا که نتوانستیم به خطاب قاتلوا الذین یلونکم تمسک کنیم برای اثبات اباحه آن بعد از نسخ برویم ببینیم مقتضای اصل عملی چیست. البته مقتضای اصل عملی در جایی است که عام فوقانی نباشد و الا اگر عام فوقانی باشد که حرام بکند تعرض به جان و مال مردم را الا ما خرج بالدلیل، آن عام فوقانی محکّم است، نه، عام فوقانی هم نداریم، نوبت رسید به اصل عملی.

[سؤال: ... جواب:] شما دارید اشاره می‌‌کنید به بحث آینده که استحباب بعد از نسخ وجوب تمسک کنیم به خطاب منسوخ برای اثبات استحباب. ما فعلا به او نرسیدیم، ‌ما فعلا گام‌به‌گام داریم پیش می‌‌رویم فعلا بحث تمسک به خطاب منسوخ است برای اثبات اباحه، حتی مواردی که استحباب آن هم قطعا منتفی است.

مقتضای اصل عملی چیست؟ مقتضای اصل عملی استصحاب عدم حرمت است، اثبات می‌‌کند اباحه را. همین که اثبات کردیم حرام نیست کافی است چون آنی که مسؤولیت‌آور است عقلا حرمت است، انتفاء حرمت موجب سهولت بر مکلف است، ‌تنجز عقلی برداشته می‌‌شود، لازم نیست اثبات کنیم حلیت وجودیه را، اباحه وجودیه را، نه، استصحاب می‌‌کنیم عدم حرمت را. البته مثل آقای زنجای این استصحاب را قبول ندارند چون می‌‌گویند استصحاب در شبهات حکمیه است، دلیل استصحاب منصرف است از استصحاب در شبهات حکمیه و منصرف است به شبهات موضوعیه، مثال‌های خود استصحاب هم در روایات شبهات موضوعیه است. ما به نظرمان اشکال ندارد استصحاب عدم حرمت، هیچ مشکلی ندارد، خطاب لاتنقض الیقین بالشک ابدا بعید نیست که شاملش بشود.

[سؤال: ... جواب:] اگر استصحاب را قبول نداشتیم نوبت می‌‌رسد به قاعده حل.

پس استصحابی که ما می‌‌توانیم بکنیم استصحاب عدم حرمت است. اما این استصحاب اباحه وجودیه عرض کردم نمی‌کند چون اباحه وجودیه (یعنی انشاء ترخیص) حالت سابقه متیقنه ندارد. یک راه داریم: روح اباحه وجودیه را استصحاب کنیم، استصحاب کنیم رضای شارع را به فعل. یا استصحاب کنیم عدم حرمت را یا استصحاب کنیم رضای مولی را به فعل که روح اباحه است و لو اباحه وجودیه که متضمن ترخیص است. این راجع به اباحه بالمعنی الاعم. اما اباحه بالمعنی الاخص اگر امر عدمی باشد، ‌عدم احکام الاربعة الأخری باشد، کما هو المختار که لزوما اباحه و لو بالمعنی الاخص امر وجودی نیست می‌‌تواند عدم سائر الاحکام باشد، اگر این را بگوییم، عدم وجوب که محرز است بالوجدان، ‌استصحاب عدم حرمت، عدم استحباب، عدم کراهت می‌‌کنیم ثابت می‌‌شود اباحه بالمعنی الاخصی که امر عدمی است.

بله، تمام این حرف‌هایی که ما الان در اصل عملی زدیم فرع بر این است که در بحث آینده که بحث می‌‌شود آیا می‌‌شود به خطاب منسوخ استدلال کرد برای اثبات استحباب؟ در آن بحث قائل نشویم به امکان استدلال به خطاب منسوخ برای اثبات استحباب و الا اگر استحباب اثبات بشود که مختار بعضی مثل آقای صدر همین است می‌‌گویند وجوب نسخ شد، اصل استحباب چرا از بین برود، اصل مطلوب بودن چرا از بین برود، ‌آن وقت دیگر طبعا اثبات کردیم استحباب را، معنا ندارد اباحه بالمعنی الاخص را ما بخواهیم با اصل عملی دربیاوریم.

[سؤال: ... جواب:] شارع که قطعا موقف دارد. عدم اباحه بالمعنی الاخص هم شد عدم وجوب و عدم حرمت و عدم کراهت و عدم استحباب یعنی مجموع این عدم‌ها. و موقف هم داشته باشد شارع. موقف که دارد بالوجدان، ‌وجوب هم که نداریم، استصحاب هم می‌‌گوید حرمت کراهت استحباب نداریم. اصلا امر عدمی است اباحه، عدم است، عدم یعنی چی موضوعش مرکب است یا مرکب نیست. اباحه یعنی انتفاء این چند چیز، خب انتفاء این چند چیز را اثبات کردیم، تمام شد و رفت، وجود موقف شارع هم که بالوجدان است.

یک نکته‌ای که آقا اشاره کردند قبل از این‌که وارد بحث بعدی بشویم که اثبات استحباب فعل است به خطاب امر که نسخ شده وجوبش یا اثبات استحباب به تقریب دیگر که خواهد آمد، قبل از این‌که وارد آن بحث بشویم یک نکته‌ای آقا اشاره کردند عرض کنم. [آیا] ما نگفتیم استصحاب می‌‌کنیم رضای مولی را به فعل، روح اباحه وجودیه را استصحاب می‌‌کنیم؟ این دو تا اشکال به آن مطرح می‌‌شود:

یک اشکال این است که گفته می‌‌شود این استصحاب در بقاء حکم است و استصحاب بقاء حکم در شبهات حکمیه مشهور قبول دارند ولی مثل آقای خوئی قبول ندارند ما هم قبول نداریم. آنی که با آقای زنجانی اختلاف داشتیم سر استصحاب عدم حکم بود که ایشان جاری نمی‌دانست اما ما جاری می‌‌دانیم. اما استصحاب بقاء الحکم ما مثل آقای خوئی جاری نمی‌دانیم، ‌مشهور قبول دارند. این یک اشکال است. جوابش این است که ما حکم نمی‌گوییم ما رضای مولی به فعل را می‌‌گوییم. رضای مولی به فعل که حکم نیست، روح حکم است، ‌خدا قبلا راضی بود به این فعل الان هم راضی است. این استصحاب معارض ندارد که. در استصحاب احکام معارض درست شد برایش. مثلا می‌‌گفتند که استصحاب می‌‌کنیم که وطی حائض بعد از انقطاع دم هنوز حرام است تا غسل نکرده، آقای خوئی گفت این معارض است با استصحاب عدم جعل حرمت زایده، استصحاب می‌‌کنیم عدم جعل حرمت وطی را برای این فتره‌ای که زن خونش پاک شده ولی غسل نکرده چون یک زمانی جعل نشده بود حرمت استصحاب می‌‌گوید هنوز هم جعل نشده حرمت برای این فتره، ‌استصحاب بقاء مجعول که حرمت است با این استصحاب عدم جعل حرمت زایده تعارض می‌‌کنند. این در جعل می‌اید، ‌در رضای مولی که این اشکال نمی‌اید.

[سؤال: ... جواب:] خدا یک زمانی بود راضی نبود، این از کجا؟ خدا که همیشه بوده، همیشه هم شاید راضی بوده، قبلا که راضی بود به این فعل استصحاب می‌‌گوید هنوز هم راضی است. یک زمانی خدا راضی نبود؟ رئیس دفتر خدا بودی؟‌ از کجا می‌‌دانی؟ بله یک زمانی خدا جعل نکرده بود چون جعل فعل صادر از مولی است، مخلوقات خدا حادث هستند، یک زمانی خدا جعل نکرده بود، اما خدا یک زمانی راضی نبود؟ کی؟‌ یک میلیارد سال قبل؟ دو میلیارد سال قبل؟ آن وقت از کجا فهمیدید خدا راضی نبود؟ ولی اشاره می‌‌کنیم به این جهاد ابتدایی می‌‌گوییم خدا در عصر حضور امام راضی بود به این جهاد ابتدایی، ‌این‌که دیگر امر کرد، گفت قاتلوا، راضی بود، ‌اگر راضی نبود که نمی‌گفت قاتلوا. استصحاب می‌‌گوید هنوز هم راضی است.

اشکال دوم باز از آقای خوئی است. این اشکال را دقت کنید دقیق‌تر است. گفته می‌‌شود آقای خوئی فرمودند انحلالی است این رضایت به فعل و یا وجوب فعل، هر چی، راضی به کدام فعل بوده؟ خدا راضی بوده به جهاد ابتدایی در زمان حضور، آن یک جهاد ابتدایی است، ‌یک فرد از جهاد ابتدایی است، به او راضی بوده الان هم راضی است، الان هم خدا می‌‌گوید بگذارید امام عصر سلام الله علیه تشریف بیاورند زمان حضور بشود، نه تنها راضیم به جهاد ابتدایی بلکه ترغیب هم می‌‌کنم به این کار، یک جهاد ابتدایی در عصر غیبت است، ‌این یک فعل آخری است، به این فعل یک زمانی راضی بود؟ به جهاد ابتدایی در عصر غیبت. کی؟ حالت سابقه متیقنه ندارد. در همان وطی حائض، آقای خوئی اشکالش همین است، می‌‌گوید استصحاب می‌‌کنید حرمت وطی حائض را، اصلا این استصحاب جاری نیست به عنوان استصحاب بقاء مجعول حتی اگر معارضه نکند با استصحاب عدم جعل زاید، چرا؟ برای این‌که آنی که خدا حرام کرده بود وطی در زمان نزول دم حیض بود. اما وطی بعد از انقطاع دم حیض و قبل از اغتسال این وطی آخری است، این فرد آخری است از وطی، کی می‌‌گوید این حرام بود؟ یک حرمت آخری باید داشته باشد، حرمت انحلالی است.

این بحثی است که موکولش می‌‌کنیم به استصحاب‌، ما خواستیم جواب بدهیم وفاقا للبحوث که همین که ملحوظ مولی طبیعت است عرف برایش وحدت قائل می‌‌شود. حالا درست هست این مطلب ما یا نیست بحثش در استصحاب.

انشاءالله فردا راجع به اثبات استحباب بعد از نسخ وجوب بحث می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 36- 305

**دو‌‌شنبه - 24/08/1400**

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

بحث راجع به این بود که بعد از نسخ خطاب وجوب آیا می‌‌شود اثبات کرد اباحه فعل را یا نه، راجع به این مطلب بحث کردیم. فعلا بحث در این واقع می‌‌شود که آیا می‌‌شود به خطاب وجوب که نسخ شده است وجوب آن، استناد کرد برای اثبات استحباب فعل یا نمی‌شود.

این مطلب بسیار مهم است. عرض کردیم مشابهش در دلیل رفع قلم عن الصبی، دلیل لاحرج، لاضرر مطرح می‌‌شود که مفاد این‌ها نفی الزام است، آیا می‌‌شود به آن خطاب ظاهر در الزام تمسک کنیم بگوییم الزام از صبی برداشته شده، الزام در مورد حرج برداشته شده، ولی اصل طلب هست و لذا عبادات صبی مشروع و مستحب است، عبادت حرجیه مشروع و مستحب است یا نمی‌توانیم این را بگوییم.

ممکن است کسی بگوید ما به خود خطاب ظاهر در وجوب که خطاب امر است بعد از این‌که دلیل گفت وجوبش در مورد صبی رفع شده است مثلا، می‌‌توانیم تمسک کنیم اثبات کنیم که وجوب رفع شده است اما طلب دلیل بر رفعش نیست. تقریب برای این استدلال این است که گفته می‌‌شود وجوب مرکب است از طلب فعل مع المنع من الترک، پس دو جزء دارد وجوب: طلب فعل منع من الترک. یا به تعبیر بهتر طلب فعل و عدم رضای مولی به ترک. دلیل ناسخ وجوب می‌اید می‌‌گوید این مرکب (این مجموع) منتفی است یعنی بعد از این نگویید این دو مطلب با هم هست، طلب الفعل و المنع من الترک، ‌نخیر، بعد از این دیگر این دو جزء این دو مطلب با هم نیستند. نفی مرکب نفی جمیع اجزاء نیست، ‌نفی مجموع الاجزاء است. قدرمتیقن از نفی مجموع این دو جزء که طلب الفعل و المنع من الترک است قدرمتیقن این است که منع من الترکش از بین رفته است اما طلب الفعلش به چه دلیل از بین رفته است؟‌ خطاب امر دلالتش بر اصل طلب الفعل بر حجیت باقی می‌‌ماند و این نتیجه‌اش می‌‌شود استحباب فعل.

به نظر ما این بیان بر بعض مبانی در استفاده وجوب از خطاب امر درست هست ولی بر بعض مبانی درست نیست. قبلا عرض کنیم: ما چهار مبنا داریم در استفاده وجوب از خطاب امر: یک مبنا این است که دلالت خطاب امر بر وجوب دلالت وضعیه است که مبنای صاحب کفایه است. مبنای دوم این است که دلالت خطاب امر بر وجوب دلالت اطلاقیه است یعنی تعدد دال و مدلول است. خطاب امر وضع شده است بر جامع طلب، ‌از اطلاقش به نحو دال آخر که مقدمات حکمت است کشف می‌‌کنیم این طلب فعل مقرون است به منع من الترک یا به تعبیر بهتر مقرون نیست به ترخیص در ترک. مبنای سوم مبنای محقق نائینی و آقای خوئی هست که وجوب حکم عقل است، وجوب مجعول شارع نیست، حکم عقل است و مفاد خطاب امر وجوب نیست، مفاد خطاب امر حال به تعبیر مرحوم نائینی بعث الی الفعل است یا به تعبیر مرحوم آقای خوئی اعتبار الفعل علی ذمة المکلف است. عقل وقتی می‌‌بیند ترخیص در ترک واصل نشده به مکلف حکم می‌‌کند به لزوم امتثال، این حکم به لزوم امتثال که عقل صادر می‌‌کند می‌‌گویند وجوب. وجوب حکم عقل است. مبنای چهارم مبنای امام است که می‌‌گویند عقلاء‌ شبیه اصل عملی در خطاب امر صادر از مولی ظهوری در وجوب نمی‌بینند و لکن احتجاج می‌‌کنند بر عبد اگر تخلف بکند از امر مولی، حجیت عقلاییه می‌‌دانند خطاب امر را بر وجوب. این فرق می‌‌کند با مبنای سوم. مبنای سوم می‌‌گفت وجوب حکم عقل است، مبنای چهارم این است که وجوب مجعول شرعی است و لکن ظهور ندارد خطاب امر در وجوب، حجت عقلاییه است بر وجوب.

اما بناء بر مبنای اول که دلالت خطاب امر بر وجوب دلالت وضعیه است که نظر صاحب کفایه است به نظر می‌‌رسد که دیگر نتوانیم تمسک کنیم به خطاب امر بعد از ورود دلیل بر نفی وجوب. فرق نمی‌کند خطاب امر نص در وجوب باشد لابد للمستطیع ان یحج، یا ظاهر باشد در آن مثل المستطیع یحج که در مقام امر بکار رفته است یا ان استطعت فحج. مهم این است که دلالت این خطاب امر بر وجوب دلالت وضعیه است.

ممکن است شما بفرمایید چه اشکالی دارد، اگر خطاب امر دلالتش بر وجوب دلالت وضعیه باشد ولی ما وجوب را مرکب بدانیم از طلب الفعل مع المنع من الترک، ‌گیرم دلالت خطاب امر بر این مرکب دلالت وضعیه باشد، چه مشکلی ایجاد می‌‌کند؟ دلیل رافع وجوب نفی این مجموع می‌‌کند من حیث المجموع، نفی آن جزء اول که طلب الفعل است نمی‌کند.

جواب این هست که مشکل طبق مبنای صاحب کفایه این است که اگر قائل به دلالت وضعیه خطاب امر بر وجوب بشویم اصلا مستعمل‌فیه او می‌‌شود وجوب و لو به تحلیل عقلی ما وجوب را به دو جزء برگردانیم. اصلا مستعمل‌فیه ان استطعت فحج می‌‌شود وجوب، اصلا معنای مدلول وضعی این هست. شما یک خطاب هست، می‌‌خواهید در بعض مدلولش بگویید مستعمل‌فیه او وجوب است نسبت به غیر صبی، در بعض مدلولش که خطاب شامل صبی می‌‌شود بگویید مستعمل‌فیه او استحباب است، خب این استعمال لفظ در اکثر از معنا می‌‌شود که یا محال است به نظر مشهور یا خلاف ظاهر است.

مثلا مولی می‌‌گوید اکرم کل عالم، خطابی آمد گفت لایجب اکرام العالم الفاسق، ‌شما می‌‌خواهید بگویید اکرم کل عالم نسبت به عالم فاسق تخصیص موضوعی نخورده است بلکه تقیید حکمی خورده است یعنی اکرام عالم فاسق هنوز هم مشمول اکرم کل عالم است فقط منع من الترکش برداشته شده است یعنی اکرام عالم عادل واجب است اکرام عالم فاسق مستحب است. شبیه این می‌‌شود دیگر. اکرم کل عالم نسبت به عالم عادل مستعمل‌فیه او می‌‌شود وجوب، چون مدلول وضعی یعنی مستعمل‌فیه، آن وقت نسبت به عالم فاسق بشود غیر وجوب، ‌بشود استحباب یا جامع طلب، این می‌‌شود استعمال لفظ در اکثر از معنا.

آقای سیستانی یک نکته‌ای از فرمایشات‌شان استفاده می‌‌شود که این اشکال در صورتی وارد است که ما قائل بشویم اگر مراد از خطاب امر استحباب باشد این استعمال فی غیر ما وضع له شده است اما اگر بگوییم استعمال در وضع له است مجاز، مجاز ادعایی است یعنی مستعمل‌فیه همان معنای موضوع‌له است، ادعائا مولی می‌‌گوید این مصداق آن معناست برای تاکید. مثل این‌که می‌‌گویند زید اسد است، زید اسد است نه این‌که اسد استعمال شده در غیر ما وضع له اصلا استعمال شده در ما وضع له مجاز مجاز ادعایی است نه مجاز لغوی، ‌مجاز سکاکی است، ادعاء می‌‌کند این شخص که زید مصداق شیر است فردی از شیر است، مجاز ادعایی است. این استعمال در غیر ما وضع له نشده است. اگر این را بگوییم اکرم کل عالم استعمال اصلا شده باشد در همان وضع له باید عالم را اکرام کنید در همان عالم فاسق هم گفته باید اکرام کنید ولی مراد جدیش وجوب نیست، مثل این‌که می‌‌گویید طلبه باید نماز شب بخواند، ‌این‌که استعمال در استحباب نشده که، اما می‌‌خواهد بگوید آنقدر مطلب مهم است که ادعاء‌می کنم طلبه باید نماز شب بخواند اما وقتی از حالت ادعاء خارج می‌‌شود می‌‌گوید البته من نمی‌خواهم بگویم از نظر فقهی واجب است و اگر نماز شب نخواند فاسق می‌‌شود. این می‌‌شود مجاز ادعایی.

به نظر ما این هم خلاف ظاهر است که ما به دو عنایت، در مورد واجب حقیقی است تطبیق حقیقی است در مورد مستحب تطبیق ادعایی است این هم خلاف ظاهر است جمع بین دو لحاظ لازم می‌اید.

[سؤال: ... جواب:] طبق این مبنا ما می‌‌گوییم لایجب اکرام العالم الفاسق تخصیص موضوعی است دیگر اصلا نمی‌توانید بگویید عامل فاسق اکرامش مستحب است طبق مبنای صاحب کفایه. ... فرض این است که اگر بخواهید لایجب اکرام العالم الفاسق تخصیص موضوعی نمی‌زند تقیید حکمی می‌‌زند یعنی منع الترک را فقط بر می‌‌دارد از عالم فاسق یعنی آن اکرم کل عالم را دو نوع لحاظ کردید، دو جور لحاظ کردید، در مورد عالم عادل یک جور لحاظ کردید در مورد عالم فاسق جور دیگری لحاظ کردید و لو به نحو مجاز ادعایی. مجاز ادعایی لحاظ ادعایی می‌‌خواهد فرق می‌‌کند با استعمال حقیقی.

پس طبق این مبنای اول نمی‌شود بعد از قیام دلیل بر نفی وجوب از حصه‌ای از خطاب عام نمی‌شود دیگر راجع به آن حصه بگوییم به آن خطاب عام تمسک می‌‌کنیم اصل استحباب را اثبات می‌‌کنیم در این حصه. بله، اگر کل خطاب عام را قرینه داشتیم بر ترخیص او بحث دیگری است. فرض این است که ما در بعض حصه عام قرینه بر نفی وجوب داریم حالا در مورد نسخ، حصه زمانیه، ‌از این به بعد، قبلش وجوب بود از این به بعد می‌‌خواهد استحباب باشد یا در مثال صبی حصه زمانیه نیست، غیر صبی واجب است بر صبی مستحب است این می‌‌شود تعدد لحاظ و دیگر نمی‌توانیم به خطاب عام تمسک کنیم طبق مبنای صاحب کفایه برای اثبات وجوب این حصه‌ای که دلیل داریم که وجوب در مورد او ثابت نیست.

مبنای دوم مبنایی است که ما اختیار کردیم، ‌جمعی از اعلام اختیار کردند که خطاب امر وضع شده برای جامع طلب، حالا جامع طلب جامع ابراز اراده [ما شئت فعبر] و لکن اگر خطاب امر مقرون نبود به ترخیص در ترک به تعدد دال و مدلول از وضعش طلب می‌‌فهمیم از اطلاقش که مقدمات حکمت است می‌‌فهمیم این طلب مقرون به ترخیص در ترک نیست. مثل این‌که می‌‌گوید رأیت زیدا زید یک زید معروف است یک زید نامعروف. زید دلالتش وضعیه‌اش می‌‌فهماند که مسمای به زید، ‌اما آن مقدمات حکمتش که در این‌جا اقتضاء می‌‌کند انصرافش را به آن زید معروف چون اگر مرادش زید نامعروف بود نقض غرض بود قید نزند نگوید زید گمنام چون به هر کس بگوید زید منصرف می‌‌شود ذهش به آن زید معروف. این می‌‌شود تعدد دال و مدلول. ان استطعت فحج طبق این مبنا اصل وضعش وجوب را نمی‌فهماند، ‌طب حج را‌، بعث حج را می‌‌فهماند اطلاقش که مقدمات حکمت است دال آخری است که می‌‌فهماند آن طلب مقرون به ترخص در ترک نیست.

این‌جا اشکال استعمال لفظ در اکثر از معنا پیش نمی‌اید. مثل اغتسل للجمعة و الجنابة‌در مورد غسل جمعه دال آخر آمد گفت ترخیص در ترک دارد ولی دلیل نمی‌شود ما راجع به غسل جنابت به مقدمات حکمت تمسک نکنیم برای اثبات وجوب غسل جنابت. با این‌که طبق مبنای صاحب کفایه اغتسل للجمعه و الجنابة اگر بخواهد در مورد غسل جنابت وجوب اراده بشود در مورد غسل جمعه استحباب یا جامع طلب اراده بشود استعمال لفظ در اکثر از معنا می‌‌شود.

همین مبنا را در اکرم کل عالم با لایجب اکرام العالم الفاسق پیاده کنیم. چه اشکال دارد اکرم کل عالم وضع شده است بر جامع طلب، ‌در عالم عادل و عالم فاسق و لکن در عالم فاسق مقرون به ترخیص در ترک است بخاطر این خطاب منفصلی که گفت لایجب اکرام العالم الفاسق، ‌یا خطاب متصل‌، فرق نمی‌کند. اما نسبت به عالم عادل مقدمات حکمت می‌‌گوید مقرون به ترخیص در ترک نیست.

یا در مورد صبی، ‌حالا مطلقی داریم می‌‌گوید الجنب یغتسل من الجنابة‌ یا اذا دخل الوقت فصلوا، نسبت به بالغ مقدمات حکمت می‌‌گوید این وجوب است نسبت به صبی، ‌رفع قلم الوجوب عن الصبی می‌‌گوید وجوب ندارد و لکن اصل طلب چرا نباشد.

پس طبق مبنای دوم به نظر ما می‌‌شود اثبات کرد استحباب این فعل را حتی بعد از این‌که دلیل داریم که این فعل واجب نیست.

[سؤال: ... جواب:] گفت الامتثال تضرب و لاتقاس، ‌حالا در آن رأیت زیدا ظهور انصرافی دارد به زید معروف، ما آن را برای مثال گفتیم اما آن‌جا زید یک معنای بسیطی دارد. اما کلام در این است که وجوب معنای مرکبی دارد. ظهور انصرافی ان استطعتم فحجوا با این‌که وضع شده است بر جامع طلب اما ظهور انصرافی دارد به مقتضای مقدمات حکمت در آن طلبی که مقرون به ترخیص در ترک نیست. حالا ببینید نکته این انصراف چیست، ما یک نکته‌ای گفتیم، چون امام یک اشکال مهمی دارند این‌جا، می‌‌فرمایند ما تا حالا شنیده بودیم اطلاق، مقدمات حکمت می‌‌گوید طبیعت تمام الموضوع است، ان استطعتم فحجوا طبیعت موضوع‌لهش چیست، ‌طبیعی طلب، آخه این چه مقدمات حکمتی است که می‌اید ظهور اطلاقی می‌‌دهد به خطاب امر در یک حصه‌ای از طلب، مثل این‌که بگویید اعتق رقبة مقدمات حکمت می‌‌گوید مراد عتق رقبة مؤمنة است، خب می‌‌خندند به آدم، این چه مقدمات حکمتی است؟ مقدمات حکمت می‌‌گوید طبیعت تمام الموضوع است برای حکم، ‌شما با مقدمات حکمت می‌‌خواهید بگویید حصه مراد است. اگر ان استطعت فحج وضع شده بر جامع طلب کما هو الصحیح چون استعمالش در استحباب مجازی نیست قطعا، هیچ عرفی احساس مجاز نمی‌کند، وضع شده بر جامع طلب، ‌شما می‌‌بینید مقدمات حکمت منشأ می‌‌شود ظهور اطلاقی پیدا کند در حصه‌ای در طلب، ‌همچون چیزی ما نداشتیم، ظهور انصرافی اگر می‌‌گویید او وجه می‌‌خواهد، ظهور انصرافی نکته می‌‌خواهد، ‌نکته‌اش چیست که انصراف پیدا کند طلب عند الاطلاق به طلب وجوبی. ما عرض کردیم نکته انصراف این است که وضع شده خطاب امر بر ابراز اراده مولی، یعنی ان استطعت فحجوا یعنی ارید منکم الحج، ارید منکم الحج را عرف قیاس می‌‌کند با اراده تکوینیه، این اراده تشریعیه است، ‌قیاسش می‌‌کنید با اراده تکوینیه، می‌‌گوید:‌ اگر یک شخصی بگوید ارید ان اذهب هذا الیوم الی الحج، بعد شب او را در حج دیدند می‌‌گویند تو که گفتی ارید ان احج هذا الیوم. باید بگوید پشیمان شدم. این‌که در مورد شارع معنا ندارد پشیمان بشود. یعنی باور نمی‌کند کسی بگوید ارید ان احج هذا الیوم ولی نرود. در اراده تکوینیه این‌جور است، مگر پشیمان بشود. حالا مولی به عبدش می‌‌گوید ارید ان احج که حجّ اصلا معنایش ابراز اراده مولی است به عبد، ‌این هم ظاهرش این است که به همان وزانی که خودم اراده داشتم حج بروم و تخلف پیدا نمی‌کرد مراد از اراده من در اراده تکوینیه، به همین وزان اراده تشریعیه من است. مراد تشریعی من نباید از اراده من منفک بشود. اگر منفک بشود این به معنای این است که این عبد عاصی است. این نکته انصراف است. مگر قرینه‌ای بیاید بر ترخیص در ترک که بحث دیگری است.

[سؤال: ... جواب:] وضع ان استطعت فحج بر بعث الی الحج است، ‌بر طلب الحج وضع شده، ‌ما می‌‌گوییم ابراز اراده مولی است، با این معنایی که می‌‌کنیم باید تقریب کنیم دلالت اطلاقیه امر را بر وجوب.

در تعلیقه بحوث، ‌بعض معاصرین گفتند طبق این مبنا هم نمی‌شود تمسک کرد به آن خطاب امر که بعض حصه‌اش دلیل دارد بر نفی وجوب. مثل همین مثال اذا دخل الوقت فصلوا، می‌‌گوید لاوجوب فی حق الصبی یا اکرم کل عالم لایجب اکرام العالم الفاسق. چرا؟ گفتند در این‌جا نمی‌شود ما حتی طبق این مبنای دوم اثبات کنیم استحباب این حصه‌ای را که دلیل داریم بر نفی وجوب در آن. چرا؟ ایشان فرمودند که ظاهر خطاب امر این است که مراد جدیش هم یکی است، در مقام اراده جدیه هم فرقی بین مصادیق این خطاب امر نیست، اکرم کل عالم. این‌که بیاید مراد جدی در مورد عالم عادل بشود وجوب و لو مستعمل‌فیه خطاب امر واحد است اما بالاخره مقدمات حکمت فهماند که مراد جدی وجوب است، اما در مورد عالم فاسق بشود استحباب، این خلاف وحدت سیاقیه است. این خلاف ظهور خطاب امر است در وحدت سیاق به لحاظ مراد جدی.

ما به نظرمان این فرمایش عرفی نیست. چون مهم این است که ببینیم عقلاء احتجاج می‌‌کنند یا نمی‌کنند. از احتجاج عقلاء ما می‌‌توانیم کشف بکنیم که عقلاء چه جور رفتار می‌‌کنند. در همین مثال اکرم کل عالم، ‌و ان وافقت هذا الامر فلک جائزة، یک خطاب منفصلی بیاید بگوید لایجب اکرام العالم الفاسق، این هم برود عالم فاسق را اکرام کند، ‌عقلاء اگر بیاید این مکلف به مولی بگوید تو گفتی اکرم کل عالم و ان اطعتنی فلک جائزة، پس آن جایزه را به من بده، ببینیم عقلاء حق را به کی می‌‌دهند؟‌ انصافا عقلاء حق را به این عبد می‌‌دهند. می‌‌گویند مولی!‌ خودت گفتی اکرم کل عالم، فوقش در آن خطاب دیگر گفتی اکرام عالم فاسق لازم نیست اما نگفتی مقصودم از اکرم کل عالم عالم عادل است مقصود عالم فاسق نیست، ‌حق دارد از شما جایزه بخواهد، گفتی اکرم کل عالم و ان اطعتنی فلک علی ملیون تومان، بعدا گفتی اکرام عالم فاسق واجب نیست، اصلا کسی سوال کرد از شما هل یجب ان اکرم العالم الفاسق گفتی لا، ‌فهمیدیم اکرام عالم فاسق واجب نیست اما نگفتی که مراد من از اکرم کل عالم عالم فاسق نبوده، ‌این را که نگفتی، ‌قدرمتیقن این است که وجوبش رفع شده. ما به نظرمان از این احتجاج عقلاء می‌‌فهمیم که حجت است آن اکرم کل عالم در اصل طلب نسبت به اکرام عالم فاسق و لو بعد از قیام دلیل بر نفی وجوب آن.

[سؤال: ... جواب:] مگر نمی‌شود مولی بر اتیان واجبات جایزه قرار بدهد؟

مبنای سوم این بود که وجوب به حکم عقل باشد. آقای خوئی که صاحب این مبنا است، از کسانی است که متشدد است در این‌که وقتی خطابی گفت وجوب نیست، ‌وقتی خطابی گفت که مثلا رفع القلم عن الصبی، ما جعل علیکم فی الدین من حرج، اثبات مشروعیت آن فعلی که خطاب اول می‌‌گفت آن‌جام بشود، دیگر بعد از ورود این خطاب رفع القلم عن الصبی یا ورود خطاب ما جعل علیکم فی الدین من حرج ممکن نیست. چرا؟ ببینید چه جور استفاده کرده! گفته: این خطاب رفع القلم عن الصبی مجعول شارع را رفع می‌‌کند، ما جعل علیکم فی الدین من حرج مجعول شارع را رفع می‌‌کند، وجوب که مجعول شارع نیست. آنی که مجعول شارع است اعتبار الفعل است علی ذمة المکلف، رفع القلم آن اعتبار را رفع می‌‌کند، ما جعل علیکم فی الدین من حرج آن اعتبار فعل علی الذمة را رفع می‌‌کند، دیگر دلیل بر استحباب ندارید.

بعد ایشان گفته: بر فرض ما بگوییم وجوب مجعول شرعی است، اعتبار شرعی است، آقا! اعتبار امر بسیط است، جنس و فصل ندارد، ‌یعنی چی وجوب مرکب است از طلب الفعل مع المنع من الترک، بعد بگویید فصلش از بین رفت، ‌منع من الترکش از بین رفت با خطاب لایجب اکرام العالم الفاسق، جنسش چرا از بین برود. مگر اعتبار امر تکوینی است و جنس و فصل دارد؟ اعتبار یک امر بسیط است. و لذا ایشان با این‌که مبنای سوم را قائل است یک جوری بیان کرد که آدم خجالت می‌‌کشد بگوید بعد از ورود دلیل بر نفی وجوب در مورد صبی یا در مورد حرج بخواهیم به خطاب امر تمسک کنیم برای اثبات استحباب.

و واقعا این مطالب عجیب است. اما این فرمایش اول ایشآن‌که وجوب حکم عقل است، بر فرض طبق این مبنای سوم وجوب حکم عقل باشد، اما منشأ انتزاعش به ید شارع است، اشکال ندارد شارع بگوید رفعت الوجوب به رفع منشأ انتزاعش. منشأ انتزاع وجوب که حکم عقل است تنها اعتبار الفعل علی الذمة نیست. خب اعتبار الفعل علی الذمة در مستحبات هم هست. اعتبار الفعل علی الذمة و عدم ورود الترخیص فی الترک، این دو چیز باید کنار هم باشد تا انتزاع بشود وجوب، تا موضوع بشود برای وجوب عقل. پس منشأ این وجوب به ید شارع است، ‌لایجب اکرام العالم الفاسق که ظاهر رفع القلم خودتان گفتید قلم الزام است، رفع قلم الالزام، ‌ما جعل علیکم فی الدین من حرج یعنی حکم الزام نداریم در موارد حرج، خب رفع شده این وجوب که حکم عقل است به رفع منشأ انتزاعش، منشأ انتزاعش مرکب است از دو جزء: اعتبار الفعل علی الذمة به قول شما و عدم ورود الترخیص فی الترک. نفی مرکب به معنای نفی جمیع اجزاء نیست.

و این‌که دیگر خود خطاب امر اعتبار الفعل علی الذمة را فهماند، خب الان آن خطاب امر که مشکلی ندارد، فقط فهمیدیم آن عدم الترخیص فی الترکش تبدیل شده است به ترخیص فی الترک بعد از این خطاب لایجب اکرام العالم الفاسق اما خود خطاب امر می‌‌گفت اعتبار الفعل علی الذمة قبلا بوده، خب الان هم باشد، منتها الان مقرون است به ترخیص در ترک، انتزاع می‌‌شود از آن استحباب. چه اشکالی دارد؟ اصلا مبنای سوم خیلی راحت‌تر می‌‌شود استدلال کرد به خطاب امر بر استحباب چون اصلا خطاب امر متضمن وجوب نیست، متضمن منع من الترک نیست.

و اما این‌که اعتبار امر بسیط است، این حرف‌ها عجیب است. اولا: آنی که می‌‌گوید، می‌‌گوید وجوب دو چیز است: اعتبار الفعل علی الذمة‌ و عدم اعتبار ترخیص فی الترک، اعتبار طلب و عدم اعتبار ترخیص. و اساسا این مطلب اشکال‌های دیگری دارد که انشاءالله پس‌فردا عرض می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 37- 306

**چهار‌شنبه - 26/08/1400**

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

بحث راجع به این بود که آیا می‌‌شود به خطاب امر استدلال بکنیم بعد از این‌که دلیل قائم شد بر نسخ وجوب آن بگوییم اصل طلب آن باقی هست و نتیجه بگیریم که این فعل مستحب هست یا نمی‌توانیم؟

قبل از این‌که این بحث را دنبال کنیم نکته‌ای را که برخی از معاصرین در کتاب اضواء و آراء اشاره کردند عرض کنم.

در این کتاب گفتند که این بحث مبتنی بر این هست که مراد از نسخ، نسخ مجازی باشد یعنی تخصیص زمانی حکم که در شرع مشهور قائلند که مرجع نسخ به تخصیص زمانی است یعنی از ابتداء مراد جدی مولی که می‌‌فرمود قاتلوا الذین یلونکم من الکفار و در عصر غیبت نسخ شد وجوب آن، ‌از اول مراد جدی، مضیق بود. کاشف از ضیق مراد جدی دلیل ناسخ است چون می‌‌گویند نسخ حقیقی در مورد شارع مقدس محال است که بخواهد حکم مطلق جعل کند بعد آن را از بین ببرد، این مستلزم جهل است.

اما یک مبنای دیگر است که مبنای صاحب بحوث است. طبق این مبنا نسخ حقیقی به لحاظ اراده مولی غیر معقول است، اما به لحاظ انشاء مولی اشکال ندارد، مولی مصلحت در این است که حکم را مطلق انشاء کند و بعد آن حکم را الغاء بکند، این‌که مستلزم جهل نیست در شارع مقدس.

طبق نسخ حقیقی اصلا دلیل ناسخ لحاظ نمی‌کند که من می‌‌خواهم دلیل منسوخ را تفسیر کنم یا با آن معارضه کنم، نخیر، دلیل ناسخ اتفاقا اعتراف می‌‌کند که آن حکم به نحو مطلق جعل شده بود من می‌‌خواهم آن را الغاء کنم، من نمی‌خواهم بگویم آن جعل نبود یا مطلق بود، من می‌‌گویم می‌‌خواهم آن جعل را الغاء‌ بکنم. طبق این مبنا در کتاب اضواء و آراء گفتند دیگر نمی‌شود ما این بحث‌ها را مطرح کنیم که دلیل ناسخ وجوب را رفع کرد و اصل طلب را ما از دلیل منسوخ بیاییم کشف کنیم بعد از نسخ وجوب. چون دلیل منسوخ مفادش جعل وجوب الی الابد بود، دلیل ناسخ هم نمی‌گوید که من مفاد آن را می‌‌خواهم توضیح بدهم، می‌‌گوید من می‌‌خواهم مفاد آن را از این به بعد الغاء بکنم، این‌که نمی‌تواند جمع بشود با آن دلیل منسوخ بگوییم دلیل منسوخ اصل طلب را می‌‌فهماند، دلیل ناسخ ترخیص در ترک می‌‌دهد بشود استحباب. این حرف‌ها دیگر معنا ندارد.

به نظر ما این مطلب ناتمام است. چون بهرحال اگر ما مدلول خطاب منسوخ را متعدد بدانیم یعنی بگوییم که مفاد خطاب منسوخ دو چیز است:‌ یکی طلب فعل الی الابد و دیگری منع من الترک الی الابد و وجوب را امر بسیط ندانیم، ‌وجوب را مرکب بدانیم از طلب و منع من الترک، ‌دلیل ناسخ ما الغاء‌می کند این مرکب را یعنی می‌‌گوید منع من الترک الی الابد را من الغاء‌ می‌‌کنم، این قدرمتیقن از دلیل ناسخ است، اما این‌که آن طلب فعل الی الابد را من الغاء می‌‌کنم دلیل ناسخ در آن ظهور ندارد.

و ان شئت قلت که دلیل منسوخ و لو به لحاظ انشاء وجوب نفی نمی‌کند که بعدا نسخ حقیقی بشود، ‌هیچ دلیل منسوخی نمی‌گوید که هیچ‌گاه ناسخ حقیقی من نخواهم داشت، چون نسخ حقیقی چیزی نیست که بخواهد دلیل منسوخ آن را نفی کند، اگر نسخ‌، نسخ مجازی بود، تخصیص زمانی بود، در تخصیص زمانی اطلاق خطاب مطلق نفی می‌‌کند مخصص را، اما در نسخ حقیقی که اطلاق دلیل منسوخ که نفی نمی‌کند ورود ناسخ حقیقی را، ‌این درست است، اما به لحاظ کشف از مبادی حکم، به لحاظ این‌که کشف می‌‌کند آن اطلاق دلیل منسوخ که اراده مولی طبق همین حکم مجعول در خطاب منسوخ است، اگر حکم مجعول در خطاب منسوخ وجوب الی الابد است اراده مولی هم اراده الی الابد است و به این لحاظ ناظر است که این اراده الی الابد حتی بعد از ورود نسخ حقیقی هم هست. به این لحاظ که شما هم پذیرفتید که بازگشت نسخ حقیقی به تضییق اراده مولی است از اول، اطلاق خطاب منسوخ که می‌‌گوید وجوب الی الابد است کشف می‌‌کند اراده مولی هم الی الابد است و ما به این اطلاق تمسک می‌‌کنیم می‌‌گوییم پس بعد از ورود نسخ حقیقی اراده مولی هست فقط منع من الترک برداشته شده است و این می‌‌شود استحباب.

خلاصه عرض ما این است: حتی اگر ما قائل به نسخ حقیقی بشویم کما علیه البحوث، یعنی امکان حقیقی که خدا می‌‌تواند حکم را مطلق و الی الابد انشاء کند لمصلحة بعد آن را نسخ کند و آن‌چه که محال است این است که مبادی حکم یعنی اراده مولی بخواهد نسخ حقیقی است این مستلزم جهل است، طبق این مبنا هم این بحث جا دارد که ما بگوییم بعد از ورود دلیل ناسخ که نسخ می‌‌کند وجوب را ما به اطلاق دلیل منسوخ تمسک کنیم برای اثبات بقاء اصل طلب چون بهرحال ما در سعه و ضیق نسخ وقتی شک داشتیم باید به مقدار متیقن بگوییم نسخ وارد شده است، ‌مقدار متیقن این است که آن منع من الترکش نسخ شده است نه بیشتر، علاوه بر این‌که ما به لحاظ کشف آن خطاب منسوخ از اراده ابدی مولی می‌‌گوییم پس ما ظاهر خطاب منسوخ را اخذ می‌‌کنیم می‌‌گوییم بعد از نسخ هم مولی اراده ابدیه دارد نسبت به این فعل، ‌منع من الترکش برداشته شده است می‌‌شود استحباب.

بحث مختص نسخ هم نیست، خیلی ما مقید به این لفظ نسخ نیستیم، عرض کردم دلیل مطلق می‌اید تکلیف را اثبات می‌‌کند دلیلی می‌‌گوید رفع القلم عن الصبی، ما جعل علیکم فی الدین من حرج، می‌‌خواهیم ببینیم در مورد صبی در مورد حرج می‌‌توانیم به اطلاق خطاب تکلیف تمسک کنیم اثبات اصل طلب بکنیم یا نه.

ما در جلسه قبل عرض کردیم اگر بگوییم وضع شده خطاب امر بر وجوب که دیگر نمی‌شود بعد از ورود دلیل نافی وجوب اصل طلب را بخواهیم اثبات کنیم. مثل این‌که از اول مولی گفته لابد ان یحج المستطیع، لابد وضع شده برای وجوب، او خارج از بحث ما هست. لابد وضع شده است بر یک معنای بسیط که از آن وجوب تعبیر می‌‌شود، دلیل وقتی گفت واجب نیست حج در موارد حرج یا واجب نیست حج بر صبی، چطور ما با این خطاب لابد للمستطیع ان یحج استدلال کنیم برای اثبات استحباب؟ این نص است در وجوب یا اگر هم نص نیست مفادش یک معنای بسیط است یا بگوید الحج علی المستطیع مفروض، مفروض هم عرفا یک معنای بسیط دارد اگر نص در وجوب هم نباشد اما وجوبی که از تعبیر مفروض استفاده می‌‌شود یک معنای بسیط است. بر خلاف خطاب امر که ممکن است کسی بگوید خطاب امر اصلا وضع شده است برای یک معنای مرکب: طلب الفعل مع المنع من الترک. آن وقت گفته می‌‌شود خطاب لاوجوب علی الصبی می‌اید آن منع من الترک را بر می‌‌دارد، ‌طلب الفعل را ما به چه دلیل بگوییم منتفی شده است.

عرض کردیم طبق مبنای صاحب کفایه که خطاب امر وضع شده برای وجوب اگر بگوییم وضع شده برای معنای بسیط مثل همان لابد که روشن است؛ دیگر نمی‌شود به این خطاب امر که دال بر یک معنای بسیط است ما تمسک کنیم بگوییم بعد از دلیل نفی وجوب اصل طلب را می‌‌فهمیم. ما اصل طلب را از خطاب لابد یا یجب که معنای بسیط وجوب را می‌‌فهماند نه معنای مرکب طلب الفعل مع المنع من الترک را دیگر بخواهیم تحلیل کنیم این معنای بسیط را بگوییم درست است که معنا بسیط است، ‌المستطیع یحج بناء بر این نظر صاحب کفایه که وضع شده است برای وجوب و بگوییم وجوب که موضوع‌له خطاب امر است یک معنای بسیط تصوری دارد و لو تحلیل که می‌‌کنیم به دو جزء بر می‌‌گردد:‌ طلب الفعل مع المنع من الترک ولی این بدرد نمی‌خورد. چون این معنای بسیط تصوری یک معنای واحد است، وقتی شما گفتی لاوجوب علی الصبی این معنای واحد را برداشتید عرف تجزئه نمی‌کند آن را به دو معنا تا بگوییم یک معنایش ماند معنای دیگرش رفت. دلالت مفهوم وجوب یا لابدیت بر طلب الفعل مع المنع من الترک این مثل دلالت لفظ انسان بر حیوان و ناطق است. این دلالت تحلیلیه است و الا مفهوم انسان، مفهوم بسیط است، تحلیل که می‌‌کنیم می‌‌شود حیوان ناطق مثل این‌که دار تحلیل که می‌‌شود می‌‌شود غرفه، جدار، باب، نمی‌شود بگوییم اگر یک شخصی گفت اشتریت الدار فهمیدیم ایشان قطعا دار مشتمل بر غرفه نخریده است، بگوییم مدلول تضمنیش این است که زمینی خریده است دیوار دارد در دارد، حال داخل آن فضای باز است، این معنا ندارد. مدلول تضمنی حقیقی اگر بود مثل اکرم کل عالم، مدلول تضمنی حقیقی است، عالم عادل عالم فاسق، واقعا اکرم کل عالم دارای مدالیل تضمنیه مستقله است اگر بفهمیم عالم فاسق اراده نشده است از اکرم کل عالم دلیل نمی‌شود بگوییم بقیه علماء که فاسق نیستند چه فقیه باشند چه نحوی باشند اراده شده، بخشی از مدلول تضمنی واقعی و مستقل علم به خطایش پیدا کردیم، در بقیه تمسک می‌‌کنیم اما این در مدلول تضمنی حقیقی است، مدلول تضمنی فعلی است نه مدلول تضمنی تحلیلی، ‌اشتریت دارا مدلول تضمنی تحلیلی دار است که بر دیوار خانه هم دلالت می‌‌کند بر در خانه هم دلالت می‌‌کند. اشتریت سریرا، تختی خریدم، دلالت تخت بر اجزاء تخت از باب مفهوم مرکب نیست، ‌یک مفهوم بسیط است سریر، تحلیل می‌‌شود به اجزاء آن، بدنه آن، پایه آن. در مدلول تضمنی تحلیلی که مفهوم، بسیط است، تحلیل می‌‌کند عقل، آن را به چند جزء‌، اگر ما بفهمیم که این مفهوم بسیط صادق نیست، نمی‌توانیم بگوییم پس قدرمتیقن این است که کلش منتفی است اما بعضش چرا منتفی باشد، نخیر، دلالت بر بعض نداشت الا در ضمن دلالت بر وجود کلی که مفهوم بسیط بود.

اگر صاحب کفایه بگوید که وضع شده صیغه امر بر یک مفهوم بسیط که از آن تعبیر می‌‌کنیم وجوب، فرض، لابدیت، معلوم است، همآن‌طور که خود صاحب کفایه نظرش این است که اگر دلیلی در یک موردی، اگر در کل خطاب دلیل بیاید صل صلاة اللیل کل خطاب دلیل آمد که لاتجب صلاة اللیل، آن‌جا جمع عرفی می‌‌کنیم، اصلا آن معنای بسیط را عوض می‌‌کنیم، چون نص که نیست صل صلاة‌ اللیل در وجوب، ظاهر است در آن وجوب که معنای بسیط است، آن معنای بسیط را عوض می‌‌کنیم کلا، می‌‌گذاریم کنار، یک معنای بسیط دیگر می‌‌آوریم، یجب می‌‌شود مستحب. او اشکال ندارد. اما این‌که خطابی که در مورد بالغین مفادش وجوب است، المستطیع یحج، ان استطعت فحج، در مورد صبی گفت لاوجوب علی الصبی، ما بیاییم بگوییم آن مدلول ان استطعت فحج وجوب الحج است، وجوب الحج هم تحلیل می‌‌شود به دو جزء: طلب الفعل‌، منع من الترک، قدرمتیقنش این است که منع من الترکش نفی شده است در صبی، ‌این حرف‌ها درست نیست.

و همین‌طور هست اگر صاحب کفایه بگوید مفاد صیغه امر اصلا دو مفهوم مرکب است، اصلا مرکب تصوری، اگر این را هم بگوییم که وضع شده صیغه امر اصلا بر خود این طلب الفعل و المنع من الترک، نه این‌که وضع شده باشد بر یک مفهوم واحد تصوری که تحلیل می‌‌شود به این دو جزء، اصلا بگوید وضع شده است برای خصوص این دو جزء که این احتمال بعید هست که لفظ واحد وضع بشود بر مفهوم مرکب تصوری، ولی اگر این را هم بگوید باز عرض کردیم طبق نظر صاحب کفایه اگر بخواهد اراده بشود از لیحج المستطیع مورد مستطیع بالغ، طلب الفعل مع المنع من الترک، در مورد صبی طلب الفعل مع عدم المنع من الترک، این مستلزم استعمال یک لفظ است در دو معنا و این هم یا محال است یا خلاف ظاهر است. اما بناء بر مسلک ما که قائلیم خطاب امر ظهور اطلاقی دارد، ظهور اطلاقیش وجوب را می‌‌فهماند یعنی موضوع‌له خطاب امر طلب الفعل است، مفنی‌فیه لیحج المستطیع طلب الحج من المستطیع است، پس مستعمل‌فیه لیحج المستطیع چه در بالغ چه در غیر بالغ معنای واحدی خواهد بود؛ دال آخر که مقدمات حکمت است او می‌‌فهماند که مولی در مورد بالغ ترخیص در ترک نداده است، ولی در مورد صبی دلیل داریم که ترخیص در ترک داده است این مشکلی ندارد. ما مستعمل‌فیه‌مان تعدد پیدا نکرد، مستعمل‌فیه ما طبق ظهور اطلاقی خطاب امر در وجوب مفهوم بسیط وجوب نیست، مفهوم مرکب طلب الفعل مع المنع من الترک هم نیست که بگوییم خطاب امر در این مفهوم مرکب استعمال شده است، نخیر، خطاب امر در همان طلب الفعل استعمال شده است‌، لیس الا، دال آخری در مورد بالغ که آن مقدمات حکمت است، می‌‌گوید ترخیص در ترک نیامده است در مورد بالغ، اما در مورد صبی خطاب آخر که خطاب رفع القلم عن الصبی است می‌‌گوید خطاب ترخیص در ترک آمده است. و همین‌طور است اگر بگوییم خطاب امر اصلا وضع نشده است برای وجوب، اطلاقش هم اقتضاء وجوب نمی‌کند، وجوب حک عقل است که نظر محقق نائینی و آقای خوئی است، ‌دیگر مطلب واضح‌تر است که اصلا مستعمل‌فیه خطاب امر بعث نحو الفعل است یا به تعبیر آقای خوئی اعتبار الفعل علی الذمة است، ‌اصلا لاوجوب علی الصبی ناظر به مدلول خطاب امر نیست، ناظر است به نفی حکم عقل به نفی منشأ انتزاع حکم عقل. منشأ انتزاع حکم عقل به وجوب طلب الفعل است و عدم ورود الترخیص فی الترک، این منشأ انتزاع وجوب است، منشأ انتزاع وجوب نفی شد قدرمتقین این است که آن عدم ورود الترخیص فی الترک مبدل شد به ورود الترخیص فی الترک.

ما برای توضیح بیشتر این مطلب ابتداء نقل بکنیم کلمات بزرگان را:

در بحوث جلد 2 صفحه 386 در همین بحث ما گفته که نمی‌شود به خطاب منسوخ تمسک کنیم برای اثبات بقاء طلب. سه تقریب گفته هست برای این اثبات بقاء طلب که هیچ‌کدام درست نیست.

تقریب اول این هست که گفته می‌‌شود وجوب مرکب است از طلب الفعل و المنع من الترک، دلیل ناسخ که می‌‌گوید لاوجوب علی الصبی، مجموع این طلب الفعل و المنع من الترک را نفی می‌‌کند، جمیع آن را که نفی نمی‌کند، انتفاء مجموع به انتفاء یک جزئش هم می‌‌شود و قدرمتیقن این است که منع من الترک از بین رفته است. همین بیانی که ما عرض کردیم. اما اصل طلب الفعل چرا از بین رفته باشد؟

ایشان جواب دادند گفتند وجوب که مرکب نیست از طلب الفعل مع المنع من الترک؛ وجوب امر بسیط است.

ما همین‌جا اشکال‌مان را به بحوث عرض می‌‌کنیم. این بیان با مسلک صاحب کفایه که وضع شده است صیغه امر بر وجوب سازگار است که بگویید وجوب امر بسیط است اما بناء بر مسلک خودتآن‌که وجوب مستفاد از اطلاق است، خطاب امر صیغه امر وضع شده است برای اصل طلب و بعث نحو الفعل، مفاد خطاب امر که وجوب نیست، مستعمل‌فیه لیحج المستطیع که وجوب حج نیست که بخواهد بسیط باشد، بعث نحو الحج است، دال آخری عدم الترخیص فی الترک را در بالغ فهماند، یک دال آخری هم در مورد صبی هست که ترخیص در ترک را می‌‌فهماند. مثل این‌که من به شما بگویم من شما را اجیر کردم برای این‌که حج بروید از طرف پدرم و یک ماه هم منبر بروید منزل ما به قیمت مساوی فرض کنید هر چی خودتان می‌‌گویید، چانه نمی‌زنیم با شما، بیست ملیون مثلا، شما بیاید بگویید پولش را نقد بدهید، می‌‌گویم پول حج را انصراف دارد که نقد بدهم، کجا دیدید که نائب بگیرم برای حج بعد بگویم برو حج برگرد آن وقت پولش را به شما می‌‌دهیم، کدام آدم عاقلی قبول می‌‌کند، می‌‌گوید پولش را نقد بده برم، یا برای نماز یا برای روزه، اما پول منبر متعارف این است که آخرش می‌‌دهند، اول بدهم تو بعدش بگویی سرما خوردم کرونا گرفتم نیایم، خب چکارت بکنم، ‌متعارف نیست، پول کار مثل منبر یا کارهای دیگر را می‌‌گذارند آخر می‌‌دهند. یک خطاب اجاره است اما بخشی از‌ آن به دال آخر یعنی ظهور اطلاقی ناشی از تعارف، این است که پولش را نقد باید بدهیم، یک بخشی از آن، پولش را بعد از عمل بدهیم‌، ‌این اشکال دارد؟ چون موضوع‌له لفظ اجاره که در نقد و نسیه نیست، آن دال آخر است. پس این بیان بحوث درست نیست.

بیان دومی هم که مطرح کردند گفتند ممکن است وجوب یعنی اراده شدیده، مرکب است از اراده و شدت آن، استحباب اراده است همراه با عدم شدت، لاوجوب علی الصبی می‌‌گوید شدت اراده نیست، ولی اصل اراده را که نمی‌گوید نیست.

آقای صدر باز هم همین اشکال را کرده، ‌گفته مفاد وجوب که مرکب نیست از اراده و شدت اراده، بسیط تصوری است.

اگر وضع شده خطاب امر بر اصل ابراز اراده، شدتش را با مقدمات حکمت فهمیدیم باز اشکال به آقای صدر وارد است.

[سؤال: ... جواب:] اگر وضع شده برای اراده شدیده می‌‌پذیریم که دلیل ناسخ وجوب، دیگر نمی‌گذارد به اصل اراده تمسک کنیم در مورد این مثلا صبی.

تقریب سوم که مطرح می‌‌کند ایشان برای اثبات استحباب فعل بعد از نسخ وجوب این است که کسی بگوید وجوب به حکم عقل است کاری به مفاد خطاب لیحج المستطیع ندارد، او مفادش بعث نحو الفعل است، اصلا دلیل منسوخ، لاوجوب علی الصبی که خطاب لیحج المستطیع را تضییق نمی‌کند، چون مفاد او بعث نحو الفعل است، وجوب حکم عقل است در مورد صبی می‌‌آییم می‌‌گوییم وجوب نیست یعنی ترخیص در ترک آمده است ولی مفاد لیحج المستطیع که عوض نشد.

ایشان این‌جا فقط اشکالی که می‌‌کند می‌‌گوید من مبنا را قبول ندارم. این مبنای من نیست، این مبنای آقای نائینی و آقای خوئی است.

در درس‌نامه اصول یک اضافه‌ای دارد برای همین مطلب آخر. جلد 7 صفحه 54. می‌‌گوید اصلا ظاهر نسخ این است که مجعول شرعی را بر می‌‌دارد وجوب که مجعول شرعی نیست طبق این مبنا که وجوب به حکم عقل است و الا تعبیر ناسخ مناسب نیست، ظاهر تعبیر ناسخ این است که رفع می‌‌کند ما جعله الشارع را. اتفاقا آقای خوئی همین را دارد. و لذا می‌‌گوید من می‌‌گویم وجوب به حکم عقل است ولی دلیل ناسخ که نمی‌تواند وجوب به حکم عقل را بر دارد باید همان اعتبار شارع را بر دارد اعتبار شارع یعنی همانی که گفتیم لیحج المستطیع، او را بر می‌‌دارد.

مگر ما نذر کردیم لفظ نسخ گفته باشد شارع؟ نسختُ. کجا شارع گفته نسخت که این دومی باشد. آنی هست این است که گفته است یجب، ‌رفع القلم عن الصبی یعنی رفع قلم الالزام عن الصبی. ما جعل علیکم فی الدین من حرج یعنی ما جعل علیکم فی الدین من الزام حرجی، این است دیگر، لفظ ناسخ نیامده که گیر دادید به ما. پس این مطلب درس‌نامه که حتی بناء بر مبنای این‌که وجوب به حکم عقل است باز ظاهر خطاب ناسخ این است که حکم عقل را بر نمی‌دارد، همان معتبر شرعی را بر می‌‌دارد که بعث نحو الفعل است یا اعتبار الفعل علی الذمة‌ است، این مطلب درست نیست.

این مطالبی که آقای صدر گفته خودش در صفحه 25 بحوث جلد 2 بحث ظهور خطاب امر در وجوب، آن‌جا نگاه کنید، حالا ممکن است بگویید برگشتند، خب حالا چی می‌‌شود، آن‌جا این‌جور می‌‌گوید لو ورد امر بطبیعی فعل کما اذا ورد اکرم العالم و علمنا من الخارج بان اکرام غیر الفقیه لایجب، دقیقا مثال ما هست، اکرم کل عالم، ‌دلیل آمد گفت لایجب اکرام العالم الفاسق فهل یمکن اثبات استحباب اکرام همین مورد مخصَّص، ایشان مثال می‌‌زند به اکرام غیر فقیه که می‌‌دانیم واجب نیست، می‌‌توانیم بگوییم مستحب است؟ فعلی مسلک الوضع لایمکن، اگر قائل به وضع خطاب امر بر وجوب بشویم نمی‌شود، چون آن خطاب امر دال بر وجوب است. آن خطاب امر را تخصیص زدیم گفتیم لایجب اکرام غیر الفقیه یا لایجب اکرام العالم الفاسق، امر آخری که از خطاب اکرم العالم استفاده نکردیم، وضع شده برای وجوب، او را استفاده کردیم، و هذا بخلاف علی مسلک حکم العقل بالوجوب و کذلک الحال علی مسلک الاطلاق اذ لاوجه لرفع الید عن اصل الطلب فی غیر الفقیه. برای چی رفع ید بکنیم از اصل طلب که مفاد خطاب اکرم العالم است، وضع که نشده اکرم العالم بر وجوب، ‌اطلاقش به مقتضای مقدمات حکمت می‌‌گفت این بعث نحو الفعل در اکرم العالم مقرون به ترخیص در ترک نیست، ‌دلیل آخر می‌‌گفت در مورد غیر فقیه مقرون به ترخیص در ترک هست، واجب نیست یعنی ترخیص در ترک دارد، اما بعث نحو الفعل نداریم در مورد این فردی که گفتیم لایجب؟ این را که نگفت.

مرحوم استاد ما هم در دروس فی مسائل علم الاصول جلد 2 صفحه 263 فرموده این جمع اصلا عرفی است، اکرم کل عالم لایجب اکرام عالم الفاسق، اصلا جمع عرفی اقتضاء می‌‌کند ما نسبت به عالم فاسق بگوییم وجوب ندارد مستحب است.

به نظر ما عرف همین را می‌‌گوید. درستش هم همین است. پس آن‌چه که در بحوث در مقام گفتند درست نیست و شاگرد ایشان هم هم در اضواء هم در درس‌نامه آن‌چه ایشان در این بحث گفته تقویت کرده و می‌‌گوید این این جمع اصلا عرفی نیست که بگوییم اکرم کل عالم، ‌لایجب اکرام العالم الفاسق در مورد عالم فاسق بشود استحباب، این جمع عرفی نیست. چون اگر متصل بود، چه می‌‌گفتید؟ اگر می‌‌گفت اکرم کل عالم و لایجب اکرام العالم الفاسق چه می‌‌گفتید؟ می‌‌گفتید تخصیص خورده است عالم فاسق یا می‌‌گفتید عالم فاسق حکمش تقیید خورده است فقط وجوب ندارد استحباب دارد، می‌‌گفتید تخصیص خورده، حالا هم که منفصل است عرف می‌‌گوید جمع عرفی این است که فرض کن متصل است ببین چه می‌‌کنید الان هم که منفصل است همان کار را بکن، ‌اگر متصل بود می‌‌گفتید مستحب است؟ این‌جور که نمی‌گفتید. می‌‌گفتید اصلا عالم فاسق خارج است از این خطاب. به گردن ما می‌‌خواهند بگذارند که اگر متصل بود ما می‌‌گفت خارج از این خطاب است. نه آقا، اگر متصل هم بود همین را می‌‌گفتیم. اکرم کل عالم و لایجب اکرام العالم الفاسق می‌‌گفتیم به این مقدار اکرم کل عالم را تقیید زده است که منع من الترک ندارد، اما اصل بعث نحو الفعل را که نگفت ندارد عالم فاسق.

و این‌که ایشان می‌‌گویند تخصیص موضوعی مقدم است بر جمع حکمی، آقا! این ربطی به این‌جا ندارد این بحث. از اول خطاب خاص ما بخشی از حکم را دارد می‌‌زند، نه کل حکم را، از اول خطاب خاص ما نفی بخشی از مدلول حکم اکرم کل عالم را می‌‌کند، آن بخشی که با مقدمات حکمت ثابت شد که ترخیص در ترک ندارد‌، او را دارد می‌‌زند، این‌که از اصل بعث نحو الفعل ما رفع ید کنیم بلاحجة است.

و لذا به نظر ما بحث روشن است. تامل بفرمایید انشاءالله تا شنبه.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 38- 307

**‌شنبه - 29/08/1400**

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

بحث راجع به این بود که بعد از نسخ وجوب، آیا می‌‌شود به دلیل منسوخ تمسک کنیم برای اثبات اباحه فعل یا برای اثبات استحباب فعل.

خلاصه عرائض ما این شد که برای اثبات اباحه اگر ما قائل بشویم که دلالت التزامیه در حجیت تابع دلالت مطابقیه نیست، می‌‌توانیم بعد از نسخ وجوب تمسک کنیم به آن دلیل منسوخ مثل قاتلوا الذین یلونکم من الکفار، اثبات کنیم اباحه این فعل را، اباحه بالمعنی الاعم را، یعنی عدم الحرمة را. اما اباحه بالمعنی الاخص که در مقابل وجوب، حرمت، استحباب و کراهت هست، لازمه دلیل وجوب که نسخ شده است فعلا، لازمه آن دلیل وجوب که اباحه بالمعنی الاخص نبود، لازمه دلیل وجوب اباحه بالمعنی الاعم بود یعنی لیس بحرام. مگر کسی بخواهد جمع کند بین مدلول دلیل ناسخ که می‌‌گفت جهاد ابتدایی در غصر غیبت واجب نیست و بین آن مدلول‌های التزامی دلیل منسوخ که می‌‌گوید جهاد ابتدایی حرام نیست، مستحب نیست، مکروه نیست، نتیجه می‌‌گیریم پس مباح بالمعنی الاخص هست.

عمده اشکال به تمسک به دلیل منسوخ برای اثبات اباحه این هست که اگر ما قائل بشویم اباحه امر وجودی است، انشاء ترخیص هست، انشاء ترخیص، انشاء اباحه اثباتش مشکل خواهد بود. اباحه بالعنی الاعم بعید است کسی بگوید که امر وجودی است چون معنایش این است که شارع وقتی یک فعل را واجب می‌‌کند دو تا حکم برایش جعل می‌‌کند: واجبٌ و حلالٌ، این خیلی بعید است. ولی اباحه بالمعنی الاخص ممکن است امر وجودی باشد. اگر اباحه بالمعنی الاخص را بخواهیم اثبات کنیم که ما قائل بشویم امر وجودی است، این مشکل پیدا خواهد کرد. چرا؟ برای این‌که دلیل منسوخ مدلول التزامی‌اش این بود که این فعل واجب است، پس حرام نیست، پس مکروه نیست، پس مستحب نیست، پس مباح بالمعنی الاخص هم نیست، فرض این است که مباح بالمعنی الاخص یک حکم وجودی است در مقابل احکام دیگر، بعد از نسخ وجوب علم اجمالی پیدا می‌‌کنیم که یکی از این دلالت‌های التزامیه دروغ هست، چون بعد از نسخ وجوب نمی‌تواند که این جهاد ابتدایی حکم نداشته باشد، ما من شیء الا و فیه کتاب أو سنة، پس یا حرام است یا مستحب است یا مکروه است یا مباح بالمعنی الاخص است، یکی از این چهار حکم را خواهد داشت در حالی که چهار مدلول التزامی داشت این دلیل وجوب جهاد ابتدایی که هرکدام دلالت می‌‌کرد بر نفی حرمت، بر نفی کراهت، بر نفی استحباب، بر نفی اباحه بالمعنی الاخص، علم اجمالی الان پیدا کردیم که یکی از این دلالت‌های التزامیه چهارگانه خلاف واقع است.

این اشکال قابل جواب نیست. مگر ما تشکیک کنیم در حکم وجودی بودن اباحه چه اباحه بالمعنی الاعم چه اباحه بالمعنی الاخص، و این تشکیک قابل توجه هست، ما قبلا هم عرض کردیم: هیچ دلیلی بر این‌که اباحه حکم وجودی باشد نداریم. و لذا تنها اشکال اثبات اباحه با دلیل منسوخ این هست که ما تبعیت دلالت التزامیه را نسبت به دلالت مطابقیه قائلیم و بعد از سقوط دلیل منسوخ از حجیت در مدلول مطابقی‌اش، دیگر دلالت التزامیه‌اش حجت نخواهد بود.

راجع به اصل عملی که بخواهیم استصحاب کنیم اباحه را، در محاضرات، مرحوم آقای خوئی فرمودند که استصحاب بقاء اباحه غیر از این‌که استصحاب در شبهات حکمیه است و ما قبول نداریم، استصحاب کلی قسم ثالث هست. چون متیقین سابق اباحه در ضمن وجوب بود، اباحه بالمعنی الاعم در ضمن وجوب بود، او که قطعا لغو شد، آنی که مشکوک الحدوث است اباحه بالمعنی الاعم در ضمن حکم آخر است و این مشکوک الحدوث است.

این فرمایش آقای خوئی را ما متوجه نمی‌شویم. اگر اباحه به معنای عدم الحرمة است که از کلمات ایشان استفاده می‌‌شود در بحث قاعده لاضرر نسبت به شمول لاضرر نسبت به احکام عدمیه، ظاهر کلام ایشان در آن‌جا این است که اباحه می‌‌تواند همان عدم الحرمة باشد، اگر اباحه به معنای عدم الحرمة است، استصحاب می‌‌کنیم عدم الحرمة را. چه اشکالی دارد؟ نه اشکال جریان استصحاب در شبهات حکمیه پیش می‌اید نه اشکال کلی قسم ثالث. عدم الحرمة قبلا متیقن الحدوث بود الان مشکوک است، استصحاب می‌‌گوید هنوز هم این جهاد ابتدایی حرام نیست. اشکال استصحاب در شبهات حکمیه به نظر آقای خوئی تعارض بقاء مجعول با استصحاب عدم جعل زاید است، مثلا شما استصحاب می‌‌کنید که این آب قبلا که متغیر بود نجس بود، الآن‌که تغیرش زایل شده است به خودی‌خود، استصحاب بقاء نجاست که استصحاب بقاء مجعول است آقای خوئی می‌‌فرماید تعارض می‌‌کند با استصحاب عدم جعل زاید، استصحاب عدم جعل نجاست برای آبی که زال تغیره بنفسه. این در استصحاب بقاء حکم سابق هست نه استصحاب عدم.

وانگهی خود ایشان در اصول فرمودند اصل در اشیاء اباحه است. استصحاب عدم جعل زاید در اباحه و طهارت و مانند این‌ها جاری نمی‌شود، اصل در اشیاء اباحه است، اصل در اشیاء طهارت است.

اگر اباحه به معنای یک حکم وجودی است که ترخیص در فعل است، اصلا حالت سابقه متیقنه ندارد چون وجوب که مشتمل بر حکم وجودی اباحه نیست، اصلا متیقن سابق نیست. بله، روح اباحه که رضایت مولی هست به فعل که ما قبول داریم این روح را و بعید است آقای خوئی منکر این روح بشود، او را می‌‌خواهیم اثبات کنیم مشکلی ندارد، استصحاب می‌‌کنیم هنگامی که این فعل را واجب کرد راضی بود به ارتکاب فعل. این‌طور نیست که بگوییم رضایت مولی به ارتکاب این فعل در ضمن این فرد وجوب بود و الان آن رضایت از بین رفته است نمی‌دانیم رضایت در ضمن فرد‌ آخر از حکم که مثلا استحباب است موجود است یا موجود نیست تا بشود استصحاب کلی قسم ثالث، نخیر، عرفا شما وقتی که واجب می‌‌کنید فرزندتان نان بخرد، بعد به علت شرائطی که فرزندتان پیدا کرد دست از وجوب آن بر می‌‌دارید رضایت شما به این‌که فرزندتان نان بخرد اگر ادامه پیدا کند همان رضایت سابقه است، حالت آن رضایت این بود که مقترن بود به طلب فعل، الان دیگر مقترن به طلب فعل نیست نه این‌که آن رضایت از بین رفت. مثل این‌که دیروز زید در خانه بود او خارج شد احتمال می‌‌دهیم هم‌زمان با خروج او عمرو داخل خانه شد، استصحاب کلی انسان استصحاب قسم ثالث است، مانحن‌فیه که از این قبیل نیست.

[سؤال: ... جواب:] ما که تمسک به دلیل نمی‌کنیم. می‌‌گوییم قبلا حرام نبود جهاد ابتدایی در عصر غیبت استصحاب می‌‌گوید هنوز هم حرام نیست. در زمان سابق که متیقن است عدم الحرمة. بقاءا نسخ شد وجوب، زمان غیبت وجوب از بین رفت، پس دلالتش بر عدم الحرمة این فعل از حجیت می‌‌افتد، نسبت به بقاء از حجیت افتاد این دلیل اما نسبت به حدوث که از حجیت نیفتاده است هنوز هم دلیل داریم که در زمان معصوم جهاد ابتدایی حرام نبوده است، استصحاب می‌‌کنیم همان عدم الحرمة را.

[سؤال: ... جواب:] در عدم الحرمة استصحاب جاری است فرق می‌‌کند با استصحاب رضایت به فعل. استصحاب رضایت به فعل را آقای خوئی طبعا اشکال دیگری دارند که ایشان اشاره نکردند به آن اشکال و آن این است که فعل انحلالی است، مولی راضی بود به جهاد ابتدایی در عصر حضور، کی می‌‌گوید راضی بود به جهاد ابتدایی در غصر غیبت؟ دو فعل هستند. حکم، انحلالی است. رضایت به آن جهاد ابتدایی در عصر غیبت، این بقاء رضایت مولی به جهاد ابتدایی در عصر حضور معصوم نیست. شما اگر نمی‌دانید این مالک به شما یک روزه اذن داد در منزلش بمانید یا یک هفته، حق ندارید استصحاب بقاء رضایت بکنید چون معلوم نیست نسبت به ماندن شما در روزهای دیگر غیر از روز اول اصلا رضایتی داشته باشد. بله اگر شک دارید که مالک پشیمان شد، از رضایتش برگشت، یا برنگشت استصحاب می‌‌کنیم بقاء رضایت را. اما اگر ندانید که رضایتش از اول محدود بود یا غیر محدود، انحلالی است، او راضی بود یک روز در منزل او بمانید، استصحاب می‌‌گوید بیشتر از این رضایت نداشت نه این‌که استصحاب کنیم رضایتش را به ماندن شما در خانه او. این درست است، این‌که اشکالی است که در موضوعات تکوینیه که وارد است این اشکال و در احکام شرعیه هم آقای خوئی اشکال کرده. حالا در اصول بحثش مطرح شده. کسانی مثل آقای صدر خواستند جواب بدهند، ما خواستیم جواب بدهیم. اما در مثال استصحاب عدم حرمت، دیگر این اشکال پیش نمی‌اید چون خود این جهاد ابتدایی در عصر غیبت هم یک زمانی حالت سابقه‌اش عدم الحرمة بوده، یک زمانی شارع تشریع نکرده بود حرمت را برای او، استصحاب می‌‌کنیم عدم حرمت را.

[سؤال: ... جواب:] چون این‌که یک زمانی خدا راضی نبود به جهاد ابتدایی در عصر غیبت این حالت سابقه متیقنه ندارد تا تعارض بکند با استصحاب بقاء رضایت او. بگویی یک زمانی خدا راضی نبود به جهاد ابتدایی در عصر غیبت؟ کی؟ کجا؟ حالت سابقه متیقنه ندارد.

این راجع به اثبات اباحه بعد از نسخ وجوب. اما راجع به اثبات استحباب فعل بعد از نسخ وجوب ما عرض کردیم که اگر وجوب مدلول اطلاق خطاب امر باشد کما هو الصحیح یا مقتضای حجیت عقلاییه باشد کما علیه السید الامام، چه اشکالی دارد ما می‌‌گوییم آن خطاب امر مستعمل‌فیه او مطلق بعث و طلب است، مقدمات حکمت یا حجیت عقلاییه در فرضی که ترخیص در ترک نیاید اقتضاء می‌‌کرد وجوب را، بعد از این‌که قرینه داشتیم بر ترخیص در ترک چه اشکال دارد ما به همان خطاب امر که ظهور وضعیش در تعلق بعث و طلب هست، تمسک کنیم بگوییم هنوز طلب و بعث به این فعل باقی است، منتها حالا بعد از این شده مقرون به ترخیص در ترک و عملا می‌‌شود استحباب.

[سؤال: ... جواب:] اگر خطاب ناسخ امر باشد و خطاب منسوخ نهی باشد، نهی در مقام توهم وجوب ظهور در حرمت ندارد. نهی در مقام توهم وجوب این ظهور دارد در نفی وجوب. دکتر بعد از این‌که گفته بود ترشی نخور، بعد از مدتی که زیر نظر او بودید، گفت از این به بعد ترشی بخور، یا بالعکس، تا حالا می‌‌گفت شما آب بخور به این اندازه هر روز، بعد بگوید دیگر آب نخور به این اندازه، این ظهور ندارد در این‌که حرام می‌‌کند آب خوردن به این اندازه را، یعنی لازم نیست، تا حالا لازم بود برای دفع سنگ کلیه هر روز این مقدار آب بخوری، از این به بعد می‌‌گوید‌ آب نخور، بیش از این ظهور ندارد که می‌‌خواهد نفی لزوم سابق را بکند. و لذا هیچ فرقی با بحث ما نمی‌کند.

این مطلبی که در کتاب درس‌نامه اصول آمده از ایشان تعجب است که در مثال اکرم کل عالم و لایجب اکرام العالم الفاسق ایشان در این مثال فرمودند دیگر نمی‌توانیم بگوییم اکرام عالم فاسق مستحب است. شبیه نسخ وجوب است. نسخ وجوب تخصیص زمانی است، این مثال تخصیص افرادی است. که آقای تبریزی می‌‌فرمودند، آقای صدر در اول جلد دوم بحث اوامر فرمودند ما تمسک می‌‌کنیم به خطاب اکرم کل عالم برای اثبات استحباب اکرام عالم فاسق. در درس‌نامه فرمودند نه، جمع موضوعی مقدم است بر جمع حکمی.

این مطلب از ایشان عجیب است. من توضیح بدهم مطلب را با یک مثال. مولی گفته لابأس بترک اکرام العالم، یک خطاب دیگر گفته اکرم الفقیه، ظهور اکرم الفقیه در وجوب است، ظهور اطلاقی‌اش وجوب است، اگر ما لابأس بترک اکرام العالم قرینه بخواهیم قرار بدهیم در تصرف در محمول اکرم الفقیه می‌‌توانیم آن اکرم را حمل بر استحباب بکنیم، این می‌‌شود جمع حکمی. مشهور می‌‌گویند نه، جمع موضوعی مقدم است بر جمع حکمی، و لو وجوب اکرام فقیه از اطلاق اکرم استفاده شده است و لابأس بترک اکرام العالم صلاحیت دارد برای تقیید این اطلاق و لکن عرف موضوع را که می‌‌بیند اخص است اکرم الفقیه اخص است از عالم، می‌اید جمع موضوعی می‌‌کند می‌‌گوید لابأس بترک اکرام العالم غیر الفقیه فانه یکرم‌ای یجب اکرامه. جمع موضوعی را عرف مقدم می‌‌کند بر جمع حکمی. حالا همه این را قبول ندارند، آقای زنجانی می‌‌گویند موارد مختلف است، باید مناسبات حکم و موضوع را ببینیم، ولی مشهور این را قائلند.

در درس‌نامه این را به رخ کشیدند که ببینید جمع موضوعی مقدم است بر جمع حکمی، لایجب اکرام العالم الفاسق جمع موضوعی بکن بگو آن خطاب اکرم کل عالم از موضوعش عالم فاسق خارج شده است، نه این‌که از حکم اطلاقی اکرم ما عالم فاسق را خارج کنیم بگوییم اطلاق اکرم نسبت به عالم فاسق تقیید خورده است و شده است طلب مقرون به ترخیص در ترک.

از ایشان عجیب است. ببینید!‌ بحث دوران امر بین جمع موضوعی و جمع حکمی در جایی است که دو نوع درگیری هست بین خطابین، به لحاظ موضوع اکرم الفقیه اخص است می‌‌گوید من می‌‌خواهم تخصیص بزنم لابأس بترک اکرام العالم را، به لحاظ حکم لابأس بالترک نص در ترخیص است و اکرم ظهور دارد در وجوب، او هم می‌‌گوید چرا من که نص هستم در ترخیص در ترک قرینه نباشم بر رفع ید از ظهور اکرم در وجوب؟ دو نوع درگیری هست، عرف درگیری را با این نحو تمام می‌‌کند که موضوع لابأس بترک اکرام را تخصیص می‌‌زند، جمع موضوعی می‌‌کند و این را مقدم می‌‌داند بر جمع حکمی. اما در مثال ما از ابتداء دو درگیری نداریم. اکرم کل عالم اقتضاء می‌‌کند طلب اکرام کل عالم را بر یک دال اطلاقی هم دارد که این طلب مقرون به ترخیص در ترک نیست، لایجب اکرام العالم الفاسق فقط آن دال دوم را نشانه می‌‌گیرد، دال دومی که دال اطلاقی است، می‌‌گوید این طلب اکرام عالم مقرون به ترخیص در ترک نیست، این را مقدمات حکمت گفت‌، این را اطلاق گفت، این لایجب اکرام العالم الفاسق این دال دوم را نشانه می‌‌گیرد و نسبت به این دال دوم قطعا ما رفع ید می‌‌کنیم از این دال دوم در مورد عالم فاسق. چون دال دوم می‌‌گوید این طلب مقرون به ترخیص در ترک نیست، لایجب نص است در این‌که نسبت به عالم فاسق ما ترخیص دادیم در ترک اکرام. اما نسبت به دال اول که طلب اکرام عالم ما داریم، اصلا ما درگیری نداریم، هیچ خطاب دیگری با این درگیر نیست، اصلا نیاز به جمع نداریم. فقط شبهه‌ای که ایشان می‌‌تواند مطرح کند بگوید این خلاف ظاهر وحدت سیاق است که طلب واحد اثباتی بخواهد در مقام ثبوت به لحاظ سنخ طلب متعدد بشود، در یک حصه بشود طلب وجوبی، در حصه دیگر بشود طلب استحبابی، این خلاف ظهور وحدت طلب اثباتی است در این‌که طلب ثبوتی واحدی دارد. این یک ادعایی است که ما این ادعاء را نپذیرفتیم.

و این مطالبی که ما عرض کردیم بناء بر این‌که وجوب به حکم عقل است و همآن‌طور که ظاهر کلام بحوث است اوضح است. اصلا ما اکرم العالم را اگر حکم عقل بدانیم وجوبش را مدلولش بشود بعث یا اعتبار الفعل علی الذمة اصلا دلیل لایجب اکرام العالم الفاسق با این مدلول خطاب کاری ندارد، نه مدلول وضعیش نه مدلول اطلاقیش، حکم عقل را بر می‌‌دارد، چون موضوع حکم عقل طلب الفعل است مع عدم الترخیص فی الترک. این موضوع را بر می‌‌دارد در عالم فاسق.

ممکن است شما بگویید دقیق که می‌‌شویم وجوب که حکم عقل است موضوعش طلب الفعل است مع عدم وصول الترخیص فی الترک، چون عقل کاری به واقع ندارد، عقل می‌‌گوید مولی طلب کرد یا نکرد؟ طلب کرد، طلب به شما واصل شد، تا واصل نشود ترخیص در ترک من حکم به وجوب می‌‌کنم. البته این اشکال به مبنای آقایان می‌‌شود که دیگر وجوب با این بیان شد حکم واقعی. واقعا ترخیص داده شارع چون به من نرسیده واقعا این فعل واجب است، این هم یک چیز عجیبی است ولی بالاخره لازمه آن مبناست.

[سؤال: ... جواب:] اصلا وجوب حکم عقل است، واقعا عقلا واجب است یعنی چه؟ اصلا مگر واقعا چیزی شرعا واجب است؟ همه چیز وجوبش عقلی است با این بیان. اصلا وجوب حکم عقل است، ترخیص واقعا هم نباشد وجوب حکم عقل است، ترخیص باشد به من هم نرسد وجوب حکم عقل است.

پس موضوع حکم عقل به وجوب می‌‌شود طلب فعل یا اعتبار الفعل بر ذمه و عدم وصول ترخیص در ترک و به نفع آقای خوئی که می‌‌گفت نمی‌شود وجوب را برداشت با رفع القلم عن الصبی، با لاحرج، لاضرر و امثال آن، بلکه باید اعتبار شارع را برداریم، به نفع آقای خوئی این‌جا حرف زده می‌‌شود. گفته می‌‌شود آقای خوئی بنده خدا راست می‌‌گوید. شارع چه چیزی را می‌‌خواهد بردارد؟ اگر می‌‌گویید طلب الفعل را بر نمی‌دارد، اعتبار الفعل علی الذمة را بر نمی‌دارد، آن جزء دوم چیست؟ عدم وصول الترخیص فی الترک است، مگر عدم وصول ترخیص در ترک در اختیار شارع است که او را بردارد یا برندارد، آنی که در اختیار شارع است اعتبار الفعل علی الذمة است اما اگر جزء‌ دوم عدم الترخیص فی الترک بود شارع می‌‌گفت من به جای عدم الترخیص فی الترک ترخیص فی الترک را می‌‌آورم موضوع حکم عقل را بر می‌‌دارم، اما جزء دوم عدم وصول ترخیص در ترک است، مولی بما هو شارع چطور می‌‌خواهد عدم وصول ترخیص را بردارد تا حکم عقل به وجوب برداشته شود؟ مگر دست شارع است؟

جواب این است که چه اشکال دارد، بیان عدم الوجوب یا بیان آن عدم مجموع طلب الفعل و عدم وصول الترخیص فی الترک، یک بیان عرفی است برای ایصال ترخیص در ترک. خود این یک بیانی است. خود مولی با این تعبیر که رفعت الوجوب، یا رفعت موضوع الوجوب با همین بیان کاری که می‌‌کند این است: ایصال می‌‌کند به شما ترخیصش را در ترک، لازم نیست عدم وصول ترخیص در ترک مستقیم در اختیار مولی باشد، نه، مولی با این بیآن‌که وجوب نیست در حق صبی مثلا، ایصال می‌‌کند ترخیص در ترک را و عدم وصول ترخیص تبدیل می‌‌شود خودبه‌خود به وصول ترخیص. چه اشکال دارد؟

[سؤال: ... جواب:] بهرحال باید واصل بشود ترخیص در ترک یا نسخ طلب تا عقل دست از حکم به وجوب بردارد.

ما سابقا می‌‌گفتیم ممکن است در این مثال‌های فقهی مثل رفع القلم عن الصبی، مدعای آقای خوئی را بپذیریم که می‌‌گفت نمی‌شود تمسک کرد به دلیل خطاب تکلیف بر اثبات استحباب فعل در حق صبی. می‌‌گفتیم اگر کسی استظهار بکند از رفع القلم عن الصبی که این ناظر است به آن احکام مجعوله نه این‌که فقط بگوید لایجب علی الصبی شیء، نه، بخواهد بگوید لاتثبت تلک الاحکام الوجوبیة فی حق الصبی، مفروغ‌عنه گرفتیم احکام وجوبی داریم آن احکام وجوبی در حق صبی نیست و این مفادش نفی آن احکامی است که فی حد ذاتها احکام وجوبیه هستند، دیگر نمی‌گوید لاوجوب، مثل لایجب اکرام العالم الفاسق نیست، لایجب علی الصبی شیء [نمی گوید] می‌‌گوید تلک الاحکام الوجوبیة المجعولة‌ فی الشریعة لم تجعل فی حق الصبی، انصافا دیگر نمی‌شود تمسک کرد به آن احکامی که فی حد نفسه احکام وجوبیه هستند بگوییم حد وجوب‌شان برداشته شده، نه، ظاهرش این است که آن احکامی که وصف‌شان این است که احکام وجوبی هستند آن احکام را برداشتیم.

شبیه این می‌‌ماند که مولی بگوید اکرم العالم بعد در خطاب دیگر بگوید ما جعلت هذا الحکم الالزامی فی حق العالم الفاسق، فرق می‌‌کند با لایجب اکرام العالم الفاسق، لایجب اکرام العالم الفاسق اصلا حاکم نیست اما بگوید ما جعلت ذلک الحکم الالزامی فی حق العالم الفاسق یعنی آن حکمی الزامی‌ای که ظاهر خطاب است او در مورد عالم فاسق نیست، نه این‌که الزامش نیست، خود حکم نیست که وصفش این بود که الزامی است. ما جعل علیکم فی الدین من حرج هم معنایش این باشد که آن احکامی که فی حد نفسه احکام وجوبیه هستند اگر در موردی حرجی بودند آن احکام را برداشتیم نه حد وجوبش را برداشتیم.

این اشکال، اشکال قابل توجهی هست. ولی ما اشکال استظهاری داریم به این بیان. اما نسبت به رفع القلم عن الصبی، ما معتقدیم اصلا رفع القلم عن الصبی ظهور ندارد در رفع طلب تشریع تا بعد بگویید ظاهرش می‌‌گوید رفع قلم تلک الاحکام الالزامیة است. نه، شاید رفع القلم عن الصبی به معنای رفع کتابت سیئات باشد. در روایت داریم ان اولاد المسلمین اذا بلغوا اثنتی‌عشرة سنة کتب لهم الحسنات فاذا بلغوا الحلم کتبت علیهم السیئات. بدی‌های آن‌ها را بعد از بلوغ می‌‌نویسند. می‌‌نویسند یعنی چی؟ یعنی مؤاخذه دنیویه می‌‌کنند، مؤاخذه اخرویه می‌‌کنند. به تعبیر شیخ انصاری می‌‌شود مفاد حدیث رفع قلم از صبی رفع قلم مؤاخذه. چه کار دارد به رفع قلم تشریع تا بعد بگوییم ظاهرش این است که تلک الاحکام الالزامیة فی حد ذاتها رفع عن الصبی. همچون چیزی نیست.

اصلا بعضی از موارد ما با این بیان مشهور دچار مشکل می‌‌شویم. احکام عقلیه را چه جور از صبی بر می‌‌داریم؟ شما که ملازمه قائلید بین حکم عقل و شرع. قبح ظلم ملازمه دارد به حرمت ظلم، حالا اگر صبی ظلم بکند، مدام می‌‌زند به سر برادر کوچکش، این ظلم است دیگر، این بزرگ بشود معلوم نیست چه بشود، از حالا دست بزن دارد، این قبح ظلم اگر ملازمه با حرمت ظلم نباشد که قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع خراب می‌‌شود. شما هم که می‌‌گویید قلم تشریع برداشته شده می‌‌خواهید بگویید حرام نیست، حرمت ندارد. ما می‌‌گوییم بیش از این نیست که لاتکتب علیه السیئات. عرف دنیا هم این است، مجازات نمی‌کنند نه این‌که ممنوع نیست این کار بر صبی. دارالتأدیب می‌‌برند او را اما مجازات عقوبتی نمی‌کنند. لذا اصلا ما از اساس منکر این هستیم که ظهور رفع القلم در رفع قلم الزام یا رفع قلم احکام الزامیه باشد.

ما جعل علیکم فی الدین من حرج را هم به نظر ما این نیست که احکام الزامیه‌ای که هست اگر حرجی باشد ما جعل نکردیم. نه، ناظر به احکام موجوده در شریعت نیست، خبر می‌‌دهد می‌‌گوید ما در شرع جعل وجوب در موارد حرج نکردیم، و لذا اگر شک بکنیم در یک حکمی که اساسا حرجی است باز هم با این ما جعل علیکم فی الدین من حرج نفی می‌‌کنیم آن حکمی را که شک دارید اساسا جعل شده یا نشده و اگر جعل بشود صدرصد حرجی است نه این‌که اطلاقش حرجی باشد. ما نفی می‌‌کنیم. هیچ ظهور ندارد در رفعنا تلک الاحکام الوجوبیة فی مورد الحرج.

و لذا به نظر ما دلالت خطاب امر بر استحباب مشکلی ندارد.

بقیة الکلام انشاءالله فردا.

## جلسه 39- 308

**یک‌شنبه - 30/08/1400**

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

بحث راجع به اثبات استحباب فعلی بود که سابقا واجب بود، دلیل قائم شد بر نسخ وجوب آن. ما عرض کردیم بعید نیست در فرضی که وجوب آن را از اطلاق خطاب امر استفاده کرده باشیم و دلیل ناسخ بگوید لایجب نه این‌که بگوید رفعنا ذلک الحکم، در این صورت که دلیل ناسخ می‌‌گوید لایجب ما جمع عرفی بکنیم بگوییم وجوب رفع شد، اما مدلول وضعی خطاب امر که اصل طلب هست دلیلی بر رفعش ما نداریم.

برخی برای اثبات رجحان فعلی که با مثل رفع القلم عن الصبی یا لاحرج یا لاضرر وجوبش رفع شده است، برای اثبات رجحان آن فعل به خود این دلیل ناسخ که رفع القلم عن الصبی هست یا ما جعل علیکم فی الدین من حرج است یا لاضرر و لاضرار است تمسک کردند گفتند لسان این ادله لسان امتنان است و امتنان در مواردی صادق است که ملاک و مقتضی برای وجوب باشد و لکن شارع امتنانا وجوب را رفع کند و الا اگر ملاک برای وجوب نباشد عرفی نیست که بگویند ما منت گذاشتیم بر شما و واجب نکردیم این فعل حرجی را. شخصی که اصلا نیاز به آب ندارد به عبدش منت بگذارد که من می‌‌بینم هوا گرم است و اذیت می‌‌شوی، نیازی نیست بروی آب بیاوری، می‌‌گویند مولی! تو اصلا نیاز نداری به آب این چه منتی است بر عبدت می‌‌گذاری؟ پس رفع القلم عن الصبی امتنان بر صبی است پس ملاک وجوب هست که امتنانا وجوب را از او رفع می‌‌کند، ما جعل علیکم فی الدین من حرج، امتنان است بر امت، ملة ابیکم ابراهیم هو سماکم المسلمین من قبل، این امتنان معنایش این است که ملاک برای وجوب هست منتها ما امتنانا وجوب را جعل نمی‌کنیم.

به نظر ما این استدلال که برخی مثل آقای سیستانی قبول کردند، ناتمام است. اولا: از این لسان بیش از این مطلب استفاده نمی‌شود که اگر جایی هم ملاک برای وجوب باشد ما تسهیلا وجوب را جعل نمی‌کنیم اما همه جا ملاک هست؟ این را بیان نمی‌کند. هر جا ملاک برای وجوب بود ما بخاطر رعایت شرائط صبی، شرائط شخصی که به حرج می‌‌افتد، وجوب را جعل نمی‌کنیم، لو کان هناک ملاک للوجوب فلم نجعل الوجوب فی حق الصبی و من یقع فی الحرج اما هر کجا که ما گفتیم صبی تکلیف ندارد، ملاک بود؟ یا نه، برخی از موارد اصلا ملاک نیست، اگر ملاک باشد ما رعایت می‌‌کنیم حکم را بر صبی به نحو الزام جعل نمی‌کنیم، همین مقدار کافی است برای امتنان. اگر هیچ کجا ملاک نباشد این عرفی نیست. موجبةً جزئیةً مواردی هست که ملاک برای وجوب هست و شارع وجوب را جعل نمی‌کند اما همه موارد این گونه است؟ همه موارد این است که اطلاق خطاب تکلیف شامل صبی می‌‌شود و رفع القلم عن الصبی طبق اطلاقش رفع کرده است آن تکلیف را، آیا ملاک برای وجوب هست قطعا؟ هذا اول الکلام. بگذریم از این مطلب که ما راجع به حدیث رفع القلم عن الصبی اصلا ظهور در رفع تشریع را منکر شدیم گفتیم شاید مراد رفع قلم کتاب سیئات باشد که اصلا بحث دیگری است.

ثانیا: بر فرض ملاک در موارد رفع تکلیف بخاطر صباوت، بخاطر حرج کشف بشود اما ملاک لولا رفع کشف می‌‌شود. اگر شارع رفع نمی‌کرد وجوب را ملاک داشت وجوب در حق صبی و کسی که در حرج واقع می‌‌شود اما بعد از رفع شارع باز ملاک باقی است؟ ملاک تام باقی است؟ هذا اول الکلام. در موثقه سکونی آمده است خداوند هدیه داد به من و امت من، ان الله اهدی الیّ‌ و الی امتی هدیة لم یهدها الی احد من الامم کرامة من الله لنا قالوا و ما ذلک یا رسول الله؟ قال الافطار فی السفر التقصیر فی الصلاة فمن لم یقبل ذلک فقد رد علی الله عز و جل هدیته. [نمی شود بگوییم] امتنانا خدا از مسافر روزه را برداشت، نماز چهار رکعتی را برداشت یعنی ملاک داشت ولی برداشت، ملاک دارد چه اشکال دارد ما برای تحصیل ملاک در سفر روزه بگیریم، نماز چهار رکعتی می‌‌خوانیم. فرمود نه، بعد از این کسی در سفر روزه بگیرد یا نماز چهار رکعتی بخواند گناه است، این رد هدیه خدا است، گناه بودن را در روایات دیگر بیان کردند که لقد سماه رسول الله عصاةً. ممکن است بعد از رفع وجوب اگر شخص بخواهد و لو به عنوان مستحب این کار را بکند رد هدیه خدا باشد.

امام به این روایت استدلال کردند در فقه بر این‌که مواردی که وجوب با لاحرج برداشته می‌‌شود عمل باطل است، وضوء حرجی باطل است چون لاحرج بر شما هدیه قرار داد رفع وضوء حرجی. تحمل حرج می‌‌کنی وضوء می‌‌گیری رد می‌‌کنی هدیه خدا را؟ حالا ما نمی‌خواهیم استدلال فقهی امام را تایید کنیم چون ممکن است هدیه خدا به نحو رخصت باشد، به نحو عزیمت باشد، این‌ها فرق می‌‌کند. هدیه خدا اگر به نحو رخصت باشد این دیگر رد هدیه خدا نیست، خدا از باب رخصت وضوء حرجی وجوبش را برداشت اما استحباب وضوء حرجی که با لاحرج برداشته نمی‌شود چون استحباب منشأ حرج نیست، وجوب وضوء با لاحرج برداشته می‌‌شود، استحباب نفسی وضوء که با لاحرج برداشته نمی‌شود، و لذا می‌‌شود رخصت. دیگر رد هدیه خدا نیست اگر ما وضوء بگیریم چون استحبابش با لاحرج برداشته نشد. و لذا آقای خوئی بر خلاف امام می‌‌گویند وضوء حرجی صحیح است طبق عمومات استحباب وضوء.

ولی این موثقه سکونی یک مطلب را به ما گفت و آن این‌که در همان مواردی که هدیه خدا به نحو عزیمت بود ملاک بود که امتنان صادق بود اما بعد از هدیه عزیمتی خدا دیگر این فعل وافی به ملاک تام نیست، چون معنون شد به عنوان جدید، معنون شد به عنوان رد هدیته تعالی.

و لذا شاهد بر این مطلب ما این است که رفع القلم عن الصبی تطبیق شده بر مواردی که قطعا به نحو عزیمت هست، رفع القلم عن الصبی و المجنون تطبیق شده در روایات بر نفی رجم مجنونه، در روایت یونس بن ظبیان هست: أُتی بعمر بإمرأة مجنونة قد زنت فامر برجمها فقال علی علیه السلام أما علمت ان القلم یرفع عن ثلاثة عن الصبی حتی یحتلم و عن المجنون حتی یفیق و عن النائم حتی یستیقظ. این عزیمت است، جایز نیست رجم مجنونه.

[سؤال: ... جواب:] من که نمی‌خواهم استدلال کنم در مقام به این روایت، می‌‌خواهم بگویم نتیجه رفع القلم چه بسا عزیمت است، این مقدار را می‌‌خواهم استدلال کنم. و لو عزیمت بر دیگران، این‌که هست، بر دیگران عزیمت است که حق ندارند مجنونه را رجم کنند. بله اشکال ندارد ما راجع به دیگران می‌‌گوییم این روایت هست. اما بالاخره نتیجه رفع القلم عزیمت شده. ... امتنانا بر مجنونه گفتند رفع القلم. همین نفی رجم از باب امتنان باشد یعنی ملاک دارد، در حالی که قطعا رجم مجنونه ملاک تام ندارد، و لو به مقتضای همین حدیث رفع، دیگر ملاک تام ندارد.

سند این روایت رفع القلم نوعا ضعیف شمرده شده چون این روایت یونس بن ظبیآن‌که مشتمل بر ضعاف هست، یک روایت ابی البختری هم هست که عمد الصبی و المعتوه خطأ و قد رفع عنهما القلم. آن هم وهب بن وهب ابی البختری، ضعیف است. موثقه عمار است که اگر پسر سیزده ساله بشود نماز بر او واجب می‌‌شود و جری علیه القلم، و اگر دختر سیزده ساله بشود نماز بر او واجب می‌‌شود و جری علیها القلم. این موثقه است و لکن راجع به دختر سنی را برای بلوغ ذکر کرده که احدی از فقهاء به آن قائل نشده. در مورد سن بلوغ پسر اختلاف هست بین فقهاء، سیزده ساله هم گفتند، پانزده ساله هم گفتند، اما سن بلوغ دختر، کلمات فقهاء را ببینید هیچ‌کس سن سیزده ساله نگفته و لذا این روایت تسالم اصحاب بر خلافش است و لذا این وهن در حجیتش ایجاد می‌‌کند. تفکیک در حجیت هم که ما یک مضمون را بخواهیم دو تکه بکنیم این عرفیت ندارد.

و لکن به نظر ما همان روایت یونس بن ظبیان اهل سنت نقل کردند قضیه را چون جزء مطاعن خلیفه مطرح می‌‌شد که چه جور خلیفه کرد به رجم مجنونه و امیرالمؤمنین این‌جور فرمود، و در مقام توجیه برآمدند. اصل روایت را منکر نشدند. آن‌هایی که دیگر داعی ندارند بر جعل مطاعن علیه خلیفه‌شان، این موجب وثوق به صدور این روایت می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] باید مشاورهای خیلی قوی داشته باشند عامه که بگویند ما این حدیث را جعل کنیم تواضع خلیفه را اثبات کنیم.

اما مقتضای اصل عملی: مقتضای اصل عملی بعد از نسخ وجوب و شک در بقاء اصل امر بناء بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه بعید نیست بگوییم می‌‌شود استصحاب کرد روح حکم را یعنی اراده مولی را نسبت به فعل. حالا اراده مولی شدتش برداشته شده مثل این‌که قبلا این جسم سواد شدید داشت، خب الان شدتش برداشته شده ولی اصلش مشکوک البقاء است استصحاب می‌‌کنیم اصل سواد را. اما اگر بخواهیم خود حکم را استصحاب کنیم نه روح حکم را، شبهه این است که استحباب با وجوب متباینین هستند به نظر عرف، صاحب کفایه که می‌‌گوید اصلا ما قطع داریم به تباین وجوب و استحباب، ما می‌‌گوییم محتمل هست به نظر عرف که وجوب و استحباب دو حکم مباین با هم باشند و اگر مجعول سابقا وجوب باشد، لابدیت فعل باشد، او عرفا رفته، و استحباب یک حکم جدیدی است، استصحاب جامع بین این‌ها می‌‌شود استصحاب کلی قسم ثالث، ولی استصحاب روح حکم که اراده مولی است، اراده مولی فرقش در وجوب و استحباب به شدت اراده و ضعف اراده است و عرفا موجب تباین نمی‌شود، مثل سواد شدید و سواد ضعیف هست.

بناء بر این‌که مبنای آقای خوئی را بگوییم که وجوب و استحباب به حکم عقل هستند، اصلا ما می‌‌توانیم استصحاب کنیم حکم شرعی را چون مجعول شرعی طلب الفعل است یا به قول آقای خوئی اعتبار الفعل علی الذمة است. البته اشکال‌های دیگر هست که آقای خوئی می‌‌گوید این استصحاب در شبهات حکمیه است ما قبول نداریم، یا حکم، انحلالی است، آنی که قبلا متعلق طلب بود جهاد ابتدایی در عصر حضور بود، الان آنی که مشکوک است جهاد ابتدایی در عصر غیبت است و شرط جریان استصحاب بقاء حکم و لو قائل به معارضه با استصحاب عدم جعل زاید نشویم، شرطش این است که حکم، انحلالی نباشد، همان حکم سابق را بخواهیم استصحاب کنیم، مثل نجاست آبی که زال تغیره، همان نجاست سابقه را که یک حکم مستمره است، استصحاب بکنیم اما در حکم انحلالی، آقای خوئی فرمودند وجوب آن فعل چه ربطی دارد به وجوب فعل امروز. که محل بحث از این اشکال در اصول هست.

نسبت به استصحاب روشن شد که چه باید کرد؟ اگر استصحاب در شبهات حکمیه جاری باشد به نظر ما مشکلی در استصحاب بقاء روح حکم نیست.

[سؤال: ... جواب:] بله، استصحاب بقاء اراده نسبت به این فعل فقط اشکال انحلالیت را دارد، اگر اشکال انحلالیت را حل بکنیم که سعی کردیم حل بکنیم، مشکلی ندارد، استصحاب می‌‌کنیم قبلا جهاد ابتدایی مراد خدا بود و لو به نحو اراده شدیده، احتمال می‌‌دهیم الان هم مراد خد باشد منتها به نحو اراده غیر شدیده، استصحاب می‌‌کنیم لایزال کونه مرادا له تعالی. فقط اشکال انحلال مطرح می‌‌شود که ما سعی کردیم در اصول جواب بدهیم.

اما بحث اصل برائت: یک مطلبی دارد آقای خوئی با اصل برائت می‌‌شود جوابش را داد. آقای خوئی می‌‌گویند اگر روزه حرجی بود و می‌‌دانید به حرج می‌‌افتید، روزه بگیری روزه‌ات باطل است. حالا روزه بر شما ضرر دارد و من کان مریضا فعدة من ایام أخر، او بحث دیگری است، روزه حرجی است لاحرج بر می‌‌دارد یا روزه موجب ضرر مالی است، اگر روزه بگیری ضرر مالی متوجه شما می‌‌شود که لاضرر می‌‌خواهد بردارد، این‌جا اگر بدانید که این روزه مستلزم حرج یا ضرر مالی است روزه بگیرید روزه‌تان باطل است، بعدا باید قضاء کنید. چرا؟ برای این‌که دلیل لاحرج و لاضرر مقید کرد موضوع وجوب صوم را به من لایقع فی الضرر المالی أو الحرج.

ما عرض‌مان این است که بسیار خوب، موضوع وجوب تعیینی صوم در شهر رضمان شد من لایقع فی الحرج، من لایقع فی الضرر المالی، از کجا می‌‌گویید بدیلش این است که من یقع فی الحرج فیجب علیه القضاء‌ تعیینا؟ از کجا؟ من یقع فی الضرر المالی فیجب علیه القضاء تعیینا. نه، شاید بدیل این وجوب تعیینی اداء صوم بر این شخص که رفع شد، این وجوب تعیینی اداء‌ بدیلش وجوب جامع بین اداء و قضاء باشد، یا استحباب اداء و وجوب قضاء علی تقدیر ترک الاداء و این‌جا رجاءا این آقایی که در حرج می‌‌افتد روزه می‌‌گیرد، رجاءا، تشریع هم نمی‌کند، بعد که ماه رمضان گذشت شک می‌‌کند در وجوب قضاء، وجوب قضاء هم که به امر جدید است برائت جاری می‌‌کنیم. ما به اصل برائت می‌‌توانیم بگوییم این آقا روزه حرجی گرفت قضاء ندارد.

یا مثلا: کسی اگر خودش برود طواف بکند به حرج می‌‌افتد، آقای خوئی می‌‌گویند مبادا بروی طواف، طواف بروی باطل است طوافت. نه آقا چرا باطل باشد؟ حالا آقای سیستانی به خود لاحرج تمسک می‌‌کند که معلوم می‌‌شود این طواف ملاک دارد که گفتند ما جعل علیکم فی الدین من حرج، پس طواف صحیح است. ما می‌‌گوییم: نه، لاحرج لزوم تعیینی طواف را برداشت، به چه دلیل جایش آمد وجوب استنابة؟ شاید جایگزینش جامع بین مباشرت طواف و یا استنابة باشد، او که حرجی نیست. جامع بین فعل حرجی و فعل غیر حرجی اگر واجب بشود مثل جامع بین مقدور و غیر مقدور است، جامع بین یک فعل حرجی و فعل غیر حرجی که اگر واجب بشود این وجوب که مصداق حرج نخواهد بود چون دعوت به خصوص فعل حرجی که نمی‌کند، خصوص فعل حرجی را که واجب نمی‌کند، جامع بین فعل حرجی و غیر حرجی را واجب می‌‌کند. جامع بین مباشرت طواف که حرجی است و استنابه برای طواف را واجب می‌‌کند این‌که دیگر با لاحرج نفی نمی‌شود. احتمال این معنا را بدهیم، برائت جاری می‌‌کنیم از وجوب تعیینی استنابه.

بله، یک مشکلی ما این‌جا داریم و آن این است که اگر ما طبق این اصل برائت نائب گرفتیم برای طواف که مشکلی نداریم، نائب گرفتن برای طواف قدرمتیقن است، بعد، از احرام خارج می‌‌شویم. اما اگر آمدیم برائت از وجوب تعیینی استنابه جاری کردیم گفتیم انشاءالله بر خلاف فرمایش آقای خوئی مباشرت طواف بر ما جایز است، و لو به حرج می‌‌افتیم. رفتیم با زحمت، با حرج، خود طواف حرجی باشد، مقدمه طواف رسیدن به مسجد الحرام حرجی است او مهم نیست، رسیدیم آن‌جا دیگر گذشته مرحله حرج، آن‌جا دیگر امر تعیینی به مباشرت طواف پیدا می‌‌کنیم، چون حرج در رفتن به مسجد الحرام است، نه، فرض باید بکنیم خود طواف حرجی است که آقای خوئی می‌‌گوید این طواف باطل است چرا نائب نگرفتی. ما با اصل برائت می‌‌گوییم نه، انشاءالله متعین نیست نائب بگیری برای طواف، دوران امر بین تعیین و تخییر مجرای برائت از تعیین است. ولی با این طوافی که خودت بجا می‌‌آوری بعد چه جور می‌‌خواهی از احرام خارج بشوی. یک مشکلی داری، مقتضای استصحاب این است که تو هنوز محرم هستی، هنوز محرمات احرام بر تو حرام است. می‌‌گوید من طواف کردم، می‌‌گویند معلوم نیست این طواف امر داشته باشد، شاید تو باید نائب می‌‌گرفتی برای طواف، نائب نگرفتی، با اصل برائت خودت رفتی طواف کردی ولی مشکل این است که طواف صرفا متعلق امر نیست، موضوع است برای خروج از احرام. استصحاب می‌‌گوید بعد از این طواف و سعی، تقصیر، هنوز محرم هستی، هنوز بر تو حرام است محرمات احرام.

این یک مشکلی است که ما متاسفانه جایگاهش را در اصول خالی می‌‌بینیم. ولی بسیار مشکلی جدی است و باید راجع به او بحث بشود. ما بحث کردیم. گاهی دوران بین اقل و اکثر است، مثلا در غسل جنابت نمی‌دانیم ترتیب بین جانب ایمن و ایسر شرط است یا شرط نیست، تمسک کردیم به اصل برائت از شرطیت ترتیت چون معتقدیم که طهارت خود غسل است نه مسبب از غسل تا شک کنیم که با این غسل که فاقد ترتیب بین جانب ایمن و ایسر است طهارت حاصل می‌‌شود یا نه که بگویی شک در محصل است، نه، قائل بشویم مثل آقای خوئی که طهارت خود غسل است که دیگر شک در محصل نباشد، برائت جاری کردیم از شرطیت ترتیب، مشکلی نداریم. با این برائت نماز می‌‌خوانیم او هم مشکلی نداریم، چون نماز متعلق امر است، اما مشکل آن جایی است که بخواهیم وارد مسجد بشویم، این‌جا غسل جنابت موضوع است برای جواز دخول در مسجد، این‌جا دیگر بحث متعلق نیست. و لذا استصحاب بناء بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه می‌‌گوید تو هنوز جنب هستی هنوز بر تو دخول در مساجد حرام است. این یک مشکلی است که ما با بعض اعاظم از شاگردان مرحوم آقای صدر که مطرح کردیم دچار اضطراب شدند با این‌که می‌‌گفتند طبق نتیجه مطالبی که آقای صدر در بحوث فقه جلد 1 صفحه 151 مطرح می‌‌کند این اشکال پیش می‌اید. ایشان در جریان نبود و دچار اضطراب شد که جواب این اشکال چی می‌‌شود. که اشکال خیلی اشکال عامی است، عام البلوی است.

این در اقل و اکثر. گاهی در دوران امر بین تعیین و تخییر همین اشکال است مثل همین بحث که نمی‌دانم بر من واجب است نائب بگیرم برای طواف یا مخیرم بین نائب گرفتن برای طواف و یا مباشرت طواف با اصل برائت خودم رفتم مباشرت کردم در طواف. این‌جا اشکال اشد است از آن اقل و اکثر. اصلا این فعلی که من بجا می‌‌آورم شاید اصلا به هیچ وجه متعلق امر به طواف نباشد، مباین باشد از آن طواف ماموربه، طواف ماموربه طواف نیابتی باشد. بعد سعی می‌‌کنم حالا یک جوری تقصیر هم بکند. با اصل برائت از تعین نیابت این طواف این اصل می‌‌تواند اثبات کند خروج من را از احرام؟ این اصل مثبت است. چه جور می‌‌خواهد حاکم باشد اصل برائت بر استصحاب بقاء احرام، بر استصحاب بقاء محرمات احرام. این بحثی است که این‌جا جایش نیست و باید در جای خودش بحث کنیم.

# تعلق امر به طبیعت

کلام واقع می‌‌شود در این‌که آیا متعلق امر طبیعت است یا افراد. و همین‌طور متعلق نهی، متعلق نهی از غصب طبیعت غصب است یا افراد غصب است.

کلمات بزرگان در بیان مقصود از این نزاع مختلف است که اصلا مقصود چیست؟ چه جور در فلسفه بحث می‌‌کنید آیا چیستی اصیل است یا هستی که خیلی‌ها اصلا نمی‌فهمند محور نزاع چیست، خیلی از خواص نمی‌فهمند محور نزاع چیست تا چه برسد به ما عوام، به بنده که از عوام هستم در این رشته که این محور چیست. این‌جا هم همین است. محور نزاع چیست؟ محور نزاع، آنی که می‌‌گوید نهی تعلق گرفته به طبیعت، امر تعلق گرفته به طبیعت با آنی که می‌‌گوید امر و نهی تعلق می‌‌گیرد به افراد طبیعت، سر چی دارند دعوا می‌‌کنند؟ خود بزرگان نزاع کردند که این‌ها دعوایشان سر چی هست.

صاحب کفایه فرموده: نزاع سر این است که هر طبیعتی در خارج که موجود می‌‌خواهد بشود عوارض مشخصه دارد، طبیعت لیسیده لابشرط از خصوصیات که در خارج موجود نمی‌شود، بالاخره وقتی خدا به شما امر می‌‌کند اغتسل للجنابة این طبیعت غسل جنابت که در خارج موجود می‌‌شود، در این مکان، در آن مکان، در این زمان، در آن زمان، این‌ها خصوصیاتی است که به او می‌‌گویند عوارض مشخصه افراد. بحث در این است وقتی شارع می‌‌گوید اغتسل للجنابة ذات طبیعت غسل جنابت متعلق امر است؟ و لو در خارج بدون عوارض مشخصه موجود نمی‌شود. یا نه، امر تعلق می‌‌گیرد به غسل جنابت با یکی از عوارض مشخصه‌اش، یعنی غسل جنابت با جامع عوارض مشخصه، اوجد غسل جنابة مع عوارضه المشخصة، منتها عوارض مشخصه تعیینا لازم نیست که چگونه باشد، هر عوارض مشخصه‌ای و لکن جامع عوارض مشخصه هم تحت طلب می‌‌رود، چون بدون عوارض مشخصه که موجود نمی‌تواند بشود غسل در خارج. شارع که می‌‌گوید غسل جنابت بکن یعنی غسل جنابت بکن در فضایی با یک مصب، آبی در یک زمانی، این می‌‌شود تعلق امر به افراد. در مقابل تعلق امر به طبیعت که می‌‌گوید درست است در خارج غسل جنابت بدون مکان و زمان، بدون فضا، بدون مصب، موجود نمی‌شود، اما متعلق امر نسبت به این‌ها لابشرط است و اصلا این‌ها داخل در متعلق امر نیستند.

ثمره‌اش کجا ظاهر می‌‌شود؟ ثمره‌اش این‌جا ظاهر می‌‌شود که اگر مصب غسل جنابت غصبی باشد، یا فضایی که شما در آن غسل می‌‌کنید غصبی باشد. بناء بر تعلق امر به طبیعت غسل جنابت متعلق امر مصداق غصب نیست، چون الغصب هو وصول الماء الی البشرة، او که مصداق غصب نیست، مصداق غصب وجود آخری است در کنار این طبیعت غسل جنابت. ترکیب بین غسل واجب و آن غصب حرام می‌‌شود ترکیب انضمامی یعنی دو وجود دارند در خارج: یکی خود وجود طبیعت غسل جنابت که مصداق واجب است و دیگری وجود عوارض مشخصه آن‌که خارج است از محدوده واجب و مصداق حرام هست. اما اگر بگوییم: امر به افراد تعلق می‌‌گیرد، خود این‌که یک مصبی داشته باشد می‌‌شود متعلق امر، می‌‌شود متعلق امر مصداق حرام، مصب غصبی می‌‌شود مصداق حرام و این غسل بناء بر نظر این‌که امتناع اجتماع امر و نهی قائل باشیم می‌‌شود باطل.

تامل بفرمایید تا فردا انشاءالله.

**جلسه 40- 309**

**دو‌شنبه - 01/09/1400**

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

بحث در این بود که معنای نزاع در این‌که متعلق امر آیا طبیعت است یا افراد، چیست؟ به کلمات بزرگآن‌که مراجعه می‌‌کنیم در تفسیر محل نزاع می‌‌بینیم اختلاف کردند و وجوهی ذکر شده برای تحریر محل نزاع.

وجه اول وجهی بود که صاحب کفایه مطرح کرد. ایشان فرمود طبیعت در خارج که موجود می‌‌شود مقرون هست به عوارض مشخصه، هیچ‌گاه طبیعت در خارج بدون عوارض موجود نمی‌شود. بالاخره غسل یک طبیعتی است، موجود که می‌‌شود یک فضایی باید برایش در نظر گرفت، مصب مائی برایش در نظر گرفت، زمانی برای آن باید در نظر گرفت. اگر ما بگوییم متعلق امر ذات غسل است، در مقام تعلق اراده مولی ذات غسل، طبیعت غسل متعلق اراده مولی هست، لابشرط از آن عوارض. این می‌‌شود معنای تعلق امر به طبیعت. اما اگر بگوییم متعلق اراده مولی ایجاد طبیعت است همراه با عوارض مشخصه، چون مولی می‌‌بیند بدون عوارض مشخصه موجود نمی‌شود ولذا اراده می‌‌کند که شما ایجاد کنید هیئت غسل را اما با عوارض مشخصه آن. این می‌‌شود تعلق امر به افراد. البته عوارض مشخصه غسل در جایی که فضایش غصبی است یا مصبش غصبی است فرق می‌‌کند با عوارض مشخصه در جایی که فضایش مباح است یا مصبش مباح است و لکن جامع این عوارض مشخصه تحت طلب قرار می‌‌گیرد بر خلاف تعلق امر به طبیعت که عوارض مشخصه کلا خارج از متعلق امر است. بعد خود ایشان فرموده بالوجدان ما می‌‌بینیم در مقام تعلق اراده مولی ذات طبیعت فعل متعلق اراده مولی هست، عوارض مشخصه در آن هیچ نقشی ندارد.

ایشان ثمره ذکر نکرده برای این بیان و لکن ثمره‌اش واضح است. اگر عوارض مشخصه جزء متعلق امر باشد، یعنی اغتسل من الجنابة یعنی اوجد غسل الجنابة مع عوارضه المشخصة. یعنی متعلق امر دو جزء دارد:‌ ایجاد غسل، ایجاد عوارض مشخصه آن. اگر مصب غسل جنابت غصبی باشد می‌‌شود از قبیل اجتماع امر و نهی به نحو ترکیب اتحادی یعنی این مصب داشتن برای غسل متعلق امر است، کلی مصب داشتن، کلی فضا داشتن متعلق امر است و این فضای غصبی یا این مصب غصبی متعلق نهی است می‌‌شود اجتماع امر و نهی و کسانی که قائلند اجتماع امر و نهی ممتنع است و نهی از غصب مانع از اطلاق امر است، طبعا دیگر این اغتسل من الجنابة شامل این غسل نمی‌شود. و همین‌طور است اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشویم و لکن بگوییم تنجز نهی مانع از صحت عبادت است و عبادیت غسل جنابت را در کل متعلق امر بدانیم حتی به لحاظ ایجاد عوارض مشخصه. اما اگر بگوییم که متعلق امر طبیعت غسل جنابت است و عوارض مشخصه خارج از متعلق امر است ترکیب بین واجب و حرام می‌‌شود ترکیب انضمامی. آنی که متعلق امر است یک وجود است وجود غسل، آنی که متعلق نهی است وجود دیگری است منضم به وجود غسل و آن این است که مصب غسل غصبی است.

یک نکته‌ای عرض کنم: اگر ما قائل بشویم عوارض مشخصه به نحو شرط بودن اخذ شده در متعلق امر نه به نحو جزء که یک حد وسطی است بین قول به تعلق امر به طبیعت و قول به تعلق امر به افراد به این معنایی که صاحب کفایه گفت که عوارض مشخصه به نحو جزء الواجب متعلق امر باشند، حد وسط این است که بگوییم نه آن نه این، عوارض مشخصه به عنوان شرط الواجب در متعلق امر اخذ بشوند، شرط هم شرط توصلی باشد نه تعبدی، آن وقت باز ترکیب بین واجب و حرام ترکیب انضمامی خواهد بود. شبیه این می‌‌شود که ما در بحث اجتماع امر و نهی گفتیم که نهی از شرط توصلی واجب با اطلاق شرطیت قابل جمع است. شارع می‌‌گوید لاتتستر بالساتر المغصوب و لکن لابأس بایقاع الصلاة فی هذا الحال، نه لابأس بالتستر بالساتر المغصوب، بلکه ان تسترت بالساتر المغصوب فلابأس ان تصلی فی هذا الحال، یا بالاتر بگویم فتجب ان تصلی فی هذا الحال. مشکلی نداریم، نه به ذات شرط تعلق گرفته است و امر به تقید الصلاة به که به این معناست که ایقاع الصلاة فی حال وجود الشرط امر به آن تعلق گرفته است، ترکیب انضمامی خواهد بود همآن‌طور که آقای خوئی مطرح کردند، در بحوث مطرح کردند. این‌جا هم اگر عوارض مشخصه به نحو شرط توصلی واجب در متعلق امر اخذ بشود باز ترکیب انضمامی خواهد بود و مشکلی نخواهیم داشت اما اگر جزء الواجب بشود ترکیب اتحادی خواهد بود و این جزء‌ الواجب اگر بشود مصداق حرام بحث اجتماع امر و نهی پیش می‌اید.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم صاحب کفایه این ثمره را بیان نکرده ولی بهرحال وجهی ندارد ما این ثمره را انکار بکنیم. مگر مبنا را قبول نکنیم بگوییم امر تعلق گرفته به طبیعت.

وجه دوم برای تحریر محل نزاع وجهی است که محقق نائینی فرموده که با توضیحی که خواهیم داد به نظر ما لبّش به همان وجه صاحب کفایه بر می‌‌گردد با اضافه‌های نادرستی که به اسم فلسفه در کلام محقق نائینی مطرح شده. ایشان فرمودند برای تحریر محل نزاع در این‌که امر به طبیعت تعلق گرفته است یا افراد، فرمودند یک نزاعی هست در فلسفه که آیا عوارض مشخصه ماهیت و طبیعت قبل از وجود ماهیت و طبیعت عارض می‌‌شود بر آن؟ مثلا همین طبیعت غسل جنابت، حالا بگویید ماهیت غسل جنابت چون طبیعت تعبیر دیگرش ماهیت است، یک عوارض مشخصه‌ای دارد کون الغسل فی مکان کذا و زمان کذا، آیا این عوارض مشخصه قبل از وجود غسل عارض می‌‌شوند بر غسل و بعد غسل موجود می‌‌شود؟‌ یعنی شما ایجاد می‌‌کنید ماهیت متشخصه به عوارض مشخصه را یا نه، عوارض مشخصه در رتبه وجود ماهیت و طبیعت موجود می‌‌شود. یعنی شما ایجاد می‌‌کنید ماهیت را و در رتبه ایجاد ماهیت عوارض مشخصه عارض می‌‌شود بر ماهیت نه در رتبه سابقه بر ماهیت پس معروض وجود می‌‌شود نقض ماهیت نه ماهیت متشخصه به عوارض مشخصه آن.

اگر ما قائل بشویم که عوارض مشخصه در رتبه ما قبل ایجاد ماهیت عارض می‌‌شوند بر ماهیت، یعنی وقتی می‌‌خواهید اراده کنید ایجاد ماهیت را اول باید ماهیت متشخص بشود به عوارض مشخصه آن تا بعد ایجاد بشود اراده می‌‌کنید ایجاد ماهیت متشخصه به عوارض مشخصه آن را. بناء بر این مبنا امر تعلق می‌‌گیرد به افراد یعنی امر تعلق می‌‌گیرد به ایجاد ماهیت متشخصه به عوارض مشخصه آن. اما اگر بگوییم طرو و عروض عوارض مشخصه در رتبه سابقه بر وجود ماهیت و طبیعت نیست، در عرض آن است، پس ایجاد می‌‌کند به ذات ماهیت، اراده ایجاد هم می‌‌کند به ذات ماهیت. شما اراده می‌‌کنید ایجاد ذات ماهیت را، به عوارض مشخصه کار ندارد، این در اراده تکوینیه. اراده تشریعیه مولی هم به وزان امر تکوینیه مردم است. همآن‌طور که اراده تکوینیه طبق این مبنا که عوارض مشخصه در رتبه ماقبل وجود ماهیت عارض بر ماهیت نمی‌شوند همآن‌طور که اراده تکوینیه تعلق می‌‌گیرد به ذات ماهیت بدون لحاظ عوارض مشخصه آن، اراده تشریعیه هم تعلق می‌‌گیرد از مولی به ایجاد ذات ماهیت و طبیعت، عوارض مشخصه در متعلق اراده مولی لحاظ نمی‌شود. و لو طبیعت بدون عوارض مشخصه در خارج موجود نمی‌شود، او بحث دیگری است.

بعد خود ایشان فرموده وجدان حکم می‌‌کند که همان مسلک درست است که عوارض مشخصه در رتبه ما قبل وجود ماهیت عارض بر ماهیت نمی‌شوند. و لذا اراده تعلق می‌‌گیرد به ایجاد ذات ماهیت، امر تعلق می‌‌گیرد بنابراین به طبیعت و عوارض خارج از متعلق امر هستند.

این مطالب ایشان لبش که بر می‌‌گردد به همان فرمایش صاحب کفایه با اضافه‌های فلسفی‌نما. این حرف‌ها چیست؟! عوارض مشخصه یعنی لوازم وجود، لوازم وجود معقول نیست که قبل از وجود عارض بشود بر ماهیت. عوارض مشخصه غیر از لوازم وجود چیز دیگری نیست و خود این لوازم وجود وجود آخری دارند در عرض وجود ماهیت. حالا اگر عرض هستند مثل هر عرضی که وجودش متقوم است به وجود جوهر، او بحث دیگری است اما لوازم وجود قبل از وجود ماهیت عارض بر ماهیت نمی‌شوند و تشخص هر ماهیتی به نفس وجود آن هست نه به لوازم وجود آن. و لذا اصلا این نزاع را ما بر گردانیم به یک نزاعی که اسمش را بگذاریم نزاع در یک امر فلسفی، ‌درست نیست. بحث در مقام یک بحث عرفی است، یک بحث وجدانی است. به قول بحوث درست است که لوازم وجود یعنی عوارض مشخصه، این‌ها در رتبه سابقه بر وجود ماهیت عارض بر ماهیت نمی‌شوند، یک وجود آخری دارند که قبل از وجود ماهیت عارض می‌‌شود بر وجود ماهیت، به این‌ها می‌‌گوییم عوارض مشخصه، با وجود غسل جنابت این غسل جنابت فضایش این فضا است زمانش این زمان است، مصب آبش این مصب است. یا کوتاه بودن یا بلند بودن قد زید از لوازم وجود زید است، عارض می‌‌شود بر ماهیت انسان در ضمن زید در طول وجود این ماهیت. نه این‌که در رتبه سابقه بر وجود ماهیت طول قامت عارض می‌‌شود بر ماهیت، بعد وجود پیدا می‌‌کند این‌ها حرف‌های نادرستی است.

ولی از نظر عرفی عوارض وجود مشخص ماهیت شخصیه هست، یعنی برای این‌که بشناسیم زید کیست، ماهیت زید را بشناسیم، ماهیت شخصیه زید را بشناسیم باید از همین مشخصات کمک بگیریم یعنی این فرد که زید است انسان منضم به این عوارض و مشخصات عرفیه است که قدش 170 سانت است مثلا یا سفید پوست است سیاه‌پوست است مرد است. و لذا بحث یک بحث عرفی است، بحث این است که آیا اراده مولی به ایجاد طبیعت سرایت می‌‌کند به ایجاد آن عوارض مشخصه و لو وجود عوارض مشخصه در طول وجود ماهیت است نه در رتبه سابقه بر آن. اگر سرایت بکند می‌‌شود تعلق امر به فرد، فرد یعنی ماهیت به همراه عوارض مشخصه، اگر سرایت نکند می‌‌شود تعلق امر به طبیعت. پس این بحث را ما مربوط کنیم به یک بحثی که نامش را بگذاریم بحث فلسفی که عوارض مشخصه عقلا قبل از وجود ماهیت عارض بر ماهیت می‌‌شود یا بعد از وجود ماهیت، این نادرست است.

[سؤال: ... جواب:] ما که امر به خصوص این فرد که نداریم، امر نداریم به خصوص این فرد از غسل جنابت؛ امر داریم به طبیعی غسل که طبیعی غسل همراه است با کلی عوارض مشخصه غسل نه خصوص عوارض مشخصه این فرد از غسل، این‌که واجب تعیینی نیست.

وجه سوم برای تحریر محل نزاع وجهی است که محقق اصفهانی بیان کرده. ایشان فرموده ممکن است این نزاع به این نزاع برگردد که در فلسفه مطرح است که آیا کلی طبیعی موجود است در خارج؟ یا اصلا کلی طبیعی در خارج موجود نیست افراد آن موجود هستند. اعلم ان کلی الطبیعی موجود بوجود افراده یعنی خودش موجود نیست بلکه افرادش در خارج موجود هستند، یا وجوده عین وجود افراده، اصلا کلی طبیعی در خارج موجود است منتها اتحاد دارد با وجود افراد. این دو نظر است: یک نظر این است که کلی طبیعی در خارج موجود می‌‌شوند، ما در خارج به تعداد افراد انسان، کلی طبیعی انسان داریم. نظر دیگر این است که ما در خارج اصلا کلی طبیعی نداریم، در خارج افراد انسان داریم و مجازا می‌‌گوییم انسان در خارج موجود است، وجود کلی طبیعی به وجود افرادش است خودش در خارج موجود نیست.

کسی که می‌‌گوید کلی طبیعی در خارج موجود است و وجودش عین وجود افراد است این می‌‌گوید امر تعلق می‌‌گیرد به ایجاد کلی طبیعی چون کلی طبیعی در خارج ممکن است ایجاد بشود. آنی که می‌‌گوید کل طبیعی در خارج ممکن نیست ایجاد بشود، افراد کل طبیعی در خارج ایجاد می‌‌شوند لامحالة امر تعلق می‌‌گیرد به افراد چون آنی که قابل ایجاد هست و امکان ایجاد دارد افراد هستند. و الا نمی‌شود که ما بگوییم کلی طبیعی در خارج موجود نیست یعنی ممکن نیست موجود بشود بعد بگوییم امر تعلق گرفته است به ایجاد طبیعت یعنی ایجاد کلی طبیعی، خب این کلی طبیعی امکان ندارد در خارج موجود بشود چطور امر به آن تعلق بگیرد. لامحاله باید در اصول بگوییم حق تعلق امر است به افراد طبیعت.

بعد محقق اصفهانی فرموده شاید نزاع بین قائلین به وجود کلی طبیعی در خارج و عدم وجود آن، نزاع لفظی باشد. آن‌هایی که می‌‌گویند کلی طبیعی در خارج موجود است می‌‌خواهند بگویند موجود بالعرض است چون کلی طبیعی یعنی ماهیت، ماهیت موجود بالعرض است و الا آنی که متاصل است وجود است.

[سؤال: ... جواب:] وجود بالعرض و المجاز. منتها مجاز عقلی نه مجاز عرفی. یعنی اصالة الوجود این را می‌‌گوید. اصالة الوجود می‌‌گوید وجود اصیل است و اگر بگوییم خلق الانسان این به نظر عقلی مجاز است، خلق وجودا که حد او از او انتزاع می‌‌شود انسانیت است و وجود انسان در خارج به نظر عقلی درست نیست.

پس کلی طبیعی یعنی ماهیت. آنی که می‌‌گوید در خارج می‌‌تواند کلی طبیعی موجود بشود مقصودش یعنی وجود بالعرض و المجاز و الا اگر بگوییم کلی طبیعی در خارج موجود می‌‌شود این خلاف مبنای اصالة الوجود است. آنی هم که می‌‌گوید کلی طبیعی در خارج موجود نمی‌شود، ممتنع است موجود بشود او مرادش وجود اولا و بالذات است چون وجود وقتی اصیل بود ماهیت در خارج ممتنع است موجود بشود الا بالعرض و المجاز.

الحمدلله این نزاع هم برطرف شد، شد نزاع لفظی. ما چون می‌‌گوییم کلی طبیعی در خارج موجود می‌‌شود بالعرض و المجاز یعنی به نظر عرفی موجود می‌‌شود به تبع وجود موجود می‌‌شود بالعرض و المجاز و لذا اشکال ندارد امر تعلق بگیرد به ایجاد طبیعت چون بالنظر العرفی و بالعرض و المجاز العقلی موجود می‌‌شود طبیعت در خارج، همین مقدار کافی است به قول محقق اصفهانی برای تعلق امر به ایجاد طبیعت.

ما اشکال‌مان این است که بحث در مقام یک بحث عرفی است. ما می‌‌خواهیم عرف که امر می‌‌کند می‌‌گوید مثلا جئنی بماء، اغسل وجهک، به چی می‌‌خواهد امر کند؟ بحث را ببریم به بحث اصالة‌ الوجود و اعتباریة الماهیة؟! آن‌هایی هم که می‌‌گویند ماهیت اعتباری است قبول دارند آنی که ایجاد می‌‌شود ماهیت است. قبول دارند این را. از نظر عرفی آنی که مخلوق است انسان است و این‌ها معتقدند که عقل تخطئه می‌‌کند نظر عرف را.

شبیه این‌که از نظر عرف محبوب شما امیرالمؤمنین علیه السلام است، فیلسوف می‌‌گوید ابدا، محبوب شما صورت ذهنیه‌ای است که در ذهن خودتان ایجاد کردید از امیرالمؤمنین، منتها آن صورت ذهنیه عرفا فانی دیده می‌‌شود در خارج و لکن آنی که محبوب است به نظر عقلی همان صورت ذهنیه است، محال است که وجود خارجی امیرالمؤمنین محبوب شما باشد. خود آن فیلسوف که این حرف را می‌‌زند قبول دارد که عرف حرفش را نمی‌پذیرد. نظر عرف این است که نه، وجود خارجی امیرالمؤمنین محبوب ما هست. و بحث ما بحث عرفی است، ببریم به این تدقیقات؟! بلااشکال از نظر عرفی ماهیت در خارج قابل وجود است. نمی‌شود محور نزاع باشد در بحث تعلق امر به طبیعت و یا افراد.

بعد ما نفهمیدیم اینی که ما بیاییم انکار کنیم وجود کلی طبیعی را در خارج بگوییم انسان مثلا در خارج به نظر عقلی موجود نیست، به نظر عرفی موجود است، یعنی چه؟ چطور ما می‌‌توانیم انکار کنیم که وجود زید وجود انسان است؟ عقلا هم وجود انسان است. بله، اگر می‌‌گویید ماهیت اصلا وجود ندارد، ماهیت اعتباری است، اصالت با وجود است، او که هم کلی طبیعی در خارج موجود نمی‌شود هم ماهیت فرد در خارج موجود نمی‌شود، او که فرق نمی‌کند. چه ماهیت انسان چه ماهیت زید، هر دو اعتباری هستند. این‌که ربطی ندارد به این بحث که بگوییم کلی طبیعی در خارج موجود نیست، فرد کلی طبیعی در خارج موجود است. اگر بحث اصالة الوجود و اعتباریة الماهیة مطرح بشود، هم انسان مطلق اعتباری است هم انسان در ضمن زید اعتباری است، چه فرقی می‌‌کند؟

بله، عرض کردم بحث را ببرید به بحث این‌که آیا وجود اصیل است ماهیت اعتباری است یا ماهیت اصیل است وجود اعتباری است یک بحث دیگری است که ما نمی‌خواهیم وارد آن بحث بشویم. فقط این را اشاره کنم، دیروز هم اشاره کردم. بسیاری از افرادی که به نظرشان واضح می‌اید که وجود اصالت دارد، فکر می‌‌کنند آن‌هایی که بگویند تاصل برای ماهیت است این‌ها عوام هستند، این طرز تفکر غلط است. خود صاحب اسفار می‌‌گوید من سابقا طرفدار اصالة الماهیة بودم و کنت شدید الذب عنها، اسفار جلد 1 صفحه 149. مبنایی که خود صاحب اسفار می‌‌گوید، در مشاعر است نگاه کنید طرفدار اصالة الماهیة است. در اسفار می‌‌گوید و کنت شدید الذب عنها. محقق اصفهانی می‌‌گوید مشهور حکماء و متکلمین اصالة الماهیة‌ای بودند. این هم حرف مرحوم محقق اصفهانی، نهایة الدرایة جلد 2 صفحه 256.

اکثر ادله‌ای هم که بر اصالة‌ الوجود اقامه شده مصادره به مطلوب است. نگاه کنید! الوجود خیر المحض. آنی که در خیر محض است آنی است که در خارج متاصل است. بعد آن هم اول الکلام است که هر چیزی که متاصل است خیر محض است. چون خیر محض را می‌‌گویند یعنی وجود، اصلا خود خیر یعنی وجود، شر یا نسبی است یا امر عدمی است. اصلا وجود یعنی خیر، پس الوجود خیر محض یعنی الوجود وجود. خود این‌که هر چیزی که متاصل است خیر است، بستگی دارد که خیر را چه جور معنا کنید. و الا آن جنایاتی که در طول تاریخ شده موجود است یا موجود نیست، اگر موجود است کجایش خیر است؟ مغلطه که نمی‌خواهیم بکنیم بگوییم قدرتی که خدا به شمر داده خیر است، خدا لعنتش کند، بحث در این است که آن شمشیری که آورد زد سر مقدس ابی‌عبدالله را برید این فعل خیر است یا شر؟ الوجود خیر محض؟! بعد کی گفته وجود خیر محض است؟ آنی که متاصل است خیر محض است. باید بحث کنیم.

یا می‌‌گویند کیف و بالکون عن استواء قد خرجت قاطبة الاشیاء یعنی موجودیت هر شیئی به وجود است چطور می‌‌شود خودش موجود نباشد. او مصادره است. کی گفته موجودیت هر شیئی به وجود است؟ نه، آن تاصلی که در خارج است از او انتزاع می‌‌شود وجود. آن تاصل هم ممکن است برای ماهیت باشد.

ما یک چیزی پیدا نکردیم که دلیلی که مصادره به مطلوب نباشد و اساسا اختلاف سر این است: اصالة الوجودی می‌‌گوید عینک حقیقت‌بین بزن، اصلا اختلاف بین موجودات مثل اختلاف نور شدید و نور ضعیف است. نور شدید و نور ضعیف هر دو حقیقت نوری هستند، این نور ضعیف است که ضعفش هم عدم الشدة است و الا ضعف که وجود ندارد. حقیقت اشیاء مثل حقیقت نور است. ما نور ضعیف هستیم. اگر وحدت وجودی نباشید، وحدت وجودی باشید که ما اصلا لاشیء هستیم، ما نور ضعیفیم خدا نور قوی است. برای این‌که دیدند تعدد نور لازم می‌اید گفتند اصلا مثل موج و دریا است، عوام فکر می‌‌کنند ما نور ضعیف هستیم و الا ما اصلا جلوه‌ای از خدا هستیم. صریحا در کتاب‌شان می‌‌نویسند می‌‌گویند عالم مثل موم می‌‌ماند به هر شکلی او را در می‌‌آورید، گاهی به شکل گاو، گاهی به شکل شیر، گاهی به شکل انسان، آن اشکال، تطورات، این‌ها مخلوقات هستند. کل این موم خداست، تطورات موم چیزی جز موم نیست، پس خالق چی می‌‌شود، مخلوق چی می‌‌شود، حالا بگذریم.

عرض من این است: اصالة الوجودی می‌‌گوید حقیقت اشیاء واحده هست، نور ضعیف، نور قوی. آن وقت از ضعف نور انتزاع می‌‌کنیم مثلا که این نور ضعیف است، انسان یک حقیقت وجودیه دارد، می‌‌گویند از عدم هایش انتزاع می‌‌کنیم این انسان است. که اشکال می‌‌شود چرا از آن مرتبه وجودیه‌اش انتزاع نمی‌کنید انسان بودنش را چون متحد است با وجود، چرا از عدم هایش انتزاع می‌‌کنید انسانیت را. ولی بهرحال اصالة الوجودی می‌‌گوید آن حقیقتی که در خارج جعل می‌‌شود حقیقت واضحه است؟ کی می‌‌گوید؟ خدا می‌‌تواند در خارج حقایق متباینه جعل کند. کی می‌‌گوید حقیقت اشیاء حقیقت واحده است، اختلاف‌شان به شدت و ضعف است. هذا اول الکلام. خدا جعل می‌‌کند یک حقیقتی را به نام انسان، جعل می‌‌کند حقیقتی را به نام حجر، جعل می‌‌کند حقیقتی را به نام شجر.

پس ببینید این بحث، بحث واضحی نیست. از این‌که جعل حقایق متباینه می‌‌شود انتزاع می‌‌کنیم این حقایق متباینه موجود شد، طبق نظر اصالة الماهیة. وجود این حقایق یعنی تاصل پیدا کردن این حقایق بدون این‌که در خارج ما به الاشتراکی داشته باشند، ما به الاشتراک‌شان همین تاصل‌شان است، این را اصالة الماهیة می‌‌گوید. حالا کدام‌ها درست می‌‌گویند، واقعا من نمی‌فهمم، برای من واضح نیست[[28]](#footnote-28). و لذا اصلا این بحث‌های سخت را به بحث اصول مربوط کردن، این به هیچ‌وجه درست نیست.

بقیه مطالب را انشاالله فردا عرض می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 41- 310**

**سه‌شنبه - 02/09/1400**

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

بحث راجع به این بود که مراد از نزاع در این‌که آیا امر به طبیعت تعلق گرفته است یا به افراد چیست؟ چون قطعا مراد از تعلق امر به فرد که تعلق امر به فرد موجود در خارج نیست، اغتسل کسی توهم نمی‌کند که امر است به ایجاد فرد موجود چون فرد موجود مسقط تکلیف است نه متعلق تکلیف، تعلق تکلیف به فرد موجود طلب الحاصل است. کما این‌که مراد از تعلق امر به طبیعت تعلق امر به طبیعت مجرد از عوارض مشخصه نیست. مگر ما می‌‌توانیم طبیعتی را ایجاد کنیم که مجرد باشد از عوارض، هر طبیعتی را که ما در خارج موجود می‌‌کنیم مقرون است به عوارض. پس مراد از این نزاع چیست؟ بیان‌هایی ذکر شده برای تحریر محل نزاع.

بیان اول از صاحب کفایه بود که فرمود: مراد از تعلق امر به طبیعت این هست که عوارض مشخصه خارج هستند از متعلق امر بر خلاف این‌که بگوییم امر تعلق می‌‌گیرد به افراد یعنی متعلق امر طبیعت مقرونه به عوارض مشخصه است.

خود صاحب کفایه ثمره‌ای این‌جا ذکر نکرد برای نزاع، دیگران ثمره ذکر کردند. و آن این بود که اگر ما بگوییم امر تعلق می‌‌گیرد به طبیعت مقترنه به عوارض مشخصه، اغتسل عوارض مشخصه‌ای دارد، مکان دارد، زمان دارد، مصب ماء دارد، اگر این‌ها هم در متعلق امر اخذ بشوند، آن وقت اگر مصب غسل جنابت غصبی باشد، آب غسل که می‌‌ریزد روی کفش غصبی می‌‌ریزد، روی زمین غصبی می‌‌ریزد، این جزء الواجب مصداق غصب است، می‌‌شود مصداق بحث اجتماع امر و نهی، ترکیب، اتحادی می‌‌شود ولی اگر بگوییم خارج هستند عوارض مشخصه از متعلق امر، ترکیب، انضمامی می‌‌شود، ذات غسل واجب است، عوارض مشخصه مثل این‌که مصب غصبی است، فضاء غصبی است، مصداق غصب محرم هم باشند ترکیب، انضمامی است و اجتماع امر و نهی در مرکز واحد لازم نمی‌اید.

ولی صاحب کفایه این ثمره را ذکر نکرد. در بحث اجتماع امر و نهی صریحا انکار ثمره کرده به این معنا که فرموده: ربما یتوهم ان النزاع فی جواز اجتماع الامر و النهی و امتناعه یبتنی علی القول بتعلق الامر و النهی للطبیعة و اما علی القول بتعینهما للافراد فلایکاد یخفی امتناع اجتماع الامر و النهی. گفته است: ممکن است کسی توهم کند که ما اگر قائل بشویم به تعلق امر و نهی به افراد اجتماع امر و نهی روشن است که محال خواهد بود، چون روشن است که تعلق دو حکم به یک واحد شخصی محال است و لو دارای دو عنوان باشد. مرحوم صاحب کفایه فرموده این توهم فاسد است برای این‌که تعدد عنوان اگر کافی است برای اجتماع امر و نهی، قائل به تعلق امر و نهی به افراد هم بشویم چون تعدد عنوان هست اجتماع امر و نهی جایز خواهد بود. بالاخره این فرد معنون است به دو عنوان، طبق یک عنوان واجب است طبق یک عنوان حرام است. و اگر ما قائل بشویم به این‌که تعدد عنوان کافی نیست برای جواز اجتماع امر و نهی، حتی اگر بگوییم امر تعلق گرفته به طبیعت، بالاخره طبیعت واجب با طبیعت حرام، این‌جا منطبق شده است بر یک معنون، اگر بگوییم تعدد عنوان با وحدت معنون مشکل اجتماع امر و نهی را حل نمی‌کند، تعلق بگیرد امر به طبیعت، نهی هم تعلق بگیرد به طبیعت، فرض این است که معنون واحد است، این نماز در خارج که در مکان مغصوب می‌‌خوانیم و لو دو عنوان دارد: نماز و غصب، ولی معنونش واحد است. اگر تعدد عنوان کافی نباشد با وحدت معنون چه فرق می‌‌کند، امر به طبیعت هم تعلق بگیرد موجب جواز اجتماع امر و نهی نمی‌شود، و اگر تعدد عنوان کافی باشد برای جواز اجتماع امر و نهی، در فرض تعلق امر به افراد هم باز تعدد عنوان مشکل را حل می‌‌کند.

ما جواب دادیم از این فرمایش صاحب کفایه، عرض کردیم: طبق تفسیر شما از تعلق امر به طبیعت و یا افراد، ما بحث‌مان این خواهد بود که کسانی که در فرض ترکیب اتحادی امتناع اجتماع امر و نهی قائلند، ولی در فرض ترکیب انضمامی جواز اجتماع امر و نهی را قائلند، که زیاد هستند، مرحوم نائینی، مرحوم آقای خوئی، بزرگان دیگر، این‌طور نیست که بگویند تعدد عنوان کافی است یا کافی نیست که شما بحث را به این کشاندید در جواز اجتماع امر و نهی. نه، این‌ها می‌‌گویند اگر ترکیب بین واجب و حرام ترکیب اتحادی باشد اجتماع امر و نهی جایز نیست و لو با تعدد عنوان، اگر ترکیب‌، انضمامی باشد اجتماع امر و نهی جایز است چون در حقیقت اجتماع بر مرکز واحد نشد، ترکیب، انضمامی است، و لو دو فرد منحاز از هم نیستند واجب و حرام، و لکن اگر دقت بکنیم ترکیب بین واجب و حرام انضمامی است، دو وجود متصل به هم هستند در خارج.

و لذا مرحوم آقای خوئی می‌‌گویند غسل در مکان مغصوب صحیح است، حالا احتیاط واجب می‌‌کنند در فتوی بحث دیگری است اما در مقام استدلال می‌‌گویند غسل در مکان مغصوب اگر به آب مباح باشد صحیح است چون ترکیب، انضمامی است. فضاء غصبی است، مصب آب غصبی است، چه ربطی دارد به غسل که وصول الماء الی البشر است. یا حتی در نماز می‌‌گوید اگر نماز خالی از سجده بود، فقط ما رکوع می‌‌کردیم می‌‌رسیدیم به سجود مجبور بودیم ایماء بکنیم، در مکان مغصوب هم نماز بخوانیم نمازمان صحیح است، عمدا هم بخوانیم نمازمان صحیح است چون ترکیب انضمامی است. فقط مشکل نماز در آن سجود است که ترکیبش با غصب ترکیب اتحادی است.

اگر ما بگوییم امر به افراد تعلق می‌‌گیرد و مقصودمان از تعلق امر به افراد تعلق امر به طبیعت مقرونه به عوارض مشخصه باشد و لو این نمازی که سجود بر زمین ندارد، بالاخره این طبیعت نماز در این‌جا مقرون است به این‌که در فضاء‌ غصبی است، در حال قیام بر مکان غصبی است. و اگر بگوییم این عوارض مشخصه داخل در متعلق امر هستند به نماز، چون امر تعلق گرفته به فرد، یعنی طبیعت مقرونه به عوارض مشخصه، این نماز این عوارض مشخصه‌اش مصداق غصب است، دیگر چطور می‌‌خواهد مصداق واجب بشود؟ ترکیبش می‌‌شود اتحادی. اما اگر بگوییم امر تعلق گرفته است به طبیعت، طبیعت نماز یا همان غسل، طبیعت غسل که مصداق غصب نیست، مقارناتش مصداق غصب است، ترکیب می‌‌شود انضمامی و این بزرگان مثل مرحوم نائینی، مرحوم آقای خوئی قائل شدند که در این فرض اجتماع امر و نهی جایز است.

پس نمی‌شود ثمره را منکر بشویم.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره نزاع ثمره دارد، ثمره نزاع معنایش این نیست که همه این ثمره را بپذیرند، برخی می‌‌پذیرند این ثمره را، همین کافی است.

بیان دوم برای تحریر محل نزاع بیان محقق نائینی بود. جالب این است: محقق نائینی در ابتداء فرمایشش تعبیر می‌‌کند که التحقیق ان النزاع فی المقام مبتن علی النزاع فی مسألة فلسفیة. نگاه کنید، اجود التقریرات جلد 1 صفحه 210. آن مسأله فلسفیه چیست که نزاع در تعلق امر به طبیعت یا به افراد بر آن مبتنی است؟ و هی ان الکلی الطبیعی هل هو موجود فی الخارج‌ام لا. ابتداء از این شروع می‌‌کند که هست این بحث حالا در فلسفه یا در منطق که هل الکلی الطبیعی موجود فی الخارج‌ام لا. ولی بعد در ادامه می‌‌گوید اگر بخواهد نزاع معقول باشد باید این‌جور بحث کنیم (در توضیح همین مطلب می‌‌گوید) که آیا وجود عارض بر ماهیت می‌‌شود یا عارض بر ماهیت متشخصه به عوارض مشخصه می‌‌شود؟ برخی می‌‌گویند الشیء ما لم یتشخص لم یوجد، اول باید تشخص پیدا کند ماهیت بعد موجود بشود. اگر این‌جور باشد پس اول باید ماهیت مقرون بشود در عالم تحصص، در عالم تقرر، به عوارض مشخصه، تشخص پیدا کند بعد لباس وجود بپوشد. ایجاد باید بکنیم ماهیت متشخصه را. اگر این‌جور است، اراده هم تعلق می‌‌گیرد به ایجاد ماهیت متشخصه، چه اراده تکوینیه چه اراده تشریعیه. نتیجه‌اش می‌‌شود تعلق امر به افراد. چون فرد عبارت است از ماهیت متشخصه به عوارض.

خود ایشان فرموده که این مبنا که درست نیست؛ تشخص ماهیت به نفس وجود است و عوارض مشخصه عوارض وجود هستند و در وجدان ما، ما احساس می‌‌کنیم که متعلق اراده در افق نفس ما ذات ماهیت است، می‌‌خواهیم ایجاد کنیم ذات ماهیت را، کاری به عوارض مشخصه آن نداریم.

مرحوم آقای خوئی در تعلیقه اجودالتقریرات فرمودند: روشن است که تشخص ماهیت به وجود است، الشیء ما لم یوجد لم یتشخص، در مقابل این‌که گفته شد: الشیء ما لم یتشخص لم یوجد، گفته شده است الشیء ما لم یوجد لم یتشخص. بله، الشیء ما لم یتشخص لم یوجد به یک معنا صحیح است و آن تشخص از ناحیه علت است.

[سؤال: ... جواب:] الشیء ما لم یتشخص از حیث وجود، لم یوجد که ضرورت به شرط محمول می‌‌شود. الشیء ما لم یتشخص بالوجود لم یوجد یعنی الشیء ما لم یوجد لم یوجد، این معنایی ندارد.

الشیء‌ ما لم یتشخص لم یوجد به این معنا که تشخص از ناحیه علت، که باید علت تامه ضرورت وجود برای ممکن فراهم کند بشود واجب بالغیر. آن وقت این معلول موجود بشود. الشیء ما لم یتشخص لم یوجد باید به این معنا باشد که تشخص در مرتبه علت آن. یعنی الشیء ما لم یجب.

بعد خود آقای خوئی معنای دیگری کردند برای تعلق امر به طبیعت یا افراد که عرض خواهیم کرد.

ما یک نکته عرض کنیم: اصلا این بحث فلسفی درست یا نادرست، عوارض مشخصه قبل از وجود ماهیت موجب تشخص ماهیت می‌‌شوند یا بعد از وجود، به ما چه ربطی دارد؟ اراده تکوینیه هم که به ایجاد ماهیت تعلق گرفت به ایجاد ذات ماهیت تعلق می‌‌گیرد. حالا ماهیت تشخصش قبل از وجود است بعد از وجود است، من چکار به آن‌ها دارم. من تشنه هستم، اراده می‌‌کنم ایجاد شرب الماء را، حالا شرب الماء که می‌‌خواهد موجود بشود اول تشخص پیدا می‌‌کند در عالم تقرر به عوارض مشخصه بعد موجود می‌‌شود، یا اول موجود می‌‌شود در رتبه بعد از وجود تشخص پیدا می‌‌کند، به من چه ربطی دارد؟ عالم نفس من (عالم اراده) تابع ملاکات است. ملاکی که من می‌‌بینم که رفع عطش است در وجود ماهیت شرب الماء است، اراده‌ام تعلق می‌‌گیرد به شرب الماء.

و روشن‌تر از این اراده تشریعیه مولی است. حالا اراده تکوینیه از باب این‌که من می‌‌خواهم ایجاد کنم شرب الماء را، اراده شیء مستتبع اراده مقدمه آن هست، مقدمه ایجاد شرب الماء این است که تشخص شرب الماء با عوارض مشخصه محقق بشود، بعد موجود بشود بناء بر این مبنا که تشخص قبل از وجود است، حال این یک حرفی است که بگوییم چون من علت فاعله هستم برای شرب الماء، اراده تکوینیه شرب الماء مستتبع اراده تکوینیه مقدمات ایجاد شرب الماء است که یکی از آن‌ها متشخص شدن شرب الماء است به عوارض مشخصه تا بعد بتواند موجود بشود. اما در اراده تشریعیه که این حرف‌ها نیست. مولی که علت فاعله فعل نیست، غرضش تعلق گرفته به تحقق شرب الماء، چکار دارد به عوارض مشخصه آن؟ عوارض مشخصه آن‌که دخیل نیست در غرض مولی. حالا این عوارض مشخصه موجب تشخص ماهیت شرب الماء می‌‌شود قبل از وجود آن، بعد از وجود آن، این حرف‌ها ربطی ندارد به بحث ما.

بیان سوم بیانی است که مرحوم آقای محقق اصفهانی، مرحوم آقای خوئی مطرح فرمودند که فرمودند همان بحث فلسفی که آیا کلی طبیعی در خارج ممکن است موجود بشود یا در خارج افرادش موجود می‌‌شوند، خودش ممکن نیست موجود بشود، دو قول است در منطق و فلسفه، اعلم ان کلی الطبیعی وجوده عین وجود افراده یعنی کلی طبیعی موجود است در خارج منتها نسبت کلی طبیعی به افراد نسبت آباء است به ابناء یعنی هر فردی کلی طبیعی است، یا کلی طبیعی در خارج موجود نمی‌شود، افراد موجود می‌‌شوند، اعلم ان کلی الطبیعی موجود بوجود افراده، یعنی موجود بالعرض و المجاز. این دو قول در مقابل قول رجل همدانی است. رجل همدانی، کثیر المحاسن، او می‌‌گفت کلی طبیعی در خارج موجود است و لکن وجود وحدانی دارد، وحدت در عین کثرت است، نسبت کلی طبیعی به افراد نسبت اب واحد است به ابناء، مثل نخ تسبیح که دانه‌های تسبیح را به هم متصل کرده است، تمام افراد انسان یک کلی طبیعی انسان هستند، یک کلی طبیعی هستند‌، یعنی کلی طبیعی در خارج موجود است. این قول محقق همدانی است. اما در مقابل آن قول دو قول معروف است: یکی این‌که کلی طبیعی اصلا در خارج موجود نیست، این یک نظر، الا بالعرض و المجاز. عرض و مجاز یعنی نظر عرفی منتها عرف بیسواد، یعنی عرف غیر فلسفی.

و لذا این را در پرانتز عرض کنم: آقای خوئی فرموده معلوم است کلی طبیعی در خارج موجود است، آخه این چه حرفی است که می‌‌گویید کلی طبیعی در خارج موجود نیست، صحت سلب ندارد ما بگوییم الانسان لیس بموجود، به ما می‌‌خندند، الانسان موجود. جوابش این است که بله عرف می‌‌خندند، معلوم است عرف می‌‌خندد، در همه عرض و مجازهای عقلی عرف می‌‌خندد، آنی هم که می‌‌گوید وجود اصیل است ماهیت اعتباری است، یعنی الانسان لیس بموجود ولی این را به عرف بگویی عرف می‌‌خندد. جناب آقای خوئی! شما رفتید سراغ عرف برای یک بحث فلسفی؟! بحث این است که در خارج آیا به نظر عقلی انسان موجود است یا افراد انسان موجود هستند. اصلا از نظر عرفی همان نظر رجل همدانی درست است که با وجود یک فرد از انسان کلی طبیعی موجود می‌‌شود و منعدم نمی‌شود مگر با انعدام جمیع افراد. بحث، بحث عقلی است.

گفتند تعلق امر به طبیعت مبتنی است بر این‌که بگوییم کلی طبیعی ممکن است وجود پیدا کند در خارج، حالا که ممکن است وجود پیدا کند پس مولی هم اراده می‌‌کند ایجاد کلی طبیعی را می‌‌شود تعلق امر به طبیعت. اگر بگوییم کلی طبیعی ممکن نیست در خارج موجود بشود افراد موجود می‌‌شوند، باید بگوییم آنی که موجود است افراد هستند پس باید اراده ایجاد هم تعلق بگیرد به افراد.

این اشکالش این هست که در اراده ما تابع نظر عرفی هستیم نه تابع دقت عقلی. یعنی مرید اراده می‌‌کند آنی که در خارج ممکن الوجود است به نظر عرفی و کلی طبیعی هم در خارج ممکن الوجود است به نظر عرفی.

و اصلا ما در همآن‌که می‌‌گویید افراد، آن هم کلی است دیگر، آن هم تعلق گرفته است اراده به ایجاد احد افراد غسل مثلا، احد افراد غسل، آن هم کلی است دیگر یعنی فرقی نمی‌کند، درست است در فلسفه فرق است بین وجود ماهیت در خارج یا وجود افراد ماهیت در خارج، و لکن بالاخره وقتی اراده می‌‌کنیم ما اراده نمی‌کنیم ایجاد یک فرد موجود شخصی را، این‌که طلب الحاصل است، ما اراده می‌‌کنیم احد الافراد را، احد الافراد که هنوز موجود نیست، ما اراده می‌‌کنیم احد افراد شرب الماء را نه این‌که اراده کنیم این فرد از شرب الماء را که موجود است. اراده ایجاد ماهیت شرب الماء یا اراده ایجاد احد افراد شرب الماء، چه فرقی می‌‌کند، بهرحال کلی است.

و اصلا دیگر ثمره پیدا نمی‌کند این بحث به قول آقای خوئی. بحث می‌‌کنید بحث می‌‌کنید بعد می‌‌گویید این نزاع هیچ ثمره عملیه‌ای ندارد، به قول آقای خوئی فرمودند این‌جور که ما تصویر کردیم نزاع را که تعلق امر به طبیعت مبتنی است بر این‌که کلی طبیعی در خارج ممکن الوجود بشود و موجود باشد، آن وقت اراده می‌‌کنیم ایجاد کلی طبیعی را در خارج، اگر بگوییم افراد کلی طبیعی موجود هستند در خارج، پس ما اراده می‌‌کنیم ایجاد احد الافراد را، می‌‌شود اراده تکوینیه یا اراده تشریعیه که همان تعلق امر است به ایجاد احد الافراد و لکن لاتترتب علی هذا النزاع ثمرة عملیة و انما البحث علمی بحث. واقعا این‌جور تقریب نزاع، علمی بحث خواهد بود [نتیجه اش].

بیان چهارم که بیان لطیفی هست، چون مختار امام است به ایشان ما نسبت می‌‌دهیم، ولی برخی از معاصرین هم همین بیان را اختیار کردند، این را هم مطرح می‌‌کنیم و لکن ریشه هایش در کلمات مرحوم نائینی هست. اول چون امام این بیان را برای تحریر محل نزاع اختیار کردند از ایشان نقل کنیم.

امام فرموده‌اند: به نظر ما این نزاع بازگشتش به این مطلب است که آیا امر تعلق می‌‌گیرد به ایجاد طبیعت یا به ایجاد احد افراد طبیعت به نحو عام بدلی یعنی مولی وقتی می‌‌گوید اشرب ماءا کانه طبق نظریه تعلق امر به افرد گفته اوجد فردا من شرب الماء. عبارت امام این است: ان محل النزاع کما یظهر من النظر فی کثیر من الکلمات هو ان الامر اذا تعلق فی الخطاب بالطبیعة‌ فهل تکون الطبیعة وسیلة الی تعلق الامر بالافراد الملحوظة بنحو الاجمال کما فی الوضع العام و الموضوع‌له الخاص فیکون صل مساوقا لان یقال اوجد احد افراد الصلاة لا بمعنی ان الواجب هو الفرد الموجود الخارجی، تا بگویید طلب الحاصل می‌‌شود، بل الواجب هو ذات الفرد المتصور اجمالا فان الافراد قابلة‌ للتصور اجمالا قبل وجودها کما ان الطبیعة قابلة‌ للتصور کذلک. تهذیب الاصول جلد 1 صفحه 273.

این بیان امام معنایش این نیست که عوارض مشخص بناء‌ بر این‌که بگوید اوجد احد افراد الصلاة عوارض مشخصه داخل می‌‌شوند در متعلق امر، بازگشتش به بیان اول نیست. فرد یعنی وجود حصه‌ای از طبیعت در خارج. ما یک طبیعت داریم، انسان، حصص طبیعت داریم، هزار انسان یعنی هزار حصه طبیعت، و فرد داریم. حصه وجود ذات انسان را در خارج مثلا می‌‌گویند، فرد انسان با عوارض مشخصه را می‌‌گویند، انسان طویل القامة سفیدپوست کذا و کذا می‌‌شود زید، او می‌‌شود فرد. پس یک طبیعت داریم یک حصص طبیعت داریم یعنی وجودات طبیعت بما هی وجودات الطبیعة، یعنی طبیعت یک امر وحدانی است، انسان، اما افراد انسان، وجودات انسان می‌‌شود حصص. در این حصص عوارض مشخصه لحاظ نمی‌شود، ولی اگر بگویید افراد که عوارض مشخصه در آن لحاظ بشود او چیز دیگری است.

بیان اول که بیان صاحب کفایه بود می‌‌گفت معنای تعلق امر به فرد این است که اوجد احد افراد الطبیعة بما له من العوارض المشخصة. اما این بیان امام این نیست. بیان امام این است که مولی وقتی امر می‌‌کند طبیعت را نگوید، نگوید که غسل بکن نماز بخوان، نه، وقتی می‌‌گوید غسل کن بگوید یکی از وجودهای غسل، یکی از افراد غسل را ایجاد کن، یکی از حصص غسل را ایجاد کن به تعبیر دقیق‌تر.

این بیان مشکل را حل نمی‌کند، باید بیشتر توضیح داده بشود. توضیح بیشترش در کلمات مرحوم نائینی و همین‌طور بحوث در بحث اجتماع امر و نهی و در درس‌نامه اصول آمده. و آن این است که کسی می‌‌گوید فرق است بین این‌که شارع بگوید اوجد طبیعة الصلاة می‌‌شود تخییر عقلی، اما اگر بگوید اوجد احدی حصص الصلاة. من تعبیر نمی‌کنم اوجد احد افراد الصلاة تا به آن بیان صاحب کفایه مشتبه نشود، عوارض مشخصه را داخل نکنید، اوجد احدی حصص الصلاة. این می‌‌شود تخییر شرعی. چه فرق می‌‌کند؟ اگر تخییر عقلی باشد، یعنی امر به جامع، امر به کلی طبیعی، امر شدیم به ایجاد کلی طبیعی نماز، اما اگر بگویند اوجد حصص الصلاة یعنی هر حصه‌ای از نماز، یا به تعبیر مسامحی هر فردی از نماز، امر دارد به شرط ترک سایر افراد. شبیه تخییر شرعی در خصال کفاره که مشهور می‌‌گویند عتق رقبه واجب است اگر شما اطعام و صوم را ترک کنید، اطعام واجب است اگر عتق رقبه و صوم را ترک کنید، که از آن تعبیر می‌‌کنند أو اعتق رقبة أو اطعم ستین مسکینا أو صم ستین یوما. هنر متاخرین این بود که همین تخییرهای شرعی را هم برگرداندند به تخییر عقلی گفتند جامع انتزاعی احدهما متعلق وجوب است. هنر تعلق امر به افراد این است که همان تخییر‌های عقلی که ما فکر می‌‌کردیم، اوجد الصلاة، او هم برگردانده شد به تخییر شرعی، یعنی شد کل فرد من افراد الصلاة واجب اذا ترکت سائر الافراد.

مرحوم نائینی فرموده: خیلی بعید است کسی بیاید بگوید اوجد الصلاة یعنی اوجد احد افرد الصلاة به نحو تخییر شرعی. تخییر عقلی را همه قبول دارند، کسی نزاع نمی‌کند که تخییر عقلی را هم برگرداند به تخییر شرعی. بعدش هم لایتناهی است افراد نماز، افراد طولیه نماز خیلی زیاد است، اصلا غیر متناهی عرفی است، چه جور مولی می‌‌خواهد لحاظ کند این‌ها را اجمالا.

در کتاب بحوث یک اشکال دیگری کردند به این نظریه. گفتند: اوجد احد الافراد او که از کلی بودن خارج نمی‌شود. شما می‌‌گویید به جای اوجد الصلاة بگو اوجد احد افراد الصلاة، این هم که کلی است. مگر شما بیایید فرد را با فرض وجود در خارج حساب کنید که اصلا امر به او می‌‌شود طلب الحاصل.

حالا این مطلب را بیشتر باز می‌‌کنیم. قبل از این‌که راجع به این مطلب بیشتر صحبت کنیم، در درس‌نامه تقریب امام را تقویت کرده و ثمراتی بار کرده بر این تقریب، انشاءالله این را بیان می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 42- 311**

**چهار‌شنبه - 03/09/1400**

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

بحث راجع به این بود که مقصود از نزاع در این‌که امر به طبیعت تعلق می‌‌گیرد یا به افراد طبیعت چیست؟

البته این بحث اختصاص به کلی طبیعی یعنی ماهیت ندارد؛ هر عنوانی که متعلق امر است و لو عنوان عدمی مثل صوم که عبارت است از ترک مفطرات عن نیة و یا سکون که عبارت است از عدم الحرکة یا چه بسا متعلق امر عنوان اعتباری است، دارای ماهیت به معنای جنس و فصل نیست، مثل تعظیم شعائر، احترام، یا خود نماز و حج که یک ماهیت اعتباریه هستند، بحث است که آیا امر به جامع تعلق می‌‌گیرد یا به افراد. و لذا بزرگانی که مانوس هستند با فلسفه، در این‌جا بحث‌هایی را مطرح کردند مربوط به بحث اصالة الوجود، مثل محقق اصفهانی، این‌ها اشتباه است. محقق اصفهانی مثلا فرموده است که ممکن است نزاع در این تعلق امر به طبیعت یا افراد، ناشی باشد از نزاع در مسأله اصالة الوجود و اصالة الماهیة. کسانی که می‌‌گویند ماهیت اصیل هست، طبعا می‌‌گویند آنی که در خارج صادر می‌‌شود از مکلف، ماهیت است، پس باید امر بشود مکلف به صدور ماهیت و این یعنی تعلق امر به طبیعت، و آنی که قائل است که اصالة الوجود درست است، آنی که صادر می‌‌شود اولا و بالذات وجود است، طبعا در این بحث قائل می‌‌شود به تعلق امر به افراد یعنی وجودات. بعد فرموده است و حیث ذهب المشهور من الحکماء و المتکلمین الی اصالة الماهیة ذهبوا الی تعلق الامر بالطبیعة. لابد ایشآن‌که قائل به اصالة الوجود است قائل می‌‌شود به تعلق امر به افراد. حالا بگذریم که اصلا فرد ممکن است به معنای ماهیت شخصیه باشد که باز امر به فرد یعنی امر به صدور ماهیت، منتها ماهیت متشخصه که باز با اصالة الوجود سازگار است.

و اساسا ما اشکال‌مان این است که مگر بحث ما در این‌جا مختص است به اشیایی که دارای ماهیت هستند، یعنی دارای جنس و فصل هستند. وانگهی ما بحث‌مان در اوامر عرفیه است که بعید است مولی عرفی یا مکلف عرفی که خطاب مولی به او متوجه می‌‌شود بعید هستند این‌ها از این تدقیقات علمیه، عرف آنی را که صادر می‌‌شود را ماهیت می‌‌داند، خود قرآن هم که سخن می‌‌گوید با زبان عرف سخن می‌‌گوید، خلق الانسان، جعل الظلمات و النور، خلق الموت و الحیوة.

[سؤال: ... جواب:] بهرحال مجاز عقلی است ولی حقیقت عرفی است.

و لذا نباید این‌ها را محل نزاع قرار بدهیم. یا مثلا خود محقق اصفهانی فرمود تعلق امر به طبیعت ناشی است از این ذهنیت که ماهیت اصیل است و کلی طبیعی در خارج موجود می‌‌شود که برخی از معاصرین هم گفتند که قول به این‌که کلی طبیعی در خارج موجود است، این ناشی از رسوبات اصالة الماهیة‌ است، که عرض کردم اگر شما فرد را هم به معنای ماهیت شخصیه بدانید او به معنای وجود نیست، به معنای ماهیت است. کلا ما معتقدیم که این بحث‌ها را از آن بحث‌های دقیق فلسفی هر چه باشد باید جدا کنیم. و لذا این بیان‌های فلسفی این‌جا مفید نیست.

ما در ضمن بیان‌هایی که کردیم برای تحریر محل نزاع، رسیدیم به بیان چهارم. بیان چهارم بیان امام هست که فرمودند محل نزاع این هست که امر اگر در خطاب تعلق بگیرد به طبیعت، آیا این طبیعت وسیله‌ای است برای لحاظ افراد اجمالا، از قبیل وضع عام موضوع‌له خاص، که البته خود ایشان وضع عام موضوع‌له خاص را محال می‌‌داند، که بشود صل به معنای اوجد فرد الصلاة، اوجد مصداق الصلاة یا به تعبیر دیگر اوجد احد افراد الصلاة چون واجب، بدلی است. این می‌‌شود تعلق امر به افراد. و لکن اگر بگوییم: طبیعت محال است که واسطه در لحاظ افراد بشود، اگر بخواهید افراد را لحاظ کنید باید آن‌ها را با یک عنوان دیگری لحاظ کنید بگویید اوجد احد افراد الصلاة، هر چی بگویید اوجد الصلاة این الصلاة و لو متحد است خارجا با افراد و لکن حاکی از افراد و لو اجمالا نیست.

این فرمایش ایشان به این مقدار کافی نیست. و اتفاقا در ذیل کلام‌شان یک مطلبی دارند شبیه کرده این بیان را به همان بیان اول که بیان صاحب کفایه است و فرمودند اگر تعلق بگیرد امر به افراد بشود اوجد احد افراد الصلاة در مثال صل یا در مثال اغتسل بشود اوجد احد افراد الغسل، عوارض مشخصه نماز یا غسل داخل در متعلق امر می‌‌شود چون فرد و مصداق عنوان حاکی از خصوصیات فردیه اجمالا هست. این بیان بر می‌‌گردد به بیان اول و لذا صرف این‌که در بیان اول تعبیر نکرد صاحب کفایه که اوجد الصلاة‌ای اوجد احد افراد الصلاة، بناء بر تعلق امر به افراد این‌جور معنا نکرد، گفت بناء بر تعلق امر به افراد می‌‌شود اوجد الصلاة المعروضة للعوارض المشخصة که خود معروض عوارض مشخصه بودن داخل در متعلق امر شد، این مقدار که فارق نیست که ما در بیان صاحب کفایه گفتیم ماهیت معروضه عوارض مشخصه، این‌جور معنا کردیم تعلق امر به افراد را، امام فرمودند: نه، باید این طبیعت مرآت باشد برای لحاظ افراد و لو به نحو عام بدلی بشود اوجد احد افراد الصلاة، این مقدار اختلاف در بیان فارق نیست.

و لازمه فرمایش امام این است که اگر خطاب امر به نحو عموم بدلی باشد می‌‌پذیرد این تعلق امر به افراد را، به جای این‌که بگویند صل بگویند ائت بصلاة أیة صلاة شئت، عام بدلی است، یا در عام شمولی: یستحب الاتیان بکل صلاة نافلة، که امام در عام قائلند که عام مرآت لحاظ افراد هست، ایشان باید بپذیرند که این‌جا عوارض مشخصه داخل در متعلق امر است.

و ثمره آن را هم بپذیرند در حالی که این مستبعد است عرفا که عام و مطلق این‌طور فرق کند که در مطلق که بگوید صل صلاة النافلة، عوارض مشخصه که در فضای غصبی است مثلا، این‌ها در متعلق امر اخذ نمی‌شود، ولی اگر بگوید ائت بایة صلاة نافلة که می‌‌شود عام، این‌جا بگوییم عوارض مشخصه داخل در متعلق امر است و اگر این عوارض مشخصه مصداق حرام بود آن وقت ترکیب واجب و حرام می‌‌شود ترکیب اتحادی. این خیلی مستبعد است عرفا. و عرف فرق بین عام و مطلق را صرفا در بیان می‌‌داند نه در واقع جعل. فرقی نیست در واقع جعل بین صل النافلة‌ که مطلق شمولی است با ائت بکل صلاة نافلة، در مقام بیان تصریح کرده به استیعاب و شمول، فرقی عرفا در مقام جعل بین این‌ها نیست. و بر فرض هم فرق بکند امر برود در عموم روی کثرات اما در بیان پنجم خواهیم گفت که این کثرات متضمن عوارض مشخصه افراد نیست بلکه کثرات به معنای حصص هست که توضیح خواهیم داد.

بیان پنجم بیانی است که اصلش در کلام مرحوم نائینی آمده که مراد از امر به طبیعت امر تعیینی به طبیعت باشد، صل و عقل بین افراد صلات حکم به تخییر بکند از باب الانطباق قهری و الاجزاء عقلی اما تعلق امر به افراد یعنی امر تخییری به افراد بشود. امر تخییری به افراد باز نه این‌که بگویند ائت باحد الافراد که عنوان جامع انتزاعی احد الافراد متعلق امر باشد، این‌که فرقی نمی‌کند که جامع ماهوی بگیریم، به معنای اعم، یعنی جامع نوعی، عنوان نماز، یا جامع انتزاعی بگیریم، ائت باحد افراد الصلاة، چه فرقی می‌‌کند. بلکه بگوییم ائت باحد افراد الصلاة تخییرش شرعی است یعنی همان چیزی که مشهور در واجب تخییری شرعی می‌‌گفتند که مثلا مولی وقتی می‌‌گوید در کفاره صوم مخیری بین عتق رقبه و یا اطعام ستین مسکینا و یا صوم ستین یوما یعنی وجوب می‌‌رود روی هرکدام از این سه عدل، عتق رقبه می‌‌شود واجب عند ترک صوم و اطعام. صوم می‌‌شود واجب عند ترک العتق و الاطعام و هکذا. مسلک مشهور در واجب تخییری این هست.

این‌جا هم بیاییم بگوییم هر فردی از نماز وجوب دارد در فرض ترک سایر افراد نماز. که مرحوم نائینی فرموده این بعید هست جدا، التخییر الشرعی بین افراد الطبیعة و ان کان ممکنا و لکنه بعید جدا لاحتیاجه الی تقدیر کلمة أو بمقدار الافراد العرضیة و الطولیة مع عدم تناهیها غالبا. اگر بخواهد به تعداد افراد نماز وجوب جعل کند مشروطا به ترک سایر افراد این یک لحاظی باید بکند که عرفا خارج از ذهن عرف است. حالا مرحوم نائینی فرموده به تعداد افراد نماز باید أو قرار بدهد، ائت بذاک الفرد أو ذاک الفرد أو ذاک الفرد أو ذاک الفرد و الا اگر بگوید ائت باحد افراد الصلاة او می‌‌شود وجوب جامع انتزاعی، او که وجوب کل فرد مشروطا بترک سائر الافراد نیست و لکن امکان دارد بگوید کل فرد من الصلاة واجب بشرط ترک سائر الافراد. این ممکن است، غیر ممکن نیست ولی بعید است جدا.

این‌جور تفسیر کردن تعلق امر به طبیعت که بگوییم یعنی واجب طبیعت است و تخییر بین افراد تخییر عقلی است و لکن اگر قائل بشویم به تعلق امر به افراد تخییر، شرعی می‌‌شود، کل فرد من الصلاة واجب فی ظرف ترک سائر افراد الصلاة که واقعا بعید هم هست و بعید هم هست که این محل نزاع باشد.

در درس‌نامه اصول، بعض معاصرین گفتند اتفاقا به ذهن ما همین معنا می‌اید در تحریر محل نزاع در تعلق امر به طبیعت یا افراد و شاید ظاهر بیان امام هم همین باشد که ما عرض کردیم نه، ظاهر بیان امام ابتدائش را نگاه نکنید، در انتهاء فرمودند طبق نظریه تعلق امر به افراد عوارض مشخصه هم داخل در متعلق امر می‌‌شوند در حالی که این بیان پنجم می‌‌خواهد بگوید چه قائل بشویم به تعلق امر به طبیعت چه قائل بشویم به تعلق امر به افراد، طبق این بیان پنجم عوارض مشخصه داخل در متعلق امر نمی‌شوند. چطور؟‌ بیان این است که مراد از افراد، این‌جا حصص هست. این را ما توضیح بدهیم:

محقق عراقی یک اصطلاحی دارد که در درس‌نامه طبق همین اصطلاح پیش رفته. کلی (همان طبیعت)، حصص کلی، افراد کلی. کلی، حصه، فرد. در فلسفه و منطق وقتی می‌‌گویند حصه، یعنی کلی مقید. مثلا انسان عالم می‌‌شود حصه، نماز با وضوء می‌‌شود حصه. و الحصة الکلی مقیدا یجیء تقید جزء و قید خارج. اما در اصطلاح محقق عراقی، حصه به معنای وجودات طبیعت است، افراد یعنی وجودات طبیعت همراه با عوارض مشخصه آن. اگر امر برود روی کلی نماز امر وحدانی است، اگر امر برود روی افراد می‌‌گوید افراد نماز. آن وقت فرد به قول محقق عراقی حاکی اجمالی از ما به الامتیاز افراد هست. یعنی آن صفات شما، بلندقد بودن، سفید بودن، این‌ها ما به الامتیاز شماست از آن شخصی که کوتاه‌قد است، سیاه‌پوست است. وقتی می‌‌گوییم مصداق الانسان فرد الانسان، اجمالا حاکی از این ما به الامتیازهای شما است. به قول محقق عراقی می‌‌گوید فرد الانسان یحکی عن افراد الانسان بشراشر وجوده، هم ما به الاشتراک را حاکی است هم ما به الامتیاز را اجمالا. اما حصه این‌طور نیست؛ حصه فقط ما به الاشتراک‌ها را می‌‌بیند اما لحاظ کثرات می‌‌کند. نمازها، انسان‌ها. فرق انسان با انسان‌ها چیست؟ فرقش این است که انسان کلی است، انسان‌ها حصص کلی هستند. اما اگر بگویید افراد انسان، مصادیق انسان، این فرق می‌‌کند. این‌جا خصوصیات افراد هم تحت پوشش این عنوان افراد انسان، مصادیق انسان قرار گرفته.

[سؤال: ... جواب:] وجود کلی بما هو وجود کلی نه بما هو مقرون به وجود العوارض المشخصة. ... لحاظ نکردیم، مگر گفتیم در خارج نباشد؟ متکلم یک وقت لحاظ می‌‌کند کلی را می‌‌گوید انسان، یک وقت لحاظ می‌‌کند کثرات را می‌‌گوید انسان‌ها. این می‌‌شود حصص. یک وقت لحاظ می‌‌کند افراد انسان را، می‌‌گوید افراد انسان، مصادیق انسان. این مصطلاح محقق عراقی است.

من قبل از این‌که بیان درس‌نامه را توضیح بدهم، یک نکته‌ای را بین القوسین عرض کنم: ما برداشت‌مان از فرمایش محقق عراقی همین است که در مقام لحاظ بین طبیعت، طبیعت یعنی کلی، تعبیر کنیم کلی، بین کلی و حصص کلی در لحاظ فرق است، در خارج که فرق نیست. وجود انسان در خارج عین وجود انسان‌ها هست، نه کم نه زیاد، لحاظ فرق می‌‌کند. اما افراد انسان نه، افراد انسان در خارج محکی او هم ما به الاشتراک‌ها هست، یعنی جامع نوعی و هم آن ما به الامتیازها هست، عوارض مشخصه افراد.

و لذا اینی که امام نسبت می‌‌دهد به محقق عراقی و حمله می‌‌کند به ایشآن‌که جناب محقق عراقی!‌ این چه حرفی است که می‌‌زنید؟ تو داری می‌‌گویی در خارج ما سه چیز داریم: کلی طبیعی، حصص، افراد، کلی طبیعی مثل جد است، جد واحد، حصص مثل آباء است، افراد مثل ابناء. خدا خیرت دهد، تو در دعوای بین رجل همدانی و شیخ الرئیس که نظر مشهور هم موافق است با نظر شیخ الرئیس دل هر دو را می‌‌خواهی بدست بیاوری. رجل همدانی می‌‌گفت نسبت کلی طبیعی به افراد نسبت اب واحد است به ابناء، یعنی ما در خارج هم افراد انسان داریم هم کلی طبیعی وحدانی انسان داریم که متحد است با این افراد. شیخ الرئیس که مطابق با مشهور است می‌‌گفت ما در خارج به تعداد افراد انسان کلی طبیعی انسان داریم، نسبت طبیعت به افراد نسبت آباء است الی الابناء، یعنی هر انسانی در ضمنش یک اب است، آن ما به الاشتراک، آن جنس و فصل، و یک ابن است، آن عوارض مشخصه. شما آمدی می‌‌گویی در خارج هم حرف محقق همدانی درست است، کلی طبیعی در خارج است به وجود وحدانی، منتها اسم او را به جای این‌که بگویی اب واحد گفتی جد واحد، و هم گفتی در خارج حصص هست و هم افراد. جد واحد آن کلی طبیعی است، حصص آن آباء، افراد هم آن ابناء. این چه حرفی است شما می‌‌زنید؟

ما به نظرمان، حالا برای ایشان نقل کردند که محقق عراقی هم‌چون حرفی زده، از بدشانسی محقق عراقی این‌جوری نقل کردند به امام یا ایشان برداشتش از کلام محقق عراقی چه در مقالات چه در نهایة الافکار، این بوده، ولی به نظر ما کسی که مراجعه کند به مقالات و نهایة الافکار جلد 2 صفحه 385، صریحا ایشان می‌‌گوید، می‌‌گوید: آن جامع طبیعی وحدت عددیه ندارد، وحدت ذاتیه دارد. یعنی چی؟ یعنی در خارج ما به تعداد افراد انسان کلی طبیعی داریم، وحدت ذاتیه دارد یعنی جامع نوعی داریم، یعنی ما در خارج جامع نوعی انسان به تعداد افراد انسان داریم، همان می‌‌شود آباء و ابناء، منتها این آباء را دو جور می‌‌شود لحاظ کرد. یک بار لحاظ کثرات بکنید بگویید انسان‌ها، وجودهای انسان، یک بار لحاظ وحدانی بکنید می‌‌گویید انسان، اما در خارج ما دو چیز نداریم، در مقام لحاظ سه جور لحاظ داریم: لحاظ کلی طبیعی انسان، لحاظ حصص (وجودهای انسان، انسان ها) یکی هم افراد که لحاظ می‌‌کنیم اجمالا انسان‌ها را با عوارض مشخصه‌شان. و لذا می‌‌گوییم افراد انسان با هم مختلف هستند، برخی سفید هستند، برخی سیاه هستند.

حالا محقق عراقی چه فرموده بماند، در درس‌نامه چه فرمودند را توضیح بدهیم. ایشان فرمودند بگوییم مراد از تعلق امر به افراد تعلق امر به حصص است، در مقابل تعلق امر به طبیعت که تعلق امر به کلی است. پس طبق این توجیه عوارض مشخصه خارج از متعلق امر است چه قائل بشویم به تعلق امر به طبیعت که کلی است، چه قائل بشویم به تعلق امر به افراد به معنای حصص.

چه ثمره دارد؟ حالا شما بگو صل، متعلق امر صلات است یا متعلق امر احدی حصص الصلاة‌ است، اوجد احدی حصص الصلاة. حتی اگر بگویند ائت باحد وجودات الصلاة، ایشان می‌‌گوید اشکال ندارد چون فرض نکردیم این وجود در خارج مفرو‌غ‌عنه است، مفهوم وجود را لحاظ کردیم و می‌‌گوییم شما محقق کن احد وجودات الصلاة را، این طلب الحاصل نیست، ما فرض نکردیم در خارج وجود مفروغ‌عنه است، نماز موجود را ایجاد کن، ما که این‌جور نمی‌گوییم، بر فرض بگوییم تعلق امر به احدی الحصص یعنی اوجد و حصّل احد وجودات الصلاة، یکی از وجودات صلات را که هنوز موجود نیست موجود کن، این‌که اشکال ندارد. درست هم است، این اشکال ندارد. منتها بحث این است که ثمره این نزاع چه می‌‌شود؟‌ مردم مسخره ما که نیستند، مدام بحث کن بحث کن آخرش ثمره نداشته باشند.

ایشان می‌‌فرماید دو تا ثمره دارد، نگویید ثمره ندارد. یکی در بحث تزاحم واجب موسع و مضیق. اول وقت ازاله نجاست از مسجد واجب شد، رفتی شما نماز می‌‌خوانی، محقق کرکی گفت ما نیاز به امر ترتبی نداریم، امر داریم به جامع نماز، این نماز اول وقت مصداق جامع است، امر به خصوص نماز اول وقت اگر داشتیم می‌‌شد امر به ضدین، اما امر رفته روی جامع نماز، یک امر هم رفته روی ازاله اول وقت، تضاد ندارند، نیاز به ترتب نیست. ایشان در درس‌نامه گفتند: حالا اگر کسی بگوید صل یعنی ائت باحدی حصص الصلاة و مقصود امر واحد به جامع انتزاعی نباشد، تخییر شرعی باشد، امر به هر فردی عند ترک سائر الافراد، فرض این است که شما سایر افراد نماز را ترک می‌‌کنی پس این نماز در وقت وجوب ازاله می‌‌خواهد امر داشته باشد، این جامع امر ندارد این نماز امر دارد در فرض ترک سایر افراد نماز. این می‌‌شود طلب ضدین. نیاز به ترتب پیدا می‌‌کنید که شارع بگوید ان کنت لاتزیل النجاسة عن المسجد فائت بهذا الفرد من الصلاة.

این ثمره اول. ثمره دوم: ایشان می‌‌فرماید: ما در بحث اجتماع امر و نهی گفتیم تجب الصلاة با تحرم الصلاة‌ فی الحمام هیچ مشکل ندارد. آقا! اجتماع امر و نهی لازم می‌اید، بیاید، آقا!‌ عنوان یکی است، چون عنوان الصلاة با الصلاة فی الحمام یکی است، عنوان مطلق و مقید، ایشان می‌‌گوید یکی باشد، چه می‌‌شود؟ آقای سیستانی هم اتفاقا همین شهامت را دارند، ایشان هم همین نظر را دارند، می‌‌گویند چه اشکال دارد مولی به عبدش می‌‌گوید اشرب ماءا ملاکش رفع عطش است، تا مبتلا به سنگ کلیه نشوند، یحرم علیک شرب الماء البارد، برای این گلویش عفونت می‌‌کند آب سرد بخورد، حالا این مکلف هم برداشت آب سرد خورد، اشرب ماءا را امتثال کرده، یحرم علیک شرب الماء البارد را امتثال کرده، چه اشکال دارد؟ این دیگه خلاف مشهور است، یعنی آن‌هایی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدند مثل امام، آقای صدر، آقای بروجردی این‌ها با تعدد عنوان قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدند، ما تا حالا دو نفر را پیدا کردیم، یکی صاحب درس‌نامه اصول، یکی آقای سیستانی، آمدند می‌‌گویند چرا سخت می‌‌گیرید به مردم، وحدت عنوان هم باشد، امر به جامع با نهی از تکلیفی از فرد مشکلی ندارد، جایز است اجتماع. بله ظهور لاتصل فی الحمام تقیید خطاب صل هست، بحث ظهور استظهاری نیست، بحث این است که اگر ظهور نداشت در این تقیید، ملاک نهی از صلات فی الحمام را ما فهمیدیم نهی از خصوصیت است، چون نماز در حمام آدم بخواند شبیه مجوس می‌‌شود مثلا، مثل همان مثالی که یحرم شرب الماء البارد که ملاکش را فهمیده بودیم می‌‌خواهد گلویت عفونت نکند، می‌‌گویند اجتماع امر و نهی جایز است. می‌‌گویند اگر بناء باشد صل به معنای ائت بکل فرد من الصلاة باشد، (کل فرد مسامحه شد، کل حصة من الصلاة‌ و عوارض مشخصه خارج است) مشروطا بترک سائر الافراد، من در غیر حمام که نماز نمی‌خوانم، می‌‌خواهم نماز در حمام بخوانم، پس این نماز در حمام امر دارد، نه جامع، همین نماز در حمام امر دارد منتها به شرط نماز در غیر حمام، این دیگر نمی‌شود با نهی جمع بشود، هم می‌‌گوید یحرم الصلاة فی الحمام، هم بگوید یجب الصلاة فی الحمام در فرض ترک نماز در خارج حمام، این با هم جمع نمی‌شود.

بله، درست است، ما منکر این دو تا ثمره نیستیم. ولی انصافا این تحریر محل نزاع که بگوییم تعلق امر به افراد یعنی وجوب تخییری کل حصة، کل فرد به معنای کل حصة، به شرط ترک سایر افراد و حصص، واقعا غیر عرفی است. آخه کسی این احتمال را بدهد که بیاید نزاع بکند؟ تازه آن تخییرهای شرعی را هم علماء گفتند بازگشتش به تخییر عقلی است، اعتق أو اطعم أو صم می‌‌گویند یعنی ائت باحدهما، حالا آن‌جا مشهور گفتند وجوب کل عدل بشرط ترک سائر الابدال، که لازمه‌اش هم این است که من اگر همه را ترک کنم سه تا تکلیف فعلی است در آن مثال خصال ثلاث چون شرط هر سه حاصل است. ان لم تصم و لم تطعم فاعتق رقبة، ان لم تعتق رقبة و لم تصم فاطعم، ان لم تعتق رقبة و لم تطعم فصم، خب الحمدلله، این شخص فاسق فاجر روزه‌اش را که خورده هیچی، بعد هم هیچ‌کدام از این کفارات را نمی‌دهد، راه باز می‌‌شود که روزه خوریش که یک عقاب دارد، سه تا عقاب هم بکنند، عتق رقبه بر تو واجب شد چون شرطش فعلی شد چرا عتق رقبه نکردی؟ صوم ستین یوما بر تو واجب شد چون شرطش فعلی شد چرا این کار را نکردی؟ اطعام ستین مسکینا بر تو واجب شد چون شرطش فعلی شد چرا نکردی؟ ما که بدمان نمی‌اید هر چی می‌‌خواهی کتکش بزنید اما خداییش همین‌جور راست و حسینی کتکش بزنید، آخه این‌ها عرفی نیست. سه تا تکلیف فعلی بشود.

آن وقت در این مثال ائت بکل فرد من افراد الصلاة اذا ترک سائر الافراد، هزار تا فرد دارد نماز، من نعوذبالله نماز نخوانم هزار تا تکلیف؟ حالا حداقل گفتم هزار تا افراد، افراد طولیه دارد، افراد عرضیه دارد.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که شما می‌‌گوییم به تعداد افراد ما وجوب داریم مشروطا به ترک سایر افراد، یعنی وقتی ترک کردی سایر افراد را وجوب هرکدام فعلی می‌‌شود.

این یک نقض. نقض دیگر این است که اگر من دو بار نماز خواندم هیچ‌کدام واجب نیست. یا در آن مثال خصال ثلاث، هم عتق رقبه بکنم هم صوم ستین یوما، بگویید هیچ‌کدام واجب نیست چون شرط وجوب ترک دیگری بود، من که ترک نکردم. این‌ها قابل التزام نیست.

بیان ششم برای تحریر محل نزاع این است که اشاره می‌‌کند صاحب کفایه، می‌‌گوید: بعضی‌ها گفتند که امر که به طبیعت تعلق نمی‌گیرد، امر به ایجاد الطبیعة تعلق می‌‌گیرد، پس باید بگوییم تعلق امر به افراد، افراد یعنی ایجاد. مرحوم آخوند می‌‌گوید امر یعنی اصلا طلب وجود، اصلا خود امر یعنی طلب وجود، لازم نیست بگویید امر به ایجاد طبیعت. امر به ایجاد طبیعت یعنی طلب وجود ایجاد الطبیعة. پس امر اصلا یعنی طلب وجود. متعلقش طبیعت است، نیاز ندارید توجیه کنید ما قائل می‌‌شویم به تعلق امر به افراد تا متعلق امر بشود وجود الطبیعة.

این تحریر محل نزاع خیلی مطلب سستی است. فرمایش مرحوم آخوند را هم ما قبول نداریم، هیچ فرقی امر با طلب ندارد. مرحوم آخوند می‌‌گوید متعلق طلب وجود الطبیعة‌ است اما متعلق امر طبیعت است. چرا؟ برای این‌که امر یعنی طلب الوجود. واقعا این مطلب درست نیست. شما می‌‌گویید طلبت منه ان یغسل وجهه، همآن‌طور که می‌‌گویید امرته ان یغسل وجهه. این درست نیست که بگویید متعلق طلب وجود الطبیعة است ولی متعلق امر خود طبیعت است چون امر یعنی طلب الوجود.

ولی این فرمایش صاحب کفایه باعث یک بحث جدی شده که بالاخره طلب به چی تعلق می‌‌گیرد؟ به وجود خارجی تعلق می‌‌گیرد یا به وجود ذهنی تعلق می‌‌گیرد یا به هیچ‌کدام؟ اگر طلب به وجود خارجی تعلق می‌‌خواهد بگیرد که این تحصیل حاصل است، وجود خارجی اگر نیست چه جور طلب می‌‌خواهد به او تعلق بگیرد، اگر هست که هست دیگر، تحصیل حاصل نمی‌خواهیم بکنیم. اگر طلب به وجود ذهنی نماز تعلق می‌‌گیرد وجود ذهنی نماز که در ذهن مولی حاصل است دیگر، او اصلا ملاک هم ندارد. ملاک نهی از فحشاء و منکر که در آن نماز ذهنی نیست. پس این متعلق طلب چیست؟ این یکی از معضِلاتی است که عرف متوجه نیست، همین‌جور می‌‌گوید طلب وجود طبیعت، اما بحث که می‌‌شود اشکالش آشکار می‌‌شود که متعلق طلب چیست؟

آن‌جا اعلام مطالبی دارند، مرحوم آخوند می‌‌گوید همان وجود خارجی متعلق طلب است، همان وجود خارجی، اصلا متعلق طلب همان وجود خارجی است. و از اشکالات می‌‌خواهد جواب بدهد، منتقی الاصول می‌‌گویند یک وجود تقدیری داریم، نهوجود خارجی، نه وجود ذهنی، وجود تقدیری داریم، او متعلق طلب است.

انشاءالله روز شنبه این بحث را دنبال می‌‌کنیم و وارد بحث واجب تخییری می‌‌شویم انشاءالله.

**جلسه 43- 312**

**شنبه - 06/09/1400**

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

بحث راجع به تعلق امر به طبیعت یا افراد بود که بیان‌های مختلفی در توضیح آن ذکر شد و به نظر ما طبق هر بیانی حساب کنیم، ظاهر خطاب امر، امر به طبیعت است نه افراد. فرقی هم نمی‌کند خطاب امر به نحو مطلق باشد یا به نحو عموم، چه بگوید صل چه بگوید اوجد احد افراد الصلاة.

این‌که در درس‌نامه اصول بیان کردند که ظاهر خطاب امر، امر به طبیعت است مگر ادوات عموم و امثال آن بکار برده بشود که در این صورت ظهور خطاب امر، امر به افراد خواهد بود. مثل این‌که مولی بگوید اوجد احد افراد الصلاة که با بیان ایشان تخییر هم شرعی خواهد بود یعنی هر فردی واجب می‌‌شود مشروط به ترک سایر افراد، انصافا این خلاف ظاهر است. هیچ فرقی بین صل و اوجد احد افراد الصلاة نیست، تخییر در هر دو عقلی است، نحوه بیان فرق می‌‌کند.

یا ظاهر کلام امام که این بود که اگر مولی بگوید اوجد حد افراد الصلاة خصوصیات و عوارض مشخصه نماز هم در متعلق امر اخذ شده‌اند، این هم خلاف ظاهر است که ما بیاییم بگوییم صل طبیعت متعلق امر است، خصوصیات فردیه و عوارض مشخصه افراد نماز خارج هستند از آن، ولی اگر گفته بشود اوجد احد افراد الصلاة، خصوصیات و عوارض مشخصه افراد داخل در متعلق امر خواهند بود یا مثلا اوجد احد افرد الغسل این‌که خصوصیت غسل این است که مصبش چیست، فضایی که در آن غسل می‌‌کنیم چیست، این‌ها هم در متعلق امر اخذ می‌‌شوند در اوجد احد افراد الغسل و اگر این خصوصیات مصداق غصب باشند بحث اجتماع امر و نهی پیش می‌اید، این‌ها خلاف ظاهر است. اوجد احد افراد الصلاة، اوجد احد افراد الغسل، ظهوری ندارد در اخذ عوارض مشخصه افراد چون فردیت فرد عرفا به عوارض مشخصه‌اش نیست، به این است که این مصداقی است برای این طبیعت، این غسل مصداقی است برای طبیعت غسل، و عوارض مشخصه آن خارج از حقیقت مصداقیت آن هستند برای طبیعت غسل. همآن‌طور که آقای خوئی هم در کتاب محاضرات فرمودند.

رسیدیم به بیان ششم در تحریر محل نزاع در تعلق امر به طبیعت یا افراد، این بیان ششم منشأ بحث جدیدی شد. بیان ششم این بود که برخی مطرح کردند و در بین متاخرین محقق عراقی در نهایة الافکار جلد 2 صفحه 284 و محقق ایروانی اصلا همین بیان ششم را پذیرفتند که اگر بگوییم متعلق امر وجود خارجی فعل هست می‌‌شود تعلق امر به افراد، اگر بگوییم متعلق امر ذات طبیعت فعل هست، می‌‌شود تعلق امر به طبیعت. اشرب ماءا باید ببینیم متعلق امر چیست، اگر امر و طلب تعلق گرفته است به وجود خارجی شرب الماء، این می‌‌شود تعلق امر به فرد، اگر بگوییم امر و طلب تعلق گرفته به ذات شرب الماء، غرض از تعلق امر به ذات شرب الماء ایجاد آن هست ولی متعلق امر عنوان شرب الماء هست و حکم از عنوان به وجود خارجی معنون سرایت نمی‌کند، این می‌‌شود تعلق امر به طبیعت.

مرحوم صاحب کفایه هم اشاره دارد به این مطلب و فرموده که ما معتقدیم امر به طبیعت تعلق می‌‌گیرد اما طلب به وجود خارجی طبیعت تعلق می‌‌گیرد. امر به شرب الماء تعلق می‌‌گیرد ولی طلب به وجود خارجی شرب الماء تعلق می‌‌گیرد. چرا؟ برای این‌که امر یعنی طلب الوجود. اگر شما بگویید امر باید بگویید متعلقش ذات شرب الماء است، چون امر یعنی طلب وجود شرب الماء، اگر بگویید طلب باید بگویید متعلقش وجود شرب الماء است. بعد فرموده است که روشن است که مطلوب، شرب الماء نیست، چون طبیعت شرب الماء مثل سایر طبیعت‌ها است، الطبیعة من حیث هی هی لیست الا هی، وجودش متعلق طلب خواهد بود نه خود طبیعت و ماهیت. البته این‌که می‌‌گوییم وجود طبیعت متعلق طلب هست نه وجود بالفعل، نه این‌که مولی طلب می‌‌کند ما هو موجود بالفعل را تا طلب الحاصل بشود، [بلکه] یعنی مولی اراده کرده است صادر بشود از مکلف وجود طبیعت.

ما عرض کردیم فرق بین امر و طلب را نمی‌فهمیم چیست. اگر فرق، عرفی است عرف که فرق نمی‌گذارد. شما بگویید طلبت منه ان یشرب الماء یا بگو امرته ان یشرب الماء، چه فرق می‌‌کند.

نگویید: اگر بناء باشد که امر طلب الوجود نباشد، فرقش با نهی چه می‌‌شود؟ باید امر بشود طلب الوجود نهی بشود طلب الترک، تا با هم فرق کنند. می‌‌گوییم نهی طلب نیست، نهی زجر عن الفعل است. شما اول می‌‌گویید امر هم طلب است، نهی هم طلب است، فارقش این باشد که امر طلب الوجود است، نهی طلب الترک است، نه، اصلا نهی طلب نیست، نهی زجر از فعل است به لحاظ مدلول خطاب نهی.

پس به نظر ما هیچ فرق بین متعلق طلب و امر نیست؛ متعلق طلب و امر یک چیز است و آن طبیعت به معنای مصدری آن هست. آب‌‌آشامیدن، شستن. حیثیت صدور فعل در خود معنای مصدر اخذ شده؛ نیاز ندارد که بگوییم طلب ایجاد شستن، طلب ایجاد آب‌آشامیدن، اصلا در خود آب‌آشامیدن اخذ شده حیثیت وجود و صدور. حالا به حسب تحلیل می‌‌خواهید بگویید طلب به وجود تعلق می‌‌گیرد اشکال ندارد، اما از نظر عرفی طلب به مصدر تعلق می‌‌گیرد بدون هیچ تقدیر. طلب آشامیدن آب.

و اینی هم که در کفایه آورد: الماهیة من حیث هی لیس الا هی، یعنی لامطلوبة، معنایش این است دیگر، عجیب است، آخه خلط حمل اولی و حمل شایع از صاحب کفایه تعجب است. الماهیة من حیث هی لیست الا هی یعنی به حمل اولی. یعنی در ماهیت به حمل اولی جز جنس و فصل اخذ نشده است اما به حمل شایع ماهیت بالاخره مصداق است یا برای موجود یا برای معدوم، الماهیة من حیث هی لیس الا هی لا موجودة لامعدومة یعنی نه مفهوم وجود در جنس و فصل ماهیت اخذ شده نه مفهوم عدم، ولی به حمل شایع ماهیت یا موجود است یا معدوم. به حمل شایع ماهیت یا مطلوب است یا نامطلوب. این‌که الماهیة من حیث هی لیس الا هی یعنی به حمل اولی، یعنی در ذات ماهیت و جنس و فصل آن چیز دیگری غیر از جنس و فصل اخذ نشده است، نه طلب اخذ شده است نه چیز دیگر، ولی به حمل شایع ماهیت یا مصداق مطلوب باید باشد یا مصداق نامطلوب.

[سؤال: ... جواب:] اصلا ما به نظرمان آن چیزی که در ذهن ما هست آب‌آشامیدن نیست، آنی که در ذهن ما هست شستن نیست، اصلا شستن آنی است که لو وجود یکون موطن وجوده الخارج. اصلا وقتی شما می‌‌گویید شستن، مصداق شستن آن وجود ذهنی شستن نیست.

اما این‌که صاحب کفایه فرمود: "متعلق طلب وجود خارجی است"، یک اشکال مهمی این‌جا مطرح می‌‌شود که طلب یعنی طلب نفسانی. حالا به جای طلب بگویید حب، چون بعضی‌ها طلب را به معنای حب معنا کردند، هر چه در طلب می‌‌گوییم در حب هم هست، هر چی در حب می‌‌گوییم در طلب نفسانی هم هست. حب، اراده، طلب، این‌ها از صفات نفسانیه ذات اضافه هستند یعنی ممکن نیست موجود بشوند در نفس بدون وجود طرف. دوست دارم، چه چیزی را؟ می‌‌خواهم، چه چیزی را؟ طرف می‌‌خواهد، متعلق می‌‌خواهد. فرموده‌اند: متعلق حب، اراده، طلب، محال است وجود خارجی باشد. چرا؟ به دو بیان:

بیان اول: قبل از این‌که آن محبوب شما که شرب الماء است، موجود بشود در خارج، آیا آن حب شما، آن اراده شما، متعلق ندارد؟ خارج که هنوز موجود نیست. اگر متعلق حب و اراده و طلب خارج است، تا خارج موجود نشده است باید بگویید این‌ها بلامتعلق هستند. و چه بسا اصلا موجود نمی‌شود، انسان چیزهایی را دوست دارد که به آن نمی‌رسد، ما کل ما یتمنی المرء یدرکه. اصلا گفته می‌‌شود اگر اراده و طلب تعلق بگیرد به وجود خارجی، یعنی وجود خارجی هست مولی آن را اراده می‌‌کند‌، این می‌‌شود طلب الحاصل، همیشه اراده و طلب قبل از وجود خارجی مراد باید باشد و وجود خارجی مراد مسقط اراده و طلب مولی هست نه متعلق آن. و لذا با این بیان اول می‌‌گویند اصلا محال است متعلق طلب و اراده وجود خارجی فعل باشد.

بیان دوم: صفات نفسانیه ذات اضافه باید در موطن وجود خودشان متعلق داشته باشند نه در موطن آخر. دوست داشتن، اراده کردن، قائم به نفس است. مشهور که می‌‌گویند: باید وجود حب و اراده متضمن محبوب و مراد باشد یعنی موجود بشوند بوجود واحد. مشهور از جمله محقق اصفهانی، صاحب بحوث، این را می‌‌گویند. چون می‌‌گویند: اگر در وجودش حب بدون متعلق باشد پس در وجودش می‌‌شود بدون متعلق و این محال است.

حالا ممکن است ما بگوییم: نه، اگر شبیه عرض و محل هم باشند که حب عرض بشود برای محبوب و لو به نظر مشهور فلاسفه وجود عرض غیر از وجود جوهر است مشکلی پیش نمی‌اید، حب مثل عرض بشود برای محبوب ولی باید در یک موطن و در یک وعاء موجود بشوند؛ معنا ندارد که حب در نفس موجود بشود محبوب در خارج باشد، دو وعاء بشود.

این را فقط در بحث حب به افعال نمی‌گویند. حب به اشخاص هم همین بیان در موردش مطرح می‌‌شود. گفته می‌‌شود: شما هر چه بگویید ما وجود نازنین امیرالمؤمنین علیه السلام را دوست داریم، محال است حب شما تعلق بگیرد به وجود خارجی امیرالمؤمنین. هم باید متعلق حب در موطن وجود حب موجود باشد و هم این‌که چه بسا گاهی افرادی هستند شما آن‌ها را دوست دارید بعد معلوم می‌‌شود افسانه بودند. برخی از شجاعت‌های رستم شنیدند عاشق رستم شدند، بعد معلوم می‌‌شود فردوسی همه را سر کار گذاشته بوده، هیچی نبود، خب این عاشق کی بوده؟ عاشق وجود خارجی رستم بوده؟ رستم وجود خارجی نداشت. پس باید محبوب حتی در حب اشخاص صورت ذهنیه این اشخاص باشد، یا در افعال، محبوب باید صورت ذهنیه افعال باشد نه وجود خارجی افعال.

صاحب کفایه این را قبول ندارد. صاحب کفایه می‌‌گوید: چطور می‌‌خواهد مثلا صورت ذهنیه شرب الماء یعنی وجود ذهنی شرب الماء‌ محبوب و مطلوب مولی باشد؟ او که محصّل ملاک نیست. مولی طلب می‌‌کند آب بخورید تا رفع عطش از شما بشود، صورت ذهنیه آب خوردن که رافع عطش نیست.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که وقتی صورت ذهنیه آب خوردن محصل ملاک رفع عطش نیست مولی محال است که به او شوق پیدا کند، محال است که او را طلب کند.

حکماء و اتباع شآن‌که دست بر نمی‌دارند از اشکال عقلی؛ می‌‌گویند: این مطالب بدرد عرف بیسواد می‌‌خورد. امام مثلا در تهذیب جلد 1 صفحه 272 دارند: الضرورة تقتضی بامتناع کون الفرد الخارجی معروضا للوجوب لانه ظرف سقوط الامر. پس اصل جای نزاع ندارد این بحث.

ما ببینیم این دو استدلال واضح بر ابطال نظر صاحب کفایه قابل جواب هست یا قابل جواب نیست. خلاصه این دو استدلال این شد که جناب صاحب کفایه!‌ درست است که ملاک قائم به خارج است، صورت ذهنیه شرب الماء که ملاک ندارد، اما محال هست حب مولی، طلب مولی، اراده مولی، یا اراده خود مکلف (اراده به معنای عزم بر ایجاد و یا شوق اکید) محال است تعلق بگیرد به وجود خارجی. چون آن زمانی که مولی اراده می‌‌کند، حب پیدا می‌‌کند، یا شمای مکلف اراده می‌‌کنید، اصلا وجود خارجی ندارد شرب الماء، می‌‌خواهید آن را ایجاد کنید. این استدلال اول برای این‌که محال هست حب و اراده و طلب تعلق بگیرد به وجود خارجی، استدلال دوم هم این بود که موطن متعلق حب باید در همان موطن حب موجود بشود بوجود واحد أو بوجودین احدهما عرض و الآخر محل له.

بله، می‌‌فرمایید وجود ذهنی و صورت ذهنیه شرب الماء محصل ملاک نیست، جوابش این است که ذهن عرفی آن صورت ذهنیه را فانی در خارج می‌‌بیند یعنی تصورا او را عین خارج می‌‌بیند و لو تصدیقا به نظر عقلی غیر از خارج هست. چون تصورا عین خارج می‌‌بیند، فکر می‌‌کند آن‌که تصور کرده وافی به ملاک هست، محصل غرض هست.

مرحوم آقای صدر فرموده‌اند: صاحب کفایه این‌جوری جواب داده از این شبهه، گفته: طلب می‌‌خورد به ایجاد الطبیعة نه وجود الطبیعة. بعد اشکال کرده به صاحب کفایه. گفته: ایجاد با وجود چه فرق می‌‌کند غیر از فرق اعتباری؟ ایجاد همان وجود است؛ منتها تارة نسبتش می‌‌دهیم به فاعل وجود می‌‌شود ایجاد، تارة فی حد نفسه حساب می‌‌کنیم می‌‌شود وجود. بالاخره این درست نیست که بگویید وجوب و امر طلب ایجاد طبیعت است نه طلب وجود طبیعت.

ما نفهمیدیم، صاحب کفایه کجا مطرح کرد که بین وجود و ایجاد می‌‌خواهد فرق بگذارد. اتفاقا صاحب کفایه گفت طلب می‌‌خورد به وجود طبیعت، تصریح کرد. منتها گفت بمعنی ان المولی یرید صدور الوجود من العبد لا انه یرید ما هو صادر و ثابت فی الخارج کی یلزم طلب الحاصل. تصریح می‌‌کند. کی صاحب کفایه گفته امر، طلب ایجاد طبیعت است و این طلب الحاصل نیست، طلب وجود طبیعت طلب الحاصل است. کی صاحب کفایه این را گفته.

و مهم‌ترین اشکال به صاحب کفایه این هست که چطور می‌‌تواند طلب قائم به نفس مولی تعلق بگیرد به وجود خارجی یا به ایجاد خارجی؟ این مشکل را باید حل کرد.

ما به نظرمان فرمایش صاحب کفایه که موافق وجدان عرفی هست و اگر هم اشکالی داشته باشد اشکال عقلی است. عرف مراد را محبوب را مطلوب را، وجود خارجی فعل می‌‌داند؛ همآن‌طور که معلوم را خارج می‌‌داند. من می‌‌دانم علم دارم به وجود زید، وجود زید خارجا معلوم من است، قطعا وجدان عرفی وجود خارجی را معلوم می‌‌داند در حالی که این اشکال‌ها آن‌جا هم هست.

حکماء همآن‌جا هم می‌‌گویند علم به عنوان صفت نفسانیه اصلا تعلق به خارج نمی‌گیرد، محال است تعلق به خارج بگیرد. به دو بیان: بیان اول این است که حقیقت علم، قطع است و قطع گاهی مصیب است گاهی مخطئ. حقیقت نفسانیه قطع که فرق نمی‌کند. در مواردی که قطع مخطئ است اصلا واقعی نیست، پس این قطع بلامتعلق است؟ این‌که نمی‌شود. پس ما باید بگوییم علم و قطع عقلا و حقیقتا تعلق گرفتند به صورت ذهنیه. و آنی که در خارج هست معلوم و مقطوع بالعرض و المجاز است، یعنی دروغ، عقل می‌‌گوید او معلوم نیست، معلوم همان در ذهن شما هست، خارج معلوم نیست الا به نظر عرف، اما از نظر عقل خارج معلوم نیست. به این بیآن‌که چه بسا اصلا خارجی نیست در موارد قطع، علم حقیقتش همان قطع است، فرقی نمی‌کند منتها قطع مصیب می‌‌شود علم، قطعی که اتفاقا مطابق با واقع نیست می‌‌شود جهل مرکب و قطع.

و دلیل دوم هم این است که علم در نفس که موجود می‌‌شود در وعاء نفس باید متعلق داشته باشد، نمی‌تواند در وعاء نفس بلامتعلق باشد. صرف این‌که در خارج زید موجود است که نمی‌شود متعلق علم بشود. وجود خارجی که ارتباط ندارد با وجود ذهنی من، باید در موطن وجود ذهنی علم من، معلوم موجود باشد. این ادعایی است که مطرح می‌‌کنند.

البته یک اختلافی دارد علم با حب به فعل، اراده فعل. در علم، ما معلوم را یک وجود خارجی می‌‌دانیم که با قطع نظر از علم هم موجود است. ولی در حب به فعل و اراده فعل، محبوب و مراد را چیزی می‌‌دانیم که با قطع نظر از این اراده موجود نیست. چه بسا در طول اراده هم موجود نیست، در طول حب هم موجود نیست. خدا اراده کرده مردم آدم خوبی باشند اما خیلی‌ها خوب نیستند. ما خیلی چیزها را دوست داریم اما نمی‌رسیم به آن‌ها.

[سؤال: ... جواب:] جهل مرکب یعنی قطع. در وعاء نفس حقیقت جهل مرکب با حقیقت علم به قول امام فرق نمی‌کند. حقیقت نفسانیه علم با حقیقت نفسانیه جهل مرکب چه فرق می‌‌کند؟ حالا در خارج متعلقش نیست پس او متعلق بالعرض و المجاز است. و الا متعلق حقیقی که از او تعبیر می‌‌کنند به متعلق اولا و بالذات در وعاء نفس باید موجود باشد.

ممکن هست به نفع صاحب کفایه ما یک حرفی بزنیم. حالا حرفش را می‌‌زنیم فوقش بعدش شما می‌‌فرمایید درست نیست. ممکن است به نفع صاحب کفایه این‌جور بگوییم، بگوییم: ما رابطه حب و محبوب را مثلا اگر از قبیل رابطه عرض و محل بدانیم، یا اصلا موجود به وجود واحد بدانیم، بله اشکال وارد است. حب که نیاز دارد به متعلق، می‌‌شود کسی بگوید من دوست دارم اما چه چیزی را دوست داری؟ هیچ چیز را. این نمی‌شود، دوست دارم باید بگوید چه چیزی را. و لکن رابطه حب با متعلق حب ببینیم چه رابطه‌ای است؟ آیا نیاز دارد حب (که متعلق می‌‌خواهد) که حتما متعلقش بوجوده الحقیقی موجود باشد در وعاء حب یا صورت ذهنیه آن هم موجود بشود کافی است؟ هذا اول الکلام که ما بگوییم وجود حب متوقف است بر وجود حقیقی محبوب در وعاء حب. نه، لقائل ان یقول که وجود حب متوقف است بر وجود صورت ذهنیه محبوب. صورت ذهنیه محبوب که در نفس موجود شد، همین کافی است که حب موجود بشود و متعلق حب بشود خارج.

مثال بزنم: یک مطلبی امام دارند در بحث وضع اعلام. می‌‌فرمایند: ممکن است اصلا اسم زید را عرف وضع کند برای همین موجود خارجی نه صورت ذهنیه این نوزاد. بر خلاف محقق اصفهانی که می‌‌گوید: اصلا معقول نیست شما اسم زید را که می‌‌گذارید، بر وجود خارجی زید بگذارید، این اشتباه عرف است. زید را شما وضع می‌‌کنید برای صورت ذهنیه نوزاد که در ذهن شما شکل گرفته. ما وفاقا للسید الامام گفتیم چه اشکال دارد؟ بله، وضع نیاز دارد به تصور موضوع آن لفظ، وضع نیاز دارد که معنا را تصور کنیم، لفظ را برای او وضع کنیم اما آیا لفظ را وضع می‌‌کنیم برای همان صورت ذهنیه؟ به چه دلیل؟ همین کافی است که ما لفظ را وضع کنیم برای واقع این وجود نوزاد. در واقع تصور نوزاد بشود واسطه در ثبوت، تصور نوزاد بشود حیثیت تعلیلیه برای این‌که لفظ زید را ما علم قرار بدهیم برای این نوزاد در خارج. الان زعیم شخصی را تعیین می‌‌کند به عنوان خاص، محقق اصفهانی می‌‌گویند: صورت ذهنیه آن شخص حقیقتا منسوب است برای این منصب. ما می‌‌گوییم: چه اشکال دارد، تصور که کرد زعیم این شخص را، این واسطه در ثبوت می‌‌شود، یعنی حیثیت تعلیلیه می‌‌شود که این منصب را برای وجود خارجی آن شخص اعتبار بکند.

رابطه حب و محبوب هم اگر رابطه موجود به وجود واحد نباشد که دلیلی بر آن نداریم که رابطه‌شان این است که موجود به وجود واحد هستند، رابطه عرض و محل هم نباشد که عرض و محل باید در یک موطن موجود باشند، بلکه رابطه حب و محبوب رابطه حب است با طرف آن، خب طرف آن لازم است حتما موجود باشد در وعاء حب؟ نه، تصور هم بکنیم این طرف را کافی است برای این‌که این حب، دیگر بلامتعلق نباشد. بیشتر از این ما دلیل نداریم. یکفی در انقداح حب در نفس، تصور محبوب، و آنی که تصور می‌‌کنیم محبوب نیست حتی به نظر عقلی.

این نکته‌ای است که گفته می‌‌شود. و لذا مثل آقای تبریزی که در وجوب معتقدند اعتبار البعث است می‌‌گویند: اصلا چه اشکال دارد مولی که لحاظ می‌‌کند شرب ماء را و اعتبار می‌‌کند بعث نحو این شرب ماء خارجی را، او طرف اعتبار است، اصلا موجود نشود تا روز قیامت، نشود، مهم نیست. آنی که مقوم وجود اعتبار البعث است تصور متعلق آن است، . متعلق حقیقی را خارج می‌‌دانیم ولی وجود خارجی متعلق مقوم بعث نیست، ‌تصور او کافی است برای بعث.

ببینیم آیا آن چه که مرحوم استاد در بحث اعتباری گفتند، مرحوم امام در وضع گفتند، که اصلا وجود خارجی طرف وضع است یا استاد گفتند وجود خارجی آب خوردن متعلق بعث و طرف بعث است، آیا در صفات نفسانیه تکوینیه مثل حب، اراده، می‌‌شود این مطلب را متلزم شد که برخی از معاصرین بعد از این همه بحث‌های فلسفی، در کتاب تسدید الاصول، باز اصرارشان همان حرف صاحب کفایه است. هر چی بحث فلسفی می‌‌کنید قبول نمی‌کنند می‌‌گویند الا و لابد متعلق اراده وجود خارجی است. الا و لابد متعلق علم وجود خارجی است. ببینیم آیا این مطلب تمام می‌‌شود یا نه؟

و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 44- 313**

**یک‌شنبه - 07/09/1400**

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

بحث در این بود که صاحب کفایه فرمود طلب به فعل خارجی تعلق می‌‌گیرد، به وجود خارجی تعلق می‌‌گیرد، یعنی طلب از عنوان به معنون یعنی وجود خارجی سرایت می‌‌کند. در مقابل بسیاری از بزرگان مثل محقق اصفهانی، محقق عراقی، امام، که فرمودند حکم و طلب از عنوان به معنون که وجود خارجی است سرایت نمی‌کند. متعلق وجوب همان عنوانی است که در ذهن مولی موجود است، البته تعبیر می‌‌کنند صورت ذهنیه خارج‌دیده، آن عنوانی که در ذهن مولی لحاظ می‌‌شود فانیا فی الخارج، نه فانیا فی الخارج الموجود که طلب حاصل بشود، فانیا فی الخارج الذی لم یوجد.

و این را منشأ قرار دادند برای بحث جواز اجتماع امر و نهی. مرحوم آخوند می‌‌گوید من قائلم به سرایت حکم از عنوان به معنون و لذا نمی‌تواند این معنون خارجی که واحد است مثل وضوء به آب مغصوب هم واجب باشد هم حرام و لو به دو عنوان. اما بزرگانی مثل امام فرمودند چون حکم از عنوان به معنون سرایت نمی‌کند مصب وجوب عنوان وضوء است، مصب حرمت عنوان غصب است، و لو در خارج معنون واحد است، معنون که مصب وجوب و حرمت نیست، مصب امر و نهی نیست. وجود خارجی معنون مسقط وجوب است، عصیان نهی است نه متعلق امر و نهی.

ما این بحث را خیلی مؤثر نمی‌دانیم چون بعید می‌‌دانیم که کسی در وجدان عرفی که حکم تعلق می‌‌گیرد به وجود خارجی تشکیک بکند. سرایت حکم از عنوان به معنون به وجدان عرفی، این از واضحات است. این خارج است که محبوب ما یا مبغوض ما هست. ما که دوست داریم آب بیاشامیم محبوب وجود خارجی آب است، و الا عنوان شرب الماء، صورت ذهنیه شرب الماء‌ که رفع عطش نمی‌کند. به وجدان عرفی حکم تعلق می‌‌گیرد به معنون و لو از خلال عنوان‌های متعدد. و لذا ما در بحث جواز اجتماع امر و نهی عرض کردیم اگر امر مثل نهی انحلالی بود نباید تشکیک می‌‌کرد در امتناع اجتماع امر و نهی، توضأ بکل ماء موجود فی هذه الدار، و بعضی از این آب‌ها غصبی باشند و متعلق خطاب یحرم الغصب باشند مگر کسی توهم می‌‌تواند بکند که این‌جا اجتماع امر و نهی جایز است؟ ما در بحث اجتماع امر و نهی می‌‌گوییم که چون امر به صرف الوجود و لو وجود خارجی متعلق است ولی صرف الوجود است نه مطلق الوجود به نحو انحلال، توضأ بماء، وجود خارجی صرف الوجود وضوء به آب محبوب مولی هست، این اگر بتواند منشأ جواز اجتماع امر و نهی بشود ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌‌شویم کما هو المختار و الا سرایت حکم از عنوان به معنون که به وجدان عرفی است و احکام تابع وجدان عرفی است و الا اگر ما تعدد و تباین صورت ذهنیه را با خارج ببینیم که نمی‌توانیم حتی بناء بر مسلک این بزرگان بگوییم حب ما، طلب ما، تعلق می‌‌گیرد به این صورت ذهنیه، وقتی حب ما و طلب ما تعلق می‌‌گیرد به صورت ذهنیه طبق فرضی که این بزرگان کردند که این صورت ذهنیه را ما به نظر عرفی تصورا عین خارج بدانیم و فکر بکنیم که ملاک رفع عطش در او هست تا ما حب پیدا کنیم به عنوان و صورت ذهنیه شرب الماء.

اما بهرحال این بحث به عنوان یک بحث علمی مفید است که واقعا طلب، حب، اراده، طرفش به تعبیر این بزرگان متعلقش خارج است؟ یا به نظر عقلی متعلق و طرفش صورت ذهنیه است؟ ما ابداع یک وجهی کردیم برای این‌که شبهه‌ای که در ذهن بزرگانی مثل محقق اصفهانی و محقق عراقی و امام هست جواب داده بشود که می‌‌گویند مگر می‌‌شود حب که از صفات نفسانیه است یا طلب نفسانی که از صفات نفسانیه است تعلق بگیرد به چیزی که خارج از عالم نفس است و حتی موجود هم نیست و چه بسا تا آخر هم موجود نشود، ما دوست داریم بعضی از چیزها را اصلا به آن نمی‌رسیم، این را شاهد می‌‌گیرند بر این‌که متعلق حکم صورت ذهنیه است چون حب که نمی‌تواند بدون متعلق باشد.

ما عرض کردیم ممکن است بگوییم که تصور طرف برای حب و طلب و اراده کافی است برای تحقق این صفات نفسانیه. مقوم این صفات نفسانیه وجود ذهنی طرف آن‌ها هست اما وجود ذهنی طرف این‌ها واسطه در ثبوت است، حیثیت تعلیلیه است که خارج، طرف این‌ها بشود و لو خارج غیر موجود. شبیه اخبار. شما وقتی خبر می‌‌دهید که زید آمد مگر می‌‌شود اخبار که فعل النفس است متعلقش خارج باشد به تعبیر آقایان. جواب اگر بخواهیم بدهیم به عنوان یمکن ان یقال می‌‌گوییم که در اخبار ما نیاز داریم به تصور مخبربه اما مخبربه خارج است، ما اخبار می‌‌کنیم از وجود خارجی زید، از وجود خارجی قیام زید و لو اخبار هم نمی‌تواند به عنوان یک فعل النفس بی متعلق در نفس موجود بشود اما بحث در این است که آیا تصور طرف الاخبار کافی است که اخبار طرفش بشود خارج یا به دقت عقلیه باید بگوییم طرف الاخبار همان صورت ذهنیه است و عرف از نظر عقل دقی اشتباه می‌‌کند که فکر می‌‌کند طرف اخبار خارج است. ما اصراری نداریم بر عرض خودمان ولی به عنوان یمکن ان یقال عرض می‌‌کنیم چه اشکال دارد بگوییم طرف اخبار خارج است حتی آن خارجی که چه بسا موجود نیست، من اشتباه می‌‌کنم، زیدی نیست، قیام زیدی نیست و لکن طرف اخبار خارج است یعنی اخبار نیاز ندارد به وجود طرف در خارج، نیاز دارد به تصور طرف.

[سؤال: ... جواب:] یعنی شما دارید خبر می‌‌دهید از وجود زید در خارج، از وجود قیام زید در خارج. وجودی که نیست. دوست دارید جوانی به شما برگردد، یا لیت الشباب یعود لنا یوما، هیچ وجود پیدا نمی‌کند عود الشباب و لکن او را دوست دارید، چه لزومی دارد بگوییم شما محبوب بالذات‌تان یعنی محبوب به نظر عقلی صورت ذهنیه عود الشباب است و عود الشباب در خارج محبوب به نظر عرفی است، به تعبیر حکماء محبوب بالعرض و المجاز است یعنی محبوب دروغین از نظر عقل. چه لزومی دارد این را بگوییم؟ می‌‌توانیم بگوییم اصلا طرف حب خارج است و لکن مقوم این حب یعنی آنی که وجود حب به آن نیاز دارد تصور طرف است.

برخی برای اثبات این مطلبی که ما عرض کردیم شنیده شده است که مطرح کردند که اگر بناء باشد متعلق حب صورت ذهنیه خارج‌دیده باشد، این مربوط به کسی است که غافل است از مغایرت صورت ذهنیه خارج‌دیده با خارج، اما ما می‌‌بینیم ملتفت هم که می‌‌شویم به این‌که صورت ذهنیه خارج‌دیده غیر از خارج است، در عین حال می‌‌بینیم ما حب داریم، حب داریم به شرب الماء، غافل هم نیستیم از این‌که صورت ذهنیه شرب الماء غیر از وجود شرب الماء است. اگر بناء‌ بود طرف حب ما صورت ذهنیه خارج‌دیده باشد، ما وقتی که ملتفت بشویم که این صورت ذهنیه خارج‌دیده مغایر است با خارج و ملاک رفع عطش در او نیست پس باید حب ما زایل بشود، تا غافلیم خدا این غفلت را سبب آسایش ما قرار داده است اما وقتی ملتفت بشویم که صورت ذهنیه خارج‌دیده غیر از خارج است می‌‌گوییم الصورة‌ الذهنیة الفانیة فی الخارج غیر وجود الخارج، وقتی این را ملتفت هستیم و ملتفت هستیم این صورت ذهنیه خارج‌دیده شرب الماء رفع عطش نمی‌کند از ما پس باید بگوییم که دیگر ما شوق به شرب الماء‌پیدا نکنیم در حالی که بالوجدان هنوز شوق به شرب الماء داریم این علامت این است که شوق به وجود خارجی شرب الماء تعلق می‌‌گیرد.

این بیان به نظر ما تمام نیست. ما گاهی هم لحاظ آلی می‌‌کنیم یک شیء را هم لحاظ استقلالی، در آن واحد. یعنی همان موقعی که می‌‌گوییم صورت ذهنیه خارج‌دیده شرب الماء غیر از وجود خارجی شرب الماء است همان تعبیر خارجی شرب الماء صورت ذهنیه شرب الماء است، یعنی صورت وجود خارجی شرب الماء در موضوع لحاظ استقلالی شد ولی در محمول لحاظ آلی شد، می‌‌گوییم علم من به وجود زید غیر از وجود زید است، عقل و اهل معقول می‌‌گویند بیچاره!‌ تو فکر کردی موضوعت با محمولت فرق می‌‌کند پس موضوعت صورت ذهنیه وجود زید است ولی محمولت خود وجود زید است، خود وجود زید با این وزانت با این زاده بسطة فی العلم و الجسم به ذهن تو می‌اید؟ آن محمول هم صورت ذهنیه زید است منتها در محمول لحاظ آلی کردی این صورت ذهنی را، در موضوع لحاظ استقلالی کردی، گفتی صورت ذهنیه زید غیر از وجود زید است، آن محمول هم که وجود زید می‌‌گویید او هم صورت ذهنیه است منتها لحاظ آلی شده است. وقتی شما می‌‌گویید صورت ذهنیه شرب الماء غیر از وجود شرب الماء است که من به آن حب دارم عقل و اهل معقول می‌‌گویم بیچاره‌!‌ تو همان موقعی هم که حب داری به وجوب خارجی شرب الماء و فکر می‌‌کنی صور ذهنیه شرب الماء غیر از وجود خارجی شرب الماء است که به آن شوق داری همان شوقت هم به صورت ذهنیه شرب الماء تعلق گرفته منتها او را لحاظ آلی کردی در کنار لحاظ استقلالی آن. مگر نمی‌شود یک چیز هم‌زمان هم لحاظ آلی بشود هم لحاظ استقلالی.

و لذا این را به عنوان اشکال به بزرگانی که می‌‌گویند صورت ذهنیه خارج‌دیده به نظر عقلی متعلق حب است نمی‌توانیم مطرح کنیم.

یا مثلا این اشکال که صورت ذهنیه خارج‌دیده یعنی تنزیل، یعنی وجود تنزیلی وجود خارجی شرب الماء، تنزیل یعنی اثر منزل‌علیه را بر منزل بار کردن، الطواف بالبیت صلاة منزل‌علیه که صلات است می‌‌خواهید اثرش برای طواف بار بشود، شما که می‌‌خواهید صورت ذهنیه که وجود تنزیلی شرب الما‌ء است بگویید اثر دارد شوق به آن تعلق می‌‌گیرد، اول باید منزل‌علیه که وجود خارجی شرب الماء است این اثر را داشته باشد تا بعد این اثر را برای منزل که صورت ذهنیه آن است بار کنیم.

این هم درست نیست. بحث در تنزیل اعتباری نیست، بحث در فناء تصوری است. بحث در این است که آن وصف نفسانی مثل حب نمی‌تواند مستقیم به خارج تعلق بگیرد بلکه ارتباطش با خارج از طریق صورت ذهنیه خارج است منتها صورت ذهنیه‌ای که بما هو هو لحاظ نمی‌شود، بما هو فان فی الخارج لحاظ می‌‌شود.

ولی ما از اساس می‌‌گوییم شما جناب محقق اصفهانی، جناب محقق عراقی یا امام، اصرارتان به این‌که متعلق حب صورت ذهنیه است نه خارج، این اصرارتان برهان ندارد، برهان واضحی ندارد. چه اشکالی دارد کافی باشد در تعلق این صفات تصور طرف آن ولی این تصور به نظر عقلی طرف نیست، به نظر عقلی همان خارج طرف است. چه اشکالی دارد؟ محذورش چیست؟

یا مثلا در علم، حالا برخی مثل میرزا مهدی اصفهانی می‌‌فرمایند اصلا علم حقیقتش نور است، انکشاف است، به واقع تعلق می‌‌گیرد‌، به وجود خارجی تعلق می‌‌گیرد، فرق می‌‌کند با قطع در موارد جهل مرکب. این حرف‌ها را ما نمی‌فهمیم. ما با این بیان پیش نمی‌آییم. ما علم داشتیم که زید در اتاق هست، از ساعت هفت صبح تا ظهر، اتفاقا ساعت نه زید وارد اتاق شد، تا ساعت نه ما قطع‌مان جهل مرکب بود، از ساعت نه به بعد قطع‌مان علم شد، آیا حقیقت نفسانیه عوض شد؟ حقیقت نفسانیه علم ما همان قطع سابق است، تا حالا مطابق با واقع نبود حالا شده مطابق با واقع. مطابق با واقع بودن که موطنش نفس نیست، مطابق با واقع بودن این است که خارج مطابق با ذهن است. و لذا ما از این راه میرزا مهدی اصفهانی پیش نمی‌آییم. ما می‌‌گوییم قطع هم همین‌طور است. چه اشکالی دارد که تصور واقع منشأ بشود قطع به واقع پیدا کنیم، طرف قطع واقع است، طرف علم واقع است، و لکن مقوم قطع و علم تصور طرف آن باشد.

بله، اگر این استدلال محقق اصفهانی و بحوث درست باشد که می‌‌گویند رابطه این علم، حب، طلب، با متعلق آن رابطه موجودین بوجود واحد باشد، که هست به نظر این بزرگان، تصریح می‌‌کند محقق اصفهانی، بحوث، اصلا علم با معلوم بالذات موجود هستند با وجود واحد، حب با محبوب بالذات که صورت ذهنیه شرب الماء‌ است موجود هستند به وجود واحد، چون اگر دو وجود بشود پس حب در وجودش متعلق ندارد، علم در وجودش متعلق ندارد، می‌‌گوییم این دلیل ندارد. بله اگر این مطلب درست بود نتیجه‌گیری این‌ها درست بود که متعلق علم موجود است به وجود علم، متعلق حب موجود است به وجود حب، اما این دلیل ندارد، به چه دلیل این‌ها موجود هستند به وجود واحد. یا اگر رابطه حب با محبوب، علم به معلوم، رابطه عرض و جوهر باشد، سیاهی این جسم عرض این جسم است، عرض و جوهر باید در موطن واحد موجود باشند پس باید حب و محبوب در موطن واحد که موطن نفس است موجود بشود، اما کی می‌‌گوید رابطه علم با متعلق رابطه عرض و محل است یا رابطه حب با محبوب رابطه عرض و محل است. نه وجود واحد دارند نه رابطه‌شان رابطه عرض و محل است.

ما مثال می‌‌زدیم برای این‌که وجود واحد ندارند، می‌‌گفتیم ما مدت‌ها شک داریم زید قائم، تصور می‌‌کنیم که زید ایستاده است، فکر می‌‌کنیم علم پیدا می‌‌کنیم به این مطلب، آیا آن صورت ذهنیه که طرف علم است تغییر کرد وجودش در ذهن ما؟ یا نه، همان صورت زید قائم، او که در ذهن ما هست، تا حالا در کنارش علم نبود، حالا علم در کنارش موجود شد، نه این‌که کل این علم و معلوم بالذات که صورت زید قائم است، قبل از علم یک وجود داشت، او رفت، آن اتحاد شک و مشکوک بالذات بود، او رفت، حالا یک وجود دیگری آمد اتحاد علم و معلوم بالذات، این‌ها برهان ندارد بلکه خلاف وجدان است.

محقق اصفهانی یک توجیهی دارد، این را هم عرض کنم این بحث را تمام کنیم. یک توجیهی دارد در رابطه با متعلق طلب. توجیه ایشان را بگویم بعد منتقی الاصول شبیه این توجیه را مطرح می‌‌کند. ایشان در منتقی نسبت می‌‌دهد به محقق عراقی، او را هم عرض می‌‌کنم. در نهایة الدرایة جلد 2 صفحه 257 می‌‌گویند ما معتقدیم امر به وجود طبیعت تعلق می‌‌گیرد اما نه وجود خارجی تا بگویید طلب الحاصل است، تعلق اگر بگیرد طلب به وجود خارجی یعنی وجود خارجی باید باشد تا متعلق پیدا کند طلب، و نه به وجود ذهنی تعلق می‌‌گیرد. بلکه تعلق می‌‌گیرد به یک وجود تقدیری که من حیثی موجود است من حیثی مفقود است. لاتتعلق الا بما له جهة فقدان و جهة وجدان اذ لو کان موجودا من کل جهة لکان طلبه تحصیلا للحاصل و لو کان مفقودا من کل جهة لم یکن طرف یتقوم به الشوق و الطلب. بعد می‌‌گوید: الموجود بالفرض و التقدیر مقوم للشوق. وجود تقدیری شرب الماء متعلق حب و طلب هست.

در منتقی الاصول هم شبیه همین را فرمودند. تعبیر می‌‌کنند که النفس تفرض الوجود الخارجی و تزعم ثبوته و تخلقه فی عالم النفس فتراه مورد الاثر فیتعلق به الشوق، نفس انسان فرض می‌‌کند وجود خارجی شرب الماء را و خیال می‌‌کند این ثابت است می‌‌بیند او رفع عطش می‌‌کند شوق به آن تعلق می‌‌گیرد. فحین یلحظ الشخص الوجود الخارجی للشیء و یراه مورد الاثر لو ثبت فعلا تعلق به شوقه قبل تحققه فعلا و یکون متعلق شوقه هو الوجود الخارجی الفرضی المخلوق للنفس. این متعلق حب و شوق وجود خارجی فرضی است، از یک جهت موجود است از یک جهت مفقود است. از جهت فرض و تقدیر موجود شد، ولی از جهتی که در خارج نیست مفقود است. و لعل هذا هو المراد مما حکی عن المحقق العراقی من ان متعلق الارادة هو الوجود الزعمی یعنی ما تزعم النفس ثبوته بتقریب ان النفس لها قوة الخلق و الایجاد فی عالم النفس. فللشیء انحاء من الوجود کالوجود الذهنی و الوجود الزعمی الوهمی التی تخلقه النفس و الوجود الخارجی و هو بالنحو الثانی (یعنی به نحو وجود فرضی زعمی) متعلق شوق است و لامحذور فیه. این را در منتقی الاصول جلد 2 صفحه 473 بیان کردند.

واقعا این مطالب نامفهوم است. اگر مراد صورت ذهنیه خارج‌دیده است، یعنی صورت ذهنیه که در عالم تصور، انسان آن را عین خارج می‌‌داند، این اختصاص به این‌جا ندارد. در همه مواردی که صفت نفسانیه داریم این بیان می‌اید. من عشق دارم به علی، آن‌جا هم همین بیان می‌اید که من عشق دارم به صورت ذهنیه علی علیه السلام، آن صورتی که در ذهن من از ایشان است و من آن صورت را فانی تصوری می‌‌بینم در خارج یعنی متحد می‌‌بینم با خارج. اختصاص به حب فعل ندارد، در علم هم همین بیان می‌اید. اگر مراد این است که ظاهر کلام محقق اصفهانی این بود، محقق اصفهانی می‌‌گفت وجود ذهنی بما هو هو متعلق حب نیست، تعبیر محقق اصفهانی و لو تعبیر کرد وجود تقدیری اما گفت که مقصود این است که لا بما هو هو بل بما هو آلة لملاحظة الوجود الحقیقی یعنی صورت ذهنیه‌ای که تصورا انسان آن را با خارج یکی می‌‌بیند. این حرف جدیدی نیست.

اما این‌که واقعا ما بیاییم بگوییم ما غیر از وجود ذهنی و وجود خارجی یک وجود زعمی داریم، وجود زعمی یعنی چی؟ یعنی ادعاء وجود برای شرب الماء، خب اگر مولی ادعاء‌ می‌‌کند وجود شرب الماء را چرا می‌‌خواهد؟ به من می‌‌گوید اشرب الماء، اگر شما ادعاء می‌‌کنید وجود عود الشباب را چرا افسوس می‌‌کشید می‌‌گویید یا لیت یعود لنا الشباب یوما. وجود زعمی یعنی ادعاء وجود؟ ما معنای دیگری نمی‌فهمیم برای وجود زعمی و وهمی الا ادعاء‌ وجود.

یا آن معنایی که عرض کردیم صورت ذهنیه که انسان در مقام وجدان عرفی و نظر تصوری عین خارج می‌‌بیند. اگر این است بله این‌که حرف جدیدی نیست‌ این را دیگران هم گفتند. شاید هم درست باشد ما یک یمکن ان یقالی گفتیم که در صفات تکوینیه هم مثل بعث اعتباری که بعید نیست به قول استاد ما به خارج تعلق بگیرد، وضع اعتباری به قول امام اشکالی ندارد که به خارج تعلق بگیرد، اسم این نوزاد خارجی را ما علی بگذاریم، بعید نیست کسی در صفات تکوینیه نفسانی هم بگوید طرف و لو به نظر دقی خارج است و لایحتاج وجود این صفات مگر به تصور طرف، خود طرف لازم نیست در نفس حاضر بشود. و ما از کلام محقق عراقی هم بیشتر از این نمی‌فهمیم.

این راجع به این مطلب.

یک مطلبی هم در بحوث مطرح کردند آن را هم عرض کنیم. در بحوث گفته‌اند که فرق بین حب شخص و حب فعل که متعلق امر است، این است: مثلا حب شخص، حب علی علیه السلام، این از عوارض ذهنیه‌ای است که اضافه می‌‌شود به شیئی در خارج. یعنی صورت ذهنیه در این مثال حب علی مرآت و فانی است در خارج. و لذا وجود خارجی امیرالمؤمنین به نظر عرفی معروض حب است و لو عقل می‌‌گوید عرف اشتباه می‌‌کند معروض حب به نظر عقلی صورت ذهنیه خارج‌دیده علی علیه السلام است ولی در حب فعل مثل حب شرب الماء او از اعراض ذهنیه ذات الاضافه‌ای است که طرف اضافه‌اش حتی به نظر عرف خارج نیست، یک مفهوم کلی است، مثل مفهوم شرب الماء. بله مفهوم شرب الماء را هم شما مرآت می‌‌دانید، بما هو هو نیست چون بما هو هو که رافع عطش نیست و لکن مهم این است که در حب شرب الماء ما معروض بالعرض نداریم، معروض بالذات داریم که همین مفهوم کلی شرب الماء است. و وجود شرب الماء در خارج حتی به نظر عرف هم متعلق حب نیست، در حب الفعل، چون امر به این وجود خارجی شرب الماء اگر به نظر عرف تعلق بگیرد خب عرف می‌‌گوید طلب الحاصل شد. در حب امیرالمؤمنین که طلب الحاصل نیست ولی در حب شرب الماء به نظر عرفی اگر بخواهد معروض حب خارج باشد عرف می‌‌گوید این طلب الحاصل است، یعنی حاصل موجود را مولی دوست دارد ایجاد کنید، او که موجود است. پس در حب شرب الماء اصلا خارج محبوب بالعرض یعنی به همان نظر عرفی هم نیست، مفهوم کلی شرب الماء محبوب بالذات و بالعرض است. یعنی اصلا محبوب بالعرض در خارج ما نداریم.

بله، وقتی که مکلف آب آشامید آن فردی که ایجاد می‌‌کند از شرب الماء می‌‌شود مصداق محبوب، او متعلق حب نیست. او مصداق محبوب است که در خارج موجود شده. مصداق محبوب بالذات است، دیگر ما محبوب بالعرض نداریم. مصداق مفهوم کلی شرب الماء است. اصلا دیگر خارج، محبوب به نظر عرفی هم نیست. پس اصلا در شرب ماء خارج حتی به نظر عرفی هم محبوب نیست، بر خلاف حب علی علیه السلام، این وجود نازنین به نظر عرفی وجود خارجیش محبوب ما است، عقل بیخود می‌‌کند می‌‌گوید که صورت ذهنیه خارج‌دیده محبوب است. حالا از نظر عرف این‌جور است. حالا عقل گوش به این حرف‌ها نمی‌دهد و می‌‌گوید من برهان دارم، می‌‌گوییم برهان داشته باش.

واقعا این مطلب درست است که بحوث می‌‌گوید؟ آخه حب فعل هم به نظر عرفی تعلق می‌‌گیرد به خارج منتها خارجی که مفروض الوجود نیست. خداییش شما وجود خارجی چلوکباب را دوست داری به نظر عرفی یا عنوان کلی چلوکباب؟ عنوان کلی به چه درد می‌‌خورد؟ یک ریال به پایش نمی‌دهند. وجود خارجی چلوکباب را دوست داری منتها وجود خارجی که مفروغ‌عنه نیست وجودش، فرض وجودش در رتبه سابقه بر حب نمی‌شود ولی وقتی موجود شد در خارج رفتی آن چلوکباب را خوردی، مثال از شکم بزنم که محسوس است، می‌‌گویی همینی بود که مدت‌ها دنبالش می‌‌گشتم بانی پیدا نمی‌کرد، امروز رفیقم را پیدا کردم به او گفتم برویم بیرون یک گردشی کنیم یک ناهاری کنیم پولش را هم او می‌‌خواهد حساب کند. هذا ما کنت أحبه، همین چلوکباب خوردن، همین را دوست داشتم. یعنی محبوب به نظر عرفی هم نیست این وجود خارجی در حب به فعل. این حرف‌ها را ما نمی‌فهمیم. بله وجود خارجی‌ای که مفروغ‌عنه نیست وجودش، مفروض نیست وجودش، بلکه می‌‌خواهیم آن را ایجاد کنیم. این متعلق حب است. حالا حداقل به نظر عرفی این‌جور است، نظر عقلی هم ما بعید نمی‌دانیم همین‌طور باشد.

و الحمد لله رب العالمین. کلام در حقیقت وجوب تخییری واقع می‌‌شود، انشاءالله فردا بحث می‌‌کنیم.

**جلسه 45- 314**

**دو‌شنبه - 08/09/1400**

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

قبل از این‌که وارد بحث حقیقت وجوب تخییری بشویم نکته‌ای از بحث دیروز مانده عرض کنم.

ما مطلبی را از بحوث نقل کردیم و به آن ایراد گرفتیم، آن مطلب این بود که ایشان در بحوث گفتند حب به فعل و طلب فعل معروض بالعرض ندارد، فقط معروض بالذات دارد، که بحث مفهوم کلی مثلا شرب الماء هست. شرب الماء در ذهن مولی که تصور می‌‌شود این شرب الماء محبوب بالذات و مطلوب بالذات هست برای مولی یعنی در این‌جا نظر عقلی و عرفی یکی شده است. و اصلا ما در خارج محبوب نداریم، پس عرف هم می‌‌فهمد که محبوب در ذهن مولی هست، منتها محبوب عنوان شرب الماء است که در ذهن مولی است بما هو فان فی المعنون. ایشان فرموده است: فان وجود المعروض بالعرض مساوق مع التشخص حیث ان الوجود مساوق مع التشخص و یکون تعلق الامر به تحصیلا للحاصل نعم ما یوجد فی الخارج من شرب الماء مصداق لمعروض الحب و الطلب من دون ان یکون معروض الحب و الطلب بالذات او بالعرض.

ما اشکال کردیم که این معنا ندارد. بالاخره در حب به فعل حداقل محبوب بالعرض که محبوب به نظر عرفی است خارج است منتها خارج غیر موجود. بله، گاهی حب به صرف الوجود تعلق می‌‌گیرد، محبوب صرف الوجود فعل است، گاهی محبوب مطلق وجود است مثل این‌که زیارت کردن ابی عبدالله سلام الله علیه محبوب مطلق است نه این‌که صرف الوجودش محبوب ما باشد، اگر می‌‌توانستیم 24ساعته برویم زیارت ابی عبدالله باز هم برای ما کم بود، این‌جا صرف الوجود محبوب نیست، تمام وجودات محبوب هستند. یا در بغض، ما نسبت به ظلم بغض داریم، صرف الوجود بغض مبغوض نیست، جمیع افراد و وجودات بغض مبغوض هستند. ما محبوب بالعرض داریم، مبغوض بالعرض داریم و موطن این‌ها خارج است نه این‌که بگوییم بالفعل موجود هستند، موطن وجودشان اگر بخواهند موجود بشوند خارج است. پس این‌که ما بگوییم ما محبوب بالعرض نداریم باید ببینیم مقصود چیست. مفهوم کلی که وجود ذهنی پیدا کرد در ذهن مولی حالا او را می‌‌گویید محبوب بالذات چون نظرتان این است که متعلق حب باید در وعاء حب که ذهن مولی است موجود بشود، بسیار خوب، ما فعلا روی او پافشاری نمی‌کنیم اما آنی که محبوب است بالعرض یعنی به نظر عرف که قطعا این صورت ذهنیه قائم به نفس مولی نیست، آن مفهومی هم که صلاحیت دارد در ذهن موجود بشود محبوب به نظر عرفی نیست، محبوب به نظر عرفی آن وجود خارجی شرب الماء هست. بله وجود خارجی که مفروض الوجود نیست.

در مباحث الاصول جلد 3 صفحه 257 بهتر بیان کردند. فرمودند المعروض بالذات للطلب الصورة‌ الذهنیة و المعروض بالعرض هو صرف الوجود و ما یوجد فی الخارج مصداق للمعروض بالعرض. محبوب بالعرض را پذیرفت که داریم در حب به فعل و آن صرف الوجود است که موطن صرف الوجود خارج است منتها نه خارج موجود بالفعل. وقتی مولی حب داشت به صرف الوجود شرب الماء، اینی که شما ایجاد می‌‌کنید مصداق صرف الوجود است عین صرف الوجود نیست چون صرف الوجود ممکن بود در ضمن فرد آخری موجود بشود نه این فرد از شرب الماء و لذا نمی‌توانیم بگوییم این فرد از شرب الماء‌ محبوب مولی است، طبیعت شرب الماء محبوب مولی است به نحو صرف الوجود لابشرط از خصوصیات این فرد‌، بله این حرف درستی است. اگر ما محبوب بالذات و بالعرض فرض کنیم نباید بگوییم ما محبوب بالعرض نداریم در حب الفعل. نخیر، داریم، صرف الوجود در حب به صرف الوجود و جمیع وجودات در حب انحلالی یا بغض انحلالی. در مورد حب انحلالی، حب امام حسین علیه السلام یا بغض انحلالی بغض به ظلم، درست است که در خارج ممکن است موجود نباشد و لکن ما به نظر عرفی بغض‌مان به افراد ظلم تعلق می‌‌گیرد به افراد زیارت ابی عبدالله حب‌مان تعلق می‌‌گیرد. بله، چون موجود بالفعل فرض نشد ما بالفعل محبوب بالعرض یا مبغوض بالعرض نداریم ولی محبوب بالعرض موطنش خارج است و آن مفهوم کلی که می‌‌تواند در ذهن موجود بشود او اصلا محبوب بالعرض نیست، او اصلا شرب الماء نیست، او اصلا زیارة ابی عبدالله نیست به نظر عرف. و لذا در عبارات ایشان مخصوصا در بحوث یک مقدار تسامح شده.

# وجوب تخییری

راجع به حقیقت وجوب تخییری بعد از این‌که شکی نیست ما در شرع و عرف وجوب تخییری داریم. در شرع افطار عمدی در ماه رمضان سبب می‌‌شود کفاره تخییری واجب بشود، اعتق رقبة أو صم ستین یوما أو اطعم ستین مسکینا، در اصل وجوب تخییری در شرع و عرف شکی نیست، در اصول بحث شده است از بیان حقیقت وجوب تخییری که وجوب تخییری حقیقتش چیست. چون برخی ایراد دارند که مولی اراده‌اش تعلق بگیرد و بعثش تعلق بگیرد به عنوان احدهما. یکی از کسانی که این ایراد را می‌‌گیرد صاحب کفایه است می‌‌گوید معنا ندارد تعلق اراده و بعث به عنوان احدهما. برخی دیگر معتقدند که اصلا احدهما یعنی فرد مردد، فرد مردد وجود ندارد، الفرد المردد لاوجود له و لا ماهیة. پس وجوب تخییری به چه چیزی تعلق گرفته است؟ به عنوان احدهما؟ که تعلقش مشکل عقلی دارد، به خصوص صوم مثلا؟ این‌که نمی‌تواند واجب باشد چون این چه وجوبی است که مقرون است به ترخیص در ترک. و لذا برای حل این شبهه اقوالی مطرح شده در تصویر وجوب تخییری:

قول اول قولی است که منسوب به جماعتی است که می‌‌گویند واجب خصوص ما یختاره المکلف است. اگر مکلف صوم را اختیار کند صوم واجب می‌‌شود بر او، اگر اطعام را اختیار کند اطعام بر او واجب می‌‌شود. آنقدر این قول سخیف بوده به هر گروهی این قول نسبت داده شده آن‌ها اعلام برائت کردند از این قول. صاحب معالم می‌‌گوید کل من الاشاعرة و المعتزلة نسب هذا المذهب الی الآخر و تبرأ منه، معتزله گفتند اشاعره این حرف را می‌‌زنند چه حرف مزخرفی است، اشاعره هم گفتند معتزله این حرف را زدند چه حرف مزخرفی است.

حالا ایراد این حرف چیست؟ یک ایراد این است که آقای خوئی فرمودند این منافات دارد با اشتراک مردم در احکام. چون لازمه‌اش این است که کسی که اختیرا می‌‌کند صوم را بر او واجب باشد صوم، کسی که اختیار می‌‌کند اطعام را بر او واجب باشد اطعام.

البته این اشکال مبتنی بر این است که مراد این قول اول این باشد که واقع ما یختاره المکلف واجب بشود بر او، صوم که ما یختاره زید است بر زید واجب بشود، اطعام که ما یختاره عمرو هست بر عمرو واجب بشود، اما اگر کسی بگوید مقصود این قول اول این است که عنوان جامع ما یختاره المکلف واجب شده است بر او، یجب علی المکلف ما یختاره، مصداق ما یختاره در مورد زید صوم است، در مورد عمرو اطعام است، دیگر این اشکال اول مطرح نمی‌شود.

و لکن اشکال دوم مطرح می‌‌شود که لازمه این قول این است: اگر مکلف عصیان کرد، نه روزه گرفت نه اطعام کرد، ما یختاره ندارد. نه عنوان ما یختاره این‌جا هست نه واقع ما یختاره. پس باید بگوییم که اصلا از این مکلف چیزی خواسته نشده است. یجب علیک ما تختاره، خب ما تختاره ندارد. نه مصداق ما یختاره دارد نه عنوان ما یختاره در موردش فعلی شده است. و این معقول نیست که ما وجوبی داشته باشیم که اصلا عصیان برای او فرض نشود چون اگر این مکلف نه روزه بگیرد نه اطعام، دیگر هیچ چیز بر او واجب نباشد.

ایراد سوم این است که این اصلا قولی است بر خلاف ظواهر کتاب و سنت که وجوب تخییری رفته روی عناوین ذاتیه عتق رقبة أو اطعام ستین مسکینا أو صوم ستین یوما.

ایراد چهارم هم به این قول این است که این قول که اگر می‌‌گوید واقع ما یختاره المکلف که افتضاح است، اگر بگوید عنوان ما یختاره المکلف، پس قبول کردید عنوان جامعی می‌‌تواند متعلق وجوب باشد، چه فرق می‌‌کند عنوان جامع ما یختاره المکلف باشد یا عنوان احدهما باشد. اگر بناء باشد بتواند متعلق وجوب باشد عنوان جامع ما یختاره یا عنوان جامع احدهما باشد. اما اگر قول اول می‌‌خواست بگوید واقع ما یختاره المکلف، یعنی بر زید صوم واجب است چون صوم را اختیار کرده است، بر عمرو اطعام واجب است چون اطعام را اختیار کرده است، این‌که اصلا باطل واضحی هست و خلاف مرتکز عقلاء است در وجوب تخییری که حاکم کاری به این خصوص صوم ندارد، نسبت حاکم به صوم و اطعام علی حد سواء است و این زید خودش یک مصداقی را اختیار می‌‌کند نه این‌که حاکم نسبت به زید صوم را جعل می‌‌کند، نسبت به عمرو اطعام را جعل می‌‌کند.

پس این قول اول باطل هست.

قول دوم که قول منسوب به مشهور هست، گفتند: تخییر شرعی بازگشتش به وجوب هرکدام از این افعال است مشروطا به ترک دیگری. اعتق رقبة أو صم ستین یوما أو اطعم ستین مسکینا یعنی یجب علیک عتق رقبة ان لم تصم و لم تطعم، یجب علیک الصوم ان لم تعتق رقبة و لم تطعم، و هکذا.

مرحوم نائینی فرموده: البته بدانید وجوب مثلا عتق رقبه به شرط عدم اتیان صوم و اطعام به این معناست که حدوث وجوب عتق رقبه مطلق است، اطعام یا صوم رافع وجوب عتق رقبه است بقائا. یعنی ما سه تا وجوب ابتداء‌ داریم: اعتق رقبة و هذا الوجوب مستمر الی ان تعتق رقبة أو تصوم أو تطعم. یعنی اگر بعد از چند روز از افطار عمدی مکلف اختیار کند اطعام ستین مسکینا را کشف نمی‌شود که از اول وجوب عتق رقبه در حق او فعلی نبوده است، نخیر، عتق رقبه در حق او وجوبش فعلی شد، خاصیت وجوب تخییری این است که صرفا اتیان متعلقش مسقط وجوب نیست، اتیان عدل آخر هم مسقط وجوب است. این‌ها برای این است که می‌‌خواهد محقق نائینی در موارد شک در این‌که آیا وجوب عتق رقبه در یک موردی که دلیل نداریم تعیینی است یا تخییری، و مجبوریم به اصل عملی رجوع کنیم، اصل عملی اقتضاء کند احتیاط را، اشتغال را نه برائت را که مسلک مشهور اشتغال هست. نمی‌دانیم عتق رقبه واجب تعیینی است یا واجب تخییری مرحوم نائینی می‌‌بیند اگر بگوید حدوث وجوب عتق رقبه مشروط است و لو به نحو شرط متاخر به عدم اطعام یا صوم، این مکلف برود اطعام کند شک در حدوث وجوب عتق رقبه می‌‌شود و مجرای برائت خواهد بود و این خلاف مشهور است و لذا جوری تصویر می‌‌کند واجب تخییری را که قاعده اشتغال جاری بشود، بعد از اطعام شک کنیم در سقوط وجوب عتق رقبة.

این فرمایش انصافا ناتمام است. اولا: جناب محقق نائینی!‌ اگر اطعام فی علم الله وافی است به ملاک، معقول نیست شارع بیاید عتق رقبه را حدوثا واجب کند. چون فرض این است که مولی راضی است به ترک عتق رقبه در فرض اطعام. مکلفی که بعدا اطعام می‌‌کند ستین مسکینا را، چه معنایی دارد شارع بگوید بر تو واجب است عتق رقبه و لکن مجازی در ترک آن. این چه وجوبی است؟ لقلقله لسان است که مهم نیست، وجوب بی روح‌، نه مهم است نه عقلایی است. اگر وجوب است با روح آن یعنی مولی می‌‌خواهد عتق رقبه را، چطور جمع می‌‌شود هم خواستن عتق رقبه تا یک هفته بعد که اطعام خواهد کرد این مکلف، در این هفته اول هم مولی می‌‌خواهد عتق رقبه را هم می‌‌خواهد عبدی! انت مرخص فی ترک عتق الرقبة لانک تطعم ستین مسکینا بعد اسبوع. این تهافت است. پس لامحالة اطعام ستین مسکینا وافی باشد به ملاک واجب تخییری، باید عدمش شرط حدوث وجوب عتق رقبه بشود و شک در وجوب تعیینی و تخییری یعنی شک در این‌که من که یک هفته دیگر اطعام می‌‌کنم ستین مسکینا را، از هفته قبل که نعوذبالله افطار عمدی کردم حادث شد در حقم وجوب عتق رقبه یا نه، برائت از حدوث وجوب عتق رقبه جاری می‌‌کنیم.

ثانیا: بر فرض وجوب عتق رقبه حدوثش معلوم باشد و شک کنیم در سقوط این وجوب با اطعام ستین مسکینا، مگر هر شک در مسقطی مجرای قاعده اشتغال است؟ یک وقت می‌‌گویید استصحاب بقاء وجوب عتق رقبه جاری است، بحث دیگری است، این استصحاب در شبهات حکمیه جاری است به نظر مشهور یا جاری نیست به نظر آقای خوئی و ما، چون استصحاب در شبهات حکمیه است بحث دیگری است اما شما می‌‌گویید قاعده اشتغال. قاعده اشتغال در مواردی است که شک در امتثال باشد خارجا نه شک در مسقط شرعی که بیان تمام نیست و شک در سعه و ضیق جعل است. من نمی‌دانم شارع چه جور جعل کرده وجوب عتق رقبه را؟ جعل کرده وجوب عتق رقبه را ما لم تطعم یا جعل کرده وجوب عتق رقبه را حتی لو اطعمت ستین مسکینا، بیان تمام نیست، شک در سعه و ضیق جعل است. هم مجرای برائت عقلیه است چون قاعده قبح عقاب بلابیان است هم مجرای برائت شرعیه است بقاء تکلیف بعد از اطعام. بله، استصحاب اگر جاری بود بحث دیگری است.

مرحوم استاد آقای تبریزی در شک در امتثال خارجا مثل این‌که ما وضوء گرفتیم با یک مایعی که توارد حالتین داشت، یک زمانی آب مطلق بود یک زمانی آب مضاف، ایشان در آن‌جا می‌‌گفتند استصحاب عدم امتثال اگر جاری نشود که چه بسا جاری هم نمی‌شود چون توارد حالتین است، نوبت برسد به اصل حکمی، اصل حکمی اصل برائت از بقاء تکلیف است و این برائت ورود دارد بر قاعده اشتغال. ما آن‌جا را قبول نکردیم چون گفتیم، آن‌جا شک در تکلیف شارع نداریم عرفا، شک در امتثال خارجی داریم. اما این‌جا شک در حدود تکلیف شارع داریم، بیان تمام نیست.

چرا این قول دوم، حالا چه به تفسیر نائینی که اتیان به اطعام ستین مسکینا، رافع وجوب عتق رقبه است بقائا، یا طبق تفسیر دیگر که مانع از حدوث وجوب عتق رقبه است، چرا این قول را ما قبول نمی‌کنیم.

جهتش این است که این قول غیر از این‌که خلاف ظاهر هست، ظهور عرفی اعتق رقبة أو صم ستین یوما أو اطعم ستین مسکینا وجوب جامع انتزاعی است بین این سه چیز، غیر از این استظهار لازمه این قول دوم این است که اگر مکلف نه عتق رقبه بکند نه اطعام و نه صوم، سه تا وجوب در حقش فعلی شده. مشهور می‌‌گویند به تعداد وجوب‌هایی را که در حقش فعلی شد و امتثال نکرد مستحق عقاب است. عتق رقبه بر او واجب شد، شرط سقوطش اطعام و صوم بود، شرط سقوطش را محقق نکرد پس عصیان کرد این وجوب را، این یک عقاب، شرط وجوب اطعام هم همین‌طور، شرط وجوب صوم هم همین‌طور.

بله، ما سعی کردیم جواب بدهیم از این اشکال که بگوییم تعدد عقاب تابع تعدد تفویت غرض مولی است، وقتی مولی سه تا غرض ندارد و لو سه تا وجوب دارد اما سه تا غرض ندارد، سه تا ملاک فوت نمی‌شوند بر او، و لذا و لو سه وجوب مخالفت شده، اما مستلزم این نیست که سه تا عقاب بشود ولی مشهور این عرض ما را قبول ندارند، مشهور می‌‌گویند لازم تعدد وجوب تعدد عقاب است.

اشکال دوم بر این قول: اگر کسی، هم عتق رقبه بکند هم اطعام مثلا، باید بگویید هیچ‌کدام واجب نیست چون شرط وجوب عتق ترک اطعام بود، من اطعام کردم، شرط وجوب اطعام هم ترک عتق بود، من عتق کردم، پس شرط وجوب هیچ‌کدام محقق نشد. دیگر باید بیایید کارخانه توجیه‌گری را روشن کنید، خیلی هم کارخانه داغ بشود که خوب بشود توجیه کرد. بگوییم: شرط وجوب عتق رقبه نگوییم ترک اطعام است تا بعد بگوییم این آقا که ترک نکرده اطعام را، بگوییم شرط وجوب عتق رقبه ترک اطعامی است که لم یسبقه و لم یقارنه عتق الرقبة. یجب علیک عتق رقبة مشروطا بترک اطعام لم یسبق هذا الاطعام و لم یقارن هذا الاطعام. من اگر با هم بیایم هم عتق رقبه بکنم هم اطعام، این اطعام رافع وجوب عتق رقبه نیست، چون این اطعام اطعامی نیست که لم یسبقه و لم یقارنه عتق رقبة، این اطعامی است که سبقه أو قارنه عتق رقبة.

[سؤال: ... جواب:] آن وقت نتیجه این می‌‌شود که هر دو واجب شد. ولی فعلا اشکال دوم را می‌‌خواهیم حل کنیم. اشکال دوم این بود که اگر هر دو را آن‌جام بدهی پس هیچ‌کدام واجب نیست؟ گفته می‌‌شود: نه، شرط وجوب عتق رقبه ترک حصه‌ای از اطعام است. ... اطعام سابق بر عتق، او رافع وجوب است اما اطعامی که مقارن با عتق است یا اطعامی که متاخر از عتق است او رافع وجوب عتق نیست. این‌ها هم تکلف است.

[سؤال: ... جواب:] این آقا عتق رقبه را به داعی امتثال وجوب آن‌جام نمی‌دهد؟ مرتکز این است که وجوبی است و دارد امتثال وجوب می‌‌کند. ... آخر وقت هم عتق رقبه می‌‌خواهی بکنی هم اطعام، این اطعام مقارن با عتق رقبه است، شرط وجوب عتق رقبه ترک اطعامی بود که مقارن عتق رقبه نباشد، این اطعام مقارن عتق رقبه است، وجودش کالعدم است. اطعامی که سابق و مقارن نباشد با عتق رقبه. ترک وجوب عتق رقبه به این است که یجب علیک عتق رقبة اذا کنت تترک الاطعام الذی لم یسبق و لم یقارن عتق الرقبة، آخر وقت اگر هم بخواهم عتق رقبه بکنم هم اطعام، طبق این توجیه آن عتق رقبه واجب است چون شرطش حاصل است. من اطعامی که لم یسبق و لم یقارن العتق را ترک کردم، این اطعام من اطعامی است که قارن العتق، شرط وجوب عتق ترک اطعامی بود که لم یسبق و لم یقارن العتق، من ترک کردم آن اطعام را. من ترک کردم اطعامی را که لم یسبق و لم یقارن العتق، من اطعامی را کردم که قارن العتق.

[سؤال: ... جواب:] آن‌که اشکال اول بود. اشکال اول تعدد وجوب بود، این تکلف برای حل اشکال دوم است که می‌‌گفت اگر هر دو فعل را بیاوری هیچ‌کدام پس واجب نیستند، برای حل این اشکال تکلف کردند. این تکلف که نمی‌خواهد حل کند اشکال اول را، این تکلف فقط می‌‌خواهد حل کند اشکال دوم را.

قول سوم قول صاحب کفایه است. صاحب کفایه گفته ما دو نوع واجب تخییری داریم. بیخود کردند واجب تخییری را یک قسم کردند مردم را به دردسر انداختند. دو قسم واجب تخییری داریم: قسم اول آنی است که دارای ملاک واحد است. یک ملاک مترتب است هم بر عتق هم بر اطعام هم بر صوم. الواحد لایصدر الا عن الواحد، ملاک واحد محال است از چند چیز متباین بما هو متباین صادر شود، پس باید بین این عتق و این اطعام و این صوم یک جامع ذاتی باشد، یعنی دارای جنس مشترک باشند یا دارای نوع مشترک باشند که این ملاک صادر بشود از آن جامع ذاتی بین این سه فعل. وقتی این‌جور شد، حقیقتا آنی که واجب می‌‌شود آن جامع واجب می‌‌شود. آن جامع انتزاعی نیست، احدها نیست. صاحب کفایه از احدها فرار می‌‌کند، تهرب من احدهما هربک من الاسد. این‌جوری است صاحب کفایه. می‌‌گوید جامع ذاتی است. منتها چرا گفتند صم أو اطعم أو اعتق رقبة، بدبختی جهل مردم است، آن جامع ذاتی را مردم کنهش را نفهمیدند، مردم عقل‌شان به چشم‌شان است، آدم‌ها مثل هم است جامع ذاتی‌شان را می‌‌گویند انسانیت، گوساله‌ها هم ببخشید مثل هم هستند جامع ذاتی‌شان را می‌‌گویند گوسال‌ها. اما عتق و اطعام و صوم می‌‌بینند این‌ها با هم فرق می‌‌کنند، توجه ندارند که این‌ها هم یک جامع ذاتی دارند، کاشف از این جامع ذاتی واحد ملاک واحد است که معلول این جامع است. چرا؟ برای این‌که ملاک واحد محال است صادر بشود از چند چیز متباین بما هو متباین. و آن جامع نوعی ذاتی واجب است ثبوتا، اثباتا قابل تفهیم نیست به عرف، پس عنوان احدهما واجب نیست، عنوان احدهما جامع انتزاعی است.

این قسم اول است اما قسم دوم را انشاءالله فردا بیان می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 46- 315**

**سه‌شنبه - 09/09/1400**

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

بحث در اقوال در حقیقت وجوب تخییری بود، قول اول این بود که وجوب تعلق گرفته است به آن‌چه که مکلف آن را اختیار می‌‌کند. زید که اختیار می‌‌کند صوم را، شارع بر او صوم را واجب کرده است، عمرو که اختیار می‌‌کند اطعام را در کفاره افطار شارع بر او اطعام را واجب کرده است. که قول بسیار نادرستی بود.

قول دوم قول منسوب به مشهور بود که گفتند هر عدلی واجب می‌‌شود مشروطا به ترک عدل آخر. اگر اطعام را ترک می‌‌کنی واجب است روزه بگیری، اگر روزه را ترک می‌‌کنی واجب است اطعام کنی. حالا اگر هر دو را ترک کند هر دو وجوبش فعلی می‌‌شود. ما عرض کردیم این هم خلاف وجدان عرفی است، وجدان عرفی این هست که در این حال یک خواسته مولی فوت می‌‌شود نه دو خواسته مولی. و از طرف دیگر اگر هر دو را آن‌جام بدهد مکلف لازمه‌اش این است که هیچ‌کدام بر او واجب نباشد.

مگر ما تکلف کنیم یک مطالب غیر عرفی را ملتزم بشویم؛ بگوییم مثلا وجوب صوم مشروط به ترک اطعام مجرد هست، شارع می‌‌گوید: اگر اطعام مجرد از صوم را ترک بکنی، بر تو روزه واجب است. این شامل دو فرض می‌‌شود: یک فرض این است که کلا اطعام را ترک کنم، فرض دیگر این است که اطعام همراه با صوم را آن‌جام بدهم، اطعام مقرون به صوم را آن‌جام دادم اطعام مجرد از صوم را ترک کردم، باز هم بگوییم شرط وجوب صوم ترک اطعام مجرد از صوم است و صوم بر ما واجب هست.

این یک نوع تکلف است. علاوه بر این‌که یک شبهه‌ای دارد و آن شبهه این است که که نسبت به آن فرضی که من اطعام را کلام ترک می‌‌کنم مشکلی نیست وجوب صوم فعلی بشود، اما نسبت به آن فرضی که من هم اطعام می‌‌کنم هم روزه می‌‌گیرم یعنی اطعام مجرد از صوم را ترک کردم ولی اطعام مقرون به صوم را آن‌جام دادم، در این حال امر به صوم گفته می‌‌شود طلب الحاصل است. یعنی اگر شارع می‌‌گفت اذا ترک الاطعام فصم طلب الحاصل نبود اما این قیدی که زد اذا ترکت الاطعام المجرد عن الصوم فصم خب می‌‌خواهد شامل این فرضی بشود که من اطعام می‌‌کنم، در این فرض در چه صورتی مکلف هستم به صوم؟‌ در صورتی که روزه هم بگیرد. کسی که اطعام می‌‌کند اگر در کنارش روزه هم بگیرد روزه بر او واجب می‌‌شود، اگر روزه نگیرد روزه بر او واجب نمی‌شود. این‌جوری می‌‌شود دیگر. آنی که اطعام نمی‌کند روزه بر او واجب است مشکلی نیست، ولی آنی که اطعام می‌‌کند اگر روزه نگیرد شرط وجوب صوم فعلی نیست. چرا؟‌ برای این‌که شرط وجوب صوم ترک اطعام مجرد است این ترک نکرده اطعام مجرد از صوم را. ولی اگر روزه هم بگیرد شرط وجوب صوم فعلی است چون می‌‌گویند تو ترک کردی اطعام مجرد از صوم را. کسی که اتیان بکند به اطعام مقرون به صوم را ترک کرده است اطعام مجرد از صوم را پس بر تو روزه واجب است. یعنی کسی که اطعام می‌‌کند وجوب صوم در حق او منوط به این است که روزه بگیرد یا نگیرد، اگر روزه بگیرد وجوب صوم در حقش فعلی می‌‌شود، نگیرد وجوب صوم فعلی نمی‌شود.

حالا این‌که این مقدار از طلب الحاصل موجب لغویت حکم می‌‌شود یا نه، محل بحث است. ممکن است کسی بگوید چه اشکال دارد بالاخره یک فرضی هست که طلب الحاصل نباشد، آن فرضی که کلا اطعام را ترک می‌‌کند، همین مقدار برای خروج از لغویت کافی است. مولی می‌‌خواهد یک جوری حکمش را تنظیم کند که در فرضی که هم اطعام می‌‌کنیم هم روزه می‌‌گیریم در این فرض هم هر دو مصداق واجب باشند و لذا از این راه مولی پیش آمده، این طلب الحاصل که از اطلاق حکم لازم می‌اید این لغو نیست. این‌جوری کسی بخواهد توجیه کند.

ولی قطعا این‌ها تکلف عرفی است و وجوب تخییری یک امر عقلایی است، این حرف‌ها در وجوب تخییری که عقلاء دارند به چشم نمی‌خورند.

قول سوم قول صاحب کفایه است. صاحب کفایه فرموده است وجوب تخییری دو قسم است: قسم اول این است که ملاک و غرض واحدی مترتب بشود بر مثلا صوم و اطعام. پس ملاک می‌‌شود معلول صوم و اطعام. قاعده فلسفیه می‌‌گوید محال است معلول واحد از علتین متباینتین صادر بشود. چرا؟ برای این‌که سنخیت باید باشد بین علت و معلول. اگر سنخیت بین علت و معلول لازم نباشد لصدر کل شیء من کل شیء، آب باید تولید حرارت بکند آتش تولید برودت. نمی‌شود یک شیء واحد متسانخ باشد با دو شیء متباین من حیث انه متباین، باید آن دو شیء یک جامع مشترکی داشته باشند که این معلول با آن جامع مشترک مسانخت داشته باشد و الا با آن جهات ما به الامتیاز این دو اگر بخواهد سنخیت داشته باشد که نمی‌شود شیء واحد سنخیت داشته باشد با دو شیء متباین از حیثی که با هم متباین هستند. پس کشف می‌‌کنیم حالا که ملاک مترتب است هم بر صوم هم بر اطعام، یک جامع ذاتی بین صوم و اطعام هست که عرف آن را نمی‌فهمد و او متعلق وجوب تخییری است. اما در مقام اثبات چون آن جامع، عرفی نیست مولی می‌‌گوید صم او اطعم. و الا اگر جامع ذاتی نباشد، صرفا جامع انتزاعی احدهما محال است متعلق وجوب باشد.

ایشان فرموده: تعلق وجوب به عنوان احدهما محال است، چه احدهما مفهوم احدهما باشد چه مصداق احدهما لابعینه، این محال است. جاهای دیگر این محال نیست. علم اجمالی تعلق می‌‌گیرد به واقع احدهما لابعینه. یعنی بالاتر از عنوان احدهما و مفهوم احدهما، واقع احدهما است. نظر صاحب کفایه این است. علم به خارج تعلق می‌‌گیرد نه به مفهوم. علم که به خارج تعلق می‌‌گیرد به نظر صاحب کفایه، در علم اجمالی، اصلا خارج مردد است یعنی علم تعلق گرفته به این‌که یا زید در خانه است یا عمرو، طرف علم مذبذب است، مستقر نیست، احدهما لابعینه مصداقی است. یا در بیع کلی فی المعین. مبیع خارج است نه مثل بیع کلی فی الذمة که مبیع کلی است در ذمه بایع، نه، شما یکی از این دو کتاب مکاسب را تملیک می‌‌کنید به این مشتری، کلی فی المعین است، اما این کتاب مکاسب الف ملک مشتری می‌‌شود بعینه؟ نخیر، کتاب مکاسب ب ملک مشتری می‌‌شود بعینه؟ نخیر، یکی از این دو کتاب مکاسب در خارج. یکی از این دو مرغ که در کلی فی المعین می‌‌فروشید در خارج ملک مشتری می‌‌شود، صبح که آمدی دیدی هرکدام یک تخم کردند حق نداری دو تا تخم مرغ را شمای بایع نیمرو بکنید بخورید، یکی از این دو مال مشتری است، نماء مبیع خارجی است که ملک مشتری شد. کلی فی الذمة نیست تا بگویید که کلی فی الذمة که تخم نمی‌کند.

جناب صاحب کفایه! گناه وجوب چیست؟ علم که صفت تکوینیه نفسانیه است تعلق می‌‌گیرد به احدهما لابعینه مصداقی، بیع هم که حالا یک تملیک اعتباری است تعلق می‌‌گیرد به احدهما لابعینه مصداقی، این وجوب چه مشکلی دارد؟ ایشان می‌‌گوید: بعث، اراده، عزم، بعث حقیقی به احدهما محال است، تحقق داعی به اراده احدهما محال است. شما الان می‌‌توانید یک را هل دهید به طرف احدهما لابعینه؟ یا هل می‌‌دهید به سمت این فعل الف یا به سمت فعل ب؟ دو تا خانه است: یکی خانه شما، یکی خانه برادرتان، مهمان آمده می‌‌خواهی هل دهید او را، یا هل می‌‌دهید او را طرف خانه برادر، یا هل می‌‌دهید او را طرف خانه خودت دیگه. او را هل دادم به طرف احدهما لابعینه، این نمی‌شود. بعث حقیقی به احدهما لابعینه معنا ندارد، تحریک به احدهما لابعینه معنا ندارد.

ایشان نظرش این است، باید بعدا این‌ها را بحث کنیم.

قسم دوم این است که دو ملاک مستقل باشد در هر دو فعل ولی امکان استیفاء معا نیست که هم بخواهیم استیفاء کنیم ملاک صوم را مثلا هم استیفاء کنیم ملاک اطعام را، این ممکن نیست. و لذا شارع نمی‌تواند امر مطلق بکند به هر دو فعل، امکان استیفاء هر دو ملاک نیست با هم، پس چه بکند؟ واجب می‌‌کند هر دو را اما به یک سنخ خاصی از وجوب که از آن تعبیر می‌‌کنیم به وجوبی که جایز است ترک آن الی بدله. خود وجوبی که یجوز ترکه الی بدله، این یک سنخی از وجوب است. صاحب کفایه ید طولانی دارد در این‌جور تعریف‌های مبهم. الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنی، حالا این نحو اختصاص چیست؟ خودتان بروید فکر کنید. وجوب تخییری سنخٌ و نحوُ خاص من الوجوب، اما این سنخ و نحو خاص حقیقتش چیست؟ توضیح نمی‌دهد. فکر این‌جور است که یجوز ترکه الی بدله، اگر هر دو را هم آن‌جام بدهی یک ثواب به تو می‌‌دهند و هر دو را ترک کنی یک عقاب می‌‌کنند تو را.

این به معنای وجوب کل منهما مشروطا بترک الآخر نیست. هذا واجب اذا ترکت الآخر، نه، در این قسم دوم صاحب کفایه این را نمی‌گوید، صاحب کفایه می‌‌گوید یک سنخی از وجوب را شارع اعتبار می‌‌کند که با وجوب تعیینی فرق می‌‌کند.

اما آنی که راجع به قسم اول فرموده، می‌‌گوییم: اولا: الواحد لایصدر الا عن الواحد که فلاسفه گفته‌اند، دلیلی جز لزوم سنخیت بین علت و معلول در علت طبیعی ندارد. نه فاعل مختار، مثل خدا، انسان. ما هم قبول داریم، در علل طبیعیه باید بین آن‌ها و بین معلول هایشان سنخیت باشد و الا لامکن صدور کل شیء من کل شیء. اما سنخیت غیر از جامع ذاتی داشتن است. ممکن است یک شیء واحد با دو شیء متباین سنخیت داشته باشد و آن دو شیء هم که علت این هستند آن‌ها هم با هم سنخیت داشته باشد اما جامع ذاتی دارند؟ جوهر مگر علت فاعله عرض نمی‌تواند باشد؟ خود شما در فلسفه می‌‌گویید بین جوهر و عرض جامع ذاتی ما نداریم، حالا مشهور فلاسفه می‌‌گویند. ما دلیل نداریم که باید بین علل شیء واحد جامع ذاتی باشد؛ سنخیت کافی است.

مؤید این مطلب این است که شما بیایید در همین بحث ما، تخییر بین قصر و تمام در اماکن اربعه (یعنی وجوب تخییری)، چه جامع ذاتی هست بین قصر و تمام؟ نماز قصر یعنی نماز دو رکعتی به شرط لا از رکعت سوم و چهارم، نماز تمام یعنی نماز دو رکعتی به شرط شیء، به شرط ضم رکعت سوم و چهارم، بین عدم و وجود چه جامع ذاتی هست؟ دو رکعتی به شرط لا، به شرط عدم رکعت زایده، می‌‌شود قصر، دو رکعتی به شرط وجود رکعتین زائدتین می‌‌شود تمام، بین عدم و وجود چه جامعی هست؟

یا در کفاره افطار شهر رمضان، عتق رقبه یک امر اعتباری است، صوم شهرین متتابعین، ترک المفطرات عن نیة است که یک امر اعتباری است، اطعام ستین مسکینا اگر به معنای اشباع باشد یک امر تکوینی خارجی است، اگر به معنای تملیک مد من الطعام باشد او هم یک امر اعتباری است و الا اگر به معنای اشباع باشد یک امر تکوینی خارجی است، این‌ها یک جامع مقولی و ذاتی دارند این‌ها؟

[سؤال: ... جواب:] جامع، مراد جامع ذاتی است و الا جامع انتزاعی که عنوان احدهما هست، دیگر نیاز به این توجهیات نبود. جامع حقیقی یعنی جامع ذاتی.

[ثانیا:] اساسا ملاک‌ها گاهی اعتباری هستند، مثل ملاک احترام، اعتباری هستند چه ربطی دارد به قاعده الواحد لایصدر الا عن الواحد. و خود آن ملاک که مترتب می‌‌شود بر این دو فعل در واجب تخییری، گاهی اصلا واحد بالعنوان است، دیگر واحد بالعنوان واحد شخصی نیست تا بگویید لایصدر الا عن الواحد، واحد بالعنوان است. واحد بالعنوان یعنی چی؟ یعنی یک عنوان انتزاعی واحدی مثل الصون عن الخطأ فی المقال، درست کردیم، یک واحد بالعنوان است و الا الفاعل مرفوع را یاد بگیری مصون می‌‌شوی از خطا در تلفظ فاعل، المفعول منصوب را یاد بگیری مصون می‌‌شوی از خطا در تلفظ به مفعول. هر کدام یک اثری دارد برای خودش. اثر، واحد نیست، اثر الفاعل مرفوع را یاد گرفتن با اثر المفعول منصوب را یاد گرفتن دو اثر هستند، یکی مصون می‌‌کند شما را از خطا در تلفظ به فاعل، دیگری مصون می‌‌کند شما را از تلفظ به مفعول. ولی یک جامع عنوانی یعنی جامع انتزاعی واحد بالعنوان درست کردید: الصون عن الخطأ فی المقال، این‌که دیگر قاعده واحد در او تطبیق نمی‌شود، واحد بالعنوان است نه شخصی.

تازه در واحد نوعی هم فلاسفه اختلاف دارند که آیا واحد نوعی حتما باید از واحد صادر بشود یا فقط واحد شخصی این قانون بر او منطبق است. صاحب اسفار، محقق اصفهانی، مرحوم طباطبایی در نهایة الحکمة، آقای خوئی که حالا جزء فلاسفه نیست ولی ایشان هم فرمودند، اصلا واحد نوعی مشمول قاعده الواحد نیست. حرارت واحد نوعی است، واحد شخصی که نیست، ممکن است صادر بشود از آتش، ممکن است صادر بشود از غضب، ممکن است صادر بشود از حرکت. حالا نظر صحیح در واحد نوعی چیست فعلا کار نداریم، اما خود همین محل اختلاف است، دیگر واحد بالعنوآن‌که روشن است قاعده الواحد لایصدر الا عن الواحد بر او منطبق نیست. چیه این قاعده ناصحیحه که مدام در فلسفه و اصول، خدا رحم کند یک روز در فقه هم بخواهند این قاعده را تطبیق بکنند.

پس فرمایش ایشان در قسم اول درست نیست.

و اینی هم که فرمودند "بعث حقیقی به احدهما لابعینه ممکن نیست"، حالا بعث تکوینی ممکن نیست هم فیه کلام، چون اگر یک کوچه بن‌بستی است که فقط خانه شما و خانه برادرتان است، درب‌ها روبروی هم، هل می‌‌دهید این آقا را به آن سمت که مجبور می‌‌شود یا باید برود خانه شما یا برود خانه برادر شما، نمی‌تواند همآن‌جا بایستد، ماشین آب‌پاش قوی آوردی گرفتی پشت سرش، این هم مجبور است برود، نمی‌تواند بایستد، یا باید بروی خانه شما یا باید برود خانه برادرتان. این می‌‌شود بعث حقیقی نحو احدهما، چرا ممکن نیست؟ حالا بعث حقیقی ممکن نیست، بعث تشریعی چرا ممکن نیست؟ اراده تکوینیه به معنای صرف قدرت او باید حتما به فعل معین تعلق بگیرد اما اراده تشریعیه چرا نتواند تعلق بگیرد به احدهما؟ اراده تکوینی به معنای عزم، شما عزم دارید فردا یا آبگوشت بخورید یا املت، بستگی دارد که چقدر جیب‌تان یاری کند، [دنبال این هستید که] فقط گرسنه نمانید، عزم علی الایجاد مشکل ندارد. صرف قدرت، بله، باید در ایجاد فعل معین بشود، اما اراده تکوینیه به معنای عزم علی الایجاد، اراده تشریعیه مولی به معنای تعلق غرض مولی به این‌که عبد ایجاد کند احدهما را، بعث مولی نحو ایجاد احدهما، این محرکیت ندارد؟ خلاف وجدان حرف می‌‌زنید، چه جور محرکیت ندارد؟ بله، موقعی که مکلف می‌‌خواهد صرف قدرت کند صرف قدرت می‌‌کند در یک فعل معین، اما او به محرک الهی نیست، چون مولی گفت یا این یا آن، به دواعی نفسانی رفتی شما این فعل را اختیار کردید، او دیگر محرکیت مولویه نبود، محرکیت مولویه نحو جامع احدهما لابعینه بود.

پس آنی که ایشان در قسم اول گفتند درست نیست. اما در قسم دوم: می‌‌گویید: شارع وقتی دید دو تا فعل است، دو تا ملاک است، یک ملاک بر این فعل یک ملاک بر آن فعل مترتب می‌‌شود اما هم‌زمان می‌‌خواهید جمع کنید بین این دو فعل، آن ملاک‌ها حاصل نمی‌شود. یعنی ملاک‌ها حساس هستند به همدیگر، ملاک مثلا صوم می‌‌گوید من مترتب می‌‌شوم بر صوم به شرط تجرد از اطعام، ملاک اطعام می‌‌گوید من مترتب می‌‌شود بر اطعام به شرط تجرد از صوم، با هم آن‌جام بدهی نه ملاک صوم می‌اید نه ملاک اطعام. صاحب کفایه می‌‌گوید شارع باید یک وجوب تخییری جعل کند، وجوب تخییری چیست؟ وجوب احدهما که نمی‌شود، وجوب هذا بشرط ترک ذاک را هم قبول ندارید، پس چی؟ یک سنخی از وجوب است، وجوبی است که یجوز ترکه الی بدله. ما نمی‌فهمیم چه جوری شد یک سنخی از وجوب؟ ورد خواندید، چه کار کردید. سنخ وجوب تخییری یا به این است که وجوب برود روی احدهما یا وجوب این فعل مشروطا به ترک آخر، توجیه دیگر ندارد.

حالا صاحب کفایه دیده راه‌ها بسته است، تعلق وجوب به احدهما که ایشان می‌‌گوید نمی‌شود، وجوب هذا بشرط ترک ذاک این هم لابد می‌‌گوید لازمه‌اش این است که اگر هر دو را ترک کنیم هر دو بشود واجب و عقاب تعدد بشوند و چون تعدد عقاب درست نیست پس کشف می‌‌کنیم وجوب هرکدام مشروطا به ترک آخر درست نیست. این‌ها مطالبی است که اول برای خودمان درست کردیم، راه‌ها را بستیم بعد می‌‌رویم سراغ راه مبهم: سنخ وجوب، که اسمش وجوب تخییری است اما این سنخ چه سنخی است ما نمی‌دانیم. این‌که نمی‌شود.

محقق اصفهانی اشکال گرفته به صاحب کفایه راجع به این قسم دوم. فرموده: فرض کلام شما این است، باید این‌جور فرض کنیم که ملاک اطعام و صوم را ما با اتیان این دو فعل چه در یک زمان چه در دو زمان، نمی‌توانیم تحصیل کنیم و الا اگر می‌‌شد هم‌زمان ما این دو فعل را آن‌جام بدهیم ملاک هر دو را تحصیل کنیم واجب بود این کار را بکنیم، پس باید شما فرض کنید ملاک تحصیل این دو فعل حتی با اتیان این دو فعل در زمان واحد ممکن نباشد، چه در زمان واحد این دو فعل را بیاوریم چه در دو زمان نمی‌توانیم این دو ملاک را تحصیل کنیم. باید این‌جور فرض کنیم. لازمه این فرمایش شما این است که اگر کسی جمع کند بین این دو فعل عقاب بشود، چرا هم روزه گرفتی هم اطعام کردی؟ شما گفتی ان افطرت فصم او اطعم، حالا ما آمدیم و لو از باب حالا احتیاطی، چیزی، گفتیم شاید کفاره جمع به گردن ما باشد، هم روزه گرفتیم هم اطعام کردیم، حالا بدهکار هم هستیم؟ چون با این بیان صاحب کفایه ملاک هیچ‌کدام را نتوانستیم استیفاء کنیم. این فقهیا قابل التزام نیست. کدام واجب تخییری در فقه این‌جوری است که اگر هر دو عدلش را بیاوریم اصلا امتثال نکردیم وجوب تخییری را ابدا.

این اشکال به صاحب کفایه را ممکن است کسی جواب بدهد. اگر واقعا این قسم دوم عرفی باشد، به قول آقای خوئی این‌ها عرفی نیست، یکاد یلحق بانیاب الاغوال که دو تا فعل هستند، هر دو را می‌‌توانی آن‌جام بدهی ولی ملاک هر دو را نمی‌توانی استیفاء بکنی، حالا ممکن است بگردی شما بگویی خربزه خوردن یک ملاک دارد، عسل خوردن یک ملاک دارد، خربزه و عسل را بخوری نه ملاک این را استیفاء می‌‌کنی نه ملاک او را، حالا بر فرض درست باشد این مثال، آخه احکام شرعیه بگوییم جمع بین دو فعل ممکن است اما اگر جمع کنی بین این دو فعل ملاک هیچ‌کدام استیفاء نمی‌شود، همچون چیزی ما نداریم در فقه، یکاد یلحق بانیاب الاغوال. اما اگر غمض عین کنیم از این اشکال، عقلی بخواهیم بحث کنیم می‌‌شود از صاحب کفایه دفاع کرد. بگوییم: مثلا صوم و اطعام، تنها باشند صددرصد ملاک تحصیل می‌‌شود، با هم باشند هرکدام مانع از پنجاه درصد ملاک دیگری است، بناء است غیر عرفی حرف بزنیم دیگر، می‌‌توانیم این‌جوری بگوییم. آن وقت اگر شما صوم و اطعام را ایجاد کردی، یک ملاک ملفقی از پنجاه درصد ملاک در صوم و پنجاه درصد ملاک در اطعام استیفاء می‌‌شود و لذا عقاب نمی‌شوی. اما اگر فقط روزه می‌‌گرفتی ملاک صوم صددرصد بار می‌‌شد، فقط اطعام می‌‌کردی ملاک اطعام صددرصد بار می‌‌شد، اما حالا که هر دو را آن‌جام دادی هرکدام مانع است از نصف ملاک دیگری. این ثبوتا قابل تصدیق است و صاحب کفایه می‌‌تواند این‌جوری تصویر ثبوتی کند.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که جمع بین دو فعل برای کفاره واحده است.

و لکن اصل این مطالب درست نیست آقای صاحب کفایه. انی ارید ان انکحک احدی ابنتیّ هاتین، این اراده حضرت شعیب چه جوری بود؟ این را توجیه کنید! دو ملاک داشت؟ منتها حضرت موسی نمی‌توانست هر دو ملاک را استیفاء کند می‌‌شد جمع بین اختین یا یک ملاکی مترتب بر ازدواج با احدی ابنتین بود. حضرت اراده کرد احدی ابنتینش را بدهد به حضرت موسی، او اراده کرد و حضرت موسی ازدواج کرد با یکی از این‌ها بچه‌دار شد، حالا آقایان مانده‌اند که این اراده آیا تعلق می‌‌گیرد به احدهما یا نمی‌گیرد.

انشاءالله بقیه مطالب فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 47- 316**

**چهار‌شنبه - 10/09/1400**

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

بحث در قول صاحب کفایه بود در بیان دو قسم واجب تخییری. راجع به قسم دوم ایشان فرمود اگر فرض کنیم هر دو فعل ملاک مستقل دارند، صوم ملاک مستقل دارد، اطعام هم ملاک مستقل دارد، و لکن امکان استیفاء هر دو ملاک با هم نیست، این‌جا مولی مجبور است یک وجوبی را جعل کند که حد وسط است بین وجوب تعیینی و استحباب، سنخ‌وجوبی که از آثار و لوازمش آن را می‌‌توانیم بشناسیم که یجوز ترکه الی بدل، اتیان به هر دو فقط یک ثواب دارد، ترک هر دو فقط یک عقاب دارد.

مرحوم آقای خوئی و همین‌طور در بحوث گفتند: مقصود صاحب کفایه این است که هرکدام از این دو وجوب پیدا می‌‌کند مشروط به ترک آخر، در این قسم دوم. این‌جور فهمیدند کلام صاحب کفایه را.

آن وقت بحث پیش می‌اید که لازمه‌اش این است که در فرض ترک هر دو ما دو تا وجوب فعلی داشته باشیم، چرا دو تا عقاب بر مخالفت این دو تا وجوب نباشد؟ شبیه تزاحم در دو واجب متساوی که صاحب کفایه آن‌جا هم ترتب را نپذیرفت، گفت چون مستلزم این است که در فرض ترک هر دو ما عقاب متعدد داشته باشیم و این خلاف وجدان است هر چند در جواب گفتند فوت احد الواجبین قهری است، مکلف که مقصر نیست ولی صاحب کفایه نپذیرفت. این توجیهی که آقای خوئی و بحوث می‌‌کنند که صاحب کفایه در این قسم دوم می‌‌گوید وجوب کل منهما مشروطا بترک الآخر همین مشکلات را که صاحب کفایه زیر بارش نمی‌رفت بار می‌‌کند.

ما یک بیان دیگری داشتیم دیدیم در منتقی الاصول هم همین بیان را مطرح کردند. در منتقی الاصول هم فرمودند: صاحب کفایه مقصودش این است که یک سنخ وجوبی ما داریم، حد وسط بین وجوب تعیینی و استحباب. این سنخ وجوب، وجوب کل منهما مشروطا بترک الآخر نیست. اتفاقا در منتقی جلد 2 صفحه 484 می‌‌گوید ما هم قبلا از این نظر دفاع می‌‌کردیم. البته ما هیچ وقت از این نظر دفاع نکردیم و گفتیم اصلا ما نمی‌فهمیم این حد وسط وجوب تخییری را در این‌جا، وجوب تخییری یا وجوب احدهما لابعینه باشد یا وجوب احدهما مشروطا بترک الآخر باشد. ولی به نظر ما صاحب کفایه همین را می‌‌گوید که سنخ این وجوب یک سنخ متوسطی است بین وجوب تعیینی و استحباب.

و این را در مقابل وجوب تعیینی هرکدام مشروطا بترک الآخر گذاشته. ببینید در کفایه می‌‌گوید اذا تعلق الامر باحد الشیئین ففی وجوب کل منهما علی التخییر بمعنی عدم جواز ترکه الا الی بدل، أو وجوب احدهما لابعینه أو وجوب کل منهما مع السقوط بفعل احدهما، این سومی که وجوب کل منهما مع السقوط بفعل احدهما همان نظر منسوب به مشهور است که هرکدام از این دو واجب هستند و وجوب‌شان مشروط است به عدم اتیان به دیگری و اگر دیگری را اتیان کردی ساقط می‌‌شود وجوب، می‌‌شود وجوب کل منهما مع السقوط بفعل احدهما.

مشهور گفتند هرکدام از این دو واجب هست، اتیان بکنید مثلا به اطعام هم وجوب اطعام ساقط می‌‌شود هم وجوب صوم ساقط می‌‌شود. این را در مقابل آن احتمال اول ذکر کرد که وجوب کل منهما علی التخییر بمعنی عدم جواز ترکه الا الی بدل، این سومی هم که همین است. این‌که در همان قول منسوب به مشهور دو احتمال بود که یکی این‌که شرط حدوث وجوب باشد عدم الاتیان بالآخر دیگری این‌که حدوثا واجب می‌‌شوند هر دو منتها شرط بقاء وجوب عدم الاتیان بالفعل الآخر است اما صاحب کفایه در مقابل وجوب کل منهما مع السقوط بفعل احدهما گذاشت وجوب کل منهما علی التخییر بمعنی عدم جواز ترکه الا الی بدل و در این قسم دوم تعبیرش این است که می‌‌گوید: واجب بنحو من الوجوب یستکشف عنه تبعاته، این بیان ایشآن‌که الکن نبود که بگوید وجوب کل منهما مشروط بعدم الاتیان بالآخر، این‌که دیگر به این راحتی می‌‌شد بیان کنی. می‌‌گوید کل منهما واجب بنحو من الوجوب یستکشف عنه تبعاته من عدم جواز ترکه الا الی الآخر لا وجوب کل منهما تعیینا مع السقوط بفعل احدهما بداهة عدم السقوط مع امکان استیفاء ملاکین و مع عدم امکان استیفاء ملاکین لایجوز الایجاب کذلک، اگر امکان استیفاء هر دو ملاک نیست اصلا معقول نیست این‌جور وجوب جعل کنیم که بگوییم یجب کل واحد منهما تعیینا و اتیان به یکی مسقط تکلیف است. [اقول] چرا معقول نیست؟

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که اگر می‌‌خواست بگوید من در این قسم دوم می‌‌گویم حدوث وجوب در هر کدام مشروط است به عدم آخر که این نیاز به این تعبیرهای مغلق نداشت.

بهرحال، دو توجیه هست برای کلام صاحب کفایه. ما که اصلا می‌‌گوییم صاحب کفایه یک بیانی دارد که مفهوم نیست، بگوییم صاحب کفایه همان وجوب کل منهما مشروطا بعدم الآخر را می‌‌گوید که آقای خوئی فرمودند، بحوث فرمودند، ما از کفایه این را نمی‌فهمیم. منتقی الاصول هم این را نفهمیدند.

می‌رسیم به قول چهارم. قول چهارم در حقیقت وجوب تخییری قول محقق عراقی است. محقق عراقی فرمودند: به نظر ما وجوب تعلق می‌‌گیرد به سد سایر ابواب عدم بر واجب تخییری. مثلا: صم أو اطعم، یعنی واجب است بر شما تمام ابواب عدم را بر صوم ببندید مگر یک باب عدم، او لازم نیست بسته شود، او باب عدم صوم است که مقرون است به اتیان اطعام. ده‌ها راه هست برای عدم صوم، همه راه‌ها را ببند بر عدم صوم، فقط یک راه را لازم نیست ببندی، او عدم صومی است که در کنار اطعام است، آن عدم صوم مقرون به اطعام را لازم نیست منسد کنی. و همین‌طور وجوب اطعام. وجوب اطعام یعنی وجوب سد ابواب عدم بر اطعام الا باب عدم اطعام که مقرون است به صوم.

اولا: فرمایش شما خلاف ظاهر ادله است، خلاف وجدان و مرتکز عقلایی است که وقتی می‌‌گوید صم أو اطعم امر به سد ابواب عدم نمی‌کند، امر می‌‌کند به احدهما.

ثانیا: می‌‌دانید لازمه فرمایش شما چیست؟ لازمه فرمایش شما این است: اگر ما روزه بگیریم، هر دو امر را امتثال کردیم، سد باب عدم بر اطعام هم کردیم الا عدم الاطعام المقرون بالصوم، ما بقیه ابواب عدم را بر اطعام سد کردیم، فقط باب عدم الاطعامی که مقرون است به صوم سد نکردیم، او را هم که شارع از ما نخواسته بود سد کنیم. و از طرف دیگر، اگر ما هیچ‌کدام از این دو را آن‌جام ندادیم، باید مولی دو تا عقاب بکند ما را: چرا سد سایر ابواب عدم بر اطعام نکردید؟ چرا سد سایر ابواب عدم بر صوم نکردید؟

مگر بیایید به ما بگویید: آن حرفی که قبلا می‌‌زدید و خیلی‌ها قبول نمی‌کردند (حالا در دفاع از محقق عراقی می‌‌زنیم) که چون غرض، واحد است، از تعدد امر کشف نمی‌کنیم تعدد عقاب را. درست است که دو تا واجب است، ولی این دو تا واجب چون ناشی است از ملاک و غرض واحد، پس شما یک ملاک و غرض واحد را تفویت کردید بر مولی.

حرفی نیست، ما قبول داریم ولی می‌‌گوییم خود همین کاشف از این است که امر هم واحد است، وقتی غرض واحد است، ملاک واحد است، کشف می‌‌کند امر هم واحد است. پس این قول هم درست نیست.

قول پنجم قول محقق اصفهانی است. محقق اصفهانی فرموده: ممکن است وجوب تخییری این باشد که هر دو فعل واجب است، هر دو فعل هم ملاک مستقل دارد، تضادی هم بین این‌ها نیست ولی مصلحت تسهیل اقتضاء می‌‌کند شارع بگوید انت مرخص فی ترک احدهما، چه اشکالی دارد؟ یجب الصوم، یجب الاطعام، یا امر بکند، لفظ وجوب را بکار نبرد که نص در وجوب است، صم اطعم و لکنک مرخص فی ترک احدهما.

شاهد بر این مطلب ما این است که می‌‌بینید گاهی مصلحت ارفاق و تسهیل در کار نیست، مثل کفاره افطار عمدی بر حرام، آن‌جا مشهور می‌‌گوید باید مکلف هم روزه بگیرد هم اطعام کند چون مصلحت تسهیل و ارفاق آن‌جا نیست. یا در کفاره ظهار ارفاق کامل نیست. می‌‌گوید اول وظیفه تو عتق رقبه است، نشد، صوم ستیتن یوما، نشد، اطعام ستین مسکینا. به این می‌‌گویند کفاره مترتبه است. چون ارفاق کامل نیست. این‌ها نشانه این است که اغراض متضاد نیست، ملاکات متضاد نیست، اگر ملاکات متضاد بود که در کفاره افطار عمدی بر حرام نمی‌گفت جمع کن بین این افعال.

این یک وجه و یک تصویر برای وجوب تخییری. تصویر دیگر که ایشان فرموده این است که وجوب تخییری، یعنی گاهی این‌طور می‌‌تواند باشد به این نحو است که غرض مترتب واحد نوعی است. مثلا صوم، اطعام، غرض مترتب بر این‌ها واحد نوعی است. واحد نوعی لازم نیست از واحد صادر بشود به نظر محقق اصفهانی. مثل حرارت که واحد نوعی است ولی از چیزهای مختلف صادر می‌‌شود. پس غرض و ملاک مترتب بر صوم و اطعام می‌‌تواند واحد نوعی باشد و لکن شارع یک فرد از این غرض و ملاک را لازم التحصیل کرده نه جمیع افراد آن را. شارع می‌‌بیند نسبت صوم و اطعام به آن غرض علی حد سواء است، نمی‌تواند هم بگوید افعل احدهما چون تعلق وجوب است به فرد مردد و این محال است، نمی‌تواند هم بگوید صم تعیینا چون ترجیح بلامرجح است، می‌اید می‌‌گوید یجب الصوم، یجب الاطعام، ولی چون هرکدام از این‌ها موجود بشود آن ملاک واحد نوعی حاصل می‌‌شود ترخیص می‌‌دهد در ترک هرکدام در فرض اتیان دیگری.

نتیجه این تصویر دوم با تصویر اول در مرحله وجوب یکی شد، فقط در مرحله ملاک فرق کرد، ملاک در تصویر اول انحلالی است، هم ملاک مستقلی در صوم است هم ملاک مستقلی در اطعام، ولی ارفاق اقتضاء می‌‌کند شارع ترخیص بدهد در هرکدام در فرض اتیان دیگری. می‌‌گوید اذا اطعمت فمرخص فی ترک الصوم اذا صمت فمرخص فی ترک الاطعام. ولی در تصویر دوم ملاک مترتب بر صوم و اطعام ملاک واحد نوعی است که جمیع افراد آن لازم التحصیل نیست. در این‌جا شارع باز می‌‌گوید صم اطعم یجب الصوم یجب الاطعام، چون راه دیگری ندارد، فقط می‌‌گوید انت مرخص فی ترک الصوم اذا اتیت بالاطعام و انت مرخص فی ترک الاطعام اذا اتیت بالصوم.

[سؤال: ... جواب:] ترخیص فی احدهما لابعینه نمی‌دهد. ترخیص در هرکدام مشروطا به اتیان دیگری. ... او که می‌‌شود قول منسوب به مشهور، وجوب کل منهما مشروطا به ترک آخر. ایشان آن را نگفت. ... مرحوم محقق اصفهانی در آن‌جا گفت: لازمه‌اش این است که اگر هر دو را بیاوری هیچ‌کدام واجب نباشد. ... دو تا تصویر است، چون ملاک‌ها ممکن فرق کند. ... گاهی هر دو ملاک مستقل دارد و اگر هر دو را بیاوری دو ملاک استیفاء می‌‌کنی و لکن مصلحت ارفاق اقتضاء می‌‌کند که شارع ترخیص بدهد در ترک هرکدام مشروطا به اتیان دیگری. تصویر دوم این است که ما یک ملاک واحد نوعی داریم، این دیگر مبتنی بر این است که قاعده الواحد لایصدر الا عن الواحد را در واحد نوعی پیاده نکنیم که نمی‌کنیم. بعد نتیجه این می‌‌شود که هر دو را واجب می‌‌کند بعد ترخیص می‌‌دهد در ترک دیگری در فرض اتیان دیگری.

اولا: جناب محقق اصفهانی! شما در مستحب تخییری چه می‌‌گویید؟ بر فرض فرمایش شما در واجب تخییری درست شد، مستحب است انسان وقتی مولودی داشت، حالا روز هفتم، یا هر کی، سر نوزاد را بتراشد به وزن موی‌های سر نوزاد طلا یا نقره صدقه بدهد. مستحب که دیگر تعیینی آن هم ترخیص در ترک دارد، پس نمی‌توانید بگویید این مستحب تخییری است، با مستحب تعیینی فرق کرد. فرقش چیست؟ فرقش این است که در این مستحب تخییری ترخیص در ترک داریم، خب در مستحب تعیینی هم ترخیص در ترک داریم. شما در این مستحب تخییری می‌‌گویید شارع امر کرده به تصدق به ذهب، امر کرده به تصدق به فضه، و ترخیص داده در ترک هرکدام مشروطا باتیان الآخر یعین اگر اتیان نکنیم به دیگری ترخیص در ترک نداریم؟ این‌که شد واجب. پس ترخیص در ترک هرکدام علی‌ای حال داریم، تصدق بذهب، تصدق بفضة انت مرخص فی ترک التصدق بذهب انت مرخص فی ترک التصدق بفضة، این با مستحب تعیینی چه فرق کرد؟ یعنی مستحب تخییری ما نداریم؟ چون شعری گفتیم تنگ آمده انکار کنیم مستحب تخییری را.

[سؤال: ... جواب:] در مرحله جعل مستحب تخییری را مرحوم محقق اصفهانی نمی‌تواند توجیه کند با این بیانش. ... بیان دومش هم نمی‌اید. چون ترخیص در ترکش الی بدله نیست، ترخیص در ترک مطلق است و الا مستحب نمی‌شد. این همه خدا به شماها بچه داده، یک دانه از آن‌ها را این کار را کردید؟ یک نان به فقیر دادید تا چه برسد به تصدق به ذهب تصدق به فضه. پس مرخصید در ترک تصدق به ذهب مطلقا، مرخصید در ترک تصدق به فضه مطلقا. امر دارید به تصدق به ذهب امر دارید به تصدق به فضه، این با مستحب تعیینی چه فرق کرد.

ثانیا: لازمه آن تصویر اولی که شما ذکر کردید که مصلحت ارفاق اقتضاء می‌‌کند شارع ترخیص بدهد در ترک احدهما عند الاتیان بالآخر، لازمه‌اش این است که همه مواردی که واجب تخییری است از آن قبیل اول، مستحب باشد جمع بینهما، از کجای دلیل وجوب تخییری استحباب جمع بین الاطراف استفاده می‌‌شود؟ در اماکن اربعه مخیری بین قصر و تمام، بگوییم مصلحت تسهیل اقتضاء کرده که لازم نباشد ملاک هر دو را استیفاء کنیم، ترخیص دادند در ترک استیفاء و لکن مستحب است جمع بین قصر و اتمام؟ این‌که بدعت است که بگوییم مستحب است جمع بین قصر و تمام. اصلا بعضی از واجب‌های تخییری حرام است جمع. انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض، مستحب است جمع کنیم، این بدبخت محارب را هم بکشیم، هم به دار بیآویزیم هم نفی بلد کنیم، لابد بعد از مردن، هم دست و پایش را بر عکس قطع کنیم. و اصلا گاهی اطراف وجوب تخییری متضاد هستند، اصلا قابل جمع نیستند. یعنی چی مصلحت تسهیل اقتضاء می‌‌کند شارع بگوید من خیلی دلم می‌‌خواهد همه این‌ها را ولی چون خلاف تسهیل است خلاف ارفاق است اگر یکی را آوردی مرخص هستی در ترک دیگری.

[سؤال: ... جواب:] از قبیل دوم هم باشد این اشکال پیش می‌اید، مستحب است جمع بین این‌ها؟ لازمه تصویر محقق اصفهانی استحباب جمع است. چون گفت هر دو واجب است، مولی ترخیص داد در ترک یکی در فرض اتیان دیگری، اما هر دو واجب هستند.

اگر شما بگویی امر هرکدام مشروط است به عدم الاتیان بالآخر که می‌‌گوییم جناب محقق اصفهانی پس چرا فرار کردی از قول مشهور. و بدتر از این، حالا امر دو تا باشد با ترخیص در ترک و لو الی بدله جمع می‌‌شود، دو تا وجوب ایشان می‌‌گوید، وجوب قصر وجوب اتمام در اماکن تخییر، وجوب مطلق است دیگر، چون اگر وجوب مشروط باشد که می‌‌شود قول مشهور، ایشان نمی‌خواهد زیر بار حرف مشهور برود، وجوب مطلق هم در قصر هم در تمام چه جور جمع می‌‌شود با ترخیص در ترک و لو ترخیص مشروط در ترک، واجب است قصر در کربلا عند قبر الحسین علیه السلام واجب است تمام عند قبر الحسین علیه السلام مطلقا، وجوبش مشروط نیست، فقط ترخیص مشروط است، در فرض اتیان قصر مرخصی در ترک ولی باز تمام واجب است مطلقا، این قابل گفتن است؟

[سؤال: ... جواب:] ترخیص در ترک مجموع اشکال ندارد، ولی با دو تا وجوب مطلق چه جور جمع می‌‌شود؟

مرحوم آقای خوئی یک اشکال دیگری می‌‌کند به محقق اصفهانی. می‌‌گوید: جناب محقق اصفهانی! لازمه تفسیر شما این است که ترخیص من در هرکدام از این دو طرف مشروط است مطلق نیست. مشروط به فعل الآخر است. حالا اگر من آن‌جام ندادم آن دیگری را ترخیص ندارم دیگر. دو تا وجوب است ترخیص هم ندارم چون ترخیص مشروط است به فعل آخر، من هم متاسفانه هیچ‌کدام را اتیان نکردم، پس ترخیص ندارم. دو تا وجوب، ترخیص هم ندارم، پس بگویید دو تا عقاب، و شما که ملتزم نمی‌شوید به دو تا عقاب.

محقق اصفهانی ممکن است جواب بدهد از این اشکال. خیلی دیگه ما اشکال کردیم به محقق اصفهانی، این رجل ورع و ولایی، الان دیگه دل‌مان سوخت. می‌‌گوییم جناب آقای خوئی!‌ ما می‌‌خواهیم دفاع کنیم از محقق اصفهانی‌، این اشکال شما وارد نیست. چرا؟ اولا ممکن است محقق اصفهانی بگوید تعلق گرفته ترخیص مطلق به ترک مجموع الفعلین، ترخیص مشروط نیست، ترخیص داده به ترک مجموع الفعلین نه ترک جمیع الفعلین، این‌که دیگر فرد مردد نیست. ترخیص در ترک احدهما فرد مردد است، من نمی‌دانم چه زهری ریختند در این احدهما که بزرگان منتسب به فلسفه زیر بار نمی‌روند، اما دیگر ترخیص در ترک مجموع که مشکل فرد مردد ندارد.

وانگهی همان ترخیص مشروط، جناب آقای خوئی!‌ مهم روحش است. کار نداریم ترخیص مشروط است، مهم این است که مولی در دلش این است که به مولی بگوییم راضی هستی ترک کنیم مجموع این دو فعل را؟ می‌‌گوید معلوم است که راضی هستم. می‌‌گوییم پس چرا انشاء کردی ترخیص مشروط را؟ می‌‌گوید ما درون را بنگریم و حال را نی برون را بنگریم و قال را. این قال است، ترخیص مشروط مهم نیست، مهم آن دل است، آن‌که در دل مولی است در ترخیص مشروط چیست؟ رضای به ترک مجموع الفعلین.

یک چیز هم بگویم: اصلا ممکن است محقق اصفهانی بگوید: من تعلق وجوب را قبول ندارم، به احدهما مصداقی یعنی واقع احدهما لابعینه، تعلق وجوب هم به عنوان احدهما ممکن است بگوید صلاحیت محرکیت ندارد، حالا فرق بین احدهما مصداقی و احدهما مفهومی روشن است، احدهما مفهومی یعنی همان مفهوم احدهما در ذهن، وجوب تعلق می‌‌گیرد به مفهوم، مفهوم احدهما بالحمل الشایع فرد مردد نیست، مفهوم احدهما را مرحوم محقق اصفهانی فرد مردد نمی‌داند، ترخیص به این مفهوم می‌‌تواند تعلق بگیرد چون فرد مردد نیست ممکن است بگوید وجوب نمی‌تواند تعلق بگیرد چون صلاحیت محرکیت ندارد مثل صاحب کفایه اما واقع احدهما در خارج ما نداریم، در خارج یک صوم داریم یک اطعام داریم، دیگه در خارج یک چیزی به عنوان احدهما نداریم. پس نمی‌تواند تعلق بگیرد وجوب به چیزی که در خارج احدهما است، ما در خارج احدهما نداریم، ما در خارج صوم داریم اطعام داریم، دیگر احدهما که تشخص نداشته باشد که در خارج نداریم چون وجود عین تشخص است، نمی‌شود در خارج احدهمایی داشته باشیم که تشخص ندارد. پس احدهما مصداقی است که فرد مردد است. و الا مفهوم احدهما که مشکل ندارد، در ذهن بدتر از شریک الباری که نیست که گفت و ما بحمل اول شریک حق - عد بحمل شایع مما خلق. احدهما به حمل اولی احدهما است به حمل شایع که احدهما نیست، به حمل شایع مفهومٌ متعینٌ ذهنیٌ. ممکن است ترخیص به مفهوم احدهما تعلق می‌‌گیرد اما چرا نگفت وجوب به مفهوم احدهما تعلق می‌‌گیرد؟ لابد شبهه صاحب کفایه در ذهنش بود که قابل باعثیت و محرکیت نیست. یا مثلا شاید دید ملاک در وجوب قائم است به هر فعلی، بعد گفت حکم باید تابع ملاک باشد، وقتی ملاک قائم است به صوم ملاک قائم است به اطعام، یعنی چی وجوب را ببرند روی عنوان احدهما و لو مفهوم احدهما، برای چی ببرند، ملاک ندارد او، ملاک در صوم است ملاک در اطعام است شاید به این خاطر نخواسته وجوب تعلق می‌‌گیرد به عنوان احدهما نه این‌که اشکال عقلی داشته باشد. آنی که اشکال عقلی دارد این است که واقع احدهما در خارج ما ملتزم بشویم، این محال است. راست هم می‌‌گوید، محال است چون در خارج ما زید داریم عمرو داریم، صوم داریم اطعام داریم، دیگر احدهما لابعینه که نداریم.

ولی بهرحال اصل مدعای محقق اصفهانی درست نشد.

قول ششم قول منسوب به جناب آقای وحید دام ظله است در این کتابی که برخی از شاگردان ایشان نوشتند، تحقیق الاصول جلد 3 صفحه 334. که ایشان فرمودند: اصلا در وجوب تخییری ممکن است این‌جور باشد که شارع جعل تخییر بکند، در صحیحه ابی حمزه است: کل شیء فی القرآن أو فصاحبه فیه بالخیار، یا در روایت دیگر از امام صادق علیه السلام است در کفاره یمین که اطعام عشرة مساکین أو کسوتهم أو تحریر رقبة و هو فی ذلک بالخیار،‌ای ذلک شاء صنع. پس چه اشکال دارد جعل خیار می‌‌کند مثل این‌که در بیع خیار مجلس جعل شده این‌جا هم جعل خیار شده نسبت به چند چیز. ظاهر دلیل این است ما هم به آن ملتزم می‌‌شویم.

اگر این نسبت درست است، خدا سایه‌تان را بر سر ما مستدام بدارد که وجود شما و امثال شما برکت است، جعل خیار بدون وجوب جامع که فایده ندارد. خیار مجلس جعل کرد، وجوب نیست، این‌که وجوب نمی‌آورد. فصاحبه بالخیار، این وجوب می‌‌آورد؟ اگر وجوب جامع را جعل کند، جعل خیار لغو است، اگر وجوب جامع را جعل نکند صد بار بگوید انت بالخیار، من هیچ‌کدام را آن‌جام نمی‌دهم مثل این‌که من خیار مجلس را استفاده نمی‌کنم.

بله، بعضی از موارد ممکن است بگوییم متعلق وجوب نه ماهیت اعتباریه است مثل ماهیت اعتباریه صلات که شارع در اماکن تخییر دو تا مصداق برایش جعل کرده ولی وجوب رفته روی ماهیت اعتباریه، اگر در کفارات هم می‌‌توانستیم این‌جور بگوییم، بگوییم شارع واجب کرده ماهیت اعتباریه کفاره را، این وجوب تخییری نیست، مثل نماز که ماهیت اعتباریه است، کفاره هم ماهیت اعتباریه است، بعد مصادیق تعیین کرده برای کفاره، گفته کفاره در افطار عمدی این است این است این است، یکی از این‌ها را آن‌جام بدهی ماهیت اعتباریه کفاره را ایجاد کردی.

ولی انصافا دیگر کفاره ماهیت اعتباریه نیست، کفاره یعنی عتق رقبة اطعام ستین مسکینا صوم ستین یوما. یک ماهیت اعتباریه فرض کنیم در کفارات غیر از این افعال تکوینیه بگوییم امر رفته روی ماهیت اعتباریه مثل امر به ماهیت نماز، او که دیگر تخییر شرعی نیست، بعد شارع مصادیق اعتبار کرده برای ماهیت اعتباریه صلات، برای ماهیت اعتباریه کفاره، این‌ها عرفیت ندارد. وانگهی بعضی‌ها خیلی واضح است روایات که در بعضی از موارد تخییر هست ماهیت اعتباریه هم نیست. سألته عن الرکعتین الاخیرتین ما اصنع فیهما قال ان شئت فاقرأ فاتحة الکتاب و ان شئت فاذکر الله فهو سواء. یا عقوبت محارب ماهیت اعتباریه ندارد، پدر طرف را در می‌‌آورید یک ماهیت اعتباریه هم به او می‌‌دهید؟ حاکم بین یک سری از امور تکوینیه مخیر است.

و لذا این اقوال درست نیست. برسیم به دو تا قول آخر که هر دو قول به نظر ما درست است، منتها با اختلافی که بین‌شان هست ببینیم این اختلافات را چه جور می‌‌توانیم حل کنیم. قول به تعلق وجوب تخییری به عنوان احدهما، حالا احدهما مفهومی یا احدهما مصداقی. بزرگانی گفتند تعلق می‌‌گیرد وجوب به احدهما مصداقی مثل آقای بروجردی، حالا تو بیا بگو محال است.

الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 48- 317**

**‌شنبه - 13/09/1400**

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

بحث در حقیقت وجوب تخییری بود، اقوالی را مطرح کردیم و به آن‌ها اشکال کردیم.

رسیدیم به قول هفتم که قول مختار هست و جمع کثیری از بزرگان هم این را اختیار کردند که متعلق وجوب مثلا در مثال صم او اطعم نه خصوص صوم است نه خصوص اطعام است بلکه احدهما لابعینه است. حال بحث می‌‌شود که مراد از احدهما لابعینه عنوان و مفهوم احدهما است؟ حالا یا مفهوم اسمی آن، افعل احدهما، یا مفهوم حرفی آن‌که با أو تعبیر می‌‌شود، صم أو اطعم. البته اگر متعلق برای وجوب تخییری عنوان و مفهوم احدهما باشد بما هو هو نیست، بما هو مرآة الی الخارج هست، مفهوم خارج‌دیده احدهما هست. البته خارج موجود نیست بلکه خارجی است که یمکن ان یوجد.

این یک وجه است برای قول به تعلق وجوب در وجوب تخییری به احدهما لابعینه. وجه دوم این هست که گفته بشود اساسا وجوب تخییری به واقع احدهما لابعینه تعلق می‌‌گیرد نه به مفهوم احدهما، یعنی متعلق وجوب خود صوم و خود اطعام است نه مفهوم احدهما، اما متعلق وجوب که خود صوم و اطعام هست علی سبیل البدل است یعنی مستقر نمی‌شود وجوب روی خصوص صوم یا روی خصوص اطعام.

شکی نیست که از نظر عرف این وجه دوم درست است چون موافق است با وجدان و ظاهر ادله. ممکن است ما بخاطر برهان عقلی قائل به وجوب اول بشویم که برخی شده‌اند اما از نظر عرف همآن‌طوری که علم به خارج تعلق می‌‌گیرد، حب به خارج تعلق می‌‌گیرد، وجوب هم در وجوب تخییری به خارج تعلق می‌‌گیرد. البته عرض می‌‌کنم خارجی که بالفعل موجود نیست و لکن می‌‌تواند موجود بشود.

بلکه بالاتر عرض بکنم: جمعی از بزرگان مثل مرحوم نائینی، مرحوم آقای بروجردی، قائلند که متعلق وجوب واقع احدهما است، همین وجه دوم، ظاهرشان هم این است که این مطلب را عقلی هم می‌‌دانند نه صرفا عرفی. برای توضیح این مطلب عرض می‌‌کنم: مرحوم نائینی فرموده است چه اشکال دارد وجوب تخییری به واقع احدهما تعلق بگیرد لزومی ندارد بگوییم تعلق می‌‌گیرد به عنوان احدهما. بله، اراده تکوینیه به معنای صرف قدرت در ایجاد فعل محال است به فرد مردد تعلق بگیرد. شما وقتی صرف می‌‌کنید قدرتان را در ایجاد فعل آنی که موجود می‌‌شود فعل معین است. معنا ندارد، اصلا معقول نیست بگوییم صرف می‌‌کنید قدرت‌تان را در ایجاد احدهما لابعینه. ولی این در خصوص اراده تکوینیه به معنای صرف قدرت است، اراده تشریعیه یعنی تعلق غرض مولی. چه اشکالی دارد وقتی که مولی می‌‌بیند ملاک مترتب است بر هر یک از صوم و اطعام، واجب کند همین واقع احدهما إما الصوم او الاطعام را؟ این‌که برخی گفتند محال است وجوب تعلق بگیرد به واقع احدهما لابعینه این‌ها دچار یک شبهه‌ای شدند می‌‌گویند محال است وجوب تعلق بگیرد به فرد مردد. چرا؟ برای این‌که فرد مردد وجود ندارد، وجود عین تشخص است، فرد مردد یعنی فرد غیر متشخص، فرد غیر متشخص که موجود نمی‌شود، این‌ها اشتباه می‌‌کنند. ما نمی‌گوییم صوم در خارج که موجود می‌‌شود غیر متشخص موجود می‌‌شود، اطعام که در خارج موجود می‌‌شود غیر متشخص موجود می‌‌شود، در خارج ما فرد مردد بالحمل الشایع نداریم اما متعلق وجوب خصوص صوم نیست خصوص اطعام نیست، بلکه یکی از این دو هست علی البدل، چه اشکالی دارد؟ پس لغو است که ما بگوییم مفهوم انتزاعی احدهما متعلق وجوب تخییری است. این صریح کلام مرحوم نائینی است طبق نقل اجود التقریرات جلد 1 صفحه 183.

مرحوم آقای بروجردی هم شبیه همین را فرمودند. فرمودند وجوب تخییری تعلق می‌‌گیرد به اطراف مثل صوم و اطعام، علی وجه التردید الواقعی، طرف بودن صوم و اطعام برای وجوب واقعا تردد و تزلزل دارد، استقرار ندارد وجوب روی صوم یا روی اطعام. ما تشبیه می‌‌کردیم می‌‌گفتیم این حالت نوسان نور که چند لامپ هست این لامپ روشن می‌‌شود یک لحظه بعد لامپ دومی روشن می‌‌شود یک لحظه آن لامپ اول خاموش می‌‌شود، همین‌طور به صورت تبادلی یکی از لامپ‌ها روشن می‌‌شود تا آخر، ما در خارج فرد مردد نداریم، لامپ روشن در خارج یکی است در هر آن و لکن تعلق نور و روشنایی به این لامپ‌ها به نحو غیر مستقر هست، به نحو متزلزل هست، به صورت تبادلی هست، علی البدل است. این فرمایش منقول از مرحوم آقای بروجردی در کتاب الحجة فی الفقه جلد 1 صفحه 209.

مرحوم صاحب کفایه فقط با وجوب احدهما مشکل ندارد و الا فکر نکنید صاحب کفایه از این مطالبی که مرحوم نائینی و مرحوم آقای بروجردی زده نمی‌زند. فقط می‌‌گوید وجوب نمی‌تواند به احدهما تعلق بگیرد. چرا؟ برای این‌که وجوب به داعی تحریک مکلف است مکلف امکان ندارد تحریک بشود مگر به ایجاد فرد معین خارجی. مگر می‌‌تواند انسان صرف کند قدرتش را در ایجاد یک فرد نامعین؟ بالاخره صرف می‌‌کند انسان قدرتش را یا در ایجاد صوم یا در ایجاد اطعام. وجوب به داعی تحریک مکلف است نحو ایجاد الفعل و چون ممکن نیست مکلف تحریک بشود به سمت ایجاد فعل نامعین چون وجود خارجی مساوی با تعین و تشخص است، و لذا وجوب تعلق بگیرد چه به عنوان احدهما چه به واقع احدهما که این مشکل دارد. و الا صاحب کفایه تا دل‌تان بخواهد آمده صفات و احکام را متعلق گرفته به فرد مردد مصداقی یعنی واقع احدهما لابعینه که فرد مردد مصداقی نه مفهوم احدهما، این‌که مهم نیست، واقع احدهما لابعینه.

در کتاب وقف وقتی که بحث می‌‌شود می‌‌تواند انسان وقف کند یکی از این دو آپارتمانش را؟ دو آپارتمان دارد شبیه هم بگوید وقف کردم یکی از این دو را، شبیه بیع کلی فی المعین، صاحب کفایه فرموده بله که می‌‌تواند. از علم اجمالی که بدتر نیست. وقف یک امر اعتباری است، تملیک اعتباری می‌‌کند یکی از این دو آپارتمان را به عنوان علماء که اجاره بدهند. حالا چون کلی فی المعین است، بعدا تعیین می‌‌کنند، بعدا می‌‌آیند می‌‌نشینند ورثه متوفی که وقف کلی فی المعین کرد مثلا، تعیین می‌‌کنند اختیار تعیین با آن‌ها است، با واقف یا با ورثه واقف است، می‌‌گویند آپارتمان طبقه دو. اما وقف از آن لحظه‌ای که وقف کلی فی المعین شد صحیح و لازم الاجراء بود، تعیینش به ید واقف و به ید ورثه واقف است.

ایشان فرموده است: وقف که امر اعتباری است، علم که صفت تکوینیه نفسانیه ذات اضافه است و به خارج تعلق می‌‌گیرد، متعلق علم در علم اجمالی احدهما خارجی است. فمتعلق العلم احدهما الخارجی بلاتعین اصلا حتی فی علمه تعالی. ایشان فرموده است: شما وقتی فرض کنید دو آب نجس هستند، علم اجمالی فقط دارید یکی از این دو آب نجس هستند و شک دارید در نجس بودن آب دیگر، علم اجمالی شما به وجود خارجی تعلق گرفته. صاحب کفایه از کسانی است می‌‌گوید علم به خارج تعلق می‌‌گیرد، علم انکشاف است، چی منکشف شده بر من؟ خارج. ولی خارج لا علی التعیین، حتی لا علی التعیین عند الله. چرا؟ برای این‌که جبرئیل امین از خدا بپرسد که خدایا! این عبد تو ما را گیج کرده، علم دارد یکی از این دو آب نجس است، ما داریم بحث می‌‌کنیم با عزرائیل که معلوم بالاجمال این بنده تو کدام‌یک از این دو آب است، به جایی نمی‌رسیم می‌‌خواهیم بگوییم آب الف می‌‌گوییم چرا آب ب نباشد، خدا هم در جواب خواهد گفت که زیاد به خودتان زحمت ندهید من هم برایش تعینی نمی‌توانم قائل بشوم، اصلا تعینی ندارد. اما در عین حال علم به خارج تعلق گرفته.

و در حاشیه مکاسب هم در بیع کلی فی المعین که مرحوم شیخ انصاری می‌‌فرماید مشهور باطل می‌‌دانند بیع کلی فی المعین را، بیع کلی فی الذمة اشکال ندارد، دو تا مرغ است، شما اگر بگویید یکی از این دو تا مرغ را به مشتری می‌‌فروشم اگر کلی فی الذمة‌ بشود یعنی بدهکار می‌‌شود به شمای مشتری یک مرغی را که وصفش این است که خارج از این اوصاف در این دو مرغ نیست، به جوری که اگر بخواهم اداء کنم یا باید این مرغ را اداء کنم یا آن مرغ را، یک دینی است در ذمه شما که لایمکن اداءه الا به این‌که یکی از این دو مرغ را به مشتری بدهیم. این مشکلی ندارد. اما مشهور می‌‌گویند بیع کلی فی المعین ممنوع است که واقعا مشتری بخواهد مالک یکی از این دو مرغ بشود، فردا اگر هر دو مرغ تخم کردند مشتری بیاید درب شما را بزند بگوید یکی از این تخم‌مرغ‌ها مال من است، کلی فی المعین این است دیگر. مشهور منع کردند از بیع کلی فی المعین. دلیل‌شان این است که می‌‌گویند ملکیت محتاج است به محل مثل سایر اوصاف، محل ملکیت مشتری این مرغ الف است یا مرغ ب؟ اگر بگویید مرغ الف است من که مرغ الف را نفروختم، مرغ ب هست؟ مرغ ب را نفروختم، مرغ لامعین است؟ ما در خارج مرغ لامعین نداریم. این مرغ سفید رنگ و آن مرغ مشکی، دیگر ما یک مرغ دیگری به نام المرغ المردد نداریم. یک عنوان انتزاعی است.

مرحوم شیخ انصاری خودش جواب داده از این اشکال که ملکیت نیاز به محل موجود در خارج ندارد؛‌ یک امر اعتباری است، امر اعتباری نیاز به محل موجود در خارج ندارد.

مرحوم صاحب کفایه در حاشیه مکاسب صفحه 128 فرموده: این چه فرمایشی است جناب شیخ انصاری؟ الملکیة‌ لیست صفة وجودیة متأصلة بل و لو کان صفة وجودیة متأصلة، حتی اگر ملکیت صفت وجودی متاصل بود، مثل علم، آن‌جا هم نیاز ندارد به یک محل معین.

برخی از معاصرین هم در تسدید الاصول شبیه این مطلب را دارند که مرحوم آقای نائینی و آقای بروجردی دارند و مرحوم صاحب کفایه هم در غیر وجوب تخییری فرمود تعلق صفات حقیقیه و امور اعتباریه به فرد مردد خارجی، در تسدید الاصول هم گفته‌اند متعلق وجوب احدهما مصداقی است.

ببینیم اشکال متوجه این بزرگآن‌که اشکال معروف است چیست.

محقق اصفهانی فرموده: ما یک فرد مردد بالحمل الاولی داریم، عنوان و مفهوم فرد مردد، مفهوم احدهما در ذهن. این بخواهد متعلق چیزی بود مشکلی ما نداریم. ولی ما در خارج فردد مردد نداریم، هر چه در خارج است متشخص است.

مرحوم آقای صدر نقل می‌‌کند از محقق اصفهانی که ایشان گفته‌اند:‌ ثبوت فرد مردد در خارج مستلزم تناقض است. چرا؟ برای این‌که این فرد مردد بین صوم و اطعام مثلا در خارج، بگوییم صوم است و صوم نیست، این‌که تناقض است، اگر بگوییم صوم است و اطعام نیست این فرد معین می‌‌شود. ما وقتی می‌‌گوییم این فرد صوم است و اطعام نیست می‌‌شود فرد معین اگر بگوییم صوم است و صوم نیست چون تردد دارد، تردد واقعی دارد یعنی نمی‌توانیم بگوییم صوم است، هم بگوییم صوم است هم بگوییم صوم نیست، هم بگوییم صوم است هم اطعام است، ‌این می‌‌شود اجتماع نقیضین، حالا تعبیر ایشان این است که مستلزم تناقض است.

ما این تعبیر را پیدا نکردیم در کلمات محقق اصفهانی. و اینی که در بحوث می‌‌گویند این خیلی بیان خوبی است بهتر از این بیان معروف است که می‌‌گویند فرد مردد در خارج ما نداریم چون وجود مساوق تشخص و تعین است و پس نمی‌تواند در خارج یک موجودی باشد که بالحمل الشایع مردد است، ایشان در بحوث فرموده این بیان خیلی خوبی نیست چون ما باید حقیقت وجود را بفهمیم ببینیم تردد در او ممکن است یا ممکن نیست.

اتفاقا خیلی بیان آسانی است، این‌که وجود مساوق تشخص است پس با تردد واقعی نمی‌سازد، این بسیار بیان واضحی است نیاز ندارد ما برویم حقیقت وجود را بفهمیم. و لکن مدعای مثل مرحوم نائینی و مرحوم آقای بروجردی این نبود که ما در خارج فرد مردد داریم. مدعای صاحب کفایه در تعلق علم به خارج یا تعلق ملکیت به خارج به نحو لاعلی التعیین این نبود که ما در خارج فرد لامعین داریم، فرد مردد داریم، معلوم است این محال است. آن‌ها می‌‌گویند آنی که در خارج موجود می‌‌شود متعین است، طرفیت آن نسبت به علم، طرفیت آن نسبت به ملکیت، یا مرحوم نائینی و آقای بروجردی طرفیت آن را نسبت به وجوب طرفیت بدلیه است، طرفیت تبادلیه است، طرفیت غیر مستقره است. پس به این‌ها اشکال نکنید که ما در خارج فرد مردد بالحمل الشایع نداریم چون خارج عین تشخص و تعین است چیزی که در خارج موجود می‌‌شود متشخص و متعین است یا صوم متعین موجود می‌‌شود یا اطعام متعین. بله درست است ولی این بزرگان چیز دیگری می‌‌گویند جواب این‌ها را بدهید. این‌ها می‌‌گویند طرفیت برای وجوب، طرفیت برای علم، طرفیت برای ملکیت، نیاز به تعین ندارد. شبیه آن‌چه که در بحث تعلق وجوب در وجوب تعیینی گفته می‌‌شد که اصلا لازم نیست طرف وجوب در خارج موجود باشد، تصور بشود کافی است، همان بیان را این‌جا این بزرگان مطرح می‌‌کنند.

[سؤال: ... جواب:] نزاع سر این است: بعد از این‌که عرف خارج را طرف می‌‌داند بدون شک، چه در علم اجمالی چه در بیع کلی فی المعین چه در وجوب خارج را طرف می‌‌داند، و نزاع اگر هست این است که آیا برهانی بر خلاف این نظر عرف داریم یا نداریم و الا نظر عرف همین است. در بیع کلی فی المعین یک امر عقلایی است، واقعا عقلاء می‌‌گویند:‌ مبیع و مملوک این مشتری نه این مرغ الف است نه این مرغ ب است بلکه یکی از این دو مرغ است، یعنی مملوک یکی از این دو مرغ لاعلی التعیین است نه این‌که ما در خارج مرغ غیر متعین داریم. کسی این را نمی‌گوید. یا در علم اجمالی به این‌که یکی از این دو آب نجس است می‌‌گویند علم اجمالی تعلق می‌‌گیرد به خارج، خارج منکشف است، خارج وجودش متعین است اما انکشافش برای ما لا علی التعیین است. این‌که مساوق با ادعای وجود فرد مردد در خارج نیست.

نزاع بر می‌‌گردد به همان بحث قبل که آیا متعلق این عناوین صورت ذهنیه خارج‌دیده است؟ اگر متعلق این عناوین صورت ذهنیه خارج‌دیده باشد وجه اول درست است. مفهوم احدهما یعنی صورت ذهنیه خارج‌دیده احدهما است، حالا احدهما به مفهوم اسمی یا به مفهوم حرفی که متعارف است می‌‌گویند صوم او اطعم. و لذا ما طبق نظر مشهور می‌‌گوییم: آنی که می‌‌گوید وجوب تعیینی تعلق می‌‌گیرد به صورت ذهنیه خارج‌دیده صوم یا به تعبیر مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری ماهیت خارج‌دیده صوم، فرقی نمی‌کند صورت خارج دیده ماهیت خارج دیده، آنی که در وجوب تعیینی می‌‌گوید طبعا در وجوب تخییری هم می‌‌گوید صورت ذهنیه خارج دیده احدهما چه به مفهوم اسمی چه به مفهوم حرفی. این جای بحث ندارد. ولی از نظر عرف همآن‌طوری که وجوب تعیینی به خارج صوم تعلق می‌‌گیرد می‌‌گوید یجب الصوم وجوب تخییری هم به خارج صوم او الاطعام تعلق می‌‌گیرد نه مفهوم احدهما، در خارج که ما مفهوم احدهما نداریم، تعلق وجوب به این صوم و اطعام لا علی سبیل التعین هست بل علی سبیل التبادل هست.

اما اگر کسی بیاید آن ادعایی که در آن بحث تعلق امر به طبیعت مطرح شد و ما اصراری نداریم، یک یمکن ان یقالی گفتیم که گفته می‌‌شود: اگر قائل بشویم وجوب بعث اعتباری است مثل مرحوم استاد آقای تبریزی که می‌‌گفتند وجوب بعث اعتباری است ادعاء این است که چه اشکال دارد تصور خارج کافی است برای این‌که ما اعتبار کنیم بعث نحو الخارج را، واقعا طرف اعتبار می‌‌شود خارج و خارج غیر موجود [مراد است] چون هنوز مکلف اتیان به فعل نکرده است مولی بعث اعتباری می‌‌کند به آن تا مکلف آن را آن‌جام بدهد. همین بیان در بعث اعتباری تخییری می‌اید. بعث اعتباری تخییری هم بعد از تصور صوم و اطعام طرفش می‌‌شود خارج، خارج صوم و اطعام لا علی سبیل التعیین. شبیه آن‌چه که امام در اسم علم فرمودند ممکن است که تصور این نوزاد سبب بشود نام علی را اعتبار کنیم بر این نوزاد خارجی نه بر صورت ذهنیه خارج‌دیده نوزاد.

ولی اگر بگوییم نه، وجوب بعث اعتباری نیست، تعلق حب مولی است، تعلق اراده مولی است به فعل عبد، دیگر صفت تکوینی در نفس مولی بشود، ما عرض‌مان این بود: لقائل ان یقول: این صفات ذات اضافه در نفس انسان نیاز ندارد به وجود طرف، نیاز دارد به تصور طرف. تصور بکنیم طرف را، همین کافی است برای وجود حب. واقعا حب تعلق می‌‌گیرد به وجود خارجی امیرالمؤمنین اما شبیه عرض و معروض نیست تا بگوییم عرض نیاز دارد به وجود معروض در موطن عرض، تصور امیرالمؤمنین مقوم وجود حب است ولی طرف حب بالحمل الشایع حتی به نظر عقلی وجود خارجی امیرالمؤمنین باشد. اگر این است ما تصویر کردیم که ما گفتیم برهانی بر بطلانش نداریم. حب هم حب فعل هم همین است، تصور فعل منشأ می‌‌شود فعل خارجی بشود منشأ حب چون ملاک در او است، آنی که من به او حب دارم شرب الماء الخارجی است چون او رفع عطش می‌‌کند. اگر این را گفتیم محال نیست در وجوب تخییری هم می‌‌گوییم صوم او الاطعام که موطنش خارج است و لو هنوز موجود نیست طرف تبادلی وجوب تخییری است.

ولی ما اصراری به این مطلب نداریم. مهم برای ما، آنی که منشأ ثمره است این است که در وجدان عرفی خارج محبوب است نه خارج موجود تا بگویید طلب الحاصل است، آنی که موطن وجودش خارج است، اصلا صورت ذهنیه خارج‌‌دیده از نظر عرفی همه قبول دارند که محبوب نیست، محبوب آنی است که موطنش در خارج است. و لذا ثمره‌ای این بحث پیدا نمی‌کند. در بحث اجتماع امر و نهی خواهیم گفت این‌که امام اصرار دارند که مثلا خدا نماز شب را دوست دارد، ان نافلة اللیل هی اشد وطیا و اقوم قیلا، شما رفتید خواستگاری دخترعموی‌تان، عموی‌تان هم شما را خوب می‌‌شناسد که چقدر مقدس هستید گفت شرط ضمن عقد ازدواج این است: هفته اول عروسی نماز شب بی نماز شب، تعطیل باشد. اشکال دارد این شرط؟ نماز شب که واجب نیست. شما دیدید می‌‌ارزد این شرط را قبول کنید، قبول کردید. یا مثلا عموی شما می‌‌بینید خیلی روزه استیجاری می‌‌گیرید، گفت یک ماه اول عروسی روزه استیجاری بی روزه استیجاری، تعطیل باشد. حالا بعد از عروسی می‌‌خواهد نماز شب بخواند، می‌‌خواهد روزه استیجاری بگیرد، امام فرمودند چه اشکال دارد؟ حب از عنوان به معنون سرایت نمی‌کند، حب به نماز شب رفته روی عنوان نماز شب، حب صوم رفته روی عنوان صوم، بغض هم رفته روی تخلف از شرط.

ما نمی‌گوییم نمی‌شود‌، بالاخره این خارج محبوب و مبغوض است. و انحلالی هم فرض کردیم نه صرف الوجودی. نمی‌شود مولی این نماز شب را هم دوست داشته باشد هم نداشته باشد و لو به عنوان وفاء‌ به شرط بدش بیاید، و لو به عنوان تخلف از شرط بدش بیاید از این نماز شب یا از آن روزه بدش بیاید، نمی‌شود، امام می‌‌فرمود هیچ اشکال ندارد چون حب از عنوان به معنوان سرایت نمی‌کند. ما اشکال‌مان عرفی است. و لذا این‌که ما اصرار بکنیم متعلق وجوب چه وجوب تخییری چه وجوب تعیینی صورت ذهنیه خارج‌دیده است به نظر عقل یا خارج است، تاثیری در بحث ندارد. چون وجدان عرفی تا فانی نبیند صورت ذهنیه را در خارج، به آن حب پیدا نمی‌کند، چه حب تعیینی چه حب تخییری. و لذا سرایت می‌‌کند حکم از عنوان به معنون خارجی.

و لذا ما اصراری نداریم بگوییم در بحث ما متعلق وجوب تخییری به نظر عقل مفهوم خارج‌‌دیده احدهما است و لو به نحو مفهوم حرفی که از أو انتزاع می‌‌شود یا این مفهوم حیثیت تعلیلیه است واسطه در ثبوت است که وجوب تخییری طرفش بشود خارج. نفرمایید خارج لا معین نداریم. اصلا ما که معتقدیم تا قبل از اتیان به فعل در وجوب تعیینی هم اصلا در خارج ما طرف نداریم، از او که بدتر نیست، در وجوب تعیینی گفتیم لازم نیست طرف داشته باشد این وجوب، تصور بشود کافی است. طرفش تعین ندارد.

و این‌که صاحب کفایه بعد از این‌که قبول کرده ملکیت تعلق می‌‌گیرد به خارج لا علی التعیین در بیع کلی فی المعین، علم تعلق می‌‌گیرد به خارج لا علی التعیین در علم اجمالی، علم به خارج نه صورت ذهنیه خارج‌دیده، فقط گیر داده به وجوب، [اقول] چرا گیر می‌‌دهید به خارج؟ شارع بعث می‌‌کند نحو ایجاد احدهما حالا یا مفهوم خارج‌دیده احدهما یا واقع احدهما را لا علی التعیین، به غرض این‌که در شما داعی ایجاد بشود شما یکی از این دو را آن‌جام بدهید، آنی که محال است صرف قدرت است، مکلف صرف قدرت نمی‌تواند بکند در فعل لا علی التعیین ولی عزم علی الایجاد که اشکال ندارد. شما عازم می‌‌شویم بر آن‌جام یکی از دو فعل می‌‌گویید انشاءالله فردا یا زید را دعوت می‌‌کنم یا عمرو را دعوت می‌‌کنم، عزم بر ایجاد احدهما اشکال ندارد، صرف قدرت در خارج نمی‌شود مگر برای ایجاد یک فعل معین. اما بعث و وجوب به داعی این است که در شما عزم علی الایجاد درست کند، عزم پیدا کنید بر ایجاد احدهما اما این فعل را انتخاب می‌‌کنید او دیگر به داعی الهی نیست، او به داعی قربی نیست چون خدا که نگفته بود این را آن‌جام بدهد گفته بود احدهما را آن‌جام بده.

این خلاصه بحث ما شد. پس قول سابع متعین است. اصرار بکنید برهانی عقلی تمام است، می‌‌گوییم صورت ذهنیه خارج‌دیده مفهوم احدهما است و لو به مفهوم حرفی. اگر یمکن ان یقال ما را بپذیرید می‌‌گوییم تصور این مفهوم کافی است برای این‌که خارج بشود طرف لا علی التعیین.

و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 49- 318**

**یک‌شنبه - 14/09/1400**

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

بحث در حقیقت وجوب تخییری بود.

هفت قول را نقل کردیم که عمده آن یکی قول مشهور بود: وجوب کل عدل مشروطا بترک العدل الآخر، یکی قول محقق عراقی بود که فرمود: در واجب تخییری مثل صوم و اطعام که واجب تخییری هستند در کفاره افطار عمدی، واجب مثلا سد باب عدم هست بر صوم به این نحو که شارع می‌‌گوید راجع به صوم: سد کن باب عدم مقرونش را به عدم الاطعام. عدم الصوم دو فرد دارد: یک فردش عدم مقرون به اطعام هست، صوم معدوم است ولی اطعام موجود است، باب این عدم را مقرون است به اطعام لازم نیست سد کنی اما آن فرد دیگر از عدم صوم که عدم مقرون به ترک اطعام است، عدم الصومی که همراه است با ترک اطعام، باب این عدم را باید سد بکنی، سد این باب یا به این هست که ما روزه بگیریم یا به این هست که اطعام بکنیم، ما باب عدم الصوم مقرون به عدم اطعام را سد کردیم.

شبیه آن‌چه که ایشان در بحث امر به مهم فرمود که نیاز به امر ترتبی به مهم نداریم شارع می‌‌تواند واجب کند سد باب عدم را بر مهم، آن عدمی که مقرون است به ترک اهم.

اشکال ما این هست که این توجیه برای واجب تخییری هم خلاف ظاهر است، صم او اطعم از او استفاده بکنیم وجوب سد باب عدم صوم را، آن عدم الصومی که مقرون است به ترک اطعام، این خلاف ظاهر است. علاوه: لازمه‌اش این است که اگر من اطعام بکنم هر دو امر را موافقت کردم، چون هم باب عدم را بر اطعام منسد کردم، هم باب عدم را بر صوم آن عدم الصومی که مقرون است این عدم الصوم به ترک الاطعام باب او را هم منسد کردیم. منتها چطور باب عدم الصومی که این عدم الصوم مقرون است به ترک اطعام منسد کردم؟ از این راه که اطعام کردم. این عدم الصوم من شد عدم الصوم مقرون به فعل الاطعام. عدم الصومی که این عدم الصوم مقرون باشد به ترک اطعام منسد شد دیگر. و این خلاف وجدان عرفی است. کما این‌که لازمه‌اش این است که اگر من نه روزه بگیرم نه اطعام بکنم دو عصیان کرده باشم، دو تا امر به سد باب العدم را عصیان کرده باشم: یکی امر به سد باب عدم بر صوم، آن عدم الصومی که مقرون هست به ترک الاطعام، امتثال نکردم این امر را، و امر به سد باب عدم بر اطعام، آن عدم الاطعامی هم که مقرون است به ترک صوم، آن را هم عصیان کردم و این لازمه‌اش تعدد عقاب است.

خود محقق عراقی ملتفت به این اشکال است و لکن اگر مراجعه بکنید به نهایة الافکار جلد 2 صفحه 391 می‌‌بینید جوابی می‌‌دهد که لایرجع الی محصل.

قول مختار هم در واجب تخییری این بود که واجب هست فعل احدهما لابعینه. که این را دیروز توضیح دادیم.

**وجوب تخییری بین اقل و اکثر**

بحث واقع می‌‌شود در این‌که آیا می‌‌شود بین اقل و اکثر ما وجوب تخییری داشته باشیم؟ مثلا شارع بگوید: اوجد عدة تسبیحات، جامع بین یک تسبیح و دو تسبیح و سه تسبیح و صاعدا واجب باشد، ‌یعنی اگر ما سه بار هم تسبیحات بگوییم هر سه بار بشود مصداق واجب، یک بار هم بگوییم او بشود مصداق واجب. این ممکن است؟ یا نه، بازگشت امر به جامع بین اقل و اکثر به امر تعیینی به اقل است و استحباب مازاد یا اباحه مازاد. بحث هم بحث اثباتی نیست و الا در مقام اثبات که ما مشکلی نداریم مولی بگوید صم یوما أو یومین. همآن‌طور که در استظهار در زنی که بعد از ایام عادت خونش ادامه دارد و احتمال می‌‌دهد که از ده روز هم تجاوز کند، فرمودند تستظهر بیوم او یومین. بحث، بحث ثبوتی است که آیا معنای تستظهر بیوم او یومین است که استظهار یک روز واجب است مازاد بر یک روز استظهارش مستحب است یا مباح است یا اصلا واجب تخییری است. یک عدلش استظهار به یوم است یک عدلش استظهار به یومین است که اگر استظهار به یومین کرد کل این استظهار در دو روز می‌‌شود مصداق واجب.

مرحوم صاحب کفایه فرموده است: چه بسا گفته می‌‌شود که تخییر بین اقل و اکثر محال است. چون وقتی اقل موجود شد او می‌‌شود مصداق واجب و لو این اقل در ضمن اکثر موجود بشود، آن اقل مصداق واجب است چون لابشرط است. اقل لابشرط است، در ضمن اکثر هم موجود بشود او مصداق واجب است و مازاد بر آن می‌‌شود مازاد بر مقدار واجب.

مرحوم صاحب کفایه در جواب فرموده: تارة اقل در ضمن اکثر وافی به تمام ملاک نیست، محصل ملاک و غرض در جایی که اقل تنها باشد اقل است، در جایی که اقل در ضمن اکثر باشد اکثر وافی به تمام ملاک هست نه آن اقل به نحوی که مازاد بر اقل هیچ دخیل در ملاک نباشد. اگر این‌طور هست چه اشکالی دارد امر به جامع بین اقل بشرط لای از زاید و اکثر، می‌‌گوید واجب است بر تو یا اقل به شرط لای از زاید را بیاوری یا اکثر را بیاوری، این‌که محذوری ندارد. بله، اگر اقل چه مستقل باشد چه در ضمن اکثر باشد، اوست که محصل تمام ملاک است و مازاد بر آن هیچ دخلی در تحصیل ملاک ندارد، روشن است که این‌جا اقل می‌‌شود واجب، مازاد بر آن یا مستحب می‌‌شود یا مباح.

مرحوم آقای خوئی فرموده‌اند: اینی که شما می‌‌گویید جناب صاحب کفایه که خروج از محل نزاع است. اقل به شرط لا با اکثر متباینین هستند، این‌که اقل نیست، اقل به شرط لا بخاطر این شرطش مباین می‌‌شود با اکثر چون اکثر اقل به شرط شیء است، با اقل به شرط لا متباینین می‌‌شوند. مثل قصر و تمام، نماز قصر نماز دو رکعتی است به شرط لا از رکعت زایده، این متباین است با تمام. در این‌که بحث نیست که امر به جامع بین اقل بشرط لا از اکثر و اکثر ممکن هست و جامع بین این‌ها واجب تخییری می‌‌شود. بحث در جایی است که اقل لابشرط باشد، اقل لابشرط که در ضمن اکثر هم موجود می‌‌شود امر به جامع بین این دو غیر معقول است چون واجب با تحقق آن اقل لابشرط حاصل می‌‌شود و ما مرخصیم در ترک مازاد بر آن. این با وجوب جامع بین اقل و اکثر سازگار نیست. اقل مما لابد منه است و مازاد بر اقل مرخص در ترکش هستیم، معنا ندارد پس این اکثر مصداق واجب تخییری بشود.

این فرمایش آقای خوئی معنایش این است که هرگاه مولی بخواهد امر کند به جامع بین اقل و اکثر، یک به شرط لا بچسباند به اقل، مشکل امر به جامع بین اقل و اکثر برطرف بشود، در حالی که اشکال این است که اگر شق ثالثی هست که نه مصداق اقل به شرط لا است نه مصداق اکثر است، این اشکالی ندارد. مولی مثلا بگوید یا نماز دو رکعتی بخوان به شرط لا از رکعت زایده یا نماز چهار رکعتی بخوان، شق ثالثش این است که کسی نماز سه رکعتی بخواند، این کاملا معقول است. اما ظاهر کلام آقای خوئی بلکه صریح کلام ایشان در بحث مطلق و مقید، محاضرات جلد 5 صفحه 380 این است که و لو شق ثالثی نباشد، بگوید مولی: یا یک بار دست چپت را در وضوء بشوی به شرط لا از غسل ثانیه یا دو بار دست چپت را بشوی در وضوء، این شق ثالثی ندارد. من اگر یک بار بشویم مصداق غسل واحد به شرط لا از غسله ثانیه می‌‌شود، دو بار بشویم مصداق غسلتین می‌‌شود. یا مثلا شارع بگوید: یا یک بار تسبیحات اربعه بگو یا بیشتر، یک بار نه بیشتر یا یک بار و بیشتر، این شق ثالثی ندارد چون یک بار تسبیح که گفتم بعد از آن اگر چیزی نگویم مصداق تسبیح واحد بشرط لا می‌‌شوم، دو بار یا بیشتر تسبیح بگویم مصداق اکثر می‌‌شود.

این‌جا گفته می‌‌شود که این قید بشرط لا لغو است، لغو است این‌جور امر کردن، این چه امری است. قیود متعلق امر باید تاثیر داشته باشند در محرکیت، چه تاثیری دارد این قیدها در محرکیت؟ شارع اگر می‌‌گفت: اغسل یدک الیسری بالاخره یا یک بار می‌‌شستیم یا دو بار. سبّح، یا یک بار تسبیح می‌‌گفتیم یا دو بار یا بیشتر.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که آن نصف هم هیچ مضر نیست، نصف تسبیح، مثلا می‌‌گوید سبحان الله سبحان، نه، اگر آن سبحان نباید بگویی باز شق ثالثی پیدا می‌‌شود. یا یک بار سبحان الله بگو یا دو بار سبحان الله بگو، آن یک بار بگو به شرط لا یعنی به شرط لا حتی از نصف سبحان الله، او خوب است چون اگر بگویی سبحان الله سبحان، این نه امتثال آن یک تسبیح به شرط لا است نه امتثال دو تسبیح است. این‌که شق ثالث پیدا می‌‌کند. جایی که شق ثالثی وجود ندارد، یعنی اگر بگویی سبحان الله سبحان مشکلی نیست، یک تسبیح به شرط لا از تسبیح ثانی چون سبحآن‌که تسبیح نیست، نصف تسبیح است، صحیح است. پس چه بگویی سبحان الله چه بگویی سبحان الله سبحان، این تسبیح به شرط لا از اکثر است، اگر هم بگویی سبحان الله سبحان الله تسبحین است. شارع اگر می‌‌گفت سبح به مقصودش نمی‌رسید؟ این چه کار لغوی است که بگوید یجب علیک إما ان تسبح تسبیحة واحدة بشرط لا عن التسبیحة الثانیة أو تسبح تسبیحتین. این همه معطل کردن برای چی؟ لغو است.

و این مطلبی است که در بحوث این اشکال را به مرحوم آقای خوئی کردند.

به نظر ما اگر بحث از لغویت عقلیه بکنیم ما اشکال بحوث را قبول نداریم، اما اگر بحث از لغویت عقلاییه یا به تعبیر دیگر بر خلاف منهج عقلایی بودن مطرح کنیم اشکال بحوث را می‌‌پذیریم. این‌که در بحوث گفتند لغو است یعنی لغو عقلی است یعنی شرط به نظر بحوث در قیود متعلق امر این است که هرکدام از این قیود نقش داشته باشند در محرکیت و باعثیت، و الا امر لغو عقلی می‌‌شود. اگر این اشکال درست باشد کاملا متین است اشکال. این قید که یجب علیک إما ان تسبح بشرط لا عن التسبیحة الثانیة او تسبح تسبیحتین این قیودش چه اثری دارد در محرکیت. من یک بار تسبیح گفتم بار دوم هیچ داعی مولوی ندارم تسبیح بگویم، داعی نفسانی می‌‌گوید تسبیح بگو، چون امر به جامع که محرک به یک عدل نیست، محرک به جامع است، بعد از این‌که من گفتم سبحان الله هیچ داعی الهی که ناشی از این امر باشد نه ناشی از اوامر دیگر، هیچ داعی الهی ناشی از این امر من را نمی‌کشاند به این‌که بار دوم تسبیح بگویم، پس این امر هیچ محرکیتی ندارد. من به داعی ناشی از دواعی دیگر غیر از محرکیت این امر به جامع بار دوم تسبیح می‌‌گویم پس چه بگویم تسبیح بار دوم چه نگویم این امر هیچ نقشی در آن ندارد. پس شارع اگر می‌‌گفت سبح مرة‌ واحدة منتها لابشرط از مرة ثانیة، که مرة ثانیه می‌‌شد مستحب یا می‌‌شد مباح، هیچ فرقی نداشت با این امری که گفته است سبح مرة بشرط لا عن التسبیحة الثانیة او سبح مرتین.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که این امر به جامع محرکیت زایده ندارد، ملاک را ما کار نداریم، امر باید محرکیت داشته باشد.

اشکال ما به بحوث این است که اصل امر باید محرکیت داشته باشد، قیود آن نیازی ندارد محرکیت زایده‌ای داشته باشد. شاید مصالحی هست در امر به جامع، امر به جامع وجودش نسبت به عدمش باید سنجیده بشود. امر به جامع اگر نبود یعنی امری نبود، محرکیتی نبود، حالا این امر به جامع محرکیت دارد، چرا این قید به شرط لا را اخذ کردید، چرا جناب مولی نگفتید سبح که با اولین تسبیح امتثال بشود، چرا گفتید سبح إما مرة بشرط لا أو مرتین، مولی می‌‌گوید من خودم می‌‌دانم مصلحت بود این‌گونه مقید کنم متعلق امر را، با این‌که هیچ نقشی در محرکیت مکلف ندارد. اما بخاطر این‌که آن اکثر کلش وافی به ملاک است، اگر دو بار تسبیح می‌‌گویی کل این دو بار تسبیح وافی به ملاک است به قول صاحب کفایه، خواستم آن دو بار تسبیح‌تان مصداق واجب بشود، و گاهی هم مصالح دیگری هست مثل غسلتان در ید یسری در وضوء مشکل مسح به بلّة الوضوئش برطرف می‌‌شود، مجموع غسلتین می‌‌شود مصداق واجب در غسل ید یسری، اگر یک بار شستید او می‌‌شود مصداق واجب، دو بار شستید او می‌‌شود مصداق واجب و مسح به بلّه غسله ثانیه می‌‌شود مسح به بلّه وضوء. پس مشکل عقلی ندارد.

اما از نظر عقلایی، عملیه زایده که مولی به جای این‌که بگوید سبح امر را ببرد روی طبیعی تسبیح، تلاش بیشتری بکند، کار بیشتری بکند، مؤنه زایده‌ای در هنگام جعل تحمل کند: یجب علیک إما ان تسبح مرة بشرط لا عن التسبیحة الثانیة‌ او تسبح مرتین، عقلاء‌ می‌‌گویند این کار به نظر ما لغو است، منهج عقلاییه این کار نیست. در آن اثر جواز مسح به بلّه غسله ثانیه در ید یسری هم دست خودتان بود می‌‌توانستید بگویید مسح به بلّه غسله ثانیه اشکال ندارد، این مؤنه زایده غیر عرفیه تحمل کردن است که به جای این‌که اغسل یدک الیسری بگویید یجب علیک الجامع بین غسلة واحدة بشرط لا عن الغسلة الثانیة أو غسلتان، این لغو عقلایی است. البته شاید کسی بگوید با بعضی از روایات سازگار است که الثانیة لایؤجر علیها و الثالثة بدعة، غسله ثانیه در وضوء ثواب ندارد، اجر ندارد، ولی بدعت هم نیست. که امام در تعلیقه عروه فرمودند که از این روایت استفاده می‌‌شود غسله ثانیه مستحب نیست ولی مشروع هست. چه جور مشروع هست؟ توجیهش فقط همین است که بگوییم امر شدیم به جامع بین غسله اولی به شرط لا از غسله ثانیه و یا غسلتین و الا مشروع بودن در عبادت جز این‌که متعلق امر باشد یا مصداق متعلق امر باشد توجیه دیگری ندارد. مشروع بودن عبادت به این است که یا خودش ماموربه باشد یا مصداق ماموربه باشد. پس توجیهش همین است که بگوییم جامع بین غسله واحده به شرط لا از غسله ثانیه یا غسلتین واجب باشد.

البته این‌جا شق ثالث هم داریم: یک بار و نیم شستن ید یسری. این مبطل است. مبطل است به این معنا که اگر یک بار شستی بار دوم نیمه کاره شستی، با بله آن غسله ناقصه ثانیه دیگر نمی‌توانی مسح کنی، این‌جا شق ثالث داریم، این‌جا عرفی می‌‌تواند باشد. اما مواردی که شق ثالث نداریم عرفا لغو است، عرفا خلاف منهج عقلایی است.

گاهی تخییر بین اقل و اکثر تخییر بین یک فرد یا دو فرد نیست، مثل این مثال تسبیح، غسل نیست، بلکه تخییر بین فرد قصیر و طویل است. فرد قصیر داریم، فرد طویل داریم، فرد طویلش هم یک فرد است، بر خلاف این تسبیح، بر خلاف این غسل. مثلا مولی به عبدش می‌‌گوید: ارسم خطا، این خط می‌‌تواند پنج سانت باشد می‌‌تواند ده سانت باشد. یعنی می‌‌تواند پنج سانت باشد می‌‌تواند بیشتر باشد نه این‌که بگوییم اگر هفت سانت کشید باطل است، نه، پنج سانت بکشد حداقل است هر چه بیشتر هم بکشد خط واحد است. این‌جا هم به نظر ما اگر اثر نداشته باشد به شرط لا کردن که اوجد خطا پنج سانتیاً به شرط لا از اکثر او خطا اکثر، چون معنای اوجد خطا یعنی خط مستقل، یعنی خط به شرط لا از اکثر، اگر این اثر عقلایی نداشته باشد این هم لغو است. کجا اثر عقلایی دارد؟‌ مولی از شما بخواهد خطی را بکشید که مستقل در وجود بشود قبل از ظهر، اوجد خطا مستقلا قبل الاذان الظهر، این خوب است. چرا؟ برای این‌که اگر یک دقیقه به اذان ظهر شروع کردی خط کشیدی اما همین‌جور داری ادامه می‌‌دهی، مؤذن‌زاده اذانش را تمام کرد هنوز هم داری خط را ادامه می‌‌دهی، مولی می‌‌گوید این کار به درد خودت می‌‌خورد، من گفتم اوجد خطا مستقلا، خط مستقل یعنی آن خطی که تمام بشود، قبل الظهر، تو این کار را نکردی. این خوب است، این اثر دارد. اما اگر نه، همین‌جور بگوید اوجد خطا مستقلا، هر کی شد شد، این هم لغو است. حالا نمی‌گفت مستقلا، بالاخره من که تا روز قیامت این خط کشیدنم ادامه پیدا نمی‌کرد، شروع کردم خط کشیدن یک روزی مستقل می‌‌شود یک روزی بالاخره خسته می‌‌شوم، رها می‌‌کنم این خط کشیدن را. پس شارع لغو است بگوید اوجد خطا مستقلا، خط مستقلا یعنی اگر خط پنج سانتی است، خط پنج سانتی، اگر خط ده سانتی است خط سانتی. خب این لغو است؛ بگوید اوجد خطا، بالاخره یک روزی مستقل خواهد شد.

و لذا در این موردی که امر اقل و اکثر دائر بین فرد قصیر و طویل باشد، این‌جا با این‌که کسی ممکن است توهم کند چه اشکالی دارد، مولی می‌‌گوید اوجد الخط، حالا یکی خط پنج سانتی می‌‌کشد او مصداق واجب است، یکی خط ده سانتی می‌‌کشد او مصداق واجب است، کلش مصداق واجب است. می‌‌گوییم: نه، تا نگوید اوجد الخط المستقل، آن خط پنج سانتی در ضمن ده سانتی هم خط است، لابشرط است. اوجد الخط الذی اقله پنج سانت صادق می‌‌شود بر آن خطی که داری می‌‌کشی پنج سانت، رسیدی می‌‌خواهی ادامه بدهی، چون لابشرط است. اگر می‌‌خواهد به شرط لا بشود باید بگوید اوجد الخط المستقل فی الوجود، که اگر ده سانت خط بکشی کل ده سانت بشود مصداق خط مستقل در وجود، پنج سانت در ضمن او خط مستقل در وجود نیست. ولی اگر پنج سانت بکشی بیشتر نکشی او بشود مصداق خط مستقل در وجود. این‌جوری باید بکند تا بشود اقل ما به شرط لا و الا اگر بگوید اوجد الخط، این خط و لو بر پنج سانت در ضمن ده سانت صادق است و امتثال واجب شده، مازاد بر او دیگر مصداق واجب نیست. باید بگوید اوجد الخط المستقل فی الوجود، این لغو است گفتنش.

مگر یک وقتی بگذارد بگوید اوجد الخط المستقل فی الوجود قبل اذان الظهر، او اثر دارد. اثرش این است که اگر این خط را کشیدی تا ظهر هم شد، رها نکردی، مدام داری ادامه می‌‌دهی، قلم را برداشتی، خودکار مفت و مجانی را براشتی از آن‌جا شروع کردی خط داری می‌‌کشی اذان هم تمام شد ادامه می‌‌دهی، شما خط مستقل در وجود را قبل از ظهر تمام نکردی، ایجاد نکردی. این‌جا خوب است. و الا همین‌جوری بگوید اوجد الخط المستقل برای این‌که آن پنج سانتی بشود بشرط لا او می‌‌شود خط مستقل و اگر در ضمن ده سانت شد این خط پنج سانتی کل خط ده سانتی بشود خط مستقل نه آن پنج سانت در ضمن او. این مشکل لغویت عقلاییه پیدا می‌‌کند.

و ظاهر اول امر به جامع بین اقل و اکثر همین است که اقل واجب است، مازاد بر اقل یا مباح است یا مستحب. و لذا این‌هایی که دست چپ‌تان را طول می‌‌دهند، می‌‌گیرد زیر شیر زاید بر مقدار متعارف، آن مقدار متعارف اگر هم مازاد بر واجب باشد چون بتواند انسان کمتر از او هم بشوید، متعارف یک دقیقه است، این نیم‌دقیقه هم می‌‌توان بشوید، بله آن مازاد بر نیم‌دقیقه زاید بر واجب است ولی معفو از مسح به بلّه غیر وضوء است، عرفا از توابع وضوء است. اما اگر زاید بر متعارف باشد و لو یک غسله، پنج دقیقه هم طول بدهی زیر شیر بگیری، یک غسله است، ولی مازاد بر مقدار واجب است و مسح به بلّه او مشکل می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] موارد فرق می‌‌کند. گاهی برای استحباب می‌‌گویند سبح مرة أو مرتین، گاهی مازاد برای این می‌‌گویند که مباح است مازاد. موارد به قول صاحب کفایه فرق می‌‌کند.

# وجوب کفایی

کلام واقع می‌‌شود در وجوب کفایی. حقیقت وجوب کفایی باز در او اقوال زیاد است.

قول اول این است که بگوییم بر هر مکلفی واجب است مثلا نماز میت، مشروط به این‌که تا آخر وقت دیگران قیام نکنند به این فعل. یعنی شرط حدوث وجوب نماز میت بر شما عدم قیام دیگران است به نماز میت تا آخر وقت. این یک تفسیر هست برای وجوب کفایی که لازمه‌اش این است که اگر دو نفر نماز میت بخوانند بر هیچ‌کدام نماز میت واجب نباشد و این خلاف مرتکز است که اگر دو نفر نماز میت بخوانند این‌جا نماز میت بر هیچ‌کس واجب نیست. نماز میت بر زید واجب نیست چون شرطش عدم قیام آخرین است به نماز میت، فرض این است که دیگری نماز میت می‌‌خواند، نماز میت بر عمرو هم واجب نیست چون شرطش عدم قیام دیگران است به نماز میت، فرض این است که زید نماز میت می‌‌خواند. و این منشأ می‌‌شود این قول و تفسیر اول خلاف مرتکز باشد.

تامل بفرمایید بقیه مطالب انشاءالله فردا.

**جلسه 50- 319**

**دو‌شنبه - 15/09/1400**

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

بحث در حقیقت وجوب کفایی بود که اقوالی در آن مطرح شده.

قول اول این بود که واجب کفایی منحل می‌‌شود به تعداد افراد مکلفین، بر هر مکلفی واجب است مثلا نماز میت مشروط به عدم اتیان دیگران به آن، اگر دیگران نماز میت نخوانند بر این میت، بر شما واجب است نماز میت بر آن بخوانید.

عرض کردیم لازمه‌اش این است که اگر دو نفر نماز میت بخوانند بر هیچ‌کدام واجب نباشد نماز میت و این خلاف مرتکز عرفی هست.

و این‌که ما بخواهیم تکلف کنیم، یک کاری کنیم که اگر دو نفر نماز میت بخوانند هر دو نماز بشود مصداق واجب، این غیر از این‌که خالی از تکلف نیست، محذورهایی هم بر آن مترتب می‌‌شود. چطور؟ ما اگر بگوییم شرط وجوب نماز میت بر زید این است که در زمان سابق، دیگر نماز میت نخواند، بعد از این‌که این میت غسل داده شد، تکفین شد، نیم‌ساعتی گذشت، در آن نیم‌ساعت هیچ‌کس نماز میت نخواند پس باید بگوییم شرط وجوب نماز میت بر همه فعلی می‌‌شود چون شرطش این است که در زمان سابق کسی نماز میت نخوانده باشد، نیم‌ساعت گذشت هیچ‌کس نماز میت نخواند پس بر زید نماز میت واجب می‌‌شود بر عمرو واجب می‌‌شود، بر بکر واجب می‌‌شود، عملا می‌‌شود واجب عینی.

اگر بگویید که شرط وجوب نماز میت بر زید این است که عمرو ترک کند تنها نماز میت ‌خواندن را، اگر عمرو ترک می‌‌کند تنها نماز میت‌ خواندن را بر زید واجب است نماز میت، بعد دل‌تان را خوش کنید که در دو صورت این شرط حاصل است: صورت اول این‌که اصلا عمرو نماز میت نخواند، ترک کرده است عمرو تنها نماز میت خواندن را، صورت دوم این است که عمرو نماز میت بخواند زید هم همراه او بخواند باز عمرو ترک کرده است تنها نماز میت خواندن را و می‌‌گویید مشکل حل شد. اگر زید ببیند عمرو نماز میت نمی‌خواند عملا بر او متعین می‌‌شود نماز میت چون دیگری نماز میت نخواند، واجب کفایی در فرض عدم قیام دیگران به واجب، متعین می‌‌شود بر زید، و اگر زید ببیند عمرو نماز میت می‌‌خواند زید می‌‌گوید من می‌‌توانم نماز میت نخوانم عملا شرط وجوب در حق من فعلی نمی‌شود. چرا؟ برای این‌که عمرو که نماز میت می‌‌خواند اگر منِ زید نماز میت نخوانم پس عمرو تنها نماز میت خوانده است، ترک نکرده است تنها نماز میت خواندن را، بلکه اتیان کرده است به تنها نماز میت خواندن، یعنی اتیان کرده است به نماز میت وحده، مجردا از خواندن نماز میت توسط منِ‌ زید، دیگر شرط وجوب نماز میت بر منِ زید منتفی می‌‌شود. اما اگر بروم منِ زید کنار عمرو نماز میت بخوانم، شرط وجوب در حق من فعلی است چون با نماز خواندن من کنار عمرو صدق می‌‌کند که عمرو تنها نماز خواندن میت را ترک کرده است، نماز میت خوانده اما تنها نماز میت خواندن را یعنی نماز میت به تنهایی خواندن را ترک کرده است، اگر عمرو نماز میت به تنهایی خواندن را ترک کند بر منِ زید واجب می‌‌شود نماز میت. اگر عمرو نماز میت نخواند عمرو خصوصیت ندارد، حالا بکر خالد، فرق نمی‌کند، همه این‌ها، ‌اگر نماز میت نخواند بر منِ‌ زید متعین می‌‌شود نماز میت و اگر یکی از این‌ها نماز میت بخواند، عمرو نماز میت بخواند منِ‌ زید می‌‌توانم نماز میت نخوانم با نخواندن نماز میت توسط من دیگر شرط وجوب در حق من فعلی نمی‌شود چون عمرو اتیان کرد به نماز میت به تنهایی، ترک نکرد نماز میت به تنهایی را. ولی اگر منِ‌ زید بروم کنار عمرو نماز میت بخوانم شرط وجوب در حق منِ زید محقق می‌‌شود چون صدق می‌‌کند که عمرو نماز میت به تنهایی را ترک کرده است، نماز میتی خوانده است همراه با من.

و لکن این غیر از این‌که عرفی نیست طلب الحاصل است. برای این‌که در فرضی که عمرو نماز میت می‌‌خواند شما می‌‌گویید اگر منِ‌ زید بروم با او نماز میت بخوانم بر من هم واجب می‌‌شود نماز میت، نروم با او نماز میت بخوانم بر من واجب نمی‌شود نماز میت، یعنی وجوب نماز میت بر منِ‌ زید موقوف می‌‌شود بر اتیان منِ زید به نماز میت، در این صورتی که عمرو دارد نماز میت می‌‌خواند و این می‌‌شود طلب الحاصل و طلب الحاصل لغو است.

پس این قول اول اگر صرفا بگوید وجوب نماز میت بر زید مشروط است به ترک نماز میت توسط عمرو مثلا، در جایی که هر دو نماز میت می‌‌خوانند باید بگوییم بر هیچ‌کدام واجب نیست و این خلاف مرتکز است و آن وقت دیگر قصد وجوب نمی‌توانند بکنند هنگام اتیان به نماز و اگر بخواهیم تکلف بکنیم هر کاری کردیم دیدیم هم تکلف است هم محذور دارد.

[سؤال: ... جواب:] در فرضی که یکی از ما دو نفر، یا زید یا عمرو، نماز میت می‌‌خوانیم در این فرض امر دیگری به نماز میت مشروط می‌‌شود به این‌که آن دیگری همراه با آن نفر اول نماز میت بخواند، اگر بخواند نماز میت واجب می‌‌شود بر او نماز میت، نخواند بر او واجب نمی‌شود، این می‌‌شود طلب الحاصل. ... بحث در این است که این‌که مولی شرط وجوب نماز بر هر فردی را، زید خصوصیت ندارد، شرط وجوب نماز میت را بر هر فردی، این را قرار بدهد که اگر دیگران ترک بکنند نماز میت به تنهایی را، مراد از تنهایی یعنی بدون اقتران با نماز میت توسط این مکلف که مورد بحث است که شرط وجوب نماز میت بر او چیست، که ما گفتیم زید است، اگر دیگران نماز میت به تنهایی را ترک کنند یعنی نماز میتی که مقرون به نماز میت زید نباشد، اگر این نماز میت به تنهایی را ترک کنند آن وقت بر زید واجب می‌‌شود نماز میت، به مولی می‌‌گوییم مولی! این قید به تنهایی را، این قید ان ترک الآخرون صلاة المیت وحدهم را، این وحدهم، این به تنهایی، این قید را برای چی گفتی؟ غیر از این‌که می‌‌خواهی در فرضی که دیگران نماز میت می‌‌خوانند کاری بکنی که اگر زید برود با آن‌ها نماز میت بخواند نماز میت زید هم بشود مصداق واجب، هدف دیگری داشتی؟ به حضرت عباس هدف دیگری نداشتی، مولی می‌‌گوید درست است، هدف همین بود، می‌‌گوییم پس این قید به تنهایی که زدی جز طلب الحاصل هیچ فایده‌ای ندارد، فقط خواستی در فرضی که دیگران نماز میت می‌‌خوانند یک کاری بکنی که اگر من بروم با آن‌ها نماز میت بخوانم دیگر نماز میت آن‌ها به تنهایی نباشد، نماز میت من هم بشود مصداق واجب، و اگر نروم نماز میت بخوانم نماز میت آن‌ها بشود نماز میت وحده و به تنهایی، دیگر شرط وجوب در حق من فعلی نشود، جناب مولی! تو را به وجدانت، این غیر از طلب الحاصل چیز دیگری است؟ قطعا مولای با انصاف خواهد گفت نه، این جز طلب الحاصل چیز دیگری نیست.

پس این قول اول درست نیست.

قول دوم این است که بگوییم و شاید مشهور اینگونه بگویند، منسوب به مشهور هست که در واجب کفایی در ابتداء فعل بر همه واجب می‌‌شود، تا یک میتی فوت می‌‌کند به تعداد مکلفین وجوب نماز میت فعلی می‌‌شود اما اگر یکی از مکلفین نماز میت بخواند تکلیف جمیع مکلفین ساقط می‌‌شود هم تکلیف خودش و هم تکلیف دیگران. بر خلاف قول اول که قول اول می‌‌گفت اگر دیگران نماز میت بخوانند از اول وجوب نماز میت بر زید مثلا حادث نمی‌شود. گفته می‌‌شود وقتی با هم مؤمنین می‌‌آیند نماز میت بخوانند هنوز که نماز میت خوانده نشده است پس وجوب در حق همه فعلی است و همه می‌‌توانند به عنوان نماز میت واجب نماز میت بخوانند. ولی اگر یک نفر هم بخواند دیگران نخوانند بعد از این‌که او نماز میت خواند تکلیف بقیه ساقط می‌‌شود بدون عصیان.

ما اشکال‌مان به این قول دوم فقط یک چیز است: این چه وجوبی است که من با این‌که واجب است نماز میت بخوانم، صبر می‌‌کنم و مجازم صبر کنم، تا مسقط این وجوب حاصل بشود، یعنی شارع هم به من می‌‌گوید بر تو واجب است نماز میت هم می‌‌گوید تو مجازی ترک کنی نماز میت را چون یک ساعت دیگر حضرت آیة الله فلان می‌اید و بر این میت شما نماز می‌‌خواند، شما مجازید ترک کنید نماز میت را، می‌‌خواهید سفر بروی برو، مشکلی نیست. در عین حال وقتی دعای سفر هم می‌‌خاند در گوش این مکلف می‌‌گوید برو التماس دعا ولی می‌‌گوید بدان هنوز هم بر تو واجب است نماز میت چون هنوز آن آیة الله نیامده است نماز میت بخواند. خب آیا آن مؤمن حق دارد یک سؤال بکند، بگوید این چه وجوبی است؟ لقلقه لسان است این وجوب یا واقعا وجوب است. شما واقعا اراده دارید من هم نماز میت بخوانم پس چطور به من می‌‌گویید شما مرخصی برو، اصلا لازم نیست این‌جا بایستی، یک ساعت آیة الله فلان می‌اید نماز این میت را می‌‌خواند، اصلا این ترخیص در ترک در فرض اتیان دیگری به نماز میت با وجوب بر این مکلف سازگار نیست.

ببینید شما در جاهای دیگر ما ممکن است یک وجوب عینی داشته باشیم مسقطی داشته باشد، مثلا مولی به عبدش می‌‌گوید فلان شخص ساب النبی است، بر تو واجب است قتل ساب النبی، حال آمد شخص دیگری او را کشت مولی می‌‌گوید تکلیف تو ساقط شد اما مستحق عقاب هستی من به تو گفتم این کار را بکن، او عداوت شخصی داشت با یک کافر دیگر آن کافر آمد زد این ساب النبی را کشت، دیگر موضوع مرتفع شد، اما تو مکلف بودی به قتل ساب النبی. نه این‌که در جنگ قبیله‌ای با یک کافر دیگر از بین برود، ساب النبی را از نظر فقهی هم محتمل است که به عنوان اجراء حد باید بکشی، ولی وقتی دیگری زد او را کشت موضوع منتفی می‌‌شود. این‌جا این هم مسقط است ولی این را می‌‌فهمیم که وجوبی است مولی از مکلف خواست قتل ساب النبی را و این مکلف صبر کرد دیگری آمد کافری آمد این ساب النبی را روی اغراض شخصی کشت این‌جا مولی به این مکلف می‌‌گوید تو بد کردی، تو مرخص نبودی در ترک قتل ساب النبی اما دیگر الان مسقط آمد، موضوع ندارد. این با مانحن‌فیه فرقش چیست؟ اگر بناء باشد واجب است بر این مکلف نماز میت و مسقطش نماز میت دیگران است پس چرا این‌جاها هیچ مذمتی نمی‌کند مولی این مکلف را؟ دعای سفر هم می‌‌خواند برایش.

[سؤال: ... جواب:] یک هفته وقت داری، قتل ساب النبی بکنی به عنوان اجراء حد، وقتی می‌‌فهمی یک ساعت دیگر یک کافری می‌اید روی انتقام‌جویی و انگیزه‌های شخصی این ساب النبی را می‌‌کشد یک هفته وقت شما عملا مضیق می‌‌شود، می‌‌شود یک ساعت وقت چون قدرت بر امتثال این تکلیف فقط در این یک ساعت داری.

پس این قول دوم هم درست نیست.

قول سوم قول صاحب کفایه است. لابد حدس می‌‌زنید صاحب کفایه چه می‌‌گویند. وجوب کفایی سنخ وجوبٍ له تعلق بکل واحد من المکلفین بحیث که اگر همه اخلال بوزند به امتثال، همه مستحق عقاب هستند، ولی اگر یکی آن‌جام بدهد وجوب ساقط می‌‌شود.

این سنخ وجوب یعنی وجوب بر هر کدام مشروطا به عدم اتیان غیر به این واجب کفایی؟ این‌که یا قول اول می‌‌شود یا قول دوم می‌‌شود که اتیان غیر مسقط وجوب بود در حق دیگران. چرا مجمل صحبت می‌‌کنید؟ اگر می‌‌خواهید بگویید اصلا سنخ وجوب کفایی، فلز وجوب کفایی فرق می‌‌کند با فلز وجوب عینی، ما که نمی‌فهمیم غیر از این‌که وجوب را می‌‌گویید لکل واحد من المکلفین ثابت است این را مشروط بکنید به عدم اتیان دیگران به این واجب کفایی ما معنای دیگری نمی‌فهمیم برای این قول.

قول چهارم قول محقق اصفهانی است. می‌‌فرماید: واجب کفایی بر همه واجب است، بر تو واجب است غسل میت، نماز میت، بر زید هم واجب است غسل میت، نماز میت، و لکن شارع گفته اذا فعل غیرک فانت مرخص فی الترک. همین. انشاء وجوب مطلق است یجب علیک صلاة المیت یا زید، یجب علیک صلاة المیت یا عمرو، یجب علیک صلاة المیت یا بکر، انحلال است و لکن لو فعل غیرک، خطاب به همه می‌‌کند لو ادی غیرک صلاة‌ المیت فانت مرخص فی الترک. نتیجه‌اش این می‌‌شود اگر همه با هم نماز میت بخوانند همه مستحق ثواب هستند ولی اگر هیچ‌کس نماز میت نخواند همه مستحق عقاب هستند چون ترخیص در ترک‌شان مشروط بود، مشروط بود به قیام غیر.

ایشان می‌‌فرماید: یک نکته‌ای هم بگویم. در واجب کفایی لازم نیست یک نفر قیام کند، ممکن است مشترکا قیام کنند به فعل. حالا نماز میت نمی‌شود، نماز میت از یک نفر صادر می‌‌شود مستقلا، دیگری هم می‌‌خواهد نماز میت بخواند او هم مستقل است. اما بعضی از واجبات کفایی مثل دفن میت، دو نفر می‌‌آیند دفن می‌‌کنند میت را، غسل میت هم بعید نیست نصف غسل را یکی می‌‌دهد خسته می‌‌شود یکی دیگر می‌اید نصف دیگر غسل را می‌‌دهد، باید یک جوری واجب کفایی را توجیه کنیم که با فرض اشتراک و تعامل هم امتثال محقق بشود.

این هم نکته‌ای است که ملتفت شد ایشان و نکته خوبی هم هست. و لذا در قول اول و دوم باید این نکته لحاظ بشود که واجب است بر شما به شرط عدم قیام غیر، باید یک جوری باشد که فرض قیام تعاونی را هم و قیام اشتراکی را هم شامل بشود. ممکن است دو نفر قائم بشوند ولی هرکدام نصف کار را آن‌جام بدهد. این‌جا بر هر دو واجب است و هر دو آن‌جام بدهند امتثال واحد منتها می‌‌شود چون تعاونی این کار را آن‌جام دادند.

ما اشکال‌مان به محقق اصفهانی این است که ما مستحب کفایی داریم یا نداریم. تلقین میت مستحب عینی که نیست. ده نفر آمدند تلقین می‌‌خواهند بدهند میت را، اسمع افهم، بابا چه خبره، حمام زنانه که نیست، یک نفر بگوید اسمع افهم. مستحب کفایی است. این مستحب کفایی را برای ما توضیح بدهیم جناب محقق اصفهانی!‌ اگر قوام واجب کفایی به ترخیص در ترک است مشروطا به فعل غیر، خب مستحب کفایی که ترخیص مطلق دارد در ترک، ترخیص مشروط ندارد. این را چه جور توجیه می‌‌کنید؟

ثانیا: حالا اشکال اول‌مان را بعضی‌ها دیدم متعرض شدند که دو تا ترخیص فرض کنیم: ترخیص مطلق بخاطر مستحب بودن این تلقین میت مثلا، ترخیص مشروط به فعل غیر بخاطر کفایی بودن این مستحب. که این اختلاف مراتب دارد. این را ما عرفی نمی‌دانیم. ولی اشکال دوم ما دیگر شاید واضح‌تر باشد و آن اشکال دوم این است: از کجای وجوب کفایی استحباب صدور فعل از جمیع مکلفین فهمیده می‌‌شود؟ جناب محقق اصفهانی این‌که شما می‌‌گویید یعنی مستحب است، مستحب است همه غسل بدهند این میت را، یک ماه میت روی زمین است می‌‌گویند هنوز اهالی روستا نوبت گرفتند برای تغسیل میت چون مستحب است. این حرف‌ها چیست؟ چون همه امر داشتند به تغسیل میت، منتها ترخیص در ترک هرکدام مشروط بود به فعل غیر، معنایش این است که همه امر دارند ولی در فرض فعل غیر می‌‌شود ترخیص در ترک دارند، می‌‌شود مستحب. از کجای وجوب کفایی استحباب عینی را می‌‌فهمیم. اتفاقا گاهی حرام است بیش از یک فعل. مثل اجراء حد. اجراء‌ حد واجب کفایی است، حالا واجب کفایی است بر جامعه یا واجب کفایی است بر ولات امر، همه زمان‌ها که یک ولی منحصر به یک شخص نیست، در زمان عدم قیام حکومت شرعیه فقهاء متصدی اجراء حد می‌‌شدند. مرحوم شفتی در اصفهان اجراء حد می‌‌کرد، حالا یک آقای دیگر هم رفته اصفهان می‌‌گوید چرا ما اجراء حد نکنیم، خب واجب کفایی است دیگر. حرام است دو تا اجراء حد. یک بار حد بزنید بدبخت را برود پی کارش. در حالی که این تفسیر محقق اصفهانی معنایش این است که واجب کفایی را می‌‌کند مستحب عینی. چون امر انحلالی است.

[سؤال: ... جواب:] حد چیست؟ حد این است که او را شلاق بزنید. جایز نیست و الا حد که هست. تجمیع کرده بود حدود را شد پانصد تازیانه، حد که هست منتها جایز نیست بیش از یک بار حد.

پس این قول هم درست نیست.

[سؤال: ... جواب:] اگر بگوید یجب علی کل مکلف صلاة المیت و لکن اذا فعل الغیر فهو مرخص فی الترک، بله، تهافت است بین وجوب و ترخیص در ترک، اما اگر امر بکند کل مکلف مامور بصلاة المیت امر با ترخیص در ترک تهافت ندارد و سازگار است.

قول پنجم شبیه قول محقق عراقی در واجب تخییری است. بگوییم:‌ بر هر مکلفی واجب است مثلا در مورد نماز میت که سد کند باب عدم این را که مقرون است به ترک دیگران، عدم نماز میت توسط شما دو حصه دارد: عدمی که مقرون است به فعل دیگران، درب این عدم را لازم نیست گل بگیرید، سد کنید، اما عدم نماز میت توسط شما، آن عدمی که مقرون است به ترک نماز میت توسط دیگران، این عدم نماز میت توسط شما که مقرون است به ترک نماز میت توسط دیگران این عدم را شما باید سد کنید. یعنی اگر دیدید دیگران نماز میت نمی‌خوانند شما باید سد کنید باب عدم نماز میت را.

این توجیه معقول است ثبوتا؛ وجوب مطلق است، واجب سد باب العدم هست. عدم نماز میت توسط شما که مقرون است به ترک نماز میت توسط دیگران‌ این معقول است و لکن اولا: اجتماع مکلفین بر نماز میت را نمی‌تواند توجیه کند، چون فرض این است که این‌ها سد باب عدم مقرون به ترک دیگران نمی‌کند، این‌ها باب عدمی را سد می‌‌کند که مقرون است به فعل دیگران، چون من اگر نماز میت نخوانم شما می‌‌خوانید. و علاوه خلاف ظاهر امر به صلات میت هست.

بدتر از این کسی بیاید توجیه کند بگوید بازگشت این مطلب به این است که حرام است بر مردم ترک نماز میتی که مقرون است به ترک دیگران. یعنی وجوب کفایی را گیر کردیم، برگردانیم به حرام. آخه وجوب ناشی از مصلحت است، حرام ناشی از مفسده است این‌ها را نباید به همدیگر برگرداند.

قول ششم: برخی گفته‌اند یا ممکن است بگویند که تارة ما مردم را افراد می‌‌بینیم، تارة مردم را به شکل جامع می‌‌بینیم. واجب کفایی تکلیف جامعه است. شما ببینید حالا یک مقدار ریزتر بکنیم، یک مدیر مدرسه‌ای است، یک وقت افراد کلاس را می‌‌بیند، می‌‌گوید: دانش‌آموزان کلاس اول باید با خود کتاب کلاس اول بیاورند. این واجب عینی است. گاهی کلاس اول را یک واحد اعتباری می‌‌بیند می‌‌گوید کلاس اول باید امروز پذیرایی کنند از مهمانان، حالا ممکن است یک نفر از کلاس اول بیاید پذیرایی کند ممکن است دو نفر بیاید، تکلیف متوجه به کلاس است نه به زید نه به عمرو نه به بکر. در احکام شرعی هم جامعه مکلف می‌‌شود در واجب کفایی. الزانی و الزانیة فاجلدوا انحلال ندارد به تعداد مکلفین، فاجلدوا خطاب به جامعه است انحلال ندارد، یک تکلیف است متوجه به جامعه است.

ما به نظرمان این‌ها خطابه است. جامعه غیر از وجود افراد وجود حقیقی ندارد، قابل بعث و زجر نیست. این تعبیر عرفی است. مثل این‌که می‌‌گوییم بانک خانه من را مصادره کرد، تعبیر عرفی است، بانک مصادره نکرد، این شخص حقوقی مصادره نکرده، آن سرپرست بانک که شخص حقیقی است مصادره کرد. این‌که می‌‌گوییم جامعه باید این کار را بکند تعبیر عرفی است یعنی افراد جامعه باید این کار را بکنند. کلاس اول دبستان باید این کار را بکنند باید فرض کنید که پذیرایی کنند از مهمان، باید فرض کنید مراسم امروز را برگزار کنند این عنوان عرفی است برای این‌که یعنی افراد کلاس اول و الا کلاس اول که به عنوان شخص حقوقی که قابل بعث نیست.

[سؤال: ... جواب:] بعث اعتباری به داعی تحریک آن مکلف است. وقتی شما مکلف را یک شخص حقوقی دانستید، مثلا دولت، الان چرا می‌‌گویند سرباز‌ها که نان خور دولت هستند دولت لازم نیست زکات فطرت‌شان را بدهد چون دولت شخص حقوقی است قابل بعث و زجر نیست. [صحیح نیست گفته شود] دولت باید زکات فطره سربازان را بدهد. آنی که قابل بعث و زجر است که شخص حقیقی باشد. و لذا این قول هم درست نیست.

انشاءالله بقیه اقوال فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 51- 320

**سه‌شنبه - 16/09/1400**

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

بحث راجع به حقیقت وجوب کفایی بود. اقوال در حقیق وجوب کفایی را برخی از آن‌ها را نقل کردیم. رسیدیم به قول هفتم که قول مرحوم آقای بروجردی هست و در بحوث هم این را اختیار کردند، آقای سیستانی هم همین نظر را پذیرفتند.

فرمودند وجوب کفایی فرقی با وجوب عینی نمی‌کند به لحاظ مکلفین. تنها تفاوتش این است که در وجوب عینی مثل اقیموا الصلاة هر مکلفی مکلف هست به نماز صادر از خودش، زید مکلف است به نماز صادر از خودش، عمرو مکلف است به نماز صادر از خودش و هکذا. در وجوب کفایی ذات فعل بدون این‌که مقید باشد به حیث صدورش از این مکلف بر عهده او قرار گرفته است. یجب علی المؤمنین تغسیل المیت، الصلاة علی المیت، نه این‌که هر مؤمنی باید غسل و نماز میت که صادر از این مؤمن است را آن‌جام بدهد، نه، طبیعی غسل میت، طبیعی نماز میت بر هر مؤمنی واجب است و لو صادر بشود از غیر او. و لذا وقتی یک مکلفی بیاید غسل بدهد میت را نماز بخواند بر میت، طبیعی فعل که بر دوش تک‌تک مؤمنین و مکلفین گذاشته شده محقق شده. و لذا زید می‌‌گوید آنی که از من خواسته بودند محقق شد، از من خواسته بودند طبیعی غسل میت را نه غسل میت را که از من صادر بشود، طبیعی غسل میت محقق شد توسط عمرو، طبیعی نماز میت محقق شد توسط عمرو و لذ تکلیف منِ‌ زید هم ساقط می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] وقتی طبیعی فعل که از من خواسته بودند محقق شد امتثال محقق شد و تکلیف به تحقق متعلقش ساقط می‌‌شود. تعبیر امتثال نمی‌کنیم تا بگویید زید که امتثال نکرد، متعلق تکلیف حاصل شد و لذا تکلیف ساقط می‌‌شود با تحقق متعلق آن.

در بحوث اضافه کردند بر این مطلب آقای بروجردی که بر هر مکلفی جامع بین غسل میت صادر از خود این مکلف یا غسل میت صادر از مکلف دیگر واجب شده است. حتی اگر غسل میت صادر از مکلف دیگر مقدور نیست برای زید مثلا، اشکالی ندارد، چون جامع بین مقدور و غیر مقدور مقدور است. به زید گفتند یجب علیک اما ان تغسل المیت بنفسک او یغسله غیرک می‌‌شود جامع بین مقدور و غیر مقدور. الان به ما می‌‌گویند پشت‌بام بروید، یک فرد پشت‌بام رفتن این است که بدن نردبان بالا برویم این غیر مقدور است برای ما، فرد دیگرش این است که با نردبان بالا برویم او مقدور است برای ما، پشت‌بام رفتن می‌‌شود جامع بین مقدور و غیر مقدور، جامع بین مقدور و غیر مقدور می‌‌شود مقدور، کافی است در مقدور بودن یک فعل قدرت بر ایجاد یک فرد آن.

مرحوم آقای خوئی فرموده این درست نیست. این لغو است یا غیر عقلایی است که مولی به عبدش بگوید یجب علیک اما ان تأتی بالماء او یاتی بالماء ‌شخص آخر، عبد می‌‌گوید اتیان شخص دیگر به آب چه ربطی به من دارد؟ لغو است من را تکلیف کنید به جامع بین فعل خودم و فعل دیگران. بله، تکلیف به جامع بین فعل مباشری خودم و فعل تسبیبی خودم مشکلی ندارد، به حاج در روز عید قربان می‌‌گویند یجب علیک ان تذبح هدیا، ذبح هدی می‌‌تواند توسط خود حاجی محقق شد خودش قصاب است خودش ذبح می‌‌کند، و می‌‌شود به تسبیب دیگری، تقاضای از دیگری که تو برای من گوسفند ذبح کند محقق می‌‌شود. چون فعل تسبیبی هم مقدور است برای مکلف. اما واجب کفایی فرض این است که مختص نیست به این‌که فعل غیر قابل تسبیب باشد، و لو غیری است که اصلا در اختیار من نیست، فعل غیری که اصلا گوش به سخن من نمی‌دهد که در اختیار من نیست، فعل تسبیبی من نمی‌شود، این عرفی نیست بگویند بر تو واجب است یا تو غسل بدهی میت را یا فلان مرجع فلان شخص که هیچ تحت تسلط تو نیست برود غسل بدهد میت را. این لغو است از نظر عقل و عقلاء.

این فرمایش آقای خوئی به نظر ما در خطاب به شخص مثلا زید عرفی است، انصافا عرف اباء دارد از این‌که مولی به زید بگوید یا زید!‌ یجب علیک ان تأتی بالماء او یاتی بالماء هذا الجار. یا تو باید آب بیاورد یا همسایه آب بیاورد، همسایه چه ربطی به من دارد. منهج عقلایی این است که بگوید یا زید ان لم یات الجار بالماء فات انت بالماء.

اما اگر همه افرادی که خطاب متوجه آن‌ها است، تحت ولایت مولی باشد، مولی خطاب به جمیع آن‌ها بکند، بگوید یجب علیکم الاتیان بالماء لاجل سقی الضیف، طبیعی است که معنایش این نیست که هرکدام بروند یک پارچ آب بیاورند، نه، صرف الوجود آب حاصل بشود و لو توسط یک نفر. این‌جا چه محذوری دارد که بر جمیع این مخاطبین که همه تحت ولایت و سلطه مولی هستند مولی بر عهده جمیع این افراد طبیعی فعل صادر از یکی از این‌ها را بگذارد، این کاملا عقلایی است.

[سؤال: ... جواب:] تکلیف انحلالی است، بر مؤمنین واجب است یا خطاب می‌‌کند ایها المؤمنون اغسلوا هذا المیت یعنی ایجاد کنید طبیعی غسل میت را، یعنی بر شما واجب است طبیعی غسل میت، لزومی ندارد از شخص شما صادر بشود، طبیعی غسل میت بر تک‌تک شما واجب است

این قول غیر معقول نیست. عرض ما این هست. بله، تفسیر حقیقت وجوب کفایی منحصر به این نیست اما غیر از اشکال مرحوم آقای خوئی است که فرموده است این قول مستلزم لغویت است چون تکلیف هر کسی به فعل خودش باید بشود نه به جامع بین فعل خودش و فعل دیگران.

[سؤال: ... جواب:] مکلف‌به طبیعی غسل میت است، طبیعی آب‌آوردن است. مکلف تک‌تک این افراد هستند، جماعتی هستند نزد مولی، مولی به این جماعت خطاب می‌‌کند می‌‌گوید اغسلوا هذا المیت، صلوا علی هذا المیت، بر هر یک از این جماعت غسل صادر از خود او واجب نشده است، طبیعی غسل واجب شده است. ... اصلا شکی ندارد که می‌‌تواند اگر یک نفر غسل می‌‌دهد میت را بقیه افراد بروند سراغ کارشان، در این‌که بحثی نیست. بحث در این است که هر کسی مکلف است به طبیعی غسل میت، من می‌‌بینم طبیعی غسل میت محقق می‌‌شود و لو توسط دیگری، آن‌چه از من خواسته شده است طبیعی غسل میت است و این محقق می‌‌شود.

ثمره این قول را بعدا خواهیم گفت. اما منحصر تفسیر حقیقت وجوب کفایی به این قول.

[سؤال: ... جواب:] خلاف ظاهر نیست این قول هفتم ولی متعین نیست. الزانی و الزانیة فاجلدوا کل واحد منهما مأة جلدة، طبیعی جلد زانی مأة جلدة‌ بر تک‌تک مؤمنین واجب است بناء‌ بر این‌که واجب کفایی باشد. طبیعی از دیگری محقق شد واجب محقق شده است و لو مکلف‌ تک‌تک افراد مؤمنین هستند.

قول هشتم قول محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی است. فرمودند: مکلف فرق می‌‌کند در واجب کفایی. قول هفتم مکلف‌به را می‌‌خواست بگوید فرق می‌‌کند، قول هشتم می‌‌گوید مکلف فرق می‌‌کند. در واجب عینی مکلف به نحو انحلال، تک‌تک افراد هستند، اقیموا الصلاة، اما در واجب کفایی مکلف احد المؤمنین است. مولی خطاب می‌‌کند به عبیدش می‌‌گوید لیأت احدکم بالماء، چون غرض مولی در واجب کفایی صدور فعل است از صرف الوجود مکلف نه از تک‌تک مکلفین، یعنی هدف مولی صدور فعل است از احد المکلفین.

این می‌‌شود واجب کفایی. اگر مولی خطاب کرد به مردم گفت لیصل احدکم علی المیت، حالا ده نفر آمدند نماز میت خواندند در عرض واحد همه می‌‌شوند مصداق همین احد المکلفین که نماز میت خواند و اگر یکی بخواند او می‌‌شود مصداق این احد المکلفین که نماز میت می‌‌خواند. مشکلی پیش نمی‌اید.

[سؤال: ... جواب:] احد لابشرط است. مثل این‌که در واجب تخییری می‌‌گفتند ائت باحد الفعلین حالا شما اگر هر دو فعل را آن‌جام بدهید کدامیک مصداق واجب است؟ هر دو می‌‌شود مصداق واجب، دو فرد از واجب را شما در آن واحد اتیان کردی. ... نظر مرحوم آقای خوئی این است که وقتی مولی می‌‌گوی ائت احدکم بالماء یا در واجب تخییری که می‌‌گویند ائت باحد الامرین اما اکرام زید او اکرام عمرو، اگر در این مثال من مکلف هر دو را با هم در آن واحد اکرام کنم هر دو می‌‌شود مصداق واجب مثل این‌که دو فرد از واجب را در زمان واحد ایجاد بکنم هر دو می‌‌شود مصداق امتثال.

ما یک شبهه‌ای داریم که در مورد تعبیر احد عرف می‌‌گوید اگر گفت یکی از این دو کار را بکن من هر دو کار را در آن واحد بکنم عرف نمی‌گوید هر دو امتثال است می‌‌گوید احدهما لابعینه امتثال است. و لو هر دو صحیح است اما هر دو امتثال نیست. به یکی از این دو فقیر ده هزار تومان بده، من هم از پول خودم هم‌زمان ده هزار تومان به زید دادم ده هزار تومان به عمرو که فقیر هستند، آقای خوئی می‌‌گویند هر دو مصداق امتثال است یعنی دو فرد را در آن واحد آوردیم در مقام امتثال، ولی ما شبهه‌مان این است که می‌‌گویید چون عنوان بدلی استفاده کرد مولی، نگفت تصدق، اگر می‌‌گفت تصدق او عنوان بدلی نیست هر دو می‌‌شد مصداق تصدق و لو صرف الوجود تصدق را از من خواست اما هر دو می‌‌شد مصداق صرف الوجود تصدق. اما اگر بگوید تصدق علی احدهما که عنوان بدلی است ما شبهه می‌‌کردیم می‌‌گفتیم عرف می‌‌گوید هر دوی این کار شما هم صدقه به زید هم صدقه به عمرو در آن واحد، هر دو در عرض واحد مصداق تصدق علی احدهما نیست، تصدق علی احدهما حالت تباینی دارد، عرف این تبادر را در مقام امتثال هم اعمال می‌‌کند می‌‌گوید یکی از این دو لابعینه امتثال امر مولی است. حالا این خیلی ثمره ندارد.

[سؤال: ... جواب:] در بحث واجب کفایی باید به همه ثواب بدهند چون همه متصدی امتثال امر مولی شدند. ... حالا ثواب ندهند، آقای خوئی می‌‌گویند به همه ثواب می‌‌دهند، در این‌که صحیح است ده نفر نماز میت بخوانند که شکی نیست، حالا هر ده نفر در آن واحد امتثال کردند این امر را یا شما بگویید یکی از این ده تا لابعینه امتثال است. ما در واجب کفایی عرفا می‌‌گویند همه امتثال کردند. نمی‌شود که ترجیح بلامرجح بگوییم، همه امتثال کردند، در واجب کفایی همه آمدند، چرا زید امتثال کرده باشد من نکرده باشم.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی که اشکال نداشت. در واجب تخییری هم گفت وجوب تعلق می‌‌گیرد به عنوان احدهما، این‌جا هم می‌‌گوید تعلق می‌‌گیرد وجوب به احد المکلفین، مکلف می‌‌شود احد المؤمنین.

مرحوم محقق اصفهانی این مطلب را و این قول را از مرحوم بحرالعلوم صاحب کتاب بلغة الفقیة نقل می‌‌کند. منتها تعبیرشان هم فرق می‌‌کند. می‌‌گوید گفتند وجوب کفایی تعلق می‌‌گیرد به کلی مکلف نه به تک‌تک مکلفین. که شاید مقصود صاحب بلغة الفقیه همین عنوان احد المکلفین باشد. بعد محقق اصفهانی ایراد گرفته. گفته: بعث و وجوب به داعی تحریک مکلف است، آنی که قابل تحریک است مکلف به حمل شایع است یعنی زید، عمرو، بکر، اوست که قابل تحریک است، عنوان کلی مکلف، عنوان احد المکلفین که قابل تحریک نیست.

در بحوث هم شبیه این اشکال را کردند بر این قول گفتند احد المکلفین نماز میت بخواند، شما این احد المکلفین که یک عنوان اعتباری است می‌‌خواهید او ذمه‌اش مشغول بشود به نماز میت، عنوان اعتباری که ذمه تکلیفیه ندارد، عنوان احد المکلفین ذمه تکلیفیه که قابل بعث و زجر بشود ندارد. اگر می‌‌گویید تک‌تک افراد مکلفین ذمه‌شان مشغول می‌‌شود به این فعل با گفتن یجب علی احد المکلفین صلاة المیت، این‌که خلف این مبنا است. چون شما می‌‌خواهید بگویید فقط احد المکلفین مکلف هست و تکلیف هم انحلالی نیست، یک تکلیف بیشتر نداریم، این‌که می‌‌خواهید نتیجه بگیرید پس غرض از این‌که بگویند احد المکلفین واجب است نماز میت بخواند این است که ذمه زید مشغول بشود ذمه عمرو مشغول بشود ذمه بکر مشغول بشود این یعنی انحلال تکلیف در حالی که شمای آقای خوئی با این قول هشتم می‌‌خواهید بگویید انحلال ندارد عنوان احد المکلفین که عنوان واحد است مکلف است به تکلیف واحد که نماز میت است. اگر می‌‌خواهید بگویید فرد مردد در خارج ذمه‌اش مشغول است، ما که فرد مردد نداریم در خارج، در خارج زید داریم عمرو داریم بکر داریم خالد داریم.

اگر مقصودتان این است که ما یک اعتباری می‌‌کنیم، اعتبار اشتغال ذمه، ذمه ندارد احد المکلفین چون فرد خارجی نیست، اعتبار می‌‌کنیم اشتغال ذمه او را به غرض این‌که منجز بشود بر تک‌تک مردم این فعل، یعنی غرض تنجیز بر تک‌تک مکلفین است که این نماز میت محقق بشود. می‌‌خواهیم به این غرض برسیم از این راه که اعتبار بکنیم ذمه احد المکلفین مشغول است به نماز میت. این نیاز دارد که ما توجیه کنیم چه جوری می‌‌شود تک‌تک مکلفین منجز بشود عقلا اتیان به این فعل در حالی که اگر یکی از این‌ها این فعل را آن‌جام بدهد بر دیگری لازم نیست آن‌جام مکرر آن. این باید توجیه بشود.

پس این قول هشتم مشکل را حل نمی‌کند. بالاخره این قول هشتم چی می‌‌خواهد بگوید؟‌ می‌‌خواهد ذمه احد المکلفین مشغول است، احد المکلفین که یک عنوان اعتباری است، ذمه تکلیفیه ندارد چون قابل بعث و زجر نیست. اگر مراد این است که این یک انشاء و لقلقه اعتباری است که بگویند احد المکلفین ذمه‌اش مشغول است که بخواهند ذمه افراد را مشغول کنند، این معنایش این است که ذمه زید مشغول بشود به نماز میت، ذمه عمرو مشغول بشود به نماز میت این معنایش این است که تکلیف نسبت به این‌ها انحلال پیدا کند، این خلف مدعای این قول است. اگر می‌‌خواهید بگویید درست است که احد المکفین ذمه ندارد ولی ادعاءا می‌‌گوییم ذمه احد المکلفین مشغول است به غرض تحریک افراد که عقلا منجز بشود بر تک‌تک افراد نماز میت، می‌‌گوییم توجیه کنید، چه جوری بر تک‌تک افراد منجز می‌‌شود نماز میت ولی اگر یکی از این‌ها نماز میت بخواند دیگری لازم نیست نماز میت بخواند، این را توجیه کنید، با این قول هشتم این توجیه نشد، مجبوریم اقوال دیگر را پیش بکشیم.

به نظر ما این فرمایش تمام نیست. این قول هشتم هم به عنوان یکی از قول‌های مقبول در حقیقت واجب کفایی قابل پذیرش است. مرحوم آقای تبریزی هم شبیه همین اشکال را به آقای خوئی داشتند ولی ما قبول نداریم. می‌‌گوییم چه اشکال دارد، وقتی عنوان احد المکلفین فانی دیده می‌‌شود در افراد، منتها فنائا بدلیا، این فرق می‌‌کند با یک عنوانی که فانی در افراد دیده نمی‌شود، دولت باید زکات فطره بدهد نسبت به سربازانش، دولت را که شما فانی نمی‌بینید در رئیس جمهور و الا رئیس جمهور بیاید از حقوق آخر ماهش زکات فطره سربازان را بدهد باز هم کم می‌‌آورد. دولت را فانی در شخص حقیقی که نمی‌بینید، او نمی‌شود ولی عنوان احد المکلفین، یکی از شما، این فانی است به نحو فناء تبادلی در این افراد که قابل بعث و زجر هستند.

چه جور در واجب تخییری قبول کردید هم بحوث قبول کرد هم استاد ما قبول کرد که عنوان احد الفعلین فانی دیده می‌‌شود در این دو فعل:‌ صوم و اطعام، به نحو فناء تبادلی و می‌‌شود تحریک بکنیم مکلف را به آن‌جام آن، عنوان احد المکلفین هم فناء تبادلی دارد در افراد و از خلال این عنوان افراد دیده می‌‌شود علی سبیل التبادل لا علی سبیل الاستقرار. چرا قابل بعث و زجر نیست؟ مستلزم فرد مردد در خارج نیست، ما که نگفتیم غیر از وجود زید و وجود عمرو یک وجود فرد مرددی داریم که نه زید است نه عمرو است نه شخص معین دیگر.

چه جور در علم اجمالی می‌‌گویید یکی از این مکلفین مثلا فقیر است، و لذا علم اجمالی داریم که واجب است انفاق کنیم بر او، یکی از این مکلفین فقیر است را چه جور فانی دیدید در خارج؟‌ این فرد مردد است؟ یکی از این مکلفین هم باید نماز میت بخواند، این‌که فردد مرد نیست. عنوان احد المکلفین اگر بخواهد موضوع بشود برای تکلیف در واجب کفایی بما هو فانٍ فی خارجٍ متبادل، فی خارج تبادلی [مشکلی ندارد]. و لذا اگر هیچ کدام آن‌جام ندهند همه مستحق عقاب هستند. یکی از شما دو نفر برود آب بیاورد قرآن هم دارد در قضیه اصحاب کهف، فابعثوا احدکم بورقکم هذه الی المدینة فلینظر ایها ازکی طعاما فليأتکم برزق منه. همین است، واجب کفایی است. می‌‌گوید یکی از شما دو نفر آب بیاورد، این عنوان فانی دیده شده در این دو نفر علی سبیل التبادل.

[سؤال: ... جواب:] منجز است بر هر دو. منجز یعنی چی؟ یعنی اگر هیچ‌کدام آب نیاورند هر دو مستحق عقاب هستند به حکم عقل، و اگر یکی از این دو آب بیاورد امتثال محقق می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] ما را وارد یک بحث‌هایی می‌‌کنید آخرش می‌‌فهمید که هیچ ربطی به این‌جا ندارد. علم اجمالی شرط منجز بودنش این است که مکلف واحد باشد، من علم اجمالی دارم یا در مثال شما واجد منی فی ثوبی المشترک، دو تا طلبه هستند عبای مشترک را در خوابیدن استفاده می‌‌کنند، گاهی این سردش می‌‌شود گاهی دیگری، یک روز دیدند این پتو ملوث به منی است، کدام‌ها محتلم شدیم این علم اجمالی منجز نیست مگر این‌که همآن‌طور که گفتند من ببینم این رفقیم عادل است آن وقت علم اجمالی دارم یا خودم باید بروم غسل کنم یا جایز نیست پشت سر این آقا نماز بخوانم قبل از غسلش. و الا اگر علم اجمالی مکلف واحد نباشد علم اجمالی منجز نیست. چه ربطی دارد به این‌جا؟ بحث این است که شکی نداریم در واقع که مولی خطاب کرده است به عنوان احدکما، یکی از شما دو نفر باید آب بیاورد، نه این‌که علم اجمالی داریم که بر یکی از این دو نفر واجب است تعیینا. اگر علم اجمالی داشتیم بر یکی از این دو نفر واجب تعیینی است آب بیاورد، آن وقت هرکدام می‌‌گفتند اصل برائت می‌‌گوید بر من واجب نیست آب بیاورم. آن دیگری هم می‌‌گفت اصل برائت می‌‌گوید بر من واجب نیست آب بیاورم. علم اجمالی به این‌که بر من یا شما واجب تعیینی است آب بیاوریم منجز نیست چون عقل می‌‌گوید باید من مکلف علم اجمالی به تکلیف متوجه به خودم پیدا کنم تا منجز بشود بر من. ولی مقام که مقام علم اجمالی نیست، می‌‌دانیم مولی عنوان احدهما را فانی دیده در خارج گفته یکی از شما دو نفر باید آب بیاورد، و لذا زید می‌‌گوید من؟ می‌‌می گوید من کاری به تو ندارم، عمرو می‌‌گوید من؟ می‌‌گوید من کاری هم به تو ندارم به خصوص تو، یکی از شما دو نفر باید آب بیاورد. این علم اجمالی نیست که. (علم تفصیلی است به تعلق تکلیف به عنوان احدهما فانی در خارج) و لذا اگر هیچ‌کدام آب نیاورند هر دو مستحق عقاب هستند و اگر یکی آب بیاورد یا دو تایی لیوان را برداشتند یکی این طرف لیوان را گرفته یکی آن طرف لیوان را می‌‌ترسند یک وقت دیسک کمر بگیرند! آب را آوردند امتثال محقق شده و مشکلی نیست.

و لذا به نظر ما این تفسیر هشتم هم کاملا عرفی و عقلایی است. منتها ما بگوییم قطعا این تفسیر هشتم درست است نه تفسیر هفتم، قسم نمی‌توانیم بخوریم، هر دو تفسیر قابل گفتن است و ثمره هم دارد. ولی یک ثمره‌ای دارد که آقایان خلافش را گفتند. ثمره این است: اگر مسجد نجس شده، واجب کفایی است تطهیر مسجد، من نمی‌توانم تطهیر مسجد بکنم، نه خودم نه این‌که تسبیب بکنم، تسبیب پول می‌‌خواهد، باید کارگر بگیرم، یا زور می‌‌خواهد، به یکی بگویم برو این‌جا را بشوی بخاطر حرف من برود بشوید، نه پول دارم نه زور دارم نه خودم توان دارم اما می‌‌توانم به امام جماعت مسجد که آدم متدینی است بگویم حاج آقا این‌جا نجس شده است، او هم یک نگاه چپی می‌‌کند می‌‌گوید حرف دیگری نداشتی این را گفتی. آیا واجب است اعلام کنم به این آقا؟ کسانی که قائل به قول هفتم هستند باید بگویند واجب است. یعنی آقای بروجردی باید بگوید واجب است چون به عهده من گذاشتند طبیعی تطهیر مسجد را، و من می‌‌توانم کاری بکنم این طبیعی محقق بشود، از چه راه؟ از راه اعلام به امام جماعت. طبق نظر آقای خوئی نه، یکی از مردم باید تطهیر مسجد بکند، لایکلف الله نفسا الا وسعها، من که نمی‌توانم تطهیر مسجد بکنم، او هم که می‌‌تواند تطهیر مسجد کند (امام جماعت) جاهل به موضوع است، به چه دلیل بر من واجب است اعلام.

س:‌اعلام تسبب نیست. اگر این امام جماعت بیاید با آن محاسن کذایی و قیافه ربانی شلنگ را دست بگیرد و مسجد را تطهیر کند شما بعد می‌‌روید در خانه می‌‌گویی ما امروز مسجد را که نجس شده بود تطهیر کردیم؟ تسبیب یعنی مستند به تو بشود. در مقام که مستند به تو نمی‌شود.

اما برعک[سؤال: ... جواب:] آقای بروجردی که قائل به قول هفتم است، آمده می‌‌گوید لایجب الاعلام، اعلام لازم نیست، لزومی ندارد به دیگری بگویی مسجد نجس است. می‌‌گوییم شما که قائل به قول هفتم هستی، طبیعی تطهیر مسجد به عهده من گذاشته شده و من می‌‌توانم یک کاری بکنم این محقق بشود و لو به اعلام به امام جماعت. آقای خوئی که قائل به قول هفتم است می‌‌گوید اعلام واجب است. می‌‌گوییم آقای خوئی شما که قائل به قول هشتم هستی، خب احد المکلفین تطهیر مسجد بکنند من که نمی‌توانم تطهیر مسجد بکنم لایکلف الله نفسا الا وسعها.

شاید آقای خوئی ملاک را کشف کرده که آن چیزی است که به قول خود آقای خوئی ما از کجا ملاک را کشف می‌‌کنیم، شاید بر من بیش از تطهیر مباشری یا تسبیبی که مستند به من بشود بیشتر از این ملاک ملزم نداشته باشد.

تامل بفرمایید انشاءالله تا فردا.

**جلسه 52- 321**

**چهار‌شنبه - 17/09/1400**

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

به مناسبت بحث از حقیقت وجوب کفایی که ما گفتیم دو احتمال در آن هست بعد از رد سایر اقوال، یکی این‌که واجب بر جمیع مکلفین طبیعی فعل باشد که نظر مرحوم آقای بروجردی و بحوث بود و همین‌طور آقای سیستانی، احتمال دوم این بود که واجب بر احد المکلفین باشد آن واجب کفایی که نظر مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی بود و ما چون نمی‌دانیم به نحو اول وجوب کفایی جعل شده یا به نحو دوم، طبعا نه اثر وجوب کفایی به نحو اول را می‌‌توانیم بار کنیم نه اثر وجوب کفایی به نحو دوم را، باید اخذ به قدرمتیقن بکنیم و لذا در مسأله وجوب کفایی تطهیر مسجد چون بر ما قطعی نیست که وجوب کفایی به نحو وجوب طبیعی فعل باشد بر عموم مؤمنین و لذا ملتزم می‌‌شویم که اگر من عاجز بودم از تطهیر مسجد اعلام به غیر لازم نیست چون شاید وجوب کفایی به این نحو باشد که یجب علی احد المؤمنین تطهیر المسجد و من عاجزم از تطهیر این مسجد و لذا تکلیف مشروط به قدرت چون هست وظیفه ندارم به دیگری اعلام بکنم او قیام بکند به فعل مگر این‌که بتوانم کسی را اجیر بکنم، امر بکنم و او امر من را امتثال بکند که بشود فعل تسبیبی من که او خروج از محل بحث است.

و همین‌طور اگر کسی وارد شد سلام کرد بر جماعتی واجب کفایی است بر این جماعت که یکی رد سلام بکند، اگر من عاجز بودم از رد سلام ولی می‌‌توانم به بغل‌دستی خودم بفهمانم که این آقا به ما سلام کرد، اگر نظر آقای بروجردی، آقای صدر و آقای سیستانی را بپذیریم که بر تک‌تک ما واجب است طبیعی رد سلام را من می‌‌توانم این طبیعی را در خارج محقق کنم به این نحو که به دیگری بگویم که این آقا سلام کرد و او جواب بدهد چون طبیعی فعل که بر من واجب شد قید استناد به من را که ندارد، طبیعی فعل و لو مستند به من نیست. اما بناء بر قول مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی که یجب علی احدنا رد سلام، که در روایت هم هست: ان ردّ واحد منهم، قریب به این مضمون، که اگر یکی از این‌ها رد سلام بکند مجزی از بقیه است، من نمی‌توانم رد سلام بکنم تکلیف از من ساقط است، به چه دلیل من تکلیف دارم به این‌که دیگری را خبردار بکنم که این آقا سلام داد یا از او خواهش بکنم بگویم چرا جواب سلام این آقا را نمی‌دهی، من نمی‌توانم جواب سلام را بدهم چون اگر جواب سلام را بدهم مشکل پیدا می‌‌کنم اما چرا تو جواب سلام را نمی‌دهی، بر من واجب باشد این کار بر من، می‌‌گوییم نه، شاید یجب علی احدنا رد السلام باشد که نظر آقای خوئی و آقای نائینی است و در این صورت دلیلی بر وجوب اعلام غیر نیست چون آنی که بر من منجز است رد سلام هست و من نمی‌توانم رد سلام بکنم. دلیلی هم بر وجوب اعلام به غیر نیست.

بعد از بیان این حقیقت وجوب کفایی مرحوم نائینی چون قائل شد به همین قول اخیر که عبارت بود از این‌که بر احد المکلفین واجب است فعل فرمود: یک استثنایی ما می‌‌زنیم. استثنایی که ایشان زده این است که فرموده گاهی ملاک‌های متعددی هست، فعل هر شخصی ملاک مستقل دارد و لکن امکان استیفاء وجود ندارد برای همه، مثل این‌که من و شما آب نداشتیم تیمم کردیم، ناگهان یک آبی پیدا شد که برای وضوء یکی از ما دو نفر کافی است، ایشان فرموده است که وجوب حیازت این آب در حق هر دوی ما ملاک دارد، من ملاک تطهیر به ماء اقتضاء می‌‌کند که بروم این آب را حیازت کنم شما هم همین‌طور ولی امکان این‌که هر دو برویم این آبی را که برای وضوء یکی از ما دو نفر کافی است حیازت کنیم وجود ندارد این‌جا نمی‌توانیم بگوییم تیمم یکی از ما دو نفر باطل می‌‌شود، نه، بلکه تیمم هر دوی ما باطل می‌‌شود. چون من قادرم بر تحصیل ماء شما هم قادرید بر تحصیل ماء اما وجوب وضوء در حق هرکدام از ما دو نفر مشروط می‌‌شود به ترک وضوء توسط دیگری نه این‌که بگویند یجب علی احدکما الوضوء، چون وضوء من ملاک دارد وضوء شما هم ملاک دارد، پس وضوء من واجب می‌‌شود مشروط به این‌که شما ترک کنید وضوء را و وضوء هم بر شما واجب می‌‌شود مشروط به این‌که من ترک کنم وضوء را. بر خلاف سایر واجب‌های کفایی که ملاک قائم به جامع بود، ملاک قائم بود به قیام احد المکلفین به خواندن نماز بر میت، آن‌جا وجوب رفته بود روی عنوان احد المکلفین و لذا نباید این فرع وجدان ماء را ما با سایر فروع واجب کفایی خلط کنیم.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره عملا بر هر دوی ما بالفعل واجب نیست وضوء. اما چونم ملاک در وضوء هرکدام از ما هست و لذا وجوب وضوء بر من مشروط می‌‌شود به ترک وضوء توسط شما و وجوب وضوء بر شما هم مشروط می‌‌شود به ترک وضوء توسط من نه این‌که به ما بگویند یجب علی احدکما الوضوء چون ملاک در قیام یکی از ما دو نفر به وضوء‌ نیست، ملاک در قیام هرکدام از ما دو نفر به وضوء هست. ... امکان استیفاء کلی الملاکین نیست می‌‌شود تزاحم.

مرحوم آقای خوئی به محقق نائینی ایراد گرفته، فرموده: این چه فتوایی است که از یک طرف می‌‌گویید تیمم هر دو باطل می‌‌شود، از طرف دیگر می‌‌گویید که وجوب وضوء بر هر دو با هم ثابت نیست، وجوب وضوء در حق هرکدام مشروط است به ترک وضوء توسط دیگری، موضوع بطلان تیمم و وجوب وضوء یک چیز است: وجدان الماء، همین وجدان الماء هم موضوع است برای وجوب وضوء پس باید بر هر دو واجب باشد وضوء چرا می‌‌گویید وضوء هرکدام مشروط است به عدم قیام دیگری به آن؟

ما این اشکال مرحوم آقای خوئی را قبول داریم و لکن نیاز به توضیح دارد. مسأله سه صورت دارد:

صورت اول این است که هیچ‌کدام از ما دو نفر اراده مزاحمت دیگری را نداریم، نه من اراده دارم با شما رقابت بکنم در تحصیل این آب نه شما اراده دارید با من رقابت کنید و مزاحمت کنید در تحصیل این آب. در این صورت بر هر دوی ما وضوء واجب می‌‌شود و تیمم هر دوی ما هم باطل است. چرا؟ برای این‌که موضوع بطلان تیمم و وجوب وضوء قدرت بر وضوء است و هر دوی ما در این فرض قادر بر وضوء هستیم و تکلیف مطلق هرکدام از ما دو نفر به وضوء تکلیف به مالایطاق نیست چون فرض این است که من اگر بخواهم وضوء بگیرم شما مزاحم من نمی‌شوید و شما هم اگر بخواهید وضوء بگیرید من مزاحم شما نمی‌شوم. در این صورت تیمم هر دوی ما باطل است و وضوء بر هر دوی ما هم واجب است. و اگر هم هیچ‌کدام وضوء نگیرند هر دو عقاب می‌‌شوند. چون وجوب وضوء در حق هر دو فعلی است.

[سؤال: ... جواب:] اگر آب از بین رفت باید دوباره بروند هر دو تیمم بکنند. ... فرض این است که اگر یکی از این دو نفر هم بروند وضوء بگیرد ولی به آن دیگری می‌‌گویند اگر تو می‌‌رفتی سراغ این آب، این آقا سر جای خودش می‌‌نشست. ... بحث تکلیف نیست، بحث این است که من می‌‌دانم اگر من برخیزم بروم سمت این آب، این آقا و لو از باب حیا با این‌که به او گفتند لاحیاء فی الدین ولی از باب حیا سر جای خودش می‌‌نشیند، این‌جور حساب کنید. او هم اگر برخیزد برود سمت آب من این‌طور هستم که با او هیچ مزاحمتی نمی‌کنم، شرط وجوب وضوء در حق هرکدام از ما دو نفر فعلی هست، شرطش قدرت بر وضوء است، قدرت بر وضوء شرط وجوب وضوء است، شرط بطلان تیمم هم هست. هم تیمم هر دوی ما باطل شده و هم وضوء بر هر دوی ما واجب.

صورت دوم این است که اگر من برخیزم بروم سراغ آب شما هم انگیزه رقابت سالم در شما زنده می‌‌شود می‌‌آیید با من مزاحمت می‌‌کنید و بر فرض هم هر دو بتوانیم برسیم به آن آب با هم می‌‌رسیم که می‌‌شود آب مشترک بین دو نفر و کافی نیست دیگر برای وضوء هر دو، آب مشترک بین دو نفر است نه شما راضی هستید در سهم شما من تصرف کنم نه من راضی هستم که شما در سهم من تصرف کنید. در این صورت ما ملتزم می‌‌شویم وضوء بر هیچ‌کدام واجب نیست و تیمم هر دو هم صحیح است. چرا؟ برای این‌که ما هیچ‌کدام از ما دو نفر قادر بر وضوء نیستیم. اگر من برخیزم بروم می‌‌دانم این آقا فکر می‌‌کند یک خبرهایی هست، او هم بر می‌‌خیزد و با من رقابت می‌‌کند.

صورت سوم این است که یکی از این دو می‌‌گوید اگر من برخیزم بروم من جوانم زودتر از او می‌‌رسم به این آب ولی آن آقا پیر است تا عصایش را پیدا کند بیاید سمت آب من وضوئم را هم گرفتم. در این صورت بر من واجب می‌‌شود وضوء و تیمم من هم باطل می‌‌شود با همین که می‌‌دانم اگر برخیزم بروم زودتر از آن شخص می‌‌رسم به آب ولی آن پیرمرد می‌‌گوید من نمی‌توانم، من بلند شوم این جوان زودتر از من بلند می‌‌شود می‌‌رسد به آب.

[سؤال: ... جواب:] صور مسأله را با هم خلط نکنید. در این صورت سوم فقط تیمم من که فرض کنید جوان هستم باطل می‌‌شود و بر من وضوء واجب است، اما آن پیرمرد می‌‌گوید اگر من برخیزم این آقا مزاحم من می‌‌شود و نمی‌گذارد من به آب برسم و با این آب وضوء بگیرم، تیمم او برای چه باطل بشود و وضوء هم بر او واجب نخواهد بود. فرض این است که اگر این پیرمرد بخواهد وضوء بگیرد با این آب من نمی‌گذارم و لکن من اگر بخواهم وضوء بگیرم آن پیرمرد نمی‌تواند مانع بشود، بر فرض من بنشینم سر جای خودم ولی به نحوی است که اگر بخواهم بروم وضوء بگیرم آن پیرمرد نمی‌تواند مانع من بشود، تیمم من باطل است و وضوء بر من واجب است. اما آن پیرمرد درست است که می‌‌بیند من الان نشستم سر جای خودم، اما می‌‌گوید من بلند شوم راه بیفتم این آقا انگیره پیدا می‌‌کند سریع می‌‌رود سمت آن آب و نمی‌گذارد من با آن آب وضوء بگیرم، این پیرمرد برای چی تیممش باطل باشد؟ او قادر بر وضوء‌ نیست، برای چی وضوء بر او واجب باشد؟

و لذا مرحوم نائینی بین این سه صورت خلط کرده و لذا می‌‌بینید در هیچ‌کدام از این سه صورت نمی‌توانیم بین بطلان تیمم و وجوب وضوء.

[سؤال: ... جواب:] شما در بیابان آب مباح است می‌‌توانید وضوء بگیرید. تمکن از آب مباح کافی است برای وجوب وضوء.

یک اشکالی به مرحوم نائینی این‌جا مطرح می‌‌شود، مرحوم نائینی در این‌جا چی فرمود: بطل تیممهما، چرا؟ گفت هرکدام قادر بر وضوء هستند و قدرت بر وضوء باعث بطلان تیمم هر دو می‌‌شود. این‌جور فرمود در این فرعی که مطرح کرد که دو نفر متیمم هستند آب واحدی پیدا می‌‌کنند. اشکال می‌‌شود به محقق نائینی که در بحث حج اگر دو نفر هستند دو تا برادر، پدرشان می‌‌گوید که پول حج چقدر است، می‌‌گویند پنجاه ملیون، می‌‌گوید من پنجاه ملیون دارم، اذن می‌‌دهم یکی از شما دو نفر با این پنجاه ملیون حج بروید، عرض الحج علی احد الشخصین، مرحوم نائینی فرموده: حج بر هیچ‌کدام واجب نیست. [اقول:] شما مگر در این مسأله تیمم نفرمودید بطل تیممهما لقدرة کل منهما علی الوضو؟ در این بحث حج هم باید بفرمایید وجب الحج علی کلیهما لقدرة کل منهما علی الحج. منتها چون تزاحم می‌‌شود بحث دیگری است، شما می‌‌توانستید بفرمایید واجب می‌‌شود حج بر هرکدام مشروطا به ترک دیگری. اما فرمودید بر هیچ‌کدام اصلا حج واجب نیست. این اشکال به مرحوم نائینی مطرح می‌‌شود که چرا بین بحث تیمم و بحث حج فرق گذاشتید؟ در بحث تیمم گفتید هر دو قدرت بر وضوء دارند و لو آب واحد است، امکان وضوء برای هر دو نیست و لذا چون قدرت بر وضوء، هرکدام دارند تیمم‌شان باطل است ولی در عرض الحج علی احد الشخصین که آن‌جا هم موضوع وجوب حج قدرت بر حج است، استطاعت بر حج است، فرمودید حج بر هیچ‌کدام واجب نیست. این اشکالی است که به مرحوم نائینی مطرح می‌‌شود.

ما در رابطه با این اشکال چند مطلب هست عرض می‌‌کنیم:

مطلب اول این هست که این اشکال به مرحوم نائینی ممکن است جواب داده بشود. چون نظر مرحوم نائینی و بسیاری از بزرگان این است که استطاعت در حج به معنای قدرت بر حج نیست، من استطاع الیه سبیلا به معنای من قدر علی الحج نیست، چون در روایات تفسیر شده و از تفسیر روایات می‌‌فهمیم استطاعت حج به این نیست که تکوینا بتوانید حج بروید و لذا اگر می‌‌توانید کار کنید، پنجاه ملیون سود کنید بعد به حج بروید، لازم نیست کار کنید، تحصیل استطاعت مالیه لازم نیست ولی در مورد بحث تیمم و وضوء این‌طور نیست، اگر می‌‌توانید تولید آب هم بکنید باید تولید آب بکنید. برف را آب کنید با آن وضوء بگیرید و اگر برفی پیدا کردید که می‌‌توانید آب کنید و وضوء بگیرید تیمم‌تان باطل است. استطاعت در حج به معنای مطلق قدرت بر حج نیست؛ یا استطاعت ملکیت است که مالک باشید این پنجاه ملیون را که فرض این است که در این عرض الحج علی احد الشخصین هیچ‌کدام مالک آن پنجاه ملیون نیستند، و یا استطاعت بذلیه است. استطاعت بذلیه قدرمتیقنش بذل حج است بر یک شخص معین، من عرض علیه الحج فأبی فعلیه ان یحج و لو علی حمار اجدع ابتر. گفته می‌‌شود که عرض الحج علی احد الشخصین لابعینه خارج است از ادله استطاعت بذلیه. بله، اگر اتفاقا من جلو افتادم و قبول کردم آن مال را، بالفعل می‌‌شوم مصداق مستطیع، اما تا قبول نکردم مصداق مستطیع نیستم، نه استطاعت ملکیت دارم نه ملکیت بذلیه.

این توجیهی است که می‌‌شود برای کلام مرحوم نائینی کرد.

و لکن این توجیه درست نیست. چرا؟ بیان‌هایی در رد این توجیه هست:

بیان اول بیان مرحوم آقای خوئی است. آقای خوئی فرمودند:‌ اصلا به شما یک چیزی بگویم خیال‌تان را راحت بکنم. ما فعلا راجع به روایات استطاعت بذلیه بحث نمی‌کنیم، راجع به موضوع تکوینی بذل بحث می‌‌کنیم. حالا روایات استطاعت بذلیه، من عرض علیه الحج فان علیه ان یحج را کار نداریم، خود عرض الحج یعنی بذل الحج، بذل حج یک امر تکوینی است، امکان تعلقش به احدهما لابعینه نیست؛ فرق می‌‌کند با ملکیت و وجوب و امثال آن. بذل یعنی عرض الحج خارجا، عرض الحج خارجا یعنی وجود خارجی عرض الحج، وجود خارجی که تعلق نمی‌گیرد به فرد مردد، احدهما لابعینه. در خارج یا عرض می‌‌کنید حج را بر زید یا بر عمرو، احدهما لابعینه که در خارج نیست. امر خارجی تکوینی امکان ندارد به احدهما تعلق بگیرد. مثل این می‌‌ماند که بگویید من یکی از این دو غذا را خوردم. [دقت کنید] علم اجمالی نیست، من یکی از این دو غذا را خوردم، می‌‌گویند غذای الف را؟ می‌‌گوید نخیر، غذای ب را؟ می‌‌گوید نخیر، می‌‌گویند مرد حسابی!‌ ما را مسخره کردی؟ می‌‌گوید عجب شما که دیروز رفتی گفتی من یکی از این دو مرغ را خریدم و گفتی اشکال ندارد، بیع کلی فی المعین است، حالا امروز ما می‌‌گوییم یکی از این دو غذا را خوردم به نحو کلی فی المعین، گیر دادید به ما؟ آقای خوئی می‌‌گویند اکل وجود خارجی دارد قابل تعلق نیست به احدهما لابعینه. عرض الحج هم یک امر تکوینی خارجی است.

و لذا بازگشت این‌که این پدر به دو پسرش می‌‌گوید اذن می‌‌دهم یکی از شما حج برود یعنی عرضه می‌‌کنم حج را بر تو به شرط این‌که دیگری حج نرود و عرض می‌‌کنم حج را بر دیگری به شرط این‌که تو حج نروی. توجیه دیگری ندارد. پس عرض الحج علی احد الولدین لابعینه بازگشتش بر خلاف وجوب تخییری یا وجوب کفایی که تعلق می‌‌گرفت به احد المکلفین، این یعنی عرض الحج بر پسر بزرگ مشروط به ترک حج توسط پسر کوچک و عرض حج بر پسر کوچک مشروطا به عدم حج توسط پسر بزرگ.

اگر هیچ کدام حج نروند (خوب دقت کنید!) هیچ‌کدام قبول نکنند حج بروند، شرط بذل الحج در هر دو فعلی می‌‌شود، چون شرط عرض الحج بر شما عدم حج توسط دیگری بود، شرطش محقق شد، دیگری حج نرفت، شرط عرض الحج هم بر آن دیگری عدم حج توسط شما بود، شما هم حج نرفتید. هر دو شدید مصداق من عرض علیه الحج و حج بر شما مستقر می‌‌شود، سال دیگر باید هر دو وام بگیرید بروید حج. خیال کردید شوخی است؟ نگیری وام حج نروی می‌‌شوی فلیمت یهودیا او نصرانیا. اما اگر امسال یکی برود، آن دیگری لازم نیست برود چون این شده من عرض علیه الحج، آنی که می‌‌رود، چون شرط عرض الحج ترک دیگری است او ترک کرد ولی شما ترک نکردید، آن دیگری عرض الحج در حقش فعلی نشد ولی در حق شما فعلی است، ولی چون شما حج می‌‌روید عرض الحج در حق آن دیگری فعلی نشد.

و لذا نتیجه این می‌‌شود: بر خلاف بحث وجدان الماء که تعارف را مردم باید بگذارند کنار، پدر و پسر، استاد و شاگرد، متیمم بودند یک آبی پیدا کردند، نباید بگویند آقاجان شما بفرما، استاد شما بفرما. ابدا، این‌جا جای تعارف نیست باید سریع بدوی دنبال آب بروی، پدر پیر و استاد این‌جا جای تعارفش نیست.

[سؤال: ... جواب:] بحث دعوی نیست، کار حرام که نمی‌خواهند بکنند. دعوی به این معنا که می‌‌گوید پدرجان این‌جا جای تعارف نیست، من سریع می‌‌خواهم بروم، پدر هر چی داد می‌‌زند پسر، عاق می‌‌کنم تو را، برگرد، می‌‌گوید این‌جا جای این حرف‌ها نیست مگر واقعا بر پسر حرج باشد او دیگر یک بحث دیگری است. پدر یک ماه اخم می‌‌کند، پول خرجی این بچه را نمی‌دهد، می‌‌شود حرجی، او یک بحث دیگری است.

اما در بحث حج لازم نیست که تسابق در قبول عرض الحج، چون عرض الحج محقق نمی‌شود در حق این پسر بزرگ مگر در فرضی که پسر کوچک حج را قبول نکند و نرود، اتفاقا تعارف می‌‌کنم به او می‌‌گویم برادر! شما جوانی آرزو داری، من که تا به حال حج نرفتیم الان هم نمی‌رویم، تو برو حج، او هم می‌‌رود حج، شما دیگر اصلا مصداق فعلی عرض الحج نمی‌شوی، چه اشکال دارد. این هم فرق این مثال عرض الحج با مثال وجدان الماء.

[سؤال: ... جواب:] در آن حدیث یک آب مباح پیدا کردند حضرت فرمود آب به اندازه کافی نیست هم برای غسل جنابت آن جنب هم برای وضوء آن محدث به اصغر، حضرت طبق روایت فرمود یغتسل الجنب و یتیمم المحدث، تکلیف را مشخص کرد، دلیل نمی‌شود جایی که هر دو محدث به اصغر هستند امام بفرماید تعارف بکنید به هم، نه، ممکن است از امام بپرسند امام بفرمایند این‌جا جای تعارف نیست.

اشکالی که به این فرمایش آقای خوئی داریم این است که مگر عرض حتما عرض خارجی است؟ او می‌‌گوید لیأت واحد منکما معی الی الحج، اذنت لاحدکما فی الذهاب الی الحج. مشکل چیست؟ می‌‌گوید یکی از شما با من به حج بیاید؟‌ این می‌‌شود عرض الحج، چرا قیاس می‌‌کنید عرض الحج را به اکل؟ که تعلق نمی‌گیرد در خارج مگر به فرد مردد. انشایی است، انشاء می‌‌کند یکی از شما با من بیاید برویم حج، یکی از شما می‌‌تواند این پنجاه ملیون را بردارد برود حج. چرا ممکن نیست تعلق عرض به احدهما لابعینه؟ حتی عرض خارجی هم اگر بود مشکل نداشت. پول را می‌‌گذارد وسط، می‌‌گوید تعارفش با خودتان، مشکل چیست؟ خود آقای خوئی در بحث بدهکار بودن به یک نفری که مردد بین زید و عمرو، اصلا راه حلی که ارائه داد همین بود، گفت این بدهکار بعضی‌ها می‌‌گویند احتیاط بکند یک ملیون به این بدهد یک ملیون به او، پدر این بدهکار در می‌اید، یک ملیون قرض گرفته حالا دو ملیون بدهد، حالا دو نفر باشد دو ملیون می‌‌شود، ده نفر باشند می‌‌شوند ده ملیون. که آقای تبریزی می‌‌گفت یقین داریم شارع راضی نیست به این احتیاط‌ها. آقای خوئی فرموده این یک ملیون بدهکاری را بگذار وسط این‌ها بگو تعارفش با خودتان، من به یکی از شما بدهکارم، جلوی‌تان گذاشتم همه دسترسی دارید. اداء دین را آقای خوئی گفت صادق است. اداء دین هم نیاز دارد به اقباض، اقباض صادق است، اقباض یک امر خارجی است.

و لذا این بیان آقای خوئی تمام نیست. تامل بفرمایید راجع به این مسأله ببینیم چه باید گفت بعد وارد بحث واجب موسع و مضیق می‌‌شویم انشاءالله.

## جلسه 53- 322

**‌شنبه – 20/09/1400**

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

بحث راجع به فرعی بود که مرحوم نائینی به مناسبت بحث واجب کفایی مطرح کردند. فرمودند اگر دو نفر تیمم داشتند، یک‌ آب پیدا کردند، وضوء بر هر دو واجب هست اما نه از سنخ وجوب کفایی که یجب علی احدکما الوضوء چون ملاک قائم به جامع نیست، ملاک قائم است به وضوء هر فرد‌، بلکه وجوب وضوء‌ بر هرکدام مشروط به ترک وضوء توسط دیگری و لکن چون وجدان ماء صدق می‌‌کند تیمم هر دو باطل است.

ما اشکال این مطلب را عرض کردیم.

بعد بحث واقع شد که فرق این فرع که ایشان پذیرفت وجوب وضوء را بر هرکدام از این دو نفر مشروطا به ترک وضوء توسط دیگری، فرق این فرع با فرع عرض الحج علی احد الشخصین، پدری به دو فرزندش می‌‌گوید این پنجاه ملیون یکی از شما دو نفر با آن حج بروید که محقق نائینی در آن‌جا وجوب حج را بر هرکدام و لو مشروطا به ترک دیگری نپذیرفت، فرق این دو چیست؟ اگر در این‌جا قدرت بر وضوء سبب وجوب وضوء است ولی چون امکان وضوء توسط هر دو نیست وضوء بر هرکدام واجب مشروط می‌‌شود، که اگر دیگری وضوء نگرفت تو باید وضوء بگیری، در حج هم موضوع حج استطاعت و قدرت بر آن‌جام حج است چون با این پول هر دو حج نمی‌روند در آن‌جا هم باید محقق نائینی می‌‌گفت وجوب حج بر هرکدام مشروط است به ترک حج توسط دیگری، همان نظری که مرحوم آقای خوئی پذیرفت.

ما در جواب عرض کردیم که نکته فرمایش مرحوم نائینی این است که وجوب حج مشروط است به فعلیت وجدان زاد و راحله، صرف تمکن از حج کافی نیست، بالفعل واجد نفقه حج باشد، یا وجدان حقیقی باشد که این‌جا نیست، یا وجدان بذلی باشد که برخی از بزرگان از جمله مرحوم نائینی، مرحوم آقای حکیم، مرحوم استاد آقای تبریزی، آقای سیستانی، نظرشان این است که با عرض حج بر احد الشخصین عرفا صدق نمی‌کند که عُرض علی هذا الشخص الحج، عرض علی ذاک الشخص الحج مگر یکی از این دو قبول بکند، با این‌که قبول بر او واجب نیست آن وقت صدق می‌‌کند استطاعت بذلیه در حق او. این نکته‌اش عدم صدق عرض الحج علی هذا و عدم صدق الحج است علی ذاک الرجل. صرف عرض الحج علی احدهما کافی نیست برای صدق استطاعت بذلیه.

[سؤال: ... جواب:] بله، روایت داریم من عرض علیه الحج فان علیه ان یحج.

مرحوم آقای خوئی فرمودند که به نظر ما عرض حج به نحو مشروط صدق می‌‌کند بر هرکدام. چرا؟ برای این‌که اصلا عرض الحج علی احدهما معنا ندارد. عرض الحج یک امر تکوینی است، مثل اکل، چه جور اکل احد الطعامین معنا ندارد، شما یا این طعام را می‌‌خورید یا آن طعام را. عرض حج یک امر تکوینی است انشائی نیست، در امر تکوینی معنا ندارد احدهما لابعینه متعلق امر تکوینی باشد. پس بازگشت عرض الحج علی احدهما یعنی عرض الحج علی هذا الشخص مشروطا به ترک حج توسط دیگری. و لذا اگر دیگری قبول نکرد و حج نرفت، این عرض مشروط نسبت به برادر بزرگ‌تر مثلا، فعلی می‌‌شود، چون شرطش عدم قبول عرض توسط برادر کوچک‌تر است که حاصل می‌‌شود و او صدق می‌‌کند که عرض علیه الحج. و لذا اگر هیچ‌کدام قبول نکند هر دو می‌‌شوند مصداق من عرض علیه الحج و حج بر هر دو مستقر می‌‌شود. ولی اگر یکی قبول کند دیگری صدق نمی‌کند عرض علیه الحج چون عرض حج بر دیگری مشروط بود به عدم قبول اولی و فرض این است که او قبول کرد عرض حج را.

به نظر ما این فرمایش مرحوم آقای خوئی ناتمام است. عرض الحج یعنی انشاء بذل. همین که پدر بگوید یکی از شما دو نفر با من حج بیاید برویم، یا یکی از شما دو نفر با این پول حج برود صدق می‌‌کند عرض الحج علی احدهما، چرا صدق نمی‌کند، چه ربطی دارد به امر تکوینی مثل اکل.

بهتر بود آقای خوئی از این راه پیش می‌‌آمد. می‌‌فرمود فرق است بین ترخیص و بین الزام. الزام احد الشخصین به یک فعل معقول است، یکی از شما دو نفر باید نماز میت را بخواند، اما ترخیص یک فعل علی احد الشخصین نامعقول است. چرا؟ می‌‌گوید یکی از شما دو نفر می‌‌توانید وارد منزل بشوید، این تا برنگردد به اذن در رفتن زید که احدهما هست، به منزل این مالک، و لو مشروطا به نرفتن عمرو، تا به این برنگردد محال است که زید بتواند و مجاز باشد وارد منزل این مالک بشود. یکی از شما دو نفر ماذونید وارد منزل من بشوید، این لامحالة بازگشتش به این است که من اذن می‌‌دهم جناب زید شما وارد منزل من بشوید در فرضی که عمرو وارد نشود و جناب عمرو شما هم ماذونید وارد منزل من بشوید در فرضی که زید وارد نشود، اگر هر دو با هم وارد بشوند هیچ‌کدام ماذون نیستند، هر دو غاصب هستند، این‌طور نیست که عرف بگوید یکی از این دو لابعینه ماذون است و دیگری غیر ماذون است، نخیر، اذن هرکدام مشروط است به عدم فعل دیگری وقتی هر دو وارد منزل این مالک بشود هیچ‌کدام ماذون نیستند. در اذن یک شخص هم به آن‌جام یکی از دو کار، یا از این حوض وضوء بگیر یا لباس بشوی، من هم‌زمان هم وضوء می‌‌گیرم، حالا مثالی بزنیم که با شستن جمع بشود، هم‌زمان هم غسل ارتماسی می‌‌کنم و هم این لباس را می‌‌شویم، دو غصب از من صادر شده است، چون معنا ندارد در احد الفعلین لابعینه مادامی که منطبق نشود بر آن فعل خارجی من و آن فعل خارجی من مصداق فعلی باشد که ماذون است از طرف مالک و لذا می‌‌شود اذن در ارتکاب احدهما، مآلش به این‌که اذن می‌‌دهد در غسل مشروطا به ترک غسل متنجس و اذن می‌‌دهد در غسل ثوب متنجس مشروطا به ترک غسل. اگر هر دو را آن‌جام بدهیم هم‌زمان، این یعنی هیچ‌کدام از این دو فعل ماذون نیست، غسل ما هم باطل خواهد بود.

و لذا بهتر این بود بلکه متعین بود آقای خوئی این‌جور بیان می‌‌کردند که عرض الحج علی احدهما مآلش چون به اذن است در تصرف در این پنجاه ملیون برای حج، اذن در جامع بدون این‌که سرایت بکند به فعل معین خارجی، غیر معقول است، فرق می‌‌کند با ملکیت کلی فی المعین، او ممکن است تا آخر سرایت به خارج نکند، هر دو مرغ تلف بشوند، و لو در ید مشتری، مشتری هر دو را ید بگذارد، هر دو تلف بشوند، یکی از این دو مرغ مال این مشتری است اما هیچ‌گاه معین نشد، مشکلی ندارد اما اذن در ارتکاب یک فعل تا متعین نشود که بر کدام فعل منطبق است ارزشی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] هیچ‌کدام ماذون نیستند وقتی هر دو می‌‌آیند، با هم هر دو آمدند. شما به من اذن دادید بیایم؟ پس فعل من می‌‌شود لایحل مال امرء مسلم الا باذنه. به دیگری اذان دادید؟ نه، او هم می‌‌شود مصداق لایحل مال امرء مسلم الا باذنه. اذن، ترخیص، در بحث حکم شرعی هم همین است، ترخیص در ارتکاب احدهما، تا منجر نشود به ترخیص در ارتکاب این فعل معین و لو مشروطا به ترک فعل دیگر، چطور من این فعل معین را می‌‌خواهم بیاورم، اذن در ارتکاب آن ندارم. ... اشکال ندارد، اذن در هرکدام اذن در حصه است، اذن داده است در حصه‌ای از این فعل که مقرون نیست به فعل دیگر، اذن بر می‌‌گردد به اذن در حصه، غسلی که مقرون نیست به غسل متنجس، غسل متنجسی ماذن است که مقرون نیست به غسل.

ما به نظرمان نکته این است که عرض الحج علی احدهما بازگشتش به عرض الحج علی هذا الرجل است، مشروطا به ترک قبول دیگری.

و انصافا این فرمایش مرحوم نائینی، آقای حکیم، آقای سیستانی، مرحوم استاد که عرض الحج علی احدهما خارج است از ادله استطاعت بذلیه، کاملا غیر عرفی است. عرف قبول نمی‌کند شما فرق بگذارید بین این‌که پدر بیاید بگوید پسر بزرگم! من اذن می‌‌دهم تو با این پنجاه ملیون حج بروی اگر برادر کوچکت نرود، به برادر کوچک هم می‌‌گوید پسرکم! من به تو اذن می‌‌دهم با این پنجاه ملیون حج بروی اگر برادر بزرگت حج نرود، این‌جا بعید است که بگویند صدق نمی‌کند عرض علیه الحج، خب عرض الحج شد دیگر، اگر برادر کوچک حج نرود این عرض مشروط تبدیل می‌‌شود به عرض فعلی، شرطش حاصل است. بعد بگوییم این‌جا عرض حج صدق می‌‌کند اما عرض الحج علی احدهما این عرض الحج صدق نمی‌کند یا از ادله من عرض علیه الحج فعلیه ان یحج خارج هست، این کاملا غیر عرفی است.

مطلب دیگری که در این‌جا هست، این است که صاحب عروه و همین‌طور آقای خوئی فرمودند در این بحث عرض الحج، هیچ‌کدام لازم نیست پش‌قدم بشوند، برادر بزرگ صبر می‌‌کند تا برادر کوچک قبول کند بذل را و او حج برود، مشکلی ندارد. اما در بحث وجدان الماء، تعارف‌بردار نیست. برادر بزرگ، برادر کوچک باید تسابق بکنند. اگر برادر بزرگ بگوید برادر کوچک!‌ عصای من را بده تا من تندتر بیایم سمت آب، برادر کوچک می‌‌بیند اگر عصا را بدهد دست این برادر بزرگ نمی‌تواند خودش به آب برسد، حق ندارد عصا را دست برادر بزرگ بدهد. می‌‌گوید دستت را هم می‌‌بوسم اما عذر می‌‌خواهم، الان دیگر جای تعارف نیست. این نظر صاحب عروه، مرحوم آقای خوئی است.

این مطلب یک حاشیه‌ای دارد و آن حاشیه این است که این مبتنی بر این است که استطاعت بذلیه نیاز به دلیل خاص داشته باشد. من عرض علیه الحج فان علیه ان یحج، اگر نبود بر هیچ‌کدام حج واجب نبود و لو بذل بشود به این‌ها حج. حال که دلیل آمد عرض، مشروط است، وجوب حج هم می‌‌شود مشروط. اما اگر نظر آقای زنجانی را بگوییم که معتقدند در استطاعت بذلیه اصلا استطاعت عرفیه صدق می‌‌کند؛ نیاز به دلیل خاص ندارد، بالاخره الان شد واجد این پنجاه ملیون، دلیل خاص هم نمی‌گفت من عرض علیه الحج فان علیه ان یحج ما می‌‌گفتیم لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا. مثل این می‌‌ماند که امروز فقط یک ویزا می‌‌دهند یا به شما یا به برادرتان، تمام شد، روز آخر ویزا برای حج است، این‌جا که دیگر بحث استطاعت بذلیه است، بحث تخلیة السر است، راه برای شما باز است. تعارف می‌‌کنید به برادرت؟‌ برادر عزیزم!‌ شما برو ویزا بگیر، ما سال بعد می‌‌رویم. ابدا، شما تخلیه طریق دارید، ویزا به شما می‌‌دهند. بله، ویزا به دو نفر نمی‌دهند اما ویز به تو می‌‌دهند، اگر سبقت بگیری سریع از ساعت چهار صبح بروی دم سفارت، بایستی تا وقت بشود به تو ویزا می‌‌دهند باید بروی بایستی.

اگر ما نظر آقای زنجانی را بگویید که استطاعت بذلیه دلیل خاص نمی‌خواهد مثل همین مثال استطاعت سریه و طریقیه می‌‌شود؛ عرفا می‌‌گویند تو واجد پنجاه ملیون هستی، دلیل خاص نمی‌خواهد. علی القاعدة آن وقت واجب می‌‌شود تسابق چون واجد هستی، پنجاه ملیون پیش شما هست، در گذاشت پیش شما دو برادر، من عرض علیه الحج صدق نمی‌کند اما استطاع الیه سبیلا صدق می‌‌کند، عرض حج مشروط است به عدم سبق دیگری، خب کاری بکن دیگری سبقت نکند، سریع بدون تعارف برو جلو، پنجاه ملیون را بردار تا آن برادر از جایش بلند شود تو پول را گذاشتی در جیبت.

[سؤال: ... جواب:] آقای زنجانی معتقدند استطاعت یک امر عرفی است، استطاعت بذلیه هم و لو ملکیت در او نباشد مصداق استطاعت عرفیه است. ... این روایت هم می‌‌گوید من عرض علیه الحج فهو ممن یستطیع الحج، شاید بشود این را به عنوان مؤید آقای زنجانی ذکر کرد.

یا بناء بر آن نظری که ما اختیار کردیم در حج، و مرحوم آقای خوئی، مرحوم استاد، آقای سیستانی هم پذیرفتند که اصلا ملکیت معتبر نیست در وجدان زاد و راحله؛ اباحه تصرف کافی است. اگر مال مباحی است دست ما دو نفر که هرکدام می‌‌توانیم کل این مال را برداریم و به حج برویم مثل همین مثال که عرض کرد پدر حج را بر ما دو نفر، ما می‌‌گوییم که استطاعت صدق می‌‌کند.

و لذا بعید نیست که بگوییم این‌جا مسابقه لازم است یا به مبنای آقای زنجانی که می‌‌گویند ادله استطاعت بذلیه نیاز به نص خاص ندارد، عرفا استطاعت صدق می‌‌کند یا با این بیان دوم که و لو استطاعت بذلیه نیاز به نص خاص داشته باشد و لکن وقتی اباحه تصرف شد استطاعت حقیقیه صدق می‌‌کند. چون هبه نیست که بگوییم قبول باید بشود تا نافذ بشود، اباحه تصرف است، قبول بکنی یا نکنی اباحه تصرف هست. این بیان دوم فرقش با بیان آقای زنجانی این است که آقای زنجانی می‌‌گویند اگر کسی به شما پنجاه ملیون هبه کرد باید قبول کنی چون عرفا مستطیع هستی، این بیان دوم می‌‌گوید اگر استطاعت ملکیه بود که نیاز به قبول شما داشت می‌‌توانی قبول نکنی اما اباحه تصرف اگر بود که نیاز به قبول شما ندارد، شما پول هم که در اختیارت هست، باید حج بروی و نتیجه‌اش این است که این دو برادر کشتی بگیرند با هم، کشتی محترمانه، مسابقه دو بدهند سریع بروند سراغ آن پول، هرکدام زودتر رسید خیز بردارد آن پول را بگذارد در جیبش و هیچ خجالت هم نکشد، لاحیاء فی الدین.

[سؤال: ... جواب:] به اجماع، کار کردن را واجب نمی‌داند آقای سیستانی. ولی اگر کسی تدریجا پول در بیاورد، امسال ده ملیون در می‌‌آورد مشهور می‌‌گویند این ده ملیون را می‌‌بخشد به خانمش، سال دیگر ده ملیون بدست می‌‌آورد می‌‌بخشد به پسرش، ‌اشکال ندارد چون هم‌زمان پنجاه ملیون گیر نیاورده. این‌جا آقای زنجانی می‌‌گویند نه، ما این‌جا اجماعی نداریم، شما که می‌‌دانید هر سال ده ملیون اضافه می‌‌آوری باید حفظ کنی تا پنجاه ملیون بشود و حج بروی. برخی از بزرگان با همین کارها می‌‌خواستند مستطیع نشوند، پول گیرشان می‌‌آمد یا وقف می‌‌کردند، یا صاحب جواهر نذر می‌‌کرد همه ساله کربلا باشد، بالاخره با یک نقشه‌ای استطاعت خودشان را می‌‌انداختند، می‌‌خواستند مستطیع نشود، این به نظر آقای زنجانی درست نیست.

# واجب موقت، موسع و مضیق

بحث واقع می‌‌شود در تقسیم واجب به واجب موقت، واجب غیر موقت. قضاء نماز واجب غیر موقت است، نماز ادائا و روزه ادائا واجب موقت هستند. واجب موقت هم دو قسم است: واجب موسع مثل نماز در وقت، واجب مضیق مثل روزه در ماه رمضان. پس عملا واجب، موقت است و غیر موقت، غیر موقت مثل قضاء نماز و روزه، موقت دو قسم است: موسع و مضیق، موسع مثل نماز ادائی در وقت، مضیق مثل روزه ادائی در ماه رمضان.

در این‌جا مباحثی هست که اشاره می‌‌کنیم به این مباحث:

یک بحث این است که بعضی‌ها گفتند واجب موسع معنا ندارد، یعنی اول وقت واجب نیست، چون وقتی جایز است ما اول وقت نماز نخوانیم یعنی اول وقت واجب نیست. چون واجب آنی است که لایجوز ترکه، در حالی که نماز اول وقت، جایز است ترکش.

دیگر این‌ها از اشکالات قدیمی اصول است، جواب دادند. گفتند: از اول وجوب تعلق نگرفته به نماز اول وقت، بلکه به طبیعت نماز لابشرط از اول وقت یا اثناء وقت یا آخر تعلق گرفته است. و لذا شما حق ندارید نماز اول وقت را به قصد این‌که این نماز واجب است بخوانید؛ کما این‌که نمی‌توانید نماز در خانه بخوانید بگویید این نماز واجب است یا نماز در مسجد بخوانید و بگویید این نماز واجب است. نماز در خانه و نماز در مسجد افراد عرضیه نماز هستند، نماز اول وقت و آخر وقت افراد طولیه نماز هستند، آنی که واجب است طبیعت نماز لابشرط از مکان و زمان است، مشکلی ندارد.

بحث دوم این هست که در امکان واجب مضیق برخی اشکال کردند. گفتند: اگر وجوب مثلا در صوم ماه رمضان، از شب بیاید این می‌‌شود واجب معلق، و واجب معلق محال است به نظر برخی از بزرگان. اگر بخواهد از طلوع فجر وجوب بیاید، این چه وجوبی است که هم‌زمان با واجب فعلی می‌‌شود؟ به قول صاحب کفایه تعبیری دارد می‌‌گوید اول باید وجوب بیاید، در نفس مکلف تصور واجب، تصدیق به فایده واجب محقق بشود، بعد شوق اکید پیدا کند به آن‌جام واجب، بعد آن‌جام بدهد آن واجب را. پس بین وجوب و بین آن‌جام واجب لاحالة آناتی می‌‌گذرد. تا وجوب بیاید، تصور کنیم وجوب را، تصدیق کنیم به فایده وجوب، تصوَّر فاشتاق فعزم، از آن چیزهایی که درست کردند.

این مطلب درست نیست. بر فرض وجوب صوم از اذان صبح فعلی بشود و ما واجب معلق را منکر بشویم از قبل از فعلیت وجوب، خطاب وجوب که آمده و لو فعلی نیست. تصور می‌‌کنیم که دو دقیقه بعد اذان صبح می‌‌شود و آن وجوبی که مولی از قبل انشاء کرده است فعلی می‌‌شود، همان تصور وجوبی که دو دقیقه بعد فعلی می‌‌شود کافی است که ما از الان اراده کنیم دو دقیقه بعد روزه باشیم، چه مشکلی دارد؟

بحث سوم بحث مهمی است در واجب موقت: آیا وجوب قضاء در واجب موقت نیاز دارد به دلیل خاص؟ و لذا گفته می‌‌شود که قضاء به امر جدید است، یا نه، همان امر به واجب موقت منحل می‌‌شود عرفا به دو وجوب. صل فی الوقت منحل می‌‌شود به دو وجوب: صل و صل فی الوقت، از باب تعدد مطلوب. این مسأله معروف بود از قدیم بین اصحاب که اگر صل فی الوقت ظهور نداشته باشد در تعدد مطلوب، احتمال وحدت مطلوب باشد پس برای قضاء نیاز به امر جدید داریم. که نظر مشهور است. و اگر ظهور صل فی الوقت که واجب موقت است در تعدد مطلوب باشد یعنی از خطاب صل فی الوقت دو تا امر استظهار بکنیم: یک امر به طبیعت صلات، دیگری امر به اداء صلات فی الوقت. آن وقت قضاء می‌‌شود به امر اول که می‌‌گویند قضاء تابع اداء است.

در این‌که ظهور ندارد امر به واجب موقت در تعدد مطلوب، فکر نکنم دیگر بحثی الان باشد؛ روشن است. از خارج اگر ما ندانیم که ملاک ملزم در طبیعی فعل هست، مولی به عبدش گفت روز جمعه علماء را دعوت کن، حالا روز جمعه دعوت نکرد عرف استظهار نکرد پس بعدا یک روزی دعوت بکن علماء‌ را.

[سؤال: ... جواب:] در مستحبات هم همین‌طور است. مستحب موقت دلیل نداریم اگر فوت شود طبیعی فعل بعد از آن مستحب است. مگر عرف ملاک را کشف کند در طبیعی فعل.

اما مرحوم آقای حکیم دقیق یک مطلبی را فرموده که نیاز دارد به بررسی جدی. فرموده است: قبول، ظهور واجب موقت در تعدد مطلوب درست نیست، نباید توهم بکنیم این را، اما اگر از خارج دلیل داشتیم بر قضاء، مثل نماز، دلیل داریم: من فاتته فریضة فلیضها، در صوم دلیل داریم کسی که روزه نگیرد، و من کان مریضا او علی سفر فعدة‌ من ایام أخر، این موارد می‌‌خواهیم ببینیم آیا قضاء به امر جدید است یا نه، به همان امر اول است. یعنی بعد از ثبوت مشروعیت و وجوب قضاء در نماز و روزه کشف می‌‌کنیم که طبیعی نماز ملاک دارد، کما این‌که نماز در وقت ملاک دارد، تعدد مطلوب می‌‌فهمیم، از خود صل فی الوقت نمی‌فهمیدیم، از این‌که در خارج دلیل آمد گفت نماز واجب را در وقت نخوانید قضاء آن واجب است کشف می‌‌کنیم تعدد مطلوب را که از اذان صبح یک امر رفته روی نماز صبح در وقت یک امر رفته روی طبیعی نماز صبح. ایشان فرموده: به نظر ما عرف همین را استظهار می‌‌کند. از دلیل وجوب قضاء کشف کردیم طبیعی نماز صبح ملاک دارد غیر از ملاک نماز صبح در وقت.

و لذا این بحث‌ها که قضاء به امر جدید است موضوعش فوت است با استصحاب عدم اتیان اثبات فوت نمی‌شود، این بحث‌ها را باید بریزید دور. دلیل وجوب قضاء به هر لسانی باشد و لو به لسان من فاتته فریضة فلیقضها کشف کرد از وجود ملاک در طبیعی نماز صبح غیر از ملاک نماز صبح در وقت، نمی‌خواهیم بگوییم دو ملاک مستقل، نه، مراتب ملاک [مراد است]. این‌که ما بگوییم نه، شاید نماز صبح را در وقت نخوانیم یک ملاکی به وجود می‌اید در قضاء نماز صبح خارج وقت، این‌ها عرفی نیست. عرف می‌‌گوید ملاک در طبیعی نماز صبح هم بوده حالا ملاک اداء صلات صبح در وقت را نمی‌توانی استیفاء‌ کنی ملاک طبیعی نماز صبح را که می‌‌توانی استیفاء کن. و لذا اذان صبح که شد دو وجوب در حق شما فعلی شده: صل الصبح فی الوقت، او وقتش گذشت، صل الصبح و لو خارج الوقت، نسبت به این وجوب طبیعی صلات، الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، شک در فوت می‌‌کنم من اگر بعد از وقت شک کنم نمازم را خوانده بودم یا نه، استصحاب عدم اتیان اثبات فوت نمی‌کند موضوع وجوب قضاء را، این حرف‌ها چیست؟ غیر از این‌که این حرف‌ها اصلا درست نیست. مرحوم آقای حکیم می‌‌گوید فوت یعنی عدم الاتیان الی آخر الوقت، ولی بر فرض هم درست باشد، که صاحب کفایه فرموده یک عده‌ای هم از ایشان پیروی کردند، چکار داریم ما با این‌که موضوع فوت با استصحاب عدم اتیان اثبات می‌‌شود یا نه، ما از دلیل وجوب قضاء‌ کشف کردیم امر به طبیعی نماز صبح را از اذان صبح دو تا امر داشتیم، یکی امر به طبیعی نماز صبح، الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. مؤیدش هم آن آیه و لتکملوا العدة است که می‌‌گوید اصلا هدف این است که سی روز روزه بگیری. حالا ماه رمضان نیست چون مریض هستی، غیر ماه رمضان، لتکملوا العدة.

تامل بفرمایید انشاءالله فرد این بحث را دنبال کنیم، بحث مهمی است.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

## تبعیة القضاء للاداء

## جلسه 54- 323

**یک‌شنبه – 21/09/1400**

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

بحث در واجب موقت بود که عرض کردیم واجب موقت دو قسم هست: واجب موقت مضیق مثل صوم ماه رمضان که زمان واجب که از اذان صبح تا اذان مغرب هستیم اوسع از مقدار واجب نیست، مقدار واجب امساک هست از اذان صبح تا اذان مغرب و زمان واجب هم اوسع از این نیست. فرق می‌کند با اینکه شارع بگوید صم احد هذین الیومین که زمان واجب می‌شود دو روز اما مقدار واجب امساک یک روز است. واجب موقت موسع هم مثل نماز است که زمان واجب از طلوع فجر تا طلوع شمس است ولی مقدار واجب دو رکعت نماز صبح است که زمان واجب اوسع است از مقداری که فعل واجب اقتضاء می‌کند.

راجع به واجب موقت عرض کردیم که اگر شارع بگوید صل بین الطلوعین،‌ این ظهور در تعدد مطلوب ندارد که ما بگوییم منحل می‌شود به دو امر: یکی صل یکی اینکه صل بین الطلوعین و ما اگر ما بین الطلوعین نماز نخواندیم امر به اداء صلات فی الوقت را امتثال نکردیم و لکن امر به طبیعی صلات هنوز باقی است و باید او را امتثال کنیم، این خلاف ظاهر است.

البته مرحوم آقای حکیم فرمودند بعد از این‌که دلیل بر وجوب قضاء در مثل نماز و روزه قائم شد کشف می‌کنیم تعدد مطلوب را. کشف می‌کنیم که از ابتداء اذان صبح ما دو امر داریم: یکی صل صلاة الصبح، دیگری صل صلاة‌ الصبح بین الطلوعین. و دیگر این‌که ما این بحث را مطرح کنیم که قضاء به امر جدید است و موضوعش ببینیم فوت الفریضة است یا عدم الاتیان بالفریضة است، اگر موضوعش فوت الفریضة بود، استصحاب عدم الاتیان اثبات نمی‌کند عنوان فوت الفریضة را که صاحب کفایه فرموده، دیگر نوبت به این بحث ها نمی‌رسد. دلیل وجوب قضاء کشف کرد تعدد مطلوب را در نماز چون ظاهر دلیل قضاء این هست که در طبیعی نماز ملاکی هست، در نماز در وقت هم ملاک هست، از باب مراتب ملاک، وقت که گذشت ملاک وقت قابل استیفاء نیست، اما ملاک طبیعی نماز قابل استیفاء هست.

[سؤال: ... جواب] تفاوتی ندارد امر کند به صلات فی الوقت امر کند به ایقاع الصلاة فی الوقت؛ مهم این است که تعدد مطلوب فهمیده می‌شود به بیان مرحوم آقای حکیم که ما یک امری به طبیعی نماز داریم که از ابتداء اذان صبح این امر فعلی شده است نه این‌که بعد از طلوع شمس کسی که نماز صبح از او فوت بشود این امر به قضاء فعلی می‌شود، نخیر، از اذان صبح این امر به طبیعی نماز صبح فعلی شده است در کنار امر به نماز صبح در وقت.

ما قبول داریم این ادعای آقای حکیم که ظاهر دلیل قضاء این هست که به ملاک جدید که موضوعش فوت الفریضة است نیست، بلکه ظاهرش این است که به نکته استیفاء ملاک هست در طبیعی نماز، و لکن چه کسی می‌گوید که احکام تابع ملاکات هستند صددرصد؟ این را چه کسی گفته؟‌ ملاک در طبیعی نماز صبح است، اما شارع وجوب را برده است روی قضاء نماز صبح و موضوع آن را فوت الفریضة قرار داده است، چه اشکالی دارد؟ ظاهر من فاتته فریضة فلیقضها هم همین است. نفرمایید که وقتی مولی می‌بیند ملاک در طبیعی نماز صبح است، لامحالة اراده می‌کند اتیان این طبیعی نماز صبح را، اراده مولی تابع ملاک است. می‌گوییم این هم دلیل ندارد. چه کسی می‌گوید که مولی اراده‌اش را باید با ملاک تنظیم کند؟ ملاک در طبیعی نماز صبح است، قبول، و امر به قضاء ناشی از همین ملاک در طبیعی نماز صبح است و لکن مولی اراده‌اش را این‌گونه می‌تواند تنظیم کند، تعلق غرض لزومی‌اش را این‌گونه می‌تواند تنظیم کند که کسانی که نماز صبح‌شان در وقت فوت شده است،‌ ما از آن‌ها می‌خواهیم که نماز صبح را قضاء بکنند،‌ چه اشکالی دارد؟ و لو ملاک در طبیعی نماز صبح است و لکن اراده مولی تعلق بگیرد به قضاء نماز صبح و موضوع قضاء هم فوت فریضه صبح در داخل وقت باشد، این محذوری نیست؛ و این مطابق با ظاهر ادله است.

این‌که در آیه صوم هست: و من کان مریضا او علی سفر فعدة من ایام أخر،‌ در ادامه فرموده و لتکلموا العدة‌، این ظهور ندارد در این‌که واجب اکمال عده است‌ یعنی واجب اتیان به صوم یک ماه است، حال که شما در ماه رمضان مسافر بودید یا کسی مریض بود، صوم شهر رمضان که صوم در وقت است ساقط شد اما اتیان به طبیعی صوم شهر وجوبش باقی است، نه، و لتکملوا العدة می‌تواند حیثیت تعلیلیه باشد نه متعلق وجوب، نه این‌که وجوب رفته است روی صوم شهر که از ابتداء ماه رمضان ما دو وجوب داریم:‌ یکی صوموا شهرا و دیگری صوموا فی شهر رمضان که مسافر و مریض صوموا شهرا دارد و لو صوموا فی شهر رمضان ندارد، نه، هم‌چون ظهوری ندارد آیه صوم. و من کان مریضا او علی سفر فیجب علیه القضاء، فعدة‌ من ایام اخر. چرا؟ حیثیت تعلیلیه‌اش این است که ما می‌خواهیم که شما با وجوب قضاء صوم اگر از روی بیماری یا سفر در ماه رمضان روزه‌تان را خوردید ما می‌خواهیم اکمال عده بشود، ما می‌خواهیم شما یک ماه روزه گرفته باشید،‌ این دلیل نمی‌شود که وجوب طبیعی صوم شهر به عنوان وجوب طبیعی فعل در عرض وجوب صوم شهر رمضان بر همه ثابت باشد، در حق مریض و مسافر صوم شهر رمضان ثابت بشود ولی صوم طبیعی شهر باقی باشد، هم‌چون ظهوری آیه صوم ندارد.

و لذا ظاهر ادله این است که قضاء به امر جدید است که موضوعش یا ترک الفریضة فی الوقت است یا فوت الفریضة است که بعدا بحث می‌شود. و لو ملاک قضاء ملاک مستقل جدید نیست،‌ همان ملاک قائم به طبیعی فعل است.

برگردیم به اصل بحث که بحث شد: اگر ما دلیل بر وجوب قضاء نداشته باشیم می‌توان از صرف خطاب وجوب صلات فی الوقت، صلاة الفجر بین الطلوعین ما تعدد مطلوب بفهمیم؟ دو امر را کشف کنیم: یکی امر به صلات فجر بین الطلوعین و دیگری امر به طبیعی صلات فجر. که از آن تعبیر می‌شود به تبعیة القضاء للاداء، که قولی است بر خلاف مشهور. و یا این‌که نه، به فرموده مشهور ما از این خطاب صلات فی الوقت نمی‌توانیم تعدد مطلوب را کشف کنیم و بیش از مطلوبیت صلات فی الوقت کشف نمی‌شود و لذا قضاء به امر جدید باید باشد.

قول سومی هست در مقابل قول اول که ظهور خطاب امر به صلات فی الوقت است یا امر به صوم فی الوقت است در تعدد مطلوب، و در مقابل قول مشهور که بیش از وحدت مطلوب امر به صلات فی الوقت یا امر به صوم فی الوقت ظهور ندارد، قول سوم قائل به تفصیل هست. چون در مسأله صوری هست:

صورت اول: ما هیچ‌ خطاب مطلقی نداشته باشیم؛ تمام خطاب‌ها مقید به وقت باشد. ما هیچ خطابی نداشته باشیم: صل صلاة‌ الفجر،‌ همه خطاب‌ها این است که صل صلاة‌ الفجر بین الطلوعین. این‌جا روشن هست که وجهی ندارد ما استظهار کنیم تعدد مطلوب را بعد از این‌که احتمال می‌دهیم مولی وحدت مطلوب داشته باشد. نماز فجر بین الطلوعین را می‌خواهد حال که نشد کی می‌گوید که مولی طبیعی نماز فجر را و لو بعد الطلوعین هم از ما می‌خواهد، حال که در وقت نخواندیم بعدا بخوانیم، از کجا؟

ممکن است شما بفرمایید درست است، استظهار نمی‌کنیم، از دلیل واجب موقت تعدد مطلوب استظهار نمی‌شود، حرف درستی است، اذا زلزلت الارض فبادروا الی صلاة الآیات، این صلات آیات مقارن با زلزله از او استفاده می‌شود، حالا اگر نخواند کسی و لو عمدا، مقارن با زلزله نماز آیات نخواند، ما نمی‌توانیم از این خطاب استفاده کنیم که تا آخر عمر بر شما واجب است نماز آیات بخوان. ولی نوبت به اصل عملی که می‌رسد چرا ما استصحاب نکنیم بقاء وجوب را؟ بگوییم بعد از فوت وقت که حالا وقت نمازهای یومیه مشخص است، نماز صبح وقتش بین الطلوعین است، وقت نماز آیات در زلزله آن وقتی تمام می‌شود که فوریت عرفیه از بین برود و استصحاب بکنیم بقاء وجوب را. قبلا نماز صبح بین الطلوعین واجب بود استصحاب می‌گوید هنوز هم نماز صبح بر ما واجب است، قبلا نماز آیات در ابتداء وقت زلزله واجب بود، استصحاب می‌گوید هنوز هم واجب است.

این استصحاب جریانش مبتنی است بر قبول استصحاب قسم ثالث کلی. ما هم‌زمان با وجود زید در خانه احتمال می‌دهیم عمرو هم در خانه بوده،‌ امروز دیگر زید در خانه نیست، مرحوم شیخ فرمودند اشکال ندارد ما استصحاب کنیم بقاء جامع انسان فی الدار را چون احتمال می‌دهیم مقارن با وجود زید عمرو هم در خانه بوده. این‌جا هم کسی بگوید ما احتمال می‌دهیم مقارن با وجوب نماز صبح مقید به وقت یک وجوب دیگری هم به نام وجوب طبیعی نماز صبح بوده و ما استصحاب جامع این وجوب را. و الا ما که علم داریم به حدوث فرد و ارتفاع آن، علم داریم وجوب صلات فی الوقت حادث شد و زایل شد، بعد از وقت، دیگر این وجوب بقائش محال است،‌ وجوب نماز بین الطلوعین بعد از طلوع شمس بقائش محال است،‌ این فرد معلوم الحدوث و معلوم الارتفاع است. پس اگر بخواهیم استصحاب کنیم جامع وجوب نماز صبح را می‌شود استصحاب کلی قسم ثالث چون احتمال می‌دهیم هم‌زمان با وجوب نماز صبح در وقت که زایل شده است وجوب طبیعی نماز صبح بوده است که او علی تقدیر الحدوث باقی است.

مشکل این استصحاب کلی قسم ثالث فقط این نیست که این استصحاب کلی قسم ثالث است و ما قبول نداریم؛ مشکل بالاتری دارد. و آن این است که این جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز است چون این استصحاب نمی‌گوید وجوب طبیعی نماز باقی است، او که متیقن الحدوث نبود، وجوب نماز [مراد است] اما این وجوب نماز، وجوب نماز بین الطلوعین است یا وجوب نماز لابشرط از بین الطلوعین است. استصحاب کلی قسم ثالث که نمی‌تواند آثار وجود فرد طویل را بار کند، استصحاب کلی قسم ثالث آثار جامع را بار می‌کند، جامع بین فرد قصیر و فرد طویل را. شما در استصحاب کلی قسم ثالث نمی‌توانید بگویید استصحاب می‌کنیم زید که دیروز در خانه بود و امروز رفت‌، احتمال می‌دهیم همراه با او انسان دیگری بود استصحاب می‌کنیم بقاء انسان را و اگر انسان دیگری در خانه باشد پس عمرو است، آثار وجود عمرو را بار کنیم، این‌که اصل مثبت است، باید آثار وجود جامع را بار کنید نه آثار وجود فرد طویل را. شما نمی‌توانید در این‌جا هم نتیجه استصحاب‌تان را این قرار بدهید که متعلق وجوب که استصحاب می‌‌گوید باقی است طبیعی نماز صبح است لابشرط از وقت، این‌که استصحاب کلی قسم ثالث نیست این استصحابی است که می‌خواهید با آن،‌ آثار فرد طویل را بار کنید،‌ آثار مختصه به فرد طویل را بار کنید،‌ این آثار که بار نمی‌شود؛‌ اصل مثبت است.

و تا ثابت نشود فرد طویل یعنی ثابت نشود وجوب طبیعی نماز صبح که مشروط به وقت نیست، منجز نمی‌شود بر من بعد از خروج وقت نماز صبح بخوانم چون اثبات نشد که این وجوب نماز صبحی که بعد از طلوع شمس است وجوب نماز صبح لابشرط از وقت است. این تا ثابت نکند برای ما که وجوب تعلق گرفته است به نماز صبح لابشرط از وقت بر من منجز نمی‌شود این وجوب چون شاید متعلق وجوب صلات فجر مقید به وقت باشد که دیگر قابل امتثال نیست،‌ قابل تنجیز نیست. بله اگر اصل مثبت حجت بود،‌ لازم عقلی بقاء وجوب نماز صبح تا بعد از طلوع آفتاب این است که تعلق گرفته است این وجوب به طبیعی نماز صبح لابشرط از وقت، اگر اصل مثبت حجت بود این را بار می‌‌کردیم،‌ اما اصل مثبت که حجت نیست.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم آقای بروجردی به لحاظ اداء و قضاء که ادعاء نمی‌کردند که این‌ها خارج از طبیعت ماموربه هستند. ... حالا بحث در مبنای صحیح هست که وقت داخل در ماموربه است.

ممکن هست از این اشکال دوم جواب بدهیم. این اشکال دوم که خلاصه‌اش این شد که بر فرض استصحاب کلی قسم ثالث جاری باشد اما این‌جا اثر ندارد، جاهای دیگر ممکن است اثر کند، اذا کان انسان فی الدار یوم الاحد فتصدق، استصحاب می‌کردیم بقاء کلی انسان را در دار،‌ اثرش وجوب تصدق بود، مشکلی نبود. اما این‌جا استصحاب بقاء جامع وجوب نماز مردد بین این‌که نماز مقید به وقت است یا نماز لابشرط از وقت است این قابل تنجیز نیست چون شاید متعلقش نماز در وقت باشد که من قادر بر امتثال آن دیگر نیستم.

ممکن است کسی از این اشکال دوم جواب بدهد؛ بگوید: ما در بحث استصحاب باید معروض حکم را به نظر عرفی نگاه کنیم نه با نظر به لسان دلیل. و لذا و لو شارع بگوید الماء المتغیر نجس، اما عرف می‌‌گوید بعد از زمان تغیر استصحاب کن نجاست را در این آب، چرا؟ برای این‌که معروض نجاست به نظر عرف ذات آب است، تغیر آن، حیثیت تعلیلیه است. این‌ آب قبلا نجس بود چون متغیر بود، پس استصحاب می‌گوید الان هم بگو این آب نجس است و لو زوال تغیرش شده است. و لو لسان دلیل این است که الماء المتغیر نجس،‌ مهم این نیست، مهم این است که از نظر عرف معروض نجاست ذات ماء است، تغیر حیثیت تعلیلیه است.

این بیان را می‌شود در جاهای دیگر هم پیاده کرد. مثلا بعد از اذان روز جمعه شک می‌کنم که آیا وجوب غسل جمعه بناء بر وجوب آن یا استحباب آن بناء بر استحباب آن ادامه دارد؟ صبح موفق نشدیم برویم غسل جمعه، ادامه دارد وجوب غسل جمعه تا غروب آفتاب یا ادامه ندارد،‌ استحباب غسل جمعه ادامه دارد یا ندارد، اثرش این است که بی‌نیاز می‌کند ما را از وضوء. ما یک اشکالی می‌کردیم می‌گفتیم: شاید شارع گفته غسل الجمعة قبل الزوال واجب یا مستحب و "قبل از زوال" قید غسل جمعه بوده است. احتمال این را ما می‌دهیم، استصحاب بخواهیم بکنیم بقاء وجوب یا استحباب را ثابت نمی‌کند متعلق چیست، شاید متعلقش غسل الجمعة قبل الزوال باشد، ثابت نمی‌شود که غسل الجمعة بعد الزوال یا طبیعی غسل الجمعة واجب است یا مستحب است. شاید متعلق وجوب یا استحباب متقین سابق ما غسل الجمعة المقید بما قبل الزوال باشد؛ چه ربطی دارد به غسل الجمعة بعد الزوال یا طبیعی غسل الجمعة. بله، اگر وجوب باقی باشد لازم عقلی آن این است که متعلقش طبیعی غسل جمعه است اما لوازم عقلی مستصحب که حجت نیست.

بعد به نظرمان رسید که این اشکال جواب دارد. ما چکار داریم که در مقام جعل و در لسان دلیل ممکن است شارع گفته باشد غسل الجمعة قبل الزوال واجب یا غسل الجمعة قبل الزوال مستحب؛ ما نگاه می‌کنیم به نظر عرف، معروض وجوب یا استحباب از نظر عرف ذات غسل جمعه است، عرف غلط نمی‌داند من بگویم قبل‌ازظهر غسل جمعه واجب بود، قبل‌ازظهر غسل جمعه مستحب بود، این را عرف غلط نمی‌داند، قضیه متیقنه شکل می‌‌گیرد. زمان که در لسان دلیل قید غسل الجمعة بود، از نظر عرف می‌شود ظرف، با این‌که در لسان دلیل قید است، می‌شود ظرف. قبل‌ازظهر غسل جمعه واجب بود یا قبل‌ازظهر غسل جمعه مستحب بود استصحاب می‌کنم بقاء وجوب یا استحباب غسل جمعه را تا بعدازظهر، مشکلی ندارد. درست است این متعلق حکم است و در آن ماء متغیر موضوع حکم است ولی این‌ها فارق نیست،‌ مهم این است که معروض حکم به نظر عرف ذات یک شیء است و این قید حیثیت تعلیلیه است عرفا. و لذا هیچ‌ شبهه اصل مثبت ندارد. هیچ شبهه این‌که جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجز است ندارد. استصحاب گفت که قبلا غسل جمعه واجب بود الان هم واجب است، قبلا غسل جمعه مستحب بود الان هم مستحب است، می‌روم غسل جمعه می‌کنم و کل غسل واجب او مستحب مغن عن الوضوء، می‌آیم با همان نماز می‌خوانم.

این‌جا هم همین است. ما می‌آییم می‌‌گوییم،‌ اگر استصحاب کلی قسم ثالث جاری باشد و اشکال اول وارد نباشد، می‌آییم می‌گوییم قبل از طلوع شمس نماز صبح واجب بود،‌ همان که در لسان دلیل قید نماز صبح است از نظر عرف ظرف تلقی می‌شود، در مقام معروض حکم. نه این‌که عرف استظهارش از لسان دلیل فرق می‌کند، نخیر،‌ استظهار عرف از لسان دلیل همان قید متعلق است، قید نماز صبح است ولی در مقام تشکیل قضیه متیقنه و مشکوکه می‌گوید من می‌دانم قبل از طلوع آفتاب نماز صبح بر من واجب بود، استصحاب می‌گوید الان هم بعد از طلوع خورشید نماز صبح بر من واجب است.

[سؤال: ... جواب] این استصحاب کلی قسم ثالث است. چرا؟ برای این‌که یقینا یک وجوبی داشتیم قبل از طلوع آفتاب که حادث بود و یقینا مرتفع شده است. فرض این است که احتمال تعدد مطلوب می‌دهیم یعنی یقینا یک وجوب صلات فی الوقتی داشتیم که یقینا مرتفع شده است و لذا اسصحاب کلی قسم ثالث است. فقط اشکال دوم را با این بیان می‌توانیم جواب بدهیم. گاهی این اشکال کلی قسم ثالث نیست در بعضی از مثال‌ها. کجا؟ آن‌جایی که از اول نمی‌دانیم که اصلا غسل جمعه از اول مقید بود به ما قبل از زوال یا مقید بود به تمام نهار یوم الجمعة، او دیگر اصلا استصحاب کلی قسم ثالث هم نیست. با این‌که شاید شارع فرموده غسل الجمعة قبل الزوال واجب ولی عرف می‌گوید من می‌دانم قبل از اذان ظهر غسل جمعه واجب بود، زمان را ظرف می‌‌گیرد برای قضیه متیقینه و استصحاب می‌کند بقاء وجوب غسل جمعه را تا بعد از زوال، مشکل حل است.

پس اشکال در مقام منحصر می‌شود به کلی قسم ثالث بودن.

[سؤال: ... جواب] شما در بحث این‌که موضوع استصحاب باید به نظر عرف باقی باشد یا به حسب لسان دلیل، چرا گفتید به حسب نظر عرف کافی است؟ چرا؟ برای این‌که و لو در لسان دلیل گفت الماء ‌المتغیر نجس ولی عرف می‌گوید معروض نجاست ذات این آب است، تغیر حیثیت تعلیلیه است یعنی تغیر ظرف است،‌ منتها ظرف زمانی نیست ظرف حالی است،‌ ظرف است برای عروض نجاست بر ذات این آب، با این‌که لسان دلیل این نیست، لسان دلیل این است که الماء المتغیر نجس. این‌جا هم همین است که غسل الجمعة قبل الزوال واجب اما عرف می‌گوید قبل از زوال غسل جمعه واجب بود، این قضیه کاذبه نیست، این قضیه صادقه است به نظر عرف، وقتی قضیه صادقه بود قضیه متیقنه ما شکل گرفت، بعد می‌گوییم بعد از زوال شک می‌کنیم در بقاء وجوب برای غسل جمعه استصحاب می‌کنیم. اینجا هم بعد از طلوع آفتاب شک می‌کنیم در بقاء وجوب برای نماز صبح، استصحاب می‌کنیم بقاء وجوب را برای نماز صبح. بله، این استصحاب در مقام استصحاب کلی قسم ثالث است ما در او بحثی نداریم.

پس صورت اولی این بود که در جایی که هیچ خطاب منفصلی نداریم که مطلق باشد، تمام خطاب‌ها این است که صل صلاة الفجر بین الطلوعین،‌ خطاب مطلقی نداریم، این‌جا استظهار نمی‌شود تعدد مطلوب و استصحاب هم جاری نیست چون استصحاب کی قسم ثالث است.

صورت ثانیه این است که ما دو تا خطاب داریم: یکی صل صلاة الصبح، دیگری صل صلاة الصبح بین الطلوعین. دو تا خطاب. یک وقت این خطاب صل صلاة الصبح بین الطلوعین ظهور دارد در ارشاد به شرطیت وقت یعنی ظهور دارد اصلا در ارشاد به شرطیت کانّه آن صل صلاة الفجر را دارد مقید می‌کند که و لتکن بین الطلوعین. خب این‌که این خلف فرض است که ما می‌خواهیم دو خطاب مستقل داریم هر دو ظهور دارد در تکلیف، هیچ‌کدام ظهور در ارشاد ندارد. یجب علی المؤمنین صلاة الصبح، یجب علی المؤمنین صلاة الصبح بین الطلوعین. یا در مثال زلزله: یجب علی المؤمنین اذا زلزلت الارض صلاة‌ الآیات، یک خطاب دیگر می‌گوید یجب علی المؤمنین اذا زلزلت الارض المبادرة‌ الی صلاة الآیات.

این‌جا گفته می‌شود احتمال تعدد مطلوب که هست، دو تا خطاب تکلیف هست. دو تا خطاب امر است،‌ احتمال این هست که هر دو خطاب امر مطابق با واقع باشد، چه وجهی دارد ما به این دو خطاب امر اخذ نکنیم. چه وجهی دارد ما خطاب امر مطلق را تقیید بزنیم؟ خطاب امر مطلق می‌گوید بعد از این‌که زلزله شد نماز آیات واجب است، اطلاقش محتمل است مراد جدی مولی باشد، منافات ندارد که یک وجوب دیگری تعلق گرفته باشد به اتیان نماز آیات در اوائل فوریت عرفیه زلزله، بشود دو تا وجوب. مثل این‌که مولی به عبدش می‌گوید باید امروز نان بخری، بعد مدتی که می‌گذرد می‌گوید باید امروز نان سنگک بخری، گفته می‌شود چرا ما حمل کنیم مطلق را بر مقید؟ بگوییم اگر آن خطاب نان بخری مقید می‌شود نان سنگک بخری؟ نه، شاید دو تا واجب است: طبیعی نان خریدن نان سنگک خریدن. نان سنگک بخری امتثال هر دو تکلیف بخری، نان لواش بخری امتثال تکلیف مطلق کردی امتثال تکلیف مقید نکردی.

این‌جا هم گفته می‌شود امر به طبیعی نماز چرا مقید بشود به امر به نماز در وقت؟ دو تا وجوب مستقل هستند، اگر نماز در وقت را بخوانیم هر دو را امتثال کردیم، اگر نماز در وقت نخوانیم آن امر به عصیان یا به هر چیزی ساقط می‌شود ولی امر به طبیعی نماز سر جای خودش هست.

تامل بفرمایید ببینیم آیا این بیان درست است یا درست نیست.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 55- 324

**دو‌شنبه – 22/09/1400**

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

بحث در صور خطاب واجب موقت بود مثل این‌که شارع فرموده است صل صلاة‌ الصبح بین الطلوعین.

صورت اول این بود که همین خطاب مقید به وقت را ما داشته باشیم، خطاب مطلق که صل صلاة الصبح نداشته باشیم. که روشن است در این صورت ما نمی‌توانیم تعدد مطلوب را کشف کنیم و اگر قضاء واجب بشود بعد از خروج وقت به امر جدید باید باشد.

صورت دوم این بود که ما دو خطاب داشتیم: یکی این بود که صل صلاة الصبح بین الطلوعین، دیگری این‌که صل صلاة الصبح،‌ یک خطاب مقید به وقت، دیگری خطاب مطلق. در این‌جا ممکن بود گفته بشود ما چون احتمال می‌دهیم تعدد حکم را، احتمال می‌دهیم شارع دو وجوب در عرض هم جعل کرده باشد: یکی وجوب صلات فی الوقت و دیگری وجوب طبیعی صلات، وجهی ندارد تقیید بزنیم خطاب مطلق را،‌ ما به هر دو خطاب باید عمل کنیم. نتیجه این می‌شود: اگر نماز داخل وقت بخوانیم هر دو خطاب را امتثال کردیم،‌ اگر نماز داخل وقت نخوانیم یا نتوانیم بخوانیم خطاب مطلق سر جای خودش هست و بعد از خروج وقت امر می‌کند به نماز. و با این بیان، دیگر می‌شود وجوب قضاء موافق با قاعده؛ نیاز به دلیل خاص نخواهد داشت.

شبیه این بیان در هر خطاب مطلق و مقیدی می‌آید. مثلا یک خطاب گفته:‌ ان افطرت فاعتق رقبة، خطاب دیگر گفته ان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة، یک وقت ما از خارج احراز می‌کنیم ما یک وجوب بیشتر نداریم، مقتضای حمل مطلق بر مقید این خواهد بود که بگوییم اعتق رقبة مراد از او اعتق رقبة مؤمنة هست چون عرف بعد از این‌که باید جمع کند بین این دو خطاب جمع موضوعی می‌کند یعنی موضوع اعتق رقبة چون اطلاق دارد به لحاظ قید ایمان جمع موضوعی می‌کند می‌گوید حمل می‌کنیم آن را بر عتق رقبة مؤمنة نه این‌که از اطلاق اعتق رقبة استفاده کند جمع حکمی کند جمع کند اعتق رقبة مؤمنة را بر استحباب. ولی این در جایی است که احراز کنیم یک وجوب داریم. اگر احتمال بدهیم نخیر دو وجوب داریم: یک وجوب عتق رقبة و یک وجوب عتق رقبة‌ مؤمنة نه این‌که بگوییم باید دو عتق رقبة بکنیم، این خلاف اطلاق دلیل است. اگر عتق رقبة مؤمنة کردیم امتثال هر دو وجوب شده چون هم عتق رقبة مؤمنة کردیم هم عتق رقبة کردیم ولی اگر عتق رقبة کافرة‌ بکنیم فقط امتثال آن خطاب مطلق را کردیم برای امتثال آن خطاب اعتق رقبة مؤمنة باید یک رقبه مومنه آزاد کنیم.

مرحوم آقای صدر در بحوث جلد 3 صفحه 442 همین نظر را انتخاب کردند که با احتمال تعدد وجوب وجهی ندارد ما حمل مطلق بر مقید بکنیم. و این مطلب را به مشهور هم نسبت داده. و جالب این است که ایشان در این بحث در مقام اصلا متعرض این مبنای خودش نشده.

مرحوم آقای خوئی در جلد 5 محاضرات صفحه 377 فرمودند: با وجود امر به مقید خطاب امر به مطلق لغو است، کسانی که امر به عتق رقبه مؤمنه محرک آن‌ها هست به این‌که عتق رقبه مؤمنه بکنند چه اثری دارد در حق آن‌ها یک وجوب دیگری به نام وجوب عتق رقبه بیاید؟ لغو است. مگر این‌که آن وجوب عتق رقبه مختص بشود به کسی که امر به عتق رقبه مؤمنه محرک او نیست، اما اگر بخواهد امر به عتق رقبه مطلقا جعل بشود در عرض امر به عتق رقبه مؤمنه، این لغو است. طبعا این بیان این‌جا هم می‌آید که اگر بخواهد امر به صلات صبح بطور مطلق جعل بشود حتی نسبت به کسی که امر به صلات بین الطلوعین محرک او هست این لغو است.

این فرمایش مرحوم آقای خوئی اگر مراد از آن لغویت عقلیه است ما قبول نداریم. یعنی اگر ایشان می‌خواهند بگویند معقول نیست تعدد وجوب،‌ مثلا معقول نیست شارع هم وجوب عتق رقبه را جعل کند هم وجوب عتق رقبه مؤمنه را در این فرضی که یک وجوب عتق رقبه مؤمنه کافی است برای امتثال هر دو،‌ ما این را قبول نداریم. چرا؟‌ برای اینکه درست است که ما در مورد کسی که امر به مقید محرک او است نیاز نداریم به امر مطلق و لکن برای خصوص این فرد که حکم جعل نشده است؛‌ یک حکم مطلقی جعل کردند ان افطرت فاعتق رقبة،‌ مصحح جعل این حکم محرکیت نسبت به کسانی است که آن امر مقید محرک آن‌ها نیست و لکن این باعث نمی‌شود اطلاق لغو بشود، بعد از این‌که ان افطرت فاعتق رقبة غرض از آن تحریک به طبیعی عتق رقبة است. و اطلاق مؤنه زایده ندارد حکم را مطلق جعل کرد و لو مصحح این جعل این است که افرادی هستند که امر به عتق رقبه مؤمنه محرک آن‌ها نیست یا چون عاجز هستند از عتق رقبة مؤمنه یا قادرند و لکن داعی ندارند به امتثال آن،‌ مصحح جعل امر به عتق رقبه مطلق تحریک این افراد است ولی مصحح جعل به این معنا نیست که جعل را مضیق بکند،‌ جعل مطلق است چون اطلاق مؤنه زایده ندارد و عرف این اطلاق را مستهجن نمی‌بیند. و لذا از نظر عقلی واقعا فرمایش بحوث فرمایش معقولی هست. اگر ما احتمال بدهیم دو وجوب داریم: یک وجوب مطلق یک وجوب مقید، چه محذوری ندارد که هم وجوب مطلق جعل بشود هم وجوب مقید، هم وجوب عتق رقبه بشود در ان افطرت فاعتق رقبه هم وجوب مقید در ان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة. ثمره اش هم این است که کسی که نمی‌تواند عتق رقبة مؤمنه بکند باید عتق رقبة کافره بکند امتثال کند آن امر مطلق را. و در ما نحن فیه هم چه محذوری دارد عقلا شارع یک وجوب طبیعی صلات جعل کند یک وجوب صلات فی الوقت؟ اثرش این است که کسی که نماز در وقت بخواند هر دو را امتثال کرده است نخواند یا نتواند بخواند خطاب امر به طبیعی صلات محرک اوست به انجام طبیعی صلات در خارج وقت.

شما ممکن است بفرمایید که آقای خوئی! بسیار خوب، طبق بیان شما اطلاق خطاب مطلق لغو است، مثلا ان افطرت فاعتق رقبة اطلاقش لغو است نسبت به کسی که امر به عتق رقبة مؤمنه محرک اوست،‌ قید بزنید بگویید ان افطرت فاعتق رقبة ان لم یحرکک الامر بعتق الرقبة المؤمنة اما لعجزک او لعصیانک. چرا این را بهانه کردید برای حمل خطاب مطلق بر مقید؟ این را بهانه کردید که ان افطرت فاعتق رقبة‌را بگویید مراد از او عتق رقبة مؤمنه است و در فرض عجز از عتق رقبة‌ مؤمنه دلیل نداریم بر وجوب عتق رقبة کافره. یا در ما نحن فیه مشابه این بیان شما را بخواهند استفاده کنند که صل مقید بشود به صل فی الوقت،‌ چرا؟ اگر اطلاق صل لغو است، مقید کنید: یجب الصلاة‌ علی من لم یحرکه الامر بالصلاة‌ فی الوقت اما لعجزه او عصیانه،‌ و این ثابت می‌کند وجوب قضاء را.

آقای خوئی جواب نداده از این شبهه ولی روح مرحوم آقای خوئی را اگر احضار کنیم اینجور جواب خواهد داد که این کار شما یعنی جمع حکمی، حکم را مقید می‌کنید، جمع موضوعی بر جمع حکمی مقدم است. من نمی‌گویم استاد محقق اصفهانی هم این را گفته. اگر امر دائر بشود که ما بین ین دو خطاب جمع موضوعی کنیم یا جمع حکمی کنیم عرف اول جمع موضوعی می‌کند. مثال‌هایی می‌زنند، مثال واضحش این است که می‌گویند اگر در یک خطاب بیاید لابأس بترک اکرم العالم،‌ در یک خطاب بیاید اکرم العالم العادل دو جور می‌شود جمع کرد بین این دو خطاب:‌ یکی جمع موضوعی، بگوییم لابأس بترک اکرام العالم مراد از عالم، عالم فاسق هست،‌ به قرینه اکرم العالم العادل، عالم عادل اکرامش واجب است. این جمع موضوعی است. جمع حکمی این است که بگوییم ما از اطلاق اکرم وجوب اکرام عالم عادل را فهمیدیم،‌ لابأس بترک اکرام العالم نص است در ترخیص،‌ از اطلاق اکرم که ظهور دارد در وجوب رفع ید می‌کنیم به قرینه لابأس که دلیل بر ترخیص است،‌ می‌شود استحباب اکرام عالم عادل. فرمودند جمع موضوعی مقدم است بر جمع حکمی به نظر عرف. حالا این کبرایی است که نوعا قبول دارند.

این‌جا هم آقای خوئی این‌جور می‌تواند جواب بدهد از این شبهه که امر دائر است، حالا در این مثال ان افطرت فاعتق رقبة‌ جمع موضوعی بکنید بگویید مراد از اعتق رقبة عتق رقبه مؤمنه است یا بیاید جمع حکمی بکنید یعنی بگویید مراد از اعتق رقبة‌ عتق طبیعی رقبه است و لکن حکمش وجوبش مشروط است و مختص است به کسی که امر به عتق رقبه مؤمنه محرک او نیست،‌ جمع موضوعی بر جمع حکمی مقدم است. و همین بیان را در صل و صل فی الوقت می‌توان تکرار کرد. پس مقتضای جمع موضوعی این است که صل یعنی صل فی الوقت نه این‌که اطلاق صل لابشرط از وقت باشد فقط اطلاق وجوبش اطلاق حکمش مقید بشود و مختص بشود به کسی که امر به صلات فی الوقت محرک او نیست، یا بخاطر عجز یا بخاطر عصیان و مانند آن.

ما اشکال‌مان به آقای خوئی این است: محذور عقلی را مطرح نکنید،‌ ما نمی‌توانیم بپذیریم از شما، هیچ محذور عقلی ندارد جمع بین امر به مطلق و امر به مقید. اتفاقا در عرف هم هست. مولی به عبدش می‌گوید آب بخور برای این‌که رفع عطش از او بشود کلیه‌هایش فاسد نشود،‌ آب ولرم بخور، برای این‌که سلامتی ریه‌اش حفظ بشود،‌ اگر آب خورد آب ولرم نخورد، یک امر را امتثال کرده، اگر آب ولرم خورد هر دو امر را امتثال کرده، مشکلی ندارد. نان بخر، نان سنگک بخر، جدای از هم، هم بگوید،‌ با فاصله بگوید که ظهور در تقیید نداشته باشد،‌ نان خریدن لازم، نان سنگک لازم، حالا در درجه اول نان سنگک، نشد، سفره بی‌نان که نمی‌شود، پس دو وجوب را به عهده شما گذاشته است:‌ وجوب خرید نان وجوب خرید نان سنگک.

بله، من قبول دارم، تعدد وجوب خلاف منهج عقلایی است. به قول آقای سیستانی: منهج عقلایی این‌طور نیست که در عرض هم امر بکنند به طبیعت و امر بکنند به حصه. یعنی امر کنند به مطلق امر کنند به مقید در عرض واحد، این منهج عقلایی نیست. در منهج عقلایی اول امر می‌کنند به مقید، بعد می‌گویند اگر این مقید را نمی‌آوری اصل فعل را بیاور. نان سنگک بخر، اگر نان سنگک نمی‌خری یا نمی‌توانی بخری لااقل نان بخر. این روش عقلایی است. چون منهج عقلایی این است و لذا عرف استظهارش از خطاب مطلق و خطاب مقید در مقام جمع عرفی حمل مطلق بر مقید است، چون این‌که ما بگوییم دو وجوب داریم از باب تعدد مطلوب این خلاف منهج عقلایی است،‌ در مقام استظهار،‌ عرف این را استظهار نمی‌کند از خطاب.

[سؤال: ... جواب:] اگر می‌خواهد امر کند می‌گوید مثلا نان سنگک بخر اگر نان سنگک نمی‌خری نان دیگری بخر یا لااقل نان بخر. اگر می‌گوید. بحث این نیست که بطور مطلق بگوید نان بخر نان سنگک بخر نان بخر، حالا اول مقید را بگوید اول مطلق را بگوید این مهم نیست مهم این است که امر به مطلق را باطلاقه انشاء نمی‌کنند عقلاء،‌ مترتب بر ترک امتثال امر به مقید انشاء می‌کنند. می‌گویند نان سنگک بخر اگر نان سنگک نمی‌خری نان دیگری بخر یا اگر نان سنگک نمی‌خری لااقل نان بخر. این‌جور منهج عقلایی هست. این‌که در عرض واحد بیایند دو تا وجوب را جعل کنند: باید نان سنگک بخری، باید نان بخری. حالا گاهی هم تعدد مطلوب بیش از دو تا است. ... این‌که نان یادت نرود نان سنگک بخر ظاهرش تقیید است، منتها شما از خارج فهمیدید تعدد مطلوب را که سفره بی‌نان که نمی‌ماند ولی این عبارت‌ها که نان بخر نان سنگک بخری این ظاهرش تقیید است. بله از خارج فهمیدیم که این مولی از مولاهایی نیست که مثل بعضی از قمی‌ها بگویند یا نان سنگک یا هیچی. این‌جور نیست بالاخره نان سنگک نشد، نان دیگری باشد. ... قرینه اگر نباشد عرف منهج عقلاییش این نیست که در عرض واحد امر کند به طبیعت امر کند به حصه در عرض واحد.

گاهی هم بیش از دو مطلوب هست. مثلا: گوشت بخر،‌ مطلوب اولش جامع گوشت است چه گوشت قرمز چه گوشت سفید، مطلوب اشدش گوشت اشد است، مطلوب اشد الاشدش گوشت قرمز گوسفندی است. این‌جا نمی‌آید چند تا وجوب را در عرض واحد، گوشت بخر گوشت قرمز بخر گوشت قرمز گوسفندی بخر گوشت قرمز گوسفندی نر بخر. این عرفی نیست. عرف اگر بخواهد امر به نحو تعدد مطلوب بکند امر می‌گوید گوشت گوسفند نر بخر اگر نشد گوشت مثلا گوسفند بخر نشد گوشت قرمز بخر نشد گوشت سفید بخر. این‌جوری می‌گوید. ما این استظهار آقای سیستانی را قبول داریم.

و لذا در این صورت ثانیه هم عرف حمل مطلق بر مقید می‌کند و لذا آن خطاب اعتق رقبة حمل می‌شود بر اعتق رقبة مؤمنة، اگر عاجز شدیم از عتق رقبة‌ مؤمنة دیگر دلیل نداریم بر وجوب عتق رقبة کافرة. صل صلاة الصبح با صل صلاة الصبح بین الطلوعین عرف آن صل صلاة‌ الصبح را حمل می‌کند بر صلات صبح بین طلوعین اگر عاجز شدی از صلات صبح بین طلوعین دیگر دلیلی بر وجوب صلات صبح بعد از طلوع شمس نداریم نیاز به دلیل جدیدی خواهیم داشت.

[سؤال: ... جواب:] وقتی این نحو سخن گفتند که به نحو تعدد مطلوب در عرض واحد یک امر به طبیعت بکند یک امر به حصه، یعنی یک امر به مطلق بکند یک امر به مقید، این خلاف منهج عقلایی است، آن‌وقت عقلاء می‌گویند باید جمع کنیم بین این دو خطاب،‌ جمع عرفی جمع موضوعی است. و این مقدم هست بر جمع حکمی به این نحو که یک خطاب را مترتب کنیم بر ترک امتثال خطاب دیگر.

[سؤال: ... جواب:] تخییر بین اقل و اکثر که نمی‌شود. واجب است بر شما جامع بین طبیعت عتق رقبه یا خصوص عتق رقبه مؤمنه،‌ این می‌شود تخییر بین اقل و اکثر و این غیر معقول است. ... تخییر بین اقل لابشرط و اکثر غیر معقول است. مطلق یعنی اقل لابشرط.

[سؤال: ... جواب:] چه فرقی می‌کند. ده سال پیش مولی گفته صل، الان گفته صل فی الوقت. یک وقت القاء در مفسده لازم می‌آید از تاخیر بیان، القاء در مفسده که لازم نمی‌آید فوقش طرف احتیاط می‌کند نماز در وقت نخواند بعدا قضائش را می‌خواند، ‌این‌که سوق الی الکمال هم هست اتفاقا. یا این‌که ده سال پیش گفته صل فی الوقت الان گفته صل. مگر اشکال دارد خطاب مطلق را بیان کردن و با یک خطاب مقید دیگری آن را تقیید زدن؟‌

[سؤال: ... جواب:] تعدد امر خلاف منهج عقلایی است. خود آقای صدر هم که در بحث مطلق و مقید گفت این‌جا هم نگفت این مؤید این است که دیده خلاف منهج عقلایی است.

صورت ثالثه: خطاب امر به مقید به لسان امر به مبادرت به فعل باشد نه مثل صل و صل فی الوقت، صل بادر الی الصلاة. ما این‌جا کاملا عرفی می‌دانیم تعدد مطلوب. عرف بین صل و بادر الی الصلاة هیچ جمع عرفی نمی‌کند که بگوید مراد از صل صل الی الصلاة مبادرا الیه است، نخیر. عرف دو وجوب می‌فهمد وجوب طبیعی صلات وجوب مبادرت به این نماز. این کاملا عقلایی است. و لذا ما در حج ملتزمیم به تعدد امر. یک امر شده مستطیع به طبیعی الحج،‌ یک امر شده به مبادرت به حج فی کل سنة، این‌که مرحوم آقای تبریزی می‌فرمودند که هر سال وجوب حج همان سال فعلی می‌شود، اگر امسال مستطیع هستی می‌گویند حج هذه السنة، امسال حج بجا نیاوردید سال دوم که شد می‌گویند حج هذه السنة، ما این را خلاف ظاهر می‌دانیم. لله علی الناس حج البیت ظاهرش طبیعی حج است نه حج امسال،‌ من استطاع الیه سبیلا کسی که مستطیع است بر او واجب است طبیعی حج ندارد حج سنه استطاعت. منتها از روایات دیگر استفاده کردیم ان کان سوفه للتجارة فلایسعه، اگر کسی حج را تاخیر بیندازد برای اغراض دنیوی جایز نیست. که حالا استظهار شده از مثل این روایت وجوب مبادرت به وجوب، دو تا وجوب است و ما ملتزم می‌شویم. و لذا این وجوب مبادرت به حج مشروط به قدرت شرعیه است. یعنی اگر عذری داشتید هر عذر شرعی داشتید که ترک کنید مبادرت به حج را مشکلی نیست، اما اصل وجوب حج نخیر، او کسی که استطاعت مالیه دارد استطاعت بدنیه دارد استطاعت سربیه یعنی باز بودن راه، دارد موضوع است برای وجوب طبیعی حج یعنی وجوب طبیعی حج اشد از وجوب مبادرت به حج و ثمره این بحث در جای خودش بیان شده.

صورت رابعه: ما یک خطاب مطلقی داریم،‌ صل، و این اطلاق نفی می‌کند شرطیت وقت را،‌ از لحاظ متعلق مهمل نیست در مقام بیان است،‌ صل،‌ اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات، مطلق است به لحاظ وقت که زود بخوانید دیر بخوانید. و ما یک خطاب دیگری داریم مقید به وقت ولی اطلاق ندارد نسبت به حال عجز، فقط مختص به حال قدرت است، اذا قدرت فصل صلاة الآیات عقیب الزلزال. یعنی بلافاصله بعد از زلزله نماز آیات بخوان اذا قدرت علی ذلک، صل اذا قدرت فصل فی الوقت. اگر کسی عاجز از صلات فی الوقت باشد اصلا خطاب مقید اطلاق ندارد نسبت به او، فاقد الطهورین است در داخل وقت، اذا قدرت فصل فی الوقت شاملش نمی‌شود، اصلا مقید ندارد آن خطاب صل مطلق. این مشکلی ندارد،‌ این اصلا جای بحث ندارد.

بحث در جایی است که در داخل وقت قادر بود، نخواند نماز را، وقت گذشت، بعد از خروج وقت می‌گوید من عاجزم دیگر از نماز در وقت، می‌گویند تو که می‌توانستی نماز در وقت بخوانی اذا قدرت فصل فی الوقت که شامل تو می‌شد، می‌گوید بله تا آن وقتی که هنوز آفتاب نزده بود اذا قدرت فصل صلاة الصبح فی الوقت شامل من می‌شد،‌ الان که دیگر آفتاب زده، دیگر شدم عاجز، آقای خوئی فرموده که الحمدلله، حالا که شدی عاجز، به اطلاق صل تمسک کن اثبات می‌شود که قضاء بر تو واجب است.

و ما این فرمایش آقای خوئی را نمی‌توانیم قبول کنیم. چرا؟ برای این‌که اگر من داخل وقت عاجز باشم اطلاق یجب علی کل مکلف ان یصلی شامل من هم می‌شود و این وجوب من چون عاجزم از نماز در وقت مقید نیست به نماز در وقت اما اگر من داخل وقت قادر بودم وجوب نماز در حق من مقید بود به نماز داخل وقت، آن خطاب مطلق صل که بیش از یک وجوب برای من اثبات کرد و فرض این است که من در داخل وقت قادر بودم بر نماز داخل وقت، و خطاب اذا قدرت فصل فی الوقت آن وجوب در حق من را مقید کرد به وقت،‌ چه جور جناب آقای خوئی می‌آیید برای من یک وجوب دیگری بعد از خروج وقت اثبات می‌کنید؟

اگر می‌گویید که ما دو وجوب مستقل داریم که این می‌شود صورت ثانیه که آقای خوئی گفت که معقول نیست. فرض این است که خطاب وقت مجمل است یا مقید است به خصوص قدرت: اذا قدرت فصل فی الوقت،‌ من هم که قادر بودم در وقت بر نماز در وقت، وجوب در حق من را مقید کرد به صلات فی الوقت، یک وجوب دیگری برای من می‌خواهید اثبات کنید بعد از خروج وقت؟ این دلیل ندارد.

و لذا در این صورت رابعه به نظر ما برای کسی که داخل وقت قادر بوده، فرمایش آقای خوئی درست نیست که یک وجوب دیگری به نام وجوب قضاء برای این شخص ثابت بشود چون بعد از خروج وقت، دیگر عاجز شده از نماز داخل وقت.

# مبحث نواهی

کلام در اوامر تمام شد. یقع الکلام فی النواهی. اولین بحث در معنای ماده و صیغه نهی است. انهاکم عن الزفن و المزمار و الکوبات و الکبرات، از رقص و پایکوبی، از طبل بزرگ و کوچک، از نی زدن، پیامبر فرمود شما را نهی می‌کنم. خدا کند این نهی ظهور در حرمت نداشته باشد و الا همه‌مان بیچاره هستیم،‌ ببینیم روایت معتبره است. این کلمه نهی است. صیغه نهی هم که الی ماشاءالله است ببینیم مفاد این‌ها چیست، انشاءالله فردا بحث را دنبال می‌کنیم.

## جلسه 56- 325

**سه‌شنبه – 23/09/1400**

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

# تتمه بحث واجب موقت

قبل از اینکه وارد بحث نواهی بشویم مطلبی راجع به واجب موقت مانده عرض کنم.

ما برای صورت رابعه مثال زدیم که اگر مولی در خطاب مطلقی بفرماید که تجب الصلاة و در خطاب مقید بفرماید اذا قدرت فصل فی الوقت، در این‌جا بر خلاف آن‌چه که در کفایه هست و مرحوم آقای خوئی هم فرمودند، برای کسی که قادر بود در وقت نماز بخواند و عمدا نخواند تا وقت گذشت نمی‌توانیم دو وجوب استفاده کنیم: یک وجوب نماز در وقت چون قادر بر او بود، و یک وجوب طبیعت نماز. چون این شخص داخل بود در خطاب مقید که اذا قدرت فصل فی الوقت، پس وجوب صلات فی الوقت در حق او ثابت بود و ما از خطاب تجب الصلاة طبیعی وجوب نماز را فهمیدیم نه دو وجوب نماز را چون خطاب تجب الصلاة بیش از یک وجوب صلات را اثبات نمی‌کند چطور ما در حق این شخص که قادر بود بر نماز در وقت و نماز در وقت بر او واجب شد بخواهیم یک وجوب دیگر هم از خطاب تجب الصلاة استفاده کنیم. مگر بازگشتش به صورت ثانیه باشد که او بحث دیگری است. فرض این است که اذا قدرت فصل فی الوقت ظهورش در تقیید خطاب تجب الصلاة است نه در مقام بیان یک واجب مستقل.

اما به نظر می‌رسد مثال ها فرق می‌کند. برخی از خطاب های مقید یا دلیل های مقید و لو دلیل لبی ممکن هست در مورد آن‌ها فرمایش صاحب کفایه و مرحوم آقای خوئی قابل قبول باشد. ما از دلیل لبی شروع کنیم و بحث را هم فعلا ببریم به غیر وقت. یک خطاب مطلقی می‌گوید تجب الصلاة،‌ اجماع داریم بر این‌که قادر بر رعایت استقرار در نماز باید رعایت استقرار بکند و اگر ابتداء وقت هم قادر نبود در وسط وقت قادر بود باید صبر کند در همان زمانی که قادر بر رعایت استقرار هست نماز بخواند، اجماع داشتیم بر این مطلب، اجماع داشتیم بر شرطیت استقرار در حال قدرت و این‌که در اضطرار غیر مستوعب به عدم استقرار مثل این‌که اول وقت مشکل مکان دارد و نمی‌تواند رعایت استقرار و طمأنینه بکند، اجماع داشتیم که باید صبر کند و آن زمانی که اضطرارش برطرف شد و متمکن شد از رعایت استقرار آن وقت نماز بخواند. این شخص متمکن از استقرار بود ولی نماز نخواند، عاجز شد از استقرار و دیگر تا آخر وقت قادر بر رعایت استقرار نیست،‌ فقهاء‌ فرموده اند اطلاق متعلق در تجب الصلاة می‌گوید این آقا باید در آخر وقت نماز بدون رعایت استقرار بخواند، با این‌که اجماع داریم بر شرطیت استقرار در حال قدرت و اجماع هم داریم که در اضطرار غیر مستوعب یعنی در اضطرار اول وقت به ترک استقرار، بدار جایز نیست، باید صبر کند زمانی که اضطرارش برطرف شد نماز بخواند با حال استقرار، اما این شخص قادر بر استقرار بود ولی نماز نخواند،‌ عصیان کرده است، این اجماع کشف کرده است که او مکلف بود به نماز با رعایت استقرار، ولی عرفا مانعی ندارد که ما از خطاب تجب الصلاة در آخر وقت بقاء وجوب نماز را در حق این مکلف بفهمیم که طبعا بقاء وجوب نماز در حق این مکلف منحصر است فردش به نماز لابشرط از استقرار. انصافا این عرفی است. اگر ما باشیم خطاب تجب الصلاة‌ و از طرف دیگر اجماع و تسالم باشد که رعایت استقرار در نماز برای قادر شرط است چون اجماع و تسالم دلیل لبی است قدرمتیقنش شرطیت استقرار در حال قدرت است،‌ و اجماع و تسالم هم داشته باشیم که شخصی که ابتداء وقت قادر نبود بر رعایت استقرار ولی در اثناء وقت قادر می‌شد باید صبر کند و نمازش را در حال استقرار بخواند، نه این‌که مخیر است بین این‌که الان نماز بخواند بدون استقرار در حال اضطرار یا آخر وقت نماز بخواند با استقرار که می‌شود یک تکلیف وحدانی به جامع بین صلات بدون استقرار در حال اضطرار و بین صلات با استقرار،‌ نخیر، اجماع داشته باشیم که این کسی که اضطرار غیر مستوعب دارد باید صبر کند اضطرارش برطرف بشود در اثناء وقت و نماز را با حال استقرار بخواند یعنی اجماع داریم که این شخص یک تکلیفی دارد بخاطر قدرت بر صرف الوجود نماز با استقرار یک تکلیفی دارد به خصوص نماز مستقرا و این تکلیف را امتثال نکرد،‌ آخر وقت شد عاجز شد از استقرار و این عجزش دیگر تا آخر وقت می‌ماند، اطلاق تجب الصلاة اقتضاء می‌کند بقاء وجوب نماز را عرفا در حق این مکلف. لازمه بقاء وجوب در آخر وقت در حق این مکلف تعدد وجوب است،‌ این منافات ندارد با این‌که ما از تجب الصلاة‌ طبیعی وجوب نماز را بر هر مکلفی استفاده می‌کردیم. اما لازمه اطلاق بقاء وجوب نماز در حق این مکلف این است که وجوب در حق او متعدد باشد. یک وجوب رفته باشد روی صلات مع الاستقرار بخاطر این‌که بر صرف الوجود آن قدرت داشت و وجوب دیگری رفته باشد روی طبیعت صلات. این محذوری ندارد و این خلاف ظاهر عرفی نیست.

این بیان را در جایی که اجماع داشته باشیم بر شرطیت وقت و این‌که مهما امکن نباید مکلف تخلف کند از رعایت وقت، این‌جا هم این بیان را می‌شود تکرار کرد. تجب الصلاة‌ علی کل مکلف اجماع داریم مثلا تجب صلاة الزلزلة علی کل مکلف فی بلد الزلزال، اجماع داریم بر این‌که مثلا یک ساعت اول زلزله کسی که قادر بر نماز آیات است نماز آیات بخواند، اجماع دلیل لبی است، وقتی اجماع دلیل لبی است، البته اجماع می‌گوید شما باید در این ساعت چون قادر هستید نماز آیات بخوانید ولی اگر نخواندید ظهور ندارد این دلیل اجماع بر این‌که کل مفاد تجب صلاة‌ الآیات لمن کان فی بلد الزلزال را مقید کند که تجب صلاة‌ الآیات للقادر علی الصلاة، نخیر. تمام مدلول آن را مقید نمی‌کند بلکه تجب الصلاة اقتضاء می‌کند بعد از ساعت اول و لو قادر بود این مکلف نماز زلزله بخواند ولی نخواند،‌ آنی که نمی‌توانست بخواند که هیچ،‌ اصلا دلیل شرطیت وقت چون اجماع بود شامل او نمی‌شود، آنی هم که می‌توانست بخواند و لو اجماع داشتیم باید در آن وقت نماز بخواند اما این اجماع لسان ندارد که تمام مدلول تجب الصلاة را تقیید بزند به ساعت اولی و لذا اطلاق تجب الصلاة علی من شاهد الزلزال را که اقتضاء می‌کند وجوب موسع را اطلاقش اقتضاء می‌کند این وجوب نماز آيات باقی باشد در حق این مکلف و لازمه بقاء عرفی این وجوب نماز آیات در حق این مکلف که در ساعت اول زلزله قادر بود بر نماز آیات ولی نخواند تعدد وجوب است. بله، ما قبول داریم مفاد تجب صلاة الآیات لمن شاهد الزلزال تعدد وجوب نیست. و لذا این‌که ما دیروز وفاقا للبحوث عرض می‌کردیم که مفاد خطاب مطلق که وجوب واحد است بله، مفاد خطاب مطلق طبیعی وجوب است نه دو وجوب و لکن لازمه بقاء این طبیعی وجوب نماز آیات بعد از ساعت اول به ضم آن اجماع بر این‌که قادر بر نماز آیات در ساعت اول زلزله باید در آن ساعت نماز بخواند تعدد وجوب است.

[سؤال: ... جواب:] طبیعی وجوب به جمیع مراتبش مقید نشد. دقیقا مثل همان بحث شرطیت استقرار. چه جور در اجماع بر شرطیت استقرار عند القدرة و لو مجمعین می‌گفتند اگر اول وقت قادری بر رعایت استقرار نباید تاخیر بیندازی نماز را به آن آخر وقت که عاجز می‌شوی از رعایت استقرار،‌ این را از کلمات مجمعین استفاده کردیم،‌ حرفی نیست اما اجماع دلیل لبی است لسان ندارد نمی‌خواهد کل مدلول تجب الصلاة را بکند تجب الصلاة مع رعایة الاستقرار فی حق القادر علی صرف وجود الاستقرار تا بعد بگویید این مکلف قادر بر صرف الوجود استقرار بود پس وجوب نماز در حق او وجوب نماز با رعایت استقرار بود عصیان کرد این وجوب را الصلاة لاتسقط بحال اگر نباشد دلیلی بر این‌که آخر وقت نماز بدون استقرار بر او واجب است نخواهیم داشت. نه، دلیل‌، دلیل لبی است.

گاهی دلیل لفظی مجمل است. الی متی قدرت علی الاستقرار فراع الاستقرار فی الصلا‌ة این لسانی نیست که مثل تجب الصلاة مع الاستقرار علی القادر نیست که بعد بگوییم این خطاب مکلفین را دو قسم کرد: یک قسم که قادرند بر استقرار به نحو صرف الوجود استقرار، که این آقا قادر است بر صرف الوجود استقرار،‌ وجوب نماز در حق این وجوب صلات مع الاستقرار است، نخیر، گفت الی متی قدرت المکلف علی الاستقرار فلیصل مستقرا،‌ اما اطلاق وجوب صلات را نسبت به بعد از عجز از استقرار مقید نمی‌کند،‌ طبیعی وجوب هست. طبیعی وجوب که بود لازمه اش این است که نماز بدون استقرار واجب بشود و این لازمه اش تعدد وجوب است.

[سؤال: ... جواب:] اگر آن مثالی که ما دیروز می‌زدیم که صل اذا قدرت فصل فی الوقت، آن مثال باشد انصافا عرض دیروز ما که موافق است با فرمایش بحوث کاملا عرفی است که مفاد تجب الصلاة طبیعی وجوب صلات است نه وجوب متعدد و طبیعی وجوب صلات بر این مکلفی که قادر است بر صرف الوجود نماز در وقت این است که وجوب نماز در حق او مشروط است به وقت. ... فرض این است که این عرفا قادر است. ... ظاهر اذا قدرت فصل فی الوقت این است که به این آقا می‌گویند تو قادر بودی، تو تکلیفت نماز در وقت بود. این بعید نیست که بعد از انقضاء وقت بگویند ما نسبت به تو کشف کردیم مراد جدی مولی را، اما یک وقتی نه، دلیل اجماع است، یا لسان دلیل این است که الی متی قدرت، الی‌ای زمان قدرت فصل مثلا مراعیا لهذا الشرط، فصل مراعیا للاستقلال،‌ فصل مراعیا للوقت. این بعید نیست که مدعای صاحب کفایه و آقای خوئی درست باشد که بعد از این‌که ما عاجز شدیم از رعایت وقت، الی متی قدرت ان تصلی فی الوقت فصل فی الوقت دیگر گذشت زمانش، بعد از آن، اطلاق تجب الصلاة می‌گوید بر تو طبیعی وجوب نماز ساقط است و لازمه این اطلاق با توجه به آن دلیل که گفت هنگامی که قادر بر نماز در وقت هستی واجب است نماز در وقت تعدد وجوب می‌شود نه این‌که مفاد تجب الصلاة‌ بشود متعدد که اشکال دیروز ما که شبیه اشکال بحوث بود که مفاد تجب الصلاة وجوب متعد نیست وجوب واحد است پیش بیاید.

این نکته‌ای است که مناسب بود عرض کنیم.

[سؤال: ... جواب:] طبعا کشف می‌کنیم در مقام ثبوت دو تا وجوب داریم نسبت به این قادر بر صرف الوجود مثلا نماز با استقرار. ... بله مشکل ندارد از اول وقت باشد. بالاخره ما دو وجوب در حق این مکلف داریم. ... بحث در این است: حالا این وجوب نماز که هست بعد از وقت بیاید یا از ابتداء وقت بیاید این مهم نیست مهم این است که ما نیاز نداریم در وجوب قضاء به امر جدید، اگر یک خطابی بود تجب الصلاة و یک خطابی بود که دلیل لبی بود یا دلیل لفظی مجمل بود یا دلیل ظاهر در این بود که الی متی قدرت فصل فی الوقت. این بعید نیست که فرمایش صاحب کفایه و آقای خوئی در این‌جا درست باشد که بعد از این‌که ما نماز در وقت نخواندیم و عاجز بودیم نیاز نداریم در وجوب قضاء به امر جدید همان تجب الصلاة اثبات می‌کند بقاء وجوب را بعد از خروج وقت. حالا ما استظهارمان در اذا قدرت فصل فی الوقت با استظهار از الی متی قدرت فصل فی الوقت فرق می‌کند. اذا قدرت فصل فی الوقت ما بعید نمی‌دانیم که ظاهرش این باشد که مکلف را دو صنف می‌کند: قادر بر نماز در وقت، مراد از تجب الصلاة در حق او وجوب صلات فی الوقت است. و دیگر نمی‌شود در حق او به تجب الصلاة تمسک کرد بگوییم بعد از خروج وقت وجوب نماز در حق او باقی باشد این مشکل هست استفاده اش اما در جایی که دلیل اجماع است یا لسان هایی که متعارف نیست مثل این مثال که الی متی قدرت فصل فی الوقت مهما قدرت فصل فی الوقت این مهمای زمانی است، یعنی تا آن لحظه‌ای که می‌تواند، تا آن زمانی که می‌توانی نماز در وقت بخوان. این بعید نیست که فرمایش صاحب کفایه و آقای خوئی در او درست باشد.

و این را هم در انتهاء بحث عرض کنم تمام این بحث در جایی است که ظهور نداشته باشد خطاب مقید به وقت در ارشاد به شرطیت. ارشاد به شرطیت وقت اگر بود ظاهر خطاب، خارج از بحث است. یکی می‌گوید تجب الصلاة یکی می‌گوید صل فی الوقت اصلا خیلی از موارد مفادش عرفا ارشاد به شرطیت وقت است، کانه گفته لاصلاة‌ الا فی الوقت،‌ این اصلا از محل نزاع خارج است محل نزاع جایی است که مفاد این خطاب مقید به وقت خطاب وجوب نفسی باشد و ظهور نداشته باشد در اینکه حاکم است بر دلیل امر به مرکب.

# ادامه بحث نواهی

بحث واقع می‌شود در نواهی.

## معنای خطاب نهی

راجع به این‌که مراد از کلمه نهی یا صیغه نهی چیست،‌ اختلاف هست بین بزرگان. مشهور بین اصولیین تا زمان صاحب کفایه این بوده و خود صاحب کفایه هم همین نظر را قائل است که ماده نهی یعنی انهی یعنی اطلب الترک، انهاکم عن الزفن یعنی اطلب منکم ترک الزفن، لاتفعل یعنی اطلب منک ترک الفعل. بعد از صاحب کفایه مشهور بین متاخرین شد مفاد کلمه نهی و صیغه نهی زجر من الفعل است، بازداشتن. ایرادهایی به قول مشهور گرفته شده:

ایراد اول ایرادی است که قدماء ذکر می‌کردند که ترک ازلی است در اختیار مکلف نیست و لذا برخی می‌گفتند مفاد نهی طلب کف النفس است که فعل اختیاری مکلف است. این آنقدر ضعیف است که جوابش روشن است، متعلق نهی ترک فعل است در زمان لاحق بر نهی، ترک فعل در زمان لاحق بر نهی در اختیار مکلف است.

ایراد دوم ایرادی است که مرحوم ایروانی ذکر کرده. فرموده:‌ مولی که طلب می‌کند ترک را، یعنی اراده می‌کند شما ترک کنی و یا طلب می‌کند ترک را تا در شما اراده ترک حاصل بشود؟ این معقول نیست. چون اراده به عدم تعلق نمی‌گیرد. ترک امر عدمی است اراده به او تعلق نمی‌گیرد.

این هم درست نیست. برای این‌که ترک موضوع یک امور عرفی و عقلایی است و اراده به آن تعلق می‌گیرد چه به معنای حب بگیریم اراده را چه به معنای عزم بگیریم. نه این‌که انسان ارده نمی‌کند فعل را اراده می‌کند عدم الفعل را یعنی متحیر نیست. انسان متحیر هم اراده نکرده است فعل را اما شخصی که مرید ترک است اراده عدم الفعل را دارد. این یک امر وجدانی است. مگر قرار است اراده موثر باشد در متعلقش به این معنا که علت و معلول هم باشند. اراده می‌کند ترک کن نتیجه اش منترک شدن فعل است از باب انتفاء معلول به انتفاء علت آن.

ایراد سوم ایراد امام است. فرمودند عدم بطلان محض است، وهم محض است، مصلحت قائم نیست به عدم، وقتی مصلحت قائم نبود به عدم، شوق به او تعلق نمی‌گیرد اراده به او تعلق نمی‌گیرد.

این ایراد هم شبیه ایراد محقق ایروانی است. اولا مصالح اعتباریه و اجتماعیه می‌تواند به ترک تعلق بگیرد. ترک معمم نسبت به پوشیدن لباس های فاخر،‌ ماشین ها فاخر، این موجب می‌شود مردم رغبت به دین پیدا کنند و لذا مصلحت در همین ترک لبس ملابس فاخر است یا رکوب سیارات فاخره است.

[سؤال: ... جواب:] اینکه عدم مضاف حظی از وجود دارد کلام شعری لامحصل له. عدم وهم محض است به صرف مضاف شدن که حظی از وجود پیدا نمی‌کند. تمیز مفهومی پیدا می‌کند یعنی عدم بیاض غیر از عدم السواد است در مفهوم. بله، واقع عدم البیاض غیر از واقع عدم السواد است اما حظی از وجود ندارد.

ایراد چهارم ایراد مرحوم آقای خوئی است که فرمودند: عدلیه می‌گویند احکام شرعیه تابع مصالح و مفاسد است در متعلقات. نهی ناشی می‌شود از مفسده در فعل، نه این‌که مصلحت در ترک، اگر مصلحت در ترک بود که می‌شد واجب ترک مثلا فلان چیز، یجب ترک کذا، چون مصلحت در ترک است. این‌که نهی می‌کنند از فعل این ناشی است از مفسده در فعل، طلب غیر یعنی امر به ترک، امر به ترک باید ناشی باشد از مصلحت در ترک و حال این‌که در مورد نهی نهی ناشی است از مفسده در فعل. پس نباید بگوییم مطلوب در نواهی ترک فعل است.

این فرمایش که نیاز به این طول و تفصیل نداشت. این‌که نهی عادتا ناشی می‌شود از مبغوضیت فعل این‌که مبتنی بر مذهب عدلیه نیست یک امر واضحی است. منتها بحث در این است که آیا مستعمل‌فیه انهاکم طلب ترک است و لو در مواردی که انهاکم می‌گویند و مستعمل‌فیه طلب ترک است ناشی است این نهی از مفسده در فعل‌،‌ این‌که مهم نیست بحث در این نیست که منشأ نهی مفسده در فعل است، بله منشأ نهی مبغوضیت فعل یا مفسده در فعل است منتها مستعمل‌فیه انهاکم طلب ترک است؟ این‌که منافات ندارد که این طلب ترک ناشی باشد از مفسده در فعل. مفسده در بعضی از افعال باعث می‌شود مولی طلب کند ترکش را.

البته این را بدانید!‌ چون یک اشتباهی در بحوث کردند. آقای خوئی فقط می‌خواهد با این بیان قول مشهور را بزند که نهی طلب ترک نیست،‌ نه این‌که بگوید نهی زجر من الفعل است که قول بعد از صاحب کفایه را تقویت کند. آقای خوئی نه نهی را طلب الترک می‌داند، نه انشاء زجر من الفعل می‌داند بلکه یک معنای سومی می‌کند که خواهیم گفت. و ایشان با این بیان می‌خواهد بگوید که نهی طلب ترک نیست اما چرا زجر من الفعل نیست خواهد گفت، توضیح خواهد داد.

ایراد پنجم بر نظر مشهور، ایراد بحوث است. حالا این در خصوص صیغه نهی گفتند چون این استدلال در صیغه نهی جای دارد. فرمودند: لاتصل، این صیغه نهی که می‌گویید مستعمل است در طلب ترک، ماده‌اش استعمال شده در ترک یا هیئتش؟ لاتصل، آن صلات که ماده است در این لاتصل، او استعمال شده در ترک الصلاة؟ که این واضح البطلان است. و اصلا معنا ندارد که صلات را استعمال کنند در ترک الصلاة یا فانی ببینند در ترک الصلاة. عناوین فانی دیده می‌شوند در وجودات نه در اعدام، می‌گویی آتش فانی دیده می‌شود در وجود آتش نه در عدم آتش، دروغ فانی می‌شود دیده می‌شود در وجود دروغ نه در عدم دروغ. نماز هم فانی دیده می‌شود در نماز نه در ترک نماز. پس می‌خواهید بگویید که از هیئت لاتصل طلب ترک را فهمیدیم این غیر از این‌که عرفیت ندارد خلاف وضع هیئت است که وضع هیئت برای معنای حرفی نسبی است، ترک که معنای اسمی است نه معنای حرفی نسبی. خود ترک یک مفهوم اسمی است نیاز دارد که طرف نسبت بشود، طرف معنای حرفی بشود، خود ترک را می‌خواهید بگنجانید در معنای حرفی؟ ترک یک مفهوم اسمی است که طرف معنای حرفی قرار می‌گیرد. اترک الکذب، "ترک کن کذب" یک معنای اسمی است طرف نسبت بعثینه قرار گرفته، آن وقت چه جور می‌شود این ترک در لاتصل داخل در خود معنای هیئت بشود؟

بر فرض هم داخل در معنای هیئت نهی بکنید ترک را، باید دومرتبه یک نسبتی بین ترک و بین صلات برقرار کنید، هیئت نهی دلالت کرد بر ترک، یک چیز دیگری باشد دلالت کند بر نسبت این ترک به صلات، دلالت کند بر اضافه این ترک به صلات در لاتصل. در حالی که ما دو تا دال نداریم: یک دال حرفی بر خود ترک یک دال حرفی بر نسبت و اضافه ترک به نماز.

این ایراد هم به نظر ما درست نیست. چه محذوری دارد صیغه نهی وضع بشود بر انشاء طلب ترک فعل؟ مثل صیغه نفی. صیغه نفی مگر وضع نشده بر نفی اتحاد موضوع و محمول، لم یقم زید، مگر ادات استفهام وضع نشده برای انشاء استفهام؟ مگر لفظ لابن هیئتش وضع نشده برای بایع اللبن؟ مگر تامر هیئتش وضع نشده برای بایع التمر؟‌ حالا هیئت نهی هم وضع بشود برای معنای حرفی طلب الترک یعنی معنای اندماجی طلب الترک،‌ چه محذوری دارد؟ یعنی وضع شده صیغه نهی برای ایجاد انشاء طلب الترک نه برای مفهوم اسمی طلب الترک. یک وقت می‌گویید طلب الترک یک وقت می‌خواهید انشاء کنید معنای حرفی را که معنای اندماجی طلب الترک است، این اشکال ندارد. اینقدر در لغت این چیزها است. قشّرته، یعنی چی؟ یعنی سلبته قشره، یعنی پوستش را کندم. خب بگو قشرته ماده‌اش وضع شده برای سلب القشر؟ قشرته که ماده‌اش قشر است. هیئتش وضع شده برای سلب القشر؟ خب هیئت قشرته مفهوم اسمی سلب از کجایش درآمد. همه اشکال‌های آقای صدر این‌جا می‌آید. اشکیته، یعنی ازلت الشکوی، در شرح وافیه ابن حاجب نگاه کنید. این اشکالی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] وضع لغت است. فرق معنای حرفی با معنای اسمی این است که معنای حرفی یک معنا اندماجی است، معنای مندمج و مجمل است. و لزومی ندارد معنای حرفی نسبت باشد، هل زید قائم دلالت می‌کند بر انشاء استفهام، نفی دلالت می‌کند بر اخبار از عدم، نهی هم دلالت کند بر انشاء طلب الترک. این محذوری ندارد.

اما قول دوم قول مرحوم آقای بروجردی است که انشاء‌الله فردا عرض می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 57- 326

**چهار‌شنبه – 24/09/1400**

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

بحث در اقوال در معنای ماده نهی یا صیغه نهی بود.

قول اول قول صاحب کفایه و صاحب فصول و مشهور قبل از آن‌ها بود که می‌فرمودند نهی به معنای طلب ترک هست. ایراد‌هایی به این قول گرفته شد که ما از این ایرادها جواب دادیم. و اتفاقا ما معتقدیم این قول موافق با روح نهی هست. ما در عالم نفس مولی عنوانی که نهی می‌کند از فعلی، باید ببینیم چه واقعیتی رخ داده است.

مشهور می‌گویند مولی بغض به فعل پیدا کرده است و بغض به فعل، شدید شد به حدی رسید که محرک عضلات مولی شد که نهی بکند از این فعل. ولی ما این را قبول نداریم. چه بسا مولی نهی می‌کند از فعلی که نه تنها آن فعل مبغوضش نیست، بلکه چه بسا محبوبش هم هست. یک رزمنده ای در شرف شهادت هست، دشمن می‌خواهد تیر خلاص به او بزند، اینقدر رنج می‌برد این رزمنده ای که مجروح است که واقعا دوست دارد که به او تیر خلاص بخورد و او از این درد راحت بشود اما وظیفه شرعی خودش می‌داند که حفظ نفس بکند مهما امکن و لو ساعتی را می‌تواند زنده بماند، زنده بماند یا وظیفه شرعی می‌داند که از منکری که این عدو می‌خواهد مرتکب بشود او را نهی کند و لذا به او می‌گوید به من تیر خلاص نزن. با اینکه هیچ بغضی ندارد نسبت به این فعل. نمی‌شود بگوییم این نهی، نهی صوری است. گاهی مولای عرفی نهی می‌کند عبدش را از فعل قبیح یا حرام یا مکروه و لکن این فعل به نفع مادی مولی هست. می‌گوید این اجناس را گران نفروش، جنس قاچاق نفروش، و لکن خودش می‌داند که در عمق جانش و عمق دلش بدش نمی‌آید از پولی که از این معاملات غیر قانونی و غیر شرعی برای او می‌آورد، بغض ندارد نسبت به فعل و لکن بخاطر مصالح بخاطر ترس از خدا نهی می‌کند عبدش را.

[سؤال: ... جواب:] حاصل جمع تعلق غرض لزومی مولی است به ترک و الا مولی نسبت به این فعل هیچ بغضی ندارد. کما اینکه در امر ما گفتیم چه مولی نسبت به فعلی که امر می‌کند به آن، هیچ شوقی ندارد، دفع افسد به فاسد می‌کند.

و لذا آن‌چه در عالم نفس مولی هست جز طلب ترک که ناشی از مفسدة الفعل است و تعبیر اگر بکنیم تعلق غرض لزومی مولی به ترک فعل، چیز دیگری نیست. البته ما اصرار نداریم که بگوییم مدلول استعمالی کلمه نهی ابراز طلب الترک است، اما تناسب اگر بخواهد رعایت بشود روح نهی طلب ترک است و اگر نهی وضع بشود برای ابراز طلب ترک با روح نهی تناسب خواهد داشت. و لکن متفاهم عرفی از انهاک عن کذا طلب ترک نیست؛ بلکه انشاء زجر عن الفعل است کما سیأتی توضیحه. کما اینکه مدلول استعمال حرمت علیک انشاء محروم بودن مکلف است از فعل ولی روح این‌ها یک چیز است: تعلق غرض نفسانی مولی به ترک فعل.

قول دوم قول مرحومی آقای بروجردی هست. فرمودند: معنای نهی چیزی است که در فارسی تعبیر می‌کنیم بازداشتن کما این‌که معنای امر چیزی است که در فارسی تعبیر می‌کنیم به واداشتن.

مناسب بود ایشان یک قیدی می‌زد تا مطلب کامل بشود. چون بازداشتن، بازداشتن تکوینی هم هست، اگر کسی مرکب خودش را تکوینا منع کند از حرکت، افسار آن را بگیرد صدق می‌کند منع دابته من الحرکة‌ ولی صدق نمی‌کند نهی دابته من الحرکة. و لذا مناسب بود ایشان بفرماید انشاء بازداشتن.

که می‌شود قول سوم که گفته می‌شود مفاد نهی انشاء زجر و بازداشتن از فعل است. و متفاهم عرفی از کلمه نهی، صیغه نهی همین است. راغب هم در مفردات می‌گوید النهی الزجر عن الشیء. و منه قول تعالی و نهی النفس عن الهوی. البته زجر تکوینی داریم و زجر انشائی، نهی زجر انشائی است. زجر تکوینی این است که انسانی را یا حیوانی را تکوینا باز بداریم از صدور فعل،‌ این نهی نیست، نهی زجر انشائی است. و لو اصلا لفظی را استعمال نکنیم؛ با اشاره دست به مخاطب فهمانیم این کار را نکن.

مرحوم آقای خوئی به این قول سوم ایراد گرفته. فرموده است: مدلول استعمالی نهی زجر نیست، مولی وقتی استعمال می‌کند نهی را این می‌شود مصداق زجر یعنی مولی وقتی به عبدش گفت انهاکم عن الزفن می‌گویند زجر عبیده، زجر موالیه، زجر امته عن ذلک، این چیزی است که بعد از صدور خاطب نهی از مولی صدق می‌کند که مولی زجر کرد. مستعمل‌فیه در رتبه سابق بر استعمال محقق می‌شود در نفس مستعمل. و لذا ما نمی‌توانیم بگوییم نهی وضع شده برای معنای زجر، نخیر، نهی وضع شده برای یک معنایی که وقتی نهی در آن معنا استعمال می‌شود تازه این نهی می‌شود مصداق زجر.

این فرمایش به نظر ما ناتمام است. این‌که استعمال می‌شود نهی و بعد از استعمال می‌شود مصداق زجر، این منافات ندارد که خود مدلول استعمالی نهی هم انشاء زجر باشد. مثل این‌که مولی به عبدش بگوید ازجرک عن الزفن، بعد از این‌که مولی این را گفت خود این کلام می‌شود مصداق زجر و لکن مستعمل‌فیهش هم زجر است. یا در مورد امر که آقای خوئی می‌فرمایند بعد از صدور امر، امر می‌شود مصداق طلب الفعل‌، آن‌جا هم ما گفتیم مولی خودش گاهی می‌گوید اطلب منک هذا الفعل. بله بعد از استعمال خود این استعمال می‌شود مصداق طلب، اما مستعمل‌فیه هم طلب است.

[سؤال: ... جواب:] در مواردی که استعمال به داعی جد است این نهی می‌شود مصداق جزر امر می‌شود مصداق طلب، منافات ندارد که مستعمل‌فیه نهی هم زجر است مستعمل‌فیه امر هم طلب باشد.

البته عرض کردم نهی زجر انشائی است، زجر غیر انشائی مصداق نهی و مستعمل‌فیه نهی نیست. اگر ربطی به انشاء نداشت، آن‌جا استعمال نهی مجازی است. ان الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر، این نهی، نهی مجازی است. یک وقت نگوییم در این مورد که انشاء زجر معنا ندارد، مگر نماز انشاء زجر می‌کند؟ و این را قرینه بگوییم که تنهی یعنی تمنع، باز می‌دارد. نه، آخه ما چه کار کنیم؟ نهی به معنای بازداشتن تکوینی نیست، آیا صحیح است ما بگوییم بخل زید نهاه عن اکرام ضیفه؟ این صحیح است؟ عرف این را تایید می‌کند؟ نه. می‌گویند بخل زید منعه من اکرام الضیف. یا مثلا صحیح است بگوییم خبث زید نهانی عن اکرمه؟ این صحیح نیست؛ می‌گویند خبث زید منعنی عن اکرمه. و لذا معنای حقیقی نهی منع و بازداشتن نیست، همانطور که در رد قول آقای بروجردی عرض کردیم، زجر انشائی و بازداشتن انشائی است. گاهی از باب عنایت و مجاز در غیر زجر انشائی استعمال می‌شود مثل ان الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر، فرض کردند که صلات یک مولایی است که عبیدش را زجر انشاء می‌کند از یک چیز، نماز هم نهی می‌کند مومنین را از فحشاء‌ و منکر. و لذا به نظر ما این قول سوم مناسبت هست با معنای عرفی کلمه نهی و یا صیغه نهی.

و لکن استعمال در موارد محرمات و مکروهات منحصر به کلمه نهی یا صیغه نهی نیست. خود لفظ تحریم، قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم و البغی، آن‌جا هم تناسب تحریم با معنای دیگری است: انشاء محروم بودن مردم، و لکن روح همه این‌ها به نظر ما یک چیز است و آن تعلق غرض لزومی مولی است به ترک فعل.

قول چهارم قولی است که ممکن است کسی قائل بشود که وضع شده کلمه نهی یا صیغه نهی بر ابراز مبغوضیت فعل. مولی وقتی ابراز می‌خواهد بکند مبغوضیت فعل را از کلمه نهی از صیغه نهی استفاده می‌کند.

مرحوم آقای خوئی فرموده: محال هست همانطوری که اراده به فعل غیر محال هست تعلق بگیرد، کراهت به معنای مقابل اراده هم محال است به فعل غیر تعلق بگیرد. بله، شوق به فعل غیر تعلق می‌گیرد، بغض به فعل غیر تعلق می‌گیرد، ولی قطعا معنای نهی تعلق بغض به فعل غیر نیست، ایشان فرمودند این‌که محتمل نیست که معنای نهی بغض به فعل غیر باشد همانطور که محتمل نیست معنای امر حب به فعل غیر باشد. اما این‌که بگوییم معنای نهی کراهت فعل الغیر است، کراهت بالمعنی المقابل للارادة، این محال است کما این‌که محال بود امر به معنای تعلق اراده به فعل غیر باشد چون اراده و کراهت به معنای مقابل اراده به فعل اختیاری نفس تعلق می‌گیرد.

ما نمی‌فهمیم مقصود ایشان از کراهت مقابل اراده چیست. ظاهرا می‌خواهند بگویند عزم علی الترک، یعنی اراده عزم علی الفعل است کراهت عزم علی الترک است. فاعل تکوینی عازم می‌شود بر فعل یا بر ترک، مولی که نسبت به فعل عبد که عازم بر ارتکاب یا عدم الارتکاب نمی‌شود. اما معنای دیگری ما نمی‌فهمیم برای این فرمایش آقای خوئی. اراده دو معنا ندارد: عزم علی الفعل،‌ صرف القدرة‌ علی ایجاد الفعل. اما کراهت غیر از بغض الفعل معنای دیگری جز عزم علی ترک الفعل ندارد. ما در اراده غیر از شوق به فعل می‌توانستیم دو معنا بکنیم برای اراده:‌ یکی عزم علی ایجاد الفعل یکی هم صرف القدرة ‌علی ایجاد الفعل اما برای کراهت غیر از بغض به فعل دو معنا نمی‌توانیم بکنیم همان عزم علی ترک الفعل است. ولی می‌گوییم جناب آقای خوئی! شما رفتید گشتید یک معناهایی که امکان ندارد به فعل غیر تعلق بگیرد پیدا کردید می‌زنید به سر ما؟ تعلق غرض لزومی مولی به ارتکاب فعل توسط مکلف یا به ترک فعل توسط مکلف، این‌که امر معقولی هست. که از آن تعبیر می‌کنیم به طلب فعل یا طلب ترک. بالوجدان مولی تعلق می‌گیرد غرض لزومی‌اش به ترک قبایح از مکلفین، آیا غرض لزومی مولی، غرض لزومی حق تعالی تعلق نگرفته است به ترک قتل الحسین علیه السلام؟ خدا که مظهر حب و بغض نیست ولی غرض لزومی خدا تعلق گرفته به ترک قتل الحسین علیه السلام. این روح نهی است. پس اشکالی ندارد کسی بگوید وضع شده نهی برای ابراز این.

بله، این قول چهارم ظاهرش این است که می‌خواهد بگوید نهی ابراز بغض الفعل است که ما خودمان هم اشکال کردیم که ربما ینهی المولی عن فعل لایبغضه و ربما یامر بفعل شیء لایحبه. مقوم روح نهی بغض نیست تا بگوییم موضوع‌له نهی ابراز بغض است و در جایی که بغض نیست بگوییم استعمال، استعمال مجازی است، نخیر اینطور نیست.

قول پنجم قول مرحوم آقای خوئی است. ایشان بعد از ابطال اقوال اربعه که مطرح شده است، فرموده متعین این است که بگوییم نهی وضع شده برای ابراز اعتبار محروم بودن مکلف از فعل. مولی اعتبار می‌کند که مردم محروم هستند از دروغ گفتن، می‌گوید انهاکم عن الکذب یا لاتکذبوا. دقت کنید!‌ محروم بودن مکلف گاهی محروم بودن تکوینی است مثل این‌که بهشت بر کافرین حرام است، ان الله حرمهما علی الکافرین، یعنی تحریم تکوینی، این‌جا نمی‌گویند منهی‌عنه. نهی اعتبار محروم بودن تشریعی است یعنی اعتبار محروم بودن هست نه محروم کردن تکوینی، محروم کردن تشریعی.

این فرمایش آقای خوئی اولا روح نهی را توضیح نمی‌دهد. به مولی اگر کسی جایزه بدهد بگوید خواهش می‌کنم اعتبار کن عبدت محروم است از رقابت با ما، مولی هم می‌بیند که پول خوبی دارند می‌دهند به او، می‌گوید باشد، اعتبار می‌کنم عبدم محروم است که با شما رقابت بکند در تجارت. یا عبدی!‌ حرمت علیک ان تنافس هؤلاء فی التجارة. اما در دلش هیچ چیز نیست، نه غرض لزومی‌اش تعلق گرفته است به ترک فعل توسط عبد، نه بغض شدید دارد به صدور این فعل از عبد. عقل آیا ملزم می‌داند این عبد را که باید اطاعت کنی مولی را؟ تا روح نهی که تعلق غرض لزومی مولی است به ترک فعل توسط عبد، در نفس مولی نباشد اصلا عقل حکم به لزوم اطاعت نمی‌کند.

جناب آقای خوئی!‌ بارها این را فرمودید که ملاک در وجوب اطاعت، غرض مولی است و لو امر و نهی نداشته باشد، غرض واصل مولی واجب الامتثال است، خب آن غرض واصل مولی چیست؟ یک بار برای ما توضیح بدهید. ملاک در فعل است؟ ملاک در فعل چه ربطی به غرض مولی دارد؟ غیر از همین مطلب است که گاهی غرض مولی تعلق بگیرد به فعل عبد، گاهی تعلق می‌گیرد غرض لزومی مولی به ترک فعل. این روح نهی است. شما روح نهی را توضیح ندادید.

و شکل نهی را هم، حالا می‌فرمایید مفاد نهی اعتبار حرمان است،‌ این هم خلاف وجدان عرفی است. ما دو تا شاهد یا بیشتر، چند تا شاهد بیاوریم برای اینکه شکل نهی هم اعتبار حرمان نیست:

شاهد اول: وجدانا بین این‌که شخصی به عبدش بگوید لاتؤاخذنی یا به خدا بگوید ربنا لاتؤاخذنا، مستعمل‌فیه فرق می‌کند؟ وجدانا فرق نمی‌کند. به عبدش بگوید که لاتؤاخذنی بما نسیت، عبدش آمده می‌گوید مولی!‌ تو گفتی به شما پول می‌دهم، پول ندادی، می‌گوید لاتؤاخذنی بما نسیت، بعد هم در کنارش می‌گوید ربنا لاتؤاخذنا بما نسینا، مستعمل‌فیه بعید است، و لو آقای خوئی ادعاء می‌کنند مستعمل‌فیه مختلف است، اما بعید است به وجدان لغوی و عرفی بگوییم مستعمل‌فیه مختلف است.

[سؤال: ... جواب:] چون آقایان در ماده امر علو یا استعلاء را مطرح می‌کنند. و الا او حسابش جداست. بحث صیغه امر یا صیغه نهی در این‌جا، آقای خوئی فرق نگذاشتن بین صیغه امر و صیغه نهی. در حالی که نمی‌توانیم راجع به لاتؤاخذنا ان نسینا که خطاب به خدا می‌کنیم بگوییم ما اعتبار کردیم خدا محروم است از این فعل. ما چه کاره هستیم اعتبار کنیم محروم بودن خدا را.

شاهد دوم: طبیب به مریض می‌گوید لاتأکل الترشی، این مستعمل‌فیهش با آن موقعی که پدر به پسرش می‌گوید لاتأکل الترشی، این مستعمل‌فیه فرق می‌کند؟ نه. در حالی که وجدانا طبیب اعتبار نمی‌کند محروم بودن مریض را؛ بلکه به داعی ارشاد به مفسده اکل ترشی این خطاب نهی را صادر کرده.

شاهد سوم: مولی اگر به عبدش بگوید لایعجبنی، تو طلبه هستی، لایعجبنی که ماشین‌های کذایی سوار بشوی، لایعجبنی ذلک فلاتفعله. آقای خوئی! می‌شود به جایش بگوییم لایعجبنی ذلک فانت محروم منه؟ اصلا تناسب ندارد. من خوشم نمی‌آید از این کار پس تو از این محروم هستی، این‌که با فاء تفریع تناسب ندارد اما لایعجبنی ذلک فلاتفعله تناسب دارد. یعنی انسان آن فصاحتی که در لایعجبنی ذلک فلاتفعله احساس می‌کند در این لایعجبنی ذلک فانت محروم منه احساس نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] معلوم نیست. در تظلیل داریم لایعجبنی ذلک، تظلیل (سوار ماشین مسقف شدن) حرام است بر محرم، ولی در عین حال تعبیر کرد لایعجبنی ذلک.

آخرین شاهد: مجموع (به قول آن بنده خدا) این مطالب، بالاخره آن شاهد ایراد دارد این شاهد ایراد دارد مجموع این‌ها کافی است برای اثبات این مطلب. آخرین شاهد این است که در مکروهات نهی استعمال می‌شود، آیا تناسب دارد در مکروهات اعتبار بکند مولی محروم بودن مکلف را از فعل؟ من اعتبار کنم تو محروم هستی از خوردن پنیر ولی بخوری هم اشکال ندارد، این اصلا تناسب عرفی دارد؟‌ ولی می‌گوید لاتأکل الجبن و ان اکلته فلابأس.

و لذا به نظر ما متعین به لحاظ مقام ثبوت و روح نهی قول اول هست، طلب الترک، و لکن به لحاظ مقام اثبات و معنای استعمالی، مختلف است، تفنن در تعبیر است، نهی مناسب است با انشاء زجر، تحریم مناسبت با انشاء حرمان و هکذا.

مطلب دیگر این هست که غالبا نهی بخاطر مفسده فعل است ولی اینطور نیست که همه جا اینطور باشد؛ گاهی نهی بخاطر مصلحت در ترک است منتها مصلحت اعتباریه ترک.

مرحوم آقای خوئی فرمودند نخیر، نهی باید ناشی باشد از مفسده در فعل، این‌که در مورد تروک احرام نهی کردند از لبس مخیط، از تظلیل، این‌ها ناشی است از مصلحت در ترک، این‌ها امر به ترک است، نهی نیست، مسامحتا می‌گویند محرمات احرام، این‌ها را باید بگویند واجبات احرام کما این‌که اصحاب اینطور مشی کردند تروک احرام را از واجبات احرام ذکر کردند چون از واجبات احرام است ترک لبس مخیط، ترک تظلیل،‌ ترک اسقاط شعر و هکذا. یا مثلا در صوم، مصلحت در ترک مفطرات است عن نیة، نه این‌که اکل مفطرات مفسده دارد. و لذا صوم واجب است، ترک مفطرات واجب است.

می گوییم: اولا:‌ ما یک مناقشه فقهیه داریم: ظاهر تروک احرام این است که این‌ها محرمات احرام هستند. بله، لازم نیست موجب فساد احرام بشوند، موجب بطلان احرام بشوند ولی ظاهرش این است که مفسده دارد محرم مرتکب این‌ها بشود. ظاهرش این است، چرا ما از این ظهور رفع ید بکنیم؟

و ثانیا:‌ بر فرض از خارج بفهمیم که مصلحت در ترک است کما این‌که در صوم فهمیدیم مصلحت در ترک است، چه اشکال دارد نهی از فعل بخاطر مصلحت در ترک؟ چه لزومی دارد حتما باید نهی ناشی باشد از مفسده در فعل؟ بله غالبا نهی ناشی از مفسده در فعل هست اما اگر یک جا بخاطر مصلحت در ترک بگوید لاتفعل، بگوییم این حقیقت نهی نیست، این حقیقت امر به ترک است.

و لذا ما این را قبول نداریم.

مطلب سوم این هست که خطاب نهی حالا یا ماده نهی یا صیغه نهی بحث شده که از آن حرمت چگونه استفاده می‌شود؟ برخی مثل صاحب کفایه می‌گویند وضع شده انهاکم بر تحریم، لاتفعل وضع شده بر تحریم.

انصافا این خلاف وجدان لغوی است چون لازمه‌اش این است که در مورد مکروهات تعبیر به نهی، مجاز باشد، یا استعمال صیغه نهی. مناهی النبی را ببینید! خیلی‌هایش مکروهات است، نهی النبی نهی النبی، انهاکم انهاکم، یا صیغه نهی بکار رفته،‌ احساس مجاز نمی‌کنیم؟ حتی اگر در امر می‌گفتیم وضع شده برای وجوب،‌ اگر کسی می‌گفت چون در ذهنش بود که امر مرادف با لفظ فرمان و دستور است، پس فرمان به معنای وجوب است، در مستحبات که نمی‌گویند فرمان. که آن را هم ما قبول نکردیم گفتیم امر کجا به معنای فرمان است، کجا به معنای دستور است، در تاریخ طبری نوشته که کتب مسلم بن عقیل الی الحسین علیه السلام یأمره بالقدوم، یعنی حضرت مسلم نامه نوشت به امام حسین علیه السلام من فرمان می‌دهم که بیا کوفه؟ یامره بالقدوم یعنی از او خوست بیاید کوفه. در امر هم قبول نداریم به معنای فرمان یا دستور باشد تا چه برسد به نهی، نهی ظهور ندارد که وضع شده برای خصوص تحریم.

برخی تفصیل دادند گفتند ماده نهی وضع شده برای تحریم ولی صیغه نهی ظهور اطلاقیش در تحریم است.

ما معتقدیم که این هم درست نیست، ماده نهی هم عرض کردم استعمالش در مکروهات استعمال مجازی نیست.

امام قدس سره فرمودند نه ظهور وضعی نه ظهور اطلاقی هیچ‌کدام نهی در تحریم نداریم؛ بلکه حجیت عقلاییه دارد. حتی ممکن است در انهاکم هم این را کسی بگوید. لاتفعل ظهور ندارد در ترک، ولی حجت عقلاییه است؛ عقلاء این عبد را مستحق عقاب می‌بینند اگر امتثال نکند این خطاب را و مخالفت کند با این نهی مگر ترخیص در فعل به او واصل بشود.

آقای زنجانی هم نظرشان همین است.

ما به نظرمان این هم ایراد دارد. برای این‌که این حجیت عقلاییه ناشی از ظهور عرفی است. حالا اگر خطاب مجمل بود، باز هم حجت عقلاییه بود؟ خطاب‌های مجمل مانند انی لاحب ذلک، ان الله لایحب ذلک، یا یک روایتی دارد نسخه بدل دارد، انهاکم یا لاتفعلوا و ان کان لابأس بفعله، بعضی نسخ و ان کان لابأس بفعله ندارد، آیا عقلاء احتجاج می‌کنند؟ چون نهی ثابت شد ترخیص در فعل ثابت نشد پس حجت عقلاییه هست بر تحریم؟ نه، حجیت عقلاییه ناشی است از یک کشف نوعی در خطاب.

پس این قول هم درست نیست.

اما قول صحیح انشاءالله روز سه شنبه عرض می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 58- 327

**‌سه‌شنبه – 30/09/1400**

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

بحث در نواهی بود. راجع به نواهی بحث در جهاتی واقع شد:

جهت اولی بیان معنای نهی بود که عرض کردیم ظاهر در انشاء زجر است و لو روح نهی طلب ترک الفعل است.

## بررسی ظاهر اطلاقی نهی در لسان شرع

جهت دوم این هست که عرض کردیم که ظاهر اطلاقی نهی این است که نهی لزومی است، نهی تحریمی است نه نهی کراهتی. و اگر در ظهور اطلاقی تشکیک کنیم و بگوییم که هیچ کاشف نوعی نداریم که خطاب نهی، نهی تحریمی باشد، لااقل این است که عقلاء احتجاج می‌‌کنند بر عبد اگر خطاب نهی مولی به او برسد بدون اختلاف نسخه، بدون اتصال به ما یصلح للقرینیة بر ترخیص، ولی این عبد مخالفت کند، امتثال نکند این خطاب را، عقلاء او را مستحق عقاب می‌‌دانند.

در معالم صفحه 53 تشکیک کرده است در ظهور خطاب امر در روایات در وجوب، در صفحه 90 فرموده است خطاب نهی هم مثل خطاب امر است به علت این‌که استعمال خطاب امر و نهی در استحباب و کراهت مجاز شایع بود در روایات، فیشکل التعلق فی اثبات وجوب امر بمجرد وجود الامر به منهم علیهم السلام و استعمال النهی فی الکراهة شایع فی اخبارنا علی نحو ما قلناه فی الامر.

در لوامع صاحبقرانی، مرحوم مجلسی اول جلد 4 صفحه 490 فرمودند نهی در احادیث در کراهت بسیار وارد شده است به مرتبه‌ای که اگر مجاز باشد مجاز شایع است به حیثی که اگر نهی‌ای وارد شود مشتبه است حرمت با کراهت. و لذا احتیاط در عدم جزم است در فتوی به حرمت و احتیاط در عمل به رعایت جانب نهی است اگر چه حرمت یا کراهت ظاهر نیست مگر از خارج دلیل دلالت کند بر یکی از دو طرف.

مرحوم سبزواری هم در کفایه فی الفقه جلد 1 صفحه 259 فرموده دلالت نهی بر حرمت واضح نیست.

ما ممکن است در دلالت خطاب نهی در روایات بر حرمت مناقشه کنیم به همین جهت کثرت ورود خطاب نهی در مکروهات، نواهی النبی را ببینید، اکثرا به حسب ظاهر مکروهات هستند، و لکن چون خطاب نهی در عرف عام به نظر ما کاشف نوعی است از تحریم، مولی اگر بخواهد کاری را مکروه اعلام کند قرینه متصله می‌‌آورد در موالی عرفیه بر این‌که این نهی، نهی الزامی نیست، نهی تحریمی نیست، همین کافی است که عرف در محیط شرع هم با خطابات نهی همین‌گونه رفتار کند. منشأ احتجاج عرف در نواهی شرعیه برای اثبات تحریم کاشفیت نوعیه خطاب نهی است در عرف عام. و مجرد کثرت ورود نهی در مکروهات مانع از این احتجاج عرف به حسب ارتکاز عقلاء و متشرعه نیست.

مگر خطاب نهی در سیاق مکروهات باشد مثل این نواهی النبی، نهی النبی عن فلان و فلان، اکثرا مکروهات هستند، دیگر اگر یک موردی هم مشکوک بود که مکروه هست یا حرام هست، تمسک به آن برای اثبات حرمت مشکل خواهد بود. مگر مسلک ما مسلک آقای خوئی باشد که حرمت به حکم عقل است مثل وجوب که به حکم عقل است، و تا علم پیدا نکنیم به ترخیص شارع در ارتکاب فعل، عقل حکم می‌‌کند به حرمت ارتکاب فعلی که نهی از آن شده است. ما این را که قبول نداریم، عقل فطری حکمی ندارد در این رابطه. و لذا اگر سیاق نهی در سیاق مکروهات باشد، ظهور نوعی چون ندارد در نهی تحریمی، استدلال به آن برای اثبات حرمت مشکل می‌‌شود.

آقای سیستانی یک تحلیلی دارند در رابطه با ظهور خطاب نهی در حرمت. ایشان فرموده‌اند: خطاب نهی صادر از مولی بطور کلی ظهور دارد در وعد به ثواب بر اجتناب از فعل که متعلق نهی است، چه در مکروهات چه در محرمات. اطلاق خطاب نهی یک ظهوری دارد در وعید بر عقاب بر ارتکاب فعل، اگر قرینه‌ای نباشد بر ترخیص در ارتکاب فعل، ظهور اندماجی در خطاب نهی این است که لاتفعل و الا عاقبتک، این ظهور از کجا ناشی شده است؟ ایشان فرموده‌اند: این ظهور که ما نامش را ظهور اندماجی می‌‌گذاریم یعنی یک کلام غیر از مدلول مطابقی‌اش یک مدلول اندماجی دارد که از آن تعبیر می‌‌کنیم به ظهور اندماجی، ظهور استبطانی، این ظهور اندماجی در وعید بر عقاب در خطاب نهی از کجا ناشی شده؟ ایشان فرموده‌اند: این ناشی شده یا از کثرت عقاب در موالی گذشته. مثلا پدر به فرزند کوچکش می‌‌گفت: برو نان بخر، او نمی‌رفت نان بخرد، کتکش می‌‌زد، یا عبدش را دستوری می‌‌داد، حالا خطاب امر یا خطاب نهی فرق نمی‌کند، می‌‌گفت برو نان بخر یا فلان جا نرو، او می‌‌رفت، او را عقاب می‌‌کرد، یا می‌‌گفت فلان غذا را نپز، او می‌‌پخت، عقابش می‌‌کرد، تکرر عقاب بر مخالفت نهی جوری شد که بعد از آن، مولی وقتی خطاب نهی را به عبد متوجه می‌‌کرد یا پدر خطاب نهی را به فرزند کوچکش متوجه می‌‌کرد او از این خطاب نهی می‌‌فهمید لاتفعل و الا عاقبتک یا در خطاب امر‌، افعل و الا عاقبتک. و چه بسا هم مولی در گذشته این جمله دوم را می‌‌گفت لاتفعل و الا عاقبتک، افعل و الا عاقبتک در خطاب امر، به مرور زمان یک قرن اکیدی در ذهن عرف شکل گرفت بین خطاب نهی و خطاب و الا عاقبتک.

این بیان ایشان طبعا ریشه استحقاق عقاب را هم بیان می‌‌کند. ریشه استحقاق عقاب بر مخالفت نهی ظهور اندماجی خطاب نهی صادر از مولی است در وعید بر عقاب و چون در تجری خطاب نهی نیست، توهم نهی است، دیگر استحقاق عقاب نیست.

ما این را در بحث اوامر مفصل بحث کردیم و نپذیرفتیم.

## اقسام نهی

جهت سوم در بحث نواهی بحث از اقسام نهی است.

نهی گاهی تقسیم می‌‌شود به نهی نفسی و نهی غیری. که در ذیل بحث مقدمه واجب بحث راجع به علت تامه حرام که رسید آن‌جا بحث کردیم از نهی غیری.

گاهی نهی تقسیم می‌‌شود به نهی انحلالی و نهی غیر انحلالی. نهی انحلالی نهی از مطلق وجود طبیعت است. مثل نهی از کذب که هر فردی از کذب حرام مستقل می‌‌شود. اما نهی غیر انحلالی یک نهی بیشتر نیست.

این هم دو قسم است: نهی غیر انحلالی نهی از صرف الوجود است. می‌‌گوید لاتتکلم، به نحوی که اگر عبدش یک بار تکلم کند این خطاب نهی رأسا ساقط می‌‌شود بخاطر عصیان، تکلم بار دوم هیچ نهی‌ای ندارد. چون ملاک نهی از تکلم این بود که مردم فکر کنند این عبد صم بکم است، همین که تکلم کرد دیگر ملاک تفویت شد، همه فهمیدند که او صم بکم نیست. در شرع هم ما نهی از صرف الوجود داریم، نهی از ارتکاب مفطرات صوم نهی از صرف الوجود است. بله، در ماه رمضان امساک تادبی واجب است بر کسانی که روزه بر آن‌ها واجب بوده اما آن نهی‌ای که در صوم است که نهی می‌‌شوند از ارتکاب مفطرات، آن، نهی از صرف الوجود است؛ همان اولین بار که آب خورد در روز ماه رمضان آن نهی از صرف الوجود ارتکاب مفطرات عصیان شد.

پس نهی غیر انحلالی گاهی نهی از صرف الوجود است و گاهی نهی از مجموع الوجودات است. مثل این‌که مولی عبدش را نهی می‌‌کند از اکرام جمیع اولاد زید، می‌‌گوید لاتکرم کل اولاد زید، ده فرزند دارد زید، نه تای آن‌ها را اکرام بکند یکی را اکرام نکند مشکلی نیست، اما مجموع اولاد زید را نباید اکرام بکند.

این هم دو حالت دارد: گاهی نهی از مجموع به این معناست که در فرضی که مجموع را بیاورید تک‌تک این اجزاء مبغوض می‌‌شود. لاتکرم جمیع اولاد زید، اگر جمیع اولاد زید را اکرام کنی، هر اکرامی در کنار سایر اکرام‌های اولاد زید می‌‌شود مبغوض مولی. البته یک حرام استقلالی هست، به تعداد اکرام اولادهای زید گناه نکردید اما در فرضی که شما اکرام می‌‌کنید جمیع اولاد زید را که ده نفر هستند هرکدام از این اکرام‌ها مبغوض ضمنی مولی است در فرضی که در کنار اکرام بقیه اولاد زید باشد.

این یک حالت. حالت دیگر این است که نه، در فرض تحقق مجموع آن فرد اخیر مبغوض است. رسیدید به اکرام نفر دهم از اولاد زید، او مبغوض است، آن نه تای قبلی مبغوض نیستند. یا اگر با هم اکرام کردید ده تا اولاد زید را با هم، پذیرایی کردید، احدهم لابعینه مبغوض است.

و این یک بحث فقهی است؛‌ ثمره دارد. در بحث نهی از مجسمه‌سازی موجودات روح‌دار، ادعای مشهور ظاهرا این است که مطرح هم کردند که مجسمه کامل موجود زنده را ساختن حرام است اما نیم‌تنه او را بسازیم حرام نیست. آقای خوئی فتوی می‌‌دهد: نیم‌تنه انسان را مثلا بسازید حرام نیست، عرفا نیم‌تنه باشد. اما مجسمه کامل عرفی موجودات زنده حرام است. حالا کسی یک مجسمه کامل فلان هنرمند را یا فلان شخص مبارز را می‌‌سازد که متاسفانه رایج هم شده است، آیا کل این کار حرام است؟ یا فقط آن آخرین جزء که سر این شخص را می‌‌گذارد روی بدنش، او حرام است؟ دو استظهار است.

ثمره هم دارد. ثمره‌اش کجاست؟ اگر شما شروع کردید، حالا دور نرویم، برف آمده رفتید با برف شروع کردید پاهای یک فرض کنید اردک را، پاهای یک انسان را کشیدید تا نیم‌‌تنه‌اش و می‌‌دانید اگر این کار را آن‌جام بدهید شخص دیگری می‌‌آید آن را تکمیل می‌‌کند، می‌‌گوید شکر الله سعیکم، نصفش را شما آن‌جام دادید ما هم آن را تکمیل می‌‌کنیم. بناء بر این‌که تجسیم کامل موجود زنده حرام باشد، شما تعاون علی الاثم کردید، یعنی تعاون بر حرام کردید، یعنی این تجسیم کامل مشترکا توسط شمای شخص اول و این شخص دوم آن‌جام شد، شخص دوم ممکن است معذور باشد ولی شما که معذور نیستید، شما می‌‌دانید این کار حرام است.

اما اگر بگوییم: نه، ظهوری ندارد تحریم تجسیم کامل موجود زنده الا در تحریم اکمال آن، تحریم جزء اخیر آن، شما گناه نکردید. نگویید: این شخص اول اعانت بر اثم کرده. می‌‌گوییم: نه، اولا: چه بسا آن شخص دوم معذور است، جاهل قاصر است، او که اثم مرتکب نمی‌شود تا کار من شخص اول بشود اعانت بر اثم. بر خلاف تعاون بر حرام، تعاون بر حرام مهم این نیست که شخص دیگر مقصر است یا مقصر نیست، ارتکاب حرام تعاونی است، ارتکاب حرام تعاونی هم حرام است.

[سؤال: ... جواب:] اصلا نیاز به دلیل خاص نداریم. نهی از ارتکاب حرام شامل می‌‌شود صدور حرام را از دو نفر، کما این‌که شامل می‌‌شود خطاب نهی از صدور حرام صدور حرام را به استقلال از یک نفر.

پس اگر اکمال تجسیم موجود زنده حرام باشد، شخص اول گناه نکرده است. اعانت بر اثم اولا چه بسا صادق نیست چون شخص دوم شاید معذور باشد، آثم نباشد. وانگهی اعانت بر اثم را که جمعی از فقهاء می‌‌گویند دلیلی بر حرمتش ما نداریم. مثل محقق ایروانی، مثل مرحوم آقای خوئی، مثل آقای سیستانی.

البته به نظر ما ظاهر خطاب نهی از تجسیم ذوات ارواح همین هست که کل این تجسیم کامل حرام هست. و لذا اگر بداند شخصی نیم‌تنه این موجود زنده را با برف درست کند شخص دیگر آن را تکمیل می‌‌کند کار آن شخص اول هم حرام هست.

[سؤال: ... جواب:] مجموع بما هو مجموع یعنی وجه اول که کل این اجزاء در ضمن مجموع به شرط انضمام به یکدیگر که این شرط هم حاصل است، کل این اجزاء به شرط انضمام اجزاء دیگر مبغوض مولی خواهند بود.

حالا یک مثال‌هایی هست آن‌ها را هم عرض کنم:

مولی می‌‌گوید: اکرم احد هذین الرجلین و لاتکرم الآخر. شما می‌‌آیید هر دو را با هم اکرام می‌‌کنید. مولی می‌‌گوید عجب گوش به حرف من دادی، گفتم اکرم احد هذین الرجلین و لاتکرم الآخر، البته و لاتکرم الآخر ارشاد به مانعیت اکرام آخر نیست، بلکه دو تکلیف مستقل است. اکرم احد هذین الرجلین، اصلا فرض کنید منفصل از هم مولی بگوید، اکرم احد هذین الرجلین بعد بگوید و یحرم علیک ان تکرم الآخر. شما آمدید هم‌زمان هر دو را اکرام کردید، این ظاهر این خطاب این است که در فرضی که هر دو را با هم اکرام بکنید هر دو در فرض اکرام یکدیگر مبغوض مولی نیست چون اطلاق اکرم احد هذین الرجلین شامل این مورد هم می‌‌شود، یعنی شما امتثال کردید امر مولی را به اکرام احد هذین الرجلین و لو عصیان هم کردید خطاب نهی و لاتکرم الآخر را. کدام‌ها امتثال است؟ کدام‌ها عصیان است؟‌ نمی‌دانیم، نه این‌که ما نمی‌دانیم اصلا تعین واقعی ندارد، جبرئیل امین هم نمی‌داند، جبرئیل امین هم با عزرائیل صحبت می‌‌کنند که بالاخره کدام‌‌يک از این دو اکرام امتثال امر مولی است، کدام‌یک عصیان نهی مولی است؟ اگر خیلی این عبد ساختارشکنی کرده عزرائیل می‌‌گوید برم قبض روحش بکنم، جبرئیل امین می‌‌گوید نه، یکی از این‌های به نحو غیر تعیین، غیر معین، امتثال امر است، یکی از این دو اکرام، و دیگری لا علی التعیین، عصیان نهی است.

اما اگر مولی بگوید یجوز لک ان تکرم احدهما و لاتکرم الآخر، یعنی و لاتکرم کلیهما، این ظاهرش این است که در این فرض اصلا مباح نیست که شما هر دو را با هم اکرام بکنید چون اکرام هرکدام در فرض انضمام به اکرام دیگری ظاهر این است که ماذون نیست از طرف مولی، یعنی نمی‌شود بگوییم مولی اذن داد یجوز لک ان تکرم احدهما و لاتکرم الآخر این ظاهرش نمی‌شود گفت این است که حالا که هر دو را با هم اکرام می‌‌کنی احدهما لابعینه مباح است. چون عرض کردیم اباحه یعنی اذن در ارتکاب، اذن در ارتکاب باید بخورد به خارج، مولی باید اذن بدهد شما این فرد را مرتکب بشوی یا بتوانی مرتکب بشوی، آن فرد را مرتکب بشوی تا بتوانی مرتکب بشوی، در حالی که مولی در فرضی که هر دو را اکرام می‌‌کنی، اذن داده کدام‌ها را مرتکب بشوی؟ نمی‌گویم دو گناه کردید، بلکه یک عصیان است نسبت به نهی از اکرام احدهما و لکن اباحه اکرام احدهما شامل این فرض نمی‌شود.

حالا این مثال را هم بگوییم، این بحث را تمام کنیم. شبیه واجب کفایی که مولی به یکی از دو عبدش می‌‌گوید: لیکرم احدکما زیدا، که می‌‌شد واجب کفایی، یکی از شما دو نفر زید را اکرام کند، زید بیچاره آمده از یک ساعت قبل نشسته، نه آبی نه چایی، لیکرم احدکما زیدا. این بحث واجب کفایی بود. حالا اگر در کنارش بگوید و لایکرمه الآخر، در یک حدی احترام باید بکنید زید را، هر دو با هم اکرام کنید زید را پررو می‌‌شود، و لایکرمه الآخر، خب حالا مثل این‌که شما اصلا همچون حرفی نزده بودید به این عبدتان، هر دو بلند شدند رفتند سراغ زید، جناب زید! مخصلیم چاکریم، امر بفرمایید، هرکدام ظرف آب ظرف چایی آوردند جلوی زید، یعنی اکرماه معا، این‌جا چه بگوییم؟ این‌جا دیگر نمی‌توانیم بگوییم احد هذین العبدین امتثال کرده است امر مولی را و احد هذین العبدین لابعینه عصیان کرده است امر مولی را؛‌ این معنا ندارد. ترجیح بلامرجح است. هر دو عاصی هستند دیگر، پس کدام‌ها عاصی هستند؟ کدام‌ها مستحق عقاب هستند؟ احدهما لابعینه را مولی بزد، این عقلایی نیست. مولی هر دو را می‌‌زند می‌‌گوید مگر نگفتم لیکرم احدهما زیدا و لایکرمه الآخر، هر دو رفتید زید را اکرام کردید زید پررو شده، ده روز است از این‌جا نمی‌رود، دیده خوب از او پذیرایی کردید، دو تا عبد منقاد در مقابلش هر چه گفت عمل کردند و پذیرفتند، هر دو عاصی هستید. این ظاهرش این است، عقلاییش این است. و لذا هیچ‌کدام امتثال نکردند وجوب را چون نمی‌شود که بگوییم با این اکرام هر دو هر دو ممتثل هستند و هر دو عاصی، این نمی‌شود، جمع بین متهافتین است. و ظاهرش این است که هر دو عاصی هستند.

بله، ملاک وجوب اکرام احد العبدین لزید حاصل شد استیفاء شد بحث دیگری است، ملاک را تحصیل کردند اما این‌که بگوییم هر دو ممتثل هستند، در عین حال هر دو عاصی هستند، به نظر عقلایی نمی‌آید.

این فروض فروضی است که بحث نشده از آن. دیگر در همین حد خواستم یک تنبیهی بدهم به این مباحث که در اوامر که بحث می‌‌شود، از انحاء وجوب، این‌جا هم مناسب بود از انحاء حرمت بحث بشود و بعضی‌هایش ثمره فقهیه هم دارد مثل همان بحث تجسیم ذوات ارواح، بعضی‌هایش هم برای تحلیل مباحث مفید هست.

## تفاوت بین نهی مولوی و نهی ارشادی

جهت رابعه این هست که برخی از بزرگان فرمودند: فرقی نیست بین خطاب نهی مولوی استقلالی مثل لاتکذب و خطاب نهی ارشادی مثل لاتقهقه فی الصلاة. هر دو نهی هستند، هر دو نهی مولوی هستند. پس فرق این‌ها چیست؟ یعنی هیچ‌ فرق ندارند؟ لاتکذب با لاتقهقه فی الصلاة هیچ فرقی ندارد؟ یعنی اگر من در نماز قهقهه بکنم عقاب می‌‌شوم؟ این‌که قابل التزام نیست فقهیا، آن نماز باطل می‌‌شود مگر قطع فریضه حرام باشد که بحث دیگری است که بخاطر قطع فریضه من عقاب بشوم. قهقهه آن نماز را باطل می‌‌کند نماز دیگر می‌‌خوانم.

بزرگانی، مثل محقق همدانی و آقای سیستانی و ظاهر از کلام مرحوم آقای روحانی در منتقی الاصول هم همین است، گفتند: نهی ارشادی که شما می‌‌گویید مثل لاتقهقه فی الصلاة این هم نهی مولوی است منتها جزاء یک شرط مقدر است. آن شرط مقدر چیست؟ ان کنت ترید ان تأتی بالصلاة التامة‌ فلاتقهقه فی الصلاة. گفتند: نهی طبیب هم همین است. طبیب که به مریضش می‌‌گوید لاتأکل الترشی یعنی ان کنت ترید ان تصح فلاتأکل الترشی.

به نظر ما این مطلب درست نیست. این‌که ما بگوییم: "خطاب نهی از یک شیئی در ضمن مرکب مثل لاتقهقه فی الصلاة همان نهی مولوی است منتها جزاء‌ یک شرط مقدر است، این نتیجه‌اش این می‌‌شود که شامل فرض عجز نشود. من عاجزم یعنی مضطرم در نماز آنقدر طرف کنار من نشست، قیافه درآورد من بی‌اختیار خنده‌ام گرفت. نهی انصراف دارد به مقدور کما این‌که امر انصراف دارد به مقدور، در حالی که عرف از لاتقهقه فی الصلاة می‌‌فهمد قهقهه مبطل نماز است مطلقا و لو قهقهه غیر اختیاریه.

[سؤال: ... جواب:] اگر اراده اتیان صلات تامه ندارد صلات تامه واقع نمی‌شود، او مشکلی نیست، مشکل این است که من اراده صلات تامه دارم نمی‌توانم اجتناب کنم از قهقهه، پس لاتقهقه فی الصلاة بناء بر این‌که نهی مولوی باشد نمی‌تواند شامل من بشود.

مگر نظر امام را بگوییم که خطابات قانونیه شامل عاجزین هم می‌‌شود که آن درست نبود. آقایان هم که قبول نداشتند آن مبنا را.

انصافا خطاب نهی از قهقهه فی الصلاة ظهور دارد در این‌که به داعی ارشاد است، بر خلاف نهی از کذب. ظاهر نهی از کذب زجر عن الکذب است به داعی ابراز کراهت مولی نسبت به این فعل تا مکلف از این فعل اجتناب کند اما نهی از قهقهه فی الصلاة ظاهر است که نهی به داعی ارشاد است، انشاء زجر می‌‌کند از قهقهه فی الصلاة‌ اما مبدأش و داعیش این است که ارشاد می‌‌خواهد بکند به مانعیت قهقهه فی الصلاة. این ظاهرش است. و لذا می‌‌گویند نهی از یک شیئی در ضمن مرکب ظهور دارد در نهی ارشادی. نهی مولوی یعنی نهی تکلیفی، منتها موضوع یک شرط مقدر است، جزاء یک شرط مقدر است که محقق همدانی فرمودند، آقای سیستانی فرمودند، این انصافا خلاف ظاهر هست.

از این بحث هم بگذریم. کلام واقع می‌‌شود در دلالت جملی مثل لایجوز، لایصلح، یحرم، لاینبغی، یکره، و امثال آن بر حرمت که انشاءالله فردا این بحث را دنبال می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## کلمات داله بر نهی

جلسه 59- 328

**چهار‌شنبه – 01/10/1400**

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

بحث در نواهی در جهاتی واقع شد از جمله این‌که عرض کردیم نهی اقسامی دارد: نهی استغراقی داریم، مثل لاتکذب، نهی صرف الوجودی داریم مثل نهی از ارتکاب مفطرات در صوم که با اولین ارتکاب مفطر این نهی عصیان می‌شود و دیگر قابل امتثال نیست، نهی مجموعی داریم که مثال زدیم که مولی می‌گوید اکرم احد هذین الشخصین و لاتکرم الآخر، یا لیکرم احدکما زیدا و لایکرمه الآخر، که نهی مجموع الشخصین، نهی مجموع العبدین هست از از اکرام زید.

مثال فقهی هم دارد: اگر امر به معروف متوقف باشد بر این‌که عیب این شخص را نزد مثلا یا پدرش یا مادرش بگوییم تا این جوان متنبه بشود، ما بیاییم نزد هر دو عیب این جوان را بگوییم، جلوی پدر و مادرش به او بگوییم چرا فلان واجب را ترک می‌کنی، چرا فلان منکر را مرتکب می‌شوی، این‌جا ما وظیفه داشتیم که امر به معروف و نهی از منکر بکنیم نزد یکی از این دو نفر، یا پدر یا مادر، ما نزد هر دو این کار را کردیم و افشاء سر مؤمن کردیم و این حرام است. ذکر عیب این جوان نزد مجموع پدر و مادر حرام است ولی ذکر عیب این جوان نزد یکی از این دو به تنهایی واجب است از باب امر به معروف یا نهی از منکر او. یا مثلا نهی از منکر و امر به معروف واجب کفایی هستند اگر دو نفر هم‌زمان بیایند شخصی را امر به معروف کنند و کار این دو نفر ایذاء مؤمن باشد، هتک مؤمن باشد، به اندازه‌ای که واجب کفایی است امر به معروف و نهی از منکر اشکال ندارد، اما چرا دو نفر؟ چرا شما دو نفر با هم او را نهی از منکر کردید؟‌ بیش از مقدار لازم در نهی از منکر او هتک شد، ایذاء شد. و لذا فعل این دو نفر می‌شود مصداق حرام و لو ملاک نهی از منکر استیفاء می‌شود اما فعل این دو نفر حرام هست. و این بحث فقهی دارد که در جای خودش باید دنبال بشود.

ما در رابطه با بحث نواهی به این‌جا رسیدیم که گاهی نهی، با کلمه انهاکم هست یا نهی النبی صلی الله علیه و آله هست، گاهی با صیغه نهی است که به نظر ما ظهور اطلاقی ماده نهی و صیغه نهی در حرمت است. تقریبش را ما در بحث امر گفتیم که امر طلب الفعل است، نهی طلب الترک است، یعنی اراده دارد مولی که شما ترک کنید این فعل را، عرف قیاس می‌کند اراده تشریعیه مولی را به اراده تکوینیه خودش، اگر مولی می‌گفت ارید ان لاآکل الیوم شیئا، شما می‌گفتید که مرادش محقق می‌شود، اگر می‌دیدید مولی ناهار خورد تعجب می‌کردید می‌گفتید مولی! شما گفتی ان ارید ان لاآکل الیوم شیئا، باید بگوید پشیمان شدم و الا هنوز هم اراده دارم چیزی نخورم با این‌که ناهار می‌خورم این نمی‌شود. عرف ارید ان لاتأکل شیئا که اراده تشریعیه مولی که مفاد خطاب نهی لبا همین است عرف این را قیاس می‌کند با همان اراده تکوینیه که مولایی که می‌گفت انی لاارید ان لاآکل شیئا و به تبع مرادش که ترک اکل بود محقق می‌شد حال که به شما می‌گوید ارید ان لاتأکل شیئا باید مرادش که ترک اکل است محقق بشود. و این تحلیل ظهور اطلاقی خطاب نهی است در حرمت.

البته ممکن است در خطابات نهی ما از صیغه‌های دیگری استفاده بکنیم که در روایات ما از صیغ دیگری استفاده شده که ما به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

یکی این‌که با لفظ حرامٌ بیان بشود. که شکی ندارد که این قوت ظهور دارد در تحریم ولی آیا نص در تحریم است یا این هم ظاهر است در تحریم؟ از کلام بزرگان استفاده می‌شود که این حرام نص در تحریم نیست ظاهر در تحریم است. در بحث اقامه در صحیحه زراره آمده است: اذا اقیمت الصلاة حرم الکلام علی الامام و اهل المسجد. در مقابل، روایت داریم: أیتکلم الرجل بعد ما یقام الصلاة‌ قال لابأس. بحث شده که حرم با لابأس تعارض‌شان مستقر است یا جمع عرفی دارند؟ به قرینه لابأس حرم را حمل می‌کنیم بر کراهت شدیده. در مستمسک فرمودند مشهور جمع عرفی کردند حمل کردند حرم را بر کراهت شدید به قرینه لابأس در روایت دیگر. مرحوم آقای بروجردی در نهایة‌ التقریر، مرحوم آقای داماد، مرحوم آقای خوانساری در جامع المدارک، مرحوم آقای خوئی در موسوعه جلد 13 صفحه 354 همین ادعا را مطرح کردند که عرف جمع می‌کند بین حرم و لابأس.

ما عرض کردیم این جمع، عرفی نیست. عرف بین حرام و لابأس جمع عرفی نمی‌کند تعارض مستقر بین این‌ها می‌بیند. بله از خارج علم پیدا کردیم که تکلم بعد از اقامه نماز حرام نیست، نه از باب جمع عرفی، بلکه از باب علم خارجی، بعید نیست عرف بگوید حرام ادعائا بر مکروه شدید اطلاق شده است. مثل این‌که بگوییم ترک نماز شب بر طلبه حرام است و چون یقینا حرام شرعی نیست ترک نماز شب بر طلبه باید توجیه کنیم بگوییم مراد حرام اخلاقی است، مراد مکروه به کراهت شدیده است و امثال آن.

[سؤال: ... جواب:] جمع عرفی یعنی ظهور عرفی بعد از ملاحظه دو خبر. انصافا حرام و لابأس ظهور در کراهت شدیده ندارد، عرف بین این‌ها متحیر می‌شود. ولی اگر از خارج علم داریم که این فعل حرام نیست آ وقت بحث توجیه مطرح می‌شود و ممکن است بگوییم توجیه عرف این است که پس حرام یعنی مکروه شدید را ادعائا گفتند حرام است، کانه حرام است. مرحوم ابن ادریس هم در سرائر جلد 1 صفحه 212 این تعبیر را دارد که اذا کان الشیء شدید الکراهة اتوا به علی لفظ الحرام. و لکن به نظر ما حرام در مقام جمع عرفی قابل جمع عرفی با لابأس نیست و از این حیث می‌توانیم بگوییم نص است در تحریم.

کلمه دوم کلمه لایجوز است. در سرائر جلد 1 صفحه 227 فرموده است اذا کان الشیء شدید الکراهة قال لایجوز و یعرف ذلک بالقرائن. در مستمسک جلد 9 صفحه 332 ایشان هم فرموده است ممکن است حمل لایجوز بر کراهت. آقای زنجانی هم در کتاب صوم دارند که لایجوز استثنائا در مواردی که شدت کراهت دارد استعمال می‌شود.

ما این‌جا هم عرض‌مان همین است که لایجوز در مقام جمع عرفی با لابأس به قابل جمع عرفی نیست. و لکن اگر از خارج علم داشتیم به جواز عرف لایجوز را توجیه می‌کند، لایجوز به این معنا می‌شود که ادعائا کانه لایجوز چون مکروه شدید است، ولی این به معنای جمع عرفی با دلیل لابأس نیست که مرحوم آقای حکیم خواسته جمع عرفی بکند بین خطاب لایجوز با خطاب یجوز. این درست نیست، عرف یجوز را با لایجوز جمع نمی‌کند بین‌شان، تعارض می‌بیند بین‌شان.

[سؤال: ... جواب:] بهرحال مثل موارد دیگر که مصلحتی هست در ایهام، رأیت اسدا، چرا این‌جور گفتی، خب می‌گفتی رأیت رجلا شجاعا یا می‌گفتی رأیت اسدا فی الحمام که ما بفهمیم مرادت رجل شجاع است، مصلحتی داشت نخواست قرینه متصله بر مجاز نصب بکند.

[سؤال: ... جواب:] لایجوز یحرم اگر متعلقش فعل تکوینی باشد ظهور دارد در حرمت تکلیفیه، لایجوز القول بغیر علم، و اگر متعلقش عبادات و معاملات باشد ظهور دارد در ارشاد به فساد. لاتجوز الصلاة‌ فی ما لایؤکل لحمه ارشاد است به این‌که صحیح نیست نماز در ما لایؤکل لحمه.

کلمه سوم کلمه لایحل است که این هم مثل لایجوز و یحرم هست.

کلمه چهارم کلمه کراهت است. سه قول در کلمه کراهت است:

قول اول این است که گفته می‌شود ظاهر کلمه مکروه این است که یعنی حرامٌ. در قرآن کریم هم دارد بعد از این‌که نهی می‌کند از زنا و فواحش می‌گوید کل اولئک کان سیئه عند ربک مکروها، یا کره الیکم الکفر و الفسوق و العصیان.

از قائلین به این قول یکی آقای خوئی است، دیگری آقای سیستانی است. آقای خوئی فرمودند: کراهت یعنی مبغوضیت، کرهه یعنی ابغضه، همآن‌طور که خطاب نهی اگر برسد به مکلف ترخیص در ارتکاب فعل مولی ندهد عقل حکم می‌کند به حرمت، همین‌طور است که اگر از مولی برسد که این کار مکروه است یعنی مبغوض است، دلیل بر ترخیص ارتکاب این فعل را به ما ندهند عقل حکم می‌کند به حرمت.

به نظر ما این تمام نیست. ممکن است خطاب نهی ظهور نداشته باشد در حرمت، به حکم عقل و عقلاء‌ منجز باشد و باید اجتناب کنیم از متعلق نهی مادامی که ترخیص در ارتکاب آن فعل به ما نرسد اما صرف بیان این‌که من از این فعل بدم می‌آید این عند العقل و العقلاء ‌منجز نیست. مثل این‌که در مورد امر به جای افعل بگوید من دوست دارم این فعل را، چه جور دوست دارم این فعل را منشأ وجوب ارتکاب آن فعل نمی‌شود اگر مولی بگوید من از این کار بدم می‌آید این هم منشأ حکم عقل و عقلاء به وجوب این فعل نمی‌شود. مولی بگوید من بدم می‌آید این‌که شما به دشمنان ناسزا بگویید انی اکره لکم ان تکونوا سبابین، یک وقت می‌گوید من از کسی که سباب باشد بدم می‌آید ان الله یبغض کل من کان مثلا کذا، یبغض الفحاش البذئ الذی لایبال بما قال او قال فیه، از شخص بگوید من بدم می‌آید این جز حرمت چیز دیگری نمی‌تواند باشد. یک وقت می‌گوید از این فعل بدم می‌آید اکره لکم ان تکونوا سبابین یعنی اکره سبکم، از این‌که شما ناسزاگویی کنید خوشم نمی‌آید، این دلیل بر حرمت نیست.

[سؤال: ... جواب:] نهی در مقام انشاء زجر از فعل است یا ظهور دارد در حرمت یا لااقل موضوع است برای حکم عقل و عقلاء به لزوم اجتناب اما صرف بیان این‌که این فعل ناخوشایند من است من از این کار خوشم نمی‌آید، مولی به عبدش بگوید من خوشم نمی‌آید شما با زید رفت‌وآمد بکنید عبد با زید رفت‌وآمد بکند مولی حق ندارد او را عقاب کند. مولی!‌ تو فرمودی من خوشم نمی‌آید شما از پنیر خوردن ما هم خوشت نمی‌آید. ... خوش نیامدن بغض است دیگر، خوشش نمی‌آید یعنی بدش می‌آید. ... چه فرقی می‌کند. یکره یعنی یبغض. حالا فعلا ما روی لفظ کراهت داریم بحث می‌کنیم. [گرچه] لفظ کراهت با یبغض فرق نمی‌کند. بغض یعنی خوشش نمی‌آید ناخوشایند اوست.

این‌که ما بگوییم تعبیر به مکروه بودن منشأ حرمت را که مبغوض بودن فعل است را بیان می‌کند، نه، منشأ حرمت مطلق مبغوض بودن نیست مبغوض بودن شدید است.

آقای سیستانی فرمودند اصلا این اصطلاح مکروه که الان در مقابل حرام است اصطلاح جدید است و الا در لغت مکروه در مقابل حرام نیست. در معتبره سیف تمار آمده است که کان علی علیه السلام یکره، بحث ربای معاوضی است که یک وسق از خرمای مدینه در مقابل دو وسق از خرمای خیبر معاوضه بشود علی علیه السلام بدش می‌آمد از این کار، کان علی یکره ذلک و لم یکن علی یکره الحلال، علی علیه السلام کسی نبود که از حلال بدش بیاید. یعنی هر چیزی که امام علیه السلام فرموده یکره یا اکرهه یعنی حرام است حلال نیست.

به نظر ما این استدلال هم ناتمام است. برای این‌که در این روایت لم یکن علی یکره الحلال قطعا کراهت در حرمت استعمال شده، و لم یکن علی یکره الحلال یعنی لم یکن علی یحرم الحلال. اما استعمال اعم از حقیقت است. در این روایت مسلم مراد از این‌که لم یکن علی یکره الحلال این است که علی علیه السلام نسبت به حلال بغض شدید تحریمی نداشت و الا قطعا نسبت به آن حلال‌هایی که شرعا مکروه است علی علیه السلام به تناسب مکروه بودن آن نسبت به آن بغض غیر لزومی دارد، چون اراده علی فانی در اراد خداست، خدا وقتی مکروه می‌کند بعض از افعال را و لو مصلحت این است که ترخیص بدهد در ارتکاب آن اما مکروه کرده است آن را، بعضی از افعال مکروه است به کراهت شدیده می‌شود بگوییم علی نسبت به آن هیچ بدش نمی‌آمد؟ خدا بدش می‌آید چون مکروه است و لو ترخیص داده است در ارتکاب بخاطر مصالحی، علی بدش نمی‌آید؟ این‌که نمی‌شود. و لم یکن علی یکره الحلال یعنی و لم یکن علی یکره الحلال کراهة لزومیة، خب استعمال اعم از حقیقت است. شاید این استعمال مجازی باشد، استعمال مجازی در کراهت لزومیه دلیل نمی‌شود پس هر کجا به قول مطلق گفتند هذا مکروه بگوییم پس این حرام هست.

[سؤال: ... جواب:] چه اشکال دارد با قرینه فهمیدیم که لم یکن علی یکره الحلال یعنی لم یکن علی یکره الحلال کراهة لزومیة. قطعا علی علیه السلام از آن مکروه در مقابل حرام کراهت غیر لزومیه داشت، مگر می‌شود نداشته باشد؟

بحث در ظهور لفظ کراهت است که ما ظهوری در معنای حرمت از لفظ کراهت استفاده نمی‌کنیم. بلکه معتقدیم وقتی امام بفرماید انا اکره ذلک و در مقام تقیه نباشد، انا اکره ذلک ممکن است گفته بشود این برای بیان حرمت، کم است یعنی تناسب ندارد با بیان حرمت، چیزی که حرام است عرفی نیست که یک فقیه که‌شان ائمه در عرف متشرعه این بود که مبین احکام الهی بودند، و لذا از ائمه تعبیر می‌کردند به فقهاء،‌شان فقیه این نیست که راجع به حرام الهی بگوید من خوشم نمی‌آید، آقا دروغ بگوییم یا نگوییم؟ من خوشم نمی‌آید دروغ بگویید، آقا حرام است خوشم نمی‌آید تعبیر مناسبی نیست. لااحب ذلک، من این کار را دوست ندارم این تعبیر مناسبی نیست. و لذا ما معتقدیم اگر تعبیر بشود لااحب ذلک یا حتی تعبیر بشود انا اکره ذلک و مقام مقام تقیه نباشد این ظهورش در کراهت اصطلاحیه است. چون کم است برای حرام الهی که امام که ظاهر این است که بیان احکام خدا می‌کند و اعمال مولویت نمی‌کند، در بیان احکام الهی بگوید من خوشم نمی‌آید از این کار، من از این کار بدم می‌آید.

[سؤال: ... جواب:] مگر به عنوان مولی، به عنوان امام و مولی قرینه باشد اعمال مولویت کرده، من بدم می‌آید من مولای شما هستم بدم می‌آید، او بله، اشکال ندارد، اعمال مولویت می‌کند که موالی او اجتناب کنند از آن. اما اگر قرینه‌ای نباشد بر اعمال مولویت صرف بیان احکام باشد ما احب ذلک یا انا اکره ذلک، این تناسب با حرام ندارد.

قول دوم قول آقای داماد هست. فرمودند: اتفاقا اصطلاح در زمان امام صادق علیه السلام در لفظ مکروه همین مکروه اصطلاحی بوده است، مکروه و لیس بمحذور. ایشان فرمودند در عصر امام باقر و امام صادق علیهما السلام در کلمات فقهاء عامه تعبیر می‌شد واجب مندوب حرام مکروه و به همین اصطلاح امروز بود. و لذا روایاتی که از امام صادق و یا حتی از امام باقر علیهم السلام آمده است و لفظ مکروه دارد این ظهور دارد در همین معنای اصطلاحی مقابل حرام.

ما به کلمات رجوع کردیم، کلمات شیخ طوسی همین است که ایشان می‌گوید. در زمان شیخ طوسی مکروه در مقابل حرام بود. در تهذیب استبصار کتاب خلاف، زیاد این تعبیر بکار می‌رود که مکروه و لیس بمحذور. کسب الحجام و ان لم یکن محذورا فهو مکروه. اتفاقا یک روایتی هست سندش هم خوب است صحیحه زراره در استبصار جلد 4 صفحه 60 نقل می‌کند راجع به ماهی‌هایی که فلس ندارند فرموده است بعد از خواندن آیه لااجد فی ما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه فرموده لم یحرم الله شیئا من الحیوان فی القرآن الا الخنزیر و یکره کل شیء من البحر لیس له قشر و لیس بحرام انما هو مکروه. و لیس بحرام انما هو مکروه. این روایت که حالا که حمل بر تقیه شده، ماهی‌هایی که فلس ندارند این روایت می‌گوید حلال است فقط مکروه است حمل بر تقیه شده بخاطر روایات دیگر که دلیل بر حرمت ماهی بی‌پولک هست.

[سؤال: آیا حرام در این روایت به معنای کراهت شدیده نیست؟ جواب:] ظاهر این روایت این است که لیس بحرام انما هو مکروه یعنی حرام است نمی‌توانید مرتکب بشوید. بله آقای سیستانی توجیه می‌کنند می‌گویند لیس بحرام انما هو مکروه چون حرام را تعبیر نمی‌کردند مگر در آن چیزی که قرآن از او نهی کرده باشد، ولی این خلاف استعمالاتی است که ما پیدا کردیم. خیلی از موارد تعبیر کردند حرام در قرآن هم نیست.

پس ما در کلمات زمان شیخ طوسی این اصطلاح را فهمیدیم که مکروه یعنی لیس بحرام. اما زمان ائمه ادعای آقای داماد این هست که در عرف فقهاء زمان ائمه هم، زمان امام باقر و امام صادق علیهما السلام کراهت در مقابل حرمت بوده این واضح نیست. بله، ما نقل‌هایی داریم در خلاف، نقل می‌کند مثلا جلد 1 خلاف صفحه 562 از ابی‌حنیفه که می‌گوید امامت زن برای زنان جائز غیر انه مکروه، یا در جای دیگر می‌گوید قال الشافعی الرکوب مکروه فان فعله لم یکن علیه شیء، رکوب در حال طواف مکروه است ولی اگر آن‌جام بدهد اشکالی ندارد. یا در خلاف جلد 2 صفحه 422 می‌گوید صید وج و هو بلد بالیمن غیر محرم و لامکروه قال الشافعی هو مکروه و قال اصحابه ظاهر هذا المذهب انه اراد بذلک کراهة تحریم.

ما در کلمات خود عامه که بررسی کردیم دیدیم نه، مکروه یک اصطلاحی در مقابل حرام نیست. با قرینه استعمال می‌شود مکروه در مقابل حرام، با قرینه هم مکروه استعمال می‌شود در مورد حرام. همین که اصحاب شافعی گفتند اراد بذلک کراهة تحریم.

غزّالی یا غزالی در کتاب مستصفی می‌گوید اصطلاح مکروه یک اصطلاح مشترکی بوده بین فقهاء‌ گاهی به معنای حرام بکار می‌رفته، فکثیر ما یقول الشافعی اکره کذا و هو یرید التحریم. و گاهی هم از او اراده می‌شده نهی تنزیه، استعمال‌، مختلف بوده. مستصفی غزالی صفحه 53.

یا در مواهب الجلیل جلد 1 صفحه 229 دارد ان العلماء‌ یکرهون ان یقولوا هذا حلال و هذا حرام فی ما طریقه الاجتهاد، جایی که اجتهاد می‌کنند نص قاطعی نیست بر حرمت، نمی‌گویند حرام، می‌گویند مکروه، اکرهه، لااحبه، چون نص قاطعی بر حرمتش نیست و لو استنباط کردند حرمتش را اما نمی‌گویند حرام، می‌گویند مکروه، اکرهه، لااحبه.

و لذا به نظر ما نه ادعای اول که ادعای آقای خوئی و آقای سیستانی است تمام است که کراهت ظهور دارد در حرمت نه ادعای آقای داماد تمام است که کراهت در روایات امام صادق و امام باقر علیهما السلام و بعد از ایشان کراهت در مقابل حرمت ظهور پیدا کرده بوده، بلکه کراهت یک لفظ مجملی است و دلالت بر جامع بین حرمت و کراهت اصطلاحیه می‌کند.

الفاظ دیگری هست مثل لایصلح، که ما به نظرمان او هم مجمل است. لاینبغی همآن‌طور که آقای خوئی فرمودند به نظر ما لاینبغی ظهور در حرمت دارد، استعمالات زیادی ما پیدا کردیم. لاینبغی یعنی نمی‌شود. ما ینبغی لنا ان نعبد. (در قرآن‌که می‌گوید سبحانک [ما کان لنا ان نتخذ من دونک من اولیاء]. نه این‌که سزاوار نیست غیر از تو را عبادت کنیم، بلکه یعنی نمی‌شود غیر از تو را عبادت کنیم. لاالشمس ینبغی لها ان تدرک القمر، نمی‌شود خورشید به ماه برسد، لاینبغی یعنی نمی‌شود. و لذا ظهور در حرمت دارد. در صحیحه زراره است که سؤال کرد از نکاح نصرانیه حضرت فرمود لاینبغی نکاحها. زارره گفت من این عرفت تحریمه، حضرت فرمود لاینبغی طبق نقل‌ اما زراره حرمت فهمید و گفت از کجا فهمیدی حرام است، حضرت آیه را خواندند، آیه‌ای که دلالت بر عدم جواز ازدواج با کافره می‌کند. این نشان می‌دهد در عرف زراره هم لاینبغی ظهور در تحریم داشته.

کلام واقع می‌شود در جهت دیگر. انشاءالله روز شنبه بحث را دنبال می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 60- 329

**‌شنبه – 04/10/1400**

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

بحث در کلماتی بود که اختلاف بود در دلالت آن‌ها بر حرمت و در روایات این کلمات رایج بود:

کلمه "مکروه"

یکی کلمه مکروه بود که اختلاف بود بین اعلام که دلالت بر حرمت می‌‌کند همآن‌طور که آقای سیستانی فرمودند یا دلالت بر کراهت اصطلاحیه می‌‌کند همآن‌طور که آقای داماد فرمودند یا مجمل هست همآن‌طور که برخی از بزرگان اختیار کردند ما هم همین را عرض کردیم که ما قرینه‌ای بر این‌که کراهت در روایات ظاهر باشد در حرمت یا ظاهر باشد در کراهت در مقابل حرمت پیدا نکردیم بله برخی روایات داشت لیس بحرام و لکنه مکروه، بعضی از روایات هم به نفع آقای سیستانی بود که و لم یکن علی یکره الحلال یا در روایت حنان بن سدیر هست در وسائل جلد 17 صفحه 105 که فرقد حجام به امام علیه السلام عرض کردم من عملم چیزی است که مردم می‌‌گویند مکروه است اگر مکروه است من ترک کنم، بعد حضرت سؤال کرد کارت چیست؟ گفت کارم حجامت هست، بعد حضرت فرمود اشکالی ندارد ان نبینا قد احتجم و اعطی الاجر و لو کان حراما ما اعطاه. که ممکن است کسی بگوید که ظاهر این تعبیر مکروه و لو به قرینه این‌که امام علیه السلام بحث را روی حرمت برد و فرمود پیامبر اجر داد و مزد داد بخاطر حجامت به حجام و اگر حرام بود این کار را نمی‌کرد می‌‌فهمیم که مکروه به معنای حرام هست و لکن ما عرض کردیم استعمال اعم از حقیقت است و این روایت فرقد حجام هم ممکن است واقعا نظر فرقد این بود که اگر مکروه هم باشد کار خوبی نباشد و لو مکروه اصطلاحی باشد او ترک کند، امام علیه السلام بحث را روی حرمت بردند نه این‌که معنای مکروه این هست که حرام است و امام از کلمه مکروه حرام بودن را فهمید و نفی کرد حرام بودن آن را. این واضح نیست. و لااقل با توجه به آن روایات مقابلش که لااقول انه حرام و لکنه مکروه و استعمالات در کلمات فقهاء عامه که گاهی حرام را در مقابل مکروه می‌‌گذاشتند ما به این نتیجه می‌‌رسیم که لفظ مکروه مجمل است اعم است از حرمت و کراهت اصلاحیه.

بله عرض کردم یک وقت امام علیه السلام می‌‌فرماید انی اکره ذلک، انا لااحب ذلک این بخاطر این‌که تناسب ندارد با حرام بودن که امام بفرماید من از این کار خوشم نمی‌آید یا این کار را من بد می‌‌دانم، یعنی من بدم می‌‌آید از این کار این اگر حرام شرعی بود و خدا حرام کرده بود آن را این تعبیر مناسب نیست با این‌که یک چیز حرام الهی باشد و امام علیه السلام به عنوان مبین احکام خدا صرفا به این اکتفاء بکنند که من از این کار خوشم نمی‌آید. ان الله یکره مجمل است، ولی امام بفرماید انی اکره ذلک این به نظر ما ظهور دارد در کراهت اصطلاحیه و می‌‌شود آن را قرینه گرفت بر نفی حرمت یا امام بفرماید انی لااحب ذلک ما یعجبنی ذلک.

کلمه "لایصلح"

راجع به کلمه لایصلح ما عرض کردیم بر خلاف فرمایش آقای خوئی که فرمودند این لفظ ظهور دارد در حرمت، انه عمل غیر صالح یعنی انه عمل فاسد و این ظهور در حرمت دارد ما عرض کردیم نه، شاید لایصلح به معنای این هست که شایسته نیست.

کلمات بزرگان هم خیلی اختلاف دارد. مرحوم آخوند در حاشیه مکاسب صفحه 281 اصلا می‌‌گوید ظهور لایصلح در کراهت است. امام هم در بیع جلد 5 صفحه 604 می‌‌فرماید معنای لایصلح این است که حلال است ولی شایسته نیست، جائز لکن لایصلح له. حالا شاید امام روی کلمه لایصلح لهذا الرجل ذلک تاکید کردند و لکن کلام ایشان این است که التعبیرات الواردة مما یناسب الکراهة مثل لایصلح خصوصا ما فی صحیحة الحلبی حیث قال لایصلح له ذلک، این تعبیر لایصلح له ذلک اقوی دلالتا است در این‌که حلال هست ولی برای او شایسته نیست ولی همین‌جور هم بفرمایند لایصلح او هم تناسب با کراهت در مقابل حرمت دارد. بعد فرمودند و الا ففی الحکم الشرعی الالزامی لایعبر بمثله، ‌این تعبیر مناسب نیست با بیان حرام الهی.

اما در مقابل، مرحوم آقای خوئی در موسوعه جلد 27 صفحه 440 فرمودند لایصلح ظاهر است در عدم جواز چون لایصلح یعنی این کار قابل آن‌جام شدن نیست، انه عمل غیر صالح نه این‌که حلال هست ولی مناسب نیست، نه، اصلا انه عمل غیر صالح یعنی عمل فاسد.

مرحوم آقای داماد هم که کلمات‌شان مختلف است، گاهی فرمودند که لایصلح ظهور دارد در حرمت، تعبیر ایشان این است، هم در کتاب الحج جلد 2 صفحه 478 و 486 فرمودند، هم در برخی کلمات دیگر فرمودند: لاینبغی ظهور در حرمت ندارد، ولی لایصلح ظهور در حرمت دارد، لایصلح یعنی منافات دارد، مثلا لایصلح للمحرم ان یمس زوجته، یعنی منافات دارد کارش با‌شان محرم بودن. اما همین را آقای داماد بعضی جاهای دیگر مثل کتاب صلاة جلد 4 صفحه 186 فرمودند لایصلح مجمل است، نه ظهور دارد در حرمت نه ظهور دارد در کراهت اصطلاحیه.

و به نظر ما هم همین است. این‌که بگوییم لایصلح ظهور دارد در این‌که این عمل فاسد است روشن نیست، لایصلح، شایسته نیست، شاید همین مقدار را بخواهد بگوید اما این‌که بخواهد بگوید حرام است همچون ظهور ندارد.

بله، اگر متعلق لایصلح بیع باشد مثلا، لایصلح هذا البیع، او فرق می‌‌کند، این بیع صالح نیست، ظاهرش این است که باطل است دیگر. جایی که ظاهرش این است که می‌‌خواهد حکم وضعی را بیان کند، وقتی می‌‌گوید لایصلح در مورد حکم وضعی، این ظاهرش ارشاد به فساد هست. ببینید!‌ در معتبر، در منتهی، در کشف اللثام، در مصابیح الاحکام، یک روایتی هست استظهار کردند از او فساد فعل را، تعبیر در مورد استنجاء به روث و عظم دارد: لایصلح شیء من ذلک. بله، ما هم بعید نمی‌دانیم این‌جا یعنی لایصلح الاستنجاء بالعظم و الروث، ظاهرش این است که یعنی چون ارشاد به یک حکم وضعی هست، یعنی این منتج نتیجه نیست، یعنی شما در استنجاء دنبال طهارت محل استنجاء هستید با این استنجاء به عظم و روث به این هدف نمی‌رسید چون یک نوع معاملات به معنای اعم است یعنی یک چیزی است که ما در او دنبال صحت و فساد هستیم مثل بیع. فرق نمی‌کند بیع یا استنجاء به روث و عظم این‌ها معاملات به معنای اعم هستند یعنی ما در این‌ها دنبال صحت و فساد هستیم، این‌جا من قبول دارم ظهور لایصلح در ارشاد به فساد هست و این بزرگان ما هم در این‌جا این را پذیرفتند. اما در جایی که متعلق لایصلح فعل مکلف است، لایصلح التوریة مثلا، آیا این بگوییم یعنی حرام است؟ نه، انصافا این مجمل است.

کلمه "لاینبغی"

راجع به کلمه لاینبغی هم ما در دوره‌های قبل در اصول ادعای اجمال کردیم. گفتیم لاینبغی شاید به این معناست که شایسته نیست، سزاوار نیست. این ادعای آقای خوئی که لاینبغی ظهور دارد در این معنا که این کار نمی‌شود، ما گفتیم این روشن نیست که لاینبغی به معنای لایتیسر باشد، این کار نمی‌شود یعنی نباید بشود، نه، ممکن است به معنای این باشد که سزاوار نیست. و استشهاد هم می‌‌کردیم به این‌که اصل ماده لاینبغی از بغی است، و بغی یعنی طلب، لاینبغی‌ای لایطلب، لایطلب یعنی چیزی نیست که انسان دنبال آن برود، یعنی سزاوار نیست. در معجم الوسیط دارد لاینبغی لفلان ان یعمل کذا‌ای لایلیق به و لایحسن به. و لذا می‌‌گفتیم ظهور ندارد لاینبغی در حرمت بر خلاف نظر آقای خوئی.

الا این‌که غیر از این وجه، وجه دیگری هم بود و آن این بود که می‌‌گفتیم الان از لاینبغی ما حرمت نمی‌فهمیم، این را همه قبول دارند که لاینبغی الان از او حرمت فهمیده نمی‌شود بلکه چه بسا ظهور در کراهت هم داشته باشد، مقتضای استصحاب قهقرایی که آقایان جاری می‌‌دانند این است که در زمان ائمه هم همین ظهور بوده. این هم به عنوان شاهد دوم عرض می‌‌کردیم.

مرحوم آقای خوئی در یک بحثی در جلد 4 موسوعه اعتراف کرده به این مطلب فرموده: "الان لاینبغی ظهور در کراهت دارد، بر خلاف معنای لغوی اصلی آن. نمی‌دانیم این روایات که صادر شده هنوز ظهور در معنای لغوی داشته لاینبغی که بشود حرمت یا ظهور پیدا کرده در یک معنای جدیدی که ما الان می‌‌فهمیم که بشود کراهت و لذا مجمل می‌‌شود." اما این مطلب را فقط در همان جلد 4 فرمودند، بعدها نظر قطعی ایشان این بود که لاینبغی ظهور در حرمت دارد. ما بر خلاف فرمایش ایشآن‌که لاینبغی ظهور در حرمت دارد در دوره سابقه اصولی می‌‌گفتیم نه، لاینبغی ثابت نیست ظهور در حرمت داشته باشد.

و لکن در بحث‌های فقهی پذیرفتیم ظهور لاینبغی را در حرمت. یک شاهد ما این روایت صحیحه بود، صحیحه زراره عن ابی جعفر علیه السلام لاینبغی نکاح اهل الکتاب قلت جعلت فداک و این تحریمه قال قوله تعالی و لاتمسکوا بعصم الکوافر، می‌‌گفتیم امام که فرمود لاینبغی نکاح اهل الکتاب بلافاصله زراره گفت و این تحریمه، یعنی از لاینبغی امام تحریم فهمید. البته روایات دیگر ممکن است جواز نکاح با کتابیه را بفهماند، ما راجع به معنای این صحیحه زراره بحث می‌‌کنیم و الا صحیحه ابن سنان دارد ما احب للرجل المسلم ان یتزوج الیهودیة و لا النصرانیة مخافة ان یتهوّد أو یتنصّر، من دوست ندارم که مسلمان زن یهودی یا مسیحی بگیرد چون ممکن است فرزندش یهودی یا مسیحی بشود، بله این صحیحه ابن سنان مفادش جواز ازدواج با زن مسیحی یا یهودی است به عنوان اولی، نمی‌خواهم بچه‌دار بشوم از او، یا بچه‌دار هم بشوم این تناسب با حکم تکلیفی دارد نه با صحت و فساد نکاح، خود ما احب للرجل ظهور دارد در این‌که این حرام نیست، من دوست ندارم که مسلمان زن یهودی یا مسیحی بگیرد، این صحیحه ابن سنان دلیل بر حلیت ازدواج با کتابیه است، ما بحث فقهی نمی‌کنیم، ما می‌‌گوییم صحیحه زراره که امام فرمود لاینبغی نکاح اهل الکتاب زراره تحریم فهمید، گفت جعلت فداک و این تحریمه. این یک شاهدی است بر این‌که لاینبغی در آن عرف ظهور داشته در حرمت.

یکی هم این‌که شما در این آیه شریفه که رب هب لی ملکا لاینبغی لاحد من بعدی اصلا مناسب نیست معنا کنید خدایا به من یک سلطنتی بده که سزاوار نیست برای هیچ‌کس بعد از من، چرا سزاوار نیست؟ اصلا تناسب ندارد با این معنا. لاینبغی‌ای لایتیسر، یک سلطنتی به من بده که برای هیچ‌کس پیش نیاید، سلطنتی به من بده که برای کس دیگر متیسر نمی‌شود، محقق نمی‌شود.

[سؤال: ... چواب:] بالاخره زراره به عنوان یک شخص عرفی تحریم فهمیده.

در معتبره اسحاق بن عمار دارد: لولا منّ الله علی الناس من طواف الوداع، مردم که طواف نساء نمی‌کردند، عامه و یا حتی برخی از عوام شیعه طواف نساء نمی‌کردند، فرمود اگر نبود که خدا طواف وداع را تشریع کرده بود و مردم طواف وداع می‌‌کردند، لرجعوا الی منازلهم و لاینبغی لهم ان یمسوا نساءهم یعنی لاتحل لهم النساء حتی یرجع فیطوف بالبیت اسبوعا آخر بعد ما یسعی بین الصفا و المروة و ذلک علی الرجل و النساء واجب. و لذا بعید نیست که لاینبغی ظهور در حرمت داشته باشد.

[سؤال: ... چواب:] اشکال ندارد ظاهر را با نص توضیح بدهند.

[سؤال: ... چواب:] نهی هم در مورد کراهت بکار رفته. خود استعمالات دیگر هم، ما کان ینبغی لنا ان نتخذ من دونک من اولیاء، این تعبیر بکنیم: خدایا سزاوار نیست که ما غیر از تو اولیاء دیگری را اتخاذ کنیم این تعبیر شاید مناسب نباشد. ... تشریعا نمی‌شود. یعنی جایز نیست. لا الشمس ینبغی لها ان تدرک القمر، یعنی سزاوار نیست خورشید به قمر برسد، یعنی سزاوار نیست؟ یعنی نمی‌شود، یعنی خورشید نمی‌تواند به ماه برسد.

بحث این است که این شواهد وقتی زیاد شد انسان اطمینان پیدا می‌‌کند ظهور عرفی لاینبغی در همین لایتیسر بوده. و لکن این اختلاف در کلمات بزرگان هست. آقای داماد در یک جا در کتاب الحج جلد 1 صفحه 446 فرمودند لایخفی ضعف ظهور لاینبغی فی الحرمة. در کتاب الصلاة جلد 1 صفحه 329 فرمودند دلالته موقوفة علی ظهور لاینبغی فی الحرمة و لعله کذلک. که مقرر ایشان در پاورقی نوشتند ظهور لاینبغی فی الحرمة ممنوع.

ما بعید نمی‌دانیم به قرینه این شواهدی که عرض کردیم ظهور لاینبغی در حرمت باشد.

کلمه "لعن"

اما راجع به کلمه لعن، در این‌که لعن صریح در حرمت نیست، به نظر ما جای بحث نیست، ما لعن را در مکروهات هم در روایات داریم. لعن الله الثلاثة آکل زاده وحده راکب الفلاة وحده النائم فی بیت وحده. بحث در این است که ظهور لعن در حرمت است یا نه، اصلا لعن ظهور در حرمت هم ندارد، ممکن است به معنای کراهت باشد.

مرحوم آقای خوئی در مصباح الفقاهة جلد 1 صفحه 260 فرمودند مجمل است لعن؛ قرینه می‌‌خواهد که بگوییم این لعن به معنای حرمت است یا به معنای کراهت است. لعن یعنی دور بودن از رحمت خدا، دور بودن از رحمت خدا اختصاص به ارتکاب محرمات ندارد، در خانه‌ای که کلب هست، ملائکه وارد نمی‌شوند و آن خانه دور است از رحمت خدا، این دلیل بر حرمت نمی‌شود.

بعد ایشان فرمودند: اللهم الا ان یقال که این روایت لعن سه نفر: آکل زاده وحده راکب الفلاة وحده النائم فی بیت وحده، ضعیف السند است و ما غیر از این موردی را پیدا نکردیم که خدا لعن کرده باشد ارتکاب مکروه را. و لذا با این اللهم الا ان یقال می‌‌خواهند بپذیرند که ظهور لعن خدا در حرمت است.

این فرمایش آقای خوئی درست نیست. اولا: این روایت لعن ثلاثة ضعیف السند نیست. دو تا سند دارد، یک سندش ضعیف است، وسائل جلد 5 صفحه 332 نقل می‌‌کند از صدوق به اسنادش از حماد بن عمرو و انس بن محمد، این ضعیف السند است ولی روایت سند صحیح هم دارد من لایحضره الفقیه جلد 2 صفحه 277 سند صدوق به ابراهیم بن عبدالحمید که سند درستی هست و خود ابراهیم بن عبدالحمید هم توسط شیخ طوسی توثیق شده همین روایت را نقل کرده منتها دارد لعن رسول الله صلی الله علیه و آله ثلاثة. و بعید است کسی بگوید لعن خدا ظهور در حرمت دارد ولی لعن پیامبر ظهور در حرمت ندارد. چه فرقی می‌‌کند. پس این لعن پیامبر در جایی بکار رفته که هم سندش خوب است هم موردش مورد مکروهات است دیگر و الا حرام نیست آدم تنها غذا بخورد، تنها در خانه بخوابد، تنها برود سفر.

علاوه بر این‌که لعن در مکروهات اختصاص به این مورد ندارد، روایات زیادی است، حالا لعن الله نگویند بگویند ملعون، خب ظاهر ملعون به قول مطلق یعنی خدا لعن می‌‌کند، ملعونٌ اما توسط طائفه‌ای از مؤمنین این خلاف ظاهر است. ملعون ملعون من احتجب عن اخیه، ملعون من ترأّس ملعون من هم بها، ملعون من حدّث نفسه بها، طلب ریاست که حرام نیست، حالا فوقش مکروه است. یا در صحیحه هشام بن سالم: من استوی یوماه فهو مغبون و من کان آخر یومیه خیرهما فهو مغبوط و من کان آخر یومیه شرهما فهو ملعون، کسی که امروزش بدتر از دیروزش باشد ملعون است، یا در روایت دیگر داریم: ملعون من القی کَلّه علی الناس، کل امرئ تدبره امراة فهو ملعون.

پس استعمال لعن در مکروهات هست، نمی‌شود گفت که اختصاص دارد به یک روایت آن هم ضعیف السند است. بله، لعن الله اگر بخواهد فرق کند با لعن رسول الله با ملعون، ممکن است آقای خوئی بگویند که در آن روایت ضعیف السند بود لعن الله ثلاثة، ولی انصافا نمی‌شود گفت لعن الله ظهور در حرمت دارد ولی لعن رسول الله ظهور در حرمت ندارد. یا حتی ملعون ظاهرش انشاء است، نه این‌که دور است از رحمت خدا، این خلاف ظاهر است. ظاهرش این است که در سخط خدا هست ملعون یعنی در سخط و غضب خدا هست نه این‌که دور است از رحمت خدا. و لذا انصاف این است که ظهور لعن در حرمت است و مثل نهی که گاهی در کراهت استعمال می‌‌شود لعن هم گاهی در کراهت استعمال می‌‌شود اما ظهور اولی لعن، لعن الله لعن رسول الله، حتی لعنة الملائکة حتی ملعون، چون ملعونٌ ظاهرش انشاء است نه این‌که صرفا بگویند از رحمت خدا دور است، خب ممکن است ما هم پیش یک انسان فاسقی بنشینیم از رحمت خدا دور بشویم بخاطر همسایه بد. اما به ما آن وقت می‌‌توانند بگویند ملعونٌ؟ ملعون من کان جاره فاسقا، با این‌که از رحمت خدا دور می‌‌شود، به قول آن مرد بزرگ که در یک مشاهده معنوی نعمت‌های بهشت را می‌‌دید یکی به او سلام کرد همه نعمت‌ها رفت، گفت سلام کردن با بعضی‌ها انسان را از رحمت خدا دور می‌‌کند. اما این غیر از این است که بگویند معلون، ملعون ظاهرش انشاء این است که در سخط خداست.

[سؤال: ... چواب:] لعنته الملائکة، یلعنهم اللاعنون این ظاهرش این است که دور از رحمت خداست یعنی در سخط خداست. ظاهرش این است.

و لذا نمی‌شود انکار کرد ظهور لعن را در حرمت. و بخاطر همین ظهور است که آقای خوئی در منیة السائل صفحه 212 می‌‌گویند حتی شارب الخمر متجاهر را اگر شیعه است نمی‌شود لعن کرد. سؤال می‌‌کنند هل یجوز لعن شارب الخمر المتجاهر الموالی؟ جواب دادند لایجوز لعن من هو مؤمن، غیبتش جایز است در آنی که به آن تجاهر می‌‌کند اما لعنش جایز نیست. حالا این خودش یک بحث فقهی است که آیا شیعه ظالم متجاهر به فسق لعنش حرام است که نظر آقای خوئی است، نظر آقای زنجانی است، یا نه، لعن برخی از کسانی که شیعه هستند ولی ظالم به عباد هستند، یا مبدع هستند، این‌ها جایز هست، این بحثی است که باید در فقه دنبال بشود.

امام جمله‌ای دارند در مکاسب محرمه جلد 2 صفحه 32 در رابطه با دلالت لعن بر حرمت، او را هم بخوانم: و اما اللعن فقد ورد فی المکروهات. بعد می‌‌فرمایند لعن الملائکة و کذا لعن الله و رسوله فالظاهر منه ان العمل الموجب له محرم و استعماله احیانا فی مورد الکراهة مثل همان لعن آن سه نفر: آکل زاده وحده نائم فی بیت وحده راکب فی الفلاة وحده یا روایت داریم لاتلعن الدواب، سوار دابه که می‌‌شوید لعن نکنید این دابه را، فان الله لعن لاعنها، ایشان فرمودند این‌ها در کراهت استعمال شده اما منافات ندارد که ظاهر لعن حرمت باشد. و قد ورد مادة اللعن قرب اربعین موردا فی القرآن الکریم لایکون مورد منها فی امر مکروه فلاشبهة فی ظهوره فی الحرمة.

انصافا فرمایش متینی هست.

کلمه "بأس"

کلمه دیگر که محل نزاع هست کلمه بأس هست. در روایات زیادی داریم می‌‌فرماید اذا کان کذا فلابأس که مفهومش این است که ان لم یکن کذا ففیه بأس. بحث شده که این ظهور در حرمت دارد یا نه. بزرگانی مناقشه کردند در ظهور بأس در حرمت. مرحوم مقدس اردبیلی در مجمع الفائدة جلد 1 صفحه 313، مرحوم میرزای قمی جامع الشتات جلد 2 صفحه 342، صاحب جواهر جلد 23 صفحه 361، مرحوم آخوند در حاشیه مکاسب صفحه 281 فرمودند لابأس مفهومش ظهور دارد در کراهت، مثل لایصلح که گفت ظهور دارد در کراهت، مفهوم لابأس یعنی فیه بأس یعنی مکروهٌ. امام هم در کتاب البیع جلد 5 صفحه 604 فرمودند و مثل مفهوم لابأس الظاهر فی الکراهة.

به نظر ما این درست نیست. مفهوم ان کان کذا فلابأس این است که ان لم یکن کذا ففیه بأس این‌که بگوییم ظهور دارد در کراهت که امام و مرحوم آخوند فرمودند که خیلی غیر عرفی است. فیه بأس یعنی اشکال دارد، اذا کان کذا فلابأس یعنی اگر این‌طور است اشکال ندارد مفهومش این است که اگر جور دیگری بود اشکال دارد، این چه ظهوری دارد در کراهت در مقابل حرمت. اما این‌که بگوییم مجمل است که صاحب جواهر فرموده و برخی از بزرگان دیگر فرمودند به نظر می‌‌رسد نه، اطلاق بأس یعنی اشکال دارد، عرف از او می‌‌فهمد اشکال تحریمی را.

و لذا ظهور بأس را در حرمت بعید نیست ما بپذیریم همآن‌طور که عده زیادی از بزرگان پذیرفتند از جمله آقای خوئی، صاحب مدارک، صاحب کشف اللثام، مرحوم شیخ انصاری، آقای سیستانی هم در کتاب الربا صفحه 42 همین را فرمودند که ظاهر بأسٌ‌ و لو مفهوم اذا کان کذا فلابأس که ان لم یکن کذا ففیه بأس ظهورش در حرمت است و حملش بر کراهت قرینه می‌‌خواهد. این راجع به این مباحث که در فقه خیلی محل ابتلاء هست و جایش در اصول این بحث‌ها خالی است و باید بیشتر بحث بشود.

کلام واقع می‌‌شود در این‌که نهی از طبیعت چرا اقتضاء می‌‌کند تمام افراد طبیعت را ترک کنیم؟ بر خلاف امر به طبیعت که فقط اقتضاء‌ می‌‌کند یک فرد از طبیعت را بیاوریم. وجه ظهور نهی از طبیعت در ترک جمیع افراد طبیعت چیست؟ این بحث، انشاءالله فردا دنبال خواهد شد.

و الحمد لله رب العالمین.

## اقتضاء نهی برای ترک جمیع افراد

جلسه 61- 330

**یک‌شنبه – 05/10/1400**

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

بحث در این هست که مشهور گفتند: خطاب امر به طبیعت اقتضاء نمی‌کند مگر ایجاد یک فرد از طبیعت را و لکن خطاب نهی از طبیعت اقتضاء می‌کند ترک جمیع افراد طبیعت را. فرقی هم نمیکند که نهی از طبیعت به نحو نهی انحلالی باشد یا نهی صرف الوجودی باشد. مثلا مولی یک بار به عبدش می‌گوید لاتتکلم، نهی از مطلق تکلم می‌کند به نحوی که اگر یک بار تکلم بکند بار دوم نباید تکلم بکند، بار دوم هم تکلم بکند بار سوم هم نباید تکلم بکند و هکذا این نهی از مطلق الوجود است. گاهی نهی می‌کند مولی عبدش را از صرف الوجود تکلم، اگر یک بار تکلم بکند عصیان شده است این نهی و دیگر قابل امتثال نیست. مثلا مولی می‌خواهد عبدش به نفع دین در بین دشمنان قرار بگیرد و اطلاعات از دشمن را بدست بیاورد طبعا نیاز هست که خود را لال وانمود کند و لذا مولی به او می‌گوید لاتتکلم عند العدو، اگر یک بار این عبد تکلم بکند نزد عدو، دیگر نقشه از بین می‌رود و سکوت‌های بعدی این عبد هیچ فایده‌ای ندارد. این‌جا هم نهی از صرف الوجود تکلم هست. و لکن چه نهی از مطلق وجود تکلم چه نهی از صرف الوجود تکلم باشد در این جهت مشترک هستند که اقتضاء می‌کند نهی از طبیعت ترک جمیع افراد آن را. منتها در نهی از مطلق الوجود نهی از هر فرد نهی استقلالی است ولی در نهی از صرف الوجود نهی از هر فردی نهی ضمنی است، ما باید جمیع افراد طبیعت را ترک کنیم در نهی از صرف الوجود به عنوان یک مرکب ارتباطی، ترک این فرد ترک آن فرد ترک آن فرد این‌ها مطلوب مولی هستند به طلب واحد.

آن‌چه که مولی از عبد می‌خواهد در نهی از صرف الوجود طبیعت هم ترک جمیع افراد است منتها نهی از جمیع افراد نهی وحدانی است به نحوی که اگر یک فرد را ایجاد کند این نهی رأسا ساقط می‌شود به عصیان. مثل این‌که مولی نهی می‌کند از مفطرات در صوم به نحو نهی وحدانی به نحوی که اگر یک قطره آب بخورد آن نهی از ارتکاب مفطرات رأسا ساقط می‌شود. ممکن است بعد از آن امر بشود به امساک تادبا اما او ربطی به نهی از ارتکاب مفطرات که مفاد وجوب صوم است ندارد.

حال معیار فرق بین نهی از مطلق الوجود و نهی از صرف الوجود چیست این بحثی است که بعدا خواهد آمد. فعلا بحث ما در این مطلب مشهور هست که چه نهی از صرف الوجود باشد چه نهی از مطلق الوجود باشد نهی از طبیعت اقتضائش ترک جمیع افراد طبیعت است بر خلاف امر به طبیعت که اقتضائش ایجاد یک فرد از طبیعت است.

مشهور وجه این مطلب را این گونه ذکر کردند گفتند الطبیعة توجد بفرد ما و لاتنعدم الا بانعدام جمیع الافراد. الطبیعة توجد بفرد ما، یک انسان در خارج موجود بشود طبیعت انسان موجود می‌شود و لکن تا جمیع افراد انسان معدوم نشوند طبیعت انسان منعدم نمیشود. و لذا امر به طبیعت یعنی امر به ایجاد طبیعت بیش از این اقتضاء نمیکند که ما یک فرد از طبیعت را ایجاد کنیم طبیعت ایجاد می‌شود و لکن نهی از ایجاد طبیعت اقتضاء می‌کند ترک طبیعت را، اعدام طبیعت را، اعدام طبیعت ممکن نیست مگر با اعدام جمیع افراد طبیعت.

جماعتی از بزرگان مثل محقق اصفهانی، مرحوم آقای خوئی فرمودند این قاعده معروفه اصلی ندارد، اساسی ندارد، واضح البطلان است، حاصل اشکال این بزرگان بر این قاعده که وجود الطبیعة بوجود فرد ما و انعدام الطبیعة بانعدام جمیع الافراد، توضیح اشکال این بزرگان بر این قاعده این است که این قاعده مبتنی است بر نظر رجل همدانی که می‌گفت نسبت کلی طبیعی به افراد نسبت اب واحد است به ابناء، و این باطل هست. نسبت کلی طبیعی به افرادش نسبت آباء است به ابناء، یعنی زید که موجود می‌شود یک طبیعت انسان موجود می‌شود عمرو که موجود می‌شود یک طبیعت دیگر انسان موجود می‌شود بکر که موجود می‌شود طبیعت سوم انسان موجود می‌شود به تعداد افراد انسان ما در خارج طبیعة الانسان داریم. نقیض کدام از این وجود الطبیعة‌ها را می‌خواهید بسنجید؟ نقیض وجود طبیعة الانسان در مورد زید عدم طبیعة الانسان در مورد زید است، نقیض وجود طبیعت انسان در ضمن عمرو عدم آن در ضمن عمرو است و هکذا. پس فرقی بین وجود طبیعت با عدم وجود طبیعت نیست. نقیض وجود طبیعت عدم جمیع الافراد نیست مگر می‌شود نقیض یک چیز چند چیز باشد؟ نقیض یک چیز یک چیز است چون نقیض کل شیء رفعه. وقتی وجود طبیعت در خارج متعدد است نقیض آن هم متعدد است وجود این طبیعت انسآن‌که در ضمن زید است عدم این طبیعت هست، نقیض آن وجود طبیعت انسآن‌که در ضمن عمرو است عدم طبیعت در ضمن عمرو است و هکذا.

مرحوم آقای خوئی تعبیری که دارند این هست، فرمودند: شما در مورد وجود الطبیعة باید ببینیم چگونه نگاه می‌کنید به همان نگاه در نقیض آن باید نگاه کنید نمیشود که شما وجود طبیعت را به نحوی نگاه کنید وقتی به نقیض آن می‌رسید به نحو دیگری نگاه کنید. شما به وجود طبیعت به دو نحو می‌توانید نگاه کنید یکی صرف الوجود طبیعت که یوجد بوجود فرد ما، وقتی می‌خواهید نقیضش را هم نگاه کنید باید بگویید صرف ترک الطبیعة، صرف عدم الطبیعة، چه جور می‌شود شما از آن طرف می‌گویید صرف وجود الطبیعة، وقتی به نقیض آن می‌رسید می‌گویید مطلق ترک الطبیعة، آن‌جا هم باید بگویید صرف ترک الطبیعة.

مثلا: طبیعت شرب ماء، صرف وجود طبیعت شرب ماء به این است که یک بار آب بخورید، درست است، اما نقیض این مجموع أعدام شرب الماء نیست، مگر می‌شود نقیض واحد متعدد باشد؟ نقیض صرف وجود شرب الماء صرف عدم شرب الماء‌ است، یک آن، آب نخورید صرف عدم شرب الماء‌ حاصل می‌شود. این در صورتی است که به وجود طبیعت که نگاه می‌کنید صرف وجود طبیعت را ببینید. اگر مطلق وجود طبیعت را می‌بینید یعنی لحاظ انحلالی می‌کنید وجودات طبیعت، این شرب الماء یک وجود طبیعت شرب الماء است آن شرب الماء یک وجود طبیعت شرب الماء است. نقیض آن را هم که می‌خواهید ببینید باید به همین نحو ببینید اعدام شرب الماء ببینید. این فرد از شرب الماء نقیضش عدم این فرد است، این فرد شرب الماء یک فرد شرب الماء‌ است نقیض آن می‌شود عدم این شرب الماء، طبیعت دیگر شرب الماء‌ که یک ساعت دیگر ایجاد می‌شود یک وجود دیگر طبیعت است، نقیض آن، عدم آن وجود طبیعت شرب الماء است.

این مغالطه است که وقتی می‌رسید به وجود الطبیعة صرف وجود الطبیعة را می‌بینید می‌گویید امر به طبیعت اقتضاء‌ می‌کند صرف وجود الطبیعة را ایجاد کنید، اشرب الماء اقتضاء می‌کند صرف وجود شرب الماء را ایجاد کنید وقتی به لاتشرب الماء‌ می‌رسید می‌گویید نقیض صرف وجود شرب الماء جمیع عدم‌های شرب الماء است، مگر می‌شود نقیض واحد متعدد باشد، باید این‌جا هم بگویید نقیض صرف وجود شرب الماء صرف ترک شرب الماء است، صرف ترک شرب الماء به این‌که یک آن آب نخوریم محقق می‌شود کما این‌که صرف وجود شرب الماء به یک لحظه آب خوردن محقق می‌شود.

بیان مرحوم آقای خوئی از بیان محقق اصفهانی واضح‌تر بود و لذا فعلا بیان ایشان را عرض کردم. ولی هر دو بزرگوار در این نکته مشترک هستند که می‌گویند هذه القاعدة المشهورة که وجود الطبیعة بوجود فرد ما و عدمها بانعدام جمیع افرادها قاعدة لااصل لها. حتی آقای خوئی می‌گوید این مطلبی که ما می‌گوییم واضح است.

بعد می‌گویند البته ما بگوییم نتیجه را قبول داریم، اشرب الماء به مناسباتی که بیان خواهیم کرد بیش از یک فرد از شرب الماء را اقتضاء نمیکند، ولی لاتشرب الماء به مناسباتی که هست اقتضاء می‌کند ترک جمیع افراد را، حالا آن مناسبتش چیست، آقای خوئی فرموده مناسبتش این است که در مورد ایجاد طبیعت از سه حال بیرون نیست: یا مولی می‌خواهد ایجاد جمیع افراد طبیعت را، این غیر مقدور است مگر من می‌توانم تمام افراد شرب الماء را ایجاد کنم در عالم؟ ایجاد مقداری از شرب الماء، تعیین ندارد. ده شرب الماء، بیست شرب الماء، چقدر؟‌ این قرینه می‌شود بگوییم مراد از شرب الماء صرف وجود شرب الماء است. اما در لاتشرب الماء آن‌جا بر عکس، بگوییم مولی مرادش صرف ترک شرب الماء هست خب صرف ترک شرب الماء‌ از همه محقق می‌شود بالاخره هیچ‌کس نیست که در کل آنات از وقتی به او می‌گویند لاتشرب الماء، یک سره آب بخورد بالاخره یک لحظه‌ای می‌شود آب نخورد با همان یک لحظه ترک شرب الماء صرف ترک شرب الماء محقق می‌شود. آن وقت نهی از صرف ترک شرب الماء‌ می‌شود لغو چون همه عملا این کار را می‌کنند. پس این قطعا مراد نیست. ترک مقدار معینی از شرب الماء [را بگوییم؟] تعیین نشده، ده تا آب را نخوریم، بیست تا آب را نخوریم، حدی ذکر نشده. این قرینه می‌شود بگوییم مراد از نهی از شرب الماء نهی از مطلق وجود شرب الماء هست و به تعبیر دیگر طلب می‌کند ترک مطلق ترک را، طلب می‌کند مطلق ترک شرب الماء را نه این‌که طلب کند صرف وجود الترک را. چون صرف وجود الترک از همه محقق است نیاز به نهی ندارد.

در این‌جا مطالبی هست که عرض می‌کنیم:

مطلب اول:‌ این قاعده مشهوره که الطبیعة توجد بفرد ما و لاتنعدم الا بانعدام جمیع الافراد ممکن هست به دو نحو از او دفاع بشود: نحو اول دفاعی است که امام کرده. نحو دوم دفاعی است که آقای صدر کرده.

امام فرمودند درست است این اشکال عقلی، خود ما هم در فلسفه (زبان حال امام را عرض می‌کنم) خود ما هم این اشکال را کردیم، اما این اشکال عقلی است، فقه کاری به عقل ندارد، عرف [ملاک است]، خطابات شرعیه باید حمل بشود بر معانی عرفیه و محاورات عرفیه. از نظر عرفی قول رجل همدانی درست است، ما خودمان هم در فلسفه شدیدا ردش می‌کنیم اما این در همان بحث فلسفه است بحث عقلی است، در خطاب عرفی باید کلی هم از رجل همدانی تکریم بکنیم به عنوان یک فرد عرفی، واقعا از نظر عرفی همین است که الطبیعة توجد بفرد ما و لاتنعدم بانعدام جمیع الافراد.

نحو دوم دفاع از این قاعده را هم عرض کنم آنی است که آقای صدر گفته. آقای صدر می‌گوید یک وقت نظر می‌کنیم به وجودات خارجیه طبیعت، بله، این غلط است ما بگوییم ما یک وجود طبیعت داریم در خارج، و با یک فرد، این طبیعت موجود می‌شود و منعدم نمیشود مگر با انعدام جمیع افراد، این قول رجل همدانی است و باطل است این در صورتی است که ما نظر کنیم به وجودات خارجیه. اما بیایید نظر کنید به مفهوم، مفهوم الانسآن‌که در ذهن تصور می‌کنیم، این مفهوم، واحد است، عقل هم قبول دارد که این مفهوم، واحد است، انتساب موجود بودن به این مفهوم این ربطی به وجودات خارجیه طبیعت انسان ندارد، اگر یک فرد از انسان در خارج بود صحیح است و لو عقلا ما بگوییم این مفهوم انسان در خارج موجود شد. و تا جمیع افراد انسان در خارج منعدم نشوند ما نمیتوانیم بگوییم این مفهوم انسان در خارج معدوم است، انتساب موجود بودن و معدوم بودن به مفهوم انسان محل بحث است و قاعده مشهوره این را می‌گوید، رجل همدانی خارج را می‌گوید، می‌گوید در خارج، ما یک طبیعت انسان داریم در ضمن جمیع افراد، وجود وحدانی دارد طبیعت انسان در خارج در ضمن جمیع افراد، آن حرف باطلی است، کسی از او دفاع نمیکند. بحث در نسبت دادن موجود بودن یا معدم بودن است به مفهوم انسان، نه طبیعت انسان در خارج.

این دو نحو از دفاع از این قاعده الطبیعة توجد بفرد ما و لاتنعدم الا بانعدام جمیع الافراد.

[سؤال: ... جواب:] بله دیگر، مفهوم انسان می‌شود ماهیت انسان.

به نظر ما هر دو نحو از دفاع یک خللی در آن هست.

اما فرمایش امام: می‌گوییم آیا اجازه می‌دهید ما هم بگوییم عرفا، هم عقلا نظریه رجل همدانی باطل است؟ یعنی چه که عرفا نظر رجل همدانی را می‌پذیرد، عقل نمیپذیرد؟‌ عرف هم نمیپذیرد. از نظر عرف شما انسان نیستید؟ برادر شما انسان دیگر نیست؟ هزار فرد انسان در خارج موجود بشوند هزار انسان در خارج موجود نشده است؟ و هر کدام از این هزار انسان اگر فوت بکنند آیا انسان فوت نکرده است؟ زید فوت می‌کند، می‌گویند درگذشت انسانی برجسته، تا زنده بود که تعریفش نمیکردند حالا که مرده شده انسان برجسته. عرف هم قبول دارد که طبیعت در خارج متکثر است. پس این درست نیست که بگوییم نظر رجل همدانی با فهم عرف مطابق است.

می‌دانید فرمایش امام یعنی چه؟ شبیه آن‌چه که می‌گویند عرف ماهیت را در خارج موجود می‌بیند، ان الوجود عارض الماهیة تصورا، عرف می‌گوید انسان در خارج موجود است ولی عقل می‌گوید انسان در خارج نیست وجود در خارج هست، حد آن این است که انسان است. یا شما می‌گویید من این آقا را دوست دارم، عرف قبول می‌کند ولی عقل می‌گوید نخیر شما صورت ذهنیه خارج‌دیده او را دوست دارید، نظر عرف با نظر عقل این‌جا مختلف است. ولی هر چه به عرف می‌گوییم این وجود خارجی امیرالمؤمنین محبوب شما نیست، محبوب شما نمیتواند جز صورت ذهنیه خارج‌دیده امیرالمؤمنین باشد، اگر نزند ما را عرف، خوب است، هیچ‌وقت قبول نمیکند، می‌گوید خجالت بکشید، من وجود نازنین علی را دوست ندارم؟ صورت ذهنیه خارج‌دیده را که در ذهن من است دوست دارم؟‌ امام می‌خواهند بفرمایند نظر رجل همدانی هم از نظر عرف این‌جوری است که هر چی به عرف می‌گویی در خارج ما هزار انسان داریم هزار طبیعت انسان داریم عرف می‌گوید نه، در خارج ما یک انسان داریم. افراد انسان زیاد هستند ولی در خارج طبیعت انسان یکی است. این انصافا درست نیست. عرف در خارج می‌گوید طبیعت انسان به تعداد افراد انسان موجود است. ما هزاران انسان در خارج داریم، این زید یک انسان است، انسان است نه فرد الانسان. انسان یعنی همان طبیعة‌ الانسان. عمرو مصداق الانسان تنها نیست، انسان است.

[سؤال: ... جواب:] بحث آنی است که در خارج است، از نظر رجل همدانی در خارج ما یک طبیبعة الانسان داریم بقیه مصادیق الانسان هستند، هزار تا مصداق الانسان داریم ولی یک طبیعة‌ الانسان مثل نخ تسبیح وحدانی دارد در ضمن این هزارتا. عرف این را می‌گوید؟ قطعا این را عرف نمیگوید.

بله اگر مقصود امام این باشد که عرف تارة طبیعت را که در خارج هست لحاظ می‌خواهد بکند، لحاظ می‌کند با تکثراتش، می‌گوید وجودات انسان، تارة لحاظ می‌کند با عدم لحاظ تکثراتش می‌گوید انسان. با این‌که از نظر عقلی در خارج انسآن‌که موجود است با تکثرات است اما عرف در لحاظ خارج دو گونه می‌تواند خارج را لحاظ کند، یکی این‌که بگوید افراد الانسان وجودات الانسان، یکی این‌که بگوید انسان، فرق بین عموم و اطلاق است. اطلاق: لحاظ می‌کند انسان را. و این اختلاف در لحاظ است نه در خارج و الا شما انسان را که لحاظ می‌کنید می‌گویید الانسان ضاحک این در خارج متحد است با جمیع وجودات انسان فقط لحاظ نکردید تکثرات را.

این ملحوظ به نظر وحدانی، اینی که به نظر وحدانی لحاظ کردید گفتید الانسان، این الانسان با یک فرد انسان موجود می‌شود، چون تکثرات را که نمیبینید بگویید این انسان، آن انسان، تکثرات را که ندیدید، گفتید انسان، و این انسان را فانی در خارج می‌بینید می‌گویید الانسان فی الخارج ضاحک، این انسان چون تکثراتش دیده نمیشود، اگر در خارج یک فرد پیدا کند صحیح است بگوید الانسان موجود، و تا جمیع افرادش منعدم نشوند غلط است بگویید الانسان معدوم چون تکثرات را که ندیدید، اگر مقصود امام این است، درست است. نه این‌که بیایند بفرمایند نظر رجل همدانی که تا دیروز شدیدا ردش می‌کردیم، حالا بشود یک نظر عرفی، نه، نظر رجل همدانی غلط است عقلا و عرفا. لحاظ خارج به دو نحو می‌تواند باشد: لحاظ خارج بما هو متکثر می‌گویید وجودهای انسان، این وجود انسان آن وجود انسان. اما اگر لحاظ بکنید خارج را با قطع نظر از تکثرات می‌گویید انسان، آن وقت انسان در خارج موجود است، یک انسان موجود باشد صادق است که انسان در خارج موجود است و تا هیچ یک از افراد انسان در خارج معدوم نباشد صادق نیست بگویید انسان در خارج معدوم است.

اما توجیه بحوث اشکالش این است که مفهوم در ذهن به نظر عرفی متحد با خارج است. وقتی عرف دارد می‌گوید انسان موجود است موضوعش مفهوم انسان بما هو صورة ذهنیة نیست. پس چه جور شما می‌گویید انتساب وجود عقلا به آن مفهوم ذهنی است و عرفا هم به آن مفهوم ذهنی است. آقای صدر این‌جور گفتند. نه، انتساب وجود به خارج است، اصلا آن مفهوم در ذهن انسان اصلا مصداق انسان نیست، وقتی می‌گوید الانسان موجود آن را نمیگوید. وقتی می‌گوید انسان ضاحک است او را نمیگوید، آنی که در ذهنش است را نمیگوید، آن صورت ذهنیه است، بله عقلا می‌گویید صورت ذهنیه موضوع برای قضیه حملیه است، او بحث دیگری است ولی از نظر عقل هم این‌جور باشد از نظر عرف قطعا این‌جور نیست. بحث خارج است، منتها خارج دو جور لحاظ می‌شود، این مهم است. و آنی که این قاعده معروفه بر آن مبتنی بود که الطبیعة توجد بوجود فرد ما آن وقتی است که طبیعت انسان را در خارج که ما لحاظ می‌کنیم با قطع نظر از کثرات، با قطع نظر از تکثرات لحاظ کنیم.

و لذا معنایش این است که ما این قاعده معروفه را با این تقریب قبول داریم.

اما این مطالبی که آقای خوئی فرمود، نقیض صرف الوجود صرف الترک است که توضیح دادیم، با این بیانی که گفتیم نقیض وجود طبیعة الانسان عدم طبیعة الانسان بما هو ملحوظ وحدانی، با این بیان نقیض وجود الانسان می‌شود عدم الانسان نه عدم این فرد از انسان عدم آن فرد از انسان کما این‌که وجود الانسان وجود این فرد یا وجود آن فرد نبود. و لذا نقیض صرف وجود الطبیعة می‌شود عدم صرف وجود الطبیعة نه صرف عدم الوجود، نقیض کل شیء رفعه، محقق اصفهانی هم این اشتباه را کرده، نقیض کل شیء رفعه یعنی قیود منفی را بگذارید در همان منفی بماند، صرف وجود الطبیعة نقیضش نفی همین صرف وجود الطبیعة است می‌شود عدم صرف وجود الطبیعة نه صرف عدم الوجود، "صرف"‌ را نیاورید قید نفی قرار دهید، نقیض کل شیء رفعه یعنی آن منفی شما هر قیدی که دارد باید بماند سر جای خودش فقط نفی کنید او را، صرف وجود الطبیعة نقیضش می‌شود عدم این صرف الوجود که توضیح دادیم نه صرف العدم، صرف العدم که نقیض صرف الوجود نیست.

و الا اجتماع نقیضین لازم می‌آید. چون تناقض می‌شود، این‌که محقق اصفهانی گفته عینا تناقض است، چون یک آب را می‌خورید یک آب را نمیخورید، به لحا‌ظ آن آب دوم را که نخوردید صرف العدم شرب الماء محقق شده به یک عدم، و آن آب اول را خوردید صرف الوجود هم محقق شده، یک آب را خوردید یک آب را نخوردید هم صرف الوجود محقق شده به تحقق یک فرد هم صرف العدم محقق شده به عدم فرد دیگر، این‌که اجتماع نقیضین لازم می‌آید. معلوم می‌شود نقیض صرف وجود الطبیعة با آن توضیحی که ما دادیم عدم صرف وجود الطبیعة است نه صرف العدم.

بله، سه تا نقض به این قاعده می‌شود باید آن‌ها را جواب بدهیم. دقت کنید روی نقض‌ها، نقض‌ها را می‌گویم جوابش می‌ماند برای جلسه بعد انشاءالله.

ده تا آب است شما یکی را تلف می‌کنید، عرف می‌گوید اعدم الماء، می‌گویند آب را تلف کرد، آب را زمین ریخت، اعدم الماء، خب چه فرق می‌کند با الماء معدوم؟‌ چه جوری شد در این ده تا آب یک دانه را اتلاف بکنیم می‌گویند اعدم الماء اما شما می‌فرمایید که نمیگویند الماء معدوم مگر این‌که تمام افراد آب معدوم بشود این‌جوری گفتند، لاتنعدم الطبیعة الا بانعدام جمیع افرادها، من که جمیع افراد را اعدام که نکردم از این ده تا آب یک آب را ریختم زمین می‌گویند اعدم الماء نابود کرد آب را از بین برد آب را. می‌گویند یا نمیگویند؟ در دل ما که می‌گویند، در شهر شما هم حتما می‌گویند. می‌گویند اعدم الماء. اگر اعدم الماء درست است پس چرا الماء معدوم درست نباشد؟ شما می‌گویید درست نیست الماء معدوم چون لاتنعدم الطبیعة‌ الا بانعدام جمیع الافراد.

این یک نقض. نقض دوم: اگر دو تا مریض هستند پزشک آمد دید که یکی از این خوش‌اخلاق است قشنگ سلام کرد، او را معالجه کرد آن مریض بداخلاق را رها کرد. آیا صدق می‌کند ترک الطبیب علاج المریض یا صدق نمیکند؟ لم یعالج المریض، و من لم یعالج المریض یسجن مثلا، صدق می‌کند دیگر. اگر این صدق می‌کند پس چرا صدق نمیکند علاج المریض معدوم؟ ترک علاج المریض دیگر، یعنی لم یوجد علاج المریض، پس چرا طبق قاعده شما، نمیتوانیم بگوییم علاج المریض معدوم چون لاتنعدم الطبیعة الا بانعدام جمیع افرادها، فرض این است که من مریض اول را علاج کردم، جمیع افراد علاج مریض را ترک نکردم که، پس نباید بگوییم علاج المریض معدوم، ولی چرا می‌گویند لم یعالج هذا الطبیب المریض ترک هذا الطبیب علاج المریض.

نقض سوم را هم سریع عرض کنم: زید موجود شد عمرو موجود نشد، هم صحیح است بگوییم انسان موجود، انسانی موجود است و هم صحیح است بگوییم انسان معدوم. هر دو صحیح است: انسانی موجود است انسانی معدوم است. چون تلاش کردیم زید موجود شد اما عمرو افاقه نکرد، این امیکرون آمد عمرو را با خودش برد، چون واکسن سوم نزده بود!! انسان موجود: زید، انسان معدوم: عمرو. خب اگر این‌جوری است پس چرا صحیح نباشد بگوییم الانسان معدوم. آخه شما می‌گویید صحیح نیست بگوییم الانسان معدوم چون یک فردش موجود است.

این سه نقضی است که می‌شود به این قاعده که می‌گوید لاتنعدم الطبیعة الا بانعدام جمیع افرادها انشاءالله تامل بفرمایید تا فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

**دو‌شنبه – 06/10/1400**

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

بحث راجع به این بود که مشهور گفتند علت این‌که امر به طبیعت اقتضاء می‌کند اتیان به یک فرد از طبیعت را و لکن نهی از طبیعت اقتضاء می‌کند ترک جمیع افراد را این هست که الطبیعة توجد بوجود فرد ما و لاتنعدم الا بانعدام جمیع الافراد.

ما عرض کردیم این مطلب، مطلب درستی هست هم عرفا هم عقلا با آن بیانی که دیروز عرض کردیم. و لکن نقض‌هایی به این قاعده ممکن است بشود که باید جواب بدهیم:

نقض اول این بود که گفته می‌شد: اگر دو آب در منزل باشد، شخصی بیاید یکی از این دو آب را تلف کند، بلااشکال صدق می‌کند زید اعدم الماء، اتلف الماء، و لکن شما ممی گویید بر اساس قاعده لاتنعدم الطبیعة‌ بانعدام جمیع الافراد که چون یک آب دیگر هست پس صدق نمی‌کند الماء معدوم، این‌ها با هم چه فرق می‌کند؟‌ چطور ما می‌توانیم بگوییم زید اعدم الماء و لکن نمی‌توانیم بگوییم الماء معدوم؟

ما در جواب عرض کردیم که الماء معدوم به این معنا که آب در منزل نیست، بلااشکال درست نیست، آب هست چون یک فرد از آب هست، اما به این معنا که آب را زید تلف کرده است که اتلاف الماء فعلی است از افعال، به این معنا صادق است چون کافی است در تحقق طبیعت اعدام الماء وجود یک فرد از اعدام الماء، الماء معدوم به این معنا که آب نیست، دروغ است، آب هست چون از این دو ظرف آب یکیش باقی است، اما وقتی شما می‌گویید زید اعدم الماء، این به این معناست که از زید یک فعلی صادر شد که مصداق طبیعت اعدام الماء است کافی است در تحقق هر طبیعتی وجود یک فرد از آن، طبیعت اعدام الماء‌ هم در او کافی است وجود یک فرد از آن.

بله، اگر مولی به عبدش بگوید اعدم الماء، این موضوع است در او ماء برای یک حکم، می‌شود شبیه اکرم العالم که ظهور در انحلال دارد، چه جور اگر مولی به شما بگوید اکرم العالم ظاهر عالم انحلال است، ظاهر اکرام انحلال نیست هر فردی از عالم را یک بار اکرام بکنید کافی است اما ظهور اکرم العالم به لحاظ موضوع و نه متعلق که اکرام است به لحاظ موضوع که عالم است انحلال است چون ظاهر اکرم العالم این است که اذا وجد العالم فاکرمه، خب زید یک مصداق اذا وجد العالم است عمرو یک مصداق اذا وجد العالم است موضوع است برای این قضیه که العالم واجب الاکرام، مثل النار حارة‌ چه جور نار موضوع است برای قضیه النار حارة‌ آن وقت لازمه‌اش این است که به لحاظ موضوع انحلال باشد این آتش یک مصداق آتش است باید حار باشد آن آتش دوم مصداق دیگر آتش است باید حار باشد. قضایا ظاهرشان به لحاظ موضوع انحلال است به لحاظ محمول عدم انحلال است. شما وقتی می‌گویید العالم نافع للبشریة به لحاظ موضوع ظاهرش انحلال است اگر یک عالمی باشد نافع نباشد برای بشریت کلام شما دروغ می‌شود می‌گویند شما گفتید عالم مفید است برای بشریت ما عالمی داریم در روستایمان هیچ فایده‌ای برای بشریت ندارد، پس کلام شما دروغ است، اما محمول، نافع للبشریة انحلال ندارد، صرف الوجود نافع بودن کافی است نه تمام حصص نافع بودن، هم نافع معنوی باشد هم نافع مادی باشد، هم نافع دنیوی باشد، هم نافع اخروی باشد، نخیر. این خاصیت موضوع و محمول است که ظاهر موضوع در انحلال است ولی ظاهر محمول در انحلال نیست. العالم نافع للبشریة در هلیه مرکبه و الا العالم موجود یک فرد از عالم هم موجود باشد صدق می‌کند که العالم موجود، ولی در هلیه مرکبه که می‌گویید العالم نافع للبشریة این ظاهرش این است که این نافع بودن بشریت وصفی است برای این طبیعت که کل ما وجد الطبیعة فهذا وصفه.

و لذا اگر مولی بگوید اکرم العالم این ظاهرش این است که عالم موضوع است یعنی العالم واجب الاکرام، زید عالم است واجب الاکرام است عمرو عالم است واجب الاکرام است اما واجب الاکرام معنایش این نیست که اکرام به هر نحوی هم به او پول بدهیم هم به او غذا بدهیم، صرف الوجود اکرام کافی است. اگر مولی به عبدش بگوید اعدم الماء این ماء موضوع برای خطاب است، او ظهور در انحلال پیدا می‌کند یعنی الماء واجب الاعدام، این آب است واجب الاعدام است، آن آب است واجب الاعدام است اما در مقام اخبار وقتی شما یک فرد عالم را هم اکرام بکنید صدق می‌کند اکرمت العالم، چون اکرمت العالم یعنی وجد منی اکرام العالم یعنی اکرام العالم موجود، خب اکرام العالم موجود با یک فرد از اکرام العالم هم موجود می‌شود.

و لذا این مثال‌ها را باید دقیق فرقش را متوجه بشویم. در این جایی که یکی از این دو آب را تلف بکنیم صدق نمی‌کند آب نیست چون هلیه بسیطه است، حالا کان بسیطه یا لیس بسیطه، کان تامه یا لیس تامه، ولی وقتی می‌گوییم اعدمت الماء، یعنی تحقق پیدا کرد از من این فعل، یک مصداق هم پیدا کند صدق می‌کند تحقق طبیعة الفعل؛‌ منافات ندارد با این‌که اگر مولی به من بگوید اعدم الماء مثل اکرم العالم به لحاظ موضوع که عالم است و این‌جا موضوع آب است ظهور در انحلال دارد و واجب می‌شود کل این آب‌ها را اعدام کنم.

این نقض ایشآن‌که پس چرا در توضأ بالماء شما نمی‌گویید که اگر دو آب هست با هر دو آب وضوء بگیر وارد نیست چون در آن‌جا قرینه داریم که وضوء با هر آبی واجب نیست، آن‌جا قرینه عرفیه هست.

ممکن هست کسی بیاید بگوید درست است که ظاهر الماء معدوم‌ای لیس بموجود با اعدم الماء یک شکل است به لحاظ الماء‌ هر دو یک شکل هستند الماء لیس بموجود الماء معدوم یعنی آب نیست و این‌که بگویید زید آب را تلف کرد، اما قرینه هست که در مثال این‌که زید آب را تلف کرد می‌خواهید بگویید زید آبی را تلف کرد و آن اعدم الماء آن المائش تعریف جنس نیست بلکه تزیین است یعنی فرقی نمی‌کند شما بگویید زید اعدم الماء‌ با این‌که بگویید زید اعدم ماءا.

[سؤال: ... جواب:] حالا ممکن است عهد نباشد. من اتلف الماء یؤخذ منه الغرامة، او که دیگر عهد نیست. ... در مجلس قانون تصویب کردند من اعدم الماء یؤخذ منه الغرامة، این‌که دیگر الف و لام عهد نیست. می‌آیند سراغ این آقا را می‌گیرند می‌گویند انت مصداق لهذا القانون یا مجرم، اعدمت الماء فننفذ فی حقک القانون. قانون چیست؟ من اعدم الماء یؤخذ منه الغرامة، او که دیگر عهد نیست، قانون است ولی ظاهر عرفی این‌که اعدمت الماء یعنی اعدمت ماءا چون معتقدیم ال اصلا برای تزیین است به قول صاحب کفایه، با قرائن می‌فهمیم که عهد ذکری عهد ذهنی عهد حضوری جنس است.

نقض دوم این بود که اگر دو مریض بود طبیب آمد یکی از این دو را علاج کرد دیگری را علاج نکرد صحیح است بگوییم هذا الطبیب لم یعالج المریض و من لم یعالج المریض تؤخذ منه الغرامة. در عین حال و من عالج المریض یعطی جائزة هم به او جایزه می‌دهند به علاج مریض اول هم از او غرامت می‌گیرند جریمه می‌گیرند به لحاظ ترک علاج مریض دوم. سؤال می‌شود شما چه جور این‌جا می‌گویید که لم یعالج هذا الطبیب المریض، ترک علاج المریض، ولی حق ندارید بگویید علاج مریض معدوم است علاج مریض موجود نیست؟

جواب به نظر ما همین است که شما وقتی می‌گویید ترک علاج المریض در واقع انحلال می‌بینید یعنی افراد علاج مریض را می‌بینید، ترک علاج المریض‌ای ترک فردا من علاج المریض، اما وقتی می‌گویید علاج مریض محقق نشد، علاج مریض امروز محقق نشد، آن‌جا طبیعت را به لحاظ وحدانی می‌بینید، و الا نباید این‌ها با هم فرقی بکنند. ما یک محکم داریم، و آن این است که انصافا طبیعت انعدامش به انعدام جمیع افراد است، نمی‌گویند امروز علاج مریض محقق نشد، خب محقق شد، یک مریض علاج شد دیگر، این محکم است در وجدان عرفی ما، اما حالا این مثال‌ها که چرا پس به این طبیب می‌گویند ترک علاج المریض وقتی یکی از این دو مریض را علاج نکرد یا می‌گویند لم یعالج المریض این باید نکته فرقش را پیدا کنیم. من به نظرم نکته فرقش این است که شما انحلالی ببینید وقتی می‌گویید ترک علاج المریض طبیعت وحدانیه را نمی‌بینید، یعنی مقصودتان در مقام لب این است که ترک فردا من علاج المریض.

[سؤال: ... جواب:] نه یوجد علاج المریض، خب اوجد علاج المریض، دروغ که نیست، اوجد علاج المریض با علاج یک فرد.

شاهد بر این عرض ما که وقتی می‌گویید لم یعالج المریض حیث انحلال را نگاه می‌کنید یعنی لم یتحقق منه فرد من علاج المریض، این است که جایی که ظهور در انحلال نیست مثل وضوء به آب، که هر عرفی می‌فهمد وضوء به آب ظهور در انحلال ندارد که با هر آبی وضوء بگیریم و لذا آن‌جا با یک آب وضوء بگیریم صدق نمی‌کند ترک الوضوء بالماء، صدق نمی‌کند لم یتوضأ بالماء، توضأ بالماء چون انحلالی نمی‌بینید چون مرتکز در ذهن شما این است که وضوء بالماء‌ انحلالی نیست، و لذا وقتی هم می‌گویید لم یتوضأ بالماء به همان نحو غیر انحلالی نگاه می‌کنید می‌گویید توضأ بالماء با این آب وضوء گرفت، اگر کسی به شما بگوید چه فرقی کرد، آن دکتر هم این مریض را علاج کرد پس چرا به او می‌گفتید لم یعالج المریض؟ این آقا هم با یک آب وضوء گرفت با آب دیگر وضوء نگرفت، طبیب هم یک مریض را علاج کرد مریض دیگر را علاج نکرد، چرا نوبت به طبیب می‌رسد می‌گویید لم یعالج هذا الطبیب المریض و من لم یعالج المریض یؤخذ منه الغرامة منطبق می‌کنید بر این طبیب ولی در توضأ بالماء‌ می‌گویید صادق نیست بر این مکلف که لم یتوضأ بالماء. فرقش چیست؟ فرق لبش این است که شما در من لم یعالج المریض انحلالیت می‌فهمید، در من لم یتوضأ بالماء به قرینه این‌که وضوء به ماء انحلالی نیست در من لم یتوضأ‌ بالماء‌ هم انحلالیت نمی‌فهمید یعنی من لم یتوضأ‌ بطبیعة الماء.

[سؤال: ... جواب:] اعدم الماء به لحاظ یک فرد از ماء، و ترک اعدام الماء به معنای ترک اعدام ماء. ... حالا ترک اعدام الماء چون ظهور دارد در ترک طبیعت، با توجه به این‌که اعدام الماء یک طبیعتی است، یک فرد از این طببعت را که بیاورید این طبیعت را آوردید، وقتی یک فرد از این طبیعت را بیاورید این طبیعت را آوردید صدق نمی‌کند این طبیعت آن‌جام نشده است، این طبیعت آن‌جام شده است به آن‌جام یک فرد. ... عرض کردم من لم یعالج المریض ظهور دارد در لحاظ انحلالی یعنی من ترک فردا من طبیعة علاج المریض نه من ترک طبیعة الوحدانیة لعلاج المریض. این ظهور عرفیش این است. و لو ظاهر الفاظ شبیه هم باشد اما به قرائن و مناسبات عرفیه لبا با هم فرق می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] ما حرف‌مان این است که عرف وقتی می‌گوید آب نیست یک تقصیر بیشتر ندارد و آن است که نبودن طبیعت در فرضی درست است که هیچ یک از افرادش نباشد. این یک مطلب روشنی است عرض کردیم این از محکمات ذهنیه و وجدان عرفی است. این نقض‌ها یک قرائنی در آن هست.

نقض سوم هم این بود که اگر زید موجود باشد عمرو موجود نباشد، شما می‌گویید انسان موجود و انسان معدوم، درست است، انسانی موجود است انسانی معدوم است یعنی انسانی نیست. گفته می‌شود پس چه فرق می‌کند با این‌که می‌گویید نمی‌توانیم بگوییم انسان معدوم است چون زید موجود است دیگر نمی‌توانیم بگوییم انسان معدوم است.

این جوابش این است که انسان معدومٌ تنوین وحدت فرق می‌کند با لحاظ طبیعت وحدانیه، ترجمه‌اش هم که می‌کنید انسان معدوم، انسانی، یعنی فردی از انسان معدوم است. فرق می‌کند با این‌که می‌گویید الانسان معدوم، او ظاهرش لحاظ طبیعت وحدانیه است و تا جمیع افراد انسان منتفی نباشد نمی‌گوید گفت انسان نیست.

یک مثال دیگری هست که در بحوث گفتند ما این قاعده توجد الطبیعة بوجود فرد ما و لاتنعدم الا بانعدام جمیع الافراد را در این مورد قبول نداریم، آن مورد چیست؟ عنوان احدهما. عنوان احدهما را ببینید! مولی به عبدش می‌گوید: افعل احدهما، اکرم احدهما، کافی است یکی از این دو را اکرام کنی، صحیح است، اما اگر بگوید اترک احدهما، آن‌جا چه می‌گویید؟ لاتنعدم الطبیعة الا بانعدام جمیع الافراد؟ اترک احدهما یعنی برای انتفاء احدهما باید نه این کار را بکنم نه آن کار را؟ طبق قاعده احدهما هم اگر یک طبیعتی است که با وجود یک فرد موجود می‌شود ولی منعدم نمی‌شود مگر با انعدام جمیع افراد، باید این‌جور بگویید دیگر، باید بگوییم از این دو کار اگر یکی را آن‌جام بدهم صدق می‌کند فعلت احدهما امتثال کردم افعل احدهما را، و لکن تا هر دو را ترک نکنم صدق نمی‌کند ترکت احدهما در حالی که می‌بینید صدق می‌کند. همین که یکی از این دو کار را ترک کردی صدق می‌کند ترکت احدهما. همآن‌طور که یکی از این دو کار را بکنی صدق می‌کند فعلت احدهما همین هم که یکی از این دو کار را ترک بکنی صدق می‌کنی ترکت احدهما. پس انتفاء احدهما، این طبیعت احدهما، به انتفاء جمیع افراد نیست.

نگویید: قاعده عقلیه الطبیعة توجد بوجود فرد ما و لاتنعدم الا بانعدام جمیع الافراد قاعده عقلیه است قواعد عقلیه قابل تخصیص نیست. می‌گوییم: یک چیزی به شما بگوییم تا آخر یادتان باشد، با این القاعدة العقلیة لاتقبل التخصیص شما را فریب ندهند، کما این‌که فریب دادند خیلی‌ها را، می‌رسند به بحث جبر و اختیار می‌گوید اراده انسان ممکن الوجود است، شما چرا الان اراده کردید که آب بخورید، الشیء ما لم یجب لم یوجد قاعدة عقلیة، پس باید این اراده شما واجب بالغیر شده باشد تا موجود بشود، یعنی علت تامه‌اش باید محقق شده باشد و این اراده که ممکن الوجود است با وجود علت تامه‌اش بشود واجب بالغیر تا موجود بشود، تا واجب بالغیر نشود الشیء ما لم یجب لم یوجد. بعد می‌گوییم این مستلزم جبر حقیقی است چون دیگر اراده من دست من نیست، دست علت تامه‌اش هست، علت تامه‌اش بیاید باید اراده بیاید، خب شمر هم یاد می‌گیرد می‌گویند چرا اراده کردی قتل امام حسین را می‌گوید الشیء ما لم یجب لم یوجد، علت تامه اراده قتل حسین در نفس من محقق شد، مگر ممکن بود اراده محقق نشود، واجب بالغیر شد، اگر ابوذر و سلمان هم علت تامه قتل حسین در نفس‌شان محقق می‌شد حتما اراده می‌کردند قتل حسین را و الا انفکاک معلول از علت تامه‌اش لازم می‌آمد. می‌گوییم شمر خدا لعنتت کند این حرف‌ها را کی به تو یاد داده؟‌ می‌گوید خودتان در حوزه‌ها به طلبه‌ها یاد دادید که الشیء ما لم یجب لم یوجد بعد هم که اشکال می‌کنند می‌گویند این مستلزم جبر است می‌گویید این قاعده عقلیه است القاعدة العقلیة لاتقبل التخصیص. فکر نکنید این را از من از خودم می‌گویم این مطالبی است که بزرگان فلاسفه در کتاب هایشان نوشتند گفتند مگر می‌شود قاعده عقلیه الشیء ما لم یجب لم یوجد را تخصیص زد؟ بگوییم اراده ممکن الوجود است ولی قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد بر او منطبق نیست، مگر می‌شود؟

جوابی که داده می‌شود این است که از اول قاعده عقلیه ضیق فم الرکیة است، از اول قاعده عقلیه قضیه فطریه است، قضیه فطریه است در فاعل بالاضطرار نه فاعل بالسلطنة مثل انسان، مثل خدا. حالا توضیحش جای خودش.

این‌جا هم آقای صدر می‌گوید این قاعده عقلیه هست که لاتنعدم الطبیعة الا بانعدام جمیع الافراد ولی در عناوین طبیعیه نه مثل عنوان احدهما که یک عنوان رمزی است. احدهما یک رمز ذهنی است به جای این‌که بگویی این یا آن می‌گویی احدهما و الا احدهما جامع ذاتی نیست، عنوان طبیعی نیست یک عنوانی است رمزی. کد است، به جای این‌که بگویی این یا آن می‌گویی احدهما و لذا تخصصا خارج است. لذا عنوان احدهما یک عنوان رمزی است در این‌جا صادق نیست که بگویید لاتنعدم الطبیعة الا بانعدام جمیع الافراد چون دیدید خراب شد، وقتی گفتند اترک احدهما لازم نبود هر دو فرد را ترک کنیم چون احدهما جامع طبیعی هر دو فرد نیست، فرق می‌کند با اترک شرب الماء که باید هر دو فرد از شرب الماء را ترک کنی.

به نظر ما این فرمایش بحوث با این‌که خالی از دقت نیست ولی خصوصیتی ندارد عنوان احدهما. عنوان احدهما یک عنوان بدلی است، همان اسم جنسی که تنوین وحدت دارد، انسانٌ، انسانی، آن تنوین وحدت که آخر اسم جنس در می‌آید در ذات احدهما که عنوان بدلی است اشراب شده، چه جور در اسم جنسی که منون است به تنوین وحدت صادق است شما بگویید اکرمت انسانا و لم اکرم انسانا، انسانی را اکرام کردم و انسانی را اکرام نکردم، تناقض است؟ نخیر. زید و عمرو آمدند جایتان خالی بود یک پذیرایی مفصلی از زید کردیم عمرو همین‌جور نگاه می‌کرد، با حسرت رفت از پیش ما، هیچ اکرامش نکردیم، افتخار هم می‌کند که این کار را کرده. این‌جا چه می‌گوید؟ می‌گوید اکرمت انسانا و لم اکرم انسانا. یعنی یک انسانی را اکرام کردیم انسان دیگری را اکرام نکردیم. وقتی می‌گویی اکرمت احدهما و ترکت اکرام احدهما کانّه گفتی اکرمت انسانا من الانسانین و ترک اکرام انسان من الانسانین. این نکته‌اش این است.

[سؤال: ... جواب:] ولی اگر بگوید اترک اکرام فاسق، این‌که دیگر عنوان رمزی نیست، اترک اکرام فاسق اگر قرینه نباشد، معنایش این است که اکرام یک فاسقی را ترک کن. ترک است، ترک یعنی عدم. بحث صیغه امر و صیغه نهی نیست. چه جور ایشان در اترک احدهما مانور داد. ... اعدم ماءا یک فرد را اعدام کنید کافی است. ... اترک اکرام فاسق یک فاسق را ترک کن، بخاطر تنوین وحدت است.

ولی این را عرض کنم، بحث تابع قرائن است. حالا اگر به جای اترک احدهما بگوید اکرام احدهما حرام، ظهور عرفیش این است که اکرام هر دو حرام است. اکرام یکی از این دو نفر حرام است، این ممکن است، یعنی اگر قرینه باشد می‌تواند معنایش این باشد که یعنی حرام است ایجاد کنی اکرام احدهما را، ایجاد اکرام احدهما حرامٌ. ایجاد اکرام احدهما به این است که یا این را اکرام کنی یا آن را. یکی از این دو را اکرام کنی ایجاد اکرام احدهما است. اگر بگوید اکرام احدهما حرام یعنی ایجاد اکرام احدهما حرام است آن وقت اگر یکی از این‌ها را هم اکرام کنی کار حرامی کردی، برای این‌که کار حرام نکنی باید هر دو را ترک کنی.

این‌ها قرائن است در موارد مختلف. اما اصل مدعای آقای صدر درست است اترک اکرام احدهما کافی است به این‌که یکی از این دو را ترک کند اکرامش را صدق می‌کند ترکت اکرام احدهما، و نکته‌اش را هم عرض کردم در ذات احدهما بدلیت اشراب شده همان بدلیتی که در تنوین وحدتی که در آخر اسم جنس در می‌آید اشراب شده.

[سؤال: یک نقضی ممکن است به فرمایش ایشان بشود که عنوان فرد را هم مثل عنوان احدهما انتزاع از افراد با خصوصیات می‌داند ولی اگر فرد بدون تنوین بیاید این فرمایش ایشان در موردش صدق نمی‌کند. جواب:] مطلب کاملا متینی فرمودید. فرد هم عنوان انتزاعی است، عنوان رمزی است از نظر آقای صدر، هر چیزی که عنوان جامع نوعی باشد عنوان رمزی است، یک وقت می‌گویید انسان، ما به الاشتراک افراد انسان، حاکی از ما به الامتیازها نیست، ولی فرد الانسان حاکی است اجمالا از ما به الامتیازهای افراد. مصداق الانسان، فرد الانسان این‌جور است دیگر. عنوان رمزی است از نظر ایشان. ولی عنوان بدلی نیست. با احدهما فرق می‌کند، همین‌جور می‌گویید احدهما عنوان رمزی است، خب عنوان رمزی است ولی نکته را، عنوان رمزی که مثل احدهما نیست، احدهما تنوین وحدت در او اشراب شده، بدلیت در او اشراب شده. اکرم احدهما یعنی اکرم انسانا من هذین الانسانین و الا فرد هم عنوان رمزی است. حالا اگر بگوید لاتکرم فردا من الانسان، این ظاهرش تنوین وحدت نیست، تنوینی است که در سیاق نهی می‌آید او معنایش این است که هیچ انسانی را اکرام نکن. لاتکرم فردا، مثل این‌که لاتکرم انسانا، که ظهور در انحلال دارد یعنی هیچ انسانی را اکرام نکن. لایصدر منک کذبٌ، این تنوین که ظهور در تنوین وحدت ندارد که لایصدر منک کذب یعنی یک دروغ نگو، هر چی دروغ می‌خواهی بگویی بگو فقط یک دروغ نگو، خب همه دروغ‌گوهای عالم هم مطیع این خطاب هستند. کذابین حالا یک دروغ است که نگفتند، این ظهورش این است که لایصدر منک کذب این تنوین وحدت نیست. لاتکرم فردا من الانسان، لاتوجد فردا من الکذب یعنی هیچ فردی.

از این بحث بگذریم.

این فرمایش آقای خوئی هم که فرمود من این قاعده را مثل استادم محقق اصفهانی قبول نکردم شما هم قبول نکنید، بعد گفتند آقای خوئی چه جور حل می‌کنی مشکل را! خب انصافا اشرب الماء با یک آب بخوریم صدق می‌کند اشرب الماء ولی لاتشرب الماء باید جمیع افراد شرب الماء‌ را ترک کنیم. ایشان می‌گوید این بخاطر یک نکته عرفیه است. نکته عرفیه‌اش این است که اشرب الماء اگر بخواهد بگوید جمیع مصادیق شرب الماء را ایجاد کن که تکلیف به غیر مقدور می‌شود. بخواهد بگوید بعض معین، او هم که حد ندارد. پس معنایش این است که صرف الوجود شرب ماء را ایجاد کن. در لاتشرب الماء بر عکس، اگر بخواهد بگوید جمیع افراد شرب الماء را ایجاد نکن، هیچ کس در عالم نمی‌تواند جمیع افراد شرب الماء را ایجاد کند. اگر بگویند صد تا شرب الماء‌ را ایجاد نکن این را که نگفتند، حد ذکر نکردند، پس معنایش این است که هیچ‌یک از افراد شرب الماء را ایجاد نکن. اگر بخواهد لاتشرب الماء بگوید صرف ترک شرب الماء یعنی یک فرد از ترک شرب الماء را محقق کن، یک فرد از ترک شرب الماء خب همه محقق می‌کنند دیگر، یک فرد از ترک شرب الماء را همه محقق می‌کنند، همه افراد آب را که نمی‌خورند. پس نمی‌تواند لاتشرب الماء بشود از تو می‌خواهیم صرف ترک شرب الماء را. پس این معنایش این است که ترک مطلق شرب الماء را می‌خواهیم.

این فرمایش آقای خوئی به نظر ما تمام نیست، نقض می‌شود به اوامر استحبابیه. تصدق انحلالی است دیگر، این‌که صرف الوجودی نیست، تصدق که معنایش این نیست که اوجد صرف وجود الصدقة، یستحب التصدق این است دیگر، یستحب ذکر الله، یک بار در عمرم گفتم یا الله، عمل کردیم به این استحباب؟ این‌که نیست، انحلالی است. این‌جا چه جور شما دفاع می‌کنید؟ حکم، انحلالی است، تکلیف به غیر مقدور است؟

[سؤال: ... جواب:] قرینه داریم که تکلیف به غیر مقدور بشود؟

یعنی چی اگر حکم غیر انحلالی باشد در صل این می‌شود تکلیف به غیر مقدور؟ خب الصلاة خیر موضوع فمن شاء استقل و من شاء استکثر حکم انحلالی است شد غیر مقدور.

تامل بفرمایید انشاءالله تا فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 63- 332

**سه‌شنبه – 07/10/1400**

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

بحث در این بود که مرحوم آقای خوئی فرمود:‌ بین خطاب امر به طبیعت که اقتضاء می‌کند اتیان به یک فرد از طبیعت را و خطاب نهی از طبیعت که اقتضاء می‌کند ترک جمیع افراد را فرق ماهوی نیست که مشهور گفته‌اند: الطبیعة توجد بوجود فرد ما و لاتنعدم الا بانعدام جمیع الافراد، نخیر این قاعده درست نیست. نکته فرق این است که ما وقتی امر می‌شویم به ایجاد یک طبیعت قرینه هست که امر نمی‌شویم به ایجاد تمام افراد آن چون تکلیف به غیر مقدور است. اگر بگویید امر شدیم به مقدار معینی از افراد طبیعت این هم قرینه ندارد، پس منحصر می‌شود که ما امر بشویم به ایجاد یک فرد از طبیعت. در نهی قضیه بر عکس است. اگر ما امر بشویم به صرف الوجود ترک طبیعت یعنی مفاد لاتتکلم این باشد که صرف ترک تکلم را از شما می‌خواهیم یک آن ما ترک بکنیم تکلم را کافی است. و این دیگر نهی از او معنا ندارد برای این‌که همه بالاخره یک آن ترک می‌کنند تکلم را. من یک آن ترک می‌کنم تکلم را شما یک آن دیگر ترک می‌کنید تکلم را. نهی از تکلم به این معنا که مولی بخواهد ما صرف الوجود ترک تکلم را محقق کنیم لغو است برای این‌که همه این را محقق می‌کنند هیچ‌کس جمیع افراد تکلم را در جمیع آنات که محقق نمی‌کند. پس این قطعا مراد از نهی نیست. بخواهند بگویند مقدار معینی از تکلم را ترک کن این هم که تعیین نشده است. پس قرینه می‌شود که مراد این باشد که جمیع افراد تکلم را ترک کن.

ما عرض کردیم این فرمایش تمام نیست. چون این‌که امر به جمیع افراد طبیعت اگر بشویم این تکلیف به غیر مقدور است مطلبی نیست که ما بتوانیم به آن ملتزم بشویم، برخی از اوامر هست تعلق گرفته است به ایجاد جمیع افراد مثل این‌که ما امر استحبابی داریم که ذکر خدا بکنید، اذکروا الله، بگوییم یعنی صرف الوجود ذکر خدا؟ یا امر استحبابی تعلق گرفته است به جمیع افراد ذکر الله؟ اگر بناء بود امر به ایجاد جمیع افراد امر به غیر مقدور باشد پس این توجیهش چیست؟

ثانیا: چرا مفاد امر به ایجاد طبیعت لزوم استمرار در ایجاد طبیعت نباشد؟ جمیع افراد عرضیه را که در آن واحد بخواهیم چند فرد را ایجاد کنیم این را می‌گویید غیر مقدور است اما استمرار بر ایجاد طیبعت، این‌که غیر مقدور نیست این را چطور نفی می‌کنید؟ لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا می‌گویید یک بار در عمر، حج برود مستطیع امتثال کرده است این امر را، چرا مراد این نباشد که هر سال هر کس مستطیع است حج برود و لو سال‌های قبل مستطیع بود و حج رفت، امسال هم برود چون حج البیت در موسم حج تکرار می‌شود شما هم که مستطیع هستی لله علی الناس من استطاع الیه سبیلا، این‌که دیگر تکلیف به غیر مقدور نیست که مستطیع هر سال که مستطیع است حج برود، چرا این‌جا می‌گویید ظاهرش امر به صرف الوجود حج است از مستطیع، یک بار در عمرش برود حج کافی است. اما در مثال بر الوالدین می‌گویید ظاهر عرفیش استمرار بر بر الوالدین است نه این‌که فقط یک بار نیکی بکند به پدر و مادر صرف الوجود بر الوالدین محقق شده است و امتثال محقق شده است. این‌ها فرق‌شان چیست؟ با این بیان مرحوم آقای خوئی فرق این‌ها مشخص نمی‌شود.

ثالثا: شما می‌گویید امر به طبیعت اگر امر به جمیع افراد طبیعت باشد مقدور نیست ایجاد جمیع افراد طبیعت، بناء بر این مبنا که انصراف دارد خطاب تکلیف به افراد مقدوره، از اول قید می‌خورد، صل می‌شود ائت بالافراد المقدورة من الصلاة، دیگر مشکلی پیش نمی‌آید. و اگر فرمایش شما در بحث تعبدی و توصلی و بحث ضد که فرمودید قدرت شرط تنجز تکلیف است که اصلا هیچ مشکلی پیش نمی‌آید. صل یعنی ائت بجمیع افراد الصلاة، عقل می‌گوید به هر مقدار که قادری ایجاد کنی افراد نماز را منجز می‌شود بیشتر از آن منجز نمی‌شود.

البته این را عرض کنم: درست است که مرحوم آقای خوئی در این دو بحث چه در اجود چه در محاضرات، فرمودند قدرت شرط تنجز تکلیف است، اجود جلد 1 صفحه 101 و صفحه 264، محاضرات جلد 2 صفحه 144 و جلد 3 صفحه 62، اما ایشان دائما این را تذکر دادند که تکلیف عاجز لغو هست و لذا عملا می‌شود قدرت شرط خود تکلیف چون لغویت لازم می‌آید از تکلیف عاجز. و لذا این نقض به آقای خوئی که شما که قدرت را شرط تنجز تکلیف می‌دانید پس صل می‌شود ائت بافراد الصلاة مطلقا، عقل می‌گوید هر مقدار که قادری منجز است ایجاد کنی افراد صلات را مازاد بر آن منجز نیست، چون این صل اگر بشود صل بافراد الصلاة انحلالی است طبق فرض، شمول وجوب نسبت به آن فرد غیر مقدور می‌شود لغو از نظر آقای خوئی. حالا هدف آقای خوئی از طرح این‌که قدرت شرط تنجز تکلیف است در آن بحث تعبدی و توصلی و بحث ضد چیست، آن را در جای خودش مطرح کردیم که ایشان در صدد مقابله با مرحوم نائینی است در یک بحثی دیگر و الا قبول دارد که هر کجا تکلیف عاجز لغو باشد جعل تکلیف برای او قبیح است و لذا عملا معنایش این می‌شود که بخاطر لغویت اگر بناء باشد صل به این معنا باشد که ائت بافراد الصلاة می‌شود ائت بالافراد المقدورة‌ من الصلاة حتی به نظر آقای خوئی.

پس این فرمایش آقای خوئی که چون ایجاد جمیع افراد طبیعت غیر مقدور است پس امر به طبیعت ظهور پیدا می‌کند در امر به ایجاد یک فرد، این مطلب درستی نیست. نکته ظهورش همان قاعده‌ای است که مشهور گفتند و ما پذیرفتیم که الطبیعة توجد بوجود فرد ما و لاتنعدم الا بانعدام جمیع الافراد و لذا اقتضاء امر به طبیعت بیش از ایجاد یک فرد از طبیعت نیست مگر قرینه باشد بر امر به ایجاد جمیع افراد مثل این‌که در امر استحبابی به ذکر خدا قرینه داریم بر انحلال یا امر به بر الوالدین به مناسبت حکم و موضوع قرینه دارد در لزوم استمرار و عدم کفایت صرف الوجود بر الوالدین.

از این بحث بگذریم.

مقام دوم:‌ وجه ظهور نهی در نهی از مطلق الوجود

ما تاکنون هیچ فرقی بین نهی از صرف الوجود و نهی از مطلق الوجود را مطرح نکردیم، فقط گفتیم نهی از طبیعت اقتضاء می‌کند ترک جمیع افراد طبیعت را، از این به بعد در مقام دوم می‌خواهیم ببینیم چرا ادعاء کرده‌اند مشهور که ظاهر نهی از طبیعت نهی از مطلق الوجود طبیعت است نه نهی از صرف الوجود طبیعت. یعنی چه؟ یعنی ما از نذر مثال بزنیم، شما می‌گویید لله علیّ‌ ان لاادخّن، و الله لاادخن، عاهدت الله علی ان لاادخن، این دو حالت دارد: یک: این‌که شما التزام بکنید به ترک صرف الوجود سیگار کشیدن، به نحوی که اگر یک بار سیگار بکشید دیگر تخلف کردید از التزام خودتان، و بعد از آن دیگر هر چه سیگار می‌خواهید بکشید خلاف تعهد نیست. حنث نذر، حنث یمین، حنث عهد با همان سیگار کشیدن اول محقق شد، فی الصیف ضیعت اللبن، بعد از آن دیگر با سیگار کشیدن دوم حنث نذر یا یمین و عهد جدیدی محقق نمی‌شود، کفاره جدیدی ندارد.

اما یک وقت نظرتان این است که ملتزم بشوید ترک کنید جمیع افراد تدخین را به نحو انحلال. در صرف الوجود هم التزام دارید هیچ سیگار نکشید اما یک التزام دارید، یک التزام دارید به ترک تدخین و عمل به این التزام به ترک جمیع افراد تدخین است و لکن یک التزام دارید، اگر یک بار سیگار بکشید این التزام را حنث کردید. در نحو دوم نخیر، به تعداد افراد تدخین التزام مستقلی دارید، التزام دارید که الان تدخین نکنید، التزام دیگری دارید که آن بعد تدخین نکنید، هر بار که تدخین کنید با یک التزام مخالفت کردید. و لذا برخی از بزرگان مثل آقای سیستانی می‌فرمایند به تعداد سیگاری که می‌کشید باید کفاره بدهید چون این‌جا التزام‌تان به نحو مطلق الوجود است.

در احکام اولیه شرعیه هم همین مثال‌ها مطرح می‌شود که گاهی نهی به صرف الوجود خورده مثل در صوم ماه رمضان لاتأکل و لاتشرب، یک بار که غذا خوردید این نهی از اکل عصیان شد، اکل دوم دیگر عصیان این نهی از اکل که مدلول خطاب صوم هست نخواهد بود. بله، یک امر تادبی، امر به امساک تادبی هست بحث دیگری است او مختص است به ماه رمضان.

اما ادعاء این است که ظهور اولی خطاب نهی از طبیعت نهی از صرف الوجود نیست؛ بلکه نهی از مطلق الوجود است. مولی وقتی می‌گوید لاتکذب ظاهرش این است که هر فردی از افراد کذب حرام مستقل است. این‌طور نیست که شما بگویید من ابتداء بلوغ خطاب لاتکذب را دیدم اما شیطان وسوسه‌ام کرد یک بار دروغ گفتم، دیگر آب از سرم گذشت، چه یک نی چه صد نی، تا آخر عمر هر چه دروغ می‌گویی چون توجیه‌تان این است که نهی از صرف الوجود دروغ گفتن را عصیان کردید ابتداء بلوغ، فی الصیف ضیعت اللبن، این را کسی نمی‌پذیرد چون ظاهر نهی از کذب نهی از مطلق وجود کذب است یعنی هر فردی از کذب یک نهی مستقل دارد.

منشأ این ظهور چیست؟ این‌جا دیگر نمی‌شود بگویی لاتنعدم الطبیعة الا بانعدام جمیع الافراد، ‌این‌که اختصاص ندارد به مطلق الوجود، نهی از صرف الوجود همین است منتها بحث این است که نهی واحد است نهی از کذب؟‌ که با اولین کذب، دیگر این نهی ساقط بشود بالعصیان یا نهی انحلالی است، هر فردی از افراد کذب یک حرام مستقلی است. سه نکته مطرح شده برای ادعاء ظهور خطاب نهی در نهی از مطلق الوجود:

وجه اول برای ظهور نهی در نهی از مطلق الوجود (محقق بروجردی): عصیان مسقط تکلیف نیست

ادعای اول ادعای مرحوم‌ آقای بروجردی است. فرموده: خطاب نهی متضمن یک حکم است: الزجر عن الطبیعة؛ انحلالی در کار نیست. یک وقت ادعای انحلال نکنید، لاتکذب یک نهی است از طیبعت کذب، انحلالی در کار نیست. و لکن اگر شما یک بار دروغ بگویید بعد از آن باز دلیل ندارد که خطاب لاتکذب ساقط بشود، دلیل نداریم که عصیان از مسقطات تکلیف است، عجز از امتثال از مسقطات تکلیف است نه عصیان. این نهی واحد را یک بار عصیان کردید ولی ساقط نشد، بار دو هم عصیان نکنید، بار دوم عصیان کردید بار سوم عصیان نکنید. این را در نهایة الاصول صفحه 348 مطرح کردند.

اشکال

ولی واقعا این فرمایش ایشان عجیب است. اگر نهی از صرف الوجود بود مثل همان مثالی که زدیم که مولی به عبدش می‌گوید لاتتکلم امام الناس چون می‌خواهد مردم او را کر و لال فرض کنند تا بتواند برای مولی جاسوسی کند، یک بار اگر این عبد تکلم کند دیگر کار تمام است، تکلیف ساقط می‌شود چون هیچ‌کس دیگر باور نمی‌کند او کر و لال باشد، چه جور است آن‌جا که با یک بار تکلم این خطاب لاتتکلم ساقط می‌شود اما در خطاب لاتکذب شما می‌گویید خطاب با عصیان ساقط نمی‌شود. بله ما هم قبول داریم خطاب با عصیان ساقط نمی‌شود اما تا نهی انحلالی نباشد، نهی از صرف الوجود باشد بعد از ارتکاب یک فرد از تکلم، دیگر عاجز خواهد بود این مکلف از امتثال خطاب نهی. شما که پذیرفتید عجز از امتثال مسقط تکلیف است این عبدی که مولایش به او گفت لاتتکلم امام الناس یک بار که تکلم کرد دیگر قادر بر امتثال این خطاب نهی نیست. پس فارق نهی از مطلق الوجود با نهی از صرف الوجود چیست که با عصیان امر نهی از مطلق الوجود ساقط نمی‌شود و مکلف قادر بر این است که بار دوم آن را عصیان نکند ولی در خطاب نهی از صرف الوجود این‌طور نیست. فارق باید ماهوی باشد بین نهی از صرف الوجود و بین نهی از مطلق الوجود.

وجه دوم: مفسده، انحلالیه است غالبا

توجیه دوم این است که گفته می‌شود: چون غالبا در عرف نواهی بخاطر مفاسد در فعل است، مردم که به همدیگر می‌گویند دروغ نگویید چون مفسده دارد کذب، مفسده انحلالیه است غالبا‌، این مثال لاتتکلم امام الناس یک مثال نادری است غالبا مفسده فعل که منشأ نهی از فعل می‌شود مفسده انحلالیه است، هر فردی از افراد طبیعت کذب مفسده دارد، هر فردی از افراد طبیعت ربا که می‌گوید لاتُربِ مفسده دارد و هکذا، و این منشأ می‌شود ظهور پیدا کند خطاب نهی در نهی انحلالی.

در بحوث گفتند حتی اگر واجب بشود ترک الطبیعة لمصلحة فی ترک الطبیعة، شبیه آن‌چه آقای خوئی در تروک احرام می‌گویند که می‌گویند تروک احرام واجبات الاحرام هستند، یجب ترک التظلیل، اصلا ترک تظلیل مصلحت دارد. ایشان ادعاء می‌کند. و لذا می‌گویند مسامحه است که می‌گویید محرمات الاحرام‌، بگویید واجبات الاحرام منتها واجبات احرام تروک هستند. در بحوث گفتند: باشد، واجب است ترک نظر بشهوة در حال احرام به اجنبیه، این هم همین‌طور است، هر فردی از افراد ترک الطبیعة یک مصلحت دارد، ترک طبیعت نظر بشهوة در این آن یک مصلحت دارد، ترک نظر بشهوة به اجنبیه در آن دوم یک مصلحت مستقله دارد.

این را ما نمی‌توانیم بپذیریم. این مطلب بحوث برای ما واضح نیست.

[سؤال: ... جواب:] امر به طبیعت مثل این‌که می‌گوید تکلمْ، توجد الطبیعة بوجود فرد ما، بیشتر از این قرینه می‌خواهد تا بگویید جیمع افراد را بیاور. بیشتر از ایجاد یک فرد از طبیعت اقتضاء نمی‌کند امر به طبیعت. دیگر این بحث‌ها پیش نمی‌آید. در نهی از طبیعت است که دو قسم دارد نهی از صرف الوجود نهی از مطلق الوجود. ... در اذکروا الله قرینه داریم که یک بار در عمرش گفت یا الله بعد تا آخر عمر هیچ حرفی نمی‌زند هیچ ذکری نمی‌کند می‌گوید ما قبل از این‌که شما به دنیا بیایید ما یا الله را گفتیم، می‌گویند مرد حسابی یا الله همیشه خوب است که بگویید. این مناسبات حکم و موضوع است.

این فرمایش بحوث که اگر طلب بشود ترک طبیعت هم ظاهر در این است که هر فردی از ترک الطبیعة یک مصلحت مستقله دارد که ما اشکال کردیم، منافات با این ندارد که ما در آن تروک احرام معتقدیم که اصلا ظهور در نهی دارد، ظهور در طلب ترک ندارد، ظهور در زجر من الفعل دارد. ظاهر زجر من الفعل این است که ملاک در آن، انحلالی است. هر فردی از افراد طبیعت زجر مستقل دارد چون ظاهر خطاب نهی انحلالیت شد بخاطر غلبه این‌که در نواهی عرفیه مفسده در کل فرد فرد من افراد الطبیعة است. و به نظر ما این بیان دوم درست است.

[سؤال: ... جواب:] مفاد استعمالی خطاب نهی زجر از طبیعت است و در عرف خطاب نهی ظهور پیدا کرد در نهی انحلالی.

وجه سوم: مقتضای اطلاق، انحلالیت است

بیان سوم را هم عرض کنیم. بیان سوم این است، گفته می‌شود مقتضای اطلاق خطاب نهی این است که بعد از ارتکاب فرد اول هم این خطاب نهی باقی است و لازمه بقاء اطلاق خطاب نهی این است که نهی، انحلالی است چون اگر نهی از صرف الوجود بود با اولین فرد از تکلم در آن مثال لاتتکلم امام الناس دیگر نهی ساقط می‌شد، اطلاق خطاب نهی می‌گوید من باقی هستم و لازمه این اطلاق این است که این نهی از مطلق الوجود است. این غیر از بیان دوم است، بیان دوم از غلبیت انحلالیت مفسده در نواهی عرفیه کمک می‌گرفت که این منشأ شد ظهور پیدا کند نهی در نهی انحلالی. این بیان سوم از اطلاق خطاب نهی که باقی هست ما بقی الدهر، می‌خواهد کشف بکند پس نهی از صرف الوجود نیست چون اگر نهی از صرف الوجود بود با اولین وجود نهی ساقط می‌شد بخاطر این‌که دیگر عاجز است از امتثال.

اشکال

این بیان به نظر ما درست نیست. چرا؟ برای این‌که هر خطاب تکلیفی یک قید لبی دارد. قید لبیش این است که این تکلیف باقی است مادامی که قادر بر امتثال آن هستید، مادامی که عصیان نکنید آن را. این قید لبی را دارد. اگر ظهور نداشته باشد نهی از طبیعت در نهی از مطلق الوجود و احتمال بدهیم که این نهی از صرف الوجود است بخاطر آن قید لبی اصلا معلوم نیست اطلاق داشته باشد نسبت به ما بعد از اتیان فرد اول چون قید لبیش این است که هر خطاب تکلیفی چه خطاب امر چه خطاب نهی مادامی ثابت است که قادر باشی بر امتثال آن.

پس عمده بیان دوم هست.

وجه چهارم (آقای سیستانی): انحلال، مفاد جعل و خطاب نهی نیست، بلکه مقتضای عنصر معنوی وعید بر عقاب است

یک بیانی هم آقای سیستانی دارند که ما به نظرمان باید برگردد به بیان دوم. ایشان فرمودند: ما انحلال خطاب نهی را به این معنا که شارع جعلش منحل باشد در تحریم کذب که به تعداد افراد کذب جعل حرمت بکند قبول نداریم، حرمة واحدة، همانی که آقای بروجردی فرمود، نهی واحد از طبیعت کذب، بیشتر از این نیست، انحلال در جعل شارع نیست، انحلال در نهی نیست، پس انحلال در چیست؟ ایشان فرمودند: نهی یک عنصر شکلی دارد یک عنصر معنوی دارد. عنصر شکلی نهی زجر از طبیعت است، او واحد است، همانی که آقای بروجردی فرمود، اما عنصر معنوی نهی وعید به عقاب است بر مرتکب این فعل، لاتکذب یعنی ازجرک عن الکذب و اذا کذبت فتعاقب، این اذا کذبت فتعاقب که وعید بر عقاب است، این موضوعش اتیان به کذب است، اذا کذبت فتعاقب، الان یک دروغ گفتی، یک عقاب، یک ساعت دیگر یک دروغ دیگر بگویی یک عقاب، این عنصر معنوی است که مفادش به ظهور عقلایی چون اصل این عنصر معنوی که لاتکذب می‌شود لاتکذب و الا عاقبتک، این و الا عاقبتک ناشی است از ظهور عقلایی اندماجی بخاطر این‌که موالی وقتی خطاب نهی صادر می‌شد اگر کسی عصیان می‌کرد او را عقاب می‌کردند، یا لااقل در خطاب می‌گفتند لاتفعل و الا عاقبتک، این به مرور زمان ظهور اندماجی ظهور استبطانی به خطاب نهی داد، مولی هم نمی‌گوید لاتکذب و الا عاقبتک ولی عرف می‌گوید در دلش گفت، در دلش گفت یعنی ظهور استبطانی، اتفاقا استبطان هم از بطن می‌آید، مستبطن است خطاب لاتکذب نسبت به این‌که لاتکذب و الا عاقبتک. این ظهور اندماجی و استبطانی که ناشی است از ارتکاز عقلاء به این نحو است که و الا عاقبتک علی کل کذب.

اشکال

نهی از طبیعت نهی وحدانی در مطلق الوجود معنا ندارد. باید مولی در مقام جعل نهی از صرف الوجود و جعل نهی از مطلق الوجود خودش فرق بین این دو تا را بفهمد. و این‌که آقای سیستانی فرمودند این فرق ناشی است از آن عنصر معنوی، وعید بر عقاب. اصلا گاهی نهی از مولی به عبدش صادر نمی‌شود، برادری به برادرش می‌گوید گران فروشی نکن برادر، انصاف داشته باش، گران فروشی نکن، یعنی گران فروشی نکن و الا عاقبتک؟ برادر کوچک است، تازه لمعه‌اش تمام شده، آن برادر بزرگش پنجاه سالش است از تجار معروف شده، این برادر کوچک می‌گوید برادر گران فروشی نکن این ظهور در انحلال ندارد؟ قطعا ظهور در انحلال دارد، با این‌که آن عنصر معنوی نیست که و الا عاقبتک.

[سؤال: ... جواب:] عنصر معنوی که وعید بر عقاب است در خطاب صادر از مولی است نسبت به عبدش.

و اشکال دوم خطاب مکروهات است. خطاب مکروهات متضمن وعید بر عقاب است متضمن وعد به ثواب است. ایشان مناسب بود آن‌جا هم بگویند ظهور عرفی این است که وعد به ثواب انحلالی است که هر گاه این فعل را ترک کردی من یک ثواب به تو می‌دهم.

[سؤال: ... جواب:] کی می‌گوید عتاب دارد؟ خودش گفت کل مکروه جائز مثلا، چه عتابی. ثواب به این نمی‌دهند که چرا ترک مکروه نکردی، ثواب به او نمی‌دهند. مثلا روز قیامت یک عده را نگاه می‌داند مرتکب مکروهات می‌شدند می‌گویند چرا پنیر خوردی؟ می‌گوید می‌خواهی من را ببرید جهنم؟ می‌گویند جهنمی در کار نیست، همین عتاب. این‌ها شوخی است.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌فرمایند چون خطاب مثلا لاتکذب مفادش نهی از طبیعت است، طبیعت، واحده است، معنا ندارد بگوییم نهیش متعدد است. این را که امام هم دارند، آقای بروجردی هم داشتند، حالا شما اشکال دارید به آقای سیستانی؟ بله ما عرض‌مان این است که مدلول استعمالی خطاب لاتکذب نهی واحد است از طبیعت اما عرف بخاطر همین قرینه نوعیه، عالم لب جعل مولی را کالبدشکافی می‌کند و می‌گوید در عالم لب جعل مولی این لاتکذب از سنخ وضع عام موضوع‌‌له خاص است یعنی یک خطاب لاتکذب است اما به تعداد افراد کذب جعل حرمت شده. شبیه آنی که مثال می‌زدیم می‌گفتیم زعیم آمد در روز عید غدیر از او اقتضاء کردند اسم نوزادهای امروز را بگذار، علی را بگذار، او هم گفت وضع اسم علی للمولود فی هذ الیوم فی مستشفیات قم، این می‌شود وضع عام موضوع‌له خاص، این‌که نرفت بالای سر هر نوزادی بگوید وضعت اسم علی علیک، سمیتک علیا، این می‌شود وضع عام موضوع‌له خاص ولی اسم این نوزاد می‌شود علی، اسم آن نوزاد می‌شود علی، می‌شود مشترک لفظی. خطاب نهی از طبیعت هم این است، وضع عام موضوع‌له خاص است. یعنی یک خطاب نهی از طبیعت هست که مولی لحاظ می‌کند ولی در مقام لب قرینه نوعیه عرفیه است که به تعداد افراد کذب می‌خواهد به نحو وضع عام موضوع‌له خاص جعل حرمت بکند.

وجه ظهور موضوع خطاب نهی در انحلال

این به لحاظ متعلق خطاب نهی. اما به لحاظ موضوع، لاتشرب الخمر، آن خمر موضوع است، در لاتکذب موضوع نداریم برای کذب، لاتکذب، خود متعلق ظهور در انحلال دارد، متعلق المتعلق مثل لاتشرب الخمر این نکته انحلالیتش علاوه بر آن‌چه که گفتیم این است که ظهور دارد لاتشرب الخمر در این‌که خمر موضوع است، یعنی الخمر محرم الشرب، هر فردی از خمر محرم الشرب است، به لحاظ افراد خمر آن انحلال پیدا می‌کند حرمت نه بخاطر خصوصیت نهی، امر هم اگر بود، اکرم العالم چون عالم موضوع است آن‌جا می‌گویید العالم واجب الاکرام و انحلال دارد، هر فردی از عالم می‌شود واجب الاکرام. پس لاتشرب الخمر دو تا نکته دارد برای انحلال: غلبه مفسده در کل فرد من افراد الطبیعة در نواهی عرفیه و این منشأ ظهور خطاب نهی می‌شود در انحلال حتی اگر موضوع نداشته باشد خطاب نهی مثل لاتکذب. و نکته دوم این است که اگر موضوعی داشت خطاب نهی مثل لاتشرب الخمر این ظاهرش این است که الخمر محرم الشرب مثل العالم واجب الاکرام که ما در بحث امر گفتیم این ظاهرش این است که مثل النار حارة است هر فردی از آتش باید گرم باشد تا بگوییم النار حارة، هر فردی از عالم باید واجب الاکرام باشد تا بگوییم العالم واجب الاکرام. حالا الخمر یحرم شربه هم باید هر فردی از خمر محرم الشرب باشد تا این کلام صادق باشد.

یک نکته‌ای است در این‌جا و وارد بحث بعد می‌شویم، انشاءالله.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 64- 333

**چهار‌شنبه – 08/10/1400**

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

بحث راجع به این بود که منشأ ظهور خطاب نهی در نهی از مطلق الوجود چیست؟ چرا وقتی مولی می‌گوید به عبدش لاتکذب ظاهر در این هست که هر فردی از افراد کذب حرام مستقل هست؟‌ نه این‌که نهی از صرف الوجود باشد که یک بار اگر شخص دروغ گفت دیگر نهی رأسا ساقط بشود به عصیان و دروغ‌های مجدد حرام نباشد.

ما عرض کردیم منشأ ظهور خطاب نهی در نهی از مطلق الوجود این هست که در عرف نواهی عرفیه غالبا ناشی هستند از مفسده مستقله در هر فرد از افراد طبیعت و این ظهور داده به خطاب نهی.

این‌که مرحوم آقای خوئی فرمودند "لاطریق لنا الی کشف ملاکات الاحکام حتی نری ان المفسدة فی متعلق النهی قائمة بصرف وجوده او بمطلق وجوده او ان المصلحة‌ قائمة بکل فرد من افراد ترک الطبیعة او بصرف ترکها"، این درست نیست. غلبه انحلالیت مفسده در نواهی عرفیه منشأ ظهور خطاب نهی شده در این‌که هر فردی از افراد این طبیعت منهی عنها مفسده مستقله دارد و حرام مستقل است.

شما که این وجه را منکر هستید چه وجهی ذکر می‌کنید برای ظهور خطاب نهی در نهی از مطلق الوجود؟ ‌این وجهی که شما فرمودید: "طلب صرف وجود ترک طبیعت لغو است چون نوعا و لو در یک آن ترک می‌کند وجود طبیعت را و صرف ترک الطبیعة محقق می‌شود، پس باید مراد از نهی از طبیعت طلب ترک جمیع افراد طیبعت باشد"، این‌که مشترک هست بین نهی از صرف الوجود و نهی از مطلق الوجود. منشأ ظهور خطاب نهی به نظر شما در نهی از مطلق الوجود چیست؟ هیچ وجهی ذکر نکردند.

نقد و بررسی کلام محقق بروجردی (وجود انحلال در تطبیق نه در جعل)

ما دیروز مطلبی را از مرحوم آقای بروجردی نقل کردیم که ایشان می‌فرمایند نهی از طبیعت نهی واحد هست، برخی به ما گوشزد کردند و مجبور شدیم این را توضیح بدهیم که ایشان انکار انحلال در جعل می‌کند، می‌گوید در مقام جعل، نهی، واحد است و لو تصریح می‌کند و لکنه ینحل الی نواهی متعددة بعدد ما یتصور للطبیعة من افراد و بعددها یتصور له الامتثال و العصیان فکل فرد اوجده العبد صار عصیانا برأسه و کل فرد انزجر عنه و ترکه تحقق امتثال لنهیه. ایشان در مقام جعل می‌گوید نهی واحد تعلق گرفته است به طبیعت و لکن عقلاء برای این نهی واحد عصیان‌های مکرر و امتثال‌های مکرر می‌بینند، یعنی در مقام تطبیق منحل می‌کنند عقلاء این خطاب نهی واحد را به نواهی متعدده به عدد افراد طبیعت.

ما اشکال‌مان این است که این بدون انحلال در جعل ممکن نیست، بدون این‌که در مقام جعل، مولی بین نهی از صرف الوجود و نهی از مطلق الوجود فرق بگذارد راه دیگری ندارد، باید در نهی از مطلق الوجود از باب وضع عام موضوع‌له خاص به تعداد افراد طبیعت جعل حرمت بکند. و لذا در مباحث الاصول که تقریر مباحث مرحوم آقای صدر هست انحلال در جعل را در خطاب نهی پذیرفته که مفاد خطاب نهی جعل نهی است و همین خطاب نهی دال بر انحلال در جعل هست. امام هم در لمحات الاصول که تقریر مباحث مرحوم آقای بروجردی هست صفحه 208، تقریر کردند فرمایش مرحوم آقای بروجردی و محصل این تقریر این است که از مرحوم آقای بروجردی نقل کردند که اگر مفاد خطاب نهی طلب ترک طبیعت باشد، یک آن ترک کنیم طبیعت را محقق می‌شود مطلوب مولی، پس صاحب کفایه که معتقد است مفاد خطاب لاتکذب طلب ترک کذب است، همآن‌طوری که اگر مولی به عبدش می‌گفت اکذب یک آن، دروغ می‌گفت امتثال امر به کذب بود، حال هم که گفته است لاتکذب طلب کرده است ترک کذب را، یک آن ترک کند کذب را مطلوب مولی حاصل شده است. و لکن چون ما معتقدیم مفاد خطاب نهی طلب ترک نیست، زجر من الفعل است و لذا عقلاء حکم می‌کند که از تمام افراد طبیعت منزجر بشویم و عصیان مسقط تکلیف نیست، بار اول که مولی گفته بود لاتکذب و مکلف دروغ گفت این عصیان مسقط تکلیف نیست.

این را در پرانتز عرض کنم که اگر ما انحلال در جعل را قائل بشویم دیگر هر جعل حرمتی برای یک فرد از کذب عصیان مستقل دارد دیگر نیاز به این‌که بگوییم عقلاء حکم می‌کنند به این‌که خطاب نهی نباید عصیان بشود حتی عصیان بعد العصیانش هم جایز نیست و این اشکال که عصیان مسقط تکلیف است را آقای بروجردی جواب می‌دهند که این دلیلی ندارد، نه، نیازی به این حرف‌ نبود، بگویید عصیان آن جعل حرمت است برای آن فرد اول کذب اما جعل حرمت برای فرد دوم کذب که هنوز عصیان نشده است او را عصیان نکنید، نیاز نبود که از عقلاء کمک بگیرید. بهرحال.

امام کلام از ایشان در پاورقی لمحات از ایشان نقل شده که فرمودند این مطلب درست نیست. چه خطاب نهی طلب ترک باشد چه خطاب نهی زجر من الفعل باشد عقلاء این را نهی از مطلق الوجود می‌بینند و الا این بیان شمای آقای بروجردی در نهی از صرف الوجود هم می‌آید چرا عقلاء‌ در نهی از صرف الوجود آن‌جا عصیان اول را مسقط تکلیف می‌دانند؟ مولی اگر به نحو صرف الوجود بگوید دروغ نگو، که اگر یک بار دروغ بگوید آبروی این عبد می‌رود و دیگر هیچ کاری نمی‌شود کرد، در این نهی از صرف الوجود چرا نهی با عصیان ساقط است ولی در نهی از مطلق الوجود نهی با عصیان ساقط نیست؟ یا طلب ترک طبیعت با عصیان و اتیان یک فرد از این حرام ساقط نیست در نهی از مطلق الوجود این نکته‌ای دارد که استظهار عقلاء این هست و عقلاء‌ در موارد نهی از مطلق الوجود می‌گویند عصیان مکرر جایز نیست. همین اشکالی که ما دیروز به آقای بروجردی کردیم. بهرحال.

پس خلاصه عرض ما این هست که خطاب نهی ظاهر است در انحلال در جعل و تمام افراد طبیعت حرام می‌شوند به حرمت مستقله، هر فردی یک حرمت مستقله برایش جعل می‌شود از قبیل وضع عام موضوع‌له خاص.

انحلال در موضوع خطاب نهی

نکته دوم انحلال در جایی است که خطاب نهی موضوع دارد و متعلقی. گاهی فقط متعلق دارد، لاتکذب، متعلق آن چیزی است که طلب می‌شود در خطاب نهی ترک او. موضوع آن چیزی است که فرض وجودش می‌شود و در فرض وجود او خطاب نهی فعلی می‌شود؛ مثل این‌که استظهار مشهور این هست که لاتشرب الخمر یعنی اذا خمر الوجود فیحرم شربه. این‌جا دیگر فرقی بین خطاب نهی و خطاب امر نیست؛ هرکجا از خطاب فهمیدیم که موضوع دارد این خطاب امر یا خطاب نهی عرف به لحاظ او انحلال می‌فهمد، اکرم العالم یعنی العالم واجب الاکرام، انحلال دارد به تعداد افراد عالم، لاتشرب الخمر یعنی الخمر محرم الشرب انحلال دارد به تعداد افراد خمر. البته این در صورتی است که قرینه بر خلاف نباشد و الا در همان خطاب امر هم مولی گاهی می‌گوید احضر الطبیب، قلد المجتهد، توضأ بالماء، به مناسبت حکم و موضوع این جا این است که امر به صرف الوجود شده است، با این‌که موضوع است، احضر الطبیب طبیب موضوع است احضار متعلق است، قلد المجتهد مجتهد موضوع است تقلید متعلق است ولی صرف الوجود احضار طبیب کافی است صرف الوجود تقلید مجتهد کافی است.

توضأ بالماء هم این اشتباه است که در بحوث مطرح کردند که علت این‌که انحلالی نیست که توضأ بکل ماء این است که توضأ‌ بالماء متعلق المتعلق است، یعنی چه؟‌ یعنی حتی اگر آب هم نباشد بر شما واجب است وضوء به آن، در جایی که می‌توانید از برف یا غیر برف آب تولید کنید باید تولید کنید، این‌جور نیست که بگوید اذا وجد الماء‌ فتوضأ، آب هم نباشد باید شما وضوء با آب بگیرید اگر قادرید آب تولید کنید مثل این‌که مولی به عبدش می‌گوید دوغ بخور او بگوید دوغ نیست می‌گوید خب دوغ درست کن بخور این می‌شود متعلق المتعلق نه این‌که اذا وجد الدوغ فاشرب. و لذا در بحوث گفتند توضأ بالماء چون اصلا موضوع نیست ماء، متعلق المتعلق است، یعنی اگر موجود هم نبود باز بر تو واجب است وضوء‌ به آب اگر می‌توانی تولید آب بکنی.

درست است در این مثال همین است که ایشان می‌فرمایند ولی نکته‌اش این نیست که چون متعلق المتعلق است. خب در احضر الطبیب چه می‌گویید؟ در قلد المجتهد چه می‌گویید؟‌ مناسبات عرفیه با این‌که موضوع است یک چیزی برای خطاب در عین حال حکم به انحلال نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] موضوع آن است که فرض وجودش می‌شود، اذا وجد. توضأ بالماء موضوع نیست، متعلق المتعلق است ولی نکته عدم انحلال در این نیست که متعلق المتعلق است، نکته عدم انحلال همان نکته‌ای است که در احضر الطبیب است نه این‌که تمام طبیب‌ را احضار کنید، صرف الوجود احضار طبیب لازم است، قلد المجتهد معنایش این نیست که از همه مجتهدین تقلید کنیم بلکه از صرف الوجود مجتهد تقلید کنیم. نکته انحلال اوسع از این است که ماء در توضأ بالماء‌ متعلق المتعلق است، اگر موضوع هم بود باز عرف انحلال نمی‌فهمید مثل این‌که در احضر الطبیب انحلال نفهمید.

در خطاب نهی هم این لاتشرب الخمر در او دو قول است: یک قول، قول مشهور است که می‌گویند معنایش این است که اذا وجد خمر فلاتشربه. یک قول، قول مرحوم آقای خوئی است که خمر متعلق المتعلق است. یعنی چه؟ یعنی الان هم که خمر نیست باز بر شما حرام است شرب خمر. اذا وجد خمر یحرم شربه غلط است، سواء وجد خمر او لا یحرم شرب الخمر. نگویید که این لغو است، شمای آقای خوئی که اینقدر به لغویت اهمیت می‌دهید لغو است قبل از وجود خمر تحریم شرب خمر فعلی باشد، ایشان فرمودند نخیر لغو نیست. کسی که قادر است ایجاد خمر بکند، لغو نیست به او بگویند لاتشرب الخمر. اثر هم دارد. اگر شما بدانید خمر را ایجاد کنید شما را وادار می‌کنند خمر را بخورید، حق ندارید بگویید که الآن‌که من تکلیف ندارم قبل از وجود خمر، حرمت شرب بعد از وجود خمر می‌آید، بعد از وجود خمر هم حرمت شرب که می‌خواهد بیاید تکلیف به غیر مقدور می‌شود، من ناچارم خمر را بخورم، آقای خوئی فرموده نخیر، سر ما کلاه نگذار با این حرف‌ها، همان موقع هم که خمر نیست فعلی است تحریم شرب خمر چون خمر متعلق المتعلق است.

ما بعید ندانستیم این استظهار آقای خوئی را و این فرمایش بحوث که این خلاف ظاهر است، ظاهر لاتشرب الخمر این است که اذا وجد الخمر فیحرم شربه، نه، همچون ظهوری ما نفهمیدیم، قانون این است که خوردن مشروبات الکلی ممنوع است حال مشروبات الکلی باشد یا نباشد، می‌توانید آن را تولید کنید، قانون مطلق است. این استظهار بحوث این‌که ظاهر این است که خمر موضوع است اذا وجد الخمر فیحرم شربه این استظهار را ما نپذیرفتیم و حق را به آقای خوئی دادیم. و لذا لاتشرب الخمر، خمر می‌شود متعلق المتعلق. متعلق المتعلق شد، دیگر اقتضاء انحلال ندارد، فقط همان نکته اول برای انحلال می‌آید که هر فردی از افراد طبیعتی که مورد نهی است مفسده مستقله دارد، هر فردی از افراد شرب الخمر مفسده مستقله دارد و لذا نهی از شرب خمر انحلالی است.

[سؤال: ... جواب:] و مقتضای اطلاق [یا به عبارت دیگر] یعنی ظهور منعقد بشود، نفرمود ان وجد خمر فیحرم شربه. لاتشرب النجس شما می‌توانید این آب را نجس کنید بعد بخورید الان هم که نجس نیست به شما می‌گویند لاتشرب النجس.

انحلال در نذر

دیروز ما بحث نذر را پیش کشیدیم، مثال زدیم گفتیم دو جور می‌شود نذر کرد: لله علیّ ان لاادخن به نحو نهی از صرف الوجود لله علی ان لاادخن به نحو مطلق الوجود. و نقل کردیم از آقای سیستانی که اگر نذر به نحو مطلق الوجود باشد یعنی به تعداد افراد تدخین التزام مستقل داریم، التزام داریم امروز تدخین نکنیم التزام داریم فردا تدخین نکنیم، هر بار که تدخین کردیم یک حنث نذر مستقلی کردیم کفاره مستقله‌ای دارد، این فرمایش آقای سیستانی دو تا ایراد دارد: یک: چرا به این ملتزم نیستید؟ ظاهر التزام به عدم، انحلال است. خلاف ظاهر است شخصی بگوید لله علی ان لاادخن یعنی لب به سیگار نزنم ولی اگر یک بار لب به سیگار بزنم دیگر مهم نیست. مثلا یک طلبه‌ای می‌گوید لله علی که از لباس روحانیت بیرون نیایم، این صرف الوجود است، یک بار بیرون بیاید حنث نذر کرد، اما اگر نذر کند لله علی که بدون لباس از منزل بیرون نیایم، یک روز بدون لباس آمد فردایش بگوید دیگر آب از سر من گذشت؟ خب این خلاف ظاهر است. ظاهرش این است که کل فرد من افراد هذه الطبیعة را می‌خواهد ترک کند نه فقط فرد اول را. ظاهر التزام به عدم یک فعل این است، التزام به مطلق عدم است نه التزام به ترک اولین فرد. پس چرا شما تفصیل می‌دهید؟ می‌گویید دو جور است. و شک بکنیم هم بیشتر از یک کفاره لازم نیست، نه، ظاهر اولی التزام به عدم التزام به عدم است به نحو مطلق الوجود. یا در خطاب امر هم می‌آید که می‌گوید لله علی که هر شب چهارشنبه جمکران بروم، این حالا یک هفته نرفت بگوید هفته دیگر من التزامی ندارم، این بعید نیست بگوییم خلاف ظاهر است.

و لذا در شرط شما چه می‌گویید؟ در ضمن عقد شرط کرد با همسرش همین شرط را که سیگار نکشی، همسرش به او گفت، شنیدم تو سیگاری هستی، شرط ضمن العقد این است که سیگار نکشی، یک روز خانمش آمد دید این شوهر یک پاکت سیگار وینستون خریده می‌گوید این چه وضعیش است، می‌گوید آخه ببخشید من دیروز یک بار سیگار کشیدن این رفقاء ناباب من را فریب دادند، یک بار سیگار کشیدم، این یک بار که سیگار کشیدم، دیگر حنث شرط شد، فی الصیف ضیعت اللبن شد، حالا دیگر چه اثری دارد؟‌ حالا سیگار بکشم یا نکش. زنش می‌گوید این حرف‌ چیه، شرط کردم سیگار نکشی یعنی نه امروز سیگار بکشی نه فردا سیگار بکشی، حالا شیطان گولت زده یک بار سیگار کشیدی برای چی الان رفتی وینستون خریدی مدام سیگار می‌کشی جلوی من.

و لذا ظاهر التزام به عدم چه در شرط چه در نذر التزام به عدم است به نحو مطلق الوجود در حالی که شما در فتاوای‌تان این‌جور مشی نکردید. نه آقای سیستانی این‌جور مشی کردند، نه آقای خوئی این‌جور مشی کردند. آقای خوئی دارند در صراط النجاة: من عاهد عهدا شرعیا ان لایفعل فعلا معینا فاذا خالف عهده مرة‌ فینحل عهده بالمخالفة الاولی و لاکفارة للثانیة‌ و الثالثة و هکذا الحکم فی الیمین و النذر. صراط النجاة‌ جلد 1 صفحه 387. آقای سیستانی هم در منهاج در همین بحث نذر یمین و عهد این مطلب را متعرض شدند. اذا حلف ان لاادخن فلو اتی، مضمون مطلب ایشان است، فلو اتی به اکثر من مرة لم یحدث الا بالمرة الاولی. این خلاف ظاهر است، اگر شما انحلال می‌بینید در نهی باید این‌جا هم انحلال ببینید، التزام به عدم است دیگر.

ثانیا: به نظر ما همآن‌طور که امام دارند، نذر عنوان عملیة الالتزام است، شما اگر هم بگویید لله علی ان اترک‌ای فرد من افراد التدخین، دیگر از این تصریح به التزام به ترک افراد تدخین که واضح‌تر نیست، ولی یک لله علی دارید، یک عملیة الالتزام دارید، نذر واحد است، عرف این را منحل به نذور متعدده نمی‌بیند. وقتی شما یک بار می‌گویید لله علی و لو می‌خواهید ملتزم بشوید امروز سیگار نکشید فردا سیگار نکشید اما یک بار ابراز هست، یک عملیة النذر هست و عرفا این نذر منحل نمی‌شود به نذور متعدد. نگویید در شرط پس آن‌جا چرا گفتید که باید وفاء به شرط بکند؟ آن یک حکم عقلایی است که به عملیة الاشتراط نگاه نمی‌کنند عقلاء، به واقع شرط نگاه می‌کنند. شرط کردید سگار نکشید و لو یک عملیة الشرط است، تعبد شرعی نیست که من حنث شرطه فعلیه کذا، نه، یک ارتکاز عقلایی است و شارع هم تایید کرده فلیفِ بشرطک. و ارتکاز عقلایی این‌جا به واقع شرط نگاه می‌کند و چون شرط انحلالی است وجوب هم می‌شود انحلالی، حرمت شرط ان لاادخن می‌شود انحلالی و لذا اشکالی پیش نمی‌آید. از این بحث بگذریم.

انحلال در نواهی ضمنیه

آخرین بحث قبل از ورود به بحث اجتماع امر و نهی این است که فرقی نیست در انحلال نهی به نواعی متعدده بین نهی استقلالی و نهی ضمنی. لاتکذب نهی استقلالی است، لاتلبس النجس فی صلاتک نهی ضمنی است، ارشاد است به مانعیت لبس النجس فی الصلاة، همآن‌طور که بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی فرمودند همان عرفی که در لاتکذب انحلال در نهی می‌فهمد، حالا انحلال در جعل که ما می‌گوییم، انحلال در تطبیق که بزرگانی مثل آقای بروجردی فرمودند، همین عرف در لاتلبس النجس همین را می‌فهمد، لاتلبس هذا النجس لاتلبس ذاک النجس. و لذا اگر مضطر شدید، شلوار نجس بپوشید، پیراهن نجس بپوشید، چون یا بخاطر ناظر محترم یا بخاطر سرما مجبورید، حق ندارید بروید ده تا لباس نجس دیگر هم رویش بپوشید. عبا، نجس است، قبا، نجس است، عمامه، نجس است، همه را می‌پوشد، از اروپا برگشته همه‌اش نجس است. چرا همه را می‌پوشی؟ می‌گوید آب که از سر گذشت، ما که دیگر صلات فی النجس مجبوریم بخوانیم، لخت که نمی‌توانم نماز بخوانم جلوی مردم یا در این سرما، حالا دیگر چه فرق می‌کند چه یک لباس نجس چه ده دست لباس نجس. امام فرمودند بارک الله، خوب درس‌هایی که ما به شما گفتیم یاد گرفتی. می‌گوییم نه، فرمایشات شما ایراد دارد. شما می‌فرمایید نهی ضمنی ظهور در انحلال ندارد؟ العرف ببابک، عرف می‌گوید لاتلبس النجس فی الصلاة‌ این مقدار مجبوری لبس نجس فی الصلاة کنی بیشتر از این‌که مجبور نیستی. و الا اگر این‌جوری باشد لازم نیست بقیه لباس‌ نجس باشد اصلا نجس می‌کنم، یک قطره مثلا نجس افتاده روی لباسم که معفو نیست، تطهیر هم نمی‌توانم بکنم، می‌گویم می‌خواهیم فرمایش امام را تجربه عملی کنیم، بزن کل لباس را در این آب نجس، بعد بپوش نماز بخوان، عرف می‌گوید این چه کاری است؟‌ تو آن مقدار مجبور بودی با لباس نجس نماز بخوانی نه این‌که دیگر کل لباست را نجس کنی. انصافا ظاهر خطاب نهی ضمنی هم در انحلال هست.

اما ثمره این بحث. غیر از آن بحث لزوم تقلیل نجاست در فرض اضطرار به اصل نجس، ثمره مهمه دیگری دارد. کجا؟ بحث شک در ابتلاء لباس به مانع، نمی‌دانم این لباسم نجس است یا نجس نیست و نجس بودن لباس، کون اللباس نجسا منشأ مانعیت می‌شود، منشأ نهی ضمنی می‌شود، یعنی اذا کان الثوب نجسا فلاتصل فیه انحلالی است، اگر عبای من هم نجس باشد این می‌شود مشمول خطاب اذا کان الثوب نجسا فلاتصل فیه. شک می‌کنم که آیا این لباسم نجس است یا نجس نیست فرض کنید قاعده طهارت هم ندارد، می‌توانم برائت از مانعیت جاری کنم چون مانعیت کون الثوب نجسا مانعیت انحلالیه است هر فرد از افراد لباس نجس یک نهی ضمنی دارد، اگر این لباس من این عبای من نجس باشد این هم خطاب اذا کان ثوبک نجسا فلاتصل فیه شاملش می‌شود. شک که می‌کنم شک می‌کنم که آیا یک پر لاتصل فیه شامل این عبا شد یا نشد، برائت از مانعیت این عبا جاری می‌کنم.

و این در یک بحثی در لباس مصلی مطرح شده و بحث مفصلی در موردش شده. این لباس‌هایی را که می‌آورند نمی‌دانیم از اجزاء حیوان حرام گوشت در او هست یا نیست، پشم است نمی‌دانیم پشم مصنوعی است، پشم گرگ است، مشهور تا زمان میرزای شیرازی این بود که جایز نیست نماز در لباس مشکوک، می‌گویند شیخ انصاری دو بار این را بحث کرد، هر بار که به این بحث می‌رسید به او تذکر می‌دادند که این عبای شما ماهوت است و مشکوک است که از چه پشمی تهیه شده شاید از پشم حیوان حرام گوشت باشد، ایشان می‌فرمود عجب!‌ باید مراعات کنیم در نماز، بعد یادش می‌رفت، دور دوم باز بحث می‌شد همین تذکر را می‌دادند چون ایشان قائل به لزوم اجتناب از لباس مشکوک در نماز بود می‌فرمود عجب! یادمان نیست، متوجه نبودیم باید عبای خودمان را عوض کنیم. از زمان میرزای شیرازی به بعد مسلک مشهور شد جواز صلات در لباس مشکوک. یکی از ادله از میرزای شیرازی تا به امروز برای جواز صلات در لباس مشکوک همین است که می‌گویند لاتصل فی وبر ما لایؤکل لحمه انحلالی است یعنی اذا کان الوبر مما لایؤکل لحمه فلاتصل فیه، نمی‌دانیم این وبر این پشم که ما لباس دوخته شد و پوشیدیم، وبر ما لایؤکل لحمه هست تا خطاب لاتصل فیه بر این هم منطبق بشود یا نه، وبر مصنوعی است، وبر حیوان حلال گوشت است تا خطاب لاتصل فیه شامل آن نشود. بر من واجب است نماز بخوانم و مشروط است به این‌که اگر چیزی از اجزاء حیوان حرام گوشت بود آن را در نماز با خودم نداشته باشم، این قید عدمی است، تجب الصلاة بشرط ان لا استصحب معی اجزاء ما لایؤکل لحمه. می‌گوییم نمی‌دانیم آیا شرط العدم که نهی ضمنی است تعلق گرفته به این‌که این عبا را که از پشم مشکوک است با خودم در نماز نداشته باشم یا شامل آن نشده است، برائت جاری می‌کنم از تعلق نهی ضمنی یا به تعبیر دیگر برائت جاری می‌کنم از مانعیت این لباس و با آن نماز می‌خوانم.

ما تفصیل این بحث را در لباس مصلی عرض کردیم. فقط یک نکته به شما بگویم، بحث را تمام کنیم، انشاءالله روز شنبه وارد بحث اجتماع امر و نهی بشویم.

شرط جریان برائت از مانعیت

ما به نظرمان این برائت از مانعیت مشکلی ندارد، انحلال در نهی ضمنی هم عرفی است، اما باید توجه بکنید! در صورتی می‌توانیم برائت از مانعیت جاری کنیم که شارع این‌جور بگوید، بگوید اذا کان ثوبک نجسا (مثلا) او مما لایؤکل لحمه فلاتصل فیه که نجس بودن، ما لایؤکل لحمه عرفا حیثیت تعلیلیه باشد برای عروض مانعیت برای این ثوب، اذا کان ثوبک نجسا فلاتصل فیه، اگر این ثوب نجس باشد مانعیت عارض می‌شود عرفا بر این ثوب، شک می‌کنم این ثوب نجس است یا نه برائت از مانعیت او جاری می‌کنم. اما اگر شارع بگوید صل مع عدم نجاسة الثوب، صل و لایکون معک ثوب نجس، انحلال در مانعیت مشکل ندارد ولی من برائت از مانعیت چه جور جاری کنم؟‌ من شک در وجود مانع دارم، صل مع عدم نجاسة الثوب، نجاسة الثوب مانع است، من برائت از مانعیت چه جور جاری کنم؟‌ من شک دارم در وجود مانع اگر شک دارم در نجاست ثوب، در شک در وجود مانع باید بروی سراغ استصحاب عدم وجود مانع، برائت از مانعیت جایی است که در وجود مانع بحث نمی‌کنی، در مانعیت موجود بحث می‌کنی، شک می‌کنی در مانعیت موجود برائت جاری می‌کنی. اگر شارع بگوید صل مع عدم نجاسة الثوب، این‌جا شک در مانعیت چه داری؟ به من بگو! شک در مانعیت نجاسة الثوب داری؟‌ او که خود شارع گفت نجاسة الثوب مانع است، شک داری در وجود مانع، این‌جا جاری برائت از چیزی نیست. این‌جا باید استصحاب عدم نجاست ثوب جاری کنی اگر جاری بشود. برائت از مانعیت نجاست ثوب جاری می‌کنم، مگر شک داری در مانعیت نجاست ثوب تا برائت جاری کنی؟‌ اما اگر شارع بگوید صل و لایکن ثوبک نجسا عرف استظهارش این است، چون به نحو کان ناقصه گفته شده، استظهارش این است که نجاسة الثوب حیثیت تعلیلیه است که ثوب بشود مانع فی الصلاة، لکونه نجسا، شک می‌کنم این ثوب نجس است یا نه، پس شک می‌کنم در مانعیت این ثوب نه در وجود مانع. این‌جاست که برائت از مانعیت جاری می‌شود و این مطلب، مطلب مهمی است که باید به آن توجه بشود.

هذا تمام الکلام فی بحث النواهی و یقع الکلام فی بحث اجتماع الامر و النهی. بحث اجتماع امر و نهی بحث بسیار مهم و مؤثر در فقه است. دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید پس ثمره عملیه‌اش چه می‌شود، انشاءالله از روز شنبه این بحث را دنبال می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## اجتماع امر و نهی

جلسه 65- 334

**‌شنبه – 11/10/1400**

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

یکی از بحث‌های مهم در اصول بحث اجتماع امر و نهی هست. مثل اینکه نماز در مکان غصبی هم مصداق نماز واجب است هم مصداق غصب محرم هست یا وضوء با آب غصبی هم مصداق وضوء واجب یا مستحب است هم مصداق غصب محرم است. بزرگان اختلاف کردند که آیا می‌شود امر به نماز یا وضوء با نهی از غصب هر دو در این مورد واحد ثابت باشند؟ امر تعلق گرفته باشد به عنوان نماز یا عنوان وضوء، نهی تعلق گرفته باشد به عنوان غصب یا عنوان تصرف در مال غیر بدون اذن او و این نماز در مکان مغصوب یا وضوء با آب مغصوب هم مصداق واجب باشد هم مصداق حرا. و جمعی از فقهاء قائل شدند که این محال است. امکان ندارد که شیء واحد بخواهد هم مصداق واجب باشد هم حرام،‌ اجتماع امر و نهی در شیء واحد و لو با تعدد عنوان جایز نیست مثل نظر صاحب کفایه، نظر محقق نائینی،‌ مرحوم آقای خوئی که قائل شدند به امتناع اجتماع امر و نهی. در مقابل،‌ بزرگانی مثل مرحوم آقای بروجردی،‌ امام، آقای صدر،‌ آقای سیستانی قائل شدند به جواز اجتماع امر و نهی.

تحریر محل نزاع

صاحب کفایه محل نزاع را این‌طور بیان کرده، فرموده: ان الاختلاف فی جواز الاجتماع الامر و النهی فی واحد و امتناعه. اختلاف در این هست که آیا اجتماع امر و نهی در یک فعل واحد ممکن هست یا ممکن نیست؟

مرحوم نائینی اشکال گرفته به این تعبیر. فرموده: ظاهر این تعبیر هر چند این تعبیر در کلمات اصحاب رایج است ولی ظاهر این تعبیر موهم این هست که نزاع کبروی است، یعنی همه قبول دارند که فعل، واحد است، نزاع کبروی دارند که آیا اجتماع امر و نهی در فعل واحد با تعدد عنوان ممکن است یا ممکن نیست؟ در حالی که معقول نیست نزاع کبروی در این مسأله؛ اگر قبول کنیم که فعل، واحد است، بدیهی است که اجتماع امر و نهی در فعل واحد و لو با تعدد عنوان محال است، قابل نزاع نیست. پس نزاع باید صغروی باشد. یعنی نزاع در این هست که آیا تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون در خارج هست یا نیست؟ آیا اینکه ما هم عنوان نماز داریم هم عنوان غصب داریم، تعدد عنوان کشف می‌کند که ترکیب بین نماز و غصب ترکیب انضمامی است؟ یعنی در خارج دو فعل هستند ملاصق با هم که به نظر بدوی عرفی یک شیء دیده می‌شوند و لکن به تدقیق عرفی دو شیء‌ هستند ملاصق با هم،‌ ترکیب‌شان انضمامی است. آیا تعدد عنوان کاشف از این است که ترکیب بین معنون به این عنوان و معنون به آن عنوان دیگر ترکیب انضمامی است تا جایز باشد اجتماع امر و نهی یا نخیر، تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون در خارج نیست، معنون واحد است و لکن از آن معنون دو عنوان انتزاع کردیم و ترکیب بین این دو عنوان در خارج ترکیب اتحادی است تا اجتماع امر و نهی محال باشد.

و لذا ایشان فرمودند: در وضوء به آب مغصوب که هیچ شبهه‌ای ندارد که ترکیبش اتحادی است، ترکیب وضوء با غصب ترکیب اتحادی است بر خلاف ترکیب نماز با غصب که محل اختلاف است که در خارج ترکیب‌شان اتحادی است یک شیء واحد است در خارج به نظر دقی که هم مصداق نماز است هم مصداق غصب یا دو شیء هستند ملاصق با یکدیگر،‌ در نماز و غصب اختلاف است که ترکیب‌شان اتحادی است یا انضمامی، اما در وضوء با آب مغصوب که روشن است ترکیب اتحادی است. آب را که غصبی است به صورت می‌زنیم این هم مصداق وضوء است هم مصداق غصب. و لذا در این‌جا بدیهی است که اجتماع امر و نهی محال هست.

مرحوم آقای خوئی هم همین مطلب محقق نائینی را تکرار کردند. محقق نائینی اجودالتقریرات جلد 1 صفحه 331، مرحوم آقای خوئی محاضرات فی اصول الفقه جلد 4 صفحه 164.

به نظر ما این فرمایش درست نیست. اتفاقا نزاع بین اصولیین نزاع کبروی بود. قائلین به جواز اجتماع امر و نهی ادعاء می‌کردند که چون حکم از عنوان به معنون خارجی سرایت نمی‌کند و لذا وحدت معنون موجب نمی‌شود که حکم عنوان نماز مثلا که وجوب است با حکم عنوان غصب که حرمت است تضاد پیدا کند چون سرایت نمی‌کرد حکم از این دو عنوان به معنون خارجی تا وحدت معنون موجب بشود مرکز امر و نهی یکی بشود. مرحوم نائینی می‌فرماید نزاع در بحث اجتماع امر و نهی در این است که معنون واحد است تا اجتماع امر و نهی محال باشد یا معنون متعدد است و کاشف از تعدد معنون تعدد عنوان است تا اجتماع امر و نهی جایز باشد، ما عرض‌مان این است که نزاع معروف بین اصولیین در این بود که آن جایی که معنون واحد است، آیا تعدد عنوان موجب می‌شود که تضاد بین حکمین از بین برود؟ یک عنوان بشود متعلق وجوب، عنوان دیگر بشود متعلق حرمت، وجوب و حرمت هم که از عنوان به معنوان سرایت نمی‌کند، پس اجتماع امر و نهی جایز است. در مقابل، قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی می‌گفتند حکم از عنوان به معنون سرایت می‌کند.

شما ببینید در این بحث وضوء با آب مغصوب که روشن است ترکیب، اتحادی است،‌ به قول مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی شکی نیست که وضوء با آب غصبی در خارج یک چیز است، عنوان ذاتی‌اش غسل الوجه است عنوان عرضی است به لحاظ اینکه تصرف در مال غیر است بدون اذنش غصب است و اشکالی ندارد که ما از شیء واحد یک عنوان ذاتی انتزاع کنیم و یک عنوان عرضی به لحاظ اینکه مثلا این عنوان ذاتی در این حالت هست، این غسل الوجه با ماء الغیر است بدون اذن او و لذا انتزاع می‌کنیم از آن، عنوان غصب را. طبق بیان محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی باید همه قائل بشوند به امتناع اجتماع امر و نهی چون روشن است که ترکیب، اتحادی است ولی مشهور از جمله خود محقق نائینی در تعلیقه عروه قائل شدند که وضوء به آب غصبی در حال نسیان یا جهل قصوری که قصد قربت متمشی می‌شود از مکلف، صحیح است. حالا بعضی‌ها مثل آقای سیستانی جاهل مقصر را هم گفته‌اند وضوئش با آب غصبی صحیح است، نکته‌ای دارد که بعدا عرض خواهیم کرد. ولی مشهور می‌گویند چون قصد قربت باید متمشی بشود، عالم عامد را خارج می‌کنیم اما ناسی و جاهل قاصر که قصد قربت می‌توانند بکنند وضوءشان با آب غصبی صحیح است این یعنی قول به جواز اجتماع امر و نهی و الا جاهل که نهی از غصبش ساقط نیست، فوقش ناسی تکلیف ندارد، جاهل متردد، کسی که قاعد ید جاری کرد و گفت انشاءالله این آب ملک این ذوالید است، از او اذن گرفت، با آبی که در اختیار او بود وضوء گرفت، غسل کرد،‌ بعد که تمام شد فهمید که این آب مغصوب است، مشهور گفته‌اند که این وضوء یا این غسل صحیح است چون قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند. حالا مرحوم نائینی چرا قائل به صحت وضوء با این آب شد، نکته‌اش باز باید بعدا پیگیری بشود.

[سؤال: ... جواب:] قطعا ترکیب، انضمامی نیست. خودم مرحوم نائینی تصریح می‌کند، مرحوم آقای خوئی تصریح می‌کنند می‌گویند دیگر در وضوء‌ با آب غصبی نزاع معنا ندارد چون مشخص است که معنون واحد است. در حالی که می‌بینیم در آن‌جا مشهور قائل به صحت وضوء با آب غصبی در حال جهل قصوری هستند.

صاحب کفایه [هم] در انتهاء بحث اجتماع امر و نهی می‌گوید: همین نزاع در جواز اجتماع امر و نهی که در تعدد عنوان بود در تعدد اضافه هم هست. اکرم عالما لاتکرم الفاسق،‌ وحدت عنوان است و تعدد اضافه، عنوان متعلق امر و نهی اکرام است که در هر دو یکی است، اما تعدد اضافه هست، اکرم عالما لاتکرم الفاسق،‌ مرحوم صاحب کفایه فرموده: این‌جا هم بحث جواز اجتماع امر و نهی مطرح می‌شود. یعنی مشهور که منسوب به آن‌ها این است که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند این‌جا هم قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌شوند. با اینکه روشن است که در این مثال معنون، واحد است چون معنون عنوانش اکرام است اکرام در هر دو یکی بود اضافه‌اش مختلف شده بود و الا همان ظرف غذا را که جلوی عالم فاسق می‌گذاریم این فعل واحد است هم مصداق اکرام عالم هست هم مصداق اکرام عالم فاسق هست.

[سؤال: ... جواب:] بحث کبروی است. ... اتفاقا اگر عنوانا و معنونا هم متحد باشند و لکن یک اختلافی بین‌شان باشد، لاتشرب الماء البارد اشرب ماءا، دیگر از این روشن‌تر؟‌ مطلق و مقید. آقای سیستانی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدند و درست هم هست، می‌گویند چون تا وقتی ظهور پیدا نکند لاتشرب الماء البارد در بیان مانعیت، بلکه ظهورش در تحریم نفسی شرب ماء باشد بخاطر اینکه موجب عفونت ریه می‌شود، مولایی هم که گفته است اشرب ماءا برای این است که این مکلف بخاطر تشنگی دچار سنگ کلیه نشود، گفت اشرب ماءا، یحرم علیک شرب الماء البارد،‌ حال، این مکلف آب سرد خورد، امر اشرب ماءا را امتثال کرده است، نهی لاتشرب الماء البارد یحرم علیک شرب الماء‌ البارد را عصیان کرده است.‌ عنوان، متعدد نیست، نسبت‌شان نسبت مطلق و مقید است، تا چه برسد به معنون و لکن در عین حال برخی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدند و حق هم با آن‌ها هست. چه آقای سیستانی چه صاحب کتاب اضواء و آراء.

پس اینکه ما بحث را صغروی بدانیم،‌ فقط نزاع در این است که ببینیم آیا تعدد عنوان اگر کاشف بود از تعدد معنون در خارج که دو فعل ملاصق به یکدیگر هستند که به نظر بدوی یکی است ولی به نظر دقتی دو چیز است در خارج،‌ بخاطر ترکیب انضمامی در خارج بین این فعل واجب و آن فعل حرام، ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشویم، اگر در خارج تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون نبود ترکیب،‌ اتحادی بود قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشویم که فرمایش محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی است انصافا درست نیست و این مواردی که روشن است وحدت معنون در خارج در عین حال نزاع شده است در جواز اجتماع امر و نهی در آن.

اولین کسی که قائل شد به جواز اجتماع امر و نهی و مستندش نزد ما هست، فضل بن شاذان است. در کافی در کتاب طلاق، رساله فضل بن شاذان را نقل می‌کند. ایراد هم نمی‌گیرد، ظاهرش این است که قبول دارد سخنان فضل بن شاذان را، فضل بن شاذان در آن‌جا می‌خواهد بگوید طلاق در حال حیض باطل است، و اینکه عامه می‌گویند طلاق در حال حیض حرام است ولی باطل نیست، درست نیست این کلام عامه، طلاق بدعی مثل طلاق در حال حیض، عامه یا همه‌شان یا برخی‌شان می‌گویند حرام و لیس بباطل، به این مناسبت فرموده است که نخیر، این مثال با مثال نماز در مکان مغصوب فرق می‌کند. ان الرجل الذی دخل دار قوم بغیر اذنهم فصلی فیه فهو عاص و صلاته جائزة، نمازش صحیح است و لو غصبش گناه است، لان ذلک لیس من شرائط الصلاة فهو منهی‌ عن ذلک صلی او لم یصل.

[سؤال: ... جواب:] ما دلیل معتبری نداریم که یکی از شرائط شرعی نماز این است که در مکان مباح باشد. اگر هم مطرح می‌شود از تبعات همین بحث اجتماع امر و نهی است که یکی از شرائط نماز این است که مکان نمازگزار مباح باشد همین بحث اجتماع امر و نهی مطرح است.

فضل بن شاذان می‌گوید نهی تکلیف از غصب ربطی به نماز ندارد. بر خلاف اینکه کسی لباس نجس بپوشد و نماز بخواند، چون این اخلال کرده به شرائط نماز، نهی از لبس ثوب نجس نهی تکلیفی نیست فقط نهی شدیم از لبس ثوب نجس در حال نماز، به این مناسبت شروع می‌کند همان بحث طلاق در اثناء حیض را بگوید که دلیل که می‌گوید طلاق در اثناء حیض نداریم می‌خواهد بگوید یکی از شرائط طلاق این است که در حال حیض نباشد و لذا طلاق در حال حیض باطل است. فرق است بین دلیلی که ارشاد می‌کند به مانعیت یا شرطیت و دلیلی که صرفا حکم تکلیفی را بیان می‌کند مثل لاتغصب. آن دلیلی که صرفا حکم تکلیفی را بیان می‌کند قابل اجتماع است با دلیل‌های دیگر،‌ صل با لاتغصب قابل جمع است، نماز در مکان مغصوب که ظاهرش این است که عالما عامدا هم باشد این نماز را فضل بن شاذان صحیح می‌داند.

ما فعلا بحث را می‌بریم به جایی که نسبت بین عنوان واجب و عنوان حرام عموم و خصوص مطلق باشد. اول حساب او را بررسی کنیم بعد برویم انشاءالله سراغ آن جایی که نسبت بین عنوان واجب و عنوان حرام عموم من وجه باشد مثل صل لاتغصب.

این را هم عرض کنم: کلا بحث ما در جایی است که آن واجب صرف الوجودی است، صل توضأ ادفن المیت، این‌ها امر شدند به صرف الوجود، ادفن المیت لابشرط هست، ندارد در مکان مباح، امر شدیم به صرف الوجود دفن این میت تازه گذشته اینجور نیست که جمیع افراد دفن او واجب باشد، یک فرد از دفن او واجب است، هر میتی یک فرد از دفنش واجب است، یک بار دفن می‌شود دیگر،‌ امر به صرف الوجود دفن است. از آن طرف نهی هم داریم از دفن میت در مقابر کفار، یا نهی داریم از غصب که این دفن میت در ارض مملوکه غیر می‌شود مصداق غصب، و لکن واجب ما صرف الوجودی است. بحث در جایی است که واجب صرف الوجودی است.

اینکه امام قدس سره در برخی از کلمات‌شان نسبت به ایشان داده شده (و لعل السهو من المقرر) که بین اکرم العالم و لاتکرم الفاسق این جواز اجتماع امر و نهی است و باب می‌شود باب تزاحم، این قابل قبول نیست. چرا؟ برای اینکه اکرم العالم انحلالی است، شامل این عالم فاسق هم می‌خواهد بشود، لاتکرم الفاسق هم انحلالی است شامل این شخص می‌خواهد بشود و معقول نیست اطلاق امر هم بگوید این عالم فاسق را باید اکرام کنی هم بگوید نباید اکرام کنی، این معقول نیست. این ربطی به بحث جواز اجتماع امر و نهی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] بهرحال و لو به معنون سرایت نمی‌کند اما نسبت به این فرد از مولی بپرسیم اطلاق اکرم العالم نسبت به این فرد ثابت است یا ثابت نیست، اگر بگوید ثابت است می‌گوییم به داعی محرکیت است یا نیست، بگوید به داعی محرکیت است، بعد بپرسیم لاتکرم الفاسق اطلاقش شامل این فرد می‌شود؟ بگوید می‌شود، بگوییم به داعی زاجریت است؟ بگوید بله هست چون راه دیگری ندارد، نسبت به این اکرام عالم فاسق هم مولی داعی محرکیت دارد هم داعی زاجریت، این محال است.

و لذا بحث اجتماع امر و نهی در امر به صرف الوجود است. حالا ممکن است اتفاقا مندوحه نباشد، من مکان مباح پیدا نمی‌کنم که در آن نماز اختیاری بخوانم، من آب مباح پیدا نمی‌کنم با آن وضوء بگیرم، فقط همین آب غصبی است، یعنی با اینکه امر به صرف الوجود است اتفاقا مندوحه‌ای نداریم یعنی فرد حلالی نداریم که این واجب را در ضمن فرد حلال اتیان کنیم، این بحث دارد، این اتفاقی است، حکم صرف الوجودی است انحلالی نیست اتفاقا من عاجز شدم از اتیان این واجب در ضمن فرد حلال. این را بحث می‌کنند، از آن تعبیر می‌کنند به عدم مندوحه. و لکن جایی که امر انحلالی است جای بحث ندارد، روشن است که با تعدد عنوان هم نمی‌شود اجتماع امر و نهی.

و لذا کسی که روزه می‌گیرد، روزه برای او ضرر محرم دارد، امر به روزه انحلالی است، امروز هم باید روزه بگیرید و فرض این است که روزه امروز برای او ضرر محرم دارد،‌ روزه بگیرد کلیه هایش فاسد می‌شوند،‌ ضرر بلیغ دارد، این‌جا روشن است که اجتماع امر و نهی معنا ندارد.

[سؤال: مرحوم امام که قائل به خطابات قانونیه هستند، قائل به انحلال هم هستند؟ جواب:] انحلال در مجعول که هست، انحلال در انطباق که هست، بالاخره این فرد از صوم شهر رمضآن‌که روزه اول ماه رمضان است وجوب انحلالی دارد، واجب است من شهد منکم الشهر فلیصمه یعنی من شهد منکم الیوم الاول من الشهر فلیصمه. این است، انحلالی است از آن طرف هم بگوید من اضر بنفسه فعلیه العقوبة، این معنا ندارد جواز اجتماع امر و نهی و لو تعدد عنوان است: عنوان اضرار به نفس،‌ عنوان صوم.

[سؤال: ... جواب:] حالا بحث اجتماع امر و نهی نیست، قائل به جواز اجتماع امر و نهی این‌جا را قائل به جواز نیست، کدامیک از این دو خطاب مقدم است طبعا خطاب حرمت اضرار به نفس که عنوان ثانوی است مقدم است.

و لذا بحث اول ما این است که امر به صرف الوجود و نهی از حصه‌ای از آن‌که نسبت بین این دو عموم و خصوص مطلق است.

این سه صورت دارد:

صورت اول این است که امر به مطلق به نحو صرف الوجود، نهی از مقید. اشرب ماءا یحرم علیک شرب الماء البارد، ادفن المیت لاتدفن المیت فی مقابر الکفار که ظهور در ارشاد به مانعیت نداشته باشد و الا روشن است خطاب نهی از مقید که ظهور اولی‌اش ارشاد است به مانعیت که خارج از بحث ما است،‌ او که حکم تکلیفی نیست، ارشاد به مانعیت است، مقید اطلاق خطاب دفن میت است. بحث در جایی است که خطاب مقید ظهور در مانعیت ندارد،‌ ظهور در تحریم نفسی دارد.

هم آقای سیستانی،‌ هم آقای صدر، می‌گویند: نهی از تصرف در مال غیر از این قبیل است؛ عنوان تصرف عنوان مشیر است. غصب حرام است اما غصب عبارت است از استیلاء بر مال غیر. اینکه شما بروید در ملک غیر نماز بخوانید این مصداق غصب نیست، غصب آن استیلاء بر این مال غیر است، این نماز شما مصداق تصرف در مال غیر است بدون اذنش، نهی از تصرف در مال غیر بدون اذنش به نظر این دو بزرگوار عنوان مشیر است به عناوین ذاتیه افعال یعنی یحرم الکون فی ملک الغیر بدون اذنه، یحرم غسل الجسد بالماء المملوک للغیر، یحرم السجود فی ملک الغیر، و هکذا. یک کلی گفتند لاتتصرف فی مال الغیر ولی به ارتکاز عرفی این عنوان مشیر است. آقای صدر استشهاد می‌کنند به این آیه شریفه که لاتدخلوا بیوتا غیر بیوتکم، می‌گویند خود دخول که یک عنوان ذاتی است،‌ دخول در بیت غیر بدون اذنش حرام است. سجود در ملک غیر بدون اذنش حرام است. غسل الوجه به ماء غیر بدون اذنش حرام است، و هکذا.

حالا این مبنا را ما قبول نداریم،‌ می‌گوییم لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بدون اذنه اصل این است که موضوعیت دارد، مشیریت خلاف ظاهر است؛ ظاهرش این است که عنوان تصرف در مال غیر بدون اذنش حرام است مثل عنوان غصب. ولی طبق نظر آقای صدر و آقای سیستانی امر به نماز با نهی از تصرف در مال غیر بدون اذنش می‌شود مطلق و مقید،‌ او می‌شود صل این می‌شود یحرم الصلاة فی ارض الغیر بدون اذنه یا توضأ بماء یحرم الوضوء بماء الغیر بدون اذنه.

آن وقت اختلاف بین این دو بزرگوار پیش آمده:‌ آقای سیستانی فرمودند ما این‌جا هم قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم. چه عیب دارد امر به مطلق با نهی تکلیفی از مقید نه نهی ارشادی به مانعیت، نهی تکلیفی از مقید چون می‌گوید گناه است بخواهی وضوء بگیری با آب دیگران بدون اذن نه اینکه صرفا صحیح نیست، امر مطلق و نهی تکلیفی از مقید قابل جمع است. آقای صدر می‌گوید نه، باید تعدد عنوان باشد، نهی از مقید با امر به مطلق قابل جمع نیست. بیانش را بعدا خواهیم گفت. و لذا در وضوء با آب غصبی صریحا گفته جهلا باشد نسیانا باشد هر جوری باشد ایراد دارد. شما که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستید، آقای صدر می‌گوید بله قائلم اما با تعدد عنوان، نه اینکه امر بخورد به طبیعت نهی بخورد به طبیعت با قید خاص، نهی بخورد به مقید،‌ این‌جا که من قائل به اجتماع امر و نهی نیستم این‌جا من قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هستم. پس قسم اول از این فرض که نسبت بین واجب و حرام عموم و خصوص مطلق باشد این است که امر به مطلق تعلق بگیرد نهی به مقید، مقید یعنی همان طبیعت با قید زاید. همان مثال روشنش این است که اشرب ماءا لاتشرب الماء البارد.

قسم دوم این است که امر به مطلق بخورد نهی به خصوصیت بخورد نه به مقید، نهی به قید بخورد. مولی به زن می‌گوید: اقرئی سورة الفاتحة فی صلاة الصبح بعد می‌گوید یحرم علیک الجهر بالقراءة أمام الاجانب،‌ جهر بالقراءة خصوصیت است. یک وقت می‌گفت یحرم علیک القراءة الجهریة امام الاجانب می‌شود قسم اول. قسم دوم این است که نهی به قید بخورد، یحرم علیک الجهر بالقراءة.

[سؤال: ... جواب:] الجهر فی قراءة صلاة الصبح حرامٌ اما جهر حرام است نه قرائت جهریه که مقید باشد.

قسم سوم هم این است که نسبت بین دو عنوان واجب و حرام عموم و خصوص مطلق است اما تغایر عنوانی دارند،‌ تعدد عنوان است. اکرم العالم لاتطعم العالم، باز هم تکرار می‌کنم لاتطعم را ارشاد به مانعیت نگیرید، اکرم العالم یحرم علیک ان تطعم العالم، چون مفسده دارد. اکرام و اطعام دو عنوان مستقل هستند ولی خارجا فرض بگیرید اطعام همه جا مصداق اکرام هم هست، اطعام ضیف اکرام او است دیگر. پس نسبت اطعام با اکرام خارجا اخص مطلق است. اطعام اخص مطلق است خارجا، کل اطعام اکرام دون العکس و لکن چون تعدد عنوان دارند می‌خواهیم ببینیم این قسم سوم، اکرم العالم با یحرم علیک اطعام العالم قابل جمع هستند یا نیستند، انشاءالله فردا بحث را دنبال می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 66- 335

**یک‌شنبه – 12/10/1400**

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

بحث در اجتماع امر و نهی بود. عرض کردیم بحث در دو مقام واقع می‌شود: مقام اول این است که بین متعلق امر و متعلق نهی عموم و خصوص مطلق باشد. مقام دوم این است که بین این دو نسبت عموم من وجه باشد.

اما در جایی که بین متعلق امر و متعلق نهی عموم و خصوص مطلق هست، تارة امر به مطلق تعلق می‌گیرد نهی به مقید، مثل امر به دفن میت و تحریم دفن میت در مقابر کفار، و تارة امر به مطلق تعلق می‌گیرد نهی به قید، امر به قرائت و نهی زن از جهر در قرائت أمام الاجانب، و تارة أخری امر به یک عنوانی تعلق می‌گیرد مثل عنوان اکرام و نهی تعلق می‌گیرد به عنوان آخر مثل اطعام و لکن نسبت بین این دو در خارج عموم و خصوص مطلق است، تباین مفهومی دارند و لکن خارجا اعم و اخص مصداقی هستند، کل اطعام اکرام و لیس کل اکرام باطعام.

اجتماع امر به مطلق و نهی از مقید

فعلا ما راجع به همان فرض اول که امر به مطلق تعلق گرفته است نهی به مقید بحث می‌کنیم. ادفن المیت یحرم ان تدفن المیت فی مقابر الکفار. طبیعی است بناء بر فرمایش مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی اصلا واضح است امتناع اجتماع امر و نهی در این فرض چون قطعا معنون این دو در خارج یکی است،‌ نمی‌شود معنون طبیعت و معنون طبیعت مقیده در خارج متعدد باشد، و لکن ما چون فرمایش این دو بزرگوار را قبول نکردیم و گفتیم حتی با وحدت معنون در خارج باز نزاع می‌شود در جواز اجتماع امر و نهی و لذا به نظر ما باید بحث کنیم که آیا می‌شود اطلاق ادفن المیت باقی بماند و اگر کسی دفن کند میت را در مقابر کفار هم عصیان کرده است این نهی تحریمی را و هم امتثال کرده است امر وجوبی را.

به نظر ما همآن‌طور که آقای سیستانی ملتزم شدند عقلا و عقلائا جایز هست اجتماع امر و نهی. اگر ظهور نداشته باشد در این خطاب نهی تحریمی در ارشاد به مانعیت که دفن در مقابر کفار مانع است از امتثال دفن میت مسلم و امر به دفن میت مسلم یکی از شرائطش این است که در مقابر کفار نباشد اگر همچون ظهوری در ارشاد به مانعیت نداشته باشد محذوری ندارد که ما ملتزم بشویم به اجتماع امر و نهی. مثل این می‌ماند که هم واجب باشد بر ما شرب ماء برای رفع عطش و هم حرام باشد شرب ماء بارد بخاطر اینکه موجب عفونت گلوی‌مان می‌شود، حال آب سرد را خوردیم، امتثال کردیم امر اشرب ماءا را، و لو عصیان کردیم نهی یحرم علیک شرب الماء البارد را.

ولی مرحوم آقای صدر فرمودند نخیر، تا تعدد عنوان نباشد اجتماع امر و نهی جایز نیست. خطاب مطلق با خطاب مقید تعدد عنوان ندارد، عنوان مقید همان عنوان مطلق است به اضافه یک قید. ایشان برای تثبیت اینکه چرا امر به مطلق با نهی از مقید قابل جمع نیست، فرمودند: ما ابتداء بررسی کنیم در آن عنوان واحد قطعی مثل نماز، منشأ امتناع اجتماع امر و نهی چیست؟ چرا مولی نمی‌تواند بگوید صل لاتصل، بررسی کنیم نکته‌اش چیست بعد ببینیم آیا در امر به مطلق و نهی از مقید مثل صل و یحرم علیک الصلاة فی الحمام یا آن مثالی که ما زدیم ادفن المیت و یحرم علیک دفن المیت فی مقابر الکفار، آن بیان‌ها می‌آید یا نمی‌آید. پس ابتداء ما از یک مورد واضح که عنوان واحد است،‌ عنوان نماز،‌ بررسی کنیم چرا نمی‌شود امر به نماز با نهی از نماز جمع بشود؟ شش بیان مطرح می‌شود:

بیان اول تضاد در ملاک است. گفته می‌شود: امر به نماز ناشی است از مصلحت تامه،‌ نهی از نماز ناشی است از مفسده تامه، نمی‌شود نماز در آن واحد هم مصلحت تامه داشته باشد هم مفسده تامه.

در بحوث گفتند این بیان،‌ بیان خوبی است ولی مبتنی است بر مسلک مشهور عدلیه که می‌گویند احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلق‌شان هستند. اما کسی که می‌گوید نخیر، لزومی ندارد احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلق‌شان باشند، خود حکم ممکن است مصلحت داشته باشد، این بیان نمی‌آید.

در درس‌نامه اصول صفحه 353 گفته‌اند: آن‌هایی که می‌گویند مصلحت در حکم کافی است نیاز به مصلحت در متعلق نیست در حکم ظاهری می‌گویند این را. می‌گویند حکم ظاهری مصلحت در خود جعلش است. و الا همه در حکم واقعی قائلند که باید در متعلق‌شان غرض تام باشد.

ما این اشکال را نفهمیدیم. خود ما از کسانی هستیم می‌گوییم چه بسا مولی امر می‌کند به یک فعلی بدون اینکه آن فعل مصلحت تامه داشته باشد، امتثال امر مولی مصلحت تامه دارد، و لذا ممکن است اصلا هیچ ملاکی در فعل نباشد، فقط برای اینکه روح عبودیت در ما تقویت بشود به ما می‌گویند روز عید قربان از مشعر با سختی آمده داخل خیمه‌‌ها اول برو جمرات جمره عقبه را هفت سنگ بزن به آن ستون بعد برگرد ذبح بکن بعد حلق و تقصیر بکن از احرام خارج بشوی، حالا اگر خدا امر نکرده بود به سنگ زدن به آن ستون ما از پیش خودمان می‌رفتیم این کار را می‌کردیم ملاکی بود که ما استیفاء‌کنیم؟ معلوم نیست. ملاک این است که ما با امتثال امر خدا عبودیت در نفس‌مان تقویت بشود.

اتفاقا در روایت داریم خدا امر کرد به وضوء نه بخاطر اینکه مؤمن پاک بشود مگر مؤمن نجس می‌شود فقط برای اینکه بداند مطیع کیست و عاصی کیست. لیعلم من یطیعه ممن یعصیه و ان المؤمن لاینجس. این بدان معناست که ممکن است حتی حکم واقعی مصلحت در جعلش باشد نه اینکه با جعل مصلحت استیفاء می‌شود یعنی مصلحت در امتثال حکم خداست، در ذات متعلق ممکن است هیچ ملاکی نباشد.

[سؤال: ... جواب:] بله، ظاهر عرفی خطابات اوامر و نواهی این است که در متعلق‌شان ملاک است اما عقلا لزومی ندارد،‌ فعلا بحث ما بحث عقلی است.

پس این بیان اول به نظر ما تمام نیست چون ما احکام را لزوما تابع مصالح و مفاسد در متعلق‌شان نمی‌دانیم.

[سؤال: ... جواب:] پس بیان اول که می‌گفت در متعلق که نماز هست اگر امر بشویم باید مصلحت تامه باشد اگر نهی بشویم باید مفسده تامه باشد می‌گوییم این مبتنی است بر اینکه احکام تابع مصالح و مفاسد در ذات متعلق‌شان باشد و ما این را قبول نداریم. ... ممکن هست این عرض ما از بیان صاحب کفایه هم استفاده بشود.

بیان دوم این است که وجه این که شارع نمی‌تواند بگوید نماز بخوان و نماز نخوان، صل و لاتصل این است که در مرحله حب و بغض مشکل پیدا می‌شود. امر به نماز روحش حب نماز است، نهی از نماز روحش بغض به نماز است، و نمی‌شود فعل واحد در آن واحد هم محبوب باشد هم مبغوض.

این بیان هم به نظر ما درست نیست. نه روح امر حب به فعل است نه روح نهی بغض به فعل است. روح امر حب به فعل نیست نگاه کنید موارد دفع افسد به فاسد، شخصی دارد می‌افتد امر دائر است بیفتد روی فرزند شما او را مجروح کند یا بیفتد روی یک جنس عتیقه ای که نگه داشتید و مثل جان از او محافظت می‌کنید و آن را بشکند اما فرزندتان برای شما عزیزتر است،‌ به قول مرحوم آقای طباطبایی به مرحوم آقای مطهری نوشته بود من پول را دوست دارم اما شما را بیشتر از پول دوست دارم و لذا به شخص می‌گویید بیفت روی آن جنس عتیقه اما موقعی بیفت که من نباشم چون واقعا ناراحت می‌شوم. امر می‌کنید به افتادن روی این جنس عتیقه بدون اینکه حبی به آن داشته باشید.

اینکه آقای سیستانی می‌فرمایند حب و شوق لزوما ناشی از شوق طبعی نیست گاهی شوق ناشی است از کسر و انکسار در ملاکات، این به نظر ما یک جعل اصطلاح هست. در همین مثال که می‌زدیم آخه این چه شوق بعد از کسر و انکساری است که من چند روز ناراحت هستم که چرا این جنس عتیقه شکست اما باید می‌شکست برای حفظ جان فرزندم، برای حفظ سلامتی فرزندم.

بله، همین مقدار کافی است که این مکلف مجاز باشد در مال من تصرف کند، اذن در تصرف به معنای طیب نفس به تصرف نیست، همین مقدار که بعد الکسر و الانکسار به او گفتم بیفت روی این جنس عتیقه او مجاز است روی این جنس عتیقه بیفتد، در اذن در تصرف در مال انسان طیب نفس انسان لازم نیست و لو بعد الکسر و الانکسار انسان بناء می‌گذارد بر رضا و اذن، همین کافی است ما این را قبول داریم، ساعت دوازده شب مهمان در خانه شما را می‌زند، شما واقعا طیب نفس ندارید، اما عارتان می‌آید که مهمان را رد کنید، بعد الکسر و الانکسار بدون اینکه تظاهر کنید به او اذن می‌دهید وارد منزل شما بشود، طیب نفس ندارید اما رضای بالفعل بعد الکسر و الانکسار دارید این کافی است اما عرض ما این است که این شوق درست نمی‌کند. این چه شوقی است که تا چند روز شما فشارتان بالا هست که مهمان ساعت دوازده آمد ما مجبور شدیم قرض بکنیم از رستوران برای او غذا بگیریم ولی در عین حال خوردن این غذا برای مهمان حلال بود، شوق به این نداشتید. مهم این است.

پس امر به یک شیء ناشی از شوق به آن لزوما نیست و نهی از یک شیء‌ هم ناشی از بغض آن نیست. ما یک مثال برای پیرمردها بزنیم یک مثال برای جوان‌ها. مثال پیرمردها این است: یک شخصی است به قول مرحوم استاد ما پایش را باید قطع کنند می‌گوید من هیچ شوقی ندارم به زندگی بعد از آن‌که پایم قطع بشود و ذلیل بشوم در زندگی، تنها بخاطر ترس از خدا می‌گویم به دکتر، دکتر!‌ تعلل نکن، تاخیر نینداز،‌ اگر پای من را قطع نکنی من می‌میرم و من نمی‌خواهم شریک در خون خودم بشوم، یا آن مجروح جنگی که می‌آیند به او تیر خلاص بزنند، او اصلا ناراحت نیست از اینکه تیر خلاص به او بخورد چون درد شدیدی می‌کشد از این جراحتی که دارد، و لکن بخاطر ترس از خدا که حفظ جان را واجب کرده است به او می‌گوید به من تیر خلاص نزن،‌ نهی می‌کند او را از این فعل در حالی که هیچ بغضی به این فعل ندارد فقط بخاطر ترس از عذاب الهی است. مثال جوان‌ها هم این است که یک جوان متدینی را بردند بیمارستان یک خانم پرستاری می‌آید می‌خواهند نبض او را بگیرد فشار او را بگیرد، او هم خوشش می‌آید اما از ترس خدا می‌گوید خانم!‌ دست به من نزن، اگر کسی به او بگوید بدت می‌آید؟ می‌گوید نه به خدا،‌ کجا بدم می‌آید؟ اما از خدا می‌ترسم، و لذا نهی می‌کنم این پرستار را از اینکه به من دست بزند.

پس نه امر ناشی است از شوق به فعل دائما و نه نهی ناشی است از بغض به فعل دائما. و لذا این بیان دوم هم درست نیست.

بیان سوم تعمیق این بیان دوم هست به نحوی که ما هم قبول کنیم. گفته می‌شود امر به فعل ناشی است از تعلق غرض لزومی به صدور فعل، صل ناشی است از تعلق غرض لزومی مولی به نماز خواندن، و لو شوق نیست اما غرض لزومی هست، نهی از نماز هم ناشی است از غرض لزومی به ترک نماز و نمی‌شود در آن واحد مولی هم غرض لزومی‌اش به فعل نماز تعلق بگیرد هم غرض لزومی‌اش به ترک نماز. ممکن است بگویید این در نهی کراهتی نمی‌آید، امر به نماز با نهی کراهتی از نماز این مشکل را ندارد. چرا، آن‌جا هم غرض لزومی مولی به نماز با تعلق غرض رجحانیش به ترک نماز با هم جمع نمی‌شود. پس این بیان سوم درست هست.

بیان چهارم: گفته می‌شود: امر به نماز به داعی تحریک مکلف است به نماز، نهی از نماز به داعی زجر مکلف است از نماز، نمی‌شود مولی هم داعی تحریک به نماز داشته باشد هم داعی زجر از نماز داشته باشد در آن واحد.

به نظر ما این بیان تام هست. هر چند در بحوث به این بیان ایراد گرفتند فرمودند: طبق مبنای برخی مثل آقای خوئی حقیقت امر اعتبار الفعل علی ذمة المکلف است، حقیقت نهی هم اعتبار محرومیت مکلف است از فعل، متقوم به داعی تحریک و زجر نیست.

روشن نیست برای ما که مرحوم آقای خوئی هر چند حقیقت امر را اعتبار الفعل علی الذمة می‌داند و لکن معتقد باشد که خالی است از داعی تحریک مطلقا یا حقیقت نهی اعتبار المحرومیة است ولی خالی باشد از داعی زجر مطلقا. بعید می‌دانیم آقای خوئی این را بگوید ولی اگر آقای خوئی این را بگویند درست است این بیان طبق نظر آقای خوئی تمام نمی‌شود. و لکن به نظر صحیح امر بدون داعی تحریک نمی‌شود، نهی بدون داعی زجر نمی‌شود و لذا این بیان چهارم تمام است.

بیان پنجم: گفته می‌شود: شرط تکلیف قدرت است، امر به صلات شرطش قدرت بر صلات است، نهی از صلات شرطش قدرت بر ترک صلات است، مکلف در آن واحد قادر نیست جمع کند بین خواندن نماز و بین ترک نماز. پس جمع بین امر به نماز و نهی از نماز می‌شود غیر مقدور، تکلیف به غیر مقدور.

کسانی که قدرت را شرط تنجز تکلیف می‌دانند این بیان پنجم درست در نمی‌آید، اصلا قدرت را شرط تکلیف نمی‌دانند شرط تنجز می‌دانند، مثل امام. این بیان درست در نمی‌آید که بگوییم چون تکلیف به غیر مقدور است پس محال است، ‌امام اصلا قدرت را شرط تکلیف نمی‌داند شرط تنجز تکلیف می‌داند. پس این بیان به نظر کسانی درست است که شرط تکلیف را قدرت می‌دانند.

بیان ششم که از همه این بیان‌ها آسان‌تر و سهل التناول‌تر است این است که جمع بین امر به نماز و نهی از نماز به عنوان واحد لغو است و مستنکر است عند العقلاء. گیرم قدرت شرط تکلیف نباشد، اما دو تا حکمی را جعل کنید که هیچ کجا فرض نمی‌شود که مکلف قادر بر امتثال هر دو باشد، این لغو محض است و مستنکر عند العقلاء است.

حالا که روشن شد وجه امتناع صل و لاتصل که هم امر بشویم به نماز هم نهی بشویم از نماز چیست،‌ بیاییم ببینیم در مثال صل و یحرم الصلاة فی الحمام یا یکره الصلاة فی الحمام یا آن مثالی که ما می‌زدیم ادفن المیت یحرم دفن المیت فی مقابر الکفار،‌ این بیان‌ها کدام‌‌هایشان در این مورد امر به مطلق و نهی از مقید می‌آید.

بیان اول که روشن است نمی‌آید. بیان اول این بود که تضاد در ملاک‌ها به وجود می‌آید در صل و لاتصل. این بیآن‌که این‌جا نمی‌آید. جامع صلات طبیعی صلات صرف الوجود صلات مصلحت تامه دارد، صلات فی الحمام مفسده دارد یعنی آن خصوصیت کون الصلاة فی الحمام منشأ شده صلات فی الحمام مفسده پیدا کند اینکه تضاد در ملاکات پیش نمی‌آید. یک حصه ای از صرف الوجود صلات بخاطر آن خصوصیت دارای مفسده شده و بخاطر اینکه مصداق طبیعی صلات است دارای مصلحت است. اینکه مشکل ندارد. پس بیان اول این‌جا نمی‌آید.

اما بیان دوم این بود که ملاک امتناع اجتماع امر به صلات و نهی از صلات در امتناع اجتماع حب و بغض است، در بحوث گفتند ما یک تقریبی می‌کنیم که این بیان در این‌جا می‌آید. ایشان می‌گویند: هر کس حب به یک جامعی دارد، این حبش سرایت می‌کند به فرد، شما دوست دارید آب بخورید، آن آبی که می‌خورید محبوب شماست، توجیهش چیست؟ توجیهش در بحوث گفتند این است که حب به جامع مستتبع حب به هر فردی است از افراد این جامع در فرض ترک سایر افراد، شمایی که حب دارید آب بخورید این آبی را که بر می‌دارید از یخچال و می‌خورید در فرضی که آب دیگر را نخورید این آبی که از یخچال برداشتید محبوب شماست، آن آبی که از شیر می‌خورید آن هم در فرض ترک سایر افراد خوردن آب محبوب شماست، هر فردی از افراد جامع محبوب، محبوب است در فرض ترک سایر افراد. این بالوجدان است.

ایشان در بحوث فرمودند همین کار را خراب می‌کند. چطور؟ برای اینکه حب به صلات که مولی دارد این مستتبع این است که حب پیدا کند به صلات فی الحمام در فرض ترک صلات در غیر حمام. مولی وقتی دوست دارد نماز را، شما هم نماز در حمام می‌خوانید، نماز در غیر حمام نمی‌خوانید این نماز در حمام می‌شود محبوب مولی طبق همین قانونی که ایشان مطرح کرد که حب به جامع سرایت می‌کند به خارج، به آن فرد در فرض ترک سایر افراد. پس این صلات فی الحمام می‌شود محبوب مولی در فرضی که شما نماز در غیر حمام را نخوانید. این نماز در حمام حالا که محبوب مولی است چطور می‌تواند مبغوض مولی هم باشد؟ محال است فعل واحد به عنوان واحد هم محبوب مولی باشد هم مبغوض مولی، صلات فی الحمام در فرض ترک صلات در غیر حمام محبوب خداست چون فرمود صل، در عین حال چون فرمود یحرم الصلاة‌ فی الحمام یا فرمود یکره الصلاة فی الحمام بخواهد مبغوض مولی باشد این‌ها با هم جمع نمی‌شود.

و لذا در بحوث گفتند من به این خاطر امتناعی هستم در اجتماع امر به مطلق و نهی از مقید و لو نهی کراهتی باشد چون محبوبیت با مبغوضیت جمع نمی‌شود و لو مبغوضیت خفیفه.

البته، ایشان فرمودند: ما چون مبنای‌مان این است که عقلا لازم نیست متعلق امر محبوب مولی باشد،‌ این فقط صرف ظهور عرفی است، و لازم نیست به نظر ما عقلا متعلق نهی مبغوض فعلی مولی باشد، صرفا ظاهر خطاب است، ما در امر به مطلق مثل صل و نهی از مقید مثل لاتصل فی الحمام امتناعی هستیم اما امتناع عرفی یعنی با ظاهر خطاب سازگار نیست چون ظاهر خطاب صل محبوبیت نماز است، ظاهر خطاب لاتصل فی الحمام مبغوضیت صلات فی الحمام است، این‌ها با هم جمع نمی‌شود. اما اگر بحث ظهور نبود،‌ به اجماع ثابت بود امر و نهی نه به ظهور خطاب، دیگر ما مشکل عرفی نداشتیم می‌گفتیم امر به نماز و نهی از نماز در حمام مشکلی ندارد جمع بشود. چرا؟ برای اینکه عقلا لزومی ندارد که امر به نماز ناشی از محبوبیت نماز باشد، لزومی ندارد نهی از صلات فی الحمام ناشی از مبغوضیت نماز در حمام باشد. استظهار عرفی بود از خطاب و الا عقل هم‌چون چیزی نمی‌گوید. ممکن است مولی امر بکند به شیئی محبوبش نباشد نهی کند از شیئی مبغوضش نباشد. در همین مثال صل، ایشان فرمودند: اگر نبود آن ظهور عرفی که ظاهر عرفی صل این است که محبوب بالفعل است نماز و نماز در حمام هم در فرض ترک نماز در غیر حمام می‌شود مبغوض بالفعل و این با ظهر لاتصل فی الحمام که مبغوض بالفعل است نماز در حمام جمع نمی‌شود، اگر نبود این ظهور دو احتمال ما می‌دادیم: یک: نماز در حمام مبغوض باشد محبوب باشد در عین حالی که محبوب بالفعل نیست اما مصداق واجب باشد. چه اشکالی دارد؟ مصلحت که در او هست،‌ محبوب بالفعل نیست چون مبغوض است و احتمال دیگری هم می‌دهیم که نماز در حمام محبوب باشد بالفعل، ولی چون مفسده دارد حرام شده مکروه شده، با اینکه مبغوض بالفعل نیست.

این محصل فرمایش بحوث است که امر به مطلق مثل صل با نهی از مقید مثل یحرم الصلاة‌ فی الحمام یا یکره الصلاة‌ فی الحمام امتناع اجتماع استظهاری دارند امتناع اجتماع اثباتی دارند یعنی چون ظاهر خطاب امر در عرف محبوبیت فعلیه است و ظاهر خطاب نهی از صلات فی الحمام مبغوضیت فعلیه است مشکل پیدا می‌کنیم و الا اگر امر و نهی با خطاب لفظی ثابت نشود با اجماع ثابت بشود، چه اشکال دارد امر به طبیعی نماز شامل نماز در حمام هم بشود با نهی از صلات فی الحمام جمع بشود. لزومی ندارد که متعلق نهی مبغوض بالفعل باشد، لزومی ندارد مصداق واجب بلکه حتی خود واجب محبوب بالفعل باشد، عقل همچون چیزی را شرط نمی‌داند، صرف استظهار عرف است.

تامل بفرمایید انشاءالله تا فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 67- 336

**دو‌شنبه – 13/10/1400**

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

بحث در این بود که آیا امر به صرف الوجود مطلق با نهی تحریمی یا کراهتی از مقید قابل جمع است؟ مثلا مولی امر می‌کند به نماز و نهی تحریمی می‌کند از نماز در حمام، می‌گوید یحرم الصلاة فی الحمام و مراد از آن، حرمت تکلیفیه است نه ارشاد به فساد، و یا می‌گوید یکره الصلاة‌ فی الحمام که باز مراد ارشاد به قلت ثواب نیست بلکه کراهت اصطلاحیه است یعنی مبغوضیت خفیفه. آیا ما باید بخاطر خطاب یحرم الصلاة فی الحمام یا یکره الصلاة‌ فی الحمام با این‌که ظهور در ارشاد به مانعیت ندارد و لکن عقلا مجبوریم که خطاب صل را تقیید بزنیم چون امتناع دارد اجتماع امر و نهی یا نه، ما اطلاق صل را حفظ می‌کنیم می‌گوییم قابل انطباق است بر صلات فی الحمام هر چند صلات فی الحمام با این‌که خودش مصداق واجب است خودش حرام است.

وجهی بیان شد برای امتناع اجتماع امر و نهی در این مورد و آن این بود که روح امر حب است به فعل و روح نهی بغض است از فعل، خطاب صل مفادش این است که نماز محبوب مولی است مطلقا که منطبق می‌شود بر نماز در غیر حمام و نماز در حمام. پس عنوان نماز که منطبق می‌تواند بشود بر نماز در حمام محبوب مولی است، این نمی‌تواند جمع بشود با مبغوض بودن نماز در حمام.

این مطلب سه تقریب دارد. تقریب اولش مربوط به مرحوم آقای صدر هست که تقریب کرده و پذیرفته، دو تقریب هم دیگر هم هست که عرض می‌کنیم.

تقریب اول برای امتناع اجتماع حب و بغض: سرایت حب به جامع، به فرد در ظرف ترک سایر افراد

تقریب اول که مرحوم آقای صدر مطرح می‌کنند و می‌پذیرند این است که می‌گویند: حب به جامع سرایت می‌کند و مستتبع این هست که هر فردی از افراد این جامع محبوب باشد در ظرف ترک سایر افراد. این را عرف نمی‌پذیرد که ما که شوق داریم به شرب الماء برویم از یخچال آب برداریم بخوریم بخوریم این محبوب ما نبود، عرف می‌گوید اگر این محبوب شما نبود پس چه چیز محبوب شما بود، سر ما را درد آوردید که دوست دارم یک لیوان آب بخورم آخر گفتند برخیز برو از یخچال خودت آب بردار بخور رفتی آن‌جا آب خوردی گفتی این آبی که خوردم محبوب من نیست، این نمی‌شود. این منبه این است که حب به جامع شرب الماء مستتبع حب به هر فردی است از شرب الماء در ظرف ترک سایر افراد و این با بغض یک فرد سازگار نیست. شما این این فرد را هم می‌گویید ازش بدم می‌آید هم در ظرف ترک سایر افراد خوش‌تان بیاید این با هم جمع نمی‌شود. و لذا فرمودند صل مفادش این هست که حب به جامع نماز مستتبع حب به نماز در حمام است در فرض ترک صلات در حمام است و این با بغض در صلات فی الحمام سازگار نیست.

البته ایشان فرمودند این اشکال عقلی نیست، ظاهر خطاب امر بخاطر غلبه که در اوامر عرفیه غالبا امر ناشی است از حب و نهی ناشی از بغض ظاهر خطاب امر این است که متعلقش که جامع است محبوب است و این مستتبع حب به هر فردی است در ظرف ترک سایر افراد و ظاهر خطاب نهی که انحلالی است بغض کل فرد فرد است و الا اگر ما دلیل‌مان بر امر یا نهی اجماع بود که ظهوری نداشت، آن‌جا ما قائل می‌شویم به جواز اجتماع امر به صرف الوجود مطلق با نهی از مقید. اما وقتی خطاب بگوید صل و یک خطاب دیگر بگوید یحرم تکلیفا یا یکره تکلیفا الصلاة‌ فی الحمام این‌جا ملتزم می‌شویم به امتناع عرفی اجتماع امر و نهی.

این بیان مرحوم آقای صدر به نظر ما تمام نیست. چند اشکال به ایشان ما می‌توانیم بکنیم:

اشکال اول

اشکال اول: این‌که شما می‌فرمایید حب به جامع مستتبع حب به هر فردی است در فرض ترک سایر افراد است این خلاف وجدان است. ما چند لیوان آب روی میز هست، حب داریم به شرب ماء، یک لیوان آب بخوریم، می‌رویم یک لیوان را انتخاب می‌کنیم می‌خوریم از ما بپرسند خوردن این آب محبوب شما بود؟ می‌توانیم بگوییم خوردن این آب خصوصیتی نداشت خوردن آب بطور کلی محبوب بما بود ما دیدیم ده لیوان آب این‌جا هست یکی را انتخاب کردیم به عنوان مصداق المحبوب یعنی مصداق شرب الماء که صرف وجودش محبوب است، خوردن آب که صرف الوجودش محبوب است ما یک لیوان بیشتر میل نداریم آب بخوریم، صرف الوجود شرب ماء محبوب است، شرب مائی که صرف الوجودش محبوب است یک مصداقش خوردن این آب الف است اما ما نسبت به خوردن این آب الف حب خاصی نداریم.

شاهد بر این مطلب این است که لازمه فرمایش آقای صدر این است که اگر نگذارند من از این آب‌ها بخورم، باید ایشان بگویند ده محبوب از من فوت شده است، چون خوردن آب الف در ظرف ترک خوردن آن نه آب دیگر محبوب من بود، خوردن آب ب در ظرف ترک خوردن سایر افراد آب محبوب من بود، پس شرطش فراهم شده بود، حب خوردن آب اول، حب خوردن آب دوم، حب خوردن آب سوم و هکذا.

[سؤال: ... جواب:] مصداق محبوب نفسی است. اگر محبوب غیری است محبوب غیری به ملاک مقدمیت است، خوردن این آب الف که مقدمه نیست. خوردن یکی از این ده آب مقدمه است، شما اگر می‌خواهید پشت‌بام بروید دو نردبان است، استفاده از نردبان الف که محبوب غیری شما نیست، من دوست دارم این نردبان را بگذارم می‌گویند چرا آن نردبان دیگر را دوست نداری بگذاری. و در محبوب غیری هم گذاشتن یکی از این دو نردبان محبوب ما هست و گذاشتن این نردبان الف می‌شود مصداق محبوب غیری، آن‌جا هم همین را می‌گوییم.

و در فرضی که ما دو فرد را ایجاد کنیم، حالا در این مثال آب چون تدریجی است، خوب این نقض دوم من روشن نمی‌شود، مثال دیگری بزنم: شما در یک مکانی بودید تاریک وحشتناک دوست داشتید یک شخصی از آشنایان بیاید شب با شما باشد که نترسید، اتفاقا دو نفر در زدند آمدند هر دو هم آشنا بودند، این‌جا باید بگویید هیچ‌کدام محبوب نیست، چون حب آمدن زید در ظرف نیامدن عمرو بود، حب آمدن عمرو هم در ظرف نیامدن زید بود، فعلا هر دو آمدند پس هیچ‌کدام محبوب نیست. این هم خلاف وجدان است.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره این دو نفر که آمدند شما می‌گویید این‌جا حب سرایت نمی‌کند به خارج، این‌جا نمی‌توانید بگویید که من آمدن یکی از شما دو نفر محبوبم بود، حالا دو نفر آمدید قدم‌تان روی چشم.

پس این‌که حب از جامع سرایت کند به فرد، فرد بشود محبوب در ظرف ترک سایر افراد، این درست نیست و خلاف وجدان است.

اشکال دوم

اشکال دوم: این‌که شما فرمودید ظاهر خطاب امر حب به جامع است و این مستتبع حب به کل فرد فرد است در ترک سایر افراد، ما قبول داریم ظاهر خطاب امر به لحاظ غلبه، محبوب بودن متعلق امر است چون مواردی که متعلق امر مبغوض است از باب دفع افسد به فاسد مولی امر می‌کند مثل امر به خروج از دار مغصوبه از باب این است که بیشتر مبتلا به غصب نشویم و الا خروج از دار مغصوبه محبوب مولی نیست چون خودش مصداق غصب است از انتهاء باغ که عمدا رفتید در آن تا بیایید از در باغ بیرون پنج دقیقه‌ای طول می‌کشد این پنج دقیقه مصداق غصب است و عقاب می‌شوید، مجموعش را حساب می‌کنند، پنج دقیقه رفتید پنج دقیقه برگشتید ده دقیقه غصب کردید به اندازه ده دقیقه باید بروید در آن مکانی که عذاب بشوید. و لکن مولی وقتی که شما در انتهاء باغ هستید می‌گوید اخرج، واقعا امر می‌کند به خروج، با این‌که مبغوضش است این فرد از غصب که عنوان خروج بر آن منطبق است. ولی غالب امر‌ها این‌طور نیست و لذا قبول داریم ظاهر امر این است که متعلقش محبوب است و ظاهر نهی این است که متعلقش مبغوض است اما بر فرض ما بگوییم این مستتبع حب به فرد است در ظرف ترک سایر افراد، [اما این] لولا المانع است، جامع محبوب است اما هر فردی از افراد این جامع محبوب است در ظرف ترک سایر افراد، بر فرض از اشکال اول صرف نظر بکنیم می‌گوییم بسیار خوب، حب به جامع سرایت می‌کند به فرد، فرد هم می‌شود محبوب، سلمنا، اما در صورتی فرد می‌شود محبوب که عنوان مبغوضی بر آن منطبق نباشد. مولی وقتی به من می‌گوید اشرب ماءا تا عطشم برطرف بشود دچار سنگ کلیه نشوم، خب این مق تضی حب به شرب ماء بارد هم هست، چون اطلاق دارد، ولی وقتی مولی می‌بیند که شرب ماء بارد گلوی من را متعفن می‌کند و آلوده می‌کند به من می‌گوید یحرم علیک شرب الماء البارد دیگر در این‌جا حب جامع سرایت نمی‌کند به این شرب ماء بارد ولی دلیل نمی‌شود که آن جامع بشود مقید، اشرب ماءا بشود اشرب ماءا غیر بارد، نه، آن ملاکش رفع عطش بود که با آب سرد هم رفع عطش می‌شود و لکن حب به جامع شرب الماء بالوجدان سرایت نمی‌کند به این شرب ماء بارد بخاطر این‌که ملاک مبغوضیت در آن هست.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که حب به جامع مطلقا سرایت نمی‌کند به فرد، اگر هم سرایت کند در صورتی سرایت می‌کند که این فرد مبغوض نباشد.

خود آقای صدر مطلبی گفتند ما هم عرض کردیم در مقدمه که اگر مقدمه حرام بود حب به ذی المقدمة‌ مستتبع حب غیری به این مقدمه نیست. فوقش حب ذی المقدمة‌ مستتبع حب غیری به مقدمه است در فرضی که این مقدمه، مقدمه محرمه نباشد. خود ایشان هم این را فرمود.

[سؤال: ... جواب:] امر به جامع است، روح امر فوقش بخاطر غلبه، خود غلبه و الا عقلا ایشان هم روح امر را حب نمی‌داند، غالبا روح امر به جامع حب به جامع است نه حب به کل فرد در ظرف ترک سایر افراد، این مدلول التزامی حب به جامع است، ‌ما می‌گوییم این مدلول التزامی را بر فرض بپذیریم در جایی است که این فرد، عنوان مبغوض بر آن منطبق نباشد.

اشکال سوم

اشکال سوم: این‌که شما فرمودید این مطلب ما فقط به خطاب لفظی لطمه می‌زند، اگر وجوب با اجماع ثابت شده است یا حرمت با اجماع ثابت شده است، دیگر ظهور التزامی ندارد، این دیگر می‌تواند حب اصلا به جامع هم نداشته باشد، این امری است ناشی از مصلحت در جامع و لو مستتبع حب به جامع نیست، یا اگر حب به جامع هم باشد دیگر سرایت نکند به این فرد، این فرد محقق ملاک واجب هست اطلاق دارد اشرب ماءا و لکن دیگر چون خطاب لفظی که نگفت اشرب ماءا، اجماع گفت واجب است شرب ماء در فرضی که اگر آب نخوردی کلیه‌تان فاسد می‌شود، اجماع داشتیم، آن اجماع، دیگر ظهور التزامی ندارد. ایشان این‌طور فرمود که این شرب ماء بارد هم محبوب مولی است، نه، چون شرب ماء بارد باعث بیماری این فرد می‌شود ممکن است ملاک نهی غالب باشد این فرد بشود مبغوض و دیگر محبوب نیست یا ملاک وجوب در این فرد غالب باشد، این فرد بشود محبوب، دیگر مبغوض نباشد و لکن با این‌که مبغوض نیست چون مفسده دارد نهی از او برداشته نشده است، مفسده دارد و شما می‌توانید مصلحت شرب ماء را در فرد حلال استیفاء کنید برای چی نهی را مولی بردارد.

می‌گوییم: اگر صرف ظهور التزامی است و عرف قابل تفکیک می‌داند از امر به جامع، فوقش این ظهور التزامی مشکل پیدا می‌کند، اصل امر چرا مشکل پیدا کند؟ اگر عرف قابل انفکاک نمی‌بیند پس در اجماع هم مشکل پیدا می‌کنید چون اگر عرف امر به جامع را با حب به جامعی که مستتبع حب کل فرد هست، قابل تفکیک نداند پس دلیل اجماع که امر به جامع را ثابت کرد آن متلازمش را هم ثابت می‌کند و اگر قابل تفکیک هستند و لکن صرفا یک ظهور التزامی در خطاب امر شکل گرفت بخاطر غلبه در وجود آن حب به فرد، مشکل در این ظهور التزامی پیش می‌آید ولی اصل ظهور مطابقی خطاب امر به جامع را چرا شما از بین می‌برید؟

[سؤال: ... جواب:] اگر واقعا قابل تفکیک هست مدلول التزامی و مدلول مطابقی، صرفا بخاطر غلبه ظهور پیدا کرده است می‌شود ظهور التزامی. مثل اطلاق‌های مقام که ظهور‌های التزامی هستند. مثلا مولی در خطاب فرموده است کسی که فراموش کند طواف فریضه را، برگردد به وطنش یادش بیاید کسی را بفرستد جای خودش برای او طواف بکنند، نفرمود تا آن نائب طواف نکرده است شما از همسر اجتناب کنید، این می‌شود اطلاق مقامی. اما اگر دلیل خاصی بیاید بگوید در خطاب منفصل: اجتنب عن النساء الی ان یأتی النائب بالطواف، ما از ظهور التزامی که اطلاق مقامی درست کرد رفع ید می‌کنیم، از اصل خطاب چرا رفع ید کنیم، چرا با اصل خطاب تعارض کند؟

پس این تقریب بحوث تمام نیست.

تقریب دوم برای امتناع اجتماع حب و بغض

تقریب دوم برای امتناع اجتماع حب و بغض این هست که گفته می‌شود حب به جامع نماز اگر بخواهد لابشرط باشد منطبق می‌شود بر نماز در حمام، نه این‌که یک حب به جامعی داریم و یک حب به فرد در ظرف ترک سایر افراد که در بحوث گفتند، نخیر، همان حب به جامع، اگر بخواهد لابشرط باشد منطبق می‌شود بر این نماز در حمام. پس عنوان نماز در ضمن نماز در حمام محبوب است به عنوان جامع، از آن طرف، صلات فی الحمام به عنوان مجموع بخواهد مبغوض باشد، بغض مجموع سرایت می‌کند به بغض جمیع اجزاء، آن وقت با آن حب جمع نمی‌شود. مثل این می‌ماند: شما دوست دارید زید نزد شما بیاید ولی از این‌که زید همراه با عمرو بیاید بدتان می‌آید. دوست دارید زید نزد شما بیاید چون می‌آید مأنوس می‌شوید شما، دیگر احساس وحشت نمی‌کنید، اما وقتی همراه عمرو می‌آید پِچ پِچ می‌کنند با هم، درست نمی‌توانید بخوابید، آن ملاک آمدن زید استیفاء‌ می‌شود، دیگر احساس نمی‌کنید که جن در شب تاریک به سمت شما هجوم برد، اما مشکل دیگری دارد، زید با عمرو که می‌آیند شروع می‌کنند بحث اصولی کردن و این‌ها، خواب را از شما می‌گیرند، الان زید و عمرو با هم در زدند و وارد شدند، گفته می‌شود که شما آن حب به مجیء‌ زید اگر اطلاق داشته باشد این مجیء زید هم عنوان مجیء زید است باید بشود محبوب، ولی از آن طرف آمدن زید و عمرو مبغوض شما است با هم، یعنی از آمدن زید و عمرو در کنار هم متنفرید، این‌ها با هم جمع نمی‌شوند، تنفر از آمدن زید و عمرو با هم یعنی تنفر از آمدن زید در این حال، چه جور جمع می‌شود با محبوب بودن آمدن زید که منطبق بر این حال بشود، لابشرط باشد نسبت به این حال.

اشکال اول (شهید صدر)

در بحوث گفتند: ما تقریب خودمان را قبول داریم نه این تقریب را. چرا؟ ایشان فرمودند: بغض مجموع مستتبع بغض ضمنی به اجزاء نیست یعنی اگر شما بدتان می‌آید زید و عمرو با هم بیایند این منحل نمی‌شود به بغض ضمنی به آمدن زید و بغض ضمنی به آمدن عمرو. بغض ضمنی به آمدن زید برای چه؟ یعنی شما از آمدن زید چرا بدتان بیاید؟ از مجموع آمدن زید و عمرو با هم بدتان می‌آید اما جزئش چرا مبغوض باشد؟ این بغض ضمنی اقتضاء می‌کند زید نیاید مطلقا؟ این‌که زیاده فرع بر اصل لازم می‌آید چون بغض استقلالی به مجموع این اقتضاء را نداشت که زید نیاید، او می‌گفت زید و عمرو با هم نیایند. پس این بغض ضمنی به آمدن زید نمی‌تواند اقتضاء کند زید نیاید مطلقا. پس این چه بغض ضمنی است؟ فرق می‌کند با حب مرکب. حب مرکب، شما دوست دارید زید و عمرو با هم بیایند، خب معلوم است نسبت به آمدن زید هم حب ضمنی دارید چون نمی‌شود محبوب شما که آمدن زید و عمرو با هم باشد بدون آمدن زید محقق بشود، بدون آمدن عمرو محقق بشود اما اگر مبغوض شما مجموع آمدن زید و عمرو باشد انتفاء مجموع به انتفاء یکی از اجزاء هست، همین که یکی از این دو نفر نیاید می‌گویید الحمدلله.

اشکال دوم (شهید صدر)

در بحوث فرمودند هذا اولا. و ثانیا: بر فرض بغض ضمنی دارد مولی نسبت به آمدن زید، اما این مهم نیست، بغض و حب تنافی‌شان به لحاظ تاثیرشان هست. چرا حب و بغض تنافی با هم دارند؟ چون حب تاثیر می‌گذارد در ایجاد بغض تاثیر می‌گذارد در اعدام، با هم تنافی دارند. وقتی بغض ضمنی مجیء‌ زید در این مثال اقتضاء‌ نمی‌کند اعدام مجیء زید را مطلقا، پس تنافی ندارد با حب مجیء زید. و لذا حب مجیء زید یبقی علی اطلاقه، در عین حال، مجموع مجیء‌ زید همراه با عمرو می‌شود مبغوض مولی. تطبق می‌کنیم بر مقام: نماز می‌شود محبوب استقلالی مولی، مجموع صلات فی الحمام می‌شود مبغوض مجموعی مولی، با هم تنافی ندارند.

پاسخ از اشکال اول و دوم

ما هم به بیان بحوث ایراد داریم هم به این تقریب. اما اشکال ما به بیان بحوث: آقا! انکار نکنید امکان بغض ضمنی را. و ضمنا، خواهشا درست معنا کنید بغض ضمنی را. بغض ضمنی یعنی وقتی زید و عمرو با هم می‌آیند من از آمدن هر دوی کنار هم بدم می‌آید، بغضی ضمنی تعلق می‌گیرد به مجیء‌ لامطلقا بلکه مقترنا بمجیء‌ عمرو. در حالی که در بحوث می‌گویند نخیر بغض به مجموع یعنی بغض احد الاجزاء، یعنی شما از این مجیء‌ زید در کنار مجیء‌ عمرو بدتان نمی‌آید، از مجیء عمرو در کنار مجیء‌ زید بدتان نمی‌آید، از احد المجیئین بدتان می‌آید. اگر هم متعاقبا بیایند، زید ده دقیقه جلوتر بیاید، آن مجیء عمرو است که متاخر است، مبغوض شماست، مجیء زید مبغوض شما نیست. نه، این ممتنع نیست که مجیء زید هم مشروط به شرط متاخر که بعدش عمرو می‌آید مبغوض شما باشد.

ما مثال می‌زدیم می‌گفتیم ظاهر دلیل تحریم تجسیم ذوات ارواح که می‌گویند انصراف دارد به تجسیم کامل همین است که اگر من بیایم از پا تا نیم‌تنه این انسان را تجسیم کنم با برف، با گچ، و بدانم بعد از من شخص بیکار دیگری خواهد آمد و این را تکمیل خواهد کرد می‌شود تجسیم یک انسان کامل، فعل من هم حرام است چون می‌شود ایجاد مجسمه به شکل تعاونی، تعاون بر اثم و عدوان است. در حالی که طبق فرمایش آقای صدر فعل من حرام نیست، حرام مجموعی است، آن جزء اخیر این مجموع حرام است، در حالی که این خلاف ظاهر دلیل است. پس این فرمایش بحوث درست نیست که امکان ندارد تعلق بغض ضمنی به جزء حرام مجموعی، نخیر، بغض ضمنی تعلق می‌گیرد به جزء‌ حرام مجموعی، امکان دارد تعلق بگیرد و لکن مبغوض می‌شود وجود این جزء منضم به سایر اجزاء.

[سؤال: ... جواب:] در مانحن‌فیه این نماز که در کنار کون فی الحمام است این نماز مبغوض است. در این حال این نماز مبغوض است. آقای صدر می‌گوید این نماز در این حال مبغوض نیست، مجموع یعنی احدهما إما الصلاة او الکون فی الحمام، یعنی احد الجزئین حرام است مبغوض است ما می‌گوییم نه، می‌تواند خود این صلات در کنار کون فی الحمام مبغوض باشد. و گفته می‌شود که دیگر چطور می‌تواند محبوب باشد.

اشکال سوم (مختار)

پس فرمایش بحوث تمام نیست. اما تقریب هم درست نیست. اولا: ما که ادعاء نمی‌کنیم نماز در حمام حتی این نماز محبوب است. اگر نماز در حمام مبغوض است و فرض هم کنید این فرد مبغوض است یعنی این نماز مبغوض است در این حال، ما ادعاء نمی‌کنیم که دیگر این فرد محبوب است. در آن مثالی که زید و عمرو با هم می‌آیند مبغوض شماست، شما دوست داشتید زید بیاید وحشت نکنید در این خانه خلوت و دوست نداشتید زید و عمرو با هم بیایند، زید و عمرو با هم آمدند، این آمدن زید ملتزم می‌توانیم بشویم محبوب شما نیست اما منافات ندارد که مصداق باشد برای صرف الوجود مجیء زید که آن صرف الوجود محبوب است. لابشرط بودنش بخاطر این است که این فرد هم محقق آن صرف الوجود محبوب شماست، و لو مانع دارد این فرد از این‌که محبوب باشد. مثل مقدمه محرمه، آن نردبان غصبی را که می‌گذارید می‌روید پشت‌بام، آن نردبان غصبی مبغوض است ولی صرف الوجود نصب سلمی است که این صرف الوجود نصب سلم محبوب مولی است. چرا لابشرط است صرف الوجود، اگر این نردبان غصبی را هم بگذارید مقدمه محقق می‌شود؟ بخاطر این‌که ملاک مقدمیت در آن هم هست ولی مانع دارد از سریان حب، مانع دارد که اطلاق حب به جامع به آن کشیده بشود.

اشکال چهارم (مختار)

این اشکال اول ما به این تقریب. اشکال دوم این هست که اصلا ما معتقدیم حب به جامع وجهی ندارد سرایت کند به فرد. اصلا این تقریب چی می‌خواهد بگوید؟ حب به جامع اطلاق اگر داشت پس باید جامع در ضمن این فرد محبوب باشد، وقتی شد جامع در ضمن این فرد، دیگر جامع نیست، شد فرد. چرا مغالطه می‌کنید؟ امر قوامش و لو به لحاظ غلبه، حب به جامع است، غلبه را ما قبول داریم، حب به جامع اصلا کاری به جامع در ضمن این فرد ندارد، جامع در ضمن این فرد که جامع نیست، حصه است. اصلا شما وقتی دوست دارید آب بخورید جامع آب خوردن را دوست دارید نه جامع در ضمن این فرد آب خوردن از این یخچال را. برای چی می‌گویید جامع وقتی محبوب شد جامع در ضمن این فرد هم باید محبوب باشد؟

این تقریب مشتمل بر مغالطه است.

بقیة الکلام انشاءالله روز شنبه.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

جلسه 68- 337

**‌شنبه – 18/10/1400**

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

بحث راجع به اجتماع امر و نهی بود. عرض کردیم تارة نسبت بین متعلق امر و متعلق نهی عموم و خصوص مطلق هست گاهی نسبت عموم و خصوص من وجه هست. در جایی که نسبت عموم و خصوص مطلق باشد ما سه صورت داریم یکی این‌که امر به صرف الوجود مطلق تعلق بگیرد نهی به نحو انحلالی تعلق بگیرد یعنی به همان عنوان مطلق همراه با قید زایدی، مثل اشرب ماءا یحرم علیک شرب الماء البارد یا مثل صل و یحرم علیک الصلاة فی الحمام.

بیانی ذکر شد برای امتناع اجتماع امر و نهی در این صورت و حاصل این بیان این بود که روح امر حب به فعل است و روح نهی بغض از فعل است و نمی‌شود عنوان واحد لابشرط محبوب باشد و بشرط شیء مبغوض باشد چون عنوان لابشرط با عنوان بشرط شیء یکی هستند، لابشرط یجتمع مع الف شرط. این بیان سه تقریب داشت: تقریبی که در بحوث مطرح کردند و جواب دادیم. تقریب دومی بود که گفته می‌‌شد حب استقلالی به جامع با بغض ضمنی به این جامع در ضمن این حصه محرمه با هم قابل جمع نیستند که از این هم جواب دادیم و عرض کردیم که اولا: بغض به یک مجموع مثل صلات فی الحمام لزوما مستتبع بغض ضمنی به جزء آن‌که ذات طبیعت هست نخواهد بود. بله، ما منکر بغض ضمنی نیستیم امکان دارد که مثلا مولی وقتی می‌‌گوید من بدم می‌آید که شما این ده نفر را مجموعا اکرام کنی آن نفر اول را هم که شروع می‌‌کنی اکرام کنی در این حال که بعدا نه نفر دیگر اکرام خواهند شد مبغوض مولی ممکن است باشد، ما این را ممتنع نمی‌دانیم و ثمره فقهیه هم دارد لازم نیست بگوییم فقط آن اکرام نفر دهم مبغوض مولی هست و اکرام نه نفر قبل هیچ مبغوض مولی نیست، نخیر، این‌ها هم می‌‌تواند مبغوض ضمنی مولی باشد یعنی شما وقتی این ده نفر را و لو متعاقبا اکرام می‌‌کنی اولین اکرام هم مبغوض مولی است در ضمن این اکرام ده نفر و لذا اگر پنج نفرش را من اکرام کنم پنج نفرش را مکلف دیگر اکرام کند مصداق تعاون بر اثم و عدوان است و لکن بغض یک مجموع سرایت نمی‌کند به بغض به جمیع اجزاء آن. پس ممکن است صلات فی الحمام این مجموع مبغوض مولی باشد اما بغض سرایت نکند به آن جزئش که ذات صلات است.

هذا اولا. و ثانیا: بر فرض این صلات در ضمن صلات فی الحمام مبغوض باشد اما این صلات در ضمن صلات فی الحمام کی می‌‌گوید لزوما محبوب مولی هست؟ وافی است به ملاک صرف الوجود صلات که آن صرف الوجود صلات محبوب مولی هست، لزوما این فرد از صلات لازم نیست محبوب مولی باشد می‌‌تواند محبوب مولی نباشد. صرف الوجود صلات محبوب مولی است و چون این صلات فی الحمام مصداق آن صرف الوجود هست وافی است به محبوب مولی، لزوما این فرد که صلات فی الحمام هست این‌طور نیست که بگوییم حتما باید محبوب مولی باشد.

[سؤال: ... جواب:] صرف الوجود که لابشرط است یجتمع مع الف شرط یعنی خارجا متحد می‌‌شود، یجتمع‌ای یتحد وجودا مع الف شرط یعنی عالم لابشرط منطبق است بر عالم به شرط عدالت اما انه این‌که اگر شما دوست داشتید اکرام عالمی را که لابشرط است پس حتما دوست دارید اکرام عالم فقیه را، نخیر. این لابشرط یجتمع مع الف شرط معنایش این است که لابشرط اتحاد وجودی می‌‌تواند پیدا کند با طبیعت در ضمن هر شرطی نه این‌که حب به آن لابشرط هم حتما باید مجتمع بشود با حب به طبیعت به شرط شیء، معنایش این نیست.

تقریب سوم تقریبی است در تعلیقه بحوث ذکر کردند برای امتناع اجتماع حب به مطلق و بغض به مقید. ایشان فرمودند: چون ما وقتی که نماز را دوست داریم این نماز یک عنوانی است که در ذهن ما موجود است و لکن وقتی به آن حب داریم آن را تصورا عین خارج می‌‌بینیم، این‌طور نیست که ما حب‌مآن‌که تعلق می‌‌گیرد به عنوان نماز بما هو هو باشد، بما هو مرآة الی الخارج هست، وقتی ما خودمان التفات داریم که این عنوان نماز در ضمن نماز در حمام مبغوض ما هست و این خارجا متحد است با نماز، چطور می‌‌تواند عنوان نماز لابشرط محبوب ما بشود؟ اگر ما تصورا هم حب‌مان به عنوان نماز تعلق می‌‌گرفت بما هو موجود فی الذهن مشکلی نداشتیم، عنوان نماز می‌‌شد محبوب ما، عنوان نماز در حمام می‌‌شد مبغوض ما، مشکلی پیش نمی‌آمد اما فرض این است که حب به عنوان نماز بما هو هو نیست، بما هو فان و مرآة الی الخارج هست، محبوب بالعرض ما آنی است که محکی عنوان نماز است یعنی آنی که در خارج موجود می‌‌شود و فرض این است که آنی که در خارج موجود می‌‌شود اتحاد دارد با این نماز در حمام، در خارج دو وجود نیستند نماز و نماز در حمام در خارج متحد هستند وجودا چون خود شما گفتید لابشرط یجتمع مع الف شرط یعنی یتحد وجودا مع الف شرط همین کافی است که دیگر انسان نتواند حبش تعلق بگیرد به نماز بما هو مرآة الی الخارج و بغضش تعلق بگیرد به نماز در حمام بما هو مرآة الی الخارج بعد از این‌که تصورا می‌‌بیند این دو عنوان در خارج اتحاد دارند.

جواب از این مطلب این است که بر فرض ما قبول کنیم روح امر حب است که ما این را قبول نکردیم، حب درست است تعلق می‌‌گیرد به عنوان نماز بما هو مرآة الی الخارج و لکن خارج یعنی محکی این عنوان، خصوصیت صلات فی الحمام که محکی عنوان نماز نیست، و لذا می‌‌گویند محکی حب به صرف الوجود نماز صرف الوجود نماز است در خارج نه این وجود که مصداق صلات فی الحمام است. من در آنم مثالی که عرفی بود و می‌‌گفتیم، دوست دارم شما آب بخورید تا مشکل تشنگی پیدا نکنید، یعنی صرف الوجود آب خوردن شما محبوب من هست این یک محبوب بالعرضی دارد محبوب بالعرض غیر از آن محبوب بالذات که عنوان شرب الماء است محبوب بالعرض آنی است که محکی این معنوان است که موطن وجودش در خارج است نه این‌که موجود بالفعل است، محبوب بالعرض آنی است که محکی این عنوان شرب الماء‌ است که اذا وجد وجد فی الخارج، موطن وجودش خارج است. محکی عنوان شرب الماء خصوصیت شرب الماء البارد نیست، همان صرف الوجود شرب الماء است. مهم این است که محکی شرب الماء این فرد نیست، بله اگر حب، انحلالی بود من دوست داشتم هر فردی از افراد شرب الماء توسط شما موجود بشود این نمی‌ساخت با این‌که من حب داشته باشم که شما شرب الماء البارد کنید یا در مثال نماز اگر حب انحلالی بود من دوست داشتم هر فردی از افراد نماز را این جمع نمی‌شد با بغض نماز در حمام. اما فرض این است که حب صرف الوجودی است، محکی صرف الوجود نماز که در ذهن ما تصور می‌‌شود صرف الوجود نماز در خارج است نه کل وجود وجود از نماز. و این هیچ محذوری ندارد که در ذهن من جمع بشود حب به صرف الوجود نماز با بغض نماز در حمام، حب به صرف الوجود شرب الماء برای رفع عطش با بغض شرب ماء بارد چون شرب ماء‌ بارد موجب بیماری شما می‌‌شود، این هیچ محذوری ندارد.

و لذا خود ایشان در درس‌نامه صفحه 362 از آن اشکال که در تعلیقه بحوث مطرح کردند جواب دادند. محبوب بالعرض در صل آن چیزی است که محکی این صلات است نه بیشتر، اتحاد دارد وجودا با نماز در حمام اما حب صرف الوجود به حد صرف الوجودی باقی است و منافات ندارد که جمع بشود با بغض این حصه از صلات فی الحمام.

این تقریب ثالث شبیه فرمایش امام هست. امام یک بیانی دارند در تهذیب الاصول جلد 1 صفحه 309 و جلد 2 صفحه 98 فرمودند چون مطلق عین مقید است و متحد است با او از باب اتحاد لابشرط با بشرط شیء، مقید هم عین مطلق است تنها قید زایدی دارد و لذا نمی‌شود که مطلق و مقید در آن‌ها اجتماع بکند حب و بغض یا اجتماع بکند دو تا حب. یعنی شما چه جور نمی‌توانید یک فعل واحد را دو بار دوست داشته باشید، من اکرام عالم را دو بار دوست دارم، این یعنی دو ملاک دارد حب و لکن منتهی به حب شدید می‌‌شود اما در نفس من دو حب باشد نسبت به فعل واحد این معقول نیست. مثل این‌که در نفس من دو اراده باشد نسبت به مراد واحد. اما اگر تعدد عنوان بود من دوست دارم اکرام هاشمی را، احب ان اکرم هاشمیا، احب ان اکرم عالما، مشکلی ندارد. اگر خواستم صرف‌جویی کنم در اکرام می‌‌روم یک عالم هاشمی پیدا می‌‌کن اکرام می‌‌کنم هم آن محبوب اول من که احب ان اکرم عالما محقق می‌‌شود هم آن محبوب دوم من که احب ان اکرم هاشمیا. یک مرتبه متوسطه‌ای هست مطلق و مقید، من حب داشته باشم اکرام عالمی را و حب داشته باشم اکرام عالم هاشمی را این نمی‌شود. چرا؟ برای این‌که در وجدان من و در تصور من عالم و عالم هاشمی یک چیز هستند اختلاف‌شان به اطلاق و تقیید است نمی‌شود دو حب تعلق بگیرد یکی به اکرام عالم دوست دارم عالمی را اکرام کنم دوست دارم عالم هاشمی را اکرام کنم، بعد عالم هاشمی را که اکرام می‌‌کنم می‌‌گویم من دو تا حب داشتم نسبت به اکرام تو، این نمی‌شود.

و همین‌طور است اجتماع حب و بغض. نمی‌شود من یک حب داشته باشم نسبت به یک عالمی، دوست دارم عالمی را اکرام کنم و بغض داشته باشم اکرام کنم عالم هاشمی را مثلا، نمی‌شود، این قابل اجتماع نیست چون عرف این‌ها را یک چیز می‌‌بیند، مطلق هم‌ همان مقید است، اتحاد دارد با او از باب اتحاد لابشرط با بشرط شیء، لابشرط یجتمع مع الف شرط و مقید هم همان مطلق است چون عنوان مقید یعنی همان عنوان مطلق به اضافه قید زاید.

این فرمایش امام هم جوابش روشن شد. ما این اشکال را نه در اجتماع حبین قبول داریم نه اجتماع حب و بغض. چه اشکالی دارد من دوست دارم اکرام کنم عالمی را، دوست دارم اکرام کنم عالم هاشمی را، یک مثال عرفی بزنم، مولی به ما گفت امروز باید نان بخری و حتی المقدور نان سنگک بخر، می‌‌شود تعدد مطلوب، ما آنقدر مرید مولای‌مان هستیم که هر چه می‌‌گوید دوست داریم اجراء کنیم و این نتیجه‌اش این می‌‌شود ما دو تا حب داریم: حب داریم نان بخریم برای امتثال آن امر مولی به نان خریدن، دوست داریم نان سنگک بخریم برای امتثال امر مولی به خریدن نان سنگک، تعدد مطلوب هم هست یعنی اگر ما نان سنگک خریدیم دو تا مطلوب مولی را تحصیل کردیم. تعدد مطلوب یعنی همین، دو تا خواسته مولی برآورده شده و اگر نان سنگک بخریم ببریم مولی می‌‌گوید عیب ندارد، حالا این مقدار ما را شرمنده نکردی پیش مهمان، نان اگر نان غیر سنگک بخریم، می‌‌گوید بالاخره یک نانی در سفره هست حالا اگر نان سنگک بود چه بهتر. این بالوجدان هیچ محذوری ندارد.

اجتماع حب و بغض هم همین است. من دوست دارم شما آب بخورید تا کلیه‌تان دچار مشکل نشود، سنگ کلیه نگیرید، می‌‌گویم آب بخور، بغض دارم که شما آب سرد بخوری چون آب سرد می‌‌خورید گلوی‌تان چرک می‌‌کند، چه محذوری دارد؟ ما نفهمیدیم محذورش چیست، ‌حب به شرب ماء و بغض شرب ماء بارد، چون این شرب ماء بارد ملاک حب شرب ماء‌ را استیفاء می‌‌کند، برای چی بشود حب شرب ماء به شرط لا؟ حب شرب ماء با این حب شرب ماء بارد استیفاء می‌‌شود چون دیگر سنگ‌ کلیه نمی‌گیرید حالا در کنار گلوی‌تان چرک می‌‌کند. ما بالوجدان هیچ محذوری بین این دو نمی‌بینیم و لذا هیچ تنافی ثبوتی بین امر به مطلق و نهی از مقید ما احساس نمی‌کنیم.

و اینی که مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقای خوئی می‌‌فرمودند اصلا نهی تحریمی از مقید با اطلاق امر به مطلق سازگار نیست، چرا؟ برای این‌که اطلاق امر متقوم است به ترخیص در تطبیق، صل اطلاقش به این است که ترخیص بدهد مولی در تطبیق امتثال امر به صلات بر این نماز در حمام، ترخیص در تطبیق مقوم اطلاق امر است و با نهی تحریمی از صلات فی الحمام سازگار نیست، این بیان مشکلی با نهی کراهتی از صلات فی الحمام ندارد، بر خلاف آن بیان‌های قبلی که اجتماع حب و بغض بود که حب به نماز با بغض و لو کراهتی با نماز در حمام سازگار نبود، این بیان مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی فقط با نهی تحریمی از مقید مشکل دارد. ما این را قبلا جواب دادیم عرض کردیم قوام اطلاق امر به ترخیص فعلی در تطبیق نیست، قوام اطلاق امر به ترخیص حیثی یا به تعبیر دیگر ترخیص وضعی در تطبیق است یعنی از حیث امتثال امر به صرف الوجود مناز شما مرخص هستید در تطبیق امتثال بر نماز در حمام، به این می‌‌گویند ترخیص حیثی، ترخیص وضعی نه ترخیص تکلیفی فعلی در نماز در حمام خواندن تا با نهی تحریمی از نماز در حمام خواندن قابل جمع نباشد. ترخیص حیثی است، ترخیص حیثی یعنی ترخیص در تطبیق امر به نماز بر نماز در حمام از حیث امتثال امر به نماز و لو از حیث ارتکاب یک حرام دیگر شما مشکل دارید و یا تعبیر می‌‌کنند ترخیص وضعی مراد یعنی اجزاء نماز در حمام است از امتثال امر به صلات.

ما بیشتر از این در اطلاق امر شرط نمی‌بینیم. اطلاق امر می‌‌گوید: میت را دفن کن تا جنازه‌اش روی زمین نماند در معرض آلودگی دیگران یا در معرض این‌که درندگان آن را بدرند قرار بگیرند، از آن طرف هم می‌‌گوید دفن میت مسلم در مقابر کفار هتک مسلم است او هم حرام است، چه اشکال دارد؟ یا مثلا می‌‌گوید دفن میت در مکان مغصوب حرام است، چه مشکلی دارد؟ ما دفن کردیم میت را در مقابر کفار یا در مکان مغصوب حالا ما دفن نکردیم دیگری دفن نکرد خب امتثال شد امر ادفن المیت دیگر این میت در معرض اکل سباع نیست، دیگر این میت در معرض انتشار بوی بد بین مردم نیست. اما این شخصی که این میت را در مقابر کفار دفن کرد هتک کرد مسلم را، گناه کرد، غصب کرد گناه کرد، اما ملاک دفن میت که منع از اکل سباع و انتشار رائحه کریهه است بین مردم، محقق شد، چرا اطلاق نداشته باشد ادفن المیت؟ قوام اطلاق امر به ترخیص فعلی در تطبیق نیست که به مولی بگوییم من مجازم بالفعل که دفن کنم میت را در مقابر کفار بگوید نخیر، قوام اطلاق امر به این است که از حیث امر به دفن میت شما مشکلی ندارید، ترخیص حیثی دارید، ترخیص وضعی دارید.

البته ما این را به عنوان یک بحث ثبوتی عرض کردیم، اگر ملاک را از خارج کشف کنیم مثل همان مثال اشرب ماءا تا این‌که سنگ کلیه پیدا نکنی، از آن طرف هم می‌‌گوید لاتشرب الماء البارد تا گلویت عفونت نگیرد، این هیچ محذوری ندارد. و لکن انصاف این است که ظاهر عرفی خطاب تحریم مقید و لو هیچ لسان، ‌لسان ارشاد به مانعیت نباشد این است که این مقید مفسده غالبه دارد و وافی به مصلحت تامه‌ای نیست، مولی گفت اکرم عالما، بعد گفت من اکرم العالم الفاسق فعلیه لعنة الله، این‌که لسانش ارشاد به مانعیت نیست، اما عرف به حسب ارتکازش دیگر اکرام عالم فاسق را واجد مفسده غالبه می‌‌داند، وافی به مصلحت تامه نمی‌بیند، حتی اگر نهیش بخاطر اضطرار یا اکراه و مانند آن ساقط بشود، شما را مجبور کنند عالم فاسقی را اکرام کنید باز ما می‌‌گوییم آن امر به اکرام عالم امتثال نمی‌شود در ضمن این فرد. بحث امتناع اجتماع امر و نهی نیست نهی که ساقط شد. و لذا احدی از فقهاء را شما ندیدید که در مثل اکرم عالما و یحرم اکرام الفاسق یا یحرم اکرام العالم الفاسق بگوید اگر نهی از اکرام عالم فاسق بخاطر اضطرار و اکراه و مانند آن یا نسیان و مانند آن ساقط شد امتثال امر اکرم عالما با آن می‌‌شود، در حالی که شما می‌‌بینید در مثال صل و لاتغصب پذیرفتند اگر اکراه بشوی بر غصب یا نسیان بکنی غصب را حرمت غصب ساقط بشود اطلاق صل هیچ مشکلی ندارد شامل این نماز در مکان مغصوب که حرمت غصبش ساقط شده است بخاطر اضطرار و اکراه و نسیان و مانند آن شامل می‌‌شود. این یک نکته عرفیه دارد بحث اجتماع امر و نهی نیست اصلا نهی از اکرام عالم فاسق ساقط شد بخاطر اضطرار ولی عرفا این خطاب من اکرم العالم الفاسق فعلیه لعنة الله یا یحرم اکرام العالم الفاسق یحرم الفاسق و لو ظهور در مانعیت نداشته باشد ولی متفاهم عرفی این است که این وافی به مصلحت تامه اکرام عالم که متحد است عنوانا، هر دو اکرام هستند یا هر دو اکرام عالم هستند، این دیگر وافی به آن مصلحت تامه نیست. این یک ظهور عرفی است و ما این ظهور عرفی را قبول داریم و لذا تنافی اثباتی بین نهی از مقید و اطلاق امر به مطلق قبول داریم. مگر از خارج ملاک را بفهمیم، مثل همان مثالی که می‌‌زدیم اشرب ماءا حتی این‌که کلیه‌ات سنگ پیدا نکند لاتشرب الماء البارد تا این‌که گلویت عفونت نکند، آن‌جا ملاک را فهمیدیم، تا ملاک را نفهمیم عرف تنافی می‌‌بیند بین خطاب تحریم مقید و خطاب امر به صرف الوجود مطلق.

البته این باز عرض می‌‌کنم این تنافی در نهی تحریمی است از مقید نه نهی کراهتی، چون نهی کراهتی ظهور ندارد در این‌که این وافی به مصلحت تامه نیست، حتی کراهت اصطلاحیه، مثل این‌که بودن در اماکن تهمت مکروه است این متحد بشود با نماز برویم آن‌جا نماز بخوانیم عرف تنافی نمی‌بیند می‌‌گوید مکروه است آدم در اماکن تهمت باشد حالا رفتی نماز خواندی چرا اطلاق صل نگیرد شما را. اما نهی تحریمی از مقید این عرفا تنافی اثباتی دارد با امر به صرف الوجود مطلق. منشأ این ظهور این است که عرف یک نوع ارتکاز تنافی دارد بین مفسده غالبه این فرد با وفاء به مصلحت تامه طبیعت. یک نوع تنافی عرفی در ارتکاز عرف هست. مگر جایی که خلافش برای عرف ثابت بشود.

[سؤال: ... جواب:] اگر واقعا ما از خطاب یحرم التصرف فی مال الغیر بغیر اذنه این را بفهمیم که آقای صدر و آقای سیستانی فهمیدند که عنوان مشیر هست که یحرم غسل الوجه بماء مملوک غیر مثلا، بعد می‌آید با این آب مملوک غیر وضوء می‌‌گیرد بله آن‌جا هم بعید نمی‌دانیم این تنافی اثباتی باشد چون ما احراز وفاء این فرد محرم را به ملاک صرف الوجود واجب نکردیم.

اما صورت دوم برای آنی که اجتماع امر و نهی از قبیل عموم و خصوص مطلق باشد این است که نهی بخورد به خصوصیت، مولی می‌‌گوید اقرأ سورة الفاتحة فی صلاتک این مطلق است شامل زن هم می‌‌شود اما در مورد زن می‌‌گویند جهر المرأة بقرائتها معصیة لان الاجانب یسمعون صوتها این‌جا به نظر ما هیچ تنافی عرفی نیست. عرف می‌‌گوید خصوصیت جهریه‌ات مبغوض مولی است صرف الوجود قرائت محبوب مولی است و لو اتحاد وجودی دارند از باب اتحاد وصف و موصوف، در خارج ما دو چیز نداریم: ذات قرائت و وصف جهری بودن، وصف جهری بودن یک مرتبه‌ای از مراتب وجود قرائت است یعنی این فرد از قرائت قرائت جهریه است و لکن با این‌که ترکیب اتحادی است و ترکیب انضمامی نیست عرفا، اما این‌جا دیگر تنافی عرفی نیست چون نهی تعلق نگرفته به آن عنوان القراءة جهرا، تعلق گرفته به الجهر فی القراءة، می‌‌گویند این حالت جهر در این قرائت مبغوض است، اما چه اشکال دارد این صرف الوجود قرائت را امتثال کرده باشد.

و همین‌طور صورت سوم که دو عنوان باشند ولی نسبت‌شان عموم و خصوص مطلق باشد مثل اکرم عالما کسی که پیتزا به عالم بدهد فعلیه لعنة‌ الله مثلا!! حالا این آقا آمد پیتزا داد به این عالم، شد اکرم عالما، کسی که پیتزا به عالم بدهد فعلیه لعنة الله، انصافا این‌جا به نظر ما باز همان تنافی اثباتی هست. با این‌که آن فرمایش امام این‌جا نمی‌آید، فرمایش تعلیقه بحوث این‌جا نمی‌آید چون دو تا عنوان است: عنوان اکرام عنوان اطعام ولی عرض ما این است که وقتی مولی از خلال عنوان اطعام و لو ارتکازا این فردی را می‌‌بیند که مصداق اکرام هم هست پس این فرد مفسده غالبه دارد و عرفا دیگر وافی به ملاک تام اکرام نیست. یعنی همان محذوری که در صل و لاتصل فی الحمام بود به نظر‌مان در این صورت ثالثه هم که تعدد عنوان هست ولی خود ارتکاز عرفی می‌‌فهمد که مصداق این عنوان اطعام مصداق عنوان اکرام هم هست، این‌جا هم این تنافی هست.

[سؤال: ... جواب:] بله، ما که عرض کردیم نهی کراهتی را در همان نهی از مقید هم مشکل نمی‌دانیم. و لذا معتقدیم که عمل به وسوسه مکروه است و لکن اگر کسی از روی وسوسه نمازش را تکرار کند، قصد قربت هم از او متمشی می‌‌شود بعد معلوم می‌‌شود آن نماز قبلی که خوانده بی‌وضوء است. بعضی‌ها وسواس بدبختی هستند، یعنی هم وسواس هست هم ناگهان خدا می‌‌گذارد در کاسه‌اش معلوم می‌‌شود آن نمازی که خوانده اصلا بی‌وضوء بوده، قبل از وقت بوده، ساعت پنج صبح نماز صبح خوانده، چقدر هم حال پیدا کرده، بعد از روی وسوسه ساعت شش صبح نمازش را اعاده کرده، گفته آن نماز به دلم نچسبید، بعد نماز ساعت شش را از روی وسوسه خوانده بعد معلوم شده این نماز دوم در وقت است، این‌هایی که می‌‌گویند عمل به وسوسه حرام است می‌‌شود اجتماع امر و نهی تحریمی. ما می‌‌گوییم، وسوسه دلیل ندارد حرام باشد، یطیع الشیطان، اطاعت شیطان‌ که همه جا حرام نیست، بعضی موقع‌ها مکروه است، این‌جا دلیل بر حرمتش نداریم می‌‌شود نهی کراهتی از اعتناء ‌به وسوسه جمع می‌‌شود با امر به صرف الوجود نماز. و اثباتا هم نهی کراهتی جمع می‌‌شود چون ترخیص در ارتکاب دارد‌، مفسده غالبه بر آن مصلحت تامه در این‌جا نیست و لذا به نظر ما مشکلی ندارد.

کلام واقع می‌‌شود در اجتماع امر و نهی در موارد عموم من وجه انشاءالله فردا.

اجتماع امر و نهی در موارد عام و خاص من وجه

جلسه 69- 338

**یک‌شنبه – 19/10/1400**

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

بحث در اجتماع امر و نهی بود. مورد اول از موارد اجتماع امر و نهی این بود که نسبت بین عنوان متعلق امر و عنوان متعلق نهی عموم و خصوص مطلق باشد که راجع به آن بحث کردیم.

مورد دوم این هست که نسبت بین عنوان متعلق امر و عنوان متعلق نهی عموم و خصوص من وجه باشد و این هم سه قسم در آن هست:

قسم اول این است که متعلق امر و نهی دو عنوان مختلف باشند که نسبت بین این دو عنوان عموم و خصوص من وجه است مثل صل و لاتغصب، عنوان صلات با عنوان غصب نسبت‌شان عموم و خصوص من وجه است، امر به صرف الوجود صلات شامل صلات در مکان مغصوب می‌‌شود، نهی از غصب هم شامل آن می‌‌شود. و بحث می‌‌شود که آیا اجتماع امر و نهی که نماز در مکان مغصوب هم مصداق حرام باشد هم مصداق واجب، ممکن هست یا ممکن نیست؟

قسم دوم این هست که متعلق امر و نهی عنوان مختلف هستند و لکن فی حد ذاته نسبت‌شان عموم و خصوص من وجه نیست، عموم و خصوص مطلق است مثل عنوان اکرام و عنوان اطعام. اطعام اخص از اکرام هست مصداقا طبق فرض و لو مفهوم اطعام مغایر هست با مفهوم اکرام اما خارجا اطعام اخص است از اکرام، ولی بخاطر اختلاف مضاف‌الیه نسبت‌شان شده عموم من وجه. یجب علیک اکرام عالم یحرم علیک اطعام الفاسق، یجب علیک اکرام عالم، اکرام عالم نسبتش با اطعام فاسق عموم و خصوص من وجه است و لو اطعام اخص مطلق است از اکرام ولی مضاف‌الیهش شده فاسق و بخاطر مضاف‌الیه نسبت شد عموم و خصوص من وجه. مورد اجتماع‌شان اطعام عالم فاسق هست، اکرم عالما شامل آن می‌‌شود لاتطعم الفاسق هم شامل آن می‌‌شود.

فرق این قسم دوم از قسم اول در همین هست که در قسم اول عنوان ذاتی متعلق امر با عنوان ذاتی متعلق نهی نسبت‌شان عموم من وجه بود ولی در این قسم دوم این‌طور نیست، عنوان ذاتی این دو نسبت‌شان عموم و خصوص مطلق است و بخاطر طرف اضافه نسبت عموم و خصوص من وجه شده.

قسم سوم این هست که اصلا عنوان متعلق امر و عنوان متعلق نهی واحد است، طرف اضافه متعدد هست. مثل اکرم عالما با لاتکرم الفاسق، متعلق امر اکرام است متعلق نهی هم اکرام است اختلاف‌شان به اختلاف طرف اضافه است، اختلاف مضاف‌الیه منشأ اختلاف شده بین متعلق امر و متعلق نهی.

فعلا راجع به قسم اول صحبت می‌‌کنیم که عنوان ذاتی متعلق امر با عنوان ذاتی متعلق نهی مختلف است و نسبت‌شان عموم من وجه است مثل صل لاتغصب، صل لاتؤذ والدیک، نماز می‌‌خواند مصداق ایذاء والدین است، نماز می‌‌خواند مصداق غصب است، نماز می‌‌خواند مصداق هتک مؤمن است، می‌‌رود در هنگامی که نماز جماعت برگزار می‌‌شود در گوشه‌ای فرادی نماز می‌‌خواند این نماز هم مصداق صلات است هم مصداق هتک مؤمن است. این‌ها مواردی است که بحث شده که آيا اجتماع امر و نهی در آن ممکن است یا ممکن نیست. و اگر ممکن است می‌‌شود به ظاهر خطاب امر و نهی تمسک کرد برای اثبات وقوع اجتماع امر و نهی؟ و اگر بشود اثبات کرد وقوع اجتماع امر و نهی را با تمسک به اطلاق دلیل خطاب امر و خطاب نهی، آیا در موارد عبادت عالما عامدا کسی بیاید این فرد حرام را انجام بدهد صحیح خواهد بود یا صحیح نخواهد بود؟ از حیث اخلال به قصد قربت یا مقربیت عمل چه بسا در واجب تعبدی اگر عالما عامدا این فرد حرام انجام بشود ما قائل بشویم به بطلان.

ولی کسانی هستند که تا آخر پیش رفتند، هم قائل به امکان اجتماع امر و نهی هستند، هم قائلند به وقوع آن با تمسک به ظهور خطاب امر و نهی، و هم قائل هستند به صحت آن عمل عبادی که در حصه محرمه انجام بشود. آقای زنجانی قبلا همین قول را اختیار کرده بودند هر چند بعدا در ظهور عرفی خطاب امر تشکیک کرده بودند که آیا عرف ظهور خطاب امر و نهی را در این مورد اجتماع می‌‌پذیرد یا نمی‌پذیرد تردید کردند و لذا از فتوای سابق‌شان به صحت نماز در مکان مغصوب عالما عامدا، صحت وضوء با آب مغصوب عالما عامدا رفع ید کردند. امام قدس سره می‌‌فرمودند اگر اجماع نبود می‌‌دانستید که ما هم می‌‌گفتیم نماز در مکان مغصوب عالما عامدا صحیح است، وضوء با آب مغصوب عالما عامدا صحیح است. آقای سیستانی هم مثل امام یک مقدار جاهایی که مشهور روشن نیست چه می‌‌گویند، آن‌جا از مبنای جواز اجتماع امر و نهی و صحت عبادت در مورد اجتماع امر و نهی استفاده کردند چون دیدند آن‌جا مشهور بخاطر جهاتی قائل به بطلان نشدند و لذا ایشان از مبنای‌شان در صحت استفاده کردند.

ما ابتدائا بحث کنیم از امکان اجتماع امر و نهی. جماعتی مثل صاحب کفایه قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شدند و این را نسبت دادند به مشهور. و می‌‌گویند اجتماع امر و نهی هم عقلا و هم عرفا محال است. مرحوم آقای خوئی، مرحوم آقای تبریزی همین مبنا را قائل بودند. برخی دیگر مثل شاذان در قدما، محقق نائینی، محقق ایروانی، امام، آقای صدر، آقای سیستانی قائل شدند اجتماع امر و نهی هم عقلا جایز است هم عرفا. از بعضی‌ها نقل شده که گفتند ما عقلا جایز می‌‌دانیم عرفا جایز نمی‌دانیم، عرفا ممتنع می‌‌دانیم اجتماع امر و نهی را این غیر از تشکیک آقای زنجانی است در انعقاد ظهور در خطاب امر، ایشان عرفا ممتنع نمی‌داند اجتماع امر و نهی را می‌‌گوید وثوق نوعی برای عرف حاصل نمی‌شود که مولی که می‌‌گوید توضأ از آن طرف می‌‌گوید یحرم الغصب آیا نظرش این است که وضوء با آب مغصوب هم صحیح است وثوق پیدا نمی‌شود و الا ایشان قائل به امتناع اجتماع عرفا نیست ولی از بعضی نقل شده که گفتند ما عرفا اجتماع امر و نهی را ممتنع می‌‌دانیم هرچند عقلا جایز بدانیم.

ببینیم قائلین به امتناع عقلی و عرفی اجتماع امر و نهی مثل صاحب کفایه، مرحوم آقای خوئی چه ادله‌ای ذکر کردند.

اولین دلیل، دلیلی است که صاحب کفایه ذکر کرده در ضمن چهار مقدمه:

مقدمه اول این است که ایشان فرموده احکام خمسه تکلیفیه در مرحله فعلیت با هم تضاد دارند. مقصود ایشان از مرحله فعلیت در مورد امر و نهی این است که به مرتبه بعث و زجر برسد، امری فعلی است که به مرتبه بعث برسد، یعنی اراده لزومیه در واجب و اراده غیر لزومیه در مستحب در نفس مولی منقدح بشود، این باعث می‌‌شود وجوب بشود فعلی، استحباب بشود فعلی. بر خلاف آن وجوبی که انشاء شده است تشریع شده است، و لکن از مولی بپرسیم که اجراء کنیم آن را؟ می‌‌گوید نخیر، این را گذاشته‌ایم برای عهد ظهور، آن وقت اراده در نفس ما منقدح می‌‌شود که اجرا بکنید این حکم را، این حکم طبعا انشایی خواهد بود. اما حکمی که به حدی رسیده است که اراده در نفس مولی نسبت به انجام آن واجب یا انجام آن مستحب منقدح شده باشد این می‌‌شود حکم فعلی، وجوب فعلی استحباب فعلی. در مورد نهی انقداح کراهت در نفس مولی به نظر صاحب کفایه نسبت به فعل منشأ فعلیت نهی خواهد بود. طبیعی است که نسبت به فعل واحد نمی‌شود هم مولی اراده فعل داشته باشد هم کراهت فعل. و لذا امر فعلی با نهی فعلی تضاد دارد. در اباحه، فعلیت اباحه به انقداح رضا در نفس مولی هست نسبت به ارتکاب فعل، آن هم با کراهت لزومیه فعل که روح حرمت است و منشأ فعلیت حرمت است سازگار نیست تضاد دارد، هم مولی کراهت لزومیه دارد نسبت به این فعل هم رضایت دارد نسبت به این فعل، این‌ها با هم جمع نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] اباحه به معنای اعم یعنی رضایت به ارتکاب فعل منتها رضایتی که با کراهت غیر لزومیه هم سازگار است ولی با کراهت لزومیه سازگار نیست و با آن تضاد دارد.

پس احکام در مرحله فعلیت با هم تضاد دارند و امتناع اجتماع این احکام در فعل واحد، اجتماع امر و نهی در فعل واحد این از باب تکلیف به محال نیست، از باب التکلیف المحال است. یعنی بر فرض شما بگویید تکلیف به غیر مقدور ممکن است، تکلیف به محال یعنی به غیر مقدور ممکن است مشکل در این‌جا التکلیف بالمحال نیست مشکل التکلیف المحال است اصلا محال است در نفس مولی هم امر فعلی نسبت به یک فعل منقدح بشود هم نهی فعلی از آن.

البته شما می‌‌دانید که این یک تفسیری است برای فعلیت احکام. و شما با ادبیات صاحب کفایه باید تعابیر ایشان را تفسیر کنید. فعلیت حکم به نظر محقق نائینی به تحقق موضوع آن در خارج است، فعلیت حکم به نظر محقق اصفهانی به وصول آن هست به مکلف، آن‌ها اصطلاحات دیگری است و لامشاحة فی الاصطلاح. اگر کسی می‌‌خواهد فعلیت مرحوم صاحب کفایه را انکار کند باید بیاید سریع بگوید که اصلا حکم متقوم به انقداح اراده در نفس مولی یا کراهت در نفس مولی نیست، حکم به حد فعلیت هم برسد و واجب الامتثال هم بشود، نیازی نیست که در نفس مولی اراده‌ای نسبت به فعل تعلق بگیرد، کراهتی نسبت به فعل تعلق بگیرد که نظر آقای خوئی و امام هست، ما فعلا وارد آن بحث نمی‌شویم.

مقدمه دوم صاحب کفایه این است که فرموده متعلق امر یا متعلق نهی عنوان نیست، معنون است، یعنی خارج هست. مولی اگر می‌‌گوید آب بیاور آب آوردن خارجی را واجب می‌‌کند نه عنوان اتیان بالماء را که در ذهن موجود می‌‌شود، متعلق وجوب وجود خارجی اتیان بالماء است یا متعلق حرمت وجود خارجی غصب است. عنوان آلت است برای لحاظ خارج و اشاره به خارج تا به خارج امر تعلق بگیرد یا نهی تعلق بگیرد.

البته مراد خارج موجود بالفعل نیست تا بگویید طلب الحاصل می‌‌شود مراد خارجی است که لم یوجد و لکن یصلح ان یوجد. آن خارجی که الان موجود نیست و لکن مولی آن را لحاظ می‌‌کند می‌‌گوید آن را ایجاد کن یا آن را ایجاد نکن.

مقدمه سوم این است که فرمودند مبادا شما فکر کنید چون عنوان نماز با عنوان غصب متعدد است کشف می‌‌کند که ما در خارج دو وجود داریم یکی وجود نماز و دیگری وجود غصب، و این دو وجود در خارج و لو متلاصق به هم هستند اما یکی نیستند، نخیر، تعدد عنوان ‌که موجب تعدد معنون در خارج نمی‌شود.‌ حق تعالی بسیط است و لکن این همه عنوان بر خدا منطبق است، هو الله الواحد، تا آخر.

مقدمه چهارم این است که فرمودند موجود واحد بیش از یک ماهیت ندارد. نمی‌تواند دو عنوان ماهیت یک وجود باشد، هر موجودی یک ماهیت دارد. درست است این نماز مثلا در مکان مغصوب هم عنوان صلات بر او منطبق است هم عنوان غصب، وضوء با آب مغصوب هم عنوان وضوء بر آن منطبق است هم عنوان غصب اما یک ماهیت دارد نه دو ماهیت.

این مقدمه را برای چی می‌‌گوید ایشان؟ ظاهرا می‌‌خواهد اصالة الماهیة‌ها را هم از خودش راضی بکند. بگوید یک وقت فکر نکنید که چون شما اصالة الماهیة‌ای هستید و لو این یک وجود است اما دو ماهیت دارد دو ماهیت هم که بناء بر اصالة الماهیة تاصل دارند پس آن ماهیت صلات در خارج غیر از ماهیت غصب است شارع از متاصل کردن ماهیت صلات خوشش می‌اید به او امر می‌‌کند از متاصل کردن ماهیت غصب بدش می‌اید و از او نهی می‌‌کند و این‌ها در خارج دو چیز هستند. نه، اصالة الماهیة‌ای هستی باش، اما توی اصالة الماهیة‌ هم این‌جا باید بپذیری که ما در خارج که موجود واحد داریم ماهیت واحده هم داریم، یک ماهیت است. بله، دو مفهوم هست بر این منطبق است اما دو مفهوم به معنای دو ماهیت نیست، یکی از این دو مفهوم، مفهوم عرضی است مثل مفهوم غصب.

حالا این مقدمه رابعه هم نمی‌گفت ایشان به جایی برخورد نمی‌کرد.

خلاصه مقدمات ایشان این است که می‌‌گویند این نماز در مکان مغصوب این وضوء با آب مغصوب وقتی در خارج یک موجود بود و امر و نهی هم به خارج تعلق می‌‌گیرد و لو به دو عنوان باشد اما معنوان در خارج یکی است پس این معنوان می‌‌خواهد هم متعلق امر باشد هم متعلق نهی، هم متعلق امر فعلی هم متعلق نهی فعلی، این‌ها با هم جمع نمی‌شوند با این مقدماتی که بیان کردیم.

ما فعلا یک مطلبی را می‌‌گوییم بعد وارد بحث تفصیلی می‌‌شویم. می‌‌گوییم جناب صاحب کفایه!‌ شما بحث را با عرض معذرت به انحراف کشاندید، بحث را آنقدر توسعه دادید که گفتید اکرم العلماء لاتکرم الفساق مورد بحث اجتماع امر و نهی است، امام هم از شما تبعیت کرد. منتها فرق شما با امام این است که شما امتناعی هستید، امام جوازی هستند، ولی خود شما گفتید قائلین به جواز اجتماع امر و نهی هم اکرم العلماء و لاتکرم الفساق را می‌‌گویند هیچ تعارضی با هم ندارند. خب این اشتباه است. عالم فاسق این کسی که حکم به وجوب بر او انحلال دارد حکم حرمت هم بر او انحلال دارد نسبت به این عالم فاسق محال است هم شارع بگوید یجب اکرامه به داعی محرکیت اکرام او هم بگوید یحرم اکرامه به داعی زاجریت از اکرام او این محال است. ولی بحث در این نیست. اصلا اجتماع امر و نهی به نظر همه محال باید باشد، بحث اصلا در این‌جا نبود، و الا اگر بحث انحلالی باشد شارع بگوید با تمام این آب‌هایی که در این خانه هست وضوء بگیر، ده تا ظرف آب هست، به تدریج با این‌ها وضوء بگیر امروز بعد بگوید غصب بر تو حرام است خب پنج تا از این ظرف‌ها غصبی است نمی‌شود مولی نسبت به آن پنج ظرف آب که غصبی است هم واجب کند وضوء را به نحو انحلال به داعی محرکیت به آن هم حرام کند غصب را به داعی زاجریت از مصادیق غصب. می‌‌گویند بالاخره مولی غافل بودید؟ عیب ندارد حالا ما ملتفتت می‌‌کنیم، مولای عرفی، پنج تا از این ظرف‌ها غصبی است، تو که گفتی توضأ بکل ماء من المیاه الموجودة فی هذه الدار، پنج تا غصبی است از آن طرف گفتی یحرم الغصب هر کس غصب کند او را به جهنم می‌‌برم بالاخره ما نفهمیدیم ما با این پنج تا ظرف غصبی وضوء بگیریم ما را به بهشت می‌‌بری یا جهنم، اجتماع امر و نهی جایز است دیگر نمی‌شود ما را هم به بهشت ببری هم به جهنم در آن واحد. بالاخره شما داعی زاجریت دارید یا داعی باعثیت در این‌جا؟ این نمی‌شود. پس بحث در امر به صرف الوجود است، امر به صرف الوجود را شما یک مقدمه در این‌جا کم گذاشتی و آن این‌که ثابت کن که امر به صرف الوجود نماز سرایت پیدا می‌‌کند به این مصداق نماز، این مصداق واجب است این‌که واجب نیست، اجتماع امر و نهی با این مقدمات شما هنوز ثابت نشده.

بله، امر رفته روی صرف الوجود نماز، صرف الوجود هم بر این منطبق است، نهی انحلالی است، نهی از غصب انحلالی است شامل این فرد از غصب هم می‌‌شود اما این فرد از غصب که الصلاة فی المکان المغصوب هست این متعلق امر نیست، این مصداق است، این مسقط وجوب است، و لو وجوب به خارج تعلق بگیرد ما حرفی نداریم اما خارج صرف الوجود است، خارجی که متعلق امر است صرف الوجود است نه این فرد حرام. پس این مقدمه را شما در کلمات‌تان مطرح نکردید که اهم مقدمات است، و اگر این مقدمه که چطور امر به صرف الوجود تعلق بگیرد بخواهد این فرد حرام هم حرام باشد هم مصداق الواجب نه واجب، مصداق الواجب، چطور این‌جا ممتنع هست اجتماع حرام با مصداق الواجب بودن، این را شما در مقدمات استدلال‌تان مطرح نکردید.

و لذا بزرگانی که بعد از صاحب کفایه هستند روی این تمرکز کردند که نمی‌شود آن‌های که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هستند مثل آقای خوئی گفتند نمی‌شود یک چیزی که حرام است مصداق واجب هم باشد، اطلاق وجوب و لو وجوب صرف الوجودی که بحث در آن هست نمی‌شود اطلاق واجب صرف الوجودی شامل این فرد حرام بشود چون قوام اطلاق به ترخیص در تطبیق است، ترخیص در تطبیق که مولی بگوید می‌‌توانی نماز در مکان مغصوب بخوانی که قوام اطلاق امر به صلات که بخواهد شامل نماز در مکان مغصوب بشود به همین است که آقای خوئی ادعاء می‌‌کند، مرحوم نائینی هم این ادعاء را می‌‌کنند، ‌قوام اطلاق امر به این است که مولی بگوید می‌‌توانی این فرد را ایجاد کنی می‌‌توانی نماز در مکان مغصوب بخوانی و این ترخیص در نماز در مکان مغصوب که مقوم اطلاق صل هست با تحریم غصب سازگار نیست که این مقدمه‌ای است که در کلام صاحب کفایه ذکر نشده و باید ذکر می‌‌شد و بررسی می‌‌شد.

[سؤال: ... جواب:] باید مطرح بشود که قوام اطلاق امر به ترخیص در تطبیق است که آن وقت ما اشکال کنیم که نخیر اطلاق امر متقوم به ترخیص تکلیفی در تطبیق نیست، ما اساس جواب‌مان همین است که قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌‌شویم می‌‌گوییم قوام اطلاق امر به این نیست که مولی بگوید می‌‌توانی این فرد را ایجاد کنی، ترخیص تکلیفی مقوم اطلاق امر نیست ترخیص حیثی یا ترخیص وضعی به تعبیر دیگر مقوم اطلاق امر است. از حیث آن امر ما لابشرط هستیم، اشرب ماءا از حیث امر به شرب ماء که به ملاک رفع عطش است لابشرط است، شرب ماء بارد هم بکنید آن اشرب ماءا امتثال شده است به این می‌‌گویند ترخیص وضعی، ترخیص حیثی. این با تحریم شرب ماء بارد بخاطر این‌که موجب عفونت بدن می‌‌شود تنافی ندارد چون اشرب ماءا که نگفت تو مرخص هستی در خوردن آب سرد، گفت از حیث امتثال امر به شرب ماء ترخیص داری، ترخیص حیثی است، ترخیص وضعی است یعنی مجزی است این شرب ماء بارد در مقام امتثال امر به شرب ماء، و لو از عنوان شرب ماء بارد که حساب کنیم این حرام هست.

مقدماتی که صاحب کفایه ذکر کرده مقدمه اول را که ما قبول داریم. چون ما هم مثل صاحب کفایه روح امر را و فعلیت امر را به اراده فعل در نفس مولی می‌‌دانیم. مقصودم از اراده شوق نیست، مقصودم از اراده عزم علی الایجاد نیست، مقصودم از اراده صرف القدرة فی الایجاد نیست. بد معنا می‌‌کنیم اراده را گاهی اراده را معنا می‌‌کنیم به شوق به فعل بعد اشکال می‌‌کنیم که ممکن است مولی امر کند به فعلی هیچ شوق به آن نداشته باشد، یا شوق دارد به فعلی هیچ امر به آن نمی‌کند. یا اراده را معنا می‌‌کنیم به عزم علی الایجاد یا صرف القدرة فی الایجاد که می‌‌گوییم این در اراده تکوینیه است نه در اراده به فعل غیر. اراده یعنی تعلق غرض مولی به فعل غیر، این اراده تشریعیه است. همین که ما در نفس‌مان بالوجدان می‌‌بینیم وقتی از فرزندمان می‌‌خواهیم برود نان بخرد در نفس ما یک حالتی است ممکن است شوق هم نداریم به آن، مجبور شدیم مهمان ناخوانده آمد مجبور شدیم به پسرمان بگوییم برو نان بخر هیچ شوق هم نداریم که او برد نان بخرد در این وقت شب. اما تعلق غرض به فعل غیر این منشأ‌ فعلیت امر است و تعلق غرض به ترک فعل منشأ فعلیت نهی است.

مقدمه اول را ما پس قبول داریم خلافا للسید الامام و السید الخوئی قدس سرهما که این‌ها منکر شدند گفتند اراده مولی به حکم خودش تعلق می‌‌گیرد اراده می‌‌کند مولی واجب کند اراده‌اش به فعل عبد تعلق نمی‌گیرد چون معنایی کردند برای اراده که حق‌شان است بگویند اراده مولی به فعل عبد تعلق نمی‌گیرد.

مقدمه دوم که متعلق امر و نهی وجود خارجی است نه عنوان، عده‌ای اشکال کردند مثل محقق عراقی، امام، گفتند: خارج ظرف امتثال است یا ظرف عصیان است، شما در خارج که نماز می‌‌خوانید این نماز خارجی مسقط امر است نه متعلق امر. کسی که در خارج حرام را مرتکب می‌‌شود این مسقط نهی است عصیان نهی است نه متعلق نهی. متعلق نهی آنی است که از هنگامی که مولی نهی می‌‌کند محقق در موطن متعلق نهی است، یعنی همان عنوان. متعلق امر هم باید در هنگام امر مولی محقق باشد تا امر به او تعلق بگیرد می‌‌شود عنوان. منتها عنوان بما هو هو نیست بما هو مرآة و فان فی الخارج است.

ما اصلا دوست نداریم وارد این بحث بشویم که قبلا بحث کردیم. می‌‌گوییم عرف چه می‌‌گوید؟‌ فوقش عقل مجبور است تصدیق کند این برهان را بپذیرد که امر قائم است به نفس مولی پس متعلق امر هم باید عنوانی باشد که قائم به نفس مولی است، نهی قائم است به نفس مولی پس متعلق نهی باید عنوانی باشد که قائم به نفس مولی است و الا امر و نهی بلامتعلق می‌‌شود. حالا برهان عقلی آوردند، اما از نظر عرف که این حرف‌ها درست نیست. عرف می‌‌گوید: مولی همین کار شما را می‌‌گوید ایجاد نکن، یا در امر انحلالی اگر حساب کنید همین وضوء با این آب را می‌‌گوید ایجاد کن، همین، به خارج اشاره می‌‌کند می‌‌گوید مولی همین را گفته ایجاد کن، در واجب همین را گفته ترک کن در حرام. و لذا مقدمه ثانیه را هم ما از نظر عرفی قبول داریم، فوقش از نظر عقلی ما نپذیریم.

[سؤال: یعنی از نظر عرف تحصیل حاصل مشکلی ندارد؟ جواب:] خارج غیر موجود [مراد است]. ... در امر انحلالی حساب کنید. شما گفتید مقدمه ثانیه این بود که متعلق امر خارج است متعلق نهی هم خارج است اشکال کردند نخیر متعلق امر و نهی عنوان ذهنی است بما هو فان فی الخارج ما می‌‌گوییم این اشکال به مقدمه ثانیه وارد نیست. ... حالا آن صرف الوجود را که این‌جا اشکال نکردند به صاحب کفایه. امام اشکالش اتفاقا به صاحب کفایه این است که خارج متعلق نیست عنوان متعلق است اصلا محال است خارج متعلق امر باشد محال است خارج متعلق نهی باشد، چون وقتی مولی امر می‌‌کند که هنوز خارجی نیست، وقتی نهی می‌‌کند که هنوز خارجی نیست پس متعلق امر هنگامی که امر می‌‌کند چیست، متعلق نهی وقتی که نهی می‌‌کند چیست، ما می‌‌گوییم فوقش این فرمایش شما بحث عقلی را تحت الشعاع فرمایش شما قرار بدهد. اما عرف این حرف‌ها را نمی‌فهمد عرف می‌‌گوید همان خارجی که موجود نیست مولی می‌‌گوید او را ایجاد نکن یا مولی می‌‌گوید او را ایجاد بکن. پس متعلق امر و نهی خارج است به نظر عرف. و همین کافی است.

محقق اصفهانی، (عجیب است) این‌جا آمده اشکال کرده به این‌هایی که گفتند نمی‌تواند متعلق وجوب خارج باشد، یعنی آن‌هایی که اشکال کردند به صاحب کفایه که نمی‌تواند متعلق وجوب خارج باشد چون اگر متعلق وجوب خارج باشد پس باید خارج موجود بشود تا وجوب متعلق پیدا کند در حالی که خارج مسقط وجوب است، ایشان فرموده: شما چی می‌‌خواهید بگویید؟ می‌‌خواهید بگویید وجوب باید بیاید به مکلف برسد تا بعدا برود ایجاد کند واجب را، پس وجوب قبل از تحقق واجب هست، چون داعی می‌‌خواهد بشود برای ایجاد واجب، وجوبی که قبل از ایجاد واجب هست نمی‌تواند متعلقش همان ایجاد واجب باشد. چون وجوب قبل از ایجاد واجب است پس متعلقش چیست؟ متعلقش ایجاد واجب است؟ او که هنوز موجود نیست. محقق اصفهانی فرموده این حرف‌ها را بگذارید کنار. داعی مکلف بر ایجاد واجب وجود علمی وجوب است، تصور می‌‌کند وجوب را ایجاد می‌‌کند واجب را. پس وجود واقعی وجوب که داعی ایجاد واجب نیست، تصور می‌‌کند وجوب را ایجاد می‌‌کند واجب را. پس علت وجود واجب تصور وجوب است، و هیچ اشکال ندارد، تصور وجوب علت ایجاد واجب است اما خود وجوب عارض بر ایجاد واجب است. وجوب هیچ محذوری ندارد متعلقش نفس ایجاد الواجب در خارج باشد و تا ایجاد الواجب نکنید وجوب محقق نیست چون عارض بدون معروض محقق نیست، اما تصور این وجوب کافی است که داعی بشود در نفس مکلف برای ایجاد واجب.

یک مطلبی بر خلاف مبانی فلسفی خودش این‌جا مطرح کرده در دفاع از صاحب کفایه. تامل بفرمایید انشاءالله تا فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 70- 339

**دو‌شنبه – 20/10/1400**

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

بحث در استدلال صاحب کفایه بود بر امتناع اجتماع امر و نهی که با چهار مقدمه آن را بیان کرد:

مقدمه اولش را بررسی کردیم که می‌‌فرمود احکام خمسه تکلیفیه اگر به مرتبه فعلیت برسند با هم تضاد دارند و قابل جمع در مورد واحد نیستند. عرض کردیم این مقدمه درست هست.

و اساسا طبق همه مبانی بالاخره تضاد بین احکام خمسه تکلیفیه مقبول هست، اختصاص به مبنای صاحب کفایه ندارد که قائل است به این‌که احکام تارة انشائیه هستند و تارة فعلیه هستند به معنای این‌که در نفس مولی کراهت نسبت به حرام منقدح بشود می‌‌شود حرام فعلی یا اراده نسبت به فعل واجب منقدح بشود می‌‌شود واجب فعلی، کسانی هم که مثل مرحوم آقای خوئی این مبنای صاحب کفایه را قبول ندارند و احکام را اعتباری می‌‌دانند بدون این‌که ماوراء این احکام اراده و کراهتی نسبت به فعل عبد باشد باز قائلند به تضاد بین احکام خمسه تکلیفیه، به لحاظ مبدأ یعنی ملاک یا به لحاظ منتهی یعنی حکم عقل در مقام امتثال. وجوب اقتضاء می‌‌کند عقلا تنجز اتیان به فعل را، حرمت اقتضاء می‌‌کند عقلا تنجز ترک فعل را و در مرحله حکم عقل با هم تضاد پیدا می‌‌کنند. مرحوم آقای تبریزی می‌‌فرمود تضاد در داعی هم دارند، وجوب به داعی تحریک نحو الفعل است، حرمت به داعی زجر عن الفعل است و در این مرحله داعی مولی هم تضاد هست بین این دو.

البته این را عرض کنم: ما وقتی می‌‌گوییم در اصول که مثلا وجوب با حرمت تضاد دارند حالا یا به لحاظ خودشان یا به لحاظ مبدئشان یا به لحاظ منتهایشان مقصود آن تضاد اصطلاحی فقط نیست که در منطق تعریف کردند الضدان امران وجودیان لایجتمعان فی محل واحد که حتما باید محل واحد باشد تا دو وصفی که عارض بر این محل می‌‌شود بگوییم امران وجودیان لایجتمعان. نه، ما اتفاقا معتقدیم این تعریف درست نیست. همین که بالوجدان بین دو چیز تنافر بود و لو محل‌شان مختلف باشند. طلب فعل با طلب ترک فعل محل‌شان مختلف است، محل طلب فعل فعل است، محل طلب ترک فعل ترک فعل است، و لکن این‌ها با هم جمع نمی‌شوند در نفس واحد، نمی‌شود یک شخص واحد هم اراده فعل داشته باشد هم اراده ترک داشته باشد. یا در حتی متلازمین، برای ما استقبال قبله متلازم هست با ستاره جدی که ستاره جدی را خلف‌مان قرار بدهیم، این‌ها متلازمین هستند نمی‌شود مولی نسبت به استقبال قبله اراده ایجاد داشته باشد نسبت به استقبال جدی اراده ترک داشته باشد چون لایجتمعان و لو محل‌شان واحد نیست. مهم این است که خارجا با هم جمع نشوند.

پس این مقدمه اول صاحب کفایه که احکام خمسه تکلیفیه با هم تضاد دارند مطلب درستی هست علی جمیع المسالک.

اما مقدمه دوم ایشان‌ که فرمودند متعلق امر وجود خارجی است، متعلق نهی هم وجود خارجی است نه عنوان ذهنی. وقتی مولی می‌‌گوید صل وجود خارجی نماز مطلوب است، وقتی هم می‌‌گوید لاتغصب وجود خارجی غصب منهی‌عنه است. این‌جا اشکال کردند به صاحب کفایه، ‌گفتند محال است که امر و نهی عارض بشوند بر وجود خارجی، ‌باید امر عارض بشود بر عنوان ذهنی یعنی مولی عنوان صلات را ببیند امر بکند به آن، عنوان غصب را ببیند نهی کند از آن، اگر بناء باشد وجود خارجی نماز متعلق امر باشد معروض امر باشد پس هر عارضی محتاج است به وجود معروض باید اول معروض موجود بشود تا عارض او موجود بشود، ‌سیاهی جسم که عارض بر جسم است اول باید جسم موجود بشود تا بعد سیاهی بر آن عارض بشود. اگر بناء باشد امر عارض بشود بر وجود خارجی نماز پس باید اول نماز وجود خارجی پیدا کند بعد امر بر او عارض بشود. و این محال است. چرا؟ تعبیر کردند العلیة تنافی العروض یعی چه؟ یعنی امر مولی به ایجاد نماز داعی مکلف است که برود نماز را ایجاد کند، داعی باید قبل از وجود فعل محقق بشود، اول داعی محقق می‌‌شود ما را تحریک می‌‌کند به ایجاد فعل بعد ایجاد می‌‌کنیم فعل را. امر مولی به نماز داعی مکلف است به ایجاد نماز، داعی باید قبل از فعل موجود باشد، نقش داعی نقش علیت است، یکی از علل، علت غایی است یعنی همین داعی. پس از یک طرف امر مولی به نماز داعی است که ما نماز بخوانیم، پس باید قبل از این‌که نماز بخوانیم این داعی موجود باشد، از طرف دیگر اگر شما ملتزم بشوید که این امر بر وجود خارجی نماز عارض می‌‌شود یعنی تا نماز نخوانیم امر نیست، این با هم تنافی دارد و لذا می‌‌گویند العلیة تنافی العروض.

محقق اصفهانی فرموده من از این اشکال می‌‌خواهم جواب بدهم. آنی که عارض می‌‌شود بر وجود خارجی، وجود خارجی امر مولی است، و آنی که داعی مکلف است وجود علمی امر مولی است، چون داعی وجود علمی است، شما داعی‌تان از خوردن آب رفع عطش است رفع عطش خارجا بعد از شرب ماء هست، پس چطور این رفع عطش داعی می‌‌شود به شرب ماء؟ وجود علمی‌اش داعی می‌‌شود، که در ذهن شما قبل از شرب ماء هست که اگر من آب بخورم رفع عطش می‌‌شود این وجود علمی رفع عطش داعی است به شرب ماء و لو وجود خارجی رفع عطش در طول شرب الماء‌ است. پس این استدلال درست نیست. و لو ما خودمان هم قائلیم امر تعلق نمی‌گیرد به وجود خارجی ولی این استدلال که العلة تنافی العروض.

می‌‌گوییم جناب محقق اصفهانی چرا درست نیست؟ شما اگر ملتزم بشوید که تا نماز موجود نشود امر مولی موجود نمی‌شود، چون امر مولی عرض وجود خارجی نماز است، تا محل موجود نشود عرض آن موجود نمی‌شود، کانه شارع گفته است اذا شربت الماء فیجب علیک شربه، که هنگامی که شرب ماء محقق شد آن وقت واجب است شرب آن، دیگر نمی‌شود این امر به شرب ماء علی تقدیر شرب ماء داعی بشود که ما برویم آب بیاشامیم، چرا؟ برای این‌که درست است وجود علمی امر مولی داعی است و لکن شخص عالم علمش را فانی در واقع معلوم می‌‌بیند، وقتی من بدانم که الان امر مولی به نماز نیست، بعد از این‌که من می‌‌خواهم نماز بخوانم امر مولی به نماز محقق می‌‌شود چون محلش وجود خارجی نماز است، پس اصلا من الان امر مولی را موجود نمی‌بینم تا محرک من باشد، قبول داریم وجود علمی محرک است اما شخص عالم علمش را فانی در واقع معلوم می‌‌بیند. وقتی من ببینم امر مولی نیست وقتی من آب بیاشامم امر مولی به شرب ماء محقق می‌‌شود پس چطور وجود علمی این امر مولی که در تصور من الان این موجود نیست بعد از شرب ماء موجود می‌‌شود چطور این وجود علمی می‌‌خواهد محرک باشد به شرب ماء.

آن مثال رفع عطش داعی یک قضیه شرطیه است. داعی این است که لو شربت الماء‌ ارتفع عطشی، آن قضیه شرطیه الان هم هست. آن قضیه شرطیه که لو شربت الماء‌ ارتفع عطشی، این قضیه شرطیه وجود علمی‌اش داعی است که من شرب ماء‌ را ایجاد کنم، شرط را ایجاد کنم تا جزاء موجود بشود. در این مثال امر مولی معنا ندارد که داعی من به ایجاد شرب الماء و محرک من به ایجاد شرب الماء امر مولی باشد که وجود این امر معلق است و متوقف است بر وجود خارجی شرب الما‌ء و لکن مشکل این است که کسی نگفته است که امر به واجب در طول وجود خارجی واجب است، صاحب کفایه هم تصریح کرد گفت وجود خارجی طرف امر است، متعلق امر است نه این‌که معروض امر است مثل جسم که معروض سیاهی است، نخیر، متعلق به معنای معروض نیست، به معنای طرف است، شما دوست دارید فردا کاری را انجام بدید آن ایجاد خارجی آن فعل در فردا طرف حب شما هست نه معروض حب که اول باید او موجود بشود تا حب شما موجود بشود.

حداقل از نظر عرفی فرمایش صاحب کفایه فرمایش متینی هست. و لکن صاحب کفایه فرمایشش ایراد دارد چون ما در باب اجتماع امر و نهی معتقدیم امر به صرف الوجود متعلقش عرفا وجود خارجی صرف الوجود است و لذا با نهی از فرد جمع نمی‌شود در محل واحد، محل امر به صرف الوجود صرف الوجود است، ‌مولی صرف الوجود نماز را می‌‌خواهد، ‌این شخصی که نماز در مکان مغصوب می‌‌خواند امر مولی عارض بر این نماز در مکان مغصوب نیست، تا بگوییم با نهی از ایجاد این نماز در مکان مغصوب تضاد پیدا می‌‌کند. بله، اگر امر انحلالی بود فرمایش صاحب کفایه کاملا متین بود. اذکروا الله و الرسول، که ذکر علی علیه السلام هم در حکم ذکر الرسول است، ذکر علی عبادة، ذکر خدا ذکر پیامبر ذکر علی علیهما السلام این‌ها استحباب انحلالی دارند هر چه می‌‌توانی بگو یا علی، حالا اگر شما رفتی در یک محیطی می‌‌گویی یا علی آن وهابی خبیث می‌‌گوید تو مشرک شدی و این یا علی گفتن تو خلاف تقیه خوفیه است، خلاف تقیه مداراتیه باشد مهم نیست، تقیه مداراتیه که واجب نیست، خلاف تقیه خوفیه است، جان خودت جان یک شیعه دیگر در معرض تلف قرار می‌‌گیرد، لادین لمن لاتقیة له ما این‌جا قبول داریم این ذکر علی علیه السلام با همه ارزشی که دارد در این‌جا دیگر استحباب ندارد بلکه حرام است چون انحلالی است استحباب ذکر علی. اما جایی که نه، بحث استحباب یا وجوب صرف الوجود است اصلا این فرد نه عرفا نه عقلا متعلق وجوب نیست.

[سؤال: ... جواب:] وجود خارجی صرف الوجود به معنای وجود این فرد نیست. این فرد مصداق صرف الوجود است. همین که شما این فرد را ایجاد کردید در حالی که این فرد واجب نیست متعلق وجوب نیست نه عرفا نه عقلا و لکن امتثال وجوب صرف الوجود است مگر هر چیزی که امتثال است هر فردی که امتثال واجب هست باید خودش متعلق وجوب باشد؟ شما اگر اول وقت نماز بخوانیه به داعی این‌که این نماز واجب است تشریع است، این نماز امتثال واجب است.

و با این بیان ما روشن شد خلل فرمایشات بحوث واضح می‌‌شود. در بحوث آمدند گفتند ما نظرمان این است که امر و نهی تعلق می‌‌گیرد به عنوان بما هو فان فی المعنون، اما معنایش این نیست که امر از عنوان سرایت می‌‌کند به معنون واقعا، نه، امر در همان عنوان می‌‌ماند، نهی در همان عنوان می‌‌ماند، هیچ سرایتی به معنوان نمی‌کند فقط به نظر تصوری یعنی به نظر تصوری عرفی، عرف عنوان را عین معنون می‌‌بیند کما این‌که شما معلوم بالذات خود را عین معلوم بالعرض می‌‌بینید به نظر تصوری اما وقتی که بر می‌‌گردید نگاه می‌‌کنید می‌‌بینید نه، معلوم بالذات در ذهن شما هست معلوم بالعرض در خارج است، شما وقتی می‌‌گویید الحرف لایخبر عنه به نظر تصوری وقتی می‌‌گویید حرف من را می‌‌بینید الی را می‌‌بینید ولی وقتی دقت می‌‌کنید می‌‌بینید به شما اشکال می‌‌کنند می‌‌گویند پس چی شد الحرف لایخبر عنه این‌جا که شد مبتدا و اخبر عنه، شما که می‌‌گفتید الحرف لایخبر عنه چرا این‌جا خبر دادید از حرف. این‌جا نظر تصوری می‌‌کنید می‌‌گویید این حرف که حرف نیست، این اسم است، ما این را فانی دیدیم در حرف مثل من و الی، فناء حقیقی است؟‌ نه، فناء تصوری است یعنی ما در مقام تصور وقتی می‌‌گوییم حرف این مرآت به آن واقع حرف است، این‌جا هم همین است. مولی وقتی می‌‌گوید نماز بخوان عنوان نماز متعلق امر است، اما بما هو فان تصوری فی الخارج نه این‌که امر به خارج واقعا سرایت بکند و مستقر بشود امر در خارج.

وقتی این‌جور شد ایشان فرمودند مشکل حل است. مولی از خلال عنوان نماز خارجی را می‌‌بیند که محکی این عنوان نماز است، امر می‌‌کند به آن، و از خلال عنوان غصب معنون و واقعی را می‌‌بیند که محکی عنوان غصب است، نهی می‌‌کند از آن، نه این‌که این نماز در مکان مغصوب در خارج مصب امر است مصب نهی است واقعا تا اجتماع امر و نهی در شیء واحد لازم بیاید، ابدا، وقتی مولی می‌‌گوید نماز بخوان نماز را فانی تصوری می‌‌بیند در معنون خودش، غصب هم که حرام شد آن را هم فانی می‌‌بیند در معنون خودش بما هو معنون الغصب. و لذا هیچ مشکلی پیش نمی‌آید. همین که محکی عنوان نماز تغایر تصوری دارد، تغایر رؤیتی دارد، مرئی در عنوان نماز مغایر است با مرئی در عنوان غصب، همین کافی است برای این‌که نماز متعلق امر بشود غصب متعلق نهی بشود و لو در خارج همین نماز در مکان مغصوب مصداق غصب هم هست. چون العنوان یحکی عن معنونه بمقدار العنوان لا اکثر، نماز از معنونش حکایت می‌‌کند اما به مقدار عنوان نماز نه بیشتر، دیگر از فرض اتحاد نماز با غصب حکایت نمی‌کند، یا به تعبیر دیگر الطبیعة تحکی عما یطابقها و لاتحکی عما ینطبق علیها، طبیعت مثل نماز حاکی است از مطابقش یعنی از آن چیزی که عنوان نماز با او مطابق هست نه این‌که حاکی باشد از مصداق و منطبق‌علیه که نماز در مکان مغصوب هست.

می‌گوییم: با این بیان‌تان فرقی نگذاشتید بین امر به صرف الوجود و امر به مطلق الوجود، امر انحلالی، همان ذکر علی عبادة هم پس اگر مصداق مخالفت با تقیه خوفیه شد شما اجتماع امر و نهی را جایز می‌‌دانید، خب این درست نیست. خود ایشان در بحث صومی که ضرر محرم دارد، فرمودند من بدون شک و شبهه می‌‌گویم این روزه باطل است و لو شما جاهل باشید به ضرر. چرا؟ برای این‌که نمی‌شود این صومی که مصداق ضرر محرم است امر وجوبی به آن تعلق بگیرد. شما که اجتماع امر و نهی را تجویز می‌‌کنید می‌‌گویید از خلال عنوان صوم معنون صوم را می‌‌بیند از خلال عنوان الاضرار بالنفس محرم محکی اضرار به نفس را می‌‌بیند فلامانع من اجتماع الامر و النهی پس چرا آن‌جا نگفتید این مطلب را قبول نکردید اجتماع امر و نهی را گفتید این صوم وجوب ندارد و درست هم گفتید چون وجوب صوم در ماه رمضان انحلالی است. امروز روزه بر من واجب باشد روزه امروز مصداق اضرار به نفس است.

یک مطلبی هم عرض کنم: در بحوث در بحث صل و لاتصل فی الحمام گفت من امتناع اجتماع امر و نهی را قائلم منتها در جایی که خطاب امر و نهی به خطاب لفظی ثابت شده باشد، چی تقریب کرد در وجه امتناع؟‌ گفت حب به جامع مستتبع حب به هر فردی است در فرض ترک سائر افراد، مولایی که حب به نماز دارد مستتبع این است که حب دارد به نماز در حمام علی تقدیر ترک صلات در غیر حمام. یعنی اگر شما ترک کنید صلات در غیر حمام را مولی دوست دارد صلات فی الحمام را ایجاد کنید، شمایی که ترک کردید صلات در غیر حمام را، ترک می‌‌کنید، بین مادر بزرگ‌ها از صبح می‌‌رفتند حمام تا شب می‌‌ماندند آخرش هم می‌‌گفتند مادر!‌ پیر شدیم خیلی نمی‌توانیم دوام بیاوریم در حمام. دیگر او ترک می‌‌کند نماز در غیر حمام را. آقای صدر می‌‌گویند این نماز در حمام در فرض ترک نماز در غیر حمام محبوب مولی است یعنی مولی دوست دارد ایجاد بشود. این جمع نمی‌شود با بغض ایجاد صلات فی الحمام بطور مطلق که می‌‌خواهد ایجاد نشود.

ایشان این‌جا می‌‌گویند که آن بیان ما یک وقت در صل و لاتغصب سوء استفاده نشود از آن. یکی بیاید این‌جا هم بگوید حب به صلات مستتبع حب به صلات در مکان مغصوب است در فرض ترک صلات در غیر مکان مغصوب و این جمع نمی‌شود با بغض غصب. چه جواب بدهد ایشان خوب است؟ اگر این‌جور می‌‌گفت در جواب، می‌‌گفت که حب به جامع مستتبع حب به فرد جامع است بما هو فرد الجامع، بما هو معنون بفرد الجامع، حب به جامع نماز مستتبع حب به هر فردی از افراد نماز است به عنوان فرد نماز، منافات ندارد که به عنوان فرد غصب که یک عنوان آخری است مبغوض است، تصورا هیچ محذوری ندارد که مولی در ذهنش که حب به نماز دارد از خلال این عنوان نماز فرد نماز را ببیند و به آن فرد نماز در فرض ترک سایر افراد حب پیدا کند. و لو آن فرد از خلال عنوان الغصب حرام مبغوض است، چون بغض به عنوان تعلق می‌‌گیرد حب هم به عنوان فرد تعلق می‌‌گیرد نه به وجود خارجی فرد. اگر این را جواب می‌‌داد شبیه همینی بود که الان نقل کردیم از ایشآن‌که حب به عنوان، حب مشروط، حب به فرد در ترک سایر افراد به عنوان فرد بما هو فرد الصلاة تعلق می‌‌گیرد و بغض هم به عنوان فرد الغصب تعلق می‌‌گیرد و لو وجود خارجی فرد الصلاة با فرد الغصب متحد است اما مولی که در مقام تصور لزوما تصور نکرده است اتحاد فرد الصلاة را با فرد الغصب در این نماز در مکان مغصوب.

اما ایشان جواب دیگری می‌‌دهد. ایشان می‌‌گوید: در بحث صل و لاتصل فی الحمام خود صلات فی الحمام یعنی خود این تقید، صلات فی الحمام، ‌این می‌‌خواست محبوب بشود در فرض ترک صلات در غیر حمام و لاتصل فی الحمام همین مقید را می‌‌خواهد مبغوض کند نه فقط قید را، یعنی خود صلات فی الحمام می‌‌خواهد مبغوض باشد، این نمی‌شود، هم صلات فی الحمام مبغوض باشد هم در فرض ترک صلات در غیر حمام محبوب باشد این نمی‌شود. اما در مانحن‌فیه صلات در مکان مغصوب، آن ذات صلات و تقیدش محبوب است قیدش مبغوض است، مهم نیست، غصب قید است، قید مبغوض باشد، مگر ما نگفتیم کسی که نماز می‌‌خواند در ساتر غصبی، آن قیدش مبغوض است، آن سترش به ساتر غصبی مبغوض است اما تقیدش مبغوض نیست، یعنی ایقاع الصلاة فی هذا الحال این تقید است، و الا اصلا ترتبا هم شارع می‌‌تواند بگوید فلانی! لاتلبس الثوب المغصوب و الا فعلیک لعنة الله و لکن اذا کنت تلبس الثوب المغصوب بمقدار الصلاة فیجب علیک ان تصلی فی هذا الحال، بی‌انصاف از ساعت دوازده ظهر تا ساعت پنج و نیم ساتر مباح نداری ما که گفتیم برو نماز بخوان عریانا، ولی اگر به اندازه پنج دقیقه این ساتر مغصوب را می‌‌پوشی، واجب است در همین پنج دقیقه که ساتر مغصوب را می‌‌پوشی نماز بخوانی، اگر نخوانی دو تا کتکت می‌‌زنند:‌ یک: چرا ساتر مغصوب پوشیدی، دو: چرا امر ترتبی به ایقاع الصلاة فی هذا الحال را عصیان کردی. ولی اگر مثل آدم‌های متدین و مؤمن گفتی من غصب نمی‌کنم لخت می‌‌مانم در اتاق خلوت، همآن‌جا نماز عریانا بخوان فدای سرت. ایشان می‌‌گوید: در این‌جا هم شارع قید مبغوضش است می‌‌گوید لاتغصب و لکن اگر غصب می‌‌کنی مانعی ندارد نماز در این حال.

می‌گوییم: این چه فرمایشی است؟ قید گاهی مثل همان ستر به ساتر غصبی است، در خارج متحد نیست وجودا با نماز در حال تستر به این ساتر. او عیب ندارد اما در صلات در مکان مغصوب آن قید اصلا مثل چنبره می‌آید می‌‌چسبد به نماز خود این نماز می‌‌شود مصداق غصب. آن‌جا نماز با ساتر مغصوب مصداق غصب نیست، آن سترش مصداق غصب است. یا مثلا وضوء با آب غصبی، آبی است که یتیم خریده بخورد تشنه است می‌‌رود بر می‌‌دارد می‌‌ریزد روی صورتش اللهم بیض وجهی، می‌‌گویند سود الله وجهک. در همین غسل الوجهت مصداق غصب هستی این قیدی نیست که منطبق نباشد بر مقید. این چه فرمایشی است که می‌‌فرمایید ذات این وضوء با تقیدش به این حال این محبوب است قیدش که غصب است مبغوض است، مگر قیدش وجود جدایی دارد از این؟ منطبق بر خود همین غسل الوجه، منطبق بر نماز یعنی منطبق بر سجود در این مکان است. و لذا این فرمایش به هیچ وجه تمام نیست.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله بقیه مطالب فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 71- 340

**سه‌شنبه – 21/10/1400**

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

بحث در استدلال صاحب کفایه بر امتناع اجتماع امر و نهی بود که چهار مقدمه ذکر کرد.

مقدمه اول این بود که فرمود احکام خمسه تکلیفیه اگر فعلی بشوند با هم تضاد دارند و با هم قابل جمع نیستند که ما عرض کردیم این مطلب درست است.

مقدمه دوم این بود که امر و نهی تعلق به عنوان نمی‌گیرند، عنوان مرآت است که تعلق بگیرد به وجود خارجی یعنی معنون، و لذا تعدد عنوان مشکلی را حل نمی‌کند، معنون وقتی واحد بود، وجود خارجی وقتی واحد بود، وضوء و غصب در خارج وقتی یک معنون داشتند، همین غسل الوجه بالماء المغصوب، وجود واحد بود که هم معنون بود به عنوان وضوء‌ هم معنون بود به عنوان غصب بخواهد این وجود واحد هم طلب بشود ایجادش هم طلب بشود ترک ایجادش ممکن نیست.

ما عرض کردیم این مقدمه هم درست است. و لکن مختص است به امر انحلالی. نهی که انحلالی است، روشن است، ‌اگر امر انحلالی بود فرمایش صاحب کفایه کاملا متین است. اما بحث اجتماع امر و نهی در جایی است که امر تعلق گرفته است به صرف الوجود، ‌ممکن است مندوحه نداشته باشیم، ممکن است ما فرد مباح را ممکن نباشد ایجاد کنیم، آب مباح نداریم اما مولی نگفته است که این فرد را که حرام است ایجاد کنید، گفته است صرف الوجود غسل وجه را ایجاد کنید. و لذا ما عرض کردیم اگر انحلال را بپذیریم یا امر انحلالی باشد مثل امر استحبابی که مثال می‌‌زدیم ذکر علی عبادة‌ انحلال دارد یک مورد ذکر علیه السلام مخالف با تقیه خوفیه شد، ما ملتزم می‌‌شویم این‌جا نهی از مخالفت با تقیه نهی از تعریض نفس به هلاک مانع می‌‌شود از این‌که این ذکر علی علیه السلام امر داشته باشد. یا فرض کنیم مولی گفت واجب است بر شما از تمام این آب‌هایی که در این منزل است وضوء بگیرید، ده آب هست در این منزل پنج تایش غصبی است این جمع نمی‌شود با تحریم غصب.

و همین‌طور هست اگر ما در امر به صرف الوجود قائل به مسلک بحوث بشویم که فرمود امر به صرف الوجود جامع مستتبع حب و شوق به هر فردی است در ظرف ترک سایر افراد، یعنی مولی که می‌‌گوید توضأ شوق دارد به این‌که شما وضوء بگیرید، این مستتبع این است که شوق دارد به این‌که این وضوء را بگیرید که با آب مغصوب است در فرضی که وضوء با آب مباح را ترک کنید، شوق دارد یعنی به دنبال این است که شما این کار را انجام بدهی و اگر این کار را انجام بدهی مولی خوشحال می‌‌شود این نمی‌سازد با این‌که از طرف دیگر مولی بگوید غصب حرام است یعنی من خوشحال نمی‌شوم شما این کار را بکنی، ناراحت می‌‌شوم این کار را بکنی.

این‌که ما دفاع بکنیم از بحوث بگوییم بله، امر به جامع که متضمن حب مولی است به جامع طبق نظر بحوث، این مستتبع حب به هر فردی هست از افراد این جامع، اما آن فردی که از خلال این عنوان جامع مثل عنوان وضوء لحاظ می‌‌شود، ولی همین فرد که از خلال عنوان غصب لحاظ می‌‌شود مبغوض است، حب تعلق می‌‌گیرد به معنون به عنوان وضوء، سرایت که نمی‌کند حب حقیقتا به خارج تا این‌که خارجی یکی است مشکل ایجاد کند بلکه حب تعلق می‌‌گیرد به عنوان فدر بما هو فان فی الخارج، فناء فناء تصوری است یعنی عرف عنوان را عین معنون می‌‌بیند نه این‌که واقعا عین معنون است نه این‌که حب به عنوان تکوینا و عقلا سرایت می‌‌کند به معنون خارجی، ابدا، نخیر، حب به همان عنوان تعلق می‌‌گیرد لا بما هو هو، بما هو متحد تصورا با خارج. این مشکلی ندارد که مولی از خلال حب به وضوء حب پیدا کند به هر فردی از افراد وضوء در فرض ترک سایر افراد آن و از طرف دیگر از خلال عنوان غصب بغض پیدا کند نسبت به تک‌تک افراد معنون به عنوان غصب.

می‌گوییم این خلاف وجدان است. مولایی که ملتفت است که معنون این دو عنوان در خارج یکی است، نمی‌تواند در نفسش هم حب به فرد باشد بما هو معنون به عنوان وضوء و هم بغض به فرد باشد بما هو معنون به عنوان غصب با توجه به این‌که ملتفت است به این‌که معنون به این دو عنوان در خارج یکی است. این‌که برخی مثال زدند برای اجتماع امر و نهی به این‌که انسان دوست دارد گاهی زید را و بغض دارد نسبت به پسر عمرو چون چیزهایی شنیده است از زید، خیلی به او علاقه پیدا کرده است و بدی‌هایی شنیده است از پسر عمرو نسبت به او شدیدا بغض پیدا کرده است، قابل جمع هستند و لو فی علم الله زید همان پسر عمرو است، این را ما مشکل نداریم اما برای غیر ملتفت. حتی اگر شک هم بکند انسان دیگر حبش نسبت به زید و بغضش نسبت به پسر عمرو مستقر نخواهد شد تا چه برسد به این‌که علم پیدا کند به این‌که زید همان پسر عمرو است. مولای ملتفت که می‌‌داند برخی از این افراد وضوء مصداق غصب هستند حیثیت غصبیت منطبق است بر خود وضوء، همان غسل الوجه بماء مملوک للغیر، همان بعینه مصداق غصب است، مولایی که به این ملتفت است چطور می‌‌تواند بگوید در فرضی که شما ترک می‌‌کنی وضوء با آب مباح را من دوست دارم وضوء بگیری با این آب، دوست دارم دوست داشتن حیثی نیست، دوست داشتن حیثی یعنی دوست داشتن شأنی یعنی لولا مبغوضیة الغصب من ازحیث این‌که این وضوء است من دوست داشتم این مهم نیست این را ما مشکلی ندارم اما محبوبیت فعلیه یعنی آرزو و خواسته من این است که این را ایجاد کنی، این دوست داشتتن این چطور جمع می‌‌شود با این‌که مولی ملتفت است به این‌که این مصداق غصب است و بدش می‌آید که این ایجاد بشود. این‌ها با هم قابل جمع نیست.

و لذا از این راهی که بحوث طی کرد نمی‌شود به جواز اجتماع امر و نهی رسید. جواز اجتماع امر و نهی مبتنی است بر این‌که امر به صرف الوجود تعلق بگیرد انحلالی نباشد، این یک، دو: بپذیریم که امر به صرف الوجود بر فرض ناشی باشد از حب مولی به صرف الوجود ولی لزوما به معنای حب به این فرد در فرض ترک سایر افراد نیست. مخصوصا در جایی که این فرد مانعی دارد از انتشار حب نسبت به این فرد، لزومی ندارد مولی نسبت به این فرد حب فعلی داشته باشد ولی وافی است به ملاک صرف الوجود. دفن میت در هر مکانی وافی است که این میت محترم بخاطر این‌که در معرض خوردن درندگان، در معرض انتشار بوی بدن نباشد، مولی امر می‌‌کند به دفن میت، و لکن این مکلف رفت این میت را در مکان مغصوب دفن کرد، ‌آن دفن میت مصداق غصب است، ‌غصب چیز جدایی از این دفن میت فی هذا المکان نیست، همین دفن المیت در این مکان مصداق غصب است. مولی از این دفن بدش می‌آید، به مولی بگویند شما این کار را دوست داری؟‌ می‌‌گوید ابدا، برده‌اند این میت را در مکان مغصوب یا مکان وقفی که جایز نبود میت را در آن دفن کنند، در آن‌جا دفن کردند به هیچ وجه من این کار را دوست ندارم بدم می‌آید از این کار. نمی‌شود بگوید خوشم هم می‌آید از این کار، این نمی‌شود. ولی می‌‌شود مولی بگوید با این‌که خوشم نمی‌آید از این کار و لکن من از دفن میت در یک مکانی خوشم می‌آید آن را واجب کردم به ملاک این‌که میت در معرض اکل سیاع و انتشار رائحه کریهه نباشد، این هم که وافی است به آن ملاک، چرا من مقید کنم امر به دفن میت را که ادفن المیت فی مکان مباح تا بر بقیه مؤمنین موجب دردسر بشود چون اگر ما قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشویم مثل آقای خوئی، اگر یک پسری برود پدرش را در جایی دفن کند که مشکل شرعی دارد، با سرپرست آن قبرستان تبانی کند، به ناحق پدرش را در آن مکان دفن کند، بر همه ما واجب کفایی است که برویم نبش قبر بکنیم، همه بشویم نبّاش، مخصوصا اگر قائل بشویم که متعلق خمس هم اگر باشد آن قبر تصرف در آن چون جایز نیست مصداق غصب است، چند سال پیش این مرحوم این قبر را خرید خمسش را نداد می‌‌بینند حضرت آیة الله کلنگ را برداشته دارد نبش قبر می‌‌کند، می‌‌گویند خمسش را بده، می‌‌گوید آن بحث پول دادن است، ممکن است شرائط فراهم نباشد، آنی که از دست ما بر می‌آید این است که این قبر را نبش کنیم. چرا؟ چون ادفن المیت مقید باید بشود ادفن المیت فی مکان مباح، این مکان، مباح نیست، و واجب است کفایی دفن المیت فی مکان مباح.

ما می‌‌گوییم: چرا قید بزنید به ادفن المیت؟ ادفن المیت فی مکان مباح او مغصوب، چه فرقی می‌‌کند؟ اجتماع امر و نهی چرا ممتنع باشد؟ و آن آقایی که دفن کرد میت را گناه کرد که این مکان را انتخاب کرد، اما واجب کفایی محقق شد و دیگران هیچ تکلیفی نخواهند داشت.

[سؤال: ... جواب:] این دفن المیت مصداق دفن المیتی است که صرف وجوده محبوبٌ. ... دفن میت که تعبدی نیست. اگر تعبدی بود عالما عامدا فرد حرام را انتخاب کردند، ما اشکال کردیم، او بحث دیگری است. مثل غسل میت تعبدی است، میت را غسل دادند به آب غصبی، این‌جا آن غسال اگر عالم عامد باشد غسل به نظر ما صحیح نیست چون این عمل او مقرب الی الله نیست، مبعد عن الله هست و عرفا و عقلائا عملی که مبعد است صلاحیت مقربیت ندارد، او بحث دیگری است. همان‌جا هم برخی مثل امام، ‌آقای سیستانی، آقای زنجانی می‌‌گویند چه اشکالی دارد از جهت امتثال امر به تغسیل میت مقرب است از حیث عصیان نهی از غصب مبعد است، بعد و قرب تکوینی نیست که نشود انسان هم‌زمان هم به تهران نزدیک بشود و هم از تهران دور بشود، قرب و بعد معنوی است می‌‌شود انسان از حیث امتثال امر به دفن میت تغسیل میت، ‌متقرب الی المولی بشود و از حیث عصیان نهی از غصب بعید عن المولی بشود. ما ادعایی داریم وفاقا للبحوث که در مرتکز عقلایی عملی که انسان را دور می‌‌کند از مولی مبعد عن المولی است مبغوض مولی است و لو به عنون آخر این صلاحیت مقربیت و عبادیت ندارد.

مقدمه سوم صاحب کفایه این بود که تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی‌شود. خدا عناوین مختلفی دارد، هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنی، ولی بسیط است، تعدد عنوان‌ که موجب تعدد وجود خارجی معنون نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] حالا تعبیر صاحب کفایه این هست که تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی‌شود حتما مقصود این است که لزوما به معنای تعدد معنون نیست.

محقق نائینی اشکل کرده. فرموده: عنوان‌ها دو قسم هستند، قسم اول عنوان‌های مشتق هستند که حمل بر ذات می‌‌شوند، مثل عالم، عالم، این‌ها عنوان‌های مشتق هستند، این‌ها انتزاع می‌‌شوند از ذات، عالم انتزاع می‌‌شود از ذات به اعتبار قیام علم به آن، قادر انتزاع می‌‌شود از ذات به اعتبار قیام عدالت به آن، یعنی قیام علم به ذات حیثیت تعلیلیه است تا عنوان عالم بر این ذات صادق باشد، ‌قیام عدالت به ذات حیثیت تعلیلیه است که عنوان عادل بر این ذات صادق باشد. این‌جا فرمایش صاحب کفایه متین است که تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی‌شود. و لذا اکرم عالما با لاتکرم الفاسق قابل اجتماع نیست در مورد عالم فاسق. چرا؟ برای این‌که اکرام که در هر دو یکی است، فرق در این دو خطاب به این است که یکی رفته روی عالما یکی رفته روی فاسق. عالم و فاسق این‌ها دو عنوان مشتق هستند، دو عنوان اشتقاقی هستند، این‌ها معنون‌شان یکی است، ‌ذاتٌ‌ که دو مبدأ به او قائم است یکی مبدأ دیگری مبدأ‌ فسق.

اما قسم دوم مبدأ عناوین اشتقاقی یعنی آن مصدر مشتق، مثلا مصدر عالم علم است، مصدر عادل عدالت است، مبدأ عناوین اشتقاقیه مصدر عنوانین اشتقاقیه آن‌ها عنوان‌هایی هستند دیگر، این‌ها حیثیت صدق‌شان بر مصادیق‌شان حیثیت تقییدیه است. عالم بر ذات صادق است، علت صدق عالم بر ذات قیام علم به او است، اما علم مصداقش خود علم است، دیگر نمی‌تواند مصداقش عدالت باشد، زید هم علم دارد هم عدالت، نمی‌تواند علم که عنوان این مبدأ هست عنوان این مصدر هست، با عدالت که عنوان مصدر دیگری است این‌ها در خارج متحد باشد. سفیدی شیرینی، شکر هم سفید است هم شیرین، سفید و شیرین عنوان اشتقاقی است، اما سفیدی شیرینی، این‌ها مصدر حالا جعلی این عنوان اشتقاقی هستند، سفیدی حیثیت تقییدیه است یعنی به آن شیرینی شکر نمی‌شود اشاره کرد و گفت این شیرینی سفیدی است، این شیرین بودن سفید بودن است، کی این شیرین بودن سفید بودن ست؟ کی این سفید بودن شیرین بودن است؟ این‌جا ما باید ملتزم بشویم به تعدد معنون.

بعد ایشان فرموده: یک وقت می‌‌گویند المصلی الغاصب این عنوان اشتقاقی است. این زید کذا و کذا که در مکان مغصوب نماز می‌‌خواند هم مصلی است هم غاصب است، اما عنوان شرعی که نرفته روی المصلی الغاصب، رفته روی الصلاة رفته روی الغصب، صلات مبدأ این عنوان مشتق المصلی است، غصب مبدأ عنوان مشتق الغاصب است، این‌ها حیثیت تقییدیه هستند. الصلاة لیس بغصب، الغصب لیس بصلاة، این‌ها در خارج دو چیز هستند. مثل همان سفیدی و شیرینی، علم عدالت.

بله، اگر نسبت بین دو عنوان غیر اشتقاقی عموم و خصوص مطلق باشد، این‌جا می‌‌شود ماهیت‌های طولیه. مثلا لون و بیاض، نسبت‌شان عموم و خصوص مطلق است، سفیدی هم لون است هم بیاض، چون لون و بیاض دو ماهیت در عرض هم نیستند، یکی جنس است دیگری نوع مثلا، ‌یا یکی نوع است دیگری صنف، به او می‌‌گویند اجناس متصاعدة اما دو ماهیت عرضیه دو ماهیتی که در عرض هم هستند این‌ها نمی‌شود در خارج منطبق باشند بر شیء واحد چون شیء واحد نمی‌شود دو ماهیت عرضیه داشته باشد اما ماهیات طولیه اشکال ندارد. ما جوهر هستیم، جسم هستیم، حیوان هستیم، انسان هستیم، این‌ها ماهیات طولیه هستند.

[سؤال: ... جواب:] همان نفس که متصف می‌‌شود به عدالت، نفس عادل است، نفس عالم است، اما عدالت نفس با علم نفس یکی است؟

مرحوم آقای خوئی راجع به عناوین اشتقاقیه که قسم اول است فرمایش محقق نائینی را پذیرفته. اما راجع به عناوین غیر اشتقاقیه که عناوینی که مبدأ مشتق هستند که قسم دوم است، فرموده جناب محقق نائینی!‌ همین‌جوری شستی و گذاشتی کنار؟! دو عنوان غیر اشتقاقی مثل عنوان علم عدالت بیاض حلاوت، این‌ها حتما باید معنون‌شان در خارج دو تا باشد؟ این‌که نمی‌شود. باید تفصیل بدهیم، اگر دو عنوانی است که ماهیت متاصله است، یعنی ماهیت غیر انتزاعیه است، عنوان ذاتی است، بله، دو عنوان ذاتی از شیء واحد نمی‌تواند منتزع بشود. اما اگر یکی از این دو عنوان انتزاعی است، یا هر دو عنوان انتزاعی هستند، چرا نمی‌شود از شیء واحد انتزاع بشود؟ اگر دو عنوانی که ذاتی هستند، مثل بیاض حلاوت، عنوان ذاتی سفیدی بیاض است عنوان ذاتی شیرینی هم حلاوت است، این‌ها دو معنون دارند در خارج، در خارج دو حیثیت هست که یک حیثیت مصداق بیاض است یک حیثیت مصداق حلاوت است و لو همان‌جا هم مدرس زنونی گفته: اعراض مراتب جواهر هستند، جوهر مرتبه شدیده که پیدا کرده این حالت را دارد، سیب قرمز، قرمزی یک مرتبه‌ای از سیب است، سیب قرمز شیرین، و الا این‌جور نیست که قرمزی یک چیزی باشد یک عرضی یک وجود مستقلی داشته باشد وراء سیب، وجود مستقل که می‌‌گوید مثل وجود عرض که موجود فی نفسه لغیره، یعنی محل دارد، نه‌، وجود فی نفسه قائل نیست ملاعلی مدرس زنونی الان هم طرفدار ظاهرا زیاد پیدا کرده این نظر. نه، این سیب اشتداد وجودی که پیدا می‌‌کند آن روزی که کال بود نه قرمز بود نه شیرین، باید می‌‌انداختی دور آرام‌آرام شدت وجودی پیدا کرد مرتبه وجودی‌اش به جایی رسید که این مرتبه وجودی هم شد شیرینی هم شد قرمز، این‌جا هم حیث قرمزی با حیث شیرینی فرق می‌‌کند و لو متحد هستند وجودا با جوهر به نظر مرحوم مدرس زنونی ولی بالاخره حیثیت شیرینی در خارج با حیثیت قرمزی این سیب در خارج دو حیثیت هستند. حالا راجع به حق تعالی او هم بسیط الحقیقة‌ است، و لکن بالاخره حیثیت قدرت خدا با حیثیت علم خدا فرق می‌‌کند و لو در خارج اتحاد دارند وجودا ولی دو حیثیت است.

اما در جایی که یک عنوان، انتزاعی است یا هر دو عنوان، انتزاعی هستند، همین‌جوری می‌‌گویید که در خارج معنوان‌شان باید دو تا باشد؟‌ نه، فرق می‌‌کند، گاهی آن عنوان انتزاعی انتزاع می‌‌شود از ذات این شیء بالاضافة‌ الی شیء آخر، مثلا: افطار در ماه رمضان با مال غیر، عنوان افطار انتزاعی است، ‌عنوان غصب هم انتزاعی است، اما هر دو انتزاع می‌‌شود از ذات این اکل این طعام، رفیقت رفت چلوکباب خرید، آمد گذاشت حجره گفت بروم نماز جماعت ظهر و عصر شرکت کنم برگردم ناهار بخورم، او مسافر بود، شما نعوذبالله شیطان گول‌تان زد رفتید آن چلوکباب را برداشتید تا او برگردد خوردید، این اکل کباب که ملک رفیق‌تان هست هم مصداق افطار است به لحاظ این‌که الان ماه رمضان است و بر شما روزه لازم است افطار کردید و بالاضافة‌ به این‌که مال غیر است و او راضی نیست مصداق غصب است. یک ذات، از او انتزاع شده دو عنوان انتزاعی: الافطار الغصب. اگر به لحاظ خود اکل حساب کنی که عنوان ذاتی است، عنوان ذاتی این کار شما اکل کباب است، عنوان انتزاعی که از ذات این اکل اما به لحاظ شیء آخر، ‌به لحاظ این‌که این مال الغیری است که راضی نیست انتزاع شده غصب. پس منشأ انتزاع ذات این شیء است که حالا عنوان ذاتیش اکل است عنوانی که باز از خود این ذات انتزاع می‌‌شود به لحاظ چیز دیگری افطار است، این‌ها معنون‌شان واحد است. بله، گاهی هم این‌طور نیست. مثلا افطار در ماه رمضان در مکان مغصوب، این‌ها منشأ انتزاع‌شان یکی نیست. افطار انتزاع می‌‌شود از این اکل، غصب انتزاع می‌‌شود از کون در این مکان، منشأ انتزاع‌شان در خارجی نیست.

پس در جایی که یکی از این دو عنوان یا هر دو عنوان انتزاعی باشد، باید ببینیم منشأ انتزاع چیست؟ منشأ انتزاع ذات است؟ و لو انتزاع عنوان از این ذات به لحاظ یک امر آخری است ولی از این ذات اکل انتزاع کردیم غصب را به لحاظ این‌که ماکول مال الغیر است. این‌جا متحد می‌‌شوند در خارج ولی اگر منشأ انتزاع غیر از ذات باشد این‌جا متحد نمی‌شوند در خارج مثل افطار در ماه رمضان در مکان مغصوب، ‌منشأ انتزاع غصب آن اکل نیست، ولی منشأ انتزاع افطار آن اکل است. اکل با کون فی المکان المغصوب دو منشأ انتزاع هستند این‌ها در خارج متحد نیستند. یکی از مقوله عین است، کون فی المکان المغصوب، آن اکل هم اسم ندارد مقوله‌اش.

[سؤال: ... جواب:] مقوله فعل مقوله دیگری است، هر کاری را که نمی‌گویند مقوله فعل.

این هم فرمایش مرحوم‌ آقای خوئی. بنابراین باید ما منشأ انتزاع را ببینم چیست. مثلا قرآن می‌‌خواند در مکان مغصوب، منشأ انتزاع غصب قرآن خواندن نیست. قرآن خواندن که غصب نیست، تا دلت می‌‌خواهد قرآن بخوان در مکان مغصوب، منشأ انتزاع غصب کون فی هذا المکان است اما قرآن خواندن، تکلم عنوان ذاتی فعل شماست اما سجود در مکان مغصوب، وضوء با آب مغصوب خود این ذات منشأ انتزاع غصب است این‌جا وحدت معنون پیدا می‌‌کنند.

ببینیم حق با محقق نائینی است یا حق با مرحوم آقای خوئی است. آقای خوئی یک شاگردی دارد به نام آقای صدر آمده این‌جا می‌‌گوید حق با آقای نائینی است نه با استادم آقای خوئی، ببینیم ایشان در بحوث چه جور از محقق نائینی دفاع کرده.

الحمد لله رب العالمین.

جلسه 72- 341

**چهار‌شنبه – 22/10/1400**

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

بحث راجع به فرمایش مرحوم نائینی بود که تفصیل داد در تعدد عنوان بین عناوین اشتقاقیه و عناوین مبدئیه. در عناوین اشتقاقیه مثل اسم فاعل صفت مشبهه فرمود این‌ها موجب تعدد معنون نمی‌شوند، عالم عادل تعدد عنوان است ولی عنوان اشتقاقی است، هر دو منطبق هستند بر یک ذات که هم متصف است به وصف عدالت هم متصف است به وصف علم. یا عالم و فاسق. بنابراین اکرم عالما با لاتکرم الفاسق اجتماع امر و نهیش جایز نیست چون دو عنوان اشتقاقی هستند عالم و فاسق، معنون‌شان واحد است. اما در عناوین مبدئیه که مصادر عناوین اشتقاقیه هستند مثل علم، عدالت، صلات، غصب، این‌ها تعددشان کاشف از تعدد معنون است.

حالا چه جور شده همین مرحوم نائینی در مثال وضوء و غصب ادعاء‌ می‌‌کند ترکیب، اتحادی است و هیچ‌کس نباید این‌جا قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشود. مگر وضوء و غصب مصدر نیستند؟ از عناوین مبدئیه نیستند؟ مثل صلات و غصب، چه فرق می‌‌کند؟ چطور شد که صلات و غصب چون عناوین مبدئیه هستند کاشف از تعدد عنوان از تعدد معنون در خارج یعنی کاشف است که در خارج دو وجود داریم و لو متلاصق به هم، یک وجود، وجود صلات است که امر به آن تعلق گرفته یک وجود، وجود غصبا است که نهی به آن تعلق گرفته، همین بیان در وضوء و غصب می‌‌آمد چرا ایشان آن‌جا را فرمود چون معنون واحد است و لذا کسی نباید توهم کند جواز اجتماع امر و نهی را در مثال وضوء و غصب.

[سؤال: ... جواب:] فرقی نمی‌کند. وضوء غسل الوجه است علی نحو خاص، یعنی مصدر است، عنوان اشتقاقی نیست، غصب هم مصدر است باید ایشان در آن‌جا هم قائل به تعدد معنون می‌‌شد، می‌‌گفت در خارج ما دو وجود داریم متلاصق به یکدیگر نه یک وجود که معنون است به این دو عنوان.

مرحوم آقای خوئی یک اشکال بسیار مناسب و بجایی کرد به مرحوم نائینی. فرمود عناوین مبدئیه یا به تعبیر دیگر مصادر این‌ها فرق می‌‌کنند. گاهی دو عنوان ذاتی است، که عنوان ذاتی از شیء واحد کاشف است از تعدد معنون آن، در خارج معنون به این عنوان ذاتی غیر از معنون به آن عنوان ذاتی دوم است که مثلا علم، عدالت، بیاض، حلاوت، اما در جایی که یکی از این دو عنوان یا هر دو عنوان انتزاعی هستند چه بسا این عنوان انتزاعی انتزاع بشود از ذات آن شیء، غصب انتزاع می‌‌شود از ذات اکل مال غیر یا سجود در دار غیر یا غسل وجه به ماء غیر. و لذا اگر یکی از این دو عنوان یا هر دو عنوان انتزاعی بود ممکن است معنون واحد باشد. البته ممکن هم هست معنون متعدد باشد در جایی که منشأ انتزاع عنوان انتزاعی غیر از ذات باشد مثل اکل در مکان مغصوب که منشأ انتزاع غصب اکل نیست کون فی المکان المغصوب است ولی اگر اکل مال غیر باشد آن‌جا منشأ انتزاغ غصب خود اکل است، این‌جا ترکیب، اتحادی می‌‌شود.

در بحوث مطالبی فرمودند که به نظر ما اشکال دارد. ما خلاصه مطالب بحوث را عرض کنیم. ایشان فرمودند اصل مدعای مرحوم نائینی که تفصیل داد بین عناوین اشتقاقیه و عناوین مبدئیه به نظر ما درست است. هیچ هم تفصیل نباید بدهیم بین عنوان ذاتی یا عنوان انتزاعی، این تفصیل مرحوم آقای خوئی درست نیست. دو عنوان انتزاعی هم باید معنون‌شان متعدد باشد، یا یک عنوان انتزاعی و یک عنوان ذاتی، معنون‌شان باید متعدد باشد.

نفرمایید پس معنون صلات و غصب در خارج متعدد است چون دو عنوان مبدئی هستند، دو عنوان مشتق که نیستند، نگفتیم المصلی الغاصب، گفتیم صلات و غصب. شما که در بحوث اصرار دارید که صلات و غصب در خارج معنون‌شان واحد است، سجود در مکان مغصوب یک سجودی است که هم معنون است به عنوان سجود هم معنون است به عنوان غصب.

ایشان در جواب فرمودند اشتباه از همین جا پیش آمده. مرحوم نائینی هم این مثال را اشتباه زده. صلات و غصب عنوان اشتقاقی هستند نه عنوان مبدئی. صلات یعنی ذات ثبت له الصلاتیة، غصب یعنی ذات ثبت له الغصبیة. این‌ها دو عنوان مشتق هستند، عنوان انتزاعی هست غصب، سجود که جزء صلات است حالا او عنوان ذاتی باشد چون به معنای انحناء است انحناء یک عنوان ذاتی است، ولی غصب عنوان انتزاعی است ولی عنوان انتزاعی اشتقاقی است مثل فوق، السماء فوقٌ، فوق عنوان انتزاعی است ولی عنوان انتزاعی اشتقاقی است، غصب هم عنوان انتزاعی اشتقاقی است مبدأ آن غصبیت است غصبیت با صلاتیت اتحاد ندارد. غلط است کسی بگوید الصلاتیة غصبیة الغصبیة صلاتیة.

برای توضیح این مطلب، ایشان فرمودند: ما یک مثالی برای عنوان انتزاعی که معروف است بزنیم و راجع به او بحث کنیم تا مطلب روشن بشود. همین مثال فوق. عنوان فوق یک عنوان انتزاعی اشتقاقی است، مبدأ آن فوقیت است، فلاسفه در مبدأ عناوین انتزاعیه اشتقاقیه، آمدند گفتند: ظرف اتصاف به آن خارج است، اما ظرف عروض ذهن است. سقف خارجی متصف است به وصف فوقیت، اما فوقیت در خارج نیست، در ذهن است. یا اجتماع النقیضین ممتنع، ظرف اتصاف به امتناع خارج است یعنی اجتماع النقیضین در خارج ممتنع است و الا وجود ذهنی اجتماع النقیضین که ممتنع نیست، شما در ذهن‌تان مفهوم اجتماع النقیضین را تصور می‌‌کنید این‌که ممتنع نیست، اجتماع النقیضین بالحمل الشایع ممتنع است یعنی وجود خارجی اجتماع النقضیین. پس ظرف اتصاف خارج است یعنی موضوع برای امتناع وجود خارجی اجتماع النقیضین است ولی ظرف اتصاف ذهن است یعنی امتناع مثل سفیدی نیست که در خارج بر این جسم عارض می‌‌شود، امتناع در ذهن عارض می‌‌شود بر اجتماع النقیضین، و الا اگر بخواهد در خارج مثل سفیدی که بر این دیوار عارض می‌‌شود در خارج امتناع هم در خارج بر اجتماع النقیضین عارض بشود ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له. باید اجتماع النقیضین در خارج موجود بشود تا وصف امتناع در خارج بر او عارض بشود و این محال است.

ما در خارج چیزی به نام فوقیت به نظر فلاسفه نداریم، ما در خارج سقف داریم. این سقف خارجی متصف است به وصف فوقیت اما ظرف عروض وصف فوقیت بر این سقف ذهن است، ما در خارج که مثل سفیدی این سقف چیزی به نام فوقیت این سقف نداریم که اشاره کنیم بگوییم این فوقیت است. ولی می‌‌توانیم اشاره کنیم بگوییم این سفیدی سقف است، اشاره به خارج می‌‌کنیم می‌‌گوییم این سفیدی سقف است چون سفیدی ظرف عروضش بر این سقف خارج است. اما فوقیت ظرف عروضش بر این سقف خارج نیست، ذهن است، فلاسفه این‌طور می‌‌گویند. چرا فلاسفه این‌طور می‌‌گویند؟ برای این‌که توضیح می‌‌دهیم، شما نمی‌توانید اشاره کنید به یک چیزی در خارج بگویید هذا فوقیة ولی می‌‌توانید اشاره کنید به سفیدی این سقف بگویید هذا بیاض.

در بحوث گفتند ما گفتیم این حرف فلاسفه غیر معقول است، ظرف اتصاف خارج است، ظرف عروض ذهن است یعنی چه؟ اگر خارج متصف است به یک وصفی وصف هم باید در خارج باشد، مگر می‌‌شود موطن اتصاف خارج باشد ولی موطن وصف ذهن باشد؟ مگر می‌‌شود؟ اگر این سقف خارجی متصف است به وصف فوقیت باید وصفش هم در همان موطن اتصاف باشد. و لذا معنا ندارد اصلا بگوییم ظرف اتصاف خارج است ظرف عروض ذهن است، مگر اتصاف با عروض فرق می‌‌کند؟ پس چه جور توجیه کنیم؟ این مثال‌ها را که فلاسفه سرشان درد نمی‌کرد بیایند بگویند مثلا فوقیت که عارض می‌‌شود بر این سقف، ظرف اتصاف خارج است چون سقف خارجی متصف است ولی ظرف عروض ذهن است چون در خارج چیزی نداریم بگوییم هذا فوقیة. یا اجتماع النقیضین ممتنع فلاسفه دیدند که اجتماع نقیضین در خارج متصف است به ممتنع بودن و الا اجتماع نقیضین در ذهن مفهوم اجتماع النقیضین که ممتنع نیست. بحمل اول شریک حق - عد بحمل شایع مما خلق. مفهوم شریک الباری که ممتنع نیست مخلوق خداست در ذهن ما، مفهوم اجتماع النقیضین که ممتنع نیست مخلوق خداست در ذهن ما، آنی که ممتنع است وجود خارجی اجتماع النقیضین است، ولی دیدند اجتماع نقیضین که وجود خارجیش ممتنع است ظرف عروض امتناع برای آن در خارج نیست یعنی در خارج ما چیزی نداریم بگوییم هذا امتناع لاجتماع النقیضین.

ایشان می‌‌گویند درست است، فلاسفه غفلت کردند از این‌که این عناوین انتزاعیه موطن‌شان عالم واقع است نه عالم وجود، ما در خارج فوقیت نداریم، در ذهن هم موطن اصلی فوقیت نیست، موطن اصلی فوقیت عالم واقع است، یک واقعیتی است فوقیت این سقف، یک سری واقعیت‌ها هستند اوسع از موجودات. سؤال: عدم العنقاء واقعیت دارد یا ندارد؟ واقعیت دارد اما عدم العنقاء است. عدم العنقاء بگویید موجود است به شما می‌‌خندند. عدم العنقاء موجود است‌؟ یعنی چه؟ عدم العنقاء واقعیت دارد. امتناع اجتماع نقیضین در عالم واقع موطنش هست، ‌در عالم واقع و نفس الامر همانی که در نهایة الحکمة می‌‌گوید یضطر العقل الی فرض عالم یسمی بعالم نفس الامر. اضطراری نیست، عقل اکراه نمی‌شود بر چیزی، می‌‌فهمد که ما یک عالم واقعی داریم، در آن عالم واقعیت‌ها، در آن عالم این قضیه موطنش هست که اجتماع نقیضین است. پس امتناع نه ظرف عروضش ذهن است نه ظرف عروضش خارج است، ظرف عروضش عالم و نفس الامر است.

[سؤال: ... جواب:] اصلا عالم واقع شما می‌‌گویید موجود است، وجود تکوینی خارجی ندارد، وجود تکوینی ذهنی ندارد، اوسع از وجود خارجی و وجود ذهنی است. اجتماع النقیضین ممتنع را بگویید، از مثال روشن شروع کنید، بعد برسیم به آن مثال‌هایی که یک مقدار ابهام دارد. اجتماع النقیضین ممتنع در کدام عالم است؟ دروغ می‌‌گویید یا راست می‌‌گویید که می‌‌گویید اجتماع النقیضین ممتنع. اگر بگوییم راست می‌‌گویم اما موطنش ذهن من است، می‌‌گوییم اگر ذهن شما نبود اجتماع النقیضین ممتنع نبود؟ موطن این قضیه، محکی این قضیه ذهن شماست؟ اگر ذهن شما نبود اجتماع نقیضین ممتنع نبود؟ این چه حرفی است می‌‌زنید. پس اجتماع نقیضین ممتنع است و نه در خارج ما داریم امتناع اجتماع النقیضین را چون اگر در خارج امتناع اجتماع نقیضین باشد، عروض امتناع بر اجتماع نقیضین در خارج فرع بر وجود خارجی اجتماع نقیضین است و این خلف است چون اجتماع نقیضین اگر در خارج موجود می‌‌شد که ممتنع نبود. و امتناع که بر مفهوم اجتماع نقیضین عارض نمی‌شود چون مفهوم اجتماع نقیضین که محال نیست، موجود می‌‌شود در ذهن. پس موطن و مطابق این قضیه عالم واقع است.

وقتی این‌جور شد، ایشان می‌‌فرماید: روشن شد که عنوان انتزاعی فوق منشأ انتزاعش در عالم واقع است، و لذا نمی‌توانیم بگوییم هذا فوقیة، عنوان انتزاعی این‌طور است. هذا فوق یعنی هذا ذات ثبت له فی عالم الواقع وصف الفوقیة. این یک ذاتی است که در عالم واقع وصف فوقیت برای او ثابت است. مثل این‌که شما ذاتی هستید که وصف امکان برای شما ثابت است، وصف امکان در خارج برای شما ثابت است؟ بحث امکان ماهوی است. امکان ماهوی در خارج برای شما ثابت است؟ شما قبل از وجود ممکن بودید، کان الانسان ممکنا فوجد، قبل از وجود ممکن بودید، نه این‌که اول موجود شدید بعد ناگهان مثل رنگ سفیدی که به این دیوار عارض می‌‌شود رنگ امکان به خود گرفتید یعنی قبل از این‌که موجود بشوید اگر رنگ امکان نداشتید پس رنگ امتناع داشتید یا رنگ وجوب داشتید؟ انسان ممکن است چه موجود بشود چه نشود. عوارض ماهیت این‌طور است. این را ما هم قبول داریم، امکان از عوارض ماهیت انسان است. این همین‌طور است. این‌جا انسان خارجی ممکن الوجود است. در بحوث آمدند السماء فوق، السقف فوق را هم بر همین منوال پیش رفتند که ما حالا بحث را دنبال می‌‌کنیم.

بعد ایشان فرموده: غصب را هم می‌‌رسیم، غصب یک عنوان انتزاعی است، مبدأ این عنوان انتزاعی اشتقاقی که غصب است غصبیت است. همان‌طور که ما در خارج فوقیت نداریم، مبدأ عنوان انتزاعی فوق را نداریم مبدأ عنوان انتزاعی غصب هم در خارج نیست، در عالم واقع است و لذا نمی‌توانیم به خارج اشاره کنیم بگوییم هذا غصبیة، هذا ذات ثبت له حیثیة الغصبیة، اگر می‌‌خواستید بگویید هذا غصبیة غصبیت باید در خارج موجود باشد، مثل هذا بیاض. پس وقتی شما می‌‌گویید الصلاة غصب یعنی الصلاة ذات ثبت له الغصبیة اما نمی‌توانید بگویید الصلاة غصبیة. حیثیت صلاتیت غیر از حیثیت غصبیت است، درست می‌‌گوید مرحوم نائینی، مثال را اشتباه زده. مثال زدن برای عنوان مبدئی به صلات و غصب، اشتباه است این اشتباه سوژه داد به دست آقای خوئی ایراد گرفت به ایشان. صلات و غصب دو عنوان اشتقاقی هستند، آنی که عنوان مبدئی است الصلاتیة الغصبیة است، ‌این دو عنوان مبدئی معنون‌شان در خارج یکی نیست، و لذا غلط است یکی بگوید الصلاتیة غصبیة.

بله اگر حرف حکماء درست بود که می‌‌گفتند ظرف عروض عنوان انتزاعی ذهن است آقای خوئی می‌‌گفت که پس آنی که حرام است ذهن نیست، آنی که حرام است غصب ذهنی که نیست، غصبیت ذهنی که حرام نیست، یعنی کاری بکنیم متصف بشود خارج به غصبیت، آن وقت فرمایش آقای خوئی بود که عنوان انتزاعی که وراء ذهن می‌‌خواهیم بیان کنیم که متعلق نهی باشد غصب است، اما طبق بیان مای بحوث نه، ایجاد ذاتی که ثبت له الغصبیة حرام است. ایجاد ذاتی که ثبت له الصلاتیة به نحو صرف الوجود واجب است.

و لذا ایشان می‌‌فرماید ما به نظرمان صلات و غصب یعنی ذات ثبت له الصلاتیة و ذات ثبت له الغصبیة و به همین خاطر ما در مثال صلات و غصب امتناعی هستیم چون این‌ها جزء مشترک دارند، جزء‌ مشترک‌شان ذات است، هر کجا عنوان متعلق امر با عنوان متعلق نهی جزء مشترک داشتند، ما امتناعی می‌‌شویم. بعدا هم دلیلش را خواهد گفت. همان اکرم عالما و لاتکرم الفاسق چرا ایشان امتناعی است؟ چون می‌‌گوید جزء مشترک دارد که اکرام باشد. این‌جا هم وقتی شد صلات ذات ثبت له الصلاتیة، اوجد ذاتا ثبت له الصلاتیة، آن هم می‌‌گوید لاتوجد ذاتا ثبت له الغصبیة، جزء مشترک دارند که ذات باشد، این ذات مشترک نمی‌شود هم محبوب باشد هم مبغوض.

این محصل فرمایش ایشان هست.

به نظر ما این فرمایشات خیلی دور از واقعیت است. از همین عالم واقعی هم که ایشان فرض کرد به دور است تا چه برسد به عالم وجود!! اصلا بحث مرحوم آقای خوئی با مرحوم آقای نائینی روی مصادر است. علم عدالت، بیاض حلاوت، آقای خوئی فرمود مصدر اگر عنوان انتزاعی باشد لزوما با عنوان دیگر که او ذاتی است یا انتزاعی معنون‌شان دو تا نخواهند بود، یک عنوان انتزاعی می‌‌شود با یک عنوان ذاتی در معنون خارجی متحد باشد یا دو عنوان ذاتی در یک معنون خارجی متحد باشد. صلات مصدر است، غصب مصدر است، اینی که در بحوث آمدند گفتند: صلات یعنی ذات ثبت له الصلاتیة غصب هم ذات ثبت له الغصبیة، این‌ها تحلیل عقلی است، مفهوم صلات که بسیط است، مفهوم سجود بسیط است، مفهوم غسل الوجه بسیط است، مفهوم غصب هم بسیط است، ذات ثبت له الغصبیة تحلیل عقلی است.و الا در همه مصادر این می‌آید.

[سؤال: ... جواب:] صلات مرکب از رکوع و سجود بحث دیگری است، سجود ذات ثبت له السجود نیست، ذات ثبت له السجودیة.

و الا در همه عناوین مبدئیه این بیان بحوث می‌آید. پس بفرمایید آقای صدر شما که این همه منت گذاشتید سر مؤمنین که ما جواز اجتماع امر و نهی را قائلینیم با این بیان‌تان به چه درد می‌‌خورد این قول به جواز، کجا می‌‌خواهید پیاده کنید این بحث جواز اجتماع امر و نهی را؟ همه عناوین همین است، تحلیل می‌‌شود به ذات ثبت له، اکل ذات ثبت له الاکلیة، افطار ذات ثبت له الافطاریة. ایشان پس چه جور قائل به جواز اجتماع امر و نهی شده؟ ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم، خب به چه درد خورد، ‌کجا این را پیاده می‌‌کنید؟

اصلا عمده اشکال ما این است: غصبیت چه ربطی به عالم واقع دارد؟ شما شاهدتان ‌که غصبیت در عالم خارج نیست، چیست؟ اینی که می‌‌گویند به این نمی‌گویند اکل مال غیر هذه غصبیة، شاهد دیگری ندارید که، فقط شاهدتان بر این‌که غصبیت در عالم واقع ثابت است این است که می‌‌گویید در خارج مشارالیه ندارید که بگوییم هذا غصبیة، ‌شبیه این‌که ما در خارج یک مشارالیه نداریم بگوییم هذا فوقیة. به اکل هم نمی‌گویند هذا اکلیة، پس بگویید اکل هم موطنش عالم واقع است، به شرب هم نمی‌گویند هذا شربیة. آنی که در خارج است اکل است، آن منشأ انتزاع اکلیت است، اکلیت بله، مشارالیه ندارد بگوییم هذا اکلیة ولی اکلیت یک مصدر جعلی است که از اکل خارجی انتزاع می‌‌شود، آنی که در خارج است اکل است، به اکل نمی‌گویند هذا اکلیة و این معنایش این نیست که اکلیت ثابت است در عالم واقع.

آنی که بحثش هست که ثابت است در عالم واقع، معقولات ثانویه هستند مثل امکان، امتناع. آن‌ها هستند که معقول ثانی هستند که می‌‌گوییم در خارج نیستند ولی موضوع‌شان وجود خارجی است. معقول ثانی فلسفی. موضوع امتناع اجتماع نقیضین وجود خارجی اجتماع نقیضین است ولی امتناع در خارج نیست. راجع به این بحث کردند فلاسفه و راجع به این شما درست گفتید، ‌گفتید اصلا موطن این قضیه اجتماع النقیضین ممتنع عالم واقع است اما چه ربطی دارد به مثال‌های دیگر. حتی آن مثالی که شما زدید فوقیت، آنی که مهم است سماء خارجی فوق است منتها فوق در خارج مابحذاء مستقل ندارد. ما بحذاء مستقل ندارد فوق در خارج. این فرق می‌‌کند با معقول ثانی. اجتماع النقیضین ممتنع اصلا موطن این قضیه عالم واقع است، ولی در السقف فوقنا، فوقیت ما بحذاء مستقل ندارد انتزاع می‌‌شود از ذات سقف به ملاحظه اضافه‌اش به زمین. مگر شربیت در خارج ما بحذاء مستقل دارد، اکلیت در خارج ما بحذاء مستقل دارد؟ پس همه این‌ها را برگردانید به عالم واقع، ‌عالم واقع می‌‌ترکد!!‌ این همه عالم واقع. هر مصدر جعلی در خارج مشارالیه ندارد، مدام مصدر جعلی درست کن می‌‌بینی نمی‌توانی بگویی هذا انسانیة، هذا عالمیة، هذا شربیة، هذا اکلیة، هیچ‌کدام این‌ها ما بحذاء ندارد مدام بگو عالم واقع عالم واقع عالم واقع، بعد هم حالا که این‌جور شد بگو آن عنوان اشتقاقی عنوان غصب عنوان اکل عنوان شرب این‌ها ذاتٌ آن هم فقط غصب بدبخت شد ذات ثبت له الغصبة، صلات هم به گناه غصب سوخت، آن هم شد ذات ثبت له الصلاتیة. همه مصادر را همین‌جور می‌‌شد گفت، ذات ثبت له الاکلیة ذات ثبت له الشربیة.

اصلا بحث به نظر من به به جای دیگری رفته، ‌اصلا بحث این‌جور نباید مطرح می‌‌شد. غصبیت بگوییم در عالم واقع است، نه آقا، غصبیت در خارج موجود می‌‌شود منتها وجود مستقل ندارد، وجود بوجود الغصب، مثل اکلیت که موجود بوجود الاکل، شربیت موجود بوجود الشرب و هکذا.

و لذا این بیان بحوث که خواستند به آقای خوئی اشکال بگیرند بگویند تمام عناوینی که مبدأ اشتقاق هستند، این‌ها معنون‌شان متعدد است، آن چیزی که آقای خوئی فکر کرد معنون واحد است، معنون عنوان اشتقاقی بود غصب عنوان اشتقاقی است، بحوث این را می‌‌گوید، آنی که عنوان مبدئی است الغصبیة است، صلات عنوان اشتقاقی است آنی که عنوان مبدئی است الصلاتیة است و الصلاتیة غیر الغصبیة است و این‌ها موطن‌شان عالم واقع است. کدام عالم واقع؟‌ غصبیت در خارج موجود است به وجود غصب. غصبیت مصدر جعلی است، مصدر جعلی که می‌‌گویم حالا تعبیر شاید اصطلاحی نباشد مثل این‌که شما از هر چیزی می‌‌توانید مصدر جعلی بگیری، عالمیت. هذا عادلیة؟ هذا عالمیة؟ نه، هذا عالم، ‌ولی عالمیت موجود است به وجود این عالم. و لذا این بیان بحوث به هیچ وجه تمام نیست و حق با آقای خوئی است.

محقق نائینی در عناوین مبدئیه‌ای که یکی‌شان یا هر دو انتزاعی است اشتباه کرده، می‌‌شود معنوان واحد خارجی منشأ انتزاع دو عنوان بشود و اکل مال غیر بشود معنون به عنوان غصب و غصب در خارج موجود می‌‌شود، غصبیت هم در خارج موجود می‌‌شود به وجود غصب و معنای غصب هم ذات ثبت له الغصبیة نیست، این‌ها تحلیل عقلی است، مفهوم بسیط را مفهوم مرکب نکنید تا بعد بیایید بگویید غصب شد ذات ثبت له الغصبیة، صلات هم شد ذات ثبت له الصلاتیة و این‌ها جزء مشترک دارند و این جزء مشترک ذات است نمی‌تواند هم محبوب باشد هم مبغوض. این‌ها مطالب نادرستی است.

ان‌شاءالله بقیه مطالب روز شنبه.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 73- 342

**‌شنبه – 25/10/1400**

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

بحث در این بود که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون در خارج می‌‌شود یا نه؟

مرحوم نائینی فرمود عناوین اشتقاقیه اگر متعدد باشند مثل عالم، ‌عادل، تعدد این‌ها موجب تعدد معنون در خارج نیست ولی عناوین مبدئیه مثل علم، عدالت، تعدد این‌ها کاشف از تعدد معنون هست در خارج چون نمی‌شود گفت العلم عدالة، پس در خارج ما یک علم داریم یک عدالت و لو در شخص زید هر دو منضما موجود بشود.

مرحوم آقای خوئی فرمودند در عناوین مبدئیه باید تفصیل بدهیم اگر احد العنوانین یا کلا العنوانین عنوان انتزاعی بود و منشأ انتزاع هم ذات فعل بود، ‌تعدد عنوان در این‌جا کاشف از تعدد معنون نیست. ذات اکل مال غیر است که منشأ انتزاع غصب می‌‌شود، و همین‌طور منشأ انتزاع عنوان افطار می‌‌شود. تعدد عنوان افطار و غصب، کاشف نیست که در خارج ما دو وجود داریم ‌متلاصق به یکدیگر: یک وجود، معنون به عنوان افطار است و وجود دیگر معنون به عنوان غصب، نخیر، همین وجود واحد، اکل مال غیر، منشأ انتزاع دو عنوان شده است.

ما عرض کردیم فرمایش آقای خوئی فرمایش متینی است.

در بحوث فرمودند: ما کلام محقق نائینی را در کل قبول داریم. نقض به عنوان انتزاعی غصب که آقای خوئی مطرح کردند و فرمودند مثلا نماز و غصب با توجه به این‌که غصب عنوان انتزاعی است معنون‌شان در خارج واحد هست، دو عنوان ذاتی نیستند که بگوییم از یک معنون نمی‌شود دو عنوان ذاتی در عرض هم اخراج کرد و انتزاع کرد، ‌یکی عنوان عرضی است، در بحوث گفتند عنوان غصب عنوان مبدئی نیست عنوان اشتقاقی است، عنوان مشتق لازم نیست که بر اشخاص حمل بشود مثل عالم عادل، غصب یعنی ذاتٌ ثبت له حیثیة الغصبیة، صلات هم ذات ثبت له الحیثیة‌ الصلاتیة، دو عنوان اشتقاقی هستند و شما هم که آقای خوئی پذیرفتند در عناوین اشتقاقیه تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون نیست، مرحوم آقای نائینی هم پذیرفت. آنی که مدعای مرحوم نائینی می‌‌تواند باشد در عنوان الغصبیة و عنوان الصلاتیة است. حق با نائینی است، غصبیت با صلاتیت در خارج متحد نمی‌توانند باشند. شما صحیح نیست بگویید الصلاتیة‌ غصبیة، الغصبیة‌ صلاتیة. پس باید ببینیم شارع وقتی امر می‌‌کند می‌‌گوید صل یا نهی می‌‌کند می‌‌گوید لاتغصب متعلق امر و نهیش چیست، امر می‌‌کند به ایجاد ذاتی که ثبت له الصلاتیة، و نهی می‌‌کند از ذاتی که ثبت له الغصبیة، این‌جا معنون‌شان واحد است چون این فعل خارجی ذاتی است که هم ثبت له حیثیة الصلاتیة‌ هم ثبت له حیثیة الغصبیة. اما اگر نهی بکند از خود ایجاد حیثیت صلاتیت، لاتوجد اتصاف عملک بحیثیة الغصبیة و اوجد اتصاف عملک بحیثیة الصلاتیة، ‌این‌جا ترکیب، ‌اتحادی نیست، ‌امر رفت روی ایجاد حیثیت صلاتیت، نهی رفت روی ایجاد حیثیت غصبیت.

ما عرض کردیم این فرمایش مرحوم آقای صدر در بحوث منجر می‌‌شود به بطلان ثمره قول به جواز اجتماع امر و نهی. ما که در فقه نداریم لاتوجد حیثیة الغصبیة، اوجد حیثیة الصلاتیة. یا سایر عناوین، ایذاء‌ والدین حرام است، ایذاء مؤمن حرام است، ما دفن کردیم میت را در زمانی که مصداق ایذاء مؤمنین بود، ساعت دو نصف شب دفن کردیم میت را، مؤمنین ایذاء‌ شدند با این دفن، صبح ببرید دفن کنید، اگر بناء باشد یحرم ایذاء‌ المؤمن این باشد که یحرم ایجاد ذات ثبت له حیثیة الایذائیة و یجب دفن المؤمن هم یجب ایجاد ذات ثبت له حیثیة‌ الدفنیة، این‌جا شما قائل به امتناع می‌‌شوید چون که می‌‌فرمایید در این ذات، این‌ها جزء مشترک دارند و متعلق امر و نهی اگر جزء مشترک داشتند شما می‌‌فرمایید ما قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هستیم. در بحوث این‌جور فرمودند. مثل اکرم عالما لاتکرم الفاسق که متعلق امر و نهی جزء مشترک دارند که اکرام باشد. ‌و لذا ایشان قائل به امتناع شد در این‌جا، که می‌‌رسیم. این دیگر عملا ثمره قول به جواز اجتماع امر و نهی را که در بحوث مطرح کردند از بین می‌‌برد.

و اساسا این مطالب درست نیست. ما در خارج حیثیت غصبیت جدای از این ذات غصب چیزی نداریم. انسان، انسانیت، اکل، اکلیت. حالا مرادف فارسی اکلیت را اگر بخواهیم بگوییم مثلا جهت خوردن، حیث خوردن، ترجمه اکلیت است. ما در خارج اکل داریم، این‌طور نیست که در خارج یک چیزی داشته باشیم به نام حیثیت اکلیت یا حتی در عالم واقع که اوسع از عالم وجود هست ما چیزی به نام حیثیت اکلیت، ‌حیثیت غصبیت نداریم، ‌هر چی هست در خارج است. غصبیت در خارج است غصبیت انتزاع می‌‌شود از غصب، اکلیت در خارج است انتزاع می‌‌شود از اکل، ‌یعنی عرف تمام عناوین را می‌‌تواند یک مصدری از آن بگیرد، ‌این خلاقیت را ذهن عرفی دارد، ذهن تحلیل‌گر عقلی که دقیق باید مسائل را بررسی کند او نیست، ولی ذهن خلاق عرفی می‌آید و از واقع، انتزاع‌های مختلفی دارد، از انسان می‌‌تواند انتزاع کند ذات ثبت له الانسانیة ولی در خارج ذات ثبت له الانسانیة عرض و معروض نیستند، یک نوع کاوش ذهنی است، اکل ذاتٌ ثبت له الاکلیة، یک کاوش ذهنی است، ‌کانّه اکلیت یک وصفی است ثابت برای اکل، ‌انسانیت وصفی است ثابت است برای انسان، در حالی که خود عرف هم ملتفت است که ما در خارج چیزی جدای از انسان به نام انسانیت نداریم، ‌چیزی جدای از اکل به نام اکلیت نداریم، در غصب هم ما در خارج چیزی جدای از غصب به نام غصبیت نداریم. این مصدر جعلی است و در خارج موجود است. ‌یعنی چی که ما در خارج غصبیت نداریم، ‌حتما باید برای این‌که بفهمیم در خارج غصبیت داریم بگوییم هذا غصبیة؟ تا بگوییم در خارج غصبیت داریم. غصبیت در خارج وجود مستقلی ندارد بلکه موجود است به وجود غصب، اکلیت در خارج موجود مستقلی نیست بلکه موجود است به نفس وجود اکل و یک مصدری جعلی است برای اکل.

و لذا این مطالب مطالبی نبود که‌شان ایشان باشد این مطالب را بیان کنند. ما معتقدیم در این‌جا حق با مرحوم آقای خوئی است. دو عنوان ذاتی در عرض هم از شیء واحد نمی‌شود انتزاع بشود، حالا این ادعایی است که آقای نائینی کرد و آقای خوئی پذیرفت که این را بررسی خواهیم کرد، ‌ما این‌جا به عموم مطلب ایراد داریم ولی در این جهت بین آقای نائینی و آقای خوئی اختلاف نبود. در عناوین مبدئی دو عنوان ذاتی گفتند نمی‌شود از شیء واحد منتزع بشود پس اگر دو عنوان ذاتی در عرض هم داشتیم در عناوین مبدئی معلوم می‌‌شود معنون در خارج دو تا است، و لکن اگر یکی انتزاعی بود، مثل عنوان غصب، عنوان ایذاء مؤمن، ‌عنوان خلاف تقیه، حق با آقای خوئی است. این ممکن است با یک عنوان دیگری از یک شیء واحد انتزاع بشود.

مرحوم آقای صدر در بحوث فرمودند که ما این مطلب محقق نائینی را که فرمود تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون هست در عناوین مبدئیه، قبول کردیم ولی این مطلب را که ایشان فرمود این در صورتی است که نسبت بین این دو عنوان عموم من وجه باشد، مثل عنوان صلاتیت عنوان غصبیت، عنوان علم عنوان عدالت، ‌که نسبت بین این‌ها عموم من وجه است، ‌قد یجتمعان و قد یفترقان. این را ما قبول نداریم. ممکن است نسبت بین دو عنوان عموم و خصوص من وجه نباشد، عموم و خصوص مطلق باشد، مثل این‌که مولی می‌‌گوید رسم خط بکن، بعد می‌‌گوید انحناء خط را ایجاد نکن، انحناء خط یک عنوانی است غیر از عنوان خط، خط جنس است، انحناء خط فصل خط است، ما می‌‌گوییم این‌ها تعدد عنوان دارند و این کاشف است از تعدد معنون. چون نمی‌توانید بگویید الخطیة انحنائیة، الانحنائیة‌ فی الخط خطیة. پس اختصاص ندهید جناب آقای نائینی تعدد عنوان را که کاشف از تعدد معنون است به مواردی که نسبت عموم و خصوص من وجه نباشد. و لو نسبت عموم و خصوص مطلق باشد، آن‌جا هم به نظر ما تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون است.

یا مثلا، فصل و عرض خاص، مثلا ناطقیت فصل است برای انسان، ضاحکیت بالقوة عرض خاص است، این‌ها نسبت‌شان در خارج اصلا تساوی است، عموم و خصوص مطلق هم نیست، تساوی است، نه عموم و خصوص من وجه است، نه حتی عموم و خصوص مطلق است ولی حیث ناطقیت غیر از حیث ضاحکیت بالقوة‌ است تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون است. نگویید ناطق و ضاحک او می‌‌شود عنوان اشتقاقی، عنوان مبدئی ناطقیت است، ضاحکیت است، نسبت‌شان هم تساوی است، در خارج این‌ها همیشه با هم مشتبه می‌‌شوند، و لکن حیث ناطقیت غیر از حیث ضاحکیت است، نمی‌شود گفت الناطقیة ضاحکیة الضاحکیة ناطقیة.

البته در بحوث جلد 3 صفحه 43 مثال زدند به نوع و فصل، انسانیت و ناطقیت، این اشتباه است، انسانیت و ناطقیت اصلا یک عنوان هستند، چون اصلا نوع همان فصل منضم به جنس است. اصلا نوع چیز دیگری نیست. این مثال نوع و فصل، ‌انسانیت و ناطقیت این اشتباه است. این‌ها دو عنوان مختلف نیستند، ‌بگوییم پس معنون‌شان هم باید متعدد باشد، نه، اگر مثال می‌‌خواست بحوث بزند همین مثال‌هایی که ما زدیم، فصل عرض خاص تساوی دارند یا دو عرض خاص، ضاحکیت بالقوة کاتبیت بالقوة، این‌جا مدعای بحوث این است که این‌جا تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون است چون نمی‌شود گفت الضاحکیة کاتبیة الکاتبیة ضاحکیة.

اما ما اصل این فرمایش بحوث را چون قبول نکردیم که برگردانیم عنوان مبدئی را به مصدر جعلی، ضاحکیت ناطقیت، کاتبیت، این را نپذیرفتیم و لذا فقط به این مقدار بسنده می‌‌کنیم که این بیان بحوث که طبق بیان ما مثال اوجد خطا و مثال لاتوجد الانحناء فی الخط مصداق جواز اجتماع امر و نهی است، و لو نسبت عموم و خصوص مطلق است اما تعدد عنوان موجب تعدد معنون است، ایجاد خطیت و نهی از ایجاد انحنائیت در خط، این‌ها معنون‌شان واحد نیست چون حیث خطیت با حیث انحناء در خط دو حیث هستند و لو نسبت‌شان عموم و خصوص مطلق است. بر خلاف محقق نائینی که مختص کرد تعدد عنوانی را که کاشف از تعدد معنون هست به جایی که نسبت عموم من وجه باشد. این‌جا که نسبت عموم من وجه نیست. پس به نظر محقق نائینی اوجد خطا با لاتوجد الانحناء فی الخط می‌‌شود امتناع اجتماع امر و نهی چون نسبت عموم و خصوص مطلق است ولی به نظر مای بحوث این مثال جواز اجتماع امر و نهی است، ‌تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون است و نسبت هم عموم مطلق باشد مشکلی ایجاد نمی‌کند.

ما به نظرمان این مثال اوجد خطا و لاتوجد الانحناء‌ فی الخط نکته جواز اجتماع امر و نهی در آن این است که نهی به خصوصیت خورده نه به ایجاد خط منحنی، یک وقت می‌‌گوید اوجد خطا بعد می‌‌گوید لاتوجد خط المنحنی، ‌این‌جا نهی خورده به فرد، این عرفا امتناع اجتماع امر و نهی دارد، اما وقتی می‌‌گوید لاتوجد الانحناء فی الخط این مثل همان مثالی که می‌‌زدیم به زن می‌‌گویند اقرئی فی الصلاة بعد می‌‌گویند لاتجهری فی قرائتک نهی از خصوصیت جهر در قرائت است که به نظر عرفی این خصوصیت غیر از ذات قرائت هست، و لو به نظر عقلی در خارج وجود مستقلی ندارد. از این جهت ما هم قائلیم به جواز اجتماع امر و نهی در اوجد خطا و لاتوجد الانحناء فی الخط، فرق می‌‌کند با این‌که بگوید لاتوجد الخط المنحنی که در آن‌جا ما قائل به امتناع می‌‌شویم.

پس وجه اول برای اثبات امتناع اجتماع امر و نهی وجهی بود که صاحب کفایه ذکر کرد، مقدماتی داشت، مقدمه اول این بود که احکام متضاد هستند، پذیرفتیم، مقدمه دوم این بود که حکم از عنوان به معنون سرایت می‌‌کند، سرایت عرفیه را پذیرفتیم و گفتیم واقعا وقتی مولی می‌‌گوید غصب نکنید عرف می‌‌گوید یعنی این فرد خارجی را ایجاد نکنید، آن فرد خارجی غصب را ایجاد نکنید، و اگر امر انحلالی باشد آن هم عرفا سرایت می‌‌کند به فرد. بگوید ما تک تک آب‌های این منزل وضوء بگیرید او هم سرایت می‌‌کند به فرد، آن پنج آبی که غصبی است نمی‌تواند مولی هم بگوید ایجاد کنید وضوء با این پنج آب را از طرف دیگر بگوید ایجاد نکنید این‌ها را این‌ها غصب هستند، و تنها اشکال ما به صاحب کفایه این بود که در امر به صرف الوجود سرایت امر را به فرد قبول نداریم. می‌‌گوید با آبی وضوء بگیر حالا من رفتم با آب مغصوب وضوء گرفتم ولی اگر این فرد نهی از ایجاد داشت ولی این فرد امر به ایجاد نداشت، کلی وضوء با آب امر به ایجاد داشت، و این و لو تکوینا کلی با افراد اتحاد دارد در خارج ولی در لحاظ عرفی کلی را گاهی لحاظ وحدانی می‌‌کنند، ‌وضوء با آب لحاظ وحدانی می‌‌کنند، می‌‌گویند وضوء با آب واجب است، اما این وضوء‌ با آب مغصوب این واجب است؟ نخیر، ما نگفتیم این واجب است. این می‌‌تواند مصداق واجب باشد و لذا امر به صرف الوجود سرایت به فرد نمی‌کند و تنها اشکال مقدمه ثانیه صاحب کفایه این است که خلط شده بین امر انحلالی و امر به صرف الوجود.

مقدمه ثالثه هم این بود که تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی‌شود که ما فرمایش آقای خوئی را پذیرفتیم و گفتیم در عنوان انتزاعی مثل عنوان غصب، ایذاء‌ مؤمن مخالفت تقیه که عنوان انتزاعی هستند این‌ها می‌‌توانند از ذات یک فعلی انتزاع بشوند، ذات این نماز از آن انتزاع می‌‌شود غصب، ایذاء مؤمن، مخالفت تقیه و هکذا.

وجه دوم برای امتناع اجتماع امر و نهی (محقق خوئی):‌ قوام اطلاق امر به ترخیص در تطبیق

وجه دوم برای اثبات امتناع اجتماع امر و نهی وجهی است که مرحوم آقای خوئی فرمودند که قوام اطلاق امر به ترخیص در تطبیق است، ‌اطلاق بدون ترخیص در تطبیق ممکن نیست. توضأ بالماء اگر بخواهد اطلاق داشته باشد نسبت به این وضوء و آب مغصوب باید ترخیص در تطبیق داشته باشد. باید مولی بگوید می‌‌توانی با این آب وضوء بگیری، و این با نهی از غصب که شامل وضوء با این آب می‌‌شود قابل جمع نیست.

اشکال اول (مختار)

ما یک کلمه در جواب گفته‌ایم و می‌‌گوییم و انشاءالله خواهیم گفت، قوام اطلاق امر به ترخیص تکلیفی فعلی در تطبیق نیست، قوام اطلاق امر به ترخیص حیثی است یا به تعبیر دیگر ترخیص وضعی است. یعنی از حیث اجتزاء در امتثال آن امر به جامع شما مشکلی ندارید. دفن کنید میت را، از حیث این‌که این دفن میت در زمانی است که مصداق ایذاء مؤمن است از این حیث که این امتثال امر به دفن میت است، شما مشکلی ندارید. ترخیص حیثی دارید، ترخیص وضعی دارید در تطبیق اما این‌که ما بیاییم وقتی سوال می‌‌کنید ساعت دو اجازه هست برویم میت را دفن کنیم همسایه ایذاء‌ می‌‌شوند ما بطور مطلق بگوییم بله اجازه هست، نخیر، ما نخواهیم گفت بله اجازه هست، ‌ترخیص تکلیفی فعلی در تطبیق نخواهیم داد ولی این مقوم اطلاق امر نیست. مولی می‌‌گوید من وقتی گفتم دفن کنید میت را فکر این بودم که میت جسدش روی زمین نماند، بوی بد نگیرد‌، ‌این دفن در این زمانی که ایذاء‌ می‌‌شوند مؤمنین را این ملاک را استیفاء می‌‌کند، حال شما یک پرونده دیگری باز می‌‌کنید که مصداق جرم است مصداق ایذاء‌ مؤمنین است او محاکمه جدایی را می‌‌طلبد اما شما را عقاب نمی‌کنیم چرا میت را دفن نکردید.

اشکال دوم (شهید صدر)

در بحوث یک جواب دیگری دادند نه این‌که این جوابی را که ما عرض کردیم قبول ندارند قبول دارند ولی جواب دیگری هم دادند فرمودند اطلاق امر به صلات بر فرض متقوم به ترخیص در تطبیق باشد ولی مصداق صلات این ذات صلات است و نه قید غصبیت آن، قید متعلق نهی است ذات مقید متعلق امر است. ترخیص در تطبیق دارد، آنی که ترخیص در تطبیق دارد تطبیق امر به طبیعی است به ذات این مقید، ذات این مقید و تقیدش ترخیص در تطبیق دارد اما قیدش ترخیص در تطبیق ندارد، ‌او که مهم نیست. شبیه نماز با ساتر غصبی، ستر به ساتر غصبی حرام است، اما خود شمای آقای خوئی در فقه فرمودید که اطلاق امر به صلات مشکلی ندارد شامل صلات در ساتر مغصوب هم بشود چون ترخیص داریم در تطبیق امر به صلات بر این ذات صلات و ایقاع این نماز در این حال که ساتر غصبی پوشیدی. اما تستر به ساتر غصبی نخیر، او ترخیص در تطبیق ندارد.

پاسخ

می‌گوییم: در مثال نماز در مکان مغصوب عنوان غصب قیدی است که انتزاع می‌‌شود از ذات نماز، عرض کردیم غصبیت انتزاع می‌‌شود از ذات نماز، همین سجود بر این مکان مغصوب از آن انتزاع می‌‌شود غصبیت، یک قیدی نیست که وجود مستقلی داشته باشد مثل همان صلات در ساتر مغصوب که تستر به ساتر مغصوب غیر از نماز است، مشارالیه آن هم فرق می‌‌کند. به لنگ غصبی که پوشیده اشاره می‌‌کند می‌‌گوید هذا غصب اما به رکوع و سجودش اشاره نمی‌کند که هذا غصب اما در نماز در مکان مغصوب به همان سجود اشاره می‌‌کند عرف می‌‌گوید هذا غصب.

[سؤال: ... جواب:] به نحو ترتب مانعی ندارد بگوید اگر این ساتر غصبی را می‌‌پوشی مانعی ندارد در این حال نماز بخوان و لو آن فعلت حرام است.

وجه سوم (محقق خوئی): امتناع اجتماع حب و بغض در فعل واحد

وجه سوم برای امتناع اجتماع امر و نهی وجهی است که باز مرحوم آقای خوئی فرمودند. فرمودند: مگر می‌‌شود یک چیز هم محبوب باشد هم مبغوض. این نماز در مکان غصبی که مبغوض مولی است، ‌غصب است، محبوب مولی هم باشد؟ مگر می‌‌شود؟ چون نمی‌شود یک فعل هم محبوب باشد هم مبغوض، پس اجتماع امر و نهی جایز نیست.

اشکال (مختار)

ما جواب‌مان روشن است. این فرد محبوب نیست، قبول داریم بدون هیچ تردید، ‌این نماز در مکان مغصوب، آن سجود در مکان مغصوب محبوب نیست، آن دفن در زمانی که ایذاء‌ می‌‌شوند مؤمنین این دفن محبوب نیست، به مولی بگویند شما دوست دارید این دفن را؟ می‌‌گوید چطور این دفن را دوست داشته باشم در حالی که مؤمنین ایذاء شدند، نیمه شب که همسایه‌ها را ایذاء‌ نمی‌کنند. این دفن میت مصداق ایذاء‌ مؤمنین بود. اما مگر شرط است که مصداق واجب محبوب بالفعل باشد؟ وافی به ملاک واجب هست، وافی به ملاک دفن میت هست، و لذا می‌‌شود مصداق صرف الوجود دفن المیت، آن صرف الوجود محبوب است، لازم نیست که این مصداق هم محبوب بالفعل باشد. دلیل نداریم بر این‌که این مصداق واجب هم باید محبوب بالفعل باشد.

مناقشه در اشکال شهید صدر

باز این‌جا در بحوث گفتند: آن حیث غصب مبغوض است، اما حیث نماز و ایقاع نماز در این حال می‌‌تواند محبوب باشد. و اتقاقا هم بحوث معتقد است که محبوب هم هست در فرض ترک نماز در مکان مباح.

می‌گوییم: فرض این است که غصب منطبق است بر این نماز در این مکان مغصوب، این نماز در این مکان مغصوب چطور می‌‌تواند هم محبوب باشد هم مبغوض. قید غصب که وجود مستقلی ندارد، از ذات این نماز در این مکان انتزاع می‌‌شود. مولی وقتی لحاظ کند ملتفت بشود که این فرد از نماز در مکان مغصوب ذات این فرد مصداق غصب است هم بگوید من دوست دارم این را یعنی خوشحال می‌‌شوم ایجاد کنی هم بگوید بدم می‌آید ایجاد کنی؟ مگر می‌‌شود؟ مگر قابل جمع است؟ و لذا ما می‌‌گوییم مولایی که می‌‌گوید بدم می‌‌آيد ایجاد کنی، هیچ وقت نمی‌گوید خوشم می‌آید این فرد را ایجاد کنی. اگر غافل است که این فرد معنون به عنوان غصب است بحث نداریم بحث در ملتفت است و آن‌هایی هم که غافل هستند یک ارتکازی دارند که اگر ملتفت بشوند می‌‌گویند ما از این بدمان می‌آید ما از این خوشمان نمی‌آید، فقط شرط مصداق الواجب این نیست که مولی از این مصداق خوشش بیاید، از صرف الوجود خوشش می‌آید، حالا بحث این است که این عبادت صحیح نیست بحث دیگری است می‌‌رسیم، ‌اصلا مثال را عبادی نزنید مثال را دفن میت بزنید که اصلا عبادی نیست مولی لازم نیست از این فرد خوشش بیاید. از صرف الوجود خوشش می‌آید این هم وافی به ملاک صرف الوجود هست.

و لذا ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم با تعدد عنوان و تمام وجوهی که برای اثبات امتناع ذکر شد رد کردیم اما در امر به صرف الوجود، امر به مطلق الوجود که امر انحلالی است ما می‌‌گوییم قابل جمع با نهی نیست.

این محصل عرض ما هست، انشاءالله بقیه مطالب فردا.

و الحمد له رب العالمین.

جلسه 74- 343

**یک‌شنبه – 26/10/1400**

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

بحث در اجتماع امر و نهی بود، محقق نائینی فرمود اگر تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون باشد در خارج ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم چون دیگر در خارج ما دو وجود داریم و لو متلاصق با یکدیگر:‌ یک وجود وجود معنون به عنوان واجب است و دیگری وجود معنون به عنوان حرام است. و این در عناوین مدئیه است مثل صلات و غصب. اما اگر تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون نباشد، این‌جا ما قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هستیم مثل عناوین اشتقاقیه، اکرم عالما با لاتکرم الفاسق در عالم فاسق قابل اجتماع نیست چون عالم با فاسق عنوان اشتقاقی هستند‌ معنون‌شان در خارج یکی است.

در بحوث گفتند: ملاک ما در جواز اجتماع امر و نهی که ما خودمان جوازی هستیم صرفا تعدد عنوان است و لو معنون در خارج یکی باشد اما یک شرط دارد، ‌یک شرط می‌‌گذاریم که در عملا در اغلب موارد نتیجه عرض ما می‌‌شود نتیجه فرمایش مرحوم نائینی. و آن شرط این است که بین متعلق امر و متعلق نهی جزء مشترک نداشته باشیم. بعد ایشان فرموده‌اند: مثال جزء مشترک فقط اکرم عالما با لاتکرم الفاسق نیست که در اکرام جزء مشترک دارند. نخیر، تمام عناوین انتزاعیه با آن عنوان‌های دیگر که ذاتی هستند یا آن‌ها هم انتزاعی هستند جزء مشترک دارند. غصب با صلات جزء مشترک دارند چون صلات ذات ثبت له حیثیة الصلاتیة‌ غصب هم ذات ثبت له حثیثیة الغصبیة، ایذاء ذات ثبت له حیثیة الایذائیة، اضرار ذات ثبت له الاضراریة. و لذا عملا آقای صدر هم می‌‌شود امتناعی، ‌اسمش هست، با آرم جواز اجتماع امر و نهی آمد به این اسم اما عملا در عمل کاری می‌‌کند که همان امتناعی‌ها می‌‌کنند. فقط خود ایشان اعتراف کرده که یک فرقی ما با مرحوم نائینی داریم آن هم موردی است که امر بخورد به جنس نهی بخورد به فصل، اوجد الخط لاتوجد الانحناء فی الخط. محقق نائینی می‌‌گوید فصل وجودش عین وجود جنس است چون جنس وجودش به فصل است، و لذا در خارج جنس و فصل موجود هستند به وجود واحد. مرحوم نائینی طبق مبنای خودش امتناعی می‌‌شود چون عناوین ذاتیه عرضیه می‌‌گوید حاکی هستند از تعدد معنون اما عناوین ذاتیه طولیه جنس اعلی جنس قریب فصل این‌ها در وجود واحد مجتمع می‌‌شوند. جنس خط است فصل انحناء است این‌ها در وجود واحد خط منحنی مجتمع می‌‌شوند. ایشان در این‌جا امتناعی است. ولی ما می‌‌گوییم اگر مولی بگوید اوجد الخط بعد بگوید لاتوجد الانحناء فی الخط جوازی هستیم چون در مفهوم انحناء نیامده ذات ثبت له الانحنائیة، هیچ مفهوم مشترکی بین فصل و جنس ما نداریم، و لذا ما در این‌جا جوازی می‌‌شویم.

ما عرض کردیم اولا: این‌که ما عنوان‌های انتزاعی را برگردانیم به یک مفهوم مرکب غصب را بگوییم ذات ثبت له الغصبیة ایذاء را بگوییم ذات ثبت له الایذائیة اضرار را بگوییم ذات ثبت له الاضراریة، هتک مؤمن را بگوییم ذات ثبت له الهتکیة، این نمازی که فرادی می‌‌خواند شخصی در کنار امام جماعت که مصداق هتک او است ما طبق جواز اجتماع امر و نهی تصحیح می‌‌کنیم اگر قصد قربت متمشی بشود از این شخص. جاهل قاصر است فکر می‌‌کند هتک این امام جماعت ایراد ندارد، گزارشاتی به او دادند که این امام جماعت ولایتش ضعیف است هتکش جایز است رفت در نماز جماعت او در کناری ایستاد نماز فرادی خواند. این نماز به عنوان نماز، واجب است به عنوان هتک مومن حرام است ولی چون منجز نیست پس مانع از تمشی قصد قربت نیست. اما طبق نظر بحوث باید بگوییم این نماز باطل است چون در جزء مشترک به نام ذات این‌ها مشترک هستند ذات ثبت له الصلاتیة واجب است ذات ثبت له عنوان حیثیة‌ الهتکیة حرام است. این‌ها خلاف وجدان است.

و ما قطع نظر از این‌که این مفهوم را مفهوم بسیط می‌‌دانیم، این مفاهیم غصب و هتک و ایذاء و اضرار و این‌ها همه یک عناوین بسیط تصوری هستند غیر از آن، وجدان عرفی شاهد است بر جواز اجتماع امر و نهی در این‌ها. مولایی به عبدش می‌‌گوید اسقنی ماءا، همین مولی گفته است ایذاء والدین حرام است، این عبد می‌‌رود آبی را انتخاب می‌‌کند به این مولی می‌‌دهد که مصداق ایذاء والدین است خوراندن این آب به مولی، سقی این آب به مولی، ما بالوجدان می‌‌بینیم که مولی می‌‌گوید بد کردی ایذاء والدین کردی ولی امر من را به سقی ماء امتثال کردی، من مشکلی با تو ندارم سر امر به سقی ماء، مشکلم در آن پرونده دیگری است که ایذاء والدین کردی و این حرام بود. این‌که ما بگوییم چون لاتؤذ والدیک مثل مرحوم آقای خوئی عنوان ثانوی با عنوان اولی در معنون واحد جمع می‌‌شوند یا مثل بحوث که لاتؤذ والدیک‌ ای لاتعمل عملا فیه حیثیة الایذائیة و در این عمل و در این ذات یک جزء مشترک دارند با اسقنی ماءا چون بالاخره در ذات، این‌ها فرض کرد بحوث جزء مشترک دارند، یعنی او می‌‌گوید ایجاد کن ذاتی را که سقی ماء است او می‌‌گوید ایجاد نکن ذاتی را که ایذاء والدین است، قطع نظر از این‌که این حرف خلاف وجدان است نه اسقنی ماءا مفهومش مرکب است که ایجاد کنی ذاتی را که سقی ماء است و نه لاتؤذ والدیک مرکب است و به این معناست که ایجاد نکن ذاتی را که دارای حیثیت ایذائیت والدین است. قطع نظر از این حرف ما، اصلا وجدان عرفی حکم می‌‌کند به جواز اجتماع امر و نهی. این‌که قائل به امتناع است چه آقای خوئی چه بحوث، می‌‌گویند اسقنی ماءا قید می‌‌خورد: اسقنی ماءا سقیا لیس ایذاءا لوالدیک این خلاف وجدان است برای این‌که مولی این آبی را که عبد به او داد که مصداق ایذاء‌ والدین بود می‌‌گوید محبوب من را تحصیل کرد، خواسته من را که آب به من بیاشامم را ایجاد کرد، نه این‌که ملاک حاصل شد ولی خواسته من حاصل نشده بود، مثل این‌که مولی می‌‌گوید اسقنی ماءا نظیفا، عبد او می‌‌رود یک آب غیر نظیف می‌‌دهد در تاریکی شب به مولی مولی آب را که سر کشید تمام شد گفت این چه بوی بدی داشت، الان متوجه می‌‌شوم، تشنگی‌ام برطرف شد اما من نمی‌خواستم تشنگی‌ام با آب غیر نظیف برطرف بشود. ملاک رفع عطش حاصل شد اما محبوب من این نبود. آن‌جا اسقنی ماءا نظیفا ببینید چطور ملاک را تحصیل کرد ولی محبوب نبود، اما در اسقنی ماءا و لاتؤذ والدیک این‌طور نیست. محبوب مولی که سقی الماء است که صرف الوجود سقی الماء است حاصل شده. و لو در این مصداقی که معنون است به عنوان ایذاء والدین.

[سؤال: ... جواب:] بهرحال این نتیجه را ما می‌‌بینیم این نتیجه‌ای که ایشان امتناع اجتماع امر و نهی قائل شده این نتیجه درست نیست.

ما معتقدیم بنابراین این عناوین انتزاعی بر خلاف آن‌چه که در بحوث فرمودند مرکب نیستند از ذات ثبت له حیثیة الغصبیة ذات ثبت له حیثیة الایذائیة ذات ثبت له حیثیة الاضراریة ذات ثبت له حیثیة‌ الهتکیة و هکذا.

و ثانیا: بر فرض این‌ها مرکب باشند از ذات ثبت له هذه الحیثیة، آن عنوان اولی که دیگر او به نظر ما بسیط تصوری است، سجود در ارض غیر که دیگر معنایش ذات ثبت له السجودیة نیست، غسل وجه به ماء غیر در وضوء که دیگر آن ذات ثبت له حیثیة غسل الوجه که نیست، کدام جزء مشترک؟ بر فرض غصب بشود ذات ثبت له حیثیة الغصبیة جزء مشترک دارد با اسجد علی الارض؟ اغسل وجهک فی الوضوء؟ چه جزء مشترکی دارد؟ در صورتی جزء مشترک داشتند که اسجد علی الارض هم بشود ائت بذات ثبت له حیثیة السجودیة، ائت بذات ثبت له حیثیة غسل الوجه، یعنی در عنوان اولی هم ما قائل به ترکیب بشویم، و این چیزی نیست که ایشان ادعاء کند و الا عنوان‌های اولی مثل اکل هم باید بشود ذات ثبت له الاکلیة شرب هم بشود ذات ثبت له الشربیة. این‌ها خلاف وجدان است.

و ثالثا:‌ این مثالی که ایشان زد یک استثناء پیدا کرد که من فکر نمی‌کنم در فقه مثال فقهی داشته باشد اوجد الخط لاتوجد الانحناء فی الخط، ما به نظرمان مرحوم نائینی هم باید در این مثال قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشود چون انحناء عرض است عرفا، ‌فصل نیست. عرض است، ‌عرف به نظر عرفی بر فرض نظر فلسفی این نباشد برای عرض وجود مستقلی قائل است که محل دارد، و نهی از عرض با امر به صرف الوجود جوهر عرفا ترکیبش انضمامی است امر به صرف الوجود جوهر اوجد الخط با نهی از عرض، لاتوجد الانحناء فی الخط این ترکیبش انضمامی است، حتی مرحوم نائینی هم قائل باید بشود به جواز اجتماع امر و نهی چون عرفا انحناء غیر از خط است. این فصل نیست، این عرض است. عرض عرفا وجودش مستقل هست از وجود جوهر و لو نیاز به محل دارد، و لذا در خارج امر می‌‌کند به ایجاد صرف الوجود جوهر ایجاد خط، نهی می‌‌کند از ایجاد عرض در آن به نام انحناء، این فارق بین قول شما و قول محقق نائینی نیست، ‌شما می‌‌گویید ما در این مثال قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌‌شویم چون معنون و لو یکی است اما هیچ مفهوم مشترکی بین انحناء و بین خط نیست، با این‌که باید مثال می‌‌زد اوجد الخط لاتوجد الانحناء تا مفهوم مشترکی نباشد بین این دو، اگر بگوید اوجد الخط لاتوجد الانحناء فی الخط خب آن مفهوم مشترک خود خط است، لاتوجد انحناء الخط آن مضاف الیه مشترک می‌‌شود باید ایشان مثال می‌‌زد اوجد الخط لاتوجد الانحناء که مفهوم مشترک نداشته باشند. بنده عرض می‌‌کنم اصلا اگر مولی بگوید لاتوجد الانحناء فی الخط باز مشکلی نداریم همه باید قائل بشوند به جواز اجتماع امر و نهی چون عرفا وجود عرض غیر وجود محل هست. و لذا ما در بحث وجوب قرائت بر زن و نهی از جهر در قرائت بر او در مقابل اجانب به نظرمان می‌آید همه باید قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشوند چون و لو عقلا جهر در قرائت مرتبه‌ای است از وجود قرائت ولی عرف این‌ها را نمی‌فهمد و ملاک هم عرف است، چون اجتماع امر و نهی به نظر تصوری عرفی اگر مشکل نداشت عقلا هم مشکل ندارد، مولی لحاظ می‌‌کند قرائت را امر می‌‌کند به قرائت لحاظ می‌‌کند آن عرض را که عرفا یک وجود دیگری دارد و لو محلش قرائت است نهی می‌‌کند از آن عرض به نام جهر در قرائت. و لذا به نظر ما اجتماع امر و نهی جایز است با تعدد عنوان و این فارق عملی زیادی دارد با قول به امتناع اجتماع امر و نهی و صرفا فرقش در این مثال اوجد الخط و لاتوجد الانحناء نیست.

در بحوث دو استثناء ذکر کردند برای جواز اجتماع امر و نهی که ما دیدیم این جوازی که بحوث گفت لم یسمن و لم یغن من الجوع شیئا، ولی حالا می‌‌گویند ما جوازی هستیم، ‌فقط دو استثناء می‌‌زنیم:

استثناء اول: در واجب تخییری شرعی، شارع بگوید صم او اطعم او اعتق رقبة، بعد بیاید بگوید یحرم علیک عتق الرقبة، ایشان می‌‌گویند که ما این‌جا امتناعی هستیم، نمی‌شود وجوب تخییری برود روی عنوان احدها ولی نهی بخورد به یکی از این افراد احدها مثل عتق رقبة، چرا؟ برای این‌که عنوان احدها مفهوم نیست، رمز است، عنوان احدهما یا احدها رمز است به اشاره به عناوین تفصیلیه است. شما عنوان صوم را دیدید، عنوان اطعام را دیدید عنوان عتق را هم دیدید می‌‌گویید یکی از این‌ها، وقتی این عناوین تفصیلیه را لحاظ می‌‌کنید یعنی لحاظ می‌‌کنید که عتق رقبه هم متعلق وجوب تخییری است با انتزاع یک عنوان رمزی به اسم احدها، دیگر نمی‌تواند این عنوان متعلق نهی باشد.

این مطلب مطلب درستی است اما این در جایی است که این عناوین تفصیلیه، محصوره باشند که در تصور مولی بگنجد، اما اگر مولی بگوید اکرم احد العلماء، چه ما قائل بشویم به تعلق امر به افراد که امر بدلی تعلق می‌‌گیرد به افراد یعنی به احد الافراد، ‌که برخی در مطلق هم همین را می‌‌خواستند بگویند و چه به نحو عموم خود مولی تصریح کند بگوید اوجد اکرام احد العلماء، ‌اکرم‌ ایّ عالم شئت، اما این اطرافش محصور نیست، ده‌ها هزار عالم داریم می‌‌گوید اکرم احدهم، این‌جا مشکلی نداریم برای جواز اجتماع امر و نهی، در واجب تخییری‌ای که اطرافش محصور است و مولی وقتی می‌‌گوید یکی از این سه کار را انجام بده این عناوین این سه کار در ذهنش آمده، صوم او اعتق او اطعم، ‌هر سه مفهوم در ذهنش آمده و مشمول این وجوب تخییری است طبعا دیگر نمی‌تواند با نهی از یکی از این عناوین جمع بشود. پس اصل مدعای بحوث ما را با این توضیحی که دادیم قبول داریم.

استثناء دوم استثنائی است که محقق عراقی هم مطرح می‌‌کند، در بحوث هم دارد، می‌‌فرماید اگر جزء مشترک دارند واجب و حرام، این‌جا اجتماع امر و نهی جایز نیست. دو مثال می‌‌زنند:

مثال اول این است که مولی به عبدش گفت تعظیم کن عالم را، عظّم عالما یا عظم العالم، فرقی نمی‌کند، در کنارش هم گفت یحرم علیک تعظیم الجاهل، ‌تعظیم جاهل هم حرام است، یک عالمی و یک جاهلی با هم وارد مجلس شدند شما قیام کردی برای هر دو و به قصد تعظیم هر دو، این فعل واحد شما هم مصداق تعظیم العالم است هم مصداق تعظیم الجاهل است، این‌جا محقق عراقی فرموده است و در بحوث هم فرمودند که ما قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هستیم البته بحوث می‌‌گویند ما امتناع اثباتی می‌‌گوییم، قبلا هم گفتند، گفتند ما نکته اثباتیه داریم برای امتناع. آن نکته اثباتیه چیست؟ فرمودند وقتی مولی می‌‌گوید تعظیم کن عالم را، یعنی هر فردی از افراد تعظیم العالم محبوب است در فرض ترک افراد دیگر تعظیم العالم، این تعظیم العالم که الان وارد شد دو مصداق دارد، ‌یکی این‌که تنها برای او قیام کنید، حضرت آقا خوش آمدید می‌‌شود تعظیم این عالم، یک مصداقش هم این است که قیام کنید به قصد تعظیم این عالم و آن جاهل، حضرات آقایان خوش آمدید، این فرد حرام است، آن فرد اول که فقط تعظیم عالم است وحده او دیگر مصداق حرام نیست. این تعظیم مقرون به تعظیم جاهل، در بحوث فرمودند با توجه به این‌که تعظیم عالم محبوب است، پس این فرد از تعظیم عالم هم که مصداق تعظیم جاهل هم هست، در فرض ترک فرد دیگر تعظیم عالم، باید محبوب مولی باشد، شمایی که تعظیم نمی‌کنید عالم را به تنهایی در امروز، پس باید مولی دوست داشته باشد که این فرد از تعظیم عالم را که مصداق تعظیم الجاهل هم هست ایجاد کنید به عنوان تعظیم العالم، پس این تعظیم در این‌جا محبوب ضمنی مولی است، مولی این را دوست دارد منتها به قید تعظیم العالم دوست دارد، یک جزء عنوان تعظیم است، جزء دیگر این است که معظم له عالم باشد، تعظیم عالم، پس یک جزء محبوب مولی تعظیم است که جزء دیگر که به عنوان قید است عالم بودن شخصی است آن را تعظیم می‌‌کند.

پس این تعظیم محبوب ضمنی مولی باید باشد، و دیگر نمی‌تواند مبغوض مولی باشد به عنوان تعظیم، عنوان واحد است، تعظیم، این تعظیم عالم که مصداق تعظیم جاهل هم هست این تعظیم عالم یک فردی است از افراد طبیعی تعظیم عالم و مولایی که محبوبش هست تعظیم عالم این فرد از تعظیم عالم هم در فرض ترک سایر افراد تعظیم عالم باید محبوب مولی باشد. این تعظیم که مصداق تعظیم جاهل هم هست به عنوان تعظیم می‌‌خواهد محبوب ضمنی مولی باشد و می‌‌خواهد مبغوض مولی هم باشد چون مصداق تعظیم الجاهل هم هست. به عنوان واحد، عنوان تعظیم. از آن جهت که تعظیم عالم است محبوب ضمنی مولی است، از آن جهت که معنوان به عنوان تعظیم الفاسق است که مفهوم تعظیم هم در آن اشراب شده و اخذ شده، مبغوض مولی است، نمی‌شود فعل واحد به عنوان واحد هم محبوب مولی باشد هم مبغوض مولی.

راجع به این مثال بحث کنیم: اولا: اینقدر خودمان را خسته کردیم که اصرار کنیم حب جامع مستتبع حب فرد در فرض ترک سایر افراد نیست. جامع تعظیم عالم محبوب مولی است نه این فرد، ‌صرف الوجود تعظیم این عالم، محبوب مولی است، دو مصداق دارد، یکی این‌که تعظیم کن این عالم را به تنهایی، فقط برای او قیام کن، مصداق دیگری تعظیم این عالم است در ضمن تعظیم جاهل که هم او را تعظیم کنیم هم جاهل را، ما صرف الوجود تعظیم العالم را می‌‌گوییم محبوب مولی است، ‌صرف الوجود یعنی نظر وحدانی کردن به تعظیم این عالم که با وجود یک فرد هم موجود می‌‌شود، همانی که با نظر وحدانی می‌‌گفتید تعظیم العالم موجود که می‌‌گفتند توجد الطبیعة بوجود فرد ما و لاتنعدم الا بانعدام جمیع الافراد با همان نظر وحدانی مولی لحاظ می‌‌کند طبیعت تعظیم عالم را و لذا امر می‌‌کند به این طبیعت نه به افراد آن. حب به این طبیعت و لو صرف الوجود دارد این مستتبع حب به این فرد از تعظیم عالم نیست. لااقل در جایی که مبتلا به مانع است نیازی نیست که این فرد که مبتلا به مانع است مبتلا به این عنوان مبغوض است این فرد هم محبوب مولی باشد.

و ثانیا: بر فرض این فرد تعظیم العالم باید محبوب مولی باشد در فرض ترک فردهای دیگر تعظیم العالم، به عنوان تعظیم العالم مبغوض نیست. تعظیم الفاسق یک عنوان دیگری است، آنی که محبوب مولی است فرد تعظیم العالم است، و آنی که مبغوض مولی است تعظیم الفاسق است، این‌ها ارتباط با هم ندارند. مثل سجود لله که محبوب است سجود للصنم هم مبغوض است غلط است ما بگوییم این‌ها جزء مشترک دارند به این معنا که یک سجود که کسی هم سجده برای خدا کرده هم سجده برای بت‌ها در آن واحد قصد کرد سجود برای هر دو را، ‌اگر سجود لله بشرط لا است از شرک حرف دیگری است، این سجود مشرکانه است اصلا به هیچ وجه مصداق محبوب مولی نیست، ولی اگر اسجد لله مطلق بود بشرط لا نبود، آن حصه‌ای که محبوب است سجود لله است آن حصه‌ای که مبغوض است سجود للصنم است حالا در جامع سجود مشترک باشند چه اثری دارد؟‌ چه مشکلی به وجود می‌‌آورد؟‌ این سجود بما انه مصداق السجود لله محبوب است، یک عنوان دیگری است سجود للصنم، به آن عنوان مبغوض است. این تعظیم به عنوان تعظیم العالم محبوب است، به عنوان تعظیم الفاسق مبغوض است، این صرف این‌که در هر دو مفهوم تعظیم اخذ شده این‌ها بالوجدان مانع ایجاد نمی‌کند.

ما عرض‌مان این است ما یک سؤال می‌‌کنیم برای تاکید مطلب می‌‌گویم، تعظیم فاسق این تعظیم مبغوض ضمنی است یا مبغوض استقلالی؟ استقلالی است؟ به عنوان تعظیم. تعظیم الفاسق مبغوض است اصلا ایشان مبغوض ضمنی قبول نداشت ما که قبول داریم می‌‌گوییم تعظیم مقید به کون المعظم له فاسقا این مبغوض است. اصلا این تعظیم که محبوب ضمنی مولی است این تعظیم مبغوض نیست، آنی که مبغوض است تعظیم الفاسق مبغوض است. این تعظیم محبوب است نه تعظیم الفاسق. آنی که مبغوض است تعظیم الفاسق است. شما تعظیم الفاسق بدت می‌آید، نه آن تعظیمی که جزئی از تعظیم العالم است. اتحاد خارجی که مشکلی ایجاد نمی‌کند به نظر ما که در خارج یک وجود است هم معنون به عنوان تعظیم العالم هم به عنوان تعظیم الجاهل این‌که مشکل ایجاد نمی‌کند. این‌که به نظر ما و شما مشکلی ایجاد نمی‌کند، و لو معنون واحد است شما می‌‌خواهید در آن عنوان مشترک هستند، معنون یکی است باشد، عنوان مشترک است می‌‌گوییم آن عنوانی که محبوب است تعظیم است که در ضمن تعظیم العالم محبوب است و این تعظیم که در ضمن تعظیم العالم محبوب است اصلا مبغوض نیست. آنی که مبغوض است تعظیم الجاهل است، نه آن تعظیمی که در ضمن تعظیم العالم است نه آن مفهومی که در ضمن تعظیم العالم است. آن مفهومی که در ضمن تعظیم العالم است آن محبوب لیس الا، آن عنوان را می‌‌گویم، خارج را بگذارید کنار، وحدت معنون که مشکلی ایجاد نمی‌کند، آن عنوان تعظیم که در ضمن تعظیم العالم است محبوب لیس الا، آنی که مبغوض است مجموع تعظیم الجاهل است، اصلا آن تعظیم در ضمن تعظیم الجاهل لابشرط حساب بکنید او اصلا مبغوض نیست.

و لذا شرط اجتماع امر و نهی گفتیم این است که امر به صرف الوجود تعلق بگیرد آن شرط را حفظ کنید. امر به صرف الوجود تعظیم عالم صرف الوجود است دیگر منحصر نبود که حتما بیایم قیام کنم برای عامل و جاهل معا، می‌‌توانستم فقط برای عالم قیام کنم. این امر به صرف الوجود تعظیم عالم به عنوان تعظیم در ضمن تعظیم العالم محبوبٌ و لیس الا، این عنوان، دیگر مبغوض نیست. آن عنوانی که مبغوض است مجموع تعظیم الجاهل است، آن عنوان مجموعی، او مبغوض است و ما که مبغوض ضمنی قائلیم بر خلاف بحوث آن تعظیم که در ضمن تعظیم الجاهل است می‌‌گوییم مبغوض است تعظیم در ضمن تعظیم الجاهل چه ربطی دارد به تعظیم در ضمن تعظیم العالم الا این‌که یک مفهوم مشترک هستند ولی این‌جا قید خوردند، بخاطر اضافه تضیق پیدا کرد.

و لذا به نظر ما هیچ محذوری ندارد با یک تعظیم هم جهنم را برای خودت می‌‌خری یحرم تعظیم الجاهل را عصیان کردی، هم مستحق ثواب می‌‌شوی، مصداق تعظیم العالم را اتیان کردی و هیچ محذوری ندارد به نظر ما. بله آنی که وحدت عنوان را در خارج مانع از اجتماع امر و نهی می‌‌داند مثل آقای خوئی، ‌طبعا این جاها امتناعی می‌‌شوند. اما مثال دوم اکرم عالما و لاتکرم الفاسق هست که ان‌شاء الله فردا دنبال می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 75- 344

**دو‌شنبه – 27/10/1400**

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

بحث در دو استثنائی بود که از قول به جواز اجتماع امر و نهی ذکر شد، ‌استثناء اول واجب تخییری شرعی بود که اگر شارع امر کند به نحو وجوب تخییری مثلا به این‌که اعتق رقبة او صم او اطعم، این جمع نمی‌شود با نهی تکلیفی از یکی از این عدل‌ها به عنوان خودش، مثلا بگویند یحرم علیک عتق الرقبة تکلیفا، عنوان آخر اگر متعلق نهی باشد و منطبق بشود بر عتق رقبة‌ او مشکلی ندارد، ‌عتق رقبه بشود مصداق اضرار به مسلمین، او قابل اجتماع است با امر به جامع بین این سه، آنی که قابل اجتماع نیست نهی از عتق رقبه است به عنوان خودش این با امر به جامع بین عتق رقبه و اطعام و صوم قابل جمع نیست.

در کتاب درس‌نامه اصول گفته‌اند چه اشکالی دارد، طبق مبنای ما که وجوب تخییری تعلق می‌‌گیرد به عنوان احدها، ‌چه محذوری دارد که جامع ملاک دارد، ‌امر دارد، و این فرد که عتق رقبه است مفسده دارد، نهی دارد، و لو وافی به آن ملاک جامع هست، چه محذوری دارد اجتماع امر و نهی. بعد از این‌که ما قائل می‌‌شویم حب به جامع مستلزم حب به فرد نیست، بعد از این‌که ما ملتزم می‌‌شویم اطلاق امر به جامع متقوم به ترخیص فعلی در تطبیق بر افراد نیست، بلکه متقوم به ترخیص حیثی است چه محذوری دارد امر به جامع تخییری با نهی از این عدل جمع بشود.

بله کسانی که قائل بودند که وجوب تخییری یعنی وجوب هر عدلی به شرط ترک سایر عدل‌ها، پس عتق رقبه واجب است در فرض ترک اطعام و صیام، این با تحریم عتق رقبه مطلقا نمی‌سازد، اما ما که این مبنا را قائل نشدیم. مشهور متاخرین این مبنای وجوب مشروط را قائل نشدند، پس چه محذوری دارد اجتماع امر و نهی در واجب تخییری.

این اشکال ممکن است از نظر عقلی تمام باشد، ما هیچ وجه فنی پیدا نمی‌کنیم که در امر به مطلق و نهی از مقید اشرب ماءا لاتشرب الماء البارد عقلا قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدیم، آن وقت در این‌جا ما بیاییم بگوییم عقلا اجتماع امر و نهی ممتنع است این انصافا بلاوجه خواهد بود. و لکن از نظر وجدان عرفی و عقلایی تهافت هست بین این‌که مولی امر بکند به نحو امر تخییری که صم او اطعم او اعتق رقبة که عرفا معنایش این است که من از حیث عنوان عتق رقبه ترخیص در تطبیق می‌‌دهم، و لو ممکن است معنون بشود به یک عنوان آخری مثل اضرار به مسلمین، ‌کار به آن ندارم، از حیث عنوان عتق رقبه من ترخیص در تطبیق می‌‌دهم بعد از حیث همین عنوان بخواهد تحریم کند این تهافت عرفی و عقلایی دارد. و همین‌طور است عنوان انتزاعی دیگر، ‌عنوان اعتباری دیگر، مثل این‌که مولی بگوید تجب علیک الکفارة و اسم گذاشته است کفاره را بر عتق رقبه، صوم، اطعام، از این‌ها نام برده است به عنوان کفاره و در جای دیگر گفته است که اذا افطرت فی نهار شهر رمضان فتجب علیک الکفارة، ‌این عنوان رمزی که در بحوث گفتند نیست، مثل عنوان احدها نیست که عنوان رمزی است جامع محبوبی نیست و لکن همان اشکال اجتماع امر و نهی در این‌جا هم می‌آید، مولایی که می‌‌گوید تجب علیک الکفارة و لحاظ می‌‌کند مصادیق کفاره را عرفا که خودش تعیین کرده است، عتق رقبه صوم ستین یوما اطعام ستین مسکینا، در عین حالی که می‌‌داند تحریم کرده است عتق رقبه را، ‌این‌ها با هم تنافی عرفی دارند.

استثناء دوم استثنائی بود که در کلام محقق عراقی و بحوث هم بود. گفتند اگر بین خطاب امر و خطاب نهی یک جزء مشترکی باشد، این‌جا ما قائل به امتناع اجتماع امر و نهی می‌‌شویم. البته در بحوث این امتناع را امتناع اثباتی می‌‌دانند، یعنی چون ظاهر خطاب امر حب است به متعلق آن و ظاهر خطاب نهی بغض است نسبت به متعلق آن، می‌‌گویند پس اگر جزء مشترک داشتند خطاب امر و خطاب نهی، مشکل پیدا می‌‌کنیم و الا بدتر از اشرب ماءا یحرم علیک شرب الماء البارد که نیست که در بحوث گفتند ما اگر دلیل یکی از این دو یا هر دو اجماع و یا دلیل لبی دیگر بود مشکلی نداریم، ظهور خطاب لفظی ما را دچار مشکل کرده است که ظاهر اشرب ماءا حب به شرب ماء است و این مستتبع حب به این فرد از شرب ماء است که شرب ماء بارد باشد در فرض ترک شرب ماء غیر بارد و این با بغض شرب ماء بارد سازگار نیست.

این‌جا هم همین را می‌‌گویند. اگر مولی بگوید یحرم تعظیم الفاسق و یجب تعظیم العادل، عادل و فاسق با هم آمدند، ما با یک قیام می‌‌خواهیم هم تعظیم کنیم این عادل را هم تعظیم کنیم آن فاسق را، گفتند این تعظیم العادل که محبوب مولی است مستلزم است که این فرد از تعظیم العادل که مصداق تعظیم الفاسق هم هست، در فرض ترک افراد دیگر تعظیم العادل محبوب مولی باشد، ‌لازم حب به جامع تعظیم العادل این است که مولی این تعظیم عادل را‌، ‌این فرد از تعظیم عادل را که تعظیم فاسق هم هست دوست داشته باشد در فرض ترک افراد دیگر تعظیم عادل، پس این تعظیم محبوب ضمنی مولی است، دیگر نمی‌تواند هم‌زمان چون تعظیم الفاسق هست مبغوض مولی باشد، این تعظیم هم محبوب ضمنی مولی است چون جزئی است از تعظیم العادل، و هم مبغوض مولی است چون تعظیم الفاسق است این با هم جمع نمی‌شود.

ما عرض کردیم این درست نیست. اولا: عرف دو فعل می‌‌بیند در خارج در این موارد، یعنی شما این قیامی را کردید به داعی تعظیم این عالم و آن فاسق دو تعظیم در خارج موجود می‌‌بیند متناسب با هم، شبیه این‌که مولی می‌‌گوید یجب النظر الی وجه العالم و یحرم النظر الی وجه العالمة، شما هم‌زمان نظر دارید به وجه عالم و وجه عالمه، عرف می‌‌گوید این دو نظر است، به تعداد منظورالیه عرف نظر را متعدد می‌‌بیند، نظر به این عالم واجب است نظر به آن عالمه که اجنبیه است حرام است. دو نظر است عرفا و لو شما با یک نگاه به این دو نگاه می‌‌کنید.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره شما به این دیوار که نگاه می‌‌کنید دو نظر می‌‌کنید؟ نه، چون منظورالیه دیوار است، اما فرض کنید به جای این دیوار عالم و عالمه، چرا این‌جا شد دو نظر عرفا، چون منظورالیه متعدد است، مثل غیبت، غیبت مبدع حالا واجب جایز مستحب، بالاخره حرام نیست، غیبت مؤمن حرام است، شما با یک کلمه می‌‌گویید هما فاجران، ‌هما زانیان، یک کلام گفتید، اما عرفا دو فعل از شما صادر شد: غیبة المؤمن الفاسق سرا، این حرام است، اما غیبة المبدع قطعا حرام نیست، حال یا حلال است یا مستحب است، اکثروا الوقیعة فیهم، یا واجب است، این‌جا هم همین‌طور است. نه از این باب که این قیام سبب تولیدی دو مسبب است، با این قیام دو مسبب حاصل می‌‌شود شبیه این‌که شما گاهی سوییچ را که می‌‌اندازید به ماشین چند تا در باز می‌‌شود، می‌‌شود همچون چیزی، این سبب تولیدی است اما مسببش باز شدن این در باز شدن آن در، این اگر باشد که خیلی خوب است که این قیام سبب تولیدی است برای دو مسبب تولیدی، ‌تعظیم عادل یک مسبب تولیدی است آن واجب است، تعظیم فاسق یک مسبب تولیدی است آن حرام است. این‌که روشن است. حتی اگر بحث سبب تولیدی و مسبب تولیدی نباشد خود این قیام مصداق تعظیم عادل و تعظیم فاسق باشد، عنوان و معنون باشند نه سبب و مسبب باز عرض ما این است که این‌ها عرفا متعدد می‌‌شوند.

هذا اولا. و ثانیا: ما عرض کردیم تعظیم العادل واجب، حب به جامع سرایت نمی‌کند به این فرد از تعظیم عادل که هم‌زمان تعظیم فاسق هم هست، این را ما قبلا عرض کردیم.

ثالثا:‌ تعظیم العادل که محبوب است این تعظیم لابشرط نیست، تعظیم مضاف به عادل و مفنی‌فیه این عنوان یک حصه‌ای است که مباین است با آن حصه مفنی‌‌فیه تعظیم الفاسق. مثل السجود لله السجود للصنم، ‌اصلا مفنی‌فیه السجود لله یک حصه‌ای از سجود است که اصلا گاهی یک لفظ مفرد بر آن وضع می‌‌کنند، این مباین است با مفنی‌فیه السجود للصنم که نام بت‌پرستی بر آن می‌‌گذارند، این را می‌‌گویند بت‌پرستی آن را می‌‌گویند خداپرستی. مفنی‌فیه را عرض می‌‌کنم حصه مباینه است. مثل این‌که بگویند الرکوب علی الدابة الرکوب علی الطیارة، ‌درست است هر دو لفظ رکوب است اما مفنی‌فیه الرکوب علی الطیارة، وقتی شما می‌‌گویید الرکوب علی الطیارة‌ یک صورتی در ذهن شما می‌آید غیر از آن صورتی که الرکوب علی الدابة به ذهن‌تان می‌‌آورد. این‌ها دو صورت مباینه هستند. و لذا اصلا اشتراکی ندارند به لحاظ مفنی‌فیه.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که شما وقتی حب هم از جامع به فرد سرایت کند بگویید من هر فردی از افراد تعظیم العادل را دوست دارم، در فرض ترک سایر افراد تعظیم عادل اما به عنوان تعظیم العادل، مگر نمی‌گویید تعظیم العادل، تعظیم در او محبوب ضمنی است اگر همین محبوب ضمنی اگر در کنار عادل نباشد مبغوض استقلالی می‌‌شود، رکوع اگر در ضمن نماز نباشد که محبوب ضمنی است در ضمن نماز و اتفاقا این را هم عرض کنم آن‌چه که در نفس انسان است حب واحد است به مرکب و تحلیل می‌‌شود به حب به اجزاء و لذا حب ضمنی جز تحلیل حب به کل که منبسط می‌‌شود بر این اجزاء در کنار هم چیز دیگری نیست، ولی حالا، ‌رکوع در ضمن این نماز محبوب ضمنی است اما رکوع در ضمن این نماز، ‌همین رکوع اگر منفرد بشود حرام است و بدعت. تا حالا شنیدید کسی بگوید آقا یک ساعت رکوع رفت، نماز می‌‌خواند؟ نخیر، همین‌طور رکوع رفت، ‌بیخود کرد، بدعت است، آنی که مستحب نفسی است سجود است. مثل طواف و سعی. طواف مستحب نفسی هم هست، آقا ما حال طواف نداریم ازدحام است می‌‌خواهیم هر روز سعی بین صفا و مروه. بیخود، ‌بدعت است. همین سعی بین صفا و مروه که محبوب ضمنی است اگر مجرد باشد از حج و عمره بدعت است و حرام تا چه برسد در مانحن‌فیه می‌‌گوییم تعظیم در ضمن تعظیم العادل محبوب مولی است و آن حصه مباینه تعظیم الفاسق او مبغوض است فاین ارتباط المحبوب بالمبغوض.

[سؤال: ... جواب:] حصه مباینه است. یعنی آن صورتی که از تعظیم العادل در ذهن شما می‌آید یک حصه‌ای است مثل همان رکوب الطیارة غیر از آن حصه‌ای که تعظیم الفاسق به ذهن شما می‌‌آورد.

مگر شما کلام این آقایان را این‌جور توجیه کنید، بگویید چه جور در صلات در بحوث گفت حب به صلات مستتبع حب به صلات فی الحمام است در فرض ترک صلات در غیر حمام، این‌جا هم بگویید مقصود بحث و محقق عراقی این است که حب تعظیم العادل مستتبع حب این تعظیم العادل مقید به کونه تعظیم الفاسق ایضا است، ‌یعنی عنوان مجموع، حب به تعظیم العادل مستتبع این است که در فرضی که ترک می‌‌کنید تعظیم عادل را مجردا مولی حب دارد به این عنوان: تعظیم العادل المقید بکونه تعظیم الفاسق ایضا. مثل حب به نماز که مستتبع حب به نماز در حمام فرض شد در فرض ترک صلات در غیر حمام. می‌‌گوییم باشد، بر فرض، اما مگر بحوث نگفت قید خارج است از محبوب، مثل صلات متقید بکونه فی المکان المغصوب، در فرض ترک صلات در مکان مباح این صلات متقید بکونه فی مکان مغصوب محبوب مولی است اما قیدش که محبوب نیست. قیدش مبغوض است. از آن طرف هم تعظیم الفاسق مبغوض است، بگویید تعظیم الفاسق المتقید بکونه تعظیم العادل ایضا آن هم مبغوض است، باشد آن هم مبغوض است اما بغض به مقید سرایت نمی‌کند به بغض به قید، تعظیم الفاسق المتقید بکونه تعظیم العادل ایضا این تعظیم فاسق مقید هم مبغوض است اما قیدش هم مبغوض است؟ صریح بحوث این بود که حب به مقید مستتبع حب به قید نیست، بغض مقید مستتبع بغض به قید نیست.

و الا اگر این‌جور بگویید، در تمام موارد اجتماع امر و نهی همین مشکل پیش می‌آید. امر می‌‌کند شارع به ایجاد صلاتیت و نهی می‌‌کند از ایجاد غصبیت این‌جا هم بگویید صلاتیت مقید به غصبیت در فرض ترک صلات در مکان مباح، محبوب است، غصبیت متقید به صلاتیت هم مبغوض است، ‌آن‌جا هم بگویید امتناع اجتماع امر و نهی، دیگر موردی نمی‌ماند برای جواز اجتماع امر و نهی.

تعدد اضافه با وحدت عنوان

مثال دومی که زدند در بحوث و محقق عراقی هم مطرح می‌‌کنند و اساسش هم در کفایه هست، تعدد اضافه است مع وحدة العنوان، اکرم عالما، لاتکرم الفاسق، صاحب کفایه می‌‌فرماید قائل به جواز این‌جا هم می‌‌تواند قائل به جواز بشود. نه این‌جا فقط، مثال می‌‌زند به اکرم العلماء لاتکرم الفساق، مثال می‌‌زند به مطلق شمولی، بعد می‌‌فرماید مشهور که می‌‌گویند تعارض می‌‌کند اکرم العلماء و لاتکرم الفساق، لابد احراز کردند که ملاک در هر دو حکم نیست با هم، چون شرط اجتماع امر و نهی این است که ملاک برای هر دو باشد در مجمع.

این واقعا عجیب است، به قول آقای خوئی بحث در مطلق بدلی است نه مطلق شمولی. معلوم است اکرم العلماء با لاتکرم الفساق تعارض می‌‌کنند در مورد عالم فاسق، نمی‌شود هر دو ثابت باشند یکی به داعی تحریک اکرام این عالم فاسق دیگری به داعی تحریک به ترک اکرام او، این‌ها با هم جمع نمی‌شوند.

و چه جوری می‌‌شود در همه موارد تعارض به عموم من وجه بگوییم مشهور که گفتند تعارض چون احراز کردند انتفاء احد الملاکین را یا انتفاء کلی الملاکین را، از کجا؟ کف دست‌شان را بو کردند؟ از کجا احراز کردند انتفاء احد الملاکین را؟ و لذا بحث در مطلق بدلی است، اکرم عالما لاتکرم الفاسق.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که در صل و لاتغصب که ایشان امتناعی است چه جور احراز کرد نماز در مکان مغصوب ملاک دارد. ... بالاخره همان چیزی که منشأ شد ایشان احراز کند، حالا یا از انشاء خطاب احراز کرد یا از اجماع احراز کرد، بالاخره احراز کرد ملاک نماز در مکان مغصوب هست ملاک غصب هم هست و لذا با این‌که امتناعی بود گفت نماز در مکان مغصوب صحیح است.

در این اکرم عالما و یحرم اکرام الفاسق، مرحوم نائینی قائل به امتناع شده، جهتش روشن است، چون هم ایشان هم آقای خوئی، فرمودند ما که از اول به شما گفتیم بحث در اجتماع امر و نهی بحث صغروی است نه کبروی، امتناع اجتماع امر و نهی مع وحدة المعنون مسلم است، بحث در این است که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌‌شود یا نمی‌شود؟ اگر موجب تعدد معنون بشود ترکیب انضمامی است و اجتماع امر و نهی جایز است دو معنون داریم در خارج و لو متلاصق به هم، اگر کاشف از تعدد معنون نباشد معنون یک وجود باشد در خارج همه امتناعی می‌‌شوند. در اکرم عالما و لاتکرم الفاسق روشن است وحدت معنون در خارج. اکرام این عالم فاسق یک وجود شخصی است که هم مصداق اکرام عالم است هم مصداق اکرام فاسق. معلوم است که اختلاف حیثیت تعلیلیه امر و نهی که موجب اختلاف معنون و تعدد معنون نمی‌شود. اکرام این عالم فاسق یک اکرام است، کانه گفتند یجوز اکرام هذا لکونه عالما، یحرم اکرام هذا لکونه فاسقا.

این جوابش این است که ما دنبال تعدد معنون نبودیم و نیستیم، تعدد عنوان برای ما کافی است. و لو معنون در خارج یکی باشد.

در بحوث وجه دیگری ذکر کردند برای امتناع اکرم عالما و یحرم اکرام الفاسق، امتناع اجتماع این دو، البته معترف هستند که این وجه، وجه استظهاری است یعنی چون ظاهر اکرام عالما این است که اکرام عالم فاسق در فرض ترک اکرام عالم عادل محبوب مولی است، آن وقت این اکرام عالم فاسق به عنوان اکرام می‌‌خواهد مبغوض مولی هم باشد این نمی‌شود. حب به اکرام صرف الوجود عالم مستتبع حب به اکرام عالم فاسق است در فرض ترک اکرام عالم عادل، چون حب به جامع مستتبع حب به فرد است در فرض ترک سایر افراد. حب به اکرام عالم فاسق در فرض ترک اکرام عالم عادل با بغض اکرام عالم فاسق مطلقا بخاطر خطاب یحرم اکرام الفاسق قابل جمع نیست. اکرام به اعتبار این‌که جزئی است از متعلق امر می‌‌خواهد محبوب ضمنی باشد و همین اکرام چون اکرام فاسق است می‌‌خواهد مبغوض باشد این نمی‌شود.

اشکال ما به ایشان روشن شد، اولا: حب به جامع مستتبع حب به افراد نیست، مخصوصا اگر مبتلا باشند این افراد به مانع، اشرب ماءا برای رفع عطش، یحرم شرب الماء البارد چون موجب عفونت گلو می‌‌شود، حب به شرب ماء مستتبع حب به شرب ماء بارد نیست مخصوصا در این‌جا که شرب ماء‌ بارد محذوری دارد و مبغوض هست بخاطر یک مشکل دیگر. ولی مولی می‌‌بیند چه فرق می‌‌کند امر کرد به شرب ماء برای رفع عطش، شرب ماء بارد هم رفع عطش می‌‌کند، ملاک شرب ماء در این هم هست.

و ثانیا: بر فرض اکرم عالما مستتبع حب به این اکرام این عالم فاسق باشد، اما این اکرام به عنوان فردی از اکرام عالم محبوب مولی است، و این اکرام عالم و لو مشترک است با آن اکرام الفاسق ولی عرض کردم آنی که محبوب ضمنی است اکرام مضاف به عالم است، آنی که مبغوض است اکرام مضاف به فاسق است، این‌ها با هم وجه مشترک ندارند، مثل سجود لله و سجود للصنم، اصلا عرض کردم مفنی‌فیه در جمله اضافه به تعدد مضاف‌الیه مختلف می‌‌شود و یک صورت وحدانیه به ذهن می‌آید وقتی می‌‌گویی سجود لله با آن وقتی که می‌‌گویید سجود للصنم، اکرام عالم اکرام فاسق، بله مضاف یکی است ولی وقتی اضافه کردی می‌‌شود به شرط شیء، دیگر لابشرط نیست، اکرام به شرط کون المکرم عالما غیر از اکرام به شرط کون المکرم فاسقا است. آنی که محبوب ضمنی است آن اکرام به شرط کون المکرم عالما است، چه ربطی دارد به اکرم به شرط کون المکرم فاسقا‌؟ این عنوان، مبغوض است. بله در خارج معنون یکی است ولی در بحوث که وحدت معنون در خارج را که مانع از اجتماع امر و نهی نمی‌دانند.

وجه سوم برای امتناع اجتماع اکرم عالما با یحرم اکرام الفاسق در مورد عالم فاسق، یک وجه استظهاری است. ما این وجه را قبول داریم می‌‌گوییم هیچ مشکل ثبوتی ما با اطلاق اکرم عالما و اطلاق یحرم اکرام الفاسق نداریم، هیچ مشکل ثبوتی نداریم مشکل اثباتی و استظهاری است. اگر ملاک را از خارج بفهمیم، گفتند من اکرم عالما یعطی جائزة مولی به عبدش می‌‌گوید اکرم عالما هدفش این است که این عبد جایزه بگیرد، در قرعه‌کشی حوزه شرکتش بدهند جایزه به او بدهند، از آن طرف هم مولی می‌‌گوید یحرم اکرام الفاسق، اکرام فاسق ضربه به دین است، حالا شما رفتید یک عالم فاسق را اکرام کردید، آن ملاکش جایزه بود جایزه را می‌‌دهند، چون ملاک در او فرقی نمی‌کند ولی اکرام عالم فاسق مفسده جانبیه دارد ترویج فسق او می‌‌شود مشکل ثبوتی ندارد اکرم عالما ترخیص در تطبیقش حیثی است، ترخیص مطلق که نیست، از حیث امر به اکرام عالم لابشرط هستیم ما، منافات ندارد که این اکرام عالم فاسق که از حیث اکرم عالما ما لابشرط هستیم نسبت به آن ترخیص حیثی در تطبیق می‌‌دهیم از حیث عنوان آخری آن را تحریم کنیم آن اکرام عالم فاسق را.

و لذا امتناع ثبوتی ندارد اجتماع امر و نهی، یا این بیان بحوث که می‌‌گویند اکرم عالما اکرام در ضمن اکرام عالم محبوب ضمنی است، و این اکرام به عنوان اکرام فاسق مبغوض است، این‌ها با هم جمع نمی‌شوند، می‌‌گوییم اگر این‌ها با هم جمع نمی‌شوند پس در نهی کراهتی هم باید بگویید جمع نمی‌شوند. یجب ان تکرم عالما، یکره ان تکرم الفاسق، شما را به وجدان عرفی‌تان، تنافی می‌‌بینید بین این دو؟ اکرام کن عالمی را، یکی از مکلفین از شما می‌‌پرسد رأینا فاسقا ماذا هل نکرمه ‌ام لا؟ می‌‌گوید فی اکرامه حزازة و کراهة، تنافی می‌‌بیند عرف؟ حالا همینی که مکروه است، کل مکروه جایز، حالا رفتیم اکرام کردیم یک عالم فاسق را شما هم که نگفتید من اکرم فاسق فعلیه لعنة الله، ‌ممکن است من اکرم فاسقا یحرم من بعض المقامات، مکروه است، هیچ تنافی عرفی با اکرم عالما ندارد، با این‌که طبق اشکال بحوث حب به جامع که مستتبع حب به این فرد است با بغض این فرد و لو بغض کراهتی، قابل جمع نیست. و ایشان ملتزم هم هست. اما ما هم اشکال‌مان این است که چرا ملتزم می‌‌شوید؟ خلاف وجدان است این التزام که نهی کراهتی از اکرام فاسق هم با امر به صرف الوجود اکرام عالم با هم جمع نمی‌شود که شامل این عالم فاسق بشود، چرا جمع نمی‌شود؟ فقط ما مشکل‌مان مشکل استظهاری و اثباتی است. می‌‌گوییم ظاهر یحرم اکرام الفاسق این است که اکرام فاسق مفسده تامه دارد و وافی به مصلحت اکرام نیست، اکرام او مفسده تامه دارد، مصلحت تامه ندارد، این ظاهر عرفیش است.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم تعظیم عادل و تعظیم فاسق اصلا دو فعل بود و عرفا آن حیث تعظیم فاسق حیث تعظیم عادل نبود. اما این‌جا حیث اکرام عالم در این عالم فاسق منطبق است بر او حیث اکرام فاسق، چون این عالم فاسق است اکرام کنی او را هم اکرام کردی عالم را هم این اکرام فاسق است. ظاهر یحرم اکرام الفاسق این است که اکرام فاسق مفسده تامه دارد و وافی به مصلحت تامه اکرام نیست، یک استظهار عرفی است ما هیچ دلیلی بر این مطلب خودمان نداریم.

فقط یک منبه عرض می‌‌کنم و آن منبه این است: در خطاب صل و لاتغصب همه قائل شدند حتی امتناعی‌ها مثل آقای خوئی گفتند اذا سقط النهی عن الغصب لاکراه و نسیان و اضطرار و نحو ذلک دیگر مانع از سر راه اطلاق امر به صلات برداشته می‌‌شود، صلات در مکان مغصوب که غصب بر او اضطرای است اکراهی است مشکلی ندارد، مانع برطرف شده. اما بعید می‌‌دانیم کسی ملتزم بشود که اگر تحریم اکرام فاسق بخاطر اکراه اضطرار و امثال ذلک برطرف شد، آقا من را مکره کردند گفتند یا این عالم فاسق را اکرام کن یا می‌‌کشیم تو را، ما هم از ترس جان‌مان، گفتیم اکرام می‌‌کنیم این عالم فاسق را، ‌حرمتش برداشته شد، احدی گفته اطلاق اکرم عالما مانعش برطرف شد، مانعش اجتماع امر و نهی شد، نهی ساقط شد امر چرا اطلاق نداشته باشد؟ بعید می‌‌دانیم کسی این حرف را بزند. نکته‌اش این است که ظهور خطاب لاتکرم الفاسق این است که اکرام فاسق ذا مفسده تامة و لیس فیه مصلحة تامة. این متفاهم عرفی این است.

و لذا ما بخاطر یک استظهار عرفی در این‌جا قائل به امتناع عرفی اجتماع امر و نهی می‌‌شویم، یک مصادره به مطلوبی کردیم. حال آن‌هایی که قبول می‌‌کنند اهلا و سهلا، آنی هم که قبول نمی‌کند باز هم اهلا و سهلا.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 76- 345

**سه‌شنبه – 28/10/1400**

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

بحث راجع به اجتماع امر و نهی بود. نظر مختار این شد که با تعدد عنوان اجتماع امر و نهی جایز است به شرط این‌که امر به صرف الوجود تعلق بگیرد و نه به مطلق الوجود، اگر امر مانند نهی مطلق الوجودی بشود، انحلالی بشود، همان‌طور که مرحوم آقای خوئی فرموده است از محل نزاع به نظر ما خارج هست. و نزاع به نظر ما باید متمحض بشود در مورد امر به صرف الوجود که مصداقش منحصر در فرد حرام نیست، مثل توضأ بالماء و یحرم الغصب، اما اگر مولی بگوید توضأ بکل ماء موجود فی البیت و در منزل ده آب هست پنج تایش غصبی است که بطور امر انحلالی باید از آن پنج آب غصبی هم طبق این خطاب امربه وضوء ما وضوء بگیریم از طرف دیگر هم بفرماید یحرم الغصب این به نظر ما اجتماع امر و نهی در آن محال است.

ولی در بحوث جلد 3 صفحه 47 و مباحث الاصول جلد 3 صفحه 386 صریحا فرموده‌اند تعدد عنوان حتی در امر انحلالی و نهی انحلالی مشکل امتناع اجتماع امر و نهی را برطرف می‌‌کند. دیگر الطلب المحال پیش نمی‌آید، بله، چون امر انحلالی است نهی هم انحلالی است طلب غیر مقدور می‌‌شود آن پنج آب هم طلب شده از ما که با آن وضوء بگیریم هم اطلاق نهی از غصب می‌‌گوید در آن‌ها تصرف نکنید، این شبیه طلب الضدین می‌‌شود، مولی طلب کند از یک طرف قیام را از طرف دیگر طلب کند جلوس را، این محذورش تکلیف به غیر مقدور است، ما در بحث امتناع اجتماع امر و نهی یا جواز آن راجع به طلب حال بحث نمی‌کنیم راجع به الطلب المحال بحث می‌‌کنیم. طلب محال یعنی طلب ما لایطاق طلب غیر مقدور، ‌او بحثش جداست عرض کردم در طلب الضدین ما هیچ ارتباطی نمی‌دهیم بحث طلب الضدین را به این‌که طلب این ضد و طلب آن ضد در نفس مولی منقدح نمی‌شود محال است منقدح بشود، مستلزم تکلیف به غیر مقدور چون هست اگر هر دو هم فعلی باشند مشکل تکلیف به غیر مقدور پیش می‌آید ولی همان‌جا هم به نحو ترتب مشکل حل می‌‌شود که مولی بگوید ان لم تقم فاجلس ان لم تجلس فقم، بحث در اجتماع امر و نهی در این هست که آیا در نفس مولی می‌‌شود هم منقدح بشود طلب فعل به یک عنوان و طلب ترک به یک عنوان دیگر با قطع نظر از این‌که شرط در تکلیف قدرت است؟ یا ممکن نیست انقداح این دو در نفس مولی؟ و لذا در بحوث و در مباحث نقل شده از مرحوم آقای صدر گفتند ما اجتماع امر و نهی را با تعدد عنوان معقول می‌‌دانیم محال نمی‌دانیم.

حالا برای این‌که تکلیف به محال و تکلیف به ما لایطاق پیش نیاید شما می‌‌توانید ترتبی تصویر کنید امر را که اگر مرتکب جامع غصب می‌‌شوی با این پنج آب غصبی وضوء بگیر، ‌دیگر تکلیف به مالایطاق هم پیش نمی‌آید، بطور مطلق که نگفت با این پنج آب غصبی هم وضوء بگیر گفت اگر جامع غصب را مرتکب می‌‌شوی من نمی‌گویم جامع غصب را مرتکب بشو اگر مرتکب می‌‌شوی امر داری به وضوء با این پنج آب غصبی که دیگر با این فرض ترتب مشکل تکلیف به غیر مقدور هم پیش نمی‌آید.

ایشان قبول دارد که اگر نهی به مقید بخورد، مثل نهی بخورد به صلات فی الحمام، و لو نهی کراهتی، و ما امر به صلات را انحلالی بگیریم امر انحلالی به صلات که در هر مکانی که می‌‌روی نماز بخوان، انحلالی است دیگر، از آن طرف هم بگوید حرام است یا مکروه است در حمام نماز بخوانی این‌ها با هم قابل جمع نیستند چون عنوان، واحد است، حتی به نظر ایشان امر به صرف الوجود نماز هم با نهی از نماز در حمام و لو به نحو نهی کراهتی سازگار نیست چون عنوان، واحد است.

اما کسانی که می‌‌گویند محذوری ندارد امر به یک طبیعت و نهی از حصه‌ای از آن مثل امر به صلات و نهی از صلات فی الحمام، آنها فقط در جایی می‌‌گویند که امر به طبیعت امر به صرف الوجود باشد، اما در بحوث می‌‌گویند ما این ملاک را برای جواز اجتماع امر و نهی قبول نداریم، ما معتقدیم در وحدت عنوان امر به طبیعت و نهی از حصه‌ای از آن طبیعت مثل امر به صلات و نهی از صلات فی الحمام معقول نیست و لو به لحاظ مقام اثبات و در جایی که خطاب لفظی داریم که صل لاتصل فی الحمام، این اجتماع‌شان معقول نیست اما ملاک صحیح به نظر ما برای جواز اجتماع امر و نهی تعدد عنوان است، مثل صلات غصب، یا ما مثال می‌‌زدیم تعظیم العالم اکرام الفاسق، تعظیم العالم واجب است، اکرام الفاسق حرام است، دو عنوان است، تعظیم العالم، در جایی که عالم فاسق است، هم عنوان تعظیم العالم دارد هم عنوان اکرام الفاسق، از یک طرف مولی می‌‌گوید عظم العالم، ‌تعظیم کن به عالم، ‌از طرف دیگر می‌‌گوید اکرام نکن فاسق را، ایشان می‌‌گویند این عنوان متعدد است، عنوان وقتی متعدد بود ایشان می‌‌گویند ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم، و لو امر به نحو شمولی و انحلالی باشد مثل همین مثال عظم العالم هر فردی از افراد عالم واجب التعظیم هستند، و هر فردی از افراد فاسق محرم الاکرام هستند، عنوان‌ها متعدد هستند هیچ محذوری نداریم در اجتماع امر و نهی با این‌که هم امر شمولی است و هم نهی شمولی است، ‌فقط مشکل ما به لحاظ این است که تکلیف به غیر مقدور می‌‌شود در مورد عالم فاسق از یک طرف امر داریم به تعظیم او از طرف دیگر نهی داریم از اکرام او، اکرام مساوی با تعظیم نیست، ممکن است کسی را اکرام کنیم بدون تعظیم او، تعظیم یک مصداقی است از مصادیق اکرام ولی ممکن است اکرام همراه با تعظیم نباشد. برای او غذا می‌‌فرستید، اکرام کردیم او را ولی تعظیم نکردیم. چون تعظیم عالم و اکرام فاسق دو عنوان متعدد هستند ایشان اجتماع امر به تعظیم عالم و نهی از اکرام فاسق را ممتع نمی‌دانند هر چند در مورد عالم فاسق تزاحم پیش می‌آید دیگر تعارضی نیست مگر به لحاظ این‌که تکلیف به غیر مقدور می‌‌شود، اگر ما مثلا نظرمان این بود که در باب تزاحم اجتماع حکمین مشکلی ندارد و قدرت شرط تنجز تکلیف است که نظر برخی مثل امام بود، ما مشکلی نداریم، اصلا قدرت را شرط تنجز بدانیم شرط تکلیف ندانیم، یا اگر بشود ترتب را درست کنیم در این امر که آقای صدر قبول دارد امکان ترتب را، ‌مشکل از ناحیه تکلیف به غیر مقدور هم برطرف می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] حالا دیگر آن بیان را مطرح نکنید که تعظیم یعنی ذات ثبت له التعظیمیة و اکرام هم ذات ثبت له الاکرامیة که جزء مشترک درست کنید، خب این‌که مبنای درستی نبود، و اگر می‌‌خواهید از این مشکلی که آقای صدر ایجاد کرد خلاص بشوید بگویید ایجاد حیثیت تعظیمیت برای عالم واجب است، ایجاد حیثیت اکرامیت برای فاسق حرام است که دیگر ایشان قبول کرد این‌جا جزء مشترک ندارند و اجتماع امر و نهی و لو امر شمولی است مشکلی ندارد.

و همین‌طور در کتاب اضواء جلد 1 صفحه 450 صریحا گفتند عدم امکان الامر الشمولی این‌که امر شمولی نمی‌تواند تعلق بگیرد به یک عنوان و نهی شمولی تعلق بگیرد به عنوان دیگر در جایی که این دو عنوان نسبت‌شان عموم من وجه است و مورد اجتماع دارند این عدم امکان امر شمولی لیس من جهة التضاد اذا تعدد العنوانان، بل من جهة عدم امکان الامتثال، مشکل این است که طلب المحال می‌‌شود طلب ما لایطاق می‌‌شود نه الطلب المحال که در نفس مولی ممکن نیست منقدح بشود اجتماع امر و نهی و لذا می‌‌گویند برای این‌که مشکل طلب ما لایطاق را حل کنیم نمی‌خواهد بروید سراغ ترتب، بحث را ببرید روی حب و بغض، دیگر در حب که شرط نیست که متعلقش مقدور باشد، در بغض که شرط نیست متعلقش مقدور باشد، بعد این‌طور مثال زده می‌‌شود که در درس‌نامه هم این مثال را زدند که اگر کسی بگوید من از غذای لذیذ خوشم می‌آید و از چیز سیاه بدم می‌آید، حالا برای او یک بادمجان لذیذی آوردند سیاه، حب به خارج که تعلق نمی‌گیرد، بغض که به خارج تعلق نمی‌گیرد به عنوان تعلق می‌‌گیرد حب از عنوان به معنون سرایت نمی‌کند بغض هم از عنوان به معنون سرایت نمی‌کند و لذا این غذای لذیذ سیاه هم به عنوان غذای لذیذ محبوب این شخص است هم به عنوان چیز سیاه مبغوض این شخص است، اجتماع ضدین پیش نمی‌آید فرق می‌‌کند با این‌که عنوان واحد هم محبوب بشود هم مبغوض، نمی‌شود عنوان واحد هم محبوب بشود هم مبغوض ولی وقتی دو عنوان شد مشکلی ندارد عنوان غذا لذیذ محبوب است عنوان شیء اسود مبغوض است. حالا تزاحم می‌‌شود بین این حب و بغض در مقام تاثیر، بخورم نخورم، نگاه می‌‌کند ببیند حبش می‌‌چربد بر بغض می‌‌خورد بغضش بر حبش می‌‌چربد نمی‌خورد، اما حب و بغض در نفسش هست حب به عنوان طعام لذیذ، بغض نسبت به شیء اسود.

این مشکل عدم امکان تاثیر این حبث و بغض هم‌زمان این مشکلی در خود اجتماع حب و بغض ایجاد نمی‌کند، این شبیه حب الضدین است، شما شب جمع دوست دارید کربلا باشید، از طرف دیگر دوست دارید مشهد باشید، واقعا دوست دارید هر دو را اما هیچ وقت نمی‌توانید حب ضدین یک شب جمعه برای ما ممکن نیست که هم مشهد باشیم هم کربلا باشیم، این حب ضدین معا در نفس هست ولی امکان تاثیرشان در ایجاد فعل معا نیست، بالاخره انسان سبک‌سنگین می‌‌کند محبوب اقوی را انتخاب می‌‌کند می‌‌رود آن را انجام می‌‌دهد. ولی منافات با این ندارد که آن غیر اقوی هم هنوز محبوب است، حیفش می‌آید که اگر می‌‌توانستم جمع کنم بین این دو محبوب چقدر خوب بود. حالا ما که ابناء دنیا هستیم بنده و امثال بنده، دو تا سور آدم دعوت می‌‌شود خیلی دیگر واضح است که دوست دارد هم این سور را برود هم آن سور را برود، افسوس می‌‌خورد که چرا نمی‌تواند در هر دو سور شرکت کند.

این خلاصه مطالبی که فرمودند.

به نظر ما این مطالب درست نیست. ما در حب الضدین قبول داریم، بلااشکال دو فعل در خارج، من قادر بر اتیان این دو محبوب نیستم یا حتی حب احد المتلازمین و بغض متلازم دیگر، من دوست دارم استقبال قبله را، بدم می‌آید از استدبار ستاره جدی، این‌ها با هم متلازم است، استقبال قبله برای ما بدون استدبار ستاره جدی ممکن نیست ولی دوست دارم استقبال قبله، بدم می‌آید از استدبار ستاره جدی، مثلا می‌‌گویند نحس است، حب این و بغض آن سر جای خودش هست. و لکن امکان جمع بین محبوب و ترک مبغوض نیست، و اگر مولی بگوید استقبل القبلة‌ و استدبر الجدی می‌‌شود طلب المحال، طلب مالایطاق، که آن هم با ترتب حل می‌‌شود یا در تضاد‌های اتفاقی نه در این مثال که تضاد دائمی است به لحاظ ما که در این مناطقی زندگی می‌‌کنیم که استقبال قبله ملازم است با استدبار جدی، بطور عام اگر تضاد دائمی نبود تضاد اتفاقی بود ترتب هم نباشد بعضی مثل امام قبول دارند اجتماع این دو امر را، این دو حب را، منتها امتثال هر دو منجز نیست عقلا چون جمع بین این دو غیر مقدور است. اما در مثال دو عنوان منطبق بر معنون واحد مثل همان مثال حب طعام لذیذ و بغض شیء اسود، بالوجدان حب عنوان‌ که ما داریم این عنوان را تصورا متحد می‌‌بینیم با معنون، بغض عنوان‌ که داریم این عنوان را تصورا متحد می‌‌بینیم با معنون در خارج، و ما وقتی ملتفت بشویم که این طعام هم طعام لذیذ است و هم شیء اسود، من حب دارم نسبت به اکل طعام لذیذ، بغض دارم از لمس شیء اسود، دو عنوان است، اما نسبت به این مورد من بگویم من نسبت به این حب دارم و بغض دارم؟ این ممکن است؟ و وقتی که عنوان عرفا معنون واحد که دارند حب به این عنوان به آن معنون سرایت عرفیه می‌‌کند چون من این عنوان را که دوست دارم این عنوان را متحد می‌‌بینم با معنون و فرض این است که این عنوان انحلالی است، یعنی من هر طعام لذیذی را دوست دارم، نه این‌که صرف الوجود طعام لذیذ را، نسبت به این فرد حب سرایت می‌‌کند به نظر عرف به خارج، و این خارج واحد است، این را دوست دارم و از این بدم می‌آید؟ من عالم را دوست دارم و از فاسق متنفر هستم، ‌یک عالم فاسقی می‌‌بینم همین‌جور کلی بگویم من از هر عالمی خوشم می‌آید و از هر فاسقی بدم می‌آید، می‌‌آورند گوش آن عالم فاسق را جلو می‌‌گویند این آقا هم عالم است هم فاسق است به ما بگو این‌که گفتی عالمی را دوست داری حتی این؟ تو که می‌‌گویی از هر فاسقی بدم می‌آید حتی این؟‌ چی می‌‌خواهی جواب بدهی؟ اگر بگویی نه، من از هر عالمی خوشم می‌آید حتی این از هر فاسقی خوشم می‌آید حتی این، نه، من از هر عالمی خوشم می‌آید به جز این‌که فاسق است، ‌حرفی نیست، ‌ولی بخواهی بپذیری من از هر عالمی خوشم می‌آید حتی این، از هر فاسقی بدم می‌آید و متنفرم حتی این، بالوجدان قابل جمع نیست. حیثی نکنید، حیثی یعنی شأنی، یعنی این آقا اگر فاسق نبود مقتضی حب در او بود چون عالم است، اگر عالم نبود چون فاسق است مقتضی بغض در او بود، اما بالفعل بحث در این است که شما این شخص را دوست دارید یا از او متنفر هستید. نمی‌شود بگویید من عنوان عالم محبوبم است این عنوان متحد است با معنون به نظر عرف و در مقام تصور عرفی.

اصلا خدمت شما عرض کنم معنای حب این است که حال شما عند وجود المحبوب احسن است از حال شما عند عدمه، مبغوض هم آنی است که حال شما عند عدمه احسن است از حال شما عند وجوده، معنای حب و بغض این است. وقتی شما این طعام لذیذی که شیء اسود است بخورید، یا به حلق شما بریزند، اصلا هیچ تاثیری فرض کنیم ندارد حب و بغض شما، دیگری این بادمجان سیاه را که طعام لذیذ است به حلق شما می‌‌کند، این بالاخره حال شما در فرض وجود این اکل طعام لذیذ احسن است از این‌که ترک بشود این اکل؟ اگر حال شما عند وجود این اکل احسن باشد این می‌‌شود محبوب. ولی نمی‌شود هم‌‌زمان هم حال شما عند وجود اکل این طعام لذیذ احسن باشد هم از یک طرف دیگر چون این شیء اسود است حال شما عند عدمه احسن باشد، ‌بالاخره ما تکلیف خودمان را باید بفهمیم حال شما عند وجوده احسن است یا عند عدمه. ما وقتی حب به صرف الوجود فرض می‌‌کردیم صرف الوجود که این نبود به نظر عرف.

[سؤال: ... جواب:] ما گفتیم اگر حب به جامع مستتبع حب به فرد باشد این در صورتی است که این فرد مبتلا به مانع مبغوض بودن نباشد. این یک اشکال ما بود. اشکال دیگر ما این بود که آن حیث این ذات فرد که مثلا صلات است، مانعی ندارد اقتضاء حب دارد، وقتی صلات فی الحمام موجود بشود به لحاظ وجود صرف الوجود صلات حال مولی بهتر است، می‌‌گوید از این‌که صرف الوجود صلات محقق شد حال من بهتر است نه از حیث این‌که این صلات فی الحمام موجود شد. اما ما هیچ‌وقت قبول نکردیم اگر هم چیزی گفتیم موهم خلاف این مطلب است اعلام می‌‌کنیم درست نیست، ما هیچ‌وقت نمی‌گوییم این صلات فی الحمام در حب به صرف الوجود صلات که مستتبع حب به فرد بر فرض باشد حال مولی عند تحقق صلات فی الحمام احسن است و از طرف دیگر حال مولی عند ترکه احسن است، غیر معقول است، نمی‌شود حب به صلات فی الحمام در فرض ترک صلات فی غیر الحمام به این معنا که ما بگوییم حال مولی عند وجود صلات فی الحمام احسن است از حالش عند عدم صلات فی الحمام در عین حال بگوییم مبغوض هم هست صلات فی الحمام، این‌ها هیچ‌گاه با هم جمع نمی‌شوند. ما هیچ‌وقت خلاف این را نمی‌توانیم بگوییم. اما در حب به مطلق الوجود حب انحلالی که دیگر اصلا این بحث‌ها پیش نمی‌آید حب به این فرد را شما انحلالی پذیرفتید با بغض این فرد و لو با دو عنوان اما دو عنوانی که ملتفت می‌‌داند که فانی است در معنون واحد. این قابل جمع نیست.

و عجیب است که در کتاب درس‌نامه اصول می‌‌گویند ما که ایراد می‌‌گیریم در جزء مشترک مثل اکرم العالم و لاتکرم الفاسق در امر انحلالی ما مشکل داریم منتها می‌‌گوییم اکرم العالم می‌‌گوییم با لاتکرم الفاسق جمع نمی‌شود چون جزء مشترک دارد یعنی با قطع نظر از تکلیف به غیر مقدور، یعنی در واقع این مطلب خلاصه‌اش این است که در درس‌نامه می‌‌گویند اکرم عالما لاتکرم الفاسق هیچ محذور ندارد چون یکی امر به صرف الوجود است و دیگری نهی از حصه‌ای از آن حالا آن حصه از آن نهیش عام من وجه است مثل اکرم العالم لاتکرم الفاسق یا عام و خاص مطلق هستند اکرم عالما لاتکرم العالم الفاسق، ایشان می‌‌گویند ما این‌جا جوازی هستیم چون ملاک اول را که امر به صرف الوجود باشد و لو نهی از حصه باشد در کتاب درس‌نامه گفتند ما قبول کردیم بر خلاف استاد. و آنی که ما قبول نداریم این است که مولی بگوید اکرم العالم به نحو انحلالی لاتکرم الفاسق این‌جا الطلب المحال هست، چون در اکرام جزء مشترک دارند‌، و هر دو انحلالی هستند، ‌اما در جایی که دو عنوان است مثل عظم العالم لاتکرم الفاسق، که دو عنوان هستند آن‌جا اصلا الطلب المحال هم نیست، طلب ما لایطاق است نسبت به عالم فاسق که هم اطلاق عظم العالم او را می‌‌گیرد هم اطلاق لاتکرم الفاسق او را می‌‌گیرد و این را با ترتب هم می‌‌شود مشکل طلب المحال و طلب ما لایطاق بودنش را حل کرد. حالا فوقش این است که می‌‌گویید ترتب عرفی نیست که اگر مرتکب جامع حرام اکرام عالم فاسق می‌‌شوید تعظیم کن عالم فاسق را این نوع ترتب عقلایی نیست ولی عقلا که مشکلی ندارد، در مثال اکرم عالما که مطلق بدلی است، بنابراین هیچ محذوری نمی‌بیند ایشان جمع بشود حتی با لاتکرم العالم الفاسق که نهی از مقید است، تا چه برسد به عام من وجه که لاتکرم الفاسق چون امر صرف الوجودی است همین کافی است برای جواز اجتماع امر و نهی به نظر ایشان ‌که بر خلاف استادش این مطلب را می‌‌گوید. اکرم العالم لاتکرم الفاسق امتناع دارد اجتماع امر و نهی الطلب المحال است چون جزء مشترک دارند، اکرام، ‌اکرام جزء مشترک است در هر دو و هر دو انحلالی هستند، این‌جا نمی‌شود اکرام این شخص عالم فاسق هم محبوب باشد هم مبغوض و فرض این است که عنوان اکرام در هر دو مشترک است. اما در عظم العالم و لاتکرم الفاسق عنوان مشترک نداریم، هر دو هم با این‌که شمولی و انحلالی هستند فقط مشکل برای مقام امتثال پیش می‌آید که تکلیف به غیر مقدور می‌‌شود اما الطلب المحال نیست فوقش طلب المحال و ما لایطاق نیست که آن هم عقلا با ترتب قابل حل است.

به نظر ما این مطالب درست نیست و لاینقضی العجب من هذه الکلمات، و قول بزرگان نباید ما را دچار تزلزل بکند. ما روی حرف خودمان هستیم، بزرگانی هم ما را تایید می‌‌کنند، این‌طور نیست که ما غریب باشیم، خود آقای خوئی وقتی اشکال کرد به صاحب کفایه گفت آقای صاحب کفایه چرا بحث را بردید بحث را در امر انحلالی اکرم العلماء او که خارج از بحث است بحث ما در امر به صرف الوجود بوده اکرم عالما را مثال بزن نه اکرم العلماء را و انصافا مطلب هم همین است.

اجتماع امر و نهی در توصلیات

بحث واقع می‌‌شود در این‌که اجتماع امر و نهی در امر توصلی امرش اسهل است، ادفن المیت، لاتغصب، من چه کنم آن وارث رفت میت را دفن کرد در قبری که خمسش را نداده بود، یا قبری که بر خلاف موقوفه پدرش را مقبرة‌ العلماء این‌که عمامه نداشت جزء علماء نبود، برد بالاخره به عنوان علماء شهداء صدیقین برد این‌جا ثبت کرد دفن کرد. طبق نظر آقای خوئی که امتناعی است واجب کفایی است نبش قبر. برای این‌که لاتغصب آن ادفن المیت را مقید کرد ادفن المیت فی المکان المباح. این واجب کفاییی است، این هم که امتثال نشده. اما ما می‌‌گوییم جواز اجتماع امر و نهی هدفش همین است که مؤمنین مجبور به نبش قبر نمی‌شوند، ‌امتثال شد آن وجوب کفایی دفن میت. حالا آن وارث، آن پسر نابکار یک عصیانی هم کرد غصب کرد به ما چه ربطی دارد؟ مگر ما مسؤول کارهای دیگران هستیم، ‌مهم آن واجب توصلی بود که امتثال شد. اما در امر تعبدی مشکل فراتر از این است. مشکل شرط قصد قربت هست. این به سه نحو ایجاد مشکل می‌‌کند عرض کنم بعد انشاءالله فردا توضیح می‌‌دهیم.

یک: عدم تمشی قصد قربت از عالم عامد. من که می‌‌دانم این آب غصبی است حرام است با او وضوء بگیریم چطور می‌‌توانم بگویم وضوء می‌‌گیرم قربة الی الله، آب را هم که به صورتم می‌‌زنم اللهم بیض وجهی، من که می‌‌دانم ملائکه می‌‌گویند سوّد الله وجهک، چه بیض وجهی.

مشکل دوم این‌که چه عالم چه جاهل مقصر، چه ناسی مقصر، ناسی مقصر یعنی کسی که این آب را غصب کرد ولی هنگام وضوء ناسی است، ‌ناسی مقصر است دیگر، عمل‌شان مبعد از مولی است، با این وضوء دارد از حریم الهی دور می‌‌شود، عملی که مبعد از مولی است و مبغوض مولی است و موجب استحقاق عقاب است چطور صلاحیت دارد مقرب الی المولی باشدد؟ ما یکون مبعدا عن المولی کیف یصلح ان یکون مقربا الی المولی.

مشکل سوم توسعه دارد، ‌حتی جاهل قاصر با این‌که عملش مبعد از مولی نیست چون جاهل قاصر است او از خدا دور نمی‌شود، اما عملش مبغوض هست، بالاخره حرام است، نمی‌شود گفت جاهل قاصر عملش مبغوض نیست، عملش مبعد از مولی نیست موجب استحقاق عقاب نیست چطور می‌‌شود عملی که مبغوض مولی است مقرب الی المولی باشد. من نمی‌دانم که دارم با این کاری که می‌‌کنم سیلی می‌‌زنم در گوش پسر مولی، فکر می‌‌کنم دارم سیلی می‌‌زنم در گوش دشمن مولی، اما بگوییم این عبادت مولی است؟‌ مولی از این خوشش می‌آید؟ عبادت چیزی است که مولی خوشش بیاید از این فعل تا این فعل صلاحیت پیدا کند که بخاطر مولی انجام شده. مثل نذر، چرا لله علی می‌‌گویند باید متعلقش راجح باشد؟ چون نمی‌شود بگویم برای شماست بر من که آب بخورم، می‌‌خواهی بخور می‌‌خواهی نخور به من چی؟‌ وقتی می‌‌گویی لک علیّ‌ باید یک نفعی برای طرف داشته باشد، مطلوب او باشد، محبوب او باشد، لله علی که من ناهار آبگوشت بخور، خدا می‌‌گوید می‌‌خواهی آبگوشت بخور می‌‌خواهی نان پنیر بخور به من چه ربطی دارد؟ باید بگویم لله علی که نماز شب بخوانم آن وقت خدا می‌‌گوید بارک الله چیزی که من دوست دارم می‌‌خواهی انجام بدهی، این لله علی یعنی صلاحیت تقرب و در عبادت این شرط است. پس باید عمل محبوب باشد در حالی که حرام محبوب مولی نیست. این مشکلی است که ان‌شاءالله باید دنبال حلش برویم.

و الحمد لله رب العالمین.

تفاوت منظر عقلی و عرفی در اجتماع مقربیت و مبعدیت عمل عبادی

جلسه 77- 346

**چهار‌شنبه – 29/10/1400**

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

بحث در اجتماع و نهی به اینجا رسید که عرض کردیم اگر امر به عنوانی تعلق بگیرد و نهی از عنوانی دیگر و نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه باشد اجتماع امر و نهی جایز هست به شرط این‌که امر به نحو صرف الوجود باشد همان‌طور که در بحوث جلد 3 صفحه 103 به این مطلب تصریح کرده بر خلاف آن‌چه که در صفحه 47 گفته. و عرض کردیم که ما در واجب یا مستحب توصلی دیگر مشکلی نداریم اما در واجب یا مستحب تعبدی که قصد قربت در آن معتبر هست از حیث قصد قربت و صلاحیت این عمل که حرام هست و مبغوض هست صلاحیت این عمل برای عبادیت و مقربیت ما مشکل داریم.

مشهور قائل شدند به بطلان عبادت در مورد اجتماع امر و نهی در مورد عالم عامد و جاهل مقصر ولی این به معنای اجماعی بودن این مسأله نیست، ‌ظاهر کلام فضل بن شاذان‌ که در کافی در باب طلاق نقل شد این است که نماز در مکان مغصوب مطلقا صحیح است، من دخل دار قوم بغیر اذنهم فصلی فیها فهو عاص فی دخوله الدار، اصلا قدرمتیقن این تعبیر فرض عالم عامد است، فهو عاص فی دخوله الدار و صلاته جائزة‌ لان ذلک لیس من شرائط الصلاة. این عبارت فضل بن شاذان است که در کافی جلد 6 صفحه 202 مطرح شده. ظاهر این‌که کلینی این را نقل کرده این است که قبول دارد این مطلب را و الا اشکال می‌‌گرفت.

پس این‌که امام فرمودند هر چند مقتضای قاعده صحت عبادت هست در مورد اجتماع امر و نهی حتی در مورد عالم عامد ولی ما بخاطر اجماع فتوی می‌‌دهیم به بطلان و لذا می‌‌گوییم وضوء به آب مغصوب عالما عامدا باطل است نماز در مکان مغصوب عالما عامدا باطل است چون اجماع بر این مطلب هست جوابش این است که نخیر اجماع در این مطلب ثابت نیست. وانگهی اجماع هم بر این مطلب باشد اجماع مدرکی است و لااقل محتمل المدرک است مستندشان این است که حرام منجز صلاحیت عبادیت و مقربیت ندارد.

اجماع مدرکی یا محتمل المدرک مشکلش این است که اتصالش به زمان معصوم احراز نمی‌شود و الا اگر احراز کنیم که این اجماع در زمان معصوم هم بود ارتکاز متشرعه در زمان معصوم هم بود هر چند مدرکی، سکوت معصوم علیه السلام از ردع از این اجماع ظاهر بود در امضاء آن و لو مدرکی باشد همان‌طور که آقای زنجانی فرمودند، مشکل اجماع‌های مدرکی یا محتمل المدرک این است که ممکن است در عصر غیبت بخاطر این مدرک فقهاء اجماع کردند بر این حکم بدون این‌که این اجماع در زمان معصوم سابقه داشته باشد.

صاحب کفایه یک مطلبی دارد که به نظر ما ناتمام است. فرق گذاشته بین قول به جواز اجتماع امر و نهی و قول به امتناع. فرموده بناء بر قول به جواز اجتماع امر و نهی اشکالی ندارد ما آن حرام را که انجام می‌‌دهیم عصیان نهی کردیم ولی امتثال این امر عبادی هم شده است، در کفایه صفحه 156 این را فرمودند. ولی بناء بر قول به امتناع ایشان فرمودند که ما از باب تحصیل ملاک در مورد جاهل قاصر حکم به صحت عبادت می‌‌کنیم چون و لو ما امتناعی هستیم اما نماز در مکان مغصوب ملاک نماز را دارد، ‌قصد قربت هم که متمشی شده است، چرا این نماز صحیح نباشد؟ امتثال امر نکردیم اما تحصیل ملاک کردیم، قصد قربت هم که داریم چون جاهل قاصریم. بلکه ممکن است بگوییم که امتثال امر هم کردیم درست است که امر به نماز بخاطر حکم عقل شامل این نماز در مکان مغصوب نمی‌شود بناء بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی اما بهرحال امر به نماز که داریم و این امر به نماز بخاطر مانع این نماز در مکان مغصوب را شامل نشد پس این نماز می‌‌تواند اصلا امتثال امر باشد. لااقل محصل ملاک که هست، قصد قربت هم که در جاهل قاصر متمشی شده است، پس این نماز صحیح است.

اگر شما فقط جاهل قاصر را می‌‌گویید که قصد قربت از او متمشی شده است چطور بود که در فرض جواز اجتماع امر و نهی مطلقا حکم کردید به صحت این نماز. جواز اجتماع امر و نهی که مشکل قصد قربت را حل نمی‌کند، ‌پس چه فرقی هست بین قول به امتناع بناء بر مبنای شما که کشف ملاک می‌‌کنیم در این نماز در مکانم مغصوب، چه فرق است بین قول به امتناع و قول به جواز، اگر قصد قربت فقط از جاهل قاصر متمشی می‌‌شود قول به جواز هم همین را باید بگوید، ‌فقط بگوید در مورد جاهل قاصر نماز صحیح است در عالم عامد و جاهل مقصر قصد قربت محقق نمی‌شود، اگر قصد قربت محقق می‌‌شود از عالم عامد و جاهل مقصر نیز، پش شما هم باید قائل بشوید به صحت نماز در مکان مغصوب عالما عامدا او جاهلا مقصرا چرا فقط جاهل قاصر را گفتید نمازش صحیح است؟

ببینیم آیا این اشکال وارد است که برخی اشکال می‌‌کنند و می‌‌گویند عقلا این نماز در مکان مغصوب چون مصداق حرام هست پس نمی‌تواند این عمل که عمل واحد است چون ترکیب اتحادی است این عمل واحد هم‌زمان هم مبعد از مولی باشد هم مقرب به مولی، هم مبغوض باشد چون حرام است و لو حرام غیر منجز در مورد جاهل قاصر هم مبغوض مولی باشد و هم محبوب مولی. این اشکال که نمی‌تواند عمل واحد هم مبعد از مولی باشد هم مقرب به مولی، ‌هم مبغوض باشد نزد مولی هم محبوب باشد نزد او، و لذا چطور ما این عمل را که محبوب مولی نیست مقرب به مولی نیست به عنوان عبادت تحویل مولی بدهیم؟ محقق نائینی بخاطر همین اشکال فرموده است که وضوء با آب مغصوب حتی بناء بر قول به جواز اجتماع امر و نهی، حتی (دقت کنید!) اگر نهی از غصب بخاطر نسیان اکراه اضطرار و مانند آن ساقط بشود، وضوء با آب مغصوب باطل است و لو مکره هستید بر غصب، مضطرید، ناسی هستید، تحریم غصب برداشته شده است چون تحریم غصب برداشته شده است اما مبغوضیت غصب و مفسده غصب که از بین نرفته است. شاهد بر این‌که غصب در مورد اکراه مثلا یا در مورد نسیان، هنوز مبغوض است این است که شما که ملتفت هستید نمی‌توانید ناسی را تسبیب بکنید به غصب، به او بگویید با این آب وضوء بگیر، شبیه این‌که ناسی نجس بودن طعام، شما مهمانی دارید فراموش کرد این طعام غصبی است یا جاهل است به این‌که این طعام غصبی است حق ندارید این طعام نجس را در اختیار او بگذارید که بخورد، تسبیب به اکل نجس حرام است و لو کسی که اکل نجس می‌‌کند جاهل قاصر است، ناسی است، ولی چون این فعل او مبغوض است، شما نباید تسبیب به مبغوض کنید. این‌جا هم این آقا ناسی است که این آب غصبی است، شما حق ندارید از شما می‌‌پرسد با چه آبی وضوء بگیرم بگویید برو با این آب وضوء بگیر این تسبیب به مبغوض الهی است و جایز نیست و لو آن ناسی، بالفعل تکلیفش ساقط شده است بخاطر نسیان اما فعلش هنوز مبغوض است، فعلش مفسده دارد. یا شما حق ندارید اکراه کنید این شخص را بر وضوء به این آب و لو در طول اکراه شما طبق رفع ما استکرهوا علیه تحریم غصب از این غصب برداشته می‌‌شود اما فعل شما که تسبیب کردید اکراه کردید بر غصب، حرام است چون تسبیب به مبغوض الهی است. بله او مستحق عقاب نیست چون مکره است چون ناسی است اما این چه فایده‌ای دارد.

عبادت ما یتقرب به الی المولی باید باشد و چیزی که مبغوض است نزد مولی نمی‌توان ما یتقرب به باشد. اگر شما را اکراه کنند که سیلی بزنید به گوش پسر مولی، مولی هم بگوید رفع عن امتی ما استکرهوا علیه، تو را عقاب نمی‌کنم، مجبور بودی، تو گناه نداری، تهدیدت کردی اگر به گوش فرزند من سیلی نزنی تو را می‌‌کشند، اما شمای مکره موقع سیلی زدن به گوش پسر مولی بگویید مولای من!‌ من بخاطر تو سیلی به گوش پسرت زدم؟ مولی می‌‌گوی این دیگر یعنی چه؟ ما تحریم را از تو برداشتیم بخاطر اکراه اما دیگر این حرف‌ها چیست که من بخاطر توی مولی، بخاطر گل روی توی مولی به صورت فرزندت سیلی می‌‌زنم، ‌آن وقتی که تو سیلی می‌‌زنی به صورت فرزندم، آه از نهان من بر می‌‌خیزد، چطور می‌‌گویی ضربت ابنک لاجلک؟ و لذا محقق نائینی فرموده است وضوء با آب مغصوب نه از جاهل قاصر بلکه از ناسی، مکره، مضطر باطل است چون فعل، فعل مبغوض است.

بله، در نماز در مکان مغصوب چون ترکیب، انضمامی است به نظر محقق نائینی، دو فعل است در خارج، در آن‌جا محقق نائینی نظرش فرق می‌‌کند، آن‌جا معتقد هست که جاهل قاصر نمازش صحیح است بعدا آن را بحث می‌‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] اگر مولی بگوید بر تو واجب می‌‌کنم به صورت فرزندم سیلی بزنی، واجب می‌‌کنم عمل کنی به این حرف مکره، ما بخاطر امر مولی ما به گوش فزندش سیلی بزنیم حرفی نیست. اما این‌طور نیست، بلکه رفع تحریم است نه الزام به غصب، در ناسی غصب رفع تحریم شده است در مکره بر غصب رفع تحریم شده است بحث در این است نه این‌که الزام کردند حتما باید مرتکب غصب بشوی.

پس خلاصه فرمایش مرحوم نائینی این است: عملی که مبغوض مولی است چطور می‌‌تواند انسان آن را انجام بدهد بخاطر مولی؟

در جواب از این اشکال باید این‌جور بگوییم که یک وقت بحث، بحث عقلی است، یک بحث عقلایی و متشرعی است. ما فعلا از نظر عقلی بحث بکنیم: چه مشکلی دارد که انسان‌ که وضوء می‌‌گیرد با آب مغصوب حتی عالما عامدا متقرب به مولی باشد بخاطر این‌که به صدد امتثال امر مولی است به وضوء و متبعد از مولی بشود بخاطر این‌که عصیان می‌‌کند نهی مولی را از غصب. این چه مشکلی دارد. مگر قرب و بعد به مولی مکانی است که نشود در آن واحد هم به مولی نزدیک بشویم هم از او دور بشویم. قرب و بعد معنوی است. در حال نماز نظر به اجنبیه می‌‌کند هم متقرب به مولی است بخاطر نمازی که می‌‌خواند هم متبعد از مولی می‌‌شود بخاطر نظر به اجنبیه که می‌‌کند.

نگویید این‌جا دو فعل است، ‌نماز مقرب است نظر به اجنبیه مبعد است اما وضوء با آب مغصوب می‌‌خواهد هم مقرب باشد هم مبعد. جواب این است که این عمل فی حد ذاته نه مقرب است نه مبعد. مقرب صورت عمل است به داعی امتثال امر خدا، یعنی همین که انسان به دنبال امتثال امر خداست به وضوء، این مقرب الی الله است و این عمل که حرام منجز است مبعد از مولی است. این اجتماع ضدین نمی‌شود. امر مولی به صرف الوجود وضوء داعی است که این مکلف وضوء بگیرد و الا اگر این تدین نداشت می‌‌گرفت می‌‌خوابید، وضوء نمی‌گرفت، نماز نمی‌خواند. درست است مستاجری است که وقت اجاره‌اش تمام شده، با صاحب‌خانه دعوا دارند، حاضر نیست خانه را تخلیه کند، بقائش در این مکان حرام است، تصرفش در این آب که با آن وضوء می‌‌گیرد حرام است ولی بالاخره این تدینش باعث شده لازم نیست انسان متدین که مثل ابوذر و سلمان باشد این هم یک مرتبه‌ای از تدین دارد که همسایه بغلی او تا نیمه‌های شب مشغول لهو و لعب بوده، صبح تا ساعت ده صبح می‌‌خوابد این بنده خدا اذان صبح که می‌‌گویند بلند می‌‌شود به عشق خدا و اهل بیت می‌آید وضوء می‌‌گیرد نماز می‌‌خواند، ‌بله اختیارش نسبت به این فرد که وضوء با این آبی است که ملک غیر است و او راضی نیست، اختیارش نسبت به این فرد که نماز می‌‌خواند در این مکان ‌که صاحبش راضی نیست این به داعی غیر الهی است، اما اصل این‌که می‌‌خواهد وضوء بگیرد نماز بخواند به داعی الهی است، ‌از ترس خداست، می‌‌خواهد بی‌نماز نشود، چه محذوری دارد؟

از نظر عقلی واقعا این فرمایش امام، آقای سیستانی، آقای زنجانی فرمایش منطقی است، ‌چه مشکلی دارد؟ این فعل حرام را چون به داعی امتثال امر به صرف الوجود به نماز و وضوء انجام داده است هم مصداق قصد قربت باشد هم مصداق ارتکاب حرام منجز باشد، چه محذوری دارد.

و لذا آقای زنجانی سابقا فتوی می‌‌دادند وضوء با آب مغصوب عالما عامدا هم صحیح است، نماز در مکان مغصوب عالما عامدا هم صحیح است. اخیرا که احتیاط واجب می‌‌کنند یک اشکال استظهاری دارند می‌‌گویند ما برای‌مان روشن نیست که اطلاق داشته باشد دلیل صل با توجه به این‌که لاتغصب داریم، اطلاق دلیل صل که موجب وثوق بشود برای عرف که نظر دارد به این‌که نماز مطلقا صحیح است حتی نماز در مکان مغصوب، وضوء مطلقا صحیح است حتی وضوء با آب مغصوب، برای ما واضح نیست. که ما خدمت ایشان منتقل کردیم که شما اصل برائت جاری کنید اگر مشکل ثبوتی ندارید فقط مشکل اثباتی است، استظهار نمی‌توانید بکنید، خب برائت جاری کنید از شرطیت اباحه مکان در نماز و اباحه آب در وضوء و با اصل برائت از شرطیت حکم به صحت بکنید.

ولی بهرحال، از حیث این‌که این عمل مقرب نمی‌تواند باشد، ایشان هم نظرشان این است که چه اشکالی دارد؟ مقرب است به چه معنا؟ لازم نیست این عمل شما را مثل ماشین به یک مسیری ببرد، نه، شما به داعی امتثال امر خدا به صرف الوجود وضوء و نماز برخواستید و دارید وضوء می‌‌گیرید دارید نماز می‌‌خوانید، ‌همین تقرب الی الله است. بله اختیار این فرد موجب بعد عن الله می‌‌شود، چه محذوری دارد؟

این‌که برخی می‌‌گویند: من که می‌‌دانم وقتی با این آب غصبی وضوء بگیرم مولی اخم می‌‌کند، حال مولی هنگام انجام این فعل احسن نیست از حال مولی در فرض ترک این فعل، بلکه اگر من این فعل را ترک کنم حال مولی احسن است چطور می‌‌توانم این فعل را بخاطر او بیاورم. جوابش این است که ما نمی‌گوییم این فعل را شما بخاطر مولی بیاورید، نخیر این فعل را بخاطر شیطان می‌‌آورید نه بخاطر مولی، شیطان است که یأمرکم بالسوء و الفحشاء، این سوء‌ است، تصرف در مال غیر بدون اذنش سوء است، شیطان امر می‌‌کند ولی اصل این‌که می‌‌خواهید امر به صرف الوجود وضوء را امتثال کنید، به او داعی قربی دارید. داعی قربی به صرف الوجود باید داشته باشیم. و الا شما می‌‌خواهید نماز بخوانید، می‌‌روید یک جایی نماز می‌‌خوانید، نعوذ بالله، شما که اهل این حرف‌ها نیستید، مثال است، می‌‌رود یک جایی نماز بخواند که بتواند مناظر حرام را ببیند، انتخاب این مکان نه تنها به داعی الهی نیست بلکه به داعی شیطانی است، هر دفعه می‌‌خواهد نماز بخواند می‌آید در آن محیطی که عده‌ای از مثلا فرض کنید خانم‌ها نشستند می‌‌گوید این‌جا قصد قربتم بیشتر متمشی می‌‌شود!! مرد حسابی! یک روز هم برو آن طرف نماز بخوان. این اصل نماز خواندنش بخاطر خداست، ولی انتخاب این مکان برای نماز به داعی شیطانی است، ترکیب هم اتحادی نیست نظر به اجنبیه که متحد نیست با نماز. کسی اشکال می‌‌کند در صحت این نماز؟ بعید است اشکال کنند چون اصل نمازش بخاطر خداست. حالا این داعی شیطانی دارد گاهی داعی الهی حداقل نیست می‌‌رود کنار بخاری نماز بخواند که گرمش بشود. حالا این‌جا داعی شیطانی هم ضمیمه شده به داعی این‌که نظر به اجنبیه بکند. این‌ها مشکل برای اصل نماز ایجاد نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] لایطاع الله من حیث یعصی یک بحث است، بحث عقلی یک بحث دیگر است. ما فعلا بحث عقلی می‌‌کنیم. حالا می‌‌رسیم به لایطاع الله حیث یعصی.

پس از نظر عقلی هیچ مشکلی نداریم. اما انصاف این است که ارتکاز عقلایی و متشرعی و لو از باب همین که لایطاع الله من حیث یعصی، ‌همین است که عملی که مبعد از مولی است، و موجب استحقاق عقاب است این عمل صلاحیت مقربیت ندارد. ارتکاز عقلایی و متشرعی این است که یک عملی که به داعی شیطانی انجام می‌‌شود، آن داعی رحمانی به صرف الوجود و لو هست اما کافی نیست در این‌که این عمل به عنوان عبادت و عمل صحیح عبادی پذیرفته بشود. لایطاع الله من حیث یعصی را ما به عنوان یک دلیل نقلی معتبر تمسک نمی‌کنیم چون اولا سند روشنی ندارد ثانیا لایطاع الله من حیث یعصی به این معناست که آن شخصی که دو انار دزدید دو نان دزدید رفت به چهار فقیر داد، او اصلا کاری که کرد حرام بود، تصدق به مال مغصوب اصلا مصداق امر به صدقه نیست چون آنی که تصدق مستحب است تصدق به مال خودش هست، تصدق به مال مغصوب اصلا خودش حرام است، اصلا داخل در استحباب صدقه نیست. آن‌جا می‌‌گویند لایطاع الله من حیث یعصی یعنی اصلا آن صدقه به مال غیر عمل به هیچ مستحب یا واجبی نیست اما وضوء به آب مغصوب نه، شارع گفته توضأ بالماء، نماز در مکان مغصوب، شارع گفته صل، غسل میت با ماء مغصوب می‌‌دهد مشمول اطلاق تغسیل میت هست، اگر بخواهیم به لفظ لایطاع الله من حیث یعصی نگاه کنیم که سند معتبری هم روشن نیست داشته باشد معلوم نیست این‌جا را بگیرد چون از حیث عصیان ما اطاعت نمی‌کنیم، عصیان فرد است و اطاعت صرف الوجود.

ولی ارتکاز عقلایی و متشرعی بعید نیست بر این قائم باشد که عملی که مبعد از مولی است موجب استحقاق عقاب است عملی که مولی وقتی انجام می‌‌دهی می‌‌گوید وای بر تو، سوّد الله وجهک، بعد بیاییم ما آب غصبی را بر می‌‌داریم می‌‌ریزیم بر صورت‌مان بگوییم اللهم بیض وجهی یوم تسود فیه الوجوه، این تناسب ندارد عرفا. و لذا ما بعید نمی‌دانیم همان‌طور که در بحوث دارند عبادت در حال علم و عمد و جهل تقصیری که عمل مبعد از مولی است باطل باشد.

اما در حال جهل قصوری دلیل نداریم بر بطلان عبادت. بله جاهل قاصر هم فعلش حرام است یعنی مبغوض است و لکن مبعد از مولی نیست. مبغوض است، ‌جاهل قاصر هم فعلش حرام است منتها حرام غیر منجز، حرام غیر منجز مبغوض است اما مبعد از مولی نیست، ما آن‌جا ارتکاز نداریم که عملی که مبغوض هست ولی مبعد از مولی نیست نتواند مصداق صرف الوجود محبوب مولی باشد و قصد قربت هم که از جاهل قاصر متمشی می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] به آن جوانی هم که وسط نماز دارد نگاه می‌‌کند به زن اجنبیه ممکن است ما بگوییم این نمازت به سرت بخورد اما از نظر حقوقی و قانونی این نماز چه مشکلی دارد؟ آنی هم که اداء دین نمی‌کند می‌‌گذارد می‌‌رود مشهد زنگ به او می‌‌زنی بدهکار است به شما می‌‌گویی مرد حسابی کجایی بیا قرضت را بده می‌‌گوید عذر می‌‌خواهم آمدیم مشهد کاروان زیارتی بود حیف‌مان آمد آن‌جا ممکن است عصبانی بشوی بگویی مشهد به کمرت بخورد. آن‌جا دلیل نمی‌شود که ما هر فحشی بدهیم بشود بحث علمی. ... او هم می‌‌خواست این آب را بخورد می‌‌گوید چرا بخورم وضوء بگیرم. دارد در استخر مردم شنا می‌‌کند مالک استخر هم می‌‌گوید خدا نبخشد تو را این هم می‌‌گوید ما که داریم در استخر مردم شنا می‌‌کنیم قصد غسل جنابت هم بکنیم، بحث این است که این عملش وقتی انجام می‌‌دهد شارع مقدس هم از آن طرف می‌‌گوید وای به حالت رویت سیاه متنفرم از این کار تو، بعد ارتکاز نمی‌پذیرد که این عمل به عنوان عبادت پذیرفته بشود.

[سؤال: ... جواب:] قصد قربت متمشی نمی‌شود. و الا اگر توصلی بود که مشکلی نداشت دفن میت در مکان مغصوب توصلی است. ... قصد قربت به معنای این‌که در اصل وضوء بخاطر خدا وضوء می‌‌گیرد که بحثی نیست. بحث این است که می‌‌شود با عملی که موجب استحقاق عقاب الهی است و مولی از او متنفر است به نحوی که مبعد است از مولی این عمل، ‌این مکلف بگوید این عمل را بخاطر تو انجام می‌‌دهیم. من آن فرمایش مرحوم نائینی را قبول ندارم. مبغوض است، باشد، ولی مبعد از مولی نیست. مثل همان غصب اکراهی، مضطر است به زور آوردنش در این مکان غصبی زندانیش کردند، آن زندان‌بان‌ که این را در این‌جا زندانی کرد مرتکب حرام شده است حالا بر فرض این مستحق حبس باشد چرا آوردی در این خانه‌ای که ملک غیر است حبس کردی ببر در یک جایی که مباح است، آن زندان‌بان را عقاب می‌‌کنند ولی این زندانی مضطر است لابسوء الاختیار مضطر است در تصرف در این مکان مغصوب. آن فعل مبغوض است چون عرض کردیم اکراه بر این فعل را مجازات می‌‌کنند چرا اکراه کردی بر مغصوب، درست می‌‌گوید مرحوم نائینی، ولی هر مبغوضی که مانع نیست مقرب الی المولی باشد به این نحو که نه این‌که این عمل بما هو این عمل، مقرب الی المولی است. این آقا وقتی بلند می‌‌شود امر به صرف الوجود نماز را امتثال می‌‌خواند بکند مبغوض بودن این تصرف غصبی مانع از مقربیت اتیانش به صرف الوجود نماز نیست چون این عمل علی وجه المبعدیة و الاستحقاق للعقاب از این شخص صادر نشده.

این نکته را هم عرض کنم: آقای سیستانی تفصیل می‌‌دهد می‌‌گوید ما یک متعلقات احکام داریم یک موضوعات احکام داریم. نماز متعلق امر است جاهل مقصر و عالم عامد فرقی نمی‌کنند نمازشان در مکان مغصوب باطل است حالا اگر احتیاط واجب هم می‌‌کنند چون شبهه ترکیب انضمامی هست در آن و الا اگر ترکیب اتحادی باشد این عمل باطل است. مثل بعضی از اعمالی که ترکیب‌شان اتحادی است، اگر تغسیل میت بگوییم خودش واجب نفسی است به ماء مغصوب. اما وضوء متعلق امر نیست، موضوع است برای حکم به طهارت، من توضأ تطهر و آنی که متعلق امر است مسبب از این وضوء است که طهارت است و لذا ایشان می‌‌گویند این‌ها موضوعات احکام هستند متعلقات احکام نیستد اصلا امر نرفته روی وضوء. و لذا وضوء با آب مغصوب در حال جهل تقصیری هم صحیح است، جاهل مقصر هستی باش، حالا رفته با این آب‌های مسجد الحرام که نوشته مخصصة للشرب وضوء گرفته نمی‌رود مسأله بپرسد که آقای سیستانی می‌‌گوید لایجوز الوضوء من هذه المیاه المخصصة للشرب، حالا بعد از این‌که حج بجا آورده آمده می‌‌گوید حاج آقا! ما با این‌ آب‌هایی که نوشته مخصصة للشرب رفتیم وضوء گرفتیم خیلی هم خنک شدیم جاتون خالی، این وضوءمان صحیح است؟ آقای سیستانی می‌‌فرمایند جاهل مقصری، ولی چون موضوعات احکام هستند وضوء، بله وضوءت صحیح است. اما اگر عالم عامد بودی نه، آن‌جا می‌‌گفتیم وضوءت باطل است.

ما عرض‌مان این است که چه فرق می‌‌کند. اگر مشکل تمشی قصد قربت و عدم صلاحیت مقربیت للعمل است وضوء هم شرطش قصد قربت است نماز هم شرطش قصد قربت است. شما که جواز اجتماع امر و نهی قائلید، آنی که امتناعی هست مثل آقای خوئی خوب است این مطالب را به آن‌ها بگویید بگویید ما که در وضوء نیاز به امر نداریم، امتناعی اگر شدیم خوب است فرمایش شما که ما در وضوء نیاز به امر نداریم من توضأ تطهر موضوع حکم است، اما شما که جوازی هستید، جواز اجتماع امر و نهی قائلید پس مشکل قصد قربت است؟ اگر قصد قربت از جاهل مقصر متمشی می‌‌شود عمل او صلاحیت مقربیت دارد که در وضوء می‌‌گویید، در نماز هم بگویید چه فرقی می‌‌کند.

ولی به نظر ما ارتکاز متشرعه این است که جاهل مقصر و عالم عامد و ناسی مقصر آنی که قبلا خودش غصب کرده الان یادش رفته این‌ها عمل‌شان مشکل مقربیت دارد و لذا بعید نیست عمل‌شان باطل باشد.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 78- 347

**شنبه – 02/11/1400**

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

بحث راجع به مشکل قصد قربت در اتیان عبادت در ضمن فرد حرام بود مثل وضوء با آب غصبی یا نماز در مکان غصبی که عرض کردیم مشکل در جایی است که شخص عالم عامد باشد یا جاهل مقصر یا ناسی مقصر که عملش مبعد از مولی است و موجب استحقاق عقاب است و عملی که مبعد از مولی است و موجب استحقاق عقاب است در ارتکاز عقلایی و متشرعی صلاحیت مقربیت ندارد.

و لکن اگر جاهل قاصر بود هر چند عملش به عنوان غصب مبغوض هست اما به عنوان وضوء یا نماز که حساب می‌‌کنیم این عمل مصداق وضوئی است که محبوب خداست، مصداق نمازی است که محبوب خداست و وافی است این عمل به ملاک وضوء یا نماز محبوب الهی و لذا هیچ ارتکازی مانع از این نمی‌شود که این عمل به عنوان عبادت صحیح باشد. بله، از آن حیثی که معنون است به عنوان مبغوض از آن حیث صلاحیت مقربیت ندارد مثل این‌که پسر مولی را به خیال این‌که دشمن مولی است این عمل معنون است به عنوان قتل ابن مولی که صلاحیت تقرب به مولی را ندارد عملی نیست که معنون باشد به عنوان محبوب خدا ولی فرض این است که در این‌جا دو عنوان است: وضوء، غصب. از حیث این‌که وضوء است و وضوء محبوب خداست و این عمل وافی است به محبوب خدا، مشکلی در ناحیه قصد قربت نخواهد داشت، برای خدا وضوء گرفته است و این عمل هم و لو به عنوان غصب مبغوض است اما ارتکاز بر این‌که این عمل به عنوان عبادت صحیح نباشد ما نداریم.

در این‌جا دو مطلب هست که عرض می‌‌کنیم: یکی از مرحوم نائینی است و دیگری از مرحوم صاحب کفایه است.

مرحوم نائینی در وضوء با آب غصبی چون ترکیب را اتحادی می‌‌بینند با این‌که طبق مبنای خودشان ‌که در عناوین مبدئیه ترکیب، انضمامی است و لذا صلات و غصب ترکیب‌شان انضمامی است یعنی در خارج ما دو وجود داریم دو معنون داریم، و این‌ها ترکیب‌شان در خارج اتحادی نیست، انضمامی است، همین بیان در وضوء و غصب هم می‌‌آمد ولی ایشان در وضوء و غصب فرمود ترکیب، اتحای است در خارج یک وجود است که هم معنون است به عنوان وضوء و هم معنون است به عنوان غصب و لذا در این‌جا فرمودند وضوء حتی از جاهل و ناسی یا مکره و مضطر باطل است چون عملش مبغوض است و عمل مبغوض صلاحیت مقربیت ندارد. و این خلاف فتوای ایشان در عروه است، عروه محشی جلد 1 صفحه 385 فقط وضوء عالم عامد و جاهل مقصر را باطل دانست، اما وضوء جاهل قاصر یا مکره و مضطر را باطل ندانست.

و اساسا فرمایش‌شان هم فرمایش متینی نیست. ما که منکر نیستیم، جاهل قاصر فعلش مبغوض است و لو مبعد عن المولی نیست، ‌موجب استحقاق عقاب نیست، ولی بالاخره یک عملی است که شارع ترخیص داده در ارتکابش، رفع عن امتی ما لایعلمون، ترخیص داده شارع در ارتکاب این غصب در حق جاهل قاصر، وقتی خود شارع ترخیص داد ما ارتکازی نداریم که بگوید این وضوء از جاهل قاصر به غصب صحیح نیست و نمی‌تواند عبادت خدا باشد، چرا؟ وقتی قصد قربت از او متمشی شد و عملش هم مبعد عن المولی نبود ما مشکلی نداریم در عبادیت این عمل. این‌که وضوء‌ را بخاطر خدا می‌‌آورد، فرض این است که برای خدا وضوء می‌‌گیرد انتخاب این فرد که به عنوان غصب مبغوض هست می‌‌خواهیم ببینیم مانع هست از این‌که بگوییم او بخاطر خدا وضوء گرفت؟ می‌‌بینیم مانع نیست. آیا مانع است از این‌که بگوییم این عمل صلاحیت مقربیت دارد به عنوان مصداق وضوء؟ می‌‌بینیم هیچ ارتکازی نیست که بگوید مانع است از عبادیت این عمل به عنوان وضوء. و ناسی هم همین‌طور است، ‌مثل جاهل قاصر است. مکره و مضطر که امرشان اسهل است چون اصلا چه بسا واجب است بر مکره و مضطر که تحمل اکراه و اضطرار نکند و تن بدهد به آن اکراه و اضطرار و وضوء‌ بگیرد با این آب که مکره است به تصرف در آن، ‌مضطر است به تصرف در آن. و لذا حیث صدور این عمل از این مکره و مضطر اصلا مبغوض نیست، ذات این عمل مبغوض است کسی که مجبور می‌‌شود خودش را بیندازد داخل در یک حوض و الا تهدید شده است به این‌که او را می‌‌کشند، حیث غصبش مبغوض است اما حیث صدور این فعل از این شخص مکره که مبغوض نیست و بلکه اصلا چه بسا مولی واجب می‌‌کند این کار را برای حفظ نفس. و لذا آن‌جا هم هیچ مشکلی نیست.

در صلات در مکان مغصوب، مرحوم نائینی فرموده ترکیب، ‌انضمامی است یعنی در خارج ما دو چیز داریم متصل به هم، یک وجود نماز است یک وجود غصب، چون عناوین مبدئیه مثل صلات و غصب معنون‌شان هم در خارج متحد است. این‌جور فرموده محقق نائینی. ولی باز فرموده که فقط جاهل قاصر و ناسی قاصر نمازش در مکان مغصوب صحیح است. [اقول] این‌جا دیگر چرا؟ شما که ترکیب را انضمامی می‌‌دانید در صلات و غصب یعنی در خارج ما دو وجود داریم یکی معنون به عنوان صلات و دیگری معنون به عنوان غصب، ‌این‌جا دیگر چرا نماز در مکان مغصوب در حال علم و عمد یا جهل تقصیری باطل است؟ ایشان فرموده نکته‌اش این است: امر به صلات تعلق می‌‌گیرد به صلات مقدوره، صل انصراف دارد به امر به صلات مقدوره چون خطاب تکلیف که به داعی بعث و تحریک هست متعلقش باید قابل انبعاث و تحرک باشد، نمی‌شود امر به داعی بعث باشد ولی متعلقش چیزی باشد که قابل انبعاث نیست. پس امر به نماز به داعی بعث و تحریک به نماز است متعلقش باید چیزی باشد که قابل انبعاث باشد یعنی باید مقدور باشد متعلق امر. نماز در مکان مغصوب و لو متحد نیست با غصب اما ملازم با غصب هست، ملازم با حرام ترخیص در ارتکاب ندارد، ملازم با حرام چون ترخیص در ارتکاب ندارد شرعا مقدور نیست.

نگویید امر ترتبی درست می‌‌کنیم به این نماز در مکان مغصوب، می‌‌گوییم: اگر غصب کردی نماز بخوان در این مکان مغصوب. ایشان فرموده است این معقول نیست چون غصب در این‌جا دو فرد دارد:‌ یک فرد غیر صلاتی که مباین است با نماز، غصب غیر صلاتی مثل این است که بخوابد در این مکان، نمی‌شود که شارع بگوید اگر غصب غیر صلاتی را موجود می‌‌کنی پس غصب صلاتی را موجود کن، یعنی اگر آن حرام را مرتکب می‌‌شوی حرام دیگری را هم مرتکب بشو. پس ترتب باید به این نحو باشد که اگر غصب صلاتی را ایجاد می‌‌کنی پس نماز بخوان، این‌که طلب الحاصل است.

ممکن است کسی بگوید ما از راه ملاک درست می‌‌کنیم امر ترتبی هم نمی‌خواهیم. نماز در مکان مغصوب اصلا امر ندارد فدای سرتان، ‌ملاک که دارد، ‌با ملاک تصحیح می‌‌کنیم نماز در مکان مغصوب را. ایشان فرموده است تصحیح از راه ملاک در واجب توصلی معنا دارد در واجب تعبدی معنا ندارد در حال علم و جهل تقصیری. چرا؟ برای این‌که ملاک نماز در مکان مغصوب و لو مشکلی ندارد اما مبتلا به مزاحم هست، مزاحمش چیست؟ قبح فاعلی. این شخصی که دارد در مکان مغصوب نماز می‌‌خواند قبح فاعلی دارد و این قبح فاعلی مانع است از تقرب با این نماز در مکان مغصوب. ملاک در نماز در مکان مغصوب کافی نیست برای تصحیح آن، چون مبتلا به تزاحم با این قبح فاعلی هست.

نگویید که وقتی که ترکیب، ‌انضمامی بود ایجاد نماز غیر ایجاد غصب است و این شخص قبح فاعلی دارد در ایجاد غصب، قبح فاعلی که ندارد در ایجاد نماز، چرا نمازش صلاحیت تقرب نداشته باشد؟ محقق نائینی در جواب گفته: درست است که ترکیب بین نماز و غصب انضمامی است، این‌ها دو وجود هستند ولی دو وجود متلاصق به هم، ‌دو وجود ممتزج با هم، ما نمی‌توانیم اشاره کنیم در خارج به این، این نماز است این غصب است، آنقدر این‌ها با هم متلاصق هستند کانه شیء واحد هستند. و لذا ایجاد می‌‌شوند به ایجاد واحد و کسی که نماز در مکان مغصوب می‌‌خواند و لو دو وجود را ایجاد می‌‌کند اما به ایجاد واحد دو وجود را ایجاد می‌‌کند، ‌با یک ایجاد دو وجود را ایجاد می‌‌کند. این شخص در ایجادش نسبت به این غصب قبح فاعلی دارد و دیگر نمی‌شود این ایجاد مقرب الی المولی باشد.

بله، اگر شخص جاهل قاصر است اصلا او قادر هست بر نماز در مکان مغصوب، چون آنی که مانع می‌‌شود از قدرت، تکلیف منجز است، تکلیف غیر منجز که سلب قدرت نمی‌کند. و لذا شخص جاهل قاصر نماز در مکان مغصوب که می‌‌خواند شرعا بر آن قادر است چون جهل قصوری مانع از تنجز تکلیف که می‌‌شود دیگر نمی‌تواند سلب کند قدرت بر این نماز را و این نماز مصداق صلات مقدوره خواهد بود.

خلاصه فرمایش محقق نائینی این شد:‌ در وضوء‌ به ماء مغصوب چون ترکیب، ‌اتحادی است حتی در حال جهل قصوری حتی در حال اکراه و اضطرار، وضوء با آب غصبی باطل است. ولی نماز در مکان مغصوب چون ترکیبش انضمامی است در خارج دو وجود هستند متلاصق به هم، جاهل قاصر اگر باشیم مشکلی نداریم چون این نماز صلات مقدوره است ائت بالصلاة شامل آن می‌‌شود. ولی اگر تکلیف از اجتناب از غصب بر ما منجز باشد، عالم عامد یا جاهل مقصر باشد این نماز مصداق صلات مقدوره نیست چون این نماز ملازم است با غصب محرم و ملازم با حرام ترخیص در ارتکاب ندارد و لذا این نماز، نماز مقدروه نیست و نه با امر ترتبی می‌‌توان آن را تصحیح کرد و نه با ملاک. این محصل فرمایش محقق نائینی است در اجودالتقریرات جلد 1 صفحه 269.

می‌گوییم:‌ جناب محقق نائینی اگر ترکیب بین نماز و غصب ترکیب انضمامی است که ما از شما شنیدیم ولی قبول نداریم این را، در نماز و غصب به لحاظ سجود ترکیب را اتحادی می‌‌بینیم و لکن طبق مبنای شما که در خارج دو وجود است یکی وجود نماز دیگری وجود غصب، در فرض مندوحه که ما می‌‌توانیم در مکان مباح نماز بخوانیم اصلا نیاز به ترتب نداریم. می‌‌شود مثل نماز در اول وقت که مزاحم است با ازاله نجاست از مسجد، ما نیاز به ترتب نداریم. صل اطلاقش هیچ قیدی ندارد شامل نماز در اول وقت هم می‌‌شود، این‌که شما می‌‌گویید: (در همین مثال نماز در وقت ازاله هم ایشان می‌‌گوید) "این نماز مقدور نیست"، این درست نیست. این نماز مصداق صرف الوجودی است که این صرف الوجود مقدور است. همین کافی است. آنی که اقتضاء می‌‌کند امر این است که این صرف الوجودش مقدور باشد چون امر به صرف الوجود شدیم صرف الوجود باید مقدور باشد. این‌جا هم همین طور است. ما امر شدیم به نماز صرف الوجود نماز باید مقدور باشد. الجامع بین المقدور و و غیر المقدور مقدور، همین که یک فرد از نماز مقدور باشد کافی است که نماز صرف الوجودش مقدور باشد، ‌ما بیشتر از این چیزی نمی‌خواهیم. صرف الوجود نماز مقدور است و لو به این‌که در مسجد بخوانیم حالا ما خودمان به سوء اختیار رفتیم در مکان غصبی شروع کردیم نماز خواندیم، ‌امر به نماز نیاز به ترتب ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ما که ترخیص در تطبیق را ترخیص حیثی می‌‌دانیم، از حیث این‌که این نماز هست ترخیص در تطبیق داریم و لو این نماز ملازم است با غصب، ‌از آن حیث ترخیص در تطبیق نداریم.

ثانیا: می‌‌گویید: با ترتب نمی‌شود این‌جا ما یک امر ترتبی داشته باشیم به این نماز در مکان مغصوب، چرا نمی‌شود؟ شارع می‌‌گوید اگر جامع غصب را ایجاد می‌‌کنید، یعنی اگر وارد این مکان مغصوب شوید جامع غصب را ایجاد می‌‌کنید، پس نماز بخوان. نه این‌که بگوید اگر غصب غیر صلاتی را ایجاد می‌‌کنی پس غصب صلاتی را هم ایجاد کن. نه این‌که اگر غصب ملازم با صلات را ایجاد می‌‌کنی صلات را ایجاد کن. او هم نه. جامع غصب را اگر ایجاد می‌‌کنی یعنی اگر می‌‌خواهی مرتکب غصب این مکان بشوی بایّ‌ نحو من الانحاء، خوش انصاف! لااقل بیا نماز بخوان، تو که می‌‌خواهی غصب کنی این مکان را، تو که وارد این مکان مغصوب می‌‌شوی، امرت دائر است برود بخوابی یا نماز بخوانی جامع غصب را مرتکب می‌‌شوی پس خوش انصاف لااقل نماز بخوان. این ترتب چه محذوری دارد؟‌

در ترکیب اتحادی هم عقلا می‌‌شود این را گفت. که اگر جامع غصب را مرتکب می‌‌شوی وضوء بگیر با این آب، جامع غصب این آب را مرتکب می‌‌شوی وضوء بگیر با این آب ولی آن‌جا خلاف مرتکز عقلاء هست چون وجود، واحد است، اما فرض این است شما در ترکیب انضمامی قبول دارید وجود متعدد است. مثال ترکیب انضمامی اگر بخواهم بزنم روشن باشد مثال خیاطت در مکان مغصوب، قرائت قرآن در مکان مغصوب، چقدر واضح است، مولی گفته که یک جزء قرآن بخوان امروز چون نذر داری، شما هم رفتی در فضای مغصوب در یک مکان مغصوب شروع کردی قرآن خواندن، باشد، ترکیب انضمامی است، بر فرض نیاز داشته باشیم به ترتب که این قرائت قرآن در این مکان مغصوب امرش به نحو ترتبی باشد چه اشکال دارد مولی می‌‌گوید اگر جامع غصب را ایجاد می‌‌کنی مانعی ندارد در این مکان مغصوب قرآن بخوانی، خود قرآن خواندن که مصداق غصب نیست، ملازم است با غصب قرآن خواندن در مکان مغصوب. ترکیب، انضمامی است، این فرد از قرائت قرآن ترکیبش با غصب ترکیب انضمامی است.

ثالثا: جناب محقق نائینی!‌ آخه این چه فرمایشی بود فرمودید که این نماز در مکان مغصوب ملاکش مبتلا است به تزاحم با قبح فاعلی. کسی که می‌‌گوید نماز و غصب دو وجود هستند چطور می‌‌تواند بگوید این دو وجود ایجاد می‌‌شوند به ایجاد واحد؟! مگر ایجاد با وجود فرق می‌‌کند؟ ایجاد همان وجود است، اختلاف‌شان به اعتبار است. وجود را وقتی انتساب می‌‌دهیم به من صدر عنه الوجود می‌‌شود ایجاد. وجود دو تا است ایجاد یکی؟! یعنی چه؟ پس اگر وجود دو تا است، ‌وجود غصب با وجود نماز دو تا است پس ایجاد غصب هم با ایجاد نماز دو تا است، در ایجاد غصب قبح فاعلی دارد در ایجاد نماز قبح فاعلی ندارد حسن فاعلی دارد.

[سؤال: ... جواب:] اگر نظر به دو نفر دو فعل است، دو ایجاد هم هست. دو ایجاد است، ایجاد می‌‌کند نظر به این شخص را و ایجاد می‌‌کند نظر به شخص دیگر را. دو ایجاد است.

بله، بعضی‌ها یک شبهه‌ای دارند و لو در ترکیب انضمامی، و آن این است که می‌‌گویند مقدمات قریبه به عمل اگر حرام باشد، عقلاء مانع می‌‌بینند این را از مقرب بودن عمل. مقدمات گاهی بعیده است، سوار ماشین غصبی می‌‌شود می‌‌رود مسجد نماز می‌‌خواند، سوار ماشین غصبی می‌‌شود می‌‌رود نماز جمعه، ‌مقدمات بعیده است. اما مقدمات قریبه، لوازم قریبه این‌ها اگر حرام باشد برخی گفته‌اند این مانع از مقربیت عمل هست. ترکیب انضامی بین نماز و غصب اگر قائل به ترکیب انضمامی بشویم یعنی مقدمات و لوازم قریبه نماز حرام است، مثلا هوی الی الرکوع، حرکت به سمت رکوع، این مصداق غصب است، چون تکان خوردن در فضای مغصوب مصداق غصب است. درست است رکوع با هوی الی الرکوع دو وجود هستند، رکوع آن هیئتی است که حاصل می‌‌شود در بدن انسان، هوی الی الرکوع علت رکوع است، دو چیز هستند، اما عقلاء نمی‌پذیرند که هوی الی الرکوع غصب محرم باشد اما وقتی شارع آن رکوع را که می‌‌بیند می‌‌گوید بنازم به این رکوع. قیام در نماز، و لو متحد نیست با کون در این مکان مغصوب چون قیام هیئتی است برای بدن مصلی که مصلی علی هیئة القیام هست، نه علی هیئة الجلوس، ولی آنقدر نزدیک است ارتباطش با کون در مکان چون بدون کون در مکآن‌که قیام محقق نمی‌شود. می‌‌شود شما بدون بودن در یک مکان قیامی کنید؟ آنقدر ارتباط‌شان با هم نزدیک است که وقتی کون در این مکان شد حرام، عرف می‌‌گوید این قیام هم که جزء نماز است دیگر نمی‌تواند عمل قربی باشد.

این مطلب را برخی مطرح کردند، ‌در برخی از کتاب‌ها هست، ولی واقعا ما نمی‌فهمیم. اگر ترکیب بین نماز و غصب ترکیب انضمامی باشد به نظر عرف، یعنی واقعا به نظر عرف در خارج دو وجود هستند، چه فرق می‌‌کند با قرائت قرآن در مکان مغصوب؟ چه فرق می‌‌کند با خیاطت در مکان مغصوب؟ چه فرق می‌‌کند با نظر به اجنبیه در حال نماز؟ از اول نماز تا آخر نماز یک سره چشمش به نامحرم بوده، خداییش اگر نعوذبالله ما جای خدا بودیم می‌‌گفتیم بخورد به سرش این نماز، نخواستیم این نماز را که به لجن کشید آن را، نظر به نامحرم می‌‌کند اشاره هم به آن‌ها هم می‌‌کند. اما قانون می‌‌گوید نماز برای خدا باشد این نماز برای خداست دیگر، مقارناتش برای خدا نیست. بناء نیست که با این نماز برود معراج. مهم این است که بگویند برای خدا نماز می‌‌خواند، این را می‌‌گویند، چرا نگویند؟ باز بهتر از آن رفیقش است که می‌‌گوید حال ندارم نماز بخوانم، ‌همان جا نشسته مشغول لهو و لعب، چشم‌چرانی هم می‌‌کند‌، ‌باز این مقید است آخر وقت هم که شده یک جا گیر می‌‌آورد نماز می‌‌خواند، ‌خب این برای خدا نماز می‌‌خواند.

پس این فرمایش نائینی بنابراین تمام نبود.

مرحوم آخوند امتناعی است، قائل به امتناع اجتماع امر و نهی است، ولی فرموده من ملاک را احراز کردم در نماز در مکان مغصوب. فقط جاهل قاصر را منتها می‌‌گویم نمازش صحیح است، بلکه می‌‌گویم نماز در مکان مغصوب در حال جهل قصوری امتثال امر هم هست.

ملاک را از کجا احراز کردید؟ احراز ملاک از کجا؟ از کجا می‌‌گویید این نماز در مکان مغصوب که امر ندارد ملاک دارد؟ شاید خود امتثال امر مقوم ملاک باشد بدون امر مولی اصلا ملاک تام نداشته باشد این نماز. کاشف از ملاک، امر است. اینی که بعضی‌ها مثل محقق عراقی هم فرمودند "مدلول التزامی خطاب صل کشف می‌‌کند ملاک را، و لو مدلول مطابقی در این مکان مغصوب ساقط است"، [اقول] مدلول مطابقی ساقط بود مدلول التزامی حجت نیست.

ولی یک چیز می‌‌توانیم بگوییم، قبل از این‌که آن را عرض کنم آن فرمایش دوم مرحوم آخوند را که فرمود این نماز امتثال امر هم هست. او را هم عرض کنیم که آخه چه وجهی دارد؟‌ چطوری این نماز امتثال امر است؟ وقتی امر شاملش نمی‌شود و لو بخاطر مانع که غصب محرم است، مانع دارد از شمول امر، چه جور می‌‌شود این نماز امتثال امر باشد با این‌که آن ماموربه شامل این نمی‌شود. استیفاء ملاک اگر می‌‌شود خب بگویید امر ساقط می‌‌شود با استیفاء ملاک نه این‌که این عمل‌تان امتثال امر است. آخه این عمل که امتثال امر نیست، چون امر شامل این عمل نمی‌شود چون شما امتناعی هستید شما می‌‌گویید صل فی مکان المباح، نمی‌تواند صل مطلق باشد، نماز در مکان مغصوب که امتثال امر به صلات در مکان مباح نیست.

ولی یک مطلبی این‌جا هست او را عرض کنم که ما را یک مقدار نزدیک می‌‌کند به مرحوم صاحب کفایه. ما بارها این را عرض کردیم: اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشویم، مجبوریم صل را بکنیم صل فی مکان المباح، اما این کاشف از این نخواهد بود که ملاک در خصوص نماز در مکان مباح است. چرا؟ برای این‌که این تقیید ناشی از اضطرار است، مولی می‌‌گوید من نمی‌توانم بطور مطلق بگویم صل که شامل صلات در مکان مغصوب بشود، مجبورم من که گفتم یحرم الغصب این‌جا بگویم یجب الصلاة فی المکان المباح اما این کاشف از این نیست که ملاک در خصوص نماز در مکان مباح است. نه، شاید ملاک در ذات نماز باشد و لو در مکان مغصوب.

فرق ما با صاحب کفایه این است:‌ صاحب کفایه می‌‌گوید ما احراز می‌‌کنیم ملاک دارد نماز در مکان مغصوب، ما می‌‌گوییم احراز نمی‌کنیم که ملاک مختص است به نماز در مکان مباح. این فرق را ما با صاحب کفایه داریم. نتیجه این فرق این می‌‌شود که ما بحث‌مان می‌‌رود در اصل عملی، شک می‌‌کنیم این نماز در مکان مغصوب آیا مستوفی ملاک نماز هست تا مسقط امر باشد یا مستوفی ملاک امر نیست و مسقط امر نخواهد بود؟ می‌‌شود شک در مسقط. اگر این نماز در مکان مغصوب که محتمل است وافی به ملاک نماز باشد و لو شارع گفته صلی فی المکان المباح اما بخاطر اضطرار و ضیق خناق گفته، چاره‌ای نداشته، وقتی غصب حرام است مجبور است بگوید صلی فی المکان المباح اما ممکن است ملاک در مکان مغصوب هم باشد. و لذا نماز در مکان مغصوب می‌‌شود مصداق شک در مسقط.

[سؤال: ... جواب:] صل در خود خطاب که نگفت صلی فی المکان المباح، گفت صل، به چی قید بزند؟ می‌‌گوید نماز بخوان. نماز در مکان مغصوب هم نماز است، شما از خارج فهمیدی این صل مقید است لبا به صلاة فی المکان المباح، هیچ وقت نمی‌شود گفت این نماز در مکان مغصوب اگر بخوانید بعد از او هنوز امر دارید به نماز در مکان مباح، ‌همچین چیزی را نمی‌شود احراز کنیم. از کجا احراز کنیم؟

و لذا ان‌شاءالله پس‌فردا بحث را دنبال می‌‌کنیم. ما معتقدیم این از موارد شک در مسقط است و ما معتقدیم این مجرای برائت است، با توضیحی که ان‌شاءالله روز دوشنبه عرض خواهیم کرد.

و الحمد لله رب العالمین.

مناقشه در قول محقق خوئی به بطلان نماز جاهل قاصر در مکان مغصوب

جلسه 79- 348

**دوشنبه – 04/11/1400**

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

بحث در این بود که بناء بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی که منسوب به مشهور هست، مشهور قائل شدند به صحت عبادت در ضمن فرد حرام در فرض جهل قصوری.

مرحوم آقای خوئی که خودش هم قائل به امتناع اجتماع امر و نهی است، به مشهور ایراد گرفت، فرمود: قول به امتناع یعنی این‌که نهی بوجوده الواقعی مانع است از اطلاق امر نسبت به این فرد حرام، چه منجز باشد چه نباشد. جاهل تارة جاهل مرکب است یعنی اصلا احتمال نمی‌دهد که این فعل حرام باشد، جاهل قاصر مرکب، نهی او واقعا ساقط است چون لغو است شمول خطاب نهی نسبت به او، چه اثری دارد؟ امکان احتیاط در حق او نیست، جاهل مرکب است، اعتقاد دارد که این فعل حرام نیست یا اصلا غافل است از آن. اما اگر جاهل بسیط باشد، جاهل ملتفت و متردد باشد، خطاب نهی شامل او می‌‌شود و شمول خطاب نهی نسبت به او یک وقت با خطاب امر تعارض می‌‌کند، تساقط می‌‌کنند، بعد می‌‌توانید بگویید ما رجوع به اصل برائت کردیم، ‌اطلاق صل نسبت به صلات در مکان مغصوب با اطلاق لاتغصب نسبت به آن تعارض و تساقط کردند، ‌فرض کنید مرجحی در بین نبود تساقط کردیم رجوع کردیم به اصل برائت از تقید صلات به مکان مباح. اما فرض این است که عنوان ثانوی اگر حکم الزامی داشت مقدم است بر حکم اولی که ترخیصی هست، صل متضمن ترخیص در تطبیق هست بر این فرد، اطلاق صل که اطلاق بدلی است متضمن ترخیص در تطبیق است بر این فرد حرام، عنوان ثانونی غصب که تحریم شد مقدم می‌‌شود بر عنوان اولی حلال بودن و مرخص بودن تطبیق نماز بر این نماز در مکان مغصوب. و لذا وجهی ندارد ما بگوییم عمل جاهل قاصر صحیح است.‌ چه عبادی باشد چه غیر عبادی. این‌که مرحوم صاحب کفایه فرمود ما ملاک را کشف می‌‌کنیم کاشف از ملاک عادتا خطاب امر است. وقتی خطاب امر ساقط شد ما از کجا کشف ملاک بکنیم؟

ما عرض کردیم این مطلب درست است که ما کاشف از ملاک نداریم، این اشکال به مثل صاحب کفایه و کسانی که از راه کشف ملاک خواستند تصحیح کنند نماز در مکان مغصوب را، ‌وارد است.

[سؤال: ... جواب:] بحث در استیفاء است، و الا واجب، واجب بدلی است و ما فرض هم نکردیم مندوحه نداریم، می‌‌توانید شما در مکان مباح نماز بخوانید اما آمدید نماز خواندید در این مکان مغصوب از روی جهل قصوری. بحث در این است که این نماز آیا وافی است به ملاک تام نماز واجب؟ این را نمی‌دانیم بعد از این‌که اطلاق امر شامل آن نمی‌شود چطور ما بگوییم این نماز وافی است به ملاک تام نماز واجب.

اما عرض ما این است که کاشف از عدم ملاک هم نداریم. یک وقت خطاب لفظی داریم که صل فی المکان المباح عرف استظهار می‌‌کند که امر رفته است روی نماز با تقید به این‌که در مکان مباح باشد و این تقید را مولی از شما می‌‌خواهد و تا این تقید را نیاورید امر مولی ساقط نمی‌شود و لذا نماز در مکان مغصوب بخوانید این امر مولی را به تقید نماز به این‌که در مکان مباح باشد شما امتثال نکردید، اطلاق صل فی المکان المباح اقتضاء می‌‌کند بقاء وجوب را. اما فرض این است که ما دلیل‌مان این است که صل، ‌یک خطابی گفت یحرم الغصب، ‌این خطاب یحرم الغصب که ظهور عرفی ندارد در این‌که می‌‌خواهد بگوید صل فی المکان المباح، از باب امتناع عقلی اجتماع امر و نهی کشف کردیم که مولی امرش ثبوتا رفته است روی نماز در مکان مباح، اما این‌که امر مولی رفته است روی نماز در مکان مباح از باب ضیق خناق و ضرورت است نه ضیق ملاک، این احتمال را ما می‌‌دهیم. مولی ممکن است ببیند ملاک مطلق است، مثل غسل ثوب متنجس به ماء مغصوب اگر مولی بگوید اغسل ثوبک، یجب علیک ان تغسل ثوبک، وجوب تکلیفی باشد، نمی‌تواند اطلاق داشته باشد نسبت به غسل ثوب به ماء مغصوب، حکم وضعی را نمی‌گویم که من غسل ثوبه المتنجس طهر، ‌او که مشکل ندارد اطلاق داشته باشد نسبت به غسل به ماء مغصوب، نخیر، مولی واجب تکلیفی کرد، ‌به عبدش گفت اغسل هذا الثوب بالماء، و این عبد رفت با آب مغصوب لباس را شست، ملاک حاصل شده است و لو اطلاق امر شامل آن نمی‌شود بناء بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی. می‌‌گویند مولی! تو چرا اطلاق نداشت امرت به غسل ثوب؟‌ می‌‌گوید چه کنم؟ عقل به من اجازه نداد که امر من مطلق باشد با وجود تحریم غصب.

پس این تقید که ناشی است از ضرورت حکم عقل و ضیق خناق این کاشف از این نیست که مولی می‌‌خواهد تقید نماز را به مکان مباح. و لذا ما وقتی شک کردیم در وفاء نماز در مکان مغصوب به ملاک و اطلاقی نبود که بگوید حتی بعد از نماز در مکان مغصوب باز امر به نماز باقی است، ‌ما از کجا کشف کنیم که بعد از نماز در مکان مغصوب ما امر به نماز داریم؟ ما که نداشتیم صل فی المکان المباح تا بگوییم اطلاق این هیئت می‌‌گوید تا متعلق من را نیاوری امر من ساقط نمی‌شود. ما خطاب‌مان این است که صل و ظاهر این خطاب این است که تا متعلق من را که نماز است نیاوری امر من ساقط نمی‌شود. بعد از حکم عقل فهمیدیم متعلق این امر نماز در مکان مباح است اما مسقط امر که تنها اتیان به متعلق نیست بلکه اتیان به آنی که مسقط ملاک است آن هم موجب سقوط امر می‌‌شود. مسقط امر یا امتثال امر است، اتیان به متعلق امر است که عقل می‌‌گوید متعلق امر صل صلات در مکان مباح است، و یا تحصیل ملاک است و ما دلیلی نداریم که به ما بگوید تو تحصیل ملاک نکردی، شاید این نماز در مکان مغصوب تحصیل ملاک باشد. قیاس نکنید مقام را به آن جایی که خود مولی بگوید صل فی مکان مباح. ظهور اطلاقی هیئت که می‌‌گوید تا صلات در مکان مباح را نخواندید امر باقی است نفی می‌‌کند استیفاء ملاک نماز را با نماز در مکان مغصوب چون خود مولی در خطابش گفت صل فی المکان المباح، اطلاق هیئت در صل فی المکان المباح که می‌‌گوید تا متعلقش را در خطاب نیاورید امر ساقط نمی‌شود، اقتضاء می‌‌کند که نماز در مکان مغصوب وافی به ملاک نیست، ‌اگر بود مولی به آن اشاره می‌‌کرد. اما اطلاق صل که فی حد ذاته شامل صلات در مکان مغصوب می‌‌شود چطور بخواهد نفی کند وفاء صلات در مکان مغصوب را به ملاک؟ و لذا شک در وفاء‌ نماز در مکان مغصوب به ملاک منشأ می‌‌شود ما شک کنیم در بقاء وجوب نماز بعد از اتیان به صلات در مکان مغصوب در فرض جهل قصوری، ‌نوبت می‌‌رسد به اصل عملی.

اگر استصحاب در شبهات حکمیه را قبول کنیم، ‌استصحاب می‌‌گوید وجوب نماز قبلا بود الان هم هست و آن وجوب رفته است روی نماز در مکان مباح بناء بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی اما اگر استصحاب در شبهات حکمیه را قبول نکنیم رجوع می‌‌کنیم به حکم عقل در موارد شک در مسقط. مشهور در موارد شک در مسقط قائل به قاعده اشتغال هستند. ولی ما این را قبول نداریم. ما می‌‌گوییم شک در مسقط بر دو نحو است: شک در مسقط به معنای شک در امتثال خارجی، ‌این مجرای قاعده اشتغال است، من نمی‌دانم وضوء گرفتم با آب یا وضوء گرفتم با آب مضاف، این مایع توارد حالتین دارد، یک زمانی آب بود یک زمانی مضاف بود، توارد حالتین داشت، با او وضوء می‌‌گیرم شک می‌‌کنم با آب وضوء گرفتم؟ قاعده اشتغال می‌‌گوید شک در امتثال داری الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، ‌باید بروی با آب قطعی وضوء‌ بگیری. اما نوع دیگر شک در مسقط شک در مسقط شرعی است، نمی‌دانم شارع برای این واجب مسقطی را جعل کرده است یا نکرده است؟ آیا شارع برای نماز در مکان مباح مسقط قرار داده است نماز در مکان مغصوب را؟ یعنی در مقام ثبوت فرموده است که یجب علیک الصلاة فی مکان مباح ما لم تصل فی المکان المغصوب و لو صلات در مکان مغصوب متعلق امر نمی‌تواند باشد اما می‌‌تواند مسقط باشد شرعا یعنی عدم آن در موضوع تکلیف اخذ بشود، ‌شارع بگوید بر تو نماز در مکان مباح واجب است تا مادامی که نماز در مکان مغصوب نخوانی، این را که می‌‌تواند بگوید کما این‌که در غسل ثوب حتما این را گفته است، گفته است بناء بر قول به امتناع: اغسل الثوب بماء مباح ما لم تغسله بماء مغصوب، چون وافی است غسل ثوب متنجس به ماء مغصوب در ملاک. تنظیف ملاک غسل ثوب است و این تنظیف به غسل به ماء مغصوب هم حاصل می‌‌شود. شاید در صلات هم گفته است تجب الصلا‌ة فی مکان مباح ما لم تصل فی المکان المغصوب.

بیان تمام نیست از قبَل مولی، شک در حدود تکلیف مولی داریم در موارد شک در این‌که آیا شارع این فعل را مسقط تکلیف قرار داده است یا قرار نداده است. این‌جا جای قاعده اشتغال نیست جای قرائت عقلیه و عقلاییه است و همین‌طور جای برائت شرعیه است، رفع عن امتی ما لایعلمون، بعد از نماز در مکان مغصوب شک می‌‌کنم در بقاء تکلیف، برائت جاری می‌‌کنم.

من فقط یک اشاره‌ای بکنم به نحوه وفاء این فرد حرام به ملاک که منشأ مسقط بودن تکلیف می‌‌شود ‌بناء بر قول به امتناع، بناء بر قول به جواز که اطلاق امر شامل این فرد می‌‌شود اما بناء بر قول به امتناع همین مثال غسل ثوب را مطرح کنید. این‌که ما بگوییم: "اگر این عبد این ثوب را با آب غصبی بشوید این شرط حدوث وجوب غسل ثوب است به ماء مباح، یجب ان تغسل الثوب بماء مباح ان لم تغسله بماء مغصوب، یعنی اگر این ثوب را با آب غصبی می‌‌شویی اصلا تکلیف نداری"، این عرفی نیست. حداقل در مثال نماز عرفی نیست که ما بگوییم کسی که نماز در مکان مغصوب می‌‌خواند از اول تکلیف به نماز در حق او فعلی نشد، چرا؟ برای این‌که اگر وافی باشد این نماز در مکان مغصوب به ملاک شارع گفته است اگر نماز در مکان مغصوب نمی‌خوانی بر تو واجب است نماز در مکان مباح، اگر نماز در مکان مغصوب می‌‌خوانم چطور؟‌ هیچ تکلیف نداری. این خلاف مرتکز متشرعی است که ان الصلاة‌ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا. مگر می‌‌شود من که در مکان مغصوب می‌‌خوانم این نمازم مانع بشود از وجوب نماز در حق خودم؟ پس این احتمال عرفی نیست یا خلاف مرتکز متشرعی در مورد نماز است.

احتمال دوم این است که این فرد حرام بعض ملاک ملزم را استیفاء کند و مانع بشود از استیفاء بقیه ملاک ملزم. اسقنی ماءا باردا ما لم تسقنی ماءا حارا، ماءا ولرما، مولی وقتی این آب ولرم را به او دادید و خورد می‌‌گوید بناء بود آب سرد بدهی بخوریم لذتی ببریم در این گرمای تابستان، عبد می‌‌گوید بروم آب سرد بیاورم؟ می‌‌گوید دیگه می‌‌خواهی چکار کنم؟ آب خوردم رفع عطش شد، ملاک حاصل شد، اما این حصول ملاک رفع عطش با این شرب ماء ولرم بعض ملاک ملزم که استیفاء شد مانع است از استیفاء تتمه ملاک ملزم بعد از این و الا مطلوب اعلای من شرب ماء بارد بود، این هم می‌‌تواند مسقط باشد، یا در آن مثال غسل ثوب متنجس به ماء مباح، غسل ثوب متنجس به ماء مغصوب وافی به معظم ملاک باشد و مانع از استیفاء بقیة الملاک.

در این‌جا این شک در مسقط از آن شک در مسقط‌هایی است که مساوق با شک در قدرت بر تحصیل ملاک کامل است، اگر شک کنیم آیا نماز در مکان مغصوب هم مثل همین سقی ماء ولرم هست به مولی که مانع می‌‌شود از تحصیل بقیه ملاک در نماز در مکان مباح، حالا که من نماز در مکان مغصوب بخوانم شک می‌‌کنم در قدرتم بر استیفاء آن ملاک ملزم. و شک در قدرت به نظر مشهور که ما هم قبول داریم مجرای قاعده اشتغال است.

اما یک احتمال سومی هست. تا این‌جا آن احتمال اول که خلاف مرتکز متشرعی بود که نماز در مکان مغصوب وافی به تمام ملاک ملزم باشد که نتیجه این می‌‌شود که اگر من نماز در مکان مغصوب می‌‌خوانم، ‌اصلا تکلیف ندارم به نماز در مکان مباح، این خلاف مرتکز متشرعی است یعنی عملا هیچ تکلیفی به نماز ندارم. مگر این‌که یک کسی اصرار کند بگوید کجایش خلاف مرتکز متشرعی است بالاخره یک وجوب مشروطی است که صل فی المکان المباح ان لم تصل فی المکان المغصوب. ولی بعید نیست بگوییم این خلاف مرتکز متشرعی است که این آقا که نماز در مکان مغصوب می‌‌خواند اصلا هیچ تکلیفی به نماز ندارد. چون نماز مباح وجوبش مشروط به عدم نماز در مکان مغصوب بود، شرطش حاصل نیست نماز در مکان مغصوب هم که امر ندارد پس هیچی. به نظر ما بعید نیست بگوییم این خلاف مرتکز متشرعه است. احتمال دوم هم که نماز در مکان مغصوب وافی به معظم ملاک باشد و مانع از استیفاء بقیة الملاک، اگر این احتمال را بدهیم این‌جا شک در مسقطی است که مجرای قاعده اشتغال است از باب شک در قدرت بر استیفاء ملاک تام که آیا بعد از نماز در مکان مغصوب می‌‌توانم ملاک تام را در نماز در مکان مباح استیفاء کنم یا نه، ‌قاعده اشتغال می‌‌گوید شک در قدرت بر استیفاء ملاک ملزم داری احتیاط کن.

[سؤال: ... جواب:] طبق فرض دوم مانع از بقاء است چون مثل همان مثال اسقنی ماءا باردا واقعا مولی می‌‌خواهد آب سرد به او بدهی ولی وقتی آب ولرم به او دادی خورد، دیگر بعد از او مولی می‌‌گوید دیگر آب سرد به من بدهی که معده‌درد می‌‌گیرم، ‌دیگر رفع عطش شد ولی آن لذت خوردن آب خنک در هوای گرم را نچشیدم.

احتمال سوم این است که ما بگوییم یک مطلوب اعلایی دارد مولی یعنی غرض اقصایی مورد مولی، آن غرض اقصی در مثال غسل ثوب متنجس تنظیف ثوب است، آن دو مقدمه دارد، دو سبب دارد:‌ یک سببش مباح است، ‌یک سببش حرام است، غرض اقصای مولی (در آن مثال غسل ثوب پیاده کنم) تنظیف ثوب است، در مثال سقی ماء، رفع عطش است، حالا همان مثال غسل ثوب متنجس، مولی غرض اقصایش تنظیف ثوب است این دو سبب دارد: یک: غسل به ماء مباح، این سبب، مباح است. دو: غسل به ماء مغصوب، این سبب، حرام است. مولی حبش به آن مسبب که تنظیف ثوب است، منشأ می‌‌شود حب تبعی پیدا کند به آن سبب حلال نه بخاطر این‌که آن سبب حلال فقط سبب هست، نه، بخاطر این‌که مانع داریم در آن سبب حرام که حب تبعی به او سرایت کند، و لذا مولی می‌‌گوید اغسل ثوبی بالماء المباح اما غرض اقصایش تنظیف است، ولی اگر با سبب حرام هم این غرض اقصی را حاصل کنیم او مسقط است چون غرض اقصی حاصل شد.

اگر مسقطیت از این قبیل سوم باشد، احتمال این را بدهیم، مجرای برائت می‌‌شود. چرا؟ برای این‌که مولی گفته: اغسل ثوبی نگفت بماء مباح، اگر می‌‌گفت بماء مباح حسابش جدا بود، او دیگر باید کشف ملاک می‌‌کردیم یقینا، احتمال وفاء به ملاک در غسل به ماء مغصوب کافی نبود، مولی گفت اغسل ثوبی بالماء و ما احتمال می‌‌دهیم غسل ثوب مولی به ماء‌ مغصوب هم سبب آخری باشد برای حصول غرض اقصای مولی، ما رفتیم شستیم ثوب مولی را به ماء مغصوب، اگر احراز کنیم وافی است به ملاک که هیچ، که در این مثال احراز می‌‌کنیم، اما اگر احراز نکنیم مثل صلات در مکان مغصوب که احراز نمی‌کنیم وفائش را به ملاک، برائت جاری می‌‌کنیم. چرا؟‌ برای این‌که وجوب هست اما وجوب آن غرض اقصی، یعنی مولی می‌‌خواهد به نحو حب نفسی آن غرض اقصی در نماز را که انتهاء عن الفحشاء و المنکر است، و حب تبعی پیدا کرد به این سبب حلال که صلات در مکان مباح است، اما اگر آن سبب غیر حلال را ایجاد کنید آن غرض اقصای مولی که انتهاء عن الفحشاء و المنکر است حاصل می‌‌شود از شمایی که نماز در مکان مغصوب خواندید جهلا قصوریا، و وقتی ما غرض اقصی حاصل شد دیگر ملاک حاصل شده. احتمال این معنا را بدهیم، احتمال مسقطیت به این نحو ثالث را بدهیم، به نظر ما مجرای برائت است. چرا مجرای برائت نباشد؟ شک می‌‌کنیم در بقاء تکلیف به نماز بعد از اتیان به نماز در مکان مغصوب، احتمال می‌‌دهیم این نماز در مکان مغصوب هم بتواند آن غرض اقصای مولی را تحصیل کند، این احتمال را ما می‌‌دهیم.

و لذا به نظر ما این‌جا جای برائت است نه اشتغال. این یک اشکال به آقای خوئی که فرمود چون ما امتناعی هستیم کاشف از ملاک نداریم در نماز در مکان مغصوب، نماز در مکان مغصوب از روی جهل قصوری باطل است، بیست سال قبل این خانه را خرید، آدمی هست غافل نیست، طلبه است، قاعده ید جاری کرد، گفت لولاه لما قام للمسلمین سوق، این خانه را خرید، بعد از بیست سال حالا معلوم شده که این خانه به یک سبب غیر شرعی تحت تصرف این فروشنده قرار گرفته بوده، ارث پدری بوده، این پسر سهم خواهران را بالا کشیده، آقای خوئی می‌‌گوید بیست سال نماز خواندی جاهل مرکب که نبودی؟‌ می‌‌گوید اتفاقا هر بار که می‌‌آمدیم نماز بخوانیم این شیطان در ذهن ما می‌‌آورد این مکان غصبی نباشد ما می‌‌گفتیم برو، ‌وسوسه نکن، قاعده ید حجت شرعیه است. آقای خوئی می‌‌گوید بی‌زحمت بیست سال نمازت را قضاء کن. چون امتناع اجتماع امر و نهی نتیجه‌اش همین است. صل می‌‌شود صل فی المکان المباح.

اشکال اول ما این است که احتمال وفاء‌ نماز به ملاک را که می‌‌دهیم. تازه بعد از وقت راحت‌تر برائت از وجوب قضاء را جاری می‌‌کنیم. اگر در داخل وقت باشد حالا شک در مسقط و قاعده اشتغال جاری هست یا برائت جاری است باید بنشینیم دعوا کنیم ما هم که زورمان به آقای خوئی نمی‌رسد این رجل عظیم، یک کلمه حرف بزند ده‌ها فرسخ افتادیم آن طرف، اما بعد از خروج وقت که شک در وجوب قضاء است قضاء هم به امر جدید است برائت جاری می‌‌کنیم.

ثانیا: جاهل قاصر ترخیص در ارتکاب دارد یا ندارد؟ کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام دارد یا ندارد؟ همان قاعده یدی که شما فرمودید، قاعده ید ترخیص می‌‌دهد در ارتکاب، ‌اذن می‌‌دهد توسط شارع در این‌که من در این خانه سکونت کنم، حالا اگر ثابت شد طبق موازین شرعی که این بایع غاصب بوده، آن وقت از آن خانه می‌‌رویم بیرون، ‌در این بیست سال من ترخیص داشتم در ارتکاب. وقتی ترخیص در ارتکاب دارم آن مشکل شما که اطلاق امر متقوم به ترخیص در تطبیق است حل می‌‌شود، ‌من ترخیص در تطبیق دارم.

نگویید این ترخیص ظاهری است. چه فرق می‌‌کند؟ ترخیص، ترخیص است، ترخیص ظاهری یعنی ترخیص دروغین؟ این‌که نیست معنایش. ترخیص ظاهری یعنی ترخیص در مورد جهل، و الا واقعا ترخیص است، ‌واقعا مولی اذن می‌‌دهد در ارتکاب [منتها] به ملاک جهل، وقتی یک جا اذن می‌‌دهد در ارتکاب به ملاک اکراه، اذن می‌‌دهد در ارتکاب به ملاک اضطرار، یک جا هم اذن می‌‌دهد در ارتکاب به ملاک جهل، ‌اذن واقعی است، به قول مرحوم شیخ انصاری حکم ظاهری حکم واقعی ثانوی است یعنی حکم واقعی است در مورد جهل، ‌کار نداریم به این‌که ملاکش تسهیل امر است بر مکلفین، ‌ملاک ترخیص در حرج هم تسهیل امر است بر مکلفین. ملاک ترخیص در جعل هم تسهیل امر بر مکلفین است. مولی ترخیص داد خودش گفت رخصت لک ان تصلی فی هذا المکان، دیگر اطلاق صل چه مشکلی دارد؟

نگویید: آن مبغوضیت واقعیه‌اش که از بین نرفت، چون نهی ناشی از مبغوضیت است او هست. می‌‌گوییم مبغوضیت را که آقای خوئی خودش فرمود در مورد اکراه هم هست، در مورد اضطرار هم هست، ‌فعل مکره مبغوض است و لذا اکراه بر حرام، ‌حرام است چون اکراه بر مبغوض مولی است. خود ایشان فرمود مهم نیست، چه اشکال دارد فعل مبغوض اگر شارع نهیش را بردارد یعنی آن ترخیص را بتواند بیاورد، مشکلی پیدا نمی‌شود، خود آقای خوئی فرمود، ‌اشکال کرد به محقق نائینی فرمود در مورد اکراه شارع تحریم را وقتی برداشت اذن در ارتکاب داد، و لو فعل مبغوض است اما مانعی بر سر راه اطلاق امر نیست، فعل که مبعد از مولی نیست، فرض این است که جاهل قاصر است این شخص‌، بله فعل، مبغوض است خب باشد مگر نمی‌شود به فعل مبغوضی که معنون به عنوان محبوب هم هست تقرب به خدا جست؟

[سؤال: ... جواب:] مهم این است که این ترخیص در ارتکاب آمد. این مهم است. اما می‌‌گویید فعل مبغوض است خب باشد، به قول آقای خوئی فعل مکره‌علیه هم مبغوض است، اما ترخیص در ارتکاب دارد. این اشکال ما هست.

و لذا به نظر ما حتی اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشویم خیال‌تان راحت، بروید خانه بخرید، مگر می‌‌شود جز این زندگی کرد؟‌ با قاعده ید باید درست کرد. حالا بعدا کشف بشود این خانه صدها مشکل داشته، دیگر آن وقت باید فکر دیگری بکنیم، اما نمازهایی که خواندیم در این خانه چرا این نمازها باطل باشد؟ چرا این وضوئی که گرفتیم با این آب که این آب هم غصبی است دیگر، ‌اگر صاحب این خانه یکی از آن خواهرها باشد صاحب این آب هم یکی از آن خواهرها می‌‌شود دیگر، چه اشکال دارد؟ ما که جوازی هستیم ولی امتناعی هم اگر بشویم به قول آن بنده خدا قهر کرده بود گفت که من که نمی‌خورم این غذا را که گذاشتی جلوی من ولی برای هر کسی گذاشتید کم است، ما که جوازی هستیم ولی آن‌هایی هم که امتناعی هستند خداییش نباید اینقدر بر مردم سخت بگیرند.

وارد فروعی می‌‌شویم در بحث اجتماع امر و نهی، ‌یکی دو تا فرع را مطرح می‌‌کنیم، بعد بحث تنبیهات ان‌شاءالله.

و الحمد لله رب العالمین.

شمول حدیث لاتعاد نسبت به نماز جاهل قاصر در مکان غصبی – تطبیق فقهی بحث بر نماز در لباس غصبی

جلسه 80- 349

**سه‌شنبه – 05/11/1400**

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

بحث راجع به این بود که بناء بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی عمل عبادی از جاهل قاصر و ناسی آیا صحیح خواهد بود و یا صحیح نخواهد بود مثل این‌که با آب غصبی از روی جهل قصوری یا نسیان وضوء بگیرد یا در مکان غصبی از روی جهل قصوری یا نیسان نماز بخوان.

مرحوم آقای خوئی فرمودند ما تفصیل می‌‌دهیم بین نسیان و جهل مرکب و بین جهل بسیط. در نسیان و جهل مرکب چون احتمال نمی‌دهد شخص، بقاء حرمت غصب در حق او لغو است، بر خلاف جاهل بسیط یعنی جاهل متردد که بقاء حرمت نهی در حق او لغو نیست، اثرش حسن احتیاط است. و لذا عمل جاهل بسیط باطل است ولی عمل ناسی و جاهل مرکب صحیح است مگر ناسی مقصر باشد، خودش غاصب باشد و هنگام عمل فراموش کرده باشد که در این صورت عملش مبعد از مولی است و موجب استحقاق عقاب است و دیگر نمی‌تواند مقرب باشد.

و این‌که صاحب کفایه فرمود: "ما با احراز ملاک می‌‌توانیم این نماز یا این وضوء را تصحیح کنیم حتی در حق جاهل بسیط"، آقای خوئی فرمودند ما از کجا کشف ملاک بکنیم؟ وانگهی وقتی عمل محبوب مولی نیست، چطور با ملاک می‌‌شود تقرب به مولی جست؟ عمل عملی است که مبغوض بالفعل است، مغلوب ملاک حرمت است و لو مکلف جاهل قاصر است، چطور به صرف ملاک می‌‌شود تقرب جست؟

این‌که آقای خوئی فرمود احراز ملاک نمی‌کنیم بناء بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی، درست است. و ما معتقدیم این بیان ایشان‌ که در مورد ناسی و جاهل مرکب نهی واقعا ساقط است و لذا مانعی از اطلاق امر نیست، ‌این هم تمام نیست. ما در جای خودش عرض کردیم هیچ دلیل روشنی بر ارتفاع تکلیف در حق ناسی و جاهل مرکب نداریم. اما نکته لغویت، جوابش این هست که خطاب مطلق و یا به تعبیر امام خطاب قانونی، همین که علی تقدیر الوصول صلاحیت محرکیت دارد همین کافی است، محرکیت علی تقدیر الوصول این رافع لغویت است و لو بالفعل واصل نباشد بخاطر نسیان. عقلاء همچون خطاب مطلقی را لغو نمی‌دانند.

و اما اگر دلیلش رفع النسیان باشد، ما از حدیث رفع بیش از رفع مؤاخذه نفهمیدیم. ما از رفع النسیان یا رفع ما نسوا، نفهمیدیم الا این‌که آن عملی که صادر است از روی نسیان، تسجیل نمی‌شود و ثبت نمی‌شود در نامه عمل مکلف، اما این‌که ناسی تکلیف ندارد ما دلیلی بر آن پیدا نکردم کما علیه السید الامام و مرحوم آقای صدر.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که تکلیف مقدور است فقط این شخص ناسی است، ‌لایکلف الله نفسا الا وسعها می‌‌گوید تکلیف به غیر مقدور نشده‌اید.

و اما این‌که آقای خوئی فرمود: "ملاک را هم احراز کنیم بدرد نمی‌خورد، باید فعل محبوب باشد"، این‌که خلاف فرمایش خود ایشان است در مورد اضطرار و اکراه فرمود و لو غصب مضطرالیه و مکره‌علیه مبغوض است و لکن چون مبعد من المولی نیست و موجب استحقاق عقاب نیست، می‌‌تواند عبادت صحیحه بشود، نماز در مکان مغصوب بخواند در فرضی که اضطرار لابسوء الاختیار دارد. مقصود از تقرب به ملاک تقرب بخاطر مصلحت در نماز نیست، این‌که ربطی به خدا ندارد، نماز می‌‌خواند تا به مصلحت نماز دست پیدا کند این‌که ربطی به خدا ندارد، مقصود این است که ملاکی که خدا متصدی طلب آن شده است، اقم الصلاة‌ لذکری، ما می‌‌رویم نماز می‌‌خوانیم در مکان مغصوب از روی جهل قصوری تا این ملاکی را که خدا دنبال تحصیلش بوده است و از ما خواسته است آن را تحصیل کنیم، تحصیل بشود و لو این فعل این نماز در مکان مغصوب، محبوب بالفعل نیست اما وافی است به آن ملاکی که در طبیعی نماز هست و ملاک هم ملاکی است که مولی متصدی طلب تحصیلش شده است، چرا این موجب تقرب نشود؟

وانگهی، جناب آقای خوئی! چرا حدیث لاتعاد جاری نشود در این نماز در مکان مغصوب؟ البته ما می‌‌دانیم عذر شما چیست، شما اختلال به شرائط سجود را مشمول حدیث لاتعاد نمی‌دانید معتقدید مثلا اگر کسی سجده بر مکان نجس بکند بعد بفهمد که این مهر نجس بوده است، نمازش باطل است، حدیث لاتعاد هم شامل آن نمی‌شود چون مستثنی‌ از حدیث لاتعاد سجود ماموربه است، یعنی سجود واجد شرائط، حال که عقل گفت یکی از شرائط سجود این است که بر مکان مباح باشد، اخلال به این شرط سجود اخلال به سجود ماموربه است. اما کسانی که این مبنای شما را قبول ندارند معتقدند اخلال به شرائط سجود تا عرفا مانع از صدق سجود عرفی نشود، مشمول حدیث لاتعاد است و آن‌چه استثناء شده است از حدیث لاتعاد اخلال به سجود عرفی است، ‌بیش از این ما دلیل نداریم. چه اشکالی دارد که ما نسبت به این نماز در مکان مغصوب از روی جهل حدیث لاتعاد جاری کنیم.

برخی از معاصرین در کتاب قراءات فقهیة معاصرة، مطرح کردند که حدیث لاتعاد مواردی را که از امتناع اجتماع امر و نهی شرط نماز را کشف کردیم، شامل نمی‌شود. ما از حیث امتناع اجتماع امر و نهی ثابت کردیم که شرط سجود این است که بر مکان مباح باشد، حال یا مثل آقای خوئی کلا قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هستیم یا مثل بحوث معتقدیم که نهی از غصب عنوان مشیر است یعنی آنی که حرام است عنوان‌های ذاتی افعال هستند که مصداق غصب هستند، خود سجود در ملک غیر بدون اذن او متعلق نهی است، همین عنوان، طبق این مبنا دیگر عنوان واجب با عنوان حرام یکی می‌‌شود، فرقش به اطلاق و تقیید می‌‌شود، و لذا بحوث هم در مثال نماز در مکان مغصوب امتناعی است.

در کتاب قراءات فقهیة معاصرة مطرح کردند حال که امتناعی شدید دیگر به اجراء حدیث لاتعاد طمع نکنید. چرا؟ برای این‌که حدیث لاتعاد ناظر است به فرائض نماز یعنی ارکان نماز یا به سنن نماز یعنی واجبات غیر رکنیه، می‌‌گوید اخلال به سنن از روی عذر مبطل نماز نیست، اما اخلال به فرائض و لو از روی عذر مبطل نماز است مثل اخلال به رکوع، سجود. حدیث لاتعاد ظاهرش فقط همین است که آن شرط غیر رکنی یا جزء غیر رکنی که از روی عذر به آن اخلال ورزیدید را از شرطیت و جزئیت بیندازد. و این در امتناع اجتماع امر و نهی ممکن نیست. چرا؟ برای این‌که آیا می‌‌شود شرطیت اباحه مکان سجود را شارع نفی کند؟ یعنی خلاف حکم عقل. عقل می‌‌گوید ممتنع است، محال است امر به سجود اطلاق داشته باشد و اباحه مکان شرط او نباشد، شارع بر خلاف حکم عقل بیاید بگوید من شرطیت اباحه مکان را برداشتم، ‌مگر می‌‌شود؟

اگر شما بگویید که شارع دست از حرمت غصب بردارد در این‌جا یا دست بردارد از وجوب سجود در این‌جا، حدیث لاتعاد ناظر به این نیست چون شما حدیث لاتعاد را فقط برای این باید بکار ببرید که آن شرطی که اخلال به او ورزدید از روی عذر آن را بردارید و آن شرطی که به او اخلال ورزیدید اباحه مکان سجود است آن هم که قابل رفع نبود. اما برداشتن حرمت غصب خارج از مدلول حدیث لاتعاد است. یا برداشتن وجوب سجود غیر از این‌که خارج از مدلول حدیث لاتعاد است چون شما که سجود را فراموش نکردید، اخلال به سجود عن عذر که نکردید، علاوه بر این، سجود فریضه است، حدیث لاتعاد که اخلال به فریضه را تصحیح نمی‌کند. قراءات فقهیة معاصرة جلد 2 صفحه 111.

ما عرض‌مان این است که در مقام اثبات، حدیث لاتعاد می‌‌گوید اعاده نماز که ارکانش سالم هست واجب نیست، لاتعاد الصلاة الا من خمس، نمازی که ارکانش سالم است، ارکان عرفیش سالم است یعنی سجود عرفا محقق شده است، رکوع عرفا محقق شده است، اعاده این نماز لازم نیست. پس ما مشکل اثباتی نداریم. توجیه ثبوتی جریان حدیث لاتعاد در این‌جا یا به این است که شارع دست از حرمت این غصب بردارد یا دست بردارد از امر به سجود اما برای من که سجود عرفی کرده‌ام، یعنی این سجود عرفی مسقط باشد و لو ماموربه نیست، این توجیه ثبوتی است، مشکلی ندارد. ما مقام اثبات‌مان قصور ندارد، نکته ثبوتیه آن دیگر ربطی به عرف ندارد، حال نکته ثبوتیه جریان حدیث لاتعاد در مورد این نماز که سجود کردیم بر مکان غصبی به این هست که نهی از غصب این‌جا ساقط بشود، خب بشود، ‌چه می‌‌شود؟ مشکل اثباتی که نداریم، مقام ثبوت هم که ربطی به عرف ندارد. و می‌‌شود شارع در حق ما بگوید اگر شما نماز خواندید با سجود در مکان مغصوب این نماز شما را مسقط تکلیف به نماز قرار دادم و لو خودش ماموربه نیست و چون وافی به معظم ملاک نماز هست عرفا صدق می‌‌کند که السنة‌ لاتنقض الفریضة، یا تمت صلاتک.

[سؤال: ... جواب:] روایات تثلیث می‌‌گوید مقوم ماهیت نماز سجود است، این سجود مقوم نماز است، حالا این سجود شما مصداق ماموربه نبوده ولی غیر ماموربهی است که وافی به ملاک ماموربه است و مسقط امر به او است، مشکلی ندارد.

ضمنا به شما عرض کنم: این اشکال ایشان فقط مختص به سجود در مکان مغصوب هم نیست. در ساتر مغصوب هم با این‌که آن‌جا می‌‌شود شرطیت ستر را شارع بردارد، آن‌جا هم ایشان اشکال کرده است. گفته است با حدیث لاتعاد نمی‌شود این نماز را تصحیح کرد چون اگر ما بگوییم نماز با ساتر غصبی مصداق امتناع اجتماع امر و نهی است دیگر از حدیث لاتعاد کاری ساخته نیست. امر این مثال اسهل است از مثال ما که سجود در مکان مغصوب است. ساتر مغصوب فوقش می‌‌شود اخلال به شرطیت تستر و این جزء ارکان نیست ولی این‌جا اخلال به سجود است، و لو به لحاظ شرط مباح بودن مکان مصلی. و لذا آقای خوئی در تستر به ساتر مغصوب حدیث لاتعاد را قبول کرد که جاری بشود اما در این‌جا که سجود در مکان مغصوب است نپذیرفت جریان حدیث لاتعاد را چون اخلال به شرائط سجود بود. اما اشکال کتاب قراءات فقهیة معاصرة مشترک است در این دو مثال. و ما به نظرمان این اشکال وارد نیست.

[سؤال: ... جواب:] یک وقت دلیل قصور دارد، مثلا استصحاب عدم مانع در اعضاء وضوء قاصر است از این‌که بخواهد اثبات کند که شما اعضاء وضوء را شستید چون استصحاب عدم حاجب برای اثبات تحقق غسل اصل مثبت است. پس قصور اثباتی دارد، شما می‌آیید می‌‌گویید استصحاب کنیم عدم حاجب را و چون این استصحاب بدون تعبد به لازم عقلی آن‌که تحقق غسل است لغو خواهد بود، صونا للاطلاق عن اللغویة بیاییم استثناءا اصل مثبت این استصحاب را حجت بدانیم. این‌جاست که می‌‌گویند که وقتی اطلاق شمولش نسبت به یک موردی لغو بود مگر از جیب خودمان زاید بر ظهور بخواهیم به اطلاق چیزی را ضمیمه کنیم این‌جا ما حق نداریم از جیب خودمان زاید بر ظهور ضمیمه اطلاق کنیم تا اطلاق از لغویت خارج بشود، اگر اطلاق شمولش نسبت به این مورد لغو است شامل نشود نه این‌که ما ضمیمه بکنیم از خارج از حدود ظهور به اطلاق تا اطلاق لغو نشود. ما در بحث حدیث لاتعاد از جیب‌مان چیزی اضافه نکردیم، ما غیر از تمسک به ظهور حدیث لاتعاد برای این‌که بگوییم این نماز در مکان مغصوب مشمول لاتعاد الصلاة است، چون ما اخلال به سجود عرفی نکردیم، بیش از این چیزی مگر گفتیم؟ شما بحث علمی کردید گفتید ثبوتا برای جریان لاتعاد باید شارع حرمت غصب را بردارد، باید این سجود را مسقط امر به سجود قرار بدهد، می‌‌گوییم هر کاری دوست دارد شارع بکند ما که کار به مقام ثبوت نداریم مهم برای ما مقام اثبات و اطلاق خطاب است.

[سؤال: ... جواب:] اصلا طبق اشکال کتاب قراءات فقهیة لاتعاد قصور اثباتی دارد، ‌فقط ناظر است به رفع آن شرطی که از روی جهل و نسیان آن را ترک کردید. ... ما کی گفتیم منحصرا مدلول التزامی این است که این غصب حرام نیست؟ گفتیم یا به این است که این سجود را مسقط امر به سجود قرار بدهد، این سجودی که مصداق غصب محرم است و مشمول امر به سجود نیست بخاطر امتناع اجتماع امر و نهی، مسقط امر به سجود باشد، یعنی این نماز غیر ماموربه بشود مسقط امر به نماز و چون وافی به معظم ملاک است، عرفا صحیح است بگوییم السنة لاتنقض الفریضة یا حتی تعبیر کنیم تمت صلاته.

تطبیقات فقهی

به دنبال این بحث اجتماع امر و نهی مناسب هست برخی از فروع فقهی را که مصداق این بحث هستند عرض کنیم:

فرع اول نماز در لباس مغصوب هست که صاحب عروه فرموده است نماز در لباس مغصوب عالما عامدا باطل است و همین‌طور اگر جاهل مقصر باشد.

برخی از بزرگان مثل محقق نراقی، صاحب جواهر، مرحوم آقای خوئی در بحث استدلالی نه در فتوی، مرحوم آقای صدر چه در بحث استدلالی و چه در فتوی، فرمودند: به نظر ما نماز با لباس مغصوب عالما عامدا هم صحیح است، اصلا فرض کنید ساتر مغصوب است، لباسش متعلق خمس است، یک سال گذاشت، پارچه را ندوخت یا نپوشید، بعد از یک سال که خمس آن منجز شد تازه هوس کرده که آن را بدوزد و بپوشد، این ساتر غصبی است، مشهور می‌‌گویند این نماز باطل است اما این بزرگان فرموده‌اند چرا این نماز باطل است.

به نظر ما اشکال این بزرگان درست است. و محصل اشکال‌شان این است که ترکیب بین نماز و بین این غصب ترکیب انضمامی است. آنی که واجب است غیر از آنی است که حرام است، حالا تعبیرشان این است که شرط، شرط توصلی است، تستر شرط توصلی است، مثل وضوء نیست که شرط تعبدی باشد اما روح مطلب‌شان این است که وقتی که شرط مصداق حرام بود و شرط هم شرط عبادی نبود حرمت آن سرایت نمی‌کند به حرمت مشروط، آنی که مصب نهی است غیر از آنی است که مصب امر است.

برای این‌که این را کاملا تبیین بکنیم می‌‌توانیم این‌جور بیان کنیم که امر ترتبی به این نماز مشروطا به ارتکاب آن حرام کاملا معقول است، می‌‌گوید لاتتستر بهذا الساتر المغصوب و لکن لو تسترت به فصل فی هذا الحال. لباس نداری، همه لباس‌هایت غصبی است مثل آن مؤمنی که در روایات هست که حضرت فرمود از عهده حقوق مردم خارج بشو من برای تو تضمین می‌‌کنم بهشت را، ‌تمام اموالش را تمام لباس‌هایش را داد و رفت. حالا هنوز به اندازه آن مؤمن نرسیده این آقا، لباس‌های غصبیش را گذاشته کنار، شارع به او می‌‌گوید صل عریانا و لکن اگر به اندازه ده دقیقه که نماز ظهر و عصرش طول می‌‌کشد این لباس مغصوب را بپوشی باید در این حال نماز بخوانی، حق نداری در این ده دقیقه نماز نخوانی بنشینی ناهار بخوری، من دوست ندارم برهنه ناهار بخورم، بعد با لباس غصبی ناهارش را می‌‌خورد بعد لباس هایش را در می‌‌آورد برهنه نماز می‌‌خواند، شارع می‌‌گوید اصلا لباس غصبی نپوش، کسی هم که نیست، لباس غصبی نپوش، ولی اگر به اندازه نماز ظهر و عصر لباس غصبی می‌‌پوشی واجب است در این حال نماز بخوانی، مشکلی ندارد. اتفاقا همین‌جور هم هست از نظر فقهی. ماموربه ذات صلات است و تقید آن یعنی ایقاع الصلاة‌ فی هذا الحال، ‌این منافات ندارد که خود ذات تستر که ذات شرط است حرام باشد.

و لذا به نظر ما اشکال بزرگان به مشهور وارد است.

در بحوث استشهاد کردند برای این‌که بگویند تستر شرط است و شرط توصلی هم هست، نه جزء نماز که ترکیبش با نماز ترکیب اتحادی بشود، استشهاد کردند بر این مطلب گفتند اگر تستر جزء نماز بود باید با قصد قربت تستر می‌‌کردی، در حالی که قطعا تستر مشروط به قصد قربت نیست.

این بیان تمام نیست. اتفاقا ایشان در جلد 6 از بحوث در بحث استصحاب صفحه 274 یک معیاری داده برای جزء واجب، گفته هر چیزی که فکر می‌‌کنید شرط واجب است ولی فعل اختیاری است، ‌او جزء واجب است. وضوء فعل اختیاری است، چون فعل اختیاری است اصلا امر به نماز به نحو مرکب یک بخشی از آن تعلق گرفته به ذات نماز، یک بخشی از آن یعنی یک امر ضمنی تعلق گرفته به ذات وضوء نه به تقید الصلاة بالوضوء. و در هر شرط اختیاری این را می‌‌گوید. و هدفش هم این است که از شبهه اصل مثبت فرار کند. که کسی نگوید استصحاب بقاء وضوء اثبات نمی‌کند تقید الصلاة بالوضوء‌ را، جواب داده که ذات وضوء ماموربه است به امر ضمنی، واجب در نماز مرکب است از دو چیز: نماز بخوانید وضوء هم داشته باشید.

حالا غیر از این‌که این مطلب ایشان در این‌جا منافات دارد با آن مطلبی که در استصحاب گفته، از نظر حلی چه اشکال دارد، ‌تستر جزء الواجب باشد نه جزء الصلاة. صلات، قربی است، اما ممکن است واجب مرکب باشد از صلات و تستر. تستر قربی نیست چون ذات صلات یکی از اجزائش تستر نیست، تستر جزء الصلاة نیست، اما می‌‌تواند جزء المرکب الواجب باشد، واجب مرکب است از یک جزء که ذات صلات است و جزء دیگر که خارج است از ذات صلات ولی جزء واجب است به نام تستر، این‌که محذوری ندارد.

پس فقط ما باید استظهار بکنیم از ادله و انصافا استظهار ما از ادله این است که تستر جزء الواجب نیست، شرط الواجب است. ظاهر دلیل که می‌‌گوید لاتصل الا فی ثوب این است.

شک هم بکنیم به نفع ماست، شک هم بکنیم می‌آییم می‌‌گوییم نمی‌دانیم متعلق امر ضمنی تقید الصلاة بالتستر است تا ترکیب انضمامی بشود یا متعلق امر ضمنی خود تستر است که تستر بشود جزء الواجب و ترکیب اتحادی باشد، برائت جاری می‌‌کنیم از این‌که واجب ما که نماز است مقید باشد به تستر به ساتر مباح. اگر تستر جزء نماز است، پس آنی که نماز مقید به آن است تستر به ساتر مباح است ولی اگر تستر شرط واجب است در نماز طبق ترکیب انضمامی نماز مقید نیست به این‌که تستر به ساتر مباح باشد، نتیجه این می‌‌شود که شک می‌‌کنیم در تقید واجب صلاتی به تستر به ساتر مباح برائت از این شرطیت جاری می‌‌کنیم.

یک نکته هم عرض کنم:

مرحوم آقای خوئی که در بحث استدلالی طرفدار این است که نماز با تستر مغصوب عالما عامدا هم صحیح است، استشهاد کرده یا مثال زده به آن به مسأله تطهیر ثوب و بدن به آب مغصوب. می‌‌بینید شرط نماز تطهیر بدن متنجس است، تطهیر ثوب متنجس است و لکن تطهیر بکند ثوب و بدن متنجس‌تان را با آب غصبی چون شرط توصلی است هیچ مشکلی پیش نمی‌آید و همه قائل هستند نمازتان صحیح خواهد بود.

می‌گوییم قیاس مع الفارق است. در بحث نجاست، شرط، ‌طهارت است نه غسل. طهارت مسبب از غسل است، اصلا واضح است، شارع گفته نماز مشروط است به طهارت ثوب و بدن، غسل ثوب متنجس موضوع است برای حکم به طهارت آن، آنی که متعلق امر است مسبب است، آن طهارت است، و آنی که متعلق نهی است آن سبب است که غسل به ماء مغصوب است، این‌که هیچ کس در او اشکال نمی‌کند. شارع گفته نماز بخوان با بدن پاک، با لباس پاک، نگفته شرط نماز غسل است، غسل ثوب متنجس است، غسل بدن متنجس است ولی در مانحن‌فیه شارع گفته شرط نماز تستر است.

حالا محقق نراقی خواسته یک زرنگی بکند این‌جا هم بگوید شرط نماز مستوریت است ولی مستوریت با تستر سبب و مسبب نیستند، این‌ها مثل ایجاد و وجود می‌‌مانند. این‌ها را نمی‌شد بگوییم. ولی در مثال غسل متنجس اصلا شرط مسبب است، طهارة الثوب، طهارة البدن، واضح است که کسی در این‌جا شبهه نمی‌کند در صحت نماز با بدنی که متنجس بود و با آب غصبی شستیم، ‌معلوم است اشکال نمی‌کنند چون با او طهارت حاصل می‌‌شود، طهارت هم شرط نماز است.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

سه پاسخ به اشکال محقق بروجردی (مبطلیت هوی الی الرکوع در لباس غصبی) – طرق تصحیح امر ترتبی در فرض نیاز به آن

جلسه 81- 350

**چهار‌شنبه – 06/11/1400**

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

بحث راجع به برخی از فروعات مسأله اجتماع امر و نهی بود.

اولین فرع این بود که نماز در لباس غصبی حکمش چیست؟ عرض کردیم ترکیب بین تستر به ساتر غصبی و بین نماز در حال تستر ترکیب انضمامی هست. نهی از این شرط با اطلاق شرطیت قابل جمع است. شارع نهی می‌‌کند از این تستر به ساتر مغصوب و لکن می‌‌گوید مانعی ندارد که در این حال نماز بخوانی بلکه واجب است در این حال نماز بخوانی اگر ساتر مباح نداری و به اندازه نماز این ساتر مغصوب را بپوشی، اگر این کار را بکنی باید در این حال نماز بخوانی نه این‌که بگذاری نمازت را موقعی بخوانی که عریان هستی.

اما در مطلق لباس غصبی یا حتی در محمول غصبی مثل پولی که خمسش را ندادی و از وقت اداء خمسش تاخیر افتاده گذاشتی در جیبت، نماز با لباس غصبی یا محمول غصبی، یک اشکالی دارد که بر اساس آن اشکال صاحب عروه و آقای بروجردی قائل به بطلان نماز شدند در جایی که لباس غصبی باشد یا حتی محمول در نماز غصبی باشد و شما عالما عامدا یا جاهلا مقصرا یا ناسیا مقصرا نماز بخوانی در آن.

اشکال این است که گفته می‌‌شود: وقتی شما در نماز هوی الی الرکوع می‌‌کنید، خم می‌‌شوید به سمت رکوع، یا هوی الی السجود می‌‌کنید، یا نهوض للقیام می‌‌کنید، این هوی یا این نهوض علت تامه غصب محرم است چون علت تامه است برای تکان خوردن این لباس غصبی یا این محمول غصبی، پس شما تحریک کردید تکان دادید این لباس غصبی را و این مصداق تصرف در مال غیر است بدون اذنش و حرام است، علت تامه او همین هوی شماست به رکوع و سجود یا این نهوض شما هست برای قیام. علت تامه حرام، حرام غیری است و دیگر نمی‌تواند مصداق واجب باشد. پس خلاصه این اشکال این است که این هوی الی الرکوع مثلا این سبب است برای این‌که این لباس غصبی تکان بخورد یا بهم جمع بشود و این مصداق تصرف در مال غیر است بدون اذن او و حرام است، پس این هوی الی الرکوع می‌‌شود علت تامه حرام و علت تامه حرام، حرام غیری است، یعنی مبغوض است، روح حرام غیری که بغض غیری است حداقل در او وجود دارد و نمی‌تواند دیگر مصداق واجب بشود.

در جواب از این اشکال تارة می‌‌گوییم: اصلا تحریک لباس غصبی یا محمول غصبی عرفا تصرف ممنوع در مال غیر نیست. نه این‌که ما اطلاقی نداریم در حرمت تصرف در مال غیر که ظاهر بحوث هست، نخیر، اطلاق داریم، لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه که در موثقه سماعه است متعلقش حذف شده، جا دارد کسی بگوید که چون متعلقش محذوف است و حذف متعلق مفید اجمال است به نظر صحیح نه مفید اطلاق، شاید متعلق محذوفش یک عنوانی باشد که شامل این تحریک نسبت به این ثوب مغصوب نشود، مثلا متعلق محذوفش انتفاع باشد که عرفا این انتفاع نیست، انتفاع به لباس به این است که آن را بپوشیم. و لکن ما روایتی داریم روایت اسدی، محمد بن جعفر اسدی لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بدون اذنه که به نظر ما این روایت، ‌روایت معتبره است چون چهار نفر از محمد بن جعفر اسدی این را نقل می‌‌کنند، درست است این چهار نفر هیچ‌کدام توثیق ندارند ولی چهار نفر عادتا همه دروغ‌گو نیستند، خبر می‌‌شود مستفیض به لحاظ این چهار نفر. خود محمد بن جعفر اسدی که از اجلاء است. پس ما اطلاقی داریم در این‌که تصرف در مال غیر بدون اذنش حرام است.

و لکن عرفا تصرف در لباس غصبی برای کسی که آن لباس را می‌‌پوشید همین پوشیدن آن است، این‌که بعد از آن خم بشود یا خم نشود عرفا فرقی در این تصرف حاصل نمی‌شود و عرف نمی‌آید بگوید آقایی که لباس غصبی را پوشیدی، ‌لباس غصبی پوشیدی یک گناه کردی، ‌خم شدی گناه دیگر کردی، راه رفتی این لباس غصبی تکان خورن با راه رفتن تو گناه دیگر کردی، ‌این عرفی نیست، ‌این خلاف مرتکز عرف است و تصرف از این‌ها انصراف دارد.

[سؤال: ... جواب:] آنی که عرفا تصرف است این است که این لباس را بپوشی این لباس را مندرس کنی اما این‌که شما راه بروی در این لباس، ‌خم بشوی در این لباس، ‌خم بشوی و با خم شدن این پول متعلق خمس در جیب شما هم خم بشود، بگوییم این یک تصرف حرام هست در مال غیر، ‌این‌ها عقلایی به نظر نمی‌رسد. بله شما دارید رد می‌‌شوید از یک مغازه‌ای آن مانتویی که آن‌جا گذاشتند مدام تکان بدهید معلوم است عرف لحاظ می‌‌کند آن را و مصداق تصرف در مال غیر است. و لکن کسی که بیاید بر خلاف اذن مالک این مانتو را بپوشد دیگر این‌که دستش را تکان بدهد یا ندهد چه تاثیری دارد در زیاد شدن غصب.

هذا اولا. و ثانیا بر فرض تحریک ثوب مغصوب مصداق غصب محرم باشد و لکن هوی الی الرکوع علت تامه آن نیست؛ علت تامه این غصب مجموع هوی است و ابقاء این ثوب بر جسد در هنگام هوی. و الا اگر هوی بکنید الی الرکوع ولی ابقاء نکنید این ثوب را در بدن‌تان در هنگام هوی، تحریک مال مغصوب حاصل نمی‌شود. هم‌زمان دو چیز کنار هم قرار گرفتند هوی و ابقاء ثوب بر بدن، ‌این‌طور نیست که هوی متاخر باشد از ابقاء ثوب در بدن در زمان هوی، هر دو در زمان واحد هستند و علت تامه حرام مجموع الفعلین است من الهوی و ابقاء‌ الثوب علی الجسد. و بیش از این‌که ما بگوییم این مجموع مبغوض است و بغض مجموع یعنی بغض احد الجزئین بیش از این ما دلیل نداریم چون ینتفی المجموع بانتفاء احد الاجزاء، و لذا وجهی ندارد بگوییم این هوی علت تامه تحریک ثوب مغصوب است.

وثالثا: گیرم هوی علت تامه غصب باشد چه محذوری دارد که علت تامه حرام مصداق عبادت باشد؟ ما بیش از این نمی‌خواهیم که حال مولی در هنگام انجام یک فعل که می‌‌خواهد عبادت او باشد احسن باشد از ترک آن فعل. شما فرض کنید کسی می‌‌خواهد غسل بکند با ارتماس در یک حوض، و لکن وقتی که غسل ارتماسی می‌‌کند در این حوض، آب از این حوض می‌‌پاشد روی ملک غیر، ماشین کسی آن‌جا پارک شده این آب‌ها می‌‌پاشد روی ماشین او، اما منحصر به این‌که نیست که فقط این آقا غسل ارتماسی بکند تا آب بپاشد روی ماشین مردم از راه دیگر هم می‌‌شد این کار صورت بگیرد یک چوب بردارد هم بزند یک سنگ بزرگی بردارد پرتاب کند در این حوض بیشتر از این آب می‌‌پاشید به ماشین مردم. مولی می‌‌گوید صد رحمت به تو، آن رفیقت یک ساعت پیش آمد یک سنگ بزرگی انداخت در این حوض این ماشین مردم خیس خیس شد خدا نبخشد او را. باز تو آمدی در کنار آن حرام غسل کردی، خواسته مولی که غسل بود محقق کردی با این فعل و لو این فعل مبغوض غیری است. ما که قبول نداریم علت تامه حرام حرام غیری است مبغوض غیری است ولی آن‌هایی که اصرار دارند مثل بحوث به این مطلب می‌‌گوییم چه اشکالی دارد فوقش مبغوض غیری است مگر نمی‌شود مبغوض غیری خودش مصداق محبوب نفسی باشد، و لو خودش مانع دارد که محبوب نفسی فعلی بشود و لکن مصداق یک عنوان محبوب مولی است و وقتی این کار را انجام می‌‌دهیم حال مولی بهتر می‌‌شود. بهتر از این است که شما شنا بکنید در این آب ولی غسل ارتماسی نکنید، جنب بمانید ماشین مردم هم که با این شنا کردن شما خیس می‌‌شود چون فرقی نمی‌کند.

اگر مندوحه باشد نیاز به امر ترتبی نیست. اگر بتواند این شخص در زیر دوش غسل جناب بکند اما می‌آید در این آب غسل ارتماسی می‌‌کند نیازی به ترتب ندارد جامع غسل که بر او واجب است که نیاز به ترتب ندارد. این‌جا هم اگر می‌‌تواند لباس‌ها را در بیاورد و با یک ساتر نماز بخواند که آن ساتر مباح است که تحریک ثوب مغصوب پیش نمی‌آید، مندوحه وجود دارد و لذا نیاز به ترتب هم نیست.

[سؤال: ... جواب:] مبغوض نفسی اگر باشد حرام نفسی اگر باشد، او مقرب نیست، مثل این‌که خود وضوء با آب غصبی مصداق غصب است او صلاحیت تقرب ندارد اما مبغوض غیری که فرض می‌‌شود آن مبغوض نفسی همان تصرف در مال غیر محقق بشود بدون این، با یک سبب دیگری، مولی می‌‌گوید صد رحمت به تو که باز با این سبب عبادی این کار را انجام دادی، حال مولی احسن است الان از آن فرضی که شما آن حرام نفسی را با یک سبب غیر عبادی انجام می‌‌دادی با پرتاب کردن سنگ مثلا در این حوض، آن حرام نفسی انجام می‌‌شد الان ‌که با غسل جنابت در این حوض آن پاشیدن آب به ماشین مردم محقق شد مولی می‌‌بیند لم یحصل کلا الملاکین، خسر ملاکا و هو الغصب و لکن ربح ملاکا آخر و هو تحقق الغسل الجنابة. این‌جا هم همین‌طور است.

بله، من قبول دارم، آن مواردی که مندوحه نیست امر ترتبی مشکل می‌‌شود. در بحث ما اگر بخواهیم مثال بزنیم که مندوحه نباشد این است که شخص ساترش غصبی است و با نماز اختیاری خواندن این هویش الی الرکوع هویش الی السجود سبب می‌‌شود این ساتر غصبی این شلوار غصبی تکان بخورد، و گفتیم این حرام است، این‌جا فرض این است که ساتر مباح ندارد، شارع باید امر ترتبی بکند دیگر، ‌بگوید اگر شما غصب می‌‌کنی مرتکب غصب می‌‌شوی نماز اختیاری بخوان، فرض این است که تحریک این ساتر غصبی حرام است و علت تامه او هوی الی الرکوع است، شارع بگوید اگر شما تحریک می‌‌کنی این ساتر غصبی را نماز اختیاری بخوان این طلب الحاصل است. چرا؟‌ برای این‌که این تحریک خاص که معلول هوی الی الرکوع است فرض وجودش مساوق است با فرض وجود هوی الی الرکوع فرض وجود هوی الی الرکوع مساوق است با فرض رکوع. مگر می‌‌شود هوی تام الی الرکوع خم شدن کامل به رکوع بدون رکوع مگر می‌‌شود؟ علت تامه رکوع است هوی تام، ‌هوی تام که شد رکوع هم معلول این علت تامه است و هوی تام به رکوع بدون رکوع معقول نیست، می‌‌شود طلب حاصل. شارع بگوید اگر تحریک می‌‌کنی این ساتر غصبی را، اگر غصب نمی‌کنید که هیچ نماز عریانا بخوان ولی داری این ساتر غصبی را می‌‌پوشی بدون اضطرار نپوش ولی اگر می‌‌پوشی خب پوشیدن یک غصب است و تحریک می‌‌کنی این ساتر غصبی را کاری می‌‌کنی این ساتر غصبی تکان بخورد آن هم غصب دیگری است طبق فرض پس رکوع بکن. این طلب حاصل است. چون این تحریک معلول هوی الی الرکوع این حرام است بگویند اگر این تحریک را ایجاد می‌‌کنی یعنی علت تامه او را ایجاد می‌‌کنی که هوی تام الی الرکوع است هوی تام الی الرکوع ایجاد بشود رکوع موجود شده است پس عملا اذا کنت ترکع فارکع و این می‌‌شود طلب حاصل. این اشکال هست.

در جواب از این اشکال عقلا می‌‌شود مطالبی را گفت، جواب عقلی داد منتها می‌‌خواهیم ببینیم ظاهر ادله با آن مساعدت می‌‌کند یا نه. من بارها عرض کردم در بحث ترتب دنبال تصویر‌های عقلی محض نباید باشد. چون ما که نمی‌خواهیم بعد از وجود نص بر ترتب آن را توجیه کنیم ما می‌‌خواهیم از اطلاقات این ترتب را استخراج کنیم همین که گفتند امکان ترتب کافی است در اثبات وقوع، ‌کدام امکان ترتب کافی است در اثبات وقوع آن؟ آن ترتبی که عقلایی باشد، مفهوم باشد برای عرف که عرف ظاهر خطاب را بتواند حمل بر آن بکند، مثل باب تزاحم بین اهم و مهم، ‌کاملا عرفی است که شارع بگوید اگر اهم را نمی‌آوری مهم را بیاور. اما برخی از ترتب‌ها عقلا ممکن است ولی آنقدر عرفی نیست که استظهار بشود از دلیل دلیلی که مطلق است نص در ترتب نیست. این را باید توجه کنید. و الا از نظر عقلی بخواهید حساب کنید حتی در ترکیب اتحادی همان وضوء با آب مغصوب هم می‌‌شود ترتب را درست کرد. مولی بگوید حق نداری تصرف کنی در این آب که غصبی است اما اگر کلی تصرف در این آب را ایجاد خواهی کرد، کلی تصرف در این‌ آب اعم است از خوردن این آب یا شستن بدن با این آب یا ریختن این آب پای درخت اگر کلی تصرف در این آب را ایجاد می‌‌کنی خوش انصاف لااقل وضوء بگیر تا اگر بخشی از دلم درد بیاید از تصرف در مال غیر بدون اذنش بخشی دیگر از دلم خوشحال بشود که لااقل وضوء گرفتی کار بیهوده نکردی، ‌آب را روی زمین نریختی، این‌که عقلا ممکن است هیچ محذوری ندارد حتی اگر امتناعی بشویم و مشکل‌ها هم حل می‌‌شود بعد از این شخص می‌آید وضوء می‌‌گیرد می‌‌گوید می‌‌خواهم این امر ترتبی مولی را امتثال کنم. ولی این ترتب خارج از طور فهم عقلاء‌ هست نمی‌شود اطلاق توضأ را بر این حمل کرد در جایی که فقط یک آب داریم مثلا و آن آب غصبی است یا قائل به امتناع اجتماع امر و نهی که محال می‌‌دانیم اجتماع امر و نهی را به نحو غیر ترتبی. پس باید ترتبی که ما دنبالش باشیم ترتبی باشد که خارج از طور عرف نباشد.

اطلاق دلیل نمی‌شود حالا که مطلق در یک جا محال بود از جیب خودم مدام قید بزنیم به این خطاب که خطاب مطلق اصلا متکفل این قید نیست، بگوییم مولی موقعی که این خطاب مطلق را جعل کرد لحاظ کرد این قید را یعنی لحاظ کرد این فرض این خارج از مقدار دلالت خطاب مطلق است.

در این‌جا که فرض این شد تحریک ثوب ساتر غصبی این تحریک غصب محرم است و فرض این است که مندوحه نداریم وظیفه‌مان بود نماز عریانا بخوانیم خودمان رفتیم این ساتر غصبی را پوشیدیم فرض این است که شارع به نحو ترتب بگوید اگر تحریک می‌‌کنی این ثوب مغصوب را این تحریک معلول هوی تام الی الرکوع است، یعنی اگر هوی تام الی الرکوع می‌‌کنی، هوی تام الی الرکوع کردن یعنی رکوع کردن، اگر رکوع می‌‌کنی پس رکوع کن این می‌‌شود طلب الحاصل. بخواهیم درست کنیم، ترتب معقول را فرض کنیم باید بگوییم اگر شما هوی تام می‌‌کنی پس رکوع کن رکوع عنوان قصدی است، هر انحنائی که رکوع نیست، هر انحناء تامی رکوع نیست، رکوع انحناء تام است به قصد تعظیم خدا، پس هوی تام الی الرکوع بکنیم آن رکوعی که قصدی است رکوع صلاتی، لزوما محقق نمی‌شود. پس می‌‌تواند شارع بگوید اذا هویت هویا تاما فارکع یعنی فاوجد الانحناء التعظیمی لله نه فاوجد الانحناء تا بگویید طلب الحاصل است. فاوجد الانحناء الخاص و هو الانحناء بقصد التعظیم.

این به نظر ما غیر عرفی نیست. ولی مرحوم آقای خوئی فرمودند که ظاهر امر به رکوع احداث آن انحناء است و لیکن بقصد الرکوع. یا مثلا در آن مثال غسل در آن حوض که آبش می‌‌پاشد روی ماشین مردم غیر از غسل ارتماسی هم در این حوض کار دیگری نمی‌توانم بکنم، اگر در این حوض غسل ارتماسی نکنم راه دیگر فقط تیمم است مندوحه‌ای ندارم شارع بگوید اگر این حرام را مرتکب می‌‌شوی، این حرام را مرتکب می‌‌شوی یعنی علت تامه‌اش را ایجاد می‌‌کنی یعنی ارتماس می‌‌کنی در این آب آقای خوئی می‌‌گوید مبادا بگویید فاغتسل من الجنابة، چون اغتسال من الجنابة یعنی افتادن در این آب و لیکن بقصد غسل الجنابة، ‌افتادن در این آب به نحو ترتبی نمی‌تواند باشد. اگر می‌‌گفت فانو غسل الجنابة امر به نیت می‌‌کرد خوب بود امر به نیت که نکرده امر کرده به ایجاد خود این فعل. این اشکال آقای خوئی را بعضی‌ها مطرح می‌‌کنند.

ولی بعید نیست ما بگوییم چون رکوع انحناء قصدی است، غسل غسل قصدی است، ‌قصد غسل جنابت تا نکنیم نمی‌گویند اغتسل من الجنابة مشکلی ندارد شارع امر ترتبی بکند به این حصه‌ای از این انحناء که رکوع است یا حصه‌ای از این شستن که غسل جنابت است، مترتبا. و اگر این کار را انجام می‌‌دهی این حصه از فعل را ایجاد کن. این را ما عرفی می‌‌دانیم.

یک راه دیگر برای امر ترتبی این است که شرط امر به این واجب ارتکاب طبیعی حرام باشد نه ارتکاب این فرد از حرام، این فرد از حرام که تحریک ثوب غصبی است به سبب هوی الی الرکوع، شارع می‌‌گوید اگر تحریک می‌‌کنی این ثوب را، جامع تحریک، ‌منحصر نیست که سببش هوی الی الرکوع باشد ممکن است سببش ورزش باشد اگر این جامع را مرتکب می‌‌شوی به نحو شرط متاخر لااقل رکوع بکن، ممکن است شما این جامع تحریک ثوب غصبی را محقق بکنی اما بدون هوی الی الرکوع بلکه به سبب ورزش دویدن در یک فضایی ولی حالا که می‌‌خواهی ایجاد کنی این جامع را لااقل خوش‌انصافی کن بیا رکوع کن که رکوع هم در کنارش موجود بشود. به نظر ما این هم عرفی است، این خارج از طور فهم عرف نیست. و لذا به این نحو می‌‌شود امر ترتبی تصویر کرد.

یک راه دیگر هم در مانحن‌فیه این است که بگوییم کی گفته ما به امر ترتبی نیاز داریم به رکوع؟ فوقش این رکوع می‌‌شود مصداق رکوع ایمایی، بدتر از او که نمی‌شود، من اگر برهنه می‌‌خواستم نماز بخوانم به من می‌‌گفتند رکوع ایمای بکن سجود ایمایی کن حالا فرض کنید بدتر از او که نیست این رکوع من مصداق رکوع ایمایی باشد این سجودم مصداق سجود ایمایی باشد.

[سؤال: ... جواب:] مثل همین کاری که الان مردم می‌‌کنند می‌‌نشینند روی زمین آن‌هایی که کمردرد دارند، به خیال این‌که دارند سجده می‌‌کنند، آقای سیستانی می‌‌گوید عیب ندارد همین سجود ایمایی است خیال می‌‌کنی داری سجود می‌‌کنی این‌که سجود نیست این سجود ایمای است. اشکال ندارد.

پس به نظر ما چه مندوحه باشد چه نباشد، نماز در ساتر مغصوب محذوری ندارد، نماز در لباس مغصوب و محمول مغصوب هم هیچ مشکلی ندارد.

خلاصه عرض ما این است که این‌که می‌‌گویید هوی الی الرکوع سبب تحریک این لباس مغصوب است و سبب تام و علت تامه حرام، حرام است و لایصلح للعبادیة با جواب‌های مختلفی که دادیم این روشن شد درست نیست. چه ما قائل بشویم هوی الی الرکوع جزء نماز است چه قائل بشویم هوی الی الرکوع علت تامه رکوع است و رکوع جزء نماز است، ‌فرقی دیگر نکرد، هوی الی الرکوع جزء ‌نماز هم باشد خودش که مصداق حرام نیست، خودش علت تامه تحریک ثوب غصبی می‌‌خواهد باشد و اگر هم هوی الی الرکوع اصلا جزء نماز نبود علت تامه رکوع بود و رکوع جزء نماز بود ما یک رکوع واجب داریم و یک تحریک ثوب غصبی داریم که حرام است و این دو معلول علت ثالثه‌ای هستند به نام هوی الی الرکوع. این هوی الی الرکوع هم علت تامه رکوع است که واجب است هم علت تامه تحریک ثوب غصبی است که حرام است و دلیل نمی‌شود که ما بگوییم این رکوع صلاحیت عبادیت ندارد. حتی در فرض عدم مندوحه ما گفتیم مشکلی پیش نمی‌آید و امر ترتبی هم اگر نیاز باشد ما می‌‌توانیم امر ترتبی درست بکنیم.

این فرع اول.

[سؤال: ... جواب:] مسلما لازم نیست شما بپوشید ولی اگر می‌‌پوشید و تحریک می‌‌کنید آنگاه که غصب محقق خواهد شد حتما باید نماز بخوانید و نماز اختیاری هم باید بخوانید. چون اگر نماز هم نخوانید باز می‌‌خواهید حرام را مرتکب بشوید یعنی فرض می‌‌شود که این حرام را مرتکب بشوی و لو نماز نخوانید، ‌حالا ممکن است شما اصلا انگیزه‌تان برای پوشیدن این ساتر غصبی نماز خواندن باشد انگیزه مهم نیست، مهم این است که می‌‌شود امر ترتبی کرد به این نماز، و لو شما انگیزه‌ای غیر از نماز خواندن ندارید در این تستر به این ساتر غصبی می‌‌گویید خدا!‌ من را ببخش من اگر نمی‌خواستم نماز بخوانم که اصلا برهنه می‌‌گشتم در خانه خودم، ‌چهار دیوار اختیاری، ‌کسی نیست، فقط بخاطر نماز تو دارم، یک منت هم سر خدا می‌‌گذاری!! فقط بخاطر نماز تو دارم این ساتر غصبی را می‌‌پوشم، خدا می‌‌گوید من که نمی‌گویم بپوش ولی اگر می‌‌پوشی باید نماز بخوانی در این حال.

این راجع به فرع اول. فرع دوم صلات در مکان غصبی است که مختصری هم راجع به او بحث می‌‌کنیم و وارد تنبیهات اجتماع امر و نهی می‌‌شویم ان‌شاءالله.

و الحمد لله رب العالمین.

مناقشه در کلام محقق هاشمی در بحث مبطلیت هوی الی الرکوع با لباس غصبی – دخالت نداشتن اختلاف مقوله غصب با مقوله افعال نماز در تحقق عنوان غصب – مصداق نبودن قرائت برای غصب

جلسه 82- 351

**‌شنبه – 09/11/1400**

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

قبل از این‌که وارد فرع دوم از فروعی که مصداق اجتماع امر و نهی هست بشویم، یک مطلبی را که در کتاب درس‌نامه اصول هست، مربوط به بحث‌های گذشته می‌‌شود عرض کنم.

ما عرض کردیم در همین مثال نماز در لباس مغصوب اگر مندوحه نباشد، ما می‌‌توانیم با ترتب مشکل را حل کنیم و بگوییم اگر ساتر مغصوب می‌‌پوشید واجب هست نماز بخوانید به شکل نماز اختیاری در همین ساتر مغصوب. ولی در بعض صور شبهه شد اگر کسی بگوید هوی الی الرکوع علت تامه هست برای تحریک ثوب مغصوب و امر ترتبی به هوی یا به رکوع علی تقدیر تحقق آن تحریک ثوب مغصوب طلب الحاصل هست چون آن هوی که علت تامه است برای تحریک ثوب مغصوب، نمی‌شود امر به آن بشود مشروطا به تحقق معلول آن، بگوید اگر معلول این هوی الی الرکوع که تحریک ثوب مغصوب است محقق شد پس هوی الی الرکوع بکن چون فرض وجود معلول مساوق است با فرض وجود علت تامه آن و فرض وجود معلول آخر این علت تامه که خود رکوع است و دیگر امر به هوی الی الرکوع یا امر به رکوع می‌‌شود طلب الحاصل.

ما سعی کردیم از این شبهه جواب بدهیم. و لکن اگر این شبهه قابل جواب نباشد، امر ترتبی به این تعلق نگیرد، در کتاب درس‌نامه در ابتداء گفتند ما از راه ملاک مشکل را حل می‌‌کنیم. می‌‌گوییم در فرض مندوحه که مشکلی نداشتیم، اگر متمکن بودیم از تستر به ساتر مباح، این‌جا که ما نه نیاز به ترتب داشتیم نه چیز دیگری، ملاک را هم احراز می‌‌کردیم نماز در این ساتر مغصوب با وجود تمکن از تستر به ساتر مباح صحیح بود، عرفیت ندارد بگوییم در فرض عدم مندوحه این نماز وافی به ملاک نیست. آن جایی که شما متمکنید از تستر به ساتر مباح این نماز با تستر به ساتر مغصوب وافی است به ملاک ولی وقتی عاجز بشوید از نماز با ساتر مباح، دیگر این نماز با ساتر مغصوب وافی به ملاک نیست، ‌این احتمال احتمال عرفی نیست و لذا این نماز وافی به ملاک است.

بعد فرمودند:‌ بله، چون نماز واجب تعبدی است، واجب توصلی نیست که فقط کشف ملاک مشکلش را حل بکند باید قصد قربت هم بکنیم در واجب تعبدی، قصد قربت در جایی می‌‌شود که حرام و واجب مساوی نباشند در ملاک و یا حرام اقوی ملاکا نباشد، متلازمینی که یکی از آن‌ها واجب است دیگری حرام، تحریک ثوب مغصوب حرام است و رکوع واجب است، اگر آن تحریک ثوب مغصوب اهم ملاکا هست یا مساوی است ملاکا با این رکوع، چطور من بگویم رکوع می‌‌کنم بخاطر خدا؟ در جایی می‌‌شود گفت من رکوع می‌‌کنم بخاطر خدا که حال شارع عند فعل این رکوع احسن باشد از حال شارع در فرض ترک این رکوع، در متلازمینی که یکی از آن‌ها واجب است و دیگری حرام و آن حرام مساوی یا اهم است اگر اهم است که حال مولی بدتر می‌‌شود در ایجاد این متلازمینی که یکی حرام اهم است دیگری واجب غیر اهم و اگر هم مساوی هستند حال مولی تفاوتی نمی‌کند حال مولی بهتر نمی‌شود در فرض اتیان به این رکوع. البته ایشان مثال‌هایی که زدند غیر از این مثال است که ما انتخاب کردیم ولی بیان ایشان در این مثال هم می‌آید.

ما به نظرمان این مطلب درست نیست. اما این‌که ما بگوییم چون در فرض وجود مندوحه ملاک فعلی است، من که می‌‌توانم با ساتر مباح نماز بخوانم پس ملاک نماز با ساتر فعلی است و فرض این است که ما در این فرض قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم چون ترکیب را انضمامی می‌‌دانیم یا حتی اگر ترکیب اتحادی باشد ما مشکلی در جواز اجتماع امر و نهی نداریم پس این نماز با ساتر مغصوب هم وافی به ملاک است بخاطر اطلاق امر. این‌که ایشان فرمودند اگر مندوحه نبود امکان امر ترتبی هم نبود ما می‌‌گوییم عرفا نمی‌شود این‌جا وافی به ملاک نباشد، [اقول] چرا نمی‌تواند وافی به ملاک نباشد؟ استیفاء ملاک ممکن است متقوم باشد به امر مولی، مولی بگوید وقتی من امر می‌‌کنم صل راکعا و ساجدا مع الساتر، شما امر به جامع دارید رفتید به سوء اختیار آن حصه محرمه را انتخاب کردید، ولی وقتی شما ساتر مباح ندارید، امر تعیینی شدید صل قائما مومیا عریانا نمی‌توانید امر ترتبی داشته باشید به صلات راکعا ساجدا متسترا بساتر مغصوب، کی گفته شما می‌‌توانید استیفاء کنید ملاک واجب را؟ خود اتصاف به امتثال امر ممکن است دخیل باشد در استیفاء ملاک. چطور ما این احتمال را نفی کنیم؟

پس این بیان ایشان تمام نیست. اما آن بیان دوم که ایشان فرمودند اگر هم باشد حرام یا مساوی باشد در جایی که متلازمین هستند مثل همین تحریک ساتر مغصوب که متلازم است با رکوع چون هر دو معلول هستند برای هوی الی الرکوع، ‌مسلم تحریک ساتر مغصوب اگر مصداق غصب باشد اهم است در این‌که بحثی نیست ولی چه اشکالی دارد اگر من در فرضی که این تحریک به ساتر مغصوب را ایجاد می‌‌کنم و لو با یک علت اخرایی غیر از هوی الی الرکوع، با دویدن یا با هوی الی الرکوع ایجاد می‌‌کنم ولی قصد رکوع نمی‌کنم، رکوع یک عنوان قصدی است، حال مولی این‌جا احسن است یا این‌که من بیایم رکوع را هم ایجاد کنم. بله اگر فرض دیگری نیست، تحریک ساتر مغصوب فرض دیگری ندارد یک فرض دارد و آن فرضی است که همراه با رکوع موجود بشود، همچون فرضی اگر باشد اشکال وارد است، و لکن اگر تحریک ساتر مغصوب می‌‌تواند با غیر از هوی الی الرکوع موجود بشود با دویدن موجود بشود یا با هوی الی الرکوع موجود بشود ولی هوی الی الرکوع بدون قصد رکوع می‌‌تواند باشد. پس اگر من در کنار تحریک ساتر مغصوب قصد رکوع هم بکنم با هوی الی الرکوع قصد رکوع هم بکنم حال مولی احسن است.

علاوه بر این‌که عرض کردیم ممکن است باز مولی این رکوع را به عنوان جامع رکوع اعم از رکوع ایمایی و رکوع حقیقی بپذیرد خصوص این رکوع امر نداشته باشد اما به عنوان رکوع حداقل ایمایی بپذیرد.

[سؤال: بدون امر ترتبی و بدون احراز ملاک، از کجا احراز کنیم حال مولی احسن است؟ جواب:] دو اشکال هست یک اشکال این است که بدون امر ترتبی ما ملاک را در این رکوع نمی‌توانیم احراز کنیم استیفاء شده است این اشکال اول ما است. ولی با قطع نظر از این اشکال اشکال دوم این است که اگر احراز ملاک کردیم یا امر ترتبی توانستیم تصویر کنیم از این ناحیه که عالم به حرمت نمی‌تواند قصد قربت کند در آن جایی که آن حرامی که ملازم این واجب است اهم است یا مساوی است او قابل جواب است.

فرع دوم: صلات در مکان مغصوب

فرع دوم صلات در مکان مغصوب است که ادعاء شده اجماع بر بطلان صلات در مکان مغصوب عالما عامدا و جاهلا مقصرا.

در بحوث مطلبی دارند که آقای سیستانی هم مصر هستند بر این مطلب. می‌‌فرمایند این بحث خارج است از بحث اجتماع امر و نهی. در بحوث گفتند چون شرط اجتماع امر و نهی وحدت عنوان است، و عنوان غصب عنوان مستقلی نیست که متعدد کند عنوان را، شرط اجتماع امر و نهی تعدد عنوان است، و الا با وحدت عنوان اجتماع امر و نهی محال خواهد بود. عنوان غصب اگر عنوان مستقلی باشد می‌‌شود تعدد عنوان، ولی در بحوث گفتند نه، عنوان غصب عنوان مشیر است به عناوین تفصیلیه تصرفات، ما یک چیزی به نام الغصب حرام نداریم. اکل مال الغیر حرام، ‌الدخول فی بیت الغیر بدون اذنه حرام. غسل الجسد بماء الغیر حرام و هکذا. و لذا می‌‌شود امر به عنوان صلات و نهی از صلات در مکان مغصوب. نهی خورد به خود نماز در مکان مغصوب عنوان سجود در مکان مغصوب و این داخل در بحث اجتماع امر و نهی مع تعدد العنوان نمی‌شود این‌جا اجتماع امر و نهی ممتنع است چون وحدت عنوان است.

آقای سیستانی شبیه این مطلب را فرمودند. فرمودند متعلق حرمت خود افعال خارجیه به عناوین ذاتیه‌اش است اکل مال غیر شرب مال غیر سجود در ارض غیر. و شاید وجه اتفاق اصحاب بر بصلان نماز در مکان مغصوب با این‌که در مسأله اجتماع امر و نهی اختلاف دارند بعضی‌ها قائل به جواز هستند شاید وجهش همین باشد که اصلا نماز در مکان مغصوب داخل در اجتماع امر و نهی مع تعدد العنوان نیست. و لکن ایشان فرمودند: ما خودمان نظرمان این است که حتی با وحدت عنوان امر به طبیعت و نهی از حصه‌ای از طبیعت قابل جمع است، مولی امر می‌‌کند به شرب ماء و نهی می‌‌کند از شرب ماء بارد، امر می‌‌کند این دواء را هر روز یک بار بخور، نهی می‌‌کند از خوردن این دواء اول صبح، نه این‌که مانعیت دارد شرب این دواء اول صبح، این کپسول آنتی‌بیوتیک هست، صبح ناشتا بخوری تاثیر خودش را می‌‌گذارد ولی معده‌ات را خراب می‌‌کند حالا یک کسی این کپسول آنتی‌بیوتیک را صبح می‌‌خورد، ‌امر به اشرب هذا الدواء با نهی از استعمال آن در ابتدای صبح مشکلی ندارد قابل اجتماع است. ایشان فرمودند عرفا هم قابل اجتماع است اصلا می‌‌شود قصد قربت بکند به لحاظ امتثال امر به طبیعت.

این فرمایش به نظر ما ناتمام است. ما هم موثقه سماعه داریم: لایحل دم امرء مسلم و لا ماله الا بطیبة نفسه، اثر ظاهرش همین تصرف است، یعنی لایحل تصرف در مال مسلم الا بطیبة نفسه. و این ظاهرش این است موضوعیت دارد این عنوان، چرا مشیر باشد به عناوین تفصیلیه. بهتر از این، روایت اسدی هست، در روایت اسدی آمده که لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بدون اذنه.

آقای سیستانی فرمودند این حدیث ضعیف است، آقای خوئی هم یک جایی در ذهنم هست این را دارند. چه جور این حدیث ضعیف است؟ صدوق در کتاب اکمال الدین از چهار نفر نقل می‌‌کند، حدثنا محمد بن احمد الشیبانی و علی بن احمد بن محمد الدقاق و الحسین بن ابراهیم بن احمد بن هشام المؤدّب و علی بن عبدالله الوراق رضی الله عنهم، چهار نفر را اسم می‌‌برد، ‌رضی الله عنهم می‌‌گوید، عن محمد بن جعفر الاسدی که در توقیع آمد: لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه. چه جور این روایت غیر معتبر است؟

عنوان تصرف در مال غیر ظاهرش این است که موضوعیت دارد. عنوان تصرف حملش بکنیم بر مشیر بودن خلاف ظاهر است.

این‌که ما بگوییم این ارشاد است به ارتکاز عقلاء و در ارتکاز عقلاء عناوین تفصیلیه موضوع حرمت هستند، اولا: چرا ارشاد باشد به این‌که همان عنوانی که عقلاء‌ موضوع حرمت قرار دادند همان عنوان موضوع حرمت شرعیه باشد؟ جامع ذکر شده برایش که تصرف باشد.

وانگهی خود عقلاء کی گفته روی عناوین تفصیلیه ارتکازشان این است که اکل مال غیر، شرب مال غیر، سجود در ارض غیر به عناوین تفصیلیه آن حرام است، ارتکاز عقلاء همین است که تصرف در مال غیر بدون اذنش حرام است. و لذا به نظر ما این داخل می‌‌شود در بحث اجتماع امر و نهی مع تعدد العنوان.

مشهور گفتند: صلات در مکان غصبی مصداق غصب است.

این گیری که آقای خوئی و امثال ایشان دادند که یکی یکی افعال صلات را بررسی کردند، گفتند هیچ‌کدام مصداق غصب نیست، فقط آن سجودش مصداق غصب است آن هم به شرط این‌که سجود به معنای القاء ثقل باشد علی الارض نه مجرد مماسة، آقای خوئی این را فرمودند، در بحوث هم هست، مرحوم آقای تبریزی هم می‌‌فرمودند که سجود اگر مطلق مماسه باشد، تماس با زمین، نیازی به القاء ثقل بر زمین نباشد سجود هم مصداق غصب نیست. سجود یک هیئتی است از مقوله وضع، مثل رکوع قیام، ‌مقوله وضع است یعنی یک هیئتی است در بدن مصلی، ‌بدن مصلی هیئت‌های مختلفه‌ای دارد هیئت قیام هیئت جلوس هیئت رکوع هیئت سجود و این‌ها متحد با کون فی ارض الغیر نیست بلکه مقارن با آن است نه متحد. ولی اگر بگوییم سجود القاء الثقل است باید بیفتی روی زمین، فرمودند این‌جا دیگر القاء الثقل علی الارض مصداق غصب است. ما مثال می‌‌زدیم می‌‌گفتیم اگر یک طنابی آویزان بکند به سقف‌، شما به زور خودتان را برسانید به زمین علی هیئة‌ السجود، به جوری که اگر این زمین که خودش یک فرض کنید نواری هست که می‌‌توانند بردارند، اگر این چوب را یا این آهنی که زیر شماست بردارند باز شما تکان نمی‌خورید چون اعتمادتان بر سقف است، ‌بر سقف شما را آویزان کردند، در این سفرهای فضایی، این‌هایی که می‌‌خواهند بچسبند به کف آن فضانورد به زور خودشان را می‌‌چسبانند و الا آن فضانورد هر لحظه این‌ها را رها می‌‌کند، ‌این‌ها بالا می‌آیند، آن‌جا قدرت جاذبه نیست. ما می‌‌گفتیم این آقایان می‌‌خواهند بگویند این سجود نیست، سجود این است که بیفتی روی زمین، القاء ثقل بشود روی ارض. که اگر آنی که زیر شماست بکشند و زیرش خالی باشد بیفتی.

آقای سیستانی فرمودند این حرف‌ها عرفی نیست، ما نظرمان این است که سجود همان مجرد مماسه است، همین که شما به همین هیئت سجود باشید، و لو تکیه‌تان بر زمین نباشد تکیه‌تان به همان طنابی باشد که از سقف آویزان شده، چند تا انشعاب هم دارد، خلاصه این مواضع سبعه‌تان هم محکم مرتبط شده به آن سقف.

[سؤال: ... جواب:] مماسه باید باشد، سجود علی الارض باید باشد، سجود فی الفضاء که کافی نیست. ایشان می‌‌گویند اصلا سجود مماسه است، القاء ثقل را از کجا آ‌وردید؟ حالا مرحوم آقای تبریزی هم در اصول‌شان احتمال می‌‌دهند که سجود مطلق مماسه باشد می‌‌گویند ثمره‌اش این است که در هواپیما می‌‌شود نماز خواند و الا اگر بگوییم سجود القاء الثقل علی الارض است اگر می‌‌توانی بیایی روی زمین نماز بخوانی چه حق داری در هواپیما نماز بخوانی در هواپیما که القاء الثقل نکردی.

آقای سیستانی فرمود سجود مماسه است القاء الثقل نیست. ولی خداییش این حرمت مال غیر که حرمت تصرف در مال غیر است که هم با ارتکاز عقلاء مطابق است هم مفاد روایات هست، در این، این‌جور موارد مداقه عقلیه باید بشود؟ همین که شما قیام می‌‌کنید در زمین مردم، همین قیام صلاتی، این مصداق تصرف در زمین مردم است. مدام گیر می‌‌دهند مثل آقای خوئی که نه، ‌این قیام هیئت مصلی است و از مقوله وضع است، کون فی ارض الغیر از مقوله این است، ‌این‌ها از دو مقوله هستند متحد نیستند با هم، ایشان می‌‌گویند بحث را عقلی نکنید. عرف وقتی می‌‌گوید تصرف در ملک مردم حرام است خود این قیام در این زمین مصداق تصرف می‌‌بیند، ‌خود این رکوع را مصداق تصرف می‌‌بیند، خود این سجود را و لو مماسه باشد مصداق تصرف می‌‌بیند.

در کتاب اضواء و آراء هم شبیه این مطلب را بیان کردند. و فرمودند این دقت‌های غیر عرفی درست نیست، انصاف این است که عرف هر فعلی را که نیاز دارد به مکان برای انجام آن فعل، این را مصداق تصرف در ملک غیر می‌‌بیند. شما الان ایستادن بگو مقوله وضع است، مگر ما فلسفه می‌‌خوانیم؟ ما در این قیام که یک هیئتی است در بدن مصلی که سرش بالا پایش پایین، بدنش صاف، این هیئت مصلی، برای ایجاد این هیئت مصلی، بدون مکان امکان دارد ما بتوانیم ایجاد کنیم این هیئت را در بدن مصلی؟ می‌‌توانیم؟ نمی‌توانیم، ‌باید یک جایی داشته باشیم تا این هیئت را ایجاد کنیم. همین عرفا مصداق تصرف در ملک غیر است. حتی ایشان فرمودند: قرائت، فان القیام و القراءة و الرکوع و السجود و سائر ما هنالک افعال المحققة‌ للصلاة تقع فی مکان مغصوب فتکون بنفسها تصرفا عرفا و اشغالا لملک الغیر مع عمل فیحرم بدون اذنه. پس با این بیان، دیگر مختص نمی‌شود ترکیب اتحادی غصب به خصوص سجود آن هم بنابراین‌که بگوییم سجود القاء الثقل فی ارض الغیر است و اگر این را نگوییم آقای خوئی فرمودند همان سجودش هم مصداق غصب نمی‌شود، نه آقا، ‌همه این‌ها مصداق غصب است.

فرقش این است که آقای خوئی فرموده اگر شما نمازی بخوانی که سجود نداشته باشد، همین سجود عرفی، حالا یا مثل نماز میت است که اصلا نه رکوعی دارد نه سجودی، یا نماز واجب است منتها قادر بر سجود نیستی، رکوع می‌‌روی بعد از رکوع که بلند شدی می‌‌گویی نمی‌توانم، کمردردم جوری است که نمی‌توانم سجود کنم باید ایماء کنم به سجود، آقای خوئی فرموده عیب ندارد، در مکان غصبی نماز خواندی تقبل الله، وای به حالت که حالت خوب بشود، در این مکان غصبی نماز بخوانی، که آن‌جا به تو می‌‌گوییم لاتقبل الله، چرا؟ برای این‌که تو الان سجود نداری، هیچ‌کدام از این افعالت متحد با غصب نیست، اما اگر سجود بکنی بر زمین آن وقت او می‌‌شود القاء الثقل علی الارض او می‌‌شود مصداق غصب، ‌ترکیبش اتحادی می‌‌شود. در کتاب اضواء و آراء‌ فرمودند این عرفی نیست.

منتها من عرض این است، قبل از این‌که بحث را بیشتر دنبال کنیم، از همان قرائت که در کتاب اضواء فرمودند شروع کنم. قیام رکوع هوی الی الرکوع هوی الی السجود سجود حالا آن‌ها را می‌‌رسیم، با شما بحث می‌‌کنیم، ‌اما خداییش دیگر این قرائت کم‌لطفی بود که بگویید این مصداق تصرف در ملک غیر است. چه تصرفی در ملک غیر؟ قرائت یعنی تکلم، حالا من بروم در یک مکان غصبی حرف نزنم کمتر غصب کردم؟ تا آن وقتی که حرف بزنم. خود این تکلم مصداق غصب است؟ اتفاقا این‌ها دقت عقلی است که بگویید تکلم مشتمل بر تکان دادن دهان و زبان است در فضای غصبی، و این یک نوع تصرف در فضای غصبی است، تکلم موجب ایجاد موج می‌‌شود در هوا و این تصرف است در هوای غصبی. این‌ها دقت عقلی است. این‌که بگویید تکلم مشتمل بر تحریک دهان و زبان است در فضای غصبی این تصرف در فضای غصبی است، تکلم موجب ایجاد موج است و مشتمل بر ایجاد موج است در هوا و این تصرف است در هوای ملک غیر، این‌ها دقت‌های غیر عرفی است. عرف هیچوقت این تحریک زبان و دهان را در فضای غصبی تصرف در مال غیر نمی‌داند.

و بر فرض هم تصرف باشد، آن ارتکازاتی که در میان عقلاء‌ هست و ظهور می‌‌دهد به خطابات شرعیه در رابطه با حرمت تصرف در ملک غیر از این گونه تصرفات غیر معتدبه منصرف است.

وانگهی تحریک دهان و زبان، عین تکلم نیست، سبب تکلم است. ایجاد موج در هوا هم عین تکلم نیست مسبب از تکلم است.

و اصلا این هوا که ملک غیر نیست. فضا غیر از هوا است. شما یک موتور کولر می‌‌گذارید هوا را از حیاط خانه همسایه می‌‌آورد به سمت خانه شما، همسایه می‌آید می‌‌گوید بی‌دین لامذهب هوای من را در او تصرف کردی. می‌‌گویی هوا مگر ملک تو هستم. اگر من بیایم در فضا یعنی در آن زمین تو در آن فضا، یعنی بیایم یک طنابی بگذارم از آن طناب بیایم از این طرف حیاطت به آن طرف حیاطت بروم بالای پشت‌بام این تصرف در فضا است، ‌اما هوای تو را می‌‌کشم می‌‌آورم این‌که مال بابایت نیست. و لذا این قرائت را نباید در کتاب اضواء و آراء نباید می‌‌گفتند. ولی بقیه مطالب نیاز به تامل دارد، ان‌شاءالله فردا بررسی می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

بررسی تفصیلی کیفیت ترکیب افعال نماز با غصب

جلسه 83- 352

**یک‌شنبه – 10/11/1400**

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

بحث در نماز در مکان مغصوب بود که مشهور گفتند ترکیبش با غصب ترکیب اتحادی است یعنی در خارج یک وجود هستند نماز و غصب، و لذا کسانی که قائل هستند به امتناع اجتماع امر و نهی می‌‌گویند نمی‌شود این نماز مصداق واجب باشد بعد از این‌که نهی از غصب به آن تعلق می‌‌گیرد و بناء‌ بر قول به جواز اجتماع امر و نهی هم در حال علم و عمد و جهل تقصیری مشکل قصد قربت پیدا می‌‌شود.

ما به دنبال بررسی این مطلب بودیم که غصب با کدام‌یک از افعال نماز متحد هست؟ اولین فعل قرائت و اذکار نماز بود که دیدیم غصب با این‌ها متحد نیست.

فعل دوم:‌ قیام و جلوس

دومین فعل قیام هست در نماز، همین‌طور جلوس هست در جایی که جلوس واجب است.

برخی گفتند قیام در نماز مصداق غصب است چون قیام متقوم است به کون در یک مکان. کسی که در یک مکانی هست مقسم هست برای این‌که قیام بکند یا جلوس بکند. قیام یعنی کون خاص در یک مکان و چون کون در ملک غیر تصرف در آن هست و حرام هست، پس قیام می‌‌شود مصداق حرام و دیگر نمی‌تواند مصداق واجب باشد.

مرحوم نائینی و همین‌طور مرحوم آقای خوئی فرمودند: این درست نیست. قیام از مقوله وضع است، ‌هیئة حاصلة للجسم بلحاظ اضافة بعض اجزاء الی بعض. یک هیئتی است در بدن انسان به لحاظ این‌که سرش بالا هست و بدنش منحنی است به این لحاظ می‌‌گویند این شخص قائم است. و لو انسان بخاطر این‌که جسم است نیاز به مکان دارد اما قیام مصداق کون فی المکان نیست، چون کون فی المکان از مقوله أین است اما قیام از مقوله وضع است و این‌ها دو مقوله متباین از هم هستند، نمی‌شود که در خارج با هم متحد بشوند. بله، اگر می‌‌گفتند یجب القیام فی مکان، آن وقت جا داشت بگویید ظاهر القیام فی مکان این هست که یکون فی مکان بنحو خاص، اما نگفتند یجب القیام فی مکان، گفتند یجب القیام، یکبّر قائما، یقرأ قائما.

محقق عراقی جواب داده، فرموده: ما که کاری به عنوان غصب نداریم، ‌مهم برای ما این است که تصرف عرفی در مال غیر صدق بکند، تصرف عرفی در مال غیر حرام است. قیام عرفا تصرف در مال غیر است، ‌چه کار داریم که غصب بر او صادق است صادق نیست، عرف می‌‌گوید یکی از انحناء تصرف در مال غی همین قیام است.

وانگهی اصلا نیاز به عنوان تصرف هم نیست؛ انتفاع به مال غیر هم حرام است، همین که انسان استیفاء کند منفعت مال مردم را بدون رضایت آن‌ها این حرام است. و لذا ملتزم می‌‌شویم شما بخواهید از چراغ مردم استفاده کنید برای روشنایی منزل‌تان بدون اذن او، اصلا شخص دیگری آمد این فانوس را که ملک غیر است گذاشت در اتاق شما و شما با آن موافق بودید به شما هم می‌‌گویند لایحل مال امرء‌ مسلم الا بطیبة نفسه، چرا انتفاع می‌‌برید از مال مردم و از منفعت آن استفاده می‌‌کنید بدون رضایت آن‌ها، دیگر قیام در ملک غیر که کمتر از این‌ها نیست.

این فرمایش محقق عراقی ایراد دارد. ما قبول داریم تصرف در مال غیر حرام هست ولی اولا: می‌‌گوییم: انتفاع به مال غیر دلیل بر حرمت ندارد. آقایی در کنار مغازه‌اش آتش روشن کرده، ‌آن‌جا گرم شده، چراغ روشن کرده آن‌جا روشن شده، شما رفتید نیم‌متری او بیرون مغازه هم گرم بشوید هم از چراغ او استفاده کنید مطالعه کنید او می‌‌گوید راضی نیستم، به چه دلیل حرام است بر شما استفاده از گرمایی که او تولید کرده است در آن مکان، روشنایی که او تولید کرده است در آن مکان؟ دلیل نداریم بر حرمت آن. چون لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره الا باذنه که صدق نمی‌کند. موثقه سماعه که می‌‌گفت لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه آن هم اثر ظاهرش همان تصرف است. و لااقل این است که ظهور ندارد در تحریم اعم از تصرف که انتفاع به مال غیر است به خصوص که ارتکاز عقلاء هم تایید نمی‌کند که انتفاع به مال غیر بدون تصرف در آن حرام باشد.

اما تصرف در مال غیر اگر صدق کند بر قیام در ارض غیر ما حرفی نداریم، ما می‌‌گوییم حرام است، الا این‌که به عرف اگر بگوییم فرق است بین قیام فی المکان با کون هیئة الانسان هیئة القائم، عرف می‌‌گوید بله این درست است، این‌که هیئت انسان بر هیئت قائم باشد این یک مطلب است، این‌که قیام بکند در یک مکان مطلب دیگری است. ببینیم شارع چه چیزی را واجب کرده در نماز، ادله را که بررسی می‌‌کنیم بیش از این نمی‌فهمیم که شارع واجب کرده در حال تکبیرة‌الاحرام هیئت نمازگزار هیئت قائم باشد، لایفتتح الصلاة الا و هو قائم، ندارد که قائم فی مکان. بله هیئت قائم از باب این‌که انسان جسم است نیاز به مکان دارد مقارن هست با این‌که در یک مکانی باشد ولی این اختصاص به هیئت قائم ندارد، سخن گفتن هم همین‌طور است بدون این‌که انسان در جایی باشد مگر می‌‌تواند تکلم کند. اما این غیر از این است که بگوییم این هیئت قائم مصداق تصرف در ملک غیر است.

این‌که آقای سیستانی هم فرمودند صاحب کتاب اضواء و آراء هم فرمودند که عرف این‌ها را تصرف می‌‌بیند در مال غیر، ‌اگر به عرف بگوییم، ‌روشن کنیم برایش که فرق بین کون هیئة المصلی هیئة القائم و قیامه فی مکان فرق هست یا نیست خود عرف بپذیرد این‌ها با هم فرق می‌‌کند و بپذیرد این هیئت مصلی که هیئت قائم است در مقابل هیئت جالس خودش مصداق تصرف در مال غیر نیست، شکلی است از اشکال بدن انسان، این شکل قیامی است در مقابل شکل رکوعی، شکل جلوسی، عرف این را می‌‌فهمد و می‌‌پذیرد که این مصداق غصب نیست، ‌مصداق تصرف در مال غیر نیست. ما چرا بعد از این‌که عرف می‌‌بینیم قبول می‌‌کند هیئت مصلی قائم باشد این مصداق تصرف در ملک غیر نیست، اصرار کنیم که عرف قیام را مصداق تصرف می‌‌داند، عرف قیام فی المکان را مصداق تصرف می‌‌داند نه این‌که شکل بدن انسان شکل قیامی باشد در مقابل شکل رکوعی شکل جلوسی.

و لذا انصاف این است که فرمایش محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی متین است که قیام مصداق تصرف در ملک غیر نیست.

و همین‌طور جلوس و همین‌طور رکوع. دیگر رکوع هم به عنوان خود رکوع، هیئة‌ الرکوع‌، این هیئت راکع که آن هم هیئتی است، ‌آن هم از مقوله وضع است، انسان خمیده، ‌این خمیده بودن وصف این انسان است که بدنش انحناء دارد، انحناء بدن انسان چه ربطی دارد که مصداق تصرف در مال غیر باشد. و لذا نه قیام، نه جلوس، نه رکوع، هیچ‌کدام مصداق تصرف در مال غیر نیست و لو در مکان غصبی باشد.

فعل سوم: هوی و نهوض

فعل سوم هوی الی الرکوع و السجود هست یا نهوض الی القیام، خم شدن به سمت رکوع، خم شدن به سمت سجود، برخواستن به سمت قیام.

اگر این‌ها واجبات نماز باشند انصافا متحد هستند با غصب چون حرکت در مکان مغصوب مصداق غصب است، ‌مصداق تصرف در مال غیر است، در این مکان غصبی یکی از انحناء تصرف این است که در این مکان راه برویم، ‌حرکت بکنیم. چون عنوان غصب که مهم نیست، ‌بگویید همین که وارد این مکان شدیم ما غاصبیم، آب از سر ما گذشت چه یک نی چه صد نی ما غاصب هستیم، ‌راه برویم این غصب زایدی نمی‌شود. اصلا بحث در عنوان غصب نیست، ‌بحث در تصرف در مال غیر بدون اذن او است. خود راه رفتن در مکان غصبی مصداق تصرف در مال غیر است لازم هم نیست تصرف زاید باشد تا کسی بگوید من چه بایستم این‌جا چه راه بروم چه فرق می‌‌کند در کمی و زیادی تصرف در مال غیر، بالاخره من این‌جا بایستم نیم‌ساعت در این مکان غصبی هستم راه هم بروم نیم‌ساعت در مکان غصبی هستم و تصرف کردم در این مکان. می‌‌گوییم ما که نگفتیم حرکت در این مکان غصبی زیادی تصرف هست، مصداق تصرف هست، کون در این مکان بدون حرکت مصداق تصرف در مال غیر است، تحرک در این مکان، آن هم مصداق تصرف در مال غیر است، وقتی مصداق بود این هوی الی الرکوع، ‌هوی الی السجود، برای تصرف در مال غیر بدون اذنش پس ترکیب غصب با هوی الی الرکوع یا هوی الی السجود ترکیب اتحادی می‌‌شود، یک وجود پیدا می‌‌کنند در خارج.

[سؤال: ... جواب:] تصرف در لباس به پوشیدن آن هست. کسی که لباس را می‌‌پوشد تکان دادن این لباس عرفا مصداق تصرف در این لباس نیست. تصرف کل شیء‌ بحسبه. عرف به ارتکاز عرفی می‌‌گوید تصرف در این لباس به پوشیدن آن است، اما بعد از پوشیدن این را تکان بدهد یا ندهد این تکان دادن مصداق تصرف نیست. اما در ملک غیر، صرف بودن در این مکان مصداق تصرف محرم نیست، خود تحرک در این مکان هم، ‌این تحرک هم مصداق تصرف در مال غیر است، نه این‌که تصرف زاید است. ... خود بقاءه ساکنا فی هذا المکان، کونه فی هذا المکان ساکنا او هم مصداق تصرف است، بقاءه متحرکا فی هذا المکان، ‌خود این تحرک در این مکان هم تصرف حرام است. ... تحرک هیئت نیست.

محقق نائینی فرموده: تحرک، هوی الی الرکوع ده‌ها مقوله وضع است کنار هم گذاشتید اسمش شده هوی. هوی مگر چیست؟ این کاریکاتورهایی که می‌‌کشند، عکس‌هایی را می‌‌کشند مثلا اولش ایستاده، ‌دومیش یک کمی خمیده، سومیش بیشتر خمیده، ‌همین سریع که از جلوی چشم شما رد می‌‌شود احساس می‌‌کنید یک شخصی خم شد، اما اگر این عکس‌ها را با پشت‌ سر هم نیاورند جلوی چشم شما، بگذارند در یک روزنامه‌ای، ‌کتابی، ببینید می‌‌بینید عکس‌های ثابتی است با شکل‌های مختلف. محقق نائینی می‌‌گوید هوی این‌جوری است. هوی یعنی مقوله وضع است در حال قیام، بعد هم مقوله وضع است با یک مقدار انحناء، بعد هم مقوله وضع است با انحناء بیشتر. اوضاع (یعنی مقولة وضعٍ) متلاصقة متصلة.

واقعا این غیر عرفی است. هوی مصداق حرکت است، حرکت مقوله أین است. مقولات وضع متلاصة متصلة یعنی چه؟

[سؤال: ... جواب:] چه فرق می‌‌کند که شما از کوفه به بصره بروید مقوله أین است، سر شما هم از از بالا به پایین آمد این هم مقوله أین است.

این اشتباه را هم آقای خوئی کرده. در کجا فرموده؟ در بحث وضوء. در اصول فرموده مشکل وضوء در مکان مغصوب، مسح آن است. در اصول این‌جور فرموده. چون مسح مصداق امرار الید هست، امرار الید یعنی تحریک الید، این مقوله أین است، مصداق تصرف در مال غیر است. مسح می‌‌کند بر سرش یا مسح می‌‌کشد بر پایش این امرار الید است. ولی غسل الوجه و الیدین وصول الماء الی البشرة است او مصداق غصب نیست ولی در مکان مغصوب وضوء بگیری. البته آب مباح باشد. در فقه فرموده نه، مسح این است که اول دستت ابتداء سرت باشد، بعد دستت پایین‌تر باشد، بعد دستت پایین‌‌تر باشد، مجموعه‌ای است از مماسة الید به رأس یا به رجل، ‌این مجموعه‌های مماسه‌ها کنار هم که قرار گرفته اسمش شده مسح، امرار الید یک عنوان انتزاعی است و الا حقیقتش همین مسح‌های متلاصق است.

آن‌جا ما عرض کردیم یک وقت می‌‌گویید این امرار الید تصرف عرفی نیست در ملک غیر، آن حالا یک بحث دیگری است که آن هم واقعا روشن نیست، چه فرق می‌‌کند با راه رفتن در ملک غیر، دست را در ملک غیر تکان بدهید. شما که این را نمی‌گویید. شما می‌‌خواهید بگویید اصلا مقوله وضع است نه مقوله أین. خداییش آن هم درست نیست. امرار الید مقوله أین است دیگر، تکان دادن دست روی سر، چسبیده به سر.

[سؤال: ... جواب:] پنجره ماشین مردم باز است دست را می‌‌برید در ماشین، حرام است. ... حالا تصرفاتی که سیره بر اساس آن هست مثل تکیه به دیوار باغ مردم دادن، صاحب باغ می‌‌گوید راضی نیستم، فرمودند این‌جا سیره است بر این، حداقل نمی‌آیند بگویند باید احراز کنیم مالک راضی است اما این جایی که سیره نیست بله دستش را بکند در ماشین مردم یک تکان بدهد، طرف می‌‌گوید چکار می‌‌کنی می‌‌گوید کاری نمی‌کنم، مگر در ماشینت نشستم؟ می‌‌گوید لازم نیست در ماشین بنشینی دستت را چرا در ماشین می‌‌کنی و تکان می‌‌دهی. ... نه، ‌بحث مزاحمت نیست، خودش دارد آن طرف بستنی می‌‌خورد.

ما فقط باید بگوییم هوی الی السجود و هوی الرکوع جزء نماز نیست، تمام شد و رفت. بله، هوی الی الرکوع مصداق غصب است، هوی الی السجود مصداق غصب است، ولی هوی الی الرکوع که از افعال صلات نیست، آنی که از افعال صلات ذات رکوع است ذات سجود است و لو در کتاب اضواء می‌‌خواهند استظهار کنند ظاهر ارکع کل این خم شدن به سمت رکوع هم در ارکع آمده، ‌ولی درست نیست. ارکع یعنی ایجاد کن رکوع را، احداث کن رکوع را، رکوع همان حالت انحناء کامل هست، آن رکوع است، هوی سبب رکوع است.

حالا فوقش اجماع داریم یا متقوم است صدق رکوع قائما به سبق قیام اما رکوع همان انحناء کامل است، شرط صدق رکوع قیامی بر آن این است که مسبوق به قیام باشد، نه این‌که هوی الی الرکوع هم داخل در مفهوم رکوع است. به قول امام، فرمودند: ظاهر کلمات لغویین هم همین است که الرکوع هو الانحناء. در صحاح این‌جور معنا کرده، در قاموس هم قریب به همین هست که خود تقوص، ‌خود متقوص بودن رکوع است. و لذا ایشان می‌‌فرماید از بعض نصوص هم استفاده می‌‌شود که هوی الی الرکوع غیر از رکوع است. ان ذکره و قد اهوی الی الرکوع، نه ان ذکره و قد رکع بلکه ان ذکره و قد اهوی الی الرکوع.

اگر شک هم بکنیم که قوام رکوع به هوی الی الرکوع است یعنی مفهوم رکوع متضمن هوی الی الرکوع است یا نیست برائت جاری می‌‌کنیم از این‌که هوی الی الرکوع واجب صلاتی باشد.

[سؤال: به کسی که در حال هوی الی الرکوع است نمی‌گویند در حال نماز است؟ جواب:]‌ شما در آنِ متخلل که سکوت کردی می‌‌گویند انت تصلی، ‌انت فی حال الصلاة، اما هذا الآن المتخلل من افعال الصلاة؟ نه. آن‌هایی که شرائط الصلاة است ما استظهار کردیم در آنِ متخلل هم شرط است. بحث دیگری است، جای خودش باید بحث کنیم. اما آن متخلل و لو می‌‌گویند انت فی حال الصلاة اما نمی‌گویند هذا الآن المتخلل من افعال الصلاة. هوی الی الرکوع هم همین است. انت فی حال الصلاة ولی حال هوی دلیل نداریم که من افعال الصلاة باشد.

فعل چهارم: استقرار

فعل چهارم وجوب تمکین و استقرار در نماز است.

محقق اصفهانی فرموده این دیگر خداییش ترکیبش اتحادی است با تصرف در مال غیر. استقرار مگر چیست؟ استقرار یعنی تمکن در یک جایی. کون فی المکان، کون مستقر و مطمئن همراه با آرامش، این هم مصداق اطمینان و استقرار است هم مصداق تصرف در مال غیر.

این هم درست نیست. برای این‌که طمأنینه‌ای که شرط در نماز است عدم اضطراب بدن مصلی است اضطراب نداشته باشد، مضطرب نبودن وصف بدن مصلی است، کجای خطاب دارد که استقرَّ یعنی استقر فی مکان؟ آقا هنوز مستقر نشدیم در قم، ‌بله آن‌جا استقر فی مکان است، اما این‌جا استقرار یعنی استقرار البدن یعنی عدم اضطراب البدن. و لذا می‌‌بینید در هواپیما می‌‌گویید بدنم مستقر است با این‌که در مکان مستقر نیستید، هر لحظه می‌‌بینید الان بالای شهر قم هستید، چند دقیقه بعد بالای شهر اصفهان است، استقرار فی مکان ندارید ولی بدنت آرام است، آرامش دارید دیگر، مگر آن وقتی که هواپیما یک مقدار می‌‌رود بالا یک مقدار می‌اید پایین، ولی موقع‌های معمولی آرامش دارد بدن‌تان. پس استقرار واجب در نماز وصف بدن است نه استقر فی مکان، استقر یعنی لاتضطرب. اضطراب نداشته باشد بدن تو‌، یعنی اعضاء بدنت تکان نخورد. تکان نخوردن بدن چه ربطی دارد به این‌که مصداق تصرف در مال غیر باشد.

[سؤال: ... جواب:] فلیتمکن فی الاقامة متفاهم عرفی یعنی بدنش آرام باشد، همان گونه که در نماز بدنش آرام است. در نماز مگر لازم است که حتما در یک مکان باشید، شما نمی‌توانید در هواپیما نماز بخوانید؟ با این‌که استقرار فی مکان ندارید، در قطار نمی‌توانید نماز بخوانید؟ استقرار در مکان‌ که ندارید، قطار در حال حرکت است. استقرار بدنی دارید، ‌اضطراب بدنی ندارید این کی مصداق تصرف در مال غیر است؟

[سؤال: ... جواب:] قیام که بحث قبلی بود قیام یعنی هیئة‌ المصلی، هیئة‌ المصلی به حیثی است که فرض می‌‌شد که بلامکان هم می‌‌توانستید شما هیئت قائما را ایجاد کنید، هیئت راکعا، عدم اضطراب کافی بود. منتها البته انسان چون نیاز به مکان دارد به قول محقق اصفهانی می‌‌گویند مستاجر بود پول اجاره نداشت، رفت گفت خدایا تو من را متحیّز آفریدی، ‌متحیّز نیاز به مکان دارد، خلاصه ما نیاز به مکان داریم. با بحث فلسفی خدا را می‌‌خواست قانع کند که از این بیچاره‌گی مستاجری نجات پیدا کند.

فعل پنجم: سجود

آخرین فعل سجود است.

آقای خوئی فرموده، دیگر ببین ما هر چی ایراد داشتیم گرفتیم، اما سجود مصداق غصب است. چرا؟ برای این‌که سجود القاء الثقل است علی الارض، اعتماد علی الارض است. و الا اگر سجود هم هیئت مصلی بود، مثل رکوع، مجرد مماسه بود، ما می‌‌گفتیم او هم مصداق غصب نیست اما چه کنیم، سجد علی الارض ظاهرش این است که به سجده افتاد روی زمین، ظاهرش این است که القاء ثقل کرد روی زمین. این دیگر مصداق غصب است.

در بحوث هم پذیرفتند.

ما به نظرمان این فرمایش دو تا ایراد دارد:

ایراد اول: فرقی نمی‌کند چه بگوییم سجود مماسه است چه بگوییم اعتماد علی الارض است. اگر مهر و آن فرشی که روی آن نماز بخوانید غصبی باشد مماسه هم بگوییم کافی است در سجود، این تماس با مال مغصوب مصداق غصب است. من همین که تماس بگیرد دستم با کتاب شما، دست بگذارم روی کتاب شما، فشار هم ندادم، همین که تماس بگیرد به کتاب شما، طرف می‌‌گوید چکار می‌‌کنی؟ معلوم نیست دست به کجا زدی آمدی می‌‌زنی به کتاب من. این حرام است. بر فرض بگوییم سجود تماس است. مثال می‌‌زدیم می‌‌گفتیم تماس اگر باشد طناب ببند به سقف چند تا انشعاب دارد یکی به کمرت، یکی به پاهایت، یکی به دستت، محکم می‌‌گیرد تو را به آن سقف، به زور خودت را می‌‌آوری به زمین ولی همه فشارت به آن طناب است، ‌اگر زمین هم دچار خسف بشود هیچ طوری نمی‌شود چون تکیه روی زمین ندادی. ما می‌‌گوییم همین سجود است. به قول آقای سیستانی عرفا سَجَد، بیشتر از این ما دلیل نداریم. ولی این تماس با این فرش غصبی و این مهر غصبی همین تماس هم مصداق غصب است.

و اگر فرش هم مباح، ‌مهر هم مباح، ولی فضا غصبی است، سنگ زیر فرش غصبی است، عرفا مصداق غصب نمی‌شود این سجود و لو بگوییم سجود اعتماد علی الارض است. چطور؟ مثال می‌‌زدیم، راجع به این‌که اتحاد با فضا ندارد که واضح است چون حرکت که در این فضا نمی‌کنیم که، حرکت در فضا تصرف در فضا است، فرض این است که در حال سجود ما هیچ تصرفی در فضا به عنوان به عنوان سجود نمی‌کنیم، سجود علی الارض تصرف در فضا یعنی مصداق تصرف در فضا نیست این را خود آقایان قبول دارند و الا بین مماسه و اعتماد علی الارض فرق نمی‌گذاشتند. می‌‌گوییم مشکل شما اعتماد علی الارض است. سؤال: شمای آیة الله دعوت شدید یک منزلی، وارد که می‌‌شوید می‌‌روید روی فرش، گوشه فرش سنگ‌هایی که زیر این فرش است دیده می‌‌شود، یک سنگ‌های زیبایی است، می‌‌گویید صاحب‌خانه!‌ این سنگ‌ها را از کجا آوردید؟ می‌‌گوید شهرداری گذاشته بود کنار خیابان، پسرم رفت برداشت گفت شهردای که اینقدر از ما مالیات می‌‌گیرد بگذار ما هم مالش را بخوریم. می‌‌گویید غصب است، حرام است. سؤال: پا گذاشتن شمای آیة الله روی این فرش عرفا مصداق غصب مال مردم است؟‌ مصداق تصرف در مال مردم است؟ اعتماد که دارید بر این سنگ‌ها چون بالاخره دارید فشار می‌‌آورید ولی هیچ عرفی نمی‌گوید‌ای بی‌دین! آیة الله بی دین ندیده بودیم، تصرف می‌‌کنی در مال مردم؟ هیچ عرفی این‌جوری نمی‌گوید. چون تصرف مباشری نیست بر خلاف این‌که پا بگذاری روی خود آن سنگ.

و لذا به نظر ما سجود چه مماسه باشد چه اعتماد علی الارض اگر آن مهرت و آن فرشت غصبی نباشد مصداق غصب نیست.

بقیة الکلام ان‌شاءالله فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 84- 353

**دو‌شنبه – 11/11/1400**

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

ادامه بررسی ماهیت عرفیه سجود

به نظر ما هیچ‌یک از افعال صلاتی متحد با غصب نیست حتی سجود به شرط این‌که آن مکانی که بر آن سجده می‌‌کنیم بطور مباشر، یعنی فرش و مهر غصبی نباشد. غیر از سجود بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی هم فرمودند بقیه افعال صلاتی مصداق غصب نیستند، ‌هوی الی الرکوع مصداق غصب است ولی فعل صلاتی نیست، مقدمه رکوع است، قیام بعد از رکوع فعل صلاتی است اما رفع الرأس عن القیام مقدمه این قیام نیست، آنی که واجب است قیام من الرکوع است و لکن رفع الرأس من الرکوع الی القیام این حرکت مقدمه فعل صلاتی است نه خود فعل صلاتی، ‌فعل صلاتی همان قیام بعد الرکوع است، و رکوع یک هیئتی است در بدن مصلی و متحد با غصب نیست.

اما سجود، مرحوم آقای خوئی فرمودند متحد با غصب است بناء بر این‌که سجود متقوم باشد به القاء ثقل و اعتماد علی الارض و استظهارشان هم همین است که سجود متقوم است به القاء ثقل و اعتماد علی الارض، ‌مجرد مماسه بر زمین در صدق سجود کافی نیست. و لذا مرحوم آقای خوئی فرمودند اگر نمازی باشد که سجود عرفی ندارد مثل نماز میت یا نماز مشتمل بر سجود ایمایی، ‌این نماز در مکان غصبی صحیح است.

ما به نظرمان اولا سجود متضمن القاء ثقل نیست، عرفا مجرد مماسه در صدق سجود کافی است. مثال زدیم می‌‌گفتیم با طناب یا با زنجیر به سقف بسته شده و با فشار، ‌خودش را می‌‌آورد روی زمین بدون این‌که فشار بیاورد، بدنش با این مهر که مباح است یا این فرش که مباح است تماس می‌‌گیرد، بدون این‌که القاء ثقل بر زمین باشد، ‌عرفا این سجود است و این عرفا متحد با غصب نیست چون تماسش با مهر است که غصبی نیست تماسش با فرش است که غصبی نیست.

مرحوم استاد در اصول دروس فی مسائل علم الاصول جلد 2 صفحه 193 فرمودند ان فی اعتبار الاعتماد علی الارض فی حال السجود تامل فعلیه یبتنی جواز الصلاة فی الطائرة‌ فی الجو.

ما این را نفهمیدیم که این‌که در هواپیما می‌‌شود نماز خواند چه ارتباطی دارد به این‌که سجود متقوم به اعتماد علی الارض نیست. مراد از اعتماد علی الارض که کره ارضیه نیست، آنی که مقوم سجود است القاء ثقل است بر آن مکانی که در آن مکان سجود است، حال هواپیما است کشتی است، کره ماه است، ‌فرق نمی‌کند. السجود علی الارض یعنی السجود علی ما یصح السجود علیه، یعنی مهری که انتخاب می‌‌کنید یا از اجزاء زمین باشد خاک باشد سنگ باشد یا از چیزهایی باشد که از زمین روییده است، ملبوس و مأکول هم نیست، معنای السجود علی الارض حتی اگر به معنای القاء ثقل باشد این نیست که ما القاء ثقل بکنیم بر کره ارضیه که بگویید بنابراین نماز در هواپیما متضمن القاء ثقل علی الکرة‌الارضیة نیست. پس حتی این‌طور که شما معنا می‌‌کنید سجود به معنای تماس هم باشد مشکل می‌‌شود چون ما تماس به کره ارضیه نداریم در هواپیما. فرقی نمی‌کند، ‌سجود تماس مع الارض باشد یا القاء الثقل علی الارض، ربطی ندارد به بحث نماز خواندن در هواپیما.

بنابراین عرض ما این است که اولا: سجود متقوم به القاء ثقل نیست و اگر هم شک بکنیم برائت جاری می‌‌کنیم از لزوم القاء ثقل. مگر این‌که کسی بگوید سجود یک مفهوم عرفی است، شارع در آن تدخلی ندارد، و شارع اعرف نیست به حال این معنای عرفی از ما، امر کرده است به ما یصدق علیه السجود عرفا و شک بکنیم در این‌که آیا سجود عرفی متقوم است به القاء ثقل می‌‌شود شک در امتثال و مجرای قاعده اشتغال می‌‌شود. اما این نظر مشهور نیست، بر فرض در مفهوم سجود شک کنیم که متقوم به القاء ثقل است این شبهه مفهومیه سجود است و به نظر بزرگان مجرای برائت است.

علاوه بر این‌که بر فرض مجرای قاعده اشتغال باشد اگر شک کنیم در قوام سجود عرفی به القاء الثقل، ما برائت جاری می‌‌کنیم از شرطیت اباحه مکان، القاء ثقل می‌‌کنیم از باب قاعده اشتغال ولی اگر القاء ثقل فی علم الله متقوم باشد سجود به آن، قائل به امتناع اجتماع امر و نهی می‌‌گوید دیگر این سجود نمی‌تواند مطلق باشد باید مشروط باشد به اباحه مکان ولی اگر فی علم الله سجود متقوم به القاء ثقل نباشد در صدق عرفی آن، پس ترکیبش با القاء ثقل ترکیب انضمامی است و دیگر مشروط به اباحه مکان نخواهد بود، ‌دیگر این‌که مشکل ندارد بیاییم برائت از شرطیت اباحه مکان جاری کنیم در این سجود.

پس اگر ما شک هم بکنیم که سجود متقوم است به القاء‌ الثقل می‌‌توانیم با برائت از شرطیت اباحه مکان مشکل را حل کنیم.

ثانیا: بر فرض سجود متقوم باشد به القاء ثقل و اعتماد علی الارض، اما عرض کردیم: اگر آنی که مباشریا روی آن قرار می‌‌گیریم غصبی نباشد صرف القاء ثقل بر مغصوب تصرف در مال غیر نیست. طبقه دوم خانه‌ای را ما اجازه گرفتیم از همه ورثه، نشستیم، اما طبقه اول را ورثه با هم دعوی دارند، برادر آمده نشسته بر خلاف اذن سایر برادرها، طبقه اول غصبی است، من که در طبقه دوم زندگی می‌‌کنم درست است که القاء ثقل می‌‌کنم بر این دیوارهای طبقه اول چون سقف طبقه دوم بر دیوارهای طبقه اول بناء‌ شده است اما هیچ‌ عرفی نمی‌گوید تو داری تصرف می‌‌کنی در مال غیر. همان مثالی را که ما دیروز عرض می‌‌کردیم که سنگی که این منزل را با آن ساختند، کف‌سازی کردند، ‌غصبی باشد اما روی فرش قدم بگذاریم عرف نمی‌گوید شما تصرف می‌‌کنی در مال غیر، ‌ما روی فرش راه می‌‌رویم، ‌بله اگر روی سنگ راه می‌‌رفتیم حرفی نبود.

این‌که نقض بشود به ما که اگر یک منبری غصبی بود روی آن فرش بیندازند شخصی روی آن فرش بالا برود عرف می‌‌گوید شما تصرف کردی در این منبر، حالا این یک بحث دیگری است که برخی از انتفاع‌ها را ممکن است کسی بگوید عرفا تصرف است مثل این‌که خیمه غصبی بزنند ولی مکان، مباح است، کسی داخل این خیمه غصبی بشود بحث است که آیا این حرام هست یا حلال، برخی مثل مرحوم آقای داماد و مرحوم آقای تبریزی فرمودند اگر شما خودتان خیمه را غصب کردید بعد می‌‌روید داخل آن می‌‌نشینید، این انتفاع مصداق حرام هست، حالا یا عرفا تصرف است یا انتفاعی است که اطلاق دلیل و ارتکاز عقلاء آن را تحریم می‌‌کند، اما اگر مهمانی دعوت کنید او بیاید در این خیمه، او که غاصب نیست، او کار حرامی نکرده است. برخی مثل صاحب عروه می‌‌گویند نخیر، ‌او هم کار حرام کرده است، تصرف در خیمه به همین است که وارد خیمه غصبی بشوید، این یک نوع تصرف است در مال غیر. این بحثش در جای خودش است. برخی از انتفاع‌ها ممکن است عرفا تصرف تلقی بشود در مال مغصوب یا انتفاع هم باشد برخی از انتفاع‌ها ممکن است طبق ارتکاز عقلاء حرام باشد که برخی مثل آقای داماد و آقای تبریزی در جایی که خود شخص غاصب خیمه است و می‌‌خواهد داخل خیمه بشود از آن استفاده بکند مطرح کردند، ولی این بیان شامل کسی که روی این فرش‌ها می‌‌رود که زیر این فرش موزاییک غصبی است نمی‌شود، او از آن موزاییک انتفاع نمی‌برد عرفا، یا زیر موزاییک سیمان غصبی است، من زیرم تصرف کرد در این سیمان یا انتفاع برد از این سیمان، و بر فرض انتفاع باشد ترکیبش با این سجود ترکیب اتحادی نیست. و لذا خود آقای داماد می‌‌فرمود در این خیمه غصبی نماز خواندن و لو مصداق انتفاع محرم است برای کسی که خیمه را غصب کرده است و در این مکان مباح خیمه غصبی را برپا کرده است و لو آن شخص غاصب می‌آید در این خیمه نماز می‌‌خواند انتفاعش از این خیمه حرام است اما اتحاد وجودی ندارد با افعال صلاتی.

[سؤال: ... جواب:] کونش تحت هذه الخیمة انتفاع است. کون تحت هذه الخیمة با سجود علی هذا الارض المباح چون زمین مباح است این ترکیب اتحادی ندارند.

و لذا به نظر ما نماز در مکان مغصوب اگر فرش مباح باشد، مهر مباح باشد ترکیبش با غصب ترکیب انضمامی است و مشکلی از نظر ما ندارد.

فرع دیگر: وضوء در مکان غصبی

این راجع به این فرع. و البته فروع دیگری هم هست در بحث اجتماع امر و نهی در فقه زیاد محل ابتلاء است. مثلا وضوء در مکان غصبی، که مرحوم آقای خوئی در اصول فرمودند مسحش مصداق غصب است بر خلاف غسل، غسل وصول ماء الی البشرة است، او مصداق غصب نیست، ‌اما مسحش متقوم است به امرار الید که امرار الید یعنی تحریک الید فی هذا الفضا علی الرأس علی الرجلین، ‌این مصداق غصب است. در فقه متاثر از این فرمایش مرحوم نائینی استادش در هوی الی الرکوع شده و لو در آن‌جا به استادش ایراد گرفت اما من حیث لایلتفت در مسح شبیه همان را بیان کرد، گفت مسح عبارت است از مسح الرأس بالید منتها این مسح متعاقب که شد مسح ابتدایی است مسح وسط سر، مسح انتهای سر، ‌این‌ها که متعاقب با هم برگزار شد عرف به این می‌‌گوید مسح اما آنی که واجب است مسح‌ها است، مسح ابتداء سر، مسح وسط سر، مسح انتهاء سر، ولی این‌ها که مصداق غصب نیستند.

انصافا این بیان، بیان عرفی نیست. ولی بهرحال ایشان در فقه فرموده نه وضوء مصداق غصب است غسل هم که فقها و اصولا فرمود مصداق غصب نیست، هر چند در مقام فتوی، فتوی به صحت وضوء و غسل در مکان غصبی نمی‌دهند احتیاط می‌‌کنند، بر خلاف آقای سیستانی که فتوی به صحت می‌‌دهد. فرمودند آقای خوئی: اگر مندوحه نباشد درست نمی‌کنیم این وضوء و این غسل شما را فقط در فرض مندوحه ما می‌‌گوییم در بحث استدلالی‌مان گفتیم وضوء شما در مکان غصبی صحیح است غسل شما در مکان غصبی صحیح است، اما اگر مندوحه نباشد فقط یک جا می‌‌توانید غسل کنید آن هم مکان مغصوب است، آبش مباح است، مکان مغصوب است شما مامور به تیمم هستید، غسل‌تان باطل است.

می‌گوییم: اولا: طبق مبنای شما نباید فرق کند مندوحه و عدم مندوحه. چرا؟ برای این‌که در این فرض عدم مندوحه باید ببینیم امر ترتبی به این غسل ممکن است یا ممکن نیست. اگر ممکن است امر ترتبی در موارد عدم مندوحه به این غسل، چه فرق می‌‌کند، امر ترتبی به این غسل پیدا می‌‌کنیم. اگر ممکن نیست پس در موردی که مندوحه هم داریم ترخیص ترتبی ممکن نیست، چون فرق نمی‌کند، شمایی که اطلاق امر را متقوم می‌‌دانید به ترخیص در تطبیق و معتقدید آن نماز در اول وقت که مبتلا به مزاحم آخری است مثل وجوب ازاله نجاست از مسجد با ترخیص در تطبیق ترتبی درست می‌‌شود، اگر ازاله نمی‌کنی می‌‌توانی نماز بخوانی، پس شما اطلاق امر را هم متقوم به ترخیص ترتبی در تطبیق می‌‌دانید در جایی که آن واجب مبتلا است به تزاحم با یک حرام. پس در فرض مندوحه ترخیص ترتبی می‌‌خواهیم، در فرض عدم مندوحه امر ترتبی می‌‌خواهیم.

شما امر ترتبی را در این مثال غسل محال می‌‌دانید. چرا؟ برای این‌که می‌‌گویید علت تامه این غسل در مکان مغصوب حرام است، معلولش هم حرام است، علت تامه این غسل رساندن آب هست به بدن، شما دوش را باز می‌‌کنید آب مباح را که خودتان پر کردید در تانکر، تحریک می‌‌کنید می‌آید به سمت بدن شما، این تحریک مستند به شماست و این غصب است، آن مکان مغصوب است، جمیع تصرفات در این مکان حرام است، یکی تحریک این آب است به سمت بدن شما. شارع اگر بگوید این تحریک را اگر ایجاد می‌‌کنی غسل کن طلب الحاصل است چون این تحریک اگر ایجاد بشود من زیر دوش هستم دوش را که باز می‌‌کنم این تحریک تا به بدن من برسد مصداق حرام است اگر این ایجاد بشود یعنی غسل ایجاد می‌‌شود، علت تامه غسل است، این امر ترتبی محال است، امر ترتبی به معلول مشروطا به وجود علت تامه آن محال است، چون وجود علت تامه یعنی وجود معلول، اذا اوجدت العلة التامة فاوجد المعلول طلب الحاصل است. و لذا آقای خوئی می‌‌گوید این طلب الحاصل است که بگوید اگر ‌شما که زیر دوش هستید این آب را تحریک می‌‌کنید به سمت شما برسد اگر این کار را کردید پس غسل کنید، خب اگر این کار را کردیم که لاینفک عنه وصول الماء ‌الی البشرة‌ امر به وصول ماء الی البشرة می‌‌شود طلب الحاصل. اگر این‌جور است در مواردی هم که مندوحه است ترخیص در وصول الماء‌ الی البشرة‌ فی هذا المکان ترخیص حاصل می‌‌شود چون ترخیص مشروط است به تحقق این حرام.

ما ظاهرا در گذشته این‌جور جواب می‌‌دادیم که امر ترتبی ممکن است چون علت تامه غسل تحریک آب به سمت بدن نیست، یک جزء دیگری هم دارد علت تامه و آن بقاء بدن هست زیر دوش و این‌که مانعی هم نباشد در بدن. اگر من یک چسبی بچسبانم اصلا لباسی بپوشم که مانع از وصول آب به بدن باشد بدن شسته نمی‌شود هر چند دوش را باز کنم.

ولی این به نظر ما درست نیست. آخرین جزء علت تامه عرفا، او مهم است. ما مثال می‌‌زدیم می‌‌گفتیم شما تیر که می‌‌زنید به سمت این صندلی مثلا، برای این‌که این صندلی تیر به او اصابت کند دو چیز باید باشد، یکی این‌که این صندلی روبروی شما باشد دوم این‌که تیر بزنید به طرف آن، اگر این صندلی روبرو نباشد تیر به این صندلی بزنید این صندلی تیر نمی‌خورد. ولکن فرض این است که این صندلی در این مکان بود آخرین کاری که شما کردید این است که به سمت او تیر زدید، این تیر زدن جزء اخیر علت تامه است، درست است اگر آن صندلی آن‌جا نبود، صندلی تیر نمی‌خورد ولی صندلی قبل از این‌که شما تیر بزنید آن‌جا بود و لذا آنی که صندلی را این‌جا گذاشت ضامن نیست شما که تیر زدید به این سمت ضامن هستید، شما باید پول این صندلی را بدهید که با این تیری که زدید صندلی را از بین بردید.

و لذا آنی که چند روز پیش می‌‌گفتیم که تحریک ثوب مغصوب علت تامه‌اش هوی الی الرکوع نیست، ما این را در فقه اشکال کردیم گفتیم نه، این‌که ما بگوییم تحریک ثوب مغصوب معلول این است که ما این ثوب را ابقاء کنیم بر بدن‌مان، و هوی الی الرکوع کنیم، چند روز پیش این‌جور می‌‌گفتیم، می‌‌گفتیم پس هوی الی الرکوع علت ناقصه تحریک ثوب مغصوب است، ما این را در فقه جواب دادیم، فراموش کرده بودیم، در فقه گفتیم کسی که ثوب مغصوب را می‌‌پوشد و ابقاء‌ می‌‌کند بر بدنش آخرین کاری که می‌‌کند که سبب تحریک این ثوب مغصوب می‌‌شود همین هوی الی الرکوع است، پس مستند است تحریک ثوب مغصوب اگر مصداق غصب محرم باشد به همین هوی الی الرکوع. این‌جا هم همین را می‌‌گوییم. می‌‌گوییم: ما فرض این است که بدن‌مان هیچ مانعی ندارد برای وصول آب و زیر دوش قرار گرفتیم، ‌آخرین کاری که می‌‌کنیم این است که دوش را باز کردیم ریخت به سرمان، پس عرفا آخرین جزء علت تامه وصول آب به بدن ما همین جریان الماء هست از بالا به پایین. این جریان الماء با توجه به این‌که فعل شماست، ‌فعل تسبیبی شماست یعنی غصب یعنی حرام. و لذا قبول می‌‌کنیم از آقای خوئی که علت تامه این وصول الماء الی البشرة اجراء الماء است من فوق و این علت تامه حرام هست.

اما جواب‌های دیگری ما داریم: یک جواب و لو آقای خوئی قبول نکرد گفتیم غسل جنابت اعم است از شستن بدن، اگر می‌‌گفت اذا اجریت الماء من فوق فاغسل جسدک این می‌‌شد طلب الحاصل، اما گفته فاغتسل من الجنابة، هر غسل جسدی که غسل جنابت نیست، غسل جنابت غسل جسد خاص است. که البته آقای خوئی این را قبول نکرد آقای خوئی گفت اغتسل من الجنابة‌ یعنی غسل جسدک و لیکن بقصد غسل الجنابة. ولی ما می‌‌گوییم ظاهر اغتسل من الجنابة امر به غسل خاصی است و این طلب الحاصل نیست چون من می‌‌توانم این غسل خاص را ایجاد نکنم شستن بدون قصد غسل جنابت را ایجاد کنم، اما من خودم بخاطر خدا ایجاد می‌‌کنم این غسل خاص را که غسل الجنابة است.

وجه دیگر هم برای این‌که مشکل طلب الحاصل حل بشود این است که بگوییم امر به این غسل مترتب است بر ایجاد جامع غصب نه خصوص این غصب خاص. اگر تو در این مکان مغصوب غصب را ایجاد می‌‌کنی، حالا می‌‌توانی تحریک کنی آب را مثلا ولی زیرش نباشی، باز کنی دوش را همین‌جور روی زمین آب بیاید، می‌‌توانی این آب را باز کنی خودت زیرش باشی شارع می‌‌گوید اگر این غصب را ایجاد می‌‌کنی، این جامع غصب را ایجاد می‌‌کنی پس غسل بکن، ‌این جامع غصب ممکن است در ضمن فرد آخری موجود بشود، اما شما که این جامع غصب را ایجاد می‌‌کنی بی‌زحمت جوری ایجاد کن که غسل جنابت موجود بشود، این‌که طلب الحاصل نیست. مخصوصا که اگر عرف فرد را متعدد نبیند مثل همین مثال باز کردن دوش حالا شما زیرش باشی یا نباشی عرفا یک فرد از باز کردن دوش است، اگر این حرام را ایجاد می‌‌کنی و این حرام را هم ایجاد می‌‌کنی که خودت هم رفتی زیر این جایی که دوش واقع است، اگر این جامع غصب را ایجاد می‌‌کنی جامع غصب ملازم نیست با تحقق غسل جنابت. نه این فرد خاص را که آقای خوئی با دقت عقلی این را یک فرد می‌‌داند برای غصب و می‌‌گوید این هم حرام است، این باز کردن آب از بالا به پایین در این حالی که شما زیر دوش هستید، این غصب محرم است شارع اگر بگوید این غصب را ایجاد می‌‌کنی غسل کن این طلب الحاصل است این‌ها لزومی ندارد.

خلاصه عرض ما این است که آقای خوئی اولا با این اشکالی که کرد نباید فرق بگذارد بین مندوحه و عدم المندوحه چون در فرض مندوحه هم آن ترخیص در تطبیقش باید با ترتب درست بشود به نظر ایشان، و وقتی شما در ترتب در این‌جا اشکال می‌‌کنید می‌‌گوید موجب طلب الحاصل می‌‌شود در ترخیص در ترتبی هم موجب ترخیص در طلب الحاصل می‌‌شود. و ثانیا:‌ ما در اطلاق که نیاز نداریم به ترتب کما بیناه مرارا، ‌در مواردی هم که مندوحه نیست به یک نحوی می‌‌توانیم ترتب را درست کنیم و آن عبارت بود از این‌که ما یا بگوییم واجب طبیعی شستن بدن نیست، به قول ایشان یک مرکب ارتباطی است، شستن بدن همراه با نیت غسل و این اشکال ندارد، این مرکب را که امر دارد امرش را مترتب کنیم بر تحقق این حرام. و می‌‌توانیم هم وجوب غسل را مترتب کنیم بر تحقق جامع غصب. اگر جامع غصب را ایجاد می‌‌کنیم، اگر بالاخره در این مکان مغصوب جامع غصب را ایجاد می‌‌کنی بیا غسل بکن.

البته مرحوم‌ آقای خوئی به این مطالب ملتفت است و این‌ها را قبول نکرده، جامع غصب را می‌‌گوید درست نیست چون انحلالی است حرمت غصب این فرد از غصب هم که علت تامه واجب است این هم حرام است، می‌‌گوییم بله این هم حرام است اما شرط امر ترتبی ایجاد این فرد نیست ایجاد جامع بین این فرد و فردهای دیگر از غصب است، چون جامع غصب در این‌جا سنخ واحد هستند عرفی است شارع بگوید اگر ایجاد می‌‌کنی جامع غصب را پس غسل بکن، چون افرادش از سنخ واحد هستند مخصوصا که اگر با این بیانی که ما عرض کردیم یک فرد واحد عرفی هم بشوند، حالاتش مختلف بشود، به نظر ما هیچ مشکلی پیدا نمی‌شود.

فرع دیگر: نماز در مجلس معصیت

فروع دیگری هم هست در بحث اجتماع امر و نهی، ‌مثلا نماز در جایی که مجلس گناه است، بودن در مجلس گناه به نظر مشهور حرام است، آقای سیستانی هم احتیاط می‌‌کنند، حالا دلیلش چیست، روایت عبدالله بن صالح می‌‌گوید لاینبغی للمؤمن ان یجلس مجلسا یعصی الله فیه و لایقدر علی تغییره منتها ضعف سند دارد بخاطر جهالت عبدالله بن صالح. روایات دیگر هم داریم معتبره الاعلی بن اعین من کان یومن بالله و الیوم الآخر فلایجلس مجلسا ینتقص فیه امام او یعاب فیه مؤمن. صحیحه عبدالرحمن الحجاج من قعد عند سباب اولیاء الله فقد عصی الله تعالی. ولی این‌ها در موارد خاصی هست، الغاء خصوصیت مشکل است. مجلس یعاب فیه مؤمن، ینتقص فی امام، من قعد عند سباب اولیاء الله. ولی فقهاء مشهورشان الغاء خصوصیت کردند و لذا گفتند در مجلسی که سازوآواز می‌‌زنند نماز خواندن باطل است. در رسال‌های قدیمی این‌جوری بود. حالا اگر تلویزیون سازوآواز بزند اگر دیگران دارند گوش می‌‌دهند و معصیت می‌‌کنند، می‌‌شود مصداق این‌که این مجلس معصیت است و اگر خودت باز کردی و گوش می‌‌دهی ممکن است این‌جا صدق نکند مجلسی که یعصی الله فیه، خودت هم منشأ خیر هستی هم منشأ شر، ‌هم نماز می‌‌خوانی هم استماع می‌‌کنی این آوازهای لهوی را.

ما به نظرمان این‌جا ترکیب اتحادی نیست. کون فی هذا المکان حرام است، اما افعال صلاتی مصداق کون فی هذا المکان نیست، همان سجودش مصداق تصرف در این مکان است، ‌تصرف در این مکان‌ که مشهور می‌‌گویند سجود مصداق تصرف است با حضور در این مکان ترکیبش انضمامی است آنی که حرام است حضور در این مکان است، و با بودن در این مکان حضور محقق شده. خود این افعال صلاتی مصداق حضور در این مکان نیست ملازم است با حضور در این مکان. آنی که حرام است حضور در این مکان است، رکوع شما لیس مصداقا للحضور فی هذا المکان بل ملازم له، ‌سجود شما لیس مصداقا للحضور فی هذا المکان بل ملازم له. و لذا خیال‌تان راحت، در مجلس معصیت نمی‌گوییم شرکت کنید!! ولی شرکت کردید نمازتان صحیح است.

[سؤال: ... جواب:] حالا اگر ترکیب اتحادی باشد می‌‌شود مثل وضوء با آب مغصوب. ترکیب انضمامی اگر بود می‌‌شد مثل وضوء در مکان مغصوب یا غسل در مکان مغصوب. در ترکیب اتحادی این فعل حرام عالما عامدا و جاهلا مقصرا مقرب نیست.

فرع دیگر: نماز زن خارج منزل بدون اذن شوهر

مورد دیگر هم نماز زن هست در خارج منزل بدون اذن شوهرش. شوهر می‌‌گوید حق نداری بروی مسجد خانم می‌‌گوید بیخود کردی، ‌من از اول بلوغ مسجدم ترک نشده، حالا هم می‌‌روم می‌‌رود مسجد نماز می‌‌خواند این نمازش صحیح است یا نه؟ آقای خوئی در بحث طواف فرموده طوافش اگر بدون اذن شوهر از منزل بیاید بیرون و محرم بشود به حج یا عمره در جایی که واجب نیست حج، این طوافش مصداق حرام است، مصداق کون خارج البیت بدون اذن الزوج است و این مصداق حرام است و این طواف باطل است این بیان در نماز هم می‌آید. و این چیز عجیبی است. حالا بدبخت دعوا دارد با شوهرش، زن آمده خانه پدر و مادرش فوقش ناشزه کرده بد کرده، چرا دعوا کردی با شوهرت، تو که بودنت در خانه شوهرت حرجی نبود چرا آمدی، ولی دیگه نمازهایش را چرا باطل بکنیم؟ ترکیب اتحادی نیست آقا، آنی که حرام است کون الزوجة‌ خارج البیت است، این ترکیبش اتحادی نیست با این نماز، تصرف در این مکان ‌که مصداق کون الزوجة‌ خارج البیت نیست. و لذا به نظر ما این‌ها ترکیب‌شان انضمامی است و مشکلی به وجود نمی‌آید.

کلام واقع می‌‌شود در بحث بعد. دو دلیلی که صاحب کفایه بر جواز اجتماع امر و نهی ذکر می‌‌کند و جواب می‌‌دهد، ان‌شاءالله او را بررسی می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## مناقشه در تمسک قائلین به جواز اجتماع به ارتکاز – بررسی کلام صاحب کفایه در اجتماع امر و نهی کراهتی

## جلسه 85- 354

**یک‌شنبه – 17/11/1400**

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

صاحب کفایه دو دلیل از بعض قائلین به جواز اجتماع امر و نهی مطرح کرده و به آن‌ها اشکال کرده.

دلیل اول تمسک به ارتکاز عرف هست که اگر مولی امر کند عبدش را به خیاطت ثوب و نهی کند از بودن در مکان خاص، که حاجبی و عضدی مثال زدند، حالا این عبد بیاید در این مکان خاص خیاطت کند، عرف می‌‌گوید شما مطیع امر مولی هستی به خیاطت ثوب و عاصی نهی مولی هستی از کون در این مکان خاص، پس ارتکاز عرف بر جواز اجتماع امر و نهی هست.

صاحب کفایه فرموده: مثال درست است، ما هم قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم چون ترکیب، انضمامی است، خیاطت ثوب وجودا متحد نیست با کون در مکان مغصوب و لذا این مثال شاهد بر جواز اجتماع امر و نهی در موارد ترکیب اتحادی نیست.

این فرمایش اشکال دارد. حالا تعبیر را اگر ما اصلاح کنیم بگوییم مولی امر کند به خیاطت ثوب و نهی کند از تصرف در ملک غیر نه خصوص این‌که نهی کند از کون در ملک غیر، آن وقت گفته می‌‌شود ترکیب، اتحادی است بین فعل خیاطت و تصرف در ملک غیر. خیاطت قوامش به این است که دست خیاط در فضا حرکت می‌‌کند به سمت آن پارچه، خیاطت این است دیگر، آن چرخ خیاطی را می‌‌گرداند در این فضای غصبی، پس خیاطت می‌‌شود مصداق تصرف در ملک غیر، ترکیبش اتحادی می‌‌شود با غصب. مثل هوی الی الرکوع که پذیرفتند ترکیبش با غصب ترکیب اتحادی است.

اما باز می‌‌توانیم جواب بدهیم از این استدلال بر جواز اجتماع امر و نهی و آن این هست که با قطع نظر از این‌که در یک بحث عقلی ارتکاز عرف را به عنوان دلیل مطرح کردن کار درستی نیست مگر این‌که کسی بخواهد ارتکاز عرف را منبه بداند بر ضعف اشکال عقلی بر اجتماع امر و نهی و الا کسی که قائل است دلیل عقلی بر امتناع اجتماع امر و نهی تمام است ارتکاز عرف هم بر جواز اجتماع باشد می‌‌گوید این ارتکاز اشتباه است، مگر می‌‌شود ما با برهان یک مطلبی را محال بدانیم بعد بگوییم و لکن ارتکاز عرف این را ممکن می‌‌داند، پس ما هم ممکن می‌‌دانیم، این‌که نمی‌شود. مگر منبه بشود این ارتکاز عرف که ما در آن برهان عقلی دچار اشتباه شدیم، آن بحث دیگری است.

قطع نظر از این مطلب عرض می‌‌کنیم که خیاطت ترکیبش با غصب ترکیب اتحادی نیست. حرکت دست خیاط یا حرکت دادن نخ و سوزن در فضای غصبی، این‌ها مقدمه خیاطت هست، خیاطت یعنی ایجاد وصف مخیطیت برای ثوب، مقدمه این ایجاد وصف مخیطیت برای ثوب این است که خیاط دستانش را حرکت بدهد، نخ و سوزن را حرکت بدهد تا وصف خیاطت در ثوب ایجاد بشود. شبیه آن‌چه که بزرگان راجع به غسل فرمودند که غسل مصداق تصرف در مال غیر نیست اگر ماء مباح است فضا غصبی است، بله مقدمه غسل اجراء الماء است که باید آب را اجراء کنیم، جریان بیندازی در این مکان این مصداق غصب است اما غسل عبارت است از همان وصول الماء الی البشرة. این‌جا هم همین‌طور است.

ثانیا: عرف که می‌‌گوید امر به خیاطت اطاعت شده اگر ترکیب اتحادی باشد بین خیاطت و غصب، ممکن است مآل ارتکازش به این باشد که غرض و ملاک خیاطت حاصل شده، مثل غسل ثوب متنجس به ماء‌ مغصوب، آن دیگر ترکیبش اتحادی است با غصب ولی وقتی مولی می‌‌گوید پیراهن من را بشوی از آن طرف هم بگوید غصب نکن غرضش از شستن این پیراهن این است که تمییز بشود که تمییز هم شد، با آب غصبی شست تمییز شد، الان هم این پیراهن خشک است دیگر شبهه این‌که با این پیراهن خیس با آب غصبی بخواهد نماز بخواند نمازش مشکل پیدا کند هم پیش نمی‌آید، پیراهن را آب غصبی شست و خشک کرد آن‌جا هم ممکن است عرف بگوید امر مولی را شما امتثال کردید، به همان ارتکاز بسیط و ساذج عرفیش، چون می‌‌بیند غرض تنظیف ثوب بود که حاصل شد. و لذا کسی که برهان بر امتناع اجتماع امر و نهی را قبول دارد با این ارتکازها نمی‌شود او را مجاب کرد مگر این‌ها را به عنوان منبه عرفی ذکر بکند که او پی به اشتباهش در برهان عقلیش بر امتناع اجتماع امر و نهی ببرد که فرض این است که این بزرگانی که امتناعی هستند و ما می‌‌شناسیم با این مطالب در نظرشان تشکیک نمی‌کنند، کسانی مثل صاحب کفایه یا در معاصرین مثل مرحوم آقای خوئی که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هستند.

دلیل دومی که صاحب کفایه نقل کرده بر جواز اجتماع امر و نهی این است که فرموده است: برخی (که در اصول هم مطرح است) گفتند: اگر اجتماع امر و نهی ممتنع باشد باید در نهی کراهتی هم ما قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشویم چون اختصاص ندارد محذور به اجتماع امر و نهی تحریمی، نه، چون می‌‌گویید نمی‌شود فعل واحد هم محبوب باشد هم مبغوض، چه فرق می‌‌کند؟ مبغوض، مبغوض تحریمی باشد یا مبغوض کراهتی، با محبوب بودن سازگار نیست. در حالی که مسلما ما مواردی داریم که بعض عبادات نهی کراهتی دارد، مثل نماز در مواضع تهمت یا نماز در حمام یا صوم یوم عاشورا، این نشان می‌‌دهد که اشکال قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی خلل در آن هست، این قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی باید بفهمند که اشکال‌شان نادرست است چون لازمه باطلی دارد، لازمه‌اش امتناع اجتماع امر و نهی کراهتی است در حالی که مسلما ما در فقه مواردی داریم که امر با نهی کراهتی جمع شده است.

صاحب کفایه فرموده: باید این مواردی که در فقه ظاهرش این است که امر با نهی کراهتی جمع شده است توجیه کنیم، چون ظهور که در مقابل برهان تاب مقاومت ندارد. اصلا به شما بگوییم: ظاهر این مواردی که نهی کراهتی داریم این است که نهی کراهتی به همان عنوان ماموربه خورده مثل صلات فی الحمام که به عنوان صلات نهی کراهتی خورده. و مواردی داریم اصلا مندوحه وجود ندارد مثل صوم یوم عاشورا، صوم در روز قبل عاشورا یا روز بعد عاشورا که مستحب مستقلی است، واجب، واجب صرف الوجودی یا مستحب مستحب صرف الوجودی که نیست بگوییم شما باید یکی از این روزها را روزه می‌‌گرفتی، جامع مستحب بود یا واجب بود، حالا چرا رفتی روز عاشورا را روزه گرفتی می‌‌گذاشتی در یک روز دیگر می‌‌گرفتی، نه، انحلالی است آن ماموربه. همین صاحب کفایه‌ای که گفت جواز اجتماع امر و نهی بحثش در مثال اکرم العلماء و لاتکرم الفساق هم می‌آید و ما اشکال کردیم به ایشان ‌که در امر انحلالی و نهی انحلالی که بحث جواز اجتماع امر و نهی مطرح نمی‌شود، این‌جا می‌‌بینیم [صاحب کفایه] طبق ارتکاز صحیحش فرموده است که وقتی امر انحلالی است یعنی امر انحلالی به صوم هر روز یک فردش صوم یوم عاشورا است دیگر این امر استحبابی که به صوم یوم عاشورا تعلق نمی‌گیرد مندوحه ندارد چون امر بدلی و صرف الوجودی مندوحه دارد که این فرد را نیاوریم فرد دیگر بیاوریم. فرض این است که در امر انحلالی همین صوم یوم عاشورا امر دارد، این‌که دیگر کسی قائل نیست به جوازش با نهی. و لذا باید این مثال‌ها را توجیه کنیم.

قبل از این‌که وارد توجیه صاحب کفایه بشویم، عرض کنم:‌ ما در بحث امتناع اجتماع امر و نهی عمدتا دو اشکال می‌‌بینیم در کلمات: یکی اشکال اجتماع محبوبیت با مبغوضیت، یکی اشکال مثل مرحوم آقای خوئی که فرمود چون اطلاق امر متقوم است به ترخیص در تطبیق، ترخیص در تطبیق با نهی قابل جمع نیست. این اشکال دوم در نهی کراهتی نمی‌آید چون نهی کراهتی ترخیص در ارتکاب دارد و با ترخیص در تطبیق در خطاب امر تنافی ندارد. ولی اشکال اول که امتناع اجتماع محبوبیت و مبغوضیت در مورد واحد است، آن اشکال در امر و نهی کراهتی هم می‌آید. که ما اصلا آن اشکال را نپذیرفتیم، گفتیم چه محذوری دارد که این فعل مبغوض است ولی در عین حال مصداق صرف الوجودی است که آن صرف الوجود محبوب است، نه این فرد، این فرد محبوب بالفعل نیست، محبوب شأنی است یعنی لولا کونه مبغوضا بعنوان آخر، این محبوب بود، اما الان مبتلا به مانع است، این فرد، دیگر محبوب نیست الا این‌که مصداق صرف الوجودی است که آن صرف الوجود محبوب است.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که امر به صرف الوجود خورده، قصد قربت مشکل ندارد، چون عمل هم که مبعد از مولی نیست در مکروهات. مبغوض کراهتی که اولیاء الله هم ممکن است مکروهات را گاهی مرتکب بشوند، این‌که مبعد از مولی نیست، فقط مبغوض کراهتی است. ... قابلیتش تقربش بخاطر این است که مصداقی است برای آن جامع محبوب که امر مولی به آن تعلق گرفته است. ... قصد تقرب می‌‌کند که امتثال امر می‌‌کند به صرف الوجود نماز، و لو نماز در حمام مبغوض کراهتی است. اما این نماز در حمام که مبعد از مولی و موجب استحقاق عقاب نیست تا ارتکاز مانع بشود از صلاحیت او از عبادیت. حالا برخی مثل صاحب قوانین و در معاصرین امام، آقای سیستانی، آقای زنجانی که می‌‌گفتند چه اشکال دارد، هذا متقرب من حیث و متبعد عن المولی من حیث آخر، ما گفتیم این خلاف ارتکاز متشرعی و عقلایی است که فعلی که یصدر علی وجه المبعدیة عن المولی بخواهد مقرب الی المولی باشد و لکن نهی کراهتی موجب نمی‌شود فعل صادر بشود علی وجه المبعدیة بر استحقاق للعقاب.

برگردیم به فرمایش صاحب کفایه در عبادات مکروهه. ایشان فرموده عبادات مکروهه سه قسم هستند:

قسم اول آنی است که نهی به عنوان خود عبادت تعلق می‌‌گیرد، ‌مندوحه هم ندارد مثل صوم یوم عاشورا. این‌جا ایشان فرموده توجیه ما این است که بگوییم صوم یوم عاشورا درست است نهی کراهتی دارد ولی ناشی از مبغوضیت صوم نیست، بلکه ناشی است از محبوبیت عنوانی که منطبق است بر ترک صوم یوم عاشورا. مثلا، مخالفت با بنی‌امیه یک عنوان راجحی است منطبق است بر ترک صوم یوم عاشورا. مشکل ندارد، مولی می‌‌بیند صوم یوم عاشورا صوم است، الصوم لی، صوم راجح است، و از طرف دیگر می‌‌بیند ترک صوم هم در روز عاشورا معنوان است به عنوان مخالفت با بنی‌امیه، این هم راجح است بلکه ارجح است. و لذا نهی می‌‌کند از صوم یوم عاشورا تا شما به آن ملاک ارجح نائل بشوید ولی در عین حال صوم یوم عاشورا آن ملاک راجح را دارد و صلاحیت عبادیت دارد.

این یک توجیه. توجیه دیگر این است که بگوییم ترک صوم عاشورا اصلا معنون به عنوان حسن نیست، ملازم است با یک عنوان حسن. این راحت‌تر است از فرض اول که خود ترک صوم یوم عاشورا معنوان بود به عنوان حسن، طبق این احتمال دوم اصلا ملازم است با یک عنوان حسن، خودش اصلا معنون به عنوان حسن نیست ترک صوم یوم عاشورا، ملازم است با یک عنوان ارجح، به این خاطر گفتند لاتصم یوم عاشورا تا آن عنوان ارجح که ملازم با ترک صوم یوم عاشورا است را تحصیل بکنیم، ‌در عین حال صوم یوم عاشورا لایزال محبوبا.

قسم دوم آنی است که نهی به عنوانش تعلق می‌‌گیرد ولی مندوحه دارد مثل صلات فی الحمام. ایشان می‌‌فرمایند که این صلات فی الحمام نهیش به عنوان صلات است ولی مندوحه دارد چون صرف الوجود صلات مستحب یا واجب است، ‌بالاخره صلات ترغیب نشده در هر مکانی به نحو انحلالی، مستحب است در این مکان نماز بخوانیم مستحب است در آن مکان نماز بخوانیم، در هر زمانی مستحب است نماز بخوانیم اما در هر مکانی مستحب است نماز بخوانیم به نحوی که آدم مستحب است که یک بار روی این فرش نماز بخواند بعد برود روی آن فرش دوم نماز بخواند بعد برود روی فرش سوم نماز بخواند، همچون استحبابی که ما نداریم. بله مستحب است انسان در هر زمانی مشغول نماز باشد اما مکانش را نگفتند کجا. نهی می‌‌گوید صلات در حمام نهی کراهتی دارد. این مشکلی ندارد.

یا این نهی از صلات فی الحمام ارشاد است به قلت ثواب، که می‌‌گوید تو که می‌‌خواهی نماز بخوانی، این نماز در حمام یک خصوصیتی دارد، او موجب نقصان ملاکش شده، ‌از حد متعارف نماز ملاکش کمتر است. این توجیهی است که ایشان می‌‌کند که می‌‌شود نهی از صلات در حمام ارشاد به این‌که این نماز در حمام از فرد متعارف نماز اقل ملاکا است.

توجیه دیگر همان توجیهی است که در قسم اول گفتیم که صلات فی الحمام این ترکش معنون به عنوان راجحی است نه این‌که فعلش مبغوض است، ترکش معنون به عنوان راجحی است یا ملازم است با یک عنوان راجحی و به این خاطر نهی کردند از او.

قسم سوم این است که نهی اصلا به عنوان عبادت تعلق نگرفته، ‌به یک عنوان آخری مثل این‌که کون فی اماکن التهمة نهی کراهتی دارد، اگر موجب اذلال نفس نشود که حرام است، همین که در اماکن تهمت انسان باشد این نهی کراهتی دارد. اصلا نهی تعلق گرفته به کون فی مکان التهمة، به عنوان نماز تعلق نگرفته، پس اصلا ما نهی‌مان تعلق گرفته به یک عنوانی که اتحاد ندارد وجودا با این نماز، کون فی مکان التهمة ترکیبش با نماز در این مکان ترکیب انضمامی است، ترکیب اتحادی نیست که، هر تصرفی در مکان تهمت که نهی ندارد، مثل غصب نیست، در غصب لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بدون اذنه، ‌این سجود در این مکان مغصوب مصداق غصب است، اما در اماکن تهمت سجود که مصداق کون فی مکان التهمة‌ نیست، همین که وارد این مسجدی شدی که عادتا بعض فرَق خاصه‌ای در آن‌جا نماز می‌‌خوانند شما رفتی در آن‌جا نماز خواندی کون در آن مکان منشأ تهمت است، معرض تهمت است که به حد حرام هم فرض کنید نمی‌رسد، ‌نهی کراهتی دارد اما کونش نهی کراهتی دارد نه این سجودش، ‌کونش هم با بودن در آن‌جا محقق شده چه نماز بخوانی چه نخوانی، تازه نماز بخوانی، ‌یک جوری نماز بخوانی که با آن کسانی که آن‌جا هستند فرق کند، باز سبب تخفیف مشکل می‌‌شود، ‌اما بروی بنشینی که می‌‌گویند این دیگر جذب شده به این فرقه‌ها.

این یک توجیه که بگوییم اصلا ترکیب اتحادی نیست، کون فی هذا المکان نهی دارد که اگر نهی تحریمی هم داشت مشکلی نداشت. یا بیاییم بگوییم ارشاد به قلت ثواب است که این نماز در این‌جا هم ثوابش کمتر از نماز در جاهای دیگر است. البته این خلاق ظاهر است چون نهی به عنوان نماز تعلق نگرفته بود تا ارشاد باشد گفته بود اجتناب کن از بودن در مواضع تهمت، این چه ظهوری دارد در ارشاد به قلت ثواب، باید یک ظهوری داشته باشد که من نظر دارم به نماز تا ارشاد باشد به قلت ثواب.

این فرمایش صاحب کفایه را بررسی کنیم:

اما کلامی که در قسم اول ایشان فرموده که اصلا قابل قبول نیست. اگر صوم یوم عاشورا که عنوان راجح دارد، ترکش معنوان باشد به عنوان ارجح یا ملازم باشد با عنوان ارجح‌ یعنی چه؟ یعنی مولی حالش هنگام ترک صوم یوم عاشورا احسن است از آن هنگامی که شما مرتکب صوم یوم عاشورا بشوید، مولی شب شام غریبان می‌‌پرسد امروز روزه گرفتی؟ اگر بگویی نه، می‌‌گوید خوشحالم کردی، ملائکه دارند اشک می‌‌ریزند، ‌سکان سماوات و ارض دارند اشک می‌‌ریزند، هذا یوم تبرکت به بنی‌امیه و روزه می‌‌گرفتند در روز عاشورا. مولی اگر وقتی که می‌‌گویی من روزه نگرفتم خوشحال‌تر است، آخه چه جور می‌‌شود شما بگویی مولی! بخاطر گل روی تو امروز می‌‌خواهم روزه بگیرم؟ مولی می‌‌گوید روزه نگیری من خوشحال‌تر هستم. نمی‌گویم عقابت می‌‌کنم چرا روزه گرفتی، ولی بالاخره وقتی روزه نگیری خوشحال‌تر هستم، ‌این چه عبادتی است؟ یک وقت می‌‌گویید یک امر وضعی توصلی است، بیع وقت النداء، بحث این نیست، ‌بحث عبادت است، می‌‌خواهی روزه بگیری روز عاشورا بخاطر خدا، مفسده ندارد روزه ولی ترک صوم معنون به عنوان ارجح یا ملازم با عنوان ارجح است، چه جور می‌‌توانی شما بگویی مولی محبوب بالفعلش است صوم یوم عاشورا، چه جور محبوب بالفعلش هست؟‌ معنای محبوب بالفعل این است که اگر روزه بگیری حالش بهتر می‌‌شود در حالی که مولی می‌‌گوید اگر روزه نگیری حال من بهتر است.

مرحوم آقای خوئی آمده دفاع کرده از صاحب کفایه. فرموده: مستحب در عبادت، فعل به داعی قربی است، این‌که ترک صوم یوم عاشورا ارجح است قبول، اما مولی می‌‌گوید اگر من می‌‌گفتم اترک صوم یوم عاشورا گوش به حرف من نمی‌دهی، ‌من که گفتم اترک می‌‌گویی لااترک، حالا به شما می‌‌گویم ان کنت لاتترک صوم یوم عاشورا، یعنی کنت تصوم یوم عاشورا، فصم لله، برای خدا روزه بگیر.

می‌گوییم: اصلا مگر می‌‌شود من برای خدا روزه بگیرم؟ معنای داعی قربی این است که محرک من به ایجاد این فعل داعی الهی است یعنی من می‌‌بینم مولی وقتی من روزه می‌‌گیرم حالش احسن می‌‌شود می‌‌گویم مولی! محرک این روزه گرفتن در روز عاشورا این است که می‌‌بینم تو خوشحال می‌‌شوی، مولی می‌‌گوید من خوشحال می‌‌شوم؟ من که دارم به تو می‌‌گویم اترک صوم یوم عاشورا، من اگر ترک کنی خوشحال‌تر هستم، بعد من بگویم مولی! ولی من روزه می‌‌گیرم بخاطر تو، ‌این چه جوری می‌‌شود. اصلا معنا ندارد. بالاتر بگویم، مولی حالش نسبت به وجود و عدم یک فعل حتی مساوی باشد، فرق نکند با هم، بعد من بگویم این کار را انجام می‌‌دهم بخاطر مولی یا خود مولی بگوید من نمی‌گویم انجام بده ولی اگر انجام می‌‌دهی بخاطر من انجام بده، نمی‌شود همچون چیزی. اصلا بخاطر یک شخصی یک کاری را انجام دادن در صورتی است که محرک من به ایجاد این فعل این باشد که او می‌‌خواهد این فعل را، دوست دارد این فعل را، مساوی هم باشد فعل و ترک به نظر او نمی‌توانم بگویم این فعل را بخاطر شما می‌‌آورم.

پس اگر ترک صوم یوم عاشورا مطلقا ارجح بشود، ترک کنی صوم یوم عاشورا را به هر داعی، این ارجح می‌‌شود، این دیگر جمع نمی‌شود با استحباب صوم یوم عاشورا. حالا فرق نمی‌کند استحباب ترک صوم یوم عاشورا لمصلحة فی الترک لمصلحة فی الملازم للترک باشد. ولی اگر نه، شق ثالث دارد، مولی بگوید: من اگر روز عاشورا روزه می‌‌خواهی بگیری دو جور روزه گرفتن داری، این حصه از روزه گرفتن را انتخاب کن، کدام حصه؟ مثلا صوم یوم عاشورا با لعن بر بنی‌امیه، این خوب است، بگیود لاتصم و لکن اگر روزه می‌‌گیری، ‌جامع صوم را انتخاب می‌‌کنی این صوم مع لعن بنی‌امیه را انتخاب کن این می‌‌شود داعی قربی باشد. یا یک حصه‌ای از ترک صوم یوم عاشورا ارجح باشد نه مطلق ترک، ترک صوم یوم عاشورا یک وقت برای این است که اشتهایش زیاد است حال روزه گرفتن ندارد یک وقت به داعی مخالفت بنی‌امیه می‌‌خواهم با بنی‌امیه مخالفت کنم امروز را روزه نمی‌گیرم به لج آن‌هایی که امروز را روزه گرفتند، این‌جا اصلا ترغیب شدیم به حصه‌ای از ترک صوم، ما ترغیب نشدیم به مطلق ترک صوم، این خوب بود. می‌‌گوید این حصه‌ای از ترک صوم را یعنی ترک صوم به داعی مخالفت بنی‌امیه را بیشتر دوست دارم، ولی اگر این ترک خاص را مراعات نمی‌کنی، ترک صوم همین‌جوری نه، ترک صوم بدون داعی مخالفت بنی‌امیه را من دوست ندارم، من آنی که بیشتر دوست دارم ترک صوم است بخاطر مخالفت بنی‌امیه، این را خیلی دوست دارم اگر این را مراعات نمی‌کنی صوم را دوست دارم اما این‌که ترک کنی صوم را بدون داعی مخالفت بنی‌امیه او را اصلا دوست ندارم، ‌محبت شدیده‌ام به ترک صوم است که داعی تو بر این ترک در روز عاشورا مخالفت بنی‌امیه باشد، خیلی دوست دارم، ‌به وجد می‌آیم ولی اگر این کار را نمی‌کنی از صوم به وجد می‌آیم اما ترک که بدون داعی مخالفت بنی‌امیه است که اصلا به وجد نمی‌آیم این خوب است.

پس به نظر ما اگر ظاهر ادله این باشد که ترک صوم یوم عاشورا نهی دارد، ارشاد به قلت ثواب یعنی چی؟ این‌جا که دیگر نهی انحلالی است امر هم انحلالی است بگوییم مولی ترک صوم یوم عاشورا بیشتر می‌‌خواهد این با مشروعیت صوم یوم عاشورا قابل جمع نیست. ولذا صاحب حدائق گفته صوم یوم عاشورا حرام تشریعی است (نه حرام ذاتی) یعنی مستحب نیست. و ظاهر ادله بعید نیست همین باشد که ایشان می‌‌گوید، ‌بعضی از بزرگان معاصرین، ‌آقای وحید هم در ذهنم هست که اشکال می‌‌کنند در صوم یوم عاشورا.

ان‌شاءالله روایاتش را مختصرا فردا بحث می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

مناقشه در کلام محقق بروجردی در اجتماع امر و نهی کراهتی – روایات صوم یوم عاشورا

جلسه 86- 355

**دو‌شنبه – 18/11/1400**

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

بحث در دو دلیلی بود که استدلال شده به آن‌ها بر جواز اجتماع امر و نهی.

دلیل اول این بود که عرف هیچ‌ مانعی نمی‌بیند از این‌که مولی نهی کند عبدش را از کون در مکان خاص و خیاطت ثوب، و این عبد برود در آن مکان خاص خیاطت بکند، این خیاطت هم مصداق امتثال امر است به خیاطت هم مصداق عصیان نهی است از کون فی ذلک المکان.

نوعا محققین جواب دادند که خیاطت با کون فی المکان ترکیبش اتحادی نیست. ولی ما عرض کردیم مثال را می‌‌شود تغییر داد، در فصول هم دیدیم این هست که به جای نهی از کون در مکان خاص نهی از تصرف در مکان خاص فرض بشود که مثال تحریم غصب همین هست. و گفته می‌‌شود که خیاطت در مکان مغصوب مصداق تصرف در مکان مغصوب هست و ترکیبش اتحادی است. صاحب فصول که ظاهرا امتناعی هست می‌‌گوید ما به لحاظ حصول غرض از خیاطت می‌‌گوییم که این شخص مطیع است و لو این خیاطت نمی‌تواند مصداق واجب باشد چون ترکیب اتحادی دارد با حرام.

به نظر ما نکته‌ای می‌آید غیر از آن‌که دیروز عرض کردیم که خیاطت، دوختن ثوب با دوخته شدن ثوب این‌ها یک حقیقت هستند اختلاف‌شان به اعتبار است، مثل ایجاد، وجود، ‌موجودیت، ‌این‌ها یک حقیقت هستند اختلاف‌شان به اعتبار است. خیاطت، دوختن با مخیطیت، دوخته شدن این‌ها یک حقیقت هست اختلاف‌شان به اعتبار است، ‌یک وقت خیاطت را انتساب می‌‌دهد به فاعل می‌‌گویید دوختن، ‌یک وقت انتساب می‌‌دهید به ثوب می‌‌گویید دوخته شدن. و عرفا دوخته شدن یک مسببی است که حرکت خیط و ابره سبب آن هست نه متحد با آن.

ولی اگر کسی این جواب ما را عرفی نداند بگوید خیاطت از نظر عرف همان تحریک خیط و ابره است در ثوب و این تحریک، حرکت در فضای مغصوب هست و مصداق تصرف در مال غیر هست، ممکن هست ما بگوییم که نهی از غصب و تصرفات غصبیه امر تعبدی محض نیست؛ موافق است با مرتکز عقلاء. در مرتکز عقلاء برخی از تصرف‌های یسیر که تصرف عقلی هستند، قبیح نیست و طبعا خطاب شرعی هم از آن منصرف هست. مثلا چرخ خیاطی را شخص دیگری گذاشت در ملک غیر، اما آن کلیدش که روشن می‌‌شود این چرخ خیاطی، دست شماست بیرون آن مکان مغصوب، شما آن کلید را می‌‌زنید این چرخ خیاطی که ملک شماست ولی در مکان مغصوب است حرکت می‌‌کند آیا شما غصب کردید آن مکان را؟ تصرف قبیح عقلایی انجام دادید؟ چرخ که تکان می‌‌خورد می‌‌چرخد آن چرخ خیاطی که ملک شماست، ‌شما هم که آن را نبردید به آن مکان غصبی، شخص دیگری برده است، ‌فقط کلیدش، آن دستگاهی که آن را تکان می‌‌دهد بیرون آن محل غصبی، دست شماست، شما آن دستگاه را فشار می‌‌آورید روشن می‌‌شود و این چرخ خیاطی شروع می‌‌کند به کار کردن، اگر لباسی را هم بدوزد آن لباس ملک شماست، عرفی نیست که صاحب آن محل بیاید و به شما عتاب و خطاب بکند:‌ ای بی‌دین! ‌ای لامذهب! چرا در مال یک مسلمانی بدون رضایت او تصرف می‌‌کنی؟ عرفا می‌‌گویند مگر ما چه کردیم؟ چرخ خیاطی که مال ما هست، آن پارچه هم که زیر او است مال ما هست، ما هم که این چرخ خیاطی را در این مکان غصبی نگذاشتیم، ما کاری نکردیم عرفا.

و لذا این بیان ما همان مسح در وضوء و تیمم را در مکان غصبی را هم بی‌اشکال می‌‌کند. طبعا این بیان توسعه که پیدا کند گفته می‌‌شود: کسی که در مکان غصبی قرار می‌‌گیرد، این غاصب هست، اما بیاید تسبیح را بچرخاند در آن مکان، این دیگر یک تصرف زاید باید تلقی بشود، مالک بگوید: بودنت در این مکان حرام است، تسبیح چرخاندنت حرام دیگر است، خدا چند بار تو را نبخشد، این به نظر می‌آید که عرفی نباشد. یا مضطر به لابسوء اختیار، ‌بردند او را در یک مکان غصبی حبس کردند، این هم تسبیحی را دست می‌‌گیرد و می‌‌چرخاند در آن فضا، تسبیح رفیقش را می‌‌گیرد در آن‌جا و می‌‌چرخاند، بگوییم این تسبیح چرخاندن تو که مورد اضطرار نیست، خب تسبیح نچرخان، حال که تسبیح می‌‌چرخانی این کارت حرام است چون اضطرار که نداری به این تصرف در ملک غیر بدون اذنش. به نظر می‌‌رسد این‌ها خارج از آن محدوده ارتکاز عقلاء‌ در حرمت تصرف در مال دیگران بدون اذن‌شان باشد و خطابات شرعیه هم انصراف دارد از این چیزهایی که حرمتش خلاف مرتکز عقلاء هست در مورد غصب.

[سؤال: ... جواب:] همین مثال را ما می‌‌خواهیم بررسی کنیم.

دلیل دوم که مطرح شد، نهی کراهتی از عبادات مثل صوم یوم عاشورا بود که گفتند بلااشکال نهی کراهتی دارد، در عین حال صحیح هم هست، پس می‌‌شود اجتماع امر و نهی جایز باشد و الا اگر ممتنع بود فرقی بین نهی تحریمی و نهی کراهتی نبود چون نهی کراهتی هم ناشی است از مبغوضیت فعل و اگر بناء است مبغوضیت فعل با محبوبیت آن جمع نشود، در امر و نهی کراهتی هم همین مطلب پیش می‌آید.

صاحب کفایه در مورد این صوم یوم عاشورا فرمود: ما معتقدیم نهی از صوم یوم عاشورا ناشی از مفسده صوم یوم عاشورا نیست، پس منشأ آن مبغوضیت صوم یوم عاشورا نیست، بلکه منشأ آن، محبوبیت عنوانی است که منطبق است بر ترک صوم یوم عاشورا یا منطبق است بر ملازم ترک صوم یوم عاشورا، و لذا می‌‌شود عملا حب به نقیضین، حب دارد مولی به صوم یوم عاشورا چون ملاک دارد، حب دارد نسبت به ترک صوم یوم عاشورا بخاطر انطباق یک عنوان راجحی بر آن و این اجتماع حب و بغض بر شیء واحد نیست تا محال باشد.

ما اشکال کردیم گفتیم: وقتی که مولی ملاک ارجحی می‌‌بیند در ترک صوم یوم عاشورا چطور عبد که ملتفت هست بیاید روزه بگیرد در روز عاشورا بخاطر مولی؟ بخاطر خدا؟ مثل این می‌‌ماند که شخصی به شما گفت: اگر زید بیاید به شما یک ملیون می‌‌دهم، شخص دیگری گفت: اگر زید نیاید به شما دو ملیون می‌‌دهم، زید بیاید و به شما هم منت بگذارد که من فقط بخاطر شما آمدم، شما حق ندارید به او بگویید من که اگر نمی‌آمدی خوشحال‌تر بودم، ‌دو ملیون گیرم می‌‌آمد، شما اگر بیایی یک ملیون گیرم می‌آید، اگر نیایی دو ملیون گیرم می‌آید، شما که ملتفت بودی به این مطلب، حال می‌‌گویی من بخاطر تو آمدم؟ خب بخاطر من نمی‌آمدی که من دو ملیون گیرم بیاید.

حتی اگر مساوی هم باشد. یکی گفته اگر زید بیاید یک ملیون به شما می‌‌دهم دیگری می‌‌گوید اگر زید نیاید یک ملیون به شما می‌‌دهم، شما برای‌تان فرقی نمی‌کند زید بیاید یا نیاید، بالاخره احدی الحسنین نصیب شما می‌‌شود، این یک ملیون گیر شما می‌آید، چه با آمدن او چه با نیامدن او، زید ملتفت هم هست به این مطلب، به شما بگوید من بخاطر شما آمدم؟‌ شما می‌‌گویی برای من چه فرق می‌‌کند که می‌‌آمدی یا نمی‌آمدی.

و لذا به نظر ما این جواب صاحب کفایه کافی نیست. و اگر عنوان مساوی که در رجحان مساوی است با فعل صوم یوم عاشورا، این عنوان راجح مساوی باشد بر ترک صوم یوم عاشورا منطبق بشود، محال هست که ما بتوانیم قصد کنیم روزه می‌‌گیریم بخاطر خدا تا چه برسد به این‌که عنوان منطبق بر ترک صوم یوم عاشورا ارجح است.

در نهایة الاصول مرحوم آقای بروجردی اشکال دیگری گرفتند به صاحب کفایه، فرمودند: این‌که ایشان می‌‌گویند نهی از صوم یوم عاشورا به ملاک یک عنوان راجحی است که بر ترک صوم یوم عاشورا منطبق است، این مبتنی است بر نظر ایشان ‌که مفاد نهی را مثل امر، طلب می‌‌دانند منتها امر می‌‌شود طلب الفعل، نهی می‌‌شود طلب الترک، در حالی که این درست نیست، مفاد نهی زجر من الفعل است، و لذا باید فعل مفسده داشته باشد، مبغوضیت داشته باشد، نمی‌شود ترک صوم یوم عاشورا محبوب باشد و شما نهی کنید از صوم یوم عاشورا، باید در این فرض امر کنید به ترک صوم یوم عاشورا.

بعد فرموده است در نهایة الاصول: بر فرض قبول کنیم مفاد نهی طلب ترک است و لکن متعلق این طلب ترک صوم یوم عاشورا است نه عنوان آخر که منطبق است بر این ترک یا ملازم است با این ترک.

بعد فرموده است: اصلا به شما یک مطلبی بگوییم: معنا ندارد ترک صوم یوم عاشورا که امر عدمی است مصلحت داشته باشد، عدم وهم محض است، ‌مصلحت دارد یعنی چه؟ غیر از این‌که فعل مفسده داشته باشد ما معنای دیگری نمی‌فهمیم. عدم و ترک صوم یوم عاشورا مصلحت دارد یعنی چه؟ مگر عدم که وهم محض است، پوچ است، وهم است، می‌‌تواند مؤثر باشد در مصلحت؛ تاثیر و علیت برای امر وجودی است نه امر عدمی. امر عدمی که نمی‌تواند مؤثر و علت باشد برای ایجاد مصلحت.

و اصلا این مطالب صاحب کفایه خلاف ظاهر اخبار است. ظاهر اخبار این است که صوم یوم عاشورا حزازت دارد، ‌مفسده دارد. کدام فقیهی می‌‌تواند ملتزم بشود که کسی که ترک می‌‌کند صوم یوم عاشورا را فعل مستحب از او صادر شده؟ نه، فقهاء می‌‌گویند صوم یوم عاشورا اگر کسی بگیرد فعل غیر مناسبی از او صادر شده.

آقای بروجردی فرمودند: ولی ما از راه دیگری صوم یوم عاشورا را تصحیح می‌‌کنیم. می‌‌گوییم بله مفسده دارد، از این باب که عنوان موافقت با بنی‌امیه بر این صوم یوم عاشورا منطبق است و این مفسده اقوی هست از مصلحت خود صوم و لذا نهی کردند از صوم یوم عاشورا، ‌نهی کراهتی کردند، اگر آن مفسده صوم یوم عاشورا بخاطر عنوان موافقت بنی‌امیه اقوی نبود از مصلحت صوم، بلکه مصلحت صوم از او اقوی بود که دیگر نهی نمی‌کردند از آن پس این مفسده اقوی بوده و نهی شده از صوم نهیا کراهتیا و این به معنای این است که صوم یوم عاشورا اصلا امر ندارد ولی چه اشکالی دارد من روز عاشورا روزه می‌‌گیرم امر هم ندارد ولی چون صوم یوم عاشورا مصلحت مغلوبه دارد، مصلحت مغلوبه آن مفسده، مصلحت دارد و لو مصلحت مغلوبه که نمی‌توانست منشأ امر بشود، من بخاطر تحصیل آن مصلحت قصد تقرب می‌‌کنم.

نگویید این فعل مبغوض است، ‌چطور قصد قربت می‌‌کنید؟ می‌‌گوییم: فعلی که انجامش عصیان مولی نیست، فرق می‌‌کند با ارتکاب حرام، ‌ارتکاب مکروه است، عصیان مولی نیست صوم یوم عاشورا، من می‌‌گویم مولی! من بخاطر تحصیل مصلحت صوم که شما فی حد ذاته آن مصلحت را دوست دارید من روز عاشورا را روزه می‌‌گیرم همین کافی است برای قصد قربت.

این مطالب مرحوم آقای بروجردی درست نیست. اما آن اشکالاتی که در ابتداء کردند به صاحب کفایه، یک بخشی که ناوارد است، عنوان راجح بر ترک صوم یوم عاشورا منطبق بشود، عنوان ذی‌مصلحت، این غیر معقول است، ‌این نمی‌تواند عدم مؤثر باشد در مصلحت، که جوابش این است که مصالح چه بسا اعتباریه هستند، مصالح اعتباریه که تابع نظام تکوین نیستند، ترک صوم یوم عاشورا مصلحت اعتباریه دارد که یک نوع مخالفت با بنی‌امیه تلقی می‌‌شود و این مصلحت دارد. این مشکلی ندارد.

و اما این‌که فرمودند: نهی طلب ترک نیست بلکه زجر من الفعل است، اصلا این نزاع‌ها را نباید این‌جا مطرح کرد. مرحوم آقای آخوند می‌‌فرماید قرینه داریم بر این‌که این نهی هر چه باشد زجر من الفعل باشد طلب ترک باشد این نمی‌تواند ناشی از مبغوضیت فعل باشد، چون با صحت صوم یوم عاشورا سازگار نیست، هم صحیح باشد هم مبغوض باشد، این نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] آن‌که فرمود نمی‌شود ما این‌جا جوازی بشویم حتی اگر جاهای دیگر جوازی هستیم، چون مندوحه ندارد، صوم یوم عاشورا هم محبوب هم مبغوض نمی‌شود.

ولی چون دلیل داریم که صوم یوم عاشورا صحیح است، روایاتی داریم، از آن طرف نهی کراهتی هم داریم، توجیهش به این است دیگر، این در واقع اشکال استظهاری به صاحب کفایه معنا ندارد بعد از این‌که صاحب کفایه می‌‌فرماید ما تخریج ثبوتی می‌‌کنیم، ‌جمع می‌‌کنیم بین دو مطلبی که مفاد روایات است: یک صوم یوم عاشورا صحیح است، دو: نهی کراهتی دارد، جمع بین این دو به این نتیجه رساند صاحب کفایه را.

و اما این‌که مرحوم آقای بروجردی فرمودند:‌ "راه حل ما این است که صوم یوم عاشورا مفسده دارد، ‌مفسده غیر لزومیه، موافقت بنی‌امیه، موافقت با شعار بنی‌امیه، این مفسده غیر لزومیه دارد، ولی در عین حال بخاطر ملاکی که در صوم هست، مصلحتی که در صوم هست قصد تقرب می‌‌شود." ما نمی‌دانیم چطور قصد تقرب می‌‌شود؟ مگر اتیان به فعل ذی مصلحت صدق می‌‌کند که بخاطر مولی بخاطر خدا انجام شده است، باید محبوب مولی باشد، یا امر به صرف الوجود کرده باشد این فعل مصداق صرف الوجودی باشد که محبوب مولی است یا اگر امر انحلالی است خود این فعل که امر انحلالی دارد محبوب مولی باشد، و حال مولی در فرض اتیان به این فعل احسن باشد. همین مثالی که زدیم که یک شخصی می‌‌گوید اگر زید بیاید به تو یک ملیون می‌‌دهم شخص دیگر بگوید اگر زید نیایه به تو دو ملیون می‌‌دهم، زید بیاید بگوید من بخاطر شما آمدم تا یک ملیون را بدست بیاوری، آن مصلحت یک ملیون را بدست بیاوری، ‌این از نظر عرف خنده‌دار نیست؟ به زید نمی‌گویند زید!‌ سر جای خودت می‌‌نشستی نمی‌آمدی من بیشتر خوشحال می‌‌شدم دو ملیون گیرم می‌‌آمد. منت هم سر من می‌‌گذاری که من بخاطر تو آمدم که این یک ملیون را کسب کنی؟ خب نمی‌آمدی من دو ملیون کسب کنم.

[سؤال: ... جواب:] احکام تابع مصالح و مفاسدی است که غالب باشند بعد از کسر و انکسار، خود آقای بروجردی هم که گفت امر ساقط است چون مصلحت صوم یوم عاشورا مصلحت مغلوبه است، فقط می‌‌خواهد بگوید قصد تقرب متمشی می‌‌شود بخاطر وجود آن مصلحت مغلوبه که این درست نیست.

و لذا بزرگانی مثل صاحب حدائق، قائل شدند به حرمت صوم یوم عاشورا، حرمت تشریعیه. حرمت ذاتیه نه، ‌حرمت تشریعیه یعنی امر استحبابی ندارد. و لذا کسی روزه بگیرد در روز عاشورا تشریع است. مرحوم آقای خوانسای هم در جامع المدارک می‌‌فرمایند نظر صاحب حدائق نظر خوبی است. جامع المدارک جلد 2 صفحه 226.

صاحب حدائق فرموده و آقای خوانساری هم پذیرفته، ‌روایاتی که دال بر صحت صوم یوم عاشورا است حمل می‌‌شود بر تقیه چون موافق عامه است. حالا ما این روایات را بخوانیم. برخی روایات دال بر صحت صوم یوم عاشورا است مثل صحیحه قداح و موثقه مسعدة‌ بن صدقة، صحیحه قداح:‌ صیام یوم عاشورا کفارة‌ سنة. موثقه مسعدة می‌‌گوید صوموا العاشورا فانه یکفر ذنوب السنة.

در مقابل، روایاتی هست نهی می‌‌کند از صوم یوم عاشورا. عمده این‌ها سندش مبتلا به اشکال هست. و لذا آقای خوئی می‌‌فرمایند این روایات ناهیه که ضعیف السند است، ‌صلاحیت معارضه ندارد با صحیحه قداح و موثقه مسعدة بن صدقة. بله، یک صحیحه‌ای داریم صحیحه زراره و محمد بن مسلم که می‌‌گویند از امام باقر علیه السلام سؤال کردیم از صوم یوم عاشورا فرمود کان صومه قبل شهر رمضان فلما نزل شهر رمضان ترک، این‌که به معنای نهی نیست از صوم یوم عاشورا، این صحیح است سندش ولی نهی نکرد از صوم یوم عاشورا. شاید معنایش این است که قبل از اسلام صوم یوم عاشورا واجب بود، ‌آن وقتی که صوم رمضان هنوز واجب نشده بود بعد که صوم رمضان واجب شد نسخ شد صوم یوم عاشورا. این روایت شاید مفادش این باشد بقیه روایات ضعف سند دارد. حالا ما ببینیم هفت تا روایت داریم، این هفت تا روایت یکی از امام صادر نشده علی الاقل؟

روایت اول مصباح المتهجد شیخ طوسی می‌‌فرماید روی عبدالله بن سنان. و لذا بعضی‌ها می‌‌گویند شیخ طوسی می‌‌گوید روی عبدالله بن سنان، اسناد جزمی می‌‌دهد به عبدالله بن سنان، لابد کتاب عبدالله بن سنان پیش شیخ طوسی بوده و کتاب عبدالله بن سنان معتبر است. البته ما این را یقین نداریم چون نگفته روی فی کتابه، گفت روی عبدالله بن سنان، و اسناد جزمی شیخ طوسی مثل اسناد جزمی صدوق برای ما اعتبار ندارد چون حجت نزد این بزرگان معلوم نیست حجت نزد ما هم باشد.

می‌گوید دخلت علی ابی‌عبدالله علیه السلام یوم عاشورا و دموعه تنحدر علی عینیه کالؤلؤ المتصاعد، فقلت ممَّ بکاءک؟ فقال أفی غفلة انت؟ اما علمت ان الحسین علیه السلام اصیب فی مثل هذا الیوم؟ فقلت ما قولک فی صومه؟‌ فقال لی صمه من غیر تببیت، ‌یعنی روزه بگیر اما نه تا شب، تا غروب، تا بعد از نماز عصر، یعنی امساک از مفطرات نه به نیت صوم مشروع، و افطره من غیر تشمیت، غروب که شد، نماز عصر که شد، نماز عصر را خواندی افطار کن اما بدون این‌که شادی بکنی، و لاتجعله یوم صوم کمُلا و لیکن افطارک بعد صلاة العصر بساعة علی شربة من ماء فانه فی مثل ذلک الوقت من ذلک الیوم تجلّت الهیجاء عن آل رسول الله صلی الله علیه و آله، حمله کردند به سمت آل رسول الله و آن‌ها را به شهادت رساندند در وقت عصر. این روایت اول.

روایت دوم روایت محمد بن سنان از ابان از عبدالملک: سألت اباعبدالله علیه السلام عن صوم تاسوعا و عاشورا من شهر محرم قال یوم عاشورا ما هو یوم صوم فمن صامه او تبرک به حشره الله مع آل زیاد ممسوخ القلب مسخوطا علیه.

روایت سوم محمد بن عیسی بن عبید از جعفر بن عیسی بن عبید برادرش نقل می‌‌کند: سألت الرضا علیه السلام عن صوم یوم عاشورا و ما یقول الناس فیه قال عن صوم ابن مرجانة تسأل لی؟ ذلک یوم صامه الادعیاء من آل زیاد لقتل الحسین علیه السلام و هو یوم یتشاءم به آل محمد صلی الله علیه و آله لایصام و لایتبرک به.

روایت چهارم روایت نجیّة راجع به صوم یوم عاشورا می‌‌گوید ابی‌جعفر علیه السلام فرمود:‌ صوم متروک بنزول شهر رمضان و المتروک بدعة فسألت اباعبدالله علیه السلام من بعد ابیه عن ذلک فاجاب لی بمثل جواب ابیه ثم قال أما انه صوم یوم ما نزل به کتاب و لا جرت به سنة الا سنة آل زیاد بقتل الحسین علیه السلام.

روایت پنجم، روایت علی بن ابراهیم عن ابیه عن نوح بن شعیب عن یاسین الضریر عن حریز عن زرارة عن ابی‌جعفر علیه السلام و ابی‌عبدالله علیه السلام: لاتصم فی یوم عاشورا.

روایت ششم محمد بن ابی‌عمیر که البته سند تا ایشان هم صحیح نیست، حسن بن علی الهاشمی که مجهول هست، عن محمد بن عیسی عن محمد بن ابی‌عمیر عن زید النرسی قال سمعت عبید بن زرارة یسأل اباعبدالله علیه السلام عن صوم یوم عاشورا فقال من صامه کان حظه من صیام ذلک الیوم حظ ابن مرجانة و آل زیاد قلت و ما کان حظهم من ذلک الیوم؟ قال النار اعاذنا الله من النار و من عمل یقرب من النار.

روایت هفتم روایت حسین بن ابراهیم قزوینی از محمد بن وهبان از علی بن حبشی، تا می‌‌رسد به صفوان عن حسین ابی‌غندر عن ابی‌، ‌سند ضعیف است، قال سألته عن صوم یوم عاشورا فقال ذلک یوم قتل فیه الحسین علیه السلام فان کنت شامتا فصم، اگر شامت اهل بیتی روزه بگیر، فقال ان الصوم لایکون للمصیبة، آدم در هنگام مصیبت که روزه نمی‌گیری، روزه برای شکر سلامتی است، و ان الحسین علیه السلام اصیب یوم عاشورا فان کنت فی من اصیب به، اگر تو هم مصابی به مصاب الحسین علیه السلام فلاتصم و ان کنت شامتا و ممن سرّه سلامة بنی‌امیة فصم شکرا لله تعالی، اگر طرف‌دار بنی‌امیه هستی و خوشحالی که بنی‌امیه سالم برگشتند از کربلا، به شکرانه سلامتی بنی‌امیه روزه بگیر، حرفی نیست.

این روایات، هفت تا روایت، یکی صادر نشده؟! آخه انسان احتمال نیش‌غولی مطرح کند که همه این‌ها یک منشأیی داشتند برای دروغ گفتن، این‌ها عرفی نیست. غیر از این‌که آن روایت مصباح المتهجد از عبدالله بن سنان را باید آقای خوئی تصحیح کند با آن مبنایی که اول معجم گفت. اول معجم در توثیقات شیخ طوسی و نجاشی می‌‌گوید چه اشکال دارد اصالة‌ الحس جاری می‌‌کنیم. چه جور اصالة الحس؟ احتمال می‌‌دهیم ثقة عن ثقة کابر عن کابر رسیده باشد به شیخ طوسی، وثاقت افرادی که دویست سیصد سال قبل از این‌ها زندگی می‌‌کردند، ‌همین بیان را در این روایت بگویید. احتمال می‌‌دهیم بواسطة ثقة عن ثقة کابر عن کابر این روایت عبدالله بن سنان رسیده باشد به شیخ طوسی بعد از این‌که شیخ طوسی می‌‌گوید روی عبدالله بن سنان، اسناد جزمی می‌‌دهد.

و لذا به نظر ما بعید نیست که ما بگوییم تعارض بین این روایات که مستفیض هست اجمالا و موثوق‌ الصدور است اجمالا با آن صحیحه قداح و موثقه مسعدة، مستقر می‌‌شود و ما این روایات را ترجیح می‌‌دهیم چون مخالفت عامه هستند ولی صحیحه قداح و موثقه مسعدة موافق عامه هستند. آن هم با چه تعبیری؟ صوم یوم عاشورا کفارة السنة، حالا دیگر صوم یوم عاشورا خوب نه این‌که کفارة سنة، این اینقدرش دیگر فکر نکنم خود بنی‌امیه هم قبول داشته باشند.

[سؤال: ... جواب:] اتفاقا بر عکس، تقیه است آن هم چه تقیه‌ای. شما اگر یک کمی تعریف می‌‌کنی از صوم یوم عاشورا ما چهار تا هم روی آن می‌‌گذاریم تا خواص بفهمند چه انگیزه‌ای داشتیم.

و لذا به نظر ما صوم یوم عاشورا نهی دارد، ‌نهی غیر قابل جمع با امر و مقربیت.

مثال دیگری هست که نزدند ما می‌‌زنیم. نماز در ابتداء طلوع آفتاب و قریب به غروب آفتاب که نهی کراهتی دارد. آن را هم فردا بررسی می‌‌کنیم و بحث را دنبال می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

ادامه بحث نهی کراهتی از عبادت

جلسه 87- 356

**سه‌شنبه – 19/11/1400**

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

بحث در نهی کراهتی بود از عبادات که صاحب عروه آن را سه قسم کرد: قسم اول این بود که نهی تعلق بگیرد به عنوان عبادت و مندوحه‌ای هم نباشد، یعنی همان عبادتی که می‌‌خواهد امر داشته باشد همان عبادت نهی دارد مثل صوم یوم عاشورا و مثل نافله غیر مرتبه، نافله مبتدئه یعنی غیر از نوافل یومیه که سبب هم ندارد. نماز زیارت سببش زیارت است ولی نوافل غیر مرتبه‌ای که سبب خاصی ندارد مشهور گفته‌اند که مکروه است در پنج وقت خوانده بشود: بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب، بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب، هنگام طلوع خورشید تا زمانی که نور خورشید منبسط بشود، نزدیک زوال شمس که خورشید عرفا بالای سر هست، عند قیام الشمس حتی تزول، آخرینش هم نزدیک غروب آفتاب است. که صاحب جواهر فرموده است یکره النوافل المبتدئة عند طلوع الشمس و غروبها کما هو المشهور شهرة عظیمة کادت تکون اجماعا بل هی کذلک فی الغنیة و المحکی عن الخلاف و فی التذکرة. این نافله مبتدئه در این پنج وقت نهی دارد، مکروه است. گفته می‌‌شود که چطور می‌‌شود که این نافله مبتدئه در این پنج وقت در عین حالی که نهی کراهتی دارد صحیح هم باشد چون مشهور صحیح می‌‌دانند در عین حال می‌‌گویند نهی کراهتی دارد.

صاحب عروه فرموده و عندی فی ثبوت الکراهة فی المذکورات اشکال. ولی مشهور بر اساس روایات ملتزم شدند به نهی کراهتی از نافله مبتدئه در این پنج وقت و چون چاره‌ای ندیدند با توجه به این‌که ملتزم بودند به صحیح بودن این نافله، حمل کردند نهی را بر ارشاد به قلت ثواب نه نهی حقیقی کراهتی.

مرحوم آقای داماد فرموده این خلاف ظاهر ادله است که ما حمل کنیم این روایات را بر قلت ثواب. روایت می‌‌گوید: هنگام طلوع شمس نماز مستحب نخوانید، فان الشمس اذا طلعت تطلع بقرنی شیطان و اذا غربت تغرب بقرنی شیطان، عنوان ثانوی پیدا کرده است این نماز مستحب در این وقت، به عنوان اولی محبوب است اما به عنوان ثانوی که آفتاب‌پرست‌ها در آن زمان عبادت می‌‌کردند، سجده می‌‌کردند، و شیطان دوست دارد که مؤمنین هم مثل آفتاب‌پرست‌ها باشند و ببالد به خودش که من مردم را منحرف کردم و در این حال در این زمان مردم به خورشید سجده می‌‌کنند یا من را سجده می‌‌کنند و لذا به این عنوان ثانوی مبغوض است و مفسده دارد. و لکن چون به عنوان اولی محبوب است صحیح است و چون به عنوان ثانوی مبغوض است امر ندارد.

انصاف این است که همان‌طور که عرض کردیم اگر واقعا این عنوان ثانوی عنوان ذی مفسده‌ای بشود که مانع از امر به این نماز مستحب در این پنج وقت بشود، معنا ندارد که ما این نماز‌ها را بخاطر خدا بخوانیم در حالی که خدا وقتی این نمازها را ترک کنیم حالش احسن می‌‌شود.

ما به روایاتی که نهی می‌‌کند از نافله مبتدئه که مراجعه می‌‌کنیم می‌‌بینیم مثلا شیخ در تهذیب از طاطری نقل می‌‌کند به سند صحیح تا حلبی، فقط مشکل سند شیخ است به کتاب طاطری که ما سعی کردیم این اشکال را جواب بدهیم که وقتی شیخ اسناد جزمی می‌‌دهد به کتاب طاطری اصالة الحس می‌‌گوید کتاب طاطری ثابت بود برای شیخ، در این حدیث آمده است لاصلاة بعد الفجر حتی تطلع الشمس و ان النبی قال ان الشمس تطلع بقرنی شیطان و تغرب بقرنی شیطان و قال لاصلاة بعد العصر حتی تصلی المغرب.

مرحوم آقای خوئی فرمودند این مطلب مقطوع البطلان است. یعنی چه ان الشمس اذا طلعت تطلع بقرنی شیطان و اذا غربت تغرب بقرنی شیطان، ‌این سخن عامه است و اگر امام هم فرموده باشد تقیه کرده و الا لازمه‌اش این است که همیشه خورشید در یک جایی در حال طلوع است و در یک جایی در حال غروب است پس همیشه این حالت هست که دو شاخ شیطان بالای کره زمین هست، چون هر لحظه‌ای برای یک جایی هنگام طلوع آفتاب و هنگام غروب آفتاب است در جای دیگر. پس ما برای این‌که قرنی شیطان روی کره زمین هست بگوییم هیچ وقت نماز نخوانیم دیگر.

این فرمایش درست نیست. یک تقریب عرفی است، حضرت فرموده‌اند هر جا خورشید طلوع می‌‌کند نسبت به آن‌جا این زمان، زمان عبادت نیست چون خورشیدپرست‌ها آن زمان را مناسب پرستش خورشید می‌‌دانند و خورشید پرستی هم که تحت تاثیر شیطان است، یک تعبیر عرفی است ان الشمس اذا طلعت تطلع بقرنی شیطان نه این‌که واقعا دو شاخ شیطان دو طرف خورشید قرار گرفته است.

حالا در صحیحه محمد بن مسلم هم این تعبیر آمده، مختص به این روایتی که به نظر آقای خوئی ضیعف السند هست نیست، در صحیحه محمد بن مسلم آمده یصلی علی الجنازة‌ فی کل ساعة انها لیست بصلاة‌ رکوع و سجود، نماز میت را هر وقت خواستید بخوانید این ربطی به نمازی که رکوع و سجود دارد ندارد، و انما تکره الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها التی فیها الرکوع و السجود لانها تغرب بقرنی شیطان و تطلع بقرنی شیطان.

روایت دیگر هم باز از طاطری هست که این تعبیر را ندارد، لاصلاة بعد العصر حتی تصلی المغرب و لاصلاة‌ بعد الفجر حتی تطلع الشمس.

مرحوم آقای خوئی فرموده این روایات سندش ضعیف است. ولی آن صحیحه محمد بن مسلم که گفتیم راجع به صلات میت است سندش خوب بود آقای خوئی آن را اصلا مطرح نکرده. فرموده این روایات سندش ضعیف است پس ما یک حدیث معتبری که نهی کند از نماز نافله در این پنج وقت نداریم و کراهت ثابت نیست. ولی عرض کردم صحیحه محمد بن مسلم بود: و انما تکره الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها. خود روایت طاطری هم به نظر ما امکان تصحیح سندش بود.

بله، صدوق در کتاب کمال الدین و تمام النعمة از چهار نفر از مشایخش نقل می‌‌کند از محمد بن جعفر اسدی و این چهار استاد صدوق هیچ‌کدام توثیق هر چند ندارند اما چهار نفر هستند، رضی الله عنهم می‌‌گوید صدوق به این‌ها، نمی‌شود همه‌شان دروغ بگویند، و در این روایت از اسدی نقل می‌‌کند که از اجلاء بوده که در توقیع شریف آمد: اما ما سألت عنه من الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها فلئن کان کما یقولون ان الشمس تطلع بقرنی شیطان و تغرب بقرنی شیطان فما ارغم انف شیطان افضل من الصلاة فصلها و ارغم انف شیطان. این حدیث توقیع شریف در مقابل این روایات هست. اگر درست باشد که ان الشمس تطلع بقرنی شیطان، و هیچ چیز بینی شیطان را به خاک نمی‌مالد بهتر از این‌که ما نماز بخوانیم، پس نماز بخوانید در این هنگام علی رغم انف شیطان. و لذا این روایت منشأ می‌‌شود که روایات ناهیه را حمل بر تقیه بکنیم.

[سؤال: ... جواب:] بله، و لذا می‌‌گوییم اصلا مستحب است، مستحب مؤکد است هنگام طلوع آفتاب نماز مستحب بخوانیم.

حالا قطع نظر از این جهت، ما وارد بحث مفصل نمی‌خواهیم بشویم چون کسی قائل نشده به حرمت نماز در این پنج وقت، هیچکس قائل نشده. سید مرتضی می‌‌گوید بعد از طلوع آفتاب تا اذان ظهر هیچ نماز مستحبی نخوانید. اصلا بر خلاف این روایات است، این روایات که این را نمی‌گفت، می‌‌گفت از طلوع شمس تا ذهاب شعاع شمس، قریب زمان شمس، سید مرتضی می‌‌گوید از طلوع آفتاب تا اذان ظهر، و لذا این کلام سید مرتضی را باید توجیه کنیم می‌‌خواهد بگوید نافله مرتبه ما نداریم در این وقت. شیخ مفید هم در خلاف تعبیرش این است که لایجوز ابتداء النوافل المبتدئة عند طلوع الشمس و لا عند غروبها، ایشان فقط لایجوز دارد، ولی این هم خلاف صحیحه ابی‌جعفر اسدی است.

ما این قرینه می‌‌شود که هچکس قائل نیست به حرمت صلات در این پنج وقت. فقط عرض کردم شیخ مفید تعبیر دارد آن هم در خصوص طلوع شمس و غروب شمس و آن هم خلاف صحیحه ابی‌جعفر اسدی هست. و لذا اگر این نهی‌ها را حمل بر تقیه نکنیم جمع عرفی دارد. مشهور قریب به اتفاق مشروع می‌‌دانند این نماز مستحب را در این پنج وقت، این قرینه می‌‌شود که بگوییم نهی ارشاد است به قلت ثواب و الا نهی کراهتی حقیقی با عبادیت سازگار نیست. ما از این مطلب دست بر نمی‌داریم.

یک مورد دیگر را هم عرض کنم برای نهی در عبادت: نماز نافله مبتدئه را در وقت فریضه بخوانیم، ‌این هم برخی از روایات نهی کردند. نهی کرده است از نافله مبتدئه خواندن در وقت فریضه. این نهی اگر مشکلی نداشته باشد سندا و دلالتا حتما باید حمل بشود بر قلت ثواب. چرا؟ برای این‌که در موثقه سماعه آمده: ان کان فی وقت حسن یعنی اگر وقت موسع است فلابأس بالتطوع قبل الفریضة، یا در صحیحه محمد بن مسلم است: الفضل ان تبدأ بالفریضة، این دیگر قرینه است بر این‌که ما مجبوریم این نهی را حمل کنیم بر قلت ثواب، اما اگر نهی تنها بود قرینه‌ای بر خلاف نداشت ظهورش در نهی حقیقی بود و نهی حقیقی با مشروعیت عبادت سازگار نیست، حمل بر قلت ثواب هم قرینه می‌‌خواهد، این‌جا قرینه پیدا کردیم در نهی از صلات تطوع در وقت فریضه قرینه ما هم همین موثقه سماعه و صحیحه محمد بن مسلم است: الفضل ان تبدأ بالفریضة یعنی اگر نافله هم بخوانی آن هم مشروع است ولی افضل این است که فریضه اول خوانده بشود.

[سؤال: ... جواب:] ما کثرت موارد نداریم بر قلت ثواب به لسان نهی.

[سؤال: ... جواب:] اذا دخل وقت الفریضة أتنفل أو ابدأ بالفریضة. این نافله ظهر را نمی‌گوید. یا آن روایت که موثقه سماعه است می‌‌گوید أیبتدأ بالمکتوبة او یتطوع قال ان کان فی وقت حسن فلابأس بالتطوع قبل الفریضة.

این راجع به قسم اول از نهی در عبادات. و خلاصه عرض ما در قسم اول این است که نهی و لو نهی کراهتی از خصوص یک عبادتی مثل صوم یوم عاشورا با مشروع بودن آن عبادت سازگار نیست، اگر قرینه‌ای داشتیم حمل می‌‌کنیم این نهی را بر قلت ثواب حمل می‌‌کنیم و الا می‌‌گوییم این عبادت مشروع نیست کما این‌که در صوم یوم عاشورا بعید نمی‌دانیم که مشروع نباشد لااقل من الاحتیاط همان‌طور که جناب آقای وحید احتیاط کردند.

اما قسم دوم از نهی کراهتی در عبادات این است که نهی می‌‌شود از عنوان یک عبادت ولی امر می‌‌شود به صرف الوجود آن عبادت که جامع است بین این فرد منهی و فرد دیگر مثل صلات فی الحمام نهی دارد ولی امر خورده به صرف الوجود صلات که امر است به صلات در حمام و صلات در غیر حمام.

ما می‌‌گوییم: اگر ظهور داشت این نهی در ارشاد به قلت ثواب مشکلی نیست، مثل طواف خلف المقام، در صحیحه حلبی هست که ما احب ذلک و لااری به بأسا، من دوست ندارم طواف خلف المقام را ولی اشکالی هم در آن نمی‌بینم.

آقای زنجانی قبلا معنا می‌‌کردند می‌‌فرمودند ما احب ذلک یعنی بدم می‌‌آید از طواف خلف المقام، خوشم نمی‌آید از این طواف، ‌این‌که دیگر نمی‌تواند صحیح باشد. پس طواف خلف المقام باطل است و لااری به بأسا پس چه می‌‌شود؟ ایشان می‌‌گفتند و لااری به بأسا یعنی موجب بطلان حج نمی‌شود، مثل جماع قبل از مشعر نیست که من جامع قبل المشعر فسد حجه. انصافا معنای خلاف ظاهری است. ظاهر ما احب ذلک و لاأری به بأسا یعنی نهی کراهتی، ‌فلاتفعله الا ان تجد منه بدا، این ظاهرش این است که نهی کراهتی دارد ارشاد به قلت ثواب است.

و لکن به نظر ما حتی نهی کراهتی حقیقی که به معنای مبغوض بودن کراهتی یک فرد از عبادت است، قابل جمع با امر به صرف الوجود آن عبادت است، مشکلی ندارد. صرف الوجود صلات محبوب است بلکه واجب هم هست در صلات فریضه، صلات فی الحمام یک حزازتی دارد که مبغوض کراهتی است این خصوصیت و لکن وافی به آن ملاک صرف الوجود نماز هست. ظهور عرفی نهی کراهتی از یک حصه‌ای از عبادت ارشاد به قلت ثواب است یعنی گاهی قرینه داریم مثل همان‌ که مثلا ان الشمس اذا طلعت تطلع بقرنی شیطان تناسبش ممکن است بگوییم با حزازت است، با مبغوضیت غیر لزومیه است. ما می‌‌گوییم این هم مشکل ندارد. امر به صرف الوجود نماز و نهی کراهتی حقیقی از یک حصه‌ای مثل صلات فی الحمام این مشکلی ندارد.

در بحوث گفتند: این بدتر است، از نهی تحریمی بدتر است. چطور؟ خوب گوش بدهید! ایشان می‌‌گویند: ببینید! ما گفتیم: خطاب امر به جامع اقتضاء می‌‌کند هر فردی از افراد این جامع محبوب است در فرض ترک سایر افراد، پس امر به جامع صلات یعنی صلات فی الحمام محبوب است در فرض ترک صلات در غیر حمام، نمی‌شود صلات در حمام در فرض ترک صلات در غیر حمام هم محبوب باشد هم مبغوض و لو به مبغوضیت غیر لزومیه. این نمی‌شود. مگر قرینه باشد که ارشاد به قلت ثواب است. حالا چی شد که بدتر شد؟ ایشان می‌‌گویند بدتر بودنش از این جهت است: نهی کراهتی وقتی کشف کرد که این صلات فی الحمام محبوب نیست، پس معنایش این است که ملاک عبادت در صلات فی الحمام نیست، ممکن هست ملاک مبتلا به مزاحم باشد در این صلات فی الحمام ولی نهی کراهتی می‌‌فهماند که مفسده صلات فی الحمام از آن مصلحت صلاتیتش اقوی است، اگر اقوی نبود که نهی کراهتی از او نمی‌کردند. نهی تابع ملاک اقوی است، باید آن مفسده صلات فی الحمام اقوی باشد از مصلحت در آن تا نهی کراهتی به او بخورد.

حالا که این نماز در حمام مبغوض فعلی است، نشان می‌‌دهد که اصلا این نماز در حمام وافی به ملاک نماز نیست چون اگر وافی به ملاک نماز بود باید اقوی می‌‌شد از آن مفسده غیر لزومیه، حالا که اقوی نیست از آن مفسده غیر لزومیه پس معلوم می‌‌شود آن ملاک مصلحت نماز در این نیست. اما اگر نهی تحریمی می‌‌کند به صلات فی الحمام، ممکن بود آن مصلحت لزومیه صلات در این نماز هم باشد اما مفسده لزومیه تحریمیه این نماز در حمام چون اقوی است شارع از او نهی تحریمی کرده ولی ممکن است وافی به آن مصلحت لزومیه نماز باشد. اما ذات نهی کراهتی یعنی مفسده غیر لزومیه، اگر بناء بود این نماز مصلحت لزومیه داشت نباید مفسده غیر لزومیه بر او مقدم بشود. و لذا نهی کراهتی از این نماز در حمام اصلا کشف می‌‌کند این نماز در حمام اصلا مصلحت لزومیه ندارد، وقتی مصلحت لزومیه نداشت پس این نماز مصداق آن نمازی که دارای مصلحت لزومیه است نخواهد بود. ولی در نهی تحریمی ممکن است مصلحت لزومیه دارد این صلات در حمام ولی مفسده لزومیه‌اش اقوی است و لذا نهی تحریمی به آن تعلق گرفته است، نهی تحریمی کشف نمی‌کند از انتفاء مصلحت لزومیه فی حد نفسه این نماز منتها می‌‌گوید مصلحت لزومیه مغلوب آن مفسده لزومیه است اما نهی کراهتی می‌‌گوید این مفسده غیر لزومیه دارد، مفسده غیر لزومیه اگر بخواهد در کنار مصلحت لزومیه قرار بگیرد که مغلوب آن مصلحت لزومیه می‌‌شود دیگر نباید نهی کراهتی بکنند، نهی کراهتی کشف می‌‌کند این مصلحت غیر لزومیه که دارد پس مصلحت لزومیه هم ندارد پس وافی به ملاک نیست، یعنی نهی کراهتی از صلات فی الحمام از نهی تحریمی صلات در حمام بدتر شد، نهی تحریمی از صلات در حمام کاشف از انتفاء ملاک نماز در این فرد نبود چون شاید ملاک نماز بود و لکن بخاطر انتفاء ملاک اقوی تحریم شارع تحریم کرد اما نهی کراهتی می‌‌گوید مفسده غیر لزومیه دارد این، ‌اگر مصلحت لزومیه دارد که مصلحت لزومیه بر مصلحت غیر لزومیه مقدم است، ‌حالا که مقدم نشده، نهی کراهتی به فعل داریم معلوم می‌‌شود این نماز مصلحت لزومیه ندارد. و لذا این نماز وافی به ملاک هم نیست.

این فرمایش بحوث اصلش که درست نبود که حب جامع مستتبع حب فرد است. نه، ما بارها گفتیم شما وقتی که دوست دارید آب بخورید معنایش این نیست که این آب در یخچال را دوست دارید بخورید، ده‌ها آب هست در این‌جا، یکی را انتخاب می‌‌کنید، بدون این‌که حب به آن فرد سرایت بکند. اما راجع به آن مطلب دوم ایشان می‌‌گوییم: اگر مندوحه باشد یعنی ما هم صلات فی الحمام می‌‌توانیم بخوانیم هم صلات در غیر حمام، اصلا تزاحمی نیست بین ملاک لزومی نماز و ملاک کراهتی نماز در حمام، تزاحم نیست، تزاحم به این است که ما نتوانیم بین این دو ملاک جمع کنیم. ممکن است طبیعی نماز ملاک ملزم دارد و این فرد که نماز در حمام است وافی است به ملاک ملزم نه این‌که خودش ملاک ملزم دارد، وافی است به ملاک ملزم، و لذا صل اطلاق دارد، حالا اطلاقش را بر فرض شما بگویید جمع نمی‌شود با نهی، ولی چرا می‌‌گویید ملاک ندارد؟ وافی است به ملاک ملزم، در عین حال مفسده غیر لزومیه هم دارد. چه مشکلی پیدا می‌‌شود؟ مثل شرب ماء که وافی است به ملاک رفع عطش شرب ماء بارد نهی کراهتی دارد یا نهی تحریمی دارد چون موجب التهاب گلو می‌‌شود.

اما اگر فرض کنید مندوحه نیست ما اصلا نمی‌توانیم نماز در غیر حمام بخوانیم، بله، ‌آن‌جا اگر این نهی کراهتی از صلات فی الحمام در این حال که مندوحه نداریم نسبت به نماز، ‌باقی باشد این‌جا کشف می‌‌شود که این نماز وافی به ملاک ملزم نیست. چون اگر این نماز وافی به ملاک ملزم بود که شارع نباید بگوید این نهی کراهتی دارد، باید بگوید امر داریم چون نماز دیگر که نمی‌توانیم بخوانیم تا ملاک ملزم نماز را استیفاء‌ کنیم پس لااقل نماز در حمام را بخوان تا این وافی به ملاک ملزم باشد. اگر در فرض عدم مندوحه بیاید بگوید نهی کراهتی داریم از صلات فی الحمام، نهی کراهتی اصطلاحی، نهی کراهتی حقیقی یعنی مبغوض غیر لزومی، بله حق با آقای صدر است این معنایش این است که این نماز وافی به ملاک ملزم نیست.

و لکن عرف وقتی می‌‌بیند نهی کراهتی است از اول می‌‌فهمد که این نهی کراهتی مربوط به جایی است که مندوحه باشد بتوانی نماز در غیر حمام بخوانی، نرو نماز در حمام بخوان و الا یک آقایی رفت حمام، خانمش از دستش عصبانی بود، در را از پشت بست، این هم ماند، آفتاب هم دارد می‌‌گذرد، این دیگر مندوحه ندارد، بگوییم این نماز در حمام نهی کراهتی دارد، نه دیگر، ‌اصلا انصراف دارد وقتی از اول ظهور در خطاب نهی در نهی کراهتی بود اصلا متفاهم عرفی این است که مادامی نهی کراهتی است که مبتلا به تزاحم با یک واجبی مثل اصل نماز نباشد.

پس این فرمایش بحوث تمام نیست. نهی کراهتی و لو اصطلاحی هم باشد از یک حصه‌ای از عبادت اشکال ندارد و لو ما به نظرمان همآن‌طور که صاحب کفایه می‌‌فرماید ظهور نهی کراهتی از یک حصه‌ای از عبادت با توجه به امر به صرف الوجود آن عبادت ظهورش در ارشاد به قلت ثواب است.

اما قسم سوم که عنوان آخری بود متعلق نهی، مثل نهی از کون فی مواضع التهمة، ‌آن‌جا اصلا ترکیب انضمامی است، وضوء در مواضع تهمت نهی دارد، نماز امر دارد، ترکیب انضمامی است، شاهدش این است که مولی می‌‌گوید لاتحضر هذا المجلس و لو حضرت فلابأس ان تصلی فیه.

بله، یک مثال برای ترکیب اتحادی ما پیدا کردیم: تکرار نماز از روی وسوسه. وسوسه حرام نیست، مشهور می‌‌گویند حرام است چون و هو یطیع الشیطان، در صحیحه عبدالله بن سنان است، وسواس مطیع شیطان است، ما گفتیم نه، به قول آقای خوئی مگر مطیع شیطان بودن همه جا حرام است؟ مطیع شیطان گاهی حرام است گاهی مکروه است و الا شیطان است که می‌‌گوید بنشین گعده کن شب درسی جوک بگو بخند، حرام که نیست که، ولی همه این‌ها شیطان است، یصدکم عن ذکر الله و عن الدرس!!، پس مطیع شیطان بودن دلیل بر این‌که مکروه است وسوسه. یک آقایی از روی وسوسه نمازش را یک بار دیگر خواند، بعد که تمام کرد یکی به او گفت دو تا نماز خواندی، می‌‌گوید آره، یک مقدار به دلم نچسبید، گفت خوب کاری کردی، هیچ می‌‌دانی در آن نماز اولت اصلا وضوء نداشتی، گاهی وسواس برعکس می‌‌شود، نماز دومت مصداق صلات صحیحه است. می‌‌گوید: نماز دوم من که مصداق وسوسه هم بود، نهی کراهتی از وسوسه با امر به صرف الوجود به صلات به نظر ما مشکل ندارد. آقای خوئی هم می‌‌گویند مشکل ندارد چون ترخیص در تطبیق دارد ولی آقای خوئی می‌‌گفتند محبوب و مبغوض هم نمی‌شود فعل واحد، این فعل هم مبغوض است هم محبوب، آقای خوئی هم باید اشکال می‌‌کردند ولی ما اشکال نمی‌کنیم ما می‌‌گوییم ترخیص در تطبیق که دارد، ‌فرد عبادت هم لازم نیست محبوب بالفعل باشد و لو مبغوض کراهتی باشد، قابل تقرب است، تقرب بخاطر صرف الوجود نماز، این فرد مصداق مبغوض کراهتی است، چه اشکالی دارد؟

و لذا به نظر ما هیچ مشکلی نیست. هم ترخیص در تطبیق دارد و لو ما قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشویم این‌جا مشکلی نیست ترخیص در تطبیق داریم. اما این‌که محبوبیت و مبغوضیت در فعل واحد جمع می‌‌شود که آقای خوئی مناسب بود این‌جا این اشکال را مطرح کند که مطرح نکرده، آن را ما خودمان جواب دادیم گفتیم مبغوضیت فعلیه مانع از محبوبیت فعلیه است ولی شرط عبادت محبوبیت فعلیه این فرد نیست، صرف الوجود محبوب است این فرد هم که مبعد از مولی نیست چون مکروه است و لذا مشکلی پیش نمی‌آید.

کلام واقع می‌شود در تنبیهات.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 88- 357

**چهار‌شنبه – 20/11/1400**

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

بحث در نهی کراهتی از بعض عبادات به این‌جا رسید که عرض کردیم اگر نهی از یک عبادتی مثل صوم یوم عاشورا باشد و امر هم بخواهد به خصوص آن تعلق بگیرد این ممکن نیست مگر این‌که آن نهی ارشاد به قلت ثواب باشد و مقصود هم این باشد که شما که در کل سال روزه نیستید عادتا، بعض از ایام را انتخاب می‌‌کنید برای روزه گرفتن، بهتر است روزهای دیگر را انتخاب کنید نه روز عاشورا را، ‌لاتصم یوم عاشورا، ارشاد به این‌که صوم یوم عاشورا اقل ثوابا هست از صوم در روزهای دیگر. ولی این قرینه می‌‌خواهد و با آن تعابیری که در صوم یوم عاشورا وارد شده است که این همراهی هست با بنی‌امیه که مفادش مبغوضیت صوم یوم عاشورا است سازگاری ندارد.

در جایی که نهی کراهتی به عنوان آخری تعلق گرفته مثل نهی از نماز در اماکن تهمت که مفادش این هست که نماز خصوصیت ندارد، نهی از حضور در اماکن تهمت شده، ما عرض کردیم حضور در اماکن تهمت ترکیبش با نماز ترکیب انضمامی است ولی اگر ترکیب، اتحادی بود، به نظر ما باز مشکل نداشت حتی اگر نهی کراهتی حقیقی باشد چون مانع از ترخیص در تطبیق نیست، ‌حتی کسی که می‌‌گوید مقوم اطلاق امر ترخیص فعلی در تطبیق هست ترخیص فعلی در تطبیق با نهی کراهتی از اتیان این فرد به عنوان آخر با این قابل جمع است.

مرحوم آقای خوئی فرموده:‌ کراهت در این‌جا هم کراهت اصطلاحیه نمی‌تواند باشد که ناشی باشد از مفسده در فعل، باید ارشاد باشد به این‌که تطبیق نماز بر فردهای دیگر ارجح است بر تطبیق نماز بر این فردی که نهی کراهتی به آن خورده است و این مشکلی ایجاد نمی‌کند. این را مرحوم آقای خوئی در مصباح الاصول جلد 1 صفحه 209 از ایشان نقل شده.

این وجهی ندارد. وقتی نهی به عنوان آخر تعلق بگیرد این ظاهرش این است که این منهی‌عنه مفسده دارد، ‌منتها مفسده غیر لزومیه دارد، نهیش نهی کراهتی است، ‌چه جور ما این را ارشاد بگیریم به این‌که این فرد نسبت به فردهای دیگر اقل ثوابا هست.

بله، اگر ما قائل بشویم به این‌که اجتماع محبوبیت و مبغوضیت مشکل ایجاد نمی‌کند در بحث اجتماع الامر و النهی که ما هم به نظر‌مان این‌طور هست، فقط مشکل اجتماع الامر و النهی این است که نهی با ترخیص در تطبیق جمع نمی‌شود، نهی کراهتی با ترخیص در تطبیق جمع می‌‌شود اما مرحوم آقای خوئی معتقدند مشکل دیگر اجتماع الامر و النهی تنافی محبوبیت و مبغوضیت است، این فرق نمی‌کند که مبغوضیت شدیده باشد یا خفیفه باشد.

البته جا دارد که به آقای خوئی اشکال کنیم که شما در فقه تصریح کردید که وضوء ناسی و جاهل مرکب و مضطر و مکره با آب مغصوب مبغوض هست و لکن چون مبعد از مولی نیست و نهی هم که ندارد بخاطر نسیان یا جهل مرکب یا اضطرار و اکراه، مشکلی ندارد که اطلاق امر شامل آن بشود. این مطلب را آقای خوئی در فقه تصریح کردند. و لذا می‌‌تواند فرد عبادت مبغوض باشد ولی به شرطی که مبعد عن المولی نباشد. با آن بیان مرحوم آقای خوئی در فقه اصلا مشکلی پیش نمی‌آید؛ امر به صرف الوجود عبادت و نهی کراهتی از یک فرد آن به عنوان آخری و لو این نهی کراهتی ارشاد به مرجوح بودن نباشد بلکه نهی کراهتی حقیقی باشد، ناشی از مفسده فعل و مبغوضیت غیر شدیده فعل، مشکلی پیش نمی‌آید. این فرد، ‌دیگر محبوب بالفعل نیست و لکن مصداق است برای صرف الوجود محبوب اما چون نهی کراهتی است مبعد عن المولی هم نیست، مشکلی پیش نمی‌آید.

مرحوم آقای صدر فرمود نهی کراهتی نمی‌تواند با اطلاق امر جمع بشود مگر با تعدد عنوان ‌که نهی تحریمی هم می‌‌شد با اطلاق امر جمع بشود چون نمی‌شود فعل واحد هم محبوب باشد هم مبغوض و لو به بغض غیر شدید.

و به دنبالش مطالبی فرمودند که این نهی کراهتی حتی کشف می‌‌کند که ملاک آن واجب هم در این فرد منهی‌عنه نیست، ولی نهی تحریمی کشف نمی‌کرد که ملاک واجب در این فرد منهی‌عنه نیست، شاید ملاک واجب هست و لکن ملاک حرام بر او غالب است، ‌اما ملاک مکروه که نمی‌تواند غالب باشد بر ملاک واجب.

این را در صفحه 120 بحوث جلد 3 بیان کردند. در صفحه 81 بحوث جلد 3 مطالبی دارند بر اساس این‌که اگر ثابت بشود اطلاق امر نسبت به این فرد منهی‌عنه به نهی کراهتی ما باید این نهی کراهتی را حمل کنیم بر ارشاد به قلت ثواب نه بر بیان مبغوضیت غیر شدیده فعل. که آن هم با مطلب صفحه 120 بحوث تنافی ندارد. مطلب صفحه 120 را که نقل کردیم بناء بر این است که نهی کراهتی حقیقی باشد، این به نظر ایشان با اطلاق امر جمع نمی‌شود مگر تعدد عنوان را کافی بدانیم که نهی تحریمی هم آن وقت جمع می‌‌شود با اطلاق امر. در صفحه 81 می‌‌گویند اگر ثابت بشود که این فعل امر دارد، نهی از آن باید ارشاد باشد به قلت ثواب، نه به مبغوضیت فعل، ‌مفسده فعل مندک شده در آن مصلحت واجب، دیگر آن مفسده فعل منشأ مبغوضیت نخواهد بود، ‌فقط منشأ مرجوح شدن آن فعل و قلت ثواب خواهد بود. که با بیان ایشان در صفحه 120 هیچ تنافی ندارد.

## تنبیهات

کلام واقع می‌‌شود در تنبیهات بحث اجتماع الامر و النهی.

تنبیه اول: مسأله اجتماع امر و نهی، اصولی است

اولین تنبیه تنبیهی است که ما نمی‌پردازیم چون در ابتداء اصول بحث کردیم که مسأله اجتماع الامر و النهی از مسائل علم اصول هست، ‌همان‌طور که صاحب کفایه فرموده چون نتیجه این مسأله در استنباط حکم شرعی دخیل است.

مرحوم نائینی قبول ندارد این مطلب را. می‌‌فرماید مسأله اصولیه باید آخرین کبرای استدلال فقهی باشد که نیاز نداشته باشیم به استخدام مسأله اصولیه دیگر، در حالی که ما بحث اجتماع الامر و النهی را که مطرح بکنیم اگر قائل به امتناع بشویم تازه می‌‌شود صغرای بحث تعارض، باید مسأله اصولیه دیگری را که در بحث تعارض الدلیلین مطرح است استخدام کنیم و بحث کنیم. و اگر قائل به جواز اجتماع الامر و النهی بشویم باید کبرای قواعد تزاحم را بیاوریم به وسط چون تزاحم می‌‌شود بین امر و نهی. و لذا آخرین مقدمه استدلال فقهی بحث اجتماع الامر و النهی نخواهد بود، و لذا این می‌‌شود از مبادی تصدیقیه علم اصول یعنی از مسائلی که موضوع‌شناسی می‌‌کند برای کبریات اصولیه، بحث جواز اجتماع الامر و النهی می‌‌خواهد ببیند که آیا این موارد امر و نهی با تعدد عنوان موضوع کبرای تعارض است یا موضوع کبرای تزاحم است.

این را ما در ابتداء اصول عرض کردیم که وجهی ندارد ما بگوییم که مسأله اصولیه مختص است به آن مسأله‌ای که در طریق استنباط فقهی قرار می‌‌گیرد بلاحاجة الی ضم کبری اصولیة‌ أخری. این تعریف وجهی ندارد و ما این بحث را جزء مسائل علم اصول می‌‌دانیم مثل صاحب کفایه. توضیح بیشترش را در ابتداء بحث اصول مطرح کردیم.

تنبیه دوم: مراد از شیء واحد

تنبیه دوم این است که برخی گفتند این‌که مطرح شد اجتماع الامر و النهی در شیء‌ واحد آیا ممکن است یا ممتنع است، مراد از این شیء واحد چیست؟ اگر مراد شیء واحد شخصی است پس نماز در مکان مغصوب که واحد شخصی نیست، بلکه کلی است و قابل صدق بر کثیرین است و لذا از بحث خارج می‌‌شود، در حالی که وجهی ندارد از بحث خارج بشود. الصلاة فی المکان المغصوب کلی است، واحد شخصی نیست، ‌یعنی واحد جزئی نیست، ولی محل بحث است. اگر مراد واحد نوعی است آن هم ایراد دارد. چون سجود واحد نوعی است یک فردش سجود لله است که واجب است، یک فردش سجود للصنم است که حرام است، در حالی که هیچکس شک ندارد در جواز اجتماع الامر و النهی در آن. سجود لله مخلصا له الدین واجب است، ‌سجود للصنم حرام است، بحثی در جواز اجتماع این امر و نهی در واحد نوعی نیست.

جواب این هست که مراد از واحد، واحد وجودی است نه واحد نوعی نه واحد شخصی. واحد وجودی یعنی آنی که به نظر عرف و لو مسامحی یک وجود است در خارج، دو عنوان بر او منطبق است، حال ممکن است به نظر دقی شما بیایید برهان اقامه کنید که این‌ها در خارج دو وجود هستند مثل محقق نائینی که برهان اقامه کرد که نماز در مکان مغصوب در خارج دو وجود متلاصق هستند یکی وجود نماز است دیگری وجود غصب. اما به نظر عرفی و لو عرف مسامحی یک وجود است.

پس مراد از واحد که هل یجوز اجتماع الامر و النهی فیه، واحد وجودی است. بر خلاف متعدد وجودی مثل نماز و نظر به اجنبیه که در خارج هر عرفی می‌‌فهمد که این‌ها دو وجود هستند. صلات در مکان مغصوب واحد وجودی است، صلات و غصب، پس داخل می‌‌شود در بحث اجتماع الامر و النهی و لو واحد شخصی به معنای واحد نوعی نیست، ‌مفهوم کلی ینطبق علی کثیرین اما هر مصداقش واحد وجودی است. این نماز در مکان مغصوب واحد وجودی است به نظر عرف یعنی یک وجود است که معنون به دو عنوان است به نظر مسامحی عرف. پس مشکلی ما نداریم.

تنبیه سوم: فارق بین مقام و مسأله مفسدیت نهی از عبادت

تنبیه سوم این هست که فرق بین مسأله اجتماع الامر و النهی و مسأله نهی از عبادت هل یقتضی الفساد ‌ام لا، ‌چیست؟ اول که آدم این مسأله را می‌‌شنود می‌‌گوید مگر بناء بود این‌ها فرق نکنند با هم؟ یکی می‌‌گوید هل یجوز اجتماع الامر و النهی فی مورد واحد ‌ام لا، ‌یکی می‌‌گوید النهی عن العبادة هل یقتضی الفساد ‌ام لا، در مسأله اجتماع الامر و النهی این است که آیا امر به یک شیء با نهی از آن قابل جمع هستند؟ به تعبیر دیگر آیا نهی از یک شیء مانع از امر به آن است یا مانع نیست؟ در مسأله نهی از عبادت بحث در این است که آیا نهی از عبادت مانع از صحت آن است یا نیست. پس یکی بحث می‌‌کند که آیا نهی از یک شیء چه عبادت چه غیر عبادت، ‌مانع از امر به آن است یا مانع از امر به آن نیست، قائل به جواز اجتماع می‌‌گوید نهی از یک شیء‌ مانع از امر به آن به نحو صرف الوجود نیست، قائل به امتناع می‌‌گوید مانع از امر به آن و لو به نحو صرف الوجود هست. در مسأله نهی از عبادت بحث این است که نهی از عبادت مانع از صحت آن هست یا نیست؟

روشن است که این‌ها دو تا بحث هستند. ولی بزرگان برای دفع یک توهمی راجع به فرق بین این دو مسأله وارد بحث شدند. توهم این بود که برخی گفتند النهی عن العبادة هل یقتضی فسادها ‌ام لا، این از مصادیق همان هل یجوز اجتماع الامر و النهی است دیگر، شما یک بار می‌‌گویید هل یجوز اجتماع الامر و النهی سواء فی العبادة ‌ام لا، بعد می‌آیید می‌‌گویید در خصوص عبادت آیا نهی از عبادت مانع از امر به آن است تا باطل بشود یا مانع از امر به آن نیست تا صحیح بشود. نهی از عبادت مسأله‌اش شد از مصادیق اجتماع الامر و النهی این‌که درست نیست این دو تا مسأله را در مقابل هم قرار بدهید، این‌ها با هم مباین نیستند که. این توهم که گفته می‌‌شد النهی عن العبادة هل یقتضی فسادها، بازگشتش به این است که النهی عن العبادة هل یمنع من الامر بها ‌ام لا فاذا منع من الامر بها کانت العبادة باطلة، متوهم می‌‌گفت این از مصادیق جواز اجتماع الامر و النهی است، ‌آن‌جا هم در جواز اجتماع می‌‌گوییم هل النهی عن الشیء اعم من العبادة‌ و غیر العبادة هل یمنع من الامر به ‌ام لا؟ دیگر وجهی نداشت این‌ها را دو مسأله مستقل از هم بکنید.

برای دفع این توهم بزرگان آمدند مطالبی را گفتند که خالی از فایده نیست. صاحب قوانین گفته فرق این دو مسأله را من به شما بگویم. در جواز اجتماع الامر و النهی موردی محل بحث است که نسبت بین‌شان عموم من وجه است مثل نماز و غصب، در مسأله اقتضاء النهی عن العبادة للفساد، موردی محل بحث است که نسبت بین‌شان عموم و خصوص مطلق است، مثل لاتصل فی الحمام با صل. پس فارق این شد به نظر صاحب قوانین که اگر دو عنوان بودند نسبیت بین‌شان عموم من وجه بود بحث جواز اجتماع الامر و النهی مطرح می‌‌شود، ‌اگر دو عنوان بودند نسبت‌شان عموم و خصوص مطلق بود مثل صلات و صلات فی الحمام، بحث نهی عن العبادة هل یقتضی فسادها ‌ام لا مطرح می‌‌شود.

صاحب فصول فرموده: چه وجهی دارد این مطلب؟ چرا بحث جواز اجتماع الامر و النهی مختص بشود به موارد عموم من وجه؟ نه، ممکن است دو عنوان باشند نسبت‌شان عموم و خصوص مطلق باشد. مثل این‌که مولی می‌‌گوید تحرّکْ، لاتدنّ الی مکان خاص، امر به حرکت می‌‌کند و نهی می‌‌کند از نزدیک شدن به دیوار مثلا، نزدیک شدن به دیوار مصداق حرکت است، نسبت‌شان عموم و خصوص مطلق است ولی دو عنوان است، عنوان تحرک و عنوان تدنی الی الجدار دو عنوان مستقل هستند. این هم داخل در بحث جواز اجتماع الامر و النهی هست.

پس جناب صاحب فصول، شما بفرمایید فرق بین این دو مسأله چیست؟‌ صاحب فصول می‌‌گوید: در بحث نهی از عبادت مورد بحث جایی است که عنوان، واحد است، فقط امر رفته روی مطلق نهی رفته روی مقید، صل لاتصل فی الحمام.

به نظر ما این هم درست نیست. کی می‌‌گوید بحث نهی از عبادت هل یقتضی الفساد ‌ام لا مختص به امر به مطلق و نهی از مقید است؟ نه، همین مثال تعدد عنوان، صلات و غصب، حرکت و تدنی الی الجدار، که دو عنوان هستند، اگر ثابت بشود که این معنون و لو به عنوان آخر نهی دارد، این نماز به عنوان غصب نهی دارد، داخل می‌‌شود در بحث این‌که آیا نهی از عبادت مقتضی فساد هست یا نیست، ‌چرا ما بحث نهی از عبادت را مختص بکنیم فقط به جایی که امر به مطلق تعلق می‌‌گیرد و نهی به مقید مثل صلات فی الحمام؟

و از طرف دیگر: چرا همین بحث امر به مطلق و نهی از مقید خارج از بحث جواز اجتماع الامر و النهی باشد؟ جناب صاحب فصول! چرا صل و لاتصل فی الحمام از بحث جواز اجتماع الامر و النهی خارج باشد؟ و لو عنوان، واحد است اجتماع الامر و النهی یکی مطلق است امر به صرف الوجودش شدیم و نهی شدیم از مقید مثل صلات فی الحمام، ‌چرا بحث نکنیم هل یجوز اجتماعهما ‌ام لا؟ بزرگانی قائل به جواز اجتماع شدند مثل آقای سیستانی. در معاصرین هم در درس‌نامه اصول هم ایشان هم قائل شدند به جواز اجتماع امر به مطلق و نهی از مقید، ‌چرا این را خارج کنیم از بحث جواز اجتماع؟

پس این فرمایش صاحب فصول هم درست نیست.

محقق نائینی فرموده: بگذارید من مشکل‌تان را حل کنم!. مشکل را دادیم به صاحب قوانین حل کند نتوانست، ‌دادیم به صاحب فصول حل کند نتوانست، حالا می‌‌خواهیم بدهیم دست محقق نائینی ببینیم می‌‌تواند حل کند؟ محقق نائینی فرموده: بحث در اجتماع امر و نهی در این است که ترکیب بین متعلق امر و نهی ترکیب اتحادی است یا انضمامی. در خارج دو وجود هستند بشود ترکیب انضمامی و داخل بشود در کبرای تزاحم، ‌هم امر داریم هم نهی، یا ترکیب در خارج اتحادی است، ‌یک وجود هستند به دو عنوان تا تعارض کنند امر و نهی و بحث داخل بشود در کبرای تعارض. اگر ثابت شد ترکیب بین دو عنوان اتحادی است مثل وضوء ‌به آب مغصوب یا کسی گفت صلات در مکان مغصوب هم ترکیبش اتحادی است موضوع‌سازی شده برای بحث تعارض و اگر ما در تعارض امر و نهی در این مورد قائل به تقدیم جانب نهی شدیم، آن وقت موضوع‌سازی کردیم برای بحث النهی عن العبادة هل یقتضی فسادها ‌ام لا. اگر ترکیب اتحادی شد، تعارض کردند، ما قائل شدیم به تقدیم جانب نهی، ‌آن وقت می‌‌گوییم هل هذا النهی عن العبادة یقتضی فسادها ‌ام لا، موضوع‌سازی کردیم برای بحث نهی از عبادت.

می‌گوییم جناب محقق نائینی، ‌شما هم که حل نکردید مشکل را. کی گفته بحث جواز اجتماع الامر و النهی راجع به این است که ترکیب اتحادی است یا انضمامی؟ همان وضوء به آب مغصوب یک عده جوازی هستند با این‌که مسلما ترکیب اتحادی است بین وضوء و غصب. چون می‌‌گویند حکم از عنوان به خارج سرایت نمی‌کند، عنوان وضوء واجب است عنوان غصب حرام است در خارج که ما وجود واحد داریم و ترکیب اتحادی است این خارج که مرکز امر و نهی نیست، آنی که خارج است و واحد است مرکز امر و نهی نیست‌ آنی که مرکز امر و نهی است عنوان متعدد است. اصلا ما خودمان قائل شدیم به جواز اجتماع الامر و النهی با تعدد عنوان و لو ترکیب اتحادی باشد، ‌چرا راه دور برویم؟ یعنی حتی اگر ما قائل به جواز اجتماع الامر و النهی هم بشویم که می‌‌شویم، اما باز بحث هل النهی عن العبادة یقتضی فسادها ‌ام لا مطرح می‌‌شود. این‌طور نیست که قائل به امتناع بشویم، ‌تعارض کنند امر و نهی، نهی را مقدم کنیم آن وقت موضوع درست بشود برای النهی عن العبادة یقتضی فسادها ‌ام لا، ‌ما قائل به جواز می‌‌شویم هم امر دارد هم نهی، می‌‌خواهیم ببینیم این نهی به عنوان غصب یقتضی فساد هذا الوضوء ‌ام لا.

[سؤال: ... جواب:] نهی از عبادت یعنی عبادت لولا النهی. النهی عن العبادة هل یقتضی فسادها یعنی نهی از چیزی که عبادت است لولا النهی هل یقتضی فسادها ‌ام لا.

صاحب کفایه هم فرموده یک شخص گمنام (‌ایشان اسم نمی‌برد) گفته راه حل مسأله دست من است، من فرق این دو مسأله را برای شما بیان می‌‌کنم. در جواز اجتماع الامر و النهی بحث عقلی است، در اقتضاء النهی عن العبادة للفساد بحث لفظی است، می‌‌خواهیم ببینیم ظاهر خطاب نهی از عبادت فساد عبادت هست یا نیست؟ پس مسأله اجتماع مسألة‌ عقلیة، مسأله اقتضاء النهی عن العبادة للفساد مسألة لفظیة.

خوب می‌‌گوید صاحب کفایه. می‌‌گوید: اولا: این‌که درست نیست که ما بگوییم در بحث اقتضاء النهی عن العبادة‌ للفساد بحث، بحث استظهاری است، بحث عقلی هم در او مطرح است که عقلا عبادیت با نهی تکلیفی سازگار نیست. ثانیا: مجرد این‌که دلیل یک جا عقل است یک جا لفظ باعث می‌‌شود مسأله دو تا بشود؟ خب مسأله واحده دو تا دلیل دارد، کبری اجتماع الامر و النهی دلیل عقلی دارد، یک صغرای آن‌ که عبادت هست دلیل لفظی هم دارد یا فقط دلیل لفظی دارد. یک مسأله اگر دو دلیل داشته باشد، این دلیل می‌‌شود که ما این را دو مسأله بکنیم. دو تا دلیل است، مسأله را مطرح کن و و دو تا دلیل برایش بیاور نه این‌که به مناسبت تعدد دلیل مسأله را متعدد کنی.

این قائل مجهول هم موفق نشد در حل فرق بین این دو مسأله.

صاحب کفایه می‌‌گوید بیا پیش خودم! و واقعا هم به نظر ما راه حل در همانی است که صاحب کفایه گفته. فرموده: من برای‌تان فارق دو مسأله را می‌‌گویم. کار نداشته باش بعدا در بحوث به من ایراد می‌‌گیرند، ایراد آن‌ها وارد نیست. صاحب کفایه می‌‌گوید: اختلاف دو مسأله در اختلاف جهت بحث است؛ اگر دو مسأله جهت بحث‌شان فرق می‌‌کرد، این‌ها می‌‌شوند دو مسأله و الا اگر جهت بحث، واحده باشد، وجوب الصلاة هل یقتضی وجوب مقدمتها، وجوب الصوم هل یقتضی وجوب مقدمته، ‌این‌ها که دو تا بحث نیستند، موضوع دو تا محمول دو تا، ولی جهت بحث یکی است، ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمة است در وجوب. تعدد جهت بحث مسأله را متعدد می‌‌کند.

بعد ایشان فرموده: در بحث اجتماع الامر و النهی جهت بحث این است که آیا تعدد عنوان موجب می‌‌شود متعلق امر و نهی متعدد بشود یا نمی‌شود؟ دو گروه هستند می‌‌گویند می‌‌شود: یک:‌ آن‌هایی که می‌‌گویند حکم از عنوان به معنون سرایت نمی‌کند. دو: آن‌هایی که می‌‌گویند بر فرض حکم از عنوان به معنون سرایت کند ولی معنون دو تا است در خارج. این‌ها جوازی می‌‌شوند. پس در بحث جواز اجتماع جهت بحث این است که آیا تعدد عنوان موجب می‌‌شود متعلق امر و نهی متعدد بشود یا موجب نمی‌شود؟

و بعبارة أخری: جهت بحث این است که آیا نهی از شیء مانع از تعلق امر به آن بعنوان آخر هست یا نیست. این جهت مورد بحث است این‌جا. ولی در بحث نهی از عبادت جهت مبحوثه این است که بعد از فراغ از تعلق نهی به عبادت آیا این نهی از عبادت مانع از صحت آن عبادت هست یا نیست؟ خب دو تا جهت بحث شد: یک جهت بحث این است که هل النهی بشیء بعنوان یمنع من الامر به بعنوان آخر ‌ام لا، ‌این در بحث اجتماع، در بحث اقتضاء النهی عن العبادة للفساد این است که هل النهی عن شیء یمنع من صحته اذا کان عبادة ‌ام لا. مانعیت نهی از امر غیر از مانعیت نهی است از صحت، ‌این‌ها دو تا بحث است، ‌دو تا نکته دارد بحث، ‌با هم یکی نمی‌شود.

و لذا دو جهت بوده در بحث، بحث اجتماع راجع به این جهت بحث می‌‌کند که آیا نهی از شیء مانع از تعلق امر به او بعنوان آخر می‌‌شود یا نه، در بحث نهی از عبادت می‌‌خواهیم ببینیم آیا نهی تکلیفی از عبادت مانع از صحت آن می‌‌شود یا نه، چون ممکن است امر نداشته باشد اما صحیح باشد. بله، اگر در بحث اجتماع الامر و النهی ثابت شد نهی از عبادت سواء مع القول بالجواز او القول بالامتناع‌، ما صغری‌سازی می‌‌کنیم برای بحث نهی از عبادت.

و ما ذکره صاحب الکفایة فیه غنی و کفایة.

و الحمد لله رب العالمین.

مناقشه در کلام شهید صدر در امتیاز مسأله اجتماع از مسأله مفسدیت نهی از عبادت – تنبیه چهارم و پنجم

جلسه 89- 358

**شنبه – 23/11/1400**

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

بحث در امتیاز مسأله اجتماع امر و نهی از مسأله اقتضاء نهی از عبادت نسبت به فساد آن بود که صاحب کفایه فرمود امتیاز این دو مسأله به اختلاف موضوع این دو نیست آن گونه که صاحب فصول فکر می‌‌کند، بلکه به اختلاف جهت بحث در این دو مسأله هست.

ما عرض کردیم مقصود ایشان این هست که جهت مورد نزاع که محل بحث قرار می‌‌گیرد در مسأله اجتماع امر و نهی این هست که آیا نهی از یک شیء مانع از امر به آن هست یا نیست و جهت مورد بحث در مسأله اقتضاء النهی عن العبادة للفساد این هست که آیا نهی از عبادت مانع از صحت آن هست یا نیست. ممکن است نهی از یک شیء مانع از امر به آن باشد اما مانع از صحت آن نباشد مثل نظر خود صاحب کفایه در فرض جهل قصوری که می‌‌فرماید نماز در مکان مغصوب از روی جهل قصوری امر ندارد اما صحیح است چون وافی به ملاک است. و ممکن هم هست بگوییم نهی از عبادت با امر به آن قابل جمع است اما در فرض علم و عمد مثلا با صحت آن قابل جمع نیست.

در بحوث اشکال گرفتند به صاحب کفایه. گفتند: مرادتان از این‌که امتیاز این دو مسأله در اختلاف جهت مورد بحث هست چیست؟ مرادتان اختلاف در محمول این دو مسأله است؟ که اختلاف در محمول که موجب تعدد مسأله نمی‌شود، ما می‌‌آییم می‌‌گوییم نهی از صلات مقتضی فساد صلات است، ‌نهی از صوم مقتضی فساد صوم است، هم موضوع دو تا شد هم محمول دو تا شد ولی این‌که تعدد مسأله درست نمی‌کند. اگر مرادتان از تعدد جهت مورد بحث تعدد غرض هست که مترتب است بر بحث از مسأله، اتفاقا غرض مترتب بر هر دو مسأله چه مسأله اجتماع امر و نهی چه مسأله اقتضاء النهی عن العبادة للفساد یکی است و آن تصحیح عبادت هست. و اگر مرادتان از تعدد جهت، ‌تعدد علت حکم است، شما گفتید که جهت مورد بحث در اجتماع امر و نهی سرایت حکم از عنوان به معنون هست که منشأ امتناع اجتماع می‌‌شود و عدم سرایت حکم از عنوان به معنون منشأ جواز اجتماع می‌‌شود، در اقتضاء النهی للعبادة للفساد جهت مورد بحث را اقتضاء فساد دانستید، ‌اقتضاء فساد که علت حکم است نه خود حکم.

بعد خود بحوث گفتند به نظر ما فارق بین دو مسأله این است که ما در مسأله اجتماع امر و نهی نکته بحث‌مان این هست که آیا نهی از شیء مانع از امر به آن هست یا نیست و راجع به این بحث می‌‌کنیم، ولی در بحث اقتضاء‌ نهی عن العبادة‌ للفساد نکته بحث این است که آیا نهی از عبادت مانع از صحت آن هست یا نیست.

ما عرض‌مان این است که جناب آقای صدر! صاحب کفایه همین را می‌‌فرماید. همینی که شما می‌‌فرمایید فارق بین دو مسأله این هست که نکته محل نزاع و محل بحث چیست، صاحب کفایه هم همین را فرموده، ‌فرموده اختلاف الجهة ‌المبحوث عنها، بعد تعبیر هم می‌‌کند: و النزاع فی مسألة‌‌ اجتماع الامر و النهی فی ان الحکم یسری من العنوان الی المعنون‌ام لا و فی مسألة اقتضاء النهی عن العبادة للفساد فی اقتضاء النهی للعبادة للفساد‌ام لا، صاحب کفایه هم همین مطلب را می‌‌گوید.

ایشان مرادش از تعدد جهت مورد بحث همین است نه آن غرض اعلا که غرض اعلا از هر دو مسأله تصحیح عبادت است، نه، مراد از تعدد جهت بحث همین نکته‌ای است که محل نزاع هست که مصب بحث هست، و الا غرض اعلا از هر دو بحث تصحیح عبادت است، ما کاری به او نداریم، علاوه بر این‌که در بحث جواز اجتماع امر و نهی غرض اعلا تصحیح عبادت تنها نیست، تصحیح عمل است. ممکن است عبادت باشد ممکن است نباشد. حالا او مهم نیست مهم این است که ما به غرض اعلا کار نداریم، ما به آن محل نزاع و جهت مورد بحث کار داریم و صاحب کفایه همین را فرموده، نه نظرش به اختلاف محمول است که شما بگویید اختلاف محمول به تنهایی که موجب تعدد دو مسأله نمی‌شود و نه مقصود صاحب کفایه از تعدد جهت تعدد غرض اعلا است تا شما بگویید غرض اعلا تصحیح عبادت است و در هر دو این غرض اعلا یکی است. نه، مراد از تعدد جهت همان جهتی است که محل نزاع هست و ما در هر بحثی به دنبال بررسی آن هستیم. ما در جواز اجتماع امر و نهی دنبال بررسی این هستیم که آیا نهی از یک عمل مانع از امر به آن بعنوان آخر هست یا نیست؟ حالا صاحب کفایه تعبیر کرده که بحث در این می‌‌ کنیم که آیا امر و نهی از عنوان به معنوان سرایت می‌‌کند تا امتناعی بشویم یا سرایت نمی‌کند تا جوازی بشویم ولی جامع بحث این است که آیا نهی از یک شیء مانع از امر به آن شیء هست یا نیست؟ و در بحث اقتضاء النهی للعبادة للفساد محل بحث و مورد نزاع این است که آیا نهی تکلیفی از عبادت با صحت عبادت جمع می‌‌شود یا نمی‌شود.

تنبیه چهارم:‌ عدم اختصاص بحث به وجوب و تحریم نفسی عینی تعیینی

تنبیه چهارم: صاحب کفایه فرموده: ملاک نزاع در جواز اجتماع و عدم آن اختصاص به وجوب و تحریم نفسی عینی تعیینی ندارد، در وجوب و تحریم تخییری هم می‌‌آید، ‌در وجوب و تحریم کفایی هم می‌‌آید. بعد مثال می‌‌زند. می‌‌گوید: اگر مولی امر کند عبدش را به نماز و روزه تخییرا، بگوید صل أو صم، و نهیش کند از مجموع تصرف در دار و مجالست اغیار تخییرا، وقتی می‌‌گوید تو را نهی می‌‌کنم از تصرف در دار و مجالست اغیار تخییرا یعنی نهی می‌‌کنم از مجموع این دو، با هم انجام نده، هم تصرف در دار بکنی هم مجالست با اغیار بکنی. حالا این عبد بیاید در این دار نماز بخواند، مجالست با اغیار هم بکند، بحث می‌‌شود که این صلاتش در این مکان مصداق تصرف در دار است، آیا می‌‌تواند هم مصداق واجب تخییری باشد و هم مصداق حرام تخییری، یا نمی‌شود؟ اجتماع امر و نهی تخییری این‌جا جایز است یا جایز نیست، که طبعا صاحب کفایه می‌‌گوید جایز نیست، این نماز در یان مکان هم مصداق واجب تخییری باشد هم مصداق حرام.

مرحوم آقای خوئی فرموده: ما به نظرمان باید تفصیل بدهیم بین وجوب و تحریم تخییری و بین وجوب و تحریم کفایی. در وجوب و تحریم تخییری مثل همین مثالی که صاحب کفایه زد، وجهی ندارد نزاع بکنیم در جواز اجتماع امر و نهی، چرا؟ برای این‌که مرجع حرمت تخییری به حرمت جمع بین دو فعل است، این‌که می‌‌گوید نهی می‌‌کنم تو را از تصرف در خانه و مجالست با اغیار تخییرا یعنی نهی می‌‌کنم تو را از مجموع این دو فعل. نهی از مجموع از این دو فعل با امر به خصوص یکی از این دو فعل که نماز هست تنافی ندارد نه در ملاک نه در مرحله امتثال. در مرحله ملاک تنافی ندارد چون مصلحت قائم است به جامع بین نماز و روزه، مفسده هم قائم است به مجموع تصرف در دار و مجالست اغیار. این‌ها با هم تنافی در ملاک ندارند. مجموع تصرف در دار که متحد است با نماز، و مجالست اغیار مفسده دارد، جامع بین نماز و صوم هم مصلحت دارد، با هم تنافی ندارند.

اصلا بالاتر بگوییم: مفسده مجموع دو فعل با مصلحت ملزمه در یکی از این دو فعل هم تنافی ندارد. مولی به عبدش بگوید زید و عمرو را با هم اکرام نکن ولی در عین حال واجب کند بر او اکرام زید را به تنهایی، با هم تنافی ندارند در ملاک. ملاک، مصلحت قائم است به اکرام زید و مفسده قائم است به مجموع اکرام زید و عمرو.

در مرحله منتها هم تنافی ندارند چون مکلف قادر بر امتثال هر دو هست، مرحله منتها یعنی مرحله امتثال، مکلف قادر بر امتثال هر دو تکلیف است، با هم تنافی ندارند. وقتی بین دو حکم نه در مرحله ملاک تنافی است نه در مرحله امتثال، برای چی کسی شبهه کند در جواب اجتماع این دو حکم؟ و لذا شکی نیست در جواز اجتماع وجوب تخییری با تحریم تخییری که یک فعل هم مصداق واجب تخییری است هم جمع بین این فعل و فعل دیگر، حرام هست که از آن تعبیر می‌‌کنند حرام تخییری.

این فرمایش آقای خوئی ناتمام است. برای این‌که فرض این است که وقتی نهی خورد به مجموع دو فعل و مکلف هر دو فعل را ایجاد می‌‌کند ظاهر خطاب این است که این دو فعل در کنار هم مبغوض هستند. وقتی مولی می‌‌گوید ایجاد نکن مجموع تصرف در دار و مجالست با اغیار را یعنی اگر هر دو را ایجاد می‌‌کنی هر دو در کنار هم مبغوض هستند یعنی شما ترخیص نداری در این تصرف در داری که مقرون است به مجالسة الاغیار. جناب آقای خوئی! این تصرف در داری که مقرون است با مجالست اغیار وقتی ترخیص در تطبیق نداشت، چطور می‌‌خواهد آن صل أو صم نسبت به این نمازی که متحد است با این تصرف در دار ترخیص در تطبیق داشته باشد؟ مگر شما ملاک امتناع اجتماع امر و نهی را این نمی‌دانید که نهی با اطلاق امر که متقوم است به ترخیص در تطبیق جمع نمی‌شود. صل اطلاقش بخواهد این نماز را بگیرد یعنی ترخیص در تطبیق دارد، با نهی سازگار نیست این ترخیص در تطبیق، این فعل نمی‌تواند هم محبوب باشد هم مبغوض، شما همین نکته‌ای را که بیان کردید در این‌جا هم می‌‌آید، این تصرف در دار که مقرون است به مجالسة الاغیار این مبغوض مولی است در این ظرفی که منضم است به مجالست اغیار، ترخیص در تطبیق ندارد. وقتی ترخیص در تطبیق نداشت، مبغوض بود، چطور می‌‌تواند به نظر شما مصداق واجب بشود؟ بله، ما که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم مشکلی نداریم اما شما می‌‌گویید امتناعی هم این‌جا مشکل ندارد، اصلا جایی برای نزاع ندارد جواز اجتماع در این فرض، این مطلب قابل قبول نیست.

بله، همان‌طور که شما هم فرمودید در وجوب و تحریم کفایی روشن است که نزاع راه دارد و شمای آقای خوئی هم قبول کردید کلام صاحب کفایه را و درست هم همین است که قبول کنید، مثلا مولی به نحو وجوب کفایی می‌‌گوید یکی از شما عبید من نماز بخواند از طرف پدر من، و می‌‌گوید مجموع شما عبید من نباید تصرف کنید در این خانه، فرض کنید این مولی دو تا عبد دارد، این دو تا عبد آمدند در این خانه با هم، یکی از این دو عبد دارد نماز می‌‌خواند از طرف پدر مولی، خب معلوم است که بحث اجتماع امر و نهی این‌جا هم مطرح می‌‌شود. چرا؟ برای این‌که درست است که مفسده قائم است به مجموع بودن این دو عبد در این خانه ولی وقتی که مولی تحریم کفایی می‌‌کند معنایش این است که به این عبدی که نماز دارد می‌‌خواند می‌‌گوید اگر آن عبد دیگر در این مکان باشد تو نباش، اگر عبد دیگرم عصیان می‌‌کند و در این مکان هست تو لااقل عصیان نکن، چون عصیان این نهی کفایی به اجتماع این عبید هست در این مکان و اگر اجتماع کنند این عبید در این مکان این حرام کفایی از مجموع این عبید صادر شده و مولی وقتی که نهی کفایی می‌‌کند از بودن در این مکان به این غرض هست که خطاب می‌‌کند به این عبد که مشغول نماز می‌‌خواهد بشود، ‌می گوید اگر آن عبد دیگر در این مکان هست تو نباش، تا آن حرام کفایی محقق نشود، بعد از آن طرف به او بگوید می‌‌توانی در این مکان نماز بخوانی؟ هم به او می‌‌گوید می‌‌توانی در این مکان نماز بخوانی هم به او می‌‌گوید اگر عبد دیگر در این مکان هست تو در این مکان نباش، در این مکان تصرف نکن، خب آنی که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هست چون معنون واحد است این‌جا هم باید قائل به امتناع باشد چون این نمازی که این عبد می‌‌خواند هم می‌‌خواهد مصداق واجب بشود و هم مصداق حرام کفایی است چون مولی به این عبد می‌‌گوید اگر عبد دیگر در این مکان هست تو لااقل نباش تا آن حرام کفایی محقق نشود، آن حرام مجموعی محقق نشود که اجتماع العبید فی هذه الدار است.

پس اختلاف بین صاحب کفایه و مرحوم آقای خوئی که صاحب کفایه فرمود لایختص النزاع فی جواز الاجتماع و امتناعه بالوجوب و التحریم العینیین التعیینین، در وجوب و تحریم کفایی بین این دو بزرگوار هیچ اختلافی که نیست که همان بحث اجتماع امر و نهی در این‌جا هم هست، ولی اختلاف این دو بزرگوار در اجتماع وجوب و تحریم تخییری است که ما به نظرمان حق با صاحب کفایه است که این‌جا هم نزاع پیش می‌‌آید، قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی این‌جا باید قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشوند، و فرمایش آقای خوئی تمام نیست که قائلین به امتناع هم این‌جا باید جوازی بشوند در این وجوب تخییری صلات أو الصوم و حرمت تخییری تصرف در دار و مجالسة الاغیار.

[سؤال: ... جواب:] اگر هر دو با هم موجود بشوند ما یا حتی تصرف در دار که با نماز خواندن است زودتر محقق بشود، ما عرض‌مان این است که ظاهر دلیل نهی از مجموع الفعلین این است که اگر شما این دو فعل را در خارج موجود می‌‌کنید، مولی نسبت به هرکدام از این دو بغض ضمنی دارد، لاتجمع بین التصرف فی الدار و مجالسة‌ الاغیار، یا می‌‌گوید لاتکرم زیدا و عمروا معا، شما اگر بروید هر دو را انجام بدهید همان فرد اولی که انجام می‌‌دهید چون بعدش فرد دوم را می‌‌آورید ظاهر دلیل این هست که او مبغوض است.

ما مثال می‌‌زدیم می‌‌گفتیم مولی وقتی می‌‌گوید ایجاد تجسیم تام ذوات ارواح نکنید شما اگر نیم‌تنه یک انسانی را ساختید یا مثل آقای خوئی که می‌‌گویند حرام است نقاشی ذوات ارواح، آقای زنجانی هم احتیاط واجب می‌‌کنند، شما آمدید عکس نیم‌تنه انسانی را کشیدید، می‌‌دانید شخص دیگری می‌‌آید او را تکمیل می‌‌کند، ظاهر دلیل این است که شما هم مرتکب حرام شدید چون کل این تجسیم تام یا تصویر تام حرام است که بعضش از شما صادر می‌‌شود و بعض دیگرش از شخص دیگر، این ظاهر دلیل هست. بله، اگر ظاهر دلیل این بود که فقط آن جزء اخیر حرام است آن وقت شما اول نماز بخوانید در مانحن‌فیه بعد مجالسة ‌الاغیار کنید اصلا‌ آن نماز شما مصداق حرام نیست، آنی که مصداق حرام است آن جزء اخیر است که مجالسة الاغیار است. ولی این خلاف ظاهر ادله است، ظاهر دلیل لفظی که می‌‌گوید مجموع این دو کار را ایجاد نکن یعنی اگر مجموع این دو کار را ایجاد کنی کل این حرام است و در فرضی هم که با هم انجام می‌‌دهید، یعنی هم‌زمان هم مجالسة الاغیار می‌‌کنید هم نماز می‌‌خوانید، نماز می‌‌خوانید بین این جمع که اغیار هستند، ‌هم نماز خواندید هم مجالست اغیار کردید، قشنگ گوش می‌‌دهید این‌ها چی می‌‌گویند، گاهی هم با اشاره سر حرف‌های این‌ها را تایید می‌‌کنید وسط نماز، یعنی هم‌زمان هم مجالسة الاغیار می‌‌کنید هم تصرف در دار می‌‌کنید، این‌که واضح‌تر است اشکال اجتماع امر و نهی در آن، چون نهی از جمع بین این دو فعل با ترخیص در ارتکاب این فعل الف که نماز در این مکان هست در کنار مجالسة الاغیار این جمع نمی‌شود. ترخیص فعلی، شما مجازید در این نمازی که مصداق تصرف در دار است، ترخیص فعلی دارید، در عین حال نهی شدید از جمع بین این نماز در دار که مصداق تصرف در دار است با مجالسة الاغیار، این قابل جمع نیست حتی اگر استظهار ما را قبول نکنید که نهی از جمع ظاهرش یعنی نهی از این در کنار او، نهی از او در کنار این، حتی این را هم قبول نکنید در زمان واحد وقتی هر دو را ایجاد می‌‌کنید این نمی‌تواند ترخیص در تطبیق داشته باشد نسبت به این فرد که نماز در این مکان هست. چون این ترخیص در تطبیق دارد آن مجالسة الاغیار هم ترخیص دارد؟ اگر بگویید او ترخیص ندارد ترجیح بلامرجح است چطور است که نماز ترخیص دارد مجالسة الاغیار ترخیص در ارتکاب ندارد؟

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که هیچ مرجحی ندارد، ‌نماز در این مکان هم‌زمان با مجالسة الاغیار، نهی هم شدید از مجالسة الاغیار. نمی‌شود این نماز در این مکان ترخیص داشته باشد. ... ترخیص آقای خوئی که می‌‌گوید مقوم اطلاق امر است ترخیص فعلی در تطبیق امر است و الا اگر ترخیص حیثی که قائل شدید در همه جاها تعدد عنوان ‌که بود قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌‌شوید، ‌فرض این است که آقای خوئی می‌‌گویند ما که امتناعی هستیم یعنی قوام اطلاق امر را به ترخیص فعلی در تطبیق می‌‌دانیم ولی در این مثال قائل به جواز اجتماع هستیم، نهی از جمع بین الفعلین با ترخیص فعلی در ایجاد این فعل الف تنافی ندارد، فرمایش آقای خوئی این است، ما می‌‌گوییم چطور تنافی ندارد، ترخیص فعلی در ارتکاب این فعل الف در کنار فعل ب با نهی از جمع بین الفعلین چه جور می‌‌خواهد جمع بشود؟

و لذا به نظر ما کسی که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی است، در اجتماع وجوب تخییری و تحریم تخییری هم باید قائل به امتناع بشود. ولی چون ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی با تعدد عنوان هستیم در این‌جا هم اشکالی نمی‌کنیم.

تنبیه پنجم: عدم اختصاص بحث به موارد وجود مندوحه

تنبیه پنجم راجع به این است که آیا نزاع در جواز اجتماع امر و نهی مختص است به موارد وجود مندوحه یا مواردی هم که مندوحه نیست باز این نزاع مطرح هست. ما اصلا آب مباح نداریم، ‌مندوحه‌ای نداریم، وضوء‌ با آب مغصوب بگیریم، این بحث جواز اجتماع امر و نهی در آن مطرح می‌‌شود یا نه؟

صاحب کفایه فرمود که بله، این‌جا بحث جواز اجتماع امر و نهی مطرح می‌‌شود، این‌که از جمع بین دو حکم، تکلیف به غیر مقدور لازم می‌‌آید، هم مولی بگوید توضأ هم بگوید لاتغصب چون امکان وضوء ‌به آب مباح ما نداریم این ربطی به بحث جواز اجتماع و یا امتناع اجتماع ندارد. ما یک الطلب المحال داریم یک طلب المحال داریم. ما در بحث اجتماع امر و نهی صحبت‌مان این است که آیا اجتماع امر و نهی مع تعدد العنوان مصداق الطلب المحال هست یا مصداق الطلب غیر المحال؟ در موادری که مندوحه نیست مشکل دیگر هست و آن این است که لازمه اجتماع امر و نهی طلب ما هو محال هست، طلب ما لیس بمقدور هست، آن بحث دیگری است، ‌ما راجع به او بحث نمی‌کنیم.

انصافا این فرمایش فرمایش متینی است. ما ممکن هست مثل امام قائل بشویم که اصلا تکلیف مشروط به قدرت نیست، و لذا اصلا قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشویم حتی در موارد عدم مندوحه و باید مشکل الطلب المحال را حل کنیم، کسی که قائل به جواز اجتماع است با تعدد عنوان، دیگر الطلب المحال پیش نمی‌آید، اجتماع امر و نهی مشکل الطلب المحال را ندارد، ‌بله چون مندوحه نیست طلب ما هو محال، طلب ما لیس بمقدور را دارد و چون ما طلب ما لیس بمقدور را هم قبول نداریم، و لذا بخاطر این‌که قدرت را شرط تکلیف می‌‌دانیم، در موارد عدم مندوحه می‌‌گوییم نمی‌شود امر و نهی جمع بشوند اما نه از باب الطلب المحال، از باب طلب ما هو محال و لیس بمقدور. اما بهرحال باید بحث کنیم، ‌همه که هم‌نظر با ما نیستند، بعضی‌ها مثل امام می‌‌گویند قدرت شرط تنجز است، باید بحث کنیم در موارد عدم مندوحه از نظر امام که تکلیف به غیر مقدور ممکن است مشکل دیگری نیست یا مشکل دیگری هست.

ما چون تکلیف به غیر مقدور را خلاف ظاهر خطاب می‌‌دانیم و خلاف لایکلف الله نفسا الا وسعها و لذا می‌‌گوییم در موارد عدم مندوحه خطاب وجوب با خطاب تحریم تعارض می‌‌کنند. حالا ببینیم آیا راهی هست برای حل تعارض بین این خطاب امر و خطاب تحریم یا اصلا بر فرض خطاب امر با خطاب تحریم تعارض بکنند و تعارض موجب تساقط‌شان بشود می‌‌شود این وضوء‌ به آب مغصوب منحصر را مثلا فی الجملة‌ در مواردی که قصد قربت متمشی بشود، تصحیح بکنیم یا نمی‌شود آن را تصحیح بکنیم کما علیه السید الخوئی.

ان‌شاءالله این را فردا بررسی می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

تتمه تنبیه پنجم – تنبیه ششم

جلسه 90- 359

**یک‌شنبه – 24/11/1400**

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

بحث در این بود که اگر مندوحه نباشد، مثلا ما قدرت بر نماز در مکان مباح نداشته باشیم، آیا باز بحث اجتماع امر و نهی مطرح می‌‌شود یا مطرح نمی‌شود.

عرض کردیم همان‌طور که صاحب کفایه فرمودند جای این بحث هست که ببینیم در این مورد عدم مندوحه مثل موارد مندوحه، اجتماع امر و نهی مشکل الطلب المحال را دارد یا ندارد. اگر فعل واحد به عنوان واحد باشد یا معتقد بشویم که حکم از عنوان به معنون سرایت می‌‌کند اجتماع امر و نهی می‌‌شود الطلب المحال، ‌نمی شود فعل واحد به عنوان واحد هم امر داشته باشد هم نهی. و لکن کسی که قائل به جواز اجتماع است می‌‌گوید چون تعدد عنوان است و متعلق امر صرف الوجود یک عنوانی است، متعلق نهی عنوان دیگری است، مشکل الطلب المحال پیش نمی‌آید، محذوری ندارد فی حد نفسه مولی امر کند به صرف الوجود نماز و نهی کند از مطلق غصب. بله، چون این مکلف قادر بر نماز در مکان مباح نیست، پس قادر بر امتثال هر دو تکلیف با هم نیست، مشکل تکلیف به غیر مقدور پیش می‌‌آید، برخی مثل امام تکلیف به غیر مقدور را قبیح نمی‌دانند. ما چون تکلیف به غیر مقدور را قبول نداریم از این جهت معتقد می‌‌شویم به تعارض بین خطاب صل و خطاب لاتغصب در فرض عدم مندوحه چون از اجتماع این دو حکم تکلیف به غیر مقدور لازم می‌‌آيد.

در بحوث جلد 7 صفحه 123 مطرح کردند که نه، تعارضی در کار نیست، تزاحم هست، همان تزاحم امتثالی، بناء بر قول به جواز اجتماع امر و نهی، ما قائل به تزاحم امتثالی می‌‌شویم در موارد عدم مندوحه. اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بودیم تعارض می‌‌کنند خطاب صل و لاتغصب همان‌طور که در موارد مندوحه تعارض می‌‌کردند و عرف خطاب نهی را مقدم می‌‌کرد بر خطاب امر، در موارد عدم المندوحه تعارض می‌‌کنند و لکن این‌جا وجهی برای تقدیم خطاب نهی نیست، خطاب نهی با خطاب امر تساقط می‌‌کنند. اما اگر ما قائل بشویم به جواز اجتماع امر و نهی کما هو الصحیح در موارد عدم المندوحة باز تعارضی مطرح نمی‌شود، تزاحم امتثالی است. چرا؟ برای این‌که امکان ترتب هست، هر کجا امکان ترتب بود و فی حد نفسه جایز بود اجتماع دو حکم، ما وجهی ندارد قائل به تعارض بشویم. جواز اجتماع امر و نهی را که قائل شدیم، در موارد عدم المندوحة امکان ترتب هم هست که شارع بگوید ان کنت تغصب فصل، پس ما وجهی ندارد قائل به تعارض بشویم، ملتزم می‌‌شویم که نماز در مکان مغصوب در فرض عدم مندوحه نهی مطلق دارد از غصب چون غصب اهم است و لکن امر ترتبی هم هست به نماز علی تقدیر ارتکاب جامع غصب.

محقق نائینی با این‌که ایشان هم بناء بر قول به جواز اجتماع امر و نهی فرمودند مورد، مورد تزاحم است، اما فرموده‌اند امکان امر ترتبی نیست، چون نهی از غصب انحلالی است، شارع اگر بگوید ان کنت ترتکب هذا الفرد من الغصب این فرد از غصب که همراه با نماز هست، ان کنت ترتکب هذا الفرد من الغصب فصل، طلب حاصل است، ارتکاب این فرد از غصب که متحد است یا ملازم است با نماز مساوق است با فرض تحقق نماز، معنا ندارد بگوید اگر نماز می‌‌خوانی نماز بخوان، این‌که بگوید اگر این فرد از غصب را که متحد است با نماز یا ملازم است با نماز مرتکب می‌‌شوی یعنی اگر نماز می‌‌خوانی، ‌پس نماز بخوان؟ این طلب الحاصل است. اگر بخواهد بگوید اگر فرد دیگر از غصب را ایجاد می‌‌کنی، ‌مثلا می‌‌آیی در این مکان می‌‌خوابی، ‌پس نماز بخوان، ‌این طلب الضدین است.

در بحوث فرمودند نه این نه آن. شرط امر به صلات ارتکاب جامع غصب است، ‌لابشرط از این‌که این فرد از غصب را مرتکب بشوی یا فرد دیگر را، ‌اگر شما در آینده طبیعی غصب در این مکان را ایجاد خواهی کرد، پس لااقل بیا در این مکان نماز بخوان، این چه مشکلی دارد؟ و لذا چون ترتب ممکن است ما هم که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم، باب، باب تعارض نمی‌شود و لو مندوحه‌ای در کار نباشد، باب، باب تزاحم می‌‌شود

به نظر ما این مطلب درست نیست. ما مشکل ثبوتی با این مطلب بحوث نداریم، ‌دلیل خاص اگر بود ملتزم می‌‌شدیم، ‌چه محذوری دارد شارع بگوید ان کنت ترتکب جامع الغصب فصل، ‌حتی اگر ترکیب هم اتحادی باشد و این فرد مبغوض باشد اشکالی ندارد شارع به آن امر کند از باب اخف المبغوضین، مبغوض اشد غصب به این است که در این مکان بخوابی، مبغوض اخف چون مصلحت نماز را استیفاء می‌‌کند مبغوض اخف است، به این است که در این مکان نماز بخوانی، ‌مولی می‌‌گوید اگر جامع مبغوض غصب را ایجاد می‌‌کنی من تو را امر می‌‌کنم به ایجاد این مبغوض اخف که صلات در این مکان مغصوب است. این محذور ندارد.

نفرمایید وقتی این فعل مبغوض است چطور من قصد قربت بکنم، بحث ما که فقط در واجب تعبدی نیست که مشکل قصد قربت پیدا می‌‌کند بر فرض شما بگویید مشکل قصد قربت پیدا می‌‌کند و ما بپذیریم اشکال شما را، اما بحث ما که در خصوص واجب تعبدی نیست.

[سؤال: ... جواب:] مندوحه برای نماز ندارد، می‌‌تواند برود بیرون ولی نماز اختیاری اگر بخواهد بخواند باید در این مکان مغصوب بخواند، مکان دیگری برای نماز اختیاری ندارد، نه این‌که مضطر است به کون در این مکان مغصوب، او را زندان کردند در این مکان، این‌که نیست.

ما از نظر ثبوتی با فرمایش بحوث مشکل نداریم و لکن ما باید دنبال ترتبی باشیم که خلاف مرتکز عقلایی نباشد بلکه ترتبی باشد که بشود از اطلاق خطاب استفاده کرد. خطاب که نگفت ان کنت تغصب فصل، خطاب گف صل، خطاب دیگر هم گفت یحرم الغصب و فرض این است که من نمی‌توانم هم نماز اختیاری بخوانم و هم غصب را ترک کنم، مکان مباح ندارم برای نماز اختیاری، ‌عرف بین این دو تنافی می‌‌بیند به لحاظ این‌که طلب الضدین است.

[سؤال: ... جواب:] قید لبی عام در محدوده ارتکاز عقلاء است. دو فعل است مثل اهم و مهم، انقاذ ابن مولی انقاذ عبد مولی، ارتکاز عقلاء این است که اهم را باید انجام بدهی که انقاذ ابن مولی است، اگر اهم را ترک می‌‌کنی مهم را انجام بده، حالا این ترتب در تنجز است که نظر برخی مثل امام و آقای سیستانی است یا ترتب در تکلیف است که نظر بحوث هست و ما هم آن را اختیار کردیم. این ترتب، ‌عقلایی است. ان کنت تترک انقاذ ابنی فانقذ عبدی. اما این ترتب که ان کنت ترتکب جامع الغصب فاوجد هذا الفرد من الغصب المتحد مع الصلاة یا الملازم مع الصلاة، ‌این خارج از طور فهم عقلاء است و نمی‌شود از خطاب صل این نوع ترتب را استخراج کرد.

[سؤال: ... جواب:] امکان ترتب برای اثبات وقوع آن از اطلاقات کافی نیست باید این ترتب موافق با ارتکاز عقلاء باشد. ... ما اگر خلاف و خارج از طور ارتکاز عقلاء باشد ترتب به عرف بدهیم خطاب صل و لاتغصب را در موارد عدم المندوحة می‌‌گوید این دو خطاب با هم جمع نمی‌شود، نسبت به این کسی که مندوحه ندارد، هم نماز بخواند هم غصب نکند؟ مگر می‌‌شود؟ ... شما جایی که ارتکاز عقلاء موافق با ترتب است مثل اهم و مهم در دو فعلی که یکی اهم است دیگری مهم، بهرحال عقلاء ترتب را می‌‌بینند در آن‌جا حالا ترتب در مقام تنجیز که نظر امام که در ابتداء اهم منجز است اگر اهم را ترک می‌‌کنی مهم منجز می‌‌شود و یا ترتب در مقام تکلیف که نظر بحوث هست که ما هم قبول داریم که اگر اهم را ترک می‌‌کنی وجوب مهم فعلی می‌‌شود. این ترتب مطابق با ارتکاز عقلاء است.

ما در این گونه ترتب را مطابق با قاعده می‌‌دانیم؛ مواردی که ترتب مطابق با ارتکاز عقلاء است. اما جایی که ترتب خارج از ارتکاز عقلاء است و خطاب متکفل بیان این ترتب نیست، اطلاق خطاب را عقلاء صحیح نمی‌دانند. صل لاتغصب نسبت به من که مندوحه ندارم اطلاق این دو خطاب از نظر عقلاء تکلیف به غیر مقدور است و تکلیف به غیر مقدور را عقلاء قبول ندارند منصرف است خطاب تکلیف از موارد عجز. اطلاق خطاب صل و لاتغصب را عقلاء در موارد عدم مندوحه نمی‌پذیرند. اگر ترتب در دائره ارتکاز عقلاء بود مشکل نداشتیم اما وقتی فعل واحد است شارع بخواهد بگوید اگر این فعل واحد را مرتکب می‌‌شوی پس آن را مرتکب بشو بعد برای این‌که طلب حاصل پیش نیاید توجیه کنیم بگوییم اگر جامع غصب را مرتکب می‌‌شوی پس این فرد از غصب را مرتکب بشو این گونه ترتب خارج از ارتکاز عقلاء است، ما نمی‌توانیم از اطلاق این را بفهمیم.

و الا (ما یک نقضی به بحوث می‌‌کنیم) اگر ما متمکن از غصب غیر صلاتی نبودیم، اصلا فرض کنید مالک گفته است من راضی هستیم در این مکان هر کاری می‌‌کنی بکنی فقط نماز نخوان، ما متمکن از غصب غیر صلاتی نیستیم چون کار دیگر بکنیم مالک راضی است، باز ممکن است شما بگویید ان کنت ترتکب جامع الحرام، اگر کار حرامی می‌‌کنی، حال یا غصب می‌‌کنی یا مرتکب قتل می‌‌شوی، پس بیا لااقل نماز در این مکان بخوان مرتکب غصب بشو، این اخف محذورا است این‌ها عقلا ممکن است اما عقلایی نیست، ‌خلاف مرتکز عقلاء است.

[سؤال: ... جواب:] در باب تزاحم اصلا اطلاق خطاب از نظر ما عقلایی است، حتی اگر ترتب را قبول نداشتیم، ما در بحث تزاحم گفتیم لولا این‌که لایکلف الله نفسا الا وسعها جلوی ما را گرفته است ما هم‌مسلک می‌‌شدیم با امام و آقای سیستانی در بحث تزاحم، می‌‌گفتیم خطاب تکلیف به اهم مطلق است خطاب تکلیف به مهم هم مطلق است و تزاحم مربوط می‌‌شود به مقام تنجیز تکلیف و الا خطاب مطلق وجوب اهم را ثابت می‌‌کند وجوب مهم را هم ثابت می‌‌کند در مقام امتثال عقل حکم می‌‌کند به تنجیز اهم و تنجیز مهم در فرض ترک امتثال اهم. اطلاق هر دو خطاب را ما عقلایی می‌‌دانستیم. ترتب را هم در آن‌جا عقلایی می‌‌دانیم. اما در مانحن‌فیه اطلاق خطاب صل و لاتغصب چون فعل واحد است و ما مندوحه نداریم اطلاق این دو خطاب غیر عقلایی است ترتب هم در این‌جا غیر عقلایی است و نمی‌شود از اطلاقات ما یک ترتبی که خارج از ارتکاز عقلاء است استفاده بکنیم.

نتیجه بحث این می‌‌شود: اگر خطاب نهی از غصب به ما واصل بشود، ما هم مندوحه نداشته باشیم، دیگر قادر بر نماز در این مکان نخواهیم بود و چون قادر بر نماز در این مکان نیستیم و جای دیگر هم برای نماز اختیاری نداریم، تکلیف به نماز اختیاری ساقط می‌‌شود، نوبت می‌‌رسد به نماز اضطراری. اگر نماز اضطراری هم ممکن نبود، حتی نماز ایمایی هم نمی‌توانیم در جای دیگر بخوانیم، یک ظالمی هست ما را تعقیب می‌‌کند، نماز ایمایی هم بخواهیم بخوانیم در جای مباح نمی‌گذارد، از ترس او، ‌او با ما نماز نخوانیم کار ندارد، ‌نماز نمی‌گذارد هیچ‌کجا بخوانیم، تنها جایی که می‌‌توانیم نماز بخوانیم این است که بیاییم وارد این خانه غصبی بشویم، اگر این‌طور است، تعارض می‌‌کند تحریم غصب با تکلیف به نماز. و الا اگر بتوانیم در خارج این مکان غصبی نماز ایمایی بخوانیم باید برویم نماز ایمایی بخوانیم. ولی اگر خطاب لاتغصب به ما واصل نبود، ما جهل داریم به این‌که این مکان غصبی است، نهی غیر منجز از غصب موجب عجز از امتثال تکلیف به نماز نخواهد بود. به قول محقق نائینی آن‌ که موجب عجز می‌‌شود از امتثال تکلیف به نماز تحریم واصل غصب است نه تحریم واقعی غصب اگر به ما واصل نباشد.

تنبیه ششم: ارتباط بحث به بحث تعلق تکلیف به طبیعت یا به فرد

تنبیه دیگر تنبیهی است که صاحب کفایه مطرح می‌‌کند که ما به عنوان تنبیه ششم ذکر می‌‌کنیم، فرمودند: فرقی نیست در بحث جواز اجتماع امر و نهی بین این‌که ما قائل بشویم به تعلق امر و نهی به طبیعت یا قائل بشویم به تعلق امر و نهی به افراد. فرمودند این را ما به این خاطر می‌‌گوییم که برخی توهم کردند که نزاع در جواز اجتماع امر و نهی مختص است به قول به تعلق امر و نهی به طبیعت، و اگر قائل بشویم به تعلق امر و نهی به افراد امتناع اجتماع امر و نهی نیاز به بحث ندارد، ‌واضح است. چرا؟ برای این‌که کسی که می‌‌گوید امر به فرد تعلق می‌‌گیرد نهی هم به فرد تعلق می‌‌گیرد، خب نماز در مکان مغصوب یک فرد است، و لو دو طبیعت داریم ولی یک فرد است که دو طبیعت بر آن منطبق است، کسی که می‌‌گوید امر به فرد تعلق می‌‌گیرد و نهی به فرد تعلق می‌‌گیرد این‌جا یک فرد داریم که واحد شخصی است، مگر می‌‌شود هم به آن امر تعلق بگیرد هم نهی، ولی اگر قائل بشویم به تعلق امر و نهی به طبیعت چون دو طبیعت داریم جای این بحث است که آیا تعدد طبیعت موجب جواز اجتماع امر و نهی می‌‌شود و لو فرد واحد است در خارج یا نمی‌شود؟

یا برخی دیگر توهم کردند که اگر ما قائل بشویم به تعلق امر و نهی به طبیعت باید قائل بشویم به جواز اجتماع امر و نهی چون می‌‌گویند بناء بر قول به تعلق امر و نهی به طبیعت ما دو طبیعت داریم دیگر وجهی ندارد قائل به امتناع بشویم یک طبیعت متعلق امر است یک طبیعت دیگر که غصب است متعلق نهی است. این توهم دوم می‌‌گوید بناء بر قول به تعلق امر و نهی به طبیعت راهی برای قول به امتناع نداریم، توهم اول می‌‌گفت تازه نزاع می‌‌شود بناء بر قول به تعلق امر و نهی به طبیعت در جواز اجتماع و امتناع اجتماع.

صاحب کفایه فرموده هر دو توهم نادرست است. اصل نزاع در امتناع و جواز اجتماع امر و نهی سر این بود که تعدد عنوان کافی است برای جواز اجتماع امر و نهی یا کافی نیست؟ چه فرق می‌‌کند، عنوان طبیعت باشد یا عنوان فرد الطبیعة. چه بگویید وجوب رفته روی صلات چه بگویید وجوب رفته روی فرد الصلاة، عنوان صلات و فرد الصلاة غیر از عنوان غصب و فرد الغصب است. چه فرق می‌‌کند قائل به تعلق امر و نهی به طبیعت بشویم عنوان صلات غیر عنوان غصب است، قائل به تعلق امر و نهی به افراد بشویم عنوان فرد الصلاة که اوجد فردا من الصلاة غیر از عنوان فرد الغصب است که می‌‌گوید لاتوجد فردا من الغصب. اگر تعدد عنوان کافی باشد قائل به جواز اجتماع می‌‌شویم اگر کافی نباشد کما هو الصحیح چون معنوان واحد است، قائل به امتناع می‌‌شویم، چه فرق می‌‌کند قول به طبیعت یا قول به افراد.

این فرمایش صاحب کفایه قابل مناقشه است. دو تفسیر در تعلق امر به افراد مطرح شد که طبق این دو تفسیر ثمره پیدا می‌‌شود در این‌جا. یک تفسیر این بود که می‌‌گفتند تعلق امر به افراد یعنی عوارض مشخصه فرد تحت طلب قرار می‌‌گیرد، من غسل در یک مکان غصبی می‌‌کنم، عوارض مشخصه این غسل این است که فضایش غصبی است، مصبش غصبی است، این عوارض مشخصه اگر بخواهد تحت طلب برود بناء بر قول به تعلق امر به افراد ترکیبش با غصب ترکیب اتحادی می‌‌شود، ولی اگر بگوییم عوارض مشخصه خارج از دائره طلب هست، ذات غسل متعلق طلب است، امر به طبیعت تعلق گرفته است، عوارض مشخصه خارج است از تحت دائره طلب، ذات غسل متعلق امر است ترکیب غصب با ذات غسل ترکیب انضمامی است، یک وجود در خارج نیست که هم غسل باشد هم غصب. عوارض مشخصه این شستن است که فضای غصبی است مصب غصبی است که آن‌ها مصداق غصب هستند. طبق این تفسیر برای تعلق امر به افراد، عوارض مشخصه تحت امر قرار می‌‌گیرند، تحت طلب قرار می‌‌گیرند و ترکیب‌شان با غصب می‌‌شود ترکیب اتحادی، ترکیب که اتحادی شد بزرگانی مثل محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی قائل به امتناع اجتماع امر و نهی می‌‌شوند، ولی اگر امر به طبیعت غسل تعلق بگیرد عوارض مشخصه می‌‌شوند خارج از تحت دائره طلب، ترکیب ذات غسل با غصب ترکیبش اتحادی نخواهد بود، ترکیبش انضمامی می‌‌شود و این بزرگانی که نام بردیم قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند در ترکیب انضمامی.

تفسیر دومی که مطرح می‌‌شد برای تعلق امر به افراد گفته می‌‌شد که بازگشت امر به یک طبیعت به تخییر شرعی است یعنی این فرد از نماز که در مکان مغصوب است واجب است در فرض ترک سایر افراد نماز، ان کنت تترک صلات در مکان مباح را فصل فی هذا المکان، گفته می‌‌شود: من ترک کردم نماز در مکان‌های دیگر را، پس این نماز در این مکان مغصوب می‌‌خواهد واجب بشود در عین حال حرام هم هست، این نمی‌شود. نمی‌شود که این فرد هم واجب باشد هم حرام. پس تعلق امر به افراد اگر به این معنا باشد که این فرد در فرض ترک سایر افراد وجوب دارد آن وقت این فرد چطور می‌‌تواند حرام هم باشد؟ هم این فرد واجب باشد هم حرام؟ نمی‌شود. بر خلاف این‌که بگوییم امر به صرف الوجود نماز تعلق گرفته و تخییر بین افرد آن تخییر عقلی است، این دیگر فرد را واجب نمی‌کند، صرف الوجود نماز واجب است نه این فرد از نماز در مکان مغصوب.

این تفسیر دوم همان‌طور که در بحوث گفتند بر فرض درست باشد به نظر ما مشکلی ایجاد نمی‌کند. چون ملاک جواز اجتماع امر و نهی گفته می‌‌شود عبارت است از تعدد عنوان، شارع وقتی می‌‌گوید اگر سایر افراد نماز را ترک می‌‌کنی فاوجد هذا الفرد من الصلاة این عنوان با عنوان غصب یکی نیست، و لو تخییر شرعی است اما وجوب رفته روی عنوان هذا الفرد من الصلاة، نهی هم رفته روی عنوان غصب، در بحوث گفتند: ما تعدد عنوان را کافی می‌‌دانیم برای جواز اجتماع امر و نهی، ‌لزومی ندارد امر به صرف الوجود صلات تعلق بگیرد و تخییر بین افرد آن عقلی باشد، نخیر، تخییر بین افراد نماز و لو شرعی باشد، شارع بگوید ان کنت تترک سائر افراد الصلاة فاوجد هذا الفرد من الصلاة باز با تحریم غصب قابل جمع است، چرا؟ برای این‌که تعدد عنوان است، ملاک جواز اجتماع امر و نهی تعدد عنوان است که این‌جا هم هست. این مطلبی است که در بحوث بیان کردند، ‌فرمودند بله اگر کسی بگوید ملاک جواز اجتماع امر و نهی این است که امر به صرف الوجود طبیعت بشویم و نهی از حصه‌ای از آن این‌جا این ملاک جواز اجتماع امر و نهی نیست، بناء بر قول به تخییر شرعی صرف الوجود نماز واجب نیست، این فرد از نماز واجب است در فرض ترک سایر افراد، و این فرد از نماز به عنوان غصب هم حرام است، ‌اما ما ملاک جواز اجتماع امر و نهی‌مان تعدد عنوان است، عنوان دو تا است، عنوان هذا الفرد من الصلاة و عنوان غصب، دو عنوان هست، و این منشأ جواز اجتماع امر و نهی می‌‌شود.

البته این دو تفسیر، تفسیر منحصر تعلق امر به افراد نبودند، یک تفسیر سومی هم بود که می‌‌گفت معنای صل یعنی اوجد احد افراد الصلاة و تخییر هم تخییر عقلی است نه تخییر شرعی، نه این‌که این فرد از نماز وجوب دارد در فرض ترک سایر افراد، نه، جامع انتزاعی احد افراد الصلاة واجب است. اگر این را بگوییم که اصلا فرقی نمی‌کند با این‌که بگوید اوجد الصلاة، اوجد الصلاة یا اوجد احد افراد الصلاة، چه فرقی می‌‌کند؟

این محصل بحث در این رابطه است.

ما یک نکته‌ای عرض کنیم و این بحث در این تنبیه تمام کنیم. این ادعای بحوث که تعدد عنوان مطلقا کافی است و لو تخییر شرعی باشد این برای ما واضح نیست. اگر شارع تصریح کند بگوید اگر ترک می‌‌کنی سایر افراد نماز را باید این فرد را بیاوری، و فرض این است این فرد هم از نماز مولی ملتفت است که معنون به عنوان غصب است، از آن طرف هم بگوید هیچ فردی از افراد غصب را ایجاد نکن، این تهافت به نظر مولی پیش می‌‌آید. من ترک کردم سایر افراد نماز را مولی!، بفرما! ‌از من چه می‌‌خواهی؟ مولی بگوید من می‌‌خواهم این فرد را بیاوری و نمی‌خواهم این فرد را بیاوری، می‌‌خواهم این فرد را بیاوری چون فرد نماز است نمی‌خواهم این فرد را بیاوری چون فرد غصب است. این نمی‌شود. اگر امر به صرف الوجود نماز نباشد امر به این فرد باشد در فرض ترک سایر افراد، تهافت پیش می‌‌آید در لحاظ مولی که مولی در فرض ترک سایر افراد نماز به من می‌‌گوید نگاه می‌‌کند به این نماز در مکان مغصوب می‌‌گوید این نماز را بیاور مبادا هیچ فردی از افراد غصب را مرتکب بشوی خودش هم ملتفت است که این نماز فردی از افراد غصب است، این قابل جمع نیست. مثل اجتماع حب و بغض است به دو عنوان، گفت طعام لذیذ را دوست دارم از آن طرف هم می‌‌گوید شیء اسود را دوست ندارم، خرما هم شیء لذیذ است هم شیء اسود است گفتیم جمع نمی‌شود، ‌جمع نمی‌شود حب و بغض. این‌جا هم همین‌طور است.

و الحمد لله رب العالمین.

استدراک از بحث‌های گذشته (مناقشه در کلام شهید صدر در بحث نهی کراهتی) – تنبیه هفتم

جلسه 91- 360

**دو‌شنبه – 25/11/1400**

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

قبل از این‌که وارد بحث از تنبیه هفتم بشویم استدراکی از بحث‌های گذشته بکنیم.

راجع به نهی کراهتی از یک حصه‌ای از عبادت که امر به صرف الوجود آن شدیم، مثل نهی کراهتی از صلات در حمام با این‌که امر به صرف الوجود آن شدیم، در بحوث جلد 3 صفحه 81 مطلبی گفته‌اند که به نظر ما خالی از اهمیت نیست و لذا آن را عرض می‌‌کنیم.

ایشان فرمودند: ظاهر نهی از صلات در حمام این است که این نهی مولوی است نه ارشادی و لذا حمل این نهی بر ارشاد به قلت ثواب خلاف ظاهر است و ظاهر این نهی نهی مولوی از مقید است که الصلاة فی الحمام باشد و لذا حمل آن بر نهی مولوی از خصوصیت کون الصلاة فی الحمام خلاف ظاهر است، ولی ما اگر این خلاف ظاهر را مرتکب بشویم مشکل حل است اجتماع حب و بغض بر شیء واحد نشده، ‌طبیعت صلات محبوب است، ‌خصوصیت کون الصلاة فی الحمام مبغوض است یعنی وصفش مبغوض است‌ این مشکلی ندارد که وصف مبغوض باشد ذات موصوف محبوب باشد مثل این‌که قرائت محبوب است وصف جهریت در قرائت برای زنان مبغوض است، اصلا ترکیب انضمامی است به نظر عرف. و ترکیب انضمامی هم نباشد مهم این است که تعدد عنوان است، عنوان وصف با عنوان ذات موصوف دو عنوان است ولی این خلاف ظاهر است که ما لاتصل فی الحمام را بگوییم نهی خورده است به وصف این صلات که کونها فی الحمام هست. پس ما به ظهور اخذ می‌‌کنیم می‌‌گوییم نهی مولوی خورده است به خود صلات فی الحمام.

ظهور سوم این خطاب لاتصل فی الحمام این بود که این متعلق نهی مبغوض مولی است و لو مبغوض کراهتی ولی چون مبغوض بودن صلات فی الحمام و لو به بغض کراهتی با این‌که او مصداق محبوب باشد سازگار نیست و لازمه این ظهور سوم بطلان صلات فی الحمام است و این خلاف آن چیزی است که در فقه ثابت شده است که صلات در حمام صحیح است، و لذا ما باید از یکی از این ظهورها رفع ید کنیم. قدرمتیقن رفع ید از ظهور سوم است چون قدرمتیقن این است که صلات فی الحمام مبغوض مولی نیست، ‌نهی را ارشاد به قلت ثواب بگیریم باز همین نتیجه را دارد، نهی را مولوی بگیریم ولی بگوییم متعلقش خصوصیت کون الصلاة‌ فی الحمام است باز همین نتیجه را دارد که خود صلات فی الحمام مبغوض نیست، نهی مولوی از صلات فی الحمام بگیریم ولی بگوییم این نهی ناشی از مبغوضیت صلات فی الحمام نیست ناشی از مفسده آن است، این هم نتیجه‌اش این می‌‌شود که صلات فی الحمام مبغوض نیست، ولی اگر ما بیاییم بگوییم این نهی مولوی است از صلات فی الحمام و ناشی از مفسده صلات فی الحمام است تحفظ کردیم بر ظهور نهی در مولویت و ظهور این نهی مولوی در این‌که متعلق آن، صلات در حمام است و ما وجهی ندارد از این ظهور رفع ید کنیم و حمل کنیم این نهی را بر نهی ارشادی، چرا؟ یا حمل کنیم این نهی را بر این‌که متعلقش خصوصیت کون الصلاة فی الحمام است، چرا از این ظهورها رفع ید کنیم؟ قدرمتیقن این است که این صلات فی الحمام مبغوض نیست ولی ظهور نهی در مولویت را باید حفظ کنیم ظهور این‌که این نهی به خود صلات فی الحمام خورده است را حفظ می‌‌کنیم می‌‌گوییم متعلقش مبغوض نیست و لو مفسده دارد. نتیجه این می‌‌شود که مکلف وقتی نهی مولوی دارد از صلات فی الحمام بخاطر مفسده غیر لزومیه آن. اگر مندوحه دارد می‌‌رود سراغ صلات در غیر حمام تا این نهی کراهتی امتثال بشود.

این محصل فرمایش بحوث هست.

به نظر ما این فرمایش ایراد دارد. اولا ظاهر نهی در عبادات و معاملات مولویت نیست بلکه ارشادیت است. نهی از معاملات ظهورش در ارشاد به فساد است، و نهی از عبادات هم ظهورش در ارشاد به فساد هست یا به تعبیر دیگر ظهور در ارشاد به ممنوعیت وضعیه این عبادت است، لاتصم فی السفر نه این‌که صوم در سفر حرام مولوی است نخیر، ممنوع وضعی است یعنی امر ندارد باطل است. پس لاتصل فی الحمام اصلا ظهور در نهی مولوی ندارد ظهورش در ارشاد است به این‌که صلات فی الحمام ممنوع است وضعا قرینه داریم بر این‌که این نهی نهی کراهتی است پس می‌‌گوییم این نماز در حمام که ظهورش این بود که نهیش ارشاد به ممنوع بودن آن است از این ظهور رفع ید می‌‌کنیم می‌‌گوییم ارشاد است به مرجوح بودن آن. کجا این نهی از صلات فی الحمام ظهور در نهی مولوی دارد یعنی نهی تکلیفی. ما در صوم یوم عاشورا بخاطر لاتصم یوم عاشورا نگفتیم که این کاشف است از ممنوعیت صوم عاشورا، بخاطر روایات دیگری بود که می‌‌گفت ان کنت شامتا لآل الرسول فصم فی یوم عاشورا، نه بخاطر این‌که صرفا یک دلیل می‌‌گفت لاتصم فی یوم عاشورا. پس اشکال اول این است که نهی از صلات فی الحمام اساسا ظهور در مولویت ندارد. بله ظهور اطلاقیش در ارشاد به بطلان هست ولی قرینه بر خلاف این ظهور پیدا کردیم می‌‌گوییم ارشاد می‌‌شود به مرجوح بودن این فعل.

ثانیا: نهی مولوی که شما فرمودید در صلات فی الحمام می‌‌گوییم ناشی است از مفسده آن ولی مبغوض نیست، چون دلیل داریم که صلات فی الحمام صحیح است. چه اشکالی دارد، ‌صلات فی الحمام اصلا مبغوض کراهتی باشد در عین حال این نماز صحیح است، شما خودتان هم پذیرفتید که لزوما امر به یک جامع به این معنا نیست که این جامع محبوب مطلق مولی است، ظهور خطاب این را می‌‌گوید، ما هم عرض کردیم ممکن است امر کند مولی به یک جامعی لابشرط، یک فردش مبتلا باشد به مانع از محبوبیت، آن فرد محبوب بالفعل نباشد، مبغوض کراهتی باشد، ‌معنون به عنوان وسوسه باشد مثلا، و لکن همین فرد که مبتلا به مانع هست از محبوب بودن چون مبغوض کراهتی است، می‌‌تواند وافی به آن ملاک جامع باشد که آن جامع محبوب مولی است. بله، آن جامع با این‌که لابشرط متعلق امر است اما محبوب بودنش لابشرط نیست که حتی این فرد را هم بگوییم محبوب است، نه، جامع لابشرط متعلق امر است چون جامع لابشرط وافی به ملاک است حتی این فرد مبتلا به بغض کراهتی و لکن چون این فرد مبغوض کراهتی است حب فعلی به این فرد سرایت نکرده ما دلیل نداریم که حتما باید هر فردی از افراد واجب صرف الوجودی محبوب بالفعل باشد.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم آقای صدر هم گفتند ظاهر خطاب امر این است و الا قبول دارند مقوم امر این نیست که متعلقش محبوب علی وجه المطلق باشد. خود ایشان تصریح کرد. ... شما چطور رفع ید کردید از ظهور خطاب نهی از مبغوضیت صلات فی الحمام؟ منحصر نیست که ما بگوییم این صلات فی الحمام مبغوض نیست، ممکن است این صلات فی الحمام مبغوض کراهتی باشد در عین حال چون این فرد وافی به ملاک جامع نماز است و لذا امر به نماز مقید نشده است به صلات فی غیر الحمام، این هم محتمل است.

این در جایی است که امر به صرف الوجودی تعلق بگیرد که یک حصه آن مبغوض کراهتی باشد. اما اگر عملا تمام حصه‌های آن متعلق امر مبغوض کراهتی باشد، مثل این‌که شخصی وسواس هست هر چه نماز می‌‌خواند وسوسه‌گری می‌‌کند که یک بار دیگر بخوانم، کارش شده همین، که روایت می‌‌گوید و ‌ایّ عقل له و هو یطیع الشیطان، که ظاهرش این است که مکروه است اگر حرام نباشد، که مشهور گفتند حرام است ولی ما وجهی نمی‌بینیم که حرام است، مطیع شیطان مطلقا حرام نیست، درست است که شیطان انما یأمرکم بالسوء‌ و الفحشاء اما دلیل نمی‌شود که حتما منحصرا امر کند به حرام، امر به مکروه هم می‌‌کند، مکروه هم یک سوء غیر لزومی است. بهرحال مسلما شیطان اکتفاء‌ به دعوت به محرمات نمی‌کند لااقل اولیاء الله را که به این زودی نمی‌شود آن‌ها را فریب داد به سراغ محرمات برد، ‌ابتداء‌ دعوت می‌‌کند به مکروهات، شبهات، شیخ انصاری را دعوت می‌‌کند که از این سهم امام بردار که خانواده نان خشک نخورند، روغنی بخر که با آن روغن غذا بخورند، شیطان دعوت می‌‌کند به ارتکاب مکروهات و شبهات، پس اطاعت شیطان لزوما به معنای ارتکاب حرام نیست ولی ارتکاب مکروه است. این‌که ما بگوییم این ارشاد است به کم‌عقلی وسواس، کم‌عقلی هم که نه مکروه است نه حرام، ‌العقل هبة و الادب مکسبة آنی که کم‌عقل است گناهش چیست، خدا او را کم‌عقل آفریده. این خلاف ظاهر است، ظاهرش این است که این مکروه است این کار را نکند نه این‌که ارشاد است به این‌که این کار کم‌عقلی است.

این آقا مکروه است اعتناء‌ به وسوسه بکند، امروز هم که دچار وسوسه شده مکروه است اعتناء‌ به وسوسه بکند و لکن باز دومرتبه نمازش را اعاده کرد، وسوسه دارد که قرائتم درست است درست نیست، بعد گذشت، بعد از وقت یکی به او گفت: استثنائا امروز کار خوبی کردی، عرفا می‌‌گویند کار خوبی کردی نمازت را دوباره خواندی. چرا؟ برای این‌که آن نماز اولی که خواندی یادت رفته بود وضوء بگیری، یا اصلا قبل از وقت بود، خب سؤال: این نمازی که این آقای وسواس خواند نماز اولش که باطل بود، بی‌وضوء بود، قبل از وقت بود، این نماز دومش هم معنون به عنوان وسوسه بود و مندوحه‌ای هم نداشت این شخص که بگوییم می‌‌توانست برود سراغ نماز بی‌وسوسه، او تا آخر وقت هر چه می‌‌خواست نمازش را اعاده کند معنون به عنوان وسوسه می‌‌شد، این‌جا مشکل است کار. ما اگر دلیل داشتیم که این نماز صحیح است یک جوری توجیه می‌‌کردیم می‌‌گفتیم این‌جا این نهی مولوی کراهتی از اعتناء به وسوسه ناشی از مبغوضیت فعل نیست ناشی از مفسده فعل است، و چون ناشی از مفسده فعل است مقاومت نمی‌کند در مقابل امر به صرف الوجود نماز، ولی این‌که دلیل نداریم و لذا مقتضای اطلاق نهی کراهتی از اعتناء به وسوسه این است که این نمازش امر ندارد، آن نماز اول بی‌وضوء بود هیچ‌، این نماز دوم هم امر ندارد، نهی کراهتی دارد از اعتناء به وسوسه، ‌تازه مشهور می‌‌گویند نهی تحریمی دارد. و لذا لااقل احتیاط واجب این است که این شخص بعدا نمازش را قضاء‌ کند، آن نمازی که ناشی از وسوسه خوانده آن بدرد نمی‌خورد.

حالا در تکرار ذکر و قرائت قرآن در نماز از روی وسوسه صاحب عروه گفت یشکل الصحة، آقای خوئی فرمودند چرا یشکل الصحة؟ الاقوی الصحة. آن جهتش این است که ایشان می‌‌گویند درست است که امر ندارد تکرار این ذکر، درگیر وسوسه است، و لکن تکلم مبطل صلات، منصرف است از ذکر و لو ذکری که امر ندارد، و لو ذکری که نهی دارد، و لو ذکری که نهی تحریمی دارد، ذکر محرم، دعاء محرم، ‌قرائت محرمه قرآن، این‌ها دلیل من تکلم اعاد الصلاة از آن‌ها منصرف است. حالا او بحث دیگری است که فرمایش آقای خوئی فرمایش متینی است. ولی ما فرض کردیم این آقا آن فعل اولش باطل بوده و این فعل ناشی از وسوسه می‌‌خواهد مصداق امتثال واجب باشد، این مشکل دارد چون مندوحه که ندارد.

[سؤال: آیا منصرف نیست دلیل نهی از وسوسه از مقام؟ جواب:] نهی از اطاعت شیطان، اباء از تخصیص دارد. مثل آن پدری می‌‌شود که با پسرش دعوایش شد، این پسر بی‌ادب و زورگو بود، پدر را از مرکب پیاده کرد خودش سوار مرکب شد، مدام هم به پدرش می‌‌گفت شیطان می‌‌گوید پیاده شوم کتکت بزنم، ‌پدرش هم می‌‌گفت پسر! گوش به حرف شیطان نده، ‌خوب نیست. مدتی گذشت دل این پسر رحم آمد گفت بابا شیطان می‌‌گوید پیاده شوم تو را سوار کنم، گفت پدرجان گوش به حرف شیطان بده. این عرفی نیست. گوش به حرف شیطان ندادن یک چیزی نیست که تخصیص‌بردار باشد، الا در این‌جا، این‌جا گوش به حرف شیطان بده، اباء از تخصیص دارد. بر فرض اباء از تخصیص نباشد کلام این است که تعارض می‌‌کنند دلیل نهی از اعتناء به وسوسه با امر به صرف الوجود صلات، در حق این شخص که منجز نیست چون این شخص تا داخل وقت است که نمی‌داند نماز باطل خوانده است، آن نماز اولش باطل است.

تنبیه هفتم: عدم اناطه بحث به موارد احراز ملاک در مجمع

تنبیه هفتم: صاحب کفایه فرموده: بحث اجتماع امر و نهی در جایی است که احراز کنیم ملاک امر و نهی را در مجمع، که بناء بر جواز اجتماع هر دو حکم فعلی است بناء بر امتناع اجتماع حکم تابع اقوی الملاکین است و لکن همان اضعف الملاکین را هم انجام بدهیم صحیح می‌‌شود عمل‌مان چون وافی به ملاک است. دفن میت در مکان مغصوب صحیح است، چون اگر اجتماع امر و نهی این‌جا مطرح بشود امتناعی هم بشویم یعنی ملاک دارد این دفن، و لو نهی از غصب ثابت است بخاطر این‌که ملاک حرمت غصب اقوی است، اما ملاک دفن هم استیفاء می‌‌شود. و چون توصلی است مشکل قصد قربت هم پیش نمی‌آید. بله، اگر واجب، واجب عبادی باشد فقط جاهل قاصر عملش صحیح است، عالم عامد و جاهل مقصر مشکل ملاک ندارند، مشکل قصد قربت پیدا می‌‌کند. حالا اگر ملاک برای امر و نهی در مورد اجتماع نباشد او اصلا وارد بحث اجتماع امر و نهی نمی‌شود، وارد بحث تعارض می‌‌شود.

قبل از این‌که فرمایش صاحب کفایه را دنبال کنیم، ما یک سؤال را می‌‌کنیم از صاحب کفایه که نزاع در جواز اجتماع امر و نهی را چرا مبتنی می‌‌کنید بر احراز ملاک امر و نهی در مورد اجتماع؟ این وجهش چیست؟ اگر جوازی شدیم اطلاق امر و نهی در مورد اجتماع مشکلی ندارد، از اطلاق این دو کشف ملاک می‌‌کنیم، اگر هم امتناعی شدیم می‌‌گوییم امر و نهی در این‌جا نمی‌تواند جمع بشود و خطاب نهی به عنوان ثانوی مقدم است مثل نهی از غصب، ما هم احراز ملاک در مورد اجتماع برای امر نکردیم، عمل باطل است، چه اصراری هست که ما بگوییم نه، بحث اجتماع در جایی است که احراز کنیم ملاک امر و نهی را؟ می‌‌خواهید شما آن فتوای مشهور را درست کنید که امتناعی هستند ولی در عین حال اتیان به آن فرد حرام را مجزی از واجب می‌‌دانند حداقل در فرض جهل قصوری در عبادات، ‌خب برای تصحیح فتوای مشهور لزومی ندارد که ما بحث اصولی را محدود کنیم بگوییم بحث اصولی اجتماع امر و نهی منحصر است به جایی که هم امر ملاک داشته باشد در مورد اجتماع هم نهی، هم‌چون لزومی ندارد. فوقش شما بحث را مطلق طرح کنید‌، برای تصحیح آن عمل در مورد اجتماع شرط بگذارید، آن‌جا شرط بگذارید بگویید ما که امتناعی هستیم عمل در مورد اجتماع را در فرضی صحیح می‌‌دانیم که احراز کنیم ملاک امر را نه این‌که از اول محدود کنید بحث اصولی را بگویید بحث از اجتماع امر و نهی جوازا أو امتناعا مختص است به جایی که هم امر ملاک داشته باشد هم نهی. این چه وجهی دارد.

و بعد، در مقام اثبات می‌‌گویید اول برو احراز کن ملاک امر و نهی را بعد بیا بحث کن از جواز اجتماع و امتناع اجتماع، در صل و لاتغصب باید احراز کنید این صلات در مکان مغصوب هم ملاک دارد برای امر هم ملاک دارد برای نهی، این را باید احراز کنید از خارج تا بعد بحث کنید که آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا جایز نیست، چه لزومی دارد؟

[سؤال: ... جواب:] ما که جواز اجتماع امر و نهی می‌‌گوییم، از حیث این‌که تضاد هست بین امر و نهی یا تضاد نیست می‌‌گوییم. این اشکال شما شبیه اشکال منتقی‌الاصول است که می‌‌گویند اصلا راجع به این‌که عقاب اخروی صحیح است یا صحیح نیست نباید ما نظر بدهیم چون ما چه می‌‌دانیم خدا برای چه عقاب می‌‌کند در آخرت، (اصلا عقاب اخروی را زیر سؤال می‌‌برد) به ما ربطی ندارد این بحث‌ها، ما می‌‌خواهیم ببینیم عقلا ظلم است عقاب اخروی یا ظلم نیست. این‌جا هم ما می‌‌خواهیم همین را بفهمیم، ‌حالا خدا کارش روی حکمت است برای چه آن کار را کرده بحث دیگری است، ما می‌‌خواهیم ببینیم آیا ممکن است اجتماع امر و نهی یا نه. جوازی می‌‌گوید ممکن است امتناعی می‌‌گوید ممکن نیست. بله خدا که امر و نهی می‌‌کند در مورد اجتماع بناء بر قول به جواز باید حتما ملاک داشته باشد تا امر و نهی بکند، این ربطی به بحث ما ندارد ما می‌‌خواهیم ببینیم امر و نهی تضاد دارند با تعدد عنوان یا تضاد ندارند، قائل به جواز می‌‌گوید تضاد ندارند، ‌اما خدا هم امر کند هم نهی کند طبعا باید یک حکمتی این را اقتضاء کند، آن بحث دیگری است.

[سؤال: ... جواب:] بله اگر مقتضی نبود خدا امر و نهی با هم نمی‌کند و لو جوازی بشویم ولی اطلاق امر و نهی وقتی می‌‌گویند ما هستیم و تضادی هم بین‌شان نیست به اطلاق‌شان اخذ می‌‌کنیم، لازم نیست از خارج احراز ملاک کنیم.

[سؤال: ... جواب:] اگر از خارج بفهمیم هر دو ملاک ندارند یعنی علم اجمالی پیدا می‌‌کنیم به کذب احد الخطابین او ربطی به بحث جواز عقلی اجتماع امر و نهی ندارد، او علم اجمالی است از خارج به انتفاء احد الحکمین لانتفاء الملاک، ربطی به این بحث ما ندارد.

بله، برای تصحیح آن عمل مورد اجتماع امر و نهی برویم دنبال احراز ملاک، آن بحث دیگری است، توضیح می‌دهم.

ظاهرا صاحب کفایه دنبال تصحیح فتوای مشهور بوده به صحت عمل در مورد اجتماع و خودش هم معتقد است که از راه ملاک می‌‌شود آن عمل را تصحیح کرد و اگر عمل عبادی است قصد قربت در جاهل قاصر چون متمشی می‌‌شود و ملاک هم هست عمل را تصحیح می‌‌کند. با این دید بحث را مطرح می‌‌کند یعنی بحث جهت‌دار، و این اشتباه است. ما برای تصحیح عمل در مورد اجتماع از راه کشف ملاک پیش بیاییم آن بحث دیگری است. جوازی هم چه بسا نیاز پیدا کند به این بحث.

مثلا در درس‌نامه اصول جلد 7 صفحه 478 با این‌که ایشان جوازی هستند، صل لاتغصب، ایشان قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند هم با تعدد عنوان هم با وحدت عنوان اگر یکی امر به صرف الوجود است مثل صل و دیگری نهی از حصه است مثل لاتصل فی الحمام، ولی گاهی مجبور هستند از راه ملاک پیش بیایند. چطور؟ اگر مندوحه نداشت، خوب دقت کنید! ما متمکن از فرد مباح نباشیم، متمکن از صلات در مکان مباح نباشیم، می‌‌گویند دیگر نمی‌تواند امر به صلات فعلی بشود، چون تکلیف به غیر مقدور می‌‌شود هم بگویند صل هم بگویند لاتغصب، اگر واجب اهم است، او فعلی می‌‌شود، حرمت غصب صلاتی برداشته می‌‌شود ولی اگر واجب اهم نباشد، وجوب صلات برداشته می‌‌شود، و لکن ایشان می‌‌گویند من که جوازی هستم در موارد مندوحه با اطلاق امر ملاک را کشف کردم، عرفی نیست بگویم در موارد مندوحه این نماز در مکان مغصوب ملاک دارد چون اطلاق صل را قبول دارم ولی در موارد عدم المندوحة این صلات در مکان مغصوب ملاک ندارد، آن جایی که می‌‌توانیم صلات در مکان مباح بخوانیم این صلات در مکان مغصوب ملاک دارد و صحیح است، اگر نتوانیم نماز در مکان مباح بخوانیم این نماز در مکان مغصوب ملاک ندارد و باطل است، این اصلا عرفی نیست. می‌‌بینید ایشان جوازی است ولی از راه ملاک خواسته نماز در مکان مغصوب را درست کند. امر ترتبی هم دیگر می‌‌تواند داشته باشد، ان کنت ترتکب جامع الغصب فصل ولی اگر کسی گفت امر ترتبی عقلایی نیست ایشان می‌‌گوید از راه کشف ملاک ما نماز در مکان مغصوب را تصحیح می‌‌کنیم.

ان قلت: قصد قربت نمی‌تواند بکند این شخص. ایشان در جواب می‌‌گویند: اگر غصب حرام اهم باشد بله قصد قربت نمی‌تواند بکند، چون غصب حرام اهم است این نماز در این مکان مغصوب هم که مصداق غصب است حرام فعلی است، مبعد عن المولی است لایصلح للمقربیة، البته این اشکال فقط در واجب عبادی پیش می‌‌آید، واجب توصلی که از راه ملاک تصحیح می‌‌شود ولی اگر این غصب حرام اهم نبود حرام مساوی بود، ملاک غصب با ملاک نماز مساوی بود، وجوب صلات ساقط می‌‌شود حرمت این غصب صلاتی هم ساقط می‌‌شود چون ملاک هایشان مساوی هستند ترجیح بلامرجح می‌‌شود، بعد ایشان فرموده قصد قربت می‌‌تواند بکند. من فرار می‌‌کنم از غصب حرام می‌‌آیم سراغ این غصب حلال، غصب صلاتی حلال شد دیگر، چون ملاکش تساوی پیدا کرد با ملاک نماز، این غصب حلالی که ملاک نماز هم در آن هست خود این می‌‌شود قصد قربت که من از غصب حرام فرار کنم بیاییم سراغ غصب صلاتی که حلال است و ملاک نماز در او هست، همین یعنی قصد قربت.

می‌بینید قائل به جواز اجتماع امر و نهی هم گاهی برای تصحیح عمل می‌‌رود سراغ ملاک، پس جناب صاحب کفایه! تصحیح عمل از راه ملاک یک بحث دیگری است، امتناعی هم می‌‌تواند سراغ‌ آن برود جوازی هم می‌‌تواند سراغ آن برود چرا بحث جواز و امتناع را مربوط می‌‌کنید به بحث احراز ملاک در مورد اجتماع. این درست نیست.

حالا راجع به این مطلب درس‌نامه ما البته ایراد داریم، ‌به صاحب کفایه هم ایراد داریم می‌‌گوییم اگر امر به نماز ساقط شد یا بخاطر امتناع یا بخاطر این‌که مندوحه نیست و لو قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشویم، پس کجا این نماز در مکان مغصوب ملاک دارد؟ از کجا؟ شاید این نماز در مکان مغصوب در موارد عدم المندوحة وافی به ملاک ملزم نباشد، چون امتثال امر نیست یا بخاطر این‌که امتناعی هستیم امتثال امر نیست یا جوازی هم باشیم مثل درس‌نامه اصول، ‌مندوحه چون ندارد امر ساقط شده، ‌دیگر امر به نماز نداریم، این نماز در مکان مغصوب امتثال امر نیست شاید امتثال امر دخیل باشد در استیفاء ملاک نماز. از کجا می‌‌گویید این نماز ملاک دارد؟

بقیه مطالب را ان‌شاءالله روز چهارشنبه عرض می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 92- 361

**چهار‌شنبه – 27/11/1400**

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

بحث در این بود که آیا برای این‌که مسأله‌ای مورد بحث اجتماع امر و نهی بشود لازم هست که ملاک امر و نهی در آن باشد یا لازم نیست.

صاحب کفایه ادعاء کردند که اول باید ملاک امر و نهی در مورد اجتماع موجود باشد تا ما بحث کنیم که خطاب امر و نهی در این‌جا اجتماع‌شان جایز است یا جایز نیست. و الا اگر ملاک هر دو حکم در مورد اجتماع موجود نباشد حکم تابع آن ملاکی است که در مورد اجتماع هست، نوبت به بحث جواز اجتماع یا امتناع اجتماع نمی‌رسد.

بعد ایشان فرموده است: به حسب مقام اثبات هم ما یک وقت احراز می‌‌کنیم اجمالا که یکی از این دو ملاک در مورد اجتماع نیست که خطاب امر و نهی با هم تعارض می‌‌کنند در این مورد چه قائل به جواز اجتماع بشویم چه قائل به امتناع اجتماع. اما اگر احتمال بدهیم وجود هر دو ملاک را در مورد اجتماع، ‌یک وقت دلیل خاص مثل اجماع داریم بر ثبوت هر دو ملاک در مورد اجتماع آن وقت بحث اجتماع امر و نهی را در مورد آن مطرح می‌‌کنیم، یک وقت دلیل خاصی نداریم می‌‌خواهیم از خود خطاب امر و خطاب نهی وجود هر دو ملاک را در مورد اجتماع احراز کنیم، ایشان فرموده‌اند که اگر ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشویم مشکلی نیست، اطلاق خطاب امر می‌‌گوید این مورد اجتماع ملاک امر دارد اطلاق خطاب نهی هم می‌‌گوید ملاک نهی دارد. اما اگر قائل به امتناع بشویم باید ببینیم مفاد این دو خطاب حکم اقتضائی اگر باشد نه حکم فعلی یعنی حکم انشائی باشد نه حکم فعلی، می‌‌توانیم بگوییم این‌ها با هم تعارضی چون ندارند، تعارض بین دو حکم فعلی هست و لذا از اطلاق خطاب امر که مفادش وجود امر اقتضائی است در مورد اجتماع کشف ملاک امر می‌‌کنیم و از خطاب نهی هم که مفادش وجود نهی اقتضائی است در مورد اجتماع کشف ملاک نهی می‌‌کنیم بعد تزاحم می‌‌شود بین دو خطاب و قواعد تزاحم را جاری می‌‌کنیم و آنی که اقوی الملاکین است او مقدم می‌‌شود و خطاب او فعلی می‌‌شود.

و اگر هر دو خطاب متکفل حکم فعلی بود، یک وقت توفیق عرفی می‌‌شود بین این دو خطاب که عرف حمل می‌‌کند یکی از این دو را بر حکم اقتضائی و دیگری را بر حکم فعلی، مثلا نهی چون به عنوان ثانوی است می‌‌شود نهی فعلی امر چون به عنوان اولی اقتضاء می‌‌کند ترخیص در تطبیق را بر این فرد مورد اجتماع می‌‌شود حکم اقتضائی باز مشکل حل است. اما اگر مفاد این دو خطاب حکم فعلی بود و توفیق عرفی هم بین‌شان نمی‌شد بکنیم که یکی را حمل کنیم بر حکم فعلی این‌جا تعارض می‌‌کنند این دو خطاب و دیگر کاشف از ملاک در این مورد اجتماع نخواهیم داشت.

[سؤال: ... جواب:] ظاهرا مراد از حکم اقتضائی این است که حکم فعلی است لولا المانع نه آن انشائی محض که ممکن است انتفاء مانع از آن هم آن را فعلی نکند، نه، مراد از حکم اقتضائی حکمی است که لولا المانع فعلی می‌‌شود یعنی اگر نبود آن نهی این حکم فعلی بود، اگر آن امر نبود این نهی فعلی بود.

مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی فرمودند: بحث اجتماع امر و نهی راجع به این هست که آیا بین امر و نهی به دو عنوان تضاد هست یا نیست. قائل به جواز می‌‌گوید تضاد نیست قائل به امتناع می‌‌گوید تضاد هست. و الا این‌که بحث را مبتنی کنیم بر وجود ملاک در مورد اجتماع برای امر و نهی این درست نیست. اشاعره که قائلند به این‌که احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلقات‌شان نیست یا حتی بعض عدلیه قائل به آن هستند حق ندارند بحث کنند در جواز اجتماع امر و نهی با تعدد عنوان یا امتناع آن؟ این چه حرفی است.

در بحوث دفاع کردند از صاحب کفایه. فرمودند: مظنون قویا این است که مراد صاحب کفایه از ملاک در این‌جا ملاک به معنای مصلحت نیست، یا ملاک به معنای مفسده نیست که اختلاف هست در تبعیت احکام نسبت به این ملاکات بلکه مقصود صاحب کفایه سنخ ملاکی است که اشعری و معتزلی هر دو قبول دارند یعنی مبادئ حکم. هر امری باید مبادئی داشته باشد، و لو آن مبادئ تحکمیه باشد، مثل مولایی که تحکم می‌‌کند به عبدش می‌‌گوید یک کاری که لغو عقلایی است انجام بدهد ولی این کار با این‌که ملاک عقلایی ندارد ملاک تحکمی به نظر مولی دارد، بهرحال هر امری یا نهیی ناشی است از یک غرض مولوی و لو مصلحت عقلیه و عقلایی‌ای که عائد به مکلف باشد نداشته باشد. بهرحال صاحب کفایه فرمایشش این است که این مورد اجتماع باید واجد آن حیثیتی باشد که داعی مولی بوده به امر، باید واجد آن حیثیتی باشد که داعی مولی بوده به نهی تا بعد بحث کنیم که آیا تضاد بین امر و نهی مانع از اجتماع این‌ها هست یا نیست.

این فرمایش بحوث به نظر ما تمام نیست. این‌که در بحوث می‌‌گویند هیچ حکمی خالی از مبدأ‌ نیست مراد از مبدأ اراده مولی و حب مولی است؟ یا یک ملاکی در فعل هست و لو ملاک تحکمی. کدام مقصود بحوث است. اگر مراد از مبدأ این است که هر امر انشائی یک مبدئی دارد در نفس مولی که آن اراده مولی هست و حب مولی هست نسبت به فعل و هر نهی انشائی از یک فعلی مبدئی دارد که آن کراهت مولی هست نسبت به فعل قائل به امتناع اجتماع مدعی است که همین مبدأ هم مستحیل است اجتماعش، مبدأ یعنی اراده فعل، مبدأ نهی یعنی کراهت فعل، قائل به امتناع همین را هم می‌‌گوید مستحیل است اجتماع‌شان یعنی چی هر دو باید ملاک در مورد اجتماع باشد تا ما بحث کنیم امتناع دارد اجتماع امر و نهی یا امتناع دارد.

اگر مراد از مبدأ حکم ملاک در فعل است که داعی مولی است به امر به آن فعل، و لو ملاکی که تحکمی باشد نه ملاک عقلایی، نه، این مسلم نیست تا ما بگوییم اختلاف بین اشاعره و معتزله در لزوم ملاک در فعل نیست، بلکه در این است که معتزله می‌‌گویند باید ملاک حقیقی باشد اشاعره می‌‌گویند کافی است که ملاک تحکمی باشد از قبل مولی، نخیر. اصلا منکر تبعیت مثل خود ما می‌‌گوید ممکن است اراده مولی تعلق بگیرد به فعل بدون این‌که این فعل ملاکی داشته باشد نه ملاک حقیقی نه ملاک تحکمی بلکه مصلحت و ملاک در امتثال امر مولی است، آن فرمانده‌ای که گاهی دستورهایی می‌‌دهد که هیچ ملاک ندارد در ذات فعل، نه ملاک تحکمی نه ملاک حقیقی، فقط هدفش این است که روحیه سربازی که مطیع امر فرمانده است در این سربازها تقویت کند، و لذا به یکی می‌‌گوید برو آب بیاور، به یکی می‌‌گوید زمین را بکن، نه زمین کندن ملاک دارد به نظر این فرمانده نه آب آوردن، بعد از یک ساعت می‌‌گوید پر کن این زمین را، آب را هم برگردان. ملاک تحکمی هم ندارد فقط ملاک در امتثال امر فرمانده است.

[سؤال: ... جواب:] ملاک تحکمی که بحوث می‌‌گوید یعنی ملاکی که مولی بر خلاف نظر عقلاء می‌‌گوید این خوب است باید این انجام بشود. ... غرض اگر مراد اراده مولی است قائل به امتناع می‌‌گوید اراده مولی به فعل با کراهت مولی نسبت به فعل جمع نمی‌شود آن‌جا هم امتناع است. ... هدف که هدف در فعل نیست، آن‌ که اراده دارد فعل را تا مکلف این فعل را انجام بدهد، و لذا وقتی مولی نشد در فرض امتناع امر کند به این فعل، اراده کند این فعل را دیگر اصلا ملاکی فرض نمی‌شود، چون همه ملاک در امتثال امر است، معنا ندارد بگوییم باید این امر هم ساقط شد یک ملاکی در این فعل باشد، بعد بحوث می‌‌گوید که مقصود صاحب کفایه این است که یک ملاکی باشد و لو ملاکی که به تحکم مولی در این فعل است، ‌نخیر، اصلا لازم نیست به نظر مولی ملاکی در این فعل باشد و لو تحکم از مولی باشد بلکه مولی هدفش امتثال امر است و وراء امر و امتثال امر ملاکی ممکن است در فعل فرض نشود تا بگوییم در فرض انتفاء امر و لکن آن ملاک هست، کدام ملاک؟

[سؤال: ... جواب:] خود اراده با کراهت جمع نمی‌شود، معنا ندارد امتناعی بگوید باید حتما مولی اراده و کراهت داشته باشد تا بحث بکنیم از جواز اجتماع امر و نهی یا امتناع آن. خود اراده فعل و کراهت فعل قائل به امتناع می‌‌گوید اجتماع‌شان ممتنع است، بعد بیاید بگوید باید در مورد اجتماع هر دو باشند تا من بحث کنم در جواز اجتماع و امتناع اجتماع؟ ... بحث امر و نهی است، حب به دو فعل چیست؟ بحث مورد اجتماع است که امر و نهی ملاک داشته باشد نه دو تا امر به ضدین.

اشکال دوم به صاحب کفایه: شما فرمودید که خطاب امر و نهی اگر دلالت بر حکم اقتضائی بکنند کشف ملاک می‌‌کنیم، و لو قائل به امتناع بشویم، مرادتان از حکم اقتضائی چیست؟ اگر مراد از حکم اقتضائی یعنی ملاک که این خلاف ظاهر امر است، خلاف ظاهر نهی است. و اصلا تعبیر حکم اقتضائی نباید بکنید باید بگویید ملاک. اگر مقصودتان از حکم اقتضائی حکم انشائی است که ناشی است از ملاک فعلی که لولا المانع فعلی هم می‌‌شود، این‌که کاشف از ثبوت ملاک در فرض مانع نیست، یک حکمی است که لولا المانع فعلی می‌‌شود، ‌لولا المانع ملاک دارد اما در فرض ابتلاء‌ به مانع که نهی است باز ملاک دارد؟‌ خطاب دلیل بر یک حکم انشائی باشد که لولا المانع فعلی می‌‌شود، لولا المانع ملاک دارد، خب فرض این است که فعلا مبتلا به مانع است، این امری است که مبتلا به نهی است در مورد اجتماع. خطابی که دلیل بر حکم لولا المانع است، در فرض ابتلاء‌ به مانع چطور می‌‌خواهد کاشف از ملاک باشد؟

[سؤال: ... جواب:] حکم انشائی کشف از ملاک تام نمی‌کند، الان یک سری احکام است که انشائی است و حتی ایشان تصریح می‌‌کند اگر مکلف انجام بدهد گنهکار است، مثل احکامی که مربوط به زمان ظهور حضرت است و حضرت اجراء‌ می‌‌کنند، الان اگر کسی بخواهد اجراء‌ کند اصلا منقاد هم نیست بلکه عاصی است یعنی ملاک تام ندارد که عاصی است و الا چه مشکلی دارد؟‌ ... لولا المانع خطاب امر اقتضائی می‌‌گوید متعلق من ملاک دارد اما در فرض ابتلاء به مانع هم ملاک دارد؟ از کجا؟ شاید در فرض ابتلاء به مانع اصلا ملاک ندارد. ممکن است در مورد اجتماع ملاک تام باشد برای اجزاء این نماز در مکان مغصوب، مشکلی ندارد، با هم تضاد ندارند. این نماز در مکان مغصوب مفسده دارد ولی وافی به مصلحت تامه صرف الوجود نماز هست، این‌ها با هم تضاد ندارند. ... امتناعی‌ها هم قبول دارند، ‌خود صاحب کفایه برای چی می‌‌گوید نماز در مکان مغصوب عن جهل قصوری صحیح است با این‌که مفسده غصب در آن هست و لذا تحریم شده است، اما در عین حال وافی به مصلحت تامه صرف الوجود نماز هست. مثل همان مثال اشرب ماءا و لاتشرب الماء البارد، شرب ماء بارد موجب عفونت ریه می‌‌شود و لکن وافی به ملاک رفع عطش در صرف الوجود شرب ماء هست، با هم تضادی ندارند اصلا و لکن کاشف نداریم، وقتی حکم به قول صاحب کفایه ارشادی است، اقتضائی است، ‌در فرض ابتلاء‌ به مانع اصلا حکم فعلی نیست ما از کجا کشف ملاک تام بکنیم؟ مگر حکم انشائی کاشف از ملاک تام است؟‌

اشکال سوم که به صاحب کفایه گرفته شده: گفتند: بر فرض خطاب امر و خطاب نهی بناء‌ بر قول به امتناع تعارض و تساقط کنند چون دال بر حکم فعلی هستند، و لکن می‌‌توانیم از راه ظهور التزامی خطاب امر کشف کنیم که این نماز در مکان مغصوب ملاک تام دارد و از راه خطاب غصب هم ممکن است کشف بشود که این نماز در مکان مغصوب مفسده تامه دارد که با هم هیچ تضادی ندارند. حالا ممکن است کسی بگوید اطلاق خطاب امر که شامل این نماز در مکان مغصوب می‌‌شود، نفی می‌‌کند هم حرمت غصب را هم ملاک تام حرمت غصب را چون با هم جمع نمی‌شوند، امر فعلی به صلات که شامل صلات در مکان مغصوب بشود طبعا می‌‌گوید این نماز در مکان مغصوب نه حرمت دارد نه ملاک تام برای حرمت چون اگر ملاک تام برای حرمت داشت باید شارع اکتفاء می‌‌کرد به امر به نماز در مکان مباح چون نماز در مکان مباح امر بشود کافی است برای استیفاء ملاک، اطلاق امر به صلات که صلات در مکان مغصوب را شامل می‌‌شود بالالتزام می‌‌گوید پس این نماز حال که اطلاق دارد امر نسبت به آن، مفسده تامه ندارد، حرمت هم ندارد، و لکن دلیل حرمت غصب مدلول التزامی‌اش این نیست که این نماز در مکان مغصوب وافی به مصلحت تامه صلات نیست، شاید وافی باشد به مصلحت تامه صلات اما چه کند مولی؟ مفسده تامه دارد حرام کرده است آن را، تحریم غصب مدلول التزامی‌اش نفی ملاک صلاتیت در این صلات در مکان مغصوب نیست، و لکن اطلاق امر بخواهد این صلات در مکان مغصوب را بگیرد، اگر مقدم می‌‌شد این اطلاق امر کاشف از این بود که این نماز در مکان مغصوب مفسده تامه ندارد و الا اگر مفسده تامه داشت شارع حتما باید تقیید بزند امر به صلات را به صلات در مکان مباح چون امکان استیفاء ملاک نماز با فرد دیگر که مباح است وجود دارد.

بنابراین ملاک نماز در این نماز در مکان مغصوب باشد این مدلول التزامی خطاب صل است و این مدلول التزامی هیچ معارضی ندارد، بر خلاف مدلول التزامی لاتغصب که مفسده تامه است در این فعل، او معارض دارد، او معارضش اطلاق خطاب صل است. گفته می‌‌شود: بنابراین خطاب صل تعارض کرد با خطاب لاتغصب، تساقط کردند، اما مدلول التزامی خطاب صل که این است که این نماز در مکان مغصوب وافی است به ملاک تام نماز، این بلامعارض است. و بناء بر این‌که بزرگانی مثل شیخ انصاری، محقق اصفهانی، ‌محقق عراقی، قائلند که ظهور التزامی در حجیت تابع ظهور مطابقی نیست، ظهور مطابقی اگر به معارضه ساقط شد دلیل نمی‌شود که از حجیت ظهور التزامی رفع ید بکنیم، گفته می‌‌شود بنابراین این ظهور التزامی صل در وجود ملاک در نماز در مکان مغصوب حجت است و معارض هم ندارد.

[سؤال: ... جواب:] مهم این است که ما برای تصحیح این نماز مشکلی پیدا نمی‌کنیم، احراز می‌‌کنیم ملاک را در این نماز، اگر توصلی بود که هیچ، اگر تعبدی بود مثل این نماز، در فرض جهل قصوری قصد قربت متمشی می‌‌شد و حکم به صحت این نماز می‌‌کردیم. و هذا هو المطلوب.

ما اشکالی که داریم به این بیان یک اشکال مبنایی است که ظهور التزامی در حجیت تابع ظهور مطابقی است به دو بیان:

بیان اول این است که اصلا مدلول التزامی حصه است. یعنی چه؟ شما وقتی می‌‌گویید که زید فی الدار که مدلول التزامی‌اش این است که پدر زید هم در دار است چون زید وقتی می‌‌آید به این خانه، ‌پدرش هم در آن‌جا هست که می‌‌آید، پدر اگر در این خانه نباشد زید آن‌جا نمی‌آید، همه این را می‌‌دانند، مدلول التزامی زید فی الدار طبیعی کون الاب فی الدار نیست، آن حصه‌ای از کون الاب فی الدار است که مقرون است به وجود زید در دار. شما که می‌‌گویید زید در خانه است مدلول التزامی‌اش بودن پدر زید است در خانه در کنار زید، نه بدون زید. و لذا آن خطاب دومی که می‌‌گوید لیس زید فی الدار، نه تنها با زید فی الدار که ثقه اول گفت تعارض دارد، بلکه با آن مدلول التزامی آن‌که وجود پدر زید در خانه است اما وجود پدر زید مقارن با وجود زید، با او هم تعارض دارد.

و این بیان (‌که مرحوم آقای خوئی فرمودند) بسیار بیان متینی هست. و بحث تفصیلیش را در جای خودش عرض کردیم.

این یک اشکال به این بزرگان‌ که اساسا مدلول التزامی مطلق مثلا کون اب زید فی الدار نیست، حصه‌ای از کون الاب فی الدار است، حصه مقترنه به وجود خود زید فی الدار. که این‌جا هم مدلول التزامی خطاب امر وجود ملاک در متعلق هست اما ملاک مقترن با امر نه ملاک مجرد از امر. مدلول التزامی حصه مقترنه است نه طبیعی لازم. حصه مقترنه‌ای از لازم که مقترن است به وجود آن ملزوم.

اشکال دوم اشکال عقلایی است: شهادت مخبر به مدلول التزامی خبرش شهادت تبعیه است نه شهادت استقلالیه. یعنی این آقا وقتی می‌‌گوید زید در خانه است و لو ظهور عرفیش این است که پدر زید هم در خانه است، اما اگر اشتباه کرده بود نه زید در خانه بود نه پدر او، نمی‌گویند دو اشتباه کرد، حتی اگر از او بپرسیم تو که می‌‌گویی زید فی الدار ابوه هل هو ایضا فی الدار‌ ام لا؟ می‌‌گوید بله دیگر، وقتی زید در خانه است معنایش این است که پدر زید هم در خانه است. بعد معلوم شد زید در خانه نیست، می‌‌گویند تو دو تا اشتباه کردی، می‌‌گوید من یک اشتباه کردم گفتم زید در خانه است، اشتباه زایدی نکردم که گفتم پدر زید هم در خانه است. بله، اگر به من می‌‌گفتی پدر زید چطور؟‌ می‌‌گفتم او که معلوم است در خانه است، آن وقت می‌‌گفتند تو دو اشتباه کردی، شهادت استقلالیه دادی به این‌که پدر زید در خانه است، او که دیگر هیچ، او که "معلوم است در خانه است" یعنی شهادت استقلالیه. ولی وقتی به شما بگویند پدر زید چطور؟ بگویی خب وقتی زید در خانه است پدر زید هم در خانه است دیگر، ‌زید که همین‌جوری نمی‌رود در آن خانه که پدرش نباشد. این می‌‌شود شهادت تبعیه و عقلاء‌ برای شهادت تبعیه حجیت استقلالیه قائل نیستند چون اصالة عدم الخطاء الزائد در او جاری نمی‌شود، یک خطاء بیشتر نکرده این مخبر اگر اشتباه کرده که گفته زید فی الدار.

اشکال دوم به این بیان: این ملاکی که شما می‌‌گویید مدلول التزامی خطاب امر است، مقصودتان محبوبیت است؟ یا مقصود مصلحت است؟ اگر مقصودتان محبوبیت است، خود محبوبیت طرف معارضه است با مبغوضیت؛ قائل به امتناع می‌‌گوید محبوبیت هم جمع نمی‌شود با مبغوضیت. اگر مرادتان از ملاک مصلحت است و قصد قربت هم این‌جوری درست می‌‌شود که می‌‌گویید مصلحتی که مولی اهتمام دارد به استیفائش در ضمن فرد مباح، خب من در ضمن فرد حرام بیاورم غرض مولی حاصل می‌‌شود و امر ساقط می‌‌شود و من هم قصد قربت می‌‌توانم بکنم. می‌‌گوییم: بله، بعید نیست ظاهر خطاب امر مصلحت در فعل باشد، جزافا خدا امر نمی‌کند به یک فعل، ولی مصلحت تامه در آن فعل است؟ و لو در فرضی که امر ندارد، نهی دارد. کی خطاب امر کاشف از این است؟

در توصلیات بعید نیست خطاب امر کاشف از این است که ادفن المیت، ‌دفن میت ملاک تام دارد که مولی امر کرده به دفن میت، اما در تعبدیات مثل صلات بله، جزافا خدا نمی‌گوید نماز بخوان، اما ممکن است متمم ملاکش امتثال امر خدا باشد، مکمل ملاکش امتثال خدا باشد، خدایی که می‌‌گوید ما خلقت الانس و الجن الا لیعبدون، اصلا هدف از خلقت این است که مردم امتثال امر خدا بکنند، ‌مردم من را عبادت کنند، بله، ‌حالا اختیار این نماز ظاهرش این است که جزافی نیست، ‌بالاخره یک ملاکی داشته نماز که گفتند نماز بخوان نگفتند برو ورزش بکن قربة ‌الی الله، ‌اما ملاک تامش هم بدون امتثال امر خدا این هم مدلول التزامی خطاب امر است؟ قطعا این‌طور نیست. خطاب امر در عبادی کی ظهور دارد در این‌که متعلق این امر بدون امر مولی هم ملاک تام دارد؟‌ رمی جمره عقبه امر هم نمی‌شد همین‌جوری مردم می‌‌رفتند سنگ می‌‌زدند به آن ستون‌ها، ملاک تام داشت، از کجا؟ بله، جزاف نیست، بالاخره یک نکته‌ای داشته گفتند بروید به آن ستون‌ها هفت سنگ بزنید، نگفتند بروید به کوه هفت سنگ بزنید، به خیمه‌های خودتان هفت سنگ بزنید، یک ملاکی داشته، اما بدون امر مولی هم ملاک تام دارد و ملاک تامش استیفاء می‌‌شود؟ کدام خطاب امر همچون ظهوری دارد؟

اشکال سوم نقض‌هایی می‌‌شود به کشف ملاک امر در مورد اجتماع بعد از سقوط خطاب امر. اولین نقض را که از محقق عراقی است بیان کنم. نقض کرده در سایر موارد تعارض، گفته اکرم عالما لاتکرم الفاسق، که عامین من وجه هستند، یا حتی عام و خاص مطلق: اکرم عالما لاتکرم العالم الفاسق، این خطاب نهی ارشاد به مانعیت نیست، نهی تحریمی است، یحرم اکرام العالم الفاسق یا یحرم اکرام الفاسق، محقق عراقی گفته یک کسی را پیدا می‌‌توانید بکنید که بگوید در مورد اجتماع که عالم فاسق است خطاب امر با خطاب نهی حالا یا تعارض می‌‌کنند در عامین من وجه یا تخصیص می‌‌خورد خطاب امر در عام و خاص مطلق ولی مدلول التزامی خطاب امر این است که اکرام عالم فاسق هم ملاک دارد و ما با اکرام عالم فاسق هم می‌‌توانیم ملاک اکرام عالم را استیفاء کنیم و این امر ساقط بشود، با این‌که همین بیانی که در صل و لاتغصب گفته می‌‌شود که در مورد اجتماع ظهور صل این است که صلات در مکان مغصوب ملاک دارد در این مثال نقض هم می‌‌آید.

خود محقق عراقی دو تا جواب می‌‌دهد که ان‌شاءالله روز شنبه ببینیم جواب‌های ایشان درست است یا نه.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 93- 362

**‌شنبه – 30/11/1400**

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

بحث راجع به فرمایش صاحب کفایه بود که فرمود بحث اجتماع امر و نهی در جایی است که ملاک امر و نهی در مورد اجتماع وجود داشته باشد.

ما در جواب عرض کردیم بحث در اجتماع امر و نهی در این است که آیا امر و نهی با تعدد عنوان تضاد دارند تا ممتنع بالذات باشند یا تضاد ندارند تا ممکن بالذات باشند. حال اگر احکام تابع ملاکات باشند انتفاء ملاک یک منشأ دیگری است برای عدم تحقق حکم و موجب امتناع بالغیر حکم می‌‌شود. مثل هر ممکن بالذاتی که بخاطر انتفاء علتش ممتنع بالغیر می‌‌شود. ما بحث‌مان این است که آیا اجتماع امر و نهی با تعدد عنوان امتناع بالذات دارد بخاطر تضاد یا امتناع بالذات ندارد چون تضادی بین‌شان نیست، و لذا فرض این‌که ملاک برای امر و نهی در مورد اجتماع ثابت باشد هیچ ضرورتی ندارد.

بله، یک احتمالی در کلام صاحب کفایه هست که خلاف ظاهر کلام ایشان هست که کانّه صاحب کفایه شرط می‌‌کند که ما علم اجمالی به انتفاء احد الملاکین در مورد اجتماع نداشته باشیم، بین خطاب امر و نهی به لحاظ ملاک مشکلی وجود نداشته باشد که منشأ تعارض و تکاذب بشود به لحاظ ملاک، فقط مشکل از ناحیه این باشد که آیا بین این دو حکم، امر و نهی، تضاد هست تا ما قائل به امتناع بشویم یا تضاد نیست و هدف هم از این شرط که ما علم اجمالی به انتفاء احد الملاکین در مورد اجتماع نداشته باشیم این است که بحث اجتماع امر و نهی را از بحث تعارض خارج کنیم، حتی بناء بر امتناع اجتماع امر و نهی بگوییم بحث داخل می‌‌شود در بحث تزاحم و لذا مشهور با این‌که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هستند نماز در مکان مغصوب را در فرض جهل به حکم یا جهل به موضوع صحیح دانستند چون باب، باب تزاحم است در حالی که اگر باب باب تعارض بود وجهی نبود که نماز در مکان مغصوب را صحیح بدانند.

این مطلب اشکالش این است که خود صاحب کفایه فرموده: اگر خطاب امر و نهی مفادشان بیان حکم فعلی باشد و ما قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشویم و نتوانیم بین این دو جمع عرفی بکنیم، ‌مثلا خطاب امر را حمل کنیم بر اقتضائی که لولا وجود المانع امر به این است، بین این دو خطاب تعارض می‌‌شود و دیگر ما کاشف از ملاک نداریم و لو احتمال ثبوت کلا الملاکین را می‌‌دهیم علم اجمالی نداریم به انتفاء احد الملاکین در مورد اجتماع ولی بعد از تعارض خطاب امر و نهی بناء‌ بر قول به امتناع هر دو خطاب تساقط می‌‌کنند و دیگر کاشف نداریم از ثبوت ملاک امر در مورد اجتماع. این را خود صاحب کفایه فرمود. تعبیر صاحب کفایه این است که اگر ما قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشویم و نتوانیم بین این دو خطاب جمع عرفی بکنیم، به ملاحظه مرجحات باب تزاحم مثلا خطاب امر را حمل کنیم بر حکم اقتضائی، ‌اگر نتوانستیم این کار را بکنیم تعارض رخ می‌‌دهد بین این دو.

ظاهر مقصود صاحب کفایه از این‌که به ملاحظه مرجحات باب تزاحم جمع عرفی ممکن است بکنیم بین دو خطاب امر و نهی در مورد اجتماع این است که عرف اضعف ملاکا را حمل می‌‌کند بر حکم اقتضائی مثلا اگر ملاک امر در نماز در مکان مغصوب اضعف باشد از ملاک حرمت غصب حمل می‌‌کنیم این حکم به جواز صلات را نسبت به تطبیق بر صلات در مکان مغصوب بر این‌که لو خلی و طبعه و لم یطرء علیه عنوان الغصب لکان حکما فعلیا، و لکن الان چون عنوان غصب که اقوی ملاکا است منطبق است بر این نماز، دیگر این نماز جواز فعلی ندارد.

اشکال این فرمایش صاحب کفایه این است که مجرد اقوی ملاکا که منشأ جمع عرفی نیست. جمع عرفی تابع قرینیت عرفیه است. این‌که ملاک حرمت غصب اقوی است، این را ما از خارج فهمیدیم یا از خود خطاب حرمت غصب فهمیدیم. اگر از خارج فهمیدیم یعنی علم داریم به انتفاء حکم اضعف بناء بر قول به امتناع چون از خارج فهمیدیم ملاک حرمت غصب اقوی است و خلاف حکمت است که شارع بر اساس ملاک اقوی حکم را جعل نکند برود بر اساس ملاک اضعف حکم را جعل کند. این‌که ربطی به جمع عرفی ندارد. اگر از خود خطاب یحرم الغصب فهمیدیم که هر کجا غصب حرام است حرمتش اقوی است از حکم نماز، این‌که رافع تعارض نیست، چون یحرم الغصب می‌‌گوید هر کجا غصب حرام است ملاکش اقوی است، اما در این نماز در مکان مغصوب غصب حرام است تا ملاکش اقوی باشد؟ به لحاظ دلالت یحرم الغصب بر حرمت غصب در این مورد نماز در مکان مغصوب فرض این است که تعارض می‌‌کنند با خطاب صل، ممکن است فی علم الله یحرم الغصب شامل این فرد از غصب نشود. پس این‌که ما به صرف این‌که ملاک غصب اقوی است توفیق عرفی و جمع عرفی بکنیم بین خطاب صل و خطاب لاتغصب این وجهی ندارد.

ما اصل فرمایش صاحب کفایه را که بعد از تعارض خطاب صل با خطاب لاتغصب بناء بر قول به امتناع بناء بر تعارض این دو خطاب، دیگر کاشفی از ثبوت ملاک نماز در این نماز در مکان مغصوب نداریم ما با صاحب کفایه هم‌عقیده هستیم. و لکن برخی مثل محقق عراقی و محقق اصفهانی فرمودند: مدلول التزامی خطاب صل و لو بناء‌ بر قول به امتناع این است که نماز در مکان مغصوب وافی است به ملاک و دلالت التزامیه در حجیت تابع دلالت مطابقیه نیست، ممکن است دلالت مطابقیه بخاطر معارض و مانند آن از حجیت بیفتد ولی دلالت التزامیه یک دلالت دیگری است که مشمول ادله حجیت و ظهور هست.

عمده اشکال این قول بطلان مبنا هست. ما معتقدیم دلالت التزامیه نه تنها در انعقاد بلکه در حجیت هم تابع دلالت مطابقیه است. و لکن اگر این مبنا را ما بپذیریم و دلالت التزامیه را تابع دلالت مطابقیه در حجیت ندانیم گفته می‌‌شود خطاب صل و لو در مورد اجتماع بخاطر تعارض با لاتغصب یا بخاطر تقدیم لاتغصب بر آن از کار افتاد اما دلالت التزامیه‌اش اثبات می‌‌کند ملاک را در این نماز مکان مغصوب.

نقضی که شده به این مطلب این است که گفته می‌‌شود پس در سایر موارد تعارض هم همین را بگویید، ‌بگویید بعد از تعارض و تساقط ما به دلالت التزامیه خطاب تمسک می‌‌کنیم و کشف ملاک می‌‌کنیم.

البته در بحوث برای مثال تعارض مثال زدند به صل و لاتصل. این ‌که درست نیست که کسی بگوید خطاب صل و لاتصل که تعارض کردند مدلول التزامی صل می‌‌گوید صلات ملاک دارد، این درست نیست. چون خطاب لاتصل نفی می‌‌کند ملاک تام را در نماز، اگر خطاب صل ملاک تام نماز را اثبات می‌‌کند خطاب لاتصل هم نفی می‌‌کند ملاک تام در نماز را، پس به لحاظ کشف از ملاک هم این دو خطاب با هم تعارض دارند. فرق می‌‌کند با صل و لاتغصب چون لاتغصب نفی نمی‌کند وفاء این نماز در مکان مغصوب را به ملاک نماز.

عمده نقضی که شده به مورد تعارض نقضی است که در کلام محقق عراقی مطرح شده. گفتند در تعارض اکرم عالما با لاتکرم الفاسق، ممکن است گفته بشود که بعد از تعارض این دو در مورد عالم فاسق ما به دلالت التزامیه اکرم عالما تمسک بکنیم بگوییم اکرام عالم فاسق وافی است به ملاک اکرام عالم و نقض این می‌‌شود که کشف ملاک اختصاص به مورد اجتماع امر و نهی مثل صل و لاتغصب ندارد، در سایر موارد تعارض مثل اکرم عالما لاتکرم الفاسق باید ملتزم بشویم که بعد از تعارض و تساقط این دو خطاب در مورد عالم فاسق مدلول التزامی اکرم عالما می‌‌گوید اکرام عالم فاسق وافی است به ملاک اکرام عالم در حالی که هیچ‌کس ملتزم به این مطلب نشده است.

یا مثال اکرم عالما و لاتکرم العالم الفاسق، که خطاب لاتکرم العالم الفاسق اخص است و تعارض‌شان با اکرم عالما تعارض مستقر نیست، این‌جا هم ممکن است کسی بگوید بعد از تخصیص اکرم عالما با خطاب لاتکرم العالم الفاسق یعنی یحرم العالم الفاسق باید بگوییم مدلول التزامی اکرم عالما می‌‌گوید اکرام عالم فاسق وافی است به ملاک اکرام عالم. و این را هم هیچ‌کس نگفته است.

محقق عراقی دو جواب داده است از این نقض. جواب اول این است که امتناع اجتماع امر و نهی به عنوان واحد بدیهی است، فرق می‌‌کند با صل و لاتغصب. امتناع اجتماع امر و نهی با تعدد عنوان بدیهی نیست نظری است. ممکن است ما قائل به امتناع بشویم اما این حکم بدیهی عقل نیست حکم نظری و اجتهادی عقل است به مثابه قرینه منفصله است مانع از انعقاد ظهور نیست ولذا ظهور مطابقی صل منعقد می‌‌شود نسبت به صلات در مکان مغصوب ظهور التزامی‌اش هم منعقد می‌‌شود در کشف ملاک امر اما امتناع اجتماع امر و نهی به عنوان واحد حکم بدیهی عقل است به مثابه قرینه متصله است مانع از انعقاد ظهور مطابقی است وقتی ظهور مطابقی بخاطر قرینه متصله منعقد نشد که مسلم است ظهور التزامی هم منعقد نمی‌شود چون ظهور التزامی در کشف از ملاک و هر ظهور التزامی دیگر در انعقاد تابع ظهور مطابقی است، قرینه متصله اگر باشد جلوی ظهور مطابقی را بگیرد که دیگر کسی توهم نمی‌کند ظهور التزامی شکل بگیرد.

واقعا این عجیب است. بدیهی بودن امتناع اجتماع امر و نهی به عنوان واحد که مانع از انعقاد ظهور اکرم عالما به تنهایی نیست. دیگر بالاتر از خطابین متباینین که نیست، یجب اکرام العالم لایجب اکرام العالم، خطابین متباینین متناقضین، ظهور در هرکدام شکل گرفته، وضوح و بداهت اجتماع نقیضین مانع از انعقاد ظهور هرکدام از این دو خطاب نیست چون این دو خطاب از همدیگر جدا هستند تا چه برسد به خطاب اکرم عالما که منفصل است از خطاب لاتکرم الفاسق یا لاتکرم العالم الفاسق. این‌که بدیهی است از نظر عقل که در این عنوان واحد امتناع دارد اجتماع امر و نهی که مانع از انعقاد ظهور هرکدام از این دو خطاب نیست، و لذا ظهور اکرم عالما در این‌که اکرام هر عالمی مجزی است و لو عالم فاسق جای تردید نیست.

[سؤال: ... جواب:] در کجا گفتیم ارتکاز بر امتناع اجتماع امر و نهی مانع از انعقاد ظهور است و سبب بشود این دو خطاب ظهورشان مختل بشود در شمول نسبت به مورد اجتماع، ما هم‌چون حرفی نزدیم.

جواب دومی که محقق عراقی دادند، این جواب به نظر ما جواب متینی است و لکن ناقص است. ایشان فرمودند: خطاب اکرم عالما با خطاب لاتکرم الفاسق نسبت به تعلق امر و نهی به عنوان واحد که اکرام است به لحاظ کشف از ملاک هم تعارض دارند. لاتکرم الفاسق می‌‌گوید: اکرام عالم فاسق که مدلول اطلاق لاتکرم الفاسق است نهی دارد و به دلالت التزامیه می‌‌گوید مفسده دارد و امر ندارد و مصلحت تامه هم ندارد. پس مدلول التزامی لاتکرم الفاسق این است که عالم فاسق اکرامش این امر ندارد و مصلحت امر هم ندارد. خطاب اکرم عالما بر خلاف این است. اطلاقش می‌‌گوید اکرام عالم فاسق ترخیص در تطبیق دارد، پس مصلحت دارد و مفسده ندارد. در ناحیه کشف از ملاک هم با هم تعارض دارند اما صل و لاتغصب این‌طور نیست، ‌لاتغصب هیچ‌گاه نمی‌گوید که این فرد از نماز که متحد است با غصب وافی به ملاک عنوان نماز نیست، چون عنوان یکی نیست، فرق می‌‌کند با اکرم عالما و لاتکرم الفاسق، عنوان اکرام در هر دو یکی است لاتکرم الفاسق مدلول التزامی عرفی‌اش این است که اکرام عالم فاسق امر ندارد، ملاک و مصلحت امر هم در آن نیست. و اطلاق خطاب اکرم عالما دلالت می‌‌کند که اکرام عالم فاسق مشمول خطاب امر است و مصلحت امر هم در آن هست.

محقق عراقی خودش اشکال کرده به این جواب دوم. فرموده این جواب دوم عرفا در مثال اکرم عالما و لاتکرم العالم الفاسق درست است ولی در مثال اکرم عالما با لاتکرم الفاسق که نسبتش عموم من وجه است درست نیست. این مطلب را ما ایراد داریم، این مطلب محقق عراقی را ما ایراد می‌‌گیریم. دقت کنید. محقق عراقی فرمود این جواب دوم که در کشف از ملاک بین اکرم عالما با لاتکرم الفاسق یا لاتکرم العالم الفاسق تعارض هست این را ما در مثال اکرم عالما و لاتکرم الفاسق که عموم من وجه بین‌شان است این جواب درست نیست اما در مثال اکرم عالما با لاتکرم العالم الفاسق که اخص مطلق است این جواب درست است. چرا؟ ایشان فرموده است لاتکرم الفاسق نفی نمی‌کند وفاء این فرد از اکرام عالم را که اکرام عالم فاسق است به ملاک جامع اکرام عالم، این اکرام عالم فاسق مفسده غالبه دارد، پس مصلحت غالبه یا حتی مساویه با مفسده ندارد که موجب امر به خصوص آن بشود، اما این‌که وافی نیست اکرام این عالم فاسق به مصلحت جامع اکرام عالم این از کجا؟ لازمه اشتمال اکرام عالم فاسق بر مفسده غالبه این نیست که این اکرام عالم فاسق وافی به مصلحت جامع اکرام عالم نیست. بله، لازمه‌اش این است که این فرد از اکرام عالم فاسق مصلحت غالبه‌ای که موجب امر تعیینی به خصوص این بشود نیست. پس دلالت خطاب اکرم عالما بر وفاء اکرام عالم فاسق به مصلحت جامع اکرام عالم بلامعارض است.

اما در مثال اکرم عالما و لاتکرم العالم الفاسق ما قبول داریم، عرفا چون خطاب لاتکرم العالم الفاسق و لو ارشاد به مانعیت نباشد بیان تحریم اکرام عالم فاسق باشد اخص مطلق هست از خطاب اکرم عالما مدلول عرفیش این است که خطاب اکرم عالما به جمیع مراتبش حتی به مرتبه ملاکش شامل این اکرام عالم فاسق نمی‌شود، این یک مدلول التزامی عرفی است عقلی نیست، لاتکرم العالم الفاسق مدلول التزامی عرفیش این است که اکرم عالما به جمیع مراتبش یعنی چه به مرتبه حکمش چه به مرتبه ملاک حکمش شامل اکرام عالم فاسق نمی‌شود یعنی اکرام عالم فاسق نه مشمول امر است نه مشمول ملاک امر به جامع و این یک مدلول التزامی عرفی است برای خاص و ما به آن عمل می‌‌کنیم. و لذا اگر خطاب صل و لاتغصب هم به نحوی بود که خطاب لاتغصب اخص بود، صل لاتصل فی المکان المغصوب آن‌جا هم می‌‌گفتیم لاتصل فی المکان المغصوب ظاهرش این است که آن خطاب صل به جمیع مراتبش شامل نماز در مکان مغصوب نمی‌شود اما چه کنیم که خطاب صل با خطاب لاتغصب درگیر است نه با خطابی مثل لاتصل فی المکان المغصوب.

این فرمایشی است که در نهایة‌الافکار جلد 1 صفحه 439 تا 441 بیان شده.

به نظر ما این فرمایش اخیر محقق عراقی تمام نیست. اگر خطاب اخص مثل لاتکرم العالم الفاسق که ظهور در ارشاد به مانعیت ندارد فقط بیان تحریم اکرام عالم فاسق است و الا اگر ظهور در ارشاد به مانعیت داشت که بحثی نداشتیم، خطاب یحرم اکرام العالم الفاسق اگر ظهورش امر به اکرام عالم به جمیع مراتبه یعنی نه به عنوان امر نه به عنوان ملاک امر، ‌شامل اکرام عالم فاسق نمی‌شود که ما این را به عنوان یک مدلول التزامی عرفی قبول داریم و حق را به محقق عراقی می‌‌دهیم، ‌همین منشأ می‌‌شود که در لاتکرم الفاسق که عموم من وجه دارد با اکرم عالما همین ظهور التزامی عرفی را بپذیریم منتها فرقش این است که در لاتکرم العالم الفاسق مقدم می‌‌شد لاتکرم العالم الفاسق بر اکرم عالما چون اخص بود از آن اما لاتکرم الفاسق تعارض می‌‌کنند و تساقط می‌‌کنند اما مدلول التزامی عرفی لاتکرم الفاسق با لاتکرم العالم الفاسق فرقی نمی‌کند، مدلول التزامی لاتکرم الفاسق هم به اطلاقش می‌‌گوید امر به اکرام عالم شامل عالم فاسق نمی‌شود نه به لحاظ امر نه به لحاظ ملاک آن امر به جامع، فرقی نمی‌کند، ‌این هم مدلول التزامی عرفی است.

و لذا کشف اکرم عالما از ملاک در اکرام عالم فاسق طرف معارضه است با خطاب لاتکرم الفاسق و خطاب لاتکرم العالم الفاسق فرقی نمی‌کند. فرق می‌‌کند با خطاب صل و لاتغصب.

[سؤال: ... جواب:] اگر از خارج احراز کنیم اشتمال فرد حرام را بر ملاک امر مثل لاتشرب الماء البارد لکونه موجبا للعفونة و اشرب الماء لرفع العطش این بحثی ندارد. اما در جایی که ما کشف نکردیم اشتمال بر ملاک را از خارج تعارض هست بین این دو خطاب حتی به لحاظ اشتمال بر ملاک.

شاهد بر این ادعای ما این است که در خطاب صل و لاتغصب اگر نهی از غصب ساقط بشود بخاطر یک مانعی مثل اکراه، اضطرار، حرج، نسیان، شکی نیست که خطاب امر صل، دیگر مشکلی ندارد، شامل این نماز در مکان مغصوب می‌‌شود و همه به این فتوی می‌‌دهند. اما بعید می‌‌دانیم فقیهی ملتزم بشود که در مثال اکرم عالما و یحرم اکرام الفاسق یا یحرم اکرام العالم الفاسق اگر حرمت اکرام عالم فاسق بخاطر اضطرار حرج اکراه نسیان از بین برود ما برویم عالم فاسق را اکرام کنیم بگوییم الحمدلله با یک تیر دو نشان زدیم، عالم فاسق را اکرام کردیم، دفع حرج کردیم، دفع اضطرار کردیم، دفع اکراه کردیم، یا فراموش کرده بودیم حرمت آن را، آن خطاب اکرم عالما هم که هزینه داشت برای‌مان الحمدلله. چی چی الحمدلله. ظاهر لاتکرم الفاسق یا لاتکرم العالم الفاسق، حالا لاتکرم الفاسق تعارض می‌‌کند اما لاتکرم العالم الفاسق که مقدم است چون اخص است مدلول التزامی اصل خطاب این است که اکرام عالم فاسق مفسده تامه دارد و مشتمل بر مصلحت تامه نیست، وافی به مصلحت تامه به لحاظ اکرام نیست، این ظهور عرفیش است. و شاهدش هم همین نکته‌ای است که از نظر فقهی عرض کردیم بعید است کسی در فرض سقوط حرمت اکرام عالم فاسق ملتزم بشود به اجزاء اکرام این عالم فاسق از خطاب اکرم عالما.

از بحث خارج بشویم.

مرحوم محقق نائینی با این‌که دلالت التزامیه را در حجیت تابع دلالت مطابقیه نمی‌داند، اما این‌جا تمسک به دلالت التزامیه نکرده، نگفته خطاب صل بناء‌ بر قول به امتناع دلالت التزامیه‌اش حجت است بر ثبوت ملاک در نماز در مکان مغصوب. صاحب کفایه که نمی‌گوید چون دلالت التزامیه را در حجیت تابع دلالت مطابقیه می‌‌داند اما مرحوم نائینی این‌طور نیست، تابع نمی‌داند دلالت التزامیه را در حجیت نسبت به دلالت مطابقیه اما چرا به این استدلال نکرده. چون محقق نائینی می‌‌گوید مقید خطاب صل به این‌که صلات، صلات مباحه باشد، ‌در مکان محرم نباشد، این مقید متصل است نه منفصل، هر خطابی منصرف است به فرد مقدور و فرد محرم مقدور نیست، صل یعنی ائت بصلاة مقدورة و صلات در مکان مغصوب صلات مقدوره نیست. پس مقید، متصله است، وقتی مقید متصل بود اصلا ظهور مطابقی منعقد نمی‌شود تا ظهور التزامی منعقد بشود.

اما فرموده خدا گر ز حکمت ببندد دری ز رحمت گشاید در دیگری، ‌ما از راه دیگری مشکل را حل می‌‌کنیم. آن راه چیست؟ اطلاق ماده. فرموده: شارع چرا در خطاب صل، ‌امر را برد روی طبیعی صلات، نبرد روی صلات فی مکان مباح، درست است متعلق این صل به لحاظ این‌که امر به آن تعلق گرفته منصرف می‌‌شود به فرد مقدور اما این در طول عروض هیئت امر است، ذات ماده اطلاق دارد نگفتند صل فی مکان مباح، ما به اطلاق ماده و متعلق تمسک می‌‌کنیم می‌‌گوییم ذات صلات ملاک دارد، و لو امر به صلات مقید است به این‌که در مکان مباح باشد.

این واقعا عجیب است. ماده مقید می‌‌شود به قیود هیئت، مثل ان استطعت فحج، کسی تا حالا استدلال کرده بر این‌که ان استطعت فحج اطلاق دارد ماده‌اش پس حج مطلقا ملاک دارد و لو لا عن استطاعة. چه ملاک ملزمی دارد حج لا عن استطاعة؟ ان استطعت فحج، ماده اطلاق ندارد در فرض عدم استطاعت چون قید هیئت لبا موجب تقیید ماده می‌‌شود و دیگر اطلاق ندارد ماده تا بیایید بگویید ان استطعت فحج، ذات حج ملاک ملزم دارد و لذا اگر مستطیع هم نبودی حج رفتی حجت مجزی است از حجة الاسلام.

و لذا این فرمایش هم تمام نیست. بقیه مطالب ان‌شاءالله فردا.

و الحمدلله رب العالمین.

جلسه 94- 363

**یک‌شنبه – 01/12/1400**

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

بحث در این بود که برخی مثل محقق عراقی فرمودند: بناء‌ بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی و لو مدلول‌های مطابقی با هم تعارض دارند اما مدلول التزامی خطاب امر مثل صل این هست که صلات در مکان مغصوب وافی است به ملاک، این مدلول التزامی حجت است، یا محقق نائینی فرمود اطلاق ماده که هیئت وجوب رفته روی ماهیت صلات به قول مطلق نه صلات در مکان مباح، کشف می‌‌کند که ملاک هم قائم است به مطلق ماده صلات نه خصوص صلات در مکان مباح.

محقق اصفهانی هم از راه دیگری برای اثبات ملاک وارد شده. ایشان هم تمسک می‌‌کند به اطلاق ماده یعنی اطلاق متعلق در صل ولی با این تقریب که فرموده است: مانع از شمول حکم نسبت به صلات در مکان مغصوب عقلی است نه شرعی، حکم عقل است امتناع اجتماع امر و نهی که مانع است از اطلاق صل نسبت به صلات در مکان مغصوب. مانع عقلی فرق می‌‌کند با مانع لفظی، مانع لفظی قرینه لفظیه است، ‌مولی می‌‌تواند به آن اعتماد کند بر بیان تقیید متعلق امر، خود شارع می‌‌تواند بگوید صل و در جای دیگر بگوید صل فی المکان المباح اعتماد کند بر این قرینه لفظیه بر بیان تقیید متعلق امر. و لکن برهان عقلی این‌گونه نیست که مولی به آن اعتماد کند بر بیان تقیید متعلق امر. تمام متعلق امر می‌‌شود ذات صلات و ملاک هم قائم می‌‌شود به ذات صلات و نماز در مکان مباح بنابراین وافی به ملاک امر خواهد بود و با اتیان به آن، ملاک استیفاء می‌‌شود و امر ساقط می‌‌شود.

این فرمایش ایشان فرمایش روشنی نیست. برهان عقلی بر امتناع اطلاق حکم شرعی کاشف هست از این‌که شارع حکمش را مقید کرده است، چه فرق می‌‌کند با کاشف لفظی، برهان عقلی که تحکم نمی‌‌کند بر مولی، ‌کاشف است از ضیق جعل مولی، پس فرق بین کاشف لفظی و کاشف عقلی چیست؟‌ دو احتمال در کلام ایشان می‌‌شود مطرح بشود:

احتمال اول این است که بگوییم ایشان مقصودشان این است که عقل کاشف از تقیید متعلق نیست که کشف کند مولی فرموده است صل فی مکان مباح، ‌راه دیگری وجود دارد و آن این است که مولی هیئت را مقید کند بفرماید ان لم تصل فی مکان مغصوب فصل فی مکان، که هیئت وجوبش مشروط است، ان لم تصل فی المکان المغصوب فصل فی مکان، طبعا متعلق می‌‌شود صلات، ان لم تصل فی المکان المغصوب فصل، و اطلاق ماده آن وقت کشف می‌‌کند از این‌که ملاک قائم است به ذات صلات نه به صلات در مکان مباح.

این احتمال که خلاف ظاهر کلام ایشان هم هست، درست نیست. برای این‌که یک وقت مکلف متمکن هست از نماز در مکان مباح، یک وقت متمکن نیست، اگر متمکن باشد از نماز در مکان مباح، شارع به او بگوید ان لم تصل فی المکان المغصوب فصل اولا این خلاف مرتکز متشرعی است که اگر این آقا در مکان مغصوب نماز بخواند اصلا نماز بر او واجب نباشد چون شرط وجوب نماز عدم اتیان به صلات است در مکان مغصوب پس اگر من اتیان کنم به صلات در مکان مغصوب اصلا نماز بر من واجب نباشد و این خلاف مرتکز متشرعی است ان الصلاة‌ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا.

علاوه: تقیید هیئت بالاخره موجب تقیید ماده می‌‌شود و لو لبّا؛ اطلاق ماده را سلب می‌‌کند، ان لم تصل فی المکان المغصوب فصل معنایش این است که فصل فی المکان المباح. منتها محقق اصفهانی می‌‌توانست بگوید بسیار خوب، بالاخره برهان عقلی می‌‌سازد با تقیید هیئت، امر دائر است بین تقیید هیئت یا تقیید ماده، بر خلاف خطاب لفظی که ظهور دارد در تقیید ماده ‌اگر خطاب لفظی بگوید صل فی المکان المباح یا لاتصل فی مکان مغصوب اما برهان عقلی چون لسان ندارد محتمل است تقیید بزند ماده را بشود صل فی مکان مباح محتمل است تقیید بزند هیئت را که ان لم تصل فی مکان مغصوب فصل فی مکان مباح. بعد از این‌که تعارض کردند اطلاق هیئت با اطلاق ماده بخاطر این علم اجمالی خارجی که برهان عقلی می‌‌گفت حتما باید یا هیئت تقیید بخورد یا ماده تقیید بخورد، اصالة‌ الاطلاق در هیئت با اصالة الاطلاق در ماده تعارض و تساقط کرد، ما دیگر اگر نماز در مکان مغصوب بخوانیم دلیلی بر وجوب نماز در مکان مباح نداریم.

این را محقق اصفهانی می‌‌تواند بگوید. ولی به شرط این‌که احتمال تقیید هیئت عرفی باشد، و عرض کردیم این خلاف مرتکز متشرعی است که شارع بگوید ان لم تصل فی مکان مغصوب فصل فی مکان مباح که معنایش این است که اگر من در مکان مغصوب نماز بخوانم اصلا نماز بر من واجب نیست، این خلاف مرتکز متشرعه است احتمال تقیید هیئت غیر عرفی است و لذا متعین است تقیید ماده که بگوید صل فی مکان مباح.

[سؤال: ... جواب:] با این بیان ‌که عرض کردیم اطلاق ندارد، ان لم تصل فی مکان مغصوب می‌‌شود فصل فی مکان مباح چون اگر اطلاق داشت باز مشکل اجتماع امر و نهی پیش می‌‌آمد اما گفته می‌‌شود که تقیید هیئت اثرش این است که من دیگر نماز در مکان مغصوب بخوانم لازم نیست اعاده.

پس یک اشکال به این بیان‌ که گفته می‌‌شود برهان عقلی کشف از تقیید ماده نمی‌کند شاید تقیید خورده باشد هیئت و اگر هیئت تقیید خورده باشد دیگر نماز در مکان مغصوب بخوانم وجوب ندارد نماز در مکان مباح بر من، پس دیگر اعاده نماز لازم نیست این احتمال اول در کلام محقق اصفهانی اشکالش این است که تقیید هیئت عرفی نیست، چون لازمه‌اش این است که من نماز در مکان مغصوب بخوانم دیگر نماز بر من واجب نباشد و این خلاف مرتکز متشرعه است.

علاوه بر این‌که گفته می‌‌شود تقیید هیئت قهرا موجب تقیید ماده است، نمی‌شود شارع بگوید ان لم تصل فی مکان مغصوب فصل سواء کان فی مکان مباح او فی مکان مغصوب، قید هیئت موجب تضییق ماده هم می‌‌شود مثل ان استطعت فحج که حج را مقید می‌‌کند به حج عن استطاعة. و اساسا اگر بناء باشد در مانحن‌فیه ان لم تصل فی مکان مغصوب فصل اطلاق داشته باشد باز مشکل اجتماع امر و نهی پیش می‌‌آید در فرضی که من نماز در مکان مغصوب نخوانم اطلاق داشته باشد متعلق امر نسبت به صلات در مکان مغصوب باز اجتماع امر و نهی پیش می‌‌آید. پس قدرمتیقن می‌‌شود تقیید ماده. علم اجمالی منحل می‌‌شود، علم اجمالی به این‌که یا ماده تقیید خورده یا هیئت مبدل می‌‌شود به علم تفصیلی به تقیید ماده و شک در تقیید هیئت می‌‌شود و اصالة الاطلاق در هیئت می‌‌گوید این وجوب هیچ قیدی نخورده است. و لذا عملا می‌‌شود تجب الصلاة فی مکان مباح.

پس این احتمال اول درست نیست.

احتمال دوم در کلام ایشان ‌که اقرب است از احتمال اول، و احتمال وجیهی هست این است که گفته می‌‌شود: یک وقت شارع می‌‌آید صل فی مکان مباح، این ظاهرش این است که آن قید الواجب محبوب است و لازم التحصیل است، یک وقت عقل از باب ضیق خناق، ‌از باب امتناع اطلاق می‌‌آید می‌‌گوید لامحالة حال که اطلاق محال است پس تقیید ضروری است، ضروری بودن تقیید کشف از دخل قید در غرض مولی نمی‌کند. مولی مجبور است، چه بسا این قید دخیل در غرض او نیست اما می‌‌گوید چه کنم؟ حکم را مطلق جعل کنم؟ عقل می‌‌گوید ممتنع است، نمی‌توانم حکم را مطلق جعل کنم. این تقییدی که ناشی است از ضیق خناق کاشف از دخل قید در غرض مولی نیست. مثال بزنم: مولی به عبدش می‌‌گوید اغسل وجهک بالماء، از آن طرف هم گفته است یحرم الغصب، غرض مولی از اغسل وجهک بالماء تنظیف است، مهمان‌ها می‌‌آیند می‌‌بینند که چشمان عبد پر از چرک است، اطراف دهانش آلوده به غذا است، مولی می‌‌گوید اغسل وجهک بالماء قبل مجیء‌ الضیوف، از آن طرف هم گفته یحرم الغصب، ولی غرض تنظیف است، اگر این عبد برود با آب غصبی هم صورتش را بشوید غرض مولی حاصل می‌‌شود، ولی مولی می‌‌گوید من نمی‌توانم اغسل وجهک بالماء را مطلق بگذارم چون بزرگانی آمدند گفتند یمتنع اجتماع الامر و النهی، نمی‌شود با تحریم غصب اطلاق امر به غسل ماء به حال خودش باقی بماند، من اگر بخواهم اطلاق امر به غسل به ماء را حفظ کنم باید از تحریم غصب دست بردارم، وجهی ندارد از تحریم غصب دست بردارم، مفسده غصب مفسده‌ای نیست که من از حرمت آن دست بردارم تضییع بکنم حق الناس را. و لذا عملا من نمی‌توانم مطلق بگذارم اغسل وجهک بالماء‌ را اما نه این‌که مباح بودن آب در غرض من از این امر به غسل ماء دخیل است، نخیر، غرضم تنظیف صورت عبد است که با آب غصبی هم حاصل است.

آن وقت گفته می‌‌شود: پس ما وقتی احراز نمی‌کنیم دخل این قید را در غرض مولی، چه لزومی دارد تحصیل کنیم این قید را، ما که احراز نمی‌کنیم مولی طلب کرده است تحصیل این قید را شاید اخذش در متعلق امر از باب ضیق خناق باشد، از باب امتناع اطلاق باشد.

انصافا این وجه وجه تمامی هست. ولی نتیجه این وجه اثبات صحت نماز در مکان مغصوب لزوما نیست. معنایش این است که من شک می‌‌کنم که آیا قید مباح بودن مکان لازم التحصیل است تا این نماز در مکان مغصوب باطل باشد یا لازم التحصیل نیست از باب ضیق خناق مولی گفت صل فی مکان مباح تا دیگر این قید لازم التحصیل نباشد عقلا چون دخیل در غرض مولی نیست. می‌‌گوییم می‌‌شود داخل در بحث شک در مسقط. نه این‌که ما کشف می‌‌کنیم ملاک دارد این نماز در مکان مغصوب، نخیر، کاشفی نداریم ولی کاشف از لزوم تحصیل این قید اباحه هم ما نداریم، به اصل عملی منتهی می‌‌شود، اگر مقصود محقق اصفهانی این باشد که با ظاهر عبارت ایشان هم نمی‌سازد چون ظاهر عبارت ایشان این است که می‌‌خواهند اثبات کنند وفاء نماز در مکان مغصوب را به ملاک ولی اگر مقصودشان این باشد، مطلب خوبی است نوبت می‌‌رسد به شک در مسقط و با اصل برائت بعد از اتیان به این مشکوک المسقطیة به نظر ما می‌‌شود اکتفاء کرد به این نماز.

[سؤال: ... جواب:] امر که رفته است روی صلات فی مکان مباح نمی‌دانیم آیا نماز فی مکان مغصوب مسقط این امر است بخاطر استیفاء ملاک شک در مسقط می‌‌شود و مشهور در شک در مسقط قائل به قاعده اشتغال هستند، ولی ما شک در مسقط به نحو شبهه حکمیه نه به نحو شبهه موضوعیه که نمی‌دانیم نماز خواندیم یا نخواندیم، در شبهه حکمیه که نمی‌دانیم نماز در مکان مغصوب مسقط است؟ این شبهه، شبهه حکمیه است، ما بعد از این‌که اطلاق نداشتیم می‌‌گوییم می‌‌شود رجوع کرد به برائت از بقاء تکلیف.

تمام این تقریب چه تقریب محقق عراقی، چه تقریب محقق نائینی که تمسک به اطلاق ماده کرد برای کشف ملاک در نماز در مکان مغصوب، چه تقریب محقق اصفهانی، تمام این تقریب‌ها یک اشکالی دارد، آن اشکال این است که گفته می‌‌شود: شما به یک نحوی، به دلالت التزامیه به اطلاق ماده اثبات خواستید بکنید نماز در مکان مغصوب ملاک دارد و چون ملاک دارد با خواندن آن ملاک استیفاء می‌‌شود و وجوب نماز ساقط می‌‌شود اما چشمان‌تان را باز کنید یک بعدی نگاه نکنید مسائل را، بعد از این‌که ثابت شد متعلق امر به نماز نمی‌تواند مطلق باشد بلکه متعلق صلات فی مکان مباح است، اطلاق هیئت صل بعد از این‌که تقیید خورد به صل فی مکان مباح می‌‌گوید تا متعلق من را نیاورید من از بین نمی‌روم، ‌وجوب تا متعلقش اتیان نشود با هیچ‌چیز دیگر ساقط نمی‌شود، این مقتضای اصالة ‌الاطلاق در هیئت است، شما وقتی خطاب می‌‌گوید اعتق رقبة، احتمال می‌‌دهید صوم ستین یوما وافی به ملاک باشد، یکی از راه‌هایی که اثبات می‌‌کند وجوب تعیینی را تمسک به اطلاق هیئت اعتق رقبة است که اعتق رقبة‌ هیئتش می‌‌گوید تا عتق رقبه نکنی منِ وجوب عتق رقبة هستم، صوم ستین یوما را انجام دادید باز من هستم، اطلاق وجوب بعد از صوم ستین یوما می‌‌گوید باز عتق رقبه بر تو واجب است.

این‌جا هم اطلاق صل که قید خورد صل فی مکان مباح می‌‌گوید بعد از این‌که نماز در مکان مغصوب باز صل فی مکان مباح اطلاق هیئتش می‌‌گوید هنوز من هستم، ساقط نشدم. اطلاق هیئت صل بعد از تقیید به صل فی مکان مباح اقتضاء می‌‌کند اکتفاء نکنیم به صلات در مکان مغصوب، تعارض می‌‌کند با آن دلالت التزامیه، اطلاق ماده، که می‌‌گفت نماز در مکان مغصوب مسقط وجوب است چون وافی به ملاک است. البته بعد از تعارض و تساقط بحث شک در مسقط پیش می‌‌آید که مشهور می‌‌گویند قاعده اشتغال جاری است ما می‌‌گوییم برائت جاری می‌‌کنیم.

در بحوث گفتند خیلی خوب اشکالی است این اشکال. محقق عراقی فرموده: کجای این اشکال خوب است؟ صل که نداشت صل فی مکان مباح، شما با قید منفصل آمدید آن را تقیید زدید به صل فی مکان مباح، هیئت صل هیچ‌گاه اقتضاء نمی‌کند بعد از اتیان به طبیعی نماز که متعلقش در خطاب هست، باز ادامه پیدا کند این وجوب، خطاب گفت صل نگفت صل فی مکان مباح، این‌که از خارج دلیل داریم متعلق این صل مقید است به صل فی مکان مباح باعث نمی‌شود آن ظهور صل که مطلق صلات مسقط وجوب است از بین برود و ظهور جدیدی پیدا کند، ظهور جدیدش این است که تا نماز در مکان مباح نخوانید تکلیف ساقط نمی‌شود، این ظهور جدید است، ظهور صل که این نبود، ظهور صل این بود که طبیعی صلات مسقط وجوب است، شما این ظهور را منهدم می‌‌خواهید بکنید بگویید ظهور جدید پیدا می‌‌کند که صلات فی مکان مباح مسقط وجوب است، همچون ظهور جدیدی شکل نمی‌گیرد.

به نظر ما این اشکال محقق عراقی اشکال واردی است. و لو در بحوث به ایشان ایراد گرفتند. گفتند: نقض می‌‌شود به شما این‌که شارع خودش در خطاب منفصل بیاید بگوید تحرم الصلاة فی مکان مغصوب یا صل فی مکان مباح، حالا همان تحرم الصلاة فی مکان مغصوب، آن‌جا هم همان حرف‌ها را می‌‌زنید محقق عراقی؟ می‌‌گویید ظهور جدیدی که شکل نمی‌گیرد در خطاب صل، ‌ظهور قبلیش هم این است که طبیعی صلات مسقط وجوب هست و لو نماز در مکان مغصوب حرام است طبق این خطاب دوم ولی ممکن است مسقط وجوب باشد، اطلاق صل هم که نمی‌گفت این نماز در مکان مغصوب مسقط وجوب نیست، ‌بلکه بر عکس می‌‌گفت طبیعی صلات مسقط وجوب است.

می‌گوییم: محقق عراقی اگر می‌‌خواست حرف باطل هم بزند، به قول آن بنده خدا یک جوری حرف نمی‌زد که این‌جور اشکال به ایشان بکنید. خودش تصریح کرد گفت اگر خطاب خاصی بیاید در مقابل خطاب مطلق این ظهورش در این است که این فرد که گفتیم یحرم الصلاة فی المکان المغصوب وافی به ملاک نماز نیست. این را تصریح کرد. در همین مثال اکرم عالما و لاتکرم العالم الفاسق تصریح کرد شما بعد نقض به ایشان می‌‌کنید که مولی اگر بگوید صل بعد بگوید یحرم الصلاة فی المکان المغصوب پس این‌جا هم بگویید ما دلیل نداریم که نماز در مکان مغصوب مسقط وجوب نیست، چون ظهور صل این است که طبیعی صلات مسقط وجوب است، پس این نماز در مکان مغصوب و لو حرام است اما مسقط وجوب است. ایشان جواب داد. گفت خطاب خاص ظهورش این است که این صلات در مکان مغصوب که حرام است وافی به ملاک طبیعی صلات نیست.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که به خطاب خاص نقض می‌‌کند در بحوث. صل یحرم الصلاة فی المکان المغصوب. شبیه اکرم عالما یحرم اکرام العالم الفاسق که خود محقق عراقی تصریح کرد گفت خطاب خاص می‌‌گوید این عالم فاسق وافی به ملاک اکرام عالم نیست و لذا امر به اکرام عالم با اکرام عالم فاسق ساقط نمی‌شود، صل با یحرم الصلاة فی المکان المغصوب همین است. ظهور یحرم الصلاة فی المکان المغصوب این است که این نماز در مکان مغصوب وافی به ملاک نیست. پس وجوب صلات با این ساقط نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] اگر بگوید صل و لاتغصب، که نسبت عموم من وجه است که نقض نیست. تازه محقق عراقی می‌‌گوید که در این مثال نماز در مکان مغصوب بخوانیم ظهور صل این است که طبیعی الصلاة مسقط للوجوب، ‌این‌که نقض نیست، این مورد ادعای محقق عراقی است.

در بحوث اشکال دیگری گرفتند. گفتند: ظاهر صل این نیست که اتیان به متعلقش در خطاب مسقط وجوب است، از اول ظهور صل این است که تجب الصلاة ما لم تمتثل هذا الوجوب نه ما لم تأت بهذا المتعلق فی الخطاب. شمای محقق عراقی اشکالت این است فکر کردی تجب الصلاة یعنی تجب الصلاة و صلات که متعلق خطاب است مسقطٌ للوجوب. نخیر این‌طور نیست. آن قید لبی که می‌‌گوید اتیان متعلق مسقط وجوب است اتیان متعلق واقعی را می‌‌گوید مسقط وجوب است نه اطلاق متعلق در خطاب امر. امتثال واقعی مسقط وجوب است. آن دلیل لبی این را می‌‌گوید. پس این می‌‌شود تجب الصلاة ما لم تمتثل هذا الوجوب، مقید منفصل گفت امتثال این وجوب، ‌دیگر به نماز خواندن نیست، چون ما لم تمتثل را واقعا امتثال واقعی وجوب به این است که قیود آن را و لو با خطاب منفصل و لو با برهان عقلی ثابت شده باشد اتیان کنید. و لذا ظهور هیئت تجب الصلاة بعد از تقیید متعلقش به این‌که مکان مباح باشد این است که تا امتثال نکنی این امر را امتثالا واقعیا، نه اتیان به متعلق خطاب، نه، اتیان به متعلق امر واقعا که ثابت شد متعلق امر واقعا صلات در مکان مباح است، تا آن را اتیان نکنی وجوب هست. و لذا این اطلاق اقتضاء می‌‌کند نماز در مکان مغصوب که مصداق امتثال امر نیست باعث سقوط وجوب نماز نمی‌شود.

می‌گوییم: این اشکال هم وارد نیست. چرا؟ برای این‌که امر مولی با دو چیز ساقط می‌‌شود: یک: امتثال امر، دو: استیفاء ملاک امر. فقط امر مولی که با امتثال ساقط نمی‌شود، با استیفاء ملاک هم ساقط می‌‌شود. همان مولی که قبلش می‌‌گفت اغسل وجهک بالماء، اتفاقا مولی تصریح هم می‌‌کند اغسل وجهک بالماء المباح ولی ما می‌‌دانیم این‌که گفت بماء مباح یعنی تضییع حق الناس نکنیم، ولی می‌‌دانیم غرض تنظیف است، اگر برویم با آب غصبی صورت‌مان را بشوییم استیفاء کردیم ملاک را. پس مسقط امر احد الامرین است: یا امتثال امر یا استیفاء ملاک. در جاهای دیگر که مثلا می‌‌گوید اعتق رقبة‌ اطلاق اعتق رقبة‌ می‌‌گوید نه صوم ستین یوما امتثال این امر است، چون امر روی او نرفته، ظاهر خطاب این است که رفته روی عتق رقبة، نه استیفاء ملاک است. چرا؟ برای این‌که استیفاء ملاک کردن صوم یا استیفاء نکردنش تابع تشخیص مولی است، مولی خودش تعیین می‌‌کند، مولی با امر تعیینی به عتق رقبه کشف کرد صوم استیفاء ملاک عتق نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] بهرحال اطلاق هیئت که عتق رقبة باقی است، خود مولی تطبیق کرده گفته تا عتق رقبة نکنید من دست بردار تو نیستم از این کشف می‌‌کنیم صوم نه امتثال است نه وافی به ملاک. اما صل که نمی‌گوید تا نماز در مکان مباح نخوانی منِ‌ وجوب هستم. صل که این را نمی‌گوید، صل بیش از این نمی‌گوید که تا نماز نخوانی من هستم، این آقا رفت در مکان مغصوب نماز خواند، ‌نماز در مکان مغصوب امتثال امر نیست ولی شاید وافی به ملاک امر باشد. شما باید یک ظهوری در خطاب صل درست کنید که نفی کند وفاء نماز در مکان مغصوب را به ملاک امر و الا همان‌طور که امتثال امر مسقط امر است استیفاء ملاک امر هم مسقط امر است و شاید شارع که گفته صل صلات در مکان مغصوب به برهان عقلی، دیگر امتثال امر نیست ولی موجب استیفاء ملاک امر باشد، ظهوری هم ما نداریم این را نفی کند، بلکه محقق عراقی می‌‌گوید: ظهور التزامی این را اثبات می‌‌کند که این نماز در مکان مغصوب وافی به ملاک امر است.

پس محقق عراقی انصافا درست می‌‌گوید. صل هیچ ظهوری ندارد تا امتثال واقعی نکنی امر را وجوب هست، نخیر، تا امتثال واقعی نکنی و یا استیفاء ملاک امر نکنی وجوب هست. شاید نماز در مکان مغصوب که داخل در اطلاق خطاب صل بود، شاید نماز در مکان مغصوب استیفاء بکند ملاک امر را. اگر شارع می‌‌گفت صل فی مکان مباح به اطلاق هیئت می‌‌گفتیم غیر از صلات در مکان مباح هیچ چیز نه امتثال امر است نه موجب استیفاء ملاک امر اما شارع گفته صل، عقل بود که مقید کرد لبا صل را به صل فی مکان مباح و آن هم کشف از دخل این قید در غرض مولی نمی‌کرد، کدام ظهور صل بیاید بگوید وجوب نماز هست و لو نماز در مکان مغصوب بخوانید، تا نماز در مکان مباح نخوانید وجوب نماز ساقط نمی‌شود، کی همچون ظهوری هست.

و لذا انصاف این است: حتی اگر ما نگوییم که ظهور التزامی در کشف ملاک در نماز در مکان مغصوب حجت است زیاد مهم نیست، اگر بگوید حجت است که اماره داریم بر وفاء این نماز به ملاک، اگر هم نگوید حجت است شک داریم در استیفاء‌ ملاک و این منجر به شک در سقوط امر می‌‌شود آن وقت اصل عملی طبق نظر ما برائت از بقاء تکلیف است بعد از شک در مسقط به نحو شبهه حکمیه و لذا اکتفاء نماز در مکان مغصوب اشکال ندارد حتی اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشویم.

کلام واقع می‌‌شود در تنبیه هشتم فردا انشاءالله.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 95- 364

**دو‌شنبه – 02/12/1400**

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

خلاصه بحث در تنبیه هفتم این شد که ما عرض کردیم که چون احتمال می‌دهیم نماز در مکان مغصوب حتی بناء بر امتناع اجتماع امر و نهی وافی به ملاک واجب باشد و صرفا بخاطر امتناع اجتماع امر و نهی است که اطلاق ندارد وجوب نسبت به آن و لذا بعد از اتیان به این نماز در مکان مغصوب، شک می‌کنیم به نحو شبهه حکمیه در سقوط وجوب می‌شود شک در مسقط، مشهور قائلند به قاعده اشتغال و یا استصحاب بقاء تکلیف، ما استصحاب بقاء تکلیف استصحاب در شبهات حکمیه می‌‌دانیم و لذا جاری نیست، قاعده اشتغال هم در شک در مسقط در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود و به برائت از بقاء تکلیف بعد از اتیان به نماز در مکان مغصوب رجوع می‌‌کنیم.

و این‌که برخی گفتند: "اطلاق صل بعد از این‌که مقید شد متعلقش به صل فی مکان مباح اقتضاء می‌‌کند تا متعلقش که نماز در مکان مباح است اتیان نشود وجوب باقی باشد" ما عرض کردیم این درست نیست، چون ظهور ابتدائی صل این است که الصلاة مسقط للوجوب، ما این ظهور را عوض کنیم بعد از قیام دلیل بر این‌که متعلق صلات فی المکان المباح است، بکنیم الصلاة فی مکان مباح مسقط للوجوب، این وجهی ندارد.

و این‌که در بحوث گفتند: "از اول ظهور به این گونه است که امتثال الامر واقعا مسقط للوجوب و ما الان فهمیدیم امتثال امر صل به صلات فی مکان مباح است پس او فقط مسقط وجوب است، صلات فی مکان مغصوب مسقط وجوب نیست"، عرض کردیم این هم خلاف ظاهر است. بعد از این‌که نماز در مکان مغصوب خواندیم ظهوری نداریم در خطاب صل که بگوید بعد از این نماز در مکان مغصوب باز وجوب باقی است.

بله، ما نمی‌توانیم بگوییم که ظهور صل این است که طبیعی الصلاة مسقط للوجوب و ما دلیل داریم بر مسقط بودن طبیعی صلات برای وجوب و شامل این نماز در مکان مغصوب هم می‌‌شود، این را نمی‌گوییم، ما افراط نمی‌کنیم، ما می‌‌گوییم ظهور صل در این نیست که امتثال الامر واقعا مسقط للوجوب تا بعد بگویید امتثال امر به اتیان صلات در مکان مباح است پس او فقط مسقط وجوب است. ما این را می‌‌گوییم. اما این‌که یک شخصی بخواهد بگوید: "صل می‌‌گوید طبیعی الصلاة مسقط للوجوب، چرا تردید می‌‌کنید، این اماره است بر این‌که طبیعی نماز مسقط وجوب است، ‌اطلاقش می‌‌گوید این نماز در مکان مغصوب هم مسقط وجوب است، امتثال امر نیست، استیفاء ملاک که می‌‌تواند بکند"، نه، ما این را نمی‌گوییم، ‌چون ظاهر صل این نیست که طبیعی صلات مسقط وجوب است بایّ وجه کان، آنی که ظهور دارد این است که به نکته امتثال امر باشد. اما حالا که دیگه فهمیدیم نماز در مکان مغصوب امتثال امر نیست، ما می‌‌گوییم ظهور ندارد صل بعد از این‌که قید خورد به مکان مباح در این‌که تا نماز در مکان مباح نخوانی نماز در مکان مغصوب مسقط وجوب نیست، "مسقط وجوب نیست" این را می‌‌گوییم ظهور خطاب صل، دیگر نخواهد بود، اما ادعاء نمی‌کنیم که ظهور صل این است که الصلاة مسقط للوجوب مطلقا، چون بیش از این ظهور ندارد که الصلاة مسقط للوجوب بنکتة الامتثال للامر، ‌ولی شاید هم صلات در مکان مغصوب که دیگر امتثال امر نیست، به نکته استیفاء ملاک مسقط للوجوب باشد، خطاب صل نسبت به این ساکت است، نه اثبات می‌‌کند مسقط بودن این را نه نفی می‌‌کند مسقط بودن این را. خوب دقت بفرمایید! ما این ادعاء را می‌‌کنیم. و لذا بعد از صلات در مکان مغصوب شک در مسقط پیدا می‌‌کنیم.

محقق اصفهانی هم بیشتر از این نمی‌تواند بگوید. محقق اصفهانی با آن تقریبی که ما کردیم که گفتیم ممکن است ایشان بگوید ما برهان عقلی گفته صل اطلاق ندارد نسبت به صلات در مکان مغصوب اما معلوم نیست که این ماده را تقیید کند، شاید هیئت را وجوب را تقیید کند که ان لم تصل فی مکان مغصوب فصل، گفتیم نتیجه این بیان این است که تعارض می‌‌کنند اصالة الاطلاق در هیئت با اصالة الاطلاق در ماده چون می‌‌دانیم یا وجوب قید خورده است ان لم تصل فی مکان مغصوب فصل یا ماده قید خورده است صل فی مکان مباح، بین اطلاق هیئت که می‌‌گوید من تقیید نخوردم با اطلاق ماده که او هم می‌‌گوید من تقیید نخوردم تعارض رخ می‌‌دهد، بعد که تعارض کردند تساقط کردند، شک می‌‌کنیم در بقاء وجوب نماز بعد از نماز در مکان مغصوب، رجوع باید بکنیم به اصل عملی.

ما یک نکته‌ای این‌جا گفتیم باز تکرار می‌‌کنم، گفتیم اگر این مقدار فرمایش محقق اصفهانی باشد که علم اجمالی را بخواهد به رخ ما بکشد، علم اجمالی منحل می‌‌شود، یقین داریم به تقیید ماده. خوب دقت کنید! چرا [یقین داریم به تقیید ماده]؟ اگر شما بیایید بگویید: "شارع شاید این‌جور گفته باشد که ان لم تصل فی مکان مغصوب فصل، هیئت قید خورده باشد، ماده قید نخورده باشد، این هم امتناع اجتماع امر و نهی را برطرف می‌‌کند، و اگر این‌جور باشد نماز در مکان مغصوب می‌‌شود مسقط، پس علم اجمالی ادعاء بکنید داریم که یا وجوب قید خورده هیئت قید خورده، شده ان لم تصل فی مکان مغصوب فصل، یا ماده قید خورده شده صل فی مکان مباح، و بگویید بعد از این علم اجمالی تعارض می‌‌کند اطلاق هیئت با اطلاق ماده تساقط می‌‌کنند، آخرش می‌‌شود شک در مسقطیت صلات در مکان مغصوب". ما عرض‌مان این است، دیروز هم مطرح کردیم، امروز می‌‌خواهیم توضیح بیشتری بدهیم که اگر مشکل ما این علم اجمالی است این علم اجمالی منحل است به علم تفصیلی به تقیید ماده. چطور؟ خوب دقت کنید! تقیید هیئت به یکی از دو نحو است:

یکی این‌که ما عدم صلات در مکان مغصوب شرط حدوث وجوب نماز بگیریم، بگوییم: "اگر نماز در مکان مغصوب نمی‌خوانید تا آخر وقت، بر تو نماز واجب است"، این خلاف مرتکز متشرعه است چون کسی که در مکان مغصوب نماز بخواند معنایش این است که تکلیف ندارد به نماز چون شرط وجوب ندارد. اگر بگویید: نه، اول وقت وجوب نماز در حق همه فعلی است، نماز در مکان مغصوب بقائا این وجوب را بر می‌‌دارد، این خلاف مرتکز نیست. این‌که ما دیروز می‌‌گفتیم خلاف مرتکز متشرعه است که شارع بگوید ان لم تصل فی مکان مغصوب فصل، هیئت را تقیید بکند، گفته می‌‌شود این در صورتی است که شرط حدوث باشد، حدوث وجوب مشروط باشد به اتیان صلات در مکان مغصوب، ‌این خلاف مرتکز متشرعه است، اما شرط بقاء باشد نه شرط حدوث، اول وقت واجب است نماز بخواند، کسی که نماز می‌‌خواند در مکان مغصوب، ‌از آن زمانی که نماز می‌‌خواند وجوب ساقط می‌‌شود، این‌که خلاف ارتکاز متشرعه نیست.

ولی از ساعت دوازده تا ساعت چهار نماز نخوانده، ساعت چهار نماز خوانده در مکان مغصوب، این چهار ساعت تکلیفش رفته روی چه صلاتی؟ روی مطلق صلات؟ که اجتماع امر و نهی لازم می‌‌آید. روی صلات در مکان مباح؟ پس ماده قید خورده. پس چه ابتدائا ماده را قید بزند بگویید صل فی مکان مباح، چه بخواهید هیئت را قید بزنید به قید بقائی، مجبورید ماده را قید بزنید چون ساعت چهار که این آقا نماز در مکان مغصوب می‌‌خواند قید هیئت بشود عدم الاتیان بالصلاة فی المکان المغصوب بقاءا یعنی در این چهار ساعت وجوب هست، در این چهار ساعت که وجوب هست وجوب رفته روی چی؟ این چهار ساعت وجوب رفته روی طبیعی صلات اعم از صلات در مکان مباح و صلات در مکان مغصوب؟‌ این‌که امتناع اجتماع امر و نهی لازم می‌‌آید پس باید قید لحاظی بخورد، قید لحاظی باید بخورد بشود صل فی مکان مباح و یجب علیک ذلک الی ان تأتی بالصلاة فی مکان مغصوب.

پس نتیجه این می‌‌شود: قید ماده که صلات فی مکان مباح است معلوم بالتفصیل می‌‌شود به تقیید لحاظی یعنی حتما باید مولی لحاظ کند این متعلق را قید به آن بزند چه مستقیم بدون تقیید هیئت چه همراه با تقیید هیئت چون تقیید هیئت اگر به این باشد که بر تو نماز واجب است و این وجوب ادامه دارد تا آن زمانی که نماز در مکان مغصوب بخوانی این وجوب نماز در این چهار ساعت اول که هنوز نماز در مکان مغصوب نخواندم مطلق است یا مقید؟ اگر مطلق است اجتماع امر و نهی لازم می‌‌آید چون شامل نماز در مکان مغصوب می‌‌شود، اگر مقید می‌‌شود و می‌‌شود صلات فی مکان مباح متعلق امر، خوب دقت کنید! آن مسقط وجوب بودن نماز در مکان مغصوب بقائا دیگر کافی نیست برای سلب اطلاق از این ماده چون ساعت چهار نماز در مکان مغصوب می‌‌خوانی وجوب ساقط می‌‌شود این‌که کافی نیست برای این‌که بگوید از اول وقت متعلق نماز مطلق نبوده است، این‌که کافی نیست، باید خود مولی او را مقید کند، ‌یک کار دیگری انجام بدهد، تقیید زایدی بکند بیاید آن را مقید کند به صلات فی مکان مباح، پس تقیید متعلق به صلات فی مکان مباح می‌‌شود معلوم بالتفصیل و علم اجمالی منحل می‌‌شود.

پس تنها راه برای این‌که ما گفتیم بعد از نماز در مکان مغصوب شک در مسقط می‌‌کنیم همان بیان محقق عراقی است که می‌‌گوییم ظهور ندارد صل در این‌که الصلاة فی مکان مباح مسقط للوجوب، شاید همین نماز در مکان مغصوب هم مسقط وجوب باشد، شاید، اما بیانی که تقریب کردیم کلام محقق اصفهانی را که نمی‌دانیم شارع هیئت صل را قید زده است یا ماده صل را، چون عقل می‌‌گوید باید یک قیدی شارع بزند تا اجتماع امر و نهی پیش نیاید، جوابش این است که علم تفصیلی داریم به تقیید ماده، ‌اصالة الاطلاق در هیئت جاری می‌‌شود بلامعارض، می‌‌شود صل فی مکان مباح و تا نماز در مکان مباح نخواندیم این صل فی مکان مباح گریبان‌گیر ما هست، لولا نکته‌ای که محقق عراقی گفت که ظهور صل در این نیست که تا نماز در مکان مباح نخواندی وجوب ساقط نمی‌شود که انصافا بیان خوبی بود.

محقق اصفهانی در این بحث، ‌آخر بحث یک مطلبی گفته تمام زحمات خودش را به باد داده. آن مطلب را هم نقل کنم وارد تنبیه هشتم بشوم. بعد از این‌که گفته: "ما وقتی برهان عقلی داریم بر تقیید صل، دیگر کشف نمی‌کنیم که نماز در مکان مغصوب وافی به ملاک نیست، شاید وافی به ملاک باشد، بلکه اطلاق ماده می‌‌گوید وافی به ملاک هست"، بعد گفته: "لایقال که جناب محقق اصفهانی! لعل شارع اعتماد کرده است بر این حکم عقل در عدم بیان تقیید لفظی، مولی می‌‌گوید من که نگفتم صل فی مکان مباح، ‌اعتماد کردم بر این برهان عقلی بر امتناع اجتماع امر و نهی و دیگر سکوت از بیان قید اخلال به غرض نیست، سکوت که اخلال به غرض نبود اطلاق شکل نمی‌گیرد، ‌مقدمات حکمت محقق نمی‌شود تا بگوییم صل اطلاق دارد می‌‌گوید ماده یا متعلق ذات صلات است پس ملاک قائم به ذات صلات است پس از کجا کشف کنیم ملاک قائم به ذات صلات است". این اشکال به این خوبی را محقق اصفهانی می‌‌گوید: "فانه یقال فی الجواب: همه جا که برهان عقلی نیست بر امتناع اجتماع امر و نهی، در موارد جهل و نسیان کی عقل حکم می‌‌کند به امتناع اجتماع امر و نهی؟ مولی اگر سکوت کند از بیان قید صل فی مکان مباح در مورد جهل و نسیان‌ که دیگر بیان عقلی نیست، اگر دخیل باشد اباحه مکان در غرضش نسبت به فرض جهل و نسیان، سکوت اخلال به غرض است، آن‌جا که دیگر بیان عقلی نیست.

جناب محقق اصفهانی! در مورد جهل و نسیان‌ که شما می‌‌گویید امتناع اجتماع امر و نهی مطرح نیست، جوازی هستید شما، چون معتقدید حکم فعلی نیست در موارد جهل و نسیان، امتناع اجتماع امر و نهی در امر و نهی فعلی است، ‌آن‌جا که شما جوازی هستید، ‌خود اطلاق کشف می‌‌کند از ملاک، چون جوازی هستید، دیگر نیاز به این حرف‌ها نیست، بحث در فرض امتناع است، در فرض امتناع که از نظر شما فرض علم و عمد است فرض امتناع، آن‌جا لایقال که زدید در دهانش، بیچاره حرفش این است که شاید در موارد امتناع که به نظر شما مورد علم و عمد است مولی اکتفاء‌ کرده است در سکوت از بیان تقیید به حکم عقل و شما که جواب ندادید به این اشکال، ‌فقط گفتید لیس کذلک دائما، خب لیس کذلک دائما و لکنه کذلک فی فرض العلم و العمد، آن‌جا در فرض علم و عمد شاید شارع اعتماد کرده به آن حکم عقل. در جهل و نسیان‌ که شما اصلا جوازی هستید، حکم عقل به امتناع را قبول نداریم، خب معلوم است که اصلا آن‌جا خود خطاب صل کاشف از امر است نه کاشف از ملاک.

نگویید حالا که در جهل و نسیان کشف از امر کردیم، کشف از ملاک کردیم، ملاک وقتی بود در مورد علم و عمد هم هست. می‌‌گوییم: از کجا؟ کف دست‌تان را بو کردید؟ حالا که در مورد جهل و نسیان از غصب نماز در مکان مغصوب ملاک دارد، پس در مورد علم و عمد هم نماز در مکان مغصوب دارد یا در توصلی دفن در مکان مغصوب ملاک دارد، از کجا؟ شاید نهی واصل مانع از فعلیت ملاک باشد، از کجا ما بدانیم مانع نیست؟

[سؤال: ... جواب:] حتی در توصلیات شاید فعلیت نهی نه وجود امر، شاید این‌که مولی گفته لاتغصب، رفتی میت را دفن کردی در مکانی که محرم است، شاید ملاک خداپسند در دفن در آن‌جا نباشد، مگر همه ملاک‌ها ملاک تکوینی است؟ بله، ممکن است بگویید نیاز به امر نیست در توصلی، اما شاید نهی مانع باشد از استیفاء ملاک. مولی گفته نکن، چه می‌‌دانیم این دفن مؤمن در مکانی که مولی مدام حرص می‌‌خورد می‌‌گوید نکن این کار را، ‌ملاک دارد. می‌‌گوییم ملاک این بود که درندگان ندرند این مؤمن را، جنازه‌اش را پاره‌پاره نکنند. مولی می‌‌گوید تو از کجا می‌‌دانی تمام ملاک این است؛‌ شاید خود غصب محرم مانع باشد از استیفاء ملاک. از کجا می‌‌دانید؟ ... ملاک، واقعی است ولی شاید غصب محرم یک نکته‌ای دارد مانع باشد از استیفاء تمام ملاک حتی در توصلیات.

تنبیه هشتم: وجه تقدیم خطاب نهی بر خطاب امر

تنبیه هشتم: بحث در این است: ما که امتناعی نیستیم ولی آن‌هایی که امتناعی هستند می‌‌گویند آیا صل و لاتغصب بالاخره در مورد اجتماع تعارضا تساقطا یا در مورد اجتماع خطاب نهی مقدم است؟ اگر تعارضا تساقطا باشد خوب است؛ بعد رجوع می‌‌کنیم به اصل برائت. حرمت غصب با وجوب دفن در مورد دفن در مکان مغصوب تعارضا تساقطا، برائت جاری می‌‌کنیم از حرمت دفن میت در مکانی که ملک غیر است بدون اذنش. اما مشهور گفتند: نه، ما هم امتناعی هستیم هم خطاب نهی به عنوان ثانونی را مثل یحرم الغصب، مقدم می‌‌کنیم بر خطاب امر به صرف الوجود.

[سؤال: ... جواب:] چون غصب عنوان اولی فعل که نیست، عنوان اولی، اکل است، شرب است، دفن است، وضوء است، اما عنوان غصب یک عنوانی است که انتزاع می‌‌شود از اضافه فعل من به غیر، ‌تصرف در مال غیر است بدون اذنش، ‌از آن انتزاع می‌‌شود عنوان ثانوی غصب. مراد از عنوان ثانونی، عنوان ثانوی که در فقه می‌‌گویند عناوین ثانویه مثل اکرام و اضطرار که رافع تکالیف هستند که نیست، آن‌ها عناوین ثانویه رافعه است. مراد عناوین ثانویه عرفیه است که از ذات فعل انتزاع نمی‌شود. ذات این فعل، دفن است، ذات این فعل اکل است، ذات این فعل غسل است، اما هذا غصب، اول باید لحاظ کنیم که مال الغیری هست مالکش راضی نیست بعد از این انتزاع کنیم عنوان غصب را. ... صلات مهم نیست، مهم آن کون فی ارض الغیر است، مهم آن القاء الثقل فی ارض الغیر است، ‌آن القاء الثقل فی ارض الغیر عنوان اولی است، صلات که عنوان اعتباری است، او مهم نیست.

پس مشهور بین اکرم عالما با لاتکرم الفاسق و بین صل و لاتغصب ممکن است فرق بگذارند؛ مشهور در عنوان ثانوی می‌‌گویند مقدم است بر عنوان اولی مثل لاتغصب نسبت به صلات، اما لاتکرم الفاسق نسبت به اکرم عالما مقدم است یا نیست با این‌که هر دو عنوان اولی هستند، آن یک نکته اضافه‌ای دارد.

مرحوم شیخ فرموده: "چه در صل و لاتغصب، چه در اکرم عالما با لاتکرم الفاسق، چون نهی مطلق شمولی است بر امر که مطلق بدلی است، مقدم است. تعارض اطلاق بدلی با اطلاق شمولی که می‌‌شود، اطلاق شمولی اقوی است، مقدم می‌‌شود". و لذا لاتکرم الفاسق هم بر اکرم عالما مقدم می‌‌شود به نظر شیخ انصاری، ‌لاتغصب هم بر صل مقدم می‌‌شود چون نهی انحلالی هستند یعنی نهی شمولی هستند.

صاحب کفایه فرموده: "ما که نمی‌فهمیم وجه تقدیم اطلاق شمولی را بر اطلاق بدلی".

مرحوم نائینی فرموده: "شما نمی‌فهمید ولی ما می‌‌فهمیم. سه تا نکته دارد تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی: نکته اول:‌ اطلاق شمولی متضمن دلالات متعدده هست. مولی وقتی می‌‌گوید: لاتکرم الفاسق، مدلول تضمنی‌اش این است که لاتکرم هذا الفاسق لاتکرم هذا الفاسق لاتکرم هذا الفاسق. اما مطلق بدلی مدلولش یک حکم است، اکرم عالما، یک وجوب اکرام عالم. اگر شما بیایید لاتکرم الفاسق را تخصیص بزنید، ‌اکرم عالم را بر او مقدم کنید، ‌از بعض دلالات لاتکرم الفاسق رفع ید کردید، ‌از حرمت اکرام عالم فاسق رفع ید کردید، ولی اگر اکرم عالما را تقیید بزنید بگویید اکرم عالما لیس بفاسق، ‌آن حکم هست، ‌حکم به وجوب اکرام عالم هست، تقیید عقلانی بکنید، اکرم عالما لیس بفاسق".

واقعا این فرمایشات بلاوجه است. مطلق بدلی هم دلالات متعدده دارد. اکرم عالما یک دلالتش این است که من لابشرط هستم نسبت به عالم بودن و فاسق بودن، یک دلالتش این است که من لابشرط هستم نسبت به فقیر بودن یا ادیب بودن، یک دلالتش این است که من لابشرط هستم نسبت به ایرانی بودن یا غیر ایرانی بودن و هکذا، این هم دلالات متعدده دارد. شما وقتی لاتکرم الفاسق را بر اکرم عالما مقدم می‌‌کنید، از آن دلالتش بر لابشرطیت نسبت به عالم و فاسق بودن دارید رفع ید می‌‌کنید، چه فرق می‌‌کند.

و بعبارة اخری، اکرم عالما متضمن ترخیص تطبیق است بر جمیع افراد عالم؛ متضمن یک حکم ترخیصی شمولی است، وجوب، بدلی است اما مفاد اطلاق این اکرم عالما این است که انت مرخص فی تطبیق هذا الواجب علی اکرام عالم العادل، ‌انت مرخص فی تطبیقه علی اکرام العالم الفاسق، و هکذا. بین دلالت ترخیصیه شمولیه اکرم عالما با دلالت تحریمیه شمولیه لاتکرم الفاسق تعارض هست، وجهی برای تقدیم دلالت شمولیه تحریمیه لاتکرم الفاسق بر دلالت ترخیصیه شمولیه‌ای که مستفاد است از خطاب اکرم عالما، ما پیدا نمی‌کنیم.

این وجه محقق نائینی درست نبود. وجه دوم ایشان این است: فرمودند: در اطلاق شمولی ما نیاز به تساوی افراد در ملاک نداریم. یحرم اکرام الفاسق، ملاک اکرام فاسق ناصبی با ملاک اکرام فاسق موالی یکی نیست، مفسده اکرام فاسق ناصبی صدها برابر است نسبت به مفسده اکرام فاسق موالی، ولی در اصل مفسده لزومیه با هم مشترک هستند، فرمود یحرم اکرام الفاسق، اما تساوی ندارند. پس نیاز به تساوی در ملاک نیست در مطلق شمولی. ولی در اطلاق بدلی ما یک مقدمه زایده‌ای می‌‌خواهیم که مولی احراز کند که بین افراد عالم در اکرم عالما تساوی هست در وفاء به غرض تا حکم به تخییر کند، پس اطلاق بدلی نیاز به یک مقدمه زایده‌ای دارد که احراز تساوی افراد عالم در اکرم عالما نسبت به وفاء به غرض، و لکن در لاتکرم الفاسق اصلا نیاز به تساوی در ملاک و مفسده نیست.

این وجه به کجا بند می‌‌شود؟ اولا: در اکرم عالما هم ممکن است راجح و مرجوح داشته باشد. اعط الزکاة، می‌‌توانیم زکات بدهیم به فقیر نمازشب خوان، می‌‌دهیم زکات بدهیم به فقیری که نماز صبحش را آخر وقت می‌‌خواند، بی‌نماز نیست، اصلا فقیر فاسق، متجاهر به فسق هم نیست، می‌‌توانیم زکات را به او بدهیم، می‌‌توانیم هم زکات را بدهیم به فقیری که ولی‌ای از اولیاء است. هر دو جایز است اما تساوی ندارد.

وانگهی خود اکرم عالما متکفل این است که مولی می‌‌گوید من خودم لابد احراز کردم تساوی در وفاء به غرض را در افراد عالم که گفتم اکرم عالما، در افراد فقیر گفتم اعط الزکاة الی فقیر، به شما چه ربطی دارد؟

[سؤال: ... جواب:] ایشان فرمود: در لاتکرم الفاسق نیاز به احراز تساوی افراد در ملاک نیست، اکرام فاسق ناصبی صدها برابر مفسده‌اش از اکرام فاسق موالی هست ولی در عین حال همه حرام می‌‌شوند، ولی در اکرم عالما باید تساوی داشته باشند در وفاء‌ به غرض، مقدمه زایده می‌‌خواهد، آن وقت آن خطاب لاتکرم الفاسق این مقدمه زایده را نفی می‌‌کند، می‌‌گوید بین اکرام عالم فاسق و اکرام عالم عادل تساوی نیست. می‌‌گوییم:‌ اکرم عالما هم خودش می‌‌گوید من احراز کردم در وفاء‌ به غرض همه افراد عالم وافی هستند، اگر احراز نمی‌کردم که مطلق نمی‌گذاشتم. چه فرقی می‌‌کند با هم؟

بیان سوم ایشان این است که حجیت اطلاق بدلی متوقف است بر این‌که مانعی از حکم عقل به تخییر نباشد. اکرم عالما اطلاق بدلی وقتی حجت است که مانع عقلی نداشته باشیم از حکم به تخییر. مطلق شمولی می‌‌گوید انا المانع، لاتکرم الفاسق می‌‌گوید انا المانع.

می‌گوییم: این چه فرمایشی است؟ خود اکرم عالما ظهور سکوتی‌اش این است، ظهور سکوتی‌اش این است که من هیچ مانعی در اکرام هر فردی از افراد عالم ندیدم و الا اگر می‌‌دیدم خودم قید می‌‌زدم می‌‌گفتم اکرم عالما عادلا، ‌نیاز به حکم ندارم، خود خطاب اکرم عالما متکفل این مطلب است.

بله، اگر محقق نائینی می‌‌آمد می‌‌گفت: هیچ خطاب ترخیصی ناظر به عناوین دیگر نیست، مثلا می‌‌گویند خوردن پنیر حلال است، اصلا ناظر به این نیست که این پنیر غصبی است غصبی نیست، عنوان خوردن پنیر می‌‌گوید مرخص‌فیه است، کار به عناوین دیگر ندارد. اکرم عالما هم که ترخیص در تطبیق دارد به لحاظ افراد عالم، ‌می گوید من به لحاظ عنوان اکرام عالم می‌‌گویم ترخیص داری در تطبیق، کاری به عناوین دیگر ندارم، ‌من کار ندارم به عنوان فاسق، از حیث اکرام عالم تو مرخصی در تطبیق. اگر این بیان را می‌‌گفت بهتر از این سه بیانی بود که زحمت داد خودش را محقق نائینی، بیان‌های که هیچ منتج نبود، یک بیان می‌‌گفت، می‌‌گفت: اکرم عالما مفادش ترخیص حیثی در تطبیق است، یعنی ترخیص در تطبیق اکرام عالم بر افراد عالم بما هو عالم نه بما هو فاسق و لذا ترخیص حیثی در تطبیق منافات با منع از اکرام فاسق نسبت به آن ندارد.

ببینید این بحث که لعل مقصود محقق نائینی این باشد درست است یا نه، ان‌شاءالله فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 96- 365

**سه‌شنبه – 03/12/1400**

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

بحث در این بود که بناء بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی آیا خطاب امر و خطاب نهی تعارض و تساقط می‌‌کنند و ما باید به اصل عملی رجوع کنیم یا خطاب نهی عرفا مقدم می‌‌شود بر خطاب امر و خطاب امر مقید می‌‌شود به غیر این فرد حرام که مشهور قائلند. ما هم به نظرمان فرمایش مشهور درست است در جایی که خطاب نهی متعلق به عنوان ثانونی مثل غصب، اضرار، ایذاء، ‌هتک و مانند آن باشد، نماز می‌‌خواند این نمازش در مکانی است که غصبی است، نماز می‌‌خواند این نمازش مصداق ایذاء من لایجوز ایذاءه است یا مصداق هتک من لایجوز هتکه هست.

[سؤال: ... جواب:] این عناوین ثانویه، عناوین منتزعه از ذات فعل نیستند، این عناوین عناوینی هستند که انتزاع می‌‌شود از فعل به ملاحظه یک ارتباطی که با یک امر آخری پیدا می‌‌کنند.

البته ما عرض کردیم تقدیم خطاب نهی از غصب مثلا بر خطاب صل بناء بر قول به امتناع به معنای التزام به بطلان نماز در مکان مغصوب اگر قصد قربت متمشی بشود نیست چون عرض کردیم ما شک می‌‌کنیم در وفاء این نماز به ملاک، ‌شک در سقوط امر پیدا می‌‌کنیم به نماز بخاطر شک در استیفاء ملاک، ما در داخل وقت هم معتقدیم می‌‌شود برائت جاری کرد از بقاء تکلیف و همه باید معتقد باشند که اگر شک بعد از وقت باشد برائت از وجوب قضاء به عنوان شک در تکلیف جدید جاری می‌‌شود.

وجوهی برای تقدیم خطاب نهی بر خطاب امر مطرح شده:

وجه اول وجه مرحوم شیخ انصاری بود که فرمود: "مطلق شمولی مثل لاتغصب اقوی دلالتا هست نسبت به صل که مطلق بدلی است و لذا بر او مقدم است".

مرحوم نائینی سه بیان ذکر کرد، خواست تقویت کند نظر شیخ انصاری را در مقابل صاحب کفایه. ما عرض کردیم هیچ‌کدام از این سه بیان تمام نیست.

ولی ممکن هست مقصود ایشان یک بیان چهارمی باشد و آن این است که خطاب واجب بدلی متضمن ترخیص در تطبیق است، صل متضمن این است که انت مرخص فی الصلاة فی هذا المکان، انت مرخص فی الصلاة فی ذلک المکان، انت مرخص فی الصلاة فی هذا الزمان، انت مرخص فی الصلاة فی ذلک الزمان، ‌این می‌‌شود یک خطاب ترخیصی، گفته می‌‌شود خطاب ترخیصی با خطاب الزامی تفاوت دارد، متعارف در خطاب ترخیصی این هست که ناظر است به ترخیص در عنوان ‌که در خطاب ذکر شده بما هو عنوان، ناظر به انطباق عناوین دیگر بر آن نیست چون عناوینی که منطبق بشوند بر فعل زیاد هستند، وقتی شارع می‌‌گوید خوردن پنیر حلال است، ظهور ندارد که عناوینی دیگر را که چه بسا بر این عنوان منطبق بشود آن را لحاظ کرده است، لحاظ کرد این پنیر را به عنوان خوردن پنیر را فرمود حلال است.

و این مطلبی است که در بحوث آن را پذیرفته. و لذا گفته‌اند: "خطاب اکرام العالم جائز با خطاب اکرام الفاسق حرام، با هم تعارض ندارند چون خطاب اکرام العالم جائز ناظر است به عنوان اکرام عالم، می‌‌گوید این عنوان بما هو هو مباح است، اما عنوان اکرام الفاسق عنوان دیگری است و کاری با هم ندارند. و لذا وقتی عالمی فاسق بود تعارضی بین این دو خطاب نیست چون اکرام العالم جائز می‌‌گوید بما هو عالم اکرام او جایز است منافات ندارد که بما هو فاسق اکرام او حرام باشد". و لذا ممکن است کسی بگوید در اکرم عالما که او هم متضمن ترخیص در تطبیق است یعنی تطبیق هذا الواجب علی اکرام ‌ایّ عالم مباحٌ، ترخیص در تطبیق دادیم اکرم عالما را بر اکرام هر عالمی، ولی ظهور اطلاق اکرم عالما هست که اکرم عالما یعنی انت مرخص فی تطبیق اکرام العالم علی ‌ایّ فرد من افراد العالم. کما این‌که اکرام العالم جائز، آن خطابی هم که بوده یحرم اکرام الفاسق می‌‌گوید اکرام فاسق حرام است، می‌‌شود مثل همین خطاب اکرام العالم جائز و اکرام الفاسق حرام که در بحوث هم پذیرفتند که اصلا بین این دو تنافی نیست.

به نظر این بیان ایراد دارد. ایراد اولش این است که در عنوان اولی این مطلب که در بحوث هم پذیرفتند که مثلا اکرام العالم جائز ناظر است به ترخیص در اکرام عالم بما هو هو، کار به سایر عناوین اولیه هم که چه بسا نسبتش با این عنوان عموم من وجه است ندارد، این خلاف ظاهر است. چطور ما بگوییم اکرام العالم جائز کار ندارد به عناوین اولیه‌ای که چه بسا نسبتش با عنوان اکرام العالم عموم من وجه است‌، ‌می گوید من از حیث عنوان اکرام عالم می‌‌گویم که اکرام عالم حلال است، اگر فاسق بود من دیگر از این حیث ترخیص نمی‌دهم در اکرامش، این خلاف ظاهر است. عرف تمسک می‌‌کند به اطلاق می‌‌گوید مولی گفت اکرام العالم جائز نگفت اکرام العالم العادل جائز، حالا یک خطاب دیگر آمده می‌‌گوید اکرام الفاسق حرام، خب در مورد عالم فاسق با هم تعارض می‌‌کنند. این‌طور نیست که عرف بگوید اکرام العالم بما هو عالم جائز ولی اگر یک عنوان اولی دیگر مثل فاسق بر او منطبق بود این خطاب ساکت است، ما باید به اصل عملی رجوع کنیم، قطعا این خطاب متفاهم عرفی است.

بله، نسبت به عناوین ثانوی بعید نیست این ادعاء که مثلا اکرام العالم جائز اگر بر این اکرام العالم یک عنوان ثانوی منطبق بشود، ایذاء مؤمن بشود، من اگر اکرام کنم آن عالم را مؤمن دیگری ایذاء‌ می‌‌شود، بله، بعید نیست ما بگوییم اکرام العالم جائز ناظر به این عناوین ثانویه نیست، ناظر به عنوان اولی است. اکل الجبن حلال، حالا یک پنیری چرب است، با مزاج من نمی‌سازد، فشار من را، چربی خون من را بالا می‌‌برد و برای من زیان‌آور است، بگوییم اطلاق اکل الجبن حلال می‌‌گوید خوردن همین پنیر هم که مضر به سلامتی من هست حلال است؟ نه، این را انصافا نمی‌توانیم بگوییم. بله، ‌اکل الجبن حلال نسبت به خوردن پنیر چرب بما هو پنیر چرب ترخیص می‌‌دهد در خوردن آن ولی عنوان ثانوی ما یضر بالبدن، ما یوجب ایذاء المؤمن، من نان پنیر درست کردم می‌‌خورم، یک مؤمنی پول ندارد، نگاه می‌‌کند ایذاء می‌‌شود، احتمال می‌‌دهیم ایذاء مؤمن حتی به این مقدار هم حرام باشد، نمی‌توانیم با اکل الجبن حلال بگوییم اطلاقش می‌‌گوید اکل الجبن حلال و لو کان مصداقا لایذاء المؤمن و لو کان مصداقا للاضرار بالبدن. این را ما قبول داریم.

و لذا این‌که تعبیر مرحوم آقای خوئی هست یا تعبیر حتی کفایه است که "بین خطاب تحریمی به عنوان ثانوی و بین خطاب ترخیصی به عنوان اولی عرف توفیق عرفی برقرار می‌‌کند، جمع عرفی بین این‌ها برقرار می‌‌کند، این تعبیر به نظر ما تعبیر درستی نیست. چون معنای توفیق و جمع عرفی این است که اطلاق این دو با هم تنافی دارد و لکن عرف جمع می‌‌کند بین این دو، اکل الجبن حلال با اکل ما یضر بالبدن حرام ابتدائا تنافی بدوی دارند نسبت به پنیری که مضر به بدن است ولی عرف خطاب الزامی به عنوان ثانوی را بر خطاب ترخیصی به عنوان اولی مقدم می‌‌کند، ما عرض‌مان این است که نه، اصلا تنافی نمی‌بیند عرف بین این دو خطاب و لو بدوا، اصلا می‌‌گوید اکل الجبن حلال نیاز نبود که ما بگوییم خطاب ما یضر بالبدن حرام و دیگر اکل الجبن حلال را ما حمل کنیم بر حلیت شأنیه، حلیت لولا طرو عنوان ثانوی اضرار، نه، این خطاب اکل ما یضر بالبدن حرام هم اگر نبود احتمال حرمت اضرار به بدن را هم بدهیم با خطاب اکل الجبن حلال نمی‌توانیم نفی کنیم این احتمال را، احتمال حرمت اضرار به بدن هست، خطابی نداریم ولی احتمالش هست، با خطاب اکل الجبن حلال نمی‌توانیم این را نفی کنیم. ولی عرفی است که بگوییم اگر شک داریم در حرمت اضرار به نفس، استصحاب کنیم برائت جاری کنیم بگوییم اضرار به نفس حرام نیست، خوردن پنیر حلال است اضرار به بدن هم که استصحاب و اصل برائت می‌‌گوید حرام نیست، آن وقت این پنیری که مضر به بدن است می‌‌خوریم. این را ما بعید نمی‌دانیم که با اخذ به دلیل اکل الجبن حلال و اجراء اصل مؤمّن از حرمت عنوان ثانوی بتوانیم این پنیر مضر به بدن را بخوریم اما به اطلاق لفظی اکل الجبن حلال نمی‌توانیم نفی کنیم حرمت اکل ما یضر بالبدن را. عرض ما این است.

[سؤال: ... جواب:] عناوین ثانویه چون طاری می‌‌شوند بر عناوین اولیه و عناوین ثانویه متعدد است، در خطابات عرفیه هم وقتی احکام ترخیصیه اولیه را می‌‌گویند، ناظر نیستند به عناوین ثانویه الزامیه. می‌‌گوید سیگار کشیدن حلال است، کار ندارد که شما اگر نذر کردید سیگار نکشید آن‌جا دیگر واجب می‌‌شود سیگار نکشیدن، کار ندارد به این‌که اگر ایذاء می‌‌شود پدرت از سیگار کشیدن شما آن‌جا نباید سیگار بکشید، اصلا کار به آن‌ها ندارد، می‌‌گوید سیگار کشیدن حلال است، اصلا ظهورش این است که به عنوان اولی است، کار به عنوان ثانوی نداریم. بر خلاف این‌که آن تحریم هم به عنوان اولی باشد مثل مثال اکرام العالم حلال اکرام الفاسق حرام، نمی‌شود بگوییم اکرام العالم حلال کار ندارد به فرضی که این عالم فاسق باشد یا فاسق نباشد.

پس اشکال اول ما به این تقریب که گفته شد اکرام عالما یا صل مفادش ترخیص در تطبیق است، تطبیق به لحاظ همین عنوان متعلق خطاب است نه ترخیص من جمیع الجهات، این در مورد تحریم به عنوان اولی درست نیست، پس در مثال اکرم عالما و لاتکرم الفاسق این تطبیق نمی‌شود این بیان چون اکرم عالما دیگه بالاتر از این نیست که بگوید اکرام العالم حلال، تعارض می‌‌کند با خطاب اکرام الفاسق حرام ولی صل و لاتغصب بعید نمی‌دانیم که صل مثل حکم ترخیصی به عنوان اولی می‌ماند با لاتغصب تحریم به عنوان ثانوی می‌ماند شبیه این می‌‌شود که بگوییم اکرم الجبن حلال و اکل ما یضر بالبدن حرام، ‌با هم تنافی ندارند و حتی تنافی بدوی هم ندارند و اگر تنافی بدوی هم داشتند بلاشک عرف خطاب تحریم به عنوان ثانوی را بر خطاب ترخیص به عنوان اولی مقدم می‌‌کند.

[سؤال: ... جواب:] بحث، بحث مندوحه است. بحث عدم المندوحة که اصلا غیر از این فرد حرام، فرد حلالی پیدا نمی‌شود که آن‌جا اصلا بحث ترخیص در تطبیق نیست، آن‌جا بحث الزام است که من جای دیگری ندارم نماز بخوانم غیر از این مکان مغصوب، آن‌جا تعارض می‌‌کنند، بحث در موارد مندوحه است.

اشکال دوم به این بیان اشکالی است که در بحوث ذکر کردند گفتند: "ما در مورد خطاب ترخیصی قبول داریم، اکرام العالم جائز اکرام الفاسق حرام، بله هیچ تنافی بین‌شان نیست، قبول داریم، اکرام العالم حلال می‌‌گوید من حیث هو هو، تنافی ندارد با این‌که اکرام الفاسق حرام باشد و این عالم از حیث این‌که اکرام عالم است مباح است اکرام او ولی از این حیث که اکرام فاسق است حرام است اکرام او و تنافی بین این دو مطلب نیست".

[سؤال: ... جواب:] جزء مشترک در بحث محبوب بودن و مبغوض بودن مطرح است نه در مثال اکرام العالم حلال و اکرام الفاسق حرام. او اصلا می‌‌گوید اکرام العالم حلال من حیث هو هو حلال است، حلال شرعی است، بحث محبوب بودن نیست.

در بحوث گفتند: "ما در مثال اکرام العالم حلال و اکرام الفاسق حرام قبول داریم هیچ تنافی نیست تا چه برسد به این‌که تحریم به عنوان ثانوی باشد مثل اکرام العالم حلال ایذاء المؤمن حرام. ولی این را تطبیق نکنید بر واجب بدلی. چرا؟ برای این‌که اصلا واجب بدلی مثل صل یا مثل اکرم عالما یا شما می‌‌گویید مقوم اطلاقش ترخیص فعلی در تطبیق است یا می‌‌گویید ترخیص فعلی در تطبیق مقوم اطلاقش نیست. دو مبنا هست در مسأله: قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی می‌‌گویند مقوم اطلاق صل ترخیص فعلی در تطبیق صلات است بر صلات در مکان مغصوب و این جمع نمی‌شود با منع فعلی از تطبیق بر صلات در مکان مغصوب به نکته حرمت غصب و لذا با هم تنافی دارند. اگر قائل می‌‌شویم مقوم اطلاق ترخیص فعلی در تطبیق نیست، ترخیص حیثی است، صل اطلاقش نسبت به صلات در مکان مغصوب همین مقدار کافی است در آن ‌که از حیث صلاتیت مرخصی در تطبیق نه از سایر حیثیات که نتیجه‌اش می‌‌شود اطلاق صل با لاتغصب قابل جمع است چون اطلاق صل که ترخیص فعلی نمی‌دهد من جمیع الجهات، ترخیص حیثی است، ترخیص وضعی است نه ترخیص تکلیفی فعلی در این‌که می‌‌توانی نماز در مکان مغصوب بخوانی، نه، از حیث صل مانعی نیست نماز در مکان مغصوب خواندن، اگر این مبنای دوم را بگوییم قائل به جواز اجتماع می‌‌شویم، ‌مشکلی بین صل و لاتغصب نیست چون صل که ترخیص فعلی در تطبیق نمی‌دهد تا با منع از غصب تنافی پیدا کند، ترخیصش فعلی است، ترخیصش وضعی است، از حیث صلات شما مشکلی نداری نماز در مکان مغصوب بخوانی ممکن است از جهات دیگر مشکل داشته باشی، ‌این‌که تنافی ندارد با لاتغصب.

ما که این‌جا می‌‌گوییم علی القول بالامتناع بررسی کنیم که صل با لاتغصب تعارض بکنند چه بکنیم پس باید فرض را مسلم بگیریم که مفاد صل و مقوم اطلاق صل ترخیص فعلی در تطبیق است من جمیع الجهات، معنا ندارد دبه دربیاوریم بگوییم این‌ها با هم مشکلی ندارند، مفاد صل ترخیص در تطبیق است من حیث انه صلاة، خب اگر این را بگوییم که باید جوازی بشویم نه امتناعی، فرض این است که می‌‌خواهیم ببینیم قائلین به امتناع که یک پیش‌فرضی دارند یعنی مقوم اطلاق را ترخیص فعلی در تطبیق می‌‌دانند، این‌ها چه می‌‌کنند؟ لاتغصب را با صل متعارض می‌‌دانند یا مقدم می‌‌کنند لاتغصب را بر صل، ‌بعد بیاییم بگوییم مفاد صل ترخیص حیثی در تطبیق است، ‌این‌که نتیجه‌اش قول به جواز اجتماع است نه قول به امتناع".

و لذا ایشان فرمودند: "ما که قائل به ترخیص حیثی هستیم اصلا قائل به جواز می‌‌شویم، قائل به امتناع نمی‌شویم".

ان قلت: پس چرا ایشان در اکرم عالما و لاتکرم الفاسق قائل به امتناع شد؟ آن‌جا هم که اکرم عالما می‌‌گوید ترخیص حیثی در تطبیق، ترخیص در تطبیق است از حیث این‌که اکرام عالم است.

ایشان می‌‌گویند: "آن‌جا من یک مشکل دیگری دارم. مشکلم این است که حب به جامع اکرام عالم را می‌‌گویم مستتبع حب به اکرام عالم فاسق است در فرض ترک اکرام عالم عادل و این با بغض اکرام عالم فاسق طبق لاتکرم الفاسق جمع نمی‌شود، بغض اکرام عالم فاسق مطلقا حب اکرام عالم فاسق در فرض ترک اکرام عالم عادل که لازم حب به جامع اکرام عالم است، این‌ها با هم جمع نمی‌شوند. این یک مشکل دیگری است در جایی که عنوان در خطاب نهی با عنوان در خطاب امر مشترک باشد مثل اکرام در این مثال، این یک مشکل دیگری است که ربطی به این بحث ندارد".

ما به نظرمان این اشکال آقای صدر در بحوث قابل جواب است. خوب دقت کنید! دو تا مطلب است، ‌این‌ها هیچ با هم تنافی ندارد:

یک: ما بگوییم: مقوم اطلاق ثبوتی ترخیص فعلی در تطبیق است. این یک مطلب است. که مدعای مرحوم نائینی، ‌مرحوم آقای خوئی، مرحوم آقای تبریزی این هست که اطلاق ثبوتی صل یک رکنی دارد، رکنش این است که اگر از مولی بپرسیم: مولی! آیا می‌‌توانم نماز در مکان مغصوب بخوانم؟ بگوید: بله. این رکن اطلاق ثبوتی است، این اگر نبود اطلاق ثبوتی محال است. و تحریم غصب که شامل این نماز در مکان مغصوب می‌‌شود امتناع دارد با آن ترخیص فعلی در تطبیق جمع بشود پس تحریم غصب می‌‌گوید ترخیص در تطبیق نیست. ترخیص فعلی در تطبیق نبودن همان، اطلاق ثبوتی امر به صلات نبودنش همان.

این یک مطلب. مطلب دوم: این‌که بگوییم: خطاب صل که متضمن بیان ترخیص در تطبیق است اطلاق اثباتی ندارد نسبت به عناوین ثانویه مثلا، یعنی از صل نمی‌شود ترخیص در تطبیق نماز در مکان مغصوب فهمید، بحث فهمیدن است بحث اطلاق اثباتی است.

این‌ها با هم تنافی دارد؟ یکی بیاید بگوید: رکن اطلاق ثبوتی در صل ترخیص فعلی در تطبیق است و این با تحریم غصب قابل جمع نیست، و در عین حال بگوید: خطاب صل اطلاق اثباتی ندارد نسبت به نماز در مکان مغصوب که عنوان ثانوی است، از خطاب صل نمی‌شود فهمید که ما مرخص هستیم نماز در مکان مغصوب بخوانیم، این‌ها با هم تنافی ندارند. چطور این‌ها را با هم ضد و نقیض گرفتید؟ و واقعا مطلب همین است.

حالا آقای خوئی که ادعایش این نبود که خطاب صل نسبت به عنوان ثانوی اهمال دارد، ‌ایشان ‌که می‌‌گفت توفیق عرفی، مثل صاحب کفایه می‌‌گفت: "عرف وقتی بشنود مثلا اکل الجبن حلال و اکل ما یضر بالبدن حرام بین این‌ها توفیق عرفی برقرار می‌‌کند، آن خطاب حلیت را حمل می‌‌کند بر حلیت شأنیه چون به عنوان اولی است این خطاب تحریم به عنوان ثانوی را می‌‌گوید این فعل که منطبق است بر عنوان ثانوی حرام فعلی است". ولی حتی اگر می‌‌آمدند می‌‌گفتند، مثل ما، اصلا خطاب اباحه به عنوان اولی لسان ندارد، اهمال دارد، یعنی اگر لاتغصب هم نبود مثلا ما نسبت به غصب مال کافر دلیل نداشتیم بر حرمت، دلیل بر حلیت هم نداشتیم، شک داریم شاید به قول مرحوم آقای روحانی که فرمودند: غصب مال کفار هم ظلم است و ما دلیل نداریم بر تجویز ظلم" ولی مشهور فقهاء می‌‌گویند: "ما دلیل بر تحریم غصب مال کافر غیر ذمی نداریم". حالا می‌‌گوییم: دلیل نداریم نه بر حرمت آن نه بر حلیت آن، ما حرف‌مان این است که از خطاب صل نمی‌شود فهمید نماز در مکان مغصوبی که ملک کافر است جایز است، ولی منافات ندارد بگوییم: مقوم اطلاق ثبوتی صل ترخیص فعلی در تطبیق است و وقتی خطاب لاتغصب آمد با اطلاق اثباتی صل که درگیر نیست چون اطلاق اثباتی ندارد، مهمل است اثباتا، در مقام انکار حرمت به عنوان ثانوی غصب نیست، این خطاب لاتغصب هیچ اصطکاک اثباتی با خطاب صل ندارد، کشف می‌‌کند شما در این نماز در مکان مغصوب تحریم دارید، معارض هم که ندارد، و وقتی تحریم داشتید با ترخیص ثبوتی در تطبیق جمع نمی‌شود پس با اطلاق ثبوتی امر به صلات جمع نمی‌شود، این‌که محذوری ندارد. و از فرض امتناع هم خارج نشدیم، ‌امتناع مربوط به مقام ثبوت است. انکار نظارت صل نسبت به عناوین ثانویه مربوط به مقام اثبات است، این‌ها با هم تنافی ندارند.

مرحوم صاحب کفایه فرموده: "یکی از دلیل‌هایی که آوردند بر تقدیم خطاب نهی بر خطاب امر استقراء است. گفتند: فقیه آنی است که اصولش در کنار فقهش است نه اصول مجرد از فقه، اصول هم که بحث می‌‌کند ناظر به فقه است. شما در اصول بحث نکنید نهی از غصب آیا تعارض می‌‌کند با ترخیص در تطبیق صلات بر این مکان مغصوب یا تعارض نمی‌کند، استقراء بکنید در فقه ببینید هر کجا جانب حرمت بود، شارع جانب حرمت را ترجیح داده حتی بر جانب وجوب".

بعد مثال زدند. گفتند: "زنی عادتش هفت روز است، خون دید، ‌از هفت روز تجاوز کرد، شک دارد که قبل از ده روز قطع می‌‌شود یا قطع نمی‌شود، از امام علیه السلام سؤال کردند امام فرمود تستظهر یعنی بعد از گذشت هفت روز استظهار بکند یا بعضی از تعبیرها هست که فلتحتط، احتیاط بکند، حالا یک روز، دو روز، سه روز، کل ده روز، روایات مختلف است، استظهار چیست؟ احتیاط در روایات دیگر چیست، یعنی نماز نخواند، بناء بر حیض بگذارد. شاید نماز واجب باشد بر این زن، اگر این خون از ده روز تجاوز کند، کشف می‌‌شود که این زن مستحاضه بوده بعد از گذشت ایام عادت و مستحاضه لاتدع الصلاة بحال، پس چرا می‌‌گویید فلتحتط، فلتستظهر و لتدع الصلاة؟ می‌‌گویند این نشان می‌‌دهد که شارع جانب احتمال حرمت صلات بر حائض را بر احتمال وجوب صلات بر این مستحاضه ترجیح داده گفته او اولی به رعایت است".

مثال دوم: دو تا آب هست، یکی را می‌‌دانید نجس است، یکی پاک است، از امام در موثقه عمار پرسیدند امام فرمود یهریقهما و یتیمم، رها کن این دو تا آب را برو تیمم کن. جانب است احتمال حرمت وضوء با آب نجس را مقدم کرده بر جانب احتمال وجوب وضوء با آب پاک، یکی پاک است یکی نجس، وضوء با آب پاک را گفت واجب است ولی فدای سرت، حرمت وضوء با آب نجس اولی به رعایت است.

قس علی هذا باب فعلله و تفعلله، هر جا دوران امر بین حرمت غصب و وجوب صلات تا چه برسد به ترخیص صلات در این مکان مغصوب شارع جانب حرمت را مقدم کرده.

صاحب کفایه می‌‌گوید: "دلیل بر حجیت استقراء ظنی چیست؟ دلیل نداریم، استقراء باید قطع‌آور باشد که این‌جا نیست. ثانیا: دو تا مثال زدید شد استقراء؟. مهم این ثالثا است که اصلا این دو تا مثال ربطی به تقدیم جانب حرمت تکلیفیه در جانب وجوب تکلیفی یا جواز تکلیفی ندارد که ان‌شاءالله این مطلب را فردا دنبال می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 97- 366

**چهار‌شنبه – 04/12/1400**

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

بحث در وجوهی بود که بناء بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی برای تقدیم خطاب نهی بر خطاب امر در مورد اجتماع ذکر شده بود.

وجه مختار این شد که گفتیم عرف اگر خطاب تحریم به عنوان ثانوی باشد مثل یحرم الغصب آن را بر خطاب اولی ترخیصی مقدم می‌‌کند. حالا خطاب اولی ترخیصی عبارت باشد از این‌که مثلا اکل الجبن حلال یا همین خطاب واجب بدلی باشد، صل، که مفادش ترخیص در تطبیق صلات است بر هر فردی از افراد صلات. حتی اگر ظهور صل این باشد که شما مرخصید تطبیق کنید صلات را بر صلات در مکان مغصوب که مرحوم آقای خوئی این ظهور را پذیرفتند خطاب یحرم الغصب عرفا بر آن مقدم هست چون عنوان ثانوی یک عنوان طاری بر عنوان اولی است و حکم الزامی آن عرفا ورود دارد بر حکم ترخیصی به عنوان اولی. اگر ما قائل به امتناع بشویم مثل مرحوم آقای خوئی، خطاب یحرم الغصب بر اطلاق خطاب صل که اقتضاء می‌‌کند ترخیص در تطبیق بر نماز مکان مغصوب را مقدم می‌‌شود تا چه برسد به آن‌چه که ما عرض کردیم که خطاب صل نسبت به ترخیص فعلی در تطبیق به لحاظ این عنوان ثانوی غصب اهمال اثباتی دارد. مرحوم آقای خوئی روشن‌تر می‌‌توانند بفرمایند قوام اطلاق ثبوتی صلات به ترخیص فعلی در تطبیق است و یحرم الغصب نفی می‌‌کند ترخیص فعلی در تطبیق صلات را بر مکان مغصوب.

در بحوث جلد 3 صفحه 31 یک مطلبی را مطرح می‌‌کند که ذکرش خالی از فایده نیست. در آن‌جا فرموده‌اند: ما اشکال کردیم، ظاهرا مقصودشان این است که به آقای خوئی اشکال کردیم، ‌تعبیرشان این است که اشکلنا علی صاحب هذا المسلک فاجابوا، ‌اشکال کردیم که قوام اطلاق امر به ترخیص فعلی در تطبیق نیست، قوام اطلاق صل به این نیست که ما ترخیص فعلی داشته باشیم در تطبیق صلات بر صلات در مکان مغصوب، قوام طلاق امر به ترخیص حیثی است یا به ترخیص وضعی است یعنی از حیث امر به صلات شما مرخصی در اختیار صلات در مکان مغصوب اما ممکن است که صلات در مکان مغصوب از حیث‌های دیگر ممنوع باشد.

اجابوا بان هذا مدلول عرفی یوجب الامتناع و التنافی العرفی بین الامر و النهی. گفتند: ما قبول داریم که مقوم اطلاق امر ترخیص فعلی در تطبیق نیست، اما مدلول عرفی خطاب امر مثل خطاب صل ترخیص فعلی در تطبیق است و لو عقلا مقوم اطلاق امر ترخیص فعلی در تطبیق نباشد همان ترخیص حیثی کافی باشد عقلا و این منشأ‌ می‌‌شود که خطاب امر و نهی با هم امتناع اجتماع عرفی داشته باشند چون عقلا می‌‌شود که خطاب صل فقط متقوم باشد به ترخیص حیثی در تطبیق، همین کافی باشد برای اطلاق امر عقلا، و این تنافی ندارد با نهی از تطبیق از حیث دیگر که حیث عنوان غصب است.

مرحوم آقای خوئی که در اصول تصریح می‌‌کند می‌‌گوید ما قائل به امتناع عقلی اجتماع امر و نهی هستیم، و لو فرض حکم العقل بجواز اجتماع الامر و النهی فلامعنی للامتناع العرفی، ‌امتناع عرفی هست یعنی چه؟ اگر عقل قائل است به امکان اجتماع امر و نهی عرف چه کار است که بگوید ممتنع است اجتماع امر و نهی؟ حالا قطع نظر از این‌که مرحوم آقای خوئی امتناع را عقل می‌‌داند، اگر مقصود بحوث که می‌‌گوید عند ما اشکلنا علی اصحاب هذا المسلک و اجابوا بان هذا مدلول عرفی یوجب الامتناع العرفی بینهما، اگر مقصود آقای خوئی است که آقای خوئی خلاف این را فرموده است.

ولی بهرحال، ‌ما به این مطلبی که ایشان نقل می‌‌کنند یک اشکالی داریم، اگر آقای خوئی فرمودند به ایشان اشکال داریم، اگر کس دیگر گفته است به او اشکال داریم، می‌‌گوییم: اگر قوام اطلاق امر عقلا به ترخیص فعلی در تطبیق نباشد، فقط ظهور خطاب امر ترخیص فعلی در تطبیق است، خب خطاب نهی مثل یحرم الغصب با این ظهور تعارض پیدا می‌‌کند و فوقش چون خطاب نهی به عنوان ثانوی است بر این ظهور در ترخیص فعلی در تطبیق مقدم می‌‌شود، اما اطلاق امر چرا از بین برود؟ قوام اطلاق امر که به ترخیص فعلی در تطبیق نیست به اعتراف شما، و هو الصحیح، فوقش ظهور خطاب امر مطلب زایدی را می‌‌فهماند و آن ترخیص فعلی در تطبیق است نسبت به صلات در مکان مغصوب که یحرم الغصب با آن تعارض دارد و فوقش بر آن مقدم شده است، چرا بشود امتناع اجتماع امر و نهی و شما بگویید که خطاب نهی اطلاق امر را تقیید می‌‌زند، خب آن ظهور در ترخیص فعلی در تطبیق را از بین ببرد. مگر بگویید که در ارتکاز عرف قوام اطلاق امر به ترخیص فعلی در تطبیق است که لایقبل العرف التفکیک بین اطلاق الامر و الترخیص الفعلی فی التطبیق. که این با امتناع عقلی فرق چندانی نمی‌کند.

ما خودمان در مثال اکرم عالما با لاتکرم الفاسق که عنوان اولی بودند می‌‌گفتیم عقلا ما مشکلی نداریم، حتی در اشرب ماءا لاتشرب الماء البارد، عرض می‌‌کردیم ما عقلا مشکلی نداریم، به قول آقای سیستانی شرب ماء مطلقا متعلق وجوب است و شرب ماء بارد حرام است، شما اگر آب سرد بخورید وافی است به ملاک شرب ماء که عطش است و لکن خودش مفسده ملزمه‌ای دارد که موجب تشدید بیماری می‌‌شود، می‌‌گفتیم ما عقلا مشکلی نداریم ولی عرفا این‌ها با هم تنافی دارند.

یک وقت شما به ما اشکال نکنید که شما هم که امتناع اجتماع امر و نهی را حداقل در این مثال اشرب ماءا و لاتشرب الماء البارد یا اکرم عالما با لاتکرم الفاسق امتناع عرفی دانستید گفتید اگر قرینه‌ای باشد که ما بفهمیم مثلا اشرب ماءا برای رفع عطش است لاتشرب الماء البارد برای مفسده عفونت گلو هست، مشکلی نداریم برای اجتماع این امر و نهی و لکن خلاف متفاهم عرفی است، پس شما هم قائل به تنافی عرفی شدید یعنی قائل شدید ظهور خطاب اشرب ماءا در ترخیص فعلی در تطبیق است، به شما هم این اشکال وارد می‌‌شود که لاتشرب الماء البارد با این ظهور عرفی اشرب ماءا در ترخیص فعلی بر تطبیق بر شرب ماء بارد تنافی دارد و آن را از بین می‌‌برد چون خاص است بر او مقدم است، و لکن مقوم اطلاق امر که ترخیص فعلی در تطبیق نیست، چرا از اطلاق اشرب ماءا رفع ید می‌‌کنید که متقوم به ترخیص فعلی در تطبیق نیست به نظر شما، ترخیص حیثی در تطبیق کافی است.

یا مثلا در اکرم عالما و لاتکرم الفاسق به ما اشکال کنید بگویید شما هم گفتید ظهور عرفی اکرم عالما در ترخیص فعلی در تطبیق اکرام عالم است بر اکرام عالم فاسق و لذا عرفا امتناع دارد اجتماع امر و نهی در این‌جا. این اشکال به شما هم وارد می‌‌شود که لاتکرم الفاسق با این ترخیص فعلی در تطبیق در اکرم عالما درگیر است و با او تعارض می‌‌کند، اما با آن ترخیص حیثی در تطبیق که مقوم اطلاق اکرم عالم است درگیر نیست، شما خودتان قبول دارید ترخیص حیثی که مقوم اطلاق امر است که با منع فعلی از اکرام فاسق مشکلی ندارد، ترخیص فعلی در تطبیق با تحریم اکرام فاسق مشکل دارد با هم بجنگند و هر دو از بین بروند مهم نیست، اطلاق امر اکرم عالما که متقوم است به ترخیص حیثی در تطبیق سر جای خودش سالم می‌‌ماند چرا او را طرف معارضه قرار دادید؟

خلاصه این اشکالی که ممکن است به ما متوجه بشود این است که گفته می‌‌شود شما هم در این مثال اشرب ماءا یحرم شرب الماء البارد، اکرم عالما یحرم اکرام العالم الفاسق گفتید بین این‌ها تنافی عرفی هست، پس شما هم می‌‌گویید چون ظاهر خطاب اشرب ماءا ترخیص فعلی در تطبیق است بر شرب ماء بارد تنافی دارند با لاتشرب الماء البارد، و لاتشرب الماء البارد چون اخص است مقدم می‌‌شود بر این ترخیص فعلی در تطبیق، ‌خب مقدم بشود اما ترخیص حیثی در تطبیق که با آن طرف معارضه نیست و مقوم اطلاق اشرب ماءا خود شما قبول دارید ترخیص حیثی در تطبیق است ترخیص وضعی در تطبیق است یعنی از حیث امر به شرب ماء شما لابشرط هستید می‌‌توانید امتثال کنید این امر را و لو در ضمن شرب ماء بارد، پس شما چرا قائل به امتناع عرفی شدید در این مثال. یا در مثال اکرم عالما با لاتکرم الفاسق.

ما جواب‌مان این است که عرض کردیم: ظهور عرفی خطاب نهی این است که این عنوان مفسده دارد و وافی به ملاک تام نیست. ما این‌جور استظهار کردیم. بله، امتناع عرفی است اما بخاطر این استظهار که لاتشرب الماء البارد، ‌تحریم شرب ماء بارد ظهورش این است که شرب ماء بارد مفسده تامه دارد و وافی به مصلحت تامه به عنوان شرب الماء نیست. لاتکرم الفاسق هم ظهور عرفیش این است که اکرام فاسق مفسده دارد و وافی به مصلحت تامه اکرام عالم که هر دو عنوان اولی هستند، نیست. روی این نکته ما قائل به امتناع عرفی اجتماع امر و نهی در این مثال‌ها هستیم که با ترخیص وضعی هم تنافی دارد. و الا اگر این را نگویید و اطلاق امر را نه عقلا نه عقلائا مقوم به ترخیص فعلی در تطبیق ندانیم، نه عقلا نه عقلائا، بلکه بگوییم متقوم است به ترخیص حیثی و وضعی در تطبیق، بله آن وقت اگر نکته این بود باید می‌‌پذیرفتیم که طرف معارضه لاتشرب الماء البارد یا لاتکرم الفاسق ظهور خطاب اشرب ماءا یا اکرم عالما در ترخیص فعلی در تطبیق است و ترخیص فعلی در تطبیق از بین می‌‌رفت اما اطلاق خطاب اشرب ماءا چرا از بین برود، او که متقوم به ترخیص حیثی در تطبیق، بیشتر نیست، چرا اطلاق خطاب اکرم عالما از بین برود او که متقوم به ترخیص حیثی در تطبیق، بیشتر نیست. و فرض این است که ترخیص فعلی در تطبیق نه مقوم اطلاق امر است عقلا و نه به حسب ارتکاز عقلاء.

پس نکته این‌که ما در آن‌جا قائل به امتناع اجتماع امر و نهی به نظر عرف هستیم ظهور خطاب نهی است در عدم وفاء این فرد محرم به مصلحت تامه واجب. بر خلاف آن جایی که تعدد عنوان باشد مثل صل و لاتغصب، هیچ ظهوری ندارد تحریم غصب در این‌که این فرد از صلات در مکان مغصوب یا این فرد از دفن در مکان مغصوب وافی به ملاک تام عنوان آخری مثل عنوان صلات یا عنوان دفن المیت نیست.

مناقشه در وجه دوم (استقراء فقهی)

وجه دومی که در کفایه مطرح شده بود برای تقدیم جانب نهی استقراء بود. ما در فقه استقراء کردیم دیدیم شارع جانب حرمت را مقدم کرده بر جانب وجوب.

اصل طرح این بحث به نظر ما ایراد دارد. بحث ما در موارد عدم مندوحه نبود که این‌جور تعبیر کنند. بحث موارد مندوحه، بیشتر مورد نظر است. آن‌جا چه حرفی است که آدم بیاید بگوید شارع جانب حرمت را بر جانب وجوب مقدم کرده، ‌خب مگر شارع بیاید بگوید من تحریم غصب را مقدم می‌‌کنم بر اطلاق صلات، جانب وجوب فدا می‌‌شود؟ می‌‌گویم برو نماز بخوان در مکان مباح. اصلا این تعبیر یعنی چی که حتما باید لاتغصب قید بزند به صل چون شارع جانب حرمت را بر جانب وجوب مقدم کرده. خب حالا اگر شارع جانب حرمت را بر جانب وجوب مقدم نمی‌کرد، بر جانب اباحه مقدم می‌‌کرد، نباید تقیید می‌‌زد صل را؟ صل اباحه و ترخیص در تطبیق دارد بر نماز در مکان مغصوب، جانب حرمت که بر جانب اباحه قطعا مقدم می‌‌شود اگر بحث تزاحم باشد. کسی که قائل است که بین خطاب صل و لاتغصب در مورد اجتماع تعارض هست یا بین خطاب اکرم عالما و لاتکرم الفاسق در مورد عالم فاسق که ما هم قائلیم در این مثال به تعارض اصلا قبول ندارد که این فرض، فرض تزاحم است. می‌‌گوید اطلاق دلیل اکرم عالما می‌‌گوید اکرام عالم فاسق مشکلی ندارد، اطلاق لاتکرم الفاسق می‌‌گوید مشکل دارد اکرام عالم فاسق، یکی می‌‌گوید یحرم یکی می‌‌گوید لایحرم، مگر بحث تزاحم بود که ببینیم شارع جانب حرمت را بر جانب وجوب مقدم کرده یا نه، اگر بحث تزاحم بود که ما مشکلی نداشتیم خب معلوم است شارع جانب حرمت را بر جانب اباحه مقدم می‌‌کند و در موارد مندوحه بحث اباحه نماز در مکان مغصوب یا اباحه اختیار اکرام عالم فاسق برای امتثال امر به اکرام عالما است. و لذا اصل این وجه دوم، راه را گم کردن است.

مرحوم صاحب کفایه بعد از این‌که گفته با دو مثال استقراء نمی‌شود، استقراء هم بشود الظن لایغنی من الحق شیئا، ‌گفته بگذار یک مقدار فقیهانه بحث کنیم. فرموده اما مثال استظهار بر زنی که مثلا عادتش هفت روزه است ولی بعد از هفت روز خون ادامه دارد، شک می‌‌کند قبل از ده روز قطع می‌‌شود که کلش حیض باشد یا ادامه پیدا می‌‌کند از ده روز بیشتر می‌‌شود که مازاد بر ایام عادت استحاضه می‌‌شود، در روایات گفتند حالا که شک دارد فلتستظهر فلتحتط بیوم او یومین او ثلاثة ایام او الی تمام العشرة. مرحوم آخوند فرموده اگر ما بگوییم حرمت نماز حائض حرمت تشریعیه است که اصلا ربطی به بحث ترجیح جانب حرمت بر جانب وجوب ندارد چون اصلا نماز بر حائض حرام نیست، تشریع حرام است، خب احتیاط که تشریع نیست، احتیاط بکند این زن، نمی‌شود؟

اگر بگوییم نماز زن حائض حرام ذاتی است کما هو الصحیح، خود لفظ و لتحتط ظهورش همین است، خود فلتتق الله و لتمسک عن الصلاة ظهورش همین است. ما قائل به حرمت ذاتیه نماز در ایام حیض هستیم. ایشان می‌‌فرمایند اگر قائل به حرمت ذاتیه شدیم این بخاطر ترجیح جانب حرمت نیست گفتند نماز را ترک کند این زن در ایام استظهار، بلکه بخاطر قاعده امکان است، کلما امکن ان یکون حیضا فهو حیض که از روایات استفاده شده. این بخاطر استصحاب است، استصحاب بقاء حیض.

می‌گوییم، آقای صاحب کفایه، فقیهانه بحث کردید اجازه بدهید به عنوان یک طلبه ما هم اشکال فقهی به شما بکنیم. قاعده امکان‌ که دلیل ندارد، ما امکن ان یکون حیضا فهو حیض هیچ دلیلی ندارد. اما استصحاب، بر عکس است، استصحاب استقبالی می‌‌گوید این خون تا بعد از ده روز هم ادامه دارد، و اگر خون بعد از ده روز ادامه پیدا کند کشف می‌‌شود که از روز هشتم که ایام عادتش می‌‌گذرد این خون استحاضه است. شما با وجود استصحاب موضوعی دارید استحصاب حکمی می‌‌کنید. استصحاب موضوعی می‌‌گوید یستمر الدم الی بعد العشرة، حکمش این است که فهذا الدم استحاضة، شما دارید استصحاب حکمی می‌‌کنید استصحاب می‌‌کنید استمرار دم حیض را.

بله، همین جواب خوب بود بفرمایید شارع در این‌جا احتمال حرمت را بر احتمال وجوب نماز مقدم کرده، حالا یا وجوبا یا استحبابا، چون استظهار را بعضی‌ها مستحب می‌‌دانند، ولی یک مورد که استقراء درست نمی‌کند.

مثال مائین مشتبهین را صاحب کفایه فرموده او هم ربطی به بحث ما ندارد چون وضوء با آب نجس در آن مثالی که دو ظرف آب دارد علم دارد یکی از این‌ها نجس است آب دیگری هم نیست که مستدل می‌‌گفت شارع جانب حرمت وضوء به آب نجس را ترجیح داد بر جانب وجوب وضوء به آب پاک و فرمود یهریقهما و یتیمم. صاحب کفایه می‌‌فرماید حرمت وضوء از آب نجس که حرمت ذاتیه نیست، این دیگر مسلما حرمتش حرمت تشریعیه است. کسی که می‌‌خواهد احتیاط کند که حرمت تشریعیه ندارد، احتیاط که تشریع نیست.

و اصلا این‌‌ آقا می‌‌توانست با آب اول وضوء بگیرد، بعد بیاید با آب دوم بدنش را که با آب اول ملاقات کرده است بشوید و سپس با این آب دوم وضوء بگیرد، اگر آب دوم هم به اندازه تطهیر است هم به اندازه وضوء. و در این صورت احراز می‌‌کرد که یک وضوئی با آب پاک گرفته است. شارع تعبدا فرمود وضوء مشروع نیست بر تو، واجب است تیمم کنی. حالا این هم از نظر فقهی باید عرض کنیم که مسلم نیست که حرام هست بر این شخص وضوء، یهریقهما و یتیمم در مقام توهم حظر است یعنی لازم نیست احتیاط کنی نه این‌که می‌‌خواهد بگوید اگر احتیاط کردی به این شکل حرام است تعبدا. ولی حالا صاحب کفایه فرموده حرمت وضوء در این فرض بخاطر نص خاص است.

بعد فرموده: اصلا می‌‌شود علی القاعدة هم توجیه کرد روایت را. خوب دقت کنید! فرموده: شما آن لحظه‌ای که آب دوم را ریختید به صورت‌تان و هنوز آب از صورت‌تان جدا نشده، آب دوم که می‌‌خواهید با آن تطهیر کنید صورت‌تان را بعد وضوء‌ بگیرید با آب دوم، ‌آب دوم را ریختید، هنوز این آب دوم در صورت‌تان هست جدا نشده، علم تفصیلی دارید که این صورت‌تان نجس است، چرا؟ برای این‌که یا آب اول نجس بوده پس هنوز غسل محقق نشده، تحقق غسل به انفصال غساله است از موضع و یا آب دوم نجس است که به مجرد اصابه آب دوم صورت‌تان نجس شده. پس علم تفصیلی دارید بعد از وصول آب دوم و قبل از انفصال آن، ‌صورت‌تان نجس است. بعد که آب دوم جدا شد شک می‌‌کنید که آیا صورت‌تان پاک شد یا نه، خب استصحاب می‌‌گوید شما یک دقیقه قبل صورت‌تان معلوم بالتفصیل بود که نجس است استصحاب کنید هنوز هم نجس است پس شما اگر با این بدن نماز بخوانید نماز خواندید با بدن مستصحب النجاسة.

بله، اگر ما بگوییم به مجرد اصابه آب پاک متنجس پاک می‌‌شود، این می‌‌شود توارد حالتین در طهارت و نجاست صورت با جهل به تاریخ هرکدام یعنی دیگر نمی‌توانید معلوم التاریخ کنید نجاست را. اگر قائل می‌‌شدید که آب دوم که برسد ولی جدا نشود یقینا صورت‌تان نجس است، نجاست می‌‌شد معلوم التاریخ، اما اگر بگویید به مجرد وصول آب دوم اگر آب دوم پاک است صورت پاک می‌‌شود دیگر یک تاریخ مشخصی نمی‌توانید بگذارید که من می‌‌دانم در این تاریخ صورتم نجس هست. آن وقت می‌‌شود توارد حالتین مع الجهل بتاریخ کلیهما. می‌‌دانید در هنگام وضوء اول یا در هنگام وضوء دوم بدن‌تان نجس بود و می‌‌دانید هم در یکی از این دو حال بدن‌تان پاک بود، توارد حالتین می‌‌شود نه استصحاب طهارت جاری است نه استصحاب نجاست به نظر صاحب کفایه یا هر دو جاری می‌‌شوند تساقط می‌‌کنند به نظر مشهور، ‌بعد قاعده طهارت جاری می‌‌شود. در این صورت یهریقهما و یتیمم می‌‌شود نص خاص. اما بناء بر این مسلک که ظاهرا ایشان هم این مسلک را قبول دارند که اصابه آب پاک، متنجس را پاک نمی‌کند، باید منفصل بشود آب از آن، زمان نجس بودن صورت شما معلوم التاریخ است و استصحاب در معلوم التاریخ جاری می‌‌شود بلامعارض.

این فرمایش صاحب کفایه است. پس بناء بر این مطلب نص می‌‌شود مطابق قاعده، نماز خواندن بعد از این وضوء احتیاطی با این دو آب می‌‌شود نماز خواندن با بدن مستصحب النجاسة و این جایز نیست.

ما عرض‌مان این است که جناب صاحب کفایه! خب دو تا نماز می‌‌خواند. بعد از وضوء اول یک نماز می‌‌خواند، با آب دوم هم به آن شکلی که شما گفتید بدن را تطهیر می‌‌کرد وضوء می‌‌گرفت نماز را تکرار می‌‌کرد، ‌علم داشت به این‌که با یک وضوء با آب پاک و با بدن پاک نماز خوانده است.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره از روایت استفاده نمی‌شود تکرار نماز جایز نیست. یهریقهما یعنی استفاده نکن یعنی نخور، با این به تنهایی وضوء نگیر با آن به تنهایی وضوء نگیر، هیچ‌کدام را نخور. ظهور ندارد که این احتیاطی که هیچ گیر ندارد وضوء با آب پاک نماز با بدن پاک اگر دو بار نماز بخوانی، ‌روایت ظهور ندارد که این را قبول ندارم. خلاف ظاهر است.

هذا اولا. و ثانیا: در توارد حالتین مع العلم بتاریخ احدهما هم استصحاب هم تعارض دارند، چه فرق می‌‌کند؟ من می‌‌دانم ساعت هشت نجس بود، نمی‌دانم ساعت هفتم و نیم آب ریختم روی این دستم و آن را شستم یا ساعت هشت و نیم. استصحاب طهارت این دست که نمی‌دانم ساعت هفتم و نیم بود یا هشت و نیم با استصحاب نجاست این دست از ساعت هشت تعارض و تساقط می‌‌کنند. چه فرق می‌‌کند. این را ما در بحث استصحاب عرض کردیم.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره آب جاری شد دیگر، با آب دوم صورت‌مان را شستیم آب جاری شد. ... موقع وضوء که علم تفصیلی نداریم. تعارض می‌‌کند این استصحاب نجاست با استصحاب طهارت فی احد الزمانین، تساقط می‌‌کنند رجوع می‌‌کنیم به قاعده طهارت. ... اگر هیچ حرجی ندارد هیچ عجز عرفی ندارد چرا واجد الماء نیست.

کلام محقق مشکینی در اشکال بر مورد مائین مشتبهین

محقق مشکینی در حاشیه کفایه یک محذور دیگری را مطرح می‌‌کند. ببینید دقتش را! می‌‌گوید:‌ شما اول آب می‌‌ریزی به صورتت که صورتت را تطهیر کنی، علم اجمالی داری یا صورتت نجس است یا دستت. چرا؟ برای این‌که یا آب اول نجس بوده پس دستت که هنوز با آب دوم شسته نشده نجس است، یا آب دوم نجس است که پس صورتت الان نجس شده که با آب دوم شستی آن را. آب دوم را که ریختی به صورتت علم اجمالی داری یا این صورتم نجس هست الان بخاطر اصابت آب دوم یا دستم الان نجس است بخاطر اصابت آب اول و فرض این است که هنوز دستم را نشستم چون غسل اعضاء تدریجی است دیگر. و این علم اجمالی منجز است.

نگویید: من بعد خدمت دستم هم می‌‌رسم، این آب دوم الحمدلله آنقدر هست که صورتم را که شستم بعد دستم را هم بشویم. مرحوم مشکینی فرموده این دیگر بدرد نمی‌خورد. خروج بعض اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء که منجزیت علم اجمالی را از بین نمی‌برد. مثل این می‌‌ماند که شما علم اجمالی دارید یکی از این دو آب نجس است یکی از این آب‌ها را بگیری زیر شیر، این دلیل نمی‌شود که از آن دیگر اجتناب لازم نباشد. علم اجمالی سر جای خودش است و لو یک طرفش را شما پاک کنید.

پس این علم اجمالی است که نماز شما را بعد از این دو وضوء دچار مشکل می‌‌کند. نه تکرار نماز را، نه، تنها یک نماز را بعد از این دو وضوء.

[سؤال: ... جواب:] دستش را تطهیر بکند، علم اجمالی دارد یا این دستش را که تطهیر کرده نجس هست اگر آب دوم نجس باشد یا صورتش که هنوز نشسته با این آب دوم.

آقای مشکینی می‌‌گوید: علاوه بر علم اجمالی استصحاب هم دارم. همان استصحاب که در شبهه عبائیه بود. من موقعی که صورتم را شستم با آب دوم علم اجمالی داشتم یا صورتم نجس است یا دستم که هنوز با آب دوم نشُستم، بعد که دستم را با آب دوم می‌‌شویم استصحاب می‌‌توانم بکنم آن عضوی از بدنم که قبل از شستن دستم با آب دوم نجس بود لایزال نجسا، هنوز هم نجس است چون نمی‌دانم آن موضع نجس صورتم است که با آب دوم نجس شد که نجاستش باقی باشد یا آب اول نجس است که با آب دوم شسته شد نجاستش زایل شده باشد. می‌‌شود دقیقا مثل همان شبهه عبائیه که من می‌‌دانم یکی از دو طرف عبایم نجس است طرف راست عبایم را می‌‌گیرم زیر شیر می‌‌شویم، استصحاب در شبهه عباییه همین است که می‌‌گوییم استصحاب می‌‌کنیم آن موضعی از عبا را که قبلا نجس بود هنوز هم نجس است، بله اگر آن موضع طرف راست عبا بود چون شستیم یقینا پاک شده، ‌ولی شاید طرف چپ عبا باشد که هنوز نجس است، استصحاب بقاء نجاست، اسمش استصحاب در شبهه عباییه است جاری می‌‌شود.

و لذا محقق مشکینی یکی با علم اجمالی یکی با استصحاب اجمالی به نحو استصحاب در شبهه عباییه خواسته بگوید منجز است بر تو که با این بدن بعد از وضوء دوم نماز بخوانی، مشکل داری. ببینیم این فرمایش محقق مشکینی درست است یا نه، ان‌شاءالله روز شنبه.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 98- 367

**‌شنبه – 07/12/1400**

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

بحث راجع به فرعی بود که در کفایه مطرح کرد که اگر کسی دو آب داشت علم پیدا کردم اجمالا به نجاست یکی از این دو آب، صاحب کفایه فرمود این‌که در روایت آمده یهریقهما و یتیمم مطابق با قاعده است. ایشان اگر بخواهد وضوء بگیرد با یکی به تنهایی که وضوء نمی‌تواند بگیرد چون علم اجمالی به نجاست احدهما هست پس باید با یکی وضوء بگیرد با دیگری مواضع وضوء‌ را تطهیر کند و مجددا با آب دوم وضوء بگیرد. می‌‌خواهد نماز بخواند، استصحاب می‌‌گوید: صورت تو مثلا اغسله چون با آب نجس خودت را تطهیر کردی پس استصحاب کن نجاستش را نمازت می‌‌شود با بدن مستصحب النجاسة و این جایز نیست.

ما عرض کردیم اولا:‌ اگر دو تا نماز بخواند: بعد از وضوء اول نماز بخواند، بعد از وضوء دوم نماز را تکرار کند علم وجدانی پیدا می‌‌کند که یک نماز با بدن پاک خوانده و بناء بر نظر مشهور و لو نماز اولش با استصحاب حدث توأم است اما نماز با حدث حرمت ذاتیه به نظر مشهور ندارد. بله، ما بخاطر موثقه مسعد‌ة بن صدقة قائل شدیم به حرمت ذاتیه نماز با حدث چون در این موثقه می‌‌گوید:‌ ان قائلا قال لجعفر بن محمد علیهما السلام انی امر بقوم ناصبیة و انا علی غیر وضوء فان لم ادخل معهم فی الصلاة قالوا ما شاءوا ان یقولوا فاصلی معهم ثم اتوضأ اذا انصرفت و اصلی، قال علیه السلام سبحان الله افما یخاف من یصلی علی غیر وضوء ان تأخذه الارض خسفا.

البته امام در کتاب الطهارة جلد 2 صفحه 355 بر اساس همین روایت فرمودند لایبعد عدم جواز الصلاة صورةً الا مع الوضوء او التیمم، حتی صورت نماز را هم جایز نیست کسی با حدث انجام بدهد، بر خلاف کتاب تحریر که در فاقد الطهورین که فرمود الاحوط استحبابا ان یصلی بلاطهارة ‌این‌جا این‌طور فرمودند.

ما عرض کردیم: نه، صلات صوریه که صلات نیست، این آقا قصد صلاتیت کرده بود، اصلی معهم ثم اتوضأ، نه این‌که می‌‌فهمانم دارم نماز می‌‌خوانم، نخیر، دارم نماز می‌‌خوانم منتها به داعی تقیه و همراه با حدث، قصد امتثال امر ندارد، ولی قصد صلاتیت دارد.

مرحوم آقای خوئی فرموده:‌ "علاوه بر ضعف سند این روایت (که آن وقت ضعیف السند می‌‌دانست بعد عدول کرد، چون مسعده در تفسیر قمی هست بعد توثیق کرد مسعده را، علاوه بر ضعف سند) قابل التزام نیست که مادر در حال حدث می‌‌خواهد به دخترش تعلیم بدهد بگوییم حرام است".

چرا قابل التزام نیست؟ قصد نماز نکند، شکل نماز را در بیاورد، ‌اما اگر قصد نماز می‌‌کند حرام است با حدث باشد. بله، ممکن است کسی در مانحن‌فیه هم بگوید آن نمازی که با وضوء اول می‌‌خواند تعلیقا قصد کند صلاتیت را بگوید اگر من طهارت دارم قصد صلاتیت می‌‌کنم و الا دولا و راست می‌‌شوم بدون قصد صلاتیت که این ممکن است کسی بگوید این مشکل را حل می‌‌کند. بهر حال بناء بر نظر مشهور که نماز با حدث حرمت ذاتیه ندارد، راحت می‌‌شود، دو تا نماز خواند.

ثانیا: استصحاب نجاست مبتلا به معارض هست. از یک طرف هم استصحاب طهارت داریم فی احد الزمانین، ‌یا در زمان وضوء اول بدنم پاک بود یا در زمان وضوء دوم، این هم استصحاب طهارت است، تعارض می‌‌کند با آن استصحاب نجاست، و لو فرض کنیم این استصحاب نجاست معلوم التاریخ است بر اساس آن‌چه که کفایه فرض کرده است.

مشکل تا این‌جا حل است، بعد از تعارض استصحاب طهارت و نجاست قاعده طهارت جاری می‌‌شود، اما مرحوم آقای مشکینی در حاشیه کفایه مشکل را به نحو دیگری مطرح کرده که او قابل حل نیست. و آن این است که فرموده: وقتی صورت‌مان را با آب دوم شستیم علم اجمالی داریم که یا این صورت‌مان نجس است یا آن دست‌مان ‌که هنوز با آب دوم آن را نشستیم، با آب اول آن را شسته بودیم، یکی از این دو قطعا نجس است و این علم اجمالی منجز است.

در بحوث فی شرح العروة‌ الوثقی جلد 2 صفحه 260 فرمودند: نخیر، این علم اجمالی منجز نیست. چرا؟ برای این‌که در اثناء این‌که وضوء دوم را می‌‌خواهد بگیرد که هنوز وضوء دوم کامل نشده است، که قطعا نمازش ایراد دارد چون استصحاب حدث دارد، نمازی محکوم به صحت است که بعد از اکمال وضوء دوم باشد. شما قبل از اکمال وضوء دوم اصلا اصالة الطهارة بخواهید جاری کنید در اعضاء، بعد بگویید این‌ها با هم تعارض می‌‌کنند غلط است. اصالة الطهارة در صورت‌تان جاری می‌‌کنید، اصالة الطهارة در دست‌تان جاری می‌‌کنید، بعد می‌‌گویید علم اجمالی داریم به این‌که یکی از این دو نجس است پس اصل طهارت‌ها با هم تعارض می‌‌کنند، ‌نخیر این اصل طهارت را قبل از اکمال وضوء دوم می‌‌خواهید جاری کنید به چه درد می‌‌خورد؟‌ نماز نمی‌توانید بخوانید در این حال، ‌استصحاب حدث دارید. بعد از اکمال وضوء دوم که بالاخره دست را هم تطهیر کردید، فقط شبهه نجاست صورت‌تان می‌‌ماند و یا شبهه نجاست دست‌تان بخاطر ملاقات با آب دوم، یعنی آن‌که ملاقی آب اول بود از محل ابتلاء خارج شد، فقط ملاقی آب دوم است که محل ابتلاء است و خواندن نماز با بدن ملاقی آب دوم مخالفت احتمالیه است نسبت به حرمت صلات فی النجس، اگر آب دوم پاک باشد که اصلا مخالفتی رخ نداده با حرمت صلات فی النجس. پس تا وضوء دوم را کامل نکردید اصلا اصل طهارت در صورت و دست شما اثر ندارد چون نمی‌توانید نماز بخوانید قبل از اکمال وضوء دوم، استصحاب حدث دارید، بعد از اتمام وضوء‌ دوم ملاقی آب اول از محل ابتلاء خارج شده است فقط ملاقی با آب دوم شما دارید و ملاقی با آب دوم هم شاید پاک باشد.

ما عرض می‌‌کنیم: موضع مسح رأس و حتی موضع مسح رجل که لازم نیست در وضوء دوم شسته بشود. شما می‌‌توانید در وضوء اول مسح را به یک گوشه از سرتان بکشید آن را تطهیر نکنید، صورت‌تان را با آب دوم تطهیر کنید، دستان‌تان را با آب دوم تطهیر کنید، اما وقتی مسح می‌‌کشید بروید گوشه دیگر از سرتان را مسح کنید. این استصحاب حدث را از بین می‌‌برد. آن وقت علم اجمالی دارید یا آن گوشه‌ای از سرتان ‌که با رطوبت آب اول ملاقات کرد که عادتا رطوبت مسریه هم هست، نجس است، یا آن قسمت از بدن‌تان‌ که با آب دوم ملاقات کرده است.

و با این مطلب، مشکل عود می‌‌کند. شما علم اجمالی دارید که یا آن آب اول نجس است که نجاست آن، آثاری داشت، حرمت شرب یکی از آثار آن بود، و یا نماز خواندن با این حال مشکل دارد. دقت بفرمایید! ما وقتی نماز می‌‌خوانیم، خوب دقت کنید! موقعی که نماز می‌‌خوانیم، علم اجمالی داریم که یا این گوشه سرمان نجس است که مسح کردیم با آب اول یا جاهای دیگر بدن‌مان نجس است، شارع بخواهد در هر دو اصالة ‌الطهارة جاری کند این می‌‌شود ترخیص قطعی در صلات فی النجس. مثل این می‌‌ماند که شما علم اجمالی دارید یا دست راست‌تان نجس است یا دست چپ‌تان، اصالة الطهارة می‌‌گوید با این دست راست نماز بخوانید نیازی به شستن ندارد، اصالة الطهارة دیگر می‌‌گوید با دست چپ‌تان می‌‌توانید نماز بخوانید، ‌نیازی به شستن ندارد. بله، اگر هیچ‌کدام را نشوییم نماز بخوانیم یقینا نمازمان باطل است چون اجمالا با بدن نجس نماز خواندیم و لکن هم صحیحه زراره می‌‌گفت باید بشویی جمیع اطراف علم اجمالی به نجاست ثوبتت را حتی تکون علی یقین من طهارتک و بعد نماز بخوانی، و هم این‌که درست است که اگر من بدون شستن دست راست و دست چپ نماز بخوانم یقینا نمازم باطل است اما شارع اصالة الطهارة در دست راستم جاری کند معنایش این است که می‌‌توانی این درست راست را نشویی نماز بخوانی و لو دست چپت را بشویی، اصالة الطهارة‌ هم در دست چپم جاری می‌‌کند می‌‌گوید می‌‌توانی با این دست چپ نشُسته نماز بخوانی و لو دست راستت را بشویی. به حضرت عباس این دو تا اصل طهارت می‌‌گوید می‌‌توانی در لباس نجس نماز بخوانی، ترخیص قطعی است در مخالفت واقعیه با علم اجمالی. می‌‌گوید اگر دست راستم نجس است می‌‌گوید با دست راستت نماز بخوانی دست چپت را بشوی، ‌اگر دست چپم نجس است می‌‌گوید در دست چپ نشسته می‌‌توانی نماز بخوانی اگر دست راستت را بشویی. یعنی یقینا تجویز کرد برای من نماز خواندن با بدن نجس را. و خود ایشان قائل است که این موجب تعارض اصول می‌‌شود. ترخیص قطعی در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال یا در ترک واجب معلوم بالاجمال. این هم موجب تعارض اصول می‌‌شود.

هذا اولا. و ثانیا:‌ به نظر ایشان از آن زمانی که ما علم اجمالی پیدا کردیم یکی از این دو آب نجس است، اثر که مختص حرمت وضوء نبود، حرمت شرب هم بود، حرمت شرب این آب و آن آب، من علم اجمالی دارم آن وقتی که بناء می‌‌گذارم که از یکی از این دو آب وضوء بگیرم بعد تکرار کنم وضوء‌ را، یا خوردن این آب الف حرام است یا نماز خواندن با بدن ملاقی آب دوم که قطعا بعد از این‌که تصمیم گرفتم وضوء بگیرم با این دو آب، قطعا بدن من ملاقی آب دوم خواهد بود. یا خوردن این آب الف حرام است اگر او نجس باشد یا نماز خواندن با بدن ملاقی آب دوم. و همین‌طور نسبت به آب دوم هم یا خوردن آب دوم حرام است یا نماز خواندن با بدن ملاقی آب اول. و این علم اجمالی بعد از این‌که من تصمیم بگیرم با این آب وضوء بگیرم که قطعا فعلی است و به نظر ایشان منجز است، ‌بلکه از ابتداء علم اجمالی به نجاست احد المائین، چون حکم وضعی است، از شؤون نماز است، و لو بناء هم نداشته باشم من وضوء با آب دوم می‌‌گیرم اما همین که امکان وضوء با آب دوم هست علم اجمالی منجز می‌‌شود یا خورن آب اول حرام است یا مانعیت دارد صلات با بدن ملاقی آب دوم، و لو اصلا بناء نگذارد با آب دوم وضوء بگیرد، چون حرمت صلات با بدن ملاقی آب دوم حرمت وضعیه است از شؤون تکلیف به نماز است، تکلیف به نماز که فعلی بود این‌ها هم فعلی شده است. پس چرا ایشان از مبانی خودش غفلت کرده است؟

ثالثا: به نظر ما و لو این‌جا دیگر بحث، ‌بحث مبنایی می‌‌شود، اجراء قاعده طهارت کافی است در یک مشکوک النجاسة به لحاظ آثار شأنیه‌اش. همین که ممکن است منافی پیدا کند اصالة الطهارة در صورت من، لازم نیست به لحاظ نماز اثر داشته باشد، ‌همین که ممکن است با حوله آن را خشک بکنم و اگر با حوله خشک بکنم نجاست وجه من موجب نجاست حوله می‌‌شود، به نظر ما همین کافی است برای این‌که اصالة الطهارة در صورت من تعارض کند با اصالة الطهارة در دست من. و همین‌طور اصالة الطهارة در دست من و لو من برای وضوء‌ دوم باید این دستم را بشویم اما قبل از این‌که دستم را بشویم امکان دارد دست به این حوله بزنم، همین باعث می‌‌شود که اصالة الطهارة در دست من قبل از غسل به ماء ثانی اثر پیدا کند.

و لذا معتقدیم اگر علم اجمالی داشتیم یا این آب نجس است یا این فرش، اصالة الطهارة در این آب با اصالة الطهارة در این فرش تعارض می‌‌کند، به این آقایان بگوییم، البته اختصاص به آقای صدر ندارد، به آقای خوئی هم بگوییم، می‌‌گویند نه، فرش نجاستش چه اثری دارد؟ خوردنی است؟ پوشیدنی است در نماز؟ نه. فقط اثر نجاست فرش این است که پای خیس روی آن بگذاریم پای‌مان نجس می‌‌شود، ما که هنوز پای خیس روی این فرش نگذاشتیم، ‌هر وقت پای خیس روی این فرش گذاشتیم آن وقت اصالة‌ الطهارة در فرش زنده می‌‌شود، ناگهان می‌‌بینیم سبز شد مثل قارچ آمد بالا، تا پای خیس نگذاشتیم روی فرش، هر چی نگاه می‌‌کنیم به فرش اصالة الطهارة‌ای در فرش نمی‌بینیم. [اقول:] این عرفی نیست به نظر ما.

[سؤال: ... جواب:] امکان ملاقات یک شیء طاهر کافی است برای این‌که در این شیء مشکوک النجاسة قاعده طهارت جاری کنیم.

مثال دوم بزنم: شما علم اجمالی داریم یکی از این دو آب کر از کریت افتاده، طبق مبنای آقایان، ‌همه را نمی‌گویم، ‌آقایانی که اسم بردم، می‌‌گویند: یکی از این‌ها را می‌‌خواهی لباس نجس در آن بشویی، در یکی از این‌ها خون افتاده، در همان استصحاب کریت جاری است، آن دیگری کریتش چه اثری دارد؟ هنوز که در او چیزی نشُستیم. هنوز که در او خون نیفتاده، بعدا هم که علم نداریم که چیزی را بخواهیم بشوییم با او که از آثار کریت است، پس رهایش کن، استصحاب کریت را در همین آب الف که قطره خون در او افتاده یا لباس نجس را انداختی در او و شستی، در او ‌جاری کن برو راحت زندگی‌ات را بکن، چون استصحاب کریت در آن دیگری اثر ندارد بالفعل. اشکالش همین است که این‌ها عرفی نیست. همین که می‌‌توانی با آن آب دوم هم معامله کر بکنی لاتنقض الکریة بالشک فیها آن دومی را هم می‌‌گیرد و دومی را که می‌‌گیرد اولی را هم که گرفته، این مناقضه است از نظر عقلاء، نقض غرض است نسبت به آن حکم واقعی.

[سؤال: ... جواب:] می‌‌توانید شما یک میوه نجس را در آن آب دوم بیندازید و شسته بشود بخورید، فرض این است که ایشان می‌‌گویند اصلا الان ‌که هنوز این آثار نیامده که، پس استصحاب کریت در آب دوم اثر ندارد. ... امکان دارد لباسی که می‌‌خواهید بپوشید یا میوه‌ای که می‌‌خواهید بخورید یا آبی که می‌‌خواهید بخورید، بخورد به این دستت؟ امکان این کافی است که قاعده طهارت در این دست‌تان جاری بشود فی حد ذاته و لو به لحاظ این نماز نیست، چون به لحاظ نماز وضوء دوم که می‌‌گیرید دستت را هم کامل باید بشویی. ... شک در نجاست و طهارت دارید، کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر اطلاق دارد، لغو نیست اصالة الطهارة جعل بشود در اینجا، و عقلاء وقتی بفهمند اصالة الطهارة هم در این دست من جاری است و هم در صورت من، می‌‌گویند این نقض غرض است. چون بالاخره شما می‌‌دانید این یکی از این دو نجس است.

راجع به استصحاب نجاست هم محقق مشکینی فرموده غیر از علم اجمالی منجز، قبل از این‌که شما علم اجمالی پیدا کردید یا صورتت نجس است یا دستت که با آب اول ملاقات کرده، بعد دستت را می‌‌شویی با آب دوم ولی احتمال بقاء نجاست احد العضوین را می‌‌دهی چون ممکن است نجس همان وجهت باشد که با آب دوم شستی، پس استصحاب می‌‌گوید احد العضوین نجس است و داری با نجاست استصحابیه نماز می‌‌خوانی. بله این اشکال بحوث که این استصحاب مثل استصحاب در شبهه عبائیه است و استصحاب در شبهه عبائیه جاری نیست به نظر بحوث، این اشکال ایشان طبق مبنای خودش وارد است.

اما ما در بحث شبهه عبائیه گفتیم وجهی ندارد ما جلوی استصحاب را بگیریم. می‌‌گویید این استصحاب فرد مردد است، خب باشد. یعنی چی استصحاب فرد مردد؟ یعنی اثر رفته روی فرد. مثلا در همان شبهه عبائیه که مانحن‌فیه هم از آن قبیل است، می‌‌دانستی یک طرف عبا نجس شده بعد می‌‌آیی طرف راستت را می‌‌شویی، استصحاب هم می‌‌خواهد بکند که هنوز آنی که نجس بود هنوز هم نجس است، می‌‌گوید استصحاب فرد مردد است، بله قبول، چرا استصحاب فرد مردد است؟ برای این‌که اثر که مثلا آن مانعیت فی الصلاة است رفته روی فرد چون مانعیت فی الصلاة انحلالی است نسبت به افراد نجس، این طرف عباء اگر نجس بشود این یک فرد است برای موضوع مانعیت فی الصلاة و برای منجسیت ملاقی این طرف دیگر عبا نجس بشود این فرد دیگری است برای مانعیت فی الصلاة و نجاست ملاقی، اثر وقتی برای افراد بود نه برای صرف الوجود اسم این را که می‌‌خواهید استصحاب کنید می‌‌گذارند استصحاب فرد مردد.

مثلا در همان مثال که می‌‌دانید یا زید در خانه است یا عمرو، ‌بعد فردا که می‌‌شود می‌‌گویید اگر زید در خانه بود یقینا رفته، ‌اگر عمرو بود یقینا باقی است، گفتند: یک وقت شارع اثر را برده روی صرف الوجود انسان فی الدار، اذا کان انسان فی الدار فتصدق این استصحاب کلی قسم ثانی است اثر رفته روی صرف الوجود، اما اگر اثر انحلالی است هر فردی از افراد انسان در خانه باشد یک فرد است برای موضوع وجوب تصدق، دو انسان باشد دو تا وجوب تصدق داریم، پس وجوب تصدق موضوعش صرف الوجود کون الانسان فی الدار نیست، به تعداد افراد انسان در خانه، ما یک وجوب تصدق اگر داشته باشیم استصحاب بقاء آنی که دیروز در خانه بود که نمی‌دانم زید بود یا عمرو بود استصحاب بقاء او در خانه می‌‌شود استصحاب فرد مردد چون اثر که وجوب تصدق است نرفته روی صرف الوجود انسان فی الدار، ‌رفته روی افراد انسان به نحو انحلال.

می‌گوییم: خب باشد، اسمش را بگذار استصحاب فرد مردد، هر چی دوست داری بگذار، دلیل استصحاب چرا نگیرد این را؟ چه مشکلی دارد؟‌ ما یک عنوان مشیری را می‌‌آوریم و او را به عنوان محور استصحاب قرار می‌‌دهیم، مشارالیهش واقع فردی است که موضوع اثر شرعی است، چه مشکلی دارد؟ چرا اینقدر سخت می‌‌گیرید؟ البته خیلی‌ها با استصحاب فرد مردد مشکل دارند ولی عده‌ای از بزرگان هم مثل آقای خوئی مشکل ندارند با استصحاب فرد مردد، به نظر ما حق با مرحوم آقای خوئی هست. پس این‌جا هم استصحاب بقاء نجاست مشکلی ندارد.

تنبیه دهم: نماز مضطر در مکان مغصوب

آخرین تنبیه که تنبیه دهم هست راجع به این هست که نماز در مکان مغصوب در حال اضطرار حکمش چیست؟ این دو مقام برای بحث دارد: مقام اول اضطرار لابسوء الاختیار است، مقام دوم اضطرار بسوء الاختیار است. مقام اضطرار بسوء الاختیار مثل این است که یک آقایی را آمدند حبس کردند در یک مکان مغصوب، حرمت غصب ساقط می‌‌شود بخاطر اضطرار.

اضطرار لابسوءالاختیار

مرحوم نائینی در ترکیب اتحادی که ما هم بحث‌مان طبق این فرض است که ترکیب بین نماز و غصب اتحادی باشد، مرحوم نائینی در ترکیب اتحادی فرموده: حرمت ساقط شده، مبغوضیت که ساقط نشده، و لذا دیگران جایز نیست من را به اضطرار بیندازند در ارتکاب این حرام، ‌معلوم می‌‌شود این فعل مبغوض است منتها بخاطر منِ مضطر حرمت را برداشتند، ‌وقتی این فعل مبغوض است و متحد با نماز است، المبغوض لایصلح للعبادیة چون عبادت باید محبوب باشد. مبغوضیت با محبوبیت جمع نمی‌شود.

می‌گوییم: قبول است، این فعل من حیث ذاته مبغوضٌ اما حیث صدورش از این مکلف مبغوض نیست. و لذا اگر یک عنوان مصلحت‌داری منطبق بشود بر این فعل مضطر که با این فعلش آن عنوان مصلحت‌دار را استیفاء بکند، چرا صلاحیت مقربیت نداشته باشد؟ بله، ذات این فعل مبغوض است اما خدا اصلا در این حال چه بسا این مضطر را امر می‌‌کند به تحمل اضطرار. مثل موارد تقیه که اصلا مولی و لو آن دشمن را عقاب می‌‌کند چرا باعث اضطرار مؤمن شدی به رعایت تقیه، اما به خود این مؤمن می‌‌گوید: لادین لمن لاتقیة له، اگر تقیه نکنی گنهکاری، حتما تقیه کن، چه جور این صلاحیت مقربیت ندارد؟ بله، حیث ذات فعل مبغوض است اما حیث صدور این فعل از این مضطر نخیر این محبوب است، عنوان مصلحت‌داری بر آن منطبق شده و این اصلا می‌‌تواند قصد قربت کند.

برخی اشکال کردند، اسم‌شان معلوم نیست کی هستند، صاحب جواهر می‌‌گوید من الغریب ما صدر من متفقهة العصر بل سمعته من بعض مشایخنا المعاصرین که این محبوس مضطر نیست به این‌که مدام دولا و راست بشود در این مکان غصبی، سیخ بایستد یکجا، بیشتر از این‌که مضطر نیست. شما مضطر هستید در این مکان باشی اما مضطر نیستی بچرخی در این مکان، ‌یک جا بایست و تکان نخور، مازاد بر این مقدار را که مضطر نیستی، می‌‌گویی حرجی است، می‌‌گوییم به مقداری هم که حرجی است یک دستت را هم تکان بده که دستت خشک نشود. بیشتر از این چه جوری به این مضطر بگوییم تو مجاز هستی نماز بخوانی، نماز اختیاری، رکوع کنی سجود کنی. صاحب جواهر می‌‌گوید: قد صرح بعض هؤلاء انه لیس له حرکة اجفان عیونه زایدا علی ما یحتاج الیه، پلک‌هایت هم بیش از مقدار زیاد و ضرورت تکان نده، این هم تصرف در فضای مغصوب است بیش از حد اضطرار.

بعد فرموده: این آقا متفطن نشده که عاملَ هذا المظلوم المغصوب اشد مما عامله الظالم، صد رحمت به آن ظالم، خدا پدر آن ظالم را بیامرزد که توی فقیه بلایی سر این مضطر آوردی که آن ظالم نیاورد.

این فرمایش صاحب جواهر برای شعار خوب است، اما بحث فنی هم بکنیم دیگر. گفته می‌‌شود: نسبت به تصرف در فضا، ‌فرقی نمی‌کند، این آقا یک حجمی دارد بدنش، این حجم بدنش چه بایستد چه راه برود چه بخوابد یک حجم مشخصی است، هر کاری بکند که بیشتر از این، حجمش اشغال نمی‌کند این فضای مغصوب را، قام أو قعد، نام أو جلس، سکن أو تحرک. این درست است.

اما نسبت به این مکان ‌که القاء ثقل بر او می‌‌کند، القاء ثقل انسان ایستاده بر این دو تا موزاییکی است که پایش را روی آن‌ها گذاشته اما در حال سجده دارد القاء ثقل می‌‌کند بر هفت تا موزاییک، مواضع سبعه است، این نسبت به القاء ثقل، القاء ثقل بیشتری می‌‌کند. لقائل ان یقول: شما به چه حقی شما این کار را می‌‌کنی؟ شما مضطری در این مکان بمانی نباید به این اتاق‌هایش هم سرکشی کنی، حمام و وان آن، این‌ها همه را بگردی بعد بگویی من مضطرم در این مکان بمانم. به مقداری که مضطر هستی عرفا اما حالا القاء ثقل مضطر نیستی بکنی به بیشتر از مقداری که دو پایت روی این مکان هست. بله اشغال فضا فرق نمی‌کند اما القاء ثقل بر زمین کم و زیاد دارد.

ما می‌‌گوییم: حرمت تصرف در مال غیر از امور تعبدیه محضه نیست بلکه از مرتکزات عقلاییه است و الا لازمه‌اش این است که روی یک پا بایستد تا به حرج نیفتاده، اما این عقلایی نیست. و لذا اطلاق حرمت تصرف در مال غیر بخاطر همین ارتکاز عقلاء منصرف است از حرمت تصرف متعارف مضطر در مکان مغصوب. یک ساعت بیشتر می‌‌خواهد بخوابد، فدای سرش، شما مضطر نیستی اینقدر القاء ثقل بکنی روی زمین، این‌ها عرفی نیست. و لذا این بحث مشکلی ندارد.

کلام واقع می‌‌شود در اضطرار بسوء الاختیار. ان‌شاءالله پس‌فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 99- 368

**دو‌شنبه – 09/12/1400**

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

بحث در نماز در مکان مغصوب در حال اضطرار بود که عرض کردیم تارة اضطرار لابسوءالاختیار هست و تارة‌ بسوءالاختیار هست. اگر اضطرار لابسوءالاختیار باشد، شخصی را در مکان مغصوب حبس کردند، رفع ما اضطروا الیه حرمت غصب را بر می‌‌دارد به مقداری که مورد اضطرار هست. البته ما یک غصب صلاتی داریم یک غصب غیر صلاتی داریم، اضطرار به جامع غصب صلاتی و غصب غیر صلاتی هست، ولی چون غصب غیر صلاتی و غصب صلاتی در ملاک غصب مساوی هستند و لذا رفع حرمت جامع غصب مساوق با جواز اختیار هرکدام از این دو فرد از غصب است برای رفع اضطرار. مثل این‌که شخصی مضطر است یکی از این دو آب غصبی را بخورد برای حفظ جانش یا اضطرار دیگری، چون این دو آب مساوی هستند در ملاک غصب و لذا شارع ترخیص می‌‌دهد در دفع اضطرار به هر کدام از این دو آب.

برخی مثل مرحوم نائینی و آقای سیستانی معتقدند آنی را که انتخاب می‌‌کند این شخص برای دفع اضطرار، همان را مصداق مااضطرواالیه می‌‌داند. ولی این را ما قبول نداریم، ما می‌‌گوییم عرف می‌‌گوید شما مضطرید به شرب احدهما ولی تا شارع رفع نکند حرمت شرب این آب الف را که نمی‌شود او را خورد، پس باید حرمت او را رفع کند و لو رفع مشروط، اگر دفع اضطرار با شرب آب ب نکنیم مرخصیم در شرب آب الف و لذا در فرضی که ما اختیار می‌‌کنیم آب الف را برای دفع اضطرار او حرمت ندارد، ‌ترخیص در ارتکاب دارد. در مانحن‌فیه هم همین‌طور است. من مضطرم به جامع بین غصب صلاتی و غصب غیر صلاتی ولی قطعا غصب صلاتی اشد حرمةً نیست، چون مضطر به بقاء در یک مکان غصبی مضطر است به اشغال یک مقداری از فضای مغصوب، ‌این فرق نمی‌‌کند، یک جا ساکن باشد نیم ساعت این فضای مشخص را غصب می‌‌کند، یا متحرک باشد در این فضا ‌یک دقیقه این جای معین را غصب می‌‌کند، بعد یک دقیقه می‌‌رود جای دیگر را غصب می‌‌کند، یا قائما باشد یا جالسا باشد، در اشغال فضای مغصوب همه این‌ها مساوی هستند، نمی‌شود گفت کسی که در مکان مغصوب که مضطر است به بودن در آن، اگر راه برود، غصب زایدی را ‌غصب بیشتری را مرتکب شده است، ‌نخیر.

به لحاظ القاء ثقل بر این مکان مغصوب، ممکن است ما بگوییم که کسی که سجود می‌‌کند القاء ثقل می‌‌کند بر این زمین نسبت به هفت موضعش ولی اگر بایستد القاء ثقل می‌‌کند بر این زمین به اندازه دو قدمش، دو پایش، و سجود اکثر غصبا هست. این را ما بعید نمی‌دانیم. ولی عرض کردیم حرمت غصب مال غیر، تعبدیه محضه نیست، حرمت عقلاییه است، وقتی شخصی مضطر است به جامع غصب یک مکان، محبوس است در این مکان، عقلایی نیست به او بگویند تکیه به دیوار نده، روی دو پایت بایست، بلکه تا می‌‌توانی روی یک پا بایست، پایت را دراز نکن چون القاء ثقل بیشتری داری بر زمین، این‌ها عقلایی نیست و ادله حرمت تصرف در مال غیر بدون اذن او از این منصرف هست. و لذا محبوس در یک مکان مغصوب نماز اختیاری می‌‌خواند.

بله، اگر می‌‌تواند از این مکان فورا خارج بشود، او را دست‌بسته آوردند در انتهاء یک باغی رها کردند و رفتند، این آقا باید خارج بشود از این مکان، فرض کنید پنج دقیقه طول می‌‌کشد که از انتهاء باغ تا درب باغ برود، بر او واجب است که شروع کند خارج بشود از این باغ، حالا اگر می‌‌تواند در همین حال خروج نماز اختیاری بخواند مثل این‌که سوار یک گاری است، می‌‌تواند در این گاری در حالی که اختیار آن گاری دست کسی است که او را به سمت بیرون باغ هدایت می‌‌کند روی همان گاری نماز اختیاری بکند، ‌حتما باید این کار را بکند اما اگر بخواهد نماز اختیاری بخواند چون دارد پیاده می‌‌رود بیرون باغ، مجبور است در هنگام رکوع و سجود متوقف بشود رکوع کند سجده کند، دیرتر می‌‌رسد بیرون باغ، ‌این جایز نیست. اگر بیرون باغ برود وقت باقی می‌‌ماند، برود بیرون باغ نماز اختیاری بیرون باغ بخواند، اگر بخواهد در این پنج دقیقه که طول می‌‌کشد برود بیرون باغ نماز نخواند آفتاب می‌‌زند که در همین حال خروج نماز ایمایی می‌‌خواند چون متمکن از نماز اختیاری نیست.

این راجع به اضطرار لابسوءالاختیار.

اضطرار بسوءالاختیار

صورت اول: الزام به بقاء

اما اضطرار بسوءالاختیار: این دو صورت دارد: یک صورت این است که آمد در این مکان مغصوب بسوءالاختیار ولی درب‌ها را بستند و دیگر شب شده، تا صبح باید این‌جا بماند، بسوءالاختیار است ولی دیگر مضطر است به بقاء در این مکان تا ساعت هشت صبح، می‌‌خواهد نماز صبح بخواند چه بکند؟

به نظر مشهور حرمت غصب ساقط شده، خلافا للمختار که نظر امام و صاحب کتاب اضواء و آراء هم همین است که نخیر، ‌حرمت غصب ساقط نشده و بعدا این را توضیح خواهیم داد، مشهور می‌‌گویند حرمت غصب ساقط شده، چون تمکن از امتثال آن دیگر ندارد، ولی این فعل مبعد از مولی است، الاضطرار بسوءالاختیار لاینافی الاختیار عقابا، عقاب این شخص سر جای خودش محفوظ است، حالا می‌‌گویید توبه بکند، ‌توبه عقاب را بر می‌‌دارد ولی مبغوضیت و مبعدیت از مولی برداشته نمی‌شود. مثل کسی که خودش را از پشت‌بام پرت کند در آن حالی که می‌‌آید به سمت زمین، دیگر اختیاری ندارد اما این فعلش که القاء نفس در تهلکه است، مبغوض است مبعد از مولی است و عقاب می‌‌شود بر انجام آن.

حالا اگر ما بگوییم که نفس این عمل مبعد از مولی است مانع مقربیت آن هست، مثل مرحوم آقای خوئی که هم در این‌جا هم در ناسی مقصر‌، ‌ناسی است اما مقصر است، خودش مقصر بود، خودش غصب کرد این مکان را ولی هنگام نماز فراموش کرده است، ‌این ناسی است تکلیفش بالفعل ساقط است اما چون مقصر است عملش مبعد از مولی است و موجب استحقاق عقاب است و لذا ایشان عبادت ناسی مقصر را باطل می‌‌دانند. طبق این فرمایش آقای خوئی این آقا نماز ایمایی باید بخواند، به جای سجود ایماء بکند به سجود، چرا؟ برای این‌که درست است که مضطر است تا صبح این‌جا بماند اما نماز صبح که می‌‌خواند سجود می‌‌کند این سجودش مبعد عن المولی است و لایصلح للمقربیة پس باید سجودی را انتخاب کند که مصداق غصب نیست، ‌به نظر آقای خوئی سجود ایمایی مصداق غصب نیست.

اما اگر مثل امام و آقای سیستانی گفتیم: "نه، ‌چه اشکال دارد عملی که مبعد از مولی است از حیث آخر مقرب الی المولی باشد، نماز در مکان مغصوب عالما عامدا هم باشد چه اشکالی دارد؟ مقربٌ من حیث و مبعد من حیث آخر، فقط اجماع مانع شد که ما فتوی بدهیم به صحت عبادت در مکان مغصوب در حال اختیار، خب آن اجماع در مقام نیست"، و لذا طبق مبنای مثل امام و آقای سیستانی، چون اجماع در کار نیست، ما مقتضای قاعده را این می‌‌دانیم که این عبادت صحیح باشد سجود اختیاری می‌‌کند. این‌جور فرمودند.

[سؤال: ... جواب:] و ترکیب را اتحادی می‌‌دانند.

مرحوم آقای خوئی یک اضافه‌ای دارد او را هم عرض کنم بعد ملاحظات خودمان را بیان کنیم. مرحوم آقای خوئی فرمودند: اگر کسی بگوید که سجود ایمایی هم مصداق غصب است، یا رکوع مصداق غصب است و لو رکوع ایمایی، چه بکند این شخص؟ به نظر منِ آقای خوئی سجود اختیاری فقط مصداق غصب است و این سجود اختیاری چون بسوءالاختیار هست در مکان مغصوب، المبعد لایصلح للمقربیة، ما به اجماع کاری نداریم، علی القاعدة می‌‌گوییم المبعد عن المولی و الفعل الموجب للعقاب لایصلح للعبادیة، اما اگر کسی بیاید بگوید سجود ایمایی هم مصداق غصب است، پس شما دل‌تان را خوش نکنید به این آقا بگویید نماز بخوان با سجود ایمایی، ‌این نمازت مصداق غصب نیست، آن کسی که می‌‌گوید سجود ایمایی هم مصداق غصب است علی القاعدة می‌‌گوید نماز ساقط است، ‌عقاب می‌‌شود، حتی بر ترک نماز هم عقاب می‌‌شود، اما نماز صحیح نیست در این مکان چون سجود ایمایی هم مصداق غصب محرم اگر باشد و این بسوءالاختیار هست مبعد عن المولی است و صلاحیت مقربیت ندارد پس این متمکن از نماز نیست.

اما چون داریم الصلاة لاتسقط بحال، یعنی این آقا هم نماز دارد، لازمه‌اش چیست؟ لازمه‌اش این است که بگوییم: این تصرف صلاتی از اول خارج بوده از حرمت غصب و این تصرف صلاتی مبعد عن المولی نیست، موجب استحقاق عقاب نیست. یعنی تا حالا ما فکر می‌‌کردیم آقای خوئی که می‌‌گویند سجود اختیاری مصداق غصب است، دچار مشکل می‌‌شوند از این حیث که باید بگویند نماز بخوان با سجود ایمایی و آنی که می‌‌گوید سجود ایمایی مصداق غصب است او می‌‌گوید نماز ساقط است، حالا الصلاة لاتسقط بحال که آمده می‌‌گوید این آقایان‌ که سجود ایمایی را هم مصداق غصب می‌‌دانند باید بگویند سجود اختیاری را انتخاب کن.

دو نفر بسوءالاختیار آمدند در یک مکان مغصوب، فرض کنید قفل را هم انداختند پشت‌ دیوار، ‌تا صبح هم هیچ‌کس نمی‌آید درب را باز کند، صبح بلند شدند نماز صبح بخوانند با جماعت، ‌خیلی عادل هستند خیر سرشان، آنی که مقلد آقای خوئی است نماز با سجود ایمایی می‌‌خواند، ‌آنی که مقلد کسی است که می‌‌گوید سجود ایمایی هم مصداق غصب است سجود اختیاری را انتخاب می‌‌کند، می‌‌گوید چون الصلاة لاتسقط بحال، این باعث شد که ما بگوییم نماز ما صحیح است و دیگر کشف می‌‌کنیم در این حرمت غصب این تصرف صلاتی را از او شامل نشده.

[سؤال: ... جواب:] حرمت غصب صلاتی را بر می‌‌دارد چون الصلاة لاتسقط بحال. کسی که مقلد آقای خوئی نیست و می‌‌گوید سجود ایمایی هم مصداق غصب است و هیچ فرقی بین سجود ایمایی و اختیاری نیست الصلاة لاتسقط بحال آمده و به او گفته:‌ من برایت کشف می‌‌کنم نماز بر تو واجب است پس آن لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بدون اذنه از اول شامل تصرف صلاتی شما نمی‌شده، همین تصرف صلاتی که مصداق غصب بود، همین سجود. ... اگر بناء است سجود ایمایی حرام باشد سجود اختیاری هم حرام باشد این با الصلاة لاتسقط بحال نمی‌سازد. فرقی نیست به نظر این آقایان می‌‌گویند سجود ایمایی هم غصب است سجود اختیاری هم غصب است وقتی غصب بود آقای خوئی می‌‌گوید الصلاة لاتسقط بحال حرمت سجود صلاتی را از این آقا بر می‌‌دارد، از اول هم معلوم می‌‌شود مشمول این دلیل حرمت تصرف نبوده، اصلا مبعد نیست، روز قیامت عقابش نمی‌کنند بخاطر این غصب صلاتی.

این فرمایش ایرادهایی دارد:

ایراد اول: ما اگر بگوییم که الصلاة لاتسقط بحال شامل این شخص می‌‌شود باید ببینیم سجود اختیاری عرفا غصب زاید است یا سجود ایمایی؟ بلااشکال عرض کردیم از نظر عرفی سجود اختیاری تصرف زاید است چون القاء ثقل است بر مواضع سبعه در زمین، ‌این غصب اشد است نسبت به سجود ایمایی، ‌در سجود ایمایی فقط یک فعل کمتری است، القاء ثقل علی الرجلین است، ‌حالا یکی می‌‌گوید ایمائش هم مصداق غصب است اما در سجود اختیاری القاء ثقل در مواضع سبعه بر زمین غصب بیشتری است فقط در اضطرار لابسوءالاختیار ارتکاز عقلاء بر حرمت سجود در این مکان مغصوبی که اضطرار دارد لابسوءالاختیار که آن‌جا بماند، ارتکاز عقلاء آن را منع نمی‌کند تحریم نمی‌کند اما در اضطرار بسوء الاختیار که هم‌چون ارتکاز عقلایی نداریم، او را ما ملتزم می‌‌شویم، تا می‌‌تواند باید با دو پا بلکه یک پا بایستد، تا می‌‌تواند، تمکن دارد، ‌چون اگر بخوابد القاء‌ ثقل بیشتری می‌‌کند بر این زمین مغصوب، ‌این‌جا ما ارتکازی نداریم بگوییم شما مضطرید، فدای سرت، ‌این‌جا فدای سرت نداریم، ‌این‌جا ناز و کرشمه نداریم، ‌این مضطر لابسوءالاختیار نیست این مضطر بسوءالاختیار است. پس اگر الصلاة لاتسقط بحال جاری بشود باز مثل شمای آقای خوئی باید بگویید این سجود ایمایی را در حداقلی که نماز صدق کند تجویز کنیم بر او غصب را نه بیشتر.

ثانیا: الصلاة لاتسقط بحال دلیلش چیست؟ صحیحه زراره است، ‌راجع به مستحاضه می‌‌فرماید تحتشی و تغتسل و تصلی و لاتدع الصلاة بحال فان النبی صلی الله علیه و آله قال الصلاة عماد دینکم. اگر مثل ما بگویید که این صحیحه زراره بیشتر از تاکید بر اهتمام به‌ شأن نماز، بیش از این چیزی را نمی‌فهماند، مثل کسی که قیامش به وظیفه نماز سخت است، ‌به او می‌‌گوییم حواست باشد، مبادا نماز را ترک کنی، نماز عمود دین است، ‌آقای نقاش! که مجبوری هر بار برای وضوء دستانت را با موادی که رنگ را برطرف می‌‌کند بشویی، سمباده احیانا بزنی روی دستت که آن رنگ‌های روغنی برود، حتما این کار را بکن، ‌بعد وضوء بگیر نماز بخوان و لاتدع الصلاة بحال فان الصلاة عماد دینکم، ‌این عرف از آن بیشتر از وعظ و اندرز و تاکید به اهتمام به‌ شأن نماز چیز دیگری نمی‌فهمد. اگر این را بگوییم که مطلب روشن است، ‌هیچ استدلال به الصلاة لاتسقط بحال نمی‌شود.

اگر بگوییم: نه، این روایت در مقام جعل بدل اضطراری است که کسی که عاجز است از نماز اختیاریه شارع برای او بدل اضطراری جعل کرده است، اما معنایش این نیست که شما هر عصیانی بکنی باز شارع برای تو یک راه جدیدی برای نماز خواندن باز می‌‌کند. کسی که عاصی نیست، اما عاجز است از قیام، به او می‌‌گویند الصلاة لاتسقط بحال نماز نشسته بخوان، عاجز است از نشستن اما عصیان نمی‌کند به او می‌‌گویند نماز ساقط نمی‌شود نماز خوابیده بخوان. نه این‌که هر کسی که یک عصیانی بکند باز می‌‌آیند سراغش می‌‌گویند بیا، صد بار اگر توبه شکستی باز یک راه جدیدی برای نماز تو درست می‌‌کنیم، ‌نه، هم‌چون ظهوری ندارد. چون در مورد این مستحاضه است، ‌می گوید و لاتدع الصلاة بحال فان النبی قال الصلاة عماد دینکم، کی ظهور در این دارد که مضطر بسوء الاختیار رفت در یک مکان غصبی درب را بست، کلید هم ندارد که درب را باز کند، تا فردا صبح باید این‌جا بماند ساعت هشت صبح فردا، ‌بگوییم تو عاصی هستی، نماز تو باطل است، اما باز می‌‌بینیم که نمی‌شود نماز را از دوش تو برداریم، یعنی نمی‌شود یک راه جدیدی برای تو باز نکنیم، نماز که از دوش این برداشته نشده، عاصی است، بگوییم برای این‌که نماز تو صحیح بشود با این فرض عصیانت یک راه جدیدی می‌‌خواهیم باز کنیم که نمازت صحیح باشد، ‌چه کنیم؟ دست از حرمت غصب صلاتی برداریم می‌‌گوییم اصلا ظلم حرام است مگر این‌جا؟ ظلم است غصب مال غیر، آن صاحب خانه دارد پشت دیوار خانه نفرین می‌‌کند می‌‌گوید نمازت بخورد به کمرت، ‌خدا می‌‌گوید گوش به حرفش نده، لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بدون اذن، لایحل ان یظلم احدا الا هذا الظلم الصلاتی فانی اری انه مباح لک، ‌چرا؟ برای این‌که چکار کنم، ‌اگر بگویم مباح نیست نماز ساقط می‌‌شود از دوش تو، ‌هم‌چون ظهوری ندارد.

و لذا اگر ترکیب، ‌اتحادی است نه ترکیب انضمامی، ترکیب انضمامی باشد کما هو المختار که این اصلا مصداق غصب نیست این صلات، اگر ترکب اتحادی است و ما بگوییم قاعده عقلیه می‌‌گوید المبعد لایصلح للمقربیة، سجود ایمایی هم مصداق غصب است ملتزم می‌‌شویم نماز در حق این ساقط است. مثل کسی که بعد از وقت آب داشت ریخت، خاک داشت انداخت دور، یک لجنی درست شده جلویش، لجن نجس، یک بطری آب داشت خالی کرد آن‌جا، یک مقدار خاک تیمم داشت خالی کرد آن‌جا، نه آبی نه خاکی، ‌البته این‌جا آقای خوئی نمی‌گوید الصلاة لاتسقط بحال، می‌گوید: این‌جا پدرش را هم در می‌‌آورند، چون لاصلاة‌ بطهور، طهور هم دو تا بیشتر نیست: آب و خاک، هر چی می‌‌گوییم: آقای خوئی! یک طهور سومی کشف کن! می‌‌گوید: الصلاة لاتسقط بحال، ‌از آن طرف هم گفتند لاصلاة الا بطهور، طهور هم گفتند التراب احد الطهورین، یعنی طهور ثالث نداریم بگوییم آب که ریختی زمین، ‌خاک هم ریختی زمین برو با این آهن‌ها درب تیمم کن، ‌نه دیگه، ‌هم‌چون چیزی نداریم. ولی در این مثال مانحن‌فیه نه دیگه، مدام راه جدید برای ما می‌‌خواهد کشف بکند. می‌‌گوییم نه، چه جور الصلاة لاتسقط بحال برای این کسی که آب را می‌‌ریزد زمین خاک را می‌‌ریزد زمین راه جدیدی باز نمی‌کند برای نماز، این‌جا هم همین‌طور است.

[سؤال: ... جواب:] لاصلاة‌ الابطهور حاکم بر الصلاة لاتسقط بحال است چون او حکم تضییقیه دارد می‌‌گوید لاصلاة الا بطهور، از آن طرف هم که گفتند التراب احد الطهورین یعنی یک طهور خاک است یک طهور آب است، آن‌جا را آقای خوئی قبول دارد، این‌جا را قبول ندارد. اما جاهای دیگر، راحت، ‌به این الصلاة لاتسقط بحال مثل بمب اتم آقای خوئی برخورد می‌‌کند. با این الصلاة لاتسقط بحال در غیر آب و خاک چیز دیگری را بخواهد طهور بکند آن‌جا خط قرمزش است، ‌جاهای دیگر مدام راه جدید برایت باز می‌‌کند، ‌ده جور تیمم برایت درست می‌‌کند با همین الصلاة لاتسقط بحال به شرطی که تیمم به خاک باشد. ولی به نظر ما از این روایت چیزی به این شکل استفاده نمی‌شود.

ثالثا:‌ جناب آقای خوئی! المبعد لایصلح للمقربیة در کدام سوره قرآن است؟ غیر از این است که ارتکاز است؟ ما غیر از ارتکاز چیز دیگری داریم؟ چه اشکالی دارد، اگر راه باز است، یک مبغوضی است و یک محبوبی، ‌این‌جا را قبول دارم، این نماز در این مکان مغصوب مبعد از مولی است چون اضطرار بسوء الاختیار است ولی شما ساعت سه بعدازظهر درب باز می‌‌شود می‌‌روی در مسجد حق نداری این‌جا نماز بخوانی، بله المبعد لایصلح للمقربیة چون یک راه غیر مبعدی داری. ولی اگر همه راه‌ها مبعد است، نمی‌توانی از این جا بروی بیرون، ‌یک مبعد غصب غیر صلاتی است، بگیری بخوابی این‌جا مثل بهائم، این مبعد اشد است، یک مبعد اخف هم هست که مبعد است ولی اخف است، فرق می‌‌کند مبعد اشد داریم مبعد اخف داریم، سیلی بزنی به صورت یتیم، ‌محکم بزنی مبعد اشد است، یواش بزند دردش نیاید این مبعد اخف است، این‌جا هم غصب غیر صلاتی مبعد اشد است اما غصب صلاتی مبعد اخف است، چرا؟‌ برای این‌که واجد یک ملاک صلاتی می‌‌تواند باشد اگر سایر شرائط باشد از جهت ملاک صلات مشکلی ندارد، می‌‌گوییم خدا! آدم بدی هستم قبول، ‌اما این مبعد اخف را انتخاب می‌‌کنم بخاطر تو، نمی‌روم سراغ آن مبعد اشد، مثل این‌که شما از بالا خودت را پرتاب کنی پایین، ‌خب برای چی پرتاب می‌‌کنی پایین، درب بزن از درب بیا داخل، می‌‌رود از دیوار می‌‌آید، آن وقت وقتی می‌‌آید بالا می‌‌بیند یک طرف بچه مولی خوابیده یک طرف گوسفند مولی، حمار مولی، می‌‌گوید مولی!‌ راه دیگری ندارم، ‌من دارم می‌‌افتم، امر دائر است که من خودم را بیندازم روی بچه‌ات بی‌بچه بشوی یا بیندازم خودم را روی حمارت بی‌حمار بشوی، بخاطر گل روی تو می‌‌اندازم خودم را روی حمار تو بی‌حمار بشوی بی‌بچه نشوی، آن هم یک نوع تقرب است دیگر. بیشتر از این ما دلیل نداریم، قصد قربت می‌‌کند دیگر، پس مشکل قصد قربت ندارد. شما گفتید که المبعد لایصلح للمقربیة، وقتی این مشکل را نداشت چه اشکال دارد امر صلاتی این را بگیرد، ‌منافات با مقربیت این عمل ندارد.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله ادامه بحث روز چهارشنبه. فرمایشی دارد بحوث آن را عرض می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 100- 369

**چهار‌شنبه – 11/12/1400**

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

بحث راجع به صلات در مکان مغصوب به سوء اختیار بود که انسان مضطر بشود به سوء اختیار در مکانی بماند و در آن‌جا نماز بخواند.

مرحوم آقای خوئی فرمودند بناء بر نظر ما که فقط سجود اختیاری مصداق غصب است نماز می‌‌خواند با سجود ایمایی، ولی بناء بر نظر کسانی که حتی سجود ایمایی را هم مصداق غصب می‌‌دانند یا کلا نماز را، ‌من قیام و قعود و رکوع و سجود و لو ایمایین مصداق غصب می‌‌دانند مقتضای قاعده این است که این شخص متمکن از نماز صحیح نیست و نماز ساقط از او است ولی چون دلیل داریم الصلاة لاتسقط بحال کشف می‌‌کنیم که این شخص امر دارد به نماز و از امر این شخص به نماز کشف می‌‌کنیم این تصرف صلاتی او از اول مشمول دلیل حرمت غصب نبوده.

در بحوث گفته‌اند تارة ما قائل می‌‌شویم به جواز اجتماع امر و نهی، تارة قائل می‌‌شویم به امتناع اجتماع امر و نهی. اگر قائل بشویم به جواز اجتماع امر و نهی باید نماز اختیاری بخواند، امر به نماز شامل او می‌‌شود و لو این تصرف صلاتی‌اش حرام هست به حرمت سابقه چون وقتی مضطر شد و لو به سوء اختیار حرمت فعلیه ندارد، الان دیگر ‌قابل امتثال نیست حرمت غصب. ولی اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشویم و فقط بگوییم غصب با سجود اختیاری اتحاد دارد، ترکیب اتحادی دارد، بله حق با آقای خوئی است، ‌باید نماز بخواند با ایماء به سجود چون ظهور خطاب لفظی صل این است که متعلقش محبوب مولی است و سجود اختیاری چون نمی‌تواند محبوب مولی باشد پس این شخص متمکن از سجود اختیاری صحیح نیست نوبت می‌‌رسد به سجود ایمایی.

ایشان فرموده است: اما اگر ما بگوییم که سجود ایمایی هم مصداق غصب است، این‌که آقای خوئی فرمودند: "الصلاة‌ لاتسقط بحال چون داریم کشف می‌‌کنیم این تصرف صلاتی مشمول دلیل حرمت غصب نبوده"، درست نیست چون الصلاة لاتسقط را ما قبول نداریم که شامل این مورد می‌‌شود که شما هر چه عصیان می‌‌کنید دستور مولی را باز شارع یک راه جدیدی برای شما باز کند، ما از الصلاة لاتسقط بحال که در صحیحه زراره است راجع به مستحاضه که انها لاتدع الصلاة بحال ما هم‌چون مطلبی را نمی‌فهمیم (که فرمایش درستی هم هست). و تنها دلیل بر عدم سقوط وجوب نماز در حق این شخص اجماع است. اجماع دلیل لبی است، دلیل لبی، دیگر ظهور ندارد در این‌که متعلق امر محبوب بالفعل است، بلکه ممکن است متعلق امر مبغوض اخف باشد در این فرض که مکلف یا باید مبغوض اخف را انجام بدهد یا مبغوض اشد را، مولی امر کند به اتیان مبغوض اخف با این‌که هیچ محبوب نیست، این می‌‌تواند متعلق امر باشد.

ظهور خطاب لفظی صل این را شامل نمی‌شود و الا دلیل لبی اگر بود می‌‌گوییم واجب است نماز در این مکان مغصوبی که اضطرار به سوء اختیار داریم به بودن در آن و متعلق وجوب، نمازی است که محبوب بالفعل مولی نیست، بلکه مبغوض اخف است چون تصرف غصبی صلاتی باز لااقل ملاک صلات را دارد بهتر است از تصرف غصبی غیر صلاتی که فساد محض است. ‌قصد قربت هم می‌‌تواند این مکلف در انتخاب این مبغوض اخف و ترجیح آن بر مبغوض اشد داشته باشد چون راه سومی وجود ندارد که نه مبغوض اخف را مرتکب بشود نه مبغوض اشد را، ‌یا باید مبغوض اخف را که غصب صلاتی است مرتکب بشود یا مبغوض اشد را که غصب غیر صلاتی است، بخاطر خدا این غصب صلاتی را که مبغوض اخف است انتخاب می‌‌کند، قصد قربت هم می‌‌تواند بکند. و لذا طبعا نماز اختیاری هم می‌‌تواند بخواند اگر مستلزم غصب اشدی نیست.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که این بزرگان قبول ندارند که غصب به لحاظ این‌که این سجود اختیاری است یا سجود ایمایی است، یکی اشد از دیگری است، اگر هر دو مصداق غصب هستند هر دو مساوی هستند در مفسده غصب به نظر این بزرگان.

ایشان فرموده است در بحوث: بله، اگر ما دلیل‌مان بر وجوب نماز در این حال خطاب لفظی باشد مثل همین لاتدع الصلاة بحال که این ظاهر است در این‌که متعلقش محبوب است حق با آقای خوئی است باید فرض بکنیم که دلیل حرمت غصب نسبت به این مورد تخصیص خورده است و شامل این مورد نمی‌شود، اما ما دلیل‌مان اجماع هست.

به نظر ما این فرمایش بحوث ایراد دارد:

اولا: این‌که ایشان فرمود بناء بر جواز اجتماع امر و نهی می‌‌گوییم نماز اختیاری بخواند این مضطر بسوءالاختیار اگر ما قائل به ترکیب انضمامی بشویم بله درست است، اما ایشان قائل به ترکیب اتحادی است بین سجود و غصب، ‌فقط می‌‌گوید تعدد عنوان کافی است برای جواز اجتماع امر و نهی، اگر این‌طور است پس این سجود اختیاری که مصداق غصب است، ترکیبش با غصب اتحادی است یصدر علی وجه المبعدیة عن المولی و این خلاف مرتکز است که مقرب باشد. فرض این است که ما به خطاب لفظی داریم تمسک می‌‌کنیم بناء بر جواز اجتماع امر و نهی نه اجماع، باید این سجود محبوب باشد، مبعد عن المولی نباشد، این سجود اختیاری مصداق غصب است و مبعد است عن المولی، پس شما متمکن از سجود اختیاری نیستید نوبت می‌‌رسد به سجود ایمایی که او مصداق غصب نیست. پس این‌که ایشان فرمود ما بناء بر جواز اجتماع امر و نهی می‌‌گوییم نماز اختیاری بخوان، نخیر، شما اگر به ظاهر خطاب صل تمسک می‌‌کنید ظاهر خطاب صل این است که متعلقش محبوب باشد، این سجود مصداق غصب است و لو جوازی هستیم اما این سجود چون مبغوض است پس محبوب نیست، محبوب که نبود مبعد عن المولی بود، پس این مشمول خطاب سجود اختیاری نیست، من عاجز هستم از سجود اختیاری صحیح نوبت می‌‌رسد به سجود ایمایی.

علاوه بر این‌که به نظر ما سجود اختیاری غصب زاید است به لحاظ القاء الثقل علی الارض. آن ارتکازی که در اضطرار لابسوءالاختیار بود که می‌‌گفتیم عقلاء محبوس در یک مکان را محدود نمی‌کنند که روی دو پایش بایستد مجاز است که دراز بکشد القاء ثقل بیشتری بر زمین بکند، ‌آن ارتکاز در اضطرار بسوءالاختیار نیست. و لذا به مضطر بسوءالاختیار می‌‌گویند تو اگر بایستی القاء ثقل کمتری می‌‌کنی بر زمین، حجم بدنت که هر کار بکنی مقداری از فضا را اشغال می‌‌کند اما اگر مواضع سبعه را روی زمین بگذاری القاء ثقل بیشتری کردی بر زمین، این غصب زاید است. شما روی هفت موزاییک القاء ثقل کردی، روی هفت موزاییک تصرف کردی اما اگر دو پا بایستی روی دو تا موزاییک تصرف کردی. فرض این است که مضطر لابسوءالاختیار نیستی، مضطر بسوءالاختیار هستی.

در مضطر لابسوءالاختیار قبیح نمی‌داند القاء ثقل بیشتر را نه این‌که تصرف زاید نیست، تصرف زاید هست، مگر می‌‌شود شما که تکیه بر دیوار غصبی نمی‌دهید با من که تکیه به دیوار غصبی می‌‌دهم من تصرف زاید نکنم در این مکان مغصوب؟ شما تکیه نمی‌دهید، با فاصله از دیوار می‌‌نشینید روی زمین، ‌اما من مانند شما روی زمین می‌‌نشینم تکیه به دیوار هم می‌‌دهم، من تصرف زایدی نمی‌کنم در این مکان مغصوب؟‌ قطعا تصرف زایدی می‌‌کنم اما اگر اضطرار لابسوءالاختیار است عقلاء قبیح نمی‌دانند این تصرف زاید را اما در مضطر بسوءالاختیار از ابتداء تا انتهاء مورد لعن و نفرین عقلاء است، می‌‌گویند تو خود کردی که لعنت..، چطور ما بگوییم این سجود اختیاری بر زمین مصداق غصب زاید نیست و لذا باید نماز با سجود ایمایی بخواند.

این اشکال اول. اشکال دوم به بحوث:‌ شما در این‌که گفتید اگر سجود ایمایی هم مصداق غصب باشد الصلاة لاتسقط بحال مشکل را حل نمی‌کند با شما موافقیم بناء بر قول به امتناع، اما این‌که گفتید دلیل بر امر در این حال اجماع است، کدام اجماع؟ بر فرض اجماع هم باشد این اجماع مگر تعبدی است که کاشف از رأی معصوم باشد؟ مضطر بسوءالاختیار است. چرا نگوییم که مانند کسی است که مضطر می‌‌شود یا آب غصبی یا خاک غصبی در کنارش هست چیز دیگری نیست، عمدا این کار را بکند تکلیف به نماز ساقط است و مجاز نیست که غصب بکند، آب مباح را ریخت زمین خاک مباح را ریخت زمین، بعد آب غصبی و خاک غصبی دارد، نماز ساقط است، اصلا نماز هم بخواند باطل است. این‌جا هم به سوء اختیار آمد در این مکان غصبی و تا ساعت هشت صبح نمی‌تواند بیرون برود نماز صبحش ساقط است، عقاب هم می‌‌شود چرا نماز صبح را عمدا تضییع کردی؟ کدام اجماع بر وجوب نماز هست در این حال؟

و لذا ما معتقدیم اگر ترکیب بین سجود و لو سجود ایمایی و غصب ترکیب اتحادی باشد این شخص عاجز می‌‌شود از نماز صحیح چون عملش مبعد از مولی است و صلاحیت مقربیت ندارد و باید بعدا قضاء بکند، ‌اما چون ترکیب را بین غصب و صلات ترکیب انضمامی ما می‌‌دانیم در فرضی که مهر مباح دارد، فرش مباح دارد، و لذا می‌‌گوییم نماز اختیاری بخوان، اگر مهر مباح هم ندارد فرش مباح ندارد آن‌جا معتقدیم سجود اختیاری‌اش با غصب ترکیبش با غصب اتحادی است نوبت می‌‌رسد به سجود ایمایی.

[سؤال: ... جواب:] کسی که متمکن نیست از سجود اختیاری و لو به سوء اختیار اطلاق دلیل شامل آن می‌‌شود، وظیفه‌اش سجود ایمایی است. المریض الذی لایقدر علی الجلوس یصلی مضطجعا یا مومیا، العاری یصلی مومیا، و لو به سوء اختیار عاری شد، تا ساعت سه آن لباسی که داشت نماز نخواند، ایثار می‌‌کند برای ما!، هدیه داد به شخصی که می‌‌خواهد برود بیرون گفت من زیر پوش ندارم زیرپوشت را به من بده تو که در خانه هستی لخت بمان من تا ساعت هشت شب بر می‌‌گردم، او رفت، صدق نمی‌کند العاری یصلی قائما مومیا؟ صدق می‌‌کند و لو عقاب می‌‌شود چرا تا ساعت سه نماز نخواندی که لباس داشتی، چرا بعدش برای ما ایثار می‌‌کنی؟ این‌جا جای ایثار نیست، هر کس باید به وظیفه خود عمل کند. ولی حال این کار را کردی، الان شدی مصداق العاری یصلی قائما مومیا، یا اگر کسی صبر کرد مریض شد در اثناء وقت یا عمدا خودش را مریض کرد، آخر وقت می‌‌گویند المریض یصلی جالسا و ان لم یقدر علی الجلوس یصلی مضطجعا او مومیا. ... این را در بحث صلات در مکان مغصوب مفصل گفتیم، ما فقط سجود را مصداق غصب می‌‌دانیم، آن هم با توضیحی که در همان بحث دادیم.

صورت ثانیه: عدم الزام به بقاء

این صورت اول. صورت ثانیه از اضطرار بسوءالاختیار این هست که متمکن از خروج هست، ‌ملزم به بقاء نیست در آن مکان، ملزم به بقاء در آن مکان اگر بود حکمش را در صورت اولی گفتیم، اما فعلا در صورت ثانیه بحث در جایی است که مضطر به بقاء نیست، عمدا آمد تا آخر این باغ مردم، کسی او را نگه نداشته است اما بخواهد برگردد تا از باغ بیرون برود پنج دقیقه طول می‌‌کشد.

اول ما بحث کنیم که این خروجش شرعا چه حکمی دارد؟ بعد هم بحث کنیم راجع به نمازش در حال خروج.

اما بحث راجع به حکم خروج: پنج قول در مسأله هست به لحاظ حکم شرعی خروج. در این‌که عقلا ملزم هست به خروج برای احتراز از غصب بیشتر شکی نیست، اما شرعا این خروج حکمش چیست؟ پنج قول در آن هست:

قول اول در حکم شرعی خروج

قول اول قول شیخ انصاری و ‌محقق نائینی است که این خروج واجب است شرعا و هیچ حرمتی ندارد و نداشته است. اصلا خروج از ارض مغصوبه حرام نیست، هیچ‌گاه هم حرام نبوده است بلکه واجب است. شیخ انصاری فرموده: ظاهر فقهاء هم شاید همین باشد، چون حکم کردند به صحت نماز در حال خروج در حالی که اگر این خروج هم مصداق غصب محرم بود متحد می‌‌شد با نماز و نمی‌شد بگوییم این نماز صحیح است.

صاحب مدارک تعبیری دارد می‌‌گوید: القول بجریان حکم المعصیة علی الخروج غلط صدر من بعض الاصولیین. این چه غلطی است که بعض اصولیین کردند گفتند خروج گناه است و حال این‌که خروج واجب است، خروج از مکان مغصوب واجب است. چرا این قدر تند هستید؟ گفتند: تخلص از غصب عقلا، ‌شرعا واجب است، خروج از دار مغصوبه یعنی تخلص از غصب. چطور می‌‌تواند خروج از دار مغصوبه غصب محرم باشد؟ تخلص از غصب است.

این فرمایشی است که در مطارح الانظار صفحه 154 از شیخ انصاری نقل می‌‌کند. بهتر این است که بگوییم علی ما نسب الیه. چون صاحب کفایه هم با این‌که در مطارح الانظار نظر شیخ را نوشتند، ‌به اسم تقریرات شیخ است، قطعی نمی‌گوید این حرف‌های شیخ است، ما هم می‌‌گوییم علی ما نسب الیه.

اشکال

و واقعا این مطالب خلاف ‌شأن شیخ اعظم است. خروج از دار مغصوب مصداق تصرف در مال غیر بدون اذنه هست یا نیست؟ مثال بزنیم: شما تا ساعت نه مجاز بودید در یک مکان بمانید، در آن باغ مجاز بودید بمانید، حق دارید ساعت نه از آخر باغ حرکت کنید که نه و پنج دقیقه برسید بیرون؟ مالک گوش شما را نمی‌گیرد جلوی باغ؟ نمی‌گوید تا نه به شما اذن داده بودم؟ تو ساعت نه آخر باغ بودی، آیا حق داری به او بگویی برو آقا، ‌شیخ انصاری فرمود تا ساعت نه که من تصرفم مباح بود، از ساعت نه تا نه و پنج دقیقه هم فعل من مصداق تخلص من الغصب بود، من تخلص کردم از غصب، چون اگر می‌‌ماندم بعد از آن می‌‌شد غصب، این هم که حرام نیست. خب یکی دیگر می‌‌آید متعه می‌‌کند همین حرف را می‌‌زند، تا آن لحظه آخر بعد از او تازه می‌‌خواهد اخراج ما یقبح ذکره بکند عما یقبح ذکره. بگوییم: نه، خدا قبول کند انشاءالله!! اصلا آن زانی هم، اخراج که می‌‌کند قصد قربت بکند دیگر!! من برایم غصب حرام است، دخول مصداق غصب است، خروج هم مصداق غصب است، و من می‌‌توانستم اجتناب کنم از این غصب به ترک دخول، دخول کردم رفتم تا آخر باغ، مضطرم به پنج دقیقه غصب، عقل به من می‌‌گوید این مبغوض اخف را مرتکب بشو تا مرتکب غصب بیشتر نشوی، نه این‌که این پنج دقیقه که می‌‌آید بیرون اصلا مشمول دلیل حرمت غصب نبوده.

تخلیه مکان مغصوب مقدمه ترک غصب زاید است عقلا لازم است نه این‌که این مصداق غصب نیست. اصلا برای چی آمدی این‌جا تا مجبور بشوی بروی بیرون؟ اصلا چرا زنا کردی تا مجبوری بشوی اخراج کنی ما یقبح ذکره را عما یقبح ذکره. تازه سبزواری هم در حاشیه اسفار اخراج حشفه را می‌‌گوید مصداق اجتماع امر و نهی!!، اخراج الزانی حشفته عن فرج المزنی‌بها می‌‌گوید اجتماع امر و نهی است، نهیش را قبول دارد. ما بیاییم نهیش را هم زیر سؤال ببریم؟

پس این قول درست نیست.

قول دوم

قول دوم قولی است که محقق قمی انتخاب کرده، نسبتش داده به اکثر متاخرین و ظاهر فقهاء. در عامه هم از ابی‌هاشم جبائی یا جبّائی نقل شده. که این خروج از مکان مغصوب هم واجب است هم حرام. چرا واجب است؟ چون یا مصداق رد المال المغصوب الی صاحبه هست یا مقدمه تخلص از غصب زاید است که می‌‌شود واجب غیری. پس وجوبش اگر مصداق رد المال المغصوب الی صاحبه باشد می‌‌شود وجوب نفسی، ‌اگر مقدمه تخلص از غصب زاید باشد می‌‌شود وجوب غیری. اما حرمتش به این خاطر است که مصداق تصرف در مال غیر بدون اذنش هست که نهی دارد.

بعد گفتند: این‌که طلب الضدین می‌‌شود، هم می‌‌گوید نکن چون مصداق غصب محرم است، ‌هم بکن چون مصداق واجب است. گفتند: خب بشود، تکلیف به ما لایطاق اگر ناشی از سوء اختیار مکلف باشد قبیح نیست. اجتماع ضدین هم در نفس مولی نمی‌شود، چون تعدد عنوان هست، یعنی خود امر به خروج و نهی از غصب چون تعدد عنوان دارد تضاد ندارند این امر و نهی. می‌‌گویید تکلیف به غیر مقدور است، می‌‌گوییم خب باشد، ناشی از سوء اختیار مکلف است این امر به غیر مقدور.

اشکال

معمولا اشکال کردند به این قول دوم. گفتند: بقاء حرمت غصب به لحاظ این خروج از دار مغصوبه لغو است و غیر معقول است. خوب گوش بدهید! چون به این قول از دو حیث می‌‌شود اشکال کرد: یکی بگوییم بقاء حرمت غصب نسبت به این غصب خروجی، غیر معقول است، یکی این‌که بگوییم وجوب خروج غیر معقول است. حالا فعل اشکال از ناحیه این‌که بقاء‌حرمت غصب نسبت به این غصب خروجی غیر معقول است که نوعا این را فرمودند ببینیم وجهش چیست.

یک وجه این است که می‌‌گویند این حرمت خروج تکلیف به ما لایطاق است، ‌قابل امتثال نیست این نهی از خروج. من هم به من می‌‌گویند لاتخرج هم به من می‌‌گویند لاتبق، چه خاکی بر سرم بریزم؟ لاتخرج چون او هم مصداق غصب است، لاتبق او هم مصداق غصب است. نه خارج بشوم نه باقی بمانم در این مکان، ‌چه کار کنم؟‌ می‌‌شود تکلیف به غیر مقدور و این لغو محال است.

این بیان را آقای خوئی هم دارند.

[سؤال: ... جواب:] بحث وجوب کار نداریم، بالاخره خروج غصب است، بقاء هم غصب است دیگر. کار نداریم اجتماع وجوب خروج و حرمت خروج را، نمی‌خواهیم بگوییم: [این اجتماع] تکلیف به مالایطاق است، اجتماع حرمت خروج و حرمت بقاء [داریم بحث می‌کنیم]، چون هم خروج مصداق غصب است هم بقاء، خارج نشو باقی هم نمان، خب چه کار بکند این بدبخت. این تکلیف به ما لایطاق است.

یک بیانی هم شبیه به بیان آقای خوئی در بحوث دارند. گفتند: این نهی از غصب که بخواهد شامل خروج بشود، به چه داعی است؟ به داعی زاجریت از خروج است؟ این‌که نمی‌شود. لاتغصب بخواهد شامل خروج از مکان مغصوب بشود به داعی این‌که این را زاجریت داشته باشد نسبت به خروج که از او بخواهد خارج نشود، این‌که نمی‌شود، عقلا لازم است خارج بشود برای جلوگیری از غصب بیشتر. نهی باشد از غصب به لحاظ این خروج بدون داعی زاجریت؟‌ این‌که نهی حقیقی نیست، نهی صوری است، ‌ارزشی ندارد.

پاسخ از اشکال

به نظر ما این‌جور دقت‌ها در خطابات مطلقه یا به تعبیر امام خطابات قانونیه عرفی نیست. هم امام این اشکال را دارند، هم صاحب کتاب اضواء و آراء این اشکال را دارند، ما هم از قدیم این اشکال را داشتیم که یک قانون مطلق و عامی هست، غصب مال غیر حرام است، این هم شامل دخول در این مکان مغصوب می‌‌شود هم شامل خروج از این مکان مغصوب. تعلق حرمت به این غصب چه دخولا چه خروجا به غرض زاجریت از این غصب است به این نحو که وارد نشویم در این مکان تا مبتلا نشویم نه به دخول در مکان مغصوب نه خروج از آن.

و این‌که حتما در بقاء حرمت غصب نسبت به آن خروج از مکان مغصوب، مقوم خطاب نهی داعی زاجریت فعلیه باشد، که بعد از این‌که داخل در این مکان مغصوب بشوید مقوم نهی از غصب به لحاظ خروج از این مکان مغصوب این باشد که در داخل این مکان مغصوب هم به شما بگوید من می‌‌گویم غصب نکن و این شامل خروج از این مکان هم می‌‌شود و داعی من زاجریت از خروج است، نه، مقوم خطاب نهی این نیست. مقوم خطاب نهی به نظر عقلاء این است که نهی از غصب به داعی زاجریت عرفیه است، همین کافی است که به شما گفتند غصب نکن نرو، زنا نکن، چه اشکال دارد که یحرم الزنا آن لحظه اخراج الحشفة را هم شامل بشود، آن هم مصداق زنا است، حرمتش هم بالفعل است نه به داعی زاجریت این اخراج بعد الادخال، این مقدار مقوم خطاب حرمت نیست لاعقلا و لاعقلائا، خطاب مطلق شامل این خروج هم می‌‌شود.

و لذا ما معتقدیم که این خروج از مکان مغصوب حرام است به حرمت فعلیه اما نه به داعی زاجریت خروج بعد از دخول، نه، بلکه به داعی زاجریت اولیه که از ابتداء چرا رفتی که مجبور بشوی خارج بشوی، نباید می‌‌رفتی، نباید بروی.

بقیه مطالب ان‌شاءالله روز شنبه.

و الحمد لله رب العالمین.

تتمه بررسی قول دوم در حکم شرعی خروج – بررسی قول سوم (صاحب فصول)

جلسه 101- 370

**‌شنبه – 14/12/1400**

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

بحث راجع به خروج از مکان غصبی بود که به سوء اختیار وارد آن شده بود.

عرض کردیم در رابطه با آن پنج قول است:

قول اول قول شیخ انصاری و محقق نائینی بود که فرمودند خروج از آن مکان تخلص از غصب است و واجب هست و هیچ‌گاه حرام هم نبود.

ما از این قول جواب دادیم.

قول دوم قول محقق میرزای قمی رضوان الله علیه بود که فرمود این خروج هم واجب است هم حرام است. حرام هست به عنوان غصب، واجب هست یا از باب این‌که مصداق رد ملک غیر است به صاحبش پس واجب نفسی است یا مقدمه است برای تخلص از غصب زاید که واجب غیری است.

راجع به بقاء حرمت آن اشکال کردند که وقتی ماندن در این مکان حرام است، اگر خروج هم حرام باشد می‌‌شود تکلیف به غیر مقدور، ‌هم به او بگویند در این‌جا نمان، هم بگویند از این‌جا بیرون نرو، پس چه بکند؟ و از طرفی وقتی عقلا لازم است خروج، ‌بقاء حرمت به چه داعی می‌‌تواند باشد؟ به داعی زاجریت بالفعل اگر باشد که بگوید من تحریم کردم این خروج را از باب این‌که مصداق غصب است، به داعی این‌که زاجر تو باشد از این خروج که معقول نیست با توجه به این‌که خروج عقلا لازم است. بدون داعی زاجریت باشد که نهی صوری است، نهی حقیقی نیست.

ما جواب دادیم که خطاب مطلق یحرم الغصب یا به تعبیر امام خطاب قانونی یحرم الغصب به نحو قضیه حقیقیه جعل شده به داعی زاجریت از مطلق غصب، شامل خروج هم می‌‌شود، اطلاق مؤنه زایده که ندارد، بالاخره این خروج هم مصداق غصب است و مبغوض مولی است، انزجار از او به این بود که داخل نشوی در این مکان مغصوب تا مجبور نشوی که خارج بشوی.

شبیه حرمت اکل میته که ظاهر آیه شریفه این بود که برای کسانی که مضطر می‌‌شوند در بیابان به اکل میته ولی مصداق باغی یا عادی هستند، یعنی مصداق کسی هستند که دنبال صید لهوی است یا مصداق کسی هستند که متجاوز است. حرمت اکل میته باقی می‌‌ماند. فقد اضطر غیر باغ و لا عاد فلااثم علیه، ‌منظورش این است که کسی که مضطر است ولی باغی است یا عادی است او مرتکب اثم می‌‌شود. اگر برهان داشتیم بر لغویت بقاء حرمت بعد از طرو اضطرار به اکل میته، چون حفظ نفس توقف دارد بر این اکل میته بگوییم حرمت آن بقائش لغو است عقلا، ‌برهان عقلی بود، از ظهور رفع ید می‌‌کردیم، ‌ولی هم‌چون برهان عقلی ما نداریم، ‌استهجان عرفی ندارد بقاء اطلاق حرمت اکل میته شامل این اکل میته بشود، داعی از بقاء حرمت اکل میته این بود که خودتان را به سوء اختیار در این اضطرار نیندازید. پس به نظر ما بقاء حرمت خروج از مکان مغصوب به عنوان این‌که حرمت غصب شامل آن بشود هیچ محذوری ندارد کما علیه السید الامام و صاحب کتاب اضواء و آراء.

راجع به وجوب خروج، ‌ما هم معتقد به وجوب نفسی آن نیستیم چون که خروج مصداق تخلص از غصب نیست، خودش مصداق غصب است. بله، ‌مقدمه ترک غصب زاید هست در زمان لاحق، ‌در این پنج دقیقه که ما از آخر باغ می‌‌آییم تا درب باغ، خود این حرکت مصداق غصب است، پای می‌‌گذاریم روی زمین این مالک، ‌روی علف‌هایی که در باغ این مالک است، ولی این مقدمه است برای ترک غصب بعد از این پنج دقیقه.

پس آنی که محتمل است و راجع به او باید بحث کنیم این است که آیا این خروج وجوب غیری دارد یا ندارد؟ اشکال گرفته شده به وجوب غیری این خروج، تارة به این‌که اصلا این خروج مقدمه واجب نیست، و تارة اخری اشکال گرفته شده که این مقدمه محال است که وجوب غیری پیدا کند.

اما اشکال به این‌که این خروج مقدمه واجب نیست به دو نحو بیان می‌‌شود:

یک نحو را محقق اصفهانی بیان کرده. فرموده: خروج از مکان مغصوب مقدمه بیرون بودن از مکان غصبی است در زمان لاحق، بیرون بودن از مکان غصبی ضد بودن در مکان غصبی است یعنی ضد حرام است، پس خروج می‌‌شود مقدمه ضد الحرام، ضد الحرام مقدمه ترک حرام نیست، اگر قیام بر شما حرام بود در یک زمانی، ارتکاب جلوس که ضد قیام است مقدمه ترک حرام نیست، تا چه برسد که مقدمات جلوس بخواهد مقدمه ترک حرام باشد. چطور؟ محقق اصفهانی فرموده برای این‌که ترک الحرام امر عدمی است، نه احتیاج دارد به فاعل نه احتیاج دارد به قابل، عدم که علت نمی‌خواهد تا بعد بگویید ما برای این‌که این قیام را که حرام است ترک کنیم محتاج هستیم به ایجاد علت آن، علت ترک قیام جلوس است. علت قیام امر عدمی است علت نمی‌خواهد. پس خروج مقدمه ضد الحرام است، مقدمه بودن در خارج مکان مغصوب است، بودن در خارج مکان مغصوب ضد بودن در مکان مغصوب است که حرام است، ترک حرام متوقف بر ارتکاب ضدش نیست تا چه برسد که متوقف بشود بر ارتکاب مقدمه ضدش که بگوییم مقدمة المقدمة است.

این فرمایش محقق اصفهانی با مذاق ما نمی‌سازد. ببینید! یک وقت بحث وجود بین یک ضد و عدم ضد دیگرش در یک زمان است، وجود جلوس و عدم قیام در این آن. این‌جا بحث می‌‌شود که آیا عدم قیام متوقف است بر جلوس در این آن یا (حتی بحث مهم‌تر) وجود جلوس اگر واجب باشد متوقف است بر عدم قیام، بحث‌هایی است که در اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده مطرح شده. اما اگر دو زمان فرض کنیم، وجود ضد در زمان آینده بخواهد متوقف باشد بر ترک ضدش در زمان گذشته، این‌که مشکلی ندارد. شما اگر بخواهید ساعت نه ابن مولی را انقاذ کنید متوقف است بر این‌که ساعت هشت و نیم عبد مولی را انقاذ نکنید و الا توان‌تان تمام می‌‌شود، قادر نخواهید بود بعد از انقاذ عبد مولی در ساعت هشت و نیم بر انقاذ ابن مولی در ساعت نه. همین که عبد مولی را در ساعت هشت و نیم انقاذ کردید باید شما را ببرند بیمارستان، ‌اکسیژن به شما وصل کنند، خودتان را نجات بدهند. این‌که مشکلی ندارد، این‌که اصلا جای بحث ندارد.

و همین‌طور گاهی ترک حرام در زمان آینده متوقف می‌‌شود بر ارتکاب ضدش در زمان گذشته. ما ببینیم آتش گرفته خانه، تا ده دقیقه دیگر اگر ما آب نپاشیم روی این آتش تمام اموال این بیچاره‌ای که صاحب این خانه است می‌‌سوزد. مقتضی احتراق موجود است، انعدام احتراق در ده دقیقه دیگر متوقف است بر ایجاد مانع از احتراق. آقا چهار کلمه حاشیه محقق اصفهانی خوانده، نشست تماشا کرد، آتش هم آمد تمام اموال این بدبخت را سوزاند، به او گفتند چرا این کار را کردی؟ گفت: احراق این اموال حرام است بر من، ترک حرام (ترک احراق) وهم محض است، نیاز به علت ندارد، پس چرا من آب بیاورم این آتش را خاموش کنم؟ [اقول] من اگر باشم همین الان این را می‌‌فرستم تیمارستان. این حرف‌ها چیه؟ مقتضی موجود شد برای احراق، فرض کنید خود هم منشأ بودم آن کبریت را زدم آتش شعله‌ور شد، حواسم نبود، کبریت را زدم ناگهان آتش شعله‌ور شد، تا ده دقیقه دیگر تمام اموال این بدبخت می‌‌سوزد، احراق اموال مردم حرام است دیگر، این‌که دیگر در او بحثی نیست، حفظ امول مردم واجب نباشد اما احراق اموال مردم که حرام است، ‌ترک این حرام بعد از تحقق مقتضی موقوف است بر ایجاد مانع در زمان لاحق، مقتضی متوقف است بر این‌که آب بیاورم روی این آتش بگیریم آتش خاموش بشود.

این‌جا هم همین است. بقاء در این مکان مغصوب بعد از این پنج دقیقه حرام است، ترک این حرام متوقف است بر ایجاد مانع چون مقتضی موجود است برای این حرام، همین جا من دراز بکشم، خودبخود آن بقاء در این مکان محقق می‌‌شود، مقتضی برای بقاء در این مکان موجود است، پس اعدام این حرام متوقف است بر ایجاد مانع، مانع چیست؟ خروج از این مکان است. و لذا هیچ بحثی ندارد که خروج از این مکان مقدمه ترک حرام زاید است.

بیان دوم برای منع از مقدمیت خروج نسبت به واجب، این است که گفته می‌‌شود: ما واجبی نداریم این‌جا که از وجوب مقدمه‌اش بحث کنیم. حرام داریم، کون فی مکان مغصوب حرام است، خروج هم حرام است. یعنی ما دو تا غصب داریم: غصب خفیف (خروج) پنج دقیقه فقط غصب است، غصب شدید (بقاء). امر دائر است بین دو مبغوض، مثل این‌که من خودم را پرتاب کردم از بلندی یا باید بیفتم روی پسر مولی تلف بشود یا روی حمار مولی تا تلف بشود، انداختن خودم روی حمار مولی که این مقدمه نیست برای انقاذ ابن مولی، عقل می‌‌گوید اخف القبیحین را مرتکب بشو تا دچار اشد القبیحین نشوی. این ربطی به مقدمه واجب ندارد.

این بیان هم تمام نیست و لو دقیق‌تر از بیان محقق اصفهانی است. چرا این بیان هم تمام نیست؟ برای این‌که مهم نیست که چیزی واجب باشد یا حرام، مهم این است که غرض مولی تعلق گرفته به اجتناب از غصب در آینده، این پنج دقیقه که بهرحال من مضطرم به جامع غصب، چه بمانم در این مکان چه حرکت کنم بیرون بروم، مهم غصب بعد از این پنج دقیقه است. غرض مولی تعلق گرفته از اجتناب از غصب بعد از این پنج دقیقه، غرض نفسی مولی به همین تعلق گرفته است و لو از باب مبغوضیت غصب، مقدمه اجتناب از غصب در پنج دقیقه آینده چیست؟ خروج در این پنج دقیقه است از این مکان غصبی، پس به این غرض غیری مولی تعلق می‌‌گیرد، چه ربطی دارد به آن مثالی که تزاحم هست بین حرام خفیف و حرام شدید؟ آن‌جا ملازمه است بین این‌که من خودم را روی حمار مولی بیندازم او تلف بشود و بین این‌که ابن مولی تلف نشود، بین ترک اتلاف ابن مولی و اتلاف مال مولی ملازمه است، مقدمیتی در کار نیست. اگر آن‌جا هم مقدمیت بود همان‌جا هم ملتزم می‌‌شدیم به وجوب غیری، مشکل نداشتیم.

پس مقدمیت خروج برای اجتناب از غصب زاید تردیدی ندارد چون در دو زمان هستند؛ خروج در این پنج دقیقه مقدمه ترک غصب است در پنج دقیقه بعد.

اما این‌که بگوییم ما قبول داریم این خروج مقدمه واجب هست، ولی این مقدمه واجب نمی‌تواند واجب باشد، این فرمایش صاحب کفایه است. صاحب کفایه یک مبنایی دارد، می‌‌گوید مقدمه واجب شرط وجوب غیریش این است که مبغوض نباشد، شوق غیری به مبغوض تعلق نمی‌گیرد. و لذا اگر مولی گفت پشت‌بام برو، دو تا نردبان است یک نردبان حلال یک نردبان حرام، شوق غیری تعلق نمی‌گیرد به استفاده از نردبان حرام، او مبغوض مولی است، ‌نمی تواند محبوب غیری هم باشد. این‌جا هم گفته می‌‌شود این خروج مبغوض است بخاطر حرمت سابقه، حالا ما که گفتیم حرمت فعلیه، ‌ولی صاحب کفایه می‌‌گوید حرمت سابقه، دیگر نمی‌تواند محبوب غیری باشد.

می‌گوییم جناب صاحب کفایه! اگر مقدمه شرعا واجب باشد، چرا این مورد از مصادیق او نباشد. بروید از مولی سؤال کنید! از آخر باغ زنگ بزنید بگویید مولی! ماذا اصنع؟ می‌‌گوید سریع از این مکان غصبی بیرون بیا. این مبیّن غرض غیری مولی است، چه ربطی دارد به آن مثال که دو تا نردبان است یکی نردبان حلال یکی نردبان حرام. بله، ‌آن‌جا چون فرد دیگری است برای مقدمه واجب، ‌این‌جا چاره‌ای نیست جز خروج از مکان غصبی که مصداق غصب هست. شوق غیری هم قرار شد غرض غیری باشد نه ابتهاج نفس.

آن مولایی که می‌‌بیند دخترش می‌‌افتد در چنگال بعثی‌های خبیث و به او تجاوز می‌‌کنند به عبدش می‌‌گوید حتی در این حد که اقتل بنتی یا اجرح بنتی، این عبدش نشسته نمی‌رود اسلحه را بیاورد، می‌‌گوید چرا این‌جا نشستی داری من را نگاه می‌‌کنی؟ بلند شو برو اسلحه را بیاور. این شوق غیری یا اصلا شوق نفسی دارد به مجروح شدن دخترش؟ وقتی دخترش مجروح می‌‌شود آه از نهان این پدر برمی‌‌خیزد، ولی چه بکند؟ احساس می‌‌کند از بدنامی بهتر است. شوق نفسی به خود ماموربه آن ندارد تا چه برسد به مقدمه‌اش، شوق غیری داشته باشد، نه، [صرفا] تعلق غرض است. این‌جا هم همین‌طور است.

بله، ما اصل وجوب غیری شرعی مقدمه را قبول نداریم و لذا به قول امام فقط اشکال این قول میرزای قمی این است که ایشان می‌‌گویند این خروج حرام است به حرمت فعلیه، (این درست است)، و واجب شرعی است این خروج. این درست نیست چون مقدمه واجب وجوب شرعی ندارد و الا اگر وجوب شرعی داشت ما مشکلی نداشتیم.

[سؤال: ... جواب:] ما کلا منکر وجوب مقدمه واجب هستیم انشاءا و جعلا یا روحا، مولی غرض نفسی به ضد المقدمة..

نفرمایید: این چه جوری می‌‌شود، هم این خروج حرام است چون غصب است هم واجب غیری است بناء بر وجوب شرعی مقدمه؟ این‌که تکلیف به غیر مقدور است. و اگر به عنوان واحد هم تعلق بگیرد، این خروج هم بشود حرام هم بشود واجب، ‌این‌که دیگر اصلا جواز اجتماع امر و نهی‌ها هم با وحدت عنوان جوازی نشدند. می‌‌گوییم: عنوان را می‌‌شود متعدد کرد، ‌غصب حرام است، عنوان خروج یا عنوان مقدمه ترک غصب زاید، واجب غیری باشد. این مشکل ندارد.

اما این‌که می‌‌گوید تکلیف به غیر مقدور است، این جوابش این است که حرمت غصب به داعی زاجریت فعلیه نیست، حرمت غصب که شامل این خروج می‌‌شود بقاءا این از باب این است که اطلاق مؤنه زایده ندارد، اطلاق الغصب حرام شاملش می‌‌شود و داعی از این تحریم مطلق زاجریت بود نه زاجریت فعلیه بعد از دخول، مطلق زاجریت و لو به این‌که این مکلف منزجر بشود از این خروج به ترک دخول. ولی بعد از این‌که داخل شد، دیگر مولی داعی زاجریت از خروج ندارد، بقاء حرمتش بخاطر این است که خطاب قانونی الغصب حرام شاملش می‌‌شود. از این به بعد غرض لزومی مولی تعلق گرفته به این‌که ما حالا اگر مقدمه واجب واجب باشد تعلق گرفته که خارج بشویم.

مثل این می‌‌ماند: یک اجنبیه‌ای داشت غرق می‌‌شد، به شما گفتند سریع برو، لباس بپوش بدنت، دستکش هم بپوش که لمس نکند بدنت بدن اجنبیه را، ‌این هم این دست و آن دست کرد، دختره دارد آب قورت می‌‌دهد و اشهدش را دارد می‌‌گوید، مولی می‌‌گوید سریع برو این دختر اجنبیه را نجات بده، دیگر وقت این‌که دستکش بپوشی و لباس بپوشی دیگر گذشت، حرمت لمس بدن اجنبیه اطلاقش می‌‌گیرد این شخص را، ولی نه به داعی این‌که حالا که اضطرار بسوءالاختیاری داری باز هم لمس نکنی بدن این اجنبیه، این‌جا مقدمه شده لمس بدن اجنبیه برای انقاذ حیات او. چه محذوری دارد؟

این راجع به قول دوم که فقط اشکالش این بود که وجوب شرعی مقدمه را ما منکریم و الا هیچ محذوری نداشت قول میرزای قمی.

قول سوم

قول سوم قول صاحب فصول است. فرموده: خروج واجب است شرعا بالفعل و حرام هست به حرمت سابقه که آن حرمت سابقه بخاطر اضطرار ساقط شده، ولی مبغوضیت سر جایش هست، استحقاق عقاب سر جایش است، یعنی تا داخل این باغ شدی رفتی انتهاء باغ، دیگر حرمت خروج ساقط می‌‌شود. قبل از دخول گفته بودند یحرم الغصب دخولا و خروجا، ولی وقتی داخل این باغ شدی دیگر یحرم الغصب دخولا که به عصیان ساقط شد، یحرم الغصب خروجا هم به اضطرار بسوءالاختیار ساقط شد. مولی بعد از این می‌‌گوید اخرج ولی بدان قدم که بر می‌‌داری به سمت درب، هر قدمی یک لعن ملائکه پشت سر تو هست. اشکال ندارد، اختلاف زمان وجوب و حرمت کافی است دیگر تضاد بین وجوب و حرمت نباشد. حرمت همین خروج یک ساعت قبل با وجوب این خروج الان، یعنی همین خروج ساعت نه یک حرمتی داشت که ساعت هشت ثابت بود، این تنافی ندارد با وجوبی که ساعت نه می‌‌آید سراغ این خروج. متعلق، ‌واحد است (خروج ساعت نه) این حرمت ساعت هشت دارد و وجوب ساعت نه. چه اشکال دارد؟

صاحب کفایه فرموده: نمی‌شود، مگر می‌‌شود فعل واحد هم محبوب باشد هم مبغوض و لو مبغوض بودنش ناشی باشد از حرمت سابقه، بغضش که از بین نرفته، حرمتش از بین رفته، این خروج می‌‌گویید حرمت سابقه داشته، اما مبغوضیت که بالفعل می‌‌گویید دارد، چطور می‌‌تواند این خروج ساعت نه هم مبغوض باشد هم محبوب مولی؟‌ این نمی‌شود. به عنوان واحد هم هست، جوازی هم این را قائل نیست تا چه برسد به امتناعی. می‌‌گویید حرمت ساقط شده، مبغوضیتش که محفوظ است، ‌خودتان گفتید جناب صاحب فصول.

آقای خوئی هم پذیرفته فرمایش صاحب کفایه را. فرموده بالاخره این خروج ساعت نه یا مصلحت دارد یا مفسده، ‌اگر مصلحت دارد پس نباید حرمت سابقه داشته باشد، اگر مفسده دارد نباید وجوب لاحق داشته باشد. یعنی چی هم وجوب لاحق هم حرمت سابقه.

این فرمایش‌ها ناتمام است. چرا؟ برای این‌که صاحب فصول حرفش این است، می‌‌گوید: داعی از این حرمت سابقه این بود که اجتناب کنی از خروج به ترک دخول، یحرم علیک الغصب دخولا و خروجا، ‌غرض و داعی مولی زاجریت از خروج بود اما به این‌که اصلا داخل نشوی تا مجبور به خارج شدن بشوی، و این خروج مفسده دارد. مولی داعیش از نهی این بود که گفت یحرم علیک الغصب دخولا و خروجا تا شما اجتناب کنی از این غصب، مرتکب غصب دخولی نشوی، مرتکب غصب خروجی نشوی به این‌که ترک کنی دخول را در این مکان، حالا رفتی رسیدی آخر باغ، دیگر مفسده غصب اندازه پنج دقیقه قهری است، لابدمنه است، بالاخره چه این‌جا بمانی چه بروی پنج دقیقه غصب مسلم است و ضروری است. مولی امر می‌‌کند به خروج تا در مفسده غصب زاید قرار نگیری، چه اشکالی دارد؟

آقای خوئی! خدا رحمت‌تان کند، خودتان به ما یاد دادید این حرف‌ها را، ‌ما از شما یاد گرفتیم، اصلا می‌‌تواند خروج مفسده داشته باشد ولی بعد از دخول مصلحت اقوی هم داشته باشد، مولی می‌‌گوید قبل از این‌که داخل این مکان بشوی بر تو حرام است دخول و خروج در این مکان تا مرتکب این مفسده نشوی ولی وقتی داخل شدی دخول در این مکان سبب تحکم یک مصلحت اقوایی شد در وجوب خروج، مولی عقابت می‌‌کند می‌‌گوید من از اول گفتم نرو، به مفسده خروج مبتلا نشوی، رفتی، ‌با رفتن تو مفسده اقوی پیدا کرد خروج، این هم اشکال ندارد. نیازی به این حرف نیست، خروج مصداق غصب است و مصلحت اقوی ندارد، از باب تخلص از غصب زاید مولی امر می‌‌کند به او، ولی حتی می‌‌تواند مصلحت اقوی پیدا کند.

مثل بیع مصحف به کافر، ‌بیع عبد مسلم به کافر. مفسده دارد کافر مالک مصحف بشود، مالک عبد مسلم بشود، می‌‌گویند مرد حسابی!‌ نفروشی این عبد مسلم را، این مصحف شریف را به کافر نفروش، ‌مفسده دارد ملکیت او، اجتناب کن از مفسده ملکیت او به ترک بیع ولی اگر بفروشی به او یک مصلحت اقوایی تولید می‌‌شود در این‌که من حکم بکنم به ملکیت او، که نظام معاملات بهم نخورد. تو را عقاب می‌‌کنم چرا مفسده ملکیت را ایجاد کردی با بیع، ولی بعد از بیع مصلحت اقوی اقتضاء کرد من حکم به ملکیت بکنم.

مثل خمس، اصلا چرا راه دور برویم، ‌خمس یک مال را نداد فروخت یا هبه کرد به یک شخصی که مؤمن هست، ‌اخبار تحلیل می‌‌گوید ما انصفناکم ان کلفناکم ذلک الیوم هذا لشیعتنا حلال، ‌این موهوب‌له و این مشتری که شیعه است مالک این مال می‌‌شود، اما توی بایع، توی واهب برو در عذاب الهی بسوز که اتلاف کردی خمس امام علیه السلام را. خمس تلف شد، حالا بدهکار بحث دیگری است، مفسده دارد این فعل ولی بعد از این‌که شما بیع کردی هبه کردی مصلحت اقوای تسهیل بر شیعه اقتضاء می‌‌کند که ما امضاء کنیم این بیع تو را و این هبه تو را. این اشکال ندارد.

و لذا این قول سوم قول صاحب فصول هیچ اشکال ندارد فقط اشکالش این است که ما اولا می‌‌گوییم چرا حرمت سابقه؟ صاحب فصول! بگو حرمت فعلیه. ثانیا: وجوب شرعی خروج را ما قبول نداریم همان‌طور که ما توضیح دادیم.

بقیة الکلام ان‌شاءالله فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 102- 371

**یک‌شنبه – 15/12/1400**

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

بحث راجع به حکم شرعی خروج از مکان غصبی بود که به سوء اختیار وارد آن شده بود که گفتیم پنج قول در این مسأله هست.

رسیدیم به قول سوم که قول صاحب فصول هست که فرمود خروج حرام هست به حرمت سابقه که بعد از دخول در مکان غصبی چون عاجز است از امتثال آن حرمت، آن خطاب تحریم ساقط می‌‌شود ولی مبغوضیتش می‌‌ماند، در عین حال بعد از دخول در مکان غصبی این خروج با این‌که مبغوض مولی هست واجب هم می‌‌شود.

صاحب کفایه فرموده مگر معقول است که یک فعل حرام باشد و لو به حرمت سابقه و واجب باشد به وجوب فعلی؟ این لازمه‌اش این هست که فعل واحد هم محبوب مولی باشد هم مبغوض مولی چون مبغوضیتش که از بین نمی‌رود، اگر بخواهد مبغوضیتش از بین برود که بداء محال لازم می‌‌آید در حق شارع مقدس، پس چطور می‌‌خواهد واجب غیری باشد یا واجب نفسی باشد از باب این‌که مصداق رد مال غیر به او هست، ‌مگر می‌‌شود شیء واحد هم مبحبوب باشد هم مبغوض.

ما جواب دادیم عرض کردیم چه واجب نفسی باشد این خروج چه واجب غیری این مستلزم این نیست که محبوب باشد. مولی ممکن است امر بکند به ایجاد مبغوض اخف بخاطر دفع مبغوض اشد، این محذوری ندارد، اگر روح وجوب محبوبیت بود اشکال صاحب کفایه وارد بود، ‌روح وجوب محبوبیت نیست روح وجوب تعلق غرض مولی است به ایجاد یک فعل و لو از باب این‌که اخف القبیحین است و دیگر چاره‌ای نیست یا باید این اخف القبیحین را مرتکب بشوید یا اشد القبیحین، مولی امر می‌‌کند به اخف القبیحین.

و لکن اشکال فرمایش صاحب فصول این است که اولا ما معتقدیم حرمت خروج فعلیه است از باب این‌که خطاب مطلق و قانونی الغصب حرام لغو نیست عرفا که شامل این فرد از غصب بشود و لو بالفعل زاجریت ندارد، مطلق زاجریت کافی است مطلق زاجریت به این هست که شما اصلا داخل در این مکان مغصوب نشوید تا خارج هم نشوید از این مکان مغصوب. ما معتقدیم الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار لا عقابا کما هو واضح و لا خطابا. خطاب شخصی که نیست، کسی که خودش را پرتاب می‌‌کند از بلندی که دیگر اختیار از او سلب می‌‌شود یا خودش تلف می‌‌شود یا می‌‌افتد روی زمین مال غیر را تلف می‌‌کند نفس محترمه را تلف می‌‌کند، بعد از این‌که خودش را از بلندی پرتاب کرد که خطاب به او نمی‌کنند که لاتقتل نفسک لاتتلف مال الغیر لاتقتل النفس المحترمة‌ تا بگویید لغو است، نخیر، قانون مطلقی هست که قتل النفس حرام، ‌قتل النفس المحترمة حرام، اتلاف مال الغیر حرام و عرفا و عقلائا شامل این شخص می‌‌شود و لو بعد از این‌که مسلوب الاختیار بشود. این مؤنه زایده ندارد که خطاب مطلق شامل او بشود و خلاف مرتکز عقلاء هم نیست.

فرق می‌‌کند با این‌که عصیان فعلی بشود یا امتثال فعلی بشود، بعد از عصیان یا بعد از امتثال، بقاء حکم، عقلایی نیست. باید تا ساعت نه آب بیاوری! یا او آب می‌‌آورد، دیگر بعد از آب آوردن او عقلاء معنا نمی‌بینند برای بقاء‌ امر، لبا امر مولی مقید است به مادامی که امتثال نشده است، یا عصیان می‌‌کند امر مولی را و آب نمی‌آورد ساعت نه می‌‌شود، با عصیان تکلیف مولی، ‌تکلیف مولی ساقط می‌‌شود، این عقلائی است. اما فرض این است که هنوز عصیان محقق نشده است‌، این مکلف مسلوب الاختیار شده است حال یا تکوینا یا تشریعا مثل مقام که مسلوب الاختیار است تشریعا چون باید از این مکان غصبی خارج بشود مقدمتا از اجتناب از غصب زاید. و از طرف دیگر ما وجوب غیری مقدمه واجب را قبول نداریم، ‌وجوب نفسی خروج هم ربطی ندارد چون این خروج مصداق غصب است، مقدمه تخلص از غصب است خودش که تخلص نیست.

قول چهارم

قول چهارم این هست که برخی گفته‌اند خروج اصلا محکوم به حکم شرعی نیست، محرم هست به حرمت سابقه که با اضطرار به سوء اختیار این حرمت ساقط شده است، بله، ‌عقلا لازم هست خروج از مکان مغصوب بخاطر این‌که تخلص از غصب زاید توقف بر آن دارد. یکی از کسانی که این قول را اختیار کرده صاحب کفایه است، یک دیگر از این بزرگان‌ که این قول را اختیار کردند مرحوم آقای خوئی است.

صاحب کفایه فرموده است نهی از غصب این خروج از مکان مغصوب را شامل می‌‌شد ولی وقتی داخل شدید در مکان مغصوب تمکن از اجتناب این از غصب ندارید. ولی این غصب واجب نمی‌شود چون چیزی که مبغوض است و لو به حرمت سابقه، نمی‌تواند محبوب باشد. بله، ‌عقلا لازم است این خروج چون مقدمه منحصره تخلص از غصب زاید است، تخلص از غصب زاید واجب است و این خروج مقدمه تخلص از غصب زاید است، عقلا واجب می‌‌شود نه شرعا.

نفرمایید وجوب تخلص از غصب زاید تکلیف به غیر مقدور است چون مقدمه منحصره‌اش مبغوض مولی است. جواب این هست که بله مقدمه منحصره‌اش خروج از مکان مغصوب است و آن مبغوض مولی است ولی مبغوضی است که عقل الزام می‌‌کند به اتیان به آن از باب اخف القبیحین. خروج از مکان غصبی یک مبغوض مولوی هست و لو حرمت فعلیه ندارد که چون عقل از باب اخف القبیحین الزام می‌‌کند به آن، ‌پس ذی المقدمة آن‌ که تخلص از غصب زاید است اگر واجب باشد تکلیف به غیر مقدور نیست. بر فرض شما بگویید تخلص از غصب زاید غیر مقدور است، وجوب آن هم ساقط است، فدای سرتان، حرمت خروج که ساقط شد، وجوب تخلص از غصب زاید هم ساقط بشود فدای سرتان، و لکن منجز که هست بر شما عقلا چون قبل از این‌که وارد بشوید در این مکان مغصوب بر شما مطلق غصب حرام بود و می‌‌توانستید از غصب زاید تخلص پیدا کنید که اصلا داخل نشوید در این مکان مغصوب، خودتان بد کردید، ‌پس بر فرض وجوب تخلص از غصب زاید شرعا ثابت باشد اما عقل که آن را منجز نمی‌داند و می‌‌گوید باید اخف القبیحین را که خروج از مکان غصبی است مرتکب بشوی تا گرفتار اشد القبیحین که بقاء در این مکان غصبی است نشوی. همین کافی است و اصلا نیازی به وجوب شرعی تخلص از غصب زاید ما نداریم.

مرحوم محقق نائینی فرموده است: جناب صاحب کفایه! شما فرمودید که این خروج از مکان غصبی قبلا حرام بود، ‌ما که قبول نداریم، ما پیرو شیخ اعظم هستیم که می‌‌گوید خروج از مکان غصبی اصلا مشمول دلیل حرمت غصب نیست، واجب است نه حرام، حرمت سابقه هم ندارد، ‌ما به شمای صاحب کفایه می‌‌گوییم شما گفتید این خروج قبلا حرام بود و چون داخل شد این مکلف در این مکان غصبی مصداق الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقابا شد و لذا مکلف عقاب می‌‌شود برای خروج از این مکان غصبی و لو حرمت آن ساقط شده است. جناب صاحب کفایه! راه را اشتباه رفتید. الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار مختص است به تعجیز نفس تکوینا نسبت به انجام واجبات.

مثلا مستطیع شدیم حج بر ما واجب شد، اگر بلیط تهیه نکنیم دیگر نمی‌توانیم حج برویم، بلیط تهیه نکردیم عاجز شدیم از حج، الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقابا، عقاب می‌‌شویم بعد از این‌که ملاک حج فعلی شد، چرا مقدمه آن را که تهیه بلیط است ثبت‌نام است در کاروان، مقدمه آن را تحصیل نکردید تا عاجز بشوید از حج، الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقابا، عقاب می‌‌شویم بر ترک این حج. یا کسی که از پشت‌‌بام خودش را پرتاب می‌‌کند، قبلا بر او واجب بود حفظ نفس محترمه خودش، بعد از این‌که از پشت‌بام فاصله گرفت و پایش دیگر به جایی بند نیست می‌‌خواهد به زمین بیفتد تعجیز کرد نفس خود را تکوینا از انجام این واجب که حفظ النفس المحترمة است، الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقابا و ان کان ینافیه خطابا، وجوب ساقط است چون عاجز شدید از حفظ نفس محترمه اما عقاب می‌‌شوید چرا این واجب را ترک کردید.

مانحن‌فیه که این‌طور نیست. مانحن‌فیه هم عجز تکوینی ندارد هم واجب نیست، عجز تکوینی ندارد چون قادر است بر ترک خروج، می‌‌تواند خارج نشود، می‌‌تواند در آن مکان بماند، خروج از این مکان غصبی در اختیار او است، کما این‌که بقاء در مکان غصبی در اختیار او است، پس قبل این خروج از مکان غصبی اگر حرام بوده است چرا الان حرمتش ساقط بشود؟ عاجز است این مکلف از خروج؟ ابدا، اگر عاجز بود که عقل به او نمی‌گفت اخرج. از طرف دیگر، ‌اصلا مانحن‌فیه بحث واجب نیست، بحث تحریم غصب زاید است. مورد قاعده الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار در جایی است که شما اگر مقدمه را مثل ثبت‌نام در کاروان ترک بکنید عاجز می‌‌شوید از اداء واجب حج، در حالی که در مانحن‌فیه مقدمه حرمت خروج از مکان غصبی دخول در مکان غصبی است، شما داخل در مکان غصبی که می‌‌شوید می‌‌توانید خارج بشوید مقدمه خروج از مکان غصبی دخول در مکان غصبی است، شما اگر بخواهید خارج بشوید از این مکان غصبی اول باید وارد در آن بشوید، دخول در مکان غصبی اصلا سبب قدرت بر خروج شده سبب فعلیت حرمت خروج شده، نه سبب عجز از خروج، چرا یک قاعده‌ای را به نام الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار که تفسیر می‌‌شود لاینافی الاختیار عقابا و ان کان ینافیه خطابا که ما عرض کردیم لاینافیه خطابا، ‌بنده عرض کردم مرحوم نائینی نفرموده است، چرا این قاعده به این خوبی را خراب می‌‌کنید و تطبیقش می‌‌کنید بر مقام در حالی که هیج ارتباطی به مقام ندارد.

می‌گوییم جناب محقق نائینی! به نظر ما شما اشتباه کردید. مگر قاعده الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار اختصاص دارد به واجبات؟ مگر اختصاص دارد به عجز تکوینی؟ چرا شامل عجز تشریعی نشود؟ کسی که به سوء اختیار با خودش طعام حلال به سفر نمی‌برد، ‌مجبور می‌‌شود اکل میته بکند، برای حفظ نفسش چاره‌ای ندارد، می گوید بارم سنگین می‌‌شد غذای حلال نیاوردم حال مجبورم از این گوشت میته بخورم، ‌اضطرار تشریعی است و الا می‌‌تواند نخورد، بخاطر حفظ نفس مضطر است به اکل میته باز می‌‌گوییم الامتناع التشریعی لاینافی الاختیار، ‌چرا امتناع تشریعی؟‌ چون الان به وضعی دچار شده است که امتناع تشریعی دارد که اجتناب کند از اکل میته، ‌چون اگر اجتناب کند از اکل میته قتل نفس است.

از طرف دیگر چرا این قاعده مختص بشود به واجبات؟ چرا محرمات را نگیرد؟ اتفاقا آن مثالی که شما زدید که از پشت‌بام خودش را پرتاب می‌‌کند و گفتید عاجز می‌‌شود از امتثال وجوب حفظ نفس محترمه، ‌نخیر، ‌عاجز می‌‌شود نسبت به امتثال خطاب نهی از قتل نفس محترمه، ‌ممکن است حفظ نفس محترمه واجب نباشد اما قتل نفس محترمه قطعا حرام است، القاء ‌نفس در تهلکه قطعا حرام است. این شخص وقتی از پشت‌بام خودش را پرتاب کرد قبلا قادر بود اطاعت کند این خطاب تحریم قتل نفس محترمه اما با پرتاب کردن خودش عاجز شد از امتثال این خطاب تحریم ولی این مانع از عقاب او نمی‌شود.

در مانحن‌فیه هم همین است. از شما بعید است که بگویید دخول مقدمه خروج است، ‌تا داخل نشویم حرمت خروج فعلی نمی‌شود. این حرف‌ها چیه؟‌ غصب حرام است یک فردش دخول است در این مکان غصبی یک فرد دیگرش خروج از این مکان غصبی است، حرمت غصب از اول فعلی است مفسده غصب مفسده فعلیه است. یعنی من باید داخل بشوم در مکان غصبی تا خروج از مکان غصبی مفسده پیدا کند و حرمتش فعلیه بشود؟! این‌طور نیست. از اول غصب مفسده دارد، یک مصداق غصب حرکت خروجیه از مکان غصبی است، و من باید اجتناب کنم از این کار قبیح و مفسده‌آمیز به این‌که اصلا داخل نشوم در این مکان، ‌ولی وقتی داخل شدم و رفتم آخر باغ می‌‌شود الامتناع بالاختیار، نسبت به این پنج دقیقه غصب که هست امتناع هست یعنی امکان ندارد من اجتناب کنم از غصب.

[سؤال: ... جواب:] اجتناب از خروج نه خروج. اجتناب از خروج اجتناب از غصب است و بعد از دخول، من مضطر می‌‌شوم تشریعا به خروج، و اجتناب از خروج برای من امتناع تشریعی پیدا می‌‌کند. مثل این‌که بعد از این‌که رفتم سفر مضطر شدم به اکل میته در حالی که می‌‌توانستم غذای حلال با خودم ببرم، اجتناب از اکل میته بر من ممتنع می‌‌شود امتناعا تشریعیا نه امتناعا تکوینیا، از این باب که اکل میته نکنم خودکشی است و لذا هیچ فقیهی نگفته است خودکشی بکن و اکل میته نکن. فمن اضطر غیر باغ و لاعاد فلااثم علیه مفهومش این است که اگر باغی بودی عادی بود گناه و اثم دارد اکل میته نه این‌که اکل میته نکن، باید برای حفظ نفست کل میته بکنی، اما چه اکل میته بکنی چه نکنی عقاب می‌‌شوی. اگر اکل میته نکنی عقاب می‌‌شوی بر خودکشی، اگر اکل میته بکنی عقاب می‌‌شوی بر اکل میته. این است معنای الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار.

پس این اشکال محقق نائنی به صاحب کفایه وارد نیست. فقط اشکال فرمایش صاحب کفایه یکی این است که چرا حرمت سابقه می‌‌گویید، بگویید حرمت فعلیه.

شنیدم مرحوم آقای صدر با این‌که در بحوث طرفدار این است که حرمت فعلیه ندارد این خروج، ولی در حلقه ثالثه فرمودند این خروج محکوم است به حرمت فعلیه همن‌طور که ما عرض کردیم.

اشکال دوم فرمایش صاحب کفایه این است که اگر وجوب مقدمه را بپذیریم که شما پذیرفتید چرا می‌‌گویید این‌جا وجوب غیری نیست؟ وجوب غیری به معنای محبوبیت غیریه نیست بلکه به معنای تعلق غرض لزومی غیری است به ایجاد فعل و لو محبوب نباشد. مثل این‌که مولی به عبدش می‌‌گفت برو اسلحه را بیاور دخترم را زخمی بکن تا اسیر دژخیمان بعثی نشود و به عِرضش تجاوز نکنند، این‌ها برای مولی محبوب نیست، اما مولی حفظ آبروی دخترش برایش مهم است، حاضر است این سختی‌ها را تحمل کند، حاضر است ناله دخترش را بشنود وقتی تیر می‌‌خورد و مجروح می‌‌شود، اما می‌‌گوید فدای سرش، این‌ها می‌‌گذرد تمام می‌‌شود اما عفافش حفظ بشود. ولی ما وجوب غیری شرعی مقدمه را قبول نداریم. ما اشکال‌مان کبروی است.

قول پنجم (مختار)

قول پنجم قول به حرمت شرعیه فعلیه خروج است نه وجوب شرعی آن، که قول مختار است. محقق عراقی هم این قول را در نهایة‌ الافکار پذیرفته، ‌امام هم در تهذیب الاصول جلد 1 صفحه 321 پذیرفته، ‌صاحب کتاب اضواء هم عرض کردیم این را قول دارند، ‌آقای صدر هم در حلقه ثالثه، ما هم همین نظر را قائلیم. ‌هیچ مانع ندارد که این خروج به عنوان الغصب حرام حرام باشد به حرمت فعلیه اما به داعی انزجار فعلیه نیست که حالا که آمدی داخل نروی بیرون، ‌نه، به داعی مطلق زاجریت است که اصلا نباید می‌‌آمدی داخل که حالا مجبور بشوی عقلا بروی بیرون و مرتکب این غصب پنج دقیقه بشوی تخلصا از غصب بیشتر.

حکم نماز در حال خروج

این راجع به حکم شرعی خروج. اما حکم نماز در حال خروج: مسأله صوری دارد:

صورت اول

صورت اول این است که این آقا چون وقت موسع است بیرون مکان غصبی نماز بخواند. اگر ما قائل بشویم که ترکیب بین نماز و غصب ترکیب اتحادی است حداقل به لحاظ سجود، روشن است، باید برود بیرون این مکان غصبی نماز بخواند. نگویید شما جوازی هستید. می‌‌گوییم ما جوازی هستیم اما گفتیم عملی که مبعد از مولی است لایصلح للمقربیة، ‌اگر این سجود مصداق غصب باشد صادر می‌‌شود علی وجه المبعدیة و استحقاق العقاب چون مضطر به سوء اختیار است، این عمل صلاحیت مقربیت ندارد. بله اگر دلیل ما بر بطلان صلات در مکان مغصوب عالما عامدا اجماع باشد که نظر امام هست، خب این‌جا اجماع نداریم اما دلیل‌مان اجماع نبود، ارتکاز بود که المبعد لایصلح للمقربیة.

اما اگر گفتیم ترکیب بین نماز و غصب ترکیب انضمامی است، که ما در جایی که بالمباشرة مهرش، آن جایی که روی او قدمش قرار می‌‌گیرد غصبی نباشد گفتیم صرف این‌که فضا غصب است زمین غصبی است این‌ها ترکیب را اتحادی نمی‌کند. یک گاری آوردند برای این غاصب شقی، گاری مباح است، نوکرش هم آمده، ‌حالا این گاری به طرف قبله هم هست، دارد هدایت می‌‌کند به سمت درب خروجی باغ، آنقدر هم جاده این باغ صاف است که اضطرابی در بدن این شخص به وجود نمی‌آید کانّه قطار درجه یک سوار شده که آب هم می‌‌گذاری روی زمین، ‌آب تکان نمی‌خورد.

[سؤال: ... جواب:] چون واجب است خروج، ما به آن لحاظ عرض کردیم. می‌‌خواهیم گناه بیشتری نکند، او می‌‌تواند در همین حال خروج نماز اختیاری بخواند.

صورت دوم

صورت دوم این است که وقت تنگ است، نماز اختیاری نمی‌تواند خارج از این مکان غصبی بخواند، ممکن است یک رکعت را درک می‌‌کنند بیرون مکان. ‌اگر ترکیب بین نماز و غصب ترکیب اتحادی بود باید صبر بکند برود بیرون مکان و لو یک رکعت از نماز را در وقت می‌‌کند همان بیرون نماز بخواند.

[سؤال: ... جواب:] سجده اختیاری بر وقت اختیاری مقدم است. شما اگر الان نمی‌توانید سجده بکنید باید صبر کنید تا یک رکعت مانده به وقت که متمکن از سجده هستید. ... حالا این بحث فقهیش جای خودش. کسی که متمکن هست از ادراک یک رکعت صحیحه در داخل وقت، فقط بحث وضوء گفتیم مشکل ندارد، اگر تیمم کند چهار رکعت داخل وقت را درک بکند ولی وضوء بگیرد فقط یک رکعت را درک می‌‌کند آن‌جا می‌‌گوییم برو تیمم بکن. اما واجب‌های دیگر مثل سجده اختیاریه، می تواند برود بیرون این مکان غصبی یک رکعت هم داخل وقت درک می‌‌کند ولی سجده‌اش اختیاریه است اطلاق دلیل سجود اختیاری می‌‌گوید سجده اختیاری بکن. حالا جای بحث فقهی دارد که شما اشاره می‌‌کنید که از آن طرف اطلاق دلیل وقت اختیاری می‌‌گوید وقت اختیاری را رعایت بکند. حالا این‌ها با هم تزاحم دارند یا دلیل وجوب سجود اختیاری بر دلیل وقت اختیاری مقدم است که ما به نظر‌مان می‌‌رسد که دلیل سجده اختیاری بر وقت مقدم است چون دلیل سجود اختیاری اطلاقش محکم است و آن دلیل من ادرک حاکم است برای این شخص که دارد وظیفه‌اش را انجام می‌‌دهد توسعه می‌‌دهد در وقت، می‌‌گوید تو وظیفه‌ات را انجام بده اگر نمی‌توانی کل رکعات را در وقت درک کنی من یک رکعت درک کردن در وقت را کافی می‌‌دانم. تفصیل الکلام فی محله. اگر نیاز شد این را بعدا بحث می‌‌کنیم.

پس اگر گفتیم ترکیب بین نماز و غصب ترکیب اتحادی است امر دائر است بین این‌که نماز ایمایی بخواند در حال خروج یا برود بیرون نماز اختیاری بخواند و لک یک رکعتش را در وقت درک کند ما باید گفتیم باید برود نماز اختیاری بخواند اما عرض کردم جای بحث فقهی هست که چرا دلیل وجوب اختیاری با دلیل وجوب وقت اختیاری با هم تزاحم نکنند یا تعارض نکنند که نتیجه‌اش می‌‌شود تخییر. این را بعدا جواب می‌‌دهم. اگر ترکیب بین نماز و غصب انضمامی باشد و بتواند در حال خروج نماز بخواند، ‌مکث زایدی هم پیش نمی‌آید سوار گاری شده می‌‌تواند نماز اختیاری بخواند ممکن است کسی بگوید هیمن کار را بکند، ‌الان‌ که می‌‌تواند نماز اختیاری بخواند ترکیب هم که انضمامی است بین نماز و غصب، مستلزم غصب زاید هم که نیست این گاری دارد می‌‌رود این آقا هم رو به قبله همین‌جور نماز می‌‌خواند همین کار را بکند.

ولی ما باید ببینیم اگر این گاری هم غصبی است این سجده‌هایش می‌‌شود غصب زاید، ‌چون القاء ثقل بیشتر است چون دو پایش را بگذارد در این گاری یا مواضع سبعه‌اش را بگذارد در این گاری، ‌این گاری هم غصبی است، نباید غصب زاید بکند، اما اگر گاری مال خودش است مشکلی ندارد، ‌القاء ثقل بر گاری که مشکل ندارد چون این گاری مال خودش است، همان‌جا نماز بخواند در حالی که دارد می‌‌رود به سمت درب خروجی.

صورت سوم

صورت سوم این است که حتی یک رکعت هم را نمی‌تواند درک کند نماز بیرون مکان غصبی را. طبیعی است که در حال خروج باید نماز بخواند، ‌کار دیگری نمی‌تواند بکند. دیگر همان بحث گذشته پیش می‌‌آید:‌ این در حال خروج که باید نماز بخواند اگر گفتیم ترکیب بین نماز و سجود اختیاری ترکیب اتحادی است که آقای خوئی فرمود باید ایمایی نماز بخواند تا نمازش مصداق غصب نباشد، اگر بگوییم ترکیب نماز با غصب اتحادی است حتی به لحاظ سجود ایمایی، همان بحثی که با آقای خوئی داشتیم پیش می‌‌آید که آقای خوئی فرمود چون الصلاة لاتسقط بحال هست کشف می‌‌کنیم این تصرف شخص در این مکان حرام نبوده است از اول چون الصلاة لاتسقط بحال پس نباید این سجود ایمایی که مصداق غصب است حرام باشد و الا نماز باطل می‌‌شود. که ما گفتیم کی گفته الصلاة لاتسقط بحال، ‌اجماع هم که نداریم.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌‌گفت اگر سجود ایمایی هم مصداق غصب است این باید نماز بخواند در این حال ، بله اگر می‌‌تواند نماز با سجود اختیاری بخواند چون الصلاة لاتسقط بحال داریم کشف می‌کنیم این غصب صلاتی‌اش حرام نبوده. که ما قبلا به این اشکال کردیم. ... ایشان بین غصب در سجود اختیاری و غصب در سجود ایمایی تساوی قائل بود اگر هر دو مصداق غصب باشند می‌‌گویند هیچ‌کدام بر دیگری امتیاز ندارد هر دو در غصب مساوی هستند. فقط فرمود طبق مبنای ما سجود اختیاری ترکیب اتحادی با غصب دارد و لذا سجود ایمایی بکند در حال خروج. اما به نظر کسانی که سجود ایمایی را هم مصداق غصب می‌‌دانند اگر می‌‌تواند نماز با سجود اختیاری بخواند به برکت الصلاة لاتسقط بحال. که ما در این اشکال کردیم.

با این بیان بحث اجتماع امر و نهی تمام شد. کلام واقع می‌‌شد در اقتضاء نهی از عبادت للفساد، ان‌شاءالله فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 103- 372

**دو‌شنبه – 16/12/1400**

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

قبل از این‌که وارد بحث اقتضاء النهی عن العبادة و المعاملة للفساد بشویم، نکاتی از بحث اضطرار به سوء اختیار مانده است، عرض کنم:

ما دیروز عرض کردیم در ضیق وقت اگر مکلف در حال خروج از مکان غصبی بخواهد نماز بخواند باید نماز ایمایی بخواند در حال خروج ولی اگر بیرون برود از آن مکان غصبی می‌‌تواند نماز اختیاری بخواند ولی تنها یک رکعت را داخل وقت درک می‌‌کند، صبر کند نماز اختیاری بخواند در خارج وقت، حق ندارد که در حال خروج نماز ایمایی بخواند. این عرض ما موافق هست با فرمایش جمعی از بزرگان از جمله مرحوم آقای خوئی، مرحوم آسید عبدالهادی شیرازی، مرحوم حاج شیخ علی جواهری و آقای سیستانی. ولی صاحب عروه در مسأله 23 از مکان مصلی این بحث را مطرح می‌‌کند و می‌‌گوید متعین هست که در حال خروج نماز بخواند، وقت مقدم است بر رکوع و سجود اختیاری. نوعا هم حاشیه نزدند بزرگانی مثل آقای بروجردی، امام، قبول کردند کلام صاحب عروه را و این کلام صاحب عروه مبتنی بر این است که ما بین وقت اختیاری و بین رکوع و سجود اختیاری تزاحم ببینیم بعد بگوییم وقت اختیاری اهم است و لذا شما باید نماز در حال خروج بخوانید و لو با ایماء‌ به رکوع و سجود تا وقت اختیاری از شما فوت نشود. که لااقل جا داشت که این بزرگان بگویند آن رکعت آخر نماز را بگذار بعد از خروج بخوان ‌که لااقل آن یک رکعت هم داخل وقت باشد هم با رکوع و سجود اختیاری باشد. حالا مهم نیست.

ما عرض‌مان این است که بر فرض ما باید اعمال قواعد تزاحم بکنیم بین شرطیت وقت اختیاری و جزئیت رکوع و سجود اختیاری، اما این‌که وقت اختیاری اهم است این از کجا؟ فوقش بگویید احراز اهمیت در هیچ‌کدام نکردیم مخیریم، چرا می‌‌گویید الوقت اهم؟ به چه دلیل وقت اختیاری اهم است از رکوع و سجود اختیاری؟ جناب صاحب عروه! بزرگانی که با ایشان موافقت کردند مثل آقای بروجردی امام! ما یک سؤال از شما داریم شما می‌‌فرمایید این مضطر به سوء اختیار که می‌‌تواند خارج بشود از این مکان غصبی ولی وقت تنگ است یا باید نماز را در حال خروج به شکل نماز ایمایی بخواند یا اگر بعد از خروج از مکان غصبی نماز اختیاری بخواند فقط یک رکعت را درک می‌‌کند باید در حال خروج نماز ایمایی بخواند تا وقت اختیاری را درک کند لان الوقت اهم، ‌دلیل‌تان بر این‌که وقت اهم است از رکوع و سجود اختیاری چیست؟‌

وانگهی ما به نظرمان قضیه بر عکس است، مقتضای قاعده این هست که باید صبر کند نماز را در خارج مکان مغصوب بخواند به شکل نماز اختیاری، یک رکعت را هم که درک می‌‌کند در داخل وقت کافی است، چرا؟ برای این‌که وقتی که ما قاعده من ادرک داریم، من ادرک رکعة من الصلاة فقد ادرک الصلاة، قاعده من ادرک می‌‌گوید: اگر شما الان نماز نخوانی، بگذاری بعد از خروج از مکان غصبی نماز بخوانی، چون یک رکعت را درک می‌‌کنی داخل وقت مصداق قاعده من ادرک رکعة من الصلاة فقد ادرک الصلاة هستی، و چون بخاطر انجام وظیفه بخاطر این‌که رکوع و سجود اختیاری را رعایت کنی تاخیر انداختی نماز را، تاخیرت عن عذر هست، تاخیر مجاز هست، پس قاعده من ادرک شامل این شخص می‌‌شود، ‌می گوید بیرون بروی از مکان غصبی یک رکعت نماز بخوانی در داخل وقت واقع می‌‌شود تو مشمول قاعده من ادرک هستی. درست است که قاعده من ادرک تاخیر عمدی را تجویز نمی‌کند اما این تاخیرش تاخیر عمدی نیست تاخیر عن عذر است برای عمل به وظیفه که رکوع و سجود اختیاری بکند.

فرض این است که وقتی که وقت اهم نبود قطعا مجاز است که بخاطر رعایت رکوع و سجود اختیاری نماز را تاخیر بیندازد و خارج مکان غصبی نماز اختیاری بخواند یک رکعت را داخل وقت درک کند. وقتی این‌طور شد اصلا دلیل مشروعیت رکوع ایمایی و سجود ایمایی شامل این شخص نمی‌شود، چون دلیل مشروعیت رکوع و سجود ایمایی برای کسی است که عاجز است از رکوع و سجود اختیاری، این عاجز نیست بعد از شمول قاعده من ادرک نسبت به او. تنها ما در مورد وضوء ‌و تیمم گفتیم: هم از آیه شریفه استفاده می‌‌کنیم اذا قمتم الی الصلاة فی وقتها فلم تجدوا ماء فتیمموا، هم از روایات استفاده می‌‌کنیم که اذا خاف ان یفوته الوقت فلیتیمم و لیصل فی آخر الوقت که عرفا وقتی چهار رکعت مانده است به غروب آفتاب من اگر وضوء بگیرم به چهار رکعت نمی‌رسم ولی تیمم کنم به چهار رکعت می‌‌رسم روایت می‌‌گوید فاذا خاف ان یفوته الوقت فلیتیمم و لیصل فی آخر الوقت، آیه شریفه هم که می‌‌گوید اذا قمتم الی الصلاة که ظاهرش الی الصلاة فی وقتها فلم تجدوا ماء فلیتیمموا، در خصوص وضوء و تیمم ما ملتزم هستیم که خوف وقوع بعض نماز در خارج وقت کافی است برای این‌که بر ما تیمم واجب بشود، ‌اما سایر اجزاء و شرائط نماز این‌طور نیست، آن‌ها مقدم هستند بر وقت، به قول آقای خوئی در روایت حلبی که حالا ایشان تعبیر می‌‌کند صحیحه حلبی، ‌محمد بن سنان در سندش هست، فرمود که شما اگر خوف داشتید نماز عصرتان فوت بشود نماز ظهر نخوانید، بروید نماز عصر بخوانید، بعد نماز ظهر را قضاء کنید، اگر قرار بود وقت اختیاری مقدم باشد بر سایر اجزاء و شرائط نماز حتی بر رکوع و سجود اختیاری راحت انسان می‌‌تواند نماز ظهر و عصر هر دو را در وقت درک کند به شکل نماز ایمایی یا با ترک قرائت، ولی این کار را نکردند گفتند: نه، نماز اجزاء و شرائطش حفظ باید بشود، بحث این است که اگر نماز ظهر بخوانید هر دو نماز از تو فوت می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] الان دیگر تاخیرش تاخیر مجاز هست، این مکان را به سوء اختیار غصب کرد بحث دیگری است ولی الان دارد خارج می‌‌شود از این مکان غصبی، ‌وقت خارج می‌‌شود الان‌ که نماز را می‌‌گذارد بعد از خروج از این مکان غصبی می‌‌خواند این تاخیرش عن عذر هست.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است قاعده من ادرک مورد تسالم است. در این فرع، آقایان به عنوان تزاحم و اهم بودن وقت آمدند وقت را مقدم کردند و الا قاعده من ادرک مورد تسالم هست.

مطلب دیگری که مناسب است عرض کنیم این است که صاحب عروه در مسأله 19 مکان مصلی مطرح کرده که در اضطرار به سوء اختیار که ضیق وقت است، ‌فرض کنید اصلا خارج مکان غصبی یک رکعت را هم درک نمی‌کند، واجب است هم در حال خروج نماز ایمایی بخواند و هم بعدا این نماز را قضاء کند اگر خروجش از مکان غصبی از روی توبه و ندامت نباشد. و ان کان فی ضیق الوقت یجب الاشتغال بالصلاة حال الخروج مع الایماء الی الرکوع و السجود و لکن یجب علیه قضاءها ایضا اذا لم یکن الخروج عن توبة و ندم.

این فرمایش صاحب عروه منشأ مطالبی می‌‌شود: ‌یکی این‌که جا داشت ایشان بگویند الاحوط الجمع بین الاداء و القضاء و الا ما در شبانه‌روز بیشتر از پنج نماز بر ما واجب نیست، ‌اگر می‌‌گویید هم اداء هم قضاء بگویید احتیاط بکند هم اداء‌ کند هم قضاء نه این‌که فتوی بدهید به هر دو.

از طرف دیگر: این‌که بحث توبه را مطرح می‌‌کند توبه چه نقشی دارد که من وقتی خارج می‌‌شوم از مکان غصبی این خروجم عن توبة باشد یا لا عن توبة. گفته می‌‌شود اگر خروجت عن توبة باشد التائب من الذنب کمن لاذنب له، می‌‌شود اضطرارت لابسوء الاختیار، آیا کسی که اضطرار لابسوء الاختیار دارد به زور آورند او را در یک مکان غصبی، در ضیق وقت نماز او را رها کردند واجب است در حال خروج نماز بخواند، ایماء کند به رکوع و سجود، چون اضطرارش لابسوء الاختیار است هیچ مشکلی ندارد، نماز در حال خروج می‌‌خواند با ایماء به رکوع و سجود، حال که این مضطر به سوء اختیار توبه می‌‌کند التائب من الذنب کمن لاذنب له می‌‌گوید کانه مضطر لابسوء الاختیار هستی.

یا به تعبیر آقای سیستانی ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه، این مضطر به سوء اختیار بعد از توبه را می‌‌گیرد، دیگر از او منصرف نیست، مضطر به سوء الاختیار به شرط این‌که توبه کند. بعدش خطاب ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه می‌‌گیرد و این خروجش از این مکان مغصوب و لو مصداق غصب است اما طبق این قاعده ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه بر او حلال است و لذا نمازش در حال خروج البته ایمائی باید باشد چون بخواهد رکوع و سجود اختیاری کند که باید مکث بیشتری باید بکند، این نماز اصلا مصداق حرام نیست.

مرحوم آقای بروجردی به آن التائب من الذنب کمن لاذنب له تمسک کردند در نهایة الاصول.

به نظر ما این فرمایش تمام نیست. التائب من الذنب کمن لاذنب له مفاد عرفیش این است که عقاب نمی‌شود نه این‌که عملش کانّه عمل حلالی است. کدام حلال؟ کسی تیری برداشت پرتاب کرد به سمت یک مؤمن، هنوز تیر به قلب آن مؤمن اصابت نکرده پشیمان شد، استغفار کرد، بگوییم آن عملش مبعد از مولی نیست؟ صلاحیت مقربیت دارد؟ مولی دیگر به آن عمل بَه‌به می‌‌گوید، اَه‌اه نمی‌گوید؟ قطعا این عرفی نیست. مولی به آن عمل بد می‌‌گوید، متنفر است از آن عمل، آن انسان جانی که بمب می‌‌گذارد در یک مسجدی، شیعیان را به قتل می‌‌رسانند حالا بین بمب گذاشتن و انفجار بمب بر فرض توبه کرد، اما دیگر کاری از دستش بر نمی‌آید، تا برگردد خنثی کند بمب را بمب منفجر شده، بر فرض موفق به توبه بشود که نمی‌شود، می‌‌گویم عقابش برداشته می‌‌شود نه این‌که عرفا مورد نفرت مولی نیست، عملی که مورد نفرت مولی است صلاحیت مقربیت ندارد.

جناب آقای سیستانی! ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه اصلا انصراف دارد موضوع اضطرار از اضطرار به سوء اختیار، اصلا از اول انصراف موضوعی دارد از اضطرار به سوء اختیار نه این‌که موضوعش صادق است، از کسی که توبه‌کار نیست انصراف عرفی دارد چون نمی‌خواهد شارع مردم را جری کند بر گناه ولی اگر توبه بکند که دیگر این مسأله پیش نمی‌آید. نه آقا، انصراف موضوعی دارد، اصلا ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه ظاهرش اضطرار لابسوء الاختیار است، اکراه لابسوء الاختیار است.

[سؤال: ... جواب:] حالا انی لغفار لمن تاب گفتند اما نه این‌که آن عملی که بعد از توبه از او صادر می‌‌شود از روی اضطرار مورد نفرت مولی نیست، ‌مورد نفرت خدا نیست بلکه مورد نفرت است، صلاحیت مقربیت ندارد. ... بحث در صحت نماز نیست، بحث در این است که این خروجش مصداق غصب مال یتیم است، مولی می‌‌گوید بدم می‌‌آید از این کار تو، الذی یأکلون اموال الیتامی انما یأکلون فی بطونهم نارا، حالا سیصلون سعیرا را چون توبه کردی قلم می‌‌کشیم رویش، اما می‌‌گوید یأکلون فی بطونهم نارا، می‌‌گوی کار زشتی است کار نفرت‌انگیزی است. و لذا به نظر ما فرقی بین توبه و عدم توبه نیست.

و جالب این است که آقای خوئی اصلا معتقد است این نماز ایمایی در خارج خروج مصداق غصب نیست، ولی گفته اگر مصداق غصب هم باشد و الصلاة لاتسقط بحال توبه بکند یا نکند، ‌چون بیرون مکان غصبی نمی‌تواند نماز بخواند وقت تنگ است، این نماز در حال خروج را ما که مصداق غصب نمی‌دانیم چون سجود اختیاری مصداق غصب است، آنی هم که مصداق غصب می‌‌داند با الصلاة لاتسقط بحال باید درستش کند و بگوید این خروج حرام نیست، چون اگر حرام بود نمازش صحیح نبود، آنی که می‌‌گوید نماز ایمایی هم با غصب متحد است، مجبور است بگوید نمازش صحیح نیست چون این خلاف الصلاة لاتسقط بحال است.

می‌گوییم جناب آقای خوئی! تا آن‌جا حالا با شما کنار آمدیم، شما هم در ذیل مسأله 19 مکان مصلی پذیرفتید که توبه مؤثر است خب الصلاة لاتسقط بحال که راهش بسته نیست، توبه کند، چرا می‌‌گویید توبه تاثیر ندارد بناء بر مبنای ما. یکی مثل ما اصلا می‌‌گوییم توبه مبغوضیت عمل را بر نمی‌دارد، ظاهر عبارت آقای خوئی این است، می‌‌گویند: ان کان المستند عدم صلاحیة الصلاة الماتی بها حال الخروج لوقوعها عبادة من جهت اتصافها بالمبغوضیة الفعلیة بخلاف ما اذا کان الخروج عن توبة لارتفاع المبغوضیة حینئذ فان التائب من الذنب کمن لاذنب فیه ففیه ان التفصیل و ان کان وجیها حینئذ، خب آقای خوئی! پس چرا شما فرمودید چون الصلاة لاتسقط بحال داریم این آقا در حال خروج نماز ایمایی بخواند نمازش صحیح است، چرا گفتید باید توبه بکند؟ چون الصلاة لاتسقط بحال می‌‌گوید یک روزنه‌ای هست برای تصحیح نماز، خب آن روزنه چیست؟ توبه کند بعد در حال خروج نماز بخواند که شما فرمودید مبغوضیت برطرف می‌‌شود در این حال. البته ما این را قبول نداریم می‌‌گوییم مبغوضیت با توبه برطرف نمی‌شود.

البته تمام بحث در اضطرار بسوءالاختیار در موردی کسی بود که غافل نبود ملتفت بود که اگر بیاید در این مکان غصبی شروع غصب همان و ادامه غصب همان. اما یک کسی فکر می‌‌کرد از درب این باغ بیاید از درب دیگر باغ می‌‌رود بیرون، به اندازه پنج دقیقه می‌‌خواست این غصب را مرتکب بشود، آمد داخل باغ درب آن طرف که بسته بود درب این طرف را هم به رویش بستند، مجبور شد ساعت‌ها در این مکان بماند اما می‌‌گوید خدا! ما خودمان را آماده کرده بودیم برای پنج دقیقه غصب حرام، به همان اندازه حاضر بودیم تنبیه بشویم کی فکر می‌‌کردیم وارد این باغ بشویم، آن درب روبرویش بسته باشد نتوانیم برویم بیرون برگردیم از همان درب ورودی خارج بشویم آن را هم بر روی ما ببندند، ساعت‌ها مجبور بشویم در این باغ بمانیم بعد می‌‌خواهیم نماز بخوانید حالا بعدش صبحش که می‌‌شود درب را باز می‌‌کنند ممکن است آن وقت بگویید در حال خروج نماز بخوان، والله پیش‌بینی نمی‌کردیم این سرنوشت به سر ما بیاید. به قول آقای بروجردی این ادامه‌اش اضطرار به سوء اختیار نیست چون شما اصلا فکرش را هم نمی‌کردید اضطرار این مقدار پیدا کنید به ارتکاب غصب محرم. مثل این‌که یک آقایی یک غذای حرامی، ‌یک لقمه می‌‌خواست بخورد، تا خورد، یک ظالمی آمد گفت یک لقمه‌اش را خوردی باید تمامش کنی، یک قطره خوردی باید تمامش کنی، می‌‌گوید خدا! من بیشتر از یک لقمه، یک قطره آب که حرام است نمی‌خواستم بخورم، هر عقابی داری برای این مقدار حاضرم، اما بعد از این دیگر من در اختیارم نیست، زور است، آن دیگر ادامه‌اش می‌‌شود اضطرار لابسوءالاختیار و احکام اضطرار لابسوء الاختیار را دارد.

[سؤال: ... جواب:] اگر از اول احتمال بدهد آن کسی که وارد این باغ غصبی می‌‌شود احتمال بدهد که برود آن‌جا مجبور می‌‌شود ساعت‌ها بماند، مقتضای قاعده اشتغال این است که نرود، آن حرمت غصبِ آن چند ساعت بر او منجز است، ‌استصحاب استقبالی هم می‌‌گوید رفتی آن‌جا ساعت‌ها خواهی ماند و منجز می‌‌شود بر او حرمت غصب. و لذا آقای بروجردی هم فقط غافل را می‌‌گوید نه متردد را چون متردد قاعده اشتغال دارد. متردد همین کسی است که می‌‌گوید اگر بروم معلوم نیست دیگر بتوانم به این زودی بیایم بیرون شاید مجبور بکنند بمانم، استصحاب استقبالی می‌‌گوید اگر بروی ساعت‌ها آن‌جا خواهی ماند، قاعده اشتغال هم می‌‌گوید حرمت غصب این چند ساعت بر تو منجز است الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی پس نباید می‌‌رفتی آن‌جا.

**اقتضاء النهی عن العبادة للفساد**

کلام واقع می‌‌شود که آیا نهی از عبادت یا معامله مقتضی فساد هست یا نیست.

طبیعی است که مقصود نهی تکلیفی است و الا ظاهر خطاب نهی از عبادت ارشاد به فساد است. لاتصم فی السفر، لاتتم الصلاة فی السفر ظاهرش ارشاد به فساد است. نهی النبی عن بیع الغرر، ظاهرش ارشاد به فساد است. ظهور خطاب نهی از عبادت یا معامله ارشاد به فساد است. چرا؟ برای این‌که اثر متوقع از عبادت این است که امتثال امر باشد، ‌وقتی می‌‌گویند لاتصم فی السفر یعنی آن اثر متوقع از صوم که امتثال امر است در این‌جا نیست، اثر متوقع از معامله هم ترتب اثر نقل و انتقال است. وقتی می‌‌گویند نهی النبی عن بیع الغرر یعنی آن اثر متوقع از بیع این‌جا بار نمی‌شود، نقل و انتقالی حاصل نمی‌شود.

البته قدر مسلم این است که خطاب نهی از عبادت و یا معامله ظهور دارد در ارشاد به فساد اما اگر تعبیر عوض شد گفتند صوم العیدین حرام، این‌جا نیاز به تامل دارد. مشهور، حالا نگوییم مشهور، جمع کثیری از بزرگان می‌‌گویند این‌جا هم ظهور خطاب در ارشاد به فساد است. صوم العیدین حرام یعنی امر ندارد و لذا چون امر ندارد حرام تشریعی است، اگر روز عید فطر را یا عید قربان به قصد امتثال امر روزه بگیرید اما قصد احتیاط اشکال ندارد. برخی فلان روز را عید فطر می‌‌دانند، برخی نمی‌دانند، بناء بر نظر کسانی مثل آقای خوئی، آقای سیستانی که حرمت صوم یوم العید حرمت تشریعیه است روزه بگیرد احتیاطا، شاید عید فطر باشد خب باشد، شما که قصد تشریع ندارید. اما برخی مثل آقای صدر و آقای زنجانی می‌‌گویند روزه عید فطر و عید قربان حرام تکلیفی است، ‌حرام ذاتی است. بر خلاف صوم در سفر. البته خود این بزرگان هم اختلاف دارند. آقای صدر می‌‌گوید روزه بگیری و لو قصد قربت نکنی در روز عید فطر حرام ذاتی است. نباید از طلوع فجر تا غروب آفتاب از مفطرات اجتناب بکنی، اعتصاب غذا هم می‌‌کنی بخاطر خدا هم نیست، با خانمت دعوایت شده، اما یک قطره آب بخور مثلا، مفطری که با دعوا کردن با خانم جمع بشود!!

آقای زجانی می‌‌گوید حرمت ذاتیه صوم یوم العید معنایش این نیست که ذات امساک حرام تکلیفی باشد، بلکه امساک به قصد قربت و لو از باب احتیاط، و لو به داعی احتیاط، در روز عید فطر و عید قربان حرام است. صوم به قصد احتیاط هم صوم به داعی قربت است. و لذا از نظر آقای زنجانی حرام تکلیفی است ولی آقای خوئی و آقای سیستانی می‌‌گویند قصد احتیاط که تشریع نیست، حرمت صوم یوم عید حرمت تشریعیه است.

ما یک عرضی داریم، ما می‌‌گوییم صوم یوم العیدین حرامٌ، همین لفظ حرامٌ باعث شده شما بگویید حرمت ذاتیه؟ جناب آ‌قای صدر، جناب‌ آقای زنجانی!. خب اگر این‌جوری است، در صوم فی السفر برتر از این آمده. در موثقه عمار آمده: لایحل له الصوم فی السفر فریضة کان أو غیره و الصوم فی السفر معصیة، ‌یعنی از حرام بالاتر، ‌آن وقت چه جوری شد شما صوم در سفر را می‌‌گویی حرام تشریعی مثل بقیه آقایان، هم آقای صدر هم آقای زنجانی حرمت تشریعی می‌‌گویند و لذا می‌‌گویند کسی که مسأله نمی‌داند که روزه بر او در این سفر واجب است یا واجب نیست که احتیاطا هم روزه بگیرد هم بعدا قضائش را بگیرد، چون حرام ذاتی نمی‌دانند. اگر صرفا در روزه عید فطر و قربان عبارت الصوم فی العیدین حرام منشأ شده شما بگویید حرمت ذاتیه صوم یوم العیدین، خب صوم در سفر هم تعبیر معصیةٌ دارد، آن‌جا هم بیایید همین را بگویید، حرام ذاتی. در حالی که عرف استظهارش از این عبارت بیش از حرمت تشریعیه نیست.

ممکن است کسی بگوید دلیل این آقایان یک روایتی است که صحیحه هم هست حضرت فرمود من کراهت دارم در روز عید روزه بگیرم مخافة ان یکون یوم العید، چون ممکن است روز اول ماه ثابت نشده باشد و لو شرعا به حسب حکم ظاهری امروز روز نهم ذی‌حجه است ولی فی علم الله روز دهم باشد، من خوشم نمی‌آید روز نهم رسمی ذی‌حجه روزه بگیرم چون می‌‌ترسم مصادف باشد با روزه دهم و صوم یوم العید.

این هم دلیل بر حرمت ذاتیه نیست. چون حضرت می‌‌فرمایند می‌‌ترسم بشود صوم العید زحماتش هدر برود. بیشتر از این ظهور ندارد. نگویید "می‌ترسم مصادف باشد با صوم یوم العید و من گناه کرده باشم" نه، کافی است این تعبیر را بکنند از باب این‌که می‌‌ترسم مصادف بشود با یوم العید، اکره ان اصوم فی یوم عرفة مخافة ان یکون یوم العید همین مقدار در صدقش کافی است که اگر روز عید باشد زحماتش به هدر می‌‌رود. بالاخره انقیاد که اصلا معلوم نیست ثواب هم داشته باشد. بحث در این است که مثل این است که یک آقایی می‌‌آید می‌‌گوید من این عقد مشکوک را نمی‌خوانم مخافة این‌که باطل باشد، نه این‌که حرام ذاتی است، نه، عقد باطل باشد لغو است، این همه زحمت کشیدیم رفتیم خواستگاری کردیم و عاقد آوردیم پول به او دادیم عقد خواند بعد هم باطل باشد، نمی‌کنیم این کار را.

تامل بفرمایید! ما به نظرمان این تعبیر هیچ ظهور در حرمت ذاتیه ندارد و همه این‌ها ظهور در ارشاد دارد.

خلاصه عرض ما این است که بحث در اقتضاء النهی عن العبادة و المعاملة للفساد در جایی است که نهی، تکلیفی باشد‌، ‌نهی تکلیفی از عبادت باشد یا معامله و الا نهی ارشادی که اصلا ارشاد به فساد است، دیگر مقتضی فساد بودنش معنا ندارد، او اصلا ارشاد است به فساد. بحث در نهی تکلیفی است و ما به نظرمان خطاب نهی در معاملات و عبادات به عنوان عبادت و معامله ظهور در ارشاد به فساد دارد. و حتی تعبیر حرامٌ معصیةٌ این‌ها ظهور دارد در حرمت تشریعیه که همان مقتضی ارشاد به فساد است.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 104- 373

**سه‌شنبه – 17/12/1400**

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

## تتمه بحث از اضطرار به سوء اختیار

قبل از ادامه بحث راجع به اقتضاء نهی از عبادت و معامله نسبت به فساد آن، نکته‌ای از اضطرار به سوء اختیار باقی مانده عرض کنم.

ما عرض کردیم اگر شخصی مضطر به سوء اختیار هست بناء بر امتناع اجتماع امر و نهی و این‌که فقط سجود اختیاری مصداق غصب است باید نماز بخواند با سجود ایمایی، و این مطلبی بود که مرحوم آقای خوئی به آن تصریح کرد. اما ما به ایشان عرض می‌‌کنیم شما که در ذیل مسأله 19 مکان مصلی از عروه فرمودید اگر توبه بکند این شخص می‌‌شود تائب من الذنب و التائب من الذنب کمن لاذنب له، ‌باید این‌جا می‌‌فرمودید وظیفه‌اش این است که توبه کند و نماز بخواند با سجود اختیاری و اگر این کار را نکند نمازش باطل است، متمکن هست از سجود اختیاری مباح به این‌که توبه کند، بعد که توبه کرد این سجود اختیاری‌اش مباح می‌‌شود، وقتی متمکن از این هست حق ندارد نماز بخواند با سجود ایمایی.

بله، اگر ما آن نکته‌ای را مطرح کردیم که سجود بر مواضع سبعه غصب زاید هست، این را مطرح بکنیم بحث دیگری است، طبعا این مضطر به غصب زاید نیست، چرا سجود اختیاری بکند، اما مرحوم آقای خوئی که این را نمی‌فرمود، مرحوم آقای خوئی می‌‌فرمود که انحاء تصرفات در مکان مغصوب از حیث مستوی غصب تفاوتی ندارد فقط سجود ایمایی مصداق غصب نیست، سجود اختیاری مصداق غصب است و الا با قطع نظر از حیث نماز، این مکلف در هر حالی از احوالش تصرف غاصبانه‌اش تفاوتی نمی‌کند بایستد بنشیند بخوابد سجده بکند رکوع بکند، از حیث کمی یا زیادی غصب تفاوتی نمی‌کند. نظر آقای خوئی این بود. فقط معتقد بود سجود ایمایی متحد با غصب نیست ولی سجود اختیاری متحد با غصب است. خب شما که معتقدید انسان گنهکار با توبه عملش مبغوض نیست و اگر مبغوض نیست این سجود اختیاری می‌‌تواند مصداق سجود ماموربه باشد و این مکلف متمکن است توبه بکند پس متمکن است از سجود اختیاری، ‌اگر این کار را نکند نماز بخواند با سجود ایمایی نمازش باطل است. مناسب بود شما این را در این بحث مطرح می‌‌کردید.

[سؤال: ... جواب:] وقتی می‌‌تواند توبه کند شارع راه گذاشته برای او، ‌نماز در حق تو ساقط نیست توبه بکن، پس سجود اختیاری بکن. راه بسته نیست، تو خودت نمی‌خواهی توبه کنی این دلیل نمی‌شود شارع بگوید باز من برای تو یک راهی می‌‌گذارم. ‌برای عاجز و لو به سوء اختیار راه جدیدی باز می‌‌کند نه برای این شخصی که قادر است توبه بکند و سجود اختیاری بکند ولی حاضر نیست توبه بکند.

## ادامه بحث از اقتضاء نهی للفساد

راجع به بحث اقتضاء نهی از عبادت و معامله نسبت به فساد عرض کردیم موضوع بحث نهی تکلیفی است. ظاهر نهی از عنوان عبادت یا عنوان معامله ارشاد به فساد است حتی اگر تعبیر این باشد که صوم العیدین حرام یا الصوم فی السفر معصیة. و لذا ما عرض کردیم صوم عیدین حرام تکلیفی است نه حرام تشریعی.

آقای زنجانی در کتاب صوم به یک روایتی استدلال کردند برای اثبات حرمت ذاتیه صوم یوم العیدین که دیروز اشاره کردیم ولی مناسب است یک مقدار توضیح بدهیم. روایت حنان بن سدیر عن ابیه عن ابی جعفر علیه السلام قال سألته عن صوم یوم عرفة فقلت جعلت فداک انهم یزعمون انه یعدل صوم سنة قال کان ابی علیه السلام لایصومه قلت و لم ذاک؟ قال ان یوم عرفة یوم دعاء و مسألة و اتخوف ان یضعفنی عن الدعاء و اکره ان اصومه و اتخوف ان یکون عرفة یوم اضحی. فرمود من خوشم نمی‌آید روز عرفه روزه بگیرم چون می‌‌ترسم فی علم الله روز دهم ذی‌حجه باشد و ما ماه را یک روز دیرتر دیده باشیم، می‌‌ترسم آن روزی که رسما روز عرفه است فی علم الله روز عید قربان باشد و روز عید قربان لیس بیوم صوم. فرموده‌اند این ظاهرش این است که من می‌‌ترسم که فی علم الله صوم من صوم یوم عید الاضحی بشود و این خوف معنا ندارد مگر این‌که صوم یوم عید الاضحی حرام ذاتی و تکلیفی باشد.

سند روایت تا حنان بن سدیر مشکل ندارد، هم در من لایحضره الفقیه نقل می‌‌کند به سند صحیح هم در تهذیب. ولی خود سدیر، پدر حنان، سدیر بن حکیم صیرفی، توثیق روشنی ندارد، ‌البته در کامل الزیارات هست، ‌در تفسیر قمی هست، ما قبول نداریم توثیق عام را در رجال کتاب کامل الزیارات یا رجال کتاب تفسیر قمی. ابن شهر آشوب هم گفته و من خواص اصحابه علیه السلام (از خواص اصحاب امام صادق علیه السلام) گروهی بودند، ‌یکی را همین سدیر بن حکیم صیرفی نام می‌‌برد. در المناقب جزء 4 صفحه 281. ممکن است برای اثبات وثاقت سدیر به این استدلال بشود.

آقای زنجانی می‌‌فرمایند ما ممکن است توثیق سدیر را از این راه اثبات کنیم که عامه با این‌که می‌‌گفتند فیه افراط فی التشیع، شیعی غال، ولی بعضی از این‌ها توثیق کردند سدیر را. مثلا یحیی بن معین که از علماء رجال عامه است در تاریخ یحیی بن معین صفحه 77 می‌‌گوید سدیر بن حکیم ثقة، ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان جلد 3 صفحه 9 می‌‌گوید صالح الحدیث. عامه که اینقدر با شیعی‌گری سدیر مشکل داشتند ولی نتوانستند توثیق نکنند او را، این مهم است، ‌معلوم می‌‌شود آدمی بوده که شبهه‌ای در وثاقتش نبوده. البته جوزجانی از سفیان بن عیینه نقل کرده که کان یکذب. ولی متاخرین از علماء عامه گفتند نسخه جوزجانی غلط بوده و اصل عبارت این بوده:‌ کان یحدّث، یعنی اهل حدیث بوده سدیر، و تصحیف شده برای استنساخ، جوزجانی فکر کرده این کان یکذب هست. بهرحال این هم می‌‌شود منشأ‌ توثیق سدیر باشد. خود اکثار روایت پسرش حنان‌ که از ثقات هست از او هم دلیل یا مؤید وثاقت او خواهد بود.

ما نسبت به متن حدیث اشکال داشتیم که این ظهور در حرمت ذاتیه صوم یوم العید ندارد، زحمت می‌‌کشد انسان از صبح تا غروب امساک می‌‌کند از مفطرات در هوای گرم عربستان، بعد کشف بشود یک صوم لغوی بوده، بیهوده بوده و لو حرام تکلیفی نباشد، همین کافی است عرفا که بگویند انا اکره ان اصومه اتخوف ان یکون یوم عرفة یوم اضحی و لیس بیوم صوم، اتخوف از این بابت که زحمت به هدر رود، اشکالی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] احتمالش وجوبش که نیست روزه گرفته در روز عرفه، ‌یک عملی است که اگر روز عرفه باشد مستحب است تازه موجب ضعف از دعاء هم نشود. ... آن تعبیر که درست نبود، عامه می‌‌گفتند یعدل صوم سنة [نه امامیه]. بالاخره امام فرمود کان ابی لایصومه، انا اکره ان اصومه، اگر یعدل صوم سنة چرا تکره ان تصومه؟ حجت شرعیه هم که دارید روز عرفه است، بدتر از این نیست که می‌‌رفتید بازار گوشت‌ها را می‌‌خرید طبق نقل می‌‌فرمودید که و ما اظن ان هؤلاء کلهم یسمون هذه البربر و هذه السودان، گوشت می‌‌خرم گمان ندارم که ذابحین بسم الله بگویند، ولی می‌‌خرم می‌‌خورم، ‌از او که دیگر بدتر نیست.

ائمه که بر اکل و شرب و طهارت و نجاست که آن احتیاط‌هایی که بعضی‌ها می‌‌کنند نمی‌کردند. اتفاقا می‌‌فرمودند لاتکونوا کالخوارج فانهم ضیقوا علی انفسهم، حالا حرام واقعی است، خب حرام واقعی غیر منجز است، امام اتفاقا از ظاهر سیره‌اش بر می‌‌آید برای این‌که شیعه دچار وسواس و تنگی در زندگی نشود مقید به احتیاط نبودند. ممکن است در روایت که اتخوف ان یکون یوم عرفة یوم اضحی و لیس بیوم صوم ممکن است از این جهت باشد: حالا که من روز‌های دیگر را روزه می‌‌گیرم خب امروز روزه بگیرم بعد معلوم بشود روز عید قربان است زحمت کشیدم بیهوده بوده. بیش از این انصافا ظهور ندارد.

[سؤال: ... جواب:] زمستان حجاز آن چنان زمستانی نیست.

## مقدمات بحث

ما راجع به اقتضاء نهی تکلیفی از عبادت و معامله نسبت به فساد آن، قبل از این‌که وارد بحث بشویم مناسب است مطالبی را تذکر بدهیم.

مقدمه اول

مطلب اول این است که و لو در مباحث الفاظ این بحث را مطرح کردند اما جزء مسائل عقلی اصول است چون حاکم به ثبوت ملازمه بین نهی تکلیفی از عبادت و بین فساد عبادت عقل است و لذا اختصاص ندارد به جایی که خطاب نهی از عبادت خطاب لفظی باشد، و لو با اجماع ثابت بشود نهی از عبادت، باز بحث می‌‌شود که ملازمه دارد با فساد آن یا نه. یک سری بحث‌های عقلیه را هم در مباحث الفاظ آوردند، همان بحث مقدمه وجوب واجب بحث عقلی است، ملازمه بین وجوب ذی المقدمة‌ و وجوب مقدمه، اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده بحث عقلی است، ولی در مباحث الفاظ آوردند، دیگر حالا متعارف این بود در مسائل الفاظ می‌‌آوردند اما نکته بحث نکته عقلیه است. و این مطلب را صاحب کفایه متذکر شده و مطلب درستی هست.

مقدمه دوم

مطلب دوم این هست که همان‌طور که در کفایه متعرض شده بحث اختصاص به نهی تحریمی ندارد، ‌نهی کراهتی البته نهی کراهتی‌ای که کراهت مصطلحه باشد نه نهی کراهتی ارشاد به قلت ثواب، ‌او که ملازمه با صحت دارد. نهی کراهتی به کراهت اصطلاحیه که ناشی است از مبغوضیت خفیفه این هم بحث می‌‌شود که با محبوبیت آن قابل جمع نیست و چون با محبوبیت آن قابل جمع نیست این مبغوضیت خفیفه، شرط صحت عبادت که محبوبیت است از بین می‌‌رود، ‌نیاز دارد به بحث. یا نهی غیری از عبادت، ‌مثلا عبادتی علت تامه حرام است، مثل این‌که شما نذر کرده بودید نماز فریضه‌تان را با جماعت بخوانید، می‌‌گویید حالش نیست، حوصله‌اش را ندارم بلند شوم بروم مسجد، نماز را فرادی می‌‌خوانید، این نماز فرادی به نظر مشهور نهی غیری دارد، بحث باید بکنیم این نهی غیری مقتضی فساد این عبادت هست یا نیست.

مرحوم آقای خوئی فرموده نه، ‌بحث ندارد، ‌روشن است. نهی غیری برای چی مقتضی فساد باشد؟ متعلق نهی غیری که مبغوض نیست تا مانع تقرب بشود، فقط نمی‌شود به آن امر کرد، خب نشود، مگر صحت عبادت متوقف بر وجود امر به عبادت است؟‌ همین که ملاک داشت محبوب بود می‌‌تواند صحیح باشد و لو نهی غیری به آن تعلق گرفته باشد.

نگویید ملاک را از کجا کشف می‌‌کنید در این عبادتی که نهی غیری دارد؟‌ ایشان فرموده از ناحیه امر ترتبی کشف می‌‌کنیم ملاک در این عبادتی را که متعلق نهی غیری هست.

این مطالب ایشان بر فرض درست باشد، باعث می‌‌شود نزاع نکنیم؟ خب شما مطلب برای‌تان روشن است، این یعنی محل نزاع نیست؟ وانگهی چطور روشن گرفتید بحث را؟ نهی غیری چطور کاشف از مبغوضیت نیست؟ کاشف از مبغوضیت غیریه است و گفته می‌‌شود مبغوضیت و لو مبغوضیت غیریه با محبوبیت جمع نمی‌شود، ‌و وقتی با محبوبیت جمع نشد صحت عبادت مشروط است به محبوبیت آن.

ثانیا: اگر عبادتی نهی غیری داشت چطور می‌‌خواهد امر ترتبی داشته باشد؟ امر ترتبی به این عملی که نهی غیری دارد یعنی اگر این نهی غیری را عصیان کردی، امر به آن داری، یعنی اگر این فعل را آوردی، ‌نهی غیری را عصیان کردی یعنی این فعل را آوردی، ‌اگر این فعل را آوردی امر به او داری، ‌این‌که تحصیل حاصل است. امر ترتبی به این فعلی که نهی غیری دارد به این نحو باید باشد که اگر این نهی غیری را عصیان کردی یعنی اگر این فعل را که نهی غیری دارد آوردی، یا اراده کردی آن را بیاوری پس آن را بیاور، ‌این یا طلب الحاصل است یا شبه طلب الحاصل است که اگر اراده کردی این کار را بکنی باید این کار را بکنی.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است، خود آقای خوئی با وجود نهی غیری امر ترتبی را غیر معقول می‌‌داند، خلاف مبانی خودش دارد حرف می‌‌زند این‌جا.

و لذا بحث نهی غیری داخل در محل نزاع می‌‌شود که هل یقتضی الفساد ‌ام لا.

مقدمه سوم

مطلب سوم این هست که مراد از نهی از عبادت نهی از عبادت بالفعل نیست چون عبادت بالفعل یعنی آنی که بالفعل صحیح است، این دیگر بحث ندارد. عبادت بالفعل یعنی آنی که اگر انجام می‌‌دهیم عبادت است، خب اگر عبادت است چرا صحیح نباشد. بنابراین مراد از نهی از عبادت نهی از عبادت شأنیه است، ‌عبادت شأنیه چیست؟‌ عبادت شأنیه این است که اگر امر داشته باشد امرش مشروط به قصد قربت است، به نحو قضیه شرطیه، نماز عبادت شأنیه است. یعنی چی؟ یعنی لو تعلق الامر بها کان امرها مشروطا بقصد القربة. حالا بحث می‌‌کنیم می‌‌گوییم اگر در یک جایی نهی داشتیم از صلات، ‌آیا این نهی از صلات مقتضی فساد این صلات هست یا نیست؟ صلات عبادت است یعنی اگر امری به آن تعلق بگیرد امرش مشروط به قصد قربت است. و الا عبادت بالفعل که الان این نماز عبادت است، این‌که مساوق با صحت است، این‌که دیگر بحث ندارد و با نهی جمع نمی‌شود.

مرحوم‌ صاحب کفایه این مطالب را که فرموده و درست هم فرموده یک اضافه‌ای کرده. اضافه این است که برخی از عبادات، عبادات ذاتیه هستند، ذات‌شان عبادت است و لو امر نداشته باشد، و لو مشروط به قصد قربت نباشند، مثل سجود، سجود اصلا عبادت است، حرام هم باشد عبادت است، سجود ریایی حرام است ولی عبادت است. این هم می‌‌تواند بحث بشود که نهی تکلیفی از عبادت ذاتیه آیا مقتضی فساد آن هست یا نیست.

به نظر ما این فرمایش درست نیست. خلط شده بین دو معنای عبادت. یک معنای عبادت پرستش است، یک معنای عبادت تقرب است. امام قدس سره می‌‌فرمودند که نگویید تعبدی و توصلی، بگویید تقربی و توصلی چون هر تقربی که تعبدی نیست، هر تقربی که عبادت نیست، ‌غسل میت مشروط است به قصد قربت اما غسل میت دادن عبادت خدا نیست، خدایا! تو را پرستش می‌‌کنم، این‌که پرستش خدا نیست، غسل میت می‌‌دهی دیگر. این تقربی است نه تعبدی. آن‌جا ما عرض می‌‌کردیم ایشان مناقشه در اصطلاح می‌‌کنند، ‌اصطلاح تعبدی یعنی همان تقربی، ‌ولی الان دیگر با این فرمایش صاحب کفایه ما معترضیم به صاحب کفایه، ‌چرا آقا؟ بحث ما در نهی از عبادت یعنی نهی از تقربی، ‌همانی که اگر امر داشت مشروط به قصد قربت بود، مثل نهی تکلیفی از تغسیل میت با آب مغصوب، آن چیزی که ایشان فرموده عبادت ذاتیه پرستش است، ‌سجود برای خدا پرستش خداست، بله سجود و لو ریائا پرستش خداست، سجود و لو نهی تکلیفی داشته باشد پرستش خداست، سجود برای خداست و لو نهی تکلیفی داشته باشد، آن داخل در بحث نیست، ما از او بحث نمی‌کنیم.

ممکن است نهی از پرستش خدا در یک حال مقتضی فساد آن هم نباشد، چون شرط پرستش قصد قربت معلوم نیست باشد ممکن است پرستش خدا محبوب باشد و لو به داعی توصلی، نه داعی ریاء، به اغراض عقلایی، اصلا مشغول پرستش خدا می‌‌شود آرامش می‌‌گیرد، روان‌پزشک به او گفته است روزی یک ساعت سجده برو یاد جوانی بیفت که متدین بودی، این اضطرابی که گرفتی بخاطر این‌که از خدا دور شدی علاج بشود، این هم طبق توصیه روان‌پزشک می‌‌آید یک ساعت سجده می‌‌رود پرستش می‌‌کند خدا را، داعی قربی هم ندارد، از خدا نمی‌خواهد که خدا شفایش بدهد، دکتر چند تا قرص به او داده آن را می‌‌خورد یک دانه هم سفارش به سجود کرده برایش، ‌این‌که داعی قربی ندارد، خب پرستش خداست، ‌مطلوب است. ما در نهی از عبادت که راجع به این‌ها بحث نمی‌کنیم، ‌بحث در آن عملی است که صحت او مشروط به قصد قربت است یعنی عمل تقربی به قول امام.

[سؤال: ... جواب:] آن که مثل نهی از معامله می‌‌شد، مثل نهی از دفن میت در مکان مغصوب، معامله که می‌‌گوییم لازم نیست خرید و فروش باشد، نهی تکلیفی از دفن میت در مکان مغصوب که واجب توصلی است او هم باید بحث کنیم که مقتضی فساد هست یا نیست. این دیگر ربطی به نهی از عبادت ندارد، سجود برای خدا پرستش خداست مشروط به قصد قربت هم که نیست، مثل دفن میت که یک واجب توصلی است. بله همه این‌ها را باید بحث کنیم که نهی از آن مقتضی فساد هست یا نیست، ولی این ربطی به بحث نهی از عبادت ندارد این بیشتر مربوط می‌‌شود به نهی از معاملات بالمعنی الاعم. عبادت آنی است که صحتش مشروط به قصد قربت است، سجود لله که صحتش مشروط به قصد قربت نیست. در سجود صلاتی، آن صلات است که مشروط به قصد قربت است، سجود غیر صلاتی که مشروط به قصد قربت نیست.

مقدمه چهارم

مطلب چهارم این است که صاحب کفایه فرموده است: ما در این بحث راجع به عملی بحث می‌‌کنیم که مقسم باشد برای صحیح و فاسد، بعضی از اعمال مقسم نیستند برای صحیح و فاسد. اتلاف مال غیر معنا ندارد گفته شود اتلاف صحیح یا اتلاف فاسد، اتلاف مال غیر است دیگر، موضوع است برای ضمان، ‌صحیح و فاسد ندارد. آن عملی محل بحث است که یک اثری بر آن مترتب می‌‌شود که اگر آن اثر بار می‌‌شود به آن عمل می‌‌گویند عملٌ صحیح، آن اثر بار نشود می‌‌گویند عمل فاسد.

بعد ایشان فرموده این را هم به شما بگوییم: صحت و فساد امر نسبی هستند، ممکن است یک عملی به لحاظ یک اثر صحیح باشد آن اثر بر او مترتب بشود، به لحاظ یک اثر دیگر فاسد باشد آن اثر دیگر مترتب نباشد. و ممکن است به لحاظ انظار مختلف فرق کند، نمازی که در آن هیچ حضور قلب ندارید، یا نعوذبالله شارب الخمر الی اربعین صباحا، این نماز ثواب ندارد ولی مسقط وجوب اعاده و قضاء هست، به فقیه بگویی می‌‌گوید صلاة صحیحة، به متکلم بگویید می‌‌گوید صلاة فاسدة، متکلم بما هو متکلم، چرا؟‌ برای این‌که متکلم دنبال وصول به ثواب است دنبال عملی است که موجب استحقاق ثواب است. به اختلاف انظار است.

یک وقت خود فقیه می‌‌گوید دو تا اثر فقهی داریم، مثل اتمام فی موضع القصر عن جهل بالحکم، وجوب اعاده در وقت را ساقط نمی‌کند، اگر در وقت ملتفت بشوید باید اعاده کنید اگر جاهل به خصوصیات وجوب قصر و تمام باشید، ولی نسبت به وجوب قضاء مسقط وجوب قضاء است اگر بعد الوقت ملتفت بشوید، ان کان فی الوقت فلیعد و ان کان خارج الوقت فلایعید، دو تا اثر فقهی است. اما یک وقت نه، ‌فقیه و متکلم دیدگاه‌شان فرق می‌‌کند، حالا به جای مثلا متکلم بگوید عارف، عارف می‌‌گوید نماز که می‌‌خوانی این نماز‌ها بدرد نمی‌خورد باید یک نمازی بخوانیم خودمان را اصلا فانی فی الله ببینیم، ‌اصلا من نیستم، کانّه خداست که دارد نماز می‌‌خواند، او دنبال هم‌چون نمازی است. فقیه می‌‌گوید اتفاقا بر عکس من دنبال یک نمازی هستم که تو خودت را عبد بدانی و خدا را در مقابلت تصور کنی و به خدا بگویی ایاک نعبد و ایاک نستعین. این می‌‌شود اختلاف آثار به اختلاف انظار.

بعد صاحب کفایه فرموده الصحة لایختلف فی العبادة و المعاملة‌ فکر نکن صحت در عبادت معنایش با صحت در معامله فرق می‌‌کند. صحت یعنی تمامیت، مصادیق فرق می‌‌کند. تمامیت در صلات به این است که مسقط وجوب اعاده و قضاء باشد، تمامیت در بیع به این است که اثر نقل و انتقال بر او مترتب بشود، این‌ها مصادیق‌شان فرق می‌‌کند، اختلاف در مصادیق است و الا مفهوم صحت در هرد دو یکی است، ‌الصحة‌ هی التمامیة.

این محصل فرمایش صاحب کفایه است. ما این‌جا مطالبی را ما می‌‌خواهیم عرض کنیم.

مطلب اول این است که تفسیر صحت به تمامیت درست نیست. چطور؟ مثال بزنم، شما بعد از نماز ملتفت شدید یک سجده را فراموش کردید، ‌این نماز صحیح است یا فاسد؟ صحیح است، سؤال دوم: این نماز تام است یا ناقص؟ ناقص است، تام نیست. و لذا چون ناقص است گفتند یقضی سجدةً پس صحیح در مقابل فاسد است.

[سؤال: ... جواب:] روایت وقتی می‌‌گوید یقضی سجدة، ‌وجوب قضاء سجده است. یسلم ثم یقضی سجدة. بعد از قضاء تام می‌‌شود، اما قبل از قضاء ناقص است ولی صحیح نیست؟ ... الان ‌که هنوز محل قضاء باقی است. ... صحیح در مقابل فاسد است، شما یک وقت بگویید این نماز صحیح است یا بگویید فاسد است. این نماز فاسد است؟ قطعا فاسد نیست. فاسد نیست ولی در عین حال تام هم نیست. پس تفسیر صحت به تمامیت درست نیست.

اتمام فی موضع القصر از روی جهل تقصیری، صحیح است اگر در خارج وقت ملتفت بشود، یا جاهل به اصل وجوب قصر باشد، تازه شیعه شده، جاهل به وجوب قصر بر مسافر است، ‌جاهل مقصر هم هست، نمازش در داخل وقت هم صحیح است، اما نمازش تام است؟ نه. چرا؟ برای این‌که عقاب می‌‌شود بر ترک نماز قصر، و لذا این نماز صحیح است ولی تام نیست.

بنابراین این تفسیر درست نیست. اما بقیه اشکالات به فرمایش صاحب کفایه ان‌شاءالله فردا مطرح می‌‌شود.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 105- 374

**چهار‌شنبه – 18/12/1400**

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

بحث راجع به مطالبی بود که قبل از ورود در بحث اقتضاء نهی از عبادت و معامله نسبت به فساد آن مطرح شده بود.

رسیدیم به مطلب چهارم که صاحب کفایه فرمود: صحت در عبادت در نزد فقهاء به معنای سقوط اعاده و قضاء هست.

به نظر ما این خالی از اشکال نیست. وجوب اعاده گاهی وجوب عقوبتی است، این کاشف از فساد عمل نیست، فساد حقیقی عمل به این است که آن عمل فاقد اثر باشد، گاهی آن عمل فاقد اثر نیست ولی اعاده آن عمل عقوبتا واجب است.

مثال روشنش فرض جماع قبل از وقوف به مشعر در حج هست که واجب است اعاده حج بر این شخص اما در روایت صحیحه زراره صریحا مطرح شده که الاولی حجته و الثانیة عقوبة، همان حج سال اول حجة الاسلام او هست، حج دوم حج عقوبتی است.

آقای سیستانی راجع به صلات در ثوب نجس نسیانا از موثقه سماعه استفاده کردند که وجوب اعاده وجوب عقوبتی است. الرجل یری بثوبه الدم فینسی ان یغسله حتی یصلی قال یعید صلاته کی یهتم بالشیء اذا کان فی ثوبه عقوبة لنسیانه. و این ثمرات زیادی دارد. امام جماعت می‌‌دانید که فراموش کرده است که لباسش نجس است، نماز شروع کرد، می‌‌توانید به آن نماز اقتداء کنید چون نمازش صحیح حقیقی است، بعد که ملتفت شد و فراموشیش از روی سهل‌انگاری بود عقوبتا واجب است اعاده کند نماز را اما این مربوط به خودش است ربطی به شما ندارد. نماز از طرف میت خواند بعد یادش آمد که لباسش نجس بوده است مجزی است از آن میت، عقوبتا اعاده این نماز بر این شخص واجب است، ربطی به میت ندارد.

البته این نظر خلاف مشهور است، این‌که نماز در لباس نجس از روی فراموشی صحیح باشد و وجوب اعاده یک وجوب عقوبتی باشد که آقای سیستانی استظهار کردند این خلاف نظر مشهور است و ما هم نپذیرفتیم اما بهرحال یک مثالی است برای وجوب عقوبتی اعاده.

پس این‌که صاحب کفایه فرموده صحت عبادت به معنای سقوط وجوب اعاده و قضاء است نخیر ممکن است عبادتی صحیح باشد در عین حال اعاده آن وجوب داشته باشد به عنوان وجوب عقوبتی.

برخی گفتند صحت عبادت به این است که غرض مولی از امر تحصیل بشود.

این هم درست نیست. برای این‌که در اتمام در موضع قصر، مسافری که جاهل است به وجوب قصر نماز تمام خواند، نمازش صحیح است، اما آیا تحصیل کرد غرض تام مولی را؟ نخیر. و لذا مشهور گفتند اگر جاهل مقصر باشد عقاب می‌‌شود چرا نماز قصر نخواندی، در عین حال نماز تمامش صحیح است.

پس بهتر این است که بگوییم صحت عبادت به معنای حصول غرض تام مولی یا غرض ناقص مولی است به نحوی که دیگر امکان استیفاء بقیه غرض مولی نباشد. گاهی انسان غرض تام مولی را استیفاء می‌‌کند از امر به یک عبادت، گاهی غرض ناقص را استیفاء می‌‌کند ولی مانع می‌‌شود از استیفاء تتمه غرض مولی.

همین مثال اتمام فی موضع القصر عن جهل بالحکم این‌طور است. غرض ناقص مولی استیفاء می‌‌شود و لذا می‌‌گویند صحت صلاته ولی عقابش هم می‌‌کنند که با این نماز چهار رکعتی خواندن، دیگر تتمه غرض مولی در نماز دو رکعتی قابل استیفاء نیست.

و همین‌طور است کسانی که معتقدند مثل استاد ما یا مرحوم آقای صدر که حدیث لاتعاد شامل جاهل مقصر هم می‌‌شود، جاهل مقصر است عقاب می‌‌شود بخاطر این‌که جاهل مقصر است در عین حال حدیث لاتعاد می‌‌گوید مشکلی نیست اخلال به غیر ارکان در نماز مشمول حدیث لاتعاد است، نماز صحیح است در عین حال غرض تام مولی هم استیفاء نشده است. حتی کسانی که می‌‌گویند خصوص جاهل قاصر مشمول حدیث لاتعاد است چه بسا این را بگویند که او هم استیفاء نکرده است غرض تام مولی را و لکن شارع امتنانا نماز او را تصحیح کرده است.

[سؤال: ... جواب:] مطابقت ماتی‌به با ماموربه لزوما به معنای صحت نیست. در اتمام فی موضع القصر ماتی‌به مطابق با ماموربه که قصر است نیست در عین حال صحیح است چون استیفاء کرد غرض معظم مولی را به نحوی که دیگر بقیه غرض مولی قابل استیفاء نیست. ... پس اتفاقا استیفاء نکرد غرض اکثری و تام مولی را. ... حالا بالاخره ببینید! موردی هست که تمام غرض مولی استیفاء می‌‌شود می‌‌گوییم این عمل صحیح است، موردی هم هست که تمام غرض مولی استیفاء نمی‌شود و لو به قول شما از این باب که تعدد مطلوب هست در غرض مولی و لکن مانع می‌‌شود این عمل شما از استیفاء آن غرض کامل مولی، این‌جا هم می‌‌گویند عمل شما صحیح است.

اما این‌که مرحوم صاحب کفایه فرمود: صحت امر نسبی است یعنی باید یک اثری را ببینید بعد بیاییم بگوییم این عمل ما اگر آن اثر بر او مترتب می‌‌شود پس صحیح است اگر آن اثر مترتب نمی‌شود صحیح نیست، بدون نسبت‌سنجی عمل با یک اثر نمی‌شود گفت این عمل صحیح است یا صحیح نیست؛ اول باید این عمل را در مقایسه با آن اثر لحاظ کنیم ببینیم آن اثر مترتب می‌‌شود بر این عمل پس صحیح است و اگر مترتب نمی‌شود پس صحیح نیست. این فرمایش صاحب کفایه به نظر ما فرمایش متینی است.

مرحوم آقای خوئی فرمودند: این حرف‌ها چیه؟ صحت یعنی تمامیت، ‌تمامیت یعنی واجد اجزاء و شرائط بودن. نماز ده جزء دارد پنج شرط هم دارد مثلا، کار نداریم که اثر این نماز چیست، نمازی که دارای این ده جزء است و دارای آن پنج شرط است نماز صحیح است یعنی نماز تام است چه کار داریم که اثر بر آن مترتب می‌‌شود یا نمی‌شود، نماز بدون رکوع نماز تام نیست، ولی نماز با رکوع و با سایر اجزاء و شرائط نماز تامی هست.

جناب آقای خوئی! شما اگر ذات نماز را ببینید بالاخره ذات نماز هر جوری اجزاء و شرائطش را ببینید واجد آن اجزاء و شرائط می‌‌تواند باشد. نماز نُه جزئی هم شما تصویر کنید که رکوع در آن نیست، برای خودش اجزاء و شرائط دارد، نماز ده جزئی که رکوع هم در ضمن آن هست آن هم برای خودش اجزاء و شرائطی دارد. چه جور شد این نماز با رکوع شد صحیح، آن نماز بی‌رکوع شد فاسد؟ اگر نباشد که به لحاظ یک اثری مثل موافقت امر، تحصیل غرض، سقوط وجوب اعاده، اگر نباشد ملاحظه این آثار، هر عمل مرکبی واجد اجزاء خودش هست دیگر، عمل ناقص هم مرکبی است دارای اجزاء خاصی. چه جور شد آن شد فاسد؟ به لحاظ این می‌‌گوییم فاسد که آن اثر متوقع در آن مترتب نمی‌شود که موافقت امر است یا تحصیل غرض مولی است یا مسقط وجوب اعاده و قضاء است.

وانگهی شما هم که اشتباه صاحب کفایه را مرتکب شدید؛ ‌صحت را تفسیر کردید به تمامیت. شما خودتان در بحث خلل گفتید ما یک شرط در صحت داریم یک شرط در تمامیت، قاعده فراغ فقط در شرط صحت جاری می‌‌شود یعنی اگر نماز خواندی بعد از نماز شک کردی آیا فراموش کردم یک سجده‌ای را در این نماز تا قضاء این سجده بر من واجب باشد یا فراموش نکردم سجده‌ای را در این نماز تا نمازم تام باشد قضاء سجده بر من واجب نباشد، شما فرمودید این‌جا شک در تمامیت و نقصان است مبادا بروی سراغ قاعده فراغ، قاعده فراغ فقط شک در صحت را می‌‌گوید که بناء بر صحت بگذار، این‌جا باید بروی سراغ قاعده تجاوز، قاعده تجاوز باید جاری کنی بگویی ان‌شاءالله سجده که محلش گذشته است من سجده را آوردم بلی قد سجدت. که ما آن‌جا اشکال کردیم گفتیم کلما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو که دلیل قاعده فراغ است موضوعش شک در صحت نیست، ‌شک در تمامیت عمل هم داشته باشیم کلما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو.

ولی در عین حال آقای خوئی آن‌جا توجه داشت که فرق است بین شک در صحت و شک در تمامیت. بعد از نماز شک کنیم نمازمان واجد رکوع بود یا فاقد رکوع، این می‌‌شود شک در صحت، چون اگر فاقد رکوع بود این عمل قابل تصحیح نیست، می‌‌شود شک در صحت و فساد، ولی اگر شک کنیم یک سجده فراموش کردیم یا نه بهرحال نماز صحیح است، شک در تمامیت و نقصان این نماز داریم. پس شما شک در صحت را در مقابل شک در تمامیت گرفتید. و در این‌که صحت و تمامیت را دو معنا کردید در آن بحث ما با شما موافقیم ولی قاعده فراغ را می‌‌گفتیم اعم است؛ هم شک در صحت را شامل می‌‌شود هم شک در تمامیت را. و لکن اشکال ما در این بحث به شما این است که چرا صحت را به معنای تمامیت گرفتید؟ صحت در مقابل فساد است، تمامیت در مقابل نقصان است.

[سؤال: ... جواب:] کدام اثر؟ نماز با سجده اثر متوقعش این است که هم امر به نماز ساقط است هم امر به اجزاء نماز (مثل سجده) نماز با فراموشی یک سجده وجوب اعاده نماز ساقط است اما وجوب تدارک آن سجده منسیه ساقط نیست، بستگی دارد که شما اثر را چه چیزی بدانید.

مقدمه پنجم

مطلب پنجم بحث مهمی است. بحث این است که صحت آیا مجعول شرعی است یا امر واقعی است؟

صاحب کفایه تفصیل داده، فرموده صحت در عبادت امر واقعی است، جعلی نیست. چرا؟ برای این‌که ما در عبادت یک امر به صرف الوجودی داریم با اجزاء و شرائطی، نماز صبح بخوان با وضوء و رکوع، این‌که این نماز صبح من صحیح است یا صحیح نیست این‌که مجعول شرعی نیست. اگر این نماز صبح من مطابق است با ماموربه می‌‌شود صحیح، اگر مطابق نیست با ماموربه می‌‌شود فاسد. آنی که مجعول شرعی است امر به صرف الوجود صلات مع الطهارة و الرکوع است. شارع نمی‌آید حکم جعل کند نماز اولی که من خواندم بی‌وضوء‌ بود بگوید حکمتُ بانها باطل، نماز بعدی که خواندم با وضوء بود بگوید حکمتُ بان هذا صحیح، حکمتُ گفتن شارع این‌جا مطرح نیست، عقل است که می‌‌آید می‌‌گوید این نمازت مطابق است با ماموربه شارع پس صحیح است. آنی که مجعول شرعی است امر شارع است به نماز با رکوع و طهارت. پس صحت در عبادت مجعول شرعی نیست.

[سؤال: ... جواب:] فرق نمی‌کند [در] صحت واقعیه. صحت واقعیه حالا صحت واقعی فعل اضطراری صحت واقعیه فعل اختیاری، این مجعول شرعی نیست در عبادات. امر به یک عبادتی حالا در حق مختار یا در حق مضطر اگر شد عمل این مکلف مطابق بود به آن ماموربه شارع، چه ماموربه اختیاری چه ماموربه اضطراری می‌‌گویند این عمل صحیح است و الا صحیح نیست. ظاهرا مقصود صاحب کفایه صحت واقعیه است و الا صحت ظاهریه که مفاد قاعده فراغ است که اگر شک کردی در صحت واقعیه عملت بناء بگذار که عملت صحیح است آن ظاهریه مجعول شرعی است. صحت واقعیه عبادت مجعول شرعی نیست.

اما صحت در معاملات مجعول شرعی است. چرا؟ برای این‌که صحت در معامله یعنی ترتب اثر. عقد فارسی صحیح است یا صحیح نیست، عقد نکاح معاطاتی صحیح است یا صحیح نیست، یعنی چه؟‌ یعنی آیا شارع برای عقد فارسی، اثر زوجیت جعل کرده؟ آیا برای عقد معاطاتی اثر زوجیت جعل کرده یا جعل نکرده؟‌ صحت عقد نکاح فارسی یا معاطاتی یعنی جعل اثر زوجیت برای آن. پس صحت در معاملات مجعول شرعی است. چرا؟ برای این‌که صحت معامله حکم انحلالی است یعنی اگر عقد نکاح عربی صحیح باشد هزار تا زوجیت ما داریم عقیب هزار تا عقد نکاح عربی ولی اگر مطلق عقد و لو عقد فارسی صحیح باشد پنج هزار تا عقد داریم که هزار تا از آن‌ها عربی است و چهارهزار تا از آن‌ها فارسی است، پنج هزار حکم شرعی زوجیت داریم عقیب این پنج هزار عقد نکاح، این می‌‌شود حکم انحلالی صحت عقد نکاح، این مجعول شرعی باید باشد.

مرحوم نائینی فرموده این درست نیست، صحت در معاملات هم امر واقعی است نه مجعول شرعی. چرا؟ برای این‌که شارع هم در معاملات حکمش به نحو کلی است دیگر، کاری ندارد به عقد نکاح زید عقد نکاح عمرو عقد نکاح بکر، کلی می‌‌گوید، یا می‌‌گوید عقد الزواج العربی صحیح یا می‌‌گوید مطلق العقد صحیح، اما اگر آمد گفت مثلا عقد النکاح العربی صحیح اگر عقدی که زید می‌‌بندند عربی است صحیح است اگر عربی نیست صحیح نیست، این‌که عقد نکاح زید عربی است یا عربی نیست مجعول شرعی نیست، شما چه کار داری به این‌که عقد نکاح زید عربی است یا غیر عربی، قضیه خارجیه را که شارع متکفلش نیست. شارع به نحو کلی گفته عقد النکاح العربی صحیح، این‌جا عقل است که می‌‌آید می‌‌بیند آیا عقد نکاح زید عربی بود تا مشمول خطاب عقد النکاح العربی صحیح باشد یا عربی نبود. دقیقا شبیه عبادات، در عبادات هم شارع گفته تجب الصلاة مع الطهارة، عقلت می‌‌آید نگاه می‌‌کند ببیند صلات زید مع الطهارة است می‌‌گوید صحیحٌ، اگر ‌مع الطهار‌ة نیست می‌‌گوید لیس بصحیح.

آقای خوئی هم در دوره‌های سابقه اصولیه‌اش، تایید کرده استادش را، اما بعدا عدول کرده فرموده: حق با صاحب کفایه است. چرا؟ برای این‌که صاحب کفایه حرفش این است: در عبادت، عبادت متعلق امر است، و لذا ما یک امر به صرف الوجود صلات مع الطهارة داریم، صلات مع الطهارة متعلق امر است یعنی مولی امر می‌‌کند به ایجاد آن. انحلالی هم نیست، اگر شما نماز با طهارت بخوانید امتثال کردید این امر را، ‌اگر نماز بی‌طهارت بخوانید امتثال نکردید این امر را. شارع حکمش منحل نمی‌شود به تعداد نمازهای شما، امر دارید به صرف الوجود نماز با طهارت، اگر نماز با طهارت بخوانی الانطباق قهری و الاجزاء عقلی، ‌انطباق قهری است، کاری به شارع ندارد. ولی در معاملات صحت یعنی ترتب اثر، معامله موضوع برای ترتب اثر است، یعنی اذا وجد عقد النکاح العربی فتتحقق الزوجیة بین الرجل و المرأة، به نحو قضیه شرطیه است که اذا وجد عقد نکاح عربی فتتحقق الزوجیة بین الطرفین. به این می‌‌گویند موضوع، ‌یعنی موضوع آنی است که می‌‌گویند اگر موجود بشود این حکم بار می‌‌شود. و این انحلالی است، شارع به تعداد افراد عقد نکاح عربی باید حکم زوجیت داشته باشد، اگر هزار عقد نکاح عربی است، با آن جعل کلی باید هزار زوجیت مترتب بشود به تعداد هزار وجود عقد نکاح عربی. دیروز عقد نکاح عربی بین زید و هند بود، بلافاصله زوجیت شرعیه بین آن‌ها ثابت شد، آن یک زوجیت شرعیه است، امروز بین عمرو و یک زن دیگری آمد عقد نکاح عربی بسته شد امروز یک زوجیت شرعیه‌ای بین این دو محقق می‌‌شود، زید و هند ممکن است فردا از هم طلاق بگیرند یا فوت بکنند زوجیت آن‌ها تمام می‌‌شود، ولی زوجیت عمرو با زن خودش هنوز باقی است، ‌این‌ها دو تا زوجیت شرعیه است، ربطی به هم ندارد.

انصافا فرمایش خوبی است. از این بُعد حساب کردند که صحت به معنای ترتب اثر است و اثر در معاملات انحلالی است به تعداد وجود افراد معامله، ‌انصافا به این لحاظ ترتب اثر، مجعول به جعل شارع است دیگر. وقتی شارع بگوید الدم نجس منحل می‌‌شود به تعداد افراد دم، نجاست این دم مجعول شرعی است، نجاست آن دم هم مجعول شرعی است و لو به جعل واحد اما مجعول متعدد است دیگر. واقعا درست می‌‌گویند‌، ‌صحت یعنی ترتب اثر شرعی، در معاملات انحلالی است و مجعول شرعی است دیگر، ‌صحت به معنای ترتب اثر، ‌خب ترتب اثر توسط کی باید جعل بشود؟ غیر از این است که توسط شارع جعل بشود؟

[سؤال: ... جواب:] بله، ‌جعل، ‌عام است، العقد العربی سبب للزوجیة، اما حکم انحلالی است دیگر. صحت این عقد عربی امروز بین زید و بین هند به معنای ترتب اثر زوجیت است، ترتب اثر زوجیت به جعل شارع است، گتره‌ای نیست. ... در عبادت امر به صرف الوجود امر داریم به صلات مع الطهارة، این‌که شما نماز با طهارت بخوانی یا نخوانی، جعل شارع و امر شارع که تغییر نمی‌کند، ‌شما نمازت اولت بی‌طهارت باشد نماز دومت با طهارت باشد، تاثیری در امر مولی ندارد. مولی گفته بود بر تو واجب است نماز با طهارت، نماز اولت بی‌طهارت بود، ‌باطل بود، ‌نماز دومت با طهارت بود صحیح بود، نه این‌که برای نماز دوم شارع یک اثر شرعی جعل می‌‌کند، نه. امتثال اثر شرعی ندارد. ... هزاران امتثال معنا ندارد؛ صرف الوجود لایتثنی و لایتکرر. [سؤال: امر، انحلالی است. جواب:] شما این‌که این نمازت با طهارت است این نماز مستحبت با طهارت است پس امتثال امر است، این را که شارع نمی‌گوید، امتثال امر که جعل شرعی ندارد، اما ترتب اثر زوجیت، مجعول به جعل شرعی است. این‌که این نماز با طهارت است پس امتثال امر است امتثال امر بودن که مجعول شرعی نیست، یک امر واقعی است، مطابق باشد با ماموربه می‌‌شود امتثال امر. اما در معاملات صحت به این معنا که اثر زوجیت برای این عقد نکاح بار می‌‌شود، ترتب اثر زوجیت مجعول به جعل شرعی است.

بله، حالا یکی بیاید بگوید ما مقصودمان از این‌که صحت معاملات هم امر عقلی است این است که عقل تشخیص بدهد این عقد نکاحت عربی است تا مطابق باشد با العقد العربی سبب للزوجیة. این تشخیصش مربوط به عقل می‌‌شود. [اقول] این مثل این می‌‌ماند که شارع گفته الدم نجس تشخیص این‌که این خون است یا رنگ سرخ است به عقل است یا به عرف است اما پس بگوییم نجاست این خون عقلی است؟ نجاست هر خونی مجعول شرعی است، منتها باید موضوعش محقق باشد، این رنگ سرخ نباشد، این‌که تشخیص بدهیم آیا شارعی که گفت الدم نجس منطبق می‌‌شود بر این رنگ سرخ یا منطبق نمی‌شود، ‌بله انطباق عنوان معامله صحیحه هم بر این موجود خارجی یا انطباق عنوان دم بر این موجود خارجی این تشخیصش با عقل است یا با عرف است او بحث دیگری است اما آنی که مجعول شرعی است نجاست این دم است، ترتب اثر زوجیت برای آن عقد نکاح است، این‌ها مجعول شرعی است دیگر.

[سؤال: ... جواب:] قابلیت اقتداء که اثر الصحة است نه خود صحت. جواز اقتداء اثر شرعی صحیح بودن نماز امام جماعت است، ما که در آثار شرعی صحت بحث نمی‌کنیم، ما در خود معنای صحت بحث می‌‌کنیم. ... حکم به صحت این نماز تو شارع چکار دارد این نماز تو صحیح است یا نه، برای این نماز تو که حکم جعل نکرده، چون متعلق است نماز برای وجوب، قبل از این‌که شما نماز بخوانی وجوب هست، شما نماز هم نخوانی وجوب هست، پس وجوب نماز که مترتب بر فعل شما نیست. ولی اثر زوجیت مترتب است بر وجود عقد نکاح شما، باید عقد نکاح شما شارع برایش اثر زوجیت بار کند تا این بشود صحیح.

[سؤال: ... جواب:] در اتمام فی موضع القصر شارع مسقط قرار می‌‌دهد یعنی شارع می‌‌گوید یجب القصر ما لم تأت بالتمام، از این انتزاع می‌‌شود که پس تمام فی موضع القصر صحیح است یعنی و لو متعلق تکلیف نیست اما شرعا مسقط تکلیف است، اما با این‌که اتمام فی موضع القصر مسقط تکلیف باشد، این به آن معناست که شارع انتهاء امد وجوب قصر را این قرار داده گفته یجب علیک القصر ما لم تأت بصلاة التمام مع الطهارة و فی حال الجهل بالحکم. اما شارع این‌که نماز شما مسقط تکلیف است یعنی موجب ارتفاع تکلیف می‌‌شود بله آن اشکال ندارد؛ شارع بالاخره امتثال را هم غایت بقاء تکلیف می‌‌گیرد یا اتمام فی موضع القصر را غایت بقاء‌ تکلیف به قصر می‌‌داند، به آن معنا شارع مسقطیت را به عنوان مسقطیت جعل نمی‌کند بلکه تکلیف را مغیا می‌‌کند به ما لم تمتثل، ‌به مادام لم تتم فی موضع القصر، بله‌، به این معنا اگر بگویید ما حرفی نداریم، ‌ولی کسی صحت در عبادات را نگفته که مجعول شرعی است، به این معنا اگر بگویید مسقطیت‌، بله ما قبول داریم. اما همه جا که بحث مسقطیت نیست، بحث این است که آیا آن امر به نماز که شده بودیم این نماز بخواهد مطابق با واقع هم باشد مجعول شرعی است؟ نه، مجعول شرعی نیست، اما در معاملات ما چیزی نداریم الا این‌که اذا وجد العقد ترتب اثر الزوجیة، ترتب اثر زوجیت بر این عقد این مجعول به جعل شرعی است.

[سؤال: ... جواب:] بحث معاملات در این‌جا معاملات به معنای اخص است نه واجبات مثل دفن میت که آن هم صرف الوجودش واجب است، معاملاتی که موضوع است برای ترتب اثر، اذا وجد العقد تحققت الزوجیة، دفن میت که متعلق است برای وجوب، او مثل عبادت می‌‌ماند. به این معنا که این عقد ما عقد واجد شرائط عقد عربی است بله تشخیصش به عقل است، مثل این‌که این رنگ سرخ خون است، تشخیصش با عقل است ولی این منافات ندارد که صحت به معنای ترتب اثر مجعول به جعل شارع باشد.

پس صحت معاملات مجعول به جعل شارع است. صحت ظاهریه هم مجعول به جعل شارع است، شارع می‌‌گوید فامضه کما هو می‌‌گویند تعبد به صحت کرده، بلی قد رکعت می‌‌گویند تعبد به صحت کرده. ما این تفصیل را قبول داریم بین صحت واقعیه عبادات، مطلق التکالیف، این‌جا صحت واقعیه‌اش مجعول شرعی نیست و لکن صحت ظاهریه و یا صحت واقعیه معاملات به معنای ترتب اثر مجعول به جعل شرعی است.

این راجع به این مطلب. بقیه مطالب ان‌شاءالله روز شنبه.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 106- 375

**‌شنبه – 21/12/1400**

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

بحث راجع به مطالبی بود که قبل از ورود در بحث اقتضاء نهی از عبادت نسبت به فساد مطرح بود.

در ذیل مطلب چهارم عرض کردیم وصف صحت انتزاع می‌‌شود از یک عمل به لحاظ اثر آن، تا اثری فرض نشود برای یک عمل نمی‌شود انتزاع کرد وصف صحت را از آن. البته وقتی شارع اثری را مرتب کند بر یک عملی شک کنیم این عمل واجد اجزاء و شرائط هست، و شارع بگوید بناء بگذار بر این‌که این عمل صحیح است، این ظهور عرفیش این است که یعنی بگو این عمل واجد اجزاء و شرائط هست نه این‌که بگو این عمل ذواثر هست. تعبد به صحت عمل مشکوک الصحة مساوق است با تعبد به وجود اجزاء و شرائط این عمل و به تبع تعبد به وجود اجزاء و شرائط عمل، ما آثار شرعی آن را بار می‌‌کنیم.

ضمنا عرض کردیم که تفسیر صحت به تمامیت درست نیست، صحت در مقابل فساد است، تمامیت در مقابل نقصان است. شاهد مهمش این است که گاهی به عمل ناقص شارع اکتفاء می‌‌کند از باب این‌که اخلال به غیر ارکان احیانا هست حدیث لاتعاد جاری می‌‌کند، اتمام فی موضع القصر است عن جهل بالحکم، ‌دلیل خاص آن را صحیح می‌‌داند با این‌که ناقص است، در صحیحه زراره در وسائل جلد 11 صفحه 253 راجع به عمره مفرده در ماه‌های حج فرموده است: شخصی که عمره مفرده بجا می‌‌آورد فرقش با عمره تمتع این است که محتبس به حج نیست اگر می‌‌خواست می‌‌تواند برگردد مثل امام حسین علیه السلام که عمره مفرده بجا آوردند در اشهر حج و محتبس به حج نبودند و لذا روز هشتم ذی حجه که مردم به سمت عرفات حرکت می‌‌کردند ابی‌عبدالله علیه السلام به سمت کوفه حرکت کرد. عمره مفرده این خاصیت را دارد. بعد امام فرمودند فان اقام بمکة الی الحج، ‌حالا اگر ماند در مکه و حج بجا آورد، فعمرته تامة، عمره او عمره تامه است و از میقات محرم شده برای آن، و حجته ناقصة مکیة، و حج او با این‌که حج تمتع می‌‌شود اما حج ناقص است، فرق می‌‌کند با حج تمتع‌هایی که متمتع بجا می‌‌آورد، ‌او در میقات بالقوة برای حج هم محرم شده اما این شخصی که عمره مفرده بجا آورده در مکه محرم شده برای حج، ‌حجش حج تمتع است اما حج تمتع ناقص، صحیح است اما ناقص است، ‌چون ناقص است ما وفاقا للسید الزنجانی عرض کردیم مجزی از حجة الاسلام نیست، چون آیه می‌‌فرماید و اتموا الحج و العمرة‌ لله، در روایات فرمودند بر هر مکلف مستطیعی در طول عمر واجب است یک بار عمره تامه و حج تام بجا بیاورد، این حج، ‌حج تام نیست، ببینید! صحیح است ولی تام نیست.

ما یک مثالی زدیم که بعد از سلام نماز قضاء سجده منسیه باید بجا بیاورد، این را هم گفتیم صحیحٌ و لیس بتام، صحیح است چون این نماز فاسد نیست ولی تام نیست چون واجب است قضاء سجده. این را ممکن است کسی جواب بدهد بگوید صحیح است یعنی صحیح تاهلی مثل هر عمل مرکبی که هنوز تمام نکردیم آن را، هر عملی که ما هنوز در اثناء آن هستیم، طبیعی است که فاسد نیست چون صحیح تاهلی است ولی صحیح فعلی نیست اگر قضاء بکنیم سجده را می‌‌شود صحیح فعلی و تام، قبل از این‌که آن را قضاء کنیم اگر هنوز تاهل برای قضاء دارد اتیان به عمل منافی نکنیم صحیح تاهلی است. و لذا این مثال را ممکن است کسی مناقشه کند بگوید در این مثال صحیح و تام فرقی نمی‌کند چون صحیح در این‌جا به معنای صحیح تاهلی هست نه صحیح فعلی، عمل مرکبی که هنوز در اثناء‌ آن هستید مثل وسط نماز، این نماز صحیح است ولی صحیح تاهلی است، ‌طبیعی است که فاسد نیست ولی صحیح فعلی هم نیست. و لذا این مثال را ممکن است جواب بدهیم اما مثال‌های دیگری برای این‌که فرق بین صحیح و تام روشن بشود کافی است.

[سؤال: ... جواب:] لازم نیست بالفعل بخواهد ولی بالاخره این عمل شما تام نیست، ممکن است اصلا مسقط باشد. نماز با ترک قرائت بدون تعمد این اصلا ممکن است امر نداشته باشد، بهرحال امر هم داشته باشد ناقص است چون نماز تام نمازی است که با قرائت باشد و لذا شما نمی‌توانید به دیگری اغراء‌ به جهل کنید بگویید شما نماز بی‌قرائت بخوان به گردن من، یا نماز با این قرائت ملحونه (به او نمی‌گویید ملحونه) به او می‌‌گویید نماز با همین کیفیتی که می‌‌خوانی بخوان هر کس به شما گفت این نمازهای که خواندی باطل است بیاور پیش من تا من او را محکوم کنم. این بنده خدا هم ترک قرائت می‌‌کند یا اکتفاء‌ می‌‌کند به همان کیفیت قرائت، ‌بعد یک عالمی به او می‌‌گوید شما چه جور نماز می‌‌خوانی با ترک قرائت یا با این قرائتی که من شنیدم از شما، می‌‌گوید حاج آقای فلانی، ‌استاد حوزه این‌جور فرمودند، می‌‌آیند سراغ این استاد حوزه، ‌می گوید من به او خدمت کردم من کاری کردم که مشمول حدیث لاتعاد شد، او جاهل قاصر شد، جاهل قاصر که عملش صحیح است، می‌‌گویند به او خدمت کردی ولی به خودت خیانت کردی. به او خدمت کردی که عمل او صحیح است اما به خودت خیانت کردی که تسبیب کردی به ترک واجب چون واجب اولی در حق او نماز با قرائت صحیحه است شما به مهمان هم غذای نجس بخورانی سیر بشود بعد از این‌که غذای نجس خوراندی به او بگویی برو دهانت را آب بکش به او خدمت کردی، شکمی را از غذا در آورد اما به خودت خیانت کردی که تسبیب کردی به حرام واقعی، یا در مانحن‌فیه تسبیب کردی به ترک واجب واقعی.

در مطلب پنجم صاحب کفایه فرمود صحت در عبادت مجعول شرعی نیست ولی در معاملات مجعول شرعی است. ما اصل مدعای ایشان را قبول کردیم گفتیم: عبادت متعلق امر است، عبادت هم خصوصیت ندارد، هر واجبی و لو عبادت نباشد مثل دفن میت متعلق امر است، شارع بعد از وجود متعلق امر در خارج حکم جدیدی ندارد. بله، امتثال امر مسقط امر است، اما این‌طور نیست که شارع اگر نماز شما را واجد اجزاء و شرائط باشد برای این نماز شما حکمی به نام صحیح بودن جعل کند. اما در معاملات، معاملات موضوع هستند برای حکم شرعی، ‌اذا وجد عقد النکاح تحققت الزوجیة. و لذا حکم انحلالی است، هزار عقد نکاح در خارج موجود بشود هزار زوجیت موجود می‌‌شود.

و تعجب است از بعض المعاصرین، در درس‌نامه اصول فرمودند در معاملات هم ما یک جعل بیشتر نداریم، عقد النکاح سبب للزوجیة، ‌حال در خارج ما یک عقد نکاح را با اجزاء و شرائطش بیاوریم عقل است که می‌‌گوید این، مصداق آن جعل واحد شرعی است، و الا شارع به تعداد افراد عقد نکاح که حکم ندارد، یک حکم بیشتر جعل نکرده است.

بر فرض ما بگوییم جعل واحد است، از نظر عرفی مجعول که حکم شرعی است به تعداد افراد موضوع متعدد می‌‌شود مثل الدم نجس، یک جعل است اما این خون روی دست من نجس است، خون روی دست شما نجس است، عقد نکاح هم یک جعل بر فرض بیشتر نداشه باشد که ما البته این را هم نمی‌پذیرفتیم اما بر فرض بپذیریم اما به جعل واحد مجعول متکثر داریم به تکثر افراد عقد نکاح.

و لذا در شبهات موضوعیه ایشان استصحاب حکم جزئی را جاری نمی‌کنند؟ مثلا بعد از عقد نکاح، این مرد زنش را طلاق داد بعد رجوع کرد در طلاق نمی‌دانیم رجوع در طلاق قبل از انقضاء عده بود یا بعد از انقضاء عده، زنش را طلاق رجعی داد بعد رجوع کرد، کی رجوع کرد نمی‌دانیم، قبل از انقضاء عده رجعیه یا بعد از آن، اگر استصحاب موضوعی جاری نشود مثل مجهولی التاریخ که استصحاب جای نمی‌شود یا تعارض می‌‌کند، استصحاب بقاء عده تا زمان رجوع و استصحاب عدم رجوع تا زمان عده، ‌یا جاری نمی‌شود یا تعارض می‌‌کند نوبت می‌‌رسد به اصل حکمی، استصحاب بقاء زوجیت، خب ایشان چه جور استصحاب می‌‌کند بقاء زوجیت را؟‌ استصحاب بقاء زوجیت می‌‌کنیم دیگر، ‌ما شک در جعل کلی که نداریم، شک داریم در حکم جزئی، اگر حکم جزئی انحلال ندارد به تعداد افراد موضوع چه جور می‌‌خواهیم ارکان استصحاب را در آن حکم جزئی تمام بدانیم و استصحاب حکم جزئی بکنیم.

و لذا ما قبول داریم صحت در معاملات یعنی ترتب اثر شرعی بعد از وجود هر معاملی و این به تعداد هر معامله‌ای متعدد می‌‌شود و صحت معامله یعنی ترتب اثر شرعی و لذا مجعول شرعی هست.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره همه امور اعتباریه وهم عقلی هستند ولی از نظر عرفی یک وجودی دارند که همین وجود منشأ آثار است. بقاء زوجیت اثر دارد، اثرش جواز استمتاع است.

[سؤال: ... جواب:] مبنایی که خودشان هم قبول دارند در اصول، در بحوث در بحث استصحاب صفحه 166 هست تصریح می‌‌کنند که حکم جزئی وجود عرفی دارد و لذا ارکان استصحاب در او تمام می‌‌شود. له واقع عرفی.

اما تقریب‌های صاحب کفایه در این بحث یک مقدار جالب نیست. مثلا ایشان راجع به این‌که صحت در عبادات مجعول شرعی نیست فرمودند صحت در عبادات از لوازم اتیان به ماموربه است عقلا. حیث لایکاد یعقل معه ثبوت الاعادة أو القضاء و قد تکون بسقوط الامر الاختیاری الواقعی بالاتیان بالماموربه الاضطراری أو الظاهری فتکون مجعولة شرعا. اما همین صحت در عبادات اگر از باب مسقطیت باشد نه از باب امتثال امر، این می‌‌شود مجعول شرعی. نماز اضطراری مریض صحیح شرعی است، چرا؟ برای این‌که شارع می‌‌توانست بگوید اگر در اثناء وقت یا حتی بعد از گذشت وقت خوب شدی باید آن را اعاده کنی یا قضاء کنی، اما شارع آمد گفت‌: نه، همان نماز نشسته‌ای که خواندی در حال بیماری مجزی است، حال که این را گفت، صحت این نماز اضطراری مجعول شرعی است تخفیفا و منة علیه مع وجود المقتضی للامر بالاعادة و القضاء. کانه در عبادات هم اگر امتثال امر مطرح نشود، مسقطیت مطرح بشود این‌جا صحت مجعول شرعی است. در مورد امتثال هم امتثال مسقط امر است، همان امتثال امر واقعی هم مسقط امر است منتها آن‌جا می‌‌گوید معقول نیست شارع امتثال امر را مسقط امر قرار ندهد، اما در امر اضطراری شارع معقول هست که امتثال امر اضطراری را مسقط امر اختیاری قرار ندهد، ولی چون امتنانا قرار داد و مسقط او کرد صحت مجعول شرعی است.

[اقول] صحت مجعول شرعی نیست، آنی که مجعول شرعی است در این‌گونه موارد این است که تکلیف را مغیا کرده است به عدم اتیان به این ماموربه اضطراری، این مجعول شرعی است. شارع گفته یجب علیک الصلاة قائما الی ان تصلی قاعدا عن مرض، این مجعول شرعی است. صحت این نماز نشسته در حال بیماری، موضوع یک اثر شرعی نیست، مگر بگویید خود این مسقطیت یک نوع اثر شرعی است که دیگر نزاع لفظی می‌‌شود، نمی‌شود بحث ماهوی بکنیم. شما اسم مسقطیت اتیان به ماموربه اضطراری را نسبت به امر اختیاری می‌‌گذارید صحت این فعل اضطراری، لامحاشة فی الاصطلاح.

اما صحت در معاملات ایشان فرموده مجعول شرعی است. ولی یک تعبیری دارد می‌‌گوید حیث ان ترتب الاثر علی معاملة یکون بجعل الشارع و لو امضاءا نعم صحة کل معاملة‌ شخصیة و فسادها لیس الا لاجل انطباقها علی ما هو المجعول سببا و عدمه. این نعم یعنی چه؟ ما فهمیدیم صحت معاملات چون در طول وجود معامله با اجزاء و شرائط آن اثر شرعی بار می‌‌شود یعنی صحت در معاملات مجعول شرعی است این را فهمیدیم اما این نعم صحة کل معاملة شخصیة و فسادها لیس الا لاجل انطباقها علی ما هو المجعول سببا و عدمه، یعنی چه؟‌ استثناء نباید بزنید، باید این‌طور بگویید، بگویید ما چون مرادمان از صحت در معاملات ترتب اثر است، اثر هم شرعی است در معاملات، صحت در معاملات مجعول شرعی است اما این‌که شارع وقتی می‌‌گوید عقد النکاح العربی نافذ، این عقد نکاح من عربی است یا عربی نیست، این یک امر تکوینی است، این‌که مجعول شرعی نیست. این در حقیقت استثناء نمی‌شود از این‌که صحت کل معاملة‌ مجعولة‌ بجعل شرعی، یک توضیحی بشود که هر موضوعی مثل الدم نجس، نجاسة هر دمی مجعول شرعی است، اما این‌که این خون است یا رنگ سرخ است، این یک امر تکوینی است ولی به صورتی صاحب کفایه که ‌‌گفت مبهم بود. نعم، کانّه یک استدراکی می‌‌خواهد بکند، ‌اتفاقا باید به جای نعم می‌‌گفت کلّا، ‌می گفت یک وقت اشتباه نکنی، این‌که موضوع اثر شرعی منطبق است بر این عقد نکاح شما، این عقد نکاح شما عربی است یا عربی نیست، جوّزتک نفسی، بعضی می‌‌گویند جوزتک نفسی به جای زوجتک، ‌این عقد نکاح عربی است یا عربی نیست، یا شبهه مصداقیه باشد مثلا نمی‌دانیم این آقایی که داشت می‌‌خواند با لهجه غلیظ بعضی از شهرها، عربی صحبت می‌‌کرد، عربی بود فارسی بود ترکی بود، شبهه مصداقیه است، این بله مثل هر موضوع تکوینی دیگر ربطی ندارد به این‌که ما بگوییم صحت مجعول است به جعل شرعی نیست، و صحت مجعول به جعل شرعی است منتها موضوع صحت عقد نکاح عربی است، مثل این‌که موضوع نجاست دم است، این‌که این رنگ سرخ است یا خون است، ‌این‌که دیگر معلوم است مجعول به جعل شرعی نیست، این موضوع اثر شرعی است. باید صاحب کفایه این‌جوری بیان می‌‌کرد.

مقدمه ششم

مطلب ششم در کفایه فرموده اگر نوبت به اصل عملی برسد شک می‌‌کنیم که آیا نهی در عبادت مستلزم فساد است یا نه، نوبت به اصل عملی برسد، در خود استلزام، در خود ملازمه بین نهی از عبادت و فساد آن، که نمی‌شود اصل جاری کرد، چون حالت سابقه متیقنه ندارد. از ازل یا نهی از عبادت ملازم با فساد بوده یا نبوده، حالت سابقه متیقنه ندارد تا استصحاب عدم ملازمه جاری کنیم. این را در بحث مقدمه واجب هم گفتیم. پس باید چکار کنیم؟ ایشان فرموده بیایید در مسأله فقهیه یعنی در خود فساد نه در ملازمه که مسأله اصولیه است، در خود فساد اصل جاری کنید. در معاملات اصالة الفساد داریم، اگر عامی نداشتیم اقتضاء صحت معامله کند، اصالة الفساد جاری می‌‌شود، عقد نکاح فارسی یا نکاح معاطاتی استصحاب می‌‌گوید بر او اثر زوجیت مترتب نشده است. و همین‌طور در عبادت، وقتی نهی دارد، استصحاب می‌‌گوید امر ندارد، استصحاب عدم امر جاری می‌‌کنیم، این می‌‌شود فساد.

[اقول] این اصالة الفساد در معاملات اول یک مقدار بیشتر بازش کنید، ‌از بس از روز اول به طلبه‌ها گفتید اصالةالفساد در معاملات، شد برای‌شان یک اصل مقدس، خب این چه اصلی است؟ این استصحاب در شبهات حکمیه است. کسانی مثل مرحوم آقای خوانساری، این فقیه بزرگ، و در معاصرین آقای زنجانی اصلا می‌‌گویند دلیل استصحاب از استصحاب در شبهات حکمیه انصراف دارد، چه استصحاب بقاء حکم چه استصحاب عدم حکم. پس چه جور می‌‌خواهید استصحاب کنید که این نکاح فارسی یک زمانی اثر زوجیت نداشت، یعنی قبل از این‌که نکاح فارسی یا نکاح معاطاتی بین این زن و مرد خوانده بشود این‌ها زوجیت نداشتند استصحاب می‌‌کنیم بعد از این عقد نکاح هم زوجیت ندارند.

کسانی مثل آقای خوئی که ما هم ‌هم‌فکر ایشان هستند استصحاب در بقاء احکام را در شبهات حکمیه قبول ندارند و گاهی این اصالة‌الفساد بازگشتش به استصحاب بقاء حکم است، مثلا شک کنیم در طلاق، پشت تلفن دو تا شاهد عادل هم نشستند در نجف، می‌‌شنوند، می‌‌گوید زوجة موکلی هی طالق، آن دو نفر هم می‌‌شنوند، کافی است یا کافی نیست؟ آقای سیستانی احتیاط واجب می‌‌کنند، ‌یک عده فتوی می‌‌دهد که این حضور شاهدین عدلین نیست که، این تلفن که حضور نیست. حالا شک کردیم، این‌جا بعد از طلاق با اسماع تلفنی دو نفر عادل مشکوک الصحة و الفساد است می‌‌خواهیم استصحاب کنیم بقاء زوجیت را، یعنی استصحاب بقاء احکام است، این را دیگر آقای خوئی هم قبول ندارد. ولی مشهور هم استصحاب عدم احکام را در شبهات حکمیه قبول دارند هم استصحاب بقاء احکام را در شبهات حکمیه قبول دارند، ‌ولی آن‌هایی که قبول ندارند چه بکنند؟

بعضی‌ها ممکن است بگویند ما در این مثالِ شک در صحت طلاق تمسک می‌‌کنیم به اطلاق دلیل زوجیت بعد از عقد نکاح، عقد نکاح سبب زوجیت است، او اطلاق دارد، دلیل نفوذ طلاق مقید این اطلاق است، شک که می‌‌کنیم در مقید تمسک می‌‌کنیم به اطلاق دلیل مطلق.

می‌گوییم: آن دلیل که می‌‌گفت عقد نکاح سبب زوجیت است اصلا ناظر نبود به آن اسباب زوال زوجیت. مثل این می‌‌ماند که ارث سبب ملکیت ارث است، یعنی للذکر مثل حظ الانثیین، این‌که شخص مورثش بمیرد موت مورث سبب ملکیت وارث است، بعد این وارث این ارث را می‌‌فروشد به دیگران به بیع تعلیقی مثلا، بیع غیر منجز، شک می‌‌کنیم بیع غیر منجز صحیح است یا صحیح نیست، ‌استصحاب بقاء‌ ملکیت این وارث را بخواهید جاری کنید می‌‌شود استصحاب در شبهات حکمیه، ‌یکی بگوید اطلاق دلیل من مات ابوه یملک ما ترکه، اقتضاء می‌‌کند که هنوز هم این وارث مالک ما ترک پدرش است، ‌این درست است؟ این دلیل ارث کار ندارد به اسباب مزیل ملکیت که وارث از چه راه‌هایی ملکش را به دیگران منتقل کند، او می‌‌گوید ارث سبب ملکیت است، تازه می‌‌شوی مالک، ‌حالا این ملک را چه جوری می‌‌توانی به دیگران منتقل کنی اطلاقی در دلیل ارث نیست.

ما واقع مطلب این است که هیچ توجیهی پیدا نمی‌کنیم برای اصالة‌الفساد در معاملات، بناء بر این انکار استصحاب در شبهات حکمیه مطلقا کما هو مبنی السید الخوانساری أو فی خصوص بقاء الحکم السابق کما هو مبنی السید الخوئی و هو الصحیح. مگر یک ادعایی بکنیم بگوییم درست است که استصحاب به وجه مطلق مورد سیره عقلاییه نیست اما بلااشکال سیره عقلاییه و متشرعیه در فرض شک در سببیت یک شیئی برای زوال ملکیت، زوجیت، سیره عقلاء و متشرعه بر بناء بر بقاء حکم سابق است. نیاز به دلیل استصحاب نداریم، سیره عقلاییه این است، شک بکنند در تمامیت یک سببی برای زوال زوجیت، زوال ملکیت، احراز زوجیت، احراز ملکیت، شک بکنند، عموم فوقانی هم نداشته باشند بناء بر عدم می‌‌گذارند. هم‌زمان من خودم خانه‌ام را فروختم به شما، ‌وکیل مطلقم خانه را فروخت به برادرتان، هم‌زمان، آقایان چی می‌‌گویند؟ می‌‌گویند هیچ‌کدام از این دو بیع نافذ نیست، ‌ترجیح بلامرجح است. آیا احتمال نمی‌دهید که شارع بیع منِ اصیل را تنفیذ کرده باشد بگوید با وجود بیع اصیل، بیع وکیل در آن زمان نافذ نیست، احتمالش را که می‌‌دهیم اما چرا فقهاء می‌‌گویند نه، بعد از این‌که دلل احل الله البیع تعارض کرد این دو بیع را نتوانست با هم بگیرد بناء می‌‌گذاریم من که مالک سابق این ملک هستم هنوز هم مالک هستم. یک بناء عقلایی و متشرعی است. و لذا ما با این بیان اصالة الفساد در معاملات را قبول می‌‌کنیم.

اما در عبادات ما نفهمیدیم یعنی چه اصالة‌ الفساد. فرض این است که یک عبادتی امر دارد یک حصه‌ای از آن نهی دارد، مثل صلات فی الحمام، شک می‌‌کنم در اقتضاء نهی از صلات فی الحمام للفساد، چرا نتوانم برائت از شرطیت عدم کون الصلاة‌ فی الحمام جاری کنم، ‌اصل امر به نماز مسلم است، شک دارم در تقید این نماز به این‌که در حمام نباشد، چرا برائت جاری نشود؟ این‌جا جای برائت است. می‌‌گویند صاحب کفایه در بعض نسخ کفایه این مطلب را قبول کرده. حالا ایشان بزرگوار هستند قبول هم نکرده باشند ما باید قبول کنیم این‌جا جای برائت است.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 107- 376

**یک‌شنبه – 22/12/1400**

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

بحث در مقتضای اصل عملی در شک در اقتضاء نهی از عبادت یا معامله نسبت به فساد آن بود.

در کفایه فرمود: نسبت به معاملات اصل عملی اصالة الفساد هست یعنی استصحاب عدم ترتب اثر. ما این را پذیرفتیم.

و لکن ممکن هست کسی بگوید استصحاب عدم ترتب اثر محکوم قاعده حل است، کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام. البته اگر کسی مثل آقای خوئی که ما هم همین نظر را داریم بگوید ظاهر حل، حل تکلیفی است، نمی‌تواند به کل شیء لک حلال تمسک کند برای اثبات حلیت وضعیه معامله‌ای که مشکوک هست که آیا حلیت وضعیه دارد یا ندارد. ولی کسانی مثل مرحوم آقای بروجردی، امام، آقای سیستانی که معتقدند که کل شیء لک حلال اعم است از حلال تکلیفی و حلال وضعی، ممکن است بگویند کل شیء لک حلال عمومش اقتضاء می‌‌کند که عقدی که نمی‌دانیم صحیح است یا صحیح نیست مثل عقد نکاح فارسی یا نکاح معاطاتی حلال وضعی است، کل شیء لک حلال.

و لکن بر فرض ما بپذیریم که کل شیء لک حلال اعم است از حلال وضعی و تکلیفی و لکن باز تمسک به این کل شیء لک حلال برای اثبات حلیت وضعیه معاملاتی که مشکوک الصحة هستند مبتلا به اشکال است:

اولا: استصحاب عدم ترتب اثر بعید نیست کسی بگوید اصل حاکم است؛ علم ادعایی است برای این‌که استصحاب علم باشد ادعائا. علم ادعایی است به عدم ترتب اثر یعنی به حرمت وضعیه و داخل می‌‌کند مورد را در غایت قاعده حل که حتی تعرف انه حرام. استصحاب می‌‌گوید من به تو می‌‌گویم که تو عالم هستی به این‌که این نکاح معاطاتی حرام وضعی است چون استصحاب می‌‌گوید بگو منتج نتیجه زوجیت نیست.

اشکال دیگری که ممکن است مطرح بشود اشکالی است که آقای سیستانی مطرح می‌‌کنند. می‌‌فرمایند شیء ظاهر است در اعیان خارجیه، عقد که شیء نیست، عقد فعل است، ‌کل شیء لک حلال اعیان خارجیه را شامل است که مشکوک هستند حلال هستند یا حرام بگویید حلال است. بله شامل حلال وضعی هم می‌‌شود، ثوبی که نمی‌دانیم از اجزاء حیوان حلال گوشت است یا حیوان حرام گوشت است حلال است یعنی نماز خواندن در آن حلال است و این حلال وضعی است، ‌مشکلی ندارد، اما عقد عین خارجیه که نیست تا شیء بر آن صادق باشد.

و فرمودند با این بیان ما اشکال آقای خوئی دیگر پیش نمی‌آید که اگر کل شیء لک حلال بخواهد اثبات حلیت وضعیه بکند برای معاملات مشکوک الصحة لزم منه تاسیس فقه جدید؛ در شبهات حکمیه در شبهات موضوعیه بیاییم ما همیشه به جای اصالة الفساد بگذاریم اصالة الصحة، اصالة الحلیة در معاملات و این مستلزم تاسیس فقه جدید است. آقای سیستانی فرمودند وقتی که شیء اطلاق نداشت و مختص بود به اعیان خارجیه، دیگر تاسیس فقه جدید لازم نمی‌آید. خود روایت مسعدة بن صدقة هم می‌‌گوید و ذلک مثل الثوب، مثال می‌‌زند برای شیء می‌‌گوید و ذلک مثل الثوب، یا روایت دیگری مثال می‌‌زند به پنیر، اعیان خارجیه را مثال می‌‌زند.

[سؤال: ... جواب:] مبیع که حرام وضعی نمی‌شود عرفا، بیع حرام وضعی است. حالا ایشان می‌‌فرمایند چون اثر متعارف ثوب این است که انسان آن را می‌‌پوشد در نماز و غیر نماز عرفی است که بگوییم این ثوب حلال است یعنی نماز خواندن در آن حلال است. آقای سیستانی این ادعاء را دارد اما در جاهای دیگر که این ادعاء را نمی‌شود مطرح کرد.

در مورد عبادات، صاحب کفایه فرمود ما باز اصالة الفساد داریم. ما عرض کردیم در بعض نسخ کفایه آمده اگر ما امر داشتیم به صرف الوجود یک عبادتی و نهی تحریمی داشتیم از حصه‌ای از آن مثل صلات فی الحمام که نهی تحریمی داشت یا نهی کراهتی داشت، نوبت به اصل عملی رسید که نمی‌دانستیم این نهی از صلات فی الحمام مقتضی فساد آن هست یا نیست بگوییم شک می‌‌کنیم آیا صلات واجبه مقید است به این‌که در غیر حمام باشد یا مقید نیست، برائت از تقید نماز واجب جاری می‌‌کنیم به این‌که در غیر حمام باشد. در بعض نسخ کفایه این مطلب آمده.

مرحوم آقای خوئی ایراد گفته فرموده این‌جا جای برائت نیست. چرا؟ برای این‌که وقتی صلات فی الحمام نهی داشت مشمول اطلاق امر نیست. نمی‌شود عنوان واحد هم مشمول خطاب امر باشد هم مشمول خطاب نهی. این بدیهی است. بله، شک در مسقطیت صلات فی الحمام نسبت به وجوب صلات معقول است که ما بعد از این‌که نماز در حمام خواندیم و قصد قربت از ما متمشی شد مثلا جاهل قاصر بودیم بگوییم احتمال می‌‌دهیم تکلیف به صلات ساقط شد چون این نماز در حمام احتمال دارد وافی به ملاک باشد، و لکن شک در مسقط مجرای قاعده اشتغال است.

ما قبلا جواب این مطلب را دادیم و گفتیم اگر نوبت به شک در مسقط هم برسد باز برائت جاری می‌‌شود. اگر احتمال بدهیم این نماز در حمام مانع از حدوث وجوب نماز است، که روشن است، با خواندن نماز در حمام شک پیدا می‌‌کنیم در اصل حدوث وجوب نماز، برائت جاری می‌‌کنیم. اگر بدانیم اصل وجوب نماز حادث شد و لکن شک می‌‌کنیم بعد از این‌که نماز در حمام خواندیم این وجوب باقی است یا باقی نیست بناء بر مسلک آقای خوئی و ما که استصحاب وجوب نماز استصحاب در شبهه حکمیه است و جاری نیست، نوبت می‌‌رسد به اصل طولی، و اصل طولی، برائت از بقاء تکلیف است نه قاعده اشتغال. قاعده اشتغال در مواردی است که ما شک در امتثال داریم خارجا نه شک در سعه و ضیق جعل شارع، شک در مسقط بودن نماز در حمام بازگشتش به این است که نمی‌دانیم شارع چطور جعل کرده وجوب را، ‌آیا گفته تجب الصلاة فی غیر الحمام و هذا الوجوب باق الی ان تصلی فی الحمام این‌جور جعل کرده، که نماز در حمام می‌‌شود مسقط وجوب نماز در غیر حمام یا گفته تجب الصلاة فی غیر الحمام مطلقا که نتیجه‌اش عدم مسقطیت صلات در حمام باشد نسبت به وجوب. پس شک بر می‌‌گردد به شک در سعه و ضیق جعل شرعی، بیان تمام نیست بر جعل وجوب نماز بطور مطلق، این‌جا جای قاعده اشتغال نیست.

[سؤال: ... جواب:] تمسک به اطلاق هیئت ربطی به این بحث ندارد این‌جا بحث‌مان در رجوع به اصل عملی است، اطلاق هیئت خودش اصل لفظی است که باید این را در ضمن بحث‌های آینده دنبال کنیم.

مقدمه هفتم

مطلب آخر که مطلب هفتم هست قبل از این‌که وارد بحث از اقتضاء نهی از عبادت و معامله نسبت به فساد بشویم این است که صاحب کفایه فرموده نهی از عبادات به لحاظ خود نهی اقسامی داشت نهی تحریمی، نهی کراهتی، نهی غیری، به لحاظ متعلق نهی هم تقسیماتی دارد. ششم قسم ذکر می‌‌کند ایشان برای اقسام نهی از عبادت:

یکی نهی از خود عبادت است. مثل نهی از نماز در مورد حائض. دع الصلاة ایام اقراءک.

دوم: نهی از وصف عبادت. مولی به عبدش می‌‌گوید اقرأ القرآن (قرائت قرآن عبادت است طبق فرض)، بعد می‌‌گوید لاتجهر بصوتک فی قراءة القرآن، این‌جا نهی از وصف عبادت شده. ‌عبادت قراءة القرآن است، ‌جهر فی قراءة القرآن وصف آن است از آن نهی شدیم. نه نهی ارشادی به فساد، ‌او که محل بحث نیست نهی تکلیفی شدیم. می‌‌خواهیم ببینیم این نهی تکلیفی مقتضی فساد عبادت هست یا نیست.

قسم سوم: نهی از جزء العبادة. مثل نهی از قرائت سوره‌های سجده‌دار در نماز، لاتقرأ فی المکتوبة‌ بشیء من العزائم، بناء بر این‌که این نهی نهی تکلیفی باشد. می‌‌خواهیم ببینیم این مقتضی فساد عبادت هست یا نیست. خود جزء فاسد می‌‌شود، و بناء بر این‌که نهی از عبادت در قسم اول مقتضی فساد است این قسم سوم دیگر بحث جدیدی نیست به لحاظ خود جزء، اما از این حیث شد قسم سوم که می‌‌خواهیم ببینیم این نهی تکلیفی از این جزء‌ عبادت مقتضی فساد کل العبادة هست یا نیست.

قسم چهارم: نهی از وصف الجزء. می‌‌گوید اقرأ فی صلاتک و لکن لاتجهر المرأة بالقراءة‌ فی صلاتها، نهی شده این زن از وصف الجزء ‌که جهر در قرائت است.

قسم پنجم: نهی از شرط العبادة. از شرط یک عبادتی نهی شده است، مثل این‌که زنی در حال حیض وارد مسجد الشجرة‌ می‌‌شود می‌‌گوید لبیک، می گویند: خانم!‌ برو بیرون، ‌تو همین الان بیرون مسجد از ما مسأله حیض را پرسیدی. این‌جا خود احرام عبادت است، نهی از احرام که نشدیم، ‌نهی شدیم از شرط الاحرام یعنی کون فی المسجد.

[سؤال: ... جواب:] باید شرط العبادة توصلی باشد که بحث جدیدی بطلبد و الا اگر شرط العبادة مثل وضوء که خودش عبادت باشد این‌که باز بر می‌‌گردد به همان قسم اول که نهی از عبادت باشد. وقتی که وضوء شرط عبادی است یعنی شرط تعبدی است خودش فاسد بشود این طبیعی است که نمازش هم فاسد می‌‌شود. بیشتر در این قسم پنجم بحث می‌‌کنند از شرط توصلی برای عبادت.

قسم ششم: نهی از وصف شرط عبادت. نهی می‌‌کند از غصبی بودن ساتر. ساتر خودش شرط العبادة است نهی می‌‌کند از غصبی بودن ساتر.

این شش قسم. صاحب کفایه فرموده فکر نکنید تمام شد تقسیم‌های ما، باز وصف العبادة ما را دو قسم می‌‌کنیم: وصف العبادة گاهی وصف ملازم است گاهی وصف مفارق است. یعنی چی؟ ایشان فرموده وصف ملازم آنی است که این وصف مصداق دیگری غیر از این عبادت ندارد. مثلا: مولی گفته اقرأ القرآن، بعد گفته لاتجهر فی قراءة القرآن، جهر در قرائت قرآن وصف ملازم قرائت قرآن است چون مصداق دیگری ندارد. این وصف ملازم است. وصف مفارق این است که مصداق دیگری دارد گفته اقرأ القرآن بعد گفته لاتجهر بصوتک ان انکر الاصوات لصوت الحمیر!!، جهر به صوت وصف است ولی وصف صوت است وصف ملازم قراءة القرآن نیست.

البته صاحب کفایه مثال می‌‌زند به صلات و غصب، می‌‌گوید غصب وصف مفارق صلات است. ولی این مثال، مثال خوبی نیست. ‌درست است که غصب ممکن است در غیر نماز باشد ولی غصب که ترکیبش اتحادی بود با نماز، ‌تعبیر وصف و موصوف کردن تعبیر جالبی نیست بگوییم امر به صلات و نهی از غصب از باب امر به عبادت و نهی از وصف مفارق عبادت است، چون غصب منطبق بر ذات موصوف است، غصب منطبق بر ذات نماز است، منطبق بر ذات وضوء به ماء مغصوب است و لذا نهی از خود عبادت می‌‌شود به عنوان آخر. مثال خوب همین مثالی است که عرض شد: اقرأ القرآن، امر به عبادت کرده، بعد گفته لاتجهر بصوتک، نهی از جهر به صوت نهی از وصف مفارق است یعنی جهر وصف قرائت است خود قرائت که نیست.

[سؤال: ... جواب:] در وصف ملازم گفت لاتجهر فی قراءة القرآن، جهر در قرائت قرآن مورد افتراق ندارد از قرائت قرآن. وصف ملازم است. فرق می‌‌کند با لاتجهر بصوتک که ممکن است شما شعر حافظ بخوانید با داد زدن، این‌جا جهر به صوت است ولی قرائت قرآن نیست. ... امر به قرائت قرآن امر به عبادت است، نهی یک وقت می‌‌شوید از جهر در قرائت قرآن این نهی از وصف ملازم است، ‌یک وقت نهی می‌‌شوید از جهر فی الصوت، این نهی از وصف مفارق است چون جهر به صوت هم می‌‌تواند در قرائت قرآن باشد هم می‌‌تواند در غیر قرائت قرآن باشد.

صاحب کفایه فرموده اما قسم اول از این شش قسم که نهی از ذات عبادت است، مثل نهی از صلات در حال حیض، این‌که قطعا داخل در محل نزاع است. نهی از جزء‌ عبادت هم مسلم داخل در محل نزاع است، به لحاظ این‌که جزء العبادة عبادة. حالا این جزء‌ که باطل شد مستلزم بطلان این کل هست یا نیست بحث دیگری است؛ این جزء وقتی باطل شد اگر تکرار نکنیم این جزء‌ را کل هم باطل می‌‌شود اگر تکرار کنیم این جزء‌ را در فرد حلال این مشکلی ندارد. مگر این‌که زیاده صدق کند بشود من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، مثل نهی از سجده تلاوت در اثناء نماز، سجده جزء العباده است ولی اگر شما سجده تلاوت در نماز بجا بیاورید، ‌یا رکوع زاید بجا بیاورید به جای یک رکوع دو رکوع بجا بیاورید، ‌این رکوع دوم نهی تکلیفی هم دارد (حالا طبق فرض)، این می‌‌شود مصداق من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة. اما نهی از شرط العبادة، ‌ایشان فرموده اگر شرط توصلی است که مشکلی پیش نمی‌آورد.

مرحوم نائینی فرموده صاحب کفایه درست می‌‌گوید. مرحوم نائینی از شیخ نوعا دفاع می‌‌کند اما از صاحب کفایه این‌طور نیست که نوعا دفاع کند اما این‌جا فرموده صاحب کفایه درست می‌‌گوید. نهی از شرط توصلی عبادت که مقتضی فساد عبادت نیست. مثل نهی از تستر به ساتر مغصوب، این‌که مقتضی فساد نماز نیست، می‌‌گویند آقای نائینی!‌ چرا؟‌ ایشان می‌‌گوید برای این‌که آنی که حرام است مصدر است (‌تستر)، ‌آنی که شرط است اسم مصدر است (مستوریت). حالا فارسی بگوییم می‌‌شود پوشیدن ساتر غصبی حرام است، ‌پوشش به ساتر شرط نماز است. پوشیدن ساتر غصبی حرام است چه ربطی دارد به پوشش که اسم مصدر است، او شرط است. مصدر می‌‌شود حرام، اسم مصدر که نتیجه مصدر هست حالا تعبیر می‌‌کنیم مستوریت یا تعبیر می‌‌کنیم پوشش، او می‌‌شود شرط.

آقای خوئی اصولش با فقهش فرق می‌‌کند. در اصول، حالا این‌که هست، ‌در مصباح الاصول جلد 1 صفحه 247 فرموده: استاد! شما دیگه چرا؟ چرا این حرف‌ها را می‌‌زنید؟ مصدر با اسم مصدر فرق‌شان اعتباری است، مثل ایجاد و وجود، چه فرق می‌‌کند پوشیدن با پوشش؟ لحاظ می‌‌کنید این پوشش را منتسبا به فاعل آن می‌‌شود پوشیدن، به ذات فعل انتساب کنید می‌‌شود پوشش، کتک زدن، شستن شسشو، این‌ها یک چیز هستند، ‌شستن با شستشو مگر با هم فرق می‌‌کند؟‌ منتها ذات این فعل را ببینیم می‌‌گوییم شستشو، حیث انتسابش به فاعل را ببینیم می‌‌گوییم شستن. مگر می‌‌شود ما نهی بشویم از تستر به ساتر مغصوب و لکن این تستر به ساتر مغصوب داخل در ماموربه به امر ضمنی در نماز باشد؟ نمی‌شود. این تستر منهی‌عنه است تقید به این منهی‌عنه بشود ماموربه؟! فتوای آقای خوئی همین است. در تعلیقه عروه و در منهاج می‌‌گوید کسی که نماز بخواند با تستر به ساتر مغصوب عالما عامدا نمازش باطل است. اما در بحث استدلالی در فقه می‌‌گوید ترکیب، ‌انضمامی است. ذات تستر به ساتر مغصوب حرام است، اما تقید نماز به آن حلال است بلکه واجب است. این‌ها در خارج یک چیز نیستند، ‌قید که ذات تستر است حرام، تقید یعنی انجام دادن نماز در این حال مباح و چه بسا واجب، چه اشکال دارد.

ما می‌‌گوییم:‌ آقای خوئی! همین که در فقه گفتید درست است. کار نداریم در اصول خلافش را گفتید، کار نداریم در تعلیقه عروه و در منهاج خلافش را گفتید، ما ابن الوقت هستیم، ما دنبال منفعت خودمان است، این حرفی که زدید حرف خوبی است ما تاییدش می‌‌کنیم. چطور‌؟ می‌‌گوییم شاهد بر ترکیب انضمامی امر ترتبی هست. مولی می‌‌گوید لخت هستی؟ لباس مباح نداری؟ مهم نیست ولی اگر به اندازه وقت نماز که پنج دقیقه است این ساتر غصبی را می‌‌پوشی واجب است در این حال نماز بخوانی، این مشکلی ندارد. این ساتر غصبی را نپوش ولی اگر به اندازه پنج دقیقه این ساتر غصبی را می‌‌پوشی نه تنها مباح است در این حال نماز بخوانی حتی واجب هم هست نماز بخوانی. حق نداری در این پنج دقیقه که ساتر غصبی را پوشیدی بروی ناهار بخوری بگویی این‌جوری ناهار بهتر به دلم می‌‌چسبد تا با بدن لخت، ‌بعد موقع نماز آن ساتر را در بیاوری لخت نماز بخوانی، نخیر، آن پنج دقیقه که ساتر غصبی را می‌‌پوشی نمازت را بخوان بعد که لخت می‌‌شوی برو ناهار بخور.

[سؤال: ... جواب:] ایقاع الصلاة فی هذا الحال که فرد غصب نیست. مرحوم آقای نائینی فرمود مصدر و اسم مصدر، ما آن را نمی‌گوییم، بله مصدر و اسم مصدر فرق‌شان اعتباری است، ما می‌‌گوییم ذات شرط و تقید الصلاة بهذا الشرط، ‌این‌ها که فرق‌شان مثل فرق مصدر و اسم مصدر نیست بلکه فرق قید و تقید است. ذات قید حرام است، تقید یعنی ایقاع الصلاة فی هذا الحال حلال است بلکه واجب است. این مشکلی ندارد، ‌ترکیب‌شان ترکیب انضمامی است. همان‌طور که در بحوث هم مطرح کردند و درست هم هست، صاحب کفایه هم فرموده، درست هم فرموده.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق دلیل. امکان ترتب کافی است برای اثبات وقوع آن تمسکا به اطلاق دلیل.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره ما نتیجه را می‌‌بینیم که تایید کرده مرحوم نائینی، صاحب کفایه را در نتیجه، ما می‌‌گوییم درست است. ذات شرط حلال است، ‌ایقاع الصلاة فی حال وجود هذا الشرط حلال بل واجبٌ. از این تعبیر می‌‌کنیم به تقید، این هیچ محذوری ندارد.

و لذا در آن احرام زن حائض در مسجد شجره خود آقای خوئی هم فتوی داده به صحت، استاد ما مرحوم آقای تبریزی اشکال می‌‌کرد، ‌ولی آقای خوئی فتوی داده که زن حائض برود داخل مسجد شجره، گناه کرده ولی احرامش چرا باطل باشد با این‌که شرط احرام هم کون فی المیقات است این کون فی المیقاتش که در مسجد شجره است حرام است چون حائض است.

راجع به آن فرمایش صاحب کفایه که فرق گذاشت بین وصف ملازم عبادت و وصف مفارق عبادت یک عرضی بکنیم. صاحب کفایه فرموده اگر وصف مفارق باشد به نظر ما مشکلی ایجاد نمی‌کند. بگوید اقرأ القرآن بعد بگوید یحرم الجهر بالصوت، مشکلی ندارد، کسی قرآن خواند با جهر مشکلی ندارد. اما صاحب کفایه فرموده اگر نهی این باشد که لاتجهر فی قراءة القرآن این‌جا نهی از جهر در قرائت قرآن بازگشتش به نهی از قرائت جهریه قرآن است. نهی از جهر در قرائت قرآن و تحریم جهر در قرائت قرآن بازگشتش به تحریم قرائت متصفه به جهر است و این موجب فساد این قرائت می‌‌شود.

مرحوم آقای خوئی فرموده چه فرق می‌‌کند؟‌ وصف و موصوف ترکیب‌شان اتحادی است، ترکیب که اتحادی شد وصف مفارق باشد وصف لازم باشد، چه فرق می‌‌کند؟ امتناع اجتماع امر و نهی را اگر کسی قائل بود مثل ما و مثل شمای صاحب کفایه‌ در ترکیب اتحادی خب در وصف مفارق عبادت مثل یحرم الجهر بالصوت خب این وصف است، ترکیب وصف و موصوف اتحادی است، وصف و موصوف در خارج اتحاد وجودی دارند نمی‌شود اجتماع امر و نهی در ترکیب اتحادی.

به نظر ما حق با صاحب کفایه است. ترکیب بین وصف و موصوف به نظر عرف ترکیب انضمامی است. عرف وجود وصف را وجود عرض می‌‌بیند، ‌وجود عرض در نظر عرفی غیر از وجود محل است. حالا بگذریم ملاعلی مدرس زنوزی آمد گفت عرض عین وجود جوهر است، حالا او بحث فلسفی کرد، ولی از نظر عرفی (که معیار هم تشخیص عرف است در بحث امتناع اجتماع امر و نهی و ترکیب اتحادی و انضمامی)، این است: ‌لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف، نهج البلاغة می‌‌گوید، می‌‌گوید هر صفتی گواهی می‌‌دهد که من وجودم با وجود موصوف دو تا است، در خارج دو وجود هستند. حداقل به نظر عرف. پس وصف ترکیبش با موصوف ترکیب اتحادی نیست، وصف عرض است وجودش در خارج غیر از وجود موصوف است.

ممکن است شما بگویید اگر این‌جوری است که شما گفتید در آن وصف ملازم هم جوازی بشوید، چرا می‌‌گویید حرف صاحب کفایه درست است، صاحب کفایه در وصف ملازم مثل لاتجهر فی قراءة القرآن گفت این نهی مقتضی فساد قرائت جهریه قرآن است. می‌‌گوییم این فرمایش صاحب کفایه از نظر عرفی درست است، انصافا ظاهر تحریم جهر در قرائت قرآن این است که جهر در قرائت قرآن وقتی شد این حصه از قرائت وافی به ملاک قرائت نیست، ظهور عرفیش این است.

[سؤال: ... جواب:] چون در خود خطاب لحاظ کرد قراءة القرآن را، گفت یحرم الجهر فی قراءة القرآن. عرف آن خطاب اقرأ القرآن را می‌‌بیند، یحرم الجهر فی قراءة القرآن را هم می‌‌بیند، و لو ارشاد به مانعیت نباشد، فرض این است که ارشادی نیست تکلیفی نیست، ‌ولی متفاهم عرفی این است که می‌‌خوهد بگوید این قرائت جهریه وافی به ملاک نیست.

اگر این استظهار ما پذیرفتید فهو و الا ما به نظرمان وصف ترکیبش با موصوف ترکیب انضمامی است و اجتماع امر و نهی در ترکیب انضمامی بلااشکال است. وارد می‌‌شویم در اصل بحث اقتضاء نهی از عبادت للفساد که فروضی دارد که ان‌شاءالله در جلسه آینده بحث را دنبال می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## فروض نهی از عبادت

جلسه 108- 377

**دو‌شنبه – 23/12/1400**

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

راجع به بحث اقتضاء نهی از عبادت نسبت به فساد آن فروضی مطرح هست که عرض می‌‌کنیم:

فرض اول

فرض اول این است که نهی به اصل عبادت بخورد، نهی هم نهی تحریمی نفسی باشد مثل نهی از صوم حائض بناء بر این‌که صوم حائض حرام ذاتی است و الا اگر صوم حائض صرفا حرام تشریعی باشد که معنایی جز ارشاد به فساد آن ندارد و خارج از بحث می‌‌شود. طبیعی است که نهی تکلیفی از صوم حائض با امر به آن جمع نمی‌شود. چون عنوان، واحد است، نمی‌شود که هم نهی تحریمی بشود صوم حائض هم امر وجوبی بشود به آن.

منتها بحث در این واقع می‌‌شود: اگر یک حائضی حالا یا از روی جهل به موضوع یا جهل به حکم روزه گرفت، احتمال دادیم که این روزه وافی باشد به ملاک صوم، و لو مفسده هم دارد اما وافی به مصلحت صوم هم باشد و لو مصلحت مغلوبه، مفسده صوم حائض چون غالب بود بر مصلحت آن، مانع از امر به آن شد ولی منافات ندارد که صوم حائض وافی به ملاک صوم باشد. روزه گرفت قصد قربت هم کرد چون جاهل بود به موضوع به حکم، می‌‌خواهیم ببینیم می‌‌شود بعدا ما برائت جاری کنیم از وجوب قضاء در حق او؟ به نظر می‌رسد که نشود برائت جاری کرد. ظاهر خطاب تحریم صوم حائض این است که این وافی نیست به ملاک صوم. اگر این ظهور نبود مشکلی نداشتیم. برائت از وجوب قضاء جاری می‌کردیم. البته این بحث در جایی است که ما یک دلیلی که اقتضاء کند وجوب قضاء صوم را بر حائض نداشته باشیم و الا همین اطلاق دلیل متبع است که الحائض تقضی صومها بگوییم اطلاق دارد و لو این زنی که در ایام حیض اشتباها روزه گرفت، اطلاق دلیل می‌‌گوید الحائض تقضی صومها. و لکن اگر گفتیم ما هم‌چون اطلاقی نمی‌فهمیم از این دلیل بلکه می‌‌فهمیم که بطور متعارف بین صوم و صلات در حیض فرق است، صلات قضاء ندارد در مورد حائض، نه اداء دارد نه قضاء، ولی صوم در مورد حائض قضاء دارد اما اطلاق اگر نفهمیدیم که حتی این زنی که از روی جهل به موضوع یا جهل قصوری به حکم روزه گرفت و قصد قربت کرد در حال حیض، نوبت رسید به اصل عملی، برائت از وجوب قضاء می‌‌شود جاری کنیم چون احتمال وفاء به ملاک می‌‌دهیم. و لکن به نظر ما ظاهر خود نهی تحریمی از صوم در حال حیض این است که این صوم وافی به ملاک صوم نیست و دیگر نوبت به اصل برائت نمی‌رسد. اما اشتمال این صوم حائض بر مفسده غالبه کشف نمی‌کند از انتفاء مصلحت مغلوبه در این صوم که این مصلحت مغلوبه به معنای وفاء این صوم باشد به ملاک طبیعی صوم، ‌این را نفی نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] احتمال وفاء به ملاک را که بدهیم شک می‌‌کنیم آیا از این حائض که روزه گرفته است، صوم فوت شده است یا فوت نشده است، نوبت به اصل عملی برسد برائت از وجوب قضاء جاری می‌‌شود و لکن به نظر ما نوبت به اصل عملی نمی‌رسد؛ ظاهر خطاب حرمت تکلیفیه صوم حائض این است که این صوم وافی به ملاک نیست. و نیازی نداریم که ما بگوییم الحائض تقضی صومها اطلاق دارد شامل این حائضی می‌‌شود که روزه گرفته است در حال حیض، چون اطلاق این تعبیر قابل مناقشه است. این تعبیر بیش از این ظهور ندارد که بین نماز و روزه می‌‌خواهد فرق بگذارد، ‌بطور متعارف زن در حال حیض نه نماز می‌‌خواند نه روزه می‌‌گیرد، نمازش را قضاء نمی‌کند روزه‌اش را قضاء می‌‌کند اما اگر زنی در حال حیض اشتباه کرد فکر نمی‌کرد حیض است روزه گرفت فکر می‌‌کرد مستحاضه است بعد معلوم شد حائض بوده، از این روایت که تقضی الحائض صومها اطلاق‌گیری نمی‌شود کرد که این هم باید قضاء کند و لکن عرض می‌‌کنم خود دلیل حرمت صوم حائض ظاهر است در این‌که این صوم در این حال وافی به ملاک نیست و لذا موضوع فوت الصوم احراز می‌‌شود و قضاء بر او واجب می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] ما استظهارمان در نهی از عنوان خود این عبادت همین بود، مثل یحرم الصلاة فی الحمام آن‌جا همین را گفتیم این‌جا هم یحرم الصوم علی الحائض همین را می‌‌گوییم.

فرض دوم

فرض دوم این هست که نهی تعلق بگیرد به حصه‌ای از عبادت و نهی هم نهی نفسی تحریمی باشد، ‌مثلا نهی نفسی تحریمی تعلق بگیرد به صلات فی الحمام، ‌ما این را قبلا بحث کردیم. بناء بر امتناع عقلی اجتماع امر به طبیعت و نهی از حصه‌ای از آن طبیعت، طبیعی است که باید خطاب صل را مقید کنیم بگوییم صل فی غیر الحمام اما ما قبلا عرض کردیم چون تقیید متعلق صل به صلات فی غیر الحمام ناشی از ضرورت ضیق خناق است چون امتناع دارد اطلاق صل جمع بشود با یحرم الصلاة‌ فی الحمام و لذا کشف نمی‌کنیم که این صلات در حمام وافی به ملاک جامع صلات نیست، ‌بعد از این‌که نماز در حمام خواندیم شک می‌‌کنیم در مسقط بودن صلات فی الحمام و ما به نظرمان شک در مسقط مجرای قاعده اشتغال است. فقط ما ادعاء‌‌مان این است که ظاهر خطاب یحرم الصلاة فی الحمام عدم وفاء این صلات فی الحمام است به ملاک، اگر نبود این ظهور، امتناع اجتماع امر و نهی اقتضاء نمی‌کرد که این نماز در حمام وافی به ملاک نیست، بله متعلق امر نیست بناء بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی ولی وافی به ملاک هم نیست؟ این را ما نمی‌توانیم ثابت کنیم لولا قبول این ادعای ما که ظاهر یحرم الصلاة فی الحمام این است که این صلات فی الحمام وافی به ملاک طبیعة الصلاة نیست، ‌اگر این ادعاء را نپذیرید احتمال وفاء صلات فی الحمام به ملاک کافی است که ما شک در سقوط امر به صلات بکنیم بعد از صلات فی الحمام و احکام شک در مسقط را بار کنیم که مشهور قاعده اشتغال جاری می‌‌کنند، ما برائت جاری می‌‌کنیم.

نگویید احتمال وفاء صلات فی الحمام به ملاک را ما نمی‌دهیم بعد از این‌که حرام است. می‌گوییم: این درست نیست، چون تنافی ندارد که بخاطر مفسده غالبه نهی تحریمی شدیم از صلات فی الحمام ولی آن صلات فی الحمام مصلحت مغلوبه دارد یعنی وافی است به مصلحت طبیعی صلات ولی چون مبتلا است به مفسده غالبه نهی تحریمی کردند از آن بعد از وجود مندوحه که می‌‌شود امر صل را بر غیر صلات فی الحمام امتثال کرد.

مثل این‌که مولی می‌‌گوید اشرب ماءا به ملاک رفع عطش، می‌‌گوید یحرم شرب الماء‌ البارد به ملاک این‌که آب سرد خوردن به سلامتی او زیان می‌‌رساند چون او گلودرد دارد، اینجا ‌مشکل ندارد، ‌فوقش امتناع اجتماع امر و نهی می‌‌گوییم اما وفاء شرب ماء بارد به ملاک طبیعی شرب ماء که رفع عطش است محال نیست. تازه ما خودمان گفتیم امتناع اجتماع را عقلا نمی‌پذیریم، ‌امکان اجتماع امر و نهی هست عقلا منتها قرینه می‌‌خواهد، در این مثال اشرب ماءا که عرف می‌‌فهمد برای رفع عطش است و یحرم شرب الماء البارد که عرف می‌‌فهمد برای این است که گلوی او عفونی نشود، خود عرف اجتماع امر و نهی را می‌‌پذیرد اما ظهور لولا القرینة از نهی از یک حصه از طبیعت این هست که با امر به طبیعت که شامل این حصه بخواهد بشود جمع نمی‌شود چون ظهور امر به طبیعت این است که ترخیص فعلی در تطبیق دارد به لحاظ حصص آن طبیعت، صل ظهورش در این است که ترخیص فعلی در تطبیق داریم به لحاظ صلات فی الحمام، و صلات فی الحمام وافی به ملاک هست، یحرم الصلاة فی الحمام ظاهرش این است که صلات فی الحمام وافی به ملاک نیست نسبت به طبیعی صلات، این یک ظهور عرفی است. قرینه اگر بود بر خلاف، حرف دیگری است مثل همین اشرب ماءا و یحرم شرب الماء البارد ‌اگر قرینه نبود ظهور اولی خطاب نهی از حصه‌ای از طبیعت این است که این حصه وافی به ملاک طبیعت نیست.

[سؤال: ... جواب:] یک وقت شما اصلا قائل به جمع عرفی می‌‌شوید می‌‌گویید صل با من صلی فی الحمام فعلیه لعنة‌ الله که هیچ ظهوری در ارشاد به فساد ندارد بلکه ظهور دارد در تحریم نفسی، بحث لعن است که ظهور در تحریم نفسی دارد یا می‌‌گویید جمع عرفی دارند، اصلا جمع عرفیش این است که آن خطاب صل مقید است به غیر این حصه منهی‌عنه چون این حصه منهی‌عنه وافی به ملاک نیست عرفا، که ادعایی است که ما هم می‌‌کنیم، یک وقت نه، بحث عقلی را مطرح می‌‌کنید، می‌‌گویید چون امتناع اجتماع امر و نهی است ما می‌‌گوییم امر صل شامل صلات فی الحمام نمی‌شود بعد از این‌که حرام تکلیفی بود. گیرم امتناع اجتماع امر و نهی واضح هم باشد برای عرف اما ظهوری ندارد من صلی فی الحمام فعلیه لعنة الله که این صلات فی الحمام وافی به ملاک نیست، وقتی احتمال می‌‌دهید این وافی به ملاک است با کدام اطلاقی می‌‌خواهیم ثابت کنیم بعد از نماز در حمام باز وجوب صلات باقی است؟ کدام اطلاق؟ اطلاق هیئت صل که می‌‌گفت طبیعی صلات متعلق این وجوب هست، هیچ ظهوری ندارد اطلاق صل که بعد از اتیان به صلات فی الحمام باز امر به صلات باقی است، همچون ظهوری نداشت.

[سؤال: ... جواب:] نداریم خطاب صل فی غیر الحمام، داریم صل و من صلی فی الحمام فعلیه لعنة الله. ما اطلاقی در هیئت نداریم که بگوید بعد از صلات فی الحمام باز وجوب باقی است. اطلاق صل که این را نمی‌گفت. اطلاق صل بیش از این‌که تا نماز نخوانی وجوب باقی است بیش از این نمی‌فهماند. هیچ وقت نمی‌گفت تا نماز در غیر حمام نخوانی وجوب باقی است، ‌همچون چیزی که نمی‌گفت. مگر فرمایش بحوث را ادعاء کنید که ظاهر هیئت این است که تا متعلق واقعی وجوب را نیاوری وجوب باقی است. پس صل هیئتش می‌‌گوید الوجوب باق ما لم تأت بمتعلقه واقعا و بعد از این‌که کشف کرد این متعلق واقعی وجوب صلات فی غیر الحمام است پس ظهور هیئت صل می‌‌گوید تا صلات فی غیر الحمام را نیاوردی وجوب باقی است، ‌این مدعای بحوث بود ما این را نپذیرفتیم هیچ وقت ظهور صل این نیست که تا متعلق واقعی من را که ثابت شده است صلات فی غیر الحمام است نیاوری منِ وجوب باقی هستم، از کجا؟ خطاب صل که این را نمی‌گوید خطاب صل نمی‌گوید بعد از اتیان به طبیعی صلات باز وجوب باقی است صلات فی الحمام طبیعی صلات است ما‌ آن را اتیان کردیم این‌که وجوب بعد از آن باقی است و تا نماز در غیر حمام نخوانیم وجوب از بین نمی‌رود ما از خطاب لفظی نمی‌توانیم استفاده کنیم. فقط ظهور من صلی فی الحمام فعلیه لعنة الله را بپذیریم به عدم وفاء صلات فی الحمام به ملاک طبیعی صلات مشکل حل می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] صل فی غیر الحمام را از کجا آوردید؟ ... امتناع، ضرورت ضیق خناق است، ‌گلوی مولی را دارد فشار می‌‌دهد می‌‌گوید حق نداری بگویی صل بطور مطلق. مثل این‌که اشرب ماءا بناء بر امتناع اجتماع امر و نهی، به مولی بگویند حق نداری بگویی اشرب ماءا و شامل ماء بارد هم می‌‌شود، مولی می‌‌گوید شرب ماء بارد هم رافع عطش است من که گفتم اشرب ماءا برای رفع عطش بود، ملاک شرب ماء که در رفع عطش هست در شرب ماء بارد هم هست، آن یحرم شرب ماء البارد به ملاک آخری است. می‌‌گویند مولی! حرف بزنی شلیک می‌‌کنیم، حق نداری حرف بزنی گوش به حرف اصولیین بده، مولی می‌‌گوید چاره‌ای نیست، حفظ نفس واجب است!! این را باید بگوییم: مولی! حالا که مجبوری با این تهدیدی که اصولیین کردند که شلیک می‌‌کنیم نابودت می‌‌کنیم، ثبوتا اشرب ماءا بشود اشرب ماء غیر بارد، ‌می گوید خیلی خوب ولی از کجا می‌‌خواهید بگویید شرب ماء بارد مسقط وجوب نیست، "وافی به ملاک است مسقط وجوب است" این را هم من حق ندارم بگویم؟ اصولیین می‌‌گویند مسقط بودن را می‌‌توانی بگویی، مولی می‌‌گوید این مکلف هم بعد از شرب ماء بارد شک در مسقطیت شرب ماء بارد می‌‌کند، کدام اطلاق است که به او بگوید شرب ماء بارد مسقط نیست؟ اگر بگویید اطلاق اشرب ماءا، خب اطلاق اشرب ماءا کی می‌‌گوید شرب ماء بارد وافی به ملاک شرب ماء نیست، کجا این را می‌‌گوید؟ کجا می‌‌گوید اشرب ماءا که بعد از شرب ماء بارد باز وجوب شرب ماء‌ هست؟ ما از جیب خودمان‌ که نمی‌توانیم اضافه کنیم به خطابات.

[سؤال: ... جواب:] در اکرم عالما و یحرم اکرام العالم الفاسق تکلیفا، هم الکلام الکلام. ما می‌‌گوییم چون ظهور دارد یحرم اکرام العالم الفاسق تکلیفا در عدم وفاء اکرام عالم فاسق به ملاک طبیعی اکرام عالم ما تقیید می‌‌زنیم اکرم عالما را. همان مطلبی که محقق عراقی هم پذیرفت. و الا اگر همچون ظهوری نبود که این اکرام عالم فاسق وافی به ملاک طبیعی اکرام نیست الکلام الکلام می‌‌گفتیم اکرام عالم فاسق بکن شک در مسقط داری، بناء بر امتناع اجتماع امر و نهی امر ندارد اکرام عالم فاسق، ولی شک در وفاء به ملاک که می‌‌کنیم، ‌شک در مسقط می‌‌شود و برائت جاری می‌‌کردیم.

[سؤال: ... جواب:] مقید لبی متصل باید کنار خطاب باشد، وقتی کنار خطاب نیست یحرم شرب الماء البارد، چه جوری ما اشرب ماءا را قید بزنیم به چیزی که کنار او نیست و الا لازمه فرمایش شما این است که شک هم بکنیم در تحریم شرب ماء بارد بگوییم شک در مقید متصل داریم، هیچکس این را نمی‌گوید.

و اگر هم شما بگویید شک در مسقط مجرای قاعده اشتغال است، فدای سرتان، با شما همراهی می‌‌کنیم، و لو از باب ناچاری، اما وقت اگر گذشته بود و بعد از وقت ما ملتفت شدیم که ما فکر کردیم رفتیم نماز خواندیم در آشپزخانه بعد گفتند تو نمازت را در حمام خواندی، گفتی این چه حمامی بود، اُپن بود، گفتند حمام‌های جدید اپن شده!! بعد از وقت، شک در وفاء این صلات فی الحمام به ملاک اگر بکنیم این‌جا که دیگر مسلما برائت جاری است از وجوب قضاء که تکلیف جدید است. اگر نبود ظهور یحرم الصلاة فی الحمام در عدم وفاء صلات فی الحمام به ملاک شک در مسقط بود، فوقش در وقت قاعده اشتغال جاری بود اما بعد از خروج وقت اگر شک می‌‌کردیم شک در وجوب قضاء بود به امر جدید قطعا مجرای برائت می‌‌شد.

فرض سوم

فرض سوم این است که نهی، نفسی تحریمی باشد ولی به عنوان آخر، مثل نهی از غصب که منطبق است بر وضوء به آب مغصوب، این دیگر بحث اجتماع امر و نهی پیش می‌‌آید. ما اگر جوازی بشویم و قائل بشویم که نهی از غصب با امر به وضوء قابل جمع است بعد باید ببینیم اگر مشکل مقربیت را حل می‌‌کنیم (مثل امام که می‌‌گوید لولا الاجماع مشکل مقربیت هم حل است، هذا العمل مقرب من حیث و مبعد من حیث آخر)، باید ملتزم بشویم به صحت این عبادت. اگر ما مثل آقای بروجردی رضوان الله علیه شدیم که فرمود این عملی که مصداق طغیان بر مولی است (چون ترکیب اتحادی است، این وضوء به ماء مغصوب عالما عامدا که مصداق طغیان بر مولی است چه جور می‌‌خواهد مقرب به مولی باشد خلاف مرتکز است)، لذا نهی منجز از غصب موجب بطلان این عبادت است، نهی منجز. اما اگر ما امتناعی شدیم مثل آقای خوئی، نهی غیر منجز هم کشف می‌‌کند از فساد این عبادت چون نهی غیر منجز هم با امر جمع نمی‌شود حال که نهی غیر منجز هم داریم، جاهل قاصریم، جاهل ملتفت که نهی واقعی‌اش ساقط نشده باشد نه جاهل مرکب که آقای خوئی ملتزم است که لغو است خطاب نهی او را بگیرد چون جاهل مرکب است اصلا احتمال نمی‌دهد این آب غصبی باشد نهی از غصب نسبت به او چه اثری دارد؟ ساقط است، اما جاهل بسیط که احتمال می‌‌دهد این آب غصبی باشد و مندوحه دارد، آب مباح دارد‌، خطاب تحریم غصب شامل او بشود اثر دارد، ‌اثرش حسن احتیاط است، اثرش این است که احتیاطا با این آب وضوء نگیرد آب مباح دیگر را پیدا کند با او وضوء بگیرد، ‌تحریم واقعی غصب در حق این جاهل ملتفت و شاک لغو نیست، مندوحه هم چون هست حسن احتیاط دارد با این آب وضوء نگیرد برود با آب‌های دیگر وضوء بگیرد، این نهی بوجوده الواقعی مانع از اطلاق امر است.

[سؤال: ... جواب:] ما همین جا هم می‌‌گوییم، فرقی نمی‌کند، ما می‌‌گوییم جناب آقای خوئی!‌ به نظر ما امتناعی هم اگر بشوید درست است که نهی و لو نهی غیر منجز نمی‌سازد با اطلاق امر، پس باید بشود توضأ بماء مباح، ولی شاید وضوء با آب غصبی در حال جهل قصوری که مانع از قصد قربت نیست وافی به ملاک باشد، و ما اطلاقی نداریم که بگوید وافی به ملاک نیست و بعد از این وضوء با آب غصبی در حال جهل قصوری اطلاق وجوب وضوء باقی است طبق آن‌چه که گفتیم، بله، ما این‌جا شک در مسقط داریم و برائت جاری می‌‌کنیم. و لکن مثل آقای خوئی قبول ندارند این مطلب ما را. حالا یا می‌‌گویند ظهور خطاب لاتغصب و توضأ تقیید عرفی می‌‌زند می‌‌گوید توضأ بماء مباح و این یک ظهور عرفی است مثل اکرم عالما با یحرم اکرام العالم الفاسق و دیگر شک در مسقط نداریم و ظهور خطاب بعد از جمع عرفی می‌‌گوید حتما باید بروید با آب مباح وضوء بگیرید. (... عنوان ثانوی است نهی از غصب، ‌مقدم است بر ترخیص به عنوان اولی.) یا باید این‌جور بگوییم یا بگوییم ما در اصل عملی در شک در مسقط قاعده اشتغال را قبول داریم.

اگر کسی مبنای آقای خوئی را قبول نکند که خود وضوء امر دارد، مثل آقای سیستانی بگوییم وضوء متعلق امر نیست، موضوع حکم وضعی است، من توضأ تطهر، ‌این‌که اصلا امتناع اجتماع امر و نهی هم می‌‌گوید مشکل پیدا نمی‌کند چون اصلا وضوء بناء نبود امر داشته باشد، اطلاق دلیل حکم وضعی می‌‌گوید هر وضوء با قصد قربتی سبب طهارت است و لو امر نداشته باشد و لو نهی داشته باشد، ‌این وضوء نهی تحریمی داشته باشد، فرض این است که جاهل قاصر بود، قصد قربت از او متمشی شد، اطلاق دلیل می‌‌گوید من توضأ تطهر، دیگر مشکل حل است، مشکل موقعی می‌‌شود که ما مثل آقای خوئی بگوییم ما در وضوء نیاز به امر داریم چون خود وضوء شرط نماز است خودش امر می‌‌خواهد آن وقت با اطلاق نهی قابل جمع نیست. بله ما باز هم این‌جا هم می‌‌گوییم شاید این وضوء با آب مغصوب در حال جهل قصوری وافی به ملاک باشد و مسقط امر باشد، می‌‌شود شک در مسقط.

البته اشاره کردم توضیح بدهم: اگر مندوحه نباشد یعنی فقط همین آب را داری، اصلا نهی از وضوء با این آب لغو است باقی بماند در فرض جهل. چرا؟ برای این‌که حسن احتیاط ندارد، اثر بقاء نهی حسن احتیاط است، قاعده حل می‌‌گوید این آب مباح است وقتی آب مباح بود باید با این آب وضوء بگیری چون آب دیگری نداری، بقاء نهی از غصب در این حال لغو است، خود آقای خوئی در جاهل بسیط برای چی می‌‌گوید نهی باقی است چون اثر حسن احتیاط دارد، این‌جا که مندوحه نیست که اثر حسن احتیاط ندارد نسبت به وضوء با این آب منحصر. و لذا نهی از وضوء‌ با این آب ساقط است، ‌اطلاق امر به وضوء به این آب اصلا بلامانع است.

صاحب کفایه، آن‌هایی که می‌‌خواهند درس بگویند حواس‌شان باشد، حالا برای شاگردت نگفتی نگو، ذهنش مشوش نشود، اما بعضی شاگردان هستند به چالش می‌‌کشند استاد را، ‌حواس‌تان باشد، صاحب کفایه در بحث اجتماع امر و نهی گفته ما امتناع اجتماع امر و نهی که قائلیم ولی اگر واجب، واجب توصلی باشد این فرد مورد اجتماع امر و نهی صحیح است چون وافی به ملاک است. اگر تعبدی باشد برای جاهل قاصر این عمل صحیح است چون عالم عامد و جاهل مقصر عبادت از آن‌ها صحیح نیست، المبعد لایصلح للمقربیة. این را قبلا خواندیم، ‌در بحث اجتماع امر و نهی فرمود اذا کان الواجب توصلیا سقط امره بالاتیان بمورد الاجتماع و اذا کان تعبدیا سقط امره باتیان مورد الاجتماع فی فرض الجهل القصوری. اما در این بحث آمده می‌‌گوید نهی تکلیفی از عبادت چون اثبات می‌‌کند حرمت ذاتیه‌اش را دیگر این عبادت صلاحیت مقربیت ندارد، و اطلاقش این فرض سوم را که نهی به عنوان آخری مثل عنوان غصب است می‌‌گیرد. فقط استثنایی که می‌‌کند آخرش می‌‌گوید نعم لو لم یکن النهی عنها الا عرضا کما اذا نهی عنها فیما کانت ضد الواجب لایکون مقتضیا للفساد. فقط آنی را که استثناء می‌‌کند نهی غیری است می‌‌گوید او مقتضی فساد نیست، نهی نفسی را مقتضی فساد می‌‌داند. و قبلا هم در تنیبهات گفت یکی از موارد نهی از عبادت این است که ما امتناع اجتماع امر و نهی را بگوییم و بگوییم نهی از عبادت داریم مثل نهی از غصب، مقدم می‌‌شود بر امر به وضوء خب نهی داریم از وضوء. بنفسها در مقابل عرضا است یعنی نهی تبعی، نهی تبعی مقتضی فساد نیست.

ما می‌‌خواهیم بگوییم ظاهرا نظر صاحب کفایه به آن فرض اول و دوم است که نهی به نفس عبادت تعلق گرفته نه به عنوان آخر که در فرض سوم هست و الا در فرض سوم خود ایشان گفت عبادت از جاهل قاصر صحیح است.

فرض چهارم

فرض چهارم این است که اصلا نهی به عبادت نهی نفسی نباشد، نهی غیری باشد. مثال روشنش نهی غیری از علت حرام است. یک علت حرامی ما داریم، برای خودش اصلا مصداق واجب است، مثل غسل، رفت غسل کند، می‌‌گویند برو با آب گرم غسل کن! می‌‌گوید یعنی می‌‌گویید پول بدهم برم حمام؟‌ حالش نیست، در همین حوض آب سرد خانه‌مان می‌‌روم غسل می‌‌کنم. این غسلش علت تامه است برای بیماری یک ماه، می‌‌خوابد در بستر، حاضر نشد دو سه هزار تومان بدهد برود حمام، حالا چند صد هزار تومان باید خرج علاج بیماری‌اش بکند. این غسلش علت تامه حرام است برای بیماری. حالا می‌‌خواهیم ببینیم غسلش صحیح است یا نه. البته مثال نهی غیری مثال‌های دیگری هم دارد، نماز در وقت وجوب ازاله، بناء بر قول کسانی که می‌‌گویند ازاله وقتی واجب شد ترک نماز می‌‌شود مقدمه ازاله، از باب مقدمیت ترک ضد برای اتیان به ضد واجبش، ترک نماز که شد واجب، ‌امر به شیء مقتضی نهی از ضد عامش هست، امر به ترک صلات مقتضی نهی از ضد عامش است که نماز است، یعنی به این گفتند لاتصل، نهی غیری از صلات. این هم بناء بر نظر برخی هست.

صاحب عروه، ‌محقق نائینی، مرحوم آقای خوئی، خود صاحب کفایه با آن عبارتی که خواندیم، می‌‌گویند: این نهی غیری مقتضی فساد نیست. مرحوم نائینی صریحا گفته اصلا متعلق نهی غیری مصلحت می‌‌تواند داشته باشد، محبوب می‌‌تواند باشد.

واقعا عجیب است، این چه نهی غیری است که پشتوانه بغض ندارد؟ اصلا منشأ این‌که مشهور قائل به نهی غیری هستند این است که آن کراهت را دیدند، آن حب و بغض را دیدند گفتند: "من احب شیئا احب مقدمته، ‌من ابغض شیئا ابغض علته التامة، می‌‌گویند نمی‌شود مولی از چیزی بدش بیاید، ‌از مردن زید بدش بیاید از چاقو زدن به شکمش بدش نیاید، نمی‌شود"، بعد چه جوری می‌‌گویید نهی غیری دارد اما اصلا مبغوض نیست؟ آخه این نهی غیری که پشتوانه مبغوضیت ندارد به درد جرز لای دیوار می‌‌خورد، ‌به چه درد می‌‌خورد این. و لذا این درست نیست، چون نهی غیری ناشی از بغض نیست، بله ناشی از بغض است منتها بغض نفسی نیست، ‌بغض غیری است. پس این‌که بگوییم مبغوض نیست این فعلی که متعلق نهی غیری است درست نیست.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله بقیه‌اش فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

وجوه عدم اقتضاء نهی غیری از عبادت نسبت به فساد آن

جلسه 109- 378

**سه‌شنبه – 24/12/1400**

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

بحث در این بود که آیا نهی غیری مقتضی فساد عبادت هست یا نیست که محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی و صاحب عروه و همین‌طور در بحوث فرمودند که نهی غیری مقتضی فساد نیست.

وجه اول

برخی از تعابیر از جمله تعبیر محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی این بود که نهی غیری ناشی از مبغوضیت نیست و لذا با محبوبیت فعل جمع می‌‌شود.

اشکال

ما عرض کردیم این بی‌معنا هست. بالاخره شما از کجا کشف کردید که امر به شیء مقتضی نهی غیری از ضدش هست؟ چون گفتید که کسی که یک فعلی را دوست دارد نسبت به ترک آن فعل بغض دارد، شما که دوست دارید فرزندتان نماز بخواند از این‌که بشنوید که او نماز نخواند ناراحت می‌‌شوید. یا شما که یک فعلی مبغوض‌تان هست، از علت تامه آن هم بدتان می‌‌آید، کتاب شما کنار یک استخری است که اگر این آقای جنب خودش را در آن استخر بیندازد که می‌‌خواهد غسل ارتماسی بکند آب می‌‌ریزد روی کتاب شما و کتاب شما تلف می‌‌شود، خراب می‌‌شود، و شما مبغوض‌تان هست کتاب‌تان تلف بشود، از ارتماس این جنب در این آب بدتان می‌‌آید چون علت تامه این است که بریزد آب روی کتاب شما، الان‌ که وقت ارتماس نبود، شما مطمئن بودید که کسی نمی‌آید ارتماس کند در این آب، ‌کتاب را گذاشتید در نزدیکی استخر، ‌یک شخصی آمد ارتماس کرد در این آب به قصد غسل ارتماسی، ‌از این فعل او بدتان می‌‌آید.

اگر می‌‌گویید جمع می‌‌شود بغض غیری با این‌که این مبغوض غیری ملاک امر داشته باشد. می‌گوییم: باید حل کنید، اگر ملاک امر محبوب بودن است در عبادات چطور می‌‌خواهد این فعل هم محبوب باشد هم مبغوض به عنوان واحد.

اصلا از این‌ها بگذریم، کاشف از ملاک در این فعل که نهی غیری دارد چیست؟ او که دیگر نمی‌تواند امر داشته باشد با وجود نهی. آقای خوئی فرمودند امر ترتبی که می‌‌شود. می‌گوییم: امر ترتبی مترتب بر چه چیزی؟ شما که می‌‌فرمایید که این ارتماس در این استخر بناء بر این‌که علت تامه حرام نهی غیری دارد خب حرام غیری است ولی اگر این حرام غیری را مرتکب می‌‌شوی پس غسل ارتماسی بکن، این طلب الحاصل است.

و لذا به نظر ما با این بیان نمی‌شود مشکل نهی غیری را حل کرد. ما بیان‌های دیگری داریم که نهی غیری مقتضی فساد عبادت نیست:

وجه دوم

بیان اول این هست که اصلا نهی غیری چون ناشی است از یک بغض تبعی که لازم لاینفک نهی از معلول آن هست در این مثال علت تامه حرام، و لذا اجتماع این نهی غیری قهری با امر به این علت تامه حرام مشکلی ندارد. حال در جایی که مندوحه هست این جنب می‌‌تواند برود جای دیگری غسل کند می‌‌آید این‌جا را انتخاب می‌‌کند که آب روی کتاب شما می‌‌ریزد که اطلاق امر محذوری ندارد شامل این غسل بشود، ‌بله بغض غیری تبعی و قهری هم دارد این علت تامه حرام. بغض غیری این علت تامه حرام و لو مانع از حب فعلی به آن باشد اما روح عبادت محبوبیت فعلیه نیست؛ محبوبیت لولاییه است یعنی محبوب باشد لولا تعلق البغض الغیری به. در جاهایی هم که مندوحه نیست در فرض این‌که اگر شما کتاب من را تلف می‌‌کنی و خراب می‌‌کنی در این حال من امر می‌‌کنم تو را به غسل ارتماسی و لو جای دیگر امکان غسل برای تو نیست، همین کافی است محبوبیت شأنیه و لولاییه این فعل کافی است برای امر به آن.

و شاهد بر این مطلب وجدان است. مولی می‌‌بیند که اگر شما این کتاب او را تلف کنی با یک سبب آخر، یک سنگی پرتاب کنی داخل این استخر آن هم باعث می‌‌شود آب بپاشد و کتاب او تلف بشود، ‌این هم باعث می‌‌شود کتاب او تلف بشود هم ملاک غسل محقق نشود، ولی اگر شما بیایید غسل کنید و لو کتاب تلف بشود با پاشیدن آب به آن مولی حالش احسن است چون احد الملاکین را استیفاء کرد بهتر از این است که کلی الملاکین را از دست بدهد، هم کتابش تلف بشود هم شما جنب بمانید. و قصد قربت شما هم که می‌‌خواهید غسل کنید با همین نکته حاصل می‌‌شود که می‌‌بینید حال مولی با این‌که آن حرام را با این سبب واجب محقق کنی احسن است از حال او در فرضی که آن حرام را با یک سبب غیر واجب محقق کنی، همین موجب تمشی قصد قربت هم از شما می‌‌شود.

پس وجه اول این است که ما بگوییم ما بغض غیری را منکر نمی‌شویم و بغض غیری مانع از حب نفسی فعلی است به علت تامه حرام ولی مقوم امر و عبادیت حب فعلی در این فعل نیست، حب شأنی و لولایی کافی است بالوجدان.

[سؤال: ... جواب:] در بغض نفسی مثل وضوء با آب مغصوب چون این فعل مبعد از مولی است، وضوء به آب مغصوب عالما عامدا این فعل مبعد از مولی است موجب استحقاق عقاب است، ‌اما در نهی غیری متعلق نهی غیری که مبعد از مولی نیست ارتکابش، موجب استحقاق عقاب زاید نیست چون امر و نهی غیری مستتبع عقاب زاید نیست مخالفتش. ... آن ارتکازی که در فعلی که مبغوض نفسی است و مبعد نفسی است از مولی که لایصلح للمقربیة در متعلق نهی غیری نیست چون این فعل مبغوض نفسی نیست‌‌، موجب استحقاق عقاب نیست مبعد زاید از مولی نیست آنی که مبعد از مولی است این است که کتاب مولی را تلف می‌‌کند و این سبب تلف کتاب مولی است.

وجه سوم

هذا اولا. و ثانیا: ممکن است کسی بگوید که اساسا حب فعلی هم با بغض غیری قابل جمع است، همین الان نگاه می‌‌کند مولی به این فعل شما که با این فعل امتثال می‌‌کنید امر به غسل را می‌‌گوید این فعل را دوست دارم، ‌نگاه می‌‌کند به این حیث که این فعل سبب تلف شدن کتابش است، یک بغض قهری تبعی به آن دارد.

اشکال

ما قبلا می‌‌گفتیم ما منعی وجدانا نمی‌بینیم از اجتماع بغض غیری و حب نفسی فعلی به شیء واحد ولی انصافا مشکل است تصدیقش. مخصوصا که وجدانا عنوان، ‌واحد است، آنی که بغض غیری به آن تعلق می‌‌گیرد عنوان العلة التامة ‌للحرام نیست بلکه واقع علت تامه حرام است که غسل شماست، ‌از آن طرف هم همین عنوان می‌‌خواهد محبوب نفسی باشد. و لذا این جواب دوم را از آن رفع ید کردیم.

[سؤال: ... جواب:] ظاهرش این است که حیثیت تقییدیه است و مولی لو التفت، از واقع علت تامه حرام بدش می‌‌آید، از این‌که شما سنگ پرتاب کنی به سمت شیشه ماشین او از این کار بدش می‌‌آید که علت تامه است برای شکسته شدن شیشه ماشین نه از عنوان العلة التامة للحرام تا بگویید تعدد عنوان است.

وجه چهارم

جواب سوم این است که گفته می‌‌شود بغض غیری نسبت به علت تامه حرام مادامی است که در مسیر ترک حرام باشد، من بغض غیری دارم نسبت به این غسل که سبب ریختن آب روی کتاب من هست، بخاطر این‌که از تلف شدن کتابم بدم می‌‌آید اما در فرضی که محقق بشود این مبغوض نفسی من و کتاب من تلف خواهد شد به یک سببی از اسباب، ‌در این فرض یعنی این را برای مولی مفروض بگیریم که این کتاب بهرحال تلف خواهد شد، باز مولی می‌‌گوید من بدم می‌‌آید از این سبب تلف؟ ظاهر کتاب درس‌نامه اصول این است که مولی در این فرض، دیگر بغض غیری ندارد، بغض غیری‌اش در مسیر انتفاء آن مبغوض نفسی است و در فرض تحقق آن مبغوض نفسی، دیگر بغض غیری منتفی می‌‌شود نسبت به این سبب خاص برای آن مبغوض نفسی.

شبیه آن‌چه که بعضی‌ها در مقدمه واجب می‌‌گویند. می‌‌گویند مولی دوست دارد صعود الی السطح را و دوست دارد نصب سلم را که مقدمه صعود الی السطح است، حالا نصب سلم مطلقا یا نصب سلم موصل، ولی در فرض انتفاء صعود الی السطح، به مولی بگویید فرض انتفاء محبوب نفسی می‌‌شود، می‌‌گوییم مولی!‌ واقعا شما چند تا محبوب را از دست می‌‌دهید؟‌ یکی صعود الی السطح و دیگری نصب سلم؟ مولی می‌‌گوید صعود الی السطح که محبوب نفسی است منتفی است، دیگر حب اصلا مضمحل می‌‌شود این‌طور نیست که من چند محبوب را از دست بدهم.

در درس‌‌نامه اصول هم گفنتد فرض این است که حرام محقق می‌‌شود، حالا ارتماس در این ‌آب سبب تلف کتاب مولی است این نشد یک سبب دیگر ممکن است آن را تلف کند، در فرضی که تلف می‌‌شود کتاب مولی در این فرض مولی نگاه می‌‌کند به این غسل می‌‌گوید من چرا دیگر بدم بیاید از این؟ مثل این می‌‌ماند که تیری به قلب زید می‌‌خورد زید تلف می‌‌شود، پدر زید می‌‌بیند هم‌زمان با خوردن تیر به قلب زید یک سبب دیگری هم برای مردن او محقق می‌‌شود، گاز مثلا در فضا به حدی می‌‌رسد که امکان نفس کشیدن زید نیست، ‌اگر آن تیر را هم نمی‌زدند به زید که بمیرد این گاز سبب تلف او می‌‌شد، مولی می‌‌گوید حالا که نمی‌توانیم جلوی دشمن را بگیریم و او تیر خواهد زد به پسر من و او تلف خواهد شد می‌‌گوید در این فرض گاز را باز کنید در فضا، برای من دیگر فرقی نمی‌کند، ‌برو تمام شیرهای گاز را باز کن، من نگران بودم گفتم شیرهای گاز را باز نکن پسرم خوابیده مسموم می‌‌شود، ‌حالا که دشمن قدّار رفته به سمتش و می‌‌خواهد تیر شلیک کند به مغزش، برو همه شیرهای گاز را باز کن، ‌مهم نیست برای من. این معنایش این است که بغض تبعی در این فرضِ تحقق مبغوض نفسی، از علت تامه آن مبغوض نفسی زایل می‌‌شود وقتی زایل شد محبوب نفسی خواهد بود.

اشکال

به نظر ما این درست نیست. چون فرض این نیست که یک سبب تام دیگری نیست برای آن حرام، ‌فعلا سبب حرام منحصرا همین غسل ارتماسی شماست. اصلا چه بسا انگیزه ندارید شما برای اتلاف کتاب مولی، فقط می‌‌خواهید غسل ارتماسی بکنید، ‌اگر غسل ارتماسی نکنید کتاب مولی محفوظ می‌‌ماند. انکار بغض غیری به علت تامه حرام در این فرض که بگویید حرام نفسی محقق اگر بشود ولی حال که محقق شد انکار بکنید که این علت تامه‌اش مبغوض غیری است این خلاف وجدان است. یا اصلا بغض غیری به علت تامه حرام را منکر بشوید کما هو الصحیح یا اگر منکر نمی‌شوید بالاخره این علت تامه منحصره بالفعل آن حرام هست، علت تامه دیگری می‌‌توانست موجود بشود او اتلاف کند کتاب مولی غیر از ارتماس شما در استخر ولی فعلا او موجود نیست و چه بسا اصلا داعی هم ندارید به ایجاد آن. اگر بناء است علت تامه حرام مبغوض غیری باشد در فرض وجود آن حرام هم این علت تامه‌اش مبغوض غیری است.

وجه پنجم

جواب چهارم انکار مبنای نهی غیری است. البته این دیگر آقای خوئی هم منکر است. فقط آقای صدر است که روح نهی غیری را قبول دارد، روح امر غیری را قبول دارد، ولی ما وفاقا للسید الخوئی می‌‌گوییم اصلا ما نهی غیری نداریم، امر غیری نداریم. در همان مثالی که به شما می‌‌گویند شما دوست داری پسرت نماز بخواند می‌‌دانی پسرت نماز را ترک کرد ناراحت می‌‌شوی، این ناراحتی بخاطر فوت محبوب است، نه این‌که خود ترک الصلاة یک مبغوضی است، نه این‌که ما دو چیز داریم: یکی حب به فعل صلات یکی بغض به ترک صلات، ما یکی بغض داریم نسبت به خود حرام یکی بغض داریم نسبت به علت تامه حرام، ‌نه، این بغض ثانیا و بالعرض نسبت داده می‌‌شود به علت تامه حرام، و الا در نفس ما یک بغض بیشتر نیست و آن هم بغض به همان حرام است. مولی می‌‌گوید بر فرض روح امر و نهی را حب و بغض بدانیم، بغض داریم نسبت به تلف شدن کتاب، ‌اگر هم می‌‌گویند نپر در آب نه این‌که یک بغض ثانی در نفسم محقق شده است نسبت به ارتماس شما در آب، این عبارت اخری است به همان بغض نفسی به اتلاف کتاب.

ولی آقای صدر که می‌‌گوید "نه، ما بالوجدان در نفس نسبت به علت تامه حرام بغض داریم، بغض تبعی داریم، این بغض تبعی را قبول داریم نسبت به علت تامه حرام و این هم بالوجدان با محبوبیت جمع نمی‌شود، نمی‌شود فعل واحد به عنوان واحد هم مبغوض باشد هم محبوب"، پس چه جور ایشان می‌‌گوید نهی غیری مقتضی فساد نیست؟ چون قبول دارید شما که ظاهر خطاب امر حب فعلی به متعلقش است. اگر مثل ما می‌‌گفتید ظهور خطاب امر حب فعلی به متعلقش نیست، فوقش حب لولایی است، لولا تعلق النهی الغیری به، لولا کونه علة تامة للحرام، اما شما که می‌‌گویید ظاهر خطاب امر حب فعلی است به متعلقش حب فعلی نفسی با بغض غیری تبعی به این فعل به عنوان واحد قابل جمع نیست پس چه جور می‌‌گویید نهی غیری مقتضی فساد نیست؟

و لذا این اشکال به بحوث وارد است. مگر این‌که ایشان بگویند ما هم همین را می‌‌گوییم، ما هم می‌‌گوییم ظاهر خطاب امر حب به متعلق آن است لولا تعلق البغض الغیری به، اگر این را بگویند بازگشتش به آن جواب اول ما می‌‌شود ولی ما از عبارت ایشان این را نفهمیدیم. ایشان تصریح می‌‌کند به چند مطلب: در صفحه 83 جلد 3 بحوث که گفته النهی الغیری عن العبادة لایقتضی الفساد، ‌این را بگذارید در کنار آن مطلبی که در صفحه 31 و 39 گفته که حب جامع مستلزم حب به هر فردی است از افراد این جامع در فرض ترک سایر افراد، پس حب به غسل جنابت که ظاهر خطاب اغتسل من الجنابة ‌است این است که این فرد از غسل جنابت در فرض ترک سایر افراد غسل جنابت، محبوب مولی است. در صفحه 283 از همین جلد 3 بحوث می‌‌گوید اجتماع حب و بغض در شیء واحد به عنوان واحد محال است و لو کان احدهما غیریا و الآخر نفسیا. تصریح می‌‌کند. چطور می‌‌تواند بعد بگوید این غسل جنابت هم مبغوض غیری است هم محبوب نفسی است؟ نگویید شاید ایشان تعدد عنوان قائل است به عنوان غسل محبوب است به عنوان علت تامه حرام مبغوض است. ایشان این را هم تصریح کرده که علیت تامه حرام حیثیت تعلیلیه است برای تعلق حرمت و بغض غیری به عنوان فعل، به عنوان غسل جنابتی که در این حال سبب است برای اتلاف مال غیر کما این‌که مقدمیت واجب حیثیت تعلیلیه است برای این‌که واقع مقدمه بشود محبوب غیری، این را هم تصریح می‌‌کند.

و لذا این اشکال به ایشان وارد هست.

[سؤال: ... جواب:] چه جور از این ظهور رفع ید کردید؟ شما چرا نهی نفسی از صلات فی الحمام که بود نگفتید باعث می‌‌شود از ظهور خطاب صل در این‌که متعلقش محبوب فعلی است رفع ید می‌‌کنیم ولی اصل ظهور امر را ما حفظ می‌‌کنیم؟ ‌عجب! این‌جا به شما می‌‌گفتند از ظهور خطاب صل در حب فعلی به صلات که مستتبع صلات فی الحمام است در فرض صلات در غیر حمام، ‌اصلا این ظهور امر در حب فعلی رفع ید کنید نه از اصل امر می‌‌گفتید نمی‌شود، مفاد این امر حب فعلی است به صلات، آن وقت این‌جا از ظهور اغتسل من الجنابة در این‌که غسل جنابت محبوب فعلی است بخاطر نهی غیری به علت تامه حرام رفع ید می‌‌کنید؟ چه وجهی دارد؟ مگر دلیل خاص است که از ظهور دلیل عام بخاطر او رفع ید کنید؟

[سؤال: ... جواب:] وقتی امر نفسی با نهی غیری قابل جمع نبود از کجا کشف ملاک می‌‌خواهید بکنید؟ ظاهر اغتسل من الجنابة این است که غسل جنابت محبوب فعلی است و این فرد از غسل جنابت در فرض ترک سایر غسل‌ها محبوب است، ‌به عنوان غسل جنابت و به عنوان این‌که این غسل جنابت که سبب اتلاف مال غیر است مبغوض غیری است و این‌ها با هم قابل جمع نیستند، ‌و چون شارع از حرمت اتلاف مال غیر رفع ید نکرده و عقل هم می‌‌گوید نمی‌شود دیگر مبغوض غیری نباشد علت تامه او، پس این خطاب اغتسل من الجنابة نمی‌گیرد این غسل جنابت را چون خطاب اغتسل من الجنابة ظاهرش این است که متعلق آن محبوب بالغیر است وقتی امر به غسل جنابت این فرد را نگرفت من کف دستم را بو کردم که این غسل جنابت ملاک دارد؟ آن وقت وقتی آقای بروجردی می‌فرماید: این غسل جنابت باطل است بیایم برایش شعار بدهم: ما ملاک را کشف کردیم؟ ‌خب آقای بروجردی می‌‌گوید از کجا کشف کردید؟ ‌امر دارید که کشف ملاک بکنید؟

فرض پنجم

فرض پنجم تعلق نهی کراهتی است به عبادت که ما مفصلا راجع به آن بحث کردیم و گفتیم نهی کراهتی از عبادت مقتضی فساد نیست در جایی که امر به صرف الوجود است و نهی کراهتی به حصه‌ای از آن نه امر انحلالی. صم فی کل یوم و یکره الصوم فی یوم عاشورا، کراهة اصطلاحیة نه کراهت به معنای قلت ثواب، گفتیم این‌ها با هم جمع نمی‌شود. کراهت صوم یوم عاشورا با امر انحلالی صوم فی کل یوم با هم جع نمی‌شود. اما امر به صرف الوجود: صل، یعنی صرف وجود نماز در هر مکانی که استحباب انحلالی ندارد، مستحب است این‌جا نماز بخوانی آن‌جا نماز بخوانی نه، صرف الوجود نماز مستحب است و بعد بگویی انا لااحب ان تصلی فی الحمام که ظاهرش کراهت صلات فی الحمام است. مشکلی ندارد. ترخیص در تطبیق شده، و ظهوری هم ندارد که این مکروه به نهی کراهتی وافی نیست به ملاک طبیعی صلات چون نهیش کرهتی است، ما مشکلی نداریم. این خصوصیت مبغوض است اما طبیعی صلات محبوب است. اصلا بگویید این صلات در حمام این فرد محبوب فعلی نیست خب نباشد، جامع صلات محبوب فعلی است این فرد از صلات مبتلا به یک مانعی است که نگذاشته است او محبوب فعلی بشود، ما که اشکالی نمی‌کنیم ما که این را مانع از تعلق امر و مانع از عبادیت نمی‌دانیم. تا چه برسد به این‌که نهی کراهتی به عنوان آخری تعلق بگیرد مثل نهی کراهتی از وسوسه با استحباب قرائت قرآن، این فرد از قرائت قرآن همراه با وسوسه مکروه است اما امر به صرف الوجود قرائت مشکلی ندارد این فردش منهی‌عنه است، خب باشد.

آخرین بحث قبل از این‌که وارد اقتضاء النهی عن المعاملة ‌للفساد بشویم این است که مشهور گفتند ظاهر خطاب نهی از شیئی در عبادت و معامله، ارشاد به فساد است و همین‌طور ظاهر امر به شیئی در عبادت و یا معامله ارشاد به جزئیت است. ولی علنا در فقه پایبند نبودند به این قاعده. ظاهر الامر بالشیء فی العباده او المعاملة الارشاد الی جزئیته و ظاهر النهی عن شیء فی العبادة او المعاملة الارشاد الی مانعیته و مفسدیته، ‌این قاعده را قبول دارند مشهور در اصول ولی در فقه که رسیدند می‌‌بینیم مثلا در روایت لاتقطع رأس الذبیحة لاتنخع الذبیحة، قبل از این‌که ذهاب روح بشود گوسفند سر گوسفند را جدا نکن، نخاعش را قطع نکن، شاهرگش را ببر بگذار خون بیاید دیگر تکان نخورد جان بدهد آن وقت سرش را قطع کن، آن وقت نخاعش را قطع کن. مشهور گفتند حرام تکلیفی است، آقای خوئی می‌‌گوید چی شد پس؟ ظاهر النهی عن شیء فی العبادة‌ او المعاملة الارشاد الی مانعیته و مفسدیته، لاتقطع رأس الذبیحة‌ یعنی اگر قطع رأس ذبیحه بکنی مذکی نیست، اگر تنخیع بکنی قبل از ذهاب روح مذکی نیست. و همین‌طور فروع فقهی هست که ان‌شاءالله فردا دنبال می‌‌کنیم. می‌‌بینید مشهور یک چیزی در اصول می‌‌گویند ولی در فقه عملا بدون این‌که عذر موجهی بیاورند تخلف می‌‌کنند از این قاعده اصولیه به قول مرحوم مجلسی دوم رضوان الله علیه کم من قاعدة اسسوها فی الاصول و خالفوها فی الفقه.

ببینیم این اتهام به اصولیین قابل دفاع هست که از اصولیین دفاع کنیم یا تسلیم بشویم به این اتهام و این اتهام را بپذیریم، ان‌شاءالله فردا.

## تفاوت بدعت و تشریع در عبادت – وجه استظهار حرمت تکلیفیه از خطاب نهی

جلسه 110- 379

**شنبه – 06/01/1401**

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

بحث راجع به اقتضاء نهی از عبادت نسبت به فساد آن بود که راجع به آن بحث کردیم. در انتهاء بحث عرض کردیم بحث در نهی تکلیفی از عبادت هست که آیا مقتضی فساد هست یا نیست، و الا ظاهر خطاب نهی از عبادت یا معامله یا نهی از فعلی در عبادت یا معامله ارشاد است به فساد، لاتصم فی السفر ارشاد است به فساد صوم در سفر، یا حتی الصوم فی السفر معصیة که در موثقه عمار آمده ظاهر است در عصیان تشریعی. عصیان تشریعی و حرمت تشریعیه به این معنا است که این صوم در سفر امر ندارد، نه امر وجوبی نه امر استحبابی، و لذا اگر شما قصد امر جزمی بکنید مرتکب حرام شدید، لزوما این به معنای حرمت فعل نیست.

کسانی قائل به حرمت فعل می‌‌شوند، قائل می‌‌شوند این صوم در سفر به قصد امر جزمی حرام هست که تشریع را عنوان منطبق بر فعل بدانند و لو بخاطر استظهار از همین روایات که الصوم فی السفر معصیة. بعد از این‌که استظهار کردند که حرمت صوم در سفر حرمت ذاتیه نیست بلکه حرمت تشریعیه است، ممکن است بگویند همین روایت دلیل بر این است که اگر این فعل به قصد امر جزمی بیاورید خودش حرام است نه این‌که آن فعل نفسانی شما که اسناد دادید امر به این صوم را به خدا آن حرام است، نخیر، الصوم فی السفر معصیة.

ولی ممکن هست بگوییم الصوم فی السفر معصیة یک بیان عرفی است می‌‌سازد با این‌که ملازم باشد با معصیت از این حیث که شما همراه با صوم در سفر به قصد امر جزمی مرتکب یک تشریع بشوید. اگر بدعت است که هیچ، خود فعل حرام می‌‌شود و بعید نیست صوم در سفر به قصد امر جزمی به آن بدعت باشد. عامه که در سفر روزه می‌‌گیرند می‌‌گویند عدم وجوب صوم در سفر از باب رخصت است نه از باب عزیمت، این‌ها صوم‌شان در سفر مصداق بدعت است، و قد سماهم رسول الله عصاة. بدعت اگر باشد که هیچ، ما هم قبول داریم عنوان منطبق بر فعل خارجی است.

در منتقی الاصول همین را هم مناقشه کردند فرمودند: نه، هیچ لزومی ندارد که حرمت بدعت به فعل خارجی سرایت بکند، بدعت یعنی ابداع در دین، ‌ابداع در دین هم عبارت است از بناء نفسانی بر ثبوت یک حکمی در دین و این مصداقش فعل نفسانی است، آنی که در خارج انجام می‌‌شود او بدعت نیست. این را در منتقی الاصول جلد 5 صفحه 276 بیان کردند.

این خلاف ظاهر عنوان بدعت است؛ بدعت بر فعل خارجی منطبق می‌‌شود. و لذا در صحیحه زراره و محمد بن مسلم و فضیل بن یسار راجع به نماز تراویح که در ده شب آخر ماه رمضان عامه نماز مستحب را با جماعت می‌‌خواندند و قرآن را ختم می‌‌کردند، هر شب سه جزء می‌‌خواندند، سؤال کردند از امام علیه السلام، امام فرمود گروهی زمان پیامبر هم همین کار را کردند، ‌پیامبر فرمود ایها الناس ان الصلاة فی اللیل فی شهر رمضان النافلة‌ فی جماعة‌ بدعة الا ان کل بدعة ضلالة و کل ضلالة سبیلها الی النار. تهذیب جلد 3 صفحه 69.

پس این صوم در سفر که در روایات گفتند معصیةٌ می‌‌تواند از باب بدعت باشد، می‌‌تواند از این باب باشد که تشریع هست ولی ظهور ندارد حالا که تشریع شد خود این صوم در سفر می‌‌شود حرام، نه، کسی که در سفر روزه می‌‌گیرد به قصد امر جزمی گناه می‌‌کند، گناه می‌‌کند ممکن است گناه کردنش مربوط بشود به آن فعل نفسانی‌اش.

اما در رابطه با عمومات تشریع، ما بارها عرض کردیم عمده دلیل‌شان صحیحه هشام بن سالم هست: ما حق الله علی خلقه؟ قال ان یقولوا ما یعلمون و یکفوا عما لایعلمون. یا صحیحه عبدالرحمن بن حجاج هست: ایاک و خصلتین ففیهما هلک من هلک ایاک ان تفتی الناس برأیک أو تدین بما لاتعلم. این عنوان، تشریع را حرام می‌‌کند اما ان تدین بما لاتعلم فعل نفسانی است نه فعل خارجی.

در بحوث آمدند گفتند حرام تشریعی اگر عبادت باشد فاسد هست بلااشکال چون اگر مکلف می‌‌داند این عبادت مثل صوم در سفر امر ندارد، ‌به قصد امر بیاورد، که این اصلا تقرب نجسته به مولی و لو ما قائل به حرمت تشریعی نشویم. و اگر شک دارد که امر دارد یا نه و در داعیش رجاء و احتیاط هست، و لکن همراه با انجام این صوم در سفر چون شک دارد که مشروع هست یا مشروع نیست بناء هم می‌‌گذارد که این قطعا امر دارد، این‌جا تقرب معقول است چون احتمال امر را می‌‌دهد، ولی باز بخاطر تشریع ما می‌‌گوییم باطل است. ایشان فرمودند وجهش این است که حرمت تشریع یعنی حرمت فعلی که مکلف با قصد تشریع انجام می‌‌دهد.

ما عرض‌مان به بحوث همین است که در هیچ آیه و روایتی نیامده التشریع حرامٌ، آنی که هست بدعت است که حرام است، ‌افتراء علی الله است که حرام است، ‌این‌ها دائما منطبق نیست بر فعلی که همراه با تشریع باشد. خیلی‌ها هستند از باب احتیاط یک عملی را انجام می‌‌دهند حالا قصد امر هم کرد، ‌عرفا این فعلش بدعت نمی‌شود، ‌این فعل را هم دیگران انجام می‌‌دهند به قصد احتیاط، حالا این آقا یک مقدار زیاده‌روی کرد قصد امر کرد، این فعلش مصداق بدعت است؟ دیگران هم به قصد احتیاط انجام می‌‌دهند، حالا قصد هم کرد امر را.

[سؤال: ... جواب:] این فعلش متصف است به این‌که بدعت است و این‌که یک ابداعی است در دین؟‌ مخصوصا اگر مطابق با واقع هم هست، این‌ آقا چون شک دارد تشریع کرده است، و لکن فی علم الله امر هم دارد، این بدعت است؟ این افتراء علی الله است؟ بله، ان تدین بما لاتعلم است، اما ان تدین بما لاتعلم عنوان فعل خارجی نیست. و الا شما یک دلیل پیدا نمی‌کنید که التشریع محرم، [فقط دلیل داریم که] بدعت حرام است، ‌افتراء علی الله حرام است و آن در جایی است که واقعا امر نداشته باشد و شما ابداع کنید در دین. حالا نماز غفیله را همه می‌‌خوانند شما هم می‌‌خوانید، ‌حالا قصد کردید نماز غفیله استحباب دارد، شک دارید در استحباب آن، نماز غفیله شما با نماز غفیله دیگران فرق می‌‌کند می‌‌شود مصداق بدعت؟ این عرفی نیست. اگر فی علم الله امر داشت که قطعا بدعت نیست، اگر امر نداشت باز هم عرفا شما فعل زاید بر دیگران نیاورید، همه دارند اتیان می‌‌کنند.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر بدعت این است که سنّ سنة صحیحة، این‌که سن سنة صحیحة نیست، همه نماز غفیله می‌‌خوانند، همه این نماز صلاة الغدیر را می‌‌خوانند، همه این صلاة لیلة الدفن را می‌‌خوانند، با این‌که می‌‌گویند امرش ثابت نیست، رجائا بخوانید، حالا این آقا قصد امر جزمی هم می‌‌کند، اگر فی علم الله امر دارد که قطعا بدعت نیست، قطعا افتراء‌ علی الله نیست، ‌اگر امر نداشته باشد شما کار جدیدی که نکردید، همه دارند نماز وحشت می‌‌خوانند، لیلة‌ الدفن، شما هم خواندید، می‌‌گویند انت مبدع فی الدین؟ بله چون ان تدین بما لاتعلم هست آن اسناد قلبی، التزام قلبی شما به این‌که این نماز وحشت امر دارد آن حرام است اما چرا این نماز وحشتی که در خارج می‌‌خوانید بشود معنون به عنوان حرام. پس این فرمایش در اول بحوث درست نیست.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که در بحوث گفتند وقتی این فعل معنون شد به عنوان تشریعی می‌‌شود حرام تکلیفی، حرام تکلیفی که شد نهی تکلیفی پیدا می‌‌کند، نهی تکلیفی هم مقتضی فساد است، ما حرف‌مان این است که این فعل معنون به عنوان تشریعی محرم نمی‌شود.

علاوه: بر فرض این فعل خارجی معنون بشود به عنوان تشریع محرم، این نهی از عبادت به عنوان عبادت نیست که مقتضی فساد باشد بلکه این نهی از یک عنوان آخری است که منطبق شده بر این عبادت. مثل نهی از غصب که متحد می‌‌شود و منطبق می‌‌شود بر نماز در مکان مغصوب و وضوء با آب مغصوب، این اول الکلام است که این نهی مقتضی فساد باشد. خود ایشان هم در بحوث گفتند در فرض علم و عمد و جهل تقصیری چون ارتکاز هست که المبعد لایصلح للمقربیة ما ملتزم به بطلان می‌‌شویم. که بعضی‌ها همین را هم قبول نکردند مثل امام، آقای سیستانی. پس بر فرض هم این فعل خارجی معنون بشود به عنوان تشریع محرم می‌‌شود مثل غصب که فعل خارجی معنون می‌‌شود به عنوان غصب محرم که این اول الکلام است که مقتضی فساد عبادت باشد. البته ما قبول داریم در عالم عامد و جاهل مقصر این مقتضی فساد است چون المبعد لایصلح للمقربیة اما همه که این را قبول ندارند.

در بحوث یک وجه دیگری گفتند. گفتند: اصلا بگویید تشریع حرام نیست ولی ما می‌‌گوییم این عملی که مصداق تشریع است باطل است. چرا؟ ایشان می‌‌گویند بر فرش تشریع عنوان فعل النفس باشد اما عملی که صادر است از یک قصد نفسانی حرام، این مقربیت ندارد. شما نماز می‌‌خوانید تا دل یک مؤمن را بسوزانید، نماز شکر بجا می‌‌آورم که خدایا چقدر به من ثروت دادی، الله اکبر، شروع می‌‌کند نماز خواندن، دل آن بیچاره‌ای که کنار شما هست و در اقساط وامش مانده، فقط می‌‌خواهید دل او را بسوزانید، این عمل مقرب الی الله نیست چون ناشی است از یک داعی محرم، ‌داعی ایذاء مؤمن. این‌جا هم همین است، ‌داعی تشریع دارید و لو تشریع منطبق بر نماز شما نباشد ولی این نماز نمی‌تواند مقرب الی الله باشد.

ایشان می‌‌گویند اصلا نیاز ندارد تشریع حرام باشد، همین که قبیح است ما ملتزم می‌‌شویم فعلی که ناشی است از یک قصد و داعی قبیح عقلی که عقل می‌‌گوید تشریع هتک حرمت مولی است و لو شارع حرام نکند، این نمی‌تواند مقرب الی المولی باشد.

این هم به نظر ما درست نیست. برای این‌که قصد تشریع کی گفت که داعی صدور فعل است؟ این نماز وحشت را می‌‌خواهد بخواند، پدرش مرده، دوستش مرده، می‌‌خواهد نماز وحشت را بخواند، ‌مقرون است این نماز وحشتی که می‌‌خواهد بخواند به قصد امر جزمی، کی گفته معنای تشریع که قصد امر جزمی است این است که داعی او بر نماز وحشت خواندن این است که به زور بگوید خدا مستحب کرده است نماز وحشت را؟ همچون داعی ندارد که. بله اگر داعیش این باشد در نماز وحشت خواندن ما هم قبول داریم این نماز مقرب نیست، ولی تشریع مقرون به عمل بشود معنایش نیست که داعی بر عمل هم تشریع است.

اصلا گاهی تشریع در کیفیت امر است. داعی من امر مولی است اما تشریع در کیفیت امر است. مثلا اصل استحباب قنوت در نماز مسلم است، و از امر خدا به قنوت دارم منبعث می‌‌شوم اما در کیفیت امر تشریع می‌‌کنم می‌‌گویم هذا الامر الالهی وجوبیٌ نه این‌که من از وجوب قنوت که تشریع کردم منبعث بشوم، نه، از امر خدا منبعث می‌‌شوم ولی در کیفیت امر خدا تشریع می‌‌کنم، می‌‌گویم خدایا بخاطر همین امری که به قنوت کردی من می‌‌خوانم اما من معتقدم و لو از باب تشریع که این امر تو امر وجوبی است، این‌جا که دیگر واضح است که امر مولی محرک من بوده.

و لذا این فرمایش بحوث که چیزی که حرام تشریعی باشد مسلما فاسد است، نه [درست نیست]. مگر آنی خود موضوعات روایات باشد، مثل الصوم فی السفر معصیة [که از باب انطباق عنوان بدعت می‌شود مبطل عبادت].

پس ظاهر خطاب نهی از عبادت یا معامله ارشاد به فساد است که تعبیر از آن می‌‌شود به حرام تشریعی. ولی ما دو مورد را عرض کردیم قرینه داریم که حرام ذاتی است:‌ یکی صلات حائض هست. که بعضی‌ها مثل آقای زنجانی می‌‌گویند اختصاص به صلات هم ندارد، صوم حائض هم حرام ذاتی است.

دلیلش صحیحه خلف هست، خلف بن حماد نقل می‌‌کند در کافی جلد 3 صفحه 92، می‌‌گوید بعض اصحاب ما ازدواج کرد با یک دختری، در شب زفاف خون‌ریزی کرد، شک کردند قابله‌ها، ‌یعنی زن‌هایی که وارد بودند، نمی‌دانیم این خون حیض است یا خون بکارت است، فسألوا عن ذلک فقهائهم کابی‌حنیفة و غیره فقالوا هذا شیء قد اشکل و الصلاة فریضة واجبة فلتتوضأ و لتصل و لیمسک عنها زوجها حتی تری البیاض. همینی که در رساله‌ها هم در مشابه این مسأله می‌‌نویسند که حالا یا باید یا بناء بر احتیاط واجب جمع کند بین تروک حائض و اعمال طاهره یا اعمال مستحاضه، در نوع رساله‌ها هست، این دختر هم همین کار را کرد، نماز را می‌‌خواند احتیاطا اما همسرش با او کاری نداشت، جمع بین تروک حائض و اعمال طاهره می‌‌کرد، خلف بن حماد می‌‌گوید حججت فی تلک السنة فلما صرت بمنی بعثت الی ابی‌الحسن موسی بن جعفر علیه السلام فقلت جعلت فداک ان لنا مسألة قد ضقنا بها ذرعا فان رأیت ان تاذن لی فأتیک و اسألک عنها فبعث الیّ اذا هدأت الرجل و انقطع الطریق، شب که شد آرام که شد، رفت‌وآمد که نبود آن وقت بیا به خیمه ما در منی، می‌‌گوید شب که شد رفتم به خیمه امام، تا نزدیک شدم، اذ انا باسود قاعد علی الطریق فقال من الرجل فقلت رجل من الحاج فقال ما اسمک؟ قلت خلف بن حماد قال ادخل بغیر اذن، نیاز به اذن ندارد، آقا فرمودند اگر شما باشی داخل بشوید بر امام، فدخلت و سلم فرد السلام و هو جالس علی فراشه وحده، فلما صرت بین یدیه سألنی و سألته عن حاله، احوال‌پرسی کردیم بعد سؤال را مطرح کردم راجع به آن دختر، امام فرمود فلتتق الله فان کان من دم الحیض فلتمسک عن الصلاة حتی تطهر و لیمسک عنها بعلها و ان کان دم عذرة‌ فلتتق الله و لتوضأ و لتصل و یأتیها زوجها ان شاء، یعنی احتیاط جایز نیست. اگر واقعا حائض است، از خدا بترسد و نماز نخواند. البته نه این‌که ذات نماز حرام است، بلکه نماز به قصد قربت حرام است، کسی که نماز بخواند از باب رجاء و احتیاط قصد قربت دارد، ‌این حرام است. عرض کردم چه جور بفهمد که این دم حیض است یا دم بکارت است؟ فالتفت یمینا و شمالا فی الفسطاط مخافة ان یسمع کلامه احد فقال یا خلف سر الله سر الله فلاتذیعوه و لاتعلموا هذا الخلق اصول دین الله بل ارضوا لهم ما رضی الله لهم من ضلال، ‌یا بیایند ولایت امام من الله را بپذیرد آن وقت فروع را به او می‌‌گوییم یا اگر امامت امام من الله را نپذیرفت فروع دین را به این‌ها نگویید، ‌ارضوا لهم ما رضی الله لهم من الضلال، بعد حضرت راهنمایی کردند، علامت دم بکارت و دم حیض را بیان کردند، بعد فرمودند و الله انی ما اخبرک الا عن رسول الله صلی الله علیه و آله عن جبرئیل عن الله عز و جل.

این ظاهرش این است که نماز حائض (حالا تعدی بکنیم به صوم یک مقدار مشکل است) حرام ذاتی است به این معنا که نماز با قصد قربت و لو احتیاطا، این حرام است. و لذا دیگر نباید در رساله نوشت باید یا بناء بر احتیاط باید بین تروک حائض و اعمال طاهره یا اعمال مستحاضه جمع کند. خود روایات که می‌‌گوید در ایام استظهار فلتحط، احتیاط کند، خود این هم ظاهرش این است که نماز حرام ذاتی است، ‌چون معنای فلتحط این است که احتیاطا بناء بر حیض بگذارد و نماز را ترک کند، اگر نماز بر حائض حرام تشریعی است که اتفاقا احتیاط این است که نماز را به قصد رجاء‌ بخواند، ‌این‌که حرام تشریعی نمی‌کند.

راجع به صوم یوم العید هم ما روایات سدیر را قبلا در دلالتش مناقشه کردیم ولی به نظر می‌‌رسد مناقشه ما عرفی نبود. امام علیه السلام فرمود من روز عرفه روزه نمی‌گیرم اتخوف ان یکون یوم اضحی و لیس بیوم صوم، این ظاهر اتخوف این نیست که من می‌‌ترسم روز عید قربان باشد امروز که رسما به نام عرفه شناخته می‌‌شود پس زحماتم هدر برود، این‌که ترس ندارد. شرعا به حسب حکم ظاهری امروز روز عرفه است روزه می‌‌گیری اگر واقعا روز عرفه باشد چقدر ثواب گیرت می‌‌آید اگر روز عید قربان هم باشد چیزی از دست ندادی، مجرد تشنگی و گرسنگی که مهم نیست. ظاهر اتخوف انصافا این است که من خوف از ارتکاب حرام دارم و لو حرام غیر منجز. البته سدیر پدر حنان وثاقتش محل بحث است، ما سعی کردیم اثبات کنیم وثاقتش را. پس صوم یوم العید هم بعید نیست حرام ذاتی باشد. منتها صوم به قصد قربت نه آنی که آقای صدر در الفتاوی الواضحة می‌‌گوید صوم و لو بدون قصد قربت. مورد این روایت هم صوم به قصد قربت است که اتخوف ان یکون یوم اضحی.

این‌جا قرینه است. اما جایی که قرینه نداریم بر حرمت ذاتیه ظاهر خطاب نهی حرمت تشریعیه است یا به تعبیر دیگر ارشاد به فساد است.

در بحوث گفتند منشأ این‌که نهی در عبادت ظهور در حرمت تکلیفیه ندارد این است که توهم امر در عبادت هست. وقتی می‌‌گویند لاتصم فی السفر این نهی در مقام توهم امر است، نهی در مقام توهم امر ظهور در نهی تکلیفی ندارد، ارشاد به عدم امر است. مثل امر در مقام توهم حظر است که ظهور در امر تکلیفی ندارد، ‌بلکه ارشاد به عدم نهی است. اذا حللتم فاصطادوا.

می‌گوییم می‌‌دانید فرمایش شما یعنی چی؟ یعنی لاتصم فی السفر چون در مقام توهم امر به صوم در سفر بوده گفتند لاتصم فی السفر اما ظهور ندارد در فساد صوم در سفر، مثل موارد حرج، لاتصم فی حال الحرج، یعنی واجب نیست، چون توهم وجوب می‌‌شود می‌‌گوید واجب نیست، یا در موارد توهم استحباب می‌‌گوید امر استحبابی ندارد اما چرا فاسد باشد؟ استیفاء ملاک ممکن است بکنیم، نائینی هم که گفت در موارد حرج استیفاء ملاک می‌‌کنیم. ولی انصافا این‌طور نیست، لاتصم فی السفر ظهور دارد در ارشاد به فساد صوم در سفر نه این‌که صرفا امر ندارد ولی ممکن است مجزی باشد. اگر واقعا در مقام توهم وجوب صوم در سفر به او گفتند لاتصم فی السفر، این نفی صحت نمی‌کند، در یک جایی توهم استحباب بود گفتند استحباب ندارد ولی عرف می‌‌گوید استحباب ندارد ولی وافی به ملاک هست، احتمالا وافی به ملاک هست، این ظهور در ارشاد به فساد ندارد. ولی می‌‌گوییم: نه، لاتصم فی السفر ظهور در ارشاد به فساد دارد.

جهتش این است که همین‌جوری که مردم روزه نمی‌گیرند در سفر، فعلی نیست که ناشی از شهوت یا غضب باشد، بخاطر امرش روزه می‌‌گیرند، به این خاطر ظهور پیدا کرده لاتصم فی السفر در ارشاد به این‌که اثر متوقع از عبادت که امتثال امر است این‌جا نیست، و این صوم در سفر باطل است، نه این‌که گناه است، بلکه چون اثر متوقع از عبادت امتثال امر است که این‌جا نیست یا امر متوقع از معامله نقل و انتقال است اما نهی النبی عن بیع الغرر، آن اثر این‌جا نیست، و الا کسی روی شهوت و غضب که ایجاب و قبول نمی‌کند، ایجاب و قبول می‌‌کند تا آن اثر نقل و انتقال حاصل بشود، اما نهی النبی عن بیع الغرر می‌‌گوید آن اثر نقل و انتقال حاصل نمی‌شود.

در نهی از فعلی در عبادت یا معامله مشهور گفتند این ظاهرش ارشاد به مانعیت است، ولی در فقه عرض کردیم خیلی جاها مخالفت کردند با این مبنا، ‌قائل به حرمت تکلیفیه شدند مثل قطع رأس ذبیحه، تنخیع ذبیحه قبل از زهوق روح. لاتنخّع ذبیحتک طبق آن مبنای اصولی ظاهر باید باشد به ارشاد به فساد، ارشاد باشد به مانعیت اما مشهور گفتند نه، تنخیع ذبیح قبل از زهاق روح حرام تکلیفی است. سجود سهو گفتند واجب تکلیفی است، اذا سلمت فاسجد سجدتی السهو نپذیرفتند که ظاهر است در ارشاد به جزئیت. متمتع بین عمره تمتع و حج از مکه خارج نشود مشهور گفتند حرام تکلیفی است مبطل حج نیست. ‌آن وقت آقای زنجانی اشکال‌شان این است که چرا؟ لایخرج من مکة حتی یقضی الحج چرا ارشاد نباشد که در اثناء حج تمتع عمدا اگر خارج بشوی و لو در همان ماه برگردی حجت باطل است.

ما به نظرمان جهت این‌که ظهور نهی از فعلی در عبادت یا معامله در ارشاد به مانعیت است، این است که نکته عرفیه‌ای عرف نمی‌بیند در آن برای حرمت تکلیفیه. نهی النبی عن بیع الغرر یا لاتقهقه فی الصلاة، ‌عرف نکته عرفیه نمی‌بیند برای حرمت تکلیفیه قهقهه در نماز. اگر واقعا یک نکته عرفیه‌ای باشد برای حکم تکلیفی، واقعا دیگر نمی‌شود استظهار کرد ارشاد به مانعیت را.

[سؤال: ... جواب:] نکته عرفیه نه نکته موهومه، نکته عرفیه داشته باشد که بگوید یک حرام تکلیفی شما کردی، وقتی مکیل و موزون را می‌‌فروشید کیل و وزن نمی‌کنید، این در ارتکاز عرف نیست. حالا اگر یک جا نکته عرفیه حکم تکلیفی بود واقعا نمی‌شود استظهار کرد مانعیت را. المتمتع لایخرج من مکة حتی یقضی الحج این نکته عرفیه‌اش این است که متمتع محتبس به حج است، مشغول الذمة ‌است به حج، رهین حج است، مرتهن به حج است، نباید برود از مکه بیرون، این نکته عرفیه حرمت تکلیفیه خروج است و لذا مشهور استظهار مانعیت نکردند. سجود سهو نکته عرفیه‌اش این است که ارغام انف شیطان می‌‌خواهیم بکنیم، و انما سمیتا بالمرغمتین بخاطر ارغام انف شیطان‌ که شیطان تو را دچار فراموشی کرد. و لذا ‌ظهور در جزئیت ندارد این مثال. بر خلاف فرمایش مرحوم آقای روحانی که احتمال می‌‌دادند این وجوب سجده سهو وجوب ضمنی باشد از همین باب که امر به فعلی در مرکب ظهور دارد در ارشاد به جزئیت، نهی از فعلی در مرکب ظهور دارد در ارشاد به مانعیت. نه، این‌ها ظهور قوی نیست.

[سؤال: ... جواب:] بحث این است که نکته عرفیه اگر نباشد برای حکم تکلیفی آن وقت استظهار می‌‌کنیم ما ارشاد به مانعیت را در نهی یا ارشاد به جزئیت را در امر.

حالا اگر ما شک کردیم، شارع گفت لاتنخع ذبیحتک، نمی‌دانیم این ارشاد به مانعیت است یا حکم تکلیفی، لاتؤخر السعی الی غد، این حکم تکلیفی است؟ حرام است سعی را به فردا بیندازید، امروز طواف کردی سعی را به فردا نینداز، این لاتؤخر السعی الی غد حکم تکلیفی است؟ یا ارشاد به مانعیت است؟ شک بکنیم ببینیم مقتضای قاعده در فرض شک در این‌که آیا این نهی، نهی ارشادی است به مانعیت یا نهی تکلیفی است، ان‌شاءالله این را فردا دنبال می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## حکم شک در تکلیفی بودن یا وضعی بودن نهی – اقتضاء النهی عن المعاملة للفساد

جلسه 111- 380

**یک‌شنبه – 07/01/1401**

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

بحث در این بود که مبنای مشهور در اصول این هست که نهی از فعلی در مرکب چه عبادت باشد این مرکب چه معامله باشد، ظهور دارد در ارشاد به مانعیت آن فعل و فساد آن عبادت یا معامله در فرض ایجاد آن فعل منهی‌عنه، ‌ولی عرض کردیم در فروعی از فقه مشهور این قاعده و این مبنای اصولی را تطبیق نکردند.

البته بعضی مثل مرحوم آقای خوئی خیلی مقید هستند این قاعده را تطبیق کنند. و لذا نهی از قطع رأس ذبیحه در غیر پرندگان، در مثل گوسفند و گاو و یا نهی از تنخیع آن قبل از ذهاق روح را می‌‌گویند ارشاد است به مانعیت آن از تذکیه، و لو ذابح جاهل به حکم باشد، البته چون خلاف مشهور است احتیاط واجب می‌‌کنند. آقای سیستانی مثل مشهور می‌‌گویند حرام تکلیفی است. یا آقای خوئی در طواف که داریم اذا طفت فصل و لاتؤخرها بساعة، بر خلاف مشهور می‌‌گویند اخلال به موالات بین طواف و نماز طواف مبطل طواف هست نه این‌که فقط تکلیفا جایز نباشد. یا تاخیر سعی به فردا که مشهور می‌‌گویند حرام تکلیفی است، اذا طفت فلاتؤخر السعی الی غد، مرحوم آقای خوئی فرمودند این ارشاد است به مانعیت تاخیر سعی به فردا. این‌جا یا در مثال موالات بین طواف و نماز طواف آقای سیستانی هم موافق هستند با آقای خوئی. یا در لزوم متابعت ماموم با امام، مشهور حکم تکلیفی می‌‌دانند، مرحوم آقای خوئی، آقای سیستانی می‌‌فرمایند ظاهرش ارشاد به شرطیت است و نهی از تاخیر فاحش در تبعیت ارشاد به مانعیت از صحت نماز جماعت است.

ولی باز در برخی از مثال‌ها حتی آقای خوئی قائل شدند به حکم تکلیفی مثل نهی از خروج بین عمره تمتع و حج تمتع از مکه. آقای زنجانی فرمودند لایخرج حتی یقضی الحج ارشاد است به مانعیت، خارج بشوید از مکه بدون حاجت عمدا بناء بر احتیاط واجب حج‌تان باطل است مگر عمره تمتع را تکرار کنید، بله اگر جاهل بودید به حکم، روایت صحیحه می‌‌گوید در همان ماه عمره تمتع برگردید عمره‌تان صحیح است، فان رجع فی شهره رجع بغیر احرام. یا در مورد سجده سهو، آقای خوئی هم مثل مشهور فرمودند حکم تکلیفی است، مرحوم آقای روحانی فرمودند ظاهر سلّم ثم اسجد سجدتی السهو ارشاد به جزئیت سجود سهو است در این حال.

ما عرض کردیم ما این قاعده را به این شکل قبول نداریم، باید نکته عرفیه‌ای نباشد برای حکم تکلیفی تا استظهار کنیم ارشاد به مانعیت را در نهی از فعلی در مرکب، یا از امر به فعلی در مرکب استظهار کنیم ارشاد به جزئیت یا شرطیت آن را. حالا گاهی نکته عرفیه موجب ظهور در تکلیف می‌‌شود می‌‌گوییم تکلیف است، مثل لایخرج حتی یقضی الحج ظاهرش این است که محتبس است متمتع به حج، احتباس ظهور دارد در حکم تکلیفی، نگه داشتند او را گفتند حق نداری بروی بیرون باید حج تمتعت را هم بجا بیاوری بعد بروی بیرون یا در سجده سهو ما بعید نمی‌دانیم نکته عرفیه موجب ظهور در حکم تکلیفی باشد بخاطر ارغام انف شیطان در روایت فرمودند سجده سهو بکن این ربطی به ملاک نماز ندارد.

حالا اگر شک کردیم که انصافا در یک سری موارد شک می‌‌کنیم، مثلا در موالات بین طواف و نماز طواف شک می‌‌کنیم، اذا طفت فصل و لاتؤخرها بساعة حرف مشهور درست است؟ حکم تکلیفی است؟ یا حکم وضعی است، ارشاد به شرطیت موالات است؟ لاتؤخرها بساعة ارشاد به مانعیت تاخیر عرفی نماز طواف است از طواف، شک اگر بکنیم علم اجمالی تشکیل می‌‌شود.

مثلا در همین طواف اگر نماز طواف را ما بخواهیم تاخیر بیندازیم علم اجمالی داریم که یا تکلیفا واجب است الان نماز طواف بخوانیم و لو می‌‌خواهیم طواف‌مان را اعاده کنیم، و لو این طواف به دل‌مان نچسبیده، می‌‌خواهیم برویم منزل فردا در خلوتی بیاییم یک طواف دل‌نشین بکنیم، اگر واجب تکلیفی باشد اتیان به صلات طواف بعد از طواف حق نداریم نماز طواف را نخوانیم، پس اگر تکلیف است بعد از طواف واجب تکلیفی است نماز طواف را فورا بخوانیم ولو می‌‌خواهیم بعدا طواف را اعاده کنیم، و اگر ارشاد به وضع است تاخیر بیندازیم نماز طواف را واجب است اعاده طواف. پس یا واجب است مبادرت به نماز طواف تکلیفا یا واجب است اعاده طواف در فرض تاخیر نماز طواف. و این علم اجمالی منجز است؛ یعنی هم احتیاطا باید سریع نماز طواف بخوانی هم اگر این کار را نکردی واجب است احتیاطا اعاده کنی طواف را، گوش به حرف مشهور ندهی که می‌‌گویند گناه کردی تاخیر انداختی نماز طواف را ولی ده روز بعد هم نماز طواف را بخوانی صحیح است، طوافت هم صحیح است، این خلاف علم اجمالی است.

یک راه داریم برای منحل کردن علم اجمالی و آن این است که اطلاق در دلیل طواف پیدا کنیم برای نفی شرط زاید، بگوییم اطلاق و لیطوفوا بالبیت العتیق می‌‌گوید طواف صحیح است و لو با تاخیر نماز طواف و اخلال به موالات آن، طواف صدق می‌‌کند، طواف صحیح است. آن وقت لازمه تمسک به اطلاق طواف که نفی شرطیت موالات بین طواف و نماز طواف است، این مفاد خود اطلاق است، این نتیجه خود اطلاق است، و لازمه آن اثبات حرمت تکلیفیه تاخیر نماز طواف است یا به تعبیر دیگر اثبات وجوب تکلیفی مبادرت به نماز طواف است.

و این مبتنی است بر این‌که ما اطلاق را در دلیل مرکب بپذیریم اما کسانی که مثل آقای زنجانی می‌‌گویند: نه، ما اطلاق مقامی را باید تمسک کنیم برای نفی شرط مشکوک، اطلاق لفظی فرع بر این است که خطاب در مقام بیان است نسبت به اجزاء و شرائط، و لیطوفوا بالبیت العتیق ظهور ندارد که من در مقام بیان هستم طواف عرفی باشد صحیح است و لو شرط‌های شرعی مشکوک را نیاورید. ‌این گونه خطابات ظهور در اصل تشریع دارد نه در بیان اجزاء و شرائط که اگر سکوت کردی از ذکر یک شرط زاید ما به اطلاق لفظی تمسک کنیم برای نفی آن. و لذا آقای زنجانی به اطلاق مقامی تمسک می‌‌کنند، و با وجود این خطاب اذا طفت فصل، دیگر اطلاق مقامی محرز نیست. و چون ما هم در اطلاق لفظی برخی از این خطابات مثل و لیطوفوا بالبیت العتیق شبهه داریم، و لذا آن علم اجمالی منجز است.

اما در مثال تذکیه که شک می‌‌کنیم مشروط است به عدم قطع رأس ذبیحه قبل از ذهاق روح آن بعید نیست ادله تذکیه اطلاق داشته باشد. اذا فری الاوداج فکل، اطلاق دارد، نفرمود بشرط عدم قطع رأس الذبیحة قبل ذهاق روحها. و لذا آن‌جا بعید نیست بتوانیم به اطلاق لفظی دلیل تذکیه تمسک کنیم نفی کنیم شرطیت عدم قطع رأس ذبیحه را قبل از ذهاق روح که لازمه آن اثبات حرمت تکلیفیه این فعل است.

[سؤال: ... جواب:] بله، این علم اجمالی یک راه حل دیگری هم دارد برای انحلال و آن در مواردی است که ابطال عمل حرام تکلیفی باشد. مثلا ابطال طواف اگر حرام تکلیفی بود که برخی مثل آقای زنجانی قائل هستند بر اساس روایت لؤلؤیی از اسحاق بن عمار استفاده کردند که حضرت برای این‌که کسی مریض می‌‌شود نمی‌تواند اتمام کند طواف را فرمود فالله اولی بالعذر، خدا عذرش را می‌‌پذیرد برود خوب که شد بیاید طواف را از سر شروع کند، این با عدم وجوب اتمام طواف نمی‌سازد، اگر اتمام طواف واجب نیست، انسان آزاد است شروع هم که کرد رها کند طواف را برود بعد از فوت موالات استئناف کند طواف را، فالله اولی بالعذر یعنی چه؟ معلوم می‌‌شود اختیارا نمی‌شود قطع کرد طواف را، اگر این را بگوییم آن وقت علم اجمالی منحل می‌‌شود. چرا؟ برای این‌که یقینا ترک نماز طواف و تاخیر آن جایز نیست یا بخاطر این‌که خود تاخیر تکلیفا جایز نیست کما علیه المشهور یا بخاطر این‌که وضعا مبطل طواف است و ابطال طواف جایز نیست. آن وقت برائت از مانعیت تاخیر نماز طواف جاری می‌‌شود بلامعارض.

# اقتضاء النهی عن المعاملة للفساد

بحث واقع می‌‌شود در اقتضاء نهی تکلیفی از معاملات نسبت به فساد آن.

مقصود از معاملات مطلق غیر عبادات نیست، بلکه معاملاتی است که اثر وضعی دارند نه مثل توصلیات، تکفین میت، تکفین میت توصلی است، عبادت نیست ولی معامله‌ای که در این بحث می‌‌گویند هل النهی عن المعاملة یقتضی الفساد‌ ام لا نظر به این ندارد؛ در واقع این تکفین میت هم ملحق است به همان بحث از نهی از عبادت که آن‌جا باید بحث کنیم که اگر نهی از عبادت مقتضی فساد آن است بخاطر این است که مانع از تقرب است، خب توصلی که نیاز به تقرب ندارد، اگر مانع از اطلاق امر است کما علیه السید الخوئی چون اجتماع امر و نهی ممکن نیست، خب در توصلی هم این مشکل پیش می‌‌آید. ولی به نظر ما نهی تکلیفی از توصلی مشکل ایجاد نمی‌کند چون تقرب که شرط نیست، اجتماع امر و نهی هم که به نظر ما جایز است مع تعدد العنوان، مشکلی ما نداریم. و لذا تکفین میت به کفن مغصوب به نظر ما مجزی است و لو عمدا.

[سؤال: ... جواب:] وفاء به نذر توصلی است. ... راجع به او بحث می‌‌کنیم. اگر مقصودتان این است که نذر کردید بیع نکنید یا شرط کردید بیع نکنید اگر این مقصود‌تان است این را می‌‌رسیم که آیا نذرِ ان لاابیع، شرطِ ان لاابیع مقتضی فساد این بیع است؟ اما اگر مقصودتان این است که من نذر کردم تکفین کنم میت را یا تکفین کنم این میت را به کفن مغصوب این وفاء به نذر است چه مشکلی دارد، من نذر کردم تکفین کنم میت را. حتی به نظر آقای خوئی هم نباید این حنث نذر باشد تکفین میت به کفن مغصوب را، چون من اگر نذر کرده بودم امتثال امر را آن وقت آقای خوئی می‌گفت تکفین میت به کفن مغصوب که امتثال امر نیست لذا حنث نذر کردی. آن‌جا ما می‌‌گوییم چون امتناعی نیستیم نسبت به اجتماع امر و نهی لذا امتثال امر هم کردی، امر به تکفین میت مطلق است امتثال کردی. آقای خوئی می‌‌گویند چون شما نذر امتثال امر به تکفین میت کردی امر به تکفین میت با نهی از غصب جمع نمی‌شود و لذا امتثال امر نکردی. حالا اگر کسی نذر کرده ذات تکفین میت را اصلا در ذهنش نبود که امتثال امر باشد، تکفین می‌‌کند میت را به کفن مغصوب وفاء به نذر کرده. شارع نمی‌تواند از جیب خودش بگذارد روی نذر من، ‌این خلاف ظهور وفاء به نذر است، بگوید تو نذر کردی مطلق تکفین میت را اما من می‌‌گویم باید تکفین کنی میت را به کفن مباح، ‌این را خود آقای خوئی هم قبول ندارد که دلیل وفاء به نذر بیاید از جیب خودش به نذر من اضافه کند.

[سؤال: ... جواب:] بحث این وجوب وفاء است بگوید حتما باید بروی کفن کنی میت را به کفن مباح، ‌خب من نذر نکردم این را؛ اگر من کفن کنم میت را به کفن مغصوب حنث نذر نکردم. و لو بگویید امتناع اجتماع امر و نهی منشأ می‌‌شود وجوب وفاء به نذر شامل تکفین میت به کفن مغصوب نشود اما معنایش این نیست که اگر کفن بکنیم میت را به کفن مغصوب حنث نذر کردیم، حنث نذر یعنی بر خلاف نذر خودم عمل کنم، من نذر نکرده بودم امتثال امر مولی را، من نذرکرده بودم تکفین میت را، و من خلاف نذر عمل نکردم، حالا و لو قصور دارد دلیل وجوب وفاء به نذر شامل تکفین میت به کفن مغصوب بشود چون با نهی قابل جمع نیست اطلاق امر به وفاء به نذر، ‌بسیار خوب، اما اگر من نذر کردم ذات تکفین میت را بروم تکفین کنم میت را به کفن مغصوب، من حنث نذر نکردم.

راجع به نهی از معاملات بحث این هست که گاهی نهی تعلق می‌‌گیرد به سبب مثل بیع وقت النداء، گاهی تعلق می‌‌گیرد به مسبب، نهی بشویم از بیع عبد مسلم به کافر بخاطر این‌که ایجاد ملکیت کافر نسبت به عبد مسلم مبغوض است نه صرف ایجاب و قبول، فرض سوم هم این است که نهی بشویم از ترتیب آثار بر این معامله. مثل این‌که ثمن الخمر سحت، حرام است بایع الخمر در ثمن الخمر تصرف کند.

**نهی از سبب**

حالا راجع به همان نهی از سبب فعلا بحث کنیم. مثلا نهی شدیم از بیع وقت النداء الی صلاة الجمعة، روشن است که این نهی تکلیفی از ایجاد سبب ظهور ندارد در بطلان آن. بیع وقت النداء فرض کنید جایز نیست اما منافات ندارد که اگر بیع کردید موجب نقل و انتقال بشود. مثل غسل ثوب متنجس به ماء مغصوب، این جایز نیست ولی اگر غصب کردید و ثوب متنجس را به ماء غصبی شستید این سببیت دارد برای طهارت این ثوب.

بله، ما قبول داریم نهی تکلیفی از یک عقدی به عنوان خود این عقد، ‌فی حد نفسه ظاهرش فساد عقد است، ما منکر این نیستیم. خطاب نهی از عقد که اصلا ظهور در فساد آن عقد دارد، او که هیچ، نهی النبی عن بیع الغرر، او که محل بحث نیست، ظاهر نهی ارشاد است به فساد. نهی تکلیفی از یک عقدی به عنوان خود این عقد آن هم ظهور دارد فی حد نفسه در فساد. لعن رسول الله صلی الله علیه و‌ آله الخمر و بایعها و مشتریها، نهی تکلیفی است، لعن است، اما ظاهر همین لعن بایع الخمر این است که بیع الخمر فاسد است. چرا؟ برای این‌که وقتی حرام کردند تکلیفا بیع الخمر را این ظاهرش این است که چون این بیع آلتی است برای نقل و انتقال یعنی مفسده در همان نقل و انتقال است.

[سؤال: ... جواب:] ما از لعن بایع خمر هم حرمت تکلیفیه را می‌‌فهمیم هم فساد بیع الخمر را. ... ظهور التزامی دارد در فساد بیع الخمر.

یا بیع سلاح از اعداء دین که در روایت دارد کفر بالله العظیم من هذه الامة بایع السلاح من اهل الحرب، ‌بیع سلاح از معاندین اسلام که با اسلام و مسلمین در حال جنگ هستند این حرام تکلیفی است، کفر بالله العظیم من هذه الامة بایع السلاح من اهل الحرب، ولی ما استظهارمان این است که این بالالتزام هم ارشاد می‌‌کند به فساد این بیع. حق ندارید در بعد از بیع این سلاح از اعداء دین تحویل بدهید این‌ها را به محاربین اسلام، بیعش باطل هم هست. این ظاهرش این است که نقل و انتقال مبغوض است.

بله، اگر نهی تکلیفی به عنوان آخری تعلق بگیرد غیر عنوان خود عقد مثل نهی تکلیفی از حنث نذر، ‌نهی تکلیفی از تخلف شرط، او اقتضاء نمی‌کند فساد را، در ضمن عقد نکاح شرط ضمن العقد کردید ان لااتزوج، بعد هم بعضی‌ها گیر کردند می‌‌گویند این اطلاقش می‌‌گیرد ازدواج موقت کوتاه‌ مدت را یا نمی‌گیرد، در این‌جا مشهور می‌‌گویند ازدواج نکن تکلیفا، تخلف از شرط حرام است المؤمنون عند شروطهم ولی اگر ازدواج بکنی ازدواج صحیح است، این مطابق با صناعت هم هست. یا آن بیع وقت النداء بر فرض حرام تکلیفی باشد که ما هم‌چون استظهاری نمی‌کنیم، ذروا البیع از باب این است که ذروا البیع حتی تحضروا صلاة الجمعة مثل این‌که می‌‌گوید تلویزیون نگاه نکن برو نان بگیر نه این‌که تلویزیون نگاه کردن حرام تکلیفی است، نماز مستحب نخوان، وقت نماز واجب دارد قضاء می‌‌شود این ظهور ندارد در نهی تکلیفی از ضد واجب. ولی حالا اگر کسی گفت ظهور فذروا البیع در نهی تکلیفی از بیع وقت النداء است، عرفا نکته‌اش مزاحمت با واجب است نه مبغوضیت نقل و انتقال، ‌همین جا هم بعضی‌ها فرمودند این نهی تکلیفی از سبب و لو به عنوان آخر مثل نهی از حنث نذر و حنث شرط، و لو عقلا قابل جمع است با امضاء آن اما اثباتا ما مشکل پیدا می‌‌کنیم.

مشکل ثبوتی ندارد، احل لکم ما وراء ذلکم فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع مشکل ثبوتی ندارد، [می‌تواند] این ازدواج مجدد را که خلاف شرط با زن اول است را تنفیذ کند اما مشکل اثباتی دارد؛ ازدواج مجدد حلال است از آن طرف می‌‌گویند حنث و تخلف از شرط در ضمن ازدواج اول که شرط کرده بودند ازدواج دوم نکنی حرام است یعنی این ازدواج مجدد حرام است از آن طرف بگوییم ازدواج مجدد حلال است این‌ها عرفا با هم جمع نمی‌شود. شرط کردند این ماشین را که می‌‌خری از ایران‌خودرو، قرعه به نامت افتاده، تا یک سال نفروشی، ‌شما هم سریع قبل از این‌که ماشین را بیاوری خانه، رفتی بنگاه گفتی می‌‌خواهم بفروشم، ثبوتا مشکل نداریم، این ایجاد سبب حرام است اما این بیع بعد از وقوعش نافذ باشد، مشکل اثباتی دارد که احل الله البیع چه جوری این را می‌‌گیرد؟ می‌‌گوید حرام است و لو به عنوان تخلف شرط بعد بگوییم احل الله البیع؟

به نظر ما این اشکال در مواردی که تعبیر شده احل، فانکحوا ما طاب لکم من النساء اشکال قوی است، از این تعابیر ما حلیت مطلقه می‌‌فهمیم، فانکحوا ما طاب لکم من النساء عرفا شامل مواردی نمی‌شود که ازدواج مجدد حرام تکلیفی است، اما ادله که مختص به این‌ها نیست، لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم، این دلیل، فروش ماشین را نمی‌گیرد؟ تجارة عن تراض منکم است. بله احل الله البیع ممکن است این را نگیرد. یا آن ازدواج مجدد را، فانکحوا ما طاب لکم من النساء اثباتا قصور دارد ولی دلیل نفوذ ازدواج که فقط این آیه نیست.

یک موقعی یکی از بزرگان در گعده‌اش این بحث را مطرح کرده بود که کسانی که ازدواج مجدد می‌‌کنند خوف دارند که عدالت را رعایت نکنند بین زن اول و زن دوم‌شان، می‌‌گوید فان خفتم فواحدة، چرا آقایان گفتند با این‌که خوف دارد عدالت را رعایت نکند ولی اگر ازدواج مجدد کند ازدواج مجددش صحیح است، چرا؟ فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع فان خفتم فواحدة. حالا این‌جا جای بحث راجع به این شبهه‌ای که مطرح کردند نیست ولی اجمالا عرض می‌‌کنم اشکال اثباتی که عقد حرام و لو به عنوان این‌که تخلف از شرط است، موجب خوف از عدم رعایت عدالت است بین این زن دوم و زن اول، این‌ها مشکل اثباتی ندارد با نفوذ این عقد، نه مشکل ثبوتی دارد نه مشکل اثباتی دارد، ‌بله با لسان برخی از خطابات مثل احل الله البیع فانکحوا ما طاب لکم نمی‌سازد چون ظاهر فانکحوا تجویز تکلیفی و وضعی نکاح مجدد است. این شبهه در این‌جا هست اما دلیل نفوذ ازدواج مجدد یا نفوذ بیع که مختص فانکحوا ما طاب لکم من النساء و احل الله البیع نیست.

علاوه بر این‌که به نظر ما در مثال فانکحوا ما طاب لکم من النساء و احل الله البیع جا برای جواب هست. ظهور این آیات حلیت، حلیت به عنوان اولی است. ما قبلا می‌‌گفتیم اکل الجبن حلال، حتی لو کان مغصوبا؟ اصلا در مقام بیان نیست. حلالٌ به عنوان اولی. درست است که احل الله البیع نمی‌خواهد فقط بگوید بیع صحیح است اما شاید حرام باشد تکلیفا، نه، ظاهرش این است که بیع حلال است تکلیفا و وضعا، ‌اما بیع حلال است تکلیفا به عنوان اولی، منافات ندارد به عنوان ثانونیِ تخلف از شرط بشود حرام. نکاح مجدد حلال است به عنوان اولی، ‌احل لکم ما وراء ذلکم به عنوان اولی، منافات ندارد این ازدواج سبب ایذاء پدر و مادر می‌‌شود، دخترعمویت را برایت گرفتند، پدرت می‌‌گوید حالا آمدی هوو آوردی بالای سر دختر برادر من؟ عاقت می‌‌کنم، حرام تکلیفی به عنوان عقوق الوالدین می‌‌شود، اما احل ظاهرش حلال به عنوان اولی است، شامل این هم می‌‌تواند بشود.

بقیة الکلام ان‌شاءالله فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 112- 381

**دو‌شنبه – 08/01/1401**

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

بحث در نهی تکلیفی از معاملات بود که عرض کردیم اگر نهی از سبب باشد یعنی از خود عقد که متضمن ایجاب و قبول هست یا یا نهی از خود ایقاع که متضمن ایجاب است باشد، این مقتضی فساد نیست، قابل جمع است با فساد ولی با صحت هم قابل جمع است. مواردی هست که با فساد جمع می‌‌شود که به دلیل خاص فساد را باید ثابت کنیم مثل بیع الخمر، بیع الخمر هم فاسد است هم حرام تکلیفی است. بیع الخنزیر و لو از باب احتیاط واجب غیر از این‌که فاسد هست حرام تکلیفی هم هست. عقد ربوی مثل قرض به شرط زیاده، به شرط جریمه دیرکرد یا بیع ربوی، یک مثقال 18 عیار را به یک مثقال و نیم طلای 15 عیار معاوضه کنیم این غیر از این‌که فاسد هست حرام تکلیفی هم هست چون دلیل خاص دارد، لعن رسول الله الخمر و بایعها و مشتریها یا در مورد ربا لعن الربا و بایعه و مشتریه. اما بیع المیتة فقط فاسد است، حرام تکلیفی نیست. و لذا کسانی در غرب که سؤال می‌‌کنند ما مسؤول فروش کالا می‌‌شویم در سوپر مارکت‌ها، خمر می‌فروشیم، گوشت خنزیر می‌‌فروشیم، گوشت میته می‌‌فروشیم، گفته می‌‌شود خمر نفروشید، گوشت خنزیر نفروشید، گوشت میته بفروشید فوقش بیعش باطل است حرام تکلیفی نیست، پولش را هم از باب تملک کسانی که احترام ندارد مال‌شان از آن‌ها بگیرید.

پس نهی تکلیفی از عقد یا ایقاع نه مستلزم فساد آن هست نه با صحت آن تنافی دارد، ممکن است صحیح باشد ممکن است فاسد باشد. اگر دلیل بر فساد نداشتیم مقتضای اطلاقات نفوذ معاملات این است که این معامله صحیح است و لو نهی تکلیفی از آن باشد.

مثال فقهی‌اش به نظر ما همین موارد شرط عدم بیع است یا شرط عدم ایقاع است یا شرط عدم الطلاق است. زنی با مردی ازدواج می‌‌کند شرط می‌‌کند ان لاتطلقنی، ان لاتتزوج علیّ زوجة ثانیة، و لو این مثال‌ها را در بحث نهی از مسبب نوعا ذکر کردند ولی به نظر ما این‌ها نهی از سبب است. درست است کسی که شرط می‌‌کند عدم البیع را آنی که برایش مهم است این است که ملکیتش منتقل نشود به شخص ثالث، کالایی را به شما می‌‌فروشند شرط می‌‌کنند تا یک سال حق فروش ندارید این تعبیر درست نیست، شرط این‌که حق فروش ندارید شرط مخالف کتاب و سنت است چون خدا برای شما حق فروش قرار داده است، حق ندارد بگوید شما حق فروش نداشته باشید، باید بگوید شما نفروشید تا یک سال، شما هم پذیرفتید، آن کسی که این شرط را کرده مقصودش این است که ملکیت شما نسبت به این کالا باقی بماند و به دیگری منتقل نشود اما بالاخره او می‌‌داند که انتقال این کالا به دیگران به سبب بیع شماست و لذا شرط می‌‌کند عدم البیع را، شارع هم با المؤمنون عند شروطهم عملا لازم کرده است ترک بیع را در این مدت. این در واقع نهی از سبب هست. ولی بعدا خواهیم گفت که محقق نائینی فرموده است در این موارد اگر تخلف کند مشروط‌علیه و بیع بکند بیعش باطل است. این را بعدا وجهش را بیان می‌‌کنیم و جواب می‌‌دهیم.

## نهی از مسبب

این راجع به نهی از سبب هست. نهی از مسبب یعنی نهی از ایجاد ملکیت، نهی از ایجاد زوجیت که مسبب است، یعنی نتیجه قانونیه و یا شرعیه، او ایجادش متعلق نهی است. شارع فرموده است ایجاد نکن ملکیت دیگران را نسبت به این کالا، این می‌‌شود نهی از ایجاد مسبب، نه این‌که بگوید ایجاب و قبول را انشاء نکن که بشود نهی از سبب.

در بحث از نهی از مسبب کلام در دو جهت واقع می‌‌شود: جهت اول این است که آیا امکان دارد شارع نهی از مسبب بکند یا باید برگردانیم نهی از مسبب را به نهی از همان ایجاب و قبول.

مرحوم آقای خوئی فرموده نهی از مسبب معنا ندارد. چرا؟ برای این‌که اصلا ما در انشاء عقد و ایقاع سبب و مسببی نداریم، انشاء عقد یعنی ابراز اعتبار نفسانی، انشاء بیع یعنی ابراز اعتبار مشتری نسبت به کتاب در مقابل ملکیت بایع نسبت به ثمن، وقتی که بایع و مشتری این را انشاء کردند یعنی ابراز کردند اعتبار ملکیت را، این موضوع می‌‌شود برای حکم عقلاء و حکم شرع، اگر عقلاء قبول داشته باشند این بیع را، اثر بار می‌‌کنند بر این انشاء، می‌‌گویند به اعتبار ما عقلاء بایع مالک ثمن شد، مشتری مالک مبیع شد، یا شارع اگر قبول داشته باشد این انشاء را می‌‌گوید به اعتبار منِ‌ شارع بایع مالک ثمن و مشتری مالک مبیع شد. پس اصلا بحث سبب و مسببی در کار نیست، بحث این است که بایع و مشتری ابراز می‌‌کنند یک اعتبار نفسانی را به نام اعتبار ملکیت ثمن و مثمن و شارع هم اگر این را امضاء کند یعنی این انشاء بایع و مشتری موضوع قرار گرفته است برای یک حکم شرعی به نام ملکیت شرعیه بایع للثمن و ملکیت شرعیه مشتری للمثمن. نهی باید به فعل مکلف تعلق بگیرد، معنا ندارد که نهی به فعل شارع تعلق بگیرد. اگر مولی می‌‌خواهد نهی کند باید بگوید انشاء نکن آقای بایع! اما نهی بکند از خود اعتبار شارع که از این تعبیر می‌‌کنند به مسبب شرعی، این معنا ندارد. نهی هر مکلفی باید از خود فعل آن مکلف باشد. پس منهی‌عنه همیشه همانی است که شما تعبیر می‌‌کنید سبب و آقای خوئی تعبیر می‌‌کنند ابراز الاعتبار، ‌او منهی‌عنه است به نهی تکلیفی.

این فرمایش آقای خوئی را می‌‌توانیم به دو ایراد برگردانیم:

ایراد اول این است که ایشان فرمودند ملکیت شرعیه فعل شارع است، ملکیت عقلائیه هم فعل عقلاء است یعنی اعتبار عقلاء نسبت به ملکیت می‌‌شود فعلا عقلاء، اعتبار شارع نسبت به ملکیت می‌‌شود فعل شارع و معنا ندارد مکلف را نهی کنیم از فعل عقلاء‌ که اعتبار ملکیت است، ‌معنا ندارد مکلف را نهی کنیم از فعل شارع که ملکیت شرعیه است، اگر می‌‌خواهیم او را نهی کنیم باید نهی کنیم از فعل خودش.

جواب این است که این ایجاد ملکیت عقلائیه و یا شرعیه درست است فعل مباشری این مکلف نیست جناب آقای خوئی! اما فعل تسبیبی این مکلف که هست؛ شما اسمش را بگذارید ایجاد موضوع برای حکم عقلایی یا حکم شرعی، ‌همین کافی است که ایجاد این ملکیت عقلاییه یا شرعیه منتسب بشود به این مکلف. عجب وقتی این مکلف بیچاره می‌‌بیند مسجد نجس است به او می‌‌گویید طهر المسجد، ایجاد کن طهارت مسجد را، مگر طهارت مسجد فعل مکلف است؟ فعل مکلف آب ریختن روی زمین این مسجد است اما می‌‌گویید چون آب ریختن روی زمین این مسجد که نجس شده است موضوع هست برای حکم شارع به طهارت این زمین و این موضوع را این مکلف ایجاد می‌‌کند و به تبعش حکم فعلی می‌‌شود لذا منتسب می‌‌شود به این مکلف که هذا المکلف طهَّر المسجد چون فعل تسبیبی این مکلف است، این‌که اشکال ندارد. شارع در یک جا به فعل تسبیبی مکلف امر کند مثل طهر المسجد، در یک جای دیگر از فعل تسبیبی مکلف نهی کند بگوید لاتوجد ملکیة الکافر للعبد المسلم، ‌حرام است ایجاد کنی ملکیت کافر را نسبت به عبد مسلم، فعل تسبیبی این بایع العبد المسلم للکافر هست.

[سؤال: ... جواب:] نگفته لاتنشأ البیع. فرق است بین این دو. اگر شارع بگوید لاتوجد ملکیة الکافر للعبد المسلم گفته می‌‌شود متعلق نهی باید مقدور باشد پس ایجاد ملکیت کافر للعبد المسلم مقدور است پس نهی تکلیفی از مسبب عقلائی و شرعی به معنای این است که این مسبب عقلائی و شرعی مقدور من مکلف است. حالا اگر نهی کرد مولی تکلیفا من را از ایجاد ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم یعنی ایجاد ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم مقدور من است که نهی کرده است من را از آن و این ملازم است با صحت، ‌نه تنها مقتضی فساد نیست بلکه مستلزم صحت است، ولی اگر نهی می‌‌کرد از انشاء مثل نهی از انشاء بیع الخمر، او مستلزم صحت نبود. اگر در بیع الخمر می‌‌گفت لاتوجد الملکیة ‌الشرعیة للغیر بالنسبة الی الخمر گفته می‌‌شد این مستلزم صحت بیع الخمر است چون نهی باید به مقدور تعلق بگیرد، پس معلوم می‌‌شود ایجاد ملکیت دیگران نسبت به خمر مقدور من است.

ایراد دومی که می‌‌تواند مقصود آقای خوئی باشد این است که گفته می‌‌شود ملکیت کافر نسبت به عبد مسلم که شارع گفت لاتوجد ملکیة الشرعیة للکافر بالنسبة ‌الی العبد المسلم این ملکیت شرعیه که نهی تکلیفی از آن می‌‌شود مفسده دارد یا ندارد؟ اگر مفسده دارد شارع اعتبار نکند، اگر ملکیت شرعیه کافر نسبت به عبد مسلم مفسده ملزمه دارد یعنی مصلحت ندارد شارع بگوید کافر مالک شرعی عبد مسلم است، پس چرا می‌‌گوید کافر مالک شرعی عبد مسلم است؟ چرا من را نهی می‌‌کند؟ خودش اعتبار نکند ملکیت کافر را للعبد المسلم. اگر مفسده ملزمه ندارد ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم پس چرا نهی می‌‌کند شارع از آن؟

این اشکال دوم جوابش این است که مفسده ملزمه دارد ملکیت شرعیه کافر نسبت به عبد مسلم ولی بعد از این‌که شما بیع کردید عبد مسلم را به کافر مصلحت اقوی در این است که شارع حکم کند به ملکیت این کافر. تزاحم مصلحت و مفسده می‌‌شود، اما چه کسی ایجاد این تزاحم کرد؟‌ شمای مکلف. اگر به این مشتری کافر نمی‌گفتی بعتک هذا العبد المسلم مفسده ملزمه ملکیت شرعیه او نسبت به این عبد مسلم اجتناب می‌‌شد، و مولی به هدفش می‌‌رسید اما شما بد کردید، بعد از این‌که گفتی بعتک هذا العبد المسلم شارع می‌‌بیند یک مصلحت اقوایی اقتضاء می‌‌کند این بیع را تنفیذ کند، و لذا به شما می‌‌گوید ایجاد نکن ملکیت شرعیه کافر را نسبت به عبد مسلم. می‌‌گویند شارع! خودت ایجاد نکن بعد از این‌که من گفتم بعت، شارع می‌‌گوید من نمی‌توانم، مصلحت اقوایی هست در اعتبار ملکیت شرعیه این کافر.

در رابطه با کسانی که خمس نمی‌دهند همین بیان را آقای خوئی دارند. سال گذشته است بر این مال، شما قبل از این‌که خمسش را بدهید می‌‌بخشید این مال را به دوست‌تان که او شیعه است، طبق برخی از روایات آقای خوئی استفاده کردند که آن موهوب‌له شیعی مالک می‌‌شود نسبت به کل این مال، خمس هم لازم نیست بدهد مگر این‌که سال بر خود آن هبه بگذرد که بر خودش خمس واجب می‌‌شود اما خمس شما را لازم نیست بدهد ولی این دلیل نمی‌شود که به شما بَه‌بَه بگویند، بلکه می‌گویند خذوه فغلوه، چرا اتلاف کردی خمس را بر اصحاب خمس؟ می‌گوید من چه اتلافی کردم؟ شما اتلاف کردید که گفتید این هبه نافذ است. جواب می‌‌شنوید که تو نباید انشاء هبه می‌‌کردید اما حالا که انشاء هبه کردید مصلحت اقوی، مصلحت تسهیل بر مؤمنین اقتضاء می‌‌کند که ما این هبه را تنفیذ کنیم. در واقع بازگشت این نهی به این است که کاری نکن من مجبور بشوم ملکیت این موهوب‌له را نسبت به این مالی که خمسش داده نشده.

گاهی خود آزاد بودن مکلف در ایجاد این مسبب شرعی مصلحت دارد. مثلا در طلاق اگر شارع بیاید نهی کند شما را از ایجاد بینونت که نهی از مسبب است شما هم به شارع بگویید اگر بینونت بین من و همسرم مبغوض توست تو این طلاق من را تنفیذ نکن، من که زورم به تو نمی‌رسد من فقط می‌‌توانم بگویم زوجتی طالق شما تنفیذ نکن این را چرا دیگر من را نهی می‌‌کنی از ایجاد بینونت شرعیه بین من و همسرم؟ شارع می‌‌گوید مصلحت در این است که تو آزاد باشی در ایجاد بینونت و طلاق، ولی بخاطر تکلیف الهی ایجاد بینونت نکن، این مصلحت دارد، مغلوق الید نمی‌خواهیم بشوی تو تکوینا که هر چی می‌‌گویی طالق اثر نکند، نخیر، این مصلحت نیست، مصلحت این است که تو آزاد باشی در ایجاد بینونت شرعیه ولی در عین حال که آزادی اما عبد مطیع باش و ایجاد بینونت نکن. در حالی که اگر شارع بخاطر مفسده ایجاد بینونت اصلا حکم به بینونت نمی‌کرد شما مغلوق الید می‌‌شدی، ‌این خلاف مصلحت است، مصلحت این است که با این همسرت زوجیتت ادامه پیدا کند عن اختیار.

[سؤال: ... جواب:] ما حرف‌مان این است می‌‌گوییم: چرا می‌‌گویید چون مفسده دارد ملکیت شرعیه، زوجیت شرعیه، بینونت شرعیه، پس شارع نباید این را اعتبار کند. می‌‌گوییم مفسده دارد اما در عین حال شارع اعتبار نکند. چرا؟ یا بخاطر مصلحت اقوایی که بعد از انشاء شما به وجود می‌‌آید در این اعتبار شرعی یا بخاطر این است که مصلحت در مختار بودن شماست، مصلحت در این است که شما به اختیار خودتان ایجاد نکنید این بینونت شرعیه را.

هذا اولا. ثانیا: ممکن است شارع نهی تکلیفی بکند از مسبب عقلائی، ‌این‌که دیگر مسبب عقلائی که حکم شارع نیست تا بگویید شارع! اگر مفسده دارد بینونت شرعیه بین این مرد و همسرش تو اعتبار نکن، شارع می‌‌گوید مفسده در آن بینونت عقلائیه است بین این مرد و همسرش، او مفسده دارد، این‌که فعل من نیست، این فعل عقلاء است. عقیب هی طالق گفتن این مرد، مسبب عقلائی که موجود می‌‌شود، بینونت عقلایی که حاصل می‌‌شود بین او و همسرش مفسده دارد و چون مفسده دارد من نهی می‌‌کنم او را از ایجاد بینونت عقلائیه. این‌که مشکلی ندارد.

پس هیچ مانعی نداریم که شارع نهی تکلیفی بکند از ایجاد مسبب شرعی یا نهی تکلیفی بکند از ایجاد مسبب عقلائی.

جهت دوم بحث این است که حالا که منعی نداریم از نهی تکلیفی از ایجاد مسبب عقلائی و یا شرعی آیا نهی تکلیفی از آن مقتضی فساد آن هست یا نیست؟ سه نظر این‌جا وجود دارد: نظر اول نظر ابوحنیفه و محمد بن حسن شیبانی است که می‌‌گویند نهی تکلیفی از معامله مقتضی صحت آن است.

صاحب کفایه می‌‌گوید: باید مقصود نهی از سبب نباشد. توجیه می‌‌کند کلام ابوحنیفه و شیبانی را می‌‌گوید اگر مقصود این دو نفر نهی تکلیفی از مسبب باشد حرف درستی زدند، ولی اگر نهی تکلیفی به سبب بخورد او که مقتضی صحت نیست. از خود بیع الخمر نهی تکلیفی بکنند او که مقتضی صحت بیع الخمر نیست، اما اگر نهی تکلیفی از مسبب باشد معلوم می‌شود من قادرم بر ایجاد مسبب. بگوید ایجاد نکن ملکیت کافر را للعبد المسلم معنایش این است که من می‌‌توانم ایجاد کنم ولی به من می‌‌گویند ایجاد نکن، در حالی که اگر بیع عبد مسلم به کافر باطل باشد من که نمی‌توانم ایجاد کنم ملکیت کافر را.

تعبیر صاحب کفایه این است: انه انما یتم فیما اذا تعلق النهی بالمسبب أو التسبب. فرق این‌ها چیست؟ ظاهرا مقصود ایشان از نهی از مسبب این است که بطور مطلق مثلا ملکیت کافر للعبد المسلم مبغوض است بایّ سبب کان ببیع أو هبة، اما در نهی از تسبب ایجاد ملکیت کافر به سبب خاص مبغوض است، بیع نکن ولی اگر هبه بکنی عیب ندارد، ایجاد ملکیت کافر کردن به سبب بیع مبغوض مولی است اما به سبب هبه مبغوض نیست. حالا راجع به عبد مسلم که این را نمی‌گویند ولی راجع به بیع مصحف این مطرح است، کسانی هستند که می‌گویند بیع مصحف جایز نیست، حتی نسبت به مشتری مسلم، می‌‌گویند ایجاد ملکیت نسبت به مصحف از طریق بیع مبغوض است ولی از طریق هبه عیب ندارد.

این قول اول که صاحب کفایه آرایشش کرد و گفت نهی تکلیفی از مسبب مستلزم صحت آن است، کلام ابوحنیفه را آرایش کرد، او گفته بود نهی از معامله مقتضی صحت است، ایشان آن را آرایش کرد قابل عرضه باشد، گفت نهی تکلیفی از مسبب مقتضی صحت است. می‌‌گوییم: اگر عقلی می‌‌خواهید بحث کنید، ‌از نظر عقلی متعلق نهی باید مقدور باشد و الا لغو است تکلیف به آن، نهی از آن، ولی چه بسا خود نهی سبب عجز بشود، این لغو نمی‌کند نهی را. مولایی به عبدش می‌‌گوید لاتضحک، ‌تا گفت لاتضحک اصلا قفل شد دهان عبد از هیبت مولی، نهی مولوی کرد لاتضحک. قال اخسئوا فیها و لاتکلمون، اهل جهنم دیگر اصلا توان تکلم ندارند، این اشکال ندارد چون با نهی مولی عجز پیدا کردند.

کما این‌که در امر هم همین را ما گفتیم که گاهی امر مولی سبب قدرت می‌‌شود. مولی به عبد مریضش می‌‌گوید قم، تا می‌‌گوید قم، اصلا انرژی در بدن این عبد آزاد می‌‌شود و توان قیام پیدا می‌‌کند به برکت امر مولی، این‌که اشکال ندارد. در امر باید متعلق امر در طول امر مقدور باشد و لو قبل از امر مقدور نباشد، متعلق نهی هم باید قبل از نهی مقدور باشد و لو در طول نهی بشود غیر مقدور، به سبب نهی بشود غیر مقدور، مهم نیست. این‌جا هم شارع می‌‌گوید لاتوجد الملکیة للکافر بالنسبة الی العبد المسلم، تا این را گفت من سلطنت بر تملیک کافر را نسبت به عبد مسلم از دست می‌‌دهم و دیگر قابل ایجاد نیست ملکیت کافر نسبت به عبد مسلم، این اشکال ندارد. بله، اگر بحث عرفی می‌‌کنید قبول است که نهی تکلیفی از ایجاد ملکیت شرعیه ظهور عرفیش در این است که این ایجاد ملکیت شرعیه حتی بعد از نهی هم مقدور است.

این اشکال اول به ایشان ‌که بحث را عقلی نکنید، ‌بحث را عرفی بکنید. اما اشکال دوم اشکال مهم‌تری است. جناب صاحب کفایه! این بیان شما اختصاص دارد به نهی از ایجاد ملکیت شرعیه فعلیه، اما اگر نهی می‌‌کند از ایجاد ملکیت عقلائیه، این مقتضی صحت نیست چون می‌‌گوید ایجاد نکن ملکیت عقلائیه کافر را للعبد المسلم، متعلقش مقدور شماست و لو شارع ملکیت شرعیه کافر را نپذیرفته. یا نهی از ایجاد ملکیت شرعیه لولا النهی، می‌‌گوید اگر نهی نداشتم من، تو ایجاد می‌‌خواستی بکنی ملکیت شرعیه کافر را للعبد المسلم، حالا که نهی داری ایجاد نمی‌شود ولی من تو را نهی می‌‌کنم از ایجاد ملکیت شرعیه شأنیه یا ایجاد ملکیت شأنیه لولا النهی. مثل این‌که زن حائض را نهی می‌‌کنند از عبادت لولا النهی که دع الصلاة ایام اقراءک یعنی نهی می‌‌کنند او را از عبادت ولی عبادت فعلیه که نیست، عبادت فعلیه که با نهی نمی‌سازد، عبادت فی حد ذاتها، عبادت لولا النهی.

و اگر اصلا خطاب مفادش نهی نباشد بلکه بیان مبغوضیت باشد، این‌که دیگر اصلا مقتضی قدرت نیست. مولی می‌‌گوید ملکیة الکافر للعبد المسلم مبغوضة عندی، این هم یک لسان بیان حرمت است ولی حرمت به لسان نهی نیست، به لسان بیان مبغوضیت است. این‌که دیگر خارج از محل بحث است و ظاهرا بحث صاحب کفایه این‌جا نیست بحث صاحب کفایه در تحریم و نهی است که نهی از ایجاد ملکیت شرعیه بالفعل، ما قبول کردیم ظهور عرفیش در قدرت بر ایجاد ملکیت شرعیه بر فعل است.

پس نهی از مسبب شرعی فعلی عرفا مقتضی صحت است، این را ما می‌‌پذیریم.

این راجع به قول اول. قول دوم را ان‌شاءالله فردا بیان می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 113- 382

**سه‌شنبه – 09/01/1401**

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

بحث در اقتضاء نهی از معامله نسبت به فساد آن بود که عرض کردیم تارة نهی (یعنی نهی تکلیفی) از سبب هست، از خود عقد هست، تارة نهی تکلیفی از مسبب هست، یعنی شارع نهی می‌‌کند از ایجاد ملکیت مثلا یا نهی می‌‌کند از ایجاد زوجیت، ولی در نهی از سبب نهی می‌‌کند از ذات بیع یا از ذات عقد نکاح.

در نهی از مسبب سه قول وجود داشت: قول اول قول ابوحنیفه و شیبانی بود که صاحب کفایه با تعدیل آن را پذیرفت و گفت نهی تکلیفی از مسبب که مراد مسبب شرعی است، این مقتضی صحت است. چون متعلق نهی باید مقدور باشد، لاتوجد الملکیة للکافر بالنسبة الی العبد المسلم این نشان می‌‌دهد من قادرم بر ایجاد ملکیت کافر نسبت به عبد مسلم و الا نهی از غیر مقدور که لغو محض است. پس من وقتی که بیع می‌‌کنم عبد مسلم را به کافر با این کار ایجاد می‌‌کنم ملکیت این کافر را، این یعنی بیع من صحیح است.

ما عرض کردیم بله، اگر نهی تعلق بگیرد به ایجاد ملکیت که ظاهرش ایجاد ملکیت بالفعل است نه ایجاد ملکیت لولا النهی، لاتوجد ملکیة الکافر للعبد المسلم ظاهرش این است که ایجاد بالفعل نکن ملکیت را نه ایجاد لولایی نکن ملکیت را، یعنی اگر نهی نداشتی کار تو ایجاد ملکیت کافر نسبت به عبد مسلم بود و لو الان نهی دارد دیگر ایجاد ملکیت نیست، این کاری که لولا النهی ایجاد ملکیت است را ترک کن، این خلاف ظاهر است، اگر این‌جور بود مقتضی صحت نبود ولی ظاهر لاتملّک الکافر للعبد المسلم نهی از ایجاد بالفعل ملکیت کافر هست للعبد المسلم و این ظاهرش این است که بعد از نهی هم هنوز مقدور است ایجاد ملکیت بالفعل کافر نسبت به عبد مسلم و این مقتضی صحت هست. اگر نهی به عنوان تملیک و ایجاد ملکیت تعلق بگیرد ما هم قبول می‌‌کنیم این استظهار عرفی صاحب کفایه را.

نفرمایید: ملکیت که لزوما ملکیت شرعیه نیست، ملکیت ممکن است ملکیت عقلائیه باشد، ممکن است ملکیت، ملکیت به نظر خود بایع باشد، نهی از ایجاد ملکیت اگر به این باشد که ایجاد نکن ملکیت عقلائیه کافر را نسبت به عبد مسلم، این‌که مقتضی قدرت بر ملکیت شرعیه نیست، ایجاد نکن ملکیت عقلائیه کافر را نسبت به عبد مسلم، این حرام است، ایجاد هم بکنی ملکیت شرعیه را موجود نمی‌شود فقط ملکیت عقلائیه موجود می‌‌شود.

جواب می‌‌دهیم: این خلاف ظاهر است. ظاهر این‌که هر مقننی عنوان ملکیت را مثلا در خطابش اخذ می‌‌کند این است که مقصودش ملکیت در اعتبار خودش است. در قانون اگر بنویسند که لایجوز التصرف فی ملک الغیر بدون اذنه، مقنن ممکن است بایع الخمر را نسبت به ثمن الخمر مالک نداند مثل شارع، اگر شارع بگوید جایز نیست تصرف در ملک دیگری بدون اذنش یعنی آنی که در اعتبار منِ شارع ملک غیر است، مشتری خمر می‌‌تواند در این ثمن الخمر که به بایع داد تصرف کند چون عقلاء می‌‌گویند ملک بایع الخمر شد این ثمن الخمر، شارع که قبول ندارد. و لذا ظاهر این‌که یحرم ایجاد الملکیة للکافر بالنسبة الی العبد المسلم که این خطاب از شارع صادر شده است، این است که ایجاد ملکیت شرعیه کافر نسبت به عبد مسلم حرام هست. بله، اگر ما این ظهور عرفی را منع بکنیم بگوییم این‌که شارع در خطابش بگوید مَن ملّک الکافر بالنسبة الی العبد المسلم فعلیه لعنة الله ظهور ندارد در تملیک شرعی شاید تملیک عقلائی مراد باشد، شاید تملیک شخصی یعنی تملیک به اعتبار خود بایع مراد باشد این دیگر اقتضاء صحت نمی‌کند. ولی اگر استظهار ما از لفظ تملیک در خطاب شارع ایجاد ملکیت شرعیه باشد صاحب کفایه حق دارد بگوید این اقتضاء صحت می‌‌کند منتها ما عرض کردیم اقتضاء صحت می‌‌کند عرفا.

ولی اگر نهی از همین ایجاد ملکیت شرعیه به عنوان آخری بود مثلا من نذر کردم ایجاد ملکیت شرعیه نکنم نسبت به کافر یک چیزی را، لله علیّ ان لااملک هذا الکتاب من زید شرعا، شارع هم می‌‌گوید ف بنذرک‌، این هیچ ظهوری ندارد در این‌که من بعد از امر شارع به وفاء به نذر باز قادر خواهم بود بر ایجاد ملکیت شرعیه نسبت به این کتاب. چون ظهور خطاب نهی از عنوان تملیک این است که این عنوان تملیک بعد از نهی شارع هم مقدور است و ظاهر تملیک هم تملیک شرعی است اما اگر عنوان آخری بود، عنوان وفاء به نذر، ‌عنوان وفاء به شرط، ‌آن‌جا هم‌چون ظهوری نیست. شارع می‌‌گوید وفاء به نذر بکنید حالا یک کسی مثل مرحوم آقای حکیم می‌‌گوید اگر شما نذر کردید چیزی را نفروشید به دیگری فروختید بیع‌تان باطل است یا مرحوم آقای نائینی ممکن است این‌جا نظرشان را پیاده بکنیم، اگر نظرشان درست باشد که نذر ترک البیع، شرط ترک البیع موجب بطلان این بیع می‌‌شود حتی اگر ما نذر کنیم ترک مسبجب شرعی را، لله علیّ ان لااملک هذا الکتاب من زید شرعا، شارع بعد می‌‌گوید ف بنذرک، باز ممکن است همین ادعای آقای حکیم و آقای نائینی را پیاده کنیم و دیگر نمی‌گوییم ظاهر خطاب نهی این است که متعلقش مقدور است آن در صورتی است که نهی به عنوان این تملیک تعلق بگیرد نه این‌که ما از خطاب ف بنذرک این را استفاده کنیم از خطاب ف بشرطک این را استفاده کنیم او همچون ظهوری ندارد؛ ممکن است همین وجوب وفاء ‌به نذر و وجوب وفاء به شرط بیاید و طبق مسلک مرحوم آقای نائینی و آقای حکیم باعث بشود که این بیع ما نسبت به این کتاب که نذر کردیم خلافش را، ‌نذر کردیم بیع نکنیم نذر کردیم تملیک شرعی نکنیم باطل بشود، این هیچ محذوری ندارد.

پس قول اول که صاحب کفایه اختیار کرد این است که نهی از ایجاد مسبب شرعی مقتضی صحت است، مقتضی این است که این مسبب شرعی پس مقدور ما هست که به ما نهی کردند گفتند ایجاد نکن آن را.

قول دوم قول محقق نائینی است که فرموده است: نهی تکلیفی از مسبب مقتضی فساد هست. چرا؟ ایشان فرموده است: صحت معامله سه شرط دارد: شرط اول این است که متعاملین یعنی مثلا بایع مالک عین باشد یا وکیل مالک باشد یا ولی مالک. شرط دوم این است که سلطنت داشته باشد این بایع بر تملیک، محجور نباشد از تصرف در آن عین. شرط سوم این است که سبب خاص را مثل لفظ بعت در بیع لفظ انکحت در نکاح ابراز کنیم تا بیع صحیح بشود. ایشان فرموده است: اگر شارع بگوید من شما را نهی می‌‌کنم از مسبب یعنی از ایجاد ملکیت، دیگر من سلطنت ندارم بر ایجاد ملکیت، وقتی سلطنت نداشتم شرط دوم صحت معامله از بین می‌‌رود، شرط دوم صحت معامله سلطنة کل منهما یعنی چه بایع چه مشتری علی التملیک بود، سلطنت از بین می‌‌رود، ‌شارع می‌‌گوید نکن و من سلطنت دارم بر انجام دادن آن؟

و لذا فقهاء فرمودند: اگر نذر کردی این گوسفند را در روز عاشورا بدهید به هیئت عزاداری اباعبدالله علیّه السلام، ‌بخواهید قبل از روز عاشورا بفروشید بیعش باطل است، ‌بیع منذور الصدقة باطل است. مشتری اگر شرط بشود بر او که نفروشد این کالا را تا یک سال به دیگران اگر فروخت بیعش باطل است. چرا؟ نکته‌اش همین است که شرط دوم صحت معامله که سلطنت بر تملیک است از بین می‌‌رود. اجود التقریرات جلد 2 صفحه 405.

این فرمایش به نظر ما ناتمام است. نهی تکلیفی از مسبب سلطنت تکلیفیه را بر می‌‌دارد بر ایجاد مسبب، اما این‌که مهم نیست، این‌که شما می‌‌گویید سلطنت بایع بر تملیک با این نهی شارع از بین می‌‌رود، مرادتان سلطنت تکلیفیه است؟ خب از بین برود. این‌که ما بگوییم شرط صحت معامله سلطنت تکلیفیه است بر ایجاد مسبب یعنی بر ایجاد ملکیت این مصادره به مطلوب است، این تکرار مدعا است. اگر بگویید: نهی تکلیفی از مسبب سلطنت وضعیه را از بین می‌‌برد نسبت به ایجاد مسبب دیگر وضعا من نمی‌توانم بعد از نهی شارع از تملیک عبد مسلم به کافر تملیک کنم این عبد مسلم را به کافر این اول الکلام است. عمومات صحت معاملات اقتضاء می‌‌کند من سلطنت وضعیه داشته باشم بر تملیک عبد مسلم به کافر.

اصلا یک چیزی خدمت شما عرض کنیم: "سلطنت وضعیه شرط صحت معامله است" معنا ندارد. چرا؟ برای این‌که اگر مرادتان از سلطنت وضعیه این است که این عقد عقدی است که شرعا ممضات است چون شرعا ممضات است پس من قادرم بر ایجاد مسبب شرعی این‌که شرط صحت نیست بلکه عین صحت است. سلطنت وضعیه اگر به این معناست که چون این بیع عبد مسلم به کافر شرعا نافذ است من سلطنت وضعیه دارم بر تملیک عبد مسلم به کافر، ‌این‌که نمی‌تواند شرط صحت این بیع باشد، این عین صحت بیع است. سلطنت وضعیه یعنی این‌که این بیع عبد مسلم به کافر ممضات است شرعا این‌که عین الامضاء‌ است نه شرط الامضاء.

بله، سلطنت وضعیه به یک معنای عام که بایع محجور نباشد، صبی نباشد، سفیه نباشد، بله، او بحث دیگری است. مثل جعل ولایت برای پدر هست نسبت به ولد صغیرش، این قابل جعل مستقل است که انما والده هو الذی یلی امره، جعل ولایت بکنند برای انسان نسبت به اموال خودش، این قابل جعل مستقل هست. این‌که محل بحث مرحوم نائینی نیست. فرض این است که این بایع نسبت به این مالش که می‌‌خواهد بفروشد (این عبد مسلمش را که می‌‌خواهد بفروشد) ولایت دارد بر آن به این معنا که این بایع نه سفیه است نه صبی است نه مجنون است.

و اما این‌که مرحوم نائینی استشهاد کرد بر بطلان این بیع در موارد نهی تکلیفی از مسبب به این‌که فقهاء تسالم کردند بر بطلان بیع منذور الصدقة، تسالم فقهاء‌ ثابت نیست بر این مطلب، محل اختلاف است. اصلا معنون نیست این مسأله در کلمات قدماء، در کتب اصلیه. اتفاقا بزرگانی مثل‌ آقای خوئی گفتند چه اشکالی دارد بیع منذور الصدقة؟ جایز نیست ولی اگر بیع کردی بیع صحیح است. چون درست است که وجوب وفاء به نذر اقتضاء می‌‌کند نفروشید این گوسفند را، تا روز عاشورا بشود به هیئت عزاداری بدهید، اگر بفروشید حنث نذر کردید، ولی ملک شماست، تجارة‌ عن تراض شامل آن می‌‌شود، مال‌تان را فروختید به شخصی او هم خرید.

مرحوم آقای حکیم یک وجهی ذکر کرده برای این‌که بیع منذور الصدقة باطل است و آن این است که می‌‌گوید مفاد لام در لله علیّ ان افعل کذا، این است که آن فعلی را که نذر کرده تملیک به خدا می‌‌کند. شما وقتی می‌‌گویید لزید علیّ ان اخیط ثوبه یعنی خیاطت ثوب زید در ذمه شما مملوک زید است، زید مالک است در ذمه شما خیاطت ثوبش را، حالا هم که می‌‌گویید لله علیّ ان اتصدق بهذه الشاة یوم عاشورا، یعنی خدا مالک است در ذمه شما تصدق به این شاة را، و دیگر شما اگر تصرفی بکنید که منافی این ملک خدا بشود باطل است.

اتفاقا ایشان در خصوص نذر هم نمی‌گوید، در شرط هم می‌‌گوید. چرا؟ آقای حکیم می‌‌گوید در شرط هم می‌‌گوید لک علیّ، لک علیّ ان لاابیع هذا الکتاب الی سنة‌، مشتری به بایع می‌‌گوید، یعنی تو مالکی در ذمه من ترک بیع این کتاب را، ‌پس منِ مشتری که شرط شد بر من که این کتاب را تا یک سال نفروشم اگر این را بفروشم بیعم باطل است چون ملکیت بایع نسبت به ترک بیع تا یک سال دیگر سلطنت منِ مشتری را بر بیع این کتاب تا یک سال از بین می‌‌برد، تصرف در ملک غیر می‌‌شود. ایشان می‌‌گویند در عهد و یمین لفظ لام نمی‌آید، آن‌جا می‌‌گویید عاهدت الله ان لاابیع هذا الکتاب الی سنة، و الله لاابیع هذا الکتاب الی سنة، آن لام که اقتضاء تملیک می‌‌کند ندارد. و لذا شرط در ضمن عقد ازدواج که می‌‌شود که شرط می‌‌کند زن اول که ازدواج مجدد نکنید آقای حکیم می‌‌گوید معنایش این است که للزوجة الاولی علیّ ان لااتزوج من امرأة اخری، ‌ازدواج کنی با زن دیگر ازدواجت باطل است چون تملیک کردی امر ازدواج مجدد را به زن اولت، این اصلا ملک تو نیست.

این فرمایش آقای حکیم ایراد دارد. لام در نذر یا شرط، که ظهور در تملیک ندارد، بلکه لام التزام است، فرق می‌‌کند با جایی که لام متعلقش مال است. در لزید علیّ الف درهم، اصلا متعلق لام مال است نه فعل. یکی از ادله‌ای که می‌‌گویند زوجه مالک نفقه است همین است که می‌‌گویند لها نفقتها، لها ما یشبع بطنها، یعنی مال، و لذا مالک است زوجه نسبت به نفقه، اما پدر و پسر این‌ها فقط وجوب تکلیفی انفاق دارند اگر فقیر باشند چون نگفتند للاب نفقته علی الولد للولد نفقته علی الوالد. نفقه به معنای انفاق نیست نفقه آن مالی است که یُنفَق. ‌در زوجه فرمودند لها ما یکسو جثتها و یشبع بطنها، (قریب به این مضمون) یعنی خود آن مال ملک زوجه است در ذمه زوج. اگر متعلق لام مال باشد ظهور در ملکیت دارد، اما اگر متعلق لام مال نباشد، فعل باشد، چه ظهوری دارد در ملکیت؟ لک علیّ ان اطعمک، اطعام فعل است، لک علیّ ان اطعمک می‌‌سازد با این‌که من متعهدم به نفع شما که شما را اطعام کنم. لام که اختصاص ندارد به لام تملیک، لام تعهد و التزام است، لام انتفاع است، الجل للفرس معنایش این نیست که جل ملک فرس است.

بر فرض شما بگویید ما اصرار داریم لام در نذر ظاهر در تملیک است، ‌در نذر بر فرض این را بگویید اما در شرط که خیلی از موارد با لک علیّ بکار نمی‌رود. من متعهد می‌‌شوم موقعی که سند ازدواج را می‌‌رفتید در محضر، قبلش هم نرفتید پیش یک حاج آقایی عقد بکنید بدون شرط ضمن العقد که این عقد در محضر را خراب بکنید، نه، همان اولین بار رفتید در محضر عقد کردید عاقد هم در محضر گفت با شرائط مندرج در عقد‌نامه، آن‌جا که ندارد لک علیّ، فارسیش هم ندارد: ‌برای همسرم هست بر من که ازدواج مجدد نکنم، نه، ‌نوشته: شرائط ضمن عقد: یک دو سه چهار، متعهد می‌‌شود شوهر به این شرائط، قریب به این مضمون. تعهد است. اصلا در شرط لزوما لام بکار نمی‌رود تا بگویید ظهور دارد در تملیک. و اگر لام هم بود ظهور در تملیک نداشت به نظر ما.

این اشکال اول به مرحوم آقای حکیم. اشکال دوم: ‌اصلا فرض کنید متعلق نذر و شرط ملک غیر بشود، دلیل بر این می‌‌شود که تصرف من بر خلاف آن ملک باطل است؟ یک کسی من را اجیر کرد که این گوسفندت را ذبح کن و بین فامیل‌های من توزیع کن، از من گوسفند را نخرید، زرنگ است، بخرد بعد مجبور است ببرد در خانه‌اش نگه دارد همسایه‌ها هم اذیت بشوند، گفت من تو را اجیر می‌‌کنم که این گوسفندت را ذبح کنی و بین فامیل‌های من توزیع کنی، گوسفند ملک منِ اجیر است، من اجیر شدم بر ذبح آن و توزیع آن بین فامیل‌های آن شخص، قبل از این‌که ذبح کنم یک مشتری آمد و گفت می‌‌فروشی به من؟ دو برابر قیمت می‌‌خرم، ‌عجله دارم، به او فروختید، بیع به چه دلیل باطل است؟ آنی که ملک آن مستاجر که آمد گفت استاجرتک علی ان تذبح هذه الشاة و تملکها من اقاربی، چه اقتضائی می‌‌کند که من که مالک این گوسفند هستم اگر این گوسفند را به شخص دیگری بفروشم بیعم باطل باشد.

[سؤال: ... جواب:] اجاره به نظر مشهور تملیک عمل هست به مستاجر. ... غیر، مالک یک عملی است در ذمه من چه ربطی دارد به فروختن این گوسفند که مانع از صحت این بیع بشود. یک وقت شما خودتان را اجیر می‌‌کنید برای کتابت در یک روز، بعد می‌‌خواهید در آن روز اجیر بشوید بر خیاطت، آن‌جا بحث کردند، چون انسان مالک دو تا عمل متضاد نمی‌شود، این‌جور گفتند، حالا یا وجه دیگری، آن تملیک دوم نمی‌تواند صحیح باشد چون مالک عمل متضاد نیستم در آن واحد، بالاخره من اول اجیر شدم بر کتابت، آن را تملیک کردم به مستاجر اول، حالا می‌‌خواهم اجیر بشوم بر خیاطت من مالک این نیستم یا به قول آقای خوئی اوفوا بالعقود نمی‌گیرد این را. اما یک وقت نه، ربطی به هم ندارد، ‌من اجیر شدم این گوسفند خودم را ذبح کنم توزیع کنم بین فامیل‌های شما، قبل از این‌که وفاء کنم به اجاره یک مشتری پیدا شد فروختمش، به چه دلیل بیع باطل است؟ آخه مصادره به مطلوب کردن که هنر نیست.

یا مثلا: در همان مثال شرط ترک ازدواج مجدد اصلا مالک است زوجه در ذمه ما که ما ازدواج مجدد نکنیم، ترک ازدواج مجدد ملک زوجه اولی است، در ذمه ما او مالک است ترک ازدواج مجدد را، اما به چه دلیل اگر ازدواج مجدد کردیم مشمول عمومات نفوذ نکاح نباشد؟

بله، مشهور در بیع الخیار گفتند، یک مسأله مبتلابهی الان هست، طلبه‌هایی هستند می‌‌گویند ما چه کار کنیم، می‌‌خواهیم خانه اجاره کنیم، اجاره به شرط قرض هم یک عده‌ای می‌‌گویند اشکال دارد، آقای سیستانی احتیاط می‌‌کنند، بزرگان دیگری هستند اصلا شاید فتوی هم بدهند که این روحش ربا است، می‌‌گویید چکار کنیم، می‌‌آیید به صاحب‌خانه می‌‌گویید بیا شما این خانه‌ات را یا حالا در رهن کامل که دیگر همه می‌‌گویند جایز نیست، پول داری می‌‌خواهی خانه رهن کامل کنی همه می‌‌گویند باطل است، می‌‌آیی به صاحب‌خانه می‌‌گویی بیا این خانه‌ات را یک ساله به ما بیع الخیار بفروش، به چه مبلغی؟ به یک مبلغ خیلی کمی، به مبلغ رهن، خانه یک میلیاردی را بفروش یک ساله به صد ملیون، آخر سال شرط است که صاحب‌خانه پول شما را پس بدهد خانه‌اش را پس بگیرد. شما هم یک سال نشستید مثل رهن کامل شده. حالا اجاره به شرط قرضش هم مثل این می‌‌شود خیلی توضیح نمی‌دهیم. یک وقت صاحب‌خانه خبردار شد شما که این خانه را به بیع الخیار خریدید برای این‌که شبهه شرعی رهن کامل پیش نیاید فروختید، در بنگاه فروختید به یک میلیارد، مشهور می‌‌گویند این بیع باطل است، امام هم با این‌که در جاهای دیگر شرط ان لاابیع می‌‌گوید موجب بطلان نمی‌شود این‌جا در بیع الخیار می‌‌گوید ما ملتزم می‌‌شویم این بیع مشتری باطل است، آقای خوئی فرموده این هم صحیح است. سر سال بایع می‌‌آید، بایع به بیع خیار، ‌صاحب‌خانه، صد ملیون شما را می‌‌آورد می‌‌گوید خانه من را پس بده، می‌‌گویی با عرض معذرت این خانه را فروختم به برادرم، می‌گوید بیخود کردی، می‌‌گویید بله بیخود کردم خلاف شرع بود اما آقای خوئی فرموده نهی از معاملات که مقتضی فساد نیست، بیع صحیح است. حالا این خودش یک بحثی است. و لکن بطور کلی این فرمایش آقای حکیم و ‌آقای نائینی که سلطنت تکلیفیه با نهی تکلیفی از معامله از بین می‌‌رود و منشأ بطلان بیع می‌‌شود این درست نیست.

ان‌شاءالله بقیه مطالب فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 114- 383

**چهار‌شنبه – 10/01/1401**

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

بحث در اقتضاء نهی تکلیفی از معامله نسبت به فساد آن بود که عرض کردیم اگر نهی تکلیفی از مسبب باشد، سه قول در آن هست.

## نهی از مسبب به معنای نهی از سبب به نکته مبغوضیت نتیجه سبب

ما نهی تکلیفی از مسبب را اینگونه معنا کردیم که شارع بگوید ایجاد نکن مثلا ملکیت کافر را نسبت به عبد مسلم. اما ظاهر برخی از کلمات بعید نیست این باشد که همان نهی از بیع عبد مسلم به کافر گاهی به مناسبت حکم و موضوع نکته‌اش نفس فعل بایع هست، گاهی نکته‌اش مبغوضیت فعل نیست، مبغوضیت نتیجه است. یعنی هر دو عنوان چه نهی از سبب چه نهی از مسبب ممکن است تعلق بگیرد به بیع اما چرا یک جا می‌‌گوییم نهی از سبب و جای دیگر می‌‌گوییم نهی از مسبب، مثلا بیع وقت النداء ‌را می‌‌گوییم نهی از سبب چون نکته‌اش مبغوضیت فعل است، این فعل مزاحم حضور در نماز جمع است و لذا می‌‌شود نهی از سبب، نهی از بیع عبد مسلم به کافر متعلق نهی عنوان بیع است نه ایجاد ملکیت ولی نکته نهی از بیع عبد مسلم به کافر عرفا مبغوضیت مالک شدن کافر است نسبت به عبد مسلم و لذا تعبیر می‌‌شود نهی از مسبب.

اگر این‌طور باشد، نهی از مسبب هم به عنوان یحرم بیع العبد المسلم من الکافر باشد، این نه اقتضاء صحت دارد نه اقتضاء فساد. آنی که ما عرض کردیم ظاهرش این هست که بیع صحیح است، آن جایی است که عنوان ایجاد ملکیة الکافر للعبد المسلم متعلق نهی باشد، می‌‌گوید لاتملکه، لاتوجد ملکیته، ما این را قبول کردیم از صاحب کفایه که این ظهور دارد در صحت این بیع چون نهی از امر مقدور می‌‌کنند پس نهی از ایجاد ملکیت کافر للعبد المسلم عرفا مقتضی این است که ما قادر باشیم بر ایجاد ملکیت او، ‌اما این‌که بگویند لاتبع العبد المسلم من الکافر و لو به نکته مبغوضیت مسبب، اما نهی تعلق گرفته به عنوان بیع، ‌این مقتضی صحت بیع نیست چون متعلق نهی عنوان بیع است نه عنوان ایجاد ملکیت. و لو با بیع وقت النداء فرق بکند نکته نهیش، بیع وقت النداء نکته‌اش مبغوضیت همین عملیة البیع است که مزاحم حضور در نماز جمعه است ولی نکته نهی از بیع عبد مسلم به کافر مبغوضیت نتیجه آن هست و الا این فعل بما هو فعل من الافعال که چیزی نیست، ‌مناسبت حکم و موضوع این است که ملکیت کافر للعبد المسلم مبغوض مولی است. این را ما از صاحب کفایه نمی‌پذیریم که نهی از آن مقتضی صحت است چون متعلقش بیع است، بیع مقدور است.

آنی که ما می‌‌پذیریم از صاحب کفایه فرضی است که ما در فقه پیدا نکردیم مثال فقهی‌اش، ‌یک مثال فرضی زدیم که مولی بگوید لاتوجد ملکیة الکافر للعبد المسلم، اما تعبیر روایات این‌طور نیست. عرض کردم حتی اگر من در ضمن عقد لازمی ملتزم بشوم ترک کنم ملکیت دیگران را نسبت به این کالایی که من خریدم شارع به من می‌‌گوید یجب الوفاء ‌بالشرط، یجب الوفاء بالشرط که در خصوص این مورد نیامده است، یک خطاب کلی است، این اقتضاء نمی‌کند که ایجاد ملکیت شخص دیگر نسبت به این کالا مقدور بالفعل باشد، فرق می‌‌کند با نهی به عنوان خاص لاتوجد ملکیة الغیر لهذا المتاع.

بهرحال، بحث نهی از مسبب که ما عرض کردیم مثال صحیحش این است که بگوید لاتوجد ملکیة الکافر للعبد المسلم سه قول در آن بود:

## قول اول در نهی از سبب به معنای نهی از ایجاد ملکیت (صاحب کفایه): مقتضی صحت

قول اول قول صاحب کفایه بود که این نهی مقتضی صحت است. که ما این را در این مواردی که به عنوان ایجاد ملکیة الکافر للعبد المسلم تعلق می‌‌گیرد می‌‌پذیریم ولی اگر نهی از عنوان بیع العبد المسلم من الکافر باشد و لو نکته نهی مبغوضیت این عملیة البیع نیست نکته نهی مبغوضیت آن نتیجه است که ملکیة الکافر للعبد المسلم است ما نمی‌پذیریم فرمایش صاحب کفایه را که این نهی مقتضی صحت است چون متعلقش بیع است، بیع عبد مسلم به کافر بعد از نهی مقدور است آنی که مقدور نیست بناء بر بطلان آن، ایجاد الملکیة است، اگر این بیع باطل باشد من قادر بر ایجاد الملکیة نیستم، قادر بر ایجاد بیع که هستم. اگر شارع بگوید لاتوجد الملکیة للکافر بالنسبة الی العبد المسلم این را ما قبول می‌‌کنیم از صاحب کفایه که این مقتضی صحت بیع است چون ظاهرش این است که من قادر هستم بر ایجاد ملکیت حتی بعد از نهی مولی.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر بیع تملیک شخصی است نه تملیک شرعی. و لذا بیع الغاصب هم بیع است، با این‌که در بیع الغاصب نه تملیک شرعی می‌‌شود نه تملیک عقلائی می‌‌شود بلکه تملیک شخصی می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] اگر شک بکنیم که آیا نهی شدیم از ایجاد بیع یا نهی شدیم از ایجاد ملکیت، رجوع می‌‌کنیم به عمومات صحت چون شاید نهی شدیم از ایجاد ملکیت، شاید نهی شدیم از ایجاد بیع، اگر دلیلی بر بطلان این بیع نداشتیم، عمومات صحت اقتضاء می‌‌کند صحت آن را.

## قول دوم (محقق نائینی): مقتضی فساد

قول دوم قول محقق نائینی بود که نهی از مسبب که ایشان ظاهرا نظرشان حتی به مواردی است که نهی می‌‌کند از عنوان بیع بخاطر مبغوضیت نتیجه بیع که ملکیت است، فرموده است: این مقتضی فساد بیع هست چون سلطنت را بر ایجاد مسبب از مکلف سلب می‌‌کند و شرط نفوذ معامله سلطنت مکلف هست بر ایجاد مسبب.

## اشکال اول

ما این را جواب دادیم که سلطنت تکلیفیه سلب می‌‌شود از ایجاد مسبب و شرط صحت معامله سلطنت تکلیفیه بر ایجاد مسبب نیست.

و لذا بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی، ‌امام، آقای سیستانی و آقای تبریزی، در مورد بیع من علیه الخیار فرمودند: بیعش صحیح است. یا بیع در مواردی که شرط می‌‌کنند که نفروشید این را، ولی این فروخت، یا شرط می‌‌کند زن اول بر شوهرش ترک ازدواج مجدد را ولی او ازدواج مجدد کرد، این بزرگان بر خلاف مرحوم نائینی و مرحوم آقای حکیم فرمودند ازدواج مجددش صحیح است، ‌نهی از مسبب به آن معنایی که نتیجه مبغوض است و الا این‌جا که نهی از ایجاد الملکیة هم نشده است، نهی از ایجاد الزوجیة نشده است، نهی شده است از بیع، نهی شده است از ازدواج، این منافات با صحت این بیع یا ازدواج ندارد.

فقط امام در بیع الخیار فرمودند: اگر شما خانه‌تان را به بیع الخیار به شخصی بفروشید، بگویید تا یک سال من پولم را اگر آوردم خانه‌ام را پس می‌‌گیرم، این مشتری در این مدت بفروشد خانه شما را، امام وفاقا للمشهور فرمودند این بیع باطل است، ‌آقای خوئی، آقای سیستانی و آقای تبریزی اعتراض دارند چرا این بیع باطل است، این مشتری مالک این خانه است، به چه دلیل بیعش باطل است؟ خلاف شرع کرد، نباید این خانه را می‌‌فروخت، ‌چون شرط ضمنی بیع الخیار این است که آقای مشتری! نباید این خانه من را بفروشی، ولی او فروخت، چرا بیعش باطل باشد؟ بعد که منِ بایع پول شما را آوردم فسخ کردم بیع را، می‌‌گویم خانه‌ام را پس بده می‌‌گویید عذر می‌‌خواهم شرمنده‌ام خانه‌ات را فروختم، آقای خوئی، آقای سیستانی و آقای تبریزی می‌‌فرمایند منِ مالک اصلی خانه نمی‌توانم اعتراضی بکنم، [فقط] می‌‌گویم پول خانه را به من بده.

آقای خوئی و آقای تبریزی می‌‌گویند قیمت یوم الفسخ را من از شما می‌‌گیرم. در هر کجا که ذوالخیار فسخ بکند بیع را و مبیع تلف شده باشد، مستحق قیمت یوم الفسخ است در قیمیات. آقای سیستانی فرمودند: نه، مستحق قیمت یوم التلف هست. یوم التلف آن روزی است که شمای مشتری، خانه من را فروختید، همان روز اولی که با شما بیع الخیار انجام دادیم، حالا چکار داریم که آن روز قیمت آن خانه را که فروختید ممکن است یک پنجم قیمت امروز خانه باشد، دیگر جایی رزق رزقک الله می‌‌شود، جایی هم خسارة توجهت الیک می‌‌شود، نمی‌توانی اعتراضی بکنی.

این فرمایش آقای سیستانی که به نظر ما ایراد دارد. خلاف مرتکز عقلاء هست قیمت یوم التلف در این گونه موارد. نگویید: تلف شده، دیگر بعد از تلف که قیمت ندارد. می‌‌گوییم: اولا این‌جا تلف حکمی شده، خانه سالم دست آن خوس‌شانسی است که از شما خانه را خرید، قیمت‌گذاری می‌‌شود. حتی اگر تلف [حقیقی] هم بشود، بالاخره فرض می‌‌کنند آن قیمی اگر الان بود چقدر ارزش داشت، فرض می‌‌کنند بقاء قیمی را، ‌اگر الان بود با آن اوصاف چقدر در بازار ارزش داشت و مرتکز عرفی این است که همان قیمت یوم الفسخ را شما بدهید به مالک اصلی خانه.

## نکته: بیع من علیه الخیار به ارتکاز عقلاء نافذ نیست

حالا کار نداریم. ما در ذهن‌مان می‌‌آید در موارد شرط الخیار که بیع الخیار هم از آن قبیل است یک ارتکاز عقلائی وجود دارد که من علیه الخیار اگر آن را بفروشد بیعش نافذ نیست. یعنی من خانه‌ام را پول احتیاج داشتم، یک میلیارد می‌‌ارزید به شما فروختم صد ملیون یک ساله، چون قرض ربوی که نمی‌توانم بگیرم، شما هم که قرض الحسنة به من نمی‌دهید، بیع الخیار کردیم، شما صد ملیون به من می‌‌دهید، یک ساله این خانه را اجاره می‌‌دهید سودش را می‌‌گیرید، تازه اگر من آخر سال نتوانم پول را جور کنم که کل خانه را هم تصاحب می‌‌کنید ولی حداقلش این است که اجاره‌های این یک سال را می‌‌گیرید می‌‌شود سود پول‌تان، بعد من خانه را به شما به بیع الخیار فروختم، صد ملیون از شما گرفتم بعد خبردار می‌‌شوم شما خانه را فروختید، خلاف مرتکز عقلاء است که این بیع صحیح باشد. اصلا این را یک نوع کلاه‌برداری می‌‌دانند مردم. و لذا به نظر ما فرمایش امام فرمایش متینی هست، صحت این بیع خلاف مرتکز عقلاء است.

اما در سایر مواردی که مثلا زن شرط می‌‌کند ازدواج مجدد نکنی، کالا به شما می‌‌فروشم به شرط این‌که تا یک سال آن را به دیگری نفروشی، این‌جا ما نمی‌توانیم بگوییم اگر شما ازدواج مجدد کردی خلاف مرتکز عقلاء است این ازدواج مجدد صحیح باشد، برای ما این ثابت نیست، یعنی هم‌چون ارتکاز عقلائی وجود ندارد. یا در آن فروش کالا شما تخلف از شرط کردید کالا را به دیگری فروختید اما بگوییم این بیع باطل است طبق ارتکاز عقلاء، ما این را نمی‌توانیم ادعاء کنیم.

و لذا تفصیل امام به نظر ما تفصیل وجیهی هست. ولی این ربطی به فرمایش مرحوم نائینی ندارد که نهی تکلیفی از مسبب سلطنت بر ایجاد مسبب را از بین می‌‌برد و چون سلطنت بر ایجاد مسبب از بین می‌‌رود پس من صلاحیت انشاء این معامله را ندارم و این معامله باطل خواهد بود، نه، این برهان درست نیست.

## اشکال دوم به محقق نائینی

بعد مرحوم نائینی که این‌ها را فرموده دچار یک مشکلی شده که جواب از صاحب کفایه باید بدهد که نهی از ایجاد مسبب اقتضاء می‌‌کند متعلقش مقدور باشد جناب محقق نائینی!. شارع که به ما می‌‌گوید لاتملّک الکافر للعبد المسلم شما می‌‌گویید این باعث می‌‌شود نهی تکلیفی از تملیک کافر نسبت به عبد مسلم، دیگر تملیک او باطل باشد، پس متعلقش می‌‌شود غیر مقدور، پس من نمی‌توانم تملیک کنم این عبد مسلم را به کافر تملیکا شرعیا، نهی هم که از تملیک شرعی عبد مسلم به کافر شده‌ایم، پس این چه نهی‌ای است که متعلقش غیر مقدور است، نهی باید از فعل مقدور بشود و الا لغو است.

## پاسخ

محقق نائینی خواسته جواب بدهد از این اشکال صاحب کفایه، فرموده: متعلق نهی تکلیفی ایجاد ملکیت عقلائیه است و ایجاد ملکیت عقلائیه کافر للعبد المسلم ممکن است حتی بعد از نهی شارع، نهی شارع باعث می‌‌شود من سلطنت بر ایجاد ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم را از دست بدهم و بیعم باطل بشود شرعا.

## جواب از پاسخ

این فرمایش محقق نائینی اوضاع را بهم ریخت. چرا؟ برای این‌که نهی تکلیفی از ایجاد ملکیت عقلائیه چطور می‌‌خواهد سلطنت من را بر ایجاد ملکیت شرعیه از بین ببرد؟ این مثل این می‌‌ماند که مولی نهی بکند از اکل طعام، این باعث بشود سلطنت من بر شرب ماء از بین برود، این معنا ندارد. جناب محقق نائینی! شما می‌‌گویید نهی تکلیفی خورده به ایجاد ملکیت عقلائیه نسبت به عبد مسلم که کافر مالک عقلائی عبد مسلم بشود، خب این نهی تکلیفی از ملکیت عقلائیه چه جور می‌‌خواهد سلطنت من را بر ایجاد ملکیت شرعیه او از بین ببرد؟ این‌که بگوییم: "شرط صحت شرعیه بیع، سلطنت بر ایجاد ملکیت عقلائیه است"، این دلیل می‌‌خواهد. همین‌جور ادعاء که نمی‌شود بدون دلیل که شرط این‌که صحیح باشد شرعا بیع این است که من سلطنت داشته باشم بر ملکیت عقلائیه.

یک سری موارد اصلا ملکیت، عقلائیه نیست، ولی شارع قبول کرده، بعضی از موارد عقلاء‌ اصلا قبول ندارند. مثل این‌که در اثناء خیار حیوان، تلف شد این حیوان‌ها، مشتری الحیوان پول این‌ها را به بایع نمی‌دهد، خب شرعا مالک این پول‌ها هست این مشتری بعد از تلف حیوان، ولی عقلائا مالک نیست. چون عقلائا مالک نیست لذا حق ندارد این پول را به پسرش ببخشد. شما اگر ده تا جوجه خریدی از یک آقایی، پولش را هم بناء شد فردا بدهی، ده تا جوجه را بردی خانه، ‌جوجه هستند و ضعیف، همان روز اول در سرما مردند، بدون تعدی و تفریط مردند، شما دیگر لازم نیست پول این جوجه را بدهی به این جوجه‌فروش، فقه این را می‌‌گوید، اما عقلاء که این را قبول ندارند، عقلاء می‌‌گویند به من چه؟ مریض که نبود این جوجه‌ها وقتی به شما فروختم، در این سه روز تلف شد، آدم می‌‌میرد حالا تو انتظار داری جوجه یک روزه برایت هزار سال عمر کند؟!! اما شارع می‌‌گوید آقای مشتری! پولت را بگذار پیش خودت، لازم نیست به این بایع بدهی. اگر شما این پول‌ها را ببخشی به فرزندت، این سلطنت بر ایجاد ملکیت عقلائیه نداری، چون عقلاء این ملکیت عقلائیه را قبول ندارند می‌‌گویند این پول‌ها مال تو نیست. ولی شرعا سلطنت داری.

[سؤال: احل الله بیع عقلائی را. و مورد خیار حیوان بالتخصیص خارج شده است. جواب: موضوع در احل الله البیع] بیع عرفی است، [و در مقام] بیع عرفی که هست.

## وجه اول شهید صدر برای کلام محقق نائینی

در بحوث خواسته توجیه کند کلام محقق نائینی را، چون ظاهر کلام محقق نائینی بی‌وجه است که بگوییم نهی تکلیفی شرعی از ایجاد ملکیت عقلائیه باعث می‌‌شود من دیگر سلطنت بر ایجاد ملکیت شرعیه‌ام را از دست بدهم، به محقق نائینی می‌‌گوییم دلیل بیاور، می‌‌گوید دلیل ندارم، همینی که هست، بی‌دلیل از من بپذیر. آقای صدر در بحوث می‌‌گوید بی‌دلیل که نمی‌شود پذیرفت، ما تلاش می‌‌کنیم زحمت می‌‌کشیم دو تا وجه برای شمای محقق نائینی ذکر می‌‌کنیم.

وجه اول این است که بگوییم نهی از ایجاد ملکیت عقلائیه به دلالت التزامیه عرفیه دلالت می‌‌کند بر این‌که حالا که شما سلطنت شرعیه نداری بر ایجاد ملکیت عقلائیه، بعد از این نهی از ایجاد ملکیت عقلائیه، حالا که سلطنت شرعیه نداری بر ایجاد ملکیت عقلائیه بخاطر این نهی شارع، عرفا سلطنت بر ایجاد ملکیت شرعیه هم نداری. یک دلالت عرفیه.

## اشکال

حالا این وجه اول را بررسی کنیم. می‌‌گوییم: یعنی چه؟ این‌که ما سلطنت شرعیه بر ایجاد ملکیت عقلائیه نداریم یعنی سلطنت تکلیفیه نداریم؟ سلطنت تکلیفیه نداریم بر ایجاد ملکیت عقلائیه، این چه جور دلالت عرفیه می‌‌کند بر این‌که سلطنت بر ایجاد ملکیت شرعیه نداریم؟ چه دلالت عرفیه‌ای می‌‌کند؟ شارع بگوید حرام تکلیفی است ایجاد ملکیت عقلائیه بکنیم، این چه دلالت عرفیه‌ای دارد بر این‌که شما سلطنت شرعیه بر ایجاد ملکیت شرعیه هم نداری[[29]](#footnote-29).

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که سلطنت تکلیفیه بر ایجاد ملکیت عقلائیه نداری ولی سلطنت وضعیه داری. اگر نهی تکلیفی از ملکیت عقلائیه بکند باید ایجاد ملکیت عقلائیه مقدور باشد، اگر نهی تکلیفی بکند از ایجاد ملکیت عقلائیه نمی‌توانی بگویی من نمی‌توانم ایجاد ملکیت عقلائیه بکنم وضعا و الا می‌‌شود نهی از غیر مقدور، اشکال عود می‌‌کند. پس نهی تکلیفی از ایجاد ملکیت عقلائیه باعث نمی‌شود من نتوانم ایجاد ملکیت عقلائیه بکنم آن وقت چه جور می‌‌خواهد باعث بشود من نتوانم ایجاد ملکیت شرعیه بکنم؟ آخه چه ملازمه‌ای دارد نهی تکلیفیه از ایجاد ملکیت عقلائیه با عدم تمکن از ایجاد ملکیت شرعیه. نهی تکلیفی از ایجاد ملکیت عقلائیه باعث نمی‌شود من توانم ایجاد ملکیت عقلائیه بکنم و الا او هم می‌‌شد نهی از غیر مقدور. پس این نهی تکلیفی از ایجاد ملکیت عقلائیه من را عاجز نمی‌کند از ایجاد ملکیت عقلائیه، خب این چه دلالت عرفیه می‌‌کند بر این‌که من عاجز می‌‌شوم از ایجاد ملکیت شرعیه، ‌آخه این چه دلالت عرفیه‌ای است.

[سؤال: ... جواب:] و لو به عنوان ثانوی؟ ببینید!‌ یک وقت شارع گفته لاتوجد الملکیة. آن‌ که شما می‌‌گویید این است که بگوید لاتبع، بله، این ظهورش این است چون مبغوض است من امضاء نمی‌کنم، اما گفته لاتوجد الملکیة‌ للکافر بالنسبة الی العبد المسلم. شما بعد معنا می‌‌کنید لاتوجد الملکیة العقلائیة و لکن می‌‌توانی ایجاد ملکیت عقلائیه بکنی با این‌که حرام است، با این‌که حرام است می‌‌توانی ایجاد کنی چون باید متعلق نهی مقدور باشد، شما که می‌‌توانی ایجاد ملکیت عقلائیه بکنی چون حرام تکلیفی است ایجاد ملکیت عقلائیه پس این دلالت می‌‌کند بر این‌که شما متمکن از ایجاد ملکیت شرعیه نیستی؟ ... می‌‌گوید ایجاد ملکیت عقلائیه نهی تکلیفی دارد ولی شما می‌‌توانی ایجاد ملکیت عقلائیه بکنی وضعا، فقط این نهی تکلیفی باعث می‌‌شود نتوانی ایجاد ملکیت شرعیه بکنی، می‌‌گوییم شما این مطلب را می‌‌گویید مدلول عرفی التزامی خطاب؟ آخه این مصادره به مطلوب است، آخه دلیل ندارد این حرف.

[سؤال: ... جواب:] لاتبع که ارشاد به فساد است، بحث نهی تکلیفی را بگویید. بحث در این است که شارع اگر بگوید من باع عبده المسلم من کافر فعلیه لعنة الله، این نه اقتضاء صحت می‌‌کند نه اقتضاء فساد، اگر بگوید من اوجد ملکیة الکافر لعبده المسلم فعلیه لعنة الله این اقتضاء صحت تازه می‌‌کند، ما عرض‌مان به محقق نائینی این است: شما که می‌‌گویید دلالت عرفیه می‌‌کند بر این‌که ما نمی‌توانیم ایجاد ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم بکنیم آخه این کدام دلالت عرفیه است؟‌ من باع عبده المسلم من کافر فعلیه لعنة الله این دلالت عرفیه می‌‌کند بر این‌که این بیع باطل است و شما نمی‌توانی ایجاد ملکیت شرعیه بکنی؟ آخه از کجا؟ به چه دلیل؟ یا من اوجد ملکیة الکافر للعبد المسلم فعلیه لعنة‌ الله، نهی تکلیفی است از ایجاد ملکیت عقلائیه آیا این دلالت عرفیه می‌‌کند بر این‌که شما متمکن از ایجاد ملکیت شرعیه نیستید؟ آ‌خه تصور یک مطلب کافی نیست برای تصدیق، دلیل باید بیاورید. ... ممتنع شرعی مثل ممتنع عقلی می‌‌ماند یعنی حرام است ایجاد کنی، اما حالا ایجاد کردم، اثر ندارد؟

## وجه دوم شهید صدر

وجه دومی که در بحوث ذکر می‌‌کند این است. ایشان می‌‌گویند می‌‌توانست محقق نائینی یک حرفی بزند، ‌نزده اما می‌‌توانست این‌جور بگوید، بگوید: نهی تکلیفی خورده به صرف الوجود ایجاد ملکیت، اعم از ملکیت شرعیه یا عقلائیه، نه نهی از مطلق الوجود، نه این‌که حرام است ایجاد کنی ملکیت عقلائیه را، حرام است ایجاد کنی ملکیت شرعیه را، ‌نهی انحلالی نیست، ‌اگر نهی انحلالی بود مشکل می‌‌شد، چرا؟‌ برای این‌که نهی انحلالی تعلق می‌‌گرفت به ایجاد ملکیت شرعیه و متعلق نهی باید مقدور باشد، و این خلف مبنای نائینی است که ما قادر بر ایجاد ملکیت شرعیه بعد از نهی شارع نیستیم. نه، می‌‌گوییم نهی از صرف الوجود ایجاد ملکیت شدیم، صرف الوجود ملکیت را ایجاد نکن نسبت به این کافر در رابطه با عبد مسلمت، مسأله حل می‌‌شود. چرا؟ برای این‌که کافی است در نهی از صرف الوجود قدرت بر ایجاد یک فرد آن، و شما قادر بر ایجاد ملکیت عقلائیه هستید، و چون نهی از صرف الوجود ایجاد ملکیت ایجاد ملکیت شرعیه را هم می‌‌گیرد، درست است نهی از صرف الوجود است اما اقتضاء‌ می‌‌کند نهی از صرف الوجود ترک جمیع افراد را. و لذا سلطنت بر ایجاد ملکیت شرعیه ندارید.

چقدر زرنگی می‌‌کند آقای صدر. می‌‌گوید: شارع نهی از صرف الوجود ایجاد ملکیت می‌‌کند، یک فرد از این صرف الوجود ملکیت مقدور باشد این نهی صحیح است، ایجاد ملکیت عقلائیه مقدور است پس مشکل تعلق نهی به غیر مقدور حل شد، و از آن طرف چون نهی از صرف الوجود پَر آن این ایجاد ملکیت شرعیه را هم می‌‌گیرد، و لذا سلطنت بر ایجاد ملکیت شرعیه ندارید.

## اشکال اول

این یک فرضی است، عین آن قضیه که ماست می‌‌ریخت در دریا می‌‌گفت می‌‌خواهم آب دریا را دوغ بکنم، گفتند نمی‌توانی، خیلی ماست می‌‌خواهد، گفت آره ولی اگر بشود می‌‌دانید چی می‌‌شود؟!! اگر بشود خیلی خوب است، ولی این‌ها فرض است، ‌دلیل ندارد.

[سؤال: ... جواب:] و فرض این است که نهی تکلیفی سلطنت را از بین می‌‌رود، آن ادعای نائینی است، می‌‌خواهیم جواب از تعلق نهی به غیر مقدور را بدهیم. فرض کرده بیع کرده این بدبخت، گفته بعت عبدی المسلم من هذا الکافر، شما چون نهی از صرف الوجود فرض کردید کافی است که این قادر بر ایجاد ملکیت عقلائیه باشد پس نهی صحیح است، به غیر مقدور تعلق نمی‌گیرد، ولی چون پر این نهی، ایجاد ملکیت شرعیه را هم می‌‌گیرد چون نهی از صرف الوجود طبیعت ایجاد ملکیت است، سلطنت‌تان بر ایجاد ملکیت شرعیه از بین می‌‌رود.

## اشکال دوم

این مطلب غیر از این‌که فرضی است یک اشکال دارد. این اشکال را عرض می‌‌کنم بحث را تمام می‌کنم، ‌بحث ناقص ماند، ان‌شاءالله ادامه‌اش بعد از ماه رمضان. و آن اشکال این است: خود آقای صدر پذیرفته نهی از ایجاد ملکیت وقتی به نحو نهی صرف الوجود بشود، من وقتی بگویم بعت عبدی المسلم من الکافر اولا آنی که ایجاد می‌‌کنم ایجاد ملکیت عقلائیه است، ایجاد ملکیت شرعیه متاخر است. چرا؟ برای این‌که ایجاد ملکیت عقلائیه باید بکنم بعد شارع ببینیم این را امضاء می‌‌کند یا نمی‌کند. امضاء ایجاد ملکیت عقلائیه در طول آن هست. و لذا همیشه عصیان این نهی از صرف الوجود ایجاد ملکیت به چیست؟‌ به ایجاد ملکیت عقلائیه است. مثل این‌که مولی می‌‌گوید لاتتکلم، ‌نهی از صرف الوجود تکلم، همان اولین حرفی که زدی عصیان است، دیگر بعد از او هر چی حرف بزنی عصیان نیست چون نهی از صرف الوجود تکلم شدی.

## پاسخ اشکال دوم

این اشکال به آقای صدر هست. ‌فقط می‌‌تواند ایشان جواب بدهد بگوید این‌جا تقدم و تاخر زمانی که نیست، تقدم و تاخر رتبی است. هم‌زمان اگر این بیع صحیح باشد هم ایجاد ملکیت عقلائیه کردیم هم ایجاد ملکیت شرعیه، چون هم‌زمان است و لذا این‌طور نیست که بگوییم آن ایجاد ملکیت شرعیه نهی ندارد، هم‌زمان این صرف الوجود را با دو فرد ایجاد کردیم. و لذا این بیان فرضی بحوث قابل گفتن است که بگوییم نهی از صرف الوجود ایجاد ملکیت نهی از غیر مقدور نیست چون ایجاد ملکیت عقلائیه مقدور است و این باعث می‌‌شود سلطنت من بر ایجاد ملکیت شرعیه که آن یک فرد دیگر است از صرف الوجود طبیعت، سلطنت من بر ایجاد ملکیت شرعیه از بین برود.

و لکن همه این‌ها فرضٌ فی فرض، نهی تکلیفی از ایجاد مسبب که سلطنت وضعیه بر ایجاد مسبب را از بین نمی‌برد. اصلا نهی تکلیفی بکند از ایجاد ملکیت شرعیه، این‌که سلطنت وضعیه بر ایجاد ملکیت شرعیه را از بین نمی‌برد، سلطنت تکلیفیه را از بین می‌‌برد. و سلطنت تکلیفیه از بین برود معامله باطل باشد عین مدعا است، مدام تکرار را تکرار کنید شد دلیل؟ این‌که دلیل نمی‌شود.

## قول سوم (مختار): نهی از مسبب به معنای نهی از سبب به نکته مبغوضیت نتیجه، نه مقتضی فساد است نه صحت، اما نهی از سبب به معنای نهی از ایجاد ملکیت، این مقتضی صحت است

و لذا به نظر ما قول صحیح قول ثالث هست که نهی از مسبب به معنای نهی از بیع به نکته مبغوضیت نتیجه بیع که ملکیت است، این نه اقتضاء صحت می‌‌کند نه اقتضاء فساد می‌‌کند، لاتبع یعنی من باع عبده المسلم من کافر فعلیه لعنة الله، این هم می‌‌سازد با صحت این بیع هم می‌‌سازد با فساد این بیع و لو نکته نهی مبغوضیت نتیجه‌اش است که ایجاد ملکیت است. اما اگر بگوید من اوجد ملکیة الکافر للعبد المسلم فعلیه لعنة‌ الله است این‌جا حق با صاحب کفایه است که این نهی تکلیفی اقتضاء صحت می‌‌کند معلوم می‌‌شود، می‌‌شود ایجاد کرد ملکیت کافر را نسبت به عبد مسلم و ظاهر ایجاد ملکیت که در خطاب شارع است ایجاد ملکیت شرعیه است، نهی کرده تکلیفا از ایجاد ملکیت شرعیه و این کشف می‌‌کند این مقدور است و این مقتضی صحت است.

هذا کله بحسب القاعدة اما دو روایت داریم از این دو روایت استظهار شده که نهی از معاملات مقتضی فساد است، انه لم یعص الله و انما عصی سیده فاذا اجاز فهو جائز، عبدی بدون اذن مولایش ازدواج کرد، مولایش امضاء کرد، حضرت فرمود او که عصیان خدا نکرد، عصیان مولایش کرد، مولا اجازه بدهد صحیح می‌‌شود، یعنی اگر یک عقدی باشد مصداق عصیان خدا، این قابل تصحیح نیست. انه لم یعص الله، می‌‌شود با اجازه مولی ازدواج فضولی عبد را تصحیح کرد چون این ازدواج فضولی عبد عصیان خدا که نیست عصیان مولی است، یعنی اگر عصیان خدا بود نمی‌توانستیم این عقد را تصحیح کنیم.

تامل بفرمایید راجع به این روایات و بقیه مطالب، ان‌شاءالله بعد از ماه رمضان در خدمت شما هستیم.

اللهم کل لولیک الحجة بن الحسن صلواتک علیه و علی آباءه فی هذه الساعة و فی کل ساعة ولیا و حافظا و قائدا و ناصرا و دلیلا و عینا حتی تسکنه ارضک طوعا و تمتعه فیها طویلا و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

## جلسه 115- 384

**‌شنبه – 17/02/1401**

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

بحث راجع به این بود که نهی از معامله آیا مقتضی فساد معامله هست یا نیست؟ بزرگان نهی از معامله را به سه قسم تقسیم کردند.

البته این را بیان کنیم که مقصود نهی تکلیفی است و الا ظاهر خطاب نهی از معامله اصلا تکلیف نیست بلکه ارشاد به فساد است. نهی النبی عن بیع الغرر اصلا ارشاد به فساد هست و الا بیع غرر حرام تکلیفی نیست، ‌ما می‌‌رویم بازار خرید می‌‌کنیم اصلا نمی‌پرسیم که این چند کیلو شد او هم یک قیمتی می‌‌گوید و ما پول را می‌‌دهیم می‌‌آوریم، ما می‌‌دانیم که او راضی است که آن‌چه را که خریدیم مصرف کنیم ما هم راضی هستیم او در پول ما تصرف کند و لو بیع شرعا ممضات نباشد. و این اشکال تکلیفی ندارد. بله اگر اختلاف پیدا کنیم بعد، بخواهیم پس بدهیم آن جنس را چون بیع، بیع غرر بوده است و باطل بوده، بایع حتما باید پس بگیرد.

و حتی تعبیر به حرم الربا، تحریم ربا، ‌تحریم بیع میته این‌ها ظهور دارد در تحریم وضعی. و لذا اگر نبود روایاتی که مفادش این است که نفس انشاء قراداد ربوی حرام است تکلیفا، ما از حرم الله الربا حرمت تکلیفیه استفاده نمی‌کردیم می‌‌گفتیم بیع ربوی قرض ربوی مشکل وضعی دارد، بیع ربوی باطل است، ‌قرض ربوی هم آن شرطش فاسد است و خیلی از مشکلات حل می‌‌شد، اما روایات فهمانده است که قرارداد ربوی بستن حرام تکلیفی است. خود حرم الربا این را نمی‌فهماند. پس ما بحث‌مان در جایی است که دلیل خاص داریم بر نهی تکلیفی از معامله.

[سؤال: ... جواب:] در مورد ربا آنی که داریم فأذنوا بحرب من الله، عبارت است از اخذ ربا، کسانی که اکل ربا می‌‌کنند، اخذ ربا می‌‌کنند، آن اخذ ربا، این‌که مال ربوی را ما از طرف مقابل بگیریم در حالی که او طیب نفس ندارد، یعنی در فرض بطلان معامله راضی نیست که به ما این مال را بدهد که بر اساس عقد ربوی ما آن را می‌‌خواهیم بگیریم، این اخذ ربا مصداق این است که می‌‌فرماید فاذنوا بحرب من الله و رسوله یعنی اعلموا ان الله و رسوله یحاربکم. مثل اکل مال بالباطل است. اکل مال بالباطل حرام تکلیفی است ولی دلیل نمی‌شود آن سبب باطل هم انشائش حرام تکلیفی باشد.

بنابراین بحث در جایی است که نهی از معامله نهی تکلیفی باشد که ارشاد به فساد نیست. این را فرمودند سه قسم می‌‌شود:

قسم اول نهی از سبب است. مثال زدند به بیع وقت النداء‌ که خود این اشتغال به عملیه ایجاب و قبول مبغوضیت دارد چون مانع از حضور در نماز جمعه است. این روشن است که مقتضی فساد نیست چون اشتغال به این عملیه ایجاب و قبول نهی تکلیفی دارد چون مبغوض است و لکن اگر ایجاد کردید بیع را در وقت نداء یا در زمان اعتکاف که اشتغال به بیع و تجارت حرام تکلیفی است، این دلیل نمی‌شود که صحیح نباشد بلکه به اطلاقات صحت بیع می‌‌توانیم تمسک کنیم که این بیع را تصحیح کنیم و لو در زمان وجوب نماز جمعه این بیع انشاء شد یا در زمان اعتکاف واجب انشاء شد.

قسم دوم نهی از مسبب است. تفسیر نهی از مسبب در کلمات یک مقدار مبهم است. چون مثال‌هایی که می‌‌زنند، مثلا مرحوم نائینی مثال می‌‌زند می‌‌گوید شرط کرده‌اند در ضمن بیع یک کالایی به شما که تا یک سال این را به دیگران نفروشید، پس فروختن این کالا به دیگران حرام تکلیفی است و نهی دارد به عنوان نهی از مسبب، با این‌که شرط این است که بیع نکنید به دیگران، فوقش اگر عنوان وجوب وفاء به شرط سرایت کند به این معنون می‌‌گوید یحرم علیک بیع هذا المتاع، ‌در عین حال این را مثال زدند برای نهی از مسبب گفتند چون مبغوض در این موارد اشتغال به ایجاب و قبول که نیست، بلکه مبغوض ایجاد بیع است به عنوان مسبب.

ما به نظرمان مثال دقیق نهی از مسبب نهی از ایجاد ملکیت است نه نهی از ایجاد بیع. شارع بگوید من ملّک عبده المسلم من کافر فعلیه لعنة الله، چون اگر بگوید من باع عبده المسلم من کافر فعلیه لعنة الله این نهی از بیع کرده، این را ما اسمش را بگذاریم نهی از مسبب بخاطر این‌که نکته نهی مبغوضیت اشتغال به این عملیه ایجاب و قبول نیست، این انسان را به اشتباه می‌‌اندازد کما این‌که بزرگانی مثل مرحوم نائینی دچار اشتباه شدند.

برای این‌که این مطلب را توضیح بدهیم [عرض می‌کنیم که] سه جور می‌‌تواند نهی کند شارع در همین مثال بیع عبد مسلم به کافر: یکی این‌که بگوید من اوجد ملکیة الکافر للعبد المسلم فعلیه لعنة الله، یکی این‌که بگوید من انشأ ملکیة الکافر للعبد المسلم فعلیه لعنة الله، یکی هم این‌که بگوید من باع عبده المسلم من الکافر فعلیه لعنة الله.

مرحوم صاحب کفایه نظر کرده به همان مثال اول که من اوجد ملکیة الکافر للعبد المسلم فعلیه لعنة الله فرموده اصلا این نهی از مسبب مقتضی صحت است، نه تنها مقتضی بطلان نیست بلکه مقتضی صحت است. چرا؟ برای این‌که نهی باید به یک فعل مقدور تعلق بگیرد، از فعل غیر مقدور که نمی‌شود نهی کرد. پس من اوجد ملکیة الکافر لعبده المسلم فعلیه لعنة الله این نشان می‌‌دهد که من قادر هستم بر ایجاد ملکیت کافر نسبت به عبد مسلمم، اگر شرعا بیع عبد مسلم به کافر باطل باشد من قادر نیستم بر ایجاد ملکیت این کافر نسبت به عبد مسلم، ‌نهی از آن می‌‌شود نهی از غیر مقدور و این نهی از غیر مقدور معقول نیست. مثل این‌که ما را نهی کنند از پرواز کردن به آسمان، این لغو است چون فعل غیر مقدور است برای مکلف.

و حمل من اوجد ملکیة الکافر للعبد المسلم فعلیه لعنة الله بر ایجاد ملکیت عقلائیه، خلاف ظاهر است چون هر مقننی وقتی یک اعتبار قانونی را در خطابش اخذ می‌‌کند ظاهرش این است که آن اعتبار قانونی که من قبول دارم نه آن اعتبار قانونی که دیگران قبول دارند. اگر در قانون شرع بنویسند جایز است زوج از زوجه‌اش استمتاع ببرد این ظاهرش این است که آنی که من در قانونم او را زوج می‌‌دانم، ‌آنی که من در اعتبار خودم او را زوج می‌‌دانم جایز است از زوجه‌اش استمتاع ببرد نه آنی که در عرف کفار زوج است. یا لایجوز ان یتصرف فی مال احد الا باذنه یعنی جایز نیست تصرف در آن مالی که در اعتبار من ملک یک انسان مسلمان هست، تصرف در او بدون اذنش جایز نیست. این‌جا هم وقتی می‌‌گوید من اوجد ملکیة الکافر للعبد المسلم فعلیه لعنة الله ظاهرش این است که حرمت تکلیفیه رفته روی آنی که به نظر شارع ایجاد ملکیت است نسبت به عبد مسلم که کافر بخواهد مالک او بشود. پس ظاهر این خطاب نهی از ایجاد ملکیت شرعیه است و چون نهی تکلیفی باید به فعل مقدور تعلق بگیرد پس معلوم می‌‌شود که ایجاد ملکیت شرعیه کافر للعبد المسلم مقدور است و این ملازم است با صحت بیع عبد مسلم به کافر.

این‌که ما حمل کنیم من اوجد الملکیة را بر ایجاد ملکیت عرفیه این خلاف ظاهر است یا حمل کنیم بر ایجاد ملکیت شرعیه لولائیه یعنی ایجاد ملکیت شرعیه‌ای که اگر نهی تکلیفی نبود ایجاد ملکیت شرعیه می‌‌شد، این خلاف ظاهر است. ظاهر عناوین در وجود فعلی است، ایجاد ملکیت ظاهرش یعنی ایجاد ملکیت بالفعل نه ایجاد ملکیت شأنی و لولائی.

[سؤال: ... جواب:] به لحاظ غرض شارع ما عرض کردیم که شارع دو غرض دارد: یک غرضش این است که کافر مالک عبد مسلم نشود، اما یک غرض دیگری را هم دارد که اگر شما مقدمات مالکیت کافر را برای عبد مسلم فراهم کردید و آن را به این کافر فروختید غرض شارع این است که برای تنظیم معاملات مردم این معامله را تنفیذ کند. و لذا می‌‌گوید ایجاد نکن ملکیت شرعیه کافر را للعبد المسلم، تو را عقاب می‌‌کنم اگر این کار را بکنی، مبغوض من هستی، اما بعد از این‌که آمدی گفتی بعت عبدی المسلم من هذا الکافر آن کافر هم گفت قبلت، مصلحت اقوی اقتضاء می‌‌کند که منِ‌ شارع این بیع تو را تنفیذ کنم با این‌که مفسده دارد، اما بعد از این‌که شما انشاء بیع کردید مصلحت اقوی اقتضاء کرد که ما آن را تنفیذ کنیم. شبیه آن‌چه که فقهاء در بحث خمس می‌‌گویند: اگر کسی مالی داشت خمس نداد، حالا یا معتقد به خمس نبود که همه می‌‌گویند یا ملتزم به خمس نبود که برخی از فقهاء می‌‌گویند، شیعی غیر ملتزم به خمس است، خمس به او تعلق گرفته بود آمد به شما بخشید، به او می‌‌گوید چرا اتلاف کردی یک پنجم این مال را که ملک تو نبود، ملک امام علیه السلام بود، تو عقاب می‌‌شوی بر آن، شما هر چی می‌‌گویید خب امضاء نکنید هبه یک پنجم این مال را، می‌‌گویند نه، مصلحت اقوی اقتضاء‌ می‌‌کند تسهیلا للشیعة ما بعد از این‌که شما انشاء هبه کردی امضاء کنیم این هبه تو را. ... اگر بیع نکند آن مصلحت تفویت نمی‌شود، آن شرط اتصاف المصلحة این است که اگر شما بیع کردی آن وقت امضاء این بیع متصف می‌‌شود به مصلحت اقوی. اما شما چرا از اول بیع کردید. شبیه این مثال عرفی که شما یک کیلو موز خریدید بردید منزل، مهمان هم می‌‌خواهد بیاید، به فرزندتان گفتید جلوی مهمان یک وقت نگویی: ما موز هم که داریم بروم بیاورم، ولی وقتی پسر شما جلوی مهمان این را گفت مصلحت اقوی اقتضاء می‌‌کند که بگویید بله برو بیاور. بعد که مهمان رفت می‌‌روی تنبیه می‌‌کنی پسرت را می‌‌گویی مگر به شما نگفتم که نگو جلوی مهمان‌ که ما موز داریم. می‌‌گوید می‌‌خواستی نگویی برو بیاور، خودت گفتی بیاور، می‌‌گوید ما این موز را برای مریض گرفته بودیم، بالاخره ‌مفسده داشت که بیاوریم برای مهمان برای این‌که مریض محروم می‌‌شد ولی حالا که تو گفتی مصلحت اقوی اقتضاء می‌‌کند آبروی‌مان جلوی مهمان نرود. این مشکلی ندارد.

پس صاحب کفایه فرمایشش درست است چون از نهی از مسبب این مثال را فهمیده: ایجاد ملکیت. من اوجد ملکیة الکافر للعبده المسلم فعلیه لعنة الله، واقعا مرحوم صاحب کفایه درست می‌‌گوید، منتها باید می‌‌گفت ظهور عرفی این خطاب در صحت این بیع است و الا قابل حمل بر این‌که این ایجاد ملکیت عرفیه را حرام کرده است یا ایجاد ملکیت شرعیه لولا النهی را حرام کرده است، ‌قابل حمل بر این معنا هست ولی خلاف ظاهر است.

مرحوم نائینی آمده گفته نهی از مسبب مقتضی بطلان است، عبارات ایشان در اجودالتقریرات را وقتی مراجعه می‌‌کنید می‌‌بینید اصلا مسأله را به صورت مبهم بیان کرده که مراد از نهی از مسبب چیست. شما در همین من اوجد ملکیة الکافر لعبده المسلم فعلیه لعنة الله دارید بحث می‌‌کنید؟ خب همین مثال را بزنید. دیگر چرا مثال می‌‌زنید به شرط ترک بیع این کالا؟ چرا آن را مثال می‌‌زنید؟ آن‌جا که من ملتزم شدم ترک کنم بیع این کالا را تا یک سال، شارع هم فرموده بر تو حرام است بیع این کالا تا یک سال، فوقش از یجب الوفاء‌ بالشرط این را بفهمیم که بر تو حرام است بیع این کالا تا یک سال، ‌شارع که نگفته بر تو حرام است ایجاد ملکیت دیگران نسبت به این کالا تا یک سال، ولی همین را مثال می‌‌زند به عنوان نهی از مسبب.

عبارت ایشان را در اجودالتقریرات اگر مراجعه کنید جلد 1 صفحه 404 می‌‌گوید: مثال نهی از مسبب مثل نهی از بیع آلات قمار هست، نهی از بیع آلات قمار مثال نهی از مسبب است. [اقول:] اصلا ما نهی از بیع آلات قمار و نهی از بیع آلات نرد که داریم این ظاهرش ارشاد به فساد است. یک آقایی آمده می‌‌گوید فلانی! تو یک فامیلی داشتی که تمبک می‌‌زند، مرحوم شد، به ارث رسید تمبکش به شما، شما هم استفاده نمی‌کنی گذاشتی گوشه انبار، این را به ما بفروش، تو که می‌‌دانیم ما اهل استفاده حرام نیستیم، ما هم برای تزیین می‌‌خواهیم بگذاریم کنار اتاق مطالعه‌مان، تزیین است و الا ما که نمی‌خواهیم استفاده کنیم، ‌افراد مختلفی بیایند: شعراء، هنرمندان، خود این بیع آلات لهو بگوییم حرام تکلیفی است؟ دلیل ندارد. بله روایت تحف العقول هست، اول مکاسب مطرح شده، ولی او که سند ندارد. بیع آلات لهو و آلات قمار حرام وضعی است، اگر هم کسی می‌‌گوید حرام تکلیفی است از باب اعانت بر اثم است، ولی حالا کار نداریم، اصلا دلیل گفت من باع آلة‌القمار فعلیه لعنة الله، اما این به عنوان بیع گفته فعلیه لعنة الله نه به عنوان ایجاد ملکیت، نگفت من اوجد ملکیة الغیر للآلة القمار فعلیه لعنة الله. بعد ایشان فرموده: ما معتقدیم نهی تکلیفی از مسبب مثل نهی تکلیفی از بیع آلات لهو و قمار، این مقتضی بطلان این بیع است.

یک ان قلتی مطرح می‌‌کند. در این ان قلت می‌‌گوید: مگر بیع وضع نشده بر صحیح. (ببینید چه جور بحث را به راه‌هایی و به جاهایی کشانده که به نظر ما درست نیست.) می‌‌گوید: ان قلت: مگر من باع آلة‌ القمار فعلیه لعنة الله، این بیع وضع نشده بر بیع صحیح؟ معاملات اسماء معاملات مثل اسماء عبادات وضع شدند برای صحیح، پس می‌‌شود من باع بیعا صحیحا لآلة‌ القمار فعلیه لعنة الله، نهی از بیع صحیح در صورتی صحیح است که من متمکن از بیع صحیح باشم و این به قول صاحب کفایه مقتضی صحت بیع است، من باید قادر باشم بر ایجاد بیع صحیح آلت قمار تا به من بگویند من باع بیعا صحیحا لآلة‌ القمار فعلیه لعنة الله.

محقق نائینی می‌‌گوید: قلت، جواب می‌‌دهد، ‌می گوید: آنی که بحث می‌‌شود که وضع شده برای صحیح یا برای اعم از صحیح و فاسد آن سبب است، اصلا مسبب که مقسم نیست برای صحیح و فاسد. چرا؟ دقت کنید! می‌‌گوید:‌ مسبب یعنی ایجاد ملکیت، ایجاد ملکیت یا می‌‌شود یا نمی‌شود، ایجاد ملکیت شما فاسد است، این سبب این ایجاد و قبول فاسد است می‌‌شود، این ایجاب و قبولی که شما کردید فاسد است، اما این ایجاد مسبب فاسد است یعنی چه؟ ایجاد مسبب یعنی ایجاد ملکیت، ایجاد ملکیت یا می‌‌شود یا نمی‌شود، مقسم است برای وجود و عدم نه برای صحیح و فاسد، ایجاد ملکیت فاسد ما نداریم، ایجاد ملکیت فاسد یعنی ایجاد ملکیت نشده است.

بعد می‌‌گویند: جناب محقق نائینی! پس شما می‌‌گویید من باع آلة القمار فعلیه لعنة الله یعنی من اوجد ملکیة الغیر لآلة القمار فعلیه لعنة‌ الله من باید قادر باشم بر ایجاد ملکیت دیگری نسبت به آلت قمار، صاحب کفایه هم همین را می‌‌گوید می‌‌گوید پس باید ایجاد ملکیت دیگران نسبت به آلت قمار مقدور من باشد یعنی این بیع صحیح باشد و من بتوانم ایجاد ملکیت دیگری بکنم نسبت به آلت قمار تا نهی به آن تعلق بگیرد.

محقق نائینی فرموده: اشتباه نکنید! نهی رفته روی ایجاد ملکیت عرفیه. من باع آلة القمار فعلیه لعنة الله یعنی من اوجد الملکیة العرفیة لآلة القمار فعلیه لعنة الله و شما قادرید بر ایجاد ملکیت عرفیه دیگران نسبت به آلت قمار. شارع وقتی گفت حرام است ایجاد ملکیت عرفیه بکنید برای دیگران نسبت به آلت قمار، ‌این مانع می‌‌شود از صحت شرعیه، مانع می‌‌شود از ایجاد ملکیت شرعیه. چون یکی از شرائط صحت بیع شرعا سلطنت بر ایجاد مسبب هست. با این بیان محقق نائینی می‌‌خواهد بگوید یکی از شرائط صحت شرعیه یک معامله سلطنت تکلیفیه بر ایجاد ملکیت عرفیه است. یعنی اگر شارع حرام بکند ایجاد ملکیت عرفیه را، شرط صحت بیع شرعا منتفی می‌‌شود.

بعد مثال می‌‌زنند به همین مواردی که شرط می‌‌کنند در ضمن مثلا ازدواج اول ترک ازدواج مجدد را، در ضمن بیع اول شرط می‌‌کنند ترک بیع به دیگران را. می‌‌گویند و لذا ما معتقدیم این ازدواج مجدد باطل است چون شما نهی شدید از ایجاد زوجیت عرفیه مجدد در آن مثال شرط ترک ازدواج و یا نهی شدید از ایجاد ملکیت عرفیه نسبت به دیگران در ضمن بیع اول که شرط کردند تا یک سال این خانه را یا این ماشین را به دیگران نفروشید.

[اقول:] ما بالاخره از این سیر صعود و نزول ایشان دچار تحیر می‌‌شویم. اول وقتی ان قلت می‌‌زند فرض می‌‌کند که نهی رفته روی بیع، من باع آلة القمار من الغیر فعلیه لعنة الله، بعد در قلت می‌‌گوید چون بیع وضع شده برای بیع صحیح پس معنایش این می‌‌شود که من باع آلة القمار من الغیر بیعا صحیحا فعلیه لعنة‌ الله. خب یکی جواب ان قلت را راحت‌تر بگوید، بگوید اصلا ما قبول نداریم اسماء معاملات وضع شدند برای صحیح، کی گفته اسماء معاملات وضع شده برای صحیح؟ اصلا ان قلت از اساس نادرست است. بعد محقق نائینی خودش در جواب ان قلت می‌‌گوید قلت، ناگهان راه را کج می‌‌کند می‌‌گوید اصلا نهی از مسبب یعنی نهی از ایجاد ملکیت.

ما می‌‌گوییم اگر واقعا نهی از مسبب یعنی نهی از ایجاد ملکیت، اولا: ظاهر من اوجد ملکیة الغیر لآلة القمار فعلیه لعنة الله اگر قرینه‌ای نباشد بر خلاف ظاهرش این است که ایجاد ملکیت به نظر این متکلم که شارع مقدس است، ‌این حرام است، نه ایجاد ملکیت به نظر دیگران. الان اگر شارع بیاید به شما بگوید اگر کسی از شما ایجاد کند ملکیت کافر را نسبت به قرآن کریم خدا او را لعنت کند، ما نمی‌گوییم به این شارع که معلوم می‌‌شود کافر می‌‌تواند مالک قرآن کریم بشود و الا چرا می‌‌گویید: من اوجد ملکیة الکافر للمصحف فعلیه لعنة الله، شما که اصلا می‌‌گویید این بیع باطل است، اگر بگویی این بیع باطل است معنایش این است که اصلا ایجاد ملکیت نمی‌تواند بکند این بایع، پس ظاهر من اوجد الملکیة للکافر بالنسبة الی المصحف فعلیه لعنة الله این است که شما ایجاد ملکیت کافر را نسبت به قرآن کریم مقدور می‌‌دانید. و این فرمایش مرحوم صاحب کفایه است. آقا! حمل این نهی بر ایجاد ملکیت عرفیه خلاف ظاهر است، قرینه می‌‌خواهد.

هذا اولا. و ثانیا: جناب محقق نائینی! اگر شارع بگوید من اوجد الملکیة العرفیة للکافر بالنسبة الی المصحف فعلیه لعنة الله، اگر این را بگوید، به چه دلیل بعد از این‌که این شخص ایجاد ملکیت عرفیه کرد شارع امضاء نکرده این بیع را؟ به چه دلیل؟ می‌‌گوید کسی که ایجاد ملکیت عرفیه بکند نسبت به کافر در رابطه با قرآن خدا او را لعنت بکند ولی بعد از این‌که ایجاد ملکیت عرفیه کرد من دیگر مجبورم برای تنظیم معاملات امضاء کنم این ایجاد ملکیت عرفیه را.

یک وقت بحث ظهور مقامی است، من قبول دارم، اگر به عنوان اولی بگوید من اوجد الملکیة العرفیة للکافر بالنسبة‌ الی المصحف فعلیه لعنة الله به عنوان ظهور مقامی عرفی من قبول دارم که عرف می‌‌گوید این با صحت نمی‌سازد، ‌نه این‌که عقلا نمی‌سازد بلکه خلاف ظهور مقامی است. ولی این چه ربطی دارد به آن مثال شما؟ که در ضمن بیع این کالا به من شرط کرده بایع تا یک سال این کالا را این ماشین را به دیگران نفروشی، این چه ربطی به این مثال دارد؟ اصلا در این مثال شارع گفته واجب است وفاء به شرط، بر فرض هم بگوید به عنوان ثانوی و وجوب وفاء به شرط بکند به ایجاد ملکیت عرفیه، به عنوان ثانوی است دیگر، ‌به عنوان اولی که نیست، این چه ظهور مقامی دارد در بطلان این بیع مجدد؟ در ضمن عقد ازدواج اول شرط کنیم و لو از باب این‌که در سند نوشتند ما هم در رودربایستی گیر کردیم، دیگر روز اول نمی‌شد بگوییم ما این شرط‌ها را امضاء نمی‌کنیم، عروس‌خانم پشیمان می‌‌شد، گفتیم باشد، ‌امضاء کرد، یکی از شرائط این است که ازدواج مجدد نکند، بعدها شیطان گول‌مان زد تصمیم گرفتیم ازدواج مجدد کنیم، خلاف شرط است، المؤمنون عند شروطهم، بر فرض این عنوان وجوب وفاء به شرط اقتضاء کند حرمت ایجاد زوجیت عرفیه را نسبت به ازدواج مجدد، چه ظهور مقامی دارد در بطلان این ازدواج مجدد؟ چه ظهوری دارد؟ بله به عنوان اولی اگر بگویند ایجاد ملکیت عرفیه کسی بکند ایجاد زوجیت عرفیه بکند در بعضی از موارد، فعلیه لعنة الله به عنوان ظهور مقامی ما قبول داریم که این ظهور التزامی مقامی دارد در فساد آن چون شارع وقتی مبغوضش است امضاء هم نمی‌کند، اما به شرط این‌که نهی به عنوان اولی بخورد.

و خلاصة الکلام این است که یک وقت نهی از مسبب به این معناست که نهی از ایجاد ملکیت، این ظهور عرفیش همانی است که صاحب کفایه گفته است. ظاهر نهی از ایجاد ملکیت ایجاد الملکیة است بنظر الشارع و این اقتضاء می‌‌کند پس مقدور باشد ایجاد ملکیت به نظر شارع، یعنی بیع صحیح باشد.

[سؤال: ... جواب:] حالا بحث این است که بالاخره احکام تابع ملاکات است، ما احکام را داریم می‌‌گوییم، هر جا ملاک باشد. بالاخره خطاب کاشف از وجود ملاک است. کشف می‌‌کند یک مصلحت اقوایی هست که این بیع را تنفیذ کند.

و اگر بگوید ایجاد ملکیت عرفیه حرام تکلیفی است، یا ایجاد بیع حرام تکلیفی است، نه بخاطر مفسده در اشتغال به عملیه ایجاب و قبول، نه، بیع الخمر حرام تکلیفی است، لعن الله بایعها، این‌ها را ما قبول داریم، ظهور مقامیش در بطلان است، من باع الخمر فعلیه لعنة الله ظهور مقامیش بطلان بیع الخمر است. این را ما قبول داریم. من انشأ الملکیة للخمر فعلیه لعنة الله این هم همین‌جور است چون انشاء ملکیت شما کردید، و الا ایجاد ملکیت شرعیه که نیست، انشاء ملکیت می‌‌کند انسان، در بیع فاسد هم انشاء ملکیت می‌‌کند. این‌ها ظهور مقامیش در فساد است. و لذا باید از اول نهی از مسبب را روشن می‌‌کردند یعنی چی، نهی از مسبب یعنی نهی از ایجاد ملکیت؟ او ظهورش در نهی از ایجاد ملکیت شرعیه است، صاحب کفایه درست می‌‌گوید، این مقتضی صحت است، حملش بر نهی از ایجاد ملکیت عرفیه یا ملکیت شرعیه لولا النهی خلاف ظاهر است، اما اگر بگویند من باع فعلیه لعنة الله، من انشأ الملکیة فعلیه لعنة الله، این ظهور مقامیش در فساد است، نه ملازمه عقلیه، بلکه ظهور مقامی. البته در صورتی است که تحریم به عنوان اولی تعلق بگیرد نه این‌که تحریم تخلف از شرط به عنوان ثانوی، ‌نه، او هیچ ظهوری در فساد آن بیعی که بر خلاف شرط انشاء می‌‌کنیم ندارد و می‌‌توانیم به اطلاقات تمسک کنیم برای تصحیح آن.

و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 116- 385**

**یک‌شنبه – 18/02/1401**

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

بحث در اقتضاء نهی از معامله نسبت به فساد بود که خلاصه عرض ما این شد که در نهی از سبب یعنی نهی از خود ایجاب و قبول مثل نهی از بیع در زمان اعتکاف، وجهی ندارد ما بگوییم این مقتضی فساد معامله است چون منافات ندارد که شارع نهی کند تکلیفا از ایجاد بیع در زمان اعتکاف و لکن بگوید اذا بعت فیکون بیعک نافذ. و ما می‌‌توانیم این حکم را به نفوذ بیع از عموم اوفوا بالعقود یا تجارة عن تراض استفاده کنیم.

## مناقشه تطبیقی بر کلام صاحب کفایه در نهی از مسبب

و اگر نهی تکلیفی از مسبب باشد، اگر به این نحو باشد که نهی تکلیفی بکند از ایجاد ملکیت، ایجاد زوجیت، حق با صاحب کفایه است که این مقتضی صحت است. وقتی می‌‌گوید من اوجد ملکیة الکافر للعبد المسلم فعلیه لعنة الله این اقتضاء‌ می‌‌کند که من قادر باشم بر ایجاد ملکیت کافر نسبت به عبد مسلم حتی بعد از این نهی شارع و الا نهی می‌‌شود نهی به غیر مقدور. و من وقتی قادرم بر ایجاد ملکیت کافر نسبت به عبد مسلم که شارع این را بپذیرد و الا بیع عبد مسلم به کافر اگر شرعا باطل باشد، به حمل شایع من ایجاد ملکیت نکردم برای این کافر نسبت به عبد مسلم.

و لکن ما موردی پیدا نکردیم در روایات که نهی تکلیفی رفته باشد روی عنوان ایجاد ملکیت، ایجاد زوجیت، آنی که در روایات هست نهی از بیع است، نهی از تزوج است. صحیحه معاویة بن عمار می‌‌گوید المحرم لایتزوج و لایزوج فان فعل فنکاحه باطل، حرام است تکلیفا که محرم ازدواج بکند یا ازدواج بدهد دیگری را، اگر این کار را کرد این ازدواج باطل است. نفرمود المحرم لایوجد الزوجیة، حالا اگر هم می‌‌فرمود به قرینه فان فعل فنکاحه باطل باید حمل می‌‌کردیم نهی از ایجاد زوجیت را بر ایجاد زوجیت عرفیه یا ایجاد زوجیت شرعیه لولا النهی یا انشاء زوجیت. و لکن اصلا المحرم لایتزوج به معنای نهی از ایجاد زوجیت نیست، نهی از انشاء زوجیت است، انشاء زوجیت هم مساوق با این نیست که شارع امضاء کند آن را. انشاء زوجیت تابع انشاء مکلف هست حال ممکن است نه عقلاء این را بپذیرند نه شارع بپذیرد. حرام است تزویج زن شوهردار به دیگری، حتی عرف هم نمی‌پذیرد. یک زن شوهردار را بخواهند به دیگری شوهر بدهند، عرف هم قبول نمی‌کند، شرع هم قبول ندارد. این حرام تکلیفی است تزویج زن شوهردار به دیگری یعنی حرام تکلیفی است انشاء زوجیت زن شوهردار نه ایجاد زوجیت بین زن شوهردار و یک مرد اجنبی.

[سؤال: ... جواب:] تسالم فقهاء بر این هست که یکی از محرمات تکلیفیه در حال احرام عقد ازدواج خواندن است، حرام تکلیفی است و حرام وضعی هم هست. پس این مسلم است که انشاء ازدواج در حال احرام گناه هست. برخی مثل مرحوم آقای داماد فاء تفریع را هم قرینه گرفتند بر این‌که قبل از فاء حکم تکلیفی را می‌‌گوید، المحرم لایتزوج و لایزوج، بعد از فاء تفریع می‌‌کند بر آن می‌‌گوید فان فعل فنکاحه باطل.

پس ما به صاحب کفایه می‌‌توانیم ایراد بگیریم که نهی از مسبب را شما اگر به معنای نهی از ایجاد ملکیت و یا ایجاد زوجیت و مانند آن می‌‌دانید، بله نهی تکلیفی از این‌ها ظهور دارد در این‌که من قادر هستم بر ایجاد زوجیت در نظر شارع، من قادر هستم بر ایجاد ملکیت در نظر شارع، و این اقتضاء می‌‌کند صحت را، اما این فرض، ‌فرض غیر فقهی است، آنی که در فقه داریم و مثال متعارف است برای نهی از مسبب همین مثال‌های معروف است که حرام هست تکلیفا بیع الخمر، حرام است تکلیفا بیع عبد مسلم به کافر. آنی که متعلق نهی است عنوان بیع است و بیع هم که وضع نشده است برای بیع صحیح. یا المحرم لایتزوج این‌جا اصلا معنایش این است که محرم انشاء نمی‌کند عقد ازدواج را نه این‌که ایجاد نمی‌کند زوجیت را. ‌پس نهی از مسبب اقتضاء صحت نمی‌کند چون نهی از مسبب به معنای نهی از ایجاد ملکیت یا ایجاد زوجیت نیست، یحرم بیع العبد المسلم من الکافر این حرام تکلیفی است، ‌آنی که متعلق این نهی تکلیفی است بیع است.

بله، ‌این بیع حرام تکلیفی است چون ایجاد ملکیت کافر نسبت به عبد مسلم مبغوض شارع است، مثل بیع در حال اعتکاف نیست که خود عملیة الایجاب و القبول، خود این سبب مبغوض شارع باشد، ‌نخیر، ملکیة الکافر للعبد المسلم مبغوض شارع است، ‌این منشأ شده نهی کنند از بیع عبد مسلم به کافر و لذا می‌‌گویند این‌جا نهی از مسبب است، اما متعلق خطاب نهی، عنوان بیع است، چه اصراری ما داریم بگوییم وقتی بگویند یحرم تکلیفا بیع العبد المسلم من الکافر این اقتضاء می‌‌کند پس این بیع صحیح باشد، نخیر. مبغوضیت ایجاد ملکیت کافر نسبت به عبد مسلم، گاهی به حدی است که شارع حتی این بیع را هم ابطال می‌‌کند، مثل همان ازدواج در حال احرام که شارع ابطال کرد این ازدواج را یا در بیع الخمر مبغوضیت ایجاد ملکیت دیگران برای خمر به حدی است که شارع آمد گفت من اینقدر بدم می‌‌آید از ایجاد ملکیت دیگران نسبت به خمر که ابطال می‌‌کنم بیع شما را، این مشکلی ندارد. ولی گاهی هم نه، مصلحت این است که ابطال نکند مثل همین بیع عبد مسلم به کافر یا بیع مصحف به کافر مشهور فقهاء می‌‌گویند که و لو بیع حرام تکلیفی است اما صحیح است.

و اتفاقا اگر قرینه‌ای نداشته باشیم بر صحت بیع که متعلق حرمت تکلیفیه است، ظهور مقامی خطابی که می‌‌گوید لعن الله بایع الخمر، لعن الله بایع العبد المسلم من الکافر، ظهور مقامیش این است که این باطل است چون ایجاد ملکیت نسبت به خمر یا ایجاد ملکیت نسبت به عبد مسلم که کافر مالک آن بشود وقتی مبغوض الهی است متعارف این است که شارع این مبغوض را ایجاد نمی‌کند و لو مکلف تلاش کند آن ایجاد شود. اما اگر دلیل خاص آمد مثل بیع عبد مسلم به کافر، بیع مصحف به کافر دلیل خاص آمد گفت این بیع صحیح است ما می‌‌پذیریم، اگر دلیل خاص نبود ظهور مقامی نهی از مسبب که به معنای نهی از بیع است به ملاک مبغوضیت ایجاد ملکیت که اسم این می‌‌شود نهی از مسبب ظهور مقامیش این است که این بیع باطل است به شرط این‌که نهی تکلیفی به عنوان اولی بیع یا تزویج بخورد نه آن‌چه که مرحوم نائینی فرمود که به عنوان ثانوی وجوب وفاء به شرط، وجوب وفاء به نذر هم اگر ما حکم را کشف کردیم و نتیجه گرفتیم که حال که نذر کردی این کالایی را که خریدی به دیگری نفروشی، شرط شده بر شما که این کالا را به دیگری نفروشی از آن کشف کردیم پس بیع این کالا به دیگران در این زمان نذر در این زمان شرط حرام تکلیفی است، ‌نه، این ظهور مقامی ندارد در بطلان. چون نهی به عنوان بیع نیست، نهی به عنوان این است که حنث شرط نکنیم، تخلف از شرط نکنیم، تخلف از نذر نکنیم.

[سؤال: ... جواب:] فرض کنید شرط شده بود بر شما که دیگران را مالک این کتاب در این مدت نکنید، اصلا شرط کرده بود، به شرط این‌که دیگری را مالک این کتاب نکنید، حالا بیع باطل انجام بدهید مهم نیست، دیگری را مالک این کتاب نکنید با بیعی که صحیح است، شرط اگر این باشد، خب باشد، شارع که نگفت یحرم علیک ایجاد ملکیة الغیر من هذا الکتاب تا بگویید این اقتضاء صحت می‌‌کند، پس فرمایش مرحوم آخوند درست نیست. و از آن طرف نهی هم که به عنوان بیع نخورده است تا ما بگوییم ظهور مقامیش در بطلان این بیع است، نخیر، گفته: حرام است تخلف از شرط، اصلا بگویید نتیجه این تحریم تخلف از شرط چون منطبق می‌‌شود بر این ایجاد ملکیت دیگری نسبت به این کتاب پس این ایجاد ملکیت حرام تکلیفی است اما به عنوان تخلف از شرط، نه به عنوان این‌که یحرم علیک ایجاد الملکیة و این نه اقتضاء صحت می‌‌کند نه اقتضاء بطلان می‌‌کند.

ما در این‌جا نه فرمایش مرحوم صاحب کفایه را می‌‌پذیریم که نهی از مسبب اقتضاء صحت می‌‌کند، نه فرمایش مرحوم نائینی را می‌‌پذیریم که نهی از مسبب اقتضاء بطلان می‌‌کند، می‌‌گوییم:‌ با هر دو می‌‌سازد و ما می‌‌توانیم رجوع کنیم به عمومات برای تصحیح این بیع و لو بر خلاف شرط، شما عمل کرده باشید.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر این‌که خدا نهی کرده است بایع الخمر را چیست؟ نفرمود که خدا لعنت کند کسی که ایجاد می‌‌کند ملکیت دیگری را نسبت به خمر، در عین حال این را مثال می‌‌زنند برای نهی از مسبب، نهی از سبب آنی است که نفس اشتغال به این عملیه بیع و شراء مبغوضیت دارد، مثل بیع وقت النداء، بیع وقت الاعتکاف. و الا شما یک مثالی بزنید برای نهی تکلیفی از مسبب، ‌مثالش چیست؟ اصلا ما نداریم نهی از مسبب؟ نهی از مسبب همین موارد است که خود این عملیة البیع بما هو هو مفسده ندارد، مثل این بیع وقت النداء نیست که مفسده برای خود همین است که مشغول بعت و اشتریت بشوی نماز جمعه فوت بشود یا مفسده در بیع وقت اعتکاف به همین اشتغال به این عملیه بیع و شراء است، اینترنتی خرید می‌‌کند در حال اعتکاف، خود این عملیه بیع و شراء مبغوضیت دارد می‌‌گویند نهی از سبب. نهی از مسبب آنی است که مبغوضیت آن نتیجه، مبغوضیت این‌که دیگران را بخواهی مالک خمر قرار بدهی این منشأ تحریم بیع الخمر شده، اشکال ندارد، این منشأ می‌‌تواند باشد یعنی حکمت باشد برای این‌که شارع آنقدر بدش می‌‌آید از این کار می‌‌خواهد به هر نحوی از انحاء با این مبارزه کند و لذا برای این‌که مبارزه با این بکند بیع این را هم حرام تکلیفی کرده فقط حکم به ابطال نکرده، می‌‌گوید حتی اگر بیع بکنید خمر را عقاب‌تان می‌‌کنم، و لو پول خمر را نگیرید، همین که بروید وام بگیرید شرط جریمه دیرکرد را بپذیرید شما را عقاب می‌‌کنم، شما که مضطر نبودید این وام را با شرط جریمه دیرکرد یا با شرط به قول امروزی‌ها کارمزد که به نظر مشهور فقهاء‌ بازگشتش به ربا است پذیرفتید. آنقدر شارع بدش می‌‌آید از ربا که حتی انشاء قرض ربوی را هم تحریم می‌‌کند، این محذوری ندارد.

## بررسی روایت "عصی سیده و لم‌یعص الله"

برای این‌که نهی از معامله آیا مقتضی صحت آن هست یا مقتضی فساد آن هست، غیر از بحث از مقتضای قاعده دو روایت هست که راجع به این دو روایت هم بحث شده که آیا مفاد این دو روایت این است که نهی از معاملات تکلیفا مقتضی فساد آن هست یا مقتضی فساد آن نیست.

روایت اول صحیحه زراره است: عن ابی‌جعفر علیه السلام قال سألته عن مملوک تزوج بغیر اذن سیده، عبدی بدون اذن مولایش ازدواج کرد، ‌فقال علیه السلام ذاک الی سیده ان شاء اجازه و ان شاء فرق بینهما، ازدواج فضولی است مولی اگر امضاء کرد نافذ است، قلت اصلحک الله ان حکم بن عتیبة و ابراهیم النخعی و اصحابهما یقولون ان اصل النکاح فاسد و لاتحل اجازة السید له، این فقهاء عامه که نام برده می‌‌گویند این ازدواج عبد بدون اذن مولایش باطل است نه این‌که نافذ نیست، باطل است و لذا با امضاء مولی تصحیح نمی‌شود، ‌مثل بیع فضولی نیست که با امضاء مالک تصحیح بشود و تنفیذ بشود، ‌فقال ابوجعفر علیه السلام انه لم یعص الله، نخیر این حرف درست نیست، این عبد که بدون اذن مولایش ازدواج کرد عصیان خدا که نکرد، عصیان مولایش را کرد، ‌چون عصیان مولی هست مولی وقتی که اجازه کرد و امضاء کرد ازدواج صحیح می‌‌شود، یعنی اگر این ازدواج عصیان خدا بود قابل تصحیح نبود.

و لذا گفته می‌‌شود که پس نتیجه از این روایت صحیح این‌طور می‌‌گیریم: هر عقدی که مصداق عصیان خدا باشد این عقد باطل است، ‌پس نهی تکلیفی از عقد یا ایقاع مستلزم بطلان آن هست چون عصیان خدا است، اگر کسی این عقد یا ایقاعی را که حرام تکلیفی است انشاء کند، وقتی حرام تکلیفی بود پس عصیان خداست، ‌عصیان خدا که بود دیگر عقد صحیح نمی‌شود و لذا امام برای تصحیح این عقد ازدواج عبد بدون اذن مولایش فرمود این‌که عصیان خدا نیست، ‌این عصیان مولی است و لذا با امضاء مولی تصحیح می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] اصلا اطلاقش قطعا نهی از مسبب را می‌‌گیرد بلکه گفته می‌‌شود که قدرمتیقنش نهی از مسبب است. این را توضیح خواهیم داد.

در معتبره موسی بن بکر که به نظر ما ثقه است چون از مشایخ صفوان است، عن زرارة عن ابی‌جعفر علیه السلام قال سألته عن رجل تزوج عبده بغیر اذنه فدخل بها، دخول هم کرد، ثم اطلع علی ذلک مولاه قال ذلک لمولاه ان شاء فرّق بینهما و ان شاء اجاز نکاحهما قلت لابی‌جعفر علیه السلام فان اصل النکاح کان عاصیا، زراره شاگرد حکم بن عتیبة بود قبل از استبصار و لذا باید مدت‌ها می‌‌ماند در محضر امام باقر علیه السلام تا آن رسوبات ذهنی ناشی از استاد ناصالح گذشته برطرف بشود، هنوز آن رسوبات بود و لذا به امام باقر علیه السلام عرض کرد ان اصل النکاح کان عاصیا، همانی که حکم بن عتیبة می‌‌گفت اصل النکاح فاسد، قال ابوجعفر علیه السلام انما اتی شیئا حلالا و لیس بعاص لله انما عصی سیده و لم یعص الله ان ذلک لیس کإتیان ما حرم الله علیه من نکاح فی عدة و اشباهه. عصیان خدا که نیست، مثل ازدواج در عده که نیست که قابل تصحیح نباشد، ‌عصیان مولی است و لذا قابل تصحیح هست با اجازه مولی.

مرحوم نائینی فرموده است: ما دلالت این دو روایت را می‌‌پذیریم، ‌هر چی علی القاعدة گفتیم یک عده قبول نکردند، ‌بسم الله این هم روایت. نهی از مسبب، نهی الهی از مسبب اقتضاء می‌‌کند فساد آن را چون حضرت فرمود این ازدواج عبد بدون اذن مولی عصیان خدا نیست، اگر عصیان خدا بود قابل تصحیح نبود، پس چه جور بزرگانی مثل صاحب کفایه می‌‌گویند و لو عصیان خدا کرده باشد انسان در موارد نهی تکلیفی از مسبب، باز این عقد صحیح است.

منتها مرحوم نائینی فرموده: این دو روایت ظاهرش جایی است که نهی تکلیفی به خود عنوان عقد یا ایقاع تعلق بگیرد. از این دو روایت نمی‌شود حکم تخلف از شرط را، تخلف از نذر را که شرط کرده بودند ان لاتبیع ان لاتتزوج و این شخص بر خلاف شرط بیع کرد، ازدواج کرد، نه، از این دو روایت حکم این را نمی‌شود فهمید، اما در جایی که نهی از مسبب به عنوان خود عقد یا ایقاع است کاملا این روایت اقتضاء می‌‌کند فساد این عقد یا ایقاع را.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌‌فرمایند ظاهر انه لم یعص الله و انما عصی سیده عصیان خدا است به عنوان اولی و الا به عنوان ثانوی اگر بخواهیم حساب کنیم عصیان سید هم عصیان خداست، اگر به عنوان ثانوی حساب کنیم ازدواج عبد بدون اذن مولی که عصیان مولی است عصیان مولی به عنوان ثانوی عصیان خدا هم هست، چون خدا امر کرده به اطاعت مولی. پس این انه لم یعص الله یعنی انه لم یعص الله به عنوان اولی.

بزرگانی که قبول ندارند مسلک مرحوم نائینی را و می‌‌گویند نهی از مسبب اقتضاء‌ بطلان نمی‌کند مثل آقای خوئی، البته صاحب کفایه می‌‌گفت اقتضاء صحت می‌‌کند نهی تکلیفی از مسبب، ‌ولی بزرگانی هستند و زیاد هم هستند می‌‌گویند نهی تکلیفی از مسبب مثل صاحب کفایه ما نمی‌گوییم اقتضاء صحت می‌‌کند ولی اقتضاء بطلان هم نمی‌کند، از این دو روایت خواستند جواب بدهند.

مثلا آقای خوئی فرموده مراد از عصیان در این روایت عصیان وضعی است نه عصیان تکلیفی. انه لم یعص الله وضعا و انما عصی سیده وضعا. چطور؟ عصیان وضعی خدا به این است که عقد باطل را ایجاد کنیم مثل ازدواج در عده، عصیان وضعی مولی هم به این است که این عبد عقدی را که مولی اذن نداده است برود انشاء کند. دلیل‌تان بر این‌که مراد از عصیان در این دو روایت عصیان وضعی است و شامل عصیان تکلیفی نمی‌شود، عصیان وضعی فقط مراد است یعنی اتیان عقد باطل، دلیل‌تان چیست؟ ایشان فرموده: دلیلم این است که عصی سیده را عصی سیده تکلیفا شما معنا می‌‌کنید؟ مگر انکحت گفتن این عبد بدون اذن مولایش تصرف حرام شرعی هست؟ یعنی عبد اینقدر بی‌اختیار است نسبت به حرکات و سکنات خودش که اگر حرف هم می‌‌زند باید مولایش اذن بدهد؟ دلیلی نداریم بر این‌که تکلم عبد بدون اذن مولایش حرام است، ‌حالا اگر این عبد برود بدون اذن مولایش وکیل در ازدواج دیگران بشود کسی گفته این عقد عبد باطل است چون از مولایش اذن نگرفته است؟ نه. پس این ازدواج عبد بدون اذن مولای خودش عصیان تکلیفی مولی نیست چون اصلا حرام نیست انشاء بر این عبد تکلیفا، ‌سخن گفتن عبد بدون اذن مولی که حرام تکلیفی نیست. وقتی عصی سیده شد عصی سیده وضعا یعنی وقتی یک چیزی را مولی اذن نداده و قبول ندارد این انشاء کرده، به قرینه تقابل، لم یعص الله هم می‌‌شود لم یعص الله وضعا، عصی سیده وضعا لم یعص الله وضعا. هر کجا عصیان وضعی خدا بود خب معلوم است که عقد باطل است چون عصیان وضعی یعنی ایجاد عقد باطل مثل عقد ازدواج در زمان عده.

[سؤال: ... جواب:] [امام] می‌‌گوید این‌که عقد باطل را که ایجاد نکرده بگویید قابل تصحیح نیست. این عقدی را ایجاد کرده که عصیان وضعی مولی است و مولی هم هر وقت اجازه کرد این مشکل برطرف می‌‌شود.

این فرمایش آقای خوئی به نظر ما ایراد دارد. چرا؟ برای این‌که اولا: کی گفته استقلال عبد در ازدواج خودش بدون اذن مولی حرام تکلیفی نیست؟ این با تکلم‌های عادی فرق می‌‌کند. شما خودتان در ازدواج دختر بدون اذن پدر شنیدید برخی از فقهاء می‌‌فرمودند رضوان الله علیه این ازدواج صحیح است ولی گناه است، دختر بیاید بدون اذن پدر بدون رعایت ‌شأن پدر برود مستقلا ازدواج کند؟ فرق می‌‌کند با صحبت‌های عادی. اصلا خود استقلال عبد در این‌که برود ازدواج کند بدون اذن مولی، و لو این ازدواج نافذ نیست فعلا، همین شاید یک نوع هتک مولی باشد. فرق می‌‌کند با این‌که در خیابان یکی را ببیند به او سلام می‌‌دهد، ‌مولی می‌‌گوید چرا از من اجازه نگرفتی به او سلام کردی، ‌فرق می‌‌کند با این‌که برود استقلال در امر ازدواج بدون اذن سیدش این ممکن است هتک سید باشد شارع این را حرام کرده باشد.

[سؤال: ... جواب:] تصرف در مال غیر اگر بخواهید بگویید پیش می‌‌آید آن وقت به قول آقای خوئی باید بگویید حرف زدن بدون اذن مولی هم حرام است، این را که کسی نگفته.

ثانیا: مگر روایت گفت عصیان سید حرام شرعی است تا شما ایراد بگیرید؟ گفت عصیان سید کرده، نگفت که انه ارتکب محرما شرعا، ‌گفت عصی سیده، شما می‌‌گویید عصیان سید مطلقا حرام نیست، مگر ما گفتیم حرام است مطلقا شرعا، ما می‌‌گوییم این ازدواج عبد بدون اذن مولی را روایت می‌‌گوید عصیان سید است و ظاهر عصیان سید عصیان تکلیفی سید است، شما می‌‌گویید این عصیان تکلیفی سید حرام شرعی نیست، مگر ما گفتیم حرام شرعی باشد، مگر روایت گفت حرام شرعی است، بله عصیان تکلیفی سید کرده، مثل برادر کوچک عصیان تکلیفی بکند امر برادر بزرگ را حرام شرعی نیست اما عصی اخاه، افعصیت امری، حالا آن‌جا حضرت موسی بود اطاعتش بر حضرت هارون واجب بود ولی حالا بالاخره برادر بزرگ به برادر کوچک می‌‌گوید افعصیت امری، بعد او بگوید نه، شرعا که عصیان امر برادر بزرگ که حرام نیست. خب نباشد.

[سؤال: ... جواب:] خود این‌که بدون اذن مولی که خلاف متعارف است عبد برود مستقل بشود در امر ازدواج روایت می‌‌گوید این عصیان سید است، خب شما می‌‌گویید حرام شرعی نیست، مگر روایت می‌‌گفت این حرام شرعی است؟ کی گفته عصیان سید مطلقا حرام شرعی است؟ روایت می‌‌گوی عصی سیده، ‌نگفت حرام شرعی مرتکب شده است. پس به صرف این بیان آقای خوئی نمی‌شود گفت ظهور عصی سیده در عصیان وضعی است.

قرینه دیگری ذکر شده بر این‌که گفته می‌‌شود که اگر ظهور هم نداشته باشد عصی سیده در عصیان وضعی لااقل ما یصلح للقرینیة دارد که شامل عصیان تکلیفی نشود و لذا مورد روایت می‌‌شود عصیان وضعی، عصی سیده مراد عصیان وضعی است، ان لم یعص الله یعنی لم یعص الله وضعا، اطلاق ندارد که عصیان تکلیفی خدا موجب بطلان عقد و ایقاع است. قرینه‌ای که ذکر می‌‌شود این است، گفته می‌‌شود: در روایت که فرض نشده مولی نهی کرده بود این عبد را از ازدواج، گفت تزوج بغیر اذن سیده نگفت تزوج مع منع سیده، پس وقتی نمی‌گوید تزوج مع نهی سیده، فقط می‌‌گوید تزوج بغیر اذن سیده، خب خلاف ظاهر است بگوییم این عبد عصی سیده، مگر فرض شد سید نهی کرد او را؟ پس قرینه می‌‌شود بر این‌که مراد از عصیان سید عصیان تکلیفی نباشد، چون فرض نشد نهی سید، فرض شد عدم اذن سید، عدم اذن سید کافی است برای عصیان وضعی اما کافی برای عصیان تکلیفی نیست.

می‌گوییم: اتفاقا ازدواج عبد بدون اذن مولی در عرف آن زمان عصیان سید بود، ‌از امور مهمه بود، ادب عبودیت و مولویت اقتضاء می‌‌کرد که این امر مهم را متصدی نشود عبد بدون اذن سیدش. و الا صرف این‌که صحت ازدواج عبد شرطش اذن سید است این کافی نیست برای این‌که بگویند حالا که اذن نگرفتی عصیت سیدک. مگر شرط ازدواج با دختر خواهر زوجه اذن زوجه نیست، ‌حالا یک کسی بدون اذن زوجه برود دختر خواهر این زوجه را بگیرد، می‌‌گویند عصی زوجته؟ مگر همسرش گفته بود نرو او را بگیر؟ صرف شرط صحت ازدواج عبد اذن مولی باشد این کافی نیست برای این‌که بگوید عصی سیده. نه، عرف آن زمان از آداب عبودیت این را می‌‌دانست که امر به این مهمی را عبد بدون اذن سید انجام ندهد و لذا عرف می‌‌پذیرفت حالا که بدون اذن سید رفت ازدواج کرد عصی سیده.

و الا عصیان وضعی هم عرفی نیست. در همین مثال که شرط ازدواج عبد اذن مولی است، حالا مولی فعلا اذن نداده، بگوییم عصیان وضعی مولی است؟ چرا عصیان وضعی مولی است؟ این هم کافی نیست برای تعبیر به عصی سیده. نکته تعبیر همین است که عرض کردیم از آداب عرفی عبودیت در آن زمان این بوده که بدون اذن مولی عبد نرود ازدواج کند، همین کافی بود برای صدق عصی سیده. و لذا این قرینه بر حمل عصیان بر عصیان وضعی نمی‌شود. ظهور عصی سیده در عصیان تکلیفی محفوظ است، ظهور انه لم یعص الله در این‌که این عصیان تکلیفی خدا نیست و اگر عصیان تکلیفی خدا بود عقد باطل بود محفوظ است و لذا جواب از این روایت مشکل هست، ادامه بحث ان‌شاءالله فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 117- 386

**دو‌شنبه – 19/02/1401**

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

بحث در دو روایت بود که برخی مثل مرحوم نائینی به این دو روایت استدلال کردند که نهی تکلیفی از مسبب در معاملات اقتضاء می‌‌کند بطلان معامله را چون در این دو روایت حضرت ازدواج عبد را بدون اذن مولی فرمود با اجازه مولی تصحیح می‌‌شود و باطل نیست چون ازدواج عبد بدون اذن مولی عصیان خدا که نیست، عصیان سید است، عصیان مولی هست، استظهار شده که این دو روایت می‌‌خواهند بگویند اگر عصیان خدا باشد یک عقدی یا ایقاعی، باطل خواهد بود. پس هر عقدی یا ایقاعی که مصداق عصیان خدا باشد باطل است.

لازمه این فرمایش این است که در نهی از سبب ما همین را بگوییم. در نهی از بیع و شراء در حال اعتکاف بگوییم این کسی که در حال اعتکاف خرید می‌‌کند بل مطلق التجارة‌ علی الاحوط خرید نکند، اجاره بدهد خانه‌اش را، یا اجاره بکند خدماتی را، مثل این‌که از راه اینترنت خدمات اینترنتی را تحصیل می‌‌کند و لو خرید نباشد بالاخره استخدام آن شرکت است برای ارائه خدمات. باید بگوییم این باطل است چون عصیان خداست. و ظاهر تقریرات مرحوم حاج شیخ حسین حلی از مرحوم نائینی این است که ملتزم شده نهی از سبب هم مشمول این دو روایت است.

بزرگانی که قبول نداشتند استدلال به این دو روایت را بر این‌که اگر عقد یا ایقاعی حرام تکلیفی بود این مقتضی بطلان این عقد یا ایقاع است، وجوهی ذکر کردند برای این‌که بگویند این دو روایت مربوط به عصیان تکلیفی خدا نیست، مربوط است به عصیان وضعی خدا یعنی ارتکاب عقد یا ایقاع باطل. قرائنی را ذکر کردیم و اشکال گرفتیم.

رسیدیم به قرینه سوم. قرینه سوم بر این‌که مراد از عصیان در این دو روایت عصیان وضعی است نه عصیان تکلیفی که مربوط به بحث ما بشود قرینه‌ای است که در بحوث ذکر کردند که ظاهر این دو روایت این است که عدم نفوذ این ازدواج عبد به اعتبار این است که این عبد عصیان سید کرده است بعد که فرمود فان اجاز له فهو جائز ظاهرش این است که بعد از اجازه سید عصیان سید از بین می‌‌رود مشکل برطرف می‌‌شود و این ازدواج عبد صحیح می‌‌شود. پس معلوم می‌‌شود اجازه سید سبب از بین رفتن عصیان سید است. کدام عصیانی بعد از عمل قابل از بین رفتن است؟ عصیان تکلیفی بعد از عمل که قابل از بین رفتن نیست. شما اگر رفتید در حمام عمومی یا حمام دیگران بدون اذن، غسل کردید آمدید بعد زنگ زدید به صاحب حمام که ما رفتیم حمام شما غسل کردیم بی‌زحمت شما اجازه بکنید، او هم گفت قابل شما را ندارد، آن غسل‌تان صحیح می‌‌شود؟ نه. چرا؟ برای این‌که آن غسل‌تان عصیان تکلیفی است لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه آن وقت حرام بود غسل، بعد از این‌که غسل کردید و این کار حرام را کردید دیگر معنا ندارد بگوید آن غسل قبلی تو حرام است تکلیفا یعنی تو مجاز هستی در آن غسل قبلی، غسل قبلی که دیگر معنا ندارد شارع بخاطر اذن مالک و رضای مالک در آن ترخیص بدهد. و لذا الحرام التکلیفی لاینقلب عما هو علیه، او حرام بود تکلیفا و قابل حلال شدن نیست.

پس عصیان تکلیفی قابل زوال نیست، کسی که فعلی را انجام داد عصیان تکلیفی کرد دیگر عصیان کرده است، بعد از رضای مالک آن عصیان تکلیفی از بین نمی‌رود ولی عصیان وضعی از بین می‌‌رود، عصیان وضعی یعنی تا حالا مولی می‌‌گفت من قبول ندارم این ازدواج تو را بعد از این‌که گفت اجزت عصیان وضعی از بین می‌‌رود و این ازدواج عبد، دیگر مورد قبول مولی هست. و لذا این قرینه می‌‌شود که ما بگوییم و انما عصی سیده یعنی عص سیده وضعا و الا اگر بگوییم عصی سیده تکلیفا که بعد از اجازه سید عصیان تکلیفی سید که قبلا انجام شده است قابل از بین رفتن نیست. حال که شده است عصی سیده وضعا به قرینه مقابله لم یعص الله هم می‌‌شود لم یعص الله وضعا و دیگر ربطی به عصیان تکلیفی خدا که محل بحث ما هست ندارد.

این فرمایش هم به نظر ما ناتمام است. در کجای این دو تا روایت فرض شد که بعد از اجازه سید عصیان این سید زائل می‌‌شود؟ کجا فرض شد؟ گفت فاذا اجازه فهو جائز، هنوز هم آن ازدواج عبد بدون اذن مولایش متصف است به این‌که عصیان سید است ولی عصیان سید مانع از صحت این ازدواج بعد از اجازه سید نیست، نه این‌که بعد از اجازه سید دیگر این عصیان سید، عصیان سید نیست، کجای این روایت همچون چیزی گفت؟ هنوز هم عصیان سید است چون آن وقت ازدواج کرد بدون اذن سید و لکن این عصیان سید مانع از تصحیح این عقد بعد از اجازه سید نخواهد بود. و لذا این قرینه‌ای که در بحوث ذکر کردند درست نیست که حمل کنیم عصیان را بر عصیان وضعی.

قرینه چهارم هم باز در بحوث ذکر شده، گفتند: ظاهر این دو روایت این است که این عبد عصیان سید کرده، عصیان خدا نکرده، اگر مراد از عصیان، عصیان تکلیفی باشد، این عبد عصیان خدا هم کرده، چون عصیان تکلیفی سید عصیان تکلیفی خداست، چون خدا امر کرده است به اطاعت سید و مولی، عصیان تکلیفی سید اگر مطرح باشد چرا امام فرمود انه لم یعص الله؟ باید می‌‌فرمود عصی الله لانه عصی سیده، چون خدا واجب کرده است اطاعت سید را. ولی اگر مراد عصیان وضعی باشد قابل تفکیک است. عصیان وضعی خدا نکرده یعنی شرطی از شرائط عقد ازدواج را که خدا جعل کرده است مخالفت نکرده، فقط شرط اذن سید را مخالفت کرده، قابل تفکیک است. شرط اذن سید را مخالفت کرده شده عصی سیده وضعا اما شرائطی را که خدا گذاشته مخالفت نکرده لم یعص الله وضعا.

می‌گوییم:‌ این فرمایش هم ناتمام است. چرا؟ برای این‌که اگر عصیان وضعی سید هم باشد باز عصیان وضعی خدا هم خواهد بود چون شرط اذن سید را خدا گذاشته، و الا خود این سید چه بسا فکر می‌‌کند که ازدواج عبد بدون اذن او صحیح است فقط می‌‌گوید بی‌انصاف چرا رفتی بدون اذن من ازدواج کردی؟ کی می‌‌گوید که این سید می‌‌گوید این ازدواج تو باطل است. و لذا می‌‌آمدند از امام می‌‌پرسیدند که این عبد ما بدون اذن ما رفت ازدواج کرد چه بکنیم؟ در آن روایت معتبره امیرالمؤمنین فرمود به مولی که شما مخیری، او هم گفت یا عدو الله طلّق زوجتک، امیرالمؤمنین فرمود دیگر تمام شد، تا گفتی یا عدو الله طلق زوجتک یعنی امضاء آن عقد، امضاء که کردی عقد را دیگر دست خود این عبد است، ان شاء طلق او ان شاء لم یطلق. پس عصیان وضعی سید به این معنا که شرط اذن سید را مراعات نکرده که چه بسا اصلا خود سید، ‌خود مولی هم خبر ندارد که صحت ازدواج عبدش مشروط به اذن اوست، این بازگشتش به عصیان وضعی خدا هست شرطی که خدا گذاشته است مختل کرده، ‌چه فرق می‌‌کند.

پس باید بگویید مراد عصیان الله من سائر الجهات است لا من جهة عصیان السید به قرینه تقابل. انه لم یعص الله به عنوان اولی نه به عنوان ثانوی که شامل عصیان سید هم بشود. درست می‌‌شود. انه لم یعص الله به عنوان اولی، چون عصیان سید عصیان الله به عنوان اولی نیست.

علاوه، اشکال دوم به بحوث: کی گفته عصیان سید عصیان خداست؟ مگر اطاعت سید و مولی مطلقا واجب است؟ هذا اول الکلام. کی می‌‌گوید این عصیان تکلیفی سید عصیان تکلیفی خداست؟ مگر اطاعت سید را دلیل داریم که مطلقا واجب است؟ ما دلیل فقهی بر این مطلب ظاهرا نداریم.

[سؤال: ... جواب:] مولی به او گفت، اربابش به او گفت یا عدو الله طلق، چه ربطی به امام معصوم دارد؟ ... شما اگر با یکی دعوایت بشود بگویی ‌ای دشمن خدا معلوم می‌‌شود او فاسق است؟

امام قدس سره یک مطلبی فرموده، اشکال ما به بحوث دلیل نمی‌شود که آن مطلب امام را قبول کنیم که در مقابل این مطلب بحوث است، آن مطلب امام را می‌‌خواهیم بیان کنیم و رد کنیم. امام فرمودند علت این‌که در این دو روایت امام معصوم فرمود انه لم یعص الله این است که آنی که خدا حکم کرده گفته یحرم مخالفة السید، حکم از هیچ عنوانی به عنوان دیگر سرایت نمی‌کند، پس ازدواج این عبد بدون اذن مولی حرام الهی نیست انه لم یعص الله، چرا؟ برای این‌که حرمت مخالفت سید سرایت نمی‌کند به این ازدواج عبد بدون اذن سید، این ازدواج حرام نمی‌شود تا این ازدواج بشود مصداق عصیان خدا. انه لم یعص الله، درست است. روایت این را می‌‌خواهد بگوید، این عصیان خدا نکرده چون خدا که حرام نکرده این ازدواج را، خدا حرام کرده مخالفت سید را، ‌حکم از هیچ عنوانی به عنوان دیگر سرایت نمی‌کند و حکم از هیچ عنوانی به معنون خارجی‌اش سرایت نمی‌کند. پس این ازدواج عبد بدون اذن مولی عصیان خدا نیست، اصلا حلال است. و لذا در روایت دوم امام فرمود طبق نقل موسی بن بکر انما اتی شیئا حلالا، اصلا این ازدواج عبد بدون اذن مولی حلال است و لیس بعاص لله، بله، خدا حرام کرده عصیان سید را، آن یک عنوان دیگری است، ربطی به این ازدواج عبد بدون اذن مولی ندارد. این عصیان سید نیست.

این فرمایش امام که در صحیحه منصور بن حازم هم شاهدی بر فرمایش خودشان قرار دادند که در آن‌جا دارد مملوک تزوج بغیر اذن مولاه أ عاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو؟ قال ما ازعم انه حرام. این فرمایش امام به نظر ما ایراد دارد. اصلا گیرم حکم از عنوان به معنون، ‌به عنوان دیگر سرایت نکند، منطبق که هست. اطاعت والدین که واجب است بناء بر نظر مشهور، از جمله صاحب عروه، پدر بگوید برو نان بخر، بعد شما نروید نان بخرید، صدق نمی‌کند انت عاص لله؟ چرا، انت عاص لله دیگر. برای این‌که پدر گفت نان بخر، حرام است مخالفت امر پدر شرعا، پس شما که مخالفت کردی امر پدر را عاصی خدا هستید دیگر. بالاخره انه لم یعص الله نمی‌شود گفت، انه لم یعص الله و انما عصی والده؟ عصی الله دیگر.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره عنوان حرام منطبق هست بر این فعل این عبد؟ اگر مخالفت سید حرام شرعی است و این عنوان منطبق است بر ازدواج این عبد بدون اذن سید، این کاری که این عبد کرد معنون است به یک عنوان حرام می‌‌شود عصیان خدا. ... گفت انه لیس بعاص لله، این عبد عاصی خدا نیست، خب این عبد عاصی خدا است دیگر. ... حیثی نمی‌کند امام، ما حیثی می‌‌کنیم می‌‌گوییم عاصی خدا نیست از سایر جهات، قطع نظر از این مخالفت سید، امام حیثی نمی‌کند امام می‌‌گوید صددرصد بطور مطلق من می‌‌گویم این عاصی خدا نیست. بحث فنی می‌‌کند نه بحث انصرافی. امام فنی می‌‌گویند، از نظر فنی می‌‌گویند این عصیان خدا نیست مطلقا، ما می‌‌گوییم عصیان خدا نیست به لحاظ حکم اولی و الا این عصیان خدا هست به لحاظ حکم ثانوی. ... صریحا می‌‌گوید این عصیان خدا نیست. مگر نماز در مکان مغصوب عصیان خدا نیست؟ کسی که نماز در مکان مغصوب بخواند صدق نمی‌کند هذا عاص لله؟ حالا حکم غصب سرایت نکند به حکم نماز، چه ربطی دارد؟ بالاخره این آقا با نماز در مکان مغصوبش عاصی خدا است، این فعلش عصیان خداست و لو مصداق اطاعت خدا هم فرض کنید باشد، ربطی به هم ندارد.

و اساسا این فرمایش امام که حکم از عنوان به معنون و به عنوان دیگر سرایت نمی‌کند یک چیز عجیبی است. معنایش این است که اگر شما در ضمن عقد ازدواج شرط شد بر شما که یک ماه روزه نگیرید، ماه عسل روزه نگیرید، می‌‌خواهیم صبحانه، ناهار و شام با هم بخوریم، شما هم فردای روز ازدواج شروع کردید روزه استیجاری گرفتید، این روزه استیجاری شما به ما بگویند می‌‌گوییم باطل است چون شما امر شدید به ترک صوم، چون واجب است وفاء به شرط، امر به ترک صوم با امر به فعل صوم نمی‌سازد و لو به عنوان آخر.

امام چی می‌‌فرمایند؟ فقط وجدان‌تان را قاضی قرار بدهید! فرمایش امام این است که دو تا ملک هست بالای سر این عبد، حالا خطابات قانونیه می‌‌کنید بکنید بالاخره ما یلفظ من قول الا لدیه رقیب عتید، هر کاری بکنید همین است، یک ملک می‌‌گوید بلند شو روزه بگیر، تنبلی نکن، یک ملک می‌‌گوید به شرطت عمل کن، شرط کرد بودی که روزه نگیری، به شرطت عمل کن، اگر عمل نکنی خدا لعنتت کند، شما این وسط گیج می‌‌شوید می‌‌گویید بالاخره من چه بکنم؟ سحری می‌‌خواهم بخورم یک ملک می‌‌گوید به شرطی که به زنت کردی که روزه نگیری عمل کن اگر عمل نکنی لعنت خدا و ملائکه بر تو باد، می‌‌بینی آن ملک دیگر می‌‌گوید تنبلی نکن روزه بگیر، چون امر استحبابی که داری به صوم، تازه امر به وفاء اجاره هم به عنوان وفاء به اجاره داری‌، سه تا امر: امر استحبابی به صوم، امر وجوبی به وفاء به اجاره، امر وجوبی به وفاء‌ به وعد، ‌خداییش گیج نمی‌شوید‌؟ می‌‌گویید این چه امر و نهی است. بالاخره من چکار کنم امروز؟ اصلا مگر امر به داعی محرکیت نیست، من چکار کنم، روزه بگیرم یکی لعنم می‌‌کند، روزه نگیرم یکی دیگر لعنم می‌‌کند، چه کارش کنم؟‌ یا حداقل روزه نگیریم یکی دیگر من را توبیخ می‌‌کند می‌‌گوید روزه بگیر تنبلی نکن، ‌این‌ها عرفیت ندارد. اجتماع این‌ها حداقل غیر عقلائی است و لو با خطابات قانونیه باشد چون اگر از مولی بپرسند آن خطابات قانونیه را باید تطبیق کند بگوید همینجا هم من هر دو را می‌‌گویم.

[سؤال: قاعده تزاحم جاری است. جواب:] بحث تنجیز نیست بحث این است که اصلا این دو تا خطاب به داعی محرکیت معقول نیست و الا معلوم است استحباب صوم عن الغیر منجز نمی‌شود، او که استحباب است، کما این‌که هم بگویند روزه بگیری هم بگویند مبادا تخلف کنی از شرط یعنی عملا روزه نگیر. ... قانون‌گذار وقتی می‌‌گویند تطبیق بشود بگوید بله تطبیق بشود نه این‌که وقتی تطبیق بشود خجالت بکشد.

پس اگر عصیان سید حرام تکلیفی باشد، من نمی‌گویم حرام تکلیفی، اگر حرام تکلیفی باشد عصیان الله هم هست اما انصراف این روایت به عصیان خداست به عنوان اولی.

تا این‌جا ظاهرا ما تمام شواهد و قرائن را بر این‌که حمل کنیم عصیان را بر عصیان وضعی ابطال کردیم، و لذا گفته می‌‌شود بپذیرید این دو تا روایت همان‌طور که مرحوم نائینی گفت و بالاتر از ایشان، نهی از سبب هم بود، مصداق عصیان تکلیفی خداست و موجب بطلان عقد است. حداقل در جایی که عصیان خدا به عنوان اولی باشد. می‌‌گوییم: نه، ما از این دو روایت نمی‌فهمیم این مطلبی را که هر کجا که عقد مصداق عصیان خدا بود آن عقد باطل است، این را ما نمی‌فهمیم. ما چی می‌‌فهمیم؟ خوب دقت کنید!‌ ما این را می‌‌فهمیم که بین امام و زراره و حکم بن عتیبة یک چیزی متفق‌علیه بود که ازدواج عبد بدون اذن مولی نافذ نیست، این متفق‌علیه بود در این دو روایت، اختلاف سر این بود که این ازدواج عبد بدون اذن مولی که نافذ نیست با اجازه لاحقه مولی قابل تصحیح هست یا تصحیح نیست. حکم به عتیبه می‌‌گفت قابل تصحیح نیست، این عقد غیر نافذ با اجازه مولی قابل تصحیح نیست، امام فرمود قابل تصحیح هست، ‌شاید امام این را می‌‌خواهد بفرماید که این عدم نفوذ عقد منشأش عصیان خدا که نیست تا قابل تصحیح نباشد، این عدم نفوذ عقد باید ببینید منشأش چیست، منشأش عصیان خداست؟ قابل تصحیح نیست اما چون منشأش عصیان سید است با اجازه سید قابل تصحیح است. محور می‌‌شود عدم نفوذ عقد، آقای حکم بن عتیبه! و جناب زارره! که کلام او را نقل می‌‌کنی، عدم نفوذ عقد ازدواج عبد بدون اذن مولی منشأش اگر عصیان خدا بود به هیچ ‌وسیله‌ای قابل تصحیح نبود اما چون منشأش عصیان سید است با اجازه سید قابل تصحیح است. اما کجا عقد نافذ نیست تا ما برویم منشأش را پیدا کنیم که منشأ عدم نفوذ عقد عصیان خداست یا عصیان سید او را بیان نکردند، محور و موضوع می‌‌شود عقد غیر نافذ، بعد برویم بررسی کنیم ما هو منشأ عدم نفوذه؟ هل منشأ عدم نفوذه عصیان الله فلایکون قابلا للتصحیح و لکن حیث ان منشأ عدم نفوذ عقد ازدواج عبد عصیان خدا نیست عصیان سید است پس با اجازه سید قابل تصحیح است. اما عصیان خدا مطلقا منشأ عدم نفوذ می‌‌شود؟ هذا اول الکلام. شاید بعضی از عصیان‌های خدا مانع از نفوذ نباشد مثل بیع وقت الاعتکاف که خود فقهاء هم گفتند صحیح است، بیع حرام است ولی صحیح است.

[سؤال: ... جواب:] حکم بن عتیبه طبق نقل زراره گفت این عقد ازدواج با اذن سید قابل تصحیح نیست یعنی این عقد غیر نافذ قابل تصحیح نیست با اذن سید. این عقد غیر نافذ ازدواج عبد بدون اذن مولی با اذن قابل تنفیذ نیست امام فرمود منشأ عدم نفوذ این عقد ببینیم چیست، اگر منشأ عدم نفوذ این عبد عصیان الله بود حق با شما بود ولی انه لم یعص الله، عدم نفوذ عقدش ناشی از عصیان خدا نیست، و انما عصی سیده منشأش عصیان سید است فان اجاز فهو له جائز اما اگر منشأ عدم نفوذ عقد عصیان خدا باشد چه وضعا چه تکلیفا بله آن‌جا قابل تصحیح نخواهد بود آن عقد اما موضوع جایی است که عقد نافذ نباشد باید بروید ببینید منشأ عدم نفوذش چیست اگر منشأ عدم نفوذش عصیان خداست او دیگر قابل تصحیح نیست اما آیا هر عصیان خدایی بطور مطلق سبب عدم نفوذ می‌‌شود، این را بیان نکرده، ممکن است تفصیل داشته باشد. نفرمود انه لم یعص الله حتی یبطل عقده اگر این‌جور می‌‌فرمود که ما اشکال نمی‌کردیم، فرمود ان لم یعص الله در مقام رد سخن حکم بن عتیبه که این عدم نفوذ عقد الی یوم القیامة است این قابل تصحیح نیست حضرت این مطلب را می‌‌خواستند ایراد بگیرند.

ذیلش دارد که و ان ذلک لیس کإتیان ما حرم الله علیک کالنکاح فی عدة حالا این هم ایشان ذکر می‌‌کند دلیل نمی‌شود بر این‌که بگوییم نکاح در عده چون حرام وضعی است پس مراد از این دو روایت این است که اتیان به حرام وضعی یعنی اتیان به عقد باطل قابل تصحیح نیست، نه، اولا کی می‌‌گوید نکاح در عده فقط حرام وضعی است شاید حرام تکلیفی هم باشد. آنی که مطرح شده در کلمات این است که گفتند ذیل این روایت دوم می‌‌گوید ازدواج عبد بدون اذن مولی مثل ازدواج در حال عده نیست که عصیان خدا است، بعد گفتند ازدواج در حال عده عصیان وضعی خداست عصیان تکلیفی خدا که نیست پس مراد از این روایت عصیان وضعی است، اشکال این است، جواب دادیم، گفتیم اولا: ازدواج در عده کی می‌‌گوید عصیان تکلیفی خدا نیست؟ شاید حرام تکلیفی باشد.

و ثانیا: بر فرض این حرام وضعی باشد ما که نمی‌گوییم عصیان خدا مختص عصیان تکلیفی است، اعم است از عصیان تکلیفی و عصیان وضعی، حالا یک مثال عصیان وضعی هم ازدواج در عده است، عصیان تکلیفی هم بیع حال اعتکاف است. پس این‌که ذیل روایت دوم دارد ان ذلک لیس مثل النکاح فی العدة این را بعضی‌ها خواستند قرینه بگیرند گفتند نکاح در عده حرام وضعی است پس آنی که امام می‌‌خواهد قابل تصحیح نیست آن عقدی است که حرام وضعی است، ربطی به عقد حرام تکلیفی ندارد نه این درست نیست برای این‌که ازدواج در عده اولا ممکن است حرام تکلیفی هم باشد علاوه بر حرام وضعی‌. ثانیا یک مثالی زده برای عصیان خدا، مثال حرام وضعی زده این دلیل نمی‌شود عصیان خدا منحصر بشود به حرام وضعی، عصیان خدا اعم از حرام وضعی و تکلیفی است. فقط جواب صحیح از تمسک به این دو روایت همینی است که عرض کردیم که محور فرمایش امام شاید این باشد که عدم نفوذ عقد اگر منشأش عصیان خدا باشد این عقد قابل تصحیح نیست.

تمام این بحث در صورتی است که ما نظر مشهور را بپذیریم بگوییم ازدواج عبد بدون اذن مولی نافذ نیست و با امضاء مولی نافذ می‌‌شود مثل عقد فضولی، اما برخی از معاصرین در فقه العقود جلد 2 صفحه 218 فرمودند مستفاد از مجموع روایات این است که ازدواج عبد بدون اذن مولی نافذ است و لو مکروه است. پس مولی چکاره است؟ مولی حق فسخ دارد. این بحث را در ازدواج دختر باکره هم مطرح کردند بعضی‌ها نظرشان این است که می‌‌گویند ازدواج دختر باکره بدون اذن پدر نافذ است فقط پدر وقتی فهمید حق فسخ دارد. لاینقض النکاح الا الاب، پدر فقط می‌‌تواند ازدواج دختر باکره‌اش را بهم بزند یعنی حق فسخ دارد این‌جا هم گفتند مولی حق فسخ دارد. اگر این‌جور باشد اصلا این دو روایت خارج می‌‌شود از محل بحث، بحث حق فسخ داشتن است.

ایشان برای این مطلب استشهاد کرده به صحیحه منصور بن حازم، در صحیحه منصور بن حازم آمده بود ما ازعم انه حرام، و نوله له یا قل له ان لایفعل الا باذن مولاه، ‌من نمی‌گویم حرام است ازدواج این عبد بدون اذن مولی ولی به او بگو این کار را نکند یعنی مکروه است، نوله له هم اگر باشد یعنی ینبغی له بهتر است این کار را نکند.

شاهد دیگر، ‌ایشان می‌‌فرماید این است که در معتبره موسی بن بکر گفت انما اتی شیئا حلالا، در معتبره موسی بن بکر فرض شد دخل بها، این عبد ازدواج کرد بدون اذن مولی و دخل بها، بعد مولی خبردار شد، آمدند خدمت امام علیه السلام امام طبق این روایت فرمود انما اتی شیئا حلالا و لیس بعاص لله اگر ازدواج عبد بدون اذن مولی نافذ نیست آن دخولی که کرد عصیان خداست.

شاهد دیگر روایت می‌‌گوید فان فرق بینهما فللمرأة ما اصدقها. اگر این عبد دخول کرد به این زن و مولی که فهمید گفت من این عقد را قبول ندارم مهریه این زن را باید این عبد بدهد، خب اگر عقد فضولی است یعنی هنوز ازدواج شرعی نیست رسمی نیست می‌‌شود زنا، زانیه که مهر ندارد.

این محصل فرمایش ایشان است که پس این‌ها قرینه می‌‌شود که این ازدواج عبد بدون اذن مولی صحیح است، ‌مولی اگر خبردار شد حق فسخ دارد، پس اصلا روایت بحث این است که حق فسخ دارد یا ندارد. بدون اذن سید ازدواج کرد، ‌عصی سیده و این باعث می‌‌شود سید حق فسخ داشته باشد.

این محصل فرمایش ایشان است تامل بفرمایید اصلا این فرمایش بر فرض درست باشد ممکن است گفته شود ضرری به بحث ما نمی‌زند. ما به انه لم یعص الله داریم تمسک می‌‌کنیم که امام در رد آن نظر که اصل النکاح فاسد فرمود عصیان خدا که نکرده که اصل نکاح باطل باشد، ما به او داریم استدلال می‌‌کنیم و این فرمایش فقه العقود اگر درست باشد یک بحث فقهی می‌‌شود که آیا ازدواج عبد بدون اذن مولی صحیح است و مولی خیار فسخ دارد یا مثل عقد فضولی نافذ نیست مگر بعد از اجازه مولی که به نظر ما حق با مشهور است، مختصری راجع به این مطلب توضیح می‌‌دهیم و ان‌شاءالله وارد بحث مفاهیم می‌‌شویم روز چهارشنبه به خواست خدا.

و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 118- 387**

**چهارشنبه – 21/02/1401**

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

بحث در دو روایتی بود که برخی ادعاء کردند مثل مرحوم نائینی و امام که مفاد این دو روایت این است که نهی تکلیفی از معاملات به عنوان خود این معاملات مقتضی فساد آن است. مورد این دو روایت این بود که عبدی بدون اذن مولایش ازدواج کرد بحث بود که با اجازه مولی قابل تصحیح هست یا نه؟ امام فرمود او که خدا را عصیان نکرده، سیدش را عصیان کرده، حال که سید اجازه بکند عقد ازدواج نافذ می‌‌شود کانّه اگر عصیان خدا می‌‌کرد این ازدواج باطل بود و قابل تصحیح نبود. ما جواب دادیم عرض کردیم قدرمتیقن این است که اگر عصیان بود و این منشأ عدم نفوذ عقد ازدواج بود دیگر قابل تصحیح نبود اما کجا عصیان خدا منشأ عدم نفوذ است کجا نیست راجع به آن سخنی به میان نیامده است.

**مناقشه در کلام محقق هاشمی در استظهار فضولی نبودن عقد ازدواج عبد بدون اذن مولی**

مطلبی راجع به این دو روایت ماند عرض کنم و آن این است که مشهور از این دو روایت و امثال آن فهمیده‌اند که ازدواج عبد بدون اذن مولی فضولی است و با اجازه مولی نافذ می‌‌شود. در فقه العقود گفتند بر خلاف نظر مشهور ما قائلیم ازدواج عبد بدون اذن مولی مکروه است و خیاری هست. یعنی نافذ هست و لو مکروه است این کار، فقط مولی حق فسخ دارد. ولی عرض کردیم این مطلب تاثیری در بحث ما ندارد بحث ما در این است که مفاد این دو روایت این است که عصیان خدا آیا موجب بطلان عقد می‌‌شود مطلقا؟ یا استظهاری که ما کردیم که عصیان خدا اگر منشأ عدم نفوذ عقد باشد دیگر این عقد قابل تصحیح نیست.

ولی خلاصه فرمایش صاحب فقه العقود را عرض می‌‌کنیم. ایشان فرموده‌اند: با توجه به این‌که در روایات نکاتی هست که با بطلان عقد و عدم نفوذ آن قبل از اجازه مولی نمی‌سازد پس مجبوریم بگوییم این عقد ازدواج نافذ است فقط مولی حق فسخ دارد. چون در معتبره موسی بن بکر فرض شد دخول کرده است این عبد در این‌ که گرفته است، در عین حال حضرت فرمود انه لم یعص الله، و از طرف دیگر فرمود اگر مولی جدا کند این عبد را از زنش باید این عبد مهری که قرار داده است برای این زن به او بدهد بخاطر دخولی که کرده است اگر عقد نافذ نبود که می‌‌شد زنا و زنا که مهر ندارد. خود صحیحه زراره هم خالی از اشعار نیست به صحت نکاح چون بعید است بگوییم انه لم یعص الله فقط ناظر است به این‌که لم یعص الله فی عقد نکاحه، عادتا بعد از عقد نکاح یک کاری می‌‌کند این عبد، اگر نزدیکی هم نکند مقدمات نزدیکی انجام می‌‌شود، در عین حال حضرت می‌‌فرماید انه لم یعص الله این تناسب ندارد با این‌که این عقد نافذ نباشد و کاری که عبد کرد: نظر کردن به بدن آن زن، بگوییم حرام است.

و مثل صحیحه عبدالله بن سنان را هم که دارد لایجوز للعبد تزویج الا باذن المولی را باید توجیه کنیم بگوییم لایجوز یعنی نفوذ غیر قابل فسخ ندارد، نفوذ دارد تزویج عبد بدون اذن مولایش اما جایز نیست یعنی نفوذ غیر قابل بازگشت ندارد، بدون اذن مولی اگر بود نفوذ قابل بازگشت دارد.

[سؤال: ... جواب:] لایجوز به قرینه آن‌که در صحیحه منصور بن حازم گفت ما ازعم انه حرام و انما نوله ان لایتزوج باذن الولی، بهتر این است که ازدواج نکند بدون اذن مولایش، یعنی مکروه است و این لایجوز را به معنای عدم جواز یعنی عدم لزوم یعنی نافذ نیست نفوذا کاملا که قابل فسخ نباشد اگر بدون اذن مولی عقد کند، نافذ هست ولی نفوذ غیر قابل بازگشت ندارد.

بعد دو روایت ایشان مطرح می‌‌کند یکی صحیحه معاویة بن وهب است که شخصی خدمت امام صادق علیه السلام رسید گفت من عبد بودم یک زن آزادی را بدون اذن مولایم عقد کردم بعد آزاد شدم، آیا دومرتبه با آن زن تجدید عقد بکنم؟ حضرت فرمود آیا مولای تو وقتی فهمید که تو ازدواج کردی، در آن هنگامی که عبد بودی، سکوت کرد یا اعتراض کرد؟ قریب به این مضمون. او گفت سکتوا عنی و لم یغیروا علیّ فقال سکوتهم عنک بعد علمهم اقرار بالحکم، ‌بعد از این‌که مولی فهمید تو ازدواج کردی سکوت کردی این یعنی اقرار و تثبیت عقد ازدواج تو، أُثبت علی نکاحک الاول. ممکن است کسی بگوید اگر این عقد ازدواج فضولی نبود که نیاز به این مطالب نبود. اگر فقط مولی حق فسخ دارد فسخ هم که نکرد، چه بفهمد این عبد ازدواج کرده است چه نفهمد چه تاثیری دارد؟ بالاخره اگر خیار دارد مولی نفهمید که این عبد ازدواج کرده تا این عبد آزاد شد، این خیار ما هم موضوعش منتفی می‌‌شود می‌‌گوییم چه لزومی دارد امام بفرمایند آیا فهمید مولای تو که تو ازدواج کردی اگر فهمید و سکوت کرد این سکوتش اقرار و تثبیت آن ازدواج اول است.

ایشان فرموده این ظهور در این روایت را بر این‌که این عقد فضولی است را می‌‌پذیریم و لکن مجبوریم به قرینه سایر روایات این را حمل کنیم بر این‌که اگر مولای تو نفهمید تو ازدواج کردی بعد آزادت کرد مستحب است دومرتبه عقد ازدواج را با آن خانمت بخوانی، عقد ازدواج صحیح است ولی مستحب است که دومرتبه تکرار کنی عقد ازدواج را، این صحیحه معاویة بن وهب را به قرینه سایر روایات این‌جوری معنا می‌‌کنیم نه این‌که بگوییم که اگر مولای تو نفهمید تا تو آزاد شدی این ازدواج نافذ نیست، نخیر، نافذ هست منتها مستحب است تجدید عقد نکاح به قرینه سایر روایات.

انصافا این مطالب غیر عرفی است. این‌که ازدواج صحیح باشد ولی چون مولی متوجه نشد تا زمان عتق این عبد، مستحب نفسی است که دومرتبه این عقد نکاح را بخواند با این‌که این‌ها زن و شوهر هستند، این جمع عرفی نیست. یا لایجوز من عبد تزویج الا باذن المولی را حمل کنیم بر این‌که لازم نیست این ازدواج بدون اذن مولی، مولی حق فسخ دارد، این‌ها جمع عرفی نیست، لایجوز یعنی اصلا نافذ نیست. شما مشکل‌تان این است که در معتبره موسی بن بکر امام فرمود انما أتی شیئا حلال با این‌که آن عبد دخول کرده بود به آن زنی که گرفته بود قبل از این‌که مولایش اجازه بدهد، خب انما أتی شیئا حلالا حیثی است یعنی از حیث آن عقد ازدواج نه کارهای دیگری که کرد چون محور عقد ازدواج بود که این عقد ازدواج قابل اجازه مولی هست، وقتی بدون اذن مولی بود بعد مولی متوجه شد قابل اجازه کردن مولی هست یا نیست، فرمود انما أتی شیئا حلالا، مثل ازدواج در عده نیست که قابل تصحیح نباشد، کاری ندارد حضرت به آن حاشیه ازدواجش که او دخول کرده است به این زن، چون انما أتی شیئا حلالا یعنی به لحاظ آن عقد، اصل النکاح کان عاصیا؟ حضرت فرمود نه، اصل نکاح حلال بود اما بعدش دخول کرده که راجع به او اظهار نظر نکردند.

این هم که حضرت فرمود مهریه این زن را بدهد اگر مولایش امضاء نکرد این هم دلیل نمی‌شود بر این‌که این عقد ازدواج صحیح بوده، عادتا آن زنی که آمده زن این عبد شده عادتا جاهل به این احکام است، او که نمی‌خواهد زنا بکند، اگر می‌‌خواست زنا بکند چرا عقد ازدواج خواند، عادتا و لو به قرینه سایر روایات می‌‌گوییم که چون این زانیه نبوده وطی به شبهه بوده حضرت در این‌جا فرمودند مهر مسمی را این عبد بدهد.

[سؤال: ... جواب:] یا مثلی است یا کمتر از مثلی، اگر کمتر از مثلی هم بوده آن زن الغاء احترام کرده نسبت به مازاد از مهر مسمی.

بالاخره جمع بین این روایات به این نحوی که ما می‌‌گوییم عرفی‌تر است تا این‌که بگوییم این عقد ازدواج صحیح بوده و لذا باید مهر المسمی بدهد این عبد اگر مولی فسخ کند. خب اگر مولی فسخ کند باز هم این اشکال پیش می‌‌آید چرا مهر المسی بدهد، چرا مهر المثل ندهد؟ وقتی فسخ شد فسخ الغاء می‌‌کند عقد نکاح را از اساس. شما اگر در خیار در عیوب نکاح زوج یا زوجه اعمال خیار کند بعد از دخول، شما می‌‌گویید مهر المسمی بدهد یا مهر المثل؟ می‌‌گویید مهر المثل بدهد چون الغاء شد آن عقد. این اشکال که چرا امام فرمود فللمرأة ما اصدقها این یعنی مهر المسمی و این با حکم وطی به شبهه که مهر المثل را مستحق است نمی‌سازد این اشکال مشترک الورود است اگر حمل بر حق فسخ مولی هم بکنیم باز هم مهر المسمی چرا؟ مثل سایر موارد حق فسخ در نکاح که بعد از دخول مهر المثل تعلق می‌‌گیرد. تعبدی است، امام تعبد کردند.

آن روایت صحیحه منصور بن حازم که ما ازعم انه حرام و قل له یا نوله ان لایفعل الا باذن المولی، فرض نشد در صحیحه منصور بن حازم که این عبد آثار زوجیت بار کرده رفته با آن استمتاع برده، گفت تزوج بغیر مولاه حضرت فرمود ما ازعم انه حرام، یعنی عصیان خدا نیست، عصیان سید است همانی که در روایات دیگر گفت انه لم یعص الله.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که ما ازعم انه حرام به قرینه سایر روایات یعنی حرام به عنوان اولی.

وانگهی، عرض کردم عصیان سید کی می‌‌گوید حرام شرعی است؟ هذا اول الکلام، ‌عصیان سید است حرام شرعی نیست نفس عقد ازدواج. مثل بیع فضولی؛ مگر حرام شرعی است؟ شما مال پدرتان را بردارید و فضولتا بفروشید، بدون این‌که تصرف بکنید در منزل، منزل را تحویل مشتری بدهید بیع فضولی کردید منتظرید مالک اصلی امضاء کند، این کار شما حرام نیست، ما ازعم انه حرام، و لکن نافرمانی پدر است، پدر اذن نداد این خانه فروخته شود، کی گفت نافرمانی سید در این روایت حرام شرعی است؟ نه، اصلا کار حرامی نکرده این عبد در ازدواجش، نه در ترتیب آثار زوجیتش، آن‌ها که فرض نشد.

**قسم سوم: نهی از ترتیب آثار صحت**

قسم سوم از نهی در معامله نهی تحریمی از ترتیب آثار صحت بر معامله است، تحریم اکل ثمن الخمر، این روشن است، تحریم اکل ثمن الخمر با صحت بیع الخمر سازگار نیست، چون تنافی عرفی دارد که بیع الخمر صحیح باشد ولی حرام باشد ثمن الخمر را تصرف کردن در آن. و لذا تحریم اکل ثمن خمر و میته و مانند آن کاشف عرفی است از بطلان آن.

و همین‌طور است که اگر نهی تکلیفی به جمیع آثار بخورد. بحث لغویت را مطرح نکنید! در بحوث گفتند اگر جمیع آثار را تحریم کند شارع لغو است جعل صحت کند برای بیع. [اقول:] نه، مثلا بیاید بگوید حرام است بر تو ترتیب آثار بر بیع الخمر، این عقلا صحت بیع الخمر را لغو نمی‌کند. چرا؟ برای این‌که تحریم مختص می‌‌شود به ترتیب آثار ترخیصی، مثلا می‌‌گوید حرام است آقای بایع! این ثمن الخمر را در او تصرف بکنی، اما این‌که واجب است خمر را تحویل مشتری بدهی، اگر از آن هم رفع ید کند بگوید خود خمر را حرام است به مشتری تحویل بدهی، بله این می‌‌شود لغو، اما اگر فقط بگوید آثار ترخیصیه را بار نکن، ‌یعنی آقای بایع! خمر را باید تحویل بدهی به مشتری، ولی پولی که می‌‌گیری حق نداری تصرف کنی، این عقلا لغو نمی‌کند صحت بیع الخمر را. پس اگر نهی از ترتیب آثار به کل آثار بخورد چه آثار ترخیصی چه آثار الزامیه، ‌بله انصافا صحیح است بگوییم این‌جا دیگر صحت بیع الخمر لغو است. اما اگر فقط آثار ترخیصیه را بگوید بار نکن، باید دیگر تصرف نکنی در خمر چون مال تو نیست ولی حرام است ثمن آن را تصرف کنی، این با صحت بیع خمر عقلا سازگار است لغویت عقلیه پیش نمی‌آید ولی متفاهم عرفی انصافا همین است که نهی از ترتیب آثار ترخیصی هم بکند متفاهم عرفی این است که این به نکته بطلان بیع است.

می‌ماند یک فرض: نهی از ترتیب بعض آثار که مقوم صحت هم نیست؛ ده تا اثر دارد صحت بیع، یک اثرش را بگوید حرام است بار کنی. این‌که دیگر کاشف از این نیست که شارع بیع را صحیح نمی‌داند، ده تا اثر دارد صحت این بیع، نهی تکلیفی کرد از ترتیب یک اثر از این ده اثر.

بله، طبق مسلک شیخ انصاری می‌‌شود به اصالة عدم التخصیص در این اثر عمومی که می‌‌گوید این اثر مترتب است بر بیع، اصالة عدم التخصیص در عموم خطاب این اثر جاری کنیم برای اثبات تخصص. یعنی چی؟ اگر این بیع صحیح باشد، شارع بگوید این اثر را بار نکن، می‌‌شود تخصیص، این اثر بیع صحیح است، شارع بگوید صحیح است و لکن این اثر را بار نکن می‌‌شود تخصیص، اما اگر این بیع صحیح نباشد می‌‌شود تخصص، آن بیع صحیح نیست تا ما این اثر را بار کنیم. شارع که می‌‌گوید این اثر را بار نکن، ‌این اثر معین را بار نکن، این اثر معین اثر بیع صحیح است، اگر بیع صحیح نباشد هیچ تخصیصی نزدیم خطاب ترتب آن اثر را چون خطاب ترتب آن اثر گفتیم این اثر مترتب است بر بیع صحیح، ولی اگر این بیع صحیح باشد تحریم ترتیب این اثر می‌‌شود تخصیص دلیل. بله، طبق مسلک مرحوم شیخ انصاری با تمسک به اصالة عدم التخصیص در این خطابی که این اثر را بار می‌‌کند ما ممکن است بگوییم که کشف می‌‌کنیم پس این بیع باطل است.

و لکن معارضه می‌‌کند این اصالة عدم التخصیص با اصالة عدم التخصیص در دلیل صحت این بیع. احل الله البیع عمومش می‌‌گوید این بیع صحیح است، آن هم اصالة عدم التخصیص دارد. اصالة عدم التخصیص در ترتیب این اثر معین اثبات می‌‌کند پس این بیع صحیح نیست، چون اگر صحیح بود و این اثر را بار نمی‌کردیم می‌‌شد تخصیص در خطاب این اثر، تعارض می‌‌کند با اصالة عدم التخصیص در عمومات نفوذ بیع، احل الله البیع.

[سؤال: ... جواب:] عمومات بیع که می‌‌گوید این بیع نافذ است کار به آثار ندارد.

آن وقت تعارض می‌‌شود طبق نظر شیخ انصاری بین اصالة عدم التخصیص به لحا‌ظ آن خطاب اثر که می‌‌خواهد اثبات تخصص کند می‌‌خواهد بگوید پس این بیع صحیح نیست و بخاطر این‌که صحیح نیست این اثر را بار نمی‌کنیم، و بین اصالة العموم در خطاب نفوذ بیع می‌‌گوید اصالة عدم التخصیص جاری کنید بگویید این بیع صحیح است، با هم تعارض می‌‌کنند. و بحث این است که این دلیل نفوذ بیع اگر خطاب قرآنی باشد، اصالة عدم التخصیص در خطاب قرآنی مقدم است بر اصالة عدم التخصیص در خطاب غیر قرآنی یا مقدم نیست بحث‌هایی است که کلٌ علی مسلکه. ما که قائل به تعارض بین عموم کتاب و عموم خبر ظنی هستیم، مقدم نمی‌کنیم عام کتابی را.

ما یک نکته‌ای هم می‌‌خواهیم اضافه کنیم، می‌‌گوییم لقائل ان یقول: اگر این خطاب ترتیب اثر موضوعش بیع صحیح بود، این‌جا این بحث خوب بود مطرح بشود که اصالة عدم التخصیص جاری کنیم، ولی ظاهر ادله اگر این باشد که این اثر را بار کنید بر مطلق بیع، اذا بعت شیئا فیجوز لک التصرف، فیجوز لک التصرف بالثمن و بیع الثمن، اگر موضوع این اثر ذات بیع باشد، پس قطعا خطابی که در مورد بیع الخمر می‌‌گوید این اثر را بار نکن تخصیص می‌‌زند این خطاب را چون موضوع این خطاب، دیگر بیع صحیح نیست، موضوع این خطاب مطلق بیع است. بله، ثبوتا اگر بیع باطل بود آن اثر را بار نمی‌کردند ولی اثباتا در خطاب ندارد که عند تحقق البیع الصحیح یترتب هذا الاثر، مقام اثبات خطاب این است که عند تحقق البیع یترتب هذا الاثر. و لذا طبق مسلک شیخ انصاری هم این‌جا یقینا تخصیص خورده این خطاب، جای اصالة‌ عدم التخصیص نیست. گیرم این بیع باطل باشد باز این خطاب تخصیص خورده، چون موضوع این خطاب که بیع صحیح نیست، اذا تحقق البیع فرتّب هذا الاثر این‌جا هم بیع محقق شده اگر هم ترتیب این اثر در این بیع خمر مقرون باشد به بطلان این بیع باز تخصیص این خطاب است.

و لذا اگر موضوع خطاب این اثر ذات بیع باشد و در این بیع خاص این اثر را گفتند بار نکن حتی به نظر شیخ انصاری هم ما مجبوریم این خطاب عام را تخصیص بزنیم، نتیجه‌اش این نمی‌شود پس بیع باطل است و خطاب تخصصا شامل این مورد نمی‌شود. بیع باطل هم باشد این خطابی که می‌‌گوید اذا تحقق البیع فرتّب هذا الاثر باید تخصیص بخورد فرقی نمی‌کند. این هم نکته‌ای است که در کلمات مورد غفلت قرار گرفته و مناسب هست ملتفت به این نکات باشیم.

[سؤال: ... جواب:] مسلکی که منسوب به شیخ است که اصالة عدم التخصیص برای اثبات تخصص جاری می‌‌شود. ما طبق این مسلک این بحث را کردیم.

**مفاهیم**

**تعریف مفهوم**

بحث راجع به اقتضاء النهی عن المعاملة للفساد هم تمام شد. کلام واقع می‌‌شود در مفاهیم.

راجع به بحث مفاهیم ابتداء ببینیم معنای مفهوم لغتا یا اصطلاحا چیست؟ لغتا که مفهوم در مقابل منطوق نیست، مفهوم کل ما یفهم من الشیء هست، کل ما یفهم من الخطاب، کل ما یفهم من الاشارة، همه این‌ها مفهوم هستند. مفهوم ماء چیست؟ می‌‌گوییم مفهوم ماء آب است. اما اصطلاحا مفهوم در اصول در مقابل منطوق هست. و لذا بزرگان خواستند تعریف کنند که مفهوم چیست که در مقابل منطوق هست.

تعریف اول (حاجبی)

اولین کسی که ظاهرا تعریف کرده مفهوم را حاجبی است. گفته ما دل علیه اللفظ لا فی محل النطق، مفهوم مدلول لفظ هست ولی در محل نطق، لفظ بر آن دلالت نمی‌کند، لفظ خارج از محل نطق بر آن دلالت می‌‌کند. حالا این تعریف به این گنگی بزرگان آمدند بازش کردند.

تعریف دوم (صاحب کفایه)

تعریف اول در کلام جماعتی است، در کفایه هم ذکر شده که المفهوم حکم غیر مذکور. ما یک حکم لغیر المذکور داریم، یعنی یک موضوعی است اصلا در خطاب نیامده، مثلا حکم ضرب والدین از لاتقل لهما اف فهمیده می‌‌شود اما حرمت ضرب حکم لغیر المذکور. مفهوم مخالف حکم غیر مذکور است، اما موضوعش چه بسا مذکور است. ان کان العالم عادلا فاکرمه، موضوع عالم است، منتها این حکم که عالم در فرض انتفاء عدالت وجوب اکرام ندارد عدم وجوب اکرام عالم در فرض انتفاء شرط عدالت این حکمٌ غیر مذکور، ولی موضوع عالم است، او مذکور است. پس مفهوم مخالف حکم لغیر المذکور است حکمی است که خود این حکم غیر مذکور است.

[سؤال: ... جواب:] در مفهوم موافق که این‌طور نیست، در مفهوم موافق حکم لغیر المذکور است. مگر این‌که بگویید ما مرادمان از مفهوم اعم است، حکم، غیر مذکور باشد لابشرط از این‌که موضوعش هم غیر مذکور باشد مثل مفهوم موافق یا موضوعش مذکور باشد مثل مفهوم شرط.

پس مهم در مفهوم اگر این‌طور بگوییم شامل مفهوم موافق هم می‌‌شود، مهم در مفهوم این است که مدلول خطاب حکمی است که غیر مذکور در خطاب است. حالا موضوع این حکم غیر مذکور در خطاب موضوع این حکم اگر مذکور در خطاب باشد مهم نیست، مثل مفهوم شرط که موضوع مفهوم آن عالم است پس موضوع مذکور است حکمش که عدم وجوب اکرام او است عند عدم عدالته این حکم غیر مذکور است، در مفهوم موافق حکم غیر مذکور است موضوعش هم غیر مذکور است. مهم این است: لاتقل لهما اف موضوع، حالا مفهوم موافق که مثلا می‌‌گویید اکرم زیدا که مفهوم موافقش این است که حتما پدرش را هم اکرام کنی، آن دیگر مذکور نیست موضوع، وجوب اکرام پدرش.

اشکال این تعریف چیست؟ اشکال این تعریف این است که هر مدلول التزامی مصداق حکمٌ غیر مذکور است. مثلا آن‌هایی که می‌‌گویند ظاهر خطاب امر به ذی المقدمة امر به مقدمه هم هست، ظاهر اصعد الی السطح این است که انصب السلم، این وجوب نصب سلم حکم غیر مذکور. الماء طهور، ظاهرش این است که آب که پاک کننده است خودش هم طاهر است، طاهر بودن آب حکمٌ غیر مذکور. این تعریف شامل هر مدلول التزامی می‌‌شود، هر مدلول التزامی حکم غیر مذکور با این‌که هیچ‌کس نمی‌گوید مفهوم الماء طهور این است که آب خودش طاهر فی نفسه است.

[سؤال: ... جواب:] اگر به شما بگویند اذا وجدت ماءا فتطهر به، مدلول التزامی‌اش این نیست که آن آب باید پاک باشد؟ اما این مفهوم موافقت است؟ می‌‌گوید اگر آب داشتی تطهیر بکن از حدث، این مدلول التزامیش این است که آن آبی که با آن وضوء می‌‌گیری باید پاک باشد و الا فاقد الشیء که نمی‌تواند معطی شیء باشد، در قرآن‌ که نیامده فلم تجدوا ماءا طاهرا، در تیمم آمده که تیمموا صعیدا طیبا ولی در آب که نیامده اذا وجدتم ماء طاهرا فتوضؤوا و ان لم تجدوا ماءا طاهرا فتیمموا، فقط آب آمده، فلم تجدوا ماء فتیمموا، ولی می‌‌گویید مدلول التزامی عرفیش این است که باید آبی که برای وضوء و غسل استفاده می‌‌کنی پاک باشد این را از کجا فهمیدید؟ مفهوم موافقت است؟ نه، بلکه مدلول التزامی خطاب است. هیچ‌کس نمی‌گوید مفهوم آیه وضوء و غسل این است که باید آب وضوء و غسل پاک باشد، ‌بلکه متفاهم عرفی به نحو مدلول التزامی این هست.

و لذا این تعریف شامل هر مدلول التزامی می‌‌شود و لذا نمی‌شود این تعریف را پذیرفت.

تعریف دوم تعریفی است که صاحب کفایه ذکر کرده بر خلاف آن مبنایش که همه جا می‌‌گوید این‌ها شرح الاسم است گیر ندهید، الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنی، یک نحوه‌ای از اختصاص لفظ به معنا، تعریف جامع و مانع نمی‌خواهیم بکنیم که مدام نقض می‌‌کنید این تعریف جامع نیست، مانع نیست، جامع افراد نیست، مانع اغیار نیست، اما این‌جا آمده می‌‌گوید المفهوم حکمٌ انشائیٌ او اخباریٌ تستتبعه خصوصیة المعنی الذی ارید من اللفظ، معنایی که از لفظ اراده شده و لو به مقدمات حکمت یک خصوصیتی دارد که آن خصوصیت مستتبع یک حکم انشائی یا حکم اخباری است. این می‌‌شود مفهوم.

لاتقل لهما اف یک خصوصیتی در آن هست که این مستتبع این هست که فیحرم ضربهما، مفهوم مخالف: ان جاءک زید فاکرمه، یک خصوصیتی در این جمله شرطیه اخذ شده، تعلیل الحکم علی الشرط، این خصوصیت مستتبع این است که به ما بفهماند اذا انتفی الشرط انتفی الجزاء. و لذا هم صحیح است بگوییم المفهوم حکم غیر مذکور هم تعریف دقیق بخواهید بکنیم این‌جور می‌‌گوییم المفهوم حکم انشائی او اخباری تستتبعه خصوصیة‌ المعنی، ‌معنای لفظ یک خصوصیتی دارد این خصوصیت مستتبع آن حکم انشائی یا حکم اخباری است. حالا آن حکم انشائی یا اخباری موافق منطوق است مثل لاتقل لهما اف فلاتضربهما یا مخالف منطوق است مثل ان جاءک زید فاکرمه.

ببینیم این همه تلاش آیا به نتیجه رسیده یا نه، باز هم اشکال‌ها سر جای خودش محفوظ است؟ که محفوظ است با توضیحی که روز شنبه خواهیم داد.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 119- 388

**شنبه – 24/02/1401**

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

**ادامه بررسی تعریف دوم**

بحث در تعریف مفهوم در مقابل منطوق بود. رسیدیم به تعریف دوم که تعریف صاحب کفایه بود که فرمود مفهوم عبارت است از حکم انشائی یا اخباری که خصوصیت معنای لفظ مستتبع آن هست. معنای لفظ خصوصیتی دارد که مستتبع آن حکم انشائی یا اخباری هست، به آن دلیل بر حکم انشائی یا اخباری می‌‌گویند مفهوم.

اولین مسامحه در تعبیر صاحب کفایه این است که مفهوم مساوی با خود آن حکم گرفته شده. ان جاءک زید فلایحرم اکرامه این خصوصیت معنای لفظ دلالت می‌‌کند بر حرمت اکرام زید عند عدم مجیئه ولی این حرمت اکرام زید عند عدم مجیئه که مفهوم نیست، این مستفاد از مفهوم است، المفهوم دل علیه، ولی صاحب کفایه با این تعریفش می‌‌خواهد بگوید خود این حکم، حرمت اکرام زید علی تقدیر عدم مجیئه همین مفهوم است، حکم انشائی او اخباری تستتبعه خصوصیة فی المعنی.

[سؤال: ... جواب:] شما می‌‌گویید مفهوم ان جاءک زید فلایحرم اکرامه این است، این است یعنی ذات حکم مفهوم است یا این حکم را از مفهوم استظاهر کردید؟ کلام در این هست که آیا مفهوم وصف دلیل است یا وصف مدلول؟ منطوق وصف دلیل است یا وصف مدلول؟ منطوق یعنی کلام منطوق، یعنی خود این تعبیر که ان جاءک زید فلایحرم ان تکرمه خود این تعبیر منطوق است اما حکم که از این منطوق استفاده می‌‌شود این مدلول منطوق است. مفهوم هم همین است. از این ان جاءک زید فلایحرم ان تکرمه که مفهوم‌گیری کردیم که ان لم یجئک زید فیحرم ان تکرمه این جمله مفهوم است نه این‌که این حکم که مفاد این جمله است مفهوم است.

مقصود این است که روشن باشد در کلمات مثل کلام صاحب کفایه کانّه مفهوم را مساوی گرفتند با آن مدلول. در حالی که به نظر می‌‌رسد مفهوم دال است، ‌دال التزامی است، کما این‌که منطوق هم دال است نه این‌که خود مدلول است. پس خود حکم مفهوم نیست، دلیل بر این حکم، دال بر این حکم چون لم‌ینطق به المتکلم فهو مفهوم. و لذا می‌‌گویند مستفاد از این جمله این است که اگر زید نیاید اکرام او حرام است.

این فرمایش صاحب کفایه ایرادش این است که هر مدلول التزامی داخل در تعریف ایشان است. مدلول التزامی دلیلی که می‌‌گوید الماء مطهر این است که ماء طاهر فی نفسه است. مدلول التزامی این‌که اغسل هذا الثوب المتنجس بالماء این است که شرط این است که این آب پاک باشد. این‌ها هم حکم تستتبع خصوصیة المعنی. وجوب مقدمه حکمٌ تستتبعه خصوصیة معنای امر به ذی المقدمة.

در بحوث آمدند گفتند غرض صاحب کفایه اتفاقا این است که مدلول‌های التزامی را خارج بکند. چطور؟ همین مثال وجوب مثلا نصب سلم که مدلول التزامی خطاب یجب الصعود الی السطح است بناء بر این‌که وجوب مقدمه مدلول التزامی وجوب ذی المقدمة است، این یجب الصعود الی السطح اصل معنایش مستتبع وجوب نصب سلم است نه خصوصیت معنایش. اصل خطاب یجب الصعود الی السطح مستتبع این است و مستلزم این است که فیجب نصب السلم. اما مفهوم شرط فرق می‌‌کند؛ اطلاق جمله شرطیه که خصوصیت معنای شرطیه است مستتبع مفهوم است. و الا اگر جمله شرطیه اطلاق نداشت، این اقتضاء نمی‌کرد مفهوم داشته باشد. اصل جمله شرطیه ربط بین جزاء و شرط را می‌‌فهماند اما این‌که شرط علت منحصره این جزاء است این را از اطلاق جمله شرطیه می‌‌فهمیم و الا اگر اطلاق نداشت جمله شرطیه مثل این‌که الان مولی می‌‌گوید اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات این اطلاق ندارد که بخواهد بگوید علت منحصره وجوب نماز آیات زلزله است، یکی از اسباب وجوب نماز آیات زلزله است. اطلاق اگر نداشت جمله شرطیه که آن مستتبع مفهوم نیست. پس معنای تعریف صاحب کفایه طبق بیان بحوث این است که مفهوم حکمٌ انشائی او اخباری تستتبعه اطلاق المعنی الذی یدل علیه اللفظ، خصوصیة المعنی ‌ای اطلاق المعنی نه اصل المعنی.

بعد البته خود ایشان در بحوث فرموده که این تعریف صاحب کفایه شامل مفهوم موافق نمی‌شود. مفهوم موافق مثل حرمت ضرب والدین که از لاتقل لهما اف استفاده نمی‌شود بلکه مستفاد از اصل خطاب لاتقل لهما اف است نه از اطلاق این خطاب. و علاوه بر این‌که در مثل اصعد الی السطح نه یجب الصعود الی السطح که ما از اطلاق خطاب وجوب را فهمیدیم بناء بر این نظر که صیغه امر اطلاقش اقتضاء وجوب می‌‌کند، مدلول التزامی‌اش که وجوب نصب سلم است مستفاد از اطلاق اصعد الی السطح است نه از اصل خطاب اصعد الی السطح. اگر می‌‌گفت یجب الصعود الی السطح از اصل خطاب یجب ما وجوب نصب سلم را می‌‌فهمیدیم اما وقتی بگوید اصعد الی السطح از اطلاق اصعد وجوب صعود الی السطح را می‌‌فهمیم و این اطلاق المعنی که خصوصیة المعنی است مستتبع و مستلزم وجوب نصب سلم است. و لذا اینگونه ایشان اشکال کردند به تعریف صاحب کفایه.

به نظر ما اساس فهم بحوث از تعریف صاحب کفایه اشتباه است. صاحب کفایه اگر می‌‌خواهد بگوید مفهوم حکمی است که تستتبعه خصوصیة المعنی ‌ای اطلاق المعنی، اتفاقا تصریح کرد گفت تستتبعه خصوصیة المعنی و لو کانت هذه الخصوصیة تستفاد من مقدمات الحکمة. و لو گفت. خصوصیت معنا چه از مدلول وضعی خطاب استفاده بشود چه از مقدمات حکمت استفاده بشود فرقی نمی‌کند، بعد ما بگوییم مقصود صاحب کفایه فقط آن جایی است که خصوصیت معنا از اطلاق لفظ استفاده می‌‌شود؟

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که اگر شما می‌‌گویید یجب الصعود الی السطح، این وجوب نصب سلم را از مدلول وضعی خطاب یجب الصعود الی السطح فهمیدیم پس خصوصیت معنا که موضوع‌له منطوق هست این مدلول التزامی را دارد؟ ... اصل معنا یعنی موضوع‌له لفظ. اصل معنا یعنی آنی که لفظ بر این معنا وضع شده است، ‌می شود اصل معنا.

و الا کسانی که می‌‌گویند ادات شرط وضع شده برای اثبات ربط انحصاری، اصلا وضع شده ادات شرط بر اثبات علیت منحصره شرط، یا لااقل ادات حصر، ‌می گویند وضع شده برای حصر، این‌جا هم مفهوم از چی استفاده شد؟ مفهوم از اصل معنای حصر استفاده شد، پس مفهوم حصر مفهوم نیست چون از انما العالم زید فهمیدیم که لیس غیره بعالم ولی این را از اصل معنای انما العالم زید فهمیدیم، اصل معنای ادات حصر این است که وضع شده است برای حصر. کی صاحب کفایه می‌‌گوید مراد من از خصوصیت معنا اصل معنا نیست؟ اصل معنا در انما العالم زید حصر است، انما وضع شده است برای حصر، اصل معنا حصر است، بگوییم دیگر این مفهوم حصر نیست چون از اصل معنای انما العالم زید فهمیدیم که لیس غیره بعالم.

و اساسا خود صاحب کفایه مفهوم موافق را تصریح کرد که داخل در تعریف ما هست، بعد بگوییم شما تعریفت شامل مفهوم موافق نمی‌شود چون در مفهوم موافق از اصل لاتقل لهما اف فهمیدیم فلاتضربهما؟

و لذا به نظر ما این توجیه بحوث درست نیست. و لذا اشکال بر تعریف صاحب کفایه مسجل است که این تعریف شامل هر مدلول التزامی کلام می‌‌شود برای این‌که هر مدلول التزامی کلام عرفا مفهوم نیست.

**تعریف سوم (محقق نائینی)**

تعریف سوم تعریفی است که محقق نائینی مطرح می‌‌کند. ایشان می‌‌گویند: مفهوم عبارت است از مدلول التزامی در لازم بین بالمعنی الاخص اما اگر لازم بین بالمعنی الاعم شد او دیگر مفهوم نیست. وجوب مقدمه لازم بین بالمعنی الاعم خطاب امر به ذی المقدمة است او مفهوم نیست چون ما نیاز داریم در فهم وجوب مقدمه از امر به ذی المقدمة به یک مقدمه عقلیه خارجیه که ملازمه است بین وجوب ذی المقدمة با وجوب مقدمه آن و لذا دلالت خطاب امر به ذی المقدمة بر وجوب مقدمه دلالت عقلیه است. مفهوم آنی است که لازم بین بالمعنی الاخص باشد.

**اشکال**

مرحوم نائینی طبق آن‌چه که در تقریرات اجود التقریرات است به نظر ما خلط کرده در تعریف لازم بین بالمعنی الاخص و لازم بین بالمعنی الاعم. ایشان تعریف که می‌‌کند لازم بین بالمعنی الاخص را می‌‌گوید مجرد تصور الملزوم یکفی فی تصور اللازم، خوب است، ‌این حرفی نیست، اما لازم بین بالمعنی الاعم را این‌جور تعریف می‌‌کند می‌‌گوید ما یکون انفهامه محتاجا الی مقدمة عقلیة خارجیة [و حال این‌که] ‌لازم غیر بین این است، لازم غیر بین این است که تصور ملزوم و تصور لازم و تصور ملازمه بین این دو کافی نیست برای تصدیق به ملازمه، احتیاج داریم به برهان خارجی، این لازم غیر بین است. لازم بین بالمعنی الاعم است این است که درست است که تصور ملزوم کافی نیست برای تصور لازم ولی اگر تصور بکنیم لازم را و تصور بکنیم ملازمه بین این دو را جزم پیدا می‌‌کنیم به ملازمه، بدون احتیاج به برهان. لازم بین بالمعنی الاخص این است که تصور ملزوم کافی است برای تصور لازم و جزم به آن، لازم بین بالمعنی الاعم این است که تصور ملزوم کافی نیست ولی اگر تصور بکنی لازم را و تصور بکنیم ملازمه بینهما بدون برهان خارجی جزم به ملازمه پیدا می‌‌کنیم. اینی که ایشان می‌‌گوید لازم بین بالمعنی الاعم آنی است که یکون انفهامه محتاجا الی مقدمة عقلیة‌ خارجیة و تکون دلالة خطابه عقلیة او اصلا لازم غیر بین است.

محل اختلاف است. لازم بین بالمعنی الاعم آیا مثل لازم بین بالمعنی الاخص مدلول خطاب است؟ که تفتازانی می‌‌گوید، که لازم بین بالمعنی الاعم مثل لازم بین بالمعنی الاخص مدلول لفظی خطاب است. ولی برخی گفتند نخیر، لازم بین بالعنی الاعم مثل لازم غیر بین مدلول عقلی است.

**تعریف محقق خوئی**

آقای خوئی با توجه به همین نظر تفتازانی این‌جا مشی کرده. مفهوم اصلش را از مرحوم نائینی گرفته منتها اصلاح کرده خطای مرحوم نائینی را گفته مفهوم اصطلاحا عبارت است از آن حکمی که مذکور نیست در خطاب و لازم منطوق است به نحو لزوم بین، اعم از بین بالمعنی الاخص و بالمعنی الاعم اما اگر لازم غیر بین اگر بود مثل وجوب مقدمه که انسان تا برهان نیاورید نزد او که وجوب ذی المقدمة مستتبع وجوب مقدمه است، تصور بکند وجوب صعود الی السطح را تصور هم بکند وجوب نصب سلم را تصور هم بکند ملازمه بینهما را جزم به ملازمه پیدا نمی‌کند. باید برهان اقامه بشود و لذا لازم غیر بین است، این لازم غیر بین مفهوم نیست اصطلاحا.

**اشکال**

این تعریف که تکامل یافته تعریف مرحوم نائینی است، آن خلط مرحوم نائینی بین اصطلاحات برطرف شده، به نظر ما باز تعریف درستی نیست. اولا: نقض می‌‌کنیم به همان مثال طهر ثوبک بالماء، واقعا شرطیت طهارت آب لازم بین بالمعنی الاخص نیست؟ قطعا هست، به هر عرفی بگویی لباس متنجس را برو با آب بشوی، بعد رفته با یک آب که قبلا با آن پوشاک بچه را شستند و پر از آلودگی است می‌‌آید لباس شما را می‌‌شوید، می‌‌گویی مرد حسابی گفتم اغسل ثوبی المتنجس بالماء این آب را گفتم؟ خب معلوم است آب پاک را گفتم تا پاک کند لباس من را، این مدلول التزامی بین بالمعنی الاخص است دیگر، پس این مفهوم است؟ نخیر. وقتی می‌‌گوید اغسل ثوبی المتنجس بالماء تصور این کافی است برای تصور این‌که آن آب باید پاک باشد. اصلا لازم بین المعنی الاعم او را هم مرحوم آقای خوئی گفت مفهوم است، ما که می‌‌گوییم این لازم بین المعنی الاخص است، شما می‌‌گویید بالمعنی الاعم است آقای خوئی گفت بر همان هم مفهوم صادق است ولی قطعا به این نمی‌گویند مفهوم.

ثانیا: جناب آقای خوئی! برای اثبات بعض مفاهیم برهان آوردند. ان‌شاءالله خواهد آمد، برهان فلسفی آوردند برای اثبات مفهوم شرط، با برهان می‌‌خواهند اثبات کنند مفهوم شرط را، این لازم غیر بین نیست؟ با برهان می‌‌خواهند اثبات کنند. کما این‌که وجوب مقدمه را برخی مثل‌ آقای سیستانی لازم بین می‌‌داند می‌‌گوید برهانی نیست، ظهور عرفی اندماجی است، ظهور عرفی اندماجی است وقتی مولی می‌‌گوید اشتر اللحم قبلا می‌‌گفت اذهب الی السوق و اشتر اللحم حالا خلاصه کرده می‌‌گوید اشتر اللحم. و لذا می‌‌شود لازم بین، حالا فوقش لازم بین بالمعنی الاعم و لذا این تعریف هم درست نیست.

**تعریف چهارم (محقق اصفهانی)**

تعریف چهارم تعریف محقق اصفهانی است. ایشان فرموده: (خلاصه بگوییم برای روشن شدن مطلب) مفهوم آنی است که تابع در انفهام است. یعنی چی؟ یعنی آن حیثیتی که این مفهوم را تبیین می‌‌کند در خود منطوق باید باشد. مفهوم آنی است که حیثیتی که در خود منطوق هست مبین آن هست. و لذا در وجوب مقدمه می‌‌بینیم حیثیتی که وجوب مقدمه از او فهمیده می‌‌شود وجوب ذی المقدمة نیست که، وجوب صعود الی السطح این حیثیت منشأ فهم وجوب نصب سلم نشده، یک حیثیت خارجیه است که بین وجوب ذی المقدمة و وجوب المقدمة ملازمةٌ بحکم العقل، آن حیثیت است که آن مدلول خطاب یجب الصعود الی السطح نیست، آن حیثیت خارجیه است که مستتبع کشف وجوب مقدمه است. اما در جمله شرطیه ببینید خود خصوصیت تعلیق که در خطاب ان جاءک زید فاکرمه آمده است این خصوصیت مستتبع آن مفهوم است.

**اشکال**

می‌گوییم جناب محقق اصفهانی! مفهوم وصف چی؟ یجب اکرام العالم العادل، از کدام حیثیت ما فهمیدیم که اکرام عالم فاسق واجب نیست فی الجملة؟ از خارج فهمیدیم دیگر، لغویت ذکر وصف عادل بدون دخالتش در حکم این یک حیثیتی است که مدلول خطاب اکرم العالم العادل نیست. این مدلول خطاب یجب اکرام العالم العادل وجوب اکرام عالم عادل است نه لغویت ذکر وصف بدون دخالت آن در حکم. خود محذور لغویت گاهی منشأ مفهوم است، محذور لغویت که در خطاب نیامده چه فرق می‌‌کند با وجوب مقدمه؟ یا در مفهوم موافق، چه فرق می‌‌کند شما از لاتقل لهما اف مفهوم موافق می‌‌گیرید فلاتضربهما، و بین این‌که از اغسل ثوبک المتنجس بالماء می‌‌فهمید باید آن آب پاک باشد، فرق این‌ها چیست؟ مدام گیر دادید به مثال وجوب مقدمه، بین این دو تا فرق چیست، لاتقل لهما اف می‌‌گویید مفهوم موافقش این است که فلاتضربهما اغسل ثوبک بالماء این‌جا نمی‌گویید مفهومش این است که فیشترط طهارة‌ الماء می‌‌گویید این مدلول التزامی هست.

**تعریف پنجم (شهید صدر)**

تعریف پنجم تعریف بحوث است. دیگه آخرین تعریف را بگوییم، آخرین امید شما را هم ببینیم ناامید می‌‌شود یا نه. ایشان فرموده: مفهوم آنی است که لازم ربط دو جزء قضیه است، خصوصیت موضوع مهم نیست، خصوصیت محمول مهم نیست، مهم آن ربط بین موضوع و محمول است. ان جاءک زید فاکرمه، این مفهومش یک چیزی است که جاءک زید را بردارید بگویید ان اعطاک زید درهما، باز می‌‌بینید مفهوم است، فاکرمه را بردارید بگویید فأعنه باز مفهوم است، خصوصیت اجزاء این قضیه شرطیه که شرطش چیست جزائش چیست این‌ها دخیل نیست در مفهوم‌گیری، مفهوم لازم ربط بین اجزاء این قضیه است، بدون دخالت نحوه این قضایا و این‌که این شرط چیست، جزاء چیست موضوع چیست محمول چیست. و لذا اگر کلا تغییر بدهید این شرط و جزاء را، جمله شرطیه ان جاءک زید فاکرمه بشود ان جاءک مظلوم فاعنه باز مفهوم دارد. اما می‌‌بینید وجوب مقدمه این‌طور نیست شما اگر نگویید الصلاة واجبة بگویید الصلاة مباحة وجوب مقدمه از آن فهمیده نمی‌شود خصوصیت واجبة در محمول نقش دارد، در فهم وجوب مقدمه. اکرم ابن العلویة، این ابن العلویة دخالت دارد در فحوای این‌که فاکرم امها. مادر، سید است بچه سید نیست می‌‌گوید اکرم ابن العلویة این می‌‌فهماند که خود علویه را هم احترام کن اما این خصوصیت ابن العلویة است این را فهمانده حالا اگر می‌‌گفتیم اکرم الیتیم آن وقت می‌‌فهمیدیم فاکرم امه؟ روی سر یتیم نوازش می‌‌کند بعد به مادرش می‌‌گوید حاج خانم حالتون چطور است، چکار به مادرش داری؟ اکرم الیتیم، این‌جا دیگر فحوی این نیست که فاکرم امه. خصوصیت ابن العلویة مفهوم موافق درست کرده حالا اگر جای ابن العلویة می‌‌گذاشتید یتیم، دیگر مفهوم موافق نداشت.

**اشکال**

با این بیان ایشان مفهوم موافق را اصلا از تعریف خارج کرد، یعنی یک تعریفی کرد در بحوث فقط برای مفهوم مخالف. کاش می‌‌گفت جامع ندارد مفهوم مخالف و موافق خیال همه را راحت می‌‌کرد. ولی اگر هم می‌‌گفت جامع ندارد می‌‌گفتیم خوب گفتید جامع ندارد اما این تعریفت هم برای مفهوم مخالف درست نیست. چرا؟ برای این‌که شرط محقق موضوع چرا مفهوم ندارد؟ ان رزقت ولدا فاختنه، چرا مفهوم ندارد؟ با این‌که جمله شرطیه همه‌اش محفوظ است هیئتش، شرط شد شرط محقق موضوع. ان رزقت ولدا فاختنه شرط محقق موضوع است شرط محقق موضوع که مفهوم ندارد.

[سؤال: ... جواب:] با لفاظی کار درست می‌‌شود؟ شرط محقق موضوع مقتضی دارد اما مانع دارد؟ نخیر شرط مفهوم را ندارد. ... ان ألّف زید کتابا فاقرأه، عمرو کتاب تالیف کند مفهومش این است که لاتقرأه؟ ... من که نمی‌خواهم بگویم چرا شرط محقق موضوع مفهوم ندارد شما دارید توجیه می‌‌کنید. من می‌‌گویم بالاخره شرط محقق موضوع مفهوم ندارد با این‌که هیئت جمله شرطیه محفوظ است. مگر شما نگفتید مهم حفظ هیئت ربط است مهم این نیست که از موضوع قضیه چیست محمول قضیه چیست شرط چیست جزاء چیست شما این‌جور گفتید.

در خود مفهوم وصف چرا وصف غالب مفهوم ندارد؟ و ربائکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن. چرا اللاتی فی حجورکم مفهوم ندارد؟ چون قید غالب است، پس این ماده وصف دخالت دارد نه فقط هیئت جمله وصفیه، وصف غیر غالب اگر بود مفهوم داشت حالا وصف غالب است مفهوم ندارد، شما می‌‌خواهید مفهوم وصف را هم خارج کنید از تعریف‌تان؟

[سؤال: ... جواب:] صل یعنی الصلاة واجبة، مفاد صل یعنی الصلاة واجبة، ‌ایشان این‌جور توجیه کرده، هیئت داریم، هیئت دال بر وجوب است، ایشان می‌‌گوید اگر این وجوب نبود، بود الصلاة مباحة که شما وجوب مقدمه را نمی‌فهمیدید.

**تعریف مختار**

ما به نظرمان جامع معنوی بین مفاهیم نداریم. اگر می‌‌خواهید مفهوم مخالف را تعریف کنید بگویید المدلول الالتزامی الذی یثبت نقیض حکم المنطوق لشیء، این می‌‌شود مفهوم مخالف، ‌مدلول التزامی که نقیض حکم منطوق را برای چیزی اثبات کند، این می‌‌شود مفهوم مخالف. هر مدلول التزامی مفهوم نیست، مفهوم مخالف آنی است که مدلول التزامی است که نقیض حکم مذکور در منطوق را برای چیزی اثبات می‌‌کند و مفهوم موافق هم آنی است که حکم مذکور در منطوق را برای چیز دیگری اثبات می‌‌کند.

[سؤال: ... جواب:] حالا بگویید مفاد استعمالی لفظ. بالاخره مدلول التزامی و مدلول مطابقی که فرقش را نباید این‌جا بگوییم، معلوم است که فرق بین مدلول التزامی و مدلول مطابقی چیست.

مفهوم موافق می‌‌شود مدلول التزامی که اثبات می‌‌کند شبیه حکم در مدلول مطابقی را برای یک موضوع دیگر مثل لاتقل لهما اف مدلول مطابقی‌اش حرمت قول اف است مدلول التزامی‌اش حرمت ضرب است، اثبات می‌‌کند حکم شبیه حکم مدلول مطابقی را برای غیر موضوعش که ضرب هست. جامع معنوی نداریم، و لذا ما دیگر از تعریف ناامید شدیم.

بحث واقع می‌‌شود در مفهوم مخالف و ما بحث می‌‌کنیم آیا مفهوم داریم یا نداریم، ‌هیچ‌وقت نمی‌گوییم مفهوم داریم ببینیم حجت است یا نیست، اصلا بحث در مفهوم این است که هل یثبت مفهوم للشرط هل یثبت مفهوم للوصف ‌ام لا؟ با این بیان این را عرض کنم، نتیجه گرفتیم که طبق همه این تعاریف که ذکر شد، منطوق و مفهوم شد وصف معنا و لذا وصف دال در این تعاریف نبود یعنی مفهوم شد خود آن حکم، ‌خود مثلا حرمت اکرام زید علی تقدیر مجیئه شد این حکم، مفهوم و خود عدم حرمت اکرام زید عند مجیء کم ان جاءکم زید فلایحرم اکرامه خود این عدم حرمت شد منطوق. اصطلاح ظاهرا این بوده و ما این اشکالی که کردیم به صاحب کفایه باید بپذیریم که ایشان طبق اصطلاح داشته حرف می‌‌زده.

و لکن متفاهم عرفی شاید از مفهوم و منطوق این است که وصف دلیل هستند، ‌هذا المنطوق یدل علی هذا الحکم، هذا بمفهومه یدل علی هذا الحکم و لکن طبق تعریف اصطلاحی مفهوم وصف مدلول است یعنی خود آن حکم می‌‌شود مفهوم، خود آن حکم در مدلول مطابقی می‌‌شود منطوق.

کلام واقع می‌‌شود در مفهوم شرط، ان‌شاءالله فردا وارد بحث مفهوم شرط می‌‌شویم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 120- 389

**یک‌شنبه – 25/02/1401**

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

بحث در مفاهیم بود که ما عرض کردیم جامع مفهوم مخالف که در اصول راجع به آن‌ها بحث می‌‌شود این است که مدلول التزامی‌ای که نقیض حکم در مدلول مطابقی را اثبات می‌‌کند.

البته مثل مفهوم حصر نامش مدلول التزامی گذاشته بشود مثل این می‌‌ماند که تعبیر کنند یختص زید بکونه عالما بعد بگوییم مدلول التزامیش این است که غیر زید عالم نیست از باب این‌که مدلول مطابقی این نیست که لیس غیر زید بعالم، بلکه مدلول مطابقی این است که یختص زید بکونه عالما، در این حد مدلول التزامی است و الا آنقدر دلالت قوی است که کان ان یکون مدلولا مطابقیا، یختص زید بکونه عالما از این باب که صریحا نگفت لیس غیر زید بعالم. انما العالم زید هم همین‌طور. از این جهت ما می‌‌گوییم مدلول التزامی.

**دفاع محقق هاشمی از تعریف صاحب کفایه**

بهرحال، تعاریف مختلفی ذکر کردیم برای مفهوم، در همه آن‌ها اشکال کردیم.

ولی در کتاب اضواء و آراء گفتند تعریف صاحب کفایه تعریف خوبی است که اگر معنایی که مدلول مطابقی است یک خصوصیت زایده‌ای دارد غیر از اطراف اصلی آن‌ که موضوع و محمول است، یک خصوصیت زایده‌ای در مدلول مطابقی هست که آن خصوصیت زایده دال بر یک معنای التزامی است، این می‌‌شود مفهوم. آن خصوصیت زایده به اطلاق اثبات بشود یا به وضع اثبات بشود مثل انما العالم زید یا به هیئت جمله وصفیه اثبات بشود اکرم العالم العادل یا حتی خصوصیت به یک لفظ معینی اثبات بشود مثل مفهوم موافق، همه این‌ها در تعریف صاحب کفایه می‌‌گنجد و تعریف درستی هم هست. منتها شرط این است که آن خصوصیت معنا که زاید بر اصل معنا هست مدلول لفظ باشد نه به برهان عقلی ما بفهمیم. وجوب مقدمه از برهان عقلی که ملازمه بین وجوب مقدمه و ذی المقدمة است کشف می‌‌شود نه از خصوصیتی که در خطاب آمده است، و لذا وجوب مقدمه مفهوم خطاب نیست.

اما مفاهیمی که بحث می‌‌کنیم، در اضواء و آراء‌ گفتند تعریف صاحب کفایه تعریف خوبی است که اگر مدلول مطابقی یک معنایی دارد یعنی همان اطراف اصلی کلام، زاید بر آن خطاب دلیل بر یک خصوصیتی است، آن خصوصیت یک مدلول التزامی اگر پیدا کرد اسم او را می‌‌گذارند مفهوم. ان جاءک زید فاکرمه، مدلول مطابقی اصل وجوب اکرام زید عند مجیئه را فهماند، زاید بر آن یک خصوصیت هیئت شرطیه دارد این خصوصیت هیئت شرطیه که افاده تعلیق جزاء بر شرط می‌‌کند یک مدلول التزامی دارد که ان لم یجئ زید فلایجب ان تکرمه. این خصوصیت زاید بر اصل معنا هست حالا این خصوصیت با مقدمات حکمت فهمیده بشود یا با وضع فهمیده بشود مثل انما العالم زید این خصوصیت زایده بر انما العالم زید را ما از وضع ادات حصر فهمیدیم ولی این زاید بر اصل معنا هست.

**اشکال**

این فرمایش کتاب اضواء و آراء ضابط فنی ندارد. اکرم العالم العادل چه جور شد عادل خصوصیت زایده است بر اصل معنا؟ خب آن هم العالم العادل واجب الاکرام موضوع است برای واجب الاکرام بودن. [چطور] عالم بشود اصل معنا، آن وصف عادل بودن بشود خصوصیت زایده بر اصل معنا؟ این‌ها مجازفه است به نظر ما. اکرم العالم العادل ذات معنایش وجوب اکرام عالم عادل است و از این ذات معنا ما مفهوم‌گیری کردیم از باب این‌که اگر عادل بودن دخیل نبود در وجوب اکرام ذکر او لغو می‌‌شد عرفا. یا مثلا ایشان می‌‌گوید مفهوم موافق هم خصوصیتی است مربوط به لفظ این لاتقل لهما اف، خب این جوری مشی‌کردن بگوییم الماء مطهر هم بگوییم دلیل است بر این‌که ماء طاهر فی حد ذاته است و این مدلول التزامی ناشی از یک خصوصیتی است در لفظ مطهر، این‌ها را که هیچ‌کس نمی‌گوید، نمی‌گوید الماء مطهر مفهومش این است که فهو طاهر فی نفسه. این‌ها فارق فنی به نظر ما نیست.

بعد ایشان فرموده است مبادا به ما یک وقت بگویید عکس نقیض هم پس داخل در تعریف مفهوم است. عکس نقیض این است که ما می‌‌گوییم العالم واجب الاکرام عکس نقیضش این است که فمن لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم، ایشان می‌‌گوید نه، عکس نقیض مفهوم بر او صادق نیست چون در لفظ ما ملزوم را گفتیم، گفتیم العالم واجب الاکرام، این ملازمه عقلیه است که به انتفاء وصف لازم موصوف هم منتفی می‌‌شود. این ملازمه عقلیه است که اذا انتفی الوصف اللازم انتفی الموصوف. این‌که در مدلول خطاب نیست، خطاب گفت العالم واجب الاکرام، یک ملازمه‌ای از خارج هست که با انتفاء وصف لازم ملزوم هم منتفی می‌‌شود، این ملازمه است که مدلول خطاب العالم واجب الاکرام نیست ولی عقل به آن حکم می‌‌کند، ‌این ملازمه است که منشأ شده ما عکس نقیض بگیریم بگوییم فمن لیس بواجب الاکرام لیس بعالم.

این‌ها را ما نمی‌فهمیم. عکس نقیض اگر درست باشد، اگر درست باشد چون عکس نقیض تکرار همان مدلول مطابقی است، العالم واجب الاکرام "فمن لیس بواجب الاکرام لیس بعالم" مدلول مستقلی نیست، و لذا اگر ما علم داشتیم که زید واجب الاکرام نیست، شک داشتیم عالم هست، تخصیصا واجب الاکرام نیست یا جاهل است تخصصا واجب الاکرام نیست، این عرفی نیست بگوییم عکس نقیض گفت فمن لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم، زید لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم. نه، ‌این درست نیست چون این عکس نقیض یک مدلول مستقلی نیست و الا اگر یک مدلول مستقلی بود چرا نامش مفهوم نبود؟ چرا نام او مفهوم نبود؟ مفهوم جدیدی است که نامش را می‌‌گذاریم عکس نقیض. ولی ما چون قبول نداریم این مفهوم را چون یک مدلول مستقلی نیست تکرار همان مدعا است تکرار همان العالم واجب الاکرام است نه یک مدلول مستقلی ثانی که فمن لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم که نتیجه‌اش می‌‌شود که در زید که می‌‌دانیم واجب الاکرام نیست شک داریم عالم است یا جاهل بگوییم زید لیس بواجب الاکرام، عکس نقیض می‌‌گوید فمن لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم فزید لیس بعالم، این مشکلش این است که عکس نقیض یک مدلول مستقلی نیست و الا اگر مدلول مستقلی بود چرا یکی از اقسام مفهوم مخالف نشود؟

**مفهوم شرط**

راجع به اولین مفهوم که مفهوم شرط است، بحث عمدتا در ثبوت مفهوم مطلق برای مفهوم شرط است، اصل مفهوم فی الجملة مورد اختلاف مشهور نیست. یعنی ان جاءک زید فاکرمه می‌‌فهماند که زید مطلقا واجب الاکرام نیست، عرفا اگر زید مطلقا واجب الاکرام بود نمی‌گفتند ان جاءک زید فاکرمه، ان کان العالم عادلا فاکرمه می‌‌فهماند که عالم مطلقا واجب الاکرام نیست و الا نمی‌گفت ان کان عادلا فاکرمه. اما بحث در این است که آیا مفهوم شرط می‌‌گوید ان لم یکن العالم عادلا فلایجب ان تکرمه مطلقا و لو کان هاشمیا یا نه، ممکن است عالم اگر عادل نباشد تفصیل داشته باشد، اگر عنوان دیگری داشت مثل این‌که هاشمی بود او هم واجب الاکرام باشد که منکرین مفهوم شرط این را می‌‌گویند، نوعا می‌‌گویند مفهوم شرط ثابت نیست یعنی مفهوم مطلق ندارد، در مقابل قائلین به مفهوم شرط که می‌‌گویند مفهوم شرط مفهوم مطلق هست. و این اختلاف، اختلاف شدیدی هست، صاحب کفایه، مرحوم آقای بروجردی، امام قدس سره در اصول، از کسانی هستند که منکر مفهوم شرط هستند، ولی عده‌ای مثل مرحوم آقای خوئی مرحوم آقای نائینی قائل به مفهوم مطلق شرط هستند.

**مناقشه در پیش‌فرض مطرح شده از محقق خوئی**

راجع به بحث مفهوم شرط ابتداء عرض کنم که مرحوم آقای خوئی فرموده این بحث مبتنی بر این است که ما نظر شیخ انصاری را در رجوع شرط به این‌که قید ماده باشد نپذیریم و بگوییم شرط قید هیئت است. اگر ما بیاییم نظر شیخ انصاری را بپذیریم بگوییم قید رجوع به ماده می‌‌کند، ان جاءک زید فاکرمه یعنی اکرم زیدا عند مجیئه، این دیگر مفهوم شرط نمی‌شود، این در واقع قید متعلق است، ‌ان جاءک زید فاکرمه با اکرم زیدا عند مجیئه هیچ فرقی نمی‌کند. بله، اکرم زیدا عند مجیئه مفهوم وصف دارد چون مراد از وصف قید زاید است اما این مفهوم فی الجملة است نه مفهوم مطلق. اگر می‌‌خواهیم ان جاءک زید فاکرمه بحث مفهوم شرط داشته باشد باید از ابتداء نظر شیخ انصاری را ابطال کنیم و بگوییم نخیر ظاهر قید این است که رجوع می‌‌کند به هیئت.

به نظر ما این فرمایش تمام نیست. اولا: مگر مفهوم شرط اختصاص دارد به جایی که جزاء متضمن حکم تکلیفی باشد، شیخ انصاری در ان جاءک زید فاکرمه یا در ان جاءک زید فیجب اکرامه این بیان را فرمود، اما اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء، شیخ انصاری مگر این‌جا منکر است که این شرط قید هیئت است؟ حکم به عدم تنجس، حکم به اعتصام را شارع معلق کرده است بر کر بودن آب.

[سؤال: ... جواب:] هیئت در هیئت امر مثل اکرمه، در صیغه امر، معنای جزئی است، ‌شیخ انصاری می‌‌گوید قابل تقیید نیست چون کلی قابل تقیید است. و اساسا اگر ان جاءک زید فیجب اکرامه هم بگوید چون مدلول یجب اکرامه طلب است، طلب در نفس مولی بعد از تصور متعلق یا موجود می‌‌شود یا موجود نمی‌شود، معنا ندارد که بگوید مولی: "من بعد از مجیء زید طلب در نفسم منقدح می‌‌شود نسبت به اکرام او" نخیر این معقول نیست، الان شمای مولی طلب کردید اکرام زید را معلقا علی مجیئه. اما این مختص است به مفاد خطاب تکلیف. اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء در واقع عدم تنجیس را معلق می‌‌کند بر فرو بردن در آب، این را که مرحوم شیخ منکر نیست. ... معنای حرفی طلب را ایشان گفت جزئی است قابل تقیید نیست، و الا شما بگویید اذا بلغ الماء قدر کر فهو معتصم، هو معتصم این جمله را معلق کرده است بر کر بودن، این را که مرحوم شیخ منکر نیست. ... رجوع کنید به استدلال مرحوم شیخ در مطارح الانظار ببینید آن‌جا استدلالش در خصوص هیئت امر است و در جایی که جزاء متضمن طلب است، آن‌جا استدلال کرده. و الا اذا بلع الماء قدر کر فهو معتصم، مرحوم شیخ که این‌جا منکر نیست. خود ایشان تمسک می‌‌کند به مفهوم شرط. باید جمع کنید بین کلمات شیخ یا نه؟

ثانیا: در همین ان جاءک زید فاکرمه شیخ انصاری تصریح کرده است که مقتضای قواعد عربیه و ظاهر خطاب رجوع قید به هیئت است، محذور ثبوتی منشأ می‌‌شود ما از این ظهور رفع ید کنیم. صریحا این را بیان کرده است. رجوع کنید. در کفایه هم نقل می‌‌کند، لااقل در کفایه که شاگرد شیخ انصاری است در صفحه 69 و همین‌طور در مطارح الانظار این را می‌‌توان به عنوان مدرک برای کلام شیخ انصاری مطرح کرد. محذور ثبوتی مانع است از عمل به این ظاهر خطاب. مفهوم شرط تابع ظهور خطاب است؛ به مقام ثبوت کار ندارد. وقتی ظاهر خطاب این بود که "ان جاء" قید "اکرمه" است، همین ظاهر خطاب مفهوم‌سازی می‌‌کند. مفهوم که تابع برهان ثبوتی نیست، مفهوم یعنی ظهور خطاب در یک مدلول التزامی که تابع ظهور خطاب است در مدلول مطابقی.

[سؤال: ... جواب:] کلام در این است که وقتی که ظاهر خطاب این هست که معلق است وجوب اکرام بر مجیء زید و همین ظهور یک ظهور دومی شکل می‌‌دهد و آن این است که اگر زید نیامد وجوب اکرام ندارد، ظهور مطابقی و لو در مقام ثبوت کشف می‌‌کند که مولی اکرام واجب را معلق کرده است بر مجیء زید اما دیگر آن ظهور التزامی به تبع ظهور مطابقی شکل گرفت و مولی آن را تفهیم کرد و اصالة الجد می‌‌گوید ظهور التزامی مراد جدی مولی است. دو ظهور است. خود مرحوم شیخ از کسانی است که می‌‌گوید اگر ظهور مطابقی کشف شد که مطابق با واقع نیست وجهی ندارد از ظهور التزامی رفع ید کنیم. حالا این‌ بالمرة ‌کشف نشده است که این ظهور مطابقی مراد جدی مولی نیست، تأویل شد، قید هیئت برگشت به قید ماده، اما آن ظهور التزامی شکل گرفت و اصالة الجد در آن ظهور التزامی جاری شد. و لذا این فرمایش مرحوم آقای خوئی صحیح نیست.

**مقدمه اول برای حجیت مفهوم شرط در کلام صاحب کفایه**

جمعی از اعلام همان‌طور که ظاهر کفایه هم هست، فرمودند: مفهوم شرط متوقف است بر دو چیز: اول این‌که مفاد جمله شرطیه این باشد که ارتباط جزاء با شرط ارتباط [خاصی باشد که متضمن سه امر باشد: یک:] لزومی است نه اتفاقی. دو: ارتباط لزومی جزاء با شرط هم به نحو علیت شرط است نسبت به جزاء نه این‌که شرط معلول جزاء باشد. سه: علیت شرط برای جزاء علیت منحصره باشد؛ عدلی نداشته باشد. ان جاءک زید فاکرمه این جمله شرطیه بفهماند که وجوب اکرام زید ارتباط دارد با مجیء زید [به نحو] ارتباط لزومی نه اتفاقی. (که این را توضیح خواهیم داد) و مجیء زید علت است برای وجوب اکرام او و علیت مجیء زید برای وجوب اکرام زید علیت منحصره است، عدل ندارد، این‌جور نیست که ان جاءک زید أو ارسل الیک هدیة فاکرمه باشد.

این امر اولی است که در انعقاد مفهوم شرط لازم است. صاحب کفایه توضیح می‌‌دهد. اگر ارتباط بین جزاء و شرط ارتباط لزومی نباشد ارتباط اتفاقی باشد مثل این‌که می‌‌گویند ان کان الانسان ناطقا فالحمار ناهق، آیا این مفهوم دارد؟ ارتباط این دو مطلب به هم اتفاقی است اتفاقا انسان و حمار یکی‌شان ناطق است دیگری ناهق است، اگر انسان ناطق باشد پس حمار ناهق است، اما ربط لزومی بین این دو نیست، حالا اگر انسان ناطق نبود حمار هم ناهق نیست؟ چه ارتباطی به هم دارند؟

[سؤال: ... جواب:] جمله شرطیه است یا نیست؟ ان کان الانسان ناطقا فالحمار ناهق.

یا اگر ربط لزومی باشد اما شرط علت جزاء نباشد، بلکه معلول جزاء باشد مفهوم پیدا نمی‌کند. مثلا شما می‌‌گویید ان احترقت القطنة فالنار موجود، اگر این پنبه بسوزد آتش موجود است، آیا مفهومش این است که اگر این پنبه نسوزد آتش موجود نیست؟ شاید آتش موجود است و این‌که پنبه نسوخت چون شرطش محقق نبود، مانع بود. انتفاء معلول کشف از انتفاء مقتضی نمی‌کند چون شاید مقتضی هست ولی معلول موجود نشد لفقد الشرط او الابتلاء بالمانع.

و همین‌طور اگر شرط علت جزاء باشد ولی علت منحصره نباشد، باز مفهوم منعقد نمی‌شود. مجیء زید اگر علت منحصره نباشد بلکه ارسال هدیه هم توسط زید منشأ وجوب اکرام باشد با انتفاء مجیء زید وجوب اکرام منتفی نمی‌شود.

صاحب کفایه فرموده من وضع جمله شرطیه را بر افاده ربط لزومی قبول دارم. آن ان کان الانسان ناطقا فالحمار ناهق مجاز است. ولی ربط به نحو علیت شرط است للجزاء؟ از کجا؟ غلط بود بگوییم ان احترقت القطنة فالنار موجود؟ غلط نیست. کجا غلط است؟ علیت شرط برای جزاء مفاد جمله شرطیه نیست، شاید جزاء علت شرط باشد فضلا از این‌که بخواهید بگویید علیت شرط علیت منحصره است. نه وضع ادات شرط این را می‌‌فهماند نه اطلاق ادات شرط این را می‌‌فهماند. و لذا ما مفهوم مطلق را برای جمله شرطیه قبول نداریم.

**اشکال در ضروری بودن ارتباط علّی بین شرط و جزاء برای تحقق مفهوم شرط**

به نظر ما این فرمایش درست نیست. آنی که نیاز داریم به آن در مفهوم شرط این است که ارتباط جزاء با شرط ارتباط دائمی تعیینی باشد، ارتباط دائمی و تعیینی. زید و عمرو دائما با هم می‌‌آیند مدرسه، حساب احتمالات را جاری کردیم، همیشه مثل برخی از بزرگان بودند دو برادر دوقلو با هم همه جا با هم بودند، ان جاء احدهما الی المدرسة فقد جاء الآخر، این غلط است؟ این مفهوم ندارد؟ چرا مفهوم ندارد؟ اگر یکی نبود کشف می‌‌کنیم دیگری هم نیست چون ارتباط مجیء این دو برادر به مدرسه ارتباط دائمی بود. همین کافی است برای این‌که ما بتوانیم بگوییم جمله شرطیه می‌‌تواند مفهوم داشته باشد. ان قصّرت افطرت یعنی اذا وجب علیک التقصیر وجب علیک الافطار، علت و معلول هستند این‌ها با هم؟ ابدا، چه علیتی چه معلولی؟ وجوب تقصیر علت وجوب افطار است یا وجوب افطار علت وجوب تقصیر است؟ هر دو معلول علت دیگری هستند، ‌هر دو مجعول شارع هستند اما شارع ارتباط دائم ایجاد کرده بین وجوب تقصیر و وجوب افطار.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره این‌که ارتباط دائم از کجا فهمیده می‌‌شود بحث دیگری است، ‌بحث این است که آیا لازم است ربط شرط به جزاء از این باب باشد که شرط علت جزاء است؟ نه، باید بفهمیم که ارتباط شرط و جزاء ارتباط دائم است، همین. ارتباط دائم است البته ارتباط دائم و انحصاری. حال از جمله شرطیه این را می‌‌فهمیم یا نمی‌فهمیم بحث دیگری است. توقف ندارد مفهوم شرط بر این‌که از جمله شرطیه ارتباط دائم انحصاری بین شرط و جزاء فهمیده بشود، ان قصرت افطرت یعنی اذا وجب علیک التقصیر وجب علیک الافطار بعد ما یک جایی می‌‌گوییم وقتی افطار واجب نبود، صوم واجب بود در سفر لهوی، تقصیر هم واجب نیست، چه اشکالی دارد. آن ان کان الانسان ناطقا فالحمار ناهق مجاز است. در واقع شما علم اجمالی دارید یکی از این دو ناطق است دیگری ناهق است می‌‌گویید اگر انسان ناطق است پس آن معلوم بالاجمال کونه ناهقا حمار است. این اصلا ارتباط دائم را بین این دو افاده نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] ارتباط اتفاقی یعنی دائمی نیست. ... و لذا می‌‌گویم این خلاف ظاهر است. صاحب کفایه هم قبول کرده این خلاف ظاهر است ان کان الانسان ناطقا فالحمار ناهق. اما ارتباط دائم و انحصاری اگر فهمیده بشود از جمله شرطیه کافی است. عرض کردم اذا وجب علیک التقصیر وجب علیک الافطار یعنی اذا لم یجب التقصیر فلایجب الافطار. ... در ان احترقت القطنة فالنار موجود بله آن‌جا قرینه داریم که می‌‌خواهیم بگوییم ان احترقت القطنة فالنار موجود یعنی ما اخبارمان به وجود آتش محدود است به این فرض، اگر قطنه نسوزد ما اخبار نمی‌کنیم از وجود نار، نه این‌که نار موجود نیست. در جمله خبریه مفهوم‌گیری که می‌‌خواهید بکنید یعنی اگر این شرط نبود من اخبار نمی‌کنم، اگر این ماشین زید است پس زید در مدرسه است، نه این‌که اگر این ماشین زید نیست پس زید در مدرسه نیست، نه، ‌اگر این ماشین زید نیست پس من اخبار نمی‌کنم که زید در مدرسه است نه این‌که خبر می‌‌دهم که زید در مدرسه نیست، ‌شاید امروز ماشینش پنچر شده نیاورده. در جمله خبریه ظهور جمله خبریه این است که اگر شرط نبود من اخبار نمی‌کنم از وجود جزاء نه این‌که اخبار می‌‌کنم از عدم جزاء، اذا احترقت القطنة فالنار موجود یعنی در این فرض اخبار می‌‌کنم از وجود نار اما اگر احتراق قطنه نبود شاید نار موجود باشد ولی من دیگر اخبار نمی‌کنم از وجود نار.

[سؤال: ... جواب:] در جمله خبریه ظاهر از تعلیق اخبار بر شرط همین است که عند انتفاء الشرط فلااخبار نه فلاواقع.

**مقدمه دوم برای حجیت مفهوم شرط**

امر دومی که مفهوم شرط گفتند بر او توقف دارد مفاد جزاء طبیعی حکم باشد نه شخص حکم. این‌جور گفتند، گفتند اگر ان جاءک زید فاکرمه این باشد که علت منحصره این انشاء وجوب اکرام زید مجیء زید باشد، این انشاء وجوب اکرام زید که الان موجود می‌‌شود، این علت منحصره‌اش مجیء زید است، اما شاید قبلا بعدا انشاء دیگری هم بکنم برای وجوب اکرام زید و آن انشاء دیگر را معلق کنم بر ارسال هدیه توسط زید، فعلا این انشاء، شخص این انشاء که در این خطاب ان جاءک زید فاکرمه هست شخص این انشاء را که لحاظ می‌‌کنید شخص این انشاء موقوف است بر مجیء زید بحیث که اگر مجیء زید نباشد حکمی که مُنشأ به شخص این انشاء است منتفی است نه این‌که طبیعی وجوب اکرام زید و لو با انشاء دیگر بخواهد انشاء بشود او منتفی است، نخیر، ‌او را ما نمی‌گوییم.

**اشکال (محقق بروجردی)**

دقت کنید! مرحوم آقای بروجردی فرموده اصلا این امر دوم درست است مشهور شده بین متاخرین ولی اصلا معنای محصل ندارد. یعنی چه؟ آقا! می‌‌فهمید چه می‌‌گویید؟ خب ان جاءک زید فاکرمه، اگر معلق در جزاء، آنی که معلق شده بر مجیء زید وجوب اکرام زید است خب وجوب اکرام زید معلق شد بر مجیء زید، با انتفاء مجیء زید وجوب اکرام زید منتفی می‌‌شود این می‌‌شود مفهوم. این‌که می‌‌گویید که نه، باید در جزاء سنخ الحکم معلق باشد، سنخ الحکم وجوب اکرام زید چیست؟ وجوب اکرام عمرو؟ یا استحباب اکرام زید؟ آن‌ها که مطرح نیستند. بحث ما در وجوب اکرام زید است. خب وجوب اکرام، دیگر شخص و سنخ ندارد که. وجوب اکرام زید اگر معلق بشود بر مجیء زید اذا انتفی المجیء انتفی وجوب الاکرام.

**پاسخ**

این شخص بزرگ به نظر ما کم‌لطفی کرده. وجوب اکرام زید ممکن است ده بار انشاء بشود با شرط‌های مختلف، ان جاءک زید فاکرمه، زید زنگ می‌‌زند جناب مولی! ممنون از لطف‌تان ولی من نمی‌توانم بیایم سختم است بیایم، ‌مولی به عبدش می‌‌گوید و ان ارسل زید الیک هدیة فاکرمه، زید می‌‌گوید پولم کجا بود؟ مولی می‌‌گوید و ان سلم علیک زید فاکرمه. به این‌ها می‌‌گویند تعداد اشخاص وجوب اکرام زید. می‌‌خواهیم ببینیم ان جاءک زید فاکرمه این است که هذا الفرد من الانشاء لوجوب اکرام زید معلق علی مجیئه؟ خب منافات ندارد که یک ساعت دیگر یک فرد دیگری از وجوب اکرام زید را انشاء کند معلقا علی ارسال الهدیة یا نه اصلا مفاد این جمله این است که وجوب اکرام زید، این طبیعی، وجوب اکرام زید معلقا علی مجیئه که اگر این‌جور باشد این مراد از تعلیق سنخ الحکم تعلیق طبیعی الحکم است. چرا شما می‌‌فرمایید لانجد له معنی محصلا.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

**مناقشه در کلام محقق بروجردی (مفهوم شرط مدلول فعل متکلم است نه مدلول لفظ) – ادامه بررسی مقدمات مفهوم شرط**

جلسه 121- 390

**دو‌شنبه – 26/02/1401**

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

بحث در مفهوم شرط بود. عرض کردیم نزاع مشهور در مفهوم شرط در اصل ثبوت مفهوم نیست، ان کان العالم عادلا فاکرمه می‌‌فهماند که عالم مطلقا واجب الاکرام نیست، پس مفهوم فی الجملة دارد، بحث در این است که آیا مفهومش مطلق است و بالجملة است که ان لم یکن العالم عادلا فلایجب اکرامه مطلقا و لو کان هاشمیا، یا نخیر، ممکن است این شرطی که در خطاب ذکر شد بدیل داشته باشد، ان کان العالم عادلا فاکرمه ممکن است جای دیگری بگویند ان کان العالم هاشمیا فاکرمه.

شیخ انصاری قائل به مفهوم مطلق شده است برای جمله شرطیه و این را به مشهور نسبت داده است. ولی بزرگانی مثل صاحب کفایه، مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری، امام، مرحوم آقای گلپایگانی، در معاصرین، آقای زنجانی، منکر مفهوم مطلق برای جمله شرطیه شدند.

البته در بحوث فرمودند: هر کس مفهوم شرط را در اصول انکار می‌‌کند به فقه که می‌‌رسد طبق مرتکز عرفی‌اش تمسک به مفهوم شرط می‌‌کند. ما راجع به امام این را تصدیق می‌‌کنیم. امام در اصول انکار کردند مفهوم مطلق را برای جمله شرطیه، در مناهج الوصول جلد 2 صفحه 183 صریحا فرمودند ما منکر مفهوم شرط هستیم. ولی ما در فقه کتاب البیع جلد 2 صفحه 714، کتاب البیع جلد3 صفحه 89 و در کتاب الخلل فی الصلاة دیدیم به مفهوم شرط تمسک کردند. اما این‌طور نیست که همه فراموش کنند مبنای اصولی‌شان را در انکار مفهوم شرط و در فقه به مفهوم شرط تمسک کنند.

در میان قدماء ظاهرا شیخ طوسی قائل به مفهوم شرط است. ولی سید مرتضی منکر مفهوم شرط است. در الذریعة جلد 1 صفحه 406 می‌‌فرماید: الشرط عندنا کالوصف فی انه لایدل علی ان ما عداه بخلافه. جالب است بدانید، سید مرتضی منکر مفهوم وصف است حتی فی الجملة، ‌صریحا می‌‌گوید، ‌فی الغنم السائمة زکاة مفهوم ندارد، شاید با خطاب دیگری بگویند فی الغنم المعلوفة ایضا زکاة، تدرج در بیان است و امثال آن. حالا این‌جا می‌‌فرمایند شرط هم مثل وصف است، به نظر ما مفهوم ندارد، ولی در ادامه می‌‌فرمایند لیس یمتنع ان یخلفه شرط آخر یجری مجراه، ممتنع نیست که اگر این شرط مذکور در خطاب منتفی شد شرط دیگری بتواند جایگزین آن بشود. عدالت عالم منتفی شد در خطاب ان کان العالم عادلا فاکرمه ممتنع نیست که هاشمی بودن عالم جایگزین عادل بودن او بشود. این یعنی قبول مفهوم فی الجملة برای جمله شرطیه. ولی ایشان در وصف حتی مفهوم فی الجملة‌ را هم قبول نکرد چون غنم یا معلوفه است یا سائمه، فرمود فی الغنم السائمة زکاة منافات ندارد که فی الغنم المعلوفة ایضا زکاة باشد.

البته ما که عرض می‌‌کنیم اصل مفهوم و لو فی الجملة مورد اتفاق مشهور هست، منافات ندارد با بعضی از شبهات که مطرح بشود که پس چرا آیه شریفه و لاتکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا حتی فی الجملة هم مفهوم ندارد، لاتکرهوا فتیاتکم علی البغاء اردن تحصنا او لم یردن تحصنا. پس این شرط چه تاثیری دارد غیر از این‌که اهتمام به موضوع آن هست، یک بیان عرفی است برای تحریک احساسات مخاطب که کنیزان جوان شما می‌‌خواهند پاکدامن باشند شما آن‌ها را اکراه می‌‌کنید بر ناپاکی؟!! لاتکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا. و الا مفهوم حتی فی الجملة هم ندارد. این‌که برخی گفتند که این شرط محقق موضوع است اگر این کنیز خودش نمی‌خواهد عفیف باشد دیگر موضوع ندارد اکراه او بر زنا، این درست نیست. بعضی از کنیزان هستند نمی‌خواهند پاکدامن باشند اما این‌طور هم نیست که با هر کس و ناکسی بخواهند بسر ببرند، پاکدامن نیست اما می‌‌خواهد یک فرد مورد نظر خودش را پیدا کند، مولای او او را مجبور می‌‌کرد با هر کسی که پول می‌‌دهد به این مولی آن کنیز را با آن شخص هم‌بستر کند. پس لایردن التعفف ولی موضوع دارد اکراه، شرط محقق موضوع نیست که در المیزان مطرح کردند. و لکن انصافا قبول است این شرط هیچ مفهوم ندارد، اما قرینه عرفیه است که چرا این شرط را گفتند، برای تحریک احساسات که انصاف نیست کنیزان جوان‌تان می‌‌خواهند عفیف باشند شما این‌ها را اکراه کنید بر خلاف عفاف.

یا إما یبلغن عندک الکبر احدهما او کلاهما فلاتقل لهما اف. حالا آقای زنجانی فرمودند این موردش پدر و مادر پیر است دلیل نمی‌شود پدر و مادر جوان را ما حرام باشد اف بگوییم، از آیه نمی‌شود حرمت قول اف نسبت به پدر و مادر جوان استفاده کرد. اما انصاف این است که هم ظاهر آیه مطلق است هم به قرینه روایات قول اف حرام است به پدر و مادر مطلقا چه جوان. چه پیر پس این شرط چرا ذکر شد؟ برای تحریک احساسات. پدر جوان ‌که انسان به او نیاز دارد و آن پدر نیاز ندارد به پسر نوعا پیش نمی‌آید که فرزند به او اف بگوید، آنی که زمینه اف گفتن دارد آن موقعی است که پدر پیر می‌‌شود مادر پیر می‌‌شود محتاج به این فرزند می‌‌شوند، یبلغن عندک الکبر احدهما او کلاهما که زمینه این هست بگویی اف، اتزجر منک، ‌برو دنبال کارت، و لذا خدا می‌‌گوید نگو. در این موارد قرینه داریم بر این‌که حتی مفهوم فی الجملة هم ندارد.

[سؤال: ... جواب:] شاید بگوییم شرط غالب است اما شرط غالب ظاهرش این است که مفهوم دارد. اگر گفتند ان دخلت بزوجتک فیحرم علیک بنتها، عرف مفهوم‌گیری می‌‌کند و لو این هم شرط غالب است، ‌چرا شرط غالب را می‌‌گویید اگر دخلی ندارد در حکم. و لکن در این دو آیه قرینه داریم بر این‌که حتی مفهوم فی الجملة‌ هم ندارد.

پس مفهوم فی الجملة ظاهرش این است که روشن است جمله شرطیه بر آن دلالت می‌‌کند اختلاف سر مفهوم مطلق هست.

**مناقشه در کلام محقق بروجردی (مفهوم شرط مدلول فعل متکلم است نه مدلول لفظ)**

از همین جا گریزی بزنیم به فرمایش آقای بروجردی که در نهایة‌ الاصول صفحه 294 مطرح کردند. فرمودند: مفهوم چه مفهوم شرط چه سایر مفاهیم، دلالت خطاب بر آن دلالت لفظیه نیست، دلالت فعل است به حسب بناء عقلاء. چطور؟ ایشان می‌‌فرمایند مدلول مطابقی و التزامی دلالت خطاب بر آن دلالت لفظ است و لذا متکلم اگر یک کلامی گفت (مثال از بنده است) الماء مطهر مدلول التزامی‌اش این است که الماء‌ طاهر فی نفسه، این مدلول التزامی را عرف می‌‌گوید ایها المتکلم انت نطقت بهذا الکلام، ‌انت قلت هذا الکلام، ولی در مفهوم نمی‌شود گفت که یا متکلم انت قلت و نطقت بهذا المفهوم، ‌او می‌‌گوید من چه نطقی کردم؟ من گفتم ان کان العالم عادلا فاکرمه، کی گفتم ان لم یکن عادلا فلایجب ان تکرمه؟ و لکن دلالت خطاب بر این مفهوم شرط دلالت فعل است از باب این‌که این تعلیق این حکم بر این شرط در خطاب نباید لغو باشد، متکلم کار لغوی نمی‌کند، ‌برای این‌که لغو نباشد می‌‌گوییم پس دخیل است در این حکم.

می‌گوییم جناب آقای بروجردی! اولا: اگر دلالت فعل است فعل بیش از مفهوم فی الجملة دلالت نمی‌کند. دخیل است، ‌بله، ‌عادل بودن عالم دخیل است در وجوب اکرام اما منحصرا دخیل است؟ بدیل ندارد؟ این را که نمی‌شود از دلالت فعل فهمید. و نزاع در این هست که مفهوم مطلق دارد یا ندارد.

ثانیا: حتی همان مفهوم فی الجملة اگر مفهوم نداشت یک کسی گفت برای بیان اهتمام به مورد است مثل همان دو تا آیه‌ای که ذکر کردیم، ‌این لغو است؟ یعنی شارع لغو سخن گفت که فرمود لاتکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا؟ لغو بود شارع گفت اما یبلغن عندک الکبر احدهما او کلاهما فلاتقل لهما اف؟‌ لغو نبود، نکته داشت، منتها در جاهای دیگر چون این نکات مطرح نیست خلاف ظاهر است که دخیل نباشد این عنوان و این شرط در حکم و لکن در خطاب آن را ذکر کنند، خلاف ظاهر است و الا لغو نیست، نکات دیگری می‌‌توان برای آن پیدا کرد. تدرج در بیان، برای این‌که مردم استیحاش نکنند فعلا این مقدار حکم را می‌‌گوید، ان کان العالم عادلا فاکرموه، بعدا مطلقش را خواهد گفت. لاتقربوا الصلاة و انتم سکاری، حالا او ممکن است تدرج در تشریع باشد ولی ممکن است تدرج در بیان هم باشد، ‌فعلا اگر مست کردید وارد مسجد نشوید، حالا بعدا می‌‌گوید اصلا مستی حرام است. البته این مثال ربطی به مفهوم شرط ندارد ولی این تعبیر که لاتقربوا الصلاة ای لاتقربوا المسجد و انتم سکاری عرف می‌‌گوید برای چی این را می‌‌گویی؟ تو که مستی را اگر می‌‌خواهی حرام کنی این‌جور تعبیر مناسب نیست. تدرج در بیان می‌‌تواند نکته‌اش باشد. پس حتی اگر بحث دلالت فعل به نکته لغویت باشد مفهوم فی الجملة هم اثباتش مشکل می‌‌شود چون نکات دیگری هست برای خروج از لغویت، اهتمام به مورد و امثال آن منشأ تخصیص به ذکر می‌‌شود.

ثالثا: جناب آقای بروجردی! آیا خود شما باور می‌‌کنید الماء مطهر وقتی بگویند، به مولی می‌‌توانیم بگوییم تو گفتی آب پاک است ولی ان جاءک زید فاکرمه یا ان کان العالم عادلا فاکرمه را نتوانیم بگوییم تو گفتی اگر زید نیامد اکرامش واجب نیست، ‌اگر عالم عادل نبود اکرامش واجب نیست؟ اگر گفتنِ به معنای گفتن بالمطابقة است در الماء مطهر هم بالمطابقة نگفت این مطلب را که الماء طاهر. اگر به فهماندن است و لو بالالتزام، در مفهوم شرط هم فهماند. و لذا به مولی اگر بگویی وقتی می‌‌گویی اکرم العالم ان کان عادلا بعد می‌‌روی بعد از مدتی زنگ می‌‌زنی مولی! حالا اگر عالم، عادل نبود چی؟ می‌‌گوید گفتم دیگر، به شما گفتم یعنی فهماندم. چه فرق می‌‌کند این‌ها با هم؟

[سؤال: ... جواب:] می‌‌شود گفت تو فهماندی. همین که او فهماند حجت است. اما بگویند نطقت به و قلته، در مدلول التزامی هم نمی‌گویند نطقت به و قلته. در مفهوم هم نمی‌گویند.

**ادامه بررسی مقدمات مفهوم شرط**

بحث در این بود که فرمودند مفهوم شرط متوقف است بر دو امر: یکی این‌که افاده کند جمله شرطیه ربط انحصاری دائمی را بین شرط و جزاء، اذا وجب علیک التقصیر وجب علیک الافطار، بین وجوب تقصیر و وجوب افطار ربط دائمی انحصاری هست. یعنی چه؟ یعنی هر کجا افطار واجب است تقصیر هم واجب است، و لذا می‌‌گوید برای این‌که بفهمی افطار واجب است برو ببین تقصیر واجب شده است در سفر، شکسته خواندن نماز واجب است بر تو یا نه. چون اکثر روایات راجع به این است که قصّر صلاتک، ‌اصلا تقصیر به لحاظ نماز می‌‌گویند، کوتاه کردن. ما برای این‌که بفهمیم افطار هم روزه خوردن هم بر ما واجب است گفتند هر کجا شکسته خواندن نماز بر تو واجب شد روزه خوردن هم بر تو واجب می‌‌شود یعنی هر کجا شکسته خواندن نماز واجب نشد روزه خوردن هم واجب نیست. ربط دائم انحصاری.

[سؤال: ... جواب:] ربط دائم ممکن است بدیل داشته باشد. مثلا عالم عادل بود واجب است اکرامش ولی اگر هاشمی هم بود واجب است اکرامش، عادل بودن عالم ربط دائمی دارد با وجوب اکرامش اما ممکن است بدیل داشته باشد عادل بودن عالم، هاشمی بودن او هم مثل عادل بودن او باشد، دیگر مفهوم پیدا نمی‌کند این ان کان العالم عادلا فاکرمه چون دو شرط دارد وجوب اکرام عالم، پس عادل بودن شرط انحصاری نیست. باید مفاد جمله شرطیه ربط این شرط مذکور در خطاب به نحو ربط دائم انحصاری باشد که امر اول است.

امر دوم این بود که مفاد جمله شرطیه این باشد که طبیعی حکم را می‌‌خواهد مرتبط کند با این شرط، ان کان العالم عادلا فاکرمه می‌‌خواهد بگوید وجوب اکرام العالم موقوف یا ثابت عند کونه عادلا. چون اگر بگوید شخص این وجوب اکرام که امروز انشاء کردیم شخص این وجوب اکرام موقوف است بر عادل بودن عالم، نفی نمی‌کند که فردا یک وجوب اکرام عالم دیگری انشاء بکند و او موقوف باشد بر هاشمی بودن آن عالم.

مثل اخبار، شما در اخبار وقتی می‌‌گویید اگر این ماشین زید است پس زید در مدرسه است، شخص این اخبار را معلق می‌‌کنید بر این‌که این ماشین زید باشد، بعد که زید را در مدرسه دیدید زنگ می‌‌زنید به آن آقا که با شما تماس داشت می‌‌گویید زید در مدرسه است، می‌‌گوید شما که پنج دقیقه قبل گفتی اگر این ماشین را که با این پلاک می‌‌بینیم ماشین زید است پس زید در مدرسه است، می‌‌گوید آن شخص اخبار را معلق کردم بر آن شرط اما الان یک اخبار دیگری می‌‌دهم این را که معلق نکرده بودم، این را مطلق بیان می‌‌کنم.

پس امر دوم این است که باید مفاد جمله شرطیه در انشاء این باشد که طبیعی حکم را یعنی طبیعی وجوب اکرام عالم را در مثال ان کان العالم عادلا فاکرمه می‌‌خواهید مرتبط کنید با این شرط.

**اشکال بر عدم احتیاج به مقدمه دوم (ارتباط طبیعی حکم در جزاء با شرط)**

برخی اشکال کردند گفتند: ما یک وقت مرادمان از طبیعی وجوب اکرام عالم این است که می‌‌خواهیم بگوییم تمام افراد وجوب اکرام عالم مرتبط می‌‌شود با این شرط کونه عادلا، اگر این است که ما دیگر نیاز به امر اول نداریم، دیگر نیاز نداریم که بگویید مفاد جمله شرطیه ربط دائم انحصاری است. خبر دادید که شما می‌‌گویید تمام افراد وجوب اکرام عالم ثابت هستند در هنگامی که عالم عادل باشد، اصلا می‌‌گویید ثبوت عند الثبوت، تمام افراد وجوب اکرام عالم ثابت هستند هنگام عادل بودن، مفهوم پیدا می‌‌کند. چرا؟ برای این‌که اگر یک فرد از وجوب اکرام عالم در هنگامی ثابت باشد که او هاشمی است و عادل نیست، لازم می‌‌آید شما دروغ گفته باشید. اگر مراد از طبیعی وجوب اکرام عالم این است که مطلق وجود یعنی به نحو انحلال، ‌تمام افراد وجوب اکرام عالم را می‌‌خواهید بگویید در هنگام عادل بودن او ثابت است نیاز به امر اول نداریم که مفاد جمله شرطیه ربط دائم انحصاری باشد یعنی تعلیق بکنید جزاء را بر شرط، تعلیق هم نکنید بلکه بگویید ثبوت عند الثبوت، بگویید تمام افراد وجوب اکرام عالم ثابت هستند نه موقوف هستند، نسبت توقفیه نه، نسبت تعلیقیه نه، ‌همان نسبت ثبوتیه، ‌تمام افراد وجوب اکرام عالم ثابت هستند هنگام عادل بودن عالم، ‌اگر یک فرد از وجوب اکرام عالم ثابت باشد در هنگام هاشمی بودن او و نه عادل بودنش، ‌کذب کلام شما لازم می‌‌آید. و لذا همین امر دوم کافی است برای مفهوم، نیاز به امر اول نیست.

[سؤال: ... جواب:] خبر می‌‌دهید، می‌‌گویید ما مِن فردٍ من وجوب اکرام العالم الا و هو ثابت عند کونه عادلا، نفی می‌‌کنید یک فردی را برای وجوب اکرام عالم که ثابت باشد عند عدم عدالته بل عند هاشمیته، وقتی این را نفی کردید خود این مفهوم است دیگر، ‌نیاز ندارد که شما اثبات کنید مفاد جمله شرطیه این است که وجوب اکرام العالم متوقف علی عدالته، نه، ثابتٌ عند عدالته، ولی می‌‌گویید تمام افراد وجوب اکرام عالم ثابت هستند در هنگام عادل بودن او. یعنی نفی می‌‌کنید یک فرد از وجوب اکرام عالم را که ثابت باشد عند کونه هاشمیا، پس معلوم می‌‌شود هاشمی بودن عالم نقشی در ثبوت وجوب اکرام او ندارد، همین کافی است.

و اگر مراد‌تان از طبیعی وجوب اکرام عالم صرف الوجود باشد، ‌صرف الوجود یعنی اول الوجود، معنایش این می‌‌شود (حتی اگر امر اول را هم بپذیریم) که بگوییم معنای ان کان العالم عادلا این است که صرف الوجود وجوب اکرام عالم یعنی اولین وجود وجوب اکرام عالم متوقف است بر عادل بودن او، با اولین وجود وجوب اکرام عالم متوقف است بر عادل بودن او، اما دومین وجود وجوب اکرام عالم ممکن است با هاشمی بودن او به وجود بیاید، با طلب کمک توسط این عالم به وجود بیاید. عادل نیست ولی تقاضای کمک کرد. اولین وجود وجوب اکرام عالم در فرضی به وجود می‌‌آید که عالم عادل باشد چون اولین حکم این بود که جعل شد، اما بعد از آن اگر یک عالمی تقاضای کمک کرد ولی عادل نبود دومین فرد از وجوب اکرام عالم به وجود بیاید این را که نفی نمی‌کند و لو امر اول را بپذیریم بپذریم که مفاد جمله شرطیه توقف الجزاء علی الشرط است ولی توقف صرف وجود الجزاء توقف اولین وجود وجوب اکرام عالم بر عادل بودن او، این‌که نفی نمی‌کند که دومین فرد هم داشته باشد وجوب اکرام عالم که او موقوف است بر چیز دیگر.

**پاسخ**

می‌گوییم: نه این و نه آن. طبیعی وجوب اکرام عالم یعنی اسم جنس نه اول الوجود نه جمیع الافراد، هیچ‌کدام. ‌همین وجوب اکرام عالم، هیچ چیز به او اضافه نکن نگو اولین وجود وجوب اکرام، نگو جمیع افراد وجوب اکرام عالم، ‌بگو وجوب اکرام عالم. این می‌‌شود طبیعی. بعد امر اول می‌‌گوید ببینیم مفاد جمله شرطیه چیست، وجوب اکرام عالم ثابت است عند کونه عادلا؟‌ خب اثبات شیء که نفی ماعدا نمی‌کند، مفهوم پیدا نمی‌کنیم، وجوب اکرام عالم ثابت است هنگامی که او عادل است اما معنایش این نخواهد بود که وجوب اکرام عالم اگر هاشمی بود ثابت نیست، از قدیم به ما از روزی که طلبه شدیم گفتند اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. اگر امر اول این را می‌‌گوید که باید مفاد جمله شرطیه بالوضع یا بالاطلاق به یک نحوی این باشد که وجوب اکرام العالم موقوف معلق علی کونه عادلا، وجوب اکرام عالم، طبیعی وجوب اکرام عالم متوقف است وجودش بر عادل بودن عالم، حکم کردید که وجوب اکرام عالم متوقف است بر عادل بودن او، اگر یک جایی وجوب اکرام عالم آمد بدون عادل، این‌جا کذب خبر شما لازم می‌‌آید چون شما گفتید وجوب اکرام عالم موقوف است بر عادل بودن او، ‌ما یک موردی پیدا کردیم که موقوف نبود.

مثل این‌که شما می‌‌گویید النار حارة یک آتش پیدا کردیم که داغ نیست دروغ لازم می‌‌آید در خبر شما. النار اسم جنس است نه مراد اولین آتش است نه مراد جمیع افراد آتش است بلکه مراد از آتش آتش است همان اسم جنس. یک مورد اگر آتش بارد بود دروغ در کلام شما لازم می‌‌آید. این‌جا هم گفتید وجوب اکرام عالم موقوف است بر عادل بودن او، اگر یک مورد بود که وجوب اکرام عالم بود و موقوف نبود بر عادل بودن او موقوف بود بر هاشمی بودن او کذب خبر شما لازم می‌‌آید. مفهوم شرط با همین زنده می‌‌شود. کشف می‌‌کنیم هیچ وجوب اکرام عالمی نیست مگر این‌که متوقف است بر عادل بودن عالم. پس وجوب اکرام عالم عند کونه هاشمیا لا عادلا دروغ است چون اگر راست بود وجوب اکرام عالم هنگامی که هاشمی است پس یک فردی از وجوب اکرام عالم داریم که موقوف بر عادل بودن او نیست در حالی که متکلم گفت ان کان العالم عادلا فاکرمه یعنی وجوب اکرام العالم موقوف علی کونه عادلا.

پس ما به هر دو امر نیاز داریم، هم امر اول که مفاد جمله شرطیه این باشد که وجوب اکرام العالم موقوف لا ثابت، موقوف علی کونه عادلا، و الا بگویید ثابت عند کونه عادلا این‌که اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. به امر دوم هم نیاز داریم برای این‌که اگر فقط می‌‌خواهید بگویید این انشاء الان من نسبت به وجوب اکرام عالم این انشاء موقوف است این حکمی که الان انشاء می‌کنم موقوف است بر عادل بودن عالم، این نفی نمی‌کند که یک ساعت دیگر یک انشاء دیگری بکنید برای وجوب اکرام عالم که او دیگر موقوف بر عادل بودن عالم نباشد. مثل همان اخبار. گفتید این اخبار من، معنای این‌که اگر این ماشین پلاکش این هست که زید در مدرسه است، معنایش ظهور عرفیش این است که این شخص اخبار موقوف است بر این شرط معنایش این نیست که پنج دقیقه یک خبر دیگر نمی‌آیم بگویم اگر عمرو در مدرسه است پس زید هم در مدرسه است. می‌‌گوید تو که گفتی اگر این ماشین پلاکش این است زید در مدرسه است می‌‌گوید آن شخص اخبار موقوف بود بر آن شرط یک اخبار دیگر می‌‌کنم از بودن زید در مدرسه که این موقوف است بر این‌که عمرو در مدرسه باشد ده دقیقه دیگر هم بطور مطلق که زید را می‌‌بینیم خبر می‌‌دهم زید در مدرسه است او می‌‌شود اخبار مطلق سوم.

کدام‌یک از این دو امر (که ثابت شد هر دو مورد نیاز است) مورد اتفاق علماء است و دیگری محل نزاع؟. در همین نزاع هم کردند، در همین که محل نزاع در جمله شرطیه کدام‌یک از این دو امر است تا ما فکر کنیم متمرکز بشویم.

صاحب کفایه گفته (یعنی ظاهرش این است) که نزاع در همان امر اول است. امر دوم که مفاد جزاء ربط طبیعی الحکم است علی الشرط او که محل نزاع نیست، متسالم‌علیه است بین اصحاب. امر اول است که مورد نزاع است که حکم طبیعی الجزاء طبیعی وجوب اکرام عالم را شما چه جور ربط می‌‌دهید به شرط؟ ربط توقفی یا ربط ثبوتی؟ روح کلام صاحب کفایه این است. ربط جه جور می‌‌دهید؟ می‌‌گویید وجوب اکرام العالم موقوف علی کونه عادلا مفهوم مطلق پیدا می‌‌کند بگویید ثابت عند کونه عادلا اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند، ‌مفهوم مطلق پیدا نمی‌کنید.

محقق عراقی گفته که برعکس، آنی که متسالم‌علیه بین اصحاب است اتفاقا آن امر اول است، نزاع در آن امر دوم است.

جناب محقق عراقی! حالا شما صحبت کنید چرا نزاع در امر دوم است. ایشان می‌‌گوید امر اول متسالم‌علیه است برای این است که ظاهر خطاب ان کان العالم عادلا فاکرمه این است که آنی که دخیل است در این جزاء همین عادل بودن عالم است نه چیز دیگر، نه جامع بین عادل بودن و هاشمی بودن، نخیر، اصالة التطابق بین مقام ثبوت و اثبات مورد تسالم علماء است که هر چه در خطاب گفتند در مقام جعل هم همان است. در خطاب گفتند ان کان العالم عادلا فاکرمه، نگفتند ان کان العالم عادلا او هاشمیا فاکرمه، پس این ظاهر در این است که در مقام ثبوت هم خصوص عادل بودن عالم نقش در این جعل دارد نه جامع بین عادل بودن و هاشمی بودن.

پس این مورد نزاع نیست. آنی که مورد نزاع است این است که این عادل بودن عالم بخصوصه نقش در طبیعی وجوب اکرام عالم دارد یا نقش در شخص این انشاء امروز نسبت به وجوب اکرام عالم دارد؟ این محل نزاع است. منکر مفهوم شرط می‌‌گوید شارع امروز شخص عادل بودن عالم را بعنوانه بخصوصیته دخیل کرد، دخل منحصر، ربط تام و انحصاری، اما دخیل کرد در شخص انشاء امروز، در شخص انشاء الان، یک ساعت دیگر ممکن است به شما بگوید: شخص انشاء دومی هم الان منتظر باشید برای شما بیاورم: ان کان العالم هاشمیا فاکرمه، آن هم دخیل می‌‌شود در شخص وجوب اکرام دیگر. قائل به مفهوم شرط می‌‌گوید: نه، ظاهر ان کان العالم عادلا فاکرمه این است که این عادل بودن عالم ربط دائم انحصاری دارد و دخیل است در طبیعی وجوب اکرام عالم، ‌دیگر غیر از این ما وجوب اکرام عالمی نداریم. پس اصل این‌که ظاهر جمله شرطیه این است که این شرط نه جامع بین این شرط و شرط دیگر، این شرط دخیل است در این جزاء مورد اتفاق است، بحث در این است که جزاء مفادش طبیعی وجوب اکرام عالم است تا بگوییم آنی که دخیل است در طبیعی وجوب اکرام عالم عادل بودن عالم است نه جامع بین او و بین هاشمی بودن. یا نه، مفاد جزاء این است که شخص این وجوب اکرام عالم که الان جعل می‌‌کنم عادل بودن عالم در او دخیل است که نفی نمی‌کند شخص وجوب اکرام دیگری داشته باشیم در گذشته یا در آینده که هاشمی بودن عالم در آن دخیل باشد.

جای سؤال ماند: جناب محقق عراقی!‌ چه اصراری دارید بگویید ظاهر خطاب مسلم است در ان کان العالم عادلا فاکرمه که شخص این عادل بودن عالم نه جامع بین این و بین شرط دیگر، این ربط تام انحصاری دارد با جزاء، چرا این ادعاء را می‌‌کنید، هر عنوانی که در خطاب اخذ شد خودش ظاهر این است که در مقام ثبوت وحده لاشریک له در مقام ثبوت دخیل است. محقق عراقی می‌‌گوید صبر کنید تا فردا، دو تا شاهد داریم برای‌تان می‌‌گویم لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من یحیی عن بینة. می‌‌گوییم صبر می‌‌کنیم اما مطمئنیم مطالب شما درست نیست. حالا ببینیم چه می‌‌شود.

و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 122- 391**

**سه‌شنبه – 27/02/1401**

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

بحث در فرمایش محقق عراقی بود که فرمودند: ظاهر جمله شرطیه که دخالت خصوص همین شرط که در خطاب ذکر شده در جزاء هست، مثلا ان کان العالم عادلا فاکرمه ظهورش این است که عادل بودن عالم به خصوص دخیل است و علت است در ثبوت این جزاء، این مورد تسالم است. و هیچ‌کس در این مطلب نزاع نکرده. اگر می‌‌بینی نزاعی هست و بخاطر این نزاع برخی مفهوم شرط را قبول کردند برخی قبول نکردند، نزاع در یک مطلب دیگری است، نزاع در این است که آیا مفاد جزاء طبیعی حکم است یا شخص حکم. یعنی آیا ان کان العالم عادلا فاکرمه معنایش این است که عادل بودن عالم علت است برای طبیعی وجوب اکرام عالم. اگر این را بگوییم باید قائل به مفهوم شرط بشویم چون مفاد این جمله شرطیه این می‌‌شود که عدالة العالم دخیل فی طبیعی وجوب اکرام العالم، پس اگر عالم، عادل نبود دیگر وجوب اکرام ندارد. ولی اگر بگوییم مفاد این جمله شرطیه این است که عدالة العالم دخیل فی شخص هذا الموضوع المنشأ فی هذا الخطاب، مفهوم شرط را نباید بپذیریم چون ممکن است قبلا یا بعدا یک وجوب اکرام عالمی که مُنشأ است به انشاء دیگر داشته باشیم که عدالت عالم در او دخیل نباشد، هاشمی بودن عالم در او دخیل باشد و گفته باشند ان کان العالم هاشمیا فاکرمه.

بعد دو شاهد ذکر می‌‌کنند برای این ادعای خودشان‌ که چرا مورد تسالم است ظهور شرط در این‌که خصوص همین شرط مذکور در خطاب دخیل است در جزاء نه جامع بین این شرط و یک شرط دیگری که مذکور نیست. ما قبل از این‌که این دو شاهد را بررسی کنیم، اصل این ادعای محقق عراقی را ببینیم درست است یا درست نیست. یعنی ما نپذیریم که ظاهر خطاب شرط این است که خصوص این شرط مذکور در خطاب دخیل است در جزاء. اما جناب محقق عراقی! این‌که کافی نیست برای مفهوم شرط، جزاء هم مفادش طبیعی حکم وجوب اکرام عالم باشد آخرش این می‌‌شود: عدالة العالم علة بوجوب اکرام العالم. مگر اثبات علیت یک چیز نفی علیت چیزهای دیگر است؟ اگر گفتید آتش علت حرارت است، نفی می‌‌کند که بخاری برقی هم علت حرارت باشد؟ آن را نفی نمی‌کند. عدالة العالم دخیلٌ یعنی علة، علة لطبیعی وجوب اکرام العالم، ‌کما این‌که النار‌ علة لطبیعی الحرارة منافات ندارد که بخاری برقی هم علة ثانیة لطبیعی الحرارة. علت بودن عدالت عالم در طبیعی وجوب اکرام عالم آیا نفی می‌‌کند صلاحیت علت‌های دیگر را؟ نفی نمی‌کند. آخرش این می‌‌شود که ما جعل کردیم علیت را برای خصوص عدالت عالم در این خطاب، جعل کردیم علیت عدالت عالم را برای طبیعی وجوب اکرام عالم، یعنی اذا کان العالم عادلا فیوجب طبیعی وجوب اکرامه کما این‌که اذا وجد النار فتوجد طبیعیة الحرارة اما این اثبات شیء که نفی ماعدا نمی‌کند که حالا که نار علت است برای طبیعی حرارت پس بخاری برقی علت نیست.

[سؤال: ... جواب:] در این خطاب اذا کان العالم عادلا فیجب اکرامه ما جعل کردیم علیت را برای عادل بودن عالم نه برای احد الامرین من عدالة العالم او هاشمیته تا بگویید این خلاف ظاهر است. ما در این خطاب جعل کردیم علیت را برای عنوان عادل بودن عالم و گفتیم این را ما علت قرار دادیم برای طبیعی وجوب اکرام عالم اما این به معنای این نیست که پس طبیعی وجوب اکرام عالم علت اخرایی نمی‌تواند داشته باشد یا علت اخرایی ندارد، هم‌چون حرفی نزدیم.

جناب محقق عراقی! شما تلاش کردید و آخرش این نتیجه را گرفتید که جزاء شد طبیعی وجوب اکرام عالم، شرط هم شد عنوان عادل بودن عالم نه جامع بین او و بین هاشمی بودنش، بسیار خوب، مولی با این خطابش می‌‌گوید ما جعل کردیم عادل بودن عالم را علت و سبب برای وجوب اکرام عالم، اما این نمی‌گوید طبیعی وجوب اکرام عالم برایش سبب و علت دیگری جعل نشده است. امر اول که محقق خراسانی صاحب کفایه گفت که بسیاری از بزرگان هم مطرح کردند می‌‌گوید ما جمله شرطیه را به این بر می‌‌گردانیم اگر بخواهیم مفهوم شرط را قائل بشویم می‌‌گوییم وجوب اکرام العالم موقوف علی عدالته، این‌جاست که مفهوم شرط زنده می‌‌شود. بله، اگر کسی بگوید شاید در مقام ثبوت وجوب اکرام العالم موقوفٌ علی احد امرین إما عدالته او هاشمیته، آن وقت مفهوم نخواهیم داشت، ما منکر نیستیم که نیاز به امر ثانی داریم که موقوف‌علیه را همین عادل بودن عالم بدانیم نه جامع بین عادل بودن عالم و هاشمی بودن او، ‌اما مهم امر اول هم هست که مفاد جمله شرطیه نسبت توقفیه باشد. و الا اگر نسبت ثبوتیه باشد، طبیعی وجوب اکرام العالم ثابت عند کونه عادلا، و واقعا هم به قول محقق عراقی ظاهر این خطاب این است که مولی می‌‌خواهد انشاء کند ثبوت طبیعی وجوب اکرام عالم را در هنگام عدالت او اما اثبات شیء که نفی ماعدا نمی‌کند، مثل این‌که شما بگویید زید در مدرسه است عند وجود الاستاذ، اما این نفی نمی‌کند این را که شاید زید عند وجود الخطیب هم در مدرسه باشد، ولی اگر بگویید حضور زید فی المدرسة موقوف علی حضور الاستاذ بله آن وقت مفهوم درست می‌‌شود چون طبیعی حضور زید را گفتید موقوف است بر حضور استاد.

و فرقش این است که وقتی شما می‌‌گویید حضور زید فی المدرسة ثابت عند حضور الاستاذ این مفاد کان تامه است، یکفی در مفاد کان تامه که یک فرد موجود بشود تا بگوییم طبیعی موجود شده است. حضرت آدم که موجود شد صحیح است بگویید انسان موجود شد. ولی وقتی بگویید حضور زید فی المدرسة‌ موقوف علی حضور الاستاذ این کان ناقصه است، این طبیعی حضور زید در مدرسه این وصف را دارد که موقوف است بر حضور استاد، اگر یک فرد از حضور زید در مدرسه بدون حضور استاد شکل بگیرد بخاطر این‌که منبری آمد مداح آمد، زید بیاید با این‌که استاد نیامده است، کذب این قضیه لازم می‌‌آید. پس ما به هر دو امر نیاز داریم. هم به امر اول که مآلش این است که مفاد جمله شرطیه باید نسبت توقفیه باشد نه نسبت تقدیریه یا ثبوتیه. امر دوم این است که باید ظاهر خطاب این باشد که موقوف‌علیه که شخص این شرط هست موقوف بر آن هم طبیعی باشد یعنی امر دوم می‌‌گوید مبادا معنا کنید ان کان العالم عادلا فیجب اکرامه را بر این‌که این شخص از وجوب اکرام که الان جعل می‌‌شود موقوف است بر عادل بودن او، اگر این‌طور بگویید دیگر نفی نمی‌توانیم بکنیم یک شخص وجوب اکرام عالم دیگری را که قبلا جعل شده است یا بعدا جعل می‌‌شود و او موقوف بر عادل بودن عالم نیست، باید بگوییم طبیعی وجوب اکرام العالم موقوفٌ علی کونه عادلا که امر دوم این را می‌‌گوید.

محقق عراقی برای آن ادعای خودش که همه قبول دارند، مورد تسالم است که در جمله شرطیه این شرط است که در خطاب ذکر شده است، ‌این شرط است که دخیل است و سبب است برای جزاء، نه جامع بین این شرط و یک شرط دیگر که مذکور در خطاب نیست، که ما هم این ظهور را قبول داریم ولی مرحوم محقق عراقی فرموده این ظهوری است که نامش اصالة التطابق بین مقام الاثبات و مقام الثبوت است که هر چه در خطاب ذکر شد ظاهر این است که در مقام جعل هم همین عنوان متعلق جعل است. دو شاهد برای او ذکر کرده:

شاهد اول: ایشان فرموده: ببینید اصحاب وقتی می‌‌بینند یک خطاب می‌‌گوید اعتق رقبة یک خطاب می‌‌گوید اعتق رقبة مؤمنة، اگر احراز بشود وحدت حکم، حمل می‌‌کنند اعتق رقبة را بر اعتق رقبة مؤمنة، قید می‌‌زنند مطلق را، چرا؟ چون تسالم هست بر این‌که ظهور اعتق رقبة مؤمنة در این است که این قید مؤمنة در مقام ثبوت جعل مأخوذ است نه در مقام اثبات از باب افضل الافراد گفته شده است و در مقام ثبوت جعل هیچ نقشی ندارد، اصالة التطابق بین مقام الاثبات و الثبوت می‌‌گوید همان‌طور که در خطاب قید مؤمنة آمد بگویید در مقام ثبوت جعل هم این قید مؤمنة در این جعل وجوب عتق رقبة اخذ شده است. در حالی که اگر این اصالة التطابق نبود می‌‌گفتیم از کجا در مقام ثبوت قید مؤمنة اخذ شده است شاید در مقام اثبات از باب افضل الافراد این قید را آورده‌اند. این مورد تسالم است. این نشان می‌‌دهد که همه قبول دارند هر قیدی در خطاب بیاید اصالة‌التطابق می‌‌گوید در مقام ثبوت جعل هم به عنوان خودش مأخوذ است. پس این‌جا هم وقتی می‌‌گویند ان کان العالم عادلا فیجب اکرامه اصالة التطابق می‌‌گوید همین عنوان عادل بودن عالم شرط است در این خطاب نه جامع بین این و بین هاشمی بودن.

شاهد دوم: ایشان فرموده: تصریح کردند بزرگان ‌که اگر محمول در خطاب شخص یک حکمی را بگوید نه طبیعی حکم را، دیگر ما مفهوم نخواهیم داشت. مثل اکرم زیدا عند مجیئه، این عند مجیئه قید شخص این وجوب اکرام است، ‌هیچ‌کس برای اکرم زیدا عند مجیئه مفهوم شرط قائل نیست، شاید واجب باشد اکرام زید عند مرضه، همان‌طور که واجب شد اکرام زید عند مجیئه. چون در این‌جا این عند مجیئه قید شخص این جعل است. پس چرا در اکرم زیدا عند مجیئه هیچ‌کس قائل به مفهوم از قبیل مفهوم شرط نشد، چرا نگفتند عند مجیئه شاید مقام ثبوتش اعم است از عند مجیئه أو عند مرضه، چون اصالة التطابق را قبول دارند، ‌اگر اصالة التطابق را قبول نداشتند می‌‌گفتند حالا شاید مولی گفته اکرم زیدا عند مجیئه ولی در مقام ثبوت اکرم زیدا عند مجئیه أو عند مرضه باشد یا مطلق باشد. این‌که این‌جا نزاع ندارند در ثبوت مفهوم چون مفاد این خطاب انشاء یک فردی است از وجوب اکرام زید و انتفاء این شخص وجوب اکرام عند انتفاء قید مجیء عقلی است، ‌قابل نزاع نیست، این بخاطر همان تسالم است در اصالة التطابق.

پس هیچ نزاعی نیست و این مطلب مورد تسالم است که ظاهر ان کان العالم عادلا فیجب اکرامه این است که شخص این شرط مذکور در خطاب دخیل است در جزاء، اختلاف این است که جزاء چیست، جزاء شخص وجوب اکرام عالمی است که در این لحظه جعل کردیم در این خطاب تا بگوییم انتفاء این شخص وجوب به انتفاء این شرط عقلی است، مفهوم ندارد یا بگوییم جزاء طبیعی وجوب اکرام عالم است نه خصوص این شخص وجوب که الان جعل می‌‌کنیم تا بگوییم مفهوم شرط را ما می‌‌پذیریم.

این فرمایش محقق عراقی تمام نیست. هیچ‌کدام از این دو شاهد درست نیست. بعضی از مطالب ربطی به اصالة التطابق شما ندارد جناب محقق عراقی!. می‌‌خواهید اصالة التطابق را بگویید بیایید راست‌حسینی مثال‌هایی بزنید که آن وقت طلبه‌ها ببینیم قبول می‌‌کنند یا نه. مولی در حکم انحلالی آمد گفت یجب اکرام الفقیه، جناب محقق عراقی! اصالة التطابق شما می‌‌دانید چه می‌‌گوید؟ می‌‌گوید این این فقیه همان‌طور که در خطاب اخذ شد موضوعا لوجوب الاکرام در مقام ثبوت هم اخذ شده است در وجوب اکرام، یعنی ما این‌که بگوییم شاید این خطاب یک مصداقی و یک حصه‌ای از وجوب اکرام عالم را بیان کرده است، در مقام ثبوت شارع گفته بود یجب اکرام العالم اما در مقام اثبات یک بخشی از آن جعل کلی را می‌‌گوید چون محل ابتلاء است، چون فعلا مردم آمادگی وجوب اکرام عالم مطلقا را ندارند از دین یک وقت زده می‌‌شوند فعلا می‌‌گوید یجب اکرام الفقیه، جناب محقق عراقی!‌ شما می‌‌گویید نخیر، این خلاف ظاهر است، یجب اکرام الفقیه معنایش این است که در مقام ثبوت شارع وجوب را برده است روی اکرام فقیه. و این درست است که مورد قبول بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی، مرحوم آقای صدر، مرحوم استاد، آقای تبریزی واقع شده، ولی غفلت کردند از این‌که این‌جا بله بگویند سر از مفهوم لقب در می‌‌آورد. چطور؟

برای این‌که یجب اکرام الفقیه داریم، یجب اکرام العالم هم داریم؟ لغو است، نسبت به عالم فقیه ما دو تا وجوب اکرام جعل کنیم، آخه این محتمل هم نیست که ما اگر فقیه را اکرام نکردیم دو عقاب بشویم یکی این‌که چرا تخلف کردیم از یجب اکرام العالم چرا تخلف کردیم از یجب اکرام الفقیه. اگر شارع در مقام ثبوت واجب بکند اکرام فقیه را بخواهد هم وجوب اکرام عالم را مطلقا جعل کند که شامل فقیه هم بشود این لازمه‌اش تعدد عقاب کسی است که ترک می‌‌کند اکرام فقیه را و این خلاف ضرورت است و اگر هم تعدد عقاب نباشد لغو است جعل دو وجوب. اگر می‌‌گویید شارع گفته یجب اکرام الفقیه یک خطاب دیگر گفته یجب اکرام العالم غیر الفقیه، می‌‌گوییم این هم عقلایی نیست. وقتی ملاک وجوب اکرام در طبیعی عالم است، جعل‌های متعدد روی مصادیق عالم، که نتیجه‌اش این است که هر عالمی واجب الاکرام است منتها با جعل‌های متعدد این هم خلاف روش عقلایی است.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است شما با همین بیان‌ها مفهوم وصف را قائل شدید، نگاه کنید بحوث در مفهوم وصف را، می‌‌گوید وقتی شارع می‌‌گوید یجب اکرام العالم العادل اگر یک جای دیگر جعل کرده وجوب اکرام عالم را مطلقا لازمه‌اش این است که عالم عادل دو تا وجوب اکرام داشته باشد و این قابل التزام نیست که یک جا گفته من جعل می‌‌کنم وجوب اکرام عالم فاسق را یک جا گفته من جعل می‌‌کنم وجوب اکرام عالم عادل را این عقلایی نیست. وقتی ملاک در طبیعی اکرام عالم عادل است تکلف است که از این رفع ید کنید جعل‌های متعدد داشته باشید روی حصص عالم.

[سؤال: ... جواب:] حتی فی الجملة هم ندارد.

انصافا کار به این نقض نداریم که لازمه این مفهوم لقب است و این را آقایان ملتزم نیستند. اصلا یک نکته‌ای بگویم همین‌طور که ادعاء بکنید که ما نمی‌توانیم بپذیریم. مولی در خطاب گاهی مصادیق جعل کلی را بیان می‌‌کند، برای این‌که هم واضح می‌‌شود برای مردم و هم گاهی محل ابتلاء است، بول الشاة طاهر، شارع در مقام ثبوت گفته بول ما أکل لحمه طاهر، منتها محل ابتلاء مردم بول الشاة بوده، او را گفته، چه اشکالی دارد؟ مگر قرآن نمی‌گوید حرمت علیکم تا این‌جا می‌‌رسد المتردیة و النطیحة، خب متردیه چیست؟ متردیه ذبح شرعی نشود، یک کلمه بگو حرم علیکم غیر المذکی، در مقام جعل ثبوتا او حرام شده، چرا مصادیق را می‌‌گویید؟ جهتش این است که مردم مصادیق را بهتر می‌‌فهمند. هم فهمش برای مردم بهتر است هم گاهی محل ابتلاء بوده این‌ها، این‌ها را رویش تمرکز کردند.

[سؤال: ... جواب:] این اصالة التطابقی که محقق عراقی و بزرگانی که از ایشان تبعیت کردند مطرح کردند، ما قبول نداریم اما این مثال‌هایی که ایشان زد ربطی به اصالة التطابقی که مدعای‌شان است ندارد.

همان شاهد اول را بگوییم. اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة، کار به اصالة التطابق ما نداریم، فرض این است که در این مورد ما یک وجوب بیشتر نداریم، دو وجوب نداریم، وجوب هم به نحو صرف الوجود است، وجوب بدلی است نه وجوب انحلالی، ‌ظاهر اعتق رقبة مؤمنة این است که در وجوب صرف الوجود عتق رقبة قید مؤمنة است چرا؟ نه بخاطر اصالة التطابق، ‌بخاطر ظهور اعتق رقبة مؤمنة در وجوب تعیینی متعلقش، ‌اعتق رقبة مؤمنه ظهور دارد در وجوب تعیینی یعنی لایجزی غیره، و این ظهور منشأ می‌‌شود ما از ظهور اعتق رقبة رفع ید کنیم در اکتفاء به عتق رقبة و لو کانت کافرة. نگویید چرا عکسش نمی‌کنید، ظهور اعتق رقبة در این‌که رقبة تمام الموضوع است قید مؤمنة ندارد قرینه بشود که اعتق را حمل بر استحباب کنیم. می‌‌گویند این جمع عرفی نیست، جمع موضوعی مقدم است بر جمع حکمی، ادعای مشهور این است که جمع موضوعی مقدم است بر جمع حکمی.

پس علت تنافی اعتق رقبة مؤمنة این نیست که در متعلقش قید مؤمنه آمده. شاهدش این است که اگر حکم، انحلالی بود، یجب اکرام العالم یجب اکرام العالم العادل، حکم انحلالی، حالا این مثال چون مفهوم وصف است یک نکته‌ای دارد من راجع به او بحث نمی‌کنم، مثال را عوض کنیم، یجب اکرام العالم یجب اکرام الفقیه ما مشکلی نداریم، خطاب انحلالی است، به هر دو خطاب ملتزم می‌‌شویم می‌‌گوییم یجب اکرام الفقیه مصداقی از مصادیق جعل را گفته حالا یجب اکرام العالم الفقیه آن یک ظهور عرفی این است که مولی اگر فقیه نقش نداشت در حکمش عالم کافی بود چرا زحمت اضافه کشید بعد از یجب اکرام العالم گفت الفقیه، این معلوم می‌‌شود این الفقیه نقش زایدی دارد، و لذا اکتفاء نکرده به یجب اکرام العالم. این یک ظهور عرفی است که بعضی قبول دارند بعضی قبول ندارند. اما لازمه فرمایش محقق عراقی این است که در یجب اکرام العالم یجب اکرام الفقیه، قید بزنیم به یجب اکرام العالم اگر بدانیم یک وجوب بیشتر نیست، یک وجوب انحلالی است. ما علت این‌که در اعتق رقبة مؤمنة می‌‌گوییم تقیید می‌‌زنیم اعتق رقبة را این است که وجوب انحلالی نیست. ان افطرت فاعتق رقبة ان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة بعد از افطار یک وجوب عتق رقبه می‌‌آید، ‌ظاهر هیئت اعتق رقبة مؤمنة این است که این عتق رقبة مؤمنة واجب تعیینی است. وقتی واجب تعیینی بود یعنی دیگر نمی‌توانی اکتفاء کنی به عتق رقبة کافره، او مجزی نیست. اگر بخواهید قید مؤمنة را حمل کنید بر افضل الافراد یا بر چیزهای دیگر معنایش این است که از ظهور اعتق در وجوب تعیینی رفع ید کردید، این می‌‌شود جمع حکمی.

[سؤال: ... جواب:] چون جمع موضوعی بر جمع حکمی مقدم است، موضوع اعتق رقبة مؤمنة اخص است، موضوع اعتق رقبة اعم است. ... این دیگر مورد تسالم هست که ما اگر تعارض بین دو خطاب از یک طرف حل می‌‌شود به تقیید موضوعی، از طرف دیگر حل می‌‌شود به این‌که آنی که اخص موضوعا است از اطلاق حکمش رفع ید کنیم، حمل بر استحباب کنیم، می‌‌گویند: بناء عرف و فقهاء بر این است که جمع موضوعی را مقدم می‌‌کنند بر جمع حکمی، شاهدش این است: اگر بیایند بگویند لابأس بترک اکرام الفاسق یک جای دیگر بگویند اکرم الفاسق الهاشمی مثلا، این‌جور ادعای تسالم کردند، فرض این است که اگر این تسالم درست نباشد خب در اعتق رقبة و اعتق رقبة مؤمنة هم کسی اشکال می‌‌کند این‌که بوده تسالم بوده بر این مطلب که شما لابأس بترک اکرام العالم را قرینه قرار ندهید بر این‌که آن اکرم الفاسق الهاشمی را حمل بر استحباب بکنیم، این جمع حکمی عرفی نیست، تخصیص بزنید لابأس بترک اکرام العالم را، این‌جور گفتند. یا مثلا یک خطابی هست: یستحب اکرام العالم یک خطاب دیگر می‌‌گوید اکرم العالم العادل، این‌ها می‌‌گویند مبادا آن یستحب را قرینه قرار بدهید که این اکرم را حمل بر استحباب کنید، جمع موضوعی مقدم است بگویید یستحب اکرام العالم و لکن اگر عالم، ‌عادل بود اطلاق اکرم می‌‌گوید واجب است اکرام او.

و همین‌طور آن شاهد دومی که ایشان ذکر کرد درست نیست. شما می‌‌گویید اگر مولی بگوید اکرم زیدا عند مجیئه، همه قبول دارند که با انتفاء قید مجیء شخص این وجوب اکرام منتفی می‌‌شود و لذا هیچ‌کس نگفته مفهوم مطلق دارد، آن هم بحث در این نیست که اگر مفاد محمول شخص الحکم بود ما نمی‌توانیم بحث مفهوم را مطرح کنیم، ما که در او حرفی نداریم، بحث ما در این است که آیا اگر مفاد محمول طبیعی الحکم باشد کافی است برای مفهوم‌گیری؟ بحث ما در این است. ما که نمی‌گوییم اگر محمول شخص الحکم بود نزاع می‌‌کنند در مفهوم داشتنش یا مفهوم نداشتنش. بحث ما در این است که اگر مفاد محمول طبیعی الحکم باشد همین کافی است برای اثبات مفهوم؟ ‌این را می‌‌گوییم کافی نیست.

ادله مفهوم شرط

**دلیل اول: وضع ادات شرط بر نسبت توقفیه**

ادله مفهوم شرط چیست؟ اولین دلیل همین است که گفتند وجدان لغوی می‌‌گوید ادات شرط وضع شده برای نسبت توقفیه. ما از ان کان العالم عادلا فیجب اکرامه می‌‌فهمیم وجوب اکرام العالم موقوف علی عدالته نه وجوب اکرام العالم ثابت عند عدالته. این را در بحوث به عنوان یک مصادره وجدانیه مطرح می‌‌کنند.

**اشکال**

محقق اصفهانی مخالف است. می‌‌گوید: اتفاقا مفاد جمله شرطیه نسبت تقدیریه یا به تعبیر دیگر نسبت ثبوتیه است بالوجدان. این چه وجدانی است که هر کس به طرف خودش می‌‌کشد؟ محقق اصفهانی می‌‌گوید بالوجدان ادات شرط وضع نشده برای نسبت توقفیه، وضع شده برای نسبت تقدیریه و ثبوتیه. می‌‌خواهید روشن‌تر بشوید؟ فارسی ان کان العالم عادل فیجب اکرامه چیست؟ "اگر" است. "اگر" یعنی تقدیر، می‌‌گوید واجب است اکرام عالم اگر عادل باشد یعنی در فرضی که عادل باشد. اکرام عالم واجب است در تقدیری که عادل باشد، خب اثبات شیء که نفی ماعدا نمی‌کند. اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات نماز آیات واجب است در تقدیر زلزله آن وقت نفی می‌‌شود وجوب نماز آیات در تقدیر خسوف و کسوف؟‌ مگر اثبات شیء نفی ماعدا می‌‌کند.

محقق اصفهانی فرموده شاهد دوم را می‌‌گویم برای این‌که روشن بشود برای شما نسبت در ادات شرط نسبت توقفیه نیست بلکه نسبت تقدیریه است. شاهد دوم لو امتناعیه است. می‌‌گویند چرا نیامدی این‌جا می‌‌گوید لو کان زید یجیء لکنت اجیء معه، این یعنی تقدیر، یعنی زید نیامد، ولی اگر می‌‌آمد من هم می‌‌آمدم، اگر زید می‌‌آمد یعنی در تقدیری که زید می‌‌آمد من هم می‌‌آمدم.

راجع به لو بعدا صحبت می‌‌کنیم، و این هم که ایشان گفته بر فعل ماضی داخل می‌‌شود راجع به گذشته که نشده می‌‌گوید اگر می‌‌شد چه می‌‌شد، نه اتفاقا قرآن ‌که راجع به آینده می‌‌گوید لو نشاء لجعلناه اجاجا. حالا آن شاهد دوم‌شان شاهد خوبی نیست. حالا بعدا بحث می‌‌کنیم.

عمده ادعای وجدان است. ببینیم ما که خیلی وجدان‌مان قوی نیست، ولی بیاییم شواهد دیگری را بیان کنند بررسی کنیم. ابتداء شواهد قائلین به نسبت توقفیه را بررسی می‌‌کنیم. آن‌هایی که قائلند جمله شرطیه دال بر نسبت توقفیه است. شاهد اولش را اشاره کنم، آقای داماد فرموده، فرموده ببینید لکن گاهی می‌‌گوییم بعدش، می‌‌گوییم ان جاء زید اکرمته و لکنه لم یجئ فلم اکرمه. این یعنی چی؟ این با نسبت توقفیه می‌‌سازد. این می‌‌خواهد بگوید اگر زید می‌‌آمد اکرامش می‌‌کردم یعنی اکرام زید موقوف بود بر آمدنش، ولی چه کنم زید نیامد اکرامش نکردم اگر فقط نسبت تقدیریه است که می‌‌گوید اکرام زید ثابت بود در هنگام آمدنش، مگر نفی ماعدا می‌‌کند، حالا نیامده بنده خدا زنگ زده یک پولی برای ما بفرست، چرا می‌‌گویی و لکن حیث لم یجئ فلااکرمه این معلوم می‌‌شود شما داری نسبت توقفیه را می‌‌گویی، می‌‌گویی اکرام زید موقوف بود بر آمدنش چه کنم نیامد اکرامش نمی‌کنم. این ادعایی است که برای اثبات نسبت توقفیه شده. شاهد اول الحاق لکن است به جمله شرطیه و این با نسبت توقفیه سازگار است.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا فردا.

**جلسه 123- 392**

**چهار‌شنبه – 28/02/1401**

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

بحث در این بود که استدلال شده بود بر مفهوم در جمله شرطیه به وجوهی. وجه اول این بود که مفاد جمله شرطیه تعلیق و توقف جزاء هست بر شرط. ان جاءک زید فاکرمه ادات شرط می‌‌گوید وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه معلق علی مجیئه، و این طبعا مفهوم دارد چون اگر یک فرد از وجوب اکرام زید باشد که بدون مجیء زید موجود بشود، با بیمار شدن زید موجود بشود، کذب این کلام لازم می‌‌آید که مولی بگوید وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه، معلق علی مجیئه، ‌چون می‌‌گویند ما یک فرد از وجوب اکرام زید را پیدا کردیم که موقوف بر مجیئش نبود مثل این‌که کسی بگوید آتش گرم است شما یک فردی از آتش را پیدا کنید که گرم نیست، این کذب این خبر لازم می‌‌آید.

در مقابل، ‌محقق اصفهانی فرمود مفاد ادات شرط نسبت تقدیریه است، و ان جاءک زید فاکرمه یعنی وجوب اکرام زید ثابت علی تقدیر مجیئه، و اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند، وجوب اکرام زید ثابت است در تقدیر آمدنش، اما این‌که در تقدیر بیماریش وجوب اکرام زید ثابت هست نیست، راجع به آن سخنی نگفته است.

**ادامه بررسی شواهد توقفی بودن مفاد ادات شرط**

ما شواهد هر دو طرف را بررسی کنیم، هم شواهد کسانی که می‌‌گویند مفاد ادات شرط نسبت توقفیه و تعلیقیه است هم شواهد کسانی که می‌‌گویند مفاد ادات شرط نسبت تقدیریه است اما شواهد قول اول که مفاد ادا شرط نسبت توقفیه و تعلیقیه است.

**شاهد اول**

شاهد اول شاهدی بود که مرحوم آقای داماد ذکر کرد فرمود وجدان سلیم مسلم می‌‌داند که بعد از جمله شرطیه شما بگویید "لکن"، ان جاء زید اکرمته لکن لم یجیء فلم اکرمه. در حالی که اگر مفاد جمله شرطیه این است که اکرام زید کان ثابتا علی تقدیر مجیئه، و نفی نکند ثبوت اکرام زید را علی تقدیر مرضه أو طلبه المساعدة و امثال ذلک صحیح نیست به دنبالش بگویید که اکرام زید ثابت علی تقدیر مجیئه و لکنه لم یجیء فلم اکرمه. مگر انتفاء در انتفاء فهمیده شده بود از جمله شرطیه شما که استدراک کردید. مثل این‌که جاهایی که مفهوم نداریم، اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات و لکن حیث لم یتحقق الزلزال فلاتجب صلاة الآیات، مگر از اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات فهمیده می‌‌شد که در فرض انتفاء زلزله وجوب نماز آیات هم منتفی است که شما با لکن، لم یتحقق الزلزال فلم یتحقق وجوب صلاة الآیات آن را توضیح می‌‌دهید.

**اشکال**

جواب این است که ما چه بسا از خود "و لکن" می‌‌فهمیم انحصار شرط اکرام را به مجیء زید. اگر فقط بود: ان جاء زید أُکرمه یا أَکرمه این ظهور در حصر شرط در این مجیء زید نداشت ظهور نداشت در این‌که اگر زید نیاید اکرام نمی‌شود، و لکن چون بعدش استدراک کردیم گفتیم و لکن حیث لم یجیء فلاأکرمه یا فلاتکرمه، او قرینه شد بر این‌که بفهمیم که در این جمله شرطیه مولی در مقام بیان انحصار وجود جزاء‌ در فرض خصوص این شرط که اگر این شرط نباشد دیگر جزاء نیست.

[سؤال: ... جواب:] ما با این و لکن حیث لم یجیء فلاتکرمه یا و لااکرمه فهمیدیم انحصار شرط اکرام را در مجیء زید، و الا اگر نبود این استدراک این را نمی‌فهمیدیم. ... اگر مولی بگوید ان جاءک زید فاکرمه بعد متکلم بگوید "یا مولی! لم یجیء زید فلایجب علیّ اکرامه"، این مصادره است، مولی به او می‌‌گوید مگر جمله شرطیه من مفهوم مطلق داشت که این‌جور استدراک بکنی. خود مولی وقتی استدراک می‌‌کند او مهم است.

اگر می‌‌خواهید این بحث را توضیح بدهم که رد شاهد اول را بیشتر باز کنم تا آقایان قانع بشوند، جمله شرطیه خبریه را شما در نظر بگیرید. شما اگر بگویید ان کانت هذه سیارة زید فزید فی الدار، قطعا این مفهوم ندارد که ان لم تکن هذه سیارة زید فزید لیس فی الدار، چون شما بیش از این نمی‌گویید که اگر این ماشین زید است پس زید در خانه است، قطعا نمی‌خواهید بگویید که اگر این ماشین زید نباشد زید در خانه نیست. یک کسی به شما بگوید که این ماشین زید نیست، ولی زید در خانه است، شما می‌‌گویید من که نگفتم اگر این ماشین زید نباشد زید در خانه نیست، من فقط گفتم اگر این ماشین زید است زید در خانه است، این مقدار خبر دادم، بیش از این من خبر نمی‌دهم نه این‌که خبر می‌‌دهم که زید در خانه نیست اگر این ماشینش نباشد. ولی همین جا هم ممکن است شما گاهی و لکن را بکار ببرید:‌ ان کانت هذه سیارة زید فزید فی الدار و لکن عرفت انه لیست سیارة‌ زید فاعلم ان زیدا لیس فی الدار. این جمله دوم شما نشان می‌‌دهد که شما این مطلب را فهمیدید که انتفاء‌ در انتفاء را هم فهمیدید و می‌‌خواهید از آن هم خبر بدهید.

[سؤال: ... جواب:] ان کانت هذه سیارة زید فزید فی الدار به تنهایی مفهوم ندارد که اگر این سیاره زید نیست پس زید در خانه نیست، نفی بکنیم وجود زید را در خانه در فرض انتفاء این شرط، قطعا همچین ظهوری ندارد همه قبول دارند ولی عرفی است بیایید بگویید و لکن حیث انها لیس بسیارة زید فزید لیس فی الدار چون شما می‌‌دانید زید بدون ماشین هیچ جا نمی‌رود، ‌از این و لکن می‌‌فهمید، زید دم بقالی محله‌شان هم پیاده نمی‌رود، می‌‌خواهد از پردیسان بیاید مدرسه بدون ماشین؟ ابدا، حاضر است یک ماه درسش تعطیل بشود تا بدون ماشین جایی نرود، خب این ان کانت هذه سیارة زید فزید فی المدرسة و لکن حیث انه لیست بسیارة زید که همیشه همین‌جا پارک می‌‌کند فزید لیس فی المدرسة، این عرفی است و مستهجن نیست.

**شاهد دوم**

شاهد دومی که ایشان ذکر کرده است مرحوم آقای داماد ذکر کرده است این است که فرموده عرفی است که انسان بگوید اکرم زیدا سواء جاءک او لم یجئک، حالا ببینید به نحو جمله شرطیه عرفی است؟ ان جاءک زید فاکرمه و ان لم یجئ فاکرمه، ‌این عرفی است؟ این مستهجن است. معلوم می‌‌شود مفاد جمله شرطیه تعلیق است، افاده توقف می‌‌کند. چون افاده تعلیق و توقف می‌‌کند مستجهن است بگویید وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه و وجوب اکرام زید موقوف علی عدم مجیئه، تهافت است، ‌روی این حساب می‌‌بینید مستهجن است بگویید ان جاء زید فاکرمه و ان لم یجیء فاکرمه. پس نشان می‌‌دهد که مفاد ادات شرط نسبت تقدیریه نیست و الا می‌‌شد یجب اکرام زید سواء جاءک أو لم یجئک، چه در تقدیری که بیاید چه نیاید. اگر ما بگوییم فی کلا التقدیرین واجب است اکرام زید هیچ استهجانی ندارد ولی اگر این را می‌‌خواهید با ادات شرط بگویید، ان جاءک زید فاکرمه و ان لم یجئک فاکرمه مستهجن است نشان می‌‌دهد که مفاد ادات شرط نسبت تقدیریه نیست نسبت تعلیقیه و توقفیه است.

[سؤال: ... جواب:] این با مفهوم فی الجملة می‌‌سازد ولی نشان می‌‌دهد که ادات شرط مفادش نسبت تعلیقیه و توقفیه است نه نسبت تقدیریه. آن وقت برای مفهوم مطلق اطلاق‌گیری می‌‌کنیم می‌‌گوییم وقتی مولی گفت ان جاءک زید فاکرمه مفادش این بود که وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه و این اطلاق ندارد نگفت موقوف علی مجیئه او مرضه، ولی اصل این‌که مفاد ادات شرط تعلیق و توقف است را از همان استهجان ان جاءک زید فاکرمه و ان لم یجئک فاکرمه فهمیدیم ولی برای اطلاق‌گیری در مفهوم می‌‌گوییم مفاد ان جاءک زید فاکرمه وقتی شد وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه نگفت موقوف علی مجیئه او مرضه اطلاقش می‌‌گوید وجوب اکرام مطلقا موقوف است بر مجیء ‌او، پس ما یک وجوب اکرام زیدی نداریم که در فرض مرض و بدون آمدنش ثابت باشد.

**اشکال**

این شاهد دوم هم به نظر ما درست نیست. حتی نسبت تقدیریه هم باشد این مستهجن است. برای چی شما شرط ذکر می‌‌کنید‌؟ خب بگویید اکرم زیدا. اتفاقا اگر تعبیر عوض بشود بگویید اکرم زیدا ان جاءک او لم یجئک، هیچ استهجانی ندارد، ان جاءک زید فاکرمه و ان لم یجئک فاکرمه آخه این‌جور جمله شرطیه درست کردن، دو تا جمله شرطیه درست بکنی، چه خبر است؟ می‌‌شوید عین آن سلطان زمان قاجار که رفت بیابان، گمشده بود، رفت دم در یک خانه بیچاره‌ای، گفت کی هستی گفت من سلطان بن سلطان بن سلطان خاقان بن خاقان بن خاقان گفت چه خبر است، ما برای این همه جمعیت که جا نداریم. خب شما می‌‌خواهید بگویید اکرم زیدا ان جاءک زید فاکرمه و ان لم یجئک زید فاکرمه این استهجان دارد اما به جایش بگو اکرم زیدا ان جاءک او لم یجئک هیچ استهجانی ندارد. پس این شاهد دوم آقای داماد هم درست نیست.

[سؤال: ... جواب:] بعد از این‌که اثبات شد مفاد ادات شرط نسبت توقفیه است شد معنای ان جاءک زید فاکرمه وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه، تا شد موقوف علی مجیئه اطلاق‌گیری می‌‌کنیم که نگفت: ‌موقوف علی مجیئه او مرضه، بلکه گفت: وجوب اکرام زید موقوف است بر مجیئش. اول اثبات کردیم مفاد ادات شرط نسبت توقفیه است بعد حالا که اطلاق دارد جمله، نگفت ان جاءک او مرض زید فاکرمه، اطلاق‌گیری مفهوم مطلق شرط را می‌‌فهماند چون می‌‌شود وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه اطلاق دارد، اگر این‌جور بگوید شما شک دارید در مفهوم مطلق جمله شرطیه؟

[سؤال: ... جواب:] اکرم زیدا ان جاءک ان لم یجئک، مستهجن است؟ [سؤال: ظاهرش شرط است اما به معنای شرط نیست] اکرام کن زید را اگر بیاید یا نیاید. ... غلط است بگویند گر بیاید یا نیاید؟. اکرم زیدا ان جاءک او لم یجئک غلط است؟

خلاصه ما حرف‌مان این است، حالا به این مثال گیر هم بدهید حرف ما این است که مفاد ادات شرط نسبت تقدیریه هم باشد مستهجن است اکل از قفا است که بگویید ان جاءک زید فاکرمه و ان لم یجئک زید فاکرمه این چه جور صحبت کردن است خب بگو اکرم زیدا، و لو نسبت تقدیریه باشد بگوید علی تقدیر مجیئه فاکرمه و علی تقدیر عدم مجیئه فاکرمه، خب ممکن است کسی بگوید این‌جور صحبت کردن هم مستهجن است.

[سؤال: ... جواب:] کی می‌‌گوید می‌‌خواهد تعلیق را برساند؟ می‌‌خواهد تقدیر را برساند. در رساله می‌‌نویسند اگر زلزله بشود نماز آیات واجب است واقعا می‌‌خواهند بگویند وجوب نماز آیات موقوف است بر زلزله؟ ان شربت السم تموت، اگر سم بخوری می‌‌میری، یعنی مردن تو موقوف است بر سم خوردن؟ نه، اتفاقا مردن اینقدر بهانه‌های دیگر دارد، سم هم نخوری عوامل دیگری هست برای مردن. او یعنی علی تقدیر شرب السم تموت.

**شاهد سوم**

شاهد سوم، آقای داماد فرمودند همان "لو" امتناعیه که محقق اصفهانی چقدر زحمت کشید برای اثبات این‌که لو امتناعیه دلالت بر تقدیر می‌‌کند، تقدیر وجود ما لم یوجد فی السابق، آقای داماد می‌‌گوید برعکس، لو شرطیه کجا بکار می‌‌رود؟ لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا اصلا در مقام انحصار بکار می‌‌رود، می‌‌خواهد بگوید جزاء ممتنع است چون شرط ممتنع است. چون تعدد آلهه ممتنع است پس فساد عالم هم ممتنع است، در حالی که اگر انحصار نباشد خب این شرط ممتنع است، تعدد آلهه ممتنع است، مگر شرط منحصر است تعدد آلهه برای فساد عالم؟ ممکن است فساد عالم یک سبب دیگری داشته باشد [مثل] فقد حجت. مثلا می‌‌گویید اگر خدایانی متعددی بودند عالم فاسد می‌‌شد، خب می‌‌خواهید بگویید که شرط منحصر فساد عالم تعدد آلهه است و لذا چون تعدد آلهه نیست پس فساد عالم هم نیست، در حالی که اگر شرط منحصر نبود خب تعدد آلهه نیست اما ممکن است یک سبب دیگری باشد برای فساد عالم، جایگزین تعدد آلهه بشود. خود این "لو" می‌‌فهماند که مدخول "لو" سبب منحصر برای جزاء است. و لذا حال که این سبب منحصر نیست پس جزاء هم نیست.

نگویید: شاید مفاد "لو" با مفاد "ان" شرطیه فرق کند، "لو" دلالت کند بر این‌که مدخولش سبب و شرط منحصر است، اما "ان" شرطیه این‌جور دلالت نکند. ایشان می‌‌گوید: این خلاف وجدان است بخواهید فرق بگذارید بین ادوات شرط.

**اشکال**

می‌گوییم: این شاهد هم درست نیست. اولا: کی گفته فرق نمی‌کند ادوات شرط؟ شاید فرق کند. ثانیا: "لو" در دو جا بکار می‌‌رود: یکی در جایی که ما علم داریم به انتفاء جزاء، می‌‌خواهیم از انتفاء جزاء انتفاء شرط را بفهمیم. ما علم داریم به این‌که عالم فاسد نیست، آیا این عالم فاسد است به این نظم دقیقی که دارد؟!! این عالم که فاسد نیست، اگر خدا متعدد بود عالم فاسد می‌‌شد و چون عالم فاسد نیست پس بدانید که خدا متعدد نیست. ما از علم به انتفاء جزاء علم به انتفاء شرط پیدا می‌‌کنیم، حالا شرط منحصر باشد یا غیر منحصر. از علم به انتفاء جزاء علم پیدا می‌‌کنیم به انتفاء شرط و لو شرط منحصر نباشد. اگر دو چیز سبب فساد عالم است: تعدد آلهه، فقد حجت، لولا الحجة‌ لساخت الارض باهلها، ما از عدم فساد آلهه هم پی می‌‌بریم‌ نه تعدد آلهه است و نه فقد حجت. این‌جا که ما مشکلی نداریم.

و اگر ما علم به انتفاء جزاء نداریم بلکه می‌‌خواهیم از راه علم به انتفاء شرط کشف کنیم انتفاء جزاء را، منتها چون می‌‌دانیم شرط موجود نشده "لو" بکار می‌‌بریم، از همین که ما "لو" بکار بردیم و قرینه هست که این "لو" را بکار بردیم تا از انتفاء شرط پی ببریم به انتفاء جزاء، از این قرینه می‌‌فهمیم شرط منحصر است. همین قرینه که ما می‌‌خواهیم از انتفاء این شرط و سبب علم به انتفاء جزاء پیدا کنیم، جاهایی که "لو" بکار می‌‌برید این‌طور است دیگر، یا مثل لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا است که علم به انتفاء جزاء دارید می‌‌خواهید از علم به انتفاء جزاء برسید به علم به انتفاء شرط که هیچ، گاهی هم علم به انتفاء جزاء ندارید علم به انتفاء شرط دارید از علم به انتفاء‌ شرط که "لو" بر سر آن آمده است می‌‌خواهید علم پیدا کنید و نتیجه بگیرید انتفاء جزاء را، خود همین قرینه است که شما این شرط و سبب را منحصر می‌‌دانید چون هیچ عاقلی از انتفاء سبب غیر منحصر نتیجه‌گیری نمی‌کند انتفاء مسبب و جزاء را. شما از علم به انتفاء آتش هیچ‌وقت نتیجه نمی‌توانید بگیرید که پس این خانه‌ای که شما را دعوت کردند آن‌جا گرم نیست چون این‌ها آتش نمی‌توانند تهیه کنند، حتما باید بدانید که اگر آتش نداشته باشند گرم هم نمی‌توانند بکنند خانه‌شان را، این‌جا استنتاج می‌‌کنید که اگر این‌ها آتش داشته‌اند خانه‌شان گرم بود و من می‌‌رفتم به خانه‌شان، خب این را کسی می‌‌گوید که می‌‌داند تنها سبب گرم بودن خانه این‌ها وجود آتش در خانه‌شان است چون این‌ها پول برق که ندارند بروند بخاری برقی تهیه کنند، و لذا می‌‌گویید اگر آتش داشتند خانه‌شان گرم بود و من می‌‌رفتم به خانه‌شان، این را می‌‌خواهد بگوید که تنها راه گرم شدن خانه آن‌ها داشتن آتش است، نه این‌که بخاری برقی خانه‌شان را گرم نمی‌کند من می‌‌دانم آن‌ها بخاری برقی هم ندارند یا بخاری برقی خانه آن‌ها را نمی‌تواند گرم کند و الا اگر شرط منحصر نباشد که آدم از انتفاء شرط نتیجه نمی‌گیرد انتفاء جزاء را. این هم قرینه می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] این‌که همه می‌‌گویند "لو" در جایی بکار می‌‌رود که شما علم به انتفاء شرط دارید یا علم به انتفاء‌ جزاء دارید. این‌که روشن است، این‌که ربطی ندارد که بگوییم نسبت توقفیه است یا نسبت تقدیریه است. معنای لو نسبت تقدیریه یا توقفیه باشد ممکن است بگویید پس همه اداوت شرط به همین معنا است. اما لو در مواردی بکار می‌‌رود که یا علم به انتفاء شرط دارید یا علم به انتفاء جزاء‌ دارید، و الا همین‌جوری که نمی‌گویند لو جاءک زید فاکرمه.

ابن هشام در مغنی گفته اصلا من یک حرفی می‌‌زنم همه تعجب کنید، اصلا "لو" فقط دلالت می‌‌کند بر انتفاء شرط، اصلا دلالت بر انتفاء جزاء نمی‌کند. لو اننا نزلنا الیهم الملائکة ما کانوا لیؤمنوا، این دلالت می‌‌کند بر این‌که ما ملائکه را نازل نکردیم بر این‌ها، لو اننا نزلنا الیهم الملائکة او کلمهم الموتی ما کانوا لیؤمنوا، ‌این لو دلالت می‌‌کند که شرط منتفی است اما این‌که دلالت کند که انتفاء ‌جزاء عند انتفاء شرط، نه. چرا؟ برای این‌که این‌ها ایمان نمی‌آورند، لو نزلنا الیهم الملائکة ما کانوا لیؤمنوا می‌‌توانید نتیجه بگیرید که و لکننا لم ننزل الیهم الملائکة فآمنوا؟ لو اننا نزلنا الیهم الملائکة ما کانوا لیؤمنوا آیا می‌‌توانید مفهوم بگیرید و لکننا لم ننزل الیهم الملائکة فآمنوا؟ خب چرا بد می‌‌گویید، لم تنزل لیهم الملائکة فآمنوا دیگر، خب خدا را شکر کنید. این می‌‌خواهد بگوید شرط منتفی است نه این‌که انتفاء جزاء عند انتفاء الشرط که مفهوم داشته باشد.

این ابن هشام که دیگه تند رفته. این‌جا قرینه است که حتی [لو نزلنا الیهم الملائکة]. یک "حتی" در تقدیر است. الان پدری به پسرش می‌‌گوید لو نصحتک الف مرة ما تقبل، آن پسر بگوید لم تنصحنی الف مرة بل نصحتنی مرة واحدة فقبلت، دیگر. ‌می گوید یک "حتی" بگذار قبلش، حتی لو نصحتک الف مرة لم تقبل. این‌ها قرینه دارد و لذا دیگر ما حرف ابن هشام را نمی‌زنیم.

**شاهد چهارم**

شاهد چهارم. دیگه در شاهد چهارم عنان قلم را باید بدهید به دست بحوث چون ایشان هم طرف‌دار نسبت تعلیقیه و توقفیه است. ایشان می‌‌گوید اگر مفاد جمله شرطیه نسبت تقدیریه باشد باید صحیح بشود بگوییم ان جاء زید، چون جاء زید که جمله تامه است، "ان"‌ هم که می‌‌گویید تقدیر، ‌ما فرض کردیم مجیء زید را. مثل این‌که شما بگویید فرضنا مجیء زید، جمله تامه نیست؟ نیاز دارید به جزاء؟‌ پس چرا ان جاء زید نیاز دارد به جزاء؟ بگو ان جاء زید ان جاء زید، طرف می‌‌گوید بعدش چی؟ اما اگر بگویی فرضت مجیء زید، می‌‌گوید باشه، فرض کن مجیء زید را، خدا پدرت را بیامرزد. ان جاء زید، جاء زید که جمله تامه است، "ان" هم اگر دلالت کند بر تقدیر، ‌شما فرض کردید مجیء زید را، چه نیازی دارد به جزاء؟ در حالی که می‌‌بینیم ما نیاز داریم به جزاء، این نشان می‌‌دهد که "ان" افاده می‌‌کند تعلیق شیء علی شیء را. ادات شرط می‌‌خواهد ربط تعلیقی بدهد بین جزاء و شرط، می‌‌خواهد جزاء را معلق کند بر شرط، خب معلوم است شما می‌‌گویید ان جاء زید این شد معلق‌علیه، فما هو المعلق؟ اما اگر ان جاء زید مفاد "ان" تقدیر و فرض باشد می‌‌گویند فما هو المقدر؟ می‌‌گویی مقدر همین ان جاء زید است. دیگر فاکرمه نمی‌خواهد.

**اشکال**

این فرمایش انصافا ناتمام است. بالاخره ادات شرط افاده ربط بین شرط و جزاء می‌‌کند، حالا چه بگویید ربط تعلیقی چه بگویید ربط تقدیری. بالاخره ادات شرط آمده تا بین دو جمله تامه ربط برقرار کند، حالا این ربط، ربط تعلیقی است یا ربط تقدیری است، چه فرق می‌‌کند؟ ادات شرط که نمی‌گوید فرض می‌‌کنم وجود شرط را، فرض می‌‌کنم مجیء‌ زید را، خیلی دوست دارم زید بیاید، فرض می‌‌کنم زید آمده دلم خوش باشد، این‌که نیست، بالاخره "ان" بین دو جمله ربط می‌‌دهد حالا ربط تقدیری باشد که محقق اصفهانی می‌‌گوید که می‌‌خواهد بگوید آن جمله ثانیه که جزاء هست ثابت است علی تقدیر ثبوت شرط، می‌‌شود ربط تقدیری، یا ربط تعلیقی و توقفی باشد که می‌‌خواهد بگوید وجوب جزاء موقوف است بر وجود شرط. چه فرق می‌‌کند.

و لذا به نظر ما هیچ‌کدام از شواهد این‌که مفاد ادات شرط نسبت توقفیه و تعلیقیه هست تمام نشد.

**شواهد تقدیری بودن مفاد ادات شرط**

حالا برویم سراغ شواهد این‌که مفاد ادات شرط نسبت تقدیریه است.

**شاهد اول**

شاهد اول: شما را به وجدان‌تان، اگر وجدان دارید که دارید، آنی که وجدان ندارد به حضرت عباس قسمش می‌‌دهیم که هیچ‌کس دیگر نمی‌تواند تشکیک کند، وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه می‌‌فهماند که مجیء زید شرط کافی است؟ یا فقط می‌‌فهماند که شرط لازم است؟ وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه اما مجیئش کافی نیست، بیاید دست آقا را ببوسد، بعد اکرامش واجب می‌‌شود. می‌‌شود دیگر. وجود الحرارة موقوف علی وجود النار، اما کافی نیست، احتراق القطنة موقوف علی وجود النار، کافی نیست، باید شرط موجود بشود مانع مفقود بشود. هر معلولی وجودش متوقف بر مقتضی است و لکن وجود مقتضی کافی نیست برای وجود معلول، باید شرط باشد مانع هم نباشد. در حالی که ان جاءک زید فاکرمه فقط نمی‌فهماند که وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه، می‌‌فهماند که وجوب اکرام زید ثابت بالفعل عند مجیئه، شرط کافی است نه فقط شرط لازم.

[سؤال: ... جواب:] بحث منحصر نیست، ممکن است مقتضی منحصر باشد ولی مقتضی است. مقتضی منحصر معنایش این نیست که معلول لازم الوجود این مقتضی است. مقتضی منحصر دخول بهشت اسلام است، اما اسلام شرط کافی نیست برای دخول بهشت. شرط اسلام مقتضی دخول بهشت است ولی شرط کافی نیست. بحث در این است که اگر مفاد ادات شرط نسبت توقفیه است معنای این‌که می‌‌گویید ان جاءک زید فاکرمه این است که وجوب اکرام زید متوقف علی مجیئه، ‌خب مثل این است که احتراق القطنة موقوف علی وجود النار، ولی وجود نار کافی است برای احتراق قطنه؟

یک شاهد دیگر بگویم: ان رزقت ولد فاختنه اگر کسی بیاید بگوید وجوب ختان الولد موقوف علی ولادة الولد، می‌‌خندند مردم، می‌‌گوید مگر شک داشتید؟ وجوب ختنه کردن پسر متوقف بر این‌که پسر داشته باشید نیست، پس متوقف بر چیست؟ متوقف بر این است که باد هوا باشد؟ خب معلوم است که متوقف بر وجود پسر است.

اگر می‌‌گویید هم توقف و هم ثبوت، هر دو، این دیگر خیلی زرنگی است. به یکی گفتند خربزه می‌‌خواهی یا هندوانه، گفت هردوانه، این زرنگی است هردوانه. اگر نسبت توقفیه است به ما بگویید، تکلیف ما را مشخص کنید، اگر نسبت تقدیریه و ثبوتیه است بگویید تکلیف‌مان مشخص باشد، می‌‌بینید که گیر کردید می‌‌گویید مفاد ادات شرط النسبة التوقفیة الثبوتیة النسبة التوقفیة التقدیریة، این خلاف وجدان است که مفاد ادات شرط دو تا نسبت باشد.

این شاهد اول برای این‌که مفاد ادات شرط نسبت توقفیه نیست و نسبت توقفیه که نشد، می‌‌شود مفادش نسبت تقدیریه و ثبوتیه. اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات یعنی وجوب صلاة الآیات ثابت علی تقدیر تحقق الزلزال، بیش از این وضع نشده ادات شرط. و لذا ما مسلک محقق اصفهانی را می‌‌پذیریم، در عین حال شواهد دیگری هم هست که ان‌شاءالله روز شنبه دنبال می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 124- 393**

**‌شنبه – 31/02/1401**

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

بحث در این بود که مفاد جمله شرطیه آیا نسبت توقفیه و تعلیقیه هست مثلا ان جاءک زید فاکرمه مفادش این هست که وجوب اکرام زید موقوف معلق علی مجیئه تا اطلاقش اقتضاء کند که ما هیچ فردی از افراد وجوب اکرام زید نداریم مگر این‌که موقوف است بر مجیء او، چون در خطابی که مفادش کان ناقصه است موضوع انحلالی است اگر گفتند الدم نجس موضوع انحلالی است اگر یک فردی از دم نجس نبود نقض این اطلاق می‌‌شود، وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه اگر یک فردی از وجوب اکرام زید ثابت بود هنگام بیماری او نه هنگام آمدن او این نقض این اطلاق می‌‌شود و لذا اصالة الاطلاق در این خطاب می‌‌گوید ما وجوب اکرام زیدی نداریم که موقوف بر مجیئش نباشد. این می‌‌شود دلیل بر انتفاء وجوب اکرام زید هنگام انتفاء مجیء او. یا این‌که نسبت، نسبت تقدیریه است که محقق اصفهانی فرمود که مفاد ان جاءک زید فاکرمه این است که وجوب اکرام زید ثابت علی تقدیر مجیئه که اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند چون مفاد این جمله کان تامه است، وجوب اکرام زید ثابت است در این حال که بیاید اما در حال‌های دیگر ثابت نیست، هم‌چون مفهومی ندارد.

**تتمه بررسی کلام محقق عراقی در تحریر محل نزاع**

محقق عراقی مطلبی فرمود که نزاع در جمله شرطیه این است که مفاد جزاء این است که شخص این حکم ربط پیدا می‌‌کند با این شرط یا سنخ این حکم، اختلاف سر این هست و الا اگر ثابت بشود که مفاد جزاء شخص الحکم است که دیگر کسی نزاع ندارد در این‌که انتفاء شخص الحکم به انتفاء قیودش عقلی است.

نگویید شاید شخص این حکم ان جاءک زید فاکرمه در مقام ثبوت این باشد که ان اکرمک زید فاکرمه، یک مصداق را که مجیء زید است نزد تو که مصداق احترام تو می‌‌باشد را ذکر کردند و لو جزاء ‌شخص حکم باشد اما شاید شرط همین شخص الحکم جامع باشد، طبیعی اکرام زید شرط باشد برای شخص این وجوب اکرام، منتها یک مصداق او را ذکر کردند گفتند ان جاءک زید فاکرمه. ایشان فرموده این خلاف یک اصل مسلمی است بین علماء به نام اصالة التطابق. اگر بناء باشد روشن باشد که مفاد یک خطابی شخص حکم باشد نه سنخ حکم، همه قبول دارند که انتفاء شخص حکم به انتفاء قیدش عقلی است و این مفهوم ندارد.

ما عرض کردیم این درست نیست. در همان جایی که روشن است بحث شخص الحکم است، یجب اکرام زید عند مجیئه، که مسلم این مفادش شخص الحکم است، اختلاف در این‌جا هیچ‌کس ندارد، اما جناب محقق عراقی! اگر ظهور نداشت عند مجیئه در احترازی بودن همین‌جا هم ما می‌‌گفتیم که اگر ظهور نداشت در احترازی بودن ما می‌‌گفتیم شاید در مقام ثبوت اکرم زیدا عند حاجته باشد مثلا.

مثال روشن‌تری بزنیم، مولی گفت یجب اکرام زید عند مرضه، ما احتمال می‌‌دهیم که در مقام ثبوت، جعل این است که یجب اکرام زید عند حاجته، چرا این مثال مرض را زد؟ از باب این‌که محل ابتلاء بود، کجا اصالة ‌التطابق داریم که کشف کنیم در مقام ثبوت خصوص این قید یجب اکرام زید عند مرضه در شخص این وجوب اخذ شده است؟ شاید در مقام ثبوت مولی جعل کرده یجب اکرام زید عند حاجته را ولی چون محل ابتلاء ما خصوص بیماری زید بود زید فعلا حاجت دیگری ندارد اگر بیمار بشود حاجت به اکرام دارد و لذا فرمود یجب اکرام زید عند حاجته از انتفاء این قید خطاب که یجب اکرام زید عند مرضه کشف نمی‌کنیم انتفاء شخص این حکم را ثبوتا. بله انتفاء شخص این حکمی که مفاد خطاب است بما هو مفاد خطاب [را کشف می‌کنیم اما] این‌که مهم نیست، اما این‌جا هم کشف نمی‌کنیم در مقام ثبوت جعل حکم منتفی است شاید در مقام ثبوت جعل حکم باشد: یجب اکرام زید عند حاجته.

و لذا اگر دو تا خطاب داشتید، یکی گفت یجب اکرام زید عند مرضه، یک خطاب دیگر گفت یجب اکرام زید عند حاجته، و لو بدانیم در مقام ثبوت یک جعل بیشتر نداریم، اما اخذ می‌‌کنیم به اطلاق یجب اکرام زید عند حاجته. چرا؟ برای این‌که ما یک جعل بیشتر در مقام ثبوت نداریم، اما این‌ها که با هم تنافی ندارند، یجب اکرام زید عند حاجته جعل مطلق را بگوید، یجب اکرام زید عند مرضه حصه‌ای از این جعل کلی را بگوید چون این بیشتر محل ابتلاء‌ بود، این‌که مشکلی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ظهور قید در احترازیت به این است که می‌‌گوید ذات طبیعت تمام الموضوع نیست، اکرم زیدا عند مرضه می‌‌گوید اکرام زید مطلقا واجب نیست، اما ممکن است عند حاجته واجب باشد. اگر دو خطاب داشتیم... اگر دو خطاب نداشتیم که معلوم است، دلیل است بر وجوب اکرام زید در فرضی که بیمار نباشد. بحث در این است که ما دو خطاب داریم: یجب اکرام زید عند حاجته، یجب اکرام زید عند مرضه، این‌جا محقق عراقی می‌‌گوید چون اصالة التطابق بین مقام ثبوت و اثبات داریم یعنی در مقام ثبوت هم باید بگوییم عند مرضه اخذ شده است نه اعم، نه جامع، نه عند حاجته که جامع است، و این مورد تسالم است، و اگر بفهمیم یک جعل بیشتر نداریم در مورد اکرام زید، پس می‌‌گوییم اکرم زیدا عند حاجته مراد از حاجت بیماری است. می‌‌گوییم نخیر، کلّا، شاید در مقام جعل و لو ما یک جعل داریم، اما قید او این باشد که یجب اکرام زید عند حاجته، پس چرا گفت یجب اکرام زید عند مرضه؟ یکی از مصادیق آن جعلی کلی را بیان کرد لشدة الاهتمام به أو لاجل ابتلاء المکلف به. کدام اصالة التطابق؟

بله، اگر واجب صرف الوجودی و بدلی بود، مثلا مولی گفت ان افطرت فاکرم زیدا عند مرضه مثلا، یک جای دیگر گفت ان افطرت فاکرم زیدا عند حاجته، آن‌جا می‌‌دانیم دو تا واجب که ما نداریم، آن‌جا ما قبول داریم. در واجب صرف الوجودی لقب هم باشد ما مطلق را قید می‌‌زنیم به خطابی که مشتمل بر لقب است. ان افطرت فاکرم عالما ان افطرت فاکرم فقیها، ‌این دیگر مفهوم لقب می‌‌خواهد باشد، هیچ‌کس قائل نیست [ به این‌که مفهوم لقب حجت نیست اما در این‌جا] ما قید می‌‌زنیم چون یک وجوب بیشتر نداریم کسی که افطار عمدی بکند یک وجوب بیشتر ندارد یک خطاب می‌‌گوید او عبارت است از صرف الوجود اکرام عالم، یک خطاب می‌‌گوید عبارت است از صرف الوجود اکرام فقیه چون اطلاق ان افطرت فاکرم فقیها می‌‌گوید تا اکرام فقیه نکنی این وجوب ساقط نمی‌شود حق نداری حمل بر استحباب بکنی حق نداری حمل بر وجوب تخییری بکنی خلاف اطلاق هیئت است این منشأ می‌‌شود ان افطرت فاکرم عالما را قید بزنیم، اما این ربطی به اصالة التطابق ندارد بلکه این اطلاق هیئت است.

اما اگر واجب واجب بدلی نبود مثل آن مثال اول، یجب اکرام زید عند مرضه، این نفی نمی‌کند که وجوب اکرام زید عند حاجته ثابت باشد مطلقا، ‌اگر نیاز داشت کمک کن او را، بیمار بشود یا مشکل مالی پیدا کند، اکرم زیدا عند حاجته، انحلالی است دیگر، یک روز بیمار می‌‌شود اکرامش کن یک روز دیگر نیاز مالی پیدا می‌‌کند اکرامش کن، آن‌جا ما هیچ وقت نمی‌آییم اصالة التطابق را مطرح کنیم حق نداریم هم‌چون کاری بکنیم شاید شارع اکرم زیدا عند مرضه گفت از باب این‌که محل ابتلاء بود یک مصداقی از مصادیق جعل کلی را بیان کرده، جعل کلی و لو واحد هست اما ظهور اکرم زیدا عند حاجته ظهور اطلاقیش می‌‌گوید او متعلق جعل کلی است و اکرم زیدا عند مرضه یک حصه‌ای است از آن حصص آن جعل کلی. این‌جا که دیگر نمی‌شود به اصالة الاطلاق هیئت تمسک کرد چون قیدی نمی‌زنیم به وجوب اکرام زید عند مرضه، واجب تعیینی است و مطلق است، بیمار شد باید او را اکرام کنی اما حالا بیمار نشد نیاز مالی پیدا کرد، آن‌جا هم کمک کنیم او را که منافات ندارد با وجوب اکرام او هنگام بیماریش.

و لذا آن شاهد دومی که محقق عراقی ذکر کرد گفت جاهایی که می‌‌دانیم خطاب، شخص الحکم را می‌‌گوید مسلم است که با انتفاء قید خطاب آن شخص الحکم منتفی می‌‌شود، نه آقا، کجا مسلم است؟ بله، خطاب بیشتر از این دلالت نمی‌کند که یجب اکرام زید عند مرضه قبول است، اما کجا مسلم است که شخص این حکم با انتفاء مرض زید منتفی می‌‌شود. اگر خطاب دیگری گفت یجب اکرام زید عند حاجته و لو ما بدانیم یک وجوب اکرام زید بیشتر جعل نشده است ولی یک جعل بیشتر نداریم نه این‌که حکم انحلالی نیست، وحدت جعل منافات با انحلالیت مجعول ندارد، ممکن است حکم انحلالی باشد ولی جعل واحد است، یجب اکرام العالم حکم انحلالی است ولی یک جعل است. علم به وحدت جعل اگر داشتیم دلیل نمی‌شود ما بیاییم بگوییم چون یک جعل بیشتر نیست اکرم زیدا عند مرضه هم می‌‌گوید منِ قید مرض دخیلم در این شخص جعل، پس اکرم زیدا عند حاجته را ما قید می‌‌زنیم می‌‌گوییم حاجته المرضیة، ابدا، کی هم‌چون حرفی گفته؟ کجا تسالم است؟

پس ما نیاز داریم در اثبات مفهوم در جمله شرطیه به این‌که اثبات کنیم مفاد جمله شرطیه توقف الجزاء علی الشرط است نه ثبوت الجزاء علی تقدیر ثبوت الشرط و الا اگر مفاد جمله شرطیه این باشد که وجوب اکرام زید ثابت علی تقدیر مجیئه در ان جاءک زید فاکرمه، اثبات شیء مگر نفی ماعدا می‌‌کند؟

**تثبیت اشکال بر مشهور**

ما در جلسه قبل در تایید این مطلب محقق اصفهانی که مفاد ان جاءک زید فاکرمه این است که وجوب اکرام زید ثابت علی تقدیر مجیئه گفتیم قول مشهور خلاف وجدان است، مشهور می‌‌گویند ان جاءک زید فاکرمه یعنی وجوب اکرام زید موقوف معلق علی مجیئه، و این حرف مشهور اشکال دارد، چرا؟ یک شاهدی که ذکر کردیم گفتیم وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه می‌‌گوید مجیء شرط لازم است اما نمی‌گوید شرط کافی است، مثل این‌که سوختن پنبه موقوف است بر وجود آتش، اما وجود آتش که کافی نیست برای سوختن پنبه، باید شرط موجود بشود، مانع مفقود بشود تا آتش بتواند تاثیر بکند در سوختن پنبه.

این اشکال ما مبتنی بر این است که مشهور بگویند مفاد جمله شرطیه نسبت توقفیه است. ولی ممکن است کسی بگوید این تعبیر به نسبت توقفیه که در کلام مشهور نیامده، مشهور قائل به مفهوم مطلق شرط هستند، ما داریم توجیه می‌‌کنیم که چطور می‌‌شود که مشهور قائل به مفهوم مطلق برای جمله شرطیه باشند. در بعضی از عبارت‌ها آمده که مشهور باید بگویند نسبت در جمله شرطیه نسبت توقفیه است، این اشکال به این کلامی وارد است که برخی مطرح کردند به عنوان توجیه کلام مشهور، شما از این به بعد دیگر اسم این نسبت در جمله شرطیه را نسبت توقفیه نگذارید، بگویید نسبت تلازمیه، نسبت التصاقیه، دل‌تان خنک می‌‌شود؟ حالا در برخی از عبارت‌ها بود که مشهور می‌‌گویند مفاد جمله شرطیه نسبت توقفیه است شما هم گیر دادید به این تعبیر گفتید معنای ان جاءک زید فاکرمه می‌‌شود وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه بعد شروع کردید به اشکال کردن که این مثل این می‌‌ماند که بگوییم احتراق القطنة موقوف علی وجود النار اما ثابت نمی‌شود که اگر آتش بود کافی است برای احتراق قطنه. از این به بعد دیگر نمی‌گوییم نسبت توقفیه، می‌‌گوییم التصاقیه، نسبت تلازمیه.

نگویید مگر دل‌بخواهی است هر چی بگویید؟ گفته می‌‌شود: نه، ما بالاخره قبول داریم حداقل برخی از جمله‌های شرطیه همه قبول دارند که مفهوم دارد، یک کسی می‌‌گوید می‌‌خواستم خانه‌تان بیایم، شما می‌‌گویید اگر زید آمد بیا، این‌که دیگر قطعا مفهوم مطلق دارد، "اگر زید آمد بیا" عرف از آن می‌‌فهمد که یعنی اگر زید نیامد نیا، آقای زنجانی می‌‌فرمودند، حالا گاهی این تعبیر را داشتند که اگر شرط بعد الجزاء بیاید، مولی بگوید اکرم زیدا ان جاءک، اکرام کن زید را اگر نزد تو بیاید نه این‌که بگوید ان جاءک زید فاکرمه، ‌اگر بگوید اکرم زیدا ان جاءک مفهوم مطلق دارد. حالا آن را ما بحث می‌‌کنیم، ولی بالاخره بعضی از جمله‌های شرطیه که انصافا مفهوم دارد، این‌که دیگر در آن نزاعی نیست.

همین عرض کردم مثالی که شخصی می‌‌گوید بیایم خانه‌تان شما می‌‌گویید اگر زید آمد شما هم بیا، قطعا معنایش این است که اگر زید آمد اذن در آمدن داری نه این‌که اذن تو در آمدن به خانه من موقوف است بر آمدن زید ممکن است چند تا شرط دیگر هم داشته باشد غیر از آمدن زید، زید بیاید عمرو هم بیاید تو بتوانی بیایی. این‌که انصافا خلاف ظاهر است. ان جاء زید فانت ماذون فی المجیء الی بیتی، این قطعا مفادش ثبوت عند الثبوت هست، این را نمی‌شود از جمله شرطیه گرفت. منتها اگر مفهوم داشته باشد جمله شرطیه مفادش ثبوت انحصاری است، اگر زید می‌‌آید شما هم ماذونی بیایی، بناء بر این‌که مفهوم داشته باشد که این جمله دارد، مفادش این است که ثبوت ماذون بودن در آمدن به منزل ما در هنگام آمدن زید انحصاری است، یعنی منحصر است این به خصوص آمدن زید، اگر زید نیاید پدرش بیاید، نه، آن وقت شما ماذون نیستی در آمدن. اسم این را بگذارید ثبوت انحصاری، اسمش را بگذارید نسبت التصاقیه، اسم این را بگذارید ملازمه، نسبت تلازمیه، دیگر این اشکال شما به مشهور وارد نیست.

ما قبول می‌‌کنیم این مطلب را ولی می‌‌گوییم انصافا فهم این مطلب از جمله شرطیه عرفی نیست. و این‌که شما می‌‌بینید گاهی مفهوم‌گیری می‌‌کنند از جمله شرطیه بخاطر ظهور تحدید است. گاهی ظاهر خطاب این است که در مقام تحدید است. آن آقا دارد می‌‌گوید می‌‌خواهم بیایم خانه‌تان، ‌خب وقتی شما می‌‌گویید اگر زید بیاید شما هم بیا، ظاهر این جمله شما این است که در مقام تحدید هستید، ظهور مقامیش این است. اگر این قرینه بود، بله، این قرینه دلیل می‌‌شود بر این‌که ثبوت الجزاء علی تقدیر ثبوت الشرط ثبوت انحصاری است. اما اگر هم‌چون قرینه‌ای نبود، می‌‌گوید اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات، اگر زلزله شد واجب است نماز آیات بخوانی، کدام عرف از این خطاب می‌‌فهمد نسبت التصاقیه را، نسبت تلازمیه را، ثبوت انحصاری را که وجوب نماز آیات ثبوت انحصاری دارد در فرض تحقق زلزله، یعنی اگر خسوف و کسوف بشود، نه، وجوب نماز آیات ثابت نیست، کی عرف این را می‌‌فهمد؟

[سؤال: ... جواب:] چون شما ثبوت جزاء را مشروط کردید یعنی گفتید مقید است به این تقدیر، گفتید وجوب اکرام زید ثابت علی تقدیر مجیئه. ... ان شربت السم تموت چون شرط است یعنی دیگر خنجر هم بزنی به شکمت نمی‌میری؟ ... کدام قرینه؟ ان شربت السم تموت، ان بلعت حب النوم، به قول آقای خوئی گفت: "این مرگ آسان است برای کسانی که مشکل دارند. ‌اگر شرعا جایز بود، چند تا قرص خواب می‌‌خوردند می‌‌خوابیدند دیگر بیدار نمی‌شدند". اگر چند قرص خواب بخوری می‌‌میری، این مفهوم دارد؟ بعد چون گفته اگر چند قرص خواب را بخوری می‌‌میری و اسم این شرط است، پس مفهوم دارد؟ آیا معنایش این است، نسبت التصاقیه است، نسبت تلازمیه است؟ آخه این را از کجا ما بفهمیم؟ اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات یعنی استفاده می‌‌شود اگر صاعقه‌هایی که موجب خوف نوعی بود نماز آیات واجب نیست؟ اگر زلزله شد نماز آیات بخوان معنایش این است که اگر یک کسی افتاد یک صدای مهیبی از او خارج شد!! موجب خوف نوعی شد نماز آیات واجب نیست؟ ... کدام ظهور عرفی، همین‌جوری ادعاء می‌‌کنید؟

به نظر ما حق با محقق اصفهانی است. به قول مقرر بحوث، وجدان عرفی همان کلام محقق اصفهانی را تایید می‌‌کند، نسبت تقدیریه. ان جاءک زید فاکرمه یعنی وجوب اکرام زید ثابت علی تقدیر مجیئه.

**پاسخ از اشکال شهید صدر به عبارت محقق اصفهانی**

حالا در بحوث گیر دادند به محقق اصفهانی، چون در عبارت محقق اصفهانی یک چیزی هست خداییش حق دارد بحوث گیر به ایشان بدهد ولی می‌‌گوییم گیر به الفاظ ندهید. محقق اصفهانی که می‌‌گوید نسبت تقدیریه مفاد ادات شرط است، می‌‌گوید اصلا ترتب جزاء بر شرط را ما از فاء‌ می‌‌فهمیم، و الا ادات شرط فقط برای این است که بگوید شرط واقعٌ موقع التقدیر. ادوات الشرط لمجرد جعل مدخولها واقعا موقع الفرض و التقدیر و الترتب یستفاد من تفریع الجزاء علی الشرط کما یدل علیه الفاء. این را که گفته، بحوث گیر داده به ایشان، گفته: اگر این‌جوری است پس ان جاءک زید باید جمله تامه باشد، چون جاءک زید که جمله تامه است، "ان" هم که دلالت می‌‌کند بر این‌که این مجیء زید را من خبر نمی‌دهم بلکه فرض می‌‌کنم، ‌یک وقت می‌‌گوید جاءک زید این خبر است یک وقت می‌‌گوید ان جاءک زید یعنی من تقدیر و فرض کردم مجیء زید را، فرضتُ مجیء زید، دیگر شما نباید منتظر جزاء باشید در حالی که وقتی می‌‌گویند ان جاءک زید بعدش را نگویند، شما می‌‌گویید چرا ناقص صحبت می‌‌کنید؟

به عبارت نهایة الدرایة اشکال می‌‌کنید جناب آقای صدر! خب خود شما که دیگر اهل فن هستید، حالا یکی بیاید بگوید مقصود و لو عبارت قاصر است، این است که ادات شرط دال بر ربط تقدیری است، ربط الجزاء بالشرط ربطا تقدیریا، می‌‌خواهد بگوید ثبوت الجزاء علی تقدیر ثبوت الشرط است، و لذا وقتی که مفاد ادات شرط ربط تقدیری شد، نسبت تقدیریه بین جمله جزاء و جمله شرط شد، معلوم است که ما نیاز داریم به جمله جزاء، بدون جمله جزاء طرفین ربط تقدیری را نیاوردید، حالا محقق اصفهانی نفرمود ما عرض می‌‌کنیم، اشکالش چیست؟

[سؤال: ... جواب:] اصلا ما مصب جمله شرطیه را جزاء می‌‌دانیم می‌‌گوییم وجوب اکرام زید ثابت است لامطلقا بل علی تقدیر مجیئه. ... "اگر" می‌‌گوید: در این تقدیر. ... تقدیر هم شرط است، بحث این است که آیا می‌‌فهمیم از تقدیر، تلازم را، التصاق را، ثبوت انحصاری را که لو انتفی الشرط ینتفی الجزاء؟ خلاف وجدان است این حرف، حالا مشهور فرمودند، مگر ما مقلد مشهور باید باشیم؟

**مناقشه در تقریب تعلیقه بحوث از کلام مشهور**

یک نکته‌ای هم عرض کنم: در تعلیقه بحوث که ما با نظرشان موافقت کردیم که مفاد جلمه شرطیه نسبت تقدیریه است کما علیه المحقق الاصفهانی، ولی یک تقریبی کردند برای کلام مشهور، ‌ما می‌‌گوییم بعید است مشهور این را بگویند. ایشان می‌‌گویند مشهور که قائل هستند به مفهوم شرط این‌ها نظرشان این است که مصب جمله شرطیه، مرکز جمله شرطیه، جزاء نیست بلکه الملازمة بین الشرط و الجزاء هست. کانّه ان جاءک زید فاکرمه یعنی بین وجوب اکرام زید و مجیئه ملازمة، ان کان العالم عادلا فاکرمه مشهور می‌‌گویند بین کون العالم عادلا و وجوب اکرامه ملازمة، تلازمٌ.

بنده عرض می‌‌کنم: معلوم نیست مشهور این را بگویند، و اگر این را می‌‌گفتند باید قائل به عکس الحمل می‌‌شدند. یعنی چی؟ یعنی اگر شما از مولی شنیدید: بین وجوب اکرام العالم و عدالته ملازمة، مولی این‌جور گفت، بعد زید عالم، اسفار را از حفظ است، مولی گفت لاتکرمه، به جای حفظ قرآن و نهج‌البلاغة رفته اسفار را حفظ کرده، لاتکرم زیدا، حالا شما نمی‌دانی زید را اکرام نکنی تخصیص ان کان العالم عادلا فاکرمه است؟ عادل است تخصیص خورده از آن خطاب یا تخصصا خارج است، اصلا زید عالم نیست. اگر مفاد خطاب ان کان العالم عادلا فاکرمه این باشد که بین کون العالم عادلا و وجوب اکرامه ملازمة، خب از انتفاء لازم که وجوب اکرام است باید کشف می‌‌کردی انتفاء ملزوم را که عدالت است. اگر بیایند بگویند بین آمدن زید و عمر به مدرسه ملازمه است، بعد ببینی که عمرو در مدرسه نیست، خب کشف می‌‌کنی زید هم نیست دیگر. ملازمه، ‌دو طرفی است دیگر. در حالی که اصلا عرفی نیست این‌که ما بیاییم عکس الحمل جاری کنیم. ‌مولی اگر گفت ان کان العالم عادلا فاکرمه بعد آمد گفت لاتکرم زیدا العالم، بگوییم فلیس بعادل؟ عرف این را نمی‌پذیرد، می‌‌گوید: نه، شاید عادل است تخصیص خورده، ‌ما من عام الا و قد خص. این نشان می‌‌دهد مصب جمله شرطیه حتی اگر قائل به مفهوم مطلق شرط بشویم ملازمه بین شرط و جزاء نیست بلکه فوقش اگر قائل به مفهوم مطلق شرط شدیم می‌‌گوییم مفاد جمله شرطیه ثبوت انحصاری جزاء است عند ثبوت الشرط. ولی ما می‌‌گوییم نه، حرف محقق اصفهانی عرفی است، جمله شرطیه لولا القرینة دال بر اصل ثبوت جزاء علی تقدیر ثبوت الشرط است نه ثبوت انحصاری جزاء در هنگام ثبوت شرط.

در بحوث برای رد نظر مشهور گفته‌اند: ممکن است کسی تمسک کند به این جمله: ان جاء زید فکیف حالک؟ آقای صدر زبان حالش این است که من آدم منصفی هستم، قبول ندارم حرف محقق اصفهانی را، حرف مشهور را قبول دارم، ولی ممکن است کسی به نفع محقق اصفهانی یک شاهدی بیاورد باید آن شاهد را بگویم و جواب بدهم. ان جاء زید فکیف حالک؟ مشهور چی می‌‌گویند؟ مشهور باید بگویند استفهام معلق است بر مجیء زید، چون می‌‌گفت ان جاء زید فکیف حالک، اگر این‌جوری است، به شما گفتند ان جاء زید فکیف حالک جواب نمی‌دهی، صبر می‌‌کنی یک ساعت دیگر که زید آمد به آن مستفهم می‌‌گویی حالی سیّءٌ، می‌‌گوید مرد حسابی! یک ساعت پیش به شما گفتم ان جاء زید فکیف حالک، می‌‌گویی استفهام تو از حال من معلق بود بر مجیء زید، اول زید بیاید تا تو استفهامت فعلی بشود، زید نیامده لذا تو استفهامی نداری. در حالی که طبق نظر محقق اصفهانی نه، الان استفهام می‌‌کنی از حال من علی تقدیر مجیء زید. این قرینه ممکن است گرفته بشود بر تایید نظر محقق اصفهانی، ان جاء زید فکیف حالک.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا فردا.

**جلسه 125- 394**

**یک‌شنبه – 01/03/1401**

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

بحث راجع به مفهوم شرط بود که ما استظهار کردیم جمله شرطیه در جایی که قرینه‌ای نباشد که در مقام تحدید هست ظهوری در مفهوم مطلق ندارد. ان جاءک زید فاکرمه انصافا ظهور ندارد که ان مرض زید فلایجب ان تکرمه. اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات ظهور ندارد که ان لم یتحقق الزلزال فلاتجب صلاة ‌الآیات. بله گاهی قرینه است که جمله شرطیه در مقام تحدید است یعنی در مقام بیان تمام آن چیزهایی است که دخیل است در این حکم، ‌مثل این‌که سائل سؤال می‌‌کند: متی اغتسل؟ امام جواب می‌‌دهند اذا جامعت اهلک فاغتسل، شخصی به دیگری می‌‌گوید متی اجیء الی بیتک؟ او می‌‌گوید اذا کان زید فی بیتی فجئ الی بیتی، این‌ها ظهور در تحدید دارد که چه بسا جمله وصفیه هم مفهوم مطلق پیدا کند در این فرض مثل آن‌چه که مرحوم استاد راجع به صحیحه علی بن مهزیار که فرمودند خمس در فایده است و مثال زدند الجائزة التی لها خطر، ایشان می‌‌فرمودند پس وقتی روایت می‌‌گوید هدیه خطیره خمس دارد مفهومش این است که هدیه غیر خطیره خمس ندارد.

مشهور گفتند مفهوم شرط ثابت هست مفهوم مطلق دارد جمله شرطیه، ان جاء زید فاکرمه مفهوم مطلق دارد که ان لم یجئ زید فلایجب ان تکرمه مطلقا سواء مرض‌ ام لا. و وجوهی برای قول مشهور ذکر شده بود: وجه اول این بود که گفته شد ادات شرط دلالت می‌‌کند بر نسبت توقفیه یا به تعبیر دیگر نسبت تعلیقیه یا بگوییم نسبت التصاقیه، که محصلش این است که مفاد جمله شرطیه این است که وجوب اکرام زید مثلا موقوف است و معلق است بر مجیء او، یعنی ما یک وجوب اکرام زیدی نداریم که معلق نباشد بر مجیء زید بلکه معلق باشد بر مریضی زید.

شاهد اول بر تقدیری بودن مفاد ادات شرط

ما شواهدی آوردیم بر این‌که این مدعا درست نیست و مفاد ادات شرطیه نسبت تقدیریه است. یکی از شواهدی که ما عرض می‌‌کنیم این هست که اگر واقعا وجوب اکرام زید متوقف باشد هم بر آمدنش یعنی هم در فرض آمدنش وجوب اکرام داشته باشد هم در فرض بیماریش، ان جاء زید أو مرض فاکرمه، از ما بپرسند که آیا درست است که ان جاء زید یجب اکرامه؟ ما چه جواب بدهیم؟ می‌‌گوییم بله درست است، منتها یک مطلب درست دیگری هم هست و آن این است که ان مرض زید یجب اکرامه ولی این‌که شما می‌‌گویید درست است من حق ندارم به شما بگویم لیس ان جاء زید یجب اکرامه، در حالی که طبق مسلک مشهور من باید بتوانم بگویم لیس ان جاء زید فیجب اکرامه. چرا؟ چون مشهور می‌‌گویند معنای ان جاء زید فاکرمه این است که وجوب اکرام زید متوقف است بر مجیء او، این درست نیست، ‌وجوب اکرام زید متوقف بر مجیء او نیست. ممکن است بیمار بشود وجوب اکرام پیدا کند.

حتی اگر بگویید مفاد ادات شرط نسبت التصاقیه است، نسبت التصاقیه یعنی بین مجیء زید و وجوب اکرامش تلازم طرفینی هست، وجوب اکرام زید ملازم است با مجیء او، مجیء او هم ملازم است با وجوب اکرام، ‌اذا انتفی احدهما انتفی الآخر، با توجه به این‌که شارع گفته اذا مرض زید فیجب اکرامه ایضا باید در جواب شما که گفتید هل ان جاء زید فیجب اکرامه باید بتوانم بگویم لا، ‌لیس ان جاء زید فیجب اکرامه چرا؟ برای این‌که تلازم طرفینی نیست بین مجیء زید و وجوب اکرام زید، ‌چه بسا زید نیاید ولی وجوب اکرام داشته باشد وقتی که بیمار می‌‌شود. این‌که من در جواب ان جاء زید هل ان جاء زید فیجب اکرامه نمی‌توانم بگویم لا، به صرف این‌که مجیء زید شرط منحصر نیست، بلکه یک شرط دیگری هم می‌‌تواند سبب وجوب اکرام زید باشد و او بیماری زید است، این اگر مسلک مشهور درست بود باید می‌‌توانستم بگویم لا، اما قطعا عرف غلط می‌‌داند بگوید لا.

شما از من پرسیدی ألیس ان جاء زید فیجب اکرامه من باید بگویم بلی، حق ندارم بگویم لا، در حالی که طبق نظر مشهور من حق دارم بگویم لا، برای این‌که مفاد ان جاء زید فیجب اکرامه توقف وجوب اکرام زید است بر مجیء او یا تلازم هست بین وجوب اکرام زید و مجیء‌ او در حالی که با توجه به این‌که شارع گفته اذا مرض زید فیجب اکرامه ایضا، نه تلازمی هست بین مجیء زید و وجوب اکرام زید چون مجیء ‌زید هم نبود چه بسا وجوب اکرام او هست، و نه توقف دارد وجوب اکرام زید بر مجیء‌ زید با توجه به این‌که شارع گفته است اذا مرض زید فیجب اکرامه.

شاهد دوم

شاهد دیگر: اگر شما گاهی که زید می‌‌آید او را اکرام می‌‌کنید، گاهی زید می‌‌آید و او را اکرام نمی‌کنید، به شما بگویند هل ان جاء زید فتکرمه؟ شما در جواب چه می‌‌گویید؟ صحیح این است که بگویید قد اکرمه و قد لااکرمه، در حالی که طبق نظر مشهور باید بگویید لا، مجیء زید تلازم ندارد با اکرام او. هل ان جاء زید فتکرمه شما یک روز زید می‌‌آید او را اکرام می‌‌کنید یک روز می‌‌آید و او را اکرام نمی‌کنید، حال به حال هستید، طبق نظر ما جواب می‌‌دهید قد اکرمه تارة و لااکرمه اخری، جواب هم جواب درستی است. ثبوت عند الثبوت را سلب کلی نمی‌توانید بکنید، موجبه جزئیه باید باشد، نمی‌توانید بگویید ثبوت عند الثبوت ندارد چون گاهی دارد گاهی ندارد. پس نمی‌توانید بگویید لا، چون لا یعنی ثبوت ندارد اکرام زید عند مجیئه مطلقا در حالی که این دروغ است و لذا نمی‌توانید بگویید لا، می‌‌گویید قد اکرمه تارة‌ و لااکرمه اخری، در حالی که طبق نظر مشهور باید صحیح باشد بگویید لا، چرا؟ برای این‌که مجیء زید نه تنها تلازم ندارد با اکرام او بلکه مجیء زید مستلزم اکرام او هم نیست.

این‌که برخی در تعلیقه مباحث الاصول گفتند مفاد جمله شرطیه این است که شرط مستلزم جزاء است، ولی این‌که تلازم باشد بین این شرط و جزاء، این معلوم نیست. مجیء زید مستلزم اکرام او هست اما از طرف دیگر اکرام او هم ملازم است با مجیئش؟ نه، ممکن است اکرام او در فرض بیماریش باشد. از طرف شرط پذیرفتند که ان جاء زید فیجب اکرامه مجیء زید مستلزم وجوب اکرام او هست، و لکن چون از طرف جزاء نپذیرفتند که وجوب اکرام زید هم تلازم دارد با مجیء زید گفتند پس می‌‌تواند وجوب اکرام زید باشد در غیر فرض مجیء زید. و لذا در تعلیقه مباحث الاصول هم انکار کردند مفهوم شرط را.

می‌گوییم این هم درست نیست. اگر مفاد ادات شرط استلزام باشد حتی استلزام الشرط للجزاء من دون عکس، ‌در این مثال که زید امروز آمد او را اکرام می‌‌کنم، یا واجب می‌‌شود اکرام او بخاطر این‌که مجیئش راکبا است، فردا می‌‌آید او را اکرام نمی‌کنم و چه بسا واجب هم نیست اکرام او چون مجیء او ماشیا است، از من می‌‌پرسید هل ان جاء زید فتکرمه یا فیجب اکرامه، ‌من باید بتوانم بگویم لا، مجیء زید مستلزم اکرام او نیست، مجیء زید مستلزم وجوب اکرام او نیست چون فردا زید می‌‌آید من او را اکرام نمی‌کنم وجوب اکرام هم ندارد چون فردا ماشیا می‌‌آید، وجوب اکرام زید در فرضی است که جاء راکبا، در حالی که شما وقتی به من بگویید ان جاء زید فتکرمه یا فیجب اکرامه من باید بگویم قد اکرمه و قد لااکرمه، قد یجب اکرامه و قد لایجب اکرامه، ان جاء ماشیا لایجب اکرامه ان جاء راکبا یجب اکرامه.

این نشان می‌‌دهد که این معانی که برای جمله شرطیه ذکر کردند درست نیست چون اگر درست بود حداقل این است که در تعلیقه مباحث الاصول می‌‌گویند اگر درست بود او می‌‌گوید مجیء زید مستلزم وجوب اکرامش است، مجیء مستلزم اکرامش است من باید بگویم مستلزم نیست، چون فردا زید می‌‌آید وجوب اکرام ندارد، من هم او را اکرام نمی‌کنم پس مستلزم نیست در حالی که اگر شما به من بگویید هل ان جاء زید فتکرمه یا هل ان جاء زید فیجب اکرامه من ببینم زید امروز می‌‌آید چون راکبا است اکرام او واجب می‌‌شود و من او را اکرام می‌‌کنم فردا که ماشیا می‌‌آید اکرام او واجب نیست و من او را اکرام نمی‌کنم نباید بگویم لا، هل ان جاء زید فتکرمه یا فیجب اکرامه نباید بگویم لا، باید بگویم قد اکرمه و قد لااکرمه، ‌قد یجب اکرامه و قد لایجب اکرامه.

[سؤال: ... جواب:] بنده همین را عرض می‌‌کنم. شما فرض این است که از من مطلق سؤال کردید شما به من گفتید هل ان جاء زید فتکرمه، حالا این قضیه خبریه است، هل ان جاء زید فیجب اکرامه، اینی که شما می‌‌گویید مطلقش کاذب است پس من باید صحیح باشد بگویم لا، آیا اگر زید بیاید اکرام او واجب است؟ من نمی‌توانم بگویم لا، باید بگویم فیه تفصیل. ... من می‌‌گویم نباید بگوییم لا. بله اولش می‌‌گویی لا بعدش می‌‌گویی فیه تفصیل او قرینه دارد اما همینجوری اگر زید بیاید اکرام او واجب است؟ من بگویم نه، وقتی بگویم نه یعنی اکرام او واجب نیست مطلقا. در حالی که اگر مفاد ان جاء زید فیجب اکرامه این باشد که هل مجیء زید مستلزم... هیچ‌گاه مجیء‌ زید مستلزم نیست، ‌مثل این‌که انسان بودن مستلزم دیوانه بودن نیست، انسان‌ها ولی دو جور هستند بعضی‌ها دیوانه هستند بعضی‌ها عاقل. مجیء زید وقتی دو قسم است، ‌مجیء‌ راکبا مجیء‌ ماشیا فقط مجیء‌ راکبا مستتبع وجوب اکرام او هست، ‌پس مجیء زید به قول مطلق مستلزم وجوب اکرام نیست پس باید بگویم لا، لایستلزم مجیء زید وجوب اکرامه.

می‌‌گوید طلبه شدن مستلزم خوب بودن است؟‌ شما چی جواب می‌‌دهید؟‌ می‌‌گویی نه، ‌طلبه بودن مستلزم خوب بودن نیست ممکن است خوب باشد ممکن است خوب نباشد به قول مطلق نفی می‌‌کنید، طلبه بودن مستلزم خوب بودن است؟ می‌‌گویی نه، کجا مستلزم است؟ زیر این عمامه‌ها افراد منحرفی هستند که دین خدا را به انحراف کشیدند. پس چرا وقتی می‌‌گوید اگر زید بیاید اکرام او واجب است؟ شما نمی‌توانی بگویی لا، قبول داری که نمی‌توانم به قول مطلق بگویم لا، ‌چون یک مجیء، مجیء‌ راکبا است سبب وجوب اکرام است یک مجیء، ‌مجیء ماشیا است سبب وجوب اکرام نیست، ‌من نمی‌توانم به قول مطلق بگویم هل ان جاء زید فیجب اکرامه در جواب او بگویم لا، بعد سکوت کنم، ‌می گویند چرا گفتی لا، و ما را به اشتباه انداختی، زید آمد سواره هم بود اکرامش نکردیم، ‌فردایش آمد پیاده آمد اکرامش نکردیم، مولی پدرمان را درآورده، می‌‌گوید عزت اسلام را شما از بین بردید زید راکبا آمد تحویلش نگرفتید، در حالی که اگر معنای ان جاء زید فیجب اکرامه این بود که مجیء‌ زید مستلزم لوجوب اکرامه، خب جواب ما صحیح بود:‌ لایستلزم. مثل این‌که طلبه بودن مستلزم خوب بودن نیست. ما می‌‌گوییم ثبوت عند الثبوت. ثبوت عند الثبوت معنایش این است که هل یجب اکرام زید عند مجیئه اگر من بگویم لا، یعنی لایثبت، نفی مطلق کردم، ‌سلب کلی کردم، خب دروغ است، چرا سلب کلی می‌‌کنی؟ سلب جزئی بکن، بگو در جایی که راکبا می‌‌آید وجوب اکرام هست در جایی که ماشیا می‌‌آید وجوب اکرام نیست. مثل این‌که به یکی بگویند هل رجل فی الدار بگوید لا بعد بگوید مقصودم رجل معمم است، سلب کلی نباید بکنی، باید بگویی لا رجل معمم فی الدار، ‌او گفت هل رجل فی الدار تو نباید بگویی لا، ‌سلب کلی نباید بکنی، وقتی می‌‌گوید هل ان جاء زید فیجب اکرامه نباید بگویی لا، سلب کلی بکنی. اما اگر سؤال از استلزام بود سؤال از ملازمه بود شما حق داری نفی کلی کنی شما نفی استلزام می‌‌کنی، ‌گناه که نکردی.

[سؤال: ... جواب:] پس شما بگو درس خواندن مستلزم بی‌دینی است، چون من ازداد علما و لم یزد معه هدی لم یزدد من الله الا بعدا، این درست نیست بگویید درس خواندن مستلزم بی‌دینی است. اما درست است بعضی از درس خواندن‌ها در آن بی‌دینی هست. بحث این است که شما مفاد جمله‌تان استلزام است؟‌ ان جاء زید فیجب اکرامه یعنی یستلزم لوجوب اکرامه خب صحیح است من بگویم لا، چرا صحیح نیست، چرا اباء می‌‌کنید، خب مستلزم نیست دیگر، ‌مجیئه راکبا مستلزم وجوب اکرام است نه مجیئه مطلقا. یک بام و دو هوا که نمی‌شود. اگر می‌‌گویید مفاد جمله شرطیه استلزام است پس صحیح است در این فرضی که راکبا بیاید وجوب اکرام است ماشیا بیاید وجوب اکرام نیست سؤال از شما بکنند هل مجیء زید مستلزم لوجوب اکرامه بگویید لا، مستلزم نیست دیگر.

شاهد سوم

در بحوث یک شاهد دیگری ذکر کردند برای رد قول مشهور گفتند اگر یک کسی به دیگری بگوید ان جاء زید فکیف حالک؟ مشهور نمی‌توانند این را توجیه کنند. محقق اصفهانی می‌‌تواند توجیه کند. چرا؟ برای این‌که مشهور می‌‌گویند نسبت تعلیقیه، ‌کیف حالک یعنی استفهام از حال، استفهام از حال شما متوقف می‌‌شود بر مجیء زید، طبق نظر مشهور شما جواب نمی‌دهید، صبر می‌‌کنید زید بیاید تا زید آمد رو می‌‌کنی به آن مستفهم می‌‌گویی مشکلی ندارم با زید، ‌الحمدلله، می‌‌گوید مرد حسابی! دو ساعت پیش به شما گفتم ان جاء زید فکیف حالک من را سنگ روی یخ کردی دو ساعت جواب ندادی مردم گفتند محل نمی‌گذاری به من، آن‌هایی که بودند آن وقت رفتند، ما ضایع شدیم حالا زید که آمده تو می‌‌گویی حالی حسنٌ عند مجیء زید، این نشان می‌‌دهد قول مشهور درست نیست. کیف حالک مفادش استفهام است اما تعلیق نمی‌شود، ‌متوقف نکردید استفهام را بر مجیء زید. در حالی که طبق نظر محقق اصفهانی مفاد این جمله شرطیه همان جزاء است علی تقدیر الشرط یعنی از الان داری استفهام می‌‌کنی از حال این مخاطب علی تقدیر مجیء‌ زید، ‌تقدیر هم که همین الان، ‌فرض و تقدیر هم همان لحظه‌ای بود که آن آقا به شما گفت ان جاء زید فکیف حالک.

دیگر این‌جا نمی‌شود توجیه بکنید بگویید این کیف مال اول جمله بوده، کیف ان جاء زید فحالک، برای این‌که جزاء‌ که نمی‌تواند مفرد باشد. اگر استفهام این بود که ان جاء زید فهل تکرمه می‌‌شد بگویید این هل مال اول جمله بوده، هل ان جاء زید فتکرمه بوده، او را ممکن بود توجیه کنید چون تکرمه جمله است اما کیف حالک یک حالک می‌‌ماند اگر کیف را بیاورید صدر جمله شرطیه، حالک که جمله تامه نیست نمی‌تواند جزاء باشد.

در بحوث گفتند: این جمله را باید محقق اصفهانی هم توجیه کند. چرا؟ برای این‌که درست است که فرض و تقدیر آن زمانی محقق شد که متکلم گفت اذا جاء زید فکیف حالک، و لکن این متکلم لحاظ فنایی کرده این اذا جاء زید را، یعنی واقع مجیء زید را لحاظ می‌‌کند و جزاء را در تقدیر او قرار می‌‌دهد.

مثل این‌که می‌‌گوید ان استطاع المکلف یجب علیه الحج، بگوییم مولی همین الان فرض کرده استطاعت را پس همین الان وجوب حج می‌‌آید؟ این خلاف نظر مرآتی و فنایی است. مولی وقتی می‌‌گوید اذا استطاع الرجل آن استطاعت واقعیه را می‌‌بیند و وجوب حج را می‌‌آورد در آن تقدیر خارج یعنی وقتی مستطیع شد مکلف که ممکن است ده سال دیگر مستطیع بشود، مولی آن موقع می‌‌خواهد وجوب حج بیاورد و این‌که الان فرض و تقدیر کرده اذا استطاع این لحاظ مرآتی شده نه لحاظ بما هو هو که همین الان ‌که من لحاظ کردم استطاعت مکلف را همین الان هم وجوب حج بیاید بر مکلف.

این‌جا هم اذا جاء زید متکلم لحاظ مرآتی می‌‌کند، واقع مجیء زید را لحاظ می‌‌کند، ‌لحاظ این عنوان لحاظ آلی است و الا ملحوظ به نظر فنایی واقع مجیء زید است و لذا محقق اصفهانی هم باید جواب بدهد که کیف حالک بناء بر تقدیر واقع مجیء زید است پس انتظار نباید داشته باشد همین الان مخاطب بگوید حالی حسن. کما این‌که در اذا استطاع المکلف وجب علیه الحج مولی نباید انتظار داشته باشد مکلف همین الان برود حج، اول باید مکلف مستطیع بشود بعد از او انتظار داشته باشی برود حج.

و لذا این مثال را محقق اصفهانی هم باید توجیه کند و توجیهش این است که مدلول تصوری همین است که استفهام معلق بر شرط است، ‌جزاء شرط است ولی قرینه نوعیه حالیه هست که مراد این متکلم استفهام بالفعل است استفهام فعلی است. ان جاء زید فکیف حالک در واقع می‌‌شود کیف حالک عند مجیء زید، مراد تصدیقی این است که کیف حالک عند مجیء زید. حالا در مراد تصوری مدلول تصوری، خود استفهام معلق شده بر مجیء زید این مهم نیست، مهم آن مدلول تصدیقی است.

در تعلیقه بحوث گفتند: محقق اصفهانی خوب می‌‌تواند دفاع کند از این مثال. محقق اصفهانی می‌‌گوید فرق است بین اذا استطاع المکلف وجب علیه الحج [و بین مقام]. آن‌جا مجعول، مُنشأ، که وجوب حج است بعد از استطاعت فعلی می‌‌شود، وجوب امتثال ندارد الان، ‌آن‌جا بحث مُنشأ و مجعول است، کی فعلی می‌‌شود اذا استطاع الرجل وجب علیه الحج؟ بعد از این‌که مستطیع شد، آن وقت وجوب حج بالفعل می‌‌شود و او وجوب امتثال می‌‌شود. انتظار نباید داشته باشید الان با تصور مولی استطاعت مکلف را واجب بشود بر مکلف حج. اما در استفهام، انشاء استفهام مهم است، انشاء شده استفهام باید جوابش را بدهد مخاطب. شما هم که قبول دارید انشاء استفهام طبق نظر محقق اصفهانی الان است دیگر، ‌الان گفته ان جاء زید فکیف حالک. و لو منشأ بعد از مجیء زید است، اما چون انشاء استفهام نیاز به جواب دارد انشائش هم الان است باید جواب بدهد مخاطب. در اذا استطاع الرجل وجب علیه الحج انشاء مولی که منجِّز نیست، تصور کرده استطاعت را، وجوب حج را انشاء کرده او منجِّز نیست حالا آمد من تا آخر عمر مستطیع نشدم چیزی بر من منجَّز نمی‌شود. مجعول یعنی آنی که بعد از تحقق موضوع خارجا حکم می‌‌شود فعلی، او منجَّز است، آن هم بعد از استطاعت خارجیه است.

اشکال به شاهد سوم

این کلمات به نظر ما درست نیست. اصلا قیاس استفهام به حکم تکلیفی یا وضعی اشتباه است. استفهام انشائی هست اما فرق می‌‌کند با احکام. احکام به نظر مشهور اعتباری هستند، هر اعتباری انشائی هست ولی هر انشائی اعتباری نیست. یک چیزهایی انشائی است ولی اعتباری نیست. در تمنی، انشاء می‌‌کنی تمنی را ولی اعتبار نمی‌کنی. اعتبار یعنی فرض وجود، ادعا‌ء وجود ما لیس بموجود، این می‌‌شود اعتبار. اعتبار می‌‌کنم بعث مکلف را نحو الفعل، این اعتبار است، و الا بعث حقیقی که نیست این را می‌‌شود بگویم بعد از این‌که مکلف مستطیع شد برای آن وقت من اعتبار می‌‌کنم بعث او را نحو الحج، الان اعتبار می‌‌کنی ولی معتبَر کی هست؟ ظرفش مستقبل است. مثل وصیت. الان اعتبار می‌‌کنی مکلیت زید را بعد الوفاة، اعتبار فعلی است معتبر استقبالی است. اما انشائیات غیر اعتباریه، نه، تفکیک نمی‌شود انشاء از منشأ. ان جاء زید فلیتنی کنت معه، بگوییم انشاء تمنی الان است منشأ بعد از مجیء زید است، یعنی چی؟‌ این‌ها اصلا از هم تفکیک نمی‌شود. استفهام هم مثل تمنی است؛ انشاء الان است منشأ بعد از مجیء‌ زید است در ان جاء زید فکیف حالک، اصلا یعنی چه؟ این حرف‌ها یعنی چی؟ انشاء استفهام فعلی است منشأش هم فعلی است.

وقتی که انشاء و منشأ در استفهام فعلی بود جناب آقای صدر!، تعلیق معنا ندارد که من بعد از مجیء زید استفهام می‌‌کنم، انشاء آن لحظه‌ای است که این کلام را گفتم، منشأ هم در استفهام همین لحظه‌ای است که من این کلام را گفتم. و لذا ادات استفهام در حقیقت بر تمام جمله شرطیه داخل می‌‌شود، معنا ندارد معلق کنی استفهام را بر وجود شرط. و لذا می‌‌بینید در فارسی حتی در جمله شرطیه "آیا" را اول می‌‌آورند. آیا اگر زید می‌‌آید او را اکرام می‌‌کنی؟‌

نتیجه این می‌‌شود که ما جواب اصلی را از این ان جاء زید فکیف حالک این‌جور می‌‌دهیم که نه تعلیق استفهام در او معنا دارد نه تقدیر، هیچ‌کدام چون معنای تعلیق استفهام این است که بعد از مجیء زید استفهام می‌‌شود، تقدیر استفهام هم این است که علی تقدیر مجیء زید می‌‌خواهیم استفهام کنیم. نخیر آقا، من الان دارم استفهام می‌‌کنم از یک قضیه معلقه یا یک قضیه مقدره. استفهام علی تقدیر مجیء زید نیست، استفهام معلق بر مجیء زید نیست، استفهام از قضیه تعلیقیه است، استفهام از قضیه تقدیریه است. همین ان جاء زید فاکرمه، مشهور می‌‌گویند قضیه تعلیقیه، ما می‌‌گوییم قضیه تقدیریه. ان جاء زید فکیف حالک، بحث در مدلول تصوری نیست، بحث این است که لبا این یعنی استفهام بالفعل از یک قضیه شرطیه.

[سؤال: ... جواب:] قضیه شرطیه این است که مثلا در ان جاء زید فکیف حالک، ‌همین ان جاء زید استفهام فعلی است از کیفیت حال مخاطب عند مجیء ‌زید. استفهام از کیفیت حال مخاطب است.

ما مدلول تصوری را که عوض نکردیم، گفتیم کسی که می‌‌گوید ان جاء زید فکیف حالک دارد استفهام فعلی می‌‌کند از کیفیت حال مخاطب عند مجیء زید. ‌من نمی‌خواهم اشکال کنم به بحوث که ایشان گفت این شاهد قول محقق اصفهانی نمی‌شود، من هم می‌‌گویم نمی‌شود، اما نحوه شاهد نشدنش را دارم عرض می‌‌کنم. بحوث و تعلیقه بحوث فرض کردند استفهام انشائش بالفعل است منشأش بعد از مجیء زید است. من می‌‌خواهم این را ایراد بگیرم من می‌‌گویم انشاء و منشأ در اعتباریات زمان‌شان تفکیک می‌‌شود اما در غیر اعتباریات معنا ندارد زمان‌شان تفکیک بشود. استفهام است تمنی است ترجی است این‌ها اعتباری نیستند من اعتبار نمی‌کنم وجود ما لیس بموجود را، ‌جمله خبریه چون نیست می‌‌گویند جمله انشائیه. الان دارند استفهام می‌‌کنم و منشأ هم الان است، و چون انشاء بالفعل است منشأ هم بالفعل است؛ نه تقدیر در او معنا دارد نه تعلیق و در واقع آن مستفهم‌عنه قضیة‌ٌ تعلیقیة قضیةٌ تقدیریة لبا.

شاهد چهارم

یکی از نقض‌های دیگری که باید رویش بحث کنیم و این بحث را علی القاعدة تمام کنیم برویم سراغ روایاتی که استدلال شده به آن‌ها بر مفهوم شرط، این است که ما می‌‌گوییم وجدانا جمله خبریه شرطیه مفهوم ندارد. اگر این ماشین زید است پس زید در مدرسه است، مفهوم دارد؟ که اگر این ماشین نیست پس زید در مدرسه نیست. نه، من نمی‌دانم، ‌شاید زید در مدرسه باشد مطلقا. گفته می‌‌شود جمله خبریه شرطیه قطعا مفهوم ندارد، چه جور شده جمله شرطیه انشائیه ان جاء زید فیجب ان تکرمه مفهوم پیدا کرده؟ مگر موضوع‌له ادات شرط فرق می‌‌کند؟ جمله شرطیه خبریه مفهوم ندارد، جمله شرطیه انشائیه مفهوم پیدا کرده، به چه مناسبت؟ چه جوری شده مفهوم پیدا کرده؟ عدم فرق بین ادات شرط در جمله خبریه با جمله انشائیه و این‌که جمله خبریه شرطیه قطعا مفهوم ندارد، به ما ارشاد می‌‌کند که مفهوم در جمله انشائیه شرطیه هم توهم محض است.

ببینیم آیا این نقض قابل جواب است، ان‌شاءالله فردا این را بررسی می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 126- 395

**دو‌شنبه – 02/03/1401**

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

یکی از شواهدی که برای انکار مفهوم شرط ذکر شد این بود که گفته شد جمله شرطیه خبریه عرفا مفهوم ندارد. اگر شخصی بگوید اگر این ماشین زید است پس زید در مدرسه است، این مفهوم ندارد که اگر این ماشین زید نیست پس زید در مدرسه نیست، چطور می‌‌شود که جمله شرطیه انشائیه مثل ان جاءک زید فاکرمه مفهوم پیدا نکند؟ مگر وضع ادات شرط فرق دارد؟

کلام محقق خوئی در وجه مفهوم نداشتن جمله شرطیه خبریه بر خلاف انشائیه

مرحوم آقای خوئی که طرفدار مفهوم شرط است فرموده این اشکال به مشهور وارد نیست و اساسا مشهور اشتباه می‌‌کنند با آن مبنایی که دارند در مفاد جمله، اصلا اشتباه می‌‌کنند قائل به مفهوم شرط می‌‌شوند، حتی در جمله انشائیه. چون مشهور می‌‌گویند مفاد مثلا جمله خبریه ثبوت المحمول است للموضوع، و مفاد جمله انشائیه ایجاد النسبة است بین محمول و موضوع. اکرام العالم واجب جمله انشائیه است، ایجاد می‌‌کند نسبت را بین واجب بودن و بین اکرام عالم، جمله خبریه مفادش ثبوت این نسبت است، زید قائم، این‌ها اصلا نباید قائل به مفهوم شرط بشوند. به چه نکته‌ای قائل می‌‌شوند به مفهوم شرط؟ مگر جمله شرطیه دلالت می‌‌کند بر ترتب جزاء بر شرط؟ فضلا از این‌که دلالت کند بر این‌که جزاء معلول شرط است، فضلا از این‌که دلالت کند که جزاء که معلول شرط است این شرط علت منحصره اوست.

ما از اول که وارد مفهوم شرط شدیم فکرهایمان را کردیم، ‌دیدیم مبنای ما در جمله خبریه این است که وضع شده جمله خبریه برای ابراز قصد اخبار، زید قائم وضع شده برای ابراز قصد اخبار از این‌که زید قائم است، اکرام العالم واجب وضع شده برای ابراز اعتبار وجوب اکرام عالم که ایشان می‌‌گوید به این معناست که اعتبار می‌‌کنیم اکرام عالم در ذمه مکلف هست و مکلف بدهکار است به اکرام عالم. از این‌جا ما هدایت شدیم در جمله انشائیه مفهوم شرط را قائل می‌‌شویم به این نحو که مولی وقتی می‌‌گوید ان جاءک زید فیجب اکرامه ابراز اعتبار اکرام زید را مشروط می‌‌کند به مجیء زید، و لذا در فرضی که زید نیاید مولی ابراز نکرده است اعتبار وجوب اکرام را، ‌وقتی ابراز نکرد اعتبار وجوب اکرام را در فرضی که زید نیاید چطور می‌‌خواهد واجب بشود اکرام او؟ غیر از این است که این مولی ابراز کند اعتبار وجوب اکرام زید را؟ مولی می‌‌گوید اگر زید بیاید من ابراز می‌‌کنم این ابراز وجوب اکرام را اگر نیاید ابرز اعتبار نکرده است، وجوب منتفی می‌‌شود.

در جمله خبریه که می‌‌گوید ان جاء زید فابوه معه، که جمله خبریه است، آن‌جا قصد اخبار مشروط را می‌‌کند بر این شرط یعنی اگر این شرط نبود من قصد اخبار ندارم، ‌قصد اخبار ندارم از این جزاء نه این‌که خبر می‌‌دهم از انتفاء جزاء. در همان مثال که ان کانت هذه سیارة زید فزید فی المدرسة می‌‌گوید در فرضی که این ماشین ماشین زید است من قصد دارم اخبار کنم از این مطلب که زید فی المدرسه است اگر این شرط نبود من قصد اخبار ندارم نه این‌که اخبار می‌‌کنم از عدم وجود زید در مدرسه.

اشکال

این فرمایش آقای خوئی به نظر ما ناتمام است. غیر از این‌که حالا از نظر مبنایی ما قبول نداریم که جمله خبریه وضع شده برای قصد الاخبار، ‌و لذا از موج هم بشنویم زید قائم در ذهن ما نمی‌آید قصد اخبار، در ذهن ما می‌‌آید آن واقع کون زید قائما.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره همان موضوع‌له به دلالت انسیه به ذهن ما خطور می‌‌کند، آن معنای موضوع‌له اگر قصد اخبار بود باید وقتی که موج هوا می‌‌گوید زید قائم باید در ذهن من بیاید قصد اخبار با این‌که در ذهنم می‌‌آید ایستاده بودن زید.

قطع نظر از این اشکال مبنایی می‌‌گوییم جناب آقای خوئی! شما اشکال‌تان به مشهور به خودتان هم وارد می‌‌شود. چرا؟ برای این‌که قصد اخبار را شما در ان کانت هذه سیارة زید فزید فی المدرسة می‌‌گویید مشروط کردیم به این شرط و با انتفاء این شرط، دیگر قصد اخبار نداریم. مطلقا قصد اخبار ندارید یا الان قصد اخبار ندارید؟ لابد می‌‌گوید الان قصد اخبار نداریم. شخص این اخبار در این جمله را من مشروط کردم به این شرط پس الان قصد اخبار ندارم از بودن زید در مدرسه مگر در فرضی که این ماشین ماشین زید باشد. خب همین را در جمله شرطیه انشائیه اگر بگویید کار خراب می‌‌شود که بگویید ان جاء زید فیجب اکرامه شخص این انشاء وجوب اکرام را من مشروط می‌‌کنم به مجیء‌ زید این‌که نفی نمی‌کند قبلا بعدا یک شخص انشاء و اعتبار وجوب اکرام زیدی باشد، او مشروط نباشد به مجیء زید بلکه مشروط باشد به مرض زید.

شما در جمله خبریه شرطیه که می‌‌گویید مفهوم ندارد می‌‌خواهید بگویید این اخبار در این جمله را من قصد ندارم که اخبار بدهم مگر در فرض تحقق این شرط، و الا ممکن است پنج دقیقه دیگر بیایم بگویم زید فی المدرسة و ان لم تکن تلک السیارة سیارة زید چون خودم رفتم مدرسه دیدم زید در دفتر نشسته پس شخص آن اخبار در جمله شرطیه خبریه را معلق و مشروط می‌‌کنید به آن شرط، نفی نمی‌کند یک اصل اخبار مطلقی هم بعدا داشته باشید از بودن زید در مدرسه، همین بیان در جمله شرطیه انشائیه هم اگر بیاید بطل المفهوم چون مولی می‌‌گوید من ابراز اعتبار وجوب اکرام زید را الان مشروط می‌‌کنم به مجیء زید اما قبلا یک ابراز وجوب اعتبار زیدی نداشتم غیر از این فرد؟ این فرد از انشاء وجوب اکرام زید و ابراز اعتبار وجوب اکرام زید این فرد را هم مشروط کردم به مجیء زید اما قبلا یک فرد دیگری برای وجوب اکرام زید نداشتیم که مشروط به مجیء زید نباشد یا بعدا نداریم یک فردی از وجوب اکرام زید که مشروط به مجیء زید نباشد، آن‌ها را که نفی نمی‌کند.

[سؤال: ابراز یک عمل نفسانی است که محقق شده است و لذا قابل تعلیق نیست، آن‌که قابل تعلیق است مبرز است. جواب:] ابراز اعتبار سنخ نیست، یک فرد است، ابراز اعتبار یک فرد است. ... مبرز به این ابراز جزئی است، مبرز به این ابراز یعنی این فرد از اعتبار وجوب اکرام زید. ... تعلیق ابراز این است که بگوید من ابراز محدود می‌‌کنم. ... اشکالی ندارد اما نه این‌که بگویم وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه تا مفهوم پیدا کند. آقای خوئی در اخبار مگر گفت اخباری بوجود زید فی المدرسة موقوف علی کون هذه السیارة سیارة زید، ‌آن را که نمی‌گفت می‌‌گفت این شخص اخبار و الا ممکن است پنج دقیقه دیگر بگوید خبر دیگری بدهم از بودن زید در مدرسه مطلقا.

پس ببینید مهم این است آقای خوئی که می‌‌خواهد قائل به مفهوم شرط بشود باید مبرزش بشود تعلیق طبیعی اعتبار وجوب اکرام زید بر مجیء زید و ابراز این مطلب که طبیعی وجوب اکرام زید موقوف است بر مجیء او، اگر این باشد مفهوم دارد اگر این باشد مشهور هم می‌‌توانند مفهوم بگویند. مشهور هم می‌‌گویند مولی این را انشاء می‌‌کند، ایجاد می‌‌کند نسبت توقفیه را بین طبیعی وجوب اکرام زید و مجیء زید و می‌‌شود انشاء نسبت توقفیه وجوب اکرام زید بر مجیء زید یعنی وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه، ‌مفهوم پیدا می‌‌کند. پس نظر مشهور با نظر آقای خوئی تاثیر چندانی ندارد مهم این است که ببینیم مفاد جزاء سنخ وجوب اکرام زید است یا شخص این وجوب اکرام زید در این خطاب است.

بعد جناب آقای خوئی! به قول مرحوم آقای بروجردی خطاب‌های صادره از پیامبر و ائمه اخبار از حکم شرعی الهی است. اگر بناء باشد جمله خبریه شرطیه مفهوم نداشته باشد فقط باید شما مفهوم را برای جمله انشائیه شرطیه که قائلید بگویید جمله شرطیه انشائیه که خدا بیان می‌‌کند، چون امام علیه السلام وقتی می‌‌فرماید اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء انشاء که نمی‌کند بلکه اخبار می‌‌کند، می‌‌شود جمله خبریه شرطیه، اگر بناء باشد مفهوم نداشته باشد که به جمله شرطیه در کلمات معصومین دیگر نمی‌توانید تمسک کنید.

پس این جواب آقای خوئی درست نیست.

کلام شهید صدر در وجه مفهوم نداشتن جمله شرطیه خبریه بر خلاف انشائیه

جواب دوم در بحوث آمده. در بحوث گفتند: جمله خبریه شرطیه علت این‌که مفهوم ندارد این است که وضع شده برای نسبت تصادقیه نه نسبت خارجیه اتحادیه. زید قائم در خارج اتحاد دارند، این‌که نسبت نیست، اسمش را بگذاریم نسبت اتحادیه که نسبت نمی‌شود، این عینیت است. آنی که نسبت برقرار می‌‌کند بین زید و قائم، او در ذهن متکلم است، از آن تعبیر می‌‌کنیم به النسبة التصادقیة یعنی در ذهن متکلم حکم می‌‌شود به این‌که زید و قائم در خارج تصادق دارند بر یک شیء واحد، این آقا زید و قائم در مورد او با هم تصادق دارند یعنی هم زید است هم قائم است. این را ما در نفس‌مان حکم کردیم، حکم کردیم به تصادق زید و قائم در یک فرد معین. تعبیر ایشان این است که به این می‌‌گویند النسبة التصادقیة که موطنش ذهن است، حکم به تصادق موضوع و محمول در یک شیء واحد.

پس ما در جمله شرطیه خبریه اتحاد خارجی موضوع و محمول را مشروط و معلق نمی‌کنیم بر شرط، بلکه حکم به تصادق موضوع و محمول را که از آن تعبیر می‌‌شود به نسبت تصادقیه، آن را معلق می‌‌کنیم. ‌پس وقتی می‌‌گوییم ان کانت هذه سیارة ‌زید فزید فی المدرسة‌ یعنی حکم ما به نسبت تصادقیه بین زید و بودن در مدرسه معلق است بر این شرط، اگر این شرط نبود من حکم نمی‌کنم به این‌که زید در مدرسه است، من ایجاد نسبت تصادقیه نمی‌کنم بین این موضوع و محمول آن ‌که زید کائن فی المدرسة است، نه این‌که زید لیس بکائن فی المدرسة. اگر شرط نبود نسبت تصادقیه بین زیدٌ و بین کائن فی المدرسة نیست نه این‌که نفی می‌‌کنم بودن زید را در مدرسه. و لذا جمله شرطیه خبریه مفهوم ندارد. اما در مورد جمله انشائیه شرطیه آن‌جا مفاد جمله نسبت تصادقیه که نیست، آن‌جا شما در واقع می‌‌آیید انشاء می‌‌کنید وجوب اکرام زید را، خب انشاء وجوب اکرام زید وقتی معلق شد و موقوف شد بر مجیء زید اگر زید نبود این انشاء نیست، وقتی انشاء نبود یعنی حکم نیست چون وقتی انشاء نباشد خودبخود حکم که بدون انشاء موجود نمی‌شود.

اشکال

[سؤال: ... جواب:] اگر خبر بدهید ایشان می‌‌پذیرد که مفهوم ندارد، بگویید ان جاء زید فاکرامه واجب. و لذا اشکال ما به ایشان همین است که پس اغلب خطابات ائمه و نبی اکرم صلوات الله علیهم اجمعین همین می‌‌شود، می‌‌شود جمله خبریه، ‌دیگر پس جمله شرطیه در کلام معصومین نباید مفهوم داشته باشد. ان جاء زید فاکرامه واجب یعنی نسبت تصادقیه بین اکرام و واجب بودن را من معلق کردم بر مجیء زید، اگر زید نیامد من حکم نمی‌کنم به نسبت تصادقیه نه این‌که می‌‌گویم اکرام زید لیس بواجب اذا لم یتحقق مجیئه. این را که نمی‌شود ایشان بپذیرد.

و انصافا وجدان عرفی قبول نمی‌کند که اگر مولی به عبدش بگوید ان جاء زید فاکرمه، این مفهوم مطلق دارد، بگوید ان جاء زید فانا اکرمه حرف از مفهوم بزنید شما را از مدرسه بیرون می‌‌کنیم. آخه این عرفی است؟ مولی می‌‌گوید ان جاء زید فاکرمه، باید بگویید مفهوم دارد این جمله، ‌اگر مولی بگوید ان جاء زید فانا اکرمه که بشود جمله خبریه این‌جا بخواهید حرف از ثبوت مفهوم بزنید حکم به اخراج از مدرسه صادر می‌‌شود در مورد شما، ‌آخه این‌ها عرفیت دارد؟

و واقعا این‌که ایشان می‌‌گوید مفاد جمله خبریه نسبت تصادقیه است آیا واقعا به نظر عرفی زید قائم یعنی احکم بکون زید قائما؟ اگر از موج هوا وقتی بشنوید زید قائم یا طوطی بگوید زید قائم، آیا در ذهن‌تان می‌‌آید که این طوطی حکم می‌‌کند ایجاد نسبت تصادقیه می‌‌کند بین این موضوع و محمول؟ یا از نظر تصوری عرفی در ذهن‌تان می‌‌آید یک زیدی که ایستاده است. پس نسبت تصادقیه مدلول تصوری عرفی جمله خبریه نیست. کما این‌که در جمله شرطیه انشائیه، شما شخص این انشاء می‌‌گویید منتفی می‌‌شود عند انتفاء الشرط، این‌که مهم نیست، این انشائی که الان کردیم یجب اکرام زید این منتفی می‌‌شود با انتفاء مجیء‌ زید، این‌که نمی‌گوید یک انشاء‌ دیگری ما نداریم برای وجوب اکرام زید که آن متوقف است بر بیماری زید.

اگر می‌‌گویید نه، معلق در ان جاء زید فیجب اکرامه طبیعی انشاء است، وجوب اکرام زید است، او را معلق می‌‌کنید بر مجیء زید این‌جا مفهوم پیدا می‌‌کند، ولی در جمله خبریه چرا نمی‌گویید طبیعی نسبت تصادقیه معلق است؟ طبیعی نسبت تصادقیه یعنی بعدا هم خبر نمی‌دهم، یعنی من که می‌‌گویم ان کانت هذه سیارة زید فزید فی المدرسة طبیعی نسبت تصادقیه بین این موضوع و محمول را من معلق می‌‌کنم بر این شرط، اگر پنج دقیقه دیگر بگوید زید فی المدرسة سواء کانت تلک السیارة سیارة زید ام لا، می‌‌گویند بی‌وجدان! بی‌انصاف! تو که پنج دقیقه قبل گفتی طبیعی نسبت تصادقیه بین زید و کائن فی المدرسة معلق است بر این شرط، پنج دقیقه نگذشته یک فردی از طبیعی نسبت تصادقیه بین زید و کائن فی المدرسة را بیان کردی که او معلق بر این شرط نبود، آدم دروغ هم می‌‌گوید دیگر بگذارد یک روز بگذرد دروغ بگوید مردم یادشان برود.

[سؤال: ... جواب:] اگر طبیعی نسبت تصادقیه را شما معلق می‌‌کنید بر این شرط یعنی اگر این شرط نبود من طبیعی نسبت تصادقیه ندارم، یعنی پنج دقیقه دیگر خبر نمی‌دهم. آیا مفهوم ان کانت هذه السیارة سیارة‌ زید فزید فی المدرسة این است که پنج دقیقه من خبر نمی‌دهم از بودن زید در مدرسه مطلقا؟ آیا معنایش این است؟ بله قبول داریم معنایش این نیست که ان لم یکن هذه سیارة‌ زید فلیس زید فی المدرسة، او را فهمیدیم، نفی واقع نمی‌کند، ‌نفی نسبت تصادقیه می‌‌کند، اما نفی نسبت تصادقیه یعنی نفی اخبار، نفی شخص این اخبار در این کلام اگر بشود که پس چه جور شد در انشاء می‌‌گویید نفی طبیعی انشاء؟ و الا اگر می‌‌گفتید نفی شخص این انشاء که مهم نبود، شخص این انشاء با انتفاء مجیء زید منتفی است خب باشد، ثابت نمی‌کند که یک انشاء وجوب اکرام زیدی قبلا یا بعدا که یک فرد دیگری از انشاء وجوب اکرام زید است او در فرض انتفاء مجیء زید نیست. اگر می‌‌گویید معلق بر مجیء زید طبیعی انشاء وجوب اکرام زید است، پس در اخبار هم بگویید معلق بر آن شرط، طبیعی نسبت تصادقیه است. یعنی من نه قبلا نه بعدا خبر نمی‌دهم از کون زید فی المدرسة الا مشروطا به این شرط، در حالی که هیچ عرفی این را نمی‌فهمد. پنج دقیقه دیگر ممکن است بدون شرط بگویید زید فی المدرسة.

[سؤال: ... جواب:] بحث ما روی فرمایش بحوث است. ایشان می‌‌خواهد نکته فرق را بگوید، شما می‌‌گویید فرق می‌‌کند دیگر، ‌ما نمی‌فهمیم فرقش چیست‌. ‌این‌که حرف بحوث نیست. بحوث دارد نکته فرق بین جمله خبریه و جمله انشائیه را می‌‌گوید. شما یک تحکمی می‌‌کنید می‌‌گویید من نمی‌فهمم چرا فرق می‌‌کند ولی فرق می‌‌کند دیگر.

قول مختار در عدم تفاوت بین جمله شرطیه خبریه و انشائیه

به نظر ما جمله شرطیه خبریه اگر از شخصی صادر بشود که احاطه ندارد به واقعیات مثل ما، چه احاطه‌ای داریم به واقع؟ اگر از ما صادر بشود قرینه لبیه متصله دارد که ما شخص این اخبار را که الان داریم خبر می‌‌دهیم معلق می‌‌کنیم، یا بالاخره مشروط می‌‌کنیم به این شرط، ان کانت هذه سیارة زید فزید فی المدرسة من چه می‌‌دانم شاید زید در مدرسه باشد مطلقا، من خبر ندارم، ‌من این مقدار خبر دارم، ‌می شود تقیید و تضییق اخبار. اما همین جمله شرطیه خبریه، ‌اگر از محیط به واقع صادر بشود، مثل کی؟ مثل همان مولی که خودش می‌‌گوید ان جاء زید فانا اکرمه، آن چه فرق می‌‌کند با ان جاء زید فاکرمه؟ و لذا این مولایی که محیط به واقع است وقتی می‌‌گوید ان جاء زید فانا اکرمه مفهوم فی الجملة‌ یقینا دارد، درحالی که آن جمله‌های خبریه شرطیه از افرادی که محیط به واقع نیستند حتی فی الجملة هم مفهوم ندارد. ان کانت هذه سیارة ‌زید فزید فی المدرسة فی الجملة هم مفهوم ندارد شما رفتید در مدرسه دیدید زید در مدرسه است زنگ می‌‌زنید به این آقای که جمله خبریه شرطیه گفت می‌‌گویید ‌ای دروغگو! تو گفتی اگر این ماشین زید است زید در مدرسه است یک مفهوم فی الجملة‌ای کلامت داشت یعنی زید مطلقا در مدرسه نیست اتفاقا زید در مدرسه بود اصلا چند روز است می‌‌گوید من خانه نرفتم، می‌‌گویم من این مقدار اطلاع داشتم بیشتر از این اطلاع نداشتم. در حالی که جمله شرطیه خبریه‌ای که از محیط به واقع صادر می‌‌شود مفهوم فی الجملة دارد. مولی می‌‌گوید ان جاء زید فانا اکرمه، می‌‌گویند: مولی! پس مطلقا نمی‌خواهی اکرامش کنی که این‌جوری می‌‌گویی. حالا ممکن است ان مرض زید هم اکرامش کنی، ولی مطلقا اکرام نمی‌کنی که این‌جور گفتی.

و لذا به نظر ما فرقی بین جمله شرطیه خبریه با جمله شرطیه انشائیه نیست. جمله شرطیه خبریه اگر از شخصی که احاطه به واقع ندارد صادر بشود قرینه لبیه متصله دارد که من طبق علمم می‌‌گویم، بیشتر از علمم نمی‌گویم، ‌علمم این مقدار است که اگر این ماشین زید است زید در مدرسه است. ولی شاید زید در مدرسه باشد مطلقا. ولی از محیط به واقع اگر صادر بشود او ظهور در مفهوم دارد. و لذا فرقی نمی‌کند [با جمله شرطیه انشائیه]. جمله شرطیه خبریه از شخص محیط به واقع مثل ائمه اطهار، محیط به احکام شرع هستند و لذا امام معصوم خبر هم بدهد اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء می‌‌فهمیم که آب غیر کر فی الجملة نجس می‌‌شود با ملاقات نجس و الا امام برای چی فرمود اذا بلغ الماء‌ قدر کر لاینجسه شیء اگر آب مطلقا لاینجسه شیء باشد؟ و چون بالوجدان ما در جمله خبریه شرطیه‌ای که از امام معصوم که محیط به واقع است صادر می‌‌شود مفهوم مطلق نمی‌فهمیم این را می‌‌توانیم شاهد بگیریم که در جمله شرطیه انشائیه هم مفهوم مطلق نیست و لکن آنی که در جمله شرطیه انشائیه مفهوم مطلق می‌‌فهمد حرف ما را نمی‌پذیرد می‌‌گوید در جمله شرطیه خبریه صادر از محیط به واقع من آن‌جا هم مفهوم مطلق می‌‌فهمم، ‌نمی توانیم او را قانع کنیم. ما از این طرف می‌‌آییم می‌‌گوییم بالوجدان جمله خبریه شرطیه از محیط به واقع هم صادر بشود مفهوم مطلق ندارد، ‌ان جاء زید فانا اکرمه به مولی نمی‌گویند مولی! وقتی فهمیدی زید بیمار شده، ‌باز هم اکرامش کردی، می‌‌گوید گفتم ان جاء زید فانا اکرمه نگفتم ان لم یجئ فلااکرمه مطلقا.

حالا فقهاء چی؟ فقهاء محیط به واقع هستند یا غیر محیط به واقع؟ خب معلوم است، کسی راجع به فقهاء قائل به عصمت نشده که. فقیه اگر بگوید اگر مثلا زید بیاید اکرامش واجب است، اما من می‌‌گویم اگر زید نیاید اکرامش واجب نیست؟ نه، شاید فتوی ندهم، من این مقدار فتوی می‌‌دهم، من افتی بغیر علم لعنته ملائکة السماء و الارض نمی‌خواهم بشوم، ان جاء زید یجب اکرامه، ان لم یجئ فلایجب اکرامه؟ به این فتوی می‌‌دهید؟ مجتهد می‌‌گوید نه، ‌من فتوی برای چی بدهم فتوی به غیر علم، ‌من این مقدار می‌‌دانم می‌‌شود مثل همان اخبار از شخصی که محیط به واقع نیست. البته در رساله‌ها چون ظاهر این است که تمام نکات را می‌‌نویسند، آن قرینه است بر این‌که مفهوم پیدا کند شرط، اما جواب استفتاء اگر بدهد آن جا دیگر این قرینه نیست.

[سؤال: ... جواب:] در رساله‌ها اگر احتیاط واجب باشد طرف مقابلش، می‌‌گویند: "و الا ففیه اشکال". معمولا این‌جوری است. و لذا این قرینه است. می‌‌گوید اگر آب به اندازه کر بود معتصم است، خب اگر می‌‌خواست بگوید آب قلیل معتصم بودنش اشکال دارد می‌‌گوید و اگر آب قلیل بود در اعتصامش اشکال است این را می‌‌نویسند اگر هیچ چیز نگوید معلوم است به آن طرف مقابل هم فتوی می‌‌دهد. این یک قرینه عرفیه است در رساله نویسی نه در استفتاءهای شفاهی. ما هم‌چون قرینه‌ای در استفتاء شفاهی نداریم. شما می‌‌روید مسأله می‌‌پرسید می‌‌گوید اگر این‌جوری باشد که شما می‌‌گویید حکمش این است، ‌این مفهوم ندارد که اگر این‌جوری نبود حکمش این نیست. نه، ‌ممکن است آن‌جا من برایم روشن نباشد بخواهم احتیاط کنم.

[سؤال: ... جواب:] بله، جمله‌های شرطیه در رساله اگر بعدش نگوید و الا ففیه اشکال، ظهور دارد در مفهوم مطلق. ... "فتوی نمی‌دهم" که فتوی به عدم نیست. ما می‌‌خواهیم بگوییم مفهومی باشد که فتوی به عدم باشد و الا فتوی نمی‌دهم به چه درد من می‌‌خورد؟ فتوی نمی‌دهی جهال هم فتوی نمی‌دهند، آن ‌که مهم نیست، آن‌چه بدرد می‌‌خورد فتوی است، عدم الفتوی به چه درد من می‌‌خورد. ما می‌‌خواهیم مفهوم پیدا کند جمله شرطیه در مقام فتوی در فتوی به عدم جزاء عند عدم الشرط و الا عدم الفتوی عند انتفاء الشرط حجیت شرعیه نیست، ما باید رجوع کنیم به مجتهد بعدی بیینیم او فتوی می‌‌دهد یا نه.

کلام محقق بروجردی در وجه مفهوم نداشتن جمله شرطیه انشائیه بر خلاف خبریه

حالا این مطالب را ما گفتیم، اما آقای بروجردی رضوان الله علیه نقطه مقابل آقای خوئی، آقای صدر، فرمودند: اتفاقا جمله خبریه مفهوم دارد، جمله انشائیه که مفهوم ندارد. چطور؟ آقای بروجردی فرموده: اول آب پاک روی دستت بریزم: بعضی از شرط‌ها ظهورش این است که بیان موضوع می‌‌کند، اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات، بیان موضوع می‌‌کند، دیگر مفهوم ندارد. می‌‌گوید اگر این موضوع بود حکم این است. گاهی نه، ایشان مثال می‌‌زند، اگر می‌‌خواهید با مثال روشن بشود می‌‌گوید قضیه حملیه را به شکل قضیه شرطیه بگویند، موضوع را گفتند در قالب شرط مثل این‌که پزشک به مریض می‌‌گوید اگر این دوا را بخوری خوب می‌‌شوی، خب موضوع می‌‌گوید یعنی شرب هذا الدواء سبب لسلامتک، این‌که مفهوم ندارد. اگر این دواء‌ را نخوری خوب نمی‌شوی و لو بروی داروی گیاهی بخوری، این را که نمی‌گوید.

قسم دوم آنی است که در خطاب محمولی داریم موضوعی داریم ثبوت این محمول را برای موضوع مشروط می‌‌کنند به یک شرط زایدی. الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء، خب موضوع "الماء" است عرفا نه اذا بلغ قدر کر، موضوع ماء است، لم ینجسه شیء هم محمول است، ‌ثبوت این محمول را برای آن موضوع مشروط کردند به کر بودن. این‌جاست که ما می‌‌گوییم اگر جمله، جمله خبریه است مفهوم دارد. اگر امام معصوم که خبر می‌‌دهد از حکم الله بفرماید الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء عرف می‌‌فهمد که پس معلوم می‌‌شود ثبوت این حکم برای این آب معلق است بر کر بودن او، اگر کر بودن یا جوشان بودن، نابع بودن، کافی بود برای این حکم، این خلاف ظاهر است که خصوص کر بودن را بگوید، ‌باید بگوید اذا بلغ الماء قدر کر او کان نابعا لم ینجسه شیء.

این قسم دوم گفتید مفهوم دارد، ‌چرا می‌‌گویید فقط در جایی که جمله شرطیه خبریه باشد، آن وقت مفهوم دارد. ایشان می‌‌گویند برای این‌که در جمله انشائیه مولی دارد ایجاد می‌‌کند یک شخصی از انشاء را، غرض این است که الان یک شخصی از انشاء‌ را ایجاد کند، ‌زید ان جاءک فاکرمه الان می‌‌خواهد شخص این وجوب اکرام را انشاء کند مشروط می‌‌کند به این شرط، منافات ندارد یک شخص وجوب اکرام زید دیگری باشد بعدا یا قبلا آن را انشاء بکند و او مشروط به آمدن زید نباشد. در جمله انشائیه شرطیه مولی این شرط را ذکر می‌‌کند برای این‌که این شخص انشاء را مشروط کند نمی‌خوهد بگوید من دیگر انشاء وجوب اکرام زیدی نداشته‌ام و ندارم و نخواهم داشت غیر از این زید ان جاءک فاکرمه. کی این را می‌‌خواهد بگوید؟ بله برای شخص این انشائی که کرد مجیء‌ زید شرط است نه جامع بین مجیء ‌زید و مرض زید ولی ممکن است شخص انشاء وجوب اکرام زیدی قبلا بعدا باشد، نه، او مشروط به یک شرط دیگری مثل مرض زید باشد.

و لذا اوامر و نواهی که پیامبر و ائمه بیان می‌‌کنند این‌ها جمله خبریه شرطیه می‌‌توانند باشند و لو به لسان ان جاءک زید فاکرمه می‌‌گویند اما معصوم که می‌‌گوید انشاء که نمی‌کند بلکه خبر دارد می‌‌دهد یعنی ان جاء زید فیجب اکرامه شرعا، این مفهوم دارد. ولی خدا که می‌‌خواهد با همین لفظ انشاء کند ان جاءک زید فاکرمه خدا جمله شرطیه‌اش مفهوم ندارد. چون انتفاء شخص این انشاء به انتفاء‌ شرط او عقلی است نفی نمی‌کند یک فرد دیگری از انشاء وجوب اکرام زید باشد قبلا یا بعدا که معلق بر مجیء زید نباشد.

تامل بفرمایید ببینیم این فرمایش آقای بروجردی که به قول عرب‌ها میّة بالمیّة [صددرصد] مقابل کلام آقای خوئی، بحوث، قرار گرفته، ‌ببینیم آیا فرمایش آقای بروجردی را می‌‌شود تصحیح کرد یا نه، ‌انشاءالله فردا.

جلسه 127- 396

**سه‌شنبه – 03/03/1401**

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

ادامه بررسی کلام محقق بروجردی (مفهوم نداشتن جمله شرطیه انشائیه بر خلاف خبریه)

بحث در فرمایش مرحوم آقای بروجردی بود که فرمودند جمله شرطیه اگر صرفا شرطش برای بیان موضوع حکم باشد مفهوم ندارد. ان شربت هذا الدواء انقطع مرضک، این جمله حملیه شرب هذا الدواء قاطع لمرضک را تبدیل کرده به جمله شرطیه‌ای که موضوعش را در شرط قرار داده و محمولش را در جزاء. اگر بخواهیم در شرعیات مثال بزنیم مانند اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات، این مفهوم ندارد. اما جمله شرطیه‌ای که زاید بر موضوع، ثبوت حکم را برای آن موضوع مشروط می‌‌کنند به یک شرط زایدی، ‌مثل الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء، این‌جاست که ایشان فرمودند باید تفصیل بدهیم: اگر در مقام انشاء حکم این جمله صادر بشود، شخص این انشاء مشروط است به این شرط، انتفاء این انشاء با انتفاء این شرط عقلی است، ربطی به بحث مفهوم ندارد.

و لذا در این وقف‌نامه‌ها، وصیت‌نامه‌ها، شرط که ذکر می‌‌شود، می‌‌گوید وقفت هذه المدرسة علی الطلبة ان کانوا عدولا، نگویید مفهوم شرط اقتضاء می‌‌کند که اگر عادل نباشد طلبه نمی‌تواند از این مدرسه استفاده کند، نه آقا، این ربطی به مفهوم شرط ندارد. انتفاء این وقف که در انشائش این قید را اخذ کردند که ان کانوا عدولا با انتفاء این شرط عدالت عقلی است، ربطی به مفهوم شرط ندارد. این وقف را انشاء کرد با این خصوصیات، وقفت هذه المدرسة علی الطلبة ان کانوا عدولا، با انتفاء عدالت منتفی است وقف بودن این مدرسه بر این طلبه‌ای که شرط عدالت ندارد.

بله، در کلمات معصومین جمله شرطیه که بیان می‌‌شود چون ظاهر است در اخبار از احکام الهی نه در انشاء، او مفهوم دارد. امام معصوم بفرماید ان کان العالم عادلا فیجب اکرامه این مفهوم دارد، معنایش این می‌‌شود که ان لم یکن عادلا فلایجب اکرامه. چون بخواهیم بگوییم شرط اعم است از عدالت عالم یا هاشمی بودن عالم، این خلاف ظهور این شرط در خطاب هست که خودش شرط است نه جامع بین او و بین هاشمی بودن.

این فرمایشات مرحوم آقای بروجردی به نظر ما ایراد دارد. آن تفصیلی که ایشان داد بین قسم اول از جمله شرطیه که شرط به منزله موضوع حکم است پس مفهوم ندارد، ولی اگر شرط زاید بر بیان موضوع باشد و در مقام اخبار باشد، او مفهوم دارد، آیا مقصود ایشان این است که آن شرطی که به منزله موضوع است، مفهوم فی الجملة‌ هم ندارد؟ یا نه، می‌‌خواهند بگویند مفهوم بالجملة ندارد. اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات مفهوم فی الجملة هم ندارد؟ که مطلقا نماز آیات لازم نیست خوانده بشود. این‌که دیگر قابل تشکیک نیست. پس ایشان آن‌جا را می‌‌خواهند بگویند مفهوم مطلق و بالجملة ندارد، ممکن است زلزله نیاید ولی یک سبب دیگری بیاید مثل خسوف و کسوف، او منشأ وجوب نماز آیات باشد. پس در آن قسم اول از جمله شرطیه که شرط برای بیان موضوع است ایشان به صدد انکار مفهوم مطلق هست برای جمله شرطیه نه مفهوم فی الجملة. در قسم دوم که زاید بر بیان موضوع، شرط ذکر می‌‌شود، ایشان طبعا باید بگوید مفهوم مطلق دارد، الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء مفهوم مطلق دارد که اذا لم یبلغ قدر کر لاینجسه شیء و لو کان نابعا من الارض. انصافا وجدان عرفی با این مساعدت نمی‌کند.

آن وقت لازمه فرمایش ایشان این است که شارع اگر بگوید الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء این مفهوم مطلق داشته باشد اما اگر بگوید اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء این مفهوم مطلق نداشته باشد چون ممکن است شرط برای بیان موضوع باشد. الماء اذا بلغ قدر کر زاید بر موضوع که ماء است شرط ذکر کردید، این می‌‌شود قسم دوم، این را بگوییم مفهوم مطلق دارد. ولی اذا بلغ الماء قدر کر او که ظهور ندارد در این‌که این شرط زاید بر بیان موضوع هست، شاید این شرط بیان موضوع بکند، او مفهوم مطلق ندارد. آیا وجدان عرفی فرق می‌‌گذارد بین این دو تعبیر که الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء مفهوم مطلق دارد، ‌کشف می‌‌کنیم آب چشمه کمتر از کر بود نجس می‌‌شود با ملاقات نجاست ولی اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء شاید این شرط برای بیان موضوع باشد مفهوم مطلق ندارد که کشف کنیم آب چشمه اگر کمتر از کر است با ملاقات نجس نجس می‌‌شود. ما که این مطالب را وجدان‌مان درک نمی‌کند.

اینی هم که ایشان فرمود: "الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء اگر بناء بود که غیر از کر بودن نابع بودن هم کافی باشد در اعتصام آب، این خلاف ظاهر است که فقط کر بودن را بگوید، چون شرط می‌شود جامع بین کر بودن و نابع بودن، این خلاف ظاهر است"، این را ما در کلمات دیگران هم دیدیم، ‌صاحب فصول هم این را دارد، محقق عراقی هم این را فرمود، ولی بارها عرض کردیم هیچ خلاف ظاهر نیست که شارع یک سبب را از اسباب را، کر بودن را، در این خطاب بیان کند، الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء، کر بودن آب سبب اعتصامش هست، منافات ندارد که نابع بودنش هم سبب دیگری برای اعتصامش باشد. یک مصداقی از مصادیق سبب اعتصام را در این خطاب ذکر کردن، ‌کر بودن، این چه اشکالی دارد، ‌کجایش خلاف ظاهر است؟

و این‌که ایشان تفصیل داد بین جمله شرطیه در مقام انشاء فرمود این‌که مفهوم ندارد، چون انتفاء جزاء در هنگام انتفاء شرط در جمله انشائیه به حکم عقل است، ‌ربطی به مفهوم ندارد، ولی در جمله شرطیه خبریه اگر شرط منتفی بود ما مفهوم‌گیری می‌‌کنیم، [اقول:] اولا: خدا اگر بفرماید الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء چون با این خطاب انشاء اعتصام آب کر را می‌‌کند، می‌‌گویید شخص این انشاء انتفائش با انتفاء شرط کریت عقلی است، ممکن است یک انشاء دیگری هم داشته باشیم برای اعتصام آب در هنگام نابع بودن او، او را نمی‌توانیم نفی کنیم، خب اگر خدا بگوید الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء نمی‌توانیم نفی کنیم یک شخص دیگری از انشاء اعتصام آب را که در هنگام نابع بودن او جعل می‌‌شود، خب معصوم هم نگاه می‌‌کند به انشاء خدا، می‌‌بیند خدا فرموده الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء که شما می‌‌گویید مفهوم ندارد. خدا جعلش به نحو جمله شرطیه است امام هم به نحو جمله شرطیه آن جعل را بیان می‌‌کند. فعلا معصوم آن جعل اول را بیان می‌‌کند که خود خدا این‌جور انشاء کرد و توسط جبرئیل فرستاد که الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء، امام معصوم هم آن جعل را بیان می‌‌کند، جعل دیگر خدا را که یک جای دیگر فرمودند اذا کان الماء له مادة لاینجسه شیء، آن هم یک روز دیگر بیان می‌‌کند، این چه اشکالی دارد؟ این‌ها ظهورساز نیست.

[سؤال: ... جواب:] فعلا فرمودند الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء نفرمودند اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه النجس مطلقا و لو کان نابعا من الارض. ... اتفاقا وقتی خدا جعلش به نحو جمله شرطیه بوده امام هم همان را بیان بکند، این مقتضای اصالة التطابق هم هست. خدا گفته الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء امام هم همان‌جور بیان می‌‌کند طابق النعل بالنعل بگوییم نه، فرق می‌‌کند، خدا وقتی بیان می‌‌کند این ظهورش بیش از این نیست که در شخص این انشاء اعتصام که امروز انشاء می‌‌کنم، کر بودن دخیل است ممکن است یک روز دیگری انشاء اعتصام کنم برای آب و در آن انشاء دیگر نابع بودن هم کافی باشد، اما امام معصوم وقتی خبر می‌‌دهد که الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء، نه دیگر، این دیگر از تمام حکم‌های به اعتصام آب دارد خبر می‌‌دهد. این‌ها در حد اشعار هم به نظر من نیست تا چه برسد به حد ظهور.

مناقشه در تفصیل آقای زنجانی (مفهوم داشتن در فرض تأخر شرط از جزاء و لا العکس)

حالا آقای زنجانی یک تفصیل دیگری می‌‌دهند در جمله شرطیه او به نظرم اقرب به ذهن است و لو او هم ما جازم نمی‌شویم. ایشان می‌‌گویند شرط را اگر قبل از جزاء بگویند او مفهوم ندارد. اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء، مفهوم مطلق ندارد، ولی اگر بگویند لایتنجس الماء اذا بلغ قدر کر، اکرم زیدا ان جاء این مفهوم مطلق است. فرق است بین این‌که بگویند ان جاءک زید فاکرمه، نه، شاید ان مرض زید هم اکرمه داشته باشیم، چه می‌‌دانیم، ‌ولی اگر بگوییم اکرم زیدا ان جاءک، معلوم می‌‌شود که می‌‌خواهد طبیعی وجوب اکرام زید را معلق کند بر مجیء زید، دیگر ما وجوب اکرامی به نام وجوب اکرام عند مرضه نداریم.

ما این را هم و لو بالاخره یک مقدار اقرب به ذهن است ولی باز به نظرمان در حدی نیست که جازم بشویم به هم‌چون فرقی.

علاوه بر این‌که آیا روات در هنگام نقل به معنا واقعا این قدر دقت می‌‌کردند که امام فرموده ان جاءک زید فاکرمه همان‌جور نقل کنند اکرم زیدا ان جاءک این‌جوری نقل کنند. اگر هم ظهور باشد ظهور بعد التامل است نه ظهور بدوی. ظهور بعد التامل در نقل به معنای روات اصلا نمی‌شود روی آن حساب باز کرد. چرا؟ برای این‌که روات که تامل نمی‌کردند در هنگام نقل به معنا، همان نظر بدوی می‌‌کردند که این با آن تعبیر که فرقی نمی‌کند. امام فرموده ان جاءک زید فاکرمه می‌‌آید می‌‌گوید امام فرمود اکرم زیدا ان جاءک، چون به نظر بدوی فرقی نمی‌بیند. و البته ما اصلا می‌‌گوییم به نظر بعد التامل هم ظهورها فرق نمی‌کند. حالا بیشتر تناسب دارد ذکر شرط بعد الجزاء با مفهوم مطلق داشتن ولی در حد ظهور نیست.

خود آقای زنجانی می‌‌گویند ظهور یعنی آنی که موجب وثوق به معنا می‌‌شود نه آنی که صرفا موجب ظن به معنا می‌‌شود. در مقام، ‌واقعا ما وثوق پیدا می‌‌کنیم؟ صل صلاة الآیات اذا زلزلت الارض، آیا وثوق پیدا می‌‌کنیم که این می‌‌خواهد بگوید لاتجب صلاة الآیات اذا خسف القمر؟ خب صل صلاة الآیات اذا زلزلت الارض، از اول نمی‌گوید اذا زلزلت الارض وحشت بکنید، می‌‌گوید صل صلاة الآیات، بدان حکم شرعی است، صل صلاة الآیات اذا زلزلت الارض، بگوید اذا زلزلت الارض مضطرب می‌‌شود و می‌‌گوید کجا پناه ببریم، نه، می‌‌گوید: صل صلاة الآیات اذا زلزلت الارض، از اول مشخص می‌‌کند بحث نماز آیات خواندن است فکر نکن زندگی‌ات نابود شده.

[سؤال: ... جواب:] یعنی شما اقرب بودن را هم منکر هستید؟ این‌که بعد از جزاء گفت اکرم زیدا ان جاءک بیشتر در ذهن می‌‌زند که می‌‌خواهد همان چیزی که از اکرم زیدا فهمیدیم که اکرام زید واجبٌ، می‌‌خواهد آن را معلق کند بر مجیء زید یعنی آن طبیعی وجوب اکرام زید را می‌‌خواهد معلق کند بر مجیء زید این بیشتر به ذهن می‌‌آید. ولی عرض کردم در حدی است که شاید یک نحوی از اشعار در آن باشد و لکن در حد ظهور نیست برای این‌که به نظر ما اکرم زیدا ان جاءک یعنی علی تقدیر مجیئه کانه گفته اکرم زیدا عند مجیئه.

[سؤال: ... جواب:] تقدیم ما حقه التاخیر در بعضی جاها نکته دارد که مفید حصر است. العالم زید، برای این‌که شما داری می‌‌گویی عالم زید است، آن نکته دارد که چرا مفید است یعی عالم غیر زید نیست، ولی اگر می‌‌گفتی زید عالم نفی نمی‌کرد که عمرو هم عالمٌ. آن نکته موضوع شدن عالم است، ‌محمول اگر بود می‌‌گفت زید عالم، زید عالم است اثبات شیء که نفی ماعدا نمی‌کند، عمرو هم عالم باشد، اما اگر بگوید العالم زید می‌‌خواهی بگویی طبیعی عالم مساوی با زید است یعنی ما عالمی غیر از زید نداریم. و الا صرف تقدیم ما حقه التاخیر اگر بگویید کنت یوم الجمعة هنا این مفهوم ندارد که روز دیگر من این‌جا نبودم ولی اگر بگوییم یوم الجمعة کنت هنا مفهوم دارد؟ واقعا فرق می‌‌بینید؟ روز جمعه این‌جا بودم یا من این‌جا بودم روز جمعه، فرق می‌‌کند؟ یوم الجمعة کنت هنا بگوییم تقدیم ما حقه التاخیر است، زیدا ضربت تقدیم ما حقه التاخیر است یعنی کس دیگری را نزدم، ضربت زیدا شاید ده‌ها نفر را زدم نمی‌خواهم بگویم، واقعا این‌جور شما احساس می‌‌کنید؟ زیدا ضربت یعنی لم اضرب غیره؟ تقدیم ما حقه التاخیر هم شایعه است که می‌‌گویند مفید حصر است!! نکته‌اش را باید ببینید. نکته‌اش در جایی است که باید موضوع قرار بدهید آنی را که محمول بود. العالم زید روشن است که معنایش این است که عالم زید است. گفت فقیه بروجردی است، خدا حفظ کند آقای وحید را که می‌‌گفت فقیه بروجردی است، این فرق می‌‌کند با این‌که بگوید بروجردی فقیه است. ‌بروجردی فقیه است ممکن است کس دیگری هم فقیه باشد، ‌او می‌‌گوید فقیه بروجردی است یعنی فقیه متحد است با بروجردی. مثل این‌که شما می‌‌گویید آتش گرم است نمی‌شود آتشی باشد گرم نباشد و الا کذب لازم می‌‌آید، فقیه بروجردی است اگر فقیه دیگری غیر از آقای بروجردی باشد کذب لازم می‌‌آید. این نکته مفهوم داشتنش است.

[سؤال: ... جواب:] ایاک نعبد مناسبت حکم و موضوع است. حالا اگر می‌‌گفتی نعبدک اللهم و نستعین بک، با ایاک نعبد چقدر فرق می‌‌کند؟ او مناسبت حکم و موضوع است، تنها تو را عبادت می‌‌کنم که نیست معنای ایاک نعبد. ... حالا مناسبات حکم و موضوع اقتضاء کرده، حالا ایاک با زیدا ضربت چه فرق می‌‌کند؟ ... یک وقت موقع گفتن زید دندانت را فشار می‌‌دهی، قرینه لحن است، او فرق می‌‌کند، اما زیدا ضربت یعنی لم اضرب غیره؟ کجا؟ ما هم‌چون چیزی نمی‌فهمیم. ... شما را من یاد کردم، یعنی کس دیگری را یاد نکردی؟‌ چرا دروغ می‌‌گویی؟ زنت را یاد نکردی؟ شما اگر بگویی شما را یاد کردم عربی باشد همین می‌‌شود: ایاک تذکرت، یعنی لم اتذکر غیرک؟ حالا ما که بحث مفهوم تقدیم ما حقه التاخیر نداریم. ربطی به مقام ندارد. آقا گفتند ما هم به احترام ایشان وارد این بحث شدیم.

پس به نظر ما جمله شرطیه لولا قرینه هیچ مفهوم مطلقی ندارد و مفاد جمله شرطیه اصلا بیان جزاء است، مرکز اصلی در جمله شرطیه جزاء است، منتها لامطلقا بل علی تقدیر خاص. ان جاءک زید فیجب اکرامه مفاد این جمله بیان وجوب اکرام زید است علی تقدیر مجیئه نه بیان ملازمه است نه بیان سببیت است.

مناقشه در دلیل دوم برای مفهوم شرط (ظهور جمله شرطیه در سببیت بالفعل شرط للجزاء)

و لذا دیگر از این جا بخوانید جواب دلیل‌های دیگر مفهوم شرط را، مثلا برخی گفتند ظاهر ان جاءک زید فاکرمه این است که مجیء زید سبب لوجوب اکرامه، اگر قبل از مجیء، زید بیمار بشود و او سبب وجوب اکرام باشد، دیگر بعد از آن آمدنش که نقشی ندارد در وجوب اکرام او، و این خلاف این است که ظاهر ان جاءک زید فیجب اکرامه این است که مجیء زید سبب وجوب اکرام او است.

این اشکالش این است که اولا: کجای ان جاءک زید فیجب اکرامه می‌‌گوید مجیء زید سبب لوجوب اکرامه؟ از کجا این را درآوردید؟ می‌‌گوید وجوب اکرام زید ثابت علی تقدیر مجیئه.

ثانیا: بر فرض بگوید مجیء زید سبب لوجوب اکرامه، این‌که ظهور ندارد در سبب بالفعل بودن، حتی اگر قبل از او بیماری زید سبب وجوب اکرام او بشود بگوییم پس مجیء‌ زید بعد از مرض زید اگر سبب نشود برای وجوب اکرام، این جمله دروغ می‌‌شود. سبب بودن یک چیزی عرفا یعنی شأنا سبب است یعنی اگر قبلا موجود نشده این موجودش می‌‌کند. این غذا سبب بیماری است، طرف بگوید ما بیمار خدادادی هستیم، خب این غذا سبب بیماری است یعنی اگر قبلا بیمار نبودی، این سبب بیماری تو می‌‌شود. معنای سبب این است، یعنی سبب شأنی اگر موجود نبود این مطلب قبلا با این سبب موجود می‌‌شود. ظاهرش این است.

علاوه بر این‌که چه بسا این مجیء زید ممکن است سبب یک وجوب دوم اکرام او بشود، سبب بالفعل هم هست. آن مرض سبب وجوب اکرام اولش است، بعد که می‌‌آید اذا تعدد السبب دو سبب اگر باشد مشهور می‌‌گویند دو مسبب می‌‌شود، قبلا بیمار شد یک وجوب اکرام پیدا کرد، الان آمد یک وجوب اکرام دیگری، دو بار باید اکرامش کنیم.

[سؤال: ... جواب:] مشهور می‌‌گویند اذا تعدد السبب و اتحد الجزاء یلزم تکرار الجزاء. این بحثی است که بعدا می‌‌آید.

مناقشه در دلیل سوم (ظهور جمله شرطیه در حدوث الجزاء عند حدوث الشرط)

و از این مطلب روشن شد بطلان یک استدلال دیگر. که ما دیگر این را می‌‌خواهیم همین‌جوری سریع رد بشویم، از بس واضح است به نظر ما بطلان این استدلال‌ها. برای مفهوم شرط بعضی‌ها گفتند ظاهر اذا جاءک زید فیجب اکرامه حدوث وجوب اکرام است عند حدوث مجیء زید، اگر مرض زید قبلا حادث بشود و او سبب حدوث وجوب اکرام زید بشود، بعد زید بیاید، وجوب اکرام زید حادث نشده عند مجیء زید بلکه حادث شده عند مرضه الموجود سابقا.

این هم جوابش روشن است؛ کجای جمله ان جاءک زید فیجب اکرامه مفادش حدوث وجوب اکرام است برای زید عند حدوث مجیئه؟ نه، می‌‌گوید موجود است وجوب اکرام زید در هنگام وجود مجیئش اما این‌که از حالا حادث می‌‌شود یا قبلا حادث شده بخاطر سبب سابق، این‌ها را که نمی‌فهماند.

وانگهی عرض کردم ممکن است این مجیء زید سبب حدوث یک فرد جدیدی بشود از وجوب اکرام، ‌وجوب اکرام دوباره پیدا کند، دلیل نمی‌شود آن مرض سابق زید منشأ حدوث وجوب اکرام نبود، او منشأ حدوث یک وجوب اکرام بود، مجیئش بعدا هم سبب حدوث یک وجوب دیگر اکرام باشد.

[سؤال: ... جواب:] حالا فرض این است که دو وجوب اکرام اقتضاء می‌‌کند که متعلقش هم دو تا بشود، این بحث بعدا می‌‌آید، مشهور این‌جور می‌‌گویند. مشهور می‌‌گویند اگر گفت آیه سجده را خواندی واجب است سجده کنی دو بار آیه بخوانی باید دو بار سجده کنی، سه بار بخوانی سه بار باید سجده کنی. آن‌ها این‌جور می‌‌گویند دیگر، می‌‌گویند چون ظاهرش این است که با حدوث قرائت آیه سجده حادث می‌‌شود وجوب سجده، پس دو تا قرائت دو تا وجوب سجده را حادث می‌‌کند. دو تا وجوب سجده که نمی‌شود متعلقش یکی باشد، دو تا وجوب که نمی‌شود متعلقش یکی باشد، پس متعلقش دو تا است یعنی دو بار سجده کن. مشهور این را می‌‌گویند دیگر. طبق نظر مشهور با حدوث مجیء زید حادث بشود وجوب اکرامش اما یک وجوب اکرام جدید است دلیل نمی‌شود آن مرض سابق زید منشأ حدوث وجوب اکرام نبود.

مناقشه در دلیل چهارم (محقق نائینی-تمسک به اطلاق أویی)

محقق نائینی هم همین‌جوری فرموده اطلاق أویی ما جاری می‌‌کنیم در ان جاءک زید فاکرمه، مولی نگفت ان جاءک زید أو مرض، اگر می‌‌گفت ان جاء زید أو مرض فاکرمه می‌‌شد تقیید أویی. حالا نگفته لذا اطلاق أویی جاری می‌‌کنیم، اطلاق أوی می‌‌گوید عدل ندارد، ان جاء زید عدل ندارد، ‌نگو أو مرض، وقتی عدل نداشت یعنی شرط منحصر.

می‌گوییم جناب محققن نائینی! آخه یک اسم اطلاق أویی گذاشتن و در مقابلش تقیید أویی این افسون می‌‌کند طلبه را. آنی که اطلاق در او جاری است در مقابل تقیید این است که تقیید اقتضاء کند تضییق را، تقیید حکم یعنی تضییق حکم. حکم مطلق است، گفت اعتق رقبة برای چی مضیقش می‌‌کنید می‌‌گویید اعتق رقبة‌ مؤمنة؟ تقیید موجب تضییق حکم و متعلق حکم است، می‌‌گوییم این خلاف اصالة الاطلاق است. اما أو که موجب توسعه است نه موجب تضییق، ان جاء زید فاکرمه، بعد بگوید أو مرض فاکرمه، دارد توسعه می‌‌دهد حکم را، می‌‌گوید نه تنها در حال مجیء زید وجوب اکرامش است بلکه در حال بیماریش هم وجوب اکرام است، این تقییدی نیست که اصالة الاطلاق برای نفی این تقیید جاری بکنند. تقییدی اصالة الاطلاق نفیش می‌‌کند که موجب تضییق حکم یا تضییق متعلق حکم بشود. اسمش را می‌‌گذارید تقیید أویی، این‌که موجب تضییق نیست این موجب توسعه حکم است.

[سؤال: ... جواب:] انصراف پیدا کند مثلا عالم به عالم دینی، او انصراف است، او را حرفی نداریم. اطلاق عالم که نگفت عالم اعم از دینی و غیر دینی منشأ می‌‌شود انصراف پیدا کند به عالم دینی، این اطلاق اثباتی موجب تضییق می‌‌شود. آن تضییق ناشی از انصراف است، او را حرفی نداریم، اما اصالة الاطلاق که جاری می‌‌کنید برای نفی تقیید در جایی است که تقیید موجب بشود حکم یا متعلق حکم مضیق بشود، این‌جا اصالة الاطلاق می‌‌گوید این قید که در خطاب نیامده. شارع در مقام ثبوت این جعل گفته ان جاء زید فاکرمه، یک جعل دیگر هم ممکن است داشته باشد ان مرض زید فاکرمه، شما چه جور می‌‌خواهید بگویید که حالا که نگفت ان جاء زید أو مرض فاکرمه اصالة الاطلاق أویی جاری می‌‌کنیم. خب این اصالة الاطلاق أویی چیه دیگه؟ و اصلا ممکن است یک جعل باشد [منتها] مولی امروز محل ابتلاء شماست می‌‌گوید ان جاء زید فاکرمه چون امروز بحث آمدن زید مطرح است، یک روز دیگر بیماری زید مطرح است می‌‌گوید ان مرض زید فاکرمه، حتی در جعل واحد هم ممکن است یک حصه‌ای از جعل را امروز بگوید، با این‌که در مقام ثبوت، در جعل واحد هم ممکن است گفته ان جاء زید أو مرض فاکرمه اما حالا امروز یک حصه‌ای را می‌‌گوید می‌‌گوید ان جاء زید فاکرمه می‌‌گوییم چرا نگفتی ان مرض فاکرمه، می‌‌گوید یواش یواش، حالا بگذار امروز بگویم ان جاء زید فاکرمه مردم وحشت نکنند فردا هم می‌‌گویم ان مرض زید فاکرمه آیا بگوییم نه، تو که نگفتی ان جاء زید أو مرض فاکرمه لذا ما اطلاق‌گیری می‌‌کنیم. می‌‌گوید بیخود اطلاق‌گیری می‌‌کنید، این چه اطلاقی است؟

مناقشه در دلیل پنجم (محقق بروجردی-تمسک به قاعده باطله الواحد)

به نظر ما این دلیل‌ها که ما نمی‌خواستیم مطرح کنیم اما دیدیم ممکن است در اذهان بماند این‌ها هیچ‌کدام دلالت نمی‌کند، تا چه برسد به قاعده الواحد، واویلا. آقای بروجردی می‌‌گویند من به آخوند خراسانی گفتم با قاعده الواحد هم می‌‌شود مفهوم درست کرد. ایشان گفتند این عرفی نیست. دیگر ببین چی بوده که آخوند گفته این عرفی نیست. نمی‌دانم این قاعده الواحد را کدام آدم بیکاری درست کرد. قاعده الواحد می‌‌گوید وجوب اکرام زید یک شیء واحد است، اگر بخواهد صادر بشود هم از مجیء زید هم از مرض زید، می‌‌شود صدور الواحد من متعدد، و لایصدر الواحد الا عن الواحد. پس نمی‌تواند وجوب اکرام زید که شیء واحد است هم صادر بشود از مجیء زید هم صادر بشود از مرض زید، این خلاف قاعده الواحد است.

یکی می‌‌گوید شاید صادر شده از جامع بینهما، جامع بین مجیء زید و مرض زید، آن جامع معنوی واحد است، او منشأ صدور این وجوب اکرام زید است. گفته می‌‌شود او هم خلاف ظاهر است. ظاهر از اذا جاء زید فاکرمه این است که خود مجیء‌ به عنوان خودش منشأ صدور وجوب اکرام زید است. پس از ان جاء زید فاکرمه کشف می‌‌کنیم حالا که وجوب اکرام زید واحد است و ظاهر این است که از مجیء زید صادر شده، از مرض زید صادر نشده، و الا انکار قرآن لازم می‌‌آید. کجای قرآن؟ قرآن‌های تحریف شده: الواحد لایصدر الا عن الواحد.

[اقول:] مگر وجوب اکرام زید امر تکوینی است که صادر بشود از مجیء زید یا از مرض زید، خدا خیرتان بدهد. اگر درست باشد که به حضرت عباس درست نیست این قاعده، خود بزرگان فلاسفه هم قبول ندارند، مثل امام، ببینید چه می‌‌گویند، به این شکل قبول ندارند، اگر درست هم باشد در امور تکوینی است نه مثل وجوب اکرام زید. مگر صادر می‌‌شود وجوب اکرام زید از مجیء زید یا از مرض زید؟ این حرف‌ها چیست.

و لذا لانعطلکم و لانعطل انفسنا به این ادله. برویم سراغ روایات. ان‌شاءالله فردا ببینیم از روایات استفاده کردند مفهوم شرط را. انشاءالله فردا بررسی می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 128- 397

**شنبه – 07/03/1401**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم‌الله الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی الله علیّ سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به مفهوم شرط بود که مشهور آن را پذیرفتند. برخی دیگر هم که در دلالت وضعیه یا اطلاقیه جمله شرطیه بر مفهوم مناقشه می‌‌کردند، بخاطر این‌که ارتکاز فقهی‌شان ثبوت مفهوم برای جمله شرطیه بود از راه‌هایی خواسته بودند اثبات مفهوم شرط بکنند.

مناقشه در دلیل ششم برای مفهوم شرط (محقق روحانی-تمسک به اطلاق مقامی)

مثلا در منتقی الاصول فرمودند چون غالبا افرادی که جمله شرطیه را بکار می‌‌برند در مقام بیان انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط هستند، در مواردی هم که ما شک می‌‌کنیم آیا متکلم در مقام بیان انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط است یا صرفا در مقام بیان موضوع حکم هست، غلبه، اماره عقلایه است که منشأ می‌‌شود جمله شرطیه اطلاق مقامی پیدا کند. نمی‌شود که ما مفهوم شرط را منکر بشویم؛ این مستلزم تاسیس فقه جدید است.

[اقول:] ما نه غلبه مفهوم را در جمله شرطیه احراز کردیم که جمله‌های شرطیه غالبا در مقام بیان انتفاء جزاء عند انتفاء شرط هستند، و نه دلیل داریم بر این‌که در موارد شک مشکوک را ملحق کنیم به غالب. حجیت شرعیه‌اش چیست؟ مردم یک شهر غلبه در آن‌ها فسق است پس بگوییم همه محکوم به فسق هستند الا ما خرج بالدلیل؟ یا غلبه یک شهر بر عدالت مردم آن شهر است، بگوییم مشکوک‌ها همه محکوم هستند به عادل؟ نه اماریت عقلایه دارد نه اماریت شرعیه دارد.

مناقشه در دلیل هفتم (محقق هاشمی-ظهور شرط در تقیید جزاء)

یا در درس‌نامه اصول برخی از معاصرین در اواخر عمرشان بعد از آن اصرارها که جمله شرطیه مفهوم ندارد، فرموده‌اند که خلاف مرتکز است ما انکار کنیم مفهوم شرط را. پس چه بگوییم؟ بعد از این‌که همه پل‌ها را خراب کردیم پشت سرمان، هر دلیلی که آوردند برای مفهوم شرط، ابطال کردیم آن دلیل را، حال چه بگوییم؟ ایشان گفته‌اند که ببینید وقتی که جزاء را به نحو مطلق بگوید مثلا بگوید اکرم العالم، این اطلاق احوالی دارد، اکرم العالم سواء کان عادلا او فاسقا. ظاهر شرط چه بگوییم ادات شرط مفادش نسبت تعلیقیه است چه بگوییم نسبت تقدیریه است که محقق اصفهانی می‌‌فرمود، ظاهر شرط این است که مقید می‌‌کند این جزاء را می‌‌گوید وجوب اکرام العالم مقید بکونه عادلا، این یعنی مفهوم. وجوب اکرام عالم مقید است به فرض عادل بودن او. و لذا عرف وقتی که به دنبالش بگوید و الا فلایجب اکرامه، تاکید همان مفهوم می‌‌بیند، می‌‌گوید تصریح کرد به آن چیزی که ظهور جمله شرطیه در آن بود که انتفاء عند الانتفاء است.

ما متوجه نمی‌شویم، این‌که اکرم العالم بگویید اطلاق احوالی دارد شکی نیست اما وقتی می‌‌گوییم ان کان العالم عادلا فاکرمه مفادش این باشد که وجوب اکرام العالم مقید بکونه عادلا، از کجا؟ وجوب اکرام العالم ثابت علی تقدیر کونه عادلا، اثبات شیء که نفی ماعدا نمی‌کند. وجوب اکرام عالم ثابت است لا مطلقا، آیا با این قید بگوییم مطلق نیست، وجوب اکرام عالم ثابت است در تقدیر عادل بودنش، اما در تقدیر هاشمی بودنش ثابت نیست؟ از کجا؟

و ان شئت قلت: شما مقید را می‌‌توانید خبر قرار بدهید می‌‌توانید وصف قرار بدهید. اگر وصف باشد می‌‌شود وجوب اکرام العالم المقید بکونه عادلا ثابت، وجوب اکرام عالمی که مقید است به عادل بودن او ثابت است، اما وجوب اکرام عالمی که مقید است به هاشمی بودن او، ثابت نیست؟ از کجا؟

اگر اصرار می‌‌کنید که ارتکاز را چه کنیم؟ فقه را چه کنیم؟ تاسیس فقه جدید لازم می‌‌آید اگر انکار کنیم مفهوم شرط را، خلاف ارتکاز می‌‌شود انکار کنیم مفهوم شرط را. می‌‌گوییم بر عکس، ما هیچ تاسیس فقه جدیدی احساس نمی‌کنیم در انکار مفهوم شرط. بزرگانی که در فقه ملتزم هستند مفهوم‌گیری نکنند برای شرط بطور مطلق مثل آقای زنجانی، این‌ها تاسیس فقه جدید کردند؟ خود ما که مقیدیم در فقه توجه داریم که مفهوم مطلق برای شرط قائل نشویم مگر مواردی که قرینه داریم بر این‌که در مقام تحدید است، فقه جدیدی تاسیس کردیم؟ ما هم‌چون احساسی نداریم.

یک شاهدی عرض کنم خدمت‌تان: شما امروز می‌‌شنوید که مولی گفت ان کان العالم عادلا فاکرمه‌ فردا می‌‌شنوید که مولی گفت: ان کان العالم هاشمیا فاکرمه، ‌احساس تنافی می‌‌کنید بین این دو خطاب؟ می‌‌شنوید که امروز مولی گفت ان جاء زید فاکرمه، می‌‌شنوید که فردا مولی گفت ان مرض زید فاکرمه، اگر زید نزد تو آمد به او کمک کن، ‌اگر بیمار شد به او کمک کن، در یک خطاب منفصل، شما احساس تنافی بین این دو می‌‌کنید؟ اگر مفهوم داشت، باید احساس تنافی بکنید. مثل این‌که شما بپرسید از مولی: متی أُکرم زیدا، آن وقت مولی در جواب بگوید ان جاءک فاکرمه، یک شخص دیگری بپرسد متی اکرم زیدا بگوید ان مرض زید فاکرمه، یک روز بگوید سائل: کی زید را اکرام کنم بگوید هر وقت زید بیاید او را اکرام کن، یک بار دیگر بپرسد کی زید را اکرام کنم؟ می‌‌گوید هر گاه مریض شد او را اکرام کن، احساس تنافی می‌‌کند چون ظاهرش تحدید است. یا مواردی که تصریح می‌‌شود به مفهوم، ان جاءک زید فاکرمه و الا فلاتکرمه، ان مرض زید فاکرمه و الا فلاتکرمه، احساس تعارض می‌‌کنیم بین این دو خطاب. اما این احساس تنافی در جایی که فقط جمله شرطیه گفته می‌‌شود در کار نیست.

و اینی هم آقای زنجانی می‌‌فرمودند که جمله شرطیه اگر شرط اول باشد مفهوم مطلق ندارد، اگر شرط بعد از جزاء باشد مفهوم مطلق دارد، واقعا شما در فارسی فرق می‌‌بینید مولی بگوید اگر زید آمد او را اکرام کن یا بگوید اکرام کن زید را اگر بیاید؟ بستگی دارد لحنش چی باشد، بله یگ وقت می‌‌گوید اکرم زیدا ان جاءک [همراه با شدید تلفظ کردن ان جاءک، این] ‌تاکیدی است، مفهوم لحنی است، بحث دیگری است. اما همین‌جوری بگوید اگر زید بیاید نزد تو اکرام کن، ‌اکرام کن زید را اگر نزد تو بیاید احساس می‌‌کنید این‌ها با هم فرق می‌‌کند؟ ما که هم‌چون احساسی نداریم.

[سؤال: ... جواب:] در حد اشعار که لایسمن و لایغنی من الجوع به چه درد می‌‌خورد ما بپذیریم اشکال به مفهوم را.

مناقشه در استدلال به روایت اول برای مفهوم شرط (معتبره ابی‌بصیر)

اما روایات. برخی مثل آقای خوئی و ظاهرا بحوث به برخی از روایات دل‌خوش کردند برای اثبات مفهوم شرط، عمده‌اش معتبره ابی‌بصیر هست:‌ قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن الشاة تذبح فلاتتحرک و یهراق منها دم کثیر عبیط فقال لاتأکل ان علیا علیه السلام کان یقول اذا رکضت الرجل او طرفت العین فکل. سؤال کردند از امام صادق علیه السلام گوسفندی است ذبحش که می‌‌کنند با این‌که خون تازه زیادی از او خارج می‌‌شود ولی هیچ تکان نمی‌خورد موقع ذبح، امام فرمود حرام هست این گوسفند، آن را نخورید، چرا؟ چون علی علیه السلام فرمود اذا رکضت الرجل او طرفت العین فکل، ‌حضرت به مفهوم شرط در کلام امیرالمؤمنین استدلال کرد، که اذا لم تتحرک الشاة فلاتأکل مطلقا، و لو خرج منها دم کثیر عبیط، خون زیاد تازه هم بیاید.

به نظر ما این استدلال تمام نیست. اولا: ظاهر این کلام امیرالمؤمنین ارشاد به شرطیت حرکت حیوان است در حین ذبح. البته این شرطیت شرطیت ظاهریه است. اگر بدانید این حیوان زنده بوده هنگام ذبح، تکان خوردنش مهم نیست، ولی اگر شک دارید که زنده بوده یا نه، با این وصل به برق قبل از ذبح احتمال می‌‌دهیم آنقدر برق قوی بود که خودتان هم اگر وصل می‌‌شدید دار فانی را وداع می‌‌کردید تا چه برسد به این مرغ، احتمال این را بدهید شرطیت ظاهریه دارد حرکت حیوان حین الذبح. اذا رکضت الرجل او طرفت العین ظاهر است در ارشاد به شرطیت ظاهریه حرکت حیوان حین ذبح، نیاز به جمله شرطیه ندارد.

‌کل مما ذکر اسم الله علیه هم ارشاد به شرطیت تسمیه است. اگر یک روز امام استدلال کردند بر حرمت حیوانی که بسم‌الله نگفتند حین الذبح به این آیه شریفه فکلوا مما ذکر اسم الله علیه شما می‌‌گویید مفهوم دارد این آیه آن هم مفهوم مطلق؟ نه، این آیه ارشاد است به شرطیت تسمیه، شما تسمیه نگفتید و لو یک چیزی به چای تسمیه بود، یک کاغذی نوشتید بالای سرتان: به نام خدا. آن ذابح می‌‌گفت مگر ما وقت داریم مدام تند تند بگوییم بسم‌الله؟ این‌جا نوشتیم. یکی دیگر ضبط گذاشته بود آن ضبط می‌‌گفت بسم‌الله بسم‌الله. این حرام می‌‌شود. کلوا مما ذکر اسم الله علیه ارشاد به شرطیت است؛ این ربطی به مفهوم ندارد. این‌جا هم اذا رکضت الرجل او طرفت العین فکل ارشاد به شرطیت ظاهریه حرکت حیوان است حین ذبح، آن وقت این منتفی شد، بنابراین دیگر شرط احراز تذکیه نمی‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] ارشاد به شرطیت ظاهریه (این ظاهریه‌اش را بگذارید کنار چون ظاهریه یعنی مادام الشک)، ارشاد می‌‌کند به شرطیت حرکة‌ الحیوان حین الذبح، ظاهر بیان شرطیت بیان شرطیت تعیینیه است. اگر گفت اذا صلیت فتوضأ لها یکی بگوید من وضوء نمی‌گیرم تیمم می‌‌کنم، می‌‌گویند این خلاف ظاهر ارشاد به شرطیت است. ارشاد به شرطیت ظهور دارد در ارشاد به شرطیت تعیینیه، این ربطی به مفهوم شرط ندارد که. توضأ للصلاة این‌که مفهوم شرط نیست اما ظهورش ارشاد به شرطیت تعیینیه است.

ثانیا: مفاد این کلام امیرالمؤمنین این است که در فرض شک در بقاء حیات حیوان استصحاب بقاء حیات جاری نیست. استصحاب که جاری نبود باید واصل بشود به ما اماره بر بقاء حیات، صرف احتمال یک اماره غیر واصله که کافی نیست، شرط حجیت اماره وصول است. چه جور شما نمی‌توانی بگویی تکان نخورد این حیوان ولی شاید اگر از این دو شاهد عادل بپرسیم آن‌ها بگویند بله ما شهادت می‌‌دهیم به عنوان خبره که این حیوان زنده بود و با این برق‌گرفتگی نمی‌میرد، شاید که بدرد نمی‌خورد. وقتی شارع استصحاب بقاء حیوان را الغاء کرده باید اماره پیدا کنی و آن اماره واصل بشود به شما. شارع اماریت را برای حرکة ‌الحیوان قرار داده، آن اماره که نبود، اماره دیگر هم که به شما واصل نیست. همین کافی است برای این‌که شک در تذکیه این حیوان بکنیم. با شک در تذکیه چه جور می‌‌خواهیم این حیوان را بخوریم؟

به نظر ما این روایت دلالت بر مفهوم شرط نمی‌کند. اگر امام صاق علیه السلام می‌‌فرمود ان علیا علیه السلام کان یقول کل الحیوان الذی رکضت رجله او طرفت عینه باز استدلال تمام بود چون این خطاب و لو جمله شرطیه نیست اما ظهور دارد در ارشاد به شرطیت یا به تعبیر دیگر ظهور دارد در الغاء استصحاب بقاء الحیوة در فرضی که اماره بر بقاء حیات نباشد.

مناقشه در استدلال به روایت دوم (صحیحه جمیل)

روایت دوم صحیحه جمیل. یک شخصی به امام صادق علیه السلام درددل کرد گفت جعلت فداک فدایت بشوم ان الله یقول ادعونی استجب لکم اننا ندعو لایستجاب لنا قال لانکم لاتفون لله بعهده و ان الله یقول اوفوا بعهدی اوف بعهدکم و الله لو وفیتم لله لوفی الله لکم. گفته می‌‌شود امام به مفهوم اوفوا بعهدی اوف بعهدکم تمسک کرد کانه این آیه می‌‌گوید ان وفیتم بعهدکم وفیت بعهدی، مفهومش این است که ان لم تفو بعهدکم لم اف بعهدی، حضرت هم به این مفهوم تمسک کرد، ‌پس معلوم می‌‌شود جمله شرطیه مفهوم دارد.

این هم درست نیست. بر فرض این آیه مفهوم داشته باشد چه ربطی به مفهوم شرط دارد. الان به یک مشرک بگویند اسلم حتی یحقن دمک، بعد آن مسلمان نشود می‌‌گوید اشهد ان لا اله الا الله و ان المسیح رسول الله، می‌‌گویند ما گفتیم اسلم حتی یحقن دمک، ‌این‌که کافی نیست. ما به مفهوم شرط تمسک می‌‌کنیم؟ خیر. ظاهر اسلم حتی یحقن دمک این است که محصِّل این غایت اسلام است، امر به اسلام ظاهرش امر تعیینی است نگفت اسلم او تنصر، معلوم می‌‌شود که غایت منحصرا مترتب است بر این ماموربه قبل از ادات غایت. کلید بینداز در قفل، درب باز بشود، بعد او هم مدام قفل را می‌‌کشد می‌‌کشد، می‌‌گوید پس چرا باز نشد؟ می‌‌گویند مگر نگفت کلید را بینداز در قفل درب باز بشود، کلید نمی‌اندازی در قفل می‌‌خواهی درب باز بشود. این مفهوم شرط است؟ آیه هم همین را می‌‌گوید. آیه می‌‌گوید اوفوا بعهدی اوف بعهدکم یعنی شما وفاء کنید به عهدی که با من بستید تا من وفاء کنم به عهدم با شما. این مفهوم شرط نیست. این مثل اسلم حتی یحقن دمک است که کسی بگوید شرط منحصر حقن دم اسلام است این یعنی قائل شده به این‌که مفهوم دارد جمله شرطیه؟ نه، قبل از ادات غایت اگر یک امری بشویم بعد ادات غایت را بیاورند ظاهرش این است که آن امر، تعیینی است و بدون آن امتثال امر نمی‌توانیم به این غایت برسیم.

ثانیا: این‌که معلوم بود که دعاء این‌ها مستجاب نمی‌شود، اشکال این آقا بود که چرا با تحقق شرط جزاء محقق نشده، ادعونی استجب لکم، گفت شرط را ما هر چی محقق می‌‌کنیم جزاء محقق نمی‌شود، خدا مگر نفرمود ادعونی استجب لکم دیگر تحقق الشرط که موجب تحقق جزاء است، پس چرا جزاء محقق نمی‌شود عند تحقق الشرط؟ دعاء می‌‌کنیم مستجاب نمی‌شود. امام می‌‌خواهند جواب بدهند که خدا که وعده داد به استجابت دعاء وعده‌اش محدود است، مطلق نیست، وعده‌اش این است که اوفوا بعهدی اوف بعهدکم، بیشتر از این وعده نداده است، این‌که دیگر مفهوم شرط نمی‌خواهد.

این مثل این می‌‌ماند که شما بگویید ان اکرمنی زید اکرمته، اگر زید من را اکرام کند من هم او را اکرام می‌‌کنم، بعد زید می‌‌گوید فلانی! تو که این حرف را زدی یک بار ندیدیم ما را اکرام کنی، خلف عهد کردی، شما چی می‌‌گویید به زید؟‌ آیا می‌‌گویید شرط مفهوم ندارد یا می‌‌گویید من وعده‌ام این بود که ان اکرمنی زید اکرمته، خوش انصاف! تو شد یک بار برای ما کادو بفرستی بعد توقع کادو می‌‌کنی. ما اینقدر وعده دادیم که ان اکرمنی زید اکرمته. لازم نیست من بگویم اگر زید من را اکرام نکند و لو بیمار هم بشود من او را اکرام نمی‌کنم، لازم نیست ان اکرمنی زید فاکرمته معنایش این باشد که و ان لم یکرمنی فلااکرمه مطلقا حتی و لو صار مریضا. نه، مفهوم ندارد ولی من بیشتر از این منطوق وعده ندادم، من به این اندازه وعده دادم، خلف وعده نکردم گفتم ان اکرمنی زید اکرمته فلم یکرمنی زید. پس ترک اکرام زید در فرضی که زید من را اکرام نکند خلف وعد نیست چون وعد، محدود است نه این‌که چون جمله شرطیه مفهوم مطلق دارد و من گفته‌ام به زید که ان لم تکرمنی فلااکرمک، این مفهوم را به زید فهماندم، ‌نه لازم نیست این مفهوم را به زید بفهمانم. من بیشتر از آن منطوق وعده ندادم به زید، بیخود می‌‌گوید تو خلف وعده کردی.

ولی اگر بروم در فرض بیماری زید او را اکرام کنم نمی‌گویند تو که گفته بودی اکرام نمی‌کنم پس چی شد؟ این را نمی‌گویند. می‌‌گویند بارک الله به تو با این‌که وعده نداده بودی اکرام کنی زید را در فرضی که او تو را اکرام نکند، ولی بیمار که شد دلت سوخت اکرامش کردی، بارک الله. اما این زاید بر وفاء به وعد است، اگر اکرامش هم نمی‌کردی در فرض بیمار شدنش نمی‌گفتند خلف وعد کردی. آیه هم با توجه به این روایت این را می‌‌خواهد بگوید که اگر شما وفاء به عهد نکردی و لذا خدا دعای شما را مستجاب نکرد، خدا خلف وعد نکرده چون وعده‌اش محدود است که اوفوا بعهدی اوف بعهدکم.

[سؤال: ... جواب:] اذکرنی اذکرکم، خدا هیچ‌وقت قاتلین را یاد نمی‌کند؟ ولی خدا بعضی از غافلین را هم بخاطر این‌که حب حسین در دل‌شان هست [یاد می‌‌کند.] اذکرنی اذکرکم یعنی لااذکر من لایذکرنی؟ چه بسا خدا یاد می‌‌کند افرادی را که خودشان غافل هستند اما یک فرزندی تربیت کردند خدمت به دین می‌‌کند، صدقه جاریه است، ولد صالح یدعو له. پدر غافل بوده اما می‌‌بیند مدام حورالعین دارد می‌‌آید سراغش، این‌ها را کی فرستاده، می‌‌گویند آن پسرت.

مناقشه در استدلال به روایت سوم (مرسله صالح بن سعید)

روایت سوم، مرسله صالح بن سعید: عن رجل من اصحابنا عن ابی‌عبدالله علیه السلام، راجع به حضرت ابراهیم است، می‌‌گوید حضرت ابراهیم گفته بل فعله کبیرهم هذا فاسئلوهم ان کانوا ینطقون، حضرت ابراهیم دروغ گفت؟ خودش رفته بت‌ها را شکسته، تبر را هم گذاشته روی دوش آن بت بزرگ، بعد آمده می‌‌گوید بل فعله کبیرهم بت بزرگ آن‌ها را نابود کرد. حضرت فرمود ما فعله کبیرهم و ما کذب ابراهیم. در عین حال بت بزرگ هم آن کار را نکرده بود، ابراهیم این کار را کرده بود، فقلت کیف ذاک قال انما قال ابراهیم (خوب دقت کنید!) فاسئلوهم ان کانو ینطقون یعنی ان کانوا ینطقون شرط بر فعله کبیرهم است، یعنی بل فعله کبیرهم هذا ان کانوا ینطقون فاسئلوهم. گفتند أأنت فعلت هذا بآلهتنا یا ابراهیم؟ ابراهیم گفت بلکه آن بت بزرگ این کار را کرده ‌اگر این‌ها حرف می‌‌زنند. فما نطقوا، آن‌ها که حرف نمی‌زدند و ما کذب ابراهیم علیه السلام.

گفته می‌‌شود ببینید امام علیه السلام به مفهوم سخن حضرت ابراهیم تمسک کرد، حضرت ابراهیم سخنش این شد: بل فعله کبیرهم هذا ان کانوا ینطقون، ‌حضرت هم فرمود فلم ینطقوا فلم یفعله کبیرهم، یعنی لم یتحقق الشرط فلم یتحقق الجزاء، دیگر آدم چقدر کورباطن باشد مفهوم شرط را قبول نکند.

می‌گوییم: این آیه مفادش تعلیق بر محال است. و الا بحث در این است که حضرت شکستن بت‌ها را توسط بت بزرگ معلق کرد بر نطق بت‌ها، یعنی معلق کرد بر یک امر محال برای تنبیه مردم به این‌که ایها الناس! شما بت‌هایی را عبادت می‌‌کنید که قدرت حرف زدن ندارند، نه ضرر به شما می‌‌توانند بزنند نه نفع به شما می‌‌توانند برسانند نه از خودشان می‌‌توانند دفاع کنند، نه یک کلمه می‌‌توانند حرف بزنند. بل فعله کبیرهم هذا ان کانوا ینطقون این ربطی به مفهوم شرط ندارد. تعلیق به امر محال کرد برای افاده محال بودن این جزاء.

یعنی گاهی انسان می‌‌گوید لایدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط، چه جور می‌‌گوید تعلیق بر امر محال، حالا این را به صورت جمله شرطیه بگوید، می‌‌گوید اگر شتر از سوراخ سوزن رد بشود تو هم می‌‌توانی از این در خانه ما رد بشوی بیایی در خانه، این شخص کریم هر چی می‌‌گوید اجازه بده بیایم منزل، می‌‌گوید لو ولج الجمل فی سم الخیاط لدخلت فیه بیتی، این بیان محال بودن جزاء است بخاطر محال بودن شرطش، این اشکالی ندارد، یکی از ابزارهای تفهیم این است که این جزاء محقق نمی‌شود چون شرطش محال است و این در قضیه حضرت ابراهیم برای این بوده که به بت‌پرست‌ها بفهماند، ‌فرجعوا الی انفسهم، ‌یعنی تا این را حضرت ابراهیم گفت رجعوا الی انفسهم یعنی یک لحظه با خودشان فکر کردند این راست می‌‌گوید، این‌هایی که حرف نمی‌توانند بزنند ما این‌ها را داشتیم عبادت می‌‌کردیم؟

[سؤال: ... جواب:] بهرحال بل فعله کبیرهم هذا ان کانوا ینطقون یا حتی فاسئلوهم ان کانوا ینطقون فرجعوا الی انفسهم راجع به این‌که این‌ها حرف نمی‌زنند، آخه این‌ها چی هستند چه ارزشی دارند ما این‌ها را عبادت کنیم.

ثانیا: ظاهر آیه این است که ان کانوا ینطقون شرط فاسئلوهم است نه شرط بل فعله کبیرهم. اگر هم امام دارد سخنی می‌‌گوید در رابطه با قضیه حضرت ابراهیم می‌‌خواهد بگوید حضرت ابراهیم توریه کرد دروغ نگفت، توریه یعنی خلاف ظاهر، چه ربطی به بحث ظهورات دارد. شما می‌‌خواهید بگویید ظاهر جمله شرطیه مفهوم است، قضیه حضرت ابراهیم اصلا بحث ظهورات نیست بحث توریه است، بحث این است که حضرت ابراهیم دروغ نگفت توریه کرد.

مثل این‌که در روایت هست که در سرائر هست می‌‌گوید یک کسی می‌‌آید دم خانه شخصی می‌‌گوید آقای شما خانه است؟ این هم به نوکرش می‌‌گوید بگو آقای ما این‌جا نیست، یعنی این جایی که من ایستادم نیست، در آن روایت می‌‌گوید اشکال ندارد لابأس. و لذا مشهور گفتند توریه اشکال ندارد به شرط این‌که غش در معاملات نشود، موجب اضرار به دیگران نشود، مشهور می‌‌گویند توریه اشکال ندارد. این [کلام حضرت ابراهیم علیه السلام] توریه است، ‌خلاف ظاهر است چه ربطی به ظهورات دارد، ما بحث‌مان در ظهور مفهوم شرط است. مخصوصا که بل فعله کبیرهم که جمله خبریه است، جمله خبریه را که آقایان قبول کردند مفهوم مطلق ندارد. گفت ان کانت هذه سیارة‌ زید فزید فی المدرسة، آقایان اصلا حرف‌شان این بود که این مفهوم ندارد جمله خبریه شرطیه.

مناقشه در استدلال به روایت چهارم (روایت عبید بن زراره)

روایت چهارم روایت عبید بن زراره عن قول الله عز و جل فمن شهد منکم الشهر فلیصمه قال ما ابینها؟!، چقدر روشن است این آیه، من شهد فلیصمه و من سافر فلایصمه. گفته می‌‌شود که مفهوم من شهد منکم الشهر فلیصمه را حضرت بیان کرد، ‌من سافر فلایصمه. مفهوم دارد.

می‌گوییم: اولا: جمله شرطیه‌ای که مفهوم دارد آنی است که ادات تعلیق دارد، مثل "ان"، "اذا"، نه من کان عالما فاکرمه. من کان عالما فاکرمه که ضمیر بر می‌‌گردد به صله و موصول، من کان عالما فاکرمه یعنی اکرم عالما، من کان عالما فاکرمه مفهومش چیست؟ من لم یکن عالما فلایجب اکرامه؟ نه، موصول بدون صله که مبهم است، اصلا ضمیر فاکرمه می‌‌خورد به همین من کان عالما. این شرط محقق موضوع است و لذا من کان عالما فاکرمه اصلا مفهوم شرط ندارد که، ‌چون انتفاء وجوب اکرام عالم به انتفاء من کان عالما، انتفاء حکم به انتفاء موضوع، عقلی است.

وانگهی: اگر آیه مفهوم داشت که مفهومش این نبود که و من سافر فلایصمه، باید می‌‌بود و من سافر فلایجب ان یصومه. چون من شهد منکم الشهر فلیصمه مفهوم فلیصمه فلایجب ان یصوم است نه فلایصم. این‌ها نشان می‌‌دهد که حضرت به مفهوم این آیه نمی‌خواهد تمسک کند بلکه کل آیه مد نظر است که و من کان مریضا او علی سفر فعدة من ایام أخر، مجموع این آیه ما ابینها؟!. اول آیه را خواندند [بعد فرمودند:] این آیه ما ابینها، خیلی روشن است. و لذا این روایت هم قابل استدلال نیست.

بقیه مطالب ان‌شاءالله فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 129- 398

**یک‌شنبه – 08/03/1401**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم‌الله الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی الله علیّ سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

مناقشه در استدلال به روایت پنجم بر مفهوم شرط (صحیحه ابن خزاز)

یکی از روایاتی که استدلال شده به آن بر مفهوم شرط صحیحه علی بن ایوب خزاز هست در ذیل آیه شریفه فمن تعجل فی یومین فلااثم علیه، کسی که روز دوازدهم ذیحجه تعجل کند، از منی کوچ کند گناه نکرده است، ‌امام صادق علیه السلام فرمود فلو سکت لم یبق احد الا تعجل و لکنه قال و من تاخر فلااثم علیه. اگر فقط همان جمله فمن تجعل فی یومین فلااثم علیه بود مردم مفهوم‌گیری می‌‌کردند، مفهوم می‌‌گرفتند که پس ماندن در منی تا روز سیزدهم گناه است، فمن تعجل فی یومین فلااثم علیه یعنی من لم یتعجل فعلیه الاثم، ‌ولی چون به دنبالش فرمود و من تاخر فلااثم علیه مشکل حل شد. پس معلوم می‌‌شود که جمله شرطیه مفهوم دارد.

انصافا این است که این روایت را ما باید رد کنیم علمش را به اهلش اگر نشود حمل بر جدل در مقام مباحثه با خصم کنیم چون روشن است فمن تعجل فی یومین فلااثم علیه در مقام توهم حظر است. اگر بگویند کسی که ناهار خورد فتعجل فی الخروج فلااثم علیه معنایش این نیست که اگر کسی تعجل نکرد و خواست بماند گناه کرده است.

مخصوصا که ما عرض کردیم من تعجل از ادات شرط نیست، ‌من موصوله از ادات شرط اصولی نیست، شرط نحوی هست اما شرط اصولی نیست. شرط اصولی آن هست که ثبوت حکم برای یک موضوعی معلق بشود بر یک شرطی، اما من کان عالما فاکرمه موضوع همین من کان عالما هست و ضمیر در جزاء به همین من کان عالما بر می‌‌گردد، و انتفاء وجوب اکرام من کان عالما به انتفاء شرط، عقلی است از باب انتفاء موضوع آن هست. فرق می‌‌کند با مثل العالم ان کان عادلا فاکرمه، ‌ضمیر در فاکرمه به عالم بر می‌‌گردد نه به عالم عادل. ظهور عرفی العالم ان کان عادلا فاکرمه این است که در خطاب ضمیر به عالم بر می‌‌گردد و در طول رجوع ضمیر به عالم شرط دارد شرطش این است که ان کان العالم عادلا فاکرمه و مفهوم که می‌‌گیریم می‌‌شود العالم ان لم یکن عادلا فلایجب اکرامه. اما در من کان عالما فاکرمه ضمیر در فاکرمه به من کان عالما بر می‌‌گردد یعنی اکرم من کان عالما خب وقتی منتفی شد من کان عالما وجوب اکرام من کان عالما هم منتفی می‌‌شود به انتفاء موضوعش به حکم عقل. و این مفهوم اصطلاحی نیست که بخواهد سنخ حکم را در بقیه افراد، ‌وجوب اکرام را در غیر عالم نفی کند، در یک جا می‌گوید من کان عالما فاکرمه، در جای دیگر می‌‌گوید من کان هاشمیا فاکرمه. این‌جا هم من تعجل فی یومین فلااثم علیه این ربطی به جمله شرطیه‌ای که بخواهد مفهوم داشته باشد ندارد.

از این بحث بگذریم.

تنبیهات

تنبیهاتی هست در ادامه بحث مفهوم شرط که متعرض این تنبیهات می‌‌شویم:

تنبیه اول: ربط بین شرط و جزاء مدلول تصوری ادات شرط است نه مدلول تصدیقی

تنبیه اول این است که ادات شرط در مرحله دلالت تصوریه ربط می‌‌دهد بین شرط و جزاء، و لو مدلول تصدیقی نداشته باشیم. از موج هوا هم بشنویم که ان کان العالم عادلا فاکرمه، ما به ذهن‌مان می‌‌آید ربط جزاء ‌به شرط. حال یا ربط تعلیقی است که مشهور می‌‌گویند که ثبوت الجزاء موقوف علی ثبوت الشرط یا ربط تقدیری است که ما عرض می‌‌کنیم که الجزاء ثابت علی تقدیر ثبوت الشرط.

یک شاهدی هم ذکر کنیم برای این‌که قطع نظر از مدلول تصدیقی ما در مرحله مدلول تصوری ربط جزاء به شرط را می‌‌فهمیم از جمله شرطیه، این است که گاهی مدلول تصدیقی در جزاء نیست. در اذا جاء زید فأَکرمه مدلول تصدیقی می‌‌تواند در جزاء باشد، ‌وجوب اکرام زید علی تقدیر مجیئه یا اذا جاء زید فأُکرمه اخبار از اکرام زید علی تقدیر مجیء هست، اما در مثل هل ان جاء زید فتکرمه مدخول هل که ان جاء زید فتکرمه هست که مدلول تصدیقی ندارد. مدلول تصدیقی هل ان جاء زید فتکرمه استفهام از این قضیه شرطیه است، مدلول تصدیقی هل ان جاء زید فتکرمه استفهام است، استفهام با هل ایجاد شد، ‌ان جاء زید فتکرمه که مدخول هل است مدلول تصدیقی ندارد.

شهید صدر: مدلول تصدیقی جمله شرطیه، ملازمه بین شرط و جزاء است

در بحوث گفتند: ما به نظرمان مدلول تصدیقی جمله شرطیه جزاء نیست بلکه کل جمله شرطیه است. یعنی همان تعلیق الجزاء علی الشرط که از آن تعبیر می‌‌کنند الملازمة‌ بین الجزاء ‌و الشرط، همان مدلول تصدیقی جمله شرطیه است که مدلول تصوری آن هم هست. و لذا ایشان فرموده است که ظاهر جمله شرطیه این است که مدلول تصوری‌اش وقتی توقف الجزاء علی الشرط بود نه خود ثبوت الجزاء، مدلول تصدیقی‌اش هم می‌‌شود توقف الجزاء‌ علی الشرط و ملازمه بین جزاء و شرط.

بعد ایشان فرموده‌اند که یک احتمالی هم هست که آن خلاف ظاهر است که مثلا کسی می‌‌گوید اذا جاء زید جاء ابنه معه، ‌این به این معنا باشد که می‌‌خواهد خبر بالفعل بدهد از آمدن زید همراه با آمدن فرزندش با او، نه این‌که خبر بدهد از ملازمه که اذا جاء زید جاء ابنه معه ولی ممکن است زید نیاید فرزندش هم با او نیاید. اگر خبر از ملازمه باشد، خبر از ملازمه خبر از وجود طرفین ملازمه نیست. اذا کانت الشمس طالعة‌ فالنهار موجود در شب هم صادق است با این‌که نه شمسی طالع هست نه نهاری موجود است. ظاهر جمله شرطیه خبر از ملازمه است نه خبر از وجود بالفعل شرط یا وجود بالفعل جزاء، فقط خبر می‌‌دهد که ملازمه است بین وجود شرط و وجود جزاء. اما احتمال خلاف ظاهر این است که مراد از جمله شرطیه اخبار فعلی باشد از جزاء مقید به شرط یا به تعبیر دیگر از شرط مقید به جزاء یعنی خبر می‌‌دهد که در آینده واقع خواهد شد این مطلب: اذا جاء زید جاء ابنه معه یعنی بدانید در آینده پسر زید همراه با زید خواهد آمد، ولی این احتمال خلاف ظاهر است. چرا؟ برای این‌که مدلول تصوری جمله شرطیه ملازمه بود بین جزاء و شرط، ظاهر این است که مدلول تصدیقی هم اخبار از ملازمه است (یا انشاء ملازمه است در انشائیات) بین جزاء و شرط اما این‌که بخواهد خبر بدهد از وجود بالفعل جزاء مقیدا به وجود شرط، اذا جاء زید جاء ابنه معه بخواهد خبر بدهد که بعدا پسر زید همراه با زید خواهد آمد که اگر این‌طور نشد نه زید آمد نه پسر زید این شخص متهم به دروغ‌گوی می‌‌شود، این خلاف ظاهر است. و لکن به عنوان یک احتمال خلاف ظاهر می‌‌شود به آن توجه کرد.

اشکال

ما به نظرمان این فرمایش فرمایش ناتمامی است. ما معتقدیم که این‌که ما بخواهیم از ان جاء زید فیجیء ابنه معه اراده کنیم اخبار از وجود مقید جزاء را بگوییم بعدا پسر زید همراه با زید خواهد آمد این اصلا غلط است نه این‌که خلاف ظاهر است. این‌که ما بگوییم می‌‌خواهیم خبر بدهیم از آمدن پسر زید همراه با زید، باید بگوییم سیجیء ابن زید مع ابیه، نه این‌که بگوییم اذا جاء زید فیجیء ابنه معه. بخواهیم با این مطلب بفهمانیم که قطعا پسر زید با زید خواهد آمد، این غلط است حتی مجازا هم درست نیست نه این‌که صرفا خلاف ظاهر است.

[سؤال: ... جواب:] اذا زلزلت الارض زلزالها، تقدیر دارد یعنی اذکر، اذا زمانیه است، اذکر این زمانی را که زلزلت الارض زالزلها و اخرجت الارض اخبارها و قال الانسان مالها یومئذ تحدث اخبارها. مثل و اذ تاذن ربک، این یعنی و اذکر. بحث در جمله شرطیه است که جمله شرطیه می‌‌گوید اذا جاء زید فیجیء‌ ابنه معه بگوییم این می‌‌خواهد خبر بدهد از آمدن پسر در آینده به طور جزم همراه با آمدن خود زید، این غلطٌ من الکلام است، مجرد خلاف ظاهر نیست. ... یعنی ما خودمان صم و بکم هستیم؟ حالا بحث عربی که نیست، فارسی هم همین‌طور است: اگر زید بیاید پسر او هم همراه او می‌‌آید. بالاخره فارسی ترکی عربی، نیازی نیست که عربی فرض کنید.

ما به نظرمان مدلول تصدیقی جمله شرطیه ملازمه نیست، این فرمایش آقای صدر درست نیست. مدلول تصدیقی جمله شرطیه ثبوت جزاء است، یا انشاء جزاء در ان جاء زید فاکرمه است. منتها ثبوت جزاء یا انشاء جزاء معلقا علی وجود الشرط یا به تعبیر محقق اصفهانی که ما هم پذیرفتیم علی تقدیر ثبوت الشرط.

در همین مثال معروف اذا طلعت الشمس فالنهار موجود، مدلول عرفیش خبر از ملازمه نیست بین طلوع شمس و وجود نهار، بلکه خبر است از وجود نهار علی تقدیر طلوع الشمس. این متفاهم عرفی هست. و این‌که آقای صدر فرمودند مدلول تصدیقی جمله شرطیه چون جمله، یک مدلول تصدیقی بیشتر ندارد، مدلول تصدیقی جمله شرطیه تعلیق الجزاء علی الشرط است، الملازمة بین الشرط و الجزاء است یعنی کانّه شما می‌‌گویید بین طلوع الشمس و وجود النهار ملازمة، ما این به نظرمان خلاف وجدان است. نه، ظاهرش این است که خبر می‌‌دهد از ثبوت جزاء علی تقدیر ثبوت الشرط.

و لذا در غیر مورد استفهام و مانند آن‌ که استفهام از کل مفاد قضیه شرطیه است، هل ان جاء زید فتکرمه، مدلول تصدیقی استفهام است منتها استفهام از ثبوت الجزاء علی تقدیر ثبوت الشرط، یا نفی، لیس ان جاء زید فتکرمه، مدلول تصدیقی‌اش نفی ثبوت الجزاء علی تقدیر ثبوت الشرط است. در جمله‌های شرطیه دیگر مدلول تصدیقی ثبوت الجزاء هست (در ان جاء زید فأَکرمه) علی تقدیر ثبوت الشرط یا معلقا علی ثبوت الشرط.

این بحث به لحاظ بحث تحلیلی مطرح شد و الا ما برایش ثمره عملیه‌ای نمی‌بینیم مگر این‌که بخواهیم نقض کنیم بگوییم طبق مبنای کسانی که می‌‌گویند مفاد جمله شرطیه اخبار از ملازمه است باید اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص عرفی باشد. اگر بگوییم بین عادل بودن عالم و وجوب اکرام او ملازمه است و بگوییم مفاد ان کان العالم عادلا فیجب اکرامه این است که بین وجوب اکرام العالم و عدالته ملازمةٌ، بعد می‌‌دانیم زید عالم وجوب اکرام ندارد، چرا ندارد؟ یا فاسق است تا تخصصا خارج باشد از آن خطاب، یا عادل است تا ‌تخصیص خورده باشد از آن خطاب. ‌طبق قول کسانی که می‌‌گویند مفاد ان کان العالم عادلا فاکرمه اخبار از ملازمه است بین وجوب اکرام العالم و کونه عادلا، کاملا عرفی است که بگوییم حال که زید وجوب اکرام ندارد پس عادل نیست. ‌زید عالم وقتی وجوب اکرام نداشت و بین وجوب اکرام عالم و عدالت او ملازمه است کشف می‌‌کنیم زید عادل نیست.

البته آقای صدر می‌‌گویند ما قبول داریم این را. ایشان اجمالا قبول کرده اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص را. و لکن ما عرفی نمی‌دانیم این را. عرف عکس نقیض را عمل نمی‌کند می‌‌گوید چه می‌‌دانم شاید تخصیص خورده باشد زید از کجا بفهمم تخصصا خارج است.

[سؤال: ... جواب:] اصالة عدم التخصیص در ملازمه می‌‌گوید، این‌جا هم ملازمه است بین وجوب اکرام زید و عدالت زید، حال که وجوب اکرام ندارد این زید عالم پس عدالت نداد. ... ثبوت علی تقدیر الثبوت اخبار مستقل از ملازمه نیست، او می‌‌گوید علی تقدیر کون العالم عادلا ثابت است وجوب اکرام او، این اخبار مستقل از ملازمه نیست، فرق می‌‌کند با اخبار مستقل از ملازمه. اخبار مستقل از ملازمه بدهند، بعد علم به انتفاء لازم داشته باشیم، به برکت عموم ملازمه می‌‌گوییم حال که لازم منتفی است پس ملزوم هم منتفی است. این کاملا عرفی است، در حالی که ما در این موارد عرفی نمی‌دانیم که کسی بگوید زید عالم می‌‌دانیم وجوب اکرام ندارد پس کشف می‌‌کنیم که بخاطر عموم ملازمه او عادل نیست. ‌این را ما عرفی نمی‌دانیم. و این را می‌‌توانیم شاهد بگیریم بر مدعای خودمان وفاقا للمحقق الاصفهانی که مدلول تصدیقی جمله شرطیه ثبوت الجزاء است علی تقدیر ثبوت الشرط نه بیان ملازمه بین الجزاء و الشرط.

[سؤال: ... جواب:] ادله دیگر مفهوم شرط را باید مطرح کند، ‌مثل اطلاق أویی محقق نائینی، اطلاق مقامی منتقی الاصول، قاعده الواحد که مرحوم آقای بروجردی فرمود، باید آن‌ها را مطرح کند که همه این‌ها را ما مطرح کردیم و رد کردیم یا وجهی که در درس‌نامه اصول در ادامه تقریر بحث‌هایی که چاپ نشده است ولی موجود است، فرمودند: "ما استظهارمان این هست که جزاء را مقید می‌‌کند به شرط و محدود می‌‌کند به شرط پس با انتفاء شرط جزاء منتفی می‌‌شود"، باید از این راه‌ها پیش بیاییم که همه این راه‌ها را ما ایراد گرفتیم.

تنبیه دوم: شرط محقق موضوع، مفهوم ندارد

تنبیه دوم این است که اگر شرط به نحوی باشد که انتفاء او موجب می‌‌شود که موضوع در خطاب منتفی بشود، این‌جا ما مفهوم شرط نمی‌توانیم قائل بشویم، مفهوم شرط در جایی است که با انتفاء این شرط موضوع در خطاب باقی بماند عرفا. مثل العالم ان کان عادلا فاکرمه، موضوع خطاب عالم است، با انتفاء شرط عالم بودن که منتفی نمی‌شود. فرق نمی‌کند اول بگوید العالم ان کان عادلا فاکرمه یا اول شرط را بگوید ان کان العالم عادلا فاکرمه. العالم ان کان عادلا فاکرمه یا ان کان العالم عادلا فاکرمه تفاوتی ندارد، مهم این است که ظاهر این خطاب این است که عالم مفروض الوجود گرفته شده با قطع نظر از شرط.

و لذا از این‌جا نتیجه می‌‌گیریم اگر جمله شرطیه این‌گونه باشد: ان کتب الفقیه کتابا فاقرأه، این فرق می‌‌کند با این‌که بگویند ان کتب الفقیه الکتاب فاقرأه. یک لام سرنوشت این جمله شرطیه را عوض می‌‌کند. ان کتب الفقیه کتابا فاقرأه مفروض الوجود گرفته نشده است کتاب در آن، چون انتفاء این می‌‌شود که ان لم یکتب الفقیه کتابا، در ان لم یکتب الفقیه کتابا فرض کردید وجود کتاب را؟ نه. بر خلاف این‌که بگویید ان کتب الفقیه الکتاب. یا واضح‌تر بگویید الکتاب ان کتبه الفقیه فاقرأه، این‌جا الکتاب در خطاب مفروض الوجود گرفته شده، می‌‌شود الکتاب ان لم یکتبه الفقیه، کتاب را مفروض الوجود گرفتید می‌‌گویید ان لم یکتب الفقیه فلاتقرأه این مفهوم دارد.ان اعطاک زید فاکهة فکلها، ان لم یعطک زید فاکهة مفروض الوجود گرفته نشده که فاکهه‌ای هست، اما اگر بگویند الفاکهة ان اعطاکها زید فکل، این مفروض الوجود گرفته شده فاکهه.

این مثالی که می‌‌زنند ان رزقت ولد فاختنه، آن مثال خیلی روشنی است برای شرط محقق موضوع، اگر ولد نباشد اصلا موضوع دیگری ما نمی‌توانیم فرض کنیم برای وجوب ختان. ولی آن‌جا هم اگر می‌‌گفت ان رزقت ولدا ابیض فاختنه، باز همین بحث پیش می‌‌آمد که ان لم ترزق ولدا ابیض فرض نکرده که رزقت ولدا و لیس بابیض، اما اگر می‌‌گفت الولد ان رزقته ابیض فاختنه او می‌‌شد الولد ان لم ترزقه ابیض فلایجب ان تختنه، می‌‌گفتیم مفهوم دارد، اما ان رزقت ولد ابیض، انتفاء شرط این می‌‌شود که ان لم ترزق ولدا ابیض فرض نکرده رزقت ولدا.

و لذا این‌که در بحوث برای این سری از مثال‌ها مفهوم‌گیری کرده، حتی برای ان رزقت ولدا ابیض فاختنه تا چه برسد به آن مثال‌هایی که زدیم، ان الّف زید کتابا فاقرأه، برای همه این‌ها مفهوم شرط قائل شده. که خود ایشان گذاشت گذاشت تا رسید به جلد 4 بحوث، آیه نبأ، در متن هم استدلال کرد به آیه نبأ که مفهوم شرط دارد، ‌ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا می‌‌شود ان لم یجئ الفاسق بنبأ فلایجب التبین عنه، نبأ را اگر فاسق نیاورد تبین از آن لازم نیست یعنی حجت است بلاحاجة الی التبین.

در پاورقی بحوث، مقرر ایشان گفت: استاد متوجه اشتباه شد، گفت: اگر آیه این‌جور بود که ان جاءکم فاسق بالنبأ فتبینوا، یا النبأ ان جاء به الفاسق فتبینوا او مفهوم شرط داشت چون در خطاب مفروض الوجود گرفته شده بود که نبأیی هست، النبأ ان جاء به الفاسق فتبینوا یعنی ان لم یجئ به الفاسق فلایجب التبین، می‌‌شود النبأ ان لم یجئ به الفاسق فلایجب التبین عنه، مفهوم پیدا می‌‌کند بناء بر قول به مفهوم شرط. اما ان جاءکم فاسق بنبأ انتفائش این است که ان لم یجئکم فاسق بنبأ فرض وجود نبأ نشده است. بله مفهوم وصف دارد بحث دیگری است که فاسق را در خطاب گفتند معلوم می‌‌شود خصوصیتی دارد او تمسک به مفهوم وصف است، ‌تمسک به مفهوم شرط در این آیه، دیگر درست نمی‌شود.

این هم تنبیه دوم.

تنبیه سوم: مفهوم عموم، سلب عموم است نه عموم سلب

تنبیه سوم: مرحوم شیخ انصاری فرمودند که جزاء اگر عام باشد مفهومش عموم السلب است. فریب نخورید، فریب کسانی را که می‌‌گویند مفهوم عموم سلب العموم است، فریب این‌ها را نخورید، نخیر، مفهوم عرفی عموم عموم السلب است. منطقی‌ها گفتند نقیض سالبه کلیه موجبه جزئیه است، نقیض موجبه کلیه سالبه جزئیه است، این‌ها مربوط به بحث منطق است که منطقی را بحث الفاظ نیست، ما در اصول دنبال استظهار عرفی هستیم، استظهار عرفی در مفهوم این است که نقیض سالبه کلیه موجبه کلیه است، نقیض موجبه کلیه سالبه کلیه است.

جناب شیخ اعظم! مثال بزنید تا خوب جا بیفتد برای‌مان!! ایشان می‌‌فرماید: اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء‌ مفهومش این است که اذا لم یبلغ الماء قدر کر ینجسه کل شیء، لاینجسه شیء یعنی لاینجسه شیء من النجاسات، نکره در سیاق نفی مفید عموم است، مفهومش این نیست که اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه بعض النجاسات، ابدا، نخیر، ینجسه جمیع النجاسات.

ایشان فرموده فکر نکنید فقط منِ شیخ انصاری این حرف را می‌‌زنم، شیخ طائفه شیخ طوسی، صاحب معالم، میرزای قمی، این مطلب را گفتند، ‌حکی عن بعضهم که مفهوم عموم در جزاء سلب العموم است. اسمش را هم نمی‌برد که کیست. صاحب هدایة المسترشدین است، ظاهرا نظر به ایشان دارد چون او این مطلب را گفته.

بعد ایشان می‌‌فرماید ممکن است کسی بگوید جناب شیخ انصاری! آیا مفهوم ان جاءک زید فلاتقتل احدا، ان کان زید امیرا لأستغنی من کل احد، این است که اگر زید نیاید همه را بکش؟‌ ان جاءک زید فلاتقتل احدا عموم است دیگر، سالبه کلیه است، مفهومش می‌‌شود موجبه کلیه؟ فاقتل کل احد؟ زید نیامده گناه مردم چی هست که شمشیر گرفتی همه را سر می‌‌بری؟ ان کان زید امیرا لاستغنی من کل احد، یعنی ان لم یکن زید امیرا لم یستغن من‌ ایّ احد، ‌یعنی محتاج همه‌کس هست؟ یا نه، مفهومش سلب العموم است نه عموم السلب، مفهومش این است که لم یستغن من کل احد یعنی کان محتاجا الی بعض الناس.

شیخ انصاری فرموده: دو تا مثال برای من پیدا کردی به رخ من می‌‌کشی؟ این‌ها قرینه دارد. قرینه دارد که ان جاء زید فلاتقتل احدا عدم مجیء زید که سبب نمی‌شود ما مردم را سر ببریم. اگر زید امیر نباشد منشأ نمی‌شود که به هر کس و ناکسی محتاج بشوید. این‌ها قرینه دارد، جاهایی که قرینه ندارد بگویید، جایی که قرینه نداشت ظهور عرفیش همین است که مفهوم عموم الجزاء عموم السلب است. یعنی مفهوم جزائی که به نحو موجبه کلیه گفته می‌‌شود با ادات عموم مفهومش این است که سالبه کلیه باشد. یا مفهوم جزائی که به نحو سالبه کلیه ذکر می‌‌شود با ادات عموم می‌‌شود موجبه کلیه. مفهوم موجبه کلیه سالبه کلیه است، مفهوم سالبه کلیه موجبه کلیه است.

بعد ایشان فرمودند: ان جاء زید فاکرم العلماء، به نظر ما روشن است، مفهومش این است که ان لم یجئ زید فلایجب ان تکرم العلماء مطلقا نه فلایجب ان تکرم مجموع العلماء‌ و لکن قد یجب اکرام بعضهم.

به نظر ما این فرمایش درست نیست. انصافا باید بین عموم و اطلاق فرق بگذاریم. عمومی که با ادات عموم بکار می‌‌رود مفهومش سلب العموم است. ان جاء ولدک من السفر فتصدق علی مجموع الفقراء، یا علی جمیع الفقراء، این یعنی ان لم یجئ ولدک من السفر فلایجب التصدق علی الفقیر مطلقا؟ می‌‌گوید اگر پسرت از سفر آمد به جمیع فقراء یک هزار تومانی بده، حالا که پسرت از سفر نیامده هیچ پولی لازم نیست به فقراء بدهی؟ این‌ها عرفیت ندارد. اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء من النجاسات مفهومش این است که ینجسه کل شیء من النجاسات اذا لم یبلغ قدر کر؟ قطعا این‌ها درست نیست. و مفهوم عموم می‌‌شود سلب العموم، موجبه جزئیه می‌‌شود نقیض سالبه کلیه، یا نقیض موجبه کلیه می‌‌شود سالبه جزئیه اگر جزاء از ادات عموم در آن بکار رفته باشد. و لذا اگر یکی بگوید اگر زید از سفر نیاید هیچ‌یک از پول‌هایی که در جیبت هست صدقه نده، معنایش این است که اگر زید از سفر بیاید همه آن پول‌ها را صدقه بده؟ این معنایش این است؟ می‌‌گوید اگر زید از سفر نیاید من با خدا خلاصه جدل کردم گفتم بچه‌‌ام اگر از سفر بیاید که آمده، اگر نیاید یک ریال از پول‌هایم را صدقه نمی‌دهم، ان لم یجئ زید من السفر فلاتتصدق بشیء من الفلوس التی فی جیبک، مفهومش این است که اگر زید از سفر آمد همه پول‌ها را صدقه بده؟

[سؤال: ... جواب:] یعنی اینقدر صدقه بده که اگر غسل هم بر تو واجب شد پول غسل کردن نداشته باشی؟ این‌ها که نیست.

بله ما در مطلق این مطلب را قبول داریم، ‌ان‌شاءالله نکته‌اش را فردا عرض می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 130- 399

**دو‌شنبه – 09/03/1401**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم‌الله الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی الله علیّ سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به مفهوم شرط به این‌جا رسید که مدلول تصوری و تصدیقی جمله شرطیه چون اثبات جزاء هست علی تقدیر وجود الشرط، این ظهور در مفهوم ندارد. اگر مفادش آن چیزی بود که در بحوث مطرح کردند که بیان ملازمه بین جزاء و شرط بود، می‌‌گفت بین کون العالم عادلا و وجوب اکرامه ملازمة یا می‌‌گفت وجوب اکرام العالم موقوف علی کونه عادلا ما قائل به مفهوم شرط می‌‌شدیم. اما انصافا ظهور جمله شرطیه این نیست و لذا می‌‌بینید در اذا کان العالم عادلا فاکرمه عرف انشاء وجوب اکرام می‌‌فهمد نه انشاء ملازمه، نه انشاء موقوفیت وجوب اکرام عالم بر عدالت او. به هر عرفی بگویید که مولی اگر بگوید اگر عالم عادل باشد او را اکرام کنید معنایش چیست، آیا معنایش انشاء ملازمه است؟ آیا معنایش موقوف بودن وجوب اکرام عالم است بر عدالت او و این در واقع کنایه است از امر به اکرام عالم؟ عرف نمی‌پذیرد که این کنایه باشد بلکه عرف می‌‌گوید معنای این جمله انشاء امر به اکرام عالم است علی تقدیر کونه عادلا.

بهرحال، بحث راجع به این واقع شد که بناء بر این‌که جمله شرطیه مفهوم داشته باشد آیا مفهوم عموم در جزاء سلب العموم است یعنی مفهوم موجبه کلیه سالبه جزئیه است و مفهوم سالبه کلیه موجبه جزئیه است؟ همان‌طور که منطقی‌ها می‌‌گویند یا نه، مفهوم عموم جزاء‌ عموم السلب است یعنی مفهوم سالبه کلیه موجبه کلیه است به حسب استظهار عرفی در جمله شرطیه که مدعای مرحوم شیخ انصاری است. ما عرض کردیم انصاف این است که همان‌طور که منطقی‌ها گفتند مفهوم عموم در جزاء مثل اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء من النجاسات مفهومش سلب العموم است، یعنی اذا لم یبلغ الماء قدر کر ینجسه بعض النجاسات نه آن‌طور که مرحوم شیخ انصاری فرموده که مفهوم این است که ینجسه کل النجاسات.

نفرمایید که پس در جمع محلی به لام مثل ان جاء زید من السفر فاکرم العلماء، چرا مفهوم‌گیری که می‌‌کنیم می‌‌گوییم ان لم یجئ زید من السفر فلایجب اکرام العلماء و اطلاق می‌‌فهمیم از این مفهوم؟ یعنی وجوب اکرام علماء که موجبه کلیه است مفهومش می‌‌شود انتفاء اکرام علماء به نحو سالبه کلیه نه این‌که مفهومش این باشد که ان لم یجئ زید من السفر فلایجب اکرام العلماء کلا و ان امکن ان یجب اکرام بعضهم.

می‌گوییم اصلا به نظر ما جمع محلی به لام مفید عموم نیست بلکه مفید اطلاق شمولی است، ما در این مورد قبول داریم. می‌پرسد: متی اکرم العلماء؟ می‌‌گوید ان جاء زید من السفر فاکرم العلماء‌ مفهومش این است که ان لم یجئ زید من السفر فلایجب اکرام العلماء مطلقا. بحث در آن جایی است که ادات عموم داشته باشیم مثل فاکرم جمیع العلماء فاکرم کل العلماء یا لاینجسه شیء که نکره در سیاق نفی است، مفید عموم است، ‌این‌ها مفهوم‌شان سلب العموم است.

مرحوم شیخ انصاری فرموده: ببینید! موثقه عمار: کلما یؤکل لحمه یتوضأ من سؤره و یشرب، وقتی شیخ طوسی این را مطرح می‌‌کند مفهوم‌گیری می‌‌کند، می‌‌گوید: مفهومش این است که کلما لایؤکل لحمه لایتوضأ من سؤره و لایشرب، یعنی مفهوم کلما یؤکل لحمه شد کلما لایؤکل لحمه، موجبه کلیه مفهومش شد سالبه کلیه. و این درست هم هست.

ما قطع نظر از اشکالی که به شیخ انصاری داشتیم که مفهوم عموم جزاء سلب العموم است نه عموم السلب معتقدیم این مثال اساسا اشتباه است، و شیخ طوسی در این موثقه عمار به مفهوم وصف تمسک کرده. فرموده است که هذا یجری مجری قول النبی فی سائمة الغنم زکاة، فانه یدل علی ان المعلوفة لیس فیها زکاة. ‌این‌که مفهوم وصف است چه ربطی دارد به مفهوم شرط؟ کلما یؤکل لحمه در این موثقه عمار مفهوم شرط ندارد، مثل کل من کان عالما فاکرمه، ضمیر در فاکرمه بر می‌‌گردد به من کان عالما. انتفاء وجوب من کان عالما به انتفاء من کان عالما از باب انتفاء به نحو سالبه به انتفاء موضوع است، این‌که ربطی به مفهوم شرط ندارد. کلما أکل لحمه فلابأس بالوضوء من سؤره آیا معنایش این است که کلما لایؤکل لحمه فلایتوضأ بسؤره مطلقا و لو کان طاهرا بالذات؟ از کجا؟ این را توجه دارید که اصلا "کلما" از ادات شرط نیست، "کلما" کل است بر سر ماء موصوله آمده است. یک وقت می‌‌گویید کلما یعنی هرگاه، کلما جاء زید فاکرمه، یعنی هرگاه زید بیاید او را اکرام کن، در این روایت هست: کلما أکل لحمه، این ما موصول است، کل بر سر ما موصول آمده، این‌که اصلا ادات شرط نیست تا ما بخواهیم به مفهوم شرط در آن تمسک کنیم و آن وقت مفهوم عموم جزاء بشود عموم السلب که شیخ انصاری ادعاء می‌‌کند.

ما این اشکال را به آقای حکیم هم داریم، فقط به شیخ انصاری نیست. مرحوم آقای حکیم در دلیل الناسک صفحه 127 صحیحه حریز را مطرح می‌‌کند کل ثوب تصلی فیه فلابأس ان تحرم فیه. می‌‌گویند چون فاء دارد در این حدیث پس این می‌‌شود مفهوم شرط. [اقول:] بخاطر یک فاء که جمله، جمله شرطیه اصولیه نمی‌شود. فاء بر سر جمله خبریه هم می‌‌آید. کل ثوب تصلی فیه این "کل" انحلال را می‌رساند یعنی الثوب الذی تصلی فیه فلابأس ان تحرم فیه، اما آیا الثوب الذی لاتصلی فیه فلایجوز ان تحرم فیه؟ اگر ظهور در تحدید دارد بحث دیگری است ولی اگر ظهور در تحدید ندارد کجا مفهوم مطلق از او می‌‌فهمیم؟

اگر مفاد جزاء اطلاق باشد، مفهومش اطلاق سلب است نه سلب الاطلاق

پس به نظر ما اگر جزاء مفادش عموم باشد مفهومش سلب العموم است نه بیشتر، نه عموم السلب.

بله اگر مفاد جزاء اطلاق باشد نه عموم، مثلا بگویند اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه النجس نه لاینجسه شیء من النجاسات، بگویند لاینجسه النجس، این اطلاق است، این‌جا بعید نیست بگوییم مفهوم عرفیش سلب الاطلاق نیست اطلاق السلب است. یعنی مفهوم عرفیش این است که اذا لم یبلغ الماء قدر کر ینجسه النجس، وقتی شد ینجسه النجس اطلاق دارد، اعم است از نجس بالذات یا نجس بالعرض که متنجس است. فرق است بین این‌که جزاء مدلول لفظیش در آن ادات عموم بکار رفته باشد، لاینجسه‌ ایّ نجس، مفهومش می‌‌شود اذا لم یبلغ کرا این لاینجسه ‌ایّ نجس درست نیست، نقیضش این است که ینجسه نجس، می‌‌شود سلب العموم، اما اگر بگوید لاینجسه النجس که ادات عموم ندارد، مفهومش عرفا می‌‌شود اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه النجس.

در بحوث این مطلب را قبول کردند، ولی می‌‌گویند نکته‌اش این است که مدلول تصدیقی که مقدمات حکمت در او جاری می‌‌شود جزاء نیست بلکه کل جمله شرطیه است، پس جزاء چون مدلول تصدیقی جمله شرطیه نیست، مقدمات حکمت در او در رتبه سابقه بر جمله شرطیه منعقد نمی‌شود تا ما بگوییم جزاء مطلق را معلق کردیم بر شرط، نه، مقدمات حکمت در طول جمله شرطیه در کل مدلول تصدیقی جمله شرطیه منعقد می‌‌شود، جزاء که مدلول تصدیقی جمله شرطیه نیست. و لذا ذات جزاء نه جزاء مطلق، ذات جزاء می‌‌شود معلق بر شرط، بعد از این‌که ذات جزاء را معلق کردیم بر شرط، مفهوم پیدا می‌‌کند، انتفاء ذات جزاء عند انتفاء الشرط. آن وقت دو تا مقدمات حکمت شکل می‌‌گیرد: یکی در منطوق: اثبات توقف ذات جزاء بر شرط. ذات لاینجسه النجس، عدم تنجیس نجس نسبت به آب، معلق می‌‌شود بر کر بودن آب. مقدمات حکمت می‌‌گوید اطلاق دارد: الماء اذا کان کرا لاینجسه النجس مطلقا. مفهومش هم یک مقدمات حکمت دیگری پیدا می‌‌کند، الماء اذا لم یبلغ کرا ینجسه النجس، این هم می‌‌شود مطلقا چون مدلول تصدیقی جمله شرطیه کل جمله است، در طول تشکیل جمله شرطیه، نه ذات جزاء. پس وقتی ذات جزاء را معلق بر شرط می‌‌کنی هنوز اطلاق در جزاء شکل نگرفته است، و وقتی مفهوم پیدا می‌‌کند هنوز اطلاق در ذات جزاء شکل نگرفته است. تا مردم می‌‌شوند اذا بلغ الماء‌ قدر کر لاینجسه النجس دو لسان پیدا می‌‌کند: الماء الکر لاینجسه النجس، ‌الماء الذی لیس بکر ینجسه النجس، و در طول آن اطلاق‌گیری می‌‌کنیم و مقدمات حکمت را جاری می‌‌کنیم و لذا هم منطوق می‌‌شود مطلق هم مفهوم می‌‌شود مطلق. نه این‌که در رتبه سابقه بر جمله شرطیه ذات جزاء مقدمات حکمت داشته باشد و ما جزاء مطلق را معلق کنیم، لاینجسه النجس را مطلقا معلق کنیم بر کر بودن آب، تا بعد مفهومش بشود که اگر آب کر نبود این لاینجسه النجس مطلقا درست نیست، یعنی ینجسه النجس فی الجملة، نه.

ما عرض‌مان این است که احتیاج به این تکلف نیست، ‌مدلول تصدیقی در جمله شرطیه ذات جزاء نیست، کل جمله شرطیه است که مدعای بحوث است، می‌‌گوییم وسط دعوا نرخ تعیین نکنید، حالا ما چه گناهی کردیم که می‌‌گوییم مدلول تصدیقی ذات جزاء است. ولی حرف ما این است: ذات جزاء مشتمل بر ادات عموم نیست، ظهور اطلاقی ظهور سلبی است، ظهور سکوتی است، و ظاهر جمله شرطیه این است که مدلول جزاء ثابت است و معلق است بر شرط نه ما سکت عنه که اطلاق آن را می‌‌گوید. مهم این نیست که مدلول تصدیقی در جمله شرطیه ذات جزاء هست یا ذات جزاء نیست، ما می‌‌گوییم ذات جزاء هست، اما ظاهر تعلیق در جمله شرطیه این است که ذات مدلول جزاء نه آن‌چه که ساکت شده است از بیان او که اطلاق می‌‌گوید ما سکت عنه لم یرده، ‌نه، آنی که بیّنه و لم یسکت عنه آن را معلق می‌‌کند بر شرط. آن ‌که لم یسکت عنه چیست؟ این بود که الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء مفهومش می‌‌شود اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه النجس، ینجسه النجس عرف اطلاق‌گیری می‌‌کند.

نگویید این مطلب شما عرفی نیست. چرا؟ برای این‌که اگر یک کسی بگوید ان جدّ زید فلایفوقه من یدرس معه، نه فلایفوقه احد که عموم بود، بلکه بگوید فلایفوقه من یدرسه معه، مفهومش مطلق است؟ یعنی اذا لم یکن زید جادا فی درسه فیفوقه من یدرسه معه و لو آن کودن‌های مدرسه‌شان؟ این نیست که. اذا غضب زید فلایحترم من یخاطبه، این مطلق است دیگر، عام که نیست، آیا مفهومش این است که اذا لم یغضب زید فیحترم من یخاطبه مطلقا؟ قطعا این نیست. پس جزاء مطلق هم باشد مفهومش سلب الاطلاق است نه اطلاق السلب.

می‌گوییم: حالا دو تا مثال قرینه دارد که معلوم است اگر زید جدی نباشد در درس ما نمی‌خواهیم بگوییم که تنبل‌های کلاس هم جلو می‌‌زنند از او، ما که این را نمی‌خواهیم بگوییم، ان جد زید فی الدرس فلایفوقه من یدرسه معه این قرینه داریم که ان لم یجد فیفوقه من یدرسه معه فی الجملة. ‌اذا غضب زید فلایحترم من یخاطبه این می‌‌شود که ان لم یغضب زید فیحترم من یخاطبه فی الجملة نه این‌که یحترم من یخاطبه مطلقا. این‌ها قرینه دارد، شما جاهایی که قرینه ندارد بفرمایید.

[سؤال: ... جواب:] لاینجسه شیء که عام است، نکره در سیاق نفی است. لاینجسه النجس بفرمایید. اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه النجس اگر بود ما می‌‌گفتیم مفهومش مطلق است ولی روایت که این‌طور نیست روایت می‌‌گوید لاینجسه شیء نکره در سیاق نفی مفید عموم است نه اطلاق. ... اصلا متفاهم عرفی از این مثال‌ها این است که می‌‌خواهد بگوید آنی که مقتضی دارد که از زید پیشی بگیرد اگر زید جدی درس بخواند از او پیشی نمی‌گیرد، نه این‌که آن تنبل‌های کلاس هم اگر زید جدی درس نخواند نمره‌شان او بهتر می‌‌شود و بر او پیشی می‌‌گیرند. ... با دو تا گل که بهار نمی‌شود. دو تا مثال زدید دیگر می‌‌خواهید قاره اروپا را فتح کنید، با دو تا مثال که نمی‌شود. با دو تا مثال ما نه کسی را می‌‌خواهیم ساکت کنیم نه خودمان مجاب می‌‌شویم. ما متفاهم عرفی می‌‌گوییم، اذا جاء زید فاکرم العالم، به عرف بگویی می‌‌گوید مفهومش این است که اذا لم یجئ زید فلایجب اکرام العالم، این را می‌‌گوید، چه در روز چه در شب، فلایجب اکرام العالم چه در روز چه در شب. البته در مقام مفهوم شرط باشد، ما که مفهوم شرط را قبول نداریم اما یک متی بگذارید، در سؤال بگویید متی اکرم زیدا او بگوید اذا جاء زید فاکرمه که ما این‌جا قائل به مفهوم شرط هستیم چون متی اکرم زیدا ظهور دارد در تحدید. مفهومش این می‌‌شود اذا لم یجئ زید فلایجب ان تکرمه مطلقا. ... اشکال ندارد، ولی چرا در جایی که جزاء مفاد عموم بود، مفهومش سلب العموم می‌‌شد نه عموم السلب ولی در جزائی که مطلق است مفهومش می‌‌شود اطلاق السلب نه سلب الاطلاق.

و این مطلب به نظر ما عرفی است. ‌مرحوم صاحب هدایة المسترشدین هم همین تفصیل را دارد. در بحوث هم این تفصیل را گفتند وجدانی هست. ‌به نظر ما این ادعاء قابل قبول است.

[سؤال: ... جواب:] ما عرض کردیم چون ذات جزاء این است که اکرم العالم، وقتی می‌‌گوید متی اکرم العالم می‌‌گوید اذا جاء زید فاکرم العالم، ذات وجوب اکرام عالم را معلق می‌‌کند بر مجیء زید و از همین مفهوم می‌‌گیریم که پس اگر زید نیاید وجوب اکرام عالم نیست. بعد در طول این مفهوم مقدمات حکمت جاری می‌‌شود که پس اگر زید نیاید وجوب اکرام عالم نیست مطلقا، اگر زید بیاید وجوب اکرام عالم هست مطلقا. ... باید می‌‌گفت اذا جاء زید فاکرم العالم مطلقا. این مطلقا را می‌‌گفت آن وقت دیگر ما مفهوم که می‌‌گرفتیم مفهوم مطلق نمی‌گرفتیم، می‌‌گفتیم مفهومش سلب الاطلاق است نه اطلاق السلب.

تنبیه چهارم: تعدد شرط یا تعدد جزاء

تنبیه چهارم این است که گاهی شرط متعدد است، گاهی جزاء متعدد است. ان جاءک زید و اکرمک فاکرمه، آیا با انتفاء یکی از این دو شرط جزاء منتفی می‌‌شود یا حتما باید هر دو شرط منتفی بشود تا ما بگوییم جزاء منتفی است؟

کسی که قائل به مفهوم شرط است انصافا حق دارد مثل آقای خوئی بگوید ظاهر مفهوم این است که یک شرط هم از این دو شرط منتفی بشود جزاء منتفی می‌‌شود. ان جاء زید و اکرمک فاکرمه، اگر زید نیاید هدیه بفرستد، یا بیاید دست‌خالی بیاید، اکرامش واجب نیست، ان جاء زید و اکرمک فاکرمه.

این به نظر ما روشن هست. البته وصف نباید باشد، ان جاءک زید راکبا فاکرمه، یک شرط است، او خارج از محل بحث است، او فقط مفهومش این است که ان لم یجئک زید راکبا، اگر می‌‌خواهی مفهوم‌گیری بکنید برای همان انتفاء یک شرط. نتیجه آن جا ظاهر می‌‌شود که اگر شرط اول محقق موضوع باشد، ان رزقت ولدا، ‌اگر بگوید: و کان ابیض، می‌‌شود جمله شرطیه ثانیه و فاختنه، ‌به لحاظ جمله شرطیه ثانیه مفهوم پیدا می‌‌کند. اما اگر وصف باشد: ان رزقت ولدا ابیض فاختنه، ما دو تا جمله شرطیه نداریم بلکه یک جمله شرطیه داریم که آن جمله شرطیه محقق موضوع است منتها یک وصفی دارد فوقش بگو مفهوم وصف برایش قائل می‌‌شویم این‌که مفهوم شرط نمی‌شود. ظاهر ان رزقت ولدا و کان ابیض یا فکان ابیض این است که این عطف جمله شرطیه ثانیه است بر جمله شرطیه اولی، جمله شرطیه اولی محقق موضوع است مفهوم ندارد ولی جمله شرطیه ثانیه مفهوم دارد.

[سؤال: ... جواب:] اما اگر بگوید ان رزقت ولدا ابیض فاختنه ما گفتیم فرض نکرده وجود ولد را در خطاب، می‌‌شود ان لم ترزق ولدا ابیض، در کجای خطاب آمده که حتما تو فرزندی داری ولی سفید نیست، در خطاب نیامده، و لذا این مفهوم شرط پیدا نمی‌کند، ‌خلافا للبحوث.

[سؤال: ... جواب:] عرفا ان جاءک زید و اکرمک عطف است جمله ثانیه بر جمله اولی، بر خلاف این‌که بگوید ان جاءک مکرما لک یا ان جاءک راکبا. این‌جا خیلی ثمره پیدا نمی‌کند، ثمره عرض کردم در جایی ظاهر می‌‌شود که جمله شرطیه اولی محقق موضوع باشد، ان رزقت ولدا اگر بگوید ابیض می‌‌شود وصف، مفهوم وصف دارد، اما اگر بگوید ان رزقت ولدا و کان ابیض یا فکان ابیض، این‌جا به انتفاء جمله شرطیه ثانیه ما می‌‌توانیم مفهوم شرط قائل بشویم.

اما در جایی که جزاء متعدد است بین امام و آقای خوئی اختلاف است. امام ظاهرشان این است که مفهومش انتفاء مجموع الجزائین است، مثال می‌‌زنند اذا طلعت الشمس اکرم زیدا و عمروا، فرمودند در کتاب البیع جلد 5 صفحه 129: این مفهومش این است که اذا لم تطلع الشمس لایجب اکرامهما، اما شاید اکرام زید بالخصوص واجب باشد. آقای خوئی فرموده: اگر جزاء متعدد باشد ظاهرش انحلال است، انتفاء کلا الجزائین است. اذا جاءک زید فاکرمه و تصدق علی الفقیر، ظاهرش این است که اگر زید نیامد نه اکرمه هست نه تصدق علی الفقیر. انصافا ظاهر، همین فرمایش آقای خوئی هست، ظهور در انحلال دارد که دو جزاء داریم مستقلا هرکدام معلق شدند بر این شرط.

تنبیه پنجم: اتحاد جزاء در دو جمله شرطیه

تنبیه پنجم که تنبیه مهمی هست و مورد اختلاف شدید هست، این است که اگر دو جمله شرطیه داشته باشیم جزاء در آن‌ها متحد باشد، مثل اذا خفی الاذان فقصّر، اذا خفی الجدران فقصّر، و ما قائل به مفهوم شرط شدیم حالا یا مطلقا یا در جایی که ظهور در تحدید دارد مثل این‌که سائل گفت متی أقصر، یک جا گفتند اذا خفی الاذان فقصر یک جا گفتند اذا خفی الجدران فقصر، چه بکنیم؟

مشهور از جمله مرحوم آقای خوئی فرمودند جمع أویی می‌‌کنیم، ‌یعنی می‌‌گوییم اذا خفی الاذان او خفی الجدران فقصر. حمل می‌‌کنیم که هرکدام از این دو خطاب یک سبب را گفته است، مجموعا با دو خطاب دو سبب بیان شده است.

مرحوم نائینی و مرحوم آقای صدر گفته‌اند: هذا اول الکلام. چه تعینی دارد جمع أویی؟ شاید جمع، واوی باشد، یعنی اذا خفی الاذان و خفی الجدران معا فقصر. چرا منحصر باشد جمع به جمع أویی؟ چرا جمع واوی محتمل نیست؟ مرحوم نائینی فرموده چون محتمل است جمع واوی در عرض احتمال جمع أویی، هیچ مرجحی ندارد، این دو خطاب با هم تعارض می‌‌کنند در جایی که یکی باشد دیگری نباشد، خفاء اذان باشد خفاء جدران نباشد، یکی می‌‌گوید قصر یکی دیگر به مفهومش می‌‌گوید لاتقصر، بعد تعارض و تساقط می‌‌کنند رجوع می‌‌کنیم به اصل برائت از وجوب قصر.

این‌هایی که قائل شدند به جمع أویی، دلیل‌شان چیست؟

مناقشه در وجه اول بر تقدیم جمع أویی بر جمع واوی

دلیل اول دلیلی است که آقای خوئی آورده، ‌فرموده: مفهوم هرکدام را حساب کنیم با منطوق دیگری نسبت‌شان عموم و خصوص مطلق است. مفهوم اذا خفی الاذان فقصر چیست؟ اذا لم یخف الاذان فلاتقصر سواء خفی الجدران او لا، آن منطوق اذا خفی الجدران فقصر اخص از این است می‌‌گوید اذا خفی الجدران فقصر این مفهوم را تخصیص می‌‌زنیم. از آن طرف هم مفهوم اذا خفی الجدران فقصر چیست؟ این است که اذا لم یخف الجدران فلاتقصر سواء خفی الاذان ‌ام لا. ‌منطوق اذا خفی الاذان فقصر می‌‌گوید خفاء اذان ‌که شد نماز شکسته بخوان، مخصص او می‌‌شود. هرکدام از این دو منطوق تخصیص می‌‌زنند مفهوم دیگری را.

این فرمایش درست نیست. چرا؟ برای این‌که نسبت بین مفهوم هرکدام با منطوق دیگری عموم و خصوص مطلق نیست بلکه عموم و خصوص من وجه است. چطور؟ اذا خفی الاذان فقصر مفهومش این است که اذا لم یخف الاذان سواء خفی الجدران ‌ام لا، منطوق اذا خفی الاذان فقصر هم می‌‌گوید اذا خفی الاذان سواء خفی الجدران او لا. اگر خفاء جدران بشود خفاء اذان هم بشود، با هم تعارض دارند این دو خطاب؟ نه، تعارض در کجاست؟ در یک مورد اجتماع است که اطلاق منطوق می‌‌گوید اذا خفی الجدران فقصر مطلقا و لو لم یخف الاذان، این مطلقا منشأ تعارض شده. این اطلاق منطوق قابل تقیید است، بگو اذا خفی الجدران و خفی الاذان، تعارض برطرف می‌‌شود. کی اذا خفی الجدران فقصر این منطوق اخص مطلق است از مفهوم در خطاب دیگر؟ نسبت، عموم من وجه است.

و لذا این بیان آقای خوئی تمام نیست.

بیان وجه دوم

وجه دوم: ما قبول داریم نسبت بین مفهوم خطاب اذا خفی الاذان فقصر با منطوق اذا خفی الجدران فقصر عموم من وجه است، ‌قبول، با یکی از دو علاج رفع تعارض می‌‌شود: یک: جمع أویی. بگوییم اذا خفی الاذان او خفی الجدران فقصر. یکی هم جمع واوی، بگوییم اذا خفی الاذان و خفی الجدران فقصر. قبول داریم. و این جمع أویی و واوی در عرض واحد هستند، این را هم قبول داریم. یعنی دو اطلاق دارد خطاب اذا خفی الاذان فقصر: یک: اطلاقش می‌‌گوید خفاء اذان شرط کافی است برای وجوب قصر، این را منطوقش می‌‌گوید، اطلاق منطوقش می‌‌گوید، اطلاق منطوق اذا خفی الاذان می‌‌گوید خفاء اذان شرط کافی است یعنی سببٌ تام لوجوب القصر. اطلاق دیگرش که از مفهوم‌گیری استفاده شد می‌‌گوید: سببٌ منحصر، شرط لازم است. پس یک اطلاق در اذا خفی الاذان فقصر می‌‌گوید شرط کافی است یعنی سبب تام است برای وجوب قصر نه سبب ناقص، اطلاق دیگر که از مفهوم‌گیری استفاده می‌‌شود می‌‌گوید شرط لازم است، شرط منحصر است، سبب منحصر است یعنی سبب دیگری برای وجوب قصر ما نداریم. این‌ها دو اطلاق هستند در عرض هم، شما می‌‌توانید بگویید خفاء اذان شرط لازم است ولی شرط کافی نیست. می‌‌شود سبب ناقص.

[سؤال: ... جواب:] دو راه دارید برای معالجه تعارض، مگر دو اطلاق نبود در اذا خفی الاذان فقصر؟ یک اطلاق می‌‌گفت خفاء اذان شرط لازم است، ‌یک اطلاق می‌‌گفت شرط کافی است. کدام اطلاق می‌‌گفت شرط کافی است؟ منطوق اذا خفی الاذان فقصر، می‌‌گفت خفاء اذان شرط کافی است یعنی تمام السبب است برای وجوب قصر، ‌اطلاق مفهومش هم می‌‌گفت شرط لازم است، بدیل ندارد این شرط، ‌جایگزین ندارد این شرط این را مفهوم می‌‌گفت. این‌ها در عرض واحد هستند. علاج تعارض به این است که یکی از این دو را رفع ید کنی از آن. یک راه این است که بگویی خفاء اذان شرط لازم هست اما شرط کافی نیست، از اطلاق منطوق در این‌که این شرط کافی است رفع ید کنید می‌‌شود جزء السبب، می‌‌شود جمع واوی. جمع واوی وقتی کردید می‌‌شود خفاء اذان جزء السبب، ‌شرط لازم هست برای وجوب قصر چون جزء السبب است اما شرط کافی نیست چون سبب تام نیست. یک راه علاج هم این است: دست از اطلاق دیگر بردارید، بگویید که خفاء اذان شرط کافی هست ولی شرط لازم نیست، جایگزین دارد، سبب تام است اما شرط لازم نیست که منحصرا خفاء اذان باید وجوب قصر بیاورد، ‌می تواند خفاء جدران وجوب قصر بیاورد. دو راه دارد علاج تعارض، یکی این‌که بگویی شرط لازم نیست، می‌‌شود جمع أویی، ‌یکی این‌که بگویی شرط کافی نیست شرط ناقص است می‌‌شود جمع واوی.

اما گفته می‌‌شود: با این‌که دو راه داریم برای علاج تعارض، نسبت هم عموم من وجه است، فرمایش آقای خوئی را قبول نکنیم، اما این‌طور نیست که همیشه در مقام علاج اگر دو علاج داشت تعارض متحیر بماند عرف، نخیر، گاهی یک علاج تعارض را عرف مقدم می‌‌کند. چرا؟ بخاطر نکاتی که هست، یکی اقوائیت یک دلالت از دلالت دیگر و دیگری دور بودن یک علاج از ذهن عرف، این‌ها منشأ ممکن است بشود که یک علاج تعارض بر دیگری مقدم بشود.

ان‌شاءالله ببینیم چطور تقریب بشود که علاج به نحو جمع أویی بر علاج به نحو جمع واوی مقدم بشود. ان‌شاءالله فردا عرض می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 131- 400

**سه‌شنبه – 10/03/1401**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم‌الله الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی الله علیّ سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در این بود که اگر در دو جمله شرطیه شرط مختلف باشد متعدد باشد ولی جزاء متحد باشد، مثل این‌که در یک خطاب بگویند اذا خفی الاذان فقصر، در خطاب دیگر بگویند اذا خفی الجدران فقصر، اختلاف بود که آیا عرف جمع أویی می‌‌کند یعنی می‌‌گوید هرکدام از این دو خطاب یک سبب را برای وجوب قصر ذکر کرده، یک سبب وجوب قصر خفاء اذان است، سبب دوم وجوب قصر خفاء جدران است. به این می‌‌گویند جمع أویی یعنی اذا خفی الاذان أو خفی الجدران فقصر. که نظر منسوب به مشهور هست. مرحوم آقای خوئی، ‌مرحوم آقای داماد این نظر را قائلند. یا نه، ‌جمع أویی متعین نیست، ممکن است کسی جمع واوی بکند یعنی حمل کند هرکدام از این دو شرط را بر سبب ناقص بودن، ‌جزء‌ السبب بودن، ‌نتیجه این می‌‌شود بگوید اذا خفی الاذان و خفی الجدران فقصر، اگر یکی محقق شد دیگری محقق نشد نباید نماز قصر بخوانید. به این می‌‌گویند جمع واوی.

مناقشه در وجه اول برای تقدیم جمع أویی (تخصیص مفهوم به منطوق)

عرض کردیم که مرحوم آقای خوئی برای تقریب جمع أویی یک بیان واضحی دارد می‌‌گوید نسبت منطوق هرکدام از این دو خطاب به مفهوم خطاب دیگری نسبت خاص است به عام، تخصیص می‌‌زنیم مفهوم هرکدام را به منطوق دیگری. ‌مفهوم اذا خفی الاذان فقصر این است که اذا لم یخف الاذان فلاتقصر اطلاق دارد این مفهوم سواء خفی الجدران ‌ام لا، خب اذا خفی الجدران فقصر تخصیص می‌‌زند آن را. و همین‌طور اذا خفی الجدران فقصر مفهومش این است که اذا لم یخف الجدران فلاتقصر، اذا خفی الاذان منطوقش تخصیص می‌‌زند آن را، اذا خفی الاذان فلاتقصر الا اذا خفی الجدران. اذا لم یخف الجدران فلاتقصر الا اذا خفی الاذان، نتیجه می‌‌شود جمع أویی.

اشکال این فرمایش این بود که نسبت بین منطوق هرکدام با مفهوم دیگری عموم و خصوص من وجه است. اذا لم یخف الاذان فلاتقصر که مفهوم اذا خفی الاذان فقصر هست، می‌‌گوید سواء خفی الجدران ‌ام لا، اذا خفی الجدران فقصر این منطوق، اطلاقش می‌‌گوید انا سبب التام لوجوب القصر چون می‌‌گوید اذا خفی الجدران سواء خفی الاذان او لم یخف الاذان فقصر. اگر این اطلاق را از این منطوق می‌‌گرفتیم، منطوق را تقیید می‌‌کردیم، منطوق اذا خفی الجدران را می‌‌گفتیم اذا خفی الجدران بشرط خفاء الاذان فقصر، تنافی برطرف می‌‌شد. منتها اگر ما اذا خفی الجدران را مقید کنیم بگوییم بشرط خفاء الاذان، خفاء جدران می‌‌شود نصف السبب، ‌سبب ناقص برای وجوب قصر. سبب تام مرکب می‌شود از دو جزء: خفاء الجدران خفاء الاذان. ‌آن وقت باید منطوق آن خطاب اذا خفی الاذان فقصر هم تقیید بخورد، یعنی هیچ‌کدام سبب تام نخواهند بود، خفاء اذان سبب ناقص است، خفاء جدران هم سبب ناقص است، مجموعا می‌‌شوند سبب تام، ‌هرکدام جزء السبب هستند، مجموعا می‌‌شود سبب تام برای وجوب قصر. این می‌‌شود جمع واوی.

خب وقتی که جناب آقای خوئی! نسبت عموم من وجه شد، مرجح چیست که ما منطوق هرکدام را مقدم کنیم بر مفهوم دیگری؟ تا بشود جمع أویی؟ اگر منطوق هرکدام اخص مطلق بود می‌‌پذیرفتیم که مقدم است بر مفهوم دیگری، ولی وقتی عموم من وجه شد شما می‌‌گویید منطوق اذا خفی الجدران فقصر اطلاق این منطوق که می‌‌گوید سواء خفی الاذان ‌ام لا، این را ما مقدم می‌‌کنیم بر اطلاق مفهوم اذا خفی الاذان فقصر، چرا برعکس عمل نمی‌کنید؟ بیایید مفهوم اذا خفی الاذان فقصر که می‌‌شود اذا لم یخف الاذان فلاتقصر، این می‌‌شود مفهومش، این را مقدم کنید بر اطلاق منطوق اذا خفی الجدران، که اگر این را مقدم کردید، در تعارض به عموم من وجه مقدم بشود، یعنی باید اطلاق منطوق اذا خفی الجدران را قید بزنید. ‌اگر مفهوم اذا خفی الاذان مقدم بشود مفهومش که می‌‌گوید اذا لم یخف الاذان فلاتقصر اگر مقدم بشود بر منطوق بر اذا خفی الجدران فقصر در مورد اجتماع عموم من وجه، ‌بگوییم جایی که خفاء جدران بشود ولی خفاء اذان نشود نماز شکسته نخوان، یعنی مقید بکنیم منطوق اذا خفی الجدران را به جایی که خفی الجدران و خفی الاذان، ‌آن‌جا نماز شکسته بخوان، ‌می شود جمع واوی.

ما نمی‌گوییم که عرف مقدم می‌‌کند مفهوم اذا خفی الاذان فقصر را بر اطلاق منطوق اذا خفی الجدران فقصر، نه، ما می‌‌گوییم چه مرجحی دارد که شما مقدم کردید اطلاق منطوق اذا خفی الجدران فقصر را؟ تکافئ می‌‌کنند فوقش، تکافئ که کردند، در مورد اجتماع تعارض و تساقط می‌‌کنند، بعد از تساقط رجوع باید بکنیم در فرض وجود یک شرط و انتفاء شرط دیگر به ادله فوقانی یا به اصل عملی. کسی نمی‌گوید جمع واوی عرفی است، ‌اشتباه نشود، جمع واوی قطعا عرفی نیست که کسی بگوید جمع واوی بکنید این را عرف می‌‌گوید، توصیه عرف جمع واوی است، نخیر توصیه عرف جمع واوی نیست. اشکال به آقای خوئی این است که از کجا شما می‌‌گویید توصیه عرف جمع أویی است؟ تقدیم اطلاق مفهوم اذا خفی الاذان فقصر بر اطلاق منطوق اذا خفی الجدران فقصر باطل است از نظر عرف، ‌احتمال ندارد ثبوتا و باید به ادعای آقای خوئی اطلاق منطوق اذا خفی الجدران فقصر مقدم بشود بر اطلاق مفهوم اذا خفی الاذان فقصر، ‌ما می‌‌گوییم این چه وجهی دارد؟ چه وجهی دارد می‌‌گویید منطوق اذا خفی الجدران فقصر باید قید بزند به مفهوم اذا خفی الاذان فقصر؟ اگر منطوق اخص مطلق بود قبول است ولی وقتی اخص مطلق نیست دیگر چه اصراری می‌‌کنید بر تقدیم منطوق اذا خفی الجدران فقصر بر مفهوم اذا خفی الاذان فقصر؟ بگویید اذا خفی الاذان فقصر مفهومش این است که اذا لم یخف الاذان فلاتقصر، قید می‌‌زنیم الا اذا خفی الجدران. این چه اصراری است؟

مناقشه در وجه دوم (دلالت مفهوم اضعف است)

وجه دوم این است که گفته می‌‌شود که ما همه این مطالب شما را قبول داریم، نسبت عموم من وجه است و دو راه هست برای رفع تعارض، همه این‌ها درست است، دو راه است:‌ یک راه تقدیم اطلاق منطوق اذا خفی الجدران بر اطلاق مفهوم اذا خفی الاذان، که می‌‌شود نتیجه‌اش جمع أویی. مفهوم اذا خفی الاذان‌ که می‌‌گوید اذا لم یخف الاذان فلاتقصر تقیید که می‌‌خورد که اذا لم یخف الاذان فلاتقصر الا اذا خفی الجدران، که می‌‌شود جمع أویی. این یک راه برای رفع تعارض. راه دوم هم تقدیم مفهوم اذا خفی الاذان بر اطلاق منطوق اذا خفی الجدران هست که بگوییم اذا خفی الجدران فقصر بشرط انضمام خفاء الاذان الیه، می‌‌شود جمع واوی. اما عرف چون اطلاق منطوق اقوی دلالتا است، مقدم می‌‌کند بر اطلاق مفهوم چون اضعف دلالتا است. مفهوم ظهور هست اما ظهور ضعیف، به ظهور منطوق نمی‌رسد، ظهور منطوق ظهور قوی هست، او را عرف مقدم می‌‌کند.

این بیان دوم معنایش این است که اگر مولی تصریح می‌‌کرد به مفهوم می‌‌گفت اذا خفی الاذان فقصر و الا فلاتقصر اذا خفی الجدران فقصر و الا فلاتقصر تعارض مستقر بود بین این دو خطاب، جمع أویی نمی‌کردیم چون شاید جمع واوی مراد جدی مولی باشد. اما چون تصریح به مفهوم نشده دلالت خطاب جمله شرطیه بر مفهوم ضعیف است، تاب مقاومت عرفا در برابر اطلاق منطوق ندارد.

جواب از این مطلب این است که اقوائیت دلالت جمع عرفی درست نمی‌کند. جمع عرفی نیاز دارد به قرینیت عرفیه، صرف این‌که دلالت یک خطاب اقوی است، خب باشد، ‌چه می‌‌شود؟ این‌که منشأ نمی‌شود مقدم بشود عرفا بر یک خطاب دیگر. ما نیاز به قرینیت عرفیه داریم. و آقای خوئی هم نظرشان این است که صرف اقوائیت دلالت منطوق منشأ نمی‌شود که او مقدم بشود بر اطلاق مفهوم چون اطلاق مفهوم اضعف دلالتا است. و وجدان هم همین را می‌‌گوید.

شما می‌‌روید از مولی می‌‌پرسید متی یجب القصر علی المسافر، او می‌‌گوید اذا خفی الاذان یجب القصر، شخص دیگری می‌‌پرسد متی یجب القصر علی المسافر امام می‌‌گویند اذا خفی الاذان وجب القصر، عرف به صرف این‌که مفهوم اذا خفی الاذان فیجب القصر تعارض دارد با اطلاق منطوق خطاب دوم، منطوق خطاب دوم را مقدم می‌‌کند بر آن؟ ما که هم‌چون احساسی نداریم. بنده مثالی زدم که خودم هم مفهوم را در آن قبول دارم که متی یجب القصر علی المسافر این‌جا ظهور در تحدید دارد و لذا مفهوم شرط را ما در این‌جا قبول داریم. هیچ عرف احساس نمی‌کند که چون اقوی دلالتا است منطوق پس بر مفهوم مقدم است چون اضعف دلالتا است.

مناقشه در وجه سوم (ترتب حکم بر سبب ناقص، عرفی نیست)

وجه سوم وجه آقای داماد است. آقای داماد فرموده: ببینید! عرف این‌که مولی سبب ناقص را ذکر کند و حکم را بار کند بر آن، خلاف محاوره عرفیه می‌‌داند. مثلا: مولی وجوب آوردن ناهار را مشروط می‌‌داند به آمدن زید و عمرو، این را ما حدس زدیم که مجیء زید و عمرو شرط وجوب آوردن ناهار هست، مولی یک نوکرش، چند نوکر دارد، مولی از آن مولاهایی است که خیلی وضعش خوب است، ‌یک نوکر سؤال می‌‌کند از ناهار یا ابتداء به ساکن مولی می‌‌گوید اذا جاء زید فاحضر الغداة، به یک نوکر دیگر که حالا مستقلا می‌‌گوید اذا جاء عمرو فاحضر الغداة، مستقل از هم، این خلاف طریق محاوره است. مولی! سبب و شرط وجوب آوردن ناهار مرکب است از مجیء زید و عمرو، ‌این عرفی نیست که فقط نصف سبب را به ما بگویید، سبب ناقص را بگویید و حکم را بار کنید. اگر می‌‌گفتید لاتحضر الطعام الا اذا جاء زید، ‌می گفتیم شرط ناقص را بیان کردید، اشکالی ندارد، اما دارید می‌‌گویید اذا جاء زید فاحضر الطعام، این خلاف محاوره عرفیه است که به صرف سبب ناقص حکم را مترتب کنید بر آن.

ولی بیان احد السببین در خطاب عرفی است. عرفی است اگر زید بیاید کافی است برای وجوب احضار ناهار، عمرو هم بیاید کافی است برای حکم به وجوب آوردن ناهار. در یک خطاب بگوید اذا جاء زید فاحضر الطعام یک جای دیگر بگوید اذا جاء عمرو فاحضر الطعام. این کاملا عرفی است.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌‌گوید من قبول دارم ظهور شرط را در مفهوم، ولی اکتفاء به ذکر احد السببین و صرف نظر کردن از ظهور جمله شرطیه در این‌که این سبب، سبب انحصاری است این عرفی است و لو خلاف ظاهر است اما اکتفاء به سبب ناقص طرز صحبت عرفی نیست. ایشان بیانش این است. و لااقل ابعد است در ذهن عرف، اکتفاء به ذکر سبب ناقص از اکتفاء به ذکر سبب تام غیر منحصر. سبب تام است ولی یک سبب از دو سبب تام است، ‌در این خطاب آن را می‌‌گوییم و لو به نحو جمله شرطیه این اقرب است به نظر عرف. و لذا عرف این را در مقام جمع عرفی متعین می‌‌داند. چون جمع عرفی یعنی آن‌ که زودتر به ذهن عرف می‌‌رسد، ‌قریب به ذهن عرف است، دیگر عرف نمی‌آید تکلف بکند برود سراغ آن احتمالات بعیده. مثل اقرب المجازات، ‌عرف می‌‌رود سراغ اقرب المجازات، ‌رأیت اسدا یرمی در ذهنش می‌‌آید رجل شجاع نه ابخر الفم، ‌می گوید آن اسدا یرمی چی بود؟ می‌‌گوید یک سنگ داشت پرتاب می‌‌کرد. می‌‌گوید همان لاغر مردنی؟ می‌‌گوید برو جلو ببین دهانش چقدر بوی بد می‌‌دهد از بوی بد دهان شیر هم مشمئز کننده تر است. این عرفی نیست، ‌اقرب المجازات همین است که اسد را استعمال می‌‌کنید در رجل شجاع نه در رجل ابخر الفم.

به نظر ما این فرمایش هم اشکال دارد: اولا: گاهی مورد غالب اجتماع الشرطین است، نوعا و غالبا این شرط با آن شرط دیگر هم‌راه است، مجیء زید و مجیء عمرو هفتاد درصد با هم است، با هم هستند، مباحثه دارند با هم، نماز هم می‌‌خوانند، بعد می‌‌آیند، می‌‌گوید اذا جاء زید فاحضر الطعام چون غالبا شرط دیگر هم محقق است همراه با مجیء زید، اذا جاء عمرو فاحضر الطعام چون غالبا با آمدن عمرو زید هم هست. این‌جا که خلاف محاوره عرفیه نیست، سبب ناقص است ولی اکتفاء کرد به او چون غالبا همراه با این سبب ناقص آن جزء دوم سبب هم محقق می‌‌شود. [گرچه] خلاف ظاهر هست که بگوید متی احضر الطعام بگوید اذا جاء زید فاحضر الطعام چون فرد غیر غالب را هم می‌‌گیرد ممکن است امروز از روز‌هایی باشد که عمرو خوابش برده است نیامده است، از آن روزهایی است که نادر پیش می‌‌آید، شاید این‌جور باشد، اطلاق دارد کلام ولی خلاف طریق محاوره عرفیه نیست اکتفاء به ذکر سبب ناقص. ‌خلاف ظاهر هست همان‌طور که سبب غیر انحصاری را هم با جمله شرطیه بیان کردن به نظر شما که طرفدار مفهوم شرط هستید خلاف ظاهر است.

[سؤال: ... جواب:] بگوید متی احضر الطعام. ببینید این را در نظرتان بگیرید نمی‌گویم تصریح به مفهوم بکند ان جاء زید فاحضر الطعام و الا فلا چون اگر بگوید و الا فلا آقای داماد هم می‌‌پذیرند که من این‌جا نمی‌گویم جمع أوی، این‌جا تصریح به مفهوم شده. ‌ما می‌‌گوییم نه، ‌قبول، ‌تصریح به مفهوم را فرض نمی‌کنیم، اما می‌‌گوید متی احضر الطعام مولی می‌‌گوید اذا جاء زید فاحضر الطعام، ‌یکی دیگر می‌‌گوید متی احضر الطعام، ‌هر دو نوکر این مولی هستند، حکم‌شان مشترک است، به او می‌‌گوید اذا جاء عمرو فاحضر الطعام. می‌‌آیند پیش مولی می‌‌گویند به من گفتی اذا جاء زید به او گفتی اذا جاء عمرو. [مولی می‌گوید:] ‌آخه این‌ها غالبا با هم می‌‌آیند ولی من مقصودم این است که اگر یکی بیاید دیگری نیاید، صبر کن تا آن دیگری بیاید. ... احتمالش هم بدهیم که مولی اکتفاء کرده به ذکر سبب ناقص و حکم را بر او بار کرده احتمال می‌‌دهیم بخاطر این‌که غالبا همراه هست با جزء دیگر سبب، همین کافی است که خلاف طریق محاوره عرفیه نباشد جمع واوی.

ثانیا: گاهی مراد جدی مولی انتفاء عند الانتفاء است نه ثبوت عند الثبوت. درست است که منطوق ثبوت عند الثبوت است ولی گاهی مراد جدی و غرض اصلی این است که می‌‌خواهد شرط لازم را بگوید نه شرط کافی را. مثلا ممکن است شرط عده زن بعد از طلاق دو چیز باشد: یکی دخول یکی هم انزال ماء در رحم زوجه، البته آقای سیستانی که می‌‌گویند هر دو شرط مستقل هستند سبب مستقل هستند، که این نظر شاید مورد اتفاق باشد، دخول مرد، جماع، سبب مستقل است برای عده، انزال ماء هم در رحم زوجه سبب مستقل است برای عده، و لذا این رحم‌های اجاره‌ای حالا حلال حرام ‌بماند، بالاخره باید عده نگه دارند از شوهرشان، حالا فتویً یا احتیاطا، بالاخره باید عده نگه دارند. در آن عده‌شان هم چون حامله می‌‌شود معمولا حیض نمی‌بینند، به وضع حمل است، تا نه ماه شوهرش باید با او مقاربت نکند. می‌‌گوید من شوهرش هستم نمی‌دانستم، اگر این‌جور بود اجاره را می‌‌بردیم بالا می‌‌گویند باید فکر این چیزها را هم می‌‌کردی.

حالا به مولی گفتند متی تعتد المرأة؟ بگوید اذا طلقت بعد الدخول بها، یک خطاب دیگر می‌‌گوید متی تعتد المرأة می‌‌گویند اذا طلقت بعد انزال الماء فی فرجها. شاید هرکدام می‌‌خواهند بگویند شرط لازم برای عده چیست، او می‌‌گوید شرط لازم دخول است این هم می‌‌گوید شرط لازم انزال ماء است. هر دو شرط لازم است اگر نبود دخول عده ندارد، اگر نبود انزال ماء عده ندارد، شاید غرض اصلی این باشد که می‌‌خواهد شرط لازم را بگوید نه شرط کافی را. این هم عرفی است. این‌جا اکتفاء به ذکر سبب ناقص عرفی است. می‌‌خواهد بگوید اگر این شرط نشد نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] خلاف ظاهر هست قطعا اما چرا عرفی نیست؟ ... به یک کسی می‌‌گویید بیا خانه ما، ‌می گوید اگر زید بیاید من می‌‌آیم، اصلا گاهی غرض اصلی این است که می‌‌خواهی بگویی اگر او نیاید من نمی‌آیم، بعد زنگ می‌‌زند می‌‌گوید زید اتفاقا راضی شد بیاید، تشریف می‌‌آورید؟‌ می‌گویید اگر یک دعوتی دارم اگر آن دعوت را بتوانم بهم بزنم، می‌‌آیم. خلاف ظاهر است اما نمی‌گویند تو چه جور آدمی هستی بلد نیستی حرف بزنی. می‌‌گوید من مقصودم این است که اگر زید نیاید من نمی‌آیم حالا شما می‌‌گویید زید می‌‌آید شما فکر کردی من گفتم حتما اگر زید بیاید می‌‌آیم اما حالا خلاف ظاهر را اراده کردم می‌‌خواهم بگویم شرط لازم آمدن زید است اما یک شرط دیگری هم هست که می‌‌گوید آن مهمانی دیگر را کنسل کنم، کنسل که نمی‌کنم جابجا بکنم.

ما عرض‌مان این است: انصافا شما این دو تا خطاب را بدهید به عرف، متی احضر الطعام بگوید اذا جاء زید فاحضر الطعام، یکی دیگر هم از مولی پرسید متی احضر الطعام می‌‌گوید اذا جاء عمرو فاحضر الطعام، عرف متحیر نمی‌ماند؟ عرف نمی‌گوید شاید باید هر دو بیایند تا احضار طعام بکنی؟

[سؤال: ... جواب:] مفهوم شرط را که این‌جا نمی‌شود منکر شد چون در جواب از سؤال متی احضر الطعام مولی گفت اذا جاء زید فاحضر الطعام، در سؤال دیگری هم گفت اذا جاء عمرو فاحضر الطعام، بعد زید آمده عمرو نیامده، زنگ می‌‌زنم مولی!‌ چکار کنم زید آمده عمرو نیامده، جمع أویی می‌‌کند عرف؟‌ مرحوم نائینی می‌‌گوید جمع أویی متعین نیست. آقای صدر هم همین را می‌‌گوید.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم متی احضر الطعام این‌جا که دیگه قبول دارم جمله شرطیه مفهوم دارد. ... یعنی اگر زید آمد و من غذا نیاورم مولی من را مؤاخذه نمی‌کند؟ می‌‌گوید من گفتم اگر زید آمد غذا را بیاور چرا نیاوری؟ ولی اگر در خطاب دیگر بگوید اذا جاء عمرو فاحضر الطعام آن وقت متحیر می‌‌شوند. ... یک آقایی بود می‌‌گفت رأی‌گیری کنیم، یک صندوقی گذاشت اینجا: جمع أویی، جمع واوی!! ببینیم اکثریت چه می‌‌گویند. این حرف‌ها درست نیست من این حرف‌ها را قبول ندارم، برای این‌که اگر آن اکثریت هم بگویند جمع أویی ممکن است یک کسی بیانش از ما بهتر باشد چرب‌تر حرف بزند بیایند یک جوری بهم کند همه بگویند عجب!‌ ما اشتباه می‌‌کردیم، جمع أویی متعین نیست.

مناقشه در وجه چهارم (در فرض اتصال خطابین جمع عرفی، أویی است فکذلک فی فرض الانفصال)

وجه چهارم این است: محقق نائینی گفته که جمع أویی متعین نیست شاید جمع، ‌واوی باشد ثبوتا؟ می‌‌گوییم بله، می‌‌گویند محقق نائینی که ضابط جمع عرفیش را در اصول گفت، ‌بزرگان پذیرفتند، گفت ضابط جمع عرفی این است که دو تا خطاب منفصل را فرض کنید در مجلس واحد صادر شدند اگر عرف تنافی ندید بین این دو معلوم می‌‌شود حالا هم که منفصل از هم هستند جمع عرفی دارند. منتها اگر متصل به هم بودند ظهورها هم با هم تنافی نداشت، حالا که منفصل از هم هستند ظهورها با هم تنافی بدوی دارد و لکن در مقام حجیت جمع عرفی می‌‌کنیم. مثل این‌که یک جا می‌‌گوید اکرم زیدا یک جا می‌‌گوید لابأس بترک اکرامه، حالا این را می‌‌گوییم مولی گفت اکرم زیدا لابأس بترک اکرامه عرف می‌‌گوید معنایش این است که مستحب است، جمع عرفی می‌‌کنیم. نائینی کاش این‌جا می‌‌گفت فرض می‌‌کنیم اذا خفی الاذان فقصر اذا خفی الجدران فقصر متصل هم هستند، ببینیم عرف متحیر می‌‌ماند یا نه، اگر مولی در آن واحد بگوید اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر عرف متحیر نمی‌ماند که، می‌‌گوید جمع أویی، اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر یعنی هرکدام بود کافی است، ‌اذا جاء زید فاحضر الطعام و اذا جاء عمرو فاحضر الطعام، ‌جمع أویی است دیگر، حالا هم که منفصل هستند جمع عرفی به همین نحو می‌‌شود.

می‌گوییم اولا: ما که قبول نکردیم این ضابط محقق نائینی را. ایشان فرمود، ‌آقای خوئی قبول کرد آقای صدر قبول کرد آقای تبریزی قبول کرد ما ناخلف شدیم قبول نکردیم. چرا قبول نکردیم؟ حرف‌مان این بود می‌‌گفتیم چه بسا خود انفصال دو خطاب نقش دارد در جمع عرفی که اگر متصل بودند مانع از جمع عرفی است.

مثال: مرحوم آقای خوئی در فقه فرموده: یک روایت می‌‌گوید اناء شُرب فیه الخمر اغسله سبع مرات، یک روایت دیگر می‌‌گوید اغسله ثلاث مرات، ما می‌‌گوییم سه بار شستن لازم است مازاد بر آن مستحب است، حالا اگر در مجلس واحد این را می‌‌گفتند، اناء شرب فیه الخمر مولی می‌‌گفت اغسله سبع مرات، اغسله ثلاث مرات‌، بدون این‌که لحنش عوض بشود، بطور عادی، می‌‌گفتیم مولی! مقصودت را نمی‌فهمیم چرا تهافت حرف می‌‌زنی.

یا مثال دیگری که مثال خوبی می‌‌زدند آقای زنجانی می‌‌گفتند گاهی موقف گوینده فرق می‌‌کند. مثلا یک بار شما راجع به یک کسی در مقام نفی اجتهاد او هستید می‌‌گویید سواد ندارد، یک وقت بحث این است که نامه‌هایی که می‌‌آید در روستا می‌‌گویید بدهید به فلانی بخواند او که با سواد است. این‌جا موقف‌تان موقف بحث از اجتهاد نیست، باسواد است بی‌سواد است، این‌ها را کنار هم بگذارید، اصلا جور نمی‌آید، ولی در دو مجلس گفتید آن‌جا بحث اجتهاد بود گفتید بی‌سواد است یعنی در بحث اجتهاد بی‌سواد است این‌جا در بحث خواندن و نوشتن فارسی با سواد است. خود تعدد موقف جمع عرفی گاهی درست می‌‌کند.

ما مثال می‌‌زدیم می‌‌گفتیم استاد فقه می‌‌گوید نماز شب واجب نیست، همین استاد فقه می‌‌رود درس اخلاق می‌‌گوید، با گردن خمیده می‌‌گوید: طلبه‌ها! نماز شب بر طلبه واجب است، هیچ‌کس احساس تنافی نمی‌کند چون این‌جا موقف استاد اخلاق است، آن‌جا هم که گفت واجب نیست موقف استاد فقه بود. ولی در آنِ واحد بگوید نماز شب بر هیچ‌کس غیر از پیامبر واجب نیست، طلبه‌ها! نماز شب بر شما واجب است، می‌‌گویند ضد و نقیض حرف زدی چون در آنِ واحد که نمی‌تواند آدم موقف عوض کند.

ثانیا: بر فرض این ضابط را قبول کردیم، اما ‌امانت‌دار باشید، همانی که منفصل بود همان‌جور فرض کنید که منفصل است نه جور دیگر. یعنی مولی به او گفتند متی یقصر المسافر بگوید اذا خفی الاذان یقصر اذا خفی الجدران یقصر، واو نیاورد،. ‌این واو خیانت در امانت است، واو نیاورید، اذا خفی الاذان فقصر اذا خفی الجردان فقصر. ما به نظرمان عرف متحیر می‌‌ماند می‌‌گوید ما نمی‌فهمیم شاید می‌‌گوید جزء السلب است این خفاء الاذان یا شاید می‌‌گوید سبب غیر منحصر است. ما نمی‌دانیم. و متحیر می‌شود، و لذا جمع أویی متعین نیست.

بقیه مطالب انشاءالله فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 132- 401

**چهار‌شنبه – 11/03/1401**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم‌الله الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی الله علیّ سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این مسأله بود که اگر ما دو جمله شرطیه داشتیم، جزاء در آن یکی بود ولی شرط مختلف بود، مثل اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر، آیا عرف بین این‌ها جمع أویی می‌‌کند یا جمع واوی می‌‌کند؟ ما عرض کردیم اگر صرف جمله شرطیه باشد که ما قائل به مفهوم شرط نیستیم الا مفهوم فی الجملة، اصلا بین این دو جمله شرطیه تنافی نیست. اذا خفی الاذان فقصر نفی نمی‌کند وجوب قصر را در هنگام خفاء جدران، و همین‌طور اذا خفی الجدارن مفهوم مطلق ندارد که نفی کند وجوب قصر را هنگام خفاء اذان. و لذا ما ملتزم می‌‌شویم به نتیجه جمع أویی چون معتقدیم اصلا نیاز به جمع عرفی ندارد، مثل اذا جاء زید فاکرمه اذا مرض زید فاکرمه اصلا با هم تنافی و لو بدوی ندارند که ما بخواهیم بین این‌ها جمع أویی بکنیم. اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات، اذا خسف القمر فصل صلاة الآیات، با هم اصلا تنافی بدوی هم ندارند.

ولی اگر جمله ظهور داشت در مفهوم شرط، سؤال بود که متی اکرم زیدا، مولی در جواب گفت ان جاءک زید فاکرمه، در خطاب دیگری هم گفت اذا مرض زید فاکرمه و اجتماع مجیء و بیماری فرض نادر نبود که حمل بر جمع واوی بشود مستهجن، احتمال جمع واوی هست، ما این را نمی‌توانیم نفی کنیم.

تتمه تنبیه پنجم: بحث در جایی است که منطوق علاوه بر لازم بودن شرط، بر کافی بودن آن هم دلالت کند

البته نباید خلط بشود مثال‌ها، کما این‌که بر برخی از بزرگان گاهی مشتبه شده. ما در دو جمله شرطیه‌ای که مفاد جزاءشان تکلیف است را می‌‌گوییم و الا جمله شرطیه‌ای که مفادش ارشاد به شرطیت است حسابش جداست، هرکدام ارشاد می‌‌کند به یک شرط در مرکب. مثلا در ذبیحه روایت داریم: اذا خرج الدم فکل، در روایت دیگری داریم اذا رکضت الرجل او طرفت العین فکل، هرکدام ارشاد می‌‌کند به یک شرطیت، یکی ارشاد می‌‌کند به شرطیت خروج دم متعارف، یکی ارشاد می‌‌کند به شرطیت حرکت جسد حیوان حین الذبح، ظهور ندارد اذا خرج الدم فکل در این‌که این شرط کافی است. اصلا در این گونه موارد این بحث مطرح نمی‌شود، ‌بحث در جایی است که ظهور جمله شرطیه در این باشد که این شرط، شرط کافی است، نه این‌که فقط بگوید شرط لازم است، بحث در آن‌جا واقع می‌‌شود.

و همین‌طور بحث در جایی است که تصریح به مفهوم نشده باشد و الا اگر تصریح به مفهوم شده باشد به نظر ما می‌‌شود تعارض المنطوقین. بگوید ان جاءک زید فاکرمه و الا فلا، ان مرض زید فاکرمه و الا فلا، این اصلا تعارض المنطوقین است. باید بحث متمحض باشد در تعارض المفهوم فی احد الخطابین با منطوق در خطاب دیگر که ظهور اولی هرکدام از این دو خطاب این است که این شرطی که در این خطاب ذکر شد، هم شرط کافی است هم شرط لازم، شرط لازم است پس عدل ندارد، شرط کافی است پس تمام السبب است برای این حکم، این‌جاست که این بحث اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء پیش می‌‌آید. که ما معتقدیم تعارض و تساقط می‌‌کنند اطلاق این دو جمله شرطیه، باید رجوع کنیم به عام فوقانی اگر عام فوقانی داشتیم، اگر نداشتیم رجوع کنیم به اصل عملی که در موارد مختلف نتیجه اصل عملی مختلف است.

[سؤال: ... جواب:] مفهوم داشتن اذا خرج الدم فکل یعنی خروج دم اگر نبود، چیز دیگری بود کافی نیست، ما عرض‌مان این است که گاهی جمله شرطیه فقط می‌‌خواهد بگوید خروج دم لازم است اما کافی هم هست؟ این را هم باید دلالت کند. ... بحث در این است که آیا این اطلاق واوی در همه خطاب‌ها هست؟ مثلا در همین خطاب ان خرج الدم فکل یا اذا تحرک الذنب أو الطرف یعنی چشم، أو الاذن فهو ذکی، این‌ها اطلاق واوی دارند؟ یا ان خرج الدم می‌‌خواهد بگوید خروج دم شرط حلیت ذبیحه است نه این‌که شرائط دیگر ندارد. این ربطی به مفهوم ندارد، این اصلا مفاد منطوق این نیست که این شرط کافی است. ما قائل به مفهوم شرط نیستیم ولی ظاهر ان جاءک زید فاکرمه این است که مجیء زید تمام السبب است برای وجوب اکرام او، نیاز نداریم علاوه بر مجیء زید به انضمام شرط دیگری، ‌این‌که اطلاق منطوق است، و لکن ما عرض‌مان این است که این اطلاق منطوق که می‌‌گوید این شرط، شرط و سبب تام است در همه جا نیست، برخی از خطابات ارشاد هستند به این‌که مثلا ان خرج الدم فکل خروج دم شرط حلیت ذبیحه است نه این‌که ما شرائط دیگری نداریم در حلیت ذبیحه. مثلا اذا تحرک الذنب اگر دم حیوان در هنگام ذبح تکان بخورد فهو ذکی یعنی این شرط کافی است، چیز دیگری شرط نیست؟ این‌که نمی‌خواهد این را بگوید. می‌‌خواهد بگوید شرط حلیت ذبیحه حرکت حیوان در حین ذبح است. البته این شرط ظاهری است برای احراز حیات حیوان در هنگام ذبح است.

[سؤال: ... جواب:] ما هر کجا ظاهر منطوق این بود که این سبب تام است و ظاهر مفهوم هم این بود که این سبب منحصر است، مثل متی اکرم زیدا می‌‌گوید ان جاءک زید فاکرمه، یا در خطاب دیگر می‌‌گوید ان مرض زید فاکرمه، این‌جا این بحث را مطرح می‌‌کنیم که نتیجه جمع بین این دو جمع واوی است یا جمع أویی. اما اگر مفهوم شرط را ما منکر شدیم قرینه‌ای هم بر مفهوم نداشتیم، این‌جا اصلا تنافی نیست بین این دو خطاب. اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات اذا خسف القمر فصل صلاة الآیات، این‌ها اصلا با هم تنافی بدوی هم ندارند. و همین‌طور باید منطوق ظاهرش این باشد که این شرط سبب تام است نه این‌که این شرط لازم است. گاهی برخی از خطابات شرطیه فقط ارشاد می‌‌کند این شرط لازم است، ‌اذا تحرک الذنب فهو ذکی نه این‌که مطلقا و لو سایر شرائط تذکیه وجود نداشته باشد، ‌این را که نمی‌خواهد بگوید. ان خرج الدم فکل نمی‌خواهد بگوید اگر خون خارج شد از حیوان در حال ذبح او حلال است مطلقا نیازی به شرط دیگری نیست. این را که نمی‌گوید.

[سؤال: ... جواب:] حالا بهرحال باید این ظهور در این‌که این شرط تمام السبب هست منعقد بشود، حالا ما استظهارمان این است که این روایات ظهور ندارد در این‌که این سبب تام هست ولی آقای خوئی در اصول همین اذا خرج الدم فکل و اذا تحرک الذنب فکل را مثال گرفتند برای اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء که نتیجه جمع أویی این می‌‌شود که احد الامرین کافی است: یا خروج دم یا تحرک دم حیوان در هنگام ذبح. در حالی که خود ایشان هم در فقه به این ملتزم نشده گفته اجتماع الامرین لازم است هم خروج دم و هم تحرک حیوان در هنگام ذبح. حالا ممکن است ایشان بگویند من از روایات این را استفاده کردم که خروج دم کافی نیست، آن‌چه که در اصول گفتم علی القاعدة بوده که جمع أویی بکنیم اما در فقه روایت پیدا کردم بر خلاف جمع أویی. ولی ما اساس اشکال‌مان این است که ممکن است بگوییم این اصلا مثال درستی نیست برای جمع أویی چون ظاهر اذا خرج الدم فکل این نیست که خروج دم شرط کافی است برای جواز اکل ذبیحه، نه، شرط لازم است.

اگر این دو نکته‌ای که گفتیم وجود داشت، ظهور منطوق این بود که این شرط مذکور شرط کافی است تمام السبب است برای این جزاء و ظهور هم پیدا کرد جمله شرطیه در مفهوم مطلق که این شرط مذکور در خطاب شرط لازم هم هست و بدیل و جانشین ندارد، آن وقت این بحث پیش می‌‌آید که آیا ما بین این خطاب و خطاب دیگر جمع أویی بکنیم یا جمع واوی که ما عرض کردیم عرف متحیر می‌‌ماند و جمع أویی جمع عرفی متعین نیست.

نتیجه دلیل دوم برای مفهوم شرط (سببیت بالفعل شرط للجزاء)، جمع أویی است

بله، بعضی از تقریب‌ها برای مفهوم شرط که ما قبول نکردیم، نتیجه‌اش جمع أویی است. مثلا آن تقریبی که می‌‌گفت ظاهر اذا جاء زید فاکرمه این است که مجیء سبب بالفعل است برای وجوب اکرام، پس معلوم می‌‌شود مرض زید که چه بسا قبل از مجیء زید واقع شده، سبب وجوب اکرام نیست چون اگر او سبب وجوب اکرام بود مستند می‌‌شد وجوب اکرام به اقدم السببین، دیگر آن مجیء زید که سبب متاخر است سبب بالفعل نبود پس می‌‌فهمیم مرض زید قبل از مجیء زید سبب وجوب اکرام نیست. ما این وجه را نپذیرفتیم ولی اگر کسی این وجه را بگوید حیلی راحت می‌‌تواند بگوید چرا نتیجه، نتیجه جمع أویی است. برای این‌که وقتی خطاب بگوید اذا مرض زید فاکرمه و بیماری زید و مجیء زید هر دو با هم حادث بشود، یقینا دیگر مجیء زید سبب بالفعل نیست، چه جمع، واوی باشد چه أویی. اگر جمع، واوی باشد مجموع مجیء زید و مرض زید سبب تام است برای وجوب اکرام او، و اگر جمع أویی باشد توارد علتین بر معلول واحد که بشود مستند می‌‌شود وجود معلول به کلا العلتین نه به یکی از این دو به خصوص، باز مجیء زید سبب بالفعل نمی‌شود برای وجوب اکرام او. اما در جایی که قبل از مجیء زید مرض زید رخ بدهد، اطلاق ان مرض زید فاکرمه می‌‌گوید مرض زید سبب وجوب اکرام است.

این تقریب اگر درست باشد نتیجه‌اش جمع أویی است. چرا؟ برای این‌که عرض کردم در جایی که مقارن مجیء زید مرض زید حادث بشود یقینا مجیء‌ زید سبب بالفعل وجوب اکرام نیست علم تفصیلی داریم چه جمع واوی بگوییم چه جمع أویی بگویم. جمع واوی بگوییم چون جزء السبب است، ‌معلول مستند است به سبب تام نه به جزء السبب. جمع أویی بگوییم اجتماع السببین است، اجتماع العلتین است، توارد علتین است بر معلول واحد، و وجود معلول مستند می‌‌شود به کلتا العلتین نه به یکی به خصوص، باز مجیء زید سبب بالفعل برای وجوب اکرام زید نیست. این را علم تفصیلی داریم. و لذا تعارضی پیش نمی‌آید. اما اگر قبل از مجیء زید زید بیمار بشود اطلاق اذا مرض زید فاکرمه می‌‌گوید آن مرض زید سبب وجوب اکرام است.

اما این مطالب، مطالب اصولی نیست، این مطالب باید در همان‌ کهک در منزل ملاصدرا بیان بشود و همان‌جا هم رد بشود و با حالت پشیمانی از بیان این مطالب در اصول، به حوزه علمیه برگردیم!!.

مناقشه در کلام محقق نائینی (بعد از تساقط، مرجع اصل برائت است)

ما یک نکته هم عرض کنیم:

مرحوم محقق نائینی فرمود: بعد از تعارض اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر، در جایی که خفی الاذان و لم یخف الجدران، یا خفی الجدران و لم یخف الاذان، باید رجوع کنیم به اصل عملی. اصل عملی برائت از وجوب قصر است.

مثل این‌که محقق نائینی این‌جا از فقه خسته شده بوده. اولا: عام فوقانی المسافر یقصر مرجع ما باید باشد نه اصل عملی بناء بر این نظر صحیح که به مجرد خروج از شهر عرف می‌‌گوید هذا مسافر، و لو به حد ترخص نرسد. اذا خفی الاذان فقصر تخصیص المسافر یقصر است، اذا خفی الجدران فقصر تخصیص المسافر یقصر است، تعارض کردند این دو مخصص، بعد از تعارض و تساقط، مرجع، ‌عموم المسافر یقصر هست نه برائت.

ثانیا: جناب محقق نائینی! می‌‌خواهید رجوع به اصل عملی بکنید علم اجمالی داریم یا قصر واجب است بر این شخص یا تمام، برائت از وجوب قصر تعارض می‌‌کند با برائت از وجوب تمام، ‌باید احتیاط بکند. تازه اگر برائت جاری بشود. چون ممکن است کسی بگوید استصحاب می‌‌کنیم بقاء وجوب تمام را در هنگام خروج از شهر، چون در هنگامی که در شهر بودیم نماز تمام بر ما واجب بود استصحاب می‌‌گوید حالا هم که آمدیم جایی که اذان مخفی شده جدران مخفی نشده استصحاب بقاء وجوب تمام جاری می‌‌شود. که این استصحاب استصحاب در شبهات حکمیه است و اشکالات دیگری هم دارد که مجالی برای تفصیل آن نیست. از جمله این‌که در هنگام بازگشت اگر حد ترخص را قائل بشویم در هنگام رجوع به بلد، بر خلاف آقای سیستانی و آقای صدر که در رجوع به بلد حد ترخص را قائل نیستند می‌‌گویند تا وارد شهر نشدی نمازت شکسته است اما مشهور که قائل به حد ترخص هستند و لو در هنگام بازگشت به شهر، آن‌جاها استصحاب بقاء وجوب قصر جاری می‌‌شود چون هنگامی که در سفر بودم قصر واجب بود استصحاب می‌‌گوید هنوز هم قصر واجب است. این استصحاب وجوب قصر با آن استصحاب وجوب تمام در هنگام خروج از شهر تعارض می‌‌کنند چون این نقطه بالاخره یا واجب است در آن إعمال وظیفه مسافر، پس چرا موقع رفتن استصحاب وجوب تمام کردم؟ اگر این‌جا که نزدیک شهر خودم هست، إعمال وظیفه حاضر باید بکنم چرا الان استصحاب وجوب قصر می‌‌کنم؟

[سؤال: ... جواب:] این استصحاب تعلیقی شما که در این‌جا که نیست، شما استصحاب تعلیقی که می‌‌خواهید جاری کنید ربطی به این‌جا ندارد. استصحاب تعلیقی برای کسی است که ساعت ده صبح می‌‌رود سفر، می‌‌گوید اگر من دیروز بعد از اذان ظهر می‌‌رفتم سفر می‌‌رسیدم به این‌جا استصحاب می‌‌گفت بر من نماز تمام واجب است، حالا ساعت ده حرکت کرده از قم آمده بیرون، بعد از خفاء اذان زن و بچه‌اش گفتند بابا چه هوای خوبی است، همین‌جا بمانیم، ‌حالا یک کیلومتر بیشتر نیامدند از شهر یا کمتر، همین‌جا بمانیم ناهار را بخوریم، ‌کبابی خوبی دارد این‌جا، یک ناهاری هم بخوریم، شما که نمازت را اول وقت می‌‌خوانی نماز را بخوانیم بعد برویم. این کی از شهر بیرون آمد رسید به این‌جا؟ ساعت ده صبح، این‌که استصحاب بقاء وجوب تمام ندارد این باید استصحاب تعلیقی بکند بگوید اگر دیروز ساعت یک بعدازظهر حرکت می‌‌کردم می‌‌آمدم این‌جا وظیفه‌ام طبق استصحاب این بود که نمازم را تمام بخوانم. این استصحاب تعلیقی‌ها همان قضیه این است که اگر خاله‌ام چه جور بود دایی‌ام می‌‌شد هست. استصحاب تعلیقی که جاری است آنی است که شارع حکم تعلیقی جعل کند نه این‌که آسمان و ریسمان من بکنم یک جوری یک تعلیقی درست کنم.

پس در این مسأله مرجع اصل برائت از وجوب قصر نیست.

مناقشه در کلام محقق روحانی (در فرض اختلاف شرطین و اتحاد جزاء، اطلاق مقامی شکل نمی‌گیرد)

از این بحث بگذریم. فقط یک نکته در پایان بحث عرض کنم:

کسی که قائل است به این‌که مفاد جمله شرطیه تعلیق الجزاء علی الشرط است، ان جاءک زید فاکرمه یعنی وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه، مفهوم شرط قائل است که اگر مجیء‌ زید نباشد وجوب اکرام زید هم نیست مطلقا و لو زید بیمار بشود، بعد بحث جمع أویی جمع واوی پیش می‌‌آید که گذشت. اما کسانی که مثل صاحب منتقی الاصول می‌‌گویند این حرف‌ها چیست؟ ما این حرف‌ها را نمی‌زنیم، ما می‌‌دانید چرا قائل به مفهوم شرط شدیم؟ از باب ناچاری. دیدیم همه می‌‌گویند مفهوم شرط ما هم دیدیم اگر عقب بمانیم می‌‌گویند بی‌سواد است، گفتیم چون تاسیس فقه جدید لازم می‌‌آید اگر ما قائل به مفهوم شرط نشویم، هیچ‌وجه فنی هم پیدا نکردیم برای مفهوم شرط فقط گفتیم اطلاق مقامی در جمله شرطیه اقتضاء می‌‌کند که مولی در مقام بیان انتفاء جزاء در هنگام انتفاء شرط هم هست این اطلاق مقامی از کجا ناشی می‌‌شود؟ از غلبه استعمال جمله شرطیه در انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط. که این را در منتقی الاصول دارند، مرحوم حاج شیخ حائری هم در درر مطرح کردند. اگر این را بگوییم این اطلاق مقامی در جایی است که یک خطاب دیگری نیاید که بگوید اذا مرض زید فاکرمه، خب اگر خطاب دیگر آمد ما مشکلی نداریم، اطلاق مقامی با وجود خطاب دیگر از بین می‌‌رود یعنی حجیت ندارد چون اطلاق مقامی ظهور حال است، ظهور سکوتی حالی است که مولی وقتی می‌‌گوید ان جاءک زید فاکرمه قرینه‌ای ذکر نمی‌کند این در مقام بیان انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط هم هست، ولی وقتی اذا مرض زید فاکرمه آمد کشف می‌‌کنیم که در مقام بیان این جهت نبوده.

و لذا هم حاج شیخ دارند هم منتقی الاصول دارند که آن وقت اگر شک کردیم که مبادا غیر از مجیء زید و مریضی زید یک سبب سومی هم برای وجوب اکرامش باشد، اذا ارسل الیک زید هدیةً شاید او هم سبب وجوب اکرامش باشد، شک کردیم، فرمودند دیگر نمی‌توانیم نفی کنیم سببیت آن را برای وجوب اکرام، چون دلیل ما برای نفی سببیت سبب آخر اطلاق مقامی بود، با آمدن خطاب شرطیه دوم اطلاق مقامی بهم ریخت، مستند ما برای مفهوم شرط از بین رفت، چه جور نفی کنیم احتمال سبب سوم را برای وجوب اکرام زید؟

شبیه این می‌‌ماند که گاهی خطاب مقید منفصل کشف می‌‌کند که مولی در مقام بیان نبوده، مثلا قرآن می‌‌گوید فما استیسر من الهدی، ‌حاجی در حج تمتع هدی‌ای که می‌‌تواند در روز عید قربان قربانی کند، ما گفتیم: نگفته کجا، نگفت فی منی، اگر ما باشیم و این آیه می‌‌گوییم فی‌ ایّ مکان شاء، دلیل منفصل آمد گفت لاذبح الا بمنی، یکی بگوید این لاذبح الا بمنی اولا مجمل است، همان‌طور که آقای صدر در موجز فی احکام الحج دارد، منی اجمال مفهومی دارد، دامنه کوه‌های اطراف منی نمی‌دانیم جزء منی هست یا نیست، شبهه مفهومیه است، وضع خاص موضوع‌له خاص است، یعنی نمی‌دانیم منی را عرف عرب بر چی وضع کرده، بر آن مسیل که حالت رودخانه پیدا می‌‌کند وقتی که باران می‌‌آید، بر آن مسیل اسم گذاشته منی یا بر آن اطراف مسیل، بر کوه‌های اطراف مسیل هم یک مقداری، اسم منی گذاشته، شک کردیم. یا نه، نمی‌دانیم لاذبح الا بمنی نسبت به الان‌ که امکان ذبح به منی نیست، شامل می‌‌شود یا نه، لاذبح الا بمنی در جایی که متمکن هستی به ذبح در منی، شک کردیم، برخی گفتند: رجوع می‌‌کنیم به اطلاق فما استیسر من الهدی، اطلاق دارد، مخصص منفصل که لاذبح الا بمنی مجمل است، مازاد بر مقدار متیقن مرجع فما استیسر من الهدی است.

ما اشکال‌مان همین است که وقتی که یک خطابی بیاید بگوید لاذبح الا بمنی عرف می‌‌گوید پس معلوم می‌‌شود مولی در مقام بیان از حیث مکان ذبح نبوده، نمی‌شود مولی در مقام بیان باشد از حیث مکان ذبح بعد بیاید بگوید فقط منی و لاغیر. مثل این‌که یکی می‌‌گوید برو تقلید کن از مجتهد، بعد می‌‌آید می‌‌گوید مبادا از غیر اعلم تقلید کنی. اگر در مقام بیان بوده که می‌‌شود تخصیص مستهجن، اعلم در هر زمانی یک نفر بیشتر نیست، آن وقت اطلاق قلد المجتهد را ما مستجن نیست که منحصر کنیم به یک فرد که فرد نادر است؟ مستهجن است دیگر، ‌معلوم می‌‌شود آنی که گفت قلد المجتهد در مقام بیان نبود. و لذا اگر شک کنیم غیر از شرط اعلم بودن شرط دیگری هم هست نمی‌توانیم به اطلاق قلد المجتهد تمسک کنیم.

در منتقی الاصول راجع به جمله شرطیه این را فرمودند.

[سؤال: ... جواب:] نگویید:‌ هیچ‌کجا شرط دیگری نگفتند، اگر بود می‌‌گفتند، آن اطلاق مقامی مجموع خطابات می‌‌شود. نه، این مقدار به ما رسید، قلد المجتهد یک جای دیگر قلد الاعلم، حالا شاید هم گفته قلد الاورع. ... اگر واقعا جوری است که این تقییدش تنافی عرفی دارد با این‌که مولی در آن خطاب در مقام بیان باشد که در مثال فما استیسر من الهدی انصافا این‌جور است، که دیگر در اجمال لاذبح الا فی منی نمی‌شود رجوع کرد به فما استیسر من الهدی. ‌معلوم می‌‌شود او در مقام بیان نیست از حیث مکان، و الا نمی‌شود در مقام بیان باشد از حیث مکان، این همه مکان هست روی زمین بعد بگوید لاذبح الا بمنی، یک مکان کوچکی را بگوید فقط در این‌جا ذبح بشود.

در منتقی الاصول و درر هم همین را فرمودند، ‌فرمودند وقتی گفت اذا جاء زید فاکرمه اگر ما بودیم می‌‌گفتیم اطلاق مقامی دارد، مجیء زید سبب لوجوب اکرامه لاغیر، اما چکار کنیم بعدش گفت اذا مرض زید فاکرمه معلوم می‌‌شود نقشه‌های ما به باد رفته، مولی در مقام بیان انتفاء عند الانتفاء نبوده است، اگر نبوده است شاید یک سبب سومی هم باشد برای وجوب اکرام زید، ما چه می‌‌دانیم؟

این‌جا ما اشکال آقا را قبول داریم. می‌‌گوییم: چه مقدار ما فهمیدیم در مقام بیان نبوده؟ ما که اطلاق مقامی را قبول نداریم، اما خداییش آنی که قبول دارد باید این‌جور بگوید که ظهور اذا جاء زید فاکرمه این است که در مقام بیان انتفاء عند الانتفاء است یعنی مدلول تصدیقی کلام غیر از منطوق، انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط هم هست، ما از اذا مرض زید فاکرمه فهمیدیم که نسبت به این سبب خاص که بیماری زید است مراد جدی‌اش نبوده است انتفاء عند الانتفاء نه این‌که اصلا در مقام بیان انتفاء عند الانتفاء نبود وقتی گفت اذا جاء زید فاکرمه، این از کجا؟ ما این را نفهمیدیم. در مقام بیان انتفاء عند الانتفاء اگر ظهور مقامی داشته باشد می‌‌فهمیم با اذا مرض زید فاکرمه که مراد جدی‌اش انتفاء وجوب الاکرام عند انتفاء المجیء مطلقا نبوده است، مراد جدی‌اش نبوده است نه این‌که در مقام بیان و تفهیم نسبت به انتفاء الوجوب عند انتفاء مجیء زید نبوده است، این را که ما نفهمیدیم. و لذا چرا نتوانیم نفی ثالث بکنیم با این دو تا خطاب ان جاء زید فاکرمه یا اذا مرض زید فاکرمه.

بحث در این‌جا تمام شد. مطالبی متفرقه هم هست که ما در این دوره بنا داریم عمده مطالب را بگوییم، دیگر نه شما را خسته کنیم نه خودمان را به تعب بیندازیم. گفت الحمد لله رب العالمین، ‌خدایا دردسرت نمی‌دهم و لا الضالین!!. و لذا ما هم شما را دردسر نمی‌دهیم وارد بحث تداخل اسباب و مسببات می‌‌شویم، ان‌شاءالله روز دوشنبه.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 133- 402

**دو‌شنبه – 16/03/1401**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم‌الله الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی الله علیّ سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

مناقشه در کلام محقق بروجردی در خصوص مثال خفاء اذان و جدران

قبل از این‌که وارد بحث تنبیه ششم بشویم مطلبی مرحوم آقای بروجردی در نهایة الاصول که تقریرات اصول ایشان است نقل شده که فرمودند در اذا خفی الاذان فقصر اذا خفی الجدران فقصر چون در مقام تحدید هستند قطعا مفهوم دارد، این‌که ما بخواهیم مفهوم هرکدام را به منطوق دیگری قید بزنیم که می‌‌شود جمع أویی، بگوییم مفهوم اذا خفی الاذان فقصر این است که اذا لم یخف الاذان فلاتقصر تقیید می‌‌خورد می‌‌شود الا اذا خفی الجدران، معقول نیست چون مفهوم یک امر تبعی است، از فحوی کلام استفاده می‌‌شود، ظهور اطلاقی نیست که قابل تقیید باشد، پس یا باید جمع واوی بکنید و یا بگوییم که جامع بین این دو، سبب قصر است. و اقرب در این مثال همین است که بگوییم جامع بین خفاء اذان و خفاء جدران او سبب قصر است. دور شدن از بلد به دو وجه محقق می‌‌شود و با دو اماره ثابت می‌‌شود: یکی اماره بصریه: ‌خفاء جدران، و دیگری اماره سمعیه: خفاء اذان، ظاهر عرفی این هست.

مطلب به نظر ما عجیب می‌‌آید. حالا در این مثال بحث فقهی چیست، ظهور عرفی چیست، کار نداریم، اصلا برخی مثل آقای خوئی در این مثال گفتند همیشه خفاء اذان زودتر ازخفاء جدران رخ می‌‌دهد، و لذا خفاء جدران امارة الامارة است، خفاء اذان سبب قصر است. حالا خفاء اذان اماره بُعد خاصی هست از بلد یا اصلا موضوع واقعی است برای وجوب قصر، خفاء اذان تشخیص داده نمی‌شود معمولا، چون همیشه که اذان نیست، خفاء جدران را اماره قرار دادند برای این‌که احراز کنیم خفاء اذان محقق شده.

این یک بحث فقهی است مثال که منحصر به این نیست. اذا جاء زید فاحضر الطعام اذا جاء عمرو فاحضر الطعام، عرض ما خدمت مرحوم آقای بروجردی این هست که این‌جا چه می‌‌فرمایید؟ اگر مرادتان از احتمال اخیر این هست که یک موضوع واقعی هست که مجیء زید یا مجیء عمرو اماره بر آن هست که این خلاف وجدان است، خود مجیء زید را سبب قرار داد برای وجوب احضار طعام، خود مجیء عمرو را سبب قرار داد برای وجوب احضار طعام. ‌بله، نتیجه جمع أویی این است که احدهما سبب است، ‌جامع انتزاعی احدهما سبب است.

و این‌که شما فرمودید تقیید مفهوم معقول نیست واقعا عجیب است. اولا: به قول آقای خوئی، تقیید مفهوم به تقیید منطوق است. مفهوم اذا خفی الاذان فقصر را اگر ما بخواهیم مقید کنیم بگوییم اذا لم یخف الاذان فلاتقصر الا اذا خفی الجدران، ‌راهش این است که منطوق را قید بزنیم بگوییم اذا خفی الاذان او خفی الجدران فقصر. تقیید مفهوم مستقیما اگر ممکن نباشد که آقای خوئی هم فرموده است ممکن نیست، راهش این است که از راه تقیید منطوق کاری بکنیم که مفهوم بالتبع مقید بشود.

علاوه بر این‌که ما حتی این فرمایش آقای خوئی را لازم نمی‌دانیم چون بحث تقیید مدلول استعمالی که نیست. اگر مدلول استعمالی را می‌‌خواستیم مقید کنیم، ‌مفهوم تابع منطوق است، باید می‌‌گفتیم اذا خفی الاذان او خفی الجدران فقصر، اما مراد جدی را ما می‌‌خواهیم کشف کنیم مقید است، نیازی نداریم اصلا منطوق را مقید کنیم. ما دو ظهور از خطاب اذا خفی الاذان فقصر بدست آوردیم، یک ظهور منطوق یکی هم ظهور مفهوم. این ظهور مفهوم مقید منفصل گفت مراد جدی مولی نیست، اذا لم یخف الاذان فلاتقصر اطلاقش مراد جدی مولی نیست. حتی ما نیازی نداریم به تقیید منطوق، ما کشف می‌‌کنیم مراد جدی در مفهوم مقید است.

[سؤال: ... جواب:] اگر جمع ما أویی باشد منطوق می‌‌گوید ثبوت وجوب قصر عند ثبوت خفاء اذان. ... مفهوم ظهور است، ظهور این جمله این است که عدم ثبوت القصر عند انتفاء خفاء الاذان، این مدلول استعمالی این خطاب که مفهوم‌گیری کردیم از آن، در مرحله مدلول استعمالی که نمی‌خواهد تقیید بخورد، ‌کشف کردیم این انتفاء القصر عند انتفاء خفاء الاذان مراد جدی مولی نیست مطلقا، این‌که ربطی به تقیید مدلول استعمالی ندارد.

‌پس ما حتی فرمایش آقای خوئی را هم نپذیرفتیم که تقیید می‌‌زد مفهوم را منتها می‌‌گفت تقیید مفهوم به تبع تقیید منطوق باید باشد، تا چه برسد به فرمایش آقای بروجردی که اصلا می‌‌گویند تقیید مفهوم غیر ممکن است.

تنبیه ششم: تداخل اسباب و مسببات

در تنبیه ششم بحثی مطرح شده که چندان ربطی به مفهوم شرط ندارد، ‌حتی ما منکر مفهوم شرط بشویم باز این بحث مطرح می‌‌شود، بحث تداخل اسباب و مسببات است. حاصل این بحث این است که آیا با تکرار شرط جزاء هم تکرار می‌‌شود یا نه؟‌ مثلا مولی به عبدش می‌‌گوید ان جاءک زید فاعطه درهما ان اکرمک زید فاعطه درهما، حالا امروز زید آمد نزد ما و ما را هم اکرام کرد، یک کادوی خوبی هم آورد برای ما، هم مجیء زید محقق شد هم اکرام توسط زید محقق شد، آیا این تکرر شرط موجب تکرر جزاء هست یعنی بر ما واجب می‌‌شود دو درهم به زید بدهیم؟

مشهور گفته‌اند ظهور اطلاقی این جمله شرطیه عدم تداخل اسباب است. یعنی چه؟ یعنی هرکدام از این دو شرط سبب مستقلی هستند برای یک وجوب اعطاء درهم، در نتیجه ما دو وجوب اعطاء درهم داریم هنگامی که زید می‌‌آید و ما را اکرام می‌‌کند. عدم تداخل اسباب یعنی مجیء‌ زید یک سبب، اکرام زید یک سبب. ‌اصل این است یعنی ظهور اطلاقی این است که این دو سبب تداخل با هم نمی‌کنند که یک مسبب را ایجاد کنند، یک وجوب اعطاء درهم را ایجاد کنند، نخیر، ‌هرکدام یک وجوب مستقلی برای اعطاء درهم ایجاد می‌‌کند، ‌می شود دو وجوب اعطاء درهم. این می‌‌شود عدم تداخل اسباب. در حالی که کسی که مثل مرحوم نراقی در مستند الشیعة یا محقق خوانساری قائل به تداخل اسباب هستند می‌‌گویند یک وجوب اعطاء درهم محقق می‌‌شود، این دو سبب با هم کنار هم قرار می‌‌گیرند و یک مسبب را یک وجوب اعطاء درهم را ایجاد می‌‌کنند، این می‌‌شود تداخل در اسباب. مشهور می‌‌گویند: نخیر، اصل عدم تداخل در اسباب است.

حال، بناء بر نظر مشهور که دو وجوب اعطاء درهم محقق شد، آیا در مقام امتثال ما یک درهم به زید بدهیم امتثال هر دو وجوب کردیم یا نکردیم؟ اگر ما یک درهم به زید بدهیم امتثال هر دو وجوب کرده باشیم به این می‌‌گویند تداخل در مسببات. یعنی این دو وجوب اعطاء درهم در مقام امتثال تداخل می‌‌کنند، یک درهم به زید بدهید امتثال هر دو وجوب شده است.

شبیه این‌که مولی می‌‌گوید اکرم عالما اکرم هاشمیا، دو وجوب اکرام هست، اما تداخل می‌‌کنند در مسبب یعنی در مقام امتثال صرفه‌جویی می‌‌کنیم یک عالم هاشمی پیدا می‌‌کنیم او را اکرام می‌‌کنیم، هم امتثال اکرم عالما شد هم امتثال اکرم هاشمیا، در این مثال تداخل در مسببات علی القاعدة است، معنون به هر دو عنوان را پیدا می‌‌کنیم و امتثال هر دو تکلیف کردیم.

مشهور می‌‌گویند: اما در مثل ان جاءک زید فاعطه درهما ان اکرمک زید فاعطه درهما، اصل عدم تداخل در مسببات است. ‌دو وجوب اعطاء درهم وقتی بود دو وجوب اقتضاء‌ می‌‌کند که متعلق این دو وجوب با هم فرق بکند، نه این‌که بشود متعلق هر دو وجوب یک طبیعت اعطاء‌ درهم. نمی‌شود یک طبیعت متعلق دو وجوب باشد پس متعلق این دو وجوب با هم اختلاف پیدا می‌‌کنند، می‌‌شود دو اعطاء درهم، دو وجوب تعلق می‌‌گیرد به دو اعطاء درهم. و لذا باید دست به جیب مبارک ببری بگردی جیب‌ها را، ‌یک درهم از یک جیبت در بیاوری یک درهم از جیب دیگر تقدیم زید بکنی، ‌به این می‌‌گویند اصل عدم تداخل در مسببات.

موضوع بحث در موارد امکان تکرار شرط و جزاء است

بحث در جایی است که شرط و جزاء قابل تکرار باشند. این را در نظر داشته باشید!. در همین مثال ان جاءک زید فاعطه درهما ان اکرمک زید فاعطه درهما، قابل تکرار است ‌هم شرط هم جزاء. گاهی شرط قابل تکرار نیست، او خارج از بحث است. مثل افطار، در یک روز قابل تکرار نیست. کسی که ابتداء ماه رمضان ‌که اذان صبح می‌‌گویند آب می‌‌خورد، او می‌‌شود مصداق افطار، بعد که صبحانه می‌‌خورد او دیگر افطار نیست، شکستن روزه نیست.

[سؤال: ... جواب:] یک افطار کرد، دو افطار نکرد. شما هم‌زمان هم آب بخورید هم یک لقمه نان بخورید، یا یک شخصی هم‌زمان هم آب بخورد هم مفطر دیگری را مرتکب بشود هم‌زمان، این یک افطار است، دو افطار نیست. افطار قابل تکرار نیست.

و لذا مرحوم سید یزدی در عروه فرمایشی دارد آقای خوئی هم قبول کرده که در یک روز چند بار که انسان غذا می‌‌خورد کفاره تکرار نمی‌شود چون افطار به همان اکل اول محقق می‌‌شود. اما اگر چند بار جماع بکند، صاحب عروه می‌‌گوید این‌جا چون در روایات داریم من جامع امرأته فی نهار شهر رمضان فعلیه عتق رقبة او صوم ستین یوما او اطعام ستین مسکینا این عنوان شرط قابل تکرار است، من جامع قابل تکرار است و لذا تکرر جماع موجب تکرر کفاره می‌‌شود و لو در یک روز. آقای خوئی فرموده استمناء هم همین‌طور است، ‌در صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج گفتند یعبث بامرأته حتی یمنی من غیر جماع حضرت فرمود کفاره دارد، ‌این هم قابل تکرار است.

صاحب عروه در یک استفتائاتی که از ایشان چاپ شده به نام سؤال و جواب، صفحه 123 فرموده: عنوان من افطر عنوان مشیر است، یعنی من ارتکب ذات المفطر، یعنی من اکل. با این بیان تکرار اکل هم موجب تکرار کفاره می‌‌شود. در مقابل، بعضی‌ها مثل آقای سیستانی از این طرف گفتند: ‌من جامع ظهور دارد در این‌که مصداق من افطر است، و لذا جماع دوم کفاره دوم نمی‌آورد، ‌چون ظاهر من جامع یعنی افطر بالجماع.

پس قید اول ما این است که شرط قابل تکرار باشد، ‌عنوان من افطر در یک روز قابل تکرار نیست، ‌مگر حمل کنیم بر من ارتکب ذات المفطر أی أکل، شرب که صاحب عروه در استفتائات بیان کرده که این انصافا خلاف ظاهر است.

قید دوم این هست که جزاء قابل تکرار باشد. من سبّ النبی وجب قتله من سب الامام وجب قتله، این جزاء قابل تکرار نیست، ‌دو بار که نمی‌شود یک شخص را کشت. پس باید شرط قابل تکرار باشد جزاء هم قابل تکرار باشد.

حالا جزاء که قابل تکرار است گاهی بخاطر این‌ است که متعلقش قابل تکرار است مثل همین فاعطه درهما. گاهی بخاطر این‌که خود حکم قابل تکرار است مثل من اشتری شیئا به عیب فله خیار فسخ العقد من اشتری فهو مغبون فله خیار فسخ العقد. فسخ عقد قابل تکرار نیست، دو بار که نمی‌شود عقد را فسخ کرد، ‌ولی خود حکم که حق الفسخ است قابل تکرار است، می‌‌توانی شما دو تا حق فسخ داشته باشی، یعنی دو تا خیار داشته باشی، یکی خیار عیب یکی خیار غبن. قابل تکرار است این جزاء به اعتبار این‌که خود حکم قابل تعدد هست، و لو متعلقش که فسخ العقد است قابل تکرر نیست.

اقوال در مسأله

ظاهر مشهور همان‌طور که عرض کردیم این است که اصل عدم تداخل اسباب است، اصل عدم تداخل مسببات است. حالا در احکام تکلیفی که مسلما این را می‌‌گویند، نگاه کنید عروه در اقسام سجود می‌‌گوید یتکرر السجود بتکرر القراءة، دو بار آیه سجده را می‌‌خواند، هنوز بین این دو بار هم سجده نکرده، اگر سجده بکند بعد از خواندن بار اول که روشن است که بار دوم هم باید سجده کند، نه، آیه آخر سوره علق را دو بار تکرار کرد، دو بار باید سجده برود، سه بار تکرار کرد سه بار باید سجده برود. آنی هم که می‌‌شنود، استماع می‌‌کند این دو قرائت را، ‌او هم باید دو بار سجده برود. یا نماز آیات، دو بار زلزله شد، عرفا صدق کند دو بار زلزله نه این‌که یک زلزله مستمر، عرفا دو بار زلزله شد نماز آیات هم نخوانده بین‌شان، حق ندارد یک نماز آیات بخواند برای هر دو زلزله، هم زلزله شد هم آفتاب‌گرفتگی ماه‌گرفتگی شد حق ندارد یک نماز آیات بخواند صرفه‌جویی کند در امتثال، ‌نه، ‌باید به تکرار سبب نماز آیات نماز آیات را هم تکرار کند.

بر خلاف محقق نراقی و محقق خوانساری که گفتند این حرف‌ها چیه، اصل تداخل در اسباب است.

صاحب سرائر گفته: من تفصیل می‌‌دهم، اگر افراد یک شرط تکرار بشوند اصل تداخل است، یعنی ان جاءک زید فاعطه درهما زید دو بار آمد، صبح آمد رفت، بعد ظهر هم آمد، افراد یک شرط تکرار می‌‌شود، نه، این‌جا اصل تداخل است، ‌یک درهم به او می‌‌دهیم. ولی اگر نه، دو شرط داشتیم، ‌دو طبیعت شرط داشتیم، ‌مثل ان جاءک زید ان اکرمک زید این‌جا زید اگر هم بیاید هم اکرام کند شما را، از دو جنس هست، این‌جا اصل عدم تداخل است. این را در سرائر جلد 1 صفحه 258 بیان کرده.

این راجع به احکام تکلیفیه است. راجع به احکام وضعیه هم این بحث پیش می‌‌آید، همان تعدد خیار با تعدد اسباب خیار، تعدد نجاست با تعدد اسباب نجاست، ‌هم این لباس من ملاقات کرده با خون هم ملاقات کرده با بول، این بحث پیش می‌‌آید که آیا دو نجاست حادث می‌‌شود در این لباس من، ‌یکی نجاست بولیه یکی نجاست دمیه؟ و بعد در مقام تطهیر باید مراعات کنم هر دو را، هم اذا اصاب ثوبک دم فاغسله را رعایت کنم هم اذا اصاب ثوبک بول فاغسله مرتین را مراعات کنم. این‌جا هم این بحث پیش می‌‌آید.

مقتضای اصل عملی

ما ابتداء مقتضای اصل عملی را بررسی کنیم.

مرحوم آقای خوئی و برخی دیگر از بزرگان گفتند: شک اگر بکنیم در تداخل اسباب اصل عملی موافق با قول به تداخل است، ‌موافق با قول محقق نراقی است. چرا؟ برای این‌که شک می‌‌کنیم که آیا با تعدد این شرط دو وجوب آمد یا یک وجوب. ان جاءک زید فاعطه درهما ان اکرمک زید فاعطه درهما، شک می‌‌کنیم در تداخل در اسباب یعنی شک می‌‌کنیم که آیا یک وجوب اعطاء درهم حادث شد یا دو وجوب، اصل عدم وجوب دوم، برائت از وجوب دوم جاری می‌‌شود. اما اگر استظهار‌مان از ادله عدم تداخل در اسباب باشد، یعنی استظهارمان این باشد که دو وجوب اعطاء درهم حادث می‌‌شود، شک بکنیم در تداخل در مقام امتثال که می‌‌گویند تداخل در مسببات، این‌جا اصل عملی موافق با قول مشهور است، عدم تداخل در مسببات. چرا؟ برای این‌که شک در امتثال است. دو تا وجوب اعطاء درهم است نمی‌دانم با یک اعطاء درهم امتثال کردم این دو وجوب را یا امتثال نکردم باید دو درهم بدهم، ‌شک در امتثال است، ‌الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

می‌گویند: الاحسان بالاتمام، ‌حالا که این مطالب را فرمودید ما هم جرأت فعلا نداریم اشکال بکنیم، حالا راجع به احکام تکلیفیه بود این فرمایش‌تان، راجع به احکام وضعیه چطور؟ فرمودند، از جمله مرحوم آقای خوئی این را فرمودند آن‌جا هم همین حرف هست. مثلا نمی‌دانیم آیا حالا که دو سبب موجود شد برای خیار، دو تا خیار داریم یا یک خیار؟ شک در تداخل در اسباب می‌‌کنیم، خب اصل عدم خیار دوم هست. اما اگر بدانیم دو خیار داریم، علم داریم به عدم تداخل در اسباب، می‌‌دانیم دو خیار داریم، ‌این‌جا اسقاط کردیم خیار غبن‌مان را، می‌‌گوییم خیار غبن را اسقاط کردیم، ‌اصل این است که آن خیار دیگر که خیار عیب است باقی است دیگر. می‌‌شود عدم تداخل در مسببات. استصحاب بقاء خیار آن عیبی که ما آن را اسقاط نکردیم. این‌جا هم نتیجه این می‌‌شود: تداخل در اسباب را اگر شک کنیم اصل می‌‌گوید بگو تداخل شده، نمی‌دانیم دو خیار حادث شد یا یک خیار، ‌اصل می‌‌گوید بیش از یک خیار مشکوک است اصل عدمش است. اگر ‌می دانیم دو خیار حادث شده تداخل در اسباب نبوده اما تداخل در مسبب بوده‌ (حالا به چه معناست این‌جا خواهیم گفت)، ‌شک می‌‌کنم اگر خیار غبن را اسقاط کردم خیار عیب هم ساقط می‌‌شود، اصل بقاء خیار عیب است.

حالا ما می‌‌خواهیم جرأت کنیم اشکال کنیم. می‌‌گوییم: آن‌چه که در رابطه با شک در تداخل در اسباب در تکالیف فرمودید قبول داریم، شک می‌‌کنم آیا مجیء زید و اکرام زید سبب دو وجوب اعطاء درهم هستند به زید؟ معلوم است، ‌اصل این است که بیش از یک وجوب اعطاء درهم حادث نشده. درست است، ‌این را قبول داریم. یا مثلا، ‌مثالی بزنم ذهن‌تان را‌ آماده کنم، قبلا هم این مثال شریف را شنیدید از ما، روایت می‌‌گوید من جامع اهله قبل طواف النساء فعلیه بدنة، ایام نوجوانی رفته عمره مفرده عمدا طواف نساء را ترک کرده، تساهل تسامح، حالا آمده ازدواج کرده، دیگر پیر شده، دیگر از حساب خارج شده تعداد کارهایی که کرده، شک می‌‌کنیم آیا مجموع این کارها مجموع این نزدیکی‌ها، یک وجوب نحر بدنه آورد یا هر نزدیکی یک وجوب مستقلی آورد؟ که آن بنده خدا مقلد آقای خوئی بود ما گفتیم طبق نظر آ‌قای خوئی به تکرار جماع تکرار می‌‌شود کفاره بدنه، پیغام داده بود اگر من تمام شترهای کویت را هم بخرم و نحر کنم کفاف کفارات من را نمی‌دهد!!، ‌خب چکار کنیم.

[سؤال: ... جواب:] شک می‌‌کنیم در تداخل در اسباب، خب بیش از یک وجوب نحر بدنه آمد یا نه اصل برائت جاری می‌‌کنیم. ... حالا فعلا در مرحله اسباب استصحاب عدم وجوب زاید جاری است، ‌برائت از وجوب زاید جاری است. این مقتضی کلفت است. اگر تداخل نکنند اسباب، هر نزدیکی سبب یک وجوب نحر بدنه باشد، بعد به دنبالش هم عدم تداخل در مسببات می‌‌آید دیگر.

حالا اگر ما فرض کردیم که نه، استظهارمان از ادله عدم تداخل در اسباب است، البته خود ما قائل بودیم به تداخل در اسباب مثل محقق نراقی، حالا بعدا توضیح می‌‌دهیم، ‌فقط در آن جزائی که از باب مثوبت یا عقوبت است می‌‌گفتیم استظهار عرفی تکرار است. هر جرمی ظاهرش این است که یک جریمه دارد، یک عقوبت دارد. ما استظهارمان این بود، دو بار ‌از چراغ قرمز عبور کرده دو بار جریمه دارد، ‌سه بار سه تا. می‌‌گفتیم در شرعیات هم همین است. منتها دیدیم اگر از نوع واحد باشد مثل آن مثال من جامع انصافا خلاف مرتکز است. انصافا به هر کسی بگویی وحشت می‌‌کند، از نوع واحد باشد، ‌همه‌اش از نوع جماع باشد، حالا جماع کرده تظلیل هم کرده یک حرف دیگر است، تکرر افراد یک شرط، ‌همانی که صاحب سرائر گفت، ما آن‌جا قائل به تداخل هستیم در اسباب و مسببات.

مناقشه در کلام محقق خوئی (شک در تداخل مسببات مجرای قاعده اشتغال است)

من عرضم این است که اگر استظهار قبلی ما درست باشد که حالا یا مطلقا کما علیه المشهور اصل عدم تداخل در اسباب است یا حداقل در احکام مجازاتیه، که نظر مرحوم حاج شیخ مرتضی حائری هم همین بود که در احکام مجازاتیه اصل عدم تداخل در اسباب است، ‌آن وقت شک می‌‌کنیم در تداخل در مسببات، احتمال می‌‌دهیم یک نحر بدنه کافی باشد برای امتثال این صدها وجوب نحر بدنه. آقای خوئی فرمود شک در امتثال است دیگر، الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. می‌‌گوییم: چرا این را می‌‌فرمایید؟ این درست نیست. یک وقت، منشأ شک ما، خوب دقت کنید!‌ در تداخل در مسببات این است که می‌‌گوییم چه اشکال دارد طبیعت واحده دو تا وجوب داشته باشد، این‌جا بیخود اشکال می‌‌کنند آن‌هایی که می‌‌گویند نمی‌شود دو وجوب به طبیعت واحده تعلق بگیرد. شاید طبیعت واحده متعلق دو وجوب باشد، ‌مخصوصا که هر وجوبی ناشی است از یک سبب. اگر این احتمال را بدهیم، یعنی شک داریم متعلق این وجوب حالا در همان مثال ان جاءک زید فاعطه درهما ان اکرمک زید فاعطه درهما، ‌شک داریم که متعلق این دو وجوب قید زایدی دارد، ‌مرة اخرایی دارد یا ندارد. شاید متعلق این دو وجوب ذات و صرف الوجود اعطاء درهم باشد، اگر متعلق این دو وجوب صرف الوجود اعطاء درهم باشد، صرف الوجود با یک فرد محقق می‌‌شود، کدام قاعده اشتغال؟ من شک دارم در این‌که متعلق این دو وجوب آیا قید زایدی دارد یا نه، برائت جاری می‌‌کنم از تقید متعلق این دو وجوب به قید زاید. قید زاید چیست؟ ‌قید زاید این است که بگوید فاعطه درهما ثانیا، از این ثانیا برائت جاری می‌‌کنم، ان‌شاءالله متعلق هر دو وجوب صرف الوجود اعطاء درهم است. وقتی این را گفتم دیگر یک فرد از اعطاء درهم مصداق صرف الوجود اعطاء درهم است. چرا قاعده اشتغال؟

دقت بفرمایید بقیه مطالب ان‌شاءالله فردا.

جلسه 134- 403

**سه‌شنبه – 17/03/1401**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم‌الله الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی الله علیّ سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

ادامه بررسی کلام محقق خوئی در ارتباط با جریان قاعده اشتغال در شک در مسببات

بحث در این بود که مقتضای اصلی عملی در شک در تداخل اسباب و مسببات چیست؟

مرحوم آقای خوئی فرمودند اگر شک کنیم در تداخل اسباب یعنی شک بکنیم مثلا که اگر مولی بگوید ان جاء زید فاعطه درهما ان مرض زید فاعطه درهما، زید هم بیمار بشود هم نزد شما بیاید، آیا دو وجوب اعطاء درهم ثابت می‌شود یا یک وجوب اعطاء درهم. یعنی احتمال می‌دهیم مجیء زید که یک سبب وجوب اعطاء درهم است بیماری زید که سبب دوم وجوب اعطاء درهم است تداخل بکنند با هم و ایجاد بکنند یک وجوب اعطاء درهم را، احتمال هم می‌دهیم که تداخل نکنند این دو سبب،‌ هر کدام یک وجوب اعطاء درهم مستقلی را به وجود بیاورند. شک که می کنیم اصل این است که بیش از یک وجوب اعطاء ‌درهم حادث نشده است، استصحاب عدم وجوب دوم برای اعطاء درهم جاری می‌شود، برائت از آن جاری می‌شود. اما اگر استظهار کردیم عدم تداخل در اسباب را، استظهار کردیم که این دو سبب دو وجوب اعطاء درهم را ایجاد می‌کنند، مجیء‌ زید یک وجوب اعطاء درهم به او را ایجاد می‌کند بیماری زید یک وجوب دیگر اعطاء درهم به او را ایجاد می‌کند اما احتمال دادیم در مقام امتثال تداخل در مسببات بشود، ‌مسبب این دو وجوب اعطاء درهم است، این دو وجوب اعطاء درهم که مسببات هستند احتمال می دهیم در مقام امتثال تداخل بکنند، با یک اعطاء درهم هر دو امتثال بشود. اینجا قاعده اشتغال می گوید شما احراز کردید اشتغال ذمه‌تان را به دو وجوب اعطاء درهم به زید، و الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، ‌حق ندارید اکتفاء کنید به یک اعطاء درهم، ‌این می‌‌شود شک در امتثال.

ما عرض کردیم راجع به اصل عملی در شک در تداخل اسباب فرمایش آقای خوئی تمام است اما فرمایش ایشان در رابطه با اصل عملی در شک در تداخل در مسببات، قابل مناقشه است. چون یک وقت ما احتمال می‌‌دهیم که ممکن باشد یک فعل متعلق دو وجوب باشد، این استدلال که یک فعل نمی‌تواند متعلق دو وجوب باشد برای ما قانع کننده نبود شک کردیم نوبت رسید به اصل عملی. پس احتمال می‌‌دهیم که متعلق این دو وجوب صرف الوجود اعطاء درهم به زید باشد، اگر این‌طور باشد صرف الوجود اعطاء درهم به زید منطبق است بر یک بار اعطاء درهم به زید. اگر کلام این آقایان‌ که می‌‌گویند نمی‌تواند فعل واحد متعلق دو وجوب باشد درست باشد این مستلزم تقیید زاید است به متعلق تکلیف، ان جاء زید فاعطه درهما و ان مرض زید فاعطه درهما آخر، این قید زاید است، برائت از او جاری می‌‌کنیم، شک در تکلیف زاید هست، چرا مجرای قاعده اشتغال باشد؟ پس در این صورت برائت جاری است در شک در تداخل در مسببات.

احتمال دیگر این است که ما بپذیریم که متعلق دو وجوب نمی‌تواند فعل واحد باشد و لکن احتمال بدهیم که و لو صورتا متعلق این دو وجوب فعل واحد است اما حقیقتا این‌ها با هم اختلاف دارند و اختلاف‌شان به نحوی است که نسبت بین این دو عموم من وجه شده. مثلا: ان اجنبت فاغتسل ان مسست میتا فاغتسل، پذیرفتیم که وجوب متعدد یعنی مثلا دو وجوب نمی‌تواند متعلقش فعل واحد باشد، این را پذیرفتیم، پس نمی‌تواند حقیقتا متعلق این دو وجوب اغتسال یک فعل باشد، اما احتمال می‌‌دهیم که ان اجنبت فاغتسل با ان مسست میتا فاغتسل اختلاف‌شان به این نحو باشد که این دو عنوان قصدی باشند، غسل جنابت با غسل مس میت و لو صورتا یکی هستند اما حقیقتا اختلاف دارند و اختلاف‌شان به قصد مکلف بر می‌‌گردد.

مثل نماز ظهر و نماز عصر، نماز ظهر و نماز عصر صورتا یکی هستند، هر دو چهار رکعت هستند، اختلاف نماز ظهر و نماز عصر به قصد مکلف است، قصد می‌‌کند این چهار رکعت نماز ظهر باشد می‌‌شود نماز ظهر، قصد می‌‌کند این چهار رکعت نماز عصر باشد می‌‌شود نماز عصر. این‌جا هم می‌‌رود زیر دوش، قصد می‌‌کند غسل جنابت را می‌‌شود غسل جنابت، ‌قصد می‌‌کند غسل مس میت را می‌‌شود غسل مس میت. این احتمال را ما می‌‌دهیم. حالا اگر قصد بکند با این فعلش هم غسل جنابت باشد هم غسل مس میت، در این صورت اگر احراز می‌‌کردیم که غسل جنابت عنوان قصدی است، غسل مس میت هم عنوان قصدی است، خود آقای خوئی هم قبول داشت که مقتضای قاعده تداخل در مسببات است. یک غسل می‌‌کردیم به نیت هر دو، هم می‌‌شد مصداق غسل جنابت هم می‌‌شد مصداق غسل مس میت.

حالا اگر شک بکنیم نوبت برسد به اصل عملی، چرا برائت جاری نشود؟ ما احتمال می‌‌دهیم که این متعلق وجوب در ان اجنبت فاغتسل با متعلق وجوب در ان مسست میتا فاغتسل که پذیرفتیم با هم حقیقتا اختلاف دارند ولی احتمال دادیم که اختلاف‌شان به نحوی است که به شرط لا از انطباق بر هم نیستند، بلکه لابشرط از انطباق بر همدیگر هستند، برائت جاری می‌‌کنیم از احتمال تقید این دو به شرط لائیت از انطباق بر یکدیگر. چرا مجرای قاعده اشتغال باشد؟

شما مگر خودتان نفرمودید جناب آقای خوئی، نافله مغرب را انسان می‌‌تواند نیت نماز غفیله هم بکند، یک نماز دو رکعتی می‌‌خواند، ‌هم به نیت نافله مغرب هم به نیت نماز غفیله. چرا؟ چون می‌‌گویید دو عنوان قصدی هستند و به شرط لا از انطباق بر یکدیگر نیستند، چون به شرط لا از انطباق بر یکدیگر نیستند ما یک نماز دو رکعتی می‌‌خوانیم هم قصد نماز نافله مغرب می‌‌کنیم می‌‌شود نافله مغرب هم قصد نماز غفیله می‌‌کنیم می‌‌شود نماز غفیله. ولی چرا نمی‌شود نماز شب بخوانیم قصد نماز قضاء‌ صبح هم بکنیم؟ اینقدر طرف زرنگ است، ‌بلند شده بعد از مدت‌ها یک شب نماز شب بخواند، می‌‌گوید هم قصد می‌‌کنم قضاء نماز صبح باشد هم قصد می‌‌کنم نماز شب باشد، نخیر، قصد بکن قضاء نماز صبح خودت، قضاء نماز صبح پدرت، قضاء نماز صبح مادرت و هکذا، و هلم جرا. این درست نیست. این‌جا به شرط لا است، ‌ظاهر دلیل این است که نماز شب که می‌‌خوانیم به شرط لا است از قصد قضاء نماز صبح، امر به قضاء نماز صبح هم که داریم به شرط لا است از قصد نماز شب و لذا اگر قصد کنی هم نماز شب هم قضاء نماز صبح نه نماز شب می‌‌شود نه قضاء نماز صبح، هباءا منثورا می‌‌شود چون به شرط لائیت استظهار می‌‌شود این‌جا.

[سؤال: ... جواب:] چه اشکالی دارد. شما با یک قیام هم قصد می‌‌کنید تعظیم زید را هم قصد می‌‌کنید تعظیم عمرو را، چون به شرط لا از یکدیگر نیست، ‌عنوان قصدی اگر به شرط لا نباشد که مشکلی پیش نمی‌آید با یک فعل قصد دو عنوان می‌‌کنید. اگر صورت‌شان یکی است حقیقت‌شان هم قصدیه است هر دو را قصد می‌‌کنید.

و لذا خود آقای خوئی فرمودند:‌ اگر غسل عنوان قصدی باشد، مثلا غسل جنابت عنوان قصدی باشد غسل مس میت عنوان قصدی باشد، علی القاعدة است تداخل در مسببات. یک غسل می‌‌کنی هم به نیت غسل جنابت هم به نیت غسل مس میت می‌‌شود مصداق هر دو. حالا ما اگر شک کردیم نوبت به اصل عملی رسید بازگشتش به این است که شک داریم در این‌که این دو عنوان‌ که حقیقتا با هم مختلف هستند چون فرض کردیم فعلا که نمی‌تواند دو وجوب به فعل واحد تعلق بگیرد اما احتمال می‌‌دهیم این دو متعلق رابطه‌شان عموم من وجه باشد و به شرط لا از یکدیگر هم نباشند، احتمال می‌‌دهیم به شرط لا از یکدیگر باشند و تداخل در مسببات نشود، برائت جاری می‌‌کنیم از تقید این‌ها به به شرط لائیت. مشکلی پیش نمی‌آید.

و لذا در این فرض هم به نظر ما مقتضای اصل عملی در شک در تداخل در مسببات التزام به تداخل در مسببات است.

یا حتی اگر احتمال می‌‌دهیم که حقیقت این دو فعل متقوم است به یک خصوصیت قهریه که نیاز به قصد ندارد، ان اجنبت فاغتسل یعنی ان اجنبت فیجب علیک ایجاد غسل عقیب الجنابة، متعلق می‌‌شود غسل عقیب جنابت، و لو عنوان قصدی نباشد غسل جنابت اما یک خصوصیت قهریه دارد: غسل عقیب جنابت. ان مسست میتا فاغتسل هم می‌‌شود ان مسست میتا فیجب علیک غسل عقیب مس المیت. آن وقت من بعد از این‌که مس میت کردم و جنب شدم این غسلی که بجا می‌‌آورم هم مصداق غسل عقیب جنابت است هم مصداق غسل عقیب مس میت. مصداق هر دو هست. و یقین هم ندارم که به شرط لا باشد از انطباق بر یکدیگر که حتما باید دو غسل بکنم، شک دارم که آیا مقید است به شرط لائیت یا نیست برائت جاری می‌‌کنم از تقید به شرط لائیت از انطباق بر یکدیگر.

اصلا دیگر با این بیانی که گفتیم ما شک در خارج که نداریم، ما می‌‌دانیم بعد از این‌که مولی دو تا خطاب امر داشت یک فعل بیشتر انجام ندادیم می‌‌خواهیم به این فعل اکتفاء‌ کنیم. قاعده اشتغال یعنی چی؟ [قاعده اشتغال چرا جاری می‌کنید؟] قاعده اشتغال در شک در امتثال خارجی است، مولی به من گفته نماز بخوان نمی‌دانم نماز خواندم یا نه، این می‌‌شود قاعده اشتغال. این‌جا اگر بناء باشد دو وجوب اعطاء درهم به زید داشته باشم دو وجوب غسل داشته باشم اکتفاء‌ به یک اعطاء درهم به زید بکنم اکتفاء‌ به یک غسل بکنم چرا شک می‌‌کنم در سقوط تکلیف دوم؟ چرا؟ شک در خارج که ندارم. من که شک دارم که آیا تکلیف دوم ساقط شد یا نه، شک در امتثال خارجی که ندارم. بالاخره بازگشتش به شک در نحوه جعل شارع است.

آخرش این است که شما می‌‌گویید شک می‌‌کنم در بقاء تکلیف دوم بعد از این‌که این فعل اول را انجام دادم، یک فعل انجام دادم یک اعطاء درهم کردم به زید، یک غسل کردم، شک می‌‌کنم در تداخل در مسببات یعنی شک می‌‌کنم بعد از این‌ آیا تکلیف دوم ساقط شده است به اعطاء درهم به زید غیر از آن تکلیف اول به اعطاء درهم؟ ما که عرض کردیم بازگشت این شرط به این است که شک کردم در اخذ یک خصوصیت به شرط لائیت در متعلق تکلیف، ‌برائت از به شرط لائیت جاری می‌‌کنم. ولی اگر می‌‌گویید شک در مسقط هم دارم، یجب علیک اعطاء درهم آخر بزید ما لم تعط الدرهم الاول، ‌این اصلا عقلایی نیست این‌جور تکلیف باشد. یعنی بگوید ان جاء زید فاعطه درهما ان مرض زید فاعطه درهما آخر و هذا التکلیف یسقط باعطاء الدرهم الاول، ‌این اصلا عرفی نیست این‌جور، بر فرض در همین هم شک کنیم، احتمال می‌‌دهیم شارع گفته ان جاء زید فاعطه درهما ان مرض زید فاعطه درهما آخر و هذا التکلیف یسقط باعطاء الدرهم الاول، ‌بر فرض منشأ شک ما در تداخل در مسببات شک در مسقط بودن اعطاء درهم اول باشد به زید نسبت به تکلیف به اعطاء درهم دوم که اصلا این جور جعل مسقطیت عقلایی نیست، ولی حالا، سلمنا، باز هم بارها عرض کردیم این شک در مسقط شرعی است مجرای قاعده اشتغال نیست.

اگر استصحاب بقاء تکلیف به اعطاء درهم آخر را قبول کنیم در شبهات حکمیه استصحاب حجت است، آقای خوئی! شما که قبول نداری این استصحاب در شبهات حکمیه را، آنقدر تبلیغ کردید که ما هم شدیم تابع شما، ما هم انکار کردیم استصحاب در شبهات حکمیه را، نوبت می‌‌رسد به اصل برائت. بعد از این‌که آن درهم اول را به زید دادیم شک داریم در بقاء تکلیف به اعطاء درهمٍ آخر به زید برائت از بقاء تکلیف جاری می‌‌کنیم. بازگشت این شک به شک در حدود جعل شارع است این‌جا که مجرای قاعده اشتغال نیست قاعده اشتغال در شک در امتثال خارجی جاری می‌‌شود.

این در رابطه با شک در تداخل در اسباب و مسببات در حکم تکلیفی.

مقتضای اصلی عملی در احکام وضعیه

اما شک در تداخل اسباب و مسببات در حکم وضعی: مثلا لباس شما با خون ملاقات کرده بعد همان قسمتی که با خون ملاقات کرده با بول ملاقات کرده، شک در تداخل در اسباب یعنی چی؟ یعنی ما نمی‌دانیم این دو ملاقات منشأ دو نجاست شده یا نه، ‌المتنجس لایتنجس ثانیا، ملاقات با بول کأن لم یکن است، ولی استصحاب می‌‌کنیم عدم حدوث نجاست جدیده را. ولی معمولا این‌جور است جناب آقای خوئی!: وقتی که این لباس من بعد از ملاقات با خون ملاقات با بول کرد، نه این‌که احتمال می‌‌دهم نجاست ثانیه پیدا کند این لباس، احتمال می‌‌دهم نجاست اولی شدیده بشود، همان نجاست بشود نجاست شدیده، همان نجاست یک خصوصیتی پیدا می‌‌کند که دیگر با یک بار شستن از بین نمی‌رود، همان نجاست است، چاق می‌‌شود، نه این‌که نجاست ثانیه‌ای به وجود بیاید تا بگوید اصل عدم نجاست ثانیه است، نه، همان نجاست که برای ثوب با ملاقات خون حاصل شد بعد از ملاقات با بول آن نجاست، شدیده می‌‌شود. بعد یک بار می‌‌شوییم این لباس را شک می‌‌کنیم در بقاء همان نجاست سابقه، احتمال می‌‌دهم آن نجاست سابقه هنوز باقی است، استصحاب بقاء نجاست جاری می‌‌شود.

نگویید آقای خوئی که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول ندارد. می‌گوییم: در یک بحثی استصحاب بقاء نجاست در شبهات حکمیه را قبول کرده به دلیل خاص. به موثقه عمار استدلال کرده که فاذا علمت فقد قذُر، علم به حدوث قذارت پیدا کردی تا علم به ارتفاع قذارت پیدا نکنی بناء بگذار بر بقاء‌ قذارت.

[سؤال: ... جواب:] این استصحاب فرد است به نظر ما. مثل این‌که شما می‌‌دانید این دیوار قبلا سیاه بود، بعد یک بنزینی روی آن ریختی که اگر آن سیاهی ضعیف بود رفته ولی اگر سیاهی آن را شدید کردم، نه، هنوز سیاهی باقی است، با این بنزین کم آن سیاهی شدید از بین نمی‌رود، ما استصحاب می‌‌کنیم بقاء سیاهی دیوار را. خود مرحوم شیخ دارد این را. البته اسمش را شیخ گذاشته استصحاب کلی قسم ثالث، فرض سوم از استصحاب کلی قسم ثالث که ما گفتیم این استصحاب فرد است استصحاب کلی اصلا نیست، یک فردی است که اختلاف مرتبه دارد، ‌ضعیف و شدید دارد، الان احتمال می‌‌دهیم که شدتش که از بین رفته اصلش هم از بین رفته باشد، ‌استصحاب می‌‌گوید اصلش باقی است دیگر.

بله، اگر ما گفتیم که در همین شک در بقاء نجاست به نحو شبهه حکمیه هم ما استصحاب نجاست را قبول نداریم نه به دلیل عام استصحاب نه به دلیل خاص موثقه عمار، نوبت می‌‌رسد به قاعده طهارت در خود این ثوب بعد از این‌که یک بار آن را شستیم، راجع به ملاقی این ثوب، و امثال آن.

[سؤال: ... جواب:] استصحاب عدم حدوث شدت اصل مثبت است، ثابت نمی‌کند که بعد از شستن بار اول اصل نجاست از بین رفته است. این اصل مثبت است.

[سؤال: ... جواب:] بحث اصل عملی است، شما دارید به اصل لفظی تمسک می‌‌کنید. شما می‌‌گویید ان اصاب ثوبک بول فاغسله مرتین می‌‌گیرد این را، ‌مگر ما گفتیم نمی‌گیرد؟ فعلا بحث مقتضای اصلی عملی است.

مقتضای اصلی عملی در شک در مسببات به حسب مثال‌ها مختلف است

در همین حکم وضعی اگر احراز کنیم عدم تداخل در اسباب را یعنی احراز کنیم دو تا حکم وضعی حادث شده، ولی شک کنیم در تداخل در مسببات، یعنی احتمال بدهیم فعل واحد موجب بشود که هر دو حکم وضعی ساقط بشود، این‌جا باید برویم بررسی کنیم، همین‌جوری بگوییم قاعده اشتغال یا بگوییم استصحاب بقاء حکم وضعی، این نشد کار، باید این‌ها را بررسی کنیم. مثال‌هایش فرق می‌‌کند:

شخصی مهر تعیین کرد در عقد ازدواج، به سبب این تعیین مهر بدهکار شد مرد به این زن، بخاطر نفقه‌اش هم بدهکار شد به نفقه‌اش. قطعا دو تا بدهکاری است بدهکاری به مهر بدهکاری به نفقه. اما این شوهر زرنگ است، می‌‌آید می‌‌گوید حاج خانم! مهریه شما چقدر می‌‌شود؟ می‌‌گوید قابل شما را ندارد، ده ملیون، نفقه شما چقدر می‌‌شود؟ نفقه امسال ما هم ده ملیون است. بعد می‌‌رود ده ملیون جور می‌‌کند بعد از این‌که این حاج خانم یک مقدار حواسش جمع نبود ده ملیون می‌‌دهد به قصد اداء هر دو. دو تا دین دارد، با یک ده ملیون می‌‌خواهد قصد کند اداء هر دو دین را، ‌خب اگر واقعا احتمال این را بدهیم که با یک ده ملیون دادن به قصد اداء هر دو چه دین نفقه چه دین مهر، هر دو ساقط می‌‌شود، اگر هم‌چون احتمالی بدهیم، ‌بله استصحاب بقاء دین دوم جاری است، استصحاب می‌‌گوید با یک ده ملیون هر دو دین اداء نشده. ولی جناب آقای خوئی!‌ شما که این استصحاب را این‌جا جاری کردید مبنای شما این است که استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست. طبق مبنای شما برائت جاری می‌‌شود از اشتغال ذمه بعد از این‌که این ده ملیون را دادیم نسبت به یک ده ملیون دیگر. پس در این مثال هم شما نباید بفرمایید مقتضای اصل عملی عدم تداخل در مسببات است.

مثال دوم: زید می‌‌داند دو اجاره با او بستند، نمی‌داند که آیا یک اجاره‌ای بوده که اکرم عالما مستقلا، اجاره دوم بوده اکرم هاشمیا مستقلا، اگر این بوده زرنگ‌بازی نمی‌تواند در بیاورد برود یک عالم هاشمی پیدا کند، آقا! تشریف بیاورید صبحانه یک نان و پنیر با هم بخوریم، حالا اکرام را به نان و پنیر صبحانه منحصر کردی حرفی نیست اما یک عالم هاشمی را می‌‌خواهی اکرام کنی وفاء‌ به هر دو اجاره کرده باشی؟ مثل این‌که بعضی‌ها از چند نفر نیابت حج قبول می‌‌کردند یک حج بجا می‌‌آوردند به نیت همه این‌ها. استفتاء کردند از آقای خوئی. دیگر طلبه اینقدر ناآگاه؟! ظاهرا طلبه هم بوده. چند تا حج نیابی می‌‌گرفته یک حج به قصد همه‌شان بجا می‌‌آورد. خدا روح همه اموات‌تان را رحمت کند!! حالا این هم می‌‌خواهد یک عالم هاشمی یک صبحانه نان و پنیر به او بدهد، به هر دو اجاره عمل کردم، آقا! بده بیاید آن اجرت را، ‌گفتی اکرم هاشمیا، به آن دیگری هم می‌‌گوید گفتی اکرم عالما. می‌‌گویند گفتیم اکرام عالم مستقل از اکرام هاشمی، اکرام هاشمی مستقل از اکرام عالم. حالا اگر همین آقا را دو روز اکرام بکنی حرفی نیست ولی با یک اکرام می‌‌خواهی قال قضیه را بکنی برود، خیلی زرنگ هستی. خب ولی این آقا می‌‌گوید واقعا بینی و بین الله اجاره من لابشرط بود نه به شرط استقلال، ‌من احتمال می‌‌دهم اجیر شدم در اجاره اولی بر اکرام [یک] عالمی، در اجاره ثانیه هم اجیر شدم بر اکرام هاشمی‌ای، ‌لابشرط از این‌که انطباق بر هم پیدا بکنند، اگر این‌جوری است این‌جا هم مقتضای اصل عملی این است که من اجیر نشده‌ام بر اکرام عالم به شرط استقلال، من اجیر نشده‌ام بر اکرام هاشمی به شرط استقلال، می‌‌روم یک عالم هاشمی را اکرام می‌‌کنم هر دو اجرت را هم می‌‌گیرم. در این مثال تداخل در مسبب است.

مثل این می‌‌ماند من نمی‌دانم من اجیر شدم نماز قضاء پدر زید را بخوانم به شرط لا از این‌که اوائل طلوع آفتاب باشد یا لابشرط، اصل برائت جاری می‌‌کنم که من اجیر نشدم بر نماز قضاء میت به شرط لا از این‌که در اوائل طلوع آفتاب باشد، همان اوائل طلوع آفتاب بهترین وقت است که نماز قضاء میت را بخوانم. تمسکا به اصل برائت. نگویید: من این نماز قضاء را در این اوائل طلوع آفتاب بخوانم یقین نمی‌کنم به وفاء به اجاره، شاید اجیر شدم بر قضاء میت به شرط لا از این‌که در اوائل طلوع آفتاب باشد. جواب این است که لزومی ندارد من احراز کنم به وجدان ‌که من وفاء به اجاره کردم، من اصل عملی جاری کردم. نگویید: استصحاب می‌‌گوید هنوز وفاء نکردی به اجاره، این استصحاب جاری نیست. چون من نمی‌دانم اجیر بر چی شدم، اگر اجیر شدم بر نماز میت لابشرط، که خواندم، اگر اجیر شدم بر نماز میت به شرط لا از این‌که اوائل طلوع آفتاب خوانده باشم من وفاء نکردم به اجاره ولی اصل عملی گفت تو اجیر نشدی بر این نماز قضاء میت به شرط لا.

[سؤال: ... جواب:] این مثل هر اقل و اکثر ارتباطی می‌‌شود. شما نمی‌دانید سوره جزء نماز است یا نه، نماز بدون سوره می‌‌خوانی، بعد یکی بگوید استصحاب می‌‌گوید هنوز بر تو نماز واجب است. می‌گوییم: قبل از این‌که من این نماز بی سوره را بخوانم که علم داشتم نماز واجب است، همان موقع من برائت جاری کردم از وجوب سوره، حالا که نماز بی سوره خواندم تازه می‌‌خواهی استصحاب بکنی بقاء‌ وجوب اصل نماز را؟‌ این منجز نیست، من علم به وجوب این داشتم قبلا، منجز من نشد گفت می‌‌توانی برائت جاری کنی از وجوب سوره‌، ‌حالا برای من استصحاب جاری می‌‌کنی؟ این استصحاب چه اثری دارد؟ [اگر] می‌‌گوید جامع نماز واجب است خب باز هم برائت جاری می‌‌کنم از وجوب سوره. اصلا این استصحاب جاری نیست چون این استصحاب نمی‌گوید متعلق من نماز با سوره است، می‌‌گوید اصل مثبت است، شاید متعلقش همان نماز لابشرط از سوره باشد که من قبلا خواندم دیگر قابل تنجیز نیست چون قبلا امتثال کردم. مثل همه مواردی می‌‌شود که نمی‌دانم به چه بدهکارم، نمی‌دانم آیا من مهریه خانمم برنج درجه یک طارم است یا لابشرط از درجه یک و درجه دو و درجه سه، اصل می‌‌گوید من بدهکار نیستم به برنج طارم درجه یک، می‌‌روم می‌‌گردم هر چی اسمش برنج طارم باشد پیدا می‌‌کنم می‌‌گویم خانم! بیا این مهریه‌ات. اگر هم دعوا داشت می‌‌روم دادگاه، دعوا نداشت اصل عملی این است.

کلام واقع می‌‌شود در مقتضای اصلی لفظی، ان‌شاءالله فردا.

جلسه 135- 404

**چهار‌شنبه – 18/03/1401**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم‌الله الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی الله علیّ سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

مقتضای اصل لفظی

بحث در مقتضای اصل لفظی در بحث تداخل اسباب و مسببات است.

اما مقتضای اصل لفظی راجع به تداخل اسباب که مشهور قائلند مقتضای اصل لفظی عدم تداخل اسباب است، وجوهی برای اثبات نظر مشهور ذکر شده:

وجه اول برای تداخل اسباب (شیخ انصاری): ظهور شرط در سببیت مستقله

وجه اول وجهی است که مرحوم شیخ انصاری فرمودند که ظاهر جمله شرطیه در هر خطابی این است که شرط در آن سبب مستقل جزاء است، ان جاءک زید فاعطه درهما، این ظاهرش این است که مجیء زید سبب مستقل است برای وجوب اعطاء درهم، ان مرض زید فاعطه درهما، آن هم ظاهرش این است که بیماری زید سبب مستقل است برای وجوب اعطاء درهم به او. پس ما دو سبب مستقل داریم برای وجوب اعطاء درهم به زید، حالا اگر این دو سبب مستقل موجود شدند، شما در امور تکوینیه وقتی می‌‌بینید دو سبب مستقل موجود شد برای یک مسبب تکوینی، دو فرد از مسب ایجاد می‌‌شود، اگر ما در امور تکوینیه ببینیم دو سبب مستقل ایجاد شد برای یک مسبب، هر بار که این سبب مستقل اول ایجاد شد مسبب ایجاد می‌‌شود، سبب مستقل دوم ایجاد شد باز مسبب موجود می‌‌شود می‌‌شود دو مسبب. همن‌طور که در امور تکوینیه این‌طور هست که دو سبب تکوینی مستقل هرکدام موجود بشوند مسبب تکوینی به دنبال آن موجود می‌‌شود. ساعت هشت آتش روشن شد، این سبب مستقل حرارت است در یک گوشه اتاق، ساعت نه یک آتش دیگری در گوشه دیگر اتاق موجود شد آن هم سبب حرارت است. در خطابات شرعیه هم همین‌طور است. عرف استظهار می‌‌کند ان جاء زید فاعطه درهما، زید ساعت هشت آمد این سبب مستقل است برای این‌که واجب بشود به او یک درهم بدهیم، ساعت نه بیمار شد، ان مرض زید فاعطه درهما آن هم سبب مستقل است برای این‌که واجب بشود به او یک درهم بدهیم. او می‌‌شود وجوب دوم اعطاء درهم. پس با این دو سبب مستقل وجوب اعطاء درهم دو وجوب اعطاء درهم محقق می‌‌شود نه این‌که وجوب اعطاء درهم بعد از مجیء زید ساعت هشت که محقق شد دیگر آن بیماری زید در ساعت نه بگوید دیگر من از دست من کاری ساخته نیست، من چکار می‌‌خواهم بکنم؟ وجوب اعطاء درهم که از ساعت هشت با مجیء‌ زید محقق شد من دیگر سببیت ندارم برای وجوب اعطاء درهم به زید، این خلاف ظاهر است.

اشکالی به مرحوم شیخ شده. گفتند: درست است، ظهور خطاب جمله شرطیه به لحاظ شرط همین است که شما می‌‌گویید، ان جاء زید ظاهرش این است که مجیء زید سبب مستقل است برای وجوب اعطاء درهم به او، ‌ان مرض زید آن هم ظاهر است که سبب مستقل است اگر بعد از آمدن زید زید بیمار بشود نتواند آن بیماری بعد از آمدن وجوب اعطاء درهم دیگری را ایجاد کند یعنی آن سبب وجوب اعطاء درهم نیست در این حال، این خلاف ظاهر است، قبول داریم، اما تعارض می‌‌کند این ظهور با ظهور جزاء در وحدت متعلق. شما با این ظهور شرط در سبب مستقل بودن می‌‌خواهید دو وجوب اعطاء درهم ایجاد کنید با تحقق این دو سبب و بعد بگویید دو وجوب اعطاء درهم نمی‌تواند متعلقش یکی باشد، نمی‌شود فعل واحد متعلق دو وجوب باشد، نمی‌شود فعل واحد متعلق دو اراده توسط یک شخص باشد، پس باید حمل کنیم متعلق را بر این‌که آن سببی که متاخر است مثل بیماری زید او که آمد می‌‌شود یجب اعطاء درهم آخر الیه، این خلاف ظهور اعطه درهما است، ظاهر اعطه درهما در هر دو خطاب این است که یک متعلق دارد نه دو متعلق. این خلاف ظاهر است که بعد که زید آمد نزد ما و ما واجب شد به او یک درهم بدهیم بیمار شد که بگوییم این بیماری سبب بشود به او یک درهم دیگری بدهیم. این ظهور جزاء در وحدت متعلق اقتضاء می‌‌کند پس یک وجوب بیشتر نیست چون متعلق فعل واحد است، این ظهور با آن ظهوری که شما می‌‌فرمایید که ظاهر شرط در این است که هر شرطی سبب مستقل است و یک مسبب مستقل می‌‌خواهد تعارض می‌‌کند.

ایشان فرموده است: این اطلاق جزاء ناشی است از عدم قرینه بر تقیید. ظهور شرط در سبب مستقل بودن قرینه است بر تقیید، ظهور ان جاءک زید و ان مرض زید در این‌که این دو شرط دو سبب مستقل هستند برای وجوب اعطاء درهم و هر سبب مستقلی یک مسبب مستقلی می‌‌طلبد، این ظهور بیان است بر تقیید آن جزاء و دیگر نمی‌گذارد اطلاق جزاء منعقد بشود در این‌که متعلق جزاء در هر دو خطاب فعل واحد است تا نتیجه بگیریم فعل واحد که نمی‌تواند دو وجوب داشته باشد پس ما یک وجوب اعطاء درهم بیشتر نداریم.

محقق همدانی هم در مصباح الفقیه جلد 2 صفحه 259 فرموده: بسیار فرمایش شیخ فرمایش متینی است، ما هم استظهارمان همین است.

اشکال:‌ ظهور شرط در سببیت مستقله شأنیه است نه فعلیه

این وجه به نظر ما اشکال دارد. ما حاشیه نمی‌رویم، اصلا ظهور جمله شرطیه در این‌که شرط سبب مستقل بالفعل است، این را ما قبول نداریم. بله، سبب مستقل شأنی هست یعنی اگر زید بیاید و لو بیمار هم نشود مسبب محقق می‌‌شود، وجوب اعطاء درهم محقق می‌‌شود. اگر زید بیمار بشود و لو نیاید باز وجوب اعطاء ‌به او محقق می‌‌شود اما این‌که ظهورش در این باشد که ان جاءک زید فاعطه درهما این سبب مستقل بالفعل است برای جزاء، ‌ان مرض زید فاعطه درهما این سبب مستقل است برای جزاء که بعد نتیجه بگیرید بگویید زید ساعت هشت آمد ساعت نه بیمار شد ساعت نه که بیمار شد اگر بناء باشد وجوب اعطاء درهم دومی بعد از بیمار شدنش حادث نشود پس این بیماری زید سبب مستقل بالفعل نیست، می‌‌گوییم نباشد، کجا ظهور جمله شرطیه این است که شرط سبب مستقل بالفعل است؟ ظاهر جمله شرطیه این است که علی تقدیر وجود این شرط جزاء موجود است، اگر قبلا موجود بود فهو اگر قبلا موجود نبود با همین موجود می‌‌شود. ان سب شخص النبی صلی الله علیه و آله وجب قتله این‌که قابل تکرر نیست وجوب قتل، حالا اگر بعد از این‌که شخصی ابتداء ناسزا به امام علیه السلام گفت، بعد جرأت پیدا کرد رسید به پیامبر، بگوییم ظاهر ان سب شخص النبی وجب قتله این است که این سب النبی سبب مستقل است بالفعل برای وجوب قتل و چون در این مثال قابل تکرار نیست وجوب قتل، پس بگوییم معلوم می‌‌شود قبلا قتل او واجب نشده است با آن سب الامام چون اگر قتل او با سب الامام قبلا واجب شد دیگر این سب النبی سبب مستقل بالفعل برای وجوب قتل او نیست چون وجوب قتل که دیگر قابل تکرار نیست.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که آقایان می‌‌گویند نمی‌شود فعل واحد دو وجوب داشته باشد، وجوب واحد مؤکد اشکال ندارد اما فعل واحد دو وجوب‌بردار نیست، قتل قابل تکرار چون نیست فعل واحد است نمی‌شود وجب قتله بقتل آخر، قتل آخر که نداریم.

نگویید این‌که شد مفهوم شرط. اصلا بحث مفهوم شرط نیست، کسی به مفهوم شرط نمی‌خواهد تمسک کند، من سب النبی وجب قتله، اصلا این جمله مفهوم ندارد، همان ان سب شخص النبی وجب قتله شرط محقق موضوع است، مفهوم ندارد که. از این مفهوم‌گیری که نمی‌کنند، از ان سب شخص النبی وجب قتله که ان سب شخص الامام لایجب قتله، از این مفهوم نمی‌گیرند. اما بیان مرحوم شیخ انصاری می‌‌آید که ظاهر این خطاب این است که سب پیامبر سبب مستقل بالفعل است برای وجوب قتل این شخص، و این متوقف است بر این‌که بعد از این سب النبی وجوب قتل می‌‌آید پس نباید این وجوب قتل با آن سب امام که قبل آن رخ داده است بیاید. اصلا این استدلال را شما قبول می‌‌کنید؟ می‌‌خندید به این استدلال، ‌چه استدلالی؟!. ان سب شخص النبی وجب قتله قتل او واجب است حالا اگر قبلا قتل این بخاطر یک فعل دیگری واجب شده که هیچ، اگر واجب نشده با این واجب می‌‌شود.

در امور تکوینی اگر بگوییم ان شربت هذا السم تموت یعنی شرب این سم سبب موت است، یکی بگوید نه آقا دروغ نگو، برای این‌که ما قبل از این‌که این آقا سم بخورد به او یک ضربه‌ای زدیم، قبلا داعش مواد منفجره کار گذاشته، تا این سم بخورد چند ساعت طول می‌‌کشد بمیرد، قبل از آن این مواد منفجره او را می‌‌فرستد هوا. می‌‌گویند به ما چه ربطی دارد، ‌ما می‌‌گوییم ان شربت السم تموت شرب این سم سبب موت است، ‌معنایش این نیست که قبل از این‌که با شرب سم تو بمیری سبب مرگ دیگری وجود پیدا نمی‌کند. یعنی شرب این سم سبب مستقل شأنی است برای مرگ یعنی اگر سبب آخری قبل از آن نیاید این شرب سم سبب قتل می‌‌شود، سبب موت می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] سبب مستقل بالفعل. مرحوم شیخ حواسش جمع است. سبب مستقل بالفعل یعنی بقاءا هم اگر می‌‌خواهد وجوب واحد باشد مسبب از هر دو، این‌ها دیگر سبب مستقل بالفعل نمی‌شود. سبب مستقل بالفعل یعنی هرکدام یک مسببی می‌‌طلبد.

مثال دیگر بزنم، از مواد منفجره و شرب سم بیایید بیرون برویم در فضای صلح. مولی به عبدش می‌‌گوید اذا أُصبت بزکام فاشرب مقدار معینا من هذا الدواء، فابلع حبة من هذا الدواء، بعد در یک خطاب دیگر می‌‌گوید اذا صار وجع فی قلبک فاشرب مقدارا معینا من هذا الدواء یا فابلع حبا من ذلک الدواء، این آقا می‌گوید هم سرما خورده هم قلبم درد می‌‌کند، دو تا از آن قرص‌ها می‌‌خورد، بعد که می‌‌خورد می‌‌بیند در حال احتضار است، می‌‌برندش پیش همان دکتر، می‌‌گوید چه کردی با خودت، می‌‌گوید جناب!‌ اصل عدم تداخل در اسباب است، اذا اصبت بزکام فابلع حبة من ذلک الدواء، اذا صار وجع فی قلبک فابلع حبة من ذلک الدواء، ‌اصل عدم تداخل اسباب است. مرحوم شیخ انصاری در اصول فرموده ظاهر خطاب شرطیه (مخصوصا این سبب تکوینی هم که هست) این است که هرکدام سبب مستقل بالفعل است، می‌‌گوید مرد حسابی! می‌‌دانی این دو تا قرص را که با هم خوردی چه بلایی سرت می‌‌آورد خدا رحمت کرده که زود آوردنت بیمارستان و الا دنیا را وداع کرده بودی رفته بودی. دچار بدخوابی شدی، یک قرص خواب بخور، دچار تشنج شدی یک قرص خواب بخور، این هم هم دچار تشنج است هم دچار بدخوابی است، دو تا قرص خواب می‌‌خورد، ‌این قرص خواب را که زیاد بخوری می‌‌میری.

مثال سوم بزنم مثال مالی است. من ورث الف دینار فلیتصدق بمأة دینار، ارث زیاد، هزار دینار کویتی، که البته برای ما خیلی است، این یک خطاب، من ورث من رحم بعید فلیتصدق بمأة دینار، ‌نسبت عموم من وجه است، من ورث الف دینار اعم از این است که رحم بعید باشد یا قریب، من ورث من رحم بعید اعم از این است که هزار دینار باشد یا کمتر. حالا این آقا بیچاره هم هزار دینار ارث دارد هم از رحم بعید است، هر دو عنوان بر او منطبق است، کدام عرفی می‌‌گوید برو دویست دینار صدقه بده؟ اصلا هم‌چون چیزی نیست. کسی که هزار دینار یا بیشتر ارث ببرد صد دینارش را صدقه بدهد، هر کس از فامیل دور ارث ببرد صد دینارش را صدقه بدهد، یا مثلا یک دهمش را صدقه بدهد یک دهم هزار دینار می‌‌شود صد دینار.

[سؤال: ... جواب:] استظهار نمی‌کند، مسأله بپرسد شک بکند من که حرفی ندارم، استظهار نمی‌کند یعنی شما نمی‌توانی بدون مراجعه به مولی به عنوان کسی که فتوی می‌‌خواهی بدهی به او بگویی برو دویست دینار بیاور بعد هم بگویی چه کسی از من بهتر به خود من بده دویست دینار را، صدقه مستحبه هم که به اغنیاء می‌‌رسد، ‌اصلا عرفی نیست این حرف.

[سؤال: ... جواب:] این سبب است. اتفاقا آقایان گفتند اصل عدم تداخل اسباب ربطی به جمله شرطیه‌ای که مفهوم داشته باشد ندارد. فرد واحد است، ولی دو عنوان بر او منطبق است.

چه فرق می‌‌کند با من اجنب فلیغتسل من مس میتا فلیغتسل یا من قرأ آیة السجة فلیسجد من استمع الی آیة السجد فلیسجد، این یک نفر است هم خودش خوانده هم بغل‌دستی می‌‌خواند این شنید، ‌از کجای من قرأ آیة السجد فلیسجد و من استمع الی آیة السجد فلیسجد می‌‌فهمیم که من که دارم هم آیه سجده می‌خوانم، دوست من با هم دارد می‌‌خواند او هم آیه سجده را خواند، ‌شنیدم، استماع کردم، کدام عرف می‌‌گوید تو باید دو تا سجده بکنی. یک وقت قرینه در خود روایات دارد حرفی نداریم، بحث این است که این خطاب کلی به عرف بدهی از کجا می‌‌فهمد دو تا سجده باید بکند؟ ما که نمی‌فهمیم.

تنبیه: در موارد جزاء مجازاتی با دو عنوان، ظهور شرط در سببیت مستقله فعلیه است

ما سابقا یک مطلبی می‌‌گفتیم بعد دیدم مرحوم حاج آقا مرتضی حائری در کتاب خلل الصلاة صفحه 33 شبیه این مطلب را دارد. می‌‌گفتیم: بله، احکامی که از باب مجازات است و لو مجازات اعم از ثواب یا عقاب، استظهار عرفی ما این است که با تکرر شرط این حکم جزائی عرض کردم چه جزاء مثوبتی چه جزاء عقوبتی تکرار می‌‌شود. متفاهم عرفی این است که هر کار نیکی یک ثواب دارد مستقل، هر کار بدی یک عقاب مستقل دارد. و لذا اگر کسی امروز روزه‌اش را خورد کفاره دارد، فردا هم روزه‌اش را خورد یک کفاره دیگر دارد، این را که کسی اشکال نکرده. ثواب هم اگر گفتند هر کس صدقه بدهد به فقیر یک درخت خرما در بهشت می‌دهند، یک صدقه بدهی یک درخت خرما، دو صدقه بدهی دو درخت خرما. ظاهرش این است. بعد دیدیم انصافا همه جا نمی‌‌شود. مناسبات حکم و موضوع فرق می‌‌کند. در جایی که طبیعت واحده باشد، ‌افرادش مکرر بشوند، همه جا تکرر عقوبت عرفی نیست. من لبس المخیط محرما فعلیه دم شاة واضح نیست که حالا این آقا صد بار لبس مخیط کرد، مدام می‌‌پوشید می‌‌رفت حمام باز می‌‌آمد می‌‌پوشید موقع خواب در می‌‌آورد، ‌در روز مکرر هم حمام می‌‌کرد مکرر هم می‌‌خوابید، مدام تکرار شد لبس مخیط، واضح نیست تکرر عقوبت و الا همان نقض پیش می‌‌آید که گفت جماع قبل از طواف نساء عمره مفرده عالما عامدا کفاره بدنه دارد، آن آقا گفت من جوان بودم حالا طواف نساء عمدا نکردم یا فراموش کردم جاهل بودم آمدم بعد دیگر نائب نگرفتم، خودم هم نرفتم کوتاهی کردم، الان دیگر پیر شدم، می‌‌گویید کفاره بدنه بده، خب چکار کنم، آقای خوئی می‌‌گوید برای هر بار جماع یک بدنه، خب بنده خدا حق داشت بگوید کل شترهای کشورم را هم اگر من بخواهم نحر کنم، باز کفاف این کفارات من را نمی‌دهد، عرفی نیست.

الان می‌‌گویند من زنی یجلد مأة جلدة، این متهم به زنا را می‌‌آورند قاضی می‌‌گوید چه کردی؟ مخصوصا بعضی از قاضی‌ها کاملا بازجویی می‌‌کنند، حالا قدیم این‌جور بود الان نمی‌دانم، ‌مدام پیگیری می‌‌کنند با این‌که نباید پیگیری کرد، ‌آخرش ثابت شد این سال‌ها است با این زن ارتباط نامشروع دارد، ‌کسی گفته به تعداد زناها حد می‌‌زنند؟ گفت آن اوائل دو هزار بار تازیانه نوشته شده بود برای یک کسی، با اصالة عدم تداخل، آخه کی این را گفته؟ هیچ فقیهی این را نگفته در تکرر حد با تکرر زنا.

[سؤال: ... جواب:] اگر اجراء حد می‌‌کنید بعد ثابت می‌‌شود زنای دوم، آن ‌که هیچی، بار دوم هم حدش می‌‌زنند بعد بار سوم اگر ثابت شد که یقتل فی الثالثة. آن هیچ. نه، فرض کنید ثابت شد با ده‌ها زن ارتباط نامشروع داشته، به تعداد ارتباط‌های نامشروعش حد به او می‌‌زنند؟‌ نه. ثابت شد این ده سال است که ناهارش همراه با شرب خمر است، حساب می‌‌کنند صد ضربه شلاق را ضربدر در روزهای سال که او شرب خمر کرده، ‌او که دیگر هشت ملیون تازیانه هم به او بدهند کفاف نمی‌دهد. هیچ‌کس آن‌جا نگفته. ... حالا بله اگر دو عنوان مستقل باشد در مثال ان جاء زید فاعطه درهما حالا آن‌که اصلا از باب مثبوت یا عقوبت نیست، ولی اگر بگویند اگر زید قرآن را حفظ کر به او یک درهم بدهید اگر نهج البلاغة را هم حفظ کرد به او یک درهم بدهید این ظاهرش این است که دو عنوان مستقل است، دو درهم به او می‌‌دهیم، ‌متفاهم عرفی این است.

[سؤال: ... جواب:] اما ان جاء زید فاعطه درهما یا آن مثال من ورث الف دینار یتصدق بمأة دینار او که از باب جزاء مثوبتی یا عقوبتی نیست. و لذا آن‌جا ما روشن است که قائل به اصل عدم تداخل نیستیم. در احکام جزائی هم در جایی که از دو نوع باشد استظهارمان عدم تداخل است، مثل من حفظ القرآن فاعطه درهما من حفظ نهج البلاغة فاعطه درهما، اما اگر از نوع واحد باشد، من زنی یجلد مأة جلدة من شرب الخمر یجلد مأة جلدة من جامع قبل طواف النساء للعمرة ینجر بدنة، این اگر بعد از جماع اول رفت نحر بدنه کرد باز جماع مکرر کرد خب معلوم است که آن جماع دوم سبب نحر بدنه است چون آن وقت نحر بدنه بر او واجب نیست قبلا نحر بدنه کرده بخاطر جماع اول ولی اگر نحر بدنه نکرده حالا می‌‌آید مسأله می‌‌پرسد ده‌ها بار کرده جماع کرده قبل از طواف نساء عمره مفرده بگوییم به تعداد جماع‌ها نحر بدنه بکن این‌ها به نظر ما عرفیت ندارد. و حتی فتوایش هم مستنکر است عرفا، و لذا وقتی نقل هم کردیم خود شما خندید، اگر این را هم به عنوان دلیل خامس ذکر کنیم برای علماء!!.

[سؤال: ... جواب:] این‌که خلاف ظاهر است. ظاهرش این است که سبب مستقل است منتها سبب مستقل شأنی ما می‌‌گوییم. اما چون این حکم جزائی مثوبتی است این ظهور پیدا کرد در سبب مستقل بالفعل.

اما اینی که مرحوم شیخ انصاری فرمود: ظهور شرط در این‌که سبب مستقل است بر ظهور جزاء در این‌که متعلقش واحد است مقدم است، تقریبش صحیح نیست. لم‌ لایعکس؟ از یک طرف می‌‌چسبید می‌‌گویید ظهور ان جاءک زید در این‌که مجیء زید سبب مستقل است و این مقدم می‌‌شود و بیان است بر تقیید اطلاق جزاء پس می‌‌شود ان جاء زید فاعطه درهما ان مرض زید فاعطه درهما آخر، خب لم لایعکس؟ چرا از آن طرف نمی‌آیید؟ بگویید ظهور جزاء در وحدت متعلق قرینه است بر این‌که ما آن ظهور اطلاقی شرط را در این‌که سبب مستقل بالفعل است تقیید بزنیم. بیان مرحوم شیخ درست نیست.

بله، انصاف این است که عرف اگر استظهار سببیت فعلیه بکند مثل همان موارد حکم جزائی عقوبتی یا حکم جزائی مثوبتی، ظهور سببیت مستقله شرط را مقدم می‌‌کند بر ظهور اطلاقی جزاء در وحدت متعلق، بله، این استظهار عرفی را قبول داریم ولی بیان فنی نداریم. چون چرا ظهور شرط را در سبب مستقل بودن مقدم می‌‌کنید بر ظهور جزاء؟ هر دو ظهور اطلاقی هستند.

اگر بگویید ظهور شرط در سبب مستقل بودن ظهور وضعی است، نه، درست نیست. ظهور جمله شرطیه در این‌که این سبب مستقل بالفعل است مطلقا سواء تقارن مع سبب آخر ‌ام لا، سواء سبقه سبب آخر ‌ام لا، این ظهور اطلاقی است یا وضعی؟ این‌که شرط سبب مستقل است مطلقا و لو مقارن باشد با سبب دیگر و لو متاخر باشد از سبب دیگر، ‌این ظهور اطلاقی است دیگر، این ظهور وضعی نیست. دو تا ظهور اطلاقی هستند. بله ما قبول داریم عرف من انشد شعرا فی مدح اهل البیت فاعطه درهما من قرأ القرآن فاعطه درهما، ‌یک جوانی آمد اول قرآن خواند بعد شعری در مدح امام رضا علیه السلام خواند، ظهور عرفی این است که دو درهم به او بدهیم، اما بیان فنی نمی‌شود بر آن اقامه کرد.

پس این وجه اول که مرحوم شیخ فرمودند تمام نیست. مگر در دو شرط مستقل که جزائش حکم جزائی مثوبتی یا عقوبتی باشد، دو شرط با دو عنوان مختلف، ‌این‌جا ما اصل عدم تداخل را می‌‌پذیریم.

بقیه مطالب روز یک‌شنبه ان‌شاءالله.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 136- 405

**یک‌شنبه – 22/03/1401**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم‌الله الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی الله علیّ سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در ادله‌ای بود که برای اثبات نظر مشهور راجع به این‌که اصل عدم تداخل در اسباب هست ذکر شده بود.

دلیل اول دلیل مرحوم شیخ انصاری بود که فرمود ظاهر جمله شرطیه سببیة الشرط للجزاء است. پس ان جاءک زید فاعطه دینارا ظاهرش این است که مجیء‌ زید سبب مستقل است برای وجوب اعطاء دینار به او، ‌ان مرض زید فاعطه دینارا هم همین‌طور است. عرف بعد از این‌که استظهار کرد از این دو خطاب که مجیء ‌زید یک سبب مستقل است برای وجوب اعطاء دینار به او، بیماری زید یک سبب مستقل دیگری هست برای وجوب اعطاء دینار به او، قیاس می‌‌کند این دو سبب را در تشریعیات به دو سبب در تکوینیات، همان‌طور که دو سبب در تکوینیات موجب می‌‌شود که دو مسبب ایجاد بشود، هر سببی را که موجود می‌‌شود یک مسببی به دنبال او موجود می‌‌شود، آتش در این اتاق یک ایجاد حرارت می‌‌کند، آتش در اتاق دیگر یک ایجاد حرارت می‌‌کند و لذا عرف می‌‌گوید در تشریعیات هم همین‌طور است. مجیء زید یک وجوب اعطاء درهم به زید را ایجاد می‌‌کند، بیماری زید یک وجوب دیگر اعطاء دینار به زید را ایجاد می‌‌کند، و این می‌‌شود عدم تداخل در اسباب.

ما عرض کردیم اولا: ظهور ندارد جمله شرطیه در سبیت فعلیه شرط للجزاء، ‌بلکه بیش از سببیت شأنیه اقتضاء نمی‌کند. سببیت شأنیه یعنی اگر موجود نبود این جزاء به سبب سابق، ‌این سبب آن جزاء‌ را ایجاد می‌‌کند.

ثانیا: شما قیاس کردید سبب تشریعی را به سبب تکوینی، مگر سبب تکوینی این‌طور هست که اگر دو سبب تکوینی موجود شد لزوما دو مسبب موجود بشود؟ موارد، مختلف هست. در همان مثالی که عرض می‌‌کردیم که کسی که این غذا را بخورد بیمار می‌‌شود، کسی که آن شربت را بخورد بیمار می‌‌شود، آیا لزوما به این معناست که اگر کسی هم این غذا را خورد هم آن شربت را خورد دو بیماری بگیرد؟ چه ظهوری دارد در این مطلب؟ اگر بگویند در امور تکوینی کسی که این قرص را بخورد او سبب می‌‌شود که از این بیماری زکام خوب بشود، هر کس بیماری زکام گرفت این قرص را بخورد، بعد بگویند هر کس قلبش درد گرفت این قرص را بخورد، آیا معنایش این است که دو قرص بخورد کسی که هم زکام گرفته است هم قلبش درد گرفته است تا از هر دو بیماری خوب بشود؟ این‌ها در امور تکوینی هم لزوما به این معنا نیست که دو سبب مستتبع دو مسبب باشد، نخیر، در امور تکوینی هم موارد مختلف هست. مثلا شستن دو بار بشوییم دو بار لباس تمیز می‌‌شود؟ سه بار بشوییم سه بار لباس تمیز می‌‌شود؟ یا تمیزیش بیشتر می‌‌شود؟

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که شما این لباس را شستید شستن لباس سبب تمیزی او است آیا بار دیگر بشویید باز او تمیز می‌‌شود یا شدیدا تمیز می‌‌شود. این‌طور نیست. چه بسا مواردی هست که مسبب صرف الوجود طبیعت است، صرف الوجود که قابل تکرار نیست. فلان قرص را بخورید مؤثر است در علاج شما، صرف الوجود علاج مسبب هست از این شرب دواء، خیلی از موارد اسباب تکوینی صرف الوجود یک طبیعت هستند و آن با تکرار سبب تکرار نمی‌شود.

اشکال سوم به شیخ انصاری (مرحوم امام)

امام قدس سره فرموده‌اند: اصلا ما اشکال‌مان به شیخ انصاری این است:‌ قیاس تکوین و تشریع با هم غلط است و این‌که استاد ما مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری متاثر از شیخ انصاری شده بود و اسباب شرعیه را در جمله‌های شرطیه را قیاس می‌‌کرد به اسباب تکوینیه و می‌‌گفت چون در اسباب تکوینیه با دو سبب دو مسبب موجود می‌‌شود پس با دو شرط هم دو جزاء موجود می‌‌شود، با مجیء‌ زید و بیماری زید دو تا وجوب اعطاء درهم به زید موجود می‌‌شود و حاج شیخ عبدالکریم حائری با این‌که قبلا قائل بود که اصل تداخل در اسباب است، بخاطر همین نکته آمد قائل شد که نه، صحیح آن نظر شیخ انصاری است که اصل عدم تداخل در اسباب است. امام فرمودند اصلا اشتباه است ما قیاس کنیم عالم تشریع را به عالم تکوین. در عالم تکوین معلول تکوینی وجودش عین الربط به علتش هست و لذا اگر دو علت داشتیم طبعا دو تا معلول هم داریم. چون وجود معلول تابع وجود علت است اما اسباب شرعیه که تاثیر تکوینیه ندارد در مسببش، ماء مثلا تاثیر تکوینی ندارد در وجوب وضوء، موضوع است برای وجوب وضوء، موضوع مگر تاثیر تکوینی دارد در حکمش؟ این مطلب را از امام در تهذیب جلد 1 صفحه 353 نقل کردند.

مناقشه

این فرمایش امام اصلا درست است که قیاس تشریع و تکوین به هم صحیح نیست ولی ایشان مثل این‌که در بیان تکوین فقط نظر کردند به علت مفیضه که وجود معلول عین الربط به او هست در حالی که مقصود شیخ انصاری و حاج شیخ عبدالکریم حائری اسباب تکوینی عرفی بوده نه علت مفیضه. مثلا آتش که علت مفیضه حرارت نیست و لذا آتش از بین می‌‌رود و مدت‌ها حرارت در اتاق هست. علت مفیضه اگر باشد که تا علت مفیضه از بین برود معلولش که عین الربط به او هست از بین خواهد رفت. مراد مثل شیخ انصاری و حاج شیخ عبدالکریم حائری از اسباب تکوینی اسباب تکوینی عرفی است مثل آتش. پس نباید این نکته را ما به رخ این آقایان بکشیم که در معلول تکوینی، ‌معلول تکوینی عین الربط به علتش است، ‌مگر هر علتی علت مفیضه است؟ حرارت که عین الربط به آتش نیست، ولی امام اسمش را می‌‌گذارند علت تکوینیه حرارت.

به نظر ما اشکال اساسی این است که در اسباب تکوینیه عرفیه هم درست نیست گفته شود این تعدد سبب تکوینی موجب تعدد مسبب می‌‌شود چون گاهی مسبب صرف الوجود است اصلا صرف الوجود با اولین سبب موجود می‌‌شود و دیگر قابل تکرار نیست. مثل همان غسل که سبب تمیزی لباس است. وانگهی جمله شرطیه ظهور در سببیت فعلیه ندارد تا ما قیاسش کنیم به سببیت اسباب تکوینیه.

ادامه فرمایش مرحوم امام

امام در ادامه فرمودند: ما این اشکال‌های فنی را می‌‌کنیم به این آقایان اما آخرش باز به بیان عرفی ادعاء آقایان‌ را که اصل عدم تداخل در اسباب است می‌‌پذیریم. ‌با قواعد نمی‌شود اصالة‌ عدم التداخل را اثبات کرد، ‌قیاس بکنیم شرط در جمله شرطیه را به اسباب تکوینی، این‌ها اشتباه است اما به عرف اگر بگوییم عرف خیلی از نکات صناعی را ملتفت نیست. و لذا انصاف این است که عرف اگر دو شرط داشته باشیم ان جاءک زید فاعطه دینارا ان مرض زید فاعطه دینارا می‌‌فهمد که جزاء در هرکدام غیر از جزاء در دیگری است، وقتی زید بیاید یک فرد از اعطاء‌ درهم واجب می‌‌شود، بیمار بشود یک فرد دیگر از اعطاء درهم واجب می‌‌شود. مثل این‌که در کلام واحد بگوید، بگوید ان جاء زید فاعطه درهما ان مرض زید فاعطه درهما. اشکال ندارد، عرف به آن ذهن ساذجش علل خارجیه را ببیند، چون علل خارجیه را عرف می‌‌گوید هرکدام سبب هستند برای یک معلولی، ارتکاز شکل می‌‌گیرد برای عرف، ‌به عرف اگر بگویند موت الفأرة فی ماء البئر یوجب نزح سبع دلاء، موت الهرة‌ فی ماء البئر یوجب نزح سبع دلاء، عرف استظهارش این است که باید چهارده دلو بکشیم، هرکدام از این دو چه موت الفأرة چه موت الهرة‌ هرکدام سبب مستقلی است برای وجب نزخ هفت دلو، استظهارش این است که این موت الفأرة سبب است برای وجوب نزح سبع دلاء، موت الفأرة موت هره این‌ها سبب هستند و این موجب تعدد مسبب می‌‌شود. بله حالا ما برهان را ابطال کردیم که قیاس نکنید تشریع را به تکوین ولی عرف ساذج که این مطالب را متوجه نمی‌شود، برای او ارتکاز شکل گرفته که این موت الهرة سبب است برای وجوب نزح سبع دلاء، ‌موت الفأرة هم سبب است برای وجوب سبع دلاء، و تعدد سبب موجب تعدد مسبب می‌‌شود، این یک ارتکازی است در ذهن عرف.

بعد امام می‌‌فرمایند دو تا وجوب سبع نزح دلاء مستلزم تعدد واجب نیست، عقلا مشکلی ندارد ‌دو وجوب متعلقش فعل واحد باشد، باز هم عقل را بگذاریم کنار، پیشنهاد ما به شما این است که اول یک سؤالی از عقل بکنید بعد جواب که شنیدید بگویید خداحافظ، ما گوش به حرف شما نمی‌دهیم می‌‌رویم سراغ عرف. امام می‌‌فرمایند به عقل می‌‌گوییم می‌‌گوید دو تا وجوب باشد اما کی گفته این دو تا وجوب به فعل واحد تعلق می‌‌گیرد؟ فوقش وجوب دوم می‌‌شود تأکید، ولی عرف باز هم این چیزها حالیش نیست. در ذهنش این است ‌(بخاطر مناسباتی که هست) که دو وجوب هم اقتضاء می‌‌کند به دو فرد تعلق می‌‌گیرد پس می‌‌شود وجوب نزح یک فرد از سبع دلاء در فرضی که فأرة بمیرد در آب چاه و یک وجوب فرد دیگری از نزح سبع دلاء در صورتی که هرة بمیرد در چاه.

البته این در صورتی است که جنس شرط فرق کند، مثل همین مثال، ‌اما اگر افراد یک جنس شرط باشند نه، آن‌جا احتمال بدهیم که مثلا دو تا گربه افتاده در چاه، احتمال می‌‌دهیم طبیعی موت هرة سبب است برای وجوب نزح سبع دلاء نه افراد، متعدد نمی‌شود وجوب نزح سبع دلاء‌ با افتادن دو گربه در آب چاه. مگر عرف باز استظهار بکند که نه، هر فردی از افراد موت الهرة یک سبب است بطور مستقل، بحث دیگری است و الا اگر عرف بگوید طبیعت این شرط سبب است نه افراد این شرط، مثل آن مثالی که می‌‌زدیم طبیعت جماع قبل از طواف نساء در عمره مفرده سبب است برای وجوب نحر بدنه، نه افراد آن، این‌جا مقتضای اصل، تداخل است، ‌اصلا خارج می‌‌شود از محل نزاع، ‌روشن است که این‌جا می‌‌شود تداخل. چون طبیعت جماع قبل طواف النساء در عمره مفرده سبب وجوب نحر بدنه است نه افراد آن‌ که با تعدد افراد جماع متعدد بشود وجوب نحر بدنه. این را در مناهج الاصول جلد 2 صفحه 214 بیان کردند.

مناقشه

ما عرض‌مان خدمت امام همین است که شما که اول آمدید با عقل بساط شیخ انصاری و حاج شیخ عبدالکریم حائری بهم ریختید اما بعدش گفتید چه کنیم عرف هر چه ما می‌‌گوییم نمی‌فهمد، ارتکازش تعدد جزاء عقیب تعدد شرط است به شرط این‌که جنس شرط‌ها فرق کند. ما که این را نمی‌فهمیم. ان مسست میتا وجب علیک الغسل ان اجنبت وجب علیک الغسل، ‌کی عرف می‌‌فهمد دو بار غسل بکنی؟ از کجا عرف این را می‌‌فهمد؟ به نظر ما ظهوری ندارد بیش از یک فعل و بیش از یک وجوب حادث بشود. اذا مسست میتا یجب علیک الغسل، ‌اذا اجنبت یجب علیک الغسل حالا هم جنب شده هم مس میت کرده کدام عرف می‌‌گوید باید دو بار بروی حمام؟

[سؤال: ... جواب:] کدام ارتکاز متشرعه؟ اذا قرأت آیة السجدة یجب علیک السجود اذا سمعت آیة السجدة یجب علیک السجود، حالا هم‌زمان یا قبل از این‌که سجده بکنم بین قرائت و استماع، قرائت کردم، آیه سجده را هم شنیدم، کدام عرف می‌‌گوید باید دو بار سجده کنی؟ اذا اصبت بزکام فابلع حبة من هذا الدواء اذا صار وجع بقلبک فابلع حبة من هذا الدواء، کدام عرف می‌‌فهمد که اگر زکام پیدا کرد و قلبش درد گرفت دو تا قرص از این دواء‌ را بخورد، ‌بعد می‌‌رود دکتر می‌‌گوید: اگر نیاورده بودند تو را پیش من، این دو تا قرص ‌تو را می‌‌کشت. ... کجا علم به ضرر دارد؟‌

اشکال سوم به شیخ انصاری

اشکال سوم به شیخ انصاری: شیخ انصاری این‌که ظاهر ان جاءک زید فاعطه دینارا ان مرض زید فاعطه دینارا این است که هر شرطی سبب مستقلی دارد، بعد از آن طرف ظهور جزاء که فاعطه دینار این است که یک جزاء هست، این را به وجه فنی حل نکرده که این دو ظهور چه جور با هم قابل جمع هستند؟ از یک طرف ایشان می‌‌گوید ظهور ان جاءک زید این است که مجیء زید سبب مستقل است برای وجوب اعطاء درهم، ‌ان مرض زید فاعطه درهما این سبب مستقل است برای وجوب اعطاء درهم، اگر زید هم آمد هم مریض است پس دو وجوب است و دو وجوب هم متعلقش می‌‌شود دو فرد از اعطاء درهم، این خلاف ظاهر جزاء است.

اشکال در بیان مرحوم شیخ که وحدت، مقتضای قدرمتیقن از جزاء است نه ظهور آن

یک بیانی از مرحوم شیخ نقل شده که ایشان فرموده: اصلا جزاء ظهور در وحدت ندارد، ما از باب قدرمتیقن است که می‌‌گوییم بیش از یک بار لازم نیست اعطاء درهم، قدرمتیقن هم در جایی است که ظهور بر خلاف نباشد، ظهور شرطین در سببیت مستقله هرکدام بر خلاف وحدت جزاء است. اما این‌که ما بگوییم جزاء ظهور در وحدت دارد، ‌نه، ظهور در وحدت ندارد، پس ظهور شرط در مستقل بودن که اقتضاء‌ می‌‌کند تعدد در جزاء را اصلا ظهور معارضی ندارد چون ما از باب قدرمتیقن می‌‌گفتیم وحدت جزاء نه از باب ظهور خطاب جزاء.

این حرف خیلی چیز عجیبی است برای این‌که انصافا مقتضای فاعطه دینارا در آن دو تا خطاب این است که این جزاء واحد است، ‌یک طبیعت است، طبیعت اعطاء دینار نه دو فرد، این اصلا قدرمتیقن نیست، ‌این ظهور است.

مناقشه در دفاع محقق نائینی از مرحوم شیخ

مرحوم نائینی خواسته دفاع کند از شیخ. فرموده: ببینید درست است، ما در رتبه سابقه بر وجوب یک فعل را دیدیم، مولی یک فعل را می‌‌بیند: اعطاء درهم یا دینار به زید، اما در رتبه لاحقه بر عروض وجوب گاهی چون وجوب متعدد می‌‌شود تعدد وجوب اقتضاء می‌‌کند تعدد واجب را. ما نگاه می‌‌کنیم به ذات اعطاء دینار به زید وحدت می‌‌بینیم، اما این مهم نیست، این اطلاق در مرتبه ذات اعطاء دینار است به زید، او اصلا در این مرحله تقیید نمی‌خورد هنوز هم مطلق است. در مرحله متاخره از عروض وجوب چون دو تا وجوب هست بخاطر دو تا شرط، این اقتضاء می‌‌کند تعدد واجب را. پس آن اطلاق جزاء که در رتبه سابقه بر عروض وجوب است او هنوز هم هست، اصلا او معارض نیست با ظهور شرط در سبب مستقل بودن، او هنوز هم هست. اینی که مرحوم شیخ می‌‌گوید اطلاق جزاء معارض نیست با ظهور این دو شرط در سبب مستقل بودن نکته‌اش این است که [اگر مراد] ظهور اطلاقی جزاء‌ در رتبه سابقه بر وجوب است که او هنوز هم هست و این تعدد اعطاء درهم در رتبه لاحقه بر عروض وجوب است، ‌بعد از این‌که دو تا وجوب آمد این اقتضاء می‌‌کند دو تا فرد از اعطاء درهم را.

انصافا این فرمایش مرحوم نائینی قابل گفتن نیست. چرا؟ برای این‌که مولی اگر لحاظ بکند طبیعت واحده را مثلا آوردن آب، ده دقیقه قبل گفته برو آب بیاور، الان هم می‌‌گوید برو آب بیاور، تا در رتبه سابقه لحاظ نکند اتیان بالماء را مرة أخری، معقول نیست که وجوب متعدد بشود. یعنی چی در رتبه سابقه متعلق این دو وجوب اطلاق دارد، بخاطر دو وجوب می‌‌شود دو فرد از طبیعت، این اصلا قابل گفتن نیست، مولی همین‌جوری می‌‌گوید برو آب بیاور ده دقیقه دیگر می‌‌گوید برو آب بیاور، مقصودش این است که بار دوم آب بیاورد هیچ لحاظ زایدی هم نکند، ‌همان آب آوردن را لحاظ کند. نمی‌شود آقا. وقتی بار دوم می‌‌گوید برو آب بیاور اگر لحاظ نکند اتیان بالماء‌ مرة أخری را آن وجوب می‌‌شود وجوب مؤکد، ‌تکرار وجوب سابق، ‌باید در رتبه سابقه بر عروض وجوب متعلق را قید بزند بگوید اتیان للماء مرة أخری واجبٌ. پس یعنی چه که در رتبه سابقه بر تعدد وجوب ذات واجب مطلق است، هیچ قیدی ندارد، هنوز هم مطلق است.

این حرف به حرف‌های عرفانی می‌‌خورد، چه ربطی دارد آقای نائینی این حرف را در اصول می‌‌زنید؟ [در عرفان می‌گویند:] "کان الله و لم یکن معه شیء، در رتبه ذات خدا هیچ‌کس با خدا نبود الان هم نیست"، عین آن حرف‌ها می‌‌شود، از شما دیگر توقع نبود این حرف‌ها را بزنید، شما دیگر چرا؟ در رتبه ذات اتیان بالماء هیچ قیدی نخورده است این اتیان للماء، چون دو تا وجوب عارض می‌‌شود شده متعلقش: اتیان بالماء مرة اخری، اصلا معقول نیست این حرف، تا در رتبه سابقه مولی لحاظ نکند اتیان للماء را مرة اخری نمی‌شود وجوب دوم بر او عارض بشود. این‌جا هم تا لحاظ نکند اعطاء درهم آخر را، اعطاء دینار آخر را نمی‌شود وجوب دوم تعلق بگیرد به این متعلق.

پس اطلاق جزاء اقتضاء می‌‌کند وحدت را در متعلق جزاء، و این خلاف آن ظهور شرطین است در این‌که سبب مستقل هستند. این را بپذیرید، ‌فوقش می‌‌گویید چون به قول مرحوم آقای داماد عرف شرط را که در رتبه سابقه بر جزاء هست لحاظ می‌‌کند و ظهور در شرط را مقدم می‌‌کند بر ظهور در جزاء، چون شرط بر جزاء تقدم رتبی دارد، ظهور شرط هم بر ظهور جزاء مقدم هست. خب یک ادعای بی دلیلی است، از کجا می‌‌گویید چون شرط در رتبه سابقه بر جزاء است چون سبب جزاء است، قبل از او لحاظ می‌‌شود، پس ظهور شرط هم که در سببیت مستقله است که مقتضی تعدد وجوب است مقدم است بر ظهور اطلاقی جزاء. ضابطه ندارد این حرف.

اشکال چهارم به مرحوم شیخ (محقق بروجردی)

مرحوم آقای بروجردی اصلا اشکال بالاتری می‌‌کند. می‌‌گوید: اصلا یعنی چی اذا جاءک زید فاعطه دینارا اذا مرض زید فاعطه دینارا آخر؟ این می‌‌دانید معنایش چیست این‌هایی که می‌‌گویند جزاء را مقید می‌‌کنیم مثل مرحوم شیخ انصاری، این معنایش این است که این دو تا خطاب ناظر به هم هستند، تا ناظر به هم نباشند که نمی‌شود این‌جوری جمع کرد. اگر زید بیاید به او یک دینار بده اگر مریض بشود دینار دیگر بده، این "دیگر" که می‌‌گویید یعنی ناظر به آن خطاب اول است، ‌حاکم بر آن خطاب اول است، کی این دو خطاب ناظر به هم هستند، کدام اذا جاءک زید فاعطه دینارا حاکم بر اذا مرض زید فاعطه دینارا و ناظر به او است یا بر عکس؟ ناظر به هم نیستند.

[سؤال: ... جواب:] مولی وقتی می‌‌گوید ان جاء زید فاعطه دینارا ان مرض زید فاعطه دینارا فرض متصل در یک خطاب که نیست، منفصل است، ظهور دارد در این‌که لحاظ کرده آن خطاب دیگر را و گفته فاعطه دینارا آخر غیر از ذلک الدینار؟ آخه مولای عرفی اصلا یادش چه بسا نیست از آن خطاب قبلی.

پاسخ از اشکال محقق بروجردی

ما یک عرضی داریم، چون خودمان فی الجملة‌ طرفدار عدم تداخل بودیم در جایی که دو جنس باشد شرط و جزاء، هم از باب مثوبت یا عقوبت باشد، اذا انشد زید شعرا فی مدح اهل البیت فاعطه درهما اذا قرأ القرآن فاعطه درهما، ‌ما این‌جا می‌‌گفتیم تعدد جزاء، ظاهرش این است. ما می‌‌گوییم به قول امام بیان فنی ندارد ولی بیان عرفی این است که اذا انشد زید شعرا فی مدح اهل البیت فاعطه درهما لاجل ذلک، این لاجل ذلک متفاهم عرفی است. اذا قرأ زید القرآن فاعطه درهما لاجل ذلک، نمی‌گوییم فاعطه درهما غیر ذلک الدرهم، نه، ‌این‌ها عرفی نیست. اذا انشد زید شعرا فی مدح اهل البیت فاعطه درهما لاجل ذلک، اذا قرأ زید القرآن فاعطه درهما لاجل ذلک، و ما این را قبول داریم. و هیچ نیازی هم به ملاحظه خطاب دیگر نیست.

[سؤال: ... جواب:] هر کجا ظهور داشت تعدد شرط در تعدد جزاء لازم نیست ما بیان فنی بیاوریم که ظهور شرط حاکم است بر ظهور جزاء چون تقدم رتبی بر آن دارد این‌ها دعوای بلادلیل است. هر چیزی که تقدم داشت بر چیز دیگر ظهورش هم بر آن مقدم است؟‌ هذا اول الکلام، کی گفته؟

و این بیان آقای بروجردی که مگر این خطاب‌ها به هم ناظرند که این‌جوری می‌‌گویید فاعطه درهما غیرذلک. این هم به نظر ما جواب دارد. ظاهر عرفی اذا انشد زید شعرا فی مدح اهل البیت فاعطه درهما یعنی فاعطه درهما لاجل ذلک، ‌این‌که دیگر نیاز ندارد به نظارت خطاب دیگر، اذا قرأ زید القرآن فاعطه درهما ‌ای لاجل ذلک. و لذا با این بیان ما فی الجملة در بعضی از موارد تداخل را قبول می‌‌کنیم منتها یک مصادره عرفیه می‌‌کنیم، ‌در جایی که دو جنس شرط داریم، اصرار می‌‌کنم دو جنس شرط نه دو فرد از یک جنس، و جزاء هم جزاء ثوابی یا عقابی باشد، این‌جا متفاهم عرفی این است که مثلا ان انشد زید شعرا فی مدح اهل البیت فاعطه درهما لاجل ذلک، ‌هیچ نیاز به نظارت خطاب دیگر نیست. و لذا این‌که می‌‌بینید فقهاء‌ می‌گویند نماز آیات اگر دو سبب داشت دو تا نماز آیات واجب می‌‌شود چون استظهارشان این است که از روایات استظهار کردند مناسبت حکم و موضوع پیدا می‌‌کند که نماز آیات بخاطر آن سبب [واجب است] اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات. که این را ان‌شاءالله بعدا به عنوان یک بحث فقهی اشاره می‌‌کنیم، که استظهار می‌‌شود فصل صلاة الآیات لاجل ذلک الزلزال، ‌اذا خسف القمر فصل صلاة الآیات لاجل ذلک الخسوف. و لذا این منشأ تعدد می‌‌شود.

این راجع به این بحث.

آخرین اشکال به مرحوم شیخ هم عرض کنم. ما سیأتی انشاءالله که می‌‌گوییم تعدد وجوب هیچ اقتضاء تعدد واجب را نمی‌کند. چه اشکال دارد دو وجوب؟ چون دو جهت دارد، ان سب شخص النبی وجب قتله، ان سب شخص علیا وجب قتله، چه اشکال دارد دو وجوب قتل باشد، اگر این آقا را نکشی دو تا کتکت می‌‌زنند روز قیامت. ایها الفلان ما به شما گفتیم اذا سمعت شخصا یسب النبی فاقتله لمَ لم‌تقتله، تا تمام می‌‌شود آن شکنجه‌ها و عذاب‌ها می‌‌خواهد بگوید ما با اجازه‌تان برویم می‌‌گویند کجا؟ ما با تو کار داریم. به تو گفتیم اذا سمعت شخصا یسب علیا فاقتله آن خطاب را هم گوش ندادی دو تا عقاب می‌‌شوی. با این‌که متعلقش قتلی است که قابل تکرار نیست. هیچ دلیلی ما نداریم که متعلق اگر یکی بود جعل وجوب هم باید یکی بشود، نه، ‌دو تا جعل داریم مخصوصا که سبب متعدد است، تعدد جعل با تعدد سبب کاملا عرفی است.

ان‌شاءالله بقیه مطالب را فردا عرض می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 137- 406

**دو‌شنبه – 23/03/1401**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم‌الله الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی الله علیّ سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در دلیل‌هایی بود که برای اصالت عدم تداخل در اسباب ذکر شده بود که عمده‌اش دو دلیل بو یکی دلیل مرحوم شیخ انصاری بود که بر اساس استظهار سببیت شرط برای جزاء بیان شده بود، که توضیح دادیم و اشکال کردیم.

وجه دوم برای اصالت تداخل در اسباب (صاحب کفایه)

دلیل دوم در کفایه ذکر شده که ظاهر جمله شرطیه حدوث الجزاء عند حدوث الشرط هست. اذا جاءک زید فاعطه دینارا ظاهرش این است که با حدوث مجیء زید حادث می‌‌شود وجوب اعطاء دینار به او، اذا مرض زید فاعطه دینارا هم ظاهرش این است که با حدوث مرض زید حادث می‌‌شود وجوب اعطاء دینار به او.

اگر در یک زمان موجود بشود مجیء زید و مرض زید این بیان نمی‌آید چون جزاء حادث شده عند حدوث این دو شرط. بر خلاف بیان مرحوم شیخ انصاری که در تقارن وجود شرطین هم می‌‌آمد که ظاهر این است که هرکدام سبب مستقل هستند، اما این بیان دوم در جایی می‌‌آید که در دو زمان موجود بشوند این دو شرط، ساعت هشت زید بیمار بشود، ساعت نه زید بیاید، از ساعت هشت که بیمار شد حادث شد یک وجوب اعطاء دینار به او، ساعت نه هم که نزد شما آمد باید حادث بشود یک وجوب اعطاء دینار به او، می‌‌شود دو تا وجوب اعطاء دینار، و چون مرحوم صاحب کفایه فرموده است که محال است اجتماع دو وجوب در فعل واحد، اجتماع مثلین لازم می‌‌آید نتیجه می‌‌گیریم که متعلق این دو وجوب دو فعل است می‌‌شود فاعطه دینارا آخر.

فرموده است: درست است که این فاعطه دینارا آخر خلاف ظاهر فاعطه دینارا است، ولی شکی نیست که عرف ظهور جمله شرطیه را در حدوث الجزاء عند حدوث الشرط مقدم می‌‌کند بر اطلاق جزاء و اطلاق جزاء را مقید می‌‌کند می‌‌گوید فاعطه دینارا آخر.

در تعلیقه کفایه فرموده است: بیان مرحوم شیخ هم خوب است طبق مسلک خودش که ظهور جزاء در این‌که متعلقش واحد است ناشی است از عدم البیان چون ظهور اطلاقی است ناشی است از عدم البیان، و ظهور شرط در این‌که به حدوث شرط حادث می‌‌شود جزاء، به حدوث دو شرط دو جزاء حادث می‌‌شود، این بیان هست در تعدد جزاء و جلوی ظهور اطلاقی جزاء را در وحدت متعلق می‌‌گیرد، ‌این بیان با مسلک مرحوم شیخ سازگار است که معتقد است بیان منفصل هم مانع از اطلاق است. اما به نظر ما بیان منفصل مانع از اطلاق نیست، یعنی چون ما می‌‌خواهیم با ظهور ان مرض زید فاکرمه از ظهور ان جاء زید فاکرمه که جزائش طبیعی اکرام است یا طبیعی اعطاء دینار است در آن مثالی که ما زدیم [رفع ید کنیم]. می‌‌خواهیم با یک خطاب منفصل، خطاب ان مرض زید فاعطه دینارا از ظهور جزاء در ان جاء زید فاعطه دینارا در این‌که متعلقش طبیعی اعطاء دینار است رفع ید کنیم، یعنی بیان منفصل، و مای صاحب کفایه معتقدیم مقدمات حکمت فقط توقف دارد بر نبود بیان متصل، و لذا همین که بیان متصلی نبود ان جاء زید فاعطه دینارا ظهور اطلاقی جزائش در این‌که متعلق، طبیعی اعطاء‌ دینار است منجز شد و شکل گرفت، بیان منفصل که هادم این اطلاق نیست. و لذا با مسلک ما باید به نحو دیگری سخن گفت، باید بگوییم که عرف توقف نمی‌کند در تقدیم ظهور شرط که اقتضاء می‌‌کند تعدد وجوب را عند تعدد الشرط، عرف شک نمی‌کند در تقدم این ظهور بر ظهور جزاء در وحدت متعلق آن.

در بحوث هم این بیان صاحب کفایه را پذیرفته. البته در بحوث فقه جلد 4 صفحه 182 تصریح می‌‌کند به این بیان صاحب کفایه.

مناقشه در تفصیل شهید صدر

در بحوث اصول تصریح نکرده که ما این بیان صاحب کفایه را پذیرفتیم ولی یک مطلبی دارد آن هم جالب است. می‌‌گوید این بیان صاحب کفایه در جایی می‌‌آید که جزاء جمله فعلیه باشد چون جمله فعلیه اگر جزاء بود ظهور دارد در حدوث، ان جاء زید فاعطه دینارا، ‌این ظهور دارد در حدوث وجوب اعطاء دینار به زید عند حدوث مجیئه، ظهور این جمله شرطیه چون در حدوث جزاء است عند حدوث الشرط و لذا باید با حدوث مجیء زید یک وجوب اعطاء دینار حادث بشود، با مریضی زید که یک ساعت قبل یا یک ساعت بعد از مجیء بوده باید یک وجوب اعطاء دینار دیگری حادث بشود. معنای فرمایش آقای صدر این است که اگر جزاء جمله اسمیه بود، من قرأ آیة العزیمة فالسجود واجب علیه، دیگر بگوییم این ظهور ندارد در حدوث عند الحدوث. می‌‌گوید هر کس آیه سجده‌دار را بخواند سجود بر او واجب است اما کی واجب شده است؟ شاید از قبل که استماع کرد آیه سجده‌دار را و هنوز سجده نکرده است، از قبل واجب شده است.

انصافا بین جمله فعلیه یا اسمیه عرف فرق نمی‌بیند. اصلا نیازی نیست جمله شرطیه باشد، عرف بین جمله شرطیه و جمله حملیه هم فرق نمی‌بیند. آيا شما فرق می‌‌بینید بین این‌که کسی بگوید ان جامع المحرم زوجته فینحر بدنة یا بگویند المحرم الذی جامع زوجته یجب ان ینحر بدنة، بین این‌ها فرق می‌‌بینید؟ جمله شرطیه باشد ظهور دارد در حدوث جزاء عند حدوث الشرط، جمله حملیه باشد ظهور ندارد در حدوث محمول عند حدوث الموضوع، این‌ها ادعای بلاوجهی است.

مناقشه در کلام صاحب کفایه

و لذا ما معتقدیم اصلا جمله شرطیه لولا القرینة الخاصة ظهور ندارد در حدوث جزاء عند حدوث الشرط. اذا مسست میتا وجب علیک الغسل یا فاغتسل، چه ظهوری دارد در حدوث وجوب غسل عند حدوث مس المیت؟ چه ظهوری دارد؟ می‌‌خواهد بگوید هنگامی که تو مس میت کردی بر تو واجب است غسل، ‌حالا این وجوب غسل اگر سبب سابقی داشت با آن سبب سابق حادث شده است، اگر سبب سابق نداشت با این سبب حادث شده است. واقعا شما اگر (وجوب غسل مس میت وجوب نفسی باشد این مطلب را بیشتر با این بیان تنظیم کنید! وجوب نفسی فرض کنید در وجوب غسل مس میت)، شما دو بار دست زدید به میت، کدام عرف می‌‌گوید اذا مسست میتا فاغتسل بار اولی که نیم ساعت پیش دست زدیم به میت یک وجوب غسل مس میت حادث شد، الان ‌که دست زدیم به این میت یک وجوب دیگر غسل مس میت حادث شد، کی عرف این را می‌‌گوید؟

بله، بنده قبول دارم، اگر رابطه قضیه در شرط و جزاء یا در محمول و موضوع، رابطه وصف و موصوف باشد ظاهرش انحلال است. العالم واجب الاکرام، به تعداد افراد موضوع عالم وجوب اکرام می‌‌آید، حرفی نیست، چون ظاهر وصف این است که منحل می‌‌شود به تعداد افراد موصوف. الانسان ضاحک، صد انسان در خارج داریم صد ضاحک داریم، ‌العالم واجب الاکرام هم همین است دیگر، ‌صد تا عالم داریم صد تا واجب الاکرام داریم. و لکن مثل اذا مسست میتا فاغتسل ظاهرش این نیست که وجوب غسل وصف برای مس میت است. اگر وجوب غسل وصف مس میت بود می‌‌گفتیم دو تا مس میت داریم دو تا وجوب غسل داریم، اما این‌جوری که نیست. ظاهرش این است که مس میت اگر بود وجوب غسل هم هست، ثبوت عند الثبوت، اگر مس میت بود وجوب غسل هم هست، تمام شد و رفت، اما دو تا مس میت بود دو تا وجوب غسل مست میت هست؟ این‌ها از کجا؟

ما به نظرمان چطور شما در الزانی و الزانیة فاجلدوا کل واحد منهما مأة جلدة می‌‌گویید با دو بار زنا که زانی دو تا نمی‌شود، و لذا دو بار هم زنا کند این یک فرد از زانی است. به تعداد افراد زانی وجوب حد متعدد می‌‌شود اما به تعداد افراد زنا که برای زانی واحد حد متعدد نمی‌شود. ما معتقدیم این مثال‌ها هم همین‌جور است. من مس میتا فاغتسل‌ این آقا ده بار هم مس میت بکند به چه دلیل علی القاعدة وجوب غسل مس میت متعدد بشود. و لذا به نظر ما اگر قرینه خاصه‌ای نباشد اصل تداخل در اسباب است خلافا للمشهور. بله، عرض کردیم گاهی قرینه است مثل این‌که دو شرط از دو جنس داریم برای حکم مثوبتی یا عقوبتی، متفاهم عرفی در آن‌جا این است که اگر دو شرط از دو جنس موجود شد دو تا سبب هست، دو تا عقاب هست. این مرتکز عرفی است اما جاهای دیگر ما هم‌چون ارتکازی نداریم.

و واقعا این‌که امام فرمودند اذا ماتت فأرة‌ فی البئر فانزح سبع دلاء اذا ماتت هرة فی البئر فانزح سبع دلاء عرف می‌‌گوید چهارده دلو بکشید، آقا! پس چرا در ان اصابک ثوب فاغسله ان اصابک ثوب منی فاغسله قبول دارید که بیش از یک شستن استفاده نمی‌شود، کسی نمی‌گوید دو بار بشوی، یک بار بخاطر این‌که این خون به لباس اصابت کرد یک بار بخاطر این‌که منی به لباس اصابت کرد، چه فرق می‌‌کند این دو مثال؟

[سؤال: ... جواب:] آن هم جامع دارد. ماتت هرة و ماتت فأرة هم خود این‌ها جامع دارند. ... ایشان می‌‌گویند اصلا ظهور عرفیش این است که چهارده دلو بکش. ... تطهیر شرعی اگر می‌‌گویید چه فرق می‌‌کند؟ در هر دو جا من نمی‌دانم با چی محقق می‌‌شود.

مقتضای اصل لفظی در مسببات

این به لحاظ تداخل در اسباب. اما به لحاظ تداخل در مسببات، ‌یعنی بعد از این‌که قبول کنیم دو وجوب هست: بعد از مجیء زید یک وجوب اعطاء دینار حادث می‌‌شود، بعد از بیماری زید یک وجوب دیگر اعطاء دینار حادث می‌‌شود، این را اگر بپذیریم، باز ما می‌‌گوییم کی گفته اصل عدم تداخل در مسببات است؟ ما دیروز هم عرض کردیم، چه اشکال دارد دو تا وجوب به فعل واحد تعلق بگیرد؟ می‌‌گویید دو تا اراده نمی‌تواند به مراد واحد تعلق بگیرد یعنی یک نفر نمی‌تواند دو اراده کند نسبت به فعل واحد، چرا نمی‌تواند؟ شما اراده دارید هر گاه زید بیاید یک پارچ آب بیاورید بگذارید روی این میز، هر گاه عمرو بیاید اراده دارید یک پارچ آب بیاورید، اعلام هم کردید، هرگاه زید بیاید من پارچ آب می‌‌آورم، هرگاه عمرو بیاید پارچ آب می‌‌آورم، حالا زید و عمرو آمدند معنایش این است که دو تا پارچ آب بیاورید؟ چه ظهوری دارد؟ اصلا اراده تکوینیه این شخص به همین نحو است، سنخش این است که اذا جاء زید ارید، اصلا این اراده‌ای است که تشخصش به این است که مشروط است به مجیء زید، این تشخصش فرق می‌‌کند با آن اراده‌ای که مشروط است به مجیء عمرو، مثلین نیستند.

[سؤال: ... جواب:] چرا فنجان چای مثال می‌‌زنید که سر یک فنجان چای زید و عمرو با هم دعوای‌شان بشود.

دیروز مثال زدم. گفتم: در آن جایی که قابل تکرار نیست فعل، مثل وجب قتله، واقعا ما ملتزم می‌‌شویم کسی که سب نبی بکند یک وجوب قتل دارد اگر همین شخص زنای محصنه هم بکند یک وجوب قتل دارد. دو تا وجوب قتل است، دو تا وجوب، ‌استحقاق یعنی دو تا وجوب، ‌با این‌که فعل قابل تکرار نیست. و خدا دو تا اراده دارد، چه اشکالی دارد؟ تشخص آن اراده من سب النبی وجب قتله ارید ان یقتل تشخص او به این است که شرطش من سب النبی است، تشخص او این است که می‌‌گوید من زنی به عنف یا به محارم وجب قتله تشخصش به این است که زنای به محارم یا به عنف است، این‌ها دو تا تشخص دارد دو تا اراده است دو تا وجوب است دو تا جعل دارد با این‌که متعلقش قابل تکرار نیست.

[سؤال: ... جواب:] قتل قابل تکرار نیست ولی دو تا وجوب هست؛ واقعا دو عقاب می‌‌شود کسی که این شخص را نکشد. من گفتم من سب النبی فاقتله من زنی بعنف فاقتله، ‌آمدی دو تا پرونده داشت هر دو پرونده را جوری تغییر دادی و این تبرئه شد، دو تا جرم مرتکب شدی. ... پس وقتی قابل تکرار نیست نمی‌توان بگوید اقتله مرة ثانیة. ... برای این جهت گفتند که اگر دومرتبه زنده شد یک بار دیگر بکشیدش؟

هذا اولا. و ثانیا: ما مخلص شما هم هستیم، اصلا دو تا وجوب دو تا متعلق می‌‌خواهد، بسیار خوب، چرا نمی‌پذیرید که این مثال که ان جاء زید فاعطه دینارا متعلقش با ان مرض زید فاعطه دینارا فرق می‌‌کند؟ آن فاعطه دینارا که ضیق ذاتی دارد: اعطاء دینار عقیب مجیء، ان مرض زید فاعطه دینارا، اعطاء دینار عقیب مرض، ضیق ذاتی دارد، اطلاق ندارد، تضیق قهری پیدا می‌‌کند متعلق با شرائط وجوب. مثل ان استطعت فحج آن حجی که واجب است دیگر شامل حج غیر مستطیع نمی‌شود. پس عملا می‌‌شود متعلق، ان جاء زید فاعطه دینارا عقیب مجیئه، ان مرض زید فاعطه دینارا متصفا بکونه عقیب مرضه، این دو تا عنوان است، منتها این دو تا عنوان بر فعل واحد منطبق می‌‌شود، اگر زید بیاید هنوز مریض نشده به او یک دینار بدهند او فقط اعطاء دینار عقیب مجیئه است، اگر بیمار بشود هنوز نیامده به او یک دینار بدهند آن اعطاء دینار عقیب مرضه است، اگر صبر بکنند هم بیاید هم بیمار بشود بعد به او یک دینار بدهند این متصف به هر دو عنوان است، هم متصف به عنوان اعطاء دینار عقیب مجیئه است هم متصف به عنوان اعطاء دینار عقیب مرضه است.

مثل اکرم عالما و اکرم هاشمیا است که من می‌‌روم صرفه‌جویی می‌‌کنم یک عالم هاشمی را انتخاب می‌‌کنم اکرامش می‌‌کنم هم امتثال کردم اکرم عالما را هم امتثال کردم اکرم هاشمیا را، ‌تداخل در این جا مطابق با قاعده است چون متعلق‌ها دو عنوان مختلف هستند بر یک فعل منطبق شدند. حتی ما لازم نمی‌دانیم آنی که امام فرمودند که اگر واجب تعبدی است باید قصد امتثال هر دو را بکنیم، نه، مگر قصد قربت به قصد امتثال است؟ قصد قربت به این است که به داعی الهی بیاوریم، دو عنوان است، اکرم عالما لله، اکرم هاشمیا لله، حالا من قصد امتثال هر دو را نکردم، ‌فقط امتثال اکرم عالما کردم، بخاطر خدا اکرام کردم این عالم هاشمی را، چرا اکرم هاشمیا لله امتثال نشده باشد؟ چرا آن ساقط نشده باشد؟

حالا فوقش امام بفرمایند نه چون ظاهر این است که باید عنوان اکرام هاشمی را هم قصد امتثال بکنیم، پس باید قصد امتثال هر دو را داشته باشیم، حالا اصرار بکنند امام بر فرض آن را قبول بکنیم، که البته ما اشکال‌مان هست به ایشان ولی بر فرض قبول بکنیم، اما بالاخره تداخل مقتضای قاعده است فوقش شما می‌‌گویید در تعبدیات قصد امتثال هر دو را بکند، باشد، می‌کند.

این بحث تمام شد.

مناقشه در کلام فخرالمحققین

یک نکته هم از فخرالمحققین نقل کنم. فخرالمحققین گفته اگر اسباب شرعیه معرف باشند تداخل علی القاعدة است، چون یک نفر دو تا معرف می‌‌تواند داشته باشد. معرف یعنی اماره، یک شیء می‌‌تواند دو تا اماره داشته باشد. یعنی وجوب اعطاء دینار به زید یک سبب واقعی دارد و این مجیء‌ زید اماره او است، مرض زید اماره او است، آن سبب واقعی چیست؟ حاجة زید، ‌نیاز زید است. ولی اگر گفتیم ظاهر اسباب شرعیه این است که خود این شرط بما هو هو مؤثر در این جزاء است پس باید مجیء زید مؤثر باشد در وجوب اعطاء دینار به عنوان خود مجیء زید، بیماری زید هم به عنوان خودش مؤثر باشد در وجوب اعطاء دینار به او، دو تا مؤثر مستتبع دو تا اثر است.

ما این را که قبول نکردیم، و لکن این‌که اسباب شرعیه، معرفات باشند یعنی امارات باشند انصافا خلاف ظاهر است. ولی حالا قطع نظر از این مطلب می‌‌گوییم حتی اگر معرف باشند، ظاهر قضیه شرطیه این است که هر شرطی معرف فعلی است، یعنی قبلا معرف نبود برای این جزاء. ان جاء زید فاعطه دینارا ظاهرش این است که بر فرض معرف باشد مجیء زید، معرف بالفعل این جزاء هست، پس اگر قبلا زید بیمار شده است و آن معرف اول که بیماری زید است آمده است اگر یک وجوب اعطاء دینار حادث بشود نه بیشتر این مجیء زید در زمان متاخر، دیگر معرف بالفعل نیست چون المعروف لایعرّف ثانیا، وقتی این حکم قبلا معرف داشت دیگر نیاز به معرف جدید ندارد، دیگر معرف جدید نمی‌تواند داشته باشد. مگر بگویید مرادمان معرف شأنی است. اگر این است کسی هم که قائل به مؤثر بودن است می‌‌گوید مرادمان از مؤثر، ‌مؤثر شأنی است یعنی آن‌ که لولا مؤثر سابق این مؤثر است، این‌جا هم می‌‌گویید لولا مؤثر سابق این مؤثر است. فرقی نمی‌کند.

فرع فقهی اول: تداخل در اغسال

ما در پایان بحث یک سری فروع فقهیه است اجمالا می‌‌خواهیم بگوییم چون نکاتی در این فروع فقهیه است اصل بحث تداخل در اسباب و مسببات روشن می‌‌شود. فرع اول تداخل در اغسال است. حالا فعلا مقتضای قاعده را بررسی می‌‌کنیم، ‌صحیحه زراره که نص خاص است بماند که اذا اجتمع لله علیک حقوق یجزیک غسل واحد منها که مقتضای آن نص خاص تداخل است در اغسال. کسی غسل مس میت داشت و غسل جنابت، یک غسل بکند کافی است برای هر دوی آن. این نص خاص است.

علی القاعدة: آقای خوئی فرموده:گاهی که دو تا غسل با هم جمع می‌‌شوند هر دو واجب شرطی هستند، واجب هستند یعنی واجب شرطی. چون ما غسل واجب نفسی در عالم نداریم از نظر آقای خوئی، از نظر آقای خوئی غسلی که واجب نفسی باشد ما در عالم نداریم. بعضی‌ها می‌‌گویند ما داریم، غسل جمعه، ایشان می‌‌گوید بگردید در عالم یک غسلی که واجب نفسی است اگر پیدا کردید من به شما جایزه می‌‌دهم، چون هر چی بگویید من می‌‌گویم نیست!!

[سؤال: ... جواب:] غسل مربوط به خود مکلف. غسل خود مکلفین نه غسل دادن میت.

و لذا دو تا غسل واجب اگر بود یعنی دو تا غسل واجب شرطی. ایشان فرموده این مقتضای قاعده در او تداخل است. چرا؟ برای این‌که خطاب شرطی خطاب ارشادی است نه خطاب مولوی. در خطاب مولوی یعنی دو تا وجوب می‌‌آید، ‌دو تا وجوب نمی‌تواند یک متعلق داشته باشد مثل ان مرض زید فاعطه دینارا ان جاء زید فاعطه دینارا، اما ان اجنبت فاغتسل یعنی ان اجنبت فصلاتک مشروطة بالغسل، ان مسست میتا فاغتسل یعنی ان مسست میتا فصلاتک مشروطة بالغسل، دو ارشاد یعنی دو اخبار، مگر نمی‌شود آدم از یک مطلب دو اخبار داشته باشد؟ آن دو بعث است، ‌آن دو وجوب است که نمی‌تواند متعلقش واحد باشد اما دو اخبار که می‌‌تواند مخبربه آن دو، واحد باشد. و لذا دو اخبار داریم از این‌که نماز مشروط به طبیعی غسل است، و لذا چرا دو غسل بکنیم؟

و همین‌طور است اگر یکی از این دو غسل‌ها واجب شرطی باشد. مثلا غسل جنابت جمع بشود با یک غسل مستحب مثل غسل زیارت، هم جنب شده هم می‌‌خواهد برود زیارت امام علیه السلام، دو تا وجوب که ندارد، دو تا بعث که ندارد، یک بعث استحبابی دارد اغتسل للزیارة، یک خطاب ارشادی دارد که صلاتک مشروطة بالغسل، خب من هم الان دارم غسل می‌‌کنم، وقتی غسل برای زیارت کردم غسل کردم دیگر.

اما اگر این دو تا غسل امر نفسی داشتند، دیگر امر نفسی‌اش می‌‌شود استحبابی چون گفتیم وجوب نفسی در غسل ما نداریم، می‌‌شود استحباب نفسی. این‌جا باید نگاه کنیم اگر متعلق این دو تا استحباب نفسی عنوان قصدی هستند، مثل غسل احرام، غسل احرام عنوان قصدی است، یعنی باید غسل بکنیم به قصد احرام تا بشود غسل الاحرام، غسل جمعه عنوان قصدی است باید غسل کنی به قصد غسل جمعه تا بشود غسل جمعه. این‌جا هم تداخل علی القاعدة است. چرا؟ برای این‌که یک خطاب می‌‌گوید اغتسل للجمعة یک خطاب می‌‌گوید اغتسل للاحرام مثل اکرم عالما اکرم هاشمیا، نسبت عموم من وجه است؛ ممکن است من قصد غسل احرام بکنم قصد غسل جمعه نکنم، ممکن است من ‌قصد غسل جمعه بکنم قصد غسل احرام نکنم، یک فرض هم این است که قصد هر دو غسل را بکنم هم مصداق غسل جمعه می‌‌شود هم مصداق غسل احرام، و مقتضای قاعده تداخل است.

اما اگر این دو تا غسل مستحب عنوان قصدی نبودند، حالا یا هیچ‌کدام‌شان عنوان قصدی نبودند یا لااقل یکی‌شان عنوان قصدی نبود، این‌جا اصل عدم تداخل است. مثلا اذا زرت الامام فاغتسل، یعنی مستحب نفسی است غسل، غسل زیارت عنوان قصدی نیست، غسل احرام عنوان قصدی است غسل زیارت عنوان قصدی نیست، هنگام اراده زیارت امام طبیعی غسل مستحب می‌‌شود، این یکی، دوم: برای دیدن مصلوب، به دارآویخته غسل مستحب است، این هم طبیعی غسل مستحب است یعنی وقتی شما هم می‌‌خواهید دیدار کنید مصلوب را هم می‌‌خواهید زیارت بکنی امام را دو تا امر استحبابی داری به غسل، دو بعث اقتضاء می‌‌کند که متعلقش متعدد بشود. یک بعث و امر به این است که اذا اردت زیارة الامام فاغتسل اذا اردت رؤیة المصلوب فاغتسل، الان هم اراده زیارت داری هم اراده رؤیت مصلوب، ‌دو تا اغتسل، ‌دو تا امر داری به طبیعی غسل، ایشان گفت که تعدد الامر یقتضی تعدد الماموربه، نمی‌تواند دو تا امر به یک فعل تعلق بگیرد.

و همین‌طور است اگر یکی از این‌ها عنوان قصدی نباشد. مثل این‌که یکی غسل جمعه است که عنوان قصدی است و دیگری غسل زیارت است که عنوان قصدی نیست. روز جمعه می‌‌خواهد برود زیارت امام این‌جا مقتضای قاعده این است که دو تا غسل بکند. چرا؟ ایشان می‌‌گوید برای این‌که این‌ها نسبت‌شان مطلق و مقید است. روز جمعه غسل جمعه مستحب است، این می‌‌شود مقید، غسلِ مقید به قصد غسل جمعه، از آن طرف هم مستحب است قبل از زیارت امام غسل کنی، مطلق و مقید هم اگر دو تا امر داشته باشد باید دو بار تکرار کنی. اکرم عالما اگر داشتی اکرم عالما هاشمیا اگر بخواهد دو تا امر داشته باشی باید دو بار اکرام کنی چون مطلق و مقید یک چیز هستند، اگر دو تا امر بخواهد داشته باشد باید مثل این‌که فعل واحد دو تا امر داشته باشد این اقتضاء می‌‌کند تکرار را.

این خلاصه فرمایش آقای خوئی است که به نظر ما این فرمایشات ایراد دارد. ان‌شاءالله فردا عرض می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 138- 407

**سه‌شنبه – 24/03/1401**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم‌الله الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی الله علیّ سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در فروعی بود که به مناسبت بحث اصالة عدم تداخل در اسباب و مسببات مطرح شد.

اولین فرع بحث تداخل اغسال بود که عرض کردیم نص خاص داریم صحیحه زراره است که اذا اجتمع لله علیک حقوق یجزیک غسل واحد منها و لذا قطعا غسل واحد مجزی است از مجموع اغسال. و لو اختلاف شده که باید نیت جمیع اغسال را بکند که محقق همدانی و امام مطرح می‌‌کنند و یا نیت یک غسل مثل غسل جنابت که می‌‌کند کافی است که برخی مثل مرحوم آقای خوئی می‌‌گویند به اطلاق یجزیک غسل واحد منها. که بحث فقهی است وارد آن نمی‌شویم.

مناقشه در کلام محقق خوئی در تداخل اغسال

با قطع نظر از صحیحه زراره آقای خوئی فرمود: علی القاعدة ما باید تفصیل بدهیم در اغسالی که واجب هستند چون وجوب‌شان وجوب شرطی است دلیل اغسال واجبه ارشادی است، اذا اجنبت فاغتسل ارشاد است اخبار است به شرطیة الغسل للصلاة، اذا مسست میتا فاغتسل هم همین‌طور، دو اخبار از یک مخبربه: شرطیة الغسل للصلاة اشکالی ندارد، لازم نیست که حال که دو خبر است پس مخبربه هم دو تا بشود، ‌دو تا شرطیت برای غسل در نماز احداث بشود بخاطر جنابت و بخاطر مس میت، نه، هم‌چون مطلبی نیست. فرق می‌‌کند با خطابات مولویه که با تعدد سبب دو امر حادث می‌‌شود دو امر حتما باید متعلقش دو تا بشود و الا لازم می‌‌آید دو امر به یک فعل، دو بعث به یک فعل از مولای واحد، این محال است.

این فرمایش آقای خوئی به نظر ما ناتمام است. برای این‌که در مورد خطابات ارشادیه هم همان نکته عدم تداخل در اسباب می‌‌آید. به قول مرحوم آقای صدر چه فرق می‌‌کند اگر جمله شرطیه ظهور دارد در حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، در خطابات مولویه هم ظاهر این است که ان جاءک زید فاعطه دینارا حادث می‌‌شود وجوب اعطاء دینار به زید عند حدوث مجیئه یک ساعت بعد که بیمار می‌‌شود ان مرض زید فاعطه دینارا این هم می‌‌گوید حادث می‌‌شود وجوب اعطاء دینار به زید عند حدوث مرضه پس باید دو وجوب باشد، در خطابات ارشادیه هم همین‌طور است. ان اصاب ثوبک دم فاغسله ظاهرش این است که با حدوث ملاقات دم حادث می‌‌شود نجاست ثوب، ان اصاب ثوبک منی فاغسله هم ظاهرش این است که با حدوث ملاقات منی حادث می‌‌شود نجاست ثوب، ‌ظاهرش این است که دو نجاست حادث می‌‌شود برای این ثوب یکی عقیب ملاقات دم یکی عقیب ملاقات منی. این‌جا هم همین‌طور است، ‌ان اجنبت فاغتسل ارشاد هست به حدوث شرطیة الغسل للصلاة عقیب حدوث الجنابة ان مسست میتا فاغتسل هم ارشاد است به حدوث شرطیة الغسل للصلاة عقیب مس میت. پس ظاهر این است که دو شرطیت حادث می‌‌شود یک شرطیة ‌الغسل للصلاة عقیب جنابت یک ساعت بعد که مس میت کرد یک شرطیت دیگری حادث می‌‌شود برای غسل نسبت به نماز عقیب حدوث مس میت.

[سؤال: ... جواب:] معرف بودن را که آقای خوئی قبول ندارد. ظاهر خطابات شرعیه این است که شرط در آن موضوع است نه معرف، معرف بودن خلاف ظاهر است، اماره بودن خلاف ظاهر است.

مرحوم آقای صدر فرموده ولی ما قبول داریم، در خطابات ارشادیه اصل بر تداخل در مسببات است، چون مثال می‌‌زدند همان ان اصابک ثوبک دم فاغسله ان اصاب ثوبک منی فاغسله می‌‌گویند دو نجاست حادث می‌‌شود بر این ثوب و لکن اطلاق دلیل می‌‌گوید یک غسل کافی است برای از بین بردن هر دو نجاست، چون فاغسله ارشاد است به مطهریت طبیعی غسل، طبیعی غسل مطهر این نجاست ناشی از منی است و طبیعی غسل هم مطهر نجاست ناشی از دم هست.

ما عرض‌مان ‌این است که جناب آقای صدر! در این مثال شما درست است ولی قاعده کلیه تاسیس نکنید که در خطابات ارشادیه ما تداخل در اسباب را قبول نداریم ولی تداخل در مسببات را قبول داریم. در همین مثال ما که دو شرطیت حادث می‌‌شود برای نماز، یک شرطیة الغسل عقیب حدوث الجنابة یک شرطیة الغسل عقیب حدوث مس المیت، دو تا شرطیت برای غسل بدون تعدد شرط لغو محض است، یک غسل دو شرطیت دارد برای نماز؟ این لغو است. اگر دو شرطیت حادث می‌‌شود پس حتما باید شرط هم متعدد باشد، یک غسل شرطیت دارد برای نماز لاجل الجنابة یک غسل دیگر شرطیت دیگری دارد برای نماز لاجل مس المیت، و الا طبیعی غسل دو شرطیت دارد برای نماز که لغو محض است. پس این‌که در بحوث فقه جلد 4 صفحه 182 مرحوم آقای صدر فرمودند اصل در خطابات ارشادیه تداخل در مسببات است این به نحو مطلق درست نیست.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که مقتضای تعدد شرطیت تعدد شرط است و الا معنا ندارد تعدد شرطیت بدون تعدد شرط.

ما کلا به نظرمان اگر اصالة عدم التداخل در اسباب را بپذیریم فرقی بین خطابات مولویه و ارشادیه نیست همان‌طور که در بحوث گفتند، اگر هم نپذیریم کما این‌که نپذیرفتیم خیال‌مان راحت هست، ان اجنبت فاغتسل می‌‌گوید در فرض جنابت، نماز مشروط است به غسل حالا حادث شده این شرطیت عقیب حدوث جنابت؟ نه، ممکن است حادث شده باشد عقیب مس میت چون قبل از جنابت، شما مس میت کردی. ولی در احکام جزائیه اعم از مثوبت یا عقوبت، ‌آن‌جا چون اگر جنس شرط متعدد باشد استظهار عرفی ما این است که جزاء هم متعدد می‌‌شود می‌‌بینیم هیچ فرقی بین حکم مولوی و ارشادی نیست. اگر مولی بگوید من انشد شعرا عربیا فله مأة ‌درهم، ‌خطاب ارشادی است دیگر، ‌و بگوید من انشد شعرا فقهیا فله مأة درهم، علامه بحرالعلوم آمد هم شعر عربی گفت هم شعر فقهی، دویست درهم باید به او بدهیم، عرف می‌‌گوید این مستحق دویست درهم است. چرا این‌طور نباشد؟ ولی در غیر احکام جزائیه نه، اصل عدم تداخل باشد ما قبول نداریم بلکه مقتضای اطلاق جزاء این است که جزاء تداخل می‌‌کند.

این یک اشکال به مرحوم آقای خوئی. اشکال دوم: ایشان در غسل احرام و غسل جمعه، فرمودند نسبت عموم من وجه است، یک روز جمعه رسید به مسجد شجره، هم می‌‌خواهد محرم بشود هم می‌‌خواهد غسل جمعه بجا بیاورد، آقای خوئی فرمودند یک غسل بجا بیاور به نیت هر دو علی القاعدة، نیاز به نص خاص هم نیست. توجیهی که ما کردیم برای این‌که ایشان بین این مثال و بین آن مثال اجتماع غسل زیارت و رؤیت مصلوب، [فرق] بیان کرد که گفت آن‌جا باید دو غسل بجا بیاوری، ‌کسی که می‌‌خواهد هم زیارت امام بکند هم رؤیت مصلوب بکند مقتضای قاعده این است که دو غسل بجا بیاورد تقریب مابرای این‌که ایشان چرا فرق گذاشته بین این مثال‌ها این بود که ایشان غسل احرام را عنوان قصدی می‌‌داند غسل جمعه را هم عنوان قصدی می‌‌داند، چون هر دو عنوان قصدی هستند می‌‌تواند این آقا روز جمعه قصد غسل احرام بکند قصد غسل جمعه نکند، می‌‌تواند قصد غسل جمعه بکند قصد غسل احرام نکند با این‌که می‌‌خواهد محرم بشود ولی می‌‌گوید فعلا قصد غسل جمعه می‌‌کنم یک ساعتی استراحت می‌‌کند بعد می‌‌روم مسجد غسل احرام می‌‌کنم، حمام‌های مرتبی آن‌جا هست مشکلی نیست دو بار می‌‌روم غسل می‌‌کنم، می‌‌تواند هم یک غسل بجا بیاورد به نیت هر دو، می‌‌گوییم: اگر این‌جوری هست درست است، مقتضای قاعده تداخل است، یک غسل می‌‌کند به نیت هم احرام هم غسل جمعه، اما چرا پس فرمودید لو اغتسل للجمعة او الاحرام کفی عن الآخر حتی مع الغفلة، اگر عنوان قصدی هستند هر دو مقتضای قاعده تداخل است در صورتی که هر دو را قصد بکند نه در فرض غفلت،

علاوه: شما وجدان‌تان چه جور قانع شد، غسل جمعه عنوان قصدی است، بعید نیست، این درست است چون می‌‌گویند روز پنجشنبه غسل جمعه بکن اگر می‌‌ترسی آب گیرت نیاید، خب اگر عنوان قصدی نبود که عین نماز جمعه خواندن معاویه می‌‌شد در روز چهارشنبه، عنوان قصدی است غسل جمعه، یک ماهیت قصدیه است، می‌‌شود روز پنجشنبه هم این ماهیت قصدیه را ایجاد کرد، نه این‌که یک عنوان قهری باشد الغسل الواقع فی الجمعة.

[سؤال: ... جواب:] علی القاعدة آقای خوئی دارد صحبت می‌‌کند.

غسل احرام هم ما قبول داریم عنوان قصدی است چون اغتسل للاحرام اصلا ظاهرش این است یا اذا اردت ان تحرم فاغتسل ظاهرش این است که اغتسل للاحرام، ‌ظاهرش این است. این در ‌غسل زیارت هم هست، آیا وجدان آدم قبول می‌‌کند بگوید در غسل زیارت، شما اراده زیارت دارید ولی قصد نمی‌کنید غسل زیارت را، قصد می‌‌کنید غسل جنابت را بعد بگوییم این غسل زیارت است؟ ظاهر غسل زیارت که اذا اردت ان تزور الامام علیه السلام فاغتسل این ظاهرش یعنی غسل به غایت، ‌لغایة الزیارة، ‌غسل لاجل الزیارة، این ظاهرش عنوان قصدی است. حالا مهم نیست.

اشکال سوم ما به آقای خوئی: آقای خوئی! شما در مورد غسل زیارت و غسل احرام فرمودید یکی مطلق است یکی مقید. حالا ایشان این مثال را نزدند ولی قطعا این مثال هم مورد نظر ایشان است، چون غسل زیارت را عنوان قصدی ندانستند یعنی گفتند اذا اردت ان تزور الامام یستحب طبیعی الغسل، ولی اذا اردت ان تحرم فیستحب لک خصوص غسل الاحرام، غسل احرام یک عنوان قصدی است، غسل احرام نسبتش با طبیعی غسل نسبت چیست؟ نسبت مطلق و مقید. خود ایشان مثال زده به استحباب نفسی غسل جنابت و استحباب غسل احرام، می‌‌گوید: شارع گفته اگر جنب بودی مستحب است طبیعی غسل، ‌این مطلق است، اگر می‌‌خواهی محرم بشوی مستحب است غسل احرام، این مقید است، این‌جور مثال زده. ایشان فرموده چون یکی مطلق است یکی مقید، اصل عدم تداخل است. چرا ایشان این را می‌‌گوید؟ چون در اصول صریحا گفته نمی‌شود امر به مطلق داشته باشیم مثلا امر به عتق رقبه داشته باشیم امر به مقید هم داشته باشیم، مثلا امر به عتق رقبه مؤمنه، ولی با یک عتق رقبه مؤمنه هر دو امتثال بشود این محال است. چرا؟ برای این‌که لغو است. اگر با امتثال امر به عتق رقبه مؤمنه غرض مولی حاصل می‌‌شود پس چرا امر کرد به طبیعی عتق رقبه؟ مگر دو تا عتق رقبه از من بخوهد، ب‌‌گوید من از تو می‌‌خواهم دو عتق رقبه بکنی یک: عتق رقبه مؤمنه، دو: عتق طبیعی رقبه، هر چی شد، که اگر عتق رقبه مؤمنه بکنید بی‌نیاز نمی‌کند شما را از طبیعی عتق رقبه، این می‌‌شود، این ممکن است، اما اگر عتق رقبه مؤمنه بخواهد بکند مسقط امر به طبیعی عتق رقبه باشد لغو است امر به طبیعی عتق رقبه. خب یک امر بکن به عتق رقبه مؤمنه.

می‌گوییم: آقای خوئی! خدا خیرت دهد! شما خودت گفتی این مطلب ما در واجبات است. مراجعه کنید به بحث مطلق و مقید! در آن بحثی که حمل مطلق بر مقید در مستحبات باید بکنیم یا نکنیم، آن‌جا فرمودید اگر ما یک امر استحبابی به مطلق داشتیم یک امر استحبابی به مقید، آن‌جا به هر دو امر ملتزم می‌‌شویم، باب مستحبات با باب واجبات فرق می‌‌کند چون متعارف است در باب مستحبات تعدد مراتب فضیلت. تقریب‌هایی که آن‌جا خود ایشان ذکر می‌‌کند. بالاخره اشکالی ندارد، ‌استحباب است دیگر، ‌استحباب مطلق با استحباب مقید و لو اگر مقید را هم انجام بدهید هر دو امر استحبابی امتثال شده است، خود شما گفتید در مستحبات معقول است.

علاوه بر این‌که نسبت بین این دو خطاب که عموم و خصوص مطلق نیست. اذا اجنبت یستحب طبیعی الغسل، در خصوص فرد جنابت است، یا مثالی که ما زدیم اذا اردت ان تزور الامام یستحب طبیعی الغسل، این نسبتش با اذا اردت ان تحرم یستحب غسل الاحرام عموم مطلق نیست عموم من وجه است چون ممکن است من موقع اراده غسل احرام اصلا اراده زیارت امام نداشته باشم یا جنب نباشم. درست است متعلق‌ها را نگاه می‌‌کنید شما، می‌‌گویید اذا اجنبت یستحب طبیعی الغسل، متعلق، ‌طبیعی الغسل است، این مطلق است، اذا اردت ان تزور الامام یستحب طبیعی الغسل این متعلق، مطلق است، [اما] برای لغویت باید کل خطاب را ببینید، ‌کل خطاب که نسبتش عموم و خصوص مطلق نیست عموم و خصوص من وجه است پس لغویت پیش نمی‌آید، چون مورد افتراق دارد، ‌اذا اجنبت یستحب طبیعی الغسل و لو اراده غسل احرام ندارد، مورد افتراق است، لغویت پیش نمی‌آید.

ما کلا چون نظرمان این هست که اصل، تداخل در اسباب و مسببات است و لذا تداخل در اغسال را علی القاعدة می‌‌دانیم. بله، اگر یک غسلی باشد که عنوان قصدی باشد مثلا ما معتقدیم غسل زیارت عنوان قصدی است، غسل احرام عنوان قصدی است، غسل جمعه عنوان قصدی است مقتضای قاعده این است که اگر خواستی یک غسل بکنی همه این عناوین قصدیه را نیت کنی تا این غسلت هم بشود مصداق غسل احرام هم بشود مصداق غسل زیارت، چون با همین احرام می‌‌خواهی بروی زیارت، هم با این غسل غسل جمعه را نیت می‌‌کنی هم غسل زیارت امام معصوم را، باید هر دو را قصد کنی چون هر دو عنوان قصدی هستند، مقتضای قاعده این است.

فرع دوم: سجود سهو

فرع دوم: بحث سجود سهو است. اگر دو سهو در نماز برایش پیش بیاید نوعا گفتند دو سجده سهو بکند. صاحب جواهر می‌‌گوید ظاهر مبسوط در اول کلامش که مورد تایید محقق سبزواری در ذخریه و کفایه است این است که تداخل می‌‌کند یک سجده سهو کافی است و لو ده بار سهو برای او حاصل شود. صاحب سرائر می‌‌گوید نگاه کنید متحد الجنس است این سهو شما یا مختلف الجنس، دو بار سهو کردی تکلم سهوی داشتی یک سجود السهو بکن، اما یک بار تکلم سهوی داشتی یک بار زیاده سهویه سجود داشتی، آن‌جاها دو تا سجده سهو بجا بیاور چون مختلف الجنس است.

اگر ما قائل به اصالة عدم التداخل بشویم حرف مشهور درست است لکل سهو سجود سهو، ده تا سهو [ده تا سجده سهو.] سهو نه این‌که یک سهو کردی شروع کردی مثلا تمام سلام‌های آخر نماز را وسط نماز گفتی، آن یک سهو است، برای هر سهوی یک سجود سهو است اگر قائل به اصالت عدم تداخل بشویم. اگر هم قائل به اصالة عدم تداخل نشویم که نشدیم، ممکن است بگوییم ظهور عرفی روایات تکرار سجود سهو است. تسجد سجدتی السهو فی کل زیادة تدخل علیک او نقصان، انحلالی است دیگر، فی کل زیادة تدخل علیک او نقصان.

ممکن است بگوییم مناسبت حکم و موضوع هم همین را می‌‌گوید چون سجود سهو برای ارغام انف شیطان است، چون آن‌ که منشأ نسیان از ذکر خداست شیطان است و ما انسانیه الا الشیطان، و إما ینسینک الشیطان، شیطان است که انسان را از ذکر خدا غافل می‌‌کند، و لذا هر بار که نسیان رخ می‌‌دهد یعنی شیطان یک سواری گرفته است از انسان، لارغام انف شیطان بروی سجود برای خدا بکن. مناسبت حکم و موضوع اقتضاء تعدد می‌‌کند.

[سؤال: ... جواب:] اصلا حالا بحث فقهی مطرح نکنیم، سجود سهو حالا حکمتش یا علتش این است که چون سهو از شیطان است، از خود روایات استفاده می‌‌شود، من که اجتهاد در مقابل نص نمی‌کنم. و انما سمیتا بالمرغمتین لارغام انف الشیطان بهما. دو سجده سهو را می‌‌گویند مرغمتین، چون بینی شیطان را به خاک می‌‌مالد.

فرع سوم: سجده تلاوت

فرع سوم: سجده واجبه تلاوت. مشهور می‌‌گویند دو بار آیه سجده را بخوانی دو تا سجده تلاوت واجب می‌‌شود، سه بار بخوانی سه بار واجب می‌‌شود. مشهور روشن است دلیل‌شان اصالة عدم التداخل است، آنی که قبول ندارد اصالة عدم التداخل را چکار کند؟ حالا آن‌هایی که قبول دارند ببینیم چکار کردند تا آن‌هایی که قبول ندارند چکار بکنند. امام که قبول دارد، امام که اصالة عدم التداخل را قبول دارد. اما در فتوی [مطلب دیگری] دارد، تحریر الوسیلة جلد 1 صفحه 160: یتکرر السجود بتکرر السبب مع التعاقب و تخلل السجود قطعا و مع عدم التعاقب بلاتخلله لایخلو من قوة، اگر دو بار آیه سجده را بخواند، وسط این دو بار، سجده کند، بار دوم قطعا سجده واجب می‌‌شود، اگر وسط این دو بار سجده نکند، لایخلو من قوة که واجب باشد تکرار سجده اگر دو بار پشت سر هم بخواند. اما اگر در آنِ واحد سبب سجده تلاوت مکرر بشود، من خودم می‌‌خوانم هم‌زمان هم گوش می‌‌دهم به قرائت شما، و مع عدم التعاقب لایبعد عدمه، نه، بعید نیست بگوییم یک سجده تلاوت کافی است.

می‌گوییم: شما که اصالة عدم التداخلی هستید در اسباب و مسببات، خب یک سبب قرائت آیه سجده است، یک سبب استماع آیه سجده است، دو سبب جمع شد چرا دو سجده تلاوت واجب نشده باشد، چرا مع عدم التعاقب لایبعد عدم تکرار السجود.

نگویید: پس شما که اینقدر سخت می‌‌گیرید اصالة عدم التداخلی‌ها بگویند ما داریم گوش می‌‌دهیم ده نفر آیه سجده می‌‌خوانند خودمان هم نمی‌خوانیم، آیا ده بار سجده کنیم؟ نه، این‌ها یک استماع هستند. استماع واحد است مستمع هم واحد است، مستمع‌الیه متعدد است. معیار وحدت و تکرار استماع است. من دارم گوش می‌‌دهم هم‌خوانی دارند می‌‌کنند ده تا آیه قرآن همه هم دارند آیه سجده می‌‌خوانند با هم، ‌این یک استماع است عرفا، این را ما هم قبول داریم که هیچ‌کس نباید قائل به تکرار سجود تلاوت بشود.

[سؤال: ... جواب:] حالا حداقل یک آیه اگر باشد که یک استماع است. این آیه را که ده نفر خواندند استماع کرد. ... رفتی آیه سجده را سیصد نفر دارند می‌خوانند با هم خواندند، همه را هم شنیدی، تا یک ساعت بعد از افطار باید سجده کنی!! ... اگر آیه‌های مختلف هم بخوانند حالا آن یک مقدار شبهه‌ناک می‌شود ولی آیه واحده‌اش به نظرم واضح است که یک استماع است.

ما که قائل به اصل عدم تداخل نیستیم، برویم یک سجده کافی است؟ خودم خواندم دیگری هم هم‌زمان خواند، ممکن است بگوییم ظاهر صحیحه محمد بن مسلم تکرار است، صحیحه محمد بن مسلم می‌‌گوید الرجل یعلَّم السورة من العزائم فتعاد علیه مرارا فی المجلس الواحد قال علیه ان یسجد کل ما سمعها و علی الذی یعلمه ایضا ان یسجد. آن معلم که قاری است پنج بار تکرار کرد او پنج سجده بجا بیاورد این آقا هم که پنج بار شنید پنج بار سجده بجا می‌‌آورد، علیه ان یسجد کل ما سمعها و علی الذی یعلمه ایضا ان یسجد کلما سمعها یعنی به تعداد سماع در فرض تعاقب، فرض تعاقب است، پنج بار پشت سر هم آیه سجده را شنید پنج بار سجده کند. اما اگر با هم باشد ما شبهه داریم، تعاقب نباشد، چون این روایت موردش تعاقب است اگر تعاقب نباشد هم‌زمان هم می‌‌خوانم هم می‌‌شنوم، اگر ما جرأت داشته باشیم می‌‌گوییم بیش از یک سجده واجب نیست.

[سؤال: ... جواب:] حالا اینقدر که فوریت عرفیه لازم نیست. ... اطلاق دارد. می‌‌گوید و لو بین دو استماع آیه سجده سجده نکردی، علیه ان یسجد کلما سمعها ظاهرش این است که به تعداد سماع‌ها سجده کند. ... فوت فوریت عرفیه که نشده، تا خواستم بروم سجده، تکرار کرد، یک آیه کوتاه است، مگر خیال می‌کنید چی هست. من به نظرم این روایت فرض تعاقب را اطلاقش می‌‌گیرد و لو متخلل نشود سجود بین‌شان.

و شاید هم امام بر اساس این صحیحه محمد بن مسلم فتوی داده، ‌ما اشکال‌مان به امام این است که قاعده اصالة عدم التداخل را که شما قبول دارید چکار می‌‌کنید؟ هم‌زمان هم قرائت کردم هم استماع کردم، از دو جنس هم هست دیگر، علی القاعدة قرائت یک سبب سجود تلاوت است استماع هم یک سبب دیگر است تعدد السبب شما می‌‌گویید اصل تعدد مسبب است.

فرع چهارم: نماز آیات

فرع‌های دیگر هست که ما معطل آن نمی‌شویم. ‌تکرر صلات آیات در فرض تکرر سبب صلات آیات، که ما طبق عدم تداخل می‌‌گوییم باید تکرار بشود. چون این قاعده را قبول نداریم آن وقت باید برویم سراغ ظهور روایات. در روایت دارد فصل له، این ظاهرش انحلالی است یعنی صل للخسوف، صل للکسوف، صل برای یک مخافی سماوی دیگر. صل له ظاهرش بعید نیست، صل له یعنی صل لاجله، لاجله گفتیم ظاهرش انحلال است، ‌صل لاجل هذا صل لاجل هذا.

فروع دیگری هم هست که ما به آن نمی‌پردازیم کلام واقع می‌‌شود در تنبیه دیگر بحث مفهوم شرط ان‌شاءالله فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 139- 408

**چهار‌شنبه – 25/03/1401**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم‌الله الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی الله علیّ سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

دو فرع دیگر از فروعی که مربوط می‌‌شود به اصالة عدم تداخل اسباب و مسببات عرض کنم و وارد بحث جدید بشویم.

فرع پنجم: طواف نساء

یک فرع بحث طواف نساء هست.

امام قدس سره فرمودند اگر شخصی دو عمره مفرده مثلا بجا بیاورد، یک طواف نساء برای هر دو عمره کافی است، یا حج بجا بیاورد و قبل از طواف نساء حج عمره مفرده بجا بیاورد یک طواف نساء برای آن دو کافی است.

بحث این است که ایشان قائل است به اصالة عدم التداخل در اسباب و مسببات پس چطور اکتفاء کرد به یک طواف نساء؟ احرام عمره یک سبب است برای طواف نساء، احرام حج یک سبب است برای طواف نساء، اصل هم عدم تداخل است در اسباب و مسببات پس چرا نفرمود دو طواف نساء بجا بیاورد همان‌طور که مرحوم آقای خوئی قائلند یا آقای سیستانی احتیاط واجب می‌‌کنند.

ما چون اصالة عدم التداخل را قبول نداریم ممکن است بگوییم یک طواف نساء کافی است. البته بحث تفصیلی می‌‌طلبد من نمی‌خواهم وارد آن بحث بشوم، ‌فقط اشکال این است که کسانی که اصل عدم تداخل را قائلند مثل امام چطور این‌جا فرمودند یک طواف نساء کافی است؟ شاید بتوان گفت که دلیل طواف نساء این است که علی صاحب العمرة‌ المفردة طواف النساء، علی القارن طواف النساء یعنی حج قران، از آن سببیت استفاده نمی‌شود. علی صاحب العمرة المفردة طواف النساء حالا دو عمره مفرده بجا بیاوری یا یک عمره مفرده شما یک نفر هستی که صاحب العمرة‌ المفردة هستی، و علی صاحب العمرة المفردة طواف النساء. و لکن انصاف این است که کسی که قائل به اصالة عدم التداخل هست استظهارش از این ادله هم این است که عمره مفرده سبب است برای طواف نساء و لو تعبیر این است که علی صاحب العمرة‌ المفردة طواف النساء.

فرع ششم: تداخل سببین ارث

فرع دوم این است که فقهاء گفتند اگر یک وارثی دو سبب برای ارث داشته باشد، هم زن این متوفی است هم دختر عمو، و وارثی در طبقه اول و دوم ندارد، هم به عنوان زوجة المیت ارث می‌‌برد هم به عنوان ابنة عم المیت ارث می‌‌برد.

کسانی که قاعده اصالة عدم التداخل را قبول دارند خیلی واضح است این مطلب. اما آن‌هایی که قبول ندارند مثل ما چکار بکنند؟ ‌ما می‌‌گوییم در استحقاق مالی مرتکز عقلائی عدم تداخل است. در استحقاق مالی اگر دو سبب وجود داشت برای استحقاق مالی، ارتکاز عقلاء این است که تداخل نمی‌کنند این دو سبب استحقاق مالی. شما جعاله را ببینید، اگر دو تا جعاله تعیین بشود، این ظاهرش این است که هر سببی مستقل است در استحقاق جعاله. و شاید این منشأ شده که این بحث عدم تداخل در سببین ارث مورد تسالم فقهاء باشد.

البته فقهاء گفتند گاهی در سبب ارث احد السببین مانع می‌‌شود از سبب دیگر که حالا وارد بحث تفصیلی‌اش نمی‌شویم. اگر مانع نبودند، دو تا سبب مستقل بودند قابل جمع بودند، هرکدام تاثیر می‌‌گذارند در ارث.

تنبیه هفتم: تصریح جمله شرطیه دوم به بعض مفهوم جمله شرطیه اول

بحث جدید آخرین تنبیه مفهوم شرط هست. گاهی دو جمله شرطیه در خطاب می‌‌آید، جمله شرطیه ثانیه تصریح به بعض مفهوم شرطیه اولی است. می‌‌گوید ان کان الدم اقل من الدرهم فصل فیه و ان کان اکثر من الدرهم فلاتصل فیه، مفهوم ان کان الدم اقل من الدرهم فصل فیه چیست؟ ان لم یکن اقل من الدرهم فلاتصل فیه سواء کان مساویا للدرهم او اکثر من الدرهم، جمله شرطیه ثانیه بعض مفهوم را بیان کرده گفته و ان کان اکثر من الدرهم فلاتصل فیه، حالا اگر مساوی با درهم بود حکمش چیست؟ اختلاف است.

امام قدس سره چه در کتاب البیع چه در کتاب الخلل فی الصلاة، همان امامی که در اصول مفهوم شرط را قبول نداشت در فقه می‌‌فرمایند عرف و لو وجه صناعی ندارد برای مفهوم شرط و لکن عرف مفهوم شرط را می‌‌فهمد و اصل را هم جمله شرطیه اولی می‌‌داند، جمله شرطیه ثانیه تابع است استقلال ندارد و لذا مهم جمله شرطیه اولی است مفهومش می‌‌گوید ان لم یکن الدم اقل من الدرهم فلاتصل فیه سواء کان مساویا للدرهم او اکثر من الدرهم.

مرحوم آقای تبریزی می‌‌فرمود بستگی دارد جمله شرطیه ثانیه با واو باشد یا با فاء باشد. اگر با فاء باشد این ظهور دارد که جمله شرطیه ثانیه تابع است مستقل نیست، فان کان اکثر من الدرهم فلاتصل فیه. یعنی نظر امام درست این‌جا. ولی اگر واو باشد او هم برای خودش مستقل است. و در مورد دم مساوی با درهم با هم تعارض می‌‌کند. مفهوم جمله شرطیه اولی این است که ان لم یکن الدم اقل من الدرهم فلاتصل فیه پس این دم مساوی درهم است اقل من الدرهم نیست نماز در آن جایز نیست مفهوم جمله شرطیه ثانیه این است که و ان کان اکثر من الدرهم فلاتصل فیه یعنی ان لم یکن اکثر من الدرهم فصل فیه، ‌این اکثر من الدرهم نیست مساوی با درهم است فصل فیه، تعارضا تساقطا، اگر واو باشد.

مرحوم آقای خوئی فرموده چه فرق می‌‌کند، واو باشد فاء باشد دو تا جمله شرطیه هستند با هم در مورد دم مساوی درهم تعارض می‌‌کنند.

[سؤال: ... جواب:] اگر مفهوم پیدا کند تعارض می‌‌کند.

بعد از تعارض چه بکنیم؟ بعد از تساقط رجوع می‌کنیم به عمومات لاتصل فی ثوب اصاب دما. بحث فقهی نمی‌کنیم که نتیجه چه می‌‌شود گاهی نتیجه رجوع به عام فوقانی است گاهی نتیجه رجوع به اصل عملی است مثل اصل برائت.

البته آقای خوئی دارند در موسوعه جلد 3 صفحه 404 که اصلا ممکن است بگوییم این دو جمله شرطیه مهمل هستند نسبت به دم مساوی درهم، ‌ولی اگر گفتیم مهمل نیستند تعارض می‌‌کنند با هم، ‌مجمل می‌‌شود، اجمال ناشی از تعارض پیدا می‌‌کنند.

ممکن است شما بگویید چه فرق می‌‌کند، نتیجه اهمال با اجمال فرقش چیست؟ می‌‌گوییم فرق می‌‌کند. کجا؟ اگر مولی می‌‌گفت ان کان الدم اقل من الدرهم فصل فیه و لاتصل فی الدم الاکثر من الدرهم، این جمله شرطیه اولی مفهوم داشت و جمله ثانیه جمله شرطیه که نیست تا مفهوم داشته باشد تا تعارض کند با جمله شرطیه اولی، جمله شرطیه اولی مفهومش می‌‌شود بلامعارض، چون جمله ثانیه شرطیه نیست که لها مفهوم مطلق. ولی اگر گفتیم مهمل است این‌جا هم ادعا‌ء می‌‌شود مهمل است ناظر به دم مساوی درهم نیست.

انصافا ما همین را عرض می‌‌کنیم. عرف از این دو جمله شرطیه مفهوم نمی‌گیرد بلکه فقط ظاهر این دو جمله شرطیه را تمهید ذکر اقسام می‌‌بیند. تمهیدی می‌‌بیند این دو جمله شرطیه را برای این‌که اقسام خون را بیان کند، منتها دو قسم متعارف را بیان کرد و یک قسم غیر متعارفش که یک دمی است نه کمتر از درهم نه بیشتر از درهم او را مهمل گذاشت و حکم او را بیان نکرد.

[سؤال: ... جواب:] بهر حال بیش از اهمال ما نمی‌توانیم ادعاء‌ کنیم. اصلا ناظر به این فرض ثالث نیست این خطاب.

و نظیر این مثال جایی است که مفهوم استثناء داریم بعدش تصریح می‌‌شود به بعض مفهوم استثناء. روایت موثقه ابی‌بصیر: ان ادخلت یدک فی الاناء قبل ان تغسلها فلابأس (دستانت را آوردی نشُسته زدی در ظرف آب، می‌‌خواهی وضوء بگیری عیب ندارد) الا ان یکون اصابها قذر بول او جنابة. این می‌‌شود استثناء مفهومش این است که فان اصابها قذر بول او جنابة ففیه بأس. اگر ما بودیم و این مفهوم می‌‌گفتیم اگر دست شما ملاقات کرده با بول و لو الان عین بول در آن نیست آمدی قشنگ ضد عفونی کردی الکل زدی به دستت قشنگ تمیزش کردی هیچ عین بول در آن نیست یا همان‌طور جلوی آفتاب گرفتی خشک شد باز هم اطلاق مفهوم استثناء می‌‌گوید این آب نجس می‌‌شود چون این یدٌ اصابها قذر بول.

مرحوم آقای صدر و مرحوم آقای میلانی قبل از ایشان فرمودند ولی ذیل این روایت قید دارد، می‌‌گوید فان ادخلت یدک فی الماء و فیها شیء من ذلک اگر دستت را زدی در آب و در دستت قذارت بول بود یا قذارت منی بود فاهرقه، آن وقت این آب نجس است دور بریز. یعنی شرط تنجس آب قلیل می‌‌شود ملاقات با متنجسی که عین نجس در آن موجود است اما متنجسی که عین نجس در آن موجود نیست، قبلا ملاقات کرده با عین نجس این موجب نجاست آب قلیل نمی‌شود. چرا؟ برای این‌که ذیل این روایت مفهوم استثناء را مقید کرد. اگر ما بودیم و مفهوم استثناء می‌‌گفتیم دستی که ملاقات کرده است با بول به آب قلیل بخورد آب قلیل را نجس می‌‌کند، ولی ذیلش می‌‌گوید فان ادخلت یدک فی الماء و فیها شیء من ذلک نگفت و قد اصابها قذر بول، ‌گفت و فیها شیء من ذلک همین الان هم قذارت بول یا منی باشد، آن وقت این آب نجس می‌‌شود.

شکر الله سعیهم. بالاخره هر چی در تقلیل نجاسات مؤثر باشد به نفع مردم است و لکن از نظر فنی این استدلال درست نیست. چرا؟ برای این‌که دو تا مفهوم هستند با هم تعارض می‌‌کنند. این ذیل هم شما دارید به مفهومش تمسک می‌‌کنید دیگر، مرحوم آقای میلانی و مرحوم آقای صدر آمدند ذیل را مقید صدر گرفتند، ذیل را مقید مفهوم استثناء گرفتند، می‌‌گوییم: نه، چرا با هم تعارض نکنند؟ این ذیل می‌‌گوید فان ادخلت یدک فی الاناء فی الماء و فیها شیء من ذلک فاهرق ذلک الماء مفهومش این است که ان ادخلت یدک فی الماء و لیس فیها شیء من ذلک، لیس فیها شیء من ذلک دو فرض دارد: یکی این‌که اصلا دست شما به بول ملاقات نکرده است یکی دیگر این‌که دست شما قبلا به بول ملاقات کرده است ولی پاک کرده‌اید بول را از دست‌تان با دستمال کاغذی. از فان ادخلت یدک فی الماء و فیها شیء من ذلک شما چه جور می‌‌گویید فان ادخلت یدک یعنی همین یدی که اصابها قذر بول؟ این یعنی این‌که اصابها قذر بول اگر این دستت را داخل بکنی در آب قلیل نجس می‌‌شود آب قلیل به شرط این‌که در دستت آثار بول یا منی باشد، هم‌چون ظهوری ندارد.

دو تا جمله است دو تا جمله شرطیه است جمله شرطیه اولی مفهوم استثناء دارد، اطلاق او می‌‌گوید این دست شما اصابت به او کرده قذارت بول پس نجس شده این ماء، مفهوم ذیل می‌‌گوید چون دستت را در این آب داخل کردی ولی در دستت قذارت بول یا منی نیست پس این آب نجس نمی‌شود. در مورد این جایی که قبلا دستت با بول ملاقات کرده ولی الان آثار بول در او نیست نسبت به آن عموم من وجه است با هم تعارض می‌‌کنند رجوع می‌‌کنیم به سایر اطلاقات، سایر اطلاقاتی که راجع به این‌که آب قلیل با ملاقات نجس متنجس می‌‌شود چه نجس بالذات چه نجس بالعرض.

اصلا من عرض کنم خدمت‌تان، چرا قذر بول را اضافه‌اش را اضافه بیانیه می‌‌گیرید؟ چرا اضافه نشویه نمی‌گیرید؟ یعنی قذارة ناشئه از بول. و فیها شیء من ذلک یعنی شیء من قذارة البول دیگر، و فیها شیء من قذارة البول نه این‌که و فیها شیء من البول، اگر اضافه را بیانیه می‌‌گیریم می‌‌شود: و فیها شیء من البول، حرف آقای صدر و آقای میلانی درست می‌‌شود. ولی اگر بگویید اضافه اضافه نشویه است و فیها شیء من النجاسة الناشئة من البول، بول را هم با دستمال کاغذی برطرف کنید از دست‌تان، قذارت ناشی از بول هست تا دست‌تان را نشویید. این هم به ضرر آقای صدر و آقای میلانی تمام می‌‌شود.

یک‌ آیه هم بخوانیم چون امروز صبح هنوز قرآن بعضی‌هایتان نخواندید، ‌بنده هم نخواندم. و لاتقربوهن حتی یطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حیث امرکم الله، همین بحث امروز پیش می‌‌آید که فاذا تطهرن، چرا دیگر نزاع می‌‌کنید در فقه که اگر آن جمله اول این باشد و لاتقربوهن حتی یطهرن این تا زمان نقاء دم می‌‌گوید نزدیکی با حائض حرام است، اگر باشد و لاتقربوهن حتی یطّهّرن این یعنی تا غسل نکردن نزدیکی با زنان حائض حرام است، ‌چرا این‌جور بحث می‌‌کنید که اختلاف قرائت است و فلان. ذیل مفهوم دارد، فاذا تطهرن فأتوهن من حیث امرکم الله مفهومش این است که مادامی که تطهر نکردند یعنی مادامی که اغتسال نکردند حق ندارید نزدیکی کنید با زنانی که حائض شدند. این ذیل رفع اجمال می‌‌کند، ‌چکار دارید به صدر، حتی یطهرن است حتی یطّهّرن است، مهم نیست، مهم مفهوم ذیل است فاذا تطهرن، مفهومش این است که مادامی که تطهر نکردند یعنی اغتسال نکردند حق نزدیکی با زنانی که غسل نکردند ندارید.

ما عرض کردیم: این درست نیست. چرا؟ برای این‌که اگر آیه این‌جور باشد: لاتقربوهن حتی ینقین من الدم، نزدیکی نکنید با زنان‌تان تا این‌که خون حیض‌شان پاک بشود، پس زمانی که غسل کردند با آن‌ها نزدیکی کنید از آن طریقی که خدا شما را به آن امر کرده است، این بیش از سکوت از آن فتره ما بعد از نقاء از دم حیض و قبل از اغتسال از آن چیزی استفاده نمی‌شود، شارع از آن فتره سکوت کرده. شاید بخاطر این‌که جماع مکروه است در آن فتره، قبل از نقاء حرام است، بعد از اغتسال هم امر استحبابی دارید، فأتوهن من حیث امرکم الله، ‌در آن فتره متخلله نهی تحریمی ندارید، ولی فأتوهن من حیث امرکم الله هم ندارید، نهی کراهتی دارید، با این هم می‌‌سازد.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره لسان فأتوهن من حیث امرکم الله با مکروه نمی‌سازد، من حیث امرکم الله این با مکروه نمی‌سازد. لسان تناسب ندارد با لسان نهی کراهتی.

مخصوصا که فاء دارد، فاذا تطهرن، آقای تبریزی می‌‌فرمود اگر فاء داشته باشد هیچ‌کاره است این جمله ثانیه. امام هم می‌‌فرمود اگر واو هم داشته باشد هیچ‌کاره است این جمله ثانیه. این‌جا می‌‌شود سوء استفاده کرد از مبنای امام و آقای تبریزی!! بالاخره بر اساس این مبانی عرض ما خیلی واضح است.

[سؤال: ... جواب:] آن‌جا نگفت فاصطادوا من حیث امرکم الله. ... فأتوهن من حیث امرکم الله حالا بخاطر این نکته که نساءکم حرث لکم فأتوا حرثکم باشد. ... از این جهت می‌‌فرمایید و الا جور دیگری معنا کنیم مثل این‌که خدا مخاطبش هم‌جنس‌گراها بودند، ‌فأتوهن من حیث، ‌مبادا مثل افرادی که انحراف جنسی دارند رابطه با همسرتان داشته باشید، این را که نمی‌خواهد بگوید، شما می‌‌گویید من حیث امرکم الله امر خدا به این است که نساءکم حرث لکم فأتوا حرثکم انی شئتم، حرث هم یعنی جایی که بذر بکارید و بذر تبدیل بشود به زرع یا شجر، و این هم جماع از قُبل است این‌ها با کنایه و با زیر لفاظی یک جوری از لحن قرآن می‌‌فهمیدید، باید این را بگویید، اما شما جوری معنا کردید که آدم فکر می‌‌کند یک جمعیت انبوهی بودند منتظر بودند خدا نگوید من حیث امرکم الله بروند کارهای شاذ جنسی انجام بدهند. این‌که نبوده.

**مفهوم وصف**

مراد از مفهوم وصف این نیست که فقط وصف نحوی باشد، بلکه هر قید زایدی در کلام داخل در مفهوم وصف است. حال: العالم عادلا واجب الاکرام، ‌ظرف: اکرام العالم یوم الجمعة واجب، جار و مجرور: ‌الصید فی مکة حرام، همه این‌ها داخل در بحث مفهوم وصف می‌‌شوند. البته قیدش وصف معتمد بر موصوف باشد و الا اگر وصف معتمد بر موصوف نباشد داخل می‌‌شود در مفهوم لقب. فرق است بگوید اکرم الفقیه یا بگوید اکرم العالم الفقیه، اکرم العالم الفقیه مفهوم وصف است نه اکرم الفقیه، ‌او مفهوم لقب است. این توضیح محل بحث.

ما راجع به وصف که مفهوم دارد یا ندارد دو بحث داریم: یکی این‌که مفهوم کلی دارد یا ندارد، یعنی از اکرم العالم الفقیه بفهمیم که اکرام عالم غیر فقیه مطلقا واجب نیست، این می‌‌شود مفهوم کلی، اما مفهوم جزئی این است که از اکرم العالم الفقیه بفهمیم عالم غیر فقیه فی الجملة اکرامش واجب نیست، ولی شاید عالم مفسر اکرامش واجب باشد. به این می‌‌گویند مفهوم جزئی.

مشهور مفهوم کلی وصف را که قائل نیستند، و انصافا هم حق دارند قائل نباشند. کی از اکرم العالم الفقیه عرف استفاده می‌‌کند اکرام عالمی که فقیه نیست مطلقا وجوب ندارد. در جمله شرطیه توهمش بود، مشهور هم قائل شدند به مفهوم کلی و مطلق چون مفاد جمله شرطیه می‌‌گفتند این است که اکرام العالم موقوف علی کونه فقیها، ان کان العالم فقیها فیجب اکرامه یعنی وجوب اکرام العالم موقوف معلق علی کونه فقیها، می‌‌گفتند اطلاق دارد یعنی اگر عالم فقیه نباشد وجوب اکرام ندارد چون وجوب اکرام عالم متوقف است و معلق است بر فقیه بودن او، اما جمله وصفیه که ظهور در نسبت تعلیقیه ندارد، بلکه نسبت ناقصه وصفیه است اکرم العالم الفقیه، این‌که نسبت تعلیقیه نیست، نسبت توفقیه نیست.

جواب از استدلال به دو روایت بر مفهوم مطلق داشتن جمله وصفیه

ولی دو تا روایت است توهم ممکن بشود که این دو تا روایت دلیل بر مفهوم کلی وصف است:

روایت اول روایت موسی بن بکر است از زراره از امام صادق علیه السلام نقل می‌‌کند که غیر سگ شکاری مثلا باز شکاری، صیدش حرام است، صید توسط باز شکاری مذکی نیست فقط صیدی که توسط کلب معلم شکار شده است مذکی است. چرا؟ لان الله عز و جل یقول مکلبین فما خلا الکلب فلیس صیده بالذی یؤکل. البته ادرکت ذکاته مشکل نیست، بروی سرش را ببری مشکل نیست ولی رسیدی دیدی دیگر جان ندارد، باز شکاری آن را شکار کرده است حرام است.

حضرت به مفهوم مکلبین تمسک کرد. ‌مفهوم هم کلی بود چون هیچ حیوانی که شکاری هست صیدی که توسط او انجام می‌‌شود مذکی نیست مگر کلب معلم. این یک روایت. زراره هم که عادت دارد اشکال می‌‌کند به امام، بمَ عرفت ذلک، و لمَ، این‌جا نگفت و لمَ، نگفت یابن رسول الله وصف که مفهوم کلی ندارد.

روایت دوم صحیحه ابی‌بکر حضرمی: سألت اباعبدالله علیه السلام عن صید البزاة و الصقور و الکلب و الفهد (بزاة یعنی باز شکاری، صقر هم یک نوع پرنده شکاری است، فهد که همان پلنگ است) فقال لاتأکل صیدا من هذه الا ما ذکیتموه الا الکلب المکلب قلت فان قتله قال کل (یعنی کلب معلم اگر کشت این صید را باز هم بخور) لان الله یقول و ما علمتم من الجوارح مکلبین فکلوا مما امسکن علیکم. این هم استدلال به مفهوم وصف گفتند شده.

می‌گوییم: این دومی را که بی‌زحمت بگذارید کنار چون معلوم نیست استدلال برای این است که غیر کلب صیدش حرام هست، نه، صید کلب حلال است مطلقا و ان قتله. چون به اطلاق منطوق روایت دارد تمسک می‌‌کند که و ما علمتم من الجوارح ملکبین فکلوا مما امسکن علیکم یعنی مطلقا سواء قَتَل کلب معلم صید خودش را. چون بعضی از روایات دارد اگر کشت او را، نخورید چون برای خودش کشته، اگر نکشت فقط زخمی کرد، آمد کنار، معلوم است برای شما این کار را کرده، بعضی روایات تفصیل داده این روایت می‌‌گوید چه فرق می‌‌کند بکشد نکشد، اطلاق دارد آیه فکلوا مما امسکن علیکم. پس این ربطی به بحث ما ندارد، مهم روایت اول است.

[سؤال: ... جواب:] فکلوا مما امسکن علیکم مطرح می‌‌کند ظاهرش این است که کل لان الله، بخور صید این کلب معلم را و ان قتله چون خدا این‌جور گفته.

اما روایت اول، جواب از روایت اول این است که ممکن است حضرت از باب عدم احتمال عرفی فرق در غیر سگ شکاری این را فرموده. یعنی امر دائر بود یا هر حیوان شکاری صیدش حلال باشد یا فقط صید کلب معلم حلال باشد، یا فقهیا مطرح نبوده این تفصیل. بالاخره همین مقدار برای رد قول قائلین به تذکیه هر حیوان شکاری کافی است.

ثانیا: مفهوم کلی که وصف ندارد این از واضحات است، احدی از اکرم العالم الفقیه عدم وجوب اکرام عالم هاشمی را نمی‌فهمد، این قرینه می‌‌شود که امام به ظاهر آیه استدلال نکرده بلکه برای جدل یا برای استیناس مخاطب مطرح کرده.

خصوصا که آیه موهم حصر هم هست، یسألونک ماذا احل لهم قل احل لکم الطیبات و ما علمتم من الجوارح مکلبین، ممکن است کسی بگوید این‌جور در مقام سؤال بوده یسألونک ماذا احل لهم، خدا این را ذکر کرد که احل لکم الطبیبات و ما علمتم من الجوارح ملکبین.

بهرحال مفهوم کلی وصف درست نیست. اما مفهوم جزئی وصف آن بحث مهمی است و معرکه آراء است و خیلی هم در فقه ثمره دارد. ان‌شاءالله روز شنبه این را دنبال می‌‌کنیم. دو سه روزی بحث را ادامه می‌‌دهیم بعد همه شما را به خدا می‌‌سپاریم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 140- 409

**‌شنبه – 28/03/1401**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم‌الله الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی الله علیّ سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به مفهوم وصف بود.

عرض کردیم اینکه وصف مفهوم کلی و بالجملة ندارد، ‌به نظر ما خیلی واضح است. مثلا نمی‌شود از خطاب یجب اکرام العالم العادل ما مفهوم‌گیری کنیم بگوییم بنابراین اکرام عالمی که عادل نیست مطلقا واجب نیست و لو هاشمی باشد. بله، این‌که مفهوم جزئی و فی‌الجملة داشته باشد این خطاب که اکرام عالم به نحو مطلق واجب نیست، اگر یک خطابی داشتیم که یجب اکرام العالم با این خطاب یجب اکرام العالم العادل کشف می‌کنیم که اطلاق آن خطاب یجب اکرام العالم مراد نیست و این خطاب یجب اکرام العالم العادل مفهوم فی الجملة دارد، مفهوم جزئی دارد که حقیقت عالم تمام الموضوع نیست برای وجوب اکرام او، ولی ممکن هست که عالم هاشمی هم مثل عالم عادل وجوب اکرام داشته باشد. این چیزی است که عمده بحث در او واقع می‌‌شود.

البته بسیاری از بزرگان مثل مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری، امام، مرحوم آقای تبریزی، انکار کردند مفهوم را حتی مفهوم فی الجملة را برای وصف. گفتند: ظهور ندارد ذکر وصف در این‌که قید احترازی است، نخیر، شاید بخاطر اهتمام به شأن عالم عادل بود که خطاب مختصی برای آن ذکر کردند و لو مطلق عالم واجب الاکرام است ولی اهتمام به شأن عالم عادل منشأ شد که خطاب مختصی برای آن صادر کنند و یا بخاطر کثرت ابتلاء به آن و یا تدرج در بیان که احکام را یک‌جا بیان نکنند. اما بزرگانی هم هستند مثل مرحوم آقای بروجردی، مرحوم آقای ایروانی، آقای اراکی، آقای خوئی، مرحوم آقای صدر، این‌ها قائلند که ظاهر وصف این است که قید احترازی است و مفهوم فی الجملة دارد.

پس عمده بحث در ثبوت مفهوم فی الجملة است برای وصف. و لکن گاهی تقریب‌هایی ذکر می‌‌شود برای مفهوم وصف که بحث را مربوط می‌‌کند به این‌که آیا وصف مفهوم کلی دارد یا ندارد، همین چیزی که به نظر ما روشن است که وصف مفهوم کلی ندارد.

مناقشه در تقریب محقق نائینی برای محل نزاع

و لکن تقریب‌هایی هست در کلمات که ما به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم که ظاهر در این است که محور این است که آیا وصف مفهوم کلی دراد یا نه. مثلا محقق نائینی فرموده: اگر وصف قید حکم باشد نه قید موضوع، مثلا بگویند: اکرام زید واجب عند مجیئه، این عند مجئیه وصف زاید است، حالا عرض کردم بحث، بحث نحوی نیست تا بگویید مراد از وصف وصف نحوی است، مقصود از وصف در اصول قید زاید است، اکرام زید واجب عند مجیئه، ایشان فرموده ظاهر این‌که این قید، ‌قید وجوب هست اقتضاء می‌‌کند که هر وقت این قید منتفی شد حکم هم منتفی بشود، ‌مجیء زید منتفی شد وجوب اکرامش منتفی بشود، چون مولی گفت اکرام زید واجب عند مجیئه. اما اگر می‌‌گفت: اکرام زید عند مجیئه واجب، نه، این مثل لقب می‌‌شد، می‌‌گفتند اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند، اثبات کرد وجوب این اکرام زید عند مجیئه را، منافات ندارد که اکرام زید عند مرضه هم واجب باشد.

البته در انتهاء در اجود التقریرات جلد 1 صفحه 434 فرمودند: الظاهر عرفا من الجملة الوصفیة رجوع القید فیها الی الموضوع فلامجال لتوهم المفهوم فیها. ظاهر از جمله وصفیه است که قید، ‌قید موضوع است و لذا مفهوم ندارد.

این استظهار ایشان ‌که درست نیست. اکرام زید واجب عند مجیئه به لحاظ خطاب، این قید، قید حکم است، فرق می‌‌کند با این‌که بگویند اکرام زید عند مجیئه واجب. ولی آخه وجهی ندارد که صرف این‌که یک وصفی قید حکم باشد ما می‌‌گوییم پس ثابت می‌‌شود که با ارتفاع این وصف، سنخ حکم مرتفع می‌‌شود، با ارتفاع مجیء زید سنخ وجوب اکرام زید منتفی می‌‌شود، یعنی مجیء زید علت منحصره است برای این سنخ حکم که وجوب اکرام زید است، خب وجهی ندارد. بیش از این ما نمی‌فهمیم که مولی وقتی می‌‌گوید وجوب اکرام زید ثابت عند مجیئه یا اکرام زید واجب عند مجیئه که این مجیء قید شخص این وجوب اکرام زید است که در این خطاب انشاء شده، منافات ندارد که یک وجوب اکرام زید دیگری داریم که مقید است به حال مرض او.

ولی بهرحال می‌‌بینید محقق نائینی تعبیرش این بود:‌ "ان الحکم اذا کان مقیدا بقید فیعنی انه اذا انتفی قیده فیوجب ذلک انتفاء الحکم"، یعنی مفهوم کلی، اگر حکم مقید باشد به یک قیدی این به این معناست که با انتفاء این قید آن حکم منتفی می‌‌شود. این به معنای مفهوم کلی است برای وصف که با انتفاء این وصف و قید اگر قید حکم باشد حکم منتفی بشود. و لذا این تقریب مرحوم نائینی درست نیست.

تقریب صحیح برای محل نزاع

بحث در این است که ظاهر قید زاید احترازیت هست یا نیست، اگر ظاهر قید زاید احترازیت بود این می‌‌شود منشأ برای ظهور جمله وصفیه در مفهوم فی الجملة. اگر جمله شرطیه بود: ان جاء زید فیجب اکرامه، برخی می‌‌گفتند مفهوم کلی دارد، ‌ما نپذیرفتیم ولی مفهوم فی الجملة‌اش را پذیرفتیم اما در جمله وصفیه بحث در همان مفهوم فی الجملة است، اکرام زید واجب عند مجیئه می‌‌خواهیم ببینیم آیا از آن کشف می‌‌شود که اکرام زید مطلقا واجب نیست تا خطاب اکرم زیدا را مقید کنیم؟ بحث در این باید باشد. که برخی مثل مرحوم آقای خوئی ادعای‌شان این است که ظاهر قید چه قید حکم باشد چه قید موضوع باشد ظاهرش احترازی بودن است. و انصاف این است که این ظهور، ظهور عرفی است. اکرام زید عند مجیئه واجبٌ وقتی مولی گفت، عرف می‌‌گوید این عند مجیئه را برای چی گفتی، اگر اکرام زید واجب است مطلقا سواء جاء او لم یجئ، برای چی گفتی عند مجیئه؟ پس معلوم می‌‌شود این عند مجیئه یک مفهومی دارد البته مفهوم جزئی دارد، ‌مفهوم فی الجملة دارد که اکرام زید مطلقا واجب نیست و لو ممکن است اکرام زید در حالی بیماری‌اش که یک قید آخری است واجب باشد.

مناقشه در تقریب محقق اصفهانی برای محل نزاع

تقریب دوم تقریب محقق اصفهانی است. محقق اصفهانی فرموده: "ممکن است کسی مفهوم وصف را تقریب کند به این نحو بگوید اصل در قید احترازی بودن است." تا این‌جا ما حرفی نداریم، اما در ادامه ببینید محقق اصفهانی چی فرموده، فرموده: "و معنی ذلک ان ذات الموضوع غیر قابلة‌ لتعلق الحکم بها الا بعد اتصافها بهذا الوصف فیعنی ذلک کونه علة‌ تامة للحکم فیکون مقتضیا لکونه علة منحصرة اذ مع قیام وصف آخر مقامه فلیزم ان لایکون هذا الوصف بعنوانه علة. تقریب مفهوم وصف را این‌جور ذکر می‌‌کند محقق اصفهانی، می‌‌گوید اکرم العالم العادل گفته می‌‌شود اصل در این قید عادل این است که برای احتراز است نه برای تاکید و این معنایش این است که ذات عالم قابل نیست برای وجوب اکرام مگر متصف بشود به وصف عادل بودن، عادل بودن علت وجوب اکرام عالم است، حالا اگر هاشمی بودن هم علت اخرایی برای وجوب اکرام عالم باشد، این دیگر معنایش این است که عادل بودن به عنوان عادل بودن علت وجوب اکرام عالم نیست، جامع بین عادل بودن و هاشمی بودن علت است برای وجوب اکرام، و این خلاف ظاهر است، ظاهر این است که عادل بودن عالم علت وجوب اکرام عالم است نه جامع بین عادل بودن او و هاشمی بودن او.

در ضمن، این تعبیر را هم مطرح می‌‌کند می‌‌گوید اگر بناء باشد که هم اکرام عالم عادل واجب باشد هم اکرام عالم هاشمی واجب باشد، اگر بگویید جامع بین عادل بودن و هاشمی بودن علت وجوب اکرام عالم است که این خلاف ظاهر است، ظاهر این است که عادل بودن به عنوان عادل بودن علت وجوب اکرام است. اگر بگویید دو تا علت دارد وجوب اکرام عالم: یکی عادل بودن او یکی هاشمی بودن او، ‌این خلاف قاعده الواحد است. وجوب اکرام عالم واحد است، لایصدر الا عن الواحد، نمی‌تواند صادر بشود از دو علت: یکی عادل بودن و دیگری هاشمی بودن او. پس اگر بگویید جامع بین عادل بودن عالم و هاشمی بودن عالم علت است برای وجوب اکرام او این خلاف ظاهر این است که می‌‌گوید اکرم العالم العادل و عادل بودن به عنوان عادل بودن علت وجوب اکرام عالم هست، اگر بخواهید بگویید هر دو علت باشند برای وجوب اکرام عالم این خلاف قاعده الواحد است.

بعد خود ایشان جواب داده از این تقریب. گفته: ما مفهوم وصف را قبول نداریم چون قاعده الواحد را فقط در واحد شخصی قبول داریم نه در واحد نوعی. و لو مشهور بین اهل تحقیق این است که فرقی نیست بین واحد شخصی و واحد نوعی ولی ما معتقدیم نخیر واحد نوعی مشمول قاعده الواحد نیست. حرارت واحد نوعی است، واحد شخصی که نیست، یک فرد از آن صادر می‌‌شود از آتش، یک فرد از آن صادر می‌‌شود از حرکت، یک فرد دیگر از آن صادر می‌‌شود از غضب. واحد نوعی است حرارت، اما واحد نوعی اشکال ندارد هر فردی از آن صادر بشود از یک علت مستقله. این‌جا هم همین‌جور است. وجوب اکرام عالم واحد شخصی نیست، ‌واحد نوعی است، یک فردش که وجوب اکرام عالم عادل است صادر می‌‌شود از علت عدالت عالم، یک فرد دیگر از وجوب اکرام عالم صادر می‌‌شود از علت هاشمی بودن عالم. و این خلاف قاعده الواحد نیست چون ما قاعده الواحد را فقط در واحد شخصی قبول داریم یعنی یک فرد از حرارت نمی‌تواند صادر بشود از دو علت، اما نوع حرارت چه اشکال دارد یک فردش صادر بشود از آتش، یک فردش صادر بشود از حرکت، ‌یک فردش صادر بشود از غضب.

ببینید! غیر از این اشکال‌هایی که به این مطلب وارد هست که عرض می‌‌کنیم، اساسا این تقریب بازگشتش به مفهوم کلی است. این تقریب اگر درست باشد و اشکال محقق اصفهانی وارد نباشد که می‌‌گفت قاعده الواحد در واحد نوعی جاری نمی‌شود، نظر مشهور فلاسفه را قائل بشویم که قاعده الواحد شامل واحد نوعی می‌‌شود نتیجه این می‌‌شود که قائل به مفهوم کلی وصف بشویم. چون می‌‌گوید اکرم العالم العادل ظاهرش این است که خود عدالت علت برای وجوب اکرام عالم هست نه جامع بین عدالت و هاشمی بودن، اگر بناء باشد که وجوب اکرام عالم غیر از عدالت علت دیگری به نام هاشمی بودن داشته باشد این خلاف قاعده الواحد می‌‌شود. در حالی که به نظر ما بحث در مفهوم کلی وصف نیست که این‌جور آن را تقریب کنید بعد هم به آن اشکال کنید.

اصلا این استدلالی که محقق اصفهانی آن را مطرح کرد خلط شده در آن بین چند مطلب. از یک طرف بحث قاعده الواحد را مطرح می‌‌کند، بعد اشکال می‌‌کند قاعده الواحد در واحد نوعی جاری نمی‌شود، وجوب اکرام عالم واحد نوعی است دو فرد دارد یک فرد وجوب اکرام عالم مسبب از عدالت اوست یک فرد دیگرش وجوب اکرام عالمی است که مسبب است از هاشمی بودن او. اصلا وجوب اکرام عالم یک امر اعتباری است چه ربطی دارد به قاعده الواحد که در امور تکوینیه جاری می‌‌شود. حکم جعلش معلول جاعل است نه معلول شرط و وصف، جعل حکم معلول مولی است، مولی است که جعل کرد وجوب اکرام عالم عادل را، آن وصف عادل بودن که علت نیست برای حکم.

اگر بگویید ملاک را پیش بکشید، ملاک وجوب اکرام عالم، او که امر تکوینی است، او معلول چیست؟ بحث را آن‌جا ببرید. می‌‌گوییم اصلا ملاک احکام هم چه بسا اعتباری است، تکوینی نیست، حفظ احترام عالم عادل یا عالم هاشمی، این‌که امر تکوینی نیست، احترام امر عرفی است.

و اصلا ملاک وجوب اکرام عالم عادل با ملاک وجوب اکرام عالم هاشمی شاید اصلا واحد نوعی هم نباشند. واحد نوعی یعنی آن‌ که جنس و فصلش یکی است، ‌مثل حرارت، اصلا ممکن است ملاک اکرام عالم عادل با ملاک اکرام عالم هاشمی مختلف الجنس باشند، مختلف النوع باشند، نه متحد النوع، یعنی اصلا ملاک اکرام عالم عادل یک سنخی است غیر ملاک اکرام عالم هاشمی.

ما یک واحد نوعی داریم یک واحد بالعنوان داریم. واحد بالعنوان یعنی جامع انتزاعی، یعنی ما به الاشتراک ندارد، صرفا یک عنوان جامعی داریم. واحد بالعنوان به این می‌‌گویند یعنی یک عنوان انتزاعی هست، اصلا بین المصادیقش جامع حقیقی نداریم. مثل این‌که آقایان می‌‌گویند عرض، واحد بالعنوان است، بین افراد عرض اصلا ما جامع حقیقی نداریم. فلاسفه این‌جور می‌‌گویند، حالا درست یا نادرستش خودشان می‌دانند. در واحد بالعنوان ‌که مسلما قاعده الواحد پیاده نمی‌شود. واحد بالعنوان مثل شیء، ‌شیء واحد بالعنوان است، مصادیق شیء که همه جامع حقیقی ندارند. این‌جا که مسلما قاعده الواحد جاری نمی‌شود.

گاهی هم محقق اصفهانی در کلامش تعبیر می‌‌کند، برای تقریب مفهوم وصف می‌‌گوید ظاهر اکرم العالم العالم این هست که آن حکمی که مقید شده و مشروط شده به این وصف عادل بودن سنخ وجوب اکرام عالم است نه این شخص که در این خطاب بیان می‌‌شود. این هم در ضمن کلماتش مطرح می‌‌شود. خب این یک حرف است، قاعده الواحد یک حرف دیگر است، ‌این‌ها را با هم قاطی کردن درست نیست. اگر بناء باشد ظاهر اکرم العالم العادل این باشد که سنخ وجوب اکرام عالم مقید است به وصف عادل بودنش، معلوم است که این مفهوم دارد به نظر آقایان. این دیگر احتیاج به قاعده الواحد ندارد که بخواهید نفی و اثباتش بکنید.

مناقشه در تقریب محقق عراقی برای محل نزاع

و این مطلبی است که محقق عراقی دنبالش کرده و لذا ما بیان محقق عراقی را هم ذکر بکنیم. محقق عراقی فرموده: اصلا ما در مفهوم وصف در یک مطلب اتفاق نظر داریم، هیچ‌کس مخالف نیست. و آن این است که وصفی که در خطاب ذکر می‌‌شود به مقتضای اصالة التطابق در عالم جعل اخذ شده. این را همه قبول دارند، همه مورد اتفاق بین‌شان هست که خطاب اکرم العالم العادل خلاف ظاهر است که کسی بیاید بگوید یک مصداقی از مصادیق جعل کلی را بیان می‌‌کند و جعل کلی شاید رفته است روی وجوب اکرام عالم. این خلاف تسالم اصحاب است، ‌هر کسی این حرف را بزند از مدرسه باید بیرونش کنید، مگر می‌‌شود کسی این را بگوید؟ محقق عراقی می‌‌فرمایند مگر کسی می‌‌شود این را بگوید که اکرم العالم العادل شاید صرفا در خطاب لفظ عادل آمده است و در مقام ثبوت جعل، جعل شاید رفته است روی عنوان کلی عالم. پس اختلاف سر چیست؟ اگر بناء است اکرم العالم العادل ظهورش این است که این عادل که در خطاب اخذ شده در مقام جعل هم در جعل این حکم اخذ شده، خب دیگر مفهوم دارد. ایشان می‌‌گوید: نه، باید ببینیم این خطاب اکرم العالم العادل مفادش شخص حکم است یا سنخ حکم. مفاد اکرم العالم العادل این است که طبیعی وجوب اکرام عالم در آن عادل بودن اخذ شده یا شخص این وجوب اکرام عالم که در این خطاب ذکر کردیم، عادل بودن در آن اخذ شده. اگر ظاهر خطاب این باشد که طبیعی و سنخ وجوب اکرام عالم در جعلش عادل بودن اخذ شده، این نتیجه‌اش مفهوم وصف است.

بعد فرموده:‌ ما معتقدیم جمله وصفیه ظهور ندارد در این‌که بخواهد بگوید طبیعی حکم سنخ حکم در موضوعش این وصف اخذ شده. نه، فرق می‌‌کند با جمله شرطیه. در جمله شرطیه ما یک حکم داریم و یک نسبت بین حکم و موضوع داریم و یک نسبت دیگری داریم بین این ثبوت الحکم للموضوع و بین آن شرط. ان کان العالم عادلا فاکرمه، ما یک وجوب اکرام عالم داریم که حکمٌ منتسب الی موضوعه، این حکم منتسب به موضوع را که عالم است معلق کردیم بر عادل بودن او، این ظاهرش این است که طبیعی وجوب اکرام عالم را معلق می‌‌کنیم بر عادل بودن او، می‌‌گوییم اگر عادل نباشد عالم، طبیعی وجوب اکرام عالم منتفی است، نه شخص این وجوب اکرام که در این جمله شرطیه گفتیم. اما در اکرم العالم العادل ما یک نسبت بیشتر نداریم: نسبة الحکم الی موضوعه، دو تا نسبت نداریم، و نسبت حکم الی موضوعه نسبت مهمله است نمی‌گوید وجوب اکرام که نسبت دارد به موضوعش که عالم عادل است این طبیعی وجوب اکرام را می‌‌خواهد منتسب کند به این موضوع، نخیر، هم‌چون ظهوری ندارد. شخص این وجوب اکرام را که در این خطاب آمده است می‌‌خواهد منتسب کند به این موضوع که عالم عادل است. پس بیش از این‌که می‌‌خواهد منوط کند شخص این وجوب اکرام در این خطاب را بر موضوعش که عالم عادل است ظهوری ندارد. ظهور ندارد در این‌که بخواهد طبیعی وجوب اکرام عالم را منوط کند به وجود این وصف که عادل بودن اوست و لذا مفهوم ندارد.

شما می‌‌بینید این بیان محقق عراقی هم تقریب مفهوم کلی وصف است و لو بعد گفت ظهور ندارد در منوط کردن سنخ وجوب اکرام عالم به عادل بودن او اما تقریب که می‌‌کند و می‌‌گوید محل نزاع چیست، اگر کسی بگوید سنخ وجوب اکرام عالم را منوط کرد به عادل بودن او نتیجه‌اش مفهوم کلی وصف است، نتیجه‌اش این است که اگر عادل نبود عالم سنخ وجوب اکرام عالم می‌رود به هوا و منتفی می‌‌شود، طبیعی وجوب اکرام عالم منتفی می‌‌شود یعنی انتفاء‌ وجوب اکرام عالم در فرض هاشمی بودن هم نداریم، ‌این‌که می‌‌شود مفهوم کلی وصف. یک تقریبی بکنید لااقل آنی که علماء در آن نزاع شدید دارند تحدید به محل نزاع بشود و آن مفهوم جزئی وصف است، مفهوم فی الجملة وصف است.

و اساسا مطالبی که محقق عراقی فرموده واقعا قابل قبول نیست. اولا: رجز نخوانید جناب محقق عراقی، ما هم بلدیم رجز بخوانیم، شما هم وقتی محقق نائینی به نظر ما رجز خواند در تعلیقه فوائد الاصول نوشتید که و قد ارعد و ابرق و لم یأت بشیء، این‌جور حمله کردید به محقق نائینی، ‌محقق اصفهانی را هم که شستید گذاشتید کنار، گفتید بلغنی بعض من یدعی الفضل این‌جور می‌‌گویند. آقا! رجز خواندن دلیل نیست که ما قانع بشویم، کدام تسالم؟ مدام تکرار می‌‌کنید. کدام تسالم که هر چه در خطاب اخذ بشود پس در مقام ثبوت هم در جعل مولی اخذ شده است. کثیری از اعلام می‌‌گویند وصف مفهوم فی الجملة هم ندارد. و تصریح می‌‌کنند می‌‌گویند بخاطر کثرت ابتلاء شاید گفتند اکرم العالم الفقیه، چون محل ابتلاء بود، بخاطر اهتمام به شأنش گفتند اکرم العالم العادل. گاهی کثرت ابتلاء منشأ می‌‌شود، گاهی شدت اهتمام منشأ می‌‌شود. گاهی خفاء مورد مطرح می‌‌شود، اکرم العالم النحوی، چون خفاء دارد شمول اکرام العالم نسبت به او و لذا او را گفتند.

مرحوم آقای تبریزی می‌‌فرمود اصلا تدرج در بیان. این حرف‌ها را نمی‌خواهد کثرت ابتلاء، کثرت و شدت اهتمام، نه، مولی نمی‌خواهد شما متفاجئ بشوید ناگهان ببینید که بار زیادی بر دوش‌تان گذاشته شد، آرام‌آرام، ‌از قولوا لااله‌الاالله شروع می‌‌شود تا آخرش آنقدر تکالیف را بر دوش شما می‌گذارند بعد هم می‌‌گویند آدم شدن محال است!! اصلا عالم می‌‌توانید بشوید و لو با سختی اما آدم شدن محال است، یعنی عمل به واجبات و ترک محرمات خیلی محال عرفی است، حالا درست یا نادرست نمی‌خواهم بگویم، ولی می‌‌خواهم بگویم تدرج در بیان است، از قولوا لااله‌‌الاالله شروع شد، چون یک جا که نمی‌شود اگر روز اول به مردم می‌‌گفتند واجبات این‌هاست، محرمات هم این‌ها است این محروم می‌‌کرد مردم را از هدایت، ‌می گفتند چه خبر است، ما حالش را نداریم، بت‌پرستی خوب است که گاهی می‌‌بریم بت را می‌‌پرستیم و زندگی‌مان را می‌‌کنیم. تدرج در بیان. روز اول بگویند اکرام عالم واجب است، ‌می‌گوید من باید زندگیم را رها کنم، مدام هر روز بروم این عالم را آن عالم را اکرام کنم، ‌این‌که نشد زندگی، اول شروع می‌‌کند می‌‌گوید اکرام عالم فقیه واجب است اکرام عالم عادل واجب است، ‌می گوید حالا چند تا عالم عادل داریم، عیب ندارد.

واقعا من یک سؤال از شما می‌‌کنم، بگذرید از این ادعاء که تسالم هست بر این‌که آن‌چه که در خطاب اخذ شده است در موضوع جعل هم اخذ شده است، شما به وجدان خودتان مراجعه کنید، اگر بفرمایند (عذر می‌خواهم) بول الحمار طاهر، شما می‌‌گویید ظاهرش این است که این قید حمار در موضوع جعل اخذ شده؟ بابا خدا اجل شأنا است که بیاید برای حمار حکم خاص جعل کند. او می‌‌گوید بول ما جاز أکل لحمه طاهر، جعل ثبوتی، حالا چون محل ابتلاء بود و مورد مخفی بود، ‌مورد خفی بود، مورد مشکوک بود، کثرت ابتلاء شدت اهتمام، خفاء مورد، گفت بول الحمار طاهر، کی ظهور دارد در این‌که حتما در مقام ثبوت باید یک طهارتی شارع جعل کند موضوعش هم در آن حماریت اخذ شده باشد، شارع این را ذکر کرد مصداقا من مصادیق جعل الکلی. و لذا این ادعای محقق عراقی که این مسلم است و مورد تسالم است و هیچ‌کس در این نزاع ندارد فقط نزاع در این است که آیا این وصفی که در مقام ثبوت جعل حکم به آن منوط شد سنخ الحکم به آن منوط شد تا مفهوم وصف پیدا بشود یا شخص الحکم منوط شد تا مفهوم وصف پیدا نشود این‌ها به نظر ما درست نیست.

ان‌شاءالله ادامه بحث (جلسه آخر) فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 141- 410

**یک‌شنبه – 29/03/1401**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم‌الله الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی الله علیّ سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به مفهوم وصف بود.

ادامه مناقشه در کلام محقق عراقی

محقق عراقی فرمود وصف مفهوم ندارد بر خلاف شرط چون در جمله وصفیه ما نسبة الحکم الی موضوعه داریم اما در جمله شرطیه زاید بر نسبة الحکم الی موضوعه نسبت دیگری داریم بین جزاء و شرط، ‌یعنی نسبة الحکم الی موضوعه را در جمله شرطیه طرف نسبت شرطیه قرار می‌‌دهیم. نسبة الحکم الی موضوعه مثل اکرام العالم العادل واجب، این مهمل هست، مطلق نیست، فرق می‌‌کند با جمله شرطیه که حکم در جمله شرطیه بعد از تعلقش به موضوع مطلق لحاظ می‌‌شود. می‌‌گویید وجوب اکرام العالم معلق علی کونه عادلا، وجوب اکرام العالم این وجوب نسبت دارد به اکرام عالم، نسبة الحکم الی موضوعه، بعد اطلاق پیدا می‌‌کند و حکم مطلق معلق می‌‌شود بر عادل بودن عالم. وجوب اکرام العالم بعد از این‌که این وجوب نسبت پیدا کرد با موضوعش که اکرام العالم است اطلاق پیدا می‌‌کند می‌‌شود وجوب اکرام العالم، ‌این وجوب اکرام عالم چون مطلق می‌‌شود دلالت می‌‌کند بر سنخ الحکم، بعد معلقش می‌‌کنید بر عادل بودن عالم مفهوم پیدا می‌‌کند. اما در جمله وصفیه فقط ما نسبة الحکم الی موضوعه داریم، یجب اکرام العالم العادل، نسبت حکم به موضوعش که اکرام عالم عادل است، بیشتر از این که نداریم، و نسبت حکم به موضوعش نسبت مهمله است.

مقصود ایشان چیست از این‌که حکم در ارتباط با موضوعش مهمل است نه مطلق. چه می‌‌خواهد ایشان بگوید؟‌ چون اگر ما به قصد اخبار بگوییم مثلا العالم العادل واجب الاکرام، محمول و حکم، طبیعی مطلقه واجب الاکرام است، چرا می‌‌گویید مهمل است؟ ما می‌‌خواهیم بگوییم عالم عادل مصداق این طبیعت مطلقه واجب الاکرام است چرا می‌‌گویید مهمل؟ اگر ما به قصد انشاء بگوییم العالم العادل واجب الاکرام بخواهیم با همین جمله انشاء وجوب اکرام بکنیم طبعا این حکم مقید است، این وجوب اکرام که انشاء می‌‌کنیم مقید به موضوعش است. پس یعنی چی حکم در ارتباط با موضوعش مهمل است؟ این یعنی چی؟

ممکن است محقق عراقی مقصودش این باشد که چون حکم در رتبه سابقه بر موضوع مقید نمی‌شود ولی اطلاق هم ندارد، کما این‌که موضوع نسبت به محمول در رتبه سابقه نه مطلق است نه مقید، الدم نجس، این الدم نه مقید است یعنی الدم النجس نجس، نه مطلق است، الدم سواء کان نجسا‌ام لا نجس، دم موضوع است برای نجس، این دم نه مطلق است نه مقید، آن نجسٌ هم به لحاظ این موضوعش در رتبه سابقه بر عروض بر این موضوع لحاظ نشده مقید به این‌که موضوعش دم است، نه، ولی اطلاق هم ندارد که بگوییم موضوعش اعم است از این‌که دم باشد یا نباشد. پس هر موضوع و محمولی نسبت به همدیگر در رتبه سابقه نه لحاظ شدند مقید نه لحاظ شدند مطلق. الدم نجس، این الدم نه لحاظ شده مقید به محمول که الدم النجس نجس، چون معنا ندارد این جمله، ‌چون الدم النجس نجس ثابت نمی‌کند هر دمی نجس است، و نه مطلق لحاظ شده که الدم سواء کان نجسا ‌ام لا نجس، بلکه مهمل است، نجسٌ هم همین‌طور که حکم است، به لحاظ این موضوعش که دم هست در رتبه سابقه بر لحاظ این موضوع، نه مقید لحاظ می‌‌شود نه مطلق.

این حرف، درست است اما تاثیری ندارد در این‌جا. بله، حکم در رابطه با موضوعش در رتبه سابقه بر لحاظ موضوع نه مقید لحاظ می‌‌شود به آن موضوع نه مطلق لحاظ می‌‌شود اما این چه تاثیری دارد در بحث؟

خدمت شما عرض می‌‌کنیم: اساسا برای این‌که یک جمله‌ای مفهوم مطلق پیدا کند، ما باید لبّا حکم را موضوع قضیه قرار بدهیم و این حکم را طرف نسبت توقفیه بدانیم تا مفهوم مطلق پیدا کند. این مهم است. ایکاش محقق عراقی این‌جور صحبت می‌‌کرد، ‌می گفت: العالم العادل واجب الاکرام مفهوم ندارد که عالم هاشمی واجب الاکرام نیست، چرا؟ چون ما که نگفتیم واجب الاکرام هو العالم العادل، اگر می‌‌گفتیم واجب الاکرام هو العالم العادل واجب الاکرام می‌‌شد موضوع قضیه، آن وقت موضوع در قضیه اقتضاء می‌‌کند انحلالی باشد، بر خلاف محمول در قضیه.

همیشه این نکته را باید توجه داشته باشید، همیشه موضوع قضیه اقتضاء انحلال می‌‌کند و محمول قضیه اقتضاء انحلال ندارد. اگر شما بگویید العالم نافع للبشر، موضوع قضیه که عالم است اقتضاء انحلال می‌‌کند، عالم هر عالمی باشد عالم دینی، عالم دنیوی، نافع است برای بشریت، ‌اما محمول که نافعٌ انحلالی نیست که نافع بجمیع النفع هم نفع مادی دارد هم نفع معنوی دارد، نخیر، ‌هر عالمی طبیعت مطلقه نافع بر او صادق است، حالا ممکن است نافع باشد در فقط بعد معنوی، ‌ممکن است نافع باشد در بعد مادی.

پس کاش محقق عراقی می‌‌گفت سرّ مفهوم مطلق، ‌رمز مفهوم مطلق این است که حکم جایگاه موضوع پیدا کند در قضیه. العالم العادل واجب الاکرام، واجب الاکرام جایگاه محمول را دارد در قضیه، فایده‌ای ندارد، باید جایگاه موضوع را داشته باشد، ‌باید بگوییم واجب الاکرام العالم العادل تا بگوییم هر مصداقی برای واجب الاکرام عالم عادل است یعنی ما مصداقی نداریم برای واجب الاکرام که عالم عادل نباشد، خب مفهوم پیدا می‌‌کند دیگر. یعنی اگر یک عالم فاسقی واجب الاکرام بود کذب این قضیه لازم می‌‌آید چون موضوع قضیه اقتضاء می‌‌کند انحلالی باشد. این یک شرط مفهوم مطلق که حکم در قضیه و لو به لحاظ لب قضیه جایگاه موضوع را پیدا کند تا اطلاق انحلالی و شمولی پیدا کند.

دو: باید این حکم طرف یک نسبت توقفیه باشد نه نسبت ثبوتیه که مفاد هلیه تامه است. وجوب اکرام العالم ثابت علی تقدیر کونه عادلا، این‌که مفهوم مطلق ندارد چون اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. باید بگویید وجوب اکرام العالم موقوف علی کونه عادلا. این هم شرط دوم که وجوب اکرام عالم که در جایگاه موضوع قضیه هست به لحاظ عالم لب، محمول هم مفاد هلیه ناقصه، هلیه مرکبه، ‌کان ناقصه باشد نه هلیه تامه، کان تامه. و لذا وجوب اکرام العالم ثابت (هلیه تامه است، کان تامه است) علی تقدیر کونه عادلا‌، ‌این‌که مفهوم مطلق ندارد. ولی اگر بگویید وجوب اکرام العالم موقوفٌ، معلقٌ، مشروطٌ بکونه عادلا، مفهوم مطلق پیدا می‌‌کند.

پس جناب محقق عراقی!‌ سرّ مفهوم مطلق داشتن این است که یک: حکم جایگاه موضوع را پیدا کند در لبّ قضیه. شاید هم مقصود ایشان از این‌که در جمله شرطیه حکم اطلاق دارد ولی در جمله وصفیه حکم نسبت به موضوعش لحاظ می‌‌شود و اطلاق ندارد، همین باشد ولی خیلی بیان ایشان قاصر است. حکم باید در مآل قضیه جایگاه موضوع قضیه را پیدا کند. دو: مفاد قضیه هم هلیه مرکبه باشد نه هلیه بسیطه و کان تامه، وجوب اکرام العالم ثابت علی تقدیر کونه عادلا مفهوم مطلق ندارد، اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند، ‌وجوب اکرام العالم ثابت علی تقدیر کونه عادلا، ‌ممکن هم هست وجوب اکرام العالم ثابت علی تقدیر کونه هاشمیا، با هم تنافی ندارد. ولی وجوب اکرام العالم موضوع بشود برای هلیه مرکبه: معلقٌ، مشروطٌ، موقوفٌ علی کونه عادلا، آن وقت مفهوم مطلق پیدا می‌‌کند.

ولی جناب محقق عراقی! بحث ما در مفهوم فی الجملة وصف است، مفهوم فی الجملة وصف که این مقدمات را نمی‌خواهد. همین که به قول مرحوم آقای خوئی ظاهر قید، ظاهر وصف معتمد بر موصوف، این باشد که این ذکر این وصف و قید احترازی است نه تأکیدی، همین کافی است برای مفهوم فی الجملة.

مولی می‌‌گوید اکرام العالم العادل واجب، می‌‌گوییم مولی!‌ اگر عادل بودن دخیل نبود عرفی نبود که شما این‌جور حرف بزنی، خب بگو اکرام العالم واجب، چرا می‌‌گویی اکرام العالم العادل واجب؟ اگر بناء بود در حرمت بنت زوجه فرقی بین زوجه مدخول بها یا زوجه غیر مدخول بها نباشد چرا گفتی و ربائبکم من نساءکم اللاتی دخلتم بهن؟ چرا این‌جور گفتی؟ عرف می‌‌گوید برای چی این را گفتی؟ با این‌که قید غالب هم هست، ‌مخصوصا که در آن زمان بین عقد و زفاف فاصله‌ای نمی‌شد، مثل حالا نبود. البته حالا هم به نحو دیگر. غالب زوجه‌ها مدخول بها بودند. ولی به قول آقای خوئی باز می‌‌گویند برای چی گفتی این قید غالب را، برای چی گفتی؟

مناقشه در کلام منکرین مفهوم فی الجملة

این‌که مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری، امام، آقای تبریزی، فرمودند شاید یک نکته‌ای داشته ذکر این وصف، اهتمام به ‌شأن این مورد، کثرت ابتلاء به این مورد، آقا! ‌این‌ها عرفی نیست. بله، گاهی عرف استظهار نکته می‌‌کند مثل و لاتقتلوا اولادکم خشیة‌ املاق، عرف می‌‌داند خشیة املاق موضوعیت ندارد برای حرمت قتل اولاد، این برای نکته کثرت ابتلاء بوده. ‌برای چی بچه هایشان را می‌‌کشتند؟ برای خوف از فقر، می‌‌ترسید فرزندانش زیر خط فقر بروند. و لاتقتلوا اولادکم خشیة املاق، ‌کثرت ابتلاء منشأ‌ شد این قید را بزنند، خب نکته دارد. ایاک و ظلم من لایجد علیک ناصرا الا الله، خب چرا نفرمود ایاک و ظلم الناس؟ ظلم به همه حرام است، این قرینه دارد، ‌اهتمام به شأنش است، بترس از ظلم کردن به کسی که غیر از خدا یاور ندارد یعنی دست انتقام خدا بیرون می‌‌آید، نابودت می‌‌کند، ایاک و ظلم من لایجد علیک ناصرا الا الله. این‌ها قرینه دارد که برای کثرت ابتلاء (لاتقتلوا اولادکم خشیة املاق)، شدت اهتمام (ایاک و ظلم من لایجد علیک ناصرا الا الله) است. ‌ولی جایی که قرینه ندارد، ما بحث‌مان در آن‌جاست.

به قول آقای خوئی گاهی نکته ذکر وصف تمهید برای ذکر حکم بعد از اوست. مثلا می‌‌گوید اذا کان بالرجل دم سائل فسال الدم فی الصلاة، این سائلٌ را برای این گفتند که تمهید باشد برای این‌که می‌‌خواهند بگویند در اثناء صلات خون جاری شد، عرف نکته‌اش را می‌‌فهمد نه این‌که سائل بودن مدخلیت دارد در عفو از خون در نماز که اگر دم سائل بود معفو است اگر دم منجمد شده بود دیگر معفو نیست، نه، این سائلٌ برای این ذکر کردند که تمهید باشد که بعدش بگویند فسال الدم فی الصلاة. ‌این روشن است نکته‌اش. ما بحث‌مان در جایی است که نکته عرفیه ندارد ذکر این وصف، عرف استظهار احترازیت می‌‌کند، ‌عرف استظهارش این است که معلوم می‌‌شود که این ذات موصوف مطلقا مشمول این حکم نیست و الا ذکر این وصف می‌‌شد لغو عرفی.

و لذا ما مفهوم وصف را فی الجملة قبول داریم.

مناقشه در تقریب تقیید مطلق به مفهوم فی الجملة وصف در کلام محقق خوئی

اما اشتباه مرحوم آقای خوئی این است که وقتی می‌‌خواهد اطلاق اکرم العالم را با جمله وصفیه اکرم العالم العادل ملاحظه بکند می‌‌گوید این مفهوم دارد، اکرم العالم العادل مفهوم وصف دارد و لذا مقید می‌‌کنیم اکرم العالم را به عالمی که عادل است، اکرم العالم العادل، ‌اکرم العالم الذی لیس بفاسق. این اشتباه است. چرا؟ برای این‌که شما خودتان فرمودید مفهوم وصف فی الجملة‌ است یعنی اکرم العالم العادل نفی نمی‌کند وجوب اکرام عالم هاشمی را، وقتی نفی نمی‌کند وجوب اکرام عالم هاشمی را پس چه جور آن خطاب مطلق اکرم العالم را فقط قیدش می‌‌زنید منحصرش می‌‌کنید به مورد این خطاب دوم که می‌‌گوید اکرم العالم العادل؟‌ نه، بگو اکرام العالم العادل مقید می‌‌کند خطاب اکرم العالم را و از او خارج می‌‌کند عالمی را که لیس بعادل و لا هاشمی را، آن عالمی که نه عادل است نه هاشمی او خارج است از اکرم العالم.

این اشتباه است که آقای خوئی در بحث مطلق و مقید آمدند گفتند ما از خطاب اکرم العالم العادل کشف می‌‌کنیم که آن اکرم العالم مطلق نیست پس موردش مختص است به عالم عادل، ‌نخیر آقا، ‌مفهوم فی الجملة ‌می‌گوید کشف کن پس آن اکرم العالم مطلق نیست نه این‌که مختص است به عالم عادل. مطلق نیست یعنی عالمی که نه عادل است و نه وصف دیگری که محتمل است جایگزین عادل بودن باشد، آن وصف دیگر را هم ندارد. آن وصف دیگر هاشمی بودن است، این عالمی که نه عادل است نه هاشمی، ‌می فهمیم او وجوب اکرام ندارد. و لذا او را خارج می‌‌کنیم از اکرم العالم، نه این‌که مورد اکرم العالم را مقید کنیم و مختص کنیم به خصوص اکرام عالم عادل، ‌این‌که اکرم العالم العادل مفهوم مطلق و مفهوم بالجملة که نداشت، آن‌که مفادش این نبود که اکرام العالم الذی لیس بعادل لایجب، او مفهومش فی الجملة بود، مفهوم فی الجملة می‌‌خواهد بگوید ممکن است اکرام عالم هاشمی هم واجب باشد ولی اکرام عالم بطور مطلق واجب نیست.

[سؤال: ... جواب:] ما هم گفتیم گاهی وصف معتمد بر موصوف نیست ولی عدول از یک عنوان به یک عنوان دیگر خلاف متفاهم عرفی است مگر نکته احترازیت داشته باشد. مثلا گفتیم یجوز فی النافلة فاتحةالکتاب وحدها یا یجوز فی النافلة قراءة سور العزائم، آقای خوئی گفتند این مفهوم دارد مفهومش این است که در مطلق صلات جایز نیست با این‌که نافله وصف معتمد بر موصوف نیست، نگفت صلاة النافلة، ‌ولی درست است ما هم می‌‌گوییم مفهوم دارد چون عدول از عنوان صلات به عنوان نافله بدون نکته عرفیه تکلف است، باید نکته عرفیه داشته باشد عرفا. اما مولی می‌‌گوید اکرم الفقیه، شاید اکرام عالم واجب باشد چرا گفتی اکرم الفقیه، این‌که انتخاب فقیه به جای عالم تکلف نیست می‌‌گوید گفتم چون فقیه است که قدرش مجهول است، طلبه‌هایی را که می‌‌آورند نشان می‌‌دهند طلبه ممتاز یا باید انگلیسیش خوب باشد یا ریاضیش، درس حوزه خوب خوانده باشد این را نشان نمی‌دهند، ولی شارع می‌‌گوید نه، اکرم الفقیه، مهم در حوزه این است که فقیه بشوی انگلیسی را که همه بلد هستند، ربطی به طلبگی ندارد.

حالا مقصود این است که اکرم الفقیه، اکرام کن فقیه را، ‌این تکلف نیست، عالم را نمی‌گوید فقیه را می‌‌گوید چون اهتمام به شأنش است، یا نکته دیگری دارد، ‌تکلف نیست. بله اگر می‌‌گفت اکرم العالم الفقیه می‌‌گفتیم اگر اکرام عالم مطلقا واجب است چرا به دنبالش گفتی الفقیه، اما اگر بگوید اکرم الفقیه، ‌نه، تکلف نیست که اکرم العالم نگوید بگوید اکرم الفقیه. اما گاهی عرفا تکلف است مثلا یجوز فی النافلة قراءة سور العزائم، می‌‌گویند چرا گفتی نافله، اگر در هر نمازی جایز است بگو یجوز فی الصلاة. ‌ما هم این را می‌‌گوییم.

آقای خوئی اگر در جاهایی مفهوم‌‌گیری کردند برای وصفی که معتمد بر موصوف نیست با این‌که تصریح می‌‌کنند در بحث مفهوم وصف که مفهوم وصف مختص به وصف معتمد بر موصوف است، نکته‌اش این است که گاهی وصف معتمد بر موصوف نیست ولی انتخاب این وصف بدون انتخاب عنوان کلی این تکلف عرفی است، مگر نکته احترازیت داشته باشد.

مختار در مفهوم وصف

و لذا ما قائل به مفهوم وصف فی الجملة هستیم خلافا لاستاذنا مرحوم آقای تبریزی. البته عرض کردم این در جایی است که نکته عرفیه نباشد. مثلا ببینید در قرآن می‌‌گوید و ربائکم اللاتی فی حجورکم، نگویید این قید غالب است مفهوم ندارد، ‌به قول آقای خوئی قید غالب هم می‌‌تواند مفهوم داشته باشد. اگر می‌‌گفت و ربائکم من نساءکم اللاتی دخلتم بهن و بعدش نمی‌گفت فان لم تکونوا دخلتم بهن فلاجناح علیکم ما از خود و ربائکم من نساءکم اللاتی دخلتم بهن مفهوم‌گیری می‌‌کردیم می‌‌گفتیم برای چی گفت اگر زوجه مدخول بها داشتید ربیبه او بر شما حرام است دختر او بر شما حرام است، اگر بناء باشد مطلق زوجه این حکم را داشته باشد، مثل زوجة الاب چه جور حرام است مطلقا، ‌لاتنکحوا ما نکح آباءکم، زوجه ابن چه جور حرام است مطلقا، و حلائل ابناءکم، ولی ربیبه گفت از زوجه مدخول بها باشد با این‌که قید غالب است ولی مفهوم دارد. ولی اللاتی فی حجورکم چرا مفهوم ندارد؟ قید غالب است ولی چرا مفهوم ندارد؟ برای این‌که این نکته عرفیه دارد، نکته تلطّفیه دارد، نکته احساسیه دارد که می‌‌خوهد بگوید دختری که در دامنت بزرگش کردی می‌‌خواهی بگیری او را؟! این همه دختر، رها کردی آمدی سراغ این دختری که در دامن خودت بزرگش کردی؟!‌ و رباءکم اللاتی فی حجورکم، ‌این را می‌‌خواهی بگیری؟! این نکته عرفیه دارد، ‌نه بخاطر این‌که قید غالب است، خب قید غالب باشد، ‌چرا قید غالب را ذکر کردی اگر دخیل نیست در حکم.

**مناقشه در کلام شهید صدر در تقریب مفهوم وصف**

آخرین مطلبی که این‌جا مناسب است عرض کنم و بحث را تمام کنیم، این است: مرحوم آقای صدر در اصولش آمده گفته که ما با مقدماتی که ذکر می‌‌کنیم می‌‌گوییم مولایی که می‌‌گوید اکرم العالم العادل عرفی نیست که اکرام عالم فاسق را هم واجب کرده باشد اکرام عالم عادل را هم واجب کرده باشد، بشود دو تا وجوب، ‌چرا؟ برای این‌که اگر بناء است هم عالم عادل واجب الاکرام بشود هم عالم فاسق، چرا دو جعل؟ یک جعل بکنید بگویید اکرام العالم واجب، از این‌که گفتید اکرام العالم العادل واجب ما کشف می‌‌کنیم که شما جعلی به نام وجوب اکرام عالم مطلقا ندارید، ‌وجوب اکرام عالم فاسق هم ندارید. چطور؟ ایشان فرمودند: ما وقتی مولی به ما می‌‌گوید اکرام العالم العادل واجب، اگر بگوییم این اکرام العالم العادل واجب هیچ‌کاره است، یک مصداقی است از مصادیق جعل کلی اکرام العالم واجب، این خلاف اصالة التطابق است. ظاهر خطاب به مقتضای اصالة التطابق بین مقام اثبات و ثبوت این است که هر قیدی که در خطاب اخذ می‌‌شود در جعل هم ثبوتا اخذ شده. پس ظاهر اکرام العالم العادل این است که این قید در موضوع جعل اخذ شده پس نمی‌توانیم این احتمال را مطرح کنیم که شاید در مقام ثبوت ما یک جعلی داریم رفته روی اکرام العالم و این اکرام العالم العادل صغری و مصداقی است از مصادیق آن جعل، این خلاف اصالة التطابق است. اما این‌که بگوییم شارع دو تا جعل دارد اکرام العالم العادل واجب یک جعل، ‌اکرام العالم الفاسق هم جعل دوم، ‌این عرفا لغو است. اگر ملاک در وجوب اکرام طبیعی عالم است برای چی به جای یک جعل وجوب اکرام عالم دو تا جعل می‌‌بری روی مصادیق: یک جعل روی مصداق عالم عادل یک جعل روی مصداق عالم فاسق، این هم عرفا لغو است. و لذا کشف می‌‌کنیم از خطاب اکرم العالم العادل که ما وجوب اکرام عالم مطلقا نداریم نه به جعل واحد چون خلاف اصالة التطابق است نه به جعول متعدده چون لغو است عرفا که مولی بیاید به جای یک جعل واحد اکرام العالم وجوب اکرام عالم جعول متعدده داشته باشد نسبت به مصادیق آن.

بعد ایشان فرموده: اما یک احتمال می‌‌ماند:‌ تعدد وجوب. ما دو تا وجوب داشته باشیم، یک وجوب رفته روی اکرام عالم، وجوب دوم رفته روی اکرام عالم عادل، این را چه جور نفی کنیم؟ این‌که ما بگوییم اکرام العالم العادل واجب این عادل بودن ثبوتا در جعل اخذ نشده خلاف اصالة التطابق است اما این‌که احتمال بدهیم دو تا وجوب است خلاف هیچ قاعده‌ای نیست، یک وجوب مطلق اکرام عالم یک وجوب اکرام عالم عادل، که اگر شما عالم عادل را اکرام نکنی دو تا وجوب را مخالفت کردی، اگر این احتمال را بدهیم نمی‌توانیم دیگر حرفی بزنیم. ما در جایی که مفهوم وصف را قائل می‌‌شویم که احتمال تعدد وجوب را ندهیم، یک وجوب بیشتر در مورد اکرام عالم عادل نیست دو تا وجوب را احتمال ندهیم آن‌جاست که ما مفهوم‌گیری می‌‌کنیم برای مفهوم وصف با تقریبی که ذکر شد. می‌‌گوییم اگر احتمال می‌‌دهید یک وجوب رفته روی اکرام طبیعی عالم و اکرام عالم عادل اصلا موضوع ثبوتی وجوب نیست خلاف اصالة التطابق نیست، اگر بگویید یک وجوب رفته روی اکرام عالم عادل، ‌وجوب دیگری رفته روی اکرام عالم فاسق که نتیجه‌اش این است که همه عالم‌ها واجب الاکرام هستند به جعول متعدده این هم لغو است عرفا، بعد از این‌که یک جعل می‌‌تواند همین نتیجه را برساند. پس کشف می‌‌کنیم که ما اکرام عالم عادل مطلقا سواء به جعل واحد أو به جعول متعدده نداریم.

می‌گوییم آقای صدر! آن اصالة التطابقت که درست نبود. کدام اصالة التطابق؟ اگر واقعا قید ظهور در احترازیت ندارد شاید یک مصداقی از مصادیق جعل کلی وجوب اکرام عالم را گفتند، اکرم العالم العادل بخاطر اهتمام به شأنش چه ظهوری دارد در این‌که یک جعلی ثبوتا رفته روی وجوب اکرام عالم عادل؟

وانگهی خود شما در فقه در اصول، در حلقات، در همین بحوث، قائل به مفهوم وصف شدید، قید نزدید که احتمال تعدد وجوب اگر بدهیم مفهوم وصف جاری نیست. گفتید ظاهر اکرام العالم العادل این است که این وصف احترازی است این قید احترازی است و با همین مفهوم فی الجملة درست کردید برای وصف. و احتمال تعدد وجوب را با همین نفی کردید گفتید ظاهرش این است که عالم بدون وصف عدالت تمام الموضوع برای وجوب اکرام نیست. و درستش هم همین است. مولی وقتی می‌‌گوید عالمی که عادل است را اکرام کن عرف می‌‌گوید پس معلوم می‌‌شود مطلق عالم وجوب اکرام ندارد، احتمال تعدد وجوب که ما دو تا وجوب داریم یک وجوب روی طبیعی اکرام عالم یک وجوب روی اکرام عالم عادل به جوری که اگر عالم عادل را اکرام نکنیم دو تا وجوب را عصیان کردیم این‌ها خلاف متفاهم عرفی است. و لذا به نظر ما این مطلب درست نیست.

فتحصل مما ذکرنا که وصف اگر قرینه عرفیه‌ای نباشد که ذکرش نکته دیگری غیر از احترازیت دارد، ظهور اولی ذکر وصف معتمد بر موصوف احترازیت است. عرف می‌‌گوید اگر بناء بود ذات طبیعت موضوع الحکم باشد برای چی این وصف را کنارش ذکر کردند؟ این راجع به بحث مفهوم وصف.

ان‌شاءالله بقیه مباحث مفاهیم در سال آینده ان‌شاءالله ادامه خواهد یافت. همه شما را به خدا می‌‌سپاریم و ملتمس دعا هستیم، ‌خود ما هم دعاگوی شما هستیم.

اللهم کن لولیک الحجة بن الحسن صلواتک علیه و علی آباءه فی هذه الساعه و فی کل ساعة ولیا و حافظا و قائدا و ناصرا و دلیلا و عینا حتی تسکنه ارضک طوعا و تمتعه فیها طویلا و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

1. [نهایة الافکار، ج1، ص370](https://lib.eshia.ir/13053/1/370/%D8%A7%D9%86_%D8%B9%D9%85%D8%AF%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AD%D8%B0%D9%88%D8%B1_%D9%81%D9%8A_%D8%B9%D8%AF%D9%85_%D8%AC%D9%88%D8%A7%D8%B2_%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%B1_%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%B6%D8%AF%D9%8A%D9%86). [↑](#footnote-ref-1)
2. [منبع](https://lib.eshia.ir/10057/1/270). [↑](#footnote-ref-2)
3. [محاضرات، ج3، ص207](https://lib.eshia.ir/13106/3/207/%D9%88_%D8%B3%D8%B1%D9%87_%D8%A7%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%AF%D8%B1%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%A7%D8%AD%D8%AF%D8%A9https:/lib.eshia.ir/13106/3/207/%D9%88_%D8%B3%D8%B1%D9%87_%D8%A7%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%AF%D8%B1%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%A7%D8%AD%D8%AF%D8%A9). [↑](#footnote-ref-3)
4. [محاضرات، ج3، ص68](https://lib.eshia.ir/13106/3/68/%D8%A7%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%AF%D8%B1%D8%A9_%D9%84%D9%8A%D8%B3%D8%AA_%D8%B4%D8%B1%D8%B7%D8%A7%D9%8B_%D9%84%D9%84%D8%AA%D9%83%D9%84%D9%8A%D9%81). [↑](#footnote-ref-4)
5. [اجودالتقریرات، ج1، ص101](https://lib.eshia.ir/10057/1/101/%D9%81%D9%84%D8%A7_%D9%85%D9%88%D8%AC%D8%A8_%D9%84%D8%A7%D8%B4%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%B7_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%83%D9%84%D9%81_%D8%A8%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%AF%D8%B1%D8%A9_%D8%A3%D8%B5%D9%84%D8%A7). [↑](#footnote-ref-5)
6. [محاضرات، ج2، ص246](https://lib.eshia.ir/13106/2/246/%D9%88_%D9%84%D9%86%D8%A3%D8%AE%D8%B0_%D8%A8%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%82%D8%AF_%D8%B9%D9%84%D9%89_%D9%83%D9%84%D8%A7_%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%87%D9%8A%D9%86). [↑](#footnote-ref-6)
7. [محاضرات، ج3، 208](https://lib.eshia.ir/13106/3/208/%D9%81%D8%A7%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%83%D9%84%D9%8A%D9%81_%D8%AD%D9%8A%D8%AB_%D8%A7%D9%86%D9%87_%D9%85%D8%B4%D8%B1%D9%88%D8%B7_%D8%A8%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%AF%D8%B1%D8%A9). [↑](#footnote-ref-7)
8. [کتاب الطهارة للسید الامام، ص548](https://lib.eshia.ir/10615/1/548). [↑](#footnote-ref-8)
9. [کتاب الخلل، ص7](https://lib.eshia.ir/10016/1/7). [↑](#footnote-ref-9)
10. [تهذیب الاصول، طبع‌جامعةالمدرسین، ج1، ص376](https://lib.eshia.ir/27914/1/376/%D8%A7%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%87%DB%8C_%D8%A7%D8%B0%D8%A7_%D8%AA%D8%B9%D9%84%D9%82_%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%A8%DB%8C%D8%B9%D8%A9). [↑](#footnote-ref-10)
11. [مناهج‌الوصول، ج2، ص23](https://lib.eshia.ir/13110/2/23). [↑](#footnote-ref-11)
12. [فوائدالاصول، ج1، ص368](https://lib.eshia.ir/11538/1/368). [↑](#footnote-ref-12)
13. ماتن: گرچه محقق خوئی در ادله مناقشه می‌کند اما می‌فرماید مضمونش (عدم سقوط نماز در هیچ حالی) معتبر است. [↑](#footnote-ref-13)
14. [وسائل‌الشیعة، ج6، ص42](https://hadith.inoor.ir/fa/hadith/167861/translate/%D8%A7%D9%86%20%DB%8C%DA%A9%D8%A8%D8%B1%20%D9%88%20%DB%8C%D8%B3%D8%A8%D8%AD%20%D9%88%20%DB%8C%D8%B5%D9%84%DB%8C?rownumber=1). [↑](#footnote-ref-14)
15. [وسائل‌الشیعة، ج1، ص366](https://hadith.inoor.ir/fa/hadith/161647/translate/%D8%AB%D9%84%D8%AB%20%D8%B3%D8%AC%D9%88%D8%AF?rownumber=1). [↑](#footnote-ref-15)
16. [محاضرات، ج3، ص310](https://lib.eshia.ir/13106/3/310/%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9_%D8%A7%D9%84%D8%B1%DA%A9%D9%86). [↑](#footnote-ref-16)
17. [من لایحضره‌الففیه، ج1،‌ص456](https://hadith.inoor.ir/fa/hadith/99238/translate/%D9%81%D9%8E%D9%84%D9%92%D9%8A%D9%8E%D9%81%D9%92%D8%B9%D9%8E%D9%84%D9%92%20%D9%88%D9%8E%20%D8%A5%D9%90%D9%84%D9%91%D9%8E%D8%A7%20%D9%81%D9%8E%D9%84%D9%92%D9%8A%D9%8F%D8%B5%D9%8E%D9%84%D9%91%D9%90?rownumber=1).

    سَأَلَ عُبَيْدُ اَللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ اَلْحَلَبِيُّ أَبَا عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ : عَنِ اَلصَّلاَةِ فِي اَلسَّفِينَةِ فَقَالَ «يَسْتَقْبِلُ اَلْقِبْلَةَ وَ يَصُفُّ رِجْلَيْهِ، فَإِنْ دَارَتْ وَ اِسْتَطَاعَ أَنْ يَتَوَجَّهَ إِلَى اَلْقِبْلَةِ فَلْيَفْعَلْ وَ إِلاَّ فَلْيُصَلِّ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ بِهِ وَ إِنْ أَمْكَنَهُ اَلْقِيَامُ فَلْيُصَلِّ قَائِماً وَ إِلاَّ فَلْيَقْعُدْ ثُمَّ يُصَلِّي. [↑](#footnote-ref-17)
18. [وسائل‌الشیعة، ج3، ص375](https://hadith.inoor.ir/fa/hadith/164550/translate/%D9%84%D8%A7%D9%86%20%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B3%D9%84%20%D9%85%D9%86%20%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D8%A7%D8%A8%D8%A9%20%D9%81%D8%B1%DB%8C%D8%B6%D8%A9?rownumber=2). [↑](#footnote-ref-18)
19. [وسائل‌الشیعة، ج19، ص396](https://hadith.inoor.ir/fa/hadith/185159/translate/%D8%A7%D8%A8%D8%AF%D8%A7%20%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AC?rownumber=4). [↑](#footnote-ref-19)
20. [وسائل‌الشیعة، ج19، ص397](https://hadith.inoor.ir/fa/hadith/185161/translate/%D8%A7%D8%A8%D8%AF%D8%A7%20%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AC?rownumber=2). [↑](#footnote-ref-20)
21. [وسائل‌الشیعة، ج3، 376](https://hadith.inoor.ir/fa/hadith/164552/translate/%D8%A7%D8%B0%D8%A7%20%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%B9%D8%AA%20%D8%B3%D9%86%D8%A9%20%D9%88%20%D9%81%D8%B1%DB%8C%D8%B6%D8%A9?rownumber=1). [↑](#footnote-ref-21)
22. [وسائل‌الشیعة، ج13،‌ ص406](https://hadith.inoor.ir/fa/hadith/178465/translate/%D8%A7%D9%86%20%D9%86%D8%B3%DB%8C%20%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%85%D8%A7%D8%B1?rownumber=1). [↑](#footnote-ref-22)
23. [وسائل‌الشیعة، ج13، ص485](https://hadith.inoor.ir/fa/hadith/178650/translate/%D8%A7%D9%86%20%D8%B1%D9%85%DB%8C%20%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%85%D8%A7%D8%B1%20%D9%84%DB%8C%D8%B3?rownumber=3). [↑](#footnote-ref-23)
24. ماتن: در درس بعد نقل استاد از محقق نائینی تصحیح می‌شود. محقق نائینی نفس تکلیف به خلاف را رافع قدرت شرعیه می‌داند نه صرف قدرت را در آن تکلیف به خلاف. [↑](#footnote-ref-24)
25. [فوائدالاصول، ج1، ص333](https://lib.eshia.ir/11538/1/333). [↑](#footnote-ref-25)
26. [اجودالتقریرات، ج1، ص276](https://lib.eshia.ir/10057/1/276). [↑](#footnote-ref-26)
27. [محاضرات، ج2، ص246](https://lib.eshia.ir/13106/2/246). [↑](#footnote-ref-27)
28. ماتن: با تامل در مبانی وحدت وجود و مبانی اصالة الوجود، به خوبی روشن می شود که ابداع بحث اصالة الوجود، برای تثبیت نظریه باطل وحدت وجود است کما قرر فی محله. [↑](#footnote-ref-28)
29. ماتن: یمکن ان یقال: ظاهر عرفی جعل ملکیت شرعیه این است که شارع می‌خواهد آثار ملکیت عقلائیه را بر ملکیت شرعیه مترتب کند؛ با توجه به این نکته، وقتی شارع نهی تکلیفی کند از ایجاد ملکیت عقلائیه، عرف می‌گوید پس شارع خواهان ملکیت شرعیه هم نیست. [↑](#footnote-ref-29)